

אסופות

ספר שנה למדעי היהדות

ספר ארבעה עשר

בעריכת

מאיר בניהו



בית ההוצאה של 'יד הרב נסים'
ירושלים תשס"ב

PUBLICATION OF THE YAD HARAV NISSIM

ASUFOT

ANNUAL FOR JEWISH STUDIES

VOLUME FOURTEENTH, 2002

Edited by

Meir Benayahu

Adress: 44 Zabotindky Street, Jerusalem



כל הזכויות שמורות

דפוס רפאל חיים הכהן בע"מ, ירושלים
מיצבו בנו משה ד"ל

תוכן העניינים

ז	הקדמה	העורך
ט	בין השמשות וזמן השקיעה	שלמה זלמן הבלין
	קונטרס בין השמשות	רבי יעקב פראג'י מהמה
	מקורות נוספים באשר לתוקפן של המידות שהתורה נדרשת בהן ובעניין הכלל 'דאין אדם דן גזירה שווה מעצמו'	יעקב ח' חרל"פ
סט	שלוש פסיעות ונתינת שלום	יעקב גרטנר
פג	בסוף תפילת העמידה	
	לניסוחה של הלכה תלמודית אחת בספרות הגאונים: 'מפרסמין את החנאפין בשבת מפני קידוש השם'	מירון ביאליק לרנר
צט	קובץ נוסחי שטרות מצפון אפריקה	יוסף ריבלין
קיג	סוגיות רפואיות בתשובותיו של רבי דוד אבן אבי זמרא	אברהם אופיר שמש
קכה	'נוסף עוד' – נוספות על נוספות למחזור יניי על פי עיבודו שלפליטיאל בן אפרים החזן	בנימין לפלר
קנה	ספר שקוד לרבי שמואל בן רבי קלונימוס ותורת הכבוד של תלמיד רבי אלעזר מורמס	דניאל אברמס
ריז	דרשת שבת הגדול לרבי שלמה טוריאל	שאול רגב
רמג	הזמנת העולה לתורה	חיים טלבי
רעה	חליפת תשובות מחכמי איטליה בשאלות רפואה בשבת מראשית תקופת הריפורמה	מאיר בניהו
רצט	החינוך היהודי בקונסטנטיין (אלג'יריה) בעידן של תמורות 1837-1939	יוסף שרביט
שטו	המלבי"ם והדפוס העברי בבוקרשט	יעקב גלר
שנז	מילואים למאמר: 'נוסף עוד' – נוספות על נוספות למחזור יניי	בנימין לפלר
שער		

בעודנו תמהים מה דמות ישוה לו לכרך ארבעה עשר, וכלום יחולק אף הוא לשניים כקודמיו, והנה נקבצו וכאו לנו מאמרים ומחקרים ממכלול הנושאים שלמדעי היהדות – קבלה והלכה, משפט ומנהג, תכונה ורפואה, פיוט ותפילה, הספר העברי והחינוך היהודי. הצד השווה שבהם שנתגלו בהם גילויים חדשים וחשובים והוצאו לאור אוצרות שפונים מכתובי-יד, אשר הופעתם יחד יש בה משום שיכוב נתיבות.

כרך זה, הארבעה עשר במספר, כורך ואוצר בתוכו ארבעה עשר מאמרים ומחקרים, בבחינת יד' מחזקת יד'. גם בכרך זה מחברי המאמרים הם מן החוקרים הוותיקים ומן החדשים, מן המפורסמים ומן הצעירים אשר עתידות נכונות להם.

אין משנים מן המנהג. מן השמים סייעו בידנו שיחד עם כרך זה יצא כרך נוסף, בבחינת טובים השנים הבאים כאחד. הכרך החמישה עשר – נכללו וכאו בו שלשה חיבורים שעניינם אחד: סכלות יהודי מארוקו והיחלצות נדיבי עמים לעזרתם, וראש וראשון לעושים השר משה מונטיפיורי.

כל תטעה ותסבור שכל שנעשה בתחומינו היה בחינת דרך סוגה בשושנים. עיכובים ומכשלות לא פסחו מעלינו והוצאת ספר השנה נדחתה שלא ברצוננו, אך בחסדי שמים לא רק שנתגברנו עליהם אלא הוספנו כח וכבר באמתחתינו אסופה נוספת.

והננו מודים על העבר ומבקשים על העתיד: 'ה' יגמור בעדי ה' חסדך לעולם מעשי ידיך אל תרף' (תהלים קלח, ח).

בין השמשות וזמן השקיעה

המשא והמתן והמחלוקת בדין זה בין רבי אברהם הלוי, בעל שו"ת גנת ורדים ובין רבי יעקב פראג"י מהמה, הוא מהדיונים הראשונים, ואולי הראשון, בפרשה גדולה זו, במגמת הלכה למעשה, והוא ראשון להתעוררות חילוקי דעות בפסק ההלכה למעשה, כיצד יש לנהוג בדברים שדינם להיעשות בלילה, ומהו משך זמנו של בין השמשות לעניין ההנהגה למעשה. הדיונים והדעות של ראשונים ואחרונים קודם לכן היו בתחום פירוש הסוגיא או בכלל בירורי שיטות החכמים בהלכה זו להלכה, ואין אנו מוצאים מסקנות, הכרעות או הוראות לצבור למעשה¹. הדיון הרחב והמקיף הוא בתשובת רבי משה אלאשקר, סימן צו, שמכריע כדעת הגאונים, ובספרו של רבי אברהם פימינטילי, מנחת כהן, שנדפס באמשטרדם תכ"ה, לדעתו זמן צאת הכוכבים, לפי רבנו תם, הוא בהוראות שלושה כוכבים, גם אם זה לפני 72 דקות מן השקיעה.

יסוד הדיון הוא בדעתו של ר' יהודה כפי שהובאה בשתי סוגיות בתלמוד, במסכת שבת ובמסכת פסחים, ובסתירה שביניהם.

במסכת שבת לד ע"ב נאמר:

תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ספק מן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה, מטיילין אותו לחומר שני ימים.

ואיזהו בין השמשות? משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות; הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה.

ר' נחמיה אומר: כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל.

ר' יוסי אומר: בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו.

1 פרט זה חשוב ומאלף מאד. עמד עליו ועל חשיבותו הרב ר' דוד שפירא, בספרו שו"ת בני ציון (ראה להלן הע' 80), והוא אחד הנימוקים המרכזיים לדעתו בהלכה זו. עיקרי הרברים נדונו בחיבור, רבי אברהם הלוי מחבר שו"ת גנת ורדים ובני דורו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 578-592. כרם, אוחה שעה לא היה לפני קונטרס זה ורק שיערוזי את קיומו, ראה להלן ליד הע' 16. לתולדותיו של ר' יעקב פראג"י ראה להלן ליד הערה 19 ואילך.

אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: כרוך ותני: איזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה.

ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: הכי קתני: משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה.

ואזדו לטעמייהו דאיתמר: שיעור בין השמשות כמה? אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל שלשה חלקי מיל ... תלתא רבעי מיל. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: שני חלקי מיל ... תרי תילתי מיל ... איכא בינייהו פלגא דדנקא (= חצי שישית, 1/12 של מיל)...

(לה ע"א) אמר רב יהודה אמר שמואל: כוכב אחד - יום, שנים - בין השמשות, שלשה - לילה. תניא נמי הכי: כוכב אחד - יום, שנים - בין השמשות, שלשה - לילה. אמר רבי יוסי: לא כוכבים גדולים הנראין ביום, ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה, אלא בינונים.

בברייתא שתי הגדרות מצב: (א) בין השמשות, (ב) לילה, וארבע הגדרות זמן: (1) משתשקע החמה, (2) כל זמן שפני מזרח מאדימין, (3) הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, (4) הכסיף העליון והשוה לתחתון. בהתאמת המצבים לזמנים נחלקו רבה ורב יוסף, לדעת רבה הזמנים: (1), (2), ו (3), הם מצב (א): בין השמשות, וזמן (4) הוא מצב (ב): לילה. מצב (א) שהוא זמן של ספק יום ספק לילה, לדעת רבה הוא משך הליכה של שלושה רבעים של מיל. לדעת רב יוסף הזמנים (1), (2) הם לפני הזמנים שבברייתא, היינו שהם יום, ואילו הזמן (3) הוא מצב (א): בין השמשות, וזמן (4) הוא מצב (ב): לילה. לדעת רב יוסף מצב (א) שהוא זמן של ספק יום ספק לילה, הוא משך מהלך שני שליש מיל. לפי החשבון שמהלך מיל הוא 18 דקות, הרי שלדעת רבה ורב יוסף 13.5 דקות לאחר השקיעה הוא ודאי לילה.

יש להדגיש כי במחלוקת הראשונה של רבה ורב יוסף בפירוש הברייתא ודבריו של ר' יהודה לא נקבו במשך זמן בין השמשות. סתמא דתלמודא הוא שקישר את המחלוקת הזו עם מחלוקת אחרת של רבה ורב יוסף בקביעת שיעור בין השמשות².

2 עיין פירוש הסוגיא דברי הפוסקים בעניין זה בפירושו של ר' לוי בן חביב להלכות קידוש החדש להרמב"ם, פ"ב ה"ט (נרפס בדפוס ונציה של"ד ובדפוסים שלאחריו, נרפס תחילה בשרית מהרל"ב, סימן קמח, בדפוס ונציה שכו"ה). לפירוש מהרל"ב המחלוקת השניה מתייחסת לא רק לר' יהודה שבברייתא אלא גם לר' יוסי שבברייתא, ואם כן בסוף בין השמשות אין חילוף ביניהם כלל והחילוף ביניהם הוא בזמן ההתחלה אם מתחיל מיד סמוך לשקיעת החמה או אם מתחיל אחר כך כשיעור קס"ז אמות כנזכר אחר כך בסוף הסוגיא (דף לה). אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום ב' בין השמשות ג' לילה תנ"ה וכו'... נראה דאין כוונת רבה ורב יוסף לפרש הברייתא לבד,

מכאן, שסוף בין השמשות, שהוא ודאי לילה, היינו זמן צאת הכוכבים, הוא משך זמן מהלך שלשת רבעי מיל אחד שקיעת החמה. אם נחשיב שיעור מהלך מיל 18 דקות, נמצא שזמן בין השמשות הוא מן השקיעה ועד לצאת הכוכבים, 13.5 דקות. אמנם למעשה נוהגין לחומרא, להחשיב המיל 24 דקות, וזמן בין השמשות לפי זה 18 דקות.

אבל בסוגיית פסחים צד ע"א:

רבי יהודה אומר: עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות, מעלות השחר ועד הנץ החמה ארבעת מילין, ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום.

מכאן, שזמן צאת הכוכבים הוא זמן מהלך ארבעה מילין, אחר שקיעת החמה, ולפי חישוב מהלך מיל 18 דקות, נמצא שמשך הזמן בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים הוא 72 דקות ויש מחמירים לחשב לפי שעות זמניות, ולפי זה זמן בין השמשות יכול להגיע לכשעה ומחצה (90 דקות), לאחר תחילת השקיעה.³

כי אם להודיענו שיעור בין השמשות בשם שמואל לרעתם כפי האמת והדין כנוצר. אם כן בהכרח לנו לומר שסוף זמן שיעור בין השמשות הנוצר ברבוי רבה ורב יוסף שהוא שיעור מהלך אלף ותיק אמה, הוא אחר שהכסיף התחתן והשוה לעליון המוזכר בבביתא ברבוי רבי יהודה, זמן מועט. שאם לא נאמר כן יש סתירה ממאמרם בשם שמואל למאמר שמואל כוכב אחר יום וכו' ג' לילה, והוא בזה האופן. כבר הוא מברר בגמרא בשם רב יהודה אמר שמואל שבין השמשות דרכי יוסי הוא אחר בין השמשות דר' יהודה, וביארו בתוספות שיש ספק בין האמוראים כמה הוא זה הזמן שהוא אחריו אבל ודאי ידעו שאין בו כדי שיעור טבילה, וביאר הרא"ש בפסקיו ששיעור טבילה הוא שיעור מהלך ג' אמה, ומאמר שמואל שאמר ג' כוכבים לילה בדאי הוא אחר שעבר בין השמשות דר' יוסי שהרי נפסקה הלכה בגמרא כדרכי יוסי לענין תרומה, וכתבו הפוסקים וזכרתם לברכה דכל שכן לענין מצאי שבת, ומאמר שמואל שלשה כוכבים לילה הביאו הר"ף לפסק הלכה וכן כל הפוסקים. אם כן נראה שהוא אחר בין השמשות דרכי יוסי, ואם סוף שיעור בין השמשות דרכי ורב יוסף שהוא בסוף שיעור מהלך אלף ותיק אמה אחר שקיעת החמה, הוא כשהכסיף התחתן והשוה לעליון, שאז הוא לילה לרעת רבי יהודה, אם כן לרעתם בתשלום זמן בין השמשות דרכי יהודה הוא לילה לרעת שמואל, וכפי מאמר שמואל ג' כוכבים לילה אינו לילה עד שיעבור בין השמשות דרכי יוסי כנוצר. אם כן בהכרח לנו לומר שבגמרא הביאו ראשונה מאמר רבה ורב יוסף לפרש הבריתא לבר, ואחר כך הביאו מאמרם לענין האמת כפי דעתם, ואודו לטעמייהו, כלומר שיש ביניהם חלוק בענין התחלת בין השמשות למר כראית ליה ולמר כראית ליה, אמנם בסוף שיעור בין השמשות שניהם הוסיפו שיעור שוה והוא שיעור בין השמשות דרכי יוסי. ואם כן בשיעור מהלך אלף ותיק אמה אחר שקיעת החמה עבר זמן בין השמשות דרכי יהודה ודרכי יוסי ואז הוא לילה ומסכים עם מאמר כוכב א' וכו' ג' לילה. זה נראה לעניות דעמי שהוא מוכרח לאומרו שלא יסתרו מאמר אלו האמוראים בשם שמואל למאמר כוכב א' וכו' כיון שלשון שיעור בין השמשות בכמה רבה אמר וכו' מורה שאין כוונתם לפרש דברי רבי יהודה שבביתא כי אם להודיענו הדין כפי האמת שאם כן היה לו לומר שיעור בין השמשות לרבי יהודה בכמה רבה אמר וכו'.

3 אף על פי שיש מחמירין בזה, כמדומה שאין לה יסוד ראין טעם למנות את זמן בין השמשות עד לצאת הכוכבים בשעות זמניות. בתחילה, סבר ר' שניאור זלמן מלאדי, במכתבו שפרסם בזמנו [הביאורו מרפיסי השר"ע שלו בסימן רס"א, דע כי את השר"ע שלו חיבר בלדותו, ולא נתפרסם]

לפי פירושיהם של הגאונים, רב שרירא גאון ורב האי גאון⁴, וכן בפירוש רבנו חננאל⁵, תלמים דבריו של ר' יהודה כשיטת חכמי ישראל המובאת בגמ' שם, שלדעתם השמש מהלכת ביום מתחת לרקיע ובלילה מעל לרקיע, בניגוד לדעתם של חכמי אומות העולם, המובאת בגמ' שם, שביום השמש מהלכת מתחת לרקיע ואילו בלילה היא מהלכת מתחת לארץ. מכוח דעה זו של חכמי ישראל יצא לו לר' יהודה חישוב זה של משך מהלך ארבעה מילין לזמן שבין שקיעת החמה עד לצאת הכוכבים⁶. לדעה זו השמש נכנסת לאחר שקיעתה במערב, לתוך חלון בעובי הרקיע שעוביו מהלך ד' מילין, ובסיום מהלכה בתוך החלון היא יוצאת ממנו ועולה מאחורי הרקיע עד לכיפת הרקיע ומהלכת עד למזרח, ואז נכנסת שוב בחלון לתוך עובי הרקיע ויוצאת וזורחת בבוקר.

כיון שכך הוא, אמרו הגאונים "דאע"ג דהך ברייתא דפסחים דר' יהודה תיובתא לעולא ולרבא, ליתא להך ברייתא ולא לדבריה"⁷. כלומר לדעתם נדחת הברייתא במסכת

אלא לאחר הסתלקותן שמשך זמן בין השמשות משתנה בימות השנה, ויש שינויים בין הימים השרים ובין אמצע החורף או אמצע הקיץ, ועל כן יש להרליק בע"ש זמן מועט קודם שחשק החמה תחת הארץ, וכיום המענת צריך ג"כ לשער לפי ערך שיעור זה, והיינו קרוב לשיעור שעה אחת קודם שיעור צאת הכוכבים באמצע החורף, ובאמצע הקיץ הוא קרוב לשיעור שתי שעות קודם שיעור זמן צאה"כ, ובסוף הקיץ ותחלת החורף וסוף החורף ותחלת הקיץ הוא שעה ומחצה קודם שיעור זמן צאת הכוכבים. והיטב פירש ר' דוד צבי הילמן, זמן צאת הכוכבים בארץ ישראל, קובץ בית אהרן וישראל, גיליון 30, שנה יב גיליון א, עמ' קג, שדברים אלו נכתבו בטרם ידע הגר"ז את המבואר בספר אילים (לר' יוסף שלמה רופא מקנדיאה), שלפי חישוב נעין המעלות שיוודת החמה מתחת לאופק, כמעט כל החורף שזה לימים השרים, והשינויים הם רק לפי המקום הגיאוגרפי השונה של כל מקום ומקום. ואכן חזר בו ר' שניאור זלמן מלאדי, וכמו שכתב בסדר הכנסת שבת, שציה להרפים בסידורו. במהדורה הראשונה של סידור הרב, שקלוב חקס"ג, נשמט סדר הכנסת שבת, אך הוסיפו אדמ"ר בהסדרים שנדפסו א"ח"כ בקאפוטסט כפי שציין ר' אברהם דוד לאוואט, בקתטורטו שער הכולל המצורף לסידור הרש"ז מלאדי, וילנא תרע"א נ'כמו שנדפס בשקלאב וקאפוטסט בחיי הרב המחבר ז"ל], פט"ז ס"ק ב. סדר הכנסת שבת נדפס שם, עמ' מג-מד. דבריהם הובאו על ידי רבי משה אלאשקר בתשובתו הנ"ל. התשובה בחלקה הגדול נמצאה בין קטעי הגניזה שבספריית קמברידג', חלק ממנה פורסם בגאוניקא, עמ' 128-123, ובשלמות על ידי רב"מ לרין, גנוי קדם, ה, תרצ"ד, עמ' 45-36. אך היא אינה שלימה וחסרים בה דברים, ומהם חסר גם חלק ממה שהביא משמה רבי משה אלאשקר. ועיין אוצר הגאונים, שבת, חלק התשובות, סימן קיא, עמ' 37. תרפסה גם בספרו של רח"פ בניש, הזמנים בהלכה, בני ברק תשנ"ו, ח"ב, עמ' תרמה.

5 בפירושו לפסחים צד ע"ב.

6 הרי"ח בפירושו, שם, ציין לבראשיה רבה פ"ו, י"ג, שמפורש שם שכן דעת רבי יהודה שהחמה אחורי כיפה ומעלה יעריש.

7 שו"ת רבי משה אלאשקר סימן צו: ... וכבר רח"ו לה להא מילתא רב שרירא גאון ורבינו האי גאון ז"ל בשתי ידיים ומחו לה מאה עוכלי בעוכלא וכתבו ז"ל: חדעו דאע"ג דהך ברייתא דפסחים דר' יהודה תיובתא לעולא ולרבא ליתא להך ברייתא ולא לדבריה, רבין רבי יהודה בין רבה, סבירא להו הרקיע עשוי כקובה, והגלגל קבוע הוא, והמזלר חוזרין, והחמה היא בעצמה מההלכת ביום למטה מן הרקיע מן המזרח למערב, וכשמגיעת לסופו נכנסת לעוביו, וזו היא שקיעת ומהלכת על כל עוביו של רקיע, וכשמגיעת לסוף עביו, הכוכבים נראים, ומהלכת למעלה מן הרקיע כל הלילה מן המערב

פסחים וכן דברי רבה, ויש לקבל את דעת עולא ורבה, וסוגיית מסכת שבת כנ"ל. זאת משום שדעת חכמי ישראל נדחתה שם בסוגיא, וכמו שאמר רבי בפסחים, שדעת חכמי אומות העולם נראית יותר⁸.

גם רבנו תם פירש את דברי רבי יהודה ורבה שהולכים לפי שיטת חכמי ישראל, ומשמע שאף הוא מקבל שיטה זו כמהלך השמש בלילה. והוא כמתואר לעיל שהחמה

למזרח, וכשמגיעת לסופו נכנסת ומהלכת בערביו, ולאחר עולה עמוד השחר, וכשמגיעת לסוף עביו מנצת על הארץ, ולפי כששערו חשוכא וקדומא כמה הוא, ממהלך שאר היום אמרו, כי עביה של רקיע, כמהלך חשכא וקדמא, ושאר הרקיע כמהלך היום. וליתח להא מילתא מכמה אנפי לפי שאינו רקיע אחד וכו'. עד: ואלו היתה עולה בלילה למעלה מן הרקיע, היתה נראית בארץ, ולא היה הרקיע חוצץ מלראותה, שהרי בינינו כמה רקיעים, ואין חוצצין אותה, ואף רקיע שלה אינו חוצץ לראות מה שלמעלה ממנו וכו', עד: נמצא הגלגל סובב סביבה אחת והמזלות קבועין בו. ואף רבותי ד"ל כשאמרו חכמי ישר אומרי ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה מהלכת למעלה מן הרקיע, כדרך שפירשנו למעלה טעמו של ר' יהודה ושל רבה, וחכמי אומות העולם אומרים ביום מהלכת למעלה מן הארץ ובלילה למטה מן הארץ כדרך שפירשנו אנו, הא א"ר ונראין דבריהם מדברינו, ללמדך שעל מה שפירשנו סמכו חכמי ד"ל ע"כ מדבריהם והם האריכו ואני קצרו... עוד כתבו רב שירא גאון ורבינו האי גאון ד"ל כתשובה אחרת ד"ל חלוקת רבה ורב יוסף משחשקע החם ולא תראה אפי' על ראשי דקלי' כל זמן שפני מורת מאדימין עד שיכסיף התחתון לרב יוסף מן היום ולרבה בין השמשות ונתנו שיעור לענותו אלו ממהלך אדם ואדורו לטעמיהו דאיתמי' שיעור בין השמשות רבה אפי' ג' חלקי מיל ורב יוסף אפי' שני חלקי, נמצא בין זה לזה אחר מ"ב במיל והמיל אלפים אמה, נמצ' בין רבה לרב יוסף שיעור מהלך קס"ז אמה והיא משחשקע החמה כל זמן שפני מורת מאדימין. עד: ומיהו לענין שבת רבה קמחמיר והא מילתא איסורא דאורייתא הוא ע"כ. עוד כתבו שם ד"ל דאמי רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכה כר' יהודה לענין שבת לחומרא כי משחשקע החמה בדילין ממלאכות וכל בין השמשות מטילין אותו לחומרו לשני ימים שאם נולד בן בסוף ערב שבת מטילין אותו לחומרו שהוא בשבת ואין נמול בע"ש ומטילין אותו לחומרו שהר' בע"ש ואין שבת שמיני ע"כ.

בסוגיא זו הובאו שתי מחלוקות בין חכמי ישראל וחכמי אומות העולם. האחת בענין גלגל קבוע ומזלות חוזרים, והאחרת לגבי מהלך השמש בלילה. בנוסח שלפנינו בגמ' שם: תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים: גלגל קבוע ומזלות חוזרין, וחכמי אומות העולם אומרים: גלגל חוזר ומזלות קבועין. אמר רבי: תשובה לדבריהם - מעולם לא מצינו עגלה כדורס ועקרב בצפון. מתקיף לה רב אחא בר יעקב: חילמא כבוצינא דירחיא, אי נמי - כצניורא דדשא. חכמי ישראל אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הקרקע. אמר רבי: תנאין דבריהן מדברינו, שכיום מעינות צונגין ובלילה רוחחין. תניא, רבי נתן אומר: בימות החמה חמה מהלכת בגובה של רקיע, לפיכך כל העולם כולו רוחח ומעינות צונגין. בימות הגשמים חמה מהלכת כשיפילי רקיע, לפיכך כל העולם כולו צונן ומעינות רוחחין. ברמב"ם, מורה הנבוכים ח"ב פ"ח נוסח אחר כמקצת: 'ואל יהא מחר בעיניך שהשקפת אריסטו חולקת על השקפת חכמים ו"ל כזה, כי השקפה זו כלומר אם יש להן קולות נספחת לדעה גלגל קבוע ומזלות חוזרים, וכבר ידעת שהכריעו השקפת חכמי אומות העולם על השקפתם כענינים הללו של התכונה, והוא אמרם בפירושו: 'ותצחו חכמי אומות העולם', וזה נכון. כי הדברים העיוניים לא רבר בהם כל מי שדבר אלא כפי שהביאו אליו העיין, ולפיכך צריך לסבור מה שנחקימה ההוכחה עליו. ועיין גם הלכות קידוש החודש, פ"ג הכ"ד (בנוסח המתוקן), בפרוס הראשון, רומי רל"ה). וראה להלן הערה 57.

נכנסת לעת ערב לתוך חלון ברקיע, בזמן זה של ארבעה מילין, עד שיוצאת מהחלון ועולה מאחורי הרקיע ואז נעשה לילה.

ביישוב הסתירה בדעת רבי יהודה, שלפי הסוגייה בשבת יוצא שסוף זמן בין השמשות הוא שלשת רבעי מיל אחר שקיעת החמה, ואילו מסוגיית פסחים יוצא שלר' יהודה זמן זה הוא משך מהלך של ארבעה מילין - דרך אחרת לרבונו תם. לפי פירושו, כמובא בספר הישר⁹, ובתוס', יש שתי שקיעות, אחת הנראית לעינינו, ואחת שלאחריה נעלם לגמרי אור השמש מן הארץ. השקיעה שבסוגיית שבת היא סוף השקיעה, לאחר שסיימה השמש לעבור את החלון שנכנסה בו ברקיע, והחלה לעלות מאחורי כיפת הרקיע, והשקיעה שבסוגיית פסחים היא תחילת השקיעה, היינו משעה שהחמה מתחלת להכנס לתוך החלון, לתוך עוביו של הרקיע, שמאז ועד שמסיימת לעבור את החלון, הוא משך מהלך ארבעה מילין.

ר' משה אלעזר דן בעניין זה בהרחבה, לראשונה מבחינותיו המעשיות, ולא כפירוש סוגיא בלבד, הוא נשאל על תינוק שנולד בערב שבת אחרי שקיעת החמה, אימתי יש למולו, האם ביום השמיני ללידתו כדעת ר"ת (שלפיו הלידה הייתה ביום שישי), או שדינו כמי שנולד בין השמשות, בזמן של ספק, ומספק דוחים את המילה ליום ראשון שהוא עשירי ללידתו (לפי ר"ת). בתשובתו הוא מקשה הרבה על שיטת רבנו תם, ודוחה אותה מפני דעת הגאונים ודעת רבנו אברהם בן הרמב"ם, ומפני טענתו שדברי רבנו תם הם ליישב שיטת רבי יהודה, שהוא הולך בשיטת חכמי ישראל (פסחים צד ע"ב) שהיא דחוייה להלכה. שאלה זו הופנתה גם לרדב"ז, שפסק שיש למול ביום השמיני ללידת התינוק כדעת ר"ת. לדעתו גם למסקנא שהודו חכמי ישראל שהחמה הולכת בלילה מתחת לארץ, אין זה משנה לגבי זמן בין השמשות ובעצירת השקיעה היה המחלוקת לא בשעורה¹⁰. בדעת מרן רבי יוסף קארו יש פנים לכאן ולכאן¹¹. גדול חכמי מצרים בדור

9 חלק החידושים, מהדורת ש"ש שלזינגר, ירושלים תש"מ, סימן רכא, ובנסמן שם.

10 שר"ת הרדב"ז, ליוורנו תרי"ב, סימן רפ"ב (בהוצאות המאוחרות = ח"ד, סימן אלף שנ"ג), ועיין גם בח"ה, ללשונות הרמב"ם, סימן אלף שע"ט.

11 רבי יוסף קארו, בית יוסף אר"ח סי' רסא, הביא כמה ראשונים שדעתם כר"ת: הר"ן שהביא את דברי ר"ת, והמגיד משנה שכתב שדעת הרמב"ן כר"ת, ומסיק "שכן הדברים נראים", אך כתב שהרשב"א הקשה על זה מהירושלמי וסיים בצ"ע. כן ציין שהרא"ש נראה שהסתפק בזה וגם הטור לא הזכיר את דעת ר"ת. עוד הביא שהגאון מהר"א (נרי צחק אבוהב) ד"ל כתב שרבינו (הסורן סובר כר"ת ונרחק בפירוש לשון: לגבי כניסת השבת סתם המחבר בשר"ע, אר"ח סי' רסא, ב: י"א שצריך להוסיף מחול על הקדש; וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות; והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, ערשה. רצה לעשות ממנו מקצת, ערשה; ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקדש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל שהם מהלך אלף ותר"ק אמות קדם הלילה. והוא כדעת ר"ת. אולם כסימן רצג, ב לגבי יציאת השבת כתב: 'צריך לזהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, ולא יהיו מפורסם אלא רצופים, ואם הוא יום מעתן ימחין עד שיצא הספק מלבד. אחרתם ציינו שהמחבר חזר בו ופסק בשר"ע יר"ד, סימן רסב ו: יאם לאלתר כשהוציא הולד ראשו

הבא מהריק"ש [רבי יעקב קאשטורן], אע"פ שהיה תלמידו של הרדב"ז, פסק בשאלה זו כר' משה אלאשקאר, ואמר: 'הר"ם אלאשקאר העלה דומן בין השמשות הוא משתשקע כל עגול השמש עד צאת ג' כוכבים בינונים. וכן ראוי למעשה'.¹²

בחיבור מיוחד לעניין זה 'מנחת כהן' מאת ר' אברהם פימינטילי, אמשטרדם תכ"ח, אף על פי שנראה שפוסק כר"ת, מכל מקום משמע מדבריו שאין דבריו אמורים בא"י, ולדעתו¹³ 'שאם נראו במוצאי שבת ג' כוכבים בינוניים כבר הוא לילה גמור ומותר לעשות מלאכה אף לר"ת אע"פ שלא עבר שעה וחומש משקיעת החמה, ואמרינן דשמא טעה בחשבון הד' מילין או שאין באותה מדינה שיעור ד' מילין בין השקיעה לצאת הכוכבים'.

המקור הראשון שיש בו קריאה כללית לנהוג למעשה כר"ת במוצאי שבת, ואף זאת לאחר התלבטות של עשרות שנים, האם לפרסם קריאה זו, הוא קונטרסו של רבי יעקב

חזן לפרחדור נראו ג' כוכבים בינונים, יש לסמוך עליהם שהוא לילה, אפילו הוא למחר שבת. וכן שם סימן רסו ט: 'בשיעור בין השמשות אפליגי תנאי ואמוראי בסוף פרק כמה מדליקין, וכתב בעל העיטור: מספקא לן הלכה כדברי מי הלכך אי איחיליד ינוקא משתשקע החמה ספק הוא, עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי, תימול לעשרה. ואי איחיליד במוצאי שבת משתשקע החמה, עבדינן לחומרא כדרכה (ועיין לעיל סימן רס"ב סעיף ה' ר'). והיינו כדעת הגאונים, עיין ר' יוסף דוד, בית דוד, שאלותיק ת"ק, סימן קכו. ר' שניאור זלמן מלארי, קונטרס סדר הכנסת שבת, ראה לעיל הערה 3, עמ' מג-מד, הוסיף שכן דעת השי"ך (יריד סימן רסו ס"ק יא), והפרי חדש (ארי"ח, סימן תרע"ב, ס"ק א) וטעמם תמוקים עמהם כי ר"ת וסיעתו יחידאי ניהו נגד הגאונים הראשונים רב שירא ורב האי בנו ואחריהם רבינו חננאל, והר"ף והרמב"ם והראב"ן וסיעתם ונגד ר"י בעל התוס' ובעל העיטור וסיעתם ואינהו בחראי וחלקו על ר"ת וכ"כ הרא"ש בשם הר"י. ומה גם כי דעת זו היא נגד החוש ופליאה נשגבה... ועוד יש פליאות עצומות מהחוש על דעת זו וגם ראיות רבות ועצומות מסוגיות התלמוד לדעת הגאונים הגם שאין דבריהם צריכים חיזוק כנודע שדבריהם קבלה. וראה על ענין 'דברי קבלה', מה שכתבתי במאמרי 'רבי יחיאל אשכנזי ותשובותיו, שלם, ז, חש"כ, עמ' 94-95, הערה 25, ועמ' 96 הערה 33 ומה שצריך שם. אגב, מצערת השגחה שיצאה מיד מחבר שער הכלל, שהבין שמדובר על קבלה, במובן תורת הקבלה, ראה פל"ו ס"ק ו: 'וא"כ אדמר'ר בסדור שהכריעו כהמקובלים מסתמא פסק כהכה"ג שכל דבריו דברי קבלה...', ולזה נראה התכוון גם בהקדמתו, שם, ג ע"ב: '... וגם חבר סדר תפלות לכל השנה והכריע בהם כהוזהר וכתבי הארז"ל והמקובלים הראשונים כמו רב האי גאון...; ועוד שם: '... מצאתי בסדור הזה שככל דבר שהי צריך הכרעה נטה יותר להכריע כדעת רב האי גאון בדורו וכדעת הארז"ל בדורו'.

12 בחיבורו ערך לחם על שר"ע ארי"ח, סימן רסא.

13 בחלק מבוא השמש, מאמר ב', פ"ה, דף כב א, ראש דבור המתחיל ת"ל. ובעקבותיו הלך בעל פרי חדש, בקונטרסו 'דבי שמש', ראה להלן הערה 71. בפרי חדש גופו, ארי"ח ראש סימן תרע"ב דחה את דברי ר"ת וכתב עליהם שאינם עיקר (וכן הבינו את דבריו ר' שניאור זלמן מלארי, בסדר הכנסת שבת, ראה לעיל הערה 3, הגר"א, ארי"ח סימן תרע"ב ס"ק א' וב', ר' חיים סתחון, ארץ החיים, שם, ובמשנה בדורה, שם, ושלא כמו שהוציא ר' י"י הלברשטם מקלוינבורג, בתשובה שהובאה ע"י ר"י בויס, בית אהרן וישראל, ראה להלן הערה 84, דברי בעל מנחת כהן הובאו במשנה דוד צבי הילמן, בית אהרן וישראל, ראה להלן הערה 84). דברי בעל מנחת כהן הובאו במשנה בדורה, ארי"ח ראש סימן רצ"ג, בביאור הלכה: '... שוב מצאתי בספר מנחת כהן דאפילו לר"ת מכיוון שאנו רואים סימן הכוכבים שוב אין להקפיד על שלא נשלם השיעור ד' מילין ע"ש טעמר.

פראג'י מהמה מאלכסנדריה שאנו מפרסמים אותו כאן לראשונה. קונטרס זה היה בראש קובץ תשובותיו, אך נחסר מכתב היד ואבר, ועל כן חסר הוא מן קובץ תשובות מהרי"ף שנדפסו באלכסנדריה בשנת תרט"א¹⁴. קונטרס זה נרמז בסימנים ו' (תשובת מהרי"ף) ומ"ו (תשובת ר' אברהם הלוי בעל גינת ורדים). על פי מה שהזכיר מ' בניהו¹⁵, שברשותו חיבור של מהרי"ף פראג'י על זמן בין השמשות, שיערת¹⁶ שהוא הוא הקונטרס האבוד. לשמחתי מסר לי מ' בניהו¹⁷ את צילומו של הקונטרס הזה, ונוכחתי כי אכן הוא הקונטרס החסר, אם כי לצערנו עדיין חסרים בו כנראה דף או יותר¹⁸. בכתב היד 35 דפים, בכתיבת ידו של המחבר, ר' יעקב פראג'י, בכתיבה ספרדית, ובכתב ברור, דהיינו אמצעי בין כתב סופר לבין קורסי. חלקו הראשון הוא טיוטה של הקונטרס, שאחר כך נכתבה מחדש בדרך קצרה יותר. הקונטרס המסודר הוא בין הדפים: 21-35.

תוך כדי הכנת הקונטרס לדפוס, נתגלה באוסף פרופ' מ' בניהו, כתב יד נוסף, ובו קובץ תשובות של ר' יעקב פראג'י, כתוב אף הוא בכתיבת ידו של המחבר. בקובץ זה, שלא נודע עליו מאומה עד היום, ושאלו הוא היה בידו של ר' יצחק ב"ר מיכאל בדהאב, יש תשובות אחדות שידועות לנו משכבר, ותשובות נוספות שלא נודעו עד כה. אחדות מהן עם חתימה מקורית של המחבר. בקובץ זה 67 דפים. להלן בשולי המבוא יובאו פרטים ומובאות מכתב יד חדש זה.

* * * * *

ר' יעקב¹⁹ פראג'י²⁰ מהמה, היה מחכמי מצרים הגדולים במאה החמישית לאלף השישי (ת-ת"ע בערך)²¹, רבה של אלכסנדריה נא אמון. היה מחכמי העיר המובהקים כבר בזמן

- 14 ולאחרונה נדפס שוב על ידי מכון טוב מצרים, ירושלים תשנ"ט.
- 15 בספרו החיד"א, תשי"ט, עמ' שא, הע' 48.
- 16 בחיבור: ר' אברהם הלוי בעל גינת ורדים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 581.
- 17 הריני מודה לו אף כאן, על טובו ואדיבותו, וטוב עין הוא יבורך.
- 18 וכן העיר על כך רבי יצחק בדהאב, שכתב היד היה בידו, בהערה שרשם על גביו בסוף הקונטרס. וראה להלן בשולי הקונטרס.
- 19 בשתי פעמים נוסח חתימתו בתשובות: אברהם יעקב פראג'י, ראה שר"ת גנת ורדים אה"ע כלל ד ס"ב (כג (= שר"ת מהרי"ף ס"י זי), וירד כלל א ס"י כח. מסתבר שזו טעות המעתיק או המדפיס מחוץ אשגרה עם שם מחבר שר"ת גנת ורדים (ר' אברהם הלוי).
- 20 רואנים, קורות היהודים כתרגומה ובאוצרות הקדם, ח"ה, עמ' 342-343, סבור על פי השם כי מוצאו מפרג. ואין לסברה זו שום אחיזה. עוד מצאנו חכם בשם כזה, ר' שם טוב אלפראג'י, התחום על תשובה בעניין עגונה שנחלקו בדנה מן הבי"ה המכ"ט, עיין שר"ת בית יוסף, דיני מים שאין להם סוף, ס"א בסופו. חכם אחר בשם רומה הוא ר' שלמה אלפרג'י מרכי מצרים הקדמנים, ראה החיד"א, שם הגדולים, ערך ר' מאיר ב"ר טודרוס, והוא היה ממשפחת הרמ"ה. שם אביו היה ר' שם טוב, ואפשר שהוא החכם שנזכר למעלה. ר' שלמה היה בזמן מהרי"ק, ונזכר על ידי ר' אברהם הלוי (שר"ת גנת ורדים, אה"ע כלל א ס"א), כאחד משלושת אבירי הרועים, שהיה מדקדק ומחטט בדיון. וראה שר"ת אהלי יעקב סימן קלה, ואפשר שהיא התשובה שראה הרחיד"א כנ"ל.

רבנותו של ר' יהודה חאביליו שם, בערך בין השנים תמ"ו-תמ"ט. ויכוח הלכתי גדול עבר ביניהם בעניין פסק הלכה במתנת בריא של תושב העיר נא אמן שהלך לא"י²². על קורות חייו נשאו ידיעות מעטות. זיהי החכם שהיה רבו הוא עניין לענות בו. ברס, על אף כמה וכמה רמזות וסימנים, אי אפשר לגלות את זהותו²³. מורו היה חכם בנא אמן, מחברי בית הדין שם יחד עם ר' רפואה שלם²⁴. וכך הוא מספר²⁵:

שהיום כמו ארבעים שנה שהיה מעשה פה נא אמן שראובן הלוח לשמעון עשרה גרושיר על משכון לשון זהב ששוה עשרים גרוש ונגב המשכון, ועל זה עמדו לפני ב"ד ומורי ורבי חייב את המלוה ... והרב כמה"ר רפואה שלום ז"ל פטר את המלוה ... ומורי ורבי תמה שמעולם פה נא אמן לא נשמע דין זה דקים לי לפני רבותיו הרב הגדול רבינו אהרן בן חיים בעל קרבן אהרן זלה"ה והרב הגדול אביגדור קאסטלאס זלה"ה ... ועל זה שלחנו לחכמי מצרים (= קהיר) והסכימו כל רבני מצרים לדעת מורי ורבי זלה"ה ושלחו פסק משם חתומי בו הרב ה"ר

וראה טוב מצרים דף כח ע"א שמפלפל שם בפירוש השם, ודעתו שהוא כינוי לאיש אירופי כפי בני המזרח. כן נזכר חכם בשם ר' משה אלפראג'י ששקל וטיר עם מהר"י אבוהב (שרית המכ"י, ח"ג, סי' נח), וראה שם הגדולים בערכו. אם כי אולי יש הכולל בין פרגי לפרג'י. כיוצא מן הכלל יש פעם בנוסח חז"מ: פרג'י, ראה שרית גינת ורדים, אה"ע כלל א סי' טו, ומסתמא הוא בטי"ס. [השם 'פראג'י נפוץ בין יהודי לוב ותוניסיה. נודע הפייטן ר' פראג'י שוואט. עניינו של השם הוא ישועה, ואכן מכתנה רבי יעקב פראג'י בכמה מקומות 'מרשיע ורבי' (ראה להלן הערה 22). ועוד נזכר חכם בשם זה אצל ר' חיים בנבנישתי, בנסח הגדולה על אר"ת, ליוורנו ח"ח: 'אבל מהר"י פאראגא ז"ל בתשובה כתיבת יד צדד לומר (סימן יא, בהגהות הסוד), לפי סדר הזמנים אין זה ר' יעקב פראג'י ודין ואפשר שהוא ממשפחתו. על חכמים נוספים ממשפחת פראג'י, ראה א' יער, שלוחי ארץ ישראל, לפי המפתח. ש"צ לרנגרן.]

וראה עליו, ש"י הזבלין, רבי אברהם הלוי מחבר שרית גנת ורדים ובני דורו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 274-279; ה"ל, 'היצירה הרוחנית', בתוך: י"מ לנדאו (עורך), תולדות יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 287-284.

שרית גנת ורדים חר"מ, כלל ה סי' ה. ושם בתשובת ר' יהודה (סי' ז): 'החכם השלם מרשיע ורבי...'. גם רבי אברהם הלוי, משכחו (שם, סימן ח). שם בסי' ט נזכר ששלח הגביר ר' נתן ב"ר אפרים ממצרים את 'הפסק שכתב החכם השלם הדיין המצוין מרשיע ורבי כמהר"י פראג'י נר"ר. לפי תואר זה מסתבר ששימש אז במשרת רב או דיין בעיר.

וכן מסכם מ' בניחו, רבי חיים יוסף דוד אזולאי (עמ' שא הע' 48): 'עברתי על ספרו של ר' יעקב פראג'י ועל פסקיו שבסי' גינת ורדים וכן על חשבוניות וחיתוכיו על זמן בין השמשות שבכ"י שברשותי ולא מצאתי מי היה רבו ... פעמים אחרות מזכירו אבל לא בשמו. בתשובה אחת הוא כותב... בנא אמן ... ומורי ורבי חייב את המלוה והרב כמה"ר רפואה שלום ז"ל פטר ... אבל גם את זמנו של ר' רפואה שלום קשה לקבוע. בהמשך דבריו הוא מזכיר את רבותיו של רבו ... מורו נזכר גם בסי' נט, והוא אינו ר' דוד גרשון, רבה של רשיד, המכונה בפיו מתא ורבנא (סי' יח, ... סי' מג ...).

עיין עליו בקורא הדורות דף נב ע"א תחת השם ר' כפואה (!) שלום, וכן מצוי שיכוש זה במפתח שם! שם נאמר עליו שהיה בנא אמן והיה חכם מעיין, דרשן ופסקן. זמנו הוא בערך בין השנים ת"י-ת"כ.

שרית מהר"י פראג'י סי' סא (דף נז ע"ר).

משה סרגוסי והרב ר' יהודה הכהן והרב ר' מנחם כהן, והרב ה"ר ישראל זומאנו והרב ה"ר נתן גוטא זלה"ה מסכימים שאין לדון בקים לי אלא ע"פ התורה.

נראה, שפסק זה שלו הוא זה שנדפס בספר תשובותיו סי' כב, ונכתב אפוא בצעירותו במצוות מורו ורבו²⁶. תשובת רבני מצרים נדפסה שם סי' כג. נוסף על הנוכחים חתומים בה גם ר' יעקב בירב (השלישי). כבר אז ניכרה העלמת השמות כדברי ר' משה סרגוסי²⁷ שם: 'על כן צדקו דברי החכם הפוסק נר"ו הגם כי העלים שמו, נימוקו עמו, זה שמו לעולם ואחריתו לדור דורים, שפתים ישק, על פיו ישק כל עמי'²⁸.

הקטע הזה מסי' סא, מובא בספרו של ר' ישועה שבאבו ידיע זיין, פרח שושן²⁹: 'חזא שמצאתי בתשו' כ"י להרב הגדול גם שכ גם ישיש כמה"ר יעקב פראגי מהמה צוק"ל אב ב"ד של נא אמן יע"א שכתב על רב א' שרצה לדון מטעם קים לי וכתב וז"ל: ומורי ורבי תמה ... וכשהרציתי הדברים לפני הרב הגדול כמוה"ר שבת נואווי נר"ו כתב ...! הרי שכבר אז, סמוך לימינו, לא היה את מורו ורבו. אף הרחיד"א³⁰ שהביא קטע זה לא היה את החכם הזה³¹. בדיונו בעניין בין השמשות³² הזכיר מהר"פ דיוק שדייק בלשון פירוש המשנה לרמב"ם, ושאל את פי כל יודעי דבר ולא מצאו ידיהם ורגליהם, 'ודנתי לפני מורי ורבי על זה הרבה פעמים ולא היה בידו להשיב'. עד שמצא נוסח פיה"מ בערבי ומשם למד שהתרגום לא היה מדויק, וכשהראה זאת למורו עדיין פקפק בדבר, 'שמורי לא היה בקי בלשון ערבי', עד שהוכיח לו כך מדוגמאות אחרות של

26 תשובה זו נזכרת עוד שם בסי' יז, דף יז ע"ב: 'ובזמן הרב מרנא כמוהר"ה רפואה שלם ז"ל זה כמו מ' שנה כתבתי פסק על זה במצות מורי ורבי וחזמו בו כל גאתי מצרים ז"ל וכעת לא נמצא בידי ואין לי פנאי וכו' – והיא התשובה שנדפסה גם בגינת ורדים אה"ע כלל ד סי' כג (וראה דף עט ע"ג למטה) בשינויים! ועיין עוד שם סי' יח. ועוד הזכיר את מורו ורבו, שם סימן נט, דף נר ע"ד: 'דע שהיום יתור מארבעים שנה דביק לן מורי ורבי זלה"ה בקושיא זו [שאלכסנדריה מוקפת ים וחומה לעניין רשות הרבים] ואני דנתי לפניו ואמרתי היקף ים לאו שמיא היקף ... וכד חזא מורי ורבי להא סוגיא אהני ליה וחדרי בה טובא'.

27 מרבני מצרים, נכד המהריק"ש. אפשר שהיה רב מצרים, בזמן הקצר שבין ר' אברהם טאריקה ור' מרדכי הלוי בעל דרכי נועם, היינו בין השנים ת"יב-ת"יז.

28 על פי הרמזים במליצות כאן 'נימוקו עמו', רעל פיו ישק כל עמי, אפשר ששם החכם הזה היה ר' יוסף, ואם כן שמה הוא ר' יוסף ב"ר בנימין הלוי, שמצאנו אותו בין חכמי נא אמן, ראה להלן הערה 35. והנהי מודה לרש"צ לרינגר, שהענינו לדיוקים אלו.

29 חר"מ, כלל א סי' א בסופו, דף סב ע"ב וע"ג. ר' ישועה היה תלמידו המובהק של ר' אברהם הלוי, ומפוסקים הגדולים בדורו.

30 שם הגדולים, ערך ר' אביגדור קאסטילאץ. הרחיד"א ראה בכ"י אחד מחלקי השרית של מהר"ף, ראה שם, ערך ר' יעקב פראגי.

31 ר"ש חזן, המעלות לשלמה (אות' סי' יט) כותב: 'ידוע שהר"ף הגד' ז"ל [ר' יעקב פראגי] הוא תלמיד מוהר"ח [ר' יהודה חאביליין] ז"ל הנוכח, וממנו ריבלין, תולדות חכמי ירושלים, ח"ב, עמ' 71, הע' 6. בשינוי קצת סבור וראנסי, קורות היהודים בחוגרמה ובארצות הקדם, ח"ד, עמ' 355, שרבו זה הוא ר' שמעון בנו של ר' יהודה חאביליין! וזהו זה אינו נראה, שכן מחליפת תשכוח ביניהם אין ניכר שהיה זה בין רב ותלמיד, ראה שרית גינת ורדים חר"מ כלל ה סי' ו וסי' ח.

32 שרית מהר"י פראגי סי' מז.

אותה מלה במקומות אחרים. מכאן שרבו היה מחכמי אירופה (כולל חכמי ספרד ופורטוגל שלא דברו בלשון זו) ולא מבני המקום. עיר אלכסנדריה הייתה עיר חוף חשובה מבחינה מסחרית ובעלת קשרים עם ערי אירופה, ובתקופות שונות באו אליה חכמים מאירופה. נזכר שמו של חכם באותו זמן כרב העיר נא אמן, ר' הושע ננטאה³³, אך אינו נזכר בספרי התקופה. עוד נזכרים חכמים בנא אמן: ר' לוי לאניאדו חיים³⁴ ור' יוסף ב"ר בנימין הלוי ס"ט³⁵, ר' חיים סראגוסי, ר' לוי די ליאון, ר' יעקב אשכנזי, ר' סעדאן ור' מכלוף צלח³⁶.

ר' יעקב פראגי שימש ברבנות ארבעים שנה, ואולי יותר. בבירור לעניין חלב גוי לגבינה או לחמאה, מציין ר' יעקב פראגי שהיה זה לפני ארבעים שנה ואסרתי לבני קהלנו (שו"ת מהרי"פ סי' ה). ר' יעקב פראגי נפטר לפני שנת תצ"ב, שבה אנו מוצאים שנזכר בברכת המתים³⁷. לאחר שעלה ר' יהודה חאביליו לחברון עלה ר' יעקב פראגי לרבנות העיר נא אמן.

בתקופת רבנותו כותב עליו ר' יוסף הלוי נזיר (שו"ת גנת ורדים אה"ע כלל ד סימן

33 ראה עליו ג' שלום, שבחי צבי והתנועה השבתאית בימיו, תל אביב תש"ז, לפי המפתח. אמנם לא מצאנו קשר בינו לבין רבי יעקב פראגי.

34 חתום על המלצה לר' משה חגיז, ספר שבר פושעים, לונדון תע"ד, ראה ש"ז הבלין, 'לתולדות ישיבות ירושלים וחכמיה בשלהי המאה ה"ז וראשית המאה ה"ח', שלם, ב, תשל"ו, עמ' 156. ועכשיו מצאתי בחשובה בקובץ תשובות ר' יעקב פראגי שבאוסף בניהו, דף 39 ע"א, כמעשה שהיה בבית סמוך לבית הכנסת שקנו גבאי בית הכנסת עבור ההקדש, והבית היה צריך תיקונים: 'ועשו קיבוץ בב"ה ודרש הח' כמהר"ר לוי לאניאדו נר"ו...', ועוד שם, דף 42 ע"ב: 'ראני כשנשאני ותתני בדין הוה עם אחי יפת הגדול הח' כמהר"ר לוי לאניאדו נר"ו אמר לי...'. אפשר שהוא בנו של ר' שמואל לאניאדו הראשון, בעל הכלים (כלי חמדה על התורה, כלי יקר על נביאים ראשונים, כלי פו על ישעיה, וכלי גולה), רב קהילת ארם צובא. הרחיד"א, שם הגדולים, מערכת גדולים, ערך ר' יעקב פראגי, מזכיר את תלמידו 'חרב מהר"ר שמואל לאנידו בן מה"ר לוי המגיה בס' כלי פו'. אפשר שתלמיד זה הוא מהר"ש לאניאדו אב"ד בק"ק נא אמן, נכד מהר"ש לאניאדו בעל הכלים. נכד אחר של מהר"ש לאניאדו בעל הכלים היה מהר"ש לאניאדו 'באתריה דמר ראש על ארץ', היינו שגם הוא היה רבה של ק"ק ארם צובא. עיין הרחיד"א, שה"ג, מערכת גדולים, ערך מהר"ש לאניאדו.

35 והוא בעל התשובה משנת תמ"ו, בשו"ת גנת ורדים, חר"מ, כלל ה ג. וכן ציין ר' שלמה חזן, המעלות לשלמה, מערכת גדולים אות י סימן לג דף מר ע"ב. ומכאן שלר' יוסף זה הכוונה בשו"ת גנת ורדים חלק אה"ע כלל ב סימן ב: 'ובהגיע דברי אלה בהיכל מלך בי דינא רבא ונא אמן אשל הגדול חכמה וגבורתא ויליה היא הרב כה"ר יוסף הלוי נר"ו משך בקשת לגנאי...'. וראה ש"ז הבלין, 'לתולדות ישיבות...', לעיל הערה 34, עמ' 156, הערה 143.

36 ראה לעיל הערה 34.

37 בספר פרח שושן לרבי ישועה שבאברו ידידע ויין, שנדפס בשנת תצ"ב נזכר רבי יעקב פראגי בברכת המתים, אך נראה שנפטר קודם לכן, ואולי בין השנים ת"ע-ת"פ. הרי אומר שכבר בין השנים ת"ל-ת"מ כיהן ברבנות. הואיל ובתקופה זו כיהן כרב העיר ר' יהודה חאביליו (ש"ז הבלין, 'היצירה הרחוקה' [לעיל הערה 21], עמ' 269-272), צריכים אנו לומר שר' יעקב פראגי היה רבו של אחד הקהלים בעיר.

כה): 'המאור הגדול סיני ועוקר הרים ראש המדברים (על פי ברכות לג, על ר' יהודה) ויש מתא ויש מתיבתא הרב הכולל אב"ד שבא אמן יע"א כמהר"ר נר"ר. ר' יעקב פראג'י נשא ונתן הרבה עם ר' אברהם הלוי, ותשובות רבות שלו נכללו בספרו גנת ורדים.

הרחיד"א מתארו ב"שם הגדולים':

מהר"ר יעקב פראג'י, רב בנא אמן בזמן הרב גנת ורדים והרב מטה יוסף. והיה מדקדק גדול כמבואר בתשובתו בספר גנת ורדים. ותלמידו הרב מהר"ר שמואל לאניידו בן מהר"ר לוי המגיה בס' כלי פז. והיה גיסו של הרב מהר"ר שבת נאוואוי רב בק"ק רושיד. וישב על כסא רבו בנא אמן. ומהר"ר יעקב פראג'י מהמה הנזכר חיבר שני חלקים מתשובות וחלק אחד ראיתו בכ"י וממנו נקח ציצים ופרחים יולדו על ברכי יוסף בס"ד³⁸

קובץ תשובות של רבי יעקב פראג'י נדפס באלכסנדריה (נוא אמן) בשנת תרס"א. הכיאו לרפוס רב העיר ר' אליהו חזן, מכתוב יד שהיה בידי ר' שלמה חזן. כתוב יד זה מקביל לכתוב היד שהיה בידי הרחיד"א אך יש ביניהם הבדלים במספר הסימנים. חלק זה הוא החלק הראשון של תשובות ר' יעקב פראג'י. חלק זה היה בכתוב יד גם בידי ר' ישועה שבאבו ידידע זיין בעל שו"ת פרח שושן, וכן בידי ר' משה פארדו בעל ספר צדקה ומשפט.

הרחיד"א יודע על קיומו של חלק שני שלא הגיע לידו. חלק זה לא נמצא לו זכר חוץ מאשר בספרו של ר' יצחק הררי, זכור ליצחק, ליוורנו תקע"ח, שהביא מספר תשובות של ר' יעקב פראג'י מכתוב-יד שאינן בנדפס לפנינו, והן כנראה מן החלק השני של קובץ

38 מערכת גדולים, ערך מהר"ר יעקב פראג'י. הספר נזכר הרבה בכתבי הרחיד"א. בשרית חיים שאל, סי' מג, מביא מכ"י של תשובות ר"י פראג'י, ח"א סימן ו (במהדורת תרס"א - ה); שם, סוף סימן צו, מביא מסימן יא (במהדורת תרס"א - י). במחזיק ברכה, אר"ח, סימן חפז, ב מביא מסימן טל (במה' תרס"א - לח). בברכי יוסף, אר"ח, סימן קח, ד-ח, מביא מסימנים יד, טו (במה' תרס"א - יג, יד); שם, סימן קמ, ב, מביא מסימן מח (במה' תרס"א - סימן נה); שם, סימן קצו, ח, מביא מסימן קה (במה' תרס"א - צב); שם, סימן רב, ה, מביא מסימן פה (במה' תרס"א - עו); שם, סימן רטו, טו, מביא מסימן פ (במה' תרס"א - טט); שם, סימן רנג, ה, מביא מסימן כח (במה' תרס"א - כז); שם, סימן רצו, ב, מביא מסימן קא (במה' תרס"א - פח); שם, סימן שמה, ב, מביא מסימן סה (במה' תרס"א - נט); שם, סימן שצג, א, מביא בענין עירוב על תנאי בירט שני, רנג, ה (במה' תרס"א - כו); שם, סימן חצ, ו, מביא מסימן קיא (במה' תרס"א - צח); שם, סימן חצו, ד, מביא מסימן צ, בענין אמירה לכן א"י לעשות מלאכה בירט שני של גלירות (במה' תרס"א ליתא); שם, יריד, סימן מב, יח, מביא מסימן פא (במה' תרס"א - עב); שם, חר"מ, סימן ג, ג, מביא מסימן כג (במה' תרס"א - ככ); שם, סימן כה, כו, מביא בשם מהר"י פראג'י שבמצרים אין לוח מפסקי מון ושכן קיבל מרביתו (במה' תרס"א - סא). תשובה כזו הוכחה גם בשם הגדולים, ערך ר' אביגדור קאסטילאץ' ובערך 'רמב"ם', ושם צוין שהיא בכ"י סימן סה (במה' תרס"א - נט). תודתי לפרופ מאיר בניהו שמסר לי רשימה זו, שהיא מגליתותיו לישם הגדולים. יזכהו ה' להוציא לאור בקרוב גיליתותיו אלה ושאר כתביו.

התשובות³⁹. וראה לעיל (ליד הערות 17, 18) על קובץ חדש של שו"ת מהר"י פראג' שנתגלה עכשיו בגני פרופ' ר' מאיר בניהו. אפשר שזה החלק השני שראה הרחיד"א.

* * * * *

על ראשית התעוררותה של שאלה זו, כתיבת התשובה הזו בינו לבין עצמו, ועל הסיבות שהביאו אותו לשלוח אותה לאחר הרבה שנים לר' אברהם הלוי, אב"ד מצרים, מספר ר' יעקב פראג' עצמו בתשובתו לר' אברהם הלוי:

להי ידוע ליה למר שהיום יותר מארבעים שנה קרוב לחמישים שנה, נכנסתי לבית מורי ורבי ביומי חנוכה, וראיתי שהדליק נרות חנוכה בשקיעת החמה, ודנתי לפני מורי ורבי מדברי ר"ת ומדברי הגהות מרדכי ומדברי מרן מהר"י קארו שצריך שידליק בצאת הכוכבים, וישרו הדברים בעיניו, למחרת בבוקר בישיבה נשא נתן בדבר עם הרב הגדול יחיד בדור רבי חיים אבולעפיה ז"ל, והשיב הרב רבינו חיים הנז' ואמר זה הדבר פשוט בכל התלמוד איך בו ספק. השיבו חכמי הישיבה ואמרו א"כ גם לענין מוצאי שבת צריך להמתין כדי מהלך ארבעה מילין. השיב הרב ואמר פשיטא ופשיטא. אמרו א"כ למה לא יוכיחו את העם על זה שלפי זה חוטאים העם ועושים מלאכה בעצם יום השבת. השיב הרב אין הכי נמי אם אתם יכולין להוכיח את העם ולהחזירם למוטב הנה מה טוב, אבל לא יועילו ולא יצילו דבריהם שכבר דשו בו העם ... ועל זה נאמר יפה שתיקה לחכמים. וגם אני היום כמו חמישים שנה ויותר שעמדתי על הדבר הזה ואני מתהלך בו בתם

39 תשובות אלו כלולות במהדורה החדשה של שו"ת רבי יעקב פראג', מהדורת מכון טוב מצרים, ירושלים תשנ"ט, במדור 'ליקוטי תשובות', סימנים יא-יג, עמ' תיד-תיה. כן נכללו שם תשובות ר' יעקב פראג' שנרפסו בשו"ת גת ורדים ובשו"ת מטה יוסף. כ"י גסטו שבספריה הבריטית (סי OR. 9880, סי' 7063) דף 34א - 35ב, 'קיצור תשובות רבי יעקב פראג' מהמה', הכולל תמצית מן התשובות, ובחלק קטנים שלמים (פיסקא או שתיים) מתוך תשובה. בקיצור זה אין מספור לתשובות. נכללו בו חלק מהתשובות שבמהדורת אלכסנדריה חס"א, והם הסימנים ז, יא, יג-יז, כא-כג, כח-ל, לט (בחלק), מ, מד, מה, נב-נה, נח, סא, סב, סד, סה, ע, עא, פא, פב, פח, צב, צח, צט. כנראה שבקובץ שהיה לפני המקצור היו רק תשובות אלו. לעומת זאת כלולות בו תשובות שאינן במהדורת אלכסנדריה חס"א. והן: (-) מי שהניח מעות פקדון בחנות ונגנבו הוי פשיעה וצריך לשלם; (-) חולק על מ"ש מהריק"ש להחיר לבן חריל לומר כיר"ט שני לבן א"י לעשות לו מלאכה בצנעא (הובא בברכי יוסף, אר"ת, סימן תצו, ד); (-) אכל אורז ודבר מחמשת המינים וביקר על המחיה, יצא; (-) עצמות שיש בהן מוח ששהו ג' ימים בלא מליחה דינם כבשר; (-) מי שהיה מחפץ עם הש"ץ וטעה והתחיל אתה קרש, יכול לענות קרשה ולחזור לאתה קרש, ונקדישך הוא מכלל ברכה ג' של אתה קרש; (-) אבל שיש לו שירה בבה"כ, מסתברא דזה מקרי חוספת שמחה ולא יעשה. ולענין עלית ס"ת, יותר טוב שלא יקראוהו, ואם יקראוהו ודאי יעלה; (-) צואה מכוסה וריחה נדף, אסור לקרות כנגדה; (-) שהשלטון לפניך בחירק כלשון הכתוב, והתאר שליט; (-) מי שאין ידו משגת לקנות טלית וחפילין, חולק על בעל כ"ה [כנסת הגדולה] וחפילין קודמים. וראה מילואים בעמ' לה.

לכבי בקרב ביתי, ואפילו נוות ביתי אינה שומעת לי בדבר הזה, שאומרת לי בפירוש אני הולכת בדרך שהולכים כל היהודים אבל היא מעצמה מחמרת על עצמה ומתעכבת מלהדליק במוצ"ש כמו רביע שעה אחר שמדליקים השכנים, שכל העיר מדליקין כמו חצי שעה ופחות אחר שקיעת החמה והיא מדלקת בכמו שני שלישי שעה או שלשת רבעי שעה אחר שקיעת החמה, ויש מהשכנות שאינן רוצות להדליק עד שיראו שהדליקה ... נמצא הקונטרס שחברתי לעצמי חברתי ולא נתעוררתי לשלחו אלא ע"י שבחלום אמרו שטוב הדבר לפרסם הקונטרס הזה בעולם שעל ידו הרבה מהחרדים אל דבר ה' יתנהגו על פיו ואפשר שעל ידי זה תתקרב הגאולה, ואני לא שלחתי אותו עד שהודעתי הדברים למר, ושלח מר לאמר שאשלחנו אז שלחתי אותו ...⁴⁰

ר' חיים אבולעפיה הנזכר הוא 'הרב המוסמך מהר"ר חיים אבולעפייא הזקן בנו של הרב המוסמך מהר"ר יעקב',⁴¹ שהיה מגדולי החכמים בארץ ישראל (נפטר בשנת תכ"ז-תכ"ח).⁴² בעת ביקורו במצרים התקיים הדיון שבו השתתפו רבו של ר' יעקב פראגי ובני ישיבתו.

זמנו של הדיון הוא כחמישים שנה לפני כתיבת התשובה, ולפיכך עלינו לברר תחילה את זמנה. לדעת מ' בניהו זמן התשובה הוא לפני שנת תנ"ח, וזמן ביקורו של ר' חיים אבולעפיה במצרים הוא בערך ת"א-ת"כ. בתקופה זו הייתה מחלוקת גדולה בין חכמי חברון, ור' חיים אבולעפיה נשלח אל הצ'ליבי רפאל יוסף, שר הכספים של הפחה וממנהיגי יהודי מצרים, כדי להביא לשלום.⁴³ מצד שני, העובדה שהתשובה לא נכללה בספרו של ר' אברהם הלוי 'שורת גנת ורדים', אולי מרמזת שנכתבה בסוף ימיו של ר' אברהם הלוי (בערך ת"ע). אין זה מן הנמנע שר' חיים אבולעפיה ביקר במצרים גם בין השנים ת"כ-תכ"ה.

40 שורת מהר"ף, סימן מז, דף מ ע"א.

41 לשון הרחי"ר א' שהביא תשובה זו מכ"י, ברכי יוסף, אר"ח, סימן רסא, א [במובאה שם צוין סימן נא ובמהדורות תרס"א היא סימן מז].

42 כך הולכת מ' בניהו, רבי חיים יוסף דוד אבולעפיה, ירושלים תשי"ט, עמ' ש (ולא כמו שכתב רחאניס, קורות היהודים בתוגרמה ובארצות הקדם, ח"ד, עמ' 316 שנפטר בשנת חמ"ה בערך).

43 על המחלוקת בחברון בשנים ת"א-ת"כ ומעורבותם של ר' חיים אבולעפיה והצ'ליבי רפאל יוסף יש כמה מקורות. ראה בניהו, שם, עמ' רפט-שב. בקביעת זמן התשובה של ר' יעקב פראגי הסתמך פרופ' בניהו (עמ' ש, שא) על העובדה שחליפת התשובות (הסימנים מו ומז) בשורת ר' יעקב פראגי קשורה בחשוכות האחרות שם (מת-נא), בעניין קביעת זמן הלידה של חינוק שהוציא ראשו בין השמשות, דין שהקונטרסים והחשוכות בעניינו נדפסו כבר בשנת תנ"ז (קונטרס מלחמת מצווה בסוף ספר שורת דרכי נעם ונציה תנ"ז). אמנם מתוך הדיתים עצמם אין למצוא קשר בין שני הגורמים (ומן בין השמשות ודין זמן הלידה המדויק), ואין הכרח לכך, אם כי מסתבר שהחשוכות ס"י מת-נא, קשורות לחשוכות שבקונטרס מלחמת מצוה הנ"ל, בעניין שהתחיל כמעשה שהיה בנא אמן. וראה עוד להלן ליד הערה 49.

כפי שצפה ר' חיים אבולעפיה, לא שינו יהודי מצרים את מנהגם, המיוסד על פסקיהם של ר' משה אלאשקאר ור' יעקב קאשטרו, שפסקו כדעת הגאונים⁴⁴, לא רק השכנים אלא אף אשתו של ר' יעקב פראג' לא קיבלה דעתו, ואמרה בפירוש: 'אני הולכת בדרך שהולכים בה כל היהודים'. ורק בתורת חומרה הוסיפה רבע שעה מעבר לחצי השעה לאחר השקיעה שבה נהגו בני העיר. הרי שבביתו של ר' יעקב פראג' נהגו במוצאי שבת לעשות מלאכה ודברי חול, שלא כדעת ר"ת וכדעתו⁴⁵.

אף ר' יעקב פראג' עצמו שומר על שתיקה ארוכה של כחמישים שנה, ואינו מפרסם את דעתו והרי הוא רואה את הכל מחללים שבת לפי דעתו ומחריש, ואת הכתבים שכתב בעניין שומר לעצמו בלבד. רק לאחר שנאמר לו בחלום הלילה, כי הנהגת חומרה זאת תקרב את הגאולה, ואי פרסומה מעכב את הגאולה, על כן החל לשדל את הציבור לנהוג בדרך ר"ת⁴⁶. אף הפרסום נעשה בזהירות, ותחילה הוא מודיע לר' אברהם הלוי על הקונטרס שכתב בעניין, ולבקשת ר' אברהם הלוי הוא שולח אליו את הקונטרס, שבסופו של דבר נאבד מתוך תכריך התשובות, כפי שצוין בקובץ התשובות בסימן מו, והוא הוא הקונטרס שנדפס כאן על פי כתוב-היד שבגזי פרופ' מאיר בניהו.

בראש הקונטרס כתב:

הנה כתבתי בדין בין השמשות ... ומפני שהאריכו הדברים, ואין לי פנאי להעתיק את מה שכתבתי ולסקל הדברים הדברים שאינן צריכין, שכן דרכי לעולם לקצר ולא להאריך, לכן אמרתי לכלול הדברים בדרך קצרה. הרי אומר, קונטרס זה הוא תמצית של כתביו של ר' יעקב פראג' בסוגיא זו. אכן, ניכרת אהבת הקיצור גם בשאר תשובותיו של ר' יעקב. מסקנת ר' יעקב פראג' שדעת ר"ת – שזמן בין השמשות הוא סמוך לשקיעה השניה – היא דעתם של רוב הראשונים, ושאר הגאונים מסכימים לדעת ר"ת (משום שפירוש דבריהם אינו כמו שפירש ר' משה אלאשקאר). חלק עליו ר' אברהם הלוי⁴⁷, רבה של מצרים מחבר שו"ת גינת ורדים, שהשיב על קונטרס זה והכריע באופן נחרץ כדעת הגאונים, ושאלן להנהיג חומרא זו. בתשובתו

44 ראה לעיל ליר ההערות 10, 12.

45 מגוחך לעשות מכך מחלוקת שבין ר' יעקב פראג' ואשתו, כפי שעשה ר' יחיאל כרם, בית אהרן וישראל, גיליון 30 (תשנ"ו), עמ' קלא, שטען: 'כדאי כל מי שיראת ה' בלבבו ומוח לו בקרקרו – יעדיף את דעת מהר"י פראג' שפסק כר"ת על דעת אשתו הרבנית אשר כבודה במקומה מונח אך אין חכמה לנשים וכו'... ועוד הוסיף לציין לגדולי ישראל שלא שמעו נשותיהם בקולם. ולא הבין שהנזירות הוא הוכחה שכל בני העיר נהגו שלא כר"ת, ושאלן בביתו של ר' יעקב פראג' נהגו לעיניו במוצאי שבת ענייני חול קודם זמן ר"ת, ולכאורה זהו חילול שבת באיסורי תורה. מה עוד שר' יעקב פראג' עצמו מצדיק את הנהגים כך, ראה להלן. וראה עוד להלן בסוף, מדברי ר"ח פאדובה, שו"ת חשב האפוד.

46 שו"ת מהר"י פראג'י, סימן מז.

47 שם, סימן מו, ראה לעיל הערה 40.

שנרפסה בשו"ת מהר"י פראג'י, סימן מו, הוא משתדל ליישב את שיטת הגאונים שהובאו בתשובת ר' משה אלאשקאר ומסיק:

ומצאתי להרב לוי י' חביב ז"ל בפירושו בפ"ב מהלכות קידוש החודש שהאריך הרבה ומיישב דעת הגאונים ז"ל ... ותמה אני ממעכ"ת נר"ו שלא הזכיר בקונטרסו מדברי הרלב"ח כלום, שמדבריו יש ליישב הרבה מתמיהותיו של מעכ"ת שתמה על דברי הגאונים. סוף דבר סברת הגאונים לא נפלאה ולא רחוקה היא ודברי הרב החסיד אברהם בנו של הרמב"ם ז"ל ברורים דאולי לשיטת הגאונים וכתבם הר"מ אלאשקאר בתשובות סימן צ"ו וכוונתי שהיא דעת אביו הרמב"ם⁴⁸, והרלב"ח יחס דעה זו להר"ף והרמב"ם והרא"ש, וכבר הראנו פנים לסברת הגאונים יותר מסברת ר"ת. ומה גם דגדול כח המנהג ואין בידנו לחלוק על המנהג, כיון שיש להם על מה שיסמוכו, ועיינו הראות שבכל גלילות ישראל לית דחש להא דר"ת, שבמוצאי שבת בכדי שהוא שנים שלשה מילין מדיקין את הגר בבתי כנסיות, ומעולם לא מיחו בהם חכמי הדורות, דמשמע דסבירא להו שסברת הגאונים עיקר, ואפילו דחימא שעדין מחלוקת שקולה היא אי כר"ת אי כגאונים, אין בידנו לבטל המנהג ... אשר על כל אלה אין בידנו לבטל את ישראל ממנהגם כיון דיש להם על מה שיסמוכו. וגלילות אלו אתריה דהרמב"ם ודהר"מ אלאשקר, מה גם דכל העולם כך הם נוהגים, והמסלול בזה ורוצה להחמיר על עצמו יעשה בצניעה ועליו תבא ברכת טוב

ר' יעקב פראג'י השיב (שם, סימן מז) על תשובת ר' אברהם הלוי, ועם זאת הסכים שאין המנהג כר"ת, וכותב:

גם אנכי ידעתי ואני אומר שאין יכולת בידנו לבטל דבר דדשו בו העם, ולא מטעמיה דמר שכתב דיש להם על מה שיסמוכו ... ואפילו הכי אני אומר אין בידנו לבטל המנהג הזה מפני שכבר דשו בו כל העולם, ועל זה נאמר הנח להם

48 לאחרתה נחבר, על פי נוסחאות של כתבי-יד דפוסים ראשונים כי אכן כך פסק הרמב"ם, הלכות תרומות, פ"ו ה"ב: אין הטמאים אוכלין בהרומה עד שיעריכו שמשן ויצאו שלשה כוכבים בינתיים וזה העת כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה. כילקוט שינויי הנוסחאות שבמהדורת פתקל, ציינו שכן הנוסח בכל כתבי היד, וכדפוסו שתצינו ר"ן, ותציה רפ"ד, ש"י ושי"א ועוד. אבל בדפוס רומי ול"ה (כערך), קרשטארט, תציה של"ד, נשמטו המלים המודגשות לעיל. גם הסמ"ג, ל"ת רנו, העתיק את לשון הרמב"ם כפי הנוסח שבכתבי היד. המגיה של הרמב"ם דפוס אמסטרדם, שיער בטעות שהסמ"ג הוא שהוסיף מלים אלו, ובעקבותיו נמשכו כמה מחברים, ולא היא. הרד"צ הילמן, קובץ בית אהרן וישראל, גיליון סה (תשנ"ו), עמ' קכז, ציין לנוסח זה והעיר שם שאי אפשר לרחוק ברמב"ם שמרבר על שליש שעה שבסוף הילוך ה' מילין אחר השקיעה הראשונה, שהרי לא כתב שם כלום על המהלך שבין השקיעות, וגם אי אפשר לוטר שסמך על מה שכתב במקום אחר. ובעיקר משום שכתב הרמב"ם לשון זה גם בהלכות קידוש החודש סוף פ"ד לגבי זמן ראיית הירח החדש שהיא 'לאחר שקיעת החמה בכמו שליש שעה', וזה בוודאי אי אפשר לפרש שהכותה לסוף ה' מילין.

לישראל מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, וכל המערער על המנהג הזה אני דן אותו במחטא את הרבים.

מעורר עניין הוא שר' אברהם הלוי, גדול חכמי מצרים, שפסקי הוכחו ונתקבלו אצל הפוסקים המאוחרים (וכגון בשערי תשובה ובאר היטב, שכמדומה שהביאו את כל הפוסקים היוצאים מחיבורו⁴⁹), לא כלל את תשובתו ותשובת ר' יעקב פראג' בעניין זה בקובץ תשובותיו שו"ת גת ורדים, ונדפסה בספר תשובות מהר"י פראג', שיצא לאור בראשונה רק בשנת תרס"א. משא ומתן זה בין מהר"י פראג' ובין מהר"א הלוי, היה כנראה סמוך לסוף ימיו של מהר"א הלוי, והיינו בסמוך לשנת ה'ת"ע, ואולי משום כך לא הכליל מהר"א הלוי את המו"מ הזה בקובץ תשובותיו 'גת ורדים'.

מדברי ר' יעקב פראג' בתשובתו, משמע, שהיה קטע נוסף בתשובת ר' אברהם הלוי, שבו חמה על בעל ספר גבורות ה' (הקטע הזה אינו בנדפס לפנינו), ואומר: 'ובאמת שדברים אלו אסור לשומען. וחלילה לאשר בשם ישראל יכונה לעזוב מקור מים חיים לחצוב להם בורות נשברים, כ"ש לגדולי ישראל שיעזבו קבלת נביאיהם וכו'.' עוד יוצא משם שר' אברהם בתשובתו הזכיר את הספר מנחת כהן.

ר' יעקב משיב על טענותיו של ר' אברהם הלוי נגד הס' גבורות ה', הוא משבח שהיה גדול בתלמוד, בדברי הזהרה ובתכונה, ושהיה אומר שספרי הרמב"ם הם רוחו ונפשו –

אלא שהרב דבר בחידושי חכמת התכונה שחדשו התוכנים האחרונים ע"י כלים שעשו, שהתוכנים הראשונים היו מביטים בגלגלים ובמזלות לפי ראות עיניהם. והתוכנים האחרונים עשו להם מראות שמביטים בהם בגלגלים ובמזלות. וע"י המראות השיגו לראות מה שלא היו רואים הראשונים עד שהשיגו שמה שהראשונים אומרים שהמזל אין לו תנועה כלל. האחרונים השיגו וראו שהמזלות יש להם תנועה בפני עצמן מלבד תנועת הגלגל, שהמזלות יש להם גלגלים קטנים שקבועים בגלגל הגדול. וע"י אותם גלגלים קטנים הם מתנועעים תנועה אחרת מלבד תנועת הגלגל הגדול, וכתב ובוזה פסלו התוכנים האחרונים את דברי הראשונים. ועל זה אמר שכיון שחכמי ישראל היו מקובלים מנביאיהם אע"ג דמסיבת הגלות נשתכחה קבלתם וחזרו ללכת אחר העיון, הא מיהא אותו מעט זכרון שנשאר בדעתם אין להניחו. מזה ידן מר זכות וגם הרמב"ם ז"ל אעפ"י שכתב שחכמי אומות העולם נצחו חכמי ישראל כמו שכתב בסוף פ"ח מהמורה ז"ל וזה אמת כי הענינים העיוניים אמנם דבר בהם כל מי שדבר כפי שהביא אליו העיון ולזה יאמן מה שיתאמת מופתו עכ"ל⁵⁰. זהו היה אחר שנשתכחה החכמה

49 ראה פירוט ההבאות בחיבורי ר' אברהם הלוי חכמי דורו, ירושלים חשמ"ג, עמ' 596-621.

50 ועיין עוד מורה הנבוכים, ח"ג פרק יד: 'ולא תבקש מפני שיסכים כל מה שזכרהו מענין התכונה למה שהענין נמצא, כי התכונות הלאמיתיות היו בזמנים ההם חסרות, ולא דברו בהם על דרך קבלה מן הנביאים, אבל מאשר הם חכמי הדורות בעניינים ההם, או מאשר שמעום מחכמי הדורות ההם, ולא מפני זה אומר בדברים שאמצא להם שהם מסכימים לאמת שהם בלתי אמתיות או נפלו

מחכמינו וכמו שכתב בריש פע"א מח"א ז"ל: דע כי החכמות הרבות אשר היו באומותינו באמתת אלו הענינים אבדו באורך הזמן ובשלוט עלינו האומות הסכלות וכו'... ולע"ד נראה ברור שהיתה החכמה הזאת מקובלת ביד חכמי ישראל דור אחר דור ממש רבינו בכלל התורה דתנן בריש פ"ב דחגיגה.

חשוב להעיר, כמו שהדגיש בצדק ר' יעקב פראג'י, כי ר' אברהם הלוי עצמו השמיט משיטת ר' משה אלאשקאר את טיעונו העיקרי, שלדעת ר' משה אלאשקאר עיקר סמיכתה של שיטת ר"ת היא על דעת ר' יהודה וחכמי ישראל, דעה שנדחתה. ר' אברהם הלוי קובע ששיטת ר"ת הולמת גם את הדעה המקובלת על חכמי האומות, והוא מבאר את המנהג הרווח שלא כר"ת מטעמים חדשים ומכח המנהג.

תשובה נוספת בנושא בין השמשות, נדפסה בתשובות ר' יעקב פראג'י, סימן ו, ואם כי אינה חתומה כנראה שהיא תשובה שלו. השואל הקשה על דברי ר' יוסף קארו בשו"ע (או"ח, סימן תרכב, ב): 'תפילת נעילה כשחמה בראש האילנות כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה', והלא הזמן שהחמה בראש האילנות סמוך מאוד לשקיעה, וכיצד אפשר להשלים את כל התפילה בזמן קצר זה. בתשובה מבאר ר' יעקב פראג'י ששקיעה זו היא השקיעה השניה שלאחריה אין אור השמש נראה כלל בעולם, וכך כתב:

הא דכתב מרן מוהריק"א זצ"ל כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה ... האי שקיעת החמה הוא ששקעה ואין אורה נראה בעולם, דהיינו ששקעה תחת האופק וירדה שמונה עשרה מעלות שאז כלה אורה מהרקייע וכוכבי לילה נראין, ושיעור זמן זה מתחילת השקיעה ששוקע גוף החמה עד שישקע תחת האופק שמונה עשרה מעלות הוא כדי מהלך אדם בינוני ארבעה מילין ... נמצא ששתי שקיעות חמה הן ... ועל השקיעה הזאת השנית הוא דכתב מרן מוהריק"א ז"ל כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה, שבכל מקום שאמרו שקיעת החמה הוא זאת השקיעה השנית שהיא סוף שקיעת החמה שהוא שעה וחומש מתחלת שקיעה עד סוף שקיעתה.

ראוי לציין שבתשובה זו לא נזקק כלל לשאלה אם החמה עולה מעל לרקיע כדעת חכמי ישראל או יורדת מתחת לארץ כדעת חכמי האומות⁵¹, הוא נוקט בפשיטות שהחמה שוקעת מתחת לאופק, ובכל זאת פוסק כר"ת, שרק כאשר כלה האור לגמרי, נעשה לילה.

במקרה, אבל כל מה שאפשר לפרש רברי הארס עד שיסכים למציאות אשר התבאר מציאותו במופת, הוא יתור ראוי בארס המעולה המודה על האמת לעשותה. כדברי הרמב"ם גם דעת בנו ר' אברהם, ראה מאמר על דרשות חז"ל, הגדפס בראש הספר עין יעקב. וראה כל מה שצריך אצל ר' נריה גוטל, השתנות הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ה, פרק יט: אמירות "מרעיות-טבעיות" של חז"ל: תורה היא או חכמת אנוש, עמ' קעז-קפח.

עניין שהאריך בו ביותר בקונטרסו הראשון שנדפס כאן אף בשו"ת הדוב"ו, ליוותו ח"ב, סי' רפ"ה, מבואר ששיטת ר"ת קיימת גם לפי המסקנא שהדור חכמי ישראל לחכמי האומות. ראה לעיל ליד הערה 10. וע"ע באנציקלופדיה העברית, ערך 'ידמומים'.

בתשובה שלפנינו הוא נזקק למחלוקת של חכמי ישראל וחכמי אומות העולם, ומנסה להעלות הסברים חדשים ליישב את הקושי שבדעת חכמי ישראל. וזה לשונו:

והנה כבר ראית הקושי שהקשו רב שוירא גאון ור' האיי גאון⁵², לדעת רכותינו שאם השמש כלילה מהלכת על גבי הרקיע, היתה נראית כלילה על הארץ, כמו שנראית ביום, שהרקיע בהיר ספירי, ואין מונע השמש מלהראות על הארץ.

לכן נלע"ד נר', הן אמת שהודו חכמי ישראל לחכמי האומות, הוא שהמזל קבוע והגלגל הוא שמוליך המזל. מי שדרכו לילך ממערב למזרח, גלגלו הוא המוליכו, והליכתם היא ממערב למזרח, ומשקיע אותם תחת הארץ, ומסבב אותם ומעלה אותם. והגלגל היומי, שהוא הגלגל התשיעי, החלק שאין בו שום כוכב, המחזיר כל השמנה גלגלים ומנהיגם ומסבבם ממזרח למערב, פעם אחת בכל יום, וגם סיבובם של כל הגלגלים, הוא ממעלה למטה, ונמ' מטה למעלה, בכל זה הודו חכמי ישראל לחכמי האומות. אלא שבדבר אחד חלוקים חכמי ישראל מחכמי האומות, והוא זה, דחכמי ישראל סוברים דהן אמת שהמזל קבוע והגלגל מוליך השמש ממזרח למערב, אבל כשמיגיע למערב אז השמש נכנס בעובי הרקיע, דרך פתח שער השמים, ועולה על גבי כיפת הרקיע, להשתחות לבורא, שכן הוא דרך כבוד העבד לרבו, שיצא לקראתו להשתחות לרבו, ואין דרך כבוד העבד להשתחות לרבו, והוא יושב במקומו. ומשיצא השמש על גבי כיפת הרקיע, אינו זז ממקומו, ובמקומו עומד, והגלגל חוזר, ומתגלגל ומוריד השמש לתחת הארץ, עד שמגיע למזרח, ואז יצא השמש דרך הפתח אשר בא בו בערב, או בפתח אחר, וינץ על הארץ. והטעם, על שם וטובו מחדש בכל יום תמיד, שהיא מדת האור⁵³.

לדברי ר' יעקב פראג'י גם חכמי ישראל מודים שכלילה הולכת השמש 'מתחת לארץ' – מצדו השני של כדור הארץ, וזו היא סיבת החשיכה כדבריו⁵⁴:

52 קיצור דבריהם מתוך תשובה הובא על ידי מהר"ם אלאשקר בחשובתו סימן צו.

53 דף 25 ע"ב – 26 ע"א. והוא הדין לדבריו גם בשאר הכוכבים והמזלות, שעולים להשתחות, ושוב מתעיים כלילה על ידי גלגליהם להקיף למטה מן הארץ, כדבריו: '... ולפי זה שכתבנו אפשר לומר שגם כל הכוכבים שבגלגל השמיני שהם השנים עשר מזלות וצבאוחם, כל מזל כשיגיע למערב נכנס בעובי גלגלו, ויוצא למעלה מגלגלו להקיף פני יצורו הוא וכל צבאו להשתחות וירושב במקומו ואינו זז ממקומו עד שמקיף מתחת לארץ עד מזרח ואז יוצא הוא וכל צבאו למשול על הארץ. והיינו מאי דכתיב על ידי ישעיה המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא ומשמע שכלל לילה מוציא צבאות הכוכבים'.

54 דף 27 ע"א, ו"ה אבל לע"ד אי קשיא. לא ברור למה כונתו בדבריו: 'בהצטרפות החושך שמתחת לארץ'. שמה התכוון שצידי הרקיע כנגד צדה התחתון של הארץ. אינם קולטים את קרני השמש ועל כן חושך על פני הארץ. ועכשיו האריך בביאור ענין זה של סיבת החשיכה, וי"ג וי"ט, במאמרו בעניין בין השמשות, שעזיד להחפרסם בקרבן בקובץ התורני 'אוד ישראל', היוצא לאור במתסי, ניו-יורק, בעריכת הרב אהרן לנדור, פרק י.

... וכיון שכן שהשמש בלילה יורדת לתחת הארץ, משום הכי היא ואורה נכסין מעל הארץ. ואע"ג שאין בארץ שיעור שיספיק להעלים אור השמש מעל הארץ, שהרי גוף השמש גדול מן הארץ מאה ושבעים פעם, אפי' הכי בהצטרפות החושך שמתחת לארץ עם הארץ על ידי שניהם נעלם גם אור השמש מעל הארץ. ... הרקיע הוא שקוף⁵⁵, ומקיף את כדור הארץ. להליכת השמש מצדו החיצון של הרקיע 'מעל לרקיע', או מצדו הפנימי 'מתחת לרקיע', אין כל השפעה על האור והחושך⁵⁶. השמש עולה מעל לרקיע בסוף היום 'להשתחוות לבורא העולם', שכן הוא דרך כבוד העבד לרבו שיצא לקראתו להשתחוות לבוראו. היא ממשיכה להקיף את כדור הארץ, כשהיא 'מעל לרקיע' – בצדו החיצוני – עד הגיעה אל המזרח, ואז היא חוזרת ונכנסת אל צדה הפנימי של 'כיפת הרקיע'. הנקודה שלא נתבארה היא כיצד עולה השמש להשתחוות, והלא היא קבועה בגלגל. ואפשר שלדעתו יש אפשרות לשמש לנוע בתוך הגלגל, שיעור זה של עליה להשתחוות, ושוכ נשאר במקומה והגלגל מוליכה בלילה מתחת לארץ.

בעיקר הדבר, בדומה לדברי ר' יעקב פראג'י, ציינו כבר גדולי הדורות שהמציאות הגלויה לעינינו, בודאי אינה מתאימה לדעת חכמי ישראל אם מבינים את דבריהם כפשוטם, אלא שביארו דעת חכמי ישראל בדרכים אחרות, שלא כמו שהיא מוכנת על פניה⁵⁷. כביאורו המחודש של ר' יעקב פראג'י לא נתברר אם כוונתו להשעינו על חכמת הטבע והמציאות הנראית בחוש, או על עניינים רוחניים.

הוא מחזיק בהסבר שחכמי ישראל סוברים שהמזל (ובמקרה זה הוא השמש) קבוע והגלגל חוזר ו'מוליך' השמש ממזרח למערב, וכשהשמש מגיעה למערב, היא נכנסת בעובי הרקיע, ו'עולה' על גבי כיפת הרקיע כדי להשתחוות לבורא 'זמשיצא השמש על גבי כיפת הרקיע, אינו זו ממקומו והגלגל מתגלגל ומוריד השמש לתחת הארץ עד שמגיע למזרח. אפשר לפרש דבריו, לא כמשמעם הפשוט, והעלייה על כיפת הרקיע אינה

55 כמסקנתו שם בדברי רב שרירא גאון ורב האי גאון, שהכרח לומר 'שכל הרקיעים בהירים כשוהם וספיר תראה מה שהוא מעבר פניהם', שהלא אנו רואים את הכוכבים שברקיע השמיני.

56 וצריך לומר שלדעת ר' יעקב פראג'י, תופעה זו, של עליית השמש להשתחוות לקתה, אינה ניתנת לצפייה בראיה על ידי בני אדם מכדור הארץ.

57 ראה מ"ש בזה מהר"ל מפראג, באר הגולה, לתרוך תשכ"ז, הכאר הששי, עמ' קיא; 'ואם כן יהיה הרקיע נקרע לפי שעה והחמה עוברת תוך הגלגל, ודבר זה מן הנמנעות, גם החוש מכחיש זה, שאין השמש שוקעת רק מעל האופק שהרי אחת שיש להם אופק אחר אין השמש שוקעת להם דבר זה אי אפשר להכחיש האדם שיש בו דעת. וכן הרמח"ל, אריר במרום, מהדורות לייבוכיך-קעסט, ירושלים תשל"ז, סז ע"א. וראה הציתים לחכמים שעסקו בסוגיא זו, רמ"ם כשר, קו התאריך הישראלי, ירושלים תשל"ז, ור"נ גוטל, השתחוות הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ה, פרק יט. שם ציינו גם הדיתנים בשאלות שהתעוררו מסוגיא זו, כגון האם שתי המחלוקות בסוגיית פסחים בין חכמי ישראל וחכמי האומות, קשורות זו בזו (וכאן יוצא שלדעת ר' יעקב פראג'י שתי המחלוקות קשורות ביניהן), האם רק באחת ההזר או בשתיים; נוסח הרמב"ם בסוגיא זו ('תצטרך או 'תראים') תעוד.

בהכרח, בציור של הרקיע שמעלינו כקערה הפוכה, ושהשמש אחר הליכתה בתוך חלון הרקיע, עולה בכיוון שמעלינו על גבי הכיפה, אלא נאמר שלדעתו השמש בהגיעה בערב למערב, היא אכן נכנסת בתוך הרקיע דרך עוכיו, וממשיכה בקו אופקי ישר, דהיינו שהיא מתרחקת מן כדור הארץ, בצורה אופקית, חו שקרויה בפיו עליה להשתחוות, ושוב ממשיכה להקיף את כדור הארץ כלפי מטה. אלא שקצת קשה להתאים זאת עם מהלכו של הגלגל שהוא המוליך את השמש ממזרח למערב, וממשיך להוליכה ממערב למזרח מתחת לארץ.

ר' יעקב פראג⁵⁷, מסתמך גם על דעת התוכנים כפי ששמע 'מחכם אחד מאומתנו, שבא מעיר פאס, והיה תוכן גדול, וכך כתב:

עוד ראה שהוא כדברינו שישבנו דברי רבותי. היום הרבה שנים שמעתי מחכם אחד מאומתנו, שבא מעיר פאס, והיה תוכן גדול, ואמר לי ראה לזה שהשמש כלילה מהלכת תחת הקרקע, הוא מה שתקנו אנשי כנסת הגדולה, בנוסח ברכה ראשונה של קרית שמע של ערבית: גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור. פירוש שהאור מתגולל ומסבב מפני החושך, והחושך מתגולל ומסבב מפני האור, ומשום הכי כשיאור [היום אינו מאיר בכל הארץ בבת אחת, אלא היושבים בקצה המזרח מאיר להם היום קודם שיאיר לשוכנים באמצע העולם, ויאיר לשוכנים באמצע הארץ קודם שיאיר לשוכנים בקצה המערב, שנמצא לעולם זה הולך ומסבב ומקיף מפני זה, וזה הולך ומקיף ומסבב מפני זה. אלו דברי החכם הנז', ומשם התוכנים הקדמונים אמרם...⁵⁸

ואם תאמר, דלפי זה קשה, שאין מזרח אחד ולא שקיעת חמה אחת, שהרי לשוכנים בקצה המזרח, הנץ החמה להם הוא בעת שהוא חצות לילה לשוכנים על טבור הארץ. ושקיעת החמה להם הוא בעת שהוא חצות היום לשוכנים על טבור הארץ ... וכמבואר בספר המאור אשר על הרי"ף, בסוף פ"ק דראש השנה ... וא"כ קשה, שלפי זה הרבה זריחות ביום והרבה שקיעות, וא"כ יש לשאול באיזה שקיעה מהם השמש משתחוה לבוורא.

הא לא קשיא מידי, דאף ע"ג דיש שקיעות הרבה וזריחות הרבה, וזהו לפי ריחוק המקומות וקרבתם, והארץ כדורית, אי אפשר בעת שתזרח השמש בקצה המזרח, תיראה על טבור הארץ, וכל שכן ליושבים בקצה המערב, אבל גבול זריחת השמש הוא, כשתגיע כנגד אופק הארץ במזרח, וגבול שקיעתה כשתגיע כנגד אופק הארץ במערב. וזהו הוא גבול עבודת השמש על הארץ, וזהו שיעור היום

לשוכנים על טבור הארץ, שהיא ארץ הקדושה⁵⁹, אשר בחר הקב"ה לשכן שמו שם. כמבואר גם זה בספר המאור שם...⁶⁰.

דבריו, ברישא של הקטע האחרון: 'אבול זריחת השמש הוא כשתגיע כנגד אופק הארץ במזרח ...', שתומים במקצת, לפי שלא ביאר את מקומו של הצופה וגבולות יומו, ובהכרח לומר לפי דבריו בסוף הקטע, שכוונתו לצופה שעומד בטבור הארץ שהיא הארץ הקדושה, היינו ארץ ישראל⁶¹.

לאחרונה בירר הרח"פ בניש בטוב טעם ודעת, בספר הזמנים בהלכה⁶², שכאוצות הים התיכון כולן, היינו ארץ-ישראל, מצרים, סוריה, עיראק, מרוקו, אלג'יר, תורכיה ויוון, עד לקו הרוחב 40⁰, לא נפסקה מעולם הלכה למעשה לנהוג כדעת ר"ת, ואף לא נהגו שם מעולם כך. רק בזמן מסוים חידשו חומרא בזה, ותחילתה ככל הנראה במצרים, כפי שאנו רואים מן הקנטרס שנרפס כאן, ובתשובות ר' יעקב פראג'י. שנים אחדות לאחר מכן אנו מוצאים שהחמירו בזה 'יחיד סגולה' בעיר איזמיר, על פי ר' חיים אבולעפיה, ובעקבותיו הונהג כך גם בעיר חלב (ארם צובה) על ידי ר' שלמה לניאדו. ר' חיים אבולעפיה כתב בעניין זה, בתקנות שהתקין באיזמיר⁶³:

בבואי פה איזמיר, ראיתי שמוליכין בידן מבעוד יום מפתחות החנויות, ומצפין לשקיעת החמה לומר ערבית חטופה, ופותחין חנויותיהן למכור לעם, והן עוד היום גדול, ואומרין שכבר נראו ג' כוכבים, ואין מבחינים בין כוכבים גדולים הנראים ביום לכוכבים קטנים הנראים בלילה. וגזרתי בחרם שימתינו אחר שקיעת החמה שעה ורבע כסברת רבינו תם, כי איסור סקילה ... ונשמע הדבר בארם צובה מפי השמועה ועמד הרב והכריז בחרם מי שלא ימתין שעה ורביע ועמדו כל החכמים למנין והסכימו ... ובמקום אחר בס' מקראי קדש הארכנו בפרט זה באורך ...

59 כאן דן רק בשאלת מקום השקיעה ומקום השתחרות השמש לבוראה, ולא דן בשאלות האחרות שנובעות ממצב זה, כגון השאלה הקריה כיום שאלת קו התאריך, היינו באיזה מקום בעולם התחלת היום לענייני הלכה, שאלה שחלקו בה גדולי דורנו, הלכה למעשה, בשעה שנתגלגלו בני השיבות מליטא ליפן בעת מלחמת העולם בשנים תשי"ד-תשי"ה. ראה על כך, ר"מ טיקוצינסקי, בין השמשות, ירושלים תרפ"ט; ר"א קרליץ, קנטרס בין השמשות בספר חזון איש לסדר מועד; ר"מ כשר, קו התאריך הישראלי, ירושלים תשל"ו; ר"ח צימרמן, אגן הסהר, ניו-יורק תשי"ט, וראה עכשיו האנציקלופדיה התלמודית, ערך יום.

60 שם דף 30 ע"ב.

61 צריך לומר עוד בכוונת דבריו, שהקביעה שא"י היא טבור הארץ, אינה גיאוגרפית בדיוקא, ויש דעות חלוקות במרחקים שיש מן א"י לטוף הישוב במזרח ולטוף הישוב במערב (לפני שנשתנתה הרעה לגבי סוף הישוב), אלא עניינה רוחני, ומיוסר על מקומה וחשיבותה של א"י.

62 חלק ב, בני ברק תשנ"ו, פרק מה, עמ' תכג-תלח.

63 בספר הקטן חזן אלהים, אות ת, נרפסו בסוף ספר חיים חסד, לר' יצחק נסים אבן גאמיל, איזמיר תצ"ו, חלק שני, דף קנב ע"א, כפי שהוזכר כאן האריך בעניין זה בספרו מקראי קדש, איזמיר תפ"ט, עיין שם דף ר"א ע"א - ר"ב ע"ב (הכותרת: בין השמשות).

מתשובת ר' שלמה לנייארדו⁶⁴, נראה שתחילה הנהיג זאת ר' חיים אבולעפיה רק ליחידי סגולה, שבעיר איזמיר, וכנראה שכותנת המונח הזה הוא לחכמי ישיבת 'כתר תורה' באיזמיר⁶⁵. שם בתשובה הביא ר' שלמה לנייארדו חיזוק לדברי ר' חיים אבולעפיה מספר חמדת ימים הידוע⁶⁶, וכך כתב:

ובבא אחינו החכם השלם הדיין המצויין הרב ציץ הזהב כה"ר מרדכי אצבען⁶⁷ ה"י יגד לנו כי הסכמת מוכת"ר (הוא ר' חיים אבולעפיה) לעולמים והנהיג יחידי סגולה אשר באשמיר יע"א לשמור שעה ורבע במ"ש [במוצאי שבת], כסברת רבנו תם וסיעתו, ואף כי דברי מוכת"ר אינם צריכים חיזוק, כתורה שבע"פ, אמרם לנו, ואייתי מתניתא בידיה, ספר חמדת ימים. ולכן דרשתי בריבם באיום וגיוזום כי הוא איסור סקילה, וקיימו וקבלו הקהל לשמור ולעשות וצייתי בב"ה [בבית הכנסת] שרוב הקהל באים בו להתפלל שלא יתפללו ערבית במ"ש [במוצאי שבת] עד שעה ורביע. ובכתיים לא ידליקו נרות ולא יעשו מלאכה, ועד אשר יבאו בעליהן מב"ה ... והונהג דבר זה ימים אחדים עד אשר מצא האיש הזה הוא ובנו סברת יחזיר כי גם ר"ת יודה בג' כוכבים, ונתן בקולו קול עז בפני רבים שאין הדין כן ואין צריך כ"כ, ובכיתו כמו שהיו עושין מתחילה הוא כפי הדין...

64 שם, דף קנא ע"ב.

65 השווה הקריאת המריל (ר' יעקב אלגאזי) לספר חמדת ימים, ח"ב: יחידי סגולה קהלא קדישא מרדכי כתור תורה אשר היו בגרם המעלות להוציא לאור כל כתבי הקדש הרב זלה"ה.

66 חמדת ימים, איזמיר תצ"ב, עם הסכמת ר' חיים אבולעפיה. ומצינו עוד שר' חיים אבולעפיה מביא מספר חמדת ימים, והוא בספרו שבות יעקב, איזמיר תצ"ד, כו ע"א: 'וראיתי בס' חמדת ימים שכ' שלא נטלה הכהנתה משם בשביל עתש שהקדים ברכת עבד, ושרות הדין היא שהש"ת חפץ בכבודו של צדיק יחזר ממכבודו ...' (דבר זה אינו בחמדת ימים הגדפס, ונראה שלפני ר' חיים אבולעפיה היה כתב יד של הספר חמדת ימים, ובו חלק שלא נדפס), ציץ לזה י' חשבי, 'הנהגות נתן העוזי אגרות רבי משה זכות ותקנות רבי חיים אבולעפיה', חקר קבלה ושלוחותיה, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 360 הע' 83. י' חשבי עסק בכמה מאמרים ביהודי מחברו של חמדת ימים (לחקר המקורות של "חמדת ימים", נתיבי אמונה ומינות, ירושלים תשכ"ד, עמ' 108-142; 'שלשלת יחסין של "מורי" ר"א"א מורי' בדורים המוצבים בספר "חמדת ימים", חקר קבלה ושלוחותיה, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 416-365) והוכיח כי מחבר זה העתיק מספרים אחרים שיצאו לאור לאחר הזמן ששיעור תחילה לזמנו של מחבר ספר זה, ולפי זה זמנו של המחבר קרוב לזמן הבאתו לדפוס. העניין שלפנינו נזכר במאמרו הנהגות זכר, שם, עמ' 364-352. על ר' ישראל יעקב אלגאזי, ועל הקשר שלו לספר חמדת ימים שהוציא לאור, ראה ר"מ בניהו, 'שטרי ההתקשרות שלמקובלי ירושלים', אסופות, ט (תשנ"ה), עמ' מה-נז, ועל הספר חמדת ימים ראה שם עמ' נה-נח. לדעתו ספר זה נכתב בידי חבר רבנים מחכמי איזמיר ומחכמי הישיבה 'כתר תורה' שם, מימי ר' אליהו האייתמיר, ר' יעקב מילנא, ר' יצחק הכהן רפפורט ור' חיים אבולעפיה. ר"י אלגאזי היה 'העורך והמסדר העיקרי והמביא לבית הדפוס' של ספר זה. וראה עוד מ"ש ר"צ הילמן, קובץ בית אהרן וישראל, גיליון 50 (תשנ"ה), עמ' קב-קח (וראה להלן הערה 84).

67 מחבר ספר זוכה תורה, קושטא תצ"ג, עיין שם, עוד מבואר שם שהיו מערערים כנגד חומרא זו – ר' שמואל דודיק הכהן ובנו ר' שמעון והם 'האיש ההוא ובנו הגזכרים בסמוך'.

כנזכר בדברי ר' שלמה לניאדו, כתב בעל חמדת ימים⁶⁸ בכמה וכמה מקומות לנהוג כדעת רבנו תם. בחלק א, ענייני שבת, פ"ח:

והנה ביתר הימים מנהג ותיקין הוא לומר תפלי' ערבית עם שקיעת החמה כמו שביארנו בחלי' הקודם, והוא ממ"ש בד"ח פ' בראשית אמר רב בצפר' כשהחמה זורח' הוא זמן תפלה ומשש שעות ולמעלה עד ט' שעות זמן תפלת מנחה ומשקיעת החמה עד שתחשך תפלי' ערבית. והטעם פי' שם כי מאז ואילך ננעלות דלתות שמי' מעבור תפלה. ואולם אור מוצאי שב' אשתני למעליותא ואין השער' ננעלין עד אחר גמר הסד' יאות' לאישי ה' לאחר תפלת ערבית בשירות ותשבחות, ולהיות נמשכין בה עד שיעור היות תוספת מחול על הקודש. והכי משמ' בזהר ...

והנה כתב הטור סימן רס"א ספק חשיכה ספק אינו חשיכה הוא בין השמשות, שהוא ספק יום ספק לילה חזנו משתשקע החמה ואילך. ובסוף כמה מדליקין איפליגו תנאי במילתא ואפסיקא בש"ס הלכתא כר' יאודה דאמר איזהו בין השמשות משתשקע החמה וכל זמן ... וביאר רש"י ... ואף על גב דאיפליגו אמוראי בפירוש דברי ר"י כבר

פסקו רבוותא הרי"ף והרא"ש והרמב"ם ז"ל דהלכתא כרבה דקא מפרש לה הכי איזהו בין השמשות משתשקע החמה, וכל זמן שפני מזרח מאדימין והכסיף התתחנן ולא הכסיף העליון נמי בין השמשות, ואמרינן התם דלדידה הוי שיעור בין השמשות תלתא רבעי מיל דהיינו שיעור רביע שעה.

ור"ת קשיא ליה בגווה בפ' מי שהיה טמא... ורבינו נסים ז"ל כתב דברים אלו יותר מכארים דדעת ר"ת הוא דב' שקיעות הן, דמשתשקע החמה דמתניתין דפרק כמה מדליקין היינו מסוף שקיעת החמה, כלומר משעה שנשקעה ברקיע והיא עדיין כנגד חלונה ולפי שלא עברה חלונה ועדין אינה מהלכת ע"ג כיפת פני הרקיע... נמצא שמתחלת השקיעה עד בין השמשות שהוא סוף השקיעה שלשת מילין ורביע. וכן כתב ה"ה [הרב המגיד] בפ"ה בשם ר"ת והרמב"ן וכתב שכן הדברים. ומהרי"ק ז"ל כתב שכן הוא דעת הרא"ש ז"ל בפ"ק דתעניות... וכתב עוד שהגאון מהר"י אבואב ז"ל הוזה דברי הטור שם בס"א לדברי ר"ת. וכן פסק מהרי"ק בש"ע בסימן הנוכר. ויראי ה' וחושבי שמו יאותה להם לחשוש לסברת ר"ת וסיעת מרחמוהי ז"ל להחמיר ולא להקל כגון באיסור מלאכה במוצאי שבת מפני חומרה שבו. שאף שיש חולקים על סברת ר"ת היינו דוקא

68 מהדורה שלישית, רינציאה תקרי"ח, דף קג ע"א-ע"ב. רפוס צילום ממהדורה זו הופיע בהוצאת מקור, [ירושלים] חש"ד, ולא כפי שנרפס שם בשער החדש שהוא צילום מהמהדורה השנייה, קושטא תצ"ה. ועיין מ' בניהו, 'הדפסת חמדת ימים ברינציאה', הסכמה ורשות ברפואי רינציאה, ירושלים חשל"א, עמ' 140-143.

במידי דאתי לידי קולא כגון בין השמשות של ע"ש, אכן במוצאי שבת ויהיה מידי ספיקא לא נפקא כיון דאיכא כל הני רבנותא מערכה מול מערכה, ומן הראוי לאיש הירא לתפוס בצד החומר שבו לבל יכשל באיסור כרת של שבת ח"ו דאין אנו בקיאים עתה במראית הככבים וטוב ויפה לשער אותו במספר השעות, שעה א' ורביע ולא יחטיא אל השערה.

ובהיותי בויניציא שלחתי קונטרס אחד על ענין זה לעמיתי בתורה החכם הותיק המקובל משה זכות נר"ו, ובני ישיבתו ה"י, ועלימו תטוף מלחי. ונוהגים כל חכמי הישיבה להמתין מלהבדיל עד שעה אחת ומחצה משקיעת החמה, כדי להוסיף ג"כ מחול על הקדש, ויאתו צדיק דרכם להתנהל לאטו בתפלת ערבית במוצאי שבת עד שיעור היות תוספת מחול על הקדש ...⁶⁹

לספר חמדת ימים קשר עם חכמי ישיבת 'כתר תורה' שבאיזמיר. ר' יעקב אלגאזי, שהוציאו לאור, בא באותה שעה 'לעמוד לשרת בבית ה' בלילות במדרש כתר תורה' (הקדמת ר' יעקב אלגאזי לח"א), והם יחידי סגולה קהלא קרישא מדרש כתר תורה אשר היו בגרם המעלות להוציא לאור כל כתבי הקדש הרב זלה"ה' (הקדמה כנ"ל לח"ב)⁷⁰. על חכמי מדרש זה נמנה גם ר' חיים אבולעפיה. ר' שלמה לניאדו הלך בעניין זה אחר ר' חיים אבולעפיה. מסתבר שיש קשר בין התעוררות זו ובין פרסום קונטרסיהם של ר' חזקיה די סילוה, בעל ה'פרי חדש', קונטרס דבי שמש⁷¹, של ר' חיים אלפאנדרי אף הוא באותו שם 'קונטרס דבי שמש'⁷², בכיורן זמן בין השמשות אליכא דרבנו תם.

ר' יצחק הכהן רמפורט, שהיה רבה של איזמיר באותם שנים (תס"ט-תק"ט), ומחכמי מדרש 'כתר תורה', רבו של הרחיד"א, כתב שסוגיין דעלמא (מנהג העולם) שלא כרבנו תם, ופשטה הוראה בכל תפוצות ישראל כסברת החולקים עליו, ואפילו בשבת, ואין

69 ועוד כתב בד"ן זה בח"ד ה' יהוה"כ פ"י, צט ע"א וע"ב, ועוד הוזכר דבר זה בח"א, שבת, פ"ד, כט ע"א וע"ב, פ"ה, דף לו השני, ע"א, ח"ב חנוכה, פ"א, נא ע"א, ח"ג ניסן, פ"ו, לא ע"ד, שם סוכות, פ"ד, עד ע"ב, ושם פ"ו, צא ע"ד.

70 ראה לעיל הערה 65.

71 נדפס בסוף ספר שמן למאור לר' עזרא מלכי (גיטו של בעל הפר"ח), קושטא חקט"ו. [בעל 'פרי חדש', נפטר בשנת תנ"ח, ותוך כדעת בעל מנחת כהן שפסק כ"רת (אך פירש שגם ר"ת מודה שהעיקר הוא ראיית ג' כוכבים ואז הוא לילה אפילו לפני 72 דקות). הוא אף מרחיק לכת יותר מבעל מנחת כהן והורה הלכה למעשה בחינוק שנולד במוצאי שבת שיש למלו בשבת הבאה, וסמך על דעת ר"ת בדבר שהוא איסור סקילה לדעת ר' משה אלאשקאר (שם דף ד, א). לכאורה סותרים דברים אלו את דבריו בפרי חדש, א"ת, סימן חרעב, ס"ק א, שם נקט ששיטת ר"ת אינה עיקר, וצ"ע. הקונטרס לא פורסם ע"י המחבר ולא בח"י המחבר אלא בחקט"ו, 17 שנה לאחר פטירת המחבר, וספק רב אם בחייו הייתה לדבריו השפעה על מנהגם של יהודי המזרח. יש לזכור אם הכיר ר' חיים אבולעפיה, שלמד עם בעל פרי חדש בישיבת בית יעקב ויגה בירושלים, את הקונטרס הזה, ואם הייתה לו השפעה על דעתו בסוגיא זו, וראה לעיל הע' 13. שיצ לינגרן

72 נדפס בתוך: רב יוסף, לר' יוסף קצבי, קושטא חצ"ו (בקונטרס זה הוא מביא מדברי הפרח בקונטרסו, שראהו בעדונו בכ"י, ראה שם דף ט ע"ד ועוד).

לערער על מנהג זה של הצבור⁷³. ועוד הוא מוסיף שאם כי 'לפי הספרים הנמצאים נראה שרוב הראשונים תפסו סברת רבנו תם עיקר מכל מקום הואיל ובמספר הדורות מדור דור סוגיין דעלמא דלא כותיה, אית לן למימר שמאז ומקדם גמרו רוב הראשונים דלא כרית אלא שלא זכינו לדבריהם בכתובים'⁷⁴.

וכן פסקו רבני איזמיר שלאחריו, ר' רפאל יצחק מאיר⁷⁵, ר' חיים פלאג'י⁷⁶ ור' חיים בנימין פונטרמולי⁷⁷.

ר' יונה נבון כתב שגם בירושלים לא נהגו כמין במה שפסק כרית, ובודאי שהוא מנהג קדום ובזה לא קיבלו את הוראת מרן⁷⁸. וכן נוטה דעת תלמידו הרחיד"א⁷⁹.

כמה מרבני זמננו⁸⁰ מפרשים שרית לא דבר על הוספת שעה ורביע שעה לאחר השקיעה הנראית לעינינו, אלא שתי השקיעות שדבר עליהן, הן כדעת ר' אליעזר ממין, בספר יראים, שקיעה אחת משעה שהשמש פונה לערוב, והשקיעה השניה היא כשעה שהשמש נעלמת מעינינו, וחזקו את דבריהם מכמה וכמה ראשונים שדבריהם מוכיחים כך.

ולאחרונה ראה דבריו המאלפים של ר' חנוך פאדוזה רב הקהילה החרדית בלונדון⁸¹:

ואמנם גם בהמנהגים ישנם סתירות אשר הדברים יגעים, על דרך משל באירופה המרכזית והמערבית היתה תמיד מקובלת ההלכה כשיטת רית⁸² ובכל זאת עשו

73 שרית בתי כהונה, איזמיר תצ"ו, ח"ב סימן ר. הדין שם הוא לענין זמן ספירת העומר. רח"פ בניש, שם, עמ' תלה, מעיר כי לענין שבת לא חיהו ר' יצחק רפפורט את דעתו ושנראה מרביו שם שלכתחילה יש להחמיר.

74 שם, ח"ג, חלק בית דין, ט ע"א.

75 מעשה אברהם, הלכות שבת, סימן נ, דף מו, מובא אצל רח"פ בניש, הזמנים בהלכה, ח"ב, עמ' תלה.

76 מועד לכל חי, סימן טז אות כח, מובא אצל רח"פ בניש, שם.

77 פתח הדבר, סימן רלה, ג. מובא אצל רח"פ בניש, שם.

78 בהערותיו לתוספות הרא"ם על הסמ"ג, שנדפסו בספר גט מקושר, ליוורתו תקמ"ה, דף קג ע"ג.

79 ברכי יוסף, אר"ח, סימן רסא, א; מחזיק ברכה, אר"ח, סימן רסא, ס"ק ו, ובקנטרס אחרון, שם, ס"ק ב.

80 ר' דוד שפירא, שרית בני ציון, ח"ב, ניו-יורק תשט"ו, סימן טז, עמ' קי-קסד; ר' אליהו ברוך קעפעטש, אורות חמנים, ירושלים תש"ס; רבי יהושע אתברג, שרית דבר יהושע, ח"ב, סימן עה ד"ה תעתה נחזור; ר' יצחק בודא, קנטרס אור חי, מחזק ספר שרית יצחק ירנן ח"ג, וראה קיצור: 'מין הב"י מסביר את שיטת רית, אור תורה, שנה כ (כסלו תשמ"ח), חוברת ג (רלו), עמ' קצה-קצו; הנ"ל, 'בענין בין השמשות, גילוי שיטת רית כהגאותים, אור תורה, שנה כ (אב תשמ"ח) חוברת יא (רמה), עמ' תתקמז-תתקנז; הנ"ל, 'בענין בין השמשות - גילוי שיטת רית כהגאותים, שם, שנה כא (מחשוות תשמ"ט), חוברת כ (רמח), עמ' סג-סד; הנ"ל, קובץ אור הגנה, טכריה, שנה א חוברת א (אדר תשמ"ז), ושם שנה כ חוברת כ (אלול תשמ"ח). ועיין רח"פ בניש, הזמנים בהלכה, בני ברק תשנ"ו, ח"ב, עמ' שצד.

81 שרית חשב האפד, ח"ב, לונדון תשל"ז, סימן קמב, עמ' קנד.

82 עיין רח"פ בניש, הזמנים בהלכה, ג, בני ברק תשנ"ו, עמ' תלט-תתנז. לדבריו עד שנת ת"ק (1740) לערך היה המנהג הכללי באירופה כרית, לאחר מכן נתרבו הפוסקים שלא כרית. מאוחר יותר

מוצאי שבת לפני ע"ב מינוט. ולפי הנראה גם החתם סופר הסכים לזה, כי לולי זאת איך אפשר שהשחרש המנהג גם בפרשבורג, והיא חידה סתומה. כי לדעת ר"ת אי אפשר לקבוע לילה לפני ע"ב מינוט. וכל מה ששמעתי אומרים בזה אין בו כדי ליישב התמיהה. ואולי ראו מייסדי המנהג לעשות כמין פשר בין ר"ת והגאונים, אך לא ראיתי שהוזכר דבר זה באיזה ספר מהגדולים, והוא פלא⁸³, ובכל זאת הואיל ומנהג עתיק הוא על כרחינו יש על מי לסמוך ואין בידינו למחות באלו הנהגים כך.

ועיין עוד בדברי הרד"צ הילמן, שהוכיח שמנהג פוסקי א"י בכל הדורות שלא כשיטת ר"ת⁸⁴.

כמאה עד מאה וחמישים שנה, החלו רבים יותר לפסוק שלא כר"ת והמנהג השתנה, וראה שם הסברים והשערות לכך.

83 וכבר ביאר הרח"פ בניש, הומנים בהלכה, עמ' שצב, שיסוד מנהג זה בשיטתו של ר' אברהם פימינטיל, בספרו מנחת כהן, לעיל הע' 13, שגם לר"ת אין צורך דווקא ע"ב דקות, והעיקר הוא שלוש כוכבים קטנים. ועיין עוד שם במנהג החת"ס, עמ' תמב-חמג, ושם עמ' תסב-תסג. כידוע, כך בערך גם שיטת החזון איש שפסק הלכה למעשה, לנהוג לילה לאחר ארבעים וחמשה דקות מן חשקיעה.

84 בתגובתו למאמרו של ר"י ברום 'ממגדל חננאל' – ציונים וביאורים לפירוש רבנו חננאל על הש"ס – מס' פסחים, קובץ בית אהרן וישראל, גיליון סג (תשנ"ו), עמ' צו. תגובתו של הרד"צ הילמן, שם, גיליון סג (תשנ"ו), עמ' קכו; שם, גיליון סה (תשנ"ו) עמ' קכ-קכה; שם, גיליון סז (תשנ"ו), עמ' קכ-קח; גיליון סט (תשנ"ז) עמ' קח-קט. תגובות ר"י ברום, שם, גיליון סג (תשנ"ו), עמ' קכו-קלא; שם, גיליון סז (תשנ"ז) עמ' קח-קכ; שם, גיליון סט (תשנ"ז) עמ' קט-קיא. ראיות לציון עוד תגובות רש"י מרק, שם, גיליון סז (תשנ"ז) עמ' קמ-קמא; ר"י מתרשיין, גיליון סח (תשנ"ז), עמ' קיג-קיד; ר"ד מצגר, שם, גיליון סט (תשנ"ז), עמ' קיא-קיב.

מילואים להע' 39: במזכרת הגיטין לר' משה ב"ר חיים אברהם ישראל (בשרית חיים שנים לר' חיים שלמה טארסה, אומיד תרכ"א, ס"י יט, ס"ק לג, דף מז, א): 'שוב מצאתי בס' כתי"י, לא ידעתי אל מי מקדשים מרכיז מצרים יע"א, שהעתיק קצת קיצור פסקי תשור הרב מוה"ר פראג'י ז"ל, וכתב שם ז"ל דנא אמת צריך לכתבו בגט בשיטה אחת.

נספח

לעיל ליד הערות 17, 18, נזכר קובץ תשובות חדש של ר' יעקב פראג'י מכתב יד באוסף בניהו, ולהלן קצת מובאות ממנו וציון התשובות החדשות שבו.

1 ע"א – 1 ע"ב: קטעים מתשובת ר' יעקב פראג'י, שנדפסה בשו"ת גנת ורדים אר"ח כ"ב כג, וקטעים חדשים נוספים לתשובה הנ"ל (דף 1 ע"א וע"ב), והם המשך לתשובה דלהלן מדף 12 ע"א עד 15 ע"ב].

3 ע"א, 3 ע"ב, 2 ע"א, 2 ע"ב: תשובה בענין זמן הלידה לענין מילה מתחילה: ראיתי דברי מר כראות פני אלהים ואשתעשע בהם כעל כל הון. סוף: זהו מה שהשיגה ידי יד כהה מרוב הטרדות ואני כמלקט אחרי הקוצרים מעט מזער ובכך יגדל כבוד מר וכבוד תורתו ויתענג על רוב שלום מעתה ועד עולם אכ"ר. זו תשובה סימן נא בשו"ת מהדורת תרס"א, אך בשינויים: ואף החתימה שונתה ובעוד בנוסח כתב היד החתימה מסיימת בדברי שבח לר' אברהם הלוי, בנוסח הנדפס הנוסח שונה וחותם בבקשת ברכה לעצמו.

4 ע"א: תשובה בענין גביית כתובה על יד אלמנה בלא שבועת האלמנה, כי הכן היה קטן: לאה נשאת ליעקב וילדה לו בן ובת ואח"כ נפטר יעקב הגד' ונשארו הכן והבת קטנים {ובא} ובעודם קטנים גבתה לאה כל סך כתובתה ולא נשבעה שבועת אלמנה שהיה בנה קטן ואח"כ נשאת לשמעון והכניסה בתורת נדוניה כל סך כתובת' שגבתה מנכסי בעלה יעקב כלי כסף וכלי זהב ומטלטלין ומעות מדודין וכו'. [5 ע"ב]

6 ע"א וע"ב: בעניני שבועה?

7 ע"א – 8 ע"א: שאלה ראובן ----- בוע עתים לתורה עם חברים מקשיבים ----- ברה מאנשי חסד ולומד עמהם שעה אחת כלילה כל ----- אני בחינם אף אתם בחינם ועשו הסכמותיהם ואחת מהנה ----- שעה אחת בתורה וסיום דבריהם כך הוא וכל הנז"ל קבלנו בשבועה על דעת הקב"ה ועל דעתנו ועוד עקר גדול בתורה ובתפילה ברכ עם הדת מלך וכיון שכן הרי הדבר הזה עליהם בנדר גמור כיון שהתחילו להתנהג בו.

9 ע"א – 11 ע"א: שאלה תפילין של רש"י חדשים שעדיין לא הניחם בזרוע ובראש אם יכול לשנותם ולעשותם לשל ר"ת וה"ה לתפילין דר"ת.... ואלהי צבאות יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות אכ"ר

12 ע"א – 15 ע"ב: שאלה להרב כמה"ר אברהם הלוי נר"ו (באותיות גדולות) זו התשובה בשו"ת גינת ורדים חלק אר"ח כלל ב סימן כב ד"ה כתב הריב"ש בתשו' סי' עד שנשאל על מה שנהגו ב"ר שמחת תורה או יום חופת חתן עולין הרבה לקרוא

בתורה ולפעמים צריך החזן לחזור ולקרוא הסדר [ברפוס: הספר] כמה פעמים כדי שיספיק לכל.

המשך התשובה לעיל דף 1 ע"א פסקה 2

16 ע"א – 20 ע"א: יכמה שנפלה לפני שני יבמין הא' הגדול היה דר בעיר באניא עם אשתו ובנו והקטן דר בקוטסנדינא וכשמוע זה שהיה בבאניא בפטירת אחיו קם ובא פה בעיר ... הכתובים בקרבן אהרן מורים שהם הם בעצמם הדברים שכתבתי אני בסכרת הרמב"ם ז"ל.

21 ע"א – 23 ע"א: שאלה אם מצות יבום עדיפה או חליצה. השאלה חתומה על ידי ר' יוסף בכ"ר מרדכי כהן מקורפו: 'הכותב וחזתם פה אי עיר קורפו יע"א, הצעיר יוסף בכ"ר מרדכי כהן משורת הק"ק יע"א.

השאלה שסוכמה בקיצור, ללא חתימה וללא שם השואל, נדפסה בתוך תשובת ר' אברהם הלוי, בשו"ת גנת ורדים, אה"ע, כלל ב יא.

24 ע"א – 33 ע"ב: זו תשובת ר' יעקב פראג'י, שנדפסה בשו"ת גנת ורדים, אה"ע, כלל כ יב, לאחר תשובת ר' דוד חיים הלחמי. החלק האחרון של התשובה שונה בכתב היד מן הנדפס.

34 ע"א – 37 ע"א: על קידושי בחור בן י"א שנה ומחצית עם בת י"ג שנה וחצי, והבחור 'היה נראה כגדול בין בגופו בין במעשיו שהיה בן דעת משכיל ושומר המצות ככן עשרים שנה ויות' וכולם מכירין בו ובמעשיו.

39 ע"א – 42 ע"ב: מעשה בא לפני שני גבאי ב"ה קנו בית להקדש בית הכנסת והבית היתה ממושכנת ביד שמעון על שלשת אלפי מאי משכנת' דסורי דבמשלם שנייא אילין תיפוק בלי כסף והיה תנאי בין הלוה ובין שמעון הנד' שכל זמן שיביא לו מעו' שיחשוב עמו הקצוב בכל שנה ויחזיר לו שאר הדמים ויסתלק ממנה. והבית הזה הוא בצד ב"ה מפסקת בין ב"ה ובין רשו' הרבי' והוא מבוי שכל בני העיר עוברים דרך שם לשוק בענין שזה הבית הוא שמירה לב"ה. ונטו כתלי הבית אשר על רשו' הרבי' ליפול ואני נתרעמתי ובתי עם הגבאי הנד' לאמר למה אינכם משתדלים לחזק את בדק כתלי הבית שהדבר הזה הוא סכנה גדולה לקהל שלא יהי' אסון ח"ו וגם לב"ה סכנה אם יפלו אפי' לא יהי' אסון. ... ונשתדלו ועשו קיבוץ בכ"ה ודרש הח' כמה"ר לוי לאנייאדו נר"ו שבנין הזה הוא צורך ב"ה וצריך כל א' לפזור העשיר בממונו והדל בגופו וקבלו כל הקהל את דבריו והתנדבו כל א' אנשי' ונשי' ובנו הכתלי' והתקרות...

זהו מה שגר' לע"ד ואלדי הצבאות יראנו מתורתו נפלאות ויצילנו משגיאות אכ"ר. הצעיר יעקב פראג'י מהמה (חתימה מסולסלת מקורית)

45 ע"א – 47 ע"א: הריני מקצר ועולה בדברי הרב ז"ל ואכתוב תורף דבריו מצאתי לה"ר רבי' המבי"ט ז"ל בפי' ר"ח במשכנת' דסורי שנפלה הביא דברי הפוסקי' שכתבו אחריו נפילה ושרפה על המלה ואין בעל הבית חייב לשכנו לו בית ולא

לתקן לו הבית שנפל או נשרף. וכת' צריך לתת טע' למה לא יתחייב בע' הבי' להעמיד לו בית שמשכן לו או להחזיר מה שנשאר מן המעו' כמו משכ' בית ונפל וכו'. ונתן הר' ז"ל שני טעמי' לדבר. הטע' הראשון הוא משו' שנתן נאמנות לבעל הבית ...

כלל הדברים בדברי הרב ז"ל אינם כדברי מרן ז"ל רבי' הגדול ואנו אין לנו אלא דברי מרן רבי' הגדול אשר בביתו כולנו משתופפים ועל שלחנו הטהור אנו סמוכים.

48 ע"א – 50 ע"א: כתב הרב רבי' המבי"ט ז"ל בפ"י ר"ח במשכנת' דסור' שנפלה הביא דברי הפוסקי' שכת' אחריות נפילה ושרפה על המלוה ...

כפול לתשובה הקודמת, בשינויים, ומסיים: כלל הדברים דברי ה"ר רבי' המבי"ט ז"ל אינן כדברי מרן רבי' הגדול מהר"ר קארו ז"ל ואנו אין לנו אלא דברי מרן רבי' הגדול אשר בביתו אנו משתופפים ועל שלחנו הטהור אנו סמוכים וזכותם יעזרונו שיהיה בעזרונו אלדי הצבאות ויציילנו מכל שגיאות ויראנו מתורתו נפלאות אכ"ר. הצעיר יעקב פראגי מהמה (חתימה מסולסלת מקורית)

52 ע"ב: עמ' בודד מתחיל: קשיא לי כדברי מרן רבי' הגדול מהר"ר קארו ז"ל בשלחנו הטהור ... [ומסיים:] כדברי רבי' יוחם שכת' כגון אלמורי שהוא מאכל כל אדם.

53 ע"א – 58 ע"ב: שאלה ראובן השכיר ביתו לשמעון ואחר ימים מכרה ללוי עתה בא שמעון ואמר אני קודם במכר שאני שוכר ואני דר בבית ואני חשוב בן המצר. ..

... הודיעני אם הדין עמו.

תשובה בני שיחיה יר' לי שהדין עם שמעון, חדא שטוען שיתן לו כפי שכר המגיע לחצר לפי ראות עיני הדיינים כי הוא מצרן ושותף ...

[הסיום:] בין משכנת' דמסלקי בין משכנת' דלא מסלקי

59 ע"א – 62 ע"ב: שאלה ראובן היה לו חזקת בית ברשיד ובא הגוי בעל הבית והוציא את ראובן מן הבית ודר בה הגוי בעצמו י"ב שנים רצופות ובתוך הי"ב שנים נפטר ראובן לב"ע ויורשי ראובן עקרו דירתם מרשיד לנא אמן וישבו שם יותר מג' שנים ונשאלתי אם איבדו יורשי ראובן חזקתם אם לא...

בשו"ת גנת ורדים חו"מ כלל ו סימן ב נדפסו כמה תשובות על שאלה זו (1) תשובת מהר"א, (2) תשובת ר' דוד גרשון, (3) תשובת מהר"א. לפנינו תשובה נוספת מאת ר' יעקב פראגי.

תשובה אחר המחילה ממר על שעכבתי ולא שלחתי למר מה דעתי כנז' הוא כיון שראיתי דמר פשיט' ליה דאבדו חזקתם וגם שלח לי מר תשובת שלשת רבני מצרים שגם דעתם בזה דפשיטא להם דאבדו חזקתם ואני לא כן דעתי אמרתי בהדי פלוגתא למה לי למיעל ומשום הכי מנעתי מלהשיב. ועתה כשבא ה"ר מעתק ושאלתי לו בשלם מר, אמר לי שחרה ליה למר על שלא השיבתי לו. לכן עתה ראיתי ונזדרזתי לגלות דעתי.

[הסיום:] זהו מה שהשיגה ידי יד כהה כפי קוצר דעתי ודאגת לבי שהוא מר ממות המקום ב"ה ינחמני בכלל כל עמו בית ישראל אמן אכ"ר

שם: מעשה הביאו לפני תרנגולת בשתי גולגולות בצורה הזאת ושלחתיה לפני נכאן יש ציור של ראש התרנגולת] חכמי העיר ונשאנו ונתננו בדבר ועלתה הסכמתנו שאם ככל א' מהגולגולות מוח בפני עצמה טרפה, דכל יתר כנטול דמי, דמאי שנא מוח משאר יתר. ועוד דטרפות זה כבר הוזכר בגמ' גרסי' בפ' הקומץ רבה דף לז בעא מיניה פלימו מרבי מי שיש לו שני ראשים באיזה מהם מניח תפילין. א"ל או קום גלי או קבל עליך שמתא. אדהכי אתא ההוא גברא אמ' ליה אתיליד לי ינוקא דאית ליה תרי ראשי כמה בעינן למתן לכהן.. אתא ההוא טבא תנא ליה חייב ליתן ליה עשר סלעי. איני והא תני רמי בר חמא מתוך שנא' פדה תפד' את בכר' האדם שומע אני אפי' נטרף בתוך ל' ת"ל אך חילק. שאני הכא דבגולגולת תלה רחמנ'. לפירוק בכר' דכתי' חמש סלעי' לגולגולת והאי אית ליה תרי ראשי משו' אך חלק השתי מיהא לא מית ופרש"י אך חילק אך פדה תפדה והאי נמי כנטרף דמי שהרי לא יחיה. בגולגולת תלה רחמנ' לפירוק בכר' דכתי' חמש שקלים לגולגולתוהאי אית ליה תרי ראשי משו' אך חלק השתא מיהא לא מית ע"כ. הרי ברור כי אית תרי גולגולות טרפה. והיינו כי אית לכל א' מוח בפני עצמו או חשיכו תרי גולגולות וטרפה. אבל אם הני תרי גולגולות יש שביל מאחת לאחת ומחבר המוח שבשניהם בגולגולת אחת הן נחשבים וכשרה כיון שהמוח שבשניהם מחובר גוף אחד. ופתחנו השתי גולגולות לאורכם ומצאנו שיש שביל א' לשניהם שמחבר שני המוחים שבשתי הגולגולות והנכנסו אותה מידי דהוה משתי מרות דשפכי אהדרי ותלי סניא דיכי דשפכי אהדי.

63 ע"א — 64 ע"ב: טור ח"מ סי' ר"ב ואם מסר מודעא ובטלה אח"כ כתב רבי' הא"י דלא הוי בטול אפי' אם פירש בשטר וביני דובין בדלא אניס וחתים ביה בביטול מודעא לאו כלום היא ...

67 ע"א: קטע קטן: אמנם אחר שנטחנו (ונתשו) [ונעשו] קמח כולי עלמא מודי דיש בקמח איסור משום בשולי גויים...

והוא מתוך תשובת מהר"א הלוי שר"ת גנת ורדים, או"ח כלל ג כ, וצוטט בתשובת ר' יעקב פראג"י שם, שם, כלל ג ג, ובתוספת ההגהה שרשומה כאן בצד הקטע: ואני לא מצאתי וכו'.

קונטרס 'בין השמשות'

[21א] הנה כתבתי¹ בדין בין השמשות, כפי שחנני החונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה. ומפני שהאריכו [שארכו] הדברים, ואין לי פנאי להעתיק את מה שכתבתי, ולסקל הדברי שאינן צריכין, שכן דרכי לעולם לקצר בדברי ולא להאריך, לכן אמרתי לכלול הדברי בדרך קצרה, כדי שלא יקוץ מעיין בהם.

הנה הבאתי הבריית' דסוף פ' במה מדליקין [שבת לה ע"ב] שתני' איזהו בין השמשות משתשקע החמה וכו'. והבאתי ג"כ מימרא דשמואל [שם] דכוכב א' יום וכו'. ומימרא דר' יוסי [שם] דאמ' לא כוכבי גדולים הנראין ביום ולא כוכבי קטנים וכו'. וגם מאי דאמ' רבא [שם] לשמיעה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן וכו'.

והרי"ף ז"ל [שבת שם] הביא הברייתא והביא מאי דאיפליגו רבה ור' יוסף בפירושה. וכת' דר' יוחנן פסק הלכה כר' יהודה לענין שבת והלכה כר' יוסי לענין תרומ'. והביא מימרא דשמואל דכוכב אחד יום וכו'. ומה דאמר' ר' יוסי לא כוכבי גדולים וכו'. והביא דתני' כוותיה דשמואל דכוכב א' יום וכו'. והביא גם מה דאמ' רבא לשמיעה מכיון דלא בקיאותו וכו'. וכת' עוד הא דפסק ר' יוחנן הלכה כר' יהודה לא איבריר לן אי אליבא דרבה או אליבא דר' יוסף ופסק הוא לחומרא כרבה ומכי שקעה חמה מיקדיש יומא.

ואני בעניי הוקשה לי טובא בדברי הרי"ף, והוא זה: מדהביא הרי"ף הבריית' דאיזהו ב' השמ', ומה דאתמ' בפירושה, ומה דפסק ר' יוחנן, והביא גם מימ' דשמואל ותני' דדכוותיה, והביא גם מה דאמ' רבא לשמיעה, משמע ודאי דסביר' ליה להרי"ף דכולהו שוין כן ולא פליגי. וקשיא לי איך אפשר' לומ' דמימ' דשמואל דכוכב א' יום ותני' דדכוותי' אתו כבריית' דאיזהו בין השמשות, דהא בריית' דתני' דמשתשק' החמה הוי בין השמשות, לרבה מיד הוי ב' השמ', ולר' יוסף לאחר שקיעת החמה, בפלגי דינקא, הוי בין השמשות, ולשמואל ולתני' דדכוותי' לא הוי בין השמשות עד שיראו ב' כוכבי בינוניים, וכל זמן שלא נראו שני כוכבים בינוניים אפי' נראו הרבה כוכבי גדולים הוא

1 כוונתו שהקונטרס הזה הוא לא רק העתק מסודר יותר של הטיטא הראשונה של קונטרס זה, שנמצא לפנינו כתוב בחלק הראשון של כתוב יד זה [דף 20-1], אלא שכתבו מחדש בניסוח חדש, מקוצר ומתומצת, וככוונה לשלחו לחכמים אחרים, והוא הנוסח שלפנינו כאן מרץ 21 ע"א עד 35 ע"ב.

יום גמור. וברור הוא לכל רואי השמש דאין שום כוכב נראה עד לאחר שקיעת החמה
בזמן רב וזהו דבר הנראה בחוש שהוא מופת נסיוני שאין אדם יכול להכחישו.
גם מימר' דרבא דאמ' לשמע' לא אחיא כבריית', לפום פירוש' דרבה, דמיד אחר
שקיע' החמ' הוי בין השמשו', ואיקדיש יומא, ושוב אינו יכול לעשו' מלאכה ואיחסר ליה
בהדלקת הנר. וא"כ ודאי דצריך להדליק [ק] מקמ' הכי, ולפחות מכי שמשא בריש דקלי,
וקודם מעט משו' תוספת מחול על הקדש, דאם לא עכשו אימתי. וממימרא דרבא משמע
ברור דדוקא למאן דלא בקיאי בשיעור' דרבנן הם צריכין להדליק כשהשמש בראשי
דקלים, אבל לבקיאין מדליקין [21ב] בתר הכי, וזו היא תמיהה גדולה איך הביאה הרי"ף
ולא פיר' דמשמע דשרין הם. ובשלמא לר' יוסף נוכל לדחוק ולומ' דהא לדידיה אית
משקיעת החמה עד בין השמשו' אחד מי"ב במיל, שהוא מהלך קסו אמות ושני שלישי
אמה, ועל אותו זמן אמר רבא לשמיעה אתון דלא בקיאתו בהאי שיעור' דרבנן אתלו
שרגא מדשמשא בריש דקלי. אבל לרי"ף דפסק כרבה אי אפש' דאתיא מימר' דרבא
כוותיה כלל. ומ"מ קשיא דלפי זה מימר' דרבא לא אחיא לא כשמואל וכתנאי' דדכוותיה
ולא כרבה.

ואיברא דגם מסוגיית הגמ' נר' דשרין הם. וגם על הגמ' יש לתמוה, כל מה שתמהנו על
דברי הרי"ף. ונוסף עוד, דלכאורא נר' דקשיא דשמואל מדשמואל, דהא רבה ור' יוסף כי
אמרו למילתייהו משמיה דשמואל אמר', וא"כ קשיא דהא לשמואל לא הוי בין השמשו'
משתשקע החמה אלא משיראו שני כוכבי' בינוניים.

עוד קשיא לי הבריית' מנה ובה, כפי מה דמפרשי רבה ור' יוסף הכסיף התחתון ולא
הכסיף [ן] העליון, ואזדו לטעמייהו לרבה שיעור בין השמשות ג' ריבעי מיל, והוא
משקיעת החמ' עד שיכסיף [ן] העליון וישוה לתחתון, ולר' יוסף משיכסיף התחתון עד
שיכסיף העליון וישוה לתחתון הוא בין השמשות, ושיעורו תרי תלתי מילא, ויש ביניהם
אחד מי"ב במיל, שהוא חלק א' ממ' חלקים בשעה. וזו היא תמיהה גדולה דברור הוא
לכל רואי השמש, דאין מכסיף הרקיע אלא לאחר שעה גדולה, יותר ממהלך ג' מילין,
ואיך יתכנו דבריהם, שלפיהם אחר ג' ריבעי מיל כבר הכסיף העליון והשוה לתחתון.
ואיך יתכן שלאחר שקיעת החמה בכדי חלק א' ממ' חלקי' בשעה, מכסיף תחתית כוכב
הרקיע. זה דבר ברור, דהמוחש לא יוכחש, שזה דבר ברור ונר' [אה] לעינים, שאחר
שקיעת החמה בכדי מהלך ג' ריבעי מיל, שהוא כמו חומש שעה, אור הרקיע כולו ממערב
עד מזרח, מזהיר כעין אור היום, וגם על הארץ אור גדול. וכ"ש שסמוך לשקיעת חמה
בכדי חלק א' מי"ב חלקים במיל, הרקיע בפאת מערב מזהיר כעין זוהר תוך היום, ואין
אנו רואין בו שום שינוי, וגם בעולם מלא אור כעין אורו של יום.

גם דברי הרמב"ם ז"ל צריכין עיון להבינם, שכת' בפ"ה מהלכו' שבת [ה"ד] ז"ל
משתשקע החמה עד שירא' שלשה כוכבי' בינוניים, הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל
מקום. וכוכבים אלו לא כוכבי' הנראין ביום, ולא קטנים שאינן נראין אלא בלילה, אלא
בינוניים, ומשיראו ג' כוכבי' אלו בבינוניים הוי זה לילה ע"כ. הרי הרמב"ם ז"ל כריך

וחגי, רישא דבריית' דקתני משתשקע החמה הוי בין השמשו', וסיפא דמימרא דשמואל ג' לילה, ומימרא דר' יוסי, כאילו כולם מאמר אחד. ובודאי דדבר זה קשה להבינו, דאי תימא דס"ל דאין הלכה כשמואל, דקאמ' (דכיון) דבין השמשו' לא מתחיל עד [22א] שיראו שני כוכבים בינוניים, אלא הלכה כבריית', דקתני משתשקע החמה הוא דהוי בין השמשו', וטעמא משום דר' יוחנן פסק כוותה; א"כ קשיא, חדא דהוה ליה לפסוק כבריית' גם בסוף בין השמשו', דהא לבריית' משקיע' החמה מיד הוי בין השמשו' ונמשך זמנו תלתא ריבעי מילא למר, ותרי תלתא מילא למר. והדבד פשוט לעין, דאין נראין ג' כוכבי' בינוניים אלא לאחר שקיעת החמה, בזמן רב יותר ממיל. וא"כ הוה ליה לפסוק כרבה וכו' יוסף לחומרא וכמו שפסק הר"ף.

עוד קשה לי בדברי הרמב"ם מדידיה לדידיה, איך כת' [ב] דמשתשקע החמ' הוי בין השמשו', דהא הוא התנה וכת' [ב] וכוכבים אלו לא כוכבי' גדולי' הנראין ביום, הרי דס"ל דיש כוכבים שנראין ועדין יום, ואפי' נראו, כיון שהם גדולים עדין יום הוא, וכ"ש קודם שיראו, אין לן לספק, דודאי יום הוא. וקשה דהא לפי זה תליא מילתא בכוכבים, ואיך כתב דמשתשקע החמה הוא בין השמשו', והלא אין דרך שיראו כוכבים אלא בתר שקיע' בזמן רב.

עוד קשה מדידיה, בפירוש המשנה בפ"ב דשבת כת' וז"ל ודע כי אחר ביאת השמש עד שיראה כוכב מן הכוכבים הבינוניים, בגדולה, נקרא יום, ומשיראה כוכב עד שיראו שנים, הוא ג"כ נקרא יום, ומשיראו שנים עד שיראו שלשה הוא זמן בין השמשו', וכשיראו ג' הוא לילה בלי ספק ע"כ. ובפ"י המשנה שבלשון ערב שהוא העיקרי כתוב בלשון הזה:

ואעלם מן בעד גרוב אלשמש חתי יט'הר כוכב מן אלכראכב אל מתוצטה פי אלעט'ס ואלנור פדלך נהאר. ומגד יט'הר כוכב ואחד אלי אן תט'הר אתנין פהו נהאר איציה. ומגד תטהר אתנין אלי תט'הר תלאתה הוא זמן בין השמשו' פאדא ט'הרת תלתה פהו ליל באלי שף ע"כ

הרי שפתיו ברור מללו שמששתשקע החמה עד שיראו שני כוכבי' בינוניים, בגדולה ובאור, שאם היו(ם) (ו)בינוניים בגדולה וגדולים באור אינם בינוניים, וכן אם היו בינוניים באור וגדולים בגדולה אינם בינוניים, עד שיהיו בינוניים בגדולה ובאור.

גם בפ"ב מה' קדוש החדש [ה"ט] כת' וז"ל ראוהו ב"ד עצמו בסוף יום כ"ט, אם עדין לא יצא כוכב בליל ל', ב"ד אומרים מקודש מקודש, שעדין יום הוא. ואם ראוהו בליל שלשים, אחר שיצאו שני כוכבי', למחר מושיבין שני דיינים אצל א' מהם, ויעידו השנים בפני השלשה ויקדשו השלשה עכ"ל. וגר' שיש בלשוננו טעות סופר כמו שמוכיח לשונו במה שכת' אם עדין לא יצא כוכב, שצריך לומר אם עדין לא יצא רק כוכב, ומ"מ קשה שהרי כתב בהרי"א כל זמן שלא יצא כוכב עדין יום הוא, וכ"ש שלפי [22ב] האמת הנר' מלשוננו שם שכל זמן שלא יצאו שני כוכבים עדין יום הוא, ואיך כתב כאן שמששתשקע החמה הוי בין השמשות.

עוד כת' בפ"ז מה' תרומות [ה"ב] אין הטמאין אוכלין בתרומה עד שיערב שמשן, ויצאו ג' כוכבי' אחר שקיעת החמה, שנאמ' ובא השמש וטהר - עד שיטהר הרקיע מן האור, ואחר יאכל מן הקדשים עכ"ל. ונר' דהיינו מאי דאמרי' בריש ברכות [ב ע"א וע"ב] וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש, ומאי וטהר וטהר יומא וכו', ובמערבא פשטו לה מבריית' דקתני סימן לדבר צאת הכוכבים. והיינו נמי מאי דאמרי' בסוף פ' במה מדליקין [שבת לד ע"ב] הכסיף העלין והשוה לתחתן לילה.

הרי איבריו לן דהרמב"ם ס"ל דלא הוי בין השמשות, אלא עד שיראו שני כוכבים בינוניים, בגדולה ובאורה, ואיבריו לן נמי [ד"ס"ל דשעת שיראו ג' כוכבי' בינוניים, היא השעה שיטהר הרקיע מן האור, וכדאי היא העת שיכסיף העלין וישוה לתחתן. וכבר שיערנו הזמן שמשקיעת החמה עד שיכסיף העלין וישוה לתחתן ע"י הכלי על השעות, ומצאנו אותו שהוא שעה וחומש, מהשעות שתחלק בהם היום >ל"ב שעות מיומי תקופת ניסן², מעמד השחר עד שיטהר הרקיע מן האור, כל ימות השנה חוץ מימי תמוז יומי אב, שמצאנו באלו הימים שמשקיעת החמה עד שיטהר הרקיע מן האור שעה ומחצה.

כלל העולה שלא מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש בהכנת סוגי' הגמ' דסוף כמה מדליקין ולא בדברי הרי"ף ולא בדברי הרמב"ם ז"ל.

והתוספות בפסחי' פ' מי שהיה טמא דף צד [ע"ב ד"ה רבי יהודה], ובפ' במה מדליקין [שבת לה ע"א ד"ה תרין], הקשו וז"ל תרי תלתי מיל, קשה דהכא משמע דמשקיע' החמה עד הלילה ליכא אלא ג' ריבועי מיל, ור' יהודה גופיה בפ' מי שהיה טמא סבר דמשקיע' החמ' עד צאת הכוכבי' ד' מילין. וצאת הכוכבים לילה הוא כדאמרי' בריש פ"ק דפסחים כו. ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחלת שקיעה והכא משתקע מסוף שקיעה, אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע. אבל תימא לר"י דכמאי פליגי דהא ודאי שמשעת צאת הכוכבי' הוי לילה כדפי'. וי"ל דאמרי' לקמן לא גדולים הנראין כיום ולא קטנים וכו', אלא בינוניים, והשתא פליגי, דלר' יהודה מספקא ליה בכל כוכבי' הנראין משקיעת החמה עד שהכסיף העלין, אם הם בינוניים אם לאו. ועוד קשה דניחוי אגן באדם בינוני שילך מתחלת שקיעת החמה ד' מילין, כדאמרי' בפסחים, וי"ל דמספקא לן מהו ארס בינוני ע"כ. הן אמת שהתוספות האירו עינינו בסוגיית הגמ' דכל מה דהוה קשה לן נתרץ בטוב טעם ודעת.

גם עיינו בדברי רש"י בריש [23א] ברכות ואשכחנא ליה כר"ת. גרסי' בגמ', דף ב' ע"א, מכדי כהנים אימת קאכלי תרומה משעת צאת הכוכבים. ופירש"י משעת צאת הכוכבים שהוא גמר ביאת השמש, כדיליף לקמן. גרסי' תו לקמן בסמוך, על ברייתא דקתני סימן לדבר צאת הכוכבי', ואע"פ שאין ראיה לדבר וכו' לדבר, שנאמ' וכו', ואומר וכו', והיו' לנו וכו', מאי ואומר, וכי תימא מכי ערבא שמשא ליליא הוא, ואינהו דמחשכי

ומקדמי, ת"ש והיה לנו וכו', ופירש"י דמחשכין ועושין מלאכה בלילה משקיעת החמה עד צאת הכוכבים. ומקדמי - ומשכימין קודם היום, דאימא יום לא היה עד הנץ החמה והם מקדימין מעלות השחר, דהוה נמי מהלך ה' מילין. הרי רש"י פיר' דצאת הכוכבים הוא גמר ביאת השמש. ופיר' דמחשכי וכו' ומקדמי וכו' מקדימין, והם מעלות השחר דהוה נמי מהלך ה' מילין. השוה רש"י זמן דמעלות השחר עד הנץ החמה לזמן דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים, שכל א' מהם שיעורו מהלך ה' מילין, והיינו דעולא ודר' יוחנן בפי' מי שהיה טמא [פסחים צד ע"א] דסברי דמעלה השחר עד הנץ החמה ה' מילין ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ה' מילין. הרי ברור דרש"י ס"ל דשתי שקיעות הם הא' שקיעת החמה והשנית שקיעת האור, והוא צאת הכוכבי'.

גרסי' תו בגמ' שם [ברכות ב ע"ב], מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערב' משעה וכו', ר' מאיר אומ' משעה שהכהנ' טובלין לאכול בתרומתן. אמ' ליה ר' יהודה והלא כהני' מבעוד יום טובלין. ופירש"י [שם ד"ה והלא] כהנים מבעוד יום הם טובלין, ר' יהודה לטעמיה, דאמ' בפי' במה מדליקין בין השמשות כרי מהלך חצי מיל קודם צאת הכוכבי' קרי בין השמשות ע"כ. הבט וראה בדברי רש"י ותמצא שהם כר"ת ממש, שהרי פירש צאת הכוכבי' הוא גמר ביאת השמש, ופירש דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים מהלך ה' מילין, ופירש דר' יהודה לטעמיה, דאמ' בפי' במ"מ [במה מדליקין]³ בין השמשות כדי מהלך חצי מיל קודם צאת הכוכבי'. ועוד שינה בלשונו⁴ וכתב מהלך חצי מיל קודם צאת הכוכבים ולא כתב כלשון שאמרו בפי' במה מדליקין משתשקע החמה וכו', אתא לאשמועינן דמאי דאמרי' בפי' במ"מ דמשתשקע החמה הוא בין השמשות, היינו גמר שקיעה דהיינו צאת הכוכבים.

הא למדנו דרש"י ס"ל דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים מהלך חמשה מילין. ומשתשקע החמה דפי' במה מדליקין, הוא מסוף שקיעה סמוך ליציאת הכוכבי' בכדי מהלך חצי מיל, והיינו סברת ר"ת, אלא שר"ת נקט דברי ר' יהודה שהוא משתשקע החמה עד צאת הכוכבי' ד' מילין, ורש"י נקט כדברי עולא. גם ס"ל דהשמש נכנס בערכי של רקיע ויוצא מערכיו של רקיע כדבעי' למימ' קמן בס"ד.

גם הראש"ש ז"ל, אע"ג דבפי' במה מדליקין⁵ הביא הבריית' דבמה מדליקין, ומה דאתמו עלה, ולא פירש, אפי' הכי בריש תעניות [פ"א סימן יב] הסכים לדברי ר"ת. גם

3 שבת לד ע"ב. אמנם שם היא דעת ר' נחמיה.

4 בזה ביקש ליישב שאכן כותת רש"י לרבי יהודה, שהרי אמר שהוא לטעמיה, אלא ששינה וכתב עליו את לשונו של רבי נחמיה.

5 שבת פ"ב סימן כג, וצ"ע, שהרי לאחר הכאת הברייתא דן אם הלכה כרב יוסף או כרבא וכתב: 'ולא איתבריר לן כמאן הלכתא ועבדינן לחומרא דאיסורא הוא וספק איסורא לחומרא'. וכן בסוף שם מסיק: 'נמצא משתשקע החמה מהלך אלף וחמש מאות ומ"ט אמות מתור לעשות מלאכה במוצ"ש, תעין תפארת שמאל שם אוח כג שהוא ג' רבעי מיל ועוד מ"ט אמות להחמיר כר' יוסי'.

הראב"ד הכי ס"ל שכת' הר' המגיד [ד' משנה], בפ"ב מה' תעניות⁶ וכת' הראב"ד ז"ל שלא אמר משלי[ם] אלא שאינו אוכל קודם שקיע' החם, אבל דאי משתשק' החם מתוספ' שבת הוא וכו', הר' ברור דבריו דס"ל שאח' שקיע' החם עדין יום. גם בעי[ן] קרבן אהרן⁷ בדרך ר"ד, ס"ל דמשתשק' החם עד צאת הכוכב⁸ ה' מילין.

[223] גם הר"ן הביא סברת ר"ת וביאר אותה באר היטב, בפ' במה מדליקין⁹, כמו שכתבנו לשונו. גם הרמב"ן בתורת האדם, [בשער] אבלות ישנה, האריך בראיות לחזק דברי ר"ת, כמו שכתבנו לשונו. גם הר' המגיד בפ"ה מהלכו' שבת [ה"ד] כתב סברת ר"ת, וכת' עלה וכן הדברים נראין, ולא נתבאר זה בדברי הראשונים. מדכתב וכן הדברי' נראין, משמע שמשכים לדברי ר"ת. גם בס' הרוקח בס' נ"א, כת' בהדיא [בהדיא] כר"ת. גם הרשב"א בחידושו בריש ברכות¹⁰ הסכים לדברי ר"ת. ואגב אורחי' שם הביא גירס' הגאונים במאי דאמרינן שם וממאי דהאי וטהר וטהר יומ' וכו', ולמדנו מנה דסבירא להו לגאונים דתרי שקיעות [הן], שקיעת השמש עצמה ושקיע' אור השמש וביניהם ד' מילין.

גם הרו"ה בריש ברכות¹⁰ ס"ל שהם שתי שקיעות, מדהביא גירס' הגאונים המורה על זה, וכת' שהיא עיקר. גם סמ"ג עשין ל"ב, כת' בפירוש כר"ת, וכתב מימרא דשמואל ותני' דדכוותיה, והשוה אותם יחד כמו שתראה מלשונו שכתבנו. גם סמ"ק בהלכו' ק"ש סי' ק"ב, מוכיחין דבריו בהדיא, דס"ל כר"ת, דכתב דסוף היום הוא צאת הכוכבים. גם ר' ירוחם בחלק א' מנתיב י"ב, יסוד יסוד הדין בצאת הכוכב¹¹. וכת' ובעבור שאין לעמוד על אמיתת הדבר איזה כוכבים נראין ביום ואיזה כוכב¹² נראין כלילה, נחלקו בפ' במה מדליקין חכמים, אימתי הוי בין השמשות. הרי ברור דס"ל לר' ירוחם ר' יהודה ור' יוסי דשיערו' בין השמשות הוא בזמן צאת הכוכב¹³, וא"כ ברור דאין מחלוקתם בעת תחילת השקיעה, דההוא עת ליכא שום כוכב. א"כ על כרחין לומ' דס"ל דמחלוקתם בסוף שקיעת החמה וכדברי ר"ת ז"ל. גם הגהו' מרדכי בריש פ' במה מדליקין¹¹ העלו כר"ת. גם רבי' בעל הטורי' למדייק בלשונו בה' שבת סי' רס"א, כמו שכתבנו, ימצא ברור דס"ל כר"ת. גם מרן רבינו הגדול סי' הנז' העלה על שולחנו הטהור סברת ר"ת. גם ר' האי גאון

6 לא מצאתי. ואפשר כותתו להגהות מיימתיות, הלכות תעניות פ"א ה"ז אות ג, אך לא נזכר שם הראב"ד.

7 ר' אהרן ב"ר אברהם ו' חיים הכהן, 'ממדינת פאס' (החיד"א, שם הגדולים בערכו), ספר קרבן אהרן על הספרא, תציה שס"ט.

8 סוף הפרק, ר"ה אמר רבה בר בר חנה.

9 מהדורת אורייתא, ירושלים תשמ"ו, ב ע"א, ד"ה הכי גירס' רש"י, עמ' ו-ז.

10 ד"ה מאימתי, וז"ל: ה"ג וכן נמצא בגרסת הגאונים ז"ל ומחנני ביה סימנא ויקרא אלהים לאור יום, וממאי דהאי יוכא השמש וטהר ביאת אורו הוא, ומאי וטהר - טהר יומא, פירוש שהוא שעת צאת הכוכבים, דילמא ביאת שמשו הוא ומאי וטהר - טהר גברא, כלומר שהוא טהור לאכול בתרומה משעת שקיעת החמה. ומביא פירוש אחר ומסיים: 'הלכך מחזורתא גירסא ופירושא כדברי הגאונים ז"ל. לא נחפרש כאן, כדברי הרשב"א, שביאת אורו, היינו צאת הכוכבים היא סוף שקיעה, או שקיעה שניה.

11 הגהות שנמצאו במרדכי, שבת, פרק במה מדליקין לז ע"ב, וצ"ע שהביא שם דעת ר"א ממין, מס' יראים, ואח"כ הביא דעת ר"ת, וסיים עליה שאינה נראית לרא"ם. וכן בהמשך שם מקשה על ר"ת.

ס"ל כר"ת כמו שנרא' ברור מפירושו שהביא הרשב"א ז"ל בחידושו וכתבתי לעיל¹². גם הלכות גדולות בדף כ"ה ע"ג בסוף, כתב ז"ל אמ' רב יהודה אמ' שמואל כוכב א' יום שנים בין השמשו' שלשה לילה. אמ' ר' אסי לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה אלא בינוניים עכ"ל. גם בשלטי הגבורים אשר סביבות הרי"ף ב' במה מדליקין [אות ד] כת', יש מפרשי' דבין השמשו' מתחיל משעה שהחמה שוקעת, שאינה נראית והולך עד כדי מהלך שלשה ריבעי מיל ולאחר מכן הוי לילה, ואינו נכון, כי בפ"ק דברכות פסקינו דעת צאת הכוכבים מיקרי יום, והרי"ף והרמב"ם והמאירי לא פירשו דעתן בזה עכ"ל. הרי נתברר לנו דכל רבותי' עמודי ההוראה אשר בית ישראל נכון עליהם, שלמים וכן רבים, גאונים [24א] ראשונים ופוסקים ראשונים ואחרונים כלם הסכימו לדעת ר"ת.

ושאר מרבתי' הראשוני', כגון הרי"ף והרמב"ם ז"ל, העידו עליהם שלשת הגבורי' אנשי השם, הלא המה הרמב"ן ז"ל¹³, הר' המגיד¹⁴ ורבי' ישעי' אחרון¹⁵ ז"ל, שלא נתבאר זה בדבריהם. וכיון שכן מסתמ' אית לן למימר דסבירא להו כשאר כל רבותי' ולא פליגי, דלית לן לאפושי' פלוגת', דגדול כח השלום¹⁶. ומאן דאמר פליגי, עליו הראיה להביא. וכמו שכתב הרי"ף ז"ל בפ' חבית¹⁷, גבי שמעתא דסוחט אדם אשכול של ענבים וכו', ובהרבה מקומות. וכ"ש דכבר הוכחנו בראיות ברורות נוספות על דברי רבותינו, דסוגיין בכלליה תלמודא כר"ת ז"ל. ועוד, ראיות ברורות מוכיחות, דהרי"ף ז"ל הכי ס"ל. דהא הרי"ף פסק כר' יוחנן¹⁸, דפסק הלכה כר' יהודה לעין שבת והלכה כר' יוסי לענין תרומה, למדנו מהאי פסקא דר' יוחנן, דהאי פלוגתא דר' יהודה ור' יוסי שייכא נמי לענין תרומה, דכי היכי דפליגי לענין שבת הכי נמי פלוגתייהו זו פליגי בה לענין תרומה. ואשכחנא כריש ברכות דפסק תלמודא לענין תרומה דעד צאת הכוכב' הוי יום, א"כ הכי נמי לענין שבת.

עוד הא ר' יוחנן פסק כר' יהודה לענין שבת והלכה כר' יוסי לענין תרומה, וכת' הרי"ף [שם] הא דפסק ר' יוחנן הלכה כר' יהודה לא איבריר לן אי אליבא דרבה {אי אליבא דרבה} אי אליבא דר' יוסף וכיון שכן עבדינן לחומרא כרבא ומשתשקע החמה איקדיש יומא. הרי איבריר לן דהרי"ף סבירא ליה דר' יוחנן על כל פנים. על כרחין לומר,

12 לעיל הע' 9.

