אסופות

ספר שנה למדעי היהדות

ספר רביעי

בספר זה נכללו מחקרים
על רבי ישראל נאג׳ארה ועל שירתו

בעריכת

מאיר בניהו

ביד הרב נסים

בית ההוצאה של׳יד הרב נסים׳
ירושלים תש״נ

PUBLICATION OF THE YAD HARAV NISSIM

ASUFOT

ANNUAL FOR JEWISH STUDIES

Volume Four

Edited by

Meir Benayahu

Address: 44 Zabotinsky Street, Jerusalem

דפוס מנחם, ירושלים

תוכן העניינים

אסופות על ארבעה שוב ישוב, ושוב צפת נוטלת בו חלק נכבד. אחרי המחקרים החשובים על ספרי ההלכה שלמרן רבי יוסף קארו, שהופיעו בספר השלישי, יבואו בו בספר זה מאמרים על אחד מן המיוחדים שבתלמידיו — רבי אלישע גאליקו, על ההגות שבפירושי המגילות שלו ופרקים מפירוש מגילת רות שחיבר והיה בחזקת אבוד, ועתה נתגלה בעצם כתיבת־ידו (באוסף בניהו).

מדור נכבד נקבע לר׳ ישראל נאג׳ארה, גדול המשוררים במזרח אחרי גירוש ספרד. משורר זה, שאביו היה מן החכמים שהסתופפו בצילם שלשני האריות בצפת, שלמרן ושלאר״י, נאמרו עליו דברים סותרים: דברי־שבח והלל, ששירתו היא קודש קודשים, וגם המלאכים נהנים ממנה — מצד אחד, ומצד שני — יתארוהו כרודף תענוגות החיים, שם בכוס עינו ועובר עבירות חמורות. ולא נמצא פותר לחידה זו. נסיון להתמודד בשאלה זו נעשה לרא־שונה בספר זה.

ארבעה מאמרים נקבצו באו בו בכרך זה: האחד יעסוק במכלול השאלות שעניינן תולדותיו, חיבוריו והשפעתו הגדולה על שירת הקודש שלמן זמנו ועד ימינו. ובו בשורות חדשות: גילוי ספר ׳שארית ישראל׳, טופס המחבר עצמו שהוכן לדפוס ובו שער והקדמה, כמתכונת ס׳ ׳זמירות ישראל׳ (ויניציאה ש״ס), וכן תיאור כתובי־היד שלספר.

לא פחות חשוב הוא גילויו וזיהויו של חלק מספרו האבוד ׳פצעי אוהב׳ — פירוש ספר איוב (פירוש זה יבוא גם הוא באסופות ספר זה). שאר המאמרים עניינם הלחנים הלועזיים שלשירי נאג׳ארה וכן על צורות ותכנים בשירתו. יש, איפוא, במדור זה בכדי לזרז את המזורזים להקור את שירתו על כל אופניה וצורותיה, שהחל בדור הזה, וכן להכנת מהדורה מדעית שלימה שלס׳ שארית ישראל.

אף המדורים האחרים לא נתקפח חלקם: חקר ספרות חז״ל והלכה, שירת ספרד ואיטליה, מחשבת ישראל ותעודות היסטוריות. אות הם לסייוע שמים וכי רצה ה׳ את מעשינו.

יעקב ש׳ שפיגל

דרך קצרה בלשון תנאים ועל פשט ודרש במשנה

תנו רבנן [1] משלושים ושלוש מדות האגדה נדרשת בהן ואלו הן ... מדרך קצרה ... מדרך קצרה כיצד ואהיה מתהלך באוהל ובמשכן (שמו״ב ל, ו). היה צריך לומר מאהל אל אהל וממשכן אל משכן אלא שדיבר הכתוב דרך קצרה, מאימתי הדבר נדון בדרך קצרה, משיצטרך לו הענין ודאי. כיוצא בו ותכל דוד המלך לצאת (שם יג, לט) אלא שדיבר הכתוב דרך קצרה.

בברייתא זו למדונו רבותינו כי יש מקומות שבהם קיצר הכתוב בדבריו, ועלינו להשלים החסר על־פי הבנתנו. אין להשלים את החסר אלא ׳משיצטרך לו הענין ודאי׳, רוצה לומר רק במקרה שהקושי בכתוב הוא גלוי וברור לכל ואין מוצא אחר אלא להשלים את הכתוב.

עיון בתלמוד מראה כי חז״ל דרשו, לעתים, את המקרא בדרך מיוחדת של השלמה (כפי שנראה לפנינו), שיש מן החכמים [2] שראו בה ׳דרך קצרה׳. בבבא מציעא דף סא ע״א מצאנו: ׳קרי ביה הכי את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, בנשך ובמרבית לא תתן אכלך.׳ לאמר, חז״ל דרשו את המלים ׳בנשך ובמרבית׳ כאילו הן כתובות פעמיים בפסוק, וכעין זה מצאנו בתלמוד במקומות נוספים.[3] ואלו דברי ר״ש ליברמן בענין זה: ׳כשנדייק בהמשה דברים שאין להם הכרע׳ (אדר״ן נו״ב פמ״ד סב ע״א, ב״ר פ״פ — ו, הוצ׳ תיאודור־אלבק, עמ׳ 957 וש״נ) נתפלא איך יתכן לומר על הפסוק בדברים (לא, טז) ׳הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה׳ שאין לו הכרע, הרי אם נקרא ׳הנך שוכב עם אבותיך וקם׳ ונפסיק, אז לא יתקשר יפה המשך הפסוק ׳העם הזה וזנה׳. ובהכרח עלינו לומר שהספק כאן אם אנו קוראים את המלה ׳וקם׳ פעמיים (והיינו הנך שוכב עם אבותיך וקם. וקם העם הזה וזנה) או שאנו ממשיכים את התיבה וקם רק למטה (קוראים אותה רק פעם אחת). ובשאר הפסוקים שם הספק הוא אם ממשיכים את התיבה המסופקת למעלה או למטה, ועיין בתוספות יומא נב ב

1 מדרש הגדול ריש בראשית, מהד׳ מרגליות עמ׳ 22. מרגליות הפנה בציוניו למקבילות, שבחלקן הוסיפו המפרשים שם דוגמות נוספות על אלו המובאות בברייתא.

2 כן דעת ר׳ מתתיהו שטרשון (הנזכר בהערה 5), ואילו לדעת ר״י בעהאק שם, מדה זו היא סדור שנחלק. אצל פרשני התנ״ך היא נקראת בשם: עולה ויורד, מושך עצמו ואחר עמו, משמשת במקום שניים.

3 צויינו בתוספות לב״מ שם, עליהם יש להוסיף את המקומות שציין ר״י בכרך (לקמן הערה 4, 5) עמ׳ 35. יש להוסיף, כנראה, גם את סנהדרין לד ע״א: ׳כדתניא אמר אחד מן העדים יש לי ללמד עליו זכות מנין שאין שומעין לו, ת״ל עד אחד לא יענה, מנין לאחד מן התלמידים שאמר יש לי ללמד חובה, מנין שאין שומעין לו, ת״ל אחד לא יענה בנפש למות.׳ כלומר את המילים ׳אחד לא יענה׳ הנמצאות בפסוק דרשו כאילו הן כתובות פעמיים, וע״י כך למדו שתי הלכות. וראה גם סנהדרין קה ע״א ורש״י שם, שמשמע שיש לקרוא: כי נחמתי כי עשיתים ונח (כלומר הקב״ה כביכול נחם גם על נח), ונח מצא חן.

ד״ה שאת, תוס׳ ישנים שם ד״ה וקם, בתוס׳ ב״מ סא א ד״ה קרי. ובכל אופן אנו רואים משם (ומן המקומות שציינו בתוספות ב״מ שם) כי יתכן מאד שבא״י קראו תיבות ידועות פעמים ... ולפ״ז נ״ל לפרש שהכרעות הן התיבות שנקראו פעמיים (כעין כף של מאזניים הכורעת לכאן ולכאן)׳.[4]

נמצאנו למדים כי חז״ל השתמשו בדרך זו בדורשם את הכתוב, ולדעת ר״ש ליברמן אף יצרו מונח מיוחד למילה או למילים שיש לכפול.

ברור כי השימוש בכלל זה, מעצם מהותו, אינו מרובה. עם זאת מצאנו לכמה חכמים[5] שהשתמשו בו.[6] יש לציין לדברי הרשב״ם בבראשית לו, יא—יד: ויהיו בני אליפז תימן אומר צפו געתם וקנז. ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו וגו׳. וכתב הרשב״ם על כך: ותמנע מחובר גם לפסוק העליון [כלומר יש לקרוא: ... געתם וקנז ותמנע. ותמנע היתה ...] וכו׳ הראשון זכר מבני אליפז והשני נקבה וכו׳. צא וראה עד כמה הפליג הרשב״ם, הנחשב כפשטן, במדה ׳דרך קצרה׳. אכן ראינו עד עתה שחז״ל סברו שלצורך פירוש יש לכפול מילה (או מילים), אולם הרשב״ם לא רק שכפל את המילה ׳ותמנע׳, אלא כפלה ונתן לה שתי משמעויות שונות, פעם כשם לזכר ופעם כשם לנקבה.

נשאלת השאלה האם דרך זו מיוחדת בתלמוד לפירושי מקראות בלבד, או שמא התלמוד השתמש בה גם בבואו לפרש את דברי החכמים? מתוך עיון בכמה מקומות שיובאו להלן

4 חזנות יניי, סיני, ד (תרצ״ט), עמ׳ רמט. תודתי לידידי ד״ר דוד רוזנטל שהעירני על מאמר זה. אכן ר׳ יעקב בכרך בספרו ׳אשתדלות עם שד״ל׳, ווארשה תרנ״ז, ח״ב, עמ׳ 36 והערה 25, הקדים כבר את ליברמן בפירוש זה. אלא שליברמן הוסיף ופירש גם את המלה ׳הכרע׳, ומשום כך הבאתי את דבריו בפנים.

5 המיוחס לרס״ג לדברי הימים, מהד׳ קירכהיים א; א, לו; המיוחס לר״ש משאנץ לספרא, צו, פרשתא ג, ד; ר״א מזרחי בפירושו לרש״י בראשית כה, יט; שמות כ, כג; ויקרא כה, ט; במדבר לג, לח; דברים לב, ח; [וראה גם שמות יג, יח ד״ה כמו לים סוף שסותר עצמו והעיר על כך ר׳ אליקים גאטיניו בספרו ׳אגורה באהליך׳, שאלוניקי תקמ״א דף סו ע״ב, וכתב שיש להשתמש בכלל זה רק במקום שא״א להסביר באופן אחר, וכמו שכתבתי לעיל ׳משיצטרך לו הענין ודאי׳, אם כי נראה שהרא״ם ושאר המפרשים שציינתי השתמשו בו גם במקום שאפשר להסביר אחרת], ר״ח בן עטר, אור החיים, דברים, ה, יט. רא״ז מרגליות ב״יד אפרים׳ על או״ח ריש סימן תק״ן; רש״ש בחידושיו הנספחים ל׳נתיבות עולם׳, וילנא תרי״ט, דף ק ע״ב ובחידושיו לבראשית רבה פכ״ב ס״ו; חידושי בנו ר׳ מתתיהו שם עמ׳ קטז; ר״י בעהאק בהערותיו לל״ב מדות שנדפסו בראש מדרש רבה, מהדורת ראם, מדה יא; ר״י בכרך הנ״ל (הערה 4) עמ׳ 34—35; רי״צ מקלנ־בורג, הכתב והקבלה, דברים כה, ב; רד״ל בפירושו לבמדבר רבה פט״ז אות כה. גם שאר מפרשי המדרש פירשו כן במקומות נוספים והאריכות בזה למותר. הנצי״ב בהקדמתו לפירושו לתורה ׳קדמת העמק׳ באמצע אות ו׳; ושם ציין לכמה מקומות שפירש בדרך זו. וראה גם ר׳ יוסף זכריה שטרן משאוול במאמרו ׳תהלוכות האגדות׳ הנספח לשו״ת ׳זכר יהוסף׳, ווארשה תרנ״ט, פרק כא.

6 על קיצורים במקרא ובמיוחד הקיצור הנדון ראה, יצחק צבי ברקוביץ, מדות התורה, ברדיטשוב תרנ״ג, עמ׳ 9—11, 16—34; ד׳ ילין, ׳כתבים נבחרים׳, ה״ב, תרצ״ט, עמ׳ 67—85; ר׳ מרגליות, המקרא והמסורה, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ 8—10; עקיבא בן עזרא, מדת עולה ויורד, ׳בית מקרא׳, כו (תשמ״א), ב (פ״ה), עמ׳ 283 ואילך; יהושע מ׳ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 8, והערה 33 וציין שם לספרות, עמ׳ 69 ובהערות שם; גב״ע צרפתי, הכתו־בות העבריות מימי בית ראשון, ספר יובל לדוד קוטלר, עמ׳ 112, סעיף 4; וכן R. Gordis, The Biblical Text, רשימה 7. אודות מפרשי התנ״ך, ראה לדוגמה אצל ע״צ מלמד, מפרשי המקרא, דרכיהם ושיטותיהם, מהד׳ ב, תשל״ח, עמ׳ 427 והלאה (על רש״י), עמ׳ 561 והלאה (על הראב״ע), עמ׳ 838 והלאה (על הרד״ק) ועוד.

מתקבל הרושם כי התלמוד נקט בדרך זו, היינו 'דרך קצרה', אם כי הדברים לא נאמרו על־ידו באופן מפורש. אמנם, אם התלמוד לא גילה דעתו במפורש, הרי באו הפרשנים והסבירו דבריו על יסוד מידה זו. דומה שהפרשנים סבורים שהסבר ע"י מידה זו, עדיף על הסבר בדרך של 'חסורי מחסרא', משום שלמרות שבשני המקרים יש צורך בהשלמה, הרי ההשלמה ב'דרך קצרה' נראית פשוטה יותר, שהרי היא נעשית ע"י הכפלה מגוף הטקסט עצמו. לעומת זאת בהשלמה של 'חסורי מחסרא', ההשלמה נעשית ע"י השוואה עם מקור חיצוני, הנראית כדחוקה יותר.

נציין עתה למקורות:

1. יבמות פי"ב מ"ה: חלצה בשנים או בשלושה ונמצא אחד מהם קרוב או פסול חליצתה פסולה. ר' שמעון ור' יוחנן הסנדלר מכשירין. מעשה באחד שחלץ בינו לבינה בבית האסורין ובא [7] מעשה לפני ר' עקיבא והכשיר.

בירושלמי שם, דף יב סע"ד: רבי יוחנן הסנדלר עבד גרמיה רוכל יומא עבר קומי בית חבישה דרבי עקיבה והיה מכריז ואמר מאן בעי מחטין מאן בעי צינורין, חלצה בינו לבינה מהו, אודיק ליה רבי עקיבה מן כוותא אמר ליה אית לך כושין אית לך כשר. עולה מכאן כי ר"י הסנדלר, המוזכר במשנתנו, שמע הלכה זו מפי ר' עקיבא שהיה חבוש בבית האסורים. נמצא שלפי מסורת זו אין ספק שהמלים 'בבית האסורים' המוזכרות במשנתנו מתארות את מצבו של ר"ע. ברם פשטות לשון המשנה אינה מורה כן, אלא שמעשה החליצה הוא שאירע בבית האסורים. סתירה זו אילצה, כנראה, את הירושלמי לומר באותו מקום: בבית האסורים היה מעשה ולבית האסורים בא המעשה. כלומר, הירושלמי מקיים הן את המסורת הידועה לו, והן את פשטות לשון המשנה.

גם בבבלי קה ע"ב מצאנו בדומה לכך: איבעיא להו מעשה שחלצו בינו לבינה אבראי ובא מעשה לפני ר"ע בבית האסורין, או דלמא מעשה שהלצו בינו לבינה בבית האסורין, א"ר יהודה אמר רב בבית האסורין היה מעשה ולבית האסורין בא מעשה. לכאורה דברי התלמוד קשים, שהרי מה מקום יש להסתפק בפשוטה של משנתנו, וכבר התוספות על אתר העירו: 'וא"ת והא במתני' משמע בהדיא שחלצה בבית האסורין דקתני מעשה שחלצה בינו לבינה בבית האסורין ובא מעשה לפני ר"ע, וי"ל דבהרבה ספרים גרסינן בא מעשה לפני ר"ע בלא וי"ו וקאי נמי בבית האסורין ארבי עקיבא. וא"ת היכי פשיט שהמעשה בא לפני ר"ע בבית האסורין ולא אבראי, וי"ל דיודע הגמרא שבא לפניו בבית האסורין כדאמר בירושלמי'. כלומר לפי התוספות אף הבבלי יודע מהמסורת בירושלמי משום שאחרת אין מובן לדברי הבבלי. בין כך ובין כך נראה מדברי התלמודים שהמלים 'בבית האסורים' עולות ויורדות והיא היא 'דרך קצרה'. אמנם אין התלמוד אומר זאת במפורש, אבל בתוספות נאמר דבר זה בבירור.

2. נדה פ"ד מ"ד: המקשה־נדה, קשתה שלושה ימים בתוך אחד עשר יום וכו'.
ובתלמוד לו ע"ב: אטו כל המקשה נדה היא ... אמר רבא בימי נדה נדה.

7 כן הוא בכ"י פרמא 138 ובכ"י לו. בכ"י קאופמן: ולבית האסורין בא, ובדומה לזה בדפ' נאפולי ובמשבי"ר דפ' ויניציאה. בכי"מ: בבית האסורין בא. וראה עוד רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 421—422.

נמצא כי לפי רבא יש לקרוא את משנתנו כך: המקשה נדה (בימי נדתה) נדה, וכמו שפירש ר״ע ברטנורה: המקשה נדה הכי קאמר המקשה בלידתה בימי נדתה וראתה דם בהקשותה הרי היא נדה.[8]

3. גיטין פ״ט מ״ט: יצא שמה בעיר מקודשת הרי זו מקודשת מגורשת הרי זו מגורשת ובלבד שלא יהא שם אמתלא.

ובתלמוד פח ע״ב: ואסרינן לה אגברא והאמר רב אשי כל קלא דבתר נישואין לא הייישינן ליה הכי קאמר יצא שמה בעיר מקודשת הרי זו מקודשת, מקודשת ומגורשת הרי זו מגורשת מ״ט קול ושוברו עמו. נראה כי אליבא דרב אשי יש לכפול את המלה ׳מקודשת׳ הנמצאת במשנה.

4. בבא בתרא פ״ה מי״א: היה שוקל לו עין בעין נותן לו גרומיו אחד לעשרה בלח ואחד לעשרים ביבש.

משנתנו כפשוטה קשה קצת, שהרי יצא כי חייבים לתת עשרה אחוז בלח כגרומין וזו מדה גדולה לכל הדעות, וכמעט שאין הדבר מתקבל על הדעת. לכן מצינו כי התלמוד פירש את משנתנו באופן שונה. וכך נאמר שם פח ע״ב: וכמה גרומין א״ר אבא בר ממל אמר רב אחד מעשרה בליטרא בלח לעשרה ליטרין. והסביר זאת הרשב״ם: ומלישנא דמתניתין דקתני אחד לעשרה בלח והא קתני אחד מעשרה בלח דייקינן ליה הלכך חסורי מחסרא והכי קתני אחד מעשרה לעשרה בלח כן נראה בעיני וטורח היה לתנא להזכיר ב׳ פעמים עשרה וחיסר האחד. נמצא שהגרומין הם רק אחוז אחד בלבד ותורצה הקושיה דלעיל. אמנם לענייננו עלה שהרשב״ם סבור כי תירוץ התלמוד בנוי על הכפלת מלה.[9]

5. נדרים פ״ה מ״ד ומ״ה: הריני עליך ואת עלי שניהן אסורין ... בדבר של אותה העיר ... ואיזהו דבר של אותה העיר כגון הרחבה והמרחץ ובית הכנסת והתבה והספרים והכותב חלקו לנשיא.

ברור שהמשפט ׳והכותב חלקו לנשיא׳ קשה מאד ואינו נראה כקשור למשנתנו. ואכן בירושלמי על אתר, דף לט ע״ד נאמר: כיני מתניתא צריך לכתוב חלקו של נשיא. וכעין זה גם בבבלי מא ע״א: אמאי מיתסר, אמר רב ששת הכי קתני ומה תקנתן יכתבו חלקן לנשיא. לכאורה לפי התלמודים, וביותר לפי ניסוח הירושלמי יש לתקן את משנתנו ׳וצריך לכתוב חלקו של נשיא׳ ובזה יבואו דברי המשנה על מקומם.

ברם הרמב״ם, מפני שהוא מקבל את תשובת התלמודים, הריהו כותב בפירושו למשנה, (מהד׳ קאפח): פירושו לפי ענינו והכותב כותב חלקו לנשיא. והמאירי בפירושו הדגיש

8 אמנם לא הדגיש במפורש שיש לכפול את המלה ׳נדה׳, אולי מחמת פשטות הענין. עכ״פ בעל תפארת ישראל בפירושו לבבא בתרא פ״א מ״ד כתב כן במפורש.

9 אע״ג שבפעם הראשונה נקרא: מעשרה, ופעם שניה לעשרה, אין הרשב״ם רואה בזה קושי. יתכן גם שכוונתו כי ׳אחד לעשרה׳ פירושו אחד מעשרה (ויכול להקרא גם לפניו וגם לאחריו) מה שאין כן ׳אחד מעשרה׳ שיכול להקרא רק לפניו ולא לאחריו. וראה עוד מבוא לנוסח המשנה, עמ׳ 418.

יותר: ויש בזה חסרון מלה אחת וענינו והכותב כותב חלקו.[10] הוא אשר אמרנו לעיל, אע"פ שהדברים בתלמוד אינם מוכיחים בהכרח כי לדעת התלמוד יש להבין את משנתנו ע"י הכפלת מילה, סבורים המפרשים שזו כוונת התלמוד, ובכך יהיה הסברו של התלמוד במשנה, מדוייק יותר.

6. תמורה פ"ד מ"א: ולד חטאת ותמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה ימותו שעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום אם משכיפרו הבעלים תמות.[11]

לאחר דיון בהבנת המשנה, מסיק התלמוד כב ע"א: אלא אמר רבא הכי קתני עברה שנתה ואבדה או אבדה ונמצאת בעלת מום. אף כאן לא ניתן לדעת בבטחון מה היא דרך התלמוד בהסבירו את משנתנו. אכן הרמב"ם בפירושו למשנה (מהד' קאפח) כותב: ואמרו ושאבדה משותף, ותקנו התלמוד כך שעברה שנת ואבדה ושאבדה[12] ונמצאת בעלת מום. שוב סבור הרמב"ם, כי דרך התלמוד בהסבירו את משנתנו, היא בהכפלת מילה.[13]

נבדוק עתה כיצד התיחסו חכמי הדורות לכלל זה:

7. נגעים פ"ו מ"ז: עשרים וארבע ראשי איברין באדם שאינן מיטמאין משום מחיה ראשי אצבעות ידים ורגלים וראשי אזנים וראש החוטם וראש הגויה.

בעל תויו"ט כתב בד"ה וראש הגויה: פי' הר"ב הוא גיד האמה, וראיתי בכף נחת שכתב וז"ל: ונתיחס כל הגוף לזה האבר לפי שממנו הושתת ונתיסד כל גוף האדם, ג"כ תענוג זה האבר ראש לכל הנאות ותענוגי הגוף עכ"ל, ואין דבריו אצלי מתישבים כלל וכו', אבל מה שנ"ל בזה שלא נקרא גויה כלל אבל נקרא ראש הגויה לפי שהוא בולט ויוצא מן הגויה

10 רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 361, הערה 1, כתב: 'אבל אין זה לשון משנה'. ברם, כך הוא דרך התלמוד בפרשנותו כפי שראינו עד הנה. יש לציין כי דוגמה זו מזכירה (אבל כמובן אינה דומה) את דברי הראב"ע על הפסוק: ועץ הדעת טוב ורע (בראשית ג, ט), שכתב: 'לפי דעתי צריך להוסיף דעת להיות כן ועץ הדעת דעת טוב ורע כי איך יהיה סמוך והוא נודע בתחלה וכן הארון [ארון] הברית, והנבואה [נבואת] עודד הנביא וכן רבים.' וכן כתב הראב"ע בעוד כמה מקומות, כידוע.

11 בכי"פ 138, כ"י לו, ד"נ: ושעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום. בכ"י קאופמן: ושעיברה שנתה ושאבדה ונמצאת ובעלת מום.

12 יש לשים לב כי יש לקרוא לפי זה פעם אחת: ואבדה, ופעם שניה: ושאבדה, כיוון שהוא עניין חדש. מעניין שבדברי רבא יש שינוי מלשון המשנה בכך, שבכל המקרים בטלה אות היחס 'ש' ומשנתנו נקראת: עברה שנתה ואבדה ונמצאת בעלת מום, ולפי זה אין צריך לתקן במשנה אלא רק לכפול את המלה 'ואבדה'. אמנם הדוגמה השניה: ואבדה נמצאת בעל מום, תחל באות ו' — אבל נראה שאין בזה קושי.

13 בריש סנהדרין שנינו: סמיכת זקנים ועריפת עגלה בשלושה דברי ר' שמעון ר' יהודה אומר בחמישה. ובתלמוד דף יג ע"ב: תנא סמיכה וסמיכת זקנים בשלושה וכו'. ורע"ב בפירושו למ"ג כתב: סמיכת זקנים על ראש פר העלם דבר של ציבור ויש במשמעות הדברים גם מנויי הדיין. אבל הרמב"ם בפירוש המשנה כתב: סמיכת זקנים הוא מנוי הדיינים. וכבר תמה עליו ב'גור אריה' לר' מסעוד צרמון, ליוורנו, תר"ו (נדפס בד"צ ב'אסיפת זקנים' על סנהדרין, הוצאת 'תפארת קאליב', חלק שני), שעניין זה לא נזכר במשנה. דומה שאף כאן סבור הרמב"ם שניתן לקרוא במשנה: סמיכת זקנים, ונמצא הכל מפורש במשנה, וראה תויו"ט ד"ה ר' יהודה אומר ובלח"מ סנהדרין, פ"ד ה"ג, וב'הון עשיר' על המשנה.

וכו׳, לפיכך נקרא הגיד עצמו ראש הגויה, לא שיקרא גויה אבל נקרא ראש הגויה, והיה מן הראוי בכאן שיאמר ראש ראש הגויה, אבל מיפוי הלשון וקצורו שאינו כופל במלות שוות ואחד מושך עצמו ואחר עמו.

ברור שמשנתנו יכולה להתפרש כפשוטה וכפי שפירש אותה בעל כף נחת. נמצא שבעל תויו״ט כשרצה לפרש פירוש נוסף, שאינו תואם לגמרי את פשטות הלשון, הוכרח להשתמש ב׳דרך קצרה׳. היינו דרך זו אפשרית, אולם השימוש בה נעשה רק במקרים שאין מוצא אחר. ואכן נראה שבעל תויו״ט נאמן לשיטתו כפי שמצאנו בלשון הבא.

8. טהרות פ״ט מ״ג: נגמרה מלאכתן (של הזיתים) הרי אלו מוכשרין. נפלו עליהן משקין טמאין, המוהל היוצא מהן ר׳ אליעזר מטמא וחכמים מטהרין.

כתב בתויו״ט: ולכאורה חסורי מיחסרא במתני׳ וצריך לגרוס תרי זימני טמאין טמאין, אבל נראה דלא חסרינן ולא מידי שכן גם במשנה דלעיל נראה מפי׳ הר״ב דגרס משקין סתם והמכוון בו לפי׳ השני (כלומר לפי׳ השני של הר״ב שם) טמאין, וכן גם בכאן כי קתני משקין היינו משקין טמאים, וטמאים דקתני בהדיא קאי אזיתים. היינו, בעל תיו״ט אינו חפץ לכפול את המלה ׳טמאין׳ אלא מעדיף להסביר את משנתנו כפי שהיא לפנינו וללא הכפלה ושימוש ב׳דרך קצרה׳.[14]

דומה שיש לשייך לכאן משנה נוספת:

9. סוטה פ״ח מ״ב: ודברו השוטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו, אחד הבונה בית התבן בית העצים וכו׳ ומי האיש אשר נטע כרם ולא חיללו אחד הנוטע כרם ואחד הנוטע חמשה אילני מאכל וכו׳.

כתב התויו״ט ד״ה אחד הנוטע: והא דהכא תנן הנוטע כרם בהדיא וברישא לא תנן הבונה בית בהדיא, משום דהא מיהא כי נקט בית התבן הוה בית דבקרא נמי בלישנא וכו׳. לכאורה ניתן ליישב את קושייתו באמרנו שהתנא נקט ב׳דרך קצרה׳. רוצה לומר, עלינו להשלים את משנתנו בדרך ההכפלה כך: אחד הבונה בית, אחד הבונה בית התבן בית הבקר וכו׳. ברם גם כאן מיאן התויו״ט ביישוב זה, אולי מחמת דברינו דלעיל,[15] שאין עושין כן אלא במקרה שאין כל אפשרות ליישב בדרך אחרת.[16]

בן דורו של התויו״ט, ר׳ שלמה עדני, נזקק אף הוא לכלל זה בפירושו ׳מלאכת שלמה׳:

10. פרה פ״ב מ״א: ר׳ אליעזר אומר אינה נלקחת מן הגויים וחכמים מכשירין ולא זו בלבד אלא כל קרבנות הצבור והיחיד באין מהארץ ומחו״ל מן החדש ומן הישן.

14 אם נאמר שיש לכפול את המילה ׳טמאין׳, עולה כי בפעם הראשונה היא מוסבת על המשקין ובפעם השניה על הזיתים, וכנראה שאף זה נראה דחוק מעט לתויו״ט.

15 יש להוסיף שבמקרה זה יש הבדל בניקוד המלה ׳בית׳ בשני חלקי המשפט, ושמא זו הסיבה שהתויו״ט לא הזכיר את דרך ההכפלה. אם כי עניין זה עצמו עוד דורש בירור, דהיינו האם מסורת הקריאה קובעת, או הכתיבה קובעת, וראה הערה 19.

16 אכן יש כמה כתובי־יד שגירסתם: אחד הבונה בית, ואחד הבונה בית התבן וכו׳, ראה ׳דקדוקי סופרים השלם׳ למסכת סוטה, מהד׳ מכון התלמוד, ירושלים תשל״ט. אגב, הם לא העירו שנוסחה זו מיישבת את הערת התויו״ט. הן אמנם התויו״ט לא ראה כתובי־יד אלה, אבל את נוסחת הירושלמי (דפוס ויניציאה) ודאי ראה, ושם כתוב: אחד הבונה בית חדש (המלה ׳חדש׳ נראה שנכתבה כאן בהשפעת הפסוק המובא בתחילת המשנה) ואחד הבונה בית התבן, והיה לו להזכירה. מעניין כי ב׳דקדוקי סופרים׳ הנ״ל, לא הובאה נוסחה יחידאית זו של ירושלמי דפוס ויניציאה.

על משנה זו העיר במקום ב'משנה אחרונה': ולא זו בלבד אלא כל הקרבנות באין מהארץ ומחו"ל, כך היא הגירסא בספרים, ואין הלשון מיושב, דרישא אמרי בנלקחת מן העכו"ם ובסיפא בקרבנות, שביק להך ונקט מהארץ ומחו"ל דלא איירי בה. ברור שזו שאלה קשה, אולם כבר כתב שם בעל 'מלאכת שלמה': וצריך לומר דכל קרבנות הציבור דקתני משתמש לפניו ולאחריו. ולדבריו כך יש לקרוא את המשנה וחכמים מכשירין, ולא זו בלבד אלא כל קרבנות הציבור והיחיד, כל קרבנות הצבור והיחיד באין מהארץ. מאידך, במקום אחר, לכאורה, מיאן ר"ש עדני ללכת בדרך זו, וביכר להגיה את משנתנו. אכן טעם הדבר הוא כסברת התויו"ט שהוסברה לעיל, וכפי שיוסבר בדוגמה הבאה:

11. ערלה פ"ב מ"א: התרומה ותרומת מעשר של דמאי החלה והביכורים עולים באחד ומאה ומצטרפין זה עם זה וצריך להרים.

משנה זו קשה, מדוע לא הוזכרה כאן תרומת מעשר של ודאי. ואכן ב'מלאכת שלמה' כתב: 'התרומה ותרומת מעשר ותרומת מעשר של דמאי כצ"ל', והגהה זו אמנם מקוימת ע"פ מקורות רבים.[17] והנה במקרה זה היה יכול ר"ש עדני לומר שיש להשלים את משנתנו בדרך ההכפלה, כלומר שיש לכפול את המלים 'ותרומת מעשר', ולא נצטרך להגיה את משנתנו.[18] אלא שר"ש עדני מיאן בזה, מהטעם דלעיל, שאין משתמשים ב'דרך קצרה' אלא 'משיצטרך לו הענין ודאי'. ברם כאן קיימים מקורות רבים המלמדים בבירור כי נוסח המשנה הוא משובש, ועל כן אין כאן כלל הגהה ותיקון אלא העמדה על הנוסח הנכון, ואין אנו צריכים ל'דרך קצרה' כלל ועיקר.

מצאנו מקומות נוספים שהוסברו ב'דרך קצרה', ואלו הם:

17 ראה משנה זרעים עם שנויי נוסחאות, מהד' מכון התלמוד, ירושלים תשל"ה, במדור שינויי נוסחאות ובהערות שם, שציינו לראשונים רבים שהביאו משנתנו בנוסח זה. הגר"א ב'שנות אליהו' הגיה: התרומה ותרומת מעשר של דמאי ושל ודאי, ולכאורה תמוה מדוע לא הגיה כנוסח המקויים בראשונים. לולא דמסתפינא אמינא שהגר"א הגיה כ'מלאכת שלמה', והסביר בע"פ שיש להוסיף של ודאי — אבל לא את המילים 'של ודאי'. וכבר מצינו שר' ישראל משקלוב העיר בכמה מקומות שמסדר 'שנות אליהו' לא ביאר יפה. ראה המקורות אצל בצלאל לנדוי 'הגאון החסיד מוילנה', מהדורה ג', תשכ"ח, עמ' שב—דש ובהערותיו. וראה דברינו לקמן בביאור שיטת הגר"א בעניין הגהה זו.

18 וכבר הציע כן אביגדור אפטוביצר, בספר היובל לבנימין מנשה לוין, עמ' נח הערה 38: 'ולי נראה שאין צורך להגיה אלא לפרש שמלות ותרומת מעשר משמשות שתים או מושכות עצמן ואחרות עמן וכו' ומצינו כזה במשנה. והדוגמא הבולטת היא המשנה פסחים פ"ד מ"א: מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, ושם בבלי כ"ח א': איבעיא להו היכי קאמר מפרר וזורה לרוח ומפרר ומטיל לים או דילמא מפרר וזורה לרוח אבל מטיל לים' וכו'. נראה לי כי אפטוביצר לא דק. הדוגמה שהביא אינה מתאימה להכפלה אלא שייכת לכלל אחר. ראה בבא בתרא ט ע"ב: אמר ר"א גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו דאילו במשה רבינו כתיב כי יגורתי מפני האף והחמה ואילו בעושה צדקה כתיב מתן בסתר יכפה אף [ושוחד בחיק חמה עזה] ופליגא דר' יצחק דא"ר יצחק אף כופה חמה אינו כופה שנאמר ושוחד בחיק חמה עזה אע"פ ששחד בחיק חמה עזה (רש"י — ור' אלעזר סבר דהאי שוחד בחיק ארישא קאי ושוחד בחיק יכפה חימה עזה). נמצא לפנינו מחלוקת אמוראים בפירוש הפסוק אם הפעל יכפה מוסב אף על חציו השני של הפסוק (דוגמת: ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן — תהלים קיד, ד, וכמוהו רבים כידוע). ומחלוקת אמוראים זו ביחס למקרא, היא ספק התלמוד ביחס לפירוש המשנה בפסחים (ראה לקמן ליד הערה 40).

12. שבת פ"ח מ"א: המוציא יין כדי מזיגת הכוס וכו' שמן כדי לסוך אבר קטן. ובתלמוד עז ע"ב: אמרי דבי ר' ינאי כדי לסוך אבר קטן של קטן בן יומו, מתיבי שמן כדי לסוך אבר קטן וקטן בן יומו מאי לאו אבר קטן דגדול ואבר גדול של קטן בן יומו אמרי לך דבי ר' ינאי לא הכי קאמר שמן כדי לסוך אבר קטן של קטן בן יומו, וכו'.

לשון משנתנו קשה, שהרי אין לדעת מה פירוש הלשון 'אבר קטן' האם הכוונה אבר של קטן או אבר שהוא קטן, והתלמוד השלים לכן את לשון המשנה, אבר קטן של קטן. והתויו"ט בפירושו למשנה כתב: 'פירש הר"ב דקטן קאי אאבר מאדם'. והעיר על כך ר' משה זכות בפירושו 'קול הרמ"ז': 'לא פי' הר"ב כן אלא הביא ל' (לשון) הברייתא דמסקינן כוותיה בגמ' ולא יתכן לפרש שם א' (= אחד) סמוך ומוכרת בפעם א'[19] אלא הכי פירושו אבר הקטן שימצא במין האדם והיינו אבר קטן של קטן בן יומו.' הרמ"ז סבור שאין לקבל דברי התויו"ט,[20] ולכן הציע פירוש שונה להשלמת לשונה החסר של המשנה ולהבנתה. עם זאת ר' יעקב בכרך[21] סבור שהפירוש במשנה, כפי שהציע התלמוד, מושתת על העקרון של דרך 'קצרה' ע"י הכפלת המלה 'קטן'.

13. בבא בתרא פ"א מ"ד: כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן מארבע אמות ולמעלה אין מחייבין אותו.

כתב ר"י קארו ב'בית יוסף' חו"מ סימן קנז, והביאו התויו"ט כאן:[22] 'לפי' בעל נמוקי יוסף כותל חצר שהסכימו מתחילה לבנותו למעלה מד' אמות ונפל מחייבין אותו לבנותו עד ד' אמות וכן כתבו הגהות בפ"ח מהלכות שכנים בשם ה"ר יונה, נראה דלפי דעתם עד ד' אמות משמש למעלה ולמטה דברישא קתני כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ד' אמות והדר קתני עד ד' אמות בחזקת שנתן.'

14. סנהדרין פ"ז מ"ד: אלו הן הנסקלין הבא על האם ועל אשת האב ועל הכלה ועל הזכור ועל הבהמה והאשה המביאה את הבהמה והמגדף ... הבא על הזכור ועל הבהמה והאשה המביאה את הבהמה אם אדם חטא בהמה מה חטאה אלא לפי שבאת לאדם תקלה על ידה.

המשפט 'בהמה מה חטאה' קשה שהרי לא מוזכר במשנה שהבהמה נהרגת, וכבר נתקשה בזה תויו"ט.[23] אבל ב'תפארת ישראל' שם כתב: היה תנא צריך להכפיל מילת בהמה לומר והבהמה בסקילה[24] ורק אורחא דתנא בכה"ג להזכיר המילה רק פעם אחת.

19 המילה 'אבר' בצירוף אבר קטן במשמעות אבר של קטן הנה סמוכה והב' תנוקד בפתח, ואילו במשמעות אבר שהוא קטן הנה נפרדת (= מוכרת) והב' תנוקד בקמץ. האמור כאן הוא עפ"י ניקוד ר"י עמדין למלה אבר. אכן מקובל לנקדה בצירה וסגול (ראה מבוא לניקוד המשנה, תשכ"ד, עמ' 40) וכפי שהעירני רד"צ הילמן יתפרשו דברי רמ"ז שלא מוכן לפרש שם א' וכו' היינו שבניקוד זה אין שינוי בקריאה בין הסמוך למוכרת שהרי הניקוד אינו משתנה. וראה הערה 15.

20 וכדבריו כתב גם ר' דוד קורינלדי בפירושו למשנה 'בית דוד', אמשטרדם תצ"ח.

21 המצוין לעיל (הערה 4), עמ' 35, הערה 16.

22 וכן הביאו ב'תפארת ישראל' כאן. וציין כי תופעה זו נמצאת בעוד משניות וציין למספר 2, 8 שהובאו כאן.

23 גם מהרש"ל נתקשה בזה והגיה: והאשה המביאה את הבהמה בסקילה, והעיר עליו 'דקדוקי סופרים' שנוסחה זו אינה נמצאת בכתובי־היד ולא בדפוסים ישנים, אלא רק במשנה שבבבלי וזה נעשה עפ"י הגהת רש"ל עצמו.

24 כוונתו רק לכפול את המילה 'בהמה', כך: והאשה המביאה את הבהמה (ראה הערה 12) אם אדם חטא בהמה מה חטאה וכו'. לפי זה יש לכפול זאת גם ברישא. ודע כי על כך נדפסה שם הערה:

15. מכות פ"א מ"א: כיצד העדים נעשים זוממים מעידים אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה או בן חלוצה אין אומרים יעשה זה בן גרושה או בן חלוצה תחתיו אלא לוקה ארבעים.

כתב בחידושי 'אהבת איתן' לר' אברהם אבלי (נדפס במשניות דפ' ווילנא בסוף): 'הקשו התוס' הא הוי עדות שאין יכולים להזימה וכו' ועוד תירצו דגבי עדות דבן גרושה ובן חלוצה לא בעינן שיהיה יכול להזימה משום דכאשר זמם לא קאי על עדות כזו וכו' ולתירוץ התוס' מיושב היטב הלשון ששואל כיצד העדים נעשים זוממי' פי' הרי אפי' אם לא יוזמו אין עדותן עדות ומתרץ אין אומרים יעשה זה בן גרושה ובן חלוצה כו' פי' וכיוון שאין אומרים ממילא לא עלייהו קאי כאשר זמם, ויהיה תיבות מעידין אנו כו' עד אין אומרים מוסבות הן למעלה וגם יורדים למטה.

16. זבחים פי"ד מ"ג: היוצק הבולל הפותת המולח המניף המגיש המסדר את השלחן והמטיב את הנרות והקומץ והמקבל דמים בחוץ פטור אין חייבין עליו לא משום זרות וכו'.

כתב התויו"ט: נפלאתי על שלא נשנה הקומץ אצל העבודה של המנחות והפסיק ביניהם במסדר ומיטיב וכו' וצ"ע. ובחידושי מהרי"ח לר' יואל חסיד (נדפס במשניות ווילנא בסוף) כתב: ונראה משום דקומץ במקום שחיטה ואחר שחיטה היא קבלה וכו' לכן סמך קומץ למקבל דמים וכאלו תבת והמקבל קאי לפניה ולאחריה דהיינו הקומץ והמקבל דהיינו נתינת קומץ בכלי דהוא במקום קבלה והמקבל דמים כו' וע"ש בדבריו.

דומה שעל יסוד הדוגמות שהובאו עד עתה, נראה שניתן להסביר עוד כמה מקומות.

17. פסחים פ"י מ"א: ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב.

בתלמוד דף צט ע"ב העירו בעלי התוס' בד"ה ואפילו עני שבישראל: ויש מפרשים דאדלעיל קאי עד שתחשך ואפילו עני שבישראל פירוש אפילו עני שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך. לאור האמור ניתן אולי לפרש את משנתנו לשני הפירושים גם יחד, וזאת ע"י ההכפלה בצורה הבאה: ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך ואפילו עני שבישראל, ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב.[25]

18. זבחים פי"א מ"ז: אחד שבישל בו ואחד שעירה לתוכו רותח אחד קדשי קדשים ואחד קדשים קלים טעונין מריקה ושטיפה, ר' שמעון אומר קדשים קלים אינם טעונים מריקה ושטיפה ר' טרפון אומר אם בשל בו מתחילת הרגל יבשל בו את כל הרגל וחכ"א עד זמן אכילה מריקה ושטיפה מריקה כמריקת הכוס ושטיפה כשטיפת הכוס.

'גירסתו כגירסת המשב"ב הבהמה בסקילה ובזה יובנו דבריו'. ברם, הערה זו אינה מדויקת שהרי כל דברי בעל 'תפארת ישראל' הם להצדיק הנוסח שלפנינו ומבלי להזקק להגהת הרש"ל.

25 על דוגמה זו כתב לי מהר"ש ליברמן ז"ל (פר' שופטים תשמ"א) וז"ל: 'הדוגמא שהבאת מפסחים רפ"י אינה שייכת לכאן. התוספות אמנם הסתפקו בכך, אבל מן המדרש שמות רבה פ"כ ברור שהכוונה היא: ואפילו עני מישראל לא יאכל עד שיסב, כפי שהעיר רמא"ש בפירושו להגדה. וכן אמרו בירושלמי כאן במקומו: ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכו' להודיע שיצאו מעבדות לחירות. ובמשנת ב"ק פ"ח מ"ה: ואפילו עניים שבישראל רואין אותן כאילו הן בני חורין שירדו מנכסיהן וכו'. ואין כאן ענין לעני רעב, ואפילו אם הוא עשיר ובזוי נקרא עני שבישראל, וברור שאינו נמשך למעלה.'

בתלמוד דף צו ע״א: וחכ״א עד זמן אכילה מאי קאמר א״ר נחמן א״ר בר אבוה ממתין לה עד[26] זמן אכילה ושתיה והדר עבד ליה מריקה ושטיפה. ולפי זה מתפרשת משנתנו כך: וחכ״א עד זמן אכילה. מריקה ושטיפה (כיצד ?) מריקה כמריקת הכוס וכו׳.

אמנם ר״ח אלבק בפירושו למשנה מפרש עפ״י התוספתא ׳עד זמן אכילה מריקה ושטיפה׳, בעוד זמן אכילת הקרבן צריכים מריקה ושטיפה וכו׳, והוא מעיר בהשלמותיו כי המילים ׳מריקה ושטיפה׳ שייכות למעלה ומשנתנו נשנית כך: וחכ״א עד זמן אכילה מריקה ושטיפה, מריקה כמריקת הכוס וכו׳. נראה שלאור האמור עתה ניתן לפרש את משנתנו הן לפי הפירוש הרגיל והן לפי פירושו של אלבק, כאשר המילים ׳מריקה ושטיפה׳ הן עולות ויורדות ב׳דרך קצרה׳.

19. תוספתא ברכות ספ״ה, מהד׳ ליברמן עמ׳ 29: פועלין שהיו עושין אצל בעל הבית הרי אלו מברכין שתים. אומר ברכה הראשונה וכולל את ירושלים בשל ארץ וחותם בשל ארץ ואם היו עושין עמו בסעודן או שהיה בעל הבית מברך להן הרי אלו מברכין ארבע[27] דברים שבין ב״ש לב״ה בסעודה בש״א מברך על היום וכו׳.

כתב ר״ש ליברמן בבאורו הארוך: ׳דברים שבין ב״ש לב״ה וכו׳ עפ״י הסגנון הרגיל היה צ״ל אלו דברים כמו שהוא במשנתנו רפ״ח. ובבבלי סגנון זה מובן שהרי הוא מפסיק בין הבבות בשקלא וטריא ופותח בכ״א: דת״ר (כפי שפי׳ לנכון בד״ס שם) אבל הסגנון כאן קצת מוזר.׳ אולי ניתן ליישב את הסגנון המוזר לומר כי לפנינו תופעה של ׳דרך קצרה׳ והמילה ׳ארבע׳ עולה לכאן ולכאן, וכאילו כתוב גם ארבע (או ארבעה) דברים שבין ב״ש לב״ה וכו׳. ואכן בעל מנחת בכורים שם סבור שהנוסח הוא: או שהיה בעה״ב מברך להן הרי אלו מברכין כתיקנן. ד׳ דברים וכו׳, וכנוסח זה הוא בתוספתא דפוס סביוניטה שנת שי״ד.[28]

20. מכות יב ע״א: תני חדא אב שהרג בנו נעשה לו גואל הדם. ותניא אידך אין בנו נעשה לו גואל הדם וכו׳ אלא לא קשיא הא בבנו הא בבן בנו.

רש״י: אב שהרג את הבן, בנו השני נעשה גואל הדם של אחיו והורג את אביו.[29] הא דתניא אין בנו נעשה גואל הדם בבנו של רוצח קאמר והא דתניא בנו נעשה לו גואל הדם בבנו של הרוג קאמר שהוא בן בנו של רוצח ואינו מוזהר על כבודו.

לכאורה תירוץ התלמוד דחוק, שהרי בשתי הברייתות נשנה באותו הלשון ׳בנו׳, וא״כ מניין ההבדל. שמא ניתן לומר שהתלמוד השתמש בכלל ׳דרך קצרה׳. בברייתא הראשונה

26 בכ״י מינכן: כל.

27 בכ״י ערפורט מתחיל כאן פרק חדש.

28 ביאור מקורי בעניין זה ראה ר״ר מרגליות, ׳דרכי התלמוד וחדותיו׳, עמ׳ נב.

29 כלומר לפי רש״י כאילו כתוב בברייתא: אב שהרג בנו, בנו נעשה לו גואל הדם וכ״ה בדפ׳ ויניציאה שנת ר״צ לפי עדות דקדוקי סופרים. ומצינו כך גם בפסחים קטז ע״א: ת״ר חכם בנו שואלו, ובכי״מ ב׳, כ״י אוקספורד: ת״ר חכם בנו, בנו שואלו. וכעין זה בכלים פ״ח מי״א: האשה שנטף חלב מדדיה לאויר התנור טמא וכאילו כתוב: ונפל לאויר התנור התנור טמא. וכ״ה בכריתות יג ע״א, ויש עוד משניות כאלה. ובזה אין מן החידוש שהרי המשנה מתפרשת כראוי גם כך, והמילה החוזרת היא בעלת אותה המשמעות. אמנם כאן המילה ׳בנו׳ מתיחסת לאנשים שונים, ויש בזה מן החידוש.

אפשר לכפול את המילה 'בנו' וכמו שפירש רש"י, אלא שעתה נפרש זאת בדרך אחרת משפירשנו לעיל וכדי להסיר את הקושי, היינו אב שהרג בנו, בנו (שלו, של הנהרג) נעשה לו גואל הדם. אבל בברייתא השניה אין אפשרות לומר כן אלא היא נשארת כלשונה אב שהרג אין בנו נעשה לו גואל הדם.

21. תענית ו סע"א: כמאן אזלא הא דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר גשמים שירדו שבעה ימים זה אחר זה אתה מונה בהן רביעה ראשונה ושניה ושלישית כמאן כר' יוסי.

רש"י: דאליבא דר' יוסי הוו בין רביעה ראשונה ושניה או שניה ושלישית. מדבריו עולה כי יש לקרוא: אתה מונה בהן רביעה ראשונה ושניה, ושניה ושלישית, ויש לנו כאן שתי קבוצות נפרדות של קביעות כשהמירווח בכל קבוצה הוא שבעה ימים[30] וזה מתאים לר' יוסי.

דומה שנוכחנו לדעת עד הנה כי שיטת הפרשנות 'דרך קצרה' מקובלת בידי חכמי הדורות והם השתמשו בה לצורך הסבר דברי חז"ל. בדרך כלל נעשה השימוש בדרך זו רק כאשר לשונה של המשנה קשה, והמעיין חש כי קשה לפרש את המקור כפי שהוא. סביר שיש עוד מקומות שנתפרשו בדרך זו, אלא שנעלמו מעיני.[31] עם זאת נראה שגם המקרים שהובאו יש בהם כדי לאשר את האמור.

אף חוקרי דורנו הלכו בדרך זו, אלא שהם השתמשו בה באופן שונה במעט כפי שניווכח בהמשך הדברים. אביא, איפוא, את המקומות בהם מצאתי התיחסות ל'דרך קצרה'.

22. מכשירין פ"ג מ"ז: היו רגליו מלאות טיט וכן רגלי בהמתו עבר בנהר אם שמח בכי יותן ר' יהודה אומר אי אפשר שלא לשמוח אלא אם עמד והדיח באדם ובבהמה טמאה לעולם טמא.

כתב ר"ח אלבק בהשלמותיו: 'תיבת ובבהמה נמשכת למעלה ולמטה: באדם ובבהמה (טהורה) צריך לעמוד ולהדיח אבל בבהמה טמאה לעולם טמא, לעולם המים בכי יותן אפילו לא הדיח לפי שבוודאי הם לרצונו וטעם הדבר לא נתברר.'

23. מקוואות פ"ג מ"ג: הסוחט את כסותו ומטיל ממקומות הרבה והמערה מן הצרצור ומטיל ממקומות הרבה ר"ע מכשיר וחכמים פוסלים אמר ר"ע לא אמרו מטילין אלא מטיל אמרו לו לא כך ולא כך אמרו אלא שנפלו לו ג' לוגין.

כתב ר"ח אלבק בהשלמותיו: 'כבר העירותי בספרי על המשנה עמ' 187 שצ"ל: אלא שנפלו. [נפלו] לו ג' לוגין מכלי אחד וכו' (משנה ד'), לפי שהחכמים הקדמונים לא אמרו אלא ג' לוגין שנפלו כמפורש להלן ו; ד, יא. ואם נפלו לו שלושה לוגין מכלי אחד הוא מאמר חדש כמו שהוא הסגנון במשנה א—ב.'[32]

30 אין זה קשור לקושי שהעלו שם התוס' ד"ה גשמים, והוא כיצד יש למנות את הימים בשתי הקבוצות, וכתוצאה מכך גרסו אחרת שם.

31 עי' חגיגה פ"א מ"ג: עולות במועד וכו'. בנו של בעל 'תפארת ישראל' הוסיף ופירש את דברי אביו וכתב שם כי יש לכפול את המלה 'במועד' הנזכרת במשנתנו. לא הבאתי את דבריו בפנים, כיוון שהצעתו זו אינה ברורה, וכבר העיר עליו ר"י שפירא בהגהותיו 'תפארת יעקב' (נדפסו במשניות מהד' וילנא בסוף הכרך): 'לא הבנתי דבריו'.

32 אלבק ציין לתופעות דומות והן דוגמות 4, 8 שהובאו לעיל.

24. תוספתא סוכה פ״ד, מהד׳ ליברמן עמ׳ 276: ברכה לעצמה שנא׳ ביום השמיני שלח את העם ויברכו.

ר״ש ליברמן אחר שדן ב׳באור הארוך׳ בפרושה של תוספתא זו, כתב (עמ׳ 93): ׳ולא עוד אלא שאפשר ואפשר שגשמטה לפנינו המלה ׳ביום׳, וצ״ל: ברכה לעצמה שנא׳, ביום [ביום] השמיני וכו׳ ובזה אין כמעט משום הגהה וכגון דא בודאי יחשבוה הסופרים לכפילות ובפרט אם מילה זו חלה להיות בסוף שורה.׳

25. תוספתא סוטה פ״ז, מהד׳ ליברמן עמ׳ 198: פעמים יוצא ומדבר עמן, אחד בספר ואחד במערכי המלחמה, שבספר מהו אומ׳, ילך וישמע דברי כהן. במערכי מלחמה מהו אומ׳ מי האיש אשר בנה בית.

אף כאן דן ליברמן ב׳באור הארוך׳ בפירוש התוספתא, ולבסוף בעמ׳ 687 כתב: ׳ואפשר שבתוספתא שלפנינו קצור לשון (דוגמת משנת זבחים פי״א מ״ג[33] ועוד) והכוונה: ילך וישמע דברי כהן במערכי המלחמה [במערכי המלחמה] מהו אומ׳ מי האיש הירא׳ וכו׳.[34]

המשותף לדברי אלבק וליברמן שפעמים כאשר המקור שלפניהם יכול להתפרש באופן של ׳דרך קצרה׳ הם מעדיפים להגיהו ולומר כי הסופרים קיצרו את לשונו, רוצה לומר כי לדעתם חל שיבוש במקור כפי שהגיע אלינו. לעומתם סבורים הראשונים והאחרונים כי מוטב לפרש את המקור ב׳דרך קצרה׳ ולא להגיהו. אמנם גם הם מודים שיש מקומות בהם מוטב להגיה, כפי שראינו לעיל בדוגמה 11, אולם זאת רק כאשר ברור על סמך השוואה עם כתובי־יד ודפוסים ישנים, כי לפנינו שיבוש גלוי.[35]

בדוגמאות הראשונות (עד מספר 16) נוכחנו לדית כי הראשונים והאחרונים פירשו את המשנה בדרך קצרה, כדרך בה פירשו חז״ל את המקרא. לפנינו, איפוא, דוגמה הממחישה את אשר לימדנו ר׳ ישעיה דטראני: ׳כך היא המשנה לאמורים כמו התורה לתנאים.׳[36] אולם יחס

33 שם איתא: נתז על העור עד שלא הופשט אינו טעון כבוס משהופשט טעון כבוס דברי ר׳ יהודה ר׳ אליעזר אומר אף משהופשט אינו טעון כבוס (אינו טעון כבוס) אלא מקום הדם ודבר שהוא ראוי לקבל טומאה וראוי לכבוס. במשנה בבבלי חסר המוקף סוגרים ולדעת ליברמן הוא קיצור לשון. ומצאנו כן במקומות נוספים כפי שרמז ליברמן, כגון: תרומות פ״י מ״ב: שעורים שנפלו לתוך הבור של מים אע״פ שהבאישו מימיו מותרין. בכמה כתבי יד, ראה משנה זרעים עם שנויי נוסחאות מהד׳ מכון התלמוד, תשל״ה, הנוסח: שהבאישו מימיו, מימיו מותרין. וכן שם מ״ד: תנור שהסיקו ברמון של תרומה ואפה בו הפת מותרת. בכמה כ״י הנוסח: ואפה בו הפת, הפת מותרת. וכן סוטה פ״ט מ״ט: משרבו הרצחנים בטלה עגלה ערופה. משבא אליעזר בן דינאי ותחינה בן פרישה היה נקרא חזרו לקרותו בן הרצהן. בכ״י קאופמן, כ״י פרמה 138 ועוד, ראה מסכת סוטה עם שנויי נוסחאות, מהד׳ מכון התלמוד, תשל״ה—ל״ט, הנוסח הוא: ותחינה בן פרישה בן פרישה היה נקרא חזרו וכו׳. ולפי נוסחה זו מתיישבת תמיהת התויו״ט במקום, ובמהד׳ מכון התלמוד לא העירו על כך. ויש עוד דוגמאות בכגון אלו.

34 וראה בביאורו הארוך לתוספתא ר״ה עמ׳ 1047 הערה 34 שהלך בדרך זו בהסבר ירושלמי ע״ש (ידידי פרופ׳ צ״א שטיינפלד הפנני למקום זה ותודתי לו).

35 בתוספתא כלים ב״ק פ״א ה״ד, מהד׳ צוקרמנדל, עמ׳ 569: ׳חומר בכזית מן המת שכזית מת פתחו בטפח והמת פתחו בארבעה טפחים.׳ ר״ד פארדו ב׳חסדי דוד׳ וכן הגר״א הגיהו: חומר בכזית מן המת, מן המת, שכזית מת וכו׳. ולכאורה היה אפשר גם כאן להמנע מהגהה אם נסביר את התוספתא ע״י הכפלה של ׳מן המת׳. אלא ששיטת הגר״א בענין זה היא שיש להעדיף להגיה כמו שאכתוב לקמן. נראה שגם ר״ד פארדו סבור כמותו, ראה לקמן.

36 פסקי רי״ד, שבת, מהד׳ ורטהיימר, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ רכט.

זה אינו קיים רק בין תנאים לאמוראים בלבד. אף בדורות התנאים עצמם מצאנו כי התנאים המאוחרים דייקו דברים ממשנת קודמיהם, משל היו מדייקים ודורשים את הכתוב. כה כתב הנצי"ב בפירוש 'העמק דבר' לדברים יז, טז: 'ומזה למדנו שיש בדבר ה' כוונות שונות לבד הנראה ממשמעות הענין', ודבריו אלו מוסבים על פרשנות המקרא, ובמיוחד על ספר דברים.[36]* אולם ממשיך הנצי"ב שם ב'הרחב דבר': 'וכן נהגו גדולי התנאים בדבריהם שהרי הלל א' [= אמר, אבות פ"א מי"ג] ודאשתמש בתגא חלף, ובא אחריו ר' צדוק באבות פ"ד [מ"ה] ואמר כל הנהנה מד"ת נוטל חייו מן העולם וכן היה הלל אומר ודאשתמש בתגא חלף. ואלו בא זה המאמר לכוונה זו מעיקרו לא היה צריך ר' צדוק להוסיף דבר, אלא עיקר המאמר של הלל היה לכוונה אחרת, ור' צדוק הוסיף כוונה שניה בדבר הלל.' אבל הוא אשר אמרנו, משנת הלל נחשבה אצל התנאים שחיו לאחריה כדברי תורה, ולכן ניתן לדורשה ממש כפי שדרשו את התורה. ומסתבר שמשום כך מצאנו כי המונחים שהשתמשו בהם חז"ל בדיוקיהם מלשון קודמיהם, הם אותם המונחים שהשתמשו בהם בדייקם מלשון המקרא.[37] ואכן, כדבריו המפו־רשים של הנצי"ב, מצאנו גם אצל ר' מנשה מאילייא, שמיחסים אליו כי קיבל מאת הגר"א כי 'גם במשנה ההולכת בעקבי תורה שבע"פ (צ"ל: שבכתב, יש"ש) יש דרש ופשט'[38] וכן מצאנו במקום נוסף[39] שמיחסים גישה זו להגר"א. בדומה לגישה זו מצאנו לכמה חכמים[40] שאמרו כי יש לדרוש[41] את המשנה באותן המידות שהתורה נדרשת בהן.

אמנם האמור עד עתה דורש הבהרה נוספת. הרי מצאנו לעיל (דוגמה מס' 11 והערה 35) משניות הניתנות להתפרש בדרך קצרה, ולמרות זאת הגיה הגר"א, ומיאן לפרש בדרך זו. מה פשר הדבר? יתכן כי בעוד שלדעת שאר המפרשים דרך קצרה הנה פשט לשון המשנה, ורבי שנה בדרך זו בהנחה שהלומדים יבינו שלשון קצרה לפניהם. שמא הגר"א סבור כי אע"פ שדרך קצרה היא דרך נכונה בלימוד, היא נחשבת כדרש ולא כפשט, ובמקום שאי

*36 וראה הקדמתו לשאילתות, קדמת העמק, פרק ב, ושם פ"ג אות ב, שהאריך והרחיב בעניין זה.

37 פרופ' מ"צ קדרי העמידני בטובו על עניין זה והפנני למאמריו: המלה 'ממש' בלשון חכמים, ספר זכרון למרדכי וויזר, עמ' 308; 'ודאי' (בודאי) בלשון חכמים, מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון (ספר לווינשטיין), ירושלים תשל"ח, עמ' 383—395. ותודתי נתונה לו.

38 כן מוזכר בספר 'בן פרת יוסף' לר' מרדכי פלונגיאן, ווילנה תרי"ח, עמ' 33. וראה עוד ר' קלמן כהנא, חקר ועיון, עמ' קנא, שרצה לפרש מסורת זו עם המובא בהקדמת 'פאת השלחן' לר' ישראל משקלוב על שיטת הגר"א בעניין הסורי מהסרא.

39 ר' בנימין רבלין, גביעי גביע הכסף, ורשא תרנ"ח, דף כג ע"ב (ד"ה בבא קמא): 'ושמעתי מאדוני מ"ו (מורי ורבי) הגאון זצ"ל שהמשנה נדרש בפשט ודרש.'

40 רז"ו איינהורן בפירושו לשמו"ר פ"ט אות ג': 'שגם המשנה נדרשת במדת סמוכין ובכל המדות', וציין לפירושו בב"ר פנ"ז אות י"ב. ועל סמך זאת כתב א"ה וויס ב'דור דור ודורשיו', חלק ג, עמ' 10: 'ובאמת אם נתבונן בתלמוד ובדרכי פירושיו במשניות יתאמת לנו כי לקחו בעלי הגמרא המדות והכללים שהתורה נדרשת בהם גם למידתם בפירוש המשניות.' וראה שם שהרחיב בדבר, וציין למהרז"ו הנ"ל. וכן כתב ר' יעקב שור ב'משנת ר' יעקב', פיעטרקוב, תר"צ, דף מב אות ב, והביא דוגמות. וכדבריו כתב גם ר"ר מרגליות, 'יסוד המשנה ועריכתה', ת"א תשט"ז, עמ' טז, וציין לירושלמי ראש השנה פ"א ה"ח, והקדימו וויס גם בזה. וראה גם יד אליהו לר"א שולזינגר, פסחים עז ע"א. ר"ח אלבק, משנה ברכות, עמ' 336; מ' אלון, המשפט העברי, תשל"ח, עמ' 339 ואילך (תודתי לרש"ז הבלין שהפנני אליו). וראה ליד הערה 53.

41 במקום שהדרש סותר את דברי התלמוד, או דעות מקובלות להלכה, יש הסבורים שבכגון זה אין דורשים את המשנה, ויש הסבורים שגם אז ניתן לדרוש את המשנה. ראה בקובץ 'לכבוד יום טוב' בעריכת רי"ל מימון, ירושלים תשט"ז, עמ' צ—צד ובהערת העורך שם. והרב משלם ראטה, בתשובותיו 'קול מבשר', חלק ב, ירושלים תשכ"ב, עמ' קכח—קכט הזר ודן בעניין זה.

אפשר להבין המשנה כפשוטה, אף שניתן להבינה ע״י דרש זה, סבור הגר״א כי על כרחך אין נוסח המשנה שלפנינו נכון, ויש להגיהה ובכך להבינה בדרך הפשט. ועדיין דעת הגר״א צריכה בדיקה ממקומות נוספים.[42]

אם כנים אנו בדעת הגר״א גבי דרך קצרה דומה שניתן להכלילה ולומר, כי במקום שהפשט במשנה אינו מחוור, אף אם ניתן להבין המשנה ע״י אחת ממידות המדרש, סבור הגר״א שיש להגיהה ובכך להגיע לפשט. עם זאת מובן מאליו שיש להגיה רק לאחר שיקול דעת מרובה ומתוך עיון מקיף ויסודי. לשון אחרת, השערתנו בדעת הגר״א מגלמת שיטה ביקורתית בחקר המשנה והתלמוד, שיטה שרק מעטים מבין האחרונים הלכו בה.[43]

נראה שאף אלבק וליברמן הלכו בדרך דומה. לאמר, ראוי לפרש מקומות מוקשים במשנה ע״י הגהה, מאשר לדרוש את לשונה (אם כי לא תמיד נהגו כך). אגב, לדעת אלבק [44] טעויות סופרים מעין אלו, מאששות את הנחתו שהמשנה נכתבה,[45] ומכאן פשרן של טעויות אלו.[46]

עד עתה ראינו שתי גישות שונות בפרשנות המשנה שאינן מצטמצמות ביחס לכלל של דרך קצרה, אלא הן מציגות לפנינו שתי שיטות עקרוניות. הדברים יומחשו בדוגמה הבאה. בברכות פ״ה מ״ג שנינו: האומר על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך מודים מודים משתקין אותו, והסביר הרע״ב: כמו שהגיעו רחמיך על קן צפור וגזרת לא תקח האם על הבנים כן חוס ורחם עלינו. ר׳ דוד קורינלדי בספרו ׳בית דוד׳ על המשנה (אמ״ד תצ״ח) כתב על כך:

42 אמנם הבאנו לעיל שתי דוגמות בהן הראנו כי הגר״א מגיה במקום לפרש את המשנה בדרך של דרש. אבל ניתן לצרף לכאן האמור במאמרי ׳אע״פ בלשון חז״ל והגאונים׳, ספר השנה למדעי היהדות והרוח, אוניברסיטה בר־אילן, טז—יז (תשל״ט), עמ׳ 153, הערות 15, 32, וראה שם מספר 29. שם הראיתי כי למרות שניתן לפרש את הבטוי ׳אף על פי׳ במשמעות ׳הואיל׳ או ׳אם׳, אין הגר״א מפרש כן אלא מגיה את המשנה.

43 ראה דברי הגר״י וינברג במכתבו אל הר״מ כשר שנתפרסם ב׳נעם׳ טז (תשל״ג), עמ׳ קסב, וראה דבריו ב׳שרידי אש׳, חלק ד, עמ׳ קכ—קכא, שם הוסיף כי גם הנצי״ב ׳בשיטת למודו היה קרוב להגר״א יותר מכל גדולי דורו.׳ אכן כך ראינו גם בפירושו לתורה שהבאתי בפנים, וכן הראיתי זאת כמה פעמים בעבודתי לקבלת תואר ד״ר, ׳הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי׳, תשל״ו, ועמדתי על כך במבואי שם.

44 מבוא למשנה, ת״א תשל״ד, עמ׳ 115, 121. ושם ציין גם לספרו (בגרמנית) על המשנה עמ׳ 152.

45 לנושא זה ראה עוד ע״צ מלמד, קצורים ואשגרות בברייתות ובמשנה, ספר ׳בר־אילן׳, ב (תשכ״א), עמ׳ 42—45. אלא שמלמד אינו מסיק כאלבק וכדבריו שם: ׳אין ביד להכריע אם יש כאן אשגרה של ״תנא״ ששנה בע״פ והשגיר ע״י הדומות [ובהערה שם ציין: כשם שאדם עשוי להשגיר מן ״וכתבתם״ עד ו״כתבתם״ בק״ש הנאמרת על פה (עי׳ תענית פ״ד מ״ג) וכן בתפילת י״ח: שליח צבור שהשגיר שתים שלש ברכות (ירושלמי ברכות פ״ה ט ע״ג)], או יש כאן אשגרה של סופר כתב יד של המשנה, שהובא לבבל, או יש כאן אשגרה במתכוון — היינו: קצור מטעמי עריכה.׳

46 עלי לציין כי אע״פ שדבריו של ליברמן ב׳באור הארוך׳ מטים שדעתו שלפנינו טעויות סופרים, הרי כשכתבתי לו בנושא ׳דרך קצרה׳ השיבני במכתבו (פר׳ שופטים, תשמ״א) כך: ׳במשנה מצוי סגנון אליפטי כשם שהוא נהוג בכל השפות, והיינו קצור לשון שההבלעה וההשמטה מובנת מאליה (ההדגשה נרשמה על ידו) כמו שהעיר בתפא״י לב״ב פ״א שהבאת בעצמך (כוונתו לדוגמה 13 לעיל) ועיין גם בזבחים פי״א מ״ג (ראה הערה 33) ועוד בהרבה מקומות.׳ מדבריו ניתן ללמוד כי הוא סבור ש׳דרך קצרה׳ היא, אולי, עניין של סגנון, כלומר הכותב קיצר בלשונו וסמך על המעיין שיבין זאת (כעין צד אחד בדברי מלמד שהובאו בהערה 45) וזאת רק כאשר ההשמטה מובנת מאליה, ולא בדרך של דרש. ואין דבריו אלה עולים בקנה אחד עם דבריו ב׳באור הארוך׳, אלא אם נניח שהמקצר שסמך על המעיין הוא המעתיק ולא הכותב.

קשה עלי ליישב לשון המשנה אחר זה הפי׳ וכו׳, ואפשר לי לומר דלשון קצרה הוא והוי כאילו תני כעל קן צפור יגיעו רחמיך והסרה הכ״ף ודומה לו יש במקרא כי ששת ימים עשה ה׳ (שמות לא, יז) וכו׳ כמו כי בששת ימים.

ר׳ דוד פארדו בספרו ׳שושנים לדוד׳ על המשנה (ויניציאה תקי״ב) העיר עליו:

ואין זה תיקון דמה זו ראיה מלשון תורה שבכתב שכולה שמותיו של הקב״ה ולכך נמצא בה כמה פעמים דברים שלפי פשוטן לא דייקי כולי האי ואין זה ענין ללשון המשנה דאין לו לתנא אלא לדבר לשון ערומים וחסרון זה לא יוכל להמנות ודומה לזה כתב הרמ״ז ז״ל בפאה.[47]

הוא אשר אמרנו לפנינו שתי שיטות אודות לימוד פשט במשנה. לפי השיטה האחת ניתן להגיע לפשט גם אם הדבר דורש מאתנו לדרוש את המשנה בדומה לדרכי המדות שבהם אנו דורשים את התורה, ולפי השיטה השניה הפשט במשנה חייב להיות מנוסח בלשון ברורה ומובנת ולא להתבסס על דרשות לשוניות. יחד עם זאת גם אליבא דשיטה זו, יש דרש במשנה, לאמר התנא רומז בדבריו לכוונות נוספות במשנה.[48]

נדון עתה בשאלה מנין לנו שיש במשנה דרש בנוסף על הפשט. התשובה מובנת לאור דברי ר׳ ישעיה הורוויץ:[49] ׳רבינו הקדוש בודאי רוח ה׳ דבר בו ומילתו על לשונו בחיבור המשניות בל׳ (= בלשון) צח אומר מעט וכולל הרבה והמועט מחזיק המרובה ואם יש חסר או יתיר או חלוף בדבריו והכל מיד ה׳ השכיל׳.[50] וכעין זה כתב בעל ה׳חזון איש׳[51] בדבריו אודות השאלה מדוע אין האמוראים יכולים לחלוק על התנאים, ואין הראשונים יכולים לחלוק על האמוראים, ואלו דבריו:

שדור שאחר המשנה ראו את מיעוט הלבבות נגד בעלי המשנה וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים, ואחרי שידעו אמתת הדבר שאי אפשר שישיגו הם האמת מה שלא השיג אחד מן התנאים לא היו רשאים לחלוק והיו רק שונים את כל דברי התנאים שקדמום, וגם מחתימי התלמוד בטלו דברי אמורא שאמר מחמת העלמת דברי התנא

47 כוונתו לר׳ משה זכות שבספרו ׳קול הרמז׳ על פאה רפ״ו כתב: ׳ולא ניחא לי כלל בדקדוק התויו״ט ז״ל שמפרש דברי רז״ל בסדר דקדוק התורה בהתהלפות האותיות ממוצא אחד ואין סברתי כך שדווקא בתורה שכולה שמותיו של הקב״ה י״ל כן שנהלף אות זו בזו אבל בבני אדם מה להם להחליף אותיות (כוונתו להחלפת ב׳ בפ׳ במשנה: הבקר לעניים וכו׳) כי אם לבחור לשון ערומים (כלומר — לשון ברורה) ודבר אמת.׳ וב״יד מלאכי׳, כלל רפח דחה דברי הרמ״ז בתוקף, ע״ש.

48 הרמ״ז עצמו מסביר משניות על דרך האמת בהסתמכו על הזהר כגון בריש ברכות: שחר ברעיא מהימנא זכו׳ ועד״ה (= ועל דרך האמת) קאמר וכו׳ וגם ע״ד הפשט ח״ש וכו׳. גם אצל ר״ד פרדו מצאנו כן כגון בנדרים פ״ח מ״ו, ומצאנו כן במקומות נוספים כמורגל למעיין בספריהם שדייקו מלשון המשנה דיוקים רבים ונפלאים.

49 בספרו שני לוחות הברית, תורה שבעל פה, כלל משנה.

50 וכן כתבו חכמים נוספים. כך כתב ריעב״ץ בפירושו ׳לחם שמים׳ ליומא פ״ג מ״א ד״ה וכבר: ׳שאין לנו לשבש לשון התנא המזוקק ככסף צרוף אבל מיד ה׳ עליו השכיל׳. וראה גם ׳בית האוצר׳ לר״י ענגיל, כלל לג, ערך אומר אני, שכתב כי בבטוי זה, המיוחד בעיקר לרבי, מרומז כי דבריו נאמרו ברוח הקדש, ע״ש. ואב לכולם הוא רש״ג באגרתו (מהד׳ לוין, עמ׳ 23, נ״ס): ׳וביומוי דר׳ בנו של רשב״ג אסתייע׳ מילתי׳ ותרצינהו וכתבינהו והוו מילי דמתני׳ כמשה מפי הגבורה אמרן וכאות וכמופת דמיין׳. וכן דבריו בהמשך (עמ׳ 29, נ״ס): ׳ולא מחסרא ולא מיתרא מדעם אלא בדוכתא מיעוטא וארחא קייטא, ובכלל כל מלה ומלה גדולות ונפלאות ולאו כל מאן דחכים ידע להון לחבורי הכי כדכתיב לאדם מערכי לב ומה׳ מענה לשון׳.

51 קובץ אגרות, בני ברק, תשל״ו, חלק ב, אגרת כד.

וכל הסכמותיהם היו בהשגחת הבורא יתברך ובהופעת רוח הקדש ... והתנאים החזירו מה שנשכח ועד זמן רבי לא נתגלה הכל, אבל בסוף משנה כבר נתגלה כל מה שראוי להתגלות ולא יתגלה דבר מחודש אלא הכל נרמז באחד מדברי התנאים וכו׳.

נמצא כי הופעת רוח הקדש יכולה להבטיחנו כי יש במשנה כוונות נוספות. זאת ועוד, לדעת החזון איש כיון שבמשנה ׳הכל נרמז באחד מדברי התנאים׳ שומה עלינו לחפש ולבדוק ולהוציא מהמשנה דינים בדרך של דרש.[52]

על החובה לדרוש את המשנה עמד גם ר׳ משה שמואל גלזנר בהקדמה לספרו ׳דור רביעי׳, קלויזנבורג תרפ״א (ד״צ ירושלים תשל״ח). בין השאר כתב:

אבל מעת אשר רבינו הקדוש וחכמי דורו עקרו את האיסור דדברים שבע״פ אסור לכותבם, פשיטא שאסור לן לחלוק על מה שקבעו הדורות שלפנינו בכתב למען יעמדו ימים רבים, כי זאת היתה כוונת היתר הכתיבה לחסום את הדרך בעד הדורות הבאים לחלוק על הראשונים שקודמים ... אלא ע״י היתר הכתיבה עשו מתושבע״פ תורה שבכתב דהיינו שאסרו ידי הבי״ד הבאים אחריהם שלא לחלוק על דרשתם והכרעתם רק לפרש דבריהם כמו שמפרשים תורה שבכתב[53] ... ולכן הסכימו לחבר תושבע״פ בכתב למסרה לישראל כתורה חתומה, כמפי משה מפי הגבורה, שלא ישלט בה תוספת וגרעון אלא לפרשה ולדרשה כמו שעד אותו הזמן היו מפרשים תורה שבכתב כי ע״י שנתנה המשנה לישראל המכילה בקרבה כל דיני התורה כללותיהם ופרטותיהם.

מסתבר שגם הוא כיוון בדבריו, שיש לדרוש את המשנה, כדי להוציא ממנה דינים והלכות.[54]

ברם, אף שהכל מודים שניתן לדרוש את המשנה, ראינו לעיל שנחלקו ר״ד קורינלדי ור״ד פארדו במידת הדיוק שעלינו ליחס ללשונה. נפנה בעניין זה לדברי הר״מ המאירי:[55]

ולא דיינו בדקדוקים הנזכרים בשמועה אלא שרבותינו בעלי התוספות הוסיפו לדקדק על שנאמר האשה ר״ל בה״א ובמסכת כתובות נאמר בתולה נשאת בחסרון ה״א, ודורשים חסרות ויתרות כאילו נכתבו על הלוחות בסיני, ואיני רואה תועלת בזכירת דברים אלו יפרשם המבין על הצד שירצה.

52 אבל ראה דבריו שם, אגרת טז: ׳כשם שהעמיקו מהתימי התלמוד בעיקרי ההלכות כך העמיקו בלשונם ובעריכת הדברים לפני הדורות הבאים ... ולא יתכן שיסתמו בדבר שאי אפשר להבין, וכש״כ שיאמרו במאמר המורה אחרת מהמכוון, ואם לפעמים מתפרשים דבריהם על צד עמוק הוא מטבע החכמה והוא מובן למעיין, אבל צריך ליזהר מאד בזה שאם באנו להעמיס בדבריהם רמזים יתר על המדה לא נשאר בידינו כלום׳.

53 דבריו דומים לדבריגו לעיל הערה 40.

54 וראה עוד בענין זה דברי הגר״י וינברג, ׳הפרשנות הדרשית׳ בספרו ׳שרידי אש׳, חלק ד, עמ׳ רלז—רמא. ובעניין זה, ובאופן שונה, ראה ד׳ הנשקה, אביי ורבא — שתי גישות למשנת התנאים, תרביץ, מט (תשמ) עמ׳ 187—193.

55 ריש קידושין, מהד׳ סופר עמ׳ 8. וכך הם דברי ר׳ שמחה, הובאו ב׳ערוגת הבשם׳, מהד׳ אורבך, ח״ב, עמ׳ 48: ׳ובמילתי׳ דאמוראי לאו אורחי׳ דתלמוד למידק וכו׳ אפילו אלישנא דמשניות לא סמכינן וכו׳ אלמא דלא דייקינ׳ ולא סמכינ׳ אמשמעות הלשון׳. והנראה שזו גם כוונת התוספות בתמורה יז רע״ב ד״ה לא: ׳בלישנא הכתוב בשטר דייקי דאין דרך לכתוב בשטר דבר שאינו צריך אבל בלישנא דמתני׳ ליכא למידק כולי האי׳. וראה מאירי ריש פסחים: ׳ועל דרך דהאמת כל אלו דקדוקים של הבל.׳

נראה שהמאירי סבור שאין לדייק במשנה בכל אות ואות,[56] מה שאין כן בתורה שבכתב. אלא שאין אנו יודעים לדבריו מתי ניתן לדייק ומתי אין לעשות זאת, כיון שאין כללים מוגדרים בדבר. ברם יתכן שכוונת המאירי כי ניתן לדרוש את המשנה ממש כתורה, אלא שנוסח המשנה שהגיע אלינו לא נשמר כנוסח התורה שבכתב, ועל כן יתכן ואין לסמוך על דיוקו.[57]

נמצא שהמשנה, שהוא ספר שנתקבל ע"י כל בית ישראל, מהייבת אותנו מבחינת תוכנה ולשונה. אלא שנראה שנחלקו חכמים עד כמה ניתן לדייק ולדרוש בלשונה. יש הסבורים שמעלתה כמעט כמעלת תורה שבכתב, וכל אות ואות יש לה משמעות, אף אם אין אנו יודעים תמיד מהי. יש הסבורים כי דרגת הדיוק של המשנה, אף שנאמרה ברוח הקדש, אינה יכולה להיות דומה לזו של תורה שבכתב, ואין לומר שכל אות ואות יש לה כוונה מיוחדת.

הגם שלא מצאנו במקורות קדומים כל רמז שהמשנה נתחברה ברוח הקדש, דומה שהאומרים כן סבורים כי העדות לכך היא עצם קבלת המשנה ע"י כל בית ישראל. רק ספר שהסכימו עליו מן השמים יכול להתקבל ע"י כל בית ישראל.[58] לאור זאת נבין פשר הדעות השונות אודות 'משנה תורה' לרמב"ם.

ר' שמואל לבית קלעי בשו"ת 'משפטי שמואל' (ויניציאה שג"ט, סימן ק"ב, דף קנב סע"ד), כתב: 'כי כל דבריו (של הרמב"ם) הם בתכלית הדיוק ויש לדייק ולפלפל בדבריו כאשר תוכל לדייק בגמרא עצמה.'[58] היינו אם נשתמש בדברי ר"י דטראני שהובאו לעיל, יתכן לנסח זאת כך: הרמב"ם לאחרונים, כמו התלמוד לראשונים, כמו המשנה לאמוראים, כמו התורה לתנאים. לשון אחר, ספר 'משנה תורה' נתקבל, ומתוקף קבלה זאת יש חשיבות ללשונו ולסגנונו. ואם תאמר שמא לא כיוון הרמב"ם לדיוקים הללו, כבר השיב על כך ר' יצחק אייזיק יהודה ספרין מקומרנא[59] באותו מטבע שהוזכר לעיל: 'דע לך אחי שילאה כל מעיין להשיג על מכונו עומק דעת רבינו (הרמב"ם) וכוונתו ושיטתו המתוקה מדבש

56 יתכן שאף הרמ"ז ור"ד פרדו, שהובאו דבריהם לעיל, סבורים כדעתו. הרי לדעתם התורה היא כולה שמותיו של הקב"ה ולכן כל אות בתורה יש לה משמעות וחשיבות, מה שלא ניתן לומר על לשון המשנה.

57 גם הרמב"ם השיב (תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' תמב) שקשה לסמוך על נוסח המשנה שבידינו: 'וכי המשנה ספר העזרה היא שאין בה אות חסירה או אות יתירה, ומניין אנו יודעים היאך כתב רבינו הקדוש במשנה'.

58 כך כתב ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו 'מחשבות חרוץ', דף ג ע"ג: 'ובכתב מיד ה' עליו השכיל בחבור השלחן ערוך ובהגהותיו שנתקבלו לספר פסק בכל ישראל בדורותינו בכל משפטי התורה והנהגת האדם על פי התורה, ובודאי לא באו דבריהם במקרה, והשי"ת שלח את רוחו עליהם להיות כל דבריהם מכוונים וכו' [ובפרט] בענין היבור כזה שנתקבל בכלל ישראל וכו' והוא אמת וצדק בלתי ספק כי כל דבריהם מכוונים ברוח הקודש'. וכפל דבריו שם, דף נז ע"ג ד"ה ונראה: 'וכבר העיר בתומים בקיצור תקפו כהן [אות קכ"ד] על השלחן ערוך דמאחר שנתקבל בכל ישראל, ודאי רוח ה' דבר בו והכל בכתב מיד ה' עליו השכיל'.

58 הובאו דבריו ב'יד מלאכי' לר' מלאכי הכהן, כללי הרמב"ם, אות ג. וברור שכך סברו האחרונים המפרשים את הרמב"ם כידוע, אלא שר' שמואל לבית קלעי כתב זאת באופן מפורש.

59 בפירושו למשניות, 'מעשה ארג', מקואות פ"ד סמ"א (ציין לזה ולדברי הרשב"א לקמן, ב'אוצר הגדולים אלופי יעקב' לר' יעקב נפתלי הכהן, חלק ז, תשכ"ט, עמ' עג—עד). וכזה כתב רמ"ש הכהן ב'משך חכמה' ר"פ שמות: 'ודוק בכל דברי רבינו (הרמב"ם) בהלכות יסודי התורה פרק ז' וח' כי כל דבריו קדושים וברוח נבואה אמרן בלי ספק.' כיון שניתן לטעון שרמ"ש הכהן כיוון בדבריו רק להלכות יסודי התורה, לכן הדגשתי בפנים את דברי הרב מקומרנא.

ונפת צוף, אם לא איש שהשכינה שורה עליו ומדבר ברוה״ק (= ברוח הקודש) כמו שהיא מדריגת רבינו, שחבר חבור כזה ספר משנה תורה ברוח הקדש והשכינה עליו שורה עמוק עמוק מדבש ישמח לב.׳

דברים שהם ודאי אצל הרב מקומרנא, הרחוק מזמן הרמב״ם, אינם נאמרים בודאות כה מוחלטת ע״י הרשב״ש בסוף ספרו מלחמת מצוה (נספח ל׳קשת ומגן׳ לאביו הרשב״ץ, ליוורנו, תקכג): ׳וחלקו (לספר משנה תורה) לספרים והספרים להלכות גדולות וההלכות גדולות לפרקים והפרקים להלכות קטנות בלשון מבוארת וצחה כאלו רוח הקדש שרתה עליו ונחה ורוח ה׳ עליו צלחה.׳

ואילו אצל הרשב״א, הסמוך יותר לרמב״ם, מצאנו כדברים האלה: ׳ויצא לך דקדוק זה ממ״ש הרמב״ם ז״ל וכו׳ באת לדקדק בלשונו כאילו דקדקת מלשון המשניות ... הנה שהבאתני לדקדק בלשון המחברים ז״ל כדרך שהיינו [מדייקים] בלשון הגמרא.׳ [60] הרי לנו גישה נוגדת לאמור לעיל, וקרוב בעיני לומר שקירבת זמן הרשב״א לרמב״ם היא העומדת, בעיקרה, ביסודה של שיטתו.[61] רוצה לומר בתקופת הרשב״א עדיין לא היתה עדות ברורה להקלטות הרמב״ם ע״י כל בית ישראל, וממילא סבור הרשב״א שאין לספר זה מעלה מיוחדת על ספרי שאר החכמים. משום כך אין לדייק בספר זה דיוקים מפליגים אלא יש להתייחס לפשט הלשון כפי שהיא. מאידך, הרשב״ש והרב מקומרנא, ראו כבר בעין את קליטת ספרי הרמב״ם ע״י כל בית ישראל, וזו הוכחה מובהקת שמן השמים הסכימו על הספר. לכן ניתן לומר שחובר ברוח הקדש ולשונו מדויקת להפליא.

ראינו, איפוא, שספרים שנתחברו ברוח הקודש ניתן לדרוש את לשונם. מן הראוי להביא כאן את המקובל בשם ר״ח מוולאז׳ין: ׳שיש לומר פירוש בלשון הרמב״ם והשו״ע, אם הוא עולה ע״פ ההלכה, אף שבוודאי לא כיוונו לזה, משום שרוח הקודש נזרקה על לשונם.׳ [62]

לא שמענו מדברי ר׳ חיים מה דעתו אודות דרשנות במשנה. רוצה לומר, הכיוונו התנאים לדרשות שלמדנו מדבריהם, אם לאו. אמנם ר׳ יהושע העשיל הלוי, חתן גינו של ר׳ חיים, נגע בזה,[63] ואלה דבריו: ׳עוד זאת ראיתי ונתתי אל לבי כי התנאים ראו בחכמתם לבחור לשון ערומים, מועט מחזיק המרובה, ובחרו במאמרם תיבות ומלות אשר הוראתם יורו על פירושים שונים וכולם אמת, כי כיוונו לכל הפירושים גם יחד, כי אמנם אנחנו תרגלנו להרבות אמרים וכוונה הלואי יהיה אחת נכונה, אבל דורות הראשונים אמרו [64] מלות מועטות שיכילו כוונות מרובות.׳

60 בתשובותיו, חלק ד, סימן קיח.

61 וכן סבור ר׳ יעקב נפתלי הכהן, לעיל הערה 59. עם זאת יש לציין כאן לדברי ר׳ שם טוב גאון, תלמיד הרשב״א, בחיבורו מגדל עז, הלכות שחיטה פ״ו ה״ח: ׳ודברי הרמב״ם ז״ל מקובלים מפי רבותיו נ״ע מפי הגאונים ז״ל, וכפי לשון התלמוד לא פחות ולא יותר. דקדק על לשונו כמו שתדקדק על לשון התלמוד׳. וכעין זה כתב גם בהלכות מאכלות אסורות פי״ב ה״ט (לדברי המגדל עז הללו כיוון בשו״ת משפטי שמואל, בכתבו בתשובתו שהבאנו בפנים ׳וכן מזכיר המגדל עז בדוכתי טובא׳. וראה דברי ר׳ יעקב חיים סופר בספרו ׳ברית יעקב׳, ירושלים תשמ״ה, עמ׳ רלה״ו ובהערות שם).

62 כל הכתוב לחיים, ההדיר דב אליאך, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ קס, אות ט.

63 בראש חיבורו ׳מעיני יהושע׳ הנדפס בראש ׳רוח חיים׳ לר״ח מוולאז׳ין, על פרקי אבות.

64 יש לציין כי ר׳ יהושע לא הזכיר את רוח הקודש בזה, מכאן משמע קצת כי לדעתו אף אם לא נסכים שהמשנה הוברה ברוח הקודש, מ״מ כיון שגדולה מעלת התנאים עד מאד, לא זו בלבד שיש פשט ודרש במשנה, אלא אף כיוונו בדבריהם לכל ענייני הדרש.

יוסף פאור הלוי

השינון על־פה והשפעתו על סיגנון המשנה ומינוחה

הרמב"ם העמידנו על הסיגנון המיוחד של המשנה וגישתם המיוחדת של חז"ל בפרשנות ספרות התנאים:

מפני שראיתי התלמוד עושה במשנה מה שלא יוכל שום אדם להשיגו בסברא לעולם, שהוא מביא כללים ואומר לך שמשנה זו נבנתה באופן כך וכך. או שזאת המשנה חסרה בלשונה וצריכה להיות כך. או שזאת המשנה לפלוני וסברתו כך. ועוד שהוא מוסיף בנוסחה ומחסר ממנו, ומגלה טעמיה.[1]

במאמר זה ברצונינו לעמוד על הקשר ההדוק בין סיגנון המשנה לבין שיטת חז"ל בגירסא על־פה, בהכרתם את בעיית הסיגנון ושיטת הניסוח של התנאים.

במחקר יסודי ומקיף, הראה מרסל דטייאן, כי בעולם העתיק של יוון הזכירה היתה הנכס הבלעדי של המשורר.[2] לדעת בני אותה תקופה הזכירה אינה פעולה אנושית, וזקוק האדם להשראה עילאית 'לזכור' את העבר. והנה בראשית שירתו פותח הומירוס וקורא למוזות שתופענה ותגלינה לו את הדברים שעברו בימי קדם.[3]

בתקופה קדומה זו המשורר נטול כל כוח של זכירה עצמית ותלוי בחסדן של המוזות והשראתן: ה'עבר' שהמשורר מבקש ל'זכור' אינו עבר היסטורי אלא עבר פואטי. במסורת של הסיודוס והומירוס 'הזכירה' ו'המוזות' הן שני צדדים של מטבע אחד. 'הזכירה' מקורה בהשראת האלות ועל כן שייכת היא לתחום הדת והפולחן.[4] שיחרור הזכירה מתחום הדת בא על־ידי סימונידס (468—556 לפסה"נ) שהמציא טכניקה לזכירה על פה.[5] מעתה אי־אתה זקוק להשראת עילאית, והזכירה הופכת להיות נכס אנשי הרטוריקה וכל מי שרוצה לפשוט יד בטכניקה של הזכירה. מכאן לצמיחת השירה החילונית והריטוריקה ביוון.[6] ראוי לתשומת לב, כי סימונידס נחשב גם הוא לאבי הרטוריקה והסופיסטיקה.[7]

הטכניקה של הזכירה שהמציא סימונידס השתלטה על כל העולם המערבי עד לאחר הרניסאנס.[8] טכניקה זו היא וזיואלית ומתבססת על תיסמוכת כל מילה של השיר או הנאום עם הפרטים של בנין מסויים שרשם כבר הנואם בזכרונו:

1 פירוש המשניות להרמב"ם, מקור ותרגום ר' יוסף קאפח (ירושלים תשכ"ג), כ"א, עמ' 47—48.

2 Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, (Paris, François Maspero, 1967), pp. 9–27.

3 ראה הומירוס, איליאדה, ii, 484–492, תרגום שאול טשרניחובסקי (הוצאת שוקן תשי"ד), עמ' 15.

4 ראה: *Les maitres de vérité dans la Grèce archaïqpe*, pp. 10–14.

5 ראה שם, עמ' 106—123. 6 שם, עמ' 126—132. 7 שם, עמ' 107—109.

8 ראה חיבורה המונומנטלי של Frances A. Yates, *The Art of Memory* (Chicago University Press, 1966).

עלינו לתאר את הנואם שבעולם העתיק כאילו הוא מטייל עתה בדמיונו בבנין שהוא רשם בזכרונו, והוא נוטל מכל אחד מהאתרים הרשומים כבר בזכרונו את אותן הדמויות שהוא הנית עליהם. שיטה זו מבטיחה כי כל נקודה ונקודה תזכר בסדר הנכון, הואיל והסדר קבוע על פי המשך האתרים שבבניין.[9]

על־פי טכניקה זו של תסמוכת פרטי הנוסח עם פרטי בנין מסויים הגיעו היוונים להישגים עצומים. 'עלינו לתאר את הזכירה של הנואם המקצועי', כותבת יַאטְס, 'כבנייה ארכיטקטונית, עם סדרות של אתרים רשומים בזכרונו שעליהם צבורים ערמות של דמויות, בצורה שאי־אפשר לנו לתאר או להעלותה על הדעת'.[10] לענינו, מן הראוי להזכיר כאן, כי על־פי שיטה זו, ביד הנואם לשנות, להוסיף או לגרוע מן הנוסח, בזה שהוא מוסיף או גורע מאותה קבוצה של דמויות.

טכניקה של זכירה זו לא נתקבלה אצל חז"ל.[11] רמז לטכניקה זו מצאתי בירושלמי ברכות (פ"ב ה"ד דף ה ע"א): 'רבי בון בר חייא אמר, אנא מנית דמוסיא,' ופירש ר' שלמה סרילייו שם: 'חשבתי בשעת התפילה שורות הנדבכים בכותל.'[12] כדי לזכור נוסח על־פה חז"ל השתמשו בשיטת השינון, שהיא חזרת הדברים עד שיהיו שגורים ומחודדים בפיהם. וכבר נאמר שאינו דומה השונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחת (חגיגה ט ע"ב). מכאן לחשיבות הגירסא, שהיא החזרה והשינון על־פה.[13]

ב

השפעת השינון על סגנון המשנה וספרות התנאים היתה גדולה מאד והיא ניכרת בתחומים רבים: בנטייה לקיצור, באוצר המילים, בסדר הדברים, ובבעיות שעמדו לפני חז"ל כשביקשו לתקן נוסח שכבר שגור היה בפי התלמידים.

שלא כרטור או הנואם של העולם היווני, לא היה בידי התלמיד מערכת חיצונית שתסייע לו בשמירת הדברים שרשם בזכרונו. כדי שלא להעמיס על התלמיד, יש לקצר את הטכסט ככל האפשר, וכבר ציווה רב ואמר: 'לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה' (פסחים ג ע"ב). כלומר, על המורה לנסח נוסח קצר כדי להקל את הזכירה על התלמיד. הקיצור עדיף על פיתוח הנושא והבנתו, ומוטב לוותר על הבנת העניין כדי לקצר את הטכסט במילה אחת. עיקרון זה נתפתח על־ידי ר' שמואל אבן סיד (או: סידילייו), מגדולי תלמידיו של ר' יצחק די ליאון בדור הגירוש. וקבע את הכלל: 'נמצאת למד גודל חפץ התנא לדבר בקצרה. שאפי' בדבר, שאין צריך לדבר אלא שתי תיבות בלבד — אפי' שבשתים[14] מבואר הדבר יותר, מקצר ומדבר בתיבה אחת, אפי' שהענין אינו מבואר כ"כ.'[15]

9 שם, עמ' 3.

10 שם, עמ' 43.

11 עמדתי על דבר זה בספרי: *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition* (Bloomington, Indiana University Press, 1985), עמ' 32 ואילך.

12 כלום זאת היתה הסיבה שר' אמי ור' אסי חזרו תמיד על גירסתם בין העמודים של בית הכנסת (ברכות ח ע"א; ראה שבת י ע"א)? חז"ל תיארו את החכמים כ'בנאים', ראה שבת קיד ע"א. וראה ירושלמי יומא פ"ג ה"ה דף מ ע"ג, גיטין פ"ז ה"ג דף מת ע"ד, ועוד. ברם, כנראה, אין זה עניין לטכניקה של הזכירה הנ"ל.

13 ראה *Golden Doves with Silver Dots*, עמ' 90—91, 95—96.

14 במקור ט"ס: שבה'.

15 כללי שמואל, בספר 'תמת ישרים', ויניציאה שפ"ב, דף ב, א.

הרב מאושש עקרון זה על־פי דוגמא הבאה בבבא בתרא (קז ע"א):

תנו רבנן, שלשה שירדו לשום, אחד אומר: במנה, ושנים אומרים: במאתים; אחד אומר: במאתים, ושנים אומרים: במנה — בטל יחיד במיעוטו. אחד אומר: בעשרים, ואחד אומר: בשלושים — נדון במנה. ר' אליעזר ברבי צדוק אומר: נדון בתשעים ...

העניין ברור, כרגיל 'מנה' היינו מאה דינרים, וכן הסיפרה 'תשעים' מציינת היא דינרים. ברם הספרות 'עשרים' ו'שלשים' הן סלעים (סלע 4 דינרים), לא דינרים. מעתה לשאלה חמורה: מדוע נקט התנא שני מטבעות שונים? ראוי היה לשנות בדינרים: 'מנה', 'שמונים', ו'מאה ועשרים'; או כלך לך לסלעים: 'עשרים וחמשה', 'עשרים' ו'שלשים'. והנה תשובת ר' שמואל אבן סיד:

ויש לומר שדרך התנא לקצר, שאם יתחיל בסלעים היה צריך לומר עשרים וחמשה, שהם שתי תיבות, ועתה שאומר דינרים לא הוצרך לומר אלא מנה, שהיא תיבה אחת. ואם יסיימו בדינרין היה צריך לומר האחרון 'מאה ועשרים', שהם שתי תיבות. ועתה שאמר סלעים לא הוצרך לומר אלא שלשים, שהיא תיבה אחת.[16]

ישנם עוד שני סוגים של קיצור. האחד הוא כשהמילה או מילים שחסרות מן המשפט מובנות מתוך הקשר הדברים. מה שחסר מן המשפט הוא דבר 'המובן מעצמו' ו'בכח דבריו' אתה 'מוכרח לפרש' את העניין כלו. דוגמא לסוג זה אתה מוצא בבבא מציעא, ריש פרק רביעי. המשפט 'הזהב קונה את הכסף' מקוצר, ומן הראוי היה צריך לבוא: 'מטבע הזהב קונה את מטבע הכסף.' במבט ראשון, לשון המשנה, ניתנת לביאור מוטעה, היינו: כי גם מתכת הזהב קונה את מתכת הכסף, [אבל] מתכת הכסף אינו קונה את מתכת הזהב.' אמנם הואיל והבהירה המשנה בסיפא 'ומטלטלין קונים זה את זה' מוכרח אתה לפרש כי ברישא מדובר על מטבעות ולא על מתכות:

... כי עב השכל אינו מכיר ענין הלשון החקו'[ק], ולמעוט שכלו תועה בהבנתו. ודק השכל מפרש הלשון בתיבות שיוכל עם השכל להשיג כוונתו. ובגדון הזה, בהאי דקתני הזהב, מי שהוא עב השכל אינו מבין שעל דינרי זהב קא מיירי, אבל מדקתני זהב חושב שהוא זהב בלתי טבוע [= שאינו מטבע]. ומצד זה באה המבוכה בהבנתו עד שמקשה שהמשנה סותרת עצמה מרישא לסיפא. דרישא קתני הזהב קונה את הכסף והכסף אינו קונה את הזהב. ובסיפא קתני: ומטלטלין קוני' זה את זה, דמשמע שגם הכסף קונה את הזהב. ולכן דק השכל האיר לו ופי'[17] דרישא מיירי בזהב טבוע, ובכה"ג לא קשיא רישא לסיפא. וכיוצא בזה הגמר' מלאה.

ברי מכל מקום ש'בכח דבריו' של הנוסח אתה 'מוכרח לפרש דמיירי בטבוע [= מטבע]'. בכיוצא בזה דרך 'התנא לקצר, ולפי' קתני הזהב ולא קתני דינר זהב. ובדבר המובן מעצמו נאה הקיצור'.[18]

לאידך גיסא, ישנו סוג אחר של קיצור המכונה בפי הראשונים 'משנה חסרה'. כדי להקל על השינון, נמנע התנא לפתח את הנושא, ופעמים שלא ניתן לפענח משמעות העניין. דוגמת מופת לסוג קיצור זה בתרומות פ"י מ"ח: 'דג טמא שכבשו עם דג טהור' — ותו לא. כמו שהוכיח הרשב"א, משפט זה אינו קשור עם הפיסקא שלאחריו.

16 שם, שם.
17 במקור ט"ס: וסי'.
18 שם, דף ב, א.

והכא משנה חסרה היא ... ולא פירש אם אסור או מותר. וסיפא כל גרב, בבטול גופו. וסיפא דסיפא, בבטול צירו.[19]

כיוצא בזה נשנית ברייתא (כתובות ז ע"א) האומרת 'חוט השדרה שנפסק ברובו דברי רבי',[20] ולא נקבע איסור ולא היתר. כאן הסתפק התנא במסירת הנושא שעומד לדיון, ותו לא מידי.

ג

לא זו בלבד שהתנא רואה עניין בקיצור מילה אחת, אלא גם הוא נוטה לבחור את אותה המילה שהיא קצרה מחברתה. ר' עמנואל חי ריקי (תמ"ח—תק"ג), מגדולי החכמים שבזמנו, עמד על עקרון זה בפירושו על המשנה הון עשיר (אמשטרדם תצ"א). והנה דוגמא אחת מתוך פירושו. המשנה הראשונה במכות דנה בהזמנת עדים שהעידו בעניין השייך לתשלום כתובה. לאחר מכאן, דנה המשנה בעדים שהעידו על אדם שחייב 'אלף זוז'. במבט ראשון, מן הראוי שהתנא יאמר 'מאתים זוז' שהוא אותו הסכום של הכתובה (השווה שם מ"ב). מדוע, איפוא, נקט 'אלף' ולא 'מאתים?' רגליים לדבר שהתנא בחר במילה 'אלף', בעלת שתי הברות, ולא ב'מאתים', בעלת שלוש הברות, כדי לקצר הברת אחת.

כדי להקל על הזכירה מצמצם התנא את אוצר המילים. לכן הוא מעדיף להשתמש במילה שכבר הוזכרה, וקל יותר להסתמך עליה, מלהשתמש במילה חדשה, אף־על־פי שהיא תואמת יותר לעניין. אחד התפקידים של המונח 'איידי' הוא לזהות את אותן המילים שנבחרו מסיבה זו. בפסחים פרק שני מ"ב נאמר, כי החמץ של נכרי שעבר עליו הפסח 'מותר בהנאה' אבל של ישראל 'אסור בהנאה'. הואיל וחמצו של נכרי מותר גם באכילה, מן הראוי היה לו לתנא לומר כי חמצו של נכרי 'מותר באכילה'. אמנם: 'ואיידי דתנא דישראל אסור בהנאה, תנא נמי דנכרי מותר בהנאה' (פסחים כט ע"א). הנטייה לצמצם את אוצר המילים של המשנה גרמה לאותו התלמיד שמת בקיצור ימים לשיבוש בהלכה. בשבת פרק ראשון מ"ג נאמר 'לא יאכל הזב עם הזבה'. לכאורה, הביטוי 'זבה' אינו כולל את 'הנדה' (השווה נדה פ"ה מ' יד: 'הזב והזבה, הנדה והיולדת') וכמו שהבין אותו התלמיד. אמנם, איסור זה חל גם על אשה 'נדה' לרבות ימי הליבון.[21] ברם, מטעמי אסוסיאציה בחר לו התנא 'זבה' ולא 'נדה' (השווה נזיר פ"ז מ"ג, זבחים פ"יד מ"ג, ועוד). כמו כן, בוחר לו התנא לכלול דברים שונים מטעמי אסוסיאציה גרידא; וזוהי אחת הסיבות שמנה ר' יוסף אבן וירגא, מגדולי הרבנים בדור הגירוש, להופעתם של דברים שונים במשנה אחת:

> מפני שלשה טעמים דרך התנא לחבר דברים שאינן שוין ... הב' מפני השוואתם בלשון, כמו שמביא בריש ביצה, מחתכין את הדלועים לפני הבהמה ואת הגבלה לפני הכלבים. והנה התר חתוך דלועין הוא מפני שאין בו טורח ביום טוב, ואמנם חתוך גבלה אינו אלא משום דלית ליה מוקצה. וכתבו התוספות שם דתנא להו אהדדי מפני ששוין בלשון, ר"ל לשון מחתכין.[22]

דברים דומים אנו שומעים מתשובת הגאונים שהביאה ר' יוסף אבן וירגא במקום אחר:

> ... והראשונים ... היו מחברים דברים הדומים באיזה דמיון. ולא תקשה להם למה

19 שו"ת הרשב"א, ח"א סי' רפ. השווה שם, סי' ער ורפא.

20 ראה ר' שמשון מקינון, ספר כריתות (ירושלים תשכ"ה), חלק ה שער ב סי' מו, עמ' רנו; והשווה כללי שמואל, דף כג, ב.

21 שבת יג ע"א וע"ב.

22 שארית יוסף, ווארשה תרס"ט, עמ' 22.

עשו כך. כי הם היו שונין באותו סגנון, לפי שהיה מועיל להם שלא לשכחם, כדמיון הדברים אוחזים זה לזה ויזכרו, עד כאן [תשובת הגאונים]. וכלל זה ראוי שתשמרנו כי יועיל לכמה קושיות שדרך להקשות בסדר המשנה.[23]

כפי מה שתוכיח דוגמא הבאה, יש והתנא סוטה מן הסדר כדי להסמיך שתי מילים דומות. סוג של אסוסיאציה זה, מכנהו ר׳ עמנואל חי ריקי ׳לשון נופל על לשון׳. בראש השנה פרק רביעי מ״ח שנינו: ׳אין מזכירין זכרון, מלכות ושופר.׳ והנה על־פי הסדר הרגיל היה לו לתנא לנקוט ׳מלכות, זכרון ושופר׳, כמו ש׳תוקן׳ כבר בדפוסים שבידינו. התנא סטה מן הסדר כדי להסמיך ׳זכרון׳ ל׳מזכירין׳, ולהקל בזה על השונה.[24] ויש שהתנא מעדיף לפתח את הנושא בדרך אסוסיאציה מילולית, להקל על השינון, מלפתחו בדרך שתקל להבנת המושגים עצמם. דוגמא מאלפת במכות פרק שלישי מ״א. התנא סטה מסדר המקרא וקבע את הסדר על־פי אסוסיאציה מילולית: ׳הבא על אחותו, על אחות אביו, על אחות אמו, ועל אחות אשתו; על אשת אחיו, על אשת אביו ...׳

פעמים שהתנא סוטה מן הסדר מטעמי אליטרציה, והנה דוגמא. בשבת פ״ז מ״ד נאמר: ׳המוציא תבן כמלא פי פרה, עצה כמלא פי גמל, עמיר כמלא פי טלה, עשבים כמלא פי גדי.׳ כמו שהעירו מפרשי המשנה, היה לו לתנא להקפיד על הסדר ולשנות ׳פי גמל׳ בראשונה שהוא שיעור גדול מ׳פי פרה׳ — וכיתר המשנה שהשיעור הקטן נשנה אחרי השיעור הגדול (׳פי טלה ... פי גדי׳). והנה בחר לו תנא דידן לפתוח ב׳פי פרה׳ מטעמי אליטרציה להקל על הזיכרון.

ד

השיטה של אסוסיאציה גרמה לביטויים מיותרים או בלתי מדוייקים, שבאו לשם סימטריה בלבד. והנה למען אחידות המשפט ושמירה על הסימטריה מוסיף התנא מילה או ביטוי, או משתמש הוא במונח בלתי מדוייק, כדי שתהיה הקבלה בין שני חלקי המשפט. במקרים של הבאת משפט שלם לשם סימטריה, נאמר ׳תנא סיפא משום רישא׳ או ׳תנא רישא משום סיפא׳ (זבחים צא ע״ב).[25] על הדברים המיותרים, שהביא התנא לשם סימטריה גרידא, נאמר ׳כדי נסבא׳, שהובאו חנם ואין לדייק מהם דין או דבר חדש. דוגמא לזה היא ברייתא האומרת: ׳לא תצא זקנה בשל ילדה וילדה בשל זקנה.׳ ושאלו: ׳בשלמא זקנה בשל ילדה, שבח הוא לה. אלא ילדה בשל זקנה, גנאי הוא לה?׳ והשיבו: ׳כדי נסבה׳ (שבת סד ע״ב). הואיל ופרט זה הוא לשם סימטריה גרידא, השמיטו הרמב״ם (ראה מגיד משנה, שבת פי״ט ה״ט). כמו כן המשנה, ברכות, ריש פרק שביעי, מוסרת רשימה מהאישים שאינם מצטרפים לזימון, וביניהם מונה ׳והשמש שאכל פחות מכזית.׳ ושאלו: ׳פשיטא?׳ והשיבו: ׳איידי דתנא רישא כזית, תנא נמי סיפא פחות מכזית׳ (ברכות מז ע״ב).

23 שם, עמ׳ 15.

24 ר׳ עמנואל חי ריקי, אדרת אליהו, ליוורנו תק״ב, דף סג, ב.

25 רגילה בתלמוד המחלוקת אם רישא של המשנה או ברייתא עקר, ועל כן ניתן לדייק ממנה ראיה, וסיפא נשנית ׳אגב רישא׳ — כלומר לשם סימטריה גרידא, ועל כן אין להביא ראיה ממנה — או להיפך שסיפא עקר ורישא נשנית אגב. וכשאין לקבוע איזה חלק הוא עיקר ואיזה חלק ׳אגב׳ או ׳בכדי׳, אזי נאמר ׳אלא מיהא ליכא למשמע מינה׳. ראה כללי שמואל, דף כג א—ב. השווה ספר כריתות, ח״ה ש״ב סי׳ עב, עמ׳ רעד, וכן שארית יוסף, עמ׳ 15—16, ולפי האמור הדברים פשוטים כי באותם המקומות באה סיפא לשם סימטריה גרידא.

פעמים שביטויים אלה אינם מדוייקים וגורמים לשיבוש העניין, והנה שתי דוגמאות מעניינות. בשבת פרק שני מ"ה נאמר: 'ואם כבה את הנר ... בשביל החולה שישן פטור.' הואיל ומדובר כאן בחולה שיש בו סכנה, היה לו לתנא לנקוט 'מותר' ולא 'פטור' (שמשמעו: אבל אסור). ברם, הואיל 'ובעי למתני סיפא כחס על הנר ... חייב, תני נמי רישא משום סיפא' (שבת ל ע"א). כמו כן בחולין פרק שמיני מ"ג שנינו: 'הכחל קורעו ומוציא את חלבו, לא קרעו אינו עובר עליו. הלב קורעו ומוציא את דמו, לא קרעו אינו עובר עליו,' אולם, הכחל שלא קרעו ובשלו לבדו בקדרה מותר לכתחילה. מדוע, איפוא, נאמר 'אינו עובר עליו', שיש לשמוע שלכתחילה אסור? והשיבו: 'בדין הוא דאיסורא נמי ליכא, ואיידי דבעא למיתנא סיפא ... אינו עובר עליו ... תני נמי רישא אינו עובר עליו' (חולין קט ע"ב).

כלל דומה, הנקרא בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד דף ד ע"ד) 'אשגרת לשון' מלמד על דפוסי לשון השגורים בפי הכל, ושנשנו גם במקום שאינם תואמים לעניין או לתחביר המשפט. בדיונו על דפוסי לשון אלה, כתב הרמב"ן 'שנמצאו ... בתלמוד למאות ולאלפים, שבאו שלא בדקדוק'.[26] למשל, הביטוי 'בן חלוצה' במשנה הראשונה של מכות 'אשיגרא דלישנא' הוא, שהרי לא ייתכן שאיסור זה שהוא דרבנן גרידא, יגרום להזמת עדים דאורייתא.[27] כיוצא בזה, ציין ר' שלמה עדני כי כל הנושאים של המשנה הראשונה בחגיגה נשנו בלשון יחיד (חרש, שוטה, קטן, חגר, סומא וחולה); ישנם שני חורגים בלבד, 'נשים ועבדים' בלשון רבים שהם דפוסי לשון השגורים בפי חז"ל.[28] מן הראוי להעיר כאן כי פעמים השתמשו חז"ל בדפוס לשון מסויים להביע יותר ממשמעות אחת.[29] כגון הביטוי 'לאו שבכללות', שפעמים מובנו 'לאו שאינו מפורש' (השווה הביטוי: לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר), ופעמים היינו 'לאו הכולל יותר מאיסור אחד.'[30]

ה

לבסוף, מן הראוי להזכיר כאן השלכה מאד חשובה בשיטת השינון של חז"ל. שלא כריטור של העולם היווני, שבידו למחוק מזכרונו את אותן המילים או הפרקים ששוב לא רצה לשמור עליהם, קשה היה לתלמיד להשתחרר מגירסא בלתי נכונה שנקלטה בזכרונו. על בעיה חמורה זו אצל חז"ל עמד לראשונה ר' עמנואל חי ריקי. לאחר שחזרת בך, כיצד אתה מבטל את הגירסא השגורה עתה בפי־כל. לדבריו אי־אתה פותר בעיה זו בלמדך את הנוסח הנכון, שהרי לא יעבור זמן־מה, וכבר לא ידע התלמיד להבחין בזכרונו בין המשנה הראשונה והנוסח המדוייק. לכן, העדיפו חז"ל במסירת הערות שנלמדו מחוץ לטכסט; אותן ההערות נמסרו בידי חכמי הישיבות, ונפוצו בין התלמידים. וכן כתב ר' עמנואל חי ריקי על משנה שסידר רבינו הקדוש בילדותו, ולאחר מכאן חזר בו, אבל לא שינה את הגירסא הראשונה:

26 בשיטתו לבבא בתרא, עז ע"א.

27 ראה בשיטתו ריש מכות.

28 ראה מלאכת שלמה, על אתר. השווה שארית יוסף, עמ' 32, ומרן, כללי הגמרא, בספר הליכות עולם (ווארשא תרמ"ג), דף נט ע"ב; ועוד בספרי הכללים.

29 ראה ספר כריתות, ח"ה ש"ב, סי' ח, עמ' רלז, וסי' לח, עמ' רנב; ר' מלאכי הכהן, יד מלאכי (ניו־יורק, תש"ה), סי' שעד; והשווה כללי שמואל, דף טז, א.

30 ראה הרמב"ם, פירוש המשניות (מהד' הרב קאפח מקור ותרגום, ירושלים תשכ"ג), מכות פ"ג מ"א, כרך ד, עמ' רלז—רלח, וכן השווה גם תרומות פ"ה מ"ו, כרך א, עמ' 292, ובהערה יג, שם.

ש״מ דכשסדר רבי המשנה, על פי גירסת ילדותו סידרה ואע״ג דאח״כ חזר בו, לא רצה ליגע בה יד מכיון שכבר הורגלה בפי התלמידים. כמאמרם ז״ל בכמה מקומות ׳ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה׳. וטעמא דהאי מלתא נלע״ד דהוא משום דקי״ל דנפקא מינה טובא לגירסא דינקותא, כמבואר בש״ס, דאינה באה לידי שכחה. ולכן חשש רבי שאם ימחוק המשנה ראשונה ויגרוס בה גירסא אחרת וירגיל התלמידים לגרוס המשנה ולהרגילה בפיהם כפי גירסא השניה האמיתית, שמ״מ לא ישכחו הגירסא ראשונה להיותה גירסא דינקותא, ובאורך הזמן, אחר ששני הגרסאות הם מורגלות בפיהם, ישכחו ולא ידעו איזה מהם היתה ראשונה דלא כהלכתא, ואיזו היא האחרונה כהלכתא, ויבאו לטעות. ולכן אמר, מוטב שיגרסו המשנה כפי מה שכבר הורגלו, אף כי אין הדין כן, וידעו מבחוץ שאין הלכתא כאותה משנה. דבכה״ג לא אתו לידי תקלה, דאין שגור בפיהם כי אם לשון אחד. וכאשר ידעו שאין הלכה כאותו לשון, כבר ידעו אמתות הענין, וא״א להם לבא לעולם לידי ספק, על כי לא הורגל בפיהם כי אם לשון אחד. וכשירצו לידע הדין אמת, יחזרו המשנה השגורה בפיה׳ בעל פה, ויעשו הפך השגור בפיהם בזכרם דאין הלכה כאותו לשון.[31]

וכך מסכם ר׳ עמנואל חי ריקי את שיטת רבינו הקדוש כשחזר בו ממשנתו הראשונה:

... וכה״ג לא שנה ר׳ הפך המשנה הראשונה בפירוש, במה שידחה גירסתו הראשונה וילמד לתלמידיו שיגרסו בתוך המשנה גרסא אחרת בפיהם, וישכחו הראשונה. אלא רמז להם אמיתות הענין חוץ מן המשנה הראשונה, והניח לשון המשנה ראשונה במ־קומה ... ולכן אף כשיגלה בפירוש בתוך המשנה [את הנוסח האמיתי של] המשנה האחרונה, כדתנן בנזיר ובמקומות אחרות אבל משנה אחרונה וכו׳, או שכתב משנה אחרונה סתמית במקום אחר מהמשנה — כגון במס׳ חולין ובמקומות אחרים — לא מנע עצמו מלשנות אף המשנה ראשונה, כדי שידעו הכל שאותה משנה נאמרה מפיו או מפי אחרים, וחזרו בהם.[32]

מעניינת בייחוד הדוגמא הבאה. שנינו בעדויות פרק ראשון מ״ז: ׳בית שמאי אומרים רובע עצמות מן העצמים.׳ ולהלן באותה הלכה: ׳שמאי אומר אפילו מעצם אחד.׳ כתב ר׳ שמשון מקינון, רגליים לדבר שהדעה שהובאה בשם בית שמאי, שנאה לתלמידיו בילדותו. לאחר מכאן שינה שמאי את דעתו ׳ומשנה ראשונה לא זזה ממקומה׳.[33] ר׳ מלאכי הכהן ציין שגם בניסוח ברייתות והפצתן לא היה אפשרי לתקן נוסח שהיה שגור בפי הכל; על כן גם עליהן נאמר הכלל ׳משנה ראשונה לא זזה ממקומה׳.[34]

כשבא רבינו הקדוש לסדר את המשנה מוגבל היה על־ידי אותם הנוסחים של התורה שבעל־פה שהיו שגורים בפי החכמים והתלמידים.[35] מעתה, יובן, מדוע מופיעים במשנה

31 הון עשיר, דף קיז, ג.