13 תורת האדם, שער אבילוח ישנה.

14 ה' שבת פ"ה ה"ד.

15 בשלטי הגבורים, שבת, פ' במה מדליקין אות ד.

16 תנחומא (ורשא וזכור) פרשת צו סימן י (סימן ז) ד"ה זאת תורת, ותנחומא (ורשא) פרשת ויחי סימן יז ד"ה זאת. האמירה 'גדול השלום' ישנה פעמים רבות במדרשי ההלכה והאגדה, אך בכלן אין בהם העניין הנזכר כאן, היינו למעט במחלוקת עינית, והוא כנראה חידוש המחבר.

17 שבת, פכ"ב, בדפי דפוס וילנא ס ע"ב: 'ועוד ולא אשכחן דר' יוחנן פליג עליהו דרב ושמואל אלא בככשין ושלוקות אבל באשכול של ענבים לא אשכחן דפליגי, ומאן דאמר פליג בעי ראייה...'

18 שבת סוף פרק במה מדליקין, בדפי דפוס וילנא, טו ע"א.

דיסבור כרבה דמשתשקע החמה הוי בין השמשות ושיעורו ג' ריבעי מיל; או יסבור כר' יוסף שכין השמשות מתחיל אחר שקיעת החמה בחלק א' מ"ב במיל ונמשך שיעורו תרי תלתי מילא, שנמצא הצד השנה, שזמן בין השמשות כלה אחר שקיעת החמה, בכדי ג' ריבעי מיל. וזו היא סברת ר' יוחנן נמי. מהא ראיא ברורה דהרי"ף ס"ל שמשקע החמה דפ' במה מדליקין לאו תחלת שקיעה היא אלא סוף שקיעה, דהא ר' יוחנן גופיה קאמר בפסחים בפ' מי שהיה טמא [צד ע"א] דמשקיעת החמה עד סוף היום מהלך חמשה מילין, או ארבעה מילין, ואי ס"ד לומר דהיא תחלת שקיעה איך פסק דלא דכוותיה, אלא לאו שמע מנה כראמון ש"מ.

גם הרמב"ם, מסתמא אמרין דס"ל ככולהו תנאי ואמוראי, ולא פליג, וכ"ש שמדבריו בהרבה מקומות מוכיחין בהדיא, דהכי ס"ל, מסתמא אמרין ילמד שתום מן המפורש. ועל מה שסתמו דבריהם הרי"ף והרמב"ם ז"ל, כבר הראינו פנים להם בסוף דברינו הראשונים.

[24ב] ומה שהקשה מוהר"ם אלאשקר¹⁹ ז"ל על ר"ת מדברי רבי הא"י, ברוך ה' אשר האיר את עינינו ומצאנו, כי רבי הא"י גאון²⁰ וכל הגאונים ז"ל, סביר' להו כדעת רבי תם ששתי שקיעות הם שקיעת השמש ושקיעת אורו. ואע"ג דבמאי דאמר ר"ת שהשמש כשתשק נכנסת בעוביו של רקיע לא סביר' להו כוונתה, מ"מ דינו של ר"ת אמת הוא, וסבירא להו לענין שיעור שמששקע החמה הוא יום עד צאת הכוכבים ולא מטעמיה.

גם מה שהקשה עליו מדברי הרי"ף²¹ כבר הוכחנו בראיות ברורות דמוכרח דהרי"ף לענין הדין ס"ל כר"ת. גם מה שהקשה עליו מדברי הרמב"ם, כבר ביינו מדברי הרמב"ם בעצמם שבא עליו מהם ומדברי הרמב"ם ממקומות אחרים, דס"ל כר"ת לענין הדין ולא מטעמי דכת', אלא מהטעם שכתב הוא בפ' המשנה ריש ברכות.

וענין זה דר"ת דלקח לו דעת חכמי ישראל יש להשיב לב עליו, וכי נעלם ממנו מה שאמ' רבי הקדוש [פסחים צד ע"ב] ונראין דבריהם מדברינו, וגם התוס'²² סבירא להו כר"ת, וקא חזינן דהתוס' דברו בההוא ענין²³ דמחלוק' חכמי א"ה עם חכמי ישראל. וי"ל

19 שרי"ת מהר"ם אלאשקר, סימן צו.

20 ראה לעיל הע' 12.

21 כוונתו ממה שכתב גבי יום הכיפורים: 'ומ"מ צריך לפרש משעת שקיעת החמה לכל הפחות, משום דאו מתחיל בין השמשות ע"כ. ולא חלק כלל, וכן נמי כתב הרי"י מקורביל תלמידו ז"ל, והקשה על כך מחברו בשורת מהרי"י פראג'י סימן מו שלא נמצא לשון זה בדברי הרי"ף. ר"ח דרוק, אורות חיים, עמ' רכח כתב שכונת מהר"ם אלאשקר היא להרי"ף, הוא רבנו פרץ מקורביל בהגהותיו לסמ"ק, ה' יוה"כ סימן רכא, והובא בארחות חיים לר' אהרן הכהן, ה' יוה"כ סימן ד. רח"פ בניש, הזמנים בהלכה, ח"ב, בני ברק תשנ"ו, עמ' שע, העיר שלא מצינו שהרי"י מקורביל מחבר הסמ"ק כתב כן, ואף העלה ספק אם הרי"י מקורביל הוא תלמידו של ר' פרץ מקורביל.

22 שבת לה ע"א ר"ה תרי, ופסחים צד ע"א ר"ה ר' יהודה.

23 כותתו שדעת התוס' לתרץ כשיטת רבנו חם, מצויה באותו הדף שבו הובאה מחלוקת חכמי א"ה עם חכמי ישראל, והכרעת רבי כחכמי א"ה.

דר"ת וכל הנמשכין אחריו דתפטו סברת חכמי יש' והחזיקו בה, טעמם דסברי דלא שבקינן דברי חכמי ישראל שהם קבלה, הלכה למשה מסיני, משום דברי חכמי האומות שתלויים בדברי חכמה, ואפי' שמראין דבריהם בטענות ונוצחין²⁴, מ"מ קבלת חכמי ישראל שהיא ממעלת הנבואה היא העיקר²⁵. וגם רבי לא אמר אלא ונראין דבריהם מדברינו, ולא דחה את דברינו, והנך רואה כמה יש במשנה כתוב ונראין דברי פלוני ואפי' הכי אין הלכה כמותו.

ומצאתי להם עזר מדברי התוכן הגדול המאסף לכל מחנות התוכנים מוהר"ר יוסף שלמה רופא, כתוב [בספן] אל"ם²⁶ דף ס' ז"ל וכן יש כמה דעות או אמות בינינו שהם ירושה מאבותי, והפילוסוף [פ"ס] ילעיגו עלינו ויביאו ראיות נצוחיות, לא מופתיות, כנגדן לבטלם, עכ"ז לא נשמע לקולם, ולבנו אדוק בתורתנו כהר ציון לא ימוט לעולם, והיי ראשי לא יפה עשו חכמי ישראל שהניחו דעתן בענין גלגל קבוע ומזלות חוזרין, וקבלו דעת האומר, שהרי בזמננו רוב החכמי פסלו מה שקבלו וכתבו כאשר בטלו ע"כ.

24 כעין זה הובא בשיטה מקובצת, כתובות יג, ע"ב בשם ר"ת, שחכמי אומות העולם נצחו בטענות אבל האמת נחכמי ישראל. (ציינו לזה הגר"ע איגו, בגלין הש"ס, פסחים צד ע"א, ויבדל"א הגר"ע יוסף, בשו"ת יביע אומר, ח"ב, א"ח ס" כא, ס"ק ה). ר"ע יוסף מצטט (שם) את דברי ר' חיים אלפאנדרי: 'שלידן דפשיטא לן שהשמש מהלכת כלילה מתחת לארץ, מכל מקום בסוף הקטע הביא שוב מדברי מחברים שהאמת נחכמי ישראל: 'הנהגה נעלם מעיני הבדולח [כעל הלחם משנה] מ"ש בשטה מקובצת כתובות (יג): בשם ר"ת, דמ"ש רבי (כפסחים צד): תנאין דבריהם מדברינו, לא נצחו חכמי אלה"ע את חכמי ישראל אלא בנצחון בטענות. אבל האמת הוא נחכמי ישראל. ולכן אומרים בתפלה וברוקע חלתי רקיע. ע"כ. ועוד כתב שם ר"ה הלום: 'ולאפקי מאיזה חכמי דורינו שאומרים שהמציאות הוא היפך ר' ר"ת, שהשמים מלאים כוכבים וכו', בפחות משיעור ג' מילים, ואיך יהיה עליו תורת יום. ובאים בטענות של המציאות וחכמת הכוכבים נגד גדולי הפוסקים. לא דק הר"ע יוסף כמה שייחם הטענות הללו שהמציאות היא הפך דעת ר"ת לאיזה מחכמי דורנו. כך כתבו הגר"ז בסדר הכנסת שבת, בסידורו ('כי דעת זו [ר"ת] היא נגד החוש ופליאה נשגבה...'), והגר"א, בביאורו לשר"ע, א"ח, סימן רסא, ס"ק יא ('החוש מכחיש לכל רואה...') ובימינו היתה כך דעת בעל החזון איש, שהעיקר ראיית ג' כוכבים בינתיים. וראה לעיל במבוא, הערה 57, על חכמים שפירשו את דברי חכמי ישראל לא כפשוטן, והדברים תואמים אף את ידיעת המציאות כעת. אף ר' יעקב פראג' נקט בדרך שיש בה יישוב של דעת חכמי ישראל עם המציאות הנראית לעין, והדברים נחבאו באריכות במבוא, ליד הערות 54-61. ר' יעקב פראג' מייחס משקל מכריע למציאות הנראית לעין, בדחותו את שיטת ר' משה אלאשקר: 'זה ברור דהמוחש לא יוכחש, שזה רב ברור תר' לעינים, שאחר שקיעת החמה בכרי מהלך ג' ירכיז מיל שהוא כמו חמש שעה, אור הרקיע כולו ממערב עד מרחק מוהר כן אור היום וגם על הארץ אור גדול' (לעיל דף 21 ע"ב).

25 מרבירי משמע שיש עדיפות לנבואה כענייני הלכה. כשאלה זו דנו ראשונים ואחרונים, ראה ש"ו הבלין (מהדיר), סדר הקבלה לרבנו מנחם המאירי, מהר" מכן אופק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 46 הע' קסח (ובמילואים, שם עמ' 228). לדעת ר' יעקב פראג' גם הרמב"ם מודה 'שמה שנצחו חכמי אר"ה לחכמי ישראל משום שהענין תלוי בעיון, ומפני שנתאמת מופתי חכמי האומות, לכן להם שומעין', אבל '...שמה שדברו חכמי ישראל והביאו ראיה לדבריהם מכתבי הקודש אין להרהר אחר דבריהם... דודאי כולם קבלה מהנביאים' (להלן דף 29 ע"א וכו').

26 ר' יוסף שלמה רופא דילמריגו, המכונה הישיר מקנריאה, אילם, אמשטרדם שפ"ט.

ובס' גבורות[ת] ה' ²⁷ כתב ז"ל המוסכם אצל בטלמיוס וכל התוכנים עד זמן קופרניקוס הוא שהכדור הארצי באמצע העולם, ושגלגל הירח הוא הקרוב לו, ואחריו גלגל כוכב הנקרא כתב, ואחריו גלגל נגה, ואחריו גלגל השמש ואחריו גלגל מאדים ואחריו גלגל צדק והאחרון שכתי וסימנם שצ"מ חנכ"ל ואלו הם הנקראי' כוכבי לכת או נבוכה, לא שיחשבו שהכוכבי' הולכי' מעצמם אלא שגלגליהם מתנועעים ומביאין אותן מה שאין כן הגלגל הח' שיחשבוהו בלתי מתנועע כלל [כאן חסר בכתב היד]

[25א] פתחים וחלונות להאיר על הארץ. ומנה נשמע ודאי שבערב נכנסת דרך פתחים וחלונות ונכסה אורה בארץ. וזה הנוסח ²⁸ אינו כדעת חכמי האומות, דסבירא להו שהמזל קבוע שהודו להם חכמי ישראל. וא"ת שגם כזה אינם נראין דברי אנשי כנסת הגדולה ²⁹, זה הדבר אי אפשר לאומרו, ולא להעלותו על המחשבה. שידוע הוא שאנשי כנסת הגדולה הם מהחרש והמסגר שהם יושבי לשכת הגזית היו בקיאים בכל חכמה, ובפרט בחכמת התכונה, שעליה אמר הכתוב כי היא חכמתם ובינתם לעיני העמים, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפ' ע"א מחלק א' מהמורה עיין שם ותמצא ספק ודי. ועליה בעונותינו אנו נושאים עתה בגלות, חרפה מהגוים, באומרים שהחכמה הזאת שבידם מחכמת התכונה היא ענף קטן ודק מאד מאילן גדול שאין שיעור לגדלו. והאילן הזה היה ביד חכמי ישראל, ויודעין שורשו ועיקרו ובדיו וענפיו, ואין דבר ממנו קטן או גדול נסתר מהם, ועתה זולזלו בו והניחוהו. ולכן היתה הסכמת קצת מחכמי הישמעאלים שבארצות המערב, שלא ללמד לשום בר ישראל החכמה הזאת אפי' שיתן כל הון ביתו.

ועוד ששמעתי אומרים, שהחכמה הזאת תחלת ידיעתה באומות היה, שלמדוה הגויים מירמיה הנביא ע"ה. וכיון שכן איך נשזה לאנשי כנסת הגדולה טועים. עוד, שהרי מכלל אנשי כנסת הגדולה דניאל חנניה מישאל ועזריה, והרי הכתוב מעיד עליהם שנוכחצו (!) נסה אותם אותם בכל חכמה, וימצאם עשר ידות על כל החכמים אשר בכל מלכותו, דהיינו אשר תחת כל הכיפה, והתימה הגדולה שהרי מכלל אנשי כנסת הגדולה היו חגי זכריה ומלאכי, נביאי ה', ונהירי להו שבילי דשמיא משבילי מתא. והם היו מבעלי המסורה, כדתנן בריש פירי אבות, ונביאים מסורה לאנשי כנסת הגדולה, הם נמסרו מהנביאים הראשונים והם מסרו לאנשי כנסת הגדולה, ואיך נאמר עליהם לא ידעו ולא

27 אף הוא חיבורו של ר' יוסף שלמה רופא (היש"ר) מקנדיא, וכלול בתוך הכרך אילם, נחשובה לשאלה ג שבס' אילם] בדפים קמא-קצ.

28 כותתו לנוסח התפלה, ביצר של שבת: 'הא-ל הפותח בכל יום דלתות שערי מזרח וכו' וכו' חלתי ריקע, מוציא חמה ממקומה ולבנה ממכון שבתה'. ועל פי ברכות לג ע"א שאנשי כנסת הגדולה תיקנו להם לישראל ברכות ותפילות. וראה גם להלן שגם על נוסח תפילת ערבית 'גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור', אמר שהיא מאנשי כנסת הגדולה. על ייחוס התפילה 'הכל יודוך' לאנשי כנסת הגדולה, ראה בספר פרדס הגדול, לתלמידי רש"י, ורשה תר"ל, בחשובה הידועה לעניין הפיוטים, סימן קע"ה: 'הכל יודוך' שהיא חקנת אנשי כנסת הגדולה...'

29 לדעת רבנו חכמי ישראל שנוכחו בפסחים צד ע"א הם אנשי כנסת הגדולה, ובימיהם היתה מחלוקת זו. זה יצא לו מאחר שהוא מפרש כך את נוסח התפלה ביצר של שבת, כנ"ל בהערה 28.

יבינו בדבר הזה שהכתוב מעיד על החכמה הזאת כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים. וא"כ קשיא לרבותינו ז"ל איך הורו לחכמי אומות העולם והניחו קבלת רבותי שקבלו מהנביאים שהם דברי אלי"ם חיים.

וימים רבים נבוכתי בזה, עד שחנני החונן לאדם דעת ונראו לי פנים לרבותינו ז"ל במה שהורו לחכמי האומות שמזל קבוע וגלגל חוזר. דע שמה שהורו רבותינו [25ב] הוא דוקא הורו שהגלגל חוזר והמזל קבוע, בזה הוא שהורו, אבל לא לכולה מלתא הורו. ביאור הדברים דע כי תחלה היתה דעת רבותי כי הגלגל קבוע כאהל לשבת, והמזלות הם בני הבית, והם החוזרין, מי שדרכו לילך ממערב למזרח הולך, ומי שדרכו לילך ממזרח למערב הולך, והשמש ביום הוא ההולך ממזרח למערב, וכשמגיע למערב נכנס בעובי של רקיע ועולה על גבי כיפת הרקיע ומהלך כל הלילה על גבי כיפת הרקיע ממערב למזרח, ואז נכנס בעובי הרקיע ויוצא ומנץ על הארץ, זו היתה דעת חכמי ישראל. וחכמי האומות סברי שמזל קבוע בגלגל, כיתד התקועה ואין לו תנועה כלל, אלא הגלגל מתגלגל ומסבב ומוליך את המזלות, מי שהולך ממערב למזרח גלגלו הוא שמוליך אותו ומסבב אותו פעם על גבי הארץ ופעם מורידין אותם תחת הארץ והשמש והירח והמזלות כשהולכין ממזרח למערב, הגלגל היומי הוא המוליך אותם, וכלילה מורידם תחת הארץ ממערב למזרח ומעלה אותם במזרח להאיר על הארץ.

והנה כבר ראית הקושיא שהקשו רב שרירא גאון ור' האי גאון³⁰, לדעת רבותינו שאם השמש כלילה מהלכת על גבי הרקיע, היתה נראית כלילה על הארץ, כמו שנראית ביום, שהרקיע בהיר ספירי, ואין מונע השמש מלהראות על הארץ.

לכן נלע"ד נר', הן אמת שהורו חכמי ישראל לחכמי האומות, הוא שהמזל קבוע והגלגל הוא שמוליך המזל. מי שדרכו לילך ממערב למזרח, גלגלו הוא המוליכו, והליכתם היא ממערב למזרח, ומשקיע אותם תחת הארץ, ומסבב אותם ומעלה אותם. והגלגל היומי, שהוא הגלגל התשיעי, החלק שאין בו שום כוכב, המחזיר כל השמנה גלגלים ומנהיגם ומסבבם ממזרח למערב, פעם אחת בכל יום, וגם סיבובם של כל הגלגלים, הוא ממעלה למטה, ונ[מ]מטה למעלה, בכל זה הורו חכמי ישראל לחכמי האומות. אלא שבדבר אחד חלוקים חכמי ישראל מחכמי האומות, והוא זה, דחכמי ישראל סוברים דהן אמת שהמזל קבוע והגלגל מוליך השמש ממזרח למערב, אבל כשמגיע למערב אז השמש נכנס בעובי הרקיע, דרך פתח שעו השמים, ועולה על גבי כיפת הרקיע, להשתחות לבוראו, שכן הוא דרך כבוד העבד לרבו, שיצא לקראתו להשתחות לרבו, ואין דרך כבוד העבד להשתחות לרבו, והוא יושב במקומו. [26א] ומשיצא השמש על גבי כיפת הרקיע, אינו זו ממקומו, ובמקומו עומד, והגלגל חוזר, ומתגלגל ומוריד השמש לתחת הארץ, עד שמגיע למזרח, ואז יצא השמש דרך הפתח

אשר בא בו בערב, או בפתח אתר, וינץ על הארץ. והטעם, על שם וטובו מחדש בכל יום תמיד, שהיא מדת האור.³¹

ולמדתי זה ממה שאמרו חז"ל³² שהשבעה גלגלי כוכבי לכת שסימנם ממעלה למטה שצ"מ חנכ"ל והגלגל השמיני שבו שנים עשר מזלות ושאר הכוכבים כולם סגורים זה בתוך זה כביצה שיש לה שמנה קליפות זו בתוך זו. וכל השמנה גלגלים הנזכרים מהלכם ומסיבתם היא ממערב למזרח, שכן הוא תפקידם מאת בוראם. יש מהם שיסוב גלגלו בכ"ט יום וחצי, והוא גלגל הירח. יש שיסוב גלגלו בעשרה חדשים בעשרה חדשים, והוא גלגל כוכב שהוא למעלה מגלגל הירח. יש שיסוב גלגלו באחד עשר חדש, והוא גלגל נגה שהוא למעלה מגלגל כוכב. יש שיסוב גלגלו בשס"ה ימים, והוא גלגל חמה שהוא למעלה מגלגל חמה. יש שיסוב גלגלו בשנים עשרה שנה, והוא גלגל צדק שהוא למעלה מגלגל מאדים. יש שיסוב גלגלו בשלשים שנה, והוא גלגל שבתאי שהוא למעלה מגלגל צדק. והגלגל השמיני יסוב מסיבתו בששה ושלשים אלף שנים. וכל הח' גלגלים מסיבתם ממערב למזרח. והגלגלים הללו מקיף עליהם גלגל חשיצי, וכולם סגורים בתוכו, ונקרא גלגל החלק, על שם שאין בו שום כוכב, וגם נקרא גלגל היומי, על שם פעולתו שמנהיג כל כוכבי השמים וגלגליהם ומוליכם ממזרח למערב להשתתחות פעם אחת בכל יום, הוא וכל צבא השמים לבוראם, כמו שמבואר בכתר מלכות³⁴ ועל מסיבתו יהיה מדת היום והלילה כ"ד שעות.

וזה לך לשון ספר שבילי אמונה³⁵ הגלגל החשיצי הוא הגלגל הגדול והעליון שבגלגלים ונקרא שמי השמים כמאמר שלמה (מלכים א, ח כז) הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך. וחכמי התבונה קראוהו גלגל היומי לפי שעל פיו יהיה היום והלילה

31 חידוש נפלא זה כפשוטו קשה מאד, שהלא כימינו אין מקום לרחן כלל בשאלה זו, גם אם אין דאזות גמורה כיום אם אכן הארץ סבה על צירה למלל השמש, כדאי שמהלך הארץ מול השמש או השמש מול הארץ הוא בשוה כל משך היממה. וראה במבוא, לעיל ליד הערה 57, אפשרות לפרש דברים אלו באופן מסתובר יותר, אם כי עדיין קשה לתאר את מהלך השמש לדבריו.

32 כותתו לפרקי דרבי אליעזר, פ"ה.

33 נכתב קודם: כוכב, והוגה כך בהעברת קולמוס.

34 שיר הדידע של ר' שלמה אבן גבירול, נרפס במחזורים ובסידורים. ראה ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ירושלים-ת"א, תשכ"א, עמ' 257-285. בפיסקאות י-כו מתאר רשבי"ג את הבריאה ואת עשרת הגלגלים, וראה שם, פיסקה טו שורה 147 על הגלגל הרביעי ובר החמה: 'וככל יום יום תשתתחה למלכה, וביה נדחכות נצבה/ וכשחור תרים ראש, וחזק לערב כמערכה/ בערב היא באה ובבקר היא שבה'. וראה גם שם, פיסקה כג שורה 217, על הגלגל החשיצי, המקיף על כל הגלגלים, המנהיג כל כוכבי שמים וגלגליהם: 'המשחתחה פעם בכל יום לפאת מערב למלכו וממליכו...'. וראה גם שיר אחר לרשבי"ג, 'שמש כתחן', שם עמ' 105, שורה 2: 'משחתחה אל כסאך, נאדר...'. ושם שורה 4: 'הוא יום ביום משחתחה לך...'.
35 ר' מאיר אלרבי, שבילי אמונה, אמשטרדם שפ"ז.

כי הוא מקיף כל העולם פעם בכל יום ממזרח למערב במרוצה רבה ועצומה סביב מרכזו שהוא מרכז הארץ ונושא בחיקו כל הגלגלים וכוכביהם והשמש והירח וכל צבא השמים ומכריחם להסכים עמו במרוצתו להקיף העולם ולהשתתחות עמו לפני יוצרו בכל יום. והוא שאמר הכתוב (נחמיה ט ו) וצבא השמים לך משתחוים. המשל בזה לריחים שמתגלגלין ממזרח למערב ובהם נמלה שהולכת ממערב למזרח הפך תנועת הריחים, הנה שעם היות שהריחים [226] יכריחו לנמלה ההיא להתגלגל ממזרח למערב אמנם לא תניח הנמלה הלוכה הרצוני ממערב למזרח. וזאת התנועה יאמר בה חילוף ולא נגד כי אין תנועת העגולה נגד לפי שאין כנגדה התנועה הישרה, כל שכן שאין כנגדה תנועה אחרת עגולית, ואע"פ שהאחת מן המזרח למערב והאחת מן המערב למזרח אין זה נגד עכ"ל.

הא למדנו שהגלגל היומי מנהיג את כל הגלגלים ממזרח למערב בכל יום חילוף תנועתם שהיא ממערב למזרח, לשתי סיבות האחת שעל פי סביבתו ממערב ועד שיחזור למערב הוא כ"ד שעות שהיא מדת היום והלילה. והסיבה השנית שמנהיג כל הגלגלים וכל צבאותם על פי מרוצתו כדי להשתתחות עמו ליוצרים לצד מערב שהוא מקום השכינה. וכיון שכן על כרחין לומר שכשמיגיעין השמש והירח וצבא השמים למערב שהוא מקום השתתחותם ליוצרים שיוצאין ממקומם להקביל פני שכינה ולהשתתחות. שכן היא חובת כבוד העבד לרבו לצאת לקראתו להשתתחות לו, ואין דרך העבד להשתתחות לרבו והוא במקומו שזה הוא זלזול בכבוד רבו ח"ו. ומאחר שכן ודאי דיש לנו לומר שכשמיגיעין השמש והירח למערב להשתתחות ליוצרים שיוצאין דרך פתחים למעלה מגלגליהם להשתתחות ליוצרים שכן היא חובתם, ומשיצאו למעלה מגלגליהם והשתתחו אינן זזים ממקומם אלא במקומם הן עומדין והגלגל היומי מתגלגל ומנהיג אותם אל תחת הארץ עד שמגיעין למזרח ומשהגיעו למזרח אז יוצאין דרך הפתחים שכאו בהן בערב או בפתח אחר ויתבאר עוד מדברי פרקי ר' אליעזר.

וכבר נתנו טעם לשבח לדבר הזה, והוא על שם: וטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית³⁶, שמשמע שבכל יום מחדש מדת טובו, שהיא מדת האור, ולא שייך בה חידוש בכל יום, אלא אם כן תאמר שהשמש אינה במקומה, ותולה אותה מחדש בכל יום במקומה, מעין מעשה בראשית, והוא כדאמרן. דאי תימא דכשיוצאין בערב במערב, חוץ לגלגליהם, להשתתחות, דמיד חוזרין למקומן, אחר שהשתתחו - אין זה מיקרי מחדש מעין מעשה בראשית, שהרי לפי שעה יצאו לצורך, וחזרו למקומן, ובמקומן ברקיע הן יושבין, ובשעת יציאתן אין כאן שום חידוש מעין מעשה בראשית. שהרי מעשה בראשית היה שלא היו מאורות, ובראן הקב"ה, ותלאן ברקיע. אבל לפי מה שכתבנו שבסוף היום משיצאו מגלגליהם, יושבין כל הלילה חוץ מגלגליהם, כשתחזרין בשחר ברקיע במקום שנחלו בו במעשה בראשית, יצדק שפיר לומר, וטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית.

[27א] והנך רואה דבמה שכתבנו מתרץ שפיר מאי דהוה קשה לך, איך הוודו חכמי ישר' לחכמי אומות העולם דמזל קבוע, וזה הפך מדעת אנשי כנסת הגדולה, וגם הפך מקבלתם שקבלו מנביאי האי"ת³⁶ שנראה מדבריהם, בהדיא שהשמש והירח נכנסין ויוצאין דרך חלונות ופתחים.

וגם נתישבה הקושיא שהקשה רבי' האי גאון³⁷ ז"ל על דעת רבותינו, שהיו אומרים שבלילה השמש מהלכת למעלה מן הרקיע. והקשה הוא ז"ל, ואילו היתה השמש עולה בלילה, למעלה מן הרקיע, היתה נראית בארץ, ולא היה הרקיע חוצץ מלראותה. שהרי בינינו כמה רקיעים, ואין חוצצין אותה, ואף רקיע שלה אינו חוצץ מה שלמעלה ממנו. אלו הם דברי רבי' האי גאון ז"ל שמביא מוהר"מ אלאשקר ז"ל. ואף ע"ג שלעניות דעתי דזו אינה קושיא, דיש לדחות ולומ', דאין ראייה מדיש שלשה רקיעים בין השמש לארץ, ואינם מפסיקין וחוצצין מלראותה על הארץ, הכי נמי כשעולה למעלה מהרקיע שלה, לא יחוצר רקיעה בפניה שלא תיראה על הארץ - דיש לומ' דשאני, דאע"ג דכשהיא למטה מרקיעה השלשה רקיעים שבינה לבין הארץ, אינם חוצצין בפניה, שלא תיראה על הארץ, אפי' הכי דכשעולה למעלה מהרקיע שלה, הוא חוצץ בינה ובין הארץ מלראותה. חדא, דאינו דומה שלשה מסכים לארבעה מסכים, ועוד אפשר שרקיע שלה יש בו ממש כדי לחצוץ יותר מהשלשה רקיעים.

אבל לע"ד אי קשיא הא קשיא, שהרי הכוכבים כולם הם ברקיע שמיני שבו השנים עשר מזלות והשבעה רקיעים שתחתיו, שבהם שבעה כוכבי לכת, שסימנם שצ"מ חנכ"ל, הם בינו ובין הארץ, ואינם חוצצין בפני הכוכבים מהראות על הארץ. והטעם הוא שכל הרקיעים בהירים כשוהם וספיר, ונראה מה שהוא מעבר פניהם. וא"כ כמו שגלגל חמה והששה גלגלים חביריו, אינם חוצצין בפני הכוכבים מהראות על הארץ, הכי נמי וכל שכן הוא, שבהיות החמה על גבי רקיעה, שלא יחוצו בפניה גלגלה והשלשה גלגלים שתחתיו מהראות בארץ, שהרי החמה היא הגדולה, בגדולה ובאורה, מכל הכוכבים, שהיא גדולה מהארץ מאה ושבעים פעם, והכוכבי' הגדולי' גדולי' מן הארץ ט"ו פעם, ואורה גדול מאד. והנך רואה שזו קושיא חזקה. ובמה שכתבנו נתישבה שפיר, דאע"ג שהשמש בערב נכנס בעוביו של רקיע ועולה למעלה מהרקיע, אינו מהלך על גבי הרקיע, ואינו זו ממקומו, והגלגל היומי מנהיג השמש בגלגלו [27ב] מתחת הארץ, עד שמגיע למזרח, ואז יוצא דרך הפתח אשר נכנס בו בערב, או דרך פתח אחר, ומנץ על הארץ. וכיון שכן שהשמש בלילה יורדת לתחת הארץ, משום הכי היא ואורה נכסין מעל הארץ. ואע"ג שאין בארץ שיעור שיספיק להעלים אור השמש מעל הארץ, שהרי גוף השמש גדול מן הארץ מאה ושבעים פעם, אפי' הכי בהצטרפות החושך שמתחת לארץ עם הארץ על ידי שניהם נעלם גם אור השמש מעל הארץ.

*36 האל יתברך.

37 ראה לעיל הע' 30.

והשתא בזה נתישבו לנו על מה דהוה קשיא לן, צדקו אנשי כנסת הגדולה, כמו שחקנו ביצור: הפותח בכל יום דלתות שערי מזרח ובוקע חלתי רקיע מוציא חמה ממקומה וכו', וצדקו דברי רבא בנדרים³⁸ ובסנהדרין³⁹ שהשמש והירח בידם לעלות ולרדת, ושזין לרבותינו שהודו לחכמי האומות, שמזל קבוע וגלגל חוזר. ולפי זה שכתבנו אפשר לומר שגם כל הכוכבים שבגלגל השמיני שהם השנים עשר מזלות וצבאותם, כל מזל כשיגיע למערב נכנס בעובי גלגלו, ויוצא למעלה מגלגלו להקביל פני יוצרו הוא וכל צבאו ולהשתחות ויושב במקומו ואינו זז ממקומו עד שמקיף מתחת לארץ עד מזרח ואז יוצא הוא וכל צבאו למשול על הארץ. והיינו מאי דכתיב על ידי ישעיה המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא דמשמע שבכל לילה מוציא צבאות הכוכבים.

ומצאתי ראיה לדברי מדברי רש"י ז"ל. כתב רש"י ז"ל בפ"ק דראש השנה דף יא ע"ב, וז"ל גלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הרוקיע וחציו למטה מן הקרקע, שנים עשר מזלות קבועין הן, וזה סדרן טלה שור תאומים סרטן אריה בתולה מאזנים עקרב קשת גדי ודלי דגים, וסימניך טש"ת סא"ב מע"ק גר"ד, ששה מהן שקועין למטה, וששה מהן למעלה. וכשהגלגל מגלגל, זה עולה מצד זה, והראשון שבצד האחר שוקע, וכן לעולם. ושתי שעות שווה המזל בעלייתו, וכן שכנגדו בשיקועו, שיהו כולן משמשין בכ"ד שעות של יום. ובניסן, לעולם טלה מתחיל לעלות לאור הבקר, מע"ק גר"ד למעלה בלילה, טש"ת סא"ב למטה. לאור הבקר מתחיל טלה לעלות ומאזנים לשקוע, לסוף שתי שעות טלה כולו עולה ומאזנים כולו שוקע, לאחר שתי שעות התחיל שור לעלות ועקרב לשקוע, וכן כולם, כל חדש ניסן. באייר, שור מתחיל לשמש ביום, כל ימי אייר, וכשתי שעות [א28] הראשונות גומר עלייתו וכו'.

הרי למדנו מכאן דרש"י ז"ל סביר ליה דגלגל חמה וכל המזלות מתגלגלין ממטה למעלה וממעלה למטה וזה ברור בלשוננו.

והנה מצאתי לרש"י הפך זה בפסחים⁴⁰, פ' מי שהיה טמא, גרסי' התם אמ' רבה בר בר חנה אמ' ר' יוחנן כמה מהלך אדם ביום עשר פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשה מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבי' חמשה מילין. ופירש"י ז"ל כמה מהלך

38 לט ע"ב: דרש רבא, ואמר לה: אמר ר' יצחק, מאי דכתיב: (חבקוק ג) שמש ירח עמד וזבולה, שמש וירח זוכול מאי בעיין? והא ברקיע קביעי! מלמד, שעלו שמש וירח מרקיע לזכול ואמרו לפניו: רבותנו של עולם, אם אתה עושה דין לכן עמרם אנו מאירים, ואם לאו - אין אנו מאירין! כאותה שעה ירה בהן חיצים וחניתות, אמר להם: בכל יום יום משתחיים לכם ואתם מאירים, ככבדי לא מחיתם, ככבוד בשר דם מחיתם! ובכל יום יורין בהן חיצין וחניתות ומאירים, שנא': (חבקוק ג) לאור חצין יהלכו וגר'.

39 קי ע"א: אמר רבא: מאי דכתיב (חבקוק ג') שמש ירח עמד וזבולה לאור חצין יהלכו, מלמד שעלו שמש וירח לזכול, אמרו לפניו: רבותנו של עולם: אם אתה עושה דין לכן עמרם - נצא, ואם לאו - לא נצא עד שזרק בהם חצים, אמר להן: ככבדי - לא מחיתם, ככבוד בשר דם מחיתם! והאידנא לא נפקי עד דמחו להו.

40 צא ע"ב, ד"ה כמה ד"ה עשרה, וד"ה מעלות.

אדם בינוני, וביום בינוני, דתקופת ניסן ותשרי, שהימים והלילות שוין. עשר פרסאות, (ארבעה) [ארבעים]⁴¹ מילין. מעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מילין, כך שהיית החמה לצאת בעובייו של רקיע, וכנגדה שוהה בשקיעתה ליכנס, דהיינו משקיעתה עד צאת הכוכבים עכ"ל. הרי כאן כתב רש"י ז"ל שהחמה בשקיעתה נכנסת בעובייו של רקיע ובשחר יוצאת מעביו של רקיע. הנך רואה שדברי רש"י ז"ל צריכין עיין רב, שלכאורא נראין סותרין אלו את אלו. שאם תאמר שמה שכתב רש"י שהחמה בשקיעתה נכנסת בעובייו של רקיע ויוצאה על גבי כיפת הרקיע ומהלכת על הכיפה ממערב למזרח, קשיא מדידה, שהרי כתב בפ"ק דראש השנה [יא ע"ב] שגלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, וי"ב מזלות קבועין בו, ושהגלגל מגלגל המזלות, ממעלה מן הקרקע, למטה מן הקרקע, וממטה למעלה. וזהו ודאי כדעת חכמי א"ה שאמרו גלגל חזרו ומזלות קבועין, וא"כ גם החמה בכלל זה. ודברי רש"י ז"ל מוכיחין שהוא כן, שכת' גלגל חמה עגול וחציו למעלה וחציו למטה וכו', משמע שהגלגל מגלגל החמה והמזלות, וכדעת חכמי האומות. שאם תאמר שמה שכתב רש"י ז"ל דהגלגל לא מגלגל ממעלה למטה וממטה למעלה, אלא השנים עשר מזלות דוקא, מה לו לזכור גלגל חמה, דאין לו עסק שם עם גלגל החמה בדבר הזה, אלא היה לו לומר הגלגל שבו י"ב מזלות עגול, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה וכו'. אלא ודאי אתא לאשמעין אגב ארציה, דהחמה והמזלות דרך אחד להם.

עוד דהא כשנחלקו חכמי ישר' וחכמי אומי' העולם בענין דמזל חזרו וגלגל קבוע, נחלקו אכולהו, בין על השנים עשר מזלות, בין על שבעה כוכבי לכת, שמכללם החמה, על כולם דעת חכמי ישראל שהגלגל אין לו שום תנועה, אלא המזלות והכוכבים המה החוזרים. וחכמי האומות אומרים [28ב] שהמזלות הן קבועין, ואין להם תנועה כלל, והגלגל הוא הסובב ומוליך את כלן, בין הי"ב מזלות, בין השבעה כוכבי לכת. דהא סתם אמרו מזל קבוע וגלגל חזרו, ובדאי קאי אכל המזלות, דהא גם שבעה כוכבי לכת איקרו מזל, כדאיתא בסוף שבת, דף קנו, ובפ' עשירי מהמורה⁴² ח"ב.

וכיון דרש"י ז"ל נקיט לה להא מילתא כדעת חכמי האומות, ודאי לכולה מילתא נקיט לה. ועוד דחיליה דרש"י ז"ל דנקיט לה כחכמי האומות, ושכך סברת חכמי ישראל, הוא מדרכי, [ש]אמר בפסחים פ' מי שהיה טמא [צד ע"ב] ונראין דבריהם מדברינו, וכמו שכתבו רבינו שרירא גאון ורב האי גאון⁴³. ומאחר שכן, ודאי דגם החמה ס"ל לרש"י, דמהלכת כלילה תחת הקרקע. דהא עיקר מילתיה דרבי, דאמ' בפסחים בפ' מי שהיה טמא, ונראין דבריהם מדברינו, הוא על מה שאמרו שם בגמ', חכמי ישראל אומרי' ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי א"ה אומרים ביום חמה

41 כצ"ל, על פי רש"י שם וע"פ הענין.

42 רמב"ם, מורה הנבוכים, ח"ב פ"י.

43 ראה לעיל הע' 42.

מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הקרקע. אמ' רבי תרין דבריהם מדברינו, שבים מעיינות צונגין ובלילה מעיינות רותחין ע"כ.

הנך רואה שדברי רש"י צריכין עיון כדי לישבם ולהשוותם יחד, דעל כרחין לומר דרש"י ס"ל דתרייהו איתנהו, שהחמה בשקיעתה נכנסת בעוביו של רקיע, וגם ס"ל שאינה מהלכת בלילה על הרקיע, אלא הגלגל הסובב, הוא מוליכה מתחת הארץ, ממערב למזרח, ואין יוצאה מעוביו של רקיע. וזה הוא כפי הדרך שכתבתי, והוא ברור. וס"ל לרש"י, דהן אמת שהודו חכמי ישר' בגלגל חזר ומזלות קבועין, אבל לא לכולה מלתא. דמחלוקת חכמי ישראל עם חכמי האומות, היתה מן הקצה אל הקצה, דדעת חכמי ישראל היתה, שהגלגל אין לו שום תנועה כלל, אלא הוא נטוי כאהל לשבת, והמזלות הם בני האהל, והם ההולכים ושבים ומנהיגים העולם, וקורותיו, הן לטוב הן להפכו. וחכמי אומר העו' דעתם, שהמזלות אין להם תנועה כלל, מעצמם, בשום זמן, אלא הם כיתר התקוע בגלגל, והגלגל הוא הסובב ומוליך את המזלות, להנהיג העולם וקורותיו. ומה שהודו חכמי ישראל, לא הודו אלא בדבר הזה, דהמזל קבוע ואינו מנהיג העולם מצד תנועתו, אלא הגלגל הוא מוליך המזל אל המקום אשר יהיה שמה הרוח ללכת, לעבוד עבודתו בהנהגת העולם, בזה דוקא הוא שהודו חכמי ישראל, [29א] ולעולם כמה שסוכרין חכמי א"ה שהמזל אין לו תנועה כלל, בשום זמן, בזה פליגי עליהו חכמי ישראל, וסברי שהמזל כשגומר עבודתו, הוא נכנס כלפי שכנה, ומשתחוה ליוצרו, ויושב במקומו, עד שתגיע שעת עבודתו, שהיא העת שיגיע למזרח, לעלות על הארץ ולעבוד עבודתו, אז יוצא דרך חלון מעוביו של רקיע.

וז"ל פרק ששי מפרקי ר' אליעזר, ובשלש מאות וששים וששה חלונות החמה יוצא ונכנס, במזרח צ"א יום, בקרן דרומית צ"א יום, בקרן צפונית, וחלון אחד באמצע ושמו נגה. בתקופת תשרי, מתחיל מחלון נגה, והולך וסובב לקרן דרומית, חלון אחר חלון, עד שהוא מגיע לחלון שבת. בתקופת טבת מתחיל מחלון שבת, והולך וסובב וחוזר לאחוריו, חלון אחר חלון עד שהוא מגיע לחלון תעלומה, שבו האור יוצא, שנאמר [איוב כח א] ותעלומה יוציא אור. בתקופת ניסן, מתחיל מחלון תעלומה, שבו האור יוצא, והולך אל קרן צפונית, חלון אחר חלון עד שהוא מגיע לחלון נעמן. בתקופת תמוז, מתחיל מחלון נעמן, והולך וסובב וחוזר וסובב לאחוריו, חלון אחר חלון עד שהוא מגיע לחלון חדר, שבו רוח סופה יוצא, שנא' [איוב לו ח] מן החזר תבא סופה וממזרים קרה. באלו שבמזרח הוא יוצא, וכנגדו במערב {במערב} הוא נכנס. והשכינה לעולם היא במערב, ונכנס ומשתחוה לפני הקדוש ברוך הוא, ואומר לפניו, רבון כל העולמים עשיתי ככל אשר צויתני ע"כ לשונו לעיינו.

הרי למדנו מפרקי ר' אליעזר, שהחמה נכנסת דרך חלון ויוצא דרך חלון. והנה ר' אליעזר מבדיל הקבלה הוא. ואע"ג שמצינו להרמב"ם בפ"ח מהחלק השני מהמורה, הלא תראה החכמים יתארו גודל קול השמש בעת מרוצתה בכל יום בגלגל, וכן ראוי לכלם. אמנם אריסטו ימאן זה, ויבאר שאין קול להם וכו', ולא תרחיק היות דעת אריסטו

חולק על דעת החכמים בזה. כי זה הדעת רוצה לומר היות להם קולות. אמנם הוא נמשך אחר האמנת גלגל קבוע ומזלות חוזרים. וכבר ידעת הכרעתם, דעת חכמי אומות העולם על דעתם, בענייני התכונה האלו, והוא אומרם בפירוש, ונצחו חכמי אומות העולם חכמי ישראל. וזה אמת, כי העניינים העיוניים אמנם דבר בהם כל מי שדבר, כפי שהביא עליו העיון, ולזה יאמן מה שנתאמת מופתו עכ"ל.

הנך רואה שמדבריו אלה ברור שמה שנצחו חכמי א"ה [29ב] לחכמי ישראל משום שהענין חלוי בעיון, ומפני שנתאמת מופתי עיון חכמי האומות, לכן להם שומעין. לכן אני בעניי אומ', שמדבריו אלה ראיה, שמה שדברו חכמי ישראל והביאו ראיה לדבריהם מכתבי הקדש, אין להרהר אחר דבריהם. וא"כ דברי פרקי ר' אליעזר שכתבנו שהשמש יוצא דרך חלון ונכנסת דרך חלון שהם מיוסדים על הכתובים, אין בהם נפתל ועקש, דודאי כולם קבלה מהנביאים.

ויש לזה ראיות מהרמב"ם בעצמו בפ' ע"א מהחלק הראשון מהמורה, וזה לשונו, דע כי החכמות אשר היו באומתנו באמתת אלו העניינים אבדו בארך הזמן, ובשלט האומות הסכלות עלינו, ובהיות העניינים ההם בלתי מותרים לבני אדם כלם כמו שביארנו, ולא היה הדבר המותר לבני אדם כלם אלא דברי הספרים לבד. וכבר ידעת שאפי' התלמוד המקובל, לא היה מחובר בספר מקדם, לענין המתפשט באומה, דברים שאמרתי לך על פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב, והיה זה תכלית החכמה בדת, שהוא ברוח ממה שנפל בו באחרונה, ו"ל רוב הדיעות והשתרגם, וספקות נופלות בלשון המחבר בספר, ושגגה תתחבר לו ותתחדש המחלוקת בין האנשים וכו', והאריך שם הרבה עיין עליו שם.

כלל העולה מדבריו, שאמיתת הדברים האלה, שהרי מעשה בראשית שהיא חכמת התכונה, אמיתתם לא (לא) היתה אלא בחכמי ישראל, ונשתכחה מהם, משלש סיבות: באורך הזמן, בגלל, ובשלט האומות עלינו, ושלא היו מוסרין אותה החכמים לראויין לה אלא מפה אל פה. לא כחכמתה בחכמי האומות, שהיא על דרך העיון. וגם בהרבה מקומות מביא ראיה, ממדרשי רבותי ו"ל, ומפרקי ר' אליעזר, ומשים אותם פנה ויסוד גדול. כלל העולה כי מה שכתבתי בישוב דעת חכמי ישראל, הוא מקרב דעתם לדעת חכמי האומות, ומשוה את דבריהם בענין מזל קבוע. ואעפ"י שבענין שאמרו רבותי, שהשמש יוצא דרך חלון ונכנס דרך חלון, אינו נר' כן מדברי חכמי א"ה, לא איכפת לן בזה כלום, שקבלת רבותינו תכריע. ואפשר שהיו להם ראיות מופתיות לזה מה שאין להם לחכמי האומות בזה, אלא ראיות נצחיות⁴⁴. וכל שכן לפי עדות הרמב"ם שכתב, שהחכמות האלו אמיתתם לא היתה אלא באומתנו, שזה מורה בפירוש, שאע"פ שהאמות העמיקו בעיון דברים אלו, לא השיגו אמיתת הדברים. ומדבריו נר' שגם חכמת (התוכנה) [התכונה] בכלל [30א] זה, שהרי הוא כת' בהלכות יסודי התור' [פ"ד ה"י] שזאת החכמה, היא מ"ש רבותינו [חגיגה פ"ב מ"א]: ולא מעשה בראשית בשנים.

וזה לשונו בפתיחתו לס' המורה: וכבר ידעת אמרם, ולא במעשה בראשית בשנים, ואילו באר שום אדם העניינים ההם כלם בספר, יהיה כאילו דרשם לאלפים מבני אדם, ע"כ. ואעפ"י שמצאנו שנצחו חכמי האומות את חכמי ישראל בענין מזל קבוע וגלגל חוזר, זהו בדורות האחרוני, לאחר שנשתכחה חכמת ישראל מסיבת הגלות, אבל בדורות הראשונים שבזמן בית המקדש, אין לומר זה. ור' אליעזר בן הורקנוס הוא מקובל מרבן יוחנן בן זכאי, שרבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו, הם היו בזמן בית המקדש, ובזמנם נחרב בעונותינו, ככתוב בהקדמה להרמב"ם לסדר זרעים. ולאחר שנחרב הבית בעונותינו, והשתכחה החכמה המקובלת, וחזר הדבר כפי העיון, בזה הוא שנצחו חכמי האומות את חכמי ישראל.

עוד ראיה שהוא כדברינו שישבנו דברי רבותי. היום הרבה שנים שמעתי מחכם אחד מאומתנו, שבא מעיר פאס, והיה תוכן גדול, ואמר לי ראיה לזה שהשמש כלילה מהלכת תחת הקרקע, הוא מה שתקנו אנשי כנסת הגדולה, בנוסח ברכה ראשונה של קריית שמע של ערבית: גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור. פירוש שהאור מתגולל ומסבב מפני החושך, והחושך מתגולל ומסבב מפני האור, ומשום הכי כשיאור [] היום אינו מאיר בכל הארץ בבת אחת, אלא היושבים בקצה המזרח מאיר להם היום קודם שיאיר לשוכנים באמצע העולם, ויאיר לשוכנים באמצע הארץ קודם שיאיר לשוכנים בקצה המערב, שנמצא לעולם זה הולך ומסבב ומקיף מפני זה, וזה הולך ומקיף ומסבב מפני זה. אלו דברי החכם הנז', ומשם התוכנים הקדמונים אמרם.

למדנו מדבריו שמהנוסח של הברכה שתקנו לנו אנשי כנסת הגדולה, שדעתם הוא, שהשמש מקיף העולם ממעלה למטה וממטה למעלה. ומאחר שכן, הרי זה ראיה ברורה למה שכתבנו. ונוסף לנו כירור עוד, שבברכה זו דקריית שמע של ערבית, תרומיהו אית בה, שהרי אמור בה: בחכמה פותח שערים, הרי שעל ידי שערים מוציא המאורות, וכן אומר: ומסדר את הכוכבים במשמותיהם ברקיע כרצונו, משמע בכל לילה מסדר את הכוכבים, (ואור) [גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור, הרי ברור שהמאורות והכוכבים מקיפים ממעלה למטה ומקיפים ממטה למעלה, [30] וכשיוצאים לעבוד עבודתם על הארץ, יוצאים דרך חלונות ופתחים.

ואם תאמר, דלפי זה קשה, שאין מזרח אחד ולא שקיעת חמה אחת, שהרי לשוכנים בקצה המזרח, הנץ החמה להם הוא בעת שהוא חצות לילה לשוכנים על טבור הארץ. ושקיעת החמה להם הוא בעת שהוא חצות היום לשוכנים על טבור הארץ. והנץ החמה לשוכנים על טבור הארץ הוא בעת שהוא חצות לילה לשוכנים בקצה המערב. ושקיעת החמה להם הוא בעת שהוא חצות היום לשוכנים בקצה המערב, וכמבואר בספר המאור אשר על הרי"ף, בסוף פ"ק דראש השנה, עיין שם ותבין הדבר על בורייתו. וא"כ קשה, שלפי זה הרבה זריחות ביום והרבה שקיעות, וא"כ יש לשאול באיזה שקיעה מהם השמש משתחזה לבוראה.

הא לא קשיא מיר, דאף ע"ג דיש שקיעות הרבה וזריחות הרבה, וזו לפי ריחוק המקומות וקרבתם, והארץ כדורית, אי אפשר בעת שתזרח השמש בקצה המזרח, תראה על טבור הארץ, וכל שכן ליושבים בקצה המערב, אבל גבול זריחת השמש הוא, כשתגיע כנגד אופק הארץ במזרח, וגבול שקיעתה כשתגיע כנגד אופק הארץ במערב. וזו הוא גבול עבודת השמש על הארץ, וזהו שיעור היום לשוכנים על טבור הארץ, שהיא ארץ הקדושה⁴⁵, אשר בחר הקב"ה לשכן שמו שם. כמבואר גם זה בספר המאור שם, עיין עליו ותבין הדברים על כוונתם. ולא ראיתי להעתיק דבריו מפני הטעות, כי הדברים ארוכים.

הפעם אודה את ה' אשר עזרני ללכת ולברך גבול יום השבת החמור. הנה העומד על דברי כל הפוסקים, ומתישב בהם ישוב רב ובעיני ישראל, יתבררו ויתלבנו אלו הדברים. לא מצאתי מכל רבותינו שיטבור הפך ממה שכתבנו, חוץ מהר"ר אליעזר ממין, דסבירא ליה הפך. ועוד הפליג מדתו, שכת' הגה"ר המרדכי משמו ב'פ' שני דשבת, וז"ל ואיזהו בין השמשותף משתשקע החמה וכו', פ"י רא"ם, משתשק' החמ' דברי ר' יהודה ור' נחמיה משמתחלת לשקוע, משננטה מעט, ומכירין העולם שרוצה ליכנס בעוביו של רקיע, ודחינו מעט קודם שקיעת החמה. ולשון משתשקע, משמע הקדמה, ואותה הקדמה נקראת בין השמשותף. ושיעורה לרבה שלשה ריבועי מיל, ולר' יוסף תרי תילתי מילתא והוא קודם שקיעת החמה, אבל שקיעת החמה מהלך חמשה מילין קודם צאת הכוכבים, והוא לילה גמור מדאוריית' (וראיה מ'פ' מי שהיה טמא) ג' ריבועי מיל הם ט"ו מאות אמה. ורוקח⁴⁶. וראיה מ'פ' מי שהיה טמא [נפסחים צד ע"א וע"ב] אמ' רבה ב"ב חנה כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות, [צ"ל] מעלות השחר ועד הנץ החמה ד' מילין. משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשה מילין. פירו' משקיעת החמה שמתחלת לשקוע, שנכנס בעובי הרקיע, וכשהחמ' נכנסת מלמטה, שמתחלת לעלות, הכוכבי' נכנסין למעלה ומתחילין לירד, גמרה החמה עלייתה, שעברה עוביו של רקיע, גמרו כוכבים ירידתן, שעברו עוביו של רקיע, וגראין כולן. ובאותה עליית החמה וירידת הכוכבים, מהלך ה' מילין, ואותן חמשה מילין היו לילה גמורה מדאוריית', שהרי דם זבחים נפסל בשקיעת החמה, הכי איתא ב'פ' איזהו מקומן [זבחים נו ע"א]. ולפירו' זה צריך להמר מאד כניסת שבת. אבל למה שפירש ר"ת דשקיעת החמה קודמת למשתשקע, ופ"י בין השמשותף, הוא קודם הראות הכוכבים החוצה, לרבה כדאית ליה, ולר' יוסף כדאית ליה, לא גר' לרא"ם,

45 מתוך תיאור זה מתעוררת גם השאלה הקריה כיום שאלת קו התאריך, והיו באיזה מקום בעולם התחלת היום. בשאלה זו חלקו גדולי רורנו, הלכה למעשה, בשעה שנתגלגלו בני הישיבות מליטא ליפן בעת מלחמת העולם בשנים תשי"ד-תשי"ה. ראה על כך, ר"מ טיקוצנינסקי, בין השמשותף, ירושלים תרפ"ט; רא"י קרליץ, קתרטס בין השמשותף בספר חזון איש לסר מרער; רמ"מ כשר, קו התאריך הישראלי, ירושלים תשל"ט; ר"ח צימרמן, אגן הסהר, ניו-יורק תשי"ט, וראה עכשיו האנציקלופדיה התלמודית, ערך יום. וראה במבוא ליד הע' 54-61.

46 סימן נא. הציטוט מהרוקח הוא: ג' ריבועי מיל הם ט"ו מאות אמה.

דלשון משתשקע החמה, משמע הקדמה, כדאמרי' בהשוכר את הפועלים [כבא מצינא פח ע"ב] אי הכי הני עד שיפקסו מיבעי ליה. כוכב א' יום, פי' רא"ס, אם תראה כוכב א' עדיין לא התחילו הכוכבים ליכנס בעובי הרקיע לדרת, ואל תחוש ואל תדאג בכוכבים שתראה, כי גם פעמים רבות כוכב א' נראה. אם תראה שנים בין השמשות, יש לך לחוש שנכנס שיעור ה' מילין, שכבר התחילו הכוכבי' ליכנס בעובי הרקיע מבפנים ולדרת שלשה לילה, אם תראה שלשה, ודאי התחילו הכוכבים כולם ליכנס ולדרת ולמשול בלילה. במתא חזו תרגולין, לפי' רא"ס נר' דזמן התרגולין מבעוד יום. אבל לר"ת דפי' ג' רבעי מילא קודם שיראו הכוכבי' או הופלג זמן שמשא מריש דיקלא וסימן התרגולין זה מזה עכ"ל.

הנה כונת רא"ס ד"ל מבוארת, שמפרש מאי דתני' בפ' במה מדליקי' [שבת לד ע"א] איזהו בין השמשות משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין וכו', דברי ר' יהודה, ר' נחמיה אומ' כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. פירש הוא ד"ל, משתשקען. כלומר משנוטה לשקוע, דהיינו קודם שקיעתה, והיינו דקאמ' משתשקען משמע לשון הקדמה, ואותה הקדמה נקראת בין השמשות. ובשיעור אותה הקדמה נחלקו רבה ור' יוסף דלרבה משנוטה לשקוע עד שתשקע הוא כדי מהלך ג' רבעי מיל, ולר' יוסף כדי תרי תלתי מיל, ולר' נחמיה כדי חצי מיל.

והביא רביה דמשתשקע הוא לשון הקדמה, ממאי דאמרי' בפ' השואל [כבא מצינא פח ע"ב] משיפקסו, וסבירא ליה לרא"ס ד"ל דאחור שקיעת החמה מיד הוי לילה גמורה. והביא רביה לזה [31ב] מפ' מי שהיה טמא [פסחים צג ע"ב] דאמ' רבה בר בר חנה כמה מהלך אדם בינתי ליום וכו'. ואני בעניי ראיתי דברים אלו דרא"ס ד"ל, וקשו לי טובא, חדא דאמרי' בגמ' דבין השמשות ספק הוא מן היום ספק מן הלילה, ואיך אפשר שהחמה נזרחת באמצע הרקיע, ומספקא לנו בלילה, וקרא קא צוח ואמר (בראשית א טז): את המאור הגדול לממשלת היום. וחזרתי על כל צדדי הסוגיא דפ' במה מדליקין [שבת לד ע"א וע"ב] לישבה כפי דבריו ולא אביין.

דקשיא לי טובא מאי דתני' שם ומאי דאתמר עלה בגמ'. דמקשו שם בגמ' הא גופא קשיא, אמרת איזהו בין השמשות משתשקע החמה, וכל זמן שפני מזרח מאדימין, הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון לילה, והדר תני הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות. אמר רבה אמ' רב יהודה אמ' שמואל כרוך ותני איזהו בין השמשות, משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימין והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה, ור' יוסף אמ' רב יהודה אמר שמואל הכי קאמר משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה ע"כ. ובתרי הכי אמרינן בגמ' דרבה ור' יוסף אזור לטעמייהו, דאתמר שיעור בין השמשות רבה אמר ג' רבעי מיל ור' יוסף אמ' תרי תלתא מיל. וקאמ' בגמ' דאיכא בינייהו פלגא דדנקא שהוא חלק אחד משנים עשר חלקים במיל. זו היא הצעת הגמ'.

וקשיא לי, דלפי דברי הרא"ם ז"ל דבין השמשות הוא קודם שקיע' החמה, קשה, איך נתנו סימני בין השמשות בהכסיף התחתון או העליון, דקודם שקיעת החמה לא שייך לא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, דהא החמה זורחת וכל הרקיע מזהיר, ואין בו שום הכספה בשום מקום, ומאחר שכן איך נתנו סימן בהכסיף התחתון או העליון, וזה אין לו מציאות בשום אופן, בזמן בין השמשות דרא"ם ז"ל. וא"כ הא דתני' הכסיף התחתון וכו', לרעת הרא"ם ז"ל במאי מוקמינן לה, דאי בכיפת הרקיע כמו שפירשו המפרשי' אי אפשר לפרשה.

ואי נפרש לה להאי הכסיף התחתון וכו', דקאי אעגולת גוף השמש, והכי קתני משתשקע החמה, פ"י משנוטה לשקוע, וכל זמן שפני מזרח מאדימין, דהיינו פנים המאירין את המזרח, מאדימין, שהוא עגולת גוף השמש, שסמוך לשקיעתה נראית אדומה. הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון, פירו' הכסיף התחתון של עגולת השמש, ולא הכסיף עליונה, הכסיף העליון והשוה לתחתון, פ"י הכסיף [32א] העליון של עגולה והשוה לתחתונה לילה. לפי פירו' זה מלתא דרבה דאמ' דהכי קתני, משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימין, בין השמשות, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה, האי מלתא דרבה לפי פ"י זה אחי שפיר לפי דרך רא"ם ז"ל, אבל מלתא דר' יוסף דאמר דהכי קתני, משתשקע החמה וכל זמן שפני מזרח מאדימין, יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, האי מלתא דר' יוסף אי אפשר להתישב בשום אופן, דהרי בגמ' אמרו דאזדו לטעמיהו דרבה אמר שיעור בין השמשות שלשה רבעי מילא, ור' יוסף אמ' תרי תלתי מילא, וגם רא"ם ז"ל כתב כן, ואמרו בגמ' איכא בינייהו פלגא דדנקא, שהוא אחד משנים עשר במיל, שהוא מהלך קס"ו אמה וחצי, ואי אמרת דלרבה דקודם שקיעת החמה בשלושה רבעי מיל, הו' בין השמשות, והוא עד שיכסיף העליון וישוה לתחתון של עגולת גוף השמש, א"כ לר' יוסף דאמר דלא הו' בין השמשות עד שיכסיף התחתון, צריך לומר לפי זה משיכסיף תחתית עגולת גוף השמש הוא בין השמשות, עד שיכסיף העליון של עגולת גוף השמש, ולפי זה אי אפשר לומר' מה שאמרו בגמ' דאיכא בינייהו פלגא דדנקא, וגם אי אפשר לומר לר' יוסף ששיעור בין השמשות שלו תרי תלתא מילא, דהא מתחילת שקיעת עגולת גוף השמש עד שתשקע כולה, לא יש בו כי אם שני שלישי מדרגה, שהם שני חלקים ממ"ב חלקים בשעה, שהוא כדי מהלך רצ"ו אמה, כפי מה ששיעורו ורבותינו ז"ל שעה וחומש, שהוא מהלך ארבעה מילין, שהן שמנת אלפים אמה. והשעה וחומש הן שמנה עשר מדרגות, צא וחשוב ותמצא המדרגה כדי מהלך תמ"ד אמה וחצי בקירוב, נמצא ששני שלישי מדרגה כדי מהלך רצ"ו אמה. נמצא שאם נחשוב השלושה רבעי מיל דרבה שהם אלף וח"ק, מקודם שקיעת החמה, איך אמרו בגמ' דאיכא בינייהו פלגא דדנקא, שהוא כדי מהלך קס"ו אמה וחצי, והלא איכא בינייהו אלף וקקמ"ד אמה, רב המרחק ביניהם.

וגם איך אפשר להיות לר' יוסף דאמר משיכסיף התחתון של עגולת השמש עד שיכסיף העליון והיו תרי תלתא מילא, שהוא מהלך אלף ושל"ג אמה, שהם שיעור שלש מדרגות, רב המרחק מאד.

עוד קשיא לי, מאי דאמרי' בגמ' [שבת לה ע"א] הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה, יניח החמה בראש הר הכרמל, וירד ויטבול בים. וקאמר בירושלמי [ברכות פ"א ה"א] דודאי ביום טבל, ופשוט דכשיניח החמה בראש הר הכרמל, דכרי שירד מההר כבר שקעה החמה והלכה לה, וכשטבל [בבב] היה אחר שקיעת החמה בזמן רב, ואיך עלתה לו טבילה לפי דרך רא"ם ז"ל, דהרי זה טבל כודאי לילה. ולא עוד אלא לפי דרך רא"ם, קודם שקיעת החמה בכדי מהלך חצי מיל, לר' נחמיה היו בין השמשות, ואינו יכול לטבול דצריך לטבול ביום ודאי.

עוד קשיא לי, מאי דאמר רבא לשמעיה [שבת לה ע"ב] אתון דלא בקיאתו בשיעורא דרבנן, אתלו שורגא מרשימשא בריש דקלי, דמהא משמע דבר ברור, דמאן דבקיאי בשיעורא דרבנן מדליקין הנר לאחר מכאן, ולדברי רא"ם אדרבא, צריך להדליק קודם, וקודם מכי מטי זמנא דשמשא בריש דקלי, והוא שיעורא דרבנן וכו'.

עוד קשיא לי, דסוגיין בכוליה תלמודא, דעד צאת הכוכבים היו יום, ובריש פסחים [ב ע"ב] מקשה סתם תלמוד להידיא והא קימא לן דעד צאת הכוכבים יממא הוא.

מה שאמר רא"ם דמשקיעת החמה מהלך ה' מילין, והוא [לילה] גמורה, והביא ראיה מפ' מי שהיה טמא דאמ' רבה בר בר חנה וכו', קשיא לי, לא ידעתי איך מביא ראיה משם, דלע"ד פשוט דדברי רבה בר בר חנה אוכחי בהידיא, דמשקיעת החמה עד מהלך חמשה מילין, הוי יום. דהכי איתא התם: אמר רבה בר בר חנה אמ' ר' יוחנן מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות, מעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מילין, משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין. הרי לך בהדיא [דמ]עלות השחר עד צאת הכוכבים קרי ליה יום.

ומה שפירש כמאי דתניא כוכב א' יום וכו', לא יכולתי להבין דעתו. שהוא פירש שנים - בין השמשות, אם תראה כוכב בין השמשות יש לך לחוש, שנכנס שיעור חמשת מילין, שכבר התחילו הכוכבי' [ליכנס] בעובי הרקיע, על זה קשה לי האי כוכבים מתי נראו, ודאי מן [הסתם] אמרי' דנ[ראו] אחר שקיעת החמה ובזמן רב, דאין הכוכבי' נראין אלא אחר שקיעת החמה בזמן רב. וא"כ קשיא מדידיה, שהוא כבר כתב, אחר שקיעת החמה מיד הוא לילה, ונתן טען לדבר, שכשהחמ' נכנסת בעוביו של רקיע מלמטה לעלות, הכוכבי' נכנסין מלמעלה בעוביו של רקיע לירד, ובאותה עליית חמה וירידת הכוכבי' מהלך חמשת מילין, והוא לילה גמור מן התורה, ואע"פ שלא נראה שום כוכב, כדמוכח לשונו בהדיא. וקשה כיון דאמר שבשקיעת החמה הוי סימן לילה בודאי, איך בראיית הכוכבים שלאחר מכאן יספק עלינו לחוש שמא התחילו הכוכבים ליכנס בעוביו של רקיע ומהפך לנו הודאי לספק, זו תמיהה גדולה, דאדרבא ראיית הכוכבים מוציאה מיד ספק לילה לודאי לילה.

[א33] מן וכי תימא עד הכוכבים נמחק⁴⁷.

רא"ם⁴⁸ ז"ל, יש לחוש, אינו חשש ספק אלא חשש ודאי, לומר דכשנראו שני כוכבים יש לך לחוש שודאי נכנס שיעור ה' מילין. והכי מורה לשונו, שכת', יש לך לחוש שנכנס שיעור ה' מילין, שכבר התחילו הכוכבים ליכנס בעובי הרקיע, קשה דבגמ' לא הזכירו ראית שני כוכבים, אלא לספק עלינו, שהוא זמן בין השמשות, שכך אמרו שנים בין השמשות. ועוד קשה, דלדידיה מיד ששקעה החמה הוי ודאי לילה, ומאחר שכן אין אנו צריכין לראית הכוכבים שלאחר מכן, דכבר קדם הכנסת הלילה קודם צאת הכוכבים.

וכי תימא הא דתני' כוכב א' יום וכו', יפרש לה רא"ם שנראו קודם שקיעת החמה, קשה, דדוחק גדול הוא לומר שיראו כוכב' קודם שקיעת החמה, דאין דרך להראות שום כוכב אלא לאחר שקיעת החמה לאחר זמן. ועוד דלעולם לא דברו חכמים אלא בהווה, והכי מורה מאי דאמרו בגמ' [שבת לה ע"ב], לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים שאינן נראין אלא בלילה, אמרו הנראין, משמע ודאי שדרכם להראות, וזה לע"ד פשוט.

ומה שאמר רא"ם דמשתשקע הוא לשון הקדמה, והביא ראייה ממשיפקסו דפ' השואל⁴⁹ דמציעא [ב"מ פח ע"ב], אני בעניי קשה לי, דההיא משיפקסו דפ' השואל⁵⁰ נראה משם דלא הוי לשון הקדמה, אלא לשון התחלה. דהכי איתא התם דף פ"ח ע"ב: אי הכי משיפקסו, עד שיפקסו מיבעי ליה, אי תנא עד שיפקסו הוה אמינא עד דגמר לפיקוסייהו, קא משמע לן, משיפקסו - מכי אתחזולי לפיקוסייהו ע"כ, הוי ברור בלשון הגמ' דמשיפקסו הוא לשון התחלה לא לשון הקדמה. ואם לפי דעת רא"ם שהחמה נכנסת בעוביו של רקיע ומהלכת כל עוביו של רקיע עד שעולה למעלה, לית לן למימר בפ' משתשקע החמה, אלא מתחילת שקיעתה, דהיינו שנכנסה בעוביו של רקיע, אע"פ שלא גמרה שקיעתה לעבור כל עובי הרקיע, הוי בין השמשות.

וכיון שכן משנכסת (!) [משנכנסת] החמה בעוביו של רקיע, עד ג' ריבעי מיל למר, ותרי תלתי מילא למר, הוא דהוי בין השמשות, ומנא ליה להרא"ם דמשתשקע הוא לשון הקדמה, דקודם שקיעת החמה בשלשה רבעי מיל הוי בין השמשות.

ואע"ג דמוכח בגמ' דפ' השואל דמשיפקסו הוי לשון התחלה, ויחוייב [] ה דגם לשון דמשתשקע החמה יהיה ג"כ לשון התחלה, וא"כ יקשה לרבי' תם דאמר דההיא דפ' במה מדליקין דתני' משתשקע החמה הוי בין השמשות' מיירי בסוף שקיעה, בסיעתא דשמיא תריצנא לה כטוב טעם.

כלל העולה [] אני רואה בדברים האלה אשר נכתן [] גמרת' בדעת' דלפי קוצר דעות [] לא חתים עליהו רא"ם, ולא הגהו' מרדכי העלום משם

47 הקטע המחוק הזה הוקף במסגרת לסימן מחיקה.

48 מכאן ועד סוף הפסקה: '... צאת הכוכבים', הוקף במסגרת, לשם מחיקה.

49 קודם הגהה: השור', והוגה כלפינו.

50 אף כאן קודם הגהה: השור', והוגה כלפינו.

רא"ם, [333] אלא איזה תלמיד רצה ליחנק⁵¹, ונתלה בתרי אשלי רכרי, והכניס דבריו בשם רא"ם בדפוס, בשעה שנדפסו ההגהו, וזה נלע"ד פשוט. ומצאתי און לי, דהא דברי' אלו שנכתבו בהגהו' בשם רא"ם ברורים מתחלתם ועד סופם, דאזיל בשיטת חכמי ישראל, דסברי שהחמה מהלכת בלילה למעלה מן הרקיע וזה ברור.

והנה מצאתי להרא"ש בסוף פ' כל שעה, בענין אין לשין אלא במים שלנו, כתב זה לשונו, אבל ה"ר אליעזר ממין היה מפרי' הטעם לפי שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ, כחכמי אומות העולם, ואמרי' לקמן שנראין דבריהם עכ"ל. גם המרדכי כתב שם וז"ל ורבינו אליעזר ממין פ"י הטעם דאשה לא תלוש אלא במים שלנו, משום דאמרינן פ' מי שהיה טמא חכמי אומות העולם אומרים כלילה החמה הולכת מתחת הארץ על התהום ונראים דבריהם שהרי ביום המעניות צוננין ובלילה רותחין עכ"ל. הרי למדנו שהר"ב אליעזר ממין ס"ל כדברי חכמי א"ה, שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ, ולא כמו שכתב בהגהו' המרדכי [כין] דס"ל כחכמי ישראל, שהחמה מהלכת בלילה למעלה מן הרקיע. וזו ראייה ברורה דדברים אלו לא חתים עליהו רבי' הגדול אליעזר ממין, ולא הגהו' מרדכי העולם משמו, אלא איזה תלמיד רצה ליחנק ונתלה בשני אילנות גדולים. ודע דמה שכתבו ההגהו' בשם הרוקח, לא קאי אמה שכתבו בשם רא"ם, אלא קאי אמאי דסליק מניה, שלשה רבעי מיל ט"ו מאות אמה, אהא הוא דקאי דוקא, דאילו אמאי דכתוב בשם רא"ם, לא סבירא ליה לרוקח, דכבר כתבנו לישנא דרוקח דס"ל כר"ת ז"ל.

ואע"ג דכתבנו דמוכח בגמ' בפ' השואל⁵² דלשון דמשפיקסו הוא לשון התחלה, ויחוייב מזה דגם לשון משתשקע החמה יהיה ג"כ לשון התחלה, וא"כ יקשה לר"ת דפי' דההיא דפ' במה מדליקין, דתניא משתשקע החמה הוי בין השמשות, מיירי בסוף שקיעה. כשיעצתא דשמיא מתרצנא לה בטוב טעם, דלא קשיא ליה מירי לר"ת. דר"ת לא יליף לה להאי מילתא מדתני' לישנא דמשתשקע, אלא האי מלתא דר"ת עיקרה ברייתא היא בפסחי' בפ' מי שהיה טמא משמי' דר' יהודה, דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים שהוא כדי שיעור מהלך ד' מילין הוא יום גמור, ועוד בריש פסחים ובפ' שני דמגילה מקשה תלמודא בהדיא והא קימא לן דעד צאת הכוכבים ימא הוא, משמע ודאי דהכי הלכתא, כמבואר בתוספו' פ' במה מדליקין ופ' מי שהיה טמא. ומאחר שכן מאי דמשכחא בפ' כמה מדליקין דתניא משתשקע החמה הוי בין השמשו' [34א] ושיעורו הוי שלשה ריבעי מיל, על כרחין אית לן לתרוצה בענין דמסכים לסתם תלמודא. ואפי' הוה דמאי דתני' בפ' מי שהיה טמא, איתמר משמיה דחד, ומאי דתניא בפ' במה מדליקין איתמר משם אחרנא, הוה מקשינן איך סתם תלמודא מייתי שתי דיעות, חדא איפכא מאידך, ומייתי

51 פסחים קיב ע"א: אם רצית להיחנק היתלה באילן גדול.

52 קדום הגהה: השוכי, והוגה כלפנינו.

להו בסתמא כאילו הם חדא סברא, ועל כרחין אית לן לתרוצינהו אחרא סברא, דלא פליגי, מדתלמודא מייתי להו כל חדא באפי נפשה, בסתמא, ולא מייתינהו בפלוגתא.

כ"ש הכא דמאי דתני' בפ' מי שהיה טמא ומאי דתניא בפ' במה מדליקין, תרווייהו משמיה דרבי יהודה איתנו, וסתם תלמודא מסכים לענין הלכתא למאי דתניא בפ' מי שהיה טמא. על כרחין לתרין מאי דתני' בפ' במה מדליקין דמשתשקע החמה הוי בין השמשו', בענין שיסכים למאי דתני' בפ' מי שהיה טמא, ולסתם תלמודא דריש פסחים, ואפי' יהיה בדוחק לשון, דק"ל מוטב לדחוק הלשון ולכוונו עם הענין, מלדחוק הענין ולכוונו עם הלשון, כמבואר בדברי מרן מוהר"י קארו ביתה יוסף טור י"ד סי' רכ"ח רף רסה ע"ד וז"ל ואע"פ שפשט הלשון מורה על פי' הריכ"ש כיון שהענין אינו מתישב לפירושו מוטב לדחוק הלשון ולכוונו עם הענין ע"כ. והתלמוד מלא מזה.

כ"ש דהכא בנדרן דר"ת, דפירש דמשתשקע החמה דפ' במה מדליקין, דהרי קאמי' שהוא סוף שקיעה, וזהו שאמרו משתשקע החמה - מששקעה כבר, ושם בפסחים אמרו משקיעת החמה, פירושו זה אתי שפיר לפי הענין וגם הלשון, לפי הענין אתי שפיר, דלפי מה שאמרו בפסחים, משקיעת החמה, דלשון שקיעת החמה הוא שם דבר שחוזר על השקיעה, והרי זה דומה לאומר מיום פלוני עד יום פלוני, דודאי שרוצה לומר מתחילת היום. אבל לשון משתשקע החמה הוא לשון פעל, לא לשון שם דבר, ודאי הכוונה בו משתשלם הפעולה. דאי לא תימא הכי, גם בפ' במה מדליקין היה ליה למתני משקיעת החמה וכו'. ועוד דלשון משיפעלו משתפעל, עיקר שימושם הוא לשון מורה על סוף הפעולה, הלא תראה שם בראש מסכת מעשרות [פ"א מ"ה] גבי לשון זה, דמשיפקסו, יש הרבה לשונות על זה, במשקל משיפעלו, והוא מורה על גמר הדבר, כגון הא דתנן [שם פ"א מ"ח] הפרד והצמוקים משיעמיד ערימה, דודאי פירוש הדבר דמה שהועמד בערימה הוא שנתחייב כמעשר, והיינו גמר. וכן הבצלים משיפקל, שפירושו יסיר ויקלוף הקליפות הרעות, והיינו גמר. וכן התבואה משימרח, דודאי אחר המרוח הוא דמתחייב. וכן התבואה והקטנית משיכבדו, דודאי מה שהוכבד [ב34] כבר ונגמרה מלאכתו.

והא דדייק בגמ' בפ' השואל דמשיפקסו הוי לשון התחלה, ביאור הענין הוא זה, התם הקשו לר' ינאי ולר' יוחנן, דמר אמר שאין הפירות נקבעין למעשר עד שיראו פני החצר, ומר אמר עד שיראו פני הכית, מדתנן איזהו גרנן למעשרות, בקישואין ובדלועין משיפקסו, דמשמע דמשיפקסו מכל מקום, ואפי' בשדה הוטבלו למעשר, ותימצו לא דהאי משיפקסו הוא בבית. והקשו דאי הכי הוה ליה למתני עד שיפקסו, דלישנא דעד הוא לישנא דעכובא, דמוסיף זמן. ותימצו דאי הוה תני עד שיפקסו, כיון דמוקמינן לה בבית, הוה אמינא דאפי' בבית עד שיפקסו כולם ויגמור פיקוסייהו. משום הכי תנא משיפקסו, דלא הוי לישנא דעכובא, ויתפרש בכל ענין וענין כפי מה שקבלו בו דז"ל, הדבר שקבלו בו, בתחלת גמר מלאכתו יוקבע למעשר לשון משיפעל, או לשון משיפעיל הכא בו, יתפרש משיתחיל לגמור מלאכתו, ודבר שקבלו בו שלא יוקבע למעשר עד

שתגמר מלאכתו, לשון משיפעל או לשון משיפעיל הנאמר בו, יתפרש בו לשון גמר משיפעל ותגמר מלאכתו. נמצינו למדין שלשון שיפקסו משמע לשון התחלה ולשון גמר. תדע לך עוד שהוא כן דהא בענין זה דהקישואין והדלועין, הא דנאמ' בהן משיפקסו, מצינו בהדיא האי משיפקסו פעם מפרשי ליה לשון התחלה, ופעם מפרשי לה לשון גמר. דכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהלכ' מעשר [ה"ד] ז"ל כיצד הכניס קישואין ודלועין קודם שישפשף, משיחיל לשפשף אחת, נקבעו הכל למעשר, וכן כל כיוצא בזה עכ"ל, וכת' עוד שם לקמן, איזהו גמר מלאכתן של פירות הקישואין והדלועין והאבטיחים, משיפשפש בידו ויסיר הציהוב שעליהן, כמו שיער דק, ואם אינו משפשף, משיעמיד ערימה, היה משפשף אחת אחת, כיון שגמר כל צרכו נגמרה מלאכתן עכ"ל. הרי שבחלוקה ראשונה שדעתו לשפשף הכל, להוליך לשוק, פירשו משיפקסו לשון תחלת גמר מלאכת הדבר, ובחלוקה שניה שאין דעתו לשפשף [ה] הכל או משפש' [] לחוד פירשו שהוא לשון גמר מלאכת הדבר, דהיינו משיגמרו כל צורכו.

הרי נתבררו ונתלבנו אמרות דר"ת אמרות טהורות, כסף צורף מזוקק שבעתיים. וכבר אוכיחנא נופך מדילן, לסייעיה לפסקיה דר"ת, וכולהו ראיות ברורות ונכוחות אין עליהם שום תשובה.

חזא מדתני' איזהו בין השמשות, כל זמן משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, ופשוט בגמרא דמשקיעת החמה עד שיכסיף התחתון לא יש כי אם כדי מהלך אחד משנים עשר במיל. ואם משתשקע החמה חוזר על שקיעת גוף השמש אין תחתית כיפת הרקיע מכסיף [א35] בזמן זה המועט ולא לאחר שני מילין וכמו שכתבנו.

שנית, מימרא דשמואל ותני דכוותיה כוכב אחד יום, שנים בין השמשות כמו שכתבתי.

שלישית, מה שאמרו בגמ' הרוצה לידע שיעורו דר' נחמיה, יניח החמה בראש הר הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה, וקאמר בירושלמי דודאי טבל ביום. ואם משתשקע החמה חוזר על שקיעת גוף השמש הרי טבל אחר שקיעת החמה ואין תעלה לו הטבילה וכמו שכתבנו.

רביעית, מה שאמר רבא לשמיעיה אתון דלא בקיאתו בשיעור' דרבנן אתלו שרגא מדמששא בריש דקלי וכמו שכתבנו.

חמישית, גירס' הגאונים בריש ברכות שהביאوه הרשב"א והר"ה ז"ל, דגרסי הכי וממאי דהאי ובא השמש ביאת אורו הוא ומאי וטהר וטהר יומא וכו', ופירושם בה כמו שכתבתי. וגם גירס' רש"י פירשוהו תוס' בענין דמסכים לגיר' הגאונים ופירושם.

ששית, ר' יוחנן דאית ליה פסחי' פ' מי שהיה טמא דמשקיע' החמה עד כדי מהלך חמשה מילין הוא הרי יום. הוא בעצמו פסק בפ' כמה מדליקין כר' יהודה דאמ' דמשתשק' החמה הוי בין השמשות עד כדי מהלך שלשת ריבעי מיל, ואחר זמן זה מיד

הי לילה, וזה מורה ברור ופשוט דמשתשקע החמה דפ' במה מדליקין הוא על סוף השקיעה וכמו שכתבתי.

שביעית, אמרין בפ' במה מדליקין [שבת לה ע"א] בין השמשות דר' יהודה לר' יוסי כוהנים טובלין בו דלא מתחיל בין השמשות דר' יוסי עד דשלים בין השמשות דר' יהודה. ופי' רב האי גאון דאיכא ביניהו שיעור טבילה, וכן פי' הרא"ש ופי' עוד דשיעור טבילה חמשים אמה. ואמר' תו התם אמר ר' יוחנן הלכה כר' יהודה לענין שבת והלכה כר' יוסי לענין תרומה, דלא אכלי כוהנים תרומה עד דשלים בין השמשות דר' יוסי.

ובריש ברכות [ב ע"ב] תניא מאימתי מתחילין לקרות קרי' שמע בערבין משעה שקדש היום בע"ש דברי ר' אליעזר, ר' יהושע אומר משעה שהכוהנים מטוהרים לאכול בתרומתן. ר' מאיר אומר משעה שהכוהנים טובלין לאכול בתרומתן. אמר ליה ר' יהודה והלא כוהנים מבעוד יום טובלין. ומקשו בגמ' שפיר קאמר ליה ר' יהודה לר' מאיר. ור' מאיר הכי קאמר ליה, מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קאמינא אנא אבין השמשות דר' יוסי קאמינא אנא, דאמר ר' יוסי בין השמשות בהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו. הרי למדנו דכי היכי דפליגי ר' יהודה ור' יוסי בזמן בין השמשות לענין שבת, הכי נמי פליגי לענין תרומה, [ב35] והמחלוקת בעצמה לענין שבת בזמן בין השמשות, היא בעצמה לענין תרומה. ופשוט התם בריש ברכות דהכוהנים אינן זכאין לאכול בתרומה עד שיטוה הרקיע מן האור ויצאו הכוכבים (ופשטו)⁵³, וילפי לה מקרא דכתיב וטהר, ובמערב פשטו לה מברייטא, דקתני סימן לדבר צאת הכוכבים. ומאחר שכן על כרחין לומר דכי היכי דלענין תרומה מחלוקתם בזמן בין השמשות הוא סמוך לצאת הכוכבים, הכי נמי לענין שבת פלוגתייהו בזמן בין השמשות הוא סמוך לצאת הכוכבים. הרי ראייה ברורה דמאי דתני' בפ' במה מדליקין משתשקע החמה הוי בין השמשות, לאו בתחילת השקיעה מיירי, אלא בסוף השקיעה שהיא סמוך לצאת הכוכבים.

ברוך רחמנא דסייען בזכותיה דר"ת לצרף וללבן ולברר דברי ר"ת הלכה ברורה בלי קושיא ובלא שום דוחק באלא"ו [ר"ת ברוך א' לעולם אמן ואמן]

שיח יצחק ב"ר מיכאל ב"ר רפאל בדאהב הי"ו ס"ט. הנה הקונטרס הזה נזכר בספר שו"ת הרי"ף מהמה [הוא הרב המחבר קו' הלוח] הן במפתחות הן בתחלת סימן מז וג"ב כי חסר ונאבד וחז"ר מסי'. אמנם קר' זה נחסר בו איזה דפים [כנראה דף אחד או שני דפים] ושו"ת הרי"ף הנז"ל נדפס בנא אמן בשנת התרס"א 5661 וע"ש בהקדמת הר"ב אליהו חזן ז"ל ובשער הספר. [ועיי' ר"מ בניהו, ס' החיד"א עמ' תא.].

מקורות נוספים באשר לתוקפן של המידות שהתורה נדרשת בהן ובעניין הכלל "דאין אדם דן גזרה שווה מעצמו"

חכמים, כבואם לבאר את המקרא ולהסיק ממנו הלכות ודינים, הוצרכו לכללים שבהם דרשו את התורה: ¹ כך הן שבע המידות שדרש הלל, ² שלוש עשרה המידות שדרשן רבי ישמעאל ³ ושלשים ושתיים המידות שדרש רבי יוסי הגלילי. ⁴ ידועה המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן ⁵ ביחס להלכות שלמדו חז"ל מהמידות - האם לראות בהן דין דרבנן

1 על היחס שבין ההלכות לדרשות ראה ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 41. אלבק דן בשאלה מה קדם למה, ההלכות או הדרשות שלהן, כלומר האם נקבעה ההלכה לפי שחשבו ומצאו שעל פי הדרש והסברה יש ללמוד ולדון דין זה מרברי תורה, או שהייתה ההלכה מסורה לחכמים מוקניהם, והם חיפשו לה סמך בתורה. וראה הפנייתו לר"י הלוי, דורות ראשונים, כרך ה, דף וד' ואילך, הסוכר שההלכות קדמו לדרשות. וראה גם י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 511, שלדעתו המדרש תומך בהלכה, אבל אינו יוצר את ההלכה. אלבק (שם, עמ' 53) חולק על דעות אלו וסובר שיש דרשות הקדומות להלכות ויש כאלה המאוחרות להן. ראה גם ח"י לרין, מחקרים במדרשי ההלכה ובספרות התלמודית, רמת גן תשמ"ו, עמ' 56, המראה את ריבוי הפנים ביחס שבין הדרשה וההלכה והטוען שלפעמים אותה דרשה שבאה לשמור את המקובל משמשת גם כן כבסיס להתפתחות הלכות אחרות (שם).

2 תוספתא סנהדרין פ"ו ה"א.
3 הברייתא בתחילת הספרא. כאמור, י"ג מידות הן מבית מדרשו של רבי ישמעאל. על ההבדלים בדרכי הדרשה בין בית מדרשו של ר' ישמעאל ובין בית מדרשו של רבי עקיבא ראה רד"צ הופמן, מסלות לתורת התנאים, תל אביב תרפ"ח, עמ' 5-12, וכן י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 521-536.

4 ראה משנה רבי אליעזר או מדרש שלשים ושנים מדות, מהר"ג הימן ענעלאו, ניו יורק תרצ"ד, ר"צ ירושלים תש"ל. ענעלאו רואה במדרש זה תוצר של המסורת התנאית (המבוא, שם, עמ' 13 [החלק האנגלי]). אך ראה מ' צוקר, "לפתרון בעיית ל"ב מידות ומשנה רבי אליעזר", PAAJR 23 (1954), עמ' א-לט, הסוכר שמדרש זה הוא מתקופת הגאונים. לרקען של המידות הפרשניות במדרש ההלכה של חז"ל ראה מ' גרינברג, פרשנות המקרא היהודית - פרקי מבוא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 3-9.

5 במחלוקת זו דן ר' יצחק בכר דוד, בספרו דברי אמת, קונטרס שמיני, והראה שכבר נחלקו בזה רב אחא משבחה גאון (בעל השאלות, הובא בשו"ת הרשב"א, חלק א, סימן אלף קפה), הסוכר שדבר הנלמד ממדרש חכמים אין לו תוקף דאורייתא, עם רב האי גאון (הובא בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן קיא) שסבר שיש לו תוקף דאורייתא.

(או לפי הבנה אחרת, דין דאורייתא בעל תוקף פחות),⁷ כדעת הרמב"ם (ספר המצוות, שורש שני, ועוד), או דין דאורייתא לכל דבר, כפי שסובר רמב"ן (השגות, דף כ, ע"ב).⁸ בספרות הראשונים הצביעו על השורשים של מחלוקת זו בתלמוד הבבלי. במאמר זה ננסה להראות את שורשיה של מחלוקת זו במחלוקת בין העולה מהירושלמי שביעית פ"א, ה"א, ובין הבבלי מועד קטן ג, ע"ב-ד, ע"א, בעניין תוספת שביעית ועוד; המידה השנייה בין י"ג המידות ממשנת רבי ישמעאל היא "גזרה שוה".⁹

- 6 ראה רמ"א, שריע, חושן משפט, לג, ב: "ו"א דקרוכי האם נמי אינן פסולים אלא מדרבנן מ"י פ"ג מהל' עדות", שהרי בבבלי סנהדרין (כח, ע"א) למדו שקרוכי האם פסולים לעדות מדרשת "אם אינו ענין". מדברי הרמ"א עולה, שלדעת הרמב"ם, דין הנלמד מדרשה יש לו רק תוקף של דרבנן.
- 7 ראה ר' שמעון בן צמח דוראן, זהר הרקיע, שורש ב, וש"ך, חושן משפט, לג, סק"א. וראה עוד רבי יששכר בער איילנבורג, ספר באר שבע, הוריות, פ"א, עמ' ח, ע"א (ד"ה: "אבל בדבר שהצדוקן מודין"), שהסביר את מחלוקת ר' אלעזר ור' יוחנן בבבלי גיטין (ס, ע"ב) כאופן שר' אלעזר, האומר ש"תורה רוב בכתב ומיעוט על פה", סובר שכל מה שנלמד ב"ג מדות הוא מדין תורה שבכתב, ואילו ר' יוחנן, האומר ש"רוב על פה ומיעוט בכתב", סובר שכל מה שנלמד ב"ג מדות הוא מדין תורה שבעל פה.
- 8 כענין זה נראה שנחלקו גם רש"י ורבותיו. רש"י, כתובות ג, ע"א, הביא בשם רבותיו שקידושי כסף הם רק מדרבנן, שכן קידושין אלו נלמדו מגזרה שווה. רש"י עצמו דחה דעה זו, ונקט שקידושי כסף הם דאורייתא, וכתב: "וכל הלמד מגזירה שוה כמו שכתוב מפורש הוא לכל דבר". אולם ראה רש"י פסחים: "וכל המדות הלכה למשה מסיני" (שם כד, ע"א). עוד ראה מחלוקת רבינו חננאל ותוספות כיומא לר, ע"א-ע"ב: בבבלי שם הובאה מחלוקת חכמים ורבי, בהקשר לפסוק "ונסכו רביעית ההין לכבש האחר" (במדבר כח, ז), ולדעת חכמים פסוק זה אמור בתמיד של ערבית, ו"למד של שחרית משל ערבית", ואילו רבי סובר שפסוק זה נאמר בתמיד של שחר, ו"למד ערבית משל שחרית". תחלקו רבינו חננאל ותוספות שם, האם יש נפקא מינה למעשה במחלוקת זו. רבינו חננאל כתב "מאי ת"ק לר' [צ"ל = מאי בין] משמעות דורשין איכא בינייהו", ואילו התוספות (שם, ד"ה: "רבי אומר של ערבית משל שחרית") כתבו: "נ"ל דאיכא בינייהו ציבור שלא היו להם נסכים אלא לאחר מהן למאן דאמר דגמר של ערבית משל שחרית א"כ שחרית עיקר ויקריבום שחרית ולמאן דאמר גמר שחרית מערבית ויקריבום ערבית". כלומר, לדעת רבינו חננאל אין הבדל למעשה ממחלוקת זו, משום שהלכה הנלמדת מגזרה שווה יש לה אותו התוקף כמו להלכה הכתובה במפורש בתורה, ולכן הסביר שמחלוקת זו היא רק "משמעות דורשין", ואילו התוספות סבורים שאין להלכה הנלמדת מגזרה שווה אותו התוקף שיש להלכה הנכתבת במפורש, ולכן יש חשיבות לכתוב, כיוון שיש לו עדיפות.
- 9 על המידה השנייה המגירה בברייתא של ר' ישמעאל - "גזרה שווה" - דנו רבים במהותה וכדרך לימדה. ראה ש' ליברמן, יותנית ויותנות בארץ ישראל, עמ' 193-196, הסבור שהגזרה שווה המקורית הייתה השוואה אל השווה, מידה הגיונית, מעין היקש. וכן ראה י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב, עמ' 365-377. לדעתו, הגזרה שווה הקדומה מיוסדת מעיקרה על הסברה וההיגיון ויש בה טיעון לוגי, אך במשך הזמן היא התעמדה על ההשוואה הפורמלית בין מילות שוות. על הבחנה זו בין הגזרה שווה הקדומה לכך זו שורשונה בתקופות מאוחרות, חלק מ' צ'רניק, מידת גזירה שווה צורחתה במדרשים ובתלמודים, לוח תשנ"ד, באמרו ש"אין לנו האמצעים על ידם נחלים מי היה הראשון בין חכמים לדרוש במידת גזירה שווה המדרשית" (עמ' 11, הערה 4).

בתלמודים מובא הכלל "דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו"¹⁰ - בירושלמי פסחים מסופר על זקני בתירה שאמרו להלל "גזירה שוה שאמרת שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו" (שם פ"ו ה"א) ובבבלי פסחים נאמר: "אלא [=הלל] לדידהו קאמר להו: בשלמא גזירה שוה לא גמריהו - דאין אדם דן גזירה שוה מעצמו" (סו, ע"א), וכן בבבלי נדה: "ורבנן - אדם דן ק"ו מעצמו, ואין אדם דן ג"ש מעצמו" (יט, ע"ב).

בהבנת כלל זה כתב רש"י (בפסחים, שם): "דקיימא לן אין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן נתקבלה ובהא מסיני", (ובנדה, שם): "אא"כ קבלה מרבו ה"מ דלמא קרא למילתא אחריית איצטריך". אולם כבר הוכיח ר' חנניה קזיס (קנאת סופרים, שורש שני), שמדברי רמב"ם במקומות שונים משמע שכדי לדרוש גזרה שוה אין צריך שתהא מסורת עד סיני, אלא הכוונה שכדי לדרוש גזרה שוה זקוקים לבית דין הגדול ואין זה בסמכותו של כל חכם וחכם. זאת אומרת, יש מחלוקת בין רש"י ורמב"ם בהבנת הכלל הנ"ל.¹¹ במאמר זה ננסה להראות ששורשי שתי המחלוקות הנ"ל באים עוד בתלמודים בסוגיות שנציג להלן.

נפתח בדיון הראשון, על תוקפן של ההלכות הנלמדות ממידות, ונקדים לכך את הצגת המקורות בכתבי הרמב"ם והרמב"ן.

הלכות הנלמדות מהמידות שהתורה נדרשת בהן

תפיסות הרמב"ם והרמב"ן

דברי הרמב"ם באים בספר המצוות, שורש שני:

הנה לא כל מה שנמצא לחכמים שהוציאו בהיקש משלש עשרה מדות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני, ולא גם כן נאמר ככל מה שנמצא בתלמוד שיסמכוהו אל אחת משלש עשרה מדות שהוא דרבנן... לפיכך הראוי בזה שכל מה שלא תמצאנו כתוב בתורה ותמצא בתלמוד שלמדנו באחת משלש עשרה מדות, אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו אחר שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא, ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן שאין שם כתוב יורה עליו...

גם במשנה תורה, בהתייחס לכמה הלכות שנלמדו מדרשות כגון "גזירה שוה" וכן

10 הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, שורש ב, כתב: "הגזירה שוה הצריכו בו קבלה מפורשת, מפני שהוא דבר שיכול אדם לדרוש בו כל היום ולסתור בו כל דיני החזרה, כי התיבות יכפלו בתורה כמה פעמים, אי אפשר לספר גדול להיות כולו במילים מחודשות". אך ראה ר' ישועה מתלמסן, הליכות עולם, ד"צ ירושלים תש"ך, עמ' 52, שהקשה על דברי הרמב"ן, שכן אם מירה זו צריכה קבלה מפורשת הרי זו מידה הנמסרת מרב לתלמיד ואין היא מידה שהתורה נדרשת.

11 החוקרים רואים כלל זה כאמצעי מאוחר, שיסודו בחקופה האמוראית, שכא להגביל את השימוש הנרחב שעשו בחקופה האמוראית במידה "גזירה שוה". ראה גילת (לעיל הערה 9), עמ' 372; צ'צ'ניק (לעיל הערה 9), עמ' 228-229.

בהתייחס לדרשת "באם אינו עניין", כתב הרמב"ם שהם מ"דברי סופרים" או "מדבריהם": "באחד משלושה דברים אלו האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה; בביאה ובשטר מהתורה, ובכסף מדברי סופרים" (הלכות אישות, פרק א, ב),¹² וזאת אף שהסתמא בבבלי קידושין למדו קידושי כסף מגזרה שווה - "קייחה קייחה משדה עפרון" (שם ב, ע"א) - או מהדרשה של "ויצאה חנם אין כסף" (שם ג, ע"ב). במקום אחר, בהלכות עדות, פסק: "הקרובים פסולים לעדות מן התורה שנאמר לא יומתו אבות על בנים... והוא הדין לשאר קרובים, אין פסולין מדין תורה אלא קרובים ממשפחת אב בלבד... אבל שאר הקרובים מן האם או מדרך האישות כולן פסולין מדבריהם"¹³ (שם יג, א), וזאת אף שבבבלי סנהדרין באים דברי הסתמא שקרובי האם פסולים לעדות בהסתמך על הדרשה "אבות אבות תרי זמני, אם אינו ענין לקרובי האב - תצוהו ענין לקרובי האם" (שם כז, ע"ב-כח, ע"א).

בכוונת הגדרת הרמב"ם את הלכות אלו כ"דברי סופרים" וכן כ"מדבריהם" נחלקו מפרשיו: יש שפירשו כפשוטו, שכוונתו שהם מדרבנן, ויש שפירשו שכוונתו רק להפקיעם מקטגוריה של תרי"ג מצוות, אבל לא מדין דאורייתא.¹⁴ הרמב"ן בהשגותיו חולק על תפיסת הרמב"ם ונוקט שההלכות הנלמדות על ידי חכמים במידות שהתורה נדרשת בהן יש להם דין דאורייתא ממש. וכך כתב (שם): ולפי זה הראוי הוא שנאמר בהפך שכל דבר הנדרש בתלמוד באחת מכל י"ג מדות הוא מדאורייתא עד שנשמע אותם שיאמרו שהוא אסמכתא.

שורשי התפיסות הנ"ל בתלמודים

מעיון בתלמודים - בירושלמי, בריש שביעית, ובבבלי, מועד קטן (ד, ע"א) - עולה שהתפיסות שהוצגו לעיל שורשיהן במקורות אלה. בירושלמי שביעית, בדיון על המשנה (ריש מסכת שביעית), עולה שהאמוראים רבי יוחנן ור' זעירא התייחסו להלכה הנלמדת במידת "אם אינו עניין"¹⁵ כאל הלכה שיש לה

12 ראה גם רמב"ם, אישות, פ"ג, כ. על שינויי הגרסה ראה "משנה תורה", מהר" פרנקל, ילקוט שינויי נוסחאות (בסוף ספר נשים), וכן י"י נרביאור, הרמב"ם על דברי סופרים, ירושלים תשי"ז, עמ' 154-153, וכן פירושו של הרב י' קאפח, ספר משנה תורה (על פי כתבי יד חימן), ירושלים תשמ"ז, אישות, פ"א, ב, אות יב.

13 ראה כס"מ (שם). וראה רבי יחזקאל לנדא, נדע ביהודה, מהדורה תנינא, אה"ע, סימן עו, הכותב שיש מקום לחלק בין כשהרמב"ם כותב "דברי סופרים" לבין כשהרמב"ם כותב "מדבריהם".

14 בהקשר להגדרת הרמב"ם "דברי סופרים" ראה נרביאור (לעיל הערה 12); ר' הנשקה, "על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם (לבעיית היחס בין דברי סופרים לריני תורה)", סיני, צב (תשמ"ג), עמ' רכח-רלט; ג"א רבינוביץ, "על דברי סופרים שתוקפם דאורייתא במשנתו של הרמב"ם", סיני, קיא (תשנ"ג), עמ' סא-עב.

15 כמה מהאחרונים חילקו את המידות לסוגים שונים מבחינת תוקפן. נביא בזה אבחנות אחדות: רבינו שמשון מקינון, ספר כריתות, כתב: "רבי ישמעאל לא מנה זו... [= המידה "אם אינו ענין וכר"] ובדברי תורה אם ימצא אם אינו ענין לכך תצוה ענין לכך, לא חשיב דרשה אלא מקרא מלא

רק תוקף דרבנן. במשנה (שם) הובאה דעת בית שמאי ובית הלל, שאיסור חרישה של השנה השביעית מתחיל עוד לפני השנה השביעית:

עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית בית שמאי אומרים כל זמן שהוא יפה לפרי ובית הלל אומרים עד העצרת וקורבין דברי אלו להיות כדברי אלו (א, א).

ובהמשך (משנה ד):

שנאמר [רע"ב: ארשא קאי ותנן אן חורשין...] בחריש ובקציר תשבות (שמות לד, כא) אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית [רע"ב: תנהו ענין לאסור ב' סוקים של ערב שביעית והכי קאמר קרא, בחריש שקצירו אסור ואיזה זה חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית תשבות, ובקציר שחורשו אסור ואיזה זה קציר של שביעית שיוצא למוצאי שביעית] ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר (שם א, ד).¹⁶ מדברי המשנה נראה, שלדעה הלומדת איסור תוספת שביעית מהפסוק "בחריש ובקציר תשבות", איסור זה יש לו תוקף מהתורה. אך מתוך הדיון בירושלמי (שם, פ"א, ה"א) רואים שהאמוראים התייחסו לדרשה זו כאל דרשה שתוקפה מדרבנן:

עד אימתי חורשין כו' כתי' ששת ימי' תעש' מעשיך וכו' השביעי תשבות וכתיב בחריש ובקציר תשבות [הגהות הגר"א: כתיב "ששת ימים תעבד וכיום השביעי תשבות בחריש ובקציר" ומחוק חיבת תעשה מעשיך] מה אגן קיימין אם לענין שבת בראשית והלא כבר נאמר ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ואם לענין שבתות שנים והלא כבר נאמר שש שנים תזרע שוך ושש שנים תזמר כרמך אלא אם אינו עניין¹⁷ לשבת

כמו יתיר ומלה מיותרת דדרשינן מינה, והו' יתיר מהקיש ולא חשיב, משום דחשיב כאילו נכתב בהדיא" (שם, חלק שלישי, כ), כלומר המידה הגרונה תוקפה כ"מקרא מלא". רבי יוסף קארו, כסף משנה, הלכות ערות, פ' יג, א, כתב: "וסובר רבינו שכל מה שאנו דורשים בפירוש הכתוב הוא מדאורייתא, ומה שנדרש באם אינו עניין כיון שפשט הכתוב אינו מורה עליו מיקרי דברי סופרים", כלומר המידה היא כ"דברי סופרים". רבי אברהם די בוטון, לחם משנה (שם), הבחין בין שלוש עשרה מידות, שתוקפן כדאורייתא ממש, ובין שאר המידות שתוקפן מדרבנן, וכן כתב: "ואולי יש לזה חילוק דבר הנלמד באחד מ"ג מדות דיינינן לה דין תורה ממש, אבל דבר דאינו מהשלש עשרה מדות דיינינן ליה כדן דבריהם...". רבי בצלאל אשכנזי, שרית, סימן יח, הבחין בין גזרה שוה, שהיא מדאורייתא, ובין שאר המידות הקרירות "דברי סופרים": "וצ"ל לדעת הרב המגיד דשאני הלכה למשה מסיני או ג"ש דאע"ג דנקראים דברי סופרים לדעת הרמב"ם ו"ל דין כדן תורה לגמרי... יש לחלק הדלכה למשה מסיני נאמר מפי השמועה וכן ג"ש דקדוה קדוה אין אדם דן ג"ש מעצמו אבל הבאים מן המדרש נקראים ד"ס לגמרי וכל הבאים מן המדרש שאדם דן מעצמו בא' מן הדורות שדורשים חכמים אף אי אסמכוה אקראי הו' ספק קדושין".

16 ראה רבי שלמה העניני, מלאכת שלמה, שם: "כתב ה"ר יוסף [=אשכנזי] ת"ל דר' ישמעאל אינו אוסר תוספת שביעית, ועל כן דריש הכי ע"כ". ועיין בבלי מוע"ק ד, ע"א, שוכי ישמעאל למד דין תוספת מהלכה למשה מסיני.

17 על המידה "אם אינו עניין וכר" ראה לעיל הערה 15.

בראשית ולא לעניין שבתות שנים תניהו עניין באיסור שני פרקים הראשונים
בחרש ובקציר תשבות בחרש שקצירו אסור ואי זה זה חריש של ערב שביעית
שהוא נכנס לשביעי' ובקציר שחרישו אסור ואי זה זה קציר של שביעי' שהוא
יוצא למוצאי שביעי' ואם כן למה נאמר חורשין עד ראש השנה, ר' קרוספי בשם
ר' יוחנן רבן גמליאל¹⁸ ובית דינו התירו באיסור שני פרקים הראשונים [ריש (שם
מ"א): פי' חורשין עד ר"ה כלומר דהכי קים ליה דשרי]¹⁹ רבי יוחנן בעי [הגהות הגר"א: ר' זעירא
בעי כצ"ל וסוהק חכמת ר' יוחנן]²⁰ לא כן תנינן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין
חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמניין רבי קרוספי בשם רבי יוחנן שאם
בקשו לחרוש יחרושו... רבי אחא בשם רבי יוחנן בשעה שאסרו למקר' סמכו
ובשעה שהתירו למקרא סמכו בשעה שאסרו למקרא סמכו בחרש ובקציר
תשבות בחרש שקצירו אסור ואי זה זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס
לשביעית ובקציר שחרישו אסור ואי זה זה קציר של שביעית שהוא יוצא
למוצאי שביעית ובשעה שהתירו למקרא סמכו ששת ימים תעבוד ועשית כל
מלאכתך מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה אף
ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה...

נעמוד על מהלך הסוגיה בירושלמי: מהדרשה שהביאו בסתמא משמע שמייחסים
להלכה של תוספת שביעית תוקף של דין מהתורה, אולם משאלתם "ואם כן למה נאמר
חורשין עד ראש השנה" ומתירוצו של ר' יוחנן "רבן גמליאל ובית דינו התירו באיסור שני
פרקים הראשונים", וכן משאלת ר' זעירא "לא כן תנינן אין בית דין יכול לבטל דברי בית
דין חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמניין" ומתירוצו של רבי יוחנן "שאם בקשו
לחרוש יחרושו" - משמע שמתייחסים לתוספת שביעית רק כאל תקנת חכמים, שהרי לו
היו רואים בדרשה תוקף דאורייתא, לא היה אפשר לתרץ "שרבן גמליאל ובית דינו
התירו", שהרי איך אפשר שיתיר איסור דאורייתא?! גם לגבי שאלת ר' זעירא - לו היה
רואה בדרשה תוקף דאורייתא, הייתה זו צריכה להיות חריפה יותר, שכן איך יכולים ר"ג
ובית דינו לבטל דין דאורייתא?!²¹ ואותה תמיהה עולה גם מתירוצו של רבי יוחנן,
"שאם בקשו לחרוש יחרושו", שקשה לאמרו על דבר שתוקפו מדאורייתא.

18 לזהוהו של רבן גמליאל זה ראה ר' פליקס, ירושלמי שביעית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 22, הערה 19,
שהביא שיטות אחרות בנידון.

19 הריש סיריליאוס בפירושו (שם) לומד שחירוצו של ר' יוחנן בהיתור של רבן גמליאל ובית דינו
מתייחס רק לשני הפרקים שדין התוספת שבהם היא רק מדרבנן: "ר' יוחנן כשהיה שנתה עניין של
ר"ג ובית דינו דתניא בתוספתא... היה מפרש דלא שור... אלא איסור שני פרקים דהוה מדרבנן... רבי
אמר ר"ג בתוספתא, חורשין עד ר"ה עד אלול דהוה ר"ה למעשר דהמה הוא דקאמר, אבל ל' יום
דתוספתא דקורייתא לא שור, וה"נ מתרץ להו ר' יצחק בפ"ק דמוע"ק."

20 גירסה זו נראית הנכונה, שהרי את התירוצו "רבן גמליאל ובית דינו התירו באיסור שני פרקים
הראשונים" הביא ר' קרוספי בשם ר' יוחנן.

21 ראה ר' יצחק אייזיק קראסילשציקאו, פירוש תבונה לירושלמי שביעית א, ע"ב, מוסקבה חשי"ג,

דיון זה בהקשר להלכה המשנתית על תוספת שביעית וביטולו על ידי רבן גמליאל ובית דינו, הובא גם בבבלי מועד קטן ג, ע"ב-ד, ע"א. להלן נראה שהדיון והמסקנות בבבלי שונים מאשר בירושלמי:
ואלה דברי הבבלי (שם):

...ואמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום. [רש"י: דפסח ועצרת, ובטלום - דחורשין עד ראש השנה] אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו, ואמרי לה ריש לקיש לרבי יוחנן: רבן גמליאל ובית דינו היכי מצו מבטלי תקנתא דבית שמאי ובית הלל? והא תנן: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חכירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין! אשתומם כשעה חדה, (דניאל ד') אמר ליה: אימור כך התנו ביניהן [רש"י: שמאי הלל בשעת תקנתא] כל הרוצה לבטל - יבוא ויבטל. - דידהו היא? הלכה למשה מסיני היא! דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשור נטיעות... [רש"י: המפחרות בחוך בית סאה, שהוא חמישים על חמישים - חורשין כל השדה שלה בשבילן בערב שביעית עד ראש השנה, ואמרי: הני, הואיל וילדות הן - איכא פסידא יתירא, לכך חורשין עד ראש השנה, אבל וקנה - אין חורשין עד ראש השנה, אלמא: דהלכה למשה מסיני הן] הלכה למשה מסיני. - אמר רבי יצחק: כי גמירי הלכתא - שלשים יום לפני ראש השנה, ואתו הני תקון מפסח ומעצרת. ואתנו כדידהו: כל הרוצה לבטל - יבוא ויבטל. [רש"י: כי גמירי הלכתא - דאין חורשין לוקנה עד ראש השנה, אבל חורשין עד שלשים יום לפני ראש השנה. ואתו - בתקנה דידהו, דהרחיקו עד הפסח ועד העצרת. וכל הרוצה לבטל יבוא ויבטל - ורבן גמליאל דבטל לא בטל אלא מפסח ומעצרת, עד שלשים יום לפני ראש השנה] והני הלכתא נינהו? קראי נינהו. דתנן [מסורת הש"ס: דתניא] בחריש ובקציר תשבת, (שמות ל"ד) רבי עקיבא אומר: אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית - שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר, (ויקרא כ"ה) אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית, וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית. רבי ישמעאל אומר: מה חריש רשות - אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהיא מצוה... אלא: הלכתא לרבי ישמעאל, קראי לרבי עקיבא. ורבי יוחנן אמר: רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטיל להו. [רש"י: כלומר, אשכחו ספך מן התורה, להכי בטלו הלכתא] מאי טעמא? גמר שבת שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין, אף כאן, היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין. מתקיף לה רב אשי: מאן דאמר הלכתא - אחיא גזרה שוה עקרה הלכתא? ומאן דאמר קרא - אחיא גזרה שוה עקרה קרא? - [רש"י: כלומר, משום גזרה שוה דאניהו גמירי מנפשייהו משבת - בטלו הלכתא, הא אין אדם דין גזרה שוה מעצמן] אלא אמר רב אשי: רבן גמליאל ובית דינו סברי

שהקשה: "אבל קשה לפי דבריהם כי הגמרא קפריך 'ולמה תנינן חורשין עד ר"ה' היינו עד ר"ה ממש היינו אפילו ה' יום שקודם ר"ה שהוא מהתורה, גם כן יכולים לחדש השדות, ועל זה לא קא משני הגמ' מידי כי ר"ג וכו' לא החירו ואין בכוחם להחיר איסור מן התורה".

לה כרבי ישמעאל דאמר הלכתא גמירי לה, וכי גמירי הלכתא - בזמן שבית המקדש קיים, דומיא דניסוך המים. אבל בזמן שאין בית המקדש קיים - לא [ושיי: וכי שרו רבן גמליאל ובית דין - בזמן שאין בית המקדש קיים].

על שאלת רבי זירא (או ריש לקיש), איך יכול רבן גמליאל ובית דין לבטל את תקנת בית שמאי ובית הלל - "והא תנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין" - תירץ רבי אבהו (או רבי יוחנן) ש"כך התנו ביניהן כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל". על כך הקשו בסתמא שדין זה אינו תקנת חכמים אלא הלכה למשה מסיני - "ידידהו היא? הלכה למשה מסיני היא" - או הלכה שנלמדת מדרשת הפסוק - "והני הלכתא נינהו קראי נינהו", ולכן אין מקום לחירוק "שכך התנו ביניהם...". על זה בא תירוצו של רבי יצחק, שתוספת שביעית הנלמדת מהלכה היא רק ביחס לשלושים יום שלפני שנת השמיטה, ואילו התוספת שמעבר לכך היא תקנת בית שמאי ובית הלל, ורק עליה התנו שיהיה אפשר לבטלה. ואכן, רבן גמליאל ובית דין ביטלו רק תוספת זו, ולא את התוספת של שלושים יום שהיא מהלכה או מהדרשה. ראינו אפוא שבעוד בירושלמי לא הקשו על תירוצו של רבי יוחנן "שאם בקשו לחרוש יחרושו", דחה הסתמא בבבלי תירוק זה.

נפנה לתירוצו השני של רבי יוחנן, שלפיו ביטלו רבן גמליאל ובית דין תוספת שביעית מדרשה שדרשו - "רבן גמליאל ובית דין מדאורייתא בטיל להו מאי טעמא? גמר שבת שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין, אף כאן, היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין". תירוק זה נדחה על-ידי רב אשי בבבלי, משום שסבר שאין לרבן גמליאל ובית דין סמכות לבטל דרשה קדומה שהייתה מקובלת: "מתקיף לה רב אשי מאן דאמר הלכתא - אתיא גזרה שוה עקרה הלכתא? ומאן דאמר קרא - אתיא גזרה שוה עקרה קרא?" מכוח שאלה זו תירץ רב אשי בבבלי תירוק אחר: "אלא אמר רב אשי: רבן גמליאל ובית דין סברי לה כרבי ישמעאל דאמר הלכתא גמירי לה, וכי גמירי הלכתא - בזמן שבית המקדש קיים, דומיא דניסוך המים. אבל בזמן שאין בית המקדש קיים - לא". תירוק זה של רב אשי איננו נמצא, כמובן, בירושלמי.

ראינו אפוא הכולל עקרוני בין התפיסות המיוצגות בירושלמי לבין התפיסות העולות מהבבלי: האמוראים שהובאו בירושלמי - ר' יוחנן, ר' זעירא, רב אחא - תפיסותיהם מהוות מקור לשיטת הרמב"ם שהלכות הנלמדות מדרשות שדרשו חז"ל יש להן רק תוקף של דרבנן, ואילו האמוראים בבבלי - רבי יצחק, רב אשי והסתמא - דעותיהם משקפות את התפיסה הרואה בהלכות הנלמדות באחת מהמידות שחכמים דרשו את התורה כהלכות שיש להן תוקף דאורייתא.

במבט נוסף נראה שאת ההתייחסות השונה לדרשת "בחריש ובקציר תשבת" אפשר לחלות כאופן לימוד הדרשה. יש מספר הכוללים העולים מהמשנה בשביעית, ממדרש התנאים במכילתא ומהדרשה המובאת בבבלי בשם רבי עקיבא, מצד אחד, לבין הדרשה המובאת בירושלמי, מצד שני. הפסוק "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת בחריש

ובקציר תשבת" (שמות לד, כא) על פי פשוטו - בהקשרו - עוסק בשביעת שבת בראשית, אולם על פי הדרשה במשנה בשביעית הוא מתייחס לשנה השביעית, ובא ללמד על תוספת שביעית. וכך אמרו במשנה שביעית א, ד:

שנאמר בחריש ובקציר תשבות (שמות לד, כא) אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית [רע"ב: שכבר נאמר "שש שנים חורע שדך ושש שנים תזמור כרמך" (ויקרא כה)] אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית.

מתוך מהלך הדרשה במשנה, משמע שלהבנת התנא שם הפסוקית "בחריש ובקציר תשבות" מתייחסת לשנה השביעית,²² שהרי במשנה לא הובאה כל הוכחה מדוע לא לייחסה לעניין שבת בראשית, ורק באו לשלול את ההבנה שהפסוקית מתייחסת לאיסור עבודת השדה בשנה השביעית עצמה, שלעניין זה היא מיותרת, ולכן דרשו לעניין תוספת שביעית. דרשה זו, באופן ששנויה במשנתנו, הובאה בבבלי מועד קטן ג, ע"ב-ד, ע"א, בשם רבי עקיבא:

דתנן: [מסורת הש"ס: דתניא] בחריש ובקציר תשבת, (שמות לד, כא) רבי עקיבא אומר: אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית - שהרי כבר נאמר שדך לא חורע וכרמך לא תזמר, (ויקרא כ"ה) אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית, וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית. רבי ישמעאל אומר: מה חריש רשות - אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהיא מצוה.²³

גם כאן רבי עקיבא מייחס את הפסוקית הנדונה לשנה השביעית, אלא שהיה מקום לפרשה ביחס לשנה השביעית גופא, ולכן הוכיח שביחס לשנה השביעית עצמה היא מיותרת, ובהכרח שבאה ללמדנו על תוספת שביעית.

עם זאת נשאל מדוע בעלי הדרשה לא מצאו לנחוצה להסביר את אי האפשרות לפרש את חלקו השני של הפסוק כהמשך לחלקו הראשון "ששת ימים תעבד וביום השביעי

22 מרבירי רבי ישמעאל (שם), החולק והרורש "מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר", נראה שסובר שהפסוק הנ"ל מתייחס רק לשבת בראשית. וכך אמרו במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: "בחריש ובקציר תשבת" ר שמעון בן אלעזר אומר מכלל שנא' בחריש ובקציר תשבת יש לך קציר מצוה שהוא דוחה את השבת היתה זה קציר העומר. ר ישמעאל אומר יכול תהא חרישת העומר דוחה את השבת ת"ל בחריש ובקציר קציר שזמנו קבוע יצא חריש שאין לו זמן קבוע" (פרק לד, כא), וכך משמע מרבירי רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן בבבלי מנחות עב, ע"א. אולם מרבירי הסתמא בירושלמי שביעית פ"א ה"ד, ומרבירי רב חנה בשם רבי ירמיה בירושלמי שקלים פ"ד ה"א נראה שהבינו שגם רבי ישמעאל מייחס את "בחריש ובקציר תשבת" לעניין השנה השביעית, אלא שלמד מהפסוק הנ"ל שהותר לקצור את העומר בשנה השביעית, ואינו קרשור זאת לעניין תוספת שביעית. וכך פירש ר יצחק בן מלכי צדק בפירושו לשביעית א, ד. וראה גם ר ישראל משקלאוו, פאת השולחן (הלכות שביעית כ, א) שלדעתו שהרמב"ם סובר שדעת ר ישמעאל שהפסוק "בחריש ובקציר תשבת" מתייחס לשביעית, וכא להשמיענו שמתור לקצור את העומר בשביעית, אף שקצירה בשביעית היא בעשה וכל"ת.

23 דרשה זו בצורה הנ"ל הובאה גם בבבלי, ר"ה ט, ע"א.

תשבת", המכוון לשכת בראשית. אפשר לומר, שלדעת בעלי הדרשה קשה לכרוך את "בחריש ובקציר תשבת" עם ענין שבת, שהרי בשבת כל המלאכות נאסרו, ומדוע יוזכרו רק שתי מלאכות אלה?²⁴

הבנה זו עולה גם מהמכילתא דרבי ישמעאל ומהמכילתא דרבי שמעון, בשם רבי יהודה ורבי שמעון. יתרה מזו, במקורות אלו למדו דין תוספת שביעית לא כדרשה של "אם אינו עניין וכו'", שזו רק הוכחה חיצונית ולא מהותית; לדעתם, מתוך הפסוק עצמו יש להבין שהמדובר בתוספת שביעית. וכך אמרו:

"לא תבערו אש..." (שמות לד, כא) למה נאמר, לפי שהוא אומר בחריש ובקציר תשבות, שבות מחריש בשעת הקציר, שבות מערב שביעית לשביעית... (מכילתא דרבי ישמעאל) (מסכתא דשבתא ויקהל פרשה א).

ור' שמעון אומר שבות מן החריש בשעת קציר ושבות מן הקציר בשעת חריש (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק לד, כא).

ר' יהודה אומר בחריש ובקציר תשבת חריש שקצירו אסור זה חריש שלערב שביעית וקציר שחרישו אסור זה קציר שלמוצאי שביעית (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק לד, כא).

אמנם יש הבדל בין הדרשות של רבי ישמעאל (במכילתא דרבי ישמעאל) ושל רבי שמעון (במכילתא דרבי שמעון) לבין הדרשה של רבי יהודה המובאת במכילתא דרבי שמעון: לדעת רבי ישמעאל ולדעת רבי שמעון, הפסוקים "בחריש ובקציר תשבת" משמעה שיש לשבות מחרישה גם בזמן שקצירה מותרת, כלומר לפני השנה השביעית, וכן שיש לשבות מן הקציר בשעה שהחריש מותר,²⁵ היינו לאחר השנה השביעית; ואילו לדעת רבי יהודה, הפסוקים משמעה שאין לחרוש בשדה שקצירו יהא אסור בשנה השביעית, כלומר מדובר בתוספת שלפני השנה השביעית, וכן אין לקצור משרה שהיה

24 יש פרשנים שראו את הפרשנות של חכמים כנובעת מפשרות של מקרא וישנם שראו בפרשנות זו דרשה שאינה פשט הפסוק. לדעה הראשונה ראה רש"י (על אחר): "וכך משמעו, ששתי ימים תעבוד וביום השביעי תשבות ועבודת ששת הימים שהתרת לך יש שנה שהחריש והקציר אסור", וכן ראב"ע, בפירוש הארוך לשמות, שם, הסופך את דבריו על האנלוגיה בין מהלך השבוע למהלך מחזור שנות השמיטה. וכך גם ר"מ הלוי (רבי מאיר אבולעפיה) (מובא בחידושי הריטב"א, מכות ח, ב, אך ראה הריטב"א החולק עליו (שם): "...ואין זה נכון בעיני דאע"ג דכ' קרא ימים במקום שנה, כדכתיב ימים תהיה גאלחלו... אבל כשיש שם מנין כך וכך או ביום כך וכך לא קרי להו ימים..."). לדעה השנייה ראה אונקלוס (על אחר): "שנת יומין תפלה וכוונתא שביעאה תנח דזרעא ובחצדא תנח", משמע שהפסוק לפי פשוטו מתייחס לשבת, וכן ראב"ע בפירוש הקצר לשמות, שם: "וטעם בחריש ובקציר - אפילו החריש והקציר שבו חיי האדם תלויים, כי יתכן להיות הארץ גשומה, ואם לא תזרע ביום שבת חיבש, והקציר - אם לא יאסף ישחת". וראה רש"י, פירושו לבבלי, ר"ה, שם, שאינו מייחס את פרשנותו של רבי עקיבא לפסוק לפשט המקרא, אלא מראה שהפרשנות נדרשת מיתור המראות.

25 ראה ח' אלבק, שישה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק, ירושלים-תל אביב תשי"ז, כך א (השלמות לפירושו לשביעית), עמ' 373.

אסור לחרוש בו, היינו המדובר בתוספת שלאחר השנה השביעית. למרות ההבדל בדרך הדרשה, הרי שלענייננו, דעתם היא שמהפסקות עצמה למדים את דין השביעית ואת דין תוספת שביעית.

לעומת המקורות הקודמים, בירושלמי שביעית הובאה דרשתנו גם כדי לנמק את אי הייחוס של "בחריש ובקציר תשבת" לעניין שבת בראשית. וכך אמרו (שם פ"א, ה"א):
עד אימתי חורשין בו? כתי' ששת ימי' תעש' מעשיך ובי' השביעי תשבות וכתיב בחריש ובקציר תשבות [הגהות הגר"א: כתיב "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר" ומדחק תיבות תעשה מעשיך] מה אנן קיימין אם לענין שבת בראשית והלא כבר נאמר ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ואם לענין שבתות שנים והלא כבר נאמר שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך אלא אם אינו עניין לשבת בראשית ולא לענין שבתות שנים תניהו עניין באיסור שני פרקים הראשונים בחריש ובקציר תשבות בחריש שקצירו אסור ואי זה זה זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעי' ובקציר שחרישו אסור ואי זה זה זה קציר של שביעי' שהוא יוצא למוצאי שביעי'.

עולה, שהפסוק "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת בחריש ובקציר תשבת" מתייחס על פי פשוטו לשבת בראשית, ורק מתוך המידה של "אם אינו עניין וכו'" מייחסים אותו כשלב הראשון של הדרשה לשנת השמיטה, וכשלב השני של הדרשה - לתוספת שביעית. אמנם בירושלמי (שם) הובאה גם הדרשה של ר' יהודה (זו הבאה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי - לעיל), אך מדברי הסתמא עולה שדרשה זו לא באה לחדש את דין התוספת, אלא רק להגדיר את זמני התוספת, שבתחילה הוכיח שהפסוק "בחריש ובקציר תשבת" מתייחס לתוספת שביעית על ידי דרשת "אם אינו עניין וכו'", ובהמשך הוסיף את הדרשה "בחריש שקצירו אסור, ובקציר שחרישו אסור", שמתייחסת רק לזמני תוספת שביעית.

לאור זאת נראה שגם ההתייחסות השונה לתוקפה של דרשת הפסוק "בחריש ובקציר תשבת" המתגלעת בין התפיסות שהובאו בירושלמי לבין התפיסות בבבלי, תלויה באופן הדרשה. לדעת הירושלמי, שפסוק זה בפשוטו עניינו שבת ושרק על ידי המידה של "אם אינו עניין וכו'" מפקיעים אותו מעניין שבת בראשית ומעבירים אותו לעניין השנה השביעית, ושכשלב השני הוא נלמד לעניין תוספת שביעית - אם כן הדרשה רחוקה מאוד מפשוטו של מקרא, ולכן התייחסו בירושלמי לדרשה זו ולדין תוספת שביעית רק כהלכה דרבנן, שיש מקום לרכן גמליאל ובית דינו לבטלו; אבל לפי הדעות בבבלי, שהפסוק "בחריש ובקציר תשבת" מתייחס בפשוטו של מקרא לשנה השביעית, ושהמידה "אם אינו עניין וכו'" באה רק לייחס אותו לתוספת שביעית - הרי זה עדיין בגדר פשוטו של מקרא, ומכאן שהדרשה יש לה תוקף דאורייתא, שאין כוח לשום בית דין לבטלה.

בעניין הכלל "דאין אדם דין גזרה שווה מעצמו" כפי שנאמר, גם למחלוקת בשאלת הסמכות לדרוש "גזרה שווה" שנחלקו בה רש"י

והרמב"ם, יש שורשים בסוגיות שנדונו לעיל. רש"י (בפסחים סו, ע"א, ובגדה יט, ע"ב) כתב שמידה זו נדרשת רק על פי מסורת שבאה מסיני: "דקיימא לן אין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם כן נתקבלה ובאה מסיני" (שם).²⁶ אולם כבר הוכיח ר' חנניה קזיס, בספרו קנאת סופרים,²⁷ שמדברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה ומספר המצוות (שרש שני) משמע, שכדי לדרוש גזרה שווה אין צריך שתהיה מסורת מסיני, אלא כוונת המאמר היא שדרשת גזרה שווה איננה בסמכותו של כל חכם וחכם אלא רק בידי בית דין הגדול. וכך כתב:

ולפי שיטתו של הרב, יש לומר דמה שאמרו "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו" ירצו בו שלא כל הרוצה לעשות סמוכות לדבריו באותה מידה עושה, אלא אם כן קבלה מרבו ורבו מרבו עד בית דין הגדול שדרשו ודנו בה מעצמן על פי הרוב דמסתמא דייקי בה שפיר ולא נתעלם מהן שום תיבה מופנית... והא לך לשון הרב בפתיחתו לחיבורו הגדול... רבינו הקדוש חיבר המשנה ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדים אותו ברכים בתורה שבצל פה, אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שיהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברכים, וכל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע ומדברים שנתחדשו בכל דור בדין שלא למדום מפי השמועה אלא במדה מ"ג מדות והסכימו עליהן בית דין הגדול (שם, שורש שני).

בסוגיה בירושלמי (שם) הובא "ר' קרוספי בשם ר' יוחנן, רבן גמליאל ובית דינו התירו באיסור שני פרקים הראשונים", כלומר, לדעת ר' יוחנן, רבן גמליאל ובית דינו ביטלו את דין תוספת שביעית, ועל זה באה שאלת ר' יוחנן "לא כן תנינן, אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו...", וחזיר רבי אחא בשם רבי יונתן:

בשעה שאסרו למקד סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו בשעה שאסרו למקרא סמכו בחורש ובקציר תשבות... ובשעה שהתירו למקרא סמכו ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה. נראה, שדברי רבי אחא בשם רבי יונתן - "ובשעה שהתירו למקרא סמכו" - יכולים

26 וראה גם רש"י, סוכה: "ואין אדם דן גזירה שווה מעצמו, אלא אם כן למדו מרבו ורבו מרבו עד משה רבינו, ושמה מקראות הללו לא לדרוש גזירה שווה נכתבו" (שם, יא, ע"ב), והרמב"ם בפירושו לספר המצוות (שורש השני, ע"ב) כתב: "זהו ידע שזה שאמרו 'שלא אדם דן גזירה שווה מעצמו' אין כוונתם לומר שכל גזירה שווה מבוראת להם מסיני תמסרת להם מפי משה רבינו, תלמדו מילה פלגית ממילה שבפסוק פלגית... אבל הכוונה בבזירה שווה שהיא מסיני, לומר שהיא בידם קבלה, שדין שחיטה שאינה ראיה נלמד מגזירה שווה דשחיטה שחיטה... וראה תוספות בשבחי" (צו, ע"א, ד"ה גזירה) ואור"ת שהיה להם בקבלה מנ"י ששככל התורה חזו היתה ידירה על החשבון לפיכך לא קיבלה.

27 פירוש לספר המצוות, ירושלים תשי"ח, שורש שני, ע"ב, כר, ע"ב.

לשמש מקור לשיטת הרמב"ם בהתייחסות למידת "גזרה שווה", כפי שהבינוהו מפרשיו. שהרי מדבריו עולה שיש לרבן גמליאל ובית דינו הסמכות לדרוש גזרה שווה ולבטל דין תוספת שביעית, בניגוד לדרשה שהובאה במשנה (שם א, ד) שממנה נלמד דין תוספת שביעית, משום שלדעתו גזרה שווה ניתן לדרוש בבית דין הגדול. דעה זו הובאה גם בכבלי מועד קטן (שם) בשם רבי יוחנן: "ורבי יוחנן אמר, רבן גמליאל ובית דינו מדאורייתא בטיל להו, מאי טעמא? גמר שבת שבת משבת בראשית, מה להלן היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין, אף כאן, היא אסורה, לפניה ולאחריה - מותרין", אלא שבכבלי (שם) רב אשי דוחה סברה זו מכוח הטיעון שאין לרבן גמליאל ובית דינו סמכות לדרוש גזרה שווה ולבטל תוספת שביעית, בניגוד לדרשת "בחריש ובקציר תשבת" שממנה למדו תוספת שביעית, או בניגוד לדעה הסוברת שזו "הלכה ממש מסיני": "מתקיף לה רב אשי מאן דאמר הלכתא - אתיא גזרה שווה עקרה הלכתא? ומאן דאמר קרא - אתיא גזרה שווה עקרה קרא?".²⁸ מכוח דחייה זו העמיד רב אשי את שיטת רבן גמליאל ובית דינו כסוברים כדעת רבי ישמעאל במשנה, שהפסוק "בחריש ובקציר תשבת" לא ללמד על תוספת שביעית בא אלא ללמד על קצירת העומר המותרת בשבת: "מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר", אלא שהוסיף, שאף שרבי ישמעאל שאינו לומד מהדרשה את דין תוספת שביעית, סובר הוא שתוספת שביעית נלמדת מהלכה, ושהלכה זו חלה רק בזמן שבת המקדש קיים. ואלו דבריו:

אלא אמר רב אשי: רבן גמליאל ובית דינו סברי לה כרבי ישמעאל דאמר הלכתא גמירי לה, וכי גמירי הלכתא - בזמן שבת המקדש קיים, דומיא דניטוך המים. אבל בזמן שאין בית המקדש קיים - לא (שם, ג, ע"ב-ד, ע"א).

רואים אפוא שבהבנת כלל זה - "דאין אדם דן גזירה שווה מעצמו" - נחלקו רבי יוחנן ורבי אחא עם רב אשי: רבי יוחנן ורבי אחא (בשם רבי יתתן) הבינו שדרשת "גזרה שווה" אינה נתונה ביד כל חכם אלא צריכה בית דין גדול כשביל כך, ואילו מדברי רב אשי משמע שצריך שתהיה מסורת מסיני.

28 ראה רש"י, שם: "כלומר, משום גזרה שווה דאניהו גמירי מנפשייהו משבת - בטלו הלכתא, הא אין אדם דן גזירה שווה מעצמו".

שלוש פסיעות ונתינת שלום בסוף תפילת העמידה

[א]

מנהג כל ישראל הוא כשהמתפלל מסיים תפילת עמידה הוא פוסע שלוש פסיעות לאחוריו ונותן שלום לימינו ושמאלו. מקור המנהג הוא בדברי רבי יהושע בן לוי (יומא נג ע"ב): "המתפלל צריך שיפסיע שלוש פסיעות לאחוריו¹ ואחר כך יתן שלום". שם נמצאת גם הוראה איך נותנים שלום: "ומשום שמעיה² אמרו שנותן שלום לימין ואחר כך לשמאל שנאמר 'מימינו אש דת' (דברים לג, ב)".

הוראות אלו הובאו להלכה בשולחן ערוך (סי' קכג, סע' א) בלשון זו:

כורע³ ופוסע ג' פסיעות לאחוריו בכריעה אחת, ואחר שפסע ג' פסיעות, בעודו כורע, קודם שיוקף, כשאומר "עושה שלום במרומיו" הופך פניו לצד שמאלו,

1 על המשמעות הסמלית של שלוש הפסיעות האלו עמד א' ארליך בטוב טעם בספרו כל עצמותי תאמרנה: השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 119: "רגע הפרדה בסוף כל פגישה – כמו רגע יצירת המגע – הוא בעל חשיבות ומשמעות מיוחדים, משום שבו מתחולל המעבר ממצב חברתי אחר למשנהו. יתור על כן, כשמדובר בפגישה בין בני מעמדות שונים, רגע הפרדה הוא בעיה קשה במיוחד. הפרדה עלולה להתפרש כסיום ההידרסקות של הצד הנחות לצד הגבוה וכהצהרה על יכולתו לעמוד כנחות עצמו. על כן על הצד הנחות לעדן ולרכך את רגע ההפרדה כדי לבטל את המשמעות השלילית העולה ממנו ולהרגיש את הערכותו על קיום הפגישה ואת חוסר רצונו לסיימה. עידן זה הרשג הן על ידי ריכוז מפורש והן על ידי שימוש בסמלים המביעים קבלת מרות והכרה בחשיבותו של הזולת. כך יש להבין את הפסיעה לאחור כפנים קדימה ואת השחייה בסיום התפילה. השימוש המשולב בשתי מחוות המבטאות כניעה ומסירות כא להרגיש את הרצון להמשיך את מעמד התפילה, ובייחוד לרכך את רגע הפרדה". על הנושא של שלוש פסיעות בסוף תפילת העמידה דן בהרחבה הרב יוסף שכב בספרו אמרות יוסף, ירושלים תשנ"ד, מאמר רביעי, עמ' רט ואילך. גישתו בהצגת החומר וברוך הטיפול במקורות שונה מזו של הרב שכב.

2 יש גירסה בכתבי יד "רבי שמעיה". ראה רדוקי סופרים, עמ' 144, הע' נ; ארליך (שם), עמ' 117. ארליך גם דן שם במשמעות של הבדלי הגירסה.

3 על מובנו של המונח "כריעה" ככפיפה של החלק העליון של הגוף בלבד במקורות האמוראים וכן בנידון שלנו, למרות הנאמר בבבליא (ברכות לד ע"ב): "כריעה על ברכם, שנאמר 'מכרע על ברכיך [מלכים א ח, נד]', ראה ארליך (לעיל הע' 1), עמ' 32-33. השווה גם נ' ודר, השפעת אסלאמיות על הפולחן היהודי, מלילה, ב (תש"ו), עמ' 75-77 (בספרו התגבשות נוסח התפילה

וכשאומר "הוא יעשה שלום עלינו" הופך פניו לצד ימינו ואח"כ ישתחוה לפניו כעבד הנפטר מרבו.⁴

הלכה זו מבארת כוונת שמעיה באמרו "נותן שלום לימין ואחר כך לשמאל". לפי הנאמר כאן נתינת שלום פירושה אמירת "עושה שלום במרומי" כשהופך את פניו לצד שמאל ואמירת "הוא יעשה שלום עלינו" כשהופך את פניו לצד ימין.

ברם, פירוש זה אינו משקף ככל הנראה את הכוונה המקורית, שהרי אמירת שלום כאן מתבצעת באמצעות הפסוק "עושה שלום במרומי" הוא יעשה שלום עלינו", אבל פסוק זה לא היה חלק של תפילת עמידה בזמן האמוראים, ואפילו לא בזמן הגאונים. הרי ידוע שמה שנהוג בימינו לומר אחרי הברכה האחרונה של תפילת העמידה, הבקשה "אלקי נצור לשוני מרע" וכו', אינה אלא תוספת לתפילה שמקורה בדברי תחנונים שהיה מר בריה דרבינא מוסיף בסוף תפילתו (ראה ברכות יז ע"א). היא אמנם מובאת על ידי רב עמרם גאון,⁵ בין בקשות נוספות, וכן אצל רב סעדיה,⁶ אבל הרמב"ם לא מביאה בסדר התפילה שלו.⁷ בעל הרוקח מציין בפירושו לסידור, אבל מיד מוסיף "רשות לומר".⁸ אבל אפילו במקומות שכן הוסיפו את הבקשה, הפסוק "עושה שלום" וכו' לא היה הסיום של הבקשה. כך הדבר בסדר רב עמרם וסדר רב סעדיה. וכן הרמב"ם אינו מזכיר אותו.⁹ והוא חסר גם אצל בעל הרוקח ובעל האבודרהם.¹⁰ ר' יהודה ב"ר יקר בפירוש התפלות והברכות (ח"א, עמ' טז) כותב: "לפניך ה' צורי וגואלי" - חתם התפלות בכל יום וחתם השבחים והתחנונים בגאולה כגון 'גאל ישראל', וכגון 'צורי וגואלי'. הוא רואה את הפסוק "יהיו לרצון" (תהילים יט, טו) סיום התפילה ואינו מזכיר בפירושו את הפסוק "עושה שלום במרומי". מכל זה עולה שבצורתה המקורית לא היתה "נתינת שלום"

במדרש ובמערב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 701-703); י"ל בן-דוד, כרע רבך: כל בו לעניני הכרעות והשתחויות ככל חלקי התורה, ירושלים תשנ"ו, פרק ב.

4 ראה החלק השני של הע' 55. על המושג "כעבד הנפטר מרבו" בקשר למעמד התפילה ראה מה שכתב מ"ר הרב יצחק הוטנר זצ"ל, פחד יצחק, ראש השנה, מאמר ה, סע' ג.

5 מהר"י גולדשמידט, עמ' כח.

6 עמ' יט.

7 ראה ד' גולדשמידט, "סדר התפילה של הרמב"ם על-פי כ"י אוקספורד", מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 200. וכן היא חסרה בסידור רבינו שלמה ברכי נתן הסיג'ילמסי, עמ' טז.

8 ראה פירושי סידור התפילה לרוקח, עמ' שסה. בספר הרוקח, עמ' ריח, הוא מעיר "ואינו מן התפילה". במחזור איטליה, ליוורנו תרט"ז, עמ' יח, היא מובאת עם ההקדמה "ויש נהגין לומר תחנונים אלה". בעל האבודרהם כותב: "ויש יחידים שנהגין לומר אחר תפילתם קודם שיפסעו שלש פסיעות בקשה זו 'אלקי נצור לשוני מרע'". בספר יוסף אומץ, עמ' 14, סי' נד, מובא: "ביעושה שלום" ילך לאחוריו ג' הפסיעות בכפיפת קומתו". משמע שעדיין לא נהגו לומר "אלקי נצור". השוהה י' אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 46-47.

9 ראה ה' תפילה פ"ה ה"י.

10 שם. הוא נמצא לראשונה במחזור יטרי, עמ' 67. השוה גם אלבוגן, שם (לעיל הע' 8).

משולבת עם הפסוק "עושה שלום".¹¹ נשאלת השאלה אם כן: איך היתה נתינת שלום בצורתה המקורית?¹²
לדעת רב סעדיה גאון אין פירושה של נתינת שלום אמירת המילה "שלום". כך הם דבריו:¹³

וכשגומרים את התפלה ואומרים "ה' צורי וגואלי" פוסעים לאחור שלש פסיעות כמו שהולכים לאחוריהם העבדים עד שיצאו מאת שטיח המלך. אח"כ יתן שלום, תחילה לימין ה"מזרח" שהוא שמאלו ואח"כ לשמאל ה"מזרח" שהוא ימינו. והשלום הזה אינו בדבור אלא הרכנת הראש משמאל המתפלל ומימינו בלבד,¹⁴ ולא ידבר דבר, אלא זה כיבוד למלאכים¹⁵ אחרי שיצא ידי חובתו לפני ה', כמו שכתוב "וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו" (מלכים א כב, יט).
ייתכן שפירוש זה, כלומר "הרכנת הראש משמאל המתפלל ומימינו בלבד, ולא ידבר דבר", הוא המכוון במקורות אחרים המזכירים נתינת שלום מבלי לפרש איך נותנים שלום, כגון הרמב"ם שכתב:¹⁶ "וכשגומר התפלה כורע ופוסע שלש פסיעות לאחוריו וכשהוא¹⁷ כורע נותן שלום משמאל עצמו ואחר כך מימין עצמו ואח"כ מגביה ראשו מן הכריעה". נתינת שלום מבלי אמירת המילה "שלום" היתה נהוגה גם באשכנז. בסידור

- 11 ראה י' צימלס, "על החזמה בשלום של ברכות ותפלות", סיני, כ (תשי"ז), עמ' נ.
- 12 כבידור צורת היציאה מתפילת עמידה ומשמעותה הסמלית בחקופת המשנה והתלמוד עסק אורי ארליך בספרו (לעיל הע' 1), פרק שישי, עמ' 117-127. אבל בדינתו להלן אנו מעתיינים בעיקר לברר איך הדורות בתקופת הכתר-תלמודיות הבינו את המתחים שלש פסיעות ונתינת שלום ואיך הם יישמו את הבנתם הלכה למעשה.
- 13 סדר רב סעדיה גאון, עמ' כ.
- 14 ראה גם הקטע מהגניזה שפירסם מאן, HUCA, 2 (1925), עמ' 294: "וכשגמר תפילתו יחזור אחרתית שלוש פסיעות ויכרע לימינו ולשמאלו" (תרגום מהערבית). וכן דברי ההיסטוריון הקראי יעקב בן יוסף קירקיסאני, בן דורו של רב סעדיה, שהובאו במאמרו של נ' ידר, "פרקים בתולדות התפילה והברכות", סיני, עו (תשל"ה), עמ' קלג-קלר (בספרו התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, עמ' 172-173). קירקיסאני גינה את צורת הסיום של תפילת העמידה הנהוגה אצל הרבניים במילים אלו: "הם עושים בסוף התפילה מה שהנצרים עושים: כורעים ימינה ושמאלה". השווה גם דברי יהודה הדסי הקראי שהובאו שם בעמ' קלו (בספרו שם, עמ' 175).
- 15 השווה הנאמר בסדר, עמ' לח: "ועומדים ומתפללים שמונה עשרה בלחש. ומשגמרו נתנו שלום (למלאכים) עובר החזן לפני התיבה".
- 16 רמב"ם, הל' תפלה, פ"ה ה"י. ראה גם הע' 20. השווה גם סדר רב עמרם גאון, עמ' ל: "וכשהוא מסיים חפלתו צריך לפסוע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום"; אוצר הגוונים, יומא, עמ' 23, סי' נו: "והכי אמר רב שריא גאון ישראל שהתפלל וחזר לאחוריו ג' פסיעות נתן שלום לשמאלו תחילה; ספר המנהיג, מהר"רפאל, עמ' קא: "ובסיום התפילה יפסע ג' פסיעות... ונתן שלום לשמאלו תחילה"; צדה לדרך, כד ע"ג: "ופוסע שלש פסיעות לאחוריו כמו עבד הנפטר מרבו ונתן שלום לימינו ושלום לשמאלו ולשמאלו קדם שהוא ימין השכינה וכורע לפניו וכל זה יעשה בכריעה אחת אפיס".
- 17 יש גורסים "כשהוא" במקום "וכשהוא". ראה ההערה במהדורת הרמב"ם עם פירוש לעם של מוסר הרב קוק.

רבנו שלמה מגרמיזא¹⁸ (עמ' קיג, הע' 11) מובא הקטע הבא מכ"ק (עמ' פו): "מה שאמרו חכמים 'ונותן שלום לשמאלו שהוא ימינו של הקב"ה' וכו' לא שיתן שלום בפה לומר 'שלום בשמאלי' ושלום בימיני' וכו'¹⁹ אלא בהרכנת ראשו לכאן ולכאן, תדע שהרי בקדוש (הכוונה לקדיש, י"ג) וברכת המזון שנותן לשמאלו ולימינו כמו [בן] אינו אומר 'שלום בשמאלי' ושלום בימיני' וכו' אלא מסיים ב'עושה שלום ב[מ]רמי' ונוטה ראשו לכאן וכאן 'עושה שלום עלינו ועל כל ישראל'. לפי דברים אלו נתינת שלום פירושה "בהרכנת ראשו לכאן ולכאן", וכדברי רב סעדיה גאון.

המנהג נמצא גם בספר הטורים (או"ח, סי' קכג): "וכורע ופוסע ג' פסיעות לאחריו ובכריעה אחת ובעודו כורע קודם שיוקוף יטה בראשו לצד שמאלו כמי שבא ליפטר מרכב²⁰ ואחר כך לימינו". והוא היה נוהג באשכנז כמאתיים וחמשים שנה אחר כך, כפי שעולה מספרו של ר' יוסף יוזפא האן נירלינגן, אב"ד פרנקפורט ע"נ מיין (1570-1637). בספרו יוסף אומץ (עמ' 14, סי' נד) הוא כותב: "בעושה שלום ילך לאחריו ג' הפסיעות בכפיפת קומתו ויעקור רגלו השמאלי תחילה ואחר כך רגלו הימנית²¹ ובעודו כפוף קומתו יטה ראשו לצד שמאלו תחילה ואחר כך לימינו ואחר כך לפניו ואז יוקוף קומתו". והמנהג עדיין היה נפוץ בימי ר' משה מפרעמסלא. בספרו מטה משה מובא (עמ' פז, סי' קנג): "וכורע ופוסע ג' פסיעות לאחריו בכריעה אחת ובעודו כורע קודם שיוקוף יטה בראשו לצד שמאלו כמי שבא לפטור מרכבו ואח"כ לימינו".²²

18 זהו ייחוסו של מהדיר הספר ר"מ הרשלר. אבל אחרים רואים את הספר כקיצור פירוש לסידור של ר' אליעזר ב"ר נתן, הראב"ן. ראה א' גרוסמן, חכמי אשכנז הקדמונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 346-348; י' תא-שמע, "על כמה ענייני מחזור ויטרי", עלי ספר, יא (תשמ"ד), עמ' 82, הע' 2.

19 על מנהג זה ראה להלן בפרק ב.

20 נראה שלפי מנהג זה יש להבין נתינת שלום בדברי ר' יהושע בן לוי כנתינת שלום של עבד או תלמיד הבא להיפטר מרכבו, שפירושה הרכנת הראש לצד אחר ואח"כ לצד השני. נתינת שלום זו לא היתה בדיבור אלא נטילת רשות בתנועה מסוימת כדי להיפטר מהארון. ראה כלה רבתי, ראש פ"ט: "לא יפטר אדם לא מאצל רבו ולא מאצל חברו עד שיטול ממנו רשות". הושה גם בראשית רבה, לך, פמ"ז, סי' יח, מהר"ז אדורו-אלבק, עמ' 487. וכך פירש ארליך, שם (לעיל הע' 1), עמ' 117, הביטוי "נתינת שלום": שדבריו רבי יהושע בן לוי. ונראה עוד שזה כוונת הרמב"ם כשהוא כותב (הל' תפלה, פ"ה ה"א): "ולמה נותן שלום לשמאלו תחלה? מפני ששמאלו הוא ימין שכנגד פניו, כלומר: כשהוא עומד לפני המלך נותן שלום לימין המלך, ואחר כך לשמאל המלך. וקבעו שיפטר מן החפלה כמו שנפטר מן מלפני המלך". מעניין לציין שלמרות שהרמב"ם דימה טקס היציאה מהתפילה כעין פרידה בין נותן ומלך העדיף ר' יעקב לתארו כפרידה בין תלמיד ורבו. ראה גם דיונו של ארליך, שם, עמ' 118-119, על משמעות המחווה והדוגמאות שציין שכן היה מקובל בתקופת התלמוד כשנתן נפרד משליט ותלמיד מרכבו.

21 על עקירת רגל שמאלית תחילה ראה דברי ארליך, שם (לעיל הע' 1), עמ' 126-127.

22 זה היה המנהג גם באיטליה. הושה שבלי הלקט, מהר"ם מירסקי, עמ' 190. וכך מובא במפורש במחזור איטליה, ליוורנו תרט"ז, יח ע"א: "ברוך אתה ה' המבדך את עמו ישראל בשלום אמן. יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי צורי וגואלי. ופוסע שלשה פסיעות לאחוריו וחרור לשמאלו

[ב]

ברם, זה לא המובן היחידי של הביטוי "יתן שלום" שבדברי רבי יהושע בן לוי "שיפסיע שלש פסיעות לאחריו ואחר כך יתן שלום". הרי המובן המצוי והמקובל של נתינת שלום הוא אמירת המילה "שלום".²³ ואמנם היה קיים המנהג שבסוף ג' הפסיעות להטות הראש לצד שמאל ולומר המילה "שלום", ולאחר כך להטות את הראש לצד ימין ולומר "שלום". הדבר נמצא בפיסקה של סידור ארצישראלי שפירסם מ' מרגליות (הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' קלד): "וכשגומר תפיל' יפסע שלוש פסיעות לאחריו ואומר שלום שלום שמול וימין". וכן עולה מרברי ר' יהודה ב"ר יקר, רבו של הרמב"ן, בפירושו על התפילה. הוא בא להסביר למה המתפלל נותן שלום רק אחרי שפסע ג' הפסיעות ולא בזמן הילוכו אחורנית או לפני שפוסע. וכך הוא כותב:²⁴ "וכל זמן שאנו עושין ג' פסיעות לא יכולנו ליתן השלום שאין דרך לדבר לרבו דרך הילוכו כי אם בשעה שעומד. ומן הדין היה לומר 'שלום' לפני ג' פסיעות כדרך העבד לרבו שנוטל רשות כשהוא לפניו ואח"כ הולך לו". הרי בשבילו נתינת שלום פירושה אמירת המילים "שלום" "שלום". וכך נהג תלמיד תלמידו, הרשב"א.²⁵ וכך אומר במפורש ר' פרץ ב"ר אליהו מקורביל:²⁶ "ונהגו העולם לומר 'שלום' כשהופך לשמאלו ו'שלום' כשהופך לימינו, ואח"כ אומר 'עושה שלום במרומי' וכו'". ממקורות אלו ניתן ללמוד על קיומו של המנהג לומר המילה "שלום" כחלק מנתינת שלום בספרד וצרפת במאה ה"ג.

אבל מעניין לראות איך התהוותה וריאציה למנהג זה כאשכנז וצרפת. בסידור המיוחס לרבנו שלמה מגרמיזא (עמ' קיג), אחרי שדן המחבר בתפילת "אלקי נצור לשוני" עד

ואחר כך לימינו ואומר עושה שלום במרומי הוא ברחמיו יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל אמן".
השווה גם זוהר, פנחס, רעיא מהימנא, רכט ע"א.

23 ברכות ו' ע"ב: "כל הידע בחבירו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום"; שם כו ע"ב: "הנחן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו גורם לשכינה שחסתלק מישאל"; "אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המדרש"; מגילה ג' ע"א: "אסור לאדם ליתן שלום לחבירו בלילה"; ברכות ג' ע"א: "לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי (אליהו לר' יוסי) 'שלום עליך רבי', ואמרתי לו 'שלום עליך רבי ומורי'".

24 פירוש התפלות והברכות, עמ' סד.

25 ארחות חיים, עמ' לב, סי' כו.

26 ספר חשב"ן, סי' רלח בהגהה. וכן מביא הגהה זו ר' אהרן הכהן מלונל כספרו ארחות חיים, עמ' לב, סי' כו. בספר המנהגות לר' משה ב"ר שמואל ממרשליא שהוצאתי לאור, קבץ על יד, יד (תשנ"ח), עמ' 98, נאמר: "וכל מי שיגמור תפלתו מן הצבור יפסע שלש פסיעות לאחריו ויעמד במקום שיגיע אליו בעת שישלים פסיעתו ויטה ראשו לצד שמאלו ויאמר 'שלום' ואחר כך לצד ימינו ואר 'שלום' ואר 'עושה שלום במרומי' יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל". ראה גם וידר, שם (לעיל הע' 14), עמ' קלו.

הפסוק "יהיו לרצון אמרי פי", הוא מוסיף: "ואומר 'שלוש' בשמאלי' בהשתחואה, כאדם הנפטר מרבו". לפנינו מנהג חדש, שהוא אינו אלא וריאציה של המנהג לומר רק המילה "שלוש", ומנהג זה לא הסתפק באמירת המילה "שלוש" אלא הוסיף לאמירה גם את כיוון הכריעה או ההשתחוויה.

התייחסות שלילית למנהג זה מוצאים אנו אצל ר' אלעזר ב"ר יהודה, בעל הרוקח. בפירושו לתפילה (עמ' ססה) הוא כותב: "וכשפוסע ג' פסיעות לאחריו (ו)נותן שלום לשמאל תחלה שהיא ימינו של הקב"ה ואח"כ לימינו שהיא שמאלו של מקום. ולכך טועה האומר שלום בשמאלו שאינו אלא בשביל ימינו של מקום שהוא נגדו כשמתפלל דכתי' 'שויתי ה' לנגדי תמיד'". וכן כותב רבנו אליהו מלונדריש.²⁷ אותה התייחסות נמצאת אצל בן דורו ר' אליעזר ב"ר יואל, הראב"ה, נכדו של הראב"ן, אלא שבמקום שבעל הרוקח מאמץ מנהג אמירת המילה "שלוש" מציע הראב"ה מנהג חדש. כך הוא כותב:²⁸

והורגלו רבים לומר "שלוש בשמאלי" ו"שלוש בימיני" ואני המחבר לא [כך] קבלתי, כי שגו כמה שכתוב במחזורים "נותן שלום בשמאלו" כדלעיל וכו' וסבורים כזה הלשון לומר,²⁹ וליתא דנותן שלום כשיאמר "עושה שלום במרומיו" הוא משתחוה לשמאלו וכשהוא אומר "הוא יעשה שלום עלינו" משתחוה לימינו. ומסיים "על כל ישראל".

לפנינו מנהג שפתר את בעית צורת אמירת 'שלוש' על ידי שילוב אמירתו בפסוק "עושה שלום במרומיו" הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל". אלא כפי שהערנו בתחילת דברינו, פסוק זה לא היה חלק מקורי של תפילת עמידה. השאלה היא: מאיפה הוא נובע?³⁰

27 ראה פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו, ירושלים חשט"ז, עמ' עא. ראה גם בארחת חיים, לג ע"א, סי' כו: "וכשיתן שלום לא יאמר 'שלוש' בשמאלו כי יש טועים ואומרים כן לפי שמצאו במחזורים 'נותן שלום לשמאלו' ואין לומר רק 'שלוש' 'שלוש' 'עושה שלום'".

28 ראב"ה, ז"א, עמ' 75, סי' צו. ענין זה מובא גם בשם ר' מאיר מרונטבורג בספר התשב"ץ, סי' רלח: "מהר"ם ז"ל אומר שאין 'שלוש' בימינו לאחר שהתפלל שמתנה עשרה ברכות" ובהמשך מובא פירושו של רבינו אבי העזרי, הלא הוא הראב"ה. שיטת הראב"ה מובא במדרכי, ברכות סי' קיא ובהגהות ר' פרץ לסמ"ק, סי' יא, ו ע"ב, סי' ו (אלא שיש לחקן שם "רבינו אליעזר" במקום "רבינו אליקים בר יואל"). בכתב"ד נשארו עקבות למנהג זה. ראה הערת ר"א אפסטיצ'ר בראב"ה, שם, הע' 20 וסדר עבודת ישראל, עמ' 105, שמצינים את הנוסח בכ"י: "שלוש בשמאלי 'שלוש' בימינו 'שלוש' על כל ישראל חשים".

29 על קיומו של מנהג זה ניתן גם ללמוד מהציטוטים מכתב"ד שנים שצרינו על יד ג' וידר, שם (לעיל הע' 14), עמ' קלה-קלו (בספרו עמ' 174-175). לרדגמה, בסידור מנהג רומניא, כתב"ד המחיאן הבריטי Or 9150. מופיע הסינוס הבא: "שלוש על ימיני שלום על שמאלי שלום על ישראל ירושלים עיר הקדש". על הרקע של מנהג אמירת "שלוש בשמאלי" ו"שלוש בימיני" ועל שיטת הראב"ה ראה להלן על יד הע' 38 ובפרק ה.

30 שלש המילים הראשונות "עושה שלום במרומיו" לקוחות מאיוב כה, ב, אבל מאין מקורו של כל הפסוק?

[ג]

הפסוק נמצא לראשונה בנוסח ברכת המזון ובקדיש. בסוף ברכת המזון מובא בסדר רב עמרם (עמ' מו): "הרחמן ישים עלינו שלום. עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום על כל ישראל". וכן בצורה דומה בסדור רב סעדיה גאון (עמ' קג): "... יהיה לנו עוזר וסומך יעשה עמנו למען שמו ישים עלינו שלום עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום על ישראל". בקשר לקדיש ראה סדר רב עמרם, עמ' לו; סדור רב סעדיה, עמ' מא.³¹ נדמה שבשלב ראשון פסוק זה נשאל ממקורות אלו והשתמשו בו כדי להתחיל³² או לסיים את שלש הפסיעות³³ וזאת כדי לבקש שלום על עם ישראל כחלק מהמגמה לחתום ברכות ותפילות עם המושג שלום.³⁴ אבל יחד עם זאת היה צורך לא רק לבקש שלום אלא גם ליתן שלום, בהתאם לדברי רבי יהושע בן לוי במסכת יומא. את הדרישה הזאת קיימו על ידי הרכנת הראש לצד ימין ולצד שמאל. עקבות למנהג זה בצרפת (בנוסף למקומות שהצבענו עליהם לעיל בפרק ב), בסוף נוסח תפילת העמידה המובא במחזור ויטרי (עמ' 67): "ויהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי צורי וגואלי. עושה שלום במרומיו

31 הפסוק נמצא גם כנספח לברכת התורה בקטע מהגניזה: "בא"י אמ"ה הנותן תורה מן השמים וחיי עולם במרומים בא"י נותן התורה. עושה שלום במרומים הוא יעשה עמנו שלום ועם כל עמו ישראל". ראה י מאן, HUCA, 2 (1925), עמ' 293. ראו לציון שבפירוש התפילות לבעל הרוקח הפסוק לא מוזכר בסוף תפילת העמידה אבל כן מוזכר בסוף ברכות המזון. ראה שם, עמ' תשמג.
32 ראה אבודרהם, עמ' קר, שבסוף הפירוש על ברכת "המברך את עמו ישראל בשלום" מובא: "ואומר יהיו לרצון אמרי פי, ואחר כך אומר עושה שלום במרומיו, ועושה ג' פסיעות לאחריו בכריעה אחת". ראה על יד הע' 24.