32 שם ע״ד. כיוצא בזה, ראה פירוש המשנה להרמב״ם שבת פ״ז מ״ב ד״ה המולחו והמעבדו, ומה שפירש ר׳ דוד פארדו, שושנים לדוד, על אתר. דעה זו אימצוה החוקרים החדשים, ראה י״נ הלוי אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (ירושלים תשכ״ד), עמ׳ 680; שאול ליברמן, יוונית ויוונות בארץ ישראל (ירושלים, תשכ״ג), עמ׳ 217.

33 ספר כריתות, ח״ה ש״ב סי׳ עג, עמ׳ רעא. ראה שם, עוד דוגמאות כיוצא בזה. וכן השווה שם, סי׳ טז, עמ׳ רמג, וכן כללי שמואל, דף כב, ב.

34 יד מלאכי, סי׳ תקפד.

35 ראה, למשל, ספר כריתות, ח״ה ש״ב סי׳ נח, עמ׳ רסב.

הלכות שמיוחסות לדעות של יחיד — כאילו הרבים חולקים בדבר — בזמן שהלכות אלו דברי הכל הן.[36] יש לשער כי בשעה שנתחברו אותן ההלכות הן השקיפו את דעותיהם של המיעוט בלבד, לכן נוסחו בלשון יחיד. ברם בזמן חיבור המשנה אותן ההלכות הפכו להשקיף את דעת הרבים. מאידך גיסא, פעמים שהלכה מסויימת נוסחה בלשון סתם, כאילו היא מוסכמת מהרוב, ולבסוף הפכה להשקיף דעתו של יחיד בלבד. על אותה משנה נאמר כי 'סתימתאה' היא, כלומר: סתם משנה זו משקפת עתה דעתו של יחיד, ואין סומכין עליה להלכה.[37]

בסיכום: אחת המטרות בניסוח וסידור המשנה היתה להקל את השינון על־פה: רבותינו בעלי המשנה העדיפו לוותר על פיתוח הנושא והבהרת העניין כדי שלא להעמיס על התלמיד אפילו תוספת מילה אחת.

תפיסה מדוייקת של היחס השורר בין שיטת הזכירה אצל חז"ל וסיגנון המשנה, מאפשרת הבנה יותר מלאה בדרכי הפרשנות התלמודית למשנה וליתר הספרות התנאית. פרשנות זו, שהיא יותר ריטורית מאשר היסטורית — כאשר נהוג עתה במסורת המערבית [בדיוק יותר: גישה טופיקלית מאשר ביקורתית][38] — נעוצה בדרכי הניסוח של התנאים והאסטרטגיה שנקטו רבותינו בעריכת המשנה. כשרבי וחביריו ניגשו לחבר את המשנה, מלאכתם לא היתה בבחינת יצירה יש מאין; כאמור, דרך השינון לא אפשרה לבטל את הנוסח שנקלט בזכרון הלומדים ולתקנו. בעקיפין או במישרים עליהם היה להתייחס לחומר המרובה ששגור בפי החכמים והתלמידים. וכבר קבע רב יוסף: 'משנה שאינה צריכה שנה כאן רבי' (יבמות נ ע"א), ופירש ר' שמשון מקינון: 'להוציא מלב השוטים.'[39]

תפיסה מדוייקת זו גם חוסמת את הדרך בפני החוקר המבקש להשוות את הספרות שבעל־פה שלנו עם זו של היוונים, ולדון גזירה שווה מן האחת אל השנית, בלי להתמודד תחילה בהבדל הכביר שביניהן.

36 ראה, למשל, תוספות יום טוב, ריש ערלה, ויד מלאכי, סי' תפו.

37 ראה פי' הר"ן מסביב לרי"ף מגילה ריש פרק בני העיר, ד"ה סתימתאה. אי"ה ארחיב הדיבור על נושא זה במקום אחר.

38 על שתי שיטות אלו בתשיבת עולם המערב, ראה: Erensto Grassi, 'Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on *De nostri temporis studiorum ratione*', in: *Giambattista Vico: An International Symposium*, ed. Giorgio Tagliacozzo (Balitimore: The John Hopkins University Press, 1969), עמ' 39—50.

39 ספר כריתות, ח"ה ש"ב סי' נד, עמ' רסב. מכאן תשובה למה שהקשו התוספות, יבמות נ ע"א ד"ה שנה.

דב הרמן

לימוד תורה והוראתה בתקופת האנרכיה הרומית בארץ־ישראל

מאמר זה דן באחת מהתקופות הקשות ביותר שפקדו את הישוב היהודי בארץ־ישראל בתקופה הרומית.[1] חכמי תקופה זו ידועים כמעצבי התלמוד הירושלמי. תורתם משוקעת כמעט בכל הסוגיות של התלמוד הבבלי ובמדרשי חז״ל. דעותיהם שימשו כאבני יסוד לבניינם של שני התלמודים וחותמם טבוע בהלכות רבות. עושרה הרוחני של תקופת האמוראים דוחק לקרן זוית ומאפיל על צוק־עתים זו.

המחקר עד עתה עסק בסקירה כללית על התקופה. הזא נשען על פרטים שונים ולא על נושאים דתיים שנפגעו בעת מצוקה זו. למלא חסר זה בא מאמרנו.[1]

בשנים 235—284 לסה״נ, החוצצות בין סיום התקופה הסיורית לבין שלטונו של דיוק־לטינוס קיסר, משבר מדיני וכלכלי קשה היה באימפריה. לשיאו הגיע בשנים 254—268 לסה״נ, מלאחר מותו של דיקיוס קיסר עד לשלטונו של קלודיוס הב׳ Gothicus. מלחמות מבחוץ ומרידות תכופות מבית עירערו את האימפריה. נוצרו בעיות כלכליות חריפות שב־עקבותיהן הופחת המטבע בשיעור של 95%. השלטונות הגבירו את עול המיסים הכספי ושל יבולי השדה. בחורים גוייסו לצבא ועל הציבור הוטלה עבודות כפיה (אנגריות). הלחץ הכלכלי הגביר את הליסטות לסוגיה השונים; התפתחו תנאי עוני קשים וגבר הרעב.

השפעת המצב הכלכלי על לומדי התורה

המצב הכלכלי החמור שנוצר גרם לשני דברים: א. ירידת תלמידי חכמים (להלן ת״ח) מארץ־ישראל; ב. ת״ח נאלצו להפסיק את לימודם כדי לעבוד ולהתפרנס. ירידה גדולה מהארץ החלה לאחר מרד בר־כוכבא והיא גברה בתקופת האנרכיה ובפרט בימיו של ר׳ יוחנן. גם חכמים היו בין היורדים: ר׳ שמעון בר אבא היה אנוס לעבור לדמשק משום שלא היה לו כדי מחייתו.[2] רבי חייא ביקש להגיאו ואמר לו: ׳למחר אני אצל אבותיך, והם אומרים לי נטיעה אחת של חמדה שהיתה לנו בארץ ישראל התרת לה לצאת לחו״ל׳.[3] בדורו של ר׳ יוחנן עזבו את הארץ: ר׳ דימי, ר׳ יצחק בר יוסף, ר׳ אבין ור׳ שמואל בר יהודה.[4]

חכמים נאלצו להפסיק את לימודם כדי להתפרנס, כמסופר:

אילפא ורבי יוחנן הוו גרסי באורייתא, דחיקא להו מילתא טובא, אמרי ניקום וניזל וניעבד עיסקא ונקיים בנפישין ׳אפס כי לא יהיה בך אביון׳ (דברים טו ד). אזלו אותבי

1 תודתי אמורה לפרופ׳ מ׳ בר, שקרא את מאמרי והעיר לי כמה הערות חשובות.
2 ירושלמי ב״מ, פ״ב ה״ג, ח ע״ג.
3 ירושלמי מו״ק, פ״ג ה״א, פא ע״ג.
4 ע״ז ע״ג ע״א.

תותי גודא רעיעא. הוו כרכי ריפתא. אתו תרי מלאכי השרת, שמעיה רבי יוחנן דאמר חד לחבריה נישדי עלייהו האי גודא ונקטלינהו שמניחן חיי העולם הבא ועוסקין בחיי שעה. אמר ליה אידך, שבקינהו דאיכא בהו חד דקיימא ליה שעתא. רבי יוחנן שמע, אילפא לא שמע. אמר ליה רבי יוחנן לאילפא שמע מר מידי? אמר ליה, לא. אמר, מדשמעי אנא ואילפא לא שמע ש"מ לדידי קיימא לי שעתא. אמר ליה רבי יוחנן איהדר ואוקי בנפשאי 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ', (שם יא). רבי יוחנן הדר, אילפא לא הדר. עד דאתא אילפא מליך רבי יוחנן. אמרו לו אי אתיב מר וגריס לא הוה מליך מר, אזל תלא נפשיה באסקריא דספינתא.[5] אמר אי איכא דשאיל לי במתניתא דר' חייא ורבי אושעיא ולא פשטינא ליה ממתני' נפילנא מאסקריא דספינתא וטבענא ...[6]

פירוש:

אילפא ורבי יוחנן למדו תורה בעוני גדול' אמרו: נקום ונלך ונעשה עסק [מסחר] ונקיים בנפשנו 'אפס כי לא יהיה בך אביון'. הלכו וישבו תחת גדר רעועה ואכלו. באו שני מלאכי השרת ושמע ר' יוחנן, שהאחד אומר לחבירו נזרוק עליהם את הגדר ונהרגם מפני שמניחין חיי עולם [הבא] ועוסקים בחיי שעה. אמר לו חבירו: נניח להם, שיש בהם אחד שעומדת לו שעתו. ר' יוחנן שמע, אילפא לא שמע. שאל רבי יוחנן את אילפא אם שמע אם לאו, והשיב שלא שמע דבר. מכאן הסיק ר' יוחנן שעומדת לו השעה ואמר לאילפא: אשוב ואקיים בנפשי 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ'. רבי יוחנן חזר [ללימודו] אילפא לא חזר. עד שבא אילפא היה רבי יוחנן ראש ישיבה. ישב אילפא על תורן ספינה אחת ואמר: אם ישנו אדם ששואל הלכה בברייתא של רבי חייא ורבי אושעיא ולא אפשוט לו ממשנתנו [משנת רבי יהודה הנשיא] אפול מתורן הספינה ואטבע בנהר.[7]

י' פרנקל סבור שסיפור זה משקף שתי תפיסות שונות בעולמם של חכמים, האחת זו שמייצג רבי יוחנן והיא שהאדם צריך להתמסר ל'חיי עולם', ללימוד תורה ולא לעסוק ב'חיי שעה', משום שהעיסוק ב'חיי שעה' מפריע לעיסוק ב'חיי עולם'. אולם לדעתו של אילפא אפשר לשלב את שני הדברים יחד, ממשיך פרנקל וכותב: המתח אינו בין מוות מרעב בבית המדרש לבין פרנסה כאפשרות היחידה הנותנת חיים, אלא בין 'אביון' שדחוק לו מאוד בשעת לימוד תורה לבין חיים מרווחים יותר מחוץ לבית המדרש ... אילפא ... בטוח מאוד בכוחו. לכן עלינו לומר, שאילפא מעולם לא הניח 'חיי עולם' בשעה שעסק ב'חיי שעה'.[8]

הדיון בין אילפא לרבי יוחנן יוסבר, לדעתנו, על־פי המציאות הכלכלית. העוני, הדוחק והרעב, מנעו מת"ח להקדיש את זמנם ללימוד התורה. לעובדה שבידם של אילפא ורבי יוחנן היה באותה שעה כדי להחיות את נפשם, אין ליחס חשיבות יתירה, גם אם מהבחינה הספרותית דומה סיפור זה לסיפורים אחרים על תנאים ואמוראים, שאולי אכן משקפים שתי תפיסות בעולמם של חכמים. יש לבחון את הדברים בעיקר מנקודת מבט היסטורית.

5 ראה: D. Sperber, Nautic Talmudica, Bar-Ilan University, Ramt Gan, 1986, pp. 132–133

6 תענית כ"א ע"א.

7 ראה מ' בר, אמוראי בבל — פרקים בחיי הכלכלה, אוניברסיטת בר אילן, ר"ג תשמ"ב, עמ' 181—183.

8 י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"א, עמ' 88, 90.

על חכם אחר' בין אותה תקופה מסופר:

רב אידי אבוה דרבי יעקב בר אידי הוה רגיל דהוה אזיל תלתא ירחי באורתא וחד יומא בבי רב, והוו קרי ליה רבנן בר בי רב דחד יומא. חלש דעתיה קרי אנפשיה 'שחוק לרעהו אהיה' (איוב יב, ד), א"ל ר' יוחנן במטותא מינך לא תעניש להו רבנן. נפק ר' יוחנן לבי מדרשא ודרש 'ואותי יום יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון' (ישעיהו נח ב), א"ל ר' יוחנן במטותא מינך לא תעניש להו רבנן. נפק ר' יוחנן לבי מדרשא ודרש 'ואותי יום יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון' (ישעיהו נח ב), וכי ביום דורשין אותו ובלילה אין דורשין אותו? אלא לומר לך כל העוסק בתורה אפי' יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה.[9]

רש"י שם פירש, שרב אידי 'מהלך שלשה חדשים היה מביתו לבית המדרש ונוסע מביתו אחר הפסח ולומד יום אחד והוזר לביתו לשמח את אשתו בחג הסוכות'.[10] פירושו של רש"י תואם את המציאות ההיסטורית של אותה תקופה, שהרי הפזורה היהודית התרכזה בעיקר באזורים השונים של המזרח התיכון.[11] גם למקום קרוב בדרך הים כספרד, אם אדם ביקש ללכת לשם מא"י בדרך היבשה, לאורך חוף הים, הליכתו התארכה כשנה שלימה.[12] מסתבר אם כן, שהיו אנשים ששהו שלושה חודשים בהליכתם. אך קשה להניח שחכם כרב אידי היה מבלה את ימי השנה בהליכה מביתו לבית־המדרש וחוזר חלילה, רק כדי ללמוד יום אחד בשנה. על קושי זה עמד המהרש"א:

... ובחג השבועות לא היה אפשר לו להיות בביתו ולשמוח עם אשתו והוא דחוק. ולולי פירושו נראה דלאו מה"ט נקט ג' חדשים, אלא דכן דרכו לילך למקום אחר לבקש פרנסתו, ולשהות שם בדרך כ"כ שלא היה האפשר לו ללמוד בביהמ"ד רק יום אחד ...[13]

אם נלך בעקבות המהרש"א דומה שלא נטעה אם נשער שהרקע להליכתו הממושכת של רב אידי נעוצה במציאות הכלכלית שנוצרה בתקופת האנרכיה. לכן' רבי יוחנן אשר הכיר מציאות זו מקרוב, ובחר בניגוד לחבירו אילפא לעסוק בתורה למרות הקשיים הכלכליים, הוא שיכול לקום בבית־המדרש ולומר 'כל העוסק בתורה אפילו יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה'.

המסקנה העולה מתוך תיאורים אלה היא, שהמצב הכלכלי פגע גם בת"ח. אכן, מהנתונים שאספו החוקרים על מספרם של אמוראי א"י בכלל, מתברר שבדור השני מספרם הוא הנמוך ביותר. אלבק מונה בדור זה רק ארבעים ושבעה אמוראים, לעומת זאת בדור השלישי מספרם הוא הגבוה ביותר, והוא מונה מאה שלושים וחמישה אמוראים.[14]

הגידול במספרם של החכמים בדור השלישי, גרם לפריחתן ושיגשוגן של ישיבות א"י, ובפרט לישיבת טבריה שבראשה עמד רבי יוחנן. ושני גורמים היו לכך: א. לאחר מותם של

9 חגיגה ה' ע"ב.

10 רש"י ד"ה היה רגיל וכו'.

11 ראה מ' אבי יונה, אטלס כרטא לתקופת בית שני המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ו, עמ' 89—93; מ' שטרן, 'ימי הבית השני', תולדות עם ישראל בימי קדם, ת"א תשכ"ט, עמ' 268—270.

12 משנה ב"ב פ"ג מ"ב.

13 מהרש"א שם ד"ה 'הוה'.

14 ראה ח' אלבק, מבוא לתלמודים, ת"א תשכ"ט, עמ' 669—681, ובעקבותיו י"ל לוין, מעמד החכמים בא"י בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 40—41.

רב ושמואל נעשה רבי יוחנן גדול הדור, ורבים מתלמידיהם פנו לישיבת טבריה;[15] ב. גזי־רותיהם של ארדישר הראשון מייסדה ומלכה הראשון של שושלת הסאסאנים (226—242 לסה"נ) על יהודי בבל.[16] אחר־כך גם גזירותיו של קארטיר על הדתות השונות הלא מזדאיות בבבל ובפרט על היהודים, בימיו של באהראם השני (274—293 לסה"נ).[17] הגזירות הללו הביאו לכך שבבליים עלו לא"י, ובהם גם תלמידים רבים שכאמור הסתופפו בישיבתו של רבי יוחנן בטבריה.

מכאן, שבדור השני לאמוראים התמעטו לומדי התורה בישיבות, אך בדור השלישי התרבו הלומדים בישיבות והן שיגשגו.[18] לעומת זאת, לאורכה של כל תקופת האנרכיה, אנו עדים לשלושה דברים שלדעתנו משקפים את התמעטות לימוד התורה בקרב העם, והם: א. שינויים בתחומי הלימוד; ב. צימצום שעות הלימוד; ג. התערערות מערכת החינוך.

המצוקה הכלכלית הביאה בהכרח לשינויים בתחומי הלימוד' כפי שמשתמע מהמקורות הבאים:

> א"ר יצחק בראשו' שהיתה הפרוטה מצויה, היה אדם מתאוה דבר משנה ודבר תלמוד. ועכשיו, שאין פרוטה מצויה, וביותר שאנו חולים מן המלכות, אדם מתאוה לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה.[19]

הד למציאות זו אפשר אולי למצוא בדברי רבי יוחנן הסבור, שאדם המקדש אישה בתנאי 'על מנת שאני שונה, חזקיה אמר הלכות ור' יוחנן אמר תורה'.[20] דומה, שרבי יוחנן התכוון לידיעת המקרא גרידא, וזאת מחמת דילדול לימוד התורה בקרב המון העם בימיו. הגם, שמציאות זו לא עמדה ביסוד הפרשנות הבבלית המאוחרת שפירשה 'מאי תורה מדרש תורה'.[21]

במספר מאמרים הפזורים בתלמוד, הדגישו חכמי התקופה את חשיבות לימוד התורה בלילה:

> תנא רבי חייא כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנאמר 'קומי רני בלילה לראש אשמרות שפכי כמים לבך נכח פני ה'' (איכה ב, יט).[22]

רבי יוחנן אמר:

> אין רינה של תורה אלא בלילה שנאמר 'ותקם בעוד לילה' (משלי לא, טו),[23] 'שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העמדים בבית ה' בלילות' (תהלים קלד, א), מאי בלילות? אמר רבי יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה.[24]

15 ראה מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, כרך ב, עמ' 183—484; מ' בר, 'יששכר וזבולון', שנתון בר אילן, כרך ו (תשכ"ח), עמ' 177, י"ל לוין, מעמד וכו', עמ' 41.

16 מ' בר, 'על שלוש גזירות שנגזרו על יהודי בבל במאה השלישית', איראנו — יודאיקה לחקר פרס והיהדות, יד בן־צבי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 25—37.

17 מ' בר, 'גזירותיו של קארטיר על יהודי בבל', תרביץ, נ"ה (תשט"ו), עמ' 529—539.

18 ראה לעיל מ' בר, 'יששכר וזבולון'.

19 פסיקתא דרב כהנא, מהד' מנדלבוים, פי"ב ג, ניו־יורק תשכ"ב, עמ' 205, מדרש שיהש"ר, פ"ב ה.

20 קידושין מ"ט ע"א. 21 שם ע"ב. 22 תמיד ל"ב ע"ב.

23 מדרש איכ"ר, מהד' בובר, וילנא תרנ"ט, פ"ב יט, עמ' 120.

24 מנחות ק"י ע"א.

ריש לקיש מעיד: '... על דאנא לעי באורייתא בליליא נהירא לי מתניתין ביום',[25] ועוד אמר ריש לקיש: 'כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום'.[26]

חכם אחר בן אותה תקופה ושמו רבי שמעון חסידא'[27] מתאר את דוד המלך עוסק בתורה בלילה:

דאמר רב אחא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שיעלה עמוד השחר [28]

רבי אלעזר בר מנחם המשיך לפתח אגדה זו, הוא מספר שהצטרפו אל לימוד התורה של דוד המלך גם אנשים נוספים והם 'חברי תורה'.

ומה היה דוד עושה? היה נוטל נבל וכנור ונותנו למראשותיו ועומד בחצי הלילה ומנגן בהם כדי שישמעו חבירי תורה. ומה היו חבירי תורה אומרים? ומה אם דוד המלך עוסק בתורה אנו על אחת כמה וכמה.[29]

גם ר' אלעזר מדגיש את חשיבות לימוד תורה בלילה, והוא אומר: כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה אש אוכלתו.[30]

לא מצאנו הדגשה כזו על חשיבות לימוד התורה בלילה במשנתם של התנאים וגם לא בדברים של אמוראי בבל,[31] והם נשמעים דווקא מפיהם של אמוראי א"י. נוטים אנו, איפוא, לשער, שהדגשת חשיבות לימוד תורה בלילה באה על רקע המציאות הכלכלית הקשה שלא איפשרה להמון העם לעסוק בתורה ביום. יש מקום להניח שבמשך שעות האור עבדו האנשים, בפרט במלאכות השדה, כדי לכלכל את בני ביתם וכן לעמוד בנטל מסי היבול שעצמו בעת הזו.

בעקבות מרד בר־כוכבא חלה התערערות במערכת החינוך, ועל כך קבל רבי שמעון בר יוחאי:

אם ראית עיירות שנתלשו ממקומן בארץ ישר', דע שלא החזיקו בשכר סופרים. ומשני' מה טעמ' 'על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי יושב, ויאמר ה' על עזבם את תורתי' (ירמיהו ט, יב).[32]

על אף שמסופר על רבי יהושע בן לוי: 'אמרי ליה רבנן לריב"ל אתו דרדקי האידנא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותיהו ...'.[33]

למרות תיאור זה אנו עדים, מהמקור הבא, שהחינוך היה במצב של ירידה:

רבי יהודה נשייא שלח לרבי חייה ולרבי אסי ולר' אמי למיעבור בקרייתא דארעא ישראל למתקני' לון ספרין ומתניינין. עלון לחד אתר ולא אשכחן לא ספר ולא מתניין,

25 מדרש איכ"ר שם, וראה גם שמו"ר מהד' מירקין, פמ"י ה, עמ' 184—185; ויק"ר, מהד' מרגליות, פי"ט א, עמ' תט; שיהש"ר פ"ה ז; ילק"ש משלי, ירושלים תש"כ, רמז תתקסו.

26 חגיגה י"ב ע"ב; ע"ז ג ע"ב.

27 ראה בדיסרטציה שלי חסידים קדמונים — החסידים ומשנתם בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, אוניברסיטת בר־אילן, ר"ג תשמ"ז, עמ' 159.

28 ברכות ג ע"ב; תנחומא בהעלותך ז; ילקו"ש רמז תרעו.

29 ירושלמי ברכות, פ"א ה"א, ב ע"ד; פסיקתא דרב כהנא לעיל, פ"ז ד, עמ' 124; איכ"ר לעיל.

30 סנהדרין צ"ב ע"א.

31 ראה בדיסרטציה שלי, עמ' 160—168.

32 ירושלמי חגיגה, פ"א ה"ז, ע"ו ע"ג.

33 שבת ק"ד ע"א.

אמרון לון אייתון לן נטורי קרתא אייתון לון סנטורי קרתא, אמרו לון אילין אינון נטורי קרתא' לית אילין אלא חרובי קרתא. אמרין לון ומאן נטורי קרתא? אמ' לון ספריי ומתנייתא, הדא היא דכתיב 'ואם ה' לא יבנה בית' וגו' (תהלים קכז, א).[34]

צירופם של שני המקורות הללו הביאו את ב"צ רוזנפלד למסקנה הבאה: 'החינוך היסודי היה במצב של ירידה מתמדת ... היה צורך דחוף לעבור בישובי א"י ולתקן להם סופרים ומשנים, עדות לעזובה ששררה בחינוך היסודי. הדבר נבע, כנראה, מן המצב הכלכלי הקשה. ההורים במצוקתם לא יכלו לתת לילדיהם אפילו חינוך אלמנטרי תקין, ואף אם נניח שבימי ריב"ל טרם הגיעה ההדרדרות למימד זה ודאי היה המצב חמור ביותר.[35]

פעולותיהם של חכמים לשיקום לימוד התורה

מתוך עיון במקורות שלפנינו אפשר ללמוד שחכמים נקטו בשורה של צעדים לשיקום המצב, הן במישור החינוכי והן במישור המעשי.

הם עשו: א. להדגשת הערך של תלמוד תורה כערך עליון; ב. להבלטת השיוויוניות בלימוד התורה והוראתה לכל העם; ג. להגברת הפיקוח על בתי הספר; ד. להעדפת תורת א"י על תורת בבל.

חכמי התקופה ובפרט אמוראי הדור השני, שהגדול שבהם הוא רבי יוחנן, חזרו והדגישו שהתורה היא הערך העליון ביהדות.[36] רבי יוחנן מציין שחייו של האדם מותנים בשמירת התורה ובקיומה:

תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים, כל המשמר תורתו נשמתו משתמרת, וכל שאינו משמר תורתו אין נשמתו משתמרת.[37]

הוא מדמה את העיסוק בתורה לעיר מקלט המגינה מפני המוות:

מנין לדברי תורה שהן קולטין? שנא' 'את בצר במדבר' (דברים ד, יד), וכתיב בתריה 'וזאת התורה וכו' (שם טז).[38]

כשם שהתורה מגינה על היחיד כך היא מגינה על העולם כולו:

א"ר אלכסנדרי כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה ... רבי יוחנן אמר אף מגין על כל העולם כולו שנאמר 'ובצל ידי כסיתיך' (ישעיהו נא, טז).[39]

34 ירושלמי חגיגה שם.

35 ב"צ רוזנפלד, רבי יהושע בן לוי — תולדותיו ופעלו הציבורי, דיסרטציה, אוניברסיטת בר־אילן, ר"ג תשמ"ב, עמ' 171—172. סקירה מקיפה בנושא החינוך ראה מ' אברבך, החינוך היהודי בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ט; ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 171—187, 197 (ביבליוגרפיה נבחרת); א"י וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"ד, עמ' 122—143.

36 ראה לעיל מ' בר, 'תלמוד תורה ודרך ארץ', עמ' 151; א' אופנהיימר, 'חבורות שהיו בירושלים', פרקים בתולדות ירושלים בימי הבית השני, ירושלים תשמ"א, עמ' 189, ובדיסרטציה שלי עמ' 109—110.

37 מנחות צ"ט ע"ב.

38 מכות י' ע"א.

39 סנהדרין צ"ט ע"ב.

רבי יוחנן מתבטא בחריפות כלפי אלה הפורשים מהתורה ואומר: 'כל הפורש עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם'.[40] הוא ראה בלומדי התורה את בוני העולם: 'מאי בנאין? אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן'.[41] מכאן נובעת הדרישה להתמסרות מוחלטת ללימודי התורה:

רבי יוחנן אמר 'ולא מעבר לים היא' (דברים ל, יב) לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרנים.[42]

דא"ר יוסי בר חנינא אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמעמיד עצמו ערום עליהן (רש"י — 'שפירש מכל העסקים ונעשה עני וחסר כל'), שנאמר 'אני חכמה שכנתי ערמה' (משלי ח, יב). א"ר יוחנן אין דברי תורה מתקיימן אלא במי שמשים עצמו כמי שאינו שנאמר 'והחכמה מאין תמצא' (איוב כח, יב).[43]

אמר רבי יוחנן לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה ואפי' בשעת המיתה, שנא' 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' (במדבר יט, יד), אפי' בשעת מיתה תהא עוסק בתורה. אמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' (שם).[44]

כלפי אלה הלומדים לפרקים התבטא ריש לקיש:

'נאף אשה חסר לב' (משלי ו, לב) אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים שנאמר 'כי נעים כי תשמרם בבטנך יכני יחדו על שפתיך' (משלי כב, יח).[45]

אמר רבי שמעון בן לקיש במגילת הסידים מצאו כתוב יום תעזבני ימים אעזבך.[46]

חכמים ביקרו בחריפות את אלה היכולים ללמוד תורה אך אינם לומדים

... אמר ליה רבי יוחנן ... כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו שנא' 'נאלמתי דומיה החשיתי מטוב וכאבי נעכר' (תהלים לט, ג), ואין טוב אלא תורה, שנא' 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו' (משלי ד, ב).[47]

אמת, הדרישות החינוכיות העולות מתוך המקורות הללו, יפים ואקטואלים בכל עת, ופזורים לאלפים בספרות התלמודית והמדרשית. ברם, הם מקבלים מימד יחודי בתקופה זו, אם רואים בהם גם את המענה החינוכי של החכמים לשיקום ולביצור עולם התורה בקרב העם.

עקב התמעטותם של לומדי התורה בקרב המון העם, וכדי להגדיל את מספר הלומדים, חזרו חכמים והדגישו את השיוויוניות בלימוד התורה והוראתה לכל ישראל. התורה אינה ירושה ומצטמצמת בחוג המשפחה. ויש בדברים הללו תגובה למגמות הפוכות שרווחו מאז ומתמיד בחברה היהודית.[48]

א"ר יוחנן שלשה זירים הן: של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח זכה אהרן ונטלו.

40 ב"ב ע"ט ע"א.
41 שבת קי"ד ע"א.
42 עירובין נ"ה ע"א.
43 סוטה כ"א ע"ב.
44 שבת פ"ג ע"ב וכגירסת כת"י מינכן ובדק"ס שם.
45 עירובין נ"ד ע"ב.
46 ירושלמי ברכות, פ"ט ה"ה, י"ד ע"ד.
47 ברכות ה' ע"א.
48 ראה בדיסרטציה, עמ' 197—200, ובספרות שצויינה בהערות שם.

של שלחן זכה דוד ונטלו. של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח. שמא תאמר פחות הוא ת"ל 'בי מלכים ימלכו' (משלי ח, טו).[49]

חכמי התקופה ציינו גם, שהמלכים שאול ודוד לא זכו לכתר מלוכה מפני היחוס המשפחתי, אלא מפני שהיו בני תורה:

ושאול לכד את המלוכה על ישראל (שמו"א יד, טז) ... יהודה בר נחמן בשם רבי שמעון בן לקיש שהיה בן תורה [דכתיב] בי מלכים ימלכו (משלי ח, טו).[50]

ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי (שמו"א טז, א) ... רבי שמואל בר נחמן בשם רבי שמעון בן לקיש שהיה בן תורה שכתוב בו לכו לחמו בלחמי (משלי ט, ה).[51]

דומה, שהשימוש שעשו החכמים בדמויותיהם של מנהיגי התנ"ך בא לציין, שמנהיגות אינה באה בזכות ירושה משפחתית, אלא היא נקבעת בזכות הידיעות בתורה שרכשו אותם המנהיגים, ולזכות בתורה יכול כל אחד ואחד: 'של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח'. מחויבות יש לאדם לגדל את בניו לתורה והעושה כן הוא מנוחלי העוה"ב,[52] כמו כן חייב אדם היודע תורה ללמדה לאחרים כפי שכבר לימדו התנאים:

ושננתם לבניך (דברים ו, ז) לבניך, אלו תלמידך וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים.[53]

כהמשך לתפיסה זו דרשו חכמי התקופה: 'אמר רבי שמואל בן נחמן א"ר יונתן כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו'.[54] ... ואמרי לה אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל המלמד את בן חבירו תורה זוכה ויושב בישיבה של מעלה ... וכל המלמד את בן עם הארץ תורה, אפילו הקב"ה גוזר גזירה מבטלה בשבילו שנאמר 'אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה' (שם).[55] אמר ריש לקיש כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו.[56]

ישנם ביטויים חריפים כלפי היודעים תורה ואינם מלמדים לאחרים:

אמר רב חמא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעי אמו מקללין אותו.[57]

ואמר רבי יוחנן כל המלמד תורה ואינו מלמדה דומה להדס במדבר.[58]

ממקורות אלה אנו לומדים, עד כמה ראו חכמי התקופה בלימודו התורה והוראתה בכל שדרות הציבור ערך חשוב ומרכזי, במיוחד בעת כזאת.

עניינו החיגוך היו נתונים לסמכותו של הנשיא, לכן הוא שלח חכמים: 'למיעבר בקרייתא דארעא ישראל למתקנ' לון ספרין ומתניינין'.[59] במקום אחר מוסר ריש לקיש משמו של ר"י נשיא:

49 יומא ע"ב ע"ב.
50 מדרש שמואל פי"ז.
51 שם פי"ט.
52 פסחים קי"ג ע"א.
53 ספרי ואתחנן, מהד' פינקלשטיין, פיס' לד, עמ' 61.
54 סנהדרין י"ט ע"ב.
55 ב"מ פ"ה ע"א.
56 סנהדרין צ"ט ע"ב.
57 שם צ"א ע"ב — צ"ב ע"א.
58 ר"ה כ"ג ע"א.
59 ירושלמי חגיגה, פ"א ה"ז, ע"ו ע"ג.

אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן ... ואמר ריש לקיש משום ר״י נשיאה אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפי׳ לבניין בית המקדש.[60]

דרשות אלה מלמדות אותנו על החשיבות הרבה שראה הנשיא בקיומם של מוסדות חינוך מאורגנים ומסודרים, אשר יש לטפחם ולהימנע מהפסקת הלימודים גם לצורך גדול כבניין בית המקדש. יש להניח שהנשיא תמך בכסף אותם המקומות שלא השיגה ידם לשלם שכר למורים (רב אמר שכר שימור, רבי יוחנן אמר שכר פיסוק טעמים, או שכר בטלה.[61])

ההוצאות הללו היו בנוסף לאחריותו של בית הנשיא על גביית המיסים, שהטילו הרומאים על הישוב היהודי, ולמילוי הקיצבה אם לא אספו התושבים שיעור הכסף שנדרש מהם. אולי נטל כלכלי זה הביא את הנשיא בעת דוחק ומצוקה לקצץ מתשלומי המורים ועל כך ביקרו אותו חכמים: ׳ואמר ריש לקיש לר״י נשיאה כך מקובלני מאבותי, ואמרי ליה מאבותיך, כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן מחריבין אותה׳.[62] חכמי התקופה ראו, איפוא, חשיבות בטיפוח החינוך, ולצורך זה הם לא נמנעו מדברי ביקורת כלפי הנשיא. הדבר גם מלמד על עצמאותם של חכמים׳ ועד כמה איתן היה מעמדם בחברה היהודית.

חכמי א״י חששו לאיבוד סמכותה של א״י ומעמדה לטובת המרכז היהודי שבבבל. לכן, בצד הערכתם הפומבית לרב ושמואל, ראשי הישיבות שבבבל, הם הדגישו את מעלתה של תורת א״י על פני תורת בבל.

המקורות הבבליים, גם אם תיאורם מגמתי, יש מקום להניח שתיאור זה אכן משקף את יחסם של חכמי א״י לרב ושמואל.

המסורת בתלמוד הבבלי מספרת על דו־שיח בין רבי יוחנן לריש לקיש בעקבות דברי רב חייא בר יוסף שמסר הוראה של רב. ריש לקיש אמר: ׳מנו רב? ומנו רב? לא ידענא ליה׳, השיבו רבי יוחנן: ׳ולא נהירא ליה לאותו תלמיד ששימש את רבי רבה ור׳ חייא?, והאלהים כל אותן שנים ששימש אותו תלמיד בישיבה אני שימשתי בעמידה׳. שאל ריש לקיש: ׳ומאן גבר?׳ השיבו ר׳ יוחנן: ׳הוא גבר בכולה׳ (רש״י — ׳בתורה ובחסידות׳).[63]

עוד מספר רבי יוחנן:

דכירנא כד הוה יתבינא אתרי שבסרי שורן אחוריה דרב קמיה דרבי, ונפקי זיקוקין דנור מפומיה דרב לפומיה דרבי ולית אנא ידע מה הן אמרין.[64]

פירוש: זכורני כשישבתי אחרי שבע עשרה שורות מאחורי הרב לפני רבי ויצאו זיקוקי אש מפיו של רב לפיו של רבי ואני לא ידעתי מה הם אומרים. מכאן אפשר אם כן ללמוד על הערכתו של ר׳ יוחנן לרב.

על יחסו של ר׳ יוחנן לשמואל ניתן ללמוד מהמקור הבא:

כולהו שני דרב הוה כתב ליה רבי יוחנן לקדם רבינו שבבבל כי נח נפשיה הוה כתב לשמואל לקדם חברינו שבבבל. אמר (רש״י — ׳שמואל׳) לא ידע לי מידי דרביה אנא

60 בבלי שבת קי״ט ע״ב.

61 ראה נדרים ל״ז ע״א; ויק״ר, מהד׳ מרגליות, פ״ל א, עמ׳ תרפה.

62 שבת שם, על יחסיו של ריש לקיש עם בית הנשיא ראה עוד ירושלמי סנהדרין, פ״ב ה״א, י״ט ע״ד — כ׳ ע״א, הוריות, פ״ג ה״ב, מ״ז ע״א, וראה עוד לעיל י״ל לוין, מעמד החכמים וכו׳, עמ׳ 126—129.

63 חולין נ״ד ע״א.

64 שם קל״ז ע״ב.

(רש"י — 'לא אוכל להפש דבר שאהיה בו אני בקי בו והוא לא שנאו ואהיה רבו').
כתב שדר ליה עיבורא דשיתין שני, אמר השתא חושבנא בעלמא ידע. שדר ליה תליסר גמלי ספיקי טריפתא, אמר אית לי רב בבבל איזיל איחזייה ...[65]

חכמי א"י התייחסו בחיבה לגדולי תלמידיהם שמוצאם היה מבבל. רבי יוחנן פונה לרבי חייא: 'חייא ברי,[68] על ר"א בן פדת אמר: 'ואלעזר בני קבע בה מסמרות'.[67] רבי יוחנן כיבד מאוד גם את התלמידים האחרים שמוצאם היה מבבל שעלו להשתקע בא"י כר' אמי, ר' אסי, ר' זירא, ר' אושעיא ואחיו ר' חנניה, ועוד.

מאידך גיסא רואים אנו שחכמי א"י לא החשיבו את ידיעת התורה של הבבליים, על רבי יוחנן מסופר:

על כן קרא שמה בבל (בראשית יא, ט) חד תלמיד מן דרבי יוחנן הוה יתיב קדמוהי והוה מסבר ליה ולא סבר. א"ל מ"ט לית את סבר? א"ל דאנא גלי מן ארעאי, א"ל מהיכן ארעא דידך א"ל מן בורסיף. א"ל לא תימר לי כן אלא מן בולסיף 'כי שם בלל ה' שפת כל הארץ' (שם).[68]

מאי בבל? א"ר יוחנן בלולה במקרא בלולה במשנה בתלמוד,[69] ופירש שם המהרש"א: 'שמתוך גאותן לומדין בלול ומעורב ...[70] רבי יוחנן אמר לרבי חייא בר אבא שאינו יודע תורה משום 'אדאכלת כפנייתא בבבל (רש"י — 'תמרים בבבל שהיית מעדן עצמך ולא היית עוסק בתורה מקנתרו היה')'.[71]

נראה שרבי חייא בר אבא אכן השתכנע בדבר והוא אמר לרב אסי:

מפני מה ת"ח שבבבל מצויינין (רש"י — 'מקושטין') לפי שאינן בני תורה (רש"י — 'שאינו בני תורה כל כך לכבדם כבני ארץ ישראל מחמת תורתם, מכבדים אותם מחמת לבושיהן שנראין חשובין).[72]

על רבי שמלאי מסופר:

רבי שמלאי אתא גבי רבי יוחנן א"ל אלפן אגדה. א"ל מסורת בידי מאבותי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי שהן גסי רוח ומעוטי תורה ואת נהרדעאי ודר בדרום.[73]

אנו סבורים שמאמרים אלה נועדו לחזק את מעלתה של תורת א"י בקרב התלמידים הבבליים שבאו ללמוד תורה בא"י. מאלפת היא העובדה שלעיתים מאמרים אלה נאמרים דווקא מפיהם של חכמים שמוצאם מבבל. הזכרנו לעיל את דבריו של רבי חייא בר אבא

65 חולין צ"ה ע"ב, וראה ירושלמי שבת, פ"ו ה"ח, ח' ע"ג.
66 ראה ויק"ר לעיל.
67 ב"ב ז ע"ב.
68 מדרש ב"ר, פל"ח י"א, עמ' 360—361.
69 סנהדרין כ"ד ע"א.
70 מהרש"א שם ד"ה 'הרואה'.
71 ב"ב ק"ז ע"ב. על יחסם של בני א"י לעולים הבבליים ראה ש' ליברמן, 'כך היה וכה יהיה — יהודי א"י ויהדות העולם בתקופת המשנה והתלמוד', קתדרה, יז (תשמ"א), עמ' 3—10, וראה עוד ע' שטיינזלץ, 'הקשרים בין בבל לא"י', תלפיות, ט (תשכ"ה), עמ' 303—306; י"ל לוין, מעמד וכו', עמ' 62—63.
72 שבת קמ"ה ע"ב.
73 ירושלמי פסחים, פ"ה ה"ג, ל"ב ע"א, והשווה לבבלי פסחים ס"ב ע"ב. והוילוול בדרומי נובע מהפולמוס בין מרכזי התורה בגליל ובדרום, ראה לעיל ב"צ רוזנפלד, ריב"ל וכו', עמ' 142—150; לוין, מעמד וכו', עמ' 61—62.

לרב אסי, כמו כן גם חכמים בבליים אחרים: ר׳ אלעזר בן פדת אמר: ׳כל הדר בישראל שרוי בלא עון׳,[74] לבבל הוא קורא ׳אדמה טמאה׳, וכאשר שמע על מותו של עולא בבבל קרא עליו: ׳ואתה על אדמה טמאה תמות׳ (עמוס ז, יז), והוא מוסיף שמתים שבחוצה לארץ אינם חיים.[75] רבי זירא אמר: ׳אוירא דא״י מחכים׳,[76] ועוד מסופר עליו: ׳רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלא מיניה׳.[77] כלפי הבבליים הוא התבטא: ׳בבלאי טפשאי׳.[78]

חכמי א״י הדגישו בפני תלמידי בבל שאם הם יגדלו בתורה בא״י, אזי מוצאם הבבלי לא יעמוד להם לרועץ, והם עשויים להיות גם מנהיגי העם. כראיה לכך מציין ריש לקיש:

> הריני כפרת רבי חייא ובניו, שבתחלת כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה, חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה, חזרה ונשתכחה עלו רבי חייא ובניו ויסדוה.[79]

אכן כך היה לאחר מותו של רבי יוחנן, תלמידיו הבבליים ר׳ אלעזר ור׳ אמי מילאו את מקומו כראשי ישיבת טבריה,[80] והם משכו אליהם תלמידים נוספים מבבל.[81]

74 כתובות קי״א ע״א. 75 שם. 76 ב״ב קנ״ח ע״ב.
77 ב״מ פ״ה ע״א. 78 ביצה ט״ז ע״א, נדרים מ״ט ע״ב.
79 סוכה כ׳ ע״א, אכן ספר עזרא מתאר את פועלו של עזרא לביצור החיים הדתיים בא״י, אך לגבי הלל ור׳ חייא ישנם מקורות שניתן ללמוד מהם שבבואם לא״י לא היו מפורסמים בתורה. על הלל מספרת המסורת בתלמוד הירושלמי (פסחים, פ״ו ה״א, ל״ג ע״א) שהלל עלה מבבל לא״י כדי לברר בעיות הלכתיות שעליהם לא קיבל תשובה בבבל. מכאן שהוא לא התמנה לנשיא מחמת למדנותו. אולם לא כן במסורת הבבלית (ראה בבלי פסחים ס״ו ע״א). גם לגבי רבי חייא יש להניח שבעת עלותו לא״י לא היה מפורסם (ראה כתובות ה ע״א). יש הסבורים שרבי חייא היה מפורסם כבר בבבל ועלה לא״י כדי לשקם את לימוד התורה (ראה י״א הלוי, דורות ראשונים, כרך ה, ירושלים תשכ״ז, ד״צ עמ׳ 290—291; א׳ היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, כרך ב׳, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ 125). ולכאורה ראיה לשיטתם מאמר רבי אמי משום רבי שמעון בן לקיש ׳משעלו מן הגולה לא לקת פשתן ולא החמיץ יין ונתנו עיניהם בזכות רבי חייא הגדול ובניו׳ (ירושלים מעשר שני, פ״ה ה״ח, נ״ו ע״ד והשווה לבבלי חולין פ״ו ע״א). אך מאידך, רבי ציווה לפני הסתלקותו: ׳... שמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא, חנינא בר חמא ישב בראש׳ (בבלי כתובות ק״ג ע״ב, וראה גם עירובין כ״ו ע״א, ב״ק ט״ז ע״ב), מקשה התלמוד: ׳והא הוה רבי חייא׳ ואחד התירוצים הוא: ׳רבי חייא עסוק במצות הוה ורבי לא אפגריה׳ (שם). מן ההמשך מתברר שרבי העריך את רבי חייא כיוון שהפיץ את התורה בעם, וזוהי המשמעות שאנו סבורים שיש לתת לדברי הערכה של ר״ל על רבי חייא שיסד את התורה בעם, ובזכות מעשה מצוותיו לא לקה הפשתן ולא החמיץ היין. מכאן שאין הכרח לטעון שרבי חייא בתורתו שהביא עמו מבבל שיקם את לימוד התורה בא״י, אלא הוא גדל בתורה אצל רבי יהודה הנשיא והוא החשיבו בשל הפצת התורה בעם ע״י מעשה מצוותיו ולא מחמת הפילפול, שהרי הוא טען כנגד רבי חגינא שאמר שאם תשתכח תורה מישראל הוא יחזירה בפלפוליו. גם מהמשך הגמרא אפשר לראות שההדגשה אצל רבי חייא מתמקדת במעשה מצוותיו ׳תורה כמותו פלפלת תורה כמותו לא רבצת׳ (שם, וראה גם ירושלמי כלאים, פ״ט ה״ד, ל״ב ע״ב). ריש לקיש ציין, איפוא, שלשה חכמים מבבל שעלו לא״י שהיו מהדמויות הבולטות והחשובות בקרב יהודי א״י. נראה לנו שדבריו נאמרו כדי לעודד את בני בבל שבאו ללמוד בישיבות א״י שישתקעו בארץ. וראה עוד ב״ק קי״ז ע״ב, סוכה מ״ד ע״א. והשווה לירושלמי ברכות פ״ב ה״ח, ה׳ ע״ב,וראה גם ל׳ גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, כרך א׳, ניו יורק תש״א, עמ׳ 393—394.
80 ראה אגרת רב שרירא גאון, מהד׳ ב״מ לוין, ירושלים תשל״ב, עמ׳ 84.
81 ראה לעיל מ׳ אבי יונה, בימי רומא וכו׳, עמ׳ 107; מ׳ מרגליות, אנציקלופדיה וכו׳, כרך א, עמ׳ 234.

בד בבד הדגישו חכמי א״י את מעלת לימוד תורת א״י: ׳אשר שם הזהב׳ (בראשית ב, יא) זו תורה שנאמר ׳וזהב הארץ ההיא טוב׳ (שם יב), א״ר יוחנן מכאן שאין תורה כתורת ארץ ישראל ואין חכמה כחכמת ארץ ישראל.[82]

יתכן שגם של המשך הדרשה נאמר ע״י רבי יוחנן: ׳שם הבדולח׳ (שם), שם תלמוד תורה והגדות תקופות וגמטריאות לכך היה משה רבנו מתאוה לראותה...[83]

סידרא של אימרות מפיהם של חכמים על שבחה של תורת א״י הובאו במסכת סנהדרין:

א״ר אושעיא ... נועם אלו ת״ח שבארץ ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה, ׳חובלים׳ — אלו ת״ח שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה ... אמר רבי יצחק ... ת״ח שבא״י שנוחין זה לזה בהלכה כשמן זית ... ת״ח שבבבל שמרורין זה לזה בהלכה כזית ...[84]

שמותיהם של החכמים על פי נוסח דפוס וילנא: רבי אושעיא, רבי יצחק (תנא,[85] אמורא[86] ?), רבי יוחנן, רבי ירמיה. אך המעיין בכתוב־יד מינכן מגלה שקשה לזהות שם את שמות המוסרים, קל יותר לזהותם על־פי כתוב־יד פירינצי ושם בעל כל המאמרים הוא רבי יוחנן:

... ויאמר אלה שני בני היצהר. אמ׳ ר׳ יוח׳ אילו תלמ׳ חכמ׳ שבארץ ישר׳ שמשמע׳ זה לזה בהלכה ושני זתים עליה אילו שני תלמ׳ חכמ׳ שבבבל שממררין זה לזה כזית ... במחשכים הושיבני כמתי עולם אמר׳ יוח׳ זה תלמוד של בבל.[87]

מכל המקורות הללו אנו רואים עד כמה החשיבו חכמי א״י גם בתקופת האנרכיה, את תורת א״י על פני תורת בבל.

ביסוס מעמדם הכלכלי והחברתי של ת״ח

החכמים נקטו בשורה של פיולות שנועדו לבסס את מעמדם הכלכלי והחברתי של אלה המקדישים את כל זמנם ללימוד התורה: א. הובטח קיומם הכלכלי; ב. פטור חלקי ממסים; ג. גיבוש מעמדם החברתי.

חכמים דיברו בשבח המסייעים בדרכים שונות לקיומם ולביסוסם הכלכלי של ת״ח: ׳אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לת״ח ולמהנה ת״ח מנכסיו׳.[88]

כמו כן חייבו את בני עירו של הת״ח לעשות לו את מלאכתו: ׳ואמר רבי יוחנן איזהו ת״ח שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו? זה שמניח חפצו ועוסק בחפצי שמים׳.[89]

82 בית המדרש, מהד׳ א׳. יליניק, חלק ו, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ 74. וראה מדרש ב״ר, מהד׳ תיאודור—אלבק, פט״ז ד, עמ׳ 147, ושם לא בשמו של רבי יוחנן.

83 שם.

84 בבלי סנהדרין כ״א ע״א, אולם הרב י״מ חרל״פ כתב: ׳במחשכים הושיבני — זה תלמודה של בבל שאין זה לגריעותא חלילה כי אם למעליותא ... וזהו במחשכים הם האורות שלמעלה מכל אור, ומשמה מהחשך המחשיך כל האורות — תלמוד בבלי מופיע׳. ראה בספרו מי מרום, חלק שני, ירושלים תשל״ה, עמ׳ מט—נ.

85 ראה א׳ היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, כרך ב, עמ׳ 781; מ׳ מרגליות, אנציקלופדיה וכו׳, עמ׳ 578.

86 ראה י׳ פרנקל, מבוא הירושלמי, ירושלים תשכ״ז, ק״ו ע״א; לעיל א׳ היימאן, שם, עמ׳ 782—784; מ׳ מרגליות, שם; ח׳ אלבק, מבוא לתלמודים, עמ׳ 252.

87 כת״י פירינצי, הוצאת מקור, ירושלים תשל״ב, עמ׳ 138.

88 ברכות ל״ד ע״ב, סנהדרין צ״ט ע״א.

89 שבת קי״ד ע״א, יומא ע״ב ע״ב, וראה לעיל מ׳ בר, ׳יששכר וזבולון׳, עמ׳ 167—180; לוין, מעמד וכו׳, עמ׳ 31.

על חובת התמיכה בת״ח שומעים אנו מפי חוגי החכמים שבטבריה: אמר ר׳ לוי ... ׳יששכר עוסק בתורה וזבולון מפרש בים ונותן לו והתורה רבה בישראל׳.[90]

פרופ׳ משה בר מציין: ׳ואכן יש לנו עדויות מכוונות שבאותו הזמן ובאותו חוג עצמו של תלמידי חכמים בטבריה היו דורשים וחוזרים ודורשים בעניין יששכר וזבולון׳.[91] הוא מונה לכך שתי סיבות: המצב הכלכלי הקשה של תלמיד החכמים נגרם בשל עומס המסים והלי־טורגיות ולא היה סיפק בידיהם של בעלי הבתים לתמוך כראוי בלומדי התורה הנצרכים. אך המצב הקשה נגרם גם משום ריבוי מספרם של תלמידי החכמים שישבו בישיבת טבריה שבראשותו של ר׳ יוחנן במאה השלישית.[92]

בקרב החכמים קמה התנגדות לדרישת הנשיא להטיל על ת״ח להשתתף בתוצאות הבט־חוניות של העיר, מהטעם שרבנן לא צריכים שמירת והגנה: ׳רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן אמר ריש לקיש רבנן לא צריכי נטירותא ... כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה מאי טעמא לא תימא לית מהא אני חומה ושדי כמגדלות׳ (שה״ש ח, י). אני חומה זו תורה ושדי כמגדלות אלו ת״ח.[93]

ואכן כך קובע רבי יוחנן: ׳וא״ר אסי אמר ר׳ יוחנן הכל לפסי העיר ואפי׳ מיתמי אבל רבנן לא, דרבנן לא צריכי נטירותא׳.[94]

דומה, שהיתה לכך הסכמה רחבה בקרב הציבור, אולי מפני שהבינו את החשיבות הרבה בטיפוח עתודה של לומדי תורה בעת קשה זו. כמו כן הדבר מעיד אולי על תמיכה ציבורית רחבה לצעדים שנקטו חכמים כדי לשקם את החברה היהודית, גם במחיר של תוספת נטל כלכלי על כלל התושבים. חשיבות מיוחדת לציון עובדה זו, שהרי רבי יהודה הנשיא לא זכה לתמיכה ציבורית כאשר רצה לפטור את חכמי טבריה ממס, כמסופר:

> דמי כלילא דשדו אטבריה אטו לקמיה דרכי ואמרו ליה ליתבו רבנן בהדן, אמר להו לא! אמרו ליה ערוקינן, א״ל ערוקו, ערקו פלגיתון. דליוה פלגא אתו הנהו פלגא קמי דרבי א״ל ליתבו רבנן בהדן אמר להו לא! ערוקינן ערוקו, ערקו כולהו. פש ההוא כובס שדינה אכובס, ערק כובס פקע כלילא ...[95]

ממקור זה לומדים אנו שהחכמים בתקופת האנרכיה הצליחו במקום שרבי לא הצליח. אנו משערים שהדבר נובע מהמודעות העמוקה של יהודי א״י לביצור התורה בעת זו, והוא גם מלמד על התחזקות מעמד החכמים מול מוסד הנשיאות.[96]

כדי לבצר את מעמדם של החכמים בחברה, ננקטו פעולות שתכליתן היה הפגנת אחדות. הודגש הצורך בשבח ההתיעצויות המשותפות בטרם קביעת ההלכה, וזאת כדי למעט במחלוקות.

> א״ר ירמיה אמר ר׳ שמעון בן לקיש שני תלמידי חכמים הנוחין זה לזה בהלכה הקב״ה מקשיב להן ... ואמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש שני תלמידי חכמים המק־

90 מדרש ב״ר, מהד׳ תיאודור—אלבק, פע״ב ה, עמ׳ 841.
91 מ׳ בר שם, עמ׳ 174.
92 שם, עמ׳ 177, וראה גם רוזנפלד, ריב״ל, עמ׳ 164—170.
93 ב״ב ז ע״ב — ח ע״א.
94 שם, וראה מ׳ בר, אמוראי בבל וכו׳, עמ׳ 242—244; י״ל לוין, מעמד וכו׳, עמ׳ 98—100.
95 שם.
96 ראה ב״צ רוזנפלד, משבר הנשיאות בא״י במאה הד׳ לספירה, ציון, נג (תשמ״ח), עמ׳ 239—257, ובהערותיו מציין לספרות עניפה.

שיבים זה לזה בהלכה הקב"ה שומע לקולן ... ואם אין עושין כן גורמין לשכינה שמסתלקת מישראל ... שני ת"ח המדגילים זה לזה בהלכה הקב"ה אוהבן.[97]

על פעולה חשובה אחרת מוסר ריש לקיש: 'תלמיד חכם שסרח אין מנדין אותו בפר־הסיא'[98]. תפיסה זו יש בה כדי להבטיח עשיית דין צדק עם מי שסרח, ללא הצורך בהי־חשפות פומבית. חשיפת החטא לעיני הציבור עלולה לכרסם במעמד החכמים כולם ולהוריד את ערכם בעיני העם. לכן, נמנעו מלנקוט בצעדים העלולים לערער ולפגוע בפעולות שיקום החיים הדתיים שבראשם עמדו לומדי התורה. אף הם ביקרו בחריפות את אלה המנצלים את מעמדם כפי שנמסר משמו של רבי יוחנן: 'כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם'.[99]

תלמידי החכמים נדרשו להופיע בלבוש ההולם את מעמדם, כפי שמשתמע מהמקורות הבאים: 'בעא מיניה ר' יוחנן מרבי בנאה חלוק של ת"ח כיצד? כל שאין בשרו נראה מתחתיו, טלית של ת"ח כיצד? כל שאין חלוקו נראה מתחתיו טפח'.[100]

'אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן גנאי הוא לת"ח שיצא במנעלים המטולאים לשוק ... כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה'.[101]

גם בביתו נדרש הת"ח להקפיד על מספר דברים: 'שולחן של ת"ח כיצד? שני שלישי גדיל ושליש גלאי ועליו קערות וירק וטבעתו מבחוץ ... מטה של תלמידי חכמים כיצד? כל שאין תחתיה אלא סנדלין בימות החמה ומנעלין בימות הגשמים.[102]

שורה של דרישות אלה אשר עולים מתוך המקורות שצויינו, תפקידם היה לחזק את מעמד החכמים כדי שיעלה בידם לשקם את חיי התורה בתקופה קשה זו.

סיכום

בתקופת האנרכיה הרומית נקלעו יהודי א"י למשבר חברתי וכלכלי קשה. תחומי הלימוד נשתנו וצומצמו שעות הלימוד ומערכת הלימוד נתערערה. הדבר גרם להתמעטות לימוד התורה בעם. בדור השני היתה ירידה של ת"ח מהארץ לחו"ל, ות"ח עזבו את לימודם כדי לחפש מקורות מחיה לפרנסתם ולפרנסת בני ביתם. אכן מספרם המועט של האמוראים בעז זו מעיד על כך. אך בדור השלישי לאמוראים פרחו ושיגשגו ישיבות א"י, מספרם של החכמים גדל מאד ולא היה כמותו בכל תקופת האמוראים. מצד אחר היתה עלייה גדולה של תלמידים בבליים לא"י, ובפרט לישיבתו של רבי יוחנן בטבריה. נראה שהדבר נובע משתי סיבות: א. לאחר מותם של רב ושמואל נעשה רבי יוחנן לגדול הדור; ב. הגזירות שנגזרו על יהודי בבל.

חכמים הדגישו את הערך של תלמוד תורה כערך עליון, ובפרט את ערכה של תורת א"י. כמו כן הם הבליטו את השיויוניות בלימוד התורה לכל העם, ופיקחו על קיומם של בתי הספר. ננקטו גם צעדים שנועדו לבסס את מעמדם הכלכלי של ת"ח, המקדישים את כל זמנם ללימוד התורה. כפי הנראה הפעולות הללו זכו לתמיכה ציבורית רחבה, ומעמדם של החכמים התחזק גם מול מוסד הנשיאות.

97 שבת ס"ג ע"א.
98 מו"ק י"ז ע"א, וראה מה שכתב מ' בר, 'על ליכודם החברתי של חז"ל', ציון, שם, עמ' 149—166.
99 נידה ס"ב ע"א. 100 ב"ב נ"ז ע"ב. 101 שבת קי"ז ע"א.
102 ב"ב נ"ז ע"ב — נ"ח ע"א.

ישראל מ׳ תא־שמע

הברכה על היין בטכס ברית המילה

בסוף תשובתו הגדולה, ׳תשובת הלוי׳,[1] על אמירת הפיוטים בתפילת העמידה של הימים הנוראים, כותב המשיב האנונימי — ככל הנראה: הרב יצחק הלוי, רבו של רש״י — כך:

> ר׳ זעירא בשם ר׳ אבהו אמר רבי אליעזר, כל תורה שאין לה בית אב, אינה תורה. ופיר[ו]ש כל תורה שאינה קבלה מרב אינה תורה. הילכך אין לתמוה על המוסיפין וגורעין ביסודות התורה, להעביר ברכת היין של מילה, ו״הכל יודוך״ ... מה שלא קיבלו מרב ולא נהגו מאב, כסבורין הם שקנו מקום להתגדר בו ואינו אלא להתגנדר בו, הואיל ומחדשין מנהג בפני עצמם, ולא חששו מפני המחלוקת, ולא חששו ללכת בדרכי יושר.[2]

מי הם החכמים שרצו לעשות כן, ומה רצו לעשות? קטע זה הוא מן המועטים ביותר בספרות האשכנזית בת המאה הי״א המאזכר בפירוש התנגדות רבנית למנהגים מבוססים, ולא למנהג אחד בלבד, אלא לסדרת מנהגים. בידינו לא שרד שום קטע ישיר מפרי עטם של המתנגדים לאחד מן המנהגים הנ״ל, ואין ספק כי עמדתם הושתקה על־ידי חכמי המאה הי״א.[3] כדי להתקדם משהו בזיהוי חכמים אלו, הנני לתאר את הידוע לי בתולדות התפתחותו של מנהג כוס של ברכה במילה בתקופת הראשונים.

[א]

כוס של יין בטכס ברית המילה אינו נזכר בשני התלמודים, והוא הונהג בתקופת הגאונים ומתקנתם. בסידור רב סעדיה גאון (עמ׳ צח) נזכרת ברכת הגפן רק בקצת כתובי־היד, ואינה בנוסח שבחר להדפיס המו״ל, הרב ש׳ אסף, אך בסדר רב עמרם גאון נזכרה בפירוש. פשוט הדבר כי בזמן הגאונים המאוחרים נפוץ טכס הברית על היין בכל מקום, והגאונים נשאלו שאלות שונות הנוגעות לפרטי ביצועו, כגון: ׳לרבינו האי גאון ... והיכא דמיתרמי מהילותא ביומא דכיפורי או בד׳ הצומות היכי ליעביד בכסא דברכתא, ילמדנו אדוננו׳. והיתה תשובת הגאון לברך על הכוס ולהמתין עם שתייתו עד מוצאי כיפור או ט׳ באב, ולא להטעימו מיד לתינוק, אך בשאר תעניות מטעימים לתינוק.[4] בתשובתו הביא רב האי גאון את סוגיית התלמוד (עירובין מ ע״ב):

1 ספר הפרדס, מהד׳ עהרענרייך, עמ׳ רכג ואילך. וראה ע׳ פליישר, אזהרות לר׳ בנימין (בן שמואל) פייטן, קובץ על יד, ס״ח, יא (א), תשמ״ה, עמ׳ 9, 39.

2 לגופו של עניין הנידון שם, ראה מאמרי הלכה, מנהג ומסורת ביהדות אשכנז במאה הי״א והי״ב, סידרא, ג (תשמ״ז), עמ׳ 9—148, ובהוספה בעמ׳ 161.

3 כמבואר במאמרי הנ״ל.

4 קהלת שלמה, סי׳ ח.

התינח עצרת וראש השנה, יום הכיפורים היכי עביד [ברכת 'שהחיינו' על כוס] ? אי מברך עלה ושתי לה, כיון דאמר זמן קבלה עליה ואסר ליה. ... ולנחיה — המברך צריך שיטעום, ליתביה לינוקא ... דילמא אתי למיסרך [רש"י: 'התינוק ... לשתות ביום הכיפורים אחר שיגדיל'].

ועל כן פסק רה"ג כי בשאר תעניות, שאינן תענית ציבור, אין חשש של סירכא, ויוכלו להשקות לילד.

תשובה דומה נדפסה בשו"ת הגאונים 'חמדה גנוזה' (סי' קנח): 'וכד מהיל ביום הכיפורים מברך עילוי כוס, ומעכבינן לכסא עד לאורתא, ולאורתא שתיא אימיה דינוקא'. בתשובה הקודמת אין האם נזכרת לעניין זה, ומשמע שהמברך עצמו טועם, או כל אדם אחר.[5] תשובה זו נכללת שם בתוך אוסף תשובות המיוחסות לרי"ף בקובץ הזה, אך אי אפשר שהיא שלו,[6] משום שתרגום עברי מדוייק שלה מופיע בפי השואל מאת רב האי גאון, בלשון זו: 'שמצינו במקצת תשובות הגאונים ז"ל המל ביום הכפורים מברך על היין, ומניח אותו לערב ושותה אותו אמו של תינוק'.[7] בתשובתו לשואל זה חוזר רב האי על עמדתו שהזכרנוה לעיל, כי יש להמתין עם הכוס עד מוצאי הצום, והוסיף:

> והכין הוא מנהג דעבדי אינשי, [וכן] עמא דבר, שמצניעין אותו ואימו של תינוק שותתהו אחר יציאת יום הכיפורים. ואע"ג דאיכא למימר ליטעמיה ינוקא שלא הגיע לחינוך, וטפי דטפי איכא למימר דלא צריך יין לברך עליו ביום הכיפורים, מיהו הכא מנהגא. מאי אית לך למימר חיישינן שמא יישפך, אין מבטלין מנהגא על כך.

הכיר רה"ג שאין הצעתו הטובה ביותר מבחינת ההלכה, אולם כיון שאפשר לקיימה על־פי ההלכה, וכך הוא המנהג הרווח בעם, עדיף להשאיר המנהג על מתכונתו.

שונה לחלוטין היתה דעתם של ראשוני הרבנים באירופה בנושא זה. רב חנוך ב"ר משה, מראשוני רבני ספרד, בסוף המאה הי', ובן זמנו של רב האי גאון, נשאל: 'ומה שפירשו לנו רבותינו בתשובותיהם שאין מברכין ברכת היין על הכוס בברכת מילה בצום כיפור, ננהוג מנהג זה בשאר תעניות או לא ?'. והשיב: 'כך ראינו, שכל תענית שאין יולדת שמה [היינו: שתהא יכולה לשתות מן היין], אין מברכין בפה"ג על ברכת מילה, לפי שצריך לטעום, ואם אינו טועם מוציא שם שמים לבטלה'.[8] כלומר, החשש 'דילמא מיסרך' נוהג גם בשאר תעניות שאינן של ציבור, ועל כן מלין בכולן בלא כוס כלל. 'רבותינו' שמזכירין השואלים, אינם גאוני בבל, כמובן מאיליו, ובודאי הם חכמי הזמן בספרד, שהורו כדעת הרב חנוך. את האפשרות שיניחו את הכוס עד הערב — שבימי רה"ג היתה מנהג הכלל וכמי שאינה נוגגדת את ההלכה, אין הוא ושואליו מכירים כלל, ולדעתו אין מברכין במקרה כזה על היין, אפשרות

5 לעניין השקאת האם, ראה ד' שפרבר, על השקאת היין בברית מילה, מלאת, א (תשמ"ג), עמ' 221—227, נכלל בספרו מנהגי ישראל, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשמ"ט, עמ' ס—סו.

6 התשובה הקודמת שם, סי' קנז, היא לרב צמח גאון.

7 אוצר הגאונים, עירובין, עמ' 32.

8 שו"ת הגאונים, שערי צדק, ח"ג שער ה, סי' ט. ובשיבושים עצומים בתשובות הגאונים מנטובה, סי' שכט. — מהדיר ספר 'בית הבחירה' לעירובין, העיר על דברי המאירי שם (עמ' קנא בספר): 'יש למידין ממנה [מסוגיא זו שבדף מ'] שכל שבא שמיני לקטן ביום הכיפורים, שאין מברכין ברכת מילה על הכוס', בלשון זו: 'זו תשובת הגאונים שמניחים הכוס עד מוצאי יום הכיפורים, עיין תשובת ריבר"י ...'. ואני תמה: בעלי דעה זו סבורים 'שאין מברכין ברכת מילה על הכוס', ואם כן איך אפשר 'שמניחים הכוס עד מוצאי שבת) ? והרי אין כאן כוס כלל. וכוונת המאירי לדברי רבי חנוך ודכוותיה המובאים כאן.

שגם רב האי חשבה למעולה מבחינת ההלכה, אך דחאה מפני העדפת המנהג הרווח לברך על הכוס ולהשהותה. כדעת רבי חנוך פסק, כמאה שנה לאחריו בספרד, גם הרב יצחק אבן גיאת, והובאו דבריו בספר 'האשכול': [9] 'ונשאל הגאון ר' יצחק ז"ל,[10] אם נזדמנה מילה ביום הכיפורים ... תשובה. לא מברכינן על כוס כל עיקר ...', והאריך בזה. והלך בדרכו גם הרי"ף בתשובתו (שלא הגיעה לידינו), כפי שהביאה בספר 'ארחות חיים', הל' מילה (שם), וכך פסק גם הרמב"ם בתשובתו.[11] כפי הנראה מתוכה, העתיק הרי"ף מדברי ר' חנוך, מילה במילה כמעט, לתוך תשובתו. וכן פסק בספר 'הלכות גדולות', לפי מה שהביא ממנו בעל 'שבלי הלקט', הלכות מילה, סי' ד: וכך מהלין ביום הכיפורים לא בעי כוס, אבל בשאר תעניות אי בעי מייתי ואי בעי לא מייתי, ליתי לן בה'. אלא שלא מצאתי הבאה זו בה"ג לפי שעה.[11]*

אך לא רק בספרד פסקו הקדמונים כך. כזו היתה גם דעתו של רבינו משולם הראשון, בן זמנו של רב חנוך הנ"ל, מחכמי איטליה, ודור ראשון לישוב הרבני באשכנז: [12] 'קטן הנימול ביום הכיפורים אין ראוי להביא כוס של יין ולברך עליו בורא פרי הגפן, לפי שאמרו חכמים

9 אלבק, חלק ב, עמ' 10.

10 בס' 'האשכול', שם, מובא העניין בשם 'ר' יצחק' סתם, אך בשם המלא מובאת התשובה בסוף ספר 'כלבו', כמ"ש אלבק שם. אלא שהוא הציע לתקן: 'ריא"ף', ולא היא. התשובה מובאת מילה במילה בספר 'חוט המשולש', טור ג, סי' לב, בשם הרי"צ גיאת, והוא לא העתיקה מן הכלבו, מפני שהסדר הפנימי של הפיסקאות שונה אצלו. גם בספר 'אבודרהם' אין צריך לתקן כלום, שמפורש שם רי"צ גיאת. רק ב'ארחות חיים', ח"ב, עמ' 12, באה תשובה בשם 'ריא"ף' — ראה להלן — ושתי תשובות נפרדות הן, אחת לרי"ץ גיאת ואחת לרי"ף, כמו שיראה כל המשווה את לשונותיהן, ולא כמו שסבור היה אלבק שהאחת (של ריא"ף) מקוצרת מחברתה.

11 מהדורת בלאו, סי' ריב. וראה הערתו של ש' אברמסון ב'תוספות והערות' שלו למהדורה, ח"ג, עמ' 166 (אך שים לב: המילים הובאה ב'ארחות חיים', שעליהם העיר אברמסון את הערתו החשובה, אינן מתייחסות לתשובת הרמב"ם אלא לתשובת רבי חנוך ב"ר משה!). ולעצם ההשוואה שהעלה אברמסון בין דברי ה'ארחות חיים' הללו לבין שו"ת הרשב"א ח"ז, סי' תקלו, ראה מה שכתבתי במאמרי ר' מאיר הלוי אבולעפיא ויצירתו הספרותית, ב, קרית ספר, מד (תשכ"ט), עמ' 430, הע' 5. וראה לאחרונה: ש' עמנואל, ספר שו"ת הרשב"א דפוס קושטא, מקורותיו ועריכתו, המעין, כ"א, תשמ"א, ובפרט עמ' 48—49.

*11 והעירני ידידי ד"ר נ' דנציג, על פיסקא שבספר העיטור, החסרה במהדורת רמ"י ח"ג, דף נג סע"ב, והיא מופיעה בכ"י ואטיקן 143 של הספר, בדף 287 ע"ג, בגליון, וז"ל:

הגהה. ומצאתי בהלכות גדולות — ירושלמי [צ"ל: יושב] בתענית, רב אמי ורב אשי טעמי עד רביעית (ברכות יד, ע"א), ולא רביעית. הא כל השותה רביעי' יין שלם טעון ברכה לפניו ולאחריו, ומטעמת פחות מרביעית. לפיכך שרייה למישתיה ביום הכיפורי' במילה, כדי שלא יצא שם שמים לבטלה, ואינו טעון ברכה לאחריה. ולי נמי לא נהיר' כן ... לדעתו של דנציג 'ייתכן שהדברים הם אכן מן הה"ג, והם משלימים את הנוסח המקוטע שבתוך בה"ג כ"י מילאנו; ראה דפוס ירושלים, ח"א, עמ' 66. אמנם אין זו השיטה המובאת בשבה"ל משמו'. ועוד הוסיף כי 'אינו מן הנמנע שהיו כמה פיסקאות בתוך הה"ג, שקועות בתוך הלכות מילה, שהכיר בעל שבה"ל ואינם לפנינו, ומקורם בתשובות הגאונים', ראה מש"כ במאמרו 'תשובות הגאונים בקטע מן הגניזה', דברי האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, נד (תשמ"ח), עמ' 25—24. אגב: פתרון מעניין זה כבר נדחה ע"י רה"ג בסוף תשובתו הנ"ל, קהלת שלמה, ח'.

12 ראה א' גרוסמן, הגירתה של משפחת קלונימוס מאיטליה לגרמניה, ציון, מ' (תשל"ח), ובספרו 'חכמי אשכנז הראשונים', ירושלים תשמ"א, עמ' 49—58. ר' משולם הוא, בעיקרו, חכם צפון־איטליה, איש לוקא, ולא אשכנזי, כפי שהראה גרוסמן.

המברך צריך שיטעום ... לפיכך אין ראוי להביא כוס כדרך שעושין בשאר הימים'.[13] ובשיטה זו הולך עדיין חכם איטלקי מפורסם בן המאה הי"ג, הרב ישעיה די טראני, שבתוספותיו למסכת עירובין, מהדורה תליתאי, על אתר, כתב: 'והנמהל ביום הכיפורים מה יעשה? נראה לי שעושה המילה בלא כוס. עיין בפרק חרש במהדורה תליתאי'. והמעיין שם יראה ששיקול הדעת ההלכתי שהינחה אותו בהלכה זו, הוא החשש שלא לספות לתינוק איסור מן התורה בידים, שהוא איסור גמור ומוחלט לפי דעתו. דווקא חשש הלכתי זה לא נזכר כלל בסוגיית עירובין הנ"ל, שהיא נקודת המוצא לכל הדיונים בנושא. עוד לפניו הורה כן החכם הפרובאנסאלי הנודע, בן המחצית השניה של המאה הי"ב, הרב יצחק בעל ספר 'העיטור',[14] ולמסקנה זו הגיע גם הוא מתוך שיקולים וחששות הלכתיים שהיו כבדים בעיניו מביטולו של מנהג שאין לו מקור בתלמוד, עד שתמה על דברי רב האי שבהם פתחנו את דיוננו:

> אטו במקום איסורא כי נהגו מנהג מי שבקינן ליה (ראה: ראש השנה טו ע"ב)? והכא הא איכא איסורא, כיון דקא מישתעי ביני ביני מקמי דליטעום, בעי לברוכי ברכה אחריתי, דהא קמייתא ברכה שאינה צריכה והא עובר משום לא תשא. ומסתברא לן ביום הכיפורים ובתשעה באב לא מברכין כלל אכסא ...

וגם חשש זה לא נזכר בגמרא שם.

הפליג מכולם הרב יעקב ב"ר שמשון, בן־זמנו הצעיר של רש"י,[15] בדעת יחיד שלא מצאתי לה חבר עד עתה, כי במקרה שחל יום המילה ביום הכיפורים אין מברכין גם את ברכת המילה הנאמרת על היין:

> ביום הכיפורים אנו נמנעין ואין אומרים ברכת המילה שעל[16] הכוס, לפי שאין אומר שירה כי אם על היין, וביוהכ"פ אי אפשר להטעימו אפילו לקטן דילמא אתי למיסרך ... אבל שאר תעניות אין חוששין ומשקין לתינוק או לאמו.[17]

העניין במילואו לקוח מן הספרות הצרפתית הקדומה 'דבי רש"י', כמו שהובא דבר זה בספר הראבי"ה (סי' תתצא), בשם 'ושוב ראיתי בתשובות', שהוא המונח הקבוע לציטוט מספרות זו, כמו שהעיר אפטוביצר שם. ושם נוסף הקטע הראשון של התשובה, החסר במרדכי, וז"ל:

> שתיית כוס של ברכה, מצוה. תדע, שהרי במקום שאי אפשר לשתות לא גדול ולא קטן, כגון ביום הכיפורים, שאי אפשר לשתות לא גדול ולא קטן, משום דאתי למיסרך, אנו נמנעין ואין אנו מקדשין על היין, והילכך אם חל שמיני של מילה ביום הכיפורים ... וכו' (כמצוטט לעיל).

[ב]

שונים היו פני הדברים באשכנז הקדומה. ישנה בידינו תשובת הרב יצחק ב"ר יהודה, רבו הנודע של רש"י וראש ישיבת מגנצא באמצע המאה הי"א, לקרובו ותלמידו רבי מנחם ב"ר

13 גנזי שכטר, ב, עמ' 212—213.
14 מהדורת רמ"י, חלק ג, דף נג, ב.
15 ראה י' שצ'יפאנסקי, רבינו אפרים, ירושלים, תשל"ו, עמ' 97 ואילך.
16 אצל אפטוביצר, ראבי"ה, סי' תתצא (ח"ב, עמ' 611), בטעות הדפוס, 'על הכוס'. הסרון האות שי"ן עלול להטעות את הקורא.
17 מרדכי, סוף יומא, סי' תשכז.

מכיר, אשר הובאה הרבה בדברי הראשונים, ונדפסה בספר 'מעשה הגאונים' הקדמון, לרב נתן המכירי תלמידו:[18]

... ושליח ציבור מברך על היין ואין טועמו. והמנהג תורה היא, שאין צריך לטועמו ביום תענית, ולא למיתביה לינוקא דאתי למיסרך, אלא לשהיה עד אורתא [ולא] (ו)לשתייה אימיה דרביא כי בעיא למיתב בתעניתא, ואע"ג דאמרינן המברך צריך שיטעום, כי טעים ליה אחרינא שפיר דמי ... טעמא דאתי למיסרך, אלא היכא דליכא למיחש למיסרך, כי טעים אחרינא שפיר דמי.

רבי יצחק ב"ר יהודה, שהוא מגדולי התומכים בכח המנהג, ומראשי המדברים בתחום זה באשכנז במאה הי"א, חולק בזה על עמדותיהם ההלכתיות של רבי משולם — שדבריו היו למראה עיניו — וחכמי הספרדים, ושב לתמוך בדברי רב האי — שיש להניח כי אף הם היו בפניו אף־על־פי שלא הזכירם — וכמוהו תומך אף הוא בכוח המנהג ונשען עליו להלכה ולמעשה. לגבי רבי יצחק ב"ר יהודה עמדה זו אופיינית ואינה מעוררת פליאה, אולם ביחס לרב האי יש בה משום חריגה ביחס לדרכו ההלכתית הקבועה.[19]

[ג]

בראשית המאה הי"ב כבר ניכרים באשכנז ובצרפת ניצניה של פשרה בין שתי הגישות הנ"ל, ולפיה מלין ומברכין על הכוס, אך אם אין האם רוצה לשתות ממנו, אין מסתפקין בהנחתו לערב, אלא מטעימין ממנו לתינוק הנימול, ובהטעמה זו יוצאין ידי חובת טעימה הנחוצה לברכה. הראשון שאמר דברים אלה הוא הרב אלעזר ב"ר נתן, בספר הראב"ן (דף קנו, א). לדעתו מספיקה הטעמה זו של מה בכך, לתינוק בן שמונה ימים, כדי לקיים חובת 'המברך צריך שיטעום', כי אין המברך חייב לטעום בעצמו, ובלבד שיטעם כל אדם, וטעימה כלשהי מספקת, משום שהיא נחוצה רק כדי שלא להוציא כוס של ברכה בבזיון, וטעימה קלה זו מספיקה לכך. לדעת הראב"ן — החותר לחשוף טעמי המנהג האשכנזי בכל מקום, וחתירה זו היא ממטרות היסוד של הספר כולו, כמפורש בפתיחתו — זוהי גם הסיבה מדוע נהגו האשכנזים מימי קדם להטעים את התינוק הנימול, בכל ימות השנה, טיפה מיין הברכה, כדי שיוכלו לעשות זאת גם ביום צום; אחרת לא היה בהטעמה חד־פעמית שכזו כדי להניח את דעתם בשאלת 'המברך צריך שיטעום', אולם כיוון שעושין כן כל השנה, ויש בזה גם

18 למקורות מקבילים, ראה י' אלפנביין, תשובות רש"י, סי' נג, עמ' 47—48.

19 ראה צ' גרונר, רב האי גאון ודרכו בהלכה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ד, עמ' 135—187: יחסו אל המנהג. כדי להעריך נכונה את עמדתו של רה"ג יש לזכור כי מלבד מעשה המילה עצמו, נזכר בתלמוד רק חלק קטן ביותר מפרטי הטכס המלוה את ברית המילה, ושהוא עיקר תוכנו ומשמעותו לרבים. רוב רובו של הטכס, שכבר נהג, ואף נתקדש, בימי הגאונים המאוחרים ובמקומם, חדש היה באופן יחסי, כגון: הסנדקאות וכסא של אליהו, כוס של ברכה וטועמיו, התפילות הנילוות, האיחולים וקריאת השם, חלק מברכות המילה, ביניהן ברכות הזמן וההדס, נוכחות מניין וקיום סעודת מצווה, מילה על המים (או על העפר) וכד', כל אלו לא נזכרו כלל בתלמוד וקשורים במנהג העם. בקביעת משקלו ההלכתי היחסי של חלק זה או אחר מן הטכס חייבים היו הגאונים לשקול את השפעתו על הטכס כולו, ובנותנם הגנה למנהג הברכה על הכוס בתענית נתנו בזה הגנה, למעשה, לכל החלק הטיכסי של מעמד ברית המילה, מתוך ההנחה הפשוטה שטכס הברית בשלימותו, כפי שהוא נהוג בעם הלכה למעשה, מיקשה אחת הוא, בין אם פרטים מתוכו נזכרו בתלמוד ובין אם לאו.

משום רפואה, די בזה כדי לצאת ידי חובת הברכה כהלכתה גם ביום צום.[20] ואם תשאל מדוע לא איפשרו, אם כן, לברך גם ברכת 'שהחיינו' על הכוס ביום הכיפורים, ולהטעים לתינוק שכזה, תשובתך היא כי תינוק שכזה אינו מצוי בכל עת, ובודאי לא בבית הכנסת בשעה זו, ומשום מיעוטא דמיעוטא דמישתכחי כהאי גוונא, לא נזכר הענין בש"ס.

בעניין זה הלך הראב"ן בדרכו של רש"י, והאירה על־פי דרכו. דברי רש"י בסוגיית עירובין הנ"ל, בדבור המתחיל 'וליתביה לינוקא':

לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי 'שיטעום' דקאמר, לאו דווקא קאמר המברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה, שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבפה"ג שלא לצורך, ומכי טעים ליה אחרינא שפיר דמי.[21]

והנה, לא פירש רש"י בדבריו האם מדובר כאן בתינוק קטן ממש, שלא הגיע לכלל חינוך, או אף בילד מבוגר יותר שכבר הגיע לחינוך. רוב הראשונים על־אתר, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן ועוד, העמידו סוגייתנו ודברי רש"י בתינוק שהגיע לחינוך, כי אחרת אין טעימתו מוציאה מידי ברכה לבטלה של המברך הגדול שאינו טועם בעצמו. אולם מדברי הראב"ן ברור שאין הדבר כן, וכך ראינו גם בתשובת רב האי גאון שהובאה בתחילת הפרק, וכך כתב רש"י עצמו בתשובתו:[22]

וששאלתם, וליתביה לינוקא גבי זמן דכוס של יום הכיפורים. וקשיא לך מאי אהני, הא המברך צריך שיטעום קא אמרינן, ולא שיטעים? ופירשו לך — ליתביה לינוקא ולבריך ינוקא, אי אפשר לומר כן, דמי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. ואי בקטן שהגיע לחינוך, כאשר פירשו לך, וברכת זמן דרבנן היא ואתי דרבנן ואפיק דרבנן, אי אפשר לומר כן; לחנוך ברכות הגיע, לחינוך כרת לא הגיע? ... לא זו הדרך. אני קבלתי שהגדול יברך ליתביה לינוקא שלא הגיע לחינוך, ו[דקא] קשיא לך, שיטעום ולא שיטעים? היכא דאפשר טעים איהו והיכא דלא איפשר יהיב ליה לינוקא, כדי שלא יהא נזכר שם שמים לבטלה ...

20 רב שמואל ב"ר נטרונאי (חתנו של הראב"ן), מביא טעם אחר למנהג הטיפטוף: 'מפני שהיו מתפללים על הכוס תפילת "תשלח אסותא" היו מטפטפים מן הכוס' (ראה שפרבר הנז' בהע' 5). בזמן הראב"ן וקודם לו כבר לא התפללו תפילה זו באשכנז; ראה שם.

21 פתח רש"י בגנאי דטעימה מאוחרת, וסיים בברכה שלא לצורך, שהיא איסור מן התורה. וכבר נשאל על זה הר"ן (שו"ת סי' נב) והשיב, וקשה מאד להבין דברי השואל והמשיב, כמו שהעיר בצדק ר"י שור ב'תיקונים ומילואים' שלו שבסוף ספר 'העתים', עמ' 361. אולם דברי רש"י מובנים כפשוטם, שהרי 'ולנחיה' שבגמרא שם אין פירושו שיבטל השתיה מכל וכל, אלא שידחנה עד לאחר הצום, ועל כך הוא שהשיבה הגמרא 'המברך צריך שיטעום', כלומר: לאלתר. ועל כך שאלוהו 'וליתביה לינוקא' לאלתר? ותירצו 'דאתי למיסרך'. וא"כ מעיקר הדין אין כאן שאלה של ברכה לבטלה כלל, שהרי מובן שישתה המברך מכל מקום לאחר הצום, וגם שאלת ההפסק לא עלתה כאן לדיון, ככל הנראה משום שהשתיה אסורה עליו ביום מצד הדין, ולא מרצונו שלו. כל השאלה נוגעת לטעימה 'לאלתר', משום 'דגנאי הוא לכוס', כמו שפירש רש"י שם, ו'שתהא ברכת היין דבפה"ג [נראית] שלא לצורך'. ואין כוונתו לומר שתסרה מילה זו ברש"י, אלא שזו כוונת דבריו, וכמו שכתב הראב"ן במפורש ('שלא יאמרו'), ודברי הראב"ן בנויים על רש"י. וראה, שבמקבילה במסכת ברכות (נב ע"א), במחלוקת בית שמאי וב"ה בענין סדר הקידוש, פירוש זה מוכרח הוא.

22 'תשובות חכמי צרפת ולותיר', סי' יב. שם נשתבש הנוסח במקומות הקריטיים להבנתו. דעת רש"י נמסרת שם בקטן 'שהגיע לחנוך', והחולקים עליו — בקטן 'שלא הגיע לחינוך'. אולם התשובה עצמה מלמדת על הנוסח הנכון בה, וכמו שהעיר המהדיר על אתר.

ועל דברי רש״י אלו בנה הראב״ן את פתרונו שלו, להטעים את תינוק הנימול ולקיים בכך טעימה כהלכתה.

חילוק מנהגים זה שבין רבי יצחק ב״ר יהודה לבין רש״י תלמידו, קדום הוא לזמן רש״י, וכבר בימי רבי יצחק ב״ר יהודה היו שנהגו כשני המנהגים. לדברי הרוקח (סי׳ קיג), שהעתיק מקונטרסי מנהגים קהילתיים קדומים כדרכו (אף שלא הזכירם כאן):

> בוורמיישא ... המברך על היין בתעניות החמורות אין צריך לטעום, אלא ליתיב לינוקא, ואי לא — ליתביה לאימא דרביא ... אבל בשפיירא מנהג שאין מלין [בט׳ באב] קודם חצות ... ולא יטעום עד הלילה, ולא ליתבא לינוקא דילמא אתי למיסרך. בשאר תעניות שאין חמורים כל כך נותנים לתינוק ...

אבל לגבי יום הכיפורים כתב בלא מחלוקת: ׳מילה ביום הכיפורים, מלין בחצי היום ... ומשהינן לברכה [היינו: כוס של ברכה] עד הלילה, ובלילה יטעום המברך׳. כאמור, חילוף המנהגים בין וורמייזא לשפיירא שרשם הרוקח ביחס לט׳ באב, מקונטרסים קדומים נלקחו, וראיה לכך, שהרי בסוף סי׳ קיא, מעט למעלה ממקום זה, כתב דברי עצמו: ׳כשמברכין על הכוס, מטיפין מן הברכה [היינו: כוס של ברכה, כנ״ל] בפה הנער אפילו ביום הכיפורים, דלא דמי להא דאמרינן בפרק בכל מערבין דאתי למיסרך ... אבל מילה שאינו תדיר, לא אתי למיסרך ...׳. והוא איש וורמייזא היה, וכאן רשם מנהג מקומו בזמנו.

במשך הזמן הלכה ונתבססה יותר ויותר הפשרה הנ״ל, בדרך שהיתווה הראב״ן אליבא דרש״י, להטעים לתינוק הנימול, ולפתור בכך את הבעיה. בעיקר תמך בזה רבינו תם, שהתיר להטעים מן היין אף לילד קטן אחר, בר־דעת, כל שלא הגיע לחינוך כיפורים, ולא רק לתינוק הנימול לבדו, משום שאין חשש סירכא בדבר שאינו מתחדש מדי שנה. דבריו נמסרו במ־קומות רבים, ומקור ראשון להם בדברי הראבי״ה הנ״ל, סי׳ תתצא, וחזרו בקיצור נמרץ בדברי התוספות שבת קלט ע״א, ד״ה וליתן:

> אומר רבינו תם שמותר ליתן לתינוק לשתות כוס של ברכה כי מיקלע מילה ביום הכיפורים ולא חיישינן דילמא אתי למיסרך, כיון שאין זה מנהג [קבוע], ולא דמי לכוס של יום הכיפורים דאי הוו יהבי ליה אתי למיסרך אף כשיהיה גדול, כיון שעושין מנהג לשתות בכל שנה ושנה ביום הכיפורים.

וכי דבריו אמורים גם בילד קטן דעלמא, מובן מדבריו כאן (׳לשתות׳), ונתפרש להדיא בספר הישר שלו:[23] ׳והאי מילתא בבר־דעת דאית ליה סירכא ...׳. וכן פסק גם הרב אליהו מפאריס, מראשי בעלי ההלכה בצרפת בראשית המאה הי״ג, אף שמדבריו לא ברור אם התיר גם לילד שאינו תינוק הנימול עצמו,[24] והרב יצחק אור זרוע.[25] והיו שהרחיקו לכת בזה, ולא זו בלבד שאמרו כי הטעמה לתינוק — תינוק הברית או כל ילד אחר — פותרת את הבעיה, אלא אף אסרו במפורש את המנהג הישן להשהות את הכוס, ובין האוסרים הרב אפרים ב״ר יצחק האשכנזי, בן זמנו של רבינו תם, ׳שאם יש תקנה בדבר להניחו עד מוצאי יום הכיפורים, מאי מתמה תלמודא יום הכיפורים היכי עביד?׳[26]

23 חלק השו״ת, סי׳ נב ס״ק ב.
24 מחזור ויטרי, עמ׳ 625.
25 חלק ב, סי׳ קז ס״ק ח.
26 ראבי״ה, חלק א, עמ׳ 412. וכן הורה רבי שמואל מבמברג, רבו של מהר״ם מרוטנברג. מעשי הגאונים, עמ׳ 60. בהערה על הגליון.

[ד]

ניתן עתה להבחין בקו ברור של התפתחות המנהג. גאוני בבל היו סבורים כי אין הקשיים ההלכתיים העומדים על דרך המנהג, חמורים דיים כדי להביא לידי ביטול המנהג, לא בכללו — כלומר: עצם העמדת הכוס — ולא בפרטיו, היינו: המתנת השתייה עד הלילה ביו"כ ובט' באב. והיו אף שנהגו לשתות בשעת המילה עצמה פחות מרביעית. ראשוני הרבנים בספרד ובצפון איטליה, רבי חנוך ורבי משולם, והבאים אחריהם ברוב ארצות אירופה, סבורים היו להיפך, כי מוטב יקוב הדין את ההר, ובמקום שאין אפשרות לצאת ידי חובת ההלכה בריווח, אין צורך — וגם לא יכולת — להחזיק במנהג ועל כן אין להביא כוס כלל. רבנים אלו שקלו הרבה יותר קשיים הלכתיים סביב המנהג מאשר נשקלו ע"י רב האי גאון, שדיבר רק על החשש שמא יישפך היין עד הלילה, ובאופן כללי ברור לעין כי לפנינו דוגמה יפה לעצמאות ההלכתית שנקטו בה ראשוני הרבנים באירופה עוד בימי חייו של רב האי גאון. בצרפת של המאה הי"א הפליגו מעבר לזה, ובהעדר הכוס לא ברכו אף על המילה. אולם באשכנז החזיקו הקהל וחכמיו במנהג, כפי שהיה גם במקומו של רה"ג, להמתין עם הכוס עד הערב (אם לא חפצה האם לשתות ממנו), על־פי הגישה הכללית שרווחה שם לתת יתרון כוח למנהג, ולקיימו בכל מחיר. במהלך המאה הי"ב נתקרבו מנהגי אשכנז וצרפת זה לזה, ונתפשרו יחדיו, להביא את הכוס אל הטכס, ולברך עליו (וכמובן, על המילה), אך לא להמתין אותו עד הערב אלא להטעים ממנו לתינוק המילה, או לילד קטן אחר, ובזה די. אולם בשאר ארצות התפוצה נותר המנהג הישן על מקומו, שלא להביא כוס למילה שחלה ביום כיפור ובתענית ציבור, כמו שראינו בדברי בעל העיטור, רבי ישעיה די טראני, הריא"ז נכדו ועוד.

יש לשער, אם כן, שדברי 'הרב הלוי', בהתקפתו על המבקשים 'להעביר ברכת היין של מילה', מכוונים למילה שאירעה בט' באב או ביום הכיפורים, והמבטלים הם רבי משולם ב"ר קלונימוס באיטליה וככל הנראה יתר החכמים בני משפחה זו בגרמניה, שהלכו בעקבותיו, ושהשפעתם על עולם ההלכה והמנהג באשכנז של המאה הי"א — ואין צריך לומר: המאה הי"ב — מועטה מאד.

דב שוורץ

על תפיסות הנבואה של רבי יצחק פולקר רבי שלמה אלקונסטנטין ושפינוזה

א

כתבי המחשבה העבריים הביניימיים היוו מקור חשוב להתגבשות מחשבתו של שפינוזה.[1] פנייתם הטבעית של החוקרים, בשלב ראשון, היתה למשנת הרמב"ם בכלל, וכפי שהיא עולה מ'מורה נבוכים', — חיבור שתרגומו העברי היה בספרייתו — בפרט.[2] נושאים ב'מאמר התיאולוגי־מדיני'[3] [להלן: מת"מ], נתלבנו בצורה גלוייה או נסתרת ב'מורה נבוכים', ובעיקר בסוגיות הבאות: מקורם של כתבי הקודש ומעמדם, ובכלל זה תפיסת הנבואה; היחס שבין המימסד הדתי להתפלספות החפשית; ולבסוף — בעיקבות מחקריו של ל' שטראוס, ניתנה הדעת גם על הכתיבה האיזוטרית שהרמב"ם השתמש בה במופגן — אף ציין שימוש זה במפורש בהקדמת 'מורה נבוכים' — ולא מן הנמנע שבזאת השפיע על סגנונו של שפינוזה.[4]

* תודתי לאנשי ספרית הוואתיקן על מתן הרשות להשתמש בכתובי־יד שבספרייתם, ולצוות המכון לתצלומי כת"י שבבית הספרים הלאומי בירושלים.

1 על הקביעה של ראשוניות השפה, השתית וולפסון את המיתודה של חקר המקורות ל'אתיקה', הפותחת בעברית שבהם. ראה: H. A. Wolfson, The Philosophy of Spinoza, Vol. I, Harvard University Press 1934 pp. 13–14. וולפסון, כידוע, רואה בשפינוזה את הפילוסוף ה'ביניימי' האחרון. לסקירה על המקורות הביניימיים ראה: י' קלצקין, שפינוזה — חייו, ספריו, שטתו, תל אביב תשי"ד, עמ' נט–פב. ראה גם: ז' לוי, לשאלת ההשפעות היהודיות על הפילו־סופיה של שפינוזה, בתוך: ברוך שפינוזה — 300 שנה למותו, אוניברסיטת חיפה תשל"ח, עמ' 147–165.

2 לקטלוגים של ספריית שפינוזה ראה: A. J. Servaas Van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza, The Hague — Paris 1888; Catalogus van de Bibliotheek der Vereniging 'Het Spinozahuis' te Rijnsburg, Leiden 1965;

3 יובא להלן, כשהעימוד הראשון לפי: מאמר תיאולוגי—מדיני, בתרגום ח' וירשובסקי, ירושלים תשכ"ב. העימוד השני מציין למקור, לפי מהדורת ברודר: Benedicti de Spinoza, Opera (Vol. III — Tractatus Theologico-Politicus), ed. by C. H. Bruder, Lipsiae 1846

4 ראה: L. Strauss, Spinoza's Critique of Religion (tr. by E. M. Sinclaire), New York 1955, pp. 147–192; Idem, How to study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*, Proceedings of American Academy for Jewish Research, XVII (1947–48), pp. 116, 127–130; עוד להשפעת הרמב"ם על שפינוזה ראה: S. Rubin, Spinoza und Maimonides, Wien 1868; M. Joël, Spinozas Theologisch-Politischer Traktat auf seine Quellen gepruft, Breslau 1870; L. Roth, Spinoza, Descartes and Maimonides, Oxford 1924 ש' פינס, 'המאמר התיאולוגי־מדיני' לשפינוזה, הרמב"ם וקאנט, בתוך: בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 306–341; W. Z. Harvey, A Portrait of Spinoza as

אין באפשרותינו לדעת מהי הנחת היסוד שלפיה פירש שפינוזה את סודותיו של 'מורה נבוכים'. לאמור, האם נקט בדרכם של הפרשנים הביניימים, שלדידם הנחה זו היא הזהות המוחלטת שבין ההתגלות לפילוסופיה, והסוד הינו חשיפת היסודות הפילוסופיים מתוך כתבי הקודש; או שמא הנחת היסוד היא ההפרדה הטוטאלית שבין ההתגלות שנועדה להמון הפשוט מטעמים פוליטיים מובהקים, ובין הפילוסופיה שהיא נחלת המעטים הממצים את עצמם, כפי הנחותיהם של ל' שטראוס וש' פינס.[5] כיוון שכך, אתעלם משאלה זו בהמשך, ואתייחס לדברי המת"מ בהשוואה למשנה המיימונית כפשוטה.

בשלב שני הסתעף מחקר המקורות למקורות ביגיימיים פחות מרכזיים שהיו עשויים להגיע אל שפינוזה בכלי שני או ביצירת אווירה תרבותית שהובילה להשפעה עקיפה על עיצוב מחשבתו של שפינוזה. ש' פינס בעיקר, העמיד על רעיונות משותפים במשנותיהם של ר' יצחק פולקר ור' יוסף אבן כספי מחד, ובמשנתו של שפינוזה מאידך.[6] גישה זו מבו־ססת, במודע או שלא במודע, על העובדה שהפילוסופיה היהודית במאות הי"ג—הט"ו בעיקר, פיתחה עד כדי הקצנה את הרעיונות המרומזים והחבויים ב'מורה נבוכים'. חשיפת סודותיו של המורה הולידה ספרות פרשנית יניפה, אם בפירוש ל'מורה נבוכים', אם בסוגי כתיבה אחרים המכילים בעקיפין פרשנות למורה מתוך הסכמה או מתוך ניגוד (בראי משנתו של אבן רושד בדרך כלל); אלו ואלו שאפו למיצוי הרעיונות הקיצוניים שלהם 'נתכוון' הרמב"ם. על־פי גישה מחקרית זו, היווצרות אוירת הפרשנות הקיצונית לדברי הרמב"ם, לא פסחה ככל הנראה על שפינוזה עצמו.

השפעתו של הרמב"ם על שפינוזה בסוגיית הנבואה, מתבטאת בעניינים הבאים:[7]

א. הנבואה לפי הרמב"ם הינה תהליך טבעי, וכן לפי שפינוזה היא זהה ל'הכרה הטבעית' (cognitionem naturalem; מת"מ 9, 15).

ב. הנבואה לפי הרמב"ם היא אוניברסאלית, וכן לפי שפינוזה 'אין ספק כי כל העמים היו להם נביאים, וכי מתת הנבואה לא היתה מיוחדת ליהודים' (מת"מ 38; 54).

ג. תכליתה של הנבואה נעוצה בפונקציה המדינית שלה, הן לפי הרמב"ם, והן לפי שפינוזה כעולה מן הפרקים הראשונים במת"מ.

A Maimonidean, Journal of the History of Philosophy 19 (1981), pp. 151–172; S. Pines, On Spinoza's Conception of Human Freedom and of Good and Evil, in: N. Rotenstreich and N. Schneider (eds.), Spinoza, His Thought and Work, Jerusalem 1983, pp. 147–159

5 ראה לכך: א' רביצקי, סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ה (תשמ"ו), עמ' 42–45.

6 ראה: ש' פינס, הסתברות התקומה מחדש של מדינה יהודית לפי יוסף אבן כספי ולפי שפי־נוזה, בתוך: בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, עמ' 277–305. הנ"ל, על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שפינוזה, מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 395–446; Idem, Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus and the Jewish Philosophical Tradition, in: I. Twersky and B. Septimus (eds.), Jewish Thought in the Seventeenth Century, Harvard University Press 1987, pp. 499–521

7 לפירוט וביסוס השוואה זו ראה המקורות שבהערה 4 לעיל. למקורות העוסקים בתפיסת הרמב"ם ראה: צ"א וולפסון, ריה"ל והרמב"ם על הנבואה, בקובץ: המחשבה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 246–251, 275–281; H. Kreisel, Maimonides' view of Prophecy as the Overflowing Perfection of Man, Da'at 13 (1984), pp. XXI–XXVI

ד. הרמב"ם מציע היררכיה לגבי הנבואות השונות, ואף שפינוזה מטעים את השוני ברקע ובמעלה כקובע את רמתו של הנביא בפרק השני במת"מ, כמו: 'אלהים התאים את ההת־גלויות להשגת הנביאים והשקפותיהם (opinionibus prophetarum accommodavisse)...' (מת"מ 31; 46).

ה. לפי הרמב"ם, הנביאים מייחסים את המאורעות ישירות לאל, ופוסחים על הסיבות האמצעיות, וכן לשפינוזה 'היהודים לעולם אינם מזכירים סיבות אמצעיות או חלקיות (causarum mediarum sive porticularium)...' (מתמ 10; 17. וראה שם 15—16; 24—25).

לעומת זאת, מתנגד שפינוזה לתפיסת הנבואה של הרמב"ם בעניינים הבאים, שאותם נבסס לאחר הבאתם:

א. הרמב"ם מבאר את תהליך הנבואה כפועלם של שני כוחות: השכל והדמיון. שפינוזה טוען שהנבואה היא תופעה בלעדית של הכוח המדמה.

ב. תנאי הנבואה לרמב"ם הם שלושה: שלימות שכלית, מוסרית ומדמה. שפינוזה חולק על התנאי הראשון, כלומר: על השלמות האינטלקטואלית.

ג. לפי הרמב"ם הנבואה בכללותה הינה אינטלקטואלית במובהק, מה ששפינוזה דוחה מכל וכל.

ד. הרמב"ם מייחד את נבואת משה רבינו כתופעה בפני עצמה שאין לה אח ורע במין האנושי כולו, ושפינוזה איננו מקבל בדלות זו.

לארבע נקודות אלו שורש משותף במשנתו של שפינוזה, והוא כינונה של הנבואה על הדמיון בלבד. כידוע, טען שפינוזה להבנת המקרא מתוך עצמו בלבד. לפי מיתודה זו, הפוסלת מראש פרשנות אליגוריסטית ומגמתית, הרי שהנביא השתמש אך ורק בכוח דמיונו בתהליך הנבואה. כך עולה בהכרח — לפי פירושו של שפינוזה — מתיאור החזיונות הנבואיים שבמקרא לפי הבנתם המילולית:

> עתה יכולים אנו לומר, איפוא, ללא היסוס, כי הנביאים לא תפסו (percepisse) את גילויי אלהים (Dei revelata) אלא בעזרת הדמיון (imaginationis), כלומר באמ־צעות מלים או תמונות, ממשיים או דמיוניים. כי מאחר שאין אנו מוצאים שום אמצעים (media) אחרים זולתם אסור לנו, כפי שכבר הראינו, לבדות אמצעים אחרים כל שהם (מת"מ 18—19; 30)

והוא מסכם על דרך כלל, כי הנביאים 'לא היו מחוננים ברוח שלימה יותר, כי אם בכח מדמה ער יותר' (potentia vividius imaginandi; מת"מ 20, 32. וכן 14, 22). יחסו של שפי־נוזה לדמיון הינו כהכרה מן הסוג הראשון, שעליה נמנים 'כל המושכלים הבלתי־מכוונים והמבולבלים' (תורת המדות[8] ב, 41 מופת).[9] דוגמא להטעייתו של הדמיון מהווה התפיסה

8 מובא על פי תרגומו של י' קלצקין, רמת גן 1967, עמ' קכג; במקור, מהדורת ברודר, כרך א, ליפסיא 1843, עמ' 256.

9 למעמדו של הדמיון אצל שפינוזה ולמקורו המיימוניסטי, ראה: L. Strauss, Spinoza's Critique of Religion (לעיל הערה 4), עמ' 172–173; ז' הרוי, הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע, עיון כ"ח (תשל"ח—תשל"ט), עמ' 177–183; הנ"ל, A Portrait of Spinoza as a Maimonidean (לעיל הערה 4), עמ' 155–161; ה' ויסנביק, אריסטו ושפינוזה על הנבואה, ברוך שפינוזה — קובץ מאמרים על משנתו, המ"ד תשל"ט, עמ' 128—134.

הטיליאולוגית של הטבע (שם א, מילואים).[10] במת"מ מוצגים השכל והדמיון כגורמים מנו־גדים זה לזה. לפיכך, האינטלקטואל מצר את גבולו של הדמיון, בעוד שהחוזה כפוף לדמיון לחלוטין:

כי מי שעיקר־כוחו בדמיון (imaginatione) מסוגל במידה פחותה להכרה שכלית טהורה (ad res pure intelligendum); (potentiam imaginandi) מתון יותר, ומטפח ביחוד את השכל, יש לו כוח־מדמה (potentiam imaginandi) מתון יותר, והוא שולט בו ומרסנו, כביכול, כדי שלא יתערב בשכל. על־כן מי שמשתדל לגלות מתוך ספרי־הנביאים חכמה (sapientiam) והכרת העניינים הטבעיים והרוחניים (naturalium te spiritualium cognitionem), טועה בכל דרכו (מת"מ 20; 32)

דברים אלו מופנים כנגד תפיסת הרמב"ם, הטוענת לשילוב הכח המדמה והשכלי כיסוד לנבואה (מורה נבוכים ב, לו), והעמידה את הנביא כשלם הן במישור השכלי והן במדמה (שם, שם לז).

תפיסה זו של הנבואה כמושתתת על הדמיון, עומדת אף ביסוד דחיית יהודה של נבואת משה. שהרי הרמב"ם קבע כי נבואה זו שונה בתכלית מנבואה אחרת, ואחד האיפיונים שלה נעוץ בהיותה שכלית בלבד, ובלא השתתפות כח הדמיון.[11] שפינוזה דוחה תורה זו במישרין. לדעתו נבואתו של משה רבינו לא היתה שכלית.[12] ואף הוא איננו מופקע משיתופו של הדמיון בנבואה.

כללו של דבר, שפינוזה ביקש להוכיח מתוך מובנם המילולי של הכתובים, שאין לנבואה ולא כלום מן ההכרה השכלית המובהקת, וכל עניינה בתחום המוסרי־פוליטי. הנביא, הינו מנהיג, המוסר חוקה לעם פרימיטיבי הזקוק להינוך, ולפיכך יפה היתה חוקה זו במועדה ובזמנה. כדי לאשש ולבסס תיאוריה זו, השתית שפינוזה את הנבואה אך ורק על הכוח המדמה, המנוגד באופיו לכושר האינטלקטואלי. הדמיון הוא, איפוא, שורש ההבחנה בין התפיסה הפילוסופית־ביניימית של הנבואה ובין תפיסתו של שפינוזה.

ב

התקבולות שבין משנת שפינוזה למשנות הביניימיות־יהודיות, הן פוריות ומועילות אם הן עניין לפרטים, אך אין להסיק מכאן בהכרח על זהות המגמה הכללית אצל ההוגים הבינ־יימיים ושפינוזה. ובמיוחד לנושא הנבואה: ההקבלה בפרטים, איננה מעידה שרוח תפיסתו של שפינוזה, הווה אומר, ניתוקו המוחלט של הנביא מן האינטלקטואליזם, אכן מופיעה בקרב הפילוסופים הביניימיים־יהודיים. נדגים הסתייגות זו:

ש' פינס הצביע על תפיסתו של ר' יצחק פולקר מחבר ספר 'עזר הדת', שאף לפיה מת־רחשת הנבואה במצע הכוח המדמה בלבד.[13] יש לציין שתפיסה זו הוצגעה בדמות דיאלוג בדוי שהובא בספרו של פולקר, שכביכול אין הוא מבטא את דעותיו האותנטיות של המחבר.[14]

10 מהדורת קלצקין עמ' סט; מהדורת ברודר, עמ' 218.

11 ראה להלן סעיף ד' של מאמר זה.

12 ראה ניתוחם של שטראוס במאמרו ב־PAAJR, ושל פינס במאמרו 'המאמר התיולוגי־מדיני לשפינוזה, הרמב"ם וקאנט (הערה 4 לעיל), עמ' 314 ואילך.

13 במאמרו 'על סוגיות אחדות הכלולות בס' עזר הדת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שפינוזה' (הערה 6 לעיל), עמ' 420–427.

14 שם, עמ' 420 הערה 111; עמ' 426–427.

נראה שיש להצביע על כמה הסתייגויות באשר לגבולותיה של ההקבלה בין פולקר לשפי־נוזה. ראשית, יש להטיל ספק בהיכללו של משה רבינו בקטיגוריה זו של בלעדיות הדמיון, אליבא דפולקר. ועוד: מה שברור לפי 'עזר הדת', שמשה רבינו אינו מסוג הנביאים משוללי הרמה האינטלקטואלית, כפי שהציגו שפינוזה. ואלה טעמיו:

פולקר קובע שמשה רבינו שאף לדבקות בשכל הפועל, שהיא דרגת שלימות אינטלקטואלית בלא פקפוק:

> ולזה תמצא כי אדון הנביאים בחפצו לטהר ולזכות את נפשו ולהתאחד בשכל הפועל, במעמד הנפלא, כבש והמית כחותיו הגשמיים [15]

שני סוגי תלמידים מונה פולקר. והראשון הוא 'המשכיל והמהיר בדרכי ההיקש וידע לבחור ולברר בשינוי אמונות הדברים ...'.[16] השני הוא הנשען 'על האמונות המקובלות לבד ויתיאש מלהשיג שום תכלית במושכלות מצד הגיון לבו ...' משה רבינו הרביץ דעת אף בתלמיד מן הסוג הראשון:

> וגם משה אדוננו אשר היה גדול כל החכמים, בדברו עם התלמיד הראשון וחבריו, הודיעם 'אהיה אשר אהיה' (שמות ג, יא), אשר הוא המורה על אמתת הבורא ב"ה ועניינים אחרים נכבדים ונוראים [17]

משמע שמשה עסק באמיתות בדרך החקירה השכלית המובהקת.

אמנם הוכיח פינס שפולקר סבור שהנביא מתנבא בדמיונו, אך עדיין אין כאן אותה הפרדה טוטאלית בין השכל והדמיון שאותה קבע שפינוזה. ההפך הוא הנכון. מדברי פולקר משמע שלדמיון אותה פונקציה שלכוח המשער, מיסודו של אבן סינא. כוח זה משיג את האמיתות בלא להסתייע בדרך ההסקה המפורטת שבחשיבה המדעית הרגילה. בויכוח עם האסטרולוג, אומר ה'הובר', המייצג את דעת המחבר:

> דע כי בשכל אשר יתאצל אל הנביא או אל חולם החלום מהאל ית' על כחו המדמה, ומאורו אשר יזרח עליו יראה וישיג מדרגות הדברים אשר במציאות וישכיל וידע מצי־אות סבות הדברים הראויים לבא ולהתחדש מהן כשיתקרבו ...[18]

השפע הנאצל על הנביא מוגדר כ'שכל', הנביא משכיל ('השגה') את רבדי המציאות, והוא אף יודע דברים (עתידיים) בסיבותיהם. קביעה אחרונה זו מרמזת על הגדרת הידיעה בראש המטפיסיקה לאירסטו, כהשגת הדברים בסיבותיהם. צדק פינס, שפולקר מביע דעה שאיננה שיגרתית במחשבה הביניימית, והיא קרובה לתפיסה השפינוזיסטית של הנבואה, מבחינת קביעת הדמיון כמצעה הבלעדי. ברם, יש לראות את הדברים בפרופורציות הראויות: קשה למצוא ב'עזר הדת' את רוח שיטתו של שפינוזה בסוגיית הנבואה והנביאים, ובפרט בדמותו של משה רבינו ובנבואתו. אותה הבחנה חותכת, לפיה הנביא איננו אינטלקטואל באופן טוטאלי, איננה מצוייה — ושמא נאמר: לא יתכן לה שתימצא — בתפיסה מעין זו של פולקר. הוא הדין לגבי תפיסות ביניימיות אחרות שיש להם זיקה לתפיסתו של שפינוזה, כמו זו שנפרט להלן.

15 עזר הדת, חלק ראשון שער רביעי, מהדורת י' לוינגר, תל אביב תשמ"ד, עמ' 51.
16 שם, חלק ראשון שער שמיני, עמ' 65.
17 שם, שם עמ' 67.
18 שם, חלק שלישי, עמ' 116.

ג

דעה נוספת הקרובה לתפיסת הנבואה של שפינוזה, היא דעתו של ר׳ שלמה אלקונסטנטין (או: אלקוסטנטין), באמצע המאה הי״ד. בחיבורו ׳מגלה עמוקות׳, [להלן: מ״ע][19] הגנוז בכתובי־יד. חיבור זה מורכב משני חלקים. הראשון, הקצר, עוסק באסטרולוגיה, והוא מכונה בכמה מקומות במ״ע ׳המאמר הראשון׳.[20] חלק זה נתחבר בשנת 1352 בבורגוש, כמצויין בכ״י וואתיקאן 59 דפים 9ב—10א. החלק השני, המהווה את רוב החיבור, הינו פירוש לאגדות חז״ל ולמדרשיהם, לפי סדר פרשיות התורה. פירוש זה מורכב מאליגוריות קיצוניות וביאורים שכלתניים לדברי הרבנים. פירושו של אלקונסטנטין השפיע על ר׳ שמואל אבן צרצה בספרד (1360—1380) והביא את דברי מ״ע פעמים רבות בחיבוריו.[21] נבחן, איפוא, את סוגיית נבואת משה לפי אלקונסטנטין. הדברים מצויים בעיקר בפירוש הפרשיות ׳שמות׳ ו׳וארא׳.

לדעת אלקונסטנטין משה רבינו השתמש בדמיונו בתהליך הנבואה. בדיונו הארוך על נבואת הסנה, הוא טוען שמשה רבינו התנבא בסיוע ׳מלאך׳, ומתוך הקשר הדברים מסתבר שמלאך זה הינו לא אחר מאשר כח הדמיון:

> כבר ידעת אתה המעיין, כי כל הנביאי׳ בהתחלת נבואתם יראו הדברים מפחידי׳ ומבהלים כמו לפיד אש וענן ואש מתלקחת, וכל זה בא מפאת המדמה, וכל זה יקרה להם בהתחלת נבואתם. מפני שאי אפשר שלא יבהיל הדבר הפשוט הרוחני את המדמה בהרגישו מה שאינו מטבעו, ר״ל הפשוט במורכב, ור״ל במורכב המדמה, ובפשוט הנשפע על הנביא מאת השכל הפועל, אשר הוא בתכלית הפשיטות, ולרמוז אל זה המלאך הנראה אל משה תחלה, אז״ל: וירא מלאך יי׳ (שמות ג, ב), אמ׳ ר׳ יוחנן זה מלאך מיכאל, ור׳ חנינא אמר זה גבריאל (שמו״ר ב, ה)...[22]

בהמשך הדברים הוא חוזר על כך ש׳המלאך נראה אליו אל משה׳. מכאן שנבואה זו היה הכוח המדמה גורם פעיל. כך גם סירובו של משה לצאת לשליחותו, וויכוחו עם הקב״ה (שמות ג), היו ׳במראה׳, ממש כמו אברהם, ירמיהו ואחרים.[23] את המדרש ׳כשעלה משה

19 יובא לפי כת״י וואתיקאן, Vat. Ebr. 59 (סימנו 177, במכון לתצלומי כתבי־יד שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי שבירושלים). כת״י זה נעתק במאה הט״ו, ומכיל את החיבור בשלימותו. תיקנתי לפי כת״י רומא—אנג׳ליקה 48,2 (סימנו 11699), שנעתק בשנת 1483. אף הוא שלם, אך דפים שלימים מטושטשים בו. שני כת״י הנותרים והידועים לנו, הלא הם כת״י ברלין 211/12 ופרנקפורט־דמיין 8°90/1, מכילים את הפירוש שבחלק השני של מ״ע עד סוף פרשת בראשית בלבד. על כת״י זה ראה:
H. Cassuto, Codices Vaticani Hebraici, Bibliotheca Vaticana MCMLVI, pp. 86–87

20 מ״ע דפים 49ב; 52ב; 63א; 65א; 75ב וכו׳. אף בחלק השני נמצאים ביאורים אסטרולוגיים, למרות שאין זה עיקר עניינו, כפי שיבואר לקמן.