33 ראה שבלי הלקט, מהר"י מירסקי, עמ' 190: "רצריך להתחיל שלש פסיעות מרגל שמאל... ואחר כך אומר: עושה שלום במרומיו כול". ומשתחוה ונותן שלום תחילה לשמאלו שהוא ימינו של הקב"ה, ואחר כך נותן שלום לימין שלר". ראה גם מחזור איטליה, ליוונות תרט"ו, יח ע"א; תכלאל עץ חיים, עמ' נ ע"א-ע"ב; י צימלס, שם (לעיל הע' 11), עמ' נ, הע' 4. ומפני שהוספת הפסוק "עושה שלום במרומיו" הייתה התפתחות חדשה התהוו שני מנהגים שונים. היו מקומות שהוסיפו אותו לפני הפסיעות והיו מקומות שהוסיפו אותו אחרי הפסיעות. מצב זה אמנם גרם לדיח הלכתי מהו הנוהג הרצוי. כך מובא בבית יוסף, סי' קכג, ד"ה וכתב עוד: "וכתב עוד רבי הגדול מהרי"א (=ר' יצחק אבוחב) שנראה מפשטא דגמרא ומלשון הפוסקים שאין לומר עושה שלום אלא לאחר שעקר ג' פסיעות אבל מה אעשה שכל העולם אין נוהגין בזה הדרך וצ"ע עכ"ל. ובתורמת הרשן כתב להוריא שיפסע תחלה ואח"כ יתן שלום (ראה תרומת הרשן, סי' ג. בסוף החשובה מעיר ר' ישראל איסרלין: "ולפי שרובם דש"ן חזינו ולא זיהירם בה כלומר, מנהג לפסוע תחלה ואח"כ יתן שלום בסוף הקדיש) גם יחזירם אחר תפילתם כולם פותחים ביעושה שלום קדים שיפסעו (לאחריהם) וכן ראו לנהוג מאחר שבגמרא אמרו שיפסעו ואח"כ יתן שלום וכ"כ ג"כ כל הפוסקים ומה לנו למנהג טעות שלא נהגו כן". ברם לאור דברינו אין כאן מנהג טעות מפני שבחינת שלום בגמרא לא התכוון ר' יהושע בן לוי לפסוק "עושה שלום במרומיו" אלא לחינת שלום שעבר נותן לרבו.

34 ראה י צימלס, שם (לעיל הע' 11), עמ' נ.

הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישר' ואמרו אמן. באילו ג' תיבות 'עושה שלום במרומיו' צריך לפסוע ג' פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום לשמאלו ואחר כך לימינו ששמאלו כנגד ימין של הק'". אנו נוטים לראות בנתינת שלום כאן הרכנת הראש לצד שמאל ולצד ימין מפני שלא נאמר במפורש שיאמר "שלום". אבל מה שברור מכאן הוא שאמירת הפסוק "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל ואמרו אמן" לא היתה האמצעי לקיים הדרישה לנתינת שלום.³⁵

כיום במשך הזמן היו מקומות שלא הסתפקו בהרכנת הראש כאמצעי לקיים נתינת שלום, ואולי מפני שכבר לא היה מקובל או ידוע כבימי קדם לתת שלום על ידי תנועת הגוף, ואמרו במפורש המילה "שלום". בספר המנהגים לר' משה ב"ר שמואל המשקף את מנהג מרסיי במאה ה"ב נאמר (ראה לעיל הע' 26): "בעת שישלים פסיעתו ויטה ראשו לצד שמאלו ויאמר 'שלום' ואחר כך לצד ימינו ואו' 'שלום' ואו' 'עושה שלום במרומיו יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל'. וכן בספר ארחות חיים (עמ' לג, סי' כו): "ואין לומר רק 'שלום' 'שלום' 'עושה שלום'".³⁶

אלא שאירעה התפתחות נוספת.³⁷ לא רק אמירת המילה "שלום" אלא אמירת "שלום בשמאלי" ו"שלום בימיני". לפי הראב"ה מנהג זה בטעות יסודו. במחזוריים היה רשום "שלום בשמאלי" ו"שלום בימיני" והכוונה היתה לדברי רב שמעיה במסכת יומא שנותן שלום לימין ואחר כך לשמאל. אלא שהמתפללים חשבו שיש לומר את המילים "שלום בשמאלי" ו"שלום בימיני", כשבאמת הכוונה היתה לציין את הכיוון של אמירת השלום.³⁸

35 וכך עולה גם מקטע שבישלי הקט' שהובא לעיל בהע' 33. גם כאן נתינת שלום באה אחר אמירת הפסוק "עושה שלום במרומיו" ואין הפסוק אמצעי לקיומה. ומעניין לציין שבקטע לפני קטע זה נאמר שם: "ואחר תפילת לחש פוסע לאחריו ג' פסיעות ואומר יהיו לרצון אמרי פי וגר' ולא "עושה שלום במרומיו" כמו בקטע שלפנינו. בהע' 25 כותב שם מירסקי: "בכ"י: 'עושה שלום במרומיו, והועבר ע"ו בקולמס לאות מחיקה". כנראה שהסופר טעה מפני שמנהגו היה לפסוע ולומר "עושה שלום במרומיו" ולא לפסוע ולומר "יהיו לרצון אמרי פי". ובאמת זהו המנהג המשתקף בקטע שהבאנו בפנים, שכנראה ר' צדקיה הרופא לקח ממקור אחר, ששם היה נהוג להוסיף בסוף העמידה גם את הפסוק "עושה שלום במרומיו" בנוסף לפסוק "יהיו לרצון אמרי פי". השווה גם מחזור איטליה, ליוורנו תרט"ז, יח ע"א: "ברוך אתה ה' המבדך את עמו ישראל בשלום אמן. יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי צורי וגוראלי. (ופוסע שלשה פסיעות לאחוריו וחוזר לשמאלו ואחר כך לימינו ואומר) עושה שלום במרומיו הוא ברחמי יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל אמן". בפירושי סידור התפילה לרוקח אין בכלל התייחסות לפסוק "עושה שלום במרומיו" בסוף תפילת העמידה וסביר שבמקומו הוא בכלל לא נאמר. אבל בעל הרוקח מוכיר ומפרש את הפסוק בסוף ברכת המזון. ראה, שם, עמ' תשמג.

36 ראה גם לעיל על יד הע' 24, ועל יד הע' 26.

37 ראה על יד הע' 28.

38 השווה גם סידור רבנו שלמה ב"ר שמשון מגרמיזא, עמ' קיג (ראה על יד הע' 19), ופירושי סידור התפילה לרוקח, עמ' ססה (ראה לעיל בפיסקה השלישית של פרק ב).

אלא שהראב"ה לא רק התנגד למנהג החדש אלא גם הורה את הדרך לנתינת שלום. הצעתו הינה חידוש שלא מצאנו במקורות עד זמנו שהגיעו אלינו (למרות שהוא השתמש בלשון "ואני המחבר לא כך קבלתי"). אמרנו "חידוש", ברם למעשה הוא שילוב של שני המנהגים שמצאנו עד זמנו. מנהגו של הראב"ה משלב את הרכנת הראש לכיוון מסויים עם אמירת המילה "שלום", אלא שבמנהג החדש המילה "שלום" הינה חלק של פסוק ולא מילה בודדת.³⁹ קשה לקבוע אם הפסוק "עושה שלום במרומיו" כבר היה הסיום של תפילת העמידה (בכדי לסיים תפילת העמידה עם המושג שלום) או שהוא הועבר מהסיום של ברכת המזון או הקדיש כדי לקיים דרכו נתינת השלום שדרש רבי יהושע בן לוי.⁴⁰

[ד]

ייתכן שהנהגת המנהג החדש היתה למנוע דרכו את המנהג המוטעה לומר 'שלום בשמאל' ו'שלום בימיני'. אבל ייתכן שאמירת הפסוק 'עושה שלום במרומיו' פתרה גם בעיה אחרת. למי בעצם אנו אומרים 'שלום'? וכך מעמיד השאלה ר' יהודה ב"ר יקר בפירושו לתפלות (עמ' ט): "וח"ו אינו נותן שלום להקב"ה ולא מחזיר. שהנותן שלום

39 יש להעיר שבשימוש בפסוק זה לקיים שאילת שלום אנו למעשה מבקשים שלום על המחפלים ולא נוהגים שלום לאחרים. וכבר העיר על נקודה זו ר' צימלס, שם (לעיל הע' 11), עמ' נ.

40 יש לשים לב לידיעה שיש בה מן החידוש שמצאנו בשני מקורות ויש בה חשיבות לדיונו. לפי מידע זה נתינת שלום לא היתה מקובלת רק בסיום תפילת עמידה אלא גם בסיום קריש, כנהוג היום, ואפילו בסיומה של ברכת המזון. בסידור המיוחד לרבנו שלמה מגרייזא, עמ' קיג, מביא המהדיר בהע' 11 הקטע הבא מכ"י קרפמן, פו ע"ב: "טעו לומר בסוף התפילה 'שלום בשמאל' וכו' שהרי מה שאמרו חכמים 'יתחן שלום לשמאלו שהוא ימינו של הקב"ה וכו' לא שיתן שלום בפ"ה לומר 'שלום בשמאל' ו'שלום בימיני' וכו' אלא בהרכנת ראשו לכאן ולכאן, חז"ע שהרי בקריש וברכת המזון שנותן לשמאלו ולימינו כמו כן אינו אומר 'שלום בשמאל' ו'שלום בימיני' וכו' אלא מסיים ב'עושה שלום במרומיו' ונוטה ראשו לכאן וכאן 'עושה שלום עלינו ועל כל ישראל'". מכאן אנו למדים שבסוף קריש ובסוף ברכת המזון היתה נהוגה נתינת שלום על ידי הרכנת הראש לצד שמאל באמירת קטע הפסוק "עושה שלום במרומיו" ובהרכנת הראש לצד ימין באמירת קטע הפסוק "עושה שלום עלינו ועל כל ישראל". ידיעה זו מתאמת מדברי הראב"ה. בהמשך לדברי הראב"ה שהובאו על ד' הע' 28 נאמר: "חז"ע דמה נשתנה [סוף] י"ח ברכות מסוף הקריש של כל התפלות". כאן מביא הראב"ה ראיה למנהג שהוא מציע - איך לתת שלום בסוף תפילת העמידה. כמו שבסוף קריש פנים לצד שמאל כשאומרים "עושה שלום במרומיו" ופנים לצד ימין כשאומרים "הוא יעשה שלום עלינו" כך יש לנהוג גם לגבי סיומה של תפילת העמידה. נדמה שמה שניתן להסיק ממקורות אלו הוא שבמקור שאילת שלום היתה הרכנת הראש לצדדים כפי שנאמר בכ"י קרפמן. סביר שקדם נהוג כך בקריש, וזאת מפני שהועבר טקס ג' הפסיעות ותחינת שלום מתפילת העמידה לאמירת הקריש מפני דמיון שני המצבים, יציאה מלפני עמידה לפני המלך. אח"כ הועבר הנוהג, וכמוכן מבלי ג' הפסיעות, לברכת המזון מפני שגם היא הסתיימה בפסוק "עושה שלום במרומיו". מה שקרה כנראה הוא שהראב"ה אימץ את המנהג שהיה נהוג בקריש והעביר אותו לסוף תפילת עמידה.

לרבו גורם לשכינה שתסתלק מִישראל (ראה ברכות כז ע"ב). וגם משה אמר להקב"ה: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו (ראה שבת פט ע"א). ועוד, שאין בגמרא 'ואחר כך נותן לו שלום', אלא 'לאחר נותן שלום'."

בסוגיה במסכת יומא העוסקת בג' פסיעות ונתינת שלום בסוף תפילת העמידה מובאת הברייתא הזאת: "תניא נמי הכי: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום. ואם לא עשה כן ראוי לו שלא התפלל". על המילים "ואם לא עשה כן ראוי לו שלא התפלל" מפרש רש"י: "נראה כמו שלא נטול רשות להיפטר".⁴¹ מדברי רש"י עולה שהוא מפרש שנתינת השלום היא חלק מנטילת רשות מהרב בבואו להיפטר ממנו. נטילת רשות זאת התבטאה בכריעה ולא באמירת המילה "שלום". וכן אומר במפורש הריטב"א בפירושו לדברי רבי יהושע בן לוי (מהד' ליכטנשטיין, עמ' שז): "ואח"כ יתן שלום. כל' שישתחוה כמי שנותן שלום ונפטר מרבו. ויש נוהגין לתת שלום ממש, שהם אומרי 'שלום לימיני' 'שלום לשמאלי'".

וסביר שזה אמנם היה המנהג המקורי כמו שפירש אותו רב סעדיה וכמו שמצאנו בקטע מהגניזה.⁴² אלא שרב סעדיה לא פירש שנתינת שלום באה כדי ליטול רשות מהרב כרש"י אלא למטרה שונה. אלו דברי רב סעדיה:⁴³

41 על החשיבות של שלש הפסיעות ונתינת שלום בעיני הרורות הבאים ניתן ללמוד משאלה שהופנתה לרב הא"י גאון. רב הא"י נשאל (ארצה"ג, יומא, עמ' 24, סי' סא): "ששאלתם מי שאינו יכול לעזוב מקחו לאחרים ויש גרים מכאן ומכאן ומחירא, מהו שישב במקומו ויחפול והרי בטל מן הכריעות ומן הפסיעות". רב הא"י משיב שמתור להתפלל בישיבה מפני שאין דעתו מיושבת עליו "אע"פ שבטל מג' פסיעות וכריעות". גם ר' יצחק אבן גיאת מתייחס למצב שאין המתפלל יכול לפסוע ולכרוע. דבריו בשם רבותיו מובאים בספר ארחות חיים (לה ע"א סי' מר): "שאם יכול לעמוד במקום הכריעות עומד כדי שיהא כורע מעומד ופוסע ג' פסיעות אע"פ שיושב בכל התפלות שפיר דמי. ואם א"א לו מתפלל כל תפלתו מיושב תוחן שלום לשמאלו ושלום לימינו". השווה גם שם (מ ע"א סי' פו) דעתם של רב הא"י, ר' יצחק אבן גיאת, בעל האשכול והרשב"א האם השליח ציבור צריך לפסוע ג' פסיעות בסוף תפילת הלחש שלו. הרשב"א דן בשאלה זו בשו"ת הרשב"א, ח"א, סי' תלו (ראה גם סי' תרעה). מעניין לציין מה שהרשב"א מוסר שם על מנהג האשכנזים: "רשמעתי מאחר מגדולי האשכנזים ששלוחי צבור שלהם עושין כן שממחזין במקומן כדי מהלך ארבעה פסיעות". ראה שולחן ערוך אר"ח, סי' קכג סעי' ב בהגה. הרשב"א דן גם בשאלה האם יש שיעור לשלש הפסיעות. אחרי שכוחב "לא שמענו להם שיעור", הוא מוסיף את ההערה המעניינת הזאת "שכרוב מקומות של בית כנסת אין להם מקום פנוי של שלש אמות". ראה שולחן ערוך אר"ח, סי' קכג סעי' ג.

42 ראה הע' 14. לדעתנו זו גם כותת הרמב"ם כשכתב: "וכשהוא כורע נותן שלום משמאל עצמו ואחר כך מימין עצמו ואח"כ מגביה ראשו מן הכריעה" (ראה לעיל על יד הע' 16). והרמב"ם גם מסביר טעם המנהג. שם, בהלכה י"א, הוא כותב: "ולמה נותן שלום לשמאלו תחלה? מפני ששמאלו הוא ימין שכנגד פניו, כלומר: כשהוא עומד לפני המלך נותן שלום לימין המלך, ואחר כך לשמאל המלך. וקבעו שיפטר מן התפלה, כמו שנפטרין מלפני המלך". בדומה לדברי הריטב"א שהובאו בפנים, סובר הרמב"ם שהפסיעות והכריעות ונתינת השלום באות כדי ליצור את ההרגשה שביקשו חז"ל לחת למתפלל תפילת עמידה - הרגשה של אדם העומד לפני המלך או עבד העומד לפני רבו. אין כאן נתינת שלום להקב"ה אלא חיקוי הטקס שהיה מקובל בעולם העתיק של עבד

והשלום הזה אינו בדבור אלא הרכנת הראש משמאל המתפלל ומימינו בלבד, ולא ידבר דבר, אלא זה כיבוד למלאכים אחרי שיצא ידי חובתו לפני ה', כמו שכתוב "וכל צבא השמים צומד עליו מימינו ומשמאלו" (מלכים א כב, יט). לדעת רב סעדיה מטרת נתינת השלום היא נתינת כבוד למלאכים שבאה כהמשך לכבוד שניתן לה'. ואיזה כבוד ניתן לה'? את זה הסביר רב סעדיה במשפט הקודם: "פוסעים לאחור שלש פסיעות כמו שהולכים לאחוריהם העבדים עד שיצאו מאת שטיח המלך". נ' וידר סיכם את גישת רב סעדיה במילים אלו: "הכריעות נועדו רק לשם כיבוד

הנפטר מרבו. יש להוסיף שהריטב"א הולך בעקבות רבו הרשב"א. ראה שו"ת רשב"א, ח"א, סי' שפא. השווה גם דברי ר' יהודה בן יקר (פירוש התפלות והברכות, עמ' סד): "ושלש פסיעות הם לנטילת רשות שהולך דרך אחוריו כיוצא מרבו".

וכאן המקום לציין טעמים נוספים שניתנו לשלש הפסיעות בסוף תפילת העמידה. רב האיי גאון נשאל מה פירושם של דברי רבי יהושע בן לוי שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפלה (ברכות לא ע"ב). הוא השיב (ארוכה ג, ברכות, עמ' 74): "כשיעמוד אדם להתפלל אסור לאחר לישב בצד ארבע אמות סמוך לזה המתפלל לפי שמקום שכניה הוא. וראה לדבר כשנפטר אדם מתפלתו צריך לפסוע לאחוריו ג' פסיעות ואחר כך יתן שלום ואם לא עשה כן ראוי לו כאלו לא התפלל וכל כך למה מפני כבוד השכינה". (ראה גם התשובה בשו"ת חמדת חנה שהוכחה כה"פ מרבו רב האיי למדים אנו שהשלש פסיעות בסוף התפילה הן כדי לצאת ממקום השכינה. 44) נמסר גם על טעם אחר בשם רב האיי. בבית יוסף, סי' קכב ד"ה כתב, מובא: "ובשם רב האיי מ"כ (= מצאנו כתוב) שטעם ג' פסיעות משום דתפלות כנגד תמידין תקנו וכשהכחו עולה למזבח עם אברי התמיד היה עולה ימין ומקיף ויורד דרך שמאל ובין כבש למזבח היו שלש רובדין של אבן ויורד בהם ג' פסיעות על עקב ואנן עושין כמו שהם היו עושים". ראה שם בבית יוסף שציין לשלשה טעמים נוספים לג' פסיעות: (1) כנגד ג' מילין שרחקו ישראל מהר סיני בשעת מתן תורה; (2) נמצא בהגדה שמשו רבינו ע"ה נכנס בתורן ענן וערפל לפני הקב"ה וכשיצא יצא מאלו הג' ולכן אנו עושים ג' פסיעות (שני טעמים אלו לקוחים מספר ארחות חיים, לג ע"ב, סי' כז); (ג) כתב ר' מנחם דהני ג' פסיעות ילפינן להו מדכתיב "ורגליהם רגל ישראל", "ורגליהם" - תרי, "רגל" - חד. גם הטעם כדי לצאת ממקום השכינה שהוכחנו קודם בשם רב האיי מובא בבית יוסף מספר שבלי הלקט בשם הגאונים. (השווה שבלי הלקט, מהר"ם מירסקי, עמ' 191, 203). ולרשימה של הטעמים יש להוסיף דברי ר' יהודה ב"ר יקר (פירוש התפלות והברכות, עמ' סד): "וחשבון שלש פסיעות כנגד שלש קדוש שאמרתו על מה שנברא כל העולם מעלה ומטה בחכמה וכתבתה וברדתה". ר' יהודה ב"ר יקר מרמז כאן לנאמר בשמות רבה פמ"ח, סי' ו: "בג' רברים הללו (חכמה בינה דעת) נברא העולם שנאמר 'בחכמה יסד ארץ כתן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקער' (משלי ג, יט-כ)".

ראה לעיל על יד הע' 13. 43

שם (לעיל הע' 14), עמ' קלד. לדעת וידר במאמר זה רב סעדיה מפרש ומדגיש שהרכנת הראש היא לכבוד המלאכים ואינה מכוונת לשני המלאכים המלורים את האדם כבמנהג הנוצרים, כפי שטען קירקיסאני נגד המנהג הרבני. ראה הע' 14 לעיל ת' וידר, שם, עמ' קלג-קלד.

כאן המקום לציין פירוש מקורי למתח "נתינת שלום", פירוש שאינו מחייב לכאורה עם פשוטה של הסוגיה ביומא, שהוצע על ידי ר' צימלס, שם (לעיל הע' 11), עמ' נא ונראה שגם גאון אחד התכוון אליו. צימלס כותב: "והנה אילמלא השקלא וטריא שבנמרא היה אולי מקום לפרש את המאמר של רבי אלכסנדר בשם ריב"ל כשהוא לעצמו באופן פשוט ומותאם יותר ללשוננו, היינו שהוא לא בא מעיקרו כלל להטיל חובה על המתפלל שיסיים את תפילתו בנתינת שלום, אלא רק

המלאכים המופיעים בנוכחותו של השם, כדברי הכתוב 'וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו'. במילים אחרות: כל הטכס כולו מיועד לכבוד השם ופמליא שלו, כשם ששלוש הפסיעות לאחר מקורן בהתנהגות של כבוד ונימוס שנוהגים עבדי המלך כשנפטרים מאת המלך". מעניין לציין שהד לרעיון זה של מלאכים לימינו ולשמאלו נמסר בשם ר' יהודה החסיד על ידי ר' משה מפרעמסלא: ⁴⁵ "ונוהגים לומר 'ואמרו אמן' אפי' יחיד. ושמעתי ע"ש רבי יודא החסיד דהוה כמו שאומרים ליחיד 'ברוך היושבים' שהוא כנגד המלאכים המלווים את האדם בכל יום כן יאמר 'ואמרו אמן' לגד אותן המלאכים המצוין לשומרו".⁴⁶

[ה]

לא הכל הלכו בעקבות רב סעדיה, שלדעתו "השלום הזה אינו בדבור אלא הרכנת הראש... ולא ידבר דבר", אלא אמרו במפורש את המילה 'שלום'. כבר ראינו לעיל שהיו קיימים שני מנהגים, באחד נאמר 'שלום משמאלי', 'שלום לימיני' ובשני נאמר רק המילה 'שלום'. לפי מנהגים אלו מהי מטרת נתינת שלום?
נדמה שתשובה לשאלה זו עולה מתוך עיון בפירושו של ר' מנחם המאירי לסוגיה ביומא. המאירי כותב:

לומר שאחר שסיים את תפלתו ופסע שלש פסיעות לאחוריו והתרחק ע"י כך ממחיצת הקדושה, יש לו עכשיו הרשות ליתן שלום לכל אדם". וראה שם המשך דבריו. שם בהע' 6 מביא צימלס ראייה להצעתו מתשובה המיוחסת לרב נחשון גאון הנמצאת בשרית חמדה גנוה, ס"י מז: "ושאלתם מאיזה טעם חזרין שלש פסיעות לאחוריהן לאחר תפילה מפני שכשארם עומד בתפלה עומד במקום קדושה ושכינה למעלה מראשו... וכיון שכן הוא כיון שנפטר אדם מתפילתו צריך לפסוע שלש פסיעות לאחוריו [כדין שיצא ממקום קדושה ויעמוד במקום חול. וראיה לדבר שכיון שהחזרין שלש פסיעות לאחוריהן נותן שלום זה לזה כלומר עד עכשיו היינו במקום קדושה עכשיו יצאנו למקום חול".

45 מטה משה, ס"י קנד. ראה גם הערת ירד, שם (לעיל הע' 14), עמ' קלה, הע' 91. מקור לרעיון המלאכים המלווים את האדם נמצא בילקוט שמעוני, תהלים, ס"י תתמב, על הפסוק "יפל מצרך אלף ורכבה מימינך" (תהלים צא, ו): "אמר הקב"ה בנוהג שבעולם מלך יוצא לכרך וכל הלגיתות יוצאין עמו לשמרו והוא זקוק להם ליתן לכל אחד פרנסתו ומנותתו, אבל אני מסרתי לך אלף משמאלך ורכבה מימינך שיהיו שומרים אותך ואין אחד מהם נגש אליך ואומר לך זן אחי". השווה מדרש שוחר טוב, מהר"י בוכר, מזמור צא, ס"י ד. על שני מלאכים המלווים את האדם כליל שבת ראה שבת קיט ע"ב. על מלאכים המלווים את האדם הנרמזים בקריאת שמע שעל המטה ראה ירד, שם, עמ' קלז.

46 בהקשר לזה מעניין לציין מנהגו של ר' ישראל איסולין שהוכא בספר לקט יתשר, עמ' 21: "וכשיאמר יעשה שלום' הופך פניו לצד ימינו, כשהוא ש"ץ אמר 'ואמרו אמן' והיה כורע לפניו, אבל כשמחפיל כיחידי אמר 'ותל ישראל אמן'".

מכאן אמרו המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות בסוף תפילתו לאחוריו ואח"כ יאמר שלום בשמאל⁴⁷ ומקדים תחלה בפסיעת שמאלו שהרי מראה בעצמו כאלו עומד ממש לפניו יתברך ונותן כבוד למה שהוא מראה עצמו עומד כנגד ימינו על דרך "ימין ה' נאדרי וכו' (שמות טו, ו)".

מדברי המאירי עולה שהוא מבין שהפסיעה מתחילה ברגל שמאלית ו'שלום' נאמר לצד שמאל מפני שבפעולות אלו מראה המתפלל שהוא עומד מול האלקים, שהרי הוא פונה לצד שמאל מפני שצד זה הוא מול ימין האלקים, ובכך הוא מפגין נוכחותו ומכבדו.⁴⁸

תשובה לשאלת "מהי מטרת נתינת שלום?" לפי המנהג האחר, שבו נאמר רק "שלום" לצד שמאל ורק "שלום" לצד ימין, מביא ר' יהודה ב"ר יקר (עמ' ע):

אותן בני אדם שסוכרין שנותן שלום להקב"ה אומרים שמותר לעשות כך כי חזרת שלום הוא שמחזיר לו על מה שאמר תחלה "עושה שלום במרומיו יעשה שלום עלינו",⁴⁹ והוי כמו שהקב"ה נותן שלום למתפלל, על כן המתפלל מחזיר לו שלום אחר שעשה ג' פסיעות, והחזרה מותרת אפילו לרבו, דאמ' בכל התלמוד "כדי שאלת תלמיד לרבי" (בבא קמא עג ע"ב), והיינו חזרה שאומר לו דרך כבוד שאומר "שלום עליך רבי" ואינו נכון.

בעלי דעה זו הסוברים שאמירת המילה 'שלום' מכוונת כלפי הקב"ה ורוצים בהסברם להשיב על הקושי שהעלה ר' יהודה ב"ר יקר: איך מותר לתלמיד לתת שלום לרבו.⁵⁰ תשובתם היתה שכאן מדובר באופן שיותר לתלמיד לתת שלום לרבו, דהיינו שהתלמיד מחזיר שלום לרבו.⁵¹ ומתי נתן לו רבו שלום שיש לו רשות להשיב? וכאן החידוש בהסבר זה וגם הקושי בקבלת ההסבר דכבר המתקבל על הדעת. אמירת הפסוק "עושה שלום במרומיו יעשה שלום עלינו", נחשבת "כמו שהקב"ה נותן שלום למתפלל" ועל זה "המתפלל מחזיר לו שלום אחר שעשה ג' פסיעות". וכנראה מפני קושי זה הוסיף ר' יהודה ב"ר יקר בסוף ההסבר הביטוי "ואינו נכון".

ברם ר' יהודה ב"ר יקר אינו רק דוחה את ההסבר אלא גם מציע הסבר מקורי משלו (עמ' סט):

47 לא ברור אם הכוונה שיאמר "שלום בשמאל" או "שלום" לצד שמאל. נראה יותר שהכוונה אמירת "שלום" לצד שמאל.

48 יש להעיר שהסברו של המאירי תקף רק אליבא דרבא שסובר שהמתפלל כורע קודם לשמאל ורק אחר כך לימין, ברם אליבא דאביי שנהג להקדים צד ימין לשמאל סברתו של המאירי לא תופסת.

49 מכאן מוכח שנותני הסבר זה נהגו לומר הפסוק "עושה שלום במרומיו" עוד לפני שפסעו השלש פסיעות. ראה הע' 32.

50 ראה לעיל ראשית פרק ד.

51 ראה רמב"ם, הל' תלמוד תורה, פ"ה ה"ה: "ולא יתן שלום לרבו או יחזיר לו שלום כדרך שנותנים לרעים ומחזירים זה לזה. אלא שוחה לפניו ואומר לו ביראה וכבוד 'שלום עליך רבי'. ואם נתן לו רבו שלום יחזיר לו 'שלום עליך רבי ומורי'".

והכי פ': כי כשהתלמיד או העבד נפטר מרבו נותן לו רבו שלום ואומר לו "לך לשלום". ולכך מיד שאמר "הוא ברחמיו יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל" ועשינו ג' פסיעות, אנו רומזין שהקב"ה יאמר "בשמאלי לך לשלום" ואח"כ לימינו.

לדעת ר' יהודה ב"ר יקר אין נתינת שלום מכוונת כלפי הקב"ה, אלא להיפך, כלפי האדם; זאת אומרת, הקב"ה יתן שלום למתפלל. באמירת שלום לצד שמאל אנו מרמזין שהקב"ה יתן שלום, והכוונה לשמירה, לצד זה ואח"כ יברך את המתפלל בשמירה גם בצד ימין. בהמשך דבריו (עמ' ע) מסביר ר' יהודה למה נהגו לתת השלום רק אחרי השלש פסיעות וקושר את ההסבר עם הרעיון שהוא העלה.⁵²

ומן הדין היה לומר "שלום" "שלום" לפני ג' פסיעות כדרך העבד לרבו שנוטל כשהוא לפניו ואח"כ הולך לו. אבל ודאי אם היה יכול לתת שלום להקב"ה היה עושה, אבל כיון שאינו נותן שלום אלא אומר תן לי שמירתך ותאמר לי לך לשלום, אינו צריך לזה כל זמן שהוא לפני רבו. אבל אחר שנפטר ממנו הוא מתפחד ואומר לו מרחוק מעתה אני צריך שתצוה מלאכך לשמרני אחר שנפטרתי ממך.

אחרי שהכרנו דברי ר' יהודה בן יקר יש מקום לעיון מחדש בדברי הראב"ה. הראב"ה הרי טען שאלו הנהוגים לומר "שלום לימיני" "שלום לשמאלי" אינם אלא טועים ש"שגו במה שכתוב במחזורים 'ונותן שלום בשמאל' וסבורים כזה הלשון לומר", אבל אין זה נכון. הכוונה של המחזוריים היא שיש לתת שלום קודם לצד שמאל ואחר כך לתת שלום לצד ימין, ובהתאם לסוגיה ביומא. ברם, לאור דברי ר' יהודה בן יקר, יש מקום להניח שאין זה טעות אלא כך יש לומר כדי לציין שהמתפלל מבקש שמירה לצד שמאל ואחר כך שמירה לצד ימין.

ויש להוסיף עוד הערה. המנהג שהראב"ה מציע - "דנותן שלום כשיאמר 'עושה שלום במרומי' הוא משתחוה לשמאלו וכשהוא אומר 'הוא יעשה שלום עלינו' משתחוה לימינו ומסיים 'על כל ישראל' -" באמת בא לפתור הבעיה שהעלה ר' יהודה בן יקר והיא

52 ראה שם גם איך ר' יהודה ב"ר יקר מבאיר ראייה לשיטתו מהעובדה שאב"י היה נותן שלום לימינו וחזילה ורק אחר כך לשמאלו. ומן הדין להוסיף כאן דברי ר' מאיר ב"ר שמעון המעילי מנרבנה, בספר המאורות לברכות, לד, ב, שגם הוא החליט בשאלת נתינת שלום לצד שמאל של הקב"ה, דבר שנראה כהגשמה כלפי מעלה: "וכל זה דרך כבוד של מעלה דרך משל, אע"פ שאין ימין ושמאל לפניו וכו', תראה לי כך - נותן שלום לשמאלו ואחר כך לימינו ומבקש חזילה על שמאל ידיה מפני שהשמאל חלוש מן הימין. ועוד מפני מצות חפילין שבר". וכן הביא רעה זו, תלמיד בעל המאורות, רבינו מנחם. ראה ספר המנוחה, מהר"ם הורביץ, ירושלים תש"ל, עמ' קג והע' 196. על העימות בפירוש אגדות בעלות אופי אנתרופומורפיזי בין האסכולה הספרדית-פרובאנסאלית לבין האסכולה הצרפתית-אשכנזית ראה B. Septimus, *Hispano Jewish Culture in Transition*, Harvard University Press, 1982, pp. 76-81. השווה גם דברי ר' יצחק אבוהב דברי ר' אפרים קארו שזוהאוב בבית יוסף, סי' צז, ד"ה ומ"ש רבינו.

"שהנותן שלום לרבו גורם לשכינה שתסתלק מ"ישראל". הרי היה מקובל במקומות אחדים לסיים את תפילת העמידה בפסוק "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו על כל ישראל"⁵³ ובכדי לא להיות בבחינת "הנותן שלום לרבו גורם לשכינה שתסתלק מ"ישראל" התהווה מנהג שהשתמשו בפסוק זה והבליעו בו אמירת שלום. על ידי כך סיימו את תפילת עמידה כמקובל וגם קיימו בלי לבטים דברי רבי יהושע בן לוי "המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום".

[7]

הצעת הראב"ה חשובה מפני שהיא הובאה בספר הטורים של ר' יעקב בן הרא"ש. בסי' קכב כותב ר' יעקב:

וכורע ופוסע ג' פסיעות לאחוריו ובכריעה אחת ובעודו כורע קודם שיזקוף יטה בראשו לצד שמאלו כמי שכא ליפטר מרבו ואחר כך לימינו דאמר ריב"ל: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום ואם לא עשה כן כאילו לא התפלל. ויש נוהגין לומר "שלום בשמאלי" ו"שלום בימיני" "עושה שלום במרומיו" וכו' וראייתם מהא דאמרין במסכת יומא: משום רבי שמעיה אמרו נותן שלום בימינו ואח"כ בשמאלו. פי' בימינה של שכינה שהיא כנגדו שהוא שמאלו. וכו' אבי העזרי (הראב"ה, י"ג) שאין לאומרה שאין פירושו שיאמר "שלום בימיני" וכו' אלא כשאומר "עושה שלום במרומיו" הופך פניו לצד שמאלו וכשיאמר "והוא יעשה שלום" הופך פניו לצד ימינו.

בדברי בעל הטור אלו מקופלת בזעיר אנפין השתלשלות מנהג אמירת שלום. ר' יעקב מתייחס כאן לשלשה מנהגים. המנהג הראשון הוא כנראה המנהג המקורי שבו אמירת שלום התבטאה בכריעה לצד שמאל ואח"כ לצד ימין ובלי דיבורים. בשלב מסוים התפתח המנהג לא להסתפק בכריעה אלא לומר גם (ואולי בלי הכריעה) את המילה "שלום", וזאת על פי המשמעות הפשוטה של הביטוי "ואחר כך יתן שלום" המופיע בדברי רבי יהושע בן לוי. במקביל למנהג זה, או אולי כנספח אליו, התהווה המנהג לומר לא רק המילה "שלום" אלא "שלום לשמאלי" "שלום לימיני", שכן ניתן להסיק ממה שנמסר בשם רב שמעיה במסכת יומא "שנותן שלום לימין ואחר כך לשמאל". וייתכן עוד שהוא התהווה מפני שכן יש לפרש המסורת של רב שמעיה בגלל הקושי שהעלה ר' יהודה בן יקר, וכפי ששערנו לעיל (ראה על יד הע' 50).

העובדה שר' יעקב סיים את דבריו עם השגתו של הראב"ה על מנהג אמירת "שלום לשמאלי" "שלום לימיני" ביחד עם הוראתו של הראב"ה שיש לסיים את תפילת העמידה עם הפסוק "עושה שלום במרומיו" ולשלב בו גם את הצורך לתת שלום, אבל

בדרך מקורית (שילוב אמירת "שלום" כשהמילה "שלום" היא חלק של הפסוק "עושה שלום במרומיו"), גרמה למפנה בדרך המקובלת לסיים תפילת העמידה. הבית יוסף ציין בפירושו שהמרדכי ובעל ספר מצות קטן הביאו להלכה את דברי הראב"ה.⁵⁴ ואמנם זהו המנהג שמביא ר' יוסף קארו בשולחן ערוך שהבאנו בראשית דיוננו⁵⁵ וזהו המנהג המקובל היום.

54 ר' יעקב לנדא בספר האגור (עמ' מא, ס"י קסג) מביא את מנהג אמירת "שלום בשמאלי" ר' שלום בימיני" בשם הטור, ומוסף "וכן מנהג גדולי אשכנז" ומסיים בציון דברי המרדכי.

55 יש לשים לב להבדל בין דברי הראב"ה לפסקו של ר' יוסף קארו. הראב"ה מדבר על השתחויה לצד שמאל ואח"כ השתחויה לצד ימין ואילו בשולחן ערוך מדובר בהפיכת פנים לצדדים. נראה שכל אחד סבר שיש לפסוק אתרנית בכריעה וזאת בהתאם לדברי רב חייא כריה דרב הונא כיומא שהעיד שהוא ראה שאבי ורבא עשו את שלש הפסיעות בכריעה אחת. אלא שהראב"ה סובר שבסוף הכריעות המתפלל מודקף ומשתחויה לצד שמאל ואח"כ משתחויה לצד ימין. המחבר לעומתו סובר שבגמר השלש פסיעות המתפלל נשאר עדיין במצב של כריעה אלא שהוא הופך את פניו קודם לצד שמאל ואח"כ לצד ימין ורק אז מודקף ומשתחויה לפניו. הבדל זה נוצר מפני שהוא צירף חלק של המנהג הראשון שהביא בעל הטור עם מנהגו של הראב"ה. המעיין בדברי בעל הטור יבחין שאומר: "ובעודו כורע קודם שידקוף יטה בראשו לצד שמאלו כמי שבא ליפטר מרכו ואחר כך לימני" ואילו הראב"ה אומר: "כשיאמר עושה שלום במרומיו הוא משתחויה לשמאלו וכשהוא אומר הוא יעשה שלום עלינו משתחויה לימני". והראב"ה מוסיף גם השתחויה שלישית: "והורגלו להשתחויה לפניהם כעבר הנפטר מרכו". מתוך דברי הראב"ה משתמע שהמתפלל משתחוה מתוך מצב של הזדקפות.

יש לשים לב להבדל נוסף. ר' יוסף קארו כותב בסוף ההלכה: "ואח"כ ישתחויה לפניו כעבר הנפטר מרכו". פרט זה אינו מופיע בדברי הטור ובבית יוסף, ד"ה וכתב עוד, מובא פרט זה בשם המרדכי. ברם למעשה המרדכי רק מצטט את דברי הראב"ה. לפי הראב"ה עושים כך מפני שהשתחויה לפניו היה חלק מטקס פרידת עבד מרכו. ברם רבנו אליהו מלונדריש כותב: "ויש ששוחרין עוד לפניו ותנועים שלום כדי לעשות שבעה כריעות כדאשכחנא ברב אחא בר יעקב בפ"ק דקדושין (כט ע"ב) כההיא מזיק דארמי ליה בשב רשיה ואכל כריעה דהוה כרע נתר ליה חד רישא. רש"י פ"י שאותן כריעות היו על שהחפץ על אותו מזיק". ראה פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו, ירושלים תשס"ז, עמ' עא. השווה גם באור הגר"א, ס"י קכג, ס"ק ג.

לניסוחה של הלכה תלמודית אחת בספרות הגאונים: "מפרסמין את החנאפין בשבת מפני קידוש השם"

שנינו כבדייתא ידועה שמקורה בתוספתא כפורים ד: יב, מהדורת ליברמן, עמ' 253: מפרסמין את החנפין מפני חילול השם, שנאמר (יחז' ג: כ) ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול, ונתתי מכשול לפניו¹ (יומא פו ע"ב).

וכבר נתפרשו הדברים כמדרש תהלים (שחר טוב) נב: ג, מהדורת בובר, עמ' 284: ² ולמה נותן הקב"ה דרך רע לפניו? כשביל לפרסם מעשיו לכריות, שלא³ יאירע בו דבר כשביל העבירות, ויהיו⁴ הבריות קוראים תגר כנגד מדת הדין. כשביל כך, הקב"ה מפרסם מעשיו למי שהוא מחניף לחכירו.⁵ וכיוצא בזה בנימוק השני שבפירוש רש"י:

מפרסמין את החנפין: שהן רשעים ומראין עצמן כצדיקים. אם יש מכיר במעשיו, מצוה לפרסמו מפני חילול השם. שבני אדם למידין ממעשיו, שסבורין עליו שהוא צדיק.⁶ ועוד כשוא עליו פורענות, בני אדם אומרים, מה הועיל לו זכותו.⁷

1 כהגהת כ"י מינכן ובעוד מקורות, נוסף כאן: 'כדי לפרסמך, ראה: דקדוקי סופרים ליומא פו ע"ב, עמ' 301, אות ל. וכן הוא גם ברי"ח (גרפס ברך פו ע"א). והשווה למדרש תהלים המובא להלן בסמוך.

2 ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפושטה ד (יומא), גיראק תשכ"ב, עמ' 827-828, והשווה להלן, הערות 3-4.

3 הלשון קשה תור שצ"ל: שלא (= שאם), או: שאילו. ואכן, בילקוט המכיר לתהלים מזמור נ"ב, מהר"י בובר, עמ' 285 הגרסה היא: 'שאם אירע דבר ...'. תעיר, דרך אגב, שבמקום 'מעכשור' שבמכיר שם, צ"ל: מעשיו.

4 כעקבות הדיקון המוצע בהערה הקודמת, נ"ב שצ"ל כאן: יהיו, והשווה לילקוט המכיר שם (לעיל, הע' 3). ופשיטא שיש להוסיף במכיר שם: '[הבריות] קוראות תגר ...'.

5 אין המדובר כאן ב'חנופה' במובנה המודרני אלא ב'רשעים' המראים עצמם כצדיקים' (כפירוש רש"י המובא להלן בסמך), דהיינו 'שהוא עושה מצות בגלוי ועבירות בסתר' (מסכת דרך ארץ שבמחזור ויטור, מהר"י הורוביץ, סי' תקלא, עמ' 725). השווה: פסיקתא רבתי, פ"ס כה (עשר תעשר), מהר"י איש-שלום, קצו ע"ב; ח' מיליקובסקי, 'גיהנום ופושעי ישראל על פי "סדר עולם"', חרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 334.

6 דומה שפירוש זה מיוסד על דברי רב פלטי גאון: 'אדם זה ידוע הוא שאומר לרע טוב ולטוב רע, רואין בני אדם ואומרי' שמא יפה הוא אומר ומתחלל שם שמים... (כלכו), רפר"צ תל-אביב [לל"ח], קח ע"א. ייחוס החשובה לרב פלטי עולה גם מחשובות הגאונים שבגני קרפמן, ראה: מ"צ וייס,

והנה, בספר הלכות פסוקות שמתקופת הגאונים הובא מאמר קצר זה (ש-שבע מלים!) בכמה שינויים מעיניים: 'מפרסמין אח החנאפין בשבת מפני קידוש השם'.⁸ הדיון דלהלן יוקדש אפוא לשלשה שינויים אלה.

א) החנאפין

הכתיב 'החנאפין' הוא מיוחד לכ"י אדלר (ENA 2570.4) שפרסם נ' דנציג,⁹ ואילו בכ"י קמברידג' (T-S Misc. 25.4) שפרסם י' עץ-חיים,¹⁰ מצוי הכתיב הרגיל: 'החנפין'.¹¹ ר"ש אברמסון ז"ל התלבט מאד במשמעותה של תוספת ה'א' וכתב: 'וספק אם חנאפין הוא "חנפין" כבשאר המקומות, או חנאפין - "חנפין"!'.¹²

הצעתו שתוספת 'א' שבחיבת 'חנאפין' משמשת לציון פתח או קמץ כמעין 'כתיב מלא' ואם קריאה לתיבת 'חנפין', תופעה רווחת למדי בלשונם של גאוני בבל והמצויה הרבה בכתבי-יד מעולים של הספרות התלמודית,¹³ אינה נראית. צא וראה שבעקבות הניקוד המקראי יש לנקד תיבה זו בצירי: 'החנפִים'.¹⁴

'שרידים מהגניזה', ספר היוכל... לבית מדרש הרבנים בבדאפסט, בבדאפסט חרפ"ת, עמ' פה, סימן VII; עמ' פז, סימן XI. ואילו בחשוכות גאונים מורח ומעורב, מהד' י"ה מילר, יח ע"א, סימן עא הייחוס הוא לרב הילאי גאון. על חשוכותיו של רב פלטי שיוחסו לגאונים אחרים בני זמנו, עיין ד' רחנטל, 'לתולדות רב פלטי גאון ומקומו במסורת ההלכה, שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 617-621 ובנספח א', שם, עמ' 638-646. אולם, החילופים בין חשוכות רב פלטי לבין חשוכות רב הילאי גאון (= בנו של רב נטרנאי גאון) לא נידתו שם.

דומה שפירושו השני של רש"י מסתמך על פסיקתא חדתא ליום הכפורים, בית המדרש, ה, עמ' 69: 'הטעם שלא יאמרו בני ארם שאינם יודעים מעשיו, ראו זה חסיד מה אירע לו'.

נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, ניו יורק וירשלים תשנ"ג, עמ' 595, שר 8-9, ועיין שם, הע' 375. נוסח דומה אך לא זהה (ראה להלן בסמוך), נמצא בספר הלכות גדולות, מהד' הילדסהיימר (הנכד), א, ירושלים תשל"ב, עמ' 237, שר 56.

י' עץ-חיים, 'שלשה קטעים חדשים של הלכות פסוקות "הלכות שבת" ר"הלכות יום טוב "מן הגניזה", סירא, ב (תשמ"ו), עמ' 118, שר 15-16.

וכן הוא בהלכות גדולות, שם (לעיל, הע' 8).

ש' אברמסון, 'אגב קריאה', לשוננו, לט (תשל"ה), עמ' 160 [ההדגשות במקור].. וציינו נ' דנציג, שם (לעיל, הע' 8), ב'חיתקתים והוספות', עמ' 708, עיין שם. מ' גיל (M. Gil, 'The Creed of Abū 'Āmir', IOS, XII [1992], pp. 20-21) ביקש למצא בצורה 'חנאפין' חיוזק להשערתו שה'חנפין' שבבחייתא ממסכת יומא הם בני אותה כת דתית המכונה בקוראן ובמקורות האיסלאם 'חנפיים' (*hanifs*) [העיתי מ"ע פרידמן], והרבנים רחוקים.

עיין: י' קוטשר, 'מחקר דקדוק הארמית של התלמוד הבבלי', לשוננו, כו (תשכ"ב), עמ' 173-174 (= מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ו, עמ' תא-תנב); ש"י פרידמן, 'שירי כתבי-יד קדומים למסכת בבא מציעא', עלי ספר, ט (תשמ"א), עמ' 13-14; 17; הג"ל, 'קבוצותיהם של כתבי-יד מן התלמוד הבבלי על-פי כתיב ולשון', לשוננו, נז (תשנ"ג), עמ' 124; הג"ל, 'כתיב-היד של התלמוד הבבלי - טיפולוגיה של הכתיב', מחקרים ... מוגשים לשלמה מורג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 175, 176, 179. הג"ל, 'An Ancient Scroll Fragment (B. Hullin 101a-105a) and the Rediscovery of the Babylonian Branch of Tannaitic Hebrew', JQR, LXXXVI (1995), pp 22-23; ש' מורג, 'הארמית הבבליה וכתבי-היד של הגניזה', תרביץ, מב (תשל"ג),

הצעתו האחרת היא שהאות 'אלף' משמשת כאם-קריאה לצירי. אברמסון מביא שם מספר דוגמאות לתופעה זו מספרות הגאונים. תופעה זו יש לציין, מושפעת מתופעה דומה בפונטיקה הערבית, שהטביעה את חותמה על הכתיב העברי של ימי הבינים.¹⁴ אך פורתא לא דק, שכן – למעט את התוספתא, כתבי-יד וינא וארפורט והלכות גדולות כ"י ואטיקאן 304,¹⁵ כל המקורות מתקופת חז"ל ומתקופת הגאונים¹⁶ גורסים בהלכה זו 'חנפים' – 'חנפין' ללא יו"ד¹⁷ על כל אלה יש להוסיף את הכתיב 'החנפין' שבכ"י קמברידג' הנ"ל של הלכות פסוקות. גירסא זו מסתברת: הרי ניקוד המילה 'חנפים' ידוע מן המקרא, ולשם מה הוצרכו להוסיף 'א' כדי ללמדנו שיש כאן צירי? ולולא דמסתפינא הוזה אמינא שיש כאן פליטת קולמוס של מעתיק, שבת-הכרתו אף נתן תוכן מסוים למאמר חז"ל שבכרייתא: 'מפרסמין את החנפין ...'. יש לשים לב לכך שתוספת 'א' במקום זה יוצרת את המלה 'צאפין' = ניאופין. דהיינו – אחד החטאים החמורים של 'החנפים' הצבועים והמתחזים לצדיקים הוא מעשה ניאוף עם אשת איש. אנשים אלה מעמידים את עצמם כמקיימי מצוות וכהגונים וישירים המקפידים על קלה כחמורה, הנקיים מכל רכב, אך בסתר עוברים על אחד האיסורים החמורים ביותר, 'לא תנאף'.¹⁸

עמ' 61-63; ע' שרמר, 'לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה', סידרא, ט (תשנ"ג), עמ' 120; י' קארה, כתבי-היד התימניים של התלמוד הבבלי - מחקרים כלשונם הארמית: הכתיב, תורת ההגה והפועל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 22-24.

כרם, יש לשים לב לכך שבכל הדוגמאות דלעיל, מדובר בארמית ולא בעברית, שהיא לשונה של הברייתא שכיומא פו ע"ב. ככלל, תוספת 'א' כאם קריאה בלשון חכמים כ' שבבבלי (= הברייתות הבבוליות) היא נדירה ביותר (העירוני ח"א כהן ו' בריאד).

ראה יש' לג: יד ('אתחזה רעהו חנפין'). דוק וחשבת שבכעשרות הברכות של מופעי תיבה זו ובמסורות שבעל-פה של העדות השונות, אי אחא מוצא זכר לניקוד כפתח או בקמץ.

ראה את דבריו המאלפים של ב' קלאר, מחקרים ועיתונים, ירושלים תש"ד, עמ' 279-280.

י' עץ-חיים, שם (לעיל, הע' 9), בהערות לשר 15.

ראה בתוספתא כפשוטה, שם (לעיל, הע' 2).

וכן הוא גם בכ"י לתדון של התוספתא (ראה בח"נ שבמהד' ליברמן, עמ' 253), ובשלשה כתבי-יד של הלכות גדולות, ראה אצל עץ-חיים, שם (לעיל, הע' 12). אולם, מן הרין להעיר, שהכתיב 'החנפין' ביר"ד נמצא במקורות אחרים כגון בשירי הגניזה של סדר עולם פ"ג, מהד' רטנר, עמ' 17; ראה ח' מיליקובסקי, שם (לעיל, הע' 5), עמ' 311, ובמהדורות (דיס'), ראש עמ' 311, וכן הוא בכ"י T-S NS 176.1; בבבלי סוטה מב ע"א (אולם, עיין שם בחילופי הנוסחאות שבקרוקי סופרים השלם, בעריכת הרב א' לייס, ב, עמ' רח); ובנוסחאות בודרות של מסכתות דרך ארץ, כגון דרך ארץ רבה פ"ב (= 'פרק המינין'), סימן א', מהד' היגער, עמ' 278 בח"נ מכ"י דד (= כ"י תימני שבביהמ"ד לרבנים, עיין שם במבוא, סוף עמ' 42); שם, סימן ז, עמ' 281 בח"נ מכ"י דט (= רישומי כ"י ר' אברהם עפשטיין, עיין במבוא, עמ' 46) וכן בכ"י אדלר 1745, ראה: מ' היגער, מסכתות זעירות, נוארק תרפ"ט, עמ' 96, שר' 1 וברוקת, הלכות תשובה, סימן כט, ירושלים תשכ"ז, עמ' לו.

עיין, למשל, י"ד אייזנשטיין, אוצר המדרשים, נוארק תרע"ה, ב, עמ' 339, מעשה כ"ב. מקורו של מעשה מופלא זה (על אנשי 'צדקת') לא צויין שם.

יתר מכן – אף ייתכן שסמיכת המאמרים שבבבלי יומא פו ע"כ תומכת בהסבר זה. בקטע הקודם לברייתא 'מפרסמין את החנפין ...' מובאת דרשה תנאית על 'שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל, משה ודוד ... דוד אמר, אל יכתב סורחני ... משל למה הדבר דומה? לשתי נשים שלקו בבית דין, אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית ...' ¹⁹ והרי חטאו של דוד קשור ב'קלקלה' – דהיינו מעשה ניאוף, ²⁰ והוא ביקש שלא יפורסם חטאו. כתגובה לדברים אלה הובאו דברי הברייתא 'מפרסמין את החנפין' ...'. ייתכן אפוא, שהקשר זה אף השפיע על פליטת הקולמוס של המעתיק בשעת העתקתו. על כל פנים, דומה שעל-ידי ההסבר דלעיל זכינו לעמוד על סמיכות העניינים ועל מהלך הדיון של הסוגיה וכן על שיקולי העריכה של עורך הבבלי. ²¹

או כלך לך לדרך זו. שמא אפשר ואולי נוספה 'א' זו במתכוון על-ידי המעתיק שביקש ליצור מילה מצורפת המורכבת משתי מלים מעין דוגמת חידושי ה'הלחם' שבעברית בת ימינו. ²² נמצא אפוא, שהקורא כתיבה זו יבין מעצמו על-פי מידת נוטריקון ש'החנאפין' היינו: החנפין שהם הנראפין. ²³

- 19 השווה ספרי בהעלותך פ"ס קלו, מהר"ר הורוביץ, עמ' 183-184.
- 20 דבר זה הוא פשיטא ושלא כדעתו של ר"י ענגיל בגלית' הש"ס (להלן, הע' 26), ד"ה: רש"י ... אחת קילקלה כ'. ראה גם במקבילה שבספרי ואחזקן פ"ס כו, מהר"ר פינקלשטיין, סוף עמ' 36, והשווה: ר"ש ליכרמן, 'יונת ויונת בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ב, עמ' 125; "היינימן, דרשות בציבור בחקופת התנאים, ירושלים תשל"א, סוף עמ' 37 (כהערות); S. Fraade, 'Sifte Deut. 26(ad. ; Deut. 3:23)', HUCA, LIV (1983), p. 273. בהע' 73, שם טעה פראד כהבנת דברי רש"י, ראה מה שצינינו להלן בסמוך, במיוחד ממסכת יבמות.
- כך יצא גם מפשרו של הפועל 'קלקלה', עיין במקורות דלהלן: נדרים פ"א מ"ב; יבמות פ"י מ"ב ובדברי ר' אליעזר שבגמרא שם, צב ע"א; ע"צ מלמד, עיתים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 189-190; תוספתא סוטה כ: ב, מהר"ר ליכרמן, עמ' 155; שם ב"ק ו: ג-ד, עמ' 29; ספרי ריש בלק, עמ' 169; ספרי כי תצא פ"ס רע, עמ' 290; ירמ' חעניות פ"ד ה"ח, ד"ו, סח ע"ג; בר"ר טו: ז, מהר"ר תיאודור-אלבק, עמ' 139; דק"ר ו: ג, מהר"ר מרגליות, עמ' קלז; שם, לו: ד, עמ' תשמ"ו; שהשו"א: ה, מהר"ר שנטר, עמ' 15; פסיקתא דרב כהנא כ: ו (תני עקרה), מהר"ר מגדלברג, עמ' 315; פסיקתא רבתי פכ"ד, מהר"ר איש-שלום, קבה ע"א; ילמדנו לפ' עקב, מהר"ר ורטהיימר, בתי מדרשות, א, ירושלים תשי"א, עמ' קעג.
- 21 לענין זה, עיין לאחרונה: א' צור, אור ישראל: שיקול הרעת בעריכת סוגיות במסכת עירובין בתלמוד הבבלי, פרקים א-ג, לוד תש"ס.
- 22 השווה לרונגמאות דלהלן: דחפור (= דחף + חפר); שחחוס (שחם + סחם); ססגור (סגר + סגור); מחומר (מחזה + זמר); ערפיח (ערפל + פיח), עיין: ש' בהט, 'דרכה של האקדמיה ללשון העברית בחידושי מלים', לשוננו לעם, לח (תשמ"ו), עמ' 524-526 (העירה על כך גורית רייך).
- 23 ח"י קהוט, ערוך השלם, ערך חנף, ציין שהשושור 'חנף' בעריכת משמעותו סילוף ועיוות. וע"ע ר' סעריה גאון, הנבחר באמנות חזנות, מהר"ר ר"י קאפח, ירושלים תשל"ל, המאמר העשירי, הפרק הרביעי: החשק, עמ' שב, שפירש את הפסוק באיוב לו, יג: 'יחנפי לב ישימא אף לא ישועו כי אסרם, על השקועים בתאוות הזנות, וע"ע סוטה מא ע"ב. (ש.צ.ל.).

(ב) מפרסמין ... בשבת

בכל הנוסחאות הרווחות של התוספתא הבבלי והמדרשות²⁴ שנויה הברייתא 'מפרסמין את החנאפין ...' באופן כללי, ללא כל קשר עם שבת, ואילו בספרות הגאונים מובאת הוראה זו במסגרת הלכות שבת,²⁵ והתייבה אף הוזכרה בה בהדיא: 'מפרסמין את החנאפין בשבת ...'²⁶

וכבר ציין ר' יוסף ענגיל, בעומדו על גרסת הלכות גדולות, להכרזות בית הדין שבסוגיית המורדת בבעלה, שהיו מתבצעות בכתיב כנסיות ובכתיב מדרשות במשך ארבע שבתות רצופות, והסיק מדין זה לגבי החנאפין ש'מצווה לפרסמם בשבת ברכים באסיפת הציבור בביהכ"נ וביהמ"ד'.²⁷ מכאן אנו למדים שבתקופת המשנה והתלמוד היו מכריזים הכרזות הנוגעות למעשיהם של אנשים פרטיים בשבת ברכים, דהיינו - בשעת התפילה.²⁸ ואין צורך לומר שדוגמאות אחדות של סוגי הכרזות שונות בפועל - ביניהן הכרזות על ביצוע עבירות שונות - שרדו לנו מתקופת הגאונים.²⁹

נשאלת אפוא השאלה מדוע הוסיפו כאן את התייבה 'בשבת' לתוך דברי הברייתא שממילא מדברת בשבת? ולולא דמסתפינא הוזה אמינא שתוספת התייבה 'בשבת' בא להוציא מן הפשט שמדובר כאן ביום הכיפורים. יש לשים לב לכך שמקורה של ברייתא זו, הן בתוספתא והן בתלמוד, הוא במסכת יומא ומשם הובאה לתוך ספרי הפסקים של

24 שוהר טוב הנ"ל ופסיקתא חזרתא, שם (לעיל, הע' 7).

25 כן הוא במקורות דלהלן: הלכות פסוקות; הלכות גדולות; תורתן של ראשונים, ב, מהר"ח"מ הורוביץ, פראנקפורט על נהר מייין תרמ"ב, עמ' 16 (מהלכות פסוקות). וראה גם: תשובות גאוני מורח ומערב, סימן עא, שם (לעיל, הע' 6); כל בו, שם (לעיל, שם); אוצר הגאונים, יומא, התשובות, עמ' 35, סימן צד (אגב, בהערה 1, שם צ"ל: 'ד"ו כא ע"ג").

26 לכאורה, אצל השואלים בתשובות הגאונים (ראה בהערה הקודמת) לא היה כתוב 'בשבת', ועיין היטב בדבריו של י"ה מילר, תשובות גאוני מורח ומערב, שם (לעיל, הע' 6), סימן עא, הע' א. סביר היה להניח שהשואלים שאלו על-פי גרסתם בגמרא, ואילו הגאון המשיב (רכ פלוני? רב הילאי? ראה לעיל, הע' 6) כתוב בתשובתו: 'ואמר רח"ל (= על-פי הלכות פסוקות?) : מפרסמין ... בשבת' (כ"ה בכלכו, אבל בתשובות גמ"ר: 'ואומר ...'). אולם, חשבות הגאונים שהר"ל מ"צ ח"ס, שם (לעיל, הע' 6), עמ' פז, סימן XI. (בתחילת התשובה!): 'ודכתב, עיין שם, עמ' פז, סימן VIII [השלמתו של לין, שם (לעיל, הע' 25) אינה מדרקת], משמע שכך גרסו השואלים. ואכן מתוך שלוש העדויות של תשובה זו, נראים הדברים שהתשובה שפרסם ח"ס מתוך גנאי קריפמן היא המקורית שכן, בנוסף על היותה כתובה על 'קלף ישן נושן באותיות מרובעות, המדובר הוא בקנטרס שלם אשר בראש התשובה השביעית (עמ' פה, צד ט"ו, שר 3-4) מובאת הכותרת האורייגנלית של סופר בית הדין של 'ארתינו פלוני (כצ"ל) ראש ישיבת גאון בן ארוננו אבי[נ]. הורה אומר שבדמנו של רב פלוני גאון כבר היו מצויות נוסחאות של הברייתא התלמודית שגרסו 'בשבת'.

27 ר"י ענגיל, גיליתי הש"ס (ליומא פו ע"ב), רנא תרפ"ד, עמ' 254, ד"ה: 'מפרסמין', מובא אצל ר"ש ליברמן, שם (לעיל, הע' 2) עמ' 828, הע' 56.

28 קרוב לוודאי בסוף תפילת שחרית, כסמך לקריאת התורה, השווה מאן, שם (להלן, הע' 29), עמ' 554.

29 ראה: J. Mann, *Texts and Studies*², I, New York 1972, pp. 554-557

הגאונים. אף בעל פסיקתא חדתא הביאה בתוך דרשותיו 'ליום הכיפורים'. משום כך, יכול היה הטוען לטעון שפרסום החנפים הוא עניין של יום הכיפורים, או של עשרת ימי תשובה.³⁰ הוספת התיבה 'בשבת' באה להבהיר שעל אף מוצאה, אין ברייתא זו עוסקת ביום הכיפורים.

והנה, בכלה רבתי ג': מהדורת היגער, עמ' 233 נאמר: 'מפרסמין את החנפים ואפילו בשבת'. הגר"ש ליברמן ביקש לדייק מלשון 'ואפילו': 'זהכונה, כנראה, שאין בה משום שיחה של חול'.³¹ אך לנוכח כל אותן הכרזות שהתקיימו בבתי הכנסת בשבת, העוסקות בין היתר בהפחתת דמי הכתובה, בהשבת אבידה, בהטחת קללות במלשינים ובמספרי לשון הרע,³² קשה לראות מדוע יחששו להכריז דווקא על החנפים בשבת. אם לא חששו להכריז על עניינים הקשורים בריני ממונות ובעבירות חמורות,³³ מדוע יחששו להכריז על ענייניהם של חוטאים בסתר שחשוב לפרסם את מעשיהם בציבור? אמור מעתה שקשה להגדיר הכרזות מעין אלו כ'שיחה בטלה'.³⁴ לעניות דעתי, יש לראות בהכרזות אלו את הנהגת הציבור שנמסרה לבית-דין, לצורך הרבים.³⁵

ולולא דמסתפינא הוזה אמינא שבעל כלה רבתי הכיר הן את גרסת הגמרא של ברייתא זו ('מפרסמין את החנפין') והן את גרסת הגאונים ('... בשבת') וכדי לגשר על פניהם, במעין פשרה, הוסיף כאן את תיבת 'ואפילו'.³⁶ הוזה אומר שמחבר זה הכין את הברייתא התלמודית כפשוטה (ראה לעיל), דהיינו שמפרסמים את מעשיהם של החנפים פעם אחת בשנה – ביום הכיפורים – ושהגאונים כאילו באו והוסיפו שעושים זאת במשך כל השנה, ולפיכך הוסיף בעל כלה רבתי: 'ואפילו בשבת'.

לית מאן דפליג שהמטבע 'ואפילו' בשבת' שבספרות חז"ל באה לציין פעולות שמותר לעשותן לא רק בימות החול אלא 'אפילו בשבת', כגון: מילה (שבת קלב ע"א); נטילת לולב ביום הראשון (ספרא אמור פרק טז, ג, מהד' וייס, קב ע"ד); נטילת צרור מן הגדר לצורך קינוח (ב"ק פא ע"ב); תענית חלום (תענית יב ע"ב) וכדומה. דוק ותשכח שאפילו

30 ואכן ר"ץ גיאת הביא ברייתא זו במסגרת הלכות תשובה שמקומן בין הלכות ראש השנה והלכות יום הכיפורים, עיין יד"ה באמבערגער, שערי שמחה, א, פירטה תרכ"א, עמ' מו, אות מה (כצ"ל). לעומת זאת, הרמב"ם שיבצה באמצע ההלכות העוסקות במצוות תוכחה, עיין הל' דעות ו: ח, מהד' כהן-קנצלכובן-ליברמן, עמ' קע והוסיף שם ציין לכבלי יומא.

31 ליברמן, שם (לעיל, הע' 2), עמ' 828.

32 לעניות דעתי, זוהי גם המשמעות של המשבצת השלישית של כתובת עין גדי, השווה בי מור, 'כתובת על רצפת בית-הכנסת בעין גדי: סקירה. מוקדמת', תרכ"ז, ס (תשל"א), עמ' 20-21, ואין כאן מקום להאריך.

33 השווה תוספתא ריש פאה, עמ' 41.

34 לשנתו של הרמב"ם בה' שבת כד: ד שציין לו ליברמן, שם (לעיל, הע' 31). והרי 'שיחה בטלה' היא בכלל דברים 'שאין בהן צורך' (שם כג: יח).

35 ועיין היטב ברמב"ם הל' שבת כד: ה.

36 מ' היגער, מסכתות כלה, גיראק תרצ"ו, מבוא, עמ' 87 ור"ש אברמסקי, שם (לעיל, הע' 11) פורחת לא דקו בתיבת 'ואפילו'.

באותה תופעה יחידאית של התנגשות בין יום כיפור ושבת – שבה התירו³⁷ תקיעת שופר ביום הכיפורים של יובל³⁸ – מדובר בסך הכל ביום כיפור שחל להיות בשבת, ולא בשבתות האחרות. אמור מעתה שהמקרה שלפנינו, שבו משתמש בעל כלה רבתי במטבע זו כדי להוסיף את שבתות השנה להנהגת פרסום החנפים בשבתות, בנוסף על יום הכיפורים, הוא יוצא דופן בעליל.

שוב נמצאנו למדים על אופייה המלאכותי של מסכת כלה רבתי.³⁹ אם נכונה מסקנתנו בדבר השימוש שעשה כאן כלה רבתי בספר הלכות פסוקות,⁴⁰ אזי ניתן להסיק שאין להקדימו לפני המאה השמינית, וכזאת נמצאנו מתקריבים לדעתו של ר"א אפטוביצר הטוען שר"בא' הנזכר במסכת כלה רבתי הוא תלמידו של רב יהודה גאון.⁴¹

(ג) מפני קידוש השם

בכל נוסחאות התוספתא, התלמוד, המדרשות,⁴² והראשונים⁴³ וכן כתשובות הגאונים,⁴⁴ הגרסה כאן היא: 'מפני חילול השם', ואילו בהלכות פסוקות ובהלכות גדולות: 'מפני קידוש השם'.⁴⁵

אליבא דאמת, גרסה זו קשה להולמה.⁴⁶ וכי התקינו את ההוראה 'מפרסמין את החנפין' כדי להרבות בקידוש שם שמים? והרי פעולה זו כרוכה בחשיפת עונותיהם של רשעים המתחזים לצדיקים וקשה מאד לטעון שיש בה משום 'קידוש השם'. הרבה יותר פשוט לומר שחשיפות אלו נועדו כדי למנוע חילול השם, דהיינו – שלא ילמדו

37 שהרי שבת חמורה מיה"כ, השווה: שבת פט"ו מ"ג; מגילה פ"א מ"ה; רמב"ם הל' שכיתת עשור פ"א ה"ב-ה"ג.

38 ספרא בהר פרשה ב, ה מהד' רייס, קו ע"ב.

39 ראה משי"כ: M.B. Lerner, 'The External Tractates', S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, I, Assen-Maastricht 1987, p. 396.

40 ראה התלכטיוחיו של רנציג, שם (לעיל, הע' 11) והשווה לדבריו של היגער במבוא למסכתות כלה, שם (לעיל, הע' 36).

41 עיין: V. Aptowitz, 'Deux consultations des Gueonim - dans le Pardes', *REJ*, 57 (1909), p. 248. על זמן עריכתו של כלה רבתי, השווה לשיטתו הבלתי אחידה של אפטוביצר במאמרו הסמוך, "Le traite de 'Kalla'" שם, עמ' 244. יש להוסיף ציון זה למאמרי, שם (לעיל, הע' 39).

42 למעט כ"י ב (= כ"י המבורג) הגורס: 'מפני קידוש השם', עיין בדק"ס, שם (לעיל, הע' 1). יש לשער שגרסה זו היא חיקוק על-פי ספרי הפוסקים של הגאונים.

43 לעיל, הע' 24.

44 כגון: ר"ף; ר"ץ גיאת (לעיל, הע' 30); רש"י; לקח טוב לדב' יב; ד, ווילנא תר"ם, עמ' 41; המאירי; רא"ש; ריבב"ן (מהד' ליס, גנוי ראשונים, בעריכת מ' הרשור, ירושלים תשכ"ג, עמ' רג); פירוש הרי"י לשאלות, מהר" מירסקי, ג, קלד ע"ב; הגרוד התלמוד.

45 בחורון של ראשונים שם (לעיל, הע' 25) בקיצור ולא נמסר כל נימוק להלכה זו.

46 לעיל, הע' 25.

47 שים לב שאף לא אחד מן החוקרים שעסקו בטקסט זה (ראה לעיל בהערות 8, 9), לא העירו על חילוף זה המופיע גם בהלכות גדולות ובכ"י אחד של הבבלי (לעיל, הע' 42).

ממעשיהם או שלא יהיו הכריות קוראות תגר כנגד מדת הדין⁴⁸ וכדומה. אמור מעתה שהן מצד גרסאותיה של ספרות חז"ל והן מצד ההגיון, הגרסה המקורית של מאמר זה הוא 'מפרסמין את החנפין מפני חילול השם' (ראה להלן).

נשאלת מאליה השאלה, מה גרם לחילופי 'קידוש השם' < 'חילול השם' בספרי הפסקים – הלכות פסוקות והלכות גדולות – מתקופת הגאונים? וייראה לי שהייתה קיימת רתיעה ואי-נחת מסויימת מן השימוש בביטוי 'חילול השם', שיש בו, לכאורה, פגיעה כלפי למעלה, ולפיכך במקומות כאלה העדיפו להתליפו בביטוי החיובי 'קידוש השם' (ראה להלן).

ואין זה המקרה היחיד. לעניות דעתי, תופעה דומה ניכרת בשאלות דרב אחאי גאון. בשאלתא מד לפרשת וארא שנושאה 'דמחייבין דבית ישראל למימסר נפשהון על קדושת שמיה דקדושא בריך הוא'⁴⁹ נאמר בסיכום על אנס גוי שנהנה מישראל: 'אלא כל להנאתו ליכא קידוש השם' כך היא הגרסה בדפוס הראשון ובכל כתבי-היד שבמהדורות מירסקי, עמ' מז, ואילו בשריד הגניזה הקדום שבספריית מינכן⁵⁰ נכתב: 'אילא כל להנאתו לא איכא חילול'⁵¹ השם'.⁵²

ניתנה האמת להיאמר שבמקור דגן ההבדל שבין 'קידוש השם' ו'חילול השם' אינו כה חד שהרי משמעות הדברים היא שאם מעשה הגוי הוא להנאת עצמו, אין בו משום 'חילול השם', אשר בעקבותיו אין אדם חייב למסור את נפשו על 'קידוש השם'.⁵³ הוזה אומר שהביטוי המקורי הוא הביטוי הישיר 'לא איכא חילול השם' הקובע את אופי מעשהו של הגוי,⁵⁴ והוא עדיף על הלשון 'ליכא קידוש השם' שהיא התוצאה, דהיינו - מה על היהודי לעשות בעקבות מעשהו של האנס. לפי דרכנו למדנו שהרגישות סביב הביטוי 'חילול השם' היא היא שגרמה לחילוף דגן.

48 כרכרי פירוש רש"י המובא לעיל בפתיחה.

49 מהדורת מירסקי, ג, עמ' מ. הנוסח בפנים הוא על-פי כ"י נספרי.

50 עיין במאמרי: 'שרידי הגניזה שבספריית מינכן', עלי ספר (בדפוס); 'קטעי הגניזה מספר שאלות דרב אחאי שבספריית מינכן', תעודה, טו (תשנ"ט), עמ' 161-188, ובמיוחד בעמ' 175, 178-179.

51 בהערכת מירסקי שביבאורים והערות, שם: 'חילול'. על הצורה 'לא איכא', עיין י"נ אפשטיין, 'לחקר אתר-המלים הארמיות הבחר תלמודית: 2. שאלות, מחקרים בספרות התלמוד ובשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 97-98, סעיף 14.

52 ראה בהוצאה החרשה של שרידי מינכן שבמאמרי 'קטעי הגניזה' ובר (לעיל, הע' 50), עמ' 181, שר 5-6 עיין שם בדין המפורט, עמ' 168-169.

53 על 'קדושת (= קידוש) השם' בחקופת המשנה והתלמוד, הוזה M.D. Herr, 'Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days', *Studies in History*, Jerusalem 1972, p. 106, n. *72; א"א אורבך, 'קידוש השם', מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 510-513.

54 ועיין היטב בדברי רש"י סנהדר' עד ע"כ, ר"ה: 'הנאת עצמר' (ראין כאן חילול השם ליהרג על כך); שם, ד"ה: 'לקטול' (אין כאן חילול השם) ואילו ב"ה: 'אלא': 'אין כאן קידוש השם ליהרג עליו'. ולולא דמסתפינא הוזה אמינא שגם כאן הגרסה המקורית של רש"י הייתה 'חילול השם' ועל כך תעיד התוספת ליהרג עליו!

לעניות דעתי, מקרה נוסף בכיוון זה נמצא בתשובות הגאונים ליק, סימן ט, עמ' ז, כלשון השואלים: 'ודאי אילו היתה השבועה ברבים, אפשר שמתביש ואינו נשבע, ונמצא שם שמים מוקדש'.⁵⁵ פניית השואלים היתה לערער על נוהל ההשבועה של מי שחייב שבועה לחבירו.⁵⁶ מנהגם היה להשביעו בימי שני וחמישי אחרי גמר קריאת התורה, לפני החזרת ספר התורה להיכל, בנוכחות כל מתפללי בית הכנסת.

אחד הנימוקים שהועלה נגד נוהל זה הוא שכאשר פעולת ההשבועה נעשית בנוכחות עם רב עלול הנשבע לחזור בו ברגע האחרון מכוחונו להישבע, מתוך מה שניתן לכנות 'אימתא דציבורא'. הואיל ובמהלך הטקס קורא המשביע פסוקים של שבועת האלה המזכירים את שם ה',⁵⁷ הרי שפסוקים אלה נשארים ללא המענה המסורתי של הנשבע: 'אמן אמן'. כתוצאה מכך עלולה האלה לחול על המתפללים כולם או על כלל ישראל.⁵⁸ ובמצב שכזה נמצא שם שמים מוקדש.⁵⁹ הכוונה כמובן שעל-ידי הימנעותו של הנשבע מלומר 'אמן' נמצא שם שמים מחולל,⁶⁰ אלא שמן הטעם הידוע הפכו את הביטוי השלילי לביטוי חיובי: 'שם שמים מוקדש'!

כיצד בדבר מצינו את השימוש בהנמקה 'מפני קידוש השם' גם בפירושו של רב שמואל בן חפני גאון לבר' מג: יב.⁶¹ על הוראת יעקב לבניו: 'ואת הכסף המושם בפי

55 שאלה זו הופנתה לרב האיי גאון, השווה תשובה"ג אס"פ, א, ירושלים תרפ"ז, סימן קו (מליקוטי ספר הדין לר"י הכרצוני), עמ' צו-צח ובאותה"ג, כתובות, התשובות, סימן תרצג, עמ' 294-295; צ' גרות, 'רשימת תשובות רב האיי גאון', עלי ספר, יג (תשמ"ו), עמ' 48, סימן 606. למשמעותו של 'שם שמים מוקדש' ראה להלן בסמוך, ליד הע' 59.

56 כבר הראה ג' ליבון שהשבועה בתקופת הגאונים לא הייתה שבועה דאורייתא אלא 'אלה' או 'גזירותא', ראה במאמרו המאלי: 'ה"גזירותא" בתקופת הגאונים ובראשית ימי הביניים', שנחקר המשפט העברי, ה (תשל"ח), עמ' 79-154, ובמיוחד בעמ' 83-87.

57 עיין בתשובה"ג אס"פ, שם (לעיל, הע' 55) = תשובה"ג ליק, עמ' 8. הפסוקים הם מרב' כט: יט-כ. בפסוקים אלה נזכר שם ה' ארבע פעמים. ועיין היטב בחידושי הר"י מיגאש לשבועות לח ע"ב, ר"ה: 'מתניתין: שבועת הדיינין ... מה' הרב מ"ש שפירא, סוף עמ' צה-צו.

58 השווה: ארצ' הגאונים, נדרים, התשובות, עמ' 25-26, סימנים עא-עב. לשיטת הגאונים, על-ידי השבועה ועניית אמן, 'תעלה הקללה בו לבדו, ואל ילקה העולם כולו'; '...בנידוי של אלקי ישראל יהיה, ויתקיימו בו כל הקללות האלה, כדי שיתנקו כל ישראל מעונן. ראה גם: י' כרדני, תשובות רב גוטראטי גאון, ירושלים תשנ"ד, ב, סימן שמש, עמ' 517.

59 כצ"ל! ללא ספק, נתהפכה ה"ר שכן לגרסת 'מוקדש' אין כל מובן.

60 תשובה לעניין השבעת מי שטוען שהוא עני על-ידי בעל הדין, בתשובות הגאונים שערי תשובה ח"ד, שער ה, סימן לב, ירושלים תשכ"ו, עמ' קעא: 'ואנו חסידים על חילול השם ומוטב לנדותו מלקפוץ ולהשביעו. מכאן משמע שהשביעו את הנשבע בשם ולא בכינוי, והוא תואם את שיטת הרמב"ם בה' שבועות יא: יג שגם באלה 'משביעין אותו בשם או בכינוי', ראה רבירו של ליבון, שם (לעיל, הע' 56), עמ' 86. והשווה לדברי הר"י מיגאש המובאים שם. ונעיר דרך אגב שבסוף ההבאה מחידושי הר"י מיגאש לשבועות צ"ל: 'ולעולם סגי ליה ככנוי כרכנ'. (תיבת 'לא' שם היא טעות, וכן ליתא ברפוס השני - פראג תקפ"ו - ובמהדורות שפירא, עמ' צו). נמצאנו למדים שגם בתקופת הגאונים השתמשו 'בשם' בשבעת האלה, ולא בכינוי בלבד, ודברי ליבון בנידון, עמ' 85-86 צריכים ודקן.

61 מהר"א גרינבאום, ירושלים תשל"ט, עמ' קצו-קצד.

אמתחותיכם תשיבו בידכם, אולי משגה הוא, מעיר הגאון: 'ואם כי רבותינו אמרו על הגוי "טעותו מותרת", חזרו ואסרו זאת'⁶² 'מפני קידוש השם'. מדבריו של רשב"ח גאון עולה שהסיבה האמיתית להחזרת טעותו של הגוי היא מניעת חילול השם,⁶³ אם כי בעשיית מעשה טוב כזה, בהחלט ייתכן שיש בו משום קידוש השם. על-כל-פנים, הגאון ניסח את העניין בלשון החיובית של 'מפני קידוש השם', ככל הנראה, מן הטעמים הנ"ל. דומה שעל-פי שלשה או ארבעה עדים יקום דבר. נמצאנו למדים שבחקופת הגאונים היו חששו מן השימוש בשורש 'חלל' בהקשר עם ה' 'חילול השם' – 'שם שמים מחולל' שיש בו, לכאורה, ביזוי שם שמים, והעדיפו להשתמש בכינוי חיובי הנגזר משורש 'קדש' ('קידוש השם' – 'שם שמים מקדש').

ולא זה בלבד, אלא שמסתבר שאף בחקופות יותר מאוחרות חששו מן השימוש ב'חילול השם'. וכך שנינו בדברי ר' עקיבא בברייתא תלמודית: '... ר"ע אומר אין באין עליו (ז.א. על מוכס גוין) בעקיפין מפני קידוש השם' ('כ"ק קיג סוף ע"א). כך היא הגרסה בדפו"ר ובכ"י מונכ"ן ופירנצי, ואילו בכ"י המבורג: '... מפני חילול השם'.⁶⁴ ואף על פי שבהמשך דברי הגמרא נזכר 'קידוש השם' אף בכ"י המבורג,⁶⁵ הרי שברור שכוונת הגמרא היא לחשוש של 'חילול השם' ולא למעשה שיש בו משום 'קידוש השם'. ואכן, על אף הגרסה הרווחת ('מפני קידוש השם'),⁶⁶ פירשו ראשונים רבים את ענין 'אין באין עליו בעקיפין' בהשתמשם בעיקרון של 'חילול השם'.⁶⁷ יתרה מזו – מפסקי ר' ישעיה דטראני אף עולה שהוא גרס 'חילול השם' בהדיא, הן בברייתא והן בגמרא: 'ר' עקיבא

62 על אף העובדה שאין התלמוד מסתייג ממימרת שמואל 'טעותו מותרת' ('כ"ק קיג ע"ב), הרי מכאן אתה למד שבחקופת הגאונים אסרו את טעותו של הגוי, והשווה רמב"ם הל' גולה ואברה פ"א הי"ד-ה"ה, ואין כאן מקום להאריך.

63 וכן משמע מרש"י ר"ה: 'טעותו ומדברי הרמב"ם.

64 וכבר עמד עליו מ"ר ר"א אורבך, חז"ל: פרקי אמתות דערת, ירושלים תשכ"ט, עמ' 315. אולם, לא הוזכרו במאמרו 'קידוש השם' (לעיל, הע' 53), עמ' 512, אם כי פירשו ברוח זו, השווה להלן, הע' 65. ראה גם בהערה הסמוכה. וכן הוא בחידושי תלמיד הרשב"א והרא"ש, מהר" קראנו, קנו ע"ב.

65 ראה בדקדוקי סופרים לכ"ק קיג ע"א, עמ' 277 בהגהות, אות ג. אורבך, חז"ל, שם (לעיל, הע' 64) לא עמד על המשך דברי הגמרא.

66 הלכות גרולות, הל' בבא קמא, מהר" הילדסהיימר (הנכד), ב, עמ' 334. ר"ף; חידושי הראב"ד, מהר" ש' אטלס, עמ' שיב; רא"ש; אור זרוע, פסקי ב"ק, לה ע"ג; רבינו ברוך מארץ יח, מהר" בלוי (שיטת הקדמונים על שלוש בבות, ניו-יורק תשמ"ג, עמ' קמא = כ"י הספריה הבריטית, פקסימיליה, לתנח 1961, 113 ע"א). וכיצא כזה אצל החוקרים, ראה, למשל: אורבך, 'קידוש השם', שם (לעיל, הע' 64): 'קידוש השם משמעו כאן מניעת חילול השם בחיי יום יום וכיחסים עם נוכרים'; ר"ד הלביב, מקורות ומסורות: מסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ג, עמ' תמה.

67 רש"י לב"ק קיג ע"ב, ר"ה: 'בהפקעת הלוואתו'; ראב"ד שם (לעיל, הע' 66); רש"י, ר"ה: במוכס שהוא כנעני אנס'; ר"י מלוגיל, מהר" ש"י פרידמן, סוף עמ' 356; בית הבחירה לר"מ המאירי, מהר" שליונגר, עמ' 320; רבינו ברוך מארץ יח, שם (לעיל, הע' 66). לעומת זאת, ראה בדברי הרא"ש לב"ק קיג ע"ב המובאים בשיטה מקובצת ד"ה: 'וגול הגוי מי שרי', וליכא לפנינו ברא"ש, קלו ע"א.

אומ', אין באין עליו בעקיפין מפני חילול השם. ולר' עקיב' טעמ' מפני חילול השם, הא ליכא חילול השם, גזל הגוי שר⁶⁸.

צא וראה שסוגיית בבא קמא קיג סוף ע"א היא המקום היחידי ברפוסים של התלמוד הבבלי שבו נזכר 'קידוש השם'⁶⁹ ומתברר שאין נוסח זה אלא תיקון של 'חילול השם'. דומה שהרתיעה מן השימוש ב'חילול השם' במקומנו – ומסתבר שהיה זה בתקופת ימי הביניים⁷⁰ – נובעת ממעין צנזורה פנימית. לא נעים היה לחכמים וללמדנים לכתוב בהדיא שאין באים על הגוי 'בעקיפין', דהיינו – בערמומיות, כפירושו של הערוך ע' עקף, ושהסיבה לכך היא שאם יתגלה הדבר יוצר מצב של 'חילול השם', ולפיכך כתבו באופן חיובי, לאמור – אם כך נוהגים, שאין באים בעקיפין, אזי יש כאן 'קידוש השם'.

מקום נוסף שהיה כתוב בו 'קידוש השם', והכוונה ל'חילול השם', הוא בבבא קמא שם ע"ב בברייתא של ר' פנחס בן יאיר: 'במקום שיש קידוש השם, אפי' אבידתו אסור'. זוהי הגרסה של הדפוסים הישנים ושל כתבי-היד פירנצי ו-ואטיקאן, אך תוקן על-ידי המהרש"ל, שהגיה 'במקום שיש חילול השם'⁷¹. יש לציין שהגהה זו נתמכת על-ידי תשובות הגאונים⁷², הלכות גדולות⁷³, כ"י המבורג, מדרש הגדול⁷⁴, תלמיד הרשב"א והרא"ש⁷⁵ והגדות התלמוד, ומסתבר שהיא היא הגרסה המקורית.

כמו כן, לא נראית סברתו של בעל דקדוקי סופרים⁷⁶ להצדיק את הנוסח 'קידוש השם' על סמך המעשה בשמעון בן שטח שבירושלמי בבא מציעא פ"ב⁷⁷. כנגד סברה זו, יש

68 פסקי הרי"ד לרבנו ישעיה דטראני הוקן למסכת בבא קמא, מהר" וורטהיימר, סוף עמ' רמט-ט.

69 שים לב שבתלמוד גופא אין משתמשים כמותח 'קידוש השם' במשמעות של מסירת הנפש (martyrium); הכיטור הרווח הוא 'קדושת השם', ראה סנהדר' ער ע"ב; פסחים נג ע"ב, והשווה לדבריו של מ"ד הר, שם (לעיל, הע' 53), עמ' 118, הע' 117 (וצ"ל שם: 'the term Kedushat Hashem').

באופן ברור האיזכור הראשון של 'קידוש השם' בהקשר המרטירולוגי הוא בירושלמי סנהדר' פ"ג ה"ו, ד"ו כא ע"ב, עיין שם. והשווה: כ"צ דינור, 'קידוש השם וחילול השם', מחניים, מא (תשנ"ן), עמ' 28-29; א' גרינלד, 'קידוש השם: בירורו של מושג', מולד (ס"ח), א (תשכ"ח), עמ' 476-484.

70 המוקדמים. שים לב שגרסת 'קידוש השם' כבר מופיעה בהלכות גדולות ואצל ראשונים קדומים. השווה לעיל, הע' 66.

71 עיין: חכמת שלמה, דפריצ, ירושלים תשל"ב, עמ' 817; דקדוקי סופרים, שם (לעיל, הע' 65), עמ' 277 בהגהות אות מ.

72 תשובות הגאונים שערי צדק ח"ד, שער א, סימן ו, עמ' סו (= ארצה"ג לב"ק, עמ' 99, ס"י רפח), ושם גרס: 'כל מקום...'. וראה: רש"י וינברג, תשובות רב שר שלום גאון, ירושלים תשל"ו, עמ' קמב, ס"י קלו.

73 שם (לעיל, הע' 66).

74 ד"ר כב: ג מהר" פיש, עמ' חפז, וראה מ' כהנא, 'דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו חאת הברכה', תרכ"ן, נז (תשמ"ח), עמ' 184, הע' 97.

75 שם (לעיל, הע' 64).

76 שם (לעיל, הע' 65).

להעמיד ירושלמי מפורש התומך בנוסח הנ"ל של דברי ר' פנחס בן יאיר: 'באותה שעה גזר רבן גמליאל על גזילו של גוי שיהא אסור מפני חילול השם' (ירוש' ב"ק פ"ד ה"ג, מהד' רונטל, עמ' 12, שר' 58-59). כיוצא בו מצינו בתוספתא ב"ק י: טו, מהד' ליברמן, עמ' 53 (לפי גרסת כ"י ארפורט, הנתמכת על-ידי ראשונים רבים): 'חמור גזל הגוי, מגזל ישראל, מפני חילול השם'. ואם כי, כאן מדובר ב'גזל' ואצל ר' פנחס בן יאיר ב'אבידה' הרי שהטעם הוא אחד.

יחד עם זאת, אין להתעלם מכך שישנן נוסחאות הגורסות כאן 'קידוש השם'. מסתבר אפוא, שבמקומות רגישים הדנים ביחסים שבין יהודים לגוים היו רבים שביקשו לרוך את הדברים שלא יישמעו כמעשים שליליים גמורים, ולפיכך החליפו את הביטוי החרף והשלילי הגמור ('חילול השם') בביטוי חיובי ('קידוש השם'), ככל הנראה מפני 'מה יגידו הגוים'. אם כי החלפה זו דומה באופן טכני להחלפת קידוש השם < חילול השם ביחס לשמו של הקב"ה, הרי שהסיבות לחילופים אלה נובעות מן המתוחות בין ישראל לגוים ולא מן הדאגה לכבוד שמים.

מקרה מאלף בכיוון זה נמצא בגיטין מו ע"א. הגמרא דנה שם בשבועה שנשבעו נשיאי העדה לגבעונים בזמנו של יהושע ועל אי חלוחה של שבועה זו בגלל טענתם השקרית: 'מארץ רחוקה באנו' (יהושע ט, ט). בתשובתה לשאלה מדוע לא הרגו את הגבעונים כמתחייב מהיותם תושבי ארץ כנען, מנמקת הגמרא: 'והאי דלא קטלינהו, משום קדושת השם'. לאור גרסה זו משמע, לכאורה, שמדובר כאן בעניין של מסירת נפש על קידוש השם,⁷⁷ וזה נראה רחוק.⁷⁸ והנה, בשלשה כתבי-יד, ברש"י דפו"ר,⁸⁰ בפסקי רי"ד, בריטב"א ובהגהות ר' אברהם פיליפ הגרסה היא: 'משום קידוש השם'.⁸¹ ללא ספק, זוהי גרסה עדיפה, ואף על פי שאין עדויות לגרסה אחרת, דומה שנוכל בקלות לשער, שאף כאן אירע החילוף המוכר שבין 'חילול השם' ל'קידוש השם'. ואכן גרסה נעלמת זו מתחייבת לאור פירושם של הדברים, דהיינו – שלא יאמרו אומות העולם שנשיאי ישראל הפרו את שבועתם,⁸² ואין לך מקרה מובהק של חילול השם יותר מזה.

נראים הדברים שהחילופים המתייחסים לשמו של הקב"ה הם ברוחם של החילופים התלמודיים 'ברכת השם' < 'קללת השם'. מן המפורסמות הוא שכל אימת שנזכר עניין

77 ה"ה, מהד' רא"ש רונטל ז"ל, ראש עמ' 48. והשווה שר"ח מהר"ם בר ברוך, דפוס פראג, סי' שכו (כדפוס תרנ"ה, דף נא ע"ב). השווה גם לדבריו של אורבך, 'קידוש השם', שם (לעיל, הע' 64) בקשר לב"ק ק"ג ע"א.

78 השווה לעיל, הע' 69.

79 השווה לדבריו של אורבך, 'קידוש השם', שם (לעיל, הע' 64).

80 אולם, בדפוס זה (וינציאה רפ"א), גרסת הגמרא היא 'קדוש' (= קדושת).

81 ראה: דקדוקי סופרים השלם למסכת גיטין בעריכת הרב ה' פרוש, ב, 'ירושלים תשס"א, עמ' רמ.

82 גיטין שם, ד"ה: 'קידוש השם'. דבריו של אורבך ('שלא יאמרו הגבעונים') צריכים תיקון.

‘קללת השם’ בבבלי – במיוחד בסוגיה הדנה בשבע מצוות בני נח – ⁸³ כתבו בלשון סג-נהור ובכינוי ‘ברכת השם’, במקום הביטוי הג’ל הפוגע בכבודו של מעלה. ⁸⁴ והנה, כבר הסב רע”צ מלמד ז”ל ⁸⁵ תשומת-לב לעובדה ששימוש זה מיוחד הוא לתלמוד הבבלי, שכן במשנה, ⁸⁶ בתוספתא, ⁸⁷ במדרשי ההלכה, ⁸⁸ בירושלמי, ⁸⁹ במדרשי האגדה הארץ-ישראליים ⁹⁰ ובפיוט הארץ-ישראלי הקדום ⁹¹ מובאת המטבע ‘קללת השם’ וכדומה, ללא כינוי. אולם, ברבים ממקורות אלה הוגה הנוסח המקורי ‘קללת השם’ על-ידי מעתיקים וגרסנים ליברכת השם’, בהתאם למקובל בבבלי: ⁹²

- 83 סנהדר’ נו ע”א - נו ע”א. ראה גם: חגיגה יא ע”ב; יומא סז ע”ב; מ”ק כו ע”א; סנהדר’ קט ע”א.
84 עיין: ע”צ מלמד, ‘לישנא מעליא וכתביו סופרים בספרות התלמוד’, ספר זכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים תשכ”ט, סוף עמ’ 112 (= הג”ל, עיתונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ”ו, עמ’ 263).
85 מלמד, שם (לעיל, הע’ 84), הע’ 4.
86 סנהדר’ פ”ו מ”ד: ‘מפני שקילל את השם’ (כ”ה בכ”י קריפמן וקמברידג’ [= מהד’ לו, 126 ע”א, מ”ט]) וראה במלאכת שלמה. ואילו בדפוסים: ‘מפני שברך את השם’. שים לב שהמגיחים לא נגעו בביטוי הסמוך: ‘ונמצא שם שמים מתחלל’.
87 חוס’ עבודה זרה ח: ד, מהד’ צוקרמנדל, עמ’ 473. שים לב שבכ”י ונא וכדפרי”ר (כח”נ לשר 15): ‘ברכת השם’.
88 מכילתא דר”י בחדש פ”ח, מהד’ הורוביץ-רבין, עמ’ 231; ספרא אחרי יג: י, הרצ’ ריס, פו ע”א; שם. קדושים א: ו, פו ע”ד; שם אמור יט: ד, קד ע”ד; ספרי כי חצא פיס’ רכא, מהד’ פינקלשטיין, עמ’ 254.
89 ראה מלמד, שם (לעיל, הע’ 84).
90 בר”ר לז: ח, עמ’ 317; שם ק (קא); ב, עמ’ 1284 כח”נ מכ”י ואטיקאן 30 (כפנים: ‘ברכת השם’). סביר אפוא להניח שאף באיזכור הראשון של ביטוי זה בבר”ר, בדברי המדרש על ‘שש מצוות שנצטווה בהן אדם הראשון’ (שם טז: ו, ראש עמ’ 150) היה כתוב: ‘קללת השם’, אלא שבכ”י לתנך ובשאר הנוסחאות למקום זה גורסים: ‘ברכת השם’. למצער, לא נשתמר כ”י ואטיקאן 30 למקום זה (ושלא בדבריו של מ’ סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ”ב, עמ’ 127) אך בכ”י ואטיקאן 60 (פקסימיליה, ירושלים תשל”ב, עמ’ 54) הגרסה היא אכן: ‘קללת השם’ (ונראה שלכך התכוון סוקולוף, שם).
על מדרש ויקרא רבה, ראה אצל מלמד, שם (לעיל, הע’ 84). על שהש”ר דבר”ר הגדפס, עיין בהערותיו של י’ תיאודור לבר”ר טז: ו, עמ’ 149 ולהלן, הע’ 92. יש לציין שלפי שעה, טרם נתגלה נוסח זה בפסיקתא דרב כהנא יב: א (בחדש השלישי), מהד’ מגדלבוים, עמ’ 205, שכן כל כ”י גורסים שם: ‘ברכת השם’.
91 על פיוטי ייני, עיין במהד’ צ”מ רבינוביץ, א, עמ’ 406, שר 86. ואצל מלמד, שם (לעיל, הע’ 84).
92 ראה לעיל בהערות 83 ואילך. דונאמ מאלפת לדין דלעיל נמצאת בדברים רבה ב, כה, דפוס ווילנא תרמ”ז, קג ראש ע”ג. בין ששה דברים שבהם נצטווה אדם הראשון נמנה, לפי כ”י פרמה 1240: ‘ברכת השם’. בעקבות דברינו ולעיל (בסמוך להע’ 83), לא קשה לשער את הגרסה המקורית שהיא: ‘קללת השם’. והנה, בדפרי”ר של מדרש רבה (קושטא רע”ב), הנוסח הוא: ‘חלול השם’. ככל הנראה, חשש המגיה-המדרשים לכתוב ‘קללת השם’, אולי בזכרו את ‘ברכת השם’ שבבבלי וביקש לרככו במקצת, ולפיכך החליפו ב’חלול השם’. ברם, לא שם לב לכך שאף מותח זה הורחק בדרך כלל מן התלמוד הבבלי. ופשיטא שלא הכיין את המנהג הרווח בספרות הגאונים להחליף את ‘חלול השם’ ב’קידוש השם’ שאף הטביע את חותמו על הש”ס שלנו, וכפי שראינו לעיל. ואילו בשני כתבי-יד של סדר עולם פ”ה, מהד’ רטנר, עמ’ 25; מהד’ מיליקובסקי (ריס’), עמ’ 246, שר 25 ודיקנו המעתיקים את ‘ברכת השם’ ליכבוד השם.

אמור מעתה שתופעת החלפתו של 'חילול השם' ב'קידוש השם' בספרות הגאונים מהווה המשך ישיר לשיטתם של אמוראי בבל (או של עורכי התלמוד בדורות המאוחרים) להימנע מלבטא 'קללה' כלפי למעלה. יש לציין ששיטה זו לא רק אומצה על-ידי גאוני בבל, ממשיכי מורשתם של חכמי התלמוד, אלא שאף עברה אצלם תהליך של החמרה והקצנה.⁹³

צא וראה שבה בשעה שבתלמוד מצויים הביטויים 'חילול השם' שם שמים מתחללי וכדומה ללא כל ערעור או פקפוק, הרי שבמקרים אחדים בספרות הגאונים נחשבו ביטויים אלו למילות גנאי כלפי למעלה, ולפיכך פיתחו את השיטה להחליף 'חילול' ב'קידוש', 'מחולל' ב'מקודש' וכדומה, כדי למנוע פגיעה כלשהי בכבוד עולם.⁹⁴ והנה, לא אלמן ישראל. דבר מאלף הוא שמנהגם של גאונים שלא להשתמש בביטוי 'חילול השם' שרר לפחות באחת מעדות ישראל, עד לדור האחרון ממש. ידידי פרופ' ר"מ עסיס, הודיעני בטובו שחכמים ובני הישיבה שבחלב (אום צובה), שהקפידו מאד על לשונם, נמנעו מלהעלות על דל שפתותיהם את הביטוי 'חילול השם', ובמקומו השתמשו תדיר ב'קידוש השם'.

* * *

בסקירתנו דלעיל, עקבנו אחרי הלכה תלמודית אחת, קצרה ופשוטה למדי, שמקורה בתוספתא כפורים. ברם, כאשר הוכנסה הלכה זו דרך התלמוד הבבלי לתוך ספרות הפוסקים של הגאונים, נעשו בה מספר שינויים הטעונים הסבר, ואת זאת נסינו לעשות במאמר דלעיל.

בעוד הנוסח 'החנאפים' (במקום 'החנפין') היא, ככל הנראה, תיקון שלא מדעת או טעות של מעתיק בודד, או אפילו תיקון מכוון, הרי שהחילוף 'מפני קידוש השם' < 'מפני חילול השם' מייצג מגמה כללית הרווחת בספרות הגאונים, דהיינו - ההימנעות מן השימוש במונח 'חילול השם'. התברר שהחלפות דומות נעשו בטקסט התלמודי של מסכת בבא קמא ק"ג ע"א וע"ב, אך, ככל הנראה, לא מאותה סיבה. לדעתנו, הוספת התיבה 'כשבת' לתוך הלכה זו אינה מהווה שינוי מהותי באותה הלכה אלא תוספת שתפקידה להכשיר את כניסתה לתוך מסגרתה החדשה (הלכות שבת) לצומת מסגרתה המקורית (הלכות יום הכיפורים).

93 עיין, למשל, בריש שאלתא קכו, עמ' רמו. במקום להשתמש בביטוי 'ברכת השם' 'בוך את ה' וכו' לגבי 'המקל' (ויק' כד : יא ואילך), אנו מצאים את הניסוח המסורבל דלהלן: 'ריאילו מאן דלייט נפשיה חלופי שמא דשמיא' שחרגמו הרכ מירסקי: 'מי שמקלל עצמו חילוף שם שמים', ואף הוסיף: 'לשון מעולה לברכת השם'. אולם, יש לציין שעצם המונח 'ברכת השם' מצוי בשאלתות, עיין, למשל, שאלתא לו, עמ' רמו, שורות 94 ו-11.

94 אך ברור מאליו שאין כאן שיטה גורפת, שכן הן בשאלתות (כגון: שאלתא ד לפרשת נח, עמ' לב) הן בתשובות הגאונים (עיין לעיל, הערות 60, 72), נזכר 'חילול השם' בהדיא. בהקשר זה מעניין לציין לחילופי הנוסח שבשאלתא קפו ליום הכפורים, עמ' פו; דוק וחשכו שכמה כתבי-יד גורסים שם 'חילול' (שם) שמים' במקום 'חילול השם'.

קובץ נוסחי שטרות מצפון אפריקה¹

א. רקע

קובצי שטרות נעשים במספר דרכים. הדרך השכיחה היא הצגת טופסי שטרות על-פי סדר מסוים שקבע לו העורך. בדרך זו נקטו גדולי ישראל כרב סעדיה גאון,² רב האי גאון,³ רב יהודה הברצלוני,⁴ רב יצחק בן אבא מארי ממרסייל,⁵ רבנו שמחה מויטרי⁶ וגדולים אחרים. מהם היו שצרפו הוראות לסופרים כיצד להשתמש בנוסחאות השטר.⁷ דרך אחרת היא הצגת טופסי שטרות המבוססים על שטרות ממשיים שעברו בבית הדין, תוך השמטת פרטי התורף. מעלה יתירה יש בדרך זו, בכך שהשטרות הממוינים הכלולים בקובץ יכולים להצביע על שכיחות האירועים שלתכליתם נועד השטר. כזה הוא, למשל, קובץ השטרות מאליסאנה.⁸ דרך נוספת היא, רישום כרונולוגי ותיעוד של שטרות שעברו בבית הדין. מעלתו של פנקס כזה היא, שיש בשטרות פרטים ביוגרפיים ואחרים שיכולים לשפוך אור על הקהילה ואישיה.⁹

- 1 אני מודה לפרופ' מאיר בניהו שהעמיד לרשותי את כתב היד החשוב הזה, לרב אהרן קאפח שסייע לי בההדרת חלק מכתב היד ולרב ד"ר משה עמאר שהאיר עיני במספר סוגיות.
- 2 מ' בן-ששון, 'שרידים מספר העדות והשטרות לרס"ג, שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 135-278.
- 3 ש' אסף, 'ספר השטרות לרב האי גאון', מוסף תרביץ, א, ג (תר"ץ).
- 4 ספר השטרות להרב הנשיא רבנו יהודה בר ברוך הברצלוני, מהדורת שד"ח האלברשטאם, ברלין תרנ"ח. בספר זה למשל, באים השטרות בסדר הא"ב.
- 5 ספר העיטור, מהדורת מאיר יתה, א-ב, וורשה תרמ"ג. כאן נקבע סדרם של השטרות לפי ראשי התיבות במלים: "תשקף בגזע חכמה".
- 6 מחזור ויטור, מהדורת שמעון הלר איש הורביץ, נירנבערג תרפ"ט.
- 7 על ספרי השטרות הללו, ראו: י' ריבלין, שטרי קהילת אליסאנה, רמת-גן, תשנ"ה (להלן: אליסאנה), עמ' 11-16.
- 8 אליסאנה, שם, עמ' 21-23.
- 9 ראו: מ' בן-ששון, 'מקורות לתולדות קהילת ישראל בספרד במאה הי"ד', בתוך: גלות אחר גולה - מחקרים בתולדות עם ישראל, בעריכת א' מירסקי, א' גרוסמן ו' קפלן, ירושלים תשמ"ח, עמ' 284-336.

הקובץ שלפנינו כולל בתוכו שטרות משני סוגים. חלקו העיקרי מבוסס על טופסי שטרות של ר' אהרן הכהן מלונל שהביאם בחיבורו 'ארחות חיים'¹⁰ (שטרות שמצויים בכתב היד ולא נכללו במהדורות הנדפסות),¹¹ ועל טופסי שטרות מספר העיטור לרבי יצחק בן אבא מארי ממרסייל וממחזור ויטרי לרבנו שמחה.¹² חלקו האחר כולל שטרות מפנקס בית הדין - שטרות ממשיים שנכתבו בצפון אפריקה. זהותו של עורך הקובץ שלפנינו אינה ידועה, אך יש לשער שהנוסחאות שבו מתאימות לקהילות שעזבו את ספרד וגלו לצפון אפריקה. התאריך המאוחר שבקובץ הוא שנת ה'רנ"ט (=1499).¹³

תיקון השטרות שבכתב היד כולל 20 עמודים. מדת כל עמוד היא: 16x11 ס"מ בערך. מספר השורות בעמוד אינו אחיד. ברוב העמודים נע מספר השורות בין 35 ל-40, אך יש חריגים. הכתב הוא ספרדי רוט מן המאה ה-15.¹⁴

תרומת הקובץ למחקר השטרות היא רבה מכיוון שעורך הקובץ העתיק את השטרות שהיו לפניו תוך עריכת שינויים מחויבים. כלומר, הוא בדק כל שטר ונוסחאותיו והתאים אותו לתקופתו. לכן, ניתן להבחין בשטרות שהושמטו, בנוסחאות שאוחדו ובשינויים נוספים כיוצא באלה. הללו מלמדים על התפתחויות שחלו בחברה ובקהילה במהלך השנים.

ב. מתנה לחוד

בקובץ המקורי בספר "ארחות חיים" יוחד שטר ל"מתנה לחוד". מדובר בשטר בו נותן הבעל לאשתו מתנה מיוחדת שהיא נוספת על המתנות שהוא מתחייב לה בכתובה.¹⁵ בקובץ שלפנינו הבליע העורך את השטר הזה בתוך הנוסחאות הכלליות של שטר המתנה. ראוי לברוק מה פשר השינוי הזה? בכמה מחקרים שנכתבו על השטר הזה, הצביעו החוקרים על כך שהיו לו לשטר עליות ויירדות. במחקרי על שטר ה"מתנה לחוד" הצעתי לקשור שטר זה לתקנת הגאונים בעניין "מורדת מאיס עלי" והראתי שגוויעתו של

10 דרום צרפת, המחצית הראשונה של המאה הי"ד, ראו מהדורת שלזינגר, ברלין, תרס"ב, מבוא, עמ' XI. [לתולדות ר' אהרן הכהן וחיבורו ראה ש"ז הבלין, 'לעניין הספרים "כלב" ר' ארחות חיים', בתוך: ארחות חיים לרבנו אהרן הכהן - עמיני שבת, ירושלים תשנ"ו, עמ' מא-סח. הבלין (שם, עמ' מב) מוכיח שייחוסו של ר' אהרן ללונל מיוסד על טעות סופר ודן בהשערותו של שלזינגר שהיה מנכבתה].

11 המכון לחצולומי כתבי יד, ירושלים, כח"י מוסקבה-גינצבורג מס' 107, דף 240-249.

12 ראו לעיל הע' 5; 6.

13 רק מקצת הקבצים נחקרו עד כה, ראו: מ' בניהו, 'ספר "יפה נוף" וספרים ראשונים של "תיקון סופרים"', אסופות, 2 (תשנ"ג), עמ' כט-סח.

14 כ"י ניו-יורק 0393; מכון בן-צבי 1869.

15 על מהותו של השטר ועל תכליתו, ראו: ר' ריבלין, 'שטר מתנה לחוד', אסופות, יא (תשנ"ח), עמ' קסד-קפא. על השלכות נוספות של שטר זה ראו: ר' ריבלין, 'עוד על מתנה לחוד והמורדת', עתיד לראות אור.

השטר היתה קשורה להחלשותה של תקנת הגאונים בעניין המורדת. בקהילות רבות בספרד של המאות ה"ג וה"ד עדיין נהגה במלוא תקפה תקנת הגאונים.¹⁶ ולפיכך נעשה שימוש רב בשטר ה"מתנה לחוד", שנועד ל"און" את התוצאות הממוניות הקשות שנתכו על ראש האשה המורדת בעקבות התקנה. אבל במאה ה"ט" נחלשה מאד התקנה, ובמקומות רבים התנגדו להפעילה.¹⁷ עתה, חדל שטר ה"מתנה לחוד" למלא את התפקיד המהותי והחשוב שלשמו הוא נועד ולא היתה לו זכות קיום עצמי.¹⁸ אומנם, המשיכו להזכירו ולכבדו בשל עברו, כפי שהוא מצוי גם כקובץ שלנו בטופס הכתובה האוטנטי משנת רנ"ט, אבל אין כל צורך להקדיש לו טופס שלם ומיוחד, ואפשר לשלבו עם נוסחאות רגילות של שטרי מתנה. אומנם, חולשתו ה"קניינית" של השטר שימשה בסיס לתשובות רבות מאז תקופת הרי"ף, ואחד ה"חזיוקים" שנעשו לשטר, כפי הנראה, היה בנוסחה האומרת שהבעל מקבל על עצמו בחוב את סכום המתנה ובכך הוא מיפה את כח ה"מתנה לחוד".¹⁹

טופס השטר

נסח שטר מתנה לחוד ושטר מתנת [...]]

יודעים אנו²⁰ וכו' מחמת שרציתי ברצון נפשי ובהשלמת דעתי בלא שום זכר אונס כלל אלא בלבב שלם ובנפש חפצה ורוח נכונה ודעת מתוקה ועין יפה ונתתי לפלו' מהיום ומעכשיו ד' אמות ואגבן נתתי לו במתנה גמור' בקנין גמור מעכשיו כך וכך דינרין או כך וכך מטלטלין ואם יתן לו קרקע יאמר קרקע פלו' אצל פלו' במקום פלו' וכל מצרניה מתהומא דארעא ועד רום ריקעא ובנכסים שיש לה ואין צריך לכתוב ד' אמות קרקע אלא במטלטלין, מתנת בריא מתנת עלמין מתנת פרהסיא שרירה וקיימא חתוכה וחלוטה מתנה מחיים מעכשיו דלא למהדרא ודלא להשנאה מינה לעלמין... בביטול כל מודעי שמסרתי ושאמסור²¹ וקנינא אנו עדים חתומי מטה ... והכל שריר וקיים. ואם שכיב מרע הוא צריך שישיר לעצמו²² קצת מנכסיו מפני שאם יעמד מחוליו שלא יוכל לחזור במתנתו. ובנסח השטר יכתור' שטרי מתנה לחוד אלא שבמקום ונתתי לפלו' וכו' יכתור'

16 ראו: מ' שפירא, 'גירושין בגין מאיסה', דיני ישראל, כ (תשל"א), עמ' 117-153, ושם, בעמ' 132.

17 ראו: שרית התשב"ץ, ב, סימן ת"ר, שפירא, שם, עמ' 143.

18 ראו: שרית הריב"ש סימן שמה; שרית התשב"ץ, ב, סימן רצב, תיקון ו.

19 ראו: ב' ליפשיץ, 'מתנה לחוד' - בין קנין לבין התחייבות, דיני ישראל, יב (תשד"ס-תשמ"ה), עמ' קכה-קנד, ושם, בעמ' קנב, הביא את התוספת הזו משרית הריב"ש, סימן שמה.

20 על הנוסחאות הקבועות בשטר, ראו: אליסאנה, עמ' 86 ואילך; על נוסחאות שטר המתנה, שם, עמ' 217-219.

21 על השיטות השונות ביטול המחציה בשטרות השונים, ראו: אליסאנה, שם, עמ' 35.

22 על השיור במתנה ראו: י' ריבלין, 'על החובה לשייר יורשים', דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ו-תשמ"ח), עמ' קסד-קצב.

לפלו' אשתי מהיום ומעכשיו וכו' ואגבן נתתי לה במתנה גמורה וכו' מתנה לחוד יתר על כתובה כך וכך וכו', וכן בכל מקום שזכור המתנה 'אמ' מתנה לחוד וקודם שיכתוב וכך אמ' לנו ר' פלו' הנזכר מתנה זו כתובה בברא וכו', יכתוב בה הלשון והודענוהו²³ אנו עדים חתומי מטה ואמרנו לו לר' פלו' הוי יודע כח מתנה לחוד זו כמו שבא ממתיבתא קדישא שאין מתנה לחוד כשאר המתנות שכל הנותן מתנה לחוד לאשתו כאלו נותנה לאניש בעלמא ותגבה ממך כל זמן שתוצה ותעשה בה חפצה ורצונה ואין לך בה כלום... והשיב ואמ' ידעתי בכל ועמדתי על חומר מתנה לחוד זו וקבלתי הכל בסבר פנים יפות... וקודם שיכתבו ואחריות וחומר שטר מתנה זו וכו', יכתו' וכדי ליפות את כח פלו' אשתי הנזכרת ובאי כחה במתנה לחוד זו רציתי ברצון נפשי עוד וחייבתי לה עצמי ונפשי בכל הכך וכך זהובי' הנזכרים חוב גמור כקנין גמור מעכשיו ע"מ שלא תשמטנו בשביעית,²⁴ ואחריות וחומר שטר מתנה לחוד וחוב זה קבל עליו.

ג. אושטגיש²⁵

אחד השטרות היותר מעניינים שבקובץ הוא שטר שכותרתו "שטר חוב בערכים קבלנים ובשבועה ובאושטגיש". גם הבסיס לשטר זה הוא שטר מספר "אורחות חיים", אך ידו של מחבר הקובץ שלפנינו ניכרת בשטר. המיוחד הוא בכך שעניין ה"אושטגיש" לא שונה, והדבר מלמד שהליך כזה היה מקובל לא רק בדרום צרפת במאה הי"ד, אלא גם בצפון אפריקה לפחות עד המאה הט"ז.

ההתפתחות הרבה בחיי המסחר שליוותה את הקהילות היהודיות במאות הי"א והי"ב, העצימה את מוסד ההלוואה. לסוחרים לא היה די בהלוואות משפחתיות וידידותיות קטנות, אלא יש להם עתה צורך בהלוואות עסקיות לבטוס חיי המסחר.²⁶ ברור, שככל שההלוואה גדולה יותר, כך צריכות הערובות לפרעונה להיות יציבות יותר. בקהילה היהודית מצאנו סוגים שונים של ערבויות. הסוג האחד כולל את "אחריות נכסים" המלווה למעשה כל חוב, "אפותיקי" ו"משכנתא". גם בקובץ שלפנינו מצויה ה"משכנתא". אך יש לזכור שלא תמיד היו בידי הלווה קרקעות לצורך מישכון, כן סביר להניח, שקהילות למודי סבל של גירוש ושל ניתוק מהאדמה, היו מתנערות מערובת

23 על ההתראה בשטר המתנה לחוד ראו: ריבלין, אסופות, שם. יש לשים לב שחל שינוי בנוסח ההתראה, לפנים היא כללה את עניין ה"מודות", עיי' שם.

24 במקומות רבים נהגו לציין בשטר חוב את התנאי החלמדי: "על-מנת שלא תשמטני בשביעית" (מכות ג ע"ב). המאירי בספרו "מגן אבות" (ירושלים, תשמ"ט, הענין החמשה עשר, עמ' קלא) כותב: "נהגו עוד בגלילות קאטאלותיא לכתוב בשטר מלוה שכין ישראל לחבירו על מנת שלא ישמטנו בשביעית". וכך כותב גם בעל ספר החינוך, מצוה חקעט. מסתבר אפוא שגם בפרובאנס, מקומו של בעל "אורחות חיים", התקיים נוהג זה.

25 על המתח ומשמעו, ראו להלן.

26 אליסאנה, עמ' 46-64.

הקרקעות והשליכו יהבן על סוג אחר של ערובות. הסוג האחר הוא: ערבים או ערבים קבלנים. המעלה היתירה בערבות קבלנות היא שהלווה יכול לפנות אל הערב מבלי למצות תחילה את האפשרויות להיפרע מהלווה.²⁷ כללית, ניתן לומר, שאין ערובה זו יעילה דיה, לפיכך, צרפו לה בטחונות נוספים. כמו זה שבשטר שלפנינו. הלווה והערב קבלן התחייבו בשבועה להכנס למאסר אם לא יפרעו את החוב במועדו. בדרך כלל, כלל שטר החוב נוסחה שבה מתחייב הלווה לפרוע למלווה את החוב, וכן הענקת ייפוי כח למלווה להטיל עליו סנקציות אם לא יעשה כן. גולאק מציין שהדבר נבע מחולשת יד בית הדין לאכוף את גביית החובות.²⁸ וכך מצאנו באליסאנה:

וקבלתי עלי לפורען לו זמן שירצה בלא שום עיכוב כלל, ואם חס ושלום עכבתי מפרוע לו כבר מניתיו <מעכשיו> אפטרופא אנב ארבע אמות קרקע על כל מה שימצא לי בעולם למכור הכל בפניי ושלא בפניי בשלא בבית דין ושלא בהכרזה ויהא לו רשות לילך לשלטון ולהשחיד עלי ממון וזלזל בי וליטול אותם עלי בריבית ובעינא.²⁹

אך נראה, שלא היה דיי גם במתן ייפוי כח גורף זה. מתשובות רבות נמצאנו למדים שביצוען בפועל של הסנקציות הללו על-ידי המלווה נחקל בביקורת רבה. כך למשל גינו המשיבים את מכירת נכסי החייב ללא הכרזה, ומלווה שפנה לשלטון הזר כדי להלשין על הלווה נחשב ל"מוסר".

על הנוהל של מאסר לחייב, שהיה קיים בימי הביניים בקהילה האירופית, מעיד קוהלר:

החייב נלקח למאסר ומבלה את חייו בתנאי קיום קשים, על לחם ומים, בין ארבעה כתלים. דרך הוצאה לפועל זו נתקבלה יותר ויותר בימי הביניים... והיא חדרה לעולמם של כל השבטים הגרמניים, בפלנדריה, בהולנד, בגרמניה, באנגליה, בצרפת ונוסעי הצלב הביאו עמם שיטה זו גם לארצות המזרח.³⁰

במחקרו המאלף של פרופ' אלון הוא בוחן את יחסם של חכמי ישראל למאסר בגין חוב.³¹ ניתן להבחין, לדעתו, שעד למאה הי"ב אין כלל דיון בספרות השאלות והתשובות בשאלה אם אפשר לאסור את החייב.³² הרמב"ם פוסק להלכה: "... ואם לא נמצא ללווה

27 אליסאנה, שטר ערבות קבלנות, עמ' 127-129.

28 גולאק, אוצר השטרות, ירושלים תרפ"ו, עמ' 200.

29 אליסאנה, עמ' 119-120, וראו ר"ב, עמ' 53-54.

30 Kohler J. *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, Berlin-Leipzig, 1919. p. 16. 31 מ' אלון, חירות הפרט בדרכי גביית חוב במשפט העברי, ירושלים תשכ"ד. מחקר זה חזר והתפרסם כמעט ללא שינויים: הנ"ל, כבוד האדם וחירותו בדרכי הוצאה לפועל, ירושלים תש"ס. עין נוסף בדברי הראשונים לאור כתבי גניות קהיר, ראו: J. Rivlin, 'Debtors Body Pledges' *Jewish Law Association Studies*, XI 32 שם, עמ' 112.

כלום... ילך הלוה לדרכו ואין אוסרין אותו...".³³ הרמב"ם אף התיר להשבע שבועת שקר לגוי, כדי להנצל מהמאסר.³⁴ לאור זאת סביר להניח שהמאסר על חוב שהזכיר הר"י מיגאש, התבצע על ידי נכרים.³⁵ גם במחצית הראשונה של המאה הי"ג, בקהילות ספרד וצרפת לא נהג המאסר אלא על ידי הנכרים.³⁶ במחצית השנייה של המאה הי"ג התגברה תופעה של הברחות הערמות והשתמטויות והחלו לשלכ בנוסחת שטר החוב סעיף בדבר שעבוד הגוף: "מי ששעבד עצמו תכסו והכריח נכסיו היחבש גופו כיון ששעבד גופו או לא?"³⁷ והתשובה היא שאין הגוף משועבד. גם הרא"ש נשאל אם אפשר לאסור את החייב על סמך נוסחת השטר: "לתפוס גופו, בכח אותו שטר חוב" והשיב בשלילה.³⁸ וכך מדגיש הרא"ש בתשובות נוספות שאף אם הסכים הלוה להאסר עד לפרעון, אין לרון על פי ההתחייבות הזו ואין לאסרו, אלא יש לדון רק לפי דין התורה.³⁹ כזו היתה גם הפסיקה שיצאה מאשכנז.⁴⁰ עם זאת המשיכו לכלול בשטר החוב את נוסחת ההתחייבות הזו. כשטר שמביא גולאק נאמר: "... שיהיה רשאי לתפוש גופו בכל זמן ובכל מקום ובכל מלכות שימצאהו ולתתו במשמר כרצונו עד שיפרע כל הממון הנזכר".⁴¹ כשטר אחר מהמאה הי"ד, מתחייב דון קאג דה איליה תושב אסטוריליה לשלם לרון קאג אל לוי מברגש, סכום מסוים במועדים קבועים, ואם לא יעמוד בהתחייבותו, אזי יקבל את עונש הכפל והמאסר על החוב.⁴² הריב"ש שהיה בין המתנגדים לעונש המאסר, אף אם הלוה הסכים לו בשעת ההלוואה, נקלע למציאות חדשה בה רבו המבריחים ובתשובה מפורטת העוסקת בעניין זה הוא מסכם:

ואיני רואה שום צד אחר שיהיה מן הדין לתפסו בגופו כיון שאין לו מה לשלם, אלא אם כן נשבע לשים עצמו בבית הסהר ושלא לצאת משם עד יפרע חובו, וזהו

- 33 מלוה ולוה, פ"ב, ה"א.
- 34 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, ירושלים תש"כ, סימן ח', עמ' 687, וראו הע' 5 שם.
- 35 סימן צ', דף לג, אלוף, שם, עמ' 115-116.
- 36 ספרד - ספר התרומות, שער ב', חלק א', סימן ב'; Baer F, *Die Juden im Christlichen Spanien, Urkunden und Regesten*, vol. 1-2, Berlin, 1929-1936 (להלן: בער, מסמכים), ושם, א, עמ' 63, סעיף 68. צרפת - סמ"ג, עשה צ"ג; קהלה, שם עמ' 86-89; Gierke O, *Schuld und Haftung im alteren deutschen Recht*, Braslau, 1910 עמ' 70. וראו תשובות בעלי התוספות, ניר-ירוק, תשיר, סימן יג, עמ' 61.
- 37 שר"ת הרשב"א, א, סימן אלף סט.
- 38 שר"ת הרא"ש, כלל סח, ס' י. וראו: בער, מסמכים, א, עמ' 1057 ואילך.
- 39 כלל עח, ס' ב'; יח, ס' ה.
- 40 מרדכי, ב"מ, פרק המקבל, סימן חב-ג.
- 41 ארצו השטרות, שטר ר"ט, עמ' 211. בער משער שהשטר הוא מקסטיליה, מהמאה הי"ד, מסמכים, א, עמ' 1059.
- 42 בער, מסמכים, ב, עמ' 181, ס' 189, פס' 1, 2. וראו: שר"ת הרא"ש, כלל יח, ס' ד'; בן-ששון, שם, עמ' 301, ובעמ' 315-318.

כעין אושטגי"ש, שבענין זה תופשין אותו בגופו כמו שנשבע, כדי שיקיים שבועתו.⁴³

כשר"ת הרשב"א נאמר שעל הלווה המתחייב לקיים שבועתו: "ואם נשבע לו שאם לא יפרענו עד זמן פלוני שיעמוד באושטג"ש עד יפרענו חייב עוד לקיים שבועתו ולעמוד באושטג"ש".⁴⁴

על מהותו של ה"אושטגי"ש" כותב בער שמדובר בהסגר מחוץ לעיר (ostages) ומצאנו כמותה כבר אצל הרשב"א בעניין מינוי הממונים והיועצים לקהילה: "לכשיגיע זמנם למנות אחרים תחתיהם יעמדו באושטגי"ש ויאכלו משלהם עד שתגמור הסכמתם".⁴⁵ אפשר שאכן השחרשה פסיקתו של הריב"ש, שכן בצד התקנות שמצאנו במאה ה"ט" בצפון אפריקה: "לא יכניסנו תחת מנעול אף אם יהיה כתוב בשטר שיכנס במאסר",⁴⁶ המשיכו מגורשי ספרד שהגיעו לצפון אפריקה לשלב את הנוסחה הזאת בשטר החוב כשהיא מחזקת על ידי שבועה, כפי שמופיע בשטר שבקובץ שלפנינו.⁴⁷

נוסח השטר

שטר חוב בערבים קבלנים ובשבועה ובאושטגי"ש⁴⁸

יודעין אנו וכו' מחמת שרציתי ברצון נפשי וכו' וחיבתי לו עצמי ונכסי בחוב גמור בקנין גמור מעכשיו בכך וכך דינרי' ממטבע פלו' יפס וטובים ועוברים היום במקום זה לכל מקח וממכר לפי שנטלתי וקבלתי על עצמי ובקבלנות גמורה, וקבעתי לו זמנים לפורעם וכו' כמו שכתו' בסימן שלפני זה, עד וכל זמן ששטר זה יוצא וכו' וכדי ליפות

43 שר"ת הריב"ש, סימן תפד, אלף שם, עמ' 140 ואילך.

44 שר"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רמו.

45 י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרות, תל-אביב, תשי"ט, עמ' 135, וזה' 35 בעמ' 503; שר"ת הרשב"א, ה' סימן רפד; ג', סימן תכב. וראו: ב"צ דינור, ישראל בגולה, כרך ב, ספר ב, תל-אביב, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 329-330. מקור השם הוא מצרפתית עתיקה והוא היה הליך שעל פיו אדם היה נלקח כערוכה עד שימלא את התחייבותו. ראו: 'hostage', in: The World Book Dictionary, vol. I, ed. C.L. Barnhart; R. K. Barnhart, 1978, p. 1022; Webster's Third New International Dictionary, vol. II, 1959, p. 1094.

46 כרם חמר, לר' אברהם אנקאווא, חלק שני, תקנה כ"ב, ליוותנו, תרכ"ט.

47 וראו אלף, שם, עמ' 166.

48 זו הנוסחה המדריקת של הכותרת. הרב מ' הרשור, פרסם תיקון שטרות על פי כתב יד הסמינר בגיו-יורק (גנחות, ירושלים, השנ"א, עמ' קכט-קס) וכתב שם כותרת: "[כ]ן שטר חוב בערבים". ובנוסחת השטר: "קבלנו ובשבעה (ובאישטגי"ש), יודעים אנו וכו'". וברור שהוא שיכרש. אגב, הרשור לא זיהה, כפי הנראה, שכל השטרות הכלולים בתיקון השטרות הזה של כתב יד הסמינר, הם העתקה מתיקון השטרות שכספר "ארחות חיים". שיבושים רבים נוספים נפלו בכתב היד שבסמינר ובהעתקתו. מהדורת השטרות כולה תפורסם על-ידי במקום אחר ושם אצביע על השינויים בין כתבי היד.

את כחו הכנסתי לו קבלנים גמורים על כל אלו בכך וכך דינרי' לפלו' ופלו' וכך אמרו לנו פלו' ופלו' הקבלנים הנזכרים היו עלינו עדים וקנו ממנו בקנין גמור וכתבו וחתמו עלינו בכל לשון של זכות ותנו לר' פלו' הנז' להיות לו ולבאי כחו לראיה ולזכות מחמת שרצינו כרצון נפשינו ונעשינו לו קבלנים גמורים וחייבים גמורים בכל הכך וכך דינרי' הנזכרי' שיהא כח ורשות בידו וביד באי כחו להפרע מכל הכך וכך דינרי' הנזכרי' ממי שירצה הוא ובאי כחו להפרע תחלה הן מר' פלו' שהוא בעל החוב הנז' הן ממנו פלו' ופלו' הקבלני' הנזכרי' הן משניהם והן מן האחד משניהם. ושעבדנו לו ולבאי כחו שעבדו גמור בקנין גמור לקבלנות זו הנזכר' כל נכסיו שקנינו ושנקנה כו' כמו שכתוב בסי' שלפני זה עד והריני מודה והרי אנו מודים בפניכם הודאה גמורה בקנין גמור שע"מ כן נכנסנו לו קבלנים גמורים בחוב זה הנז' שלא ישימיטנו בשביעית,⁴⁹ וכן אמרו לנו פלו' ופלו' בעלי החוב הנז' ופלו' ופלו' הקבלנים הנזכרי' שבועה חמורה בשם א-להי ישר' על דעת המקום ועל דעת ר' פלו' ועל דעתנו אנו עדים בלא שום הערמה ובלא שום פתח התר וחרטה בעולם שאם לא יפרעו לר' פלו' הנז' למקום פלו' כל החוב הנז' או לבאי כחו לזמנים הנזכרי' שממחרת כל זמן וזמן יעמדו באושטגייש הנך תחותי מקום פלו' ולא יצאו משם ולא יעמדו במקום אחר לעולם עד שיפרעו לו או לבאי כחו כל הממון הנז' במקום פלו', אלא א"כ יאריך להם ר' פלו' הנז' או הבא מכחו זמני הפרענות. ועוד כללו בשבועה זו שאם יאריך להם ר' פלו' הנז' או הבא מכחו זמני הפרענות הן כולן הן אחד מהם שישוּבו לאושטגייש הנז' כדי שישלים זמן האריכות ולא יצאו משם ולא יעמדו במקום אחר לעולם ועד שיפרעו לו או לבאי כחו כל החוב הנז'. ועוד כללו בשבועה זו שאם יארע שום אונס שלא יוכלו לעמוד יותר במקום הנז' שמכך ימי' ואילך אחר שיעבור מהם אותו האונס לא יעמדו חוץ למקום הנזכר אלא ברשותו או ברשות הבא מכחו עד שיפרעו כל החוב הנז' לזמני' הנזכרי'. ועוד כללו בשבועה זו שאם יטענו ויאמרו לו או לבא מכחו אתה התרת אותנו מן השבועה או הארכת לנו זמן הפרעון והוא אינו מודה לדבריהם שיהא נאמן עליהם ולא יצא חוץ מן האושטגייש הנז' עד שיפרעו לו כל החוב הנז' משלם אלא א"כ יבררו דבריהם בעדים כשרים. וקנינא מר' פלו' בעל חוב הנז' ומפלו' ופלו' הקבלנים הנזכרי' על מאי דכתי' ומפורש לעיל על הנאמנות כפי' במנא דכשר וכו' בכך וכך וכו'.

ד. שטרות נוספים

לאחר השלמת העתקת השטרות נכתב: "נשלם חיקון שטרות לא"ח [=לאורחות חיים]". ומכאן מופיעים שטרות שונים כטופס גט חליצה, טופס נוסח הגט לשליח הגט לרבי' גרשום ז"ל ועוד. ראויים לציון הם שנים מהשטרות המאוחרים.

1. שטר פשרה מאלג'זאיר

שטר הפשרה נעשה בין שתי אלמנות, אני משער שהן היו נשואות לשני אחים. האחת היא קלנרה אלמנת סולימאן פטל, והאחרת היא שמחה אלמנת יחיאל פטל, לצדה של שמחה עומד בנה מנחם. הדיון נסב סביב השאלה האם התיבה שלקח הדיון מביתה של קלנרה והפקידה ביד שלישי עד אשר יתבררו העניינים, היתה שייכת לבנה המנוח יהושע, או היא היתה שייכת לבעלה המנוח סולימאן. הנפקות, כפי שניתן להבין, היא רבה, שהרי אם התיבה שייכת לסולימאן, אפשר שעל פי תקנות המגורשים זכאית האלמנה לקבלה, כולה או מחציתה. אך אם התיבה היא של הבן, זכאים לקבלה יורשיו ממשפחת אביו. בשטר הפשרה מייפים הצדדים את כח הפשרנים לדון ולפשר בעניינם והם מקבלים עליהם מראש את תוצאות הפשרה.

2. נוסח כתובה מבוג'איה

שטר הכתובה נכתב ביום ששי ה' באדר שנת חמשת אלפים ומאתים וחמשים ותשע לבריאת עולם [= 1499 לסה"נ] "למנין שאנו מונין כאן במתא בוג'איה"⁵⁰ דעל כיף ימא מותבא". שומת הנדוניה היתה "כך וכך כפולות של זהב בסך כך וכך וזוים כל כפולה ממטבע מקום פלו' יפים וטובים עוברים היום במדינה זו"⁵¹, ובסיומה נאמר: "וקבלו עליהם הקהל הקדוש הזה קהלנו ישמרם צורם הבאים מארץ אדום". כעמוד הבא בכתב היד מופיעות התקנות של המגורשים, תקנות קשטיליה שנהגו בהן המגורשים בצפון אפריקה, בדבר חלוקת הרכוש במות אחד מבני הזוג. בשולי נוסח נוסף של כתובה מופיע התנאי: "שלא ישא אשה אחרת עליה ושלא יוציאנה ממדינה זו למדינה אחרת אלא על פיה ורצונה ואם עבר ונשא אשה אחרת עליה או הוציאנה ממדינה זו למדינה אחרת שלא על פיה ורצונה שיפרע לה כל מה שהחזיק לה על עצמו ויפטור אותה בגט".⁵²

ה. עניינים אחרים

עורך הקובץ שלפנינו השאיר על מכונם שטרות שהיו בני שימוש במקומו. יש מן העניין לסקור שלושה מהם שאינם שכיחים בספרי שטרות.

50 העיר נמצאת סמוך לאלג'יר, על התיישבותם של המגורשים בה ראו A.N. Chouraqui, *Between East and West*, New-York, 1973, pp. 89-97. מחשבתו של הרשב"ש עולה שהיו בה שתי קהילות, סימן תקסח.

51 על השימוש ב"כפולות" ראו: שרית הירש"ש סימן קעד, שרית מהריט"ץ, א, סימן נ. שרית החשב"ץ, ב, קסט.

52 בן-ששון, שם, עמ' 332.

1. שטר פקדון להתעסק⁵³

יודעים אנו וכו' מחמת שאני מודה לו בפניכם הודאה גמורה בקנין גמור שהפקיד בידי כך וכך ממטבע פלו' יפים טובים עוברים היום במקום הזה לכל מקח וממכר כדי להתעסק בהם במקום פלו' ובחוצה לו ברבית ובשאר מיני רווחים ואתעסק בהם לפי מראית עיני והיריני מודה לו בפניכם שע"מ כן קבלתי המעות הנזכר' מידו ושאתעסק בהם בנאמנות ולתועלתו ושאחזיר לו ולבאי כחו כל הריוח שימצא בהם מיום זה ואילך ולא אעכב לעצמי כלום מכל הריוח שימצא בהם כל זמן שימשך העסק הנז' בידי. וקבלתי עלי בקנין גמור שאחזיר לו ולבאי כחו כל הפקדון הנז' וכל הריוח שיזדמן שם מיום זה ואילך כל זמן שירצה הוא או הבא מכחו ואחזיר להם המעות הנזכר' או העסק שנעשה מהם שכך אני מודה לו בפניכם הודאה גמורה בקנין גמור בכל ענין זכותו ויפיו כחו וככל לשון של זכות בלא שום תנאי ושיוור בעולם וכל זמן ששטר זה יוצא מתחת יד פלו' הנזכר וכו' כמו שכתוב בשטר חוב ס' ששן... [ובמקום יהא נאמן לומ' לא נפרעתי יומ' לא החזרתי הפקדון הנז' לא הקרן ולא הריוח בין בכולו בין במקצתו וכו'⁵⁴ ושטר פקדון זה שריר וקיים בריא וחזק ככל שטרי פקדון דנהיגין וכ' וקנינא וכ'

בשטר הנזכר לא מדובר בשותפות, אלא ב"עיסקא" שבה האחד משקיע כסף והאחר משקיע עבודה. בגמרא נאמר: "אמרי נהרדעי האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון".⁵⁵ משמעות הדברים היא כפי שכותב הרמב"ם: "תקנו חכמים שכל הנותן מעות לחבירו להתעסק בהן יהיה חצי הממון בתורת הלואה והרי המתעסק חייב באחריותו אע"פ שאבד באונס והחצי האחר בתורת פקדון והרי הוא האחריות בעל המעות ואם נגב או אבד החצי של פקדון אין המתעסק חייב לשלם".⁵⁶ בכל שטרי העיסקא הידועים ניתן ריוח כלשהו למתעסק. יתירה מזאת, מכיוון שבשותפות מסוג "עיסקא" מעורבת גם הלואה, אזי כדי שלא להכשל באיסור רבית היה ההסכם בנוי על ריוח גדול יותר למתעסק מזה של בעל הממון. דרך אחרת להמנע מהריבית היתה לשלם למתעסק בנפרד שכר עבור טרחתו, ואז יכולים היו לחלוק את הריוח בשווה.⁵⁷ דומה שהסוגיה שלפנינו שונה במהותה מכיוון שכל הכסף ניתן כאן כפקדון. אין כל מניעה לערוך הסכם כזה,⁵⁸

53 על שטרי שותפות העיסקא וענייני הריבית הקשורים בהם, ראו אליסאמה, שם, עמ' 203-216.

54 משפט זה מעניק נאמנות למפקד. כשם שבשטר חוב נוהג הלואה להעניק נאמנות למלוה ולהכריז שבכל עת שבה יאמר המלוה שהחוב לא נפרע, יהא הלואה חייב לפרוע, כך גם ניתנת נאמנות למפקד בכך שאם הוא יאמר שכסף הפקדון לא הוחזר, הוא יהיה נאמן, והמתעסק יהא חייב להחזירו.

55 כבא מציעא ק"ע"ב.

56 שלוחין ושוחפין, ו, ב.

57 ראו, למשל, בשטרות שהביא גולאק, אוצר השטרות, שם, עמ' 217-223.

58 ההסדר של מחצית מלוה ומחצית הפקדה שמרצע בגמרא הוא במקרה שהצדדים לא התנו כל תנאי ביניהם, אך הם יכולים לחרוג מההסדר המרצע ולהפוך את העיסקה כולה להלואה או לפקדון. ראו: כסף משנה, שלוחין ושוחפין, שם.

אבל העיסקה המתוארת בשטר שלפנינו מעלה תמיהה שכן לא הוסכם בה על רמת הרווח שיזכה המתעסק. אפשר שכיוון שבפקדון עסקינן, גבה המתעסק את שכרו בקבלת דמי שמירה כדינו של שומר שכר. כמו כן ייתכן שהמתעסק שלפנינו שימש כמתווך בלבד בשכר קצוב וידוע לצדדים, אך הדבר צריך עיון.

2. שטר השאלה

יודעים אנו וכו' מחמת שרציתי ברצון נפשי וכו' והשאלתי השאלה גמורה בקנין גמור כל אותו בית שיש לי במקום פלו' ואלו מצוניו, כל אותו בית השאלתי לו לר' פלו' הנז' מהיום ועד כך וכך שנים ומעכשיו ילך ר' פלו' ויעמד שם עמידה שלימה ולא יהא כח ורשות בידי ולא באי כחי להוציאו מאותו בית הנז' מחמת שום צד וענין בעולם עד הזמן הנז' לפי שמדעתי ומרצוני השאלתי לו לר' פלו' הנז' עד הזמן הנז' וחומר שטר השאלה זו קבלתי עלי כחומר כל שטרי השאלה דנהיגין בישר' וכו'.

השאלת בית למגורים למספר שנים ללא קבלת דמי שכירות היא תופעה שאינה מוכרת בספרי השטרות ובשטרות. הרקע יכול להיות מוסבר בתקנת הקהילה להשאל בית לחסרי דיור, אך היא חייבת להיות מבוססת על רקע כלכלי בו היצע הדירות הוא גדול ביותר. ואפשר שהשטר קשור לבעית מיסים כלשהי.

3. שטר מחילת הקדמה

יודעים אנו וכו' מחמת שחייב' לי פלו' ופלו' ממון שחייבים ג"כ (!) לפלו' אבל אני מוקדם בחובות שחייבים לי ועכשיו רציתי ברצון נפשי שלא באונס כלל אלא בלב שלם ובנפש חפצה וויתרתי לר' פלו' הנז' שיהיה כח ורשות ביד ר' פלו' הנז' לגבות ממנו מעכשיו כל מה שירצה הן מקרן הן מריבית מיום זה ואילך ולא יהיה כח ורשות בידי וביד הבא מכחי לערער עליו ולטרון ממנו בדין קדימה מה שיגבה ממנו לפי שמעכשיו בקנין מחלתי לר' פלו' הנז' כל דין שעבוד קדימת חובותי שיש לי על ר' פלו' הנז' ועל נכסיו מחילה גמורה עד שיגבה ממנו ומנכסיו ר' פלו' הנז' כל חוב שחייב לו אבל אחר שיגבה ממנו כל מה שחייב לו יהיה שעבוד חובותי קיים לפי שלא מחלתי לו אלא כדי שיגבה ממנו כך וכך דינרים בלבד בין בקרן בין בריבית וחומר שטר מחילה וויתור זה קבלתי עלי ועל באי כחי כחומר כל שטרי מחילה וכו' קיימי' דנהיגין בישר' שתקנו חז"ל מיומא דנן ולעלם דלא כאסמכתא וכו'.

גם עניינו של שטר זה אינו שכיח והוא אינו מצוי בספרי השטרות.⁵⁹

1. נוסחאות ששנו מהמקור

כיוון שלפי ההשערה מדובר כאן בקובץ שטרות של קהילות המגורשים, מצויים בו מספר שינויים המאפיינים את חיי הקהילות הללו, ביניהם:

1. שטר מכירת קרקעות המצוי בחיבור "ארחות חיים" הושמט מהקובץ שלפנינו.
2. שטר מכירת ספרים, הובא אמנם בקובץ שלפנינו, אך נוסחתו נתקצרה ביותר, ולאחר נוסחת הפתיחה, נאמר: "וכר' כמו שכתוב בסי' שלפני זה".
3. בסימו של שטר מחאה המובא ב"ארחות חיים" נאמר: "ויכול אדם למחות אפי' שלא בפני האגס דתניא מחאה שלא בפניו היא מחאה וכלבד שיהיו שיירות מצויות משום דחברך חבא אית ליה וחברך דחברך חבא אית ליה, אבל צריך לעשותה בפני שנים וכן נמי פסק הרשב"א ז"ל", ומהקובץ שלנו הושמטה תוספת זו.
4. אפשר שהתקנות החשובות והקפדניות שהנהיגו את חיי קהילות המגורשים בצפון אפריקה ייתרו מספר שטרות הקשורים לקבלת הנדוניה, לפיכך הושמטו מהקובץ שטר קבלת נדוניה; שטר מממון אחריות ושטר שעושה הנפקד מממון אחריות.

2. סיכום

מלאכת הקודש של סופר השטרות, עורך הקובץ שלפנינו, שופכת אור יקרות על חיי קהילות המגורשים בצפון אפריקה. חשיבותו של הקובץ נובעת גם מהעובדה שהסופר ביצע עבודת עריכה נאה. הוא לא הסתפק בהעתקת השטרות מהקובץ המקורי שהיה לפניו שקדם לו בכשתי מאות שנים, אלא מיין כראוי את השטרות. היו שטרות שהועתקו כמעט ללא שינוי, אך בשטרות אחרים ערך הסופר שינויים והתאימם לתקופתו. כמו כן נשמטו מהקובץ המאוחר שטרות שהסופר חשבם למיותרים. עריכה זו בשילוב השטרות החדשים שבקובץ יש בהם כדי ללמד על ההתפתחויות שחלו בחיי הקהילה.

סוגיות רפואיות בתשובותיו של ר' דוד אבן אבי זמרא

רבי דוד בן שלמה אבן אבי זמרא (להלן, דוד בן זמרא; רדב"ז) נחשב לאחד מגדולי חכמי ההלכה במאה ה־ט"ז ובכל הדורות¹. הוא נולד בספרד בשנת 1479 ולאחר גירוש היהודים ממנה בשנת 1492 עלה לארץ-ישראל והתיישב בצפת. בשנת 1513 ירד ר' דוד מצרימה, שם היה לראש קהילת היהודים המקומית, ושימש כרב, אב בית-דין, ראש ישיבה וגבאי קופת הצדקה. הוא חזר לארץ בשנת 1553 והתיישב שוב בצפת ונפטר בה בשנת 1573. על אף עיסוקו במסחר הוא השאיר אחריו יכול ספרותי עשיר, ובמיוחד תשובות רבות (למעלה מעשרת אלפים תשובות!), שנקבצו בספר "שו"ת הרדב"ז"². השאלות נשלחו אליו בעיקר מארץ-ישראל ומצרים והן עוסקות במגוון נושאים, כגון משפחה, חברה, מסחר, חקלאות ועוד³.

בין דפי הספר מצויות תשובות לשאלות רבות, שעלו על שולחנו בנוגע להיבטים רפואיים שונים. למעשה, עד כה, טרם נבחנו באופן יסודי במחקר המדעי ההיבטים הרפואיים שבתשובותיו.

באופן עקרוני, דיון הלכתי בשאלות רפואיות מתנהל סביב הספקות המתעוררים, כתוצאה מקונפליקט כלשהוא בין הרפואה המוצעת והעיקרון ההלכתי. על רקע זה דן הרדב"ז, למשל, אם מותר להעניק טיפולים רפואיים הכרוכים בחילול שבת, שימוש בחומרי מרפא שאינם כשרים לפי הדת היהודית, הפרת נדרים הגורמים להדרדרות מצבו הגופני של השואל, רחיצת המחזור הנשי באמצעות סמים רפואיים ועוד.

1 על הרקע ההיסטורי לתקופה בה חי ופעל הרדב"ז, ראה למשל: י' בן צבי, ארץ-ישראל וישובה כימי השלטון העות'מאני, ירושלים תשי"ג, עמ' 150 – 168; א' כהן (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל, 7, שלטון הממלוכים והעות'מאנים (1260 – 1804), הוצאת כתר יד בן-צבי, ירושלים, ללא ציין שנה, עמ' 260 – 267.

2 במחקר זה השתמשנו במהדורות הבאות: לחלקים א-ז שו"ת הרדב"ז, ירושלים תשל"ב, דפוס צילום ורשא תרמ"ב. לחלק ח' (מכתב יד), בני ברק תשל"ח, ר"צ ירושלים תשל"ה.

3 על תולדות חייו, ראה למשל: H. J. Zimmels, *Rabbi David Ibn Abi Simra, Berslau*: 1970, pp. 1 – 28; I. M. Goldmann, *The Life and Times of Rabbi David Ibn Abi Zimra*, New York 1932; א' דוד, עליה והתיישבות בארץ-ישראל במאה ה־ט"ז, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 163 – 165. על עיסוקו של הרדב"ז ראה: ש' אסף, מקורות ומחקרים, ירושלים תש"ו, עמ' 199 – 203; בן צבי, שם, עמ' 181 – 183; א' דוד, מעמד הכלכלי של יהודי מצרים במאה ה־ט"ז לאור תשובות הרדב"ז, מקדם ומים, א (תשמ"א), עמ' 85 – 99.

לתשובותיו של הרדב"ז יש חשיבות מרובה, וזאת מכמה בחינות: א. מבחינה היסטורית וריאלית - חלק ניכר מהתשובות מכילות מידע עינייני על חומרי מרפא, מחלות ודרכי ריפויין והן שופכות אור על מצב הרפואה הארצישראלית והמצרית במאה ה-16.⁴ מטבעה של החקירה ההלכתית בכלל, וזו של הרדב"ז בפרט, ישנה התמקדות בארגומנטים הנצרכים לבירור הסוגיה, ולכן פעמים שהמידע הריאלי המוצג מצומצם, ויש להשלימו על רקע מקורות חיצוניים של התקופה.

ב. מבחינה רפואית-אתית ומשפטית - בין תשובותיו פזורים דיונים בשאלות של רפואה אתיקה ומשפט, כגון הפלת תינוקות, תקפות מעשיו של הגוסס, קבלת טיפול רפואי ללא תשלום הולם לרופא, בעיות רפואיות של אחד מבני הזוג הפוגעות בחיים המשותפים (מחלה, אין-אונות) ועוד. תשובותיו המקיפות והמעמיקות משקפות את דעותיו ודרך פסיקתו הייחודית בנושאים רגישים אלה.

להלן נציג את הסוגיות הרפואיות המרכזיות הנידונות בתשובות הרדב"ז. יש לציין שחלוקה לנושאים, כפי שהצענו, היא מלאכותית ויש מהנושאים שניתן לסווגם בקבוצות אחרות.⁵

תיאורי מחלות (טחורים, כאבי ראש, חולשה)

מחלת הטחורים (המורידים, *hemorrhoid*) מתבטאת בדליות - ורידים תפוחים בפי הטבעת (*anus*), והן נוצרות בדרך כלל, בעקבות לחץ מוגבר המופעל עליהם כתוצאה מהתאמצות יתר.⁶ מחלת הטחורים היא מחלה המתועדת בספרות העברית העתיקה, וככל הנראה, היתה שכיחה גם בעולם הקדום. רבים מרופאי העת העתיקה וימי הביניים כתבו על מאפייניה, דרכי מגיעתה ואופן הטיפול בה.⁷

4 אולם פעמים שבגוף השאלה או התשובה לא מצויים פרטים על השולח או מקומו ולכן קשה לדעת כבירור האם התשובה נכתבה בזמן שהותו בארץ או במצרים. קוים ומאפיינים לרפואה בארץ-ישראל בימי הביניים וראשיית העת החדשה (מאות 16 - 19), ראה למשל: מגמות רפואיות, רופאים ושיטות ריפוי: ש' אביצור, חיי יום יום בארץ-ישראל במאה י"ט, תל אביב, 1972, עמ' 157; ד' פלכין, י' יניב, צמחי המרפא של ארץ-ישראל, א - ב, תל אביב תשנ"א, עמ' 11 - 12; א' לב, חומרי המרפא בא"י ובסוריה בימי הביניים: דיהים ושימשיהם, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט (במבוא). חומרי מרפא: ד' עמר ואפרים לב (עורכים), סקר היסטורי של חומרי המרפא בארץ-ישראל ובסוריה (אלשאם) בימי הביניים (640 - 1517), תל אביב תש"ס, עמ' 10-15; א' לב, "חומרי המרפא בירושלים במאות ה-10 - 18", בתוך: א' לב ואחרים (עורכים), הרפואה בירושלים לדורותיה, תל אביב תשנ"ט, עמ' 56-57.

5 אגב נציין, שחלקן של התשובות ארוכות מאוד ולצורך הענין הבאנו את הפרטים הריאליים החשובים וכן את הארגומנטים הבסיסיים להבנת הפן ההלכתי.

6 רקע כללי על המחלה, הסימפטומים שלה דרכי הטיפול בה, ראה: ט' סמית (עורך), המדריך לכריאות המשפחה (תרגום מאנגלית א' מגן), הוצאת עם עובד, תל אביב 1988, עמ' 483 - 484.

7 בספרות המשנה והתלמוד מכתה מחלת הטחורים - 'תחתיות'. חז"ל במקומות שונים דיארו את סבל החולים ואף הציעו דרכים למניעתה. ראה למשל: ברכות נה ע"א; שבת פא ע"א; נדרים כב ע"א. הרמב"ם, מגדולי הרופאים בימי הביניים (1135 - 1204) ששימש כרופא חצר בבית המלוכה

בתשובה שלפנינו דן הרדב"ז בשאלה מהן הפעולות הדתיות שמותר לחולה בטחורים לבצע (כגון, קריאת שמע וברכת המזון). פעולות אלה מחייבות גוף נקי ואילו בחולי זה ישנה הפרשה תמידית של דם והפצה של ריחות לא נעימים. למעשה במחלת הטחורים ישנן דרגות חומרה שונות (ר' להלן), ועדותו של הרדב"ז מתארת את המחלה בשיא חומרתה. ניתן לומר, שללא ספק, תיאורו את מחלה וסממניה מדויקים ביותר.

שאלת ממני אודיעך דעתי על מקצת בני אדם שיש להם חולי הטחורים וזכ מהם דם תמיד ואגב דם יוצא ג"כ ליחה סרוחה מעופשת ויש לו ריח רע חזק מאד כפי המקום אשר יוצא ממנו לפי שיתהוו בפי הטבעת כמין מורסות ויתפתחו ויוצא מהן ליחה סרוחה ויארך הזמן, מה תקנה יש לבעלי החולי הזה בענין התפלות וק"ש... כי לעולם הוא שותת ממנו בלי הפסק.

תשובה: בעלי החולי הזה אנוסים הוו ופטורים מק"ש ומן התפלה ומכל הברכות ומכל דבר שיש בו קדושה כל זמן שהליחה הסרוחה שותתת מהם כיון שהוא ריח רע שיש לו עיקר ובמקום הזוהמא נפיש עיפושא ... ואם אין יוצא מהמעי אלא מפי הטבעת הרי זה כדם מגפתו וכליחה היוצאת ממכתו דמותו לכל דבר שבקדושה כיון שאין שם ריח רע ואפי' בשעה ששותת ויורד מותר. וא"ת כמה יודע אם הוא מהמעי או מפי הטבעת. אם יוצא בקושי דרך רחייה בסירוגין הוי מן המעי ואם שותת ויורד תדיר מעצמו הרי זה מורה שיש מכה או מורסא בפי הטבעת וממנה שותת ואין בזה בית מיוחד כלל והכל חוזר אל עיקר אחד והוא לראות אם יש בדבר השותת ריח רע או לא.⁸

הרדב"ז באופן עקרוני סבור, שחולה במחלת הטחורים, שנודף ממנו ריח רע פטור מקיום המצוות הגידונות. אולם לדעתו, יש להבחין בין שני צורות של טחורים. האחת, ירידת דם המלווה בריח רע שמקורו במעי, כלומר מתוך הגוף, שאז קיום הפעילות הדתית אסורה, והשניה, ירידת דם מהחלקים החיצוניים של אזור פי הטבעת (*anus*) שאז דם זה נחשב כדם הניגר מפצע שמותר לברך ולהתפלל. למעשה שתי צורות הטחורים שהרדב"ז מתאר מקבילות לשתי הצורות הידועות במדע: קיימים טחורים פנימיים (או דליות פנימיות) המצויים בסמוך לתחילת פי הטבעת וחיצוניים סמוך ליציאה ממנו. טחורים חיצוניים עלולים להזדקק מפי הטבעת החוצה בשעת מאמץ ולחזור חזרה בדרך

האיובי, כתב בראשית התקופה האיובית (1187) ספר מיוחד למען "הבחור האציל שאב" שלקה במחלת הטחורים. בספר הוא דן במחלה ומציע לחולה, ריכזי הטיפול שתיים, כגון באמצעות 'עישותים' – קטורת תלת יומית של חומר מרפא, שחצוץ את הפצעים. ראה: ר' משה בן מימון, כרפואת הטחורים, מהדורת ד' מתטנר, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 29 – 31. על ספר זה ומהדורותיו השונות, ראה: ד' מתטנר, הלשון העברית בחוכמת הרפואה, הוצאת גניזה, ירושלים ת"ש, עמ' 92 – 94.

8 שרית רדב"ז חלק א סימן שטו.

כלל, אך לפעמים הם נשארים בחוץ⁹. פוסקים רבים כמאות שלאחר המאה ה-16 פסקו כדברי הרדב"ז בעניין הטחורים הלכה למעשה¹⁰.

בשני מקרים דן הרדב"ז בעניין חולים שנדרו נדרים, אולם הם התקשו לעמוד בהם מפאת מחלתם. בתשובה הראשונה הוא מטפל בפניה של אישה הסובלת מכאבי ראש, שנדרה לעלות לירושלים אולם מפאת מצבם הבריאותי - שלה ושל בעלה לא התאפשר להם להתארגן למסע וגם לא לעמוד בקשיי הדרך.

שאלת ממני אודיעך דעתי באיש ואשתו שהיו חולים חולי הראש ונדרה האשה לעלות לירושלים והחריש הבעל ולא הפר בזמן שהולכת השיירה היו צעיים ואין לאל ידם אפילו להוצאת הדרך ועוד אומר הבעל שלא היה דעתו עליו שעלתה קדחת במוחו (חום?)

תשובה מכמה טעמי לית מששא בהאי נדרא חדא כיון שאין לה כמה לעלות לירושלים אין לך אונס גדול מזה... והכא אין כאן [כונת ה]לכ כי בעלי החולי הזה מדברים דברים ועושים מעשה שוטים כי יעלה הקדחת אל המוח ויתבלבל כאשר הוא מפורסם... ותו דאין הפרנסה מצויה בירושלים כלל וכ"ש בני"ד שהיא ענייה ונמצאת דוחקת את עניי ירושלים¹¹.

הרדב"ז טוען שאין הנדר תקף כלל מכמה סיבות: אין לבני הזוג כסף ואמצעים לעלות לירושלים וגם אם הם יעלו אליה לא ימצאו בה פרנסה. הוא מביא גם נימוק רפואי להיתר: החולה נדרה את הנדר בהיותה חולה, כאשר חומה עלה והיא לא היתה עירנית – דבר המאפיין את החולים במחלה זו, ולכן נדר שמוצהר בזמן שהנדר אינו עירני אינו תקף. קשה לדעת כמדויק מהו החולי שלקחה בו האישה (שפעת, מיגרנה?), אולם ברור, שאחד מסמניו היה חום גבוה עד שהחולה לא שלט במעשיו.

במקרה השני פונה אליו אדם שמפאת הצרות שפקדו אותו נדר להתענות לתקופת זמן ממושך (כפי הנראה בנדר המסתיים בסוף היום ומתחדש שוב למחרת), אולם כתוצאה מכך גופו נחלש והוא אינו יכול להמשיך לצום.

שאלה על ראובן שהיה בצרה ונדר להתענות עד ראש השנה הבא בכל יום ועתה הוא חלוש מאד וחולה ושואל מה לעשות כי אינו רוצה לסמך על עצמו בלי הוראת חכם¹²... תשובה תקנתו הוא שיתחרט מעיקרא ומתירין לו שלשה ועוקרין לו הנדר מעיקרו... ואם היא חולי שיש בו סכנה ומסתכן מפני הרעב אפילו אין שם חרטה ולא פתח ולא מי שיתירו אין לך דבר עומד בפני פקוד נפש ומאכילין אותו פחות פחות מכשיעור כדי שלא יבא לידי איסור תורה. ואם אי

9 ראה סמית, שם, עמ' 483.

10 ראה למשל: מגן אברהם, אריח, הלכות קריאת שמע, סימן עו, ס"ק ח; משנה ברורה, שם, ס"ק טז; שרית שבט הלוי, ח"א, סימן רה, על סימן עו.

11 שרית רדב"ז חלק א סימן תנר.

12 שרית רדב"ז חלק ד סימן רצא (אלף שסב).

אפשר אלא בכשיעור בפעם אחת מאכילין אותו שאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש. ואם הוא חולי שאין בו סכנה אין מאכילין אותו אלא ע"י פתח וחרטה והתרה.

החולה לא ציין את חומרת מצבו הרפואי, ולכן הרדב"ז מתייחס לשני מצבים אפשריים: אם הוא חולה שלא נשקפת סכנה לחייו הוא מתיר לו לאכול לאחר שיעשה התרת נדרים ע"י פתח או חרטה על פי ההלכה. אולם אם הוא חולה מסוכן יש להתיר לו לאכול אף אם לא ניתן להתיר את נדרו, וזאת משום פיקוח נפש. הרדב"ז מדגיש שבראות החולה היא ערך עליון, ולכן במקרה הצורך הוא חייב לאכול באופן רגיל ואף ללא הפסקות בין האכילה וצמצום כמויות המאכל.

רפואת נשים (שימוש באמצעי מניעה, דחית המחזור הנשי באמצעות חומרי מרפא) במספר מקרים נדרש הרדב"ז להשיב בסוגיות גניקולוגיות. באחת מהשאלות שהופנו אליו הוא נשאל האם מותר לנשים למנוע הריון על ידי החדרת חומרים רכים לנרתיק, כגון צמר גפן, צמר, או חתיכות בד בלריות¹³. מטרת ההנחה של חומרים אלה היא למנוע את כניסת זרע הגבר לרחם האישה על ידי חסימה או ספיגה של נוזל הזרע. למעשה שיטה זו למניעת הריון תוארה כבר בספרות חז"ל¹⁴. ברפואה הקדומה היו מקובלות שיטות מניעה נוספות, כגון 'כוס עיקרין' (שיקוי המורכב מצמחי מרפא)¹⁵, שמן, לימון, אבק שריפה, כספית, רבש, קצף שזב מפי גמלים, מי רחצה של מתים, זרעי קיקיון (*Ricinus*), אופיום (*Papaver somniferum*), חומצה פרוסית, אלוהול ועוד¹⁶. השאלה המרכזית שבה התלבט הרדב"ז בסוגיה של מניעת ההריון היא האם יש בכך משום השחתת זרעו של הגבר.

שאלת ממני אודיעך דעתי במקצת נשים שנותנות מוך באותו מקום בשעת השמיש כדי שלא תתעברנה אם הוא מותר... תשובה... כללא דמילתא דכל הנשים אפילו קטנות פחותות מ"א שנה ויום אחד אסורות לשמש כמוך וג' נשים משמשות כדרךך ואם יראות שאין להם זכות רשאות לשמש כמוך כיון דאיכא פקוח נפש...¹⁷.

13 השווה: "יתצאה אשה (בשבת)... כמוך שבאונה וכמוך שבסנדלה וכמוך שהתקנה לגדתה" (שבת פ"ו ה"ה); "נותן אדם מוך יבש וספוג יבש על גבי מכתור" (תוספתא שבת פ"ב, יד).

14 ראה למשל: יבמות יב ע"ב; כתובות לט ע"א.

15 שיקוי זה נזכר בבלי (שבת ק"א). לפי התלמוד הוא הוכן מצמחים (כגון כורכום, *Curcuma longa*) ומינרלים (כגון אלום *Alum*). תרופה זו שימשה לשם רפוי מחלת הצהבת ('ירקתא'), אולם מאידך גרמה לעקרות.

16 D. Feldman, *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law*, 1974, pp. 236 – 238. ב' קאס, הרופא העברי, 34 (1961), חוברת א', עמ' 85 ואילך; א' שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית – ירושלים תשנ"ד, כרך ד, עמ' 86 – 94.

17 שרית רדב"ז חלק ג סימן תקצו (אלף כב).

מנוסח השאלה וממהלך התשובה משמע, שהשואל התייחס למניעת הריון ללא סיבה הקשורה לפיקוח נפש, כגון מחלת האישה, הסתכנותה וכדומה, אלא לנורמה שרווחה אצל 'מקצת נשים', כלשונו, שהשתמשו בטכניקה זו כדי שלא להרות בסמיכות רבה. הרדב"ז מציין את דברי האמורא, ר' ביבי, הקובע שבמקרים מסוימים מניעת ההריון מותרת: "שלוש נשים משמשות במוך קטנה ומעוברת ומניקה קטנה שמא תתעבר ותמות. מעוברת - שמא יעשה עובר סנדל. ומניקה - שמא תתעבר החלב"¹⁸. הוא מציין חד משמעית, שההיתר ניתן לנשים אלה בלבד משום מטעמי בריאות ופיקוח נפש, אולם סתם נשים העושות כן, למרות שהן אינן עוברות על האיסור, משום שהאישה לא מצווה על פריה ורביה¹⁹, הן גורמות לבעליהן להשחית את זרעם, ואם הבעל יודע על הדבר הוא נחשב למשחית את זרעו.

לעצם השאלה מדוע מותר לשמש עם נשים צעירות שאינן הרות מפאת גילן (נורמה שהיתה שכיחה בעבר), והרי הזרע אינו משמש לשם הפריה הוא טוען שבמקרים אלה האדם אינו מבצע פעולה מכוונת של השחתת הזרע כמו בשימוש באמצעי מניעה, ולכן הדבר מותר. הוא מוסיף, שאף שהאישה אינה מצווה על הפריה גם הנחת המוך לאחר התשמיש על ידה אסורה.

בשאלה אחרת נשאל הרדב"ז האם מותר לדחות את המחזור הנשי באמצעות חומרי מרפא, שהיו מקובלים בתקופתו²⁰. הספק שמעלה השואל הוא שמא חומרים אלה אינם אמינים ויש מקום לחשש שמא המחזור יופיע בטרם עת²¹.

שאלת: ממני אודיעך דעתי, במקצת נשים ששותות משקה או שאר דברים לעכב ווסתן עשרה או עשרים יום, אם אסור לבעלה לבוא עליה אעפ"י שהיא טהורה דהוי כסמוך לוסתה או לא²².

הרדב"ז סבור שבאופן עקרוני הדבר מותר משום שאיחור בקבלת המחזור מעלה ספקות רק כשאין לכך כל סיבה קונקרטית, אולם, בדרך כלל, חומרי המניעה אמינים,

18 ראה במקורות התלמודיים, שם.

19 על הפטור של האישה ממצוות פרו ורבו, ועל השימוש בחומרים מנעי הריון ניתן ללמוד מהסיפור כיכמות סוה ע"ב על יחזית אשתו של ר' חייא שסבלה מצער לידה ושאלה את בעלה אם אישה מצווה על פריה ורביה. הוא ענה לה שלא ואו היא שתתה סמים מעקרים. הסברות שהובאו לפטור של האישה מהמצווה ראה: J. Hauptman, "Maternal Dissent, Women and Procreation: in the Mishna", *Tikun*, 6 (1991), pp. 81 – 95.

20 סקירה של צמחי מרפא לטיפול בבעיות גניקולוגיות שונות בראי הרפואה העממית, ראה: פ' אורי, צמחי מרפא (תרגמה מאנגלית א' ברגר), הרצאת עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 166 – 169.

21 כימינו נירונה שאלה והה לגבי הסדרת או רחית המחזור באמצעות גלולות ויש מפורקי ההלכה שקבעו שאין להסתמך על הגלולות על אף שהן ידועות בתוצאותיהן המדויקות. ראה למשל: שרית מנחת יצחק לרב י' וייס, ירושלים תשמ"ה, ח"א, סימן קכז; שרית ציץ אליעזר, לר"י וולדינברג, ירושלים תשמ"ד, ח"ג, סימן קג.

22 שרית רדב"ז מכתב יד - א"ח, י"ד (חלק ח) סימן קלו.

והם דוחים את קבלת המחזור באופן הרצוי. הוא מדגיש שאם החומר נוסה שלוש פעמים ונתן את התוצאות הרצויות הרי שהדבר מוכיח את יעילותו.

תשובה: ... אם נסתה זה המשקה תלתי דימני ומעכב את וסתה הוי חזקה והי כאילו נעקר וסתה ונקבעה על שתיית המשקה, ובהא פשיטא שהוא מותר לכוא עליה, אבל הספק בפעמים הראשונים שעדיין לא הוחזק הענין וכתוך זמן משך וסתה. ומסתברא לי דמותר לבא עליה. חדא, דעיקר איסור לכוא על אשתו סמוך לוסתה לא הוי מן התורה אלא מדרבנן... ותו דאפילו המחמירים יורו בג"ד, דבשלמא כשאורח מתעכב ללא סבה יש לחוש לו כל ימי משך הוסת, אבל במתעכב על ידי משקה שיש בטבעו לפעול פעולה זו יש לסמוך עליו, וכמו שמועיל ליום הראשון יועיל לשאר ימי משך הוסת, ותו שכבר נסו הדבר הזה פעמים רבות שאר נשים והועיל... ואם נסתה אשה זו משקה זה ג' פעמים שמעכב וסתה, מסתברא דמשמשת בלא בדיקה.

רפואה והלכה: היבטים אתיים ומשפטיים

הפלה של תינוקות

הרדב"ז מתייחס לכמה שאלות אתיות ומשפטיות קדומות שהתעוררו גם בזמנו. השאלה הראשונה עוסקת במנהגן של מילדות במצרים להרוג תינוקות של נשים שמתו בשעת לידתן. הרדב"ז מתאר במילים קודרות את הנוהג, ובדבריו משתמעת נימה של סלידה ממעשיהן. הנשים היכו בחוזקה על בטן היולדת ואף השתמשו במכבדות – מעין מטאטאים המשמשים לניקוי הבית. קשה מאוד להבין את פשר מנהגן של המילדות במיוחד לאור כך שהרדב"ז עצמו ואחרים פנו אליהן וניסו לשכנעם להשתדל להציל את התינוקות על ידי חיתוך הבטן.

שאלת אודיעך דעתי מעשים בכל יום במצרים בנשים שמתות מחמת לידה והולד מפרפר בבטנה והנשים מכות על בטנה במכבדת לקרב את מיתתו²³ אם יש בזה משום נטילת נשמה ואם הוא שבת אם יש בזה משום חלול שבת. תשובה: ודאי ראוי לגעור בנשים העושות ככה משום דמחזי כעין רציחה וכ"ש בשבת וכמה פעמים הפצרנו בהן שיקרעו את בטנה להוציא הולד כדאמר שמואל²⁴ אשה שישבה על המשבר מביאין סכין וקורעין את בטנה...²⁵

23 מנהג מחור, המוזכר במידה רבה את מנהגן של הנשים במצרים, נזכר אצל לודריג אוגוסט פתקל (1810 – 1894), שביקר בארץ-ישראל במאה ה'י"ט. הוא מוסר שנשים יהודיות שעסקו בטהרת נשים שנפטרו בדקו אם שליתן אינה נעה, וכדי להיות בטוחות בכך הן היכו על בטנן, (בלשתו, 'מכות רצח'), כדי שלא ינתחו את גופן. אולם נדמה שחששן נבע משום היוותן מעורבות (ל"א פתקל, ירושלים, יונה 1860, מהדורת אריאל ירושלים 1999, עמ' 91).

24 הכתה לשמואל אסיא (=הרופא) המכתה גם שמואל ירחינא (=החוכן, אסטרטוס), שהיה תלמידו של ר' יהודה הנשיא במאה השניה לספירה בארץ-ישראל (ראה בבלי, כבא מציעא פה ע"ב). על

הרדב"ז סבור, שאמנם הריגת עובר במעי אימו אינה נחשבת לרציחה ממש, וכך הוא מוכיח מהמקורות הקדומים, אולם יש למנוע את מנהגן של המילדות משום שהוא נראה כרצח לכל דבר.²⁶

דרישת מחיר מופקע עבור טיפול רפואי

הרדב"ז דן בשאלה אתית נוספת. רופא דרש סכום מופקע עבור טיפול בתולה וזה בליט ברירה הסכים לכך, ובעת פרעון החוב הוא שואל אם הסכמתו מחייבת או שנהג כך מחוסר ברירה. למעשה ההיבט המוסרי בשאלה נוגע לשני הצדדים - הרופא או הרוקח ומצד שני החולה; הרופא שדרש תשלום מופרז עבור הטיפול והחולה שהסכים לכך ואינו עומד בהתחייבתו: "שאלת ממני אודיעך דעתי בראובן שחלה וצריך תרופות וסמנים ולא נמצאו אלא ביד אחד והעלה בדמיהם וכן צריך לרופא ולא נמצא שם אלא זה הרופא מובהק ולא רצה לרפאותו אלא בדמים יתרים ופסק עמו בכך וכך אם חייב ליתן לו מה שפסק או שכרו כפועל בטל או כמנהג הרופאים". בתחילה מביא הרדב"ז את דבריו של הרמב"ן, שהיה אף הוא רופא ועסק בשאלות רפואיות-אתיות דומות ומדבריו עולה, שבמקרה והחולה שהתחייב לשלם יותר מן הרגיל מפני האונס ודוחק השעה יכול לומר לרופא משטה אני כך, כלומר שהוא לא התכוון לכך ברצינות משום חוסר ברירה, אולם במקרה ומדובר ברופא מובהק ובעל שיעור קומה יש לתת את שכרו כפי שהוסכם מראש הואיל והיתה גמירות דעת מחייבת מצד החולה.²⁷

תקפות מעשיו של הגוסס בגירושין

מאז ומעולם הגישה והיחס לחולה הגושה למות היו אחת הבעיות המוסריות הבולטות ברפואה.²⁸ בשאלה שהופנתה לרדב"ז הוא נשאל על פן אחד הקשור לגוסס - האם מצבו הבריאותי מאפשר לו לגרש את אשתו כאשר ספק אם הוא מודע למעשיו.

חיו ופועלו ומעמדו הרפואי ראה: מ' מרגלית, דרך ישראל ברפואה, הרצאת האקדמיה לרפואה, ירושלים תשל"ל, עמ' 69 - 73.

25 שרית רדב"ז חלק ב סימן תרצה.

26 על מעמדו של העובר לאור מקורות ישראל לגבי סוגיות הלכתיות שונות, כגון רציחה, ירשה תחלה וכדומה נכתבה ספרות מחקרית רבה. ראה למשל א' אפטוביצר, "עמדת העובר בריני עונשין של ישראל", סיני, יא (תשי"ג), עמ' ט-לב; א' אלינסון, "העובר בהלכה", סיני, לו (תשל"ל), עמ' לו-לח; י' לוי, "הצלת הולד אחרי מות האם", המעין, יא, ד (תשל"א), עמ' 11 - 18; מ' ויינפלד, "המתת עובר - עמדתה של מסורת ישראל בהשוואה לעמדת עמים אחרים", ציון, מב (תשל"ו), עמ' 129 - 142; י' בער, "העזרת למאמרו של מ' ויינפלד המתת עובר - עמדתה של מסורת ישראל בהשוואה לעמדת עמים אחרים", ציון, מב (תשל"ז), עמ' 312 - 314. סיכום המקורות בסוגיה זו ראה לאחרונה בספרו של נ' רובין, ראשית החיים, טקסי לידה, מילה ופירוק הבן במקורות חז"ל", הרצאת הקיבוץ המאוחד, חל אביב תשנ"ה, עמ' 46.

27 שרית רדב"ז חלק ג סימן תקנו (תקופו).

28 על יחס ההלכה היהודית לגוסס, ראה שטינברג, כרך 4, עמ' 343 ואילך.

שאלת ממני על הגוסס אם יכול לגרש או לא.

תשובה: זו מחלוקת בין הראשונים... אבל אה"נ [אין הכי נמי] דאפילו יהיה ר"ת חולק לא נסמוך עליו אפ"י שהוא מחמיר אלא כדעת רוב הפוסקים דס"ל דחי הוא אלא שסופו למות וגטו גט ומינה לא תזון. אבל צריך לדקדק יפה שיהיה מיושב בדעתו משיב על הן הן ועל לאו לאו לפי שרוב הגוססים דעתם מתבלבל סמוך למיתה...²⁹.

הרדב"ז מציין שהדבר תלוי בהבנת התלמודים. יש אמנם מהראשונים, ובראשם רבנו תם מבעלי התוספות בצרפת, שטענו שהגוסס נחשב כמת לענייני הקניה של מתנות וירושות³⁰, אולם יש לפסוק כדעת רוב הפוסקים, שאם יש בכוחו של הגוסס לדבר ולהקנות יש תקפות למעשיו. הרדב"ז מנסה למצוא נקודת היתר נוספת: אפשר שרבנו תם התייחס לחולה כמת רק להקנית מתנות שהן פעולות המצריכות את דעתם של הקונה והמקנה אולם בגירוסים יש צורך בדעת הבעל כלבר. בכל מקרה הוא מדגיש, שיש לברוק שדעתו של הגוסס תהיה מיושבת, משום שכדרך כלל אנשים במצבים בריאותיים דומים נוטים שלא להיות עירניים מספיק.

רפואה ומשפחה: בעיות רפואיות בזיקה ליחסי בני הזוג (אין-אונות של הגבר, אי שליטה בצרכים של הבעל, מחלת הנפילה)

ככמה מתשובותיו דן הרדב"ז בבעיות רפואיות המשפיעות על יחסי בני הזוג ויש להן השלכות משפטיות. בשני מקרים הוא טיפל בטענות מנוגדות של בני הזוג לפשר העובדה שהאישה לא מסוגלת להרות. הנשים תלו את הדבר באין-אונות (impotence) של בעליהן, ואילו הגברים שהכחישו את הדבר טענו, שהדבר נגזר כתוצאה מבעיות רפואיות של הנשים או התנהגותן המינית. וזה נוסח השאלה הראשונה:

שאלת ממני על ראובן שנשא אשה בתולה ונשבע לה שלא ישא אשה אחרת עליה כמנהג ושהתה עמו ג' שנים ולא יכול לבוא עליה כדרך כל הארץ הוא אומר שהעיקוב הוא מצדה שאינה מניחתו לבוא עליה והיא אומרת שאינה חפצה בו לפי שאין לו גבורת אנשים ורוצה להתגרש אם כופין אותו לגרש או לא...³¹.

הרדב"ז מציין שמדובר בשאלה נפוצה והוא נשאל על כך פעמים רבות. לגופו של ענין הוא סבור, שטענת האישה אינה מספיקה כדי להביא לגירושין, ולכן אם היא מסרבת להמשיך בחיים הזוגיים יש להתיר את שכועת הגבר והוא ישא אישה אחרת על אף 'חרם

29 שרית רדב"ז חלק ג סימן תרח (אלף לד).

30 ראה תוספות קידושין ע"ב, ר"ה לא צריכא, בדעה הראשונה המוכחת שם. והשווה שטינברג, 4, עמ' 371; 381 - 382 סיכום דיעות הראשונים שהובאו בסוגיה.

31 שרית רדב"ז חלק א סימן רס.

דברנו גרשום. אולם אין לדון את האשה כ'מורדת' משום שהיא אינה מסרבת סתם לחיות עימו אלא יש לה טענה לכך.

בעוד שבמקרה הראשון אף אחד מן הצדדים לא הביא ראיה המחזקת את עמדתו, הרי שבמקרה השני הבעל ניסה להוכיח את צדקתו באמצעות מספר טענות: "וכעלה השיב שכל מה שהיא טוענת שקר ושהוא משמש עמה כדרך כל הארץ וראיה לדבר שהרי נכנסה אצלו בתולה ועכשיו הוא [היא] בעולה. ועוד שהיא היתה משתדלת ע"י המילדות לתקן רחמה כדי שתתעבר. ועוד שהרי היתה מחזקת עצמה למעוברת"³².

הרדב"ז מציין את הקושי להחליט אם יש לחייב את הבעל לגרש את האישה או לא משום שמדובר בטענות קשות להוכחה.

למעשה, יכולות להיות סיבות שונות לעקרות של בני הזוג. אצל הגבר יכולות להיות בעיות הקשורות לאיברי הרכיה (מבנה, תפקוד או פציעה) או בעיות בתפקוד תאי הזרע, זיקפה, בעיות מנטליות ורגשיות ועוד. אצל הנשים יכולות להיות בעיות דומות הנובעות ממבנה ותפקוד לקיים של איברי הרכיה, בעיות הנובעות מהפרעות בכיון ועוד. ברור שבימינו שהרפואה משוכללת יותר, ניתן לאבחן אצל מי מבני הזוג נובעת הבעיה, לעמוד על גורמיה, ולהציע פתרונות לכך, בעוד שבעבר לא היו כלים לכך³³.

לדעת בן זימרא, במידה והבעל יודה לטענת האישה יש לו לגרשה. אולם אם הוא מכחיש שיש לו מגבלה רפואית וגם האישה אינה מעונינת לחיות עימו הוא יכול לשאת אישה נוספת. אולם גם במקרה זה אין היא נחשבת למורדת משום טענתה.

בבעיה אחרת שהוצגה לפניו טענה האישה שהיא מתקשה לחיות עם בעלה חיים תקינים משום שהוא אינו שולט בצרכיו³⁴. הוא משתין במיטה כשהם ישנים והדבר פוגע קשות ביחסי הזוגיות שלהם. הרדב"ז מזדהה עם טענת האישה, שקשה לנהל חיים נורמליים במחיצת אדם חולה או בעל מום, והוא מציין שבעיות דומות נידונו כבר בספרות חז"ל, אולם הבעיה הספציפית שהוצגה בפניו לא נזכרה במפורש בספרות התלמודית, ועל כן יש להפעיל לגביה שיקול דעת הלכתי:

שאלה שאלת ממני אודיעך דעתי כמי שטוענת על בעלה שהוא משתין מים בתוך המטה ואינו מרגיש כאשר אירע כמה פעמים מתוך חולי קרירות (הצטננות?)

32 שרית רבי"ז חלק ד סימן קיח.

33 חומר רקע רפואי עדכני לבעיות אלה ראה: שטינברג, כרך 5, עמ' 358 – 363.

34 האישה מתלוננת שהאיש ערש את צרכיו בעת השניה כלילה ובתוכן השאלה הדבר מיוחס ליחולי הקרירות (הצטננות? ישנה הפרשה מוגברת של שתן בעת הקור). כפי הנראה לא מדובר באי שליטה בהחזקת השתן באשר במקרה זה הוא לא ישלוט בצרכיו גם במשך היום. אפשר גם להניח שהוא סובל מחכיפות בהשתנה הגרמית כתוצאה מגורמים שונים כגון זיהומים, דלקות או כסיות (ציסטות) ושאתוח אולם הוא מתעצל לקום ולעשות את צרכיו. הריטכת לילה היא תופעה השכיחה אצל ילדים בשנים הראשונות לחייהם, ולכן קיימת סבירות נמוכה שהבעל לוקה בכך.

אם כופין אותו להוציא וליתן כתובה כבעל פוליופוס ומלקט צואת כלבים וחבריו
או לא³⁵....

לדעת הרדב"ז, למרות שמדובר בבעיה מטרידה, היא אינה עילה מספיקה לגירושין³⁶,
וזאת מהנימוקים הבאים: א. הכלל המקובל הוא, שרק בעלי המומים שנזכרו במשנה³⁷
חייבים לגרש את נשותיהם. ב. עצם ההחלטה שבעית ההשתנה הינה עילה מספיקה
לגירושין תפתח פתח להחזיר גירושים במקרים נוספים של בעיות רפואיות אצל הגבר,
והדבר ינוצל על ידי נשים המעוניינות להתגרש מבעליהן. כלומר, הוא רואה חובה
לעצמו של הפרוץ את גדרי ההלכה מתוך ראייה עתידית שהדבר יכול לגרום להקשי הלכה
גורפים. ג. לדעתו מדובר בבעיה רפואית הגינת לטיפול רפואי, ואף ניתן להתגבר עליה
בכך, שהאישה תישן במיטה אחרת או שתעיר את הבעל כדי שיעשה את צרכיו מידי פעם
בפעם: "שזה חולי הוא כשאר החולאים ומתפא. ותו דמה לה בזה כיון שהוא נעור הרי
הוא כשאר בני אדם ישמש עמה ואחר כך כל אחד ישן במטה לכדו אם אינה יכולה
לסכול. ובאותה שעה ישמש עמה בקירוב בשר וליכא לא ריח ולא דבר רע. ותו שהרי
יכולה לעורר אותו משנתו פעמים כלילה וישתין בחוץ...".

באחת מתשובותיו מצינו דיון הנוגע למחלת הנפילה (epilepsy). מחלת זו נגרמת
כתוצאה מהפרעה בתפקוד מערכת התקשורת של המוח. היא לובשת צורות שונות ולכל
צורה הסימפטומים האופייניים לה, אולם בכל המקרים הסיבה היא בעית תקשורת
במוח³⁸. האפילפסיה תוארה בספרות הקדומה, ובאופן כללי ניתן לומר, שהיא נחשבה
למחלה קשה לריפוי³⁹. הרדב"ז דן בשאלה האם יש להתייחס לחולה במחלת הנפילה
שנפל לתוך הים כמת לגבי דיני עגינות, משום שקיימת סבירות גבוהה יותר שמחמת
מחלתו הוא טבע ומת, בשונה מאנשים בריאים שיש סיכוי שהצליחו לשחות אל החוף.

שאלת על ראובן שהיה לו חולי הנופל ועומד שעה אחת ויותר בעלופו בלי
הרגשה כלל והיה הולך בספינה וחבא עליו החולי והוא סמוך לדופן הספינה

35 שרית רדב"ז חלק ד סימן רס (אלף שלא).

36 אולם נציין שבמצב הפוך שהאישה עושה את צרכיה במיטה יש שכתב שאין זה מוס שיכול לשמש
עילה לגירושין (ראה שרית התשכ"ץ, ח"א, סימן קכד. דעתו הובאה על ידי מרן בבית יוסף, אבן
העזר, סימן לט. אולם רוב הפוסקים סבורים שזהו מוס (בית יוסף והרמ"א, שם).

37 בבלי, כתובות עז ע"א: "ואלו שכופין אותו להוציא: מוכה שחין, ובעל פוליופוס, והמקמץ,
והמצרף נחרשת, והכורסי". הכנה לאנשים מדיפי ריחות מסריחים כתוצאה מעיסוקם, כגון מעבד
עורות או לוקים במחלות דוחות במיוחד.

38 רקע כללי על מחלת הנפילה, ראה סמית, עמ' 287 – 289.

39 החולה במחלת הנפילה מכונה בספרות חר"ל והספרות הרבנית של ימי הביניים - 'נכפה', ראה
למשל: משנה, בכורות פ"ו, מ"ה; בבלי, פסחים, קיב ע"ב. רקע היסטורי על מחלת הנפילה, ראה:
י ריינברג, קורות מחלת הנפילה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, בית הספר לרפואה
האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ט, עמ' 3 ואילך. סיכום המקורות היהודיים הונים במחלת
הנפילה, ראה א' שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים תשנ"ד, 4, עמ' 218 – 238.

ונפל למים שאין להם סוף ולא נמצא ואבד זכרו אם תהיה אשתו מותרת להנשא
לכתחלה כיון שהוא שוהה בעלופו כדי יציאת נשמה ודאי מת...⁴⁰.

הרדב"ז מתנגד בחריפות להחיר את האישה מעגיונותה בנימוק, שחז"ל קבעו שאין
להחיר גם אישה שבעלה טבע במרחק רב מן החוף, למרות שכדרך כלל, אין בכוחו של
אדם לשחות למרחק גדול, וזאת שמא בכל זאת הוא נפלט אל החוף. הוא מעלה גם
טענה רפואית – שמא הנכפה התעורר כתוצאה מהמגע עם המים: "אפשר מחמת הנפילה
במים נתעורר הטבע ופסק החולי ויצא אל היבשה וכ"ש בנהר נילוס שאעפ"י שהם מים
שאינן להם סוף קרוב הדבר לצאת אל היבשה ומעשים בכל יום שנטבעים במים ויוצאים
אל היבשה..."⁴¹.

הענקת טיפולים רפואיים לחולה וסיעודו

הרדב"ז דן בעניינים אחדים הקשורים לטיפול והעזרה השוטפים הניתנים לחולה. הוא
מתייחס לבעיות המתעוררות בזיקה לשני הגורמים המרכזיים הסוערים את המטופל עד
להבראתו המלאה: הרופא ובני ביתו של החולה.

הסתמכות על דברי החולה בקביעת הטיפול הרפואי כאשר הם מוגדים לטיפול
שמציע הרופא

באחת תשובותיו דן הרדב"ז בשאלה האם אנשי הצוות הרפואי צריכים להענות
לטיפולים או תרופות שדורש חולה שנשקפת סכנה לחייו, בעיקר כאשר דרישתו סותרת
את האנמנות הרפואיות והיא מצריכה לעבור על חוקי ההלכה: "שאלה שאלת ממני
ידיד נפשי על חולה שאמר צריך אני לתרופה פלונית שיש בה חלול שבת ורופא אומר
אינו צריך והוא חולה שיש בו סכנה אלא שתורפה זו שאומר עליה אומר הרופא שאינו
צריך לה..."⁴². הרדב"ז מציין ששאלה זו הועלתה בספרות חז"ל, וחכמי ישראל שהיו
בעלי ידע רפואי קבעו יש להתחשב בבקשת החולה: "צא ולמד מחיה [יולדת] ועוברה
ומקין דם ונצטנן שהחירו לו לעשות מדורה אפי' בימות החמה אעפ"י שאינו סבור למות
בכך. ואם שמואל רופא היה ג"כ חכמים ידעו כרפואות קצת ואמרו לב יודע מרת
נפשו..."⁴³. כלומר, בקשת החולה מבוססת על צורך סובייקטיבי, ולכן יש להתייחס לכך
בכבוד ראש.

הוא מציין שהקפדתם של חז"ל להסתמך על רצון החולה באה לידי ביטוי אף במקרים
חריגים למדי. במקרה שנשקפת סכנה לחולה, כגון יולדת סומא החירו להדליק לה את
הנר, כדי לישב את דעתה, וזאת מהדחשש שמא אם לא יעשו כן תטרף דעתה. הוא מוסיף
גדר נוסף, אם התרופה שהחולה דורש משמשת לריפוי אותו חולי, כוודאי שיש להשמע
לו אף אם בקשתו אינה כלולה בטיפולים הרפואיים שמציעים הרופאים, וזאת משום

40 שרית רדב"ז חלק ו סימן ב אלפים רמ.

41 שרית רדב"ז חלק ד סימן סו (אלף קלח).

הכלל של ילב יודע מרת נפשו'. אולם אם הרופא טוען שהתרופה שביקש החולה תזיק לו אין להשמע לו משום הסכנה שבדבר.

מחלוקת בין הרופאים לגבי אופן הטיפול בחולה

בשאלה אחרת מברר הרדב"ז כיצד לנהוג במקרה של מחלוקת בין הרופאים לגבי אופן הטיפול בחולה בשבת; האם יש לנהוג כדעת אחת מקבוצות הרופאים או שמא מותר לבצע פעולות האסורות בשבת על פי שתייהן, למרות שיש בכך סתירה⁴².

שאלת: ממני ידיר נפשי, בחולה שיש בו סכנה ונחלקו הרופאים באיכות החולי, מקצתם אומרים צריך לדברים המקריין, ומקצתן אומרים צריך לדברים חמים⁴³, אם מותר לחלל השבת כפי דעת שתי הכתות, כיון דאזלינן בתר רוב דעות ובקיאיות ורובם אומרים שהדברים החמים יזיקו, לא נמצינו מחללין עליו את השבת שלא לצורך וללא להועיל, אדרבה קרוב הדבר שיזיקוהו.

בהסתמך על דברי הרמב"ם, שדן בסוגיה זו⁴⁴, הוא קובע, שיש להעדיף את הטיפול המוצע על ידי קבוצת הרופאים הגדולה יותר, אולם אם מספר הרופאים בכל קבוצה שווה יש לקבל את חוות הדעת הרפואית של הקבוצה המונה את הרופאים הבקיאיים והמנוסים יותר. ואם שתי הקבוצות מכילות רופאים באותה רמה מקצועית יש להעדיף את שיקול הדעת המקיל לפי הענין, משום 'ספק נפשות להקל': "מכל מקום רואה אני כיון שהוא מחלוקת בנפשות יש לנו להקל משום איבוד נשמה... הילכך בג"ד אם הרוב אומרים צריך לדברים הקרים עושין לו להקל, ואם המיעוט ויש בכללם יחיד מופלג בחכמה ואומרים שצריך לדברים החמין, עושין לו גם כן הדברים החמים..."

הרדב"ז שתוקר ומעמיק בסוגיה מעלה אפשרות נוספת: אמנם מבחינה הלכתית ניתן להתיר לנהוג כדעת שתי הדעות, אולם אפשרות זו אינה מתקבלת מבחינה רפואית והדבר יכול לגרום למותו של החולה. לכן הוא מציע להוסיף רופאים, כדי לקבל חוות דעת רפואית מקיפה יותר. אולם אם בכל זאת המחלוקה בעינה עומדת, ועדיין קשה להכריע בסוגיה, יש למצוא טיפול המשלב בין שני ההצעות הטיפוליות הסותרות:

"אבל צריך לישכ בדבר הרכה, שמא ימיתו את החולה כשיתנו לו תרופות הפכיות, ונושאין ונותנין בדבר הרכה עד שיודו אלו לאלו, ואם לאו יוסיפו עוד אחרים אם יש בעיר בקיאים, ואם לעולם עמדו כך הרוב כנגד המיעוט ובקיאיות או מחצה על מחצה שרין במנין ובבקיאיות, בזה איני רואה שיחללו עליו את

42 שר"ת רדב"ז מכתב יד - א"ח, י"ד (תלקח) סימן מד.

43 החלוקה בין מנות או תרופות חמים או קרים לקוחה מ'תורת המגים' של המונות, אסכולה שמקורה ברפואה היוונית-רומית, שהיתה מקובלת ברפואה העולמית עד המאה ה-18. לפי תורה זו לכל מאכל יש 'אופי' משלו. המאכלים החריפים, למשל, נכללים בקבוצת המאכלים בעלי מזג 'חם', ועל כן לשם איזון יש לאוכלם בחורף. חומר רקע לחפיסות אלה, ראה: פי' אורי, צמחי מרפא, הרצאת עם עובד, חל אביב 1995.

44 משנה תורה, הלכ' שביתת עשור פ"ב ה"ח.

השבת אלא בדברים הממוצעים שרין בין קור וחום ותרופות ומרכבות להעמיד החולי שלא יוסיף, עד שיתעורר הטבע ויטה לצד מן הצדדין ויתגלה בה תיתיה, וכן ראוי לעשות אפילו בחול שלא יבואו לידי איבוד נשמה...".

למעשה העקרונות שמציב הרדב"ז (הסתמכות על רוב המצודים בטיפול מסוים, מקצועיות הרופאים ומתן טיפול 'משולב') יכולים לשמש כנהלים לא רק במקרים של סתירה עם כלל דתי זה או אחר, אלא גם במחלוקת לגבי אופן הטיפול שיביא להחלמת החולה.

עדיפות מתן הטיפול בשבת – על ידי יהודי או נוכרי

לגבי הגורם המועדף לטיפול בחולה בשבת טוען הרדב"ז שישנה עדיפות ברורה לרופא יהודי על רופא גוי על אף שהפעולות הרפואיות מחייבות חילול שבת. הוא מנמק זאת על פי טעמו האישי, המצביע על גישתו הכללית, שיש להקפיד על מתן טיפול רפואי יעיל ומסור על אף הצורך לחלל את השבת:

והנכון אצלי דכיון דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש ואפילו ספק ספיקא שלה לא רצו לתת מקום שיתרשלו בהצלתו ואם היינו אומרים לעכ"ם לנחור לו היו אומרים בדוחק התירו לחלל שבת משום פקוח נפש ולפעמים לא ימצאו עכ"ם לנחור ובין כך ובין כך ימות החולה לפיכך אמרו דחווה היא שבת אצל חולה שיש בו סכנה ולא יתרשלו בדבר והתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם וזה חיותו שנחלל עליו את השבת ולא נסמך אנחנו על אחרים⁴⁵.

כלומר, העברת הטיפול הרפואי בשבת לידי רופא נוכרי יכולה ליצור רושם מוטעה בציבור היהודי, שרופאי חולים בשבת אינו מותר לכתחילה, ויש חשש שכאשר לא ימצא נוכרי, המטפלים היהודים ימנעו מביצוע חלק מהפעולות הרפואיות הנדרשות מחשש לחילול שבת.

ביצוע פעולות רפואיות בדרגת צורך משני בשבת

גישתו של הרדב"ז, שיש להעניק לחולה את כל האמצעים הרפואיים והסיעודיים על מנת שיכריא באה לידי ביטוי בתשובתו לשואל בענין ביצוע פעולות רפואיות שאינן הכרחיות בשבת:

שאלה שאלת אם מותר לעשות לחולה שיש בו סכנה בשבת דברים שאין בהם צורך כל כך. תשובה דבר זה מחלוקת בין הפוסקים ואני מן המקילין מדקאמרין דחווה היא שבת אצל סכנת נפשות ואם כן יהיה מותר לעשות לו אפי' דברים שאין בהם צורך. הא ליתא ודאי דאין כאן צד סכנת נפשות אבל בדברים שיש בהם קצת צורך אפשר שאם לא תעשה לו הדברים שיש בהם קצת צורך יבוא לדברים שיש בהם צורך הרבה והדבר ידוע דאפילו ספק ספקא דוחה את השבת.

45 שו"ת דב"ז חלק ג סימן תקצא (אלף יז).

תרע שהרי שוחטין לחולה בשבת אפ"י שאפשר להאכילו נבלה דאין בו אלא איסור לאו משום דילמא ידע שהיה נבלה ויקץ בה ויסתכן⁴⁶.

הרדב"ז אינו מתיר לבצע פעולות ללא הבחנה, אלא הוא מסייג את הדברים: מותר להעניק טיפולים רפואיים בדרגת חשיבות משנית אם המניעה מהם תצריך לאחר זמן ביצוע פעולות מדרגה ראשונה. כלומר, יש להפעיל שיקול דעת בביצוע הפעולות הרפואיות ולחזות מראש את מידת השפעתן על מצבו של החולה. את ההוכחה לכך, שניתן לבצע פעולות שלכאורה אפשר היה להמנע מהן הוא לומר מן ההלכה, שמותר לשחוט למען החולה, למרות שניתן היה להאכילו בנבלה⁴⁷.

מניעת התדרדרות מצבו הבריאותי של האדם על ידי חילול שבת

הרגישות שמפגין הרדב"ז לגבי הטיפול בחולה באה לידי ביטוי גם כאשר יש חשש שיכולה להווצר בעיה רפואית כתוצאה מקיום חוקי הדת. בשאלה שהופנתה אליו מאדם שנכלא בבית הסוהר במצרים (או מבאי כוחו) הוא נשאל אם מותר לחלל את השבת על ידי גוי, ולהביא לו מזון אל בית הכלא (בזמנם המזון בבית הסוהר סופק על ידי בני משפחת האסיר) או שמא משום האיסור שכדבר יש לאסיר לצום עד לצאת השבת⁴⁸.

שאלת ממני אודיעך דעתי ביהודי שנתפס בבית הסוהר בשבת בבקר ואין לו מה יאכל אם יהא מותר לומר לנכרי להוליך לו מה יאכל או מוטב שיתענה בשבת ומוצאי שבת שהרי גם כלילה אי אפשר להוליך לפי שנסגרים הפתחים.

הלכה למעשה הרדב"ז מתיר לנוכרי להביא לו מזון על אף, שלכאורה, היה מקום לאסור את הדבר מכמה סיבות: א. צום אינו גורם בדרך כלל לחלות: "אין זה חולה דכמה מתענים יום אחד ואינם חולים ולא חוששין. ב. לכאורה אין להתיר לגוי להביא לו את האוכל שהרי הוא טרם חלה. ג. אף אם האכילה היא משום עונג שבת אין להתיר אמירה לגוי משום כך.

הרדב"ז מתיר להביא לעצור מזון על רקע העובדה, שהאזור המיושב במצרים מוקף חומה, ומכאן שהוא נחשב לרשות היחיד: "... אלא הטעם שאני אומר שהוא מותר מפני שמצרים כולה דלתותיה נעולות כלילה והוי רשות היחיד". הוא טוען, שאמנם עדיין יש בכך איסור דרבנן, אולם כהתחשב בצער של הרעב וביטול עונג שבת יש להתיר להביא לו מזון.

בנימה אישית הוא מוסיף שעל אף, שכדרך כלל, הוא נוהג להחמיר בפסקים מסוג זה, לאור הנסיבות שיגרם לאסיר צער ואולי הוא יחלה הוא מתיר לו לאכול.

46 שרית רדב"ז חלק ד סימן קל (אלף ר).

47 ע"פ הרא"ש ביומא (סי' יד) וראה בתשובותיו כלל כ"ז, סי' ה. והשווה בית יוסף אר"ח, סימן שבת, אות יד.

48 שרית רדב"ז חלק ג סימן תקעו (אלף ה).

ואע"פ שבשאר פסקים אני רגיל להחמיר שאני הכא שאם אתה מחמיר איכא קולא לכשנגדו שישאר היהודי החבוש בצער כל היום וכל הלילה. וקרוב אני לומר שאפילו החולקים יודו בנ"ד דלא אסרו אלא במקום מצוה גרידא כגון להביא ס"ת אבל הכא דאיכא איסורא להתענות בשבת ואיכא צערא דרעב וקרוב שיבא לידי חולי ע"י כך הואיל והוא חבוש ואיכא נמי ביטול עונג שבת כ"ע מודו דמתירין לו אמירה לעכו"ם בדבר שהוא משום שבות. יש מקום להנחה, שהרב"ז הכיר את תנאי הכליאה הקשים במצרים⁴⁹ וכן את האפשרות המוחשית לפגיעה בבריאותו של האסיר ולכן הוא מתיר לו לאכול.

טיפול של אישה נידה בבעלה החולה

הרב"ז מקדיש שתי תשובות הדנות בשאלה האם מותר לבעל לטפל באשתו כשהיא נידה או להיפך – האם מותר לאישה נידה לטפל בבעלה כשהוא חולה ואין אדם אחר שיעשה זאת.

שאלה: ראובן ואשתו שהיו במחבואה ואין שם אדם לשמשם וחלתה והיא נדה אם יוכל בעלה ליגע בה כגון להשכיבה ולהקימה ולעשות צרכיה ואם הוא רופא אם יוכל למשש לה הדפק ואם הוא אומן אם יכול להקזי לה דם ואם יש חילוק בחולי שיש בו סכנה לחולי שאין בו סכנה⁵⁰...

הרב"ז מציין שהפוסקים החמירו מאוד בענין הטיפול של הבעל באשתו⁵¹, אולם הוא מסייג את דבריהם למצב, שניתן לקבל סיוע מצד גורמים נוספים, אולם בליט ברירה יש להתיר לבעל לטפל באשתו:

"ולפי עניות דעתי אין הדברים אמורים אלא בזמן שאין לה מי שישמשנה... אבל בנ"ד שהם במחבואה ואין שם מי שישמשנה וכי יניחנה שתמות אין זה דרכי נועם (הדגשה שלי א.ש.)... ותו דאין זה דרכי נועם שאפי' שאין לה סכנה עכשיו אפשרי קרוב הוא שע"י שאין מי שישכיבנה ויקימנה תבא לידי חולי שיש בו סכנה.

בהמשך התשובה הוא מציע שלא לבצע פעולות המעוררות חיבה כמו רחיצת פניה ודיה ורגליה, אולם אם החולה חייבת להתרחץ כחלק מהטיפול הרפואי ניתן לשפוך עליה מים ללא נגיעה, ואם גם זה לא ניתן מותר לרחוץ ממש משום שהדבר כרוך כפקוח

49 כאן המקום אולי להזכיר את תנאי המאסר הקשים בעת הקרומה, כגון הכליאה בבורות אפלים צרים מאוד, שרווחו במקומות שונים בעולם.

50 שר"ת דב"ז חלק ד סימן ב (אלף עו).

51 "וכן השיב מהר"ר ישראל בחשובה בספר תרומת הדשן חלק ד"ל בין חלה הוא לחלחה היא דאם חלה הוא מותר לפי שחשש כחו ואינו בא לידי עבירה. וכן כתב הרא"ש ד"ל בתשובה ור"ל דאם הוא חולה ואין לו מי שישמשנו וזולתה מותרת לשמשו וכלכר שתוהר ביותר מהרחצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה ע"כ. אבל חלחה היא אסור לשמשה שמה יצרו יתגבר עליו ויבא לידי עבירה והיא לא תמנענו שהרי חשש כחה" (רב"ז, שם).

נפש. כך, לדעתו, יש לנהוג גם אם הבעל רופא ולא מצוי רופא אחר ויש למרוד לה רופק (בלשוננו: "למשש לה הדפק") או שהוא אומן וצריך להקזי לה דם. הסיבה להיתר היא משום שרופא המטפל בחולה טרוד בריפוי ואין חשש שבמצב כזה תהיה התעוררות של חיבה.

הרדב"ז מנסה כלל בנידון: במקרה של חולי מסוכן מותר לבעל לטפל באשתו. אולם אם אין מחלת האישה מסוכנת - אם יש שם רופאים אחרים בקיאים בריפוי כמו בעלה - יש להחמיר. אבל אם אין שם בקיאים כמו בעלה מותר לו לטפל בה. כלומר, גם אם לא נשקפת לה סכנה אם הבעל נחשב לרופא טוב יותר מאחרים הוא עדיף.

בתשובה אחרת הוא דן במצב הפוך - אישה נשואה צריכה לטפל בגבר זו שהוא חולה מעיים⁵². במקרה זה הוא אוסר את הדבר, וככל הנראה הדבר נובע מכך, שהטיפול כרוך בנגיעה באיברים אינטימיים היכולים להביא למגע או להרהור. מתוכן הדברים לא נחברר אם הכונה לסיוע רפואי או לצורך ניקיון החולה, הואיל ומחלות מעיים כרוכות בהפרשות ריחות לא נעימים:

שאלה על ענין חולה מעים שהיתה אשת איש משמשת אותו ומכנסת ידה במקום סתרי⁵³: תשובה דבר זה איסור גמור הוא ויש בו משום לא תקרבו לגלות ערוה ואפי' לשמשו לבד אסור... דלא התיירו לאשה אלא לכרוך ולקשר [לבעלה חלק מהגוף] אבל לא תשמיש אחר שהוא דבר של צניעות ומהאי טעמא בחולי מעים אין משמשת אשה את האיש וכ"ש ליתן ידה במקום סתרי ואפי' תשש כוחו של חולה אין ראוי להתיר דבר זה...

היחס לרפואה מאגית וסגולית

הרדב"ז משיב לחמש שאלות שהופנו אליו בעניין יחס ההלכה היהודית לשימוש ברפואה מאגית וסגולית, כלומר, דרכי טיפול שאינם מבוססים על ההגיון והמחקר הרפואי-אמפירי אלא על אמונות, סגולות, מאגיה, כישוף, שדים ורוחות, או כוחות על טבעיים⁵⁴. על אף שחלק מהשאלות מנוסחות כשאלות עיוניות, מסתבר, שהן מעידות על השימוש הרווח ברפואות מסוג זה אצל המוני העם.

52 ר' יעקב מולין (אוסטריה מאה 15) הסביר שהמתנח חולי המעיים הוא בדרך כלל שלשול: "חולי המעים הוא חולי השילשול ראין לך חולי גרול כמותי" (ספר מהרי"ל (מנהגים), מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ט, חלק הליקוטנים, סעיף כח). כך סבורים גם החוקרים, אולם יש להדגיש שמונח זה מתייחס גם לבעיות רפואיות נוספות הקשורות לקיבה ופעילותה. מחלות מעיים נחשבו למחלות קשות וכואבות וכני אדם חששו מהם. על מחלות אלה, ראה: J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, Berlin 1911 (=J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine* (tras. F. Rosner), Northvale, New Jersey, London, 1994, pp 180 - 182.

53 שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תקנר (תתקנר).

54 למעשה הגבול שבין נס או כישוף אינו ברור, בשל העובדה שבשני המקרים התוצאה המתקבלת אינה מבוססת על אדני ההגיון האנושי. על ההחלכות בשאלה זו במקורות היהודיים, ראה: א"א, אורבך, 'ה'כשוף והנס', חר"ל - פרקי אמתות ודעות, הוצאת מאגנס, ירושלים תשכ"ט, עמ'

השימוש הנפוץ בטכניקות מאגיות נזכר באחת התשובות שנשלחה אליי מאדם המצר על התופעה וממדי התפשטותה:

שאלה ילמדנו רבינו על ענין השאלה בשדים איזה דרך מותר ואיזה דרך אסור גם כי רבים פרצו גדרה של תורה ומקטרים לשדים ואומרים שאין כוונתם לעבדם אדרבה לכוף אותם ולהכריחם לעשות רצונם אם יש בזה צד היתר ...⁵⁵

יתירה מזו אנו למדים מדברי הרדב"ז עצמו שאותם אנשים גם קטרו לשד בפני אחד מגדולי הדור ולא מיחה בידם (שם). בתשובה אחרת הוא מוסיף שאחד מן החכמים התיר את ההקטרה לשדים, ושרעתו אינה נוחה מכך⁵⁶. יש מקום להנחה, שחכם זה התיר את הדבר רק בדיעבד מפני שהכיר בעובדה, ששיטות ריפוי אלה רווחו אצל המוני העם והן היו חלק מהאמונות העממיות ולא ניתן היה להתנגד להן בכוח.

אני לא אאמין שנעשה דבר כזה בפני ת"ח ושתק כי המקטור לשדים לחברם ולקבצם חייב מיתה... דדוקא במקטור לחבר את השדים הוא בכלל בעל אוב אבל המקטור להבריה השדים מעליו נראה דמותר. ואף בזה ירא שמים ימנע עצמו דמאן מוכח אם הוא להבריה אותם או לחברם ובריה הקטורת אין להוכיח כי יש שמקטירים להם ריח טוב ויש שמקטירים בריח רע ולא גרע מנשים המקטורות את הבית שאוסר הרשב"א ד"ל מפני שנראות כמקטורות לשד. אבל לקטור את הבית בלבונה בזמן הדבר ר"ל [רחמנא ליצלן] כמו שאנו נוהגים מותר דמעשו מוכיחים עליו. ומכאן אתה למד שיש למנוע את הנשים המקטורות את ההיכל כ"ש אם מקטורות בלבונה (*Boswellia carteri*). הא למדת שיש ג' מיני קטרת: לקבץ את השדים ולכופם חייב מיתה. להבריהם או לקטור את הבית סתם או הנשים המקטורות את ההיכל פטור אבל אסור. להקטיר להעביר ריח רע או להעביר עיפוש האויר בזמן הדבר (ר"ל) ה"ז מותר...⁵⁷

מדברים אלה עולה שהקטרת חומרים שימשה למספר מטרות: קיבוץ שדים, העברת ריח רע מבתים, יצירת ריח נעים לתענוג או כתרופה נגד מגיפת הדבר⁵⁸. למעשה מכל השימושים הנזכרים הוא מתיר רק להקטיר צמחי בושם לשם הפגת ריחות רעים או לשם

82 – 102. כאן השתמשנו בהגדרה הכללית לריפוי מאגי: ריפוי שלא על דרך הניסיון והמחקר. על כך ראה: *The Encyclopedia of Religion*, vol 9, *Machillan Publishing Company*, New York 1987, pp. 82.

55 שרית רדב"ז חלק ג סימן תה (תתמ"ח).

56 שרית רדב"ז חלק א סימן תפה: "שאלת ממני אדוני רעתי כמה שהחיר מה"רר ישראל ד"ל בתשובתו לשאל במכשפים ובקסמים אם יש לסמוך על היתר זה. תשובה אין דעתי נוחה בהיתר זה וגם הוא ד"ל לא כתב אלא שלא מצינו איסור מפורש בדבר".

57 שרית רדב"ז חלק ג סימן תה (תתמ"ח).

58 כסגולה נגד מגיפות נהגו במקומות שנים כמזרח לקרוא את סדר 'פיטום הקטורת', מקור המנהג בספר הזוהר. ראה למשל אצל ר' יחיא צאלח מחימן בפירושו ל'פיטום הקטורת' הנאמרת בסוף תפילת שחרית (סידור תכלאל עץ חיים, ירושלים תשל"ז, ח"א, עו ע"ב – עו ע"א). יש כאן גם זכר לקטורת שהקטיר אהרן לעצירה המגיפה לאחר מחלוקת קרת ועדתו (במדרש י, יא – טו).

מטרת רפואיות בכל אופן, מבין השיטין עולה רושם ברור, שגישתו של הרב"ז לשיטות המאגיות היתה שלילית ואף מזלזלת⁵⁹. במספר מקומות הוא מכנה אותן 'דברי הבאי'⁶⁰ שלא יועילו ולא יצילו כהבלי הנשים והטפשים⁶¹.

הרב"ז מתייחס לטכניקה מאגית נוספת המשמשת בין היתר לריפוי חולים – השבעת שמות קודש לשם שאילת שדים. לדעתו, יש אמנם מקום להחיר זאת, משום שאין הבדל בין ההתעסקות עם מלאכים לבין התחברות לשדים, אולם הוא ממליץ לכל אדם ירא שמים להמנע ולהתרחק מכך.

מכאן יש ללמוד דלשאל בשדים ע"י השבעת שמות הקודש מותר דמה לי להשביע שדים ומה לי להשביע המלאכים... ואפשר שעל זה סמכו העולם לשאול בשדים ע"י השבעות... וירא שמים ראוי שיתרחק מהם ומלשאל בהם בשום ענין כי הוא שמץ של עבודה זרה והשואל בהם כאילו נותן כח לאל אחר רחמנא ליצול... שוב מצאתי במאירי שכתב ז"ל ואלו שמאמינים במציאות השדים ופעולותיהם אסור להם לשאול בהם אף בחול ויש להתיר בשרי שמן ושרי ביצים⁶² אלא שאינם אלא דברי הבאי...⁶³.

בתשובה לשאלה אחרת⁶⁴ מתייחס הרב"ז לשאלה מדוע חז"ל התירו להשתמש בשבת בתרופות סגוליות כגון, ביצת חרגול, שן של שועל ומסמר של צלוב⁶⁵, על אף

59 על יחסה השלילי של הדת היהודית לשימוש בכשפים וקסמים, ראה: J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Antony Rowe Foundation, Wiltshire, Great Britain 1994, 8, pp. 300–305. על יחס ההלכה לרפואה מאגית ראה בהרחבה: ע' יעקובוביץ, הרפואה והיהדות, ירושלים תשכ"ו, עמ' 48–68; מ' זמיר, 'דעת הרמב"ם על רפואה באמצעות סגולות', תחומין, טו (תשמ"ה), עמ' 363–368.

60 שרית רב"ז חלק ג סימן תה.

61 שרית רב"ז חלק ה סימן קנג. יחס דומה לריפוי באמצעות אבני מרפא בדרך הסגולה הובע על ידי הרופא היהודי, ר' רפאל מרדכי מלכי, בן המאה ה - 17: "וכן י"ל ניש לומרן בכל האבקים עפריים כגון האבנים היקרים... פירלאס (=פנינים)... הכל רמיון ומחשבה היא וא"י אפסרן לדעת בהן אמיתותן וטבעם, הלכך אין מחללין עליהם את השבת (מ' בניהו, מאמרים ברפואה לרבי רפאל מרדכי מלכי, ירושלים תשמ"ה, עמ' קלג-קלד) [להלן, מלכי, מאמרים].

62 כפי הנראה כונתו לכיצוע 'אינדולק' – טכניקה מאגית-רפואית שבאמצעותה טיפלו במגוון בעיות רפואיות: מחלה, לידה, עקרות, קשיי לידה, לידת תינוקות מתים, טיפול בעוררן, פחד, אנשים שוטים ומשוגעים. בשיטה זו השתמשו בין היתר בחומרים שונים, כגון, קמח, ביצים, שמן ושאר מרכיבים בעלי משמעות מאגית. על כך ראה: א"מ לתנ, 'אמנות הבל', ירושלים 1881, עמ' 22 [להלן, לתנ, אמנות]; ש' אביצור, חיי יום בוארץ-ישראל במאה י"ט, תל אביב, 1972, עמ' 157; מ"ד גאון, חכמי ירושלים - מבחר מאמרים, ירושלים תשל"ו, עמ' 136.

63 שרית רב"ז חלק ג סימן תה.

64 שרית רב"ז חלק ה סימן קנג (אלף תקכ"ו).

65 "וצאין בביצת חרגול ובשן של שועל ובמסמר הצלוב משום רפואה - דברי ר' יוסי. ר' מאיר אומר אף בחול אסור משום דרכי האמור" (שבת פ"ו מ"י). הרמב"ם בפירושו למשנה זו הסביר את ההבדל שבין השימוש בשן של שועל חי לשן של שועל מת: "ושן של שועל משחמשים בו לשניה.

שהן אינן מועילות בדרך הטבע. כפרשנות לדברי הרמב"ם הוא מציין שהתירם של חכמים להשתמש בתרופות מאגיות וסגוליות מוגבל לפעולות, כגון הוצאה מרשות לרשות, ולא לאכילת דברים טמאים הנחשבת לאיסור חמור, אלא אם כן הם ידועים כתרופות יעילות. כלומר, קיימת אפשרות להרפא באמצעות תרופות האסורות מהתורה אך ורק עם התרופה היא קונבנציונלית ולא סגולית.⁶⁶

חומרי מרפא ושימושיהם הרפואיים

רכיבי תרופות ממקורות אנימליים (מוסק, בשר נחשים ובני אדם, חלב אישה) השימוש בחומרים רפואיים הלקוחים מעולם החי רווח מאוד בעת העתיקה ובימי הביניים.⁶⁷ בין היתר, השתמשו בחלקים או הפרשות של בעלי חיים שאינם כשרים לפי ההלכה היהודית. הרדב"ז כמו גם חכמים אחרים בני התקופה נשאל על השימוש הרפואי בחומרים מסוג זה.

במהלך הדיון על כשרותם של חומרים ממוצא אנימלי דן הרדב"ז בשימוש בכשר אדם (מומ"א)⁶⁸ למטרות רפואיות.⁶⁹ מדבריו עולה, שהכינו מהמומ"א שיקויים ותרופות לטיפול פנימי או תחבושות לטיפולים חיצוניים, ושהאחרונה נחשבה לחומר

ואם לוקחים שן של שועל חי ואם תולים אותו על מי ששנתו מרובה - מתעורר. ואם לוקחים משועל מת - עושה ההיפך".

66 שר"ת רדב"ז חלק ה סימן סג (אלף חל"ו): "אכל לחלל שבת או להאכיל לחולה דבר האסור מן התורה כגון חצר הכבד של כלב שוטה אסור כיון שאין רפואתו אלא בדרך סגולה".

67 על השימוש בחומרי רפואה מדר-חיים, וזחלים, יתקים ועופות ראה בהרחבה במאמר: "השימוש בתרופות מן החי לאור ספרות ההלכה מהמאה השש עשרה ואילך", העומד להתפרסם בקרוב בכתב העת 'קורות'. שם התייחסנו ביתר הרחבה לשימושים הרפואיים במוסק והתירק.

68 לגבי מהותו של חומר זה מצינו מסורות ועדויות שונות. לפי הרדב"ז המומ"א היא בשר חנוטים המצויים בקברים במצרים. אולם במקורות אחרים הכוונה לחלקי גופות, המצויים בחולות ערב ומקורם בעולים לרגל שמתו בדרכם לעיר מכה, ומפאת החום בשום הוקשה והושחר (לתן, אמת, עמ' 20). בימי הביניים כתה בשם זה גם חומר ביטומני (תרכובת פחמן ומימן) שחור, שהוא מחצב מצוי בהרי איך ועירק או שמן מרוכז של עז הרים, שנשתנה עקב תהליכים כימיים שונים. על מסורות אלה ראה: א' לב, חומרי המרפא בא"י ובסוריה בימי הביניים - זיהים ושימושיהם, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, רמת גן, תשנ"ט, עמ' 316 [להלן, לב חומרי].

69 על הסחר במומ"א במצרים בימי הביניים, ראה: J. A. Van Egmont & J. Hegman, *Travels Through Part of Europe, Asia Minor, The Islands of the Archipelago, Syria, Palestine, Egypt, Mount Sinai (Translated from the Low Dutch)*, London 1759, 2, pp. 202-203. וראה עוד: א' בשן, חיי הכלכלה במאות ה-16 - 18, בתוך: תולדות יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית (1517 - 1914), (י' לנדאו עורך), ירושלים תשמ"ח, עמ' 69. על שימושיה הרפואיים של המומ"א, ראה ש' שטרן, "תיאור הרפואה בירושלים באמצע המאה התשע - עשרה על ידי ד"ר טיטוס טובלר", בתוך: הרפואה בירושלים לדורותיה (א' לב ואחרים עורכים), ת"א תשנ"ט, עמ' 126; א"מ לתן, אמת, עמ' 20; ב' נחמיאס, חמסה, תל אביב 1996, עמ' 34. וראה עוד בהרחבה: לב, חומרי, עמ' 317.

רפואי משום תכולת הבשמים והשרפים שבה, שהיו מפורסמים בעולם הקדום בסגולותיהם הרפואיות⁷⁰.

שאלת ממני אודיעך דעתי על מה סמכו העולם להתרפאות בבשר המת הנקרא מומי"א ושלא במקום סכנה ובדרך הנאתו ולא עוד אלא שמסתחרין בו ונושאים ונותנים בו והוא מאיסורי הנאה...⁷¹. תשובה: איסור אכילה לא הוצרכה לשאול דודאי מותר באכילה שהרי נשתנה צורתו וחזר להיות עפר בעלמא וכ"ש ע"י סמים שהרי המומי"א היא בשר החנוטין שחנוטין אותם בכמה מיני סמים כדי להעמיד צורתו וגופו וחזר להיות כעין זפת ואין בו איסור אכילה... ולפיכך נ"ל שסמכו להתרפאות בו אפי' שלא במקום סכנה מפני שהוא שלא כדרך הנאתו ולא מבעיא לעשות ממנו תחבושת דודאי הוי שלא כדרך הנאתו אלא אפילו לאוכלו או לשתותו הוי שלא כדרך הנאתו שהרי סמים מעורבין בו ואדרבה אין נהנה מהבשר עצמו מפני הבשר אלא מפני הסמים אשר עמו תדע שהרי בשר שאר המתים שאינם חנוטין אינם מועילין כלל... ובנ"ד לכ"ע כיון שהוא שלא כדרך הנאתו מותר אפילו דרך אכילה אפילו בחולי שאין בו סכנה. וזה הטעם אינו מספיק למה שנשואין ונותנים בה כיון דאסור בהנאה וצ"ל שאין אסור בהנאה אלא מתי ישראל... הא למדת דמותר להתרפאות במומיא אפילו בדרך אכילה אפילו בחולי שאין בו סכנה ומותר לישא וליתן בו לעשות בו סחורה ומותר ליהנות בקברי העכו"ם ובתכריכיו ומיהו מטמאין במגע ובמשא... ולנ"ד לא נפקא מינה מידי שהמומיא מותר בהנאה היא שהרי מתי עכו"ם מזמן הגפטיים ואם מפני איסור עשה שיש בבשר מהלכי שתיים כבר נפסדה צורתו ואין הכלב אוכל אותו וחזר להיות כעפרא דארעא ומותר.

הרדב"ז התיר את השימוש במומיא למטרות רפואיות מכמה טעמים:

א. לגבי איסור אכילה - הדבר מותר לדעתו משני נימוקים: איסורי כשרות אינם חלים על מאכלים שטעמם פגום או שהם אינם ראויים למאכל כלב, כגון חמץ מעופש. וכך גם לגבי בשר חנוטים⁷² שטעמו נפגם, מפני התיישנותו⁷³ ומשיחתו בין היתר בזפת⁷⁴. זאת

70 שו"ת הרדב"ז, ג, סימן תקמ"א, מד ע"א. בין הבשמים החשובים יש למנות את המור (*Commiphora abyssinica*), לבנה (*Boswellia carteri*), קנמן (מהסוג *Cinnamomum*), אפרסמן (*Commiphora opobalsamum*).

71 שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תקמ"א (תחקעט).

72 מצרים מחקרים רבים על תהליכי החניטה, ראה למשל: Myers, *Textbook of Embalming*, Springfield Ohio 1900: G. Elliot Smith, *A Contribution to the Study of Mummification in Egypt, Cairo 1906*. נציין שאחד המקורות הקרובים לתיאור החניטה הם דבריו של החכם היווני היירוטוס במאה ה-5 לפנה"ס, המציין שלוש שיטות חניטה על פי מורכבותן. על כך ר', Herodotus, *The Loeb Classical Library*, 1926, Book II, 86 – 88, pp. 371 – 373.

ועוד, הגופות החנוטות הן של נוכרים, שחיו במצרים בתקופות קדומות ובשר הגוי מותר בהנאה.

ב. לגבי איסור ההנאה והסחר בחלקי מתים טען הרדב"ז שאין האיסור חל על הבשר שאיבר את צורתו. לפי נימוק נוסף, מטרת השימוש היא בחומרים הרפואיים שבבשר ולא בבשר עצמו, ולכן הדבר מותר.⁷⁵

בתשובה אחרת הוא דן בשאלת כשרותם של שני חומרי מרפא נוספים, שהיו מקובלים ברפואה המזרחית – המוסק⁷⁶ וה'טריאק'ן⁷⁷. האחרונה היא תרופה נגד ארס של בעלי חיים, כגון נחשים או עקרב, שרווחה ברפואה הימניימית ושהוכנה ממגוון חומרים, ובין היתר, מבשר נחשים.⁷⁸ המוסק הוא חומר ריחני המופק מבלוטה של אייל המוסק (*Moschus moschiferus*) – יונק מעלה גירה הגדל בסביר, טיבט וסין הצפונית. מוצא החומר בכיס המצוי מתחת לבטנו של הזכר סמוך לאיבר המין. בלוטות שכיס זה מפרישות חומר רך, שצבעו אדמדם-חום, בעל ריח חריף וטעם מר. המוסק שימש כבושם, תבלין ולצורכי רפואה וכימי הביניים הוא יובא למצרים (פוסטאט ואלכסנדריה) מהודו.⁷⁹

שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שסמכו אלו שנותנין בתבשיל או במרקחת המוסק והוא דם חיה טמאה שנצטרך וכן נהגו לאכול הטריאק אפילו שלא במקום חולי והרי יש בו מבשר האפעה ובשר שאר נחשים: תשובה על ענין המוסק הנה הוא מחלוקת הרמ"ה ד"ל היה אוסר אותו ורבים התירו ואני אומר כי אין בו צד איסור כלל חדא שהרי אין נותנין אותו במרקחת ולא בשום דבר אלא מפני ריחו ואין נותן אלא ריח טוב ולבסם הוא דעבד ולא לטעם ובעלמא ק"ל דריחא לאו מילתא היא. ותו שכבר נתבטל מתורת אוכל ברוב הזמן וחזר להיות עפר בעלמא... ולענין הטריאק מהאי טעמא נמי מותר שהרי מערבין

73 ובלשוננו: "מתי עכרים מזמן הגיפטיים (=מצרים קדמונים א.ש.)... שכבר נפסדה צורתו" (שם). השווה: לדבריו בחלק ב סימן תרצב: "המומא בשר אדם הוא ומותר ליתנו בתרופות אעפ"י שאין שם סכנה לפי שמרוב הזמן חזר להיות עפר".

74 דופת תפסה מקום מרכזי בין חומרי החניטה היא ירעה במקורותינו בשמות נוספים כמו 'אספלט', 'כופר' ו'חומר'. מחצב זה יובא בדרך כלל למצרים, מאזור ים המלח והשתמשו בו לאטימת הגופה כדי למנוע את ריקנותה. על חומר זה ראה: A. Nissenbaum. "Molecular Archaeology: Organic Geochemistry of Egyptian Mummies", *Journal of Archaeological Science*, 19 (1992), pp. 5-6. ורפואה בארץ-ישראל ושכנותיה, ראה הנ"ל: "Dead Sea – An Economic Resource for 10,000 Years", *Hydrobiologia* 267 (1993), pp. 127 – 141. ניסנבאום, שם.

75 מ' דור, לקסיקון דברי לזואולוגיה, תל אביב תשמ"ז, א, עמ' 49.

76 תיאור מקיף להרכבי התריאק במקורות ימי הביניים היהודיים והמוסלמיים, ראה: ד' עמר, "ייצור התריאק מארץ-ישראל ושימושי בימי הביניים", קורות, יב (תשנ"ו-תשנ"ז), עמ' יח ואילך.

78 על יבוא המוסק מהודו למצרים, ראה: ח"ו הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 223.

אותו בתרופות אחרות ודברים אחרים עד שנפסל מאכילת הכלב... אבל בשר האפעה אין בו אלא איסור אכילה בלבד הילכך כל שנפסל מאכילת הכלב בין מצד עצמו בין מצד שנתערב בדברים אחרים כי זה יצא מתורת אוכל... ושמעתי כי הטעם שנותנין בו בשר אפעה כדי שיוליך עמו שאר התרופות אל הלב להצילו מדברים הממיתים וכן השכל נותן כי בשר האפעה לא ירפא נשיכתו או שאר ארסים אלא כיון שהוא ארס ממנה אל הלב ומוליך עמו שאר התרופות ומוזה הטעם יתחייב שיתנו בטריא"ק דבר מעט... ועוד שהרי מערבין בו דברים מרים ואין זה דרך הנאתו... הי"נ אין לך אדם שאוכל הטריא"ק אלא לצורך כגון שהוא רגיל בכאב האסטומכא או הבטן וכיוצא וכיון שהדבר ידוע שאם לא יאכל הטריא"ק יחלה ויבא לירי סכנה כחולה שאין בו סכנה דמי אפילו שבאותה שעה אין בו חולי וכיוצא בזה אמרין לגבי קמיע. ותו דבשר האפעה בדילי אינשי מיניה אי משום דמאיסי אי משום סכנתא... ומכל הני טעמי נ"ל שהמוס"ק והטריא"ק אין בהם צד איסור. ותו דאין עיקרן של אלו לאכילה אלא לתרופה ולא גוזרי בהו רבנן ואיסורא דאורייתא לית בהו... שהרי המוס"ק אינו אלא לריח ובשר האפעה בטריא"ק אינו אלא מוביל וכמו שכתבנו. ואפי' תימא שהוא מרפא ממש מ"מ לא לטעמי עבידי ליה וק"ל. לפיכך אין אני רואה באלו מקום חשש אבל בפסח אסור לאכול הטריא"ק אלא א"כ חולה שיש בו סכנה⁷⁹.

הבסיס שמציג הרדב"ז להיתר השימוש במוסק ובטריאק למטרות רפואיות וזהו לזה של המומי"א. שניהם מאבדים את צורתם המקורית והם משמשים לרפואה (המוסק לכאבים בקיבה ובבטן) ולא להנאה. לכל אחד מן החומרים קיימות סיבות נוספות להיתר: המוסק, על אף ריחו הטוב, משמש כמבשם מאכלים ולא להטעיםם. חלקי הנחשים ניתנים בתרופות בכמות קטנה מאוד (הבטלה בתערובת), משום תפקידם בהעברת חומרי המרפא אל הלב. זאת ועוד, מוספים לתערובת התריאק חומרים מרים הפוגמים את טעם התרופה, ולכן אין המטופל נהנה ממנה.

בתשובה אחרת משיב הרדב"ז לשאלה האם מותר לבצע פעולה של חליבת דד האישה בשבת כשהחלב נצרך לשם טיפול בחולה. למעשה, השימוש בחלב אישה כחומר רפואי היה מקובל מאוד בעולם העתיק ובימי הביניים⁸⁰. ממהלך התשובה עולה, שחלב אישה שימש בזמן הרדב"ז לטיפול פנימי, ריפוי עיניים והורדת החום של מחלת הקדחת, כאשר הניחוהו על ראש המטופל.

שאלת אם מותר לחלוב דדי האשה לחולי שאין בו סכנה בשבת... תשובה... ופשיטא לי שאם צריך לו לשנות לרפואה שיעורו כגורגרת ואם צריך לרפואת

79 שרית רדב"ז חלק ג סימן תעא ד"ה (תחקט)

80 בבלי, שבת עו ע"ב. במקור זה נקבע שכמות חלב אישה האסורה משום הרצאה בשבת היא כדי לתח ב'משיפא' של קילור. כלומר, כמות שמקובל לערב במשחה ששימשה לריפוי העיניים. על חרופה זו, ראה בהרחבה פריס, עמ' 277 – 278.

העין כשיעור ההוצאה המוציא חלב האשה ולובן ביצה כדי ליתן במשיפה ואם צריך ליתן על פדחתו לקרר הקדחת כמנהג שיעורו כשיעור המוציל לאותו דבר שהוא צריך לו ולעולם חיוב חטאת יש בו ואין דוחין אותו אלא מפני חולי שיש בו סכנה⁸¹.

הרדב"ז קובע חד משמעית, שאמנם חלב אישה הנחלב לכלי מותר בשתייה⁸², אולם בשבת אין להתיר את הדבר כי אם לחולה שנשקפת סכנה לחייו, וזאת משום שפעולת החליבה גם אצל בני אדם אסורה מהתורה ואין הבדל אם החליבה היא לצורך מאכל או רפואה. הרדב"ז מתלבט לגבי איסור כמות החלב הנחלבת; האם היא זהה לכמות חלב בהמה שנזכרה במקורות או שמא לרפואה אף כמות פחותה יותר אסורה. במסקנת הדברים הוא סבור שיש לתלות את הדבר בכמות הנדרשת לצורך הטיפול הרפואי, לדוגמא לקירור קדחת צריך כמות המספיקה כדי להניח על ראש החולה.

חומרים מן הצומח (כסית האבוב, מי שעורים, קפה, שיקוי משלשל, עלי גפנים) בדומה לבעיות הלכתיות הנוגעות לאספקת תרופות מעולם החי עלו גם שאלות הקשורות לתרופות שהוכנו מצמחים ועשבי מרפא. השאלות שהוכאו לפני הרדב"ז מתייחסות לחומרים שיש לגביהם איסור דתי תמידי, כגון עורלה או שיש מניעה להשתמש בהם בזמנים מסוימים, כגון בשבת או בפסח.

הרדב"ז דן בשאלה האם דיני עורלה חלים על פירותיו של כסית האבוב (*Cassia fistula*), ששימש כחומר משלשל, שהועדף על פני חומרים אחרים משום היותו משלשל עדין⁸³. זהו עץ טרופי ממשפחת הכליליים (קסאלפניניים) הגדל באפריקה והודו, שפירותיו בעלי תכולת סוכר מאורכים (בין 30 – 60 ס"מ) ודמויי מקל⁸⁴.

שאלת ממני אודיעך דעתי במי שנוטע אילן כייר שאנבר אם נוהג בו ערלה או לא. תשובה בנדון זה לא נפקא מינה מידי אלא דרוש וקבל שכר דאי בארץ-ישראל אין אילן זה גדל שם ולא בשאר ארצות אלא בגבול מצרים וכבר שאלתי ואמרו לי שאינו נותן פרי אלא אחר כמה שנים מיום הנטיעה וכבר ידעת כי שנות הערלה מונין משעת הנטיעה אלא נפקא מינה שאם ימצא שום אילן לרפואה כיצא כזה ונותן פריו בתוך שלשה שנים אי נוהג בו ערלה. ומסתברא לי שאינו נוהג בו ערלה דכתיב ונטעתם כל עץ מאכל ועץ הנטוע לרפואה אע"פ

81 שר"ת רדב"ז חלק ו סימן ב (אלפים רב).

82 על מקורותיה של הלכה זו, ראה: בית יוסף (בתוך ארבעה טורים השלם, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג), יריד, סימן פז, ושולחן ערוך, שם, הלכה ד.

83 ראה למשל: ר' משה בן מימון, הנהגת הכריאות (בעריכת ד' מתנער), ירושלים תשי"ו, ב, 11 [להלן, רמב"ם, הנהגות]. וראה בהרחבה במאמרו של ד' עמר, "השימוש בכסית האבוב בארץ-ישראל ובסוריה בימי-הביניים", קורות, יא (תשנ"ה), עמ' 56 – 64; לב, עמ' 182 – 183; כשן, חיי, עמ' 64; 69.

84 א' פאהן, מגידר לצמחי תרבות של ארץ-ישראל, ירושלים 1998, עמ' 190.

שהרפואה דרך אכילה לאו עץ מאכל הוא כיון שאין דרך הבריאים לאוכלו וסימן לדבר והיה פריו למאכל ועלהו לתרופה משמע דתרופה לאו מאכל הוא...⁸⁵

הרדב"ז קובע שהשימוש בפירות כסית האכוב מותר אף בתוך שנות העורלה של העץ משום שדין עורלה חל רק על צמחי מאכל ולא על צמחים וגידולים המשמשים לרפואה. במקורות יהודיים שונים יוחסה לימי שעורים תכונה של חומר מבריא ומחזק.⁸⁶ תפיסה רפואית דומה עולה מתשובת הרדב"ז לגבי ריפוי חולה בקדחת באמצעות מי שעורים (*Hordeum*). קשה לדעת בכיורו האם הכונה לשעורים שהורחתו במים או למשקה מותסס דמוי 'כירה' המכיל גם רכיבים אלוהיים. בשאלה שהופנתה אליו נדרש הרדב"ז לשאלה האם מותר להכין לחולה בפסח שיקרי משעורים מותרתים במים, וזאת משום שהמשקה אסור משום חמץ.

שאלת ממני אודיעך דעתי במי שיש לו חולה בפסח וצריך להשקותו מי שעורים כיצד יעשה... תשובה יקח שעורים בלתי קלופות וירתיח אותם במי פירות כגון מי רמונים או מי תפוחים או מי וורדים... וכיון דהם מי פירות ואין מחמיצין... ורואה אני להתיר דבר זה לחולה אפילו שאין בו סכנה וכ"ש שאין משקין משקה זה אלא לבעלי הקדחות וכבר ידעת שהקדחת חולי שיש בו סכנה הוא.⁸⁷

הרדב"ז מציע להרתיח את השעורים במי פירות, שלפי עקרונות ההלכה אינם מחמיצים, ועל ידי כך להמנע מהאיסור. הוא מתיר את הדבר לחולה שלא נשקפת לחייו סכנה וגם לחולה מסוכן. המשקה ניתן לחולים בקדחת⁸⁸, ולדעתו יש להתיר לחולים אלה לשתות את המשקה משום שהם נחשבים לחולים מסוכנים.

במאה ה-16 היה הקפה (*Coffea*) עדיין צמח משקה חדש, בארצות רבות במזרח וגם באירופה. וממאה זו הוא החל להתפשט מאתיופיה לשאר חלקי העולם.⁸⁹ הרדב"ז באחת מתשובותיו שהיא, איפוא, אחד המקורות היהודיים הראשונים המזכירים את הקפה, דן בשאלה האם מותר לשתות קפה שמכינים אותו הגויים משום איסור בישולי

85 שו"ת רדב"ז חלק א סימן חצט.

86 ראה למשל: שאלות ותשובות לרבינו אשר ב"ר יחיאל (מהדורת י"ש ידלוב), מכון ירושלים, תשנ"ד, כלל ד, סימן טו. והשווה: "הפארו שעשים משעורה מברשלת לחולה כדי שיוקל חומו, וכתתו שגם יסעד לכו על ידי המים שהם סועדים (=מחזקים א.ש), ברכו "שהכל". ר' יעקב בן מכיר כולי, ילקוט מעם לועז (תורגם על ידי שמואל ירושלמי) הוצאת וגשל, ירושלים תשכ"ט, שמות, ח"ב, עמ' תקסב.

87 שו"ת רדב"ז חלק א סימן רמא.

88 המונח 'קדחת' משמש שם כללי למחלות שונות שסימנן הבולט עליה כחום הגוף וגם באופן ספציפי כשמה של מחלת המלריה (*Malaria*, 'קדחת הביצות') המחבטאת בהתקפים חוזרים של חום, הוצה וצמרמורות. אולם קשה לדעת בכיורו לאיזה מחלה במדויק התכוון הרדב"ז.

89 האנציקלופדיה לחקלאות (ח' הלפרין, עורך), חל אביב תשכ"ו, ג, עמ' 250. E. Birnbaum, "Vice Triumphant: The Spread of Coffee and Tobacco in Turkey", *Durhan University Journal*, XLIX, 1 (1956), pp. 21 – 27.

עכו"ם. במהלך הדיון הוא גם מציין את שימושי הרפואיים של הקפה, כפי שהיה מקובל בין שכבות החברה הגבוהות במצרים.

שאלת ממני אודיעך דעתי על הפרי הנקרא אל בון⁹⁰ ועל הקהוא שהוא התבשיל שנעשה מקליפי הפרי ההוא ושותים אותו נכרים אם מותר או אסור. תשובה אני חקרתי על פרי זה וראיתי שאינו נאכל כמו שהוא חי והוא גרעינים קשים כאבנים שאי אפשר לאוכלן כלל רק קולין אותם בכלים מיוחדים לכך ומתרכך מעט ואוכלין גם השרים והמלכים לפי שאומרים שמועיל ליבש האצטומכא מן הליחות ולנקותה וכן שותים המשקה אשר עושים מקליפתו...⁹¹.

הלכה למעשה, התיר הרב"ז לשותות קפה שהוכן על ידי גויים משום שהוא אינו משקה חשוב (ובהגדרות ההלכתיות: 'עולה על שולחן מלכים'), וכן הכלים המשמשים להכנתו לא נועדו להתקנת מאכלים אחרים. לפי ערותו עולה, שפולי קפה נקלו⁹² וטיפלו באמצעותם בבעיות שונות במערכת העיכול.

בתשובה אחרת משיב הרב"ז לשאלה העקרונית, האם מותר לחולה לשותות בשבת תרופה משלשלת. הוא אינו מציין באיזה חומר רפואי מדובר, ולפי הידוע לנו בימי הביניים שימשו לכך מגוון חומרים, בעיקר מן הצומח, כגון מי אבטיחים⁹³, לענה (*Artemisia*)⁹⁴, סוכר (*Saccharum officinarum*)⁹⁵, מי לימון⁹⁶, מרקחות ורדים⁹⁷ (*Rosa*).

שאלת ממני אודיעך דעתי בחולה שאין בו סכנה אם מותר לשותות משקה המשלשל בשבת⁹⁸. תשובה... בחולה בכל גופו אע"פ שאין בו סכנה הרב"ז ברור שמותר לשותות משקה המשלשל או זולתו מהמשקין המרפאין. ואני לא ראיתי בזה חולק ואין חילוק בזה בין אם יהיה המשקה מר דהוי שלא כדרך הנאתו או שיהיה מתוק דאין טעם האיסור אלא דילמא אתי לידי שחיקת סמנין ובחולה אפי' שאין בו סכנה לא גזור.

90 כלומר, החום (בערבית), על שם צבעו.

91 שר"ת דב"ז חלק ג סימן תרלז (אלף סב).

92 על שימושים רפואיים נוספים בפולי קפה, ראה: R.W. Schery, *Plants for man, Second Edition, New Jersey 1972, pp. 584.*

93 ר למשל בפירושו של רבינו חננאל למתח ישרקא טריא שבחלמדר (שבת קט ע"א): "ראמרו כי הן מי מיני (=ציפת) אבטיחים שמסננין אותן במשמרת ושוחין אותן לכדן ויפין הן לשילשול".

94 משנה תורה, זמנים, הלכות שבת, פ"כא, ה"כא.

95 רמב"ם, הנהגת ג, 2, 4, 11.

96 ר משה בן מימון, פרקי משה (ד' מונטנר מהדיר), ירושלים תשכ"ה, ג, 2; ד, 14; כב, 45 [להלן, רמב"ם, פרקין].

97 מלכי, מאמרים, עמ' נח; שר"ת הלכות קטנות, רפוס צילום מהדורת תציה 1704, ח"א, סימן פו, ו ע"ב וראה גם בהערות המצורפות לסימן.

98 שר"ת דב"ז חלק ג סימן תרמ (אלף סה).

הרדב"ז מתיר לשתות חומר משלשל בשבת ואפילו לחולה שאינו מסוכן כאשר לדעתו, הגזירה של 'שחיקת סממנים' בשבת⁹⁹ אינה חלה על חולה שאין בו סכנה. סוכר שהופק מקנים (*Saccharum officinarum*) שימש להמתקת מאכלים וגם עשו בו שימושים רפואיים. הרדב"ז נשאל האם מותר לשתות משקה ממותק קודם התפילה, משום האיסור הדתי שבדבר¹⁰⁰: "שאלה שאלת אם מותר לשתות מים וצוק"ר [סוכר] קודם שיתפלל דע שאם אינו חולה אסור ואין לך גאווה גדולה מזו אבל אם שותה אותו לרפואה אין כאן גאווה ומותר"¹⁰¹. הרדב"ז מתיר את הדבר רק לחולה ומדבריו משמע, ששתית משקאות ממותקים היתה מקובלת אצל חולים, וקרוב לודאי שהסוכר נחשב למאכל מחזק משום ערכו הקלורי והתזונתי הגבוה.

טיפול בפצעים באמצעות חומרי משיחה (שמן זית)¹⁰², כיסוי חיצוני של חלקי צמחים (עלים) נזכר במקורותינו הקדומים והמאוחרים¹⁰³. הרדב"ז נשאל האם מותר להניח בשבת 'תחבושת' על פצע שכבר נרפא כדי למנוע את זיהומו מחדש. במהלך התשובה לא נזכר במפורש מהו החומר שממנו הוכנה הרטיה, ולפי הענין מדובר בחומר שמקורו בצומח: "שאלת ממני אודיעך דעתי, במי שיש לו מכה ונתרפאת אם מותר לתת עליה רטיה בשבת כדי שלא תתקלקל"¹⁰⁴. הרדב"ז מציין שהנחת רטיה בשבת נידונה כבר בסוגיה שבתלמוד הירושלמי (שבת פ"ו ה"ב), ולפי פשטה יש לחלק בין חומרים המסייעים לריפוי הפצע לבין אלה שרק מונעים את זיהומו. לפי זה, הוא מתיר את הדבר משום שהנחת הרטיה באה כדי למנוע את זיהום הפצע ולא לרפאו.

דיון ומסקנות

בתשובותיו של הרדב"ז מצוי כר רפואי-הלכתי נרחב, הכולל עיסוק במגוון שאלות יסוד, בהיבטים רפואיים שונים: פרמקולוגיה, היחס לחולה ולצרכיו, יחסי חולה-מטפלים, בעיות רפואיות-אתיות ומשפטיות.

בעוד שחכמים רבים בימי הביניים היו גם אנשי רפואה, ר' דוד בן זמרא שילב מחקר תורני לצד עיסוק במסחר ולא היתה לו זיקה מקצועית מובהקת לתחום הרפואי. אף על זאת, לצד ידיעותיו הנרחבות בספרות ההלכתית הוא מבסס את הכרעותיו ההלכתיות על

99 חז"ל אסרו את הרפוי בשבת, למעט מקרים של סכנת חיים, 'משום שחיקת סממנים'. כלומר, משום החשש שמא התרופה תוכן, על ידי פעולות אסורות בשבת כגון, לקיטת צמחי המרפא וכתישתם. על גדרי האיסור והסיבות לכך, ראה: בית יוסף, א"ח, סימן שכת.

100 על משמעות האיסור, ראה: שולחן ערוך, א"ח, סימן פט, סעיף ג.

101 שו"ת רדב"ז חלק ד סימן רלח (אלף שט).

102 כגון בישעיה, א, ו: "... פצע וחבורה ומכה טריה לא זרו ולא חובשו ולא רככה בשמן".

103 ראה למשל ירושלמי שבת פ"ו, ה"ב. מקורות נוספים, ראה: י' פליקס, עצי פרי למיניהם - צמחי התנ"ך וחז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 82; רמב"ם, פרקי, ט, 105; כא, 31. וראה עוד: א' בן יעקב, רפואה עממית של יהודי בבל, ירושלים תשנ"ב, ח"ב, עמ' 407 - 409.

104 שו"ת רדב"ז מכתב יד - א"ח, י"ד (חלק ח) סימן מג.

ידע ונורמות רפואיות שהכיר. כך למשל, הוא מתאר באופן מדויק ביותר את מחלת הטחורים ועל פי דרגות חומרתה השונות הוא קובע את פרטי ההלכה. הוא קובע שצום מביא לחולשה אולם אינו כרוך בסכנת חיים. הוא מזהה נטיה אצל חולים בכאבי ראש עזים לעשות מעשים ללא מודעות, ובלשוננו: "כי בעלי החולי הזה מדברים דברים ועושים מעשה שוטים כי יעלה הקדחת אל המוח ויתבלבל כאשר הוא מפורסם".

במקומות שונים מבסס בן זימרא את דבריו על נורמות וגדרים רפואיים שקבעו חז"ל, חלקם שאובים מדברי חכמים, שלדבריו, הבינו ברפואה (כגון שמואל) או גדולי הרבנים והרופאים בימי הביניים הלוא הם הרמב"ם והרמב"ן.

בתשובותיו של הרדב"ז נזכרים מחלות ותחלואים שהיו ידועים בימיו ורווחו במידה כזו או אחרת, כגון, מחלות מעיים, טחורים, חולי הקרירות (הצטננות?), קדחת (עלית חום הגוף, מלריה וכדומה), עצירות וחולי הראש.

באופן כללי מתייחס בן זימרא בתשובותיו לשני סוגי רפואה – טיפולים וחומרי מרפא קונבנציונליים שהיו מקובלים בימיו והמבוססים על התפיסות הרפואיות הרווחות, וסוג אחר – רפואה מאגית-סגולית, שיסודותיה הם רכיבים מובהקים של אמונה עממית-ספיריטואלית.

תשובותיו על הספיקות שנחשעו בקשר לרפואה הקונבנציונלית מכילות גרעין היסטורי בעל ערך החושף מידע חשוב על מקורות הטבע (עולם החי והצומח), ששימשו כבסיס להפקת תרופות ברפואה המצרית והארץ-ישראלית במאה ה-16. בין החומרים הצמחיים הוא מזכיר את פירותיה של כסית האבוב ('כייר שאנבר') ששימשו כחומר משלשל עדין; מי שעורים לריפוי קדחת; פולי קפה לבעיות במערכת העיכול; מים ממותקים בסוכר קנים לשם חיזוק; חומר מרפא אנונימי לדחית הוסת הנשית; שיקוי משלשל ועלי גפנים ששימשו כחומרי חבישה בעלי ערך רפואי לפצעים ומכות.

בין רכיבי התרופות ממקורות אנימליים הוא מזכיר את המוסק (חומר ריחני שמקורו בבלוטה המצרית אצל אייל המושק); בשר נחשים להכנת 'תריאק' (נסיוב נגד הכשת נשים ועקרבנים); בשר בני אדם שנחנטו ('מומיא') ששימש להתקנת תרופות לטיפולים פנימיים וחיצוניים וחלב אישה שנחשב לחומר מרפא יעיל לבעיות עיניים או הורדת חום. בן זמרא מטיב לתאר את החומרים הרפואיים, מוצאם, ושימושיהם הרפואיים כנקודת מוצא של הדיון במעמדם ההלכתי. מסתבר, שהעובדה שהוא היה מעורה בחיי המעשה (עיסוקו במסחר) תרמה לכך, שהוא הכיר את החומרים הרפואיים, ועל כן ידיעותיו בנושאים ריאליים תרמו לעצם הדיון.

כפי המשתקף מתשובותיו, גישתו של הרדב"ז לגבי שיטות הריפוי המאגיות העממיות שרווחו מאוד בקרב בני דורו היתה שלילית ובמידה מסוימת מזלזלת. מגמה זו ניכרת על אף שבתשובותיו הוא מתייחס לשיטות אלה באופן עינייני תוך רמיזות בודדות על כך שדעתו אינה נוחה מהן. ביטויים לכך פזורים במספר מקומות בתשובותיו בהן הוא מכנה שיטות אלה כ'דברי הבאי' ו'דברים שלא יעילו ולא יצילו כהבלי הנשים והטפשים'. ככל

הנראה, הרדב"ז, בדומה לרובנים אחרים בימי הביניים, לא יכול היה להלחם בעצם התופעה שרווחה בקרב ההמונים, ולכן הגיב עליה בנחרצות, אולם לא בלוחמנות – כאשר לפי תפיסתו, כנראה, תגובות חריפות מדי יחסיאו את המטרה; הן לא יניאו את האנשים ממעשיהם ואף יביאו לריאקציה נגדית. מאפיין זה, ההולם מנהיג רוחני בעל שיעור קומה מצטייר גם מתגובתו בענין רצח העובדים של הנשים המילדות וההקטנות לשדים.

במקרים אחדים עסק הרדב"ז בבעיות הלכתיות שכבר עלו על שולחנם של הפוסקים בדורות שלפניו. הרדב"ז הוא איש מסורת אולם גם איש של חידוש. גם בשאלות הישנות ניתן להוכיח בתרומתו היחודית לשיח ההלכתי. הוא בוחן ומסביר את דברי הקדמונים, אולם מעניק לדיון נופך אישי המתבטא בהצבת גדרים מחודשים לדברים. כך למשל, הוא מציין שהפוסקים שאסרו לבעל לטפל באישתו כשהיא נידה התייחסו למצב בו ניתן לטפל באישה על ידי אנשים אחרים, אולם במקרה ששניהם נמצאים לברם (כגון במחבוא כפי המתואר בגוף השאלה) 'אין זה דרכי נעם', כלשונו, להפקיר את האישה ולא להעניק לה את הטיפול הנדרש. זאת ועוד, הוא גם מציין שגזירת חכמים בעניין שחיית סממנים בשבת אינה חלה במקרה של חולה שאין בו סכנה.

הרדב"ז מגלה רגישות גבוהה מאוד לגבי סבלם של החולים. לאור הניתוח הפרטני של תשובותיו הרפואיות ניתן לומר בזהירות ובאחריות, שבמידת האפשר, השתדל הרדב"ז למצוא היתרים הלכתיים, שיביאו לרווחת החולה או להחלמתו. בכל המקרים הנידונים הוא חקר, דרש ומצא בסיס הלכתי לכך. הכלל שעמד לפניו בעיסוקו בשאלות מסוג זה היה 'פיקוח נפש דוחה שבת' וגם מצוות אחרות, כמובן במידת האפשר. הוא גם נתן ביטוי להקלתו כשהכריז 'ואני מן המקילין' – ואכן בולט 'כוח ההתירא' שלו.

הדוגמאות להיתריו של הרדב"ז בענייני רפואה רבות למכביר, וכאן נציג כמה מהם בלבד. הוא התיר שימוש בחומרים רפואיים אסורים מבחינת חוקי הכשרות היהודית, כאשר הם איבדו את צורתם ומרקמם המקורי. הוא הרחיב את ההיתר לטפל באישה נידה שאין אדם אחר גם למקרה שהבעל רופא ולא מצוי בסביבה רופא במעמדו המקצועי. הוא מגלה גם גישה פרקטית לגבי גירוש גוסס. לדעתו, במידה ודעתו מיושבת עליו והוא עירני יש להכיר בגירושיו. הוא גם פוטר אנשים מנדרם במקרה שהדבר יכול לפגוע בכריאותם, כגון במקרה של 'חולי הראש' ועוד מקרים רבים אחרים.

אולם יש להדגיש, במקרים שבהם לא ניתן היה למצוא פתח להיתר הוא הציב את האיסור באופן חד-משמעי, כגון טיפול של אישה נשואה בגבר חולה המעיים כשהטיפול מצריך עיסוק במקומות אינטימיים; איסור חליכת דדי אישה לחולה שאינו מסוכן או בענין החולה במחלת האפילפסיה שנפל למים, שהרדב"ז עמד בתוקף על קביעת חז"ל שיש לחשוש שמא החולה נפלט לחוף, על אף ההסתברות שכתוצאה מההתקף הוא טבע במימי הנילוס.

הדאגה והחשש להתדרדרות עתידית במצבם הכריאותי של חולים ואף אנשים כריאים

הביאה את הרדב"ז להצבת העיקרון שבמקרים מסוימים מותר לבצע פעולות אסורות על אף שבמצב העכשווי הנתון אין החולה נזקק להם. על רקע זה הוא התיר לבצע בשבת פעולות רפואיות שאינן הכרחיות במיוחד כאשר מסתמן חשש שההמנעות מהן תביא מאוחר יותר לחילול שבת. לפי עקרון זה הוא התיר להביא אוכל בשבת לעצור בכלא המצרי על ידי גוי תוך התחשבות במצוות עונג שבת והחשש שמא הוא יחלש ויחלה.

גם במקרים שיש קונפליקט בין ההלכה לבין הטיפול או החומר הרפואי המוצע הוא מנסה לגשר על הבעיה תוך עקיפתה. הוא מציע, למשל, להגיש לחולה בקדחת בפסח שעורים מורתחים במי פירות ולא במים, כאשר לפי ההלכה אינם מחמיצים; בעל ירחוץ את אישתו הנידה ללא נגיעה בגופה כי אם בשפיכת מים.

בפסקי הרדב"ז ניכר רגש האחריות הנדרש מפוסק בקביעת תקדימים הלכתיים שיהפכו לנכסי צאן ברזל בפסיקה ההלכתית לדורותיה. משום החשש ליצירת תקדים לא רצוי הוא התנגד לכפית גירושין של אישה הטוענת שבעלה עושה את צרכיו במיטה, בין היתר משום שהצדקת הטענה תגרור אחריה נשים אחרות למצוא סיבה להתגרש. כלומר, הוא מעדיף להיות שמרן כדי שלא ליצור תקדימים שיביאו לעירעור התא המשפחתי. דוגמא אחרת לפסיקה עם הבנת ההשלכות העתידיות הכרוכות בכך היא העדפת טיפול של רופא יהודי על פני רופא נוכרי בשבת על אף חילול השבת הכרוך בכך, כדי למנוע מצב עתידי שמטפלים יהודיים ימנעו מהענקת טיפולים מושלמים מהחשש של חילול שבת.

על אף שהרדב"ז היה איש הלכה מובהק המטפל בסוגיות רפואיות בראי חוקי הדת היהודית ניתן למצוא בהם גם עקרונות בעלי משמעות לשיח וההתלבטות האנושית-כללית בענייני רפואה. דוגמא לכך היא הדיון בתרחיש בו מתגלעות סתירות בחוות הדעת של הצוות הרפואי, הנובעת לעיתים קרובות מגישות רפואיות או שיקולי דעת מנוגדים של הרופאים. במקרים אלה הוא ממליץ לקחת בחשבון מספר גורמים: הסתמכות על הפלג הדומיננטי מבחינת כמותית או מקצועית, אפשרות לטיפול משולב, הגדלת פנל הרופאים כדי לקבל חוות דעת רחבה ומעמיקה יותר. הרדב"ז מבסס את הכלל הנזכר במקורות חז"ל שאנמנזה מקיפה חייבת לכלול את הרגשתו, צרכיו ודרישותיו של החולה ולא רק את ידיעותיהם הרפואיות המקצועיות של הרופאים.

העיסוק במגוון רחב של סוגיות רפואיות הלכתיות הביא לכך שתשובותיו של הרדב"ז הפכו לאבני יסוד בדיונים ההלכתיים של פוסקי ההלכה במאות שלאחר מכן. בין הדוגמאות לכך הוא הדיון בעניין עיסוק החולה בטחורים בעניינים תיאולוגיים ותשובתו בענין דחית המחזור הנשי כאמצעים מלאכותיים, ששימשה תשובת יסוד אצל פוסקי זמננו לגבי הגלולות השכיחות בעולם המודרני.

בנימין לפלר

"ונוסף עוד"

נוספות על נוספות למחזור ינאי*

על פי עיבודו שלפליטאל בן אפרים החזן
(תחילת המאה ה-11)

ליהודית
בהגיעך למצוות
נועם ה' עליך

כשפרסם י' זנה, בשנת 1944,¹ תוספת של קדושתא אחת לספרו המונומנטלי של מ' זולאי "פיוטי ינאי",² קרא למעשה ידיו gleaning, לאמר: איסוף עוללות. הוא הניח, ובמידה רבה של צדק, כי "אין חבר מוציא מתחת ידיו דבר שאינו מתוקן", וחזקה על מומחה כזולאי, שהשלים את אשר החל בו י' דוידזון כעשרים שנה לפניו,³ להוציא לאור במהדורה מדעית מתוקנת את פיוטיו של "רבם של פייטנים",⁴ ולהטעים לחוקרים ולשאינם חוקרים כאחד את ה"ריח של שירתו האמיתית" של משורר קדום, מפורסם

* אני מבקש להודות בזה למנהלי בית המדרש לרבנים באמריקה על שהרשתי להשתמש בתצלומי כתבי היד שבספרייתם, כולל התצלומים המשובחים שנמסרו לאקדמיה ללשון העברית, ועל ההיתר לפרסם את תצלומיהם במאמר זה. אף אני מבקש להודות לספריית האתיכרסיטה בקמברידג' על הרשות לפרסם קטעים אחרים מבית גנויהם ותצלום של קטע אחד. כמו כן נתונה תודתי לספרי ספריית סורסקי שבאיתיכרסיטת תל-אביב העומרים לשירותי בכל עת בכל הקשור לשימוש בסרטי המיקרופילם שבספרייתם.

אודה גם למורי וחברי, עובדי האקדמיה ללשון העברית שהגישו לי עזרה איש איש בתחומי החמחמה: פרופ' י' יבין סייע בידי בפענוח סימני הניקוד הבבלי המעטים שבכתב היד; ד"ר י' קארה הקליד את המאמר וניקדו והערותיו השתנות היו לי לעניינים. עזר על ידו ידידי, ד"ר א' מלמד; מר א' ברבריאן חיקן שיבושי קריאה שבמאמרי.

שלמי תודה לידידי מר י' פליישמן שהתחיל במצווה. ברכות שמים למשפחתי היקרה שמכחה שיחדה בעדי ואפשרה לי לעסוק במלאכת שמים.

1 במאמרו: "An Unknown Keroba of Yannai", HUCA 18 (1944) pp.199-219.

2 ברלין תחריץ.

3 בספרו מחזור ינאי, ניראק תרע"ט.

4 בכינוי זה השתמש מ' זולאי בכתורת למאמרו על ינאי ותקופתו, "החקופה" כח (תרצ"ו), עמ' 378.

בזמנו ולאחר זמנו, עטוף הילה של מסתורין בימי הביניים,⁵ שנתגלה מחדש בתקופתנו. חוקר דגול זה אף הוסיף והעלה על הכתב את "מחקרי יניי" שלו (ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ב [תרצ"ו], עמ' ריג-שעב). זהו מבוא חשוב לפיוטים, ויש בו תיאור מדויק של כתבי היד שהשתמש בהם ופרסום של קרובה אחת לדוגמה (מכאן ואילך: מח"י). ברם, על כגון דא נאה לברך "ברוך שמסר עולמו לשומרים". מהדורת מ' זולאי נמסרה לחוקרים, ואלה הפכו והפכו בה, אף פשפשו באוצרות הגניזה שעינו של המהדיר לא שלטה בהם, ובמשך שלושים השנים הבאות הוציאו לאור שרידים נוספים של פיוטי יניי.⁶

משנודעה לרבים, בשנות החמישים של המאה העשרים, הסדרה החדשה של הגניזה במרחפי אוניברסיטת קמברידג', נטפל לה פרופ' צ"מ רבינוביץ. הוא זכה וזיכה את הרבים במהדורה חדשה של "מחזור פיוטי רבי יניי"⁷ הכוללת את הפיוטים שנדפסו במהדורות זולאי ובמאמריהם של חוקרים שלאחריו, בתוספת מרובה של קרובות וחלקי קרובות שנתגלו על ידיו. למהדורתו נוסף פירוש מאיר עינים, החושף את מקורותיו שלפייטן (מהמקרא ומספרות התורה שבעל פה) ומגלה את סתומותיו.

משום הקיפה הגדול של הגניזה, ברי כמעט לחלוטין כי אף מהדורת רבינוביץ אינה סוף פסוק. עדיין נותרו באוצר בלוס זה פינות נידחות המצפות לחוקרים חדי עין וחדורי אינטואיציה העשויים לאסוף עומרים שכוחים בשדה ניר זה וללקט את עוללותיו הנותרות.

חלק גדול שלמלאכה נעשה בידי פרופ' י' יהלום, שברק כתבי יד מרובים באוסף א"נ אדלר שבניו-יורק. מכיוון שרוב מניינים שלקטעים שמצא מכילים פיוטים לסדרי ספר דברים, הוא מתעתד לפרסם מחדש את כל הקדושתאות לסדרים שבספר זה. והנה אף לי זימן הקב"ה שני דפים מגנזי ספרייה זו, סימניהם ENA 960 fol. 7-8, ובהם יצירות משל יניי, ואני מוציאם כאן לראשונה לרשות הרבים.

הכתיבה הנאה והברורה בקונטרס זה משכה את עיניי, ונזכרתי כי כבר שלטו עיניי בכתב ידו של סופר זה. עיון מדוקדק בכתוב הורני לדעת כי דפים אלו הם המפתחים החיצוניים שלקונטרס שהרכיב מ' זולאי מכתבי היד המסומנים במח"י במספרים 59-60.⁸ השתוממותי גדלה כאשר כעבור זמן מה מצאתי באוסף תצלומי כתבי היד השמורים באקדמיה ללשון העברית בירושלים שטר מן הגניזה, שסימנו הוא

5 מפורסמת היא האגדה על העקרב שהטיל, כביכול, במנעלו של הקליר תלמידו. ראה כ"י המבורג 152, מהר" פקסימיליה, ירושלים תש"ם, עמ' 31a.

6 ראה רשימה של פרסומים אלו בספרו של ע' פליישר, היוצרות, עמ' 28-29.

7 כך א, ירושלים תשמ"ה; כך ב, ירושלים תשמ"ו.

8 עמ' שנ-שנא.

T.S. 24.11, החתום בסופו "פלטיאל בר אפרים החבר"¹⁰ שצורת אותיותיו זהה לצורת האותיות בקונטרס הגידון. מכאן עולה שפלטיאל בן אפרים העתיק אף את כל הפיוטים הגידונים במאמרי זה. יתרה מזאת: הוא העתיק קונטרסי פיוטים אחרים ואף תיקן והגיה העתקות פיוטים שהיו בשימוש. אפתח בתיאור ששת דפי הקונטרס בטבלה הבאה. מסקנותיי יובאו לאחר מכן.

הדף	הסדר ¹¹	מספריהם הסידוריים של הפיוטים ¹²	המילה "קדוש" ¹⁴
		(על פי סדרם בכה"י) ¹³	בסוף פיוט ד ¹⁴
ENA 960,8	[אם כסף תלוז] (שמות כב, כד)	ה, ד	+
	[ואתה תצודה] (שמות כז, כ)	ג, ד, ה	+
K 25,19		ו, ז, ח (הועתק עד מחציתו !)	
	וזה הדבר (שמות כט, א)	ג, ד, ה	+

- 9 רבים מחוקרי הגניזה ההיסטורית עסקו בתעודה זו, שתאריך כתיבתה נשחרר במלואו: יום ג', י"ד באלול תשס"ב. לסיכום המחקר, ראה א' ברקת, שפריר מצרים, תל-אביב תשנ"ה, נספח ב, קטע ט, מס' 2, עמ' 272. הסיגנטורה של התעודה לא צרינה על ידה, אך ברי שבתעודה זו עסקין (ידיי מר א' גליק סייע בידי להגיע אל תעודה זו). תאמר בדרך אגב ש"היושע פלות" המוזכר בתיאורה של ברקת אינו אלא הפייטן הידוע יהושע בר כלפה. אליבא דאמת, ניתן לפענח בתעודה זו את האותיות "היושע ברבי כל זפ? <ה>", ואם נשווה את חתימת ידו לחתימה שבתעודה T.S. 12.170, שנזכרה בהקדמתה של ש' אליצור למהדורת פיוטיו, ניווכח לדעת שהחתימות זהות. ראה ש' אליצור, פייטן בעידן של מפנה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 17.
- 10 לחתימה נלווה עיטור במסמך המקורי, שנחקשיתי בפענוח תוכנו. צילמו עומר בזה לרשות החוקרים. על עיטורי חותמים ושיטותיהם בכלל ראה: מ"ע פרידמן, "עיטורי-חותמים ושיטה מיוחדת לציון תאריך", תרכ"ץ, מח (תשל"ט), עמ' 160-163.
- 11 שמות הסדרים להם נזכרו הפיוטים, שלא צוינו במפורש ברפים שעמדו לרשותי, מופיעים בסוגריים מרובעים.
- 12 כמפורסם, מונה כל קדושתא קדומה תשעה פיוטים. תיאור כל פיוט מופיע, למשל, במח"י ז (עמ' תד-תה). הסימנים המצוינים שם בספרה רומית הוחלפו באות עברית מתאימה, כמעשהו של וולאי במהדורת פיוטי ינאי.
- 13 כוכבית ליד סימנו של פיוט מציינת כי סוף הפיוט בלבד מופיע בדף(ים) המתואר(ים), החילתו בדף שתואר במשבצת שמעליו.
- 14 פיוט ד שלכל קדושתא קדומה מסיים במילה קדוש, אלא שמילה זו (וכפי הנראה זו בלבד !) חסרה מטופי פיוטי ד' אחרים בכתב היד דנן. חסרון מילה זו צוין בטבלה בסימן - . המסקנות העולות מכאן יפורטו בהמשך.

הדף	הסדר	מספריהם הסיפוריים של הפיוטים (על פי סדרם בכה"י)	המילה "קדוש" בסוף פיוט ד
10H 7,5		ה*	
	[ועשית מזבח]	ז	
	(שמות ל, א)	15 ג	
	[ראה קראתי בשם]		
	(שמות לא, א)	16 ג, ד, ה, ו, 17	-
	[ויפן וירד]		
	(שמות לב, טו)	18 ה, ו, ז	
	[אלה פקודי]		
	(שמות לח, כא)	19 א, ב, ג	
K 25,19	[ויקרא אל משה]		
	(ויקרא א, א)	ג*, ד	-
	[נפש כי תחטא בשגגה]	א, ג, ד, ה	-
	(ויקרא ד, א)	ה*, ז, ח	
ENA 960,7	[ונפש כי תחטא ושמעה]	ג, ד, ה	+

- 15 סביר להניח כי הסדר "ויקרא שמך / על קוראי שמך // כי [כ]ל [נ]יקרא בשמך / עוד ויקרא בשמך", המופיע אצל וולאי, פיוטי יניי, עמ' קיד, כמחרחת ראשונה לסדר "ויפן וירד" (במהדורת רבינוביץ הוסיף לאפראט של הקרובה לסדר זה, עמ' 504) שייך לסדר "ראה קראתי בשם", זאת משתי סיבות: א. עניין הסדר קשור לפסוקו הראשון של הפטרת הסדר בישעיהו מג, ז; ב. סדר זה סמוך לסדר "ועשית מזבח", ומסתבר שהמלקט, שהעתיק פיוט מן הסדר האחרון שבפרשת חצוה, המשיך בסדר העוקב, ראשון לסדרים שבפרשת כי-תשא; טענת רבינוביץ שיש לשייך טור זה לסדר הנידון על פי הרמין בינו לבין טור 48 שלקרובה דאית לסדר זה (מהדורת רבינוביץ, עמ' 352) אינה משכנעת, ולקמן נראה כי ינאי מרכה לחזור ולחקות את עצמו בפיוטיו השונים.
- 16 תחילת הפיוט - "וירדתך". מילה זו, שולאי, פיוטי יניי, עמ' קיד, השלימה מסברה, ואף רבינוביץ, יניי א, עמ' 356, הדפיסה כהשלמה מרעתו, ניכרת היטב בצילום מעולה של כתב היד (פרט לאות האחרונה שנמחקת).
- 17 מפיוט זה שרדו שלוש המילים הראשונות בלבד (וולאי, פיוטי יניי, עמ' קטו; רבינוביץ, יניי א, עמ' 358).
- 18 המעתיק רילג מסוף המחרחת שתחילתה באות ט בפיוט זה עד לראש המחרחת בפיוט העוקב (פיוט ו) שתחילתו באות ט.
- 19 המעתיק העתיק רק את המחרחת הראשונה, וולאי, פיוטי יניי, עמ' קכא; רבינוביץ, יניי א, עמ' 358.

מן הטבלה נראה לעין כי הסדרים שפיוטים נבחרים אלה יועדו להם מצויים בפרשיות: משפטים, כי-תשא, פקודי, ויקרא. אם נחזור ונקרא את הכותרת לכ"י 58 במח"י (=H16,15),²⁰ נראה שקיימת זהות מוחלטת בין רשימותי לרשימתו של המעתיק. עיון בתצלומי כתבי היד מראה שאף הכתב הזה לחלוטין. על כורחנו נסיק שכ"י זה הוא המפתח החיצוני שלקונטרס דידן.²¹

כבר ציינ' מ' זולאי שהסופר דנן העתיק גם את הקונטרס ששרידיו נשתמרו באוסף אדלר 2694, דפים 22-23.²² בתיאור דרכי עבודתו של פלטיאל אתיחס כמוכן גם לקונטרס זה ואל הסימנים המאפיינים את דרכו בהעתיקותיו ובעריכותיו.

20 זה לשון הכותרת: עשיריאת וארהאט וגמע מן אשיא
מכלתפה לאלה פקדי וכי תשא ואלאעיאד (תיבה זו נמחקה בכה"י)
ויקרא ואלה המשפטים ואתה תצוה ו...חה

בכה"י מופיע "וגמע" (ולא "יגמע" כקריאת מ' זולאי, מח"י, עמ' שמט). סבורני כי המילה המטושטשת בסוף השורה השנייה היא "וואלאעיאד", כלומר והחגים. ואם אמנם כן הוא הדבר, הרי שהתיבה נמחקה על ידי פלטיאל עצמו; בקונטרס לא מצאנו פיוטי חגים כלל. מלשון הכותרת עולה שלפנינו אוסף עניינים (=פיוטים) שנים לאלה פקדי וכו'. חסרים פיוטים לפרשיות תרומה ויקהל, העשרות לחול בשבתות של ארבע הפרשיות, ומכאן נראה שבקהילתו של פלטיאל נהגו לומר בשבתות שחלו בהן ארבע הפרשיות פיוטים שנעזרו לשבתות מצוינות אלו, ולא הוסיפו פיוטים אחרים מתאימים לסררי פרשת השבוע. מובן, אם כן, מרע נפקד מקומם שלפיוטים לסדרים הכלולים בפרשת ויקהל. המעיין בלוחות השנה ימצא שבשנים פשוטות תחול שבת זו אם בפרשת פרה אם בפרשת החורש. בשנים מעוברות, תחול בדרך כלל שבת זו בפרשת שקלים פרט לשנים שסימניהן ה"א או ה"ג. מסתבר שבשנים אלו חילקו את פרשת משפטים לשני חלקים, ופמילא חלה גם בשנים אלו פרשת ויקהל כשבת שקלים. (אפשרות אחרת: לחלק את פרשת כי-תשא לשתיים. שתי האפשרויות מופיעות בספר אבן עזרא, ירושלים תשכ"ג, עמ' שעד. מנהגו כיום, לא להתחשב בשנים אלו בסימן "פקדו ופסח" הוא מאוחר ומיוחס לרבנו חם. מסתבר שלא כך היה מנהגה של קהילתו של פלטיאל). מאידך גיסא, אין בידי הסבר לשאלה מרע לא הועתקו פיוטים שנעזרו לסדרים שבפרשת תרומה, שהרי בשנים פשוטות תחול על פי רוב ההפסקה שבארבע הפרשיות דווקא כשבת זו (פרט לשנים שסימניהן ה"א או ה"ג) ובשנים מעוברות מתאחרות שבתות מיוחדות אלו ביותר, עד פרשת ויקהל (או פקדי). ייתכן שיר השכחה הייתה באמצע.

21 לדעתי גם אין להניח (כהנחת זולאי) שפיוטי דף 21a בכתב היד נועדו לסדר "כתב לך". אפילו נאמר שבין שני שני העמודים (שחכנם אינו רצוף) חצץ רף אחד בלבד, לא ייתכן שרף זה הכיל פיוט ומחצה בלבד, מחציתו של פיוט ה וכל פיוט ו. לדעתי החל המעתיק בסדר "כתב לך", המשיך בסדרים "אלה המשפטים" ו"אם כסף תלוה", העתיק את הקונטרס שלפנינו, ולבסוף השלים את ששכח: אם מסדר "ויתן אל משה" אם מסדר "ויתן ירד משה". מכל מקום, מילת הרפרץ שבפיוט ז "לוחות" מצויה בפסוק הראשון של כל אחד משני סדרים אלו. ירועה היא דרכו של יני בבחירת מילת קבע ברהיטור: לעולם הוא משתמש במילה הלוקה מפסוקו הראשון (או השני) של הסדר המתאים.

22 פיוטי יני, עמ' שצו (סימתם שלדפים במהרורה – 15-16 – מוטעה).

בנימין לפלר

הדף	הסדר	סימני הפיוטים (על פי סדרם בכה"י) *ה (רק הסוף)	המילה בסוף פיוט ד "קדוש"
ENA 2694,23	[ויהי כל הארץ] (בראשית יא, א) במחזה לאמר (בראשית טו, א) ושרי אשת אברם (בראשית טו, א)	ה, ד, ה	+
ENA 2694,22	[ויתן לך] (בראשית כז, כח) וירא ה' כי שנואה לאה (בראשית כט, לא)	ד* , ה, ו (הועתק רק הסוף) ה, ד, ה	+ +
דפים אלו אינם רצופים. מעיון מדוקדק בהם מתברר שהסופר דילג תמיד על פיוטי סדר שראשו גם ראש פרשה, כך דילג (בדף 23) על פיוטי סדר "לך לך", ²³ ובדף 22 לא העתיק מאומה מפיוטים שנועדו לסדר "ויצא". ועוד נשוב ונדון בתופעה זו בהמשך דברינו. נשתמרו בידנו גם שרידי קונטרס נוסף שהעתיק פלטיאל דגן. קונטרס זה כלל קדושתאות לתחילת ספר במדבר. להלן הסיגנטורות של דפים אלו ותיאור תוכנם:			
הדף	הסדר	מספריהם הסיגנטוריים של הפיוטים (על פי סדרם בכה"י)	המילה בסוף פיוט ד "קדוש"
Oxf. e.35(2720),51	אלה תולדות אהרן ומשה (במדבר ג, א)	ה, ד, ה	+
T.S. 10H 6,6	[אל תכריתן] (במדבר י, י)	ז	
	איש איש כי תש[טה] (במדבר ה, יא)	ה, ד, ז	+
	[ביום השביעי] (במדבר ז, מח) בהעלותך את הנרות (במדבר ח, א)	ה, ז, ז	
Oxf. e. 35,52	[אספה לי] (במדבר יא, טו)	ה, ז, ד	+

23 כמו כן דילג הסופר על פיוטים לסדר "ויהי כימי אמרפל" (בראשית יד, א) העוקבת אח סדר "לך-לך" (בראשית יב, א). אין בידי הסבר לעובדה זו.

צ"מ רבינוביץ, שבדק את כתב יד אוקספורד,²⁴ ציין שהמעתיק לא שמר על סדרם שלפיוטים שנועדו לסדר "אספה לי". משזכינו לכתב היד החדש, נתברר כי אף בהעתיקו פיוטים לסדר "אם כסף תלוה", הקדים פיוט ה לפיוט ד. "ירשלות כפולה" זו תוכן אם נניח ש"קונטרסי השלמה" לפנינו, ופלטאל העתיק פיוטים נבחרים שנאמרו בין סיומה שלברכה השנייה שלעמידה לבין הקדושה. מסתבר שהחזן הקריא את הפיוטים (המשתייכים לסדרים שנכללו בפרשיות השבועיות המתאימות) לפי סדרם בכתב היד, ובהגיעו לסדר האחרון בכל פרשה ופרשה, סיים בפיוט ד, שסופו "קדוש", ועל ידי זה העביר את קהלו לאמירת הקדושה.²⁵

הנחה זו תפתור גם את יתר הזרויות שאנו נתקלים בהן בדפי הקונטרסים שנזכרו כולן על ידי זולאי במח"י:

- א. המעתיק דילג על כל פסוקי המקרא הנלווים לפיוטים.
- ב. הסילוק של סדר תצוה לא הועתק בשלמותו; פרשת תצוה, החד-שנתית, כוללת גם את הסדרים "וזה הרבר" ומקצת הסדר "ועשית מזבח".
- ג. המעתיק מיעט בהעתקת פיוטי מגן ומחיה וכ"רוגים לא הועתקו כלל.
- ד. מקצתם שלפיוטים מקוצצים, ופעמים לא הועתק אלא סופו שלפיוט.

ועתה נחזור ונעיין בתופעה שנתקלנו בה בכתב יד 23-24, ENA 2694, המעתיק דילג ולא העתיק מפיוטי ראש סדר שהוא גם ראש פרשה. ברי שאין להניח שבני הקהילה לא אמרו פיוטים נבחרים מקדושתאות אלו. תופעה זו תוכן אם נניח שביד החזנים שהעתיקה זו נועדה להם היו מצחפים שהכילו פיוטי יני מעובדים לפי המנהג הבבלי. כלומר, הקדושתאות הועתקו בשלמותן, ביולוג הסדרים שלא נועדו לסדר ראשון של פרשה בבליית. יש בידנו כמה שרידים של מצחפים מעין אלו, ואני רושםם בזה לפי סדר הפרשיות שיועדו להן.

T.S. 10H 8,13 נח, לך-לך זולאי הדפוס (פיוטי יני, עמ' טז) שרידי פיוט ז שכאילו נועד "לאחד הסדרים שבפרשת נח". ברם, הפיוט מתאר את תכונותיו של נח בסדר תשר"ק ובחריזת "תיר". האסוציאציה היא לפסוק "איש צדיק תמים היה בדורותיו", הפסוק הראשון של

24 ראה חיבורו במהדורתו, חלק א, עמ' כה (מס' כתב היד א'). ככל הנראה, לא השגיח שהקטע T.S. 10H6.6, שסומן ברשימתו ק², ובמח"י סומן במספר 61, נשתייך אף הוא לאותו קונטרס. דפי הקונטרס אינם רצופים, וחסרים עמודים בין מפתח למפתח, ומשום כך ציינתי בטבלה כל פיוט שנשמר במלואו או בחלקו.

25 וזהו גם הסיבה להשמטת המילה "קדוש" בסופי פיוטי ד, שקדמו לסדרים האחרונים הכלולים בפרשה הבבליית שלשמה נועדו בשימושם הליטורגי הנוכחי.

סדר "אלה תולדות נח". ואמנם בכ"י T.S. N.S. 315,162 נמצאים רוב טוריו של פיוט זה. במאמר מיוחד²⁶ אני עתיד להראות כי פיוט ז' שהועתקו בכתב יד אחרון זה ובשרידיו הנוספים (הפזורים במקומות שונים בגניזה) שייכים בדרך כלל לסדר הראשון שלפרשה שלשמה הועתקו. אמור מעתה: הסופר העתיק קדושתא לסדר אלה תולדות נח, והמשיך ב"קדושתא לך לך" – הסדר הראשון שבפרשה השנתית העוקבת את פרשת נח. אגב, נשתמר גם הדף T.S. N.S. 274.4e, המשכו הישיר שלדף שדננו בו.

הקדושתאות הן: א) לסדר מקץ (מאמצע פיוט ו ואילך)

מקץ, ויגש,
ריח

T.S. 13H 2,5

ב) סדר ויגש (שרידים מכל הקדושתא)

ג) נותרו ארבע מילים בלבד שתוכנן מוכיח על שייכותן לסדר "הנה אביך חולה". זולאי, אף שלא חש בייחודו של הטומס, וחשב שלפנינו תחילת קדושתא לסדר "ואת יהודה שלח" (העוקב את סדר "ויגש") סימן את הכותרת בסימן שאלה (פיוט ינ"י, עמ' סח). למעשה, תחילת הקדושתא לסדר "ואת יהודה שלח" נמצאת היום בידנו (בכ"י T.S. misc. 22,253), ומילים אלו אינן שם.

שריד שלדף הכולל בצדו האחר קטע מפיוט הקדושתא לסדר "מקץ", בצדו האחר סוף פיוט זו לסדר זה ושרידים אחדים מן הסילוק, בהמשך – קטע מן המגן לסדר "ויגש".

דף 2 של כ"י זה כולל סוף קדושתא לסדר "אמר אל הכהנים". לאחר מכן כותרת: "קדושתא וכי תימכרו ממכר". קדושתא זו מועתקת עד פיוט ו. הסדרים שבינתיים ("אשר יקריב" וקצרתם את קצירה") דולגו. סדר "וכי תמכרו ממכר" הוא הסדר הראשון בפרשת בהר.

T.S. N.S. 235,61 מקץ, ויגש

T.S. 10H 6,8 אמר, בהר

26 המאמר ייקרא בשם "עיתנים בקדושתאות הכלאיים, באנתימוס ובפזמותיר", ובו עתיד אני לחדש דברים בנושאים אלו. בכל מקום שאזכיר להלן "במאמרי הארוך" כוונתי למאמר זה.

27. ראה מח"י, עמ' ר"ט-ר"כ.
28. בספרו *Zur Liturgie der babilonischen Juden*, Stuttgart 1933.
29. במאמרו "עיתים במנהגי הקריאה של בני א"י בתורה ובכביאים", ספרות, ס"ח, א (חש"ס), עמ' 30-31.
30. כעת ניתן להוסיף ולקבוע שאף כח"י T.S. 8HI9,9, שבראשו רהיט שלפיטן לקריאה שלפני "אם בחוקותי" (תחילתו - "אז באמת סח"), והמשכו הקדושתא ל"אם בחוקותי" נועד לסדרים ולא לפרשיות. המשכו שלדף זה נודמן לי בכ"י ENA 3444,9 ובו קדושתא שלפיטן לסדר "איש כי ידור נדר", וסדר זה אינו ראש פרשה בבליית! מכאן שהרהיט הנ"ל ("אז באמת סח") נועד לסדר הקדום ל"אם בחוקותי" והוא סדר "וכי ימך אחיך" (ויקרא כה, לט). עניינו שלרהיט (שלילת העושה) מסייע לקביעה זו. בכחבי היד שהיו לעיני זולאי אין סימני עיבוד או השמטות כלשהן, הם הועתקו לצורך קהילה שקראה פרשיות ולא סדרים, הסופר העתיק קדושתא השייכת לכל סדר ראשון הכלול בפרשה בבליית (גם אם לא החלה בראש הפרשה, כגון כ"י T.S. N.S. 217,2 המשתיך אף הוא לטומוס זה, ובו שרידי קדושתא לסדר "אשר ישחט שור" (ויקרא יו, א). כך יש להבין המושג "מעובד" שנקט בו פליישר, ואני בעקבותיו.
31. בספרו, מסורת הלשון העברית המשקפת בניקוד הבבלי, ירושלים חש"מ"ה, חלק א, עמ' 227, כ"י שבו.

כתבי יד אלו (אם אמנם היו לפני זולאי) נתכנו על ידו "כתבי יד מסוג א"²⁷, אך אני מציע לכנותם "כתבי יד מסוג ג". לאמיתו של דבר, בשיטה זו הועתקו רוב כתבי היד שהיו לעיני זולאי כשההדיר את פיוטי יהודה,²⁸ כי על כן טעה והניח שפייטן בבלי לפניו. ואולם כבר בשנת תש"ס הוכיח ע' פליישר,²⁹ שקדושתאות אלו נכתבו לסדרים ארץ-ישראליים ולא לפרשיות בבליות.³⁰ לעיני זולאי עמדו דפים רצופים מטומוס אחד, ובמשך הזמן נתגלו דפים נוספים מטומוס זה. הדפים כולם לוקטו בידי ייבין בשעה שתיאר את מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי.³¹ שניים משבעה עשר הפריטים הנזכרים ברשימתו - פריט מס' 6 ופריט מס' 9 - כוללים פיוטים משל שמעון בירבי מגס, שפזמונים משל האנונימוס נלוו להם. שני קטעים אלה ממשיכים זה את זה, ובהם קדושתא של שמעון לסדר "הנה אביך חלה" (שנועדה לפרשת "ויחיי"), וכתב היד

ממשיך בקדושתא של פייטן זה לסדר "ואלה שמות" (שנועדה לפרשת "שמות"). אף רצף כתבי יד אלו שייכים ל"כתבי יד מסוג ג".

תיאור כ"י ב

כל הפיוטים שזכיתי לפרסמם במאמר זה חודשים הם, פרט למקצת פיוטי ד ו-ה לסדר "ואתה תצוה", שנתפרסמו זה מכבר בספר "פיוטי ינאי" לצ"מ רבינוביץ על פי כתב יד כ"ח IV C, 365. (יכונה להלן כ"י ב). כתב היד תואר על ידו במבוא לספרו.³² תיאורו אינו מדויק כל צורכו, ומשום כך אנסה לפרט בפני הקורא את המצוי לפנינו בכתב היד ביתר דיוק.

כתב היד פותח בטור מס' 10 של פיוט ד "ובסוף הראיתה כי מתוך האור", אחריו נוספו טורים מספר. בביאורי אני מסתפק האם הם מקוריים אם לאו. סיום הפיוט זהה כמעט בשני כתבי היד.

לאחר מכן באה הכותרת "עשיריה", ומועתקים שנים-עשר הטורים הראשונים (אותיות א-ו) של פיוט ה "אז שמן מאור", בנוסח זהה, פחות או יותר, לנוסח שככתב יד א.

בהמשך באה הכותרת "פז", ואחריה הפזמון "לא נטמאה מנורת אל", העשוי כדמותם וכצלמם של פזמוני האנטימוס.³³

בהמשך, בלא כל כותרת, הטורים:

מְנוֹרַת זָהָב בְּזֶלֶה דְּרוֹשָׁה
שְׁקוּלָה וּמְדוּדָה לְקִהְלֵת מוֹרָשָׁה
נוֹרְאוֹת בְּמִדְבָּר גּוֹלָה וְגִרָשָׁה
"וְגִלְגָּלָה עַל רֹאשָׁה"

מסתבר שטורים אלה נחלשו מפיוט ו של שמעון ברבי מגס לסדר "תצוה". כידוע, אף עורך "פזמוני האנטימוס" מביא, בדרך כלל, פזמון חדש לאחר "דבור מתחיל" של הטור המתחיל באות מ' בפיוט ו של שמעון.³⁴

ושוב באה כותרת "פז", ולפנינו הפזמון "מנורת המאור / מול שמש ומאור". במילים "ובכן זה הדבר"³⁵ רומז המעתיק לסדר השני הכלול בפרשת "ואתה תצוה", והוא מעתיק את ארבעת הטורים הראשונים של פיוט ה של ינאי לסדר זה.³⁶

32 כך א, עמ' כח.

33 על הפזמונים המופיעים בין גרם למשנהו, ראה בפירוט להלן, ובעיקר בהערה 41.

34 על כך ראה פליישר, פזמוני האנטימוס, עמ' 21.

35 כנראה כתב הסופר בטעות "הרבר" במקום "הרבר".

36 זולאי, פיוטי ינאי, עמ' קיב, טור יב; רבינוביץ, ינאי א, עמ' 347.

בהמשך עוד כותרת "פז': שומרי כהונתם", ואחריו הטורים:

מְשַׁרְחֵי לְפָנֵי וְלַפָּנִים בְּתַנְיָנוֹת
מְכַנְיָ פְּנִימָה בְּנוֹעָם וְנָנוֹת
+ <...> סְפוּרוֹת לָהֶם נְתוּנוֹת
עֲשָׂרִים נְחֻמָּשָׁה מְתָנוֹת כְּהוֹנוֹת

מסתבר שלפנינו תחילת פיוט ה של שמעון ברבי מגס לסדר "זה הדבר". והשונה טורים 3-4 של פיוטנו לטור 19 שבפיוט ה לסדר הזה אצל י"י. על דמיון הפיוטים המקבילים של י"י ושל שמעון עמד כבר י' יהלום³⁷. אם נכונה השערתי, נצטרך להניח שהסופר דילג בטור 3 על מילה הפותחת באות נ'.

בהמשך בא שוב "פז': ישמרו מכהנים", וכפי שציין רבינוביץ, נדפס פזמון זה ב"פזמוני האנונימוס", עמ' 171.

בהמשך: "ובכן ועשית מזבח וג'" - כותרת לפיוטים ופזמונים השייכים לסדר בשמות ל, א, והסופר העתיק סטרופה אחת של פיוט זה, וזה לשונה:

אָרְכָּה וְנִחְכָּה אֲזוּר עֲזָרָה (ראה מילואים)
כְּצוֹן לְשֵׁה פְּזוּרָה
בְּטֻהָרָה יוֹעֵשׂ וּבְזֻמָּרָה
"לֹא תַעֲלֹו עָלַי קְטוֹרֶת זָרָה"

ככל הנראה יש לפנינו תחילתו של פיוט ו של שמעון ברבי מגס לסדר זה. בהמשך: "פז' כרמים נוטרת". זהו פזמון נוסף במתכונת פזמוני האנונימוס, שלא נשתמר עד סופו.

הקורא ייווכח לדעת כי כתב היד שלנו שייך לקבוצת היד שנזכרו בידי ע' פליישר בתארו כתבי יד שהשתמש בהם בהרכיבו אפראט ביקורתי לנוסח כתב היד שהוהדר על ידו בספרו "פזמוני האנונימוס"³⁸. ואלה דבריו: "על כן העמידו לעיתים חזני חוץ לארץ בראש קטעי הפנים של הקדושתאות שתי פסקאות מתוך שבעתא... כמה קרובות מטיפוס זה מצויים... ותבניתם קבועה, פחות או יותר: פתיחתן... בשתי פסקאות מתוך שבעתא ולאחריו פיוט ד, על פי רוב מתוך קדושתא של י"י, ואחר כך חומר מעורבב מפיוטי י"י בשמעון ברבי מגס בליווי פזמונים".

נחזור ונתאר בקצרה את מבנהו של כתב היד שבידנו, וננסה להראות כי אין לפנינו "חומר מעורבב" (כדברי פליישר), אלא חומר מחושב ובנוי לפי מתכונת הניתנת להגדרה מדויקת.

37 כמבואר לפיוטי שמעון בר מגס עמ' 29-30.

38 מכא, עמ' 25, הערה 45.

כתב היד דנן פותח בפיוט ד משל יניי לסדר "ואתה תצוה", ממשיך בגדם מתוך פיוט ה שלפייטן לסדר הנ"ל. לאחר מכן מביא גדם מתוך פיוט ה של שמעון ברבי מגס, ובחתימת כל פיוט ופיוט (החל מפיוט ה) מופיע פזמון מסוג פזמוני האנונימוס (להגדרה, ראה להלן).

משסיים את שרצה להעתיק מפיוטי הסדר הראשון שלפרשת "ואתה תצוה", הוא עובר לסדר השני שלפרשה, "וזה הדבר". כאן מקצר המעתיק ואינו מביא אלא גדם מפיוט ה של יניי ומפיוט ה של שמעון, אך אינו שוכח להפסיק בפזמון בין גדם לגדם. מכאן הוא עובר לסדר השלישי והאחרון שלפרשה, "ועשית מזבח", וכחיקוי לטור חשבוני יורד, אינו מעתיק אלא גדם מתוך פיוט ו של שמעון ברבי מגס, ולקיננה הוא מביא פזמון בסגנון שכבר הורגלנו לו. כאן נקטע כתב היד, ואין אנו יודעים כיצד המשיך המעתיק. למזלנו נשתמרו בגניזה מלאו חופניים של העתקות דומות.

כדוגמה נזכיר את רצף כתבי היד T.S. N.S. 38a,138, והמשכו הישיר כתב יד מוצרי V102,³⁹ הכוללים גדמי פיוטים לפרשת ויצא החד-שנתי מלוויים בפזמונים מתאימים. הראשון שבכתבי היד פותח בגדם מפיוט המתחיל "אמנם שתי פעמים שכינה עליו בהקה". לפי מבנהו, לפנינו גדם מתוך פיוט ה של יהודה, מחבר הקדושתאות הידוע לסדרים התלת-שנתיים. ואמנם פורסם פיוט זה בידי ואן-בקום במהדורתו.⁴⁰ לאחר מכן, מופיע פזמון מעין אנונימוס "בצאתו באה טרם בוא שמש".⁴¹

39 מספר ישן P103, והוא המספר שע' פליישר משתמש בו כתארו את כתב היד בספרו פזמוני האנונימוס, עמ' 52.

40 מדור המסופקים, עמ' 138. במאמרי הארוך אני עתיד להראות שיש להעביר פיוט זה למדור הוודאיים.

41 הפזמון עשוי כדמיוןם וכצלמם של פזמוני האנונימוס שהוחררו בידי ע' פליישר. כזכור, מצא מי זולאי את הרישום "פזמונין לכן..." בראש קתרטס הפזמונים שגילה. מכאן הסיק זולאי שכל הפיוטים נחחרו בידי מחבר אחד. ברם, כל המצוי אצל קתרטסי הגניזה עשוי להבחין כי רישומים מעין אלו בראשי קתרטסים מציינים דווקא שמות בעלים ולא שמות מחברים, כגון בכתב היד T.S. N.S. 275,184, שכותרתו: "קידוש ירחים לאברהם הלוי ביר יפת הממחה נ"ע", שבעמודו השני של הרף נמצא הפיוט "אביב לישע דרור חוסן", שהוא פיוט ידוע של פינחס הכהן מכפרא. מכאן נמצאנו למדים שאין ה"למ"ד בתיבה "לאברהם" שכותרת הזו אלא ציון הבעלים, ומכאן שאף ה"למ"ד שבתיבה "לכן" מציינת את הבעלים של כתב יד ה"פזמונין". סמי מכאן את השערת זולאי שאי פעם נתייחסו הפזמונים למחבר אחד. נראה שמחברים אחדים עסקו בחיבורם של פזמונים מתאימים לגדמי פיוטיהם של קדמונים, שלוקטו והותאמו לקדושתאות לפרשיות חד-שנתיים, מקצתם אף חתמו את שמותיהם, כגון בכתב יד בריטיש מחיאוס Or. 5557 R, דפים 5-14 (כתב יד 78 במח"), מופיעות חתימות "הילל" ו"מכור". מכיון שכך, מציע אני לנחות פזמונים מרובים אלו המצויים בין קטעי הגניזה בסופי גדמי פיוטים שנתייחסו לפייטנים קדומים (כגון יהודה, יניי ושמעון ברבי מגס) בשם כללי זה. כמובן אין כל דרך לברור האם מחבר אחד לכולם אם לאו.

מכאן עובר המעתיק לפיוט ה משל יני לסדר ויצא "אבנים לא שלמות כנעשו אבן שלמה".⁴² והוא ממשיך כדרכו בפזמון משל האנונימוס, "שמח בדיצה".⁴³ פזמון זה הועתק במקום זה בגוף כתב היד. אבל קו אלכסוני לשמאלה שלמילה "פז" שבכותרתו, מוכיחה כי אין פזמון זה שייך לפיוט שהוקרא זה עתה, אלא יש להמשיך בפזמון אחר, "מעין אנונימוס" אף הוא (שהועתק כולו בשולי העמוד השמאליים), המתחיל בחיבות "מבטן עקב ומעקוב". לאחר שהעתיק המעתיק את הפזמון רמו לחזן היכן עליו להמשיך, הוא רשם את החיבות "מוצב וג". כלומר, על החזן להמשיך את המעמד בפיוט "מוצב ארצה סולם חזה", שהועתק בגוף כתב היד לאחר הפזמון "שמח בדיצה". לפנינו פיוט ה משל שמעון ברכי מגס לסדר "ויצא".⁴⁴ בגוף כתב היד הועתקו שתי המחזורות הראשונות של הפיוט. לאחר מכן הועתק פזמון האנונימוס "עולים שנים"⁴⁵, שהמשכו הישיר בכתב יד מוצרי.⁴⁶ המתבונן בשוליו הימניים, הפגומים במקצת, של העמוד שאנו עסוקים בו בכתב יד קמברידג', יבחין בשירי של פיוט שנרשם בו. בעין בוחנת ניתן גם לראות רמו לפזמון שיש להקריא עם סיום הקראת הפיוט גופו, והוא "עול <ס>", דהיינו: "עולים שנים" שהוזכר זה עתה. נוסף ונתבונן בגדם מן הפיוט גופו, ניתן עדיין לפענח חיבות מרוכות מטורים 9-12 שבפיוט "מוצב ארצה" הנ"ל. מכאן: המעתיק נתכוון להוסיף מחזורות שלישית לשתי המחזורות שהעתיק בגוף הדף. לפנינו דוגמה לחוקיות הקיימת בדפי גניזה המביאים פיוטים ופזמותים נלווים להם: פזמונים שווים משרתים קטעים של פיוט זהה.⁴⁷

- 42 לפי הכלל שנכלול בסוף דברינו, רשאים אנו להניח מכות מקומו של הפיוט בכתב היד, כי יני הוא מחברו. י יהלום יחס פיוט זה ליני אינטואיטיבית, ופרסמו בספרו "שפת השיר", ירושלים תשמ"ה, עמ' 116.
- 43 עמ' 109, פזמון קא.
- 44 הפיוט מופיע גם בכתב יד אוקספורד (2736) c.20, דף 6. זהו כתב יד מסוג א ותכנו נדפס על ידי י יהלום, פיוטי שמעון, עמ' 112, ושם נדפסו גם יתר פיוטי שלשמעון שנזכרו בהמשך דברינו.
- 45 עמ' 109, פזמון ק.
- 46 עובדה זו צרינה כבר על-ידי ע' פליישר במבואו לספרו פזמתי האנונימוס, עמ' 52.
- 47 דוגמה נוספת לחוקיות זו עולה לפנינו מהקטע T.S misc. 29.26. בקטע זה הועתק הפזמון "קראים שבעה שמות בחיבה" פעמיים, לאחר כל גרם משני הגרמים מפיוטו של שמעון ברכי מגס "לארץ מקדישת מארצות". ראה בהיאורו של פליישר במבואו לפזמתי האנונימוס (עמ' 45 כ"י קכ). לאור חוקיות זו נוהה נאחד קטעים מפיוטים כלחי ידועים שרמויים לפזמותים זהים מבצבצים מסופי גרמיהם.

הפיוט הבא שהיה על החזן להקריא נרשם בשולי העמוד העליונים, נביאנו בזה:

ל' הנה מט'
אז בצאתו לצבי דמה
וצבי לצדיק צלצלה אנמה
בעבור להמציא לו נחמה
ללא עתה שקעה חמה

גדוש וטעון ברכות שבע
בורח ממתועב שבע
המעות הטיף שנוע
בצאתו ריקם מבאר שבע
פז' שמח וג'

מתבניתו של הפיוט עולה כי נתלש הוא מפיוט ו של ינאי לסדר "ויצא". מסימונו של המעתיק "פז' שמח וג'" נראה שבמקום זה על החזן לחזור, בהקראתו, לטקסט גופו להמשיך בפזמון "שמח בדיצה" המופיע בגוף כתב היד לאחר פיוט ה של שמעון ברבי מגס.

ואם קשה למצוא זכר לדבר במבנה כתב היד – נביא ראייה לדבר. בראש הפיוט "אז בצאתו" הופיעו, כזכור לקורא, התיבות "ל' הנה מט'". מציון זה עולה שיש לנגן את הפיוט בלחנו של פיוט אחר: "הנה מטתו". לפזמון "שמח בדיצה" הממשיך את כתב היד נקבע בגוף כתב היד "ל' באותיות". בכתב יד T.S. H2.42 מופיע הפיוט "הנה מטתו שלשלמה איוו ערס רענני", ומצורף לו הפזמון "באותיות ששים נתברכו ישישים". כאן המקום לעמוד על כלל ברישום פיוטים ופזמונים נלווים להם: לחן הפזמון לעולם בן זוגו של לחן הפיוט. עד עתה לא מצאתי חריג לכלל זה.

הפיוט הבא המופיע בסופו של העמוד (בכתב היד לפרשת "ויצא" שעסוקים היינו בו) לאחר הפזמון "שמח בדיצה", מתחיל במילים "מצב ארצה סולם חזה" ונתגנן, כמופיע בראשו, בלחן "מגלות", והפזמון "עולים שנים" שלאחריו נתגנן בלחן "ספרים", אף אלו בני זוג הם וכבר נתפרסמו ע"י א"מ הברמן⁴⁸.

48 בספר שפורסם לאחר מותו: פיוטים נבחרים לחגים ולמערדים, לוח תשנ"ב, עמ' 55. בכותרת שבדפוס נרשם "פיוט ליום כפור", אך מכתבי היד המביאים פיוט זה מוכיח כי נודע לראש השנה. הפיוט מופיע (נוסף על כתב היד ממנו נחפרסם) גם בכתבי היד הבאים: א. T.S. N.S. 93.14. בכתב יד זה הועתקו מחרוזות נוספות בהמשך הפיוט, שלא נודעו להברמן. ב. כ"י שטרסבורג 4077 דף 75. ממבנה הפיוט נראה לראות בו פיוט ה מתוך קרובה לראש השנה של שמעון ברבי מגס, על אף שלא מצאנו קרשחאות שלמות לחגים מפרי עטו (ועל כך בהרחבה במאמרי האורך).

כבר הזכרנו שהפיוט "מצב ארצה" הוא משל שמעון ברבי מגס⁴⁹, והפזמון הנלווה לו "עולים שנים" הוא משל האנטימוס⁵⁰. עתה עלינו להמשיך בדף שבאוסף מוצרי בפיוט "אב הפליא רחמיו לכמור", תחילת פיוט ו של שמעון בירבי מגס לסדר "ויצא"⁵¹. לאחר מכן בא פזמון משל האנטימוס "אחרי ארגילך"⁵². לאחריו בא גרס מן הפיוט "איש אשר למלאך הוסר" - פיוט ז שלשמעון לסדר הנ"ל.⁵³ בהמשך - כותרת "ובכן וירא ה' כי שנואה לאה", תחילת הסדר השני שלפרשת ויצא. כאן יש להקריא גרס מפיוט ה שליניי לסדר זה "אז לשם שנאו היתה מקוראה לאה",⁵⁴ להמשיך בפזמון "פתחתה רחם שנואה".⁵⁵ והדף מסיים בשתי סטרופות מן הפיוט "אודרה שנואה והחניטה בנים" - פיוט ו משל שמעון ברבי מגס, שהוקרא לאחר מכן.⁵⁶

נחזור ונסכם אילו פיוטי קדמונים הקריא החזן על-פי כתב יד זה (מבלי להתייחס לפזמונים שבין פיוט למשנהו):

סדר	הפיוט	מחברו	מספרו הסידורי בקדושתא
ויצא	אמנם שתי פעמים	יהודה	ה
	אבנים לא שלמות	יניי	ה
	מצב ארצה סולם חזה	שב"מ	ה
	אז בצאתו לצבי דמה	יניי	ו
	אב הפליא רחמיו לכמור	שב"מ	ו
	איש אשר למלאך הוסר	שב"מ	ז
וירא ה' כי שנואה	אז לשם שנאו	יניי	ה
	אודרה שנואה והחניטה בנים	שב"מ	ו

כתב היד מסתיים לאחר שניים מגרמי הפיוט "אודרה שנואה" שהוזכר זה עתה.

מן הטבלה נראה בעליל כי גם בכתב יד זה נשמר הכלל שבכונותו נוכחנו בדיון

49 הפיוט מופיע גם בכ"י אוקספורד (2736) c.20, דף 6. זהו כתב יד מסוג א ותוכנו נדפס ע"י יהלום, פיוטי שמעון בר מגס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 112. שם נדפסו גם יתר פיוטיו של שמעון שנוכרי בהמשך דברנו.

50 עמ' 109, פומק ק.

51 כמורה מהופעת הפיוט בכתב יד אוקספורד c.20, הנזכר לעיל. אינני מבין מדוע נסתפק ע' פליישר בדבר במבואר לפזמוני האנטימוס, עמ' 52.

52 עמ' 109, פומק קב.

53 אף פיוט זה בכתב יד אוקספורד c.20.

54 הפיוט מופיע גם בכתב יד ENA 2694,22-23. הרפים - בכתב ידו של פלטיאל דגן (ראה לעיל, עמ' קס).

55 עמ' 110, פומק קד.

56 הפיוט מופיע גם בכתב יד T.S. H16.12 - כתב יד מסוג א משל שמעון ברבי מגס.

אודות כתב יד כ"ח הנ"ל: בהגיע החזן לאמצעה של קדושתת כלאיים שנועדה לפרשה שבועית מסוימת, פותח הוא בפיוט ה משל יהודה, ממשיך בפיוט ה משל ינאי וחותר בפיוט ה משל שמעון בר מגס. עתה מגיע תורם של פיוטי ו. פיוט של יהודה לא יופיע יותר, והחזן יקריא פיוט משל ינאי ו/או שמעון ברבי מגס. ובהגיע תור פיוטי ז יחתום (כמעט) לעולם בפיוט משל שמעון ולא עוד⁵⁷. ככל שיתקדם בסדרי הפרשה וברצף הפיוטים – יקצר בהם וילך, כפרי החג.

על התחלת הקדושתאות מסוג זה, סיומיהם והבחירות השונות של פיוטי קדמונים בהם נקטו עורכיהם (שמקצתם ידועים בשמם), עתיד אני להאריך במאמר מיוחד, אי"ה.

מה ניתן ללמוד מהפיוטים בקונטרס דנן על ההפטרות לסדרים בזמנו ובמקומו של ינאי?

מ' זולאי היה הראשון שהראה כי הפייטנים הקלסיים נהגו, בסיום המשלש של כל קדושתא וקדושתא, לרמוז לפסוק הראשון של ההפטרה שנאמרה במועד שלכבודו נכתבה היצירה המתאימה. משעמד על עיקרון זה ועל חשיבותו לחקר הליטורגיה היהודית הקדומה, ערך רשימה של הסדרים התלת-שנתיים והפטרותיהם, כפי שנשתמרו בקטעי פיוטי ינאי שהיו תחת ידו. ברשימה זו נזקק גם לסדרים שהמקור היחיד ל"משלשים" שחיבר ינאי הוא הקונטרס דנן ובני זוגו. כזכור, סופר הקונטרסים אינו מעתיק כל פסוק המופיע בסיומו של פיוט⁵⁸. מכיוון שכך, בדק זולאי ברשימת ההפטרות לסדרים ב "Jewish Encyclopedia" וניסה להצליב בין רמז לפסוק שבנביאים העולה מסיום המשלש, לבין הפסוק הראשון של ההפטרה התלת-שנתית המופיע ברשימה הנ"ל, לפי נתונים אלו, השלים הוא את רשימתו שלו, כך הצליח להוסיף בה שבעה סדרים (בספרים שמות, ויקרא במדבר) שהפטרותיהן סומנו בכוכבית.⁵⁹

ביוכל השנים שעבר מאז, נרחבו ידעותינו בנושא זה בעקבות גילוי חומר חדש, הן ליטורגי הן פייטני. בעת האחרונה נדרש י' עופר לנושא זה, ופרש בפני החוקרים רשימה מקפת של הסדרים והפטרותיהם.⁶⁰

57 הוספת פיוט ז משל שמעון למערכת מוכחת מכ"י הנ"ל. אי הוספת פיוטים אחרים מוכחת למשל מכ"י T.S. N.S. 140.52 ומכ"י T.S. N.S. 289.171. (קטעים אלו ממשיכים זה את זה כמוכת מרציפות הטקסט - פומן מעין אנתים - המחבר כיניהם), והנה, כראשון שבהם מצאנו פיוט ז יחיד של שמעון בירבי מגס לסדר "היד ה' תקצר" החוחם את סדרי פרשת "בהעלתך", והשני פותח - לאחר סיום הפומן שהחזיר זה עתה - בסילוק של ינאי לסדר "בהעלתך", "הנצבים בבקר, לחלות פניך בבקר" (סילוק זה מופיע במהדורות רבינוביץ, כך ב', עמ' 39).

58 ראה לעיל עמ' קסא.

59 מח"י, עמ' רעא-רעג.

60 במאמרו "סדרי נביאים וכתובים", תרביץ נח (חשמ"ט), עמ' 176-185, מספר הסדרים שיוזכרו להלן לקוחים ממאמר זה.

נצעד אף אנו בדרכו של זולאי וננסה לבחון את סיומי שני המשלשים החדשים שעלו בידנו לאור רשימה מעודכנת זו.

לסדר 65, "זאתה תצוה" (שמות כז, כ), נרשמו שתי הפטרות: האחת בהושע (יד, ז) ותחלתה "ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו"; והשנייה בירמיהו (יא, טז) הפותחת במילים "זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך, לקול המולה גדולה הצית אש עליה". אינטואיטיבית, מסתבר שיני נתכוון לרמוז להפטרה השנייה; והמילים האחרונות במשלש "חית רענן כזית" מעידות על כך, אך אין להוציא מכלל אפשרות שיני רמו דווקא לראשונה שבהפטרות במילים "יהי הודו כזית".

לסדר 76, "ונפש כי תחטא ושמעה" (ויקרא ה, א), נרשמה ההפטרה "זאת האלה היוצאת על פני כל הארץ" (זכריה ה, ג). מסתבר שהרמוז להפטרה מופיע במחרוזת השלישית דווקא, "יוצאת מפתח היכל בית ברכה". מתקבל על הדעת, לאור רמז זה, שיש להחליף את סדר טורי הפיוט, ולהקדים את המחרוזת הרביעית לשלישית. העובדה שהמחרוזת הרביעית נרשמה בתחתית הדף מוסיפה חיזוק להשערה זו. ייתכן שלפנינו טעות סופר בעלמא, אך מסתבר, שלא רצה הסופר-החזן לחתום פיוט במילה "קללה".⁶¹ מ' זולאי לא הכיר אלא הפטרה תלת-שנתית אחת לסדר "ויקרא אל משה" (74), והיא "קול ה' לעיר יקרא" (מי' ו, ט).⁶² ומכיוון שכך, שיער שאף יני נתכוון לרמוז לפסוק זה במשלש שלסדר זה. "עופר רשם מספק הפטרה נוספת "אני אני דברתי אף קראתיו" (יש' מח, טו).⁶³ נזדמן לידי קטע הגניזה T.S. N.S. 148.82 ובו התרגום הארמי של הפטרות תלת-שנתיות לסדרים שכראש ספר ויקרא (הסופר העתיק, כתוב אחר כתוב, את תחילת הפסוק ואת התרגום הארמי המתאים לו) לפי הסדר דלהלן:

הסדר ⁶⁴	תחילת ההפטרה	סיום ההפטרה
[ויביאו את המשכן]	-	(יש' לד, ו - לה, א-ב)
ויקרא אל משה פרג אלספר	אני אני דברתי (יש' מח, טו)	(יש' מט, ג)
נפש כי תחטא (בשגגה) ביחזקאל	הן כל הנפשות (יח' יח, ד)	(יח' יח, ז)
ושמעה קול אלה בתרעשרה! <>	ויאמר אלי זאת האלה	-
	(זכ' ה, ג)	

לפי דרכנו למדנו שצדק "עופר בהשערותו זו, ויש להוסיף את ההפטרה "אני אני קראתיו" לסדר "ויקרא אל משה" בחזקת ודאי. יתרה מזאת, מסתבר שאף יני⁶⁵ לא

61 ייתכן, שאין להגיה את הנוסח, ויני רמו במחרוזת רביעית זו להפטרה אחרת, שאינה לפנינו.

62 רק הפטרה זו נרשמה ב"Jewish Encyclopedia".

63 ראה "עופר, "סדרי נביאים וכתובים", תרכ"ז נח (חשמ"ט), עמ' 180.

64 שמרתי על סגנון כתב היד, והכנסתי תוספות שהן שלי בסוגריים עגולים. סוגריים מרובעים מציינים השלמה המתבקשת מדרך של כתב היד שאינו לפנינו.

נחנכון אלא לרמוז להפטרה זו דווקא, כמוכח מן הטור האחרון שבמשלש "כדיברתה וקראתה דבר וקרא".⁶⁶
פיוטיו החדשים של י"י מוכאים ומבוארים להלן בסוף המאמר, עמ' קצא ואילך.

נספח א :

על חיקויים של פיוטי י"י בכלל והמתפרסמים בזה בפרט מדבריהם של מסרנים, הדנים בתולדות הפיוט על פי דרכם, ניתן ללמוד כי דרכם של תלמידים בשירה הייתה דרך החיקוי: הם שאפו לעשות כמעשה רבם. זו לשונו של המפרש בכתב יד המבורג 152: ⁶⁷ "קבלה שר' שלמה הכבלי פייט אור ישע שנה אחת ופיללו ביום ראשון ור' משולם היה תלמידו ואמ' לו: אני רוצה עד למחר לפייט כזה וכן עשה, ושיבחר".

פרופ' א' מירסקי הוכיח כי כבר יוסי בן יוסי, ראשון הפייטנים הידוע בשמו, מחקה בתקיעתא שחיבר את ה"תקיעתא דבי רב", שציטוטים ממנה מופיעים בשני התלמודים גם יחד,⁶⁸ ובמאמר אחר לימדנו כי הפיוט העתיק "אנשי אמנה אבדר" עובד בצורות

65 במשלש לסדר "וקרא אל משה" כ"י T.S. K25.19, וזלאי, פיוטי י"י, עמ' קכא; רבינובין, י"י א, עמ' 368.

66 אפשר, שיניי רמז גם לתחילת ההפטרה "קל ה' לעיר יקרא" במחרות השלישית (בתיבות "יקרא קל" שבטור ג). [ייתכן שיניי הכיר את שני המנהגים ורצה שפיוטיו יוכלו לשמש את שניהם. אף בפיוט לסדר "ראתה חצונה" (לעיל, עמ' קצא) נמצא רמז לשני ההפטרות: אב"ק].

67 דף b48, טור ב (הציון לפי דפי הצילום במהדורת הרב א"צ רות, ירושלים תש"ס). וראה את ריתנו של פליישר בנידון, במבואו לפיוטי שלמה הכבלי, ירושלים תשל"ג, עמ' 28-29.

68 ראה מאמרו, "אסכולות בשירה העברית העתיקה" - הפיוט, ירושלים תשנ"א, עמ' 147-156. בהמשך (עמ' 156-163) הוא מציין את ר' אלעזר ברבי קליר, שחיקה את פיוטו שליוסי. ברם, זכה יוסי בן יוסי, ופייטן נוסף, קדם-קלירי כנראה, עשה כמעשהו. גרמים שלתקיעתא זו שנשמרו בקטע הגניזה T.S. H16.8, תתפרסמו בידי ר' אדלמן, Zur Frühgeschichte des Maḥzor, Stuttgart 1934, עמ' ח-ט. השווה, למשל, את הטורים 45-46, בפיוט לשופרות "אשא רעי בצדק" (גולדשמידט, מחזור לר"ה, עמ' 270) עם הטורים 10-11 בשורדים האנונימיים שהדפסו בעמ' ט בספרו של אדלמן:

תקיעתא אנונימית		יוסי בן יוסי
ק' שאן פחדר / כעמים תדיע	תחת בני ציון / בני יון שחר	
תבריק חצין / תבעיתם בק'	הברקת חצים / ותהמם בקול	
ק' שופר תקע / [ן]צא והלחם	תרעם לבחוי / תחקע בשופר	
תסמר סערות / תימן בקול.	בסערות תימן / אז ילך קול	

לדעתי, תקיעתא זו מאחרת ליוסי בן יוסי, משום שנוסף בה אמצעי אומנותי על התקיעתא שליוסי: כל טור פותח במילה זהה: "קל". מסתבר, שחיבה זוהי הפכה עם הזמן לתיבת שרשרת, ובתקיעות מאחרות יוחר (כעין זו שפורסמה בידי ש' אליצור, במאמרה "קטעי תקיעות בנוסח יוסי בן יוסי", תרכ"ך נג, עמ' 556-558), כבר פותח כל טור בתיבה שבה נסתיים הטור הקודם.

שנות עד לימיו שלירכ"ש, שהפכו לשיר במשקל ספרדי ובו יתדות ותנועות.⁶⁹ יניי - שרבים של פייטנים היה, ומסורת אגדה רואה אותו כרבו שלר' אלעזר ברבי קליר,⁷⁰ זכה למחקים רבים. פייטן קדום, החותם בשמו שמואל, בנה את קרובתו "און כל פטר רחם"⁷¹ כחיקוי מדויק לקדושתא שליניי לסדר "יהי בחצי הלילה", שתחילתו: "אנוי פטרי רחמתים". אף אמיתי ברבי שפטיה, מראשוני פייטניה שלגולת איטליה, ציין את יום חתונתה של אחותו, כסיהא, בחיבור קדושתא מיוחדת ליום נכבד זה,⁷² ופיוט ה' שכתובה אינו אלא חיקוי שלפיוט "אריגת אברים" - פיוט ה' שליניי לסדר "אשה כי תוריע".⁷³ ושלמה הכבלי שחי, כפי שהראה פליישר,⁷⁴ בצפון איטליה בסביבות שנת 950 לס'ה, חיקה בסליחתו "אם עווננו ענו בנר"⁷⁵ את הפיוט המפורסם לירכ"כ "האוחז ביד מרת משפט", שמ' זולאי מייחסו ליניי.⁷⁶ על פי הפירוט המובא בזה:

שלמה הכבלי		יניי	
טור	הטקסט	טור	הטקסט
20	חתוך חיים	קפב	החותך חיים לכל חי
24	יודע יצר	קפד	היודע יצר כל יצורים
42	קרוכ לרצות	קצד	רך לרצות
45	רחם ברוגז	קצד	ומקדים רחמים לרוגז.

כבר מ' זולאי העיר על הדמיון שבין הפיוט "איום ונורא צום העשור"⁷⁷ לבין קרובת יניי

- 69 ראה במאמרו, "פיוטים מקבילים", הפיוט, עמ' 102-112.
- 70 ראה כ"י המבורג 152, עמ' a31, טור ב: "יסוד רבי יניי (1) רבו של רב אלעזר בר קליר".
- 71 הקרובה נדפסה על ידי י' דרדזון, בגנזי שכתר, עמ' 24-31. וראה במבואו של דרדזון, עמ' 6-7. וראה עוד במבואו של י' יהלום לפיוטי שמעון ברבי מגס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 29-30. אגב, לדעתי נכתבה קרובה זו לשכת הגדול, כשם שהקדושתא ששרידיה נשתמרו במחזור א"י (שוחזר ע"י י' יהלום, ירושלים תשמ"ז), עמ' 5-6, ונחתברה אף היא לקריאה זו, נועדה לשכת "מצרינת".
- ראה ע' פליישר, במאמרו "פיוט ותפילה במחזור ארץ-ישראל", קריט ספר סג, עמ' 235-242. אני סבור שרפי כתב יד אוקספורד (2714) d.41 דפים 11-15, שהיה כבר לעיני דרדזון, טענים סירור אחר, וברעתי להאריך בעניין זה במקום אחר, א"ה.
- 72 הקדושתא נדפסה בנספח לספר "מגילת אחימעץ", מהדורת ב' קלאר הי"ד, ירושלים תשל"ד, עמ' 86-94.
- 73 מהדורת רבינוביץ, יניי א, עמ' 389-391.
- 74 פליישר, פיוטי שלמה הכבלי, ירושלים תשל"ג, עמ' 29-32.
- 75 א 5456, נדפס על ידי ע' פליישר (בספרו המוזכר בהערה הקודמת), עמ' 294-298. סימני הטורים דלהלן מתייחסים לטורי מהדורה זו.
- 76 טענות בעד תגו ייחוס זה, ראה אצל מ' זולאי, מח"י, עמ' שכר-שכה. טורי פיוט "האוחז ביד מרת משפט" יובאו על פי זולאי, פיוטי יניי, עמ' שלו-שלח.
- 77 הפיוט, המופיע במחזור רומא, נחפרסם בהעתקה מכ"י אנטונין 912 (שניקרו ארץ-ישראלי) בידי

לסדר "נפש כי תחטא בשגגה".⁷⁸ עתה, כשפיוט ה לסדר זה בידנו - חשים אנו, כי הרעיון המרכזי - ויכוח הגוף והנפש -⁷⁹ משותף אף הוא לשני הפיוטים. במקורות לפיוט לא נזכר לעגו של הקב"ה על הטענה המגוחכת, שבעזרתה חפצים הגוף והנפש לפטור את עצמם מן הדין. עניין זה נזכר בפיוט "איום ונורא": "זה ממרום אליהם ילעג, כי כחש בידם",⁸⁰ ובפיוטו של ינאי: "ודן מפעליהם - ישחק עליהם".⁸¹ אף הצירוף "חובלו פרות" משותף לשני הפיוטים.⁸² אין בידי להכריע מי חיקה את מי.

ומכאן לחשובים שבמחקיר של ינאי: שמעון ברכי מגס ואלעזר ברכי קליר. על הקשרים שבין פיוטי ינאי לפיוטיו שלשמעון עמד כבר י' יהלום במבוא למהדורתו.⁸³ יש להוסיף ולציין שקדושתאות אחדות של שני היוצרים דומות להפליא, וניתן להסיק מאחת מהן על תוכנה של רעותה. על דמיון פיוטי ח (סילוקים) של שני הפייטנים בקדושתא לסדר "וארא אל אברהם" (שמות ו,ב) עמד כבר צ"מ רבינוביץ, מהדיר פיוטי ינאי.⁸⁴ מכל מקום, עניין לנו בהעתקות פיוט ו שלינאי לאותו הסדר ובהשוואתו לפיוטו שלשמעון.⁸⁵ עלינו לנהוג בקריאת פיוטו שלינאי כדרך שאנו קוראים את פיוטו המקביל שלשמעון, דהיינו, יש להוסיף את התיבה "וארא" בתחילתה של כל מחזורת.

לשם השוואה נביא את שני הפיוטים הללו בטורים מקבילים:

ינאי	שמעון ברכי מגס ⁸⁶
<...>	
וְלֶךְ <...> הַדְּרָכִים	
פְּרָאוֹתַי בְּכָל קְצוֹת דְּרָכִים	
<...>	

ג' אורמן, כריסטרציה, Das Sündenbekenntnis des Versöhnungstages, Frankfurt a.M. 1934, עמ' 24-27.

- 78 זולאי, פיוטי ינאי, חיקתים והוספות, עמ' xxii.
- 79 ראה במקורות שהוזכרו בביאור לפיוט זה, להלן עמ' רב-רג.
- 80 עמ' 25, טור 19.
- 81 עמ' רג, טור 11.
- 82 עמ' רג, טור 15. אורמן, עמ' 25, טור 23. על הקבלות אלו העיתי פרופ' י' יהלום.
- 83 פיוטי שמעון, עמ' 29-31.
- 84 ראה: פיוטי ינאי, א, עמ' 278-279, בפירושים לטורים השונים, שם הושוו הסילוקים של שני הסדרים זה לזה. י' יהלום, שעריין לא ראה את הקטע T.S. N.S. 243.181a, שעל פיו נדפסו פיוטיו של ינאי, השווה (בספרו פיוטי שמעון בר מגס, עמ' 169-170) את הסילוק של שמעון לפיוטיהם של פייטנים מאוחרים, והראה כי פיוט זה שימש להם דוגמה. אך אנו נעלה את האפשרות שדווקא פיוטו שלינאי הוא שהיה לנגד עיניהם.
- 85 יש לציין שכתב היד (ראה בהערה הקודמת) לקי ביותר בשורותיו שלפיוט זה, ואין להתפלא, אם כן, על טעותו של רבינוביץ שסיווגו כפיוט ז.
- 86 פיוטי שמעון בר מגס, עמ' 160-161.