21 ראה: ד. שוורץ, משנתו הפילוסופית־דתית של ר׳ שמואל אבן צרצה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, רמת גן תשמ״ט, עמ׳ 32. ראה גם: Steinschneider, Die Handschriften-verzeichnisse der Königlischen Bibliothek zu Berlin, II, Verzeichniss der Hebraeischen Handschriften, Band II, Berlin 1878, pp. 62–63

22 מ״ע 54א. בדף 57א שם, הוא קובע: ׳כבר ידעת כי הנביאים, כשיראו להם משל בעת הנבואה, ישתדלו לדעת המשל הנראה אליו באותו המראה׳, ומיד בהמשך נכלל משה בקביעה זו, בנבואת הסנה.

23 מ״ע 59ב.

למרום הראה לו הקדוש ב"ה כל כלי המשכן וכו'" (שמו"ר מ, ב), מפרש אלקונסטנטין כמת־רחש 'במראה הנבואה', והוא מוסיף: 'כמראה ההשגות'.[24]

לדעתו יתרונו של משה רבינו דווקא בכוחו המדמה:

> והיה יתרונו [של משה] על שאר הנביאים בחוזק דמיונו, ומפני זה לא פחד ולא נבהל, ולא נפל על פניו כשאר הנביאי' בראותו הכסא בבוא אליו השפע הנבואי, אבל סר לראות המראה.[25]

קביעה זו שנאמרה על דרך כלל, זכתה לפירוט בהמשך הדברים. נביא את הפיסקה העוסקת במעלתו היתירה של משה, בשלימותה:

> כבר ביארתי למשכיל במה שקדם לזה, כי משה ע"ה כאשר נתגלה אליו השם, והיה דמיונו כל כך חזק שמה שהיה מבהיל את הנביאים בשכון עליהם כבוד השם, שהוא השפע הנבואי, שלא הבהל משה ממנו, שנתחזק ליקרב ולידע אמיתת הכבוד, ואיך יבא אל האדם ובאמצעות מה. וכאשר סר לראות היה ראוי שיקראהו השם מפני זה, כי כבר סר המסך המבדיל בינו לבין אלהיו, ועל כן דרשו ז"ל: וירא ה' כי סר לראות (שמות ג, ד), כיון שהביט בו הב"ה, אמ' נאה זה לרעות את ישראל, מיד ויקרא אליו אלהים ע"כ (שמו"ר ב, ו). רצו להודיע בזה, כי כיון שהיתה כל כך שלמות ליקרב למחנה האלהים, ולראות הכבוד הנמשל בסנה, וסר לראות אמתתו, ולא מנעו אותו מלקרב שום מונע חומרי והיה בו כח לקבל השפע הנבואיי, ושלא יפסיקהו מלקבל אותו השפע שום מונע מחוץ, אז הביט אותו הב"ה, וראה שהוא ראוי להיות רוע' נאמן. ומפני זה היתרון אשר היה למשה מפני חזק דמיונו, לא נפסק ממנו הנבואה כשאר הנביאים, ועל כן דרשו ז"ל: ויאמר משה משה (שם), אתה מוצא באברהם יש בו פסק, ביעקב יש בו פסק, שמואל יש בו פסק, אבל משה אין בו פסק ... (שמו"ר שם). וראה והתבונן כמה פרסמו לנו זה הדעת האמיתי, כי בנבואת משה לא היתה בה הפסקה, לפי שהיה מוכן לקבל השפע הנבואי מבלי הפסק כלל מפאת חולשת דמיונו, ובנביאים האחרים כמו אברהם ויעקב ושמואל לא היו מתנבאים בכל עת שירצו, מפני שהיו להם מונעים, והיה נבואתם בעת היות הכח המדמה פנוי ולא בכל עת, אבל משה כ"כ הפשיט עצמו מן הכחות החמריות, ודמיונו היה חזק מבלתי מונע כלל, שהיה מתנבא בכל שהיה רוצה מבלתי מניע, ועל כן אז"ל שלא פסק ממנו כל ימיו[26]

שורש ההבדל בין נבואת משה רבינו לנבואות אחרות נעוץ, איפוא, בכוחו המדמה של משה. כוח זה — בהיותו 'חזק מבלי מונע' — הוא הסיבה לתמידיותה של נבואת משה. אלקונסטנטין מודע לכך שדעתו מנוגדת לדעת הרמב"ם בסוגיה זו. לפיכך מביא בהמשך פיסקה זו את דעת הרמב"ם כאלטרנטיבה, לפיה לא התנבא משה בסיוע הדמיון, ובלשונו: 'נבואת משה לא היתה באמצעות מלאך כלל'.[27] אך בסופו של דבר, הוא ממשיך להחזיק בדעתו שיתרונו של משה נעוץ בדמיונו המפותח:

24 מ"ע 74א. בהמשך העניין הוא מוסיף: 'ואחרי אשר השיג משה אל ההשגות וראה אל המראות בנבואה כאשר אמרתי . . .' (שם 74ב).

25 מ"ע 57א.

26 מ"ע 57א–58ב.

27 על פי משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ז הלכה ו. על דעה זו הוא חוזר במקום אחר, וקובע כי 'היות נבואתו [של משה] בהדבקו בשכל הפועל מבלי שיצטרך אל אמצעות הדמיון על ידי משלים וחידות' (מ"ע 61ב). גם שם הוא מזכיר את הרמב"ם בהקשר זה. על נבואת משה במשנת הרמב"ם ראה: A. Reines, Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy, Hebrew

לפי שמשה נשא ונתן בענין נבואתו, והיה בו כל כך חוזק הדמיוני, שבעת היותו מדבר עם השם, היה משתדל להשיג אמתת הדבר הבא אליו וכל משיגיו העצמיים, ולא היה נוטל מן המשא אלא כפי היכולת ובעת הצורך [28]

ניתן לסכם ולומר שגדולתו של משה היתה בעוצמת הכוח המדמה. משה מוכתר בתואר 'אדון הנביאים',[29] כלומר מסמל את הנבואה העליונה, מכאן שהנביאים ניכרים ברמותיהם השונות בכוחם המדמה (שהוא כח מולד).

קירבתה של תפיסה זו של אלקונסטנטין לתפיסת שפינוזה, שבה הדמיון הוא הבסיס לנבואה, ניכרת בעליל. אך הקירבה היא גם באשר ליחס שבין הכוח המדמה והכוח השכלי. אלא שיחס זה ניתן בעקיפין, ונבאר קביעה זו:

לדעת אלקונסטנטין ההתבודדות היא צורך החוכמה וההשכלה, מפני שההתערבות בחברה מונעת את השלימות. בקטע הבא, הוא מנמק את בחירת האבות ברעיית הצאן, בין השאר מן הסיבה הבאה:

ההתבודדות,, אשר בעבורו יגיע אל השלמות, מפני היותם בשדות ... ולא ימנעם מלהתבודד הדמיונות הבאות מפאת הישוב, והתאוות מהמאכל והמשתה ודומיהם הנמצאות במדינות ... כי מפני שהיה משה רועה צאן, וריחק עצמו מלהשתמש בדרכי הישוב, שהם הטובות המונעות את האדם להגיע אל תכלית השלמות, לפי' מפני התבודדות זכה שיודיעו השם דרכיו למשה, כי לולי זה היתרון אשר באדם משיג אותו עם ההתבודדות בהיותו רועה אל כחותיו בשדה החכמות והנהיג אותם, שהוא רומז אל הכח הדברי...[30]

החברה גורמת, איפוא, לשלטונן של 'הדמיונות', ולכן נמנעת השלימות האינטלקטואלית. הפיתרון לכך הוא לפרוש מן החברה ולהתבודד. מכאן משמע גם, שהדמיון מעכב את התפתחות 'הכח הדברי', הוא שכלו של האדם. במקור נוסף מתואר היחס ההדדי שבין הדמיון לאינטלקט כמאבק. בפירוש אליגורי רחב למאבק יעקב עם המלאך (בראשית לב, כד—לב), מזהה אלקונסטנטין את המלאך עם הדמיון, המונע מיעקב לפתח את השכלתו.[31]

הנביא, לעומת זאת, חייב להתעסק בצורכי ציבור. דבר זה גורם, איפוא, שהתעסקותו בחכמה תיפגע. אלקוסטנטין מציב קביעה זו לגבי אדון הנביאים בכבודו ובעצמו. אומר המדרש כלשון הזה: 'וירא מלאך ה' וגו' (שמות ג, ב), אמר ר' יהודה בר נחמיה טירון היה משה לנבואה ... ויסתר משה פניו (שם שם ו), ר' יהושע בן קרחה אמר לא עשה משה

; Union College Annual XL (1969), pp. 325–361 י' לוינגר, נבואת משה במשנת הרמב"ם, ספר הקונגרס הרביעי למדעי היהדות, כרך ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 335–339; M. Kellner, Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy, Speculum 52,1 (1977), pp. 62–79; H. Kreisel, Theories of Prophecy in Medieval Jewish Philosophy, Ph. D. Thesis Brandeis University 1980, pp. 154–194

28 מ"ע 63א.

29 מ"ע 62א. בדף 79א משה מכונה 'מבחר הנביאים'.

30 מ"ע 53א. כמו כן חוזרות הקביעות 'כי מדרך החכמים והנביאים להתבודד בשדה החכמות' (למשל, מ"ע 55ב), וכן 'האדם השלם כשיתבודד בשכלו...' (שם 106א). וראה: מ' אידל, התבודדות כ'דיכוז' בפילוסופיה היהודית, ספר היובל לשלמה פינס, חלק א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 46 הערה 29. אגב, את הנבואה וההתבודדות כורך יחד גם הרדב"ז. ראה: I. M. Goldman, The Life and Times of Rabbi David Ibn Abi Mirda, New York 1970, p. 65

31 מ"ע 44ב. אלקונסטנטין מעמת אף את ה'דמיוניות' מול ה'מושכלות', שם 72א–ב.

יפה שהסתיר פניו, שאלולי הסתיר פניו היה מגלה לו הקדוש ברוך הוא מה למעלן ומה למטה ומה שהיה ומה עתיד להיות ...' (שמו"ר מה, ה). מבאר שלמה אלקונסטנטין מדרש זה כדלהלן:

רמזו לנו רז"ל כי הסתרת פניו של משה היתה מניעות ההשגה שנמנע ממנו, ולפי שלא היה יכול לסבול כל השפע השופע עליו מפני שהיה טירון, ולא השיג באותה שעה המראה מה למעלה מה למטה וכל מה שעתיד להיות, וכל מה שבקש אח"כ ולא רצה הב"ה לגלות, אמ' כי לא יראני האדם וחי אי אפשר, שהיה משה טרוד בטורחי ישראל ומשאם, ולא היה יכול להתבודד כל כך מפני שלא היה לו פנאי, ואפי' שהיה לו פנאי לא היה שכלו כל כך פנוי, לפי שהיה <לו> לפרנס ולהנהיג ששים רבוא ולשאת טורחם ומשאם וריבם, ולא היה כח<ו> כל כך חזק לסבול כל זה, כאשר אמ' יתרו נבול תבול (שמות יח, יח)[32]

ההשתקעות בעיסוק הפוליטי איננה מאפשרת את ההתמסרות המוחלטת להשכלה, מטעם כפול: מחוסר זמן. או מכך שעצם ההנהגה המדינית מטרידה את המנהיג באופן שמחשבותיו אינן בשליטתו המוחלטת. המעלה הפוליטית מקפחת, איפוא, את המעלה האינטלקטואלית, שהיא תכלית האדם. ולא זו אלא אף זו: תפקידו של משה היה קשה שבעתיים, מפני שעם ישראל היה מחוסר כל סדר מדיני. הפיסקא הבאה מתארת הן את הויתור האינטלקטואלי הנתבע מן הנביא, והן את המצב הפרימיטיבי של ישראל באותו הזמן, לדעתו של אלקונס־טנטין. הדברים נאמרים כפרשנות אליגורית לחזיון הסנה, שבו השיג משה את מבנה המציאות על שלושת העולמות שבה: העליון, האמצעי והשפל:

ולפי דעתי ששם הסנה נאמר בפרט ובכלל, יאמר על העולם השפל, כאשר אז"ל: מתוך הסנה, ר' אלעזר אומר מה סנה שפל מכל האילנות כך היו ישראל שהיו שפלים במצ־רים. רמזו בזה כי כמו שהסנה שהוא רמז אל העולם השפל, הוא שפל במעלה מכל האילנות, שהם רמז אל שני עולמות האחרות, כך היו שפלים ישראל מכל האומות הנשארות, וכאשר מתוך גדול על קטן ומשוי קטן על גדול, כי אלו הדברים, כשהיו בלתי מסודרים מפסידים המדינה, ומדרך הרועה לישב אותם ולהשיבם על הסדר המדיני כדי שיקלון (?) טורחם ומשאם, ולפי שנתעורר מעצמו אל זה הענין, שהוא ממדרגה הראשונה ממדרגות הנבואה כאשר אמרתי, מפני זה זכה אל המעלות האחרות, לפי שהיה מוכן להגיע אליהם ... כי מפני זאת ההכנה שהיתה בו קודם, לכן הניח עסקיו, שהוא הלימוד בחכמות כשהיה <ב>פלטרים של מלך, והלך לראות צערן של ישראל[33]

נקל להבין, שהנבואה משמעה הזנחת ההשגה והפניה לכיוון ההנהגה הפוליטית, ולגבי משה היה פירושו של דבר הנהגת העברים שהיו 'בלתי מסודרים'. אף תוכנה של הנבואה שונה בתכלית מתכני ההשגה העיונית. בדיונו בתחיית המתים כנס, הוא קובע:

... לפי שכבר ידעת שהעניין הנבואי הוא למעלה מן ההקש, כי זה למעלה וזה למטה, והם מפני זה בתכלי' מרחק, והנבואה תודיע אשר אין בכח שכלינו להגיע אליהם[34]

32 מ"ע 59א.

33 מ"ע 54ב–55א. (הקטע הפותח במילים 'גדול על קטן ומשוי קטן על גדול ...' עד סופו, איננו מופיע כלל בכ"י רומא—אנג'ליקה 48,2). כבר במ"ע דף 51ב, נאמר שמשה יצא לראות בסבלות אחיו (שמות ב, יא), כדי 'לתקן עניינם כשהיה רואה אותם בלתי מסודרים'.

34 מ"ע 113ב. אגב, בסופו של הדיון מכריע אלקונסטנטין כנגד הדעה המפרשת את התחיה כנס.

דברים אלו יפים גם לתכניה של נבואת משה, לאמור, לתורה. החכמה העיונית עוסקת בכללים, אותם היא משיגה בתהליך אינדוקטיבי מן הפרטים. האדם הדבק בשכל הפועל מגיע להשגה כללית כזו לאחר מותו, ומשה בכלל. את המדרש בבבלי סוטה יג ע"ב על פטירתו של משה מפרש אלקונסטנטין כך:

ולכן דרשו ז"ל לא אוכל עוד לצאת ולבוא בדברי תורה, מלמד שנסתתמו ממנו שערי חכמה, ורצו בזה שכלל בשכלו כל השגותיו הפרטיות ונשאר כללי ולא פרטי, ולכן נסתמו שערי החכמה הפרטיות ולא היה יכול לצאת ולבוא בדברי תורה. והבן[35]

מכאן נראה בעליל כי התורה משתייכת ל'השגה פרטית',[36] ובתור שכזו איננה משתייכת לעיון הכללי, שבו נכללות המושכלות ההופכות את הדבקות להישארות הנפש.

נסכם: אלקונסטנטין מציע לפנינו תפיסת־נבואה יוצאת דופן בפילוסופיה היהודית הביניימית, ובכמה מעיקריה היא מקבילה לתפיסה השפינוזית העתידנית. נקודות ההקבלה הן: ראיית הכוח המדמה כמצע עיקרי לנבואה; הנגדתו של הכוח המדמה לאינטלקטואלי; תכליתה המדינית של הנבואה, והדגשת נחיצותה דווקא לעם ישראל המקראי. אך יש לסייג ולומר: אלקונסטנטין, כמוהו כפולקר, מטעים את עליונותו השכלית של משה בכמה פס־קאות.[37] הווה אומר, אין כאן הפקעה גמורה של היסוד האינטלקטואלי מן הנבואה. ודאי, אין להתיימר ולומר שהיתה השפעה ישירה על שפינוזה. אך יתכן בהחלט להניח שהאקלים התרבותי שניזון מפרשנות כתבי הרמב"ם, ושהוביל לקיצוניות בתחומים מסויימים, אכן היה בעל השפעה על התגבשות תפיסת הנבואה השפינוזית.

ד

מן הדיונים שקדמו עולה כי שנים מתלמידי־תלמידיו של הרמב"ם למצער, קובעים כי לכוח המדמה מקום מרכזי בתופעת הנבואה, וכי כוח זה הוא המדד לרמת הנבואה בכלל, ולמעמדה של נבואת משה בפרט (לפחות על־פי אלקונסטנטין). וכאן שואל הבן: כיצד קראו הוגים אלה את פרקי 'מורה נבוכים' הנוגעים בנבואת משה? ויותר מכך, שמא יש לומר שהרב עצמו סבר כפרשנותם של אלו?

אפרט דברים אלו: כידוע, נבואת משה במשנת הרמב"ם מהווה חידה, וקולמוסין רבים

35 מ"ע 113א. באשר לתפיסת התורה והדבקות של אלקונסטנטין, שהשפיעה גם על תפיסתם של הוגים אחרים בני חוגו, כמו ר' שמואל אבן צרצה, ארחיב במקום אחר.

36 ראה: ש' רוזנברג, מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכיו, ספר משה שוורץ (ספר השנה של אוניברסיטת בר־אילן כב–כג) רמת גן תשמ"ח, עמ' 357–358. רוזנברג מציע במאמר זה את התפיסה הביניימית שלפיה 'הנבואה מתייחסת למציאות שמעבר לרציונלי, הנשארת אטומה לחדירתו של השכל האנושי. הנבואה מביאה אתה אמיתויות חדשות שאינן ניתנות לגלוי ולהוכחה בדרך אחרת...' (שם, עמ' 366). תפיסה כזו ניתן למצוא, כדבריו, במשנת ר' יהודה הלוי. לפי אלקונסטנטין, ואולי אף פולקר, מתהווה תפיסה רדיקאלית שתוגדר באותה ההגדרה ממש (כאשר כוונת הביטוי 'השכל האנושי' תהיה החשיבה העיונית, שאיננה נגבלת לפרטים), אלא שגילויי הנבואה נחותים מן המישור השכלי העיוני, ואינם בתחום החשיבה שעניינה ב'מושכלות'.

37 למשל, אנו מוצאים תיאור נרחב של ידיעת משה בחכמת האלוהות (מ"ע 52ב–53א), כמו דבקותו השכלית לאחר מותו (בהערת הקודמת וסביבה). והשווה הערה 27 לעיל. אגב, לא עסקנו במסגרת זו במאפיינים נוספים של תורת הנבואה במ"ע, כמו באופי האסטרולוגי שאלקונסטנטין מקנה לנבואה. גם באלו נעסוק במסגרת אחרת.

נשתברו עליה.[38] השאלה הדומיננטית בסוגיה זו נוגעת למקומו של הדמיון בנבואת משה: האם באמת שלל הרמב"ם כל אמצעי מנבואתו של משה, או שמא חבוי כאן סוד מסויים?

אין הרמב"ם כותב בצורה פסקנית על תנאי הנבואה בכלל, והכוח המדמה בפרט. ב'שמונה פרקים' למשל, הוא איננו מתייחס לכוח המדמה כלל ועיקר. בפרק השביעי הוא קובע כי 'כל נביא לא נתנבא אלא אחר שיהיו לו כל המעלות השכליות (אלפצ'איל אלנטקיה כלהא) ורוב מעלות המדות (ואכת'ר אלפצ'איל אלחלקיה)'.[39] משמע: רק הרמה המוסרית היא המדד לדרגת הנביא. בסוף אותו פרק אנו למדים שגם הכוח השכלי מהווה קריטריון לרמת הנבואה: 'שני המינים האלו מן הפחיתיות, ר"ל השכליות והמדות, הם אשר יבדילו (תחג'ב)[40] בין השם יתברך ובין האדם, ובהן הוא יתרון מעלות הנביאים'.[41] במורה נבוכים הקביעה הינה חד־משמעית, לפיה רמת הנבואה תואמת את השלימות המוסרית, השכלית והמדמה, 'ולפי זה היתרון בכל ענין משלשת הענינים האלה יהיה יתרון מדרגות הנביאים כלם זו על זו'.[42]

נפנה כעת להיעדרו של הכוח המדמה בנבואת משה. במורה נבוכים ג, כז מוצגת תכליתה של התורה כשלימות הגוף, כלומר המצב התקין של החברה, ושלימות הנפש, כלומר השגת הדעות הראויות. אף שלימות הנפש איננה מופקעת מן המישור הנורמאטיבי, והיא נועדה למסור 'אמונות הכרחיות' להמון. במורה ב, לז עוסק הרמב"ם בהופעות השונות של השפע השופע מלעילא. כידוע, השפעה על הכוח המדמה בלבד, היא העומדת ביסודם של 'מנהיגי המדינות מניחי הנימוסים'. כלומר: החוקה האידיאלית נזקקת לכח מדמה יצירתי, והשלמות האינטלקטואלית הינה אינדיפרנטית למעמד המחוקק המעולה. לפיכך, כלום יתכן שהנביא המביא חוקה אידיאלית זו — התורה — לא ישתמש בכוח דמיונו? בדלותו המוחלטת של משה מן המצע המדמה איננה עולה בקנה אחד עם האופי הנורמאטיבי המובהק של נבואתו, של תורת ישראל, לפי הרמב"ם.[43]

הרמב"ם כולל את משה בין הנביאים המושפעים ממצבי לחץ, כמו אבל, כעס וכדומה, בעקבות כוחם המדמה. מבחינה טרמינולוגית מיוחס סוג נבואה ספיציפי למשה, שאינו תואם את יחוד נבואתו:

> כבר ידעת אמרם: אין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות, ושיעקב אבינו לא באתהו נבואה (לם יאתה וחי) כל ימי אבלו, להתעסק כחו מדמה בהפקד

38 ראה לעיל הערה 27.

39 הקדמה למסכת אבות, בתוך: הקדמות לפירוש המשנה, מהדורת מ"ד רבינוביץ, ירושלים תשכ"ב, עמ' קצו–קצז. מקור: מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ו, עמ' שצג.

40 ובתרגום הר' קאפח: 'הם המסכים'. המונח חג'אב (מסך) מבטא את אי־הבהירות בנוגע לתנאי הנבואה בפרק זה גופו. לעתים הוא מבטא פחיתות מוסרית בלבד (כמו הופעתו אחרי פירוט מגרעות התאוה, האכזריות והרגזנות: 'הי חג'ב אלאנביא עליהם אלסלאם'. עמ' שצד), ולעיתים — מוסרית ושכלית (כמו בדוגמא זו).

41 שם עמ' ר. מקור עמ' שצה.

42 מורה נבוכים ב, לו.

43 ראה: S. Pines, The Philosophic sources of the Guide of the Perplexed (translator's introduction), in: The Guide of the Perplexed, The University of Chicago Press 1963, Vol. I, p. cxi

יוסף. ושמשה עליו השלום לא באתהו נבואה (לם יאתה וחי) [44] כבואה מקדם, מאחר תאונת המרגלים ... ואף על פי שהוא ע"ה לא היה לכח המדמה בנבואתו מבוא, אבל שפע השכל עליו [45]

מעמדו של ה'וחי' כרמת נבואה במקורות המוסלמיים ובעבריים איננו אחיד, אך ברור שאין מונח זה מציין את הרמה הגבוהה של הנבואה.[46] זאת ועוד: הוא מציין תהליך נבואה שיש בו מראה, וזאת גם לפי הרמב"ם. במורה ב, מא מבטא ה'וחי' התגלות דרך ממצע במפורש:

ודע כי כל מי שנזכר מן הנביאים שבאתהו נבואה (אנה אתאה אלוחי), יש מהם מי שייחס זה אל מלאך, ומהם מי שייחסו לאלוה, אף על פי שהיה על ידי מלאך בלא ספק [47]

משמע מכך — אם נחזור אל הקטע הקודם — שמשה התנבא בסיוע ממצע, ושבנבואתו היה חזיון מסויים. עצם הדחייה בסוף הקטע מלמדת שאין הדברים כפשוטם, ושחבוי בעניין זה סוד מסויים.

הפיתרון לסוגיה זו עשוי להיות טמון בגישתם של ר' יצחק פולקר (במידה מסויימת הנתונה לפרשנות) ור' שלמה אלקונסטנטין שיש בה משום הסתכלות חדשה בסוגיית יחודה של נבואת משה לפי הרמב"ם. לפי גישה זו, יסבור הרמב"ם שמשה ניכר על פני שאר הנביאים בכוחו המדמה דווקא. הודות לכוח זה — העומד ביסוד המדינאי המושלם — הפך הוא למחוקק האידיאלי, והעניק את התורה שהיא הביטוי לאותו חוק אידיאלי. מכאן יישוב הקשיים השונים: משה אכן התנבא בסיוע אמצעי, והדמיון הוא המדד העיקרי של רמת הנבואה ביחסה לנתינת החוק. דמיונם של הנביאים האחרים נחות בהרבה מזה של משה, ועל כן לא היה החוק יכול להיגתן על ידם.

יתר על כן: כאן נפתר קושי נוסף. הרמב"ם קובע שלא יתייחס לנבואת משה ב'מורה נבוכים' כלל, 'לא בפירוש ולא ברמז',[48] ולאמיתו של דבר הוא מרבה להזכירה (כמו בפרקים לג, לה, לט שבחלק השני של המורה). אלא שאכן אין הוא עוסק באותה נבואה מיוחדת

44 הר' קאפח מתרגם 'וחי' — 'חזון' (מורה נבוכים, ירושלים תשל"ז, עמ' רמח, וכן במקומות נוספים). פינס מתרגם propheitc revelation (The Guide of the Perplexed, Chicago University Press 1963, p. 372). לפי תרגום זה, מושג זה איננו מובחן מהתגלויות אחרות. אגב, בהרצאתו של ד"ר א' נוריאל — "מה בין 'נבוה' ל'וחי' במורה נבוכים" (כנס החברה לחקר התרבות הערבית—יהודית של ימי הביניים, מן ה־14/8/89), קבע הוא שמשה אכן נתנבא בנבואה מסוג 'וחי'. לפיכך יחודו ממוקד בכיוון שונה לגמרי, בהיות במצב של 'נבוה' בלא 'וחי'. הדברים עומדים להתפרסם.

45 שם שם. במקור: דלאלה אלחאירין, מהדורת מונק—יואל, ירושלים תרצ"א, עמ' 263, שו' 9–13. וראה מאמרו של א' ריינס, Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy (לעיל הערה 27), עמ' 336.

46 על ה'וחי' באיסלאם ראה: Shorter Encyclopaedia of Islam (1961), s.v. wahy, pp. 622–624. לדיון במונח זה במקורות היהודיים לפני הרמב"ם ראה: מאמר־ביקורת של ח' בן־שמאי על ספרו של א' סימון, 'ארבע גישות לספר תהילים', קרית ספר נח (תשמ"ג), עמ' 402–403; הנ"ל, על יסוד פולמוסי בתורת־הנבואה של רס"ג, ספר היובל לשלמה פינס, חלק א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 127–143.

47 ה'מלאך' מובא בעברית גם במקור. ראה: מהדורת מונק—יואל, עמ' 273 שו' 5–7.

48 מורה נבוכים ב, לה. וראה: לוינגר, נבואת משה במשנת הרמב"ם (לעיל הערה 27), עמ' 336, ושם עמ' 338 הערה 10.

למשה, היא התורה, מפני שנבואה זו מתבססת על מרכזיות הכוח המדמה אם לא על בל־עדיותו. לעומת זאת, ב'מורה נבוכים' הוא עוסק באותן נבואות שהן מזיגה של השכלי והמדמה בקבלת השפע מן השכל הפועל.[49]

נראה, איפוא, שזהו השיחזור האפשרי של קריאת חלק מתלמידי הרמב"ם בדור השלישי או הרביעי את פרקי המורה העוסקים בנבואת משה וביחודה.[50]

49 שם ב, לו.

50 אף ר' שמואל אבן צרצה, בן דורם הצעיר של פולקר ואלקונסטנטין, מחד גיסא הוא מבדיל את משה משאר הנביאים בנבואה ללא ממצע, ומאידך גיסא, הוא מרמז בקטעים רבים למיצוע בנבואה זו. ראה: ד' שוורץ, משנתו הפילוסופית־דתית של ר' שמואל אבן צרצה (לעיל הערה 21), עמ' 157–160. הפתרון שהועלה כאן בעקבות דבריהם של פולקר ואלקונסטנטין, עשוי להיות יפה גם לאבן צרצה.

נספח

עיקרי האמונה לפי אלקונסטנטין

כבר הוברר למעלה, שהשוני בין נבואת משה רבינו ונבואת שאר הנביאים ממוקד כולו בעוצמת הכוח המדמה. הבהרת תפיסה זו מסייעת לפתור קושי מסויים: בפירושו לפרשת שלח, מפרט אלקונסטנטין את רשימת עיקרי האמונה שלו. עיקרים אלה נמנים כאילוסטראציה לפרשת שמע.[1] השפעתו של הרמב"ם ניכרת הן בתוכן העיקרים, שאין בו משום חידוש,[2] והן במניינם, שלושה עשר.[3] אלא שעיקר אחד של הרמב"ם חסר באופן מוחלט ברשימת אלקונסטנטין, והוא העיקר השביעי — נבואת משה. השמטה זו מובנת לאור הסרת המחיצה המהותית המבדילה בין נבואת משה לנביאים אחרים, וכינון יחודה של נבואה זו על כוח הדמיון המפותח.

להלן נביא את רשימת העיקרים של אלקונסטנטין מתוך מ"ע. שני כת"י מכילים את פירוש פרשת שלח:[4] כ"י ואתיקאן 59 (במידת הצורך יסומן ו) וכ"י רומא אנג'ליקה 48,2 (יסומן א). כיוון ששניהם משופעים בליקויים, בחרתי להביא נוסח המיוסד על כת"י ואתיקאן, ובו משולבים שינויים והוספות מכ"י רומא—אנג'ליקה.

*

[98ב] רצוני להעירך על עקרי התורה הנרמזים בפרשת קרית שמע.

תחלת כל דבר אומ'[5] כי מלת 'אחד' כולל לכל[6] העולם בכללו, וזה שא'[7] מורה על האחדות האמיתי, ועל האחד אשר כלם בו, והוא המניעם, וזהו רמז לגלגל ערבות, אשר

1 למעשה שזורים העיקרים בשתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע (דברים ו, ד–ט; שם יא, יג–כב). הדברים נאמרים בפרשת שלח, מפני שבה מופיעה הפרשה השלישית (במדבר טו, לז–מא). הקשר שבין העיקרים לפרשה הוא איפוא, אסוציאטיבי בלבד.

2 תוכן העיקרים הינו: א) מציאות ה'. ב) אי־גשמיותו. ג) נעלה על הזמן. ד) יחודו. ה) תורה מן השמים. ו) שרק אליו ראוי לעבוד. ז) עונש. ח) שכר. ט) השגחה פרטית. י) האל ומצוותיו נצחיים. יא) ימות המשיח. יב) נבואת האבות. יג) תחיית המתים. סדר העיקרים שונה משל הרמב"ם, מתוך האילוץ הפרשני להתאימם לפסוקי פרשת שמע.

3 השפעה זו ניכרת אף על עיקריו של ר' דוד אבן ביליא (שתי חטיבות של י"ג יסודות כל אחת), שלא מן הנמנע שהיה בעל השפעה על אלקונסטנטין, למרות שזה איננו מזכירו. ראה: נ' אלוני, דוד אבן־ביליה ויצירותיו, ארשת (תש"ד), עמ' שפ.

4 ראה רשימת כתובי־היד בהערה 19 לעיל. פרטים נוספים אודותם יבואו במהדורתי לחלק הראשון (האסטרולוגי) של מ"ע העתידה להתפרסם.

5 א: ליתא.

6 א: כל.

7 ו: אמ' (!).

הב"ה רוכב עליו. והח' הוא רמז אל גלגל המזלות ואל שבעה המשרתי' אשר תחתיו, והם כלם בגלגל ערבות שהוא האחד ורומז על [8] האחדות [9] האמיתי אשר עליו. והד' היא רומזת אל ד' [10] היסודות אשר תחת הח' גלגלי' שהוא עולם ההויה וההפסד אשר נתהוו מאופן אחד אשר בארץ העומד אצל החיות כאשר ביארתי למעלה. וכאש' תעיין בזה עיון דק תמצא, כי כל העולם כאשר אמרתי הוא באחד.[11]

ואחר הודיעי אותך את כל זאת, אני [12] רוצה להועילך וללמדך י"ג עיקרי התורה הנרמזי' בזאת הפרשה, ואומ' תחלה: למה קדם 'שמע' ל'והיה אם שמוע',[13] וטעמו [14] שכבר ידעת שהלימוד [15] בענין קודם אל המעשה, והעיון בזה [16] לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא המ־חוייב המציאות משולל מכל גשמות, האחד [17] מכל צד ומכל פנה, ואחר אשר ישתדל האדם בזה [18] העיון, הוא ראוי שיאמין במצות ובשכרן ובעונשן,[19] כאשר הביאו ז"ל [20] משל למלך שנכנס אל המדינה [99א] אמרו לו גזור עלינו גזירות, אמ' להם אחר [21] שתמליכוני עליכם אגזור עליכם גזירות. וכאשר יאמין האדם בעשיית המצות, מיד יזהיר עצמו מן העבירות שהם סבות עצמיות לקוצר החיים, כאשר המצות הם סיבות לחיים ולאריכות ימי'.

ולאחר אשר ידעת זה, הנני מודיעך [22] העקרי' אשר יעדתיך:

העיקר הראשון יי', שהוא רמז אל המצוי.
ו'אלהינו' הוא רמז אל [23] עיקר הב', והוא שאינו גוף.
והעיקר הג' הוא [24] יי' שהוא רמז אל הקדמון, שאינו נופל תחת הזמן.
והד' הוא 'אחד', הוא רמז אל האחדות האמיתי.
והחמישי, 'והיו הדברי' האלה אשר אנכי מצוך', שהוא רמז [25] לתורה מן השמים.
והששי, 'לעובדו', שהוא רמז שלא לעבוד זולתו.[26]

8 א: אל.
9 א: האחדות א'.
10 א: הד'.
11 ביאור זה ל'אחד' כמסמל את עולם הגלגלים ועולם השפל, מובא לאחר מכן ב'מכלל יפי' לר' שמואל אבן צרצה, כ"י פאריס, 730, דף 169ב. ראה: ד' שוורץ, משנתו הפילוסופית־דתית של ר' שמואל אבן צרצה (הערה 21 לעיל), עמ' 197.
12 ו: איני (!).
13 על־פי משנה ברכות ב, ב.
14 א: וטעמו הוא:
15 א: כי הלימוד.
16 א: בזה הוא.
17 ו: ליתא.
18 ו: זה.
19 ו: ובעונשין.
20 מכילתא דבחדש, פרשה ו, מהדורת הורוביץ־רבין עמ' 222.
21 א: לאחר.
22 א: הגת אודיעך.
23 ו: רמז אל ליתא.
24 ו: שהוא.
25 ו: שהם רומזות.
26 א: לזולתו.

והז' [27] 'וחרה אף יי' בכם', שהוא רמז אל העונש.
והשמיני, 'ונתתי מטר', שהוא רמז אל השכר.
והתשיעי, 'ואבדתם', שהוא רמז אל ההשגחה בפרטים.
והי', 'דברי אלה',[28] הם רמז שאין [29] חילוף ושינוי בו ית' ולא במצות.
והי"א,[30] 'על האדמה', שהוא רמז אל ימות המשיח.
והי"ב, 'לאבותיכם', שהוא רמז אל נבואת שאר האבות.
והי"ג,[31] 'לתת להם' שהוא רמז אל [31] תחיית המתים.

הנה כתבתי לך י"ג עיקרי' הנרמזי' באלו הפרשיות של ק"ש, ועתה אם שמוע תשמע אל הי"ג האלו,[32] אשר כל המכונה בשם ישראל חייב להאמינם אמונה קיימת, פיו ולבו שוים ולא מן השפה ולחוץ,[33] הנה אתה נמנה בכלל ישראל, ואתה המזומן לחיי העולם הבא אשר הם החיים התמידיים, והבינם מאד.

27 א : והעיקר הז'.
28 ו : דברי' אליהם (!).
29 ו : שאין בו.
30 העיקרים יא–יב נשמטו מכ"י ו.
31 ו : והי"ב על האדמה שהיא.
32 א : אלו.
33 ו : ליתא.

מאיר בניהו

ההגות שבפירושי המגילות לרבי אלישע גאליקו

מקצת דברים לתולדותיו*

ר׳ אלישע גאליקו, תלמידו שלמרן ר׳ יוסף קארו, מגדולי צפת בתקופת פריחתה היה.[1] שמו נודע על שום פירושיו למגילות. ברם, גדול היה גם בקבלה ובהלכה. נולד, כנראה, באיטליה לפני שנת ר״פ ועלה לצפת בשנת ש׳ בערך. היה מקורב מאד למרן וחתם עמו על כמה פסקים. מרן סמך אותו ב׳סמיכת חכמים׳, מן הכוח שנמסר לו על־ידי רבו ר׳ יעקב בירב.

לר׳ אלישע גאליקו היתה ישיבה בצפת. הידוע שבתלמידיו הוא ר׳ שמואל אוזידה. גם תלמיד תלמידו זה, ר׳ יוסף די־שיגוביה, קיבל תורה מפיו, וכן עוד תלמיד שלר׳ שמואל אוזידה, ששמו לא ידוע. בספרו שנמצא בכ״י בספריית המכון לשפות מזרחיות בפאריס 46,4, הוא מביא פירושים משמו ומכנהו ׳מורי הגדול׳. מוניטין שלישיבה יצא באיטליה וכמה תלמידים עלו לצפת כדי ללמוד בישיבתו. ידועים בשם ר׳ גרשון ב״ר שמחה קאציגין, שהביא לדפוס את ׳פירוש מגלת אסתר׳ שלרבו, ור׳ יעקב ב״ר יצחק לוצאטו, מחבר ס׳ כפתור ופרח (באסיליאה שמ״א).

בימי הפולמוס הגדול על ס׳ ׳מאור עינים׳ לר׳ עזריהו מן־האדומים עשה, בשנת של״ו, באיטליה בחברת ר׳ משה אלשיך. נפטר בשנת של״ט.

ר׳ אלישע גאליקו חיבר פירוש על כל חמש המגילות.[1] ולא נדפסו אלא שלושה אלה, וכולם בויניציאה: א) באור ספר קהלת (של״ח); ב) פירוש מגלת אסתר (שמ״ג); ג) פירוש שיר השירים (שמ״ז). ספר פסקים היה למראה עיניו שלר׳ חיים בנבנשת, והוא מביא כמה מהוראותיו בספרו ׳כנסת הגדולה׳.

ר׳ אלישע היה גדול גם בחכמת הקבלה, והדבר יוצא מידי ספק, אף־על־פי שלא מצאנו כתבים משלו בתורת הסוד.[2] בכתביו מרבה הוא להביא דברי הזוהר וטומן בחובו ביאורי סודות עליונים כמוסים. אין הוא מזכיר כלל ועיקר דבר מתורתם של מארי דקבלה, הרמ״ק והאר״י. אבל אין ספק שהיה מקורב מאד להרמ״ק. ולא בכדי בנו ר׳ גדליה קורדובירו הדפיס

* כתבתי תולדותיו בארוכה בספר רבי יוסף קארו בני חוגו ותלמידיו, שברצות ה׳ יופיע בזמן קרוב ושם הובאו הבירורים וציוני המקורות.

1 בדברי הפתיחה לספרו הראשון (מעבר לשער), כתב: ׳כבר הקדמנו בביאור שאר המגלות התנצלות מספיק . . .׳

2 ר׳ רפאל נטע רבינוביץ רשם ׳קיצור מהדרושים (של האר״י ז״ל) חברו ר׳ אלישע גאליקו. תט״ו׳ (רשימת ספרים, א, תרמ״ג, כ״י 54, עמ׳ 67). אין ספק בעיני שטעות היתה בידו ואין המחבר אלא ר׳ אלישע גוואסטאלה, אחד המהדירים של קבלת האר״י בזמנו שלר׳ יעקב צמח. גם בכ״י קולומביה C112 (תצלומו ס׳ 20664) רשום ׳ליקוטים בקבלה׳ לר׳ אלישע גאליקו, ואין בו אלא העתקות מ׳באור ספר קהלת׳ שלו.

את פירושו לשיר השירים. דבר קבלה מביא ר׳ אלישע מפי חכם בן דורו ומעלים את שמו וכותב: ׳ושמעתי מפי חבר חכם ויודע, שטעם עליית הא״ד ולא שאר אותיו׳ ...׳, אפשר שהיה מגדולי המקובלים בצפת וסתם ולא פירש משום שחלק עליו.[3] אחד ויחיד בחכמי דורו שהוא מזכירו בפירוש, הוא ר׳ שלמה הלוי ן׳ אלקבץ. ממנו יביא פירושים לפסוקים ששמע מפיו, ובעיקר בפירוש אסתר, בלשונות אלה:

טעם לשבח באמת שמעתיו מפי הרשב״א הלוי נר״ו והוספתי בו נופך משלי וחדשתי בו דברים;[4]

ודברים קרובים לאלו שמעתי מפ״י הרשב״א הלוי נר״ו;[5] וקרוב לדברים אלה שמעתי מפי הרשב״א הלוי בשם אביו ז״ל;[6] וכבר ראיתי הרשב״א הלוי נר״ו שפירש כן.[7]

וכן בפירושו למגילת רות שבכתוב־יד עצמו (ראה להלן): ׳וקרוב לזה מצאתי אחרי כותבי להר״ש בן אלקבץ נרו׳;[8] גם בפירוש מגילת איכה, שהיה בפני תלמידו ר׳ שמואל אוזידה, כתב ר׳ אלישע: ׳ושמעתי מפי מה״ר הרשב״א הלוי ז״ל, וגם הביאו הרב מורי ז״ל.׳[9]

אמור מעתה שמעמדו שלר׳ אלישע בקרב חכמי צפת היה נכבד וחשוב. הוא לא נמנה על תלמידי הרמ״ק והאר״י אף לא היה תלמידו שלר׳ שלמה הלוי ן׳ אלקבץ, אלא מבני חבורתו. יכול שנלמד על חוגו מחלום שחלמה אשה בדמשק בשנת שס״ט, שר׳ חיים ויטאל הביאו בספר החזיונות שלו. עתיד היה ר׳ יעקב אבולעפיא להיות מובא לדין וליענש: ׳אז בקשו הר׳ משה קורדואירו והר׳ אלישע גאליקו והר׳ מרדכי אחיו[10] [ל]למד סניגוריא עליו׳.[11] דומה שלא בכדי נזכרו חכמים אלה באותו עניין.

פירוש מגלת רות, כאמור, אבד. קטעים ששרדו מפירושו למגילה זו, שנמצאים בכ״י המחבר עצמו באוסף בניהו, יתפרסמו להלן, בצירוף הלשונות שמביא ר׳ שמואל אוזידה בשמו בפירושו ׳אגרת שמואל׳.

פירוש מגלת איכה, אבד גם הוא. ברם חלקים נכרים מן הפירוש, ולפעמים ברצף של כמה פסוקים מביא ר׳ שמואל אוזידה בפירושו לאיכה הנקרא ׳לחם דמעה׳, גם בספר זה לא יכנה את רבו בשמו, אלא בלשון זה: ׳והרב מורי זלה״ה כתב׳.[12]

אפשר שחיבר גם פירוש לספר תהלים, שכן בבאור ספר קהלת נכלל פירוש ארוך למזמור לב,[13] ואולי גם לספר ישעיהו.[14]

3 באור ספר קהלת דף יז, א. וראה הלשון: ׳אשתמיטיה למפרש׳. שם, דף יז, ב. ראוי לציין שלפני כן הביא מחיבור אחר גם הוא בסתם: ׳וראיתי כתוב ז״ל: כבר ידעת מה שאמרו ז״ל ששני עולמות נבראו בשם י״ה ... העולם הזה בה״א ... שהעולם הבא נברא ביו״ד ...׳. ואף את דברי הספר הזה הוא דוחה וכותב: ׳ולבב המעיין יבין כמה יש בו מהחולשא ... מי שיש לו לב יראה וידע שאין כל היודי״ן שוין ...׳ (יז, א).

4 פירוש מגלת אסתר, הקדמה, דף ו, א.

5 שם, דף לא, א. ועיין גם דף לה, ב.

6 שם, דף מ, ב.

7 שם, דף מד, א.

8 כ״י בניהו, דף 22ב.

9 לחם דמעה, דף ק, ב.

10 היה מגורי האר״י.

11 ספר החזיונות, מהדורת א״ז אשכולי, ירושלים תשי״ד, עמ. קיג. על השנה ראה עמ׳ צז.

12 לחם דמעה דף ו, ב; י, א; יא, ב; טו, ב; יח, א; יט, ב; כג, א; כו, ב; כז, א; כט, א; לא, א; לו, ב; לז, ב; לט, א; מא, א; נא, ב; נד, א; נז, א; נט, ב; ס, ב; סד, א; סד, ב; עא, ב; עב, א; עה, ב; עו, ב; פא, א; פג, ב; פה, א; פה, ב; פו, ב; צב, ב; צד, א; צה, א; ק, ב; קא, ב; קה, ב; קו, א; קיב, א; קיג, ב; קיד, ב; קיח, א.

13 באור ספר קהלת, דף קח, א — קיא, א.

14 ראה להלן עמ׳ עו והע׳ 31.

פירושיהם שלחכמי צפת למגילות

אין ר׳ אלישע יחיד בחיבור פירוש על המגילות. חכמי צפת הפשטנים והמקובלים שקדו לחבר פירושים עליהן, ורוב הספרים שנדפסו בעיר זו — זה עניינם.[15]

ר׳ שלמה הלוי ן׳ אלקבץ, בעודו בחוץ לארץ חיבר ׳מנות הלוי׳ על מגילת אסתר (ויניציאה שמ״ה), ולאחר מכאן ׳אילת אהבים׳ על שיר השירים (ויניציאה שי״ב) ו׳שרש ישי׳ על רות (קושטא שכ״ו[16]) והפירוש לשאר המגילות לא נדפס.

׳פירוש מגילת רות על דרך הנסתר׳ (ויניציאה שמ״ה).

ר׳ עובדיה המון מברטנורה חיבר ׳פירוש מגילת רות על דרך הנסתר׳ (ויניציאה שמ״ה);

ר׳ משה גאלנטי — על קהלת ונקרא ׳קהלת יעקב׳ (צפת של״ח ועוד).

ר׳ אברהם גאלנטי, אחיו — ׳קינת סתרים׳ על איכה (ויניציאה שמ״ט ועוד). ואין צריך לומר ר׳ משה אלשיך שפירושיו על כל חמש המגילות נדפסו גם הם בויניציאה.

ר׳ שמואל אוזידה חיבר ׳אגרת שמואל׳ על רות (קורוג׳ישמי שנ״ז); ׳לחם דמעה׳ על איכה (ויניציאה שס״ה); פירוש מגילת אסתר (כ״י אדלר 1613).

ר׳ שמואל אריפול — ׳שר שלום׳ על שיר השירים (צפת של״ט), ו׳לב חכם׳, פירוש לקהלת (קושטא שמ״ו).

ר׳ אליעזר אשכנזי — יוסף לקח על מגילת אסתר (קרימונה של״ו).

ר׳ יום טוב צהלון — לקח טוב על מגילת אסתר, והוא הספר הראשון שנדפס בצפת (של״ז). בהקדמתו ייחל המחבר ש׳שארית חמש מגילות הלא הם כמוסים עמדי ... יעלה על רצון מזבח הדפוס בספר ויוחקו׳.[17]

ר׳ משה ן׳ מכיר — על קהלת, בסוף סדר היום (ויניציאה שנ״ט).

ר׳ יצחק ב״ר מרדכי גרשון — ׳שלום אסתר׳ (קושטא שמ״ה בערך) על מגילת אסתר.

ר׳ אברהם צהלון — ׳ישע אלהים׳ על מגילת אסתר (ויניציאה שנ״ה).

ר׳ יוסף די־שיגוביה כתב פירוש על חלקים ממגילת אסתר ואיכה, דובב שפתי ישנים (איזמיר תל״א, דף לו, ב — מ, א); רות (מ, א — מג, א); שיר השירים (לג, ב — לו, ב); קהלת (לב, א — לג, ב).

דומה שהסיבה לכך היא שהמגילות נדרשות לעניין הגאולה. כבר בתקופה ההיא נדפס בקושטא בשנת שי״א ׳פירוש מגלת רות מגלה סוד הגאולה. סוד ה׳ ליראיו משמיע שלום מבשר טוב ליראי ה׳ ולחושבי שמו, אשרי כל חוכי לו׳, לר׳ יצחק ב״ר יוסף הכהן. שיר השירים נאמרה ברוח הקודש ונדרשת על כנסת ישראל. וכפי שנאמר בראש המפתח לס׳ שושנת העמקים, פירושו שלר׳ משה אלשיך על מגילה זו: ׳סודות המגלה על הג׳ גליות ... ינחמנו על הגלות המר ... לבשר על גודל הבית האחרון׳. אין צריך לומר איכה — שהיא קינה על החורבן, ואסתר שהיא על הצלת העם מידי אויביו. סיבה אחרת לספר קהלת, שבו דברי מוסר והיטהרות, הם הדרכים לתיקון האדם, ותיקון זה הוא תנאי מוקדם לגאולה.

15 וראה בדברי ר׳ גרשון קציגין בהקדמה לפירוש מגלת אסתר: ׳מקרוב רבו כמו רבו פירושים שונים ... על מגילת פורים, יוצאים מקירות לבם של אנשי הגליל׳ (דף ב, א).

16 ולא בשנת שכ״א. עיין במאמר ׳חומרא גדולה על הריבית׳ באיטליה מחכמי קושטא (שכ״ד), שנתון המשפט העברי, ח (תשמ״א), עמ׳ 66.

17 הקדמה, דף ד, א.

פירושיו בספרי תלמידיו

ר׳ שמואל אוזידה מביא בספריו פעמים רבות מאד פירושים ממורו ואינו מזכיר מיהו. ברם מה שסתם בספריו הנדפסים מוצא אתה מפורש בפירושו שלר׳ שמואל אוזידה למגילת אסתר כ״י אדלר 1613. והרי כמה לשונות:

ומורי כמה״ר אלישע גאליקו תנצב״ה כתב יתכן לפרשו מקושר עם הפסוק דלעיל, שהיה מולך מהודו ועד כוש[18] (25ב); ומורי ורבי כמה״ר אלישע גאליקו זלה״ה כתב...;[19]

ובסתם ׳מורי׳ פעמים רבות מאד.[20] כגון: ׳ויהי בימי אחשורוש, מורי הרב ז״ל הכריע בספרו כי כשאז״ל ויהי לשון צרה, היא צרה חוץ מן הכתיבה;[21] ולהלן בפירוש: ׳כתב מורי הרא״ג ז״ל בביאורו כי היה פחות מאד...׳;[22] וכן במקום אחר: ׳ע״ד שפירש מורי הגדול הרא״ג ז״ל בפ׳ ויאמר המלך ויאמר לאסת[ר]׳.[23]

ר׳ שמואל אוזידה מזכיר בחיבורו לחם דמעה הספד שספד על רבו:

ולדרך הר׳ עמנואל ז״ל יאמר, כי יותר הנאה יש לנותן מעיונו לאחרים, יותר מהמגיע לשומעים. וז״ש מתן אדם ירחיב לו, שרוח הקדש שורה עליו. שהמלמד דומה לשדי האשה שכשהיא מנקת יש לה יותר חלב, ולפני גדולים תלמידיו שלימד ינחנו לעה״ב, שעתיד ללמדם בעה״ב. ומרוה גם הוא יורה. כמו שדרשתי על פטירת מורי ז״ל בפסוק ויותר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם.[24]

השפעתו שלר׳ אלישע גאליקו על ר׳ שמואל אוזידה היתה, איפוא, גדולה ועצומה. בדרכו הוא הולך ובשיטתו, מכוון לדבריו, למד מתוכם ומרחיב את היריעה, כפי שאתה למד מכמה לשונות בפירושו: ׳וקרוב לזה פי׳ הרב מורי׳;[25] ׳אח״כ מצאתי להרב מורי זלה״ה שפירש כדברי במה שפירשתי לעיל׳;[26] ׳ולי אפש׳ לפרש עוד׳.[27]

יתר המפרשים בני דורו, שר׳ שמואל אוזידה נאחז בהם ומביא את פירושיהם תדיר הם ר׳ שלמה הלוי ז׳ אלקבץ ור׳ משה אלמושנינו. לאמיתו שלדבר חלק נכבד מפירושו אינו אלא לקט מובחר מפירושיהם שלשלושה חכמים אלה בתוספת ניכרת משלו.

ואלה הם המקומות שבהם יביא ר׳ יוסף די־שיגוביה מדברי מורו:

בפירושו לקהלת: ׳כמו שפירש מורי הגדול הרא״ג ז״ל בפ׳ והחי יתן אל לבו (ז, ב)׳;[28] ׳ע״ד שפירש מורי הגדול הרא״ג ז״ל בפ׳ אל תהי צדיק הרבה׳ (ז, טז)׳.[29]

בפירושו למגילת אסתר: ׳וזה הכלל כתב מורי הגדול הרא״ג ז״ל בביאורו למגלת אסתר׳.[30]

ועל פסוק בישעיהו: ׳כמו שפירש מורי הרא״ג ז״ל בפ׳ אורח לצדיק מישרים (כו, ז)׳.[31]

18 והוא בדפוס יד, ב.
19 דף 28ב וכן 18ב, 23א, 33א, 34ב.
20 דף 8א, 24ב, 31א, 41ב, 45ב, 48א, 51א, 54ב, 61ב, 63א, 64א, 65ב, 70א, 71ב, 81ב, 86א, 88ב, 89ב, 92ב, 95ב, 97א, 103ב, 104א, 106ב, 115ב, 118א, 123ב, 128א, 130ב, 135ב, 140א, 143א, 144ב, 146א, 150א, 155א, 155ב, 158ב, 170ב, 181ב, 183ב, 187א, 191ב, 197א, 201א.
21 והוא לשונו של ר׳ אלישע: ׳לא המבואר בפסוק׳. עיין פירוש מגלת אסתר, דף יג, א.
22 שם דף לו, ב.
23 דף לז, א. וכן הוא בפירוש הנ״ל דף טו, א; שם דף מו, א.
24 לחם דמעה, שם, דף כב, א.
25 לחם דמעה לט, א; עא, ב; קה, ב.
26 שם, דף צד, א.
27 שם, דף ס, א.
28 דובב שפתי ישנים דף כז, א.
29 שם, דף סח, א.
30 שם, דף מה, א; ובדף מה, ב: ׳מורי הגדול הרא״ג ז״ל בביאור אסתר . . . ועל הכלל הזה הסכים תלמידו הרש״א נר״ו׳.
31 שם, דף צט, ב; יב, א.

שיטת רבי אלישע גאליקו בפירושו למגילות

בין הפרשנים והדרשנים הגדולים והנודעים בני דורו שלר׳ אלישע גאליקו והסמוכים לזמנו [1] נתייחד לו מקום מיוחד. סגנונו בהיר ודבריו נקראים ברהיטות. מקדים הוא מבואות מקיפים לכל פירוש ופירוש, שבהם דברי הסבר על עניינה שלמגילה ודרכי פירושה. מפורט ביותר הוא המבוא לספר קהלת, שהדפיסו הוא עצמו. הוא מחלק את המגילה לשבעה ועשרים נושאים. לכל נושא הקדים הקדמה במבואו. דרך־משל:

> חלק עשירי ... ידבר עוד בענין מעלת הנדיבות והצדקה וחשיבות מדתה ואיך היא סבה לקיום ממון האדם ... או ידבר בביאור פרטיים עוד בטהרת הגוף והנפש ללכת אל בית האלהים והם דירת ארץ ישראל ...[2]

דרכו לעורר ספיקות וקושיות, דן הוא בייתורי לשון, פעמים במפורש ופעמים הדבר נלמד מכללא. הוא מפרש את הכתוב בכמה וכמה ׳דרכים׳, והוא עצמו כותב שפירש כל עניין בשלושה או ארבעה אופנים שונים. פעמים נראה שהוא חוזר על אותו פירוש או דרוש בכמה וכמה פסוקים. אבל לאמיתו שלדבר הפנים הן אחרות. ירצה הדרוש או הפשט הוא שונה אבל גם שווה. המחבר מיעץ לקורא לעיין בפירוש, שלכאורה הוא זהה גם במקום האחר שהוא נזקק לו, כדי שיעמוד על הצד השווה והצד השונה. דומה שכך הוא פירוש דבריו שלר׳ אלישע גאליקו בהקדמתו לבאור קהלת:

> אם ראה תראה קצת דברי׳ ודרושי׳ כפולי׳ ומכופלי׳ מבוארים בכונת הפסוקים, ואף אם נתבארו בכתובים הקודמים, עוד נשנו ונשתלשו בבאים אחריהם, אל תתמה על החפץ, ולבך אל ימהר לדבר דבר שלא כהוגן ... כי נתבארו הכתובים בפנים מפנים שונים. והרי ביאורנו זה אחר שהן שלשה או ארבעה מראש ועד סוף, וכאשר תראה כפל הדרוש, חברהו נא אל הפנים האחרים המבוארים בפסוקים הקודמים ובזה תנוח דעתך כי תמצאהו בסדר נכון.[3]

פעמים רעיון שנדרש בפסוק אחד יכול להידרש בפסוק אחר, כיוון שהפסוק הראשון מתפרש גם בדרך אחרת. הפירוש האחר בא גם לחדד את הדברים ולהראות שעניין אחד מתפצל לכמה כיוונים, וכן גם אם הפירוש שונה, כיוון שהם נובעים ממקור אחד הריהם משתזרים ומתחברים ויכול המעיין ללמוד מהכא להתם ומהתם להכא.

ר׳ אלישע גאליקו מדגים שיטתו זאת בגוף הפירוש. ראה דבריו אלה:

> זהו פירוש המאמר בקיצור מבלי הערת הקושיות, כי מתוך הביאור יתבונן המעיין אותם ויישובם וגם יישוב ייתיר ...[4]

כיוצא בזה יאמר במקום אחר:

> הנה נתבארו כל דברי המאמר באר היטב, ביישוב כל מה שיש לדקדק בו כי כן ימצא המתבונן בו בדקדוק, כי לא חששנו לעורר ספקותיו לאהבת הקיצור, כי כן דרכנו ברוב המאמרים ועוד אעורר אל המעיין דרך אחרת, לא אאריך בו.[5]

1 על שיטתם ראה ש׳ שלם, רבי משה אלשיך — לחקר שיטתו הפרשנית וכו׳, ירושלים תשכ״ו. הוא השווה את שיטתו שלר׳ משה אלשיך ׳לשיטות ... מחברים בני דורו׳ (עמ׳ קטו—קלד) ופלא שלא נזקק כלל לפירושיו שלר׳ אלישע גאליקו, שהצד השווה שביניהם גדול משלאחרים.

2 דף ו, א.

3 באור ספר קהלת, הקדמה, דף ז, א.

4 שם, דף קלט, ב. ועיין שלם (הע׳ 1), עמ׳ קטו.

5 שם, דף מ, ב.

הפירושים שעל דרך הפשט צריכים להיות מבוססים על ההגיון והמחקר ואין להסיטם כלל לכיוונים אחרים. וכאומרו:

> זהו פירוש המאמר על דרך פשיטותו ועל דרכי העיון, ואין לנו עסק בפירושי׳ קרובים אל דרכי הצורה, כמו שראינו פירשוהו אחרי׳ בכל או במקצת.[6]

ר׳ אלישע גאליקו סותם ואינו אומר מיהם המפרשים האחרים ואין ספק שהוא מכוון לפרשנים שבזמנו ובעיקר בצפת. ומה שסתם כאן פירש בהקדמה לפירוש שיר השירים. והוא מסביר מה בינו לבין האחרים:

> מהם פירשוה על כנסת ישראל והקב״ה ... ודברי המדרש מיוסדים על דרך זה. ויש אשר פירשוה על התורה ועל לומדיה, אשר חשק הלומדים לזכות בתורה בגלה ובנסתר ושיהיו רזי תורה מתגלי׳ להם. וראשון לקדושה בדרך זה הוא החכם השלם המקובל האלהי מוהר״ר שלמה ז׳ אלקבץ הלוי זלה״ה בביאורו. ויש אשר פירשוה על השכל והחומר. דרוש מספרי המפרשים ותמצא.
>
> והנני רחוק מאוד מדרכיהם, כי אחרי דרך העיון ופשטי התורה לבי הלך מנעורי עד היום הזה, ומעקבות רבותינו הקדושים ז״ל לא אטה ימין ושמאל.
>
> ויש אשר אמרו שהם דברי הנשמה ... כי נכספה וגם כלתה אל העדונים הרוחניים, אשר היתה מתעדנת ומתענגת בהם בתחלה, קודם בואה אל העולם הזה ... ועם כי דרך זה חביב עלי ומתוק לחכי, וחשבתי לבארה כן, מכל מקום ראיתי אחרי רואי לבחור בדרך הראשון, כי הוא דרכם של רז״ל במדרשות.[7]

אין ר׳ אלישע גאליקו דורך, איפוא, בדרכם שלפרשנים אשר נוהגים להלביש לכתוב רעיונות ודברי מוסר שיפים הם לעצמם, אבל רחוקים הם מאד מן המובן האמיתי שלהם. שיטתו היא לפרש את הכתוב על ׳דרך העיון ופשטי התורה׳, לא בדרך הדרש והאליגוריה, אלא העמקה במובן הגלוי של הכתוב. וכשהוא מפרש את הכתוב בדרך אחרת, הוא מתנצל ואומר: ׳ואף אם פירשנוהו אנחנו בדרך מתחלף, דבריהם עטרה לראשינו ושבעים פנים לתורה׳.[8]

גם בשיטה שנקט בה, לפרש את המקרא בדרך הפשט וההגיון, נפתחות לפניו דרכים רבות, עד שהוא עצמו חוכך בדעתו מהי הדרך הטובה שיבור לו, ונותן לקורא לשפוט, או שהוא מגלה לאיזה פירוש דעתו נוטה. וכך הוא כותב: ׳את שני הדרכים האלה הצגתי לפני המעיין, והדרך הראשון מתוק לחכי, והבוחר יבחר׳.[9]

פרשני המקרא רבו כמו רבו וכמעט לא הניחו פינה וזווית לבאים אחריהם. בכל זאת מציע ר׳ אלישע גאליקו דרך אחרת, כי לא ימלט שגם לו ניתן מקום לחדש, וכך הוא אומר: ׳ראינו המפרשים כולם פירשו בפסוק הזה ... גם אני כהם נדבר, ואם יהיו קצת מתחלפות׳.[10]

פעמים שר׳ אלישע עצמו תוהה אם פירושו, שלדעתו יפה הוא משל מפרשים אחרים, נקי הוא מדחקים ואם יש בכוחו להתגבר עליהם. בסופו שלדבר גם דעתו לא היתה נוחה מפירושו, כדבריו: ׳כל האי שקלא וטריא חזינא בהאי מלתא לאסוקי עניינא כדחזי. ועדין צריך עיון ליישובי מלתא בלי דוחק כלל.׳[11]

6 שם, דף קלח, א.
7 הקדמה, דף ב, א.
8 פרוש מגלת אסתר, דף יח, ב.
9 שם, דף, יט, א.
10 שם, דף לד, ב.
11 שם, דף מח, א.

מדרשות ספר הזוהר וקבלה

ר׳ אלישע גאליקו מבסס את פירושו, לדעתו, על דברי חז״ל. אכן מקדים הוא לפירושו לשון זה: ׳איתא במדרש רבתי׳, ופעמים רבות הוא מייסד את פירושו על התרגום. לדעתו המד־רשות הן הן הפשט האמיתי. אבל כאן נתפש ר׳ אלישע לדבר והיפוכו.

בכלל דברי חז״ל — ספר הזוהר. בפירוש שיר השירים וקהלת יביא ר׳ אלישע כל שיש בזוהר על מגילות אלו, מה שאין כן בפירושו למגילת אסתר.[12] דברי הזוהר הם ׳בעמקי הנסתר, ומ״מ ממנו מתיפה ומתיישב דרכנו על נכון וקרוב אל הפשט׳.[13] דברי הזוהר הם עמוקים ונעלמים מאתנו. סודות התורה מתגלים רק למי שמעמיק־חקור בהם ומגיע לידי ׳השגה׳. אין זה תפקידו שלפרשן שמפרש בדרך הפשט, אבל יכול הוא להעשיר בלומדו את הפשט שבקבלה, כלומר השכבה העליונה בלבד, כי דברי הזוהר הם מלאים רעיונות שניתן ללמוד מהם לפירוש שבדרך הפשט, אף־על־פי שלא יהיה זה מובנם האמיתי. למה הדבר דומה? לכתוב שאתה צריך להקדים ולדורשו, כדי שדרכו תגיע אל הפשט. כך יכול אתה לדרוש את דברי הזוהר ולקרבם אל הפשט.

בהקדמתו לפירוש שיר השירים מקדים הוא להביא דברי הזוהר בפרשת תרומה ועל פיהם הוא כותב: ׳אבאר אותה בס״ד בכללות כל הענינים הנז׳ בסוד שרפי קדש ז״ל.׳[14] ובסוף דבריו יאמר:

> וכבר ידעתי היות כל הדברי׳ האלה כמוסים וחתומים בדברים נעלמי׳ ופנימיים, ואין ראוי לגלות את תוכן כונתם, בהיותם דברים שהם כבשונו של עולם, רק הדברים הקרובים אל הפשט כתבנו בביאור הכתוב.[15]

שומע אתה שבפירושו, שנועד לקוראים בדרך כלל, גילה טפח, כל שהוא קרוב אל הפשט, אבל הוא עצמו ידע והבין את רזי התורה העמוקים והנעלמים ואותם כיסה ולא גילה.

וכך הוא מדמה שכביכול אומר לכנסת ישראל:

> עם שהראתי לדעת היותך גדולה במדרגה, ושאת ראויה שתהיה דירתי אצלך יותר מאצל המלאכים, לא יעלה בדעתך משום זה לצאת ממחיצתך. דענין סודות התורה ופנמיו׳ שלה להתעסק בהם בפומבי ולגלותם לכל שואל ... הזהרי מאד שלא לעשות כן, אלא ... דברי תורה המשולים לנפת תטיפי ותשפיעי לאחרים, אבל המתוקים כדבש וחלב, והם הדברים הפנימיים, יהיו תחת לשונך ונסתרים אצלך, ואל תדמי בנפשך שיהיה לך בזה חסרון בעדון הנפש אחר המות, כי עם זה ריח שלמותיך ובגדי ולבושי הנפש אשר לך בג״ע, כריח לבנון, מצד שלמותם ודקותם וזכותם.[16]

כיוצא בלשון זה מוצא אתה בעניין הגלגול, שכתב: ׳וצריכים היינו להרחיב הענין הזה, אלא שאין לנו עסק בנסתרות, ודי לנו כעת ברמז זה כפי המקום.׳[17] כוחו הוא, איפוא, עמו

12 כאן הוא נזקק לזוהר בהקדמתו. וזה לשונו: ׳נדרש באריכות במקומות רבים בספר הזוהר׳ (דף ו, א).
13 באור ספר קהלת, דף קכו, א.
14 דף ב, ב.
15 דף ד, א.
16 פירוש שיר השירים, דף כח, ב.
17 באור ספר קהלת, דף סו, א.

ויכול הוא להאריך בגילוי הסודות הכמוסים בעניין זה, אבל לא גילה אלא רק רמז דק, כל שמותר לפרסמו.

הקבלה היא מזככת את הנפש:

ואמר שפתותיו שושנים — על סודות התורה ... כדמיון המור שהוא מעביר העפוש, כן שם היה עובר זוהמת וחלאת היצר והחומר מצד הכנת המקו' והעסק בו. וכן בכלל זה רבוי המרקחים והדברים המבושמים — מעבירים את הריח רע לגמרי, וכן השגת העדוני' אשר שם היו מזככים את האדם ואת החומר אשר גופו בנוי ממנו.[18]

הקבלה היא נעלית על הכול והיא מורה לנו את הדרך הנכונה והישרה בהבנת התורה לעומקה ולאמיתותה וכל מעשה באורח החיים שליהודי: 'דברי חכמי האמת ז"ל, אשר דבריהם צוף דבש אמרי נועם ... להראות ולהורות את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו.'[19]

מעמדה של תורת הסוד במכלול השיטות שלימוד התורה הוא נשגב ונעלה:

ידוע שיש בתורה לבושים הרבה, זה לפנים מזה ונעלם מזה ובפרט שלשה מלבושים הם רשומים ומפורסמים ... האחד הוא דק מאד רוחני ונעלם, והוא אומרנו כל התורה כלה שמותיו של הקב"ה, והוא ותורתו הכל אחד ... יש מלבוש שני, וגם הוא נעלם, והוא מציאות התורה אשר למלאכי', שהוגין ועוסקין במלבוש ההוא. יש מלבוש שלישי והיא התורה, כמות שהיא אצלנו בעה"ז ... איכא תרתי פשט וסוד, נגלה ונעלם, אשר הנגלה יחשב כגוף והנעלם כנשמה לגוף.[20]

בימי הגלות תורת הנסתר היא עלומה ומכוסה מחמת התגברות הפשט. הנגלה דוחק ומעיק עליה ומונע הבנתה והתפשטותה. אבל היא עתידה להגיח ולהתפשט ולהתבאר בימות המשיח. היא מתפשטת מן הלבוש החיצוני שמכסה אותה והיא נגלית לעין כל ושוב אין חציצה ומחיצה המסתירים אותה:

בימות המשיח אחרי אשר ישכן ה' את שמו בישראל, יהיו סתרי תורה מתגלין בישראל, וכמעט שתהיה התורה כאילו מתפשטת מהלבוש והמסך המבדיל בהשגת סודותיה ופנימיותה, באופן שיהיה למוד התורה דרך הנעלם מלבד הפשט הנגלה, כי יהיה במקומו עומד, אלא שלא יהיה מעיק ומונע בהשגת סודותיה וסתריה ... וז"ש וחכך כיין הטוב ... היין מורה על גלוי והרמת קול ... וסתרי תורה אינון בחשאי. זהו בזמן הזה שאין הכנה באומה הישראלית. האמנם בימות המשיח אשר יהיה האדם זך ונקי, ואפילו בגוף כ"ש בנפש, יהיו סתרי תורה מתגלין ונאמרין ונדרשין בגלוי לעיני כל חי, וז"ש כיין הטוב, שאינו נמשך ממנו נזק כלל. ואומר הולך לדודי למישרים, רוצה לומר שאין חשש שמא יטעו בהם, ויהפכו את סדרן ויבאו לקלקל ולעוות את סדר דרך השפעת האורות ועולמות העליונים, אשר זהו ח"ו נגיעה באלהות, כי הכל ידעו לדרוש את ה' בסדר וביושר ... מביאים תועלת לכל העולמות ומחדשים שפע רב על ידי למוד תורתם ...[21]

ימי הגלות הם ימי שלטונו שלפשט. הפשט מקים חומה בינו לבין הסוד, לבל יפלוש לתחומו ולהתגלות; הסוד מעטה עליו לבוש כדי להתכסות בו היטב לבל יתגלה משהו ממנו

18 פירוש שיר השירים, דף מא, א.
19 הקדמה לפירוש שיר השירים, דף ב, א.
20 באור ספר קהלת, דף פה, א.
21 פירוש שיר השירים, דף נג, א.

החוצה. כל שהמקובלים יודעים, גם הגדולים שבהם, הוא כל כך מועט וכללי עד שיש חשש שיטעו ויעוותו 'סדר דרך השפעת האורות ועולמות העליונים' ונמצא שפוגעים בעיקר העיקרים — באלהות. רק כשיפתחו השערים יושפע שפע רב בכל העולמות; יוסר הלבוש העוטה את תורת הנסתר והיא תתגלה ותשלוט, ושוב לא יהיה חשש שלא יבינו את משמעותה הדקה, הפנימית, שלתורה. ברם, הנסתר לא יבטל כליל את הנגלה אלא יעצור בעדו לבל ישלוט כמקודם ויהיה טפל לנעלם.

פירושי אחרים

ר' אלישע גאליקו אינו מרבה להביא פירושים לכתובים ודרשות שלאחרים, שלא כמות תלמידו ר' שמואל אוזידה, אלא מעט מאד. מביא הוא מפירושיו שלר' שלמה הלוי ז' אלקבץ בחיבוריו ושמועות מפיו. מקצת פירושים הוא מביא מר' יצחק עראמה ובנו ר' מאיר עראמה.[22] בכמה מקומות בפירוש מגילת אסתר הוא מביא דברי פרשן אחר בלשונות אלה: 'ושמעתי משם הר"י הכהן ז"ל';[23] 'אינם רחוקים דברי הרב"י יצחק הכהן שכתב';[24] 'ראיתי בשם הר"י הכהן ז"ל';[25] ומצאתי כתוב בשם ה"ר יצחק הכהן קרוב לזה'.[26] מיהו ר' יצחק הכהן זה? כלום הוא ר' יצחק ב"ר שלמה הכהן מחבר 'ספר איוב עם פירוש', קושטא ש"ה, ושמא הוא ר' יצחק ב"ר יוסף הכהן בעל 'פירוש מגלת רות' (קושטא שי"א)? הכם אחר שהוא מביא משמו בספר זה הוא ר' יוסף טאיטאצאק בלשון 'שמעתי משם הרי"ט זלה"ה'.[27]

אכן לא רק מפי ספרים היו חיים חכמי אותם הדורות אלא גם מפי סופרים, מ'שמועות' שהיו מתהלכות ועוברות ממקום למקום ומדור לדור, והרי כך אתה שומע גם מלשונו זה שלר' אלישע: 'ודברים רבים אומרים הדרשנים ביישוב הענין, מהם נמצאים בכתב ומהם נאמרי' על פה'.[28] כיוצא בזה במקום אחר: 'בפירוש הפסוקים הזה רבו הפירושים מהם כתבו המחברים בספריהם ומהם נאמרים על פה'.[29] ויש 'שמועות' שלא נודע מי אמרם.[30]

התורה — הערך העליון — ותופסי התורה

מכתביו שלר' אלישע למד אתה על השקפת עולמו ואנו אין אנו באים לדון במכלולם אלא על מקצת דברים.

התורה היא נעלית על כל ואין מעשה טוב ומועיל לאדם כמו לימודה. התורה עמוקה ורחבה ומחמת הקיפה העצום, יכול שיד האדם תתרפה מלעסוק בה, כי מי יעצור כוח לדעתה ולהבינה. לכן בא ר' אלישע ואומר:

22 ראה דרך משל פירוש מגלת אסתר, דף כו, ב; לא, א; לא, ב; לב, א; נו, א.
23 אסתר, דף כו, ב.
24 שם, דף כט, א.
25 שם, דף מ, ב.
26 שם, דף לג, א.
27 שם, דף מח, ב; מט, ב.
28 שם, הקדמה, דף יב, ב.
29 שם, דף יו, ב.
30 ראה בבאור ספר קהלת קמב, ב: 'ושמעתי פי' אחר בפסוק זה'.

כי העיקר הראשון לקיום הנפש ... הוא למוד התורה. והודיע כי עם היותה ארוכה ורחבה, לא יתעצל מהדבק בה, מטעם ראמות לאויל חכמות,[31] כי מהמועט יבא אל המרובה, והיה נעזר מיניה וביה.[32]

והוא מוסיף ומסביר:

שכל הדברים, לרבות אפילו דברי תורה, הם מייגעין את האדם בתחלה. אבל יש בדברי תורה מה שאין כן בדברים אחרים, שלסוף מתרחב דעתו בקלות וחמורות עד שאין האיש יכול לדבר. ואז לא ייגע ולא ייעף, כי לא תשבע עין לראות ולא תמלא אזן משמוע.[33]

לימוד התורה מעלה את האדם ומגביר את הרוח על החומר ומטהר את הנפש:

למוד התורה אשר הוא שלמות גדול ... וגם הוא מבוא גדול לזכות התומר ודקותו. כמו שמצינו רבים שבהיותם עוסקים בתורה וחורזים בה מתורה לנביאים ומנביאי' לכתובים, אפילו בפשטיותן היו מתלהבי' ומסתבבים באש היורד מלמעלה, וכמה שהיה במעמד הר סיני ... וכל שכן כשמתעסקים במעשה בראשית או במעשה מרכבה.[34]

כנגד זה אין חסרון יותר גדול משכחת התורה: 'היות האדם לומד תורה ושוכחה, דאין לך עינוי לאדם יותר גדול מזה.'[35]

התורה נבדלת היא מכל ספרי דת אחרים, היא נלמדת בדרכים שונות וכל משמעות ומש־מעות שבכל דרך ודרך היא נכונה ואמיתית. הפנים הרבות שבהן היא נדרשת, מעידות על סגולתה המיוחדת והיותה כוללת כל חכמה, אלא שצריך לדעת כיצד לגלות בה את הפנים השונות:

כי הודיע שבח התורה, שאינה כשאר הדתות האנושיות, שאין בהם ובכונתן רק דברים כפשוטן על הסדר, ואם יבא אדם לדורשן ישר והפוך לא ימצא בהם ממש ושום הבנה וכונה כלל. ותורתינו הקדושה אינו כן, כי כמו שיש ממשות בקריאתה על הסדר והיושר, כן נדרשת הפוך, וסודות גדולים ועמוקים, ושמותיו יתברך נמצאים בהיפוך פסוקים ותיבות ואותיות, כמו שנודע בבירור ליודעים וז"ש הפוך בה — בתורה.[36]

מעלת 'החכמים תופסי התורה' שהם 'פגימיות כללות האומה, ומהם בא להם שפע ומזון להתקיים בעולם'.[37] ר' אלישע מבחין בשני סוגים שלעוסקים בתורה:

יש בעלי תורה שתורתם עולה מאד על מעשיהם הטובים, עם היותם מדקדקים במצות, אמנם עיקר שמם הטוב הוא על חכמים, כי הם מפורסמים לבעלי הוראה ומופלגים בחכמה. ויש בעלי מעשים ומצות ואינם מופלגים בחכמה ובתורה, עם כי בתורת ה' חפצם ויהגו בה תמיד, או בקביעת עתים במושג להם.[38]

ולא הרי חלקם שלבעלי תורה כחלקם שלבעלי מעשים:

כל כת מאלו תשיג כפי הכנתה בעה"ז ... כי תהיה קבלת השכר כערך המעש' ... וגם

31 משלי כד, ז.
32 באור ספר קהלת, דף ו, ב.
33 שם, דף ז, ב.
34 פירוש שיר השירים, דף יז, ב.
35 קהלת דף י, ב.
36 באור ספר קהלת, דף י, ב.
37 שם, דף נא, ב.
38 פירוש שיר השירים, דף מו, א.

ברור שלא יהיה שכר הבעלי מעשי׳ כשכר הבעלי תורה. ולכן תהיה השגתם ודבקותם במדרגה גדולה על הבעלי מעשים טובים.[39]

כשם שמעלת התורה גדולה מכל מעלה כך גם בעלי התורה, שהם הצינור שדרכו יתגלו סודות התורה:

נראה דשדיך דהכא, הם כינוי לכל ראשי כנסת ישראל, חסידים ועמודי עולם, אנשי מעשה, אשר הם מרכבה לשכינה, לקבל את כל השפע הנשפע לעולם התחתון, והם מריקים חלק טוב, שפע רב, לכל התחתונים.[40]

המלבוש

לימוד התורה משולב בקיום המצוות. חייב אדם לקיים את כל מצוות התורה. אמת, כמה מצוות אינן נוהגות בזמן הזה. לא זו בלבד, אלא גם בזמן הבית לא כל אחד יכול היה לקיים כל מצווה ומצווה, כגון מצוות ייבום. חסרון זה יכול להימנות על־ידי לימוד אותם דינים שלמצווה שאין האדם יכול לקיימה.[44] בכך קדם לו בצפת המבי״ט, שבספרו אגרת דרך ה׳ כתב כך ממש.[45]

ר׳ אלישע גאליקו דן בשאלה זו גם מבחינה אחרת:

דאי אפשר לאדם לקיים את [המצוות] כולם, כי יש מהם רבות שלא יבאו לידו לקיימם, לא יוכל להמנות בכולם להשלים המלבוש שיתלבש בו הנפש בג״ע, מה שאם היה עוסק בתורה היה לו תיקון ... והדרוש הזה עצום מאד ואין כאן מקומו ... כי אי אפשר להשלים ולמ[ל]אות חסרון המצות הצריכות לשלימות הנפש כי אם בתורה ...[46]

בשאלה זו, סוד המלבוש, הירבו חכמי צפת לדון על־פי מקומות רבים בס׳ הזוהר,[47] שעיקרו הלבוש בגן עדן נעשה מן המצוות של הצדיק. ועל כך אומר ר׳ אלישע גאליקו:

בכל עת, יהיו ימי חול או ימי קדש, יהיו בגדי הנשמה שם לבני׳, זכים וברים, אשר בהם תתלבש הנשמה, ואינהו חלוקי דרבנן כמבואר בס׳ הזוהר פ׳ ויחי ובמקומות רבים.[48]

במקום אחר בספר הזוהר[48] נאמר שמהמעשים טובים ומהמצוות נרקמים ונארגים לבושי גן עדן התחתון; מן המחשבות הטובות והכוונות העמוקות בתפילה נתפרים לבושי גן עדן העליון.[49]

על דרך התהוות המלבוש כותב ר׳ אלישע:

39 שם, דף נט, ב.
40 שם, דף נב, ב.
41—43 הערות אלו נשמטו.
44 פירוש שיר השירים, דף כח, ב.
45 ראה במהדורה של״יד הרב נסים׳, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ כב.
46 באור ספר קהלת, דף י׳, ב.
47 ג׳ שלום, לבוש הנשמות ו״חלוקה דרבנן״, תרביץ, כד (תשט״ו), עמ׳ 290—306. הוא מונה (בעמ׳ 300) יותר משלושים מאמרים בספר הזוהר שבהם נדון עניין זה. ועיין ציונים לספריהם של חכמי צפת, ד׳ תמר, עוללות צפת, תרביץ, כז (תשי״ח), עמ׳ 112—113.
48 זוהר חלק ב, דף רי, א.
49 שלום, שם, עמ׳ 298.

ענין זכות החומר ודקותו ופיסוק זוהמתו, יתקיים בדורותיו על ידי קיום התורה והמצות כדת מה לעשות, ויהיה בפרטיים יחידי סגולה ... הנה השם יתברך משגיח בגופות בני האדם בכללות אבריו, במקום אשר ימצא אבר מאבריו זך ונקי מצד קיימו המצוה התלויה בו כראוי, ומלבישו רוח קדושה וטהרה וזוהמתו נפסקת. ומשם סיוע לכל שאר אברי הגוף, אם ירצה אדם לבחור בטוב ולקיים שאר המצות התלויים בשאר אברים. וכמו שנודע ליודעי האמת ... וכאשר האדם סר מהרע ומקיים מצות לא תעשה, מתחזקים הגידים ומאירים ומזהירים ותפסק מהם גסות החומר ועביותו. וגם כאשר יקיים מצות עשה מתלבנים ומצטרפים האברים בדקות גמור, ואין מקום לזוהמא לחול עליהם. ולכן כאשר יקיי׳ האדם קצת מצות, תכף נשפע רוח טהרה על אותם האברים המתייחסים אליהם, ויש בהם הארה. ומסתייע האדם מהם להכין שאר גופו ... והדרוש הזה מתוק מדבש. והדברים ארוכים ועתיקים ואין כאן מקומו.[50]

ר׳ אלישע מרחיב זאת ואומר לנשמה יש מלבוש

בג״ע התחתון ובג״ע העליון, האחד זך ודק מחבירו. ובשבתו׳ וימים טובים וראשי חדשי׳, כאשר יעלו הנשמו׳ מג״ע התחתון לעליון,[51] מתפשטות מלבוש ולובשות מלבוש. ועל ענין זה[51*] מבשרים המלאכים, או שלמה מודיע מעלה זו לצדיקים, ומבטיח אותם כי שם יהיו להם בגדים מוכנים כפי העת והמקום, לבנים זכים וברים, לשיהיה בהם כח להשיג עדון זיו השכינ׳ מדרגה למעלה ממדרגה ... והם הבגדים לבנים הנזכרי׳ כאן, שהם נעשים ממעשה המצו׳ והבגדים הצואים מהעונות ...[52]

הוא דן בשאלה זו בכמה מקומות באופן כללי ואומר:

את האלהים ירא, על מצות לא תעשה, ואת מצותיו שמור, על מצות עשה, כי זה הוא שלימות כל גוף האדם, כי יש בו שס״ה גידין כמנין מצות לא תעשה ורמ״ח איברים כמנין מצות עשה, ובקיום המצות קונה גוף האדם הארה וזכות ושלימות בכללות איבריו, כולם גופניים ורוחניים, גם לצורך מלבוש הנשמה בג״ע כנודע ... ובספר הזוהר במקומות רבים מתבאר ענין מלבושי הנשמה, איכותם וכמותם וזכות המסבב אותם. ואין כאן מקומו.[53]

כיוצא בזה במקום אחר:

הנה שבח גדול שבח את כנסת ישראל, שאף בזמן הגלות שאין קרבנות ואין עבודה, היא יפה כמו בזמן שהיו מקריבין קרבנות, וזה יהיה אם מצד התפלות שנתקנו כנגד הקרבנות, תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן, ואם מצד למוד תורת דיני הקרבנות.[54]

כל זה יפה לתלמיד חכם, ומה יהיה בדינו שלמי שאינו יודע תורה, או נשים שאינן חייבות בכל המצוות? על כך עונה ר׳ אלישע בביאורו לפסוק נופת תטופנה שפתותיך:

ראוי לשבחן בענין התורה, אף על פי שאין נשים חייבות בתלמוד תורה, מכל מקום

50 פירוש שיר השירים, דף טו, ב.

51 על דקות הלבוש וזכותו וכן הנשמה המתלבשת בו מערב שבת לערב שבת השווה המקורות המובאים במאמרו הנ״ל של שלום, עמ׳ 293—297.

51* בכל עת יהיו בגדיך לבנים.

52 באור ספר קהלת, דף קו, ב.

53 שם, דף קמב, א.

54 פירוש שיר השירים, דף מב, ב.

שייך בהו זכות תורה ... תחת לשונך, כלומר כאילו הוא תחת לשונך, ואתן הנשים לומדות ועוסקות בה ... וריח שלמותיך וכו', לומר שגם אם כפי הנראה לית להו לנשי' צדקניות מציאות להיות להן לבושים ושלמות אשר תתלבשנה בהן נפשותיהן בג"ע, שיהיו לבושים ובגדים שלמים בלי חסרון כלל, ומשום דהנהו לבושים וחלקים ודיוקנאו' נעשים ע"י מעשה המצות, שהם רמ"ח כנגד רמ"ח אברים, ומהם נעשה דיוקן וגוף רוחני שתתלבש בו הנפש בהפרדה מהגוף החומרי אשר לה בעולם הזה. ואפי' האיש אי אפשר לו לעשותו שלם בלי חסרון מצד קצת מצו' שאינן באו' לידו, כגון מצות יבום וכיוצא בה, או מצות כהונה למי שאינו כהן, ואפילו לכהן שלא בפני הבית. או מצות התלויות בארץ, למי שדר בחוצה לארץ, אלא ע"י התורה לת"ח שהוא לומד ועוסק בדיני המצות שאין בידו לקיימם, או למי שאינו ת"ח בהיותו מחזיק בידי לומדי התורה.[55]

לעניין זה חוזר ר' אלישע גאליקו גם במקום אחר ואומר:

הנשים צדקניות שאין בהם חיוב תלמוד תורה ... דיש להם שייכות בתורה, כענין אתנויי גברייהו ואקרויי בניהו,[56] מצינו להם תיקון, דכיון שהם סבה לתורת גבריהו ובניהו, זכות תורתן תלוי בהן, ונמצא שהן מתקנות עצמן בתורה כמו האנשים עצמם.[57]

ר' אלישע גאליקו רואה ביאושם שלאלה שאינם תלמידי חכמים והוא נוטע בליבם תקווה תלמוד תור' ומעשה, לא תחשוב שזהו פרטי בחכמים דוקא ... הוא גם בכללות העם, שאינם חכמים, והוא שע"י כספם וממונם קונים חלק בחכמה ... בכסף שהוא מוציא בלומדי התורה והחכמה הוא קונה צל החכמה לעצמו, והוא שוה לחכם להיותו נחסה בצל החכמה לעה"ב ...[58]

לכאורה הדרוש העיקרי, שלו הוא רומז,[59] הביאו בפירושו למגילת רות, בחלק שאינו בידינו, אבל נשתייר בחיבורו שלתלמידו ר' שמואל אוזידה. והרי דבריו:

כי כאשר יזכה האדם ויקיים את [המצוות] כולם, יקנה גוף האדם שלימות, וכל מצוה ומצוה מחזיק אבר מאברי האדם ומתקנו, כל אחד ואחד אבר המיוחד לו, ומקנה ומהוה אור עליון, בהיר הוא בשחקי', ואז יהיה באמת בצלם אלי"ם ומוראו ואימתו מוטלת על כל הנבראים וכל המזיקים בורחים ממנו ...[60]

כי בהפרד הנפש מן העול' הזה ... שם תמצא מלבוש ודיוקן כדמיון גוף דק ורוחני, ומתלבשת ומתכסה בו, ואז תהיה לה כוח לעמוד בהיכל מלך ... וכפי שמה שיזדרז האד' במצות וידקדק בהם במחשבתו וכונתו, מבלי התדבקות סיג וחלודה, כן יעלה ערך טוהר ודקות וזכות המלבוש הנעשה מהם, וגם כפי אשר ישנה וישלש האדם במצוה, כן יהיה בהירות וטוביות ויופי חלק המלבוש הנעשה ממנה.

55 פירוש שיר השירים, דף כח, ב.

56 ברכות יז ע"א.

57 פירוש שיר השירים דף כח, ב.

58 באור ספר קהלת, דף עח, א.

59 'וכמו שהארכנו בדרוש זה במקום אחר, להוכיח כי התיקון העיקרי לזה הוא ענין התורה'. פירוש שיר השירים, דף כח, ב.

60 אגרת שמואל, קונטרס כא א:ב. השווה דברי ר' משה גאלנטי בפירושו לקהלת: 'וצריך ליזהר שלא יחזר [יחסר] שום מצוה ... שמכל מצוה ומצוה נעשה נימא אחת, ובקיבוץ הנימין נארג הבגד.' קהלת יעקב, דף טו, א.

ר' אלישע עצמו שואל אם כך 'אין צדיק בארץ אשר יזכה לדיוקן ההוא וללבוש חלוקה דרבנן', הוא שואל והוא משיב:

שהקורא בתורה בענין הקרבנות נחשבו לו כאלו קיים בפועל ובמעשה מה שלמד וקרא ... עקימת שפתיו הויא מעשה ... אפשרי תקון החלוק בשלמו', וידו משגת בסבת לימוד התור' כי היא המשלמת ומטהרת ומתקנת את כל המצטרך לנפש האדם.[61]

גם לעניין הנשים הוא מרחיב את הסברו:

בהיותן משתדלות בענין התורה אם בבניהן ואם בבעליהן, יש להן חלק בתורתם, וזכות לימודם תלוי בהן, מאחר שהן היו סבה בהשתדלותו, ובהיותן דוחקו' את עצמן מצד ומתרצות להמתין את בעליהן ולתת להם רשות ללכת להתעסק בתורת ה'.[62]

הסברו שלר' אלישע גאליקו לא נראה לו לתלמידו ר' שמואל אוזידה, והוא חולק עליו כי 'הישראלי שאינו ראוי לעשות ולקיים מצות הכהנים, והוא במיתה על עשייתם, אם כן איך יחשב קריאתו בהם כאילו עשאם ... וכן בענין הנשים'? דעתו היא, איפוא, שהישראלים 'מבלתי מצות הכהנים הלויים, יש די סיפוק למלבוש אשר יעשה האדם להתלבש ... כי במצות אשר צוו הישראלים הושלם החלוקא דרבנן והלבוש'. ריבוי המצוות לכהנים לא בא אלא 'כדי שיזכו לייפות לבושם'.[63]

כסבורים היינו שהוא הדרוש הארוך שאליו מרמז ר' אלישע גאליקו, ואינו כן. גם כאן יאמר: 'ויכולים היינו להאריך בביאור הענין הזה ובסדר המלבושים האלו, עם ביאור הדיוקן אשר היה לנפש קודם בואה לעולם. והדברים עתיקים אלא שאין כאן מקומו להכנס לפנים מן המחיצה.'

התורה והחכמות

התורה שהיא הערך העליון, ראוי שיתלוו אליה גם חכמות בחינת ציצים ופרחים. גם ללימודי החכמות מעלה והם מקנים חיוניות לשלימות הנפש. התורה והחכמה קשורות זו בזו, שלימוד התורה מקנה חכמה לאדם. החכמה יכול אדם להשיגה על־ידי היטהרות וקבלה מפי חכמים. ואין הכוונה כלל לחכמות חיצוניות: 'ודברי חכמים שאמרתי הם דברי התורה ... לא דברי חכמים בחכמות חיצוניות, חוץ מדרכי תורתנו, כי אין בהם ממש'.[64] הוא מבדיל, איפוא, בין חכמות הנובעות מן התורה וממחשבת ישראל לחכמות שלעמים. האחרונות חסרות טעם והראשונות יפות ומועילות:

עוד שבח אחר בחכמה, שזכות התורה והחכמה הוא טוב להגין ולהציל עיר או מדינה יותר מכלי קרב, שהם כלי זיין טבעיים ... ואיפשר שחכמה וכלי קרב הם אלהיים ורוחניים שניהם, והחכמה היא התורה ולימודה, וכלי קרב הם קיום המצות ומעשים טובים, שהם באמת כלי זיין למלחמה, והם מגינים על בעליהם.[65]

61 השווה דברי ר' משה גאלנטי: 'לכל איש ואיש אשר יזדכך נשמתו מזמנין לו לבוש של אור אשר בו יתעטף, כחתן יכהן פאר בעת פטירתו, והלבוש ההוא נעשית מכל מצוה ומצוה, וכפי כח מצותיו ומעשיו ככה יאיר הלבוש ההוא ... (שם, דף נא, א). ואדם שעשה מצוות בבחרותו ותהה על הראשונות 'מה נעשה מהלבוש ההוא, יזמינה האל לבעל תשובה, שלא הצליח בבחרותו, ובזקנותו חזר בו, ואין לאל ידו לתקן החלק ההו'' (שם דף נג, א. ועיין גם דף סג, ב; פא, א).

62 אגרת שמואל, שם.

63 ועיין עוד על חלוקא דרבנן לחם דמעה דף יח, א; ק, א.

64 שם, דף קמא, ב.

65 באור ספר קהלת, דף קיו, ב.

החכמה היא כלי בידי החכם לרומם ולהעלות אותו ברוחניות ולהתגבר על החלק הגשמי שבו:

ראוי שחכמת אדם תאיר פניו, וידחה את הדברי' החומריי' ותאוות גופניות, אשר הגוף מתאוה להם, ויראה בחכמתו את הנולד, ואשר יעשה כן, יקרא חכם באמת.[66]

מי שהרגיל עצמו בדרך החכמה שוב אינו צריך להתיגע, כי הדרך סלולה בפניו: 'מי שלעולם נתגדל בדרכי השכל והחכמה ומעצמו הולך בהם בלי טורח, ולא ידרשהו דעתו להטות מני הדרך הישר, ואין לו טורח לכבוש את יצרו הרע.'[67]

כיוצא בזה יאמר: 'מי שהוגה ומתעסק בחכמה ובתור' הרבה, הוא סבה ליגיעת בשר, ר"ל ליגע ולענות את הבשר והחומר ולטהרו ולזככו.'[68] החכמה אינה יכולה להיקנות אלא לבעל אופי חזק, שרוחו איתנה ויכול הוא להתגבר על מכשולים ומזיקים: 'טובה חכמה כאשר היא מגבורה, שהגבורה קודמת לה והחכמה מסתבבת ממנה.'[69] אם כן מי שיש בו חכמה יש בו גבורה, ואפילו אם הוא מסכן, הרי כוחו גדול מאיש שלטון: 'איש מסכן וחכם ... ומלט את העיר בחכמתו. הנה מזה תראה כמה גדול כח החכמה, אלא שאינה נכרת אצל בני אדם.'[70] וכלל הציבור הוא כפוי טובה לו.

תנאי אחר להשגת החכמה הוא שרבותיו יקנו לו את הדרך להשגתה, יפתחו לו פתח קטן והוא ישקוד להגדילו עד שיגבר בחכמה:

יותר ממה שהיה [קהלת] חכם, בחכמות שקבל מרבותיו, שזהו גדר חכמה, עוד נתחכם מעצמו ... נתגדל בדעת עד שלמד אותו לאחרים ... הדעת שלמד את העם היה נקי וברי כי שקל במאזנים וחקר היטב כדי לברור אוכל מתוך פסולת, באופן שהיתה הדעת מנוקה משגיאות ומסוקל מהטעיות, וגם כדי להטעימו לשומעים הלומדים ממנו, תקן משלים הרבה.[71]

החכמה היא עקרה אם האדם שומרה לעצמו, והיפוכו שלדבר אם הוא מנחילנה לרבים, כי אז 'נתוסף לו חכמה על חכמתו, על ידי שלמד דעת את העם ... מאזין ושומע דברי המדבר, יהיה מי שיהיה, ואחרי שומעו ... עושה בהם חקירה לראות אם כנים הם ... וזכות הרבים תלוי בו להיות סתרי החכמות מתגלים לו.'[72]

החכמה אינה באה במקום עבודת ה' אלא טפלה לה: 'הזריזו' וההשתדלות הגדול המצטרך בשלימו' הנפש ובעבודת שמים יותר מהצריך בחכמה,'[73] ואם אין האדם מקפיד לעבוד את ה', הרי מצבו שלחכם נחות משל מי שאינו חכם: 'שלמה המלך הסכים בחכמתו לדרוש ולחקור בענין החכמה, אשר הוא אחד מן השלמיות אשר בעולם הזה, ולמעלה מכולם אם הוא שלימות באמת או לאו ... ומצא שענין החכמה הוא דבר רע ... שמסייעת לאדם לאבד שלימות נפשו בהשענו על בינתו,'[74] והוא מוסיף: 'היות בחכמה מקרה אסון בעבודתו

66 שם, דף קיד, ב.
67 קהלת, דף יט, ב.
68 שם, דף קמא, ב.
69 שם, דף קטו, א.
70 שם, דף קיד, ב.
71 שם, דף קמ, ב.
72 שם, שם.
73 שם, דף פה, א.
74 שם, דף ט, ב.

יתברך אם אין האדם נזהר בה.[75] לא בכל דבר שפר חלקו שלחכם 'לפי שריבוי החכמה גורם רבוי הכעס, כי מתגדל שגגת החכם ועונו משגגת שאר עמא דארעא ... נמצאת החכמה גרמא בנזקין, ואינו עיקר שלימות עומד בעצמו, כי אם בהתיצבו על משמרת מעשה הטוב ויראת שמים, כי יש שהרבו חכמה לטובתן, ויש לרעתן',[76] או יאמר: 'כמה שבחים בחכמה והרבה מעלות נמשכות לנפש האדם, מכל מקום צריך אדם להיות מאד זהיר בה, כי כמו שיש בה כמה טובות כן יש רעה אם אינו זהיר, והוא שיבא להתגאות על ידה, ומצד הגאוה יצאו מתחת ידו כמה מכשולות ושגגות.'[77]

ככל שהאדם משיג בחכמה כך צריך להיות יותר זהיר, בעל מידות ישר ונאמן: 'ודע כי אלו שיש בהם חכמה ותושיה ואינם קובעים עתים ללמוד תורה לבד, אלא שהם חכמים ורואים ומשיגים אור התורה כשמש אינו מספיק להם נחלת המעשים טובים ... כי בשביל גדולתם וחכמתם צריך שלימו' המעשי' ויראת שמי' ביתר שאת.'

החכמה בלבד אין בה די ומלבד ידיעת התורה צריך האדם להיות בעל מדות

... ר"ל שהנחלה עיקר, והחכמה נתלה עמה, ויותר מחכמה צריך לקניית השם טוב למכירים האמת, והוא כי לא יסתפקו בחכמה לבד, רק להבין אמרי בינה, כדי להתגדל בהשגת התורה.[78]

החכמה רחבה היא מאד ואין אדם יכול להגיע עד חקרה 'שאי איפשר לבא עד תכליתה, ואינה נקנית בשלימות. וכל דבר שאינו שלם, יש בו חסרון ... כפי רוב החכמה שיקנה האדם כן יתרבה הכעס שהוא מתכעס מעצמו, שמכיר ויודע בעצמו שאינו משיג ויודע כלום ... שאין מציאות לראות בחכמה קץ ותכלית'.[78*] והוא מזהיר: 'לעשות ולקנות ספרים הרבה, לפי שאין קץ לחכמה, ומרבה ספרים מרבה חכמה ותורה, ולהג הרבה הוא מלשון הגיון ודבור'.[79]

ברם, יש

שראוי לשמוי דברי כללות החכמים ... ואף אם אינו רואה שחברו ספרי חכמה ... לא מחוסר ידיעה וחכמה, כי אדרבה יש כח בידם לעשות ולחבר ספרי' הרבה אין קץ, ואם באו לכתוב לא יספיקו.[80]

התשובה

התשובה הרבה דרכים לה והרבה מדרגות, ומסוגלת היא ביותר על־ידי לימוד התורה שמעלתה גדולה אף מקיימים המצוות: 'היות בבעלי תשוב' מדרגות זו למעלה מזו, והעולה על כולם הוא בהיות האיש השב מתעסק בתורה לשמה אחרי שובו, ולא יתרצה בקיום המצות לבד'.[81]

אין בעל התשובה חוזר על־ידי קבלת התשובה ללא מעשה, ואין תשובתו יכולה להתקיים רק בדרך אחת, כגון בתעניות ובסיגופין, אלא הוא צריך לשקוד תמיד על מציאת דרכים

75 שם, דף י, א.
76 שם, דף יא, ב.
77 שם, דף קכא, א.
78 שם, דף יב, א.
78* קהלת, דף עז, ב.
79 שם, דף קמא, ב.
80 שם, שם. על דרך זה נאמר בשם האר"י: 'אלו יהיו כל הקנים קולמוסים לא יספיקו לכתוב כל חכמתי ... השפע מתרבה בי כמו נחל שוטף ...' תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמ' 164.
81 באור ספר קהלת, דף קיא, ב.

אחרות ולא להירתע אם יהיו קשות וחמורות. עליו להגביר כוחו כדי שהתשובה תהיה גדולה וניכרת:

שירבה בתשובה כפי כחו, ולא יתרשל להסתפק במציאות התשובה, מבלתי שירבה בעינויין וסיגופין לעשות תשובה בשלימות, אלא כל אשר תמצא ידו בכל כחו יעשה, ובכל החלקים המצטרכי', ואפילו אם יצטרך יסורין למירוק כפרת עונותיו, יבקש עליהם מאתו ית', כי בזה לא יניח שום צד עינוי ועונש אחר המות דין וחשבון כלל.[82]

ר' אלישע גאליקו מחשיב, איפוא, תעניות וסיגופים וכן דרכי פרישות, התרחקות מכל תאווה גופנית והינזרות מחמדות־העולם:

ויש כת אחרת שנוהגים דברי פרישות וקדושה וחסידות יותר במאד מאד, ועליהם אמר מעיין חתום, שהם כדמיון המים הנובעים, מים חיים, אשר זכותם ודקותם ומתיקותם יפה וטוב מאד. כן אנשי הכת הזאת מדרגתם גדולה, ועולם חשוך וסגור בעדם. את עניניו ואת תאותיו ירחיקו הרחק כמטחוי קשת, ילכו להם אל הקצה האחר לענות חומרם ולכבוש את יצרם הרע, כדי להתענג בדשן עבודת ה' נפשותם.[83]

כיוון שחסידים ואנשי מעשה אלה מתרחקים מכל דבר שיש בו הנאה גופנית ומכל תאוות העולם הזה, הרי שהם יכולים גם לקדש את ה' בשמחה:

שלא יחוש למיתה והריגה במה שנוגע לקיום דברת שבועת אלהים ... כי העקר הוא שיקבל המיתה ההיא בשמחה וטוב לבב, ולא ידאג ויתעצב במה שהוא מניח חיי העולם הזה ותענוגיו ותאוותיו, כי הם כלים ונפסדים ואין בהם ממש.[84]

כלום אין דבריו הולמים את בקשת מרן, רבו, שיזכה למסור נפשו על קידוש ה'?

ההסתגפות אין פירושה עצבון. מידה זו אינה טובה, ואדרבה האדם צריך להיות שמח. יש שמחה ויש שמחה. יש שמחה שהיא התפרקות והוללות וגם מידה זו אינה טובה, אלא צריך האדם לבחור לו את שביל הזהב: 'שלא יהיה עצב ואונן האדם תמיד, וגם לא מהולל ושוחק, אלא שמח — והוא האמצעי.'[85]

ההולכים בדרכים אלו הם צדיקים וחסידים. גם בצדיקות יש דרגות־דרגות. לא ייקרא צדיק גמור אלא מי שלא מתקן רק את עצמו אלא גם מתקן אחרים: 'צדיק כאשר הוא צדיק גמור, שיש לו כח לתקן את אחרי' ולהצילם, ולהוציא' מן מקום קבלת עונשם.'[86] ולא עוד אלא, שאם אינו עושה זאת הוא חוטא ונענש.[87]

הצדיק כוחו גדול מן המזל[88] ובכוחו לשנותו:

הקדמה אשר היא אצלי אמתית ומיוסדת על שרשי האמונה והיא, שעם היות שגזרת המולד והמערכה מחייבת לאדם טובה או רעה, זכות הצדיק מועיל להפך ולשבר גזרת המזל והמערכה, וכן רשעת הרשע, אלא שזה יהיה לצדדין ... דרך משל אם האדם נולד בקצה האחרון מהמערכ' קשה ורעה, יועיל לו זכות צדקתו כפי שיעור הזכות, שאם יהיה לו זכות, יועילו לצאת מנקודת קושי המערכ' אשר היה בו מקודם, וירחיקהו משם

82 שם, דף קח, א.
83 פירוש שיר השירים, דף כט, א.
84 קהלת, דף צט, א.
85 קהלת, דף קלג, ב. והשווה דעת מהר"מ אלשיך, שלם, שם, עמ' רכא—רלב.
86 קהלת, דף קיא, ב.
87 'שאם החכם והצדיק אינו משתמש בחכמתו להועיל לרבים הוא נענש'. שם, דף יט, ב.
88 לעניין כוחן שלמזלות, השווה דעתו שלר' משה אלשיך, שלם, שם, עמ' קעא—קעג.

אל חלק אחר מאותה מערכה. אלא שאינה קשה כל כך. ואם זכותו יותר, יוציאהו וירחיקהו עוד חלק אחר ועדין הוא במערכה עצמה, ואם יהיה זכותו גדול מאד, והוא צדיק גמור, אז לא לבד שיועילהו זכותו לצאת מכל חלקי ועתי ורגעי המערכה רעה, אלא עוד יכנס מן הרעה אל הטובה ... נמצינו למדין שיש כח לבטל הגזרה והמזל על ידי המעשים טובים וצדקת הצדיק, אלא שצריכ' צדקה רבה וזכות גדול.[89]

צא וראה מה גדול כוח המזל והמערכות בעיניו, עד שגם צדיק סתם לא יכול לפעול נגדם אלא במקצת, ולא זו בלבד, אלא, דומה, שרק במקום זה הקדים לומר שדבר זה הוא משורשי האמונה.

תפקידם שלחכמי התורה ופרנסי הציבור

לא מעט יכולים אנו ללמוד מפירושיו שלר' אלישע גאליקו על השקפתו החברתית. תדיר הוא מורה שאין לו לאדם לכבוש לעצמו את הישגיו אלא שחייב הוא לזכות בהם גם אחרים. וכל מי שאינו עושה זאת נענש, אפילו אם הוא צדיק גמור. ואין הדברים אמורים בענייני הרוח בלבד. דבר זה חוזר כחוט השני בכל כתביו. נביא עוד לשון אחד שבו הוא מסביר היטב את השקפתו זו:

כי האדם אשר חננו השי"ת ענין מעניני הצלחות העולם, ראוי שישתמש בהם להטיב לאחרים ... וגם לא לחכמי' לחם. לא מיבעיא חכמתם שאין ראוי שתהיה להם לבדם, אלא גם הלחם אשר להם ראוי שיחשבוהו כלא להם אלא לצורך העניים והאביונים. וכן העושר בנבונים והחן ביודעים.[90]

וכן: 'שהרוצה להשתמש בהצלחותיו לעצמו וכבודו, הרי הוא נשען על משענת הקנה הרצוץ, כי לא יעמדו לו, כאשר מקרי הזמן יפגעו בו'.[91] ואין השלימות מושגת אלא אם האיש המצליח מקנה את אשר זכה בו גם לאחרים: 'יש כח באדם לקנות שלימו' נפשו בחכמה, בהיותו משתמש בה להיטיב לאחרי'.'[92]

רב ומנהיג הקהל חייבים להיות בעלי מידות ותכונות מיוחדות כדי שהציבור יישמע להם:

החכמים הגדולים אשר נמנו פרנסים על הצבור ... ומנהיגים את אנשי עירם ומדינתם, אשר בלי ספק צריך זהירות גדול באופן ההנהגה, אם שיהיה מעוטר במדות טובות ונאותות, ולהתנהג ביישוב דעת ובנחת במקו' המצטרך, ובזעף וחרון במקום הראוי, כפי העת והזמן. מצורף לזה יראת שמים וקיום התורה והמצו', כי בזה אין מקום להמון העם לנטות מדבריו ימין ושמאל. וגם כי נזר אלהיו על ראשו, ויעמוד על ימינו לתומכו ולסעדו, וכל אשר יעשה יצליח. וכל העם אשר תחת הנהגתו איש איש על מקומו יבא בשלום, בהיות בהם חבור ואחדות ...[93]

המנהיג צריך, איפוא, לנהוג בדרכי־נועם ובתקיפות; עליו לפעול כפי הבנתו ולא להישמע לעצת פרנסים וגבירים אשר אין טובת הציבור לנגד עיניהם. ברם, אם ראשי הקהל הם ישרים והנהגתם טובה, אדרבה, ראוי לקבל מהם עצה. אין המנהיג רשאי לרדות בציבור

89 קהלת, דף כו, ב.
90 קהלת, דף קיב, ב.
91 שם, דף קיג, ב.
92 שם, דף קיד, א.
93 קהלת, דף קכה, א.

אלא עליו להתנהג עמם בכבוד ולחבבם כאב לבניו ובצניעות מסוימת, אבל לא להשפיל את עצמו אלא צריך שייראה שהוא מורם מעם:

אוי לך ארץ שמלכך עושה עצמו כנער, ומשפיל את עצמו להיות נשמע לשרים, ומקבל את דבריהם ועצתם, עם היותו רואה שהם רעים וחטאים ורודפים תענוגי העולם ... אשריך ארץ בזמן שמלכך ומנהיגך מתנהג בשפלות מעט, והוא שעושה את עצמו כאילו הוא בן החורי׳ והסגני׳, ומחשיבם כאב, שרוא׳ את עצמו כאילו חייב בכבודן והוא ששריך ... כשרי׳ וצדיקי׳ ... בכלל גבורה תחשב לו, לא בתשות כח, כי אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים.[94]

רב ומנהיג־קהל אין לו להסתפק בהנהגת בני עירו. עיר גדולה שבה אוכלוסים הרבה, לא יימלט שיימצאו בה הכמים ופרנסים הרבה אשר ינחו את הקהל. אין הציבור זקוק, איפוא, ביותר להנהגת אחד מהם, מה שאין כן בכפרים וביישובים קטנים, לפיכך הוא צריך לצאת למקומות קטנים ולהדריכם:

כי בהיות שהיושבים בכפרים ובערי הפרזות אינם שלמים בתורה וביראת ה׳ וקיום המצות, כמו היושבים בעיירות גדולות של חכמים ושל סופרי׳, כי בהכרח מסבת רבוי העם יש מנהיגים ומוכיחים ומלמדים דעת, ובתי כנסיות ובתי מדרשות, וכמו שאנו רואים בחוש בימים אלו ובזמן הזה ... אמנם כדי שיהיה השלמות בכל האומה צריך שנצא השדה ונלין בכפרים, כדי להשגיח עליהם ברוח טהרה וקדושה יותר, כדי שיהיה להם סיוע יותר לבא עד תכלית השלימות.[95]

הרבצת תורה במקומות רחוקים וקטנים תנאי הוא לגאולה, שאין היא באה אלא עד שתהא שלימות אחת באומה. אכן לימות המשיח אומרת כנסת ישראל לדודה: ׳לכה דודי נצא השדה נלינה בכפרים׳

שיהיו גם בכפרים ובערי הפרזות אשר אין בהם ישוב הרבה ... ומתוך כך בנקל תתמעט בהם הדעת ויראת ה׳, גם שם לכה ונלכה לבדוק ולחפש ונמצא, כי כולם מקטנם ועד גדולם ידעו את ה׳, וכולם שלמים ותמימים. באופן כי שלמות האומה הוא כולל בכל. וגם שם אתן לך צדיקים וחכמים ותופסי התורה כמו בעיירות גדולות.[96]

דברי ר׳ אלישע גאליקו על המצב בזמנו, דומה שהם מלמדים על צפת ועל הכפרים שב־סביבותיה. צפת מרובה בחכמים, בבתי־מדרש ובבתי כנסת, ואילו הכפרים אין בהם רב ופרנס וכולם בצילה של קהילת צפת היו קיימים. הם נזקקו לעיר הראשה בכל עניין. בימי מגיפה נסו יהודי צפת אל הכפרים אבל מקצת הכמים היו יוצאים לכפרים כדי להרביץ ביושביהם תורה ולדון ביניהם. ידוע ר׳ יוסף ב״ר אברהם אלסרקוסטי שהיה עושה בכפרים, ׳משכין שלום תמיד בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו, אפי׳ בין הגוים׳.[97] ושמא לא הקים ר׳ משה בן מכיר את ישיבתו בעין זיתון אלא לשם זה?

השלום והאחדות הם צורך עליון ליהודים. מנהיג בעל שיעור קומה, בכוח מנהיגותו ובתכונותיו האישיות יכול להצליח לחבר את העם ולאחדם:

94 קהלת, דף קכה, ב.
95 פירוש שיר השירים, דף נה, א.
96 שם, דף נד, א.
97 ר׳ אלעזר אזכרי, ספר חרדים, ויניציאה שס״א, פרק ח, דף טו, ב. ועיין עליו מ׳ בניהו, דרושיו שלרבי יוסף בן מאיר גארסון מקור נכבד לתולדות גירוש ספרד, מיכאל, ז (תשמ״ב), עמ׳ צח—צט.

וכל העם אשר תחת הנהגתו, איש איש על מקומו יבא בשלום, בהיות בהם חבור ואחדות, והם גוי אחד בארץ, אשר זה סבה עצמית להורדת ההשפעה האלהית, ורב טוב עליהם מלמעלה כנודע, כי הכל תלוי באחדות.[98]

וכן הוא אומר בספרו האחר:

שבהיות שענין הקדושה הוא האחדות, וכשישראל למטה הם בייחוד ואחדות, הם מיחדים ומאחדים למעלה, ובהפרדם איש מעל אחיו גורמים פירוד למעלה, ומונעים השפע היורד וההשגחה.[98*]

האחדות טובה לא רק להצלתו שלעם ולקייומו הגשמי, אלא יתרה עליו התועלת הרוחנית ומעשה זה שמלמטה תוצאות נודעות לו מלמעלה, וחוזר חלילה. על ידי האחדות מלמטה נעשית האחדות למעלה כי אז ירד עליהם משם שפע טוב.

ארץ־ישראל

קדושתה וערכה שלארץ־ישראל[99] מוסברים בהגותו שלר׳ אלישע גאליקו בכמה פנים: ׳היא היתה עיקר העולם מצד קדושתה וטהרתה, ושאר הארצות טפלות לה. וכמו שישראל היה עיקר כונת בריאת האדם, כן ארץ ישראל עיקר כונת בריאת העולם. ואם לא בשביל ארץ ישראל לא נברא העולם.׳[100]

ארץ־ישראל היא מקור השפע. ראשונה יורד אליה וממנה מתפשט לשאר הארצות:

ארץ ישראל היא ... היכל המלך ... אשר עין השגחתו עליה לטובה בפרטות, והיא מקום ומושב לשפע העליון, כי שם תנוח בראשונה, ומשם יתפרד לכל שאר ארצות העמים, ולכן נקראת ארץ הקדושה.[101]

משום שארץ־ישראל היא מקום שפע הקדושה והטהרה, הרי קיום המצוות בארץ־ישראל נעלה לאין ערוך על קיומן בחוצה לארץ:

כי נצני המצות והמעשי׳ נראו בארץ, רוצה לומר בארץ ישראל. וידוע שקיום המצוה בארץ ישראל עולה בחשיבות גדול כפלי כפלים מחוצה לארץ, כי יש שם התפשטו׳ קדושה וטהרה, והמצוה נקיה מכל סיג וחלודה, מבלי עירוב חול וטומאה כלל, ויהיה עבודת ה׳ בטהרה, אין קץ לשכר המצות בארץ ישראל.[102]

לא זו בלבד, אלא שעצם קביעת מצוות מיוחדות לארץ־ישראל מלמדת על מעלתה, שהרי המצוות התלוייות בארץ הן נדיבותיות, ומידת הנדיבות היא גדולה וחשובה. מצוות אלו לא ניתנו אלא רק ליושבי ארץ־ישראל. מכאן גודל קדושתה וחשיבותה, מצד אחד, ומצד שני חשיבות המצוות הללו:

רצה להודיע כמה חביבה מעלת הנדיבות והצדקה לפני השי״ת, שהרי ארץ ישראל עם שהיא קדושה ומעלתה גדולה ביתרון גדול על כל שאר הארצות, בכל הדברים שהם עבודת שמים, כי אינו דומה העושה מצות בארץ לעושה אותם בחוצה לארץ אף אם

98 קהלת, דף קכה, א.
98* פירוש מגלת אסתר, הקדמה, דף ז, א.
99 עניינים אחרים שגה ר׳ משה אלשיך בסוגייה זו. עיין שלם, שם, עמ׳ קמז—קמח.
100 שיר השירים, דף לט, א.
101 מגלת אסתר, הקדמה, דף ו, ב.
102 שיר השירים, דף יז, א.

אינם מהתלויות בארץ. עם כל זה, האדם קונה מעלה גדולה כדמיון המלכות בשביל שדה נעבד, והן המצות התלויות בארץ, כגון תרומו׳ ומעשרו׳ וכיוצא בהם, אשר רובם על קניית מדת הנדיבות ונתינת ממונו לאחרים. ואם כן אין לך ראיה גדולה מזו, דכיון שהארץ הקדושה נתייחדו בה מצות אלו יותר משאר ארצות, נראה היותן קדושו׳ וחביבות לפניו יתברך ... ומזה נשמע גודל חשיבות מצות אלו, כיון שנתייחדו בארץ הקדושה.[103]

גם דירת ארץ־ישראל מעלתה גדולה, משום ששכינתו יתברך שורה שם, והדר בה הוא, איפוא, דבק בה׳:

ארץ ישראל עיני ה׳ אלהינו בה ... וכל הדר בה דבק עם השם יתברך והוא תחת השגחתו בלי אמצעי כלל. ומטעם זה אפילו החכמים הצדיקים שבישראל הדרים בח״ל לא היו ראויי׳ לפרנסה וכלכלה כלל ואינם נזונים אלא בחסד וברחמים הפשוטים ככלב וכעורב. האמנם בארץ ישראל שורת הדין מסייעתן לצדיקים ולחכמים ואינם נזונים בחסד הפשוט מכל וכל.[104]

דירת ארץ־ישראל היא גם מסייעת להשגת שלימות והיטהרות:

שדירת ארץ ישראל הוא סיוע גדול להשיג שלימות ולטהר את הגוף, כי קדושת הארץ מלבשתו רוח טהרה וקדושה, וקל לטהר את עצמו ...