שמעון ברבי מגס	יני
לשה קראוי ביפה כתרצה	<...>
אשר לפניו חלד קפצה	<... מה מקום למקום
עליך נחן ברוחן בעליצה	ולך עניו מקל מקום
משר סולם מו<צב> ארצה	<... קום
לפדוי מאביקת אראלים	לפגע בצד בדמדם חמה
השר כגיבור עם אילים	בחלום שי<נה>...
צפיתה מראות חיילים	<ולך צפית ראית תנומה
מאיש תם יוש<ב> אוהלים	נגליתי בחיל אל אמונה
לקרואי ריעי ואחיי	לקרואי <...>
יסודי איתני כל חי	בכטחון תשועת עולמים
ראיתני בפנים לא כן לכל חי	ולך ראית יה צור עולמים
כי לא יראני הא<דס> וחי	נרא יי/ו?ת...> בשני עולמים
לשומעי בבת קולי	לשלושת בעלי שם המפורש
הרי עולם קרואים מולי	ושם הגדול להם לא <פ>כש
תיאמתוך בן חורון ק[מ]דלי	ולך תוקף שם המפורש
נפלאתה אהבתך לי	בשכעים שמות נתפרש

על קישוט תבנית זה של פיוטי ו אצל יני עמד כבר מ' זולאי.⁸⁷ למעשה ניתן, לדעתי, להגדיר כל פיוט ו משל יני כפרפרזה, מדרשית לעתים, שלפסוק הראשון של הסדר

87 פיוטי יני, הקדמה, עמ' xiv, הערה 1. נראה שחש בחידוש שבדבריו, ועל כן ניסח אותם כמסתפק. אך פיוטי ו נוספים שנחגלו מאז מוכיחים את נכונות הכלל. יתרה מזו, קריאת הפיוטים בעיקר תגלה כלל נוסף: לעולם יכתוב יני את הפיוט בגוף בו נאמר פסוק ראשון זה. ראה למשל פיוט ו לסדר "צא מן התבה" (פיוטי יני, עמ' ד-ה; רבינוביץ, יני א, עמ' 95-97) האמור כולו בגוף שני, כאילו חזר (אחת עשרה פעמים, כמספר מחרחות הפיוט) על ציור הקב"ה לנח: "צא מן התבה". ידיעת כלל זה חסייע בידנו גם בשעת ניקודם שלפיוטים; יכול אחת לעמוד מכאן, למשל, על הטעות שטעה רבינוביץ כשניקד (חלק א', עמ' 126, טור 56): "צַעַל גִּילּוּלִים וּמַעֲשֵׂיהֶם" - אין לפנינו אלא ציור, דוגמת "לך לך מארצך", יש, אם כן, לנקד "גַּעַל". ברם, שמעון ברבי מגס אינו מקפיד על כלל זה. השווה, למשל, את הפיוט "אדון דברו לא שינה" (יהלום, פיוטי שמעון, עמ' 201) הכתוב בגוף שלישי, למרות שבפסוק הראשון שלסדר מופיע "הנני ממטיר" בגוף ראשון. כלל זה יעזור לנו להבחין בין פיוטי ו שליני לאלה שלשמעון. לענ"ד טעה מ' זולאי, מח"י, עמ' רלד, כשייחס את הפיוט "את לבב עמי" (שמצא בגווי שכתר, עמ' 56) לשמעון כהנן. הפיוט כחוב בגוף ראשון,

הגידון. בדיקה מקבילה של פיוטי שמעון ברכי מגס תגלה, כי לפחות במקצת קדושותיו, עלינו לנהוג בקריאת פיוטי ו' שלו, כיוצא בקריאת הפיוטים המקבילים אצל ינאי. אין ספק כי הפיוט המצוטט נחנך לפתוח במילים "וארא לאב אשר אתה" וכו',⁸⁸ כשם שיש להוסיף מילה זו בראש כל מחרוזת שבפיוטו שליניי. ואכן, בטורים 33-36 עוסקים שני הפיוטים ביעקב, ובטורים 41-44 מדובר בשלושת האבות בכלל.

בשל החסר בטורים 37-40 קשה לקבוע במי עוסק ינאי. כשלעצמי, אני סבור ששמעון נחנך במילים "ריעיי ואחיי" לעם ישראל (שהקב"ה נגלה להם בסיני, על פי תהלים קכב, ח). זאת שלא כדרכי י' יהלום בביאורו לטור זה.⁸⁹

בנספח למאמר זה אני מפרסם גזרים מפיטו ה' ופיטו ו' משל שמעון ברכי מגס לסדר "אם כסף תלוה". אין נראה לצורך לראשי הטורים שלפיוט ו' את תחילת פסוקו הראשון שלסדר. מאידך גיסא נראה שהושפע שמעון מרעיונותיו שליניי על פי הפירוט דלהלן:

ינאי	שמעון
אלה פסל מעם אלה... והמלוה ברכית...	ומלויים ברכית עדותם פסולה (ה', 4)
(אם כסף, ד, 3,1)	
הלוינו ופרע לך (שם, ה', 20)	מלוה ה' חונן דל (ו', 28)
וגמולך ישלם לך (שם, ה', 20)	וגמול ידי אדם ישיב לו ⁹⁰ (ו', 32)

ועתה, לחשוב שבמחקר שליניי - ר' אלעזר ברכי קליר, גדול פייטנינו הקדומים.⁹¹ כמפורסם, ראתה בו אגדה מאוחרת תלמידו שליניי.⁹² מכל מקום, ברי שהוא היה בקי ביצירותיו שלרבו, ופעמים עיבד את יצירותיו, הרחיבן והתאימן לצרכיו. נזכיר לדוגמה את פיוטו שליניי לסדר "הנה אביך חלה",⁹³ שהורחב בידיו שלר' אלעזר הקליר בקדושתא לשמיני שלחננוכה שחל בשבת. בארץ-ישראל נקראה כיום זה פרשת "ביום השמיני נשיא לבני אפרים".⁹⁴ שני הפייטנים נדרשו, אם כן, לנושא אחד: היחס בין מנשה ואפרים במשך הדורות. ינאי מתבטא:

אפרים ומנשה זה לזה צמודים / שקולים זה בזה

כשם שחלקו הראשון שלפסוק "ואמר ה' אל משה מה תצעק אלי" נאמר בגוף ראשון. יתרה מזו: כתי הפיוט אינם מסתיימים בפסוק. מכאן: ינאי הוא בעליו שלפיוט.

88 וכך אמנם מצוטטת כותרת זו כלחן בראש הפיוט "מדה במדה תמוד נכוחה" (נגזי שכטר, עמ' 140).

89 פיוטי שמעון בר מגס, עמ' 167.

90 למקבילה נוספת בין פיוטי שני הפייטנים, הערתי לעיל, תיאור כ"ב, עמ' קסה והע' 37.

91 כך מכנהו ע' פליישר, היצירות, עמ' 29. וראה שם פרטים על יצירותיו שנחפרסמו.

92 כ"י המבורג 152, עמ' 31a, טור ב'.

93 נדפס על ידי רבינוביץ, ינאי א, עמ' 252.

94 למקורות המתעדים עובדה זו, ראה ב' אליצור, פסיקתא רבתי - פרקי מבוא, חיבור לשם קבלת התואר ד"ר באתיברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תש"ס, עמ' 78, הע' 18.

פעמים מנשה ואפרים / פעמים אפרים ומנשה
לא זה גדול מזה / ולא זה גדול מזה⁹⁵

והקליר בא אחריו ומשלים את דבריו:⁹⁶

מנשה את אפרים / ואפרים את מנשה
שקול מנשה כאפרים / ואפרים כמנשה
פעמים מקדים מנשה <לאפ> אפרים <ופעמים אפ> אפרים <למנשה>

ובהמשך מתפתחת מעין דרשה, ור' אלעזר הקליר מוכיח כי למרות (ואולי בגלל) שהכתובים שהזכירו את (שבטי) מנשה ואפרים יחדיו, הקדימו, פעמים, את הבכור לצעיר, ופעמים שינו את הסדר - עדיין הם שקולים זה כזה. דוגמה אחרת ימצא המעיין שישווה את הרהיט (פיוט ז) שליניי לסדר "אשר ישחט שור או כשב"⁹⁷ לסילוק הקלירי לפרשת פרה "אין לשוחח"⁹⁸.

מעניינים המקרים שבהם נוטל הקליר משפט משליניי, כדמותו וכצלמו, ונוטעו בתוך יצירתו. נראה שקהל שומעיו היה בקי בפיוטי י"י, ושמיעת קטע מלשוננו ערכה לאזניהם, כשם שנהנו לשמוע שיבוץ שלפסוק מכתבי הקודש או עיבוד פייטני שלמדרש ידוע.⁹⁹ להלן דוגמאות אחדות:

קליר	י"י
צבי לצדיק בומר השמיעה כנף הארץ ¹⁰¹	צבי לצדיק בומר השמיעה כנף הארץ ¹⁰⁰
לחצה לחלק בני חלק וחולק ¹⁰³	יזמו לחלק בני חלק ¹⁰²

- 95 רבינוביץ, י"י א, עמ' 252, טור 82-84.
- 96 פיוטי הקלירי לשבח זו לא נרפסו. אני מעתיק מכ"י T.S. N.S. 116.16. קיצורי המעתיק הושלמו בסוגרי קרנות. לא העתקתי אלא את הנוסח המתוקן. יד שנייה שינתה בכ"י זה הרבה ביחס לכתיבת המעתיק הראשון.
- 97 זולאי, פיוטי י"י, עמ' קנט; רבינוביץ, י"י א, עמ' 442.
- 98 א 3056, סע"י, פולין, עמ' 694.
- 99 העיתי על כך ידידי מר א' ברבריאן.
- 100 קדושתא לחנוכה, זולאי, פיוטי י"י, עמ' שמח; רבינוביץ, י"י ב, עמ' 240, טור 52.
- 101 פיוט ט מקדושתא למוסף ר"ה, ת 126, ג"ש, ר"ה, עמ' 222, טור 5. דוגמה זו מעניינת במיוחד, משום שהקליר בנה את פיוטו זה לפי אקרוסטיכון ת"א ש"ב, ומצא לפניו משפט מפרט באקרוסטיכון אלפביתי המתאים לתבניתו שלו!
- 102 קדושתא לסדר בלק, זולאי, פיוטי י"י, עמ' רט; רבינוביץ, י"י ב, עמ' 90, טור 5.
- 103 קנה לת"כ "איך תנחמתי", א 2860, ג"ש, קינות, עמ' קד, טור צג.

כתב יד T.S. Fl(1)49 מצאתי שרידי קדושתא לסדר "בראשית ברא" הזהה במבנה לקדושתאות ינ"י הידועות. ברם, מסופק אני בה אם מידי ינ"י יצאה, מכיוון ששרידי פיוט ו כתובים בגוף שני, בניגוד לכלל שניסחתי בהערה 87. מכל מקום, סגנונה קדם-קלירי, והקליר שיבץ את מילותיה ביצירתו:¹⁰⁴

הפיוט	קליד ¹⁰⁵
קִרְצַת עֶפֶר מֵאֲדָמָה	אדם יציר עפר מאדמה
וְגִלְמָתוֹ הָיְתָה עַל אֲדָמָה	
רִישׁ>... לְאִילֵי קְרוֹם אוֹתוֹ דִּמָּה	לאילי מרום אותו דמה
וְחֶאָסָא וְלָהּ <בֶּל דָּמָה	לא בן ולהבל דמה.

ומכאן לסדרים שקטעים מהפיוטים נועדו להם מתפרסמים בזה. עניין לנו בסדרים על הנפש החוטאת, המתפייטים אצל ינ"י. הקליר, הכותב יצירותיו לימים הנוראים, ימי השתפכות הנפש, מוצא במילים ומשפטים משל רבו עניין לענות בו. אני מונה דוגמאות על פי סדר פיוטי ינ"י.¹⁰⁶

ינ"י	קליר
כושל שלא בדעת ¹⁰⁷ לא טוב לנפש ¹⁰⁸	פשע בלא דעת לא טוב לנפש ¹⁰⁹
יחידה היא ואתה יחיד	<אתה> יחיד והיא יחידה ¹¹⁰
היא חיה ואתה חי	אתה חי וקיים והיא נקראת חיה ¹¹¹
טהורה ואתה טהור ¹¹²	כי אתה טהור והיא טהורה ¹¹³

104 העירני פרופ' י' יהלום, שיש כאן רמז לאפשרות שעדיין לא גיבש ינ"י סופית את כללי כתיבתו כשניסח את הקדושתא לסדר בראשית. ייחזן שזו גם הסיבה לכך שפיוט ו לסדר "במחזה לאמר" (בר טו, א), וזלאי, פיוטי ינ"י עמ' כו-כז, רבינוביץ, ינ"י א עמ' 139-141, אינו נשמע, ככל הנראה, לכלל זה.

- 105 קיקלר למוסף ר"ה, "אמץ אדיר", א 868, ג"ש, ר"ה, עמ' 162, טור 3-4.
- 106 אני משווה לסילוק הקלירי "כי מי ידע דיניך" הקדם, בקטעי הגניזה, לפיוטי ט שנתקבלו באשכנז לשחרית ליום כיפור. סילוק זה לא נרפס בשלמותו: תחילתו נרפסה בידי א"מ הברמן, בספרו עתרת תנים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 75; וסופו מופיע במחזור א"י שדפינו נתלקטו בידי י' יהלום (ירושלים תשמ"ז, עמ' 61-62). בעמ' 62 צולם גם מקצתם של פיוט ט הג"ל. ומשם אני מעתיק כשאני נדרש להשוואה, למרות שאני מציין מראה מקום למהדורת ר' גולדשמידט. את הטורים משל ינ"י, שנרפסו, אני מציין לפי מהדורת צ"מ רבינוביץ.
- 107 כך נראה בצילום משוכח של כתב היד. וזלאי עצמו תיקן את קריאתו מסברה במאמרו "עיתוי לשון בפיוטי ינ"י", ידיעות המכון ו (תש"ו), עמ' רמד, על פי פירוטו שלקליר.
- 108 וזלאי, פיוטי ינ"י, עמ' קכג; רבינוביץ, ינ"י א, עמ' 371, טור 6.
- 109 יר"ב, עמ' 172, טור 3.
- 110 מחזור א"י, עמ' 61.
- 111 שם.

יהמו רחמך + [מיעיך] על נפש ורחמך
על בשר¹¹⁴

מעריך יהמו על כל בשר¹¹⁵
סיכון אברים תמלא חיית נפש¹¹⁷

דיבקי אברים תמלא נפש¹¹⁶
הלא עולמך אתה סובל וכן לגוף סבול
הנפש¹¹⁸

אתה סובל עולם והיא סובלת
כל הגוף¹¹⁹

קליר

יני

כי אתה אין לפניך ישינה גם היא איננה נפש¹²⁰
ישינה¹²¹

כי אתה רואה ולא נראה והיא רואה
ראינה נראית¹²²

לסיום, נזכיר כי כשם שההולכים בעקבות יני נהגו להעלות בדבריהם ציטוטים מלשוננו, נהג אף הוא לעתים "לצטט" את עצמו. אני הולך ומנה דוגמאות אחדות שלחזרתו על משפטים דומים בשעה שטיפל (בקדושתאותיו השונות) בנושאים קרובים אלו לאלו. ושמא אף נוכל, תוך כדי עיסוק בנושא זה, לייחס לו ולו מספק בלבד, את אחד הפיוטים המפורסמים בישראל, שכבר נשתברו קולמוסים הרבה בניסיון למצוא את מחברו.

הסדר והפיוט	הנוסח	הסדר האחר	הנוסח
ישלח יעקב	אילים חילים ומושי<עים>	ישלח ישראל	אנשים חכמים ומושיעים
מלאכים	<... ..>שעים	מלאכים	בחכמת יישובם משעים
(בראשית לב, ד) ¹²³	כוז לכ>...משעים	(במדרב כא, כא) ¹²⁴	בקשות אליו משועים
	כי מחניפים לרשעים		כי מחניפים לרשעים

112 זולאי, פיוט יני, עמ' קכג; רבינוביץ, יני א, עמ' 372, טור 10.

113 מחזור א"י, עמ' 61.

114 לקמן, עמ' רג, פיוט ה, טור 9.

115 יר"כ, עמ' 175, טור 10. טור זה אינו מופיע במחזור א"י.

116 לקמן, עמ' ד, פיוט ד, טור 4.

117 מחזור א"י, עמ' 62, ב"ש, יר"כ, עמ' 172, טור 4.

118 לקמן, עמ' ד, פיוט ז, טור 5.

119 מחזור א"י, עמ' 61.

120 לקמן, עמ' רה, פיוט ז, טור 8.

121 מחזור א"י, עמ' 61.

122 מחזור א"י, עמ' 61.

123 פיוט ו לסדר זה, רבינוביץ, יני א, עמ' 196, טור 52; הטורים הנ"ל הושלמו וסודרו מחדש בסיוע כתב יד T.S. A.S. 63.53, שלא עמד לנגד עיני רבינוביץ.

124 פיוט ו לסדר זה, זולאי, פיוט יני, עמ' ד; רבינוביץ, יני ב, עמ' 49, טור 85.

בנימין לפלר

הסדר והפיוט	הנוסח	הסדר האחר	הנוסח
אם כסף חלוח (שמות כב, כד) ¹²⁵	כי עין עני האיר בעת חשך	וכי ימוך אחיך (ויקרא כה, לט) ¹²⁶	פני רל האיר בעת חשך
וכי ימוך אחיך (ויקרא כה, לט) ¹²⁷	גם יחר מאשר תזכה בעני אמנם יזכה עימך העני	כי יהיה בך אביך (דברים טו, ז) ¹²⁸	<...> הוא עני עם בעל הבית <...> מאשר יזכה עמו בח<...>
ואתה תצוה (שמות כו, כ) ¹²⁹	יע<...> שמן זית יהי הודו כזית תבוטר טוב כעלי זית והזית רענן כזית	כי תקצור קצירך (דברים כד, יט) ¹³⁰	מצוות פאר זית ניצוח <...> שובע ברכות תבוטר עלי זית <...> יהי הודם כזית
יה השב אלפה לשמן רצהלו פנים משמן וכר <...> יא כקרן בן שמן ^{129*}	פאר להקריץ קרן בן שמן <...> ארץ חת בה שומן קנח שם טוב מטוב ש<מ>ן ראיית קולך להצהיל <מ>שם		

הפיוט "ונתנה תוקף קדושת היום" הוא מן הפיוטים שנחפרסמו בעם ישראל, ואגדה עתיקת יומין שנשתמרה בספר "אור זרוע" לר' יצחק בר משה מוינה, ¹³¹ מייחסת את חיבורו לר' אמנון ממגנצא, שר וגדול בישראל, שנהרג על קידוש ה'. בדור האחרון פקפקו רבים באגדה זו. ¹³²

ד' גולדשמידט ההדיר פיוט זה מחדש במחזורו לראש השנה, והוסיף אפראט של שינוי נוסח משני קטעי גניזה. הראשון שבהם T.S. H8.6, שסימנו ק⁷, הוא מקטעי הגניזה העתיקים הידועים לנו. ¹³³ סילוק זה מופיע בכתב היד במסגרת של קדושתא שלמה, שרק סופה נשתמר, מאמצע פיוט ו ואילך. ¹³⁴

- 125 לקמן, עמ' קצד.
- 126 פיוט א לסדר זה, וזלא, פיוטי יניי, עמ' קעא; רבינוביץ, יניי א, עמ' 475, טור 18.
- 127 פיוט ה לסדר זה, רבינוביץ, יניי א, עמ' 477, טור 43.
- 128 פיוט ה לסדר זה. הפיוט עדיין לא נרפס, והוא מצוי בכ"י ENA 2889,5.
- 129 לקמן, עמ' קצו.
- 129* לקמן, עמ' רא.
- 130 פיוט ב לסדר זה, רבינוביץ, יניי ב, עמ' 172, טור 16.
- 131 מהר"ד ויטאמיר תרכב, חלק ב, סימן רעו, עמ' 125.
- 132 ראה ג"ש, מחזור לראש השנה, עמ' מב, הערה 39, והספרות המובאת שם.
- 133 עתיקותו של הקטע מוכחת, פרט לצורת הכתב, גם מן העובדה שכתובה כירצא ככתיבתה, מצינו בקטע הגניזה (2741) d.55 רפים 1-3 וכן 8, רפים אלו משלימים רפים הממוספרים כיום 7-4 וכן 9. רפים אחרונים אלו מנוקדים בניקוד ארץ ישראלי עתיק. לאפיונה של שיטת ניקוד זו,

עד עתה לא ניתנה הרעת לעובדה שסופו של פיוט ו שבקדושתא לראש השנה, שיחוסה ליני במהדורת רבינוביץ¹³⁵ (הוא השתמש בכ"י וינה, ריינר 77/115), זהה לשריד של פיוט ו שבכתב היד שאנו דנים בו עתה. יתר על כן, המעיין בכתב יד ריינר גופו ייווכח לדעת כי הסילוק "ונתנה תוקף" מופיע גם שם בחתימת הקדושתא הנידונית. ואם לא די בכך, שריד של "ונתנה תוקף" נשתמר גם בכתב היד ENA 2131,6¹³⁶,

ראה J. Yahalom, *Palestinian Vocalised Piyyut Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge 1997, עמ' 35-37 (MS D).

134 הקדושתא נעדה לשחרית שלראש השנה < > כמכוח מן הכותרת: "תקיעות דר אלעזר" שלאחר פיוט ט, החזרת קדושתא זו.

135 כך ב, עמ' 203-207. יש לציין כי פיוט א שלקדושה המופיע בעמ' 202 ככל הנראה אינו שייך לקדושתא זו. לכתב יד ורשא 54, כג שעמד לפני זולאי, כמאמרו: נוספות לפיוטי ימי, "מוזרת עמנאל", בדרפשוט חשי"ע, עמ' 155, אין כל קשר לכתב יד ריינר שעמד לפני רבינוביץ, ואף זולאי עצמו פקפק בייחוס הקטע ליני.

נסקור בזה את מבנה כתב היד:

הפורמולה "ואתה קדוש, אל נא" - לסיום פיוט ג והתחלת פיוט ד.
 "קח השור לא הוכשרה בשופר" - פיוט ד שליני, כמסתבר מצורתו. לאחריו הפורמולה "כי אתה אלוהי עולם... חי וקיים..." פורמולה רגילה לסיום פיוטי ה.
 "קקלאר < > לאלעזר": "אדרת ממלכה" - פיוט ה בקדושתא "את חיל יום פקודה" שלר"א הקליר (א 1224; ג"ש, ר"ה, עמ' 73). לאחריו הפורמולה "אל נא" - לסיום פיוט ה.
 "אז שופר שלם יתקע לשלם" - פיוט ה שליני, כמסתבר מצורתו. לאחריו הפורמולה "אל נא" - לסיום פיוט ה.

"ארבעה פרקים בעולם" - פיוט ו שליני, כמסתבר מצורתו.

"אאמיץ אנעים שבחך" - רהיט אלפביוז שאין להכריע משל מי הוא. לפי חוסר הסימטריה בין טורי הפיוט, אין להניח שהוא משל יני.
 "מלך עלין אל דר מרום" - רהיט מהקדושתא הקלירית (למוסף < >!) "אופד מאד", מ 1653, ג"ש, ר"ה, עמ' 107.

"אדיר < > אימה יאדירו בקול" - רהיט מהקדושתא הקלירית "את חיל", א 1133, ג"ש, ר"ה, עמ' 77.

"ובכן ולך תעלה קדושה כי אתה מלך" - סילוק - "ונתנה תוקף קדושתא היום".

אם נבחר מפיוטי הקונטרס שבידנו את הפיוטים שורדאי אינם משל יני, נקבל מערכת (פיוטים ד-ח) שלפי צורתם מסתבר לשייכם דווקא ליני, וכן עשה גם רבינוביץ, אלא שמחוסר הנתונים לגבי פיוט ח (או בשל המסורת של ייחוס פיוט ח לר' אמנון) לא כלל את פיוט ט במהדורתו. מכל מקום, נראה שהפיוטים הורכבו (כמעט) זוג זוג, פיוט משל יני והפיוט המקביל לו משל הקליר. הרכבות מעין אלו מצויות בגניזה. ראה ש' אליצור "אאדרה ארוממה" - קדושתא חידה ספק-קלירית", ספר הדיכרון לרב ניסים, סדר חמישי, ירושלים תשמ"ה, עמ' לה, הערה 1.

בהמשך מופיע פיוט ט "וחיות אשר המה מביעים משפט" שאין לדעת למי הוא. כקטעי השלמה העתיק המעתיק את סופה של שבעתא החתומה [אל]עזר, ככל הנראה קלירית, המביאה בראשי טוריה את הפסוק "נעלה אלהים" בחרוזה ה' בקול שופר". בסוף הקונטרס העתיקו מספר פיוטים מאחרים.

136 להאור כתב היד, ראה: J. Yahalom, *Palestinian Vocalised Piyyut Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge 1997, p. 53. יש לציין כי לפנינו שריד קטן

והמעין בצדו השני של שריד זעיר זה ימצא גם בו מילים מפיוט ו דנן.¹³⁷ מעיקרא, כסבור הייתי שדי בנתונים אלו כדי לייחס אף את "ונתנה תוקף" ליניי, והשערה זו הובאה בשמי בשני מקומות.¹³⁸ ברצוני עתה לחזק את הספק שבהשערה זו, ולהפנות את תשומת הלב לעובדה כי לא מצינו עדיין סילוק ארוך כל כך שיצא מתחת ידיו של יניי. הקדושתאות הקדומות ביותר מצטיינות בסילוקיהן הקצרים,¹³⁹ ואף אצל יניי נמצא סילוקים בעין אלו.¹⁴⁰ ברם, אף הסילוקים הארוכים יותר אינם אלא טורי קישור בין פיוט ז לבין הקדושה (פיוט ט), ולעולם תמצא בהם טורים מקבילים מעין התקבולות המקראיות, כשטורים בודדים בלבד יוצאים מכלל זה.¹⁴¹ אך "ונתנה תוקף" מהווה יחידה בפני עצמה ודומה לסילוקים של פייטנים מאוחרים יותר דוגמת אלעזר ברבי קליר. עם זאת, אין להכחיש כי פיוט ו שנדפס בספרו של רבינוכוין, זהה במבנהו לפיוטי ו ודאיים של יניי, ולפניו, לפחות בכ"י ריינר, עשירה הדומה במבנה לעשירות של יניי. ייתכנו פתרונות אחדים לשאלה זו, שמא נתלקט כ"י ריינר מפיוטיהם של יותר משני מחברים, שמא נצטרך להוסיף למחברי ה"עשירות" פייטן אלמוני נוסף,¹⁴² או שמא אף כתבי היד המוחזקים לנו כ"כתבי יד מסוג א"י אינם עשויים מעור אחד. כמובן, ייתכן שניי עצמו שינה את טעמו וכתב סילוק מסוג חדש ליום ראש השנה, מסגנון שער עתה לא מצינו כדוגמתו בין פיוטיו.

ממחזור מקיף שנחפור בגניזה ועדיין לא נחקצו כל דפיו לכרך אחד. דפים אחרים מן הטומס נתקצו בירי יהלום בספרו זה כמספר 23, עמ' 60. הניקוד הארץ-ישראלי החלקי, המצוי ברפים אלה, מעיד על עתיקות הקובץ.

137 הפיוט השלם אותר על ידי תוך שימוש במאגר הממוחשב שלקטעי הפיוט שבאקדמיה ללשון העברית. תודותי נתונה לאקדמיה ללשון העברית על זכות השימוש במאגרים אלו.
138 יי יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, חל-אביב חש"ס, עמ' 237, י"ש שפיגל, "וחשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה", נטועים ת, מרחשון תשס"ב, עמ' 28.
139 קדושתא קרם יניי כזו נשתמרה בדינו, למשל, בספרו של זולאי, פיוטי יניי, עמ' סב, הסילוק המופיע שם משתרע על פחות משורה אחת. הוא עצמו נסתפק בשיוכה ליניי (ראה שם עמ' תלר הערה 2), ושי אליצור במאמרה "על מיקומו ומבנהו של הקיקלר בקדושתא הקלירית", מחקר ירושלים בספרות עברית ג (תשמ"ג), עמ' 145, הוסיפה חימוכין להשערה שלפנינו קדושתא קרם יניי.

140 ראה בסילוק לסדר "ראשה כי תהיה זבה", רבינוכוין, יניי א', עמ' 441, ט' 114-115, ארוך ממנו אך עדיין קצר ביותר ראה למשל בסדר "ראיש או אשה" (זולאי, פיוטי יניי, עמ' קלד, ט' לו ואילך, רבינוכוין, יניי א', עמ' 395).

141 סילוק "ארוך" מעין זה נמצא למשל, בסדר "יצא יעקב" (זולאי, פיוטי יניי, עמ' לח-לט, ט' יד ואילך, רבינוכוין, יניי א', עמ' 168-170).

142 אין לשכוח, כי לא יניי בלבד חיבר "עשירות". עשה כך לפחות גם יהודה, מחבר הקדושתאות לשכחות הפרוענות והנחמה, שפיוטיו נחפרסמו בספרו של W. J. van Bakkum, The Qedushta'ot of Jehudah according to Genizah Manuscripts, Groningen 1988, ראה בעמ' 539 עשירה לשכת דבר, ובעמ' 548 נמצא עשירה לשכת שמעו.

מכל מקום, לפנינו מקבילות בין "ונתנה תוקף" לבין השרידים שאני מפרסם בזה, והרי הם לפני הקורא:

יני
ואתה... שומע ורואה ויודע ועד ודיין ומוכיח¹⁴³
כי אתה דיין אמת ויודע וְעַד¹⁴⁴
כי הוא יצרם ויודיע יצרם¹⁴⁵
ונתנה תוקף
כי אתה דיין אמת ויודע וְעַד¹⁴⁴
ואתה הוא יוצרם ויודיע יצרם¹⁴⁶

נספח ב:

פעילותו של פלטיאל בן אפרים כמעתיק וכמגיה קונטרסי פיוטים בגוף המאמר זיהינו את מעתיק קונטרס הפיוטים דנן (והקונטרסים כיוצא בו שכללו מבחר פיוטי יני), ונתברר לנו שהוא פלטיאל בן אפרים החזן שתולדות חייו סוכמו בידי א' ברקת¹⁴⁷.

עלה בידי, בעזרת ה', לזהות קטעים נוספים של פיוטים, כולם בהעתקת ידו של פלטיאל זה. כתב היד הברור והיפה, כמעט בלא מחיקות או תיקונים, מעיד על טיבו של הבלבר, שהיה אומן אף במלאכת ההעתקה, ובזכותו נשתמרו בידנו שרידי פיוטים קדומים לשבתות ולמועדי ישראל. יש לשער שהפיוטים הועתקו על ידו לצרכיו הפרטיים. במקרה אחד ניתן לשער כי מעתיק אחר חזר והעתיק את ההעתקה שבידנו. ואלו הם שרידי הפיוטים שנשתמרו בהעתקותיו:

א. לפרשיות השבוע:

כ"י T.S. 10H8.3 כולל שני דפים ובהם שרידי מערכות יוצר לפרשיות השבועיות

- 143 סדר "נפש כי תחטא", פיוט ד, טור 15.
- 144 העתקתי את נוסח כתב-יד הגניזה T.S. H8.6, נוסח מחזורי אשכנז הנפוצים: "אמת כי אתה הוא דיין ומוכיח ויודע ועד" מתאים יותר למקבילה.
- 145 סדר "נפש כי תחטא", פיוט ה, טור 12.
- 146 ניתן להוסיף לרוגמות הללו את ההקבלות בין פיוט ח שליניי בקדושתא לסדר וראר לבין "ונתנה תוקף" שעמד עליהן רבינובין, יני א, עמ' 278.
- 147 בספרה שפריר מצרים, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 141. בהסתמך על מאן, היא קובעת שפלטיאל זה זהה עם "פוטאל" החזן הנזכר ב"מגילת מצרים", שנפטר ב-31 בדצמבר 1011. יש לציין שאין לעובדה זו כל הוכחה, ומאן עצמו הגיע למסקנה הזו רק משום שהשם "פוטאל" (שלטעננו, נדרש לגנאי על ידי חז"ל) מחר הוא מדי. יש כמובן לשאול כיצד ייתכן ששם שאינו מעורר חימה, נדרש פלטיאל, יוחלף על ידי סופר, החרד לזכרו של החזן שהפורענות באה בעקבות הלווייתו, בשם "נדרש לגנאי"? מכיוון שכך מעדיף אני להפריד בין שני האישים, ותאריך פטירתו של פלטיאל יישאר עדיין בגדר שאלה.

לר' שלמה סולימן. הדף הראשון - לפרשיות שמיני-מצורע; והשני - לפרשת בהעלתך. הדף מאוסף זיאק מוצרי שסימנו ix135 הכולל שרידי יוצר ומאורה לפרשת קורה נתלש אף הוא מאותו הטומס.¹⁴⁸

ב. לשביעי של פסח:

1. כ"י קמברג' 70, T.S. N.S. 110 - שרידים מקדושתא קלירית שעדיין לא נתפרסמה, תחילתה "אופן הפכפך ממאן לשלח". ניתן לצרפה, כמעט בשלמותה, מיריעות קלף השוורות זו בזו לרוחבן, שנקרעו לשלושה חלקים, וסימניהם (מלמעלה למטה): א) T.S. H6,9 (ב) T.S. 24,36 ג) T.S. H6.48. בהעתקתו של פלטיאל נשתמרו: המחיה (פרט לרובה של המחרוזת הראשונה); תחילת פיוט ד ותחילת פיוט ו.¹⁴⁹
2. הסילוק "אויבך משנאיך שאון קמיך", שהוא ככל הנראה קלידי, נשתמר בהעתקת פלטיאל בכ"י H2,71', והמשכו בא בכ"י Oxford d.41(2714),21.¹⁵⁰

148 על זהות מעתיק כתב היד הראשון עם מעתיק קנטרטי פיוטי ינ"י, כבר עמד זולאי, פיוטי ינ"י, עמ' שצו. אך כסבור היה שדפים אלו נחלשו מהקתטרס שכלל את הפיוטים שנתפרסמו על ידיו בעמוד זה ובשלושת העמודים שאחריו. מובן שאין סברה זו מחריבת המציאות, ועריך להניח שלפנינו שריד מקתטרס אחר שאף הוא הועתק בידי פלטיאל דנן. על זהות מעתיק כתב היד השני, עמדותי אחר עין בכרטיסי היצירה שבמפעל המילון ההיסטורי באקדמיה ללשון העברית. תודתי נתונה למנהלי המפעל על הרשות להשתמש במידע הזה.

149 הקטע T.S. 24.36 נזכר על ידי זולאי, מח"י, עמ' שכג, הערה 1, ושם הגדיר קרובה זו כ"מורכבת מפיוטי קליר, יהודה יוסף ברבי ניסן", תעלם ממנו הקשר שבין קטע זה לקטע T.S. H6.9, חלקו העליון של הקטע הנזכר לעיל, ושם נחפרש בכותרת "קדושתה דר' אלעזר". את החתימה "יהודה", מצא זולאי בראשי סטרופות הסיום הפיקטיביות שלאחר המשלש, אך ידוע שהאקרוסטיכון הזה שכיח בפיוטי קליר דאיים. ראה, למשל, ע' פליישר, "עניינים קיליריים", תרביץ, ג (תשמ"א), עמ' 289.

זולאי נטה לייחס את הפיוט "מענת נחבע שליח להשלח" (חלק מן הקדושתא שבקטע T.S. 24.36) ליוסף ברבי ניסן. ואין תמה בדבר, שהרי כל כתבי היד שעמדו לרשותו, והכילו את ראשיה שלקדושה לשביעי שלפסח שלפייטן זה, "אגמנו שלחך", נוסף בהם פיוט זה כפיוט ד. וזה דורנו תוספו לו כתבי יד עתיקים מאלו שראה זולאי ובהם הפפירוס T.S. 6H20, ובכולם חסר הפיוט הנזכר לעיל. אמור מעתה, אנו רשאים להטיל אמן בכותרת שבכתב היד T.S. H6.9, ולייחס את "מענת נחבע שליח" לר' אלעזר ברבי קליר. כמו כן יש להעיר שהפיוט "ירושע ה' אתו נושעים", שנשתפק בו זולאי, "לחולדות הפיוט בארץ ישראל", ידיעות המכון ה, תרצ"ט, עמ' קסא, שמא אף הוא נתחבר בידי יוסף ברבי ניסן, יחס לקליר במפורש בכתב יד T.S. N.S. 275.95. לפי דרכנו למדנו שהמפתח שהגיע לידנו בכתב ידו שלפלטיאל הכיל אף הוא שריד מן ההעתקה של הקדושתא "אופן הפכפך" שאינה כלולה בהעתקות מפיוטיהם של אחרים.

150 ככל הנראה היה זה זולאי שהבחין לראשונה כי רפים אלה מצטרפים זה לזה. הוא ציין עובדה זו בכתב יד על גבי תצלומיהם שלכתבי היד הללו השמורים במכון שוקן (אני מודה לעובדי המכון על

ג. לראש השנה :

פליטאל העתיק את הקדושתא הקלירית "אופד מאז לשפט היום" בשלמותה,¹⁵¹ כולל הסילוק החסר במנהגא אשכנז. שרידים מחלקי הקדושתא הנפוצים ניתן למצוא בכ"י T.S. N.S. 315,206 ובכ"י ENA 2867,36-37 את רובו של הסילוק המתחיל "מי לא יראך מלך". ניתן לצרף מן הקטעים דלהלן (כולם חלקי קונטרס אחד).

T.S. N.S. 204.59	וינה, ריינר (115) 154
ENA 2888.26	ENA 2888.25
152	T.S. N.S. 148.40

יתר על כן, פליטאל אף נהג להגיה קונטרסי פיוטים שהיו ברשותו, להוסיף טורים חסרים, להגיה את הנוסח ולהשלים אותיות שנחקלפו עקב בלאי הקונטרס. דוגמה נאה לדבר מצויה לפנינו בספרו של י' יהלום, "אז באין כול"¹⁵³, עמ' 69. לפנינו צילום הקטע T.S. H3.102, שנשתמר בצורה קטועה למדי, בתחתית העמוד כוללת תחילתו של טור שנוסף בכתב מאוחר. קל להבחין שהמוסיף אינו אלא פליטאל שלנו. בכ"י T.S. H14.2 נשתמרו מספר קינות לתשעה באב, פרי עטו של רבי סעדיה גאון. בדיקה של הדף בעין בוחנת מגלה עקבות של כתב ידו של פליטאל, שתיקן בקולמוסו אותיות שדהו רשמן.

נספח ג :

מפיוטי שמעון ברבי מגס לסדר "אם כסף תלוה" בגוף המאמר¹⁵⁴ תוארו שני כתבי יד מ"סוג ב", תוך ניסיון לעמוד על הצד השווה שבהם ועל הדרך שבה נוכל למצוא בהם גדמים מפיוטי קדמונים, דוגמת יני ושמעון ברבי מגס. כיוצא בכתבי יד אלו, מצינו בגניזה קונטרסי פיוטים שנועדו לשימוש

עזרם (הרכה). שי שפיגל שנטה לייחס את הסילוק לקליר, העתיקו ופירשו, ועתה הוא מתח לפנינו בספרו אבות הפיוט, ניו-יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 167-180.

151 א 7106, ג"ש ר"ה, עמ' 157.

152 אני מתכוון א"ה לפרסם סילוק זה על פי שרידי קונטרס זה ושרידים נוספים. ככל הנראה, חזרה העתקתו של פליטאל והעתקה. שרידי העתקה אחרתה זו נשתמרו בקטעי הגניזה T.S. N.S. 101.51 ו- T.S. N.S. 278.28. (שני הקטעים גם יחד הובאו ליריעתי ע"י פרופ' ע' פליישר בהסתייעו בכרסוטת שבמכתן לחקר השירה העברית בגניזה, תחרתי נתונה לו). טעויות אחדות שחלו בהעתקה אחרתה זו ניתן לפרנסן אם נניח שלא פיענח המעתיק האחרון כהלכה את כתב ידו של פליטאל, ואכמ"ל.

153 ירושלים תשנ"ו.

154 לעיל עמ' קסד-קע.

בשבתות מצוינות¹⁵⁵, חגים ומועדים. אף בקנטרסטים אלו נבחין בגדמים משל פיוטיהם של קדמונים, כשפזמון דוגמת פזמוני האנטימוס חוצץ בין פיוט לפיוט, אך ככל שבדקתי אי אפשר לקבוע כלל מסוים על פיו סודרו קנטרסטים אלו.

מכל מקום, שקדו העורכים לציין הן את פרשת השבוע והן את ייחודה של השבת המצוינת, משום כך ניתקל בקנטרסטים אלו בפיוטיהם של יהודה, ינאי ושמעון ברבי מגס המוכרים לנו, ופיוטים משלהם מזכירים את סדרי פרשת השבוע. ברם, פייטנים אלו חיברו גם קדושתאות לשבתות מצוינות ולחגים. כל המצוי אצל מהדורות מודפסות של פייטנים אלו יודע, שעורכיהם הביאו בהם מלא חפניים מפיוטיהם לשבתות אלו, בהשתמשם, בין היתר, גם בקנטרסטים מורכבים מעין הקנטרס שעתיד אני לתאר¹⁵⁶.

פייטן קדמון אחד שמקומם של פיוטיו נפקד, כצפוי, בקנטרסטים לפרשיות השבועיות, אך בקנטרסטים אלו ממלא הוא את החלל הנותר, והוא אלעזר ברבי קליר, גדול פייטננו הקלאסיים. נזכיר כאן את שרידי הקנטרס שבכתב יד T.S. N.S. 275.117, שפיוטיו נועדו לארבע הפרשיות.

חלקו של הטומוס שהגיע לירינו פותח באמצע פיוט ד של הקדושתא הקלירית "אצולת אומן"¹⁵⁷ לפרשת פרה, ולאחריו שאר פיוטי קדושתא זו כסדרם (כולל הרהיט "פרה באומן" שצונץ פפק בשעתו בייחוסו לקליר¹⁵⁸). לאחר הסילוק מופיעים גדמי

155	כותחי לשבתות של ארבע הפרשיות (שקלים, זכור, פרה והחודש), ושבתות הפורענות והנחמה.		
156	אציין רוגמה אחת מני רבות: כבר מ' זולאי הכיר את הקנטרס (Oxf. e.69 (2847), דפים 58-61. היום ידועים אנו כי יש לצרף לראשו את הדרך T.S. N.S. 110.23, ולסופו - את הדרך T.S. N.S. 243.66(a). הדרך פותח ב"מעמר" של יוסף אלברדאני לשבת "נחמר". פיוט ד שבו דומה כעיקבו של פיוטו של ינאי (2) המופיע בכ"י T.S. K22.3 (כתב יד עתיק מן הראשון). כמו כן נמצא בו פיוט ה, "אבל אב אשר בתשעה בר", שאף הוא מופיע בכתב היד שהוזכר.		
	בדרך 559 מופיעה הכותרת "ובכן ואחזקן אל יי"י ולאחריו הפיוטים הבאים:		
	התחלה	מחבר	פורסם
	אשור וזבת ולא אחאתן	שמעון ברבי מגס	יהלום, פיוטי שמעון בר מגס, עמ' 242.
	ארץ טובה לראות בעיני	יהודה	לא פורסם, אך תבניתו דומה לפיוטי ו דאיים של מחבר זה
	או עלייתו הייתה בעת ההיא ינאי		זולאי, פיוטי ינאי, עמ' רלו; רבינובין, ינאי ב, עמ' 136

157	א 7256; סע"י, פולין, עמ' 691.	
158	בספרו Literaturgeschichte der sinagogalen Poesie, Frankfurt a. Main, 1865, p. 60, הוא מפקפק בייחוס פיוט זה לקליר, תוך שהוא מסתמך על חשבת רבנו חם, המופיעה בספר שבלי הלקט, וילנא תרמ"ז, עמ' 25-27. ברם, צונץ לא דק פורחא, שכן רבנו חם אינו מבטל את הייחוס הקלירי של פיוטים ידועים, פרט לקדושתא "אומן שלא קם כמהר". נראה לי שבוכרתו של צונץ עלה הטקסט מכתב יד אוקספורד 1207, הכולל פירושי ראשונים לפיוטים, ושם אמנם נאמר (בדרך 39) "כך קיבלתי: פרה באומן לא ייסד ר' אלעזר ברכי קליר". כתב היד מפרש את פיוטי הקדושתא "אצולת אומן" כסדרם, כשהפיוט "פרה באומן" הוא השביעי שבו, ואף הוא פורש ככל יתר הפיוטים, כשהמשפט הנ"ל מופיע לאחר פירוש הפיוט, ולפני הפירוש לסילוק, כך שגם הקורא	

פיוטים שונים, כשהם מורכבים מפיוטי פרשת שקלים ופיוטי סדר "אם כסף תלוה"¹⁵⁹. מילות הפתיחה של פיוטים אלו מופיעות בקונטרס פזמוני האנונימוס, ומכאן מוכחת שייכותם לשמעון ברכי מגס¹⁶⁰. לאחר מכן נגלה בקונטרס גדמי פיוטים נוספים לפרשיות שקלים, זכור והחודש. נציין, כי בין הפיוטים לפרשת החודש מופיע גם מן הפיוט "ארבע מאות שנה חתכתה לעבדות" שאינו אלא תחילת פיוט ה בקדושתא של י"י לפרשת החודש, כמוכח מכתב יד פירקוביץ' II A 1162, המביא קדושתא זו כמעט בשלמותה.

בשל הדמיון הקיים בין פיוטי שמעון שבקונטרס לבין פיוטי י"י לסדר "אם כסף תלוה", מפרסם אני כאן את הנותר מפיוטי שמעון בתוספת פירוש.

בכתב היד הנ"ל מטיל ספק בנכונותה של "קבלה" זו, בכתב יד הגניזה אוקספורד (2714) d.41 הקדום והמוסמך מופיע פיוט זה בשלמותו במסגרת קדושתא זו (בדף 45). כתב היד הנ"ל (של הפירוש לפיוט) היה בידו צנץ, כמוכח מאזכור הקדושתא הקלירית "אמנתה חעל לנמהרים" בעמ' 54-53 בספרו הנ"ל. ראה על כך לאחרונה במאמרו של ע' הכהן, "אימנתה חעל לנמהרים" - קדושתא קלירית לשכת שובה", קובץ על יד, ס"ח, יג (כג), תשנ"ו, עמ' 3.

159 סדר זה כלול בפרשת משפטים, שבשנים פשוטות קוראים בו את פרשת שקלים על פי המנהג (הכבלי) המאחר.

160 דפי הקונטרס אינם ממוספרים, אם נסדרם, יופיעו הפיוטים הגדמיים בדף 5א שנקרע לשניים, ויש לאחותו כבואנו לשחזר את הפיוטים המבוקשים. הקשר בין "אמרות האחיה" שבקונטרס פזמוני האנונימוס לבין תחילת פיוטי שמעון בר מגס נטען לראשונה על ידי מ' זולאי (מח"י עמ' רלב) ותחקבל על ידי ע' פליישר (פזמוני האנונימוס, עמ' 21). ג' אורמן ניסה לערער על קביעה זו בקריית ספר נ (תשל"ח), עמ' 633-635, במסגרת ביקורת מפורטת על ספרו של פליישר, במאמרו הארוך עתיד אני להוכיח שאין בערעור ממש.

מכל מקום, כותני ל"אמרות האחיה" (כלשונן של אורמן בעמ' 634) "מידה מרודה" ר"אהובה משולה" - כותרות לפזמונים רכה נ-רכו בהתאמה. (עמ' 164 במהדורה).

ואלו פיוטיו של ר' שמעון ברבי מגס

161
ה

מינה מרודה לחו>טא... <?ז? כלה
ו?ע? <?..> נתנה להלכי בכסילה
נתנו לדלים <?..>.. ילה
ומלכים כרבית עדותם פסולה

5 ?ס?ודרי להשיב עיצ?ז? <?ת? נקצרות
גוזלי עננים <?פ?> עצים כחבורות
עומלי בפשד צורותיהם מכוערות?
כי הם עוברים על חמש עברו <?ת?

י

1 אהבה משולה בפסח

ה בפיוט זה מרובה הפרוץ. נציין רק כי הצירוף "הולכי בכסילה" (שלפי העניין הכוונה בו לשוטים שאינם מבינים שאין תועלת בגטילת ריבית) מזכיר ניב דומה של שמעון בפיוט ה שלסדר "ויוסף אברהם" (מהדורת יהלום, עמ' 79, טור 19): "תמה אחזו הולכי בכסילה". למקורו שלמשפט "ומלכים כרבית עדותם פסולה" ראה בפיוטי יניי המתפרסמים כאן (להלן עמ' קצא), בפירושו לסדר אם כסף, פיוט ד, טורים 1-4. נוסף כי מקור הביטוי "עצות נבערות" הוא ביש' יט,יא. "חמש העברות" נתפרטו במשנה בבא מציצא ה,יא.

ו 1) אהבה - כך יש לנקד על פי הרשום בכותרת בכ"י פזמוני האנונימוס. זהו כינוי לתורה על פי תהלים קיט,צז. משולה בכסף - כמבואר להלן, טור 4: "אוהב כסף לא ישבע כסף" (קה' ה,ט). הפסוק נדרש בויק"ר (כב,א, עמ' תצח): "אוהב תורה אינו שבע תורה".

161 השתדלתי למסור את כל המצוי בכתבי היד. כל אות מסופקת הוקפה בסימני שאלה. טעויות בולטות בכתבי היד (אם היו כאלה) הושמו בין סימני קריאה. אפרט את יתר הסימנים שהשתמשתי בהם ואת משמעותם:
() - מחיקה בטקסט.

[] - חוספת בטקסט (בגיליון או בין השיטין). כדי לא לסבך את הקורא, השלמתי בפיוט ה של יניי לסדר "תצה" את התיבות שניתן היה להשלימן מכתב יד ב גם כן בין סוגריים כאלה.
< > - חיסרון של חלק מתיבה, שלא הושלם.

<...> - חיסרון של תיבה שלמה, שלא הושלמה. אם השלמתי מרעתי חלק של תיבה, תיבה אחת או תיבות אחדות, מופיעות ההשלמות כולן בין סוגריים מזורים. אגב, הסימנים האלו משמשים בטקסטים מותקנים במסגרת מפעל המילון ההסטורי שבאקדמיה ללשון העברית. הם פורטו במלואם במבוא לחלמוד הירושלמי, שיצא לדור בהוצאת האקדמיה בשנת תשס"א. עיין שם, מבוא, עמ' מז.

2 <מאל פִּי זָהָב נָכֶסֶף
בְּהִרְבָּה מְקוֹמוֹת יַעֲסֶה כֶּסֶף
"אוֹהֵב כֶּסֶף לֹא יִשְׁבַּע כֶּסֶף"

25 מְרַבֶּה תְּרִבִּיתוֹ זִי תַחֲנֹךְ
מ...> לִי הָיָה מוֹכֵךְ זֶל?
נִבְהַל לְהוֹן חָטָאוֹ מְגוֹדֵל
"מִלְגָּה יִי" <חוֹנֵן דָּל">

<...> אֶל עֲמָלוֹ
30 וּפְרִי צִדְקָה יַעֲשֶׂה חֵילוֹ
<...>
"וְגִמּוּל יְדֵי אָדָם יָשׁוּב לוֹ"

- (2) מאל פִּי זָהָב וְכֶסֶף - לשון הכתוב (תה' קיט, עב).
(3) בהרבה מקומות יַעֲסֶה כֶּסֶף - כמדרש תנ"ב, תרומה א, עמ' 89: "מי שלקח סחורה ויוצא לדרך מתירא מן הלסטין. אבל התורה... שמא יכולים הלסטים לטול תורתו מתוך לבו... מעשה בספינה שהיו בה פרגמטוטין, והיה שם חבר אחד... עמדו המוכסים... ונטלו כל מה שהיה בידן... אותו חבר... התחיל יושב ודורש להן. התחילו... לפרנס אותו" וכו'. מכאן שהכוונה: התורה היא הטובה שבסחורות, עוברת היא לסוחר בהרבה מקומות, בכל העולם כולו.
(25) מְרַבֶּה תְּרִבִּיתוֹ יתחדל - על פי: "מרבח הונו בשך ותרבית, לחונן דלים יקבצנו" (משלי כח, ח), והגדרש עליו בתנ"ב, משפטים ה, עמ' 83: "כיצד. היה ישראל... ונכרי מבקש ללות ממנו. אמר: מוטב שאני מלווה לנכרי שאטול רבית ממנו... עליו שלמה קורא... חונן דלים, זה עשיו... שהמלכות נתגרה בו ונטלת ממנו, ועושה בו צרכי רבים".
(27) נִבְהַל לְהוֹן - לשון הכתוב "נבהל להון איש רע עין" (מש' כח, כא). הפסוק נדרש על המלווים בריבית: "ד"א. נבהל להון איש רע עין. זה המלווה מעותיו בריבית, שהוא נבהל להעשיר, ומארה ניתנה בנכסיו. שנאמר: 'ולא ידע כי חסר יבואנו' (תנחומא, בהר א).
(28) מְלֻוֶּה ה' חוֹנֵן דָּל - ראה להלן, עמ' קצד, בביאור לפיוטי יני, "אם כסף תלווה", פיוט ה, טור 20.
(30) וּפְרִי צִדְקָה - לשון הכתוב (עמ' ו, יב). וכוונת הטור לדרשה (ירושלמי פאה פ"א ה"א; טו ע"ב): "מוֹנְבוּ הַמֶּלֶךְ עֲמַד וּבִזְכוּ כָּל נִכְסָיו לַעֲנִיִּים... אמר להן... אבותי גנוזו אוצרות שאין עושין פירות, ואני גנזתי אוצרות שהן עושין פירות. שני: "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו" (יש' ג, י).
(32) וְגִמּוּל יְדֵי אָדָם יָשׁוּב לוֹ - לשון הכתוב (מש' יב, יד, והקרי: ישיב). הפסוק נתפרש במכילתא בשלח ו, עמ' 110, כהוכחה שמידותיו של קב"ה - מידה כנגד מידה הן.

להלן הפירוטים החדשים של ינאי כנתינתם בכ"י Ena 960, 7-8
סימני ההתקנה מופיעים בעמ' קפח הע' 161.

[אם כסף תלוה]

ד

אֱלֹה פָּסַל מַעַם אֱלֹה.

<...> בְּעִדּוֹת אֱלֹה.

הַמִּשְׁחָק בְּקוֹבִיָּה וְהַמְלִיָּה בְּרִיָּה... <...> לה.

<ו>? מ? <פ>? ז? יחיי יונים נ? ס? ז? ז? שְׂבִיעִית נָגַם הַעֲבָד <...> אלה.

5 <ו>? ש? ז? שְׂחָק עַל כָּל מַעֲשִׂים.

אֲשֶׁר תַּחַת חֲמָה תָּמִיד נֶעֱשִׂים.

<ע>? ש? ז? מְכַנְסִים / וּמְרַבִּים נְכָסִים.

מְנַשֵּׂךְ מִיֵּשִׁים / מֶשׁ <ו>? ז? מְסִים.

בְּעֶשְׂרָם חוֹסִים / וּמִינֹו לֹא בּוֹסִים.

(8 חמסים: "ים" נוספה בין השיטין. ("חמס" - נכתבה בסוף השורה והושלמה).

ד 1-4) לפנינו ציטוט מן המשנה: "אלו הן הפסולין, המשחק בקוביא, והמלוה בריבית, ומפריחי יונים, וסוחר שביעית" (ראש-השנה א, ח). המלוה בריבית נמנה עם הפסולים לעדות, וינאי מוסיף ודורש בגנותם של אנשים מסוג זה, על יסוד הבריייתא שנשתמרה בתוספתא: "אמ' ר' יוסי... כמה סמיות עיניהם של מלוה ריבית... והלה מביא את הלבלי ואת הקולמוס... ואת העדים... ואו': בואו וכתבו עליו שאין לו חלק במי שפקד על הרבית" (בבא מציעא ו, יז; עמ' 96). וראה גם מכילתא משפטים יט (עמ' 316, שורות 11-12).

(7 ומרבים נכסים - על פי המשנה: "מרבה נכסים מרבה דאגה" (אבות ב, ח).
(8 מנשך מישים - כלומר, מקור עושרם הוא הנשך והתורכית, מס על הלווים מהם. (הערת ידידי מר א' ברבריאן. ואולי פירושו "מְשִׁימַת נשך" מלשון "לא תשימון עליו נשך" [שם' כב, כד])

מש <ו>? חמסים - כך נראה לי להשלים לאור פסוקי המקרא שבהם נרדף "שוד" ל"חמס", כגון: "חמס ושד ישמע בה" (יר' ו, ז); "האצרים חמס ושד בארמנותיהם" (עמ' ג, י).

(9 ומנו לא בוססים - מלשון 'בסיס', "ומלוי ריביות מתמוטטין מן העולם" (תוספתא, בבא מציעא, ו, יח). הוראת השורש בו"ס בלשון המקרא והמשנה היא "דריכה". ראה למשל: יש' סג, ו; עוקצין א, ה. וראה מילואים.

- 10 וְלֹא־יִזְכָּרוּ טוֹבָה לֹא <עוֹשׂ> זֶה / חוֹטִים וּמַכְעִיסִים.
 בָּהוֹן לֹא לָהֶם / מוֹדִיעִים כִּי <אֵין אֵ> זֶה זֶן לָהֶם.
 וּמִ(ת) [ה] יִתְרוֹן לָהֶם / לְמְרוֹד כָּךְ, ק'.

ה

אַרְבָּעָה אַבְקוֹת / הַחֲמִיתָה בְּחֻקוֹת
 נָהֵם מִפִּים לִפְנֵיהֶם וּלְאַחֲרֵיהֶם.

11) בהון לא להם - השווה בסדר זה את הביאור לפיוט ה, טור 18. וראה התוספתא:
 "מעשה באחד שהיה מסקל מתוך שדהו ונתן לרשות הרבי... חסיד אחד... אמ' לו
 מפני מה אתה מסקל מתוך שאינו שלך ונותן לתוך שלך" (בבא קמא ב, ג; עמ' 9).
 מודיעים כי <אין א> דון להם - על פי: "מי אדון לנו" (תה' יב, ה), והשווה
 לדברי התוספתא המצוטטים בתחילת הביאור: "ואו' בואו וכתבו עליו שאין לו חלק
 במי שפקד על הרבית".

ה 1) ארבעת ה"אבקות" נשנו בתוספתא עבודה זרה א, י (מהד' צוקרמנדל, עמ' 461),
 והכוונה לעניינים שאינם נראים כעבירה, ואף על פי כן נאסרו: אבק ריבית, אבק
 שביעית, אבק עבודה זרה ואבק לשון הרע. הפייטן קובע כי איסורים אלו מכים
 לפניהם ולאחריהם. כלומר, מצינו לאדם שנענש על המעשה בטרם יעשהו, ומצינו
 למעשה שנאסר לאחר הזמן המקורי שהוקצב לו. המדרש שעמד לפני יניי נשתמר
 בידנו באופן חלקי בלבד, בתנ"כ לך-לך יז (עמ' 73) "וירדף עד דן": אמרו רבותינו.
 מה ראה לרדוף עד דן? אלא, שני דברים מכים לפניהם ולאחריהם, ואלו הן: ע"ז
 והנוטע ערב שביעית ומוצאי שביעית. כשם שנטע ערב שביעית ומוצאי שביעית חייב
 כך ע"ז מכה לפניו ולאחריה, שעד עכשיו לא עמד ירבעם... שעשה ע"ז. ראה אותה
 אברהם, שנאמר: "וישם את האחד בבית אל ואת האחד [נתן] בדן" (מ"א יב, כט),
 וכיון שהגיע אברהם עד אותו מקום תשש כוחו ולא רדף, שנאמר "וירדף עד דן".
 במדרש שלפנינו לא נחבאר כיצד "מכה עבודה זרה" גם לאחריה, וכיצד ריבית ולשון
 הרע מכים "מכים לפניהם ולאחריהם". עניינים אלו מתלבנים בדברי הפייטן
 בהמשך: עבודה זרה גורמת לאסון גם "למקום אשר בו תעשה" (טור 8); הריבית
 מחטיאה גם את הערב והסופר והעדים (לפני ההלוואה!); והמלווה בריבית - נכסיו
 מתמוטטין (לאחר ההלוואה!; טור 12). כמו כן הפייטן מסביר (טורים 3-4) כי לשון
 הרע הורג שלושה: האומרו והמקבלו והנאמר עליו. ברם, לא הבנתי מדכרו כיצד
 "מכה" חטא זה גם לפני המעשה.
 עתה ברצוני להוסיף מראי מקום לדרשות חז"ל שגרמו בדברי הפייטן ונשתמרו
 בהקשרים אחרים.

- 3 בוער הוא לשון שלישי בשל ויש?
מלשין ומחלשין ומקבלו שלשה.
5 גובה הוא עונש השמטת שביעית
לשון זה? ששית ולשביעית ולשמינית.
דרך עבדות זו התישה פה >...<
מכה לעושה ולמעשה? ולמקום אשר בו תעשה.
הן אבק ריבית מכולם קשה
10 למלה וללה ולמשא ולנושא.
ומחטיא לערב ולכוחיב ולעידים
ולבית פי תנתן בו / יי: להון כי תוכלל בו.
זכות היא למלה ולא נושא נשף

(5 מנוקד: גובה).

- (3) בוער הוא לשון שלישי בשלשה - פדר"כ פרה ב (כרך א, עמ' 58): "ולמה נקרא שמו שלישי? שהוא הורג שלושה, האומרו והמקבלו ומי שנאמר עליו. מתלשן - מי שהלשינו עליו. מילה זו חודשה כנראה על ידי יניי.
(5) גובה הוא עונש השמטת שביעית - הכוונה ככל הנראה (ובאנלוגיה לטורים 4-3): העונש על אי שמירת שביעית נגבה בשיטת ובשביעית ובשמינית, וכמפורט במבוא לפיוט.
(7) המילה האחרונה בטור אינה ניתנת לפענוח. מסתבר שחסר לפנינו כינוי לאברהם או למלחמתו. כזכור, "תשש כוחו" של אבי האומה משום העגל שעתיד היה ירבעם להעמיד במקום שהגיע אליו ברדיפתו. למושג "עבדות זר" (= "עבודה זרה") לא עלה בידי למצוא מקבילה כלשהי, אך עלינו לזכור שהד' במילה "עבדות" כתובה בין השיטין, ושמה טעה המעתיק, וכוונתו הייתה לכתוב "עבודת זר", כפי שמצינו אצל ר"א הקליר, בקדושה "אזכיר סלה זכרון מעשים", סע"י, פולין, עמ' 668, פיוט ו: "והכה מאור אב בעשן עבודת זר".
(8) מכה לעושה ולמעשה ולמקום אשר בו תעשה - השווה ב"ר צוה, (עמ' 1196): "מפני מה לא בקש יעקב ליקבר במצרים, שלא יעשו אותו עבודה זרה, שכשם שנפרעין מעובדי עבודה זרה כך נפרעין ממנה. שני" וכלל אלהי מצרים אעשה שפטים" (שם יב, יב). נעלם ממני מקור מדרשי לעובדה שהקב"ה עתיד להיפרע גם מן המקום שעמדה שם עבודה זרה.
(11-9) המקור הוא המשנה: "ואלו עוברין בלא תעשה, המלוה והלוה והעורב והעדים. וחכמים אומרים, אף הסופר" (בבא מציעא ה, יא).
(12) יי: להון כי תוכלל בו - על פי התוספתא: "הא למדת שמלוי ריבית מתמטמטין והולכין מן העולם" (בבא מציעא ו, יח, עמ' 97). וראה מילואים.

- כי עין עני הא? בעת חושך
 15 חשו ללוח מקד בין גוי או בין עמך
 מנצת קרוב חוקכם לנחוק.
 טוב וזן הכל / נקרא אדון כל
 מידו כל / ושליו הכל.
 יד בפתחך לניצנך / תשנה ליוצנך
 20 הלן? ינו ופרע לך / וגמולך ישלם לך.

(20) מנור: הלוינו! לפרע.

(14) כי עין עני האיר בעת חושך - השווה לדברי הפייטן בקדושתא לסדר "וכי ימוך אחיך": "פני דל האיר בעת חושך / צדקה תהי וזעם יישך" (זולאי, פיוטי יניי עמ' קעא; רבינוביץ, יניי א, עמ' 475, טור 18), וכנראה יש לנקד שם, לאור הטור דירן: "פני דל האיר... וזעם יישך (=שפך)", והכוונה למסופר במדרשים על אנשים שנתנו צדקה לעניים וביטלו על ידי כך גזרות רעות, כאותו שהיה בימי ר' תנחומא, שפרנס את גרושתו בעת עצירת גשמים (ויק"ר לד, יד; עמ' תתה-תתט). הצעה זו תואמת את הניקוד בכ"י T.S. H16,4. וראה גם באפרט של זולאי על אתר (עמ' קעא, טור יח).

(15-16) המקור לטור זה מפורש במכילתא: "ישראל וגוי עומדין לפניך ללוח, עמי קודם... ענייך ועניי עירך, ענייך קודמין לעניי עירך" (משפטים יט, עמ' 315). וכלל יניי ולימדנו שהקרוב קודם לרחוק, בין קרבה שבדת ובין קרבה משפחתית (ואין "ענייך" שבמכילתא אלא קרובי משפחה, דכתיב "עמך - הקרובים לך". ראה רש"י לבכא מצינא עא ע"א, ד"ה "ענייך קודמין").

(17) טוב - תואר להקב"ה (תהי קמה, ט). וזן הכל - הלשון על פי סיום הברכה הראשונה של ברכת המזון, שנזכר גם בתנחומא מסעי ו. נקרא אדון כל - השווה: "לך נאה להיקראות יי, ואת הוא אדון לכל בריותיך" (ב"ר יז, ד; עמ' 156).

(18) מידו כל ושליו הכל - על פי המשנה: "רבי אליעזר איש ברתותא אומר, תן לו משלו, שאתה ושלך שלו. וכן בדוד הוא אומר, כי ממך הכל ומידך נתנו לך (דה"א כט, יד)" (אבות ג, ח). והשווה בקדושתא לפסח ליניי "אמצתה אומץ אהבה" (נדפס בספרו של רוול Hebrew Texts with Palestinian Vocalization, Toronto 1971, p. 175). פיוט ד: "הכל שלו ואם תתן לו - מידו לו". והשווה גם בקדושתא ל"עשר תעשר", שהדפיס זולאי, פיוטי יניי, מדור המסופקים, עמ' שפז, פיוט ה: "אמנם אם יתנו לך / משלך נתנו לך // ומי יוכל ליתן לך / והכל שלך".

(20-19) מקורו שלפייטן נשתמר בויק"ר לד, ב, עמ' תשעד: "ד"א, וכי ימוך אחיך עמך (ויק' כה, יד). הה"ד מלוה ה' חונן דל' (מש' יט, יז). אמר ר' לעזר, כתיב 'נותן לחם לכל בשר' (תהי קלוד, כד), ובא זה וחטף לו את המצוה. אמ' הקב"ה, עלי לשלם לו גמולו. הה"ד (בהמשך הפסוק) 'וגמולו ישלם לו'. לפי מדרש זה, מובנים דברי הפייטן: "תשוה ליוצרך". הלוינו - הפייטן כתב כאן לשון נועזת, המשתמעת

יומם נמשש / נלילה נגשש
 קעדי זורים מאור / אשר לא רא-ו א-ו? .
 ננך אין לעלות / ואין גר להעלות
 לא זית לעלות / ולא <...> להלות.
 יחד כבו גירות / ונתכפו מגורות 5

במתכוון לשתי פנים. הפותח ידו לעני מלווה הן ללווה עצמו הן להקב"ה אשר חיב לפרוע את חובו ולשלם גמולו, כמוזכר בראש הפסוק הנרמז "מלוה ה' חונן דל". וכך מפורש בתנחומא (משפטים טו): "מלוה ה' חונן דל - כביכול לה' הוא מלוה. וגמולו ישלם לו... אמר הקב"ה, נפשו של עני היתה מפרסכת לצאת... והחיית אותו. חיך שאני מחזיר לך נפש תחת נפש, למחר בנך או בתך מגיעין לידי חולי... ומציל אני אותם מן המיתה". לעניין השווה גם בבלי (סוטה יד ע"א): "אמר רבי חמא ברי חנינא, מאי דכתיב 'אחרי ה' אלקיכם תלכו' (דברים יג,ה), וכי אפשר לו לאדם להלך לאחר שכנינה... אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים". דרך אגב, נעיר שתחילת הפסוק הנ"ל מופיעה בקדושתא לסדר "וכי ימוך אחיך", פיוט ו: "בו החזק ועימך ילווה / כי חונן דל לאל [מלוה]" (זולאי, פיוטי יניי, עמ' קעג; רבינוביץ, יניי א, עמ' 478, טור 52).

- ג 1 (1) יומם נמשש - על פי המקרא: "והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה" (דב' כח,כח).
 ולילה נגשש - על פי המקרא: "נגששה כעורים קיר" (יש' נט,י).
- 2 (2) אשר לא ראו אור - על פי המקרא: "כעוללים לא ראו אור" (איוב ג,טז). לטור זה מצויה מקבילה בפיוט של יניי לסדר "בהעלותך את הנרות": "יומם כסומים נמשש / ולילה כעורים נגשש" (זולאי, פיוטי יניי, עמ' קפח, טור א; רבינוביץ, יניי ב, עמ' 35).
- 3 (3) ואין גר להעלות - להדליק, על פי המקרא: "להעלות נר תמיד" (שם' כז,יט).
- 4 (4) לעלות - לכאורה נראה כי היא שיבוש מן "להעלות", על פי הפסוק הנ"ל. ולא <בית> לחלות - כך נראה לי להשלים על פי המקרא: "כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים" (יש' נז,ז). אם כך הדבר, תקביל המילה "בית" למילה "נוך" כשם ש"זית" מקבילה למילה "נר".
- 5 (5) ונתכפו מגורות - כבו המגורות השווה למשל "כפה הסיח את המגורה" (פדר"כ איכה, טו,ט, כך א, עמ' 261). וראה גם בקדושתא לסדר "בהעלותך את הנרות", פיוט ז, טור כא (זולאי, פיוטי יניי, עמ' קפט; רבינוביץ, יניי ב, עמ' 38): "נרות ציון לוכדו ונתכפו". על עניין זה, כבר עמד זולאי במאמרו "עיוני לשון בפיוטי יניי", ידיעות המכון ו, עמ' רכב, ושם הזכיר את הדוגמאות הללו.

צד א' יי? <... / <...> זב? נירות.
 יע...> ש' <מ' > זית / יהי הודו כ' זית
 תבו? ש' <ט' > ז' זית / וזית ר' ז' ז' <צ' > ת.

מתוך החושך? ז' צרתה אור
 התר במחשך? ז' וז' <צ' > א לאור
 אדיר ונאור / ונאורך נ' א' א' אור

7-8) הטורים האלו לקויים, אך ניתן כנראה להשלימם על פי מקבילה בפיוטו של יני לסדר "כי תקצר קצריך בשדך" מחיה, טור 18: "שובע ברכות תב? וז' סר על? < > זית / <...> יהי הודם כזית" (הקריאה תוקנה על ידי על פי המקור T.S. N.S. 111.63). לפי זה יש לקרוא כאן כנראה: "ע' <ר' > ש' <מ' > זית / יהי הודו כזית // תבו? וז' סר? <ט' > ז' זית / וזית רענן כ' <ז' > ת. בפיוט המצוטט לעיל, שעיקרו תפילה להצלחת היבול, מתפלל יני למי שציונו "כי תחבט זיתך לא תפאר אחרך" לצוות את ברכתו לזיתו, לבשרם את טובתו, עד שיהיו כזיתים, להם המשיל הנביא את "יתקותיו" של עם ישראל, אם ישוּבו אל ה' (ה' יב, ז). את הטורים שבפיוטנו יש לפרש כנראה על פי המדרש: "תני ר' חיה, שמן זית... ולא שמן אגוזים... אמ' הקב"ה, הזית הזה הביא אורה לעולם בימי נח. הה"ד... והנה עלה זית טרף בפיה (בר' ח, יא; ויק' ר' לא, ט, עמ' תשל"א), והפייטן מתפלל למען נחזור ונתבשר טוב (על פי מל"א, א, מב) כעלה הזית שבישר לנח על הפסקת המבול, ונהיה שוב כ"זית רענן" (ונראה שהוא הקשר להפסרת הסדר, ירמיהו יא, ז, ראה במבוא, עמ' קצא). ואשר לצירוף "כעלי זית" והמדרש המובא, ראה גם להלן, סדר זה, פיוט ה, טורים 15-16 ובביאור שם.

- ד 1) מתוך החושך יצרתה אור - ראה תחומא בהעלותך ה: "ד"א, אל מול פני המנורה" (במ' ח, ב). ב"ו מדליק נר מנר דלוק, שמא יכול להדליק מתוך חשך. אבל הקב"ה הדליק אור מתוך חשך, שנאמר, 'וחשך על פני תהום' (בר' א, ב). מה כתיב אחריו. 'יאמר אלהים יהי אור'. אמר הקב"ה... ומתוך החשך הוצאתי אורה, ואני צריך לנרות שלכם".
- 2) התר במחשך ומוציא לאור - על פי המקרא: "מגלה עמקות מגי חשך ויוצא לאור צלמות" (איוב יב, כב).
- 3) אדיר ונאור - על פי המקרא: "נאור אתה אדיר מהרי טרף" (תה' עז, ד). ובאורך ניראה אור - על פי המקרא (תה' לו, י) ונדרש לענין הפיוט (תחומא תצוה ד): "אמרו ישראל, רבש"ע, 'כאורך נראה אור', ואתה מצוה שנדליק לפניך נרות? א"ר יצחק, לבית מלא פנסא. אמר בעה"ב לעבדו, הדלק לנו בתוך החצו נרות... כשביל העבדים שיהו מאירין להם".

האומר ינה? >א-ור נהי אור.
 אתה הדלק >תה <כל אור ומאור
 5 ותפ >צ-תה <להד-ליק שמן למאור
 צטיחך אור / וכל אשר לך אור
 ת? >ותך <אור / וכל אשר בך אור

(4) האומר יהי אור ויהי אור - ראה בביאור לטור 1.
 (6-5) אתה הדלקתה כל אור ומאור / וחפצתה להדליק שמן למאור - על פי המדרש (במדבר רבה טו,ה; עמ' 129): "זה שאמר הכתוב, 'כי אתה תאיר נרי' (תה' יח,כט). אמרו ישראל לפני הקב"ה, לנו אתה אומר שנאיר לפניך... אמר להם הקב"ה... שתאירו לי כדרך שהארתי לכם. למה? להעלות אתכם בפני האומות. משל לפיקח וסומא שהיו מהלכין בדרך. אמר לו פיקח לסומא... צא והדלק לי את הנר הזה והאר לי... שלא תהא מחזיק לי טובה שהייתי מלווך בדרך. כך הפקח זה הקב"ה, והסומא אלו ישראל... היה הקב"ה מנהיגן... כיון שעמד המשכן קרא הקב"ה למשה ואמר לו, האירו לי... בשביל לעלות לכם". לאור המדרש יש להבין את דברי יני כדלהלן: ה' נהג עמנו כפיקח זה עם הסומא, "הדלקת כל אור ומאור", ואף על פי כן ציונו להדליק שמן למאור להרים קרנו בפני האומות.

(7) המדרשים שרמו להם הפייטן מכאן ועד סוף הפיוט מצויים לפנינו כמעט במלואם במדרש (מת"ה כז,א; עמ' 221): "וירא אלהים את האור כי טוב... אמר ר' אבין הלוי, נטלו הקב"ה ונתעטף בה כטלית והבהיק בו את עולמו. הא הוא דכתיב 'עוטה אור כשלמה' (תה' קד,ב). ורבנן אמרו, הבדילו לצדיקים לעתיד לבא... אמר דוד לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אימתי יבא אותו האור. אמר לו, לכשיגיע הקץ ותבנה ירושלים אני מביאו, שנאמר 'קומי אורי כי בא אורך' (יש' ס,א)...". ולפי זה יש לפרש: "עטיחך אור...", אלא שאין אנו יכולים ליהנות מאותו האור עד קץ הימין, לכשיזרח עלינו אור ה'. על אור זה נאמר "מראש" (טור 9), בעת בריאת העולם, "כי טוב" (לפי המדרש המצוטט לעיל). ולבסוף - לעתיד לבוא - יאמר עליו: "מתוך האור" (קה' יא,1). הפסוק הזה נדרש בקהלת רבה על אתר לענין האור שלעתיד לבוא: "ר' אחא אומר, מתוך אור העולם הבא. אשרי שיזכה לראות האור ההוא" (עמ' 57).

(8) ת? >ורתך <אור / וכל אשר בה אור - לפי שרידי האותיות נראה שיש להשלים כך טור זה. הטור יתפרש אם כן על פי המדרש (מת"ה כז,ב; עמ' 222): "דבר אחר. [ה' אורי וישע'] (תה' כז,א). והו שאמר הכתוב: 'ער לרגלך דברי ואור לנתיבת' (תה' קיט,קה)... ולמה הצדיקים דומין? למי שיש בידו נר דלוק. הגיע לאבן ונשמו ממנה... כך אמר דוד: באתי לחלל את השבת... לניאוף, התורה האירה לי".

(10-11) בכ"י ב נוספו 3 טורים בין שני הטורים האחרונים, וזהו ביאורם: בידי הפייטן היה מדרש שנתן את הפסוק "וירא אלקים את האור כי טוב" (בר' א,ה) לענין המשכן

<מ' ראש>... תהי כי טוב <האור>

10 ובסוף הראייתך כי מתוק זה האור

עד תאיר לנו באורך / ות'ן זר יית עלינו בזכ' ובזכך, ק'.

נוסח כ"י ב (כ"ח IV C.365)¹⁶²

<...>

10 ובסוף הראייתך כי מתוק האור

טוב ה'ה אור אשר הדלקנו במשכן

ומתוק ה'ה אור אשר ה'ך>ה>קנו במקדש

י'כבה אור משכן / ידעך אור מקדש

עד תאיר לנו באורך / ותזריח עלינו בכבודך / נוכח מ' וקד'.

שעשה משה; ואת הכתוב "ומתוק האור וטוב לעינים" (קה' יא, ז) השיא לעניין המקדש שבנה שלמה. לא עלה בידי לגלות מקורות אלו. ייתכן כמובן כי שני טורים אלו הם הוספה מאוחרת על ידי מאן דהוא, שפירש את הטור "מראש <...> כי טוב האור" על האור שבמשכן, שקדם למקדש, כי על כן נרמז בפסוק העוסק בברית העולם; והטור "ובסוף הראייתך כי מתוק האור" נתפרש לו על המקדש שבנה שלמה, כי על כן נרמז בפסוק מדברי קהלת. ייתכן כמובן גם היפוכו של דבר: הפסוקים "וירא אלהים את האור כי טוב" ו"מתוק האור וטוב לעינים" נדרשו, בהתאמה, במדרשים שהיו לעיני הפייטן על המשכן והמקדש, והטורים היתרים כביכול, חסרים, עקב טעות סופר, בכתב יד א.

13 יכבה אור משכן ידעך אור מקדש - מקורו בפדר"כ (קומי אורי, ג, כרך א, עמ' 320): "כי עמך מקור חיים באורך נראה אור' (תה' לו, י). ר' יוחנן א'... לאחד שהיה מהלך בדרך עם דמדומי חמה, ובא אחד והדליק לו את הנר וכבה. ובא אחר והדליק לו את הנר וכבה. א': מכאן והילך איני ממתין אלא לאורו של בוקר. כך אמרו ישר' לפני הקב"ה... עשינו לך מנורה בימי משה וכתת, עשר בימי שלמה וכתו. מכאן והילך אין אנו ממתנין אלא לאורך 'באורך נראה אור'". אם כן, נפרש את פסוקנו כהצהרה שכאשר יאיר לנו הקב"ה באורו, לא נזדקק למנורה שבמשכן ואף לא לעשר המנורות שבמקדש. ברם, לפי לשון המדרש, נראה יותר להגיה ולגרוס: "כבה אור משכן / דעך אור מקדש // עד (כגוסת כ"י א) תאיר לנו באורך" וכו'.

14 תאיר לנו באורך ותזריח עלינו בכבודך - על פי המקרא: "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח" (יש' ס, א).

162 בכתב יד זה השתמש צ"מ רבינובין, כשהדיר את הפיוט בספרו, פיוטי יניי, חלק א, עמ' 340. ראו לציון שקראתי (המבוססת על עין מחדש בתצלום כתב היד השמור באקדמיה ללשון העברית), שונה במקומות אחרים מקראתו. את כתב היד חיאיתי במלואו לעיל עמ' קסד-קסו, משום שחיאורו במבואו של רבינובין, חלק א, עמ' כח, לוקה בחסר.

ה [השלמות מתוך כ"ב]

אז שָׁמַן מְאוֹר אֲשֶׁר [צִינִיתָה] לְהָאִיר
צִינִיתָה אֵיךְ אִיתוֹ לְהִתְאִיר.
בְּחוֹר הַיָּה [מ] שְׁלוֹשָׁה שָׁמָנִים
בְּרָגְרִי זֵתִים כְּתוּשִׁים [וּמְשֻׁק] זָנִים.

(2) איתו: כנראה כתב הסופר מלכתחילה "אותר" גרר מקצתה של יר"ד תיקר (בנקוד סבתי) "איתו".

לכל הפיט יש להשוות את הדיבור שנשתמר ב"מדרש חדש" לסדר דנן (חלק א, עמ' רנה): "וְאֵתָה תַצוּחַ... אֵתָה מוֹצָא מִתְחִילַת בְּרִייתוֹ שֶׁלְעוֹלָם בְּרָא הַקֵּב"ה אֵת הָאוֹר, שֶׁנִּי יֵהִי אוֹר" (בר' א, ג), וְהִכֵּן הוּא אוֹתוֹ הָאוֹר. שְׂרִי עֲמוֹ. שֶׁנִּי וְנִהוּרָא עֲמִיה שְׂרִי (דנ' ב, כב). וְהוּא עוֹטָה אוֹר. שֶׁנִּי 'עוֹטָה אוֹר כְּשֶׁלְמָה' (תה' קד, ב). וְגִלּוֹי לִפְנֵי מֶה שֶׁבְּחוֹשֶׁךְ כָּאוֹר, שֶׁנִּי 'גַּם חֹשֶׁךְ לֹא יִחְשִׁיךְ' (תה' קלט, יב). וִידַע מֶה בְּחוֹשֶׁךְ כָּאוֹר, שֶׁנִּי 'יָדַע מֶה בְּחוֹשֶׁכָּה' (דנ' ב, כב). וְעַם כָּל הָאוֹר הַזֶּה הוּא מִצְוָה אֵת יִשְׂרָאֵל שִׁיקְחוּ שָׁמֶן זֵית וְךָ לְהַדְלִיק לִפְנֵינוּ. מִסְתַּבֵּר שֶׁפִּיטוֹנֵנוּ אוֹ פִּיט כִּיּוֹצָא בּוֹ שִׁמְשׁ מִקּוֹר לְמִדְרַשׁ מֵאוֹחֵר זֶה (לִפְיֻטִּים שֶׁשִּׁמְשׁוּ מִקּוֹרוֹת לְמִדְרָשִׁים מֵאוֹחֵרִים, רֹאה מֵאִמְרָה שֶׁל ש' אֱלִיצוֹר, "מִפִּיט לְמִדְרַשׁ", בְּתוֹךְ: סֵפֶר הַיּוֹבֵל לִרְבִּי מ' בְּרוֹיָר, יְרוּשָׁלַיִם תִּשְׁנ"ב, עמ' 383-397).

ה (2) לְהִתְאִיר - הִפְעִיל מְשׁוֹרֵשׁ תִּא"ר בְּמִשְׁמַע: לְהַבִּיא דְבַר מֶה לְיָדֵי שְׁלֵמוֹת, לִבְנוֹת (בְּנִיין) עַל מַתְכוּנָתוֹ כְּנִדְרַשׁ. הַשְׁווֹה אֵצֶל הַדּוּתָהוּ: "דְּבִירֵךְ עַת תִּתְאִיר" (קְהֵלָה, מִד"ו, קְרוֹבָה 15, פִּיט Ia, עמ' יב); "תוֹעֲפּוֹת לְהַפִּיצֵן תִּתְאִיר" (שם, קְרוֹבָה 18, פִּיט IIIa, עמ' כא). מִילָה זֹו אֵינָה מִצְוִיָּה בְּמִילּוֹנִים, אֵךְ הִיא מִצְוִיָּה גַם בְּלִשׁוֹן פִּיטוֹנִים הַמֵּאוֹחֵרִים לִינִי. הַשְׁווֹה: "טִהֲרַתָּם בְּגוֹלֵל הַתְּאִיר" (א' שִׁיבֵר, "רִהֲיִטִּים מִקְדוּשֶׁת יוֹם כִּיפּוֹר הַמִּיּוֹחֲסִים לִר' אֱלִעֶזֶר בְּרִבִּי קִלִּיר", גְּזִי קוֹיִפְמָן א, בּוֹדֶפֶשֶׁת תִּשְׁ"ט, עמ' 15, טוֹר 18). וּמַעֲיֵן זֶה בְּפִיטֵי אֲשַׁכְּנוּ: "לֵיל שְׁמוּרִים גִּיה עוֹלָם הַתְּאִיר" (ר' מֵאִיר בֶּן יִצְחָק ש"ץ, לֵיל שְׁמוּרִים, אוֹר יִשְׂרָאֵל קְדוֹשׁ, זוֹלַת, ג"ש פֶּסַח, עמ' 25, טוֹר 5). נוֹסַח כ"ב ב, "לְהִתְאִיר", חֲשׁוֹד, כִּי לֹא מִסְתַּבֵּר שֶׁכָּפֶל הִפְיִיטֵן אֵת הַטּוֹר הַקּוֹדֵם בְּלֹא כָל חִידוֹשׁ.

3-6) לִפְנֵינוּ מְנִיין הַמַּעֲלּוֹת שֶׁנִּתְעַלָּה בְּהֵן הַשְׁמֵן הַמִּיּוֹעֵד לַמְנוּרָה מִיתֵר הַשְׁמָנִים. מִקּוֹרֵן שֶׁל הָעוֹבְדוֹת בְּמִשְׁנָה: "שְׁלֹשָׁה זֵתִים וּבְהֵן שְׁלֹשָׁה שְׁלֹשָׁה שְׁמָנִים... הָרָאשׁוֹן לַמְנוּרָה וְהַשָּׂאֵר לַמְנוּחוֹת" (מְנַחוֹת ח, ד-ה). לִפִּיכֵךְ יֵשׁ לִפְרֹשׁ כֵּאֵן: הַשְׁמֵן שֶׁנוֹעֵד לַמְנוּרָה בְּחוֹר (=נִבְחָר) הִיָּה מְשֻׁלוּשָׁה שְׁמָנִים שֶׁנִּמְנוּ בְּהַמְשַׁכָּה שֶׁלְמִשְׁנָה, וּבְהַמְשֵׁךְ: "הָרָאשׁוֹן שֶׁבְּרָאשׁוֹן אֵין לְמַעֲלָה מִמֶּנּוּ".

מְשׁוּמָנִים - עֲשִׂירִים בְּשֵׁמֶן. וְהַשְׁווֹה: "וְשַׁעָה אֶל רֵם שִׁמוֹנִי בִּיכּוּרִיו" (ר' אֲדֵלְמָן, קְדוּשָׁתָא לַחֲנוּכָה, Zur Frugeschichte des Mahzor, Stuttgart 1934, חֵלֶק עֲבָרִי,

גם כַּאֲשֶׁר אָמַר יְיָ רִאשׁוֹן מֵרִאשׁוֹן
 [כֵּן] זִיָּה זִיָּה יְיָ רִאשׁוֹן שְׁבָרֵאשׁוֹן.
 דְּלִיק הָיָה בְּטֶהְרָה / עַל זִמָּה [נִזְרָה] הַשְׁהוּרָה
 תָּמִיד בֶּן בְּטֶמְאָה / וְהָיָה לֹא נִטְמָא.
 הֵן גַּם בְּשִׁשָּׁת / לְכַלְמֵי יִשְׁשָׁכָב
 10 אֹר שָׁמֶן קֹדֶשׁ / הִנָּלַק בְּבֵית קֹדֶשׁ.
 וְתָמִיד לֹא יִכְבֶּה בְּלִילָה גִּיָּה
 וְיִלֹּא יוֹעֵם אֹרָה / כַּאֲשֶׁר פִּיךְ הוֹרָה
 זֵית נִזְעֵן? <פֶּה> פֶּ? זִי תוֹאֵר נִקְרָא שֵׁם אוֹם
 אֲשֶׁר מִקָּל אוֹם / לֶךְ לֵ? א? <ם>

מראשון" (על פי יש' מד,ו), לא מצאתי מקור. גם לא נודע לי מקור אחר לכינוי "זך", שיניי מכנה בו את הקב"ה, פרט לפיוט "האדרת והאמונה", שנאמר בו: "הזוך והזוהר לחי עולמים" (ה 16, ג"ש יו"כ, עמ' 143, טור 4). מכל מקום, התואר "זך" לשמנה שלמנורה מצוי במקרא (שם' כז,כ).

10-7) מקורם שלדברי יניי הוא בספרא (פרשה יג, דף קג,ד): "'תמיד' (ויק' כד, ח) - אף בשבת אף בטומאה". הצירוף "והיא לא נטמאה" (טור 8; המליצה על פי במ' ה,יד) משתמע לשתי פנים: ניתן לפרשו כנודף למילה "בטהרה". כלומר: בין בטהרה (=שלא בטומאה) ובין בטומאה "דלק היה"; וניתן לפרשו, שאין טומאת הכהן מטמאה את המנורה ואף לא פוסלת את ההדלקה, "והיא" (=המנורה) לא נטמאה. דרך אגב, הצירוף "מנורה טהורה" הוא במקרא (ויק' כד,ד), והצירוף "שמן קדש" מופיע במקרא ככינוי רק לשמן המשחה (במ' לג,כה; תה' פט,כא), אך בפיוטנו הוא מוסב על השמן שבנרות. הצירוף "בית הקדש" ככינוי לבית המקדש מופיע במקרא (דה"א כט,ג), אך נראה שיש לפרשו בפיוטנו כמקביל למושג "קדש" שבתורה, המנוגד ל"קדש קדשים". ואמנם שם היה מקומה של המנורה (שם' כו,לג-לו).

11) לא יכבה בלילה נירה - משלי לא,יח.
 12) ולא יועם אורה - לא יחשך, כמו "יועם זהב" (איכה ד,א). כאשר פיך הורה - כלומר, כאשר ציווה הקב"ה בתורתו: "מערב עד בקר" (שם' כז,כא). בום, בכ"י ב הגרסה היא: "כאשר נירך הורה", והכוונה לנר המערבי, כנדרש בספרא (אמור, פרשה יג, דף קג,ג): "'להעלות נר' (ויק' כד,ב) - שיהא נר המערבי תדיר, שממנו יהא מתחיל ובו יהיה מסיים". ומעשה נסים היה בדבר (ראה בבלי שבת כב ע"ב רש"י ותוס' ד"ה "ובה") היה בכך, כהמשך בספרא שם, משום "עדות לכל באי העולם שהשכינה בישראל".

13) זיית רענן יפה פרי תואר נקרא שם אום - כך נקראו ישראל (יר' יא,טז).
 14) אשר מכל אום לך לאום - על פי: "בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגלה מכל העמים" (דב' ז,ו).

- 15 חֶלֶף כִּי זֵיית הָבִיא אֹר לְעוֹלָם
 וְגַם הֵם הִיא? <..> הָיוֹת עִם? עוֹלָם
 טוֹב שֶׁמֶן רֹאשׁ הָיָה לְמִנְוֹרֹת
 וְהַשֶּׁלֶם <..> תְּהִיָּה לִמְ? נָח? <זֶת>
 יָהּ הָשֵׁב אֶלְפָּה לְשֶׁמֶן
 20 וְיִצְהָרִילוּ פָּנִים מִשֶּׁמֶן / וּמִרְ... <..> הָקָרָן בֶּן (כ) [שֶׁ]מֶן.

[שינויי נוסח לפיוט מכתב יד ב]

- לפני טור 1, הכותרת: עשיריה.
 2 איתו להתאיר] אתו להאיר
 5 ראשון מראשון] ראש שמראשון
 6 ראשון שבראשון] ראשו (פליטת קולמוס : שבראשון
 7 היה] חסר בכה"י
 8 הדלק] הַדְּלִיק (מנוקד בכתב היד).
 12 פירך] נירך

(16) מנוקד: עולם.

[נפש כי תחטא בשגגה]

15-16) למקורות שהובאו בביאור לפיוט ג טור 7-8, יש להוסיף את המופיע במדרש
 חדש: "למה שמן זית... ולא שמן אחר, שהיה סימן אורה לעולם. שני' ז'הנה עלה זית
 טרף בפיה" (בר' ח,יא), ובו נמשלו ישראל שהן אור לעולם. שני' ז'ית רענן יפה פרי
 תואר קרא ה' שמך' (יר' יא,טז). מה הזית הזה אור לעולם, כך היו ישראל אור
 לעולם" (כרך I, עמ' רנו). וראה גם תנ"כ, תצוה ג, עמ' 97.
 17-18) טוב שמן ראש - על פי תה' קלג,ב. מקרא זה נדרש על שמן המשחה
 במדרשים הידועים (ספרא, מכילתא דמילואים שמיני לו, דף מו,א), ויני נקט לשון זו
 לשם מליצה בעלמא. המקור למחרוזת צוין לעיל, בביאור לטור 3-6.
 19-20) הפיוט מסתיים בתפילה לעתיד: השב אלפה לשמן. כלומר, יהי רצון שישב
 הקב"ה את שבותה של תקוע, ותהיה כבתחילה, אלפה לשמן, והשמנים שיינתנו
 במנורה ובמנחות יבואו על פי רוב מעיר זו, כמוזכר במשנה (מנחות ח,ג). ואפשר
 ש'אלפה לשמן' הוא כינוי לישראל, שהם המוכתרים שבאומות ואור לעולם, כנזכר
 בביאור לשורה 15-16. ויצהילו פנים משמן - על פי תהלים קד,טו. כקרן בן
 שמן - על פי ישעיהו ה,א. הצירוף נדרש על ארץ ישראל (ספרי עקב לו, עמ' 73).

אז ממקום צדק וממקום הדין
וממקום תזוז זה נפש ניתנה בדין.
בבן בעת תחטא היא תתן דין
זכע ומכך דין לנח זים? ביום דין.

ה רוב טורי הפיוט (טורים 1-16) מבוססים על דרשה שנשתמרה בשלמותה בתנ"כ (ויקרא ח-יב, עמ' 5-8), ונוספה גם בתנחומא הנדפס (מרפוס מנטובה שכ"ג ואילך), ויקרא ו. ועיין במבואר עמ' קעג-קעד.
נציין כי טורים 1-2 נלקחו מכ"י T.S. K25.19 כמבואר במבוא, עמ' קנח.

1-2) אז ממקום צדק וממקום הדין וממקום תורה נפש ניתנה בדין - ראה תנ"כ סי' ט (עמ' 6): "ד"א. 'מקום המשפט' (קה' ג, טז). אמר הקב"ה, בראתי את הנפש והיא נתונה בידי. שנאמר "אשר בידו נפש כל חי" (איוב יב, י), ואף המשפט נתון בידי. שנאמר "ותאחז במשפט ידי" (דב' לב, מא), ולא נתתי את הנפש אצל הדין, אלא שתהא רואה מה מתוקן לה ולא תחטא". מכאן משמע שלדעת הדרשן הנפש נתונה במקום הדין ושניהם "בידו" שלהקב"ה. ברם, הפסוק הנדרש (בקהלת) כורך את "מקום המשפט (=דין)" עם "מקום הצדק". מכאן שאף הצדק שרוי במקום הדין. ושמא הסתמך יניי על מדרשו של אבא יוסי החרם, שנשתמר במכילתא (בא, פרשה יז, עמ' 67): "מצינו שהימין קרויה יד... זכר לדבר, שנא': 'וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו' (בר' מח, יז)". שאם כן הדבר, ניתן לומר שאף המשפט (עליו נאמר: "ותאחז במשפט ידי"; ראה לעיל) והנפש (עליה נאמר: "אשר בידו נפש כל חי"; ראה לעיל) אחוזים בימין הקב"ה, ונמצאו הצדק והדין והתורה והנפש נתונים במקום אחד, כמשתמע מפיוטנו. וראה גם בהמשך דברי המדרש: "'מקום המשפט'... מקום הנפש שניתנה מן הצדק, ממקום שאין שם לא עוון ולא חטא היא חוטאה" (סי' יא, עמ' 7). מכל מקום ברור שהמדרש שהיה בידי יניי היה חלוק על ר' לוי שדרש: "שני דברים בימין - תורה וצדקה... שני דברים ביד - נפש ומשפט" (ויק"ר ד, א, עמ' עט-פ), ושלא כדברי רצ"מ רבינוביץ בבאורו לטור זה, פיוטי יניי, כרך א, עמ' 373, טור 20.
2) המשך לטור הקודם. הנפש החצובה ממקום טהור וחוטאת, ראויה לעונש על חטאה, ובעת חטאה היא תתן דין.

3-4) ראה במקור שצוין לעיל: "מקום הנפש, שניתנה מן הצדק, ממקום שאין שם לא עון ולא חטא, היא חוטאה" (תנ"כ ויקרא יא, עמ' 7). וראה בפירוט בויק"ר (ד, ה, עמ' ז): "כך לעתיד לבוא הקב"ה אומר לנפש, למה חטאת לפני... את מן העיליונים, ממקום שאין חוטאין, וגוף מן התחתונים, ממקום שחוטאין. לפיכך אני מדיין עימך".

- 5 גוף אם יחטא ממקום חט הוא
 נָפֶשׁ אִיזָה? <...> וממקום אין חט היא.
 דין על זכין לבד תמן נשמה
 <...> כחט ואשמה.
 הנפש תאמר בשר החטיאני
 10 ובשר <...> נפש החטיאני.
 וכן מפעליהם ישחק עליהם
 כי? הווא יצכם ויודיע? יצכם.
 זה נזה? <...> יסח ועירי חטובים
 אש <...> גן? מלך הו/ו? <...> יושבים.
 15 ח? יכלו פירות ברככם זה? ע? <...> זה
 מלך ידגם רכובים זה על זה.
 טוב נשאר אהה ומוך זה חט? אים
 פן? ינקשו במכשול חטאים.
 יהמו בחמץ + [מיעך] על נפש / ונ? ח? מ? י? על בשר
 תזכ? זו כי זו נפש / ותזכ? זו כי זו בשר.

(13) נקוד: ?כ? <...> סח

(20) נקוד: זו ... זו

- 5-8) המשל המובא מפורסם וידוע. ראה רשימת המקורות שבהערת ר"מ מרגליות
 לויק"ר (ד,ה, עמ' פח, הערה 1). ברם, שחוקו של הקב"ה לא נזכר במקורות הרשומים
 שם, ומצאתיו רק בפיוט "איום ונורא" (נרפס אצל ג' אורמן
 Das Sündenbekenntnis des Versöhnungstages, Frankfurt am Main 1934, p. 25.
 טור 19): "זה ממרום / עליהם ילעג / כי כחש בידם", ואף הצירוף "חובלו פירות"
 מצוי בטור 23 שלפיוט הנזכר (וראה במבוא, עמ' קעד).
 12) כי הווא יצרים - השלמתי על פי הטור המוכר בסילוק "ונתנה תוקף": "כי אתה
 הוא יוצרם ויודע יצרים" (ג"ש, ר"ה, עמ' 171, טור 25). <ויודע> יצרים - השלמתי
 על פי רשמי האותיות.
 17) טוב וישר אתה ומורה חטאים - על פי: "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים
 בדרך" (תה' כה,ח). ועיין במדרשו שלכתוב בפרד"כ: "א"ר פינחס, למה הוא טוב?
 שהוא ישר... על כן יורה... שהוא מורה לחטאים דרך שיעשו תשובה" (כד,ו; עמ'
 355). מובנים אפוא דברי הפייטן: "פן ינקשו במכשול חטאים".
 19-20) יהמו רחמין (נ"א מיעך) - על פי "המון מעין ורחמין אלי התאפקו" (יש'
 סג,טו). ברי שיש לקיים רק את הנוסח "מיעך"; מילת "ורחמין" מופיעה בחלקה
 השני שלצלעית. ותזכור כי זו בשר - על פי "ויזכר כי בשר המה" (תה' עח,לט).

- אי לך <א>? ווף קייך <הנפ>ש.
 בכן אין לנמות דמות הנפש
 גם כאש? <...> תה <...>.
 דיי בקי אברים תימ? לא נפש
 הלא עולם? אמה <ס> וכל נכן? ל? גוף סבול הנפש. 5
 זיו ארץ כבגד תכלה + <...> [7]6
 חידושי <...> [8]7

ז פיוט זה קוצר ככל הנראה על ידי פלטיאל. משום כך מספרתי אותו פעמיים: המספור האחד מביא את הטורים לפי סדרם בכתב היד, והאחר (המוקף בסוגריים מרובעים) מביאם בסדר אלפביתי, מקורי ככל הנראה. יש גם להעיר כי בין טור 6 [7] לבין טור 7 [8] אין כל רווח בכתב היד. הפרדתי את התיבה "חידושי" משריד המשפט הקודם על פי סברתי בלבד, ואני מניח כי פלטיאל טעה והעתיק פחות מטור שלם (שהרי האות הי"ת בתחילת המילה לפנינו והתיבה "נפש" אינה לפניו). זה פשר הסימן + <...> שבטקסט.

ברחיש זה פורט יניי, אחת לאחת, את תכונותיה שלנפש על פי המדרש. תיאור מעין זה מצוי, למשל, בויק"ר ד, ח (עמ' צו-צז), משפט המועתק בביאור בלא ציון מקורו - לקוח מקטע זה.

1) אי לך גוף כייך הנפש - כלומר, אי לגוף שיצאת נפשו הימנו. מקור הצירוף "אי לך" הוא במקרא (קה' י, טז). לעניין, השווה תנ"כ (ויקרא יא, עמ' 8): "שאי אפשר לגוף לחיות בלא נפש. שאם אין נפש אין גוף, ואם אין גוף אין נפש".

כייך - כאשר יצא. אל"ף שורשית נוטה להיעלם (כאחותה ה"א) בלשון הפיוט בבואה בסופי מילים.

2) בכן אין לדמות דמות הנפש - לא מצאתי מקור למשפט הזה במדרשים שלפניי, ומסתבר שלפני יניי היה מדרש שנשמך על הפסוק "ואל מי תדמוני ואשוה" (יש' מ, כו), והדורש הדגיש שכשם שאין דמות להקב"ה, כך אין דמות לנפש.

3) גם כאש? <...> תה - שורה זו קטועה ואין בכוחי לפרשה.

4) דיבקי אברים תמלא נפש - מקביל לדברי המדרש: "דוד אמר נפש זו ממלא את הגוף והקב"ה ממלא את כל העולם. דכתיב: 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה' (יר' כג, כד)". על ההקבלה בין משפט זה לבין דברי הקליר בפיוטו ליום כיפור, ראה: מבוא, עמ' קעז-קעט.

5) הלא עולםך אתה סובל - מקביל למאמר: "נפש זו סובלת את הגוף והק' סובל את עולמו. דכתיב: 'עד זקנה אני הוא ועד שיבה' וגו' (יש' מו, ד)".

7) זיו ארץ כבגד תכלה - על פי: "כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תכלה" (יש' נא, ו). המשך הטור אינו קריא, אך בלא ספק מרומזת כאן ההקבלה: "נפש זו מבלה את הגוף והקב"ה מבלה את עולמו". הפסוק המובא בהקשר זה במקורות הוא בתהלים (קכ, כז).

- [10]8 <ישינה אין ל' פנ' יד' ישינה גם היא איננה >נפש.
 [14]9 נצח יחידה היא זה? >נפש? זש?
 [16]10 עוד טהורה עשיתה נפש.
 [17]11 פליא אתה נפ'ל? אתה הנפש.
 <...> רואה ולא נראית <...>.
 <...>

ח

א <...> מה? לך.
 וב' זרכת מנה נאה לך.

[ונפש כי תחטא ושמעה]

- (8) [10] <ישינה אין לפניך ישינה גם היא איננה נפש - כך נראה להשלים, ויש כאן משחק מילים "ישינה"/"ישינה". המילה "ישינה" מופיעה גם בקטע המדרש המשמש מקור לטור שלפנינו: "תבוא הנפש שאינה ישינה תקלס להקב"ה שאין לפניו ישינה 'הנה לא ינום ולא ישן' (תה' קכא, ד)". והשווה ש' שרביט, "יעידת עד", לשוננו מא (תשל"ז), עמ' 302-303. וראה בעיקר י' בלאו, "עוד על יסיכה ויעידה", לשוננו מב (תשמ"ח), עמ' 76, והצורות המובאות שם: סיכה/יסיכה; עידה/יעידה; שינה/ישינה. בשורה הבאה ניכרות לכאורה המילים "אכילה לנפש" המקבילות לנאמר במדרש: "נפש זו אוכלת בגוף, והקב"ה אין לפניו אכילה. דכתיב: אם ארעב לא אומר לך' (תה' נ"ב)".
- (9) [14] נצח יחידה היא <נפש> - על פי ההקבלה שבמדרש: "נפש זו יחידה בגוף, והקב"ה יחיד בעולמו".
- (10) [16] עוד טהורה עשיתה נפש - על פי ההקבלה: "נפש זו טהורה בגוף, והקב"ה טהור בעולמו".
- (11) [17] פליא אתה נפ'ל? אה הנפש - לא מצאתי מקבילה לטור הזה.
- (12) [18] רואה ולא נראית - על פי ההקבלה: "נפש זו רואה ואינה נראת, והקב"ה רואה ואינו נראה".

ח (2) ובירכת מנה נאה לך - קשה. נראה לי שיש להגיה "וביכרת" כלשון שנשתמר במדרש: "לכה ארה לי יעקב... אלו לאומה אחרת בקש שאקלל, הייתי יכול... יש מלך שביכר לעצמו מנה ועמד אחד ואמר גנאי עליה כלום יש לו חיים, ואלו נחלתו... של הקב"ה שנא' 'חלק ה' עמו' (דב' לב, ט)" (תנחומא בלק יב). ייתכן ששיבוש המעתיק נגרם מכוח המשפט הידוע: "וקדשתו" ... ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון" (גיטין נט ע"ב). בשם תנא דבי רבי ישמעאל. המעתיק לא סיים את הסילוק. על תופעה דומה ראה במבוא, עמ' קנח והע' 19.

- יִדְעָתָהּ יִדְוּעַ זָךְ לְחֻזֶּק מִן הָאֵלָה
 כִּי חָטָא אִישׁ אִישׁ וְהָאֵלָה לְהוֹ [ב]אֵלָה.
 נִרְאָתָה לְנִכְיָא <מג> זָלָה עֲפָה
 אִישׁ יָרִי כָל זִנְפִּישׁ מְלוֹט חָפָה.
 5 יִי >וֹ צָא תָּת? מִפִּי תִּחַ הֵיכַל בֵּית זָכָר זָכָה?
 <ו> זָכָתִי שׁוֹמְעִיָה וּמִשְׁמִיעִיָה מִתְכַּת קָלָלָה.
 [יִגִּיעַ מִזָּכָר? <ט> יֵה לִשְׁיוֹנָא יְהִי לְרִיק
 כִּי עַד עַד? נֶאֱכָן חֲכָלָה וְתִכְרִי?].

(8-7) טורים אלה מנוקדים ככה"י בניקוד טברני:

יִגִּיעַ מִבְּ... יֵה לִשְׁוֹא יְהִי לְרִיק
 כִּי עַד עַד? נֶאֱכָן חֲכָלָה וְתִכְרִי?]

ג 1) יידעתה ידועך - הכוונה לפתגם: "בין זכאי בין חייב - למומי לא תיעול" (ויק"ר ג, ו; עמ' קלה). ולפסוק שבתורה וכי תחדל לנדר לא יהיה כך חטא" (דב' כג, כד).

2) בחטאות איש לאיש והאלה [ב]אלה - פרפרזה על הפסוק "אז אשר יחטא איש לרעהו ונשא בו אלה להאָלָתוֹ" (מל"א ח, לא) והמשכו: "ובא אלה לפני מזבחך... ואתה תשמע... ועשית ושפטת את עבדיך".

3-2) לדעת המדרש (ויק"ר ג, ו; עמ' קל-קלא), ראה זכריה בחזונו את עונשו של הנשבע לשקר. הנביא ראה מגילה עפה (זכ' ה, א) יוצאת מפתחו שלהיכל, שמידת גובהו ורוחבו מתאימים (על פי המשנה, מידות ד, א) למידת אורכה ורוחבה של מגילה: עשר על עשרים אמה. לפי המקרא, תכליתה של המגילה: "הוצאתיה... אל בית הנשבע בשמי לשקר... וְכָלְתָּהּ" (זכ' ה, ד), כי על כן קובע הפייטן: "אשרי כל נפש מלוטי חפה". כלומר, הנמלטים מועם עוקציהן שלשולי המגילה. "חף" בלשון המשנה משמעו: "שן של מפתח". ראה: מילון בן-יהודה, ערך "חף", עמ' 1679-1680. והפייטן ממשיך וקובע:

5) יוצאת מפתח היכל בית ברכה - כלומר, האלה היוצאת מפתחו שלהיכל שלבית המקדש מגיעה לבתי שומעיה ומשמיעיה, ומביאה קללה הן לנשבע לשקר הן למשביעו, כנאמר במכילתא, משפטים טז, עמ' 303: "'שבועת ה' תהיה בין שניהם' (שם' כב, י). ר' נתן אומר... מגיד ששבועה חלה על שניהם". וראה בעניין זה במקומות שצוינו על ידי ר"מ מרגליות בהערותיו לויק"ר, עמ' קלב, שורה 1. לא מצאתי מקור לכינוי "בית ברכה" לבית המקדש. מתכת - יוצקת, ממטירה. שימוש מטפורי זה ביחס לאלה מצוי במקרא: "ותתך עלינו האלה והשבועה" (דניאל ט, יא).

8-7) יגיע מב>ט יה לשוא יהי לריק - נראה שיש להשלים כך. וראה פסיקתא רבתי כב, דף קיג ע"ב: "אמר ר' סימון... כך כל מי שנשבע על השקר לחבירו, סופו לצאת ריקם מכל נכסיו". וראה בהערות רמא"ש, אות סז. הצירוף "יגיע... יהי לריק"

נפש אשר תתה <באדם>.
 <ה יחטא אדם
 והיא תחטא באדם>.
 כי אם אין נפש <...>
 ואם אין אדם מה <ה> נפש.
 [כי] אָנִים לְשִׁמוֹעַ פְּרִיָּתָהּ
 <וכי עִינִים> לְרִאוֹת פְּרִיָּתָהּ.
 [כי] לִיכָב לְדַעַת פִּיתוּחָהּ
 [כי] פֶּה לְעֲנוֹת <...> זָפִי תַחְתָּהּ.

הוא על פי המקרא (יש' סה, כג). כי עד עץ ואבן תכלה ותבריק - על פי המשך העניין בזכריה (ט, ד): "הוצאתיה... ובאה... ואל בית הנשבע לשקר ולנה בתוך ביתו וכלתו ואת עציו ואת אבניו". את המילה ותבריק יש לפרש במשמע: "חשלה אליו את חציה או ברקיה. השווה: 'פרק ברק ותפיצם, שלח חציר ותהמם' (תה' קמד, ו). במשמע זה השתמש גם יוסי בן יוסי בפיוטו: "הברקתה חצים ותהמם בקול" (אנוסה לעזרה, פיוטי יב"י, עמ' 112, טור 60). וע"ע ירושלמי ב"מ ו, ג: "והבריקה - דבזק".

ד 5-1) נפש אשר תתה... - מקורו במדרש: "הגוף קרתני... והנפש בן פלטין מלמעלה... למה? שאי אפשר לגוף לחיות בלא נפש. שאם אין נפש אין גוף, ואם אין גוף אין נפש" (תנ"כ ויקרא יא, עמ' 8). נראה שיש להשלים את התיבות החסרות כאן על פי תחילת המדרש: "נפש כי תחטא בשגגה (ויק' ד, א). אמר הכתוב: 'מקום המשפט שמה הרשע' <ומקום הצדק שמה הרשע>" (קה' ג, טז). מקום הנפש שנתנה מן הצדק, מקום שאין שם לא עון ולא חטא היא חוטאה. הכתוב מתמיה: נפש כי תחטא בשגגה" (שם, עמ' 7). לטור זה, השווה דברי יני בקדושתא לסדר "נפש כי תחטא בשגגה", פיוט ה, טורים 1-2.

9-6) יני מונה מקצת איברי הגוף ומזכיר את תפקידם. אף המדרש לסדר זה מונה "שלושה דברים (=אברים) שהן ברשותו של אדם ושלושה ושלושה אינן ברשותו. אלו הן ברשותו, הפה והידיים והרגלים. הפה - אם אדם רוצה לעסוק (=לענות בלשון יני) בתורה... ואלו אינן ברשותו, העינים והאזניים והאף" (תנ"כ ויקרא יח, עמ' 10). הפייטן מזכיר את תפקיד האוזניים (על פי תה' מ, ז) והעיניים. לטור זה, השווה דברי יני לקמן, פיוט ה, טור 19-20, ובביאור שם. נציין גם משפט מקביל לטור דנן בקדושתא של מחברנו לסדר בלק, פיוט ה: "און שומעת אתה כריתה / ועין לראות אתה בראתה" (זולאי, פיוטי יני, עמ' ריא; רבינובין, יני ב, עמ' 93, טור 42).

- 10 אוי [לן] אָם יִשְׁמַע / אוי [ל:ו?] אָם לאַ יִשְׁמַע
אוי אָם <יך> זאָ?ה / אוי (זל?) אָם לאַ יִרְאָה.
אוי אָם <יך> דע / אוי אָם לאַ יִדע
אוי אָם <י> זאָ?מַר / אוי [אם] לאַ יִאמַר.
15 נאָמַתּוּ בַּמָּרוֹם שׁוֹמַע וְרוֹאֶה יוֹדֵעַ זְנֵיד וְזֵינ וּמוֹכִיחַ וְצַדִּיק וְקָדוֹשׁ וְטָהוֹר
וְעֶלְיוֹן עַל כָּל יְהוָה וְנִקְמָה וְכָעַל דִּין]

ה

אָלֶה הִיא שְׁבֻעָה וּשְׁבֻעָה הִיא אָלֶה
אזוי? לאיש אשר על ראשו? היא? ח? אלה.

14-10) בטורים אלו נוקט ינאי לשון של פתגמים, ומדגיש את חוסר הוודאות של כל אדם על כל צעד ושעל. מקור הפתגם שבטורים 13-14 הוא במשנה: "יעל כולן אמר רבי יוחנן בן זכאי: אוי לי אם אומר, אוי לי אם לא אומר" (כלים טז, יד).
15) ואתה במרום שומע ורואה - על פי המשנה: "דע מה למעלה ממך, עין רואה ואזן שומעת" (אבות ב,א). ויודע ועד - על פי המקרא: "ואנכי היודע ועד" (יר' כט, כג). ועד ודיין - על פי המשנה: "הוא היוצא... הוא הדין הוא העד הוא בעל דין" (אבות ד, כט). ומוכיח - על פי המקרא: "אוכיחך ואערכה לעיניך" (תה' נ, כא). וצד יי? / ז? - בכה" נכתבו האותיות יו"ד ויו"י זו על גבי זו, ואין לדעת איזו מהן נכתבה תחילה. צדיק - על פי "צדיק ישר הוא" (רב' לב, ד), הפסוק הנדרש על אדם בשעת פטירתו: "והוא מצדיק את הדין ואומר: יפה נידנתי" (ספרי דברים שז, עמ' 346). לפי מדרש זה, יש מקום גם לגרסה צדוק, זאת אומרת: "צדיק מפי הבריות" (כלשון רש"י על אתר). וטהור - על פי המקרא: "טהור עינים מראות רע" (חב' א, ג). ונוקם - על פי המקרא: "אל קנוא ונקם ה'" (נחום א, ב). ובעל דין - למקורו, ראה לעיל, בטור זה.

ה 1) אלה היא שבועה ושבועה היא אלה - לשון הפיוט דומה ללשון הספרא (ויקרא, דבורא דחובה, פרשה ח, דף כב, ג): "ת"ל 'ישמעה קול אלה' (ויק' ה, א). ואין אלה אלא שבועה. וכן הוא אומר: 'והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה' (במ' ה, כא)... ת"ל ושמעה... אלה, ושמעה קול. לעשות שבועה שאין עמה אלה כשבועה שיש עמה אלה. וכן שנינו: 'ר' ברכיה ור' חייא בשם ר' יוסי בר' חנינא... הן נשבעו לי. דכתיב: 'לעברך כבדתי ה' אלקיך ובאלתה' (דב' כט, יא). מניין שאין אלה אלא שבועה? דכתיב: 'והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה'" (ויק"ר ו, ה; עמ' קלט). וראה במקומות שצינו על ידי ר"מ מרגליות בהערותיו לשורה 5 (יש לתקן ספרי נשא, פסקה יד, במקום במדבר פסקה יד). וראה בהערת רח"ש הורוביץ במהדורתו לעמ' 19, שורה 6; ובספ"ז לבמדבר ה, כא (עמ' 235). אוי לאיש אשר על ראשו היא חלה - כמפורט בטור הסמוך.

- בוזה אלה תבזיהו אלה
ומיפיר שבועה ייעשה? שבועה?
5 גם כמו צדק? לנה עם עושה?
כמו כן אלה לנה <כך> תי עו...> ית.
ד? <כך> רים אשר אין האש שורפת
שבועת? א? לנה מכלה וסוחפת.
הן חטאת אחת למשמיץ ושומיע
10 <...> שמיץ כאשר שמיץ.

(8 נקוד: מכלה

(4-3) בזה אלה תבזיהו אלה - הכוונה לצדקיהו מלך יהודה, שהפר את שבועתו לנבוכדנאצר מלך בבל, ועליו נאמר: "אם לא אלתי אשר בזה... ונתחיו בראשו" (יח' יז, ט), וכפי שנדרש על פסוק זה: "ונתחיו בראשו" (יח' יז, ט). ר' הונא ור' אחא בש' ר' יוחנן אמרין: זה סימיו עינים שתלוי בראשו" (ויק"ר ו, ח; עמ' קמא). ענשו של צדקיהו מפורש במקרא: "ואת עיני צדקיהו עור" (מל"ב כה, ז), ומיפיר שבועה ייעשה <ש> בועה - הכוונה לאיום שמאיים הכהן על האישה הסוטה: "יתן ה' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך" (במ' ה, כא), וכנדרש (ספרי נשא יח, עמ' 23) על פסוק כז: "והייתה האשה לאלה. שיהו אלין בה... לשבועה. שיהו נשבעין בה... וכן הוא אומר: והנחתם שמכם לשבועה לבחירי (יש' סה, טו). נמצינו למידים שהרשעים שבועה לצדיקים".

5 גם כמו צדקה לנה עם עושה - כמו שנאמר: "צדק ילין בה ועתה מרצחים" (יש' א, כא). פסוק זה נדרש בתלמוד הבבלי: "ר' אלעזר אמר ר' יצחק: כל תענית שמלינין בו את הצדקה (כלומר, דוחים את גביית כספי הצדקה שנדרו בליל תעניתם) כאילו שופך דמים" (סנהדרין לה ע"א). נראה שדרשה מעין זו הייתה גם לפני ינאי, אלא שהרישא נדרשה בו לשבח: צדקה שאדם נותן נותנת פרות לעושה ולנה בתוך ביתו. כמו כן אלה לנה <בב> תי עו <בר> יה - מקרא מלא: "זאת האלה... הוצאתיה... ובאה... ואל בית הנשבע בשמי לשקר ולנה בתוך ביתו וכלתו ואת עציו ואת אבניו" (זכ' ה, ג-ד).

7 ד <בר> ים אשר אין האש שורפת - כלשון שנשחמר במדרש (ויק"ר ו, ג, עמ' קלו): "אמ' ר' אבא בר כהנא: דברים שאין אש שורפתן שבועת שקר מכלה אותן. דירכה שלאש לוכל עצים או שמה אבנים? ברם הכא: 'וכלתו ואת עציו ואת אבניו' (זכ' ה, ד)".

10-9 הן חטאת אחת למשמיץ ושומיע / <כי לא ה> שמיץ כאשר שמע - נראה שכך יש להשלים. לפנינו פרפרזה של המדרש: "והוא עד או ראה או ידע" (ויק' ה, א). דש"ה: חולק עם גנב שונא נפשו, אלה ישמע ולא יגיד (משלי כט, כט)... מפני שלא בא והגיד לחכם, פלוני גידף שמו של הקב"ה, לפיכך חולק עמו עונותיו... אף מי ששומע גידופו של הקב"ה ואינו מגיד מתחייב עמו" (תנ"ב ויקרא, עמ' 9). אם כן,

וחט האלה ביניהם יחולק

<...> שע עניו? חלק.

זאת האלה היא ה>מ?<אי?רה

<...>ה היא המהומה.

15 חט א?לה <...>ת <...>וממה <...>

<...>ק...<...>ק <...>דר וכמה גורר.

טעם כל דיבור <...>ש?תיקה <...>הו?ט?ב

פי על כל דבר פשע על כל <מעשה?>שע.

אטום א?ן?ניו משמוץ ופעצום עניו מרא?ות?

20 ?חסום? פיו מ?דבר א?ולי יתפפר.

יש לפרש את דברי יני כך: אדם שלא "השמיע" לחכם שפלוני גירף שמו של הקב"ה "חטאת אחת" לו עם "המשמיע" קול גידוף, והעונש מתחלק בין שניהם "וחטא האלה ביניהם יחולק". אין בידי השלמה להמשכו של הטור.

13 זאת האלה היא המאירה - נראה שכוונת יני לשבועת האלה שהכהן משביע בה את הסוטה, ומפרש את "כשבועת האלה" (כמ' ה, כא) כתרגום אונקלוס על אתר: "במומתא דלוטא" (=שבועה של קללה, מהדורת שפרבר, עמ' 227, והוא כפירוש רש"י). ברם, בספרי על אתר חולק על פירוש זה. וראה עוד בביאור לפייט דנן, טור 1. מקור הצירוף "מארה..." מהומה" הוא בדברים כח, כ, אך לא מצאתיו נדרש לעניינו במדרשים הידועים לנו.

15 שורה זו קטועה ואיני יודע לפרשה.

16 אף טור זה קטוע הוא, אך ברי שיש לפרשו על פי המדרש: "על כן יהיו דברין מעטים" (קה' ה, א). ומה עליך לעשות? ליתן ירך על פיך ועל אונך שלא לדבר ושלא לשמוע" (תנ"כ ויקרא יג, עמ' 9). נראה שיני דרש את הפסוק "על כל דבר פשע" (שם' כב, ח) לשון "דיבור", וכאילו רמז הכתוב כי: "ברב דברים לא יחדל פשע" (מש' י"ט). לאמתו של דבר, מצינו לפסוק הנידון דרשה דומה: "שב"ש אומרים: מחייבין על מחשבת הלב בשליחות יד. שנאמר: על כל דבר פשע. וכ"ה אומרים: אין מחייבין אלא משעה ששלחה בה יד" (מכילתא, משפטים, פרשה טו, עמ' 300). "מחשבה" זו דיבור היא. (ראה בבלי בבא מציעא מג ע"ב, רש"י והתוספות, ד"ה "החושב"). ואף בית הלל דורשים "דבר פשע" לשון דיבור. ראה בבבליא בתלמוד (בבא מציעא מד ע"א).

20 כהמשך לטור הקודם, מסיק הפייטן שאין לו לאדם אלא לבחור בשתיקה, לאטום אזנו (על פי מש' כא, יג), לחסום פיו ואף לעצום עיניו לבל יראה מעשי עברה. איברי הגוף שנמנו מופיעים גם בדרשה לסדר זה: "שלשה דברים ברשותו של אדם... הפה והידיים והרגלים... ושלשה אינן ברשותו... העינים והאזנים והאף" (תנ"כ ויקרא יח, עמ' 10).

ביבליוגרפיה וקיצורים

ספרות חז"ל

המובאות מספרי המקרא צוינו בקיצור, כמקובל בספרות המחקר.
המובאות מספרות חז"ל המשוקעות בכיאר לפיוטים ניתנו ככל האפשר על פי הטובות שבמהדורות שהשיגה ידי, ועל פיהן ציינתי את מספרי העמודים. רוב המקורות צוינו בראשי תיבות שפירוטם ניתן להלן.

ב"ר = בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשנ"ו.

במ"ר = במדבר רבה, וילנא תרל"ח.

וי"ר, ויק"ר = ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשי"ד.

מח"ה = מדרש תהלים, מהדורת ש' בוכר, וילנא תרנ"א.

מדרש חדש = מדרש חדש על התורה, נספח לספרו של יעקב מאן, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, Cincinnati 1940.

מכילתא (דרבי ישמעאל) = מכילתא דרבי ישמעאל לספר שמות, מהדורת הורוביץ-רבין, ירושלים תשנ"ח.

ספרי דברים = ספרי דברים, מהדורת א' פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט.

ספ"ז = ספרי זוטא, נספח לספרי במדבר, מהדורת ח"ש הורוביץ, ירושלים תשל"ז.

ספרא = ספרא דבי רב, תורת כהנים, ויין 1862.

פדר"כ = פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו-יורק תשמ"ז.

פסיקתא רבתי = פסיקתא רבתי, מהדורת מ' איש-שלום, וינא תר"ם.

קהלת רבה = קהלת רבה, וילנא תרל"ח.

תוספתא נזיקין = תוספתא לסדר נזיקין, על פי כתב יד וינה, מהדורת ש' ליברמן, ניו-יורק תשמ"ח.

תוספתא צוקרמנדל = תוספתא על פי כתבי יד ערפורט ווינה, מהדורת מ"ש צוקרמאנדל, ירושלים תפרח"י.

תנחומא (הנדפס) = מדרש תנחומא, הוצאת לוי-אפשטיין, ירושלים תשכ"ה.

תנ"ב = תנחומא ("הקדום והישן"), מהדורת ש' בוכר, וילנא תרמ"ה.

תרגום אונקלוס = תרגום אונקלוס על התורה, מהדורת א' שפרבר, לידן 1959.

ספרות המחקר

ג"ש ר"ה = מחזור לימים הנוראים, מבואר בידי ד' גולדשמיט, כךך א, ראש השנה, ירושלים תש"ל.

ג"ש יו"כ = מחזור לימים הנוראים, מבואר בידי ד' גולדשמיט, כךך ב, יום כפור, ירושלים תש"ל.

ג"ש פסח = מחזור פסח, מבואר בידי י' פרנקל (על פי שיטת ד' גולדשמיט), ירושלים תשנ"ג.

ג"ש קינות = סדר הקינות לתשעה באב כמנהג פולין, מבואר בידי ד' גולדשמיט, ירושלים תשכ"ח.

גנזי שכטר = י' דודזון, גנזי שעכטער, כרך ג, נויארק תרפ"ח.

ואן-בקום, פיוטי יהודה = W.J. van Bakkum, Hebrew Poetry from Late Antiquity, Leiden 1998.

זולאי, מח"י = מ' זולאי, "מחקרי ינאי", בתוך: ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ב, ברלין תרצ"ו, עמ' ריג-שצא.

זולאי, פיוטי ינאי = פיוטי ינאי, מהדורת מ' זולאי, ברלין תרצ"ח.

יהלום, פיוטי שמעון בר מגס = י' יהלום, פיוטי שמעון בר מגס, ירושלים תשמ"ד.

מירסקי, פיוטי יב"י = א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז.

סע"י פולין = סדר עבודת ישראל (כתוספת אוסף פיוטים לשבתות השנה כמנהג פולין), רדליהיים תרכ"ח.

פליישר, היוצרות = ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ה.

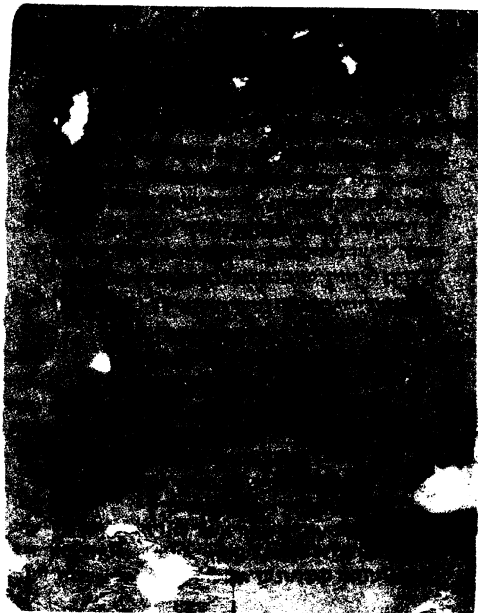
פליישר, פזמוני האנונימוס = ע' פליישר, פזמוני האנונימוס, ירושלים תשל"ד.

פליישר, פיוטי שלמה הבבלי = ע' פליישר, פיוטי שלמה הבבלי, ירושלים תשל"ג.

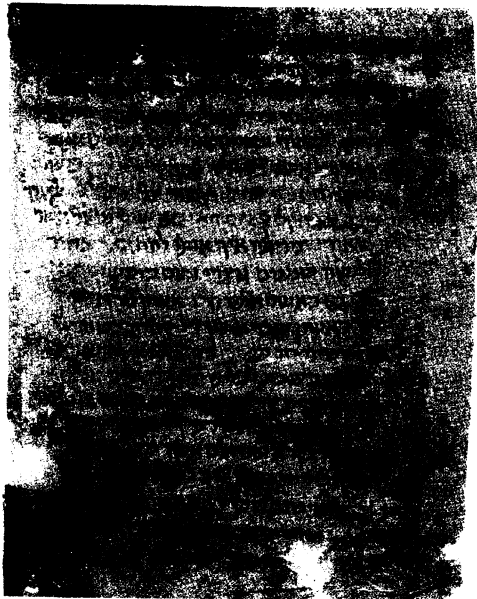
קהלה מד"ו = P. Kahle, Masoreten des Westens, Stuttgart 1927.

רבינוביץ, ינאי א' = מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, מהדורת צ"מ רבינוביץ, כרך א', ירושלים תשמ"ה.

רבינוביץ, ינאי ב' = מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, מהדורת צ"מ רבינוביץ, כרך ב', ירושלים תשמ"ז.



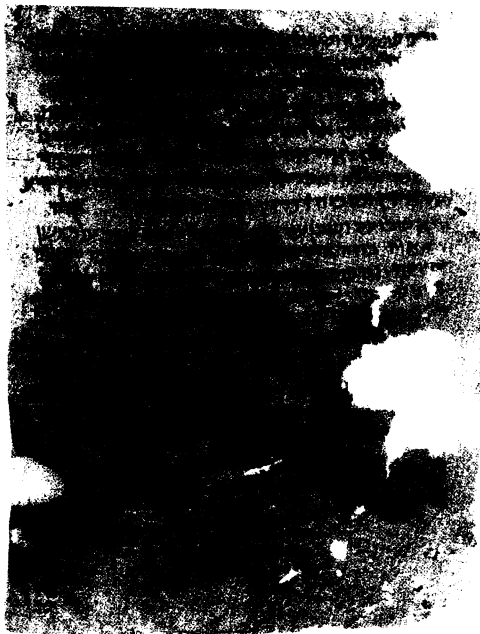
פיוטים לסדרים "אם כסף תלוה" - "ראתה תצוה" - ENA 960.8a



פיוטים לסדר "תצודה" - ENA 960.8b



פיוטים לסדרים "נפש כי תחטא בשגגה" - "נפש כי תחטא" ENA 960.7a



פיוטים לסדר "נפש כי תחטא בשגגה" - ENA 960.7b

ספר שקוד לרבי שמואל בן רבי קלונימוס ותורת הכבוד של תלמיד ר' אלעזר מוורמס

בספרו זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית דיבר ג' שלום בקובץ סודות מאשכנז שנמצא בגניזת בית-המדרש לרבנים בניו יורק,¹ ובו שרידים מ'ספר שקוד'. שלום שיער, כי מחברו ר' שמואל בן קלונימוס הנזכר בכתוב-היד, אינו אלא ר' שמואל החסיד, אביו של ר' יהודה החסיד, מחבר ספר חסידים.² לאחר זמן רב חזר בו שלום וסבר, כי מחברו הוא ר' שמואל בר קלונימוס, שר' אלעזר מוורמס ענה לשאלתו בספרו חכמת הנפש,³ והוא נחשב לאחד מתלמידי ר' אלעזר.⁴ ספר זה לא נחקר על אף חשיבותו לחקר התפתחות תורת הסוד באשכנז כמאה הי"ג. במאמר זה יודפס ספר שקוד ויוברר כי כתוב-יד ניו-יורק אינו כולל ספר שקוד המקורי אלא מובאות ממנו הועתקו בספר, שחיבר תלמיד אנונימי של ר' אלעזר מוורמס.

במאמרנו שהופיע באסופות,⁵ נדונה עריכת החיבורים מאשכנז המצויים בכתוב-יד ניו-יורק. הוברר בניגוד לתפיסה המקובלת במחקר, כי חכם בן דור מאוחר שחי מחוץ לחוג החסידי קיבץ חיבורים שונים וריכזם יחד. ערכנו רשימה של החיבורים וציינו

1 סימנו Mic. 2430 (ארלר 1161; ס' 28683).

2 ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3rd Revised Edition, New York 1956, pp.376 n.122, 377 n.127; ועיי' א"א אורבך, ספר ערוגת הברושם, ירושלים תשכ"ג, ד, עמ' 40, 51.

3 וכן עיי' רבי א"א אורבך, שם, ד, עמ' 60. שלום לא הדפיס את מסקנותיו המאוחרות יותר, אלא מסרם בעל פה ליוסף דן. עיי' בספרו, עיונים בספרות חסידי אשכנז, רמת-גן 1975, עמ' 76 הע' 21, 78; הנ"ל, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 48 הע' 7. ועיי' עזה: Joseph Dan, 'Ashkenazi Hasidim, 1941-1991: Was there Really a Hasidic Movement in Medieval Germany', *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After, Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, ed. P. Schäfer and J. Dan, Tübingen 1993, p.90 n.15.

4 עיי' קאמלהאר, רבינו אלעזר מגרמיוא, רישא תר"צ, עמ' כג; ספר חכמת הנפש, בני ברק תשמ"ז, עמ' נט-ס.

5 כתובי-יד חדשים של ספר הסודות של רבי שם טוב בר שמחה והמקורות שהיו בידו, אסופות י (תשנ"ו), עמ' מט-ע.

לכתובי-יד מקבילים של חיבורים אלה, ובהם שני פרגמנטים לא ידועים של חיבור הכולל שרידי ספר שקוד. חיבור זה, על התגלות האל, כולל את ספר שקוד, המחולק לשנים בכתוב יד-ניו-יורק, ובאמצעו הועתק 'סוד הייחוד לר' יהודה החסיד'.⁶ אחרי הקטעים מספר שקוד הובא פירוש בעניין הכבוד לתלמיד ר' אלעזר מוורמס. להלן נדון בחיבורים אלה לפי סדר הספרים הבאים: ספר שקוד, סוד הייחוד, ופירוש נוסף בעניין הכבוד.

ספר שקוד

עיקרו של הספר הוא בציטוטים השונים בעניין הכבוד מספרות הפיוט (§1), מספר האמונות והדעות לר' סעדיה גאון (2), מפירושו של ר' חננאל למסכת ברכות (8-11, §3), מספר הערוך (§6), ומכתבי ר' אלעזר מוורמס (§§4-5). מקורות אלה חשובים להבנת תורת הכבוד שלפני הופעת הקבלה. הרכב מקורות אלה העמיד לפני המלקט, ר' שמואל בר קלונימוס, את השאלות הבאות: מה מתגלה לנביא: הכורא, השכינה, הכבוד או מלאך? מה מהותה של ראייה זו, ראייה בחזיון כמו חלום המכונה 'ראייה שבלב', או ראייה ממש, 'ראיית עין'? מה שם הכוח או המידה של האל שאליו אנו מתפללים?

ר' שמואל נמנע להביע את דעתו על טכסטים אלה, למעט הערות אחדות. דוגמא אחת תלמדנו, כי ר' שמואל אסף מקורות אלה לא רק ללימודיו הפרטיים, אלא כדי להעמידם לעיון וביקורת של חכמים אחרים. וזה לשונו, '...כך הבנתי מדברי מספר האמונה'. אבל אני הצעתי הדברים כסידור ואין ספר האמונה בידי, אלא כאשר אני זכור שכתוב כן עיקר דבריי אלה. על כן רבותי יבוננו אם שגיתי ויזיחוני במישור בחדס עינוותנותם' (§13). מאידך, הביטויים: 'ואין לגלות לכל אדם' (§5); 'וחלילה ליראי השם וחושבי שמו, לתרץ להם העיקר, בלתי בדחיית קנה' (§14). מלמדים שהמחבר הניח שהכתבים יישמרו בחוג המצומצם של ייראי השם וחושבי שמו, ולא ימסרו 'לכל אדם'.

עכשיו יש לשאול, האם ר' שמואל הכיר את תורת הסוד של חסידות אשכנז, או האם יש לראות בספר שקוד סימנים כי ר' שמואל יצר שיטה תיאולוגית משלו על-פי המקורות שהיו בידו? להלן נדון גם באפשרות, שר' שמואל שייך לדור חדש של בעלי סוד, שחי לאחר הפעילות הספרותית הנרחבת של ר' אלעזר מוורמס, והיו בידו פירושים חדשים לתורת מורו וכן תיאולוגיה חדשה.

ראשית נציין, כי ר' שמואל מודיע שיש בידו תורה סודית שאינה ידועה לרבותיו בעניין הכבוד, והוא מבקר את 'המינים', יהודים או נוצרים, שאינם מבינים סוד זה של התגלות האל, למרות שנרמז להם חלק ממנו:⁷

6 דף 71ב [42] - 72א [37]; נדפס על ידי ר' דן, עיתים, עמ' 80-81.

7 שלום סבר, כי דיעות המינים הן דיעות של כפירה שהגיעו מחוגים אחרים, עיין *Major Trends*, עמ' 115.

והנה חקרתי כי רבים מרבותי חכמי התלמוד שאני מכירי באילו הסודי כ"ש המניין הטמאי שלא עצמו בסוד קדושים. אמנם יש מחכמי המינים שידעו דוגמ' בסודי ולא העיקר. וראוי להתנשא! עם החכמי ההם וידעו כי יש נביא לבב חכמה לישראל ונשאל אותן כיון שראו משה וישראל, שני (שמ' כד י) ויראו את אלהי ישראל, מה ביקש משה אחרי כן 'הראני נא את כבודך', ואני סבור שידעו תירוצי אל. וחלילה ליראי השם ולחושבי שמו, לתרץ להם העיקר בלתי בדחיית קנה. העתקתי מלשון ספר שקד. (§14)

ר' שמואל לא הרחיק בדבריו. הוא התכוון בהם לתהילה המכוונת לשכינה, מסורת שלא הובאה בשם של אחר, ונראה שהיא תורת עצמו, כדלקמן:

כל הנשמה תהלל יה.⁸ פי', כל אשר נשמת רוח אלהים חיים באפיו יהללו יה, זה השכיני'. כי הנברא מהללי לשכינה שהיא ברואה. אבל לעתיד לבא יהללו להקב"ה בעצמו. וזה (תה' קטו יח) לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי דומה, אלא יהללו להקב"ה בעצמו - ואין לגלות לכל אדם - לא המתים יהללו יה, בעוד שאדם חי דומה לשכינה, שבצלם אלהי עשה את האדם, ויכול להשתמש ולהלל בשתי שמות האלו, י"ה וי"ה. ובשמות דומה לבוראו, שהנשמה רואה ואני נראת לבני אדם. לכך אין למתים עסק בהם, <לא> להלל ולא לשבח באותו שם. (§5)

שני חוקרים העירו על סעיף זה ופירשו אותו בהקשרים שונים. שלום ציטט קטע מסעיף זה והעיר, 'לפי מיטב הכרתי מצויה כאן, לראשונה בספרות המיסטיקה היהודית, הכפילות של שני המונחים - 'השכינה' והקדוש ברוך הוא'. כפי הנראה מקורה באגדה המאוחרת, שכן במדרש משלי (הוצאת בוכר, דף 47א) אנו מוצאים את הלשון הבא: 'עמדה שכינה לפני הקב"ה ואמרה לפניו רבונו של עולם וכו'...'⁹

לפי הערה זו, נראה ששלום לא דן בסעיף מתוך התיאולוגיה החסידית של המאה הי"ג אלא ראה בו פירוש של ר' שמואל החסיד למדרש 'רבני'.

במאמר המוקדש להפצת תפיסה דו-קוטבית (בינארית) של כחות עליונים באשכנז ובראשית הקבלה, עמד מ' אידל על חשיבות סעיף זה בהקשר של טכסטים שונים מאשכנז, שבהם המלאך מטטרון מקבל את תפילותיהם של ישראל.¹⁰ ובא למסקנה, כי כבר במאה הי"ב התאים ר' שמואל החסיד גישה בינארית לתפישת השכינה. טכסט זה חובר אמנם כמאה שנים לאחר מכן על ידי ר' שמואל בר קלונימוס, אבל אין אנו באים

8 אין זה לקוח מפירוש התפילה לר' אלעזר; עיין מהדורת הרש"ר, 'ירושלים תשנ"ב, עמ' קפז, רמה.

9 הובא כאן לפי התרגום של צ' נורי, שנרשם בספר דת וחברה במשנחם של חסידי אשכנז, בעריכת איבן (ישראל) מרקוס, 'ירושלים תשמ"ו, עמ' 162 הע' 127.

10 מ' אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס', תרכ"ז סב (תשנ"ד), עמ' 286-265, ובייחוד עמ' 272-269.

לחלוק על תפישה זו, אלא להוסיף פירוש לדברים בהקשר של חסידות אשכנז בדור שלאחר ר' אלעזר.¹¹

ר' שמואל הפריד בין האל הנשגב שהוא הכורא ב"ה לבין השכינה המתגלה שהיא ישות נבראה. הבחנה זו נמצאת כבר בספר האמונות והדעות לר' סעדיה גאון,¹² אך בסעיף זה ציין ר' שמואל כי הנשמה איננה נבראת, בדומה להקב"ה שאינו נברא, אבל האדם החי נברא, בדומה לשכינה שהיא נבראת. השוואת הנשמה להקב"ה והאדם להשכינה מופיעה בכתבים אחרים של חסידי אשכנז, ומושרשת בתיאולוגיה שלהם, וכדברי ר' אלעזר מוורמס: 'דע כי הכורא יי' שמו ולא נגלה לעין כל חי... ואיך יכול לראות דבר הנברא מה שלא [נברא], אך ונגלה כבוד יי' וראו, היא השכינה'.¹³ וכן כותב ר' אלעזר הדרשן בדור שלאחר ר' אלעזר מוורמס, 'איך תראהו העין, וזהו שנאמר כי לא יראני האדם וחי, כלומר בעודו חי. אבל הנשמה תראהו לאחר מיתה'.¹⁴

הראייה שבכתבי ר' אלעזר מוורמס ור' אלעזר הדרשן שימשה יסוד לתפישת התפילה אצל ר' שמואל. ומדברי ר' שמואל יוצא, שהאדם רואה את השכינה ואינו רואה את הכורא, וייתכן כי יש לו לכון את התפילה (או ה'תהילה') לשכינה. דעה זו הקוראת לכון את התפילה לישות הכורא באה בניגוד לתורת ר' יהודה החסיד ור' אלעזר מוורמס, שדרשו מהמתפלל לכון את תפילתו לכוח שאינו מוגבל, הוא 'הכבוד העליון'.¹⁵ ר' שמואל מכוון את תפילתו לשכינה, ולמרות שהשכינה אינה מנותקת מן הכורא, אין לישיש בתורתו תפישה תיאוסופית כדוגמת המקובלים. מדבריו המובאים להלן בספר שקוד נראה, כי ר' שמואל מושפע ממקורות ניאופלאטוניים, והוא תופס את היות האל כשליבים של התפשטותו בשלשלת ההויה. ובסעיף אחר ר' שמואל מציין

11 כמאמרו 'The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead', *Harvard Theological Review*, 87 (1994), pp. 291-323, כאנו למסקנה דומה על-פי מקורות אחרים. ראה: Daniel Abrams, 'From Divine Shape to Angelic Being: The Career of Akatriel in Jewish Literature', *Journal of Religion* 76 (1996), pp. 43-63.

12 עיין למשל, ר' דן, 'כבוד נסתר', דח ושפה, מאמרים בפילוסופיה כללית ויהדות, בעריכת מ' חלמיש וא' כשר, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 71-78.

13 הלכות הנבראה, כ"י פרמא 1390 [2784] דף א75 'ס' [13633]; השווה לנוסח כ"י לונדון, הספריה הבריטית 737, דף 153ב 'ס' [5871], 'הכורא לא נראה לכל מי שהוא נברא. והכל נברא. אך נברא כבוד יי' היא השכינה הכל כפי צורך השעה. עיין עוד כמאמרו, 'סוד הייחוד לר' אלעזר הדרשן', קבץ על יד יב, תשנ"ד, עמ' 149-160, ופרבר, 'תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה ה"ג': "סוד האגור" ותולדותיו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים תשל"ח, עמ' 415-416.

14 עיין מאמרו הנזכר בהערה הקודמת.

15 עיין משה אידל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה: בין אשכנז ופרובאנס', פרת יוסף: עיתים מוגשים לכבוד הרב ד"ר יוסף שפן, בעריכת בצלאל שפן ואלהו שפן, הובוקן ניו-זשערסי תשנ"ב, עמ' 7; ועיין מאמרי 'סוד כל הסודות: תפישת הכבוד וכוונת התפילה בכתבי ר' אלעזר מוורמס', דעת 34, תשנ"ד, עמ' 61-81.

שהשם המפורש והאלהות הם הכח העליון והאמצעי של האל, ועל כן יש להניח כי השכינה היא הכח התחתון:¹⁶

והוא נראה והוא נגלה לנדבקי בראתו. בפי מה שהר', והוא אחד ואין שיני, זש"ה (דב' לב יב) ואין עמו אל נכר, וכתי' (דב' ו ד) [י]י אלהינו יי אחד. יי למעל' למ'. 'אלהינו' אמצעי ואין דבר חוצץ בפני אלהותו, לא קיר ולא חומה והוא למטה עד אין חכלית, אחד, ולא נקט 'והוא אחד', כלומ' שאע"פ שאחם רואים השמים ושמי השמים ומסתכלין בצפיית המרכבה ואורו וייחודו של הקב"ה, מ"מ עליון אמצעי ותחתון, הכל אחד. והשם של ד' הוא הש"ם שבו חתם עליוני ותחתוני וכל אשר בהם. (57)

ומכאן, יש להסיק, כי בספר שקוד השכינה היא חלק בלתי נפרד מהויות האל, וזו היא כמובקת תפישה ניאופלטונית שחדרה לחוג חסידי אשכנז.

סוד הייחוד לר' יהודה החסיד

סוד הייחוד, המצוי בכתוב יד-ניו-יורק גרפס על ידי י' דן והוא משמש לו דוגמא לספרות הייחוד.¹⁷ דן הטיל ספק בייחוס החיבור לר' יהודה החסיד ואמר שאלו הם דבריו שאחר עיבדם או שיוחסו לו בטעות ע"י מחבר מאוחר יותר.¹⁸ אנו סוברים, שהחיבור הוא חלק בלתי נפרד ממחברת הסודות של ר' שמואל בר קלונימוס, המכונה ספר שקוד. ואלו הן לשונות מדבריו הפתיחה לסוד הייחוד ומדבריו ספר שקוד.

ספר שקוד

חלילה חלילה ליראי השם וחושבי
[שמון]¹⁹ לגלות סוד קדושי' נוראי'
למיני' טמאי' כי הנני כותב דברי קבלה
שקיבלתי מפי חבר וחבר מפי מגיד
שאמר מפי מורי ורבינו ר' יהודה
החסיד והמשכיל משכיל וידום, וזהו
הסוד...

16 עיין פרבר, 'חפיסת המרכבה', עמ' 409-408.

17 אנו חולקים על שיוך סוד זה לסוג הספרות המתואר על-ידי דן, שהרי סוד זה מיועד לקריאה על ידי יחיד סגולה, בעלי סוד, ולא נכתב להפיץ ברכים. עיין מאמר, 'השכינה המחפלת לפני הקב"ה - מקור חדש לתפיסה דאוסופית אצל חסידי אשכנז וחפיסתם לגבי מסירת הסודות', תרביץ סג (חשנ"ד), עמ' 509-533.

18 עיתים בספרות חסידי אשכנז, רמת-גן, 1975, עמ' 76.

19 מילה זו חסרה בכתוב-היד, אך נמצאת בכתוב יד-פאריס. עיין במהדורה להלן.

ואם נקבל את דברי ההקדמה נראה, כי ר' שמואל עומד בשולי החוג החסידי כמה דורות לאחר ר' יהודה החסיד, שהרי הוא קיבל כתבים אלה באמצעות אחרים. ר' שמואל הביא פיסקה קצרה בלבד מן המקור שלפניו, היא הפיסקה השנייה לפי מהדורת דן, וכל היתר אינו אלא פירוש ותיאור נוסף משלו. יעידו על כך דבריו בסעיף הבא 'וידוע למשכילי לב', שהעיר עליו שלום: 'ביטוי זה בוודאי לא יכול להיכתב בחוגו של ר' יהודה החסיד', ודבריו בפיסקה השלישית שם: 'ואיני צריך לכתוב'²⁰ כאן, כמקום אחר אכתבנו.

סוד הייחוד הוא חיבור פילוסופי אשכנזי, המפרש את התפשטות האור בעולם העליון, אל הכבוד, אל המלאכים, ואל נשמות בני האדם. כדברי אסי פרבר-גינת בעבודתה על תפיסת המרכבה במאה הי"ג:

[בסוד הייחוד] מופיע תיאור ניאופלאטוני מובהק של תהליך אצילות מערכת המלאכים מן הכבוד, בו נמשל הפיחות האמאנאטיבי, ברמת המלאכים וברמת הנשמות, לתהליך של בירור. כאן, כמו במקורות אשכנזיים, נמצא את הרעיון הניאופלאטוני הידוע בדבר אי-הידלדלותו של המקור המאציל, וכן את ציורי העמת האור והדלקת צר מנר.²¹

מכאן, נראה שמקורות אלה מעידים על התפתחות התורה הניאופלאטונית בקרב חסידי אשכנז במאה הי"ג, והדבר מחזק את פירושנו על תפיסת השכינה של ר' שמואל, שהבאנו לעיל.

פירוש לראיית הכבוד: תורת הסוד של ר' אלעזר לפי אחד מתלמידיו

המשך הדיון בכבוד חובר כנראה על ידי תלמיד אחר של ר' אלעזר מוורמס, שמביא מדבריו בשמו ושמוזכיר פעמיים את מורו ללא פירוט השם (§15 ואילך). חיבור זה אינו אלא פירוש חסידי לפרק לג של ספר שמות, היינו פירוש לבקשת משה, 'הראיני נא את כבודך'. לעומת תפישתו של ר' אלעזר מוורמס, פירושו כאן שהכבוד הם מלאכים: 'הראיני נא את כבודך, כלומ' הראיני הכבוד, היאך אתה מתנהג בפמליא של מעלה, שזהו כבוד שלך? והשיב לו: (שם' לג כ) לא תוכל לראות את פני, זהו פ"י: המלאכים' (§15).

כאמור, וזיהו זה בין מלאכים וכבוד לא קיים בכתבי ר' אלעזר, ונראה כי לפנינו פירוש חדש לדברים שתלמיד זה קיבל מרבו.²² וזיהו יוצא מתוך הכחשת מקום מוקדש לכבוד

20 רהינן, את החשובות לשאלות שהובאו בסוד.

21 פרבר, 'תפיסת המרכבה', עמ' 177. יש לציין, כי ויהיו המלאכים עם הנר והרוח הבאים מן האל המופיע בסוד הייחוד, נמצא גם בפירוש אשכנזי לפסוק תהילים קד, ר, 'עושה מלאכיו ורוחו, שכבתוב יד-ניו-יורק, ביהמ"ל 1885 Mic, דף כ21-כ22.

22 על המידות כמלאכים, עיין א' פרבר, 'תפיסת המרכבה', עמ' 413. על הכבוד כמלאכים עיין, מ' אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישיעה חשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 19.

במערכת הכחות של מעלה. אשר לפרשנות המקרא, הכבוד שביקש משה לראות (שמות לג, יח) הוא המלאך הנשלח לבני ישראל (שם' לג ב). ועוד, המחבר הבין את הפסוקים כפשוטם וקשר את העברת הכבוד - במקום ראיית הכבוד (שם' לג כב) - ואת אמירת האל, כי 'לא תוכל לראות את פני' (שם לג כ). בכך, הנביא רואה את ריבוי המראות או ה'דמויות' בלבד. ולפי שהכבוד כולל את כל מראות האלהים, הרי הוא כולל את כל הכחות או המראות המבצעים את הרחמים, ואפילו את הדין, שהם בלשונו, מלאכי חבלה ומלאך אכזרי.²³ לדעת המחבר, הכבוד כולל את המלאכים הטובים והרעים, שהם נגד מדת דין ורחמים (סוף §16). דיעה זו דומה לתורת ר' אלעזר מוורמס שהדגיש לעומתו את המידות אצל הכסאות.²⁴ וכדברי ר' אברהם בר עזריאל דור אחד לאחר ר' אלעזר: 'כת' הר' אלעזר,²⁵ כי מה שאמ' רבותינו כסא דין וכסא רחמים, לא שהם שנים אלא אחד'.²⁶ כבר בספרות המדרש הרבנית, שמות האל היו כנגד מדותיו, שם המפורש כנגד מדת רחמים, ושם 'אלהים' כנגד מדת הדין. ואם יש להגדיר את תפיסת חז"ל כמערכת אופקית בין שתי מדות שוות²⁷ - וכן לדוגמא המסורת כי ישנם שני כסאות, כסא דין כסא רחמים - הרי ר' שמואל מתאם תורה זו למערכת אנכית, המשתלשלת מן האל הנשגב לאספקט המתגלה לנביא, כדוגמת תורתו של רס"ג.²⁸

23 על 'מלאך אכזרי' עיין סודי חייא, מהדורת קאמפלהאר, עמ' ט. על מלאכי חבלה עיין א' פרכר, 'תפיסת המרכבה', עמ' 43, וכ"י ניו-יורק, ביהמ"ל Mic 1885, דף ע"א.

24 עיין א' וולפסון, 'דמות יעקב חקוקה בכיסא הכבוד - עיין גוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז', משאות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ר"ל, בעריכת מיכל אורון ועמסו גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 185-131.

25 סודי רזי"א, מהד' קאמפלהאר, עמ' טז.

26 ערוגת הברשם, א, עמ' 203.

27 עיין ספרי דברים, מהדורת פנקלשטיין-האראוויטץ, ניו-יורק תשכ"ט, כו, עמ' 41.

28 [א"ה: יש לשקול שמה הלשון: 'ומה שאכתוב עתה כל שהוא מדברי הר"ר אלעזר מוורמיש וצ"ל (ריש §15) מורה שזו לשונו של ר' אלעזר מוורמס! ואכן קטע מסוף §16 מופיע בערוגת הברשם (מהד' א"א אורבך), א, עמ' 198, בכותרת 'ולשון הר' אלעזר ד"ל'. באמצע §20 יש ציטוט של תשובה לשתי שאלות. האחת - 'על מה ששאלת ואתמהא על הפסוק השמר מפניו וגר עד כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו והכת' ב"ג מדות נרשא עין ופשע אלמי ששמו ב"ה נרשא פשעים', והשנייה - 'דק רבינו מפרשת כי תשא דכת'... הנה מלאכי לפניך... פן אכלך בדרך... והיאך לא יכלה והכתוב כי לא ישא לפשעכם'. התשובה לשתי השאלות היא כמו שנחבאר בקטע הקדים, שיש חילוק בין שם ה' שבמידת הדין לשם ה' שבמידת הרחמים וכן יש חילוק בין מלאך של מידת הדין לבין 'מלאכי' שמידתו מידת הרחמים. §21-24 הוא חיבור אחר הפותח בפסוק שבחיהלים 'סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם' (כה, יד) והוא מכאן כדוגמאות רבות שאפילו 'הקדושים אשר בארץ והנביאים וחסידים שהיה מדבר עמהם לא הכינו ולא ראו דמותו כאשר הוא, כי משה רבינו היה ראש לכל הנביאים... כמה בקש מלפניו לראות דמות פניו ולא שמע לו' (§21) ולא ראו אלא 'כי משה ראה ניצב את הכבוד אחוריו וישעיה' ראה את כבוד שוליו הוא הכבוד אשר תחת לרגליו' (§22). בהמשך מסביר שה' נראה לנביאים בדמות אדם כרי שלא תצא נפשם מבהלה יע"כ נראה לאדם הראשון ולקין ולהבל ולחנן ולנח ולאברהם וליצחק וליעקב ולכל הנביאים החיים בדמות אדם... ובדרך דבור של בני אדם שלא יתבהלו...' (§24). ש.צ. לוינגר].

שרידי ספר שקוד¹

<משקוד>.

(§1) מה שיסד הפייט² שוקיו קומת עמודי שש יסוד עולם להתאשש בשביעי למעלה משש יפה כסאו ליישש.

(§2) כתב ר' סעדיה³ הצורה שראו הנביאי מדברת עמהם ויושבת על כסא. ומלאכי נושאי את הכסא. והכסא ממעל לרקיע מונח, כמ' שכת' (יח' א כז) וממעל לרקיע אשר על ראשם. וראו הצורה יושבת על הכסא, והמלאכים עומדי' על ימינו ועל שמאלו, כדכת' (דהיי"ב יח יח) וראיתי את יי' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים על ימינו ועל שמאלו וגו'. ודע כי הצורה היא ברואה וחדשה וכן הכסא והנושאי-ם> אותו והרקיע, כולם ברואי'. והבורא ב"ה ברא אותו מתוך האור המובהק ונוגה מוכרק, למען שיתברר אצל הנביא הנשלח כי הבורא הוא המדבר עמו, והוא משלחו. אבל זו הצורה היא צורה מופלאה ומנושאה בדמות מלאכים הנושאי' והנפלאים. והיא עצומה במראה ומובהקת ומבוהרת ומצוהרה, זוהרה באורה באור⁴ השכינ'. לכך נקרא כבוד יי' ושכינתו, ועליה אמ' הנביא (דנ' ז ט) עזי [צ"ל: עד דין] כורסוון רמיו, וחכמ' קרא אותה שכינה. ופעמ' הרבה יהיה האור מאיר בלי דמות וצורה. אבל היוצר נושא את עבדיו הנביאי גדלו וכבודו⁵ כאשר השמיעו את דיבורו מן הצורה מזהרת ומובהרה ומובהקה ומופלא וברואה מאור מובהק ונוגה מוכרק, וקוראה כבוד יי'. וראיה לדבר, דברי הנביא שאמ' על זו (יח' ב א), ויאמר אלי: בן אדם עמוד על רגליך. ואי אפשר זה המדבר עם הנביא בלא שליח ותורגמן, חוץ ממשה רבינו ע"ה, כמ' שכתו' (דב' לד י) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. אבל שאר <כל> הנביאי היו שומעי' את הדיבור מן המלאכי'. לפיכך, אם מצינו

- 1 כתב-יד יסוד = כ"י ניו-יורק, בהמ"ל Mic 2430 (לפנים כ"י אדלר 1161), דף א71-א74 = נ; חילופי נוסח הובאו באופן סלקטיבי לפי כ"י פריס, הספריה הלאומית 767, דף א32-א33 = פ, ולפי כתב-יד אוקספורד 2575, דף א2-א2 = א. ותיקנים בגוף הטקסט הובאו כדלהלן: <> = הושלם או מתוקן לפי כתב-יד המקביל; [] = הושלם על ידי המהדיר; () = מקורות שצוינו על ידי המהדיר.
- 2 'רדוי שליט בכל' לר' שמעון בר אבון; מחזור פסח, מהדורת גולדשמידט, ירושלים תשמ"ג, עמ' 317.
- 3 R. Kiener, The Hebrew ה'פאראפראזה' של ספר אמתות ודעות, Paraphrase of Saadia Gaon's Kitab al-Amanat Wa'l-'Itiqadat (Hebrew Text), Ph.D. Thesis, University of Pennsylvania, 1984, Second Treatise, p. 110, [41B:1]; שינויים על ידי ר' אלעזר מוורמס בכתב-יד ניו-יורק, ביהמ"ל Mic 2411, דף א12 והשווה כתב-יד מינכן 81, דף 2111 [ס', 23120] ובספר ערוגת הכרשם, א, עמ' 199.
- 4 ואולי: כאור.
- 5 צ"ל: בגדלו וכבודו. ובערוגת הבשם: 'אבל היוצר נישא את עבדיו (ו)הנביאים (גדלו וכבודו) [גדלם וכברם] כאשר השמיעו את דיבורו מן הצורה...' (והתיקנים הם של אורבך).

מפורש שם מלאך הדובר <דבר>⁶, אנו יודעי שהמלאך נוצר ונברא. ואם מצינו מפורש שום כבוד כבר הוא נוצר וחדש. ואם פי' שם <י'> ולא חיבר לו שם הכבוד⁸ ולא שם המלאך, אבל החביר לו והטפ<י> לו שם הכסא או דמות או ראייה או ישיבה או עמידה או שאר כל הכינויים, כדי שיהיה בכלל אילו הדברי הנזכרי דבר אח' וסותם וסותר. אבל הכתוב חסדו [צ"ל: חסרון], ומה הוא? הרי אומר: כבוד יי', מלאך יי', כי התורה כמו שהיא <מחסרת>⁹ מילה [אנ]¹⁰ מילות הרכה.

(§3) וזהו לשון ר"ח¹¹: (ברכות ו ע"ב)¹² כת' בהושע (הו' יב יא) אנכי חזון הרבתי וביד הנביאי' אדמה, להודיע שמראה לנביאי' כעין דמות באובנתא דליכא. אבל הקב"ה ישתבח שמו אין לו דמות, וכן מוכיח שאם יש <לו> דמות יהיה לעולם זקן או בחור, אלא אין דמות ממש אלא מה שיש¹³ לפניו.

(§4) אדירי חשמלי ברקים. כת' הר"ר אליעזר¹⁴: חשמל עומד סביב כסא הכבוד. ג' מראות יש לו, והוא עיקר המלאכי שהרי מוליך המרכבה. לכך חשמ"ל בגי' מוליך המרכב"ה¹⁵, והוא מאיר כחמה. לכך יחזקאל משנה אותו, קורא אותו חשמל, וקורא אותו חשמל"ה¹⁶, אותיו ש"ל חמ"ה. אע"פ שאנו מדמין אותו לחמה, יותר מיני צבעונין יש לו מלחמה. וכן מיני צבעונין בגי' חשמ"ל¹⁷, וחשמלים כרובים הם עיקר מראה כבוד שכניה. לכך מראה כבוד בגי' כרובי¹⁸, לידע להודיע ולהודע שהוא אל גדול ומהולל מאד שלא ניתן לראות. והוא בכל ולגדולתו *אין *חקר *דור <לדור>, ראשי תיב"ר אח"ד. והוא מקומו של עולם, והוא ברא השכינ' והכסא והמרכבה והשרפי' והאופני'

6 : 1 בי.

7 : 1 כסא.

8 : פ: כבוד.

9 : 1 מחקרת.

10 : 1 אומי: פ: ליתא.

11 : פ: יי"ח; וצ"ל ר' חננאל.

12 אין אלה דבריו בפירושו לברכות ו ע"א אבל נראה כי כאן בא סיכום דבריו על ידי ר' שמואל בר קלתימוס.

13 ואולי צ"ל ישישים. פסקא זו מצוטטת גם בערוגת הברשם, א, עמ' 199 ושם היא מסתיימת 'אלא מה שישיר לפניו'.

14 לא מצאתי נוסח זה בכתבי ר' אלעזר, אך עיין ספר סחיי רזי"א, מהורות קאמעהאר, עמ' יג, יד; פירוש המרכבה לר' אלעזר מוורמס, כתב-יד מוסאיוב 145, דף 42; כתב-יד פריס, הספריה הלאומית 850, דף 267; פירושי התפילה לרוקת, ההדיר מ' הרשלר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 163, 503, 513; פירוש התורה המיוחס לר' אלעזר, בני ברק תשמ"ו, שמות, עמ' קלב; ספר הכבוד המיוחס לר' יהודה החסיד, כ"י אוקספורד 1566, דף 18א, וספר מלאכים, שם, דף 27א.

15 על גימטריא זו עיין סחיי רזי"א, מהר' קאמעהאר, עמ' יג, וערוגת הברשם, א, עמ' 43.

16 יחזקאל א: ד, כו; ח: ב.

17 עיין פרבר, 'חפיסת המרכבה', עמ' 85.

18 עיין למשל פירוש התורה המיוחס לר' אלעזר, שמות, עמ' קלת.

והגלגלי והמלאכי' <והשמי'>¹⁹ וכל צבאם, והארץ וכל אשר עליה. ואלהותו <בכל, בעשרה עומק'>²⁰: עומק מזרח, מערב, צפון ודרום, ראשית, אחרית, טוב ורע, מעלה ומטה. פ' ראשית ואחרית, היה ויהיה. פ' טוב ורע באור וחושך. וכל מה שראו הנביאי לא ראו כ"א השכיני' והמלאכי'. אבל הבורא לא נראה לו למלאך ולא לאדם, כי אין בירא²¹ יכול לראותו. ומה שראה משה רבינו בסנה לא ראה כ"א מיכאל. כדכתי' (שם' ג ו) כי ירא מהביט אל האלהי' בגי' א"ך²² מיכאל²³. ומה שאמ' בפסוק (בר' כו כה) ויאמר אנכי אלהי אביך, אלהי אברהם ואלהי יצחק ואלהי יעקב. אותו הדיבור יצא מאת הבורא. אבל מה שראה לא דבר עמו כלל.²⁴

(§5) כל הנשמה תהלל יה. פ', כל אשר נשמת [71ב] רוח אלהים חיים באפיו יהללו יה, זה השכיני'. כי הנברא' מהללי' לשכינה שהיא ברואה. אבל לעתיד לבא יהללו להקב"ה בעצמו. זהו (תה' קטו יח) לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי דומה, אלא יהללו להקב"ה בעצמו - ואין לגלות לכל אדם - לא המתים יהללו יה, בעוד שאדם חי דומה לשכינה, שבצלם אלהי' עשה את האדם, ויכול להשתמש ולהלל בשתי שמות האל, י"ה ויהי". ונשמתן דומה לבורא, שהנשמה רואה ואינ' נראת לבני אדם. לכך אין למתים עסק בהם, <לא>²⁵ להלל ולא לשבח באותו שם.

(§6) ועל ההוד השכינה נאמר שהוא הוד בוהק ואין בריה יכולה להסתכל בו. וכל המסתכל בו מיד מת.²⁶ (יבמות מט ע"ב) וכל הנביאי' נסתכלו באיספקלרי' שאינ' מאירה, [ו]משה רבינו נסתכל באיספק' המאיר. פ', כיון דאמ' משה רבך א' (שם' לג כ) כי לא יראני אדם וחי. ואתה [צ"ל ואת] אמרת: (יש' ו א) ואראה את יי', חילוף דבריו, א[מ'] יר[ענא] ביה דלא מקבל. הי' בעי למימר ליה: והלא אותן

19 נ: ושמי'.

20 נ: בכל עשרה בעמקים.

21 פ: בירוא.

22 נ: אר.

23 אל אלהים = אך מיכאל = 122.

24 נראה כי דברי ר' אלעזר מסתיימים כאן, ועיין בהקדמה לעיל.

25 נ: ולא.

26 כאן הובא כמעט כל ערך ספקלר מספר הערוך. פ' מקצר בדברים של ספר הערוך ומביא פאראפראזה של הנוסח שם: 'וכל הנביאים ראו מתוך איספקלריא שאינה מאירה כאור כחוש רואה הנמוך כאלו הוא גבוה וכיצא בהן ואינו כך. וזהו דברי הנביאי' מדמה, כלומ' מראה שהם ממים]. סוד זה מספר הערוך שפירש בערך סמך רמיון הוא ולא עיקר. ומשה רבי' נסתכל בכבוד ובהוד השכיני' באיספקלריא מאירה מאחורי' הוד שכינה וביקש יותר מראה הוד ולא ניתן לו. כל הנביאים [ראו] מתוך מבין! מלוכלת ומשה רבי' מתוך מצוחצח[ות], שני' (במ' יב ח) חמות יי' יביט, דברי הכל ההוד הגדול הוא כבוד שכינה, לא ניתן לו רשות להסתכל בו כל בריה. וכל מי שחכם מבין מדעתו. אבל לפרש יותר מזה אין רשות. כל זה הובא גם בערוגת הכשם (מהר" אורבך), א, עמ' 200-201, בשינויים מסויימים. בראשו 'כסר' פ' החולץ' ובסופו 'ע"כ בפר"ח'. שם, עמ' 201, הע' 7, ציין אורבך למקבילות נוספות.

העומדי' עם משה נאמר בהן (שם' כד י') ויראו את האלהי ישראל וגו', וכת' (דב ד טו) כי לא ראייתם כל תמונה וגו', אלא כבודו ראו, גם כבודו ראיתי אני. ויש כבוד למעלה מכבוד. והכבוד שהוא ההוד הגדול הקרוב לשכינה לא ראהו אדם. ועליו נאמ' (שם' לג כ) כי לא יראני אדם וחי. ומקצת ממנו ביקש משה, שנ' (שם' לג כח) ויאמר הראני נא את כבודך. והשיבו לו: (שם' לג כ) כי לא יראני האדם וחי. וזהו שאמרו בשמועה זו כיבמות (מט ע"ב) מ"מ²⁷ קשו קראי אהרדי. ופירשו כענין זה הפי' ואמרו: תנאי היא²⁸, אלא לא קשו קראי אהרדי. כדנתי: כל הנביאי' נסתכלו באיספקלרי' שאינ' מאירה, ומשה רבינו נסתכל באיספקלרי' [ה] מאירה. פי' (שם' לג כ) כי לא יראני האדם וחי, על הוד שכינ' נאמ' שהוא הוד בוחק, ואין ביריה יכולה להסתכל בו, וכל המסתכל בו מיד מת. וכל הנביאי' ראו כבודו מתוך איספק' שאינ' מאירה, באור כחוש נדמה להן שראו מראה. וזה כמו אדם זקן שאורו כחוש ורואה הנמוך כאילו גבוה, והאחד כשנים וכן כיוצא בהן, ואינו כך. וזהו שכת' (הו' יב יא) וביד הנביאי' אדם', כלומ' מראה שרואין, דמיון הוא ולא עיקר. ומשה רבינו נסתכל בכבוד ובהוד השכינה, באיספק' [ה] מאירה מאחורי הוד השכינ', וביקש יותר מראה מן ההוד ולא ניתן לו. וכענין זה מפורש ברי' ויקרא רב' (א יד): מה בין משה רבינו לכל הנביאי'. ר' יודא בר אילעאי אומר: כל הנבואי' ראו מתוך [ט'] איספקלריאו', מראה, (יח' מג ג) וכמראה המראה אשר ראיתי כמראה אשר ראיתי בבאי לשחת את העיר. ומראות כמראה אשר ראיתי אל נהר כבר ואפל על פני. ומשה רבינו ראה בתוך איספק' אחת, שנ' (במ' יח ב) ומראה לא בחידות. ורבנן [אמרין] כל הנביאי' ראו מתוך אספק' מלוכלך, הה"ד (הו' יב יא) וביד הנביאי' אדמה. ומשה רבינו ראה בתוך איספק' מצוחצחות, שנ' (במ' יב ח) ותמונת יי' יביט. הרי ר' יודא בר אילעאי ורבנן, כולן שוין, שראה משה רבינו שלא כראיית כל הנביאי'. הנה בין למאן דגריס תנאי היא והוא ר' יודא בר אילעאי ורבנן ובין מאן דגריס כלא תנאי נתברר פי' שמועה זו. ובכל מקום, אין שם דבר מברר ראיית דמות ידוע, שהרי יחזקאל שפי' במרכבה לא הזכיר אלא (יח' א ד) רוח גדולה וענן גדול ואש מתלקחת מתוכה כעין החשמל מתוך האש. אבל דברי הכל ההוד והכבוד הגדול הוא כבוד השכינ' לא ניתג' רשות להסתכל בו כל ברייה, וכל שהוא חכם מבין מדעתו. אבל לפרש יותר מזה בהוד השכינ' לא ניתנה רשות. סוד זה. ע"כ מספר הערוך בערך סמך.²⁹

27 מכל מקום.

28 בגי' לפנינו (דפוס וילנה), ליתא 'תנאי היא'. בהמשך מציין המחבר שיש הגורסים 'תנאי היא' ויש שאין גורסים. וראה תלמוד בבלי עם 'רדוקי סופרים השלם', יבמות (ב), 'ירושלים חשמ"ו, עמ' נל, הע' 68.

29 נראה שצ"ל 'סוד זה מספר הערוך בערך סמך' כמו שהובא בכתב-יד פריס. דברי ספר הערוך הובאו גם באוצר הגאונים, יבמות, עמ' 123, 314; פי' ספר יצירה לר' יהודה ברצלני עמ' ו, יב; שער הסוד הייחוד והאמתה לר' אלעזר מזורמס, מהר"ן, סמירן א, חשלי"ב, עמ' קמח.

(§7) ודעו כי השכינ' והכבוד הכל אחד ואין להפריד, בשכמל'ו. והכבוד הוא שכינה, לכך יפ"ו³⁰ הפ"ה. יפ"ו³¹ הפ"ה הוא גי' מקו"ם, (יח' ג יב) ברוך כבוד ה' ממקומו. וזהו שאמ' ³² והוא נרא"ה והו"א נגל"ה לנדבק"י ביראת"ו. ³³ כפי, מה שהו" ³⁴ והוא אחד ואין שיני, זש"ה (דב' לב יב) ואין עמו אל נכר, וכת' (דב' ו ד) [י'] אלהינו יי' אחד. יי' למעל' למ'. 'אלהינו' אמצעי, ואין דבר חוצץ בפני אלהותו, לא קיר ולא חומה. והוא למטה עד אין תכלית, אחד – ולא נקט 'זהו אחד', כלומ' אע"פ שאתם רואים השמים ושמי השמים ומסתכלין בצפיית המרכבה ואורו ויתודו של הקב"ה, מ"מ עלין אמצעי ותחתון, הכל אחד. והשם של ד' הוא הש"ם שבו חתם עליוני ותחתוני וכל אשר בהם. ועוד תמצא כרוב [צ"ל: כרוב] השם של משרתי אל חתומי באל או ב"ה, להודיע כי הוא הכל ורועה אחד לכולם. לשון ר' שמואל³⁵ ז"ל בן ר' קולתנימוס מספר שקוד אשר תיקן.

[כאן הועתק סוד הייחוד המיוחס לר' יהודה החסיד]³⁶

[72א] (§8) (ברכות ו ע"א) אמר רבא בר אדא א"ר יצחק: מניין שהקב"ה מניח תפילין? שני (יש' סב ח) נשבע יי' בימינו וכוורע עזו. אין ימינו אלא תורה שני' (דב' לג ב) מימינו אש דת למו. 'עזו' זו תפילין, שני' (תה' כט יג) יי' עזו לעמו יתן, וכת' (דב' כח י) וראו כל עמי הארץ כי שם יי' וגו'. ותניא ר' אליעזר הגדול אמ': אילו תפילין שבראש. א"ל רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין: הני תפילין דמריה דעלמ', מה כת' כאן [צ"ל: כהן]. א"ל (שמו"ב ז כג): מי כעמך ישראל. א"ל: ומי³⁷ משתבח הקב"ה כתושבחתיהו דישראל. א"ל: אין דהא כת' (דב' כב יז) את יי' האמרת היום וגו'.

30 מסומן כי יש למחוק.

31 נ: ר"פ"ו.

32 השווה לדברי ר' יהודה החסיד שהובאו בספר ערוגת הברושם, א, עמ' 200: 'וקבלחינו מפי מורי ור' יהודה ממרנא שמואל אבי החסיד... וזהו כי נגלה כבוד יי' אלי אל שמואל בדבר [הי], כבודו מגלה סוד כבודו ודברו לנביאים המחזירים לו, כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים'.

33 [נראה שיש כאן קטע מפיוט מעין 'אדוק עולם'. ש.צ.ל.].

34 פ: שהיר. [ואולי צ"ל: 'כפי מה שהיר – שה' נגלה ליראיו כפי מה שהיו נדבקים ליראתו, כמים הפנים לפנים. ש.צ.ל.].

35 פ: 'ושרי'כ מרבי שמואל'...

36 סוד הייחוד לר' יהודה החסיד הרפיסו דן, עיתים, עמ' 80-81. בכתב-יד פריס הועתקו השורות הראשונות של סוד הייחוד כולל דברי הפתיחה של עורך החיבורים כפי שהיא בכתב-יד ניו-יורק: 'פירוש ג' נעשה אדם בצלמנו [נצא] חלילה חלילה ליראי השם ולחושבי [שמרן] לגלות סוד קדושי' נוראי למיני' טמאים כי הנני כותב דברי קבלה כי קיבלתי מפי חבר וחבר מפי מגיד שאמי מפי מר ור' יהודה חסיד וצ"ל והמשכיל ישכיל וידום. וזהו סוד הקב"ה הוא היוצר הוא הבורא ברא'. המשך הטקסט המוצג כאן מופיע בכתב-יד ניו-יורק בדף 72 שורה 38 ואילך.

37 נ: וכי.

(§9) פרי"ח צ"ל:³⁸ שהקב"ה מראה מכבודו לנביאיו וחסידיה באובנת' דליבא כדמות אדם יושב, דכת' (מ"א כב יט) ראיתי את יי' יושב על כסא וגו', דכת' (יש' ו א) וארא את יי' יושב על כסא וגו'. וכמי שיש לו רגלי', דכת' (שמ' כד י) ותחת רגליו כמעשה לבנת הספי' וגו'. וכיון שנודע לנו כי מתראה לנביאי' בעניין זאת [צ"ל זה], נתברר לנו כי זו הראייה האמורה בראיית הלב, ולא בראיית העין היא. כי לא יתכן להאמר בראיית העין שנראת דמות להקב"ה, [72ב] שני' (ע"פ יש' מ יח) אל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו, אלא ראייה בלב היא. כך יתכן לומר שאיפשר לאדם לראות בראיית הלב דמות כבוד בראש ועליו תפילין. והאנון מ' ראיתי ראיית הלב בלבד [כך]: (קה' א טו) [ו]לבי ראה הרבה חכמה ודעת וכך כוונתו, ולא ראיית העין ממש, שהנה בפירוש אמ' הכתוב הכיתי אל [צ"ל: ודברתי על] הנביאי' [ואנכי חזון הרבית] וביד [ה]נביאי' אדמה. מלמד, שמראה לכל נביא דמיון שיכול לראות, אבל ראייה ממש ח"ו, שיש מי שעולה על דעתו. וכי ר' יצחק חולק על התורה, שני' (שמ' לג כ) כי לא יראני האדם וחי. ובא ר' יצחק ואמר כי נראה הקב"ה [למשח].³⁹ ועוד הוא כת' (שמ' כד י) ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, הנה מראה הכתוב שראו. ומקרא אחד כת' (דב' ד טו) כי לא ראיתם כל תמונה, קשו קראי אהרדי. ופרקינן לא קשיא, הא קרא דכת' (שמ' כד י) ויראו את אלהי [ישראל, זו] ראיית הלב. והא דכת' (דב' ד טו) כי לא ראיתם כל תמונה, [זו] ראיית העין. ומצינו לשון הקדש שקורא העניין והראיית [צ"ל: ראייה], שני' (בר' מב א) וירא יעקב כי יש שבר במצרים, ויעקב לא היה במצרים כ"א בארץ כנען. וכהנה רבות. ולמביני הדעת יראי שמים, פחות מזה דיי להם להבין ולידע שאין בכל התלמוד [דבר] מודיע שיש בישראל נותן דמות לבוראינו ית' שמו וזכרו. אמנם חלון [ק] לב רשעי ארץ המינים מחפאי דברים [אשר לא כן] כדי לגנות את עצמו, מי שפרע מדור המבול יפרע⁴⁰ מהם. ומצאנו שהקב"ה ישתבח שמו הראה למשה רבינו בתוך הכבוד, שאמ' הכת' (שמ' לג כג) וראית את אחורי, כגון מלאך ובראשו תפילין. וראה משה והבין קשר תפילין ושיי' של תפילין, כעין שהראו כלי משכן, שני' (שמ' כה ט) ככל אשר אני מראה אותך וגו'. וזה יתכן למראית העין ויתכן לראיית הלב. אבל זה שכת' (שמ' לג כג) וראית את אחורי אינו אלא ראיית הלב. ועל אות' הראייה שני' שראה קשר של תפילין ושיי' של תפילין, עליו א"ר יצחק: רמז לזה הדבר מן הכת' מניין, שני' (יש' סב ח) נשבע יי'. וכעניין הזה חזון הנבואה, הנביא יושב ער ודומה הנבואה⁴¹ כמו ראיית היישן חלוס. ומקרא מלא כתוב (כמ' יב ו): אם יהיה נביאכ' וגו'. פי', וכי במראה העין אליו אתודע? כאילו בחלוס, כן אני מתראה לו ומדבר עמו. ועל אותם תפילין שנראו לו למשה רבינו מתוך הכבוד

38 פירושו לכרונות, מהדורת דוד מצגר, ירושלים תש"נ, עמ' י-יא. תמצית מפיסקא זו הובאה בערוגת הבשם, א, עמ' 198, בכותרת: 'עוד ראיתי שגאון אחד פ"י'.

39 עיין מהדורת מצגר, הנ"ל, עמ' י הע' 124.

40 ע"פ המשנה בבא מציעא ד, ב.

41 בנוסח מהדורת מצגר: 'יושב ער וראה בלב חזון הנבואה'.

חקרו רבותינו מה היה כתוב בהן. ומפרשי מי כעמך ישראל, ומי גוי גדול, וכל העניין. אילו הדברים קבלה הלכה למשה מסיני היו בידם, ומקבלה פירשו שאי אפשר לדברים הללו להתפרש מן הדעת כלל, עכ"ל.

(§10) (ברכות ז ע"א) אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי: מגיין שהקב"ה מתפלל, שנ' (יש' נו ז) והביאותי אל הר קדשי ושמהמים בבית תפילתי. 'בבית תפלתם' לא נאמר, אלא 'בבית תפילתי'. מכאן שהקב"ה מתפלל. מאי מצלי? אמר מר [צ"ל רב] זוטרא בר טובי' אמ' רב: יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויתגוללו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני כמד' רחמים ואכנס לפנים משורת הדין. תניא: א"ר ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יי' צבאות⁴² שהוא יושב על כסא רם ונישא. אמ' לי ישמעאל בני ברכני. אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויתגוללו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת ה'רחמים'⁴³ ותכנס⁴⁴ עמהם [צ"ל להם] לפנים משורת הדין ונענע לי [ב]ראש[ו].⁴⁵ מאי קמל"ן >שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך.⁴⁶

(§11) פר"ח זצ"ל: ⁴⁷ גם זה פירושו כעין שפרשנו למעלה⁴⁸ שנראה לו למשה מתוך הכבוד בעת [ש]שאל (שמ' לג יג) הודיעני נא את דרכיך. אמרו רז"ל (ר"ה יז ע"ב) בקבלה ביד, שזה שאמר לו: (שמ' לג יט) וקראתי בשם יי' לפניך, נראה⁴⁹ >לו< למשה מתוך כבודו של הקב"ה כדמות שליח צבור מעוטף שיורד לפני התיבה, שנ' (שמ' לד ו) ויעבר יי' על פניו ויקרא אותו הכבוד (שמ' לד ו) יי' אל רחום וחנון וגו'. מיד (שמ' לד ח) וימהר משה ויקד ארצה וגו', (שמ' לד ו) וקרא יי' יי'.⁵⁰ אותה שעה למד סדר התפילה כאשר הראות' מן השמים. זו תפילה! התענית שהראוהו לו להתפלל בה השורי בדוחק.⁵¹

ועוד אותה שעה שמע תפילה אחרת, קול מלפני הכבוד אומר: יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי וכו', כדלעיל, והבין משה רבינו שכך ראוי לבקש מלפני >ה<שכינה. וכן היו הדברים ביד קבלה הלכה למשה מסיני⁵²: הלא תראה כיון שר' ישמעאל כהן גדול

42 כאן מתחילה ההעזקה בכתב-יד אוקספורד.

43 ג: רחמיך.

44 א: ותתנהג.

45 א: ליתא.

46 ג: ברכת הדיוט, אל תהי קלה בעיניך.

47 פירושו לברכות, הנ"ל, עמ' יב-יד.

48 פירושו לברכות ו ע"א שהובא למעלה.

49 א: שנדמה.

50 בגיליון הרף בכתב-יד א: 'ויסחר משה / פניו וית- / יי' כי למע- / מלשון סודי / הענין צדיק / ורע לו.

51 א: ב' / בצער.

52 א: וכן היתה קבלה ביד החכמי' הלכה למ"מ.

ראה בבית קדשי הקדשים כבוד אכתריאל יה"י צבאות יושב על כסא רם ונישא⁵³ בראיית
הלב, כאשר ישעיהו (יש' ו א) ומיכיהו (מל"ב כב יט) שמע<ו> קולו מלפני הכבוד. ומ"ש
ישמעאל בני ברכני. פי'. ברכה זו היא שבח והלל [ו] ברכה, [וכן] ברכו⁵⁴ יי' מלאכיו.
וכשם <שאנו>⁵⁵ אומר' תמיד (יה' ג יח) ברוך כבוד יי' ממקומו, וכיון שנתן ברכת שבח
לפני הכבוד, התפלל אותה תפלה שהיית' בידם קבלה הלכה למשה מסיני, ששומע אותה
כאשר אמר[נן]. ופתח ואמר: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך וגו'. ויש אומ'⁵⁶
אכתריאל [73d] מלאך הוה, ואנו לא קבלנו אלא הכבוד הוא. ואנו מוסיפין פי' דברים
שפי', כי בכל התלמוד אין אומר 'מניין' [אלא שהקדימו אותו הדבר ודברו בו ואומרים
ראיה לדברים הללו מנין].⁵⁷ לפיכך, אמרנו זה שאמרנו בכאן: מניין שהקב"ה מניח
תפילין, התם קאי בענין האמור (שמ' לג כג) וראית את אחורי. מלמד, שהראה לו הקב"ה
למשה כבוד ועליו תפילין, ללמדו למשה קשר של תפילין ושין של תפילין.⁵⁸ ועליו אמרו
'מניין', רמז מן הכתוב, שכבוד הקב"ה מניח תפילין, שנ' (יש' סכ ח) נשבע יי' [ב]ימינו
ובזרוע עזו האמור כאן הוא רמז של תפילין. ומצינו בכמה מקומות שכת' (יש' נא ט)
זרוע יי'. וכן זה שאמרנו מניין שהקב"ה מתפלל, הת' קאי בראש השנה, פ"ק: כת' (שמ'
לג יט) וקראתי בשם יי' וגו' (שמ' לד ו) ויעבור יי' על פני ויקרא. א"ר יוחנן: אלמלא
מקרא כת', אי אפשר לאומרו. מלמ', שנחטף⁵⁹ הקב"ה כשליח צבור והראהו [למשה
סדור התפילה]. ואמ' לו: כל זמן שישראל חוטאין לפניי, עשה כסדר הזה ואני מוחל
להם.⁶⁰ ואמרו רז"ל, לזה מן התורה 'מניין'. פ"ר ר' יוחנן בעצמו משום ר' יוסי רבו
מדרכתי (יש' נו ז) ושמתתי בבית תפילתי וגו'. בענין זה פי' דברי רז"ל, עכ"ל.

(§12) ומה שפי' ר"ח⁶¹ וצ"ל דיש אומרי' דאכתריאל מלאך הוא, לית' להאי פירושן,
דאמר ביומא (ט ע"א): מעשה בשמעון הצדיק ששימש מ' שנה בכהונה גדולה. ובשנה
אחרונה <יצא ו>אמר להם: בשנה זו [הוא] מת. אמרו לו: מהיכן אתה יודע? אמ' להם:

53 א: אמרו ר' ישמעאל שראה, ר"ל בראיית הלב...

54 א: ברכה זו לשם שבח ותהלה, וכן ברכו..

55 ג: שאינו.

56 פירוש ספר יצירה לסעדיה גאון, עמ' 22. עיין עוד פירוש ר' חננאל למסכת ברכות, הג"ל, עמ' יג
הע' 171; Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, second, improved edition, New York, 1965, pp. 51-52;
עמנואל, 'שריד חדש מספר מגילת סתרים לרב נסים גאון', ספר היוכל לרב מרדכי בריראר: אסופת
מאמרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 13-14.

57 ליתא בכתב-היד תראה שחסר מחמת מילים דומות.

58 א: ושין של תפילין וכו' עכ"ל. ומה שפי' ר"ת.

59 במהר"ם מצנר: 'מלמד שכבוד של הקב"ה נחטף', ועיין בהע' 178 בעמ' יד.

60 דף יז ע"א.

61 א: ר"ת.

כל שנה ושנה כשהייתי נכנס בבית המקדש היה זקן אחד לבוש לבנים <ומעוטף>⁶² לבנים נכנס עמי ויצא עמי, ובשנה זו נכנס עמי ולא יצא עמי. ופרי' עלה בגמ' בירושלמי, פרק הוציאו לו (יומא כז ע"א, פ"ה ה"ב): בעון קומי ר' אבהו והכתי' (ויק' טז יז) כל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש. [אפי' אותן שכתוב בהם ודמות פניהם פני אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש].⁶³ אמ' להן: מאן לימ' לן דהוא בר אינש, אומ' אני כבוד הקב"ה היה. <אלמא> דאין מלאכי השרת נכנסין לפניו בשעת עבודת כהן גדול⁶⁴, <כל זה הוצתק מתפילין.⁶⁵ מא"ז.>⁶⁶

(§13) כתי' (שם' כד י') ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספי', וכת' (דב' ד טו) ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראייתם כל תמונה. לא קשיא מה שכת' (שם' כד י') ויראו את אלהי ישראל, זהו כבוד אלהי ישראל, כדמתי' את⁶⁷ יקרא אלהא ישראל ותחת כורסיה יקרא. ואפילו הכבוד לא ראו בשופי⁶⁸ מראה עיני בשר בלתי באובנת' דליכ'.⁶⁹ ועם זה שהראם במחזה ליבותם את הכבוד, הודיעם בידיעת הרגש כח הרעת שהוא בכל מקום בלא סוף, ומעין לכל מעינות, נצב בכל מצב, ערום שאול נגדו ואין עוד מלבדו. ועל ככה⁷⁰ נאמר (דב' ד טו) ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראייתם כל תמונה. (שמות לג יח) ויאמר הראני נא את כבודך. לא עלה⁷¹ על לב משה לראות את הכבוד כי אי אפשר לנבוא⁷² לראות את כבודו, אלא ביקש משה: הראני נא את תחילת האור הברואי.⁷³ והשיבו <ית'>: (שם' לג כ) לא תוכל לראות את פניי, את⁷⁴ תחלת האור. <ומתשובתו של מקום ב"ה אתה שומע מה בקשת משה, שעל פני האור בקש משה לראות, ונתעלה משה רבינו הרבה שהראהו⁷⁵ סופי האור שהוא אחוריים של הכבוד. והלא משה וכל ישראל ראו את כבוד אלהי ישראל⁷⁶, שנ' (שם' כד י') ויראו את אלהי ישראל. ומה⁷⁷ ביקש משה לראות שכבר ראה, וי"ל <כי> מה שראה משה וכל

62 ז: ומעוטף.

63 ליתא, מחמת מילים דומות.

64 ז: אומר.

65 ז: כל זה מתפלי מתפילי. ומתפילי העתקתי מאור זרוע.

66 עיין אור זרוע, הלכות קריח שמע, סימן ח.

67 א: ית.

*67 'בשופי' – בנחת, ללא קושי, ראה מילון בן יהודה, ערך 'שפי'.

68 א: ראפי' הכבוד לא ראו בראיית עין אלא באובנתא ולכא.

69 א: ועל זה.

70 א: חלילה וחלילה שעלה...

71 א: ליתא.

72 א: אמנם בקש לראות תחלת האור הנברא.

73 א: כלומ'.

74 א: ...מה היתה מקשתו של משה כי לא בקש לק-- האור נתעלה הרבה שהראהו...

75 'והלא...אלהי ישראל', ליתא בכ"י א.

76 א: וא"כ מה.

ישראל בים ובהר סיני, לא ראו את הכבוד הראשון כלל, לא פנים ולא אחוריים. אלא אור שיני או שלישי שהונהר מאור כבוד הראשון. <משל >צל צלה⁷⁷ ולקשת שיני <ו>שלישי מקשת ראשון. כך הבנתי מדברי ספר האמונו.⁷⁸ אבל אני הצעתי הדברים כסידור ואין ספר האמונו בידי, אלא כאשר אני זכור שכתוב בו עיקר דברי אלה. על כן רבותי יבוננו אם שגיתי ויזכיחוני במישור בחדס עינוותנותם.

(§14) והנה חקרתי כי רבים מרבותי חכמי התלמוד שאני מכירי באילו הסודי כ"ש המינין הטמאי שלא עמדו בסוד קדושים. אמנם יש מחכמי המינים שיודעי דוגמ' בסודי ולא העיקר.⁷⁹ וראוי להתנשאן! עם החכמי ההם וידעו כי יש נביא לבב חכמה לישראל. ונשאל אותן: כיון שראו משה וישראל, שני (שמ' כד י) ויראו את אלהי ישראל, מה ביקש משה אחרי כן 'הראיני נא את כבודך', ואיני סבור שידעו תירוצי אלו. וחלילה ליראי השם ולחושבי שמו לתרץ להם העיקר בלתי בדחיית קנה. [ע"כ] העתקתי מלשון ספר שקוד.

(§15) ומה שאכתוב עתה כל שהוא מדברי הר"ר אליעזר מוורמיש וצ"ל: ומה שראו את הקב"ה בים ובסיני, אין לומר שראו אותו ממש אלא הכבוד ראו, אבל אותו עצמו לא ראו מעולם. הש"ר [צ"ל: השת'] [73] נשמה שהיא בריאה אינ' נראי, כ"ש הכורא עצמו ית'. ומה שאמר ישעיה (יש' ו א) וארא את יי', אינו נופל אלא [על] הכבוד, שאם היה 'וארא (את) יי'', אז הית' נופל על יי' עצמו. והשת' דכתנ"ב את יי', מ'את' מרבה הכבוד, כלומ' מה שהוא 'את יי'', היינו 'עם יי''. וכיוצא בו: ראיתי את יי', היינו הכבוד שעם יי'. (שמ' כד י) ויראו את אלהי ישראל, היינו הכבוד שעם אלהי ישראל - שהרי את' מוצא שגם משה רבינו לא שאל אלא לראות הכבוד, שני (שמ' לג כח) הראיני נא את כבודך, כלומ' הראיני הכבוד, היאך אתה מתנהג בפמליא של מעלה, שזהו כבוד שלך. והשיב לו: (שמ' לג כ) לא תוכל לראות את פני, זהו פי': המלאכים, היינו מלאכי חבלה, שהם פניי, היינו לפניי, (שמ' לג כ) לא תוכל לראות כ"א (שם לג כג) וראית את אחוריי, ומתרגמ': ית דבתיי. אותם הם מלאכי רחמים, אבל ופניי לא יראו, ודקדמי מתרגמ'. הרי על זה הראייה על הכבוד ולא על הקב"ה בעצמו. ועתה אומר (שמ' לג יב) ויאמר משה אל יי' ראה אתה אומר אלי העל וגו'. לפי שאמר לו למעלה: (שמ' לג א) לך עלה מזה אתה והעם. ואמר: (שם לג ב) ושלחתי לפניך מלאך. וכששמע משה כך, אמ' להקב"ה: (שמ' לג יב) ראה אתה, היאך

77 נ: משל וצל צלה.

78 עד כאן כתב-יד אוקספורד. תוסף שם: 'המבין יוסיף לקח והש"י יראני נפלאות מתורתו. בכ"י נ' היה כחוב מתחילה: 'כך הבנתי מספר...' תמחקה האות מ' תוסף מעל השורה: 'מרביר'.

79 ראה שלום, *Major Trends*, p. 376 n.122 [נראה שהיו מתווכחים עם חכמי המינים. ואפשר שלפיכך נקרא הספר 'שקוד', על שם: 'הר' שקוד ללמד תורה ודע מה שתשיב לאפיקורוס (אבות ב, יד). ש.צ.ל.]

אתה מייצץ לי שאתה אומר לי (שם' לג יב) העל את העם הזה ואתה לא הודעתני, עדיין⁸⁰, את אשר תשלח עמי.

(§16) ומה שאתה אומר (שם' לג ב) ושלחתי לפניך מלאך, אינו חפץ בו לפי שאמ' לו בפרש' ואלה המשפטים (שם' כג ב) הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו', וכת' (שם' כג כא) השמר מפניו ושמע בקולו ואל תמר בו כי לא ישא לפשעכם וגו'. על כן אמר לו בכאן: (שם' לג יב) ואתה לא הודעתני עדיין, ואות' מלאך אינ' חפץ, כיון שאינו נושא לפשעים אינו יכול להיות בינינו, כי ישראל קשי עורף הם. ואתה אמרת לי כמ' פעמי' (שם' לג יב) ידעתוך בשם - כשאני קורא אותך בשם, "משה משה", בלשון חיבה⁸¹ אני קורא אותך, ועתה, אני רוצה שתראה לי חיבתך, כמה אתה מחבבני. וגם בזה הלשון, כמו כן אמרת לי מצאת חן בעיני, כי כיון שדיבר עמו בסנה הרכה, זה היה מזה שמצא חן בעיניו. ועתה רבון העולמי, אם מצאתי חן בעיניך, (שם' לג יג) הודיעני נא את דרכיך, כלומ' הודיעני נא את דרכיך. היאך את' רוצה לילך עמנו במראות שתראה לי כך, מראה שלא אתפחד ממנו בשעה שאני צריך לבקש על ישראל. ואדעך כשתראה לי המראות שלא אתפחד מהן, אז אדעך שמצאתי חן בעיניך. וראה איך תעשה תקנתם, כי עמך הגוי הזה ולא עמי. וכיון שהם עמך תעשה להם תקנה. ויש חילוק בין הגוי ובין העם, כי הגוי פירי' המוניא, כמו אב המון גוים. ומיד אמ' לו: (שם' לג יד) פניי ילכו והניחותי לך. כלומ', המראו' שאתה חפץ, הם ילכו פניי, לפניי, ואראה לך, ותבחר באיזו שתדע. הרי נדר לו הקב"ה כמו שביקש ממנו. ועתה, כיון שנדר לו הקב"ה כבר, ומה חזר משה 'אם אין פניך הולכים אל תעלינו מזה', ח"ו, וכי לא האמין משה לדברי הקב"ה? אלא הכי פי': (שם' לג טו) אם אין פניך הולכים וגו' - אם אין המראות שלך הולכים עמנו, אל תעלינו מזה המקום. ואין אני רוצה לזוז מזה המקום עד שילכו המראות. (שם' לג טז) ובמה יודע איפא כי מצאתי חן בעיניי, בלא [צ"ל הלא] (שם שם) בלכתך עמנו ונפלינו. הלא בהילוך מראותיך עמנו, אז (שם שם) ונפלינו אני ועמך, שנהיה בפילואי מכל העם. כאן לא נאמר (שם שם) 'מכל הגוי' אלא 'מכל העם', כי 'עם' משמע כשהם ביחד, כמו (בר' לד טז) והיינו לעם אחד. אבל גוי המוניא, אב המון. לכן בפרש' גוג בספר יחזקאל, כשהוא לגבי קידוש השם, אז אומר 'גוי', שנ' (יח' לח כג) והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים. גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, שילכו המראות לפניך אעשה, ותבחר בהם כי מצאת דק' בעיניי [צ"ל: חן בעיניי]. וזה לך סימן: ואדעך בשם - שאני קורא אותך 'משה משה' לשון חיבה - אז לך סימן שמצאת חן בעיני. ועתה, כשראה משה שהקב"ה מסביר לו פנים, מיד אמ' (שם' לג יח) הראיני נא את כבודך, ולא 'הראיני נא את עצמך', אלא 'הראיני נא את כבודך'. ומה שמרבה מ'את', וכת' (תה' קב טז) את

80 ליתא במקרא.

81 עיין שמח רבה, ב ו.

כבודך. ומשמ' הוא הריכוז, שאר המראות, איזו לרשעי' ואיזו לצדיקים, כמו שאמ' לפני ביג' מידות. וכך אמ' משה לפני הקב"ה: רבוץ העולמי הראני נא את כבודך בכל הענין הדמויות. היאך דימרי כשהוא כועס וכשאינו כועס, אבל מעולם לא אמ' 'הראני את עצמך'. וכי איך יאמ' הברוי למי שאינו בראוי, אלנא] לא בקש אלא על הדמויות שיראה לו יותר מכל הנביאי'. ומיד אמר: אני אעשה כרצונך שאעביר כל טובי על פניך, אותם הדמויות. ותראה הכבוד שלי, היאך הוא. (שמ' לג יט) וקראתי בשם יי', כלומ' כשאקרא אני בעצמי יי', או אראה לך הדמויות, איזו לצדיקי' ואיזו לרשעים. וחנותי את אשר אחון, שראוי לחון. ואתה תראה באותם הדמויות את מי שיתפלל לפניי, שאקבל אותו, כלומ', אשמע קולו. כי חינון - משמע, לשון שמיעה, (שמ' כב כו) ושמעתי כי חנון אני וכיוצא בו, (אס' ח ג) ותבך [74א] ותתחנן לו. משמ', כשמתחנן לפניי וראוי הוא שתתקבל תפלתו כי הוא הגון, באותו הדמויות תראה. (שמ' לג יט) ורחמתי את אשר ארחם, שאעשה עמו רחמי' גדולי'. אע"פ שאינו הגון אעשה עמו רחמי' לפני' משורת הדין באותם הדמויות תראה אותם, ותבחר מה שאתה חפץ. ויאמר, (שמ' לג כ) לא תוכל לראות את פניי, ועת' על מה עונה לו, לא תוכל, והלא משה לא ביקש ממנו כלום, אלא הקב"ה בוחן לכות וידע שדעתו לבקש ממנו, שיראה לו אות' הדמויות שלפניו. ומתוך התשובה תוכל לידע שכך היה, שהשיב לו: ולא תוכל לראות את פניי, כלומר, מלאכי חבלה שלפניי, אינך רשאי לראותם. (שמ' לג כ) כי לא יראני אדם וחי. מה אמ' לו, פשיט' שלא יוכל לראות'. והשת' הבראוי אינו יכול לראות, כמו הרוח שהוא בראוי או הנשמה, אעפ"כ, אינו יכול לראות', כ"ש שאין יכול לראותו. אלא הכי פי': כי לא [תוכל לראות] אותם שלפניי לפי שאין אדם שיראה אות' ויהיה חי, לפי שני' (חב' ג ה) לפניי ילך דבר ויצא רשף לרגליו. היינו אפו,⁸² הוא מלאך אכזרי. (שמ' לג כא) ויאמר יי' הנה מקום אתי. לפי שאמ' לו למעלה (שמ' לג יט) אני אעביר כל טובי על פניך, והיה מתירא שלא יראה אותם הדמויות שלפניו. לכן אמ' לו: (שמ' לג כא) הנה מקום אתי. כלומ', יש לי מקום שתעמוד שם על הצור. והיה⁸³ בעבור כבודי של פניי. אז, ושמתוך בנקרת הצור ושכונתי כפי, ואגין עליך בענן שלי, כפי היינו ענני, כמו שאמר גבי אליהו (מל"א יח מד) הנה ככף איש עולה. עד עוברי, עד עבור כבודי שלפניי. ואז והסירותי את כפי ענן שלי וראית את אחוריי, אותם המלאכי' של אחוריי, דמתרג' ית דבתריי, היינו מלאכים, כלומ', הדמויות של אחוריי. אבל⁸⁴ אם היינו מתרג' ית בתריי' בלא ד' היה משמע כביכול אחורי שכינ'. (שמ' לג כג) ופני לא יראו, ומתרג': ודקדמי. היינו, אותם הדמויות שלפני.

82 ראה מדרש תהלים ז, ז: 'אר' שמואל בר נחמני כשעלה משה למרום... נדרווגו לו חמשה מלאכי חבלה אף וחמה...'. וראה גם בבלי נדרים לב ע"א.

83 מכאן עד סוף §16 מופיע בערוגת הבשם (מהר" אורבך), א, עמ' 198, ככותרת: 'ולשון הר' אלעזר ד"ל'.

84 'אבל... אחורי שכינה' ליתא בערוגת הבשם.

(§17) ועתה, כשאמ' לו להראות מיד, אמ' לו: שיפסול ב' לוחות, שני' (שמ' לד א) פסול לך שני לוחות אבנים וגו'. וכן עשה, ויפסול ב' לוחות אבני'. ולמה ב' לוחות, היה דיי באחד? א"ל טעם על פי שנים עדים יקום הדבר, (שמ' לד ה) ויקרא בשם יי', כלומ', הקב"ה בעצמו קרא בשם יי', כמו שאמ' לו. (שם שם) וקראתי בשם יי'. ויעבור יי' על פניו, כמו שאמ' (שמ' לג ט) אני אעביר כל טובי על פניך. (שמ' לד ו) ויקרא יי' יי', בא"ת ב"ש מצפ"ן, ומצפ"ן בגי' ברחמי"ם,⁸⁵ יי' מדת רחמי' היא. יי' קודם שיחטא, יי' לאחר שיחטא.

(§18) ואמ' מורי: יי' יי' הם ב' מדות, שיי' הוא מלא רחמים קודם שיחטא אדם, ומלא רחמים לאחר שיחטא ויעשה תשובה. אבל היו חלוקים הגאונים ואמ' שמידה אחת היא, אבל ארך אפי' הם ב' מדות.⁸⁶

(§19) והביא להם מורי⁸⁷ ראיי' מפסיקת' שהם ב' מדות, דאמ' הת' (יש' מט יד) ותאמר ציון עזבני יי' ויי' שכחני. אמרה ציון לפני הקב"ה: רבון העולמי' השכחתה שתי מדות שנתתה לפנינו? הרי ראייה ברורה.

אל, זו היא מדת חזוק, שני' (אי' לו כב) הן אל ישגיב בכוחו, וכת' (שם לו ה) הן אל כביר ולא ימאס. רחום, זו היא מדת לפני' משורת הדין, דכת' בתהלי' (תה' עח לח) ויפתחוהו [צ"ל ויפתוהו] בפיהם ובלשוונם יכזבו לו, מיד והוא רחום יכפר. הרי אע"פ שלא היו לבם מכון כנגדו, אפי' הכי כת' (תה' עח מ) והוא רחום יכפר. הרי זה מידת היא לפני' משורת הדין, וח' פעמ' כת' בחומש לשון רחמי', (שמ' לג ט) וריחמתי, (דב' יג יח; ג) ורחמך. וכמו כן, יש ח' פעמ' בחומש לשון חינוך, אלהים יחנך ויחנך, חנני וגו'. וסימני ח' רחמי'. וכמו כן, יש בחנוך ח'. והם כנגד ח' שערי' לפני הקב"ה, שהרי יש ז' רקיעים. ובכל רקיע ורקיע יש שער. ובמסכת חגיגה אמר (יג ע"א): שיש רקיע למעלה מראשי החיות, הרי ח' שערי'. ובשעה שהוא מלא רחמי' אז פותח אותם ח' שערים ומקבל תפלתם ומחננם. וע' ופעמ' יש רחמי' בימין⁸⁸ וחינוך בשמאל. ופעמ' יש חינוך בימין, ומדת רחמי' בשמאל. ולפיכך אמר משה רבינו (שמ' לד ו) רחום וחנון, ודוד אמר (תה' קמה ח) חנון ורחום וגו'. וחנון, זו היא מיד' (נשמח:] בן) [צ"ל: שמחנו] בקול, דכת' (שמ' כב כו) ושמעתי כי חנון אני. ארך אפים, מדה שהיא טובה לצדיקים ולרשעים. ורב חסד, מדה שעושה חסד. ואמת, שעושה אמיתות כמו שאדם עושה. נוצר חסד, שאמ' (שמ' לד ו) ורב חסד. נוצר חסד, זו מידה לאלפי' להרבה דורו'. ורב חסד, זו מדה שעושה לאדם עצמו. נושא עון, זו מדה שעושה במזיד ונהנה כמו עבירו' והגוף נהנה מהם. ופשע, זו מדה שעושה במזיד ואינו נהנה. חטאה, זו מדה

85 על גימטריא זו עיין ספר הרוקח, ירושלים תשכ"ז, עמ' כא.

86 עיין ספר אמתות חזקות, מאמר ה פרק ז.

87 השווה לפירוש המיוחס לר' אלעזר (שמות ו ז), עמ' קפ-קפא. ועי' ערוגת הבשם, ב', עמ' 104.

88 ככ"י פריס בגיליון: והיינו מימינו א"ש דח' למד מדת ימינו שמאלו גם מדת שמאלו ימינו בכל מצד המקבילים.

שגגה, דכת' (ויק' א טו) וחטאה בשגגה וגו'. ונקה, זו מדה לשבים, ואינו מנקה לשאיני שבים, ת"ל (שם' לד ו) לא ינקה. ומיד (שם' לד ח) וימהר משה ויקד ארצה. בזו המדה אני בוחר שאמרת (שם' לד ז) נושא עון ופושע וגו'. דהכי מוכיח לקמ' דכת' (שם' לד ט) כי עם קשי עורף הוא וסלחת' וגו'. (שם שם) ויאמ' אם נא מצאתי חן בעיניך כמ' שאמרת לי, כי מצאת' חן בעיניי. ועתה רבון העולמי, אותה המדה שבחרתי בה שילך בקרבינו, כמ' שאמרת' לי כי תקנה זו היא מדה לעמך שהוא קשי עורף. ויאמר יי' עתה אנכי כורת ברית על המדות שאזכור אותם. (שם' לג י) וראה כל העם, היינו קירון פנים, [רא]יה זו מעשה יי' כי נורא הוא המעשה של הקב"ה, כי קרן עור פניו של משה, אשר אני עושה עמך, שיאורו פניך. וזה יהיה ברית שאזכור המדות העולם. הרי י"ג מדות הראה לו באיזה שיבחר. ואותן י"ג מדות כנגד י"ב שבטים, ויעקב שחקק בכסא הכבוד, וי"ב שבטים עומדים סביב הכבוד כמו במשכן היו עומדי'. וכנגד זה יש י"ג פעמי' בתורה אור פניך האור פניך, [74] שבזכות יעקב וי"ב שבטים יזכור י"ג מידות, ויאיר לנו. ואות' מידה שיבחר בה משה רבינו, מראה כרובי' בגי' מרא"ה כבוד. ולפי זה צוה הקב"ה לעשות כרובים שהיא מדת רחמי'. כרובי' בגי' רחמיך, דכת' (שם' כה כב) ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובי'. ע"כ יסד י"ג מדות.

(§20) ויאמ' (שם' לד ט) אם נא מצאתי חן בעיניך ילך נא יי' בקרבנו, כי עם קשי עורף הוא וסלחת, לפי שאמ' לו למעלה כבר, (שם' לג ג) כי לא אעלה בקרבך כי עם קשי עורף אתה פן אכלך בדרך. ואמ' לו בפי' ואלה המשפטי' (שם' כג כא) הגה אנכי שלח מלאך לפניך לשמור בדרך, וכת' (שם שם) השמר מפניו ושמע בקולו ואל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבנו. כיון ששמי בקרבנו ישמור אתכם בשמי, ולא בכוחו, כי שמי בקרבנו, הוא שם שדי". ב"קרבנו, בא"ת ב"ש שדי".⁸⁹ וי' משמ"י הרי שדי", הרי רמז לו שישלח לו מלאך אכזרי שאינו נושא לפשעים, כי אותו שם שדי לשון שדידה, לטוב ולרעה. כי המר שדי ושדי הרע לו. הרי לרעה (בר' לה יא) אני יי'⁹⁰ שדי פרה ורבה, (בר' כח ג) [ו]אל שדי יכרך אותך ויפוך וירבך, הרי לטובה. לכך, אם יהיו טובי' יהיה להם לטובה, ואם יהיו רעים יהיה להם לרעה. ונתיירא משה מזה ואמ': אם ימסור אותם הקב"ה ביד אותו המלאך, והם קשי עורף, אין להם תקנה כי הממוני' יעשו כמו שנמסר להם ויעשו מה שירצו כפי ראות עיניהם, ומלכות' דרקיע כמלכות' דארעא. כי כשהמלך מוסר לשירו ולעבדיו, אז עצמו אינו נכנס באותו דבר יותר, אלא אומ' מה שהם עשו יהא עשוי. ועתה, כששמע משה רבינו שישלח מלאך אכזרי, אז אמ' אין תקנה יותר, לא בתפלה ולא בשום תחינה, כיון שהוא אכזרי לא יניח תפיל' לעבור לפני הקב"ה. לכך, משה התחיל לומר לפני הקב"ה בכלל שאר דבריו, וגם עבור ישראל שלא

89 ט"ס צ"ל: ש"ד. והכוונה לאוהדות כ"ק שבמילה 'בקרבנו'.

90 במקרא: אל.

יהא בליילי' [צ"ל: כלייה] מהם. אם נא מצאתי חן, כמ' שאמרת לי, כי מצאת חן בעיניי. אם כך, הודיעני בזה שחיבתך עלי, שלא ילך אותו מלאך בקרבינו שאמרת לי (שמ' כג כ) הנה אנכי שולח מלאך וגו', (שם שם) כי לא ישא לפשעכם, אלא ילך נא יי' בקרבינו מלאך רחמני, שיש בו מדת רחמי' ושמ' כביכול כשמך, שקורא אותו בספר הרוז' יי' הקטן הוא מיכאל. ומה שנכת' אדני, לפי שהוא שר הצבא של הקב"ה. והוא שר על כל פמליא של מעלה. ולכך נכתב בלשון אמנות [צ"ל: אדנות], שהוא אדון על כל שאר מלאכים. והוא שר של ישראל, וזהו שאמ' לו (שמ' לב לד) הנה מלאכ' יי' ילך לפניך. זה רמז למשה שיבקש שילך אותו מלאך שהוא מלאכ' כמניין מיכאל. כי אחרי כ' בפרש' אחרת, אמר לו: ושלחתי לפניך מלאך. ואמ': מה זה שעדיין מזכיר לי מלאך, שאמ' לי עליו מתחלה (שמ' כג כא) השמר מפניו. והלא אמר לי מלאכי. וחשב משה ואמ': מה זה שפעמ' אמ' לי 'מלאך', ופעמ' 'מלאכי', שמ' מרמז לי שאתפלל לפניו על מיכאל, שישלח מיכאל עמנו בזכות התפלה. לכך רמז לי מלאכי, לכך היה מתפלל 'אם נא מצאתי חן בעיניך', שלא ילך אותו מלאך שאמרת לי בתחלה ועת אלא אותו מלאכי שהוא מניין מיכאל ילך, שאמרת בעצמך ילך, הוא ילך בקרבינו, וסלחת על ידו לעוונותיו כי הוא רחמני. וקבל הקב"ה תפלתו של משה ואמ' לו: הנה אנכי כרת ברית נגד זה שאסלח להם ע"י אותו מלאך. והוא ילך בקרבינו ונורא הוא המעשה מאד שאעשה עמך.

על⁹² אשר שאלת': 'זאתמהא על הפסוק (שמ' כג כא) השמר מפניו וגו', עד כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו. הא, אם לא היה שמי בקרבו, היה נושא. הרי משמ' שאין שמו ב"ה נושא פשעים. והכת' בייג מדות נושא עון ופשע, אלמ' ששמו ב"ה נושא פשעים. וי"ל נושא עון ופשע, נאמ' אצל מדת רחמים, שאותו של מדת רחמי'. אבל באותו שם שדי' לשון שדידה שלרשעים שורד בו, כמו כי המר שדי. לכך, כיון שיש בו את אותו שם לא ישא לפשעכם.

דק רבינו⁹³ מפרשת כי תשא, דכת' (שמ' לב לד) ועת' לך נחזה את העם את [צ"ל: אל] אשר דברתי לך הנה מלאכי לפניך, דכת' (שמ' לג ג) כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה פן אכלך בדרך, הוא עצמו, אבל מלאך לא יכלה אותם. והיאך לא יכלה? והכת' (שמ' כג כא) כי לא ישא לפשעכם? אלא שבכי תשא' כת' (שמ' כג כג) מלאכי, הוא מיכאל. ואותו רחמני כי מ"ר [מדעת רבן] יש בו, כמו שקורא אותו בספר הרוז' יי' הקטן. כי ראה הקב"ה שאם ילך מלאך אכזרי עמהם לא יהיה להם תקנה (שמ' לג ג) כי עם קשה עורף הוא. ועשה להם הקב"ה תקנה שהחליף להם מלאך אכזרי ברחמי, כי לשם

91 לא מצאתי סעיף זה במהדורות מרדכי מרגליות, ירושלים תשכ"ז. על ספרים אחרים שנקראו רוזים עיין בהקדמה שם, עמ' 61-62.

92 מכאן היא תשובה לשאלה 'זאתמהא... פשעים'.

93 זו תשובה לשאלה נוספת 'דכת'... הנה מלאכי לפניך... פן אכלך בדרך... והיאך לא יכלה והכת' כי לא ישא לפשעכם'.

בפר' ואלה המשפטים כת' (שמ' כג כא) מלאך, ולא מלאכי. שאם לא תאמ' כן. א"כ למה לא נאמ' יהנה מלאך ילך, ולא מלאכי, אלא ודאי החליף אכזרי ברחמי. מה הנה אנכי? הנה אנכי בגי' מלאכי⁹⁴. והוא לא אמ' לשלוח אלא מלאך אחד, שני' (שמ' כג כ) הנה אנכי שולח מלאך, מלאך אחד משמי, כלומ' מלאך שהוא שר הפנים שולח מלאכי משרתיו לשמור את ישראל, שהקב"ה צוה לו. והוא מצווה לאחרית שתחתיו, כמו שמשמע בספר זכריה (ע"פ זכ' ב א) הנה מלאך אחר יוצא וכו', וכת' (ע"פ זכ' א י) והנה איש עומד בין ההרסי'. כי פסוקי' שבתהילי' קשו קראי אהרדי. ופסוק אחר אמ' (תה' צא יב) כי מלאכיו יצוה לך לשמורך בכל דרכיך. ופסוק אח' אמ' (תה' לד ט) חונה מלאך יי, אלא חונה מלאך יי זה שר הפנים שהוא ממנו' של שאר מלאכי' שתחתיו. וזהו [75א] כי מלאך יצוה לך עבודך, שמלאך שהוא שר הפנים, כשהוא שומע מפי הקב"ה לשמור הצדיקי' אז הוא אומ' לממוני' אחרים שתחתיו. וזהו שאמ' בספר זכריה (ע"פ זכ' ב ז) הנה מלאך אח' יוצא לחפש בכל ארץ ישראל אם מזיק לצדיקי' שום דבר, וכת' (זכ' א ח) הנה איש אחד עומד בין ההרסי', זה היה שר הפנים, ואחר כן כת' (זכ' ו ז) ויאמרו הנה התהלכנו בארץ, הנה כל הארץ יושבת ושוקטת. אילו היה משרתיו שהיו שומרי' את הצדיקי' בדיבורו, הרי לכך נרמז מלאכי'ם.

(§21) (תה' כה יד) סוד יי' ליראייו ובריתו להודיעם, כת' (יר' י ו) מאין כמות יי', גדול אתה וגדול שמך בגבורה. וכת' (תה' קו ב) מי ימלא גבורת יי' ישמיע כל תהלתו. מי יוכל להעלות במחשבה כלום דבר, או מי הוא רשאי להרהר אפי' כהרף עין, אח' האל הגדול הגבור והנורא להבין דמותו. שאפי' חיות שתחת כסא הכבוד והשרפי' אשר ממעל לו ומלאכי השרת ואראלי' וכל צבא מרום אינם מביני' דמותו, שני' (תה' יח יב) ישת חשך סתרו וערפל סכתו, כולם נחשכים מלידע ומלהבין ולהביט דמותו. ועל זה מברכין (יח' ג יב) ברוך כבוד יי' ממקומו. ואפי' הקדושי' אשר בארץ והנביאי' וחזוי' שהיה מדבר עמהם לא הבינו ולא ראו דמותו כאשר הוא. כי משה רבינו היה ראש לכל הנביאי' והיה מדבר עמו פה אל פה. כמה ביקש מלפניו לראות דמות פניו ולא שמע לו, כדכת' (שמ' לג יח) הראיני נא את כבודך. והשיב לו: (שמ' לג כ) לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי. (שמ' לג כא) ויאמ' הנה מקום אתי. (שמ' לג כב) והיה בעבור כבודי ושמתך בנקרת הצור והסידותי את כפי, ופניי לא יראו. ועל זה ציוה משה לישראל (דב' ד טו) ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראייתם כל תמונ' ביום דבר יי' אליכם (דב' ד כד) כי יי' אש אכלה הוא אל קנא. מאלה הפסוקי' אנו מביני' שלא ביקש משה מיי' כ"א לראות דמות פני אלהים כמו אשר הוא. ולא נשמעה תפילתו בזה הדבר להעשות בקשתו.⁹⁵

(§22) וזה שאמ' ישעיהו הנביא (יש' ו א) וארא את יי' יושב על כסא רם ונישא, שרפי' עומדי' ממעל לו. (יש' ו ג) וקרא זה אל זה ואמ' קק"ק יי' צבאות. אע"פ שאמ' (יש' ו ה)

94 הנה אנכי = מלאכים = 141.

95 זה פירוש שנה בתכלית ממה שהובא ב-§15 שגם משה רבינו לא שאל אלא לראות הכבוד.

וארא את יי', לא ראה דמות פניו, אלא ראה את הכסא, וכבוד יי' מעל הכסא, אבל ראה את שוליו כשולי המעיל. הנה למדנו כי משה ראה ניצב את הכבוד אחוריו, וישעיה ראה בחזון את כבודו יושב על הכסא, ומתוך ראיית הכסא והשרפים שהיו עומדי' ממעל לו, הבין כי הוא יי'. אבל ראה את כבוד שוליו הוא הכבוד אשר תחתיו לרגליו. ובעת שראה למשה ולאהרן נדב ואביהוא ושבעי' איש מזקני ישראל. אע"פ שכת' (שמ' כד י') ויראו את אלהי ישראל לא ראו אלא כבודו באות וסימן. אבל כבודו ראו שתחת רגליו, כדכת' (שמ' כד י') ותחת רגליו כמעשה לבנת הספי'. ויחזקאל הנביא, אע"פ שראה בחזונו החיות והאופני' שעל ראשי החיות, כגון אשר פי' הכל בספרו, לא נרא' לו דמות האל כמו אשר הוא, כי לא יראתו: אדם וחי. ולא להיראות לו אלנא] בדמות אדם, בדמות שהוא נוהג ומנוסה לראות. שלא יתבהל ויתפחד ממראה דמותו וימות בפתע פתאום.⁹⁶

(23) וממשילי' אנו בהבדלת ה' אלפי אלפי' וריבי' רבבו' לאין מספר, בין קודש לחול ובין הטמא לטהור. אדם, אם יראה בריאת חיה או עוף או תנין או כל מראה דמות שלא היה נוהג ומנוסה לראות ורואהו פתאום, מיד (מת נבהל) [צ"ל: מתבהל] ומתפחד ותקצר נפשו למות, על אחת כמה וכמה הבדלות לראות את האור שאין לו (די עור) [צ"ל: שיעור] לגודל הכבוד שאין לו חקר, כדכת' (תה' מח ב) [גדול] יי' ומהלל. מאי ולגדולתו אין חקר.

(24) וע"כ כ"ר⁹⁷ לאדם הראשון ולקין ולהבל ולחנוך ולנח ולאברה' וליצחק וליעקב ולכל הנביאי' החזוי' בדמות אדם. ולא עוד, אלא אף הדיבור שהיה מדבר עמהם בעצמו ובדרך דיבור של בני אדם, שלא יתבהלו ויתפחדו מלפניו. אדם וחזה כששמעו את קול יי' אלהי' מתהלך בגן, נתבהלו ונתפחדו מאד ונתחבאו מפניו. כשראה כן אל ארך אפים ומלא רחמים רבים, קרא אל אדם כדרך בני אדם, ויאמר לו: (בר' ג ט) איכה. וכי לא ידע איפוא הוא, אלא כדי שלא יתבהל וימות מן הפחד פתאום. ועל זה נתחזק אדם וענה לו: (שם שם) את קולך שמעתי בגן ואירא וגו'. ועוד אמ' לו ארך אפי' בענווה: (בר' ג יא) מי הגיד לך כי ערום את', המן העץ אשר (צוה לכלי')⁹⁸ [צ"ל: צויתך לבלתי] אכנל] ממנו אכלת. והוא יודע היה ומבין הכל מטרם, אלא כדי שלא להבהילו. ולקין אמ': (בר' ד ט) אי הבל אחיך. ולנח דבר כאנוח וכריע הנותן עיצה לאוהבו, ואמ' לו: (בר' ו יד) עשה לך תיבת עצי גופר. וכמו כן לאברהם ליצחק וליעקב. למשה ולאבותינו בהר סיני לא נראה להם בכלום דמות כדי שלא יתעו ישראל ויאמרו כי כן דמותו, ויעשו להם אלהי' באותו הדמות להשתחוות לו. ועל זה כת' להם פעם באש ופעם בענן, כדכת' (ע"פ שמ' כד יח)

96 עיין פירוש סידור התפילה לרוקח, עמ' קצה: 'אלקי ישראל היא כבוד שראה ישראל סכא וכל הנביאים, והיא מראה נכבדה אש צחה בלי דימוי, אך במראה אחר הדמיון פן יתבהל אם יראה בענין אחר, והכבוד מקיף את הנביא בענן כל זמן שמדבר עמו. ואין למסור בכתב כי אם פה אל פה כמו שעשה החסיד...'

97 = כך ראו, או: כך [נ]ראה.

98 1: 'לכלי', תראה כי המעתיק השמיט אותו.

ויקרא אל משה מתוך הענן ויעל משה וכת' (שמ' כד יז) [נ]מראה כבוד יי' כאש אוכלת בראש ההר. וכת' (שמ' כד יח) ויבא משה בתוך הענן, וכת' (שמ' לד ה) וירד יי' בענן וכת' (דב' ד יב) וידבר עליכם⁹⁹ מתוך האש וגו', וכת' (דב' ד לז) מן השמים השמיעך את קולו לייסרך וגו' ודבריו שמעת' מתוך האש, וכת' (דב' ה כב) את הדבר' האלה דיבר יי' אל כל קהלכם בהר מתוך האש וענן וערפל וגו', וכת' (דב' ה כד) ותאמרו הן הראנו יי' אלהינו את כבודו ואת גדלו ואת קולו שמענו מתוך האש וגו', וכת' (דב' ה כה) ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת וגו', וכת' (דב' ה כו) כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויחי. ולדניאל נראה [75ב] עוד בחזיון לילה בדמות אדם, דכת' (דנ' ז ט-י) [חזה] הוית עד די כורסוון רמיו ועתיק יומין ית' לבוש[ה] כתלג חיוור, ושער רישי כעמר נקי כורסיה שביבין דינור גלגלהי נור דליק. נה' די נור נגיד ונפיק מן קדמוהי אלף אלפין. יש' וריב' רבבר' קודמ' יקו' וגו'. ומכל אלה הראיות ידענו באמת שאין בריא בעולם לא בשמים ולא בארץ, שהיה יכולה להרהר אפי' בלבו על דמות האלהים, כדכת' (יש' מ יח) ואל מי תדמין אל ומה דמות תערכו לו, כת' (שם שם) ואל מי תדמינוי ואשוה יאמ' קדוש, וכת' (יש' מו ה) למי תדמינוי ותשוו ותמשילוני ונדמה[!]

דרשת שבת הגדול לרבי שלמה טוריאלי

מבוא

כ"י ירושלים שמספרו 537⁰ מכיל כתבים משל ר' שלמה טוריאלי. חלקו הגדול שלכ"י הוא פירוש לספר יצירה וספר הבהיר עם הערות ביאור. לפירוש ספר יצירה הקדים ר' שלמה שתי הקדמות. האחת ארוכה וכללית יותר, אותה החשיב ג' שלום כדרוש העומד בפני עצמו. והאחרת קצרה יותר עוסקת בספר יצירה עצמו. בשנת תשי"ז פרסם ג' שלום מתוך כ"י את הדרוש על הגאולה לר' שלמה טוריאלי¹, לכד ממנו יש בכ"י זה עוד שני דרושים משל ר' שלמה, כפי שכבר ציין ג' שלום בהקדמתו לדרוש. האחד הוא "דרוש לשבת הגדול"², ובו עניני הפסח וליל הסדר. והשני דרוש לפרשת האזינו³ נושא חטא משה ואהרן במי מריבה.

ר' שלמה טוריאלי היה ממקובלי צפת⁴ ולא נודע עליו אלא מקצת מן המקצת.⁵ חיבוריו, כפי שהראה ג' שלום, נכתבו בשנות השישים של המאה ה"ט, וכנראה שלא חי הרבה שנים לאחר מכן.

עניין מיוחד יש לדרוש לשבת הגדול הן מבחינת מבנהו והן מבחינת תוכנו. הדרוש בנוי משני חלקים עיקריים:

(א) חלק הגותי מדרשי שמשולבים בו גם דברי קבלה, ובו דן המחבר ביציאת מצרים.
(ב) חלקו העיקרי של הדרוש שהוא ביאור לסדר פסח, הלכות ומנהגים לערב פסח, סדר הקצרה וליל הסדר.

גם בחלק ההלכתי-מנהגי נוספו ביאורי סודות על פי הקבלה, אף שכפי שנראה להלן לא לכולם יש מקור קבלי או הלכתי. בסופו מחבר טוריאלי את שני החלקים ומסכם.

1 ראה ג' שלום, דרוש על הגאולה לר' שלמה לבית טוריאלי, ספנות א, תשי"ז, עמ' סב - עט.

2 כ"י ירושלים הנ"ל דף 2א-9ב.

3 שם דף 122א-124ב.

4 שלום, דרוש על הגאולה [הנ"ל בהערה 1], עמ' סב - סד. באותה עת ישב בפאטראס ר' שבתאי בן אליעזר טוריאלי, והוא חתום על קבלת עדות בבית דין. ראה: מ' בניהו, מבוא לספר משפטי שמואל, ירושלים תשמ"ט, עמ' כא. לא ברור הקשר המשפחתי בין שני חכמים אלה.

5 ר' בן נתן, חזרות קבליות ב"אשט נעורים" לר' שלמה לבית טוריאלי, ע"ג, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 29-1.

יתכן שהרכב זה של הדרשה נובע מן הנהוג ומקובל בישראל לדרוש בשבת הגדול כהלכה ובמדרש השייכים לפסח⁶. בכיוריו משלב המחבר מנהגים שונים ומיוחדים שלא מצאתי להם מקור אחר.

אף שכותרתו של דרוש זה הוא דרוש לשבת הגדול, ואף שכאמור דרשות שבת הגדול כוללות הלכה ואגדה, נראה שדרשה זו במתכונתה הנוכחית לא נדרשה בבית הכנסת. אפשר שחלק ממנה נדרש ושמש כבסיס לדרוש שהורחב מאוחר יותר. בכ"י יש סימנים של עריכה ותוספות בשוליים. חלקן של תוספות אלו ניכר בהן שמידו של מחבר עצמו יצאו, וחלקן הן תוספות מאוחרות משל מעתיק. התוספות מן הסוג הראשון הן באותה כתיבה, שייכות לעניין הדרוש, ויש גם סימן לתוספת בגוף הדרוש. ואילו התוספות מן הסוג השני הן הערות כלליות שאין להן סימן בדרוש, ובד"כ מסכמות או מדיגשות עניינים שבאו בגוף הדרוש.

ציטוטים שבגוף הדרוש באים עם מראה מקום מדויק, ואין המחבר מסתפק באזכור כללי של המקור. למשל, בדרוש לשבת הגדול נזכרה מובאה ממסכת קידושין דף מ', ובמקום אחר הוא מביא דבר מעין יעקב דף ק"ו⁷. לפסוקים הוא מביא מראה מקום מדויק של הפרק והפסוק. הרבה מובאות שאינם נזכרים בהם שם המחבר או הספר ולא ברור מהיכן לקחם. מדרשים או מנהגים רבים לא נזכר מקורן, כמו גם "סודות" שרק נרמזים ולא מבוררים.

מבנה הדרשה

הדרוש פותח באזכור הפסוקים שאותם עמד לדרוש. טוריאלי אינו משתמש במבנה הרגיל של פתיחה ע"י הצגת ה"נושא", אלא מזכיר את הפסוק והפרשה עליהם ידרוש. דרשנים בני תקופתו נהגו לפתוח את הדרשה בהצגת הנושא. הנושא הוא פסוק או חלקי פסוק התחזרים ונשנים. כאשר כל חזרה כזו מרמזת על עניין אותו ידרוש בהמשך. במקרה שלנו הדרוש מציין את הפרשה ממנה לקח הפסוק ואת הפסוק עצמו: בפרשת צו על פסוק זאת תורת העולה, ובפרשת נשוא על פסוק ישא ה' פניו

6 בהקדמתו לדרוש לשבת הגדול מציין ר' משה אלמוגנינו מנהג זה של הדרשנים ואומר שהוא עצמו לא יעשה כך כיון שהמנהג הזה אינו הגיוני, שהרי שבת הגדול הוא השבת שלפני פסח ולא נשאר הרבה זמן להכנות לפסח, פעמים הוא כערכ פסח ממש ולכן הכל כבר מוכן לפסח ומה טעם לדרוש בהלכות הפסח. "והנה המנהג קבוע לדבר בזמן הזה באחד משני דרכים. הא', הוא לדבר בריני אסור חמץ ואופן עשיית המצה כתקנה. זה הוא באמת ללא תועיל, שהיה ראוי לדרושים לפרסם קודם הפסח שלשים יום. כמו שאר"ל שואלים דורשים בהלכות הפסח קודם הפסח לי יום וכו'. ולא תועיל ידיעת הדינים בשבת הגדול, שהוא קרוב אל יום החג והכל מתוקן" ראה מאמץ כח, וניצאיה שמ"ח, דרוש יח.

7 לפעמים מראה מקום מדויק כזה מתברר כשגוי. למשל, בתחילת הדרוש הוא מצטט מאמר תלמודי ומציין את מראה המקום שלהי דף כא ובאמת המאמר מצוי בדף כ ע"ב.

אליך, ובפרשת ויהי עקב על פסוק ואכלת ושבעת וגם על פסוק אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, ובפרשת ויהי כי תבוא על פסוק ארמי אוכד אבי.

זה אינו הפורמט המקובל על דרשני התקופה, אך יתכן שהמחבר נאלץ לעשות זאת כיון שהוא דורש פסוקים מפרשיות שונות ולא מפרשה אחת. כדורש לשבת הגדול אין המחבר מחויב להתייחס דוקא לפרשת השבוע, ולכן הוא מציין כל פסוק מאיזו פרשה הוא לקוח. בסך הכל מציין המחבר חמשה פסוקים שהוא עומד לדרוש עליהם ומאליו מובן שהוא יצטרך לקשר בין כל הפסוקים הללו. במבט ראשון לא נראה קשר בין כל הפסוקים האלה, מכיון שרק הפסוק האחרון "ארמי אוכד אבי" יכול להיות לו קשר לפסח. כל שאר הפסוקים אינם קשורים לפסח כלל.

לאחר הפתיחה מביא המחבר מאמר תלמודי הדורש שלושה מבין חמשת הפסוקים שבפתיחה, ולפניו מביא המחבר את הפסוק הראשון שבפתיחה. כך שבסך הכל המאמר הזה מתייחס לארבעה מתוך חמשה פסוקים. אין קשר הכרחי בין הפסוק הראשון שמצטט המחבר לשאר הפסוקים שנדרשים במאמר התלמודי, מבין כלל הפסוקים המצוטטים במאמר התלמודי, עיקרו של המדרש התלמודי מובא כדי לדרוש את הפסוק הראשון, שענינו משוא פנים. המחבר מקשה שש קושיות אותם הוא מתרץ בדיון שהוא מפתח לאחר מכן. כנהוג אצל הדרשנים, אין הכרח לתרץ את הקושיות לפי סדר הבאתם אלא בסדר שמתנהלת בו הדרשה, לפעמים מצורפות כמה שאלות לתירוץ אחד, ולפעמים הדרשן אינו משיב על כל הקושיות שהקשה. שלא כמו דרשנים אחרים שרק לאחר הדיון בתירוץ מציינים איזו קושיא הם תירצו, כאן מצוין מראש איזו קושיא הוא עומד לתרץ. בתוך התירוצים הוא מעורר עוד קושיות ומתמצן, וזהו למעשה עיקרו של החלק הראשון בדרשה.

כיון שהוזכר גם הפסוק השני במאמר התלמודי והייתה התייחסות מסויימת תוך כדי דיון, חוזר עתה המחבר לדון בפסוק השני בייחוד. חלק זה משלב בתוכו שני נושאים עיקריים. הוא פותח בעניין משוא פנים שהוא הפסוק השני ודרכו עובר המחבר לדון בענייני הפסח שהוא הסיבה לדרשה כולה. בחלק הזה דן המחבר במהותו של הפסח בהקשרו ליציאת מצרים. שילוב של המאורע ההיסטורי החד פעמי עם המאורע הדתי לדורות המחבר אינו מסתפק בזיכרון שבבסיסו של החג "זכר ליציאת מצרים", אלא לדעתו המהלך שאפשר את יציאת מצרים חוזר על עצמו במישור המטאפיזי בכל שנה ושנה. כל ההוראות וההכנות לחג שמקדימים את החג, באו כדי למנוע מן המזיקים להזיק ולאפשר את היציאה המטאפיזית ממצרים, "שצריך האדם שיעשה פעולה למטה כדי שיעשה רושם למעלה", בדיוק כמו שאירעו הדברים במאורע ההיסטורי.

המחבר משתמש במצרים כסמל החטא והרוע המשעבדים את האדם בממד החומרי הגופני, ומנסים להשתלט על הצד הרוחני שבו. היציאה ממצרים מסמלת את ההשתחררות מן החטא ומן הרע שבאדם והעלאתו לממדים רוחניים שכליים. הפעולות

השונות הקשורות בפסח הן פעולות השחרור והשיבה, ולכן הפסוקים שהוא משתמש בהם הם פסוקים של כפרה וסליחה, גם בדרך של משוא פנים.

מהותו של חג הפסח לדעת ר' שלמה טוריאלי אינה חג החירות הגופני אלא דוקא חג החירות הנפשי. מעמדו של חג הפסח ובעיקר היום הראשון של החג הוא כמעמד יום הכיפורים, שניהם עיקרם החזרה בתשובה וההתחלה המחודשת. בעוד שיום כיפור הוא יום הכפרה הידוע ואופיו ניתן לו כבר במקרא, אופיו של חג הפסח רמז בפעולות השונות שמחויבים אנו לעשות. כדי שנוכל לפענח את הסוד האמיתי הטמון בפעולות החיצוניות, עלינו לדעת שביעור החמץ הפיזי הוא סמל לביעור החמץ הנפשי. אחת הראיות שמביא טוריאלי להוכחת הרעיון הזה היא קריאת ההפטרה. בדרך כלל קריאת ההפטרה היא מענינו של היום או מעניינה של הפרשה. בשבת הגדול, המבשר את בואו של חג החירות הבא אחריו, מן הראוי היה שמסדרי ההפטרות יסדרו לו הפטרה חגיגית משמחת, הפטרת נחמה. במקום זאת בכל הפרשיות אותן אפשר לקרוא בשבת הגדול, ההפטרה היא מסוג של הפטרות תוכחה.

יש לשאול ולתמוה הואיל וחכמי עבוד השנים תקנו שברוב השנים שיקראו בשבת הגדול של פסח פרשת צו, ובמעוטן בפרשת מצורע, ובמעוטין דמעוטן פרשת אחרי מות, למה מתקני ההפטרות לא תקנו על אלו השלושה פרשיות הנז' הפטרות מפסוקים הגונים וטובים דברי בשורות טובות, דברי גאולה וישועה וחירות, הואיל ואלו השלש הפטרות מתוקנות לשבת הגדול של פסח. ולא די זה אלא שאדרכה תקנו דברי כבושין ותוכחות ודברי קינות וחרפה וכלימה ודברים קשין כגידין כמו שכתוב בהפטרות מפרשיות הנז'. כי מה שייכות יש לדברים כאלו בשבת הגדול של פסח⁸.

לדעת טוריאלי אין ספק שכל זה רומז ליום הדין המיוחד השני הזה שבו דן האל את בוראיו, במידת החסד ולא במידת הדין, ועושה להם משוא פנים. הברואים מצדם צריכים להיות מודעים למעמד הזה ולבער את החמץ מבתייהם ומנפשותיהם, ולהגיע מוכנים למעמד הזה כדי שהוא יוכל לסלוח להם לפנים משורת הדין.

אמנם האמת היא שתשובת דברים אלו הוא דבר גלוי ומפורסם מתוך דברים הנז' למעלה. והוא כי בהיות אמת שהשם ית' בכל פסח ופסח עושה משוא פנים גדול לישראל ועושה עמהם לפני משורת הדין, ומציל את נפשותם מהיכלות הטומאה, כב יכול שלא כדת וכהלכה. ואע"פ שהוא דיין אמת, הצור תמים פעלו, חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, לכן תקנו בשבת הגדול של פסח להפטיר בדברי כבושין ותוכחות להראות כאילו כב יכול מתרעם מישראל שגורמים להכ"ה לעשות עמהם לפני משורת הדין. שאלמלא כן לא היה להם תקנה עולמית⁹.

8 דרוש לשבת הגדול דף כב.

9 שם, שם.

שבת הגדול ענינו לפי זה להזכיר את המעמד המיוחד הזה של התשובה והכפרה בדרך הרמז, גם ע"י הדיון ההלכתי בענייני החמץ הנדרשים בו בדרך כלל, וגם דרך הנושאים שנבחרו להפטרות השבת הזו.

בחלק השני של הדרשה עובר המחבר לדון בפירוט במנהגי הפסח, סדר הקערה וביאור לכמה פרקים מן ההגדה. זהו חלקה העיקרי של הדרשה ואף הוא מקושר למה שלפניו בקשר אסוציאטיבי. בחלק זה משולבים ביחד דיונים הלכתיים עם דיונים הגותיים, הן בדיני הפסח והן בענייני ההגדה, והוא כולל אף כמה דרשות קצרות על פסוקים משיר השירים שכידוע קשור לפסח ויש שנהגו לסיים בו את ליל הסדר. בסופו של חלק זה עורך המחבר רשימה מסכמת של כל הדינים הנהוגים בסדר הפסח שאינם לפי המנהג הרגיל. בסיום הדרשה חוזר המחבר למה שפתח בו ומראה את הקשר בין פסוקי הפתיחה שהזכיר, בעזרת דיון קצר שהוא עורך בפרשיות הנקראות בשבת הגדול¹⁰ וההפטרות שמפטירים בו. ומסיים טוראל את דרשתו זו במילים הבאות המסכמות את הרעיון המרכזי הזה כולו:

ולכן ראוי לכל ירא שמים לכון ולדקדק בכל שנה ושנה בשבת הגדול של פסח כשקורין ההפטרה לידאג ולהצטער על עונותיו. ויהיה נחשב לו כאילו הקריב קרבן עולה דכתיב זאת תורת העולה היא העולה.

בחלק הדרוש הדין בענייני הפסח מסביר טוראל בהרחבה את סדר הקערה וסדר ההגדה של פסח. טוראל אינו מבאר את ההגדה בשלמותה אלא מתייחס רק לקטעי הגדה בודדים הקשורים לעשייה מסוימת, בהתאם לתפישתו הכללית את סדר הפסח. לדעתו כל מהלך הסדר דומה לסעודה רגילה של כל חג ושבת. סעודה זו שונה מאחרות בכמה מעשים ופרטים שעיקרם הם שניים: האחד הוא הכפילות - לדעת טוראל כל פעולה אנו עושים כפול. שני קידושים, שתי נטילות ידיים, שתי בציעות על הפת וכו'. והשני, פעולות יוצאות דופן שמטרתן לעזור תשומת לב אצל המסובים ובעיקר הצעירים שבהם. הדרוש הוא על דרך הקבלה, טוראל רומז להרבה סודות הנרמזים בפעולות ליל הסדר. לא תמיד אלו סודות קבליים שכבר עמדו עליהם מקובלים לפניו. לעיתים הוא משתמש במלה סוד, ואין הכוונה לסוד קבלי, או ליתר דיוק לא ברור מאליו שהכוונה לסוד קבלי. חלקם של סודות אלו אין לו מקור כלל והם דרשות של טוראל עצמו.

מנהגים מיוחדים

יש בדרוש כמה מנהגים מעניינים שלא מצאתי להם סימוכין במקום אחר ואינם נוהגים באף אחד ממנהגי הסדר הקיימים כיום והם:

א. קערת הסדר מכילה 12 מינים ולא ששה כפי הנהוג והמקובל, והיא כנגד אבני החושן.

10 כידוע יש הבדל בפרשה הנקראת בשבת הגדול כשהוא בשנה מעוברת לזו שאינה מעוברת.

- ב. ההסבר שטוריאלי נותן לשתיית ארבע כוסות היא כנגד ארבע גלויות ולא כפי ההסבר המקובל כנגד ארבע לשונות גאולה.
- ג. ע"י שימוש בגימטריות שונות של המלה יין מוצא טוריאלי רמז בכל כוס לגלות אחרת לפי מספר השנים שנמשכה. הגלות האחרונה היא הארוכה ביותר ולכן מברכים עליה ברכה אחרונה מה שאין כן בשאר הכוסות.
- ד. צריכת השולחן וקצרת הסדר אינן כעריכת שולחן שבכל חג ושבת. אין להניח על השולחן מפה נוספת, סכין, מלח וכל דבר הנוסף על המינים שפורטו.
- ה. הזרוע צריכה להיות דוקא מבשר של כבש או עז ממין זכר.
- בדרשה הוא מסביר גם את אופן הכנת המצות השמורות ושלושת המצות לסדר.

הקצרה וסדר פסח

שתי מטרות עיקריות מוצא טוריאלי לקצרת הסדר וליל הסדר. מצד אחד ישנה מערכת של פעילויות יוצאות דופן מן הנהוג במשך כל השנה. מלבד הפעילויות הנהוגות עד ימינו הוא מזכיר גם מנהגים מיוחדים שאין להם כל אסמכתא אחרת. מטרת כל הפעילויות הללו היא ליצור השתאות ותהייה אצל המסובים בכלל והדור הצעיר בפרט. פעולות אלו משמשות גורם מגרה לפתוח בקריאת ההגדה וספור יציאת מצרים, "כדי שזכור הנסים ונפלאות שהקב"ה עושה עמנו בכל שנה ושנה"¹¹. מאידך רואה המחבר את הפסח וחודש ניסן בכלל כמעין יום דין, בהיותו גם הוא ראש שנה. ולכן "צריך כל בר ישראל שלוש ימים קודם הפסח לפשפש במעשיו הרעים ויתחרט ויחזור בתשובה"¹². יום דין זה מתבטא בקטרוגין של מלאכי אומות העולם על משוא פנים שעושה האל לישראל. "שבכל ליל פסח מוציא את נפשותם מעבדות לחירות מסטרא דשמאלא מתחת יד סמאל"¹³. חלק גדול של הפעולות הללו יש לו סוד מיסטי ויש בהם להשפיע על העולם המטאפיזי להטות את הדין לכף זכות. פעולות אלו מתחילות כבר בהכנות לקראת החג, כגון בדיקת החמץ וביעורו ואפיית המצה. "שלושים יום קודם הפסח השם ית' עושה להם לישראל משוא פנים ברוב חסדיו ומתחיל להוציא נפשותם מהיכלות הטומאה מעט מעט שיעור חלק אחד משלשים בכל לילה"¹⁴.

כיון שנגע בפסח עובר המחבר לדון במערכת המנהגים וההתנהגות המשונה שביליל הסדר שכאמור נועדו ליצור השתאות, תהייה, וזיכרון הנסים שהיו ביציאת מצרים במישור הפיזי ובכל דור ודור מאז במישור המטאפיזי. בין המנהגים הללו גם הקידוש. לדעת המחבר, בסעודה ליל פסח אנו עושים שני קידושים ולא אחד. הקידוש הרגיל אשר בחר בנו, הנאמר בכל שבת וחג, והקידוש השני הוא קריאת ההגדה ממה נשתנה עד גאל

11 דרוש לשכת הגדול דף 4 ע"ב.

12 שם, דף 4 ע"א.

13 שם דף 3 ע"ב.

14 שם דף 4 ע"א.

ישראל. בקידוש הראשון אנו פותחים בברכה על היין ואילו בקידוש השני אנו מסיימים בברכה על היין. וכשם שיש שני קידושים כך כל האלמנטים האחרים של הסעודה: נטילת ידים, ברכת המוציא, וברכת המזון כולם כפולים.¹⁵ נטילת ידיים פעמיים: אחרי קידוש ראשון ללא ברכה ואחרי השני לפני ברכת המוציא בברכה. ברכת המוציא פעמיים: הראשון על שתי ככרות והשני על אכילת מצה, הנחשבת מעין ברכת המוציא מיוחדת. ברכת המזון פעמיים: הראשון על המוציא הראשון שהיא ברכת המזון הרגילה ואחריה מברכים בורא פרי הגפן. ברכת המזון השניה היא המשך קריאת ההגדה משפוך חמתך ואילך שאותה מחשיב המחבר למעין ברכת המזון.

סדור הקערה של פסח

סידור הקערה לפי טוראל אינו דומה לסדור הקערה הנהוג בימינו, ולא מצאתי אף לא אחד שמציע סידור קערה דומה. לדעת טוראל יש לשים בקערה שנים עשרה מינים ולא שבעה כנהוג, ומאותם שנים עשר יש לשים מכל מין ומין ששה ולא אחד. ס"ה יהיו בקערה ע"ב דברים שהם כנגד שם של ע"ב. י"ב מינים אלו הם כנגד שנים עשר שבטים ושנים עשר אבני החושן.

בסדר יש מערכת של רביעיות: ארבע נטילות, ארבע טיבולים, ארבע כוסות. בעוד שהנטילות והטיבולים הוא מחלק לסטרא דימינא ולסטרא אחרא, ארבע כוסות כולם הם סטרא דימינא. ובניגוד לטעם המקובל שהן כנגד ארבע לשונות של גאולה, הוא טוען שהם כנגד ארבע גלויות והגאולות שנגאלנו מהם. שלוש הראשונות הן ככל, מדי, יון והן גאולות מגלויות קצרות, ולכן לא מברכים אחריהם ברכה אחרונה. הגאולה הרביעית היא הגאולה מן הגלות הארוכה ביותר ולכן מברכים אחריה ברכה אחרונה. הבדל נוסף בין הראשונות לאחרונה שהראשונות הייתה אחריהן גלות והאחרונה אין אחריה גלות. מכאן עובר המחבר לדון בערב פסח ובליל הסדר. הפעולה הראשונה הקשורה בפסח היא אפיית המצות השמורות והוא מתאר לנו סדר אפייתן. את קצרת הסדר על כל המינים שבה הוא מתאר בפירוט וזמן הכנתה הוא קודם לתפילת ערבית. כך שכשילך לבית הכנסת קצרת הסדר מוכנה כבר.

שנים עשר המינים הכלולים בקצרת הסדר הם:

ענבים, תמרים, רימונים,
בשר, דגים, ביצים,
חזרת, עולשין, חרוסת,
מצות, חומץ ומלח, כרפס.

15 נראה שיש לר' שלמה טוראל סדר מיוחד בענין הכפולים שאינו מגלה אותו. גם בדרוש על הגאולה הוא אומר שארבע גלויות היו כפולים, אע"פ שבחלק מן המלכויות המשעבדות הוא מכנה אותה מלכות בשני שמות. נכון בכל וכשרים, יין ומקדון. למעשה רק המלכות הרביעית מורכבת משנים נפרדים לגמרי ארום וישמעאל. ראה ג' שלום, דרוש על הגאולה לרבי שלמה לבית טוראל, ספתות, א, תשי"ז, עמ' סד - סה.

פרט למצות שהן שלש מצות מכל שאר המינים יש לשים ששה. אם לא מצא ששה יכול לקחת אחד ולחלקו לששה חלקים. כך הדגים ששה דגים קטנים או שש חתיכות מדג אחד. המלח והחומץ דבר אחד וצריך לשים ששה גרגירי מלח לתוך החומץ. הביצים בניגוד לנהוג אינן שלוקות אלא מטוגנות בשמן במחבת.

אין לשים על השולחן כלים וכדומה או לפרוש מפה על השולחן. השולחן צריך שיהיה ערום ועליו סל או קערת הסדר מכוסה במפה יין וכוסות. שום כלי או דבר מאכל אחר לא ישים על השולחן.

יש להסביר למסובים מדוע בוצעים את המצה האמצעית אף על פי שלא אוכלים ממנה עכשיו, שהיא לזיכרון הנסים שנעשו לישראל במצרים.

המחבר משתדל להגיע לצורה מובנית של פעולות כדי שיוכל ליחס להם משמעות. כל הפעולות שעושים בסדר באות ביחידות בעלות מבנה קל לזכירה. פעמים הוא מוסיף פעולות שאינן שייכות ישירות לעניין כדי להשלים את המבנה. כך למשל פעולות הבאות ברביעיות. הפעולה המובהקת ברביעיות היא שתיית ארבע כוסות. כיון שכך הוא מצרף עוד שתי סדרות כאלה, ארבע נטילות וארבע טיבולים, ומגיע למספר י"ב. מספר הנטילות אינו ארבע, אלא רק שתיים, נטילה בתחילת הסדר ללא ברכה ונטילה לפני המוציא עם ברכה. לכך הוא מצרף את המים אחרונים לפני ברכת המזון, ונטילת ידים לאחר עשיית צרכים. לשם כך הכניס את החיוב לעשות צרכיו לפני שמתחיל את הסדר כדי שלא יהיה הפסק באמצע הסדר, ובכך נוצרו ארבע נטילות השייכות לסדר עצמו¹⁵.

ובאותה דרך חולקו גם ארבע טיבולים. הראשון הוא טיבול הכרפס בחומץ והשני הוא טיבול המרור בחרוסת. ובכדי להשלים את המניין הוסיף את טיבול המצה והמרור יחד כהלל לכדי טיבול נוסף¹⁶, וטיבול הביצה במלח או בחומץ כטיבול רביעי, אע"פ שאינו חובה¹⁷.

בסיום הדרשה מביא טוריאלי רשימה של שלושים ושתיים פעולות שהם שינויים הנעשים בסעודת ליל הסדר לעומת סעודת שבת וחג רגילה. זהו מעין סיכום שעושה טוריאלי לדרשתו תוך שהוא מבהיר כמה נקודות שלא הובהרו מספיק בגוף הדרשה, ורומז לכמה סודות נוספים. מבין השינויים והמהגים הללו נציין רק כמה מיוחדים.

1. נטילת הקערה מהשולחן והחזרתה אל השולחן - זכר לחזרת בני ישראל לפני פי החירות וחזרתו של פרעה מדיבורו והבטחתו.

2. בעל הבית לוקח את הקערה על ראשו וכד היין בידו והולך לכיוון הדלת ומתחיל לקרוא הא לחמא עניא.

15 * כך בדף 5 ב (אחרי הע' 91). ברם בדף 9 א, ד"ה השינוי הכ"ב (בגליח) מונה נטילה נוספת אחרי ההזאות מהכוס בעשר המכות כדי להעביר טומאת המכות מהיד. וכן בדף 9 ב במנותו את ארבע הנטילות, אינו מביא בחשבון את הנטילה אחר עשיית הצרכים, אלא את הנטילה שאחר ההזאות.

16 שולחן ערוך אר"ח, הלכות פסח סי' תצ"ה, א.

17 שם תע"ב, הגה יש נוהגים שלא עושים שום טיבול בסדר פרט לשני טיבולין בשם מהר"ל.

3. מעביר הקערה מעל ראשי המסובין ואומר לשנה הבאה בירושלים.
4. שימוש בכלי פגום מיוחד למזוג לתוכו היין ממנו הוא מזה באמירת עשר המכות הכלי הזה צריך להיות פגום ושימוש הוא רק למטרה זו ואין להשתמש בו למטרה אחרת. לכן ממליץ המחבר לשבור אותו בליל ראשון של חול המועד או להסתירו לאותה מטרה לשנה אחרת.
5. הגבהת המצה והמרור כל אחד בזמנו והעברתם מעל ראשי המסובין.
6. אמירת הברכה אשר גאלנו עד בורא פרי הגפן בעמידה, כמו שנעשה בקידוש הראשון.
7. עריכת שולחן ללא מפה נוספת. נראה שהיה מנהגם לכסות את השולחן במפה אחת, ולצורך הסעודה לפרש מפה נוספת על המפה הראשונה. מפה זו ודאי הוחלפה מסעודה לסעודה או שהוחזרה לאחר גיעור הפרורים ממנה. ובכדי שלא יישאר השולחן ערום בשעת הגיעור או בשעת ההחלפה לשם כך באה המפה הראשונה. ואילו בליל הסדר אין להשתמש במפה הנוספת לפי טוראל ואת מקומה תופסת הקערה או הסל.
8. כמו כן אין שמים אביזרי שולחן או סעודה אחרים כגון סכין מלח ומצות, היות וכל הנחון לליל הסדר מונח בסל. בצורה זו הכל מרוכז בסל אחד דבר שמרמז על יכולת היציאה בחיפזון ובמהירות, וזכר ליציאת מצרים.
9. הקערה והמינים שהיא כוללת ומספר הפריטים מכל מין ומין.
10. מזיגת יין לכל המסובים כולל התינוקות.

במניין השינויים שמונה המחבר הוא מפרט מאוד גם במקום שיכול היה לצמצם ולכלול כמה שינויים לאחד. המחבר רצה כנראה להגיע למספר סמלי מסויים הוא ל"ב אולי כנגד ל"ב נתיבות חכמה.¹⁸ הסימן שטוראל נותן הוא שהמספר הזה מורכב מן האות הראשונה שבתורה והאות האחרונה שבתורה, "לרמוז שכל הנזהר לקיים כל הל"ב שינויים הנז' נחשב לו כאילו קיים כל התורה כולה".¹⁹

18 ספר יצירה א, א.

19 כ"י דף 9ב.

דרש לשבת הגדול של פסח

בפרשת צו על פסוק זאת תורת העולה¹, ובפרשת נשוא על פסוק ישא ה' פניו אליך², ובפרשת והיה עקב על פסוק ואכלת ושבעת³ וגם על פסוק אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד⁴, ובפרשת והיה כי תבוא על פסוק ארמי אובד אבי⁵.

כתיב⁶ צו את אהרן ואת בניו לאמור זאת תורת העולה היא העולה. ברכות פ' מי שמתו שלחי דף כא⁷ וז"ל. דרש רב עזירא. זמנין אמר לה משמיה דר' אמי וזמנין אמר לה משמי דר' אסי. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה. רבנו של עולם כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד⁸. והלא אתה נושא פנים לישראל, דכתיב⁹ ישא ה' פניו אליך. אמר להם, וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך¹⁰ והם מדקדקים עצמם עד כזית ועד כביצה. ע"כ.

יש לעזור. א', אומרו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה וכו'. וקשה שהרי קיימא לן ששלושה פעמים דוקא קטרגו מלאכי השרת כדאיתא במדרש תילים מזמור ח'¹¹ על פסוק¹² ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, וז"ל: אמר ר' מה מצינו בשלושה מקומות שהיו המלאכים מדיינים כנגד הקב"ה באדם וכמשכן ובתורה וכו'. ואם איתא הא דר' אמי ור' אסי היה לו לומר שארבעה מקומות ואם לא שנאה ר' אמי ור' אסי מנא להו. ב', אם למלאכי השרת קיימא לן דלית כהוא לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות¹³ איך יתכן שקטרגו ואפי' על דבר פרטי מהתורה כזה, שקטרגו על שנושא פנים לישראל. ג', היה להם לקטרג ולומר כתוב בתורתך ישא ה' פניו אליך, דמשמע שאתה נושא פנים. ואיך כתוב בפרשת עקב אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, דמשמע שאינך נושא פנים. שדרך זו היא מהמוקדם אל המאוחר ולמה תפסו מן המאוחר אל המוקדם.

- 1 ויקרא ו, ב.
- 2 במדבר ו, כו.
- 3 דברים ח, י; יא, טו.
- 4 שם י, יז.
- 5 שם כו, ה.
- 6 ויקרא ו, ב.
- 7 ברכות כ ע"ב.
- 8 דברים י, יז.
- 9 במדבר ו, כו.
- 10 דברים ח, י.
- 11 מדרש תהלים ח ד"ה ה' אדונינו.
- 12 תהלים ח, ב.
- 13 ויקרא רבה ט, ט; דברים רבה ה, יב.

ד', הואיל ועיקר קושייתם היא למה מבטל פסוק אשר לא ישא פנים כשהוא נושא פנים לישראל, א"כ מה תירוצן השיב להם הב"ה באומרו וכי לא אשא פנים לישראל. ה', מהו המשווא פנים שעושה הקב"ה לישראל דאכפת להם שבשבילו קטרגו.

ו. וכי לא מצא הב"ה לישראל דקדוק אחר שעושין על מצותיו אלא שמדקדקים לברך ברכת מזון על כזית ועל כביצה. והרי מצינו שמדקדקים בענין תחום שבת שמדאורייתא עד י"ב מלין ומדרבנן מיל¹⁴. ועוד בביטול איסורי מדאורייתא ברובה בטיל ומדרבנן לא בטיל אלא בשישים¹⁵, וכמו כן ברוב המצות.

התשובה. דע כי דרשה זו היתה מרגלא בפומיה דרב עזרא, שהיה רגיל לדורשה בכל מקום. ובעבור שקבלה משמו של ר' אמי ומשמו של ר' אסי, לפעמים היה דורשה משמיה דר' אמי ולפעמים משמיה דר' אסי. לקיים מה שארז"ל¹⁶ כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם. שנא¹⁷ ותאמר אסתר למלך וכו'. ודע, שהמלאכים שאמר ר' שקטרגו בשלושה מקומות הם מלאכי רחמים. שהשם ית' נתייעץ עמהם והם השיבו לשם שמים לכבודו ולשבחו של מקום. שהיה נראה בעין שכלם שכבודו של מלך הוא להללו ולשבחו מלאכים טהורים ונצחיים, ולא [ב2] בני אדם הורים ונפסדים. וכמו כן נראה בעין שכלם שכבוד התורה היא שיעסקו בה מלאכים טהורים ונצחיים כמו התורה שהיא טהורה ונצחית ולא בני אדם. וכמו כן נראה בעין שכלם שכבודו ושבחו של מלך לדור במשכן העליון עם המלאכים ולא במשכן התחתון עם בני אדם. באופן שכונתם לא היה מצד קנאה ושנאה ותחרות אלא לכבודו של מקום ית'.

אמנם המלאכים של מאמרינו זה היו השבעים שרים של האומות [כדאיתא]. ולא היתה כונתם לכבודו ית', אלא בקנאה ושנאה ותחרות, לקטרג על ישראל, למה הב"ה נושא פנים להם, כדכתיב ישא ה' פניו אליך. דמשמע דוקא לישראל ולא לאומות, שעליהם נאמר, אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד. ובוזה נתרצו קושיא ראשונה שניה ושלישית. ומטעם זה הקשו מהמאוחר אל המוקדם שכל תחרותם לא היה אלא למה נושא פנים לישראל.

תירוצן לרביעית, ידוע הוא שכל מדותיו של הב"ה מדה כנגד מדה כדאיתא בריש פ' חלק¹⁸. עוד ארז"ל¹⁹ אע"פ שכל המידות בטלו מדה כנגד מדה לא בטלה. והשם יתברך לא חייב לישראל לברך אלא עד שיאכלו וישבעו²⁰. כדכתיב²¹ ואכלת ושבעת ואחר כך

14 רמב"ם, הלכות שבת פכ"ז ה"א.

15 חולין צח ע"ב.

16 מגילה טו ע"א; חולין קר ע"ב; נדה יט ע"ב.

17 אסתר ב, כב.

18 סנהדרין צ ע"א.

19 ברי"ט, יא.

20 רמב"ם, הלכות ברכות פ"א ה"א.

21 דברים ח, י.

וברכת. וכתיב²² יאכלו עניים וישבעו ואח"כ יהללו ה' דורשיו. וישראל מרוב אהבתם למקום ית' ולתורתו עושים לפנים משורת הדין כדקיימא לן²³ אהבה מקלקלת את השורה. ומדקדים לברך ברכת מזון על שיעור כביצה ועל שיעור כזית²⁴. ולכן השם ית' גומל להם מדה במדה ועושה עמהם לפנים משורת הדין. שאע"פ ששורת הדין היא שלא לישא פנים, כדכתיב אשר לא ישא פנים, מאהבתו ית' לישראל מקלקל את השורה ונושא להם פנים.

תירוץ לשישית, הוא שאינו דומה הרקדוק שמדקדים ישראל בענין חיוב ברכת המזון על כזית, לשאר דקדוקי חומרות שמחמירים על שאר המצוות. כי בשאר המצוות החומרה שמחמירין היא לעשות סייגים לתורה. כדכתיב²⁵ ושמרתם את משמרתי וארז"ל²⁶ עשו משמרת למשמרת. אמנם ענין ברכת המזון שאנו מחמירים עליה אינה בשביל סייג. שלא אמרה התורה שיברך על אכילת לוג או חצי לוג או על שיעור קב או חצי קב. שאילו היה מפורסם שיעור האכילה בתורה, ועם כל זה היו מחמירין עד כזית ועד כביצה אזי היה נראה שהיו עושים סייג לתורה. אמנם עכשיו שהתורה לא נתנה שיעור, אלא שכל איש ואיש יאכל עד שישבע, יש איש שישבע במעט ויש איש שאינו שבע אלא בהרבה. וכבר למדנו רז"ל²⁷ שהיותר סעודה קטנה היא שיעור ג' בצים והם החמירו על עצמם לברך על כזית.

ותירוץ לחמישית, מהו משוא פנים שנושא הב"ה לישראל, הוא שלישאל מחשבה טובה הב"ה מצרפה למעשה, ומחשבה רעה אין הב"ה מצרפה למעשה. ולאומות העולם בהפך שלאומות העולם מחשבה רעה מצרפה למעשה ומחשבה טובה אינו מצרפה. כדאיתא בירושלמי דפאה²⁸ והובא בעין יעקב דף ק"ו²⁹ וזה לשונו. מחשבה טובה הב"ה מצרפה למעשה. דכתיב אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו'. מחשבה רעה אין הב"ה מצרפה למעשה דכתיב און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה'. הדא דתימא בישראל, אבל בגוים [א3] חלופין, מחשבה טובה אין הב"ה מצרפה למעשה. דכתיב³⁰ ועד מעלי שמשא הוה משתדר להצלותיה, ולא כתיב ושיזכיה. מחשבה רעה המקום מצרפה דכתיב מחמס אחיך יעקב וגו'. וכי הרגו, אלא מלמד שחשב עליו להרגו וחישב עליו המקום כאילו הרגו. ע"כ.

22 תהלים כב, כד.

23 בראשית רבה נה, ח.

24 ברכות כ ע"ב; רמב"ם, הלכות ברכות פ"א ה"א.

25 ויקרא יח, ל.

26 מעד קטן ה ע"א; יבמות כא ע"א.

27 ברכות כ ע"ב; רמב"ם, הלכות ברכות פ"א ה"א; פ"ה ה"ו.

28 ירושלמי פאה פ"א ה"א דף ד ע"א. וראה גם בבלי קידושין דף מ ע"א.

29 עין יעקב לירושלמי פאה פ"א ס"י ית.

30 דניאל ו, טו.

הרי בבירור שלאומות מחשבה רעה מצרפה למעשה ומחשבה טובה אינה מצרפה. ולישראל בהפך מן הקצה אל הקצה. ואין לך משוא פנים גדולה מזו. ותימא דהא גרסינן בויקרא רבה³¹ והובא בילקוט צו³² וז"ל: תני רשב"י אין העולה באה אלא על הרהור הלב. ר' לוי אמר מקרא מלא הוא והעולה על רוחכם³³. ממי אתה למד מבניו של איוב. דכתיב³⁴ והשכים בבוקר והעלה עולות מספר כלם כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבכם. הדה אמרה העולה אינה באה אלא על הרהור הלב. ע"כ. ואם איתא דמחשבה רעה אין הב"ה מצרפה למעשה מה צורך לקרבן עון. אם עון ליכא, קרבן למה. ואין לומר דהני תרי מאמרי פליגי אהדדי. דמאן דאמר דמחשבה רעה אינו מצרפה למעשה חולק על מאן דאמר שהעולה באה על הרהור הלב. ומאן דאמר שהעולה באה על הרהור הלב חולק על מאן דאמר דמחשבה רעה אין הב"ה מצרפה למעשה. שזה אי אפשר לאומרו. שהרי ידוע ומפורסם שתי מאמרי אלו הלכות פסוקות הן ואלו ואלו דברי אלוהים חיים³⁵.

עוד יש לעורר קושיא שנית על בעל המאמר שאמר דמחשבה רעה אין הב"ה מצרפה למעשה. דהא גרסינן דהרהורי עבירה קשין מעבירה כדאיתא ביומא פרק אמר להם הממונה דף כ"ט³⁶.

תירוצן לשני הקושיות הוא שיש שתי מחשבות רעות. מחשבה רעה דע"ז, ומחשבה רעה דשאר עבירות. מחשבה רעה דע"ז הב"ה מצרפה למעשה כמא דכתיב³⁷ למען תפוס את בית ישראל בלבם. אמנם מחשבה רעה דשאר עבירות אין הב"ה מצרפה למעשה דכתיב³⁸ און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה'. כדאיתא במסכת קדושין דף מ' צ"ל: מחשבה טובה מצרפה למעשה שנא' אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב בספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו. אמר רב אסי אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הפסוק כאילו עשאה. מחשבה רעה אין הב"ה מצרפה למעשה שנאמר און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה'. ואלא מה אני מקיים הנני מביא אל העם הזה רעה פרי מחשבותם, מחשבה שעושה מעשה הב"ה מצרפה למעשה. מחשבה שאין בה מעשה אין הב"ה מצרפה למעשה. ואלא הא דכתיב למען תפוס את בית ישראל בלבם, אמר רב אחא בר יעקב ההוא בע"ז הוא דכתיב. דאמר מר חמורה ע"ז שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה. ע"כ.

31 ויקרא רבה ז, ג.

32 ילקוט שמעוני צו, א ס"י, תעט, עמ' קמג.

33 יחזקאל כ, לב.

34 איוב א, ה.

35 עירובין יג ע"ב.

36 יומא כט ע"א.

37 יחזקאל יד, ה.

38 תהלים סו, יח.

39 קידושין מ ע"א.

ולענין קושיא דהרהורי עבירה קשים מעבירה, נוכל לתרץ, דלענין ע"ז הרהורי דעבירה קשין מעבירה. מלשון קושי. ולענין הרהורי דשאר עבירות קשין מעבירה מלשון קש ותבן. ומשמע דהאי מימרא דקדושין דהא דחיי רשב"י אין העולה באה אלא על הרהור הלב⁴⁰ מיירי בהרהור ע"ז. דאילו בהרהורי שאר עבירות אין הב"ה מצרפה למעשה ולא בעי קרבן. ויש לזה שתי הוכחות. חדא מהא דאמר ר' לוי מקרא מלא הוא ביחזקאל⁴¹ דכתיב והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגויים וכמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן. [נב] ע"כ. הרי בבירור שהמקרא שהביא ר' לוי לראיה לדברי רשב"י שאמר אין העולה באה אלא על הרהור הלב⁴² מיירי בהרהור ע"ז.

הוכחה שניה מהא דאמר ר' לוי בסמך מפסוק של איוב דכתיב⁴³ והשכים בבקר והעלה עולות מספר כלם כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלהים. הרי בפירוש שלא העלה עולות אלא כשכיל הרהורי ע"ז. ומעתה קשה בנושא דידן שאמר צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה ולא נרמז ביה הרהורי ע"ז.

תשובה, לא שינה הכתוב דרכו שמורגל בכל מקום לומר דבר אל אהרן, אמור אל אהרן, וכאן אמר צו, אלא לרמוז להרהורי ע"ז. דאין צו אלא ע"ז כמא דאת אמר הואיל הלך אחרי צו בהושע ה' יא. שכל אותה הפרשה מיירי בע"ז. והכי איתא בבב"ר⁴⁴ על פסוק⁴⁵ ויצו ה' אלוהים על האדם. אין צו אלא ע"ז כמא דאת אמר כי הואיל הלך אחרי צו. והכי איתא נמי בספר הזוהר בפרשת צו [דף כז] לית צו אלא ע"ז כמא דאת אמר כי הואיל הלך אחרי צו⁴⁶.

כבר נתבאר על דרך הפשט שהמשוא פנים שהשם ית' עושה לישראל על שמדקדקים לברך אפי' על כזית הוא שהמחשבה טובה מצרפה למעשה ומחשבה רעה אינו מצרפה, ולאומות העולם בהפך. אמנם על דרך האמת יש בו סוד. שהמשוא פנים שהשם ית' עושה לישראל הוא זה שבכל ליל פסח מוציא את נפשותם מעבדות לחירות מסטרא דשמאלא מתחת יד סמאל. וסוד הענין הוא כי מיכאל שר ישראל יש לו חמשים היכלות זו לפנים מזו של טהרה, וכנגדן יש לו לסמאל שר האומות חמשים היכלות של טומאה זו לפנים מזו. ומיכאל סניגור ישראל וסמאל קטיגורן.

וכבר נודע כי אין האדם נידון בבית דינו של מעלה אלא מבין עשירים ומעלה⁴⁷. וביום ראשון משנת אחד ועשרים הואיל וניתן הבחירה בידו כדכתיב⁴⁸ ראה נתתי לפניך היום

40 ויקרא רבה ז, ג. תנחומא תצוה טו, צו יג. זהר ח"ג רמז ע"א, תד ע"ב. ולא בקדושין.

41 יחזקאל כ, לב.

42 תנחומא צו ס' יג. ולא בקדושין ולא משמו של רשב"י.

43 איוב א, ה.

44 בראשית רבה טו, ו. אוצר מדרשים (אייזנשטיין) עמ' תז.

45 בראשית ב, טז.

46 זהר ח"א כו ע"ב; לה ע"ב; ח"ג דף כז ע"א. הדרשה נמצאת שם אך לא מדרשת הפסוק מהושע.

47 מדרש תנחומא קרח ג; מדרש תנחומא הקדום והישן (מהר"ב כוכר), קרח ז.

48 שילוב של שני פסוקים: דברים ל, פסוקים טו, כ.

את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע ובחרת בחיים. אם מאס ברע ובחר בטוב אזי באותה הלילה מוליכין את נפשו ומכניסין אותה בהיכל הראשון מהחמישים היכלות הטהרה כפי שיעור המצות שעשה. ולמחרתו, ביום השני, אם חזר להרבות במצות בלילה שנית, מכניסין נפשו יותר בפנים באותו היכל הראשון, לפי שיעור מעלת המצות שעשה. וכן על זה הדרך בכל לילה ולילה, עד שיכנס בכל ההיכל הראשון. ומהראשון לשני, ומהשני לשלישי, וכן לכל שאר היכלות ומעולם לא נמצא מי שנכנס בהיכל החמישים. וכל זמן שלא זכה ליכנס בהיכל החמישים עדיין הבחירה בידו להיות תהא על הראשונות ולהרבות להרשיע ולפשוע, עד שיצא מהיכלות הטהרה ויכנס בהיכלות הטומאה. ולזה ארז"ל במשנה⁴⁹ אל תאמן בעצמך עד יום מותך. ואל זה הסוד רמזו רז"ל על פסוק⁵⁰ הן בעבדיו לא יאמין הן בקדושי לא יאמין שאין הב"ה מיוחד שמו על עבדיו הקדושים אלא לאחר פטירתם⁵¹.

ולזה נתעוררו רז"ל איך נתיחד הב"ה שמו על יצחק אבינו בעודו קיים כדכתיב ויאמר יעקב אלוהי אבי אברהם ואלוהי אבי יצחק. ובמדרש תנחומא⁵² דרז"ל ותרצו קושיא זאת ואמרו שיצחק היה סומא והסומא חשוב כמת. ובספר הזוהר⁵³ בפרשת נח תרצו רז"ל תירוצן אחר על דרך הסוד עיין שם.

ומי שמאס בטוב ובחר ברע ביום [א] הראשון שנכנס לשנת אחד ועשרים, כלילה הראשונה מוליכין את נפשו ומכניסין אותה בפנים מפתח היכל הראשון מהיכלות הטומאה כפי שיעור העבירות שעשה וכן על זה הדרך בכל לילה ולילה מכניסין את נפשו יותר בפנים כפי שיעור העבירות שעשה. וכן מהיכל להיכל לכל שאר ההיכלות. ואם הרבה לפשוע ולהרשיע עד שנכנס מפתח היכל החמישים ולפנים שוב אין לו תקנה עולמית ומעולם לא היה מי שנכנס בהיכל החמישים של טומאה שהשם ית' חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נידח.

ודע שאע"פ שהרשע נכנס בהיכל המ"ט של טומאה עדיין יש לו תקנה שעדיין הבחירה בידו ויכול לחזור בתשובה שלימה ולהיות תהא מהראשונות. ויש כח בידו לשבר שלשלאות של ברזל ונחושת ולצאת מכל היכלות הטומאה וליכנס בהיכלות הטהרה ויכול להשיג מעלה גדולה כדרז"ל⁵⁴ במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד. ולזה כווננו רז"ל באומרם⁵⁵ יש קונה עולמו בשעה אחת. כההיא עובדא דיוסי משיטא ויוקים בן צרודות בן אחותו של [יוסי בן] יועזר איש צרידה כדאיתא בבב"ר סדר תולדות יצחק ובמקומות אחרים הרבה כיוצא בזה.

49 אבות ב, ד.

50 איוב ד, יח.

51 כתי מדרשות, מדרש ילמדנו, ויצא, פסקה ג.

52 תנחומא צו ס' יג. פרקי דר' אליעזר פל"א.

53 זהר, ח"א דף ס ע"א (תוספתא).

54 ברכות לר ע"ב; סנהדרין צט ע"א.

55 ע"ז י ע"ב; בראשית רבה סה, כז.

ודע שישאל כשהיו במצרים נתלכלכו כל כך בציקוצי [צ"ל בשיקוצי] מצרים עד שנכנסו בהיכל מ"ט⁵⁶. שאם ח"ו היו מתעכבים יותר היו נכנסין בהיכל החמישים לא היה בהם תקנה עולמית. והשם ית' ברוב חסדיו נתמלא עליהם רחמים וגאלם מיד ולא חשש ולא הקפיד על גזירת ד' מאות שנה של בין הבתרים. כדו"ל⁵⁷ על פסוק מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות. ולזה הסוד רמו בעל ההגדה באומרו ואילו לא הוציא הב"ה את אבותינו ממצרים עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים. ופרעה האמור כאן ר"ל פרעה הרוחני שהוא סמאל. ומצרים האמור כאן ר"ל רהב שרו של מצרים⁵⁸. דאי לא תימא הכי מאי עדיין אנו ובנינו⁵⁹.

ולאחר שיצאו ממצרים ואילך מה עשה הב"ה חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח⁶⁰ וצוה לישראל בכל שנה ושנה שיעשו ד' ימי פסח בהשבתת חמץ ובאכילת מצה. וסוד הענין הוא כי היותר רשע שבירשאל אע"פ שירבה להרשיע ולפשוט אי אפשר ליכנס בהיכל החמישים של טומאה עד שירשיע ויפושע ארבע מאות ימים רצופים זו אחר זו⁶¹.

ובכל שנה ושנה, שלושים יום קודם הפסח, השם ית' עושה להם לישראל משוא פנים ברוב חסדיו, ומתחיל להוציא נפשותם מהיכלות הטומאה מעט מעט, שיעור חלק אחד משלשים בכל לילה. באופן שבליל ביעור חמץ, כל פושעי ישראל עומדים בפתח היכל החיצון מהחמישים, שיעור חלק אחד משלושים משיעור הכמות שהיו נכנסין ליל שלושים ואחת קודם הפסח. ובליל פסח אינם נכנסים כלל ועיקר. וכולם פטורין ובני חורין. וגזרה חכמתו ית' להיות חירות נפשותם בשלשים מעט מעט, כדי שלא ירגיש סמאל כל כך צער, ויכול לסבול ולא יקטרג. ואין לך משוא פנים לישראל גדול מזה. וזהו סוד אומרים ז"ל⁶² שלשים יום קודם הפסח חל עליו חובת ביעור. שצריך האדם לעשות פעולה למטה כדי שיעשה רושם למעלה. ומזה הטעם ראוי לכל בר ישראל, להתחיל בענין מצות ביעור חמץ שלושים יום קודם הפסח. כגון להוליך חטים לטחון למצות מצות פסח. כההיא עובדא דר' פנחס בן יאיר בפרקא קמא דחולין⁶³.

ועל דרך הסוד⁶⁴ צריך כל בר ישראל שלשים יום קודם הפסח לפשפש [ב4] במעשיו הרעים ויתחרט ויחזור בתשובה. והזהיר בזה מגדיל כח של מעלה, ועליו נאמר⁶⁵ אשריך

56 ר' שלמה אלקבץ, ברית הלוי, לעמברג, תרכ"ג, פרק ט, דף יד ע"ב.

57 שמות רבה טו, ד.

58 זוהר ח"ב, קע ע"ב; רעב ע"ב; מדרש הנעלם פרשת בשלח מאמר נחש עלי צור.

59 ברית הלוי, דף כט ע"א.

60 שמואל ב יד, יד.

61 מעין הדברים האלה כתב גם ר' אברהם אזולאי בספרו חסד לאברהם והוא מציין את המקור "מספר כתיבת יד". ראה חסד לאברהם, יצא לאור בעריכה מחדשת, ירושלים, לצש"ר, מעין שני, נהר נז, עמ' פז.

62 טור אריח סי' חכט.

63 חולין ז ע"א.

64 לא מצאתי מקורו.

65 דברים לג, כט.

ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עוזך. וכתב⁶⁶ רוכב שמים בעוזך. ודרז"ל⁶⁷ רוכב שמים בעזרתם של ישראל. וכתב⁶⁸ ועתה יגדל נא כח ה'. ומי שחש ושלום אינו זהיר לשוב, עליו נאמר⁶⁹ צור ילדך תשי. כב יכול כאילו מתיש כח של מעלה⁷⁰. שהשם ית' ברוב חסדיו כונתו להצילו, וכשמצילו גרם ברשעו שמצילו שלא כדין. וכתב⁷¹ הצור תמים פעלו. ולכן אין לתמוה מתקנת רז"ל⁷² שתקנו שנאכל ונשתה כליל פסח בהסיבה דרך חירות, אע"פ שאנו משועבדים בגלות. כי אין כוונת ההסיבה לרמז לחירות הגוף אלא לחירות הנפש, שניצולה מהיכלות הטומאה כנז.

והואיל והשם ית' ברוב חסדיו עושה לישראל בכל שנה ושנה משוא פנים גדול כזה, ראוי לנו להיות זהירים במצוותיו, ולהללו ולשבחו ולהרבות לספר ביציאת מצרים כל אותו הלילה. ונאכל ונשתה ונשמח בטובות הגדולות שגמלנו השם ית' ברוב חסדיו. כדכתב⁷³ זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו. לפיכך אנחנו חייבין לעשות כליל פסח כמה ענינים משונים ומנהגים כפולים כדי שזכור הניסים ונפלאות שהב"ה עושה עמנו בכל שנה ושנה, שעושה לנו משוא פנים. ומרוב אהבתו לישראל מקלקל את השורה.

וסוד ענין הרברים המשונים ומנהגים הכפולים הוא זה. כבר נודע שבכל ימים טובים שבכל השנה אנו נוהגים לקדש על היין תחלה, ואח"כ ליטול את הידים, ואח"כ לברך המוציא. ואחר האכילה מים אחרונים, ולברך ברכת המזון. ובלייל פסח אנו חייבים לעשות ענינים כפולים משונים. כיצד, לקדש שתי פעמים. וליטול ידים שתי פעמים. ולברך המוציא שתי פעמים. ולברך ברכת המזון שתי פעמים⁷⁴. והטעם הוא שבכל הרגלים יש קרבן חגיגה לבד ובפסח יש שתיים, קרבן חגיגה וקרבן פסח. וקיימא לן⁷⁵ תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

ולכן אנו מקדימין לומר קידוש אשר בחר בנו שהוא הקידוש התדיר של חגיגה, ואח"כ אנו אומרים הקידוש השני שהוא של פסח, שהוא ממה נשתנה עד גאל ישראל, ולברך בפ"ה כמו בקידוש התדיר. הרי הכפל. והשנוי הוא, שבקידוש הראשון אנו מתחילין בכורא פ"ה, ובקידוש השני אנו מסיימין בכורא פ"ה. וכן בענין נטילת ידים. אנו נוטלין לידים אחר קידוש ראשון, ותוורין ונטולין אחר קידוש שני. הרי הכפל. והשנוי הוא, שהנטילה ראשונה להמוציא שני, והנטילה השניה להמוציא ראשון, כאשר יתבאר.

66 שם, כו.

67 ספרי, דברים, פיסקא שנה, ר"ה אין כאל; ילקוט שמעוני, ברכה, רמז תתקסג, ר"ה רוכב שמים.

68 במדבר יד, יז.

69 דברים לב, יח.

70 ספרי דברים פיסקא שיט ר"ה דבר אחר. איכה רבה א, לג.

71 דברים לב, ד.

72 פסחים ק"א ע"א; רמב"ם, הלכות חמץ ומצה, פ"ז ה"ח.

73 תהלים קיח, כד.

74 להלן מפרט המחבר את ענין הכפילות. הוא תופס את קריאת ההגדה עד לשתיית כוס שניה וברכתה בקידוש שני.

75 ברכות נא ע"ב; פסחים קיד ע"א.

ואח"כ אנו מברכין ברכת המוציא של חגיגה התדיר, על שתי ככרות שלימות, דלא גרע משאר ימים טובים. ואח"כ אנו חוזרין ומברכין ברכת המוציא שני של פסח על הפרוסה. [והכי איתא בתיקוני⁷⁶ שנאמר לחם עוני. מה דרכו של עני בפרוסה, אף המוציא של פסח בפרוסה. שאין ככר שלימה בככרי עניים. ומברכין עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה. ואזי יאכל שתיהן ביחד.

ותימה, מה ענין ברכת על אכילת מצה הכא. וכי ברכת המוציא הראשון היה על החמץ ח"ו שהוצרכנו לחזור ולברך על אכילת מצה. אלא כמו שפירשנו, שברכת המוציא הראשונה היא ברכת התדיר, ולכן אין אנו מזכירין בה על אכילת מצה, שאין אנו רשאים לשנות ברכת התדיר. אמנם בברכת המוציא השניה, אנו חייבים להזכיר על אכילת מצה, לרמז שהיא של פסח. הרי הכפל. והשינוי הוא, שאין אנו טועמים המוציא הראשון עד אחר ברכת המוציא השניה שהיא של פסח. ואחר אכילה אנו מברכין ברכת המזון התדיר, ומברכין עליו כוורא פ"ה. ואחריו ברכת המזון השני [א5] שאינו תדיר שהוא של פסח, והוא משפוך חמתך ואילך כאשר יתבאר. הרי הכפל. והשני הוא, שברכת המזון הראשון היה על מים אחרונים, וברכת המזון השנית בלא מים אחרונים. ועוד, שברכת המזון השני שאינו תדיר אנו מברכין עליו על הגפן. ואחר ברכת המזון הראשון שהוא התדיר, אין אנו מברכין על הגפן. והכל על פי הדין הישר והאמת.

ודע שעל דרך הסוד⁷⁷ צריך האדם לסדר בתוך הסל של פסח י"ב דברים, שרומזים ל"ב אבני החשן שנבראו מ"ב אותיות פשוטות הנזכרות בספר יצירה⁷⁸. וקבלו רז"ל⁷⁹ מגזרה שזה בבקר בבקר שלכל נשיא ונשיא מה"ב נשיאי ישראל, יחדה לו אבנו המיוחדת לו מה"ב אבני החושן, עם המן שהיה יורד מן השמים. דכתיב⁸⁰ הנני ממטיר לכם לחם מן השמים. כתיב במלאכת המשכן והם הביאו אליו נדבה בבקר בבקר⁸¹. וכתיב במן וילקטו אותו בבקר בבקר⁸². וכתיב⁸³ והנשיאים הביאו את אבני השוהם. וכתיב⁸⁴ נשיאים ורוח וכו'.

ואלו הי"ב דברים שצריך לסדר בתוך הסל, צריך שיהיו מ"ב מינים, כל דבר ודבר מין בפני עצמו. ומכל מין ומין צריך שיהיו בו ששה. וששה פעמים י"ב עולים לחשבון ע"ב. וסוד הענין הוא, שהי"ב רומזים ל"ב שבטי ישראל. ש"ב שמותם היו חקוקין על י"ב אבני החושן, כל שבט ושבט על האבן המיוחדת לו. ועל כל אבן ואבן היו חקוקין בו

76 נוסף בשוליים.

77 להלן סדר קערה של פסח, השונה מסדר הקערה הנהוג גם לפי המקובלים. בסדר זה יש שנים עשר מינים ואילו ברגיל הנמצא בכל ההגדות יש שבעה מינים בלבד. המחבר הוסיף לקערה מיני פירות.

78 ספר יצירה פ"ה מ"ב. אולם שם אין את הסימבוליקה לאבני החושן.

79 שמות רבה פ"ג ח.

80 שמות טז, ד.

81 שמות לו, ג.

82 שמות טז, כא.

83 שמות לה, כז.

84 משלי כה, יד.

ששה אותיות שעולים בין כולם ע"ב אותיות. חמישים אותיות יש בשמות הי"ב שבטים. והכ"ב אותיות היו בשמות אברהם יצחק יעקב שבטי ישורון ראובן שמעון יהודה יששכר זבולון נפתלי יהוסף בנימין. וכל אחד מאלו השמונה הוא בן חמש אותיות. ולתשלום ששה אותיות לכל אכן ואכן היו חוקקים אות אחת מהכ"ב אותיות משמות האבות. נשארו יד' אותיות לוי ואשר כל אחד בשלושה אותיות לתשלום ששה לכל אכן צריכין כל אחד ג' אותיות שהם ששה נשארו מהי"ד שמונה. דן וגד כל אחד מהם בן שתי אותיות ולתשלום ששה צריך ארבעה לכל אחד שלשניהם כל השמונה אותיות שנשארו מהכ"ב אותיות הנזכרות.⁸⁵

וסוד הענין הוא שכשנקרע הים לישראל נקרע ליי"ב קרעים יי"ב נתיבות וכל שבת ושבת עובר בנתיב שלו.⁸⁶ והים נקרע לישראל בזכות שלושה האבות בזכות העוקד והנעקד מגזרה שוה. כתיב הכא ויבקעו מים. וכתיב התם ויבקע עצי עולה.⁸⁷ מה התם מיירי בזכות אברהם ויצחק. בזכות יעקב מנא לן מאותיות שמו. שאותיות יעקב ואותיות יבקעו אותיות דדין כאותיות דדין [כדאיתא]. וכבר נודע שהים נקרע בשם של ע"ב היוצא משלושה פסוקי ויסע ויבוא ויט.⁸⁸ ויסע רומז לאברהם ויבוא רומז ליצחק ויט רומז ליעקב.

וסוד היי"ב דברים מי"ב מינים ומכל מין ששה שעולים ע"ב. ללמדנו שהיי"ב שבטים נגאלו ממצרים ונקרע להם הים ליי"ב דרכים במדת החסד ולא במדת הדין שעשה משוא פנים לישראל והכניסן לפנים משורת הדין בכח שם של ע"ב שהוא מדת החסד כנו'. והיי"ב דברים אלו על הסדר נחלקים לד' כיתות זו על גב זו ורומזים לארבעה טורי אבן. הכת הראשון שלושה מיני פירות ורומזים לטור הראשון. הפרי הראשון ענבים או צימוקים רומז לאודם. הפרי השני תמרים רומז לפטדה. הפרי השלישי רמונים רומז לברקת. ומכל מין ומין ששה כמו שיתבאר.

הכת השני שלושה מיני תבשילין⁸⁹ רומז לטור השני. בשר רומז לנופך, דגים רומזים לספיר, ביצים רומזים ליהלום.⁹⁰ הכת שלישי חזרת ועולשין מרים וחרוסת, רומז לטור השלישי. חזרת רומזת ללשם, עולשין רומזים לשבן, חרוסת לאחלמה. הכת הרביעי מצות

85 ר' בחיי על התורה לשמות כח, טו. ר' שבתי הכהן, שפתי כהן, ר"צ מהדורת ווארשא, לצ"ש, תצוה, דף ק ע"א.

86 רמב"ם, פירוש לאבות ה, ג. ר' בחיי פירוש לתורה, שמות, יד, כא.

87 בראשית רבה פנ"ה, ח. שמות רבה פכ"א, ח.

88 ר' בחיי לשמות יד, כא ע"ב, קיז במהדורת שעוועל. וראה גם ר' יצחק קארן, חסדי רדו,

89 פסחים קיד ע"ב. נראה שהמחבר צירף דעת רב התא שאומר שני מיני תבשיל ואחד מהם בשר, וחזקיה הסובר שני מיני תבשיל דג וביצה. וראה ספר האסופות, סדר ליל פסח, בתוך הגדה של פסח עם פירוש הראב"ן, הר"ל הרב ש"א שטרן, בני ברק, תשמ"ה, עמ' קו.

90 בספר מעשה רוקח מובא המנהג לשים שלשה תבשילין בשר דגים וביצה כנגד משה אהרן ומרים, וכנגד שלשה מיני מאכל שעתידין ישראל לאכול דג כנגד הליתין בשר כנגד שור הבר וביצה כנגד ידו שרי. וראה שבלי הלקט, ווילנא, תרמ"ז, סי' ריח, דף צב ע"ה המביא את הדברים בשם רב עמרם גאון ואין הדברים נמצאים בסדר רב עמרם גאון.

[כ] שמורות, וכוס של חומץ וששה גרגרי מלח בתוכו לקיים מה שנאמר בכל קרבן תקריב מלח, והכרפס, רומז לטור הרביעי. מצות רומזות לתרשיש, כוס חומץ במלח רומז לשהם, הכרפס רומז לישפה⁹¹.

ודע שיש בליל פסח ארבעה נטילות וארבעה כוסות וארבעה טיבולין. הארבעה נטילות, הראשונה היא שחייב לבדוק נקביו אחר תפילת ערבית קודם שישב בשולחן, ויטול ידיו להעביר הטומאה. והנטילה אחרונה מים אחרונים להעביר הזוהמה ושתייהן לסטרא דשמאלא. השנית שהיא אחר קידוש הראשון הם לשם מים ראשונים אע"פ שמשמשים בשביל הכרפס שטיבולו במשקה. והואיל והכונה לשם מים ראשונים מבוך עליהם על נטילת ידיים [וכן כתב הרמב"ם]⁹². השלישית שהיא אחר ההגדה גם כן לשם מים ראשונים לכוך ברכת המוציא דקיימא לן תכף לנטילת ידיים המוציא⁹³. ושתייהן לסטרא דימינא סטרא דדכין. הרי שארבעה נטילות אלו נחלקות שתיים שתיים.

וכן ד' כוסות הראשון והשני לשם קידוש והשלישי והרביעי לשם ברכת המזון. הרי הד' כוסות נחלקות שתיים שתיים. והשינוי הוא שהד' נטילות השתיים לסטרא דשמאלא ושתיים לסטרא דימינא. והד' כוסות ארבעתן לסטרא דימינא, אלא ששתי כוסות הראשונות רומזים לחכמת אלוהים והשתי כוסות האחרונות רומזים לחכמת שלמה.

והד' טיבולין, הטיבול הראשון הוא טיבול הכרפס בחומץ והטיבול הרביעי הוא טיבול הביצה שהוא זכר לחרבן הבית שטיבולו במלח שבתוך החומץ. והשתי טיבולין האמצעיים הראשון הוא טיבול המרור והשני טיבול מצה ומרור ושתייהן בחרוסת. וסוד הד' נטילות השתיים שהם לסטרא דשמאלא רומזים לשני חורבנות בית ראשון ובית שני. ושתי נטילות שהם מסטרא דימינא רומזים לשני בניינים בנין בית ראשון ובנין בית שני. וכמו כן ענין הטיבולין השתיים שבחומץ רומזים לשתי חורבנות. ושתי טיבולין שבחרוסת רומזים לשני בניינים.

וארבעה כוסות לד' גאולות. הכוס הראשון רומז לגאולת בבל שהיה אחר שבעים שנה.

ויין עולה בחשבון שבעים. הכוס השני רומז לגאולת מדי שהיה אחר ג"ב שנה ויין עולה בחשבון מספר קטן ג"ב, בדרך זה. השתי יודין שתיים והגון חמשים הרי ג"ב. הכוס הג' רומז לגאולת יון שהיה אחר ק"פ שנה. ויין עולה ק"פ בדרך זה. היר"ד הראשון באלפא ביתה דאיי"ק בכ"ר עולה מאה. והיר"ד שנית בא"ת ב"ש עולה ארבעים. והגון בא"ב ג"ד ה"ו ז"ח ט"י כ"ל מ"ן עולה ארבעים. הרי שעולה יין מאה ושמונים. הכוס הרביעי רומז לגאולת אדום.

ודע כי בעבור כי שלש גלויות ראשונות היו קצרים, גלות בבל ע', גלות מדי ג"ב, גלות יון ק"פ. לכן השלושה כוסות ראשונות הרומזים לשלש גאולות ראשונות, אין אנו

91 בהמשך מביא המחבר פירוט של המינים דרכי עשייתם.

92 רמב"ם משנה תורה, הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"א.

93 שם ה"ו.

מברכין עליהם על הגפן ועל פרי הגפן, אלא ברכת פרי הגפן לבדה, שיש בה תשעה חיבות ושלושה פעמים תשעה עולין לחשבון כ"ז. וסימניך שמן זית ז"ך. וזו לכו"ז אותיות שבאלפא ביתא עם אותיות מנצפ"ך. אמנם כוס הרכיעי הורמו לגאולה אחרונה שהגלות ארוך אנו מאריכין ואומרים ברכה אחרונה על הגפן ועל פרי הגפן.

עוד טעם שני לפי שהשלוש גאולות ראשונות היה גלות אחריהן והגלות היא קללה ולא ברכה. לכן לא תקנו לומר אחריהן ברכה אחרונה. אמנם גאולה אחרונה שאין אחריה גלות תקנו לומר ברכה אחרונה.

והגני מסדר לך סדר עשיית מצות שביליל פסח כהלכתם. תחלה צריך שיכין חטים משומרים משעת קצירה. וכשיליכם לטחון צריך שישים בתחלה לפחות [א6] שיעור שלשה אוקיות חטים וכל הקמח היוצא מאותן שלשה אוקיות אינה ראויה למצות שמורות בעבור שהיא מעורבת עם הקמח שהיה בתוך הריחים מקודם שלא היתה משומרת. ואח"כ יטחון השאר למצות מצות שמורות. ולאחר טחינה והרקדה ישקול קמח או סולת נקיה שיעור חלה שהם מ"ג ביצים וחומש ביצה ומשקלם לפי שיעור ביצת ירושלמי עולה תק"כ,⁹⁴ ולפי שיעור ביצת בבלי עולה תק"ד. ובעבור דקיימא לן שאי אפשר לצמצם לכן ישקול במשקל תקי"ב דרהם. שאם יהיו עוד שמונה דרהם אינו חמץ שהרי לא עבר לחשבון ביצה ירושלמית. ואם היה חסר שמונה עדיין יש שיעור חלה בחשבון ביצה בבליית. וילוש אותו בערב פסח אחר חצות במים שלנו. ואח"כ יסיר ממנו החלה והשאר יעשה ממנה שלש מצות. ומצוה מן המוכחר לעשות השלוש מצות מכל השיעור. ואם רצה לעשות מאותו השיעור מצות שמורות לאוהביו אינו מעכב.

וכשיעשה המצות יעשה במצה הראשונה נקב על שפתה באצבעו הימין בצורת טבעת. והמצה השניה יעשה בה שני נקבים באצבעו הימין זה כנגד זה. והמצה השלישית יעשה בה שלשה נקבים באצבעו הימין סביב שפת המצה משולשים כצורת סגול.

וקודם שיתפלל תפילת ערבית יקח אגן אחד ראוי [והגון מעולה ומשובח] כפי כוחו רק שלא יהיה מכלי חרש וכלי זכוכית שראוי לישבר, והעני יכול לעשותו מבדי ערבה⁹⁵. וישים בתוכו שלושה מיני פירות⁹⁶. ואלו הם: ענבים לחים או יבשים ששה אשכולות או ששה ענבים או ששה צמוקים⁹⁷. וששה תמרים, וששה רמונים מתוקים. ואם לא תשיג ידו לששה רמונים יבצע רמון אחת לששה חלקים. ואם לא מצא רמון אחת די לו בששה גרעיני רמון ואינו מעכב.

אח"כ ישים שלושה מיני תבשילים, בשר דגים וביצים. ומכל אחד מהם ששה חתיכות. ולא יפחות כל חתיכה מכזית. ומצוה מן המוכחר להיות הכשר מן הזורע צלי מן כבש או

94 הבית יוסף לטור ארי"ה תנו, א מביא את דברי הרמב"ם ששיעור זה הוא שיעור מצרי ולא ירושלמי. ראה רמב"ם, פירוש המשנה עריות א, ב.

95 מעין סל או קערה קלותים מצרים או עלים אחרים.

96 המחבר מדגיש את המינים ומספרם ולא את סדרם בתוך הסל או הקערה.

97 אינני יודע באיזה איזור גיאוגרפי אפשר למצא ענבים לחים דהיינו טריים או רמתים בתקופה זו של השנה.

עז מהזכרים. ואם לא מצא מהזרוע אינו מעכב. אבל אם אינו זכר מעכב⁹⁸. וצריך שיהיו ששה חתיכות כל חתיכה לא פחות מכזית. וצריך ששה דגים שלימים אע"פ שיהיו קטנים ביותר. ואם לא מצא יחתוך מדג אחד ששה חתיכות ולא יפחות שום חתיכה פחות מכזית. ויחתוך החתיכות כשהוא חי קודם ששימנו במחבת⁹⁹. וזה דוקא בדג. אבל בבשר אינו מעכב שיכול לחתוך אותם אחר צלייה וצריך הדג שלא יהיה מליח. ואם לא מצא אלא מליח צריך לחזור אחר מי שאינו מליח כל כך שראוי לאכלו כמו שהוא חי. וצריך לשים בסל ששה ביצים שלימים עשויין בשמן על מחבת כל אחד בפני עצמו.

וצריך לשים בסל ששה חזרת. ואם לא מצא יקח חזרת אחת ויסיר העלים החצוניים והפנימיים ולא יניח אלא ששה עליון מהאמצעיים. ויקח ששה עולשין או מין אחד ממני ירק המרים ששה כמין חזרת. וצריך לשום ששה גלגלי חרוסת.

אח"כ ישים שלושה מצות הנזכרות על החרוסת. השנית על השלישית והראשונה על השנית. וכוס א' של חומץ שלא יהא פחות מג' דרהם ולא יותר על שיעור יח' דרהם. וישים בתוך החומץ ששה גרגרי מלח כל אחד כשעורה או כגרגיר חטה ולא יותר גדול מכפול. וישים ששה גבעולי כרפס ואח"כ יכסה הקערה במפה משובחת כפי כוחו. וצריך ליזהר שיסדר הי"ב מינים על הסדר הנז' ושלא יקדים המאוחר אל הקודם¹⁰⁰.

ואח"כ קודם שילך להתפלל תפלת ערבית צריך לבדוק את נקביו בדרך שמחוייב לעשות בכל ערבי שבתות וימים טובים. משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל. [ב6] ואחר תפלת ערבית צריך לחזור ולבדוק נקביו קודם הקידוש. אע"פ שבכל לילי שבתות וימים טובים אינו חייב. בעבור שענייני סעודת ליל פסח הם מרובים וצריך להרבות לספר ביציאת מצרים. וכדי שלא להפסיק בתוך הסעודה חייב לבדוק עצמו קודם. ויטול ידיו ויברך אשר יצר דוקא. ואח"כ ילך וישב על שלחנו. ולא יפרוס על השלחן מפה שניה כשאר שבתות וימים טובים שעיקר שלחן של פסח הוא הסל המסודר כנז'¹⁰¹. ולכן לא ישים על השלחן לא מצה ולא סכין ולא מלח זולת קנקן של יין, והכוסות, והסל מהחובה.

ואח"כ ימזוג כוס ראשון שיהיה בו שיעור רביעית הלוג שהוא ביצה וחצי שמשקלו כ"ז דרהם כנגד כ"ז אותיות שבתורה שהוא חצי אוקיא מצפת¹⁰² שהוא משקל י"ח דינרין

98 כוכר לקרבן פסח שהיה מן הזכרים.

99 בניגוד לבשר שצריך להיות צלי כמו בקרבן הפסח, הדג והביצים יהיו מטוגנים במחבת.

100 אף שלא צריך מקומם של המינים בקערה מציין המחבר את חשיבות סדר הנחתם של המינים בקערה.

101 הסל משמש כאן במקום מפת שולחן. אולי כדי ליצור את האפקט של החפזות כמו ביציאת מצרים כך שאפשר לקחת את כל הסל (ולכן הוא מכונה סל ולא קערה) ולצאת לדרך, לפי הנאמר בניסן נגאלו ובניסן עתידים ליגאל (ר"ה יא ע"ב).

102 נראה שלא היה משקל אחיד בכל ערי האימפריה, ולכן מציין המחבר את המשקל במקומו, בצפת. איזכור דרכי חישוב המידות הוא כדי להגיע בסופו של חשבון לי"ח בו יש למחבר סוד. אף שיכול לדרוש אותה דרשה אם היה מזכיר שירצאין יד חובה ביין חי. ראה טור אר"ת הלכות פסח סי' תעב, ט והבית יוסף שם.

כמנין חי. והסוד, חי חי הוא יודך כמוני¹⁰³. ושיעור זה צריך כל כוס וכוס של מצוה והודאה. כגון קידוש וקידושין ושבע ברכות וברכת המזון וכוס של מילה ושל הבדלה וארבע כוסות של פסח. וזהו ג"כ שיעור מים לנטילה. ויקדש עליו וישתהו בהסיבה של שמאל. ויטול ידיו כדרך ימים טובים ויברך על נטילת ידים, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל¹⁰⁴. ואח"כ יגלה הקערה ויטול הכרפס ויטבלנו בחומץ ויברך בפ"ה. ואח"כ יטול הג' מצות ביד ימין ויניחם בצד שמאל ויאחו ביד ימין המצה האמצעית שהיא שנית. וקודם שיבצענה ישאל למסובין למה אנו בוצעין אותה, כיון שאין אנו רשאים לאכול ממנה עכשיו. ואם יש במסובין מי שידוע להשיב ישיב. ואם לאו הוא משיב ואומר שזאת המצה הוא לזכרון הניסים ותפלאות שעשה הב"ה עם אבותינו לאחר יציאתם ממצרים. וקרע להם הים ל"ב קרעים. וכמו כן עתיד הב"ה לעשות עמנו דכתיב¹⁰⁵ כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. זו היא תשובה שישב למסובין. אמנם עיקר כונתו היא שימצאנה פרוסה לברך עליה על אכילת מצה שהוא לחם עוני.

ואח"כ יבצע ויזהר בשעת הבציעה שישאר נקב אחד בחצי זה ונקב אחד בחצי זה¹⁰⁶. ובשכיל שאי אפשר לצמצם יתן החלק הגדול ביד אחד מן המסובין לנוהר שבהם כדי שלא יסח דעתו המינה, בעבור שכל עיקר ענייני ליל פסח תלוי בו, שהוא לבדו נקרא פסח, והוא במקום קרבן פסח.

[עוד טעם שני שבחלק הקטן משני אלו החצאין בו ראוי לברך על אכילת מצה שהוא המוציא שאינו תדיר. לקיים מה שאמרו רז"ל¹⁰⁷ על פסוק¹⁰⁸ לחם עני. עני כתיב, מה דרכו של עני בפרוסה אף המוציא של ליל פסח בפרוסה. וכתנתם על המוציא שני שמברכים עליו על אכילת מצה. והחלק הגדול שהוא יותר מחציה אינו נקרא פרוסה דהא קי"ל¹⁰⁹ חציו ככולו.]

ויש לשאול מה שייכות יש למצה של פסח עם הקרבן שזה לחם עני וזה בשר. תשובה דע שפסח בגימטריא עולה מאה וארבעים ושמונה כמנין קמת. חושבניה דאותיות דדין כחושבניה דדין. ודע שאותיות קמח כאותיות חמק דכתיב¹¹⁰ ודורי חמק עבר. ופירוש הפסוק כך הוא דלעיל מיניה כתיב שבא החתן לפתח הכלה ואמר לה פתחי לי אחותי רעיתי שראשי נמלא טל וכי'¹¹¹. והכלה היתה ישנה במטה ונתעצלה מלקום ואמרה¹¹² פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה רחצתי את רגלי איככה אטנפם. אחר שעה נתחרטה

103 ישעיה לח, יט.

104 ראה לעיל.

105 מיכה ד, טו.

106 משני הנקבים שבהם סימן את המצה האמצעית כדלעיל (אחרי הע' 94).

107 פסחים קטו ע"ב.

108 דברים טז, ג.

109 הוריות ג ע"ב: רובו ככולו.

110 שיר השירים ה, ו.

111 שם, ה, ב.

112 שם, ג.

וקמה לפתוח לדודה ולא מצאו דכתיב¹¹³ קמתי אני לפתוח לדודי ודודי חמק עבר. נפשי יצאה בדברו. ביקשתייהו ולא מצאתיהו וכו'.

וכבר נודע שישאל הם כלתו של ה"ה דכתיב¹¹⁴ באתי לגני אחותי כלה. וכשהיו על אדמתם שקטים ונחים וישנים מן המצות כדכתיב¹¹⁵ אני ישנה ולבי ער, השם ית' מרוב אהבתם הרכה לשלוח להם את עבדיו הנביאים השכם ושלוח ולא שמעו לקולו¹¹⁶. וזה הוא אומרו פתחי לי אחותי רעיתי וכו' שראשי נמלא טל ר"ל כב יכול שלא היה יכול לסובלם לפי שהיו [7א] עובדים לע"ז.

ופירוש פשטתי את כתונתי ר"ל כבר בעוונותינו פרקנו מעלינו עול יראת שמים שהיא כנתת כבודי והדרי. ואיך אוכל לחזור ללובשה. וזהו איככה אלבשנה. ופירוש רחצתי את רגלי ר"ל עבדתי את האלילים שהם מרמס כפות רגלי איככה אחזור ואטנפם. ואחר שנחרכ הבית וגורשו מעל אדמתם והלכו בגלות נתחרטו ושבו בתשובה. וזהו קמתי אני לפתוח לדודי ודודי חמק עבר. נפשי יצאה בדברו. בקשתייהו ולא מצאתיהו, קראתיו ולא ענני. הדא הוא דכתיב אז יקראוני ולא אענה¹¹⁷.

ופירוש חמק עבר ענינו כמו מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות. מלשון ופסח ה'¹¹⁸ שהוא ענין דילוג כמו שפירש רש"י בפרשת בא אל פרעה, וז"ל¹¹⁹: ופסחתי והמלתי ודומה לו פסח והמליט. ואני אומר כל פסיחה לשון דילוג וקפיצה. ופסחתי מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים שהיו שורים זה בתוך זה, וכן פוסחים על שתי הסעיפים¹²⁰. וכן כל הפסחים הולכים כקופצים. וכן פסח והמליט¹²¹ מדלגו וממלטו מבין המומתים. ע"כ [דברי רש"י ז"ל]. עוד לעיל מיניה פרש"י וז"ל¹²²: פסח הוא לה', הקרבן הוא הקרוי פסח על שם הדלוג שהב"ה מדלג בתי ישראל מבין בתי מצרים וקופץ ממצרי למצרי ישראל אמצעי נמלט. ע"כ.

הרי בבירור שכל לשון פסח מלשון דילוג, ונקרא שמו של קרבן הפסח פסח על שם הדילוג. נמצא שמלת פסח משמעותו דילוג. ומלת חמק עבר ג"כ מלשון דילוג. נמצא שפסח וחמק כלו ענין אחד כנז'. וסוד הענין הוא שישאל לא רצו לקיים מצות פסח על אדמתם לאכול כבש הפסח. ובשביל עון זה נתחלף להם מצה של קמח במקום בשר קרבן פסח. דאותיות קמח הם אותיות חמק, וחמק ופסח שניהם מלשון דילוג והכל ענין אחד.

113 שם, ה.

114 שם, א.

115 שם, ב.

116 ע"פ ירמיה כה, ד.

117 משלי א, כח.

118 שמות יב, כג.

119 רש"י לשמות יב, יג ר"ה ופסחתי.

120 מלכים א יח, כא.

121 ישעיה לא, ה.

122 שם פסוק יא ר"ה פסח הוא.

עוד טעם שני כי אותיות פסח ואותיות מצה מתחלפות. כיצד, אות פ"א של פסח מתחלפת באות מ"ם של מצה ששתייהן ממוצא אחד כנודע. שאותיות בומ"ף מוצאם מן השפתים. ואות סמ"ך של פסח ואות צד"י של מצה מתחלפות ששתייהן ממוצא אחד. שאותיות זסצר"ש מוצאם מהשינים. ואות ח' של פסח ואות ה"א של מצה מתחלפות זו בזו ששתייהן ממוצא אחד. שאותיות אהח"ע מוצאם מהגרון נמצא דהינו קרבן פסח הינו מצה.

עוד טעם שלישי שאותיות מצה בגימטריא קל"ה וקל"ה הם אותיות קהל. והסוד הוא ושחטו אותו כל קהל ישראל¹²³. וקהל הוא סוד המצה. וכתוב¹²⁴ ושחטו הפסח.

עוד טעם רביעי שאותיות פסח עולין בגימטריא מאה וארבעים ושמונה שהוא סוד המצה שעושין מקמת. ומצה עולה מאה ושלשים וחמשה. חסר לתשלום מגין פסח י"ג. וקמ"ח במספר קטן עולה י"ג¹²⁵. כשתחבר י"ג מחשבון קמח עם קל"ה מחשבון מצה יעלו קמ"ח כחשבון מצה [צ"ל: פסח]. ללמדנו שמצה של קמח משמשת בגלות במקום קרבן פסח. וכמו שאכילת כזית מקרבן פסח על השבע הוא עיקר חובת הפסח והוא לבדו נקרא פסח, כמו כן בגלות אכילת כזית מצה מאפיקומן על השבע הוא עיקר חובת חג הפסח והוא לבדו נקרא פסח¹²⁶. לכן המקיימו קיים כל חובת הפסח. והמבטלו בטל כל חובת הפסח.

ונחזור לענייננו. שהחצי הגדול שרובו ככולו יהיה לאפיקומין שהוא משמש בזמן הגלות במקום קרבן כנז. ויניח אותו לפניו תחת המפה ולא יסיח דעתו ממנו כדי [ב] שיזכור לחזור למוסרו לבעל הבית¹²⁷ אחר האכילה קודם מים אחרונים. והחלק השני שהוא הקטן יניח בין השלימות על החרוסת כמו שהיו ויכסה הקערה במפה כבראשונה, ויאמר לשנה הבאה בירושלים¹²⁸.

ואח"כ יאמר לא' מן המסובין, שהוא השליח שלו, שיקום ויטול הקערה בשתי ידיו מיד בעל הבית, ויוליכנה חוץ לשולחן במקום אחר, ויביט בעל הבית בקערה בשעה שמניחה. וקודם שישלך ידיו ממנה יאמר לו הבעל הבית שיחזירנה על השולחן וחזור ומניחה על השולחן¹²⁹. ואם יש דעת למחזיר או לאחד מן המסובין לשאול טעם לאלו

123 שמות יב, ו: ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל.

124 שם, כא.

125 הכונה לחשבון הספרות ללא האפסים.

126 רמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ט. טור ארי"ח תעז, א והבית יוסף שם.

127 נראה שמסדר הסדר אינו בעל הבית.

128 בהגדות שבידנו אומרים זאת בסיום הסדר.

129 ככל בו מובא ענין דומה: "וכתב ה"ר אשר ד"ל ושמעתי כי באלמניא אחר אכילת הכרפס עוקרין השולחן ולוקחין המצות וכורכין אותן במפות וגו' ואותן על כתפיהם והולכים לפנות הבית ואח"כ חוזרין למקומם ואומרים ההגדה". כלבו, לעמברג, 1860, ד"צ ירושלים, חשמ"ח, הלכות פסח, סי' נ', דף יב ע"א. אותה מסורת בלשון "שמעתי" נמצאת בספר המנהגות לר' אשר בן שאול מלוניל, הרי"ל ש' אסף, מקיצי נרדמים ירושלים תרצ"ה, ד"צ ירושלים, חשמ"ח, עמ' 37.

השנויין ישאול¹³⁰. ואם לאו בעל הבית הוא בעצמו שואל ומשיב ואומר שנצטוונו לאלו השינויין זכרון למה שהשיב הקב"ה לישראל סמוך לים דכתיב¹³¹ וישבו ויחנו על פי החירות. וגם זכרון לפרעה שהיה מהתל במשה שהיה אומר¹³² העתירו אל ה' ושלח אתכם ואח"כ היה חוזר בו דכתיב¹³³ אל יוסף פרעה התל.

ואח"כ נוטל בעל הבית הקערה בידו הימנית, ועומד על רגליו, וישים הקערה על ראשו, ואוחזה בידו הימנית, וקנקן יין בידו השמאלית, ופוסע פסיעה אחת כנגד פתח הבית כמי שרוצה לברוח¹³⁴. וקורא הפרק הראשון מהלחמא עניא עד בני חורין על פה ומעומד. ואח"כ מוריד הקערה מעל ראשו ומעבירה על ראשי המסובין ואומר לשנה הבאה בירושלים¹³⁵. ומניח הקערה והקנקן על השולחן ואח"כ יושב וממלא כוס שני ומניחו לפניו על השולחן ומתחיל וקורא ממה נשתנה ואילך.

וכשמגיע לעשר מכות קודם שיאמר ואלו הן יביאו לפניו כלי פגום שיהיה מזומן למלאכה זו, ואסור להשתמש ממנו לדבר אחר. ויביאו לפניו קערה אחרת וישפוך מהקנקן אל הקערה לא פחות משיעור משקל ג' דרהם ולא יותר מתשעה דרהם. ואח"כ ישפוך מהקערה אל הקערה הפגומה. ויזהר שלא ישאר בקערה כלום אלא ישפכו כולו. ואח"כ ידיח הקערה הטהורה. וישפוך המים לתוך הכלי שנוטל בו הידים או למקום מדרון. ואח"כ יקח הקערה בידו השמאלית ויטבול אצבעו הקטן מידו הימנית אל היין שבקערה הפגומה שכידו השמאלית ויזהר לתוך הכלי שנוטלין בו הידים. ויזהר שלא יטיף ממנו לא לשולחן ולא על גבי קרקע אלא בתוך הכלי הנז'. ויזכיר העשר מכות ובכל מכה ומכה יטבול ויזהר. ואח"כ ישפוך היין הנשאר לתוך כלי שנוטלין בו הידים. ויסירו מלפניו הכלי הפגום ויצניעוהו לשנה האחרת ויזהרו שלא ליהנות ממנו לשום תשמיש. ובעבור החשש ראוי שיברוהו בליל ראשון של חול המועד.

וחוזר וקורא משם ואילך סדר ההגדה. וכשמגיע למצה זו נוטל המצה השלימה שעל הפרוסה ומגביהה ומעבירה על פני המסובין, וקורא מצה זו. וכשמגיע למרור זה יטול המרור ויעבירו על פני המסובין וקורא מרור זה ויחזירו למקומו¹³⁶. וקורא משם ואילך. וכשמגיע עד לפיכך נוטל הכוס שלפניו ומגביהו מעל השולחן ג' טפחים וקורא מלפיכך

130 זהו שינוי נוסף לשינויים הרגילים בהגדה, היצור קושיה נוספת על ארבע קושיות. את הטעם למעשה הוא מביא בסמוך.

131 שמות יד, ב: לפני פי החירות.

132 שמות ח, ד; כד; ט, כח.

133 שמות ח, כה.

134 זו פעם שניה שירצאים לכיוון הפתח עם הקערה, הפעם הזו אינה כדי ליצור תמיהה כמו בפעם הקודמת. בפעם הזו הוא לוקח גם את היין וכאילו עוקר לסעוד במקום אחר. בטור ארי"ח תע"ג מציין שיגביה את הקערה. והבית יוסף כתב שיש להזיז את הקערה ממקומה לקצה השולחן כיון שהשולחנות גדולים ואילו בזמן הגמרא הוציאו את השולחן כיון שהיו שולחנותיהם קטנים. ואילו אצלנו בעה"ב עוקר עצמו עם הקערה והיין לגמרי מן השולחן.

135 גם אמירה זו נוספה כאן שלא כמנהג הנהוג היום.

136 אנו נוהגים היום רק להגביה את המצה והמרור.

ואילך בנועם שיר. וכשמגיע לברוך אשר גאלנו יעמוד ברגליו והכוס בידו הימנית ויאמר כל הברכה מעומד¹³⁷. ולאחר שחתם גאל ישראל ישב בהסיבת שמאל ויברך בורא פרי הגפן וישתה מלא לוגמיו רביעית או רוב רביעית.

ואח"כ יטול ידי ויברך [א8] על נטילת ידים. ואח"כ יטול בידו הימנית השתי מצות השלימות ויניח האמצעי שהיא הפרוסה בתוך הקערה ויקח השתי מצות השלימות. וישם תחתית המצה האחת סמך לתחתית המצה האחרת ולא יניחם זו על גב זו אלא זו אצל זו דבוקות השנים מעומד. ואותה של הנקב הא' כנגד המסובין. ואותה של ג' נקבים כנגד הכוצע, ויבצע אותה של כנגד המסובין של הנקב האחר כנגד אחד היה אברהם ויברך עליה המוציא לחם מן הארץ. ויבצענה חתיכות קטנות לא פחות מכזית ויניחם בשולחן בצידו הימנית. ואח"כ יטול הפרוסה לבדה ויבצע ויברך עליה על אכילת מצה ויבצענה חתיכות קטנות לא פחות מכזית ויניחם על השולחן בצידו השמאלית. ואח"כ יקח חתיכה אחת מצדו הימנית וחתיכה אחת מצדו השמאלית וישם הימנית על השמאלית זו למעלה מזו ויאכלם יחד. וכפי סדר זה יתן לכל אחד מהמסובין.

ואח"כ יקח המרור מר ויטבלנו בגלגלי החרוסת. ויזהר שלא יתחוב בחווק כרי שלא ידבק ממנו הרבה, ויטעום טעם מתוק, ויהיה ברכה לבטלה. ויברך על אכילת מרור, ויתן לכל המסובין. ואח"כ יקח המצה השלישית שהיא שלימה ויבצענה חתיכות ולא יברך ויניחם לפניו באמצע. אח"כ יטול החזרת ויטול ממנה עלה אחת ויטול חתיכה מהבציעות שלפניו. ויכרוך עליה עלה של החזרת באופן שתהיה פרוסה של המצה כסויה כולה ויטבלנה בחרוסת שיהיה ממורח. והרשות בידו לטבול בו כרצונו. ואוכלו, ולא יברך אלא יאמר זכר למקדש כהלל הזקן על מצות ומרורים יאכלוהו¹³⁸. ויתן לכל המסובין.

אח"כ יקח הביצה המבושלת זכר לחורבן, ויטבלנה בחומץ שעל המלח, ויאמר אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תרבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי, אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי¹³⁹. ואח"כ יערוך שולחנו ויאכל. ואחר שיאכל יקח האפיקומין ויבצענו ויתן לכל אחד כזית זכר לפסת. ואח"כ יטול ידיו במים אחרונים וימלא כוס שלישי ויברך עליו ברכת המזון, ויברך בורא פרי הגפן וישתה בהסיבת שמאל.

אח"כ ימלא כוס רביעי, ויתחיל לומר שפוך, שהוא ברכת מזון שנית של פסת. ולא יחתום, אלא יאמר הלל גדול, ונשמת כל חי, וישתבח¹⁴⁰. ויחתום ויברך בורא פרי הגפן, וישתה בהסיבת שמאל, ויברך על הגפן ועל פרי הגפן. והזהיר לדקוק בכל אלו התנאים

137 כיום אין נוהגים לעמוד באמירת ברכה זו.

138 פסחים קט"ז ע"א. נוסח זה אינו לא כנוסח הגדות אשכנז ולא כנוסח הגדות ספרד.