לכולם יש יתרון בארץ: לסייע לצדיק להעמיד צדקתו ולהוסיף, ולבינוני להכריע לכף זכות, ולרשע לשוב בתשובה. וזהו מצד כל כללות ארץ ישראל.[105]

אין צריך לומר שירושלים תופשת מקום בראש לעניין הגאולה. וכך אומרת כנסת ישראל לדודה ׳בזמן ימות המשיח׳: ׳הנה שלמות בני כתות כללות אומתי אם בעיון אם במעשה אשר מצדם באתי אל גדר תכלית הדבקות עמך אין זאת לבד בירושלים, אשר שם הבית המקדש ומשכן השכינה׳.[106]

גלות וגאולה

נביא עתה מקצת לשונות על גלות וגאולה. הללו רובם ככולם מצויים בפירוש שיר השירים. מגילה זו פירשה ר׳ אלישע גאליקו על דרך דו שיח בין הקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל. והיא כוללת את פרשת היחסים בין העם ואלוהיו, למן ראשית צמיחתו. הפסוקים מתפרשים ומתבארים בסדר התפתחות מערכת יחסים זאת. הוא חורז פסוק לפסוק ועניין לעניין, עקב בצד אגודל, ולא רק על־פי פירוש אחד שלו אלא על־פי כל הדרכים השונות שבהן הוא מפרש את הכתובים.

ה׳ הגלה את עמו מעל אדמתו בשל מעשיו הרעים

וילכו בגולה בין האומות, מכחישי השם, וישתעבדו תחת ידם. והרי זה חילול ה׳ וחילול כבודו וקדושתו ית׳, ובפרט בתוך תוקף וחוזק השעבוד והגלו׳, כמו בעת הגזרות והגרושין ... והקב״ה רואה וסובל, שהא מצטער בצערם ... איכה תרביץ בצהרים, רצה לומר בתוקף הגליות אשר הוא שורף כחום השמש בצהרי.׳[107]

הגלות היא עונש לישראל, שבאה לדכאם ולהשפילם, עם כל זה לא נותק הקשר בין העם

103 קהלת, דף נו, ב.
104 שם, דף קכו, א.
105 שם, דף נו, ב.
106 שם, דף נד, א.
107 שיר השירים, דף ז, א.

ואלהיו; הגלות לא כילתה ואיבדה כל יחודיות שלעם. מבחינה גשמית העם סובל ונאנק מכובד השנאה, אבל העם ישאר קיים. הצרות והגזירות הן לשם תיקונו; מבחינה רוחנית אין הגלות פוגעת בעם. השפע הרב והעצום שהיה יורד מלמעלה עודנו ניתן לישראל אבל במידה פחותה במקצת, ומישראל מקבלים זאת אומות העולם: 'אפילו בזמן הגלות, מצד התורה והמצות הם סיבה להורדת שפע ברבוי קצת, עם שלא יהיו עיקריים בנטילתו.'[108]

לדעת ר' אלישע גאליקו, שלוש סכנות עיקריות נשקפות לאומה בגלות וכולן בגדר הטמיעה וההתבוללות. הוא לומדם מן הפסוקים 'הסבי עיניך מנגדי ... שניך כעדר הרחלים ... כפלח הרמון רקתך'. סכנות אלו הן הידועות והאורבות לעם עד ימינו:

ובזמן הגלות ... יפה את רעיתי וכו', שהוא שבח כללי ... אלא שפרט את שלשה אלה בהיות האברי' האלה מסוכנים יותר וקרובי' לחטוא בהם יותר, כשהיו בגלות בארצות העמים ומטומעי' ביניהם ... ראשונה חטא העינים, כי קרוב לתת עיניהם בבנות הארץ בהיותם מעורבים וקלים ללמוד מהם, אשר הם פרוצים בזנות ועריות וסרסורי דעבירה ... וראינו כי כבר נכשלו בגלות ראשון, גלות בבל, ונשאו נשים נכריות, אשר היה זה סבת חולשת מעלת ישראל ... ואמר שניך כעדר הרחלים ... כי התערבותם עם האומות הנ"ל גורם לאכול ולשתות יחד ... הרקת להורות על ... העזות פנים ... שגם הוא נקל לקנותו בגלות בין האומות ... אשר נעדר מסוה הבושת והענוה מעל פניהם ...[109]

אף־על־פי כן 'עם היותם בגלות ובארצו' הגוים אינה רחוקה מדודה ואי אפשר להפסיק דבקותה ממנו'.[110]

עיקר הגלות והחלק הקשה שבה הוא חורבן בית המקדש:

כי אפילו עם כל הצרו' רעות ורבות, אם היו נשארי' בארץ ובית המקדש על מכונו, לא היו מרגישים כל כך רעתם, והיו מתנחמים בישיבתם על אדמתם ובבנין בית מקדשם, אשר היו נחסים בצל הקדושה והטהרה החופפת עליהם ... אמנם עיקר צרתם היתה הרבן המקדש והגלות, כי בזה נוטל מהם כח הקדושה והטהרה, ונכנסו תחת שולטנות הטומאה, כי אויר ארץ ע"א מטמא יען היא תחת שולטנות הקליפה ...[111]

העם בגלותו יותר מאשר מבכה את הגזירות והסבל אשר הם מנת חלקו בגולה, הוא בוכה על הדביקות שהיתה לו עם אלהיו ועתה היא נעדרת ממנו:

ואומרו מה תגידו לו, שהיה ראוי לומר הגידו לו, דבר גדול דברה כנסת ישראל, והכונה לשלול הגדה אחרת, שהיה עולה בדעת שתבקש מהם, והיא שיגידו לו את רוב צערה וצרותיה ... וכל יום קללתו מרובה מחבירו, בחדוש גזרות וצרות ... ולהורות כי לא היתה חוששת לזה, כי צרות הגוף כנגדה לאין, וכל אנחתה וצערה על צרות הנפש מצד העדר הדבקות הקודם ...[112]

הדעת נותנת שהיסורים והרדיפות שניתכו על העם מידי שמיים היו גורמים להתרחקות העם מאלהיו 'לפנות לו עורף ולא פנים ולהתרחק ממנו, וכאשר עשה הדוד כן היא תעשה לו'.[113]

ה' נהג עם ישראל במידת הדין הקשה, מטבע הדברים אם הוא רחק מן העם העם יתרחק ממנו. אבל לא כן ישראל:

108 מגילת אסתר, הקדמה, דף ו, א.
109 שם, דף מג, א.
110 שם, דף מג, ב.
111 שיר השירים, דף לג, ב.
112 שם, דף לד, א.
113 שם, דף לד, ב.

בהיות שאת היית היפה וכשרה שבאומו' ... עם כי הרבית לפשוע, לא היה ראוי שיסתיר אלהיך פנים ממך, כי אל מי משאר אומו' יפנה להשפיע ולהיטיב, כי חסד לאומים חטאת, וכשרות מעשיהם גרוע מרוע מעללי האומה הנבחרת, ואם כן מה לך כנסת ישראל לרדוף אחרי דודך ... כיון שהדוד לא חפץ בך, גם את לא תחפצי בו להיות קיים תמיד תחת עול אלהותו.[114]

כנסת ישראל משיבה שכל הצרות והגלות 'היה לטובתה ... כי הגליות אף על פי שנראין לכאורה מצד אודם הדין, אינו אלא צח, ומצד לבנינות הרחמים הם ... באופן כי לעולם הוא דודי ועומד בידידות אהבתו עמי'.[115]

ראוי לקרות אותך היפה בנשים, רוצה לומר מובחרת שבאומות, כיון שגם עתה בקבלת הרעות והצרות, אינך כופה בטובות דודך ואינך בועטת בו ... אין זה כי אם פניה לבד והסתר פנים קצת, כי לבסוף יחזור ויתרצה ליך.[116]

עול הגלות הקשה אינו מרחיק את העם מאלהיו. אדרבה, העם נכון למסור נפשו על קידוש ה' גם בזמן שהוא סובל ממה שעולל לו ה':

גם עתה בגלו' היא מקיימת את התורה והמצות, לא פרקה את עולם, וכמה וכמה מאישי כנסת ישראל מוסרים את עצמם ליהרג על קדושת השם, ומסכנים את עצמם על התורה והמצות, וכולם סובלים את עול הגלות והגזרות הקשות של רשעים, ואינם יוצאים מן הדת להפר ברית אלהיהם.[117]

גם כאשר הגלה ה' את עמו מארצו וקצף עליו, הקדים לו תרופה למכה. ה' נתן לעם 'תיקון שלא לבד יספיק להקל הגלות ולסבול אותו, אלא גם יהיה ליך לישועה, והוא להתנהג בשתי' ... שפלי וגרועי האומה, השתדל לצאת להם לעזרה בתת להם די מחסורם. זאת ועוד אחרת ... הבתי מדרשות אשר שמה החכמים רועי העם ... שאפילו הקטני' שבאומה יעשה להם המשפט מבלי נשיאות פנים ...'.[118]

לא רק העם משתוקק לשוב לאלהיו ולצאת מן הגלות אלא גם ה' עצמו, וככל שהוא מוצא פתח לסייע ולעזור לכנסת ישראל בהיותה נוהגת בטוב, הוא מסייע לה:

ה' ירד להשגיח בענין יסורי כנסת ישראל וצרותיהם, וראה אותם שכבר צדק עליהם שבגנת אגוז לרוב הצרות והגזרות והטלטולין אשר עברו עליהם, וע"כ ירדתי להשגיח עליהם, אחרי אשר כבר באו למדה זו, להשגיח אם יש עוד בהם סבות אחרות מסייעו' להביא את הגאולה.[119]

ה' תאב ומשתוקק מתי ישלימו ויכשירו ישראל את עצמם להחזיר עטרה ליושנה ולהשיב העולם על קדמותו. ונשלם תאותו זאת בימות המשיח.[120]

שני משיחים יבואו לישראל, משיח בן דוד ומשיח בן אפרים. פעולתם העיקרית תהיה ללמד את העם סודות התורה:

ב' המשיחים ... מצדן יישפעו כל חלקי האומה, כל א' כפי הכנתו, רוח דעת ויראת ה'. ואף על פי שכפי הנראה העיקר לכל זה הוא משיח בן דוד, מכל מקום גם משיח בן אפרים, אחרי חיותו על ידי המשיח בן דוד, גם הוא יהיה סיוע גדול לכל הדברי', אשר יהיה נמשך מצד גדולת משיח בן דוד על ישראל.[121]

114 שם, שם.
115 שם, דף לה, א.
116 שם, דף מא, ב.
117 שיר השירים, דף מב, א.
118 שיר השירים, דף ז, א.
119 שם, דף מו, א.
120 שם, דף נג, ב.
121 שם, דף נב, ב.

לגאולה שלושה שלבים:

יאמר הקב"ה על כנסת ישראל בזמן התעוררות הגאולה: מי היא זאת הנשקפה כמו שחר, שהוא אור מועט, תתבשר באמת שלא ישאר כן הדבר, כי אחר כך תהיה יפה כלבנה, שהוא תוספת אור קצת, ואחר כך ברת כחמה שהוא שלמו' האור. ואז תהיה איומה כנדגלות, שתהיה אימתה מוטלת על האומות.[122]

בימות המשיח תחזור הדביקות שבין כנסת ישראל לדודה והעם ישיג את סודות התורה. השלב הבא יהיה תחיית המתים, והוא הוא עולם הבא.

אין זמן תחיית המתים בביאת המשיח, אלא אחר כך בזמן מה ... ואפשר שהזמן הראשון יהיה נמשך מעת התחיה עד סוף אלף הששי, והזמן השני הוא באלף השביעי, דאיהו שבת לה'. והוא הוא העולם הבא, עולם שכלו טוב, עולם שכלו ארוך.[123]

ביקש ר' אלישע גאליקו לגלות את הקץ ובלם את עצמו ואמר: 'ולא נאריך כאן בזה יותר.'

שלבי הגאולה הגשמיים — יציאה משעבוד האומות ובניינה שלארץ־ישראל ותחיית המתים, אין הם עיקר הגאולה, אלא מערכת היחסים בין העם לאלוהיו, בדביקות ובהשגת סודות התורה. רזי התורה יתגלו כבר בשלב הראשון, אבל אין העם מסתפק בגילויים ראשונים והוא שואף להגיע לשיא שאין למעלה הימנו — לגילוי כל סודות התורה לעומקם ולרוחבם, עד שלא ישאר אצלם דבר עלום:

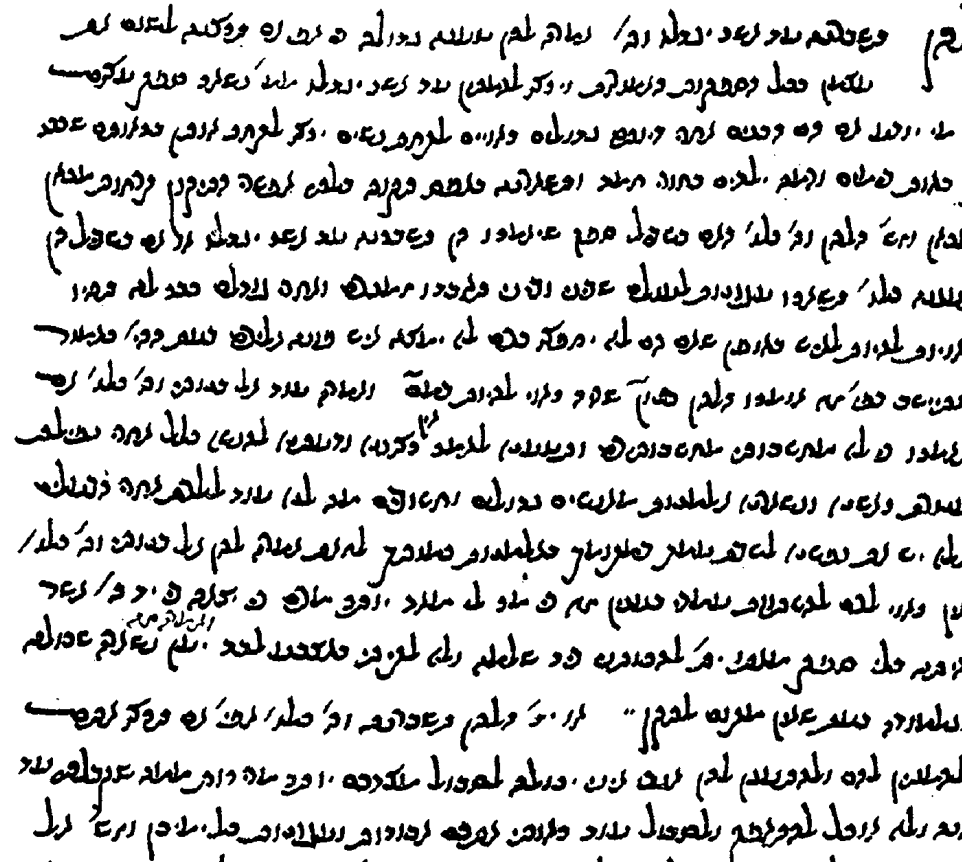
כנסת ישראל, אחרי הגאולה בימות המשיח, במעלה ורוממות ושלמות גופני ונפשיי דבקה עם אלהיה בדבקות עצמי ובהשג' עמקי התור' וסודותיה ... לא נתרצתה ולא נחה דעתה בזה, רק נכספה וגם כלתה נפשה אל השגה גדולה למעלה ממנה מאד, והוא ענין העולם הבא שהוא אחר התחיה. כי בלי ספק הוא שלמות גדול עד אין תכלית, עם שיהיו בגוף ונפש, מכל מקום לא כימות העולם הבא ימות המשיח, כי בימות המשיח ... עולם כמנהגו נוהג באכילה ושתיה ופריה ורביה ושאר מקרי הגוף ... מה שאין כן בעולם הבא כי אין בו לא אכילה ולא שתיה ... ובלי ספק שם יהיה דבקות עצמי ובהשגה שלמה וברורה, בלי מעיק מפריד, כי יזדכך החומר עד אשר יהפך לצורה וכאילו אין שם חומר כלל.[124] — — —

אז יהיו עיקר לימוד התורה ונהיה כולנו לימודי ה' בכל עמקי התורה ופנימיותה ...[125]

נמצא שבשלב האחרון תתעלה האומה ותגיע למרום השגתה על־ידי התפשטות מן הגשמיות, ביטול החומר והישארות הרוח בלבד. זאת היא השאיפה העליונה הטובה מכל טוב ושאין אחריה דבר.

כללו שלדבר: בפירושיו למגילות, כרך ר' אלישע גאליקו את כל הנושאים שהעם בגלותו ביקש שמנהיגיו יענו בהם וילמדום. את הגותו ומחשבתו פרש ביריעה רחבה. אמת, שכמות רעיונותיו ובדומה להן אתה מוצא בספרות חז"ל, בזוהר ובספרות ההגות ובפרשנות הגדולה, אבל מקום ניתן לו להתגדר בו, להבהיר, לפרש והרבה נוצר מדרך חקירתו ופירושו לכתובים. מה שנטל מאחרים העלה עליו לבוש תפארה. חוט שלחן משוך על דבריו; לשונו נגהרת; ניסוח דבריו מלבב ומהם צצים ועולים לשונות שהם כפתגמים, כגון זו: 'כמה גדול כח החכמה אלא שאינה נכרת אצל בני אדם.'[126] שיפה לאומרה עליו עצמו, שפירושו על שלוש המגילות לא נדפס אלא פעם אחת והפירוש על רות ואיכה אבד, ולא ענו בפירושו כלל.

122 שם, דף מה, ב.
123 שם, דף נח, ב.
124 שם, דף נה, א.
125 שם, דף גו, א.
126 קהלת, דף קיד, ב.



פירוש רבי אלישע גאליקו בעצם כתיבת־ידו

פירוש מגילת רות

ר׳ אלישע גאליקו מזכיר פירושו למגילה זו ב׳באור ספר קהלת׳, וכותב: ׳ובארנוהו במגלת רות׳.[1] שריד מן החיבור, 6 דפים כתובים בכתיבה נאה, דקה וצפופה, מצוי באוסף בניהו. הפירוש הוא על פרק א, מאמצעו שלפסוק ה ועד פרק ב פסוק ד.

תיקונים והוספות בפנים ובגיליון מעידים שמידי המחבר הם. יש תיקונים שאין ספק בכך שנעשו בעת הכתיבה. בדף 5ב, תחילה כתב <ועל רגליה הולכת>, מחק ובהמשך השורה תיקן: ׳והי׳ מתהלכת על רגליה יחפה.׳ ועוד כיוצא בזה. במקום אחר כתב: ׳מצאתי אחרי כותבי בביאור של הר״ש בן אלקבץ נר״ו׳ (2ב), ותיקן: ׳אחרי כותבי להר״ש׳ וכו׳. והכוונה לספרו ׳שרש ישי׳. ואכן במקום אחר מזכיר את ספרו בפירוש: ׳ומצאת כי תדרשנו בספר שרש ישי׳ (4א).

זהותו שלמחבר ברורה ביותר לא רק מדרך הפירוש, אלא גם מן המובאות ממנו שהביא ר׳ שמואל אוזידה בספרו ׳אגרת שמואל׳. כגון הפירוש על הפסוק: ׳ותאמר נעמי לשתי כלותיה׳, ב׳אגרת שמואל׳,[2] בראשו כתב: ׳ומורי זלה״ה כתב.׳ ובכתוב־היד נמצא בשלימותו בדף 1ב; וכן ׳ותאמרנה לה׳, שבכתוב־היד דף 2א נמצא ב׳אגרת שמואל׳;[3] הפירוש ׳אל בנותי׳ (בקונטרס ז ב: א) נמצא בגיליון כתוב־היד, דף 3א;[4] ׳אל תקראנה לי נעמי׳ (קונ־טרס ט ב: 2) בכתה״י דף 5א; ׳ותשב נעמי׳ (ט ד: ב), בכתה״י, דף 6 א; ׳אחר אשר אמצא חן׳ (י ג: א), בכתה״י דף 6ב.

הרי לך שכמעט בכל פסוק הביא ר׳ שמואל אוזידה פירוש שלרבו בלשונו ממש, ויכולים אנו, איפוא, להחזיר אבידות מן הפירוש על־פי המובאות שר׳ שמואל אוזידה כללן ב׳אגרת שמואל׳, כדרכו בשאר ספריו. וכן אתה מוצא לשונות אלו שבחלק שאבד: ׳וקרוב לזה הדרך פירש מורי ז״ל׳;[5] ׳אח״כ מצאתי למורי זלה״ה שפירש כן׳;[6] ׳ומורי זלה״ה כתב׳;[7] ׳ומורי ז״ל כתב ... עכ״ל. ואני השבתי לתרץ הענין באופן אחר, אלא שאח״כ מצאתי להרב מורי זלה״ה שכתבו, ואכתבנו על שמו וזה לשונו ...׳[8]

1 דף ב, ב.
2 קונטרס ה א: ב.
3 קונטרס ו ב: א.
4 וכן מה שבקונטרס ז ב: 2 מובא שם בתוספת שבגיליון.
5 קונטרס ג, ג: א.
6 קונטרס ד א: א.
7 שם, שם ב.
8 קונטרס יט, ג: א. פירושים נוספים ראה בקונטרסים: יב ג: ב; יג ב: א; יג ב: ב; יד ג: א; טו ב: יא; יז א: ב; יז ג: א; שם ב; יח א: ב; יח ד: ב; יט ג: א—ב; יט ד: א; כ א: ב; כא א: ב; כא ג: ב. ואף מסיים בפירוש שלרבו בקונטרס כא ד: ב.

שאול רגב

שריד מפירוש מגילת רות לרבי אלישע גאליקו

פירושו שלר׳ אלישע גאליקו [1] למגילת רות שהיה בחזקת אבוד, לא אבד כולו. שריד ממנו, 6 דפים, בעצם כתיבת־ידו שלמחבר נמצא באוסף בניהו. ועלי להודות לו שהעירני על כך ועודדני להעתיקו ולפרסמו, אף הוא הראני את מחקרו על חיבוריו שלר׳ אלישע גאליקו, שמתפרסם בקובץ זה. אין בכתוב־היד אלא הפירוש מאמצעו של פרק א פסוק ה ועד פרק ב פסוק ג באמצעו. הוספות ותיקונים שבו הם מידי המחבר, והראיה שהם נמצאים ב׳אגרת שמואל׳, פירוש מגילת רות לר׳ שמואל די אוזידה [2] תלמידו שלר׳ אלישע גאליקו בגוף הפירוש שמחיבורו שלמורו. כנראה, בעותק שהיה בידו כבר הוכנסו ההוספות לפירוש עצמו, והוא נוסח מאוחר ומתוקן של הפירוש.[3]

בפירושו של ר״ש אוזידה מצויים גם כמה מובאות מפירושו שלרבו שאינן בכתוב־היד. בפירושו שלר״ש אוזידה מצוי מבחר מפירושים קודמים לו. ויש שאין אנו יודעים על קיומם אלא ממובאותיו.[4] אין הוא מבליע את פירושיהם בתוך פירושו אלא מיחד מקום לכל אחד מן המפרשים, כל מובאה היא בשם אומרה, ובדרך כלל הוא מסיים במילים עכ״ל. לכל הפי־רושים הללו הוא מוסיף כמובן גם את חלקו שלו.

ר׳ שמואל אוזידה מביא את דברי ר׳ אלישע גאליקו בלשון ׳והרב מורי זלה״ה כתב׳;[5] ׳ומורי זלה״ה כתב׳;[6] ׳והרב מורי כתב׳.[7] פעמים שר׳ שמואל אינו מביא את הפירוש כציטוט אלא כדברי עצמו ברוח דבריו של רבו. לאחר שהוא מביא את הפירוש הוא אומר ׳וקרוב לזה הדרך פירש מורי ז״ל׳.[8] כאן הפירוש הוא משל ר׳ אלישע גאליקו אך לא בלשונו ממש אלא תורף דבריו, צירפנו גם לשונות אלה שגם הם חלק מפירוש ר׳ אלישע גאליקו.

פעמים התברר לו לר׳ שמואל אוזידה שפירוש משל עצמו נמצא גם אצל ר׳ אלישע גאליקו,

1 עיין עליו במאמרו של בניהו בקובץ זה. וראה גם מ׳ פכטר, ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט״ז ומערכת רעיונותיה העיקריים, ע״ד ירושלים תשל״ז, עמ׳ 194—212.

2 עיין עליו מ׳ פכטר, הנ״ל, עמ׳ 223—259.

3 ראה להלן. וראה ד׳ תמר, לבירור זמן חיבורם של ספרי ר׳ אלישע גליקו ור׳ שמואל די אוזידה, בתוך מחקרים בתולדות היהודים בא״י ובארצות המזרח, ירושלים תשמ״א, עמ׳ 169 ואילך. ושם בעמ׳ 114—115.

4 דרך־משל בפירושו לאבות, הנקרא מדרש שמואל, הוא מביא מובאות מפירושו של ר׳ יצחק קארו לאבות. פירוש זה לא ידוע לנו ממקור אחר.

5 ראה למשל אגרת שמואל ב, יג ; ג, טו. ועוד.

6 אגרת שמואל ב, יד ; ב, כ ; ג, יג. ועוד.

7 אגרת שמואל ג, ב.

8 ראה למשל אגרת שמואל א, ה.

כי אז הוא מציינו בלשון: 'אח"כ מצאתי למורי זלה"ה שפירש כן'.[9] ויש שר' אלישע גאליקו מוסיף על פירוש ר' שמואל אלא שראהו לאחר שכתב את פירושו. זאת הוא מציין בלשון הבא: 'אח"כ מצאתי להרב מורי זלה"ה שפירש קרוב לדברי אלא שסיים במה שאמר...'.[10]

ויש אשר פירושיהם שלר' שמואל ור' אלישע שוים בכיוון מבחינת כלל ופרט. במקרה זה הוא מביא את פירושו ואחריו את פירוש מורו ומסמיכם זה לזה. כך למשל הפסוק 'ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים',[11] לדעת אוזידה העדים לא היו הסנהדרין — הזקנים, שאין זה מכבודם לשמש כעדים, שהרי הם הדיינים. לדעתו העדים היו העם שבשער ואילו הזקנים לא היו עדים. ומוסיף אוזידה על פירושו ואומר: 'ואח"כ מצאתי למורי זלה"ה שכתב דזילותא דבי דינא הוא להיותם הם עדים בדבר',[12] אלא שההמשך שונה. מסקנת אוזידה היתה שהזקנים לא נתבקשו להיות עדים והם גם לא היו עדים מלכתחילה ולא על פיהם קם הדבר. גאליקו, לעומת זאת, סובר שלמרות שמלכתחילה לא בקש בועז מן הזקנים לשמש עדים משום שאין זה מכבודם, הם עצמם, בגלל חשיבות המעמד, נאותו להיות עדים.

חשיבות יתירה נודעה לו לפירוש שלר' אלישע גאליקו מתלמידו. כמעט בכל מקום הוא הפירוש האחרון שמובא. פעמים אחרי המובאה מגאליקו אוזידה משלים או מוסיף על דברי רבו. הפירוש האחרון הוא בדרך כלל הפירוש המועדף ואין כאן עניין לסדר כרונולוגי. זאת ועוד, ב'אגרת שמואל' מסיים ר' שמואל במובאה מגאליקו, והוא הלשון החותם את הפירוש כולו. אוזידה לא הוסיף משל עצמו אף לא משפט חותם אחד, ואינו מסכם או מסביר את דברי גאליקו. מה שאין כן, למשל, ב'לחם דמעה', פירושו לאיכה. שם, לאחר שהוא מביא מר' יוסף טאיטאצאק, הוא חותם במשפט משלו: 'הנה בזה נשלם מה שראינו לבאר במגילה הזאת...'.[13]

ר' אלישע גאליקו אינו מרבה למסור לנו את מקורותיו. מבין המקורות שהוא מביא הוא מציין את המדרש בעיקר וכמו כן הוא מסתייע הרבה בלשון התרגום כסמך לביאוריו. פר־שנים אחרים שהוא מזכיר הם ראב"ע בכמה מקומות ורש"י. יוצא מן הכלל הזה הוא פירוש שלר' שלמה אלקבץ, 'שרש ישי'. הוא נזכר פעמיים בכ"י. בדף 2ב מביא הוא את דברי אלקבץ, במילים: 'וקרוב לזה מצאתי אחרי כותבי להר"ש בן אלקבץ נר"ו.' ובמקום אחר מצטט גאליקו את פרובינציאלי דרך פירושו שלאלקבץ. 'ובפירוש אל תפגעי מצאתי להר"ר יהודה נתן פרובינציאל קרוב לדברי ומצאת כי תדרשנו בספר שרש ישי עמוד עליו'.[14] על אף שלפעמים יש דמיון בפירושיהם של שני המפרשים הללו. ברם, יש כמה פירושים דומים ושוים ב'שרש ישי' ואצל גאליקו אך לא מצויין הקשר בין שני הפירושים הללו.[15]

מקור נוסף הוא הזוהר. בתוך הליקוטים שב'איגרת שמואל'[16] נמצאת מובאה ארוכה

9 אגרת שמואל א, ו. ראוי לציין שדברים אלו אינם מיוחדים רק למובאות מר' אלישע גאליקו אלא זו היא שיטתו שלר' שמואל בכלל. גם המובאות הרבות שהוא מביא למשל מ'שרש ישי' לר' שלמה אלקבץ מובאות באותה צורה.

10 אגרת שמואל ב, טו.

11 רות ד, יא.

12 אגרת שמואל ד, יא.

13 לחם דמעה ה, כב.

14 כ"י דף 4א.

15 ראה הפניות בהערות לפירוש.

16 ד, טז.

מדברי גאליקו בעניין השכר לעולם הבא היוצא מעשיית המצות. הוא מקשר דיון זה ללבוש הנשמות בעולם הבא ו'חלוקא דרבנן'.[17] דיון דומה נמצא גם בפירושו של גאליקו לקהלת, כפי שכבר ציין ד' תמר,[18] כאן הוא מביא כמה דברים מספר הזוהר אבל לא בלשונו ופעמים הוא רק רומז להם, או מתרגם את לשונו לעברית בתמציתיות. כך למשל עניין ההיכלות לנשים ברקיע, שבו יש מדורים לכל אחת ואחת מן הנשים המפורסמות: בת פרעה, שרח בת אשר, יוכבד, דבורה וכו', אינו ציטוט מן הזוהר. הוא מובא בעברית בצורה דרשנית והוא נסמך לדיון תלמודי אחר בחלקן של הנשים בעולם הבא. לבוש הנשמות בעולם הבא, הוא פועל יוצא של קיום המצוות בעולם הזה. הלבוש הוא שלם ללא פגם כאשר האדם מקיים את כל המצוות כולן. אחרת לבושו יהיה פגום וחסר, דהיינו נשמתו תהיה פגומה ואין לבוא אל המלך בלבוש פגום. לכן מספר המצוות שוה לסך כל מספר איבריו וגידיו של האדם. הנשים כידוע אינן חייבות בחלק מן המצוות, הן פטורות ממצות עשה שהזמן גרמן, ועל כן לבושן לא יכול להיות שלם. פתרונו של גאליקו הוא ברוח התלמוד, דהיינו הן זוכות בזכות זה שהן שולחות את ילדיהן ללמוד תורה ומאפשרות לבעליהן לשהות בבית המדרש וללמוד. זכות קיום המצוות של הבעל והילדים משפיע גם עליהן ובכך הן זוכות ללבוש שלם.[19]

פירושו שלגאליקו לרות מצטיין בבהירותו. הפירוש מבוסס בעיקר על הפשט וארוג בתוך דברי המדרש. הוא מפשט את דברי המדרש כדי ליצור מסכת עלילתית של כל המאורע, מתחילתו ועד סופו, במסגרת המהלכים הארציים־חברתיים ולא להביאם למישור המיסטי הנסתר. דיונים ובירורים לשוניים רבים אנו מוצאים בפירוש, אם כי יש לציין שהפירוש עצמו אינו נקי משגיאות לשוניות בעיקר שיבוש בין זכר לנקבה. בנגוד לפירושו של אלקבץ שבו הנסתר מרובה והוא רובד פרשני בפני עצמו בתוך הפשט, אין לגאליקו בפירושו עניין בנסתרות.

כפי שצויין לעיל, המחבר עצמו הגיה את החיבור בטופס שבכ"י בניהו. ראוי להביא כמה מתיקונים הללו:

דף 1א: כתב 'קודם המכות ההמה שהיה בממון', ותיקן 'שהיו בממון'; 'או מפי שליח' תוקן ל'או מפי אחרים'. תחילה הביא את נוסח התרגום 'מפי מלאך'. שליח הוא מלאך ולכן שינה את הגירסה לאחרים, שהיא כוללת יותר; דף 3א: 'ולא לקיתי באצבע לבד יען נשארה שכולה.' ואין נוסח זה ברור, לכך הוסיף את המילים 'ואמרה זה' לפני המילה יען; בדף 1ב כתב: 'הכונה שהיה', ולאחר מכן הוסיף מעל השורה 'לומר', דהיינו 'הכונה לומר שהיה.'

בתוך כה"י שילבנו את המובאות מ'אגרת שמואל', והן מסומנות בסוגריים משולשים < >; שינויי הגירסאות והוספות שהוסיף המחבר בכה"י צויינו בסוגריים מרובעים [ ]; סוגריים עגוליים הם מידי המהבר.

17 על הנושא ראה ג' שלום, לבוש הנשמות ו"חלוקא דרבנן", תרביץ, כד (תשט"ו), עמ' 290—306. והערותיו של ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בא"י ובאיטליה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 151—152 והערה 14 שם. וראה גם דורית כהן אלורו, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ז, בעיקר עמ' 61 ואילך. וראה גם מ' פכטר הנ"ל עמ' 205—207.

18 במאמרו שלעיל.

19 ראה הדיון בפירוש עצמו לרות ד, טז. בפירושו לשיר השירים הוא מביא שוב עניין לבוש הנשמות ורומז לפירושו ברות: 'וכמו שהארכנו בדרוש זה במקום אחר . . .'. פרוש שיר השירים, וינציה שמ"ז, דף כח, ב.

הפירוש

<[א, ה] וגם אפשר דגם שניהם דקאמר, לרבות במיתות כי מלבד מיתה והפסד גופם, גם מת ונאבד שמם מן הארץ. וזהו שחזר להזכיר שמם מחלון וכליון פעם שניה, לומר כי מלבד מיתת שניהם, גם מתו מחלון וכליון ונכרת שמם מן הארץ, כי לא יזכרו ולא יעלו על לב עוד, כי לא נשארה כי אם האשה יחידה שכולה וגלמודה, ובנים לא היו להם, שאם היו להם בנים מעולם לא היה נכרת שמם מן הארץ. ומה גם כי לעולם אומרים פלוני בן פלוני, לא כן עתה כי מת גם שמם מן הארץ ולזה קראם ילדים. וקרוב לזה הדרך פירש מורי ז״ל.>

[א1] ... בנגעים יהיה הדבר בין שבתחילה באים על ביתי וכו׳. ויבא לנו בזה כי אומרו אף נגעים וכו׳ אינה ראיה אלא פירוש. שאף בהם הדבר כן מוכרח מהראיות הקודמות ואמר כי בסוף אף כאן וימותו גם שניהם וכו׳, כלומ׳ אחרי שנתקיים הדבר בשני עדים ונתבטל העד המכחיש מעתה יצא לנו ישוב אומרו גם שניהם וכדמפרש. ועיניך הרואות כי להכריח הדבר, כדי לבטל העד המכחיש התחיל בעל המאמר בהלצת לשונו אין בעל הרחמים פורע וכו׳,[1] כלו׳ כי סברא היא לומר כן מצד רחמיו ית׳. וא״כ ראוי לקיים הענין הזה בלי ספק.

ומלבד כי מכריחות[2] השתי ראיות להפך האחת כדאמרן, עוד אפשר לומר שלא נסתפק בראשונה לפי שאינה ממין ומסוג האי דקרא דידן שהיה על עון. [כי איוב איש תם וישר וכו׳ היה ולא אשכחן בגופיה עון אשר חטא.][3] ולכן הביא ההיא דמצרים שחטאו עוו נגדו ית׳ ונגד ישראל כנודע. ובההיא דמצרים לא סגי, כי קודם המכות ההמה שהיו בממון באו עליהם מכות אשר נגעו לגופם כמו הצפרדעים והכנים ודכותיהו כי הגם אם נאמר שלא היה בהם הסרת נפש מ״מ אין ספק כי היו יסורין בגופם[4] כמו בנגעים. ולכן כדי להוכיח שלא מבעיא בנפשות שאינו נוגע תחילה אלא גם בגופות אינו נוגע תחילה הביא ההיא דאיוב. המבין תרויהו אתי להוכיח גם בדבר הנגעים הבאים על האדם.

<ובמה שאמרו רז״ל[5] וימותו גם שניהם וגו׳ מתחלה ירדו מנכסיהם וזה דייק מלת גם שניהם אפשר עם זה לומר מ״ש ותשאר האשה משני ילדיה ומאישה כלומר שלא הרגישה ולא שתה לבה אל איבוד הממון כי ידעה שהכל הבל ואם נפשה דאבה הוא על שני ילדיה ועל אישה, וז״ש משני ילדיה ומאישה לא מן הממון. אח״כ מצאתי למורי זלה״ה שפירש כן ...

ומורי זלה״ה כתב כפי דברי המתרגם ומיתו אף תרויהון מחלון וכליון בארעא מסאבתא[6] יצא לנו מלת גם שמרבה בדרך אחרת והיא מיתה אחרת שהמת חוצה לארץ מת שני מיתות וכדמשמע בפסיקתא על פשחור.>

[א, ו] ותקם היא וכלותיה וכו׳, אפשר לדרוש הפסוק הזה לשבח והוא כי בודאי בפעם הזאת בראותה מדת הדין מתוחה עליה עד כי נשארה ריקנית מכל טוב שכול ואלמון וחסרון כיס, נגעה אל לבה כי מאת ה׳ היתה זאת על עוצם אשמתם, ונכנעה לבה עד אין תכלית, וברצונה היה לשוב אל ארצה מכל אופן שיהיה לשבת בתוך עמה אם למות ואם לחיים.

1 רות רבה פ״ב, י.
2 כתב תחילה הוכרחו ותקן למכריחות.
3 נוסף בשוליים.
4 בגופם נוסף מעל השורה.
5 רות רבה פ״ב, י.
6 תרגום לרות א, ה.

האמנם הליכת כלותיה לא היתה רק לפי שידעו ששמעה נעמי או מפי מלאך כמו שתרגם המתרגם ז"ל, או מפי אחרים,[7] שכבר פסק הרעב. ולפי זה אמרו כי שמעה וכו' אינו נתינת טעם לתשובתם רק לקימת כלותיה. ולפי' כתיב ותקם ותשב לשון יחיד, להורות כי היא היתה העיקרית בכונה לשוב לא כן כלותיה שתיהן כאמור.

ואפשר לדורשו לגנאי קצת, והוא, שהיא גם היא תשובתה משדי מואב היה לפי ששמעה בשדה מואב כי פקד ה' את עמו.[8] וביאר שאין הגנאי כ"כ שהרי לא המתינה לשובע גדול, רק כשומעה שפקדם ה' לתת להם לחם, כלומר לחם המצטרך להם בצמצום. ולחם לבד לא שאר עדונים ותענוגים,[9] ותכף יצאה מן המקום לשוב אל ארץ יהודה.

ויתכן עוד לפרש כי האשה החשובה ביודעה כי את כל התלאה אשר מצאתם היא בעון היציאה מארץ ישראל ועון הקמצנות וצרות העין רצתה לתקן את שתיהן ולכן לענין היציאה מא"י ותקם היא וכלותיה והכוונה שקמה לצאת מן המקום אשר היתה שמה כדלקמיה.

וענין צרות עין אמר הכתוב ששבה בתשובה ובחרטה מהטבע הרע ההוא שקנתה בעצם בשדי מואב. כי למואב בטבע הצרות עין כמאמר הכתוב על דבר אשר לא קדמו וכו'. וז"ש ותשב משדי מואב, והכונה ששבה בתשובה מהטבע שקנתה בשדי מואב. ואמר שהתיקון הזה בשתיהן היה כאשר שמעה בשדה מואב וכו'. כי קודם לכן לקום ולצאת משם בפרט חשבה שלא היה ראוי להכניס עצמה למקום צרה.

או יר' כי שמעה בשדי מואב לומר שהבינה ושמעה בטוב שכלה בשדי מואב מצד הצרות והרעות אשר ארעוה שמה כי בצדק ובמשפט כל דרכיו ית' ולא כעונותיהם של בני אדם גומל עליהם כי אדרבה כאשר פקד ה' את עמו ברעב ההוא לא היתה הכונה לרעה להסיר מהם [21ב] הלחם אלא אדרבה לעוררם לעשות תשובה כדי לתת להם לחם בדין ובמשפט והיה ע"ד כי רגע באפו חיים ברצונו וכו'. ומה שנתפרש לפי דרך זה פקד על הרעב אינו זה כי יש פקידה לרעה וקראי טובה איכא הכי וזיל קרי בי רב הוא.

[א, ז] ותצא מן המקום אשר היתה שמה וכו', ליישב אומרו ותצא מן המקום וכו' אחרי שכבר אמר לעיל ותשב משדי מואב כתב הראב"ע בפי' ותשב וכו' ששבה במחשבתה וכו'[10] וא"כ הכא ביאר הפועל. ורש"י ז"ל[11] פירש מגיד שיציאת צדיק מן המקום נכרת ועושה רושם פנה זיוה פנה הדרה פנה שבחה של עיר. וכן ויצא יעקב ע"כ. והם הם דברי רבותי' בקידושי' במדרש[12] ובבראשית רבה פ' ויצא.[13] ולפי הדרך האחרון שכתבנו לעיל בותשב משדי מואב אין כאן קושיא עמוד עליו.

ועוד אפשר לפרש שהכונה לומר[14] שהיא גמרה בדעתה בהחלט לצאת לגמרי מן המקום ההוא האמנם שתי כלותיה כלו' שתיהן לא היתה כונתן רק ללכת עמה ללותה ומשום כבודה לא שתהיה כונת שתיהן לצאת מן המקום לגמרי ואמר שהיתה הליכת שתיהן עמה[15] עד

7 כתב תחילה שליח ותקן לאחרים.
8 שרש ישי, פירוש ר' שלמה אלקבץ למגילת רות, ירושלים תשל"ט, דף יא, א.
9 עיני משה, פירוש אלשיך למגילת רות, ווארשה תרכ"ב, ד"צ ירושלים תשמ"ו, א, ו. דף ב, ב.
10 פירוש ראב"ע, א, ז.
11 פירוש רש"י א, ז.
12 רות רבה פ"ב, יב.
13 בר"ר סח, ו.
14 לומר נוסף מעל השורה.
15 שרש ישי א, ו. בשם ר' יוסף גאקון. עיני משה א, ז.

שהתחילו לאחוז בדרך אשר בו שבים והולכים אל ארץ יהודה. ונתפרש בדקדוק נאות אומרו כאן שתי כלותיה ולעיל אמר וכלותיה.

או יר׳ שהיא גמרה בדעתה לצאת מן המקום אשר היתה שמה אפי׳ שתצא ותלך לבדה ושתי כלותיה הלכו עמה כדי ללותה לבד. האמנם אח״כ בהיותן בדרך גמרו בדעתן ללכת עמה עד ארץ יהודה[16] והיה זה לפי שראוה הולכת לבדה ונכמרו רחמיהן על דבריה כדלקמן ולפי׳ אמרו לה שתיהן לא כי אתך נשוב לעמך.

[א, ח] ותאמר נעמי לשתי כלותיה וכו׳. אמרה להן אפילו שתהיה פרידתכן ממני שתקרא הליכה והוא שתלכו למקום שמעולם לא הייתם בו, ראוי לכן ללכת ולהפרד ממני כי אין לכם בחברתי שום תועלת. כ״ש לשוב כל א׳ לבית אמה שהוא נקל לכם. ואם הכוונה לעשות עמי גמילות חסד והוא שלא להניחני יחידה וגלמודה או לפחות ללוותני מספיק מה שעשיתן עד עתה כי רב הוא. יהי רצון שיעשה ה׳ עמכם חסד כשיעור מה שעשיתן עם המתים ועמדי כי בלי זה יספיק לכם שיש בו כדי שיתן ה׳ לכם וכו׳.[17]

ואפשר לומר עוד באומרו לכנה שובנה כי בהיות שהורונו ז״ל במדרש[18] דארבעים פסיעות הלכה ערפה עם חמותה וכו׳. באופן שכעת דברה עמם הדברים האלה עדיין לא הלכו עמה שיעור לויה האמורה בגמרא ולכן היא לא רצתה לעכב על ידן מלעשות מצוה אלא אמרה לכנה שובנה כלומר איני אומר שובנה מיד מעכשיו אלא לכנה עוד[19] והכונה עד שיעור לויה ואח״כ שובנה אשה לבית אמה.

או יר׳ שאמרה להן לכנה שובנה אשה לבית אמה כי אתם רואות שאין לכם שום תועלת והנאה בהדבקותכם עמי, שהרי אפי׳ שאין לי בנים אם היה לי עושר ונכסים היה לכם טוב להדבק עמי, כי באמצעות העושר הייתם משיגות את רצונכן. אבל עיניכן הרואות כי נשארתי בחוסר כל, כי לולא אתן לא היה לי לחם לאכול ובגד ללבוש, ומתפלתי בעדכם עבר זה באמת. שאנכי מתפלל לה׳ שיעשה עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים לוותר הכתובה, ועמדי על המחיה ועל הכלכלה.[20] ולכן שבנה אשה לבית אמה ונפשי יודעת מאד כי ה׳ אינו מקפח שכר כל בריה ובלי ספק יתן הוא לכם עושר ונכסים כשכרכם במה שתמצאו מנוחה אשה בית אישה בסבת רוב הממון אע״פ שאתם אלמנות.

וטעם [2א] יעשה נכתב מלא בהא וקרינן יעש[21] חסר אפשר דמשום דהחסד הוא בפסוק הוא ענין גופני ורמזו הנה בפסוק שהיתה כונת נעמי שעל חסד חסר וטפל אמר כן אם העיקר יהיה קיים לעה״ב[22] ונכון הוא.

ואומרו עמכם ועשיתם במ״ם והיה ראוי להיות בנו״ן כי נקבות הנה אפשר כי לפי שהמה בחרו בדרכיהם לעשות כמעשה גבר להשפיע לאחרים לזון ולפרנס את נעמי וגם לוותר הכתובה כאילו לא היו נקבות אשר להם משפט הכתובה, ולכן אמר כאשר עשיתם במ״ם שהוא סימן זכרות.[23] וגם בתפלתו עליהם אמרה יעשה ה׳ עמכם, לומר שמצד הרב טוב

16 עיני משה א, ז.
17 ותאמר נעמי . . . לכם וכו׳ מצוטט באגרת שמואל.
18 רות רבה פ״ב, כ.
19 כתב שיעור ותקן לעוד.
20 במדרש: עם המתים שנטפלתם בתכריכהון ועמדי שוויתרו לה כתובותיהן. רות רבה פ״ב, יד.
21 יעש נוסף מעל השורה.
22 וטעם . . . לעה״ב מצוטט באגרת שמואל.
23 שרש ישי יד, א.

והחסד אשר יעשה ה׳ עמהן במנוחה רבה והשקט ושלוה מבלתי השתעבדות וטרחה יתירתה כמשפט הנשואות עם בעליהן, וכאילו לא היה רשות אחרים עליהן. וזהוא טעם יתן ה׳ לפי הכתוב בקרא דבתריה. [והרי זה מידה כנגד מידה.].[24]

[א, ט] יתן ה׳ לכם ומצאנה מנוחה וכו׳. כבר נתבאר המשך הפסוק הזה עם הקודם בשני דרכים. אם שהוא דרך תפלה, או שהוא דרך הבטחה. ויתכן עוד לומר, שאמרה נעמי אע״פ שיודעת אני באמת את רוב חבתכם עם המתים ועמדי כאשר נתברר בזמן העבר, באופן כי מצד רוב החבה יגרום שלא תוכלו לסבול אבידת איש אחר רק בדוחק ובקושי, עכ״ז אנכי מחלה פני האל שיתן ה׳ לכם אופן ודרך במה שתמצאו מנוחה אשה בית אישה, ולא תהיו בצער כל ימיכם על האדמה.

[א, י] ותאמרנה לה כי אתך נשוב וכו׳. הכוונה שאמרו לה אין הדבר כן שכונתינו לתועלת והנאה, כי הרי ברור שאין לך מקום לזה. אלא כונתינו לשוב אתך כדי להיות נכללות בכלל עמך, ובשביל עמך אנו שבות אתך, לא בשביל התועלת אשר יושג ממך. והרי כי זה בלשון אלא וכדברי המתרגם ז״ל בדרך אחרת.[25] ואם יתפרש בלשון כאשר[26] תהיה כוונתן לומר ידענו רשענו אשר אין בנו זכות לקיום ברכותיך. האמנם ידענו כי יתקיימו הברכות כאשר אתך נשוב לעמך, כי אז זכותך וזכות עמך יעמוד לנו ולא יחזרו ברכותיך ריקם.

או ירצה הכוונה ללכת בחברתך הוא לפי שימשך לנו תועלת נפשיי גדול שנשוב לעמך להיות מכללם בסבת דבריך והדרכתך והיישרתך יכנס יראת שמים בלבנו קו לקו מעט מעט עד שנרצה ונחפוץ להיות מכלל עמך. דבלאו הכי אין בנו השערה והשכלה לבא לידי מדה זו. ושיעור הכתוב, ותאמרנה לה כי אתך, ר״ל לכתנו אתך ובחברתך ימשך שנשוב לעמך, מה שבהפרד ממך אין לנו מקום לזה אפי׳ תהיה כונתנו לטובה וגם זה נכון.[27]

[א, יא] ותאמר נעמי שבנה בנותי וכו׳. עד הנה היתה רוצה בחברתן לפחות כדי לויה ולא אמרה להן לשוב מהמקום ההוא. האמנם עתה אחרי ראותה את כונתן יותר ממה שהיה בדעתה רצתה לקצר להן את הדרך כדי שלא תחשובנה שאם היא היתה רוצה במה שהיה במחשבתן [להנאת חברתה ותועלתה][28] אלא שהיתה דוחה אותן כמערימה, [ולפי׳ היתה מנחת אותן להתרחק יותר כדי להגבירן בהכמרת רחמיהן עליה].[29] ומה אם בשמעה את דבר הגירות מפיהן תפסה בשורת הדין כמאמרם ז״ל לדחות את הגר עד ג׳ פעמים ולנסות אם תוכן כברן ואם כפיהם כן לבן וכליותיהן היתה הדחיה מהמקום ההוא כדי שלא יתהלכו יותר בחברתה ותתעצבנה נפשן עליה ועל לכתה יחידה שכולה וגלמודה ותהיה ביאתן מאהבתם לא לשם שמים. וז״ש שבנה בנותי כלומר שובנה מיד למה תלכנה עמי אפי׳ פסיעה אחת יותר (ואפשר ג״כ שתהיה הכונה אחרי שאתן הראתן לדעת כי לא בשבילי אתן הולכות אלא בשביל הנוגע לכם להנאתכם ולתועלתכם א״כ שבנה בנותי תכף ומיד למה תלכנה [2ב] עמי יותר).[30]

24 נוסף בשוליים. ואומרו עד כנגד מידה מצוטט באגרת שמואל. כאן הגירסה כוללת את התוספת.
25 התרגום לרות א, י : ארום אלהין עמך נתוב לעמך לאתגיירא.
26 שרש ישי, דף טז, א.
27 או ירצה . . . לטובה מצוטט באגרת שמואל.
28 נוסף בשוליים.
29 נוסף בשוליים.
30 הסוגריים במקור.

ואמר העוד לי בנים וכו׳ כלומר [31] העולה על רוחכן קשה היא לבא לתכלית כי כוונתכן ? בגיור להיותכן ? [32] נכללות בכלל ישראל ולבא בקהל [וחשבה בלבה].[33] ואם יהיה שבני ישראל ירחקו מהם ולא ימצא מי שירצה לישב עמן אפשר שיהיה הסבה לחזור לסורן והדבר הזה איננו רחוק כי הרבה נמנעים מלהדבק בגרים וכ״ש בהיותם מואביות ועדיין לא נתחדשה הלכה [ולכן רמזה להן שאין מציאות אמיתי לזה אלא] [34] מצדי מסיבת הקירוב דעת שהיה לי עמכן ועיניכן הרואות כי אם אפשר לכן להדבק בי אפי׳ ע״י סבות רחוקות כי לו הונח שעוד לי בנים במעי מאישי הראשון א״ה והיו לכם לאנשים הא ודאי לא כי אין יבום אלא באשת אחיו שהיה בעולמו.

או אפשר שנאמר כאומרה והיו לכם לאנשים כלו׳ וכי אפי׳ יהיו לי בנים במעי הם ירצו להיות לכם לאנשים בתמים כי קרוב לודאי שלא יעשו כבנים המתים לישא מואביות והטעם כי היא לא ידעה שנתחדשה הלכה מואבי ולא מואבית ובאה לכלל הכרה כי הראשונים בחטא זה מתו.

וטעם אומרה בנותי בפעם הזאת השנית הוא כדי שלא תחשבונה כלותיה שחפצה הדחיה אחרי אומרן לה את טוב כוונתן והוראת אהבתן עמה היא מחמת שבאה לסבת כליון בניה וממונה אחרי שנדבקה בהן או מסבת טבע העולם חמות בכלה לפי׳ דברה עמהן בלשון רכה וקראן בנות להוציא מלבן הנאמר ותחשובנה כי באמת ובאמונה היו טענותיה הבאות.

ויתכן עוד כי לפי שהורו בדבריהן היות כונתן לשמים להתגייר, לא רצתה לדחותן לגמרי שלא תבאנה לחסות בצל כנפי השכינה, אלא אדרבה אמר להן שבנה בנותי, כלומר תשובו לגדר שאוכל לקרותכן בשם בנותי והוא הוא ענין בגירות. כי בהיותן בגיותן לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים. האמנם מה שאנכי אומרת לכם הוא למה תלכנה עמי בחברתי, כי הרבה דרכים יש להעתיק את עצמכן ממקום הטומאה למקום הטהרה. אין זאת רק שעיקר כונתכן להדבק עמי וזה אפשר כדמפרש ואזיל העוד לי בנים וכו׳. וקרוב לזה מצאתי אחרי כותבי להר״ש בן אלקבץ נר״ו.[35]

ואפשר עוד שאומרו העוד לי בנים וכו׳ תראה הכונה שאמרה להן האם נניח שעוד לי בנים במעי מ״מ וכי ראוי הוא שיהיו לכם לאנשים אין זה כבודכן [ומתרי טעמי אמרה כן חדא] [36] להיות נשים גדולות בשנים נשואות לילדים ורכי השנים. והיותן משועבדות תחתן באשה תחת בעלה שנית כי הן היו בנות מלך כאמור במדרש. והראשונים היו ראויים להם כי גם הם היו שרים גדולים וכמו שנתבאר. אמנם אלו הנולדים עתה מי יאמר שיגיעו לגדר ההוא בהיותם יתומים ובלתי ממון עושר ונכסים. וכל הכונה [להורות] [37] כי לכבודן ומעלתן אמרה להן כן.

[א, יב] שבנה בנותי לכן כי זקנתי וכו׳. הכונה אפי׳ אם תאמרו אנחנו עדין בגיות וגוי שנתגייר כקטן שנולד דמי באופן כי לא זו בלבד מאיסור אשת אח שלא היה בעולמו שלא יהיה מונע אלא גם הבנים מאיש אחר שהם אחים מן האם אין בהם עון אשר חטא כלל ויהיה

31 כתב תחילה העוד לי בנים כי.
32 המילים מחוקות וקשות לקריאה.
33 נוסף בשוליים.
34 נוסף בשוליים. במקור נמחקה הנוסחה הראשונה : וא״כ לא היה מקום לזה אלא.
35 שרש ישי, דף יז, א.
36 נוסף מעל השורה.
37 נוסף מעל השורה.

אפשר לכם להנשא לבנים שאלד,[38] מ"מ זקנתי מהיות לאיש וכו'. וזהו לפי הדרך הראשון גם לשאר הדרכים הכתובים לעיל רצתה לתת טענות אחרות לעיכוב הליכתן עמה זולת הנאמר. והכוונה כי אף אם נניח שירצו הבנים האחרונים לעשות כראשונים ולא יחושו להיותן מואביות וגם שלא תחושו אתם לכבוד גדולתכן כפי הפירושים האמורים, מ"מ יש טענות אחרות שראוי [3א] להם לשוב מחמתם וכדמפרש ואזיל. והנה טענותיה ברורות בפסוק כי זקנתי מהיות לאיש וא"כ שאומר יש לי תקוה לשוב לימי נערותי ואהיה ראויה ללדת ועוד שאמצא תכף להיות הלילה לאיש ולא יהיה מניעה ועכוב מצד מציאות הבעל, וגם שתכף ומיד אלד בנים ולא יעבור זמן בין הריון ללידה, עכ"ז שיזדמנו כל אלה אשר הם רחוקים מן הטבע, מ"מ עדיין יש מניעה רבה כדמפרש לקמיה אשר בסבתה ראוי לכן לעמוד מנגד רצונכן זה ולא תהרהרו עוד אחריו.[39]

[א, יג] הלהן תשברנה עד אשר יגדלו וכו'. אמרה להן טענה גדולה כי אף אם תרצנה לשום את עצמן בכל הספקות האמורות וירצו להמתין עד אשר יגדלו מ"מ נשאר ספק עצום כי מי יודע אם הם הבנים אחרי היותם גדולים ראויים לקחת נשים ירצו לקחן אותן בראותם שכבר הן באות בימים והמה ילדים בחורי חמד ותשארנה באפס תקוה בלתי אפשרי התיקון קרחות מכאן ומכאן. וז"ש הלהן וכו', כלומר האם בשביל ספק שיאמרו הן תשברנה עד אשר יגדלו, או אם בשבילהן תעגנה כלו' תשארו עגונות לעולם, שביני וביני תאבדו זמנכם. ואחרי גודלם כבר לא תהיו ראויות להיות לאיש, באופן שאם הם לא יחפצו בכם לא ימצא איש פונה אליכם בעת ההיא כאמור. ונתיישב בפי' זה אומרו הלהן בגו"ן שהיה ראוי להיות במ"ם.[40]

ואמרה עוד אל בנותי וכו', כלו', אם תאמרו כי לא מחשבותי מחשבותיכם, ותטענו לאמר [אין] [41] רצוננו ודעתנו להנשא כלל. אחרי נפילת עטרת ראשנו ונשארנו אלמנות מאנשים גדולים וחשובים, מה לנו ללכת עוד אחרי הבעלים, אלא יש את נפשנו לשבת עמך במקומך באלמנות כמותך. לזאת אמרה להן אל בנותי וכו', כלו', אין ראוי לכם להשתוות עמדי בענין זה. כי מר לי מאד יותר מכם, כי יצאה בי יד ה' אשר היתה בלי ספק מאתו ית' להכותני ביד שלימה, ולא לקיתי באצבע לבד. [ואמרה זה] [42] יען נשארה שכולה וגלמודה כעת שאין מקום לתקן.

או יר' הלהן תשברנה וכו', כלומר ואפילו אם תרצו אתם להמתין להם ולהתעגן להם אנכי איני יכולה לסבול מצדכם יותר מרירות ממה שקבלתי עד הנה, ולא אוכל להתאפק ולסבול עוד ראותי אתכם אבודות ועגונות כל ימיכן. וז"ש אל בנותי כי מר לי מאד מכם, כלו', יש לי מרירות הרבה בשביל מה שאירע לפי שנסתבב מצדי ומצד עונותי כי יצאה בי יד ה'. ולפי דרך זה אומרו הלהן תשברנה וכו', הוא ע"ד לו הונח ולא ע"ד תמיהה.

או יר' אל בנותי כלומר איני רוצה שתבאו עמי בשום צד כי מר לי מאד מכם שאירע לכם זה עמי בזמן אשר יצאה בי יד ה' ונשארתי בעירום ועריה שאפי' אין בידי יכולת לזון ולפרנס אתכם לפי כבוד המתים כמנהג האלמנות החשובות.[43]

38 שרש ישי, דף יז, א.
39 שם, יז, ב.
40 שם, יז, ב.
41 נוסף מעל השורה.
42 נוסף מעל השורה.
43 מתחילת הפסוק עד כאן מצוטט באגרת שמואל.

ובמדרש[44] אללי בנותי כי מר לי מאד מכם בשבילכם בי ובבעלי ובבני. ע"כ. פירשו אל כמו אלי כבתולה חגורת שק.[45] וכונתם ז"ל כי עד הנה דחאתן בנמנעות מדרך הטבע והשכל ועכשיו מדרך הרצון כי על הראשונים היתה מצטערת ואיך תבוא להוסיף עליהם כי בשלהן היתה לה כל הצער העבר והכו דלא לוסיף עלה ואומרם בי ובבעלי ובבני. וצרת הבעל קדמה בזמן קודם נישואי הבנים. [3ב] וכמו שמורים פשטי הכתובים אפשר כי כוונו אל ענין הצרות העין, כי היא גרמת הכל כמו שנתבאר למעלה בפסוק וישאו להם נשים מואביות שהוא גרם מיתת אלימלך. ונשיאת הנשים אשר משם נסתבב מיתת הבנים ג"כ.

ובהיות כי מדת הצרות עין היא טבעית במואב כאמור ואלימלך ובניו קנו מדה זו בחברתם וכמו שדקדק הכתוב לעיל ויהיו שם נמצא שבסבתם ובסבת חברתם של מואב נגרם לה הכל וז"ש בשבילכם וכו'. הכוונה בשביל שנתחברו עמהם ועם מציאות האומה לא בשביל השאת הנשים ומשות התנות ודוק דקאמר בשבילכם במ"ם לא בנו"ן. ונתיישב בזה קרא גופיה דכתיב מכם במ"ם ואפשר דרז"ל דרשו את דרשתם זאת בכוונה מכוונת ליישב גם את זה אמאי כתיב לשון זכר בהיותה מדברת עם נקבות ואינו רחוק.

[ובמדרש[46] על כי יצאה בי יד ה'. א"ר לוי כל מקום שנאמר בו יד ה' מכת דבר היא ובנין אב בכולם הנה יד ה' הויה וגו'. והטועם את דבריהם ימצאם מתוקים מדבש שאומרו כי יצאה בי יד ה' הוא נתינת טעם לשבח למה שאמרה מר לי מאד מכם במ"ם היתרון ואמרה שהוראת זה היתה לפי שראתה שנגפה במכת הדבר אשר הוא חולי המתדבק כנודע ועם כל זה לא יצאה אלא בה לא בשאר העם השוכנים במקום דירתה הרי מצד זה ראוי לומר שמרירות שלה גדול יהיה עד התכלית כי זאת אומרת היות הרעות רודפות אחריה בסבת עונותיה ..... נדמה ..... כמדובר לעיל הנה מדוייק מדבריהם מלת בי שהיא להוציא את אחרים.[47] ונפש ..... לומר עוד עד ..... כי אחרי כל הטענות אמרה שבשום צד לא היתה רוצה שיהיה להן עוד התדבקות קורבה עמה להנאתן ולטובתן כי ראתה שעד הנה יצאה בה יד ה' הוא הדבר ויראה היותו חולי המתדבק לא נגע באחרים כי אם בה ..... וחששה ..... תדבקנו ... עמה ....

הנה אפשר שנפרש אל בנותי שהכונה לומר שעוד איני רוצה שתקראו בשם בנותי כי נשי הבנים יקראו גם בשם בנות יקראו להן והטעם במיאונה זה הוא כמדובר לעיל.][48]

[א, יד] ותשנה קולן ותבכנה עוד וכו'. הכונה כי בסבת דבריה אלה נשתוו שתיהן בבכיה כמו בפעם הראשונה. אמנם הרושם הנמשך מדבריה היו הפכים. כי הרושם שנעשה בלב האחת היא הפך ממה שנעשה בלב האחרת. כי לאחת היו הדברים סבת הפירוד ולאחרת סבת הדבוק. ובמדרש[49] דרשו אומרו ותשנה בלא אל"ף ואמרו תש כוחן מהלכות ובוכות. וע"פ דרכם אני אומר שהכוונה היא שבבכיה זו האחרונה תששו כחן בהרמת קול ובכמות הדמעות זאת לגנאי שכבר סרה לבה מעם חמותה ובחרה בפירוד. וזאת לשבח לפי שדבקה בה בחמותה.[50]

44 רות רבה פ"ב, יז.
45 יואל א, ח.
46 רות רבה פ"ב, יט.
47 ובמדרש . . . עד אחרים, מצוטט באגרת שמואל.
48 נוסף בשוליים. המילים החסרות מחוקות ואינן ניתנות לקריאה.
49 רות רבה פ"ב כ. שרש ישי, דף יט, א.
50 עיני משה א, יד, דף ד, א.

ופשוטו של מקרא הוא, כי בראות רות הצדקת שעשתה יבמתה מעשה להראות הפירוד והוא הנשיקה אשר היתה נשיקה של פרישות, רצתה גם היא שלא לעמוד בשב אל תעשה [עם היות] [51] שגם בזה היתה הוראת שלא בחרה בפרישות כיון שהנשיקה נעדרה אלא גם עשתה מעשה שנתקרבה יותר אצל חמותה ונתדבקה בה ממש להורות כי לבה שלם עמה לא תתפרד ממנה בשום צד כלל. זאת ועוד כי תנועתה זאת לעבודת שמים יהיה סיוע גדול לבא עד תכלית כונתה לחסות תחת כנפי השכינה וכל הדברים צריכים התחלה והתעוררות.

[א, טו] ותאמר הנה שבה יבמתך וכו'. רז"ל אמרו במדרש,[52] כיון ששבה אל עמה שבה אל אלוהיה, ודבריהם נכוחים. כי רצו לישב דמנין ידעה נעמי ששבה אל אלוהיה ואולי שם בארצה תנהוג דת משה ודת יהודית.[53] אלא שהכריחה כן משובה אל עמה והדברים פשוטים. ואפשר עוד שהברירה כן מאופן תשות כח הבכיה בשעת הפירוד שהיה מן הראוי שבעת ההיא תגדיל ותאדיר הבכיה יותר ובפרט בעת הנשיקה כי כפי משמעות הפסוק [אינו דוחק לומר] [54] אלא היה שם בכיה כלל בעת הנשיקה אלא קודם, וחזקה על ערפה המרשעת לומר עליה כן, ומזה הכירה דודאי מינות פרחה בה, ודבריה הראשונים לא מלבה היו כי אם לפנים. ולכן אמרה הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלוהיה,[55] ולכן אנכי מיעצת אותך שתשובי גם את, אבל לא תהיה תשובתך תכף בסמיכות אחריה כי מחברתה לא יהיה לך תועלת רק נזק ופגם בנפש, אלא אחרי יבמתך, כלו' בהפלגה ובריחוק כי כל אחרי מופלג וכמו שכתב רש"י ז"ל בפ' נאה.[56]

או יר', רואה אנכי את אהבתך דבוקה בי עד אין תכלית, ואין את צריכה לעשות מעשה יותר להביאני לכלל הכרה זו, כי כבר הדברים נכרים ממה שלא מהרת ללכת עם יבמתך שוה בשוה. וז"ש שובי אחרי יבמתך. ונרמז בדברים אלה שהכירה היות אהבתה [עמה] [57] יותר מיבמתה, כיון שהיתה בהליכה אחריה, ולא עמה שוה בשוה, וכדאמרן.

[4א] [א, טז] ותאמר רות אל תפגעי בי וכו'. יהיה אל תפגעי בי מלשון פגע בו וכו',[58] והכוונה כי גודל האהבה יסבב לה מות ותקראנה אסון אם תפרד ממנה, וז"ש לעוזבך. ועוד בהיות הדבר נוגע לנפש והוא ענין הגירות, כי יהיה בלתי אפשר בהפרדה מעליה, וז"ש לשוב מאחריך. נ"ל להגיד שמא תדמי בנפשך [59] כי לכל הצדדין היתה בסכנת מות ולא ימנענה הליכתה עמה, כאומרך שלא אוכל אנכי בת מלך פנימה לסבול טורח הדרך, ובפרט בלכתן על רגליהן ויחפות כמאמרם ז"ל, אמרה דעי באמת כי אל אשר תלכי אלך, כמוני כמותיך, יהיה המקום קרוב או רחוק. שמא תאמרי שלא אוכל לסבול, מצורף לזה טורח וקושי הליכה והשינה ע"ג קרקע, אמרה כאשר תליכי אליך. זהו במה שנוגע לגוף. וגם במה שנוגע לנפש, והוא ענין גירות כי תאמרי בלבבך שלא אסבול קושי דת משה ויהודית, גם בזה אטה

51 נוסף מעל השורה.
52 רות רבה פ"ב, כא.
53 שרש ישי, דף יט, ב.
54 נוסף בשוליים.
55 עיני משה א, טו, דף ד, א.
56 רש"י א, טו ד"ה שבה יבמתך. רש"י מתיחס רק למילה שבה שהיא בעבר ואינו אומר דבר לשמירת המרחק בין רות לערפה.
57 נוסף מעל השורה.
58 למשל שמו"ב א, טו.
59 המילים 'שמא תדמי בנפשך' נתונות במעגל ובשוליים כתוב 'נ"ל להגיה'.

שכמי לסבול עול התורה והיהדות, כאילו מעולם הייתי מעמך ותחת צל כנפי אלי"ך כמותיך, וז"ש עמך עמי וכו'. ובפירוש אל תפגעי מצאתי להר"ר יהודה נתן פרובינצאל קרוב לדברי. ומצאת כי תדרשנו בספר שרש ישי עמוד עליו.[60]

ובמדרש,[61] אל תפגעי בי, לא תחטאי עלי, לא תסבין פגעיך מני לעזבך לשוב מאחריך. מ"מ דעתי להתגייר, לא מוטב על ידך מגוי אחר. כיון ששמעה כך התחילה סודרת לפניה הלכות גרים. ע"כ. כוונתם ז"ל שנרמז[62] בלשון הזה שתי הבנות, לשון חטא ולשון[63] חלוי פנים ג"כ, וכפשטיה דקרא, ושתיהן היו בכוונת רות. והיה זה לפי שראתה רות בחמותה מעשה בלתי צודק בשתי הדרגות לפי דעתה. והוא שהיה ראוי שבראות חמותה בה כונה טובה לגירות, היה [ראוי][64] שתסייעה לזה, ותכין אותה[65] בדבר על לבה דברים ממשיכים אותה לבא עד תכלית כוונתה. והיה היא לא כן עשתה, ואדרבה לא לבד שלא המשיכה את לבה לכך, אלא שהיתה דוחה אותה, וחשבה כי נכנסה בכלל מחטיאי הרבים ומעכבים על ידם לעשות מצוה, והרי בה עון אשר חטא. וז"ש אל תחטאי עלי כי את דוחה אותי מלהכנס תחת כנפי השכינה והיה בך חטא.

ולא זו בלבד ראוי ליך לעשות אלא ג"כ שלא תסירי ותקחי הפגיעה והחלוי פנים ממני על זאת. והכונה על הדברים הממשיכים את הלב כאמור וז"ש לא תסבין פגעיך מני כי היה ראוי לה לעשות כן באופן כי יש הנה שתי הדרגות כמ"ש לעיל. ולפי שחשבה כי אולי נעמי רוח[66] אחרת היתה עמה שדברי רות לא היו בלב ונפש לכן אמרה מ"מ דעתי להתגייר וכו'. ואז התחילה סודרת לפניה הלכות גרים ולפי פי' זה יהיה תפגעי כמו ודשנו את המזבח שהכונה שיסירו את הדשן. ורואה אני כי אפשר לפרש לא תסבין פגעיך מני בדרך אחרת שהכונה שלא תעשה באופן שיקראה אסון ותקח נזק ומיתה מצד דחייתה את כלתה כי חטא גדול.

ומ"ש אל תחטאי עלי והעון הזה אולי יביאה עד שערי מות וז"ש לא תסבין פגעיך מני פי' לא תקחי מיתתך מצדי ומ"מ גם לפי' זה נרמז במלת תפגעי שתי הבנות והבוחר יבחר.

[א, יז] באשר תמותי אמות וכו'. רבו הפירושים בפסוק הזה. ופשטן של דברים אצלי הוא, במקום אשר תמותי אמות, ושם אצלך אקבר כי איני רוצה להפרד ממך בשום צד. ותפילתי זכה, ואנכי מחלה שכה יעשה לי אלי"ם להדבק בך בחיים, וכה יוסיף כאשר המות יפריד ביני וביניך, שאזכה להיות מהעומדים במחיצתך. ויותר פשוט מזה הוא, כי להוציא מלב חמותה שלא תספק בדבריה, אם כנים המה או שפתי חלקות, ולכן קפצה באלה ובשבועה [24ב] ואמרה, כה יעשה ה' לי להיות שכולה ואלמנה ובחוסר כל [כמו שאנכי עתה].[67] ועוד יוסיף צרות על צרותי כי אם המות יפריד ביני וביניך לבד. אבל כל עוד נשמתי בי לא אתפרד כלל מאצליך ובזה לא נשאר אצל חמותה שום צד ספק.

60 מצוטט בשרש ישי, דף כ, א.
61 רות רבה פ"ב, כב.
62 תחילה כתב 'שרות כיוונה'.
63 תחילה כתב 'לשתי הבנותיו מלשון מות ומלשון' ותיקן.
64 נוסף מעל השורה.
65 תחילה כתב 'ויכינה לכך' ותיקן.
66 תחילה כתב 'דעת' ותיקן.
67 נוסף מעל השורה.

ובמדרש,[68] כה יעשה ה' לי וכה יוסיף. אמרה לה בתי כל מה שאת יכולה לסגל מצות וצדקות סגלי בעה"ז, אבל לעתיד לבא כי המות יפריד ביני וביניך. הגם אם דברי הכתוב הם דברי רות. ודבריהם ז"ל כאילו היו דברי נעמי, והדבר קשה. עכ"ז המתבונן יבחין ויבין כי הלא ראינו למעלה כי כל דברי רות הם תשובה לדברי נעמי הקודמים, וכמ"ש במדרש,[69] אמרה לה בתי אין דרכן של בנות ישראל ללכת לבתי תיאטראות וכו'. אמרה לה אל אשר תלכי אלך. אמרה לה בתי אין דרכן של ישראל ללון בבית שאין שם מזוזה אמרה לה באשר תליני אלין וכן כולם באופן שכל דבריה הם תשובה לדברי חמותה. וגם פה בדברים אלו ביארו לנו ז"ל מה הם הדברים שאמרה נעמי שיפול עליהם דברי רות אלו לתשובה עליהם. וביארו שדברי נעמי הם בתי כל מה שאת יכולה לסגל מצות וצדקות סגלי בעה"ז. וממילא משמע פי' דברי הפסוק שהשיבה רות, כה יעשה ה' לי וכה יוסיף, שכיוונה לומר כי כן היתה כונתה. וככונתה ירא ה' לסייע ולעזור לעשות ולהוסיף כי הבא ליטהר מסייעין אותו. ולפ־שיטות הדברים לא הוצרכו במדרש לפרש תשובתה של רות כי מכלל דברי החמות אשר ביארו אתה שומע דברי הכלה.

ואמרו עוד אבל לעתיד לבא כי המות יפריד וכו'. כיוונו בזה ליישב סיפיה דקרא נמשך לתשובת רות על דברי חמותה. והכוונה לומר כי אמרה רות שהיתה יודעת באמת שעולם הזה עולם המעשה, ועולם הבא הוא עולם הגמול, ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת ומי שלא טרח וכו' מה יאכל בשבת[70] כי אין מקום שם לעשות את מעשה המצות. וז"ש רות כה יעשה ה' לי וכה יוסיף בעה"ז כי יודעת אנכי שלעתיד לבא שיהיה אחר המות והו' העה"ב המות יפריד ביני וביניך, והוא ענין הגמול והשכר הנכלל בזה. כי כל צדיק וצדיק יש לו מדור לפי כבודו.[71]

או תהיה הכונה שאמרה רות שיודעת היא כי המות יפריד בין הנבראים ואפי' שני אוהבים כנעמי ורות במותם נפרדו, ואפי' מציאות ראיה זה לזה נעדר. ומכ"ש שאין מציאות לעשות מצות וצדקות כי רוב המעשה הטוב תלוי בין אדם לחבירו.

[א, יח] ותרא כי מתאמצת וכו'. הכונה שראתה אותה מתחזקת ומאמנת את עצמה ללכת אתה כמנהג האנשים הגומרים בלבם לאחוז בדרכם שהם מאזרים ומחזקים את עצמם להכין להם הדרך ובפרט ההולכים על רגליהם. ובראותה מעשה מוכיח אז ותחדל לדבר אליה.[72]

ונר' לדקדק אומרו ותחדל לדבר אליה כי לכאורה משמע דלאו שפיר עבדא לעמוד בשב אל תעשה אחרי שדחתה אותה ג' פעמים [והודיעה קלות וחמורות][73] היה ראוי שאחרי כן תחזור לדבר על לבה דברי פיוס וקירוב וכמו שהוא שורת הדין להודיע מתן שכרן וכו'. ולמה עמדה ולא ענתה עוד ואפשר דרישיא דקרא מודיע טעם סיפיה דקרא והטעם כי עם כל דברי רות עדיין לא יצא החשד מכל וכל מלפני נעמי שלא היה גירותה לשמה לגמרי,

68 רות רבה פ"ב, כה.
69 רות רבה פ"ב, כב.
70 ע"ז ג ע"א.
71 שרש ישי, דף כא, א—ב.
72 ביאור דומה לזה במילים אחרות מביא ר' שמואל אוזידה בשם רב אחרון ומסיים וכן כתב מורי זלה"ה. וראה גם עיני משה דף ד, ב, ד"ה ותרא.
73 נוסף מעל השורה.

ומאהבתה אותה עשתה זאת, ובפרט בראותה [אותה][74] דבוקה ומחוברת[75] עמה הגם אם היה אפשר להתגייר שלא בחברתה וכמ"ש למעלה שכן היו דברי נעמי אליה חשבה שהוא הוא עוד המחשבה לבלתי הפרד ממנה. ולכן עם כל דבריה לא הועיל לקרב בפועל אלא שלא לרחק. וז"ש [5א] ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ובחברתה ותחדל לדבר אליה, כלו', בשביל כך לא היה כאן כי אם ותחדל לדבר אליה אבל לקרב בפועל וכדאמרן.

[א, יט] ותלכנה שתיהם עד בואנה בית לחם וכו'. הכונה כי הליכתן עד בואנה בית לחם היתה בשוה לא היתה נכרת בחשיבות האחת יותר מחברתה. וגם כן תכף כבואנה בית לחם ותהום כל העיר עליהן, כלומר על שתיהם בשוה, בראותם שתי נשים באות לבדן מהדרך. האמנם כאשר התמכרו באמירתן כי אז ודאי היתה הכרתן אותן ברורה, אז לא אמרו כי אם הזאת נעמי, שמכירין היו אותה לשעבר ועליה נתעצבו ביחוד, כי מעולם לא ראו את רות ואם היתה יפת תאר ויפת מראה.[76]

וטעם ותהום כל העיר עליהן, כנר' שכולם היו מקובצים באסיפת עם ונמצאו יחד בעת הגיען לבית לחם ואיך היה זה בלתי אם נועדו כבר נמצא לרז"ל במדרש רות[77] דעות חלוקות בענין. יש אומרים אותו היום קציר העומר היה דתנינן תמן כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול. ויש אומרים אבצן היה משיא את בנותיו. ויש אומרים אשתו של בעז מתה באותו היום ונתכנסו כל ישראל לגמילות חסדים וזיל כל עמה לגמילות חסדא נכנסה רות עם נעמי והיתה זו יוצאת וזו נכנסת. ע"כ.

ואפשר שמצאו כל א' מהם סמך לפירושו מן הפסוק'. דמ"ד קציר העומר היה [מלבד הכרח מקרא בתחלת קציר שעורים דלקמיה כמ"ש[78] ז"ל כל מקום שנ' קציר שעורים בקציר העומר הכתוב מדבר. עוד][79] דייק אומרו ותלכנה שתיהן עד בואנה בית לחם. דמשמע שעד בואנה לשערי בית לחם היו שתיהן בדרך לבדן לא עבר בה איש, לשנאמר שנתלוו עם אחר בדרך ולא יהיו הולכות לבדן. ואם בני העיירות והכפרים היו במקומם היה הדבר רחוק שלא ימצא הולך ושב בכפרים כי גם בעבר ההוא שהיו באות בו היו שם עיירות וכפרים סביבות בית לחם ולא יתכן זה כי אם במה שיתבקש מציאות שכולם הלכו להם ולא נמצאו במקומם ואין זאת כי אם בקצירת העומר שכל העיירות הסמוכות לשם וכו'.

ומ"ד שמתה אשתו של בעז דייק אומרו ויהי כבואנה בית לחם שהכונה שנתחדש מציאות הויה ונישואין בהגיען לבית לחם, ואין זאת כי אם שמתה אשתו של בעז כי בזה הוכנו נישואי רות לבועז, מה שקודם מיתת אשתו היה הדבר רחוק ונמנע אבל עכשיו נולדה הויה שזו יוצאה וזו נכנסה.

ומ"ד שאבצן היה משיא בנותיו, דייק אומרו ותהום כל העיר עליהן, כי במקום השמחה ובזמן הגילה והששון נרגשין הדברים המחרידים את הלב והשמחה מתערבבת ותתגדל התמיהה יותר להיות הקריה הומה.

[א, כ] ותאמר אליהן אל תקראנה לי נעמי וכו'. פירושו אפילו כי היא הבינה מדבריהן שכל החרדה שחרדו עליה לא היה כי אם בשביל שהכירוה מקודם בחשיבות נמרץ ועתה ירדה

74 נוסף מעל השורה.
75 כתב תחילה 'וחבורה' ותקן.
76 שרש ישי, דף כא, ב.
77 רות רבה פ"ג, ו.
78 רות רבה פ"ד, ב.
79 נוסף בשוליים.

למדרגה התחתונה בדלי דלות, וכמ"ש הזאת נעמי, והיא אמרה להן שצרותיה ומכותיה היו כ"כ באיכות ובכמות, שאפי' באשה אחרת אשר לא היתה מעיקרא חשובה ראוי באמת להתמרר עליה בלב ונפש, וז"ש אל תקראנה לי נעמי בשום צד, אפי' בשתוף שם מרא כדי להזק שם המרירות, אלא קראן לי מרא, כי המר שדי לא מאד. ורבוי הצרות ימררו את לב השומעים והרואים, אפי' שלא יבחנו בבחינת חשיבותה הקודם. ונתיישב בזה [25ב] פעל אל תקראן לי וכו' קראן לי וכו'.[80]

וראיתי מפרשים אשר חשבו שיהיה נעימות הפך המרירות[81] וכבר ידעת מאמרם ז"ל,[82] שדרשו על שם נעמי שהיו מעשיה נאים ונעימים והוא שם מורה על הצדקות. וג"כ ראינו מה שתרגם המתרגם ז"ל[83] קרו לי מרירת נפשא. ואצלי פירושו על טומאת הנפש אשר נתלכלכה בחטאות ועונות כי תקרא אז מרה באמת שכל מרירות הוא מצד הטומאה ונמצא כי מבין שניהם ז"ל יצא פי' הפסוק כי יש כאן דבר והפכו בענין הנפש. והראיה על היותה מלאה גילולי העונות כי המר שדי לי מאד, ומחוזק היסורין נודע גודל האשמים כי הצור תמים פעלו ולא עביד דינא בלא דינא.

[א, כא] אני מלאה הלכתי וכו'. אמרה להן הגם אם תאמרו כי אע"פ שלדברים הנוגעים בעה"ז ובעניני הטובות הגשמיות והגופניות בודאי שראוי להקראות בשם מרא, כי מרירות גדול יש כאן בסבת הצרות והרעות כפולות ומכופלות, מ"מ צד נעימות יש כאן במה שנוגע לנפש כי הרויחה ביסורין אשר חלו עליה להיותה מזבח כפרה ובבחינה שהיא מנוקה מעון ראוי להקראות נעמי בהוראת הצדקות אשר שם זה מורה עליו, כמאמרם ז"ל וכמ"ש לעיל, לזה אמרה אני מלאה הלכתי וכו'. כלומר אפילו בבחינה זו לא יצדק שם נעמי שהרי עיקר היסורין אשר באו עליה היה העדר הבנים וזהו אומרה אני מלאה וכו'. להורות על כל מציאות הבנים אפי' מה שהוליכה בבטנה וכמאמרם ז"ל[84] מעוברת וכו'. ולא לבד מתו הבנים הגדולים כי גם העובר שבמעי אמו הלך בענין רע. וממין היסורין האלו נכר שלא היה לנקוי העונות כי בעון האב בנים מתים אמרו לה בעון האם. [וא"כ אין ראוי שתקראנה לי נעמי אפי' בבחינה זו כי][85] אין זאת למזבח כפרה רק עדות על מעשי הרעים וז"ש וה' ענה בי מלשון [שקר ענה באהיו וכמאמרם ז"ל במדרש][86] וה' הרע לי כי אין ביסורין אלו צד טוביות כלל בהיות שאין בהם נקוי עון וכדאמרן.

או יר' אני מלאה הלכתי בכל טוב בבנים ובממון וכולם ספו תמו מבלהות. הבנים מתו והממון כלה באופן שרקם השיבני ה'. ואין זאת כי אם הוראה גדולה על רשעות כפול ומכופל שלא נכויתי בחמי חמין ולא הרגשתי בצרות הראשונות שהיו דרך התראה כדת מה לעשות בזמן אשר יבאו יסורין על האדם להתעורר לשוב מצרור אשמות אשר בידו. וז"ש למה תקראנה לי נעמי וה' ענה בי מקודם בצרות הראשונות ואה"כ כאשר לא הרגשתי לשוב ושדי הרע לי. ע"ד ויחזק ה' את לב פרעה וכו'. והצדיקה עליה את הדין כי אין בדרכיו עול,

80 ותאמר . . . וכו'. מצוטט באגרת שמואל.
81 שרש ישי, דף כב, א מביא את הדברים בשם הרלב"ג. ראה פירושו למגילת רות דף כב, ב.
82 רות רבה פ"ב, ה.
83 התרגום לרות א, כ.
84 רות רבה פ"ג, ז.
85 נוסף בשוליים.
86 רות רבה שם, שם. תחילה כתב 'לא תענה ברעך וכו'' ותיקן.

וראויה היתה ללקות יותר ויותר כפי עוצם חטאתיה, אלא שרחמיו ית׳ הגינו עליה. וז״ש שם שדי שאמר לצרותיה די ולא לקתה במידת הדין הגמורה.

ויתכן עוד לפרש שנשי בית לחם המה ראו כן תמהו על ב׳ דברים. האחד על עניני הגוף ובזה הושוו נעמי ורות וז״ש ותהום כל העיר עליהן. ואמנם ביחוד תמהו על נעמי בהיותה מוחזקת אצלן בצדקות וכשרות ועכשיו ראוה בלבוש סמרטוטין והיא מתהלכת על רגליה יחפה אשר זה היה הוראה גדולה על כל התלאה אשר מצאתה, וקרא צוח ואמר ולא ראיתי צדיק נעזב וכו׳.[87] וז״ש ותאמרנה הזאת נעמי, וכמ״ש במדרש[88] שמעשיה נאים ונעימים. והיא אף היא תשיב אמריה להן, על החלק הראשון מעניני הגוף אמרה כי לא לבד שלא יקראוה בשם נעמי [אדרבה][89] רק להפך בשם מרא כי תחלואי הזמן רדפוה עד תכלית [וז״ש כי המר שדי לי מאד.].[90]

האמנם על החלק השני הנוגע לנפש אמרה אני מלאה הלכתי וכו׳ למה תקראנה לי וכו׳. והכונה כי היה לה האמונה [6א] שלימה שהיסורין ההם תקנו את נפשה והיו סבה להכנעתה. ואם אין ראוי שתקרא בשם מרא אבל מ״מ אמרה שג״כ לא היה ראוי שיקראוה בשם נעמי שתוקף היסורין וריבויים היו הוראה על שמתחילה מעולם לא היה לה שעת הכושר להיות מעשיה נאים ונעימים וז״ש אני מלאה הלכתי וכו׳, להורות על תוכן צרותיה בכמות גם באיכות כי באו לה בימי הזקנה אשר התשובה לא תועיל לחזור ולהרויח את הנפסד ובפרט בבנים ובבנות. וא״כ למה תקראנה לי נעמי כלו׳ איני אומר שתקראנה אותי מרא בבחינה זו וכ״ש אלא שלא תקראנה לי נעמי שהוא שם מורה על נעימות המעשים שאופני צרותי הם עדות הפך זה. וז״ש וה׳ ענה בי[91] וכו׳.

[א, כב] ותשב נעמי ורות המואביה כלתה עמה וכו׳. אפשר לפרש שהורה הכתוב שאף אם בתחילה נעמי לבדה היתה השבה בכל לבה וז״ש ותשב נעמי. אבל רות המואביה בשביל שהיתה כלתה ולבה עמה בשביל אבידתה היתה ביאתה לא לסבה אחרת באופן שלא יצדק בה שם השבה כי מעולם לא היתה היא בבית לחם. מ״מ אחרי כן גם היא היתה לבה לשמים באופן שיצדק לומר בה ג״כ השבה משדי מואב, כאילו היתה מקודם בבית לחם כנעמי, כן עזבה את עמה ואת אלוהיה. וה׳ היה בעזרתם לפתוח להם דרכי התשובה במה שכיוון ביאתם בתחילת קציר שעורים, ולא יחסר להן לאכול לשבעה. לפי דרך זה רישיה דקרא הוא סיפור המחשבה הקודמת בהתחלה, ואומרו השבה משדי מואב הוא דברי אחרים וההוה לשבח רות.

וקרוב יותר לפרש שבתחילה הזכיר הכתוב השבתן דרך כבוד וכפי סדר דרך ארץ להזכיר את נעמי קודם ואח״כ את רות [טפילה אליה][92] לשתי סבות. אם לחשיבות נעמי אשר היא בת ישראל ורות היא מואביה. שנית היות חמות וכלה וראוי שתהיה החמות עקר וכלתה תפלה אליה. ושתי הסבות דייק קרא דכתיב ותשב נעמי ורות המואביה כלתה עמה, ואח״כ ביאר הכתוב שלענין התשובה גם רות היתה עיקר לא טפלה. וז״ש השבה משדי מואב כלו׳ שרות שבה בהחלט משדי מואב כי הניחה את טבע מקומה ומולדתה והוא ענין הצרות עין כאמור לעיל, וגם ענין הזנות המוטבע במואב מתחלת שרשן כנודע, באופן ששתיהן יחדיו

87 תהילים לז, כה.
88 רות רבה פ״ב, ה.
89 נוסף מעל השורה.
90 נוסף בשוליים.
91 תחילה הוסיף ׳ושדי הרע לי׳ ומחקן.
92 נוסף בשוליים.

כחמות ככלה בשווי אחד המה באו בית לחם לעבודת הבורא ופגעו בעסק מצוה תחלה והוא קציר שעורים שהכונה על קציר העומר וכמאמרם ז"ל.[93]

[ב, א] ולנעמי מודע לאישה איש גבור חיל וכו'. הורה הכתוב בהודעה זו את טוב טעם ודעת רות באמירתה לחמותה אלכה נא בשדה וכו', תכף בהגיעה לבית לחם. ואמר כי חכמת נשים ראתה בחכמתה אחרי יודעה נאמנה שהיה לחמותה מודע לאישה וכו'. כלומר שמלבד היות האיש הגדול הלז קרוב לאישה עוד היה מיודעו ואוהבו, וג"כ היה איש גבור חיל הכונה בתורה ובמעשה איש צדיק תמים, ועוד שהיה טפל לאלימלך וז"ש ממשפחת אלימלך שתלאו באלימלך. ושלש אלה יביאוהו לרחם על נעמי בלי ספק ולכלכלה בכבוד ועליו יהיה כל מחסורה באופן שנעמי אינה צריכה השתדלות לבקש מחיתה. האמנם היה רות היתה צריכה תיקון והשתדלות כי נכריה היא ובפרט בהיות שנשאת בגיותה עם מחלון ולא נתגיירה וכאמרם ז"ל. חשבה באמת כי לא היה מוטל על קרובי בעלה לחוש עליה כלל וצריכה היתה לחתור למצוה להחיות את נפשה שאם אין היא לה מי לה. ולפי' הקדימה ואמרה לחמותה אלכה נא בשדה וכו'. [26ב] ובזה ידוקדק אומרו ולנעמי מודע לאישה וכו' דהיל"ל ולאלימלך מודע איש וכו'. אלא הכונה ולנעמי לא היה צריך השתדלות לפי שהיה מודע לאישה וכו'. וידוקדק ג"כ אומרו בקרא דלקמיה המואביה.

ואם נרצה לומר שרות עדיין לא שמעה את שמע בועז ולא ידעו א"כ יהיה כונת הכתוב לתת טעם למה לא בקשה נעמי סדר איך יכלכלו את עצמן והיא סבתה דביתה רות פתחה פיה בחכמה ואמרה אלכה השדה וכו'. ואמר שהטעם הוא בשביל שהיה לה מודע וכו' כמ"ש וסמכה עליו. אמנם רות שלא ידעה דבר חתרה להחיות את נפשן.

[ב, ב] ותאמר רות המואביה אל נעמי וכו'. אמרה לחמותה בדברי חן וחסד, אף אם יודעת אנכי כי ירע בעיניך על שאלתי ובקשתי זאת, שהוא לך העדר כבוד בהיותי כלתך ובחורה יפיפיה, ללכת כאחת הנבלות ללקט אחרי הקוצרים, מ"מ נא לשון בקשה אנכי שואלת שתניחני ללכת ולא תעכב בידי, ותהיה לקיטתי בשבלים כדי שלא יקפיד בעל השדה, וגם זאת לא תהיה כי אם אחר האיש אשר אמצא חן בעיניו, באופן שתהיה הנחת הלקיטה בעין יפה ודרך מתינות וחשיבות לא כשאר הפחותות. והיא השיבה לכי בתי כלו' לכי אבל תתנהגי כבתי בכשרות וצדקנות לא כשרש וטבע המקום אשר יצאת משם.

ואומרו אחר אשר אמצא חן בעיניו הדבר קשה כי היתה אומרת בפיה שהיתה חפצה ורוצה לקיטת השיבולים כמעט כמו אתנן המציאת חן. ובזה יתישב הדבר במה שנתבאר לעיל. ועוד אפשר שמלת חן מצאנוהו בכל מקום מצד הטוב לא מצד הרע כדכתיב כי לוית חן וכו' ומצא חן ושכל טוב וכו'. וכיונה רות בדבריה שלא תלך ללקוט כי אם אחרי האיש אשר תמצא שיש בעיניו חן ר"ל שמשתמש בעיניו בעבודת ה' ולא בראיה אסורה שאם היתה רואה אותו משתדל להביט ולהסתכל בה הרי נכר היות בעיניו רשע לא חן והיתה בורחת מאצלו והולכת מאחריו הרחק כמטחוי קשת.[94]

[ב, ג] ותלך ותבא ותלקט וכו'. רז"ל במדרש [95] אמרו שתחילה מסיימת לפניה הדרכים וכונתם שבעת הליכתה השתדלה על הביאה אחר סיום הדרכים לשלא תטעה ותתעה בביאתה.

93 שבתחילה . . . וכמאמרם ז"ל, מצוטט באגרת שמואל.

94 ואומרו . . . קשת, מצוטט באגרת שמואל, להוציא המילים: ובזה יתיישב הדבר במה שנתבאר לעיל.

95 רות רבה פ"ד, ד.

וז"ש ותלך ותבא. או אפשר שתהיה כונתם שאחרי שהלכה חזרה לבא בכל הדרך ההוא כדי לסיים את הדרכים ואח"כ חזרה ללקט.[96] והראשון נ"ל עיקר.

ויתכן לומר ע"ד הפשט כי באולי חלקת השדה לבעז היתה סמוכה לעיר יותר משדות אחרים ואע"פ שהיא תכף ומיד פגעה בחלקה ההיא מ"מ הלכה עוד משם והלאה אולי ימצא אחרים במציאת חן יותר וכמו שהיא הבטיחה אחר אשר אמצא חן בעיניו. ולכן הלכה שדות הרבה ואח"כ חזרה ובאה ללקט בחלקה אשר הניחה כי לא מצאה חן כמו בחלקה ההיא. ויקר מקרה במציאת חן חלקת השדה לבעז.[97]

או אפשר שהיא הלכה בשדות אחרות הרבה עד שמצאה שדה שתהיה לקיטתה דרך ביאה לעיר שיהיו הקוצרים מתחילים מהצד הרחוק מן העיר ובאים וקוצרים דרך הצד הסמוך לעיר ומתקרבים אליה[98] ולא מצאה זה הענין רק בשדות בעז. וז"ש ויקרה מקריה חלקת השדה וכו'. וז"ש ותלך ותבא ותלקט שהיתה מלקטת דרך ביאתה. והורתה חריצות גדול בזה להקל הטורח הבלתי מצטדק להיות משא כבד עליה בהליכה ובביאה.

<[ב, יג] אפשר לפרש ג' פסוקים אלה בדרך קצר ונמשך והוא שרות בראותה את כל המעשים אשר עשה עמה בעז ואת דברי נחומיו חשבה בלבה שהיה אפשר כל זה לאחד משתי סבות או שיהיה מדאגה מדבר שמא אם לא יקרבנה בדברים טובים תחזור לסורה וכעין ואהבתם את הגר או לסבה אחרת בשביל מה שעשתה את המותה ולכן אמרה מדוע מצאתי חן בעיניך.[99] והוא אמר לה אין הטעם אלא בשביל כי הוגד הוגד לי[100] וגו'. ואז השיבה היא אמצא חן בעיני אדוני כי נחמתני במה שאתה מחזיק אותי לכשרה וכי דברת על לב שפחתך מהטוב הצפון אף על פי שאנכי מכרת את עצמי וערכי שאפילו להבא הלואי ואשיג לערך אחת משפחותיך הנכריות.[101]

[ב, יד] ויאמר לה בועז לעת האוכל גושי הלום וגו' נראה שהמתין לומר לה כן עד עת האוכל לפי שאם היה אומר לה מקודם היתה משמטת את עצמה ומתביישת ומסרהבת והיה צריך לקרותה פעם אחרת ותנן[102] אל תרבה שיחה עם האשה. ועוד שאם היה אומר לה מקודם היה מקום לחשד דשמא נתן עיניו בה ולפיכך המתין עד עת האוכל שאז אם היו כולם אוכלים והיא לבדה אינה אוכלת היה נראה אכזריות אם לא יקרא אותה ואז אמר לה גושי הלום ולא תשמיטי את עצמך כי אין ההזמנה אלא לדבר מועט וז"ש ואכלת מן הלחם וגו'.

[ב, טו] סיים במה שאמר ולא תכלימוה שהכונה שתהיה אמירתם זאת לה בהצנע ולא בקולות נשמעים פן תכלם ותבוש רות מהשומעים ובזה אתי שפיר לישנא דקרא דאי לאו הכי היל"ל גם אם בין העמרים תלקט לא תכלימוה.

[ב, יט] איפה לקטת היום כ"כ שיעור רב ביום א'[103] ובפרט בהיות הענין חדש אצליך כי היום הוא ראשון ללכתך השדה, וז"ש היום. ואנה עשית באופן שנתנו לך לאכול לשבעה ולהותיר. יהיה מכירך ברוך כי בלי ספק מנדיבי עם הוא ועל נדיבות יקום.

96 שרש ישי דף כה, א ; עיני משה דף ו, א ד"ה ותלך.
97 ויתכן . . . לבעז, מצוטט באגרת שמואל בפירוש לפסוק ב.
98 שרש ישי, דף כד, ב.
99 רות ב, י.
100 שם יא.
101 שרש ישי, דף מב, א.
102 אבות א, ה.
103 שרש ישי, דף מב, א—ב. מובא גם בשם ר' יהודה אבן שושן ; עיני משה דף ט, ב ד"ה ותאמר לה.

ואפשר לומר דחזר ואמר מלת ותאמר דנראית מיותרת, והענין הוא שבדבריה אלה רמזה לה אמירה אחרת והיא שהוא גואל ואולי ירצה לגאול אותה ולהשיאה לו כי קרוב לנו האיש מגואלינו הוא. אח"כ מצאתי להרב מורי זלה"ה שפירש כן.

[ג, ב] רז"ל[104] הרגישו בפסוק שכפי פשוטו נראה שהיתה מזמינה לזנות שתרחץ ותתעדן במיני בשמים ותתקשט במלבושיה כדי להגביר תאותו של בעז וישכב עמה וכן לא יעשה בלא קדושין וכתובה ושבע ברכות וכ"ש לאיש אשר כמוהו ומה גם שדבריה האמורים לקמן והוא יגיד לך את אשר תעשין מוכיחין שלא היתה הכונה שישכב עמה בלילה ההוא. וא"כ למה הוצרכו כל הקישוטין והעינוגין האלו. ולכן פירשו שכונת המעשים האלו היו לרמז על זכיות אשר תסמוך עליהן לשיצא הדבר לפועל ותכלית וכונת הפסוק לדעתם באומרו ורחצת וסכת וגו' אין הרמז על מה שתעשה עתה כי בזמן מועט כזה מאי מצות ומאי צדקות מצי למעבד ועוד שענין ע"ג כבר נרחצה ממנה קודם כאשר באת עם נעמי אלא נראה שהכונה לומר שיסייע לך בענין הזה מה שרחצת מע"ג ומה ששבת במצות וצדקות לשעבר ולפי זה וי"ו דקרא וי"ו התוספת והעטף לא וי"ו ההפוך.

ורחצת וסכת וגו', צותה אותה לרחוץ אם להתקדש מטומאתה אם לנקיות וכן הסבה לנקיות ולעידון כמנהג בימי חכמי התלמוד. ואמר ושמת שמלותיך עליך לומר כי מלבד הלבישה תסדר עליה באופן נאות כי לה יאתה סידור המלבושים ויפוי ללבישתה אשר תראה בהם יפות מראה אע"פ שלא יהיה המלבושים יקרים ונכבדים. כי ידוע תמצאנה נשים אשר עם היותן יפיפיות לא יתיישבו מלבושיהן עליהן עם היותן יקרי הערך. ויש אחרות שאע"פ שלובשת בגדים קלים ומלבושים מערך מועט הן לובשות אותן בנקיות וסדור יפה עד שיראה בהן נאות ויפות. וז"ש ושמת שמלותיך, ושמת הוא כמו אשר תשים לפניהם ומתרגמינן דתסדר קדמיהון.[105] ובזה ידוקדק אומרו ושמת שמלותיך לומר שאע"פ שלא היו שמלותיך יקרי הערך שוודאי לא היו לה כי המה באו יחפות כמאמרם ז"ל ומאין יבואו להם המלבושים הטובים המן הגורן או מן היקב. עם כל זה היתה יודעת כי בסדור שתשימם עליה תתייפה היא בהם יותר מלבושה במלבושי משי ובגדי זהב וסמיך ליה וירדת הגורן לומר לה טענה אחרת כי לא תתבייש אם מלבושיה לא היו כ"כ יקרי ערך ובפרט להיות הליכתה לקניית בעל גדול הערך ושופט כל הארץ. כי כיון שהיה מקום ההליכה לגורן אין לחוש כי אין דרך ללבוש שמה הבגדים החשובים כ"כ ותסתפק בסדר מלבושיה כדאמרן.

[ג, ד] ויהי בשכבו וידעת את המקום וגו'. טובים בעיני דברי המתרגם[106] שפירש כי ויהי בשכבו פירושו שכיבה ושינה דאילו כפשטיה דקרא שהוא השכיבה בלתי שינה יהיה עדיין קשה שאיך יהיה מקום לגלוי המרגלות כי תכף ירגיש ולא יניח אותה כלל לשכב. ועוד, כי בזמן ההוא עדיין לא יהיו האנשים אשר בגורן משוקעים בשינה ויורגש הדבר. והנה לסיבה זו אפשר ג"כ שהזהירה שלא תשתדל לדעת את המקום אשר ישכב שם עד אחרי השכיבה והשינה. כי בהתחלת השכיבה בוודאי יהיו כל האנשים והנערים נעורים בלתי ישנים ואפשר שירגישו בדבר רות בהיותה מחזרת בגורן הנה והנה לדעת מקום השכיבה.

ואפשר שתהיה הכונה שבעת השכיבה כשהוא נוטה לשכב תשתדל לדעת המקום המיוחד

104 רות רבה פ"ה, יב.
105 שמות כא, א.
106 רות ג, ד.

לו לשכיבה כי אז בנקלה תוכל לדעת כלאחר יד ולא תורגש כ״כ. אמנם אחרי השקיעה בשינה לא יהיה ניכר ונודע כי אם בקרוב אל האיש הישן ולתת עיניה בו להכיר אם הוא בועז או אחר. ולפעמים אפשר שיתחלף לה באחר ותטעה מסיבות היותם באישון לילה ואפילה. ובזה יבוא הדבר לידי הרגש. וז״ש ויהי בשכבו וידעת את המקום רצה לומר שכיבה כפשוטה בלי שינה. ואחר כך כאשר יהיה שקוע בשינה ובאת וגלית מרגלותיו. ודוק דכתיב ובאת וגלית וגו׳, להורות שתהה הביאה לגלות מרגלותיו אחרי כן לא בעת ידיעת המקום.[107] וכדי להפסיק כתב מלת ובאת והרי ביאה זו היא אחרי השינה כדברי המתרגם. והכל כוונה אחת אלא שפירוש הפסוק הוא בדרך אחר׳ פשוט.

[ג, יב] ועתה כי אמנם כי אם גואל אנכי וגו׳. אמר לה שעם היות פה ב׳ סבות שהיה אפשר לעכב בסבתם שלא יצא מבוקשו לתכלית א׳ בהיות שענין הגאולה עצמה היה בה צד מחייב וצד פוטר ענין גאולת השדה היה עצמי לבעז כי היא נוהגת בכל הקרובים אלא שהקרוב קרוב קודם. האמנם ענין היבום אינו אלא באחי המת הכתוב בתורה, וז״ש כי אם גואל אנכי, ומלת אם כתיב ולא קרי, כאילו שם זה בבעז תלוי ועומד כתיב מפני גאולת השדה, ולא קרי מפני גאולת נפש המת, אשר הכונה היא בייבום. ולכן בהיות הדבר רשות ולא חובה מחמת מצוה, היה מקום לזות שפתיים בנישואי בעז עם רות, וילעגו עליו כל בני המדינה, והרי זה סבה מונעת קצת.

עוד סבה אחרת וגם יש גואל קרוב ממני, והיא סבה שנית, ואמר שעכ״ז יתשדל שתבוא עד תכונת שאלתה וכדמפרש ואזיל ליני הלילה וגו׳. ואם לא יחפוץ לגאלך וגו׳. כלומר לא אסרהב ואפציר עמו פעם ושתים, אלא בראותי שמץ גילוי שלא יחפוץ לגאלך, וגאלתיך אנכי. ואפילו על פרטי זה נשבע לה חי ה׳. ואמר שכבי עד הבקר לבד, והכונה שתקומי בבקר השכם שלא יבוא הדבר לידי גילוי וכן עשתה ותשכב וגו׳ ותקם וגו׳.

[ג, טו] ויאמר הבי המטפחת וגו׳. פי׳ הבי הזמיני כמו שפירש״י ז״ל בהבה נתחכמה לו.[108] ואמר אשר עליך כלומר לא שיסירה מעליה מכל וכל לשום בה השעורים ואח״כ ישאה על ראשה או על שכמה כדרך נושאי משא ותלך בדרך מגולה לעין כל, כי כן לא תעשנה בנות ישראל הצנועות, רק תלכנה עטופות ומכוסות, ואפי׳ לפי שעה בפני בעז לבדו היה פריצות, כ״ש שיעור רב עד בואה לעיר ואם היה בבקר השכם, ואיך יאמר בעז שתסיר המטפחת מעליה. ולכן נראה שלא אמר לה אלא הזמיני המטפחת אשר עליך ואחזי בה כלומר אחזי בשתי הקצוות המשולשות כי בזה יספיק להחזיק השעורים שהרי השתי קצוות האחרות אחוזות עליה וכן עשתה.[109] ותאחז בה וימד שש שעורים וישת עליה רוצה לומר בעוד המטפחת עליה שת השעורים עליה במטפחת וכדאמרן. ובמ״ש יתישב היטב היאך יכלה רות לבדה לאחוז בארבע כנפות המטפחת כדי שתחזיק השעורים שהיה מודד בועז וג״כ יתישב מה שהוצרך לומר לה שתאחוז המטפחת, ולכאורה היה יותר טוב שיקח המטפחת מעליה וישטחנה בארץ וימדוד עליה ולא תטרח באחיזתה בעוד שהוא מודד ואח״כ בין שניהם יסייעו לחזור לשומה עליה מלאה שעורים. ובהיות הדבר כדאמרן הדברים מוכרחים כהלכתן והוכרח לומר לה הביא ואחזי וגו׳ וכדאמרן.

[ג, יז] ותאמר שש השעורים האלה נתן לי וגו׳ ירצה שרצתה לפייס את חמותה ולהוציא

107 עיני משה דף יא, ב, ד״ה ויהי בשכבו.

108 שמות א, י.

109 עיני משה דף יג, ב, ד״ה ויאמר הבי המטפחת.

מלבה שלא תחשוב בראותה אותה קריבה אל המנוחה ואל הנחלה להנשא לבעז כי תאמר בלבה שאבדה תקותה מכאן והלאה ולא תחוש רות בשירותה כבראשונה בהכירה איש אחר זולת מחלון בנה ונתפרדה החבילה. ומה גם כי לא תהיה ברשותה כמו מקדמת דנא שהיתה יושבת אלמנה בביתה בלתי רשות אחרים עליה, ומצד זה תתעצב, ולא מבעיא שלא תשמח ותגל במנוחתה. ואף אם היא סבבה אותה במועצותיה הטובות ככתוב לעיל בבירור ולפיכך רצתה רות לדבר על לבה בדברי פיוס ולהכי נקט לשון ותאמר ואמרה שש השעורים האלה נתן לי כי אמר אלי אל תבואי ריקם אל חמותך נראה בזה שכוונתו טובה עם החמות כמוה באופן שגם היא תמצא מנוח במנוחתה ולא יחסר דבר מכבודה כלל ולא שירות שום דבר כאשר בתחלה. וטעם אלי דלא כתיב משום שלא מצינו שדבר בעז דברים אלו אליה בפירוש וקרינן אלי משום דהיא אמרה כן שבעז אמר אליה דברים אלה פה אל פה כדי להיטיב את לב חמותה כדאמרן. ולקחה היתר לעצמה כענין מותר לשנות מפני השלום[110] ולא נכנסה בזה בכלל כת שקרנים שאינן רואות פני שכינה.[111]

או אפשר כי היא הבינה כך מכל דבריו ועניניו בשבועתו ושאר מעשיו. כיון דממה נפשך לא תהיה לילה אחרת לנה בלא איש לא היתה צריכה לשעורים שלו וא"כ הוה ליה כאילו אמר לה בפירוש אל תבואי ריקם אל חמותך ולא הוצרך לפרש הדבר בהיות רות בעיניו בחזקת בעלת חכמה ושכל ותבין תוכן הדברים ברמז כענין ולחכימא ברמיזא, ולפיכך קרינן אלי כי לאשה כמותה הוה ליה כאילו נאמרו הדברים בפי' ולא כתיב משום דסוף סוף לא אמרם בועז בפי' וכדאמרן.

[ג, יח] ותאמר שבי בתי, נראה הכוונה כי בהיות שיצאה בלילה אל גורן השעורים בעת הזרייה, אשר כנראה כי כן מנהג ומשפט בנות ישראל המלקטות ללכת שמה כמו בזמן הקציר, כי בוודאי זה היה לה כסות עינים ברדתה אל הגורן בלילה ההוא. וכיון שכן בהיות כי עדיין לא כלתה זריית החטים והשעורים כי שיעור רב היה לו ולא יכלו לזרות את הבר בלילה אחת היה אפשר שהיא תרצה לרדת אל הגורן גם עתה כאשר עשתה בלילה. ולפיכך אמרה לה שבי בתי עד אשר תדעין, לפי שהזמן קצר כי בודאי לא ישקוט האיש וכו'. וראוי שתהיי מוכנת פה אם יקראוך לגמור הענין ולא יצטרכו ללכת להביאך מאחד השדות.

[ד, א] אומרו מלת פה בהוראת המקום, נ"ל כי בעז כשעלה השער לא ישב ממש במקום מושב הסנהדרין כמנהגו כפעם בפעם כשהיה יושב לדין, אלא במקום ההוא בזוית אחרת לכונה אשר נזכיר בע"ה. ולפיכך אמר לגואל סורה שבה פה פלוני אלמוני ויתישב בזה אומרו אח"כ ויקח עשרה אנשים מזקני העיר וגו' דקשה כיון שהשער ההוא מקום הסנהדרין כבר היו שם זקנים ומה צורך לו ליקח אחרים או לומר בהם לשון קיחה ושם היו יושבין ולומר שהיו ב"ד של שלושה והוכרח ליקח אחרים כדי להשלים המנין הוא דוחק כי ודאי במקומו של בעז שהיה השופט בימים ההם היה ב"ד ולא יגרע מהיות שם ב"ד של עשרים ושלש ואיך אמר ויקח עשרה אנשים וגו'. ובזה שאמרנו מיושב שלקחם ממקום מושבם והביאם אצלו וז"ש ויאמר שבו פה בלשון מראה מקום, ר"ל סורו ממקומכם ושבו פה אצלי ובזה יתיישב מאמר רב נחמן[112] מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר ויקח בעז עשרה אנשים והענין הוא שהפריש הי' זקנים אלו ממקום מושבם עם שאר הסנהדרין כדי להשלים הדבר

110 יבמות סה ב.
111 סנהדרין קג, א.
112 כתובות ז, א.

המבוקש ושאר הסנהדרין לא יתבטלו מהדיינות ומשפוט את העם הניצב עליהם מדהפריש עשרה לא פחות ולא יותר משמע שברכת התנים בעשרה והפריש את הצריכין לו לבד.

[ד, ו] בענין גאולה זו קשה שאם כבר מכרה נעמי השדה לאחר היאך שייך ביה גאולה שהרי בתוך שתי שנים קיימי כי מיום בואה משדי מואב עד פעם ההיא לא עברו אלא כג' חדשים מעלה מטה ואיך יהיה אפשר שיגאל הקרוב את השדה כיון דאיכא איסורא לגאול בתוך שתי שנים וכדאמרינן בערכין על כן מסברא אני אומר דלא הקפיד קרא לאסור לגאול פחות משתי שנים אלא כשמוכר בעל השדה בעצמו את שדה אחוזתו דאלים מכירתו ויעמוד ביד הלוקח שתי שנים האמנם כאשר תהיה שלא מדעת הבעלים או שלא בפניהם וכגון דמכרו ב"ד לפריעת בעל חוב או לכתובת אשה ומזונותיה לא אלים כולי האי וריעא כח הלוקח ויש כח לגאול בתוך השתי שנים וסברא זו קרובה אצלי לענין הדין ובהכי סליק לן שפיר ענין גאולה דנעמי שחלקת השדה לא יבצר מא' משתים או שמכרה ע"י ב"ד או ע"י עצמה למזונות או לכתובה ומכירה כזו רעועה היא ואפי' בתוך הב' שנים יכולים לגאול ובפרט אם מכרה ע"י עצמה שאינה יכולה למכור לכתחילה וידוקדק אמרו מכרה נעמי ואינו רחוק.

[ד, ט] ויאמר בעז לזקנים וכל העם עדים אתם וגו' כבר נתבאר ענין העדאת עדים הללו אשר היתה לעשות הדבר בשלמות בלתי השארות פקפוק כלל ולפיכך נזדרז ג"כ לאמר אתם עדי. ולפי שאפשר דנפיק מיניה חורבה שיאמרו השומעים דקנין בעי עדים לפיכך אמר עדים אתם היום כלומר שלא ילמדו כן לדורות רק היום בלבד ולרווחא דמילתא. ויתכן עוד לאמר כי בהיותו מעיד את הזקנים אשר הם הדיינים והחכמים הסנהדרין כי אין זקן אלא מי שקנה חכמה[113] והיותו מעמידם עדים על דבריו קשה דלאו אורח ארעא לעשות הדיין עד וזילותא דבי דינא הוא לכן אמר עדים אתם היום כלומר ידעתי שאין זה כבודכם להיות עדים, האמנם היום לבד למעני כי היה דבר נוגע אליו ולמען היות הענין דבר מצוה עדים אתם. ואומר מיד נעמי כל בעל שכל יקשה בעיניו דמה לה לנעמי בנכסי אלימלך וכליון ומחלון ואף אם נאמר דנכסי אלימלך היו משועבדים לכתובתה בנכסי מחלון וכליון מאי איכא למימר דמדקאמר ואת כל אשר לכליון ומחלון נראה שהיו להם נכסים בלתי שעבוד כלל וא"כ מי נתן כח לנעמי בהם דקאמר מיד נעמי.

האמת כי אפשר ליישב הדבר עם מאמרם ז"ל במדרש בפ' יעש ה' עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועמדי ופירשו עמדי שויתרתם לי כתובתכן[114] ודקדוק הדברים אפשר שהכונה שלה לעצמה ויתרו לא לאחרים, וכדקאמר שויתרתם לי ואין זאת כי אם שנתנו לה במתנה את כל כתובתם וזכותם. נמצא היות כל נכסי מחלון וכליון לנעמי מצד שעבוד כתובת נשותיהן אשר נתנו לה במתנה דבלי ספק יהיה שעורם רב ובכן אתי שפיר אומרו מיד נעמי.

ואפשר עוד לומר דאומרו מיד נעמי לא קאי לקניתי אלא אדסליק מניה ופרוש הדבר את כל אשר לכליון ומחלון הבא להם מיד נעמי כי השכל מורה שאחרי מות אלימלך בקחתם להם נשים אינו רחוק שנתנה להם נעמי אמם מנכסיה כולם או מקצתם להחזיקם בממון רב כדי לשאת בנות מלך וא"כ גם נכסי נעמי משעבוד כתובתה להם היה ותרתי מיני נכסים הוו ותרוויהו אתו עכשיו מכח מחלון וכליון חדא מה שבא להם מכח ירושת אלימלך אביהם והוא אומרו את כל אשר לאלימלך ועוד מה שבא להם מיד נעמי במתנה כדאמרן.

113 קידושין לב, ע"ב.
114 ראה לעיל.

ובזה יתישב מאי דאיכא למידק באומר מיד נעמי שאם הדבר כפשוטו שהקנין היה מיד נעמי נראה זה עדות שקר דנעמי מי הביאה שם ולא נזכר בכל הענין שעלתה השערה אל הזקנים ואדרבא קראי מוכיחי שישבה בביתה עד ראות איך יפול דבר ולא ראינו מקום בפסוק לומר ששלחו אחריה ובאה שמה כ"ש דקרא משתעי בקנין בועז מהגואל קנייתו מיד נעמי מאן דכר שמה. ולכן אני אומר שאינו דוחק לפ' דמיד נעמי קאי לכל אשר לכליון ומחלון והקנין היה מיד הגואל לסלקו מעל נכסי אלימלך ובניו ובזה הדבר מיושב.