139 תהלים קל"ז, ה-ו. לא מצאתי מקור לזה. לא ברור אם לאחר הטיבול הוא אוכל את הביצה. בהגדות שבידנו אין התייחסות לאכילת הביצה פרט להגדת אורח חיים עם פירוש ר' יוסף חיים מבגד שמוכר אכילתה בזמן הסעודה ולפני אכילתה אומר: זכר לקרבן חגיגה. ראה הגדה של פסח אורח חיים, ירושלים, תשל"ח, עמ' קסט.

140 כפי סדר ההגדה.

בליל פסח מעלה עליו הב"ה כאילו נבנה בית המקדש בימיו, ובנה מזבח והעלה עליו עולות. דכתיב¹⁴¹ זאת תורת העולה היא העולה.

ודע שיש בענייני הפסח שמונה ועשרים שנויין כמנין כ"ח רמז כח מעשיו הגיד לעמר¹⁴². ואלו הן:

א', עשיית המצות שמורות לשם מצה. דכתיב¹⁴³ ושמרתם את המצות מצות כתיב. וצריך שתהיה שמירתן משעת קצירה¹⁴⁴. וזהו דוקא לג' מצות שמורות. אמנם לשאר מצות הנאכלין בתוך הפסח אין צריך כל כך שימור. דתנן¹⁴⁵ בצקם של גויים אדם ממלא כריסו בפסח, בתנאי שידע בריא לו שלא שמו בה שאור ושלא הניחוהו זמן שיחמץ. והשנוי הוא שבכל לילי שבתות וימים טובים די לאדם בשתי ככרות, ובליל פסח חייב ג' כנו'. והטעם הוא שהמצה רומזת למדת מלכות¹⁴⁶ כשהיא במעלתה ובשלימותה ששארה כסותה ועונתה לא יגרע¹⁴⁷ שמקבלת שאר מן מדת החסד שרומז לאברהם, וכסות ממדת הפחד שרומז ליצחק. ועונה ממדת ת"ת הרומז ליעקב¹⁴⁸.

ב', צריך שיהיו בשלושה מצות אלו ששה נקבים. הראשונה הרומזת לאברהם נקב אחד דכתיב אחד היה אברהם וכו'. ושני נקבים לשנית הרומזת ליצחק שהוא שני לאבות. ושלושה נקבים לשלישית הרומזת ליעקב שהוא [8] שלישי לאבות. וכל נקב ונקב צריך שיהיה בצורת טבעת. וכבר נתבאר למעלה שצריך לשים בתוך הסל של פסח י"ב מינים ומכל מין ששה. ואחד מהי"ב המינים הם המצות ומן הראוי היה שיהיו ששה כשאר המינים. והטעם שהם שלושה רמז לג' אבות כנו'.

עוד טעם שני לרמז לג' אירוסין שעתיד הב"ה לעשות עם ישראל. כדכתיב בהושע וארשתוך לי לעולם, וארשתוך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים, וארשתוך לי באמונה וידעת את ה'¹⁴⁹. וכדי שיהיו ששה לתשלום הע"ב אנו עושים ששה נקבים רמז טבעות האירוסין. האירוסין הראשונים רומזים לאברהם בטבעת אחד. האירוסין השניים הרומזים ליצחק בשתי טבעות. האירוסין השלישיים הרומזים ליעקב בשלושה טבעות.

האירוסין הראשונים הרומזים לאברהם כתיב וארשתוך לי לעולם, הרומז למדת חסד הנקרא עולם, דכתיב¹⁵⁰ אמרתי עולם חסד יבנה. האירוסין השניים הרומזים ליצחק כתיב וארשתוך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים. שאלו ארבע מדות הרמוזות בפסוק רומזים לארבע אותיות של השם הגדול, והם בהפוך אתונן. שהאותיות הנקבות קודמות לאותיות

141 ויקרא ו, ב.

142 תהלים קיא, ו.

143 שמות יב, יז.

144 פסחים מ ע"א.

145 שם, שם.

146 אלקבץ, כרית הלוי, תרכ"ג (לצמ"ד), ד"צ ירושלים תש"ם, פרק טו דף כה ע"א.

147 ע"פ שמות כא, י.

148 ראה זוהר ח"ב דף קעה ע"ב, וראה י' תשבי, משנת הזהר ח"א עמ' קמט.

149 הושע ב, כא-כב.

150 תהלים פט, ג.

הזכרים לרמוז למדת הדין הקשה שהיא בצפון הנקראת פחד יצחק. האירוסין השלישיים הרומזים ליעקב כתיב וארשתוך לי באמונה. וכבר נודע כי מדת יעקב היא אמת דכתיב¹⁵¹ תתן אמת ליעקב. ומדת מלכות שהיא הכלה של יעקב נקראת אמונה¹⁵².

עוד יש לשאול למה אנו חייבין לבצוע האמצעית קודם ולא הראשונה. שהיה ראוי לבצוע הראשונה דקיימא לן¹⁵³ אין מעבירין על המצות. תשובה, כבר נודע שמדת יצחק היא מדת הדין הקשה. ולכן נצטוו אברהם שהוא מדת החסד לעקוד את יצחק כדי להחליש כח מדת הדין הקשה. וזהו סוד הנחת תפילין בשמאל לרמוז שהזרוע הימין הרומז למדת החסד עוקד הזרוע השמאל שהוא מדת הדין הקשה שהוא סוד העקידה ממש. וכענין שאמר בניהו לאשמדאי שמא דמארך עלך כדאיתא בגיטין פרק מי שאחזר¹⁵⁴.

וזהו סוד שחיטת הקרבנות בצפון ובפרט העולה. כדתנן¹⁵⁵ העולה קדש קדשים שחיטתה בצפון. והעלה היא ראש לכל הקרבנות דכתיב¹⁵⁶ זאת תורת העולה היא העולה. לכן המצה שאנו מחלקין אותה לשנים חלק הקטון לברך עליו על אכילת מצה שהוא המוציא שני של פסח כנוז, והחלק הגדול שרובו ככולו לשם אפיקומן לאוכלו על השבוע, שמשמש במקום קרבן פסח, צריך שיהיה המצה השנית שרומזת ליצחק שמדתו בצפון כנוז.

השינוי השלישי שלא לפרוס מפה על מפה כליל פסח כדרך שנוהגים בשאר שכתות ימים טובים. ושלא לשים בשולחן לא מצה ולא מלח ולא סכין כדרך שאנו עושין בכל השנה בעבור שעיקר שולחן ליל פסח הוא הסל הנוז, כאשר יתבאר.

השינוי הרביעי שצריך לערוך בתוך הסל ענבים בין לחים בין יבשים ושיהיו ששה אשכולות או ששה גרגרים לא פחות ולא יותר.

השינוי החמישי לערוך בו ששה תמרים לא פחות ולא יותר.

השינוי הששי לערוך בו ששה רמונים או ששה גרגרי רמון כנוז. וטעם לאלו שלשה מיני פירות למה נבחרו אלו שלשה יותר משאר מיני פירות שיש בעולם, ולמה שלושה לא פחות ולא יותר. תשובה, כבר נתבאר בחבורנו זה¹⁵⁷ כי שלשים מיני פירות נבחרו בעולם. עשרה מהם נאכל כולם כמו שהם ורומזים לייס דבריא. ועשרה מהם נאכל הפרי שמבחוץ ונזרק הגרעין שמבפנים ורומזים לייס דיצירה. ועשרה מהם זורקין הקליפה שמבחוץ ואוכלים הפרי שמבפנים ורומזים לייס [9א] דעשיה¹⁵⁸. והענבים הם ראש

151 מיכה ז, כ.

152 מערכת האלוהות עם פי' החייט, מנטובה, שי"ת, ר"צ ירושלים, חשכ"ג, פ"ד דף נט ע"א-סה ע"ב.

153 פסחים סד ע"ב; יומא נח ע"ב.

154 גיטין סח ע"א.

155 זכחים נג ע"ב.

156 יקרא ו, ב.

157 נראה שדרשה זו שייכת לקובץ שלם של דרשות שלא שרד בשלימותו.

158 על חלוקה זו ראה בספר חמדת ימים, סדר ט"ו שבשבת, בשם ר' חיים ויטאל. ועי' א' יערי,

לעשר מיני פירות הרומזים ל"ס דבריה. והתמרים הם ראש לעשר מיני פירות הרומזים ל"ס דצירה. והרמונים הם ראש לעשר מיני פירות הרומזים ל"ס דעשיה. ועוד ששלושה מיני פירות הם מהפירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל.

השני השביעי לערוך בו ששה חתיכות בשר כנז.

השני השמיני לערוך בו ששה דגים כנז.

השני התשיעי לערוך בו ששה ביצים כנז. והטעם כבר נתבאר למעלה שהשלשה מיני פירות רומזים לטור הראשון שהוא אדם פטור וברקת. ושלושה מיני תבשילין רומזים לנופך ספיר ויהלום, שהוא הטור השני.

השני העשירי לערוך בו ששה חזרתות כנז.

השני הי"א לערוך בו ששה גבעולי עולשין מרים כנז.

השני הי"ב לערוך בו ששה גלגלי חרות כנז. ואלו השלושה רומזים לטור השלישי שהם לשם שבו ואחלמה.

השני הי"ג הוא שאנו עושים ששה נקבים בשלושה מצות שמורות. והטעם הוא שכל הי"ב מינים שאנו עורכים בסל הפסח צריך שיהיו בו ששה מכל מין ומין כדי שיעלו לחשבון ע"ב. ובעבור שהמצות אינן אלא שלש לפיכך אנו נוקבים בהן ששה נקבים לתשלום המנין הנז. והם בסדר זה. לראשונה א', לשנית ב', לשלישית ג', בסדר אב"ג שהיא חצי השם מהשם הראשון משבעה שמות משם של מ"ב שהוא אבגית"ן.

השני הי"ד שצריך לערוך בסל כוס של חומץ בששה גרגרי מלת. בסדר על כל קרבן תקריב מלח¹⁵⁹.

השני הט"ו, שצריך לערוך בסל ששה גבעולי כרפס. ואלו הי"ב מינים רומזים לי"ב צנורות, ולי"ב גבולי אלכסנות, ולי"ב פשוטות, ולי"ב אבני החשן, ולי"ב לחם הפנים, ולי"ב מיני פעולות, ולי"ב מזלות, ולי"ב חדשים, ולי"ב שעות היום, ולי"ב שעות הלילה, ולי"ב ראשי חדשים, ולי"ב מנהיגים שבנפש, ולי"ב שבטים, ולי"ב נשיאים, ולי"ב ימים טובים שעשו הנשיאים בחנוכת המזבח, ולי"ב קרבנות שהקריבו, ולי"ב שוורים שהקריבו שור לאחד, ולי"ב כפות, ולי"ב קצרות, ולי"ב מזוקים, ולי"ב בקר שעשה שלמה תחת הים, ולי"ב פרים, ולי"ב אלים, ולי"ב כבשים, ולי"ב שעירים.

השני הי"ז לאכול הכרפס קודם המוציא. והטעם הוא כדי שנתחייב כנטילה בדבר שטיבולו במשקה. והסוד הנרמז לעיל ועוד יתבאר לקמן.

השני הי"ח, לבצוע המצה בלא ברכה ובלא צורך אכילה.

השני הי"ט, הוא שצריך לצוות לאחד מן המסוכין להסיר הסל מעל השולחן. והטעם להראות להמסוכין שכבר נשלמה הסעודה באותו מיעוט כרפס שאכלו ושאלו מה

יחלדות ראש השנה לאילן, מחנים מב (טו כשכט חש"כ), עמ' 15-24; ד' שפרבר, מנהגי ישראל - מקורות ותולדות, ח"ג, ירושלים תשנ"ד, עמ' ריו והע' 214.

נשתנה. וזה הטעם שאמרנו לעיל שאין להניח על השולחן לא מצה ולא דבר אחר שעיקר שולחן של פסח הוא הסל של החובה כנז'.

השינוי הי"ט לאחר שהחזירו הסל על השולחן שיקום בעל הבית על רגליו ויטול הסל בימינו וקנקן של יין בשמאלו ויפסע פסיעה אחת כנגד הפתח כדי שיחשבו הנערים שורצה לברוח וישאלו.

השינוי הכ', למזוג כוס אחד לפני כל א' מהמסובים גדולים וקטנים אפי' גמולי חלב. השינוי הכ"א, קריאת ההגדה בין קידוש להמוציא והיא לשם קידוש שני של פסח כנז'.

השינוי הכ"ב, ענין ההזאות שאנו עושין בעשר מכות כנז'. [ונטילת ידים אחריהן להעביר הטומאה ולהסיר כל הקללות של עשר המכות שזכר מעליו].¹⁶⁰

השינוי הכ"ג, להראות המצה ולהעבירה על ראשי המסובין כנז'.

השינוי הכ"ד, להראות המרור ולהעבירו על ראשי המסובין כשאומר מרור זה.

השינוי הכ"ה, לשותות כל הארבעה כוסות בהיסבה.

השינוי הכ"ו, שלא לטעום מן המצה שבירך עליה המוציא עד שיברך על הפרוסה אקב"ו על אכילת מצה שהוא המוציא שני של פסח ויאכלם יחד [כב] בהסיבה.

השינוי הכ"ז, חיוב טיבול מרור בחרוסת.

השינוי הכ"ח, כריכת מצה ומרור יחד ולטבולו בחרוסת בלא ברכה.

[עוד צריך לעשות ד' שינויים נתוסף על הכ"ח שינוין הנז' לר' רבתי שבאחד שעליה נאמר כח מעשיו הגיד לעמו. וכשתצוף הד' על הכ"ח יעלו ל"ב בסוד ומשפטים כל ידעום בסוד אות ב' של בראשית. ואות למד של לעיני כל ישראל לרמוז שכל הנזהר לקיים כל ה"ל"ב שינויים הנז' נחשב לו כאילו קיים כל התורה].

השינוי הכ"ט לאכול הביצה מטובלת בחומץ ובמלח זכר לחרבן כנז'.

השינוי הל', לתת לנערים אגוזים וקליות.

השינוי הל"א, לאכול האפיקומין על השבע קודם מים אחרונים.

השינוי הל"ב למזוג כוס רביעי אחר ברכת מזון ולומר עליו הלל הגדול וחזקתם בישתבח כנזכר שהוא ברכת המזון שני של פסח. נמצא שיש בליל פסח ארבעה כוסות וארבעה טיבולין וארבעה נטילות שהם י"ב.

והענין הוא ארבעה כוסות, השנים הראשונים לשם קידוש. ראשון לקידוש תדיר וכוס שני לקידוש שאינו תדיר. ושני כוסות האחרונים לשם ברכת המזון. הראשון לשם ברכת המזון התדיר והשני לשם ברכת המזון שאינו תדיר. והארבעה טיבולין שנים מהם בחומץ ושנים מהם בחרוסת. הראשון והרביעי בחומץ, השני והשלישי בחרוסת. כרפס וביצה בחומץ, מרור וכורך בחרוסת.

והארבעה נטילות, שתיים מהם לסטרא דימינא ושתיים מהם לסטרא דשמאלא. ראשונה ושלישית שהם נפרדים לסטרא דרכיו, שנית ורביעית שהם זוגות לסטרא דמסאבן.

ראשונה שהיא אחר קידוש התדיר, ושלישית שהיא תכף אחר קידוש שאינו תדיר שניהם לסטרא דימינא. והשנית שהיא תכף אחר העשר הזאות של עשר מכות כנז. והרביעית שהיא מים אחרונים להעביר הוזהמא שתיקן לסטרא דשמאלא. והזהיר בכל אלו העניינים ובכל אלו התנאים נחשב לו כאילו נבנה בית המקדש בימיו, ונבנה מזבח והעלה עולות שהיא קרבן המשובח שבכל הקרבנות שנא' זאת תורת העולה היא העולה.

ודע כי יש י"ד סימנים לשנים. שבעה מהם לשנים פשוטות ושבעה לשנים המעוברות. ותקנו בכל השבעה סימנים מהשנים הפשוטות לקרוא בשבת הגדול של פסח פרשת צו את אהרן. ומהשבעה סימנים מהשנים המעוברות חמשה מהם תקנו לקרוא פרשת מצורע בשבת הגדול של פסח ושנים מהם פרשת אחרי מות. ויש לשאול ולתמוה הואיל וחכמי עבור השנים תקנו שברוב השנים שיקראו בשבת הגדול של פסח פרשת צו, ובמעוטן בפרשת מצורע, ובמעוטין דמעוטן פרשת אחרי מות, למה מתקני ההפטרות לא תקנו על אלו השלושה פרשיות הנז' הפטרות מפסוקים הגונים וטובים דברי בשורות טובות דברי גאולה וישועה וחירות, הואיל ואלו השלוש הפטרות מתקנות לשבת הגדול של פסח. ולא די זה אלא שאדרבה תקנו דברי כבושין ותוכחות ודברי קינות וחרפה וכלימה ודברים קשין כגידין כמו שכתוב בהפטרות מפרשיות הנז'. כי מה שייכות יש לדברים כאלו בשבת הגדול של פסח.

אמנם האמת הוא שתשובת דברים אלו הוא דבר גלוי ומפורסם מתוך דברים הנז' למעלה. והוא כי בהיות אמת שהשם ית' בכל פסח ופסח עושה משוא פנים גדול לישראל ועושה עמהם לפנים משורת הדין, ומציל את נפשותם מהיכלות הטומאה, כב יכול שלא כדת וכהלכה. ואע"פ שהוא דיין אמת, הצור תמים פעלו¹⁶¹ חשב מחשבות לבלתי ידה ממנו נדח¹⁶², לכן תקנו בשבת הגדול של פסח להפטיר בדברי כבושין ותוכחות להראות כאילו כב יכול מתרעם מישראל שגורמים להב"ה לעשות עמהם לפנים משורת הדין. שאלמלא כן לא היה להם תקנה עולמית. ולכן תמצא באלו השלוש הפטרות דברי כבושין ותוכחות ומזכיר להם עונותם ומתרעם על חטאתם כמפורסם בפסוקי הפטרות הנז'¹⁶³.

ולכן ראוי לכל ירא שמים לכוין ולדקדק בכל שנה ושנה בשבת הגדול של פסח כשקורין ההפטרה לידאג ולהצטער על עונותיו. ויהיה נחשב לו כאילו הקריב קרבן עולה דכתיב זאת תורת העולה היא העולה.

ת"ו ש"ל ב"ע¹⁶⁴

161 דברים לב, ד.

162 שמואל ב יד, יד.

163 ככך חזר המחבר וסיים בנושא עליו דבר לפני שנכנס לפירוט הסל והסדר.

164 חם תשלם שבח לאל בורא עולם.

הזמנת העולה לתורה

מבוא

באי בית הכנסת מזמנים לעלות לתורה ולקרוא פיסקה מפרשת השבוע. בלי הזמנה מפורשת לא עולה אדם לתורה. כך מצינו בתוספתא למגילה (ג: כא) כ"י וינה:
חזן הכנסת לא יקרא עד שיאמרו לו אחרים, וכן ראש בית הכנסת לא יקרא עד שיאמרו לו אחרים, שאין אדם מבזוזהו בידיו לעצמו¹.

כ"י זה נוקט בתחילה את חזן הכנסת ואח"כ את ראש בית הכנסת. ואולם הר"ש ליברמן² טוען שהעיקר הוא ככ"י לונדון:

ראש בית הכנסת לא יקרא עד שיאמרו לו אחרים, וכן חזן הכנסת לא יקרא עד שיאמרו לו אחרים שאין אדם מבזוזהו בידיו לו.

כ"י זה נוקט מתחילה את ראש הכנסת שהוא היה מחלק את העליות³, ואח"כ את החזן הממונה על הסדר בבית הכנסת⁴ ובבית המדרש, שהיה אומר לעולה לתורה "קרא", כשם

1 מהדורת ליברמן, ניו-יורק חשכ"ב, עמ' 359.

2 תוספתא כפשוטה, ח"ה, ניו-יורק חשכ"ב, עמ' 1196-1197.

3 כפי שמגדיר זאת רש"י (בבלי סוטה מ ע"ב ד"ה "ראש הכנסת") וז"ל: "על פיו נחתכין דברי הכנסת, מי יפסיד בנביא, מי יפרוט על שמע, מי ירד לפני התיבה".

4 כבר ריב"ן הודה ולא ברש שאיננו יודע מה מרצאה של תיבת 'חזן' וז"ל: "חזן - שמש הקהל ולא שמעתי בו שום משמעות" (בבלי מכות, כב ע"ב, ד"ה חזן. ראה דברי המרפ"ס יט ע"ב, שם, שכתב: "רבינו גרפו טהור וצאה נשמטו בטהרה, לא פירש יותר. מכאן ואילך לשון חלמידו ר' יהודה בר נתן"). בעל הערוך (ערוך השלם, מהדורת קאהוט, ג, ניו יורק 1955, ערך 'חזן', עמ' 365-368) פירש שהחזן הוא שליח ציבור. והרא"ש לכרכות פ"ה ס"י יו השיג על הערוך וכתב דטעות הוא, דחזן הוא המתעסק בצרכי בית הכנסת, וש"צ הוא המוציא את הציבור ידי חובתם בחפילה. וראה מה שכתב ח"י קאהוט שם באריכות רבה להשיג על דברי הערוך, ולדעתו בחקופת המשנה והתלמוד לא היה החזן ש"ץ כי אם שמש או של בית כנסת או של בית דין. בבית הכנסת היו לו חפיקים רבים ומגוונים כדברי רש"י (בבלי סוטה מ ע"ב ד"ה 'חזן הכנסת'): "להכניס ולהוציא ולהפשיט את התיבה ולהכין הכל". (אמנם המעיין יראה שבבבלי שם לט ע"ב כתוב: "אין שליח צבור רשאי להפשיט את התיבה בצבור..." משמע ששליח צבור עושה זאת ולא חזן. אלא שמצאתי בספר האגודה, מהדורת ברזיל, ירושלים תשל"ט, עמ' רז, שהיתה לו גירסא אחרת: "ואין החזן רשאי להפשיט...". וכנראה שזו הגירסא שהיתה לפני רש"י שם).

שהיה אומר לכוהנים "אמורו"⁵, ובבית הועד היה אומר "התחילו"⁶. ושנו כאן שלא זו בלבד שראש הכנסת שהיה מכבד את הקוראים בעליה לתורה אינו רשאי לכבד את עצמו, וצריך שאחרים יאמרו לו "קרא", אלא אפילו החזן שהוא הוא אומר "קרא", לא יקרא לפני שיאמר לו אחר "קרא". גירסא זו מתאשרת מן האמור במדרש בראשית רבה: "אפילו חזן הכנסת אינו נוטל סדרה לעצמו"⁷. לפיכך כתב ר' נתן ב"ר יהודה⁸ בספרו "המחכים"⁹ בשם הירושלמי (ולפינו בירושלמי אין זכר מזה): "כל הקורא בתורה ואין אומרים לו קרא דומה לאדם שיש לו בת בגרת שכל הרוצה ללוקחה לוקחה". אין אדם יכול לקרא בתורה מעצמו אלא צריך שיקראו לו, כדי שדברי התורה לא יהיו קלין בעיניו. וזאת, (לפי ליברמן)¹⁰, כוונת התוספתא שהבאנו למעלה: "שאין אדם מכבדו בידי לר",

כמו כן היה החזן מסייע לקורא בשעת קריאת התורה כדברי התוספתא מגילה, מהדורות ליברמן, ניו יורק תשכ"ב, פרק ג הלכה כא: "חזן הכנסת העומד לקרות אחד עומד ומחזין לו עד שעה שיקרא". 'מחזין' פירושו מסייע, כך משמע מתוס' לבבא בחרא טו ע"א ד"ה שמונה, וכן פירש ש' ליברמן, בתוספתא כפשוטה, ה, (ניו יורק תשכ"ב), עמ' 1198. וכן היה החזן עומד על כימה של עץ בבית הכנסת שבאלכסנדריה (שהחקיים עד מדר היהודים בימי טריינוס 115-118 לס') ומניף בסדרין כדי שידעו מתי לענות 'אמן', כדברי התוספתא סוכה, שם, פרק ד הלכה ו: "ובמה של עץ באמצע וחזן הכנסת עומד עליה והסדרין בידו נוטל לקרות והלה מניף בסדרין והן עונין אמן על כל ברכה וברכה והלה מניף בסדרין והן עונין אמן".

גם בבית הדין היה החזן משמש כשליח בית דין לחזר אחר חייבי הריגה (ראה: ירושלמי סנהדרין פ"ה הל' ד, כג ע"א), ולהלקות את העברין ברצועה (ראה: תוספתא מכות פ"ה, ה"ג, מהדורות צוקרמנדל, ירושלים תש"ל, עמ' 444. וכן במדרש תנאים לרברים, מהדורות הופמן, תרס"ח, כה: ב). כמו כן 'חזן' מופיע במובן של שומר כאשר מופיע הביטוי 'חזני מתא' = שומרי העיר (בבלי כ"מ צג ע"ב). על שורש התיבה 'חזן' ראה ר' קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"ה, עמ' 48-47 שכתב: "... אשר לשורש התיבה הנדונה אין המצב מתור. סבורים היו, על יסוד כתיבה של המילה, למשל באיגרות אל עמרנא שאין כאן אלא שם שנגזר מן השורש המצוי בעברית בצורת 'חזה'". ואכן כך כתב גם ר' אליהו בחור, התשכ"ב, תרע"ע, ערך 'חזן' ח"ל: "שמש הקהל נקרא חזן...לפי שהוא צריך לראות מה הם צרכי הצבור שיעשה המוטל עליה".

ובמשנה שבת א:ג: 'באמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קוראים, אבל הוא לא יקרא'. רש"י (שבת יא ע"א, ד"ה החזן) בלישנא אחרינא, הרמב"ם (הל' שבת ה:טו) המאירי (בית הבחירה, שבת, מהר"ל לנגה, עמ' 48) פירשו ש'החזן' הוא מלמד תינוקות! בלישנא קמא' פירש רש"י: "החזן - חזן הכנסת המקרא שבעה העולים לתורה...". המאירי הביא: "רש"י מפרשים: החזן - שליח ציבור שעמיד להקרות שבעה העולים למחרת". על תפקידו של שליח הציבור כמי שזומן את העולים לתורה, ראה בדברי הרמב"ם, הל' חפילה ז:כ (להלן, הע' 70).

5 ספר נשא, מהדורות הוראוויטץ, ירושלים תשכ"ו, עמ' 43.

6 ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"ד; תענית פ"ד ה"א, טו ע"ד.

7 מהדורות תיאודור אלבק, חלק ב, ירושלים תשכ"ה, עמ' 950.

8 חי במאה הראשונה לאלף השישי.

9 קראקא תרס"ט, ד"צ תשכ"ח, עמ' 128.

10 תוספתא כפשוטה שם.

שאין ראוי לעשות מקריאת התורה שבזוהין כל אחד לעצמו, לפי שיותר הוא כבוד התורה כשאנו קורא עד שיאמרו לו אחרים "קרא".

לאור זאת נשאלות השאלות הבאות:

1. מה תוקפה של הזמנה לקרא בתורה, והאם חובה להענות לה?
2. מה הדרך שבה אמרו לעולה "קרא"? האם נקבו בשמו כדי שיעלה ויקרא או שמא ברמיזה בלבד?
3. באם נקבו בשמו של העולה, האם הזכירו גם את תארי, כמו: הכהן, הלוי, הרב? האם יש להזכיר את כינויו ושמות שהוסיפו לו בחייו?

תוקפה של הזמנה לקריאה בתורה

במדרש תנחומא נאמר¹¹:

דבר אחר וידבר אלהים' (שמות כ:א), זה שאמר הכתוב: 'אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה' (איוב כח:כז) ואחרי כן: 'ויאמר לאדם' (שם שם, כח), למדך התורה שאם תהיה בן תורה לא תהא רוחך גסה לומר דבר לפני הצבור עד שתפשוט אותה כינך ובין עצמך שנים שלשה פעמים. מעשה ברבי עקיבא שקראו החזן ברבים לקרות בס"ת בצבור ולא רצה לעלות אמרו לו תלמידיו: רבינו לא כך למדתנו 'כי הוא חייך ואורך ימך' (דברים ל:כ), ולמה נמנעת מלעלות? אמר להן: העבודה! לא נמנעתי לקרות אלא על שלא סדרתי אותה פרשה שנים שלשה פעמים, שאין אדם רשאי לומר דברי תורה לפני הצבור עד שיפשוט אותו ב' ג' פעמים בינו לבין עצמו, שכן מצינו בהקב"ה שהוא נותן מענה לשון לכל הבריות והתורה גלויה לפניו ככוכב (ככתם) אחד, וכשבא ליתן אותה לישראל כתיב בו: 'אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה', ואחרי כן 'ויאמר לאדם' וגו'. וכן כתיב: 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', בינו לבין עצמו ואחרי כן 'לאמר'.

ממדרש זה למדים אנו כי הזמנת האדם לתורה מחייבת אותו לעלות, שהרי אמרו לו תלמידיו לר' עקיבא: "רבינו לא כך למדתנו 'כי הוא חייך ואורך ימך' ולמה נמנעת מלעלות?"

טרוניא זו כלפי רבם והחומרה שראו בסירובו לקרא בתורה בצבור, תוכן לאור דבריו של רב יהודה¹², מגדולי אמוראי בבל בדור השני, האומר:

שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם: מי שנותנין לו ספר תורה

11 מדרש תנחומא, ירושלים תשי"ח, ד"צ ורשא תרל"ה, פרשת יתרו סי' טו. וראה: שמות רבה, מהדורת מירקין, ו, תשל"ג, פ' כי תשא מ:א; ילקוט שמעוני, ירושלים תשכ"ז, שמאל ב' סי' קמו.

12 ברכות נה ע"א. סתם רב יהודה, הוא רב יהודה בר יחזקאל.

לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג עצמו
ברבנות. ספר תורה לקרות ואינו קורא – דכתיב: כי הוא חייך וארך ימך.

הפסוק: "כי הוא חייך וארך ימך" המובא במדרש תנחומא ובבבלי, מלמדנו כי תלמידיו
של ר' עקיבא לא ראו בסירובו לעלות תורה רק החמצת מצוה המביאה שحر, אלא מעשה
שנענשים עליו, בקיצור ימים ושנים.

אין כוונת רב יהודה רק לאדם שנותנין לו את ספר התורה לידיו והוא אינו רוצה
לקרות, שהרי אנו הולכים לתורה כדי לקרות, ואין היא באה אלינו, כדברי הירושלמי:
"בכל אתר את אמר הולכין אצל התורה"¹³ אלא כלשון המאירי (להלן הע' 23): "מי

13 ירושלמי יומא פ"ד ה"א, מד ע"א. הולכת ספר התורה אצל האדם, כדי שיקרא בו, היתה במקרים
מיוחדים בלבד:

א. בקריאת כהן גדול ביום הכפורים: "חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת, וראש
הכנסת נותנו לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול, וכהן גדול עומד ומקבל, וקורא עומד". (משנה
סוטה ז:ה).

ב. בקריאת המלך, במרצאי שביעית, בהקהל: "וחזן הכנסת נוטל ספר תורה...והסגן נותנו לכהן
גדול, וכהן גדול נותנו למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב". (שם, שם, ו). מסירת הספר
מאיש לאיש, נעשתה לכבוד לגדולה ולהדרו, כי ברוב עם הדרת מלך [כך פירש הרמב"ם
בפירושו למשנה, סוטה, שם, ולמשנה יומא ז, א].

ג. בקריאת ראש הגולה. כדברי הירושלמי (שם):

בכל אתר את אמר הולכין אצל התורה, וכאן את אמר מוליכין התורה אצלו? על
שהן בני אדם גדולים ומתעלה בהן. והא תמן מובילין אורייתא גבי ריש גלותא.
א"ר אסי בר אבי תמן על ידי שזרעו של דוד משוקע שם אינן עבדין כמנהג
אבותיהם.

כלומר, היו מוליכין את התורה לריש גלותא כדי שיקרא בו. ואעפ"י שבכל מקום מצונו שצריך
לנהוג כבוד בתורה ולילך למקום שהיא שם, כאן היו מוליכין את התורה לראש הגולה כי כבוד הוא
לתורה שהיא באה לבני אדם גדולים וע"י כך היא מתעלה ומתכבדת. וראשי הגולה, אעפ"י
שלפעמים אינם חשובים כל כך בתורה ובמצוות, בכל זאת הואיל והם מורעו של דוד עושים להם
כמנהג אבותיהם כמלכי בית דוד. בתאור שניתן לנו בסדר עולם זוטא (נמצא בתוך הספר: סדר
התכמים וקורות הימים, מהדורת נירבאר, ב, אוקספורד תת"ג, עמ' 83-84) על הכתרת ראש
הגולה: "אם הסכימה דעת הקהל למנותו מתקבצין שני ראשי הישיבות עם בני ישיבתן עם כל
ראשי הקהל והזקנים...בבית הכנסת ביום חמישי ומברכין אותו...וכשמשיכים ללכת יום שבת ורכים
מגדולי הקהל מתקבצין עמו ללכת...וראש ישיבת סורא יושב לימינו וראש ישיבת פומבדיתא יושב
לשמאלו...ואח"כ מציא ספר תורה וקורא כהן ואחריו לוי וחזן הכנסת מוריד ס"ת לראש גלות וכל
העם עומדין והוא מקבל ס"ת מידו ועומד וקורא בה...ומחזיר ס"ת לחזן ומחזירה לתיבה...ואחריו
קורין ראשי כלות ואחריהם תלמידי ראשי ישיבות...". תיאור דומה מופיע בספר מגילת סתרים לרב
ניסים (ראה: ש' פאונאנסקי, מגילת סתרים, הצופה לחכמת ישראל, ז' (תרפ"ג), עמ' 26 סעיף לג)
על מר עוקבא, ראש הגולה, בבבל בעשור השני למאה העשירית שהודח ממשרתו וגולה לקירואן,
חי"ל: "מנהג היה בקירואן למר עוקבא נשיאה שהיו מכניין לו כסא של כבוד כבהכ"ס מצד הארץ.
ולאחר שקראו בתורה כהן ולוי, היו מורידין לו התורה. וראה: ראטנער, אהבת ציון ירושלים,
יומא, רילנא תרס"ט, עמ' 76-77, שמאמץ את גירסת המדרכי (ראש השנה סי' תשי) בירושלמי

שמומינים לו ספר תורה לקרות" וכדברי ר' יחיאל מיכל אפשטיין: "ועכשיו זהו נחית הספר תורה שקורין אותו יעמוד וכו'" ¹⁴.

דברי ר' יהודה הובאו להלכה בפסקי הרי"ף ¹⁵ והרא"ש ¹⁶. מדבריהם ניתן ללמוד כי יש חוקף מחייב להזמנת אדם לעלות לתורה, וכי מי שקוראין אותו ואינו רוצה לקרות עבירה היא בידו ¹⁷. על חומרת הדבר יעידו המעשים הבאים:

מצאנו בספר חסידים ¹⁸ (אשכנז, המאה הי"ב) כי אחד היה רגיל לעמוד בתוכחה בספר תורה ¹⁹. פעם אחת כעס ש"ץ ואמר: לכבודך אני מתכוון. אמר אותו האיש: מאחר שאתה סבור לכבדני בתוכחה אל תקראני בה, ולא רצה לעלות. ובאותה שבת היתה בת אותו האיש חולה ומתה במוצאי שבת שקרא התוכחה בה.

מדבריו של ר' יהודה החסיד יוצא: שלא יתכן שש"ץ קורא לך לעלות לתורה ואתה נמנע מלעלות. אע"פ שבמקרה שלפנינו לטובה נתכוון כשלא רצה לעלות, שהרי רצה

הנ"ל: "אינך עבדין ולא כמנהג אבותיהם". גירסה זו, בירושלמי, היא הישרה בעיניו של ראטנער, ופירושה: מנהג זה נהוג רק לפי כבוד ראשי הגולה, לפי שהיו מבית דוד, אבל לא כמנהג ישראל על פי דין תורה. ואמנם בתלמוד ירושלמי, מהדורת זוסמן, הרצאת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א, עמ' 593, הגירסא היא: "עבדין לו כמנהג אבהתהון". (הירושלמי במהדורה זו, על פי כ"י סקליגר 3 {Or. 4720} שבספריית האוניברסיטה של לייזן). ובספר יוחסין לר' אברהם זכות (מהדורת שמואל שולם, קרשטאטנינה תר"ח, עמ' קכב ע"ב) כתב כי כשממנין ראש ישיבה בבבל היה מנהגם לעשות לו כרך שערשין לראש גלות, חוץ מספר תורה שאין מורידין אותה אליו, אלא הוא עולה אליה כדרך כל אדם.

על מר עוקבא ריש גלותא ומעשיו, ראה: ספר המנהגי לרבי אברהם ב"ר נתן הירחי, מהר"י רפאל, ירושלים תשל"ח, א, עמ' קכב; א' גריבאור, סדר החכמים וקורות הימים, ב, אונספורד תרנ"ג, עמ' 78-79, 231-230; י' מאן, "עניינים שונים לחקר חקופת הגאונים", תרכ"ה (תרצ"ג), עמ' 149-154; מ' בן ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האיסלאם - קיראן 800-1057, ירושלים תשנ"ו, עמ' 35 (הע' 19); 159; 196; 446 (ס' 1) ולפי המפתח, ובספרות שצרינה שם.

השם 'עוקבא' היה נפוץ, במשפחות ראשי הגולה. לפי עדותו של רב שרירא גאון היה מר עוקבא (בבל, הדור הראשון לאמוראים) ראש גולה, ראה עליו: מ' בר, "על הדחתו של רבה בר נחמני מראשות הישיבה", תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 349-357; מ' בר, ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד, ת"א 1976, ר"צ ירושלים תשל"ו, עמ' 65-73. תע"צ א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ג, לתדוך תרע"א, עמ' 975-978 (ערך 'מר עוקבא') ובעמ' 979 (ערך 'עוקבן בר נחמיה' שהיה בימי רב יוסף).

14 ערוך השלחן, א"ח סי' קלט ד.

15 ברכות מג ע"א (בדפי הרי"ף).

16 ברכות, פרק ט סי' ד.

17 כלשון ר' שמעון בר צמח דוראן, שריה תשכ"ץ, אמשטרדם תצ"ח, ח"ג סי' קסג, דף לו, ב.

18 מהדורת מרגליות, ירושלים תשי"ז, סי' תשס"ו, עמ' תנז-תנח.

19 על דרך ההזמנה לקריאת התוכחה במשנה תורה, כתב מהר"ל דאומר: "יעמוד מי שירצה". (ראה: ספר מהר"ל - מנהגים, מהדורת שפיצר, ירושלים תשמ"ט, דבור ו עמ' תנז-תנח. כבר עמדת על כך בהרחבה במאמר שיפורסם בקרוב.

להראות לש"צ שלא מחמת כבוד הוא רגיל לעלות לקריאת התוכחה אלא לשם מצוה, עם כל זה היה לו לקבל בושטו מש"צ שחשדו שלכבודו נתכוון ולא לעזוב המצוה.

פטירת בתו של המסרב לעלות, מזכירה לנו את דברי הבבלי שהבאנו למעלה: "שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם: מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא...". אולם כאשר ישנה סיבה הכרחית לאי עלייתו לתורה מותר לו לסרב אף אם קראו לו בשמו. דבר זה למדנו מרבי עקיבא שלא רצה לעלות לתורה על שלא סדר הפרשה שתיים ושלש פעמים, ואם יקרא יתבייש בצבור.²⁰

לפיכך, כתב ר' יצחק מוּינא, בעל האור זרוע, שרבו רבי יהודה החסיד, אמר לו שאם אדם יודע שהש"ץ אינו אוהבו וקראו לו לתורה בפרשת התוכחה אל יעלה כי אם יעשה כך יכשל, וסכנה היא לו.²¹ מסורת זו נמצאת גם אצל ר' אלכסנדר זוסלין הכהן, ששימש בכמה קהלות אשכנז במאות השלש עשרה והארבע עשרה.²²

הרמב"ם לא הביא במשנה תורה את דברי רבי יהודה "שלושה דברים מקצרים ימיו של אדם..." האם סבר שדברי רבי יהודה לא נאמרו כהלכה מחייבת?

ר' מנחם המאירי ניסח את דברי רבי יהודה כך:

מי שמזמינים לו ספר תורה לקרות ואינו קורא מתוך גאווה שבו, או שנותנין לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך, וכן בדרך כלל המנהיג עצמו ברכנות, אי אפשר להתקיים בכך...²³

נראה מדבריו ש"מקצרים ימיו ושנותיו" אינו עונש, אלא קביעה שמי שנוהג במידה המגונה של גאווה "אי אפשר להתקיים בכך". מדבריו משתמע שאם הסירוב לעלות אינו משום גאווה, אלא מתוך סיבה מוצדקת, יהא מותר לסרב.

התוקף המחייב של הזמנת העולה לעלות לתורה, עולה גם מהוראתו של ר' אברהם בר' נתן הירחי, בעל ספר המנהיג (פרובאנס וספרד, המאה ה"ב-י"ג):

הקורא את שמע וקראו החזן לעמוד לקרות בתורה צריך לעמוד לקרות בתורה לכבוד התורה.²⁴

- 20 ילקוט שמעוני, שם.
- 21 אור זרוע, א, ויטאמיר תרכ"ב, שאלות ותשובות סי' קיד.
- 22 האגודה, קראקא שלי"א, ד"צ ירושלים תשכ"ו, מסכת מגילה סי' נא עמ' קטז. המהר"ל (נולד 1355) החשיב מאוד את פסקיו של ר' אלכסנדר זוסלין והרבה להשתמש בדבריו, ולדעתו, בתוכחה שבתורות כהנים יש לקרא לעולה כשם שקוראים לשאר הפרשיות, ואילו בתוכחה שבמשנה תורה יאמר: "עמדה מי שירצה". שאם יקראו לעולה בשמו, שמא יסרב לעלות ויבא לידי תקלה. (על ההבדל בין תוכחות תורת כהנים לתוכחות משנה תורה עוד אעמוד בס"ד במקום אחר).
- 23 בית הבחירה, ברכות נה ע"א, מהר" ש ריקמן, ירושלים תשכ"ה, עמ' 205.
- 24 דבריו הובאו בטור אר"ח סי' 10. מסתבר שגם הרשב"א בחשוכה (ח"א סי' קפה) שהורה: "בהן שקראו אותו לקרות בתורה והוא קורא את שמע אינו רשאי להפסיק" אינו חולק על העיקרון שמי שנקרא חייב לעלות, אלא סובר שהעובדה שהוא קורא את שמע מהווה סיבה מוצדקת שלא להענות להזמנה לעלות. ר' חיים בנבנשת רצה לומר שאין מחלוקת, אלא 'המנהיג' המחייב לעלות

הרב"ז²⁵ נשאל: "במי שעלה רבו שלישי לקרא בתורה אם יעלה הוא משלים או לא?" עליית משלים היא העליה האחרונה בה משלימים את הקריאה בתורה, ובדרך כלל היא עליית שביעי. עלייה זו נחשבת לחשובה מפני שנוהגים שהשביעי גולל ספר תורה. וכבר נאמר: "עשרה שקראו בתורה הגדול שבהם גולל ספר תורה. הגוללו נוטל שכר כולן." (בבלי מגילה לב ע"א). לכן נהגו בצרפת לקרא את הרב שבעיר לעליית שביעי, כדי שתהא נגללת בגדול שבהם²⁶. נשאל הרב"ז שאלה ממי שרבו עלה שלישי אם יוכל לסרב לעלות משלים, שמא יש כאן פגיעה בכבוד רבו?

ותשובתו: אם רבו עלה שלישי במקום שיש כבוד לרבו כגון שקרא עשרת הדברות או יג מידות או שירת הים וכיוצא בהם, דמשום כבודו של הרב העלוהו שלישי, ודאי יכול לעלות התלמיד משלים. אבל אם העלו את רבו שלישי באקראי בעלמא שלא במקום כבוד, לא יעלה התלמיד לשביעי כיון שיש זילותא לרביה וחלשה דעתיה²⁷. מוטב שיבא עשה דכבוד רבו וידחה מה שאמרו: מי שקורין אותו לקרא בתורה ואינו עולה, מקצוין ימיו ושנותיו, דכיון דמשום כבוד רבו עשה אין כאן בזיון התורה. מ"מ אם נתן לו רבו רשות לעלות ולקרא בתורה חייב לעלות לפי שרוב שמחל על כבודו, כבודו מחול²⁸.

אך כאשר סירב אדם לעלות ללא סיבה מוצדקת, הגיב הצבור בצורה חריפה, ובמקרים אחרים אף היו לכך תוצאות קשות.

הרב אברהם חיים אדאדי (צפת, המאה הי"ט) מספר כי פעם קראו בשמו, בבית המדרש של מרן הבית יוסף, ולא רצה לעלות לתורה, כדבריו "ופעם אחת ילדות היתה ב", ורצו להוציאו מבית הכנסת. וקרא הוא לעברם: הביאו הספר והראו לי היכן כתוב שהנמנע מלעלות מוציאין אותו? "והיו שם ת"ת... ובפרט הש"ץ הרב מהרי"ץ שתקו יחדיו", ונשאר במקומו ולא הוציאוהו²⁹. מעשה אחר, מביא אדאדי³⁰, היה בהר הלבנון הנקרא די"ר אלקאמ"ר והוא

מדבר במי שהזמין בשמו והרשבי"א ירבר במי שלא נקרא בשם (כנסת הגדולה, אר"ח סי' סו, הגהות הביי, אות ה) אך הביי סובר שהרשבי"א חולק על בעל המנהיג, ופסק כרשבי"א "שהוא רב מובהק". (אר"ח סי' סו, וע"ע כף החיים [סופר], שם, ס"ק כד).

25 שירת הרב"ז, ורשא תרמ"ב, ד"צ ירושלים חשל"ב, א, סי' שד.

26 אור זרוע, ח"ב, דיאטמיר תרכ"ב, סי' מב.

27 בסדר עולם זוטא, שם, נאמר כי בשבת, עלה ראש הגולה שלישי לתורה, ואחריו לא עלו ראשי הישיבות "מפני שקדמן אחר". כלומר, אם הם יעלו אחרי ראש הגולה יחשב הדבר כפחיתות כבוד לומר כי הם קטנים ממנו, שהרי הוא עלה לפניהם. לכן לא עלו כלל שהרי ראשי הישיבות שהיו שם היו גדולים ממנו.

28 בבלי קידושין לב ע"א. שר"ע יר"ד רמ: ז.

29 השומר אמת, חשל"ו, סימן יא סעיף א, עמ' מג-מד.

30 השומר אמת שם. על הרב אדאדי ראה א' יערי, שלוחי ארץ ישראל, ירושלים חשל"ז, עמ' 675, 676, על ר' משה גאלנטי מדמשק ראה שם, עמ' 668.

מנחלת בני גד ובני ראובן. אותו יום שבת היה וקראו בביהכנ"ס לגיסו של מהר"ן גאלנטי (בנו של הרב משה גאלנטי) לעלות לתורה. גיסו שהיה איש נכבד ומתושבי ההר הנזכר, לא רצה לעלות על אף שהפציר בו מהר"ן גאלנטי, ונידחו מהר"ן גאלנטי בתוך קהל ועדה. האיש הנכבד יצא מבית הכנסת בפחי נפש. לא עבר זמן רב וחלה האיש ומת. בשעת פטירתו מסר דינו לשמים עם הרב גאלנטי ולימים מועטים נפטרו גם הרב. כמו כן מספר ר' חיים פלאגי³¹ על מעשה נורא שאירע בשנת תקפ"ה, באחד שקראוהו שיעלה לתורה ולא רצה וברח מביהכנ"ס, ובאותו החודש נתפש ע"י גויים רוצחים והשליכוהו לתוך קדירה של מים רותחים ונשרף כל גופו.

המסרב לעלות לס"ת לא משום שהוא מיקל במצוה זו אלא משום סיבה אחרת כגון: שעלה אחיו לפניו והש"ץ בטעות קרא לו, וכבר הוזכרו חכמים שלא יעלו אחים זה אחר זה משום עין הרע³², או שאינו רוצה לעלות לפי שמנהג המקום לנדב בקול רם לפני הציבור, וזה אין לאל ידו לנדב ותהיה לו כושה מדבר זה, שני אלה אינם בכלל המסרבים לעלות לתורה שמקצרים ימיהם, מכיון שסירובם איננו נובע מזלזול בחשיבותה של העלייה לתורה. ר' יוסף חיים³³ הביא ראיה לכך מבבלי ברכות (מו ע"א), שם מסופר כי ר' זירא הוזמן לברך בסוף הסעודה שערך לכבודו רבי אבהו וסירב, מכיון שלדעתו הברצע, שהוא ר' אבהו, הוא שצריך לברך. הרי לך שר' זירא לא חשש לדברי רב יהודה שמי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצרים ימיו ושנותיו.

לסיכום:

דברי רב יהודה על מי שנותנין לו ס"ת ואינו קורא מכוונים למקרים הבאים:
מי שאינו קורא מתוך גאווה שבו³⁴, וכפי שאמר ר' עקיבא לתלמידיו: "יבא עלי אם מרוח גסה לא עמדתי וקראתי בתורה"³⁵. אם אינו רוצה לעלות, בפרשת התוכחה, בשביל כעס שיש לו עם החזן או עם גבאי ביהכנ"ס, או אם מסרב בשביל קמצנות שצריך להתנדב ויש לו ואינו רוצה³⁶, או שלא ערב לו הענין שהוא קורא בו³⁷. לכן מצינו כי ר"ת,

- 31 שר"ת לב חיים, ח"ב, אוזיר תרכ"ט, סי' קער, דף קכ, ד; הנ"ל, ספר חיים, שאלותיקי תרכ"ג, סי' יא, סעיף ו, דף לט, ב; שם, סעיף כב, דף מא, א-מב, א.
- 32 ר' אהרן הכהן, אורחות חיים, פירצני תק"י, ד"צ ירושלים תשס"ז, עמ' נ, אות כו. ר' שמשון בר צדוק, תשב"ץ קטן, ורשא תרפ"ד, סי' קצ. שריע אר"ח קמא זו.
- 33 שר"ת תורה לשמה, שם, סי' הכח תע"ע שם, סי' צה.
- 34 המאירי, בית הבחירה על מסכת ברכות, מהרד"ש ריקמן, ירושלים תשכ"ה, עמ' 205.
- 35 ילקוט שמעוני, שם.
- 36 שר"ת תורה לשמה, שם.
- 37 על-פי זה מוכן חשבון הנפש שעשה עם עצמו ר' אליהו רוד רבינוביץ-תאומים (האדור"ת, תרי"ב-תרס"ה). מנהגו היה לעלות אחרון לקרא בתורה בפרשת 'כי תצא' כדי לצאת ידי חובת מצות פרשת עמלק. בשנת תרכ"ח הוא קנה עליית אחרון והשמש טעה וקרא לו לשלישי, בעבור שאחד

היו נוהגים לקרותו רביעי בכל שבת כדי שלא יקלו ראש בעליה זו ויזלזלו בחשיבותה³⁸, והראש³⁹ היו נוהגים לקרותו חמישי בכל שבת³⁹ כי לא היו רוצים לעלות חמישי כי אין לו בן זוג⁴⁰.

יש לציין כי ר' שלמה קלוגר הכין כי אין הדברים אמורים רק כלפי מי שנתנו לו ספר תורה ולא קורא, אלא על כל אדם שפגע בכבודה של תורה. הוא נשאל על ש"ץ שאמר בשמחת תורה "אתה הראית", והמנהג שמי שאומר "אתה הראית" צריך לומר גם הפסוקים הפותחים להקפה הראשונה, והשמש לא כבדו בהקפה הראשונה אלא נתן לכהנים והלויים. הש"ץ נפגע מכך ולא רצה להקיף כשספר התורה בידו, ואדרבה דחפה כל פעם בשתי ידיים.

וד"ל תשובתו:

...ש"ץ זה ראוי לנזיפה ומקורו בברכות פ"ט שאחד מדברים המקצרים שנותניו של אדם הוא אם קראוהו לעלות לתורה ואינו עולה... והנה כל עיקר טעמם בזה היה מכה בזיון התורה ומה לי בזיון זה או זה, כל דניכר דהיינו בזיון התורה הוי ככלל...⁴¹

לאורם של דברים אלה הלך תלמיד תלמידו, ר' חיים סולובייצ'יק⁴², וכשכבדוהו בבריתק בשמחת תורה בהקפה, היה נוהג שלאחר גמר ההקפה לא היה מוסר מעצמו את הספר לאחר להקיף בו אצ"כ בישק אחר ממנו את הספר. סבור היה שגם זה ככלל: נותניו לו ס"ת לקרות ואינו קורא⁴³.

המתפללים כבדוהו בעליה זו. האדרי"ת לא עלה לתורה למרות שצווחו עליו בבית המדרש. נימוקו היה: נותניו לו ספר תורה ואינו קורא, חיינו דאינו קורא כלל, אבל אם ירצה לעלות אח"כ וכמצוה מהדורה יותר, מותר. אכן הוא מספר כי נזכר שבשנת תר"ג בהיותו אצל רבו בשבת פ' זכור, קראו לרבו לשלישי למרות שדרבו היתה לעלות בפרשת זכור ולא דבר מאומה עלה לתורה, וצוה שיקראו לאדרי"ת להפטר. ד"ל: "...היטב תורה לי... כאילו ח"י היינו מחזיק בזה ליתורא...". (מורה"ה-ו [השמ"ג], עמ' טו-טז. על מנהגיו בענייני עליה לתורה ראה גם בקנטרסו עפש רד"כ, בתוך: סדר אליהו - תולדות הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים כחובות ביד עצמן, ירושלים תשמ"ב, עמ' 125, אות נג-נד.

בענין ההקפה על מקום העליה שהעלהו ראה: ר' חיים פאלאג'י, ספר חיים, ירושלים תשמ"ו, עמ' נג סעיף כב; ערוך השלחן, אר"ח, א, הל' קריאת התורה קלו"ב. חשב"ץ, ח"ב, לעמבער תרצ"א, שאלה רעו. אמנם בראש למריק (פ"ג סי' כח), ובשריע (י"ד ח"א) כתוב שר"ח היה עולה בכל שבת שלישי.

39 חשב"ץ שם. ר' יהודה עייאש, דיני מנהגי ק"ק ארז"ל, ירושלים תשמ"ה, עמ' נ.
40 כרובי השמחת רבה: "כל האותיות מודונוק... א"ס הרי י. ב"ח הרי י. די"ו הרי י. נמצא ה' לעצמה". (מהדורת פירוק, ה, ישראל תשל"ב, פרשה טו סי' ו).

41 שר"ח האלף לך שלמה, בלגוריי תרצ"א-תרצ"ב, ר"צ ירושלים תשנ"ח, חלק אר"ח סי' לו.
42 ראה: א' סורסקי, מריצי תורה ומוסר, א, תשל"ו, עמ' סג.
43 ר' מגולכות וא' רייזין, ספר זכרון יוסע אשל- לכבוד ר' אהרן ושמאל רייזין, תשי"ג, עמ' תרכ"ד.

לאור המובא לעיל מדברי ראשונים ואחרונים, שלדברי רב יהודה יש חוקף הלכות מחייב, מוטל עלינו להבין מפני מה לא הוכרז ר' יוסף קארו הלכה זו בשלחנו הערוך, והרי שניים מתוך שלשת עמודי ההוראה, הרי"ף⁴⁴ והרא"ש⁴⁵, העתיקו את דברי רב יהודה להלכה. והוא, בעל השו"ע, כתב בהקדמתו לספרו הגדול "בית יוסף", וז"ל: ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעה אחת נפסוק להלכה כמותם⁴⁶.

השטטה זו מעוררת תמיהה מיוחדת על השו"ע, לאור העובדה שחלק מדברי רב יהודה כן הביא להלכה בספרו, וז"ל: "מי שנותנין לו לברך ואינו מבדך מקצרים ימיו"⁴⁷. ר' אליה שפירא מפרגא בעל 'אליה רבה' רצה לחדש שהלכה זו איננה רלוונטית בזמננו ולכן איננה מוכרת בשו"ע. לדעתו, רק בזמן חז"ל, שכל עולה קרא בעצמו, היה בזיון לתורה בסירוב לעלות, אך בזמננו שהחזן הוא שקורא בקול והעולה רק קורא עמו כלחש, אין בזיון לתורה בסירוב לעלות לתורה⁴⁸. רוב גדולי האחרונים חלקו עליו וסברו שגם בזמננו חייב מי שהוזמן לעלות ואסור לסרב⁴⁹. אדרבה טען ר' בן ציון ליכטמן בעל 'בני ציון' (רביה של בירות במאה ה-2), שבזמננו הסירוב המור יותר, שכן אי אפשר ללמד זכות ולומר שנמנע מלעלות משום שלא התכוון לקריאה⁵⁰.

הגר"א ציין שבמקום אחר בשו"ע מכואר שאם הצבור יודע שפלוני הוזמן לקרא בתורה יהא חייב לעלות כדי למנוע פגיעה בכבוד התורה. כן פסק המחבר (קלהו): "אם נכנס הכהן לבית הכנסת אחר שהתחיל הישראל לברך ברכת התורה אינו פוסק. אבל 'ברכו' לא הוי התחלה ועומד הישראל בתיבה עד שישלימו כהן ולוי ואז יקרא...". פירוש, אם ישראל עלה ראשון לתורה ועדיין לא ברך את ברכת התורה ונכנס כהן לביהכ"ס, עולה הכהן לתורה ועומד הישראל עד שישלימו הכהן והלוי את קריאתם ויעלה לשליש. כל זאת כדי שלא יהא בכלל "מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא"⁵¹.

44 ברכות, מג ע"א בדפי הרי"ף.

45 שם, פרק ט הלכה ד.

46 ראה: טור אורח חיים, הנצאת מכון ירושלים, ירושלים תש"ן, בהקדמת ר' יוסף קארו לספר בית יוסף.

47 שו"ע אר"ח רא: ג.

48 אליה רבה, שו"ע אר"ח סי' קלט, ס"ק ב.

49 ראה פירוש, אר"ח סי' קלט, ס"ק א: מנן אברהם, סי' נג, ס"ק כב. ועיי' ר' יצחק רצאבי, פסקי מהרי"ץ - בארות יצחק, אר"ח ב, בני ברק תשמ"א, עמ' חלט, הע' יו.

50 בני ציון על שו"ע אר"ח, ח"ב, ירושלים תשנ"ה, סי' קלט ס"ק ג. הוא עצמו מיישב את השטטה ההלכה מהשו"ע בהשערה שדין זה אינו מיוחד לסדר קריאת התורה, אלא אמור בלימוד תורה בכלל, שמי שבמקום מסוים לקרא אסור לו לסרב (וראה הע' 41-43).

51 ראה: ביאור הגר"א לשו"ע סי' קלה ס"ק יא.

לענ"ד לא הזכיר ר' יוסף קארו את ההלכה שאסור למי שהוזמן לסרב, משום שבזמנו לא נהגו לקרא לאדם בשמו בקול רם כשמוזמינים אותו לעלות לתורה, אלא השמש היה הולך ומוזמינו בשתיקה⁵². לפיכך, גם אם יסרב לעלות, אין הוא בכלל: "שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו", כי אין כאן בזיון התורה. כך למדנו מרבי עקיבא שקראו החזן ברבים לקרות בס"ת בצבור ולא רצה לעלות, ולכן שאלוהו תלמידיו: "ולמה נמנעת מלעלות?"⁵³.

הזמנת העולה בשמו או ברמיזה?

בתנחומא כ"ל⁵⁴ נאמר כי מזכירים את שמו של העולה לתורה וכן את שם אביו. על הפסוק: "הידעתם את לכן בן נחור" (בראשית כט:ה) אומר התנחומא: "מכאן שקורין לס"ת בן משומד אחר זקנו ולא אחר אביו המשומד". שהרי אביו של לכן בתואל היה ולא נחור, אלא כיון שהיה בתואל משומד לא קרא את לכן על שם אביו אלא על שם זקנו.

גם בסדר רב עמרם גאון⁵⁵ מצינו כי קוראים לעולה בשמו, וז"ל: "...הכל הבו גודל לאלהינו ותנו כבוד לתורה... עמוד מר פלוני...", אך אין אנו יודעים אם קראו רק בשמו או גם בשם אביו.

נוסח זה מובא גם במחזור ויטרי ושם הנוסח: "...כהן קרב עמוד ר' פלוני בר פלוני הכהן... עמוד ר' פלוני בר פלוני במקום כהן"⁵⁶.

כך היה המנהג, לקרא בשם העולה ובשם אביו גם בימי ר' יהודה החסיד⁵⁷, במאה השתים עשרה, וז"ל:

מי שאביו מומר אין קוראין לספר תורה בשם אביו שנאמר (ויקרא כא:ט):
 "את אביה היא מחללת". ואם יהיה חתן ולחתן קוראים לספר תורה או

52 ראה: ר' יוסף חיים, שרית רב פעלים, ב, ירושלים תש"מ, סי' טז, שמעלה השערה זאת מסיבה אחרת, אך מירי ספק לא יצא.

53 כרם לרעת השואל מר' יוסף חיים (שרית תורה לשמה, ירושלים תשל"ו, סי' צה) אף שאין החזן קורא לעלות בשמו בקול רם ובצבור, אלא מוזמינו בשתיקה, אם לא עלה הוא בכלל מה שאמרו חז"ל על מי שנקרא לתורה ואינו עולה. ר' יוסף חיים אינו רוחה הנחה זו, ומנמק את ההיתר בכך שיש סיבה מוצדקת לסירוב, ולא מצד שהזמנה בשתיקה אינה הזמנה. אכן גם החיד"א (שרית חיים שאל, א, למברג, סי' יג) וגם ר' יעקב חיים סופר (כף החיים, אר"ח סי' קלט ס"ק ט) סוברים שרק מי שהוזמן בשם חייב לעלות ולא מי שנקרא ברמיזה. סברא זו מעוגנת גם בדברי ר' חיים בנבנשת (לעיל הע' 24).

54 במכור התנחומא, מהדורת ש' בוכער, ר"צ ירושלים תשכ"ד, עמ' 138. וראה שם תיאור של כתב-היד.

55 מהדורת גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' נח.

56 מהר"ר הורוויץ, נתיבברג תרפ"ג, עמ' 73. וכן בס' עץ חיים לר' יעקב החזן (מהר"ר ברוחי), ירושלים תשכ"ב, עמ' מה.

57 ספר חסידים, מהדורת מרגליות, ירושלים תש"כ, עמ' תסח סימן תשצא.

אם יהיה צריך לחתום בשטר יקראו לו על שם אבי אביו. אבל אם היה אביו ואבי אביו מומרים לא יקראו לו אלא על דור שהוא רביעי לו זקנו הרביעי.

הצעה זו של ר' יהודה החסיד לקרא לבנו של מומר בשם אבי אביו נתמכה גם ע"י רבי ישראל איסרליין, בעל 'תרומת הדשן'⁵⁸. הוא מגלה בתשובתו כי שמע מאחד הגדולים כי יש לקרא לבנו של מומר בשמו בלבד, אך אין נראה לו כי גנאי הוא לכן שיקראוהו בשינוי מאחרים.

הוראה זו של בעל תרומת הדשן, לקרא למומר בשם אבי אביו, הוגבלה ע"י ר' מאיר קאצנלנבוגן מפדובה⁵⁹ למקום שאין נגזמת בושה לכן, כשאין הקהל יודע שם אביו. אבל אם הקהל יודע שאין זה שם אביו, והוא בוש מכך, צריך לקרא לו בשם אביו, כדי שלא לביישו.
וז"ל:

ונשאלתי אם יש צד היתר שיהיו נקראים על שם אביהם כמקדם והנני להורות בו היתר גמורה, ואימת הגאון כמהר"ר איסרליין אשר סדר לקרוא בן מומר על שם אבי אביו והביא רא' מספר חסידים לא יבעתני...הלא אמרו ז"ל בפרק הזהב⁶⁰ נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילכין פני חבירו בריבים...הלא אמרו (ו)ז"ל גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, ק"ו דבר כזה שאין לו יסוד תורה ולא יסוד נביאים... רק אשר דברו בו כווננו לכן מומר אשר היה נער וקטן כאשר עזב אביו אלהי אבותיו ומעול' לא היה נקרא בן פלוני אביו ולא ניכר ונודע בשתו בפרהסיא כאשר יהי' נקרא על שם אבי אביו אבל במי שהיה גדול והורגל ודש בעירו להיות נקרא בן פלוני אביו וישנו אותו ויחווירו אפיה בדברים חלילה משפוך דם...

לאחר שהוכיח, ר' מאיר מפדובה, שהאיסור שלא לקרא את הבן על שם אביו המומר, אין לו יסוד תורה ולא יסוד נביאים, קבע כי בן מומר, אשר היה נער וקטן כאשר עזב אביו אלהי אבותיו, ומעולם לא היה נקרא בן פלוני אביו, אפשר לקראו לתורה על שם אבי אביו, כי אין חשש לבושתו בפרהסיא. אך, מי שהיה גדול כשאביו המיר דתו, והורגל להיות נקרא בן פלוני אביו, יש לקראו בשם אביו⁶¹.

58 1390-1460, מגדולי הפוסקים באשכנז. שרית תרומת הדשן (פסקים וכתבים), ורשא תרמ"ב, ד"צ ירושלים תשל"ד, חלק א ס"א.

59 שרית מהר"ם מפדובה, קראקא תרמ"ב, ס"פ. מגדולי רבני איטליה. שימש כרב וכראש ישיבה בפאדובה (1482-1565).

60 בבלי ב"מ נט ע"א.

61 בדרך זו הסבירו רבי סעדיה חלאתה ורבי דוד גרינאוט ורבי דוד אפטרוד, את דברי ספר חסידים: "ואם יהיה חתן ולחתן קוראים לספר תורה" (לעיל הע' 57). לדעתם (שם, ס"ק כ), ספר חסידים

על תשובה זו של המהר"ם מפדואה הסתמך הרמ"א, שהיה קרובו, כשנשאל אף הוא שאלה זו⁶². וכך פסק גם הרמ"א בהגהתו לשולחן ערוך⁶³.

הטעם לקריאה בשם נתפרש ע"י ר' אליעזר בר' יואל הלוי (ראבי"ה, אשכנז, המאה ה"ב): "ומה שנהגו לומר 'עמוד פלוני' טעמא נמי משום אינצוי כהנים אהודי או לויים או ישראל"⁶⁴. יש לדון, איפוא, האם ניתן לוותר על הקריאה בשם במקום שאין חשש למריבה?

נראה שכך היתה דעתו של ר' שמואל בר' ברוך מבומברג (אשכנז, המאה ה"ג). וכך מביא תלמידו ר' מאיר בר ברוך מרוטנבורג:

ואע"ג דנהגו עתה לקרות בשם הקוראים בתורה משום דאתו לנצוי, מ"מ אינו חובה להזכיר 'הכהן', ואפילו שמו אין צריך להזכיר, אלא מרמז לו בידו, וכן שמעתי שהיה עושה מורי ורבי הר"ר שמואל מבנברק⁶⁵.

על תשובה זו סמך ר' משה איסרלש (הרמ"א, פולין, המאה ה"ז), וכך הוא כותב ב"דרכי משה" על הטור:

עיין לעיל בסי' קלה [אות ח'] כתבתי דאין צריך לקרות לעולה בשמו אלא ברמז בעלמא סגי. מיהו המנהג הפשוט בכל מקום לקרות 'עמוד פלוני' בן פלוני⁶⁶.

וכך נוהגים האשכנזים עד היום⁶⁷. להלן נדון בהתחדשות הדיון בשאלה זו בעיניים של הריפורמים.

יוצא מכלל זה הוא שליח הציבור הקורא בקול להוציא את העולים (כמנהגו שהעולים קוראים בלחש). ר' יוסף קארו פסק: "ונהגו ששליח ציבור מבין וקורא בלי

נקט חתן דווקא כי שם מרובר במי שאכיו המיר כקטנותו, שעדיין זה הקטן לא עלה לספר תורה עד שנעשה חתן, ולא הורגל לקרא אותו בשם אביו, על כן בתחילה כשקוראים אותו לספר תורה כשנעשה חתן יש לקרותו בשם אביו.

62 שו"ת הרמ"א, מהר"ם זיו, ירושלים תשל"א, סי' מא.

63 שו"ע אר"ח, קלט: ג.

64 ספר ראבי"ה, מהר" אפטוביצר, ח"ב, סי' תקעז, עמ' 305.

65 שו"ת מהר"ם בר ברוך - רפוס פראג, מהר" בלוך, בודפשט תת"ה, סי' קח, דף יח, א.

66 אר"ח סי' קלט, סק"א.

67 היו מקומות באשכנז שהיו מזמינים את השביעי והמפטיר שלא בשמותם. השביעי - כנראה כדי להרגיש שהעליה הזו חשובה ובה נגמרים שבעת העולים. חשיבותה של עליה זו נבעה מכך שכימים קדומים נהגו שלא היו מברכים על התורה אלא רק הפותח והחתם (משנה מגילה ד:ב), ועל כן נהגו שהחתם יהיה אדם חשוב, כדי שהוא יזכה בברכה האחרונה. (ראה: א' הירשאוויץ, אוצר כל מנהגי ישרון, לבוב תר"צ, עמ' 122). וכן משום שהשביעי היה גולל את סה"ת, כדברי הבבלי (מגילה לב ע"א): "הגדול שבהם גולל ס"ת. הגוללו נוטל שכר כולו". מפטיר - כיין שלא נמנה עם שבעת העולים. (ראה: ר' אהרן שמואל בן ישראל קידנובר, שו"ת אמת שמואל, למברג תרמ"ה, ר"צ ירושלים תשל"ל, סי' מז. שימש ברכנות בפולין, אוסטריה, מורביה וגרמניה. וכן: ר' דוד אופנהיים, שו"ת נשאל דוד, ירושלים תשל"ב, סי' ה.).

נטילת רשות, משום דהוי כאילו משעה שמינוהו לש"ץ הרשוהו על כך⁶⁸. לעומת זאת כתב הרמ"א:

ואין החזן עולה רק כשהסגן אומר לו לעלות, אבל אין קורין לו בשמו כמו שאר העולים שקוראים אותם בשמם פלוני בר פלוני⁶⁹.

על מנהגי הספרדים בשאלה אם להזמין בשם ובפומבי או ברמיה, אין עדויות מפורשות לפני המאה הי"ו⁷⁰. ר' חיים בנבנשת, מגדולי חכמי טורקיה, במאה השבע עשרה, מעיד

68 שר"ע אר"ח סי' קלט:ג.

69 הגהות הרמ"א לשר"ע, שם. לשאלה זו, של חזן הרצה לעלות, התייחס כבר ראב"ה (לעיל הע' 64): "וכן שליח צבור שהוא שושבין וקורא, נראה דצריך לומר לו אחר קרא". ר' אהרן הכהן, בעל 'ארחות חיים' (פרובאנס וספרד, המאה הי"ג והי"ד) כתב: "והלין כהניא דמצלו ביזמא דספרא ועומד אחר מן הקהל להקרותם, לא עבדין יאות אחר שאינו נקרא... ואם דחוקים הם לקרות, יוציא הישראל הספר תורה מן הארון ויוליכנו על המגדל ויקרא הכהן" (הלכות שני וחמישי, אות יד). ופירשו ר' אברהם אבלי הלוי גומביני (מגן אברהם, סי' קלט, ס"ק ב) ור' חיים יאיר בכרך (מקור חיים, על אר"ח, סי' קלט, ס"ק ג) שמדובר בשליח הצבור הוא הכהן היחיד, ולכן יוליך ישראל את הספר לבימה ויקרא הוא לש"ץ הכהן לעלות, ולא יעלה הש"ץ הכהן מעצמו אע"פ שברור לכל שעלייה זו מוטלת עליו. והסביר בעל מקור חיים: "דקים ליה שיהא נקרא ממש בקול רם, שכל העם ידעו שאינו עומד בעצמו, רק ברצון הקהל... והוא תפארת כבוד וסלסול והומנה לספר תורה". ברכות מקהילות הספרדים פשט מנהג הרמ"א שאין החזן עולה מעצמו (כך החיים [טורפן], סי' קלט, ס"ק ז).

70 הר"ף הביא את התוספתא כלשונה: "ראש הכנסת או חזן הכנסת לא יקרא עד שיאמרו לו אחרים קרא שאין אדם מכבדו לך" (מגילה יד ע"א, בדפי הר"ף, וכן הביא הרא"ש, שם, פ"ד סי' ט). ר' נסים בר ראובן גירטני (הר"ן, ברצלתה, המאה הי"ד) מפרש את דברי הר"ף: "ראש הכנסת - מנהיג הצבור בבית הכנסת... חזן הכנסת - שליח צבור... דרכן היה שהחזן הכנסת היה מודיע לצבור מי יקרא היום ויש"ץ [צ"ל: וראש הכנסת] נותן רשות לקוראים". הלשון "דרכן היה" מצביעה לכאורה שבזמנו ובמקומו של הר"ן היה המנהג שונה.

הרמב"ם הביא את הדברים בהלכות תפילה (פרק יב) בשתי הלכות נפרדות. בהלכה ז, ביאר שהעולה צריך לקבל רשת מהגדול שכצבור או מהצבור כולו. בהלכה כ-כב מתאר הרמב"ם כיצד מתבצע הדבר בפועל: "כיצד סדר הקריאה בתורה אחר התפלה: כל יום שיש בו תפלת מוסף אחר שיגמור שליח צבור תפלת שחרית אומר קריש ומוציא ספר תורה וקורא לאחד אחד מן הצבור ועולין וקורין בתורה" (והשוה לשונו בהלכות זכיה ומתנה פ"ז ה"ה, לגבי הזמנה לסעודת נשואין: "ושמע קול טבלא, במקום שאין דרכן לקרות אחד אחד, אלא כל השומע יבוא". להשוואה זו ציין הרב יצחק רצאבי, שלחן ערוך המקוצר, אר"ח א' בני ברק תשנ"ו, סי' כב:ג, הע' לר, עמ' קפד. לכאורה משם ראינו ש"קריאה אחד אחד" אינה הזמנה בפומבי. הר' בסעודת נשואין, כשרוצים להזמין אדם באופן אישי, נגשים אליו ולא מכריזים את שמו ברכים. ש.צ.ל.). יש לציין שבהל' כא-כב, לגבי מנחה של שבת יום הכפורים ותעניות ולגבי יום שאין בו מוסף, לא הזכיר הרמב"ם ששליח צבור קורא לעולים, אלא סתם "ועולין וקורין בר", וקורין בר. האם רק ביום שיש בו מוסף היה שליח הציבור קורא לעולים, מפני חגיגות המעמד, או שמא בכל יום, וסמך הרמב"ם על דבריו בהלכה כ' שש"ץ קורא. וכבר הזכרנו לעיל את סברת ר' חיים בנבנשת שיהמנהיג מדבר על מציאות שבה מומינים בשם ואילו הרשבי"א על הזמנה ברמיה (לעיל הע' 24) ואת סברת ר' יוסף חיים שבזמן ר' יוסף קארו היה המנהג הכללי שלא לקרוא בשם (לעיל, הע' 52).

כי: "במקומות הללו אין נוהגין להזכיר שם אביו בעליית הספר תורה, אלא שם יחוסר"⁷¹.
עולה מדבריו, שהיו קוראים העולה לתורה בשמו ובשם יחוסר.

אך היו מצבים שבהם לא היו קוראים בשם אלא מכריזים: "מי שירצה לעלות יעלה".
וכך נהגו בחייריא, הסמוכה לאיזמיר:

כשיש שמחה בקהל, אחר שקורא בעל השמחה לא' ושנים ואינו רוצה לקרות עוד בשם, עומד השמש ומכריז: "מי שירצה לכבד לבעל השמחה יעלה ויקרא". ונהגו כן משום דבמקומות הללו רובן קוראין בשמחתם לכל העולים, ואין שום עולה עולה מעצמו. ולכן מכריז השמש מי שירצה לעלות יעלה שהוא נחנית רשות⁷².

על מנהגים נוספים מעיד ר' חיים בנכנשת:

מה שנהגו בקצת מקומות שאין קוראין לס"ת בשם אלא שעולין כפי המסובין, ששבת א' מתחיל מא' עד ז', ובשבת אחר עולה מי שפסק במקומו לשבת אחרת, הא נמי כנחנית רשות היא. וה"ה ג"כ לשמחת תורה שעולין כל הקהל בלתי קריאה כי אם לכהן ולוי וג' וסמוך כנחנית רשות היא...וזהו ג"כ טעם לחכם הקהל או ראש הקהל כשקוראין אותו לשירה ול' הדברות ולתוכחות קורא בעצמו בלי נחנית רשות. וכל שהמנהג לחכם לקרותם הרי הוא כנחנית רשות⁷³.

לא רק באירועים מיוחדים, אלא בכל ימות השנה - בשני וחמישי, בשבת במנחה, בתעניות, בראשי חודשים, בחנוכה ובפורים - לא היה 'סגן' המעלה לתורה, אלא מי שרצה עלה מעצמו, "דכיון שנהגו בימים אלו שלא לקרות הסגן, הרי הוא כנחנית רשות, כאילו אמר הסגן: 'מי שירצה לעלות ולקרות יעלה'"⁷⁴.

בארץ ישראל, סוריא, מצרים ובכל ערי מרוקו מנהגם שלא להזמין בשם, רק השמש הולך ורומז לו שהוא מוזמן לעלות לתורה⁷⁵. טעם לדבר אנו מוצאים בדברי ר' רפאל אהרן בן שמעון וז"ל:

המנהג פשוט פה מצרים כמנהג ציה"ק ירושלים ת"ו שאין קוראים לעולה לס"ת בשמו כלל. רק השמש הולך אצלו ומזמין בשתיקה. והוא מנהג

71 שייר כנסת הגדולה, ליוותנו תצ"ב, אריח סי' קלט ס"ק א. (כהגהות הסור).

72 שם, סי' קלט ס"ק ד (כהגהות בית יוסף). וראה מ' בניהו, "מנהגי חייריא", רשומות, סדרה חרשה, ה (תשי"ג), עמ' 197-211, סי' ח; ש' שפיצר, "מנהגי קרשטא", אסופות, ח (תשנ"ד), עמ' שסט-שפו, סי' טז.

73 שייר כנסת הגדולה, שם.

74 שם. וראה לעיל הע' 70 שאפשר שהחילוק בין ימים שיש בהם מוסף לשאר ימים, מעוגן כבר בדברי הרמב"ם.

75 ר' שם טוב גאגין, כתר שם טוב, א, קיידאן תרצ"ד, ר"צ ירושלים 1998, עמ' רמג. עדות שנתה על מנהג יהודי מרוקו בספרו של ר' אליהו ביטון, נתיבות המערב - מנהגי מרוקו, ירושלים תשנ"ח, מנהגי שבת, סעיף לו, עמ' 65.

יפה ונעים... וטעם הדבר כדי שלא להכשיל ח"ו את העולה אם אינו רוצה לעלות לס"ת מאיזה סיבה המונעתו... ואין לשנות.⁷⁶

ייתכן שהעולה לתורה יסרב לעלות כי העלייה אינה לפי כבודו או שאינו רוצה להתגדב וכיו"ב. לכן אין מזמינים את העולה לתורה בשמו וכפני כולם אלא השמש מזמינו בשתיקה, ואז גם אם יסרב להזמנתו, לא יהיה בכלל 'מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא'.

כבר ראינו לעיל, אלו תקלות עלולות לצמוח כשקוראים לאדם בשמו לתורה והוא אינו חפץ לעלות. ולכן כתב החיד"א⁷⁷:

והמנהג פשוט בירושלים ת"ו⁷⁸ שהש"ץ אינו קורא לעולה לספר תורה בשמו בקול רם כמנהג חוץ לארץ⁷⁹, רק השמש, קודם שיסיים העולה, מקודם הולך אצלו ואומר לו שיעלה. ואם אותו יחיד אינו רוצה לעלות מחמת איזו סיבה⁸⁰, אומר לשמש שיקרא אחר. וזו תקנת הראשונים שלא יהיה בכלל הקורין אותו ואינו עולה וזמנין שאינו רוצה לעלות לטעם ידוע אצלו⁸⁰. ואם היו קורין בשם היה מוכרח לעלות ונמשכו קפידות, להכי תקנו שלא יקרא לעולה הש"ץ רק השמש יודיענו בינו לבינו.

במצרים נשתכלל המנהג, כדברי ר' שם טוב גאגין: "ובמצרים המנהג שהשמש נושא בידו שלשלת כסף ובה קשורה כעין תפוח, ובה מקיש להאיש הקורא ועולה לתורה⁸¹". וכאשר באחת הקהילות הידועות במצרים הביאו חזן שקרא בשם העולה ולא הטה אזן לקול מורים אשר הורוהו מנהג המקום, העבירוהו לאותו חזן והחזירו העטרה ליושנה⁸². יש מקומות שהשמש נותן בידי המוזמן טס של כסף המשמש כתחליף לקריאה בשם העולה. ר' יעקב חיים סופר⁸³ מספר כי בדרכו לירושלים עבר דרך ארם צובא וראה שמנהג זה נוהג שם, וכן מנהג חלב עד היום⁸⁴.

76 נהר מצרים, נא אמת תרס"ח, הלכות קריאת ס"ת, ז ע"ב, סעיף ג.

77 שרית חיים שאל, א, לעמבערג תרמ"ו, סימן יג.

78 מנהג זה שנהג בירושלים נמצא בספר: 'התקנות והסכמות ומנהגים הנוהגים פה עה"ק ירושלים', ירושלים תרמ"ג, עמ' נב סעיף יט. וכן ב'שער המפקד' לר' רפאל אהרן בן שמעון, נא אמת תרס"ח, דף יח ע"ב, סעיף ג.

79 בכף החיים (סופר), ארי"ח סי' קלט, ס"ק ט, הוצעו בטעות 'כמנהג כל המקום'. נראה שבמאה הי"ח נתייחד מנהג זה לארץ ישראל ומשם נתפשט מאוחר יותר לשאר ארצות. במאה הי"ט מגדיר ר' יוסף חיים מנהג זה כמנהג 'ארץ הצבי ושאר דוכתי' (רב פעלים ח"ב, סי' טז).

80 החיד"א (שם) מביא כדוגמא את תושב עיה"ק חברון שקרא בעירו את המגילה ביום יד וזא לירושלים ביום טו וקראו לו לספר תורה, דאין לו לעלות כי יום זה לגבי איננו יום פורים. כמו כן תושב א"י שבא לחורל לרגל עסקיו וכבדוהו להיות חתן תורה ביום שמחת תורה בחר"ל, שהוא יום אסור חג בא"י, אין לו לעלות לתורה.

81 חת"ש טוב, שם.

82 ר' יום טוב ישראל, מנהגי מצרים, ירושלים תרל"ג, דף כ ע"ב, סעיף כ.

83 כף החיים (סופר), ארי"ח ח"ב, סימן קלט ס"ק ט.

כמו כן בכורדיסתאן היה מנהג להזמין את העולים באמצעות לוחית כסף ובה כתובים עשרת הדברות. אם המוזמן לקח ונישק את הלוחית והחזירה לגבאי, הרי שהביע בכך את נכונותו לעלות לתורה. אם לא לקח - הרי שאינו מעונין לעלות⁸⁵. אצל התימנים קוראים בשם העולה כי אין חשש שלא יעלה. הגבאי הולך אליו תחילה (בליל שבת) ומדיעו ה"מברך", כלומר העלייה שהוא עתיד לקרא כדי שיסדיר את קריאתו⁸⁶. כך הוא גם מנהג יהדות קוצ'ין, שם נמכרת הזכות לקרא בתורה שבוע לפני קריאתה⁸⁷.

נסיון לשנות את מנהג אשכנז במאה הי"ט

ראשוני הרפורמים בהמבורג, בשנות העשרים במאה התשע עשרה, רצו לשנות המנהג, ורכני התקופה כתבו עליהם דברים כדרכנות⁸⁸. מגמתם של הרפורמים לא היתה כמובן, להנצל מהחשש של "מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא...", אלא להנצל מהצורך המביך להקרא בשמות העבריים המיושנים, בעור שבכל מקום אחר נקראים הם בשמות גרמניים מכובדים - הרמן, פרנץ, וילהלם, פרידריך, קארל וגיאורג וכיוצא בהם⁸⁹. ביטול הקריאה בשם פשט באשכנז, מחוץ לקהילות המעטות שנותרו אורתודוכסיות⁹⁰.

84 א' עדס, דרך ארץ, בני ברק תש"ג, עמ' ריד ס"ק ת.
85 ראה תמנה "לוחיות הברית", ביהנ"ס "עזרא הסופר", עמאריה - כורדיסתאן העיראקית (להלן עמ' רצו).

86 א' שאקי, היכל עבודת השם, ג, בני ברק תשמ"ג, עמ' עב. וע"ע י' רצאבי, פסקי מהור"ץ - בארות יצחק, אר"ח ב, בני ברק תשמ"א, הלכות קריאת התורה, סי' יא, והע' י' (עמ' תכו-תכח); שם, סי' ב, הע' יז (עמ' חלס-תמ); הנ"ל, שלחן ערוך המקוצר, אר"ח א, בני ברק תשנ"ו, סי' כב:יג-יד, והע' לב-לד.

87 ש' זרכיב, ממנהגי יהדות קוצ'ין, ירושלים תשמ"ט, עמ' 46-47.
88 ר' אברהם לעזתשטאם, צרור החיים, אמשטרדם תק"פ, ד"צ אוהעלי 1868, נא ע"ב-נב ע"ב. ראה עוד: ר' ישראל דוד מרגליות יפה, שרית מחולת המחנים, חר"ט, ד"צ ירושלים תשל"ה, סי' ח; ר' ישראל וועלי, שרית דברי ישראל, אר"ח, ירושלים תשמ"ג, סי' נה; ר' הילל ליכטנשטיין, מקרי רדקי-במדבר, קאלאמעא תת"ט, עמ' א; ר' יעקב עטלינגר, שרית בנין ציון החרשות, ד"צ ירושלים תשמ"ט, סי' קעב.

89 גם המהר"ם שיק (שרית מהר"ם שיק, חלק יריד חור"מ, ד"צ ישראל תשל"ב, יריד תשובה קסט.) יצא בבקורת גלויה נגד שימוש בשמות לע"ז, בעיקר על רקע האיסור להידמות לגויים. הוא מוכיח את אלה שמכנים עצמם בשמות של גויים בטענה כי די להם במה שיש להם שם יהודי לקרום בו לעלות לתורה, והוא קורא לדבריהם "דברי טפשות והבל". נקל לשער מה היתה תגובתו אילו היה נשאל: מה רעתו על אותם בני אדם הרוצים לבטל את הקריאה בשם לעולה לתורה?

90 [נתראה שגם בקהילות אורתודוכסיות מסוימות באשכנז פשט המנהג שלא לקרוא בתורה בשם, שכן ר' אברהם מסוכטשטוב, (כתשובתו, המצרינה להלן הע' 96), המעורר אף הוא על החשש לגיטין מחמת אי קריאה לתורה בשם העברי, מסיק בכל זאת שבדיעבד "אין להרהר על הגיטין הנתנים במקומות אשכנז שהנהיגו כן". ש.צ.ל.].

בשנת תרמ"ג ביקשו אנשים מודרנים בקהילת צ'נסטוחוב⁹⁰ שבמערב פולין, לבטל את הזמנת העולה בשמו. על רקע זה פרצה מריבה בקהילה. אנשי הקהילה הפנו את שאלתם לר' ישראל יהושע טרונק, רבה של קוטנא. הוא השיב להם כי ישנן שתי סיבות חשובות נוספות לקריאה בשם ומשום כך אין לשנות המנהג.

האחת- מאחר ובגלות היהודים קראו לעצמם גם בשמות נכריים⁹¹, לעיתים כאילו צם של הגויים, לפיכך יש לקרא בבית הכנסת בשם העברי לכל ישכחו השמות היהודיים שהם שמות קדושים. כל זה בבחינת 'הציבי לך ציונים'⁹² לכל נחערב בין הגויים.

והשניה- שע"י קריאה לעולה לתורה בשם העברי הוא לא ישכח אותנו, ובאם יתן גט לאשתו יכתוב אף את השם העברי ולא יבוא לפיסול הגט ולחשש איסור אשת איש⁹³. לדעתו, אפילו הגויים מקפידים על שמותיהם, וכיצד אנו בני אברהם יצחק ויעקב נבקש לשכוח את שמותינו. וז"ל:

צאו וראו מה עשה עם פוילין בפרייסען במחוז פאזען כאשר יצאה
הפקודה מטעם הממשלה אשר כל תלמיד פולנאי הלומד בהגימנאזיע
ישנה השם הפולנאי ויקרא בשם האשכנזי, גדלה צעקתם בהיכל הקיסר כי
זה יזכרם להתבולל בין עמי אשכנז וישכח שם וזכר פולנאי מהם...הלא
בושה וכלימה לנו בני אברהם יצחק ויעקב אשר בשאט נפש ובלב חפצה

*90 על הקהילה המודרנית בצ'נסטוחוב, ראה: פנקס הקהילות - פולין, ז, תשנ"ט, עמ' 426 (תמונת בית הכנסת שלהם, שם ליד עמ' 434). בקהילה זו כיהן פרופ' ח"י הירשברג ד"ל כרב (במאה ה-19).

91 על היקף השימוש בשמות הלקוחים מאוצר השמות של עמים אחרים, ראה: ש' מוניץ, שמות בני אדם- מנהג והלכה - חיבור לשם קבלת תואר מוסמך של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ט, עמ' 69-77.

92 ירמיהו לא:ב.

93 על הקשר בין הקריאה בשם לתורה לבין כתיבת השם בגט, מוצאים אנו בשו"ת תורת הרשן (מהדורת ש' אביטן, ירושלים תשנ"א, סי' רלד, עמ' קפה). לדעתו, אדם שנשאתה שמו מחמת חולי, קרא לו משה והוסיפו לו את השם יעקב, יש להבדיל בין כתיבת שמו בגט לחתימת שמו. יחיתום שמו בגט: יעקב משה, אך בגוף הגט יכתבו: יעקב דמתקרי משה. והוסיף: "וכמדומה לי שנהגו באשטרייך אפי' בכתיבת שם האיש בגט היו כותבין יעקב משה...., ואפשר משום דמנהג במדינה ההיא שעולים כך לקרות בתורה יעקב משה, עמד יעקב משה בן פלתי כתבו ג"כ כדרך זה בגט, כדמשמע באשטרייך פרק השולח דאולינן בכתיבת השמות בניטין כתר עלייתו לקרות בתורה". כלומר, באשטרייך אין מחלקים בין הכתיבה לחתימה, כי בעליה לתורה אומרים לו: "יעמד יעקב משה", ולא "יעמד יעקב דאיתקרי משה". על דברים אלו כתב ר' יאיר בכרך (מאה 17-גרמניה) בפירושו לשלחן ערוך: מקור חיים, מכת ירושלים תשמ"ד, עמ' קצו): "באשכנז קורין לתורה גם בשם שנכתבך הוא או אביו בחליו אף שמת בה, כגון אני שקורין אותי: יאיר חיים במהרה"ר משה שמשון שנכתבך בחליו שמת בה". כלומר, לאביו הנקרא שמשון הוסיפו שם: משה. ואף שלא הכריא אלא מת בחליו, בקריאתו לתורה מזכירים שם אביו בשני שמותיו. והוסיף ר' יאיר בכרך: "ובפראג אין קורין בשם שנכתבך אביו בחליו אא"כ קם והכריא בשם ההוא. ובתורות הרשן ס"ס רלד משמע שלא היה המנהג באשכנז לקרא לתורה בשם שנכתבך כלל, שהרי כתב שבאשטרייך נהגו כך".

נבקש לשכוח שמות הקדושים. וכן כתב הרא"ש... שהיהודים בארץ אשכנז רגילים הגויים לקרום בשמות הגויים באופן שהיו מוכרחים לשנות השם. אמנם הציבו להם ציונים אשר בכית הכנסת באסיפת העם יקראו אותם בשמות אבותם זרע אברהם. על כן אחי ורעי אל נא תאיצו להשחית את הציון האחרון... כי מלבד שיש בזה חשש באיסור אשת איש לענין גיטין כי אם ישכח שם הקדוש יהא חשש פיסול, גם חוץ מזה אין זה דבר נקל... לכן אבקש מאד ידידי לכל תאיצו לחדש דבר בלי ידיעת גדולי הדור. והרבה היה לי לכתוב בזה. אמנם א"א להעלות הכל על הגליון⁹⁴.

מלבד החשש להתבוללות בין הגויים ולשכחה של השמות היהודיים, קיימת סכנה לגיטין פסולים, כי בגט כותבים את השם העיקרי של האדם ואת כינויו, והשם שבו נקרא לתורה הוא השם המובהק⁹⁵. כדי למנוע חשש פסול ממזרות בישראל ע"י שיהפכו את השם העיקרי לטפל וכן להיפך, יש להקפיד על קריאה לתורה בשמו של האדם⁹⁶. שאלה זו הופנתה גם אל ר' אברהם מסאכטשאב. בתשובתו :

בדבר אשר חרשים מקרוב באו וחפצים לשנות מנהג אבותינו להפר חוק מלקרא בשם לעולי תורה רק יעמוד כהן יעמוד לוי וכו' אשיבם כי חלילה וחלילה להפר המנהג בקריאה לס"ת בשמות אשר הנהיגו וגבלו ראשונים... וזה ברור שהחפצים לשנות את מנהג הקריאה לא במרד ובמעל חלילה יעשו זאת כי מה עול מצאו בהמנהג הזה כי ירחקו ממנו רק יחפצו להתדמות להחדשים באשכנז. וזאת ידוע כי המתחילים באשכנז לשנות המנהגים ה' חפצם ומגמתם לעקור את הדת בכללה ופוק חזי מה דסליק בהו ומה המה בני המשנים. הגם כי עתה באשכנז מעשה אבותיהם בידיהם ואינם מכוונים בזה למאומה... מכל מקום כולם נידונים ע"פ כוונת הראשון...

ומהראוי שתדעו כי מנהגי ישראל לא על תהו נתיסדו ח"ו ובכולם יש בהם סודות עמוקים ונכוחים למבין. וגם המנהג הזה לקרוא בשמות לעלות לתורה יסודתו בהררי קודש כנודע למביני מדע⁹⁶.

יש לשים לב, שלמרות יחסו השלילי החריף לביטול קריאת העולה בשמו, וראיית דבר זה כחיקוי למנהג שיסודו בריפורמים, בכל זאת נזהר ר' אברהם מסוכטשוב ומדגיש שבני צנסטשוב "החפצים לשנות את מנהג הקריאה לא במרד ולא במעל חלילה יעשו זאת" והוא מסיים את תשובתו :

ועתה אמרו לאחיכם עמי וקראו להם לשלום, ותבארו להם המכתב באר

94 שר"ת ישועות מלכו, פיעטרקוב תרפ"ו, אר"ח סימן יב.

95 רא"ש לגיטין פ"ד ס"ז.

96 שר"ת אבני נזר, פיעטרקוב תרצ"ד, חר"ם סי' קג, דף עא, א.

היטב. אך השמרו לכם לדבר עם אחיכם בלשון רכה. ואפילו הני תלת מילי דצריך אדם לומר... בתוך ביתו אצרכיהו למימר בניחותא כי היכי דליקבלינהו מיניה, מה גם בדברים הנאמרים לרבים. ואם כה תעשו בטח ישמעו לכם ולא יוסיפו עוד לחפץ כדבר הזה. מה גם בזה שאין בו שום יתרון כי אם להמרות פי ה' ולא נחשדו ישראל על כך ח"ו. אלה דברי המצפה להשיג מכם אגרת שלום ואמת, בשורתא טכתא מיהודאי ולא יעידון מאורייתא.

הק' אברהם⁹⁷.

הוספת תארים לשמו: הכהן, הרב וכיו"ב

בתקופת המשנה והתלמוד לא מצינו שהוסיפו תארי כבוד לשמו של האדם כשעלה לתורה.

בסדר רב עמרם גאון⁹⁸ כתב כי אם העולה כהן מדגישים שהוא כהן, וז"ל: "...הכל הכו גודל לאלהינו ותנו כבוד לתורה כהן קרב, כהן עמוד מר פלוני הכהן". בעל האור זרוע⁹⁹ כתב שלמרות שבתקופתו נוהגים לקרות: "עמוד פלוני בר פלוני הכהן וכן עמוד פלוני בר פלוני לוי", בתקופת התלמוד לא היו רגילים לקרות "עמוד הכהן" או "עמוד הלוי".

סעד לדבריו מצא בבבלי כתובות (כה ע"ב) שם נאמר:

ההוא דאתא לקמיה דרבי אמי, אמר ליה: מוחזקני בזה שהוא כהן. אמר ליה: מה ראית? אמר ליה שקרא ראשון בבית הכנסת. בחזקת שהוא כהן או בחזקת שהוא גדול? שקרא אחריו לוי. והעלהו רבי אמי לכהונה על פיו.

אחד בא לפני ר' אמי להעיר ואמר לו בעדותו שאדם פלוני כהן. שאלו ר' אמי כיצד הוא יודע שפלוני כהן? אמר לו: שעלה ראשון בבית הכנסת כדרך שקורא כהן. שאל אותו ר' אמי: הרי ייתכן שהוא היה הגדול שבמתפללים ולכן עלה ראשון ולא משום שהוא כהן? מפני שהיה נהוג בזמנם שלא רק הכהן קורא ראשון אלא גם הגדול שבמתפללים. שהרי המשנה אומרת: "ממזר תלמיד חכמים"¹⁰⁰ וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכמים

97 שם.

98 מה' גדלשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' נח.

99 ח"ב, דיטאמיר תרכ"ב, דף י ע"ב.

100 הכתיב "תלמיד חכמים" נמצא רק במשניות מהדורת קאפח (ירושלים תשל"ז, עמ' שיו) ובדפוסים כתוב "תלמיד חכם". אכן גם ר"ש ליברמן (הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, מבוא עמ' כב-כג) כתב כי המונח המקורי של "תלמיד חכם" הוא "תלמיד חכמים". בטקסטים קדומים כגון שריד הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים (מהדורת גינצבורג, ד"צ ירושלים תשכ"ט, עמ' 202 שורה 13) ובכ"י דימנייס (ראה רמב"ם, מהדורת קאפח, ירושלים תשי"ג, ה' מתנות עניים ח: יח. וכן שם, שם,

קודם" (הוריות ג:ח). וענה לו אותו אחד: משום שקרא אחריו לוי, ואם לא היה הראשון כהן אין מעלים לוי אחריו¹⁰¹. והעלהו ר' אמי לכהונה על פיו של עד זה. מסיפור זה רוצה להוכיח האור זורע¹⁰² שכשקראו כהן לתורה לא הדגישו שהוא כהן ואמרו "יעמוד הכהן", שהרי היה לו לומר ששמע שקראו אותו כהן כמו שאנו נוהגין לומר "יעמוד הכהן", ולא היה צריך לומר שידע שהוא כהן רק על פי זה שעלה אחריו לוי שהכירו.

מן המאה החמש-עשרה יש לנו עדות מתלמידו של תרומת הדשן, ר' יוסף בן משה בעל "לקט יושר"¹⁰³, המספר על רבו שהקפיד, כשקראו אותו לתורה, שלא יקראו אותו מוה"ר ר' ישראל, אלא ר' ישראל¹⁰⁴. הנהגתו של ר' ישראל עם עצמו מרציאה אל הפועל את מה שכתב ר' חיים פאלאג'י¹⁰⁵:

לענין התוארים שמתארים לחכמים שכדור לכל אחד כפי כבודו וכפי מעלתו, צריך האדם שיהיה הרבה שלא לרדוף אחר הכבוד לבקש שיתארוהו כתואר החכם השלם או רב וכדומה. כי מלבד שיש איסור מסרך גאווה, עוד בה דמשתמש בכתרה של תורה אפילו שיהיה ראוי לאותו התואר ולאותו הכבוד... והיהיר שיש לקרא עכשיו לחכם גדול בשם רב... לפי שהדור חצוף וכבוד התורה נקלה, לכן כדי להגדיל כבוד התלמידי חכמים... קוראים אנו להם בשם רב ושלם.

ירושלים תשמ"ד, הלי תלמוד תורה ה:ב) שהטיבו לשמור על המסורת הלשונית, עדיין נשתמר הביטוי המקורי "תלמיד חכמים". ליכרמן טוען שכדור לו שכירושלמי כתבו חמדי "תלמידי חכמים", אבל בהוצאות שלנו אין זה נמצא כלל והמקום היחיד ששם נמצאת נוסחה זו הוא בירושלמי סוכה, רפוס וניצאה פ"ב ה"ה, נג ע"א.

101 שהרי שנינו (גיטין נט ע"ב): "אין שם כהן נחפדה חבילה". ופירש שם רש"י (ד"ה 'נחפדה חבילה'): "נפסק הקשר, איבד הלוי את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת ואינו קורא כלל. כך אמר מורי הזקן, ומורי רבי יצחק בן יהודה וכן סידר רב עמרם". לפירוש זה, אם אין כהן אין מעלים לוי כלל וחשובתו של אותו אחד לרבי אמי מובנת. ואולם רש"י בפירושו השני שם כתב: "אבל מתלמידי מורי רבי יצחק הלוי שמעתי משמר: שאין סדר לדבר להקדים לוי לישראל ומי שירצה יקדים". כלומר אין חולקים עוד ללוי כבוד מיוחד, אלא הוא כשאר ישראל וקוראים לו לפי המקום הראוי לו מצד מעלתו האישית. אם כן קשה מה הראיה, אולי לא היה כהן בבית הכנסת והראשון שעלה היה ישראל ואח"כ עלה לוי. לשאלה זו עתים תוס' (בבלי כתובות כה ע"ב ד"ה "שקרא") דעלה לוי שאינו גדול כל כך ואלמלא שהראשון כהן לא היה הלוי קורא אחריו שכמה גדולים היו בבית הכנסת והיו ראויים להקדים עליו.

102 ח"ב, דיטאמיר תרכ"ב, דף י ע"ב.

103 חלק א, מהדורות פריימן, ברלין תרט"ג, ד"צ ירושלים תשכ"ד, עמ' ל.

104 אמנם בניו כשקראו אחד מהם אז קראו אותו: פלתי בן מוה"ר ר' ישראל, רבניו חייבים כניכוד אב.

105 ספר חיים, ד"צ ירושלים תשמ"ו, עמ' קד, סעיף טו.

מדבריו יוצא שההיתר הוא רק הוראת שעה אך לכתחילה יש לנהוג כפי שנהג בעל תרומת הדשן. אכן היו מקומות שנהגו כך ויש שאף עשו זאת כתקנה, כדברי הרב אדאדי: "המנהג בעה"ק צפת ת"ו כשקוראין לס"ת רב או רבי אין אומרין שום תואר זולת לחכם מפורסם אומרים יעמד החכם בה"א הידיעה, ואם אינו כ"כ חכם בלתי הה"א"¹⁰⁶.

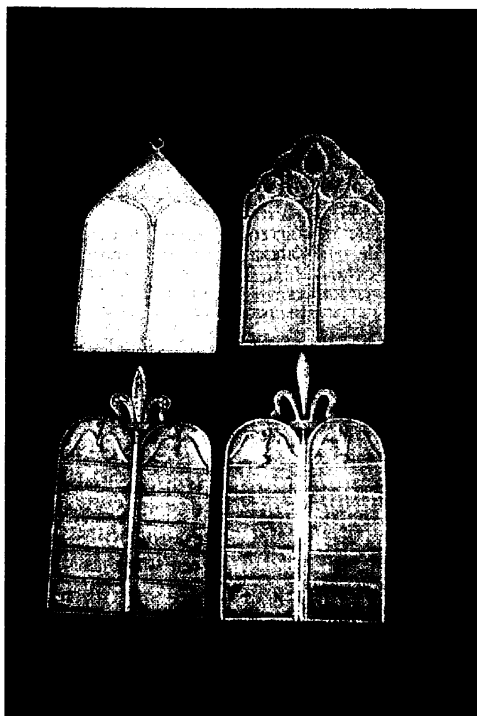
לסיכום:

מנהג אשכנז הוא לקרא לעולה לתורה בשמו. חסרונה של דרך זו הוא בחשש שמא לא ירצה לעלות ויענש, שהרי יש תוקף מחייב להזמנה זו והיא נמנית על שלשה דברים המקצרים ימיו של אדם. לכן אף הרמ"א עצמו כתב (או"ח תכח:ו) שאין קוראים סתם בשם העולה לקריאת התוכחה בפרשות 'בחקתי' ו'כי תבא' שמא לא יסכים לעלות אחרי שיקראוהו, אלא יבררו תחילה מי שיתרצה לעלות כשיקראוהו ואח"כ אפשר לקרא לו אף בשמו¹⁰⁷. המחדשים שרצו לבטל את הקריאה בשם, נתקלו בהתנגדות חריפה של הפוסקים ודעתם לא נתקבלה.

מנהג רוב עדות המזרח לקרא לעולה לתורה בהזמנה אישית בלבד. היו מגדולי ישראל שהקפידו שלא יוסיפו תארי כבוד לשמם כמו: רב, רבי, והדבר אף בא במקומות מסוימים כתקנה של רבני הדור.

106 השומר אמת, חשל"ו, עמ' מה סעיף ו.

107 ראה ביאור הלכה, אר"ח סימן תכח ד"ה 'בשמו לעלות אלא קורין מי שירצה'.



"לוחיות הברית", ביהכ"ס 'עזרא הסופר', עמאדייה - כורדיסטאן העירקית

חליפת תשובות מחכמי איטליה בשאלות רפואה בשבת מראשית תקופת הריפורמה

מן היחודיות שליהודי איטליה הוא שאזונייהם היו כרויות לכל חידוש שנתחדש בעולמה שליהדות ובסביבה הסובבת אותם. ואתה תמיה כיצד הריפורמה לא יכלה לתקוע יתד בקרב יהדות זאת, אשר התפתחות המדע והמחשבה האנושית לא היו זרים לה והטביעה עליהם חותם.

וכבר בפולמוס הגדול, על בקשתם של סוחרים לבטל את יום טוב שני של גלויות, שיצא ממנטובה בשנת תרי"ד (1854) והקיף את כל הגולה, זעק ר' ישראל משה חזן ואמר: מה לכם להקים צעקה על יום זה, שהוא מדרבנן, אך את יום השבת, שהיא יסוד קיומנו, אתם מחללים וההתבוללות נוגשת בכס?

השאלות הראשונות שנשאלו חכמי איטליה הן מראשית צמיחתה שלריפורמה בגרמניה בשנת תקע"ח (1618), עם הקמת בית הכנסת הריפורמי בברלין. רובם הורו שנגינה בעוגב בבית הכנסת בעת התפילה והדרשה בלשון המקום לא רק מותרות אלא גם מן הנצרכות.

יחסם של חכמים באיטליה למחדשים היה דו-סיטרי, של קירוב וריחוק, קירוב – משום קירבת דעת שהיתה ביניהם, וריחוק – מחשש לפריצת גדר, ויש להעמיד תריס בפני הפורענות. וכך אתה מוצא שר' מרדכי שמואל גירונדי, רב בקהילת פאדובה, חוקר תולדות חכמי ישראל, חסיד ומקובל, ומורה בכית-המדרש לרבנים בפאדובה, שהסמך רבנים שהיו מעורים בנעשה בקרב המשכילים באירופה, הוא מגולח וגלוי-ראש, ור' מרדכי מורטארה, רבה של קהילת מנטובה, מקצץ בוקנו ואף הוא גלוי-ראש.

ר' מרדכי שמואל גירונדי היה צעיר לימים, בן י"ח שנים, בעת הפולמוס על העוגב, שכאמור פרץ בשנת תקע"ח. הוא החל את מלחמתו בריפורמה ט"ו שנים אחר-כך, בשנת תקצ"ג (1833).¹ החכם השני, שגם מדבריו אנו מביאים, הוא ר' אברהם ריגייני,² שהיה

1 יצאו כמה שנים ובשנת תרי"ג כתב בעניין דומה חכם נודע מחכמי איטליה, הוא ר' דוד זכות מחינה. החשובה היא נגד ההיתר שלרב הריפורמי הגדול, אהרן חורין, בספרו ילרי זקנים. הנרשא הגדר כך: 'בענין הליכה בשבת על העגלות הנמשכות ע"י קיטור הענן' (החשובה של ר' דוד זכות נדפסה במנחת קנאות, כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים חשי"ח, עמ' תתקצט-תתרג). החשובה

חסיד ומקובל ובעל הוראה ועל מבקשי תורה מפיו נימנה גירונדי. בנו יצחק שמואל ריג'יו, המכונה בראשי תיבות שלשמו יש"ר, התפרסם ביותר בוויכוחים בשאלות הדת והיהדות והוא מחבר הספר 'מאמר התגלחת' להחזיר התגלחת בחולו שלמועד. דעתו שלאב המורה היתה קיצונית ורחוקה משל התלמיד מצד אחד, ורחוקה מהבן מצד שני. עניין רב יש, אפוא, בחליפת התשובות שבין גירונדי לר' אברהם ריג'יו בעניין רופאים ורפואות לגוי בשבת. גירונדי העתיק ביומן-אגרותיו 'דובר שלום' וכספר תשובותיו 'קבוצת כסף', חלק ג, כ"י מונטיפיורי 164 (תצלומו ס' 5164). ועד היום נותרו ספרים וטמונים.

שמירת השבת שאלות רבות ומסובכות קשורות בה ובייחוד מה מותר לשנות ומה אסור, ועולה על כולנה: כיצד תהיה הנהגת הרופאים עם חולים שלהם שאינם בני-כרית. כלום מותר לצאת אל חוץ לתחום-שבת כדי לרפא גויים ואם הדרך רחוקה היא, האם יכול הרופא לנסוע בכרכרה? והמלאכות האסורות בשבת, אם משום פיקוח-נפש יכולים לעשותן, ולפקח על מלאכת התרופות בחנות שליהודי אפילו במקום שאין בו משום סכנה?

אמת שגם כמה דורות לפני כן החירו חכמים, במקרים מסויימים, לבטל איסורים ובמיוחד בדברים שיש בהם משום סכנה. וידוע הוא הרופא המפורסם ר' אליהו מונטאלטו מוניציאה, שחי בראשית המאה הי"ז, שהיה יוצא לחצר המלך בכרכרה בשבת לרפא את המלך. הוא כתב והסביר על שום מה קבע שהדבר מותר לו (ותודה לפרופ' ש' קוטק שהזכירני דבר זה¹).

קרוב לו בזמן ולפניו פסק ר' רפאל מרדכי מלכי (כנראה נולד בליוורנו ועלה לירושלים בשנת תל"ז). וזה לשונו:

הבקיאים בחולאין ואין בהם חכמה ... הן כשופכי דמים ומחרימים אותם ומנדים אותם אם נתנו רפואה מדעתם וכ"ש שאין מחללין שבת על פיהם, ואפילו אין שם

המאחרות היא, אפוא, לא על הכירכרה אלא על רכבת: 'ע"י האידים והקטורים העולים מהאש הבורע המוכן לך, כי נזע ינעו האופנים לעומתם והן מהרה חושה הולכות'. ר' צבי הירש חיות סמך ידו על הפסק של ר' דוד זכות וכתב: 'תרחי מכל צד היתר ... ולא מצאתי, יש לאסור' בכל אופן, ובפרט גם בספינה אינה מותר רק במפליג לדבר מצוה. וראה בעניין הנ"ל מ' בניהו, חליפת אגרות על הרפורמה בין ר' מרדכי שמואל גירונדי לר' צבי הירש חיות, בקובץ 'גבורות הרמ"ח' לר' משה חיים חילל, ירושלים תשמ"ז עמ' 285, 292.

2 ר' אברהם ריג'יו היה נערך על ר' מרדכי שמואל גירונדי וראה בו את מורה. נולד לאביו עזריאל בפירארה תקט"ו. קיבל תורה מר' יצחק לאמפרנטי. בשנת תקנ"ח נבחר לרב בקהילת גוריצאה ושימש כרבנות זו עד יום פטירתו, ב' בטבת תר"ב. עיין עליו במאמר חליפת איגרות על הרפורמה וכו', שם, עמ' 284, הע' 32. וע"ע מ' בניהו, התגלחת בחולו של מרער, ירושלים תשנ"ה, עמ' שעו-שעה. על ר' מרדכי שמואל גירונדי ראה, שם, עמ' שפא.

3 וע"ע י"ד אייזנשטיין (עורך), אוצר ישראל, ח"ו, ברלין תרפ"ד, בערך 'מתטאלטו, אליה', עמ' 121-122 ובמקורות שציינו שם.

רופא אחר אלא הם ... אין מחללין את השבת על ספק רפואה כלל. ובמקום שיש רופאים ישראלי ואמות הועלם, אין הולכין בדיני שבת אחר הגוי כלל, ואפילו הוא מובהק יותר מהישראל ... אבל אם אין שם רופא אלא הגוי, ודאי דמחללין שבת על פיו, אם הוא המובהק והמוסמך שבאותו מקום...⁴

התשובות המתפרסמות להלן נותנות לנו לחוש את הלוך הדיעות בקרב היהודים הלחוצים בין היתר לאיסור. האוסרים טעמם ונימוקם בידם, הם נסמכים על יסודות ההלכה, ואילו המתירים נוקקים לטעמים שבחיי החברה והכלכלה ושמירת האומה מסכנות האורבות לה, ועיקר טענתם הוא משום פיקוח-נפש. תופשי התורה כבולים בכללים חמורים ואתה חש שהאווירה רועמת ולוחשת.

כבר בתשובה הראשונה מעלה גירונדי את שאלת המלכות, שבגינה יש להתיר כמה איסורים גם שאינם חמורים ובראש ובראשונה בעניינות רפואה, שכן הימנעות מכך אינה מוציאה מגדר סכנה. וזה נוסח דבריו:

נשתנו הזמנים, והאומות שבזמנינו הם אחינו... וחייבים אנחנו לחלל שבת עליהם, ולצאת חוץ לתחום אפילו במרכבה כדי לרפאתם, ולעשות מלאכה עליהם לפיקוח נפש ולפקח על מלאכת התרופות הנעשות כעדם בחנות יהודי אפילו שלא במקום סכנה, כי יש קידוש ה' בדבר.

וכל האוסר מביא רעה גדולה בעטייו שליחס האומות ובייחוד מאותם שאינם מאוהבי ישראל. מעשה כזה עשוי לגרום שיאסרו על היהודים ללמוד רפואה ולרפא חולים. וכלשונו של גירונדי: 'ולא לתת חרב בידם להתגולל עלינו, שיאסרו לנו להתעסק ברפואה אפילו בימות החול'.

בתשובתו לרב גירונדי (ב), דחה ר' אברהם ריגיי טעמים ונימוקים שלמתירים ויוצא חוצץ נגד אלה שמורים הוראה שלא כהלכה, אלא נוהים אחרי 'דעת הפילוסופים החדשים מקרוב באה בהטעאתם הרעה על דרך המחקר, חכמה חיצונית, קליפת האגוז, אשר מבקשת להרוס שרשי התורה'. וכשם שסירוב לבקשת הגוי מרופא יהודי יש בו משום סכנה, כך יש סכנה, לא פחות חמורה, אם יתירו בהסתמכם על דיעות הפילוסופים. ר' אברהם ריגיי רואה בכך שורש הרע, חרדה מן החידוש והתפתחות שבסופה יבוטלו דברים שהם מקנייניה שליהדות. יש, איפוא, בתשובתו גם משום אזהרה לכלל.

חזר גירונדי והסביר מהם נימוקיו: עתה משנפתחו בפני היהודים שערי החופש והוכרז על מתן שוין, הרי זה מן הנמנע שלא להתחשב כמה שמתהווה. וזה לשונו:

כולנו קרובים למלכות, כי מלכי חסד הם ורוצים בשלוותנו ותקנותינו המדינית, לא ח"ו שנשתחוה להם בנימוסי הדת והעבודה האלדית, אלא לחק המדינה ונימוסי החברה.

פתיחת השערים אינה בהכרח פגיעה בעקרונות הדת והקירבה שבין היהודים

והנזרים לאו דווקא תגרום להתבוללות. הדת יכולה להישמר כראוי ונימוסי החברה לא יערערו. היפוכו של דבר ר' אברהם ריגייני שחרר שמא תלקה הדת, קדם והזהיר:

ואם נשתנו העתים תורתנו לא נשתנתה ח"ו, כי התורה הקדושה שלנו, שבכתב ושבעל פה, משוערת מחכמתו יתברך היודע העתים (ב).

מסקנתו היא, איפוא, קיצונית ביותר ובלשונו: 'חלילה לאיש הישראלי לעשות שום מלאכה בשביל הגוי בשבת' (ב).

למסקנה זו הגיע ר' אברהם ריגייני אחרי שעיין בכל עניין ועניין שלצד המתירים וזה אשר העלה:

הטעם משום איבה אינו יפה אלא כשאין בעיר שום חכמה [מילדת] ... וכן בחנות הבשם [בית מרקחת] אם היא במקום שאין שם שאר חניות התרופה, אפשר להתיר משום איבה.

הוא הדין לעשיית מלאכה, 'להכנת התרופות באש'. הדבר אסור משום שהיא 'מלאכה גמורה' (ב). ולא יהיה חלקם שליהודים נחות משל הגוי, שאין עושין עליו שום רפואה בשבת אם לא יהיה בסכנה, ובגוי אף אם יהיה בסכנה אסור, כיון שאפשר לעשות ע"י אחר (ב).

ופטור בלא כלום אי אפשר. פישפש ר' אברהם ריגייני במקורות ונדחק למצוא פתח להיתר:

שישראל ישב שם בחנות בשבת לראות התרופות שיעשה הגוי, וגם ללמדו היאך יעשה התרופה ההיא.

ועוד יאמר:

היותר טוב יהיה שהחנות יהיה בשם הגוי, אלא שאף שם ישראל עליו, היינו נוכל להקל שייסייע לגוי סיוע שאין בו ממש.

אף הנסיעה בקרון יכול שתהא מותרת. אימתי? מששם הגוי מבטחו בו, ובתנאי 'שהגוי יסייע בכח היאודי לעלות לקרון ... וגם בתנאי שלא יעבור תחום דאורייתא, דהיינו י"ב מיל' (ד). ואף על זה הוא מסיק: 'שצריך להודיע זה לציבור שלפי הצורך הוא הוראת שעה, ולא יהיה דת ודין להבא'.

טעם אחר הוא 'כי כת המתירים יכנו אותו גר תושב... שהתירו לילך בקרון חוץ לתחום לרפא חולה גוי'.

על כך השיב ר' אברהם ריגייני:

שאם יש סכנה בדבר, אפילו אינו גר תושב, היינו מחוייבים לפעול משום פקוח נפש, כשמאלצים אותנו כמו בדליקה... ואם אין סכנה ברורה אלא איבה בעלמא, אפילו אם נחשוב אותו גר תושב אסור לנו לעשות מלאכה בשבילו (ד).

כדין ישראל כך דינו שלגוי. ומצד האומות? כלום כוח בידן להתיר את האסור, הרי כל העניין הוא שמא יגזרו אומר סגירת החנות של ישראל, אבל דבר זה כל כולו אינו אלא 'משום ממון גרידא ולא יש שום סכנה בדבר'.

והמעט מן המעט שר' אברהם ריגייז מסכים להתיר אינו מליבו ואין ולא ורפיא בידיה ובתנאי ש'השעה צריכה לכך, והיא ליתן איזה סיוע שאין בו ממש'.

ר' אברהם ריגייז יודע בליבו שהטעמים שלמתירים בעניין יחס האומות הם חזקים ואי-אפשר לדחותן בהבל פה. לדעתו יש לכך פתרון: 'אם הוכרחו להשיב למלכות איזה תשובה נצחת', הרי נוסח שלדעתו עשוי להתקבל עליהן. וזה לשונו:

אנחנו חושבים הגוים כמו הישראלים, ומצווים אנו להחיותם בדחקם ולהתפלל בעדם, כי אחינו הם בני אל חי. אמנם אין אנחנו יכולים לעבור על דת השבת שנצטוונו לשבות מלעשות מלאכה לא לגוי ולא ליאודי, כשיש מי שאינו מצווה שיוכל לעשות, אלא מותר לנו להיות עינים צופיות על המלאכה, וללמד את שכירנו בעשיית התרופות היטב לחולה גוי כמו לחולה ישראל, באופן שלא יצא מתחת ידינו דבר שאינו מתוקן.

ולעניין החשש משום פריצת גדר ובעיות הדור יאמר גירונדי:

כי בדור יתום כזה צריך לעיין הרבה בנדון כדי שלא לתת פתחון פה לבעל דין לחלוק ולומר נשתנו העתים, ומוכרחים אנו להיות מדינים בטבע עם כל האומות ... להתיר איזה איסורים שהושמו משום פרישות' (ה) שאם לא כן 'רבים מישראל יפנו עורף לדת האלקות בכללה ויצא מהעדה הקדושה'.

גירונדי סבור, איפוא, שחכמים ורבני הדורות אסרו גם מה שמותר כדי לגדור פרצות, וגדרות אלו אינן חיוניות עתה ואפשר לבטלן.

גירונדי נלחם כמו בשני מחנות. מצד אחד נגד פורצי 'גדר של ראשונים' ומצד שני הוא דורש מהרבנים 'למצוא פתח התר', ביחוד בכל הקשור ביחסים שבין היהודים לגוים בימינו, ומלינים על הרבנים 'על שנועלים דלית לפניהם להתוודע לרשות ולקרבו על הצלת האומה והצלחתה'.

יחסים אלה הם חשובים ביותר עד כדי כך שלדעתו תלוי בהם הקיום היהודי:

וכאן הבן שואל מה להשיב לשואלו איזה איסורים קלים שאינם אלא משום סייג ופרישות, בזמן שהשואלים אומרים אנחנו מוכנים ומזמנים לשמור ולעשות ככל הכתוב בספר תורת משה איש האלהים ... אבל הדבר הזה לא נוכל עוד לשמור ולהזהר בו כי ישחקו עלינו העמים וילעיגו על מנהגי היאודים ובפרט שרי המלכות ירחיקנו מכל שירות כבוד והדר. ובכן נשאר שפלים ונבזים בעיניהם... וזה פרי קשיות עורף הזקנים שאינם מסבירים פנים בהלכה לשאלות הבחורים ודוחפים אותם באמת הבנין (ה). 'לכן יש לחכם לדון ולהורות כפי המקום וכפי הזמן וכפי מה שעיניו ראות את הנולד'.

גירונדי דוחה גם את דבריהם של ראשי הריפורמה מכל וכל, והוא משיא עצה לר' אברהם ריגייז כיצד לנהוג, מה להתיר ומה לאסור ובאיזה תנאים.

יש לחלק בין דברי תורה מדברי סופרים, בין מצוה למנהג, בין אהבה לאיבה 'אם

יקראו רופא יאודי ביום ש"ק לצאת חוץ לעיר לבקר עכ"ם אחר, שאינו מאמין אלא לאותו רופא כי הוא בקי בטבעו.

הוא שולח לר' אברהם ריגיי פסק מחכמים חשובים מן המתירים והם לדבריו יראי אלהים ומורה צדק' (ו), שמא יסוג קמעא מעמדתו. ובכלל הטענות להקל על בני הדור ולבטל כמה איסורים, הוא רואה כבר את הסכנה שבעמידה ונוקשה. אנשי השלטון החלו לשאול שאלות בעניין ההלכה ויש חשש שיאסרו זאת אשר הותר לנו עד עתה ויקפחו את פרנסתנו, וישענו על המצב במדינה אחרת, שבה הותר הדבר.

גירונדי נותן כמה דוגמאות לכך, שהחששות בימינו הם נעדרי כל יסוד והם מופרזים ביותר. כגון שמא בעת נסיעת הכרכרה תחתוך זמורה. ולענין שכר מלאכה בשבת, הרי מבקשי ההיתור מכריזים: 'לא נשתכר בשכר שבת אלא נחלקו לעניים' (1).

אין ספק שלא רק ענייני דת והלכה עמדו בראש דאגותיו שלגירונדי אלא גם כבודו שלעם ושמירה עליו מפני המתנכלים לו. גירונדי הביא את זעקת הרופאים לפני הרבנים ודרש מהם להקל ולא להחמיר על מלאכת הרופאים. וכך אמר:

הרופאים צועקים לאמור למה תעשה כה לעמיתך להבאיש את ריחינו בעיני העמים, לאסור עלינו לצאת חוץ לעיר ולעלות במרכבה כדי לרפאות חולים מחליים ולהצילם ממות?

גירונדי היה, איפוא, פה לרופאים ונימק את טענותיהם בצורה נפלאה. וכיון שהכל סובב סביב עניינות הרופאים שאינם יהודים, מבקש גירונדי להתיר כל שהוא קשור בגויים. חילוקי דיעות קשים היו בין התלמיד לרב. גירונדי שם את כל כובד משקלו בהתרת איסורים שהוא מכנה אותם קלים. לרעתו העמידה העיקשת שלאוסורים תביא להרס ולחורבן, תגרום פירוד בעם ובסופו שלדבר יושג היפוכו שלדבר. השעה היא קשה, חילוקי הדעות נעשו קשים. הצעירים בועטים בזקנים משום שהשאלות הקשות שבפיהם אין להם משיב תשובה ראויה.

רק אחרי ויכוחים ארוכים וקשים מצא ר' אברהם ויגיי דרך לעשות משהו שלא היה בו כדי להשביע את רעבונם, אבל במשך הזמן נעשה גירונדי קרוב יותר לדעת ר' אברהם ריגיי.

ומכאן לענין אחר שעולה גם מן המקורות שהבאנו והוא שבאיטליה רבו כמה רבו הרופאים היהודים למרות האיסור לקבלם כרוב האוניברסיטאות. הם נודעו לשם ולתהלה, על רוחב הבנתם במלאכת הרפואה ובמסירותם לרפא כל חולה. שמנה וסלתה שלאוכלוסיה הנוצרית ואנשי שררה דרשו אותם שהם יעלו מזור למחלתם. עתיד הרופאים היה תלוי ביחסן שלאומות אליהם, ואף-על-פי שהכירו בחשיבותם, יש שחורב הונחה על צוארם וגמולם רעה תחת טובה.

א. רבי מרדכי שמואל גירונדי לרבי אברהם ריג'יי

הבן שואל: ומה נעשה משום שלום מלכות. אמת הוא שאפילו בנדון [לשנות דין תורה לכותים], הייתי חושש להפוך למלכות דבר ברור ומפורש בתורה במשנה ובתלמוד או בהרמב"ם. עכשיו שמחמת הרפוס נמצאים כל ספרינו ביד הכותים, וקצת מחכמיהם יודעים לשונינו העברית, ומועתקים בלשון לאטיין, כי הוי מילתא דעבידא לגלויי. והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, וח"ו לבוא לידי חלול ה' בזה. כ"ש [כל שכן] חייבים אנחנו לדרוש את שלום העיר והמדינה אשר אנחנו יושבים בה, ולהתפלל בעדה אל ה' כמנהגנו בשבתות וימים טובים.

אבל גם בנדון זה, חדשים מקרוב באו, חכמים מקשים ואומרים: זהו דוקא באיסורא דאורייתא, אבל באיסורי דרבנן אשר הם ביד חכמי ומנהיגי הדור לשנותם כפי הזמן, נאה ויאה לשנות להם¹ את הדין ולבטל מה שתקנו הראשונים משום מגדר מילתא, הואיל והיום נשתנו הזמנים, והאומות שבזמנינו הם אחינו אנשי בריתנו, מאמינים באל אחד כמונו, והם אינם מצווים על השיתוף, באופן שדין א' לכלוננו, וחייבים אנחנו לחלל שבת עליהם ולצאת חוץ לתחום אפילו במרכבה כדי לרפאתם, ולעשות מלאכה עליהם לפיקוח נפשם, ולפקח על מלאכת התרופות הנעשות בעדם כחנות יאודי, אפילו שלא במקום סכנה, כי יש קידוש ה' בדבר, ולא לתת חרב בידם להתגולל עלינו, שיאסרו לנו להתעסק ברפואה אפילו בימות החול.

וכבר מצאנו פתח להחיר איזה דבר משום איבה, כמו שמצינו דאסיק אדעתיה דרב יוסף בפרק אין מעמידין דף כ"ז² אולודי גויה בשבתא בשכר שרי משום איבה, ואביי נמי לא דחי לה כי אם מפני שיכולה להשמט ולומר דידן דמנטרי שבתא וכו'. הא קמן כל כמה דאנן סהדי דאיכא למיחש לאיבא, [נ] לא יכולין להשמט, מחללינן אף על נכרית. ועוד מצינו דהתירו לתרשאת לשנות סתם יינן ולאבוטולמוס בן ראובן לספר קומי, משום שהיו קרובים למלכות.³ ועכשיו אנחנו כמעט [91ב] כולנו קרובים למלכות, כי מלכי חסד הם ורוצים בשלותינו ותקנתינו המדינית. לא ח"ו שנשתוה להם בנימוסי הדת והעבודה האלדית, אלא לחוק המדינה ונימוסי החברה.

ולמען התר איסורי שבת, ראיתי להרב הגדול בעל זרע אמת⁴ דמתיר למסור דגן לגוי בחול כדי שיקבל פיתק מהשנן [להוציא הדגן ביום השוק חוץ למדינה. ובסי' לו⁵ מתיר לחלוב עז בשבת ע"י גוי להשקותו לחולה יעיי"ז [יעיין זה].

1 בעדם.

2 עבודה זרה, דף כו ע"א.

3 בבא קמא, דף פג ע"א.

4 ר' ישמעאל הכהן, זרע אמת, חלק א, ליוורנו חקמ"ו, סי' לה, דף מב, ב.

5 צריך להיות סי' מב, דף נב, ב.

כל זה אני אומר דרך אומדנא ודרך שאלה, לא להלכה ולא למעשה, עד אשר תצא תורה והוראה מפי גדולי ההוראה, ויודיעוני אי זה דרך ישכון אור להתנהג עפ"י הדין להלכה ולמעשה ויבא שכמ"ה [שכרו כפול מן השמים]
שאל כענין מרדכי שמואל גירונדי.

קבוצת כסף, תשובות רמ"ג, חלק ג, כ"י מתיפידיה 164, סי' תנז, דף 91א. ותצלמו: סי' 5164.

ב. תשובת רבי אברהם ריג"יו

משיב כהלכה הגאון החסיד ידידי ואהובי מוהר"ר אברהם ריג"יו נר"ו.

אחדש"ו [אחרי דרישת שלומו וטובתו]. אשיב על נדון חנות התרופות משנלע"ד. קודם כל דבר, מאי דאמרי החכמים בעיניהם דזהו דוקא באיסורי דאורייתא, אבל באיסורי דרבנן יאה לשנות להם את הדין וכו'. הדברים הללו אמורים לענין [שיבא] לידי סכנה בהדיא. אבל לענין ממון אפילו מצוה קלה אסור לשנות. ואם נשתנו העיתים תורתנו לא נשתנתה ח"ו. כי התורה הקדושה שלנו שככתב ושבעל פה משוערת מחכמתו יתברך היודע העיתים, ואם היה רוצה שתתחלף איזה מ[צוה] או תשתנה בהחליף את הזמנים היה אומרה למשה, כמו הסבת נחלה שהיתה באותו הדור בלבד. וכן שאר מצות, היה הוא ית' אומרן למשה רבינו באותן אר[בעים] יום בהר סיני. ואז היה מוסר אותן ליהושע ואחריו לזקנים אף בלחישא, וכן היה מגיע אף לשרידים אשר ה' קורא. אלא אנו דעת הפילוסופים החדשים מקרוב באו, בהטעאתם הרעה ע"ד [על דרך] המחקר, חכמה חיצונית, קליפת האגוז, אשר מבקשת להרוס שרשי התורה הקדושה ועיקריה, והם הם ההופכים ללענה משפטי ה' ישרים. ואין להתפלא מהנגררים אחריה יען יספיקו [כילדי] נכרים אשר לא עמדו בסוד ה' ובתורתו מאנו ללכת, ובזה השליכו אמת ארצה.

[92א] איברא כי גויי הארצות אשר אנחנו חוסים בצלם אינם עכ"ם כראשונים, כמ"ש בהקדמת פחד יצחק באורך (אעפ"י שזכורני כי לא כן דעת הרי"א [רבי יצחק אברבנאל] בפי' ירמיה ע"פ [על פסוק] לכול עץ אסגוד [ישעיה מד, יט]) אבל להסביר טעמם ולגרור אחריהם חוששני מחטאת, יען כל מגמתם להפוך דברי אלהים חיים ולהחטיאנו וכ"ש דפקר טפי.

אמנם אין אנו מצווים כי אם לדרוש שלומם, כי בשלומם יהיה לנו שלום, ולהחיותם אם יהיו באיזה סכנה — — — שמחוייבים אנחנו שלא לשנוא אותם, שגם הם מצווים בדתייהם שלא לשנוא אותנו. ולא עוד אלא [92ב] שיחוייבו לאהוב אותנו, יען כי בגללינו, לפי דעתם, נסלח עון אדה"ר [אדם הראשון] אחר פטירת משיחם, שאם לא היה נמצא אז בעולם מי שימיתוהו, עדיין עונם על ראשם. וגם אנחנו צריכים לאהוב אותם, שאילולי הם

היינו חולים ומתים בשבתות ימי הקור, וגם ע"י שאוכלים כמה בעלי חיים האסורים ואילולי הם לא היתה הארץ יכולה להכיל כמה בהמות טמאות שרבו מארבה... כל זה הייתי יכול להפוך בזכותיהו וללמד זכות למתירים בעיניהם וליתן אצבע בין שיניהם.

אמנם לא כן אנכי עמדי, וחלילה חלילה לאיש הישראלי לעשות שום מלאכה בשביל הגוי בשבת. ולמה דאמרו אולדי גויה בשבתא שרי משום איבה, הדבר אמור כשאין בעיר שום חכמה⁶ דאז א"א [אי אפשר] להשמט משום איבה. וכן כחנות הבשם אם היא במקום שאין שם שאר חניות התרופה, אפשר להחיר משום איבה. ועוד דאולודי אין בה שום מלאכה כי אם לקבל הולד ולהוציאו משם. אמנם להכנת התרופות באש מלאכה גמורה איכא. וכן אם התירו לתרשאת לשנות סתם יינן היה קרוב למלכות, וגם להצלת ישראל כמו לרבי ראובן לספר קומי, ולא לענין אחר.

ועכ"ז [ועם כל זה] אפשר למצוא איזה צד היתר, שישאל ישב שם כחנות בשבת לראות התרופות שיעשה הגוי, וגם ללמדו היאך יעשה התרופה ההיא, שאין כאן כי אם אמירה לגוי שהוא שבות. ואף זה בדוחק, אבל להתעסק בהדיא ברפואות, נ"ל [נראה לין] דאסור מק"ו דישאל, שאין עושין עליו שום רפואה בשבת אם לא יהיה בסכנה. ובגוי אף אם יהיה בסכנה [93א] אסור כיון שאפשר לעשות ע"י אחר.

ידעתי שהצד היתר טוב יהיה שהחנות יהיה בשם הגוי, אלא שאף שם ישראל עליו, היינו נוכל להקל שיסייע לגוי סיוע שאין בו ממש, דהוה ליה חצי מלאכה, והכתוב אומר בעשותה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה, אבל זה אינו אלא כדיעבד, אך לכתחילה מי יתיר?

הכלל העולה אין אנחנו אחראין לרמאין ההולכים דרך עקלתון, נתיבות לא סלולות לפרש דינינו לפי דעתם ולפי שעתם, כי הנה לא יחליף האל ולא ימיר דתו לעולמים. וגם מהרש"ל כתב דאין לשנות שום דין אפילו משום פיקוח נפש ע"כ.

זהו הנראה לע"ד, ה' יאיר עינינו בתורתו אכ"ר. ואני אשב על המצפ"ה תשובתו הרמתה להודיעני אם ישרו בעיני דעותי אם לאו. ומעתה יקדשני במצותיו ויחשבני במספר אוהביו. ושלום רב.

נאם הצעיר אברהם ריגייז ס"ט

שם, ט"ז תנח, דף 91.

ג

סימן תנ"ט. אמר המחבר הבאתי דברי הרב ידידי הנ"ל לפני המקשה אלי⁷ בענין הנזכר,

6 מילדת.

7 לא ידעתי מיהו

ועוד חזר לחזק דבריו הראשונים [...] ...⁸ בהערות חדשות אשר אמר אלי פה אל פה בלשון איטלקי, ואני הבאתים בלשוננו העברית.
חוזר אני [כמו בדברי שלום, סי' תתקכ"ז]

ד. מרבי אברהם ריג'יו לרבי מרדכי שמואל גירונדי

דיברות שניו"ת מהרב הגדול ח"ק [חסידא קדישא] מוהר"ר אברהם ריג'יו נר"ו. ...
קבלתי איגרת מ"ר הכתובה בכל לב ובכל נפש על ענין חנות הבשם אם יוכל האיש הישראלי לעסוק במלאכת התרופות בשבת בשביל חולה גוי, כי כת המתירים יכנו אותו גר תושב, וכן על מה שהתירו לילך בקרון חוץ לתחום לרפוא חולה גוי. על כל אלה כבר השמעתיו והגדתי דעתי קלה במכתב שעבר די והותר. ועתה מה אענה ומה אומר עוד ולא אמרתי. ואמנם עתה חדשים מקרבו באו באותיותיו המחכימות משום לתא דסכנה וחמירא סכנתא.

בתחילה אנכי הוואה שהרי כתובים המכחישים זה את זה, שאם יש סכנה [96א] בדבר אפילו אינו גר תושב היינו מחויבים לפעול משום פקוח נפש, כשמאלצים אותנו כמו בדליקה. ואם אין סכנה ברורה אלא איבה בעלמא, אפילו אם נחשוב אותו גר תושב אסור לנו לעשות מלאכה בשבילו, כי גם בישראל החולה היינו עושין על ידי גוים. ועוד כמה תנאים צריכים להיות נחשב גר תושב... א"כ אף אם ימצא בזמנינו מי שיקבל התנאי הלזה [שלא לעבוד ע"ז], אין אנו מקבלים אותו לחשבו גר תושב, בשביל שאין היובל נודע עכשיו.

ועתה יאמרו נא אל ששעזבו ציונים הששי ודבקו¹⁰ האם נחשבים גרים ותושבים !
הלא המה ממש. וכל ההתנצלויות הכתובות מאתנו על כל ספרי הקדש הלא המה
לכבדם ולדרוש שלומם וטובתם, כיון שאנו חוסים בצלם, ולהתפלל על שלום המלכות ככתוב ודרשו את שלום העיר. אבל לא לחלל שבת בשבילם.....¹¹

[ובנדר"ד [ובנדרן דידן] מאי סכנה ודאית איכא? איני רואה כי אם שגיגו אומר סגירת החנות של ישראל, וזהו משום ממון גרידא ולא יש שום סכנה בדבר ... [96ב] ... ודאי שאינו מותר לעבור על דברי תורה, כי כמה איסורין יש בגוייהו: הבערה, בישול, שחיקת סממנים, וכדומה, כולם אבות מלאכות מן התורה. ופעמים גם הכתיבה בתוכן. א"כ פשיטא שאין להתיר, אלא כמו שכתבתי באגרת שעברה, והוא שישראל בעל החנות ישב אצל שכירו ולקטו גוי העוסק במלאכה, ויורהו היאך יתנהג. וגם קולא אחרת, אם השעה צריכה לכך, והיא ליתן איזה סיוע שאין בו ממש, במה שאינו נוגע איסור תורה. וגם זה

8 שלוש מילים שנמחקו בחזק.

9 יש שינוי נוסח ועיבוד ב'קברצת כסף'.

10 כך בכתוב-היד.

11 ומביא ראיות לרעתו.

הוא בדיעבד ולא לכתחילה. אבל לעבור על דת ולעשות מלאכה בהדיא, ידי לא תהיה בו להיתרא, כי היתר כזה לא נמצא בשו"ת יד אליאז' ¹² [סי מח] ולא בשום פוסק שבעולם. ואם יש אחר עמו מי שפסק להיתר אינו אלא מן המתמיהין, ועליו ליתן את הדין. וראיה ברורה, ואם הם זקני הוראה שרו להו מאריהו כי אגב חורפייהו לא דקו. ואולם אם הוכרחו להשיב למלכות איזה תשובה ניצחת, נ"ל שיוכלו לומר להם בנוסח

זה:

אנחנו חושבים הגוים כמו הישראלים, ומצוים אנו להחיותם בדחקם, ולהתפלל בעדם, כי אחינו הם, בני אל חי. אמנם אין אנחנו יכולים לעבור על דת השבת שנצטרינו לשבות מלעשות מלאכה לא לגוי ולא ליאודי, כשיש מי שאינו מצווה שיוכל לעשות, אלא מותר לנו להיות עינים צופיות על המלאכה ללמד את שכירנו בעשיית התרופות היטב, לחולה גוי כמו לחולה ישראל, באופן שלא יצא מתחת ידינו דבר שאינו מתוקן. ובאל ישועתי אבטח כי דבריכם אלה יתקבלו ברצון. זהו הקולא וזהו השינוי שנוכל לעשות. וכל זה משום איבה, יען השעה צריכה לכך. ולמה לנו לאפוכי מטרטא ¹³ ולשנות את הדין כיון שנוכל לומר דבר המותר לפי צורך הוראת שעה. אין כי אם התרת הרצועה מכל וכל והיינו גם אנחנו ככל הגוים. ועל כל זה דע לך גבר עמיתי אהובי כנפשי כי ידי לא ישפכו הדם הזה ותל"מ [ותו לא מידין].

ועל ענין אם יוכל היאודי לילך בקרון חוץ לתחום בשבת לבקר החולה גוי ששם אליו מבטחו, בקושי נוכל להקל גם בזה בתנאי שהגוי יסייע בכח היאודי לעלות לקרון, דהוי כמו שהולכיהו גוים חוץ לתחום, וגם בתנאי שלא יעבור תחום דאורייתא [97א] דהיינו י"ב מיל. וגם בזה חוששנו פן ילמדו אנשים רקים לילך בעגלה לסחורה או לטייל ח"ו. וכמדומה לי שצריך להודיע זה לציבור שלפי הצורך הוא הוראת שעה, ולא יהיה דת ודין להבא.

ואבי ראה [כמו באיגרת]

שם, סי חס, דף 95.

ה. תשובת רבי מרדכי שמואל גירונדי לרבי אברהם ריג'יי

לאיש חמודות, מדובר בו נכבדות. מע' הרב המובהק בנגלה ובנסתר לו עשר ידות. נאה דורש ונאה מקיים בשפ"ר מעלות המדות, האוהב את אוהביו, ¹⁴ כמוהר"ר אברהם ריג'יי נר"ו יאיר נס"ו [נצח סלה ועד].

אתמול שלשום הגיע לידי אגרתו הנכבדת עם העתקת טופס המעשה אשר הצעתי לפני חכמתו, ועל המצפה אעמודה לראות מה ידבר בו ומה ישיב אל שאלתי. אמנם חוזר

12 לר אליהו ב"ר שמואל מלובלין, אמשטרדם תע"ב.

13 כתובות קי ע"א.

14 ראה משלי ח, יז.

אני על ההתראות הראשונות כמזכיר ולא כמזהיר, וההכרח לא ישובח ולא יגונה כי בדור יתום כזה (שאינן החסידות והפרישות חביבה עלינו) צריך לעיין הרבה בנדון כדי שלא לתת פתחון פה לבעל דין לחלוק ולומר נשתנו העתים. ומוכרחים אנחנו להיות מדינים בטבע עם כל האנומות [קו, א] המכבדים אותנו, לא ח"ו להתגרר אחריהם בנימוסי הדת אלא להתיר איזה איסורים וסייגים שהושמו משום פרישות, כי בלאו הכי יצמיסו עלינו עול כבד כשנים קדמוניות. ומזה יצא שרבים מישראל יפנו עורף לדת האלקית בכללה, ויצא מהעדה הקדושה ח"ו, ויהפכו עלינו לאויבינו (והנסיין יוכיח) להרוס ולקעקע ביצתן של ישראל. ומה יאמר לרבני הדור? אתם הרסתם את כרם ה' צבאות? עתידים אתן ליתן את הדין?

לכן החכם עיניו בראשו¹⁵ לדון ולהורות כפי המקום וכפי הזמן וכפי מה שענינו רואות את הנולד. והאדון יודע כל מה שהקשה נגד הוראות רבותינו בעל ספר אגרת אלאסוף, אבק סופר, ציר נאמן,¹⁶ רבשגם שהראה לכל שהוא זקן ממרא עפ"י בית דין, ועבר עליו רוח מצות, עכ"פ [על כל פנים] הקושיות במקומם עומדות, ושגורות בפה כל הרוצה לחלוק על דברי חכמים. ועוד שזה הכופר זקן אשמאי, הולך ומשתבח שעדיין לא ראה שום אחד מחכמי הדור ששייב על טענותיו. יוצק עופרת רותח לתוך פיו של אותו רשע, ולא יראה בנחמה כאשר מייאש ממנה כל אחינו בני ישראל המצפים לישועת ה' והמאמינים בכל עיקרי תורתנו הקדושה.

ואני אומר חלילה וחלילה לפרוץ גדר של ראשונים אלא לבדוק בעיון נמרץ עד מקום שידנו מגעת למצוא פתח התר במה שאינו נוגע לעיקר דין תורה שבכתב ושבעל פה. והרי בפ' אין מעמידין דף ל"ח ע"ב מצינו שחכמי המשנה הקדמונים היו אוסרין הפת והשמן שלהם ואתו רבי ובית דין והתירוהו. ואעפ"י שהקשו שם דף ל"ו ע"א והלא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ הוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, משני התם (דף ל"ו ע"א) שמכו רבותינו על דברי רשב"ג ור"א בר צדוק, שהיו אומרים אין גוזרין גזרה על הצבור אא"כ [אלא אם כן] רוב הצבור יכולין לעמוד בה, דא"ר אדא בר אבהו וכו'.

והיום שכולנו קרובים למלכות, נמצינו במדרגה זו בכמה עניינים, וצועקים מרה נגד הרבנים על שנועלים דלת לפניהם להתוודע לרשות ולקרבו על הצלת האמה והצלחתה. וכאן הבן שואל מה להשיב לשואלו טעם איזה איסורים קלים שאינם אלי' משום סייג ופרישות, בזמן שהשואלים אומרים אנחנו מוכנים ומזומנים לשמור ולעשות ככל הכתוב בספר תורת משה איש האלהים, וכדברי רבותינו חכמי האמת והצדק. אבל הדבר הזה לא נוכל עוד לשמרו [קו, ב]. ולהזהר בו כי ישחקו עלינו העמים וילעיגו על מנהגי היאודים, ובפרט שרי המלכות ירחיקונו מכל שירות כבוד והדר. ובכן נשאר שפלים ונבזים בעינים.

15 קהלת ב, יד.

16 ספריו של אהרן חורין, מגדולי חכמי ישראל שלרפורמה. עיין משה פלאי, מלחמתו הרעיונית וההלכית של הרב אהרן חורין בעד רפורמה דתית ביהדות HUCA, כך לט (1868), עמ' סג-עט.

אלה דברי המקשים, ואם הרבנים לא יבקשו צד התר לאיזה חומרות וסייגים וגדרות שנקבע מהאחרונים ולחזק במסמרות נטועים הדינים העיקריים, מה יעשו אלה המקשים, ישאו ויתנו בדבר, ויפסקו את הדין כפי סברתם, ויביאו את טענותם לפני שופטים אומות העולם, כאשר עשו בבית דין אשר בעיר המלוכה מונאקו¹⁷ [על] דבר אשר מאנו לעמוד למנין ולבדוק אם יוכלו להקל באיזה חומרות, עמדו החכמים החדשים, והביאו את פסק דין שלהם לבית המלכות, והריצו אליהם אנתן טענותיהם, והשרים שמעו לקולם והכריחו לרבנים המתנגדים להתנהג כפי דעת החכמים החדשים, ולהורות כמו שפסקו את הדין כמליחת הבשר ובטבילת הנדה, אעפ"י שכל גאוני מדינתם סברו להפך. ולא יעשה כן בישראל בכל מקומות מושבותיהם. וזה פרי קשיות עורף הזקנים שאינם מסבירים פנים בהלכה לנשאלות הבחורים ודוחפים אותם באמת הבנין.

אתן לו אלף תודות על שהלך לבקש את אשתי ובני, ומברכתו יבורך בית עבדו לעולם. ואני בעניי אשא כפי אל ה' למען יחדש כנשר נעוריו עוד רבות בשנים, על התורה ועל העבודה, וישיעוהו ששון ושמחה ברגל הקדוש הבע"ל [הבא עלינו לטובה] עם הרבנית אשתו והחכם בנו¹⁸ ושאר בני ביתו, אשר לכלם יקריב רובי שלומותי ולאדון בפרט אפרוס סוכת שלום באהבה רבה

נא"ה [נאום הצעיר] מרדכי ש' גירונדי ס"ט

פאדובה, אחד עשר יום לחדש השביעי שנת גל עיני רא"ב יט"ה נפלאות מתורתך¹⁹
לפ"ק
גירונדי, דובר שלום, סי' תתקכב, דף קה ע"ב.

1. מרבי מרדכי שמואל גירונדי לרבי אברהם ריג"י

סי' תתקכט, דף קט, ב: ... אשיב על הגדון חנות התרופות משנלע"ד (עיין שו"ת קבוצת כסף חלק ג). כה תשרי תקצ"ה.
קבוצת כסף, סי' תתק"ל.

— נפשי²⁰ נבהלה מאד, כי חרפוני צוררי בראותם שהאדון לא מצא פתח התר ליאודי שיתעסק בחנות התרופות ביום ש"ק על נכרי שיש בו סכנה, [אף] שבחכמתו שקיל וטרי והפיך בוכותיה, והראה באצבע יחירה כי האומות אשר אנחנו חוסים בצלם אינם עז"י. ובפרט יש לנדון עכשיו משום איבה, גם במקום שמצויות חנויות תרופות אחרות לחוש כי יאמרו אתם בני ישראל אינכם מרחמים עלינו וכו'. ונפיק מזה חרבא ח"י, כאשר הנסיון הוכיח וכאשר [ק', ב] ציינתי למכתור"ר באגרתי הקודמת י"א תשרי.

17 הכחשה לדבר זה ראה להלן.

18 הוא יש"ר.

19 תהלים קיט, יח. הגימטריה לשנת תקצ"ה.

20 נפשי בראש פיסקה ובסופה וזה בא בקבוצת כסף בהמשך איגרת א.

ולכן אחלי אדוני לשנות את פרקו נאה וישים בפלס מאזנים משפט כל טענות המתחכמים האמורים באגרותי הקודמת, וכל הפרצות היוצאות מזה, ויברר דברי תורה מדברי סופרים,²¹ ויחלק בין דין לדין לסייג, בין מצוה למנהג, בין אהבה לאיבה, בין סכנה למשפט סכנה, אם יקראו רופא יאודי ביום ש"ק לצאת חוץ לעיר לבקר עכ"ר אחר, שאינו מאמין אלא לאותו רופא כי הוא בקי בטבעו, ותהי כפי מותק צופיו וכמו חלב ודשן תשבע נפשו.

נפשי מתוגה פן יחדוני מעכ"ת כי אני אני הוא המליץ טוב בעד האנשים המבקשים התר דבר זה, לכן הנני מעתיק לו אות באות מלה במלה הפסק דין אשר נכתב בדרך מהמתירים. וזה תארו²²: עד כאן דברי החכמים המתירים. אבל הללו הם יראי אלהים ומורה צדק, ואילו ישמע מכת"ר דברים קשים כגן[ידים] היוצאים מפי איזה חכמים בחורים חדשים מקרוב באו, שמחזקים האומות כגר תושב וכדומה, [ת]סמו שעות בשור. והאמת אגיד כי המקשנים מקשים בכל כח הטענות אשר סדרתי לפני האדוני באגרת הקודמת (ט' תשרי) ולא ישרו בעיניהם טענותיו ותירוציו. ועל זה מאנה הנחם נפשי.

נפשי בכפי תמיד, באמרם אלי כל היום כדברים האלה ולפעמים מתלוצצים אליהם מנהיגי המדינות לשאול את ההלכה, באזהרה: השמר לך פן תתן חרב בידי אויבנו לאסור עלינו את אשר הותר לנו עד עתה, ויקפחו את פרנסתינו. וכבר התירו פרושים את הדבר במדינה פלונית, ולא נופל אחת מהם, כי זקני הוראה אמת ויראת ה' על פניהם, והתורה אמרה אחרי רבים להטות (מיעוט רבים שנים)²³ ולפעמים מצינו שביטולה של תורה זה קיומה,²⁴ לאו כל העתים שוות, ובפרט הרופאים צועקים לאמר: למה תעשה כה לעמיתך להבאיש את ריחניו בעיני העמים, לאסור עלינו לצאת חוץ לעיר ולעלות במרכבה כדי לרפאות חולים מחליים ולהצילם מהמות, יש חילול ה' בדבר. מה הפרש יש בזה לדליקה, ואין עתה חשש לחתוך זמורה דרך הילוכינו במרכבה, כי מורא שבת על פנינו ולא נשתכר בשכר שבת אלא נחלקו לעניים. ודי לנו שלא חסגור אלינו²⁵ את הדרך לפסוק²⁶ במלאכתנו בבית ובשדה. וכבר הרמב"ם מתיר לצאת חוץ לתחום, וכמהר"ר פלוני מקל, [קי, ב] ותורה אחת ומשפט אחד יש לנו. מה נשתנינו מכל אומה ולשון? אי שמים? יאמר מעכ"ת [] [לכי כל עמי, כי אי לי אם אומר או לי אם לא אומר²⁷ להם טעם האיסור, שבכל אופן יש סכנה ותבחר מחנק נפשי.

נפשי תערוג אליו כאיל לשמוע בשורות והטובות, ולראות מה ישיב על כל הדברים

21 כבכא קמא כ ע"ב: דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן.

22 גירסתי השמיט את נוסח הפסק הזה.

23 ראה: מיעוט ימים שנים. תנחומא בוכר ויקרא טו, כה. וכן מיעוט רבים שלשה. שם.

24 במנחות צט ע"ב: בטולה של תורה זהו יסודה.

25 צ"ל: עלינו.

26 צ"ל: לעסוק.

27 כלים פ"ו מט"ד.

הנאמרים באגרת הזאת כדי לידע מה להשיב שואלי דבר נכוחה שיתיישבו בלב שומעיהם, ותנחומיו ישעשעו נפשי...
שם, סי' תחק"ל, דף קי, א.

ז. תשובת רבי אברהם ריג"יו

... קבלתי אגרת מ"ר הכתובה בכל לב ובכל נפש על ענין חנות הבשם וכו' (עיין בשו"ת קבוצת כסף חלק ג' באורך²⁸). אבי ראה גם ראה כי ממנו הוכרחתי להוסיף ולדבר עוד בעניינים האלה, את אשר כבר גמרתי לאחזו בפלך השתיקה ולא לצאת חוץ ממחיצתי. אבל מה אעשה כי לא אוכל להשיב פני כת"ר ריקם? אך ורק ישקול כל אמרותי אלה במאזני צדק שכלו הישר בלתי לצאת החוצה, ויורה כמה שלבו חפץ להלכה ולמעשה...
אברהם ריג"יו ס"ט

שבעה לחדש כסלו שנת לבש"י עז"ך ציון²⁹ לפ"ק.

שם, סי' תתקלח, דף 114ב.

ח. תשובת רבי מרדכי שמואל גירונדי

... אמרותיו החשובות היו לי כגשם נדבות בארץ תלאובות, כי השקיטו את המיית מחשבותי ולא אהיה עוד נכון להשיב שואלי דבר, אם יקשה עצמו לדעת טעמו האיסור הידוע. ולא יתלו בוקי סריקי ברכני הדור, ובעזרת האל יתברך איש על מקומו יבא בשלום...

פאדובה בשלהי ירחא תשיעאא דהאי שתא תקצ"ה...

שם, סי' תתקלט.

מרדכי שמואל גירונדי ס"ט

נספח

יצחק לאווי, רב פיורדא, כתב לגירונדי בט"ו כסלו תקצ"ה שהשמועה 'מעיר מונאקו שבעיר הזאת התירו פרושים לנדה שתטבול במים שאובים, ובטלו את הטבילה... ועוד שבטלו את מליחת הבשר במלח... הס מלהזכיר שנעשה כדבר הזה בגבולינר.

ומסביר היתרים שלו, ולכן קמו נגדו והוציאו עליו שם רע. 'אולם גם שארי תקנות עשיתי לפי המקום והזמן להגדיל פאר מעלת התורה ולחזוק האמונה.

השיב לו גירונדי בהסכמה ובברכה ב"ט טבת תקצ"ה.

שם, סי' תתק"מ.

28 גירונדי לא העתיק את תשובתו כאן מפני שבשרית קבוצת כסף העתיק את הנוסח הזה בהרחבה.

29 ישעיה נב, א. והגימטריה היא תקצ"ה.

החינוך היהודי בקונסטנטיין (אלג'יריה) בעידן של תמורות

1837-1939

I

א. החינוך היהודי בקונסטנטיין במאות י"ד – י"ט¹

ביסוד החיים הרוחניים וקיום המצוות היה מצוי החינוך. החינוך תפס מקום מרכזי בחיי הקהילות היהודיות באלג'יריה. ודבר זה בולט בנכונות הכלתי מתפשרת לעמול ולטרוח ובלבד שהילדים ילמדו. הדבר בא לידי ביטוי בהוראת הרב שמעון בר צמח דוראן (הרשב"ץ, מגדולי חכמי אלג'יר במאה ה"ט) להפריש מעיזבון ומירושה, כספים לחינוך היתום; בהוצאות ניכרות של הקהילה עבור חינוך הילדים; בנכונות להשקיע כספים מרובים בשכירת מלמדי חינוקות בהעדר מורים ומלמדים; במנהג לקיים תחרות בקניית ההפטרות בשבתות עבור הקטנים על מנת לחנכם לקרא בנביאים; בעליית מעמד מלמדי החינוקות וחשיבותם ואף בהשוואת מעמדם למעמד החכמים²; בהעמדת תנאים מיוחדים על ידי מלמדי החינוקות.

החינוך ביסודו היה מבוסס על לימודי הקודש ומגמת פניו היתה לעצב זהות יהודית. הלימודים נערכו בדרך כלל בבית הכנסת או בבית המדרש. הלימודים לילדים התקיימו בתלמוד תורה או ב"מדרש"; למבוגרים ולמתבגרים הם התקיימו בישיבה, ששמשה גם כמקום הוראת הלכה. יהודים שפנו בשאלת רב, היו מביאים את שאלותיהם לישיבה לפני מורה ההוראה ותלמידי הישיבה היו דנים ומביעים חוות דעתם על הפסק. תשובותיהם של בני הישיבה שימשו אבן בוחן לרמתם ובסיס להערכת ידיעתם בתורה. התנהגות החכמים שימשה דגם ובסיס ללימוד ועיון. חינוך והכשרת החכמים נעשו על ידי

1. מ. ריינשטיין, הקהילות היהודיות באלג'יריה, 1300-1830: פרק שלישי החיים הדתיים והרוחניים, חינוך ותלמוד תורה, ע"ע 93-105.

2. אחת הוכחות, שהוקנו למלמדי חינוקות, היה פסוק ממסס למרות שדבר זה לא נזכר במפורש בתלמוד ובפוסקים. לדעת הרשב"ץ, מכיון שהצבור נזקק למלמד חינוקות, יש לטרוח ולהביאו אף ממרחקים כל עוד אין בנמצא בקהילה, ולכן הושווה מעמדו למעמד שליח הציבור, שמבחינת זכויותיו וחובותיו הכספיות כלפי הקהילה, יש לו עריפות על החכם.

שימוש' הרב. הלימוד היה קשור ומודרך מחיי היום-יום. המשא ומתן ההלכתי היה פועל יוצא של שאלות הלכתיות הנובעות מן החיים והצרכים היומיומיים של בני הקהילה, שהוצגו בפני מורה ההוראה. באותו האופן לימוד התורה היה קשור, לכלי הפרד, עם פרשת השבוע.

האופנים השונים, בהם התנהלה ההוראה היו: הרבצת תורה ברבים, דהיינו החכם והדיין היו יושבים בקביעות בבית הכנסת על מנת ללמוד וללמד את הציבור. כמו כן שעורים קבועים בתורה ניתנו לציבור הרחב; נשיאת דרשה, היא ה"דרוש". זו היתה דרך להפצת התורה ברכים, בקרב הקהל הרחב במיוחד בשבתות ובחגים. הדרשה עסקה בעיקר בדברי אגדה והיתה מיועדת לגברים ונשים; ולבסוף, אמירת דברי תוכחה ומוסר. בתי הכנסת, אשר בהם הוקנה החינוך היהודי בקונסטנטין³, היו: בית כנסת לקדימה (הקדום), הידוע גם בשם "מדרש"; בית כנסת ג'ידידה (החדש); בית כנסת דר רבי מסעוד (ע"ש הרב מסעוד זרבי); בית כנסת אדוירין (עבור בני קהילת אלג'יר שגרו בקונסטנטין ושהחזיקו בית כנסת משלהם, על שום מנהגיהם המיוחדים); בית כנסת ר' שלמה עמאר זלה"ה; בית כנסת רבי בנימין חלימי זלה"ה; בית כנסת ר' אליהו עלוש זלה"ה; בית כנסת ר' נתן טוביאנה זלה"ה. קירות בתי הכנסת היו מקושטים בספרי קודש⁴; בתי הכנסת לקדימה-מדרש וג'ידידה היו מרווחים וגדולים במיוחד; כל בתי הכנסת שבקונסטנטין היו מוסדות פרטיים.

הישיבה היחידה בקונסטנטין שלה יש התייחסות במקורותינו בטרם הגעת הצרפתים היא ישיבת "עץ חיים"⁵.

אלו הם פני החינוך היהודי בקונסטנטין עד הגעת הצרפתים ב-1837. הוא עתיד לעמוד מול מבחנים הטמונים בחיים המודרניים.

3 בתי כנסת "לקדימה" - "מדרש", "ג'ידידה", "סלת רבי מסעוד", "האלג'ירא" - היו בודדות עם הגעתם של הצרפתים אולם קשה להעריך במדויק את מעמד בנייתם של בתי הכנסת. סביר להניח כי נבנו בתי כנסת נוספים על בתי הכנסת הקיימים עם הגעת הצרפתים לקונסטנטין. רשימת בתי הכנסת מבוססת על: אליהו באחי עלוש, ארץ טוב, ירושלים, תרנ"ג; ראיין עם הרב מיכאל שרייב; הארכיון המרכזי לתולדות עם ישראל (להלן - אמ"י) AL 3, ע' 90; M. Weil, "Rapport sur la situation des Israélites de la province de Constantine - Communauté de Constantine", in S. Schwarzfuchs, *Les Juifs d'Algérie et la France, 1830-1855*, Institut Ben Zvi, Jérusalem, 1981, pp. 249-250; H. Chemouilli, *Une Diaspora Méconnue: Les Juifs d'Algérie*, Paris, 1976, p. 77; Y. Charvit, *Un Voyage sur un Rocher - Constantine*, Jérusalem, 1990.

4 "Les Israélites de Constantine en 1837" in *Archives Israélites*, 1840, Mélanges, p. 445.

5 M. Weil, "Rapport sur la situation des Israélites de la province de Constantine - Communauté de Constantine", in S. Schwarzfuchs, *Les Juifs d'Algérie et la France, 1830-1855*, Institut Ben Zvi, Jérusalem, 1981, p. 248 בהרחבה.