מסתבר לומר דבהיות הקנין הזה מהגואל עיקר הקניה ממנו היה בנכסי כליון שלא היה שם אשה. האמנם מחלון בהיות שם רות שהיו נכסיו משועבדים לה בקניית רות נקנו נכסיה ממילא ולא היה צריך קנין לחוד אפי' לסלוק. ולפיכך הזכיר בקנין זה דנכסים כליון לעיקר ומחלון לטפל באשגרת לישן ואפי' ללישנא קמא אשר נתפרש במיד נעמי שייך למימר טעם זה כי עם היות לנעמי זכות הנכסים כולם מצד הויתור והמתנה כדאמרן מ"מ רוצה היתה היא בתקנת רות אשר היתה לה לבת להחזיקה בזכות כתובתה משום חינא ותשלוט בהם כבתחלה ובגישואין נקנין נכסים מאליהן דאיתתא דמאן נכסי דמאן.

[ד, י] וגם את רות המואביה אשת מחלון וגו', בהיות כוונת הדבר לשמים ולשם מצוה וכמו שמפרסם הוא בדבריו היותו בטוח יבא הדבר לתכלית ויראה זרע ממנה זרע אנשים טוב בעיני אלוהים ואדם אשר הוא המכוין והתכלית במצוה זו. והקדים כי מכל הצדדין לא יהיה דבר מונע כלל. אם מצד האשה אמר רות המואביה כלומר עם שהיתה מואביה ונתגדלה עם זרע מרעים ורשעים עכ"ז לא למדה ממעשיהם אלא קראה שם לעצמה הוא שם רות המפורסמת בצניעות וכשרות. וג"כ בשביל בעלה הראשון לא הפסידה שאשת מחלון היתה הנודע בצדקות יותר מאחיו וכמאמרם ז"ל[115] א"ר יוחנן צריך אדם לחוש לשם מחלון שהוא לשון מחילה נזדווגה לו רות שהיתה מרתתת מן העבירות.

הנה כי מצדה ומצד בעלה אינה נפסדת. ויכולני לומר קניתי לי לאשה שהיא ראויה לי. ואמר שהכוונה ג"כ היא טובה שהיא להקים שם המת על נחלתו. ובהיות הדבר כן אמר שהיה בטוח שלא יכרת שם המת מעם אחיו כלומר שיבא הדבר לתכלית לקיים זרע ויהיה הזרע ראוי לעמוד בין שאר אחיו מבני משפחתו שיהיה בגדר הצדקות כמותם. וג"כ שיהיו בני תורה וחכמה ראויים לעמוד בשער הסנהדרין. וז"ש מעם אחיו ומשער מקומו וכמו שתרגם המתרגם[116] ומתרע סנהדרין. וחזר ואמר עדים אתם היום כלומר שיהיו מעידים על דבריו היום שיתקיימו להבא. ואף אם לא היה הדבר נראה לעין בעת ההיא ולקיום הבטחתו אמר כן.

[ד, יא] ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים אנחנו עדים וגו', זילותא דבי דינא הוא להיותם הם עדים בדבר ועכ"ז היו מרוצים בכך מפני שידעו היות הדבר הזה גדול הערך שהיו בטוחים כי יתן ה' את האשה וגו', וכמ"ש לבועז כדמפרש לקמיה ובזה אצ"ל דמלת ויאמרו מושך עצמה ואחר עמה וכאילו אמר פעם אחר' ויאמרו יתן ה' את האשה וגו'.

[ד, יב] יתכן לפרש שכל העם אשר בשער והם הדיינים סנהדרי גדולה וגם כן הזקנים שהיו עדים כלם כא' פתחו בברכה ואמרו יתן ה' את האשה וגו' והכונה היא שנזרקה נבואה בפי כל השתי כתות הדיינים והעדים לומר בסגנון אחד ולא שינו אלו מאלו אפי' מלה אחת והרי זו הוראה שברוח הקדש נאמרה ותתקיים ברכתם.

וידקדק הקורא ברכה זו וימצא שהיא כלולה משלשה דברים גדולים ראשונה ריבוי הזרע

115 מדרש זוטא רות פ"א, ה.
116 התרגום לרות ד, י.

אשר ימשך מהם וכנגד זה אמר כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם וגו'. שנית היותם גדולים בתורה ובחכמה וכנגד זה אמר ועשה חיל באפרתה והכונה חיל בתורה ואמר באפרתה לומר שאפי' במקום רשום כמוהו עיר של חכמים וסופרים יהיה זרעו רשום בין אנשי המקום ההוא לתורה ולתעודה מלבד היות אמת כי אין חכם בעירו. שלישית כתר מלכות וז"ש וקרא שם בבית לחם ולכך שינה מאפרתה לבית לחם בשם העיר להורות על לחמה של מלכות וכמו שפירשו ז"ל על ואכלת מן הלחם זו לחמה של מלכות.[117]

ואם ירצה המעיין להפך הדברים הרשות בידו ויפרש ועשה חיל על המלכות כי צריך להגדיל חיל לצורך קיום המלכות וקרא שם בבית לחם על התורה והחכמה וכדכתיב[118] לכו לחמו בלחמי. ואפשר ג"כ שיתפרש וקרא שם על היותם צדיקים ויקנו כתר שם טוב ויהיו בעלי מעשים טובים וז"ש וקרא שם. ועוד כי הצדיקים הם הם הנקראים בשם ונמשלים לכוכבים דכתיב בהם לכולם בשם יקרא.[119]

ואפשר שיאמר כרחל וכלאה, כרחל באהבה עם בעלה, וכלאה ברבוי הזרע והא בהא תליא כי כפי אשר תגדל האהבה ותוסיף בין איש לאשתו כן יהיה שלימות הזרע אפילו במקום דלא נפיש זכותה. ומאמרם ז"ל על בני שנואה יוכיחו.

ויהי ביתך כבית פרץ, כלומר כמו שבבני יהודה נתיחד פרץ משאר אחיו להיות המלכות יוצא מחלציו כן בכל משפחות ובתי אבות היוצאות מפרץ יהיה ביתך המיוחדת שבהם לענין המלכות ואמר מן הזרע אשר יתן ה' לך מן הנערה הזאת לומר כי היה צריך להשתתף בזה צדקתו וחסידותו והוא אומרו אשר יתן ה' לך. וג"כ היה מוכרח לסיבת המלכות היותה רות מעם נוכרי וכמ"ש ז"ל[120] אין ממנין פרנס על הציבור אלא וכו'. וזהו אומרו מן הנערה הזאת זאת ולא אחרת וזהו רמז ג"כ באומרו אשר ילדה תמר ליהודה כי מצד התחברותה עם יהודה באופן הכתוב בפרשה במקומו יש וכו'. על בית המלכות היוצא מיהודה ואם היא סבה רחוקה.

[ד, טו] והיה לך למשיב נפש, כי כיון שהבן הזה יהיה מכלל הצדיקים וכמו שנאמר ויקרא שמו בישראל ימשך תועלת לנפשה כאמור וכענין ברא מזכה אבא[121] וכן הענין דברא מזכה אימא ומה גם כי תדריכהו ותיישרהו בדרכי ה' ועבודתו דבהאי הני נשי זכיין וא"כ נקוט חדא בבירור דוהיה לך למשיב נפש ועוד אחרת הנוגעת לגוף והוא לכלכל את שבתך באופן שיהיה לך חוטרא לידא ומרא לקבורה דזהו הנרצה לנשים בחייהון אע"ג דלא מיפקדי אפריה ורביה. ומלבד השתי טענות אלו הנוגעות לעצמה וראוי לה לשמוח בבן הנולד לה.

עוד יש טענה אחרת שראוי לאדם לשמוח בטובת האוהב ובפרט כאשר הוא אוהב נאמן כי יחשוב טובתו כאילו הגיע אל עצמו ואל בשרו וידמה כי בשלומו יהיה לו שלום וכיון שכן בהיות הטובה הזאת נוגעת לרות ראוי שתשמח ותגל אף גילת ורנן כאילו הגיעה והטיבה לה לעצמה וז"ש כי כלתך אשר אהבתך ילדתו ומה גם כי הוציאה אהבתה לפועל ומעשה רב וכמ"ש אשר היא טובה לך משבעה בנים.

[ד, טז] ותקח נעמי את הילד ותשיתהו וגו', הכונה כי רצתה לעשות גם היא הכנה לשיבא לגמר ותכלית דבר הנשים הצדקניות בשתי עגנותיהן אם בענין כלכול שיבתה אשר זה ימשך

117 רות רבה פ"ה, ו.
118 משלי ט, ה.
119 ישעיה מ, כו.
120 יומא כב, ע"ב.
121 סנהדרין קד, ע"א.

מסבת אהבת הבן הלזה עמה רצתה להקדים להתנהג עמה באהבה עזה כאהבת בן יקיר ולזה ותשיתהו בחיקה ומזה ימשך כי גם הוא כאשר יגדל וידע אהבתה עמו יאהבה ג"כ אהבה יתירה כי המקדים לא יושג ועל דבר הנפשיי אשר אמרו והיה לך למשיב נפש בחרה להיות לו לאומנת להדריכו להיישירו בדרכי השי"ת ובלימוד תורתו כי לכל הצדדין יהיה נפש בנה או לא יהיה יש לה חלק בצדקתו וכדאמרן[122] דבהאי הני נשי זכיין בהיותן משתדלות ומסבבות לימוד התורה ומעשה המצות. כי המעשה ומנהיג ומדריך יש לו חלק עם העושה וכל המזכה זכות הזוכה תלוי בו. ולבא עד תכונת הענין הזה נציע הצעה אחת ירוץ הקורא בה ויתייצבו הדברים על לבו ותברכני נפשו והנני מציגה לפניו.

כי החל האדם לרוב על פני האדמה ויתפרד לכמה ראשים ועמים מעמים שונים עד הגיעם למספר שבעים והנחיל עליון גוים לשבעים שרים ומאז הבדיל והפריש את ישראל להיות עמו וחבל נחלתו כי רצה הקב"ה לזכות את ישראל צוה להם תורה ומצות אשר בסבתם יאירו ויזהירו כזוהר הרקיע להיות דבקים בה' אלוהיהם לאור באור החיים הנצחיים בהפרד נפשותם מהם ויתעדנו מזיו השכינה.

והנה מספר המצות הוא רמ"ח מצות עשה כמספר רמ"ח איברים אשר באדם ושס"ה מצות לא תעשה כמנין הגידין אשר הם קישור גוף האדם ועליהם יעלה הבשר ויקרם. וכן הדבר בשלימות האדם כי צריך סור מרע ואח"כ עשה טוב דאי לאו הכי עבירה מכבה מצוה כי אם אין האבר מקושר בגידיו בגוף לא יתקיים הבשר העולה עליו ועצמות האבר לא יהיה חזק ובריא וקל להבין. וג"כ באו מספר מצות לא תעשה כמנין ימות החמה כי בהם משלים האדם ימיו ומחזק אותם כי ימים יוצרו והוא מתכסה בהם בקרוב איש להשתחוות לפני בוראו בהפרד הנפש מהגוף. ובהיות נקיים מחטא ועוון ימצאו מצות עשה מקום לנוח עליהם ויתצרפו ויתלבנו ונעשים מלבוש לנשמה ודברים אלו הם ברורים בספר הזוהר פרשת ויחי[123] גם בפרשת וישלח[124] בענין גיד הנשה.

וראוי לדעת כי מספר המצות כנגד האיברים הנה גם הוא בכיון גדול באמת לתועלת העולם הבא והוא כי כאשר יזכה האדם ויקיים את כולם יקנה גוף האדם שלימות וכל מצוה ומצוה מחזיק אבר מאברי האדם ומתקנו כל אחד ואחד אבר המיוחד לו ומקנה ומהוה אור עליון בהיר הוא בשחקים ואז יהיה באמת בצלם אלהים ומוראו ואימתו מוטלת על כל הנב־ראים וכל המזיקים בורחים ממנו כמטחוי קשת ויראו מגשת אליו. ואם ח"ו יחסר מצוה או מצות הרי זה חסר התיקון והרי זה בעל מום לא שלם או תמים ואז האור העליון מתרחק ממנו והרי הוא בהסתר פנים מגדר ההשגחה פרטית ומעותד לסכנת ומקרי הזמן בר מן דין תועלת יותר עיקרי נוגע לנפש והוא כי בהפרד הנפש מן העולם הזה ללכת לאור באור החיים בג"ע להתעדן מזיו השכינה ידוע כי שם תמצא מלבוש ודיוקן כדמיון גוף דק ורוחני ומת־לבשת ומתכסה בו ואז תהיה לה כח לעמוד בהיכל המלך מלכו של עולם ליהנות מזיו העליון. ואם לא תמצא שם מלבוש ודיוקן להתלבש בו היא נדחית כי אין ראוי להיות כעירומה כמו שמוכיח בספר הזוהר במקומות רבים. וזהוא ענין חלוקא דרבנן.[125] והחלוק הזה נעשה מן מעשה המצות אשר יעשה אותם האדם בעולם הזה וחי בהם לעולם הבא כאמור. ואף אם

122 ברכות יז, ע"א.
123 זוהר ח"א, רכד, ע"א.
124 זוהר ח"א, קע, ע"ב.
125 על כל הענין ראה במבוא לעיל.

האדם יראה לעינים וידמה שאין בהם ממשות ומישוש עבים סתר לו ולא יראה בעיני בשר אשר לו כי יוצר כולם הוא ובריאה יברא במעשה ידיו ופועל כפיו במצות שמורים לו לעד לעולם להיות לו בגד ללבוש לכסות את מערומיו ולא יתבושש לעמוד במקום גדולה ורבן יתירא. ויש מצות מיוחדות לכל אבר ואבר מכף רגל ועד ראש קטון וגדול אחד מהם לא נעדר. וכפי מה שיזדרז האדם במצות וידקדק בהם במחשבתו וכונתו מבלי התדבקות סיג וחלודה כן יעלה ערך טוהר ודקות וזכות המלבוש הנעשה מהם. וגם כפי אשר ישנה וישלש האדם במצוה כן יהיה בהירות וטוביות ויופי חלק המלבוש הנעשה ממנה. נקטינן מהא כי צריך האדם להיות זריז וזהיר בקיום המצות כלם כי אם יחסר אפילו אחת מהנה הרי החלוק והדיוקן בלתי שלם בחסרון אבר או אברים כפי המצוה הנעדרת. ויהי שם בעל מום ואוי לה לאותה בושה. ומה גם כי בעל מום לא יקרב לפניו ית' ולא יוכל לגשת אל הקודש פנימה ואור חשך בעדו לא יראה באור צח בהיר אור מצוחצח כשאר הצדיקים אשר שם.

והן אמת יש כאן מקום ספק איננו קטן והוא כי אם הדבר כן לא שבקת חי לכל בריה דאין אדם צדיק בארץ אשר יזכה לדיוקן ההוא וללבוש חלוקא דרבנן. כי ידוע היות בכלל המצות חלק שאינו שוה בכל והוא חלק המצות המיוסד לכהנים הלויים וא"כ איך ישלימו רמ"ח איברים ושס"ה גידין לתקן המלבוש והדיוקן כי לפי הנראה שנים הם עליון ותחתון והא' דק יותר מחבירו מלבוש הימים ומלבוש הרמ"ח מצות ועוד מלבוש פנימי אחר יותר דק וזך הנעשה מהכונות כדמשמע בפרשת ויקהל[126] וכולים היינו להאריך בביאור הענין הזה ובסדר המלבושים האלו עם ביאור הדיוקן אשר היה לנפש קודם בואה לעולם והדברים עתיקים. אלא שאין כאן מקומו להכנס לפנים מן המחיצה. ונחזור למסקנת הספק. דא"כ נימא ח"ו דבר מנייהו דישראלים חלוקא דין כיון שאין יכולת לקיים המצות הנז'.

זאת ועוד מצות התלויות בארץ מאי איכא למימר דאטו כל הצדיקים קדושים אשר חוצה לארץ המה לא יזכו בחלוק ההוא. ועוד מי שאין לו אח או שלא מת אחיו ואין בידו לקיים מצות יבום לא יהיה לו דיוקן שלם ומאי הוה ליה למעבד, וכהנה רבות במצות אשר לא יבאו ליד האדם בלתי פשיעה מה יעשה בעלותו אל הר ה' והוא שרת את ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו וימנעוהו מבא אל הקדש להתעדן בעדן גן אלהים ויהיה צועק ואינו נענה והרי כאן דמעת העשוקים ואין מנחם.

ואנו בעניותינו לא ראינו יישוב לזה כי אם במאמרם ז"ל בפסוק זאת תורת העולה וגו' זאת תורת האשם וגו', בזמן שאין בית המקדש קיים יקראו בתורת קרבנות ויחשב להם כאילו הקריבו הקרבנות. וכן אמרו שהקורא בתורה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות וכו'. נמצינו למדין שהקורא בתורה בענין הקרבנות נחשבו לו כאלו קיים בפועל ובמעשה מה שלמד וקרא. אף אנו נאמר כי בגשת איש בארשת שפתיו ללמוד בחלק מחלקי התורה עקימת שפתיו הויא מעשה והרי הוא כאילו קיים אותם. וכן במצות התלויות בארץ ואם לא ראה מאורות הארץ מימיו. וכן בכל שאר המצות ונמצא היות האדם אפשרי תקון החלוק בשלמות וידו משגת בסבת לימוד התורה כי היא המשלמת ומטהרת ומתקנת את כל המצטרך לנפש האדם באופן ימצא מרגוע אחר המות בג"ע ולא יהיה ערום שליח וערטילי יכין צדיק וילבש בגדי קדש לכבוד ולתפארת וזהו אצלי פסוק תורת ה' תמימה משיב6 נפש ר"ל משיבה ומרגעת במנוח והשקט את הנפש ומטעמא דאמרן.

126 זוהר ח"ב, רי, ע"א—ע"ב.

ולבי אומר לי דלהכי קרו ליה לדיוקן ההוא חלוקא דרבנן כי החכמים בתורתם בנקל יבאו עד תשלום החלוק הנז׳ ובענין זה עלתה ארוכה ומרפא לנפשות בני האדם אשר לא חכמים המה ואינם מתעסקים בתורה ובמצות והוא בהיותם מחזיקים ידי לומדי תורה ומע־מידים אותם כי בזה יש להם חלק בתורתם ובתקון עמלי תורה נמשך להם תקון ג״כ וזהו אצלי פירוש עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר.[127] וזהו ג״כ פי׳ כי בצל החכמה בצל הכסף[128] והוא עם מאמר רז״ל[129] עתיד הקב״ה לעשות צל וחופה לבעלי מצות וכו׳.

והנה בהקדמה זו יובן מאמרם ז״ל בברכות פ׳ היה קורא,[130] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב״ה לנשים יותר מן האנשים שנאמר נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי. א״ל רב לר׳ חייא נשי במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא ולאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרן לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. ע״כ.

והדבר קשה דמאי קאמר נשי במאי זכיין והלא יש להן מצות רבות שהן מצוות בהן כגון מצות עשה שאין הזמן גרמא וכל מצות לא תעשה כי השוה רחמנא אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. ונראה דקאי רב למאי דקאמר ברישא גדולה הבטחה שהבטיחן הקב״ה לנשים ופרש״י גדולה הבטחה שהרי קראן שאננות בוטחות ופירושן של דברים במאי דאיתא בספר הזוהר פרשת שלח לך[131] במעשה דר׳ אילא בענין ההיכלות אשר בג״ע מיוחדות לנשים צדקניות להתעדן באור הבהיר והעליון אשר הא׳ מיוחס לבתיה בת פרעה, והב׳ לשרח בת אשר, והג׳ ליוכבד אם משה, והד׳ לדבורה אשה נביאה, ולפני לפני׳ מאלו ההיכלות ד׳ היכלין דאמהן קדישין. ובכל היכל והיכל יש סיעת נשים צדקניות וכמה ריבוא ואלפי נשים זכיין בחברת כל א׳ מהנז׳ ומפרש התם דנשי זכיין אשר בהיכל הא׳ איקרון נשים שאננות והיכלין דאמהן קדישין איקרון בנות בוטחות. והנה יקשה כי כמו שהאנשים צריכין דיוקן ומלבוש שלם בלי חסרון כאמור כן הנשים תצטרכנה בגד ללבוש ולכסות את מערומיהן כי בזולת זה לא יהיה להם כח לעמוד ולהתיצב בהיכלי מלך הנז׳ לעיל כי במה כחן גדול מן האנשים ואדרבא חזינן דהורע כוחן ומעתה כיון שכל עצמן של האנשים עם כל ייפוי כחם אין להם מציאות תיקון שלם כי אם ע״י התורה נשים דלא מפקדי אתלמוד תורה איכה ישלימו את כל תיקון רמ״ח איברים אשר נכללו בגופן וזהו שהוקשה לרב הני נשי במאי זכיין לעמוד בהיכלי שאננות ובוטחות ומשני באקרויי בנייהו וכו׳ כי בהיותן משתדלות בענין התורה אם בבניהן ואם בבעליהן יש להן חלק בתורתם וזכות לימודם תלוי בהן מאחר שהן היו סבה בהשתדלותן ובהיותן דוחקות פת עצמן מצדן ומתרצות להמתין את בעליהן ולתת להם רשות ללכת להתעסק בתורת ה׳. נמצא כי התקון בעצמו שיש לאנשים שייך לנשים ואם לא יהיה עצמי בהן נאמר שיהיה הבדל ושינוי ביופי ושלמות המלבוש אבל מלבוש מיהא איכא שלם בלי חסרון חלק מחלקיו.

עד פה הגיע ענין הדרוש הזה מיוסד על שרשי האמת והצדק נלמד מבאר מים חיים המגלה עמוקות הוא ספר הזוהר. ומעתה נחזור לענייננו כי זאת היתה כונת נעמי הצדקת להיות אומנת לבן הנולד להדריכו ולהיישירו בתורה ובמצות כדי שיהיה לה חלק בהם ותשיג לעמוד בהיכלי קדשי שאננות או בוטחות בחברת נשי זכיין כדאמרן.

127 משלי ג, יח.
128 קהלת ז, יב.
129 ב״ב עה, ע״א.
130 ברכות יז, ע״א.
131 זוהר, ח״ג קסז, ע״ב.

[ד, יז] המסתבר כי בהיות רות גם נעמי עצובות רוח ושמחתן בלתי שלימה מסבת מיתת בועז בלילה הראשונה כאמור ועתה תוגתן בראותן הבן הנולד שלא זכה בועז לראות לידתו ולשמוח בו בהיותו שכול משלשים בנים והנה הוא יתום משעת לידה אשר בלי ספק אין צער גדול מזה בעת ההיא ולכן גם שניהם לא שתו לב לקרא לו שם מגודל יגונם לסבה הנז׳ כי נעדר מי שהיה ראוי לו לשום לו שם כמנהג ולכן הוכרחו השכנות לקרוא לו שם.

או ירצה שקריאת השכנות שם לבן הזה לא האם ולא נעמי היה בשביל שיצא קול באמירה דלא פסיק שיולד בן לנעמי ולפיכך רות לא קראה שם בחשבה שנעמי היתה קודמת כיון שקול המת נשמע שיולד בן לנעמי. ועוד כי חשבה רות תהיה לבה נוקפה שבכונה היתה קוראה היא שם להבריח מנעמי ולהפסיק הקול שיולד בן לנעמי ונעמי גם היא לא היתה קוראה שם באומרה שרות קודמת שהוא בנה באמת ומהקפדת שתיהן זו בשביל זו היה נשאר הבן מבלי שם עד שבאו השכנות וקראו לו שם. והטעם לאמר לפי זה בשביל שהיו אומרים יולד בן לנעמי.

[ד, יח] נראה לי כי על כן ייחס מפרץ ולא מאביהם הראשון יהודה בהיות כי גם הוא נבזה קצת בדומה לזה שעניין תמר ליהודה בעיני השומעים לא טוב הוא ויש מקום לייחס בו קצת גנאי ח״ו ולכן התחיל ליחס התולדות מפרץ ואגב אורחיה אשמועינן שאם בעיני ההמון הדרך מעוקם עם כל זה יודע תעלומות גלוי לפניו היות הכונה לשמים ואין ראוי לייחס בו פגם כלל כי מה׳ יצא הדבר וכמאמרם ז״ל בפסוק צדקה ממני.[132]>

132 בראשית לח, כו.

עזרא פליישר

בחינות בשירתו של רבי יוסף אבן אביתור

א דברי פתיחה

ראשית שירתנו בספרד, אף על פי שנבדקה לעומק, בסקרנות מובנת, בכמה מחקרים חדשים וישנים,[1] עדיין יש בה צדדים שטעונים הבהרה נוספת, הן מפני חשיבותם לגופם, והן מפני מה שצפוי להשתמע מהם לבירור זיקתה של האסכולה הזאת אל תולדות שירתנו הקדומה.[2] פניה של ספרד, שכבר הם גזורים בבהירות חדה למן ימיו של ר׳ יצחק אבן כלפון ואילך, אינם בהירים די צורכם בימים שלפני כן.[3] אף־על־פי שחדשנותה ניכרת בעליל כמעט מראשית הווייתה — קו החידוש באופיה, בעיקר באשר לשירת הקודש, אינו מוכרע במשך שנים־שלושה דורות.[4] לאורך כחמישים שנות יצירה — מסורת וחידוש נלחמים בה זה בזה בהתגוששות מתוחה, אשר כאילו אין בה עדיין הכרע ברור; רק בחלוף שנת האלף נדחקת המסורת אל קרן זוית, ויד החדשנות גוברת. נצחונו של החדש נרמז כבר בפיוטים המעטים

1 המחקרים הנוגעים לדיון ההולך לפנינו יצוינו להלן, במקומם. להצגה תיאורטית של הבעיה עיין למשל ע׳ פליישר, ׳הרהורים בדבר אופיה של שירת ישראל בספרד׳, פעמים ב (תשל״ט), עמ׳ 15 ואילך.

2 המחקרים הקלאסיים שהוקדשו לאפיונה של האסכולה הספרדית מטפלים באופן כמעט בלעדי בשירת החול, ולפיכך אין בהם התייחסות אל זיקתה של האסכולה בראשיתה אל מסורתה הקדומה של השירה עברית. שירת החול ניתנת היתה להידון בגפה, על רקע השירה הערבית שאותה ביקשה לחקות.

3 כך הוא, באמת, גם באשר לשירת החול, לפחות מצד סוגי השירים והמסד האסתיטי שלהם. רק מבחינת הצורות עלתה שירת החול, כבר בראשיתה, בפרצוף פנים מעוצב למשעי. המפנה המכריע בקביעת אופיה של שירת החול בספרד חל כנראה ביצירתו של ר׳ יצחק אבן כלפון, דבר שבו הרגיש, כמפורסם, גם ר׳ משה אבן עזרא, שציין את המשורר הזה כראשון למי שאימצו לעצמם את השירה כמקצוע. להערכת אופי יצירתו של יצחק אבן כלפון יש לשוב בעיון אל מחקרו הקלאסי של ח׳ שירמן, ׳שירי אבן־כלפון׳, לתולדות השירה והדראמה העברית, א, ירושלים תשל״ט, עמ׳ 106. ההבחנות החדות הבאות במאמר הזה עולות במטושטש במבוא שהקדים א׳ מירסקי למהדורת שירי יצחק אבן כלפון, ירושלים תשכ״א.

4 לעניין ראשית שירתנו בספרד, הן באשר לשירת הקודש והן באשר לשירת החול, עיין לאחרונה ע׳ פליישר, ׳לקדמוניות שירתנו בספרד׳, אסופות ב, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ רכז ואילך; הנ״ל, ׳לתולדות שירת החול העברית בספרד בראשיתה׳, תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים (ספר הזכרון לח״ה בן ששון), ירושלים תשמ״ט, עמ׳ 197 ואילך; הנ״ל, ׳הפייטן רבי יצחק בר לוי ופיוטיו׳, ספר חיים שירמן, ירושלים תש״ל, עמ׳ 283 ואילך; הנ״ל, ׳חדשות ביצירתו של ר׳ יצחק בר לוי (אבן מר שאול)׳, ספר היובל לכבוד ז׳ בן־חיים, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 425 ואילך. וראה גם הנ״ל, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ״ד, עמ׳ 475 ואילך.

שנותרו בעזבונו של ר׳ שמואל הנגיד,[5] והוא מתגלה במוחלט בפייטנותו הגדולה של ר׳ שלמה אבן גבירול בלבד. שלא כשירת החול, שנראית כמו נולדת במלוא שיעור קומתה מן האין, לשירת הקודש בספרד יש צמיחה אורגאנית, אם גם מהירה מאוד, והבנתנו באופיה הבשל תלויה במוחלט בהבנתנו המדויקת בשלבי צמיחתה.

לפיכך עלינו לשוב ולבדוק כל פעם מחדש את הידוע לנו על יצירתם של ראשוני המשוררים שלנו בספרד. חיבוריהם של אלה לעולם לא ייחקרו יותר מדי. שיר בודד שנתעלם מן העין או פרט אחד שלא הושם אליו לב, יכולים ללמד תורה שלמה על התקופה ועל מה שלפניה ולאחריה. ולא רק ביחס לשירת הקודש, אלא גם ביחס לשירת החול, ולכללות הווייתה התרבותית של ספרד בראשיתה.

בנוף הזה של ראשית צמיחת האסכולה הספרדית, מקום מיוחד ודו־משמעי שמור לשירתו הענפה, המדהימה בכמותה, של ר׳ יוסף אבן אביתור, בן דורם של תלמידי מנחם בן סרוק ודונש בן לבראט.[6] העובדה שיצירתו של פייטן זה אינה ידועה לנו אפילו בקירוב היא מן תליקויים הבסיסיים של חקר שירתנו בספרד, והוא פגם מביש בחקר תרבותנו הקדומה בכלל.[7] ההתעלמות מיצירתו, שכבר היא דבר שבשיגרה, היא כמדומה פועל יוצא של איזו רתיעה מעושרה המבהיל. חוץ מפייטני הגניזה הקדומים, ר׳ אלעזר בירבי קיליר ואולי ר׳ שלמה סולימן אלסנג׳ארי, אין בין הפייטנים מי שהוריש לנו יותר שירים ממנו. לפי אומדן זהיר מספר פיוטיו ששרדו עולה על 600, וזה מספר שאין כיוצא בו בקורפוס של שום פייטן ספרדי. אבל חלקו הגדול של הרכוש הזה טמון בגניזה, והגישה אליו מחייבת מאמץ גדול וממושך. מהדורה, ולו מן החלק הגלוי של יצירתו, אין בידינו לפי שעה. אנו נאלצים, איפוא, בשלב הזה, ללקט פירורים משולי הקורפוס הכביר הזה ולצפות לשעה שבו הוא ינתן לנו בהיקף ובדייקנות שיאפשרו הערכה נכונה של המצוי בו על כל צדדיו.

ב תחנות בקורות חייו של אבן אביתור

שלא כרוב עמיתיו הקדומים, ר׳ יוסף אבן אביתור נזכר בכמה מקורות ותעודות, ופרטים לא מעטים מקורות חייו ידועים לנו לאשורם. ר׳ יוסף בעל מחלוקות היה, ואפשר שעל כן זכה יותר משאר חכמי דורו שזכרו יירשם בקורות העיתים. פיסקה ארוכה עליו, והיא רוויה פרטים דראמאטיים, באה, כמפורסם, בספר הקבלה של הראב״ד.[8] ׳ר׳ יוסף בר׳ יצחק בן

5 מספר שיריו של ר׳ שמואל הנגיד שניתן לראותם כשירי קודש הוא תשעה (כנגד למעלה מ־1700 שירי חול !), אבל כולם, ובתוך זה שלוש סליחות סטרופיות (׳אשר לו ים וחרבה׳, ׳אשר נטה שחקים׳ ; ׳הודו בחטא סתר׳ ; מהד׳ ד׳ ירדן, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 319, 322, 326) שקולים במשקלים כמותיים.

6 על קורותיו של ר׳ יוסף אבן אביתור עיין בפירוט : א׳ אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, א, ירושלים תש״כ, עמ׳ 238 ואילך, ושם סיכום שקול של כל הנתונים שנתקבצו ממקורות שונים על ר׳ יוסף. ועיין עוד להלן.

7 בפיוטיו של ר׳ יוסף אבן אביתור טיפלתי בדיסרטאציה שלי : יצירתו של ר׳ יוסף אבן אביתור, סוגים ותבניות בפיוטיו, ירושלים תשכ״ז. בחיבור זה יש להשתמש בזהירות, כי הוא סומך על ממצאי גניזה שעלו מן האוספים הישנים בלבד. תרומת הסדרת החדשה של אוסף טיילור—שכטר בקמברידג׳ לקורפוס של אבן אביתור גדולה מאוד, ויש בה כדי לשנות את התמונה הכללית המצויירת שם, בכמה נקודות חשובות.

8 עיין ספר הקבלה לר׳ אברהם אבן דאוד, מהדורת ג״ד כהן, פילדלפיה תשכ״ז, חלק עברי, עמ׳ 48 ואילך, ובחלק הלעוזי שם, עמ׳ 66 ואילך.

שטנאש הידוע אבן אביתור',[9] מבכירי תלמידיו של ר' משה בר חנוך, מיסדה של הישיבה בקורדובה ואחד מארבעת השבוים המפורסמים, היה 'בן מרידה ואחר כך קרטבה';[10] את עירו הוא מזכיר, בכמה מפיוטיו, שבחתימותיהם הוא מכנה עצמו 'מארדי', כלומר בן מרידה.[11] הראב"ד מציין שהיה מקורב למלכות ו'פירש את כל התלמוד בלשון ערבי למלך ישמעאל אלחכם'.[12] ר' יוסף נשא עיניו אל כסא מורו ר' משה, וביקש לנשל ממעמדו את ר' חנוך בנו, שירש את מקום אביו בתמיכתו של חסדאי אבן שפרוט.[13] עם מותו של חסדאי יצא ר' יוסף בגלוי נגד ר' חנוך ונתגלעה מזה מחלוקת גדולה, המתוארת בפירוט מופלג ומעט דמיוני בספר הקבלה. ר' יוסף ומתנגדיו גייסו תמיכה מחצר המלכות, אבל יד מתנגדי אבן אביתור היתה על העליונה; הם 'נידו את בן שטנאש והחרימוהו'. ר' יוסף עזב את ספרד — לפי הראב"ד: בעצת המלך, נסע למזרח, והשתקע כנראה במצרים.[14] הראב"ד מספר שלימים

9 ספר הקבלה הנ"ל, שם. על כינוייו של ר' יוסף, 'אבן אביתור' ו'אבן שטנאש', עיין להלן, סעיף ט, ובהערה הבאה. אצל הראב"ד, בכה"י של ספר הקבלה, גם: שנטאש, שטאנש, שאטנש, שטנש, ואפילו שטנאס.

10 משה אבן עזרא, ספר העיונים והדיונים, מהד' א"ש הלקין, ירושלים תשל"ה, עמ' 58—59. רמב"ע מזכירו ראשון בין בני הדור השני של המחברים העבריים בספרד, אחרי דוד דונש ומנחם. עם אלה נמנו לדעתו 'ר' יוסף בן שנטאש (נ"א: שטנאש) המכונה (במקור: אלמנבוז, כלומר: המבוזה, הקרוי לגנאי) אבן אבי תור, בן מרידה ואחר כך קרטבה, ור' יצחק אבן גיקטילה ור' יצחק בן מ' שאול [. . .], ומהם מר יצחק אבן קפרון' וכו'. ר' יצחק אבן גיקטילה ור' יצחק אבן קפרון נמנו כידוע עם בכירי תלמידי מנחם בן סרוק. אבל אפשר שסדר השמות ברשימת בני הדור אינו כרונולוגי.

11 עיין על כך בספרי הנ"ל (סוף הערה 4), היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, עמ' 332; ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ירושלים ותל אביב תשט"ו, עמ' 56, ושם, עמ' 53.

12 דברי הראב"ד בספר הקבלה הנזכר, שם, עמ' 49.

13 הראב"ד מציין שם במפורש ש'בימיו (של חסדאי) אין אדם בעולם שהיה יכול לחלוק על הרב ר' חנוך'. על היחסים (המתוחים כנראה) בין ר' יוסף אבן אביתור ור' חסדאי אבן שפרוט עיין במאמרי הנ"ל בהערה 4, בספר הזכרון לח"ה בן ששון, עמ' 209 ואילך. ראב"ד כותב שאבן אביתור 'בעט בר' חנוך הרב היושב על כסא אביו', מפני 'גדולתו וחכמתו'. מתשובותיו של ר' יוסף בענייני הלכה, אף־על־פי שהן מעטות ביחס, ניכר שהיה מופלג בתורה.

14 לדברי הראב"ד שם 'הלך (אבן אביתור) מספרד אל בגאנה, ומצא שם ר' שמואל הכהן בר' יאשיהו והוא מבני קהל פאס, וחש לנידוי הרב ר' חנוך ולא ספר עם אבן שטנאש. וכעס עליו אבן שטנאש וכתב לו אגרת גדולה בלשון ארמי וטעה בה, ור' שמואל הכהן השיב לו תשובה והודיעו שטעה, אבל בלשון רכה ונחת רוח. ונכנס אבן שטנאש בספינה והלך עד ישיבת רבינו האיי. וכמדומה היה שרבינו האיי היה מקבלו ושהיה שונא לר' חנוך (נ"א: יקבלו, שהיה שונא וכו') [. . .] ואף על פי כן שלח לו רבינו האיי שלא יבא, שאם יבא יהוש לנידוי הרב'. לפי זה נסע ר' יוסף ישר לבבל, אבל בעניין זה טעה ראב"ד, כשם שטעה בעניין יחסו של רב האיי אל החכם המנודה. וכבר אברמסון (במרכזים ובתפוצות, ירושלים תשכ"ה, עמ 84, הערה 12) ציין שאי אפשר שהדברים מכוונים, שהרי רב האיי נעשה ראש ישיבה בשנת 1006 בלבד. ועיקר כוונת הראב"ד שם להודיע כוח נידויו של רב חנוך, ועל כן אין הוא מקפיד על מוקדם ומאוחר. לעניין פגישתו של ר' יוסף אבן אביתור עם ר' שמואל הכהן בר' יאשיהו עיין עוד להלן. אפשר שהראב"ד עצמו רומז שמסעו של ר' יוסף לבבל לא היה תכוף למועד צאתו מספרד, כי מיד אחרי הדברים דלעיל הוא פותח בסיפור דברים שאירעו לפני כן: 'וקודם לכן נתדלדלה הכת החולקת על הרב וכל חברי אבן שטנאש' וכו'. וצריך להניח שכאן נשתבשו הגירסאות בספר הקבלה ונשרה המלת שציינה את התחזקות חבריו של אבן שטנאש, כמו 'וכל חברי אבן שטנאש הזקה ידם', או 'התגברו'. ורק כך יש מובן למה שמסופר שם בהמשך.

נמלכו בני ספרד בדעתם, ובימי המלך השאם ושר צבאו אלמנצור ביקשו מאבן אביתור שישוב לספרד על מנת שיעבירו את ר׳ חנוך מכהונתו, אבל ר׳ יוסף סירב. במצרים זכה אבן אביתור עד מהרה לעמדה מכובדת. הוא ישב, לפי הנראה, רוב ימיו בפוסטאט, והגניזה שמרה על סך עצום של פיוטים שלו, ובתוך זה על שפע גדול של קטעי שיר מועתקים בעצם כתיבת ידו.[15] הוא עמד בקשרים הן עם רב שרירא גאון ורב האיי בנו שמהם קיבל תשובות על שאלותיו,[16] והן עם ראש ישיבת ארץ ישראל ר׳ שמואל הכהן בן יוסף שאותו הכיר אישית; איגרת מרתקת שלו אל ראש ישיבת ארץ־ישראל נשתמרה בגניזה.[17] אבל ר׳ יוסף עצמו נשאל בענייני הלכה, וקצת מתשובותיו הגיעו לידינו.[18] לפי הנראה פעל ר׳ יוסף בכנסת השאמיים (כלמר של בני ארץ־ישראל) בפוסטאט, וראה עצמו קשור בישיבת ארץ־ישראל.[19] לפי הראב״ד נפטר ר׳ יוסף בדמשק, אבל דבר זה מוטל בספק, ונראה מבורר שמת אחרי 1024.[20]

שנת לידתו של ר׳ יוסף אינה ידועה בדיוק, אבל אם נכון הוא שהיה בקשר עם ׳מלך ישמעאל אלחכם׳, כפי שמעיד בו הראב״ד, הרי צריך לומר שנולד סביב שנת 940 לכל

15 צילום של כ״י אוטוגראפי של אבן אביתור ראה באנתולוגיה של ח׳ שירמן (לעיל, הערה 11), עמ׳ 48. וכן גם להלן, עמ׳ קפ, קפג.

16 לעניין זה עיין ש׳ אסף, מספרות הגאונים, ירושלים תרצ״ג, עמ׳ 220. ברשימת תשובות המובאת שם מן הגניזה נזכרות תשובות ר׳ שרירא ורב האיי אל ׳אבו יעקוב (= יוסף) אלאנדלסי׳, ונראית סברת החכמים המזהים ׳אבו יעקוב׳ זה עם ר׳ יוסף אבן אביתור, למרות הסתייגותו של הרב אסף עצמו מן הזיהוי. לעניין זה עיין גם ש׳ אברמסון, במרכזים ובתפוצות הנ״ל בהערה 14, עמ׳ 89, הערה 26.

17 על איגרת זו ועל המשתמע ממנה לקורות חייו של ר׳ יוסף עיין להלן, בסמוך.

18 עיין על כך ש׳ אסף, בדברי הביקורת שכתב על גנזי קדם כרך ג, קרית ספר, ב (תרפ״ה/פו), עמ׳ 183. וראה א׳ אשתור, בספרו הנ״ל בהערה 6, עמ׳ 306, הערה 3. כמה מתשובותיו של ר׳ יוסף מובאות בתשובות גאוני מזרח ומערב שהוציא לאור י׳ מילר, ברלין תרמ״ה.

19 על קשריו של ר׳ יוסף אבן אביתור עם ישיבת ארץ ישראל מעידה בין השאר גם איגרתו אל ר׳ שמואל הכהן גאון, שהוזכרה לעיל ותידון להלן. יחסיו עם גאון זה היו ידידותיים ביותר. גם פיוטיו של אבן אביתור מעידים על זיקה אל מנהגות ארץ־ישראל, כפי שכבר הערתי במאמרי ׳פרשת עשר תעשר וקריאתה בימות חג לפי מנהגות א״י׳, תרביץ, לו (תשכ״ז), עמ׳ 148 ואילך. וראה גם במאמרי ׳עיונים במנהגי הקריאה של בני ארץ־ישראל בתורה ובנביאים׳, ספונות א (טז), ירושלים 1980, עמ׳ 40, וראה גם בספרי הנ״ל בסוף הערה 4, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, עמ׳ 333, ובספרי תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ 324. העובדה שר׳ יוסף נתחבר אל כנסת השאמיים בפוסטאט, ולא אל כנסת העראקיים כפי שהיה אולי סביר יותר למי שהיה בן ספרד, צריכה עיון. אפשר שהיא קשורה במצב העניינים בשני בתי הכנסת של פוסטאט בעת בואו לעיר: בכנסת העראקיים עמדות ההנהגה היו תפושות על ידי אנשים רמי מעלה מסוגם של ר׳ שמריה בן אלחנן, ר׳ אלחנן בנו, ור׳ אברהם בן סהלאן. סיכויי ר׳ יוסף להתמודד עם אלה היו קלושים. אבל בכנסת השאמיים כנראה לא היו אנשי שם בעת הזאת. מצד אחר אפשר גם כן שר׳ יוסף אבן אביתור, אף־על־פי שספרדי היה, נתקרב אל מנהגות ארץ־ישראל עוד בקורדובה, בהשפעת רבו ר׳ משה בן חנוך, שהיה, כידוע, ממוצא איטלקי. על השפעה אפשרית מצד הפיוט האיטלקי על פייטנותו הצבעתי במאמרי ׳בחינות בשירת פייטני איטליה הראשונים׳, הספרות 30—31 (אפריל 1981), עמ׳ 159 ואילך. ועיין עוד להלן, הערה 30.

20 על מועד פטירתו של אבן אביתור עיין במאמרי ׳שיר על מאורעות דמים בארץ ישראל ובסוריה בראשית המאה הי״א׳, ציון נב (תשמ״ז), עמ׳ 425 ואילך.

המאוחר, כי הח׳ליפה אלחכם השני, יורשו של עבודלרחמאן השלישי, מת בשנת 976, וקשה להניח שר׳ יוסף פירש לו ׳את כל התלמוד בלשון ערבי׳ כשהוא עול ימים. לפי זה צריך לומר שהיה כבן 85 בפטירתו.

צער גדול יש להצטער על העדר יכולתנו לצמצם בדייקנות את מועד צאתו של אבן אביתור למזרח. מפשטות לשונו של הראב״ד בספר הקבלה נראה שאלחכם, מי שאבן אביתור פירש את התלמוד בעבורו, הוא ה׳מלך׳ הנזכר בתיאור המחלוקת בין ר׳ יוסף ור׳ חנוך, והוא מי שיעץ לו לעזוב את ספרד אחרי שבני קהלו ׳בעטו בו׳. אילו כך הוא באמת — צריך לומר שר׳ יוסף עזב את ספרד סביב שנת 975. אין סיבה מוחלטת שלא לומר כן, אבל ספק אם אפשר לסמוך בעניין הזה על עדותו של הראב״ד, שנמסרת בהקשר מופלג מן המציאות.[21] אמנם קצת תימוכין יש להנחה הזאת, לפי שהנסיון להחזיר את ר׳ יוסף לספרד כבר מודגש אצל הראב״ד שהוא בימי יורשו של אלחכם, המלך השאם.[22] אבל צריכים היינו לאישור מן המזרח לסדר הזמנים הזה, ולפי הנראה אין לנו לעניין זה תיעוד מהימן.[23]

והנה יש בידינו איגרת ששלח ר׳ יוסף אבן אביתור לחכם מפוסטאט (כנראה ר׳ שמריה בן אלחנן) בצאתו מספרד מזרחה.[24] איגרת זו אין נמענה בטוח[25] ואין לה תאריך, אבל סביר להניח שנשתלחה מאלכסנדריה של מצרים,[26] סמוך מאוד למועד עזיבת החכם האומלל הזה את ארץ מולדתו. באיגרת הזאת שולח ר׳ יוסף ברכות לנמען גם משני בניו, יצחק ומרדכי,[27] וצריך לומר לפי זה ששניהם היו לפחות בחינת נערים בעת ההיא. אבל אפילו נאמר שר׳ יוסף היה בן עשרים בהיולדם (דבר שהוא כמובן בגדר האפשר), עדיין לא היו הבנים, בשנת 975, אלא בני חמש עשרה. ואף על פי שבני חמש עשרה בוודאי ראויים היו שייזכרו בעת ההיא באיגרת אביהם, לוח הזמנים לחוץ מאוד, וספק אם אפשר לקיימו.

כאמור, יש לנו אותות מן הגניזה על נוכחותו של ר׳ יוסף אבן אביתור במזרח, אלא שאלה מאוחרים יותר. ונראה שהקדום מכולם הוא הבא מתעודה על שאלה שנשאלה בפוסטאט

21 עיין בספר הקבלה לראב״ד, עמ׳ 49, בחלק העברי.

22 שם, עמ׳ 51.

23 ראה לעניין זה דבריו של אשתור בספרו הנ״ל בהערה 6, עמ׳ 238, ששם נסקרות קורות חייו של אבן אביתור בהנחה שעזב את ספרד בשנת 975. כך סבור הייתי גם אני בכמה ממאמריי שבהם נגעתי בקורות חייו של אבן אביתור, ובמיוחד ב׳חדשות ביצירתו של ר׳ יצחק בר לוי (אבן מר שאול)׳ הנ״ל, בספר היובל לכבוד ז׳ בן חיים, עמ׳ 431. אבל מעיון חוזר בנוסח דבריו של הראב״ד נראה לי שזיהויו של ה׳מלך׳ שבימיו עזב אבן אביתור את ספרד עם אלחכם, אם כי הוא מסתבר, אינו הכרחי.

24 למכתב זה, שנדפס תחילה על ידי א׳ מרמורשטיין ב־*MGWJ* כרך סז (1923), עמ׳ 59 ואילך, עיין ש׳ אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש״ו, עמ׳ 115 ואילך, ושם נוסח האיגרת בהעתקה מלאה. תיקונים לנוסח זה עיין ש׳ אברמסון, במרכזים ובתפוצות הנ״ל (הערה 14), עמ׳ 88, הערה 23. המכתב נשתמר בעצם כתיבת ידו של ר׳ יוסף, ואין לחוש לפיקפוקיו של אברמסון לעניין זה, שם.

25 לדעת אסף (מקורות ומחקרים הנ״ל, עמ׳ 116) נשתלחה האיגרת אל ר׳ שמריה בן אלחנן, גדול חכמי מצרים בעת הזאת. ר׳ שמריה ישב אותה שעה בפוסטאט. וראה היסוסיו של אברמסון לנקודה הזאת בספרו הנ״ל, עמ׳ 89.

26 עניין זה נתבאר לאשורו על ידי אברמסון, שם, עמ׳ 88 ואילך.

27 בשולי האיגרת, עם התתימה: ׳[יק]בל יקירי וידיד רוחי של[ום] מן יצחק ומרדכי בניי, עבדי אהבתו הנרצעים׳. אסף, מקורות ומחקרים הנ״ל, עמ׳ 118.

בשנת 992.[28] מובן שתאריך זה אינו תאריך בואו של אבן אביתור לפוסטאט, כי אי אפשר לשער שנקלט בעיר הזאת (שהיתה עיר מושבו של חכם גדול כר׳ שמריה בן אלחנן) בן יומו, עד שהוכר כבעל סמכות לפסוק דין בדברי ריבות. אלא נראה סביר לומר שהגיע לפוסטאט לפחות חמש שנים לפני מועד היכתב התשובה, אם כן סביב שנת 987. בשנת 994, כלומר שנתיים אחרי התשובה הנזכרת, הושלמה בפוסטאט, בידי משה הסופר בן הלל, העתקת כ״ד ספרי המקרא על פי הזמנה של ׳ר׳ יוסף הספרדי בן יצחק׳, שהוא בלי ספק ר׳ יוסף אבן אביתור.[29] חלק מכרך הכתובים של העתקה גדולה זו, ובסופו קולופון מפורט, נשתמר באוסף פירקוביץ שבלנינגראד; יש שם גם שיר קטן שחיבר המעתיק לכבוד אבן אביתור.[30] צריך להניח שר׳ יוסף היה איש אמיד בעת הזאת, כי העתקת כ״ד ספרים, עם

28 התשובה מובאת בתשובות גמו״מ, סימן קעב. לזיהוי המשיב, שהוא ר׳ יוסף אבן אביתור, עיין י׳ מאן 'Addenda to "The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History"', *JQR*, XI (1921), p. 465, הערה 32. התשובה נדונית גם אצל אסף, בבי־קורתו הנ״ל (הערה 18) בקרית ספר ב, שם.

29 עיין על זה P. Kahle, *Die Masoreten des Westens*, Stuttgart 1927, p. 65.

30 כה״י שמור כעת באוסף פירקוביץ ב, סימן 115. נוסח הקולופון ניתן על ידי קאהלה בתרגום גרמני בלבד; הוא כתוב ברובו בפרוזה מחורזת. ההעתקה הכילה, כדברי הקולופון, ׳מקרא כולה עשרים וארבעה ספרים׳. ר׳ יוסף אבן אביתור חותם ׳הספרדי׳ גם באיגרתו של ר׳ שמריה בן אלחנן שנדונה זה עתה (באותיות זעירות, סביב אותיות שמו), וכן באיגרתו אל ר׳ שמואל הכהן גאון שתידון להלן. הוא מכונה כך גם בכותרת לשיר שלו שפורסם בגנזי שכטר, ג, ניוארק תרפ״ח, עמ׳ 320, ושבו ידובר להלן. שיר הסופר מועתק בע״ב של הקולופון, באותיות מופארות. לשון השיר, המובאת גם על ידי קאהלה שם, עמ׳ 65, כך:

שֵׁם עוֹלָם לֹא נִמְחָק
שְׁעוּת נַעְתּוֹר וְנָס מִדְּחָק
יֶשַׁע רַב לֹא יִרְחַק
וְגַן נָאֶה לְטוֹב יוּחַק
וְכָל מַחְמָד אֲשֶׁר אֵל חָק
יִהְיוּ נָא כְּלִי מִשְׂחָק
לְרַב יוֹסֵף בַּר יִצְחָק

טקסט זה, לפי שהוא מתוארך בדייקנות והוא קדום, אינו נטול עניין להכרת מעמדה של השירה העברית במזרח בעת הזאת. מצד יעודו, זה שיר חול כמובן, וכפי שהוא לפנינו הוא שקול בדייקנות במשקל הברתי־דקדוקי. אבל הואיל והשיר קצר וטוריו קצרים, אפשר שהשקילה מקרית. ניקוד השיר שלי. ׳שעות נעתור׳ בטור 2 פירוש ׳היענות מאת האל׳; ׳נעתור׳ הוא כינוי לקב״ה על פי דהי״א ה: כ (׳כי לאלהים זעקו במלחמה ונעתור להם כי בטחו בו׳); וקאהלה תרגם לפי תומו 'stundenlang wollen wir beten', כלומר: שעות על שעות נאריך בתפילה. סדר הספרים בכרך הזה הוא כשיטת בני ארץ ישראל, שבראש הכתובים ניצב אצלם ספר דברי הימים, וזה דבר המעיד שוב על זיקתו של אבן אביתור אל המסורות הארץ־ישראליות; עיין לעניין זה גם ע׳ פליישר, ׳לוח מועדי השנה בפיוט לר׳ אלעזר בירבי קיליר׳, תרביץ, נב (תשמ״ג), עמ׳ 329, הערה 23. ועיין גם לעיל, הערה 19. אגב, אבן אביתור אפשר שהעסיק סופר מקצועי גם להעתקת פיוטיו: בין כה״י של הגניזה המכילים צרורות של פיוטים משל אבן אביתור עולה באופן קבוע כתיבת ידו הנאה של סופר מיומן שהעתיק כנראה רק פיוטים משלו. בעת העתקת התנ״ך נראה שאהד מבניו של אבן אביתור כבר לא היה בין החיים, שהרי שיר הסופר מזכיר בטור 4 רק ׳נין׳ (= בן) אחד. קרוב להניח שמרדכי הוא הבן שנפטר. פייטן בשם יצחק בר יוסף, שהוא אולי בנו של אבן אביתור, השאיר אחריו בגניזה כמה יצירות שירה. לעניין זה רומז הסופר אולי גם בגוף הקולופון כשהוא מברך את ר׳ יוסף שהקב״ה ׳יתן לו בנים ובני בנים מקוימים׳.

ניקוד ומסורה, ודאי עלתה הון גדול. ושוב יש להסיק מזה שר׳ יוסף כבר היה תושב קבוע בפוסטאט בעת הזאת, ועל כרחנו נתיישב שם איזה זמן קודם לכן.

ממכתבו של ר׳ יוסף אבן אביתור אל ר׳ שמואל הכהן בן יוסף ראש ישיבת ארץ־ישראל ברור שר׳ יוסף היה בעל שררה בקהילת יהודי פוסטאט בעת ההיא.[31] הוא מזכיר באיגרת שכבר פגש את הגאון אישית,[32] והוא מדבר אליו כשווה אל שווה, ואפילו בנעימה של עליונות מסויימת, אף־על־פי שהוא נזקק לעזרתו בענייניה של מחלוקת שפרצה ביגו לבין עז־פנים אחד מבני המקום, שר׳ יוסף הטיל עליו נידוי. גם באיגרת זאת, שלא מעטות הסתומות בה, נראה ר׳ יוסף כמי שמעורה יפה בענייני מקומו, ואם כן כמי שנמצא שם מימים רבים. למרבה הצער אין תאריך לאיגרת הזאת. אבל בכה״י שמביאה (כ״י אדלר 4009, דף 10) היא מועתקת מיד אחרי סופה של איגרת שיצאה מלפני רב שרירא גאון ובנו רב האיי, וזו מתוארכת בדייקנות: יג באב שנת אש, כלומר 18 ביולי 989.[33] קטע זה נדפס תחילה על ידי א׳ מרמור־שטיין ואחר־כך על ידי מאן, ונדון הרבה במחקר.[34] כל החוקרים שטיפלו בו הניחו, בעקבות ראשוני המהדירים, שהוא נשלח אל ר׳ שמואל הכהן, ראש ישיבת ארץ־ישראל, האיש שאליו נשלחה איגרתו של אבן אביתור שהועתקה אחריו. פלא שחכמים לא תמהו על הנחה זו. אמנם, נמענו של הקטע מכונה בפי המוענים ׳ראש הישיבה׳, ותואר זה ציין בעת ההיא, ככל שידוע לנו, את הגאונים בלבד, אבל הלשון שבה הם מדברים בו היא כשל פטרונים אל נכבד בעיר שדה, שאמנם חפצים בקרבתו וביקרו, אבל אין מתייחסים אליו בכבוד מופלג. הם ׳תובעים ממנו בבקשה׳ שיצוה לקרוא את האיגרת ברבים, ושיודיעם על מילוי ההוראה הזאת (׳וכן יעשה ואל יאחר. ויודיע אותנו שהשלים החפץ, וכי נקראה האי־גרת נגד כל העם, וכי בי[רכנו] הנקבו בשמות כאשר פירשנו׳).[35] בקשה זו, מדגישים הכות־

31 מכתב רב עניין זה נתגלה בידי מרמורשטיין ונדפס תחילה ב־*REJ*, כרך ע (1920), עמ׳ 101 ואילך, ושב ונדפס בצורה מתוקנת על ידי י׳ מאן, בנספח ב למאמרו ׳ענייניים שונים לחקר תקופת הגאונים׳, תרביץ, ו (תרצ״ד), עמ׳ 84 ואילך. על ענייני האיגרת עיין גם בגוף מאמרו של מאן, שם, ה (תרצ״ג), עמ׳ 385. גם ש׳ אברמסון דן בפרטים מתוכן האיגרת, בספרו הנ״ל (הערה 14) במרכזים ובתפוצות, עמ׳ 85 ואילך. נסיון לראות את המכתב בהקשר רחב של מדיניות ישיבת ארץ־ישראל עיין כעת במאמרו של מ׳ בן ששון, ׳גאונותו של שמואל הכהן בן יוסף ״הדומה לאמבטי רותחת״׳, ציון, נא (תשמ״ו), עמ׳ 379 ואילך. על ענייני האיגרת עיין גם להלן, בסוף המאמר.

32 בנדפס כנ״ל על ידי מאן, עמ׳ 86, שורה 14: ׳וממנו המשאל ליתן לי לפי אהבתי בגאון מיום שראיתיו ועד הנה׳. ויש ללמוד מזה אולי שבין פגישה ראשונה למועד כתיבת האיגרת עבר זמן לא מעט. צריך להניח שר׳ יוסף ביקר בארץ ישראל, שהרי כך היתה כוונתו מלכתחילה בצאתו מספרד, כפי שהוא מעיד בעצמו באיגרתו מאלכסנדריה, שמשמע משם שלא כיוון להש־תקע במצרים אלא לחנות שם חניית ביניים. אברמסון (במרכזים ובתפוצות וכו׳, עמ׳ 90) משער שר׳ שמואל ביקר בפוסטאט ושם פגש את ר׳ יוסף.

33 על פי מ׳ גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, א, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 542.

34 עיין י׳ מאן, *Texts and Studies*, א, סינסינטי 1931, עמ׳ 91 ואילך. הטקסט נדפס שם, עמ׳ 106 ואילך. הוא נדון גם במאמרו של מ׳ בן ששון הנ״ל בהערה 31, שם.

35 ידידי פרופ׳ מ׳ גיל הודיעני כי בכה״י כתוב ׳בורכו׳. מאן פירש: In that letter evidently it was stated that a number of Palestinian Jews were blessed by the Gaon at a meeting of the School. אבל דבר זה קשה להולמו בהקשר שאנו עומדים בו, קל וחומר אם אכן נשלחה האיגרת אל ראש ישיבת ארץ־ישראל. ונראה לי ש׳בורכו׳ = הוחרמו, בלשון סגי נהור, ולזה מתאים גם לשון הזלזול ׳הנקבו בשמות׳ (השווה דהי״ב כח טו: אשר נקבו בשמות). על מי

בים, אינה יוצאת דופן, וכבר נעשה כן 'לאבותינו שם פעמין רבות'.[36] אחר־כך מציעים הכותבים לנמען סיוע בכל דבר שידרש: 'ואם יקרהו חפץ יגיד לנו, למען נעמוד בו כחובה אש<ר> עלינו'. רב האיי מוסיף בשולי איגרת אביו שגם הוא '[חפץ] בבריתו', וגם הוא מבקש שיודיענו 'כל חפץ וצרך אש<ר> לו ולסיעתו' למען יעמוד במו. לדעתי ברור שמי שקיבל איגרת זו הגיע זה מקרוב לשררה במקומו, והמוענים מבקשים לפרוש עליו את חסותם ולעשותו בן ברית, בהציעם סיוע לו ולסיעתו (מן הסתם: נגד סיעת המתנגדים לו). וכבר הם רואים עצמם ממונים עליו, ונכונותם לעשות חפצו מצווה היא עליהם בעיניהם, כדרך אנשי שלטון מרכזיים בנכבדים הסרים למשמעתם. מכל הבחינות הללו אי אפשר שה־נמען הוא ראש ישיבת ארץ־ישראל. כי גם אם אפשר לשער שהיחסים בין שני המרכזים היו תקינים באיזה זמן,[37] הנה מעולם לא הכירו בני ישיבת ארץ־ישראל לא בעליונותם של המוסדות בבבל ולא בסמכותם הפוליטית, ולא יעלה על הדעת שגאון ארץ־ישראל נתבע לקרוא איגרות של גאוני בבל במקומו, ונדרש לדווח על זה מיד למועניו. על כן נראה לי שהמכתב הופנה אל יוסף אבן אביתור, האיש שמלפניו יצאה האיגרת שמועתקת אחר־כך, ושהוא הוא המכונה על ידי הכותבים, דרך ריצוי ופיוס, 'ראש ישיבה', על שום ששימש, או ביקש לשמש, או ראה עצמו ראוי לשמש, ראש ישיבה בקורדובה. וקרוב לומר שר' יוסף כבר ישב אותה שעה בכנסת השאמיים שבפוסטאט, ומנהג המקום היה לקרוא בפני הציבור איגרות של גאוני בבל, אם נתבקש הדבר. אם השערה זו נכונה, ונראה לי שקשה לפקפק בה, הרי השגנו תאריך מוקדם יותר לנוכחותו של אבן אביתור בפוסטאט, כי אם בשנת 989 כבר היה בעל שררה, צריך להניח שמועד בואו למקום קדם לזה במספר שנים. ושוב יתחייב מזה לומר שר' יוסף עזב את ספרד סביב שנת 985 לכל המאוחר.[38] ואין בין תאריך זה לתאריך המותנה במותו של מלך ישמעאל אלחכם אלא כעשר שנים בלבד.

שנתברך באמת בפי הגאון נאמר בראש הקטע (טור 2): 'וגם הזכרנוהו', והוא המונח הרגיל בהקשר זה. על־פי זה יובן גם מה טעם היה רב שרירא מעוניין בהפצת האיגרת ובקריאתה בפומבי.

36 הנחת הכותבים היא, איפוא, שהנמען אפשר שאינו בקי במסורת הזאת. דבר זה שוב קשה להולמו אם הנמען הוא ראש ישיבת ארץ־ישראל, שצפוי לדעת שיש מנהג כזה בישיבה.

37 כך למד מאן מלשון האיגרת, בספרו הנ"ל בהערה 34, שם. ועיין לעניין זה גם ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' קעד. הנתונים על קבלת מרותם של גאוני בבל על־ידי ראשי ישיבת א"י, שחוזרים אצל רוב החוקרים, טעונים לדעתי בדיקה מדוקדקת. השאלה המפור־סמת הנזכרת לעניין זה, שנשאלה מלפני רב האיי 'מההכמים החברים שבירושלים' (תשובות הגאו־נים מהד' הרכבי, ברלין תרמ"ז, עמ' 29, סימן סד) אפשר שנשלחה מבני בבל שבארץ־ישראל, ועל כל פנים היא מתייחסת לפיסקה בתלמוד הבבלי, שבדין היה שראש ישיבת בבל ידע לענות בה דבר (עיין לזה כעת צ' גרונר, 'המגרב וישיבות הגאונים בבבל', פעמים 38 [תשמ"ט], עמ' 55). יחיה, בנו של ר' שלמה בן יהודה ראש ישיבת א"י שלמד לפני רב האיי (דבר הנזכר גם כן באופן קבוע בהקשר זה) נסע לבגדאד למעלה מעשר שנים לפני שאביו (איש פאס במוצאו) נתמנה גאון בארץ־ישראל (עיין כעת מ' גיל, בספרו הנ"ל בהערה 33, ב, עמ' 91), ואין ללמוד מזה דבר על יחסה של ישיבת א"י אל גאוני בבל. יש להעיר שגם אם איגרתם של רב שרירא ורב האיי אכן נכתבה לר' שמואל הכהן, כמקובל במחקר, ולא לר' יוסף אבן אביתור, התאריך בשוליה מסמן בודאי, בקירוב, גם את תאריך איגרתו של ר' יוסף אבן אביתור המועתקת מיד אחרי כן. וכך הניח בוודאות גם אשתור, בספרו הנ"ל בהערה 6, עמ' 240.

38 לעניין זה עיין גם ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 104. לדעתו יצא ר' יוסף מספרד אחרי שנת 988, כי בשנה זו עדיין היה ר' שמואל הכהן בר יאשיה, שלפי

ג מסורת וחידוש בפעולו של אבן אביתור · הערכה כללית

מן המקובלות במחקר היא שרוב יצירתו הספרותית של ר' יוסף אבן אביתור, אף־על־פי שספרדי היה, נאמנה לדגמי השירה המזרחיים.[39] הנחה זו סומכת על התרשמות כללית מטיב יצירתו הגלויה, כלומר זו שזכתה להופיע בדפוס, והיא באופן כללי נכונה. אבל צריך לזכור שר' יוסף שהה רוב שנות חייו במזרח, ויצר שם למילוי צרכיהם של אנשי המקום. חלק זה של יצירתו אינו רלבאנטי לעניין שאנו דנים בו. שאלה רלבאנטית היא מה היה אופיים של הפיוטים שהספיק לחבר במולדתו. והנה מובן מאליו שאין בידנו לבודד בבטחון נחרץ, בקורפוס הגדול של שירי אבן אביתור, את הפיוטים שהספיק לחבר בספרד, אבל סביר להניח שאת יצירותיו שנקלטו במחזורים האירופיים כתב טרם צאתו למזרח. ר' יוסף עזב את ספרד בחורי אף, מנודה ומוחרם, וקשה להניח שקהילות ספרד טרחו לייבא מן המזרח פיוטים מאוחרים שלו.[40] והנה מן הפיוטים האירופיים של אבן אביתור צונץ כבר ידע, באמצע המאה

דברי הראב"ד סירב ל'ספר' עם החכם המנודה בהגיעו לבגאנה, עם גולי פאס בעיר אשיר. זהותו של ר' שמואל נידונה על־ידי אברמסון גם בספרו במרכזים ובתפוצות הנ"ל (הערה 14), עמ' 84 ואילך. אבל מפשטות לשונו של הראב"ד אין משמע שר' שמואל היה מתושבי בגאנה הקבועים, או שבא לשם אחרי גלות בני פאס לאשיר. ואפשר שר' שמואל נדזמן לבגאנה באקראי, ולפי שהיה מבני פאס ולא מתושבי המקום כסבור היה ר' יוסף שלא יחוש לחרם של ר' חנוך, והראב"ד בא לספר שחכם גדול זה, כלומר ר' שמואל, חשש בכל זאת מנידויו של רב חנוך. והוא ההקשר שראב"ד עומד בו בסיפורו. ביקורו של החכם הפאסי בספרד יכול היה להתרחש לפני גלות קהילתו ממקומה, או תוך כדי כך, וקשה לדייק בזה מאומה. ובכל אופן אי־אפשר לאחר את יציאת ר' יוסף מספרד כדי כך, שהרי ב 992 הוא כבר משיב על שאלה הלכתית בפוסטאט, כנזכר לעיל.

39 עיין לזה דבריו הקצרים של ח' שירמן (לעיל, הערה 11), עמ' 53 ואילך. וראה שם עמ' 54: 'כשאנו מעיינים בשאר פיוטיו (מלבד שירו השקול היחיד על הפרעות בא"י, שעליו ידובר להלן; ע"פ) דומה כאילו היברם פייטן מארצות המזרח שנתגלגל דרך מקרה לספרד. אמנם אפשר שקירבה זו לשיטת חבריו שבארץ־ישראל ובבבל באה לו משום שגם הוא ישב רוב ימיו במזרח'. על פיוטיו של ר' יוסף אבן אביתור אין בידינו בדפוס דברים שראויים לציון, מלבד מאמרו של מ' זולאי, 'מתוך יוצרותיו של ר' יוסף אבן אביתור', קרית ספר, ל (תשט"ו), עמ' 243 ואילך. טיפוסיים לרמת המחקר בנושא זה דבריו של א"מ הברמן בספרו תולדות הפיוט והשירה, א, רמת־גן 1970, עמ' 155—157 ('בפיוטיו ניכרת השפעת הפיוט הבבלי [!] אבל יש בהם גם משהו עצמאי, הן בחידושיו בלשון, הן בנושאי הפיוטים ובצורותיהם והן בשימוש בפסוקי המקרא לצרכיו' וכו' וכו'). במיוחד יש להתעלם ממאמריו של ש' ברנשטיין בנושא זה ('ר' יוסף אבן אביתור, המשורר הראשון של תקופת הזהב', ספר השנה ליהודי אמריקה, תש"א, עמ' 171 ואילך; 'פיוטי מעמדות לר' יוסף אבן אביתור', סיני לא [תשי"ב], עמ' 284 ואילך; 'סליחות בלתי ידועות לר' יוסף אבן אביתור', סורא א [תשי"ד], עמ' 26 ואילך). קצת פיוטים משל אבן אביתור פורסמו במפוזר, על־פי קטעי גניזה, על־ידי ד' ירדן, א"מ הברמן ואחרים. על יצירתו של אבן אביתור עיין גם בספרי הנ"ל בסוף הערה 4, היוצרות בהתהוותם וכו', לפי המפתח.

40 מובן שאין הבחנה זו מוחלטת, ובוודאי אין ללמוד ממנה שכל פיוטי אבן אביתור שנתגלו בגניזה נכתבו במזרח. אדרבה, אין ספק שהרבה יצירות 'ספרדיות' שלו נשתמרו רק בגניזה. ואין הוא שונה בזה מעמיתיו פייטני ספרד המובהקים, שחלק לא קטן מיצירותיהם נשתמר גם כן בגניזה בלבד, אף־על־פי שלא היו במזרח מעולם. גם בין פיוטיו האוטוגראפיים של אבן אביתור שנתגלו בגניזה יש כאלה שנתחברו בלי ספק בספרד. אגב, כל העתקותיו של אבן אביתור שנתגלו עד כה בגניזה העתקות 'נקיות' הן, ואין בידנו לפי שעה אפילו טיוטה אחת שלו. סביר להניח שהפייטן התקין קונטרסים, ואף כרכים, של יצירות שלו, בין לצורך עצמו ובין לשם הפצה, ושרידי טומוסים אלה הגיעו לבסוף, דרך הגניזה, אלינו.

שעברה, יותר ממאה,[41] ובתוך זה — מעמד גדול ליום כיפור [42] ומחזור מקיף של הושענות.[43] לבד מאלה, רשומים במחלקה הספרדית של פיוטי אבן אביתור קדושתאות ומערכות יוצר ונשמתים וסליחות, בשפע המעיד לא רק על גודל כוחות היצירה שלו אלא גם על גודל ההצטרכויות של קהילות ספרד בימיו ליצירות פיוט מכל הסוגים.[44]

צריך לומר שאופיה של החלקה הזאת ביצירתו של אבן אביתור אכן היא שמרנית באופן כללי, ודבר זה צריך לציינו בהבלטה בהקשר שאנו עומדים בו. הואיל וכמעט אין לנו יצירות פיוט בעזבונם של המשוררים הספרדים שקדמו לו, יכולים אנו ללמוד מפיוטיו שספרד של ימיו עדיין היתה נתונה כולה, או כמעט כולה, בחיק המסורת, ונמצא שחידושיה הטיפוסיים של האסכולה — או שהם מאוחרים לאבן אביתור, או שעדיין לא היו מגובשים בימיו די הצורך בשביל להשפיע על יצירתו השפעה ניכרת.

אבל אופיים של פיוטי אבן אביתור הספרדיים איננו מסורתי לגמרי, ומעט סימני החידוש הניכרים בהם השובים לענייננו. ונמנה כאן את העיקריים שבהם. מצד הצורות — רוב הפיוטים שאנו דנים בהם בנויים במחרוזות פייטניות הד־חרוזיות, בלתי שקולות. אבל ניצנים של חריזה מעין אזורית ניכרים במספר מועט מהם. כך יש לנו בין פיוטי ההושענות שלו לא פחות משמונה פיוטים, זהים בתבניתם, העשויים כמיני מרובעים ספרדיים (בלתי שקולים).[45] הנה דוגמה מקבוצת הפיוטים הזאת: [46]

41 עיין רשימתם בספרו הגדול *Die Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, עמ׳ 178 ואילך.

42 את שרידי המעמד הזה, שהכיל במקורו מערכת יוצר וארבע קדושתאות גדולות (עם סדר עבודה וסליחות), רשם צונץ בספרו *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes*, Berlin 1859, עמ׳ 106 ואילך. מספר הקטעים הרשומים שם ארבעים. אבל בגניזה נתגלו עשרות קטעים נוספים שהשתייכו למעמד. ר׳ יוסף היה, כידוע, ראשון פייטני ספרד שחיברו מחזורי פיוט כאלה ליום כיפור. כל פייטני ספרד הלכו במעמדות שלהם בעקבות אבן אביתור, דבר המוכיח שהמעמד נתחבר בספרד. על תפוצת המעמד של אבן אביתור, במנהגי ספרד, פרובאנס וצפון אפריקה, עיין צונץ, שם, עמ׳ 105 ואילך. ראשוניותו של אבן אביתור בחיבור מעמדות ליום כיפור בספרד מובלטת על־ידי י׳ אלחריזי בשער ג של ספר תחכמוני; עיין מהד׳ טופורובסקי, תל־אביב תשי״ב, עמ׳ 44.

43 עיין צונץ, שם, עמ׳ 179 ואילך.

44 דבר זה השוב כמובן מאוד להערכת מצבה של הפייטנות הספרדית בראשיתה; עיין לכך גם מה שהערתי במאמרי הנ״ל (הערה 4) באסופות, ב, עמ׳ רסה ואילך.

45 על סדרה זו של הושענות עיין אצל צונץ (לעיל, הערה 41), עמ׳ 182, סימנים 25—32. הקטעים נועדו לסיים את טקסי ההקפות בשבעת ימי החג ובשבת הול המועד. על ה׳מרובעים׳ עיין במאמרי הנ״ל באסופות, ב, עמ׳ רלז ואילך. הצורה נתחדשה אמנם במזרח, בידי רב סעדיה גאון, אבל נקלטה בעיקר בספרד, מן הסתם בזכות יצירתם של מנהם בן סרוק ודונש בן לבראט, שהשתמשו בה הרבה, איש כדרכו.

46 כל פיוטי הסדרה בנויים באותה צורה ממש; חרוזיהם הקבועים משתנים לפי הימים שהפיוטים נועדו לקשטם (׳היום ביום הראשון׳; ׳ביום שני׳; ׳ביום שלישי׳ וכו׳). הפיוט (דוידסון כ. 126) מובא כאן על פי כ״י וטיקאן, כ״י דה רוסי 10, דף 193 ע״ב. הוא מועתק בהרבה מקורות נוספים ונדפס הרבה במחזורים. הוא בא גם בגניזה, בכ״י ט״ש ס״ח 115.13, שהוא כתב־יד קדום, על קלף, וכן ט״ש K12/31. בחרתי בו לצורך הדגמה מפני שברור שאינו שקול. בקצת מפיוטי הסדרה מסתדרים הטורים, ולו בדוחק, בתואם הברתי מסוים. אבל דבר זה טבעי בשירים שטו־ריהם קצרים, כפי שכבר הוער לעיל, הערה 30. הפיוט חתום בטורים 1, 5, 9, 13, ׳יוסף׳.

* כְּהוֹשַׁעְתָּ יְרוּיֵי הַיְאוֹר
בְּשִׁמְךָ הַנָּאוֹר
וַתַּבְרִיק מָאוֹר
לַעֲלוּטִים בְּאִישׁוֹן
5 וְגַם עַתָּה כְּמוֹ כֵן
אֵל שַׁחַק שׁוֹכֵן
פְּדוּת לְעַמְּךָ הָכֵן
הַיּוֹם בְּיוֹם רִאשׁוֹן כֵּן הוֹשִׁיעָה נָא

כְּהוֹשַׁעְתָּ סֶגֶל
10 דֶּגֶל מוּל דֶּגֶל
וְרֹאשׁ מוֹעֲדֵי רֶגֶל
דִּשַּׁנְתָּ דָּשׁוֹן
פְּדוּיֵי אָבִיב
נְקוּבֵי עַם חָבִיב
15 סוֹבְבֵי דָת סָבִיב
כְּהַיּוֹם בְּיוֹם רִאשׁוֹן כֵּן הוֹשִׁיעָה נָא

תבנית השירים עשתה רושם, כי כבר היא נמצאת בחיקוי מדויק אצל ר׳ יוסף טוב עלם, פייטן חשוב שפעל בדרומה של צרפת סביב שנת 1040.[47] בכל יצירתו הידועה לנו של ר׳ יוסף אבן אתיבור (כולל חלקיה הגנוזים), אין לנו עוד פיוטים הבנויים בדרך הזאת.

הפיוטים שבמעמד יום הכיפורים של ר׳ יוסף מסורתיים במובהק. הצורות השמרניות דומינאנטיות גם במעמדיהם של פייטני ספרד המאוחרים לאבן אביתור, קצת מפני שימים מקודשים במיוחד נוח להם בצורות המסורתיות, וקצת מפני שכולם הלכו בזה בעקבות אבן אביתור. אבל סדר העבודה הכלול במעמד כבר הוא בנוי בצורה חדשנית, במחרוזות מרו־בעות־טורים בעלות חריזה מצולבת מדגם אבאב.[48] צורה זו באה לו לר׳ יוסף מסדר העבודה

* ביאור: 1 כהושעת: כמו שהושעת. ירויי היאור: כינוי לישראל שילדיהם הושלכו ליאור (שמ׳ טו: ד)./ 3 ותבריק מאור: והארת אור של ישועה./ 4 לעלוטים וכו׳: לקדורים במחשך צרותיהם./ 9 סגל: את ישראל שהם סגולה מכל העמים./ 10 דגל מול דגל: שחונים על מחנותיהם ודגליהם./ 11—12 וראש . . . דשנת: על פי תה׳ כג: ה: דשנת בשמן ראשי. ראש מועדי רגל: את ראשיהם של ישראל שרגליהם מועדות מפני השיעבוד. והשווה איוב יב, ה./ 13 פדויי אביב: את ישראל שנפדו בניסן./ 14 נקובי: הנקראים./ 15 סובבי וכו׳: המקיפים את ספר התורה בארבעת המינים.

47 עיין מחזור לסוכות, מהד׳ גולדשמידט—פרנקל, ירושלים תשמ״א, עמ׳ 214. העובדה שר׳ יוסף טוב עלם יצר על־פי דוגמה של אבן אביתור צויינה כבר על־ידי צונץ בספרו הנ״ל בהערה 41, עמ׳ 137, סימן 59. התבנית חדשנית במיוחד, לעת הזאת, בצרפת.

48 על מבנה הסדר הזה (׳אלהים אל בך יצדקו צדוק׳; דוידסון א. 4624) עיין בספרי שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל״ה, עמ׳ 381 ואילך.

של רב סעדיה גאון הכלול בסידורו,[49] ואפשר שהוא, כלומר ר׳ יוסף, ראה אותה, על־פי הדגם הסעדיאני, צורה מסורתית. אבל ביחס למלאי הצורות הקדם־ספרדיות — זו צורה מסעירה בחידושה, והעובדה שר׳ יוסף אימץ אותה היא בעלת חשיבות רבה לקורות שירת הקודש שלנו בספרד.[50]

חרוז מצולב אבל בהקשר לא סטרופי [51] בא במעמד יום הכיפורים של ר׳ יוסף אבן אביתור גם בפיוטי החוליה הראשונה של הקדושתא לשחרית.[52] גופי המגן, המחיה והמשלש בקרובה הזאת מיוסדים על שני הרוזים קבועים המתחלפים לסירוגין: החרוזים האלה מכוונים כנגד פסוקי הפתיחה של קריאת היום בפרשת אחרי מות, שהפייטן מביאם, מחולקים לשתי צלעיות, בסופי הקטעים.[53] גם שיטה זו יוצאת דופן מאוד בנופה של הפייטנות המסורתית, וקרוב להניח שגם היא נלקחה מאוצר חידושיו של רב סעדיה גאון:[54] בדרך קרובה מאוד לזו בנה הגאון סדר עבודה שני שלו ליום כיפור, שנידון לא מזמן במחקר.[55] את הצורה שאלו מאבן אביתור ר׳ שלמה אבן גבירול ור׳ יצחק אבן גיאת ור׳ משה אבן עזרא, שכולם בנו כך את כל קדושאות יום הכיפורים שלהם כמעט. היא שימשה, קצת ימים לאחר אבן אביתור, גם במזרח,[56] ובפיוט הספרדי גם בפינות אחרות שלו.[57] הספרדים למדו ללכת בדרך הזאת בלי ספק מאבן אביתור.

49 ראה סידור רס״ג, ירושלים תש״א, עמ׳ רפ ואילך, ותיאור הצורה בספרי הנזכר בהערה הקודמת, עמ׳ 285 ואילך.

50 סדר העבודה של אבן אביתור שימש, כידוע, דוגמה לסדרים המקבילים של ר׳ שלמה אבן גבירול ור׳ יצחק אבן גיאת. השפעתו ניכרת בעליל גם על סדרי העבודה של רמב״ע וראב״ע.

51 שירים הבנויים ב׳חרוז מצולב שלא בהקשר סטרופי׳ מביאים על צד האמת שני חרוזים קבועים בהיערכות מצולבת (אבאבאב . . . . אב).

52 שרידים מקרובה זו מועתקים בעצם כתיבת ידו של ר׳ יוסף בכ״י ט״ש H5/188 (חלקים נוספים בכ״י קמברידג׳, ספריית האוניברסיטה Or. 1080 15/3). חלקי הקרובה מיוסדים, כפי שיצויין להלן, על הקריאה בפרשת אחרי מות, שהיא קריאת שחרית של יום כיפור. יש בידינו שרידים מקדושתא נוספת של אבן אביתור המיוסדת על אותה קריאה (כ״י וסטמינסטר קולג׳, ליטורגיקה ג, 25), וצריך לומר שהפייטן חיבר שתי קרובות לשחרית של יום כיפור, בשני שלבים שונים של עריכת המעמד. קטעים ראשונים מקדושתא של אבן אביתור למוסף של יום כיפור (כתוב בראשם ׳מוסף׳; התחלת הקרובה: ׳אושיות אדמה ואשנבי אהלך׳) באים בכ״י ט״ש ס״ח 276.52.

53 חרוזי המגן הם ״־שָׁה׳ / ״־רוֹן׳; הטור האחרון של גוף החטיבה הוא: ׳בקראי וידבר יי אל משה / אחרי מות שני בני אהרן׳. אלה הם גם חרוזי הקבע של המחיה; הטור האחרון של גוף החטיבה הזאת הוא: ׳בקראי ויאמר יי אל משה / דבר אל אהרן׳. חרוזי המשלש הם ״־זות׳ / ״־רוֹן׳, והטור האחרון: בקראי בזאת / יבוא אהרן׳. הפסוקים הם מויקרא טז: א—ג. הקטעים לקויים מאוד בכה״י.

54 ראה בספרי הנ״ל (בסוף הערה 4) היוצרות בהתהוותם וכו׳, עמ׳ 296 ואילך. בפיוטים המובאים שם מופקת החריזה המצולבת מחלוקתה של סיומת מקראית לשתי צלעות נפרדות. אבל ההקשר שם סטרופי.

55 עיין סידור רס״ג הנ״ל (הערה 49), עמ׳ תט ואילך. אבל שני החרוזים הקבועים, הרצים בפיוט הזה לאורך 88 טורים, הם בחירת הפייטן, ואינם מותנים בסיומת מקראית מפוצלת. על סדר זה עיין ע׳ פליישר, ׳תשלום סדר עבודה לרב סעדיה גאון׳ תרביץ נח (תשמ״ט) עמ׳ 191 ואילך.

56 בשיטה זו בנוי פיוט ארוך בשבעתת הגשם של ר׳ נחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא, שפרסם מ׳ זולאי, ידיעות המכון להקר השירה העברית, ד, ברלין—ירושלים תרצ״ח, עמ׳ רה ואילך. אמנם ההקשר שם סטרופי, אבל המחרוזות ארוכות במופלג (10 שורות!).

57 על מאורה ואהבה (ליום כיפור) של ר׳ משה אבן עזרא הבנויים כך עיין בספרי הנ״ל היוצרות בהתהוותם וכו׳, עמ׳ 530 ואילך. ושם דוגמה נוספת, מאת ר׳ דויד אבן בקודה.

בסדרת רהיטים שכלל במעמדו, העמיד אבן אביתור, אולי לראשונה בתולדות הפיוט, מסתג׳אב, הוא הקטע ׳השמים אישש בעשר מאמרות ושכלל׳ הנמצא קלוט במחזורי רומ־גיאה.[58] פיוט זה עשוי מחרוזות מרובעות שטורן הרביעי פסוק שסופו במלה זהה (׳יי׳).[59] המחרוזות נחתמות ברפרין (׳השמים שמים ליי׳), ודגם החריזה שלהן הוא לפי זה אאאב (ב חרוז במלה קבועה בסוף סיומת מקראית) + רפרין ב. הצורה היא, כמפורסם, מן הנפוצות בפייטנות הספרדית המאוחרת, ואבן אביתור ודאי תרם לתפוצתה.

גם פיוטיו הגנוזים של אבן אביתור דלים מאוד בחידושי צורה, ואף־על־פי שיכולנו ללמוד על זה מקל וחומר, שהרי ספרד של ימיו, כפי שנראה להלן, היתה כבר חדשנית הרבה יותר בצורותיה, הנה הזמן המתמשך של עשרות שנות נוכחות הפייטן במזרח מחליש את כוחו של הדין הזה. כי אם בבוא אבן אביתור מספרד אכן עדיין היה המזרח כמעט נעול בפני חידושי צורה פייטניים, לבד ממה שנקלטו בה (ואף זאת מעט) חידושיו של רס״ג, הנה באחרית ימיו של אבן אביתור רוב פייטני המזרח כבר נטלו מחידושי הספרדים אם מעט ואם הרבה. אבל אצל אבן אביתור אין צורות מחודשות גם בגושים העיקריים של יצירתו המאו־חרת, ולבד מסדר עולם אחד של שבועות שעיצב במחרוזות מעין אזוריות (אף זאת על־פי מודל מזרחי קדום),[60] וזולת שחיבר לשבת נחמו,[61] ואולי רהיט או שנים שנבנו גם כן כך,[62] אין אצלו לכאורה עדות לשום היענות לצורות המחודשות הספרדיות.

כנגד זה חידש אבן אביתור חידושים גדולים, עוד בהיותו בספרד, בתחום סוגי הפיוט, ובנקודה הזאת הוא אביה האמיתי של האסכולה הספרדית: הוא ראשון מפייטני ספרד (כנראה) שדילג מעל המסוכה המסורתית של הז׳אנרים הפייטניים והתחיל מפייט לעיטורם של קטעי תפילה שלא נפקדו קודם לימיו ביצירות שיר.[63] במורשתו ה׳ספרדית׳ יש לנו לראשונה רשויות לברוך שאמר ופיוטי נשמת, שמהם צמחו, בעיקרון, הרשויות הספרדיות למיניהם.[64] אבל את סוגי השיר החדשניים האלה עדיין עיצב בצורות המסורתיות, בטורים

58 דוידסון ה. 1138. במחזור רומגיאה בא הפיוט רק עד מחרוזת למ״ד. הוא בא בשלמותו למשל בכ״י שוקן 4, דף 51 ע״ב (בתוך מעמד מוסף של ר׳ יצחק אבן גיאת). קטעים ממנו מועתקים בגניזה בכ״י ט״ש H5/149; אוכספורד 2712/5 דף 59 ע״ב, וכן 2712/9. על המסתג׳אב עיין בספרי הנ״ל בהערה 48, שירת הקודש העברית וכו׳, על־פי המפתח.

59 הסטרופות פותחות במלת הקבע ׳השמים׳; דבר נדיר למדי בפיוטי המסתג׳אב המאוחרים, אם כי לא בלתי מצוי.

60 על סדר עולם זה ועל מקורותיו הצורניים והתימאטיים, עיין ע׳ פליישר, ׳פיוט ותפילה ב״מחזור ארץ ישראל קודקס הגניזה״׳, קרית ספר (בדפוס).

61 פיוט זה (׳אסירי תקוה הגיטי חבצלת׳) מודפס בספרי הנ״ל בסוף הערה 4, היוצרות וכו׳, עמ׳ 550 ואילך. אף כאן סומכת החריזה המעין אזורית על סיומות מקראיות שסופן במלה זהה (׳ציון׳).

62 קטעים אלה מועתקים בכ״י ט״ש ס״ה 107.35, אבל כ״י זה לקוי ביותר ויחוס הפיוטים לאבן אביתור צריך עיון נוסף.

63 על האפשרות שהמהלך קדם לאבן אביתור עיין בספרי הנ״ל בהערה 19, תפילה ומנהגי הפילה וכו׳, עמ׳ 250 ואילך.

64 לעניין זה עיין בספרי הנ״ל שירת הקודש וכו׳ עמ׳ 395 ואילך. הפיוט ׳ברוך אשר אשש דוק וחוג׳, רשות לברוך שאמר לאבן אביתור (דוידסון ב. 1425), מועתק בכ״י ט״ש K6/30 בעצם כתיבת ידו של הפייטן. הרשות שלו לנשמת של ראש השנה ׳איהדה מרשיון מלך יודע ומבין עתידות הבאות׳ מועתקת בעצם כתיבת ידו בכ״י ט״ש H8/1, אבל הכותרת שם (׳רשות לראש השנה׳) כתובה ביד אחרת (לכתוב שם בשולים [׳שבח תשע תקיעות׳] ראה גנזי שכטר, ג,

בלתי שקולים ובמחרוזות חד־חרוזיות.[65]

חידושיו החשובים ביותר של ר׳ יוסף אבן אביתור עומדים לפנינו, בעיקר בחלק הגנוז של יצירתו, במהלכים שבהם פירק, כמעט בחשאי, את התבניות המסורתיות של סוגי הפיוט הקלאסיים, במיוחד של היוצרות. על עשייתו הנועזת בתחום הזה הארכתי במקום אחר,[66] והראתי שם שאף־על־פי שאין אצלו גם בפינות הללו צורות חדשות מטיפוס ספרדי, יש אצלו חריגות קבועות, פאראדיגמאטיות, מן המסגרות הקדומות, המקודשות, של תבניות הפיוט. אבן אביתור, פייטן שגיא־כוח ורב־תנופה, צר היה לו המקום במבנים המקובלים של חלק ממרכיבי היוצר, ושלא כפייטני המזרח — לא ראה חובה מוחלטת לעצמו לשמור להם אמונים. הוא הרחיב, איפוא, ביד רמה במקום שהמסורת ציותה לצמצם, ועירער את מוצקותן של תבניות הקבע המקובלות. עירעור זה, שהיה בתחילתו כמותי באופיו, איפשר לפייטנים המאוחרים יותר להתנער מן התבניות הקדומות הללו כליל, ולעצב במקומן תבניות שיר חדשות, מודרניות.

יצירתו של אבן אביתור עומדת, איפוא, בסימנה של חדשנות מתונה. לא נטעה אם נאמר שהפייטן עצמו לא היה מטבעו חדשן ובודאי לא מהפכן. אבל הוא היה ספרדי אמיתי, כלומר בלתי קשור קשר עז ואורגאני אל המסורות הקדומות של הפייטנות המזרחית. חידושיו, יותר משהיו פועל יוצא של דחף חדשני ומודע, היו מימוש של טמפרמנט יוצר תקיף ונסער, שביקש פורקן לעתים על חשבונן של מסורות, ששיעור מוצקותן לא הובן על ידו די הצורך. אבל ברמה המודעת נראה שהיתה בלבו התנגדות לתעוזתם החדשנית, בעיקר בתחומי הצורה, של אחיו פייטני ספרד.

ד המשקל ההברתי־דקדוקי בפיוטי אבן אביתור

גישה זו של אבן אביתור אל המציאות הפייטנית של ימיו עולה גם מיחסו אל שיטות השקילה שנתאזרחו בספרד בימיו, הן בשירת החול והן בשירת הקודש. מן המפורסמות הוא שר׳ יוסף אבן אביתור לא כתב שירי חול ולא שקל את פיוטיו בשום שיטת שקילה מדויקת. יצא מן הכלל הזה שיר הקינה ׳בכו אחי וגם ספדו׳ שנתגלה בגניזה לפני שנים לא מעטות כשהוא מיוחס לאבן אביתור במקורותיו:[67] שיר זה, ספק פיוט ספק שיר חול, נמצא שקול במשקל כמותי קלאסי (המרנין), לפי שיטת שירי החול הספרדיים, אבל שלא כמותם הוא מעוצב במחרוזות דו־טוריות ונחרז בחרוז סטרופי. השיר הוא מחיבוריו המאוחרים מאוד של אבן אביתור, ולפי שהוא מתאר אירוע היסטורי ידוע, ניתן לקבוע לו תאריך: הוא מדבר, כפי שהובהר במחקר, בפרעות שעברו על יהודי ארץ־ישראל מידי הבדוים בני ג׳ראח, בשנת

עמ׳ 195; מחרוזות זו, שגם היא כתובה ביד אחרת, היא כנראה של שלמה סולימן). נשמת של יוסף אבן אביתור (לגשם) מועתק בכתיבת יד הפייטן בכ״י ט״ש ס״ח 209.42.

65 על מבנה הנשמת הספרדי, סוג שנתחבב הרבה על הפייטנים המאוחרים ועוצב בידי ר׳ יוסף אבן אביתור, עיין בספרי (לעיל, הערה 48), שירת הקודש וכו׳, עמ׳ 398 ואילך.

66 בספרי הנ״ל בסוף הערה 4, היוצרות בהתהוותם וכו׳, עמ׳ 398 ואילך.

67 עיין ח׳ שירמן, ׳קינות על הגזירות בארץ ישראל, אפריקה, ספרד, אשכנז וצרפת׳, קבץ על יד, ס״ח ג (יג), ירושלים ת״ש, עמ׳ כח ואילך. וראה גם מ׳ זולאי, ׳שירו של ר׳ אדונים הלוי מפאס׳, סיני, כט (תשל״א), עמ׳ כד, הערה 1. שירמן פרסם את השיר שנית באנתולוגיה שלו (לעיל, הערה 11) עמ׳ 64.

1024.[68] בהקשר שאנו דנים בו נתפש השיר הזה, שיר שקול יחיד בין מאות שירים לא שקולים, כמעין חריג המאשר את הכלל. סטייתו של הפייטן מן המקובל אצלו נתפרשה כויתור לאופנה שכבר נשתגרה בעת ההיא במידה לא מועטת גם בין פייטני המזרח.[69] אופיו המיוחד של השיר הועלה גם כן כהסבר אפשרי לנכונותו של הפייטן ללכת בו שלא על־פי דרכו.[70]

הפתעה גדולה היתה לפני כמה שנים גילוי נוכחותה של השקילה ההברתית־דקדוקית בפיוטי יוסף אבן אביתור.[71] גילוי זה בא כתוצר לואי לגילוי מפתיע לא פחות ביצירתו של ר׳ יצחק בר לוי אבן מר שאול, משורר ספרדי מבני דורו של ר׳ יוסף אבן אביתור. יצחק אבן מר שאול מייצג כידוע, את הפן החדשני של הפייטנות הספרדית של ימיו. אף־על־פי שהפיוטים ששרדו ממנו מעטים, הם מצויינים באופים החדשני המובהק. לבד ממה שיש לנו בין פיוטיו שיר שקול במשקל כמותי קלאסי ובנוי מכל בחינות הצורה והלשון בנוסח שירי החול,[72] יש לנו אצלו שיר אחד שנכתב על־פי הדגם של שירי האזור, ועוד כמה פיוטים מעין אזוריים.[73] חיבה יתירה נודעה מר׳ יצחק אבן מר שאול לשקילה ההברתית הדקדוקית: הוא שיעבד לשיטה הזאת חלק נכבד מאוד מיצירותיו והיה כנראה הראשון לחיבה הזאת בין פייטני ספרד.[74]

אבל ההפתעה שבה דיברנו נוגעת לפינה אחת מסויימת ביצירתו של ר׳ יצחק, והיא, מבחינה ידועה, דוקא פינה ׳ארכאית׳. בין פיוטי ר׳ יצחק ששרדו בגניזה נתגלו כמה חלקי

68 שירמן סבר שהפיוט מתייחס לגזירות הח׳ליפה הפאטמי אלחאכם, בשנת 1012. ש״ד גויטיין, במאמרו ׳זמנה ונסיבותיה של קינתו של ר׳ יוסף אבן אביתור על ארץ ישראל׳, ידיעות לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, כה (תשכ״ד), עמ׳ 27 ואילך (= היישוב בארץ ישראל בראשית האיס־לאם והתקופה הצלבנית, ירושלים תש״מ, עמ׳ 191 ואילך) הראה שתיאור המאורעות מתאים ביותר לפרעות בני ג׳ראח ב־1024. אישור להשערה זו עיין במאמרי הנ״ל בהערה 20, ציון, נב (תשמ״ז), עמ׳ 425 ואילך. ויש לתקן שם את מראה המקום של הפיוט ל־K18/7.8

69 שירים מזרחיים שקולים במשקלים כמותיים באים, בסוף המאה העשירית ובראשית המאה הי״א, בין פיוטיו של רב האיי גאון. אבל בסוף המאה העשירית כבר מצויים במזרח שירים שקולים של ר׳ יצחק אבן כלפון. גם משוררים אחרים כבר שקלו כך בעת ההיא בשיגרה קבועה למדי.

70 אי אפשר לשער יעוד ליטורגי לשיר הזה, אף־על־פי שלימים שימש, אולי, קינה לתשעה באב. הוא שייך לסוג שירי ה׳חול׳ המתרבים והולכים בעת הזאת במזרח, שצורתם (במקרה שלנו: בחלקה, כלומר מצד שיטת החריזה) מסורתית, אבל יעודם חוץ־ליטורגי. אפשר שהשיר נועד להסתנף לאיגרת שבה נתבקשה עזרת הנמענים לנפגעי הפרעות, ואולי הוא, למרות הפוזה הדראמאטית, ביטוי לירי אישי של רגשות המשורר.

71 עיין על כך במאמרי הנ״ל בספר היובל לכבוד ז׳ בן חיים, עמ׳ 429 ואילך. על עלייתה ואופיה של השקילה ההברתית־דקדוקית בספרד עיין ע׳ פליישר, ׳בחינות בעליית שיטות השקילה המדויקות בשירה העברית׳, לשוננו, מח—מט (תשמ״ה), עמ׳ 142 ואילך. על ר׳ יצחק אבן מר שאול עיין גם ח׳ שירמן, לתולדות השירה והדראמה העברית, א, ירושלים תשל״ט, עמ׳ 136 ואילך.

72 הכוונה כאן לבקשה המפורסמת והנפוצה שלו ׳אלהי אל תדינני כמעלי׳ (דוידסון א. 4362). מר׳ יצחק אבן מר שאול נותר בידנו גם שיר חשק נועז, עשוי לפי מיטב חוקי הסוג הזה בשירה הערבית; ראה ח׳ שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 158.

73 עיין על כך במאמרי הנ״ל בספר היובל לז׳ בן חיים, עמ׳ 41 ואילך.

74 הצבעתי על זה כבר בשנת תש״ל, במאמרי הנ״ל בהערה 4 בספר היובל לחיים שירמן, עמ׳ 285 ואילך. וראה לזה באריכות במאמרי הנ״ל בספר היובל לבן חיים, עמ׳ 425 ואילך. שיר שקול במשקל הברתי־דקדוקי יש בידנו גם מעזבונו של ר׳ יצחק אבן קפרון, ואפשר שהוא קדם בזמן לר׳ יצחק אבן מר שאול.

שבעתות, לראש השנה, לשמיני עצרת, לשמחת תורה, לשבועות ולשבת נחמו.[75] עצם נוכחותן של שבעתות בפיוטיו של ר׳ יצחק הפתיעה, כי פייטני ספרד לא כתבו שבעתות (מלבד שבעתות לתפילת הגשם), כנראה מפני שהסוג לא היה מקובל ברפרטואר הליטורגי של הקהילות המקומיות. אבל השבעתות של ר׳ יצחק אבן מר שאול הפתיעו בעיקר בעי־צובן: הן היו שבעתות מיוחדות, מורחבות: בכמה מחטיבותיהן, הפייטן הוסיף בהן על קטעי השיר המקובלים קטעי הרחבה מקיפים יחסית, חד־חרוזיים.[76] את הקטעים המקובלים של החטיבות העמיד, כפי שנקבע על־פי המסורת הקדומה של הפיוט הקדם־ספרדי, על שתי מחרוזות בלתי סימטריות, אחת ׳ראשית׳, מקיפה יותר, ואחת ׳משנית׳, קצרה יותר וקשורה אל שלפניה בשרשור.[77] יצחק אבן מר שאול הרחיב מאוד את היקף המחרוזות הראשיות, אבל את המשניות השאיר בהיקפן המקובל (ארבעה טורים); הוא גם טרח להציב בסוף הסטרופות הללו רמז לברכות המתאימות, אף־על־פי שבחטיבות המורחבות לא הן כוונו להעביר לברכה, אלא קטעי ההרחבה שלאחריהן. בחטיבות הללו הוא העמיד, איפוא, מעבר כפול אל הברכות, אחד פיקטיבי ואחד אמיתי, מהלך משונה ביותר, בעת הזאת, בגוף היצירה הפייטנית.[78]

היסוד המפתיע ביותר בשבעתות המורחבות של ר׳ יצחק אבן מר שאול נתגלה רק לאחר זמן. עיון חוזר בשבעתות שלו הראה שר׳ יצחק, אף־על־פי שֶׁעָבַד בסוג קדום, קלאסי, שקל באופן קבוע בחיבורים הללו את מחרוזות המשנה ואת קטעי ההרחבה שלאחריהן במשקל הברתי־דקדוקי, ובכל המקרים באותו דפוס עצמו: עשר הברות דקדוקיות לטור. אבל מן האחידות הגמורה הזאת הוציא למרבה הפלא, באופן קבוע, את טורי הפתיחה של פיוטי ההרחבה: על משקלם של אלה הוסיף, מסיבה בלתי ידועה, שתים (פעם אחת: שלוש) הברות דקדוקיות.[79] כל המהלך הזה, מראשיתו ועד סופו, מוזר ביותר, והוא מסוג התופעות המשונות הצומחות לעתים במפתיע בתקופות של שידוד מערכות ותמורות במרכזי יצירה חדשים.

כיוצא בר׳ יצחק אבן מר שאול עשה גם ר׳ יוסף אבן אביתור (ומכל הפייטנים שמעולם — רק הוא). הוא הותיר לנו במורשתו שרידים של כמה שבעתות מורחבות, שהן מכל הבחינות חיקויים מדוקדקים של שבעתותיו המורחבות של ר׳ יצחק אבן מר שאול. אף בהן באות בחלק מן החטיבות קטעי הרחבה חד־חרוזיים, ואף בהן מופיע מעבר כפול אל הברכות. בשעה שנתגלה שקטעים בשבעתות ר׳ יצחק שקולים, נתברר שאותם חלקים עצמם שקולים גם בשבעתות המורחבות של יוסף אבן אביתור, ובאותה שיטה עצמה ובאותו דפוס: עשר

75 קטעים אלה. שכבר הוזכרו אצל זולאי ושירמן, נדפסו בשני מאמריי הנזכרים לעיל בהערה 4.

76 על מבנה השבעתות הללו עיין בשני מאמריי הנ״ל. על מקור אפשרי לדפוס הזה עיין במאמרי בספר היובל לבן חיים, עמ׳ 432 ואילך.

77 על מבנה השבעתות הללו, שנועדו במקורן להיאמר בליווי מקהלה, עיין בספרי הנ״ל בהערה 48, עמ׳ 188 ואילך. אגב, גם בעניין זה סטה ר׳ יצחק מן המסורת הקלאסית: בפיוט הקלאסי אין עיצוב מקהלתי לשבעתות של חג. המהלך טיפוסי לתקופות ההתגבשות של מרכזי יצירה חדשים, שעדיין אינם בקיאים במסורות הרשמיות של סוגי הפיוט.

78 לעניין זה עיין במאמרי הנ״ל בספר שירמן, עמ׳ 295, ושם נסיון להסביר את התופעה. ויותר נראה לי עכשיו שבאשר לחטיבה המסורתית של הפיוטים המהלך הוא פרי חיקוי אוטומאטי של דוגמאות ישנות שהפייטן לא העז לשנות מהן דבר. התופעה ידועה ביצירתם של משוררים במרכזים חדשים, והארכתי בתיאורה בספרי הנ״ל היוצרות בהתהוותם וכו׳, עמ׳ 613 ואילך.

79 עיין לעניין זה במאמרי הנ״ל בספר בן חיים, עמ׳ 429 ואילך. הקטע העודף בשלוש הברות מודפס במאמרי בספר שירמן, עמ׳ 302, טור 13.

הברות לטור. רק במה שהוסיף ר׳ יצחק על טורי הפתיחה של קטעי ההרחבה שלו שתים (או שלוש) הברות לא הלך ר׳ יוסף בעקבותיו, אלא קצב גם לטורים האלה עשר הברות. גילוי זה הפתיע במיוחד על רקע העובדה שמן המקובלות היה שר׳ יוסף לא שלח ידו מעולם בשום שיטת שקילה מדוייקת.

בשעה שהוער לראשונה על התופעה אצל אבן אביתור, ידועות היו שרידים מארבע שבעתות מורחבות שלו.[80] כעת ידועים לנו שרידים משתי שבעתות נוספות שלו, אחת לשבועות, שבה ידובר להלן, ואחת לשבת חנוכה, המועתקת בכ״י ט״ש ס״ח 235.35(a) בעצם כתיבת ידו.[81] אבל המפוארת מכולן היא שבעתא שלו לפסח, שממנה נודעו בשעתן 13 שורות בלבד. שבעתא זו, שיש לנו כעת ממנה שלוש חטיבות שלימות כמעט, יש ממנה לימוד חשוב לדרכו של אבן אביתור בפטיינות בכלל, ולפיכך נביא את מה שנותר לנו ממנה משלם.

היצירה הזאת היא דוגמה מופלגת של שבעתא מורחבת. תפישת הבינוי שלה מקיפה ומורכבת הרבה יותר ממה שנזדמן לפנינו מעולם. בשבעתא זו, אולי מפני שהיא לכבוד חג חשוב, באו קטעי הרחבה בכל החטיבות,[82] והם היו, בחלקם, ארוכים מאוד: הם פייטו ברצף, בשיטת הפתיחות המקראיות, את כל פסוקי מגילת שיר השירים. עובדה זו הכבידה על הפייטן את מלאכת השקילה: השירים שיש בהם פתיחות מקראיות קבועות אינם שקולים בדרך כלל, ובצדק, כי הפתיחה המקראית נכפית על המשורר בהיקפים מתחלפים: רק במאמץ גדול הוא יכול לשעבד יסודות טרומיים כאלה לדגמי שקילה מדוייקים. אף־על־פי כן דקדק אבן אביתור, בנחרצות שכמעט אין לנו משל לה, במשקל הטורים הרבים האלה: הם מביאים בדיוק, כולל הפתיחות שבראשן, עשר הברות דקדוקיות, לא פחות ולא יותר.

לשבעתא הזאת יש גם ׳היסטוריה׳: החלק המסורתי של חטיבתה הראשונה (מחרוזת ראשית אחת ומחרוזת משנית הצמודה אליה בשרשור) פורסם לפני חמישים שנה בדיוק בידי מ׳ זולאי, על־פי אוטוגראף של המשורר השמור באוכספורד כ״י 2740/13, דף 47 ע״ב.[83] בכה״י הזה באים כמה קטעי שירה של הפייטן, אבל מן השבעתא הזאת אין שם אלא שלוש עשרה שורות, שמהן פרסם זולאי תשע. העתקה נוספת של הפיוט באה בכ״י ט״ש ס״ח 146.45, אלא שהוא ניזוק קשה, והוא מטושטש במקומות רבים. בהעתקה זו מגיע הפיוט עד סוף החטיבה השלישית. קטע מן השבעתא, שעובדה במקור הזה לקדושתא,[84] בא גם בכ״י ט״ש ס״ח 208.10; גם כאן אין ממנה אלא כדי דף אחד, אלא שהעתקה זו ברורה, ומטור 77 ואילך היא מסייעת לשחזר את טורי השיר במלואם.

הקרובה מיוסדת על פסוק המסגרת ׳בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח ליי׳ (וי׳ ה), והחטיבות מחולקות בה לשני חלקים. החלק הראשון, הרגיל, מביא

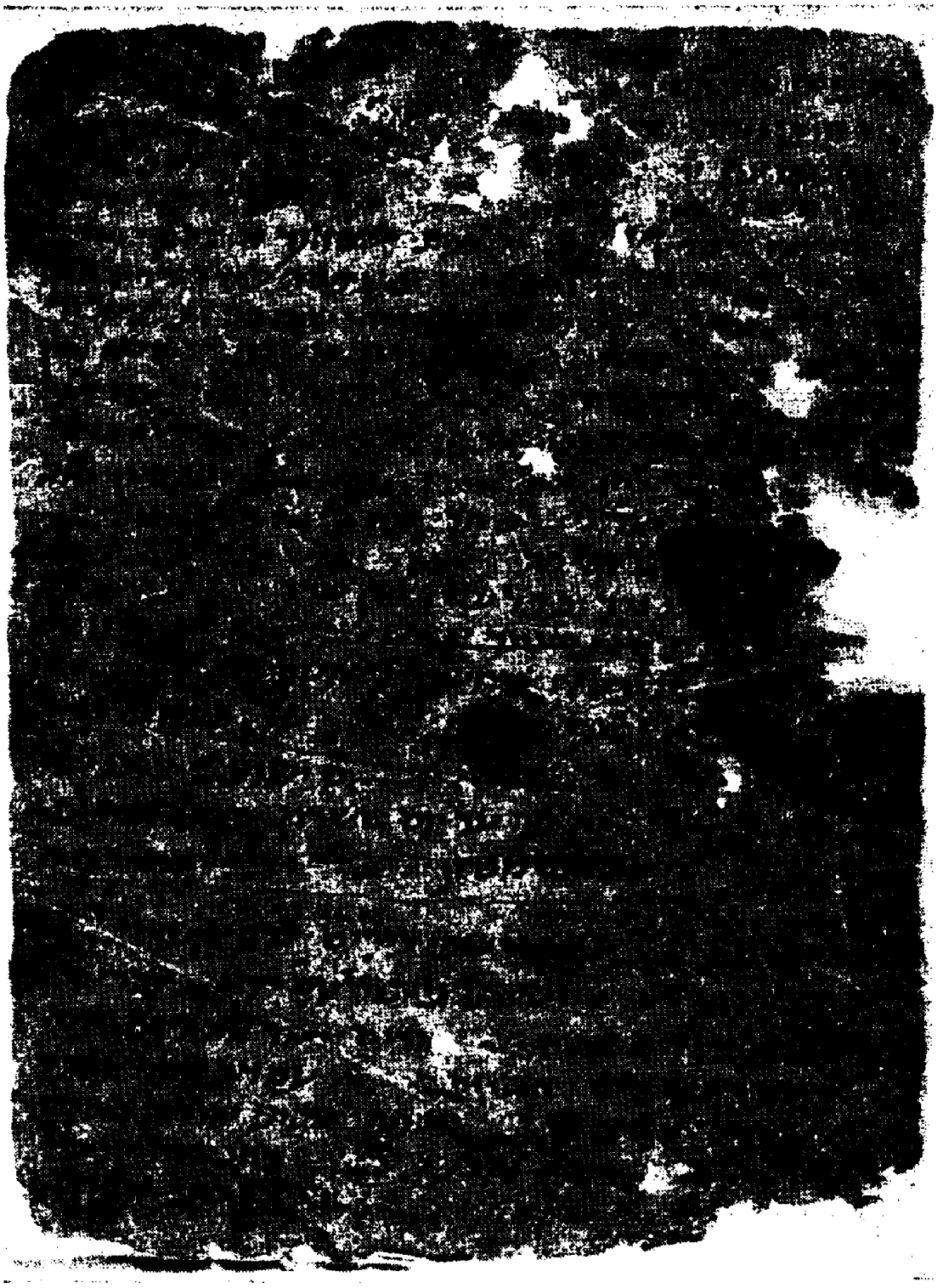
80 עיין במאמרי הנ״ל בספר שירמן, עמ׳ 296.

81 בשבעתא זו, המועתקת בכה״י עד אמצע החטיבה השביעית שלה, רק שתי החטיבות הראשונות מורחבות.

82 כך צריך ללמוד מן העובדה שתצוין בסמוך, שטורי הקטעים פותחים בהתחלות־פסוקים ממגילת שיר השירים; דבר שאין צריך לומר הוא שהפייטן פייט את כל הפסוקים שלמגילה. ברוב השבעתות המורחבות אין קטעי הרחבה אלא לחלק מן החטיבות, על פי הרוב — לשתים או לשלוש הראשונות, ולפעמים גם לאחרונה.

83 בעתון ׳הארץ׳, ח סיון תש״ט.

84 עיין בביאור לטור 93 בשיר, ולהלן, הערה 86.



כ"י קמברידג', ט"ש ס"ח 146.45

סטרופה ראשית של חמישה טורים וסטרופה משנית, משורשרת, של ארבעה טורים. שתי המחרוזות חתומות, כל אחת מהן בנפרד, 'יוסף'. קטעי ההרחבה מיוסדים, כאמור, על פתיחות מקראיות משיר השירים: כל טור שני בקטעים הללו פותח, לסירוגין, בצירוף 'בחג פסח'. צירופי קבע אלה חורגים מן המשקל. בקטעי ההרחבה משועבדות המילים שלאחר הפתיחות המקראיות לאקרוסטיכון אלפביתי ישר ופשוט: בחטיבה הראשונה הא"ב מסתיים בתתימה נוספת של הפייטן: 'יוסף'. בחטיבה השנייה — הסדר האלפביתי של הטורים קולט לא רק את ראשי הטורים, אלא גם את ראשי מלות החרוז. מעניינת עוד יותר דרך חריזת קטע ההרחבה של החטיבה השלישית: כאן האקרוסטיכון רץ מאל"ף עד למ"ד בלבד, אבל הוא תופש גם את העיצור התומך של החרוז האחיד (ינשאֹוהו / יסובבֹוהו / יהגֹוהו / יעדֹוהו וכו'). אחרי אות למ"ד הטורים מסודרים (שוב על פי פתיחתם ואות החרוז שלהם) לפי אותיות שם הפייטן 'יושף'. דרך זו של חריזה נדירה בפיוט, גם אם היא באה לפעמים;[85] היא חוזרת בפיוט נוסף של אבן אביתור. אבל בשבעתא שלנו זה תחכום יתר, המראה על תשומת הלב המיוחדת שבה עיצב המשורר את היצירה. חבל שאין לנו מן הפוט המשכו, מחטיבה ד' שלו ואילך.[86] הנה מה ששרד ממנה במקורותיה:

85 על פיוטים הבנויים בדרך זו הצביע מ' זולאי במאמרו 'מקור וחיקוי בפיוט', סיני כה (תש"ט), עמ' מב, הערה 18. וראה צ' מלאכי, בנועם שיח, לוד תשמ"ג, עמ' 191 ואילך, ושם 123. פיוטו של אבן אביתור הבנוי כך הוא מסוג ה'מי אל כמוך', והוא חלק ממעמד המוסף שלו ליום כיפור. תחילת הפיוט 'אדיר ונאֹור / בורא דוק ואֹור' (כ"י אוכספורד 2745/11, דף 39 ע"א וכ"י אדלר 2159, דף 61 ע"א; רק עד אות כ'). החרוז בפיוט הוא '־ור', והעיצור התומך משתנה לפי הא"ב ממחרוזת למחרוזת; והעיר על זה זולאי, שם. פיוט נוסף של אבן אביתור, רהיט ליום כיפור, העשוי כך הוא 'לך אזורי אדר אצילים אח אל אֹח' (מחרוזת הפתיחה: 'לך אשוחח מצח'), המועתק בכ"י ט"ש 198.81 ו־110.89. סליחה שחרוזה הקבוע '×יה', והעיצור התומך בה משתנה לפי הא"ב באה בכ"י ט"ש ס"ח 149.26: היא לר' דויד הנשיא, בן דורו הצעיר יותר של אבן אביתור. משחקים אלפביתיים בחרוזים באים כמפורסם גם ב'אשא משלי' של רס"ג, וב'שאלות עתיקות' שעוצבו על־פיו.

86 אבל בכ"י ט"ש ס"ח 208.10, המביא את השבעתא בעיבוד לקדושתא, באה בסוף המשלש מחרוזת ששימשה אולי בחטיבה הרביעית של הפיוט. לשונה שם כך: '[. . .] יום יצאו מתי מרע ושכל / שום יושם לפדיון ממתי רע ונכל / פסח אז יעשו כתחל כן תכל / שבעת ימים מצות יאכל'. המחרוזת חתומה 'יוסף'. בכה"י בא אחר־כך: 'ככתוב מצות יאכל את שבעת הימי<ם>' (שמ' יג, ג), ואחר־כך: 'בארבעה עשר יחדשון', שהיא המחרוזת הראשונה של החטיבה השלי־שית בהרכב האותנטי של הקומפוזיציה (להלן, טור 69). אין שם אלא שני טורים, וכה"י נפסק במלה הראשונה של הטור השלישי 'פסח' (טור 71).

עזרא פליישר

מגן

א * בַּחוֹדֶשׁ / יִשְׁעִי חִידֵשׁ בְּיַד חוֹזֶה וּמַזֶּה
בָּרוּךְ שֶׁהֶחֱיָינוּ וְקִיְּמָנוּ וְהִגִּיעָנוּ לַזְּמַן הַזֶּה
יוֹם סִיגַפְתָּ עַם עַז יוֹם שִׂיגַבְתָּ עַם נִבְזֶה
יוֹם פִּיצַמְתָּה זָדוֹן יוֹם פָּצִיתָ [מְתֵי מַרְזֶה]
5 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה

יוֹם זֶה אֲהוֹדֶךָ צוּר עֻזִּי מַחְסִי
וְאוֹדֶה נִסֶּיךָ אֵל יֶשִׁי נִסִּי
שְׂפָתַי יְשַׁבְּחוּנְךָ מְנַת חֶלְקִי וְכוֹסִי
מָגִנִּי וְקֶרֶן יִשְׁעִי מִשְׂגַּבִּי וּמְנוֹסִי

10 בְּחַג פֶּסַח שִׁיר הַשִּׁירִים / אֲזַי שׁוֹרַרְתִּי בְּגָרוֹן
יִשָּׁקֵנִי / בְּסוֹד שִׁתֵּי תּוֹרוֹת פִּשְׁרוֹן
בְּחַג פֶּסַח לְרֵיחַ / גִּיל כְּהוּנָּה וּמַמְלֶכֶת יִתְרוֹן
מָשְׁכֵנִי / דֶּרֶךְ סִין וָסוּף וּבִתְרוֹן
בְּחַג פֶּסַח שְׁחוֹרָה / הָיִיתִי [...]מנית עִיָּרוֹן

* ביאור: הפיוט מובא בפנים עד טור 13 על פי כ״י אוכספורד 2740/13, דף 47 ע״ב (= א), שהוא כ״י אוטוגראפי של המחבר. שינויי נוסח לקטע זה באים על פי כ״י ט״ש ס״ח 146.45 (= ב), המכיל את כל מה שיש בידינו מן השבעתא הזאת. פכסימיליה של מקור זה ראה לעיל. הוא הותקן על פי צילום מעולה שזיכני בו ד״ר ש״ק רייף, הממונה על אוצרות הגניזה בספריית האוניברסיטה בקמברידג׳. תודתי נתונה לו על עזרתו. מטור 14 ועד טור 76 — זה המקור היחיד לפיוט. משם ועד סוף הפנים, מובא השיר על פי כ״י ט״ש ס״ח 208.10 (= ג), עם שינויי נוסח מכ״י ב. כ״י ב מחוק ביותר. בכ״י א (האוטוגראף) כתוב בראש הפיוט ׳מגן׳, והציון (של הפייטן עצמו!) מוטעה, כי אין שמות לחטיבות בשבעתות. אבל גם בכ״י אוטוגראפיים אחרים של אבן אביתור מצוין לעתים כך. בכה״י מועתקת השבעתא אחרי זולת של אבן אביתור ליום שני של פסח (׳אין זולתך אל שוכן מעוניי׳; מועתק גם בכ״י ט״ש 8H16/18, והתחלתו גם בט״ש K25/32), ומסדר זה משמע אולי שהפייטן כיוון את השבעתא לשחרית. בכ״י ב כתוב בראש השיר: ׳[ב]שמך [רחמנא] פסח. בחג פסח שיר השירים [. . . .] ביתרון׳, והוא אולי רישום מוקדם של שורה 10.

1 בחודש: במקום: בחודש הזה. וזולאי הציע לתקן ׳בחודש ישעי חדש [ישע] ביד חוזה ומזה׳, אבל קשה לתקן אוטוגראף של הפייטן, וגם בכ״י ב כך הוא. חוזה: משה. ומזה: ואהרן./ 3 סיגפת: ייסרת. עז: בכ״י ב: עוז. שיגבת: רוממת. עם נבזה: בזוי, ישראל./ 4 פיצמתה: תה׳ ס:ד. מתי מרזה: את החלשים, כלומר את ישראל, ומעתיק ב דילג על שתי מלים אלו./ 5 ויאמר וכו׳: שמות יג:ג./ 6 יום זה: בכ״י ב: היום הזה, והוא בניגוד למשקל. אהודך: הדל״ת מנוקדת באוטוגראף של הפייטן (בצרה!) להבלטת המשקל./ 7 נסיך: הסמ״ך מנוקדת בצרה, כמו בטור הקודם. יי נסי: שמ׳ יז:טו./ 8 שפתי ישבחונך: תה׳ סג:ד. והצירוף שכיח ביותר בחתימות הפייטן. מנת וכו׳: תה׳ טז:ה./ 9 מגני וכו׳: ש״ב כב:ג./ 11 ישקני: כ״י ב מוסיף: בנשיקות, והוא נגד המשקל./ 11 תורות פשרון: תורות מפורשות, בסמיכות תיאור./ 12 לריח וכו׳: כ״י ב מוסיף: שמניך, והוא בניגוד למשקל. הטור יורד לשורה הבאה: אל ריח שמחת כהונה ומלכות משכני דרך סין וכו׳. וממלכת יתרון: ומלכות מעולה; בסמיכות תיאור./ 13 סין וסוף: בכ״י ב: סוף וסין, לפי הסדר

15 אַל / וַעַד וְאַל עוֹז אֵל תֵּר יש יִשָּׁרוֹן
בְּחַג פֶּסַח הַגִּידָה / זְכוּת אָב הַיָּשִׁין בְּחֶבְרוֹן
אִם / חֵטְא גָּדֵל וְאֵין [... ...]
בְּחַג פֶּסַח לְסוֹסָתִי / טֵירַף [...] ניק שִׁיגְרוֹן
נָאוּוּ / [י...] מוּלֹא שִׁיר וָרוֹן
20 בְּחַג פֶּסַח תּוֹרֵי / כֶּתֶם פַּז גַּם שָׁ[כִיס] וְשַׁהֲרוֹן
[עַד / לְ]מְאֹד הִגְדִּיל עֹז וְגַם פִּתְרוֹן
בְּחַג פֶּסַח צְרוֹר / מוֹר שִׁיכַּבְתִּי בֵּין [...]ון
אֶשְׁכֹּל / נֵרְדְּ וְכוֹפֶר עִם שׁוֹשַׁן שָׁרוֹן
בְּחַג פֶּסַח הִנְּדְּ יָפָה / עוֹז [...] שִׁמְרוֹן
25 קוֹרוֹת / פִּינָתְדְּ אַקְרִין מְאֹד [קָרוֹן]
בְּחַג פֶּסַח אֲנִי / צִיּוֹן אֵש[... ...] בִּיצָרוֹן
כְּשׁוֹשַׁנָּה / קְשׁוּטָה מצ[... ..]דרון
כְּתַפּוּחַ / רוּפַד אֹהֶל חֲנוֹדְּ וְחֶצְרוֹן
הֲבִיאֵנִי / שָׁלֵם בְּעֹז בְּלִי חִסָּרוֹן
30 סַמְּכוּנִי / ת[...] וְגַם מ[...] מִסָּרוֹן
שְׁמֹאלוֹ / יְשׁוּעָתִי יְמִינוֹ לִי לְעֶזְרוֹן
הִשְׁבַּעְתִּי / סְתוֹם פֶּה עַד יוֹם בִּישָׁרוֹן
תִּכָּתֵב זֹאת לְדוֹר אַחֵרוֹן
[וְהָיָה הַיּוֹם] הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן
35 אֵל עוֹז וּמָגֵן לְקוֹרְאֶיךָ בְּגָרוֹן

ב<רוך> [מגן אברהם]

ב הָרִאשׁוֹן / יְסֹדָם וְהֶעֱלָם מִרִשְׁפֵּי כִּירַיִם
בָּרוּדְּ אֲשֶׁר גְּאָלָנוּ [וְאֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם]

הכרונולוגי. ובתרון: והרי בתר (שה"ש ב:יז, ש"ב ב:כט), ור"ל: הוליכני במדבריות. עד כאן בכ"י א./ 14 [. .]מנית: איני יודע להשלים תיבה זו./ 15 אל ועד וכו': ממשיך את שלמעלה: אף־על־פי שלא היה בי לא ועד ולא עוז, הקב"ה תר למעני מקום מיושר. אבל מלת 'יש' אין בידי להלמה. ואולי היא התחלת מלת 'ישרון' שלאחריה, ונשתרבבה לפנים הטור./ 16 אב וכו': אברהם. ור"ל: למד עלי זכות אבות, אם חטאי גדל./ 20 ש[ביס] וכו': יש' ג:יח./ 22 שיכבתי: כמו: השכבתי, הלינותי./ 23 שושן שרון: שה"ש ב:א. אחרי טור זה השמיט המעתיק שורה שהתחילה ב'הנדְ יָפה ס . . . .'; הפתיחה משה"ש א:טו./ 25 אקרין: אאיר בקרני אור. וראה להלן, בשבעתא לשבועות, ט' 19./ 27 קשוטה: מקושטת./ 28 הנוך וחצרון: כינוי לישראל (בר' מו:ט ועוד)./ 32 סתום פה: מלגלות את הקץ. בישרון: בשורת הגאולה./ 33 תכתב וכו': תה' קב:יט. כאן מפסיקות הפתיחות המקראיות, והטור הזה חסר מבחינת המשקל. ואי־אפשר לומר שהיה כאן המשך לפתיחות, כי הבא אחרי 'השבעתי' (שיר ב:ז), הוא 'קול' (שם: ח), והוא בא בראש טור 45 להלן./ 34 והיה וכו': שמ' יב:יד./ 35 לקוראיך בגרון: למתפללים אליך.

36 הראשון: כנראה כינוי לקב"ה. יסרם: הפיענוח מסופק. מרשפי כיריים: משיעבוד מצרים שהיה

יוֹם סִיחַתָּה פִּיתוֹם יוֹם יָצָאתִי צָהֳרַיִם
יוֹם שִׁיגַבְתָּה פְּדוּיִם אֲתוּיֵי אֲרַם נַהֲרַיִם
40 זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה [אֲשֶׁר] יָצָאתָ מִמִּצְרַיִם

מִמִּצְרַיִם / יָצְאוּ עַם רָב אַחֲרֵי הֱיוֹתָם [מִסְ]פָּר
[וֹ]ע[...] עבדנו [... פָּעֲלִיךָ] יְסוּפָר
שְׁפָתֵי יְהוֹדֶהוּ בְּתוֹקְעוֹ [בַּשּׁוֹפָר]
[הָקִיצוּ וְרַנְּנוּ] שׁוֹכְנֵי עָפָר

45 קוֹל / [... ... ...] אוֹנַי
דּוֹמֶה / בְּהֵרָאֹה כְּאָב רַחֲמָן לְבָנַי
עָנָה / גְּוֹאֲלִי [רוֹמַמְ]תִּי גְּנוּנַי
כִּי / דְּרוֹר נִיחַצְתִּי לְסוֹבְלֵי יוֹם דִּינַי
הַנִּצָּנִים / הֵן [....] וּדְרוֹר הֲמוֹנַי
50 הַתְּאֵנָה / וְכָל חֲנִיט גַּפְנִי וְרִימוֹנַי
יוֹנָתִי / זַמְּרִי עַל שְׁלֹשֶׁת זְמַנַּי
אֶחֱזוּ / חוֹבְלַיִךְ כָּל שִׁבְטֵי חֲרוֹנַי
דּוֹדִי / טָעַן עָלַי כְּנַף נֶשֶׁר [טַעֲנַנִּי]
עַד / יוֹם שֶׁחִיזֵּק בְּעוֹז יְמִינוֹ [יְמִינַי]
55 עַל / כַּנַּת מְכוֹנִי בִּיקַּשְׁתִּי כוֹהֲנַי
אָקוּמָה / לְסוֹבֵב בְּעַד מַרְנִין לְשׁוֹנַי
מְצָאוּנִי / מְצָרִים מְשַׁנְּאַי וּמַשְׁטִינַי
כִּמְעַט / נָטִיתִי אֶל מַאֲמִיר נְבוֹנַי
הִשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם / סְתוֹם סוֹד קִצִּי וּפִתְרוּנֵי סְפוּנַי

משול לאש התנור./ 38 סיחתה : הסרת, השמדת. מלשון וסהיתי עפרה ממנה, ביחזקאל כו:ד. פיתום : מצרים./ 39 פדויים וכו' : את ישראל. אתויי וכו' : כינוי לאברהם שבא מארם נהרים./ 40 זכור וכו' : שמ' יג:ג./ 41 מספר : מעטים./ 42 פעליך : מעשה גבורתך./ 43 בתוקעו בשופר : בעת תחיית המתים./ 44 הקיצו וכו' : יש' כו:יט./ 46 בהראה : בהופיעו./ 47 גנוני : את ישראל שאני מגן עליהם./ 48 ניחצתי : החשתי. יום דיני : משפטי ; כל' לישראל./ 50 חניט : ניצן. מלשון התאנה חנטה פגיה (שיר ב:יג) שהטור מבוסס עליו./ 51 על שלשת זמני : על הפורענות שאני מביא על אדום. והוא על פי המדרש בשיר רבה ד:ח (א) : א"ר ברכיה : בג' שעות (= זמנים) הקב"ה פורע מן עשו הרשע ומאלופיו. מה טעם ? עתה אקום יאמר ה' [עתה ארומם עתה אנשא] (יש' לג:י)'. מראה מקום זה קיבלתי מידי החכם ר' שמואל אשכנזי, איש ירושלים. וצריך לתקן לפי זה מה שכתבתי בתרביץ גד (תשמ"ה), עמ' 397./ 52 אחזו וכו' : אויביך (חובליך) יקחו את עונשם מידי./ 53 טען : נשא. עלי כנף נשר : על פי שמ' יט:ד. [טעני] : את כובדי./ 54 [ימיני] : המלה מחוקה בכה"י לגמרי, והשלמתי לפי הא"ב, החרוז והעניין./ 56 בעד : בהיפוש אחרי. מרנין וכו' : הקב"ה./ 58 מאמיר : מגדיל./ 59 השבעתי וכו' : טור זה חורג מן המשקל, אבל מצד לשונו הוא מתוקן. וצריך להניח ש'אתכם' היא תוספת של המעתיק, על פי המקרא (כמו לעיל, טורים 11, 12), ואם כן אפשר שהנוסח במקורו היה מעין : 'השבעתי סתום קץ ופתרוני ספוני' או כיו"ב. ספוני : סודותי. ור"ל סוד הקץ./

60 מִי / עָנָה אֲשֶׁר רָץ אַחֲרֵי עִנְיָנִי
הִנֵּה / פְּעֻלָּתִי עֲרוּכָה [מוּל] פָּנַי
כֻּלָּם / צַדִּיקִים נָחֹל טוּב צְפוּנַי
אַפִּרְיוֹן / קִרְיַת קְדוּ[מַת] קִנְיָנִי
עַמּוּדָיו / [...] רוֹחֲשֵׁי רְנָנַי
65 צְאֶינָה / שַׁאֲנַנּוֹת [וּרְאֶינָה] שְׁמָנַי
תְּנוּ עֹז [.....] לְיוֹם יְקַבֵּל תַּחֲנוּנַי
[.... ... ...]
[אֵל] מְחַיֶּה מֵתִים לַעֲדַת [הֲ]מוֹנַי

ב<רוך> מחיה

ג בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר / יְחַדְּשׁוּן מַהֲלָלֶיךָ יְדִידִים
70 יוֹם [שִׂמְחָה וְרִנָּה] רֹאשׁ לְשִׁלְשֶׁת מוֹעֲדִים
פֶּסַח הוּא לַיְיָ כְּהוּנָּף בּוֹ [... ...]
אֲשֶׁר יְצָאתָם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים

[עֲבָדִים... ...] אֵל פּוֹדֶה וְגוֹאֵל
[וְ]שִׂמְחָה אָז יְחֻדַּשׁ לְשִׁמְךָ בְּמִקְדַּשׁ אַרִיאֵל
75 [פֶּסַח] שָׁם יַעֲשׂוּ שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל
וְהִקְדִּישׁוּ [אֶת קְדוֹשׁ] יַעֲקֹב וְאֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֻמּוּנָיו יְנַשְּׂאוּהוּ
[הִנֵּךְ יָפָה] / בְּעֵת בְּחִירָיו יְסוֹבְבֻהוּ
שִׁנַּיִךְ / גְּאוֹנִים בְּקוֹל עוֹז יְהֻגְּוּהוּ
80 כְּחוּט / דָּגוּל עָגוּל לְאֵזוֹר יַעֲדُוּהוּ
כְּמִגְדָּל / הוֹד אֲשֶׁר מְתֵי תוֹם הִגְבִּיהُוּהוּ
שְׁנֵי / וָוֵי סַפִּיר בְּגוֹדֶל יַנְוּהוּ

60 מי וכו׳ : עד שניבא לי הנביא הדואג לגורלי, והוא ישעיה, שמנבואתו מובא הטור הבא./ 61 הנה וכו׳ : יש׳ מ:י, סב:יא. כלומר : הנה הגאולה קרובה./ 65 שמני : טובי./ 67 טור זה מחוק לגמרי בכה״י./ 68 אל וכו׳ : הטור חסר הברה אחת./ 69 בארבעה עשר וכו׳ : מכאן ועד תחילת טור 71 (׳פסח׳), גם בכ״י ג. ידידים : ישראל./ 70 [שמחה ורנה] : ההשלמה על פי ג./ 71 אחרי טור זה דילג הסופר על שורה, כמוכח ממבנה המחרוזות הראשיות של שתי החטיבות הקודמות, שהן של חמש שורות, וגם מן העניין החסר./ 72 אשר יצאתם וכו׳ : שמ׳ יג:ג./ 76 והקדישו וכו׳ : יש׳ כט:כג./ 77 מכאן הפנים על פי כ״י ג. אמוניו : ישראל./ 78 בחיריו : של ישראל. יסובבוהו : את ה׳./ 79 גאונים : גדולי ישראל. ואולי : משה ואהרן. יהגוהו : יאמרו שבח לה׳./ 80 כחוט וכו׳ : הם יקיפו את ה׳ בשבחים כבחוט מפואר ועגול המשמש אזור./ 81 כמגדל וכו׳ : והוא יהיה כמגדל המפואר שצדיקים (׳מתי תם׳) בנאוהו לגובה./ 82 שני ווי ספיר : כנראה כינוי למשה ואהרן. ורומז לשירת

אִתִּי עַד / זְמַן קֵץ חוֹכָיו יֶחֱזוּהוּ
לִבַּבְתִּנִי / טוּר חוֹק אֲשֶׁר קִ[שְׁ]טוּהוּ
85 מַה / יָּפִית מִנָּת עַם טְלָלִים יְחַיּוּהוּ
נֹפֶת / כָּל מִלָּיו וְכָל פֶּה יְבָרְכוּהוּ
גַּן / לְעֶלְיוֹן נוֹדַע מְגֻדָּיו יְהַלְּלוּהוּ
שְׁלָחֶיךָ / יַחַד בְּכָל שַׁי יְשַׁיּוּהוּ
גֶּרֶד / וְגַם קִנְּמוֹן לְמִנְחָה יִקְוּוּהוּ
90 [מַעְיָן] / שִׂישׂ וְגַם רוֹן אֲשֶׁר כְּבַר עָשׂוּהוּ
עוּרִי / פִּצְחִי שִׁיר אֲשֶׁר נְדִיבִים צִפְּצָפוּהוּ
בָּאתִי / בְּשִׁיר חָדָשׁ בְּפִסְחֲכֶם שׁוֹרְרוּהוּ
לְדוֹרוֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תְּחָגּוּהוּ
[מְקַדֵּשׁ] קְדוֹשָׁיו אֲשֶׁר בְּכָל יוֹם יְקַדְּשׁוּהוּ

ב<רוך> [האל הקדוש]

הדייקנות בשמירת המשקל ההברתי בקטעי ההרחבה מפליאה; בקטעים אלה, למרות אורכם המופלג וסיבוך תבניתם, אין בשקילה אפילו סטייה אחת כמעט.[87] וכבר עומדים אנחנו בפני

הים. אחרי טור זה בא בכ"י ב עוד טור, אבל הוא מחוק לגמרי. מלת הפתיחה שלו אולי 'אתי'. לפי האלפבית אין הפיוט חסר לכאורה דבר, אבל הפייטן דילג בין טור 82 ל־83 על שני פסוקים: 'עד שיפוח' (ד:ו) ו'כולך יָפה' (ד:ו). אחרי זה בא במקרא 'אתי מלבנון' (ד:ח). והנה פתיחת טור 83 ב'אתי עד' מכוונת כנראה לשיר ד:ח ושם: ו בסדר הפוך, ו'כולך יפה' (ד:ז) דולג./ 84 טור: לשמור. חוק אשר קִ[ש]טוהו: ייפו אותו, חיבבוהו. הטור מחוק לגמרי בכ"י ב./ 85 יפית: בכ"י ב: יפה. טללים יחיוהו: שהוקמו לתחייה ביום מתן תורה בטללי תחייה./ 87 גן לעליון נודע: כנראה כינוי לישראל. מגדיו: צדיקיו. יהללוהו: בכ"י ב: יסללוהו. 88 שלחיך: כמו: שליחיך. אולי: שלוחי ציבור שלך. ישיוהו: יעניקו לו. הפייטן עיצב פעל משה"ע 'שי'. והמלה מנוקדת כמו בפנים בכ"י ג./ 89 יקווהו: יאספו אותו (מנוקד כך בכ"י ג)./ 90 מעין וכו': קשה להלום טור זה. וג"ל שהוא לשון ציווי וזירוז. ו'מעין' כינוי לישראל, ור"ל: שישו ורונו על הנסים שכבר נעשו לעיניכם. והוא תואם גם את ההמשך./ 91 עורי וכו': הטור ארוך מן הנצרך בהברה אחת. ואולי מלת 'אשר' מיותרת./ 92 באתי וכו': אפשר שהפייטן מתכוון לשיר הזה שלו./ 93 לדורותיכם וכו': שמ' יב:יד. בכ"י ג בא אחרי הטור הזה 'ככתוב והיה היום הזה לכם לזכרון וחג<ותם> אותו חג לה' לדורותיכם חוקת וג', שהוא הפסוק הנרמז בטור 93. מיד אחרי כן מועתקת שם המחרוזת '[...] יום יצאו מתי שכל ומדע', כמובא לעיל, הערה 86. אין ספק שמעתיק כה"י עיבד את השבעתא ושילב בה פסוקים, על דרך מה שהיה מורגל אצלו בקדושתאות, ושינה את סדר הדברים. דף נוסף (לא רצוף) של כה"י מביא באמת קטעי מחרוזות ופזמונים, כרגיל בקדושתאות כלאים מאוחרות. בכ"י ב עומד לפנינו המבנה התקין של השבעתא, כמו שמובא בפנים./ 94 מקדש קדושיו: הקב"ה המקדש את ישראל, המקדישים לפניו בכל יום. וניקדתי 'יקדשוהו' לתקנת המשקל, אבל טורי הסיום של החטיבות חורגים מן המשקל גם לעיל.

87 מלבד בטורי הסיום של החטיבות ובקצת מקומות משובשים בעליל. קשה לדעת איך המשיך הפייטן את השבעתא. קרוב לומר שעיטר את הברכה הרביעית בהרחבות עצמאיות, כמו שעשה יצחק בר לוי בקדושתא שלו לשבועות שתידון להלן, ושב אחר־כך בשלוש האחרונות אל מבנה החטיבות הראשונות. כאן היו לפניו עוד 57 פתיחות מקראיות, שמהן הביא מן הסתם כעשרים בכל חטיבה.

פיתוח נרחב למדי של הדגם של ר׳ יצחק אבן מר שאול, כי היקף ההרחבות ותחכום בנויים על־פי פתיחות מקראיות וצירופי קבע[88] ושיכלול החריזה הם תוספות נוי של אבן אביתור, שלא מצאנו כיוצא בהן אצל חברו. ואין העניין קשור בייעודו המיוחד של הפיוט, כלומר בעובדה שהוא של חג חשוב, כי גם בין פיוטי ר׳ יצחק יש המיועדים לשמחת תורה ואפילו לראש השנה, ואין אלה חורגים מן המבנה הרגיל של השבעתות המורחבות שלו. אבל הפרט המשונה של תוספת שתי הברות (או שלוש) לטורי הפתיחה של קטעי ההרחבה אינו מופיע אצל אבן אביתור, לא בשבעתא הזאת, ולא בשאר השבעתות המורחבות ששרידים מהן נותרו בידנו.

ה השבעתא המורחבת לשבועות

השאלה מי עיצב את דגם השבעתות המורחבות, אם ר׳ יצחק אבן מר שאול או שמא ר׳ יוסף אבן אביתור, היא שאלה נכבדת ובעלת השלכות חשובות. ההכרעה בענין זה אינה פשוטה, כי שני הפייטנים חיו באותה תקופה ממש ובאותו אזור, ואין לכאורה חובה לומר שאבן אביתור חיקה את אבן מר שאול; השפעה בכיוון הפוך סבירה לא פחות.[89] והנה, מן המעט שאמרנו בזה עד עכשיו נראה קרוב שר׳ יצחק השפיע על אבן אביתור ולא להיפך, כי ר׳

88 צירוף הקבע ׳בחג פסח׳ כוון מן הסתם לבוא בכל קטעי ההרחבה לפני כל קבוצה של שתי שורות, אבל המעתיקים שהמיטו אותו בשטף עבודתם. בחטיבה השלישית אין הוא בא כלל, לא בכ״י ב ולא בכ״י ג, ואולי זנחו הפייטן עצמו ממקום זה ואילך; מכל מקום הוא לא כללו בחשבון ההברות. גם בשבעתא לשבת וחנוכה שהוזכרה לעיל הציב ר׳ יוסף בקטעי ההרחבה, אחת לשתי שורות, את צירוף הקבע ׳יום חנוכה ויום מנוחה׳.

89 ההשערה שמא חיקו שני הפייטנים דוגמה קדומה משותפת (י׳ יהלום, לשוננו, מה—מט [תשמ״ה], עמ׳ 165) אינה סבירה, מפני שדרך החידוש המעוצבת בדגם הזה ספרדית מובהקת, ואין לנו בספרד מי שקם לפני ר׳ יצחק אבן מר שאול ויוסף אבן אביתור לחדש חידושים מסוג זה. ההנחה שחידוש מטיפוס זה נתחדש במזרח קודם לימי שני לפייטנים הללו מופרכת מכל וכל, ועל כל פנים, אילו היה חידוש כזה, והוא נפוץ עד ספרד, צריכים היינו למצוא לו עקבות בגניזה, ולפי שעה אין לנו לעניין זה אלא יצירותיהם של שני פייטנים ספרדיים אלה. על קירבה גדולה בין ר׳ יוסף אבן אביתור ור׳ יצחק אבן מר שאול העיר כבר זולאי, במאמרו ׳בין כתלי המכון לחקר השירה העברית׳, עלי עין, ירושלים תש״ח—תשי״ב, עמ׳ 114, ושם עמ׳ 124, הערה 38. הוא מעלה אפילו את ההשערה שהשבעתות ההתומות ׳יצחק בר לוי׳ (שפרסמתי לימים בספר שירמן) אינן של מי שהתום עליהן אלא של יוסף אבן אביתור. גם צונץ ייחס (בלשון שמא) פיוט שנתברר לימים שהוא ליצחק אבן מר שאול ליוסף אבן אביתור (עיין בספרו הנ״ל בהערה 41, עמ׳ 186); עיין על כך במאמרי הנ״ל בספר היובל לבן חיים, עמ׳ 447, הערה 52. וראה לזה גם במאמרי בספר שירמן, עמ׳ 297. אין ספק ששני הפייטנים הכירו איש את פיוטי רעהו והושפעו זה מזה. קרבה גדולה יש גם בין התוכחה הנפוצה של אבן אביתור ׳אמיץ שוכן ערץ׳ (שירמן, שירים הדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 154 ואילך) ותוכחתו של יצחק אבן מר שאול ׳הכל יפהדו וירהו׳ (שירמן, ׳יצחק בן מר שאול המשורר מלוסינה׳, ספר אסף, ירושלים תשי״ג, עמ׳ 507 ואילך). במקרה זה קרוב שיצחק אבן מר שאול חיקה את אבן אביתור: פיוטו של אבן מר שאול שקול במשקל הברתי ומחורז בחרוז מעין אזורי, בעוד פיוטו של אבן אביתור אין בו סגולות אלו. תלותו של ר׳ יצחק במודל של אבן אביתור ניכרת בעליל בנוסח התימתו בפיוט הזה: הוא ציין בו, בעקבות אבן אביתור, את שם מקומו (׳אליסאני׳), דבר שלא עשה כן בשום פיוט שלו שנותר בידינו. ר׳ יצחק לא היה בכדי שיהתום בציון שם עירו, כי לפי מה שידענו בו לא יצא ממנה מעולם. שתי התוכחות נדונו לאחרונה בספרה של מ׳ יצחקי, החי גפן והמות בוצר, לוד תשמ״ז, עמ׳ 9 ואילך.

יצחק היה מאוהב בשקילה ההברתית והשתמש בה כמעט בכל מקום שראה דרך לזה, בעוד אבן אביתור מסוייג בכל יצירתו, בנחרצות עקבית, מן השיטה הזאת. בלתי סביר להניח שמי שכתב מאות פיוטים בלתי שקולים, ובתוך זה פיוטים בסוגים שחידש בעצמו וששום מסורת קדומה לא הצרה את צעדיו בהם מבחינת צורות השיר — בחר לעצמו דווקא סוג שמרני, קלאסי, בעל מסורות מוצקות ורבות יוקרה, בשביל לשקול דווקא בו חלק מן הקטעים. והפך הדברים בר׳ יצחק אבן מר שאול. ומה שראינו זה עתה שר׳ יוסף הרחיב מאוד את חידושו של ר׳ יצחק וקישט ופירכס אותו באופנים מסובכים ביותר מצביע על עמדה של תחרות, טיפוסית בהקשר שאנו עומדים בו למי שקונה מודל של פייטן חברו ומנסה לעלות עליו. אבל עכשיו יש בידנו הוכחה חד משמעית לאופי המשני של מהלכו של אבן אביתור, והיא זאת:

בין השבעתות המורחבות של ר׳ יצחק אבן מר שאול יש אחת לשבועות שנתגלתה לפני כמה שנים, ולשון פתיחתה כדלהלן:[90]

וַיְ יוֹם חָשַׁף תַּעֲלוּמוֹת גִּלָּה לְעַמּוֹ צְפוּנוֹת
קוֹל יְיָ עַל הַמַּיִם יְזַלּוּ עַל אוֹצָרוֹת
קוֹל יְיָ בַּכֹּחַ צֵרְפוֹ לְשִׁבְעִים לְשׁוֹנוֹת
קוֹל יְיָ בֶּהָדָר צַח מְבוֹאָר דָּת תְּבוּנוֹת
קוֹל יְיָ שׁוֹבֵר אֲרָזִים חוֹסֵן צַלְמֵי תְמוּנוֹת
קוֹל יְיָ חוֹצֵב לַהֲבוֹת אֵשׁ חָל מֵרוֹם תְּשׁוּבָה לַעֲנוֹת
קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר קוֹרֵא לְצִיר מַנְהִיג מַחֲנוֹת
[קוֹל יְיָ יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת] קְדוֹשִׁים בַּהֲשִׁיבָם לְאִישׁ אֱמוּנוֹת
[עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִי]תָ שֶׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת

מַתָּנוֹת / יוֹם צִוִּיתָ נְתוֹן לְצִירְיָךְ שְׁלוּחֶיָךְ
[... ...]דָּךְ שָׁלַחְתָּ בְּרוּחֶיָךְ
קְרַב כֵּן לְהָגֵן עַמְּךָ בְּכוֹחֶיָךְ
[מָגֵנ]נוּ רְאֵה אֱלֹהִים וְהַבֵּט פְּנֵי מְשִׁיחֶיָךְ

יוֹם אֲשֶׁר יְקָרוּ אֵל הֵרְאָה מִמְּרוֹמֵי מְעוֹנָיו
יַחַד יחד כָּל אֵילֵי עֶלְיוֹנָיו
צְפוּנָה בַת מֶלֶךְ פנימה תּוֹרַת הֶגְיוֹנָיו
צוּר עֵת אֲשֶׁר בָּחַר לָתֵת בְּיַד עֲנָיו וכו׳

המחרוזות הראשונות של חטיבות השיר נבנות על מדרש נפוץ מאוד בפיוט, המונה, על־פי מזמור כט בספר תהלים, שבעה קולות שבהם ניתנה תורה במעמד הר סיני.[91] לבד מן החטיבה

90 הפיוט נדפס במאמרי הנ״ל בהערה 4, בספר בן חיים, עמ׳ 430 ואילך, ונדון ונתבאר שם.
91 האגדה מופיעה בהרבה מדרשים, מאוחרים על־פי רוב. עיין רשימתם אצל ל׳ גינצבורג, *The Legends of the Jews*, כרך ו, עמ׳ 39, הערה 214.

הראשונה שהובאה זה עתה בהלקה, יש בידנו עוד שתי חטיבות מן הקרובה, העשויות באותו אופן, כלומר עם פירוט הקולות בשבעה טורים רצופים הפותחים בצירופים מתהלים כט. מחרוזת המשנה הבאה בחטיבות, מרובעת, כרגיל, וקטעי ההרחבה חד־חרוזיים ושקולים בדפוס של 10 הברות. הטור הראשון במה שנדפס לעיל מקטע ההרחבה עודף על שאר הטורים בשתי הברות.

כאמור, עניין שבעת הקולות נזכר הרבה בפיוטים, וכבר הוא מתפייט בשבעתא גדולה של ר׳ אלעזר בירבי קיליר לשבועות[92] ובשבעתא של ר׳ יהושע הכהן ליום זה,[93] וכן בהרבה פיוטים אחרים.[94] אבל קרוב מאוד שר׳ יצחק בנה את פיוטו על־פי פזמון מזרחי נפוץ לשבועות, המופיע בהרכבים שונים של קדושתאות כלאים למועד הזה. לשונו כך:[95]

* שִׁבְעָה קוֹלוֹת בְּקוֹל אֶחָד נִשְׁכָּלוֹת
קוֹל עַל הַמַּיִם לְעוֹלְלִים וְעוֹלְלוֹת
קוֹל בַּכּוֹחַ לְבַחוּרִים וּבְתוּלוֹת
קוֹל בֶּהָדָר לִזְקֵנֵי קְהִלּוֹת
5 קוֹל שׁוֹבֵר אֲרָזִים לִמְעַוְּתֵי מְסִלּוֹת
קוֹל חוֹצֵב לֶהָבוֹת לִמְדַבְּרֵי גְדוֹלוֹת
קוֹל יָחִיל מִדְבָּרוֹת לְמַסִּיגֵי גְבוּלוֹת
קוֹל יְחוֹלֵל אַיָּלוֹת לְשַׁלֵּם גְּמוּלוֹת

מבנה הקטע זהה למבנה המחרוזות הראשיות של שבעתת ר׳ יצחק, אלא שר׳ יצחק, שפייטן מוכשר היה וכתב שבעתא ולא פזמון, הרחיב את הרעיון וייפה אותו על פי דרכו.

לפני זמן לא רב נתגלתה בגניזה, בכ״י ט״ש ס״ח 275.176, פתיחת שבעתא של ר׳ יוסף אבן אביתור לשבועות, שלשון מה שנשתייר ממנה בכה״י כך:[96]

* ביאור: 1 בקול אחד: על פי המדרש שהוזכר לעיל. עיין למשל מדרש תהלים סח:ו: ׳כשהיה אומר בדיבור, הקול נחלק לשבעה קולות וכו׳, שיהו הכל שומעין׳. נשכלות: מובנות./ 5 למעותי מסילות: לחוטאים./ 6 למדברי גדולות: כנראה: ליהירים. ואולי: לתלמידי חכמים.

92 עיין ע׳ פליישר, ׳שבעתות הבדלה ארץ ישראליות׳, תרביץ, לו (תשכ״ז), עמ׳ 350 ואילך.

93 שם, עמ׳ 357.

94 המדרש התאים במיוחד לשבעתות, מפני שבעת הקולות הנמנים בו, אבל הטופוס קבוע גם בשאר סוגים. כידוע, תהלים כט שימש מזמור של חג השבועות בקהילות הקדומות. צריך לציין שהאגדה שכיחה הרבה יותר בפיוטים מאשר בקובצי המדרשים הקלאסיים.

95 הפזמון מועתק בכ״י ט״ש ס״ח 103.53 ; 198.34 ; 275.51. הוא נזכר גם בכ״י אוכספורד 2701/12. נדפס על־ידי א״מ הברמן, בעתון ׳הארץ׳, 20.5.80. הקטע מובא בפנים על פי כ״י ט״ש ס״ח 198.34.

96 כה״י, דף אחד של קלף, חסר בחלקו העליון. הקרובה היתה בנויה על פסוק מסגרת משמות כ:א.

לשבועות

* וַיְדַבֵּר כָּל עֲשֶׂרֶת דִּבְרוֹת שַׁעֲשׁוּעִים
[הָבוּ לַיְיָ] בְּנֵי אֵלִים זֶמֶר לִשְׁמוֹ כִּי נָעִים
הָבוּ לַיְיָ כָּבוֹד וָעוֹז בִּמְצַלְצָלִים וּבִמְנַעֲנְעִים
הָבוּ לַיְיָ כְּבוֹד שְׁמוֹ מִשְׁתַּחֲוִים וְכוֹרְעִים
5 וְקוֹל שׁוֹפָר מְפַתֵּחַ לְעֵינֵי רוֹאִים וְשׁוֹמְעִים
שְׂפַת עִבְרִית כְּתַב אַשּׁוּרִית מְפֻוּתָּחִים כְּעָבֵי רְקִיעִים
קוֹל יְיָ עַל הַמַּיִם אֵל הַכָּבוֹד הִרְעִים

הִרְ<עִים> יוֹם יָצָא מִסִּינַי וְנִגְלָה
וְשֵׂעִיר גַּם פָּארָן מָלְאוּ חַלְחָלָה
10 וְאָתָא מֵרִבְבוֹת קוֹדֶשׁ הַנִּפְלָא
כִּי לֵאלֹהִים מָגְנֵי אֶרֶץ מְאֹד נַעֲלָה

זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְשׁוּמוֹ לְזִכָּרוֹן
יוֹם-מַעֲמַד [... ... ...]
[... ...] מִפְעֲלֵי במ[... ...]רוֹן
15 [... סוֹבְ]בִי בְשִׁיר בְּרוֹן דָּת הָאָרוֹן
פִּתְחֵי חָכְמָה וְגַם תְּבוּנָה וְגַם פִּתְרוֹן
חֻוקֵּף לֹא אֶגְרַע בְּבֹא עֵת בִּשָּׂרוֹן
זְקוּפָה תִּתְנַהֵל לְצִיּוֹן וְגַם שִׁמְרוֹן
קוֹמְמִיּוּת תֵּלְכִי קְרוּנַת זִיו קָרוֹן
20 קַבְּלִי אִמְרָתִי בְּבֹר לֵב וְגַם יִשְׁרוֹן
כְּעַל סֵפֶר חֻוקָּה וּתְהִי לְיוֹם אַחֲרוֹן
לְשֵׁם עוֹזֵר וּמָגֵן הֱיוֹת לְךָ לְזִכָּרוֹן

ברוך א<תה> יי מגן אברהם

* ביאור: 1 שעשועים: מש' ה:ל./ 2 זמר: שב אל 'הבו ליי'. והלשון על פי תה' קלה:ג./ 3 במצלצלים וכו': ש"ב ו:ה. ואולי צ"ל: בצלצלים, כמו בפסוק./ 5 לעיני: הסופר השמיט את המילה והוסיפה בגליון. והרעיון על פי המדרש הידוע לשמ' כ:טו./ 6 שפת עברית וכו': עיין תוספתא סנהדרין ד, ז, ובמקורות מקבילים. וכבר פייט את העניין ר' אלעזר בירבי קיליר בקדושתא שלו לשבועות הקלוטה במחזורי אשכנז: 'אז בכתב אשורית ובלשון עברית' וכו'./ 6 כעבי רקיעים: כנראה: נישאים וגבוהים כענני השמים./ 7 קול יי וכו': תה' כט:ג./ 8—10 יצא וכו': על פי דב' לג:ב./ 11 כי לאלהים וכו': תה' מז:י./ 15 ברון דת הארון: בשמחתה של תורה. הכינוי 'דת ארון' לתורה נפוץ בשיריו של אבן אביתור./ 16 פתחי וכו': שב אל '[סוב]בי' שבטור הקודם, והיא מטאפורה לשקידה על לימוד התורה. פתרון: פשרם של דברי תורה./ 17 חוקף וכו': בזכות זה תבוא על שכרך באחרית הימים ('בבוא עת בשרון'). ו'חוקף לא אגרע' על פי יח' טז:כז./ 18 זקופה: כנסת ישראל הזקופה./ 19 קרונת זיו קרון: כשאת מוקפת זיו אורו של הקב"ה. השווה בשבעתת הפסח שלמעלן, טור 25./ 21 כעל ספר וכו': כמו שכתוב בספר. והלשון על פי יש' ל:ח. ותהי ליום וכו': יש' שם:שם./

מחיה

אֱלֹהִים וְעֻזּוֹ אֲהַלְלוֹ מְחַשֵּׁב חֲמָה שְׁנֵי כוֹחַ
הָבוּ לַיְיָ בְּנֵי אֵלִים מַהֲלַל מִפְלָאָיו מִשְׁכוֹחַ
25 הָבוּ לַיְיָ כָּבוֹד וָעוֹז מוֹנֶה לְבָנָה יְמֵי כוֹחַ
— — —

אין יותר מזה בכה״י, אבל מה שיש כאן מראה ששבעתא מורחבת לפנינו, מן הסוג השגור אצל ר׳ יצחק אבן מר שאול. מבנה ה׳מגן׳ הוא העתק נאמן של הבא במקרים הללו אצלו. הן מצד היקפם היחסי של חלקי החטיבה המסורתיים, הן מצד המשקל הקפדני של הסטרופה המשנית ושל ההרחבה, והן מצד המעבר הכפול, המופלא, אל הברכה, בסוף החלק המסורתי של החטיבה ובסוף קטע ההרחבה.[97] אבל פנים הדברים מראה שר׳ יוסף אבן אביתור עבד על־פי השבעתא של ר׳ יצחק, וביקש למצוא ׳תשובה׳ מתאימה לשבעת הקולות שעל איזכורם ייסד קודמו של פיוטו. לחזור על אותו דפוס עצמו לא רצה, כי כבר השתמש בו ר׳ יצחק, ולוותר עליו כליל לא רצה, לפי שביקש לשמור אמונים למופת שעל־פיו עבד. לפיכך נטל מתהלים כט את הפתיחות ׳הבו ליי׳ החוזרות על עצמן כמה פעמים, והחליף בהן את הקולות.[98] את עניין הקולות צימצם, כנראה, לטורי הסיום של המחרוזות הראשיות של החטי־בות, ועשה מהם סיומות מקראיות. צריך להניח שאבן אביתור לא היה בונה את פיוטו על פתיחות הקבע ׳הבו ליי׳, אילמלא מצא את הקולות, שהם נושא טבעי הרבה יותר להקשר הנתון, ׳תפושים׳ כבר בפיוטו של ר׳ יצחק. למרבה הפלא חיקה ר׳ יוסף אבן אביתור את ר׳ יצחק, בפעם הזאת, גם בעיצוב המשונה של הטור הראשון של קטע ההרחבה (שורה 12), והוסיף עליו, שלא לצורך, שתי הברות, ממש כדרך שעשה ר׳ יצחק בפיוטיו. דבר זה, שהוא קבוע בכל שבעתות ר׳ יצחק המורחבות, לא חזר עליו ר׳ יוסף אף לא באחת מן השבעתות המורחבות שלו שהגיעו לידינו: שוב סימן שר׳ יצחק העמיד את המופת ור׳ יוסף הלך בעק־בותיו.[99] ברור מכאן, שר׳ יצחק קדם לאבן אביתור בעיצוב דגם השבעתא המורחבת.

הוכחה זו חשובה לקביעת מועד הופעת השקילה ההברתית־דקדוקית בספרד. כי גם אם

23 מחשב חמה שני כוח: איני יודע לפרש. ואולי ר״ל: שמחשב כ״ח שנה למחזור החמה./
24 משכוח: בלי לשכוח./ 25 מונה וכו׳: איני יודע לפרש טור זה.

97 אבן אביתור הולך בעקבות קודמו גם במנהג משונה שנהג במעברים הכפולים שלו: המעבר הראשון, שהוא סוף המחרוזת המשנית של החטיבה, הוא לעולם פסוק שיש בו לשון מעין החתימה, בעוד המעבר האמיתי, הבא בסוף ההרחבה, לעולם אינו לשון מקרא אלא לשון הפייטן. כך הוא בכל החטיבות המורחבות של ר׳ יצחק אבן מר שאול ובכל השבעתות המור־הבות של אבן אביתור. אין לנחש את סיבת הדבר (בחטיבות שאינן מורחבות מעבירה המחרוזת המשנית אל הברכה בסיומת מקראית דווקא). אבן אביתור הלך בעקבות מופתו גם בלשון הטור האחרון של החטיבה ׳לשם עוזר ומגן היות לך לזכרון׳; ר׳ יצחק חותם: ׳אל עוזר ומגן למזרח אב המוני׳ (וכלשון הזה אצלו גם בשאר מעברים).

98 שיטה זו שכיחה אצל פייטנים המחקים מופתים קדומים, וכבר הצבעתי עליה במאמרי ׳עיון נוסף בשירת רב האיי גאון׳, יד להימן (ספר זכרון לא״מ הברמן), לוד תשמ״ד, עמ׳ 109 ואילך.

99 אפשר אפילו להוסיף על זה, שכנראה שבעתא זו היתה הראשונה לשבעתות המורחבות של ר׳ יוסף, ולפיכך דבק בה ביותר במופת שעל־פיו עבד. בהמשך עשייתו ויתר על דבקות זו,

ידענו ששיטה זו עולה לראשונה בדור תלמידיהם של דונש ומנחם, הנה לא יכולנו לצמצם את מועד לידת השיטה בטווח עשרות השנים שבהן פעלו בני הדור הזה; רובם מן הסתם עברו את הגבול של שנת 1000 בעודם חיים. אבל ר׳ יוסף אבן אביתור אנו יודעים בו שעזב את ספרד סביב שנת 985, ואם אכן כתב את השבעתות המורחבות שלו, את כולן או את חלקן, בספרד, הרי יכולים אנו לקבוע בוודאות גמורה שסביב שנה זו כבר היתה שיטת השקילה ההברתית מצוייה בספרד בין הפייטנים. וכבר צויין לעניין זה במחקר בדרך ההשערה, והממצאים המובאים בזה מאשרים את ההשערה הזאת באופן נחרץ.[100]

אמנם אפשר להעלות על הדעת שפיוטי ר׳ יצחק אבן מר שאול הגיעו לידי אבן אביתור בהיותו כבר במזרח, ולומר שיצירות החיקוי שלו מאוחרות לתאריך שבו עזב את ספרד. אבל דגם השבעתות המורחבות הוא דגם חדשני ומשונה שלא נקלט בשום מקום, ושבוודאי לא היה לו ביקוש במזרח. קשה לשער שאבן אביתור ראה טעם להעתיק אותו כשהוא כבר שרוי בסביבה השמרנית, המסורתית, של מקום מגוריו החדש. ובפרט נראה כך לנוכח הטרחה שטרח לשקול קטעים נרחבים מן השבעתות הללו בשקילה חברתית־דקדוקית, כי במזרח איש לא ציפה בעת הזאת לשמוע שבעתות שקולות (בחלקן!) במשקל מדוייק.[101] על כרחנו, איפוא, צריכים אנו לומר שחיבר את השבעתות המורחבות שלו עוד בתקופה הספרדית של חייו, ושאם כן יש לנו מכוחן, בתאריך עזיבתו את ספרד, terminus ante quem חד להופעת השקילה ההברתית־הדקדוקית.

ו להיקף השקילה ההברתית־דקדוקית בפיוטי ר׳ יוסף אבן אביתור

מציאותה של השקילה ההברתית־דקדוקית בפיוטיו של ר׳ יוסף אבן אביתור מערערת כמובן את מוצקות תדמיתו בעינינו כפייטן שמרן במוחלט, וכמי שדוחה מעל פניו בעקביות את חידושי מקומו ותקופתו. וכבר בשעה שהערתי לראשונה על העובדה שאכן יש קטעים שקולים בשירתו של ר׳ יוסף, ציינתי, שמעתה כל יצירתו צריכה בדיקה, שמא יש בה פיוטים שקולים שנעלמו מעינינו.[102] שהרי אבן אביתור משורר פורה ורב פעלים היה, אמן של

בפרט במקום שבו מצא פגימה בלתי מובנת במשקל. הוא אף הפליג מן הדוגמה בתנופה (כמותית) גדולה, על־פי דרכו. היצמדותם של פייטנים מחקים למודלים שלהם היא מן התופעות הקבועות והמעניינות של עולם הפיוט, והרבה דברים מופלאים בו מתפרשים על־פיה בפשטות.

100 עיין לזה במאמרי הנ״ל בהערה 71, לשוננו מח—מט, עמ׳ 152, ובמאמרי הנ״ל בספר בן חיים, עמ׳ 431.

101 אין צריך לומר שגם לאחר ימיו לא העלה איש על הדעת לשקול קטעי שבעתא במשקל מדוייק איזה שהוא. התופעה שנדונה בפנים יוצאת דופן לגמרי בנופה של השירה הפייטנית הקדומה. ואף־על־פי שהיא מיוצגת לכאורה אצל שני פייטנים, אין לראות בה אלא תופעה אחת. ואין לתמוה על העובדה שהשבעתות המורחבות נשתמרו רק בגניזה (יהלום, לשוננו, מח—מט, עמ׳ 165) כי בבתי כנסיות של ספרד לא השתמשו בשבעתות (לבד משבעתות גשם) ועל כן לא היה טעם בהעתקת פיוטים כאלה בספרד. ר׳ יצחק אבן מר שאול ור׳ יוסף אבן אביתור הם היחידים מבין פייטני ספרד שחיברו שבעתות לשימוש ליטורגי רגיל, כפי שכבר צוין לעיל. מובן שפייטנים ספרדיים שקלו לפעמים קטעי הרחבה (מטיפוס ספרדי) בקדושתאות שכתבו, ולפעמים גם סטרופות סיום. כך נהגו (כמובן) גם בקטעי הרחבה ששילבו בשבעתות הגשם.

102 ראה במאמרי הנ״ל בספר בן חיים, עמ׳ 431.

צורות ובעל כשרון עז, וקשה לשער שחידוש שנתנסה בו, גם אם עדיין לא היה נפוץ ביותר בימיו, לא ניסה את כוחו בו שוב, ולו לעת מצוא. וגם אם לא היה בדין שנתמה על העדר המשקל ההברתי בפיוטיו המזרחיים, הרי בדין היה שנתמה על העדרו מיצירותיו ה'ספרדיות', שבחלקן, כפי שתואר לעיל, ניתנות לזיהוי ולאיתור. וראוי לזכור שימי חייו של המשורר נמשכו זמן רב אחרי עוזבו את ספרד, ובמשך הזמן הזה בוודאי נודעו בסביבתו חידושיהם של פייטני ספרד. כלום נשאר ר' יוסף מסוייג מן השקילה ההברתית עד סוף חייו?

צריך לומר שבדיקת מאות פיוטיו הוודאיים של ר' יוסף אבן אביתור, לא העלתה קטעי פיוט שקולים.[103] עד כה לא באו לפנינו ממורשתו אלא שני זולתות שקולים בשיטה הזאת, שניהם מועתקים במקורות בודדים מן הגניזה. אחד מהם, זולת לסוכות, לקוי בהתחלתו. מקורו בכ"י אוכספורד 2712/16 דף 94 ע"א, והוא עשוי מחרוזות מרובעות רגילות, שנח־תמות בסיומות מקראיות רצופות מישעיה ד, ב—ו.[104] הסיומות המקראיות אינן נשקלות, כרגיל, אבל טורי השיר, מתחילתו ועד סופו, שקולים בדיוק גדול (10 הברות לטור).[105] הזולת השני הוא לחתן, ותחילתו 'אין זולתך אל מאמץ חוכיו'; מקורו בכ"י אדלר 481 דף 7 ואילך, ושם כתוב בראשו 'זולת אחר שטנא[ש]'.[106] הפיוט לקוי מאוד ברוב חלקיו, אבל כל טוריו השלימים שקולים בדפוס הנזכר.[107] באותו כ"י עצמו בא זולת נוסף של אבן אביתור לחתן, ואפשר שגם הוא שקול, אלא שהוא ניזוק כל כך שאי־אפשר לעמוד על טיבו.[108] אין לדעת אימתי נכתבו פיוטים אלה, ואפשר ששניהם (או שלושתם) שייכים לחלקה הספ־רדית של יצירתו.

103 בעיקר משמעותית לנקודה הזאת העובדה שבכל פיוטי ההושענא של אבן אביתור (ויש מהם לעשרות), לא נחשף עדיין אף פיוט שקול. מתמיה פחות העדר השיטה במעמדו של ר' יוסף ליום כיפור. גם בין פיוטי הנשמת שלו, שהם חדשניים מצד סוגם, אין אף אחד שקול. מובן שאנו מתעלמים מן הפיוטים השקולים שיוחסו לאבן אביתור בטעות והם, למרבה הצער, רבים למדי. משום סיבה בלתי מובנת — כמעט כל פיוט ספרדי שנמצא חתום 'יוסף' יוחס אוטומאטית לאבן אביתור. אבל ש' ברנשטיין המנוח, במאמריו שנזכרו לעיל בהערה 39, ייחס לאבן אביתור שפע של פיוטים על פי 'חתימות' דמיוניות, לפעמים תוך התעלמות מחתימות מפורשות של מחבריהם האמיתיים. וכבר העיר על חלק מהם נ' בן מנחם, במאמרו 'בשולי פיוטי רבי יוסף בן אביתור', סיני, לא (תשי"ב), עמ' שי. על יחוסם המפוקפק של הפיוטים שפירסם ברנשטיין העיר גם שירמן ברשימת פיוטי אבן אביתור שהתקין בספרו שירים חדשים מן הגניזה, עמ' 151. גם מחברים אחרים ייחסו לאבן אביתור פיוטים שאינם שלו.

104 הטור הראשון הנמצא בכה"י: 'ועתיד הוא לשובבם בבוא לציון גואל'. השיר בנוי על א"ב מדגם אאב גגד וכו', והוא שלם בכה"י מטור ו' עד סופו (46 טורים). הוא חתום 'יוסף חזק', ואין ספק שהוא של אבן אביתור.

105 מאמץ השקילה ניכר במילות המילואים התכופות הבאות בפיוט, כגון: 'שלש ושלשים תלפיות מצפה / שטים גם עשרה שורש וגם כפה / תשע חופות וגם במו זהב מצופה / כי על כל כבוד חופה'. ועוד.

106 גם פיוט זה בנוי במחרוזות מרובעות חד־חרוזיות (כמקובל בזולת הסטאנדארדי). הן מביאות סיומות מקראיות מתה' קכח:א ואילך. הא"ב פשוט ואין חתימה. אבל היחוס מבורר בלי ספק.

107 גם כאן מעידות מילות המילואים על מאמץ השקילה, כגון: 'קוממיות תלך במו ברכות האל / ראו ושמוח במו בניין אריאל / שמחתך אחדש בבוא לציון גואל / וראה בנים לבניך שלום על ישראל'.

108 'אין זולתך אלהי עליוני'; כתוב בראשו: 'אחר שטנאש'. התבנית כמו של הפיוטים הקודמים, אבל הסיומות המקראיות מלוקטות.

לחשבון הפיוטים השקולים של אבן אביתור אפשר שיש לצרף גם את התוכחה המוזרה 'ידעתי אלהי כי אני המסתי נפשי'. שיר זה, מעין וידוי אישי בעל נעימה לירית נסערת, היה נפוץ מאוד בתקופת הגניזה, והוא נרשם במפעל לחקר השירה והפיוט בגניזה על־פי לא פחות מ־21 מקורות שלימים וחלקיים. הוא גם פורסם בזמננו שלוש פעמים, פעם על־ידי ש' ברנשטיין ופעמיים על־ידי א"מ הברמן.[109] ייחוסו לאבן אביתור מסופק, ולפיכך צריך להתייחס אליו בזהירות.[110] השיר מעוצב בתבנית מעין אזורית טיפוסית, שאין לנו עדיין כיוצא בה אצל אבן אביתור.[111] בראשו עומדת סטרופת פתיחה חד־חרוזית (בחרוז '־שִׁי') חתומה 'יוסף', בעוד גוף הפיוט עשוי מחרוזות מרובעות, בחריזה מדגם אאאב. החרוז הקבוע של המחרוזות ('־שי') מכוון כנגד הרפרין, הבא בראש השיר כטור אחרון של סטרופת הפתיחה ('כי חטאי עברו ראשי').[112] הפיוט שקול במשקל הברתי־דקדוקי, בדפוס של 12 הברות לשורה.[113] לשון השיר אינה לשונו האופיינית של אבן אביתור בפיוטיו הרגילים, אבל אפשר שהתוכן הבלתי רגיל וצורתו הבלתי שגרתית של השיר עיוותו קצת את סגנונו. מכל מקום, אם הפיוט אכן של אבן אביתור הוא, הריהו דוגמה נוספת של חיבור שקול ביצירתו.[114] יש להניח שחיפושים נוספים יגדילו במידת מה את חטיבת הטקסטים השקולים בעזבון הפייטן.

ז שירי חול בין פיוטיו של ר' יוסף אבן אביתור

להקשר של דיון ספרותי עלינו להחזיר כעת את התעודה היקרה הנוגעת לקורות חייו של ר' יוסף אבן אביתור, שפורסמה לפני למעלה משישים שנה בידי מאן, ולא שבה להידון מאז כראוי.[115] הכוונה לשיר שכתב ר' יוסף אל 'אנשי אנדלוס' בצאתו בחרי אף, דחוי ומנודה,

109 ש' ברנשטיין, סורא, א (תשי"ד), עמ' 41 ; א"מ הברמן, אוצר יהודי ספרד, ד (תשכ"א), עמ' 53 (מיוחס כאן ליהוסף בן שמואל הנגיד) ; הנ"ל, עתרת רננים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 16. אופיו השקול של הפיוט לא צויין אף לא באחד מן הפירסומים.

110 אין השיר מיוחס לאבן אביתור בשום מקור קדום, ובדין היה שלא יובא בהשבון לעניין שאנו עומדים בו. אמנם בכ"י אוכספורד 2852/5 הוא מועתק לכאורה בצרור של סליחות שבראש הראשונה מהן כתוב 'והדה סליחות לרב רבינו יוסף בן שטנאש ז"ל' (ציין לזה ברנשטיין בפרסומו הנ"ל ב'סורא'), אלא שהקטעים אינם רצופים שם : הכותרת באה בכה"י בראש פיוט שסימנו ל"א, אבל אחרי סימן ל"ב יש שם חסר, ו'ידעתי אלהי' הוא סימן ל"ט. אין דרך לדעת אם הפיוט שייך לאותה חטיבה עצמה, או שמא היתה בדפים החסרים כעת מכה"י כותרת נוספת. ועיין להלן.

111 אבל עיין עוד להלן, בסוף המאמר.

112 בפרסומו האחרון של הברמן ב'עתרת רננים', הוא מועתק אחרי כל מחרוזת.

113 יש בשיר טורים אחדים שמשקלם לקוי (טור 12 חסר הברה אחת ; בט' 19 אולי יש לנקד לָכן, כדרך הספרדים ; ט' 20 חסר הברה אחת ; 22 ו־24 עודפים אחת ; בט' 32 יש לתקן : 'בלי שינה' ; 35 חסר שתי הברות ; בט' 40 יש לגרוס 'קדושי'), אבל מספרם מועט ואין לפנינו מהדורה מדעית של הטקסט. אף על פי שאין מלות מילואים בשיר (חוץ מטור 36 : 'שעה שועי ופילולי / והט אזנך למו רחשי') השקילה ניכרת יפה מפני הציזורה הקבועה הבאה אחרי כל הברה שישית.

114 צורתו המעין אזורית של השיר נראית מעידה בו שנתחבר בספרד. כזכור, אין שירים מעין אזוריים בעזבונו של אבן אביתור בהקשר הברתי, וגם חריזה מעין אזורית נדירה אצלו מאוד. אבל, כזכור, ייחוסו של השיר לאבן אביתור אינו יוצא מכלל ספק.

115 השווה J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, II, Oxford 1922, pp. 50–60. סיכום הדברים עיין שם, כרך א, אוכספורד 1920, עמ' 71 ואילך.

ממולדתו למזרח.[116] התעודה השובה לענייננו מפני שהיא ניתנת לתיארוך מדוייק יחסית, ומפני שהיא תעודה של שיר; היא לפי שעה שיר החול המובהק היחיד של אבן אביתור שראה אור מעולם. חשיבות כפולה נודעת לתעודה מפני שהיא נמצאת במקורה מצורפת אל שיר תשובה שחיבר על השיר הזה אחד 'בן קלימא',[117] על כרחנו משורר אנדלוסי בן הזמן. אין צריך להניח בהכרח שהתשובה נכתבה בעת היכתב שירו של אבן אביתור, אבל היא תשובה עליו בלי ספק, וסביר לומר שלא נכתבה זמן רב אחריו. האיגרות נשתקעו לאחר פירסומן בידי מאן מפני שמראה המקום שצוין להם נשתבש.[118] עכשיו שהמקור עלה מן השכחה ניתנת לנו האפשרות לא רק לדון בשני השירים הללו דיון חדש, אלא גם להשלים את נוסחם לדיוקו. כתב־היד לקוי מאוד וכתוב בלי תשומת לב; מאן לא הספיק להשתהות לידיו לעיון נאות.[119] הנה לשון השירים לפי מקורם בכ"י אוכספורד Ms.heb.d.76, דף 50:

בשם אל

רסאל רבי יוסף בן שטנאש רוח יי תניחנו לאהל אנדלוס

* [הנ]ה בְּעֵת צָרָה / יָדִי קָצְרָה / וְלֵאלֹהִים אֶקְרָא
וְשָׁם הָיָה יְיָ
אִם [...] אֱלֹהִים / יַלְוֵנִי חַיִּים / הִנֵּה יָמִים בָּאִים
נְאוּם יְיָ

* ביאור: כותרת: רסאל: כך נראה כתוב, ומאן קרא רס[אלה]. 'רוח יי תניחנו' היא ברכה למת. בכה"י המלים באות למעלה מן השורה./ 2 ושם היה יי: על פי יח' לה:י: ויי שם היה./ 3 אם [...] אלהים: אולי יש להשלים: אם יי אלהים. ילוני: יתן לי. הנה ימים באים וכו': לדעת מאן רומז לעמוס ח:יא, אבל המשורר נראה מכוון לעתיד, שבו, אם הקב"ה יתן לו חיים, עוד ייפרע משונאיו./ 5 עלי: נגדי. שגיתם: במקום: שנאתם. גירשתים: במקום: גירשתם. והשווה שופ' יא:ז (מאן)./

116 מתוכן האיגרת ניכר שהדברים נכתבו בשעת רתחה גדולה, בודאי לא זמן רב אחרי עזוב ר' יוסף את ספרד, ואולי תוך כדי מסעו למזרח. קצת חוקרים מניחים שהמכתב נשלח לספרד מן המזרח, אבל קשה לשער כך. כזכור, הראב"ד מספר שבדרך למזרח, בנמל בגאנה, החליף אבן אביתור דברים בכתב עם ר' שמואל בר יאשיה הכהן. חליפת דברים זו נעשתה בארמית, ואם כן אולי לא בצורת שירים. עיין לעיל, הערה 14. בכל אופן גם התכתבות זו נשאה אופי ספרותי.

117 שם מוזר זה אינו חוזר עוד באונומסטיקון היהודי של ימי הביניים. צריך לומר שהוא שם משפחה של אדם ששמו הפרטי לא צוין. מאן פקפק בפיענוח השם (כה"י לקוי ביותר), אבל ידידי פרופ' משה גיל, שהואיל לבדוק את המקור לבקשתי, מעיד שאין ספק שכך כתוב במקור. שירו של 'בן קלימא' חתום בראשי שורותיו, כנראה, 'יוסף', וקשה לדעת אם הוא שם הכותב או שם הנמען (יוסף אבן אביתור). בתקופה הזאת מקובל היה לחתום, בעיקר בשירי חול — אבל גם בשירי קודש — את שם נמעני השירים, וכבר הערתי על כך במאמרי הנ"ל באסופות, ב, עמ' רס, הערה 85. אבל במקרה זה, הואיל ושם הנמען היה יוסף, יש להניח שהמחבר, אילו נקרא גם הוא כך, היה נותן בחתימתו סימן לזהותו אילו ביקש לחתום על האיגרת את שם עצמו. על כן קרוב לומר ש'יוסף' בראשי הטורים מציין את הנמען.

118 במקום Ms. Heb. e. 76, f. 50 המסומן אצל מאן, צ"ל: d. 76 וכו'.

119 הדף שהדברים הועתקו עליו נקרע באמצעו ושני חלקיו הודבקו במעבדת השחזור בצורה עקומה, כך שרק עיון מדוקדק מראה היכן מתחילות, בקרע הראשון, השורות הבאות בקרע השני. מפני זה נשתבש מאן בקריאת כמה מן הטורים ואף דילג על שנים מהם. פרופ' גיל בדק למעני את המקור ואני מודה לו בזה על טרחתו.

5 עָלַי הֱיֵי[תֶם] / וְאוֹתִי שִׁנֵּיתֶם / וְלִי גֵּירַשְׁתֶּם
וְחִכִּיתִי לַיְיָ
מִתִּיגְרַ[ת מַשַּׂ]אֲכֶם קַצְתִּי / וְגַם יָצָאתִי וּבָרַחְתִּי / וּמִמּוֹלַדְתִּי נִטְ[רַדְתִּי]
[עַד יַשְׁ]קִיף וְיֵרֶא יְיָ
[...] יַחַד / וְעָלַי הִיתְקַבְּצָתֶם כְּאֶחָד / וּנְתַתֶּם [....]
10 [תְּשִׁיב] לָהֶם גְּמוּל יְיָ
[... ... ... / ... ... לְגָרְ]שִׁי / וְאָמַרְתִּי לְנַפְשִׁי
[קַוֵּה] אֶל יְיָ
[.... ... ... / ... ...] לְכַלְכֶּלְכֶם / בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם
יִשְׁפּוֹט יְיָ
15 [... ... / ... ...] מלתי עֲלֵיכֶם / כִּי גְזֵירוֹת קָשׁוֹת בָּאוּ [...]
[. ..יְיָ]
[.... ...]תי / לִפְנֵי אֱלוֹהַּ אֱיָלוּתִי / וִיהִי בְעֶזְרָתִי
[...]לם יְיָ

אלגואב מן בן קלימא

** [... ....] / וּמְמוֹנָם בְּיַד זָרִים מְסַרְתָּה / וְלַעֲשׂוֹת הָרַע [בָּחַרְתָּה]
[...]סר יי
וְלָשׁוֹן רַע סִיפַּרְתָּה / בְּיַד צַר אוֹתָם [הִסְגַּרְתָּה] / וְרֶשַׁע נַמְתָּה וְדִיבַּרְתָּה
עַל חֵלֶק יְיָ
5 סָטוּ סָטִיתָה / [וְיָשָׁר] הֶעֱוִיתָה / כָּל זֹאת עָשִׂיתָה
וְנַמְתָּה אֵין רוֹאֶה [יְיָ]
[פִּיךָ פָּ]עַרְתָּה כְּאַכְזָר / וְנֶחְשַׁבְתָּה כְּמוֹ זָר / וּנְתַתָּם בי[.. ...]
[הֶ]פַרְתָּה דְּבַר יְיָ

6 וחכיתי ליי: יש׳ ח:יז./ 7 מתיגר[ת]: השווה תה׳ לט:י: מתגרת ידך אני כליתי. [מש]אכם: ההשלמה על־פי הסברה. וראה דב׳ א:יב./ 8 [עד יש]קיף וכו׳ : אי׳ ג:נ./ 9 [. . .] יחד וכו׳ : אולי יש להשלים : ׳[בי נועצתם] יחד / ועלי התקבצתם כאחד / ונתתם [שכם אחד]׳./ 10 [תשיב] וכו׳ : אי׳ ג:סד. ההשלמה של מאן./ 12 [קוה] אל יי : תה׳ כז:יד. וההשלמה על־פי שיקול הדעת./ 13 ביני וביניכם וכו׳ : על־פי בר׳ טז:ה./ 17 [. . .]תי : יש להשלים מעין : [אפיל תחינ]תי./ 18 [. . .]לם וכו׳ : אולי : ׳[עושה כו]לם יי׳, על פי מש׳ כב:ב.

** קטע זה חתום ׳[י]וס[ף]׳. כותרת : אלג׳ואב : התשובה. 1 [בחרתה] : השלמת מאן./ 2 [. . .]סר יי : אולי יש להשלים : [מאסתה את מו]סר יי ; על פי מש׳ ג:יא : מוסר יי בני אל תמאס. בקטע הזה אין הסיומות המקראיות ׳נקיות׳, ורובן מעובדות על ידי המחבר./ 3 [הסגרתה] : מאן משלים : מסרתה./ 4 על חלק יי : דב׳ לב:ט ; כלומר על ישראל./ 6 אין רואה יי : על־פי יח׳ ח:יב וכד׳./ 7 [פיך] וכו׳ : ההשלמה שלי./ 7 בי[. . .] : יש להשלים ׳ביד צר׳ או כיו״ב, כמו בטור 3./ 8 [ה]פרתה

בְּיָדְךָ הָיוּ עֲלוּבִ[ים] / [.... ....] בים / וְקִיבַּלְתָּה מִנְחָה מִשְּׂנוּאִים
אֲשֶׁר שָׁנֵא יָיָ 10
[עַל דִּבְרֵי] תּוֹרָה עָבַרְתָּה / וּמֵאַחֲרֵי יָיָ סַרְתָּה / [.... ... ...]
[... ... ..] יָיָ

הדברים כתובים במשטמה גדולה, והם עדות לעוצמת הזעף והשנאה שבערה בשני המחנות במחלוקת הקשה הזאת. אבל ממרחק של למעלה מאלף שנים אנו רואים בתעודות הללו בעיקר אות לתפוצת השימוש בלשונות ובצורות של שיר לצורכי חולין בספרד של המחצית השנייה של המאה העשירית. הן מלמדות אותנו לימוד חשוב על מצבם התרבותי של משכילי ספרד בדור השני של היוצרים בה, ומוכיחות שכבר היה מורגל בימיהם לכתוב שירה בהקשרים כאלה.[120] הטקסטים מתוספים, איפוא, על צרור לא גדול של תעודות ספרדיות שהגיעו לידנו מן העת הזאת והעידו גם הן עדות דומה.[121]

גם מצד הצורות — השירים שייכים לתקופתם: שני הקטעים עוצבו בתבנית זהה, היא תבנית ה'מרובעים' הספרדיים, הידועה לנו משירת החול העברית הבתר־סעדיאנית, במזרח ובמערב כאחד. בשכיחותה ביצירתם של משוררים בעת הזאת דנתי באריכות במקום אחר,[122] וצריך הייתי להזכיר שתי דוגמאות אלו באותו הקשר. כפי שביארתי שם, התבנית התפשטה בהשפעת 'אשא משלי' של רס"ג; והיתה שגורה אצל מחברים רבים, באמצעה ובמחציתה השנייה של המאה העשירית. חלק נכבד משיריו של מנחם בן סרוק בנוי בתבנית זו. שיריהם של אבן אביתור ושל בן קלימא נבדלים מן הדוגמאות הנזכרות רק בכך שהצלעית האחרונה של טוריהם, זו המביאה את החרוז הקבוע, היא סיומת מקראית (פחות או יותר מדוייקת) שסופה במילה זהה. שימוש זה מקרב את שני החיבורים, אף־על־פי שהם שירי חול מובהקים, אל טכניקות העשייה הפייטניות בעת הזאת. בכל אופן, פרט זה 'ספרדי' הוא, וכבר הזכרנו את הופעתו אצל אבן אביתור עצמו;[123] הוא אות לחיבה היתירה שחיבבו פייטני ספרד הראשונים את הסיומת המקראית. בחיבה זו הצטיין הרבה ר' יוסף אבן אביתור, ולא נטעה אם נתלה את התופעה בנטייה הזאת. בן קלימא הלך בעניין הזה, כמקובל, בעקבות

וכו': על־פי במ' טו:לא: כי דבר יי בזה ואת מצותו הפר./ 9 עלוב[ים]: ישראל. מנחה: אולי כתוב 'הנחה'. ומאן קרא 'שוח[ד]', אבל אין כתוב כך./ 10 אשר שנא יי: דב' טז:כב.

120 מובן מאליו שאבן אביתור והמשיב לו כבר הכירו שירי פולמוס, ממה שכתבו לפניהם רב סעדיה גאון ובעלי דבבו, ובעיקר ממה שנכתב בספרד, כעשרים שנה לפני כן, בפולמוס שבין בית דונש לבית מנחם. השירים הנדונים כאן שייכים למסורת הזאת מצד סוגם, אבל אין הם ממשיכי המסורת הזאת מצד צורתם.

121 חלק מהם לוקט, כנזכר לעיל, במאמרי הנ"ל בספר הזכרון לח"ה בן־ששון.

122 במאמרי הנ"ל באסופות, ב, עמ' רלז ואילך. מצד הזמן, השירים שלפנינו שייכים לשכבה הקדומה של הטקסטים הנדונים שם.

123 כפי שצוין לעיל, 'השמים אישש', המסתג'אב הכלול במעמד של אבן אביתור ליום כיפור (ונכתב אם כן לפני האיגרת שאנו דנים בה), עשוי כך. הדגם מופיע בספרד גם אצל יצחק אבן מר שאול, בתוכחה הארוכה שלו שנדונה לעיל בהערה 89, ובמי כמכה ארוך שפירסם לראשונה ח' שירמן, בספר היובל הנ"ל (סוף הערה 89) לכבוד ש' אסף, עמ' 511, ושנית בספרי היוצרות בהתהוותם וכו', עמ' 585. הדגם עבר למזרח במהירות רבה, וכבר לפני שנת 1000 חיקה אותו ר' שמואל השלישי, במי כמכה שלו שפירסמתי ב'הספרות', ד (תשל"ג), עמ' 350 ואילך.

מי שעליו השיג. השירים משולבים, איפוא, יפה בתקופתם ובמה שידענו עליה מתעודות רבות שעלו מן הגניזה. גם העובדה ששני השירים בלתי שקולים מלמדת על השתלבותם בשירת זמנם: שיטות השקילה הספרדיות, אף־על־פי שהן קיימות כבר בשימושם של משוררים בעת הזאת, בקודש ובחול כאחת, אינן מחייבות עדיין את מי שכותב לעת מצוא.

כאן המקום לדון בשיר משונה של אבן אביתור שפירסם י׳ דוידסון בשעתו, בגנזי שכטר, כרך ג (ניוארק תרפ״ח), עמ׳ 320, על־פי כ״י ט״ש 8K18/3. לפי עדות מפורשת של הסופר במקור הזה הועתק השיר מנוסח שנכתב בידי ׳רבינו יוסף בן יצחק ספרדי תנצב״ה׳,[124] והוא בלי ספק ר׳ יוסף אבן אביתור; וכבר ציין כך מאן.[125] השיר עשוי כ״ב שורות אלפביתיות, מחורזות, ומכיל כ״ב קללות נמרצות, שהמחבר מכוונן, בפירוט מדוייק, כנגד אברי גופו של איזה נמען. אני מעתיק את התחלת השיר ואת סופו:

* מן לט אלרב רבינו יוסף בן יצחק ספרדי
תנצב״ה

[אֶ]נִיָּה וְתַאֲנִיָּה תְּסוֹבֶבְנָה מְרַאֲשׁוֹתָיו
[בּוּ]ק]ה וּמְבוּקָה תִּמְרֹטְנָה שַׁעַ[רוֹתָיו]
[גְּעָ]ר]ה וּסְעָרָה תְּכַלֶּינָה גַּבּוֹתָיו
[דַּלֶּ]ק]ת וְאֵשׁ מַשֶּׁקֶת [תְּיַבֵּשְׁנָה פָּבוֹתָיו]
5 הַשַּׁחַת וְהַקַּדַּחַת תְּצַמֵּקְנָה לְסָתוֹתָיו
וְהַצָּרַעַת וְהַתּוֹלַעַת תְּלַהֵבְנָה לְחָיוֹתָיו
— — — — — —
קוֹלַע וְקוֹטֵעַ יְקָטְעוּן רְכוּבוֹתָיו
רוֹצֵץ וְקוֹצֵץ יְקַצְּצוּן שָׁתוֹתָיו
שַׁרְבִּיטִים וְשׁוֹטִים יְנַגְּ[פוּן] מַרְגְּלוֹתָיו
10 תְּסוֹבֵבְנָה קְלָלוֹתָיו מֵרַאֲשׁוֹתָיו וְעַד עֲקֵיבוֹ
אמן סלה

* ביאור: 1 מראשותיו: המשורר מונה את אברי גופו של המקולל לפי הסדר, מראשו ועד כף רגלו, וכאן הוא מכליל לעניין הראש וחלקיו./ 3 גבותיו: גבות עיניו./ 4 [תיבשנה] וכו׳: דוידסון השלים: תבערנה רקותיו; וראה לנוסח הנכון בהמשך./ 6 לחיותיו: כמו: לחייו.

124 נוסח הכותרת בנדפס בגנזי שכטר: ׳אכר לרב רבינו יוסף בן יצחק ספרדי תנצב״ה׳, אבל בכה״י כתוב: ׳מן לט אלרב רבינו יוסף בן יצחק ספרדי תנצב״ה׳, כלומר: לא ׳אחר לרב רבינו׳ וכו׳, אלא ׳מכתיבת ידו של הרב׳ וכו׳. ׳מן לט׳ ציינו המעתיקים על טקסטים שהעתיקו מעצם כתיבת יד מחברם, או מהעתקה שהעתיק אדם חשוב. עיין למשל סידור רס״ג, עמ׳ שעט, ומה שהעיר על כך זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ מה, סימן 10.

125 דוידסון, שם, עמ׳ 318, מזהה אותו בלשון אולי עם ר׳ יוסף (בן יצחק) קמחי, דבר משונה באמת. ביקורתו של מאן, ובה הרבה תיקונים חשובים לדבריו של דוידסון וכן זיהויים רבים שנעלמו ממנו, הופיעה ב־ *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 46 (1930), עמ׳ 263 ואילך. ההערה בעניין השיר הנדון כאן ראה שם, עמ׳ 283.

השיר יוצא דופן ומעיד שוב על שימוש לא ליטורגי בלשון שירה בתקופה הזאת. אבל ייעודו של הטקסט סתום. אפשר, כמובן, שהוא שייך לתקופת הפולמוס של אבן אביתור עם 'אנשי אנדלוס' ושהוא מכוון כנגד אחד מיריביו במחלוקת הזאת. אם אכן כך הוא הדבר, הרי הוא מלמד שוב על עומק המשטמה שליוותה את ההתמודדות האומללה על כס הרבנות בקורדובה. זו מהדהדת, אגב, אפילו לאחר זמן, עם שוך סערת הפולמוס, בדברי הנאצה הבוטים שמביא הראב"ד מפי יעקב אבן ג'ו, פרנסם של ישראל בספרד אחרי מות חסדאי אבן שפרוט, נגד יריבו של אבן אביתור, הרב חנוך בן משה.[126]

אבל באחד מקטעי סדרת הנוספות של אוסף ט"ש בקמברידג' מצאתי, בשעה שטיפלתי בשנת תשל"ד, במיון הראשוני של החומר,[127] שייר של שני דפים של נייר שלא שרד מהם אלא חלקם התחתון, ועליהם שלוש שורות בודדות, שאותן העתקתי בחופזה, ולשונן כדלהלן:

1א [... ... ...] ההוא ורבצה[... ... ...]
הכתובה בספר הזה ומחה יי את שמו
מתחת השמים והבדילו יי לרעה מכל[128]

1ב [... ... ...]קה תִּמְרוֹטָנָה [... ... ...]
[....]רה וּסְעָרָה תְּכַלֶּנָה גַּבּוֹתָיו
דַּלֶּקֶת וְאֵשׁ מַשֶּׁקֶת תִּיבַּשְׁנָה כָּבוֹתָיו

2א [... ... ...]ישבוק להון וימח[... ...]
[כ]מא דמחיל לאבהתהון על ידי משה
במדברא ויאמר יי סלחתי כדבריך

2ב [... ...] אחראמה ודבר א[... ...]
לבן שטנאש זֹצֹל[129]

המילים הבודדות בדף 1ב הן קטע מהתחלת 'אניה ותאניה תסובנה מראשותיו', והן אפילו מאפשרות להשלים את השורה השלישית של השיר, שניזוקה בנוסח הנדפס. לפי הקולופון שחותם את הכתוב, הקטע נכלל בנוסח של חרם שהתקין ר' יוסף אבן אביתור. ר' יוסף מן

126 לפי עדותו של הראב"ד (ספר הקבלה, מהד' כהן, עמ' 51) ביקש ר' יעקב אבן ג'ו, כנזכר לעיל, להחזיר את אבן אביתור לספרד, והעביר את הרב חנוך מכהונתו, 'ושלח שליח אל הרב ר' חנוך שאם ידין בין שני אנשים ישים אותו באניה מבלי משוטים וישליכהו בים'. דבר זה אירע בודאי לא מעט שנים אחרי שהפולמוס הוכרע לטובת ר' חנוך.

127 איני יודע מה סימנו של כה"י הזה כעת.

128 השרידים הם מסוף התוכחה שבמשנה תורה, דב' כט:יט—כ.

129 יש להשלים מעין: '[כתב] אחראמה ודבר א[לה]'. 'אחראמה' = חרם, במינוח הרגיל של התעודות הנוגעות לעניין זה. עיין בהערה הבאה.

המחרימים היה, כפי שידענו מן האיגרת ששלח אל ר׳ שמואל הכהן גאון, ובודאי עשה שימוש בנשק הזה גם בשעות אחרות בימי חייו. העובדה שמצא לנכון להרחיב את נוסח האלה שהיה בודאי נהוג בימיו[130] בטקסט פייטני, מעניינת ביותר. אף־על־פי שהיא מפקיעה את הקטע מחזקת שיר חול ממש, הריהי מלמדת על הרחבה ניכרת של השימוש בדפוסי שיר בהקשרים דתיים וחברתיים בימים האלה. ועדיין אין לקבוע אם הקטע נכתב מלכתחילה לצורך נוסח מיוחד של חרם, וצריך לזכור שכ״י ט״ש 8K18/3, שהועתק, כעדות מעתיקו, מנוסח אוטוגראפי של המחבר, מביא את השיר מחוץ לכל הקשר. אפשר, איפוא, שהמחבר, או חכמים שלאחר ימיו, שיבצו בנוסח החרם שהשתמשו בו קטע שאבן אביתור כתב לצורך אחר.

שירי חול לעת מצוא כתב ר׳ יוסף אבן אביתור מן הסתם גם בהזדמנויות אחרות, ולו שלא כדרך משוררי ספרד של ימיו ממש, כלומר לא בצורות ערביות. עובדה זו חשוב שנרשום אותה לפנינו, מפני שהיא מעידה בשירת החול שהיתה צורך השעה בעת הזאת, גם בספרד וגם במזרח. אבן אביתור, גם אם לא נלהב מן העשייה בתחום הזה, וגם אם הסתייג מן הצורות החדשניות שהנהיגו דונש ותלמידיו בשירה, חייב היה מן הסתם להיענות לפעמים לצרכים הללו של סביבתו. הדרך שבה הלך במקרים הללו מעניינת ביותר, מפני שהיא מעידה על עמדה עקרונית, בודאי מודעת, של פייטן ספרדי גדול, בנושא הזה. גם המעט שנשתמר לנו משירי החול המובהקים של אבן אביתור קובע ברכה לעצמו. קטע קטן משיר תהילה[131] שלו עלה לפנינו מכ״י ט״ש ס״ח 233.46. לשונו כך:

130 על נוסחי הרס קדומים עיין ש׳ אסף, מספרות הגאונים הנ״ל (הערה 16), עמ׳ 213 ואילך. הנוסחים הידועים מאפשרים הרחבות מסוג זה. ב׳לואט[יא]׳ שמביא אסף שם, עמ׳ 214, מובא למשל: ״יכהו אלהים בשחפת ובקדחת בשגעון בעורון בתמהון בשחין רע על הברכים וג׳ (על פי דב׳ כח:כב, כח). ובנוסח המובא שם עמ׳ 217: ״ארור זכרו וארור יומו ארור שבתו וארור חדשו וארור שנתו וארורים כל רמ״ח אבריו״. ובהמשך: ״יכהו יי בשחפת ובקדחת וכו׳״. את נוסח שירו של אבן אביתור אפשר היה לשלב בצורה נוחה במקומות הללו. נוסחי חרם אימתניים מובאים בגניזה בכ״י ט״ש 13J12, דפים 1—5 (נזכר אצל S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, II, Berkeley & Los Angeles 1971, עמ׳ 539, הערה 27). נוסח חרם עם קטעים מחורזים עיין כ״י ט״ש ס״ח 107.3. בכ״י ט״ש ס״ח 118.49 בא נוסח שיש לו שייכות אל שירו של אבן אביתור. בע״א של כ״י זה כתוב כך: ״[...] יבֹולע י[גֹו]דע ידֹקר יהֹוקע יוועת יזויב יחובל יטרף יירה יכובל ילוהט ימותת ינוגף ישרף [יע]קר יפושח [....] [יקול]קל ירושף ישמד יתלה. בראש ע״ב השאיר המעתיק שתי שורות ריקות, ואחר כך כתב כך: ״קֹלֹלה וחבלה תהדימנה ירכותיהם א<מן> / רֹציחה ופליחה ת[....] כליותיהם א<מן>״. / שֹצף ואנף תפצפ[נה ....] א<מן> / תֹלאה ותאלה תכרותנה רגליהם א<מן>״. ברור שאותיות א—צ לא הועתקו בכה״י (אם כי יתכן שסדר העמודים בדף הפוך). השורות הללו עשויות בלי ספק לפי הדוגמה של יוסף אבן אביתור, ומוכח מכאן ששירו אכן שימש בנוסחי חרם מזרחיים, ואף ״זכה״ לחיקוי.

131 אפשר שהשיר נכתב לכבוד חתן. בכה״י שבו הוא בא, הוא מוקף קטעי שיר לחתנים. אבל תוכן הטורים ששרדו אינו גראה מלמד כך. האיחולים מכוונים לאיש רם מעלה שמצפים להצ־לחותיו החברתיות ולעלייתו למשרה חשובה (ראה טור 4 בעיקר). אבל הואיל ואין השיר לפנינו בשלימותו, אין אנו יכולים לומר בזה דבר מוחלט.

עזרא פליישר

אחרת לבן שט[גא]ש

* אֵל שׁוֹכֵן עֶלְיוֹן / יִתְנֵהוּ עֶלְיוֹן / כְּאִישׁ בָּא בַּיָּמִים
בְּרוֹב טוֹבָה יֻפְקַד / כְּיָחִיד הַנֶּעֱקָד / לְשֵׁם רָם עַל רָמִים
גּוֹנְנֵיהוּ אֵל רָם / כְּאִישׁ תָּם בִּשְׂדֵה אֲרָם / עַד בּוֹאוֹ עֲנָמִים
דְּלִיהוּ עַל רוֹזְנִים / כְּנָאָה בֶן זְקוּנִים / מְפַעְנֵחַ סְתוּמִים
5 הַנְחֵל לוֹ זֶבֶד / כִּבְנֵי יוֹכֶבֶד / מִפֶּרֶךְ טאמים
[... ...] בְּלֵב / כְּהוֹשֵׁע וְכָלֵב / הָאֲנָשִׁים שְׁלֵמִים
זַךְ הָקֵם אֶת שְׁמוֹ / כְּדָוִד וּשְׁלֹמֹה / מְלָכִים הָעֲצוּמִים
— — — —

השיר מנה, בכ״ב שורות אלפביתיות (לפחות), רשימה מאבות האומה, שכיוצא בהם איחל המשורר לנמענו להצליח ולהתברך. השיר עשוי ׳משולשים׳, בנוסח רוב חלקי ׳אשא משלי׳ של רס״ג. בצורה הזאת חיבר מנחם בן סרוק כמה משירי החול שלו,[132] ובנקודה הזאת דומה אבן אביתור בשירו לשאר משוררים בני זמנו במזרח ובמערב כאחד. אבל שלא כרב מנחם, ושלא כמעשה עצמו בשירו אל אנשי אנדלוס שהבאנו בסעיף הקודם,[133] את השיר הזה שקל ר׳ יוסף במשקל הברתי דקדוקי (המש הברות לצלעית). אופיו השקול של השיר ניכר בעליל מטורים 6—7, שבהם המשורר מסיים ב׳האנשים שלמים׳ ו׳מלכים העצומים׳ בלחץ המשקל, במקום לומר, כחוק הלשון, ׳האנשים השלמים׳ ו׳המלכים העצומים׳.[134] אין אנו יודעים היכן כתב אבן אביתור את השיר הזה, אם בעודנו בספרד, או לאחר צאתו למזרח. אבל משעה שראינו אותו משתמש בשיטת השקילה הזאת גם בספרד, ובשירי קודש, אין לנקודה הזאת חשיבות. חשובה יותר נאמנותו של המשורר, גם בהקשר חילוני, למסורות הקדומות של השירה העברית, מבחינת המוטיבים והלשון. בעניינים הללו נמצא אבן אביתור בבירור במחנהו של מנחם בן סרוק ובמחנה תלמידיו. כולם יחד נמצאים במחנה משוררי החול העבריים הפזורים כבר בעת הזאת ברוב מרכזי היצירה היהודיים; הם פועלים איש

* ביאור: 1 כאיש בא בימים: כאברהם (בר׳ כד:א)./ 2 יופקד: ייזכר. כיחיד הנעקד וכו׳: כיצחק./ 3 כאיש תם: כיעקב (בר׳ כה:כז). בשדה ארם: בברחו אל לבן (הושע יב:יג). עד בואו ענמים: עד הגיעו, באחרית ימיו, למצרים (בר׳ י:יג). כלומר: מנעוריו ועד זקנתו./ 4 דליהו: נשא אותו. כנאה בן זקונים: כיוסף (בר׳ לז:ג). מפענח סתומים: שם מא:מה./ 5 זבד: רכוש. כבני יוכבד: כמו שהנחלת למשה ואהרן, כלומר לישראל ביציאת מצרים. אבל ׳טאמים׳ איני יודע להלום. ופשוט הוא לתקן ׳טמאים׳ אלא שהוא נגד החרוז.

132 השווה במאמרי הנ״ל באסופות ב, עמ׳ רלז ואילך, ושם באריכות על הצורה הזאת ועל מקורותיה.

133 השיר שונה מן האיגרת ההיא גם בתיקון הריזתו. שם עמדו החרוזים על מילה זהה, ואילו כאן החרוזים חרוזים ממש.

134 דיוק זה נחוץ לענייננו מפני שהשיר איגו שלם. הרבה שירים בעלי שורות קצרות או צלעיות קצרות נשקלים לכאורה לאורך קטעים שלימים, ורק ההיקף השלם שלהם מראה שאין שם שקילה באמת, וכבר הערנו על כך לעיל, הערות 30 וכן 46. תופעה זו שכיחה בעיקר ב׳פזמונים׳ מאוחרים שנכתבו לפי להנים ידועים, ושנוה היה להם להסתדר בדיוק לפי המנגינה הנתונה. אבל סטיות דקדוקיות טיפוסיות או הופעה קבועה של מילות מילואים מצביעות כמעט תמיד על כוונת שקילה מודעת.

במקומו, לעת מצוא, בלא זיקה להידושים הספרדיים, ועתידים לקיים את ייחודם עד אמצע המאה האחת־עשרה.[135]

על גבול בין קודש לחול עומד צרור של שירי חתונה לר׳ יוסף אבן אביתור שנשמר בעצם העתקת ידו בכ״י ט״ש K25/25. קטע זה מכיל שני דפים רצופים שנועדו במקורם לפתוח חיבור שסיכם ראשי פרקים בקורות מלכתי יהודה וישראל,[136] על־פי פסוקי מקרא מספר מלכים והערות קצרות עליהם בערבית. הסופר שהחל במלאכה הזאת השאיר את העמוד הראשון של דף 1 ריק, כרגיל בהעתקות קדומות, ועשאו שער. החל מע״ב של דף זה העתיק את גוף החיבור, עם שהוא משאיר בכתוב, בין פיסקה לפיסקה, רווחים ניכרים לאיזה צורך שקשה עתה לדעת פישרו.[137] ר׳ יוסף אבן אביתור רשם את סדרת השירים שלו בעמוד השער הריק וברווחים ובגליונות של העמודים הפנימיים.[138] אף־על־פי שכתיבתו כאן מרושלת, אין זו טיוטה, אלא אם כן נאמר שר׳ יוסף ידע לכתוב שירים כאלה בקולמוס ראשון. ואין זה רחוק במופלג. ותחילה נביא כאן את הקטעים כסדרם וכלשונם:

[א]

* אָבוֹת הָרִאשׁוֹנִים הֵאַרְתָּ נָגְהָם / [ב.. . . ..]
אֶחָד הָיָה אַבְרָהָם

* ביאור. [א] 1. נגהם: את אורם./ 2 אחד וכו׳: יח׳ לג:כד./ 3 אברהם: את אברהם./ 4 אברהם

135 מן השרידים האחרונים של המהלך הזה (בהקשר לא שקול) הם מן הסתם שיר התהילה של אחימעץ בן פלטיאל לכבוד רבי פלטיאל ורבי שמואל הנגידים (מגילת אחימעץ, מהד׳ קלאר, ירושלים תשל״ד², עמ׳ 37 ואילך), באיטליה בשנת 1054, ושירי התהילה של עלי הכהן לכבוד ר׳ דניאל בן עזריה נשיא וגאון, שנכתבו בארץ־ישראל בין השנים 1054—1062 (ע׳ פליישר, שלם, א [תשל״ד], עמ׳ 62 ואילך; הנ״ל, ציון, מט [תשמ״ד], עמ׳ 388 ואילך).

136 טיבם של דברים אלה צריך עיון. הכתוב מתחיל בדף 1 ע״ב (עיין מיד בסמוך) בסוף סיכום צוואת דוד במ״א ב:א ואילך, בערבית. אחר־כן מועתקים הפסוקים במ״א ב:י—יא, ואחר כך דברים קצרים על מלכות דוד, הנחתמים בציון ׳ואלאנביא פי איאמה שמואל וגד ונתן׳ (והנ־ביאים בימיו שמואל וכו׳). בשיטה קרובה לזו מובאים אחר־כך פסוקים וסיכומים בערבית, שמציינים בעיקר את משך מלכותם ואת אופי הליכותיהם של שלמה, רחבעם, ירבעם, אבים, אסא, נדב, בעשא, אלה, זמרי, תבני, עמרי, אחאב, יהושפט, ואחזיהו בן אחאב. הפסוקים המועתקים הם: דף 1 ע״ב: 1. מ״א ב:י—יא; 2. שם יא:ו, ט—י, מג; 3. מ״א יד:כא (פסוק זה מועתק למעלה מן השורה כנראה בידי אבן אביתור), לא; 4. מ״א טו:א—ד, ו, ח. דף 2 ע״א: 5. מ״א טו:ט—יא, כד (עם שינויים); 6. מ״א טו:כה, כח (עם שינויים); 7. מ״א טו:לג, טז:ו; 8. מ״א טז:ח—י; 9. מ״א טז:טז—יח. דף 2 ע״ב: 10. מ״א טז:כא—כב; 11. מ״א טז:כג, כח; 12. מ״א טז:כט—לא, כב:מ; 13. מ״א טז:מא—מג (עם שינויים מעניינים); 14. מ״א כב:נב.

137 אפשר שהמקום הפנוי כוון לקלוט פירוש או הסברים בערבית. טקסט כזה בא באמת פעם אחת, אחרי קטע 11. יש כאן כמה שורות בכתב ערבי רהוט, בלי סימנים דיאקריטיים, המת־ייחסים אל הפסוקים המועתקים לפני כן.

138 בשולי דף 2 ע״ב העתיק אבן אביתור בכתיבה צפופה, קינה משלו. תחילתה ׳אהה כי יונקים אומרים מי יתן מותנו / ולא יכלו ברעב לחומינו / ולא ישונה זיו דמותנו / / אהה כי אבות אכלו הבוסר / ושני בנים קהו בגלות ואוסר / ברעב ובצמא בעירום [ובחוסר]׳ וכו׳.

אַבְרָהָם / גִּידַּלְתָּ שׁוֹכֵן שַׂחַק / דִּיבַּר[תָּ... ... ...]
אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק

5 [יִצְחָק] הֶעֱנַדְתָּ וַתִּנְקְבֵהוּ נָקוֹב / וַתַּצִּילוֹ מִכֹּל רֶכֶס וְעָקוֹב
יִצְחָק הוֹלִיד אֶת יַעֲקֹב

יַעֲקֹב זִיהַרְתָּ בְּבִרְכָה אֲפוּדָה / חִיסַּנְתּוֹ בְּהַבְטָחָה חֲמוּדָה
יַעֲקֹב הוֹלִיד אֶת יְהוּדָה

יַעֲקֹב הוֹלִיד אֶת יְהוּדָה / וַיְבָרְכֵהוּ [... ... ...]
10 [... ... ...]

[מ]שֶׁה [בֵּרַךְ] אֶת יְהוּדָה בְּמַאֲמָר / וְזֹאת לִיהוּדָה וַיֹּאמַר
שְׁמַע יְיָ בְּקוֹל יְהוּדָה

יוֹם טֻוכְסוּ נְצוּרִים כְּאִישׁוֹן / וַיְהִי הַמַּקְרִיב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן
נַחְשׁוֹן בֶּן עַמִּנָדָב לְמַטֵּה יְהוּדָה

15 יוֹם יֻוקְרוּ בְּמַחֲנוֹת מְרֻו[בָּעוֹת] / אַרְבָּעָה דְגָלִים לְאַרְבַּע מַסָּעוֹת
וְנָסַע דֶּגֶל מַחֲנֵה בְנֵי יְהוּדָה

יוֹם כֻּולְּלוּ נְשִׂיאִים בְּחוֹלְקֵי הָאָרֶץ / סְ[גֻו]לָה הֻוזְכַּר בְּמֶרֶץ
כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה לְמַטֵּה יְהוּדָה

יוֹם לֻוקְחוּ גוֹרָל לְהַעֲלוֹת / הוּא הָיָה תְּחִי[נָלָה] לְגוֹרָלוֹת
20 וַיְהִי הַגּוֹרָל לְמַטֵּה בְּנֵי יְהוּדָה

זכו׳ : בר׳ כה:יט./ 5 הענדת : העטרת. ותנקבהו נקוב : ותקראהו בשם, כלומר : ייחדת אותו. רכס ועקוב : פורענות./ 6 יצחק וכו׳ : אין פסוק כזה במקרא./ 7 יעקב : את יעקב. זיהרת : הארת פניו. אפודה : מפוארת. חיסנתו : חיזקתו./ 10 [. . .] : אולי יש להשלים : ׳לא יסור שבט מיהודה׳ (בר׳ מט:י), שהיא ברכת יעקב ליהודה. אבל הכתוב כאן מטושטש לגמרי. מכאן ואילך המחרוזות מס־תיימות בקטעי מקרא שסופם במלת ׳יהודה׳. 11—12 וזאת ליהודה וכו׳ : דב׳ לג:ז. ובמקרא : קול יהודה./ 13 טוכסו : נתפארו. ורומז לחנוכת המשכן, כדלהלן. נצורים כאישון : ישראל (דב׳ לב:י). ויהי וכו׳ : על־פי במ׳ ז:יב./ 15 יוקרו : נתכבדו. במחנות מרו[בעות] : בסידור חנייתם במדבר./ 16 ונסע וכו׳ : במ׳ י:יד. ובמקרא : ויסע דגל וכו׳./ 17 כוללו : צוינו. בהולקי הארץ : במי שעתידים לחלק את א״י בשעת כיבוש הארץ (במ׳ לד:יז). ס[גו]לה : ההשלמה אינה בטוחה. ור״ל : כסגולה, כדבר שיש בו ייחוד. במרץ : באופן נמרץ. והוא מפני שמטה יהודה נזכר ראשון./ 18 כלב וכו׳ : שם לד:יט. ובפסוק להיפך : למטה יהודה כלב בן יפונה./ 19 יום לוקחו וכו׳ : בחלוקת הארץ ; עיין יהושע טו:א./ 20 ויהי וכו׳ : יהושע שם:שם./ 21 מללו : אמרו. עמוסי רחם : ישראל (יש׳

יוֹם מִלְּלוּ עֲמוּסֵי רֶחֶם / מִי יַעֲלֶה לָנוּ לְהִלָּחֵם
וַיֹּאמֶר יְיָ יְהוּדָה

יוֹם נִתְקַבְּצוּ שְׁבָטִים בַּהֲמוּלָה / נָמוּ מִי יַעֲלֶה לָנוּ בַּתְּחִילָה
וַיֹּאמֶר יְיָ יְהוּדָה

25 יוֹם סְפוֹת יַד יְיָ שֵׁנִית / תְּסוּר קִנְאַת אֶפְרַיִם הַקַּדְמוֹנִית
אֶפְרַיִם לֹא יְקַ[נֵּא אֶת יְהוּדָה]

[.... .... / ....]
[... ... ...]

יוֹם פָּקְדוּ רְדוּיִים בְּכַף צַר מַרְשִׁיעַ / נָם וְאֶת בֵּית יוֹסֵף אוֹשִׁיעַ
30 [וְגִבַּרְתִּי אֶת בֵּית יְהוּדָה]

יוֹם צְמוֹחַ מְשִׁיחַ פִּינַת יִקָּרֵת / נָם וְאַתָּה בֵּית לֶחֶם אֶפְרָת
צָעִיר [לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה]

יוֹם קִיצוּץ כָּל שַׁיִת וְכָל שָׁמִיר / נָם כְּלַפִּיד אֵשׁ בְּעָמִיר
אָשִׁים אֶת [אַלּוּפֵי יְהוּדָה]

35 יוֹם רַצּוֹת לְצִיּוֹן בַּעֲוֹן כִּפְלַיִם / נָם וְיָשְׁבָה עוֹד יְרוּשָׁלַיִם
וְהוֹשִׁיעַ יְיָ אֶ[ת אָהֳלֵי יְהוּדָה]

יוֹם שְׁלוֹחַ מַלְאָכוֹ לְפַנּוֹת דֶּרֶךְ / אָז תִּכְרַע לוֹ כָּל בֶּרֶךְ
וְעָרְבָה לַיְיָ [מִנְחַת יְהוּדָה]

יוֹם תָּ[שִׂישׂ] בְּגַלּוֹת חִיזָיוֹן / תִּשְׂמַח בַּת צִיּוֹן
40 וַתָּגֵלְנָה בְּנוֹת יְהוּדָה

מו:ג)./ 21—22 מי . . . יהודה : שופ׳ א:א—ב./ 23 בהמולה : במעשה פילגש בגבעה. מי יעלה וכו׳ : שופ׳ כ:יח./ 24 ויאמר יי וכו׳ : שם:שם./ 25 ספות : לכשיוסיף ה׳ לגאול את ישראל שנית (יש׳ יא:יא)./ 26 אפרים וכו׳ : שם שם:יג./ 29 רדויים : משועבדים. ואת . . . יהודה : זכ׳ י:ו./ 31 פינת יקרת : כינוי לירושלים (יש׳ כח:טז). ואתה . . . יהודה : מיכה ה:א./ 33 יום קיצוץ וכו׳ : ביום שבו יכרות ה׳ את אומות העולם. כלפיד אש . . . יהודה : זכ׳ יב:ו./ 35 בעון כפלים : ראה יש׳ מ:ב. וישבה . . . יהודה : זכ׳ יב:ו—ז./ 37 שלוח וכו׳ : מל׳ ג:א. תכרע וכו׳ : יש׳ מה:כג./ 38 וערבה וכו׳ : מל׳ ג:ד./ 39 בגלות חיזיון : לכשיתגלו ויתגשמו חזיונות הגאולה. תשמח . . . יהודה : תה׳ צז:ח./ 41 ישרתי : כיוונתי. תבאתה : יבואו כל המעלות הללו. והלשון על־פי דב׳ לג:טז : תבאתה לראש יוסף וכו׳. יהודה בן יעקב בן יהודה הוא שם החתן שלכבודו נכתב השיר.

יוֹם יִשַּׁרְתִּי וְסִפַּרְתִּי כָּל מַעֲלוֹת יְהוּדָה
תָּבֹאתָה כְּנֵיגְדֵּךְ לְרֹאשׁ יְהוּדָה
בֶּן יַעֲקֹב בֶּן יְהוּדָה

[ב]

פזמן

יְבוֹרַךְ חֵתָנִי בְּבִרְכוֹת הָעֲזָרָה
וְשָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה וְהַצְלָחָה גְּמוּרָה

וּפְרִיָּה וְרִבְיָה כְּבֵית פֶּרֶץ [...]
אֲשֶׁר יָלְדָה תָּמָר לְ[יְהוּדָה]

5 יִתֵּן יְיָ אֶת הָאִשָּׁה הַבָּאָה
אֶל בֵּיתֵךְ כְּרָחֵל וּכְלֵאָה ופריה ורביה

יְאַמֵּץ כַּלָּה אֵל רָם עַל כָּל אֵל
כְּרָחֵל וּכְלֵאָה אֲשֶׁר בָּנוּ שְׁתֵּיהֶן אֶת בֵּית יִשְׂ<רָאֵל> ופריה ורביה

יְבֹרַךְ מַעֲשֵׂה יָדֶךָ וִיעֻצַיִם טוֹבָתֶךָ
10 אֶשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פּוֹרִיָּה בִּירֻכָתֵי בֵיתֶךָ ופריה ורביה

יַגְדִּיל זַרְעֲךָ וּרְאֵה בָנִים לְבָנֶיךָ
בָּנֶיךָ כִּשְׁתִילֵי זֵיתִים סָבִיב לְשֻׁלְחָנֶךָ ופריה ורביה

יְדַשֵּׁן נַפְשְׁךָ בְּקֶרֶב הַמּוֹנַיִי
הִנֵּה כִּי כֵן יְבוֹרַךְ גֶּבֶר יְרֵא יְיָ ופריה ורביה

[ב] 1 העזרה: המקדש. כנראה הכוונה לברכות שבברכת הכהנים./ 3 כבית . . . יהודה: רות ד:יב. ואחרי מלת 'פרץ' ניכרות שתי אותיות שהעמידו כנראה מלת חרוז לרפרין./ 5 יתן וכו': רות ד:יא./ 8 כרחל וכו': רות שם:שם. ובמקרא: שתיהם./ 10 אשתך וכו': תה' קכח:ג./ 11 וראה וכו': שם שם:ו./ 12 בניך וכו': שם שם:ג./ 14 הנה וכו': שם שם:ד.

[ג]

לִיהוּדָה אַבָּרְכָה תְּבוֹרַךְ מִפִּי אֵל
מִבִּרְכוֹת יְהוּדָה בֶּן יִשְׂרָאֵל פז

לִיהוּדָה אֲבָרְכָה וַאֲזַמְּרָה שְׁבָחָיו
כִּי יְהוּדָה גָּבַר [בְּאֶחָיו]

5 [לִיהוּדָה] אֲבָרְכָה יְאֻמַּץ כּוֹחֶךָ
יְהוּדָה אַתָּה יוֹדוּךָ אַחֶיךָ

לִיהוּדָה אֲבָרְכָה שְׂמַח עִם אֲהוּבֶיךָ
תְּהִי יָדְךָ בְּעוֹרֶף אוֹיְבֶיךָ

[לִיהוּדָה] אֲבָרְכָה אֱלֹהִים יְרוֹמְמֶךָ
10 יִשְׁתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אִמֶּךָ

[לִיה]וּדָה אֲבָרְכָה אֱלֹהִים יְנַצְּרֶךָ
מֵאֵל אָבִיךָ וַיַּעְזְרֶךָ

לִיהוּדָה אֲבָ<רְכָה> אֱלֹהִים יִתְּמְכֶךָ
וְאֵת שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָ

15 [לִיהו]דָה אֲבָרְכָה תְּבוֹרַךְ מִמַּעַל
בִּרְכוֹת שָׁמַיִם מֵעָל

לִיהוּדָה אֲבָרְכָה תְּבוֹרַךְ בְּיוֹם נַחַת
בִּרְכוֹת תְּ[הוֹם רוֹבֶצֶת תָּחַת]

לִיהוּדָה אֲבָרְכָה תְּבוֹרַךְ מִיַּחַם
20 בִּרְכוֹת שָׁדַיִם וְרָחַם

לִיהוּדָה אֲבָרְכָה תְּבוֹרַךְ מִבָּנִים
תְּבוֹרַךְ תְּפוֹאַר מִכָּל חֲתָנִים

[ג] 4 כי וכו׳ : דה״א ה:ב./ 6 יהודה אתה וכו׳ : בר׳ מט:ח./ 8 תהי וכו׳ : על־פי המקרא הנזכר./ 10 ישתחוו וכו׳ : במקרא : בני אביך. ו׳בני אמך׳ על פי בר׳ כז:כט./ 12 מאל וכו׳ : בר׳ מט:כה.

[ד]

רַבּוֹת בָּנוֹת עָשׂוּ חַיִל
וּבָךְ אֶתְפָּאַר יוֹמָם וָלַיִל

רַבּוֹת בָּנוֹת אָנֶה וְאָנָה
וְאַתְּ עָלִית עַל כֻּוּלָּנָה

5 רַבּוֹת בָּנוֹת תֹּאמַרְנָה עֲבוּרֵךְ
שְׁמַח חָתָן מֵאֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ

רַב<וֹת> בָּ<נוֹת> תַּבַּעְנָה בְּנִיאוּמִים
חֲבָלִים נָפְלוּ לְךָ בַּנְּעִימִים

רַב<וֹת> בָּ<נוֹת> תְּדַבֵּרְנָה בִּגְלָלֵךְ
10 אַף נַחֲלַת שָׂפְרָה לָךְ

[ה]

מאן דילדה אמיה כו׳ יהודה תליד
ומאן דלא ילדה לא [תליד]
אי לאוריתא הא אוריתא / אי לחוכמתא הא חוכמתא
אי למע[... ... ...] / אי לענותנותא הא ענ<ותנותא>
5 אי למפלחתא הא מפ<לחתא> / אי למצלחתא <הא מצלחתא>
אי לכתבא נואה הא כתבא נואה / כי לכתבא בראה הא כתבא בראה
אי למידוק לשנין הא מידוק לישנין

הסיומות מובאות גם בהמשך, עד סוף השיר, מברכת יעקב ליוסף./ 17 ביום נחת : ביום שמחתך./ 19 מיחם : מגוקד כך בכה״י, ור״ל מזרע.

[ד] 1 רבות בנות וכו׳ : מש׳ לא:כט./ 3 אנה ואנה : מסביב./ 4 ואת וכו׳ : מש׳ שם./ 5 עבורך : אודותיך./ 6 שמח וכו׳ : על־פי מש׳ ה:יח./ 7 בניאומים : בדיבורן./ 8 חבלים וכו׳ : על־פי תה׳ טז:ו. ושם : נפלו לי./ 10 אף וכו׳ : תה׳ שם:שם.

[ה] תרגום : מי שיולדת אמו כר׳ יהודה תלד, ומי שאינה יולדת לא תלד (בכה״י כתוב : ומאן דלא ילדה תעקיר ולא [. . . .], ומלת ׳תעקיר׳ מחוקה בהעברת קולמוס. הלשון כאן על־פי מכות יז ע״ב ;

אי למקרוב לשילטונין הוא מקרוב לשלט[ונין]
אי לשפרות ריוא / הא שפ<רות> ריוא
10 אי ליאיות חיזוא הא יאיות חיזוא

יהא רעוא מאלה דרום שכינתיה
לאוקומי מיניה זרעא דכותיה

יהא רעוא מן קומי ברייה
לאוסופי ליה יומין על חיי

15 יהא רעוא מאלה דרחמנא שמיה
לאוסופי ליה שלם על ש[למיה]

יהא רעוא מאלה דכלא בידיה
לאוסופי ליה חסדא על חסדיה

[ו]

לִכְבוֹד יוֹשֵׁב גְּבוֹהִים
וְשָׂרֵי קֹדֶשׁ וְשָׂרֵי אֱלֹהִים
הַיּוֹשְׁבִים וְשׁוֹהִים
רְאוֹת קוֹמָה חֲמוּדָה

המליצה באה גם באיגרת התנחומים של ר׳ שמואל הנגיד על מות ר׳ חושיאל; עיין דיואן שמואל הנגיד, מהד׳ ד׳ ירדן, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 260). אם לתורה — הרי תורה; אם לחכמה — הרי חכמה; אם לענוה — הרי ענוה; אם לעבודה (כנראה: למצות ומעשים טובים) הרי עבודה; אם להצלחה — הרי הצלחה; אם לכתיבה נאה — הרי כתיבה נאה; אם לכתיבה ברורה — הרי כתיבה ברורה; אם לדיוק לשונות — הרי דיוק לשונות; אם לקרבה לשלטון — הרי קרבה לשלטון; אם ליפי תואר — הרי יפי תואר; אם ליפי מראה — הרי יפי מראה. יהי רצון מלפני האלהים השוכן במרום להקים ממנו זרע כמותו. יהי רצון מלפני בוראו להוסיף לו ימים על חייו. יהי רצון מלפני האל שנקרא רחמן להוסיף לו שלום על שלומו. יהי רצון מלפני האלהים שהכל בידו להוסיף לו חסד על חסדו.

[ו] 2 ושרי קדש וכו׳: ותלמידי החכמים./ 3 ושוהים: ומשתהים בבית הכנסת./ 4 קומה החמודה:

5 וְלִכְבוֹד סוֹדוֹת נְגוֹהִים
כְּתוּבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים
פִּתּוּחֵי תְּמֵהִים
פִּיתּוּחֵי תְּעוּדָה

וְלִכְבוֹד יוֹם מְנוּחָה
10 יוֹם שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה
יוֹם הֲנָחָה וּרְוָחָה
לַאֲיוֹמָה עֲנוּדָה

וְלִכְבוֹד הַמְּקֻהָל
אֲשֶׁר בְּאוֹר אֵל מוּהָל
15 קוּמָה נָא וּנְהַל
לִקְרוֹא לְ יְהוּדָה

יַעֲמוֹד
הַנֶּחְמָד / הַנִּכְבָּד / וְהַנֶּעֱנָד
יִגְדַּל יְקָרוֹ / וְיֵרֶב הֲדָרוֹ
וְיֶעֱצַם פְּאֵרוֹ / וְיָצִיץ נִזְרוֹ
ר׳ יְהוּדָה

השירים הללו נועדו להיאמר, מן הסתם מפי המשורר עצמו, ברצף,[139] בשבת שלאחר חתונת הנמען, בבית הכנסת, קודם לעלייתו לתורה. המנהג להקדים פיוטים למעמד הזה קדום הוא כנראה, אבל יסודותיו ומקורו צריכים עוד ליבון ובדיקה. מכל מקום הגניזה שמרה לנו עדות מועטת (ומאוחרת) בלבד למנהג המיוחד הזה, ומכל מה שנתקבץ עד עכשיו

את יפי קומתו של החתן./ 5 סודות נגוהים: הסודות המאירים, כלומר: התורה. והמחבר כתב תחילה ׳מוגהים׳, ומחק בהעברת קולמוס./ 6 כתובים וכו׳: שמ׳ לא:יח; דב׳ ט:י./ 7 פיתוחי תמהים: פיתוחים מתמיהים, בסמיכות תיאור. ו׳פיתוחים׳ כאן כמו: דברים חקוקים./ 8 תעודה: תורה./ 9 יום מנוחה: השבת./ 12 לאיומה ענודה: לישראל, האומה המפוארת./ 13 המקהל: הקהל./ 14 מוהל: מואר./ 15 ונהל: ונהג. והואל./ 18 והנענד: כמו בטור 12: המפואר./ 20 ויציץ נזרו: על־פי תה׳ קלב:יח.

139 מובן שהמשורר, שהיה בודאי הגדול שבקהל, לא הוא שקרא לעולים לעלות לתורה. לפיכך נחתמת הסדרה בפנייה של הדובר אל החזן להעלות את החתן לתורה (׳קומה נא ונהל לקרוא ר׳ יהודה׳).

על־יד אין שום דבר המשתווה אל מה שעומד לפנינו כאן, מצד רחבות היריעה והיחוד המסויים למעמד.[140] אפשר כמובן שחלק מן הפיוטים לחתן שאינם מוגדרים מבחינת סוגם (ויש מהם בשפע בין ממצאי הגניזה), כוון להיאמר במעמד כזה, אבל גם אם כן הוא הדבר — צרור השירים שלפנינו יוצא דופן לחלוטין משתי הבחינות הנזכרות.[141] פיוטים לעליית החתן לתורה ידועים לנו, כמפורסם, מאשכנז, וכבר יש לנו כאלה בין פיוטיו של ר׳ שמעון בר יצחק, שחי כימי דור אחד לאחר ימיו של ר׳ יוסף אבן אביתור,[142] אבל עדיין לא נבדק מהיכן הגיע הסוג לאשכנז. גם הקשר בין סוג זה של פיוטים והרשויות לעליית המסיים את התורה בשמחת תורה, קשר שאין בו ספק כלל כשלעצמו, צריך עוד שייבדק, וקשה לפי שעה לדעת איזה משני הסוגים קדם בזמן.[143]

אפשר שהמנהג צמח משיטה קדומה יותר של אמירת רשויות מפי מתורגמנים, הן קודם לקריאת התרגום הארמי של סדרי הימים והן קודם לקריאת תרגומי ההפטרות.[144] סוגי שירה כאלה מצויים במנהגים המאוחרים כמעט בכל מקום, וסביר לומר שכולם ירשו בזה מנהג־אבות קדומים, שלא נשתמרו לנו עליו עדויות קדומות. העלמם של פיוטים קדומים לעליית חתנים לתורה אפשר שהוא פועל יוצא של רמתם העממית, או של רצון פייטנים מאוחרים להתהדר בחיבורים חדשים למעמד הזה; כך אירע, להבדיל, גם לפיוטי ההספד ולצידוקי הדין הקדומים, שמקוננים מאוחרים החליפו אותם בשפע יצירות משל עצמם. מכל מקום,

140 פיוטים המיועדים במפורש לעליית החתן לתורה ראיתי בגניזה בשלושה מקורות בלבד, בכ״י ט״ש Misc. 22/64 ; ס״ח 129.36, וט״ש H6/76. שלושת המקורות מאוחרים, כלומר ׳ספרדיים׳.

141 אמנם בספרד, ובמרכזים מאוחרים יותר שהושפעו ממנה, נכתבו פיוטים בשפע לכבוד חתנים מסויימים, ואפילו בסוגי פיוט ליטורגיים מובהקים (בעיקר נשמתים), ומובן הדבר מאליו כי יש בין אלה פיוטים שנועדו להיאמר עם עליית החתן לתורה. השיטה שבה הלך אבן אביתור בקטע [א] לעיל, החל מטור 7, להעמיד את המחרוזות בחרוז מעין אזורי על־פי פסוקים שסופם בשם החתן, נוהגת הרבה בשירים לחתן. אבן אביתור היה בודאי הראשון במהלך הזה. תחושת החידוש ניכרת יפה בדרך שבה עוֹבר הפייטן, בהיסוס, מן החריזה המסורתית של המחרוזות הראשונות (עד טור 6) אל החריזה המעין אזורית, בשתי סטרופות שחרוזם (האחיד!) ב׳־דה׳. אבן אביתור כתב לכבוד חתנים גם פיוטים ליטורגיים רגילים, ובתוך זה זולת נוסף על אלה שכבר הוזכרו לעיל בסעיף ו׳, גוף יוצר מקיף ושתי שבעתות, אחת מהן מורחבת ואחת מהן שלא נשתמרו ממנה אלא שתי המחרוזות הראשונות.

142 ראה על כך בספרי הנ״ל (הערה 48) שירת הקודש העברית וכו׳, עמ׳ 472. אבל רשויות אלו, גם אם נכתבו בחלקן לכבוד חתנים מסויימים, אין להן אופי אישי. צרור יפה של רשויות לחתנים העולים לתורה, מעשי ידי פייטנים אשכנזיים וצרפתיים קדומים, פירסם ש״ז שוקן לכבוד חתונת בנו מרדכי יהודה, תל אביב תרצ״ז.

143 אמנם ההגיון מחייב לומר שהרשויות לחתנים קדמו לרשויות ל׳חתני׳ התורה. אבל הפיוט הנפוץ למסיים התורה ׳מרשות האל הגדול הגבור והנורא׳ (מ. 2473) מועתק במקור קדום מן הגניזה (ט״ש ס״ח 140.58), ואפשר שאין לנו רשויות לחתנים קדומות ממנה. פיוט זה, לפי שהוא של שמחת תורה של בבליים, סביר לומר שנתחבר בבבל, אבל שימושו היה אפשרי, ומן הסתם גם שגור, בכל הקהילות (כולל קהילות ארץ־ישראל) שסיימו את התורה מידי שנה. הצירוף ׳חתן תורה׳ ביחס למסיים התורה בא כבר בשבעתא לשמחת תורה של ר׳ יצחק אבן מר שאול; עיין במאמרי הנ״ל בספר שירמן, עמ׳ 305, טור 39 (׳חתן תורה ברך בטנא ומשארת׳). ועיין גם טור 41 שם.

144 על פיוטים אלה, שאגב גם מספרם מועט מאוד בגניזה, ראה ע׳ פליישר, תפילה ופיוט במחזור וורמיישא׳, כרך המבואות למהדורה הפכסימילית של מחזור וורמיישא, ואדוז תשמ״ו, עמ׳ לב ואילך.

העובדה שפייטן ראה רשות לעצמו, בסוף המאה העשירית, לומר שירים כאלה בשעת קריאת התורה, מלמדתנו שוב, שגם במזרח היתה התקופה בשלה לחידושים, ושכבר היתה נכונות באותה עת לצאת מן הסד המסורתי של סוגי הפיוט הליטורגיים אל איזו תנועה חופשית יותר, משוחררת כבר מן הצמידות אל התחנות הליטורגיות הרשמיות.

סדרת הפיוטים עשויה כמה קטעים עצמאיים. הארוך שבהם הוא הקטע הראשון, הבנוי מחרוזות תלת־טוריות שחתימתן בסיומות מקראיות (קטע [א]). פיוט זה מחולק לשני חלקים. חמש המחרוזות הראשונות הן חד־חרוזיות: ארבע מהן מריצות אלפבית רגיל מאל"ף עד חי"ת; החמישית, שהי לקויה, נועדה כנראה לחתום חלק זה ולא נכלל בא"ב. בשורה 11 מתחיל החלק השני של הפיוט הזה, והוא שונה במבנהו: בראשו עומדת סטרופת פתיחה (11—12) שמצד עניינה עדיין היא קשורה אל החלק הראשון של השיר, אבל מצד בינויה כבר היא עשויה כמחרוזות החלק השני. מחרוזות אלו תלת־טוריות גם כן, אבל דו־חרוזיות, כלומר מעין־אזוריות. הטור השלישי שבהן הוא פסוק שמסתיים במלת 'יהודה'. זו שיטת חריזה 'מודרנית', ספרדית, כפי שכבר צויין לעיל: בשיטה זו נקט אבן אביתור גם בשירו אל אנשי אנדלוס וגם בכמה פיוטים משלו. שימושה כאן קשור בודאי באופי החילוני למחצה של המעמד. החלק הזה של הפיוט מביא בראשי הסטרופות מילת קבע ('יום'), ומריץ את האקרוסטיכון מאות טי"ת עד תי"ו. אחר־כך מובאת סטרופת סיום חתומה 'יושף' (טורים 25—26). העיצוב הכללי של השיר, לבד מן החרוז המעין אזורי, מזכיר את גופי היוצר שאבן אביתור כתב כיוצא בהם לעשרות. בעיקר סטרופת הסיום של השיר היא כיוצא בסטרופות הקדוש של גופי היוצר של הפייטן הזה. אין ספק שהקטע טבוע בחותם השפעת הסוג הקדום, ושהפייטן עשה כאן כהרגלו שם. סוגי שיר חדשניים ויוצאי דופן נוח להם תכופות בתבניות שיר שנשתגרו בסוגים קדומים מהם.[145] גם מצד התוכן, המונה (בחלק הראשון) את אבות האומה, מושפע השיר מן המקובל בגופי היוצר בעת הזאת.[146] השימוש בחרוז המעין אזורי בחלק השני של השיר ראוי כמובן להבלטה, מפני שהוא טיפוסי בתקופה הזאת לשירת החול.[147]

קטעים ב—ד הם שירי חתונה נחמדים, שהפייטן מעריף בהם ברכות על ראש החתן ומדבר בשבחו. שלושת הקטעים עשויים מחרוזות דו־טוריות בנוסח עממי, ומביאות בטורן השני סיומות מקראיות מעין המאורע. קטע [ב] יש בו רפרין, דבר המצוין בכותרת במילת 'פזמן'. בפיוט זה יש א"ב, אבל הוא נקטע באות דל"ת. הואיל וכה"י אוטוגראפי אנו למדים מזה שפייטנים לא השלימו תמיד את האקרוסטיכונים שהחלו בהם ושאם כן אלפביתים קטועים לא בהרכח מעידים על היקפים חסרים. קטעים [ג]—[ד] פותחים את מחרוזותיהם בצירופי קבע, ואין בהם אקרוסטיכון. לציון מיוחד ראוי קטע [ד] המדבר בחלקו בשבח הכלה.

145 תופעה מעניינת זו, הידועה גם משירת אומות העולם בימי הביניים, עולה מכמה פינות בשירתנו הקדומה, וכבר הצבעתי עליה במאמרי 'שיר על מאורעות דמים בארץ ישראל ובסוריה בראשית המאה הי"א', ציון, נב (תשמ"ז), עמ' 424.

146 השימוש במלת קבע (אצלנו: 'יום') אינו שכיח ביוצר הקלאסי, אבל הוא בא למשל בגוף היוצר של אבן אביתור ליום כיפור ('יום אלפתני להועיל אל שוכן ערץ'); מילת הקבע גם שם: 'יום'. מיוצר זה למדו גם שאר פייטני ספרד להציב ביוצרות שלהם ליום כיפור מילות קבע.

147 משמעותית (וטיפוסית להעדפותיו של אבן אביתור בחרוז המעין אזורי) גם העובדה שה'חרוז' המעין אזורי כאן הוא מלה זהה, החותמת סיומת מקראית.

הקטע החמישי כתוב בארמית ואין לתחילתו צורת שיר שגורה. המשורר מונה בקטע הזה את מעלותיו של החתן, שכל הסגולות החשובות מקובצות בו. מפת השבחים אינה בלתי מעניינת, ואפשר שכבר יש בה מסימני האופנות החדשות של התקופה, ואולי היא מעידה על סולם הערכים המיוחד, הספרדי, של המחבר. כמעלה צמודה ל'אוריתא' מצויינת למשל 'חוכמתא', הרומזת מן הסתם, בהקשר הנתון, לחכמות הכלליות. שבח לו לחתן גם מהיותו מקורב למל־כות ומהיותו בעל לשון ('מידוק לישנין') ובעל כתיבה יפה וברורה ('כתבא נואה' ו'כתבא בראה'). אלו מעלות שלא היינו משערים את ציונן במזרח, במעמד דתי, בעת הזאת. ומה שהחתן משתבח בכך שהוא יפה תואר ויפה מראה — דבר זה אין צריך לתמוה עליו. החלק השני של הקטע מכיל ברכות לחתן, ושב אל המתכונת המחורזת, הדו־טורית, של קטעים [ב]—[ד].

הקריאה לתורה עצמה מתחילה בקטע [ו]. המשורר מזמין את בעל הקריאה להעלות את החתן לתורה, לכבוד ה', ולכבוד התורה, והשבת, והקהל, והוא מעין מה שנקבע ברשויות לחתנים באשכנז, ליטול רשות מן הקב"ה, מן התורה, מן החכמים ומכל הקהל לקרוא לחתן לעלות לתורה. אף־על־פי שאצל אבן אביתור נוספת על הרשימה גם השבת, ובמקום מילת הפתיחה הקבועה 'מרשות' ו'ומרשות' הבאה ברשויות האירופיות הוא קובע בראשי המח־רוזות את התיבה 'לכבוד' ו'ולכבוד', קרוב לומר שאותה מסורת לפנינו. הקטע הזה מחורז שוב בחרוז מעין איזורי, הפעם בחרוז ממש. סימן שהפייטן הכיר בעת הזאת גם צורה זו של חרוז, ולא הסתייג ממנה עקרונית. הזימון לעלייה עצמה מנוסח בלשון מפוארת ובשלל חרוזים. קטע זה נועד להיאמר מפי חזן המקום, שניצח מן הסתם על סדר עליית הקרואים לתורה. החתן המאושר, ר' יהודה בן יעקב בן יהודה, אינו ניתן לזיהוי על־פי השמות שעלו עד כה מעולמה של הגניזה, אבל כמעט שאין ספק שמדובר באיש מנכבדי פוסטאט.

אף־על־פי שהסדרה הזאת באה לפייט מעמד דתי, ברור שאין אנו בה במקום שבו עומדות כל יצירותיו של אבן אביתור. רק צעד לא גדול מבדיל בין מחזור פיוטים זה לשירת החול.[148] לפיכך משמעותית העובדה שאף אחד מן הקטעים הבאים כאן אינו שקול במשקל מדויק וששום השפעה אינה ניכרת בהם מחידושי הצורה, הלשון, המוטיבים והנושאים של האס־כולה הספרדית, חוץ מן השימוש, בשני קטעים, בחריזה מעין איזורית, שהוא, כפי שאנו יודעים עכשיו, חידוש של רב סעדיה גאון. נאמנותו של ר' יוסף אבן אביתור למסורת הקדם־ספרדית של השירה העברית מקוימת, איפוא, גם בצרור השירים הכמעט חילוניים הללו, כמעט במלואה.

ח המשקל הכמותי בשירי אבן אביתור

אף־על־פי־כן, נאמנות זאת לא היתה מוחלטת, וכעת יש בידינו להרחיב את הפינה הספרדית של מורשת אבן אביתור בכמה קטעים חשובים.

כפי שצוין לעיל, רק שיר אחד של אבן אביתור נמצא עד עתה שקול במשקל כמותי: הקינה המפורסמת שלו 'בכו אחי וגם ספדו' שחיבר על סבלות יהודי ארץ־ישראל מידי הפורעים בני ג'ראח, בשנת 1024. שיר זה, שנמצא מועתק כמה פעמים בגניזה וחדר גם למחזור

148 על האפשרות ששירי חול מובהקים הושרו בשעת עליית נמעניהם לתורה, גם בספרד, העמדתי גם במאמרי הנ"ל בספר הזכרון לח"ה בן ששון, עמ' 221 ואילך.

רומניאה, ח׳ שירמן בירר את ייחוסו למשורר לאשורו.[149] הוא שקול במשקל המרנין, בדיי־קנות קפדנית, אבל, כפי שצוין לעיל, חריזתו אינה כחריזת השירים השקולים במשקל כמותי: במקום שהמשורר יעמיד בו חרוז מבריח (בלתי משתנה), הוא בנה בו כל צמד של שני בתים כסטרופה דו־טורית, והחליף את החרוזים בכל מחרוזת כזאת.[150] השיר ספרדי, איפוא, מבחינת משקלו, אבל מסורתי מצד בינויו, ויש בו, כמות שהוא, איזו התרסה נגד החרוז המבריח (בעצם: נגד המבנה הערבי של הבית), תוך היענות, בכל זאת, לעקרון השקילה הכמותית.

ימים רבים היה השיר הזה עדות יחידה ומאוחרת מאוד על היענות חלקית של המשורר למהלך החדש של השירה העברית, מהלך שכבר נפוץ בראשית המאה הי״א לא מעט גם במזרח, כולל מקומות שבתו של אבן אביתור עצמו. אבל עכשיו יש בידנו אח לו, בקטע של פיוט שעלה לפנינו מכ״י ט״ש ס״ח 206.30. זוהי סליחה יפה המיוחסת על ידי המעתיק ל׳אבן שטנאש׳, כלומר לר׳ יוסף אבן אביתור; היא שקולה גם כן במשקל המרנין, הוא המשקל שעל פיו עוצב גם ׳בכו אחי׳. וזה מה שנותר לנו מן השיר במקור הנזכר:

אחרת ללמעלם

פז<מון> אוי כי ישראל [...]לתך [....]מעי אלדי
[...]לב לאבן שטנאש

אֲנִי אֶשְׁחֶה בְדִמְעָתִי / עֲלֵי עַרְשִׂי בְּשַׁוְעָתִי
בְּקָרְאִי עֵת יְגִיעָתִי / ׳כְּעֶב עָבְרָה יְשׁוּעָתִי׳

בְּבֵית מַסְגֵּר אֲנִי עָצוּר / בְּמַר נַפְשִׁי וְאַף קָצוּר
[מְ]עוֹן קָדְשָׁךְ הֻתְפְּתַח צוּר / יְהִי מָקוֹם לְזַעֲקָתִי

* ביאור: כותרת: אחרת למורה (לרב). פז וכו׳: המשך הכותרת לא ברור. אותיות הפתיחה האלפ־ביתיות של המחרוזות רשומות בכה״י בגליון, בהבלטה. 1 אני אשחה וכו׳: על פי תה׳ ו:ז: יגעתי באנחתי אשחה בכל לילה מטתי בדמעתי ערשי אמסה. אבל נראה לי עדיף לנקד ׳אשחה׳ בשי״ן ימנית./ 2 כעב עברה וכו׳: איוב ל:טו./ 3 בבית מסגר: בבית כלא. ור״ל כנראה: בגולה. והלשון ב׳אני׳ קיבוצי, אבל הוא ניתן להתפרש, כמובן, גם כמבע אישי ייחודי. ואף קצור: הפך מ׳ארך אפיים׳. ואפשר לפרש כמו ׳וגם קצור׳: מיוסר, מקופח./ 4 יהי מקום וכו׳: איוב טז:יח./ 5 [. . .]ו:

149 עיין לעיל, הערה 67.

150 לפעמים הציב אבן אביתור חרוז (פנימי), זהה לחרוז הסטרופי, גם בסופי הדלתות; לעתים בסוף אחת מהן ולעתים בסוף שתיהן. במשקל הזה ובמבנה הזה בדיוק עיצב גם שלמה אבן גבירול שיר מספד על מות נכבד אלמוני (שלמה אבן גבירול, שירי החול, מהד׳ בראדי—שירמן, ירושלים תשל״ב, עמ׳ 164), אלא שאצלו אין אף פעם חרוז בסופי הדלתות. באותה צורה עשוי גם הזמר המפורסם של דונש בן לבראט ׳דרור יקרא׳, אלא ששם בא באופן קבוע חרוז גם בסופי הדלתות. הצורה היתה, איפוא, שכיחה בתקופת ספרד בראשיתה, בשירים שמצד יעודם עמדו בין הקודש ובין החול. במשקל זה, אבל בסטרופות מקיפות הרבה יותר, בנה לימים שמואל הנגיד את הסליחה המפורסת שלו ׳אשר לו ים וחרבה׳ (מהד׳ ירדן, ירו־שלים תשכ״ו, עמ׳ 319 ואילך).

5 גְּבוּלִי [...]ו זֵדִים / וּמִנִּי רָחֲקוּ [דוֹ]דִים
בְּפָנַי יַעֲנוּ עֵדִים / וְיוֹעִילוּ לְהַוָּתִי

דּוֹדִי הִרְבָּה מְחִיצָתִי / בְּחֶטְאִי הוּא מְחִלָּתִי
וְלוּ הָיְתָה רְחִיצָתִי / בְּבוֹר, כַּפַּי הֲזַכּוֹתִי

הֲלֹא עָשְׂקוּ בְנֵי שִׁפְחָה / בְּכָל שֵׁבֶט וּמִשְׁפָּחָה
10 וְהֵן [רוּ]חִי מְאֹד נָפְחָה / וְיִגַּעְתִּי בְּאַנָּ[חָתִי]

וְכָל עוֹבְרִים בְּמַר אֶקְרָא / פְּנוּ וּרְאוּ אֲשֶׁ[ר קָרָה]
[.... ... ... / ... ...]

למרבה הצער כה״י נפסק כאן. אף־על־פי שהכותרת אינה ברורה לגמרי, קשה מאוד לפקפק ביחוס השיר לאבן אביתור.[151] כל המצוי אצל לשונותיהן של סליחות שקולות קדומות ירגיש באופיו החריג של הטקסט הזה, וברמה הבלתי שגרתית של ניסוחו ושל הרעיונות המובעים בו.[152] נמצא שגם אבן אביתור ׳חטא׳, אולי בערוב יָמיו, בשיטת השקילה הכמותית, ושקל לעת מצוא פיוטים משלו כאחד ה׳ספרדים׳. אמנם גם הטקסט הזה אינו בנוי לפי חוקת שירי החול העבריים בספרד; על צד האמת, אין הוא אלא שיר מעין אזורי: השיר אינו מביא בתים בעלי דלת וסוגר, אלא מחרוזות של ארבעה טורים, בחריזה מדגם אאאב. המחרוזת הראשונה בשיר חד־חרוזית (אאאא), כמקובל בשירים המעין אזוריים הרגילים; גם מזה ברור שהפייטן לא ביקש להעמיד שיר שקול בנוסח שירי החול.[153] אמת, העיצוב הסטרופי בשיר הזה ספרדי יותר מאשר ב׳בכו אחי וגם ספדו׳, שהרי שם הסטרופות חד־חרוזיות, כדרך הפיוט הקדם־ספרדי, ואילו כאן כבר קיבל הפייטן על עצמו את השיטה

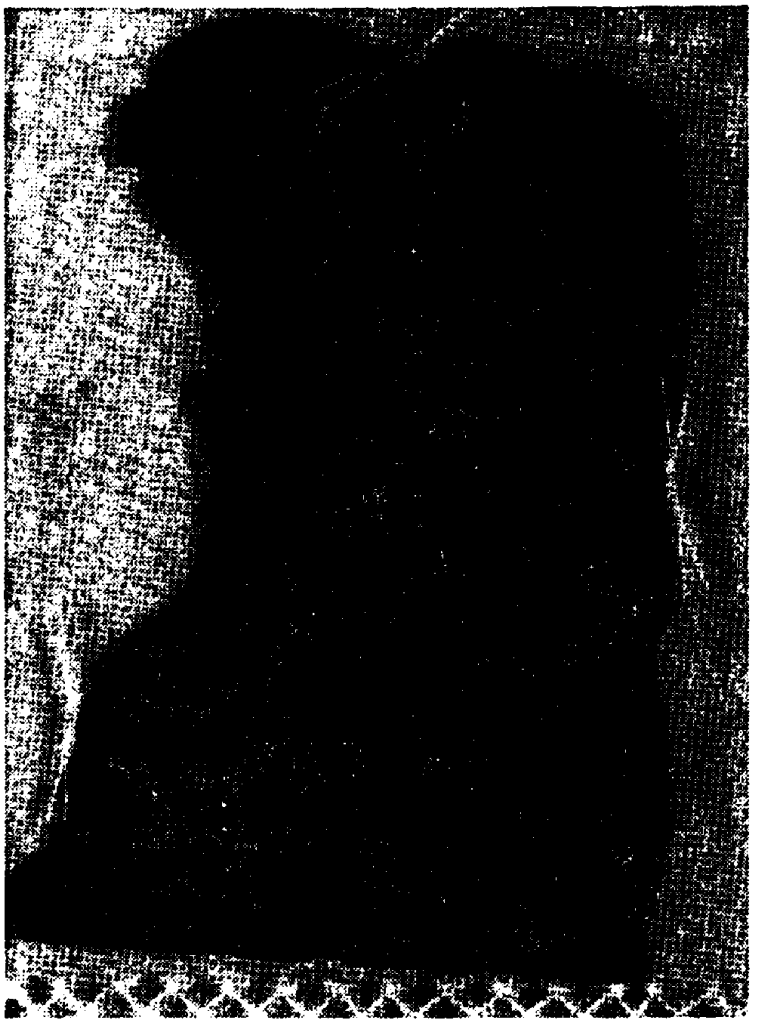
השלם מעין: שממו, או: בזזו./ 6 ויועילו להותי: לשון אירונית: הם ׳מועילים׳ בעדותם לאסוני./ 7 דודי: המשקל פגום כאן. מחיצתי: נראה לי לשון מחץ ועונש. מחצתי: המחיצה המבדילה בינינו. ומוטב היה: וחטאי./ 8 ולו וכו׳: ואילו רחצתי בבורית, כלום הייתי מתנקה בזה? וראה איוב ט:ל./ 9 בני שפחה: ישמעאל./ 10 [רוחי] . . . נפחה: לשון עצבות ומפח נפש. ויגעתי וכו׳: על־פי תה׳ ו:ז הנ״ל.

151 הצירוף ׳לאבן שטנאש׳ ברור בראש הכותרת לחלוטין, אבל המילים הערביות שלפני כן, ומה שנמחק שם מכה״י — אין לדעת למה כוונו. ואולי הוא ציון של לחן ערבי. הצירוף ׳אחרת ללמעלם׳ (= לרב) שבראש הכותרת מחזק את היחוס, כי הרבה פיוטים של אבן אביתור אין בראשם בכה״י אלא ציון זה: ׳לרב׳ או ׳ללרב׳, וכבר העיר על זה מ׳ זולאי, תרביץ, כ (תש״ט), עמ׳ 62. אמנם ׳ללמעלם׳ לא צוין עדיין בהקשר זה.

152 גם המשחק העדין בין האישי והלאומי בשיר בלתי שגור, והוא מזכיר את הבא בסליחה ׳ידעתי אלהי כי אני חמסתי נפשי׳ שנדונה לעיל, ואת מה שיבוא בסמוך. הכינוי ׳דודי׳ לקב״ה בטור 7 (אם הנוסח שם נכון) קרוב שהוא ספרדי. ושים לב לתחבולות הריטוריות היפות בטורים 3, 6, 8.

153 מחרוזת זו כוונה להיאמר כלשונה, כפזמון חוזר, אחרי כל מחרוזת ממחרוזות השיר, אבל אין ציון לזה בכה״י. ומה שכתוב בכותרת: ׳פז אוי כי ישראל [. . .]לתך׳ בא אולי להפקיע את סטרופת הפתיחה הזאת מחזקת רפרין. אבל לשון הפזמון החילופי סתום.

המעין אזורית, שהיא בכל אופן שיטה חדשנית, ובאשר למעמדה של סטרופת הפתיחה — ספרדית.[154] אבל עדין יש כאן סירוב ברור לקבל, יחד עם השקילה הכמותית, את חומרות הצורה הנוספות המתחייבות מן המודל של שירי החול.[155]



כ״י קמבריד׳, ט״ש ס״ח 233.52

154 שיר מעין אזורי ממש (כלומר: עם סטרופת פתיחה חד־חרוזית) מופיעים בספרותנו לראשונה אצל יצחק אבן מר שאול; עיין במאמרי הנ״ל בספר בן חיים, עמ׳ 435, 439. עיצוב השיר הנדון כאן מפותח יותר ו׳ספרדי׳ יותר מעיצוב קטע [ו] בצרור שירי החתן שהובא לעיל, מפני ששם אין סטרופת פתיחה (גם משקל אין, כמובן). ואין צריך לומר שהוא מפותח יותר מחלק ב׳ של קטע [א] שם, מפני שהחרוז הקבוע כאן חרוז ממש. הרבה פייטנים עיצבו שירים משלהם בדרך שבה הלך אבן אביתור בשיר הזה, ובתוך זה גם ר׳ אדונים בן נסים, שתבנית שירו נדון על־ידי במאמרי הנ״ל (הע׳ 71) בלשוננו מח—מט, עמ׳ 148. כך בנה גם ר׳ דויד בן באבשאד את שירו ׳דרור תקרא ולא תחשה׳ שהופיע בספרי משלי סעיד בן באבשאד, ירושלים תש״ן, עמ׳ 286.

155 ובעיקר: את החרוז המבריח, ואת חלוקת הבית לדלת וסוגר. בנקודה הזאת קרוב ׳בכו אחי׳ אל המקובל בשירי החול הקלאסיים יותר מן השיר שלנו, מפני שבו החלוקה הסטרופית אינה מערערת את מבנה הבית: רוב הדלתות שם משוחררות מן החרוז, כראוי. כאן אין ׳בית׳ כלל, אלא טורים, שמשקל כל אחד מהם הוא כמשקל חצי בית של מרנין. ארבעה טורים כאלה מצטרפים לסטרופה מעין אזורית.

עדות על ר׳ יוסף ששלח ידו לפעמים לשקול את שיריו עולה גם מכ״י ט״ש ס״ח 233.52, שהוא קרע מתוך דף של קלף, כתוב בעצם כתיבת ידו. בעמוד א של דף זה ניתנים לפיענוח שרידי פיוט שקול שלשונו כך:

יעטף לרשעתי [
כמה תהימני. כמה ת[
לא כגמו[ל ידך]. אשיב[
מה נא[
נפשי באין עדיה[
סמר למוסרי. לב[י
עזרי בעת חפזי [
פשעי כעב ת[
צדקני ברחמ[ך
קמתי חצות הליל. אעט[
רחום הבינני. אל נא תדי[
שחתי במר שביי. אסיר[
תסיר מגנתי. תירצה נגינת[י

משיר זה נותרה בידנו פיסקה בכ״י הספרייה הבריטית, כ״י Or.5557 I, 4, ולשונה המלאה שם כך:

— — —

* צַוֵּה בְחַסְדֶּךָ / יֶשַׁע לְעַבְדֶּךָ
עוֹמֵד לְנֶגְדֶּךָ / חָרֵד בְּפַחְדֶּךָ

קַמְתִּי חֲצוֹת הַלֵּיל / אֶעְטוֹף וְאֶתְפַּלֵּיל
אֶצְעַק וְאֶתְחוֹלֵיל / בְּכָאֵב, וְאֶתְגּוֹלֵל

5 רַחוּם הֲבִינֵנִי / אַל נָא תְּדִינֵנִי
תִּפְגָּה וְתַעְנִינִי / אֵלִי, וְחָנֵנִי

שַׁחְתִּי בְּבוֹר שִׁבְיִי / אָסִיר צָבִי עֲדִיִּי
אֶשְׁפּוֹךְ בְּמַר בִּכְיִי / הַבֵּט, רְאֵה עָנְיִי

תָּסִיר מְגִנָּתִי / תִּשְׁמַע תְּחִנָּתִי
10 תַּקְשִׁיב תְּפִלָּתִי / תִּרְצֶה נְגִינָתִי

* ביאור: 1 צוה בחסדך: במקור האוטוגראפי: ׳צדקני ברחמ[יך]׳, אבל לשון זו אינה נשקלת יפה. וראה להלן, הערה 156./ 2 לנגדך: בתפילה./ 3 אעטוף: מלשון תפילה לעני כי יעטוף, בתה׳ קב:א./ ואתחוליל: ואיסער./ 7 בבור: במקבילה האוטוגראפית: במר./ 9 תשמע תחינתי: במקבילה: תרצה נגינתי; והוא אצלנו בחיתום השיר.

אין ספק כי אותו שיר עצמו לפנינו, אף־על־פי שהנוסח בהעתקה המקבילה שונה קצת ואולי אף מתוקן יותר.[156] השיר, בקטע ממנו שנותר בידנו לפליטה, אישי לגמרי, עד כדי כך שאפשר להטיל ספק בו אם הוא פיוט במובן המקובל של המילה.[157] אבל הואיל ורוב הטקסט חסר, אין אנו יכולים לומר בעניין זה דבר של ודאי. מכל מקום נעימת השיר, אם אכן פיוט הוא, 'ספרדית' מובהקת, כלומר היא כבר מדברת בשם זכותו של הפייטן־החזן לומר בתפילתו גם דברי עצמו, ולא רק דברי הציבור. ספרדי טהור הוא, כמובן, גם עיצוב השיר. הוא שקול במשקל כמותי, ובדפוס שלא ראינוהו עדיין אצל אבן אביתור: המתפשט המקוצר (מתפעלים נפעל מתפעלים נפעל). משקל זה נפוץ הרבה בפיוט בזכות רשויותיו של שלמה אבן גבירול שרבות מהן עשויות על־פיו. העובדה שכבר הוא בשימוש, בצורתו הטיפוסית, אצל אבן אביתור, מלמדתנו שוב להעריך הערכה מאוזנת את חידושיו של רשב"ג בתחום שירת הקודש. אבל מצד החריזה אנו שוב במקום שהיינו שם בשאר שיריו השקולים של ר' יוסף, כלומר במקום הסירוב להיענות לחוקת השיר הערבי. ה'בית' (הטטראמטרי) הקלאסי של המתפשט, הופך כאן לסטרופה של ארבעה טורים מחורזים בשיטה פייטנית פשוטה (אאאא). אפילו התיקון המעין אזורי שבא בשיר שהועתק לפני זה אינו כאן.

הפתעה אמיתית באה לפנינו באותו כ"י עצמו (ט"ש ס"ח 233.52) בעמוד ב של הדף. כאן מועתק, הפעם לאורך העמוד, שיר חול של אבן אביתור. הואיל וכיוון הכתוב כאן הפוך מכיוונו בעמוד א — בתי השיר נשתמרו למלוא אורכם, אלא שהראשון מהם קטום, וחלק מן הבתים שלאחרי כן מוכתם ואינו ניתן לקריאה. וזה מה שנשתמר מן השיר:

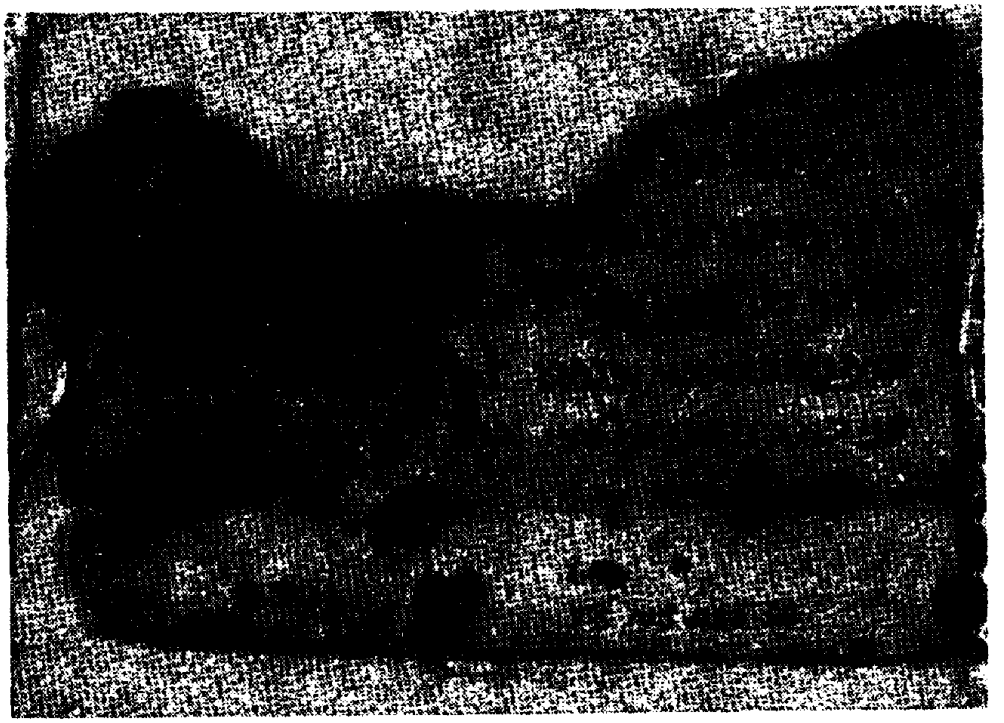
* יְחִידָתִי אֲשֶׁר נָעָה ו[...] / [... ... ...ר]ה
וְהַתֵּר נָא אֲגֻדַּת כָּל מְתֵי שָׁוְא / וְהוֹצֵיא אֶת שְׁ[פָטֶ]יךָ לְאוֹרָה
וְהַנִּרְדָּף בְּלִי פֶשַׁע וְעָוֶל / הֱיֵה לוֹ עוֹז [וְגַם מַ]חְסֶ[ה וְסִתְ]רָה
לְרָדְפוֹ טוֹב סְבָבוּהוּ בְּכַחַשׁ / אֱלֹהַי יַד יְמִינְךָ הַט לְעֶזְרָה
5 אֲנִי בוֹכֶה וְדִמְעִי עַל לְחָיַי / בְּדַם כִּסְלִי וּמִתּוּ[גָה] אֲמָרָרָה

* ביאור: 1 יחידתי: נפשי. ו[...]: אולי יש להשלים: ו[נעה]. ואפשר שרגל של נו"ן נראית בכה"י./ 2 והתר נא וכו': על פי יש' נח:ו. מתי שוא: אנשי כזב. והוציא וכו': השווה הושע ו:ה./ 3 והנרדף וכו': המשורר מדבר כאן בעד עצמו./ 4 לרדפו טוב: כמו: על רדפו טוב. סבבוהו וכו': הושע יב:א. יד: נכתב מעל לשורה./ 5 ודמעי וכו': על־פי איי' א:ב. בדם כסלי: מעורב בדם קרבי. ומתו[גה]: ההשלמה על־פי שיקול הדעת. אמררה: הפיענוח מפוקפק, אבל כך נראית המילה על־פי גגי אותיותיה הניכרים מתחת לכתם.

156 עיין בביאור לשיר. טיבו הלקוי של האוטוגראף בולט בעיקר בטור צ', שבו הכתוב אינו נהלם מבחינת המשקל, ואפילו 'צדקי ברחמ[יך]' (שהוא אפשרי, כמובן), אינו נדבק להמשך. וההע־תקה השנייה מתוקנת מכל הצדדים. גם 'שחתי במר שביי' בטור 7 רע, בעיקר לאור ראשית טור 8. סדר הצלעיות הנרמז באוטוגראף במחרוזת האחרונה נראה גם הוא פחות מכוון מן הסדר שבהעתקה השנייה. צריך להניח שהמשורר עבר על השיר בנוסחו הראשון ותיקן בו, והפיץ אחר כך את הנוסח המתוקן. ואפשר שהשתבש בהעתקה שהגיעה לידינו. דף הקלף שהנוסח האוטוגראפי מועתק בו קרוע לאורכו, ואולי קרעו המחבר עצמו מפני שנשתבש, או מפני שכתב בו את השיר בקולמוס ראשון.

157 הוא גם אינו חתום (אף על־פי שיש בו א"ב). ר' יוסף התם באופן עקבי את פיוטיו. לעתים חתם בכל אחד מהם כמה פעמים.

שיר זה עשוי מכל בחינות הצורה לפי חוקת שירת החול בספרד. משקל נוסף לפנינו במפת המשקלים של אבן אביתור: המרובה, הוא המשקל שעתיד לזכות בדור שלאחר אבן אביתור, ובכל הדורות שלאחר מיכן, להעדפה מוחלטת בשיר העברי השקול. אמנם מצד התוכן אין השיר שייך אף לא לאחד מן הסוגים המוגדרים של שירת החול הערבית והעברית, והוא ממין השירים האישיים, האינטימיים, שאינם חסרים בעזבונם של גדולי משוררינו הספרדיים, מימיו של ר' שמואל הנגיד ואילך. במידה מסויימת ניתן לראותו המשך לשירה העדין של אשת דונש בן לבראט, המתעד, מחוץ לכל הקשר ז'אנרי ממוסד, את עולמה הפנימי הרגיש של אשה צעירה הנפרדת מעל אלוף נעוריה. שירו של אבן אביתור מבטא בפשטות נוגעת ללב את מרי שיחו של אדם הנרדף (לדעתו) על לא עול בכפו, אם לא על 'חטא' להיטותו



לעשות את הטוב. הוא מוסר את דינו, בצר לו, לשמים, ומבקש מחסה באלהיו מפני נוגשיו. הדברים נאמרים באיפוק גדול, במעין צקון לחש כנוע. נעימת הכאב החותמת את השיר מפתיעה ומרשימה, שהרי טבעי יותר היה לגמור את הדברים בתפילה או בקללה. דרכו של המשורר בנקודה הזאת היא עדות יפה לאמיתותה הפנימית של השיר. הבתים מדברים, אגב, לכל אורכם, בלשון של פשטות, בלא שום סלסול ריטורי שעשוי ללמד על התמצאות המשורר במלאכת השיר החדשה של האסכולה הספרדית. אבל דמעותיו המהולים בדם כסליו בבית האחרון מסגירים השפעה ערבית. הציור הוא מן השכיחים בשירת החול שלנו בספרד.

אין ספק באופי האוטו־ביוגראפי של השיר. הוא נכתב בודאי לרגל אחד הפולמוסים שהמשורר היה מעורב בהם בימי חייו הארוכים, בין בספרד ובין במצרים.[158] אי־אפשר

158 אבן אביתור חש עצמו, כנראה, מקופח במשך רוב שנות חייו, והיה בעל טבע רגז. הוא היה מן המקפידים על כבודם, כפי שעולה בבירור גם מן הלהט שבו הוא טוען את טענותיו במכתבו אל ר' שמואל הכהן גאון, שבו דובר לעיל. המשקל שיחס לפגיעה שפגע בו מאן דהוא, ונכו־

לדעת אימתי נכתב השיר. אבל אפשר שנדירות צורתו ב׳סל׳ יצירותיו של אבן אביתור מצדיקה, ואולי אף מחייבת, תיארוך מאוחר. העובדה שסערת רגשות ספונטאנית, ועל כל פנים אותנית, של המשורר, מתגלמת בשיר שקול, מעידה על הסתגלות עמוקה לשיטה הכתיבה החדשה, וזו אינה מתועדת בשום אופן בגוש העיקרי של יצירתו העניפה.

מסתבר, איפוא, שבימיו של ר׳ יוסף אבן אביתור משורר פורה כבר לא היה יכול לחמוק במוחלט, אפילו במצרים, מרושמם של החידושים הספרדיים. גם מי שמנוכר היה למהלך הזה מטבעו או מחמת עקרון מודע, קשה היה לו להתעלם ממנו לאורך זמן. העובדה שה־טקסטים מסייעים בידינו לחשוף עקבות ברורים של הרושם הזה על פייטנותו של אבן אביתור משלימה בנתונים יקרים את ידיעתנו על מצבה של השירה העברית בספרד ובמזרח במחצית השנייה של המאה העשירית ובראשית המאה שלאחריה. חדירתה של ספרד בגוף הקשה של המסורת הפייטנית המזרחית מתועדת במקרה זה בקווים עדינים ביותר. צריך לומר שהרתיעה מפני הצורות הערביות, בעיקר בפיוט, היתה מן הסתם רתיעה עקרונית. על כן מוצאים אנו אצל רבים מפייטני המזרח בעת הזאת, ולאורך רוב שנות המאה הי״א, שירי חול המתעלמים מן הצורות הללו לחלוטין. אבל גם לאחר הויתור על הרתיעה העקרונית לא היה פשוט לפייטנים ולצרכני השירה להסתגל אל סוגי היופי הזרים והמוזרים הללו, ובעיקר: אל מבנה הבית בעל הדלת והסוגר ואל החרוז הבלתי משתנה. גם מי שקיבלו על עצמם את עול שיטת השקילה הספרדית ביקשו להיפטר מעונשו של החרוז המבריח. שיריו הספרדיים של אבן אביתור הם עדות ברורה בכיוון הזה, והיא מתוספת על העדות הנקלטת בכיוון זה גם משיריהם של בני דורו, במזרח ובמערב כאחד.

ט לעניין שם משפחתו של אבן אביתור ׳שטנאש׳

פשר שם משפחתו של ר׳ יוסף אבן אביתור ׳שטאנש׳ לא נתחוור עד עתה.[159] קרוב הדבר שהאטימולוגיה של השם ספרדית; על כל פנים ברור שאין היא ערבית.[160] כידוע, השם

נותו לירד עמו לחייו על זה, מרשימים גם בהקשר המתוח של חיי חכמים בתקופתו. תשובה ארוכה של אבן אביתור בעניין ביזוי תלמידי חכמים ראה בתשובות הגאונים מהד׳ מרמורשטיין, דעווא תרפ״ח, עמ׳ כג—כו. לזיהוי המשיב ראה ש׳ אסף, תקופת הגאונים וספרותה, (לעיל, הערה 37), עמ׳ שכה, הערה 10.

159 על צורות השם בנוסחי ספר הקבלה לראב״ד עיין לעיל, הערה 9. השם מועתק גם במחקר בצורות שונות ומשונות, על־פי הגירסאות השונות של ספר הקבלה. מיכאל זק״ש (*Die re-ligiöse Poesie der Juden in Spanien*, Berlin 1845, p. 248) מעתיק: Ibn Stanas; צונץ, בספרו הנ״ל בהערה 41, עמ׳ 178: בן שנטאס; שי״ר (תולדות, וארשה תרע״ג, עמ׳ 174): ר׳ יוסף בן שט״נאש; קאמפף (*Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter*, Prag 1858), עמ׳ 8: Satanas (ומעיר: nicht Stanas); שטיינשניידר (*Die arabische Lite-ratur der Juden*, Frankfurt am Main 1902, עמ׳ 117): Santas (oder Satanas); הרכבי (*MGWJ 34* [1885], p. 285): Schetnasch, וכו׳. גם חוקרים בימינו העתיקו את השם בצורות שונות. כפי שיובא להלן, קטעי הגניזה עקביים לחלוטין בכתיב השם באותיות עבריות: שטנאש או אלשטנאש.

160 כמה מראשוני החכמים בספרד נושאים, כידוע, שמות משפחה ממוצא רומאני, ויש ללמוד מזה שהיו בנים למשפחות ספרדיות ותיקות, שכבר חיו בספרד לפני הכיבוש הערבי. הנושאים שמות משפחה ערביים היו בודאי בני מהגרים מצפון אפריקה או מן המזרח. בין הספרדים הותיקים נמנים בודאי: (חסדאי) אבן שפרוט; (מנחם בן יעקב) בן סרוק; (יצחק) אבן

התמיה כבר את בני דורו של אבן אביתור, ואף ר׳ שמואל הכהן, ראש ישיבת ארץ־ישראל, שאל לאבן אביתור עליו.[161] באיגרת שכתב ר׳ יוסף לגאון נגע בעניין זה והעלה לשמו, מן הסתם על־פי מסורת משפחתית, הסבר עברי: ׳וידע כבודו׳ הוא כותב, ׳כי זק[ן] זקנינו ירחמם[162] אלהי[נו] [הי]תה ידו תקיפה בספרד, ולהגיד מעלותיו בין בתו[רה] בין בדבר אחר לא נוכל.[163] והוא קיים ד׳ מיתות באספמיא, מה שלא יתכן לזולתו בחוץ לארץ, ולשום שהיה שוט להלקאת הרשעים קראוהו "שוט אנש". ודבר זה לשבח היה בפני צור ויצור.[164] ולפי שחשש גאון שמא ל[ג]ניי, כתב[תי] מה שהצ[ר]ך ל[ב]אר לפניו, שהוא יסוד עו<לם>׳.[165] אבל שם המשפחה נכתב לעולם ׳שטנאש׳, ועדיין לא נמצא ׳שטאנש׳ בשום מקור מן המקורות המהימנים.[166] לא נטעה הרבה אם נראה בהסברו של ר׳ יוסף סוף של אטימולוגיה עממית. ופשר השם עדיין מן הנעלמות.[167]

ג׳יקטילה; (יצחק) אבן קפרון; (שמואל) אבן נגרילה; (שלמה) אבן גבירול, ובודאי גם (יצחק) אבן מר שאול.

161 עיין בנדפס כנ״ל על ידי י׳ מאן, תרביץ, ו, עמ׳ 87, שורה 18 ואילך.

162 את זקנינו ואת זקנו שלו, כפי שהעיר אל נכון מאן, שם.

163 מפני שאין הפה יכולה למצות את שבחו, והוא לשון הפלגה בשבחו של האיש, ולא כפי שפירש שם מאן ׳היינו פה, במכתב זה, שלא לעשותו ארוך יותר מדי׳.

164 כלומר לפני אלהים ואדם.

165 פירוש הדברים: ולפי שכב׳ חשש שמא הכינוי הוא לגנאי, כתבתי לו מה שהיה צורך בו לבאר את הדבר לפני צדיק גדול כמוהו. ומאן פירש בזה דברים מתמיהים.

166 מובן שאין העובדה סותרת את האטימולוגיה המוצעת, שהרי אנש = נש, נאש, ואם כן שט אנש = שטנאש. לדעת מאן (שם, עמ׳ 88, הערה 96), אכן ׳זהו מובנו האמיתי של שם המשפחה "אבן שטנאש" שאילו חוקרים עשו ממנו Satanas (שטן), מפני סכסוכו של ר׳ יוסף עם ר׳ חנוך׳. אבל קשה לפרש כך.

167 רק נ׳ אלוני (סיני עה [תשל״ד], עמ׳ כד) ידע את האמת המוחלטת בעניין זה: ׳שטנאש׳ (כך, בסי״ן!) הוא ׳כינויו של יוסף אבן אביתור ויסוד הכינוי הוא השם שטן, שהוא בספרדית Satana's (!), בגלגול מן הלאטינית Satano's, וכן גם בקטלאנית ובפורטוגזית, ומכאן הכתיב שטנאש (כך!). מסתבר בעיני כי בא השם בירושה מבית הוריו (כך!), והיה ר׳ יוסף בין דורשי אגדות וביקש לצרפן לשם. בזה גם בטלו כל הדרשות המשונות בשם שמקורו בארמית: שט אנש, או בערבית סוט אלנאס וכדומה. עי׳ ח׳ שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, תל אביב תשט״ז 11/53—13: "זקן־זקנו, איש רם מעלה בקהל יהודי ספרד, קיים ארבע מיתות בית דין הידועות, ובשל אכזריותו כינוהו בני דורו בארמית שט־אנש (שוט אנוש)"׳. עד כאן שם. אלוני משמיט את התחלת המשפט אצל שירמן: ׳באחת מאגרותיו מסביר המשורר את השם "שטנאש" הסבר מופלא: זקן־זקנו, איש רם המעלה׳ וכו׳, כדי שהקורא יחשוב ש׳הדרשה המשונה בשם שמקורו בארמית׳, המתבטלת אוטומאטית עם גילוי היסוד ה׳אמיתי׳ של הכינוי בספרדית Satana's על־ידי אלוני (כביכול), הוא של שירמן, ולא של המשורר עצמו. זוהי דוגמה מאלפת של שיטת ׳מחקרו׳ של איש זה. במאמר הנזכר, ששמו ׳אז מני עד חוללת ליוסף אבן אביתור שטנאש׳, מפרסם אלוני פיוט שהוא מבקש ליחסו לאבן אביתור, ובשביל זה הוא מצמיד אל טור הפתיחה שלו את שם מחברו־כביכול, גם בכותרת המאמר, כנ״ל, וגם (פעמיים!) בגוף המאמר, בכותרות שני נוסחיו (׳אז מני עד חוללת ליוסף אבן אביתור שטנאש׳ (! עמ׳ כז), ו׳עצמו מספר פלאיך ליוסף אבן אביתור שטנאש (עמ׳ כח), כפי שנוהגים כשהיחוס מופיע במקורות. יש להדגיש שאין יחוס כזה במקורות, ואין הפיוטים הנדפסים שם לר׳ יוסף אבן אביתור. רק מה שנדפס שם בעמ׳ ל, ׳לעולם ועד ימי פלאיך אנצור׳ הוא לאבן אביתור. בכותרת השיר הזה מציין אלוני בשלישית: ׳ימי פלאיך (צ״ל: לעולם ועד ימי פלאיך; ע״פ) אנצור ליוסף אבן אביתור שטנאש׳, וגם פה הכותרת היא של אלוני, לא של המקורות.

מעולם לא חתם ר' יוסף פיוט בשם משפחתו. ואף־על־פי שאבן אביתור מן החותמים תכופות היה, אין הוא חותם אלא 'יוסף' (בין בסמ"ך ובין בסי"ן), או 'יהוסף' (כנ"ל) או 'יוסף בר יצחק'.[168] גם את מוצאו מספרד אין הוא מציין בחתימותיו אפילו פעם אחת,[169] ורק לעתים רחוקות מצאנוהו חותם על שם עיר מוצאו 'מארדי', כלומר איש מרידה. כמעט שאין צריך לומר שמעולם לא מצאנוהו חותם 'אבן אביתור' או 'בן אביתור' שהרי לפי הנראה שם זה כינוי (של גנאי) היה. גם סופרי הגניזה שהעתיקו פיוטים משל ר' יוסף לא ציינו שם זה בכותרותיהם.[170] אבל 'אבן שטנאש', או בן 'שטנאש' או 'אבן אלשטנאש' בא תכופות בכותרות, ולפי שאין השם הזה חתום בפיוטים, ברור שהמעתיקים הכירו את השם, וציינו את בעלותו על השירים על־פי מסורת שהיתה בידיהם. כמדומה שמעולם לא טעו בתעתיק השם: שטנאש.

בין מאות הפיוטים החתומים של ר' יוסף אבן אביתור יש בידנו כעת, בכ"י ט"ש ס"ח 102.41, קטע אחד שחתום 'אלשטנאש', ולפי שהוא יוצא דופן ביותר מן הבחינה הזאת נביאנו כאן. הקטע משמש משלש בקדושתא של אבן אביתור לשבת דברי. תחילת הקומפוזיציה חסרה לפי שעה, אבל חלק מקטע המחיה שלה (שורות מ—ת) מועתק במקור הנזכר. חטיבה זו נחתמת בסטרופת סיום זו:

מִיַּסְּרֶךָ יִסּוּרֵי אַהֲבָה לְהַשְׁלִימֶךָ
וְאֵין מִיָּדֶיו מַצִּיל בְּקִימֶךָ
סִדְרֵי פֶלֶא שְׁמוֹר לַעֲלָמֶיךָ
כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאוֹרֶךָ יָמֶיךָ

ב<רוך> מחיה

אחר כך בא המשלש בזה הלשון:

5 אָסוֹף אֲסִיפֵם רָעִים וְטוֹבִים
לְבָבֶל אוֹרִידֵם מֵוגְלִים מֵוכְאָבִים
שְׁדוֹתִים עַל שְׁאֵלוּ חוֹזִים מַקְשִׁיבִים
עַל מָה אֲנַחְנוּ יוֹשְׁבִים

* ביאור: 1 מיסרך: מלת שרשור מסוף שלשלת הפסוקים של המחיה: 'וידעת עם לבבך וכו' יי אלהיך מיסרך' (דב' ח:ה). להשלימך: להיטיבך באחריתך./ 2 ואין וכו': על פי דב' לב:לט. בקימיך: בקיומך, בעולמך (איוב כב:כ)./ 3 סדרי פלא: דברי תורה. לעלמיך: כנראה: לצעיריך, לשננם להם./ 4 כי הוא וכו': דב' ל:כ./ 5 אסוף אסיפם: הצירוף על פי יר' ח:יג./ 7 שדותים: הכיתים, הענשתים. על שאלו: על שום ששאלו. חוזים מקשיבים: לנביאים שהשמיעו באוזניהם דברי תוכחה./ 8 על מה וכו': יר' ח:יד./ 9 טענו וכו': נשאו ('טענו') דבריהם, להשים עלי ('להשיתה') דיבה./

168 מובן שגם הוא מוסיף על חתימותיו תוספות רגילות, כגון 'הקטן', 'חזק', 'חזק ואמץ', ולפעמים עוד מילות ברכה. תכופות מאוד הוא מקדים לחתימותיו את התיבה 'אני'.

169 אבל הוא חותם כך בשתי איגרותיו שנידונו לעיל. כינויו 'הספרדי' מופיע לעיתים גם בכותרות־ייחוס של מעתיקים מן הגניזה; עיין למשל לעיל, הערה 124. וראה גם לעיל, הערה 30.

170 רק בכ"י מאוחרים מאוד בא כך, וגם זאת לעיתים רחוקות מאוד (עד עכשיו ראיתי כך בגניזה כמדומה פעמיים בלבד). דרך הציון הזאת שגורה יותר בכתבי יד אירופיים וצפון אפריקאיים, ששם בא 'שטנאש' לעיתים רחוקות מאוד.

טָעֲנוּ שֵׁם רַע לְהָשִׁיתָה
10 נִדְמָה שֶׁם פָּצוּ בְחוֹבָתָה
אֵין טוֹב נִקְוֶה לִבְרוֹתָה
לְעֵת מַרְפֵּא וְהִנֵּה בְעָתָה

שַׁדַּי שׁוֹכֵן שְׁמֵי שְׁחָקִים
יָדַע תַּהְפּוּכוֹת לִבָּם מְסַפְּקִים
15 לָכֵן הוֹדִ[יעָם רֹא]ש פְּרָקִים
בְּמַלְכוּת וַיְהִי בִימֵי יְהוֹיָקִים

כֹּ֚ ויהי בימי יהויקים (יר׳ א:ג)
ונֹ֚א אסף אסיפם נאם (שם ח:יג)
ונֹ֚א איך תאמרי לא (שם ב:כג)
ונֹ֚א אלכה לי אל גדולים (שם ה:ה)
ונֹ֚א איך תאמרי[171]
ונֹ֚א

ההעתקה נפסקת כאן ואיננו יודעים מה היה המשך הקדושתא. בכל אופן ברור שכינויו של הפייטן לא רק נכתב בשתי שי״נים אלא גם נהגה פעמיים בשי״ן ולא בסי״ן. דבר זה יש לקחתו בחשבון בכל פירוש שיוצע לשם המוזר הזה. ומעתה יש להקפיד בפיענוחם של אקרוסטיכונים בפיוטים, מתוך מודעות לאפשרות שר׳ יוסף חתם פיוטים גם בדרך זו. אמנם אין לפגינו לפי שעה היקרות נוספת למטבע זה אצלו, אבל חזקה על תופעות מסוג זה שאינן חד־פעמיות.

סיכום

דומה שהדברים דלעיל אין בהם כדי להפקיע את ר׳ יוסף אבן אביתור מן החזקה שעליה הועמד במחקר הקונבנציונאלי. העיון שאנו מסכמים כאן את תוצאותיו, גיוון לא מעט את מפת יצירתו, אבל התמונה הכללית לא נשתנתה הרבה. ר׳ יוסף אבן אביתור פייטן שמרן היה, וגם לאחר שראינו את הפינות החדשניות במורשתו מתעבות קמעה, עדיין מותר לומר שה׳מהפכה׳ הספרדית לא היתה לפי רוחו, לא בשירת הקודש ולא בשירת החול. דביקותו במודלים הקלאסיים של השירה הפייטנית איננה פועל יוצא של שהותו במזרח ושל היענותו

10 נדמה שם וכו׳: אמרו (׳פצו׳) בהטאם (׳בחובתם׳) ׳נדמה שם׳ (יר׳ שם:שם: ׳ונבוא אל ערי המבצר ונדמה שם׳)./ 11 אין טוב: המשך הדברים שם:טו: ׳קוה לשלום ואין טוב, לעת מרפא והנה בעתה׳. ור״ל: אין טוב שנוכל לקוות אליו וליהנות ממנו (׳לברותה׳)./ 12 לעת מרפא וכו׳: יר׳ שם./ 14 לבם מספקים: של אלה שליבם הטיל ספק בו./ 15 ראש פרקים: עיקרי הפורעניות שיבואו עליהם./ 16 ויהי בימי וכו׳: יר׳ א:ג, שהוא הפסוק השלישי של הפטרת היום.

171 אולי חזרה מכוח טעות על הפסוק ביר׳ ב:כג. ואולי צ״ל: מה תאמרי (יר׳ יג:כא).

כאן לטעם הכללי של צרכני השיר: היא מאפיינת גם את יצירתו בתקופה הספרדית שלה, בעידן שבו רוב היוצרים שמסביבו כבר אימצו, גם בתחום הפיוט, צורות מחודשות, ספרדיות. נוח ביותר להשוותו עם בן זוגו, שאליו ראינוהו צמוד ביותר בנקודה אחת, ר' יצחק אבן מר שאול. פייטן זה, שהיה בן זמנו ממש, כמעט שלא הוציא מתחת ידיו פיוט שחותמם של החידושים הספרדיים אינו ניכר בו.[172] והנה ר' יצחק איש עיר־שדה היה, בן לוסינה, בעוד ר' יוסף אבן אביתור יושב במרכזה של הפעילות התרבותית של יהודי ספרד, בקורדובה הבירה. אף־על־פי־כן עקבות המאפיינים הספרדיים הנחשפים מיצירתו מעטים הם, וב־חלקם — מעשי חיקוי.

רתיעתו של אבן אביתור מן החידושים הספרדיים קשורה מן הסתם (בין השאר) גם במעמדו, הן בספרד והן במזרח, כחכם תורני ואיש הלכה. הפרופיל התרבותי שלו, במלוא היקפו, היה יהודי מסורתי, ואף־על־פי שהיה, לכאורה, מקורב למלכות ובודאי בעל ידיעות בשפה הערבית,[173] ואף בעל דברים של חסדאי אבן שפרוט — מרוחק היה מן ההווי החצרני של אצילי ספרד. והלא דבר הוא שאין בידינו ביצירתו שירה חילונית במובן הגמור של המילה, ובודאי לא שירת חול מן הטיפוס הערבי. גם הראב"ד מזכירו בין בעלי ההוראה בספרד, ואינו מעלה את שמו כלל בין הפייטנים והמשוררים.[174] ר' יצחק אבן מר שאול נמנה כנגד זה עם המשכילים מן הסוג החדש; הוא היה חכם לשון ומורם של מדקדקים, וחיבר שירי חול מטיפוס ערבי. אין בין שני היוצרים האלה לא הבדל כרונולוגי ולא הבדל גיאוגראפי. אבל יש ביניהם הבדל מעמדי, והבדל 'אידיאולוגי' שהוא פועל יוצא מזה. מסתבר שעולמם של חכמי התלמוד בספרד בעת הזאת עדיין עולם מסורתי היה במהותו, והוא היה עולם סגור, שההתרחשויות התרבותיות שמחוצה לו לא נלקחו בו בחשבון. אמנם המצב לא נשאר בעינו גם שם זמן רב, כפי שניכר מהמשך קורותיה של התרבות העברית בספרד, למן ימיו של ר' שמואל הנגיד ואילך.

172 יוצאת מן הכלל הזה כמדומה לי רק הסליחה שלו לי"ז בתמוז, שפירסמתי בספר היובל הנ"ל לז' בן חיים, עמ' 448 ואילך.

173 דבר זה צריך להניח אותו בוודאות, משעה שאנו שומעים עליו שפירש את התלמוד בערבית והשיח עם מלך ישמעאל אלחכם. אבל ראוי שנזכור שאיגרותיו, ואין צריך לומר תשובותיו, כולן בעברית. כידוע, יש לנו מובאות ספורות מחיבור של אבן אביתור על ספר תהלים (ראה א"א הרכבי, חדשים גם ישנים, א, מצפה תרמ"ו, חוברת א, עמ' 3 ואילך = חדשים גם ישנים, ירושלים תש"ל, עמ' 3); גם הן, אף על פי שהן מצוטטות בחיבור ערבי, עבריות. בגניזה ראיתי עד עכשיו בסך הכל עמוד אחד של אבן אביתור, כתוב בכתיבת ידו, בערבית (ט"ש ס"ח 194.95).

174 דבר זה ודאי משמעותי ביותר בהקשר שאנו עומדים בו. עיקר ספרו של הראב"ד ממוקד, כידוע, בשחזור תולדות המסורת הרבנית בספרד. אנשי הלשון והמשוררים נזכרים רק בשוליים, ברשימה קצרה ויבשה בסוף החיבור (מהד' כהן הנ"ל, עמ' 72). אף ברשימה הזאת מובלטת בהפלגה גדולה עשייתם של המשוררים בתחום שירת הקודש, בעוד שירי החול שלהם אינם נזכרים כלל, ואפשר שאף אינם נרמזים. מכל מקום בעלי ההלכה בספרד שהיו גם פייטנים (ר' יצחק גיאת, ר' יוסף אבן סהל, ר' יוסף אבן צדיק, ר' יצחק אלברגלוני) נזכרים, תוך כדי תיאור פעלם כחכמים תורניים, גם כפייטנים, מה שאין כן ר' יוסף אבן אביתור, שאין פייטנותו נזכרת כלל. בכל אופן השמטתו מן הפיסקה המדברת בייחוד בפייטנים מלמדת שאפילו בעיני הראב"ד, שכבר היה מסויג מן התרבות החצרנית של אנדלוסיה, לא היה אבן אביתור בדין שייזכר בין המשוררים.

דבורה ברֶגמן

תפילה הגות ומוסר בסוניט העברי הקדום

צורת הסוניט שבה נדבר, היא אחת מצורות השיר המרכזיות והמפורסמות ביותר. היא נוצרה בראשית המאה הי״ג בשירה האיטלקית, בתקופתה המכונה ׳סיציליאנית׳, וממנה הועתקה לשאר שפות. הראשונה שקיבלה את הסוניט מן האיטלקית היא העברית. לרוב השפות לא נכנסה הצורה לפני 1500, ואילו בעברית נכתבו סוניטים — שלושים ושמונה במספר — כבר ב־1300 ואולי לפני כן, בידי עמנואל הרומי. אם נכתבו סוניטים עבריים נוספים באותם הימים או בסמוך להם אין יודע: מן הזמן שבין 1300 עד 1500 לערך לא נמצא עד היום אף סוניט עברי אחד.[1] אבל במאות הט״ז—הי״ז כבר התחברו ארבע מאות סוניטים עבריים ויותר.[2] מספר מחבריהם מתקרב למאה. הבולטים שבהם הם ר׳ יהודה אריה ממודינה (ריא״ם), ר׳ משה זכות (הרמ״ז), ר׳ יעקב פראנסיס (החרי״ף) ור׳ עמנואל פראנסיס, שכל אחד מהם כתב עשרות סוניטים.

מחדשי הסוניט העברי במאות הט״ז והי״ז הכירו סוניטים איטלקיים שנכתבו בימיהם או לפניהם, ובכלל זה הסוניטים של פטרארקה, ששימשו מקור השראה למשוררים באיטליה ובאירופה כולה. עם זאת ברור למעלה מכל ספק שמחברות עמנואל[3] עם הסוניטים שבתוכן, היו גם הן ידועות להם. ואמנם ניכרת בקורפוס של הסוניט העברי המתחדש, בן המאות האלה, הזדקקות לשני מקורות אלה גם יחד. עם זאת הוא מעמיד בעיקרו של דבר יצירה חדשה ועצמאית. כאן ברצוני להציג את שלושת הפנים האלו במגזר אחד ומיוחד של הקורפוס הזה: בקבוצת סוניטים שעניינה בהרהור ובכיסוף הדתי.

השירים הכלולים בקבוצה הנידונה נועדו, בעיקר, להרהור האישי, המתעמק במה שבין אדם לאלוהיו. במגמה זאת הם חופפים יפה את ׳הסוניט הספיריטואלי׳ (sonetto spirituale) האיטלקי. מצד המסורת העברית הגדרתם מסובכת יותר. הם מכילים מוטיבים מסורתיים אך בדרך כלל אינם שירי קודש במובן המקובל. הואיל ועניינם בנושא הדתי, נקרא להם ׳סוניטים דתיים׳.

ענייני אמונה ודת העסיקו מאוד את משוררי האסכולה. עמנואל הרומי הקדיש סוניטים מיוחדים לנושא זה, ואחריו עשו כן משוררים לא מעטים. על אלה נמנים, במאה הט״ז:

* *חיבור זה הוא חלק ממחקר שנעשה בעזרת קרן הזיכרון לתרבות יהודית, ניו־יורק.*

1 הסברים לתופעה מתמיהה זאת ראה דבורה ברגמן, לפרשת ההתקבלות של הסוניט העברי, תרביץ נו (תשמ״ז), עמ׳ 109—123.

2 ארבע מאות מהם מצויים בידי ואני מקווה לפרסמם. ההפניות לסוניטים במאמר זה מתייחסות למקורות השונים שבהם הם מצויים כרגע.

3 נדפסו לראשונה בברישא רנ״ב (1492).

יוסף צרפתי, יהודה מוסקאטו, יצחק לוי, יוחנן אלטריני; במאות הט"ז—י"ז: יהודה אריה מודינה (ריא"ם), דניאל פואה ויעקב סגרי; במאה הי"ז: נתן ידידיה מאורווייטו, יעקב פראנסיס (החרי"ף) ואחיו עמנואל, יהודה בריאל, דניאל בליליוס, משה זכות (הרמ"ז) ומשה אבודיינטה; שלושת האחרונים מאמשטרדם. לאלה נוספים, בשתי המאות, משוררים אלמוניים.

הסוניט הדתי של עמנואל הרומי

לעמנואל הרומי שמונה סוניטים דתיים[4] מטיפוס ה־'sonetto morale'. כולם בעלי נימה דתית וכולם מטיפים לתשובה. שניים מהם — 'מי בזמן הבהילך' ו'מה תאמרו על איש' פונים לרבים; הייתר הם בעלי אופי אישי. הם מופנים אל הנפש: 'נפשי קשת רוח, הלא תכלמי?' — בסוניט 'צוו יצירותי'. רוח הסוניטים קודרת. הרהורי התשובה שבהם מתעוררים מפחד העונש ביום־הדין שלאחר המוות. ב'דבר שמעתיו': 'תפת בתוכו להבות / אֵש אוכלה רשעה ונפשות שובבות'. ציורי הנפש 'על מוקדה' לקוחים אולי מן המציאות, מה שמוסיף למוחשיותם. מושגים שונים מתחום המשפט מפוזרים בסוניטים אלו ויוצרים אווירת־חרדה: חקירה, התראה, חוק שאין לעברו, משפט המלך, בגידה ופשע; ועל דרך החסר, חנינה וסניגור. ב'צוו יצירותי': 'מה תעשי, רשעה כאש בוערת, יום בוא חבלים לָך, ומה נחנת?' וב'דבר שמעתיו': 'אין שֹר ומליץ?' בדומה לזה — תיאורי הקבר. 'מי בזמן הבהילך' מתאר בציור פגאני למדי את המתים כחיים בשאול: 'רבים אשר צלָלו / תוך מי תהומותיו, ואיש אל עבר / פניו יהלכון ושד אל שבר / יִרוו בכוסות לענה הרעלו'. להמחשה נוקט עמנואל דימויים קשים. האל נמשל לשופט ולחוקר כל־יודע, והאדם — לנווד והלך, לעץ רקוב, לבהמה.

לכל אלו שורשים במסורת העברית. אבל בה משמשים גם מוטיבים בעלי סממנים אופ־טימיים ולאומיים: הישענות על מידת הרחמים של האל, על זכות אבות, ועל הבטחות ה' לעמו; בקשת מחילה ועזרה, הבעת תקווה אישית וכללית. כל אלה חסרים בסוניט הדתי של עמנואל הרומי. גם אפיונים לשוניים מן הפיוט הישן חסרים בו, ובעיקר מרשים חסרון ההתיחסות לאלוהים: בכל שמונת הסוניטים אין אף תפילה או פנייה ישירה אליו.

חוסר זה מתבלט בחריפותו גם נוכח שירת החול העברית שנכתבה סמוך לימי עמנואל הרומי בפרובאנס. תיאורי קבר ואימי יום־הדין ששולבו בה הוטעמו היטב ביסודות עבריים־מסורתיים, שעמנואל פוסח עליהם כמעט לגמרי.[5]

נראה, איפוא, שעמנואל למד מן השירה האיטלקית; מן ה'לאודה' הדתית של פרנצ'סקו מאסיזי, ג'אקופונה דה־טודי ואיטלקים אחרים מאותו זמן[6] שכנראה היתה מוכרת לו. כמובן, ברר משירתם, ולא לקח ממנה אלא יסודות המקובלים גם ביהדות. גם בסוניטים העוסקים בנושאים אחרים שאל עמנואל מן השירה האיטלקית מוטיבים, רעיונות והלכי רוח.[7] המאמץ

4 ראה ד' ירדן, מחברות עמנואל הרומי ירושלים תשי"ז: מי בזמן הבהילך (עמ' 82), מה תאמרו על איש (עמ' 370), תרתי בלבי (עמ' 87), צר לי בידעי (עמ' 504), צוו יצירותי (עמ' 86), דבר שמעתיו (עמ' 89), אויה לנפשי (עמ' 84), אלו אנשים (עמ' 83).

5 ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, תל־אביב תשל"ה, חלק ג' עמ' 276. שירמן תלה את התופעה במפגש של שירה זאת עם השירה הנוצרית, ראה שם.

6 ראה: Petrocchi G. scrittori religiosi del duocento' Firenze 1974

7 ראה דבורה ברגמן, לפרשת ההתקבלות (הע' 1 לעיל).

הפואיטי (המוצלח) לקלוט את צורת הסוניט מן השירה האיטלקית על מאפייניה האיטלקיים הביא אותו להדגשת המוטיבים שמצא בשירה הזאת, ולהשמטה כמעט גמורה של סממנים יהודיים טיפוסיים. הפרופורציות האלו משתנות, אחריו, תכלית שינוי.

זיקה לסגנון עמנואל הרומי

בסוניט העברי המתחדש חוזרת ומופיעה ההטפה הדתית ועמה תיאורים קודרים של זכרון המוות, זוועות הקבר ואימי יום הדין. יוסף צרפתי מזכיר לעצמו את אובדן הרשע בשחת.[8] יצחק לוי מתאר את כליון הרשעים 'יחדיו בגיא הנם בתוך קלחת'.[9] ידידיה נתן מאורווייטו מזכיר לנפש: 'גויתך רמה', ומפחידה מ'יום זעת אפו' של האל;[10] משה אבודיינטה מאיים על החוטא כי 'לענה ימצה וכוס קבעת', וכי 'יתש ודוש יודש כהדוש קצה / בהיות בשרו מאכל תולעת'.[11] דניאל בליליוס מזהיר: 'תבא מקום רמה ולא תנוס / ... / תבא שאול ותכסך בושה'.[12] סוניטים של החרי"ף[13] חוזרים לנושאים אלו בטון מקאברי:

אִם וְנוֹרָא תֵאָרַנִי שָׁרֵד,
אַךְ עֹז זְרוֹעִי לֹא יְצַיֵּר דַּעַ!
אִישׁ חַי וְהַנֵּקֶל יְהִי גַּדַּעַ;
כָּרָשׁ כְּשַׂר רוֹכֵב בְּצָב וָפָרֵד

צַדִּיק קָדוֹשׁ עֶלְיוֹן וּבַעַל מֶרֶד
אַשְׁוֶה בְיוֹם אַפִּי בְלִי הַכְרֵעַ.[14]

השרד הוא מכחול הצייר, והסוניט הוא מונולוג של הדמות המצוירת, היא המוות עצמו. המוות מתפאר בכוחו: איש חי (נעלה) ונקלה, עני ועשיר ואפילו קדוש וכופר, כולם חסרי אונים בפניו. מוטיב ה־'memento mori' ('זכור את המוות') הולם את רוח הבארוק הרואה את העולם הזה כיופי פגום וכאשליה חולפת, והממלאה רבים משיריו של החרי"ף.

8 הסתכלי נפשי, ח' שירמן מבחר השירה העברית באיטליה, ברלין 1934, עמ' רלב.
9 יום עברו חוקם, כ"י גינצבורג 320, עמ' 372.
10 אן תלכי רועה, קטן ככף ילוד. בספרו 'ברכי נפשי' ויניציאה שפ"ח, עמ' 34, 35.
11 מי זה ואיזה הוא מחוסר דעת. Abudiente Moseh, Grammatica Hebraica, Hamburg 1633, p. 169
12 אדם ילוד אשה, כ"י מונטיפיורי 382, עמ' 4.
13 מה זה אמאס חיי, כל שירי יעקב פראנשיס, מהדורת פנינה נווה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 542; אם צל ימי אדם, שם, עמ' 541.
14 איום ונורא תארני שרד, שם, עמ' 539.

הסוניט הדתי המתחדש, ובעיקר זה של המאה הט״ז הוא לעתים קרובות אישי, קונטמפלא־טיבי. ׳הסתכלי נפשי ושורי פועלך!׳[15] קורא יוסף צרפתי לעצמו. יהודה מוסקאטו מתוודה: ׳נרפה אני, נרפה, בחַיַּי קצתי / כי בעון בצעי אני גוע!׳.[16] הסוניט האלמוני בן המאה הט״ז ׳הן על עתי תרד עיני עין מים׳ המובא להלן, הוא דוגמה מאלפת לאופי אישי זה. גם ההטפה לזולת נושאת, באותם הימים, אופי אינטימי, לא ציבורי, כגון בסוניט של יהודה מוסקאטו: ׳עורה, בני, עור מתנומתך / ... כי יש אלקים חַי אשר משגיחַ / דרכך׳.[17]

אפיונים אלו מזכירים את סגנונו של עמנואל הרומי. אבל בסוניט העברי של המאות הט״ז—הי״ז הם אינם דומינאנטים עוד כמו שהיו אצלו. רישומם הקודר והמופנם מתרופף ונימתם הקשה מתרככת מכוח יסודות חדשים־ישנים המצטרפים אליהם ומתגברים עליהם.

יסוד המחילה

הרהורי התשובה מתבססים על פחד העונש גם בסוניט הדתי המתחדש. אבל לצדו של מומנט זה מתבלטים מעתה גם יסודות התחנונים והמחילה. כמה סוניטים מוסרניים הם למעשה ׳סליחות׳ לכל דבר. ידידיה נתן מאורווייטו, למשל, מכנה סוניטים שלו, שמגמתם להביא את החוטא לידי חרטה, ׳שלוש תחינותי׳.[18] הם באים בהקדמה לספר שכולו עיבוד של סליחות עבריות ישנות[19] וגם זה מעיד על אופיין. ההסתמכות המקובלת על מידות הרחמים של האל חוזרת מעתה לרוב בסוניט הדתי, כגון של יעקב סגרי: ׳יושב כרובים נעלה, הופיע / רחם, חמל על מעשי יָדיך!׳[20] כך מוסקאטו: ׳אל תחרש, אל תחשה ממני / ... הישר לפני דרכך ונחני!׳[21] וכן הלאה, בנוסחאות שונות. במקום ציור האל כשופט־כל בא דימוי האל הסלחן, וזה משווה לסוניט הדתי רכות ואופטימיות, למרות הציורים המאיימים. יוסף צרפתי מעודד את נפשו אשר שכחה את רחמי האל: ׳מה תפסחי על־זאת ומה את בודדה?׳[22] יהודה מוסקאטו מנסה את הטפתו בלשון רכה; מדבר על טוב האל; מבטיח למחזיק במצוות: ׳תהיה כגן רוה, כמוצא מַיִם / שרים לך ישתחוו אפים׳, מזרז באופטימיות: ׳מהר, עשה, בחור, בילדותך׳.[23] בלשון רכה, אולי מחשש לעינא בישא, מוכיח יהודה בריאל אפילו מומרים ׳רועי אליל, בוזי ברית׳.[24] הרמ״ז מבסס את מוסרו על הנחה פילוסופית אופטימית: הבחירה, לטוב ולרע, היא בידי האדם עצמו:

15 הסתכלי נפשי, הע׳ 8.
16 מוסקאטו, לעשות רצון קוני. שירמן, מבחר השירה, הע׳ 8 עמ׳ רמה.
17 מוסקאטו, עורה בני, כ״י גינצבורג 472, עמ׳ 241.
18 אן תלכי רועה, הע׳ 10, בגוף השיר.
19 ברכי נפשי, הע׳ 10. הספר הוא תרגום עברי לחיבור l'Angelica Tromba — (שופר המלאכים) מאת יוחנן אלטריני, סבו של י״נ מאורווייטו. ראה ד׳ פגיס, המצאת היאמבוס ותמורות במטריקה העברית באיטליה, הספרות, ד (1973), עמ׳ 696—710.
20 מלכי אלוקי. כ״י קויפמן סי׳ 541, עמ׳ 42.
21 לעשות רצון קוני, הע׳ 16.
22 הסתכלי נפשי, הע׳ 8 לעיל.
23 עורה בני עור מתנומתך, הע׳ 18 לעיל.
24 רועי אליל, שירמן, מבחר השירה, הע׳ 8 לעיל, שמז, ושם בטעות: ׳בוזי בדין׳.

נַפְשִׁי, בְּסוֹד בִּינִי, יְסוֹד תִּבְנִי.
בַּת, אָמְרִי שִׁמְרִי, עֵצַת אָמְרִי.
אַל תִּזְנְחִי דִּשְׁנִי בְּקַשׁ תִּבְנִי,

לָךְ בְּרֵרִי בָּרִי, יְבוּל עָמְרִי.[25]

במשחק מתוחכם של מובן וצליל, המבטא את רוח הבארוק על פי תפיסתו של הרמ"ז, הנפש מתבקשת להעדיף את הבר על התבן, לברר את הדרך, "לבנות" את היסוד. האמונה בחופש הבחירה מביאה אפילו את גאום המוות, בסוניט הנ"ל של החרי"ף, לסיום מפויס בזכרון השכר המזומן לצדיק: 'בין זאת, ירא האל, וזאת אומרת / כי יש לנפשך מעדן כפלַיִם'.[26]

התודעה הפואיטית הרחיקה את הרוח הנכאה מהטפת המוסר, עד כדי כך שאפשר היה לשלב דברי כיבושין אפילו בסוניטים לנישואין, כפי שעשה אברהם גראציאני:

הִגִּיד לְךָ, אָדָם יְצִיר כָּרוּחַ,
מַה טּוֹב וּמַה דּוֹרֵשׁ אֱלֹקִים נֶצַח:
חֶסֶד, עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְלִשְׁנֹא רֶצַח,
לֶכְתֶּךָ כְּצָנוּעַ וְאֶרֶךְ־רוּחַ.[27]

היסוד הציבורי

משלהי המאה הט"ז גוברת בסוניט הדתי העברי הנימה הציבורית. יצחק לוי, בסוף המאה, מופיע בסוניטים שלו כמוכיח בשער: 'תמו ענוי עם וגדל פשע / ישמן אויל לבו בחלב טפש / ... / אין מחזיק פלך אמת או ישר / כזב ושד יִרבה עדי אֵין חקר'.[28] הוא מנבא לרשעי הדור כי 'שבר עלי שבר כשבר נבל / יָבוֹא, וִימחו כמו צלחת, /יִכלו ימי שברם למודי סבל'.[29] מוטיב בקשת הגאולה נעשה שכיח ומופיע בגוונים שונים. יעקב סגרי מבקש: 'אֲדוֹן, נחנו נא בצדקתך; / הוֹשע, אדני, את שאריתנו!'[30] 'צוה ישועות יעקב, אֲבינו; / מבין טמאים אוכלי השרץ / הוצא עבדיך ומבית כלא!'.[31] עמנואל פראנסיס מתאר את מותם של יהודים על קידוש השם ותובע את עלבונם: 'לכבודך קומה, שלף חַרבך / יהיו לנס כי כן כנס נשאו ... / כתוב: אלהים, קום וריב ריבך!'.[32] נוכח עליית משיח השקר שבתאי צבי, חוזה סוניט של החרי"ף את נצחון היהדות על שאר דתות: התעוררי, קומי, ירושלים / דתך תחי,

25 נפש תאו כסלות, כ"י קויפמן 459, עמ' 141.
26 איום ונורא תארני שרד, הע' 14 לעיל.
27 כ"י בית הספרים בירושלים, 1537 סי' 12 : 1.
28 אהה ליום תבל, כ"י גינצבורג 320, עמ' 372.
29 יום עברו חוקם, הע' 9 לעיל.
30 אדון נחנו נא, כ"י ק 541 עמ' 42.
31 הבט ה' ממכון שמיך, שם שם.
32 מתי אלהים יעמד בן פרץ, ש' ברנשטיין, דיוואן ר' עמנואל פראנסיש, תל אביב תרצ"ב, עמ' 162.

דתי לאמים פסו'.[33] סוניט אנונימי מן המאה הי"ז [34] מבקש: 'אָנא, אדון עולָם ברום שמים / קומה, רפא, אֵל נא, אֵלי נגענו. / נהפך לבב עמך והיה מים!'

סוניטים דתיים מוקדשים לתודה לאומית. משורר אלמוני מודה לאל על 'הצלת מעלת סגולת כנסת ישראל ק"ק קסטלנובו [?]'.[35] יהודה אלטריני מודה לאל על הימלטות קהילתו מגירוש: 'שישי עדת עליון ושגבי ישע / כי סף זעום עמים וחלוץ נעל / ... לא עוד יגרש עם ...!'[36] יהודה מוסקאטו מודה, בסוניט, על הצלת קהילת פיראר מרעידת אדמה שפקדה את העיר: 'חסדי אדני יום ליום אביע / גאל עבדיו כי לעבדו שבו'.[37] יהושע דה־סילוה שר 'שהחיינו' לכבוד גמר הדפסת מהדורה של התנ"ך:

אֲרוֹמֵם וְאוֹדֶה לְיוֹשֵׁב כְּרוּבִים
בְּמוֹ פִי וְלִבִּי אֲזַמֵּר לְיוֹצְרִי
וְנַפְשִׁי בְּקִרְבִּי תְּהַלֵּל לְצוּרִי
עֲלֵי כָל חֲסָדָיו גְּדוֹלִים וְטוֹבִים

וְהֶחֱיָה וְשָׁמַר וְקִיֵּם אֲהוּבִים
עֲדֵי תֹם מְלֹאכֶת קֹדְשִׁי וְאוֹרִי
בְּתוֹרָה תְּמִימָה כְּשֶׁמֶשׁ מְאוֹרִי
בְּלִי מוּם וְטָעוּת, נְבִיאִים כְּתוּבִים.[38]

מטבעות מוכרים, עממיות, ריאליזם

היסוד האופטימי והציבורי מקשרים את הסוניט העברי של המאות הט"ז—הי"ז למסורת המו־כרת והחיה, ומשווים לו אופי מוכר וקרוב. צביון זה ניכר גם בסגנונו החוזר אל מטבעות מבע ישנים ושגורים. נתן ידידיה מאורווייטו פותח את תחינותיו בלשון שאולה מתפילת משה (שמות לד, ו) החוזרת ונאמרת במעמדי הסליחות: 'אלי, אלי, רחום, ארך אפים'. בהמשך הוא רומז לתפילת משה על מרים (במדבר יב, יג) שנעשתה גם היא למטבע ליטורגי: 'אָנא, שא נא איש נא ברכיו כורע'. בתחינה שנייה[39] הוא נוקט לשון פייטנים: 'תוגה תמור שמחה ושק אשימה'. איזכורי תפילה ומקרא משתבצים לרוב וגם המדרש אינו נעדר. דניאל פואה מעצב סוניט דתי[40] על־פי מאמר חז"ל (ירוש' בכורות פ"ג ה"ג). המאמר רשום בכתוב־היד בשולי השיר, במחולק, לצידי הסטרופות בהתאם לתוכנו. סטרופה א — 'ג נמחלין להם עוונותיהם'; ב — 'גר שנתגייר'; ג — 'העולה לגדולה' ד — 'והנושא אשה'. משה אבודיינטה מעצב סוניט על פי מאמרו של עקביא בן מהללאל (אבות פ"ג, א):

33 יום קראו נוצרים, הע' 13 לעיל, עמ' 469.
34 אם איש בעת ישקוט, כ"י בית־המדרש לרבנים בניו יורק סי' 4329, עמ' 31.
35 נודה לאלוקים, שם עמ' 15.
36 שישי עדת עליון, כ"י מונטיפיורי 488, עמ' 13.
37 מי זה חכם לבב, כ"י גינצבורג 472, עמ' 250.
38 אזמר ואודה. תנ"ך, דפוס עטיאס אמשטרדם תכ"ז, הקדמה.
39 קטן ככף ילוד. הע' 10.
40 מי זה ואיזה הוא, כ"י קויפמן 542, עמ' 14.

עַל כֵּן זְכֹר בְּשִׁתְּךָ וּמִזֶּה בָאתָ,
גַּם אָן זְמָן יוֹם יוֹם יְנַהֵל אוֹתְךָ
וּלְמוּל פְּנֵי מִי תַעֲרֹךְ דִּינֶךָ!

נִמְאָס וְהֵן נִסְרָח מְקוֹר יָצָאתָ,
רִמָּה וְגוּשׁ עָפָר מְקוֹם חָנוֹתָךְ,
עַל כָּרְחֲךָ צוּר יֶחֱזוּ פָנֶיךָ.[41]

הסוניט הדתי של המאות הט"ז—הי"ז חוזר אל הקונבנציות הישנות בציור ובדימוי. ציוריו של יהודה מוסקאטו, למשל, הקורא לאדם להקשיב אל קול נפשו, מזכירים בדקות את דאנטה: 'הט אָזנְךָ, נא האזן אליה, / כי תעלה על מעלות הגשר / עד בוֹאךָ לראות פני קונך'. אבל הם חוזרים, בבהירות רבה, אל המסורת העברית (פסחים קיב ע"א): 'רץ כצבי, קל תהיה כנשר / לעשות רצון שדי בכל הונך.'[42]

נימת הקירבה נוסכת פשטות בסוניט הדתי ומורידה את דוברו מן הבמה הנישאה של המטיף. גניחה עממית משתלבת ללא כל צרימה בלשונו הנמלצת של עמנואל פראנסיס: 'המיַחדים שמך בתוך אֵש באו / אוי, ועליהם שמחו אויביך!'.[43] הסוניט הדתי נפתח לאירועי הזמן, לענייני יום־יום, ולתיאור ריאליסטי, חי. יהודה מוסקאטו מצטער על שנבצר ממנו ללכת אל בית הכנסת: 'שלג בראש חוצות ימלא פלג. / חרף וקר אָכזר בפיק ברכים . . .'[44] בסוניט אחר הוא מספר על 'הרעש שהיה בפירארה', ומתאר את הכנסיות המתמוטטות:

עַד הַיְסוֹד עָרוּ וְאֵין מוֹשִׁיעַ
בָּתֵּי תְפִלָּתָם אֲשֶׁר נִשְׂגְּבוּ.
מֵאָז כָּאָרָזִים עֲדֵי רָקִיעַ.

כָּל מִגְדְּלֵי פֶסֶל אֲזַי חָרְבוּ

הוא אינו מסתיר את שמחתו: שחוֹת / נראוּ ארזים שם, כמו החוֹח. / סחוֹב והשלך נגרוּ כמים / פסל ומסכה ברמתים'.[45] יוסף צרפתי נוקט לשון מדוברת: 'נותנים אֶל תענוגים ערך — / חשבים כחוט רגלך וכשרוך נעלך!'.[46] סוניט של החרי"ף פותח בתיאור ארוך של שיחת ידידים, ובתוכה — סהר אניות, לווים משתמטים ו'המון נושים'. רק בשלישיה האח־רונה מתבררת מגמתו המוסרנית.[47] יהודה אלטריני חוגג, בסוניט, את מפלת השליט העריץ שזמם לגרש את יהודי העיר. כדי לשתף את כל הקהל בשמחה הוא מתאר אותו בצבעים חיים ובחריפות עממית: 'קטן וגם בזוי ובליעל / פושט טלפיו הוא לכסות פשע'. הצר מדומה

41 מי זה ואיזה הוא, הע' 11 לעיל.
42 מי איש ירא השם, כ"י גינצבורג 472, עמ' 250.
43 מתי אלוהים, הע' 32.
44 צור, עבדך נכסף, כ"י גינצבורג 472, עמ' 250.
45 מי זה חכם לבב, הע' 37 לעיל.
46 הסתכלי נפשי, הע' 8 לעיל.
47 לי אמרו מה אל ידיד שמים, הע' 13 לעיל, עמ' 135.

לחזיר, ברמז למדרש הידוע: 'חזיר הזה, בשעה שהוא רובץ הוא מפשיט טלפיו כלומר שטהור אני'. (בראשית רבה סה). לביזויו יורד אלטריני עד לבורלסק: 'חקיו הכי נשים בפי טבעת!'.[48]

הסוניט כמעין שיר קודש

הגימה הציבורית שניכרה בסוניט הדתי משלהי המאה הט"ז מתחזקת בו במאה הי"ז והוא מקבל לפעמים תפקיד כמעט ליטורגי. כך, סוניטים שהתחברו לחגים ולאירועים דתיים.[49]

בידינו חמישה סוניטים מן המאה הי"ז לשמחת תורה. בתוכם שני זוגות 'תאומים', היינו סוניטים בעלי תכונות פרוזודיות ותוכניות משותפות. הואיל ובשמחת תורה עולים לתורה שני 'חתנים', נכתבו גם הסוניטים בזוגות. זוג אחד כתב שלמה אולווירה לשמחת תורה שנת 1684.[50] הזוג השני, מסוף המאה, אנונימי.[51] לאלה נוסף סוניט בודד, 'לכבוד חתן תורה שמעון הלפרון' בשנת 1680, מאת ישראל קוניאן.[52]

הסוניט לכבוד חתן־תורה הוא מעין שלוחה של הסוניט לחתן סתם. ישראל קוניאן פונה, כביכול, אל הגורל (נראה שחתן־תורה נבחר בהטלת גורל), בתלונה של לצון:

מַה לָּךְ וּלְשִׁמְעוֹן זֶה וּמָה רָאִיתָ?
עַל מַה תַּמְעִיט לִקְחוֹ שְׁמוֹ הִשְׁפַּלְתָּ?
הוּא בַעַל הַתּוֹרָה! וְאֵיךְ נוֹאַלְתָּ
לִקְרֹא אֵלָיו חָתָן? מְאֹד תָּעִיתָ!

אבל מיד הוא מתחרט, ומסביר את התופעה במחזוריות של קריאת התורה, הדומה למחזוריות בטבע:

אָכֵן תַּצְדִּיק הַדִּין לְעֵמַּת שֶׁמֶשׁ,
כִּי הוּא יַהֲפֹךְ יָשׁוּב בְּלִי מִגְרָעַת:
גַּם צֶמַח כָּל שָׁנָה תִּחַדֵּשׁ אָרֶץ!

כֵּן זֶה חָתָן הַיּוֹם וּבַעַל אֶמֶשׁ.
עַד פֹּה קָנָה תּוֹרָה גְּבִיר הַדַּעַת,
עוֹד יִתְחַדֵּשׁ שֵׁנִית וְיִפְרֹץ פָּרֶץ

הסוניטים של קוניאן ושל אלווירה חוברו להשמעה חד־פעמית. הם מכילים בגוף הטקסט את שמות החתנים ופרטים קונקרטיים אודותם, ולא ניתן לנצלם בהשמעה חוזרת. לא כן

48 שישי עדת עליון, הע' 36.

49 לא נתיחס כאן לסוניטים המיועדים לאירועים אישיים, כגון לנישואין, לברית מילה או לפטירה, הקובעים ז'אנרים לעצמם.

50 'מושב יחידים גבהו' ו'כבוד ועושר עם בנים'; ראה דבורה ברגמן, סוניטים תאומים לשמחת תורה, ידיעות אחרונות, 2 באוקטובר 1988.

51 קום הידיד הבט נא, יפתח אסמיו אל. פגיס, פיוטים מאוחרים מאיטליה, קרית ספר ג, תשל"ה, עמ' 311.

52 גורל גורל אתה הלא עלית, כ"י בית־המדרש לרבנים בניו־יורק סי' 9027, כרך 1, עמ' 12.

זוג הסוניטים האנונימיים. הם חסרים פרטים כאלה, וגם כתוב־היד שבו הם רשומים, שהוא כנראה פנקס של חזן, מעיד שאכן התכוון להשמיעם שוב ושוב.[53]

סוניטים אחרים לחגים ולאירועים דתיים נועדו לקריאה חוזרת מלכתחילה. כך סוניט של ריא"ם[54] לחג־הסוכות, ולאו דווקא לשנה אחת, וכך סוניט אחר שלו,[55] לסיום מסכת, כפי שמעיד עליו מחברו: 'מורנו א"ק חיבר כזה לסיום ואני שניתי הלשון שישמש תמיד, כי הוא במוסיקה' (כלומר, מתואם ללחן וניתן לביצוע מוסיקאלי). סוניט שנרשם בידי החזן ישעיהו גבריאל כ"ץ[56] הוא 'שיר שאומרים ביום פורים של בית הכנסת' ברוויגו, בה 'נמנו וגמרו בדעת חכמי תורה לקבוע יום זה יום שירה וזמרה' לזכר הנס: בנין בית הכנסת התמוטט והמתפללים יצאו בשלום.

את הייעוד המרשים ביותר, לענייננו, נתן אליהו מריקנאטי לסוניט פרי עטו, 'שלום ומחילה נפגשו נשקו'.[57] הוא מכתיר אותו: 'שיר נאה מיוסד על השלום והמחילה ונכון לאמרו ביום הכיפורים.' גם הוא אינו מסייג את השמעת השיר לשנה אחת. איננו יודעים אם אמנם שוררו אותו ביום הכיפורים בקהילה כל שהיא; אבל ייעודו זה הוא כשלעצמו עדות ניצחת: הסוניט הדתי העברי שתחילתו אישית, מופרשת מן הציבור ומתבדלת מן המוסכמה המסורתית נעשה לשיר קודש שנכון לאומרו ביום הכיפורים.

הסוניט הדתי ב'יסוד עולם'

חטיבה לעצמה, בתוך הסוג הגדון קובעת קבוצת סוניטים ב'יסוד עולם', לר' משה זכות. זהו מחזה דתי, מהסוג המקובל בדרמה האירופאית של התקופה, וכמקובל בזו, מגמתו לתאר את נצחון האמונה; אמנם, שלא כמקובל בה, את נצחון האמונה היהודית. למעלה מארבעים סוניטים משולבים במחזה זה[58] ורובם עוסקים בענייני אמונה ודת. כמה מהם משולבים בסצינה של וויכוח דתי, והם מסכמים בקיצור ובפשטות עניינים תיאולוגיים יסודיים:[59] בריאת העולם מאין בשישה ימים —

אָמַר: יְהִי אוֹרָה! וְגַם הִצִּיעַ
אֶרֶץ בְּיוֹם רִאשׁוֹן וְהַשָּׁמַיִם;
גָּזַר בְּיוֹם שֵׁנִי: בְּתוֹךְ הַמָּיִם,
חוֹצֵץ לְהַבְדִּילָם, יְהִי רָקִיעַ. וכו'

53 פגיס, פיוטים מאוחרים, הע' 51 לעיל, עמ' 304.
54 יה צור אשר על עמך צוית, ש' ברנשטיין, דיוואן לר' יהודה אריה ממודינה, פילדלפיה תרצ"ב, עמ' 201.
55 ברוך אשר הבריק, שם עמ' 131.
56 גשו נדיבי עם, כ"י בית־הספרים בירושלים 1537, סי' 5 : 9.
57 כ"י קויפמן 457, עמ' 153 (בעקבות תהלים פה, יא).
58 ראה דבורה ברגמן, סדרות רצף של סונטים ב'יסוד עולם' למשה זכות; מחקרי ירושלים בספרות עברית, ט (תשמ"ז), עמ' 301—312.
59 ראה יסוד עולם מהד' מ' מארוני, ליוורנו תרל"ד: אמר יהיה אורה (עמ' ט); האל אשר אליו (עמ' ח); הן ממעונו (עמ' י); לכן שמעוני (עמ' לד); נא אל נקמות (עמ' מ); תאמרו אשר האל (עמ' לג).

מידותיו של האל —

הָאֵל אֲשֶׁר אֵלָיו אֲנִי כוֹרֵעַ
קַדְמוֹן, מְצֻחְצָח הוּא וְשֵׂכֶל זֹהַר,
פָּשׁוּט בְּתַכְלִית הוּא וְעֶצֶם טֹהַר,
אֶחָד בְּמִדּוֹתָיו וְאֵין לוֹ רֵעַ. וכו׳

ענייני הגמול —

הֵן מִמְּעוֹנוֹ יֶחֱזֶה יַשְׂגִּיחַ,
עַל הַיְקוּם כֻּלּוֹ בְּעֵינֵי יֹשֶׁר,
כִּי מִלְּפָנָיו כָּל יָקָר וָעֹשֶׁר
וּבְרֹב חֲסָדָיו אֶת אֱנוֹשׁ מַצְלִיחַ.

מֵשִׁיב גְּמוּל שָׁלֵם אֲשֶׁר מַבְטִיחַ
לַהוֹלְכִים עִמּוֹ בְּדַרְכֵי כֹשֶׁר וכו׳

הסוניט הדתי מספק ל״יסוד עולם״ יסודות של פאתוס ודראמה. אברהם אבינו, גיבור המחזה, מוכיח את נמרוד ושאר נציגי עכו״ם על פניהם:

גּוּרוּ יְרָאוּ יוֹם אֲשֶׁר יֶחְשַׁךְ
שֶׁמֶשׁ שִׁנּוֹתֵיכֶם וְלֹא יוּחַן
אֶל עוֹרְכִים תָּמִיד לְגַד שֻׁלְחָן,
גַּם הַמְמַלְּאִים לַמְּנִי מִמְסָךְ.

גּוּרוּ לְנִשְׁמַתְכֶם וְצָרָתָהּ,
כִּי חִישׁ תְּבֹאֶנָּה בְּעֵת רֹגֶז;
תֵּרֵד לְבוֹר תָּפְתֶּה וְלַהַבְתָּהּ.

אָז תִּהְיֶה כַּצֹּאן בְּעֵת הַגֵּז!

מתוך הכבשן הוא קורא:

נָא אֵל נְקָמוֹת, עוּר בְּעֶבְרַת לַהַב
עַל גּוֹי אֲשֶׁר יָשִׂים בִּדְרָתְךָ כֵּסֶל,
אָמַר בְּלִבּוֹ יַאֲבִיד גַּם יֵשֶׁל
נֶפֶשׁ מְיַחֲדֶךָ בְּחִבַּת אַהַב.

למרות איומי הכבשן מזה והפיתויים השונים מזה, הוא ממאן בגודל נפש להמיר את דתו:

אֵיךְ אֶעֱזֹב, אִם כֵּן, אֱמוּנָתִי,
אִם הָאֱמֶת אִתִּי לְעָזְרֵנִי?
לֹא בָאֱנוֹשׁ נִצְחִי וְתוֹחַלְתִּי

כִּי אֶל אֱלוֹהַּ דָּלְפָה עֵינִי.
אַחְזִיק וְלֹא אַרְפֶּה חֲקִירָתִי
וַעֲצַת רְשָׁעִים רָחֲקָה מֶנִּי.

ב"יסוד עולם" הגיע הסוניט הדתי להתרעננות מיוחדת, שעיקרה בתפיסה של רחבות. בתנופה חזקה ("יסוד עולם" עולה במספר הסוניטים שלו על מחברות עמנואל) שולב בז'אנר רחב יריעה, חשוב, חדש ונועז. עלילה גדולה, דיון תיאולוגי ופילוסופי חובק עולמות, ריטוריקה פאתיטית, מבנים פרוזודיים גדולים,[60] משקע אליגורי רב־משמעות — בכל אלה יוצא הסוניט הדתי של "יסוד עולם" למרחבים המשכיחים את המימדים המצומצמים שבהם נולד, בראשית המאה הי"ד. היסוד הציבורי שהלך והתפתח בסוניט הדתי במאה הי"ז נעשה כאן לבשורה לאומית־חברתית מקפת. "יסוד עולם" מתאר את חיי אברהם אבינו, אבל משקף, באליגוריה, את רדיפות היהודים בתקופת המחבר על ידי הכנסיה הקתולית, בפעולות הרי־אקציה שלה נגד הריפורמציה. באותה דרך הוא מביע ביטחון גמור בעליונות היהדות, בנצחונה, ובהינצלות המאמינים בה בדורו שלו. האש המכלה, שתוארה בסוניט הדתי העברי מראשיתו, שבה ונזכרת. אבל כאן התופת מכוונת לא לחוטאים מישראל אלא לרשעי הגויים, ואילו כבשנו של נמרוד מייצג את מוקדי האינקוויזיציה ומציג אותם ככלים לא יצלחו. הנימה האופטימית, המציינת את הסוניט הדתי של התקופה, מקבלת בסוניטים של "יסוד עולם" דגש חזק ומשמעות מקיפה.

לשונו הפיוטית של הרמ"ז, העשויה לייצג בסיבוכיה את מיטב חידתיותו של הבארוק, היא פשוטה ומובנת בסוניטים של "יסוד עולם". למרות תוכנם הפילוסופי צביונם העממי גלוי לעיין. גם בזה מפתח הרמ"ז מגמה מקובלת, ונותן לה יריעה נרחבת.

השפעה איטלקית

אין צורך לפרט את הקשיים שעמדו בפני משורר יהודי שבא לשאול דפוסי מבע מן הסוניט הדתי האיטלקי. אפילו עמנואל הרומי ברוב כשרונו לא הצליח להפיג מן היסודות השאולים, קרובים ככל שיהיו למסורת העברית, את הלך הרוח הזר. אף־על־פי־כן לא נרתעו מחברי סוניטים עבריים גם מזה.

במאה הט"ז עולה בתחום הסוניט האיטלקי זרם "ספיריטואלי". שורשיו במסורת יוונית־ביזאנטית, אבל מקורו הישיר בשירת האהבה של פטרארקה. השיר הספיריטואלי מסב את הקונבנציה הפטרארקית, בכעין פירוש־עומק, מאהבת אשה אל אהבת אלהים. אל האהבה, קופידון, עשוי להופיע בסוניט הספיריטואלי אבל חיציו המפורסמים יסמלו את פצעי המושיע.

60 ראה ברגמן, הערה 58.

לאורה, אהובתו של פטרארקה, תייצג את אם האלוהים, וכיוצא בזה. שיטה פואטית זאת התבססה ונפוצה בעזרת חיבורים תיאורטיים, למשל, 'Petrarca spirituale' של ג'ירולאמו מאליפיירו, שזכה כבר במאה הט"ז לעשר מהדורות.[61] על אף ריחוקו הרב של הסגנון הספיריטואלי־פטרארקיסטי מהלך מחשבה יהודי נמצא לו הד בסוניט הדתי העברי. דוגמא מובהקת לקליטה זאת היא אחת מ'תחינותיו' של ידידיה נתן מאורווייטו שכבר הזכרנו.

הרביעיה הראשונה מספרת על אורח לא קרוא:

קָטָן כְּכַף יָלוּד צָעִיר יָמִימָה
לָנֶה בְתוֹךְ בֵּיתִי, וְזָר מַעֲשֵׂהוּ!
וַיִּתְנָה חֶשְׁקוֹ וְכָל מַחְסֵהוּ
אֶת בּוֹגְדֵי בֶגֶד, אֲהָהּ אָהִימָה.

התינוק הזר והמשתלט בכח חשקו איננו אלא קופידון, (ובעברית — 'חשק', כשם פרטי) המסמל כאן את היצר הרע והמדית. הבית הוא הלב, ואליו פונה המשורר בהמשך:

אִיעָצְךָ, לִבִּי, עֲשֵׂה לוֹ טֶבַח!
לֵךְ־נָא וְחוּשֶׁיךָ טְבַח טִבְחָתָה;
הָסֵר מְקוֹר טֻמְאָה וְסַדֵּר שֶׁבַח.

הָכֵן־לְךָ מִזְבַּח וְאוּר גַּם אֶבַח,
וּבְשָׂרְךָ תֵּן־לוֹ לְמוֹ עוֹלָתָה,
שַׁוְעָתְךָ יִשְׁמַע, יְבָרֶךְ זֶבַח.

הלב מתבקש להביא את תאוות הבשרים קרבן לאל.

אורווייטו תרגם את 'תחינותיו' מאיטלקית. לגירסאות האיטלקיות שלהן הוא קורא 'sonetti spirituali'.

השפעת הסוניט הספיריטואלי האיטלקי פולשת לסוניט העברי וניכרת בו, פה ושם, בדימוי, בציור ובהלך הרוח. כדי שלא לפזר את הדיון יותר מדי נתבונן, לעניין זה, רק בדוגמא אחת נוספת: סוניט עברי אנונימי מן המאה הט"ז, שכבר נזכר לעיל, מול סוניט של מיכלאנג'לו.[62]

61 ראה: Moench W., Das Sonnet. Gestalt und Geschichte. Heidelberg 1955, p. 72

62 הסוניט העברי — ש' ברנשטיין, משירי ישראל באיטליה, ירושלים תרצ"ט, עמ' כט. האיטלקי — Michelangelo Buonarroti, Rime, a cura di E. Barreli, Milano 1981, p. 288 בתרגום מילולי: דברים בטלים של העולם כילו את הזמן שניתן לי לידיעת האל; ולא רק השכיחו ממני את חסדיו, אלא שעמם, יותר מאשר בלעדיהם, היטו אותי לחטא. מה שמחכים אחרים עשאני עיוור וסכל; איטי להכיר בחטאי. איבדתי תקווה, אבל גדול חשקי להשתחרר מאהבת עצמי, דרכך, אלי. קצר לי את הדרך העולה אליך, אלי הטוב, ועזור לי לעלות בדרך המקוצרת. תן שאשנא את חמדת העולם הזה ואת יופיו שכיבדתי; שלפני מותי אהיה זכאי לחיי הנצח.

Le favole del mondo m'hanno tolto
il tempo dato a contemplare Iddio,
nè sol le grazie sue poste in oblio,
ma con lor, più che senza, a peccar volto.

הֵן עַל עִתִּי תֵּרַד עֵינִי עֵין מַיִם
כִּי כִלִּיתִיו אַחַר חֶמְדָּה נִפְסֶדֶת:
תַּחַת לַגְּבִיהַּ עוּף בָּחַרְתִּי רֶדֶת,
גַּם כִּי הָיָה בִי עֹז לִסַּק שָׁמַיִם.

Quel c'altri saggio, me fa cieco e stolto,
e tardi a riconoscer l'error mio,
Manca la speme, e pur cresce 'l desio,
che da te sia dal proprio amor disciolto.

אֵל הָרוֹאֶה לַלֵּב, לֹא לָעֵינַיִם,
יָדֵךְ לִגְמֹל, אֵל, טוֹב תָּמִיד מוּעֶדֶת,
חוּסָה עַל נִשְׁמָתִי זֹאת הָאוֹבֶדֶת
וּבְחַסְדְּךָ לָהּ תַּרְבֶּה אֹרֶךְ־אַפַּיִם!

Ammezzami la strada c'al ciel sale,
Signor mio caro, e a quel mezzo solo
salir u'è di bisogno la tua 'ita.

טַהֵר וּמְחֵה טִנּוּף כָּל חַטֹּאתֶיהָ!
מִמָּרָה אֶל מִתְקָה אוֹתָהּ תַּסִּיעַ,
בִּמְקוֹם שֶׁהִיא זַכָּה, אֵל חַי, תַּטֶּהָ.

Mettimi in odio quanto 'l mondo vale,
e quante sue bellezze onoro e colo,
c'anzi morte caparri eterna vita.

מִשֶּׁפַע זִיו תִּפְאַרְתְּךָ לָהּ תַּשְׁפִּיעַ
וּכְעֶצֶם שָׁמַיִם הָאֵר פָּנֶיהָ!
אָז כַּכַּלָּה תִּזְרַח וּמְאֹד תּוֹפִיעַ.

הצער על ביזבוז החיים אשר ניתנו לאדם כדי 'לגביה עוף'; הפנייה האישית הישירה לאל רחמן ועוזר; התשוקה להיטהר בעולם הזה ולחוש בו מעין עולם הבא, כל אלה חוזרים בשני הסוניטים. 'אורך אפיים' של האל, והסעת הנפש 'ממרה אל מתקה' מוסיפים נופך יהודי לזה שבשפה העברית, אך הם אינם מטשטשים את זיקתו לשירו של מיכלאנג'לו ול'סוניטו ספיריטואלי' של התקופה.

מאיר בניהו

רבי ישראל נאג׳ארה

— ∪ — — ∪ — — ∪ — — — — ∪ — — ∪ — — — —

רָמָה יְמִין שִׁירִי כְּגִבּוֹר בִּקְרָב — כָּל מַחֲשָׁךְ יָשִׁים לְאוֹר זוֹרֵחַ
אַצְתִּי בְּלֵב נֶעְלָץ בְּנִיב נִמְלָץ לְעוֹר — רֵר רַעְיוֹן שִׁכְלִי וְעֵין פּוֹקֵחַ
לַעֲרוֹךְ זְמִירֵי הוֹד וְשִׁירִים, נִמְלְצוּ — אֶל כָּל בְּשִׁירִים שָׁר וְרֹן פּוֹצֵחַ...

רבי ישראל נאג׳ארה על שירתו

גדול המשוררים במזרח מחברי שירי קודש, אחרי גירוש ספרד. שירתו כבשה את ליבם של חוקרי השירה והפיוט והותירו את תולדותיו לוטים בערפל.[1] דומה שמקצת הדברים שנאמרו על חייו (שאין בהם אלא מילים מעטות), אין כמותם לבילבול דברים וגיבובם. חקר השירה שלו, ככל שראוי הוא להיקרא כך, החל בדור האחרון, אבל אין בו כדי שביעה, אלא דברים כלליים וקצרים שנכתבו כהקדמות להוצאת שירים חדשים שלו, מעט מהרבה. רק בימינו נתפרסמו כמה מחקרים שהם בחינת התחלה טובה לחקר שירתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה וההדרת כל שיריו.[2]

לפני יותר מיובל שנים נתן אל ליבו חוקר שירה דגול לענות בחייו ויצירתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה ולא עלתה בידו. וכך כתב ר׳ ישראל דוידזון בהקדמתו ל׳שירי תקוה מן ״שארית ישראל״ לר׳ ישראל נגארה׳ :[3]

> רדפתי אחר השלמות, נשאתי נפשי להוציא מהדורה שלמה של שירי נגארה, שתכיל כל מה שנדפס מקודם ומה שעדין טמון וגנוז בכתבי יד ; ... לחבר מבוא גדול שיקיף תולדותיו של הפיטן ותולדות בני דורו אשר עמד עמהם בקשר ידידות ...

אותה שעה כבר אמר לו ליבו ששוב לא יצלח הדבר בידו, והחל לפרסם לקוטות משיריו.

1 כבר קבל על כך י׳ דוידזון, ואמר : ׳מאמרים קטנים על אודות ר׳ ישראל נגארה נתחברו במספר הגון, אבל עדיין אנו מחכים לחיבור שיקיף את כל פעולותיו הספרותיות והציבוריות, שיראה לנו השפעתו על משוררי דורו והדורות הבאים אחריו׳ (י׳ דוידזון, שירים חדשים לראשי חדשים, ספר השנה ליהודי אמריקה, ד [תרצ״ט], עמ׳ 282).

2 אהרן מירסקי, שירי גאולה לרבי ישראל נאג׳ארה, ספונות ה (תשכ״א), עמ׳ רז—רלד ; שירי נגר ובר נגר, שם, ו (תשכ״ב), עמ׳ רנט—שב ; שירים חדשים מ׳שארית ישראל׳ לרבי ישראל נגארה, ספר זכרון להרב יצחק נסים זצ״ל, סדר חמישי, ירושלים תשמ״ה, עמ׳ פט—קיא ; שירים לששת ימי השבוע של ר׳ ישראל נאגארה, גבורות הרמח, ספר יובל למשה חיים ויילר, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ 185—200 ; יוסף יהלום, ר׳ ישראל נג׳ארה והתחדשות השירה העברית במזרח לאחר גירוש ספרד, פעמים, 13 (תשמ״ב), עמ׳ 96—124 ; טובה באר׳, בחינות צורה ותוכן בשירי ׳עולת חדש׳ לישראל נג׳ארה, עבודת גמר בספרות עברית, ירושלים תשמ״ג.

3 ספר היובל לפרופיסור שמואל קרויס, ירושלים תרצ״ז, עמ׳ 193.

המקורות לתולדותיו שלר׳ ישראל נאג׳ארה אינם מרובים. הגדול והחשוב שבהם הוא ספרו ׳מימי ישראל׳ (ויניציאה ש״ס). ההקדמה כתובה בלשון מליצה, סבוכה ומעומעמת. אבל לא על זה יתלונן החוקר אלא על הסתירות הקוטביות שבהערכת אישיותו. דומה שלא זכה שום משורר, לפניו או לאחריו, לדברי שבח כה גדולים, ששירתו היא קודש קודשים; המלאכים נהנים משירתו, וצדיקים וחסידים משתבחים בו ובשיריו, ואותו יכנו ׳חסידא קדישא׳ ו׳דמי לבר אלהין׳ מצד אחד, ומצד שני יתארוהו כרודף תענוגות־החיים, שם בכוס עינו, מנבל פיו ועובר עבירות חמורות בפרהסיה. לאמיתו שלדבר זו השאלה הקשה ביותר בחקר תולדותיו, והחוקרים לא פיענחו סודו שלדבר.

קושי נוסף הוא שלא נדפס דבר מחיבוריו מלבד ספר השירים ׳זמירות ישראל׳ (ויניציאה שנ״ט—ש״ס), ודמותו נצטיירה כמי שראתה בשירה חזות הכל. ברם, הוא היה גם גדול בתורה, מורה הוראה, פרשן ודרשן. צד זה שלאישיותו עודנו בחינת ענן לבושו וערפל התולתו.

אבותיו

משפחתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה שורשה בספרד, בנסיכות קאשטיליה מעיר Najera, שלמן המאה העשירית היתה בה קהילה יהודית ולאנשיה היתה יד בקרב אנשי השלטון ונתייחדו בזכויותיהם.[4] כ״י ששון 1050, פירוש פסחים, צויין בו שם הכותב: ׳סימן טוב בן כמ״ו אליה נזארה ... כ״ג לחדש אדר ראשון שנת הקע״ו ליצירה׳ (1416),[5] ויש להניח שאף הוא היה מעיר נאג׳ירה.

רגליים לדבר שאבותיו שלר׳ ישראל נאג׳ארה נדדו מספרד בעת הגירוש והתיישבו בתורכיה. ולא נודע בשם אלא זקנו. שכך היתה ווסתו לחתום בשמו שלזקנו: ׳הרב השלם החסיד הענו כמהר״ר לוי נאג׳ארה׳.[6] ואתה למד מכאן שזקנו ר׳ לוי היה מחכמי ספרד, ולא עוד אלא שהוא היה מן המגורשים. ואילו בנו ר׳ משה נולד, ספק בשאלוניקי, ספק במקום אחר, בשנת ר״ע בערך.

ר׳ משה נאג׳ארה עלה לצפת, ושוב אין אנו יודעים אימתי וכנראה בשנת ר״צ. נשא לאשה את בתו שלר׳ ישראל די־קוריאל, אחד מארבעה המוסמכים שסמך אותם ר׳ יעקב בירב. ר׳ משה בא בהסכמה על פסקיהם שלגדולי צפת מרן ר׳ יוסף קארו ור׳ משה מטראני. גדול היה גם בקבלה, מתלמידיו המובהקים שלאר״י ומכותבי תורתו.[7] ספרו לקח טוב (קושטא של״א), ביאור על התורה על־פי דברי חז״ל, נודע בחשיבותו. מצפת נקרא לכהן רב בדמשק, העמיד ישיבה והיה דורש בקהל. בעיר זו נפטר ועליו קונן בנו:

> יום נפל ברוש האשל הגדול הדיין המצויין, אבא מארי, נפטר פה דמשק במשמרת[8] ר״ח תמוז שנת האש״ם ... אוי נא לה אמרה דמשק כי אבדה כלי חמדתה ומורה הוראתה. חול תחול נפש בני הישיבה, שוני הלכות בכל יום ... נוע ינועו לבב אנשי קהלותיו השומעים יום ליום דרשותיו ...[9]

4 ראה י׳ בער, היהודים בספרד הנוצרית, תל־אביב תשי״ט, עמ׳ 25, 31, 219.
5 אהל דוד, עמ׳ 1081.
6 ראה, דרך־משל, הקדמתו לס׳ זמירות ישראל, דף ג, א.
7 קיצרתי כאן בדברים עליו משום שהארכתי עליו בספר האר״י וחוגו. ה׳ יזכני להשלימו ולהדפיסו.
8 כלומר ערב.
9 ר׳ ישראל נאג׳ארה דרש עליו ביום השבעה ואחר־כך קונן עליו בשיר. מימי ישראל, דף קסד, ב.

ראשית חייו ולימודיו

ר׳ ישראל נאג׳ארה נולד בצפת סמוך אחר שנת ש״י. תורה קיבל בבית־מדרשו שלאביו. וכך יאמר: ׳ומנעורי גדלני כאב אב ... בשערים המצויינים ... והייתי מתאבק בעפרות זהב מליהם ... רואה שומע ושותק׳.[10] אף הוא למד בפני זקנו ר׳ ישראל די־קוריאל[11] וממנו הושפע ביותר. וכך כתב בהקדמתו לס׳ מקוה ישראל:

> מים מפכים, מן המקדש המה יוצאים, מהאשל הגדול, מבצר עוז ומגדול, הרב מורינו כמה״ר ישראל די קוריאל זלה״ה. קר[י]תי ושתיתי ושמעתי מפיו נוראות, אף כי לא השגתיו כי אם בימי נעורים ... לאשר מנגד עיני בבואה דבבואה מזיו שכינתו, ומעט קט מספיר גזרתו ודברתו בלבי חרותה מגרסא דינקותא ... וכטעם לשד השמן דרושו ונאומו וטוב טעמו ... חסידים וצדיקים בני משפחתנו כאבא מארי זלה״ה, חתן המלך, וכצנתרות זהב החן בניו ידידיו ותלמידיו היוצקים מים על ידיו, אשר יולדו על ברכיו, כרעו על ברכיהם לשתות מים מתוך בארו וממעמקי ביאורו, ולעשות כונים למלאכת הדרוש דרכו בעקבותיו ... ובאמצעותו הולידו והצמיחו ועשו פרי.[12]

ר׳ ישראל נאג׳ארה, שיווה, איפוא, לנגדו את דמותו שלזקנו, את חכמת דבריו וחן מעשיו ובייחוד למד ממנו, כרבים אחרים, את תורת הדרשה וביאורי המקרא, מקצועות שבהם בעיקר חידש ויצר. ר׳ ישראל נאג׳ארה תולה בזקנו את עשייתו שלו במלאכת הדרוש, ואומר: ׳ומן הנהרים ההם ... ומאותו תמצית המצאתי כתוב חזון ובאר את אשר עלתה מצודתי ... ואעשה גם אני דרושים ופרושים חדשים לחדשים ...׳.[13] הוא הראה לזקנו מקצת מדרושיו ׳ויאורו עיניו. אמר במנוחתו, על המאמרים אשר לפניו הגשתי: והנה בן בתי יורש אותי׳.[14] ואכן, ר׳ ישראל נאג׳ארה מרבה להביא מדרושי זקנו. כגון: ׳וכזה יש לי מפי הרב הגדול זקני נר ישראל זצ״ל ... על פסוק למשה ולישראל׳;[15] ׳ועל דרך זה היה מפרש הרב הגדול זקני זצ״ל על פי׳ פסוק ... אדם כי יקריב׳.[16]

מן הלשון שר׳ ישראל די־קוריאל שיבח את דרשותיו שלנכדו ׳במנוחתו׳, שומע אתה שהיה זה באחרית ימיו. מכאן אתה למד שעד שנת של״ז, בהיות ר׳ ישראל נאג׳ארה כבן חמש ועשרים שנה, יושב היה בצפת. מסתבר שבעיר זו נשא אשה ואין אנו יודעים את שמה.[17]

בדמשק

אימתי עקר לדמשק וכמה פעמים עשה בה, אין הדבר ברור כלל. מדברים שכתב על אביו צריך אתה לומר שר׳ משה נאג׳ארה כיהן בקהילת דמשק לפחות כמה שנים, כלומר משנת של״ה—של״ז, זמן קצר אחרי פטירת מרן שנמנה עמו בבית־הוועד. ברם, אין אתה יודע אם בנו נדד עמו. אלא שמכותלי הדברים ניכר שכשהיה אביו בדמשק נמצא הוא עמו במ־

10 הקדמה לס׳ זמירות ישראל, דף ג, א.
11 נפטר בסופה שלשנת של״ז. ראה רשימות ר׳ יוסף מטראני בס׳ תשובות ופסקי מהרי״ט החדשים, ירושלים תשל״ח, עמ׳ כא.
12 הקדמה לס׳ מקוה ישראל, פרסבורג תר״ג, עמ׳ ב.
13 שם, שם.
14 בראשית טו, ג.
15 מקוה ישראל, דרוש ב, עמ׳ כה.
16 שם, עמ׳ ז.
17 ספק אם אין היא אחותו שלר׳ אברהם המון. ראה להלן, ליד הע׳ 22.

חיצתו. יש להניח, איפוא, שר׳ ישראל נאג׳ארה עקר דירתו מצפת בהיותו כבן חמש ועשרים שנה. לכאורה, דברים שאמרנו שוברם בצידם. בשנת תר״ג נתפרסמה ידיעה בעתון ליטראטורבלאט שיצא לאור בלייפציג, כי בשנת תקצ״ו, בעת פינוי האשפה מחורבת ר׳ יהודה חסיד בירושלים ובעת בנייתו מחדש, נמצאו תעודות משנת של״ט שחתום בהן ר׳ ישראל נאג׳ארה והן נשמרות בגנזי בית כנסת החורבה.[18] הדבר נראה רחוק מאד. שמא לא הטיבו לקרוא את החתימה? ואולי באותה שנה ביקר בירושלים?

דומה שלא היתה עשייתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה בדמשק לראשונה אלא גלות ולא יצא מצפת לאיזו תכלית כלשהי. ואתה יכול ללמוד זאת מדברי עצמו בהקדמה לס׳ מימי ישראל. ואלה הם:

> בבור תחתיות שמני זמני, מתלאות עוברות וחולפות ובאות ... צנוף צנפני ככדור אל ארץ רחבת ידים ארם נהרים,[19] לא השיב ידו מבלע ... גדע בחרי אף קרן ישראל ... אבא מארי, ארי שבחבורה ... ותהי דמשק מוסר מעיר וצעיר אנכי, ונבזה בדמשק ערש ... ישבתי שומם ודומם ...[20]

מלשונו אתה שומע ששהותו בדמשק חופפת את זמן שבתו שלאביו בקהילה הזאת, ויש מקום להניח שגם אביו לא יצא מצפת מרצון אלא שאנוס היה.

ר׳ ישראל נאג׳ארה ראה, כאמור, גלותו לדמשק גזירה מן השמים. גם במכתב ששלח לר׳ יעקב בירב השני, ה׳מוסמך׳ מידי מרן ואף הוא היה בסומכים, הוא תולה את הקולר במ־עשיו ואומר: ׳מי יודע אם עונותי אשר גרשוני מהסתפח בנחלת ה׳, ישובו להטיב לי ואבואה ... אתעדן במראות הצובאות, בתמונה החקוקה כירח אור זורח׳.[21] ושוב לא נת־באר אימתי נכתבו דברים אלה? ברם, מן הלשון אתה למד שצאתו מצפת היתה באופן עראי, עד אשר תובטל הגזירה, והוא עודנו רגל אחת בדמשק ורגל אחת בדרך לצפת. אבל לא הגיע הדבר לכלל מעשה. רוצה לומר, תחילתו באונס וסופו ברצון.

ואכן באיגרותיו שהדפיס בספרו מימי ישראל מצוייה איגרת אחת ששלח לריעו ר׳ אברהם המון בצפת. הגיעה לאוזנו שמועה שכאילו ר׳ ישראל נאג׳ארה אמר דברים כנגדו ולכן כתב לו איגרת להזים אותה שמועה וכן לבקשו שיחקור ויברר מה עלה בגורלם שלספריו ודירתו. ואלה דבריו:

> יעשה עמנו ככל הבטחותיו ... להגיד לנו מה שבאזנינו שמענו, כי נמכרה בצדיה, הבית והעליה, וכל החפצים אשר בתוכה, הושלכו סחוב והשלך עד אשר לא נמצא שם גם ציור .. הן הנה היו קורותינו וקורות בתינו אשר האיצונו האליצונו לצאת מארץ ישראל לא על הלחם לבדו, כי על כל מוצא פה ולב שוים לעשות כלה ונחרצה בנחיצה. ועתה אני דואג את הספרי׳ וחפצי הבית אם ישארו בם שנים יחד ... לא נעשה כפשע הזה ... לשיבזזו זרים יגיענו ... ועתה לא עלינו ועל אחותו תלונותיו, אשר הלכה מאתו לבקש על המחיה ועל הכלכלה ...[22]

ור׳ ישראל נאג׳ארה מבקש מר׳ אברהם המון לכתוב לו בבירור כל שאירע בביתו.

דבריו שלר׳ ישראל נאג׳ארה אינם מפורשים והוא רומז לדברים שר׳ אברהם המון ידע

18 Literaturblatt des Orients, כרך ד (1843), עמ׳ 678.
19 ארם נהרים בבל וכאן הכוונה לדמשק.
20 מימי ישראל, דף קעד [קלח], א. דמשק מוסר מעיר, ישעיה יז,א.
21 מימי ישראל, דף קנב, ב.
22 מימי ישראל, דף קנז, א.

אותם. אין ספק שגם איגרתו זאת נכתבה בראשית בואו לדמשק, שכן ביתו וספריו נותרו בצפת והוא אומר שלא יצא מצפת אלא לשתי סיבות האחת ׳על הלחם׳, כלומר קשיי הפרנסה, או רעב, והשנייה קשה ממנה ׳לעשות כלה ונחרצה׳ ברכושו כלומר גזירה מצד השלטון. ואין לך הוכחה טובה מזאת שנאנס לגלות מצפת, מכך שהוא יושב בדמשק פוגעים בביתו, בחפציו ובספרייתו והוא, שנמצא במרחק כה קטן מצפת, אינו יכול לנסוע לשם ולסדר את ענייניו.

אברהם המון היה מעין מופקד על ביתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה בצפת, ואולי היה קרובו. שאם לא תאמר כן מה פשר הדבר: ׳לא עלינו ועל אחותו תלונותיו אשר הלכה מאתו לבקש על המחיה ועל הכלכלה׳? כלום אחותו שלר׳ אברהם המון היתה אשתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה? ואחרי שהתגורר בדמשק יצאה בעקבותיו, אבל לא עמו ושומה היה עליה לשמור על הבית, ורק אחרי שעקרה מצפת נבזז? ידים מוכיחות שר׳ אברהם המון הטיל במכתבו לר׳ ישראל נאג׳ארה את הזנחת הבית על אחותו וניקה את עצמו. דומה שמכאן אנו יכולים לחזור לדברים שלמעלה ולפענחם. תלונתו שלר׳ אברהם המון על ר׳ ישראל נאג׳ארה שהטיח דברים כנגדו היא, שתלה בו את הקלקלה. אברהם המון דחה זאת וטען שלא הוא הגורם אלא אחותו. ושוב אתה תוהה כלום אין היא אשתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה, שהרי על שום מה יטיל עליה ר׳ אברהם המון אשמת הביזה?

ר׳ ישראל נאג׳ארה התייאש מן הבית אבל דאג לגורל ספריו וחפציו. ומי יידע אם לא היו בתוכם גם חיבורים שלו?

ימי שבתו הראשונים בדמשק היו קשים. משנפטר אביו חש שהוא נשאר ללא משען ומשענה, ובלשונו: ׳דמשק מוסר מעיר, וצעיר אנכי ונבזה בדמשק ערש ... ישבתי שומם ודומם׳.[23] הוא הוצרך ללוות כסף לשם מחייתו, ולכבוד אחד ממיטיביו שהלווה לו כסף, כתב נאג׳ארה שיר בעת שהחזיר לו את הכסף׳.[24]

ר׳ ישראל נאג׳ארה האמן

ר׳ ישראל נאג׳ארה היה סופר וצייר אמן ואפשר שהתפרנס ממלאכות אלו. כבר במכתבו לר׳ אברהם המון אתה מוצאו מתלונן שכל חפציו הושלכו מדירתו בצפת ׳עד אשר לא נמצא שם גם ציור׳. אלא שלא נדע אם הדברים הם כפשטם או כמדרשם, שמא רצה לומר, לא חפץ ולא דמות שלחפץ? אבל יש עדויות שאכן משך במכחול. ׳כתובה כתיבת ידי מצויירת ומכויירת להוד ותפארת׳ שלח כתשורה אל ידידו ר׳ יצחק מחסין בסינים (טרבלוס אל־שאם) קודם נישואי בתו.[25] ואכן, בשנת שס״ט דיברה הרוח בגנותו, ואמרה ש׳אסור לתת לו כתובה או גט לכתוב וכמעט שראוי לפוסלן׳.[26]

נהוג היה בדמשק לקשט כלי עץ ואבנים בציורים, שבהם מובלעים פסוקים באומנות רבה, והיו גם חורתים הרוזים שיש בהם משום ברכה לבית ולדרים בו.[27] נאג׳ארה עסק במלאכה זו וכתב שירים שנחרתו על העץ או על האבנים. בימי נעוריו כתב שירים ׳על אויג־

23 שם, דף קעד [חלק], א.
24 שם, דף קסג, ב.
25 שם, דף קמו, ב.
26 ספר החזיונות, עמ׳ לד.
27 ראה א׳ ריבלין וי״י ריבלין, לקורות היהודים בדמשק, רשומות ד (תרפ״ו), עמ׳ 82. וראה יהלום, שם (הערה 2), עמ׳ 101.

טאדור [מניפה] משני עברים כרקום כסף וזהב מחוטבים, מזה ומזה הם כתובים'.[28] ושוב לא ברור אם אכן נאג'ארה עצמו רקם את שיריו בחוטי כסף וזהב? אף הוא חיבר שיר לדוד, 'אהוב וריע אשר בנה בית חדש' מפואר מאד. בשיר שנחרת גוכח הבית, נאמר: 'שפרה למאד כמעט נדמה / בנין שלמה בן דוד // רבה תפארתה גם רמה ... // אעתיר לאל שוכן רומה / תמיד תהיה מגן דוד ...'.[29] ועוד כמה שירים, 'נגד הפתח בביאה' ו'על הקורות'.

זמן קצר אחרי פטירת אביו בשנת שמ"א, כנראה חל מפנה לטובה במצבו. אחד מנכבדי דמשק פתח בפניו את ביתו. נאג'ארה יכנהו 'מבחר השלמים, שמו נודע באיים ... הנבון ומעולה ה"ר חיים ז' חיים'. נאג'ארה היה יוצא ובא בביתו 'ערב ובקר וצהרים ... ולאורו הלכתי בשבתי ומשענתי'.[30] כלומר הטיב עמו לא רק בחומר אלא גם ברוח.

כעבור זמן מה 'העיר ה' את רוח שרי קדש ונסיכים', כלומר ראשי הקהלים בדמשק, 'לתת לי מהלכים בין העומדים על הפקודים, וחוצות שמו לי בדמשק כחפצי ואבי',[31] כאשר שם אבי,[32] מלאו ספקי ולחם חוקי'. עתה עיקר פרנסתו היה לו, איפוא, מן הקהילה.

סופר הקהילות

מה היה תפקידו? מן הלשון האחרון נראה שהופקד על אחד מן התפקידים שמילא אביו. אין ספק שהיה דורש בקהל. בספרו מקוה ישראל מצויים כמה וכמה דרשות שלו, כגון זו: 'דרוש דרשתי על עצירת גשמים בפרשת בשלח',[33] או 'על מעלת השלום וכלליה ופרטיה'.[34] הוא גם ערך תפילות ובקשות לצרכיה שלקהילה. בין התפילות והפיוטים המסוגלים לעצירת גשמים, שכינס ר' שמואל ויטאל לספרו 'חמדת ישראל', נמצא 'עוד לעצירת גשמים מהרב ישראל נאג'רה: רבונו של עולם יחיד שוכן ברום שמי ערץ'.[35] ברם, עיקר עיסוקו היה סופר הקהל. וכאומרו: 'ואתי עטי וקסתי ... לכתוב כל הכתוב לחיים, טסקא דהזמנה, כי ספרא דמתא אנא'.[36] ולהלן יאמר:

> על משמרתי אני נצב כל הלילות, כותב ... אם מאגרות שלומות לשרים וסגני', או דבורים לשרים ונוגני', ואם מהלצות להליץ טוב בעד אביונים, ואם ממענים למעונים, והגה וקינה לרבי יגונים, ודברים צחות לבעלי שמחות

והרי זה תוכן ספרו מימי ישראל.

סופר הקהילות בדמשק היה לו מעמד נכבד ורבנים ידועים כיהנו בתפקיד זה, כגון 'סופר הקהלות החכם ה"ר משה ברור'.[36]* ואינני יודע אם אחרי פטירתו נתמנה נאג'ארה במקומו? ר' ישראל נאג'ארה שימש סופר הקהל עד אחרי שנת שע"ג. בשנה זו נעשתה פשרה בינו

28 שם, דף קנג, ב. ושם השירים.
29 מימי ישראל, דף קנג, ב.
30 שם, דף קעד [צ"ל קלח], א.
31 מלשון אביתי, כלומר כחפצי ורצוני. ראה איוב לד, לו ובתרגום שם.
32 מלשון: אשר שם משה, רוצה לומר כפי שקבע, ביקש אביו.
33 כ"י מקוה ישראל (ראה להלן), סאה לט, דף 29א.
34 שם, סאה מ, דף 30ב.
35 חמדת ישראל, חלק ב, כ"י מוסאיוף 123, דף רלט, א. ונדפס בעולת חדש, סי' סו.
36 זמירות ישראל, דף קלח, ב. טסקא ראה קידושין ע ע"ב.
36* שו"ת המבי"ט, חלק ב, ויניציאה ש"צ, סי' ט, דף ז, א. ועיין במאמר דרושיו שלרבי יוסף בן מאיר גארסון, מיכאל, ז (תשמ"ב), עמ' נג.

לבין מנשה קצין, שהלווה לו סכום כסף בעד הדפסת ספרו: 'לפרוע לו החוב הנז' מהפרס שהיו נותנים לו הקהל מדי שבת בשבתו על שכר טרחו שהוא סופר הקהל.'[37]

ר' ישראל נאג'ארה ניסח את המכתבים בשם הקהילה והיה מופקד על הקשר שבין הקהילה לחכמים שבקהילות אחרות. וכמה איגרות כאלו מצוייות בספרו מימי ישראל. הוא כתב בשם קהילות דמשק 'על בית הכנסת המהודר אשר בכפר ג'ובאר', אשר באיפרכיית דמשק.[38] הוא ניסח וכתב את המכתבים שנמסרו לידי השלוחים שיצאו לשם כך לגולה. אף הוא כתב איגרת אל החכם והרופא ר' אברהם הלוי ן' מיגאש 'בשם קהל קדוש ספרדים אשר בדמשק'[39] לבקשו שיבוא ויכהן כרב הקהילה, וכן לר' יהודה מסעוד לירושלים, 'להיות שר ושופט עליהם', בטרם יאות לקבל עליו להיות מרביץ תורה של ק"ק איסקליין.[40] אף הוא הלך ביום פורים עם ר' יעקב [אבולעפיא?], לבקשת ר' בצלאל אשכנזי, לדפוק 'על דלתי בתי יחידי הקהל' לקבץ נדבה לשם ירושלים.[41]

כנראה שלא הספיקה לו משכורתו וצריך היה לשלוח יד גם במסחר. לשם כך הוכרח למכור 'את חפצי ביתו ואת כלי תשמישו'. עד שהיו לו 152 גרוש. בכסף זה קנה משי ושלח את הסחורה למצרים למאיר גאוויזון[42] על־ידי אחיו דוד שישב בדמשק.[43] הוא התנה שכל שתמכר הסחורה יישלח לו הכסף כדי שיוכל לשוב לעשות 'חפצי אשתו'. היא לא הסכימה למכור את חפצי הבית אלא רק אחרי שהבטיחה, שבעת שיגיע לו כסף יקנה 'החפצים אשר מכר מביתו'. גאוויזון לא עמד בתנאי הזה וכיוון שכך פרצה 'קטטה בביתו' שלנאג'ארה. הוא התלונן בפני דוד גאוויזון והלה ניער חצנו ואמר שכך היא דרכו שלאחיו. ארבע שנים דחה אותו בדברים. מה עשה נאג'ארה? נסע למצרים אל מאיר גאוויזון, והיה שם גם בי"ט חשוון שפ"א. רבני מצרים ידעו את דרכו הנלוזה שלמאיר גאוויזון ועמדו לימינו שלנאג'ארה. ר' חיים כפוסי כתב פסק שבו הוקיעו וכי אינו יכול להתאפק בראותו 'דמעת העשוק הזה, מזה בן מזה,[44] החכם הנעלה כה"ר ישראל'.[45] ר' מאיר גאוויזון ור' אברהם סכנדרי הסכימו על פסקו שלר' חיים כפוסי. את הפסקים האלה שיגר נאג'ארה לר' יום טוב צהלון להכריע בהלכה זו.

37 שו"ת רבינו יום טוב צהלון החדשות, חלק ב, ירושלים תשמ"א, סי' קנא, עמ' פז, ב.

38 מימי ישראל, דף קסג, ב.

39 שם, דף קמד, א.

40 שם, דף קמה, ב.

41 שם, דף קמא, א.

42 סוחר במשי עשיר שעסק גם בהלוואות כספים למלכות. קרובו שלר' מאיר גאוויזון רבה של מצרים, שעליו אמר 'וחרפה לא נשא על קרובו' ור' חיים כפוסי כתב עליו: 'כי ידעתיו אוהב בצע ושונא אמת' (ראה מהריט"ץ [הע' 37] ובמבואו של א' שוחטמן לשו"ת ר' מאיר גאוויזון, ירושלים תשמ"ה, כרך א, עמ' 32; כרך ב סי' סא, עמ' רכה). המשי היה נעשה בדמשק ודוד אחיו ושותפו שלחו את הסחורה למאיר גאוויזון במצרים. עיין שו"ת מהרימ"ט, חלק א, קושטא ת"א, סי' ע, דף פו, א. התשובה היא, לפי סדרה, משנת ש"ס.

43 דוד גאוויזון נזכר שלא לשבח בס' החזיונות למהרח"ו (עמ' לד): 'חטא הרבה, כי הניח פה [דמשק] אשתו הצנועה ונשא במצרים אשה זונה.' בכ' בניסן חלם יוסף סיגורא שהגויים בדמשק מכריזים שכבר נגלה מלך ישראל 'וגם ר' דוד גאוויזון ביום הזה הוא יוצא ממצרים לבא פה'. הוא נזכר גם בחלום שליל ראש השנה שע"א שהיה 'מאותם הראשים של קהל ספרדים . . . כמו גאוויזון וזולתו' (עמ' קלב), שהם מונעים את אנשי הקהל לחזור בתשובה.

44 ראה ברכות כח ע"א.

45 שו"ת ר' יום טוב צהלון החדשות, חלק ב, סי' ריט, עמ' רכ, ב — רכה, א.

נדודיו

ר׳ ישראל נאג׳ארה נדד בערי תורכיה ולא נודע על שום מה? בספריו הוא מזכיר חכמים ומשוררים שנתוודע אליהם במסעותיו, התיידד עמם והחליף עמהם מליצות ושירים שכמה מהם כינס בספר ׳מימי ישראל׳. בשנת של״א עשה אביו בקושטא ובשאלוניקי. בקושטא הדפיס את ספרו ׳לקח טוב׳. בסופו[46] נדפסו דברי הבן בשבח ספרו שלאביו, ואחריהם שיר: ׳יורה כשחר אורו ויבקיע׳. כלום עשה הבן עם האב? אף הוא החליף שירים עם המשורר ר׳ דוד עונקינירה משאלוניקי. הוא שלח אל נאג׳ארה שיר ׳על אשר בני בליעל חרבות בשפתותיהם דברו עליו כזבים להפר ברית אהבים אשר מימים רבים ודבריהם נכנסו באזניו וכתב לו דברים קשים כגידים ...׳[47] שתחילתו: עורה לבבי ואל / תשכב ותישן ראה.

ושוב אין אתה יודע אם היה זה בשנת של״א, בעשות אביו בשאלוניקי, או כשנסע לעצמו. מכל מקום ראוי לציין שעונקינירה כותב על עצמו, שעבר ׳בארץ דמשק׳.[48]

נמצא גם שיר ששלח נאג׳ארה ׳אל השר יוסף ן׳ מובחר בהיותי בברושה׳.[49] ואין אנחנו יודעים אימתי עשה בקהילה זו. ואולי בהיותו שם נתוודע אליו ר׳ יוסף ב״ר משה גאנסו הצעיר, שהיה למשורר, הושפע משירת נאג׳ארה ואף חיקה שירים משלו. מכל מקום ברי שלא רק בקהילות אלו ביקר אלא גם בקהילות אחרות שלפי שעה אין אנחנו יודעים את שמן.

כלום חזר ר׳ ישראל נאג׳ארה לצפת? בכלל איגרותיו שהדפיס מצוייה אחת ששלח מצפת לר׳ בצלאל אשכנזי למצרים.[50] אף מצויים בס׳ מקוה ישראל דרושים שדרש בצפת. ואלה הם: ׳על מלת בן אחותי בצפת תוב״ב׳ וכן ׳על נשואי שניי יצ״ו בצפת ת״ו׳.[51] כלום יש ללמוד מכך שחזר והתיישב בצפת? לענייות דעתי מאורעות אלו היו בתקופה שר׳ ישראל נאג׳ארה כבר התיישב בדמשק ברצון. הדרושים שדרש בצפת כולם לקרוביו ויש להניח, איפוא, שאותה שעה שוב לא היה מנוע מלבקר בצפת, ולעת שמחת קרוביו ביקש לעשות עמם. ואכן התיאש ר׳ ישראל נאג׳ארה מלשוב לעיר מולדתו. בראש ההקדמה לספרו מימי ישראל כתב דברים אלה: ׳ארץ מדוחי וגלותי ודמשק מנוחתי. בצפייתי צפיתי ... לאמור מתי אבא ואראה פני אלקים אל המקום אשר היה שם אהלי בתחלה ואראה כי נוחלתי אבדה תקותי׳.

מיסד ה׳משמרות׳ בג׳ובאר

ר׳ ישראל נאג׳ארה נהג בדרכי חסידות, ונהה אחרי אביו. הוא העמיד ׳משמרות׳ לכל ערב ראש חדש, למן ימי בחרותו

> בהלו נר ישראל עמוד הימיני על ראשי, האשל הגדול אבא מארי זלה״ה, דרכתי בעקבותיו ... בכל ערב ראש חדש, ולקבוע כל היום למוד מבוקר לערב, אין יוצא ואין בא לעשות מעשהו ... כי אם בתורת ה׳ חפצו ובתורתו יהגה.[52]

46 דף קנ, א.
47 יוסף פטאי, שירי דוד עונקינירה, קבץ על יד ב (יב), תרצ״ז, עמ׳ צ.
48 שם סי׳ טז, עמ׳ צד.
49 מימי ישראל, דף קמה, א.
50 מימי ישראל, דף קמב, א.
51 סאה לג, דף 12ב; סאה לה, דף 17א.
52 מקוה ישראל, הקדמה, עמ׳ ג; ברכה משולשת, עמ׳ 28.

המשמרות הן תיקון שתיקנו חכמי ארץ־ישראל להשיב את העם בתשובה ולשם בני הגולה והגאולה. ר׳ משה מליריאה מצפת, בן זמנו שלר׳ ישראל נאג׳ארה, דיבר במשמרות בהנהגות החסידות שלו. וזה לשונו:

שעושין משמרת ערב ר״ח ומתקבצין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ורוב היום בתפלה ודמעה ושק ואפר ... על שני סבות, על חרבן בית המקדש ועל עונות ... וטעם התענית א׳ להרתיש [להכתיש?] כח החומר ... ב׳ בזמן שבית המקדש קיים מקריב קרבן ועכשיו מקריב חלבו ...

יש חסידים ואנשי מעשה שדורשי׳ בכל משמרה ומשמרה דברי כבושין והכנעה ועניני תשובה וחמר העבירות ובני אדם שבים לקונם.[53]

נאג׳ארה ערך את המשמרות בג׳ובאר, שחיבה יתירה נודעה לו לבית הכנסת שבכפר זה ממנו, וכבר הבאנו למעלה את דבריו בעניין שיקום בית הכנסת העתיק שבכפר.[54] נאג׳ארה נפעם מעתיקותיו וצורתו. ואלה דבריו על המקום הזה:

האהבה עזה היתה לי מיום בואי פה העירה דמשק, עם המקדש המעוז, כנישתא דבי גובר ... ויש בקבלה ... אשר בו נמשח אלישע בן שפט לנביא על ידי אליהו ... והן אמת כי יפעת הדרת זיו שכינת הבית הכנסת יעיד ויגיד עליו ... ומיום נפטר אבא מארי ז״ל, שנים רבות, שנה אחר שנה, נעתקנו לעשות שם המשמרה, ערוכה בכל ושמורה בחברת אנשי חיל יראי אלהים ... נקראים חברת משמרת הקדש, שומרי משפט, עושי צדקה בכל עת לעניים אשר שם ...

את המשמרה נוהג היה, איפוא, לערוך עם אביו בדמשק, אבל אחרי פטירתו, בשנת שמ״א, העתיק אותה לג׳ובאר משום תפארת המקום שהוד קדומים ריחף עליו. בג׳ובר היה נוח להתבודד, לעסוק בלימוד ותפילה. עם ר׳ ישראל נאג׳ארה חברו יקירי דמשק, תלמידי חכמים שעסקו בלימוד, בלי ספק במקרא, משנה, אגדה וזוהר, ככל התיקונים שבהם נהגו חברי חברת משמרת הקודש בארץ־ישראל. הם עשו בתיקון הזה מבוקר עד ערב מבלי לזוז ממ־קומם, ואין צריך לומר שישבו בתענית ואף עשו צדקה עם עניי ג׳ובאר, ר׳ ישראל נאג׳ארה היה דורש בפניהם ודרושים אלה הם שלושה עשר הדרושים שקבעם בראש ספרו מקוה

53 S. Schechter, Studies in Judaism, חלק ב, פילדלפיה 1908, עמ׳ 300. וראה גם דברי ר׳ שלמה שלמיל אלה: ׳ובכל ערב ר״ח עושים כמו יום הכפורים, וגוזרים בטול מלאכה, ובאים כל העולם ומתפללים תפלה נוראה עד מאד׳ (ש׳ אסף, אגרות צפת, קבץ על יד, ג [יג], ת״ש, עמ׳ קכז). ר׳ ישעיהו הלוי הורוויץ דיבר גם הוא במנהג בכמה מקומות בספרו שני לוחות הברית (אמש־טרדם תנ״ח, דף קב, ב; קמ, א; קעט, א). ביבליוגראפיה של סדרי התפילות ראה ד׳ גולד־שמידט, תפילות לערב ראש הודש (רשימה ביבליוגראפית), בספרו מחקרי תפילה ופיוט, ירו־שלים תשל״ט, עמ׳ 322—340.

54 ראה למעלה, והע׳ 38. על בית הכנסת הזה וקדושתו, ראה מ׳ בניהו, דרושיו שלרבי יוסף בן מאיר גארסון מקור נכבד לתולדות גירוש ספרד, מיכאל, ז (תשמ״ב), עמ׳ קי. בערך בזמנו שלר׳ ישראל נאג׳ארה היה שם ר׳ שמואל המכונה אבו חצירי שעליו כתב החיד״א: ׳איש אלהים קדוש, היה מתבודד בכנישתא דבי גובר ... ושמעתי מזקנים עוזזו ונפלאותיו שהציל לישראל ... וגם במכתב ... ראתה עיני פעולותיו להצלת ישראל׳ (שם הגדולים, ערך שמואל אבו חצירי). ואולי הוא ר׳ שמואל אדאג׳יס שנזכר להלן בסמוך? ועיין אליעזר ויוסף יואל ריבלין, לקורות היהודים בדמשק, רשומות ד (תרפ״ו), עמ׳ 83. לדבריהם ׳מקום זה משמש כיום, כמו מדורות קדומים, מרכז לעולי רגלים לביהכ״נ של אלישע ומערת אליהו אשר בו, ועד היום ינהרו שמה יהודים מכל קצוי סוריא ועד גבולות בבל׳. ועיין עוד י׳ בן־צבי, שאר ישוב, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 483—488; מקורות ומחקרים, ירושלים תשכ״ו, עמ׳ 578—580.

ישראל, לשנים עשר חודש ולאדר שני. הדרשות, הם מלאים מוסר, אהבת ה׳ קיום המצוות וחיבובן, מתן צדקה ועשיית חסד, לקונן על החורבן ולהתפלל לשלום העם בפזוריו, לנהוג בדרכי חסידות ולהסתגף ולא נביא אלא קטע קטן מדבריו: האדם צריך להכניע את ליבו

ויאחז דרכו בסגופים לאלפים, ובצומות עצומות, וילבש שק ואפר, ויביא על עצמו יסורין קשים, אולי יכמרו רחמי אדוניו עליו.[55]

גם בשיריו ובקשותיו מצויות ׳תוכחות׳ ווידויים, שמעמידים את האדם על שפלות ערכו, שדעתו נתונה לתענוגות החיים, ולא אל מה שה׳ דורש ממנו. כגון זו ׳תוכחה כוללת שבעה עדנין העוברים על האדם וענין פטירתו, כאשר ראיתי בספר הזוהר ... להגות אותה בכל יום, ומובטח לו שלא יחטא אותו יום׳. (עולת חדש, דף קכ, א).

ר׳ ישראל נאג׳ארה לא הסתפק בלימוד ובהטפה וחיבר גם שיר לכל ערב ראש חודש, שנכללו בספר הפיוטים שלו ׳שארית ישראל׳ שלא נדפס.[56] ב׳בקשה׳ לראש חודש ניסן, כתב בראשה: ׳וחנני אלהים לעשות פיוטים חדשים ... למדי חדש בחדשו, ושייך למשמרת ראש חודש לומר אותו בכל ערב ר״ח.׳ וכל חודש מעניינו שלחודש. וכן חיבר ׳ודוי נאה ומתקבל למשמרת ראש חדש שחרית או מנחה׳.[57] אף הוא הדפיס בספר זמירות ישראל ׳תחנה הגונה לערב ראש חדש בתענית של המשמרה׳.[58]

ולא רק חיבר את הפיוטים והבקשות אלא גם תיקן להם את הניגונים.

בספר החזיונות להרח״ו נזכר חכם בשם שמואל אדאג׳יש[59] שבערב ראש חודש אב ש״ע היה ׳בבית הכנסת של ג׳ובר במשמרת, בתענית, בציצית ובתפלין וחכם אחד היה דורש׳.[60] נקל להבין שהדרשן היה ר׳ ישראל נאג׳ארה, וכאן יש בפי אותו חכם דברי שבח להרח״ו, שנאמר לו בחלום שרק בכוחו שלרח״ו להחזיר את העם בתשובה. דומה שיש כאן רמז לויכוח שלרח״ו עם נאג׳ארה, שלדעת הרח״ו אין נאג׳ארה מסוגל להושיע לקהילה, אף־על־פי שהוא קורא לעם לחזור בתשובה לצום בערב ראש חודש ולעמוד בתפילה ובתחנונים, וכי רק הרח״ו יכול לעשות זאת.

עוד נזכרו המשמרות בס׳ החזיונות בעניין סירובו שלרח״ו לכהן מרביץ תורה בק״ק איסקליין: ר׳ יצחק ן׳ נון, החזן, חלם בליל שבת כז לאב שס״ח ׳שהיה הולך לגובא״ר להתפלל שם בבית הכנסת במשמרת של ערב ראש חדש׳.[61]

מכל מקום התבררו לנו דברים על חכמים וחסידים שהיו עושים עם ר׳ ישראל נאג׳ארה בג׳ובר.

׳מרביץ תורה׳ בעזה

מן התעלומות הגדולות שבפרשת חייו שלר׳ ישראל נאג׳ארה היא השאלה, מה ראה לעת זקנתו להעתיק את מקום מגוריו מדמשק לעזה? דומה שהמקור היחיד לכך הם דבריו אלה

55 מקוה ישראל, דרוש א, עמ׳ י.

56 ופירסמם י׳ דוידזון, שירים חדשים לראשי חדשים של ר׳ ישראל נגארה, ספר השנה ליהודי אמריקה, ד (תרצ״ט), עמ׳ 284—294.

57 שארית ישראל כ״י קמברידג׳ (ראה להלן), סי׳ יט, דף 28ב.

58 זמירות ישראל, ויניציאה, עולת חדש, סי׳ מ, דף קכב, ב.

59 על משפחת אדאג׳יש ראה מ׳ בניהו, דור אחד בארץ, ירושלים תשמ״ח, עמ׳ קטו.

60 ספר החזיונות, עמ׳ קלב.

61 שם, עמ׳ צב. נוסח אחר שם, עמ׳ רמא. ונראה לי שלכבודו חיבר נאג׳ארה את השיר שבכ״י יח, סי׳ תקב. להלן, עמ׳ רסח.

שלר׳ דוד קונפורטי: ׳ובעיר עזה היה מרביץ תורה הרב ר׳ ישראל נג׳ארה המשורר׳ [62] ואחרי פטירתו מילא את מקומו בנו משה. גם שנת עקירתו מדמשק לא ידועה, מכל מקום נראה אחרי שנת שפ״א.

בדמשק היה קהל ספרדים גדול וחשוב ואילו בעזה היתה קהילה קטנה של סוחרים, שנשאו ונתנו עם מצרים.[63] על עזה בתקופה זו אנו למדים מדברים שנאמרו בשאלה שנשלחה מבני קהילה זו אל ר׳ יוסף מטראני בשנת שנ״ז:

והיא ארץ רחבת ידים לסחורה ובה גנות ופרדסי׳ וכל מעדני עולם.[64]

כלומר בכך דומה היא לדמשק. סוחרים יהודים צברו הון ויכולים היו לחיות חיי תענוגות. לעומת זאת חיי הרוח היו דלים. שכך כותב מהרימ״ט:

דעזה לגבי מצרים כמו מכרך לעיר חשוב ... ואין שם רופא ולא שאר דברים הצרי־כין ... כי היהודים אשר שם הם מיעוטא דמעוטא לגבי היהודים אשר במצרים, ועוד שאין שם תלמוד תורה שונין הלכות, לא מאן דגמיר ולא מאן דסביר, אפילו פותח ספר אין בה.[65]

יהודים מחברון היו באים לעזה להתעסק בסחורה ונשארו בה. בשאלה שנשאל ר׳ בצלאל אשכנזי, מדובר באחד ׳שהוא דר עמהם ומשאו ומתנו וכל מחייתו הוא בעזה׳ אלא ׳שהיו אבותיו דרים בחברון׳.[66]

כמה שנים אחר־כך, בשנת ש״ס, יצא סוחר יהודי מירושלים, בשם דוד בן יהודה הכהן ידיע אל צפדי, למצרים, ובהזרתו, עבר דרך עזה ׳אמרו לו תושבי עזה המשתדלים בישוב העיר׳ שיתיישב בעירם והפצירו בו שיקרא לבני ביתו ויקלו מעליו את עול המס.[67] כעבור חמש שנים תבעו ממנו מס יותר ממה שהוסכם ביניהם ׳ועמדו לפני החכם כה״ר יצחק ן׳ ארחה נר״ו ופשר ביניהם׳ וכתבו שטר התחייבות בי״ז כסליו שס״ה והתם ר׳ יצחק שלום ן׳ ארחה.

בזמנו שלר׳ ישראל נאג׳ארה היתה, איפוא, בעזה קהילה קטנה שלסוחרים. הם שקדו להגדיל את מספר התושבים כדי לבסס ולחזק בעזה את היישוב היהודי. יצאו מקצת שנים מאז שנת שנ״ז [68] שלא היה בעיר רב, ומינו את ר׳ יצחק ן׳ ארחה. ושאלה קשה היא כלום הוא החכם בשם זה שהיה מבני חוגם שלמרן ושלאר״י? כלום יעלה על הדעת שחכם בשיעור קומתו יתיישב בעזה? ולא זו בלבד, אלא שהיה זקן ושבע ימים וספק הוא אם כונה גם בשם שלום. מצד אחר, ייתכן שר׳ יצחק ן׳ ארחה היה מן החכמים שעקרו דירתם מצפת והתיישבו בחברון,[69] ואחרי שהקהילה גדלה ונתברר שהיא צריכה לרב ולתלמוד תורה נקרא ר׳ יצחק ן׳ ארחה להרביץ תורה בקהל. ואכן בנו ר׳ אלעזר ן׳ ארחה היה רב בחברון.

62 קורא הדורות, ברלין תר״ו, דף מט, ב. וראה גם להלן.

63 במפקד האוכלוסין משנת 1555—1557 התפקדו 81 נפשות בלבד. י׳ בן־צבי, שאר ישוב, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ 309. על עזה עיין י׳ כנעני, ידיעות החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה, ה (תרצ״ז) עמ׳ 37—41; מ׳ בניהו, לתולדות היישוב היהודי בעזה, ידיעות החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה, כ (תשט״ז), עמ׳ 21—22.

64 שו״ת מהרימ״ט, חלק א, קושטא ת״א, סי׳ עז, דף מט, ב.

65 שם, דף נ, ב. 66 שו״ת ר׳ בצלאל אשכנזי, ויניציאה שנ״ה, סי׳ לט, דף קז, א.

67 ר׳ יעקב קאשטרו, אהלי יעקב, ליוורנו תקמ״ג, סי׳ קיט, דף קעד, א.

68 ראה למעלה והע׳ 65.

69 כגון צאצאיהם שלגדולי הרבנים ר׳ חיים ב״ר יעקב אבולעפיא (מ׳ בניהו, רבי חיים יוסף דוד אזולאי, עמ׳ רצח—רצט), ר׳ מאיר ב״ר חייא רופא ואף גם ר׳ אליהו די־וידאש בעל ראשית חכמה.

שמו שלחכם הזה נמצא גם בשאלה שנשלחה אל ר׳ יום טוב צהלון, בזמן ההוא בערך.[70] סוחר ממצרים ש׳הקיפוהו צרות רבות וחובות׳, הוצרך לצאת ממצרים והתיישב בעזה ושם היה ׳מתפרנס בריוח׳. כעבור חמש שנים ׳החל הנגף׳ ורבים נמלטו מעזה, בכללם אשתו שיצאה למצרים וסירבה לחזור אל בעלה. הבעל הביא את הדבר בפני ׳החכם הנעלה הה״ר אליעזר ארחא, בית דין שבעזה׳. כנראה שר׳ אליעזר ן׳ ארחא חזר לחברון בשנת ש״פ—שפ״ב בערך.

אחרי שמצאנו שבני קהילת עזה ביקשו לחזק את יישובם ונהגו להפציר בעוברים ושבים לקבוע דירתם בעזה, כלום אין זה מסתבר שבצאת ר׳ ישראל נאג׳ארה למצרים או בשובו משם בשנת שפ״ב ראשי הקהל הפצירו גם בו, ובמיוחד בו, להיות מרביץ תורה בקהילתם? דעת לנבון נקל שאם נאות ר׳ ישראל נאג׳ארה לכהן במשרה זו הלך היישוב היהודי הלוך והתפתח. על אחת כמה וכמה שגם בנו ר׳ משה ונכדו ר׳ יעקב ישבו גם הם על כסא הרבנות בעזה.

והנה, ידיעה חשובה על כך נמצאת במקור שלא היינו מעלים על דעתינו. ר׳ שלמה עדני רשם רשימות שונות בפירושו מלאכת שלמה על המשנה סדר נשים,[71] שהשלים העתקתו בשנת שפ״ב, ובכללן הזכיר איגרת ושיר שר׳ ישראל נאג׳ארה שלח אליו. את האיגרת לא העתיק אבל העתיק את השיר ואת תשובתו שלו. וזה לשונו:

כתב שלח לידי החכם נעים זמירות הה״ר ישראל נג׳אר נר״ו

בכן בקשתי איש אמונה כל יֹמִי
ומצאתי רב תבונה ראוי לִי
וכהיום אלהים אֶנה לִי.

וזו תשובתי אליו:

ש׳בחיה דמר יהיב לאחריני
וענותנותיה דמר תגדיל ותרבני[72]
ל׳סמוך שתי ידיו עלי עני־
הדעת —, בעין יפה, — כמוני
מ׳תת אלהים אם היא מפיו, אפריין נמטייה וחני
ונכבד משפחות יכבדוני[73]
ה׳אדם הגדול אשר גדלני העלני ורוממני
יתעלה ויתברך בבני חיי ומזוני.

ר׳ שלמה עדני היה אז בחברון וכנראה שנתוודעו זה לזה אחרי שהתיישב ר׳ ישראל נאג׳ארה בעזה, ונקשרו בקשרי ידידות. ר׳ שלמה עדני נפעם מן הכבוד והגדולה שייחס לו נאג׳ארה וענה לו, שכל השבחים שנשתבח בהם נאג׳ארה הסיעם לו ובענוותנותו הירבה לגדלו ולשבחו יותר ממה שיש בו.

יש להניח שלא ארכו ימי שבתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה בעזה עד שנפטר בשנת שפ״ה בערך. קברו היה ידוע בבית הקברות בעזה. אחרי מבצע סיני עלו אנשים להשתטח על קברו,

70 שו״ת מהריט״ץ, ויניציאה תנ״ד, סי׳ רצב, דף רכא, ג.
71 כתב־היד ברשותו שלנפתלי פקטר ותצלומו במכון לתצלומי כי״י עבריים, ס׳ 41165.
72 ראה תהלים יח, לו.
73 הפך האמור באיוב (לא, לד): ובוז משפחות יחתני.

אבל משהוחזרה עזה לשלטון מצרים חרשו את הקבר ואחרי מלחמת ששת הימים לא נודע מקום קבורתו.

אשתו וילדיו

למוד סבל וצער היה ר׳ ישראל נאג׳ארה כל ימיו, וגם בחיי המשפחה לא שפר חלקו. אשתו הראשונה מתה עליו בצעירותה. ר׳ ישראל נאג׳ארה נשא אשה שנייה. וכאשר שמע ידידו ר׳ ישעיה הכהן בסינים כי נשא ׳אשה חדשה׳, שלח לו לשמו ׳תשורה וכתר מלכות בראשה מכתב ידו׳.[74] דומה ששיעור דבריו הוא ששלח לו ציור ובו מליצה ושיר שבראשם כתר, כדרך שירי־התונה באיטליה. גם אשתו השנייה לא ידועה בשמה אבל מן ההספד שנשא על אביה נדע את שמו: ׳הנבון ונעלה ה״ר יעקב בן אליה׳.[75]

ילדיו הראשונים נקטפו בעודם קטנים. הוא שכל את בתו הבכירה. פטירתה העכירה את רוחו ושיברה את ליבו. בת עשר שנים היתה במותה ועליה קונן: ׳את בכורתי לקח, בת איומה זה״ב (אורו) כשמה, יפה כלבנה ... יחיד׳ לי חבלי וגורלי׳.[76] ובשיר יאמר: ׳שמחה וגילה ממני נשבת, כי נשארתי ריקם מבן ומבת׳. היא נפטרה פתאום ׳ברגע קטון נחטפה מאתי׳. גם בנו יעקב חלה ׳בחולאים רעים שנה אחר שנה, שלש שנים׳ במחלת הג׳רדי (האבעבועות) ונפטר.[77]

כשהיה ידידו ישעיה הכהן בסינים הודיעו שנולד לו בן, ר׳ ישראל נאג׳ארה השיב לו שגם לו נולד בן.[78] אחרי פטירת הבת כתב: ׳חנני שוכן מעונים בבנים הגונים׳.[79]

המפורסם בבניו הוא ר׳ משה, שקראו על שם אביו, ויש להניח שנולד אחרי שנת שמ״א. ממעשה הרוח אנו למדים שהיו לו בשנת שס״ט שני בנים, הקטן ׳רשע גמור׳ ואילו הגדול ׳אינו חוטא׳.[80] וקשה להכריע אם אכן דברי אמת הם. שמו שלקטן לא ידוע. הגדול כנראה הוא ר׳ משה. מכאן ואילך לא נזכר אלא בן זה וכמה שירים חיבר אביו לכבודו. את השיר הכולל דיני שחיטה ובדיקה שקורא לו בשם ׳שוחטי הילדים׳,[81] כתב ׳לדרישת הבן יקיר לי שמחת גילי משה׳. כלומר בהיותו נער רצה ללמוד דינים אלו ואביו חיברם בשיר כדי להקל על הזכרון. שני פיוטים לשמו נכללו בס׳ שארית ישראל,[82] האחד כשחלה ואחד ׳כשנשא אשה׳. בשנת שע״ט חתם בדמשק על קבלת עדות יחד עם ר׳ שבתי ן׳ הין ור׳ יאשיהו פינטו.[83]

אחרי שנפטר ר׳ ישראל נאג׳ארה בעזה ׳נכנס במקומו׳ — לדברי קונפורטי — ׳בנו ה״ר משה נגארה והרביץ שם תורה בעזה כמה שנים׳.[84] בעלות קונפורטי לירושלים בשנת ת״ה עבר דרך עזה ושם ראה ׳לה״ר משה נג׳ארה שהיה מרביץ תורה שם׳. והוא כותב עוד:

74 מימי ישראל, דף קמט, ב.
75 ברכה משולשת, פרסבורג תר״נ, עמ׳ 27.
76 מימי ישראל, דף קסו, ב.
77 שם, דף קסז, א.
78 שם, דף קנא, א.
79 שם, דף קסז, א.
80 ספר החזיונות, עמ׳ לד.
81 ראה להלן ברשימת חיבוריו.
82 ראה בתיאור כ״י קמברידג׳ שלספר זה, להלן עמ׳ רס.
83 ר׳ יאשיהו פינטו, שו״ת נבחר מכסף, ארם צובא תרכ״ט, סי׳ סב, דף קכז, ב.
84 קורא הדורות, דף מט, ב.

'ולמדתי בחברתו קצת ימים'.

ממשה זה לא נשאר דבר בכתובים.[85]

גם בנו שלר' משה, יעקב, היה רב וכיהן בקהילת עזה אחרי פטירת אביו, כנראה סמוך לפני שנת תי"ט. תשובה שלו בדין חלב שחלבו גוי, נדפסה בספר תשובותיו שלר' שמואל ויטאל,[86] ועליה הסכמת ר' ברוך ברזילי, שבעלותו לארץ־ישראל עבר בעזה. יש ליתן זאת לשנת תי"ט משחזר חכם זה משליחות צפת, ולא מראשית עלייתו, שכן כבר בשנת שצ"ז נמנה על חכמי צפת.[87]

כאשר בא נתן העזתי להתיישב בעזה אחרי שנשא אשה היה ר' יעקב רב הקהל ונקשרו ביניהם קשרי ידידות. בבוא שבתי צבי לעזה ישב בחג השבועות בבית נאג'ארה.[88] מאז דבק באמונה ששבתי צבי הוא המשיח. שבתי צבי משח אותו לכהן גדול, בעת שהכין עצמו ללכת למקום המקדש. בשנת תכ"ו חתם עם ר' אברהם גידלייא על איגרות שנשלחו לחוץ לארץ לקיים את נבואת נתן. בחודשי הקיץ תל"א נמצא באדריאנופול. הסולטאן דרש מש"צ לחייב כמה חכמים ממאמיניו שיקבלו עליהם את דת האיסלאם.[89] נותרו בידינו 'דברי הימים מיום שנכנס החכם השלם כמהר"ר יעקב נאג'ארה'.[90] זוהי עדות מופלאה על מעשיו שלש"צ ועל מה שהתרחש בסביבתו באותם הימים.

לר' יעקב היה בן ושמו שבתי. אף הוא נתפש לשבתאות. 'רזא דמהימנותא', שנחמיה חייא חיון הודיע שנתגלה לו על־ידי מגיד, לא נמסר אלא לנאמניו. 'רבי שבתי נאגרא נכדו של תלמיד(י) האר"י' קיבלו ממנו והוא מסר זאת לר' משה חסיד.[91]

בדור שלאחריו היה ר' משה נאג'ארה, כנראה בנו שלשבתי. כמה ידיעות מצויות עליו בס' מאור עינים פירוש עין יעקב לר' יאשיהו פינטו, שנאג'ארה הביאו לדפוס במנטובה בשנת תק"ג. הוא היה תושב ירושלים. הרפתקאות קשות עברו עליו עד שהוצרך לצאת לגולה. נזדמן לחלב ומצא בבית מדרשו שלר' שמואל לאניאדו[92] ס' מאור עינים. הוא גמר בליבו להדפיסו ולפיכך 'סובב בפתחי שערים'. באלול ת"ק קיבל הסכמות והמלצות מר' חיים אבואלעפיא, שעלה אז לטבריה ומחכמי צפת. מגמת פניו היתה קושטא שבה ישבו קרוביו הגבירים הנודעים לבית צונצין וחשב להדפיס שם את הספר. הוא התגורר בבית גיסו 'אשר זן ופרנס אותו. מביתו הייתי אוכל ובכסותו הייתי מתכסה ... ה"ה הגביר החכם המרומם כמה"ר משה בר אפרים צונצין',[93] ואינו חדל מהללו ומשבח גם את אחיו הקטן שמואל ובן דודו משה צונצין. הוא מברך גם את דודו 'החכם הנעלה כמה"ר בנימין שילטון'.

85 הרב י"מ טולידאנו (שריד ופליט, תש"ד, סי' 28, עמ' 73) ראה ס' דרשות בקבלה נכתב באיטליה בשנת ת"נ בערך ועמו פי' ספרא דצניעותא ופי' אדרת האזינו מהאר"י. והוא מיחסו לר' משה ב"ר ישראל נאג'ארה. ולא היא. אין הן אלא הדרשות הידועות ששמע ר' משה תלמיד האר"י מרבו ונמצאות עמנו בכתובי־יד הרבה.

86 באר מים חיים, תל־אביב תשכ"ו, סי' לד, עמ' עד, ב.

87 מ' בניהו, דור אחד בארץ, ירושלים תשמ"ח, עמ' צו, קפז.

88 ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל־אביב תשי"ז, עמ' 165, 178, 195, 198, 289.

89 התנועה השבתאית ביוון, ירושלים תשל"ג, עמ' סה—סו. וראה עליו גם בעמ' קסד, רלג, שסג.

90 א' אמאריליו, תעודות שבתאיות, ספונות, ה (תשכ"א), עמ' רנד—רסב.

91 תולדות האר"י, עמ' 24.

92 כך כותב ר' חיים אבואלעפיא בהסכמתו. ברם, נאג'ארה כותב שכתוב־היד היה בידי ר' יאשיהו פינטו, נכד המחבר.

93 הקדמתו לספר, מעבר לשער.

מחשבתו להדפיס את הספר בקושטא לא יצאה אל הפועל. שריפת גדולת פרצה בעיר, 'כל בית הדפוס כלפיד יבער' ובדרך נס ניצול הספר. מקושטא נסע לאלכסנדריה. התאכסן בבית הגביר נסים פרובינצאל, והוא ואחיו יצחק וקרוביהם סייעו בידו. בגיליון איגרת בעניין הנסיעה שלשיירת ר' חיים ן' עטר מאיטליה לירושלים, כתב הערה על סדר הנסיעה של־חבורה: 'ומאלקסנדריה [ש]ל מצרים [לע]יר עכו [ע]שינו ה' [י]מים [אנ]י משה [נ]ג'ארה [כ]תבתי זאת הכתיבה'. רגליים לדבר שלא היה מבני החבורה אלא נסע אתם אחרי שהגיעו לאלכסנדריה, אולי כמורה־דרך.[94] חודשים מעטים שהה בירושלים וכנראה בסוף שנת תק"ב חזר ונסע והפעם לערי פראנקיה. ובהגיעו למנטובה מסר את הספר לדפוס. הרב אהרן קזיס בנו שלרופא ורב הקהילה ר' יוסף ברוך קזיס קיבל על עצמו להשגיח על ההדפסה. מעתה התפנה נאג'ארה לסובב בקהילות כדי למכור טפסים מן הספר לעת שיודפס. בדרך הילוכו עשה גם באליסנדריה דילה פאליה וקשר קשרי ידידות עם ר' אליהו הלוי, היה שומע את חידושיו שלרב על מס' נדרים וכותבם. בפירארה נסתייע בר' יצחק לאמפרונטי 'אשר היה ראש למדברים בכל מקום ופעל ועשה'. מיודע היה לר' רפאל עמנואל חי ריקי, ואחרי שנרצח לקח מידי בנו משה חיים כמה טפסים שלספר 'חזה ציון' להפיץ אותם בדרך מסעו.[95] כנראה עשה עוד כמה שנים בגולה, בייחוד בערי פראנקיה, ולבסוף חזר לירושלים.

בשנת תקי"ו עשה בשליחות ירושלים במארוקו[96] והיה בפאס. בשנת תקי"ט היה במראכיש ושם נמצא ר' אברהם סגרי, שליח צפת. דין ודברים עברו ביניהם. ר' אברהם סגרי תבע חלק מן הנדבות שניתנו לשם ירושלים בעד צפת.[97] כנראה סופו שהתיישב במארוקו.[98] ומאז נסתם כל הזון ממשפחתו שלמשורר הגדול.

אימתי החל נאג'ארה לחבר שירים ומי הדריכו בדרכי השיר?

שאלה חשובה לתולדותיו שלר' ישראל נאג'ארה היא: אימתי החל לחבר שירים ובאיזה מקום, כלום בעודו בצפת או בדמשק? כבר ראינו שבהיותו כבן עשרים, בשנת של"א, חיבר שיר שנדפס בספרו שלאביו. קרוב לוודאי שבאותה שעה טרם עקר מצפת. לא ידוע לנו כל שיר אחר משלו בתקופה זו. אפשר שכמה משיריו נכתבו בבחרותו אלא שלא צויין בהם הזמן. מצד אחר אותו שיר קטן, שבא בסוף דברי השבח שלו על הספר שלאביו, אין בו כדי להעיד שכבר אז רוח השירה התנוססה בו, רווח היה בזמנו שבסוף ספר או בראשו יבואו דברי מליצה ובסופם שיר או מכתם, אך לאו דווקא מעטם שלמשוררים.

והנה, מה שלא נתגלה לנו מן הבירורים הנ"ל עשוי להתבאר מדברי ר' ישראל נאג'ארה עצמו. בספרו מימי ישראל הוא כותב: 'תחלת דבר השיר בי ... שלחתי אל החכם הנעלה המשורר כמ"ר אברהם לחמי זלה"ה, ראש לשרים ונוגנים, לחמו לי נתן ומימי לו נאמנים.' חכם זה היה, איפוא, מדריכו שלר' ישראל נאג'ארה והוא אשר הנחהו בדרכי השיר והמליצה.

94 ראה מ' בניהו, לתולדות בית המדרש 'כנסת ישראל' בירושלים, ירושלים, ב (תש"ט), עמ' קטז.
95 מ' בניהו, ישיבתו של ר' רפאל עמנואל חי ריקי בירושלים, ירושלים, ג (תשי"א), עמ' לג, לו.
96 י"מ טולידאנו, שריד ופליט, חש"ד, עמ' 73.
97 מ' בניהו, בביקורת על ס' שלוחי ארץ־ישראל, קרית ספר, כח (תשי"ב), עמ' 28.
98 טולידאנו (שם) כותב שחי במארוקו בין השנים תק"כ—תק"נ.

לא זו בלבד, אלא שהיה יודע נגן, כלומר היה קובע את הלחן לשיר. נאג׳ארה שלח אליו שלושה שירים שיש בהם בכדי ללמד שהיה מן הגדולים שבמשוררים בזמנו. וכך דיבר בשבחו בשיר השני:

–∪– –∪– –∪– –∪–	– – – –∪– –∪– –∪–
יוֹשְׁבֵי רוּם שְׁמֵי מַעֲלַת הַזְּמִיר	וַהֲמוֹן שׁוֹרְרִים, יִקְרָאוּ בִּשְׁמֶךָ
שׁוֹקְקִים שִׁירְךָ הֵם וּפֶה פּוֹעֲרִים	נֶגְדְּךָ, שׁוֹאֲפִים טַל וְאוֹר גִּשְׁמֶךָ
רִשְׁפֵי עֵטְךָ בּוֹעֲרִים בּוֹעֲרִים	תֹּאכְלֵם בַּחֲמַת אֵשׁ חֲרוֹן זַעְמֶךָ
אֵין בְּלֵב נוֹגְנִים לַעֲנוֹת מַעֲנֶה	שִׁיר, עֲדֵי יִבְצְרוּ עוֹלְלוֹת כַּרְמֶךָ
לַעֲבוֹד הוֹדְךָ אֶכְסָפָה, בַּעֲבוּר	אֶשְׁבְּעָה טוּב׳ זְמִיר אֶלְחֲמָה לַחְמֶךָ.[99]

ושיעורו: גדולי המשוררים משתבחים בו ומשתוקקים לשיריו וכי אין בכוחם לחבר שירים עד אשר שירתו שלמהולל תניקם. אף נאג׳ארה מבקש לשרתו כדי שרוח השירה תצלח עליו. משקיבל ר׳ אברהם לחמי את שלושה השירים שלח גם הוא לנאג׳ארה שלושה שירים ׳בשרד צחות מתוארים׳, ומתשובתו שלנאג׳ארה למדים אנו מה היתה דעתו שלמשורר על שירתו שלנאג׳ארה:

– –∪ – – –∪ – – –∪	– –∪ – – –∪ – – –∪
כְּאוֹר שֶׁמֶשׁ עֲלֵי גַּלְגַּל וֶרֶמוֹ	הֶאִירַנִי יַקַּר הוֹדוֹ בְּנָאְמוֹ
וְהוֹפִיעַ לְהָאִיר מַחֲשַׁכִּי	בְּבָתֵּי שִׁיר וְטוּרֵי יַהֲלוֹמוֹ
וְהִגְדִּיל אִישׁ צְעִיר דֵּעָה וְיָמִים	וְעַד בֵּין כּוֹכְבֵי שַׁחַק הֲרִימוֹ...
וּמִי יַעֲרוֹךְ יַקַּר אֶדֶר זְמִירָיו	וְאֵין בִּלְתּוֹ בְּסוֹד אַנְשֵׁי לְאֻמּוֹ
וּמִי יִדְמֶה לְקַדֵּם לוֹ בְּשִׁירָיו	הֲלֹא יִדְרוֹךְ בְּנֵי קַשְׁתּוֹ לְהֵמוֹ
לְפָנָיו יִכְרְעוּ שָׁרִים וְנוֹגְנִים	(ולא) [וְלוֹ] יִשְׁתַּחֲווּ אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ
הֲכִי מִבַּלְעָדָיו אֵין שָׁר בְּשִׁירִים	וְכָל סָתוּם וְחָתוּם לֹא עֲמָמוֹ
בְּאַהֲבָתוֹ הֲלֹא נִקְשַׁר לְבָבִי	וּבוֹ בָחַר קִנּוֹת אָדוֹן לְעַצְמוֹ...
וְאַפִּיל אֶת תְּחִנָּתִי לְפָנָיו	יְהַנְחֵנִי בְּמַעְגַּל שִׁיר וְנָעְמוֹ.[100]

מיעט נאג׳ארה את דמותו שלו מפני גדולתו שלמשורר, שאין מי שידמה לו בשיריו ולכן הוא קונה לו את המשורר לאדון, ומבקשו להנחותו בדרכי השיר.

ר׳ אברהם לחמי לימד את נאג׳ארה לא רק את כללי השיר אלא גם החדיר בו רוח שירה, זירזו לכתוב שירים, העביר עליהם קולמוס, וגם בשירים שהחליף עמו הורה לו כיצד להביע את דבריו. בשיר ששלח המשורר לתלמידו הפליג בשבחו ועודדו להוסיף ולכתוב שירים ואין ספק שראה בו מי שעתיד להיות מן הגדולים שבמשוררים.

פליאה היא, שהתלמיד אכן הגיע לפסגות־השיר ולמפורסם שבמשוררים שבזמנו, ואילו על מורו ורבו אין אנו יודעים דבר ואף לא שרד אפילו שיר אחד משיריו.

99 מימי ישראל, דף קלט, ב.
100 שם, דף קמ, א.

היכן חי ר׳ אברהם לחמי? משפחת אלחאמי היתה בצפת ובמצרים. ר׳ יעקב אלחאמי היה מן החכמים שנמנו עם מרן ר׳ יוסף קארו בפסק שלעניין עגונה.[101] בשנת שמ״ז נמנה עם חכמי ירושלים.[102] ר׳ משה ב״ר יעקב אלחאמי היה מחכמי מצרים ועשיריה שעלה לירושלים. הוא אסף לביתו את ר׳ שלמה עדני ופירנסו ופיו מלא שבח ותהילה עליו.[103] יש להניח שהמשורר אברהם היה בן משפחה זו. כלומר חי בארץ־ישראל, וקרוב לוודאי בצפת. ר׳ ישראל נאג׳ארה כותב ששלח אל המשורר את שיריו, כלומר שלח אליו למקום אחר כדי לתקנם ולעמוד על טיבם. אם אמת נכון הדבר, הרי ששירתו שלנאג׳ארה הורתה בצפת ולידתה בדמשק. ואכן בשער ׳זמירות ישראל׳ נאמר: ׳חברו בעיר ... דמשק׳.

בצפת החלה השירה לפעם בקרבו, ובעת שכתב את שיריו הראשונים טרם מלאו לו עשרים שנה. ואין פלא בדבר. חכמי צפת, ובייחוד מקובליה רוח השירה ריחפה עליהם, ויכול היה לינוק ממעיין יצירתם.

אין בידינו לומר אם יש בקובצי השירים שלו משירתה שלצפת ולא הרי שירתם של־מקובלי צפת כהרי שירתו שלנאג׳ארה. משוררי צפת לא נהגו להלחין את שיריהם ופיוטיהם לפי לחנים שלנוכרים. שירתם כולה אהבת ה׳ ורוממותו ובקשה על הגאולה. והם טבועים בחותמה שלקבלה. שירת נאג׳ארה יש בה כגון אלו, אבל לא נראה שיש שירים משלו שרוח הקבלה נסוכה עליהם, ולא זו בלבד, אלא שגם אווירת יצירתם שונה ודרך יצירתם שונה,[103]* ואין ספק שהיא הולמת דווקא את דמשק.

והנה, נאג׳ארה מעיר על עצמו שבעודו נער ארח להברתם שלמשוררים ומנגנים:

ומנעורי גדלני כאב אב והפץ ורצון ותשוקה להקת בני הנביאי׳, המה הבאים בשערים המצויינים, פוצחי רננים, שרים אחר נוגנים, והייתי מתאבק בעפרות זהב מליהם ושותה בצמא את דבריהם. רואה שומע ושותק[104]

עד אשר נתן לו ה׳ ׳מהלכים בין המצפצפים והמהגים, הגות לבם תבונות, קול ענות תחנות ושפתי רננות ...׳

אין ספק שהזמרים והשירים היו שירי קודש ומכאן יכול אתה ללמוד שהיתה חבורה שלחזנים בצפת שחבריה היו נועדים בזמנים שונים לאהבת הזמר ופוצחים פיהם בשירה. אין ספק גם שהם אשר היו מתכנסים בבתי הכנסת ושרים את שירי ה׳בקשות׳. וכן במעמדים שונים. אמור מעתה אהבת הזימרה שלנאג׳ארה לא היתה פחותה מאהבת יצירת השירה, ואליה נמשך מימי נערותו. מלשון אחד שלר׳ ישראל נאג׳ארה יכול אתה להסיק שלא קיבץ את שירי־הידידות שלו ולא את השירים שאינם קודש. הללו לא נחשבו בעיניו, עד שנתוודע בדמשק אל ר׳ חיים ן׳ חיים. לידו נפלו באקראי מליצה ושיר שלנאג׳ארה ומצאו חן בעיניו. וכך אמר לו:

101 שו״ת מרן לאבן העזר, שאלוניקי שנ״ח, דין מים שאין להם סוף, סי׳ א בסופו, דף קלז, ב.
102 ר׳ שמואל די אבילה, כתר תורה, אמשטרדם תפ״ה, דף ב, א.
103 הקדמה לפירוש המשנה, מלאכת שלמה.
103* נאג׳ארה מביא מדברי ׳חכמי האמת׳ בדרוש לב שבספרו מקוה ישראל: ׳שהנפשות הם יורדות זכר ונקבה ... ועם היות שאלו הם סתרי תורה ודעתנו בזה קצרה׳ (כ״י ניו־יורק, דף 9 ב). במקומות מעטים מביא דברי הזוהר. ראה זמירות ישראל, דף קכ, א; כלי מחזיק ברכה, דף ט, ב; יא, ב; יד, א. אבל אין בזה בכדי לומר שעסק בקבלה. ברם, אין ספק שכמי שגדל על ברכי אביו, שהיה מקובל גדול ומחשובי הבורת המקובלים שלאר״י, הקבלה לא היתה זרה לו ואם לא היה מקובל ממש, יודע היה בקבלה.
104 הקדמה לזמירות ישראל, דף ג, ב.

למה אבני מדעך וספירי שירי שעשועיך בין רגבים ידובקו, ומימיך נאמנים על הארץ תשפכם ... יפוצו מעינותיך חוצה ... עשה למען שמך ואל תחדל חדול. קח לך גליון גדול וכתוב עליו בחרט אנוש את כל הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת ... חוסה על עמלך ... ולקוט כל מליצה ושיר ... והיה לך לשם תפארת בין הצבאים ... ופוצחים שירות ושבחים, ומליצות וזמירות שעשועים.[105]

נענה לו נאג'ארה ואמר: 'קמתי ואתעודד ... על משמרתי אני נצב כל הלילות כותב על הגייר ... אם מאגרות שלומות וסגני' או דבורים לשרים ונוגני' ... ובכל זאת לא ניקד אלא את שירי הקודש. אין ספק שרצה להבליט בכך את יחסו המיוחד לשירי הקודש שלו.

דמשק ערש שירתו

מעשה השירה שלנאג'ארה אי־אתה יכול לעמוד עליו אלא אם כן תחוש באווירה שלדמשק, שהצמיחה אותה ועוררה עליה פולמוס גדול. דמשק היתה מן הערים היפות שבעולם, אגמים ופרדסים מקיפים אותה ונופה מרהיב עין. שתי מגמות התרוצצו בקרבם שליהודי דמשק, אהבת הזימרה התורכית, הערבית והספרדית שבעיקרה שירי־חשק ושירי צער ויגון, ורצונם לשבח את הבורא בנגינה האהובה עליהם. הדבר לא עלה בידם, משום ששירת הלעז היא מרובה בתנועות ואי־אפשר ליישבה עם השירה העברית. לא זו בלבד, אלא שהחזנים והזמרים אשר שירתו בקודש נפטרו, ואלה שקמו אחריהם לא היו כמותם. נאג'ארה ראה, איפוא, את עצמו מחוייב למלא את מקומם. וזה שיעור דבריו: ה' נתן לו 'מהלכים בין העומדים שם, אשר בהיותם פה בארץ הלזו האריכו למענית' ודבורם לפאר ליוצרם. ועתה שפתותיהם בקבר דובבים'.[106]

מאהבת הנגינה התקרבו יהודי דמשק אל הזמרים הגויים, אשר חיי הוללות ותענוגות היו מנת חלקם. נוהגים היו להרבות בשתייה ולשיר שירי־עגבים שיש בהם ניבול פה. הם יצאו לגנים ולפרדסים כדי ליהנות מזיווה שלבריאה וכדי שרוח השירה תצלח עליהם.

רמזים לאהבת היין ושתייתו בגנים אתה מוצא בשירתו שלנאג'ארה, בשיר שכתב 'בימי הילדות והשחרות, דלא מקבלי מרות':

— — — —∪ — — —∪— —

אִם לִבְּךָ עָצֵב בְּיָגוֹן נִרְדָּם
גַּם מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם וְגַם מֵאָמֶשׁ
קוּם דוֹד שְׁתֵה עָסִיס וְיַיִן (אדום) כַּדָּם
תּוֹךְ גַּן עֲדָנִים לַח בְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ.[107]

אמור מעתה שבימי נעוריו נהג נאג'ארה גם הוא בדרך זו, שכן שיר זה לא נשלח לאיש מסויים אלא נכתב לשמו עצמו. ביהודי דמשק נמצאו רבים שנגררו לצורת חיים זו, ועל כך ידיעות לרוב בספר החזיונות שלר' חיים ויטאל. חלק נכבד בספר זה הוא על עבירות שפשו בקרב יהודי דמשק: הם משחיתים דרכם, מתרועעים עם נשים נוכריות ועוזבים את נשו־

105 מימי ישראל, דף קלח, ב.
106 הקדמה לס' מימי ישראל, דף קלח, ד.

תיהם. בשל כך לא חדלו סיכסוכים ומריבות מקרבם. הזעם והקצף יצאו על רבני הקהלים, בייחוד ר׳ יעקב אבולעפיא ור׳ ישראל נאג׳ארה, שלא די שאינם מחזירים את העם בתשובה, אלא שבמקום להשפיע על ההמון הערטלאי נמצאו מושפעים ממנו.

דוגמה לצורת חיים זו אתה מוצא בשיר שכתב נאג׳ארה ׳בימי הנעורים׳, למי ששמו מאיר, ׳לבליעל ימיו ממוסר נעורים, והאיש קשה ורע מעללים, ואין מכלים. בגזל ועריות, רע לשמים ולבריות ... בבית חמיו בעל ארוסתו ... לעת זקנתו ... שם מגמתו להיות באולתו שונה ... וגנב ספרים מזה ומזה ... עבר במדרשי גנב חומש עם רש״י ... ובשיר:

... שמו מאיר אבל מחשיך / במפעלות אשר פעל ...
ועוד גנב ספרים ל־ / עשות חיל במו שעל
ופתח אז בלא תגנוב / והספר אזי נעל ...[108]

שירי־קודש או שירי־חשק?

אין ספק כלל שבשעה שחיבר נאג׳ארה את שירי הקודש וקבע להם נגינות על־פי לחנים זרים, כבר היה שומע ערבית ותורכית,[109] ואולי גם פרסית. אבל מסתבר יותר שאת הנגינה הפרסית קיבל מן הערבית או התורכית. ולא זו בלבד ששפות אלו היו שגורות בפיו, אלא שהיה בקי גם בשירתם, שהרי שירי לעז רבים הם זמר לשיריו. על אחת כמה וכמה שהמילים שבתחילת השיר מיוסדות על שירים נוכריים ׳באופן שהשומע הנגון והמלות כאחת ידמה שהוא השיר הערבי או התוגרמי׳,[110] כלום יוכל לעשות זאת מי שאינו בקי בשירים ובנגינות המזרחיים? שירים ונגינות אלו קיבל מחבורת משוררים ערביים ותורכיים. הוא יצא עמם לטייל בגנים ובפרדסים שדמשק נשתפעה בהם ונראה שגם נהג כמותם בדברים מסויימים.[110]*

טבעי הדבר שבשעה שנאג׳ארה שורר שיר משלהם, התנוצץ בקרבו רעיון לשיר עברי שלו וזה פשר המילים העבריות שנשמעות כמילים הלועזיות. קשה להכריע בשאלה כלום כל שירי הלעז שנאג׳ארה נזקק להם, שמע אותם מפי העם או שהיו בידיו קובצי שירה כתובים? ספק גם אם הרומאנסות הספרדיות, שמספרן לא קטן, שמען בצפת מפי נשים זקנות, ששמרו עליהן מדור לדור, או שהיו קובצי שירה מצויים בידיהן?

נאג׳ארה לא הושפע מתכניהם גופם שלשירי־הלעז אלא מרוחם, לזימרה ולנעימה. נוטל היה נאג׳ארה שירי־חשק, מעתיקם ללשון הקודש והופכם לשיח שלכנסת ישראל עם הקדוש ברוך הוא.[111] דבריו מכוונים אל השמים ואת שירי החשק העלה מסטרא אחרא לסטרא

107 מימי ישראל, דף קמח, א.
108 שם, דף קנה, ב.
109 הוכחה לכך ששמע תורכית, ראה השגת ר׳ מנחם די־לונזאנו, להלן.
110 ש׳ רוזאניס במבוא לס׳ ׳נעים זמירות׳, שאלוניקי תרפ״ט, עמ׳ 7.
110* ראוי לציין שגם בצפת נמצאו אנשים שהיו נוהגים לצאת לגנים בימים טובים. בשנת ש״ל חלם הרח״ו שהיה היום שמחת תורה וראה ׳אנשים הרבה יוצאין לטייל בשדה ולהוליך שם מאכל ומשתה כי יום מועד היה ... ואלך גם אני עמהם לעסוק שם בתורה אך לא לאכול׳ (ס׳ החזיונות, עמ׳ נב). מדבריו נשמעת ביקורת על נוהג זה.
111 הדיעה שמעשה זה אינו אלא הסוואה למנוע התנגדות שלחכמים לשיריו פן ידינו אותם ברותחין (ראה א״צ אידלזון, ר״י נג׳ארה ושירתו, השלוח, לז [תר״פ], עמ׳ 31), אין לה על מה שתסמוך. ואין ראיה מכך ששירי הטבע בוקעים מליבו במרוצה וללא התאמצות יותר משירי קודש, שהרי מכל מקום הם נשארים שירי אהבה.

דקדושה.[112] אף־על־פי כן לא יימלט ששירה זאת תטביע חותם כלשהו גם בליבו שלמשורר. בדמיונו יעלה משהו מתוכנו שלשיר והן גם בלבוש החדש נשאר השיר שיר אהבה.

ואכן, ר׳ ישראל נאג׳ארה הפליג בכך, ודברים שהולמים שיח שבין הגבר החושק לרעייה, דימם לכנסת ישראל השופכת ליבה לפני הבורא אף־על־פי שאינם יכולים כלל להתיישב עם תכונות הבורא. Seno'ra, שנאג׳ארה הפך אותה בפיוטו לשם נורא, רחוק מן הדעת שהאומר זאת לא יעלו בדעתו דברים שיש בהם משום ניבול פה ומחשבתו תוסט לתכנים אסורים. השיר ״ידד שנת עיני״ מלא הוא דברי־חשק נלהבים שהם והקדושה שני הפכים, כגון:

– ∪– – ∪– – ∪– – ∪–

לוּ אֶהְיֶה יוֹנֵק וְאַתָּה אוֹמְנִי
אֵינַק שְׁדֵי יוֹפְיֶךָ, צָמָאִי אֶשְׁבְּרָה...

לוּ אֶהְיֶה אֹהֶל וְאַתָּה שׁוֹכְנִי
נִתְעַלְסָה אַהַב, בְּגִיל נִתְאַזְּרָה...

לוּ אֶהְיֶה לָשׁוֹן וְאַתָּה מַעֲנִי
אַשְׁקִיט יְקוֹד חֶשְׁקֶךָ בְּשִׁיר וַאֲזַמְּרָה...[113]

רבים הפייטנים שהלכו בעקבות שיר השירים, אבל בשירתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה יש כמה שירים שבהם פסע אל מעבר השיח שבין החשוק והחשוקה שבשיר השירים. דרך־משל בשיר זה:

יָפָתִי לָמָה עֵינַיִךְ — לְעֵין כֹּל דּוֹרְכִים קֶשֶׁת
יִתְנוֹדְדוּ כָּל רוֹאֶה בָם — יִהְיוּ כְּדָגִים תּוֹךְ רֶשֶׁת...

שָׂם לַחֲרָדָה נֶשֶׁף חוֹשְׁקִים — אוֹר לֶחְיֵיךָ אֲשֶׁר זוֹרַחַת
וְאוֹר עֵינַיִךְ אֲשֶׁר תּוֹךְ — סְגוֹר לִבָּם מִתְלַקֶּחַת...

אֶל יַרְכָתֵי בוֹר חֶשְׁקֶךָ כָּל — אִישׁ וָאִישׁ יֵרֵד פְּלָאִים
עִם עָמְדָם מוּל אוֹר פָּנַיִךְ — יָקָרִים הַמְּסוּלָאִים
הֵן כָּל רוֹאַיִךְ תִּמְחֲצִי — וּרְפָאִים עָשִׂית רְפָאִים
וּבְאוֹר יִפְעָתֵךְ תָּשִׂימִי — עָנָק כְּמוֹ נֵפֶל אֵשֶׁת.[114]

112 ראוי לציין שמצב זה נמשך בדמשק וסביבותיה עד לדורות האחרונים. ר׳ מרדכי עבאדי איש חלב ורבה שלקהילת קליז כותב בסוף ספר שיריו ״דברי מרדכי״ (ארם־צובא תרל״ג): ״ע״י הנגונים שאתה משורר, אתה מעורר את הקב״ה שיסתכל באומה הזו, שאתה משורר את הנגון שלה, למה היא משעבדת בך, וכן נהגו המשוררים שלפנינו ושבזמנינו לקחת נגוני שירי נכרים ולהכניסם אל הקדושה, לעשות שירים לה׳ בנגונים ההם״ (סי׳ כד, דף כז, ב). ובהקדמתו יאמר שלא חיבר את שיריו, אלא כנגד אנשי מקומו שהיו שטופים בשירי־עגבים. וזה לשונו: ״ולא יספיקו בילדי נכרים . . . בשירי עגבים, כי כבר ידוע חומר אסורם. ואם כעת פרצו גדרם וכבר דשו בהם רבים, ואין איש באר״ץ [בארם צובה] שם על לב להוכיח במישור . . . להסיר העוורון אולי יהיו שבים . . . הכרזתי פה קליז יע״א לאסור איסר . . . עלתה בידי . . . לא ענו בשירי נכרים אשר המה סלונים וסרבים . . .״ (מעבר לשער).

113 זמירות ישראל, סי׳ צז, דף לח, ב.

אין ספק כששרתה על נאג׳ארה רוח השיר לא התכוון לתוכנו הגשמי שלשיר אלא לדברים שבקדושה. יש שירים שצלח בידו להוציאם מסטרא אחרא לסטרא דקדושה. דרך־משל הפיוט ׳צורי גואלי יה, מהר והחש פדות יעלה יפיפיה׳,[115] מה חילול הקודש יש בכך אם המשורר ינק משיר תורכי ועל פיו קבע את הלחן:

סידי מוגאלייא, סידי מוגאולייא.

ופיוט זה הוא מן הנפוצים ביותר וקהילות רבות בישראל שרים ומזמרים אותו בשמחת תורה.

נפוצה ממנו ה׳כתובה׳ לחג השבועות: ירד דודי לגנו לערוגות בשמו / להתעלס עם בת נדיב ולפרוס עליה סכת שלומו.[115*] הכתובה נדפסה בכל המחזורים כמנהג הספרדים ולא זרה היא לאשכנזים. הקהל קרא אותה ברטט של קדושה עם הוצאת ספרי התורה, ובעוד נושאיהם עומדים לפני ארון הקודש. ואין היא אלא חיקוי לכתובה שאיש נותן לאשתו. וכאן החתן הוא הקדוש ברוך הוא והכלה היא כנסת ישראל. לכתובה בחר נאג׳ארה לחן של פיוט לימים נוראים ולא משירי נכר.

יש בה בכתובה, בבתים הראשונים, גם דברי אהבה אבל כל שיש בשיר השירים ותו לא. אין זאת אלא שנאג׳ארה עצמו חש, שאם יש את רצונו שפיוט זה יתפשט, הרי שעליו להימנע מלהרבות בתיאור מעשי החשוק והחשוקה, שלא כמנהגו בשירים אחרים שלו. דומה שמשום כך דווקא הדבר צלח בידו ובשיעור שלא עלה אפילו על דעתו.

ויש שנאג׳ארה פסע פסיעות גסות, שנתנו מקום לוויכוח על שירתו בקרב חכמים ומשוררים. מהם שקיטרגו עליו ודנו את שיריו ברותחין ומהם ששיבחום וקילסום. דברי ביקורת נשמעו עליו בדמשק. באיגרת ששלח נאג׳ארה לידידו ר׳ ישעיה הכהן בסינים (טריפולי אל־שאם) יתלונן שמעת שחדל ריעו זה לשלוח לו איגרות־ידידות, כביכול נתן בכך חרב בידי מתנגדיו לפגוע בו ולהעליל עליו עלילות ברשע: ׳כמדקרות חרב לשונם וגרונם, אומרים אמור למנאצי כי הפרת ברית שארית ישראל׳.[116] נאג׳ארה נמצא נכלם, ׳כי לא ידעתי מה להשיב אל ערי ושוטני, באמור אלי כל היום כדברים האלה׳. לא נראה שהפריחו שמועה כי ידידו זה שלנאג׳ארה נטש אותו בשל הנהגתו ותוכן שיריו, אבל ברור שהיו לו שונאים.

פולמוסו שלרבי מנחם די־לונזאנו

לשירי נאג׳ארה עמד מבקר חריף ושנון, ר׳ מנחם די־לונזאנו, מחכמי ירושלים. ולא משום שנטל משירי לועזים, שהרי גם הוא נהג כך, אלא משום שהפיכת תיאור מעשי־אהבה נועזים לשירי קודש יש בהם משום חילול ה׳. גם עליו עירערו שנזקק הוא לניגוני־לעז והוא אומר כמתנצל:

114 שם, סי׳ ק, דף לט, ב. ור׳ דברי ר׳ מנחם לונזאנו על שיר זה שלדעתו ׳כלו טמא׳, להלן והע׳ 126.
115 זמירות ישראל, סי׳ עב, דף לא, א.
115* זמירות ישראל עולת חדש, סי׳ כב, דף קיד, א. ובראשה כתב נאג׳ארה: ׳לאומרה עם הוצאת ספר תורה.׳ הכתובה נדפסה לראשונה בקושטא, ולא צויין בה שנת הדפוס. יערי קבע ש״ל—של״ג (הדפוס העברי בקושטא, ירושלים תשכ״ז, סי׳ 178, עמ׳ 116). לפי זה יכול אתה לומר שהכתובה היא שירו הראשון שלנאג׳ארה. ברם, אין יסוד לקביעה זו. ועיין יהלום, שם, עמ׳ 124; י׳ טובי, כתובה לשבועות לרבי סעדיה בן יוסף, סיני, עו (תשל״ה), עמ׳ כד—לה; בארי, עמ׳ 63—67, 219.
116 מימי ישראל, דף קמז, ב.

לא חברתי פזמונים לנועם זמירות הישמעאלי׳ כדי שיתעללו בהם תעלולים ואנשי לצון, בתוף וחליל, ויין משתיהם בנגינות שותי שכר, אבל בחרתי בלחן הישמעאלים לפי שראיתים לחן לב נשבר ונדכה.[117]

אמור מעתה שכבר אז יצאו עוררים על משוררים ומנגנים שנהו בכל אחרי שירים מוסלמים ולחניהם, בלי כל הבחנה, והוא נצרך להתגונן ולהסביר מהי דרכו וכי היא שונה מיתר המשוררים.[118] דומה שמתיאור מעשה הזמרים יכולים אנו לשער שהדברים אמורים בדמשק ובר׳ ישראל נאג׳ארה. אלא שאותה שעה טרם יצא שמו שלר׳ ישראל נאג׳ארה כמשורר גדול וטרם נתפרסמו שיריו. משום כך לא הזכיר את שמו.

כך במהדורה הראשונה שלספרו ובמהדורת ויניציאה הוסיף וכתב:

וזאת היתה לי סבה גורמת לחבר רוב שירי על נגוני הישמעאלים, לפי שהם מגביהים קולם בשיריהם יותר מזולתם.[119]

כלומר התכונה המוסיקאלית בשירי המוסלמים טובה יותר. קל יותר לנגן את השירים וגם לחבר שירים על־פי לחניהם. ור׳ מנחם די־לונזאנו ממשיך לנמק מדוע לדעתו שירים כאלה אסורים:

אבל מה שראוי למאוס הוא קצת שירים שמתחילין במלות דומות ללשון הלעז, כאותו שחיבר שיר לנועם מואירומי מי אלמא איי מואירומי. ואמר: מרומי על מה עם רם הומה וכו׳.[120] ונראה בעיניו שעשה דבר גדול, והוא לא ידע כי שיר כזה פגול הוא לא ירצה. כי האומרו זוכר דברי הנואף והנואפת ולבו ורעיוניו עליה.[121]

וכן האומרים שם גוריא במקום שיניורה [122] וכל הדומות לזה.

וכאן שוב לא יכול היה ר׳ מנחם די־לונזאנו להתאפק והזכיר את מי שיצא כנגדו:

ואולם ראיתי לבעל זמירות ישראל שאינו חושש כלל ונתפשט בענין זה יותר מדי, והתיר לעצמו לומר לש״י מצד כנסת ישראל או לכ״י מצד הש״י כל מה שהנואפי׳ אומרין זה לזה.[123]

ור׳ מנחם די־לונזאנו מביא דוגמאות:

אמר בסי׳ ל״ז: [124] ידרוך חציו קשת עינך לבי נצב לו מטרה, חוסי על לב לנדודך לא ינום וכו׳.

117 עבודת מקדש בחלק הפזמונים והבקשות דף א, א. הספר נדפס בקושטא ולא צויינה בו השנה. לדעת הביבליוגראפים, נדפס בשנת של״ה בערך. ברם, הוא מזכיר את מרן בברכת המתים (דרך חיים, דף ס, א) וכבר הראתי שלונזאנו עשה בקושטא בשנת שמ״ה ואותה שעה הדפיס את ספרו. ראה בדברי הביקורת שכתבתי על ס׳ שלוחי ארץ־ישראל לא׳ יערי, קרית ספר, כח, עמ׳ 25—26.

118 במקום אחר הוא מזכיר במפורש חכמים שאסרו כל זיקה לשירת הלעז. ואלה דבריו: ׳וראיתי קצת חכמים כמתאוננים רע על המחברים שירי׳ ושבחו׳ לש״י [לשם יתברך] על נגונים אשר לא מבני ישראל המה. ואין הדין עמם, כי אין בכך כלום.׳ שתי ידות, ויניציאה שע״ח, דף קמב, א. בסוף ספרו דרך חיים יאמר שחקר ומצא שהשירים שלבני זמנו ׳במדרגת שחוקי הנערים׳: ׳ושאלתי לשירים מי אביהם / ואמרו ישמעאלים לוט והגרים. // ואין לנו לבד תורה ומצוה / ודבר שנקבל בו שכרים׳ (שתי ידות, דף קלב, ב).

119 שם, שם.

120 שם, שם.

121 שם.

122 ראה למעלה, עמ׳ רכב.

123 שתי ידות, שם.

124 זמירות ישראל, ויניציאה, דף יט, א.

והנה מלבד שיקשה עליו, כי כפי הדקדוק אינו יכול לומר ידרוך חציו קשת, לפי שקשת לשון נקבה, עוד קשה עליו כי הדברים בעצמם אינם לפי כבודו של הש"י ... ועוד איך אמר שהש"י מתרעם שאינו יכול לישן. וכן אמר גם בסי' נה:[125] נדדו לתשוקתך מעפעפי תנומות, ואדרבה זהו שבחו שנ' הנה לא ינום ולא ישן ... דברים כאלה אסור לראותם וכ"ש לקרותם ... ובסי' ק:[126] יפתי למה עיניך לעין כל דורכים קשת וכו'. בעיני השיר ההוא כלו טמא מעשה תעתועים ...

השגות אלו שלר' מנחם די־לונזאנו נכתבו אחרי שנדפס ספר השירים בשנת ש"ס, אבל עוד לפני כן, 'זה כמה שנים', עשה בדמשק והוכיח את נאג'ארה 'על שהיה אומר לש"י לו אהיה שורש ואתה הוא בני. ועתה ראיתי בס' נ"ז,[127] שתיקן: לו אהיה יונק ואת אומני.' ברם, תיקון זה נמצא כבר במהדורת צפת שמ"ז.[128] כלום לא ראה ר' מנחם די־לונזאנו את המ־הדורה הראשונה?

ר' מנחם די־לונזאנו עירער גם על הנוסח:

זמן אותו לשר כל שר משחהו וכו'.[129] איך מלאו לבו לשום הבורא תחת הזמן ולומר שהזמן העלהו לגדולה, ולא עוד אלא שקראו שר שרים בלשון טורקי ביגלר ביגי, ולא מלך תחת היותו ממ"ה הב"ה [מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא]. וראיתי שלא תיקן בזה כלום. ורציתי לדונו לכף זכות ולומר שלא חיבר שיר זה לאמרו לש"י, אלא לשבח בשר ודם, ולא יכולתי.

והנה שיר זה נמצא במהדורת צפת[130] בנוסח המקורי, ואומרו 'שלא תיקן' הכוונה למהדורה שלאחריה, כלומר ויניציאה, אם כן היתה בידו מהדורת צפת. ורחוק מלהניח שהשיר היה בידו בכתיבת־יד?

השגות אלו היו, לדברי ר' מנחם די לונזאנו, מעט מהרבה: 'וכאן לא באתי לעשות השגות לספרו, שאילו באתי לזה הייתי צריך לחבר ספר, והייתי מתחיל מן הבית הראשון'. אבל לא רק על כך השיג עליו, אלא גם בעניינים אחרים. ולדבריו, אם היה בודק 'לאור הנר לכל אשר ימצא שם בדק, כי באמת בקיעי עירו רבו. אבל לא לכך באתי ... כתבתי זה המעט לכבוד קוני'.[131]

ר' מנחם די־לונזאנו דן בחומרא את משקלי השירים. עצם העובדה שבכמה משיריו לא דיקדק בשקילה הכמותית, מעידה על חוסר בקיאותו בכללי הדיקדוק. גם רמח"ל כותב על כך, שנאג'ארה

שמר בשיריו חוק התנועות ומספרם ולא הביט אל היתד כלל, כי לא יועיל מכל וכל אל תפארת המאמר ונעמו. לא כן מספר התנועות, כי תארת לחברה עם מנעימי השיר ומפאריו.[132]

125 שם, דף כה, ב.
126 שם, דף לט, ב. וראה בתים משיר זה לעיל והע' 114.
127 צ"ל צז, דף לח, ב. ביקורו בדמשק היה לשם עיון ב'כתרי תורה' קדומים לחיבור ספרו אור תורה. ראה דבריהם שלחכמי קושטא, שתי ידות, דף ג, א.
128 סי' עד, דף כח, ב.
129 בשיר יריבוני לחיי דוד מאד אדמו. דף קלג, ב.
130 סי' לו, דף יד, ב.
131 שתי ידות, דף קמב, ב.
132 לשון למודים, נוסח ב, תל־אביב תשי"א, עמ' 136.

תשובת נאג׳ארה שבשתיקה

נאג׳ארה לא שעה להשגותיו של ר׳ מנחם די־לונזאנו והמקרה האחד, היוצא מן הכלל, מעיד על הכלל. הוא לא יצא למלחמה גלויה נגד ההאשמות שהטיח נגדו, אבל גם לא עבר בשתיקה על כך. דומה שהוא מתפלמס עם דבריו הראשונים שלר׳ מנחם די־לונזאנו. ואלה הם דבריו:

> ביה שמו אבטח, ולא אפחד פן יהיה כרך זה נבזה בעין כל חכם וחוזה, ולא יכנס בגבול אשר גבלו ראשוני׳ לספרים חצונים ... אשר הנה להם עסק בדברי חשק, והתנצלותם בזה אשר הוא להראות העמים והשרים את יופי מליצתם ... אמנם יופי המליץ וכחו ... להראות שיחו בכל נושא שיהיה הולך נכוחו ולא פנה אל רהבים ושירי עגבי׳ ...[133]

במה שהאשימוהו הוא, איפוא, מאשימם ומבדיל את דרכו מדרכיהם. שיריו הם על טהרת הקודש ואין להם כל זיקה לשירי עגבים

> בכתב עלי מיד ה׳ השכיל, ובדרך אמת הנחני, ומן הטועים הבדילני ... ויד רושמת כל אמרת אלוה צרופה מנופה בנפה מכל שפה חצופה בזמה שטוף׳ ונפשי שאפה ... אותיות נקיות טוב לשמים ולבריות.[134]

וכך הוא מגדיר את ספר שיריו: ׳ספר זמירות ישראל בו כלולות תפלות ותהלות לאל, שמתיו לראש לכל דברי שירי נאומי, בעבור היותם הודאות לצור שוכן מרומי׳.[135]

דברים כאלה בקעו מליבו בכל עת, והוא חוזר ומצהיר שאך ורק זאת היא מגמתו. ובשיר הפתיחה לס׳ זמירות ישראל מהדורת ויניציאה הוא אומר: אקדם אל עליון ... בשיר והגיון ... נאומי לו אתשיר ומהללי אשיר ... יסוד אל כל בנין וראש על כל מנין ומאתו קנין זהבי גם כספי.[136]

גם בהקדמה למהדורה הראשונה שלס׳ זמירות ישראל עונה הוא על עניין זה ואומר, שרבים הם המבקשים להודות לה׳ ׳בדברי שיר וזמרה׳. מהם אשר אהבו ׳ניגונים נכריים ... ואין לאל ידם לישבם על פיוטי לשוננו הקדוש לסבת היותם נפרדים ומחולקים במספר התנועות׳. לשם אלה אשר ׳נפשם בחלה לבטא בשפתים לשון נכריה׳ חיבר את שיריו. וכי הוא נמנע מלכתוב שירים שקולים משום שעניינם דברי חשק וזימה.

ובשירו ׳יערף מטר שירי׳ שבסוף ההקדמה למהדורת צפת הוא חוזר ואומר:

רבו כמו רבו לשון זר ימאסו — חושקים בנחלת אל להסתפח
מתק לחכם שיר לשון קדש וב־ — חרו בשיר מזמור ולמנצח

וכך הוא אומר בשיר הפתיחה למהדורת ויניציאה:

∪– – – – –	∪– – – – –
לְשׁוֹן זָר שָׂנֵאתִי	וְשִׁירָם בָּחַלְתִּי
כְּבֵדִים הֵם אִתִּי	כְּמַשָּׂא עַל כְּתֵפִי...
בְּרִית קֹדֶשׁ אָקִים	וּבְטַלְתִּי חוּקִים
לְשׁוֹנוֹת כָּל חוֹשְׁקִים	אֲשֶׁר חָמְדוּ יוֹפִי
אֲשֶׁר בָּהֶם יֶהְגּוּ	וְחַיִּים יַשִּׂיגוּ.
וְעוֹד הֵם לֹא יִשְׂגּוּ	בְּהַגְדוֹת דּוֹפִי...[137]

133 מימי ישראל, דף קלה, ג.
134 שם, שם.
135 שם, דף קלה, ד.
136 ויניציאה, דף ה, א.

פעמים רבות הוא מדבר בכך בפנים שונות. גם בהקדמה למהדורת ויניציאה הוא מכריז על מטרתו זאת, לעקור מן השורש את שירת העגבים ולשתול תחתה שירי קודש:

פי דוברי שקר ודובבים שירי עגבים יסכר, ושירי אהבים לא יעלה על לבם ... בראותם השירים אשר לשלמה מלך שהשלום שלו ... ובפרט בהיות הניגוני׳ בלתי משתני׳, לא ילכו להנקש, בלשון זר אכזר לפח ולמוקש, ויניחו מלבקש ה׳ ולזמר דברים המצו־דקים אשר ערכתי כשלחן ערוך לפניהם.[138]

הוא ראה בשירתו שליחות גדולה שמן השמים זיכו אותו בה, כדי לשרש את האסור והנתעב ולהשריש את המותר והנאה:

ויתן פי שיר חדש ... ובניתי לי בתים מלאים ממולאים בתרשיש מסולאים בפז, אזן שמעה ותאשרם ... אז אמרתי הנה באתי בעצת עליון כי הוא שלחני לעשות את כל המעשים האלה, בהראות בלבי כבבואה דבבוא׳ ונבואה קטנה כטל מאת ה׳ שיורד על פי ...[139]

ואחרי שראה כיצד הוא העילג והנואש בקעו מפיו שירים נאים היה לו הדבר ל׳אות אמת נרשמת בלבי כי אפיק רצון מה׳׳.

מגמה נוספת היתה לו לנאג׳ארה בחיבור שיריו. כל ימיו היה שבע רוגז ותלאות ובשיריו נשתכח צערו. כאמרו:

וּבָנִיתִי טוּרִים	כְּזוֹהַר מַזְהִירִים
וְשִׂכַּחְתִּי צִירִים	יְגוֹנִי גַּם זַעְפִּי.[140]

האר״י והרח״ו על שירת נאג׳ארה

אחרי שהבאנו את דברי נאג׳ארה שכל שינק משירת נוכרים אינו אלא בחינת קליפתו אכל תוכו זרק, נבוא לעניין המסורות על יחסם שלאר״י ותלמידו ר׳ חיים ויטאל לנאג׳ארה ולשיריו. סיפור ארוך על כך מובא בס׳ חמדת ימים בשני מקומות ובעיבודים שונים,[141] מוצא דבר מהם שלא היה משורר כנאג׳ארה ששירתו קודש וגם מלאכי מרום היו יורדים לשמוע את שיריו.

נוסח זה הוא השלב האחרון שלסיפור. נביא, איפוא, את הסיפור בשלימותו:[142]

137 מהדורת צפת, דף ב, ב.
138 שם, דף ד, א.
139 שם, דף ג, ב.
140 שם, דף ה, א.
141 חמדת ימים, חלק א, שבת, מהדורת ויניציאה תקי״ח, פרק ח, דף נה, ג; חלק ד, אלול, דף יב, ג.
142 על־פי תולדות האר״י, עמ׳ 230—231. עיבוד מאוחר נמצא בספר מעשיות בשם ׳כתבי האר״י׳ ואין לדבר שחר. ה׳מעשה׳ מתיחס אל מחבר הזמר ׳יה רבון עלם׳. האר״י, ש׳ישב ג״כ בעיר צפת׳ ראה כיצד הלכו המלאכים מביתו שלנאג׳ארה בשל דרך ישיבתו ליד השולחן. לא עבר זמן רב עד שהאר״י נזקק למניין ׳לצורך ענין גדול, ולא היה רק תשעה מתלמידיו. ואמר ר׳ חיים ויטאל כאשר ר׳ ישראל הנ״ל אדם גדול כזה ... נשלח לקרא אותו ... ותשיב האר״י הק׳, אשר זה בלתי אפשר, כי עדיין יש עליו למעלה רוגז שהסיר הכובע העליון בעת האכילה׳ (מעשים טובים, סקלהיד תש״ד, עמ׳ כד—כה).

מעשה היה בימי האור המופלא האר״י זלה״ה, שהיה בזמנו החכם ישראל נאג׳ארה ע״ה, והיה נעים זמירות ישראל [וי״א שהגיד עליו האר״י זלה״ה שהיה ניצוץ דוד הע״ה (המלך עליו השלום)[143]]. ופעם א׳ בליל שבת קדש היה החכם הנזכר שורר על שלחנו כמנהגו הטוב. וראה הרב ז״ל מלאכי צבאות [לאלפים ורבבות עולים ויורדים בביתו לשמוע אל הרינה, כי כל שיריו היו ברוח הקדש] ידודון ידודון לבא בביתו להשתעשע בשיריו. ותכף ומיד הסתכל הרב זלה״ה כי בא מלאך א׳ וסילק לכל מחנה המלאכים השרויים שם, על דבר שהיה [משורר] בזרועות מגולים, ואף גם שלא היה הכובע על ראשו על השלחן אשר לפני ה׳. וכשהרגיש הרב ז״ל בדבר, שלח למהרח״ו ולמהר״י הכהן לגלות את אזנו לאמר, כי מלאכי עליון היו משתעשעים עמו שם על שלחנו [אל שיריו ורינותיו] ונסתלקו על כי לא עמד בפחד ובאימה לפני ה׳. ויהי כשמוע החכם ישראל הנזכר דברי תלמידי הרב, אחזתו רעדה, ועמד מרעיד, וישב בכבוד גדול מעוטף בגלימתו וכובע על ראשו, וחזר לשירו בגילה וברעדה. ותכף ומיד היו מלאכי אלהים עולים ויורדים בו כאשר בתחלה, ששים ושמחים כבמזמוטי חתן וכלה. והרב ז״ל ומהרח״ו ז״ל רואים ומפליא לעשות.

סיפור זה נראה שכולו, מראשו ועד סופו, נטול כל יסוד: בימי האר״י היה נאג׳ארה כבן עשרים שנה ויצאו כמה שנים עד אשר כונה בתואר ׳נעים זמירות ישראל׳. לא זו בלבד, אלא שדרך התנהגותו על השולחן בליל שבת, הולמת יותר את האווירה בדמשק ולא בצפת; גם קשה לצייר בדעתנו שתלמיד חכם צעיר, בנו שלרב נודע מגורי האר״י יכול היה לנהוג כך, ומה גם בחיי זקנו ר׳ ישראל די־קוריאל; הפגמים שכביכול מצא בו האר״י אינם כלל ועיקר חמורים. חבישת המצנפת לא היתה אלא הנהגת חסידות מבית־מדרשו שלר׳ אליהו די־וידאש.[144] לעומת זאת נאמרו דברים מפליגים בקדושת שירתו שלא נאמרו מעולם על שום משורר. על אחת כמה וכמה שיש בידינו עדות נאמנה שהאר״י ׳לא היה אומר שום פזמון ובקשה מאלו שסדרו האחרונים, כגון ר׳ שלמה בן גבירול וכיוצא, לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה׳.[145] וכיצד ישבח ויהלל שירתו שלחכם צעיר? יש כאן, איפוא, מגמה ברורה לטהר את נאג׳ארה מדברים זרים שדבקו בו על־פי עדות מפורשת שלרח״ו. ולא בכדי נאמר בסיפור שהרח״ו היה אחד מן השלוחים שלאר״י שיצאו אל נאג׳ארה וכי דווקא הוא והאר״י ראו שהמלאכים חזרו אל נאג׳ארה לשמוע את שירתו, אחרי שקיבל עליו את הערת האר״י ותיקן את הפגם.

שלב קודם שלסיפור מצוי בס׳ שבט מוסר שלר׳ אליהו ב״ר שלמה הכהן האיתמרי מאיזמיר. וזה לשונו:

> היו הפיוטים דברים נוגעים אל הלב, לשון זך ודברי׳ מסודרים כראוי, כאלו ברוח הקדש נאמרו, כגון שירי הקדמונים ושירי כמה״ר ישראל נאגאר ז״ל, אשר העיד עליו האר״י הקדוש ז״ל שהי׳ ניצוץ דוד הע״ה וברוח הקדש אמרן. ומה גם אם הם שירים מסודרים ע״פ הקבלה, לפי שהניגון וסדר הדברים מכניס יראת השם בלב השומעים.[146]

כל שאתה מוצא בנוסח זה הוא שהשירים נאמרו ברוח הקודש ושנאג׳ארה היה ניצוץ דוד

143 המוסגר רק בנוסח שבחלק ד.
144 תולדות האר״י, עמ׳ 231, הע׳ 3.
145 שם, עמ׳ 326.
146 שבט מוסר, קושטא תע״ב, פרק לד, דף קיא, ד.

המלך. והם הם שני הדברים האמורים בס' חמדת ימים (שהנחתים בסוגריים) בנוסח שבחלק ד, ולא יותר. ואכן יש זיקה ברורה לספריו שלר' אליהו הכהן בס' חמדת ימים.[147] ברם, פרט חשוב נוסף נמצא בנוסח שבט מוסר שהשירים חשיבותם הגדולה היא בכך אם הם מסודרים על־פי הקבלה. הן זאת תשובה לדברי הרח"ו (שהבאתים למעלה), שהאר"י לא היה אומר שום פזמון ובקשה אם אינם על־פי הקבלה.[148] ר' אליהו הכהן לא אמר זאת על נאג'ארה, אלא בדרך כלל, משום כך עניין זה לא נמצא בנוסח חמדת ימים. רמח"ל קיבל מסורת זאת ללא עירעור, שכן ספר החזיונות לא היה ידוע באיטליה, ואף הוא כתב: 'ובעל נעים זמירות ישראל, אשר גדלו במאד מאד מאור עינינו האר"י'.[149]

דברי הרוח על רבי ישראל נאג'ארה

והנה, סיפור זה הוא עיבוד סיפורו שלרח"ו על הרוח שליעקב פיסו שנכנסה בבתו שלר' רפאל ענף, על־פי הנוסח שלר' יעקב צמח,[149]* שזה לשונו:

— — — אמר הרוח אל החכם ר' חיים זלה"ה, תלך לתפלה ואח"כ תבא אצלי ואגלה לך דברים גדולים שעדיין לא נגלה אותם רבך, ותזהר העם ויעשו תשובה ... החכם ר' יעקב אבולפיא טוב הוא [שאל הרח"ו:] ואקרא גם אל חכם ר' ישראל נגאר? ואמר לו הרוח, לא תקרא איש זה שהוא מגונה, כי אעפ"י שהשירים שעשה משמחים לאלהים ולאדם, והם מקובלים לפני השם, עכ"ז יש לו גנות בהיותו אוכל על השולחן מזבח ה' בראשו מגולה בערקיא אדומה עליה לבד וזרועותיו כולם מגולים, ויושב עם הערטלאים ואוכלים ושותים הוא והם, ואינו נזהר בחבורות ערטלאים אלו. — — — ובעת המנחה היה דורש בעל תורה אחד בבית הכנסת של ספרדים, ואמר הרוח: תראו כי זה הדורש, הוכיח לבני אדם מן העברות, והוא בעל העברות, כזה וכזה — — — ובא ר' יעקב אבולפיא מצפת וכששמע מעשה זה הלך לדבר עם הרוח ומצא הדברים שאינם מכוונים ...

בנוסח זה האר"י מאן דכר שמיה? גם עניין המלאכים לא נזכר כלל וחשיבות שיריו היא בכך שהם מקובלים על ה'. לעומת זאת דברי הגנאי כאן קשים מן האמור בנוסח חמדת ימים, שנאג'ארה מתחבר עם חבורת ערטילאיים ועושה כמעשיהם.

ומכאן אנו מגיעים אל המקור, אל האמור בס' חזיונות שלרח"ו. בסיפור זה אתה מוצא כל היסודות שנזכרו בנוסחים הקודמים אבל כל האמור לשבח נדרש לגנאי: ראשית אין זכר לדברי האר"י: המקום הוא דמשק ולא צפת, שהרי הסיפור הוא מכ"ט בתמוז שס"ט, כשפרץ דבר כבד בדמשק; גם האווירה המתוארת בס' החזיונות שלרח"ו הולמת היטב את דמשק

147 כפי שהוכחתי בחיבור על ספר זה. ה' יזכני להדפיסו.

148 וכבר הוכחתי זאת בספר תולדות האר"י, עמ' 209, 292.

149 לשון למודים, נוסח ב, מהדורת א"מ הברמן, תל־אביב תשי"א, עמ' 136. ומכאן מסקנה השובה שס' שבט מוסר היה ידוע לרמח"ל. לעומת זאת החיד"א כתב: 'וכתבו משם רבינו האר"י זצ"ל אשר שירותיו תשובות בשמים וכו'' (שם הגדולים, ערך זמירות ישראל). קיצר וסתם כי גלוי היה בפניו מה שאמר הרח"ו עליו.

149* כ"י פירוש התיקונים להאר"י ועוד כמה כתבים בקבלת האר"י, באוסף בניהו, דף קצה, ד. הסיפור בשינויים מצוי בכ"י רנו ליעקב לר' יעקב צמח, כ"י מכון בן־צבי 203, דף עג, ב.

ולא את צפת. הדבר היה בתקופה שחיי הצניעות בדמשק נתפוגגו: רבים נטו לחיי הוללות וזימה, שכרות והתרועעות עם המוסלמים; שירי עגבים היו נשמעים בראש כל חוצות; בסיפור זה עצמו על נאג'ארה דובר במפורש במעשי הנשים:

הולכות חצופות בלבושים ותכשיטין של גנאי. כמו באלו הפינג'אניש[150] אשר בראשיהן ודדיהן מגולות ... ומוליכות אלו הליזארי"ש[151] והנוקאבי"ש[152] דקים להראות גופם ומשימין כשכשיש[153] ומיני בשמים וריחניים לגרות יצר הרע באנשים. וכל זה מוליכים בשווקים וברחובות להראות העמים את יפיים.[154]

כמה בני אדם היו עושים 'עבירות עם גויות ואשת איש ומשכב זכור'.[155] ואף נזכרים אנשים ונשים בשמותם ותיאור מעשיהם.[156]

נשמעו דברי טרוניא על רבני הקהלים בדמשק וביחוד על נאג'ארה. ר' יעקב אבולעפיא ואף גם הרח"ו עצמו, שאינם מחזירים את העם בתשובה והם גורמים בכך שיבואו עליהם גזירות קשות ונוראות. בימי המגיפה והדבר, בשנת שס"ט, הציע הרח"ו לקבץ את החכמים כדי שידרשו על התשובה והרוח הזהירה אותו: 'לא תביא לפני שום חכם מהמוסתערבים, אלא תלמידי חכמים ספרדים, זולתי לישראל נג'ארה — לא יראה פני'.[157]

שונה הביקורת על הרח"ו מן הביקורת שעל שאר החכמים. ובמקום ששם הביקורת שם אתה מוצא שבחו, שמרומם הוא על כל החכמים. שכך אמרה לו הרוח:

שלחוני מן השמים לגלות לו רזי שמים עליונים מה שלא ידע מרבו ז"ל, וגם לשישיב העולם בתשובה, כי הכל תלוי בו, לתקן כל העולם. ובאתי לגלות לו עניני המשיח. והנה תמיד הוא דורש שישובו לשיבא המשיח ור' יעקב אבולעפיא, מחמת קנאה, אומר אל העם שקר הוא דובר ... ומצחק עליו ואוי לו ... ובתוך זמן זה יבאו צרות רבות על דמשק ... אך צפת תנצל.[158]

בט"ו לאב הזר ר' יעקב אבולעפיא מצפת. עד אז התעכב הרח"ו 'מלהשיב העם ... וחשבתי שעל ידי שנינו יתוקן הענין ונהפך הדבר'.[159] הרח"ו 'היה רוצה ביום שבת לדרוש ולהוכיח העם', ואילו ר' יעקב אבולעפיא 'עכבת בידו ומנעת התשובה מישראל', וכאן זועמת הרוח ומתרה ואומרת: 'אוי לכם חכמי זה הזמן שאינכם משיבים את העם בתשובה.'[160]

150 ספלים. 151 איזאר — בד עשוי משני חלקים שבו מתעטפות הנשים מעל מלבושן.
152 צעיפים. 153 נטע ההדר. 154 ס' החזיונות, עמ' לב. 155 שם, עמ' לג.
156 אליעזר ויוסף יואל ריבלין, שביקרו בדמשק וכתבו מחקר חשוב על הקהילה, השכילו לתאר את האווירה בדמשק בזמנו שלנאג'ארה: 'מלבושי הנשים היו פרוצים ... לפריצות זו גרמו ודי חיי דמשק העליזים, שירתה וזמרתה, טבע הארץ הטוב, מימיה המרובים ופריה המתוק והמצוי בשפע' (רשומות, שם, עמ' 102). ולדבריהם אווירה זו לא נשתנתה עד זמנם. מידות אלו דבקו ביהודי דמשק גם בדורות שלפני כן. כבר ר' יוסף גארסון, ממגורשי ספרד, שעשה בדמשק, הוכיח אותם על רוב עונותיהם, מזניחים את העניים, מאבדים ממון חבריהם, גורמים לפירוד ביניהם 'עם הרב לשונם במלשינות ועוברים על החרמות ועל הנדויים ... ואינם מקבלים שום תוכחה' (דרושיו שלרבי יוסף בן מאיר גארסון, מיכאל, שם, עמ' קיג). ממש בלשונו שלרח"ו. ובזמנו שלנאג'ארה קבל עמיתו ר' יום טוב צהלון, שדמשק הוא 'מקום מוכן לפורענות המסירות והעלילות. צא ולמד מה אירע ימים מועטים ע"י נער א', כמעט בקש שר העיר לקעקע ביצתן של יושבי דמשק' (שו"ת מהריט"ץ החדשות, ב, סי' קג, עמ' טו). ועל מלשינים בצפת ראה תולדות האר"י, עמ' 188.
157 ס' החזיונות, עמ' כג. 158 שם, עמ' כד. 159 שם, עמ' ל.
160 שם, עמ' לב.

אחרי תיאור חיי ההוללות שהם הפך ממידת המוסר, דיברה הרוח עם הרח״ו על ר׳ ישראל נאג׳ארה, והפעם גם על שירתו:

אמת הוא שהפזמונים שחיבר הם בעצמן טובים, אבל אסור מי שידבר עמו ומי שיוציא מפיו הפזמונים שחיבר, כי תמיד פיו דובר גבלה וכל ימיו שכור. והנה ביום פלוני שהיה בין המצרים, קבע סעודתו ... בבית יעקב מונידאש והניח כובעו בקרקע, וזימר שירות בקול רם, ואכל בשר ושתה יין, גם נשתכר. ואיך מכריז משמרות בג׳ובאר ודורש להם תשובה. ... גם עתה בהיותו בורח מפני המגפה עשה משכב זכור מרוב שכרותו ולא עוד אלא שנתקוטט עם אשתו וגירשה מביתו ואחר־כך נכנסה גויה לביתו ׳והקטירה בכו״ר על האש בשבת ואחר כך שכב עמה׳.[161]

הרח״ו ראה בכך אשמה כבדה ולכן סיפר לנאג׳ארה על כל אשר נאמר עליו, והוא כותב: ׳והודה לי שכן היה.׳ הרוח הוסיפה לתלות בנאג׳ארה עוונות וחטאים גדולים שדבקו בהמון כגון משכב זכור, התרועעות עם גויה. איסורים שדי בהם כדי לפוסלו לא רק מלכהן כרב אלא גם מכל תפקיד: ׳ולכן אסור ליהנות לו׳, כלומר לסייע בידו ולפרנסו, ׳אסור לתת לו כתובה או גט לכתוב, וכמעט שראוי לפוסלן׳. הרוח דיברה גם בבניו, הקטן ׳רשע גמור׳, ואילו הגדול ׳אינו חוטא׳.[162]

והנה, מעשים כאלה אשר לא ייעשו, וחמורים מהם, דיברה הרוח בר׳ יעקב אבולעפיא מגדולי החכמים בצפת ובדמשק. קשה לדעת מה מן האמת יש בסיפורו שלרוח ומה מן הדמיון והבדיה. לולי נזכרו מקומות ושמות אנשים שכנראה אינם בדויים, היה מקום לומר שדברי הרוח אינם מעלים ואינם מורידים. אבל משום שנזכרו שמות שבודאי היו בדמשק, נראה שגרעין שלאמת יש בו בסיפור. אבל המגמה ברורה להראות שיחיד ומיוחד הוא הרח״ו בחכמי דמשק שראוי הוא להחזיר את העם בתשובה, כיון שנקי הוא מכל חטא ומעשה שאינו טוב וכי נאג׳ארה ור׳ יעקב אבולעפיא הם המעכבים בעדו. ראוי הוא שהמשיח יבוא בגללו, אבל אותם החכמים מונעים זאת.

הרוח הזהירה אותם שעל כל חכמי העיר להתקבץ ולהשיב את העם בתשובה לא על ידי דרשות אלא ׳בסליחות ובתחנונים ובכיה׳, ולצום שבעה ימים, שאם לא יעשו כך ״יבאו על יושבי דמשק גזרות קשות, ובפרט רעב של מהומה ... והזהרו שר׳ ישראל נגארה לא יכנס עמכם בשום תענית מאלו. ודבר זה אני גוזר עליכם בחרם ונדוי׳.[163] אבל גם את הרח״ו אין לקרוא לאותו המעמד.

התפתחות הסיפור לפי המגמות השונות

המגמה בסיפורים אלה ברורה, איפוא, היטב. מן הכבד ביותר הולכים הסיפורים שלב אחרי שלב ונעשים קלים, עד שהגנאי הופך לשבח ולא מן המצוי אלא למה שאין כמותו. מגמתם שלחברי החוג של ׳חמדת ימים׳ היתה לטהר את ר׳ ישראל נאג׳ארה מכל האשמות שהפיץ נגדו הרח״ו, לצמצם צימצום אחר צימצום פגיעתו ולתת בפיהם שלאר״י והרח״ו דברי קילוסין עליו, לאמור דווקא מי שלא הותיר דבר טוב בר׳ ישראל נאג׳ארה בסופו שלדבר

161 שם, עמ׳ לד. סמוך לפני כן נאמר שבליל שבת ׳שכב תלמיד חכם הנקרא בעדת הספרדים חכם עם גויה אחת בגובאר׳ (עמ׳ לג). כלום הכוונה על נאג׳ארה?

162 שם, שם.

163 שם, עמ׳ לה.

הוכח לו בעליל שהוא קדוש ושירתו קודש. ומעתה כמה מן המעלות שנאמרו בו בהרח״ו הן נאמרות ביריבו הגדול: החזרת העם בתשובה — לעומת המשמרות בגו׳באר; במקום שעמד הרח״ו, ׳שהיו שם מלאכים ונשמות וכולם ממתינים׳ לתפלתו — כנגד דברי האר״י, כביכול, שמלאכים ונשמות היו יורדים לשמוע את שיריו שלנאג׳ארה.

הכל נאחזו בדברי האר״י, שכביכול אמרם על נאג׳ארה והוסיפו על כך כהנה וכהנה, ושוב לא היה זה בגדר האפשר לשרש סיפור זה, ולא רק מהמון העם שאהב את נאג׳ארה, אלא גם מחכמים וידועים. (ראה דרך־משל דברי פרידלנדר בהקדמתו ל׳פזמונים׳ שלנאג׳ארה וכן בראש ס׳ עולת תמיד, מהדורת בילוגראד).

חוג זה הלך בעקבות השבתאים ששיריו שלר׳ ישראל נאג׳ארה היו להם כהימנון,[164] וכיוון שכולם מדברים בחזון המשיחי, נתנום להתעוררות המשיחית בזמנו שלשבתי צבי ולמשיחם, שכביכול האר״י אמר עליו שהוא היה ׳ניצוץ דוד המלך׳. וכבר בא אחריהם ר׳ אליהו הכהן, שנמנה עם החוג [165] ונטל רק את דברי השבח שכביכול אמר האר״י על נאג׳ארה ודלג על דברי התוכחה. מעתה נמצאה הדרך סלולה להרחבה הסיפורית ולהאדרת המעשה.

אולם החידוש הגדול ביותר הוא, שהאיסור על שירתו שלדברי הרח״ו הוא אך ורק בשל הנהגתו שאינה מכובדת, ואין אפילו רמז קל שבקלים על תוכן השירים, גם במקום שנראה הדבר כמתבקש מן הלשון ׳שהפזמונים ... טובים, אבל אסור מי ... שיוציא מפיו הפזמונים׳.[166] והנימוקים הם שונים לגמרי, היפך הגמור מביקורתו שלר׳ מנחם די־לונזאנו, שלא דיבר במעשיו שלנאג׳ארה אלא בדרך עיבוד שירי החשק והפיכתם עניין ליחס שלקדוש ברוך הוא לכנסת ישראל, ודומה עלי שמלשונו זה שלר׳ מנחם די־לונזאנו: ׳ועוד הוכחתיו אז על דברים אחרים שאיני זוכר עתה׳ אין הוא מוסב על ההנהגה, שעניין זה מה לו ולשכחה? ייתכן שהרח״ו לא הזכיר דבר מעניין זה, לא משום שלא נטה ליחס לכך כל משמעות, אלא משום שלא היה בקי בשיריהם שלנוכרים, ואילו ר׳ מנחם די־לונזאנו נטל מהם לחנים מלוא החופן.

הפולמוסים עם ר׳ ישראל נאג׳ארה היו, איפוא, תחילתם על השירים שיסד על־פי שירי הלועזים, לא קיבל תוכחתו שלר׳ מנחם לונזאנו, ולא שעה לדבריו אלא בלשון אחד בלבד, שהודה שאינו יאה לאומרו על הקדוש ברוך הוא. ייתכן שנאג׳ארה לא נרתע מדברי לונזאנו משום שהיה אחד ויחיד שפסל שירים משלו. בכל הנוסחאות שלסיפור לא מצאנו שום תלונה או עירעור על השירים. הגע בעצמך, יושב היה נאג׳ארה בדמשק, בקהילה שהיו בה כמה רבנים מובהקים שנוהגים בדרכי חסידות, והוא אחד מהם, ואם מה שסיפרו עליו היה טבוע בחותמה שלאמת, כיצד לא הרחיקוהו מאתם. נבחן עתה כיצד היה נאג׳ארה נוהג באותם דברים שיצאו עוררים עליו.

כיצד התנהג למעשה נאג׳ארה בדברים שהוכיחוהו עליהם

בשאלה כלום שירתו שירת קודש היא? כבר דובר למעלה; על דרך ישיבתו בעת הסעודה. יש עדויות נאמנות שהקפיד לנהוג בדרך כבוד. ונביא בזה את לשונו:

164 ראה להלן, עמ׳ רפא—רפג.
165 כפי שהוכחתי בחיבור על ס׳