ב. החינוך היהודי בקונסטנטיין – העידן הקונסיסטוריאלי, 1837-1902

עד כינון הקהילה במתכונתה המחודשת – הקונסיסטוריה – בקונסטנטיין (1849), "המדרשים" מוסיפים להוות את האפיק העיקרי של החינוך היהודי. אולם החל מפברואר 1838 הופיעו הניצנים הראשונים של רפורמות חינוכיות פרי יוזמת יהדות צרפת. במכתב תשובה על מכתבה של הקונסיסטוריה המרכזית מן ה-2 בפברואר 1838, הניחה הקונסיסטוריה של מרסיי את הנדבך הראשון שבניסיונות יהדות צרפת לחולל רפורמות ארגוניות, מוסריות ורוחניות בקרב יהדות אלג'יריה – ובכלל זה, בשדה החינוך היהודי. בכלל ההמלצות שהוצעו דובר בהקמת בתי ספר, שיעניקו ליהודי אלג'יריה חינוך חינוכי, בהדרכת מורים שיבואו מצרפת יחד עם מורים לעברית מכני המקום, בשאיפה לעתיד למנות רבנים בוגרי בית המדרש לרבנים הצרפתי. אולם עד אז, הוצע, כי יש לחייב את הרבנים החדשים ללמוד את השפה הערבית למען תקשורת בסיסית בינם לבין הקהילות היהודיות באלג'יריה.⁶

ד"ר אלטאראס מה-1 בנובמבר 1842, שעזיד להיות בסיס ומצע להקמת הקונסיסטוריה היהודית באלג'יריה, מהווה המקור לשינויים ולתמורות שיחולו בשדה החינוך היהודי באלג'יריה לרבות קונסטנטיין, שתוארה כעיר שקפאה על השמרים, בשל היותה תחת שלטון צבאי. הד"ר מצביע על כך שמדיניות השלטון הצבאי היא למעט בשינויים והוא מסתמך על התבטאות הגנרל נגריא (Negrier), המושל הכללי של אלג'יריה בעת כיבושה של קונסטנטיין: "על קונסטנטיין להישאר ערבית".⁷ כותבי הד"ר ציינו כי החינוך כולו מסורתי, "אין הוא כולל אלא את הוראת העברית ולימודי הדת". בכותבו "דת" הד"ר מיד מסתייג: "דת כפי שהיא נתפסת על ידי עם מדוכא, זה אלף ושמנה מאות שנה, דיכוי שבאופן בלתי נמנע צמצם והגביל את נטיותיו הפילוסופיות";⁸ הד"ר הדגיש כי לא שוררות כל מערכות יחסים בין היהודים לבין המתיישבים החדשים, שביניהם יש אנשים מפוקפקים, ולכן, לדירוי, בני קונסטנטיין וכל האזור ההררי הפנימי מצטיינים בנקיון כפיים וביושר מידות.⁹ כותבי הד"ר בנתחם את המציאות המוצגת לנגד עיניהם מביעים את אמתתם, כי קהילת קונסטנטיין, שאמנם עדיין שבויה בידי הקונצפציה הישנה שלה, תלך ככל הקהילות, בעקבות ההתפתחות הרעיונית והמוסרית החדשה; "היא תפתח את אט לרעיון החירות ולסדר החברתי שלנו... ומשומר השלטון הצבאי בשלטון אזרחי נוכל להחזיר לתוכה את אורה של הציוויליזציה"¹⁰, לדבריהם.

6 ש. שוורצפוקס, היהודים והשלטון הצרפתי באלג'יריה, 1830-1855, ירושלים, 1981, ע"ע א-כט; אמתי 1066

7 שם, ד"ר אלטאראס, ע' 75.

8 שם, ע' 80.

9 שם, ע' 77.

10 שם, ע' 80.

דור"ח אלטאראס ממליץ לכוון חינוך מקצועי וחקלאי, כשבמקביל יש להתחשב ברגשות הדתיים במתן חינוך דתי נאות בעלי הדור"ח אמנם ביקשו להדגיש את הרגישות הגבוהה, נחלת האוכלוסיה היהודית באלג'יריה, בענין החינוך הדתי וכובד משקלו, אולם לדעתם, יש להולל שינויים בדבר "המדרשים", הסובלים מליקויים רבים בתחום הארגוני¹¹. לדעתם, לא יתא זה נכון לשלוח ילדים לצרפת, אלא לבסס מחדש את המוסדות החינוכיים והתורבותיים באלג'יריה גופא. חינוך המבוגרים נראה בעיניהם כיעד חשוב ו"אין להזניח את האוכלוסיה שנולדה בטרם הכיבוש הצרפתי"¹². חינוך הבת והאישה אף הוא נתפס כחיוני "הגם שחשיבותו פחותה משום שהגבר הוא המגוף העיקרי להתפתחות החברתית, הרוחנית והחומרית של העמים"¹³. הומלץ על הקמת מערכת פיקוח על החינוך ומעקב צמוד אחר התמורות, שיפקדו את האוכלוסיה היהודית. הדור"ח מסתיים בנימה הרואה בחינוך יסוד רב חשיבות. "כל יושב כי מגדלים, עבור צרפת, דור שעשוי לשמש מגוף לעוצמתה ועבור האנושות כולה, אוכלוסיה נבונה שעד כה סבלה ודוכאה..."¹⁴.

פקודת סן-קלו (St. Cloud) מן ה-5 בנובמבר 1845, הסדירה את כינונה של הקונסיסטוריה. פקודה זו הפכה אותה לאחראי בלעד¹⁵ על החינוך היהודי על רמותיו. כמו כן הוסמכה הקונסיסטוריה לעצב תוכניות לימודים חדשות עבור "המדרשים". תקנה זו קבעה את תפקידם של הרבנים הראשיים והרבנים האזוריים: ללמד את הדת היהודית, להזכיר בכל הזדמנות את חובת הציות והנאמנות לצרפת והחובה להגן עליה, לקיים את התפילות, להתפלל לשלום המלך ומשפחתו בכל בתי הכנסת שבאזריהם, להשגיח על מעונות היום ובתי הספר היהודיים וכן לפקח על שיעורי הדת שיינתנו בהם. בחלק השני של הצו הזה, נקבעו מסמרות בענין החינוך היהודי על כל היבטיו הטכניים והתוכניים. הוחלט כי באלג'יריה יוקמו מעונות ילדים ובתי ספר ליהודים עבור בנים ובנות; הודגש כי מעונות הילדים ובתי הספר היהודיים יהיו תחת פיקוח המנהל הצבורי שיוועץ בקונסיסטוריות בנוגע למינויים והדחת מורים, תקנות משמעת, חומר הלימוד והקמת ועדי בתי ספר; נקבע כי "ההוראה תכלול לימודי דת ולימוד השפה הצרפתית"¹⁶.

11 כפי שנראה באלג'יר.

12 ש. שורצפוקס, היהודים והשלטון הצרפתי באלג'יריה, 1830-1855, ירושלים, 1981, ע' 176.

13 שם, ע' 176.

14 שם, ע' 177.

15 אמנם היה זה מתחום אחראיותה של המדינה הקולוניאלית אולם בא כוחה הייתה הקונסיסטוריה.

16 ש. אטינגר, תולדות היהודים בארצות האיסלאם, כרך ב', מקורות, ע' 223; חשוב לציין כי מחפיקיו של המנהל הציבורי היה להמציא מבנים למטרה חינוכית; החוקתם תמומן מתוך סיוע הקונסיסטוריות, שכן הלימוד של החלמיים המשלמים ובעת הצורך סיוע שיועק על ידי הממשלה.

הקונטיסטוריה הפכה, איפוא, לסמכות המרכזית בידה את כל הקשור לחינוך היהודי. ריכוזיות זו תלך ותגבר.

קמצא קמצא, נוצרו בקונסטנטין שני סוגי מוסדות חינוך בהם קינן החינוך היהודי: "מדרש" מתוקן, אמנם בפיקוח קונטיסטוריאלי הולך ומתהדק אולם מוסיף להתקיים במתכונתו המסורתית, ו"בית ספר יהודי" (Ecole Israélite), אותו שאפה הקונטיסטוריה לכונן על פי המתכונת שהונחתה הן ב"צו המלך" (1845) והן בתקנון הקונטיסטוריאלי של קונסטנטין (1850). הקונטיסטוריה שאפה להפוך את "מודל בית הספר היהודי" למודל המוביל בשדה החינוך היהודי.

שני הרבנים הראשיים, של אלג'יר – הרב ווייל – ושל קונסטנטין – הרב נטר – ניהלו מאבק רצוף המשתרע על פני ארבע שנים, שתכליתו הקמתם של "בתי הספר היהודיים". לא מעט אכזבות ליוו אותם¹⁷: בעוד הרב ווייל הציג את העניין כדחוף ביותר "וזאת על מנת שאותו נוצר לא יהא עוד משולל חינוך, שהופך מידי יום ליותר חיוני"¹⁸, רבה הראשי של קונסטנטין, נטר, הביא למר"מ הישיר שבין הקונטיסטוריה בקונסטנטין לבין השלטונות הצרפתיים, שתוצאותיו הקמתם של שני בתי ספר יהודיים בינואר 1854¹⁹. רבה הראשי של קונסטנטין היה מן הבולטים ברבני אלג'יריה, שהטיפו להפצתה של התרבות הצרפתית. התמנותו לנשיא הקונטיסטוריה של קונסטנטין והמחוז (בנוסף להיותו רבה הראשי של קונסטנטין והמחוז) באוגוסט 1856, אך מילאה את כטחונה העצמי, כאשר למהלכים שנועדו "לחבב אל לבכם את הקידמה הנכונה ואת התרבות האמיתית"²⁰. הרב נטר סבר כי אין להזניח את מסורת ישראל ואמונת ישראל. "הפצת לימוד התורה הקדושה בקרב הנוצר והתפתחות המוסדות הדתיים גרידא – יהפכו, מבחינתנו, נושא לשימת לב מיוחדת, שלפי חכמינו אין תרבות בלא תורה", כך הצהיר ב"אגרת רועים" לקהילתו, "אולם היות ואותם חכמים הוסיפו כי אין תורה בלא תרבות על כן כל נשכח כי עליכם להדריך עצמכם להירבק למנהגים ואורחות חיים של בני

17 "מאז כינון הקונטיסטוריות, הוקם בית ספר יהודי אחד בכל אלג'יריה. זהו בית הספר היהודי של בנים באוראן, כשלמעשה זהו הגשמת תוכנית מכינה. לאף אחת מבקשותינו השואפות להפיץ את החינוך הצרפתי בקרב הנוער היהודי שלנו, לא היו תוצאות... אנו בקשנו להקים בית ספר לבנים ובית ספר לבנות בקונסטנטין... כל בקשותינו נותרו חלויות ועומדות". מתוך: ש. שוורצפוקס, היהודים והשלטון הצרפתי באלג'יריה, 1830-1855, ירושלים, 1981, ע' 332.

18 "עד לא השגנו ולא כלום כאשר להפצתו של החינוך הצרפתי בקרב היהודים בני המקום [קונסטנטין] חינוך שכה יחיש את מלאכת ההירבות וההיתוך אשר צרפת כה שוקדת לחולל בארץ זו במסירות ובמחיר כה הרבה קרבנות... אנו מעידים לחרש את הבקשה לבטא צורך כה מוחש ולהסב חשומת הלב המיטיבה של שר החינוך להקמתם של שני בתי ספר בקונסטנטין". (שם)

19 אמחי 1 AL 12.7.1852; אמחי 1 AL, ע' 157; "Tableau de la population de la province ; 1855-1830, de Constantine" in שוורצפוקס, היהודים והשלטון הצרפתי באלג'יריה, 1830-1855, ירושלים, 1981, ע' 370-372.

20 (ט"ו באב ה'תרט"ז – 17.8.1856 (Constantine Le 17.8.1856), p. 552-553 Archives Israélites 1856.

ארצכם ולהתקשר לצרפת מולדתכם המהוללה". את הצהרתו, המתאפיינת בנימה הסקראלית בת זמנו, המקדשת את המהפכה הצרפתית על ערכיה והפצתם, הוא הפטיר באמנתו הבלתי מעורערת בחינוך הצרפתי שכן "רק החינוך יוכל להוציאכם מהתלם הישן... אחים יקרים הביטו על בני דתכם במטרופולין. כמוכם נשארו הם זמן רב מנותקים מכל הטובותיה של הציוויליזציה בשל אין קץ רדיפות להם היו חשופים, אולם ברגע שצרפת האדיבה הפכתם לבניה, בקרב בניה, עשו הם צעדי ענק אל עבר הקידמה"²¹.

עד סוף שנות ה-60 וראשית שנות ה-70 של המאה הי"ט, שני דפוסי החינוך היהודי - המדרש המתוקן (Ecoles Indigènes) ובית הספר היהודי (Ecoles Israélites) - יכלו להפוך לסממן של החינוך היהודי בקונסטנטין לפי דיכטומיה החלה בין שתי תפיסות חינוכיות - מסורתית וחדשה, שתי תפיסות ההולכות במקביל ללא יחסי גומלין: 7 "מדרשים" - אמנם תחת פיקוח קונסיסטוריאלי אך במתכונת המסורתית - מזה, ושני בתי ספר יהודיים האחד לבנים והשני לבנות - מזה²². לולא ההכרעה שחוללו צו כרמיה (1870) מזה וחוק גיל פרי (1882) מזה, יכלה דיכטומיה זו להטביע חותמה על החינוך היהודי בקונסטנטין - לדורותיו.

התאזרחותם של יהודי קונסטנטין ומחויבותם כלפי חוק חינוך צרפתי חובה, שמו לאל את רעיון "בית הספר היהודי" והרחיבו את הפיקוח הקונסיסטוריאלי על "המדרש", שנעשה לנתיב היחיד של החינוך היהודי בקונסטנטין. כמו כן רעיון הקמת תיכון יהודי על ידי הקונסיסטוריה של קונסטנטין²³ הפך לחסר תוחלת, שכן הקונסיסטוריה הביעה את שביעות רצונה מן המגע הבלתי אמצעי של יהודי קונסטנטין עם התרבות הצרפתית, שהובטח מעתה ואילך.

מגמה של פיקוח קונסיסטוריאלי הולך ומחמיר על ה"מדרשים" - הם תלמודי התורה - איפיינה את שנות ה-70 של המאה ה-19. הנחיה קונסיסטוריאלית חד משמעית, ניתנה בעקבות צו כרמיה, לפיה יתקבלו תלמידים ל"מדרשים", בתנאי שאלה מבקרים בבתי הספר הצרפתיים היסודיים (Ecoles Communales)²⁴; בראשון בינואר 1876 התפרסם צו המתייחס ל"מדרשים" באלג'יריה בכלל²⁵. צו זה הגדיר את סמכויות ה"מדרשים"

21 ש.ס.

22 1858-90 תלמידים ו-74 תלמידות; ב-1872 208 תלמידים ותלמידות על פי: C. Martin, *Les Israélites Algériens de 1830-1902*, p. 97; אמ"י HM2/4675.

23 אמ"י 3 AL, ע' 158 א'; C. Martin, *Les Israélites Algériens de 1830-1902*, p. 177; המסדר הצרפתי ביקר את חוסר יעילותם "של בתי הספר היהודיים" כאשר אינם משתלבים במדיניות החינוכית הצרפתית. אמ"י 3 AL, ע' 205 א'.

24 אמ"י 3 AL, 14.6.1871, ע' 38 א'.

25 "Reglement du 1^{er} Janvier 1876, relatif aux Ecoles dites 'Midraschim' en Algérie" in I. Uhry, *Recueil des lois, decrets, ordonnances... concernant les Israélites depuis 1850*, Bordeaux, 1878.

הגביל את פעילותם החינוכית לתחום היהודי-דתי בלבד; לפי הצו יתקבלו רק בנים; ה"מדרש" יוכל לפעול אך ורק באישור השלטונות הצרפתיים, כשאחד הקריטריונים למתן האישור הוא הסכמת הרב הראשי של המחוז; הרבנים-המלמדים יצטרכו להחזיק תעודה ממשלתית המאשרת את פעילותם החינוכית; יתנהל רישום מסודר של התלמידים "בצרפתית"; ה"מדרשים" יוכלו לקבל ילדים מגיל 6 עד לגיל 13, רק מחוץ לשעות הלימודים בבתי הספר הצרפתיים היסודיים (Ecoles Communales); באישור הרב הראשי ייפתחו "מדרשים" עבור ילדים מתחת לגיל 6, אשר יהיו בחזקת מעון יום; שיעורים מיוחדים עשויים להינתן לילדים הגדולים שעברו את הגיל 13; בטרם קבלת התלמיד, מרגיש הצו, כי על הרב-מלמד, העומד בראש ה"מדרש", לבדוק כי הילד רשום כיאות ברישום האוכלוסין האזרחי, שהילד מחוסן ושאינו חולה במחלה מדבקת כלשהי; על הרבנים המלמדים לדאוג לניקיון הכיתות של ה"מדרש", לבריאותם של התלמידים; התלמידים יוחזקו אך ורק בחדרים מאווררים ומוארים היטב; המספר המקסימלי של תלמידים, עבור מורה, הינו על פי הצו, 50 תלמידים; נאסרו עונשים גופניים. הצו מעניק לרשויות הצרפתיות ולקונסיסטוריה סמכויות להטיל סנקציות על עוברים עבירה בשדה החינוך היהודי; הצו פורסם בשפה הצרפתית והעברית בכל ה"מדרשים" ברחבי אלג'יריה²⁶ לרבות קונסטנטין, בה הוא יושם במלוא תשומת הלב²⁷.

ג. כרסום חברתי – 1876-1902

הקונסיסטוריה עמדה מעתה נבוכה לנוכח הכוחות החברתיים שפעלו בחברה היהודית, אשר דחקו בהדרגה לקרן זווית את המאוריים הדתיים של הקהילה, לרבות החינוך היהודי בקונסטנטין. שני העשורים האחרונים של המאה ה-19 עומדים בסימן של תהליך שחיקה במעמדו של החינוך היהודי והזנחתו, מצד אחד; ותחושת אי שביעות רצון, מהמצב הקיים בתחום החינוך היהודי מצד הקונסיסטוריה של קונסטנטין, מן הצד השני.

יתר על כן, הקונסיסטוריה, שהיתה מאז הקמתה במוקד ההתרחשויות הקהילתיות, נתחווה ביתר שאת בשלהי המאה ה-19, כגורם הראשון במעלה המנכח את משחקי הכוחות הפנים קהילתיים. בקהילה ניטש מאבק בין "הדור הצעיר" לבין "הדור המבוגר"²⁸; מאבק זה, שבו הכריע "הדור המבוגר", הותיר אנדרלמוסיה באדמיניסטרציה הדתית. הדבר הטביע חותמו על החינוך היהודי בקונסטנטין בדמות הזנחתו ואי שימת לב מיוחדת לטיפוחו ועיצובו; לא ייפלא, איפוא, כי בפרוטוקול של קונסיסטורית קונסטנטין נפקד מקומו של החינוך היהודי. החינוך היהודי היה איפוא שרוי במשבר

Ibid. 26

27 אמר"י 3 AL, ע' 159 א' 10.11.1878; אמר"י AL ע' 89 א'.

28 C. Martin, *Les Israélites Algériens de 1830-1902*, p. 362.

בשנות ה-80 וה-90 של המאה הי"ט וחלל להיות תחום בעל חשיבות מרכזית כבעבר, אלא גורם העומד במקום נמוך בסולם העדיפויות הקונסיסטוריאלי.²⁹

הקונסיסטוריה בקונסטנטיין ערכה חשבון נפש, לאורך שנות ה-90 של המאה הי"ט ונערכה מחדש בכל מכלול תחומי העשייה הקונסיסטוריאליים, לרבות החינוך היהודי – כוחות פנים קהילתיים דחפו לשינוי, שיפור ותמורה. גולת הכותרת של תהליך זה היתה בתגובה על הגל האנטישמי החמור מכל שפקד את קונסטנטיין ב-1898,³⁰ שלבשה ארשת של חשבון נפש, לפיו יש לשוב ולהתקבץ סביב ההנהגה הדתית ולחדול מתהליך ההתבוללות וההתנכרות למורשת ישראל, שצברו תנופה. חשבון הנפש הגיע לממדים משמעותיים עד כדי הצורך לשוב ולשאול ולהעריך מחדש את עצם השתלבותם של היהודים בתרבות הצרפתית.

ב-26 בנובמבר 1893 הביע הרב הראשי של קונסטנטיין, ג'ק לוי, את אי שביעות רצונו מאופן פעילות ה"מדרשים" ושיבת "עץ חיים" ומציע תוכנית של היערכות מחדשת, לפיה יתמזגו שני המוסדות למוסד אחד, אשר ינוהל על ידי וועדה חינוכית קונסיסטוריאלית.³¹ ב-1896 שוב מעבירה הקונסיסטוריה ביקורת על גיהולם של "מדרשים" בקונסטנטיין, וטוענת שה"מדרשים" דורכים במקום ואף קפאו על השמרים;³² על כך התריעה הקונסיסטוריה המרכזית באלג'יר בפני שר הדתות הצרפתי במכתבים ובמספר דו"חות.³³ "מצב הדת היהודית באלג'יריה הולך ומחמיר ויש צורך בחיקון מיידי ורדיקלי", כך מתבטא אחד הדו"חות; כאשר לחינוך היהודי, מדגיש הדו"ח, כי הוא מהווה שאלה מרכזית, שכן מצוקה זו "מאיימת על קיומה של דתנו"; הדו"ח מפטיר ומסכם: "יש להגיע בדחיפות להסכמה בין הקונסיסטוריה והשלטונות הצרפתיים, כאשר למצב החמור והמביך, שבו שרר כל הקשור ליהודי אלג'יריה: הפולחן היהודי, העזרה הסוציאלית, החינוך הדתי...".

ד. העידן הקונסיסטוריאלי – סיכום ביניים

המאה הי"ט מסתיימת בנימה של ציפיה עזה לתמורה, תוך אכזבה עצמית עמוקה של הקונסיסטוריה עצמה מן התוצאות, שלא עלו בקנה אחד עם המשאבים, המאמצים

29 אמתי 4, AL 5.

30 עמנואל סיק, "שנאת יהודים באלג'יריה כתולדה של מצב קולוניאלי", פעמים 2, ירושלים, חש"ט, ע"ע 92-108; מיכאל אביטבול, מכרמיה עד פטן, מרכז זלמן שזר, ירושלים, 1992; "Réorganisation des consistoires israélites" in *Univers Israélites* 50, 1898, p. 762-767.

31 אמתי 4, AL 47 א.

32 אמתי 4, AL 95 ע.

33 בינואר 1899, אפריל 1900, פברואר והצמבר 1901 ויני 1902. אמתי 5106 HM 2; ההרגשה שלי י.ש.

והמרץ, שבאו לידי כלל ביטוי, מאז כינון הקונסיסטוריה באלג'יריה בכלל ובקונסטנטיין בפרט.

דומה כי המשבר הזה נבע מכמה גורמים:

א. התלות המוחלטת של הקונסיסטוריה בשלטון הצרפתי, עד כדי האפשרות לבטלה על ידי השלטון (שלא כבצרפת), צמצמה את מרחב התמרון שלה והגבירה את חששותיה, פן תשגה במהלך ממהלכיה. היתה נהירה ההבחנה בין הדרישה הרדיקלית של אלטראס לבין הפקודה מן ה-5 בנובמבר 1845, שהיוותה הדרישה השלטונית, שהצביעה על שאיפה למודרניזציה ו"שיקום" (Régénération) יותר מתונה. דומה כי העדר חופש תמרון והעדר "גיבוי" מצד השלטונות, העיבו על כל שדה פעילותה של הקונסיסטוריה – לרבות החינוך היהודי.

ב. קונסיסטוריה בלתי עצמאית המהווה והנתפסת ככלי שרת לשלטון, שנועד לטעת מודרניזציה על פי המודל הצרפתי ולבצר את הנאמנות לצרפת, קונסיסטוריה המיובאת מצרפת, המעניקה תחושה כי אין הנהגה פנימית וכי הצמיחה תבוא רק מבחוץ – על כורחה שייווצר ניכור בין המנהיגים והקהילה. המוכנות לקבל הנחיות מהנהגה, אשר אינה זוכה לאמון – מוגבלת כך הוה במאה הי"ט. וודאי שחינוך יהודי, במתכונתו המסורתית, הנבחן על פי קריטריונים ואמות מידה צרפתיים, יהא נתון תדיר לכיקורת קשה וכל עוד לא ייסוב סביב המודל הצרפתי, יוסיף להסב אכזבות, מבחינתה של הקונסיסטוריה.

ג. מרכזיותו של החינוך הצרפתי, בהשקפה הקונסיסטוריאלית, אף היא העיבה על החינוך היהודי, שנהנה ממעמד מרכזי בקהילה היהודית בקונסטנטיין; הסינתזה של המורשת היהודית עם התרבות הצרפתית, המיוחלת על ידי הרב נטר, לא עמדה במבחן הזמן והמציאות.

ד. כמובן שהתהליכים החברתיים, שגרמו לשחיקה במעמד החינוך היהודי, שחדל להיחשב כגורם המקדם חברתית (מבלי שזה יפגע בכבוד שנרחש לתלמידי חכמים) לא היו קשורים למדיניות קונסיסטוריאלית זאת או אחרת. אולם תהליכים אלה – במידה והורו על השתלבות והתמזגות לתוככי המודל הצרפתי – היו לקורת רוחה של הקונסיסטוריה. במפגש של שלהי המאה הי"ט וראשית המאה הכ', הקונסיסטוריה החלה לתור אחר שותף – אם לא אחר אחראי בלעדי – למלאכת החינוך היהודי בקונסטנטיין. הגורם הטבעי לשותפות מעין זו בשדה החינוך היהודי היה הגוף שליווה מקרוב את הקונסיסטוריה בצרפת, תוך יחסים של קרבה ואהדה,

מחד גיסא ושל מחלוקת ומאבק, מאידך גיסא³⁴; הגוף שהניף יותר מכל את דגל החינוך: "כל ישראל חברים" (L'Alliance Israélite Universelle, 1860).

ראשית המאה העשרים הינה מעבר מן העידן הקונסיסטוריאלי אל עבר העידן של כ"ח, בשדה החינוך היהודי בקונסטנטין, תוך התחזקות היסודות המקומיים – בקונסטנטין גופא.

II

האתגר החינוכי של "כל ישראל חברים"

1939-1902

³⁵מבוא

"בצד האגד הלאומי חייב להיווצר אגד של סולידריות המתפרס מארץ לארץ ברשת מקפת כל אשר הוא יהודי" – ביטוי זה לשד שאיפתה של "כל ישראל חברים", שקמה בצרפת ב-1860. הבסיס לאידאולוגיה שלה, היתה ההשקפה בדבר רציפות ה"בחירה" וה"תעודה" של עם ישראל בתהליך גאולה אוניברסאלי של כל המין האנושי. לפיכך היתה מטרתה, השתלבותם של היהודים, על סמך ערכים ואורח חיים משותפים ליהודים ולבני סביבתם הקרובים. כ"ח היוותה כעין הבעת אי אמן כלפי המערכת הקהילתית ומנהיגותה ביהדות צרפת. תמימות דעים שררה ביחס למטרתן של שתי יישויות אלה – מאבק למען האמנציפציה תוך דאגה ל"תיקון", "שיקום" אורחות חיים ה"שקועים" עדיין בעולם המסורתי; הקניית השכלה וחינוך מודרניים על פי המודל הצרפתי; ומעל הכל הכשרת הבנים למקצועות פרודוקטיביים, כשפטריזם צרפתי ואוריינטציה צרפתית שזורים כחוט שני בכל חזון וחפצן.

כ"ח סברה כי אין להסתפק בהיחלצות לעזרת "אחים לדת" בגבולות הלאומיים של צרפת בלבד, אלא יש לפנות אל העולם היהודי בכללותו, על כל תפוצותיו. יש, איפוא, לפעול במאבק פוליטי גלוי ולפנות אל דעת הקהל העולמית ואל כל פרלמנט ופרלמנט, למען כלל ישראל. לעומתה הקונסיסטוריה היתה כבולה בפונקציות הלאומיות, שהוכתבו על ידי נפולאון ושליטי צרפת. פעילותה הכלל יהודית חרגה למעשה

34 מ. גרץ, הפרופוריה היתה למרכז, פרקים בתולדות יהדות צרפת במאה הי"ט: מפן-סימון עד ליסוד כ"ח, מוסר ביאליק, ירושלים, חשמ"ב, פרק 10.

35 שם; A. Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle, 1860-1960*, Paris, 1965.

מהתפקידים שהוטלו עליה ושחפפו את הטריטוריה הצרפתית בלבד; היא טענה כי יש לפעול כזהירות, מבלי להזעיק את דעת הקהל העולמית, אלא רק בהכרח. ההבדלים המעמדיים שבין בני הקונסיסטוריה, בעלי מעמד רם, לבין בני הקבוצה שעתידיה לכתן את כי"ח, אשר נהנו ממעמד חברתי-כלכלי נמוך יותר; הפער כתפיסות השונות לגבי דרך ההנהגה הרצויה – הנהגה נוקשה אשר אינה מתחשבת בדעת הקהל, שבה התאפיינה הקונסיסטוריה לעומת השאיפה להנהגה דמוקרטית יותר כפי שסברו קוראי התגר; "סף הרגישות" השונה כלפי גילויי איבה מצד הסביבה – כל אלה, היו למקור המתח שהלך והתעצם בין מחוללי כי"ח והקונסיסטוריה בשנות החמישים של המאה הי"ט והתפרץ כביקורת גואה, שנתגבשה לכלל אידיאולוגיה של ארגון מסוג חדש – כי"ח.

משנולדה כי"ח כגוף עצמאי³⁶, שבה והגדירה את מטרותיה באר היטב: הגנה על היהודים ועל כבודם ככל מקום; פעולה להשגת שוויון זכויות; העלאת המצב התרבותי והחברתי של תפוצות יהודיות נחשלות וחינוך לחיי עבודה ויצירה. כי"ח עתידה להטביע את חותמה בתולדות ישראל בעיקר במפעל החינוכי, שהיה לציר המרכזי של פעילותה. הדבר נבע מאמונתה באדם ובאינדיבידואל הנתון לשינויים ותמורות החינוך נתפס על ידי כי"ח כגורם המשמעותי ביותר המעצב את הפרט³⁷.

ב. יחסה של כי"ח ליהדות וללימודי היהדות

יחסה של כי"ח ליהדות וללימודי יהדות עוצב ונחצב מתוך הלוך רוח של נאמנות לערכי המהפכה הצרפתית ומתוך התבוננות בהתקדמות העצומה של יהודי צרפת תחת ה"מלוכה של יוני", שלטון הרפובליקה השנייה והקיסרות. שני אלה הביאו למספר מסקנות: לגבי ידים היהדות עיקרה דת. חובת כל יהודי להיות נאמן למסורת יהודי חייב להישאר יהודי. אין כלל סתירה בין הנאמנות ליהדות לבין ערכי מורשת המהפכה הצרפתית, אלא, אדרבא, השלמה וחיזוק הדדי.

מכאן שלמרות היותם חילוניים במוצהר, סברו כי נדרש לקיים לימודי יהדות בצד הלימודים הכלליים ששלטו באירופה המערבית באותה תקופה. רבני הקונסיסטוריה לא היו חלוקים על הדרך הזאת. כשבני כי"ח צידדו ב"התבוללות", הם חייבו את הפן החיובי של המונח, כפי שנתפס כדור זה דהיינו: לאמץ את הדרך המתאימה ביותר,

36 זיקתה של כי"ח אל המוסדות הקונסיסטוריאליים אומנם התרופפה אולם לא היה בכך כדי לגרום לנתק; אדרבא, פער העמדות עתיד להימחות בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ט, עד כדי שיחוף פעולה ממשי במאה העשרים.

37 להבדיל מהקונסיסטוריה, שסברה כי האובייקט הראוי לשינוי ותמורה, למען יחול בו שיקום ושיפור הינו הארגון הקהילתי-חברתי: לדידה, המשנה את פני הארגון הקהילתי משנה לבסוף את פני הקולקטיב, החברה.

המאפשרת ליהודי בן התקופה המודרנית להישאר יהודי וכד כד להיקלט קליטה המלאה בחברה הלאומית בה הוא שוהה.³⁸

ג. מזוג "המדרשים" לתוככי המפעל החינוכי של כ"ח – 1902-1911

לאחר שניאותה כ"ח להצטרף לעשייה החינוכית באלג'יריה (1900), מתוך היסוסים והנחת יסוד, כי אין לה מה לתרום לחינוך ילדי אלג'יריה, שהרי זכו למיטב החינוך בדמות החינוך הצרפתי, הרי שלאחר שהשתכנעה כי עליה להירתם גם למען החינוך היהודי באלג'יריה, עשתה זאת במרץ רב, תוך התמודדות עם קשיי קליטה.

העשור הראשון של המאה העשרים עומד בסימן מאבקה של כ"ח, בהתבססותה בשדה החינוך היהודי בקונסטנטין. כ"ח והקונסיסטוריה שאפו במשך אותן השנים למזג את כל המוסדות הקשורים לחינוך היהודי, תחת קורת גג אחת. הקושי לעשות כן, במשך מספר שנים רב זה, מייחד את קהילת קונסטנטין. משקם תלמוד התורה המתוקן מייסודה של כ"ח, קמו לו אויבים ומתנגדים. כוחה של כ"ח בא לה משיתוף הפעולה ההדוק שלה עם הקונסיסטוריה של קונסטנטין.

העצמות היה נטוש בין התלמוד תורה המתוקן של כ"ח לבין שלושה "מדרשים". הראשון של הרב שמעון דוכאן, שמנה עד 250 תלמידים; השני של הרב יוסף גנאסיא, שמנה עד 180 תלמידים והשלישי של הרב נון, שמנה עד 70 תלמידים.³⁹

הופעת כ"ח בקונסטנטין, יצרה איום על המערכת החינוכית המסורתית. היה זה איום תרבותי, כלכלי וחברתי; היה זה מאבק על גיוס תלמידים, על מקור הסמכות ועל מקור פרנסה עבור רבנים-מלמדים.⁴⁰

יחסה השלילי ביותר של כ"ח ל"מדרשים", אך החריף את האיום⁴¹; משכ"ח, בתמיכת הרבנים הראשיים, החליטה לבטל את ה"מדרשים" או למזגם במסגרתה, היה זה האות לראשיתו של מאבק מתמשך. שלא כמו הקונסיסטוריה, שהטילה פיקוח על ה"מדרשים" במאה הי"ט, כ"ח ביקשה ליצור בריה חדשה, אמנם על בסיס הרבנים-

38 שמעון שוורצפוקס (ע), האליאנס בקהילות אגן הים התיכון בסוף המאה הי"ט והשפעתו על המצב החברתי והתרבותי, משגב ירושלים, המכון לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, תשמ"ו, ע"ע 3-5.

39 ד"ר נבון 1905, אמ"ח 2 5898 a,b; A.H. Navon, *Les 70 ans de l'Ecole Normale Israélite Orientale, 1865-1935*, Paris, p. 126; A.H. Navon, "Les Juifs de Constantine" in *Revue des Ecoles de l'AIU*, 8, Paris, 1902-1903.

40 S. Schwarzfuchs, "Le judaïsme devant le choix: la crise de 1905" in M. Abitbol (éd), *Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée*, Paris, 1982, p. 206.

41 "המדרשים עוררו בנו חתושה של תרהמה וחמהק... (נבון, אמ"ח 2 5898 a,b); "בבית הכנסת האלג'יראי מצוי 'מדרש' של רבנים מקומיים אשר מויק כיוור לכ"ח..." (הרב הגאון במכתבו מה-3.3.1903, לרב צורק כאהן. אמ"ח 2 5190 a, b).

המלמדים המקומיים; שלא כמו הקונסיסטוריה, שביקשה לייסד בית ספר יהודי במתכונת הצרפתית, לצד ה"מדרשים" הקיימים, כ"ח ביקשה לאחד את כל המערכת החינוכית היהודית.

ביוני 1907 נחתם פרק ארוך של אי-הבנה ואי-הסכמה בין כ"ח והקהילה היהודית, מחד גיסא, ובין כ"ח והקונסיסטוריה, מאידך גיסא. ראשי ה"מדרשים" – הרבנים שמעון דוכאן ויוסף גנאסיה – הביעו את הסכמתם לשלב את ה"מדרשים" לתוך המסגרת של כ"ח. באותו מעמד מונתה וועדה חינוכית קונסיסטוריאלי, בת 12 חברים, בראשם מנהל כ"ח נבון, ורבה הראשי של קונסטנטין, פרידמן. וועדה זו, שהיתה, בעיקר, מופקדת על הצד הפיננסי של החינוך היהודי בקונסטנטין, היתה הביטוי להצלחתה של כ"ח לאחד את הכוחות החינוכיים בקהילת קונסטנטין.⁴²

הביטוי המובהק לתחושה כי נחתם פרק בשדה החינוך היהודי בקונסטנטין וכי החל שלב של זינוק ושיכלול, ניתן במאמר שכולו הלל, על התלמוד תורה בקונסטנטין, שהופיע בעיתון *Univers Israélite*.⁴³ היה במאמר כדי סיכום העשור, בו התנצחו מגמות חינוכיות שונות: חינוך המבוסס על מסורת, זכרון, חוויה, רגשות וחושים לעומת חינוך המבוסס על שיטה רציונלית התרה אחר משמעות פילוסופית, הרואה במודל הצרפתי מודל לחיקוי ואימוץ חלק מיסודותיו.

העשור הסתיים בסימביוזה ו"שלום בית" בין שתי מגמות. "כיום לקהילת קונסטנטין, יהדות להירתמותם של רבים... ישנו מוסד חינוכי לדוגמא אשר את רוחתו רוצה לא רק הקהילה היהודית אלא גם העיר קונסטנטין, כי כל נשכח שלחינוך הדתי... השלכה והשפעה על ההתנהגות המוסרית הכללית..."⁴⁴.

לא הרי העשור הראשון של המאה העשרים כהרי שני העשורים הבאים בעקבותיו. העשור הראשון לבש אופי מעצב, קובע מסמרות. שני העשורים, שלאחריו, לבשו אופי אפרורי, שיגורי, מתמסד. אולם דווקא מתוך התעמקות בשאלה החינוכית, צפו סוגיות, שהעסיקו את הערכאות החינוכיות; סוגיות, שלהן לא יכלו להתוודע ולהתפנות בעשור הראשון: מעמדו של הרב-המלמד; שאלת חינוך הבת; הרחבת התפוצת החינוכית –

42 מ-150 תלמידים ב-1902 עלה מספר התלמידים ל-229 ב-1903; ב-1904 נרשמו 329 תלמידים; ב-1905 340 תלמידים; לאחר מיזוג ה"מדרשים" לתלמוד תורה של כ"ח פקרו את המערכת החינוכית היהודית ב-1908 740 תלמידים; ב-1910 689; ב-1911 660 תלמידים. על פי: Bulletin de l'AIU, Statistiques des Ecoles, Constantine, 1902-1912.

43 "Le Talmud Torah de Constantine" in *Univers Israélite*, 1911, p. 645-649. ראה גם על אודות הקמתם של גופים וולנטריים הקשורים לתלמוד תורה העוסקים בטיפוח ופיצוח: "Comité du Talmud Torah" (אמתי AL7, ע' 27; וריח "La Société du Talmud Torah" גרין HM2 5898 a, b; 30.10.1912).

סביב שאלות אלה נסבו הדיונים, הלבטים והמגמות של הקונסיסטוריה וכי"ח בין השנים 1912-1939.

הרבנים-המלמדים בקונסטנטין, הוכשרו ברובם בישיבת "עץ חיים"⁴⁴, המוסד לחינוך היהודי הגבוה. ישיבה זו עברה עליות ומורדות לאורך התקופה הנדונה ועמה מעמדו של הרב-המלמד. ליחס של כבוד זכו תלמידי החכמים בעיר אולם לא היה בכך כדי להפוך את המסלול הרבני למסלול המושך צעירי הקהילה, שכן תפקיד זה היה כרוך באי-יציבות כלכלית וקידום חברתי מוגבל. הדבר אמור בעיקר לגבי שלחי המאה הי"ט⁴⁵. בתקופה שבין 1912-1939 התחזק מעמדו של הרב-מלמד. הדבר נעוץ בשני תהליכים: האחד – שהגיע לשיאו עם פרסום חוק הפרדת הדת מהמדינה (1905) – התגברות היסודות המקומיים בקהילה, בקביעת גורלה ואופיה. לתהליך הזה היו השלכות משמעותיות, שהשפיעו על מעמדו של הרב-המלמד, שכן המנהיגות הרוחנית, ש"יובאה" מצרפת ושעד כה האפילה על המנהיגות המקומית, מפנה בהדרגה את מקומה לרבנים מקומיים – דבר שהעלה את קרנם וכבודם⁴⁶; כמו כן הקונסיסטוריה נפתחה, אט אט, להבטיח את מעמדו של הרב-המלמד וביקשה ליצור מחויבות כלפי בוגרי ישיבת "עץ חיים" ולהעסיקם בתחומי התמחותם⁴⁷.

התהליך השני קשור לדיקה שבין הלימודים, בישיבת "עץ חיים", לבין ההשכלה הכללית, הנרכשת במערכות החינוך הצרפתי. הרבנים-המלמדים יאופיינו בלימודי יהדות ממושכים בישיבת "עץ חיים" אך בהדרגה נבחין ביותר ויותר בוגרי "עץ חיים" בעלי תעודת חינוך צרפתי בסיסי (Brevet Élémentaire), תעודת לימודי יסוד (Certificat d'Etudes) ואף תעודת בגרות (Baccalauréat)⁴⁸. יותר משהקלה ידיעת השפה הצרפתית

44 אמתי AL7, 1932.

45 מקרהו של הרב לוי אסולין בשלחי המאה הי"ט ושל הרב סירי פרגי חלימי בראשית המאה העשרים מרגימים את התהליך הזה (אמתי AL3, ע' 205; אמתי AL7, ע' 6). דבר שבשגרה היתה פנייתם של תלמידי ישיבת "עץ חיים" לסיוע כספי.

46 רגישות למעמדם של הרבנים באה לידי ביטוי באופן חריף, עד כדי הזיקקות לתגובת הרב הראשי של קונסטנטין ב-1908. פורסמה חקנה לפיה הודגש כי רק הרב הראשי רשאי לנקוט עצמות ופטרונות לשאלות דתיות בקונסטנטין; הדבר עורר את מחאם של הרבנים המקומיים. לבסוף הוכרע כי תוצג רשימה של רבנים המייצגים את הקהילה באורח בלתי אמצעי – עמם יתאם עמדותיו הרב הראשי, לכל התגלענה מחלוקות ואי-הבנות. (אמתי AL6, ע' 200). הרב יוסף גנאסיא נחמנה למנהל המפעל החינוכי של כי"ח, באורח זמני עד להגעתו של מנהל חדש, בתקופה שבין אנג'ל לרב אייזנבט (אמתי AL7, ע' 233).

47 אמתי AL7, ע' 317, 1932.

48 בהמשך לשיטתו – חינוך עממי ולא אליטיסטי – סבר הרב יוסף גנאסיא, שאין להגביל את הרב-המלמד, בהעמדת תנאי של לימוד לקראת תעודה מעין זו והתגורר לרצון לחייב אותו מצד הקונסיסטוריה, בשנות ה-30 של המאה העשרים. (על פי ראיון עם הרב מיכאל שרייב, נוציה, חשמי"ז).

על התקשורת בין הרב-המלמד והתלמיד ואף השפיעה על טיב ההוראה, היתה היא סממן חיובי, המסמל התקדמות חברתית והרחבת ההשכלה, שאף הוא הורה על התחזקות מעמדו של הרב-המלמד.

מסלול הכשרת רבנים-מלמדים, שראשיתו בשיבת "עץ חיים" וסופו בסמינר לרבנים בפאריס, הפך בהדרגה למסלול יוקרתי ונעשה נחלתם של תלמידים מצטיינים. אף בזה היה כדי לחזק את מעמד הרב-המלמד ולשפר⁴⁹ תדמיתו.

ד. חינוך הבת

שלא כמו בחינוך הצרפתי, בו הבנות נטלו חלק מ-1873, לא חבשו את ספסלי הלימודים במסגרת ממוסדת כלשהי בקונסטנטיין, שנתנה חינוך יהודי. רק ב-1935 נתכוננה מסגרת שכזו באופן רשמי. שאלת חינוך הבת עלתה לראשונה ב-1912, תוך תהייה, על שעדיין לא נתכוננה שום מסגרת מתאימה. "ליסוד הנשי... השלכות על הכל: על חיי המשפחה, על חינוך הילדים ועל עתידה של הקהילה"⁵⁰. המנהל החדש של מפעל כ"ח, גרון, סבר "שכל המאמצים צריכים להתאחד לקראת מטרה זו". אף בתוכנית "הראורגניזציה של החינוך הדתי... באלג'יריה"⁵¹, כפי שהוגשה ע"י הרב יצחק בלוך רבה של ננסי, לקונסיסטוריה המרכזית ב-1913, הובעה התמיהה על העדר חינוך יהודי לבנות. "מס' הבנות משמעותי והוא לפחות משתווה למספר הבנים בקונסטנטיין. יש

49 כבר עם פרסום הצו המלכותי מה-5 בנוב' 1845, דובר במסלול מעין זה; באפריל 1903 פעל הרב הגנאור כדי לעודד את הרב פנחס עלוש, רב-מלמד בתלמוד תורה של כ"ח, לגשת לסמינר לרבנים בפאריס. הוא היה בנו של הרב נסים עלוש מגדולי החכמים של קהילת קונסטנטיין במאה הי"ט. הרב הגנאור מאוד רצה לטפח מסלול זה, לפיו בתום מספר שנים בשיבת "עץ חיים" התלמיד יישלח לפאריס כדי שהלה יוכל לשוב לפעילות חינוכית ההולמת את המגמה החינוכית הקונסיסטוריאליה (אמח"י b, 5190 a, HM2), מכתב מ-6.5.1903; בתקופת הראורגניזציה של ישיבת "עץ חיים" אחת המטרות שהוצבו ב-1928, היא "להעניק לתלמידים מצטיינים מילגות על מנת שילמדו בסמינר לרבנים בפאריס" (על פי חוברת הסוקרת הנאומים שנישאו בתוכנית ישיבת "עץ חיים", 1928, ארכיון פרטי הרב משה זרביב, ירושלים, תש"ן); בשלהי שנת 1938, נשלחו שני תלמידים מצטיינים לסמינר בפאריס (אמח"י 9 AL, ע' 10); לעובדה שכ"ח היו מעדיפים מורים של כ"ח ולא רבנים-מלמדים מקומיים היו דאי ספייחים שלא שיפרו את מערכת היחסים בין כ"ח לרבנים-המלמדים; כ"ח לא עודדה את הרבנים-המלמדים המקומיים להשתלם, להתפתח ולהתקדם (אמח"י b, 5898 a, HM2). רק מר אנגיל חרג מהיחס הכללי של כ"ח בעודדו את הרבנים-המלמדים בהעלאת משכורתם כדי להעלות קרנם כעניי הקהילה והתלמידים. (אמח"י AL, 7, ע' 198, 1926).

50 L. Guéron, *Rapport annuel*, Constantine, 1905-1912, HM2 5898 a, b, ע"ע "Très intéressant rapport sur la vie des Juifs constantinois" : רשום על הדרי"ח : 25-26. 30.X. 1912.

51 "Plan de réorganisation de l'Instruction Religieuse et du Rabbinate Indigène en Algérie, présenté par I. Bloch, Grand Rabbinate de Nancy, 10.1.1913" (HM2 5206, אמח"י).

מקום להקים עבור הבנות בית ספר [הנושא אופי של תלמוד תורה], שבראשיתו יכלול 4 כיתות, כשכל כיתה תכיל 50 תלמידות, דהיינו עבור 200 תלמידות מתוך 600 בנות לערך. מאמץ זה יספיק לראשית הדרך". לא בקדנציה של גרן בהנהלת כ"ח (1920-1912), שכה ייחל למסגרת לבנות ואף לא בקדנציה קצרת הימים של נבון (Nabon) (1920-1922), בה לא הספיק לחולל שינויים או תמורות משמעותיות מפאת פטירתו הפתאומית ואף לא בקדנציה של אנג'ל (1922-1926), לא נפתחה מסגרת חינוכית לבנות, כי אם בתקופת רבה הראשי של קונסטנטין והמנהל הרשמי של מפעל כ"ח בקונסטנטין – הרב מוריס אייזנבט, אשר ייסד לראשונה שיעורים ביהדות עבור הבנות היהודיות בקונסטנטין⁵². אולם מסגרת בית ספרית לא נכתונה אלא כאמור רק ב-1935, עם שיבתו של מר אנג'ל, כמנהל כ"ח בקונסטנטין. הארוע הרשמי, שבו נפתח בית הספר לבנות, בפיקוחה של כ"ח היה ב-26 בדצמ' 1935. בית הספר נתכנה בית ספר ע"ש וייסוילר (Institut Weisweiler) על שמו של האדם שתרם תרומה מכריעה להקמת מוסד זה. בשנת 1936 המוסד מנה מאה בנות ובו לימדו שתי מורות – גב' באיה זרביב וגב' גוזל⁵³.

הקונסיסטוריה דאגה להפיץ תקנה, שנועדה להחיש את ההורים לשלוח את בנותיהם. שיעור הבנות הפוקדות את בית הספר ליהדות עבור בנות בקונסטנטין יגדל עד 120 תלמידות בשלש כיתות בשנת 1939. היה בזה הגשמת אחד היעדים המהותיים, שהציבה בפניה כ"ח מראשית פעילותה: חינוך האישה, תוך הענקת משמעות למנהגיה הדתיים והמסורתיים.

ה. "היציאה מן החומות"

ב-31 בינואר 1929 החל עירן חדש בשדה החינוך היהודי בקונסטנטין – במקביל להתפרסות היישובית היהודית מעבר לרובע היהודי המסורתי, אף התרחבו גבולותיו של החינוך היהודי אל עבר חמשת השכונות החדשות: Sidi Mabrouk Supérieur⁵⁴, El Kantara, Bellevue⁵⁵, St Jean, Manssoura.

52 אמתי 7 AL, ע' 233.

53 אמתי 8 AL, ע' 72.

54 ראינו עם הרב דניאל תסיה, דימנה, חשמ"ו; אמתי 7 AL ע"ע 240-250, 255; M. Eisenbeth, *Le Judaïsme Nord Africain*, Constantine, 1930, p. 179.

55 ב-Bellevue מתה הרב דניאל תסיה על ידי הקונסיסטוריה כמנהל חטיבת התלמוד תורה (אמתי 7 AL, ע' 255). הרב דניאל תסיה הקים את התלמוד תורה "אור תורה", אשר היה כפוף לקונסיסטוריה של קונסטנטין אולם הוא נהנה מעצמאות שנבעה מאישיותו, מקוריותו ויצירתיותו (ראה להלן החכמים הלימודיים). בתחילה, תלמוד התורה, היה בחדר אחד כוילה פרטית בה למדו כל התלמידים בני ארבע הרמות השונות; הצפיפות גרמה לאי נוחות לתלמידים אולם היא יצרה הזנה הדדית, דבר המזכיר לנו כיום את שיטת ה-"One Room School"; בעיית הצפיפות נפתרה

החלטת בנייתם של בתי כנסיות וכיתות תלמוד תורה לצידן, באותן שכונות, היוותה הפתרון לקשיים, שנבעו מהמרחקים, שנוצרו בין אותן שכונות למערכות החינוכיות בתוך הרובע היהודי המסורתי. נוצרה בהדרגה הבחנה בין החינוך היהודי ברובע היהודי המסורתי, לבין החינוך היהודי, בשכונות החדשות בעיקר ב-Bellevue: נצטייר החינוך ברובע היהודי, כמיושן יותר מזה הניתן בשכונות החדשות, בהן שלטה יותר הצרפתית ואף שיטה פדגוגית יותר מודרנית הפתוחה לשינויים. לא היה כזה בכדי שיווצר מתח חברתי רב, עד כדי ריבוד ופערם ניכרים.

שנות השלושים של המאה העשרים עומדים בסימן של חשבון נפש בקהילה היהודית בקונסטנצין. המאורעות הטראומתיים של קיץ 1934 (פוגרום קונסטנצין בו נרצחו 25 יהודים), השאירו משקע עמוק בלב הקהילה והביאו את מנהיגיה לעורר את בני הקהילה לחשבון נפש נוקב⁵⁶; קברניטי הקהילה, חשו אכזבה ומידת מה של חוסר אונים, לנוכח תהליכי התבוללות וניכור מצד הנוער, שהתרחשו ביחס הפוך להשקעה הבלתי גלית שלהם לכוון חינוך יהודי, שעליו היתה גאווה⁵⁷. סוף שנות השלושים של המאה העשרים, סוף תקופתנו הנידונה – בסימנה של קריאת תגר מחודשת, ערב תקופה חדשה. "הימים בני זמננו קשים הם. עבור עם ישראל הם טרגיים. האנטישמיות צפה לה מכל העברים... גם בצרפת, התעמולה האנטישמית פורשה לממדים משמעותיים... באלג'יריה לבדה אנו 115 אלף יהודים מתוך 7 מיליון תושבים. המספרים לבדם מנחים אותנו בדרך בה נלך... הבה נלך יד ביד, הבה נשא כתף אל עבר המשימות הקוראות תגר, עם אמתה בה'. הבה נפעל בלב שלם לתפארת היהדות וצרפת"⁵⁸. אלה מלותיו האחרונות של מנהל המפעל החינוכי של כ"ח בקונסטנצין, מר ריינהולט, המסיים את תפקידו ב-1939. החינוך היהודי יצטרך לעמוד מול מבחנים חדשים.

1. ראורגניזציה של החינוך היהודי הגבוה – ישיבת "עץ חיים" – 1928-1939

ישיבת "עץ חיים", הנו מוסד עתיק בקהילת קונסטנצין. במאה ה"ט חותמו ניכר, אולם בראשית המאה העשרים עובר הוא תמורות. שלהי שנות ה-20 של המאה העשרים עומדים בסימן התקנת "תקנון ועיצוב תוכנית לימודים, המתאימה לחיים המודרניים"⁵⁹, עבור ישיבת "עץ חיים", אותה "אנו עשויים

משהוקם מבנה המוכשר לקליטת תלמידים באופן נאות (ראוין עם יוסלה בר ציון, תל אביב, חשמ"י); ב-1939 התקיימו 21 כיתות : 16 ברובע היהודי ו-5 כיתות בשכונות החדשות.

56 הרב דניאל תסייה, מחמד עין, קונסטנצין, תרצ"ו.

57 אמת"י AL10.

58 אמת"י AL 9, ע' 14.

59 על פי חוברת הסקר הנאומים שנישאו בחנוכת ישיבת "עץ חיים", 1928, ארכיון פרטי הרב משה זרביב, ירושלים, חש"ן. מר ללוס, דמות בולטת בקתסיסטוריה של קונסטנצין, היה בין הרוחפים

להפוך למפעל אדיר". משנת 1926, ההיראות למימוש יעד זה מלאה⁶⁰. ישיבת "עץ חיים" במתכונתה המודרנית, עוררה מחדש שלוש סוגיות: מעמדו של הרב-מלמד; מודרניזציה של הלימוד וההוראה; הזיקה בין החינוך היהודי הגבוה לחינוך היהודי היסודי⁶¹.

מקמי הישיבה המחודשת עמדו על מרכזיותה של הישיבה, בחייה הרוחניים של הקהילה וסברו, כי אין להחריש עוד, לנוכח שממנה של הישיבה. סברו הם, כי אין למצוא דמיון בין הישיבות בעבר לבין הישיבות בתקופות המודרניות, שכן בעבר הישיבות היו פורחות; מעמד הרבנים היה כראש הסולם החברתי; כל ההורים היו שומרי מצוות והקפידו להנחיל לבניהם חינוך יהודי על כל רמותיו; העקרונות הדתיים היו מתווים את הדרך החינוכית של הילד, מגיל רך עד להיותו תלמיד ישיבה; הישיבות בעבר, כטרם עידן התמורות, הכשירו את הרבנים, שרובם ככולם, היו תלמידי חכמים, שהנחילו תורתם מדור לדור, מתוך שלא חל כל שינוי בשיטת ההוראה. "זו היתה תקופה בה כל היהודים יכלו לומר בגאווה – כולנו חכמים, כולנו יודעים את התורה". בשל משבר האמונה שפקד את הדור ובשל חוסר הביטחון הכלכלי, אלה הם – כך טענו – אבני הנגף שעמדו בדרך כמכשול, להתפתחותו של החינוך היהודי - על כל רבדיו.

הצורך לדבר על לב התלמיד בשפה המנתבת דרך ללב, המעוררת בו עניין; חשיבות הפניה אל שכל התלמיד ולא רק אל הזיכרון שלו; חשיבות ההצגה הרציונלית של המחשבה היהודית לדורותיה, תוך פניה אל רגשותיו הדתיים של התלמיד; חשיבות תרגום הטקסטים הנלמדים כדי שיהיו בהירים ומובנים; הצורך לכוון סניטזה בין לימודי תרבות יהודית – היסטוריה יהודית, מוסיקה יהודית – לבין לימודי תרבות כללית – ספרות צרפתית, קלאסית ומודרנית, היסטוריה צרפתית – באופן שתהווה מקור השראה והזדהות; והחשוב מכל – החשיבות העליונה להציג בפני התלמיד את התרבות היהודית, באורח בהיר, מוחשי והרמוני – כל אלה הפכו לעיקרי המשנה החינוכית-רוחנית של קברניטי הישיבה המחודשת בקונסטנצין.

מקמי הישיבה המחודשת ראו בה שלב מרכזי בחינוך היהודי, שנתפס כחטיבה אורגאנית, המורכבת משלושה שלבי התפתחות: החינוך היסודי, הגיתן בתלמוד תורה; החינוך הגבוה בישיבת "עץ חיים", המכשיר רבנים-מלמדים, שליחי ציבור, חזנים ושוחטים; החינוך הגבוה בסמינר לרבנים בפאריס, המכשיר רבנים ראשיים ומנהלי בית ספר. באופן זה משתלבת ישיבת "עץ חיים" במסגרת כוללת, שייעודה לכוון תשתית חדשה, שתישא את החינוך היהודי במתכונתו החדשה בקונסטנצין.

העיקרים לשיקומה של ישיבת "עץ חיים", בשיתוף פעולה עם מר אנגיל מנהל מפעל כ"ח בקונסטנצין.

60 אמחי" 7 AL, ע' 198.

61 אמחי" 7 AL, ע' 239.

מקימי הישיבה המחודשת היו חלוקים על האופי שתישא הישיבה. ההבדל בין השיטות נבע מההשקפה הפדגוגית הכוללת של כל אחד ממעצביה הרוחניים של הישיבה. שיטה ראשונה סברה כי יש לטפח תלמיד מן הסוג של "סיני", דהיינו תלמיד המפגין בקיאות בהיקף רחב של נושאים, הנלמדים בקשת רחבה של תכנים לימודיים, הנלמדים כרמה בסיסית הפותחת אשנב להתמחות, באם התלמיד יחפוץ בכך.⁶² פועל יוצא של השיטה הזו היתה ראיית הישיבה כמקום משכנם של מספר התלמידים הרב ביותר. השיטה השנייה, לעומת זאת, סברה כי יש לטפח תלמיד מן הסוג "עוקר הרים", דהיינו תלמיד השוקד בעיון על מספר נושאים מצומצם על פי דרך לימוד של "פילפול" או "חילוק", המבוססת על השוואה מורכבת של טקסטים תלמודיים שונים, העלאת סתירות, ניסיונות לתרץ אותן בדרכים שונות, תוך מעבר ממקור למקור עד לפתרון הסתירות. פועל יוצא של השיטה הזו היתה, ראיית הישיבה כ"ארבע אמות", שמשמעותה חוג מצומצם, אליטיסטי, של לומדים בצל קורתו של הרב.⁶³ למעשה שתי השיטות שימשו בערבובייה, זה לצד זה.

לחנוכת הישיבה המחודשת, שאירעה בחג השבועות של שנת 1928, שיוו נופך של "יום מתן תורה",⁶⁴ תרתי משמע. האירוע עורר ציפיות, באשר ליכולתה של הישיבה, במתכונתה החדשה, לחולל תמורה חינוכית-רוחנית, לא רק בקונסטנטין, אלא גם במחוז קונסטנטין ובכל רחבי אלג'יריה.⁶⁵

בשנות השלושים של המאה העשרים ניתן להצביע על מגמה, לפיה הישיבה עמדה בצפיות. ב-13 בנובמבר 1932, הישיבה לא יכלה לקלוט תלמידים נוספים ואף הוחלט להעמיד לרשות הישיבה, שתי כיתות מרווחות; כמו כן הישיבה הצליחה להכשיר רבנים-מלמדים, עבור קהילות במחוז קונסטנטין; עין בידה ופיליפויל;⁶⁶ עד 1939 הישיבה הוסיפה למשוך תלמידים עד כדי תקן מלא; כמו כן היא שלחה תלמידים מצטיינים לסמינר לרבנים בפאריס.⁶⁷

62 זו השיטה שגילם הרב יוסף גנאסיה הן בפעילותו הציבורית והן ככתביו. ראה להלן על תכנים הלימודיים. (על פי ראיון עם הרב עמנואל שושנה, פאריס, תשמ"ז).

63 זוהי שיטה שגילם הרב סירי פרדג' חלימי. ראה להלן על תכנים הלימודיים. (על פי ראיון עם הרבנים עמנואל שושנה, פאריס, תשמ"ז; יצחק זרביב, ירושלים, תשמ"ז).

64 על פי חוברת הסקרת הנאומים שנישאו בחנוכת ישיבת "עץ חיים", 1928, ארכיון פרטי הרב משה זרביב, ירושלים, תש"ן.

65 M. Eisenbeth, *Le Judaïsme Nord Africain*, Constantine, 1930, pp. 51-54. הוקמה התאגדות שהעניקה את תמיכתה לישיבת "עץ חיים"; לאחר שהתאגדות המאגדת את כלל הקהילות באלג'יריה לא הצליחה לקום ב-3 בנובמבר 1929, נצטמצם ההיקף למחוז קונסטנטין בלבד: "Fédération départementale de Constantine des Associations Culturelles Israélites".

66 אמח"י 7 AL, ע' 317.

67 אמח"י 9 AL, ע' 10.

בסוף התקופה הנדונה ישיבת "עץ חיים" עומדת בסימן של סימביוזה בין לימודי קודש המסורתיים לבין מדעים כלליים, תוך שימת לב יתרה, לבל ייפגע בסיסה המסורתית, שנהנה מיוקרה בעבר.

III

התכנים הלימודיים

א. כללי – תוכנית הלימודים בתלמוד תורה ובישיבת "עץ חיים"⁶⁸

ההוראה בתלמוד תורה מכוונת לארבע רמות: השלב המכין; השלב היסודי; שלב הביניים; שלב הלימוד הגבוה.

בשלב המכין ילדים מגיל 4-6 למדו עברית וצרפתית – ברמה הבסיסית ביותר. בשלב היסודי, לימוד השפה העברית החל להיות מותאם ללימוד חמשת חומשי התורה והתפילות. בשלב זה נלמדו מושגי יסוד בדקדוק העברי ותנ"ך. גיל התלמידים אינו עולה על 8 שנים.

בשלב הביניים גיל התלמידים הממוצע הוא בין 9-12 שנים. בשלב זה נלמדת פרשת השבוע בשילוב טעמי המקרא; יסודות הדקדוק העברי ותנ"ך; תפילות – הושם דגש בשלב זה על הבנת הנקרא; יסודות הדקדוק העברי נעשים מפותחים יותר שכן נלמדים הטיית הפועל, תחביר עברי; ללימוד התנ"ך – ברמה של בקיאות – מתווסף לימוד רש"י, תוך שיוך לימוד נביאים להפטרה של אותו שבוע.

שלב הלימוד הגבוה מתפרס על פני שנתיים ימים, כשהוא מהווה את גולת הכותרת של הלימודים בתלמוד תורה וסיום תוכנית הלימודים בו. בשנת הלימודים הראשונה חלה העמקה בנושאים שנלמדו בשלבים הקודמים, תוך הוספת פירושים מאוחרים על פירוש רש"י. לימודי מוסר נשאבים מן התנ"ך עצמו ולא מתוך ספרי מוסר ואמונה ייחודיים. בשנה השנייה תוכנית הלימודים פונה באורח הדרגתי לתורה שבעל פה: משנה – תוך שימת דגש על מנהגים וחגי ישראל; תלמוד – מושגי יסוד תוך שימת דגש על הדיון הדיאלקטי, התלמודי; "תולדות עם ישראל" (Histoire Sainte), נלמדו בשנה

68 על פי: אמת"י HM 2 589 a, b; אמת"י HM 2 5106; אמת"י HM 2 4948; חזון בע"פ – ראיות; אליהו גר, שפתי רננות, אלג'יר, 1887. תקנון ישיבת "עץ חיים", בהקדמת הספר, סעיפים 9, 13; על פי חוברת הסוקרת הנאומים שנישאו בחנוכת ישיבת "עץ חיים", 1928, ארכיון פרטי הרב משה זרביב, ירושלים, תש"ן.

האחרונה, במסלול הלימודים בתלמוד התורה. שנה זו נתפסה כשנה המכינה את התלמיד לישיבה "עץ חיים" וכשנה המכרעת לגבי המשך לימוד התלמיד בישיבה.

התלמידים בישיבה, שלמדו לקראת סמיכה לרבנות, הקדישו את לימודיהם ללימודי קודש: תורה שבכתב – תנ"ך; תורה שבעל פה – משנה ותלמוד; הלכה – "אורח חיים", "יורה דעה", "אבן העזר", "חושן משפט"; ותורת ח"ן – חכמת הנסתר: קבלה וזוהר; לשון הקודש – דקדוק עברי.

תוכנית לימודים מתוקנת יצאה מידי מקימי הישיבה המחודשת והוסיפו על עיקרי התכנים המסורתיים, תכנים חדשים: תולדות עם ישראל ועיקרי אמונה; תרבות צרפתית, שבה נכללים שפה צרפתית – דקדוק וספרות; מדעי הטבע וגאוגרפיה.

ב. קשת התכנים⁶⁹

התכנים שנלמדו בתקופה הנידונה שייכים לשלוש קטגוריות: תכנים מסורתיים; תכנים משולבים; תכנים חדשים.

התכנים המסורתיים שייכים לסוג התכנים, שנלמדו בטרם הרפורמות החינוכיות – של הקונסטיטוריה וכ"ח – ולאחריהן. ישנם תכנים שמצאו חיזוק דווקא בעת הרפורמות, שכן היו נעוצים בבסיס התפיסה הרפורמטורית; לעומת זאת תכנים מסורתיים אחרים נחלשו במיוחד כשל גורמים לשוניים: התחזקות השפה הצרפתית, לעומת היחלשות הדיאלקט היהודי-ערבי, כשפת הוראה.

התכנים המשולבים מופיעים בתוכנית לימודים בלתי ערטילאית. תפיסה אינטגרטיבית היתה ביסוד התכנים המשולבים – הן מסורתיים והן חדשים – אשר בזיקה הפנימית שבין התכנים, התחדדו הם והורחבה יריעתם; הם נתפסו ככלי דידקטי משובח יותר, שכן הם מעוררים יותר עניין בלב התלמיד. כמו כן, תכנים אלה שולבו אורגנית בחיי התלמיד – אם בשיוכם לחגי ישראל או למועדים אחרים, אם בהפיכתם לרלוונטיים לחיי הקהילה ולבעיותיה הקיומיות, שמצאו פתרון במקורות היהודיים.

69 במהלך סקירתי אתיחס גם לספרים וחיבורים אשר מועד כתיבתם חורג מן השנים אשר תחמתי כמאמרי (1837-1939) שכן לא חל שינוי מהותי בתפיסה הפרוגנוית ובעשייה החינוכית היהודית לאחר 1939. התקיימה רציפות – רציפות בתוכן ורציפות פרסתלית – בין התקופה שלפני 1939 לבין התקופה שלאחריה – בשדה החינוך היהודי התפיסה המהותית לא נשתנתה. עיין באינווטאר של היצירה התורתית של חכמי אלג'יריה בעת החדשה, המופיע בספרי: Charvit Y., *Elite rabbinique d'Algérie et modernisation*, Editions Gaï Yinassé, Jérusalem, 1995, p.85-101; כמו כן ראוי להתוודע לספרו של הרב אליהו מרציאנו שיצא לאחרונה, מלכי ישרון ושכחי חכמי אלג'יריה, ירושלים, תש"ס (בהוצאת מכון הרש"ס), המונה את כל היצירה הרבנית האלג'יראית לדורותיה.

התכנים החדשים, לבסוף, היו במוקד התפיסות של שינוי, תמורה ומודרנה, בהן דגלו הקונסטיטוריה וכ"ח. ישנם תכנים היונקים מן המורשת היהודית גופא, שהזמנים המודרניים עיצבו לדיסציפלינות עצמאיות; וישנם, שינקו מן התרבות הכללית אולם הם לא הוצאו מכלל התוכנית החינוכית – הן בתלמוד תורה והן בישיבת "עץ חיים" – דווקא משום שנתפסו כלגיטימיים וכיסודות החיים בהרמוניה לצד המורשת היהודית.

התכנים המסורתיים

לימוד התנ"ך נחשב למרכזי ולבסיס הלימודים היהודיים. אמנם מעמדו נחלש לטובת לימודי התורה שבעל פה אולם הוא ביסודו של מאבק, להעלאת קרנו, הן מצד רבנים מקומיים שסברו ש"התנ"ך הוא העיקר לכל הלימודים שממנו יצאו ונסתעפו ששת סדרי משנה דהיינו התורה שבעל פה"⁷⁰ והן מצד הקונסטיטוריה שהתייחס ל"הלוך הרוח התנ"כי", כתפיסה האוטנטית של היהדות והן מצד כ"ח, שעודדה מאוד לימודי את לימודי ההיסטוריה היהודית בכלל ולרבות תקופת התנ"ך⁷¹ והתייחסה אליו כאל חזיון כלל הלימודים היהודיים: לימודי השפה העברית, הדקדוק העברי, הגיאוגרפיה של המזרח הקדום והמסור היהודי⁷².

לימוד פירוש התנ"ך, היותו ענף חשוב ללימודי התנ"ך בקונסטנטין. פירוש רש"י נתקבל כפירוש הבסיסי והיסודי ביותר⁷³; מפרשו של רש"י, הרא"ם – הרב אליהו מורחי, שכינה כרבה הראשי של תורכיה במאה השש עשרה – כנגזר ממעמדו של פירוש רש"י, זכה ללימוד משמעותי⁷⁴. פירושים מקומיים על התנ"ך נלמדו ברמה הגבוהה של החינוך היהודי בקונסטנטין – בשלבים האחרונים של התלמוד תורה וישיבת "עץ חיים"⁷⁵.

70 יוסף גנאסיה, **בני שלמה**, גירבה, תרפ"ז, בהקדמה. בהקשר לספר זה היתה אי-הסכמה בין הרב יעקב שושנה מחכמי קונסטנטין לבין הרב יוסף גנאסיה על עצם קיצור התנ"ך: הרב גנאסיה סבר כי עדיף לקצר את התנ"ך כדי להפכו לנגיש יותר; הרב שושנה טען לעומתו כי אין לנו רשות לקצר את התנ"ך – על שום "תורת ה' חמימה", שלמה – ולוא גם למגמה חינוכית חידקטית (מתוך ראיון עם הרב עמנואל שושנה, פאריס, תשמ"ז).

71 יוסף גנאסיה, **איסטנבול דלהוד**, תונס, תרע"ב. בהקדמה לספר מכתב-המלצה של גרן, מנהל המפעל של כ"ח 1914.9.7.

72 ר"ח שנת של נבון 1907, אמח"י 2 5898 HM; סבר הרב לוי אסולין, שהגיע ממרוקו (תאפילאלה) לקונסטנטין במחצית השניה של המאה הי"ט, כי לימוד השפה העברית ייעשה כרבעי על ידי הגברת לימודי התנ"ך והעדרתו על פני לימוד הגמרא, שלידו, אותו יש ללמוד ברמות גבוהות בישיבה (ר"ח שנת של נבון 1907, אמח"י 2 5898 HM).

73 יוסף גנאסיה, **זכרון דוד**, קונסטנטין, 1931.

74 מסעוד גזולן, **ספר סמדר** – פירוש הרא"ם על דברי רש"י, ליוורנו, תר"ל; יוסף גנאסיה, **קרן דוד**, קונסטנטין, 1941; יוסף גנאסיה, **חופת אליהו**, טוסה, 1935.

75 מסעוד ורכיב, **זרע אמת**, ליוורנו, 1715; חלימי אברהם, **קנה אברהם**, דרשות על התורה, חידושים ושקלא וטריא על חמשה חומשי תורה, גירבה, 1949; שם, **והוכח אברהם**, תוניס, תרע"ב; שם, **משכיל לאיתן**, קונסטנטין, תרצ"ד; לוי אסולין, **בני לוי**, תוניס, תרס"ד; יוסף גנאסיה, **זרע דוד**,

לימוד השפה העברית נחשב לנושא מסורתי בקהילת קונסטנטיין, אולם באמצעות כלי הוראה מודרניים, הוא לבש אופי מחודש. בשניים מההיבטים של לימוד השפה העברית – טעמי המקרא וה"שרח" – לא חלו תמורות, זולת תהליכי שחיקה. לימוד טעמי המקרא מהווה סינתזה של עברית ותנ"ך⁷⁶, באמצעות שירה ומוסיקה. "כעין שיעור סולפג", שהגיונו התאמת תו למילה – כדברי נבון. טעמי המקרא נתחלקו לשלושה סוגים: "טעם זריר" ("זעיר"); "טעם כביר" (טעם גדול); "טעמים עליונים". לימוד ה"שרח" – התרגום הערבי-יהודי של כתבי הקודש – היווה חוליה נוספת בלימוד העברית. ה"שרח" העולה עד תקופתו של ה"תפסיר" – פירוש הרב סעדיה גאון במאה העשירית – נתקדש בקהילת קונסטנטיין ולימודו בידי ילדי הקהילה נעשה בתלמוד תורה כשהם משננים תחילה את הפסוק העברי ולאחריו את התרגום לערבית-יהודית. תרגום זה, שנועד לתחילה להבהיר את המקור העברי ולבאר, לא הובן על ידי בני הקהילה, שכן לשונו שונה היתה משפת הדיבור השגורה בפהם. משום כך נוצרו פירושים בלשון הערבית-יהודית המקומית המדוברת והם נתלו ל"שרח" כדי להקל על לימודו. היקפו של ה"שרח" הקונסטנטינאי הגו נרחב, בהכילו מספר לא מבוטל של ספרי מקרא.

ספרי ההלכה נלמדו בישיבת "עץ חיים". הספרות, שנערכה בקונסטנטיין לשם לימוד ההלכה, היתה מושתתת על הסוגיות ההלכתיות הרלוונטיות לקהילה – בעיר; אולם במישור העיוני, הלימוד נגע לכלל תחומי ההלכה: "אורח חיים", "יורה דעה", "אבן העזר" ו"חושן משפט".⁷⁷

(פירוש על רבי אברהם אבן עזרא); שם, פטירת משה, ג'רבה, תרצ"ה; שם, מעשה ניסים, תניס, 1917; שם, ילדה מלכה, קונסטנטיין, 1934; שם, פרי תאנה, ג'רבה, 1935; שם, שיר בן דוד, ג'רבה, תשי"ג; שם, זכרון דוד, ג'רבה, תשי"ד; שם, שי למורא, קונסטנטיין, תשי"ג-תשט"ז; שם, זכרון יעקב; שם, תשבר גרם, ג'רבה, תשי"ח; שם, לימוד המקרא, ג'רבה, תשכ"ב; שם, ספר הישר, ג'רבה, תשכ"ב; שם, ספר איוב בקיצור, ג'רבה, תשי"ט; שם, דורש טוב, ג'רבה, תשי"ד; דניאל תנטיה, מחמד עין, קונסטנטיין, 1936; שם, פרשה למתחילים, קונסטנטיין, 1948; דוד כהן, אור דוד, סוסה, תר"פ; יצחק גרז, זכרון יצחק, כתב יד, אין תאריך, מכון גיא ינשא, ירושלים, תשי"ן; אליהו באחי עלרש, ארץ צבי, ירושלים, תת"ג.

76 עפרה תירוש-בקר, פונולוגיה ופרקים במורפולוגיה של תרגום לספר תהילים בערבית-יהודית מקונסטנטיין – אלג'יריה, עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים, חשמ"ח, ע"ע 10-7.

77 לוי אסולין, זכחי אלוקים, קונסטנטיין, תרס"ג; יוסף גנאסיא, חלק בפמין, קונסטנטיין, תרע"ז; שם, ועל אלהו, סוסה, 1918; שם, ירח יקר, סוסה, 1926; שם, זכור ושמו, תתס, ת"ש; שם, אורה ושמחה, תשי"ח-תשכ"א (מפעל תרגום לערבית-יהודית של היר החזקה-המשנה תורה להרמב"ם. מפעל זה זכה לפרס צדוק כאהן. מר אברהם הטל ממכון בן צבי טען כי חידושו ההיסטורי של הרב יוסף גנאסיא הוא בכך שכל ספרי הרמב"ם נכתבו במקורם בערבית ותורגמו לעברית. הספר היחיד שנכתב בעברית ותורגם לערבית-יהודית היה המשנה תורה שתורגם לימים על ידי הרב יוסף גנאסיא. מתוך ראיון עם אברהם הטל, מכון בן צבי, ירושלים, תשמ"ז; שם, סוכה וחופה, ג'רבה,

לימוד תורה שבעל פה ולימודי התנ"ך נאבקו על הבכורה. לימוד התושב"ע כלל את לימוד המשנה והתלמוד הבבלי⁷⁸. מוכן שלימוד התורה שבע"פ חידד את מקורות ההלכה, המסקנות ההלכתיות והפסיקה ההלכתית. נושא זה היה כמעט בלעדי לשיבת "עץ חיים", הגם שבשנה האחרונה של התלמוד תורה הוכנו התלמידים לקראת המפגש עם הדיון התלמודי.

ללימוד התפילה יוחסה חשיבות רבה – הוא כלל את התפילות של כל השנה, כל חגי ישראל, לרבות הפיוט והשירה⁷⁹. ליחס של כבוד רב זכה החזן, שניחן בקול ערב ושידע נעימות שורשיות בזמר וניגון התפילות בקונסטנטין.

תשי"א; שם, טהרת כנות ישראל, גירבה, החשט"ו; שם, חוק דוד, קונסטנטין, תשי"ט; שם, מורה דרך (ג' כרכים), גירבה, תשי"כ-תשכ"ב; דניאל רנסיה, קדיש, אור תורה, קונסטנטין, תשי"ח; רוד הכהן, אור דוד, סוסה, תר"פ; דימי שחיטה, מחבר לא ידוע, תאריך לא ידוע, כתב יד, מכון גיא ינשא, ירושלים, תשי"ן.

78 אברהם חלימי, זכות אבות, מרסיי-צרפת, תשמ"ה; שם, ימי אברהם, קונסטנטין, תרצ"ט; יוהאן וירוחם חסון (ע), יפאר ענווים, קונטרסים של הרבנים יצחק טוביאנה (מהר"ט), רפאל טוביאנה, אברהם חלימי, סידר פודג' חלימי – פירושים על מסכת יומא, מסכת ערכין, מסכת הוריות, חידושי הרמב"ם, ירושלים, 1986; יוסף גנאסיא, נשמת כל חי, קונסטנטין, 1933-1936 (15 כרכים), תרגום וביאור המשנה; שם, מעשה אליהו, גירבה, תרפ"ט; שם, בן דוד, חתים, 1910-1913 (ד' כרכים). איסוף האגדות התלמוד עריכתו, "בוה הרב יוסף גנאסיא הקדים את ביאליק ורביצקי" (מתוך ראיין עם הרב נסים בן אהרן, פאריס, תשמ"ז); שם, תרגום הרי"ף, גירבה, תרצ"ח-תשט"ו (26 כרכים). הרי"ף הוא הרב יצחק אלפסי שחי בסוף תקופת הגאונים בעיר פאס במאה ה-11. הוא נולד ב-1013 בקלעאת חמד בסביבות קונסטנטין. בספרו, הרב הולך בעקבות הגמרא כשהוא מסכם את הסוגיא ומביא רק את הדברים שהוא פוסק כמותם; שם, שלשלת הקבלה, א.ת.; שם, תולדות יעקב יוסף, גירבה, תהש"י; שם, צוור חיים ומוטר – חוק לישראל, קונסטנטין, 1940-1941; שם, שער רחמים, גירבה, 1941-1946; דניאל רנסיה, פרקי אבות, קונסטנטין, 1952; רוד הכהן, אור דוד, סוסה, תר"פ; שם, זכרי כהונה, סוסה, תשי"ד; אברהם זרכיב, שמך אברהם, מכון גיא ינשא תשנ"ג.

79 אברהם חלימי, ויגד לאברהם, ליוורנו, תשכ"ב; אליהו גיב, שפתי רננות, אלגיר, 1887; סידר פרג' חלימי, לא אמות כי אחיה, גירבה, תשי"ך; רוד הכהן, שאו זמרה, סוסה, תרפ"ה (שירים ופזמות שנסאפו על ידי הרב אליהו עלוש); שם, שבחי אבות, סוסה, תרפ"ה; יוסף גנאסיא, ברכת אליהו, קונסטנטין, 1926; שם, כבוד אב ואם, גירבה, תר"ף; שם, מלאכה ועבודה, גירבה, תרצ"ו; שם, ימי חמיצה ושבת יהודה, קונסטנטין, תרצ"ג; שם, חופת פנחס, סוסה, 1934; שם, ספר תפילות, גירבה, תשט"ז; שם, בריך שמיא, גירבה, תשי"ז; שם, תפילה למשה, גירבה, תשי"ז; שם, שי למורא, גירבה, תשי"ג; שם, מחזור קטן, קונסטנטין, תשי"ז; שם, ספר תפילות, גירבה, תשט"ז; שם, זכר טוב, גירבה, תשכ"ב; דניאל רנסיה, פיוטים, הרצאה מחודשת, דימתה, תשכ"ח; שם, בר יוחאי, גירבה, 1956; שם, קול ששון, קונסטנטין, הרצאה מחודשת, דימתה, 1973; שם, בני ציון, גירבה, הרצאה מחודשת, דימתה, תשי"ן; שם, יוסף לאחיו, קונסטנטין, תשט"ו; שם, ברכת החיים, קונסטנטין, תשי"ג; שם, יום כיפור, קונסטנטין, תשי"ג; שם, כתובה, קונסטנטין, הרצאה מחודשת, דימתה, תש"ס; שם, ספר פרק שירה, ירושלים, 1973; שם, קול ששון – תיקון הגשם, הרצאה מחודשת, דימתה, 1973; שם, על התפילה, קונסטנטין, א.ת.; כוונות לימים נוראים ועשרת ימי תשובה, כתב יד, מכון גיא ינשא, תשי"ן; משה עתאלי, פיוטים, מכון גיא ינשא, תשי"ן; ציון

לימוד הקבלה ותורת הח"ן – חכמת הנסתר בקונסטנטיין לא היה נושא לימוד רשמי בשיבת "עץ חיים"; לא היתה ישיבת מקובלים בקונסטנטיין אולם התקיימה אגודה בשם "חברת בית הזוהר", בה גרסו קבלה וזוהר; כלטו בה, כשלהי המאה הי"ט וראשית המאה הכ', הרבנים ראובן גדג' – שעמד בראש האגודה – הרב בניסטי, שהיה גזבר האגודה והרבנים יוסף גדג' ושמואל שוקרון.

בבחינת תופעה יחידאית היה המקובל הרב כלפא גדג', שבערוב ימיו – שלהי המאה הי"ט – עלה ארצה. הוא היה מחברם של חמישה חיבורים קבליים: "כגן הירק", "כגן רווה", "כגן עדנים", "כגן רטוב", "מעין גנים". שיטתו בחכמת הניסתר, מושתתת כולה על האר"י ז"ל ותלמידו הרב חיים ויטאל, מחבר ספרי "עץ חיים", "שמונה שערים"; הרב גדג' שילב בכתביו דברי הלכה המבוססים על הש"ס והפוסקים הראשונים והאחרונים בהארה קבלית⁸⁰. הגם שלא היתה אסכולה קבלית, ספריו והוראתו השפיעו על מגוון התכנים של החינוך היהודי בקונסטנטיין⁸¹.

דמות שתרמה לא במעט, ליצירה הקבלית היה הרב אברהם זרביב. בהעדר אמצעים ספריו לא הודפסו ועל כן ספק אם קבעה יצירתו מהלכים בקרב מוסדות החינוך הגבוה בקונסטנטיין אולם הופעותיו הרבות היו וודאי ספוגות רעיונות קבליים, שבהם נעזר להבנת ספרי ה"רח"ו" "עץ חיים". מעניין השילוב, שבפירושו, בין הקבלה לבין אסכולות פילוסופיות קרטזניות⁸².

בספרו "חוק דוד" על הזוהר לרב יוסף גנאסיא, מסתמנת הגישה העממית שאפיינה את קהילת קונסטנטיין, ההופכת את תורת הח"ן לנחלת הכלל; ספרו זה ייעד לתלמידי ישיבת "עץ חיים"⁸³.

לימודי מחשבת ישראל ועיקרי אמונה העסיקו במקצת את ישיבת "עץ חיים" ובוגריה, אולם מוריה הכינו ספרות עזר, שעשויה להועיל לתלמידים שנמשכו במיוחד לנושא. יתר

בוסקילה, שירה ופיוט, ארכיון פרטי, משפחת בר ציון, קיבוץ רעים, תשמ"א; גרי בר ציון, משורר יהודי מאלג'יריה – שני שירים מתוך עזבונו של סבי הרב ציון בוסקילה, קברן רעים, תשמ"א. יש לציין כי התלמוד, נשאר מסורתי במהותו, אולם בראשית המאה העשרים הוא הרצג באורח מודרני, על פי אמות מידה פילוסופיות, מהן השחקפה התפיסה המוסרית היהודית על פי חז"ל (יוסף גנאסיא, בן דוד, הקדמתם של הרב פרידמן, מר נכון והרב יוסף גנאסיא עצמו).

80 אליהו כלפא גדג', כג"ן הירק, ירושלים, תרע"ב; שיטתו התנגדה לשיטה הסותרת כי הלכה וקבלה עומדים במישורים שונים ואין לערב דין קבלי בדין הלכתי – הוא נקט כאמור סתירה של השניים. מפעלו הספרותי זוכה למהדרה מחדשת על ידי נכדו רוברט גדג'.

81 ראה ההסכמות של חכמי קונסטנטיין, כג"ן הירק, ירושלים, תרע"ב. הרב גדג' התגורר בסמוך ל"ישיבת בית אל", ישיבת המקובלים בירושלים שכ"ן החומות. כתביו נלמדו בה.

82 אברהם זרביב, ספר דרושים, מכון גיא ינשא, תשנ"ה; שם, פחד יצחק, מכון גיא ינשא, תשנ"ג, שם, שמך אברהם, מכון גיא ינשא, תשנ"ג; אברהם זרביב, ספר עץ חיים, פירוש ספר העיקרים (לרב יוסף אלבו), מכון גיא ינשא, תשנ"ה. מצוי כתב יד המצטרף ליצירה הקבלית של קונסטנטיין, ספרו של הרב יעקב מארגי, אמת לעקב, פירוש האדרא רבא, מכון גיא ינשא, תש"ן.

83 יוסף גנאסיא, חוק דוד, גרבה, תש"ט; שם, דרך צדיקים, גרבה, תשי"ג.

על כן, מבעד לעיון והשקלא והטריא התלמודי נעשה ניסיון לבאר שיטה פילוסופית ומוסרית כפי שהיא משתקפת בתלמוד.

תכנים משולבים

לימוד התנ"ך היווה חומר אינטגרטיבי, שכלל בתוכו לימוד עברית, גיאוגרפיה והיסטוריה של המזרח הקדום, תפילה ומחשבת ישראל⁸⁴; העיתוי בו נלמד התנ"ך, העניק לו חיוניות, שכן נלמדו פרקים הקשורים להפטרות של שבתות וחגי ישראל ומועדיו – הרלוונטיות של לימוד הפרקים וההתרגשות לקראת אותם מועדים, שיוו ללימוד מעורבות יתרה, וסייעו בידי התלמיד להפנים את אותם פרקי תנ"ך. כך התפרס לימוד התנ"ך על פני שבתות השנה, בנוסף ללימוד המתוכנן בתוכנית הלימודים השבועית. מסיבות של נוחיות התפרסה תוכנית לימוד הלכה במקביל ללימודי התנ"ך שבת בשבת. שיטה זו היתה נהוגה במרבית קהילות המזרח⁸⁵.

גולת הכותרת של ספרות המשלבת תכנים לימודיים היו ספרי "חוק לישראל", המקובלים בקונסטנטיין – נלמדו באורח יומיומי; דבר זה תרם להיקף הלימוד ויצר מחויבות מצד הלומד⁸⁶.

ההיזקקות לתרגומים מעברית לצרפתית, מערבית-יהודית לצרפתית ומארמית לצרפתית, הולידה תלות וזיקה בין שלושה תכנים מרכזיים במערכת החינוכית היהודית בקונסטנטיין: תנ"ך, תלמוד ועברית⁸⁷.

תכנים חדשים

הצרפתית כרסמה בהדרגה במעמד הערבית-יהודית והעברית. הצרפתית היתה גם כלי הוראה – שפת הוראה, שחדרה במידה והשפה הפכה לשפת התקשורת העיקרית, וכתוכן לימודי מהותי⁸⁸. לימוד הצרפתית נשא בחובו, בדרך כלל, לימוד תכנים הקשורים

84 נבחר והרב לוי אסולין סברו כן (ד"ר נבון 1905, 1907 אמת"י 2 5898 H.M.); יוסף גנאסיה, חופת אליהו, סוטה, 1935; שם, פטירת משה, גירבה, תרצה; שם, ספר לימוד המקרא, גירבה, תשכ"ב; דוד הכהן, שאו זמרה, סוטה, תרפ"ה.

85 יוסף גנאסיה, פרי תאנה, גירבה, 1935.

86 יוסף גנאסיה, צרור החיים ומוסר חוק לישראל, קונסטנטיין, 194-; שם, שערי רחמים, גירבה, 1941-1946.

87 יוסף גנאסיה, מילון ארמי-צרפתי, סוטה, 1926. מילון זה על יסוד ה"ערך" של הרב נתן בן יחיאל (רומא-המאה ה"ב); שם, מילון צרפתי-עברי-ערבי, קונסטנטיין, 1930 J. Renassia, *Analogie*; *hébraïco-arabe. Mots arabes tirés du Pentateuque, des Prophètes, des Hagiographes et du Talmud*, Constantine, n.d.

88 אמת"י 2 5898 a, b H.M.

והתלמיד היה פוקד את ספסלי בית הספר הצרפתי, אולם חזון הרב-המלמד רחב האופקים שיווה ללימוד השפה והתרבות הצרפתיות חשיבות יתירה. שאיפה זו נטולת כל סתירה פנימית: אדרבא היתה זו שאיפה היונקת מהמורשת הספרדית, החותרת ליצירה הרמונית, לפיה המורשות היהודית והכללית שייכות לאותה מורשת אוניברסאלית, כלל אנושית כששתי המורשות אינן מבטלות את עצמאותן אלא מחזקות את הזיקה ההדדית. לימוד השפה העברית אינו מהווה תוכן חדש בקטסטנטין. אולם אופן הוראתה במאה העשרים, היה בבחינת חידוש. הרבנים-המלמדים המקומיים וכי"ח נתנו את הדעת על שיטות חדשות ויעילות יותר מן השיטות הנהוגות⁹⁰. מובן כי לאחר מלחמת העולם השנייה השפעתן של התנועות הארצישראליות על הוראת העברית המודרנית תלך ותגבר, אולם שיטות מודרניות ושכלולן כבר הוצעו בראשית המאה העשרים וכך חידושן. כן הרב אמור לגבי לימודי התלמוד שנשאר מסורתי במהותו, אולם הוצג באורח מודרני, על פי אמות מידה פילוסופיות, מהן השתקפה התפיסה המוסרית היהודית על פי חז"ל⁹¹.

גולת הכותרת של התכנים החדשים, היונקים מן התרבות היהודית, הוא לימוד ההיסטוריה היהודית, שהיא בבחינת המקצוע הלימודי המבשר מודרנה בחינוך היהודי בקטסטנטין. הרב אלברט כאהן בבחינת הניצן הראשון בתהליך התגבשות דיסציפלינת ההיסטוריה היהודית בצפון אפריקה בכלל ובאלג'יריה בפרט⁹².

הקונסיסטוריה וכי"ח עודדו מאוד את הוראת ההיסטוריה היהודית, תחום שנחשב למאוד מעצב את אישיותו של הלומד אותה והמפיק לקחיה⁹³, תחום שיש בו כדי להתמודד עם "משבר האמונה... שפקד את בני הקהילה... על מנת לחזק את אמונתם

90 על פי חוברת הסקרת הנאומים שנישאו בחנוכת ישיבת "עץ חיים", 1928, ארכיון פרטי הרב משה ורבי, ירושלים, תש"ן.

91 יוסף גנאסיא, מילון ארמי-צרפתי, סוטה, 1926; שם, מילון צרפתי, עברי, צרפתי, קטסטנטין, J. Renassia, *Analogie hébraïco-arabe. Mots arabes tirés du Pentateuque, des Prophètes, des Hagiographes et du Talmud*, Constantine, n.d.; M. Wolff, "l'hébreu dans l'enseignement religieux" in *Univers Israélite*, 1911, pp. 396-397; דניאל רנסיה, מהיום דברו עברית, קטסטנטין, חש"ט; שם, הלימוד הראשון – אלפא ביתא ומקראה עברית, קטסטנטין, תשי"ב.

92 יוסף גנאסיא, בן דוד, הקדמתם של הרב פרידמן מר נבון והרב יוסף גנאסיא עצמו. Cahn A.B., *Les Juifs dans l'Afrique Septentrionale*, Constantine, 1867.

93 ספר זה מהווה אחד מספרי הכרתיקות ההיסטוריות הראשונות בצפון אפריקה; הספר מבקש להכליל את תרומת יהודי האזור ליצירה היהודית; דגש הספר הוא על התפתחות המעמד המשפטי של היהודים והארגון הקהילתי היהודי באלג'יריה ועל תקופת הזוהר של יהודי אלג'יריה בימי הריב"ש והרשב"ץ.

94 Maurice Eisenbeth, *Le Judaïsme Nord-Africain*, Constantine, 1930, pp. 48-4. ליריד לקח ההיסטוריה הוא "כי על היהודים להתאמץ, תוך הפגנת נאמנות לעברם המפואר ולאמתתם, לעלות על האזרחים בלראיות, אומץ והגינות ופאטריסטיזם".

וגאונותם בעמם, ילמדו הם היסטוריה של עמם... מפוזר ומדוכא בכל התקופות, עם זה שמר על חינוכותו ומוסיף הוא למלא את שליחותו האלוהית".⁹⁴

התכנים החדשים נתפסו כחוליה חשובה מאוד במחרוזת השיטות הפדגוגיות המודרניות וכגורמים הראשונים במעלה המשפרים את דרכי ההוראה וצביון החינוך היהודי בקונסטנטיין.⁹⁵

IV

סיכום

הפעילות החינוכית היהודית בקונסטנטיין לא הסתיימה ב-1939 אלא תהליכים אלו הוסיפו להתקיים עד שנת 1962, אולם נתגברו תהליכי המודעות לעצם התהליכי השחיקה והכרסום, שחלו בחינוך היהודי ובמסורת ככלל.⁹⁶

קהילת קונסטנטיין ביכרה תדיר את שאלת החינוך היהודי, מצד הדאגה לצוות הוראה הולם ומצד המשאבים שהוקצו לשם כך. המרכזיות המסורתית של החינוך היהודי בקהילה הוסיפה להתקיים למרות השינויים החברתיים. העליות והמודרות שפקדו את החינוך היהודי בקונסטנטיין, הן ביחס ישיר לחשיבות שיוחסה להשתלבות היהודים במסגרות החברתיות-כלכליות והחינוכיות הצרפתיות, מן הצד האחד ולרגעי חשבון הנפש, שבמיוחד נתחוללו בעקבות סערות אנטישמיות עזות (במיוחד ב-1898 ו-1934), שהעידו על כשלון השתלבות מעין זו, מן הצד השני.

94 על פי חוברת הסוקרת הנאומים שנישאו בחנוכת ישיבת "עץ חיים", 1928, ארכיון פרטי הרב משה זריב, ירושלים, תש"ן.

95 אמ"י 9 AL, ע' 8; נבך בר"ח של 1907 a, b 5898 HM מצ"ן כי "לאחר תרגום פרשת השבוע מחקיימת הרצאה אודות הארועים ההיסטוריים שפרשת השבוע מקפלת בקרבה"; יוסף גנאסיה, שלשלת הקבלה, תרצ"ה; שם, זכר טוב, ג'רבה, חשכ"ב; שם, ספר אהבת ציון (יהונתן), ג'רבה, חשכ"ב; Yossef Ghenassia, *Histoire Juive, guerre Israélo-Romaine, destruction du Temple en hébreu par Yossef Ben Gourion, traduit en judéo-arabe*, n.d.

96 שאלת ההתארגנות הקהילתית בכל תחומי החיים ובמיוחד, באשר לחינוך היהודי והצופת, כמרוצת מלחמת העולם השנייה וסוגיית תרומתן של תנועות הנוער החלוציות הארצישראליות והקהילתיות לחינוך היהודי, לאחר מלחמת העולם השנייה - הן נושאים הראויים למחקר אחר.

התמורה המשמעותית, אירעה משכ"ח נטלה על שכמה את המשימה החינוכית ב-1902. אולם, באורח פרדוכסלי וסימולטני, עם ראשית פעילותה, נזרעו זרעי המחלוקת והמתחיות. אלה נבעו מיחסה של כ"ח לקהילה, מן הצד האחד, ומעצמאותם האידאית-חינוכית של המחנכים המקומיים, מן הצד השני. הכוחות הצנטריפוגליים, שסימלו הקונסיסטוריה מבראשית, וכ"ח, ביתר שאת, ככוננם את פעילותם אל עבר המודל הצרפתי, עמדו בסתירה עם כוחות המסורת, שיחדו את קהילת קונסטנטיין.

יחסה האמביוולנטי של כ"ח ללימודי היהדות, ההנחה שהקדמה יכולה לבוא רק מן המערב – בעל הטכנולוגיה, החשיבה הרציונלית וההתנהגות המוסרית הראויה לחיקוי – הנחה שעמדה ביסוד כל פעילותה החינוכית – כל אלה הולידו מתחים ומחאות; אלה נבעו מיחס של זלזול או אי-הבנה לתוכניות המזרחיות ומסורותיהן. כ"ח ראתה עצמה כ"ערכאה העליונה", באשר להדרכה הנאותה, על פיה יש להדריך את בני המזרח וצפון אפריקה, ובני קונסטנטיין בתוכם.

הדאגה שלא לפגוע ברגשות ה"ילידים", היתה יותר מטעמים פרגמטיים, מעשיים, שהרי נזקקה כ"ח לשיתוף פעולה. ברוח זו, ניתנו הנחיות למנהלי המפעל החינוכי של כ"ח בקונסטנטיין, שהתבקשו להיות מעורבים בחיי הקהילה.

תפיסתה החברתית של כ"ח הכתיבה את תפיסתה החינוכית, והיא נוצרה מהרעיון היסודי, לפיו הדעת ביסוד הקידמה. תפיסתה דמתה למשנה המשכילית הקלאסית, לפיה יש להעלות את רמתם האינטלקטואלית והמוסרית של יהודי ארצות המזרח ואפריקה ולשם כך יש צורך בהקמת בתי ספר, תוך הכשרת צוותי הוראה הולמים, הקמת ספריות; יש להקנות חינוך הולם לבנות. כ"ח התייחסה לבית הספר כאל מרכז חיי הקהילה, שכן הוא שם את הדגש לא רק על לימוד אלא, לא פחות מכך, על חינוך לחשיבה, ליצירתיות, לעיצוב האופי והאישיות, למוסר נעלה יותר "מן המקובל בחברה המזרחית".

הביקורת של כ"ח אין לה, במקרים רבים על מה שתסמוך: "כוונות", "בערות", "אנאלפבתיות" היו קיימות בשדה התרבות הצרפתי, בראשית התקופה הקולוניאלית הצרפתית, אולם קשה לדבר במושגים כאלה בהקשר החברתי-תרבותי המהותי. כל עוד המודל הצרפתי הערטילאי, יעמוד לנגד עיניה של כ"ח, היא לא תחסוך שבטה, אולם במשך הזמן ייווצרו יחסי הערכה הדדיים הנובעים, מהיכרות הדדית מעמיקה יותר ומהמתנות בגישה הסטראוטיפית.

97 ג'. וייל, "אגדת כ"ח ומצבן החברתי של הקהילות היס תוכניות בסוף המאה הי"ט (1860-1914), ש. שורצפוקס (ע), האליאנס בקהילות היס התיכון בסוף המאה הי"ט והשפעתו על המצב החברתי והתרבותי, ירושלים, תשס"ז, ע"ע 7-8; שטרית יוסף, "מדרגות לאומיות עברית מול מדרגות צרפתיות: ההשכלה העברית בצפון אפריקה בסוף המאה הי"ט", מקדם ומים ג', אתיכריסטית חיפה, 1990, ע"ע 11-78; רוד כהן, "מסורת ומודרניות: הרפורמיזם של כ"ח בתלמודי התורה באלג'יריה (1920-1939)" מקדם ומים ו', אתיכריסטית חיפה, 1995, ע"ע 105-134. H. Zafrani, *Pédagogie juive en Terre d'Islam*, Paris, 1969

רוח הגורמים המקומיים, הקהילתיים לא היתה נוחה מכ"ח. זמן רב ארך תהליך התמזגותם של ה"מדרשים" לתוככי המפעל החינוכי של כ"ח, שלא כבקהילות אחרות באלג'יריה. לא רק חילוקי דעות העיבו על שיתוף הפעולה, אלא גם הבדלי מנטליות, שוני רב בתפיסת היהודי וצלם דמות תבניתו האידאליים. אולם במשך הזמן, העימות פינה מקומו לשיתוף פעולה. שיתוף הפעולה לא נבע רק מהתחזקות כ"ח בקונסטנטין, שנתמכה עד מאוד על ידי הקונסיסטוריה, אלא בשל מוכנות הולכת וגוברת, בקהילה גופא, לקבל פניה. אמנם, לא נתפסה כ"ח, כגורם המחנך האידאלי, על ידי המחנכים המרכזיים המקומיים, אולם בהדרגה היחס לכ"ח, נעשה חיובי, כאשר לכוונותיה לכוון סדר ושיטה במערכת החינוכית היהודית. התכנים היהודיים נשארו מסורתיים ובמידה שנתווספו אלמנטים חדשים או שנתחדשו שיטות הוראה – לא עמרו הם בסתירה עם הגישה המהותית, שביסוד החינוך היהודי: שמירה על הזהות היהודית⁹⁸. מבחינה זאת הגורמים המקומיים העמידו את מלוא כובד משקלם בכחירת התכנים שנלמדו.

הצמיחה המחודשת של החינוך היהודי בקונסטנטין, בראשית העשור השני של המאה העשרים, נבעה מההכרה כי עשויים להתחולל שינויים, מבלי שתודעזנה אמות הסיפים, מבלי שייפגעו יסודות החינוך היהודי. הכרה זו פועל יוצא של בשלות חברתית-תרבותית, הנעוצה בהיכרות מעמיקה יותר את התרבות הצרפתית והקהילה היהודית הצרפתית – על מניעה, מזגה ואופיה. זאת, נידמה לי, התמורה המהותית שפתחה פתח לשינויים העתידיים לפקוד את המערכת החינוכית היהודית.

בדומה לזה נתחוויר לכ"ח, כי אין הכרח לשלול את היסודות המסורתיים של החינוך היהודי כדי לחולל רפורמה חינוכית וכי די בתיקון המסגרת ובהוספת תכנים, כדי שהללו יצעידו את הקהילה אל עבר מפגש תרבותי נאות, נטול מתחים ורגישויות.

צמיחה מחודשת של החינוך היהודי, נתאפשרה, הודות לכך, שתהליכי רציפות ושינוי יכלו עתה לדור בכפיפה אחת, שלא כמו בעבר, בו תהליכי הרציפות התעמתו ואף גברו על תהליכי שינוי ותמורה.

האקולטורציה שפקדה את קהילת קונסטנטין, היתה חלקית וסלקטיבית: נשתמרו יותר מבכל קהילה אחרת באלג'יריה, אורחות חיים, מסורות ואמונות ודעות ייחודיים

98 הרב יוסף גנאסיה תרגם את רוב מפעלו התורני בערבית-יהודית – זאת הגם שהכיר את השפה הצרפתית על בוריה ואת התרבות הצרפתית באורח מעמיק; הוא לא שינה את מלברשו המסורתי ("בורנוס"); עלה לארץ ישראל עם עצמאותה של אלג'יריה; הוא לא ראה בצרפת מחל אידאלי אולם יחסו אליה היה חיובי, כאשר היא הנחילה לעולם היהודי סיסטמטיזציה של כל תחומי החיים, לרבות החינוך היהודי. ראה: Yossef Charvit, "Rav Renassia Yossef", in *Judaica Encyclopedia Year Book*, Jérusalem, 1990-1991, pp. 386-387; *ibid*, *Un Voyage sur un Rocher*, Constantine, Jérusalem, 1990; יוסף שרביט, הרב יוסף גנאסיה, מכן גיא ינשא, ירושלים, חש"ס; שם, "הרב יוסף גנאסיה, דיוקנו של מנהיג רוחני באלג'יריה הצרפתית 1878-1962". (אתיכרסיטת בר אילן).

לקהילה. אמנם פטרויטיזם ונאמנות לצרפת קיננו בלב יהודי קונסטנטין, אולם המבנה המשפחתי, שנשא אופי מסורתי, השמידה על אורח החיים הדתי והמסורתי – לא עמדו בסתירה עם היחס למדינה ובד בבד היו מערכת נורמות וערכים נפרדת.

המציאות הקולוניאלית סייעה להתהוות של האקולטורציה הסלקטיבית שכן היא הנציחה ריבוד אתני והבחנה קבוצתית, היא מיתנה את התמורות החברתיות בקונסטנטין כתוצאה ממדיניותה – דבר ששיווה לחברה היהודית בקונסטנטין אופי, שמרני, מסורתי, עממי יותר".

היה בכוחו של החינוך היהודי, בכוחה של הגירסא דינקותא, כדי לבסס נאמנות לזהות היהודית ולמורשת היהודית וכדי לאחות באורח חלקי, את הבקיעים, שהלכו והופיעו, ביתר שאת, בחברה היהודית החשופה לעידן של תמורות.

V

סוף דבר

- א. ייחודיות החינוך היהודי באלג'יריה על פני אגן הים התיכון
- ב. ייחודיות החילון והמודרנה בארצות האיסלאם בכלל ובאלג'יריה בפרט.
- ג. הערה היסטוריוגרפית ביחס לחקר יהדות אלג'יריה.

א. ייחודיות החינוך היהודי באלג'יריה על פני אגן הים התיכון

בעוד כ־100 היוותה גורם מודרניזטורי מובהק ברוב ארצות אגן הים התיכון, הרי שדווקא באלג'יריה, היא נקטה קו שמרני: החינוך הוסיף להיות, כבעבר, חינוך מעצב לזהות יהודית ולא פונקציונלי כבשאר הארצות. במילים אחרות, כ־100 סברה כי החינוך הפונקציונלי באלג'יריה נרכש בבית הספר הצרפתי – בו ייחשף הנער היהודי לתרבות הצרפתית על כל מרכיביה וככך יוכל להעפיל להישגים לימודיים ומקצועיים ולהשתלב כדבעי בחברה הצרפתית. לא כן בשאר ארצות פעילות החינוכית בהן, באין בתי ספר צרפתיים, החינוך הפונקציונלי גבר על החינוך היהודי המעצב, משום דאגת כ־100 לחינוך לפרודוקטיביות של החברה היהודית. כתוצאה מכך נשמט הבסיס לחינוך יהודי מסורתי, באותן קהילות למורת רוחן של האליטות המסורתיות בהן. באופן זה לא יפלא

איפוא, כי החינוך היהודי בקונסטנטין התאפיין בהתרכזות במאוריו היהודיים המסורתיים.

דומה כי הדבר נעוץ לא רק באסטרטגיה החינוכית של כ"ח, כי אם גם בכובד משקלם של הרבנים-המחנכים המקומיים, שאמנם התמזגו במערכת החינוכית של כ"ח, אולם נעשו הם דומיננטיים, עד כדי שייעלמו, עד בלי הכר, מאפייניה האסימילאטוריים של כ"ח.

ב. ייחודיות החילון והמודרנה בארצות האיסלאם בכלל ובאלג'יריה בפרט.

אין לדבר על חילון ומודרנה כאל מקשה אחת, כאל תופעה כולית בעלת צביון אחד ברחבי העולם היהודי על תפוצותיו: עולם המודרנה ביהדות אירופה היה כרוך בהתרסה, במחאה ומרידה כנגד עולם המסורת. המתח הבין אישי והבין דורי הוליד חילון מיליטאנטי, תגוני, כעסני. לא כן היה בארצות האיסלאם: אקלים המודרנה בהן היה הרבה יותר מתון, וכרוך המקרים לא היה כרוך במתיחות בין דורית. האופי הפרגמאטי של אימוץ אורחות החיים המודרניים איפשר כי מסורת ומודרנה ידורו בכפיפה אחת. מודרנה וכיבוד זקני העדה וכיבוד המסורת וקודשי ישראל לא עמדו בסתירה ואף שימשו בעירוביאל. ולפיכך גם כשדובר על מסורת ומשבר בשנות השמונים של המאה הי"ט באלג'יריה בכלל ובקונסטנטין בפרט, הרי שיש לתחום אותם בהערה מטודולוגית עקרונית זו. מימד מנטאלי זה, היונק מן המורשת הספרדית הסובלנית, הליברלית והפלורליסטית, עמד לו במבחנים ובאתגרים שהציבה המודרנה.¹⁰⁰

ג. הערה היסטוריוגרפית ביחס לחקר יהדות אלג'יריה.

מחקרי על החינוך היהודי¹⁰¹ – המהווה מקור השראה למאמר זה – פתח צוהר לעולם הפנימי של הקהילה היהודית באלג'יריה. בעקבותיו נולדו שני מחקרים על האליטה הרבנית באלג'יריה אל נוכח המודרנה (1750-1914)¹⁰² והאליטה הרבנית האלג'יראית וארץ ישראל במאה הי"ט¹⁰³. חיבורים אלו עודדו את מגמת ההתודעות לעולם הרבנות

Charvit Y., *Elite rabbinique d'Algérie et modernisation*, Editions Gaï Yinassé, 100 Jérusalem, 1995.

101 יוסף שרייבט, החינוך היהודי בקונסטנטין (אלג'יריה), בעידן של תמורות - 1837-1939, העבודה מוגשת לשם קבלת מוסמך למדעי הרוח, האתיכרסיטה העברית, ירושלים, תש"ן.

102 Yossef Charvit, *Les Rabbins Algériens face aux enjeux de la Modernisation, 1750-1914*, Thèse en vue du Diplôme d'études approfondies (DEA), Cycle de Doctorat, INALCO-Sorbonne, Paris, 1993.

103 Yossef Charvit, *Elite rabbinique d'Algérie et Eretz Israël – Tradition et Modernité*, 103 Thèse de Doctorat, INALCO-Sorbonne, Paris, 1998.

האוטוכטנית האלג'יראית ואל יצירתם הרבנית והעברית העניפה. מקורות אלה נושאים אוריינטציה שונה מהמקורות הצרפתיים המופיעים בארכיונים הצרפתיים הבאים:

- *Archives d'Outre Mer – Aix en Provence*, בארכיון זה תעודות העוסקות בהתהוות הקהילה היהודית באלג'יריה בעידן של תמורות, בזיקה לממסד הצרפתי, במטרופולין, ממשרד הדתות דרך משרד המלחמה עד לממסד הקונסיסטוריאלי בפאריס, שהוא עצמו בריה צרפתית. בארכיון זה אתה חש את מימד הקולוניאליזם הצרפתי והיקפו במאות י"ט-כ', מהדור-סין עד לאפריקה.

- *Archives Nationales – Paris*, ארכיון זה משלים את התמונה וזאת מנקודת מבט המטרופולין בזיקה לקולוניות. משרדי המונרכיה, הקיסרות והרפובליקה הצרפתיות, מציגים את תעודותיהם ההיסטוריות. בארכיון זה אתה חש בריכוזיותו של השלטון הצרפתי, הנודע והמאפיין את המדינה הצרפתית ושוורשיו נעוצים במונרכיה הצרפתית המדיאבלית.

- *Archives du Ministère des affaires étrangères – Quai d'Orsay & Archives Consulaires – Nantes*, בארכיונים אלו ימצא החוקר שלל תעודות על אודות בני החסות הצרפתית, ברחבי האימפריה העותמנית – לרבות אלג'יריה עד 1830 ולרבות ארץ ישראל החל משנת 1843 בירושלים וקודם לכן ברחבי הגליל.

- *Archives du Consistoire Central – Paris*, ארכיון האוצר בקרבו מסמכים רבים על חיי הקהילה מנקודת מבט יהודית צרפתית, שנועדה "לצרפת" את האוכלוסיה היהודית, "לתרבתה" ו"לשקמה", תוך מגמה לרצות את הממסד הצרפתי וממשלו. הגישה רשמית ומנוכרת.

- *Archives de l'Alliance Israélite Universelle – Paris*, ארכיון בו מקורות בעלי ערך, ביחס לענייני קהל, חינוך ורוח, ענייני סעד ואנטישמיות בקהילות אגן הים התיכון. לאלג'יריה הגיעה כ"ח בשלב מאוחר, רק ב-1900. שנות התמורה והמהפך (1830-1900), אינן משתקפות בארכיון זה. שוב נקודת המבט היהודית הצרפתית, המשכילית, המטפחת רפורמיזם, היא נקודת התצפית של ארכיון זה.

הפרספקטיבה הצרפתית

בארכיונים צרפתיים אלו ניכרים הכוחות הצנטריפוגליים שפעלו על הקהילה היהודית, השרויה בתהליכי מעבר מישן לחדש, בד בבד עם ירידת קרנן של האליטות המסורתיות. עליית האליטות המודרניות גרמה להאפלת הגורמים המסורתיים, תוך המעטה מופגנת בערכם.

הארכיונים הצרפתיים הולידו הנחת עבודה שהיתה רווחת, עד למחקריי, לפיה יהדות אלג'יריה הינה בשור מבשרה של החברה הקולוניאלית הצרפתית. על פי אותה הנחה, ההיסטוריה של יהודי אלג'יריה אינה אלא רצף מתמשך של שלבי התערותם והתכוללותם בתוך החברה הקולוניאלית הצרפתית, עד כדי אבדן זהות וקווי ייחוד

עצמיים. זהו הדמוי שדבק לא רק בהיסטוריוגרפיה של הקהילה היהודית האלגיראית אלא גם בקו החשיבה והאנאליזה של האליטות הציוניות במדינת ישראל.

הפרספקטיבה הקולוניאלית הצרפתית היא, איפוא, שהאפילה עד כה על כל הפרספקטיבות הלגיטימיות האחרות. היא שנהנתה עד כה מדומינטיות כלתי מעוררת, חד משמעית. כ"תנא דמסייע", חברו לה גורמים אסימילאטוריים ביהדות צרפת – שהבולטים שבהם, הממסד הקונסיסטוריאלי מצד אחד וכ"ח, מן הצד השני. משנתם משתקפת כבבואה באספקלריא מאירה, בתוככי הארכיות שלם.

יהודי צרפת נתפשו בעיני עצמם כ"מצילי העם היהודי" כאשר הוא. פטרוניזם צרפתי וסולידריות יהודית היו שלובים זה בזה בפעולתה של יהדות צרפת בקרב יהודי המזרח וצפון אפריקה. אולם זרות וניכור כלפי יהודי אלגיריה לעומת הדגשת פתיחותם התרבותית של יהודי אלגיריה המתוארים כאוהדי צרפת ותרבותה - משמשים בעירוביאה בגישה המאוד אמביוולנטית של יהודי צרפת כלפי יהודי אלגיריה.

אין המבט הארכיוני היהודי צרפתי אלא הסתעפות נוספת של האוריינטציה הצרפתית הכללית. עושר רב של מידע העניקו לנו הארכיונים היהודיים הצרפתים, אולם אל לו לחוקר היסודי, המעמיק חקר, להסתפק בהם שכן הם מציגים הרכה יותר את דמויה של הקהילה היהודית באלגיריה ופחות את מציאותה; הם משקפים יותר את מאווייהם של יהודי צרפת ופחות את מאווייהם של יהודי אלגיריה.

הפרספקטיבה העברית

במחקרי, בקשתי לחלץ פרספקטיבה פנימית, המתחקה אחר מאווייה הפנימיים של הקהילה ולפיכך בקשתי לאתר מקורות עבריים, רבניים, משכיליים-עבריים (ואף בערבית-יהודית) ונמצאו והגיעו לסך של כארבע מאות פריטים ביבליוגרפיים (דהיינו כמה אלפי דפים), המשרטטים פרספקטיבה חדשה - היא הפרספקטיבה העברית. למרות שחדלה האוטונומיה היהודית-עברית מלהתקיים באלגיריה, החל משנת 1841, הוסיפה להתקיים דינמיקה של אוטונומיה משפטית יהודית בזיקה לחכמי ארץ ישראל. באין מקור של סמכות, מצד השלטונות הצרפתיים, נתגבש מקור סמכות חלופי - ארץ ישראל וחכמיה.

עמדת חכמי אלגיריה נתעצבה במרוצת המאות ה"ט-כ' לא מעט בזכות חכמי ארץ ישראל - הם היו מקור חכמה, הורכה והשראה. השיג והשיח של חכמי אלגיריה עם חכמי ארץ ישראל נעוץ גם בשותפות גורל, כאשר שתי האליטות ניצבו בפני בעיות דומות הכרוכות במודרנה - שתי האליטות קבלו על עצמן את האחריות ההיסטורית להציע פתרון והתמודדות.

חשיפת מקורות חדשים אלו וניתוחם משווה לחקר הקהילה הזו אופי חדשני¹⁰⁴.

104 ואף מהפכני. פרופ' שמואל טריגנו כינה זאת "מהפכה קופרניקית", משום שלדבריו, עצם השימוש

הארכיונים העבריים משחזרים חיים יהודיים מתוך הגיון ליבם הפנימיים; אין זה מקור אפולוגטי אלא כולו רצף ענייני ובלתי טעון אידאולוגית; מתוך ארכיונים אלו משתקפת המציאות ההיסטורית עצמה ופחות הדימוי והפרשנות שלה. כללו של דבר, ניתוח מכלול הפרספקטיבות, הוא הכרח כל יגונה: האמת ההיסטורית מצויה בתוך קפלי ההיסטוריוגרפיה הצרפתית והעברית, גם יחד. שומה, איפוא, על החוקר הזהיר להתוודע לשתי הפרספקטיבות כדי לחשוף את מלוא האמת ההיסטורית – על צלליה ואורותיה¹⁰⁵.

במקורות עבריים, מחזיר את יהדות אלגיריה לחיק תולדות עם ישראל, שכן עד כה היא היתה קשורה לתולדות צרפת.

105 הערה זו יפה לגבי חקר כל הקהילות היהודיות בעת החדשה. חוקר תולדות עם ישראל אמור להיות מצוי במקורות העבריים והכלליים של החקופה, בה הוא מתמחה. זה אמור לגבי העת העתיקה ולגבי ימי הביניים אבל לא פחות לגבי העת החדשה. אלא שריבוי המקורות המאפיין את העת החדשה, עלול לתת תחושת "שובע" של מקורות, תחושה כמובן מטעה: תחושה המסיחה את הדעת ולפעמים מהווה תירוץ ועילה ל"התחמקות" מעיין במקורות עבריים. שומה על ההיסטוריון של העת החדשה להכיר, גם את המקורות העבריים ומכאן גם את דינמיקת המאוריים הפנימיים של ההווה ההיסטורית, ולוא רק כדי להיות היסטוריון הנאמן לתמנה ההיסטורית, במלוא מורכבותה: לעיין רק במקורות הצרפתיים זה לשרטט תמנה היסטורית חר צרדית ומעוותת; Yossef Charvit, *Le Judaisme Algérien - Reflexions*, Editions Elinar, Jérusalem, 2001



ענינים הצריכים
לבר מצוה בעיר קצנטינה
שאלות ותשובות

ענינים חצריכים לבר מצוה בעיר קצנטינה שאלות ותשובות



מזהו הדת היאודיה ?

הדת היאודיה הוא הדבר אשר יקרב לבנו לעבודת
ה' ולעשות מצותיו :

מה ה' דורש ממנו ?

ה' דורש ממנו לעשות הטוב ולהתרחק מן הרע
למה יקרא היאודי בשם עברי וישראלי ויאודי ?
יקרא בשם עברי על שם שהיו אבותינו יושבים
בעבר הנהר ובשם ישראל על שם יעקב שקרא ה' שמו
(ישראל שר עם אל) (ישורון) ובשם יאודי יען הגולים
רובם משבט יאודה

איזה ספר היאודים ?

ספר היאודים הוא ספר התורה

וכמה חלקים יש בו ?

ספר התורה יש בו שלשה חלקים תורה נביאים
וכתובים

כמה חלקים יש בתורה ?

התורה יש בה המשה חלקים בראשית שמות ויקרא
במדבר ודברים

בראשית מספר בריאת העולם ודורות הראשונים
אבות עק מיתת יעקב אבינו עליו השלום
שמות מספר יציאת מצרים ועשרת הדברות
ויקרא מעשה הקרבנות וטומאה וטהרה
במדבר מספר מה שאירע לאבותינו במדבר ארבעים
שנה

דברים (ונקרא גם כן משנה תורה) תוכחת משה
לישראל קדם מותו

כמה חלקים יש בנביאים ?

בנביאים יש שני חלקים והם נביאים ראשונים
ונביאים אחרונים

נביאים ראשונים מספרים מה שאירע לאבותינו
ממיתת משה רבינו עד חרבן בית ראשון
כמה ספרים יש בנביאים ראשונים ?

בנביאים ראשונים יש ארבעה ספרים והם יאושוע
שופטים שמואל א וב ומלכים א וב

ומה יש בנביאים אחרונים ?

בנביאים אחרונים יש תוכחות ומוסרים לישראל
ולשאר האומות

וכמה חלקים יש בהם ?

יש בהם ארבעה חלקים והם ישעיה ירמיה יחזקאל
ותרי עשר (הושע יואל עמוס עובדיה יונה מוֹכֶה נחום
הבקוק צפניה חגי זכריה ומלאכי)

ומה הם הכתובים ?

הכתובים הם מוסרים ומשלים ותהלות אלקיים וספור
שוב ישראל לאדמתם והם תהלים משלי איוב וחמש
מגילות (שיר השירים - רות - איכה - אסתר - וקהלת)
נחמיה דברי הימים א וב

מי הם הספרים

אחר ספר התורה הזמורים דרך ועבודת ה' ?
המשנה והגמרא (אורתלמוד)

כמה חלקים יש במשנה ?

במשנה יש ששה סדרים והם זרעים - מועד - נשים
- נזיקין - עדשים - טהרות והספרים הללו מודיעים חקים
ומשפטים ומצות ה'

ומהו הגמרא ?

הגמרא הוא ספר אשר בו ויכוח התנאים
והאמוראים ודעותיהם

כמה סוגי חובות יש לנו ?

יש לנו שני סוגי חובות והם חובות פנימיות וחובות
חיצוניות

מה הן החובות הפנימיות ?

מחוייבים אנחנו לאהוב ה' ולהתהלך בדרכיו ואחרי
מדותיו ולירא ממנו מעשות איזה דבר נגד רצונו
יתברך ויתעלה

ומה הן החובות החיצוניות ?

מחוייבים אהבתנו בו ויראתנו ממנו בעבדני אותו
ולהתפלל אליו ערב ובקר וצהרים וליחד שמו (שמוע וגו')
למה ה' בחר בישראל ונתן להם חתורה ?

ה' בחר בישראל ונתן להם חתורה לפי שאבינו
אברהם היה שוכן בין גוים עובדי עבודה זרה ולא נטה
אחר הבליהם והכיר הבורא יתברך ועבדו וה' הבטיחו
לתת לו זרע שיהיה לגוי גדול ובו יתברכו כל גויי הארץ

מה הם הדברים הנאכלים?

בבהמות מעלה גרה ומפרים פרסה - והעופות
הטמאים כתובים בתורה ובדגים כל שיש לו סנפיר
וקשקשת : וגם אסור לנו לאכול בשר בחלב וחלב ודם
ונבילה וטריפה ושקצים ורמשים (יען כל אלה לפי
דעת התורה הקדושה משחיתים הגוף) וגיד הנשה וזכר
ליעקב אבינו עליו השלום

ומה הן חובותינו נגד בני אדם?

מחוייבים אנחנו לאהוב כל אדם וגם שאינו מבני
עמנו כמו שנאמר ואהבת לרעך כמוך ומחוייבים
לרחם ולחמול עליהם בעת דחקם ולתת צדקה לכל
שואל כפי יכולתנו כברכת ה' אשר נתן לנו

ומה הן חובותינו נגד השררה?

מחוייבים אנחנו לעשות כל מצות אנשי השררה
ולהתפלל בשלומם כמו שאמר הנביא ירמיה עליו
השלום דרשו את שלום העיר אשר אתם יושבים בה :



התלמיד חייב לידע בעל פה

1 ברכות השחר

2 ברכות הניה

3 ברכת המזון ומעין שלש

4 קדושים והבדלות

5 לבנה

6 עשרה הדברות

7 קריית שמע

8 שלשה עשרה עקרים

9 מנחת וערבית

10 מזמורים השייכים למועדים ומזמורים הנאמרים

במוצאי שבת

11 דיני תפלה וציצית ותפילין וכיוצא וכל זה מתרגם

בשפה ערבית וצרפתית



המלבי"ם והדפוס העברי בבוקרשט

עד כואו של המלבי"ם לבוקרשט בשנת תרח"י (1858), לא נדפס שום ספר עברי בעיר זו. ביאסי, בירת הנסיכות הרומנית מולדובה, שבה התגוררו אלפי יהודים, אסרו השלטונות הקמת בית דפוס עברי, והתירו רק למוסדות הכנסייה האורתודוקסית להדפיס ספרים. את ספרי הקודש, חומשים, סידורים, ספרי תהילים, ספרי קבלה, מוסר וחסידות, הביאו סוחרים יהודים מפולין, גליציה ורוסיה. צנזור (מבקר) מיוחד, שהיה יהודי מומר, שמונה על-ידי הממשלה, בדק את תוכנם ומהותם של הספרים, דן אותם לשבט או לחסד, ואישרם או פסלם. למרות שהיו מוכרי ספרים, שהביאו עימם אותיות עבריות ומכבש דפוס, ורצו להדפיס ספרי קודש בסתר, לא עלה בידם, בגלל הפיקוח החמור של הבולשת המשטרית. הספרים הראשונים נדפסו ביאסי רק משנת תר"ג (1843), ביניהם סידור "שערי ציון", עם פירוש ביידיש של רבי נתן נטע ברבי משה האנוכר ו"תניא", והוא ספר ליקוטי אמרים לרבי שניאור זלמן מלאדי, ספר מוסר "שֵׁיט קְפוּנִים" ו"סדר סליחות מכל השנה".¹ (ראה שער הספרים).

לכן חשוב הדבר, שהמלבי"ם הניח את היסודות בפעם הראשונה לדפוס העברי בבוקרשט בשנת כת"ר (1860), בשנה השלישית לכהונתו כרב ראשי, והצליח להוציא לאור באותה שנה שלושה ספרים: ספר אחד במהדורה ראשונה, ושני ספרים במהדורה שנייה, כדבריו: "ואני עושה מלאכה על אבני הדפוס, וחקותי בעט ברזל ועופרת, וכתבתי על האבנים את דברי 'התורה והמצוה', הוא חיבורי הגדול התורה והמצוה פירוש הספרא, שהדפסתי כעת".

ואכן הספר הגדול, שפירסם לראשונה בעיר זו, היה "ספרא דבי רב, הוא ספר תורת כהנים" (ויקרא), עם פירושו "התורה והמצוה", 233 דפים, שהודפס בבית הדפוס של העיתון הרומני "Nationalul" ("נאציונאלולו"). על שער הספר צויין: "חיברתיו אני מאיר ליבוש מלבי"ם, שוכן בבאקארעשט מדינת הדאנו" (דאנובה). בהדפסת הספר הזה עסקו המדפיסים במשך ארבעה עשר חודשים בתמידות, "וצפו על ראשי המון טרדות". (ראה צילום שער הספר).

1 א' מגיד, "רשימות לתולדות הדפוס העברי ברומניה", סיני, ספר השנה של החברה לחכמת ישראל ברומניה, כרך 2, בוקרשט התרצ"א, (בעריכת מאיר בן אברהם הלוי), עמ' 3.

בהקדמתו לספר זה, התקיף המלבי"ם את האסיפה הראשונה של הרבנים הרפורמים, שנתכנסה ביוני 1844 בכראונשוויג שבגרמניה, שאף הוא הזמין להשתתף, ואשר החלט בה על החיקונים בדת.

המלבי"ם הסביר את מניעיו לפירושיו על התורה, הנביאים והכתובים, ואת משימתו לערוך מלחמה נגד "הקראים והמכחישים את קבלת חז"ל" (המשכילים), שהחל עוד בצעירותו בכרסלאן, כשהיה במחיצתו של הרב זלמן טיקטין, שלחם באברהם גייגר, מראשי הרפורמה:

ויהי בשנת התר"ד, קול כחולה שמענו, צרה כמבכירה, קול תורת ה' תתיפח תפרוש כפיה, ודמעתה על לחיה, כי בגדו בה ריעיה, כי נבערו קצת רעי אשכנו ואת ה' נאצו, ויתאספו להפר דת וחוקים ועל צפוניו התיצעו, ויעלו רועים... רבים יכנו את עצמם רבנים ודרשנים... כל אלה חוברו אל עיר בראונשוויג, אל עמק השדים... ויתלקטו שועלים קטנים וכזנבותיהם אודים, ותצא אש ותאכל שמיר ושית, ותבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית, ותבער כהיכל ה', ותבער בין הכדים, ותלהט את ארון הברית, ותאמר להשחית את לוחות האבנים, ותאמר לשרוף כל מועדי אל בארץ. כימים ההם ובעת ההוא, ראיתי ונתון על לבי, כי עת לעשות לה', עת לעשות לתורה שבכתב ושבעל פה, חומה בצורה סביב, דלתיים ובריה, כל יעלו בה פריצים ויחללוה, אם לתורה שבכתב... אם לתורה שבעל פה... מאז אזרתי כגבר חלצי והחילתי לחבר חבורי על התנ"ך, אשר כבר הודעתי דרכיו ושביליו בהקדמתי לפירוש ישעיהו ובהמבשר אשר הוצאתי לאור בשנת התר"ח: ועל התורה שבעל פה הכינותי הסוכך ובניתי לה מגדל עז ומבצר משגב, היא חבורי הנוכחי... הוא ילחם את אויבי הקבלה כשער... כי תורת הפה היא התורה שנתנה מן השמיים, וכי כל דברי תורה שבעל פה מוכרחים ומוטבעים בפשט הכתוב ובעמק הלשון.

ובהקדמתו השנייה לספר ויקרא, שנקראת "איילת השחר", קובע המלבי"ם תרי"ג כללים בדרכי החשיבה הפילולוגית, בסגנון, בשאלות סמנטיות, בתורת הצורות ובתחביר:

והנה פרטי הדרכים והנתיבות אשר דרכתי בכלל החיבור, הלא הם כתובים וערוכים בהקדמה השנייה בשם "איילת השחר", בה אספתי את הכללים והחוקים והיסודות, אשר היה לחכמינו ז"ל, אשר באו בספר הספרא... והמה תרי"ג אורות מאירות ומבריקות ומתנוצצות... רמ"ח כללים הוסדו בשימוש הלשון ושם"ה כללים בבאור הפעלים והשמות הנרדפים אשר באו בספר ויקרא לכדו...²

2 עיין בהקדמה לספר "ארצות החיים", חלק שני, שכתב המלבי"ם בבוקרשט בח' באייר התר"ך, (וארשא כח"ר, ירושלים תש"ך); עיין בהקדמת "ספרא דבי רב", הוא ספר תורת הכהנים, ויקרא, באקדעש כח"ר; בשער הדיפס גם שם הספר באחדות לאטיניות, Hatora Vehamitva, Conpusa de Rabinul M.L. Malbim, Bucuresti, Tipografia Jurnalului Nationalulu, Bucuresti 1860.

פירוש של המלבי"ם מבוסס על ההנחה, שאין בלשון הקודש מילים נרדפות, ולכל מילה יש משמעות מיוחדת, ויש להבחין ביניהן.

באותה הוצאה פורסמו בשנת 1860 בבוקרשט גם שני הספרים הבאים: "מגילת אסתר עם באור נפלא, אשר נדפס פעם ראשונה בברעסלוא, מאת הרב הגאון הגדול המפורסם מוה"ר מאיר ליבוש מלבי"ם, אדמו"ר הרב דפה באקארעשט והמדינה". הספר נדפס מחדש על ידי השותפים (ברשיון הרב המחבר ובגורתו בלתי ישיג גבול), הנגיד מר"ה מנשה בן ר' יצחק צבי הכהן, והנגיד מר"ה נפתלי ארי בן רבי משה וועקסליר, באקארעשט כת"ר (1860); ו"ספר שירי הנפש, ביאור נפלא על שיר השירים, מאת הרב הגאון הגדול, כליל החכמה והמדעים, פאר הדור נ"י, ע"ה (עמוד הגולה) המפורסם מוה"ר מאיר ליבוש מלבי"ם, אדמו"ר אב"ד דק"ק באקארעשט והמדינה", באקארעשט כת"ר (1860). כמו כן פורסמה בבוקרשט חוברת ברומנית "הדרשה והתפילה, שנשא המלבי"ם בבית-הכנסת הגדול בעיר ב-12 במאי 1862". (ראה הצילומים של שערי הדרשה והתפילה ושתי המגילות). בעיתון "המגיד" פורסמה "בשורת ספרים", המודיעה על הופעת הפירוש של המלבי"ם לחומש ויקרא, ומציינת את חשיבותו וגדולתו של המחבר "הנודע הוא לתהלה ותפארת בשער חכמי התורה המצוינים בהלכה".³

בעקבות הוצאתם לאור של שלושת חיבורי המלבי"ם בבוקרשט, נדפסו באותו בית דפוס ובאותה שנה, ספרים של חמישה מחברים ספרדים: שניים של הרב משה יצחק אלמול, רבה של הקהילה הספרדית בעיר הבירה; "ספר טוב ופה", לתועלת הנערים ולחנך במעגלי הצדק והיושר" (בלאדינו), מאת דוד הלוי מקראיובה, בוקארעשט תר"ך (1860), 56 עמודים; הספר "שמונה פרקים מספר חינוך לשון עברי ומבוא הדקדוק", עברית ולאדינו, מאת משה דוד אלקלעי ה"י (ה' ישמרהו), בוקורעשט כת"ר (1860), 48 דפים; ו"ספר פלא יועץ", שני חלקים, שחיבר "הרב הגדול, חסידא, קדישא ופרישא, כבוד מורנו הרב רבי אליעזר פאפו זצ"ל" (זכר צדיק וקדוש לברכה), שנדפס פעם שנייה בהוצאת הרב הכולל, הרב יהודה יעלה נ"י פאפו, בן הרב המחבר ז"ל, ס"ט, על ידי משה דוד אלקלעי, תושב קראיובה, בוקורישט, כת"ר (1860) והמחזה בלאדינו של משה שמואל קופינו "פייסה די יעקב אבינו", בוקרשט תרכ"ב (1862).⁴ (ראה צילומי שערי הספרים).

המלבי"ם הספיק להוציא לאור בשנים 1860 ו-1861, בעת שהותו בבוקרשט, חיבורים נוספים שחיבר, שהודפסו כבר לפני בואו לעיר הבירה. בוורשא פירסם בשנת כת"ר

3 עיין "בשורת ספרים", "המגיד", ר' מנחם אב, כת"ר (25.7.1860).

4 י קאר (יצחק שווארץ) "הדפוס העברי ברומניה עד שנת תר"מ" (ב), קריית ספר, כרך ס"א חוברת ב, חשמ"ו-חשמ"ז, עמ' 433-333; M.A. Halevy, "Din Istoria Tiparului Evreesc in Bucaresti, anul, II. No. 1, Mai-Iunie 1936, pp. 16-17; Bucuresti, anul, II. No. 1, Mai-Iunie 1936, pp. 16-17. א.צ.ר. דיק 606. עיין במבוא של הראשון לציון הרב יצחק נסים לספר "דן ידן" ר' אלף המגן של ר' אליעזר פאפו, ירושלים תשל"ח, עמ' 26-11.

(1860), מהדורה שנייה של הספר "ארצות החיים", על שולחן ערוך אורח חיים, הלכות ציצית ותפילין, חלק ראשון, (שנדפס בשנת התקצ"ז 1857 בברסלאו), עם הוספות רבות, ברפוס של אברהם באמבערג. בשנת באחרית (תרכ"א - 1861), הוציא לאור בוורשא את החלק השני של אותו ספר, גם הוא באותו דפוס. (ראה השער הנדיר של הספר "ארצות החיים" עם חתימתו של המלבי"ם, ששלח לרבי יצחק, באדיבותו של מנהל ספריית הרמב"ם בת"א).

המלבי"ם פירסם באותו זמן גם את "ספר ארצות השלום", בקראטשין, (קרוטוצין, מרכז דפוס עברי בפולין), בשנת כת"ר (1860), הכולל תשע דרשות, "מיוסד על דרושים נפלאים, מתוקים מדבש, ונופת צופים, בנויים על אדני חקירות יקות, בענייני התורה והעולם, משלים נאותים ופירושים נעימים, בפסוקים ואגדות". (ראה שערי הספרים). המדפיסים שלחו ברכות לרב, ל"ראש צדיק" (המלבי"ם), על אשר הירשה להדפיס שנית את שני ספריו הנ"ל. בשנת תרכ"א (1861) הודפס שוב "ספר ארצות השלום" בוורשא, בדפוס ר' אברהם באמבערג.

ב" בתמוז תרי"ט (1859) שלח המלבי"ם מבוקרשט מכתב למדפיסים מסלאנים ומוורשא, המתיר להם להדפיס את ספריו "ארצות השלום" ו"ארצות החיים":

מכתבי יהיה לעד, כי נתתי רשות להרב המופלג מהר' יודיל נ"י, מעיר סלאנים (סלונים), ולהרבני המופלג מהר' יהושע גרשון מונק מוורשא, להדפיס "ספר ארצות השלום" ו"ספר ארצות החיים" שלי, ואני בטוח ומזהיר, שלא ישיג איש את גבולם עד משך ששה שנים מיום כלות הדפוס. ואחר עבור הזמן, ישוב הזכות לידי וליד בא כוחי, ולא יורשה להדפיס בלתי ידיעתי.⁵ תמוז תרי"ט, בוקארעשט, מאיר ליבוש מלבי"ם.

לאחר גמר הדפסת חלק ראשון מ"ארצות החיים", שלח המלבי"ם למדפיסים מכתב נוסף בו הביע את השמחה שאפפה אותו: "גם לבי שמח מכל עמלי, כי בעזר נורא תהלות, נפוצו דברי במקהלות, ויעמדו בסוד ישרים ועדה, לתורה ולתעודה, בימים האלה, ואני עושה מלאכה "

על שקידתו הרבה, יומם ולילה, בחיבור ספרו הראשון "ארצות החיים", בהיותו בן עשרים, כתב: (בהקדמת המחבר לספר "ארצות החיים", וורשה כת"ר, ירושלים תש"ן) ואני הייתי אז כבן עשרים שנה, החלוחי לסדרו, להקים עמודיו ומכוניו, בריחיו ואדניו, יום ולילה עמדותי על משמר, את עיתותי הקדשתי ואת לילותי למלכות שמים הפרשתי, ומעשי ידי הקדשתי לעושיהם ימים רבים על סיר העיון בטח בדר ישבתי, בחדר הורתי, שם בקרית ספר, גולות מים חיים לכדתי, ובאשכולות יין הזמן לא התגאלתי. פה אשב, פה באהל, פה בצל החכמה, בצל שדי לנצח כי

איותיה פה בחגרי ההלכה נפשי בודדה, בנקרת הצור בסתר המדרגה, לא אירא סער, כי בצל שדי אתלונן, כן על משכבי בלילות אבטח ולא אפחד⁶

המלכיים שאף לחבר את הספר "ארצות החיים" על כל ארבעת חלקי "שולחן הערוך". אבל עבודתו נפסקה לאחר גמר סימן ל"א "באורח חיים" מסיבות שונות. אביו של הרב י"ל הכהן מימון, שהיה תלמידו ושאר כשרו של המלכיים, ולמד תורה בילדותו מפיו, סיפר אגדות שונות על הסיבות שגרמו להפסקת עבודתו החשובה הזו. ייתכן, והסיבה היתה בגלל נדודיו הרבים של המלכיים בין שבע הקהילות שבהן כיהן, ומפאת עיסוקו בפירוש ספרי המקרא.⁷

ותוך כדי הבעת השמחה על הדפסת ספריו החדשים והישנים במהדורות נוספות, אינו שוכח הרב להזכיר את טרדותיו העצומות, את מאבקיו הבלתי פוסקים עם ה"נאורים" בבוקרשט, שירדו לחייו, ולא התחשבו במעלותיו של חכם עצום וגאון אדיר זה בכל רזי התורה: "וגם מסרתי לידם (של המרפסים) חידושים אשר לא נדפסו עד כה, כי מסיבות טרודתי לא יכולתי כעת לסדר יותר, ודעתי אם ירצה ה' לעשות מדיני כתיבת ספר תורת משה, חבור מיוחד בפני עצמו בהניח ה' לי מטרדותי העצומות"⁸

המלכיים השתדל להפיץ את ספריו בארצות אירופה. יש בידינו שלושה מכתבים,⁹ ששיגר לרב החוקר ר' שלמה בובער,¹⁰ המעידים שהוא סייע בידו למכור את ספריו. במכתבו מב' בתמוז תרכ"א (1861), הכתיר אותו המלכיים "החכם החריף, החכם השלם, כתר המדע על ראשו, מו"ה שלמה בובער". הוא הודה לו "על נדבת לבו הטהור, לטרוח במכירת ספריו", והוידד מחיר הספר לשני ריכס טהאלער (טלר), או ד' זהו"ב בשביל מוכרי הספרים בפושבורג ובפעסט (אוסטרו-הונגריה). כמו כן ביקש מבובער לשלוח לו את הביקורת שכתב על ספרו ד"ר יעלליניק.¹¹ (לא נאמר על איזה חיבור הוא

6 הקרמת המלכיים ל"ספר ארצות החיים", ח"א וח"ב.

7 הרב י"ל הכהן מימון, שרי המאה, חלק א', ירושלים 1970, עמ' 19, 169; שם, חלק ר', עמ' 110-109.

8 "מהדעה", "ספר ארצות החיים" ח"ב, שם.

9 עיין באוסף ד"ר אברהם שברון, II 135 מחלקת כתבי-יד, הספרייה הלאומית ירושלים; וראה גם "המעייץ", כרך כ', גליון א', תשרי תש"ס, עמ' 52-53.

10 שלמה באבצר מלמבוג (לכוכ) (1827-1906), חוקר ספרות המדרשים והגות יהודית בימי הביניים. הוא שקד על חיבורי אבות "חכמת ישראל", והושפע ממחקריהם של ש"ר, תנ"ך וצנץ, על הדרשות בישראל. בעקבותיהם העמיק חקר במדרשים של תקופת התלמוד הגאונים, והוציא לאור מהדורות מדעיות מתוקנות של המדרשים, שהיו גנחים בספריות הגדולות. הוא גם ליקט וכתב את שרידי המדרשים הקדומים, שלא הגיעו אלינו בשלמותם. התקין מהדורות מדעיות וביקורתיות חדשות על פי כתבי-יד רפוסים ראשונים של ספרי המדרשים, צרף להם מבואות מפורטים, הערות ותיקונים ושינויי נוסחאות.

11 אהרן ילינק (1820-1893), היה רב ומטיף ברות הרפורמה החדשה, והתנגד לרפורמה הקיצונית. חקר את המדרש, ומפעלו הגדול והחשוב הוא ההדרת המדרשים הקטנים, שהיו מפורסם בכתבי-יד שונים, כששה כרכים משנת 1853 ועד 1877, באוסף "בית המדרש", שהוא רב-עורך למחקר

מתכוון, איפה ומתי הופיע). בערב שבת פרשת "ויגש אליו יהודה" תרכ"ג (1863), הודיע המלבי"ם במכתבו אל "ידידי הרם, החריף, הגיבור, החכם, השלם, איש חמודות, מורנו הרב שלמה באבער, יצוה אתו את הברכה", שזה שבועיים קיבל תשובה, והבטיח לו שישלב לו על אודות הספרים, וטרם קיבל מענה. ו"באשר הוצרכתי עתה למעות, לא ירע בעיני אם אטריחהו ואבקשהו שנית לשלוח לידי את כסף הפדיון, או להודיעני כמה אקח פה מאחד הסוחרים, על ששיגהו מאת כבודו". כנראה, שמצבו הכלכלי של המלבי"ם היה בשפל המדרגה, מפני ששמונה חודשים לא קיבל משכורת, בגלל שהשלטונות פטרוהו, והיה נזקק למוסדות סער, כפי שתאר והעיד בעצמו במכתביו ובדרשותיו לצבור. ובמכתבו השלישי ל"גביר החכם השלם" הנ"ל, מודיעו שזה שנה וחצי שלח ספריו לרבן (לא ברור שמו), ולא קיבל שום סימן מה נעשה בהם, ומבקשו להודיעו בדאר המהיר. (ראה העתק המכתב). בעקבות התפתחות הדפוס העברי בבוקרשט בימי המלבי"ם, הוצאו לאור בעיר זו ובערים קראיובה (Craiova) ופלויישטי (Ploiesti), שבולאכיה ובערי מולדובה, יאסי ובוטושאני, ספרים חשובים נוספים, ביניהם הגרות וסידורים, שתורגמו לשפה הרומנית וספרים ללימוד דת ועברית לתלמידים, אשר כללו פרקים מתורגמים מהתורה וכן ספר כתיבת הארץ.

בסיכום: המלבי"ם, שניהן כרבה הראשי של בוקרשט והנסיכויות מולדובה ונולאכיה בשנים תרח"י–תרכ"ד (1858–1864), הניח את היסודות של הדפוס העברי בבוקרשט ובמדינה וספרים רבים להוראת הלשון העברית, היהדות ותולדות עם ישראל, פורסמו בעקבותיו.

הקבלה, המשיחיות והאמונה העממיות בישראל. נחשב לגדול הדרשנים ברורו, ומאתיים מדרשותיו פורסמו.

ספר שיח ספונים

אשר היצר חד חנני עלי' ה"ה הרב כהנא ר"ח אל"ה בק"ש מכו
אריעזר כהנא ר"ח ראוהן כהנא ש"ח ח"ח מושבו ב"ק קרמלין
אשר פעל ועשה היצור נאם ונחמד על המושג הנפילה
ראשון הוא לכל הידועים הו"א למוסר כי ראשית חכמה יראה ד' וכו' ולספר נעים
לכני על חמ' לאורח' ויבדקו חלני מעשה ולדורות וסין לנו למחלוקה וזכות
במחבר יעמוד להו"א חסודים כבשורות וגדש פ"א בק"ק ואלקנות בשנת אשר
על כי הסכת הנגון הנדול המפורסם מכו' ה"ם כהן ראפפורט אל"ה
דק"ק לבוב ועוד שאר גדולים בדוליס ונופרכוים ועמית
גדש פה ולמען נטח חת הכרים הועתק ללשון השכני ע"י האברר תהר
ארי' ליב' בראנדים כהנא' אל"ה י"ל

ברפוס רגנדים

ה"ה הרבני מכו' משה זעליג | וה"ה הרבני מכו' יהודא וועקסלר
לימאגר

ביאם

קאפמא אאפציער פרע אין געלצאפאל שיע פרע לאמנאפאל ראמנא
מיכ"איל גרינאריא סטארוא ווינאיע ראמנא
ציערי קאלראנע אין אל קארליע אן אראבינע מ' סאליע שיפאריש
אין אקארש יעשי לא אינסשקאפאל אלבינע 1843

קאוויע היצעניר

בשנת אטרון לפניו שיה רפ"ק

ספר שערי ציון

שחבר הרב הכולל המקובל חלקי כמוה' נתן
נמסר בן הקדוש מוה' משה
הנזכר ז"ל הי"ד חשכני חלמיד
מוהר"ר חיים וויטל זל"ה הי"ד חלמיד מוכהק"ל הרב
החלקי מוהר"ר יצחק דוריא
זל"ה עם חוספוח קודש על קודש

תקון סעודה ספר יצירת

מפי הקדוש רחמא האלקי עם נקודות דבר דבר על
הרשב"י זצ"ל : לקיים זמן אנפנין לדקל הקודש בו מוג
השולחן אשר לפני ה' : מאיש אלהי האר"י זצ"ל :
חיקון שלשה משמורות : סדר מדיון נפש : חפלק לעצורה
בשמים : והמסירת מודעה הב' : הכל על אוחיות גדולות
עם נקודות כאשר עיניכם החזיקה חיסרים :

נרפס ע"י הנגידים
היה הרבני מוהר"ר משה ווה"ה הרבני מוהר"ר
ועליג צימאנד ע"ק יהודא וועקסליר ע"ק

ביאורים

הראל כרסס 25

בשנת קומי חו"י בלילס לר"ש אשמורות לפק

ומגילת אסתר

עם באור נפלא

אשר נדפס פעם ראשונה בבירסלויא :

ס א ת

הרב האן הגדול דמפורסם פה"י

מאד ליבוש מלכים נ"י

אדמו"ר הרב דפת באקאדעשט העדוה :

בעה"ח

ספר ארצות החיים : וספר ארצות השלום : וספר שירי
הגפש : ובאור אל ישעי' : והחבור הפלאי הנקרא בשם
התורה והמצוה : *

ועתה נדפס מחדש ע"י השותפים ברש"ן הרב האן המחבר
הנ"ל : שליט"א ובמורתו לבלתי ישיג נבול :

נחמה בעזרה שבקרב הימים נדפס גם את ספר שירי הגפש
מהרב המחבר הנ"ל :

האחד הגניד מזה מנשה | והשני הגניד מזה נפתלי

א"י במזה משה

במזה יצחק צבי

זוועקסליר :

הכהן :

באקאדעשט שנת כתר לפ"ק

Kompass de rabins M. L. MALBIM.

Imprimeria jurnalul National.

1860.

ספר

שירי הנפש

ביאור נפלא

על

שיר השירים

מאת

הרב הגאון הגדול כליל החכמה

והמדעים סאר הרוד נ"י ע"ה

המפורסם מוהרר

מאיר ליבוש מלבים נ"י

אדסור אב"ד דק"ק באקארעשט והמרינה :

בעה"פ

ספר ארצות החיים וספר ארצות השלום

וביאור ישעיה וביאור מגלת אסתר

והחבור הפלאי הנקרא בשם התורה והמצוה :

נדפסו פעם ראשון בקענוגסבערג בשנת התר"ז.

עתה הובא לבית הדפוס שנית ע"י מוהרר

מנשה בהמנוח מוהרר יצחק צבי

הכהן :

באקארעשט שנת כתר לסיק

ספרא דבי יב

דא ספר

תורת כהנים

עם פירוש

התורה והמצוה

הפ' הזה יחזק צעונות ועלה פליאת ופאת חרות ויברר כי כל דברי תורה שבכתב הלא הם בתוכים
 באצבע אלקים בתורת הכתב, וכל דברי חול מוכרחים ומטבעים בעומק הלשון עפי חוקים
 וכללים מיוחדים שהם לחול בשפת לשון הקודש, ובכתב וְאֵשֶׁל דְּבָרֵי אִמָּת יגיד את הדין בכתב אמת
 ויהי אות ומופת על אמתת תורה שבכתב, ועל טוהר הכתיבה וקדושתה, ואת דברי הספרא ואת חרות
 פיהר ומפרש בדרך חדש לא ישעיהו המפרשים ולא דרכו בו, יפלא נתיב שכול שיהיה וישם
 ארץ ציה לשונאי סים :

הפריט אני

מאיר ליבוש מלבים

סוק בבאקארעשט פלינת סולמי

בעה"ח

סג ארצות החיים וסג ארצות השלום וסג ישרי הנפש וסג קל ישיע, וסג סגלת אמת :

בשנת בחד לפק



באקארעשט

HATORA VEHAMITVA.

Compusă de Rabinul M. L. MALBIM

BUCUREȘCI. TYPOGRAPHIA JIURNALULUI NAȚIONALULU,
1860.

אברהם הכהן...
אברהם הכהן...
אברהם הכהן...

ספר

ארצות החיים

על ש"ע אר"ח.
של אברהם הכהן

הלק ראשון



המחבר מציג לפנינו ספר המספר את חזונו של אברהם הכהן על ארצות-השלוש, ויחזור סגולת אחרת, ויחזור וישיג, וס' יחיד נפש, ויחזור גדול על ס' תורת כהנים. כחיה וכן בכמה קהילות גדולות, וכעת מבין שבתו בק"ק בוקארעשם והמדינה. נדפס בפס רמזים בברסלויא שנת התקצ"ו.

ועתה יצא לאור עולם, עם הוספות רבות, מהנאון המחבר, נ"י. כהנאון ובהקדמות,

הרבני המופלג הנגיד מו"י יהושע גרשון כהרמל המופלג המפורסם מו"י ישר בערמנק נ"י. מחנך סקלאד של פורים, ברכוב פראנצישקאנער נאזר נאלדמאן נומר 2258. מ"י כהרמל וכו' מו"י שלמה ולמן, כהרמל מו"י אברהם ז"ל, נאכענאוויטש, פנאווארהאק. (ספר כהרמל וכו' מו"י יחזקאל כהנאון מו"י יצחק ז"ל, ווערניק. מ"ס כהנאון.)

ווארשא

נדפס בהדפס של ר' אברהם, בלרמל המופלג המפורסם מו"י צבי יעקב לוי באכערמל.

בשנת כתר לפ"ק

ARCOS HACHAJM
WARSAWA 1860. w Drukarni A. Bombeg.

שמונה פרקים

מספר

חינוך לשון עברי ומבוא הדקדוק

פור איסטרינאך אי חוזה, אז נילדאך אי אַללעז הי איסקריצ'י
 לה לינגואה צודינאס, לה קואס אים ייאונאדס לשון הקודש אי
 קון אייזא איסטאן איסקריטוס טודוס לוס ליצרוס די
 מואיסטרכ תורה קדושה :

אי טאנצין פור איסטרינאך אי חוזה אל אינטינדינאטו
 די בללים די לה גרהאטיקס צודינאס איל קוא אים יאונאדו
 דקדוק לשון עברי או דקדוק לשון הקודש :

איל אנטזאדז טאנעו ציקו טאנעו גראנדי דיצי אל פריקסיין
 די איסטרינאכסי אין אנטזאנטינעו די לאדעו אז 28 פארטיס
 קי אין פרק ג ד ה ו אי טאנצין אין 265 שרשים קי אין
 פרק ח אי דינפואיס טוכאך אז נילדאך טודוס לוס פארהאגראפ'ס
 די פרק א אי אינדילאנטרי הי בע"ה סי טופארכ מונא קינטינטי
 אין סו אנטזאנטינעו :

אקוה אצפה בעור משרי קי טופארכאן מונא נח"ר טודוס
 לוס ליאידוריס אי טאנצין אום סי' וולוודיס רוגו ריסיצאן איל
 פריזינטי די קום ציקו סקלאצו פור ריזאלטאך קון איל אקום חלומידים
 אי קון איסטו, נייקסינאטוס אז איסטאנפאך טאנצין ריכטאנטי
 איל ליצרו קי איל טראכירא איל אינזאנטינעו אל קינטינטינעו :



קונפאנצין אי טראיידו אלה איסטאנפא

די מיל מיינר אי איל פיקיניו

משה דוד אלקלעי הי

ספר בוקורעשט שנת בתר לפ"ק

ספר טוב ויפה

לתועלת הנערים

ולחנך אותם במעגלי הצדק והיושר

סור קאצ'ר אי אמניזארכי איל דרך קי טיינין דימינישטי
אקומטארכי דילאנטרי איל דייו צ"ס אי שילאנטרי לה
צינטי אי דילאנטרי די קי מיזמו :

איל סאן אים לה קומידה דיל פוארטו , אינפירו איל
אמניזאטינטו אים לה קומידה די לה אלמס , סור
נואדרא טודום לוס קומאנדאטינטוס די לה תורה קדושה

שומר מצוה, לא ידע דבר רע

ושומר מצוה לא ידע , דבר רע

מאתי האומר אהבתך בכל לבבי והנרצע על דל שפתיך

הצעיר דוד הלוי הי' תושב קראיובה יעא

טראידו אלה איסטאנסה ע"י המשתדל ומניה

הצעיר משה דוד אלקאלעי הי'

פה בוקארישט יעא שנת כ"תר

BUCURESTI.

Tipografia jurnal. Naționalulă.

1860.

PREDICA și **RUGĂCIUNE**

Compusă și ținută
IN SINAGOGA CEA MARE

DE

D. RABIN M. L. MALBIN

șeful religios al comunității israelitene, Sâmbătă la 12 Maiu 1862
cu ocazia reînnoirii

M. S. PRENTULUI ALECSANDRU IOAN I.

în Reșidența sa din Bucuresci.

Textul rugăciunii pentru Unire, Psalm 61
Textul predicii numeri, 25, 17.

BUCURESCI.

TYPOGRAPHIA LUI STEPHAN RASSIDESCU
(Pasăgintă Română)

—
1862.

ספר

פלא יועץ

חלק ב

עצה טובה קמ"ל רבי • רבי שנה ופירש איזודי
דרך ישרה לסור ממיקשי מות אשר המה
לבעל פעור נצמדים :

בדברים ערבים ומתוקים כל ח"ך שמועמו אומר
לי לי עם חיי דכולא ביה חכו ממתקים
וכולו מחמדים :

דברים המצודקים יוצאים מעמקא דליבא דרחמנא
בעי והמה יורדים חדרי בטן ומוהב ומפו
רב נחמדים :

פעולת דורש טוב לעמו רב צדק מורה בקיץ סליסמרה
יע"א • עיר קטנה ואנשיה סגולת חסדים

ה"ה הרב הגדול חסידא קדישא ופרישא כבוד פורינו הרב
רבי אליעזר פאפו וצוקל

כן עמס נדסק פעס שני צהולות
סרצ סגולל כמסכר יחודה יעלה ניי סן סרצ סנסנר זיל
ע"י יד כהס סגולס ליסועס ס' סורי ויסעי
הצער משה דוד אלקאלעי דרו
בוקורישט יע"ל סנס כתר לס"ק

BUCURSCĪ, 1860.

Imprimeria Jurnalului Naționalul.

בנימין לפלד

מילואים למאמר: "ונוסף עוד" – נוספות על נוספות למחזור יני

עמ' קסה: "אָרְפֶּה וְרַחֲבָה אֲזוֹר עֲנָה" – נראה שיש לנקד "אָזוֹר" ויש להגיה: "אָרְכוּ וְרַחֲבּוּ אֲזוֹר עֲנָה", שהמזבח היה "נתון בתוך הבית וחולק את הבית" ומוקף בעזרה סביבו (ראה ברייתא דמלאכת המשכן, פ"ד, מהר"ח קניבסקי, בני ברק תשכ"א, עמ' כח-ל). לשימוש במושג "עזרה" ביחס לשטח המקיף את המזבח הפנימי, לא מצאנו מקבילות. נראה שהוא שאל ממה שנאמר על מזבח העולה ש"היה נתון באמצע העזרה" (בריתא דמלאכת המשכן, פ"א, עמ' סד).

[ולענ"ד נראה שאין צורך להגיה ו"ארכה ורחבה" מוסב על ה"עזרה" שהיא כְּאֲזוֹר המקיף את המזבח.

ההמשך "רצון לשה פזורה", אפשר שמרמוז על דרשה המקשרת "עֲנָה" עם "עֲנָה", כעין המובא ע"י ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי (הראב"ה): "...דפרק תפילת השחר בירושלמי מפרש 'עֲנָה' – שמשם עֲנָה באה לעולם שנה' ישלח עזרך מקודש וגו'". דבריו הובאו ע"י ח"י קאהוט, ערוך השלם, ח"ו, ערך "עזרה", עמ' קפה-קפו, הוא ציין שלרעיון זה יש מקבילות בדברי בעל הערוך ובדברי הרד"ק, אך בירושלמי לפנינו אינו נמצא. ש.צ. לרינגר].

עמ' קסו, הע' 39: כתב היד תואר גם ברשימת "כתבי יד וקטעי גזיה באוסף ד"אק מצרי", ירושלים תש"ן, עמ' 133.

עמ' קעב, הע' 66: וע"ע נ' פריד, "הפטרות אלטרנטיביות בפיוטי יני ושאר פייטנים קדומים", סיני סא (תשכ"ג), עמ' רסז-רצ; שם, סב (תשכ"ד), עמ' נ-סו, קכו-קמא.

עמ' קצא, בביאור לטור 9: "וּמִנֵּנוּ לֹא בּוֹקְסִים" – יצירת פועל מהשורש 'בסס' נמצאת כבר בלשון חכמים בבניין פיעל, פִּעֵל וְהַתְּפַעֵל, ראה ח"י קאהוט, ערוך השלם, ח"ב, ערך 'בסיס', עמ' קלג-קלד. וכן אצל הקליר, בקדושתא לחנוכה "אדיר כנצב": "ובזה בִּוֶּסס והוכן עולם", (פיוט ח, טור 95. לא נדפס עדיין ומובא כאן מתוך מאגרי האקדמיה ללשון העברית). אך לא מצאנו בבניין קל. יש לשים לב ש"מנו לא בוססים" נמצא באמצע רשימת המעשים הרעים שעושים המל"ם ברכית. לפיכך, נראה יותר לפרש "ומנו – מן הקב"ה. לא בוססים – לא משפילים ומכניעים את עצמם".

עמ' קצב, בביאור לטור 12: וְלִהְיוֹן פִּי תִּלְלָל בּוֹ – מדברי יני נראה שהכיר את נוסח הכבלי (בבא מציעא ע"א ע"א): "שכל המלוה ברכית נכסיו מתמוטטין" (כך גירסת דפ' ויניצאה ר"פ וכן הועתק בטור יו"ד סי' קט). בכ"י המבורג הנוסח: "כל המלוה מעותיו ברכית מתמעטין". וראה בהרחבה בדקדוקי סופרים על אתר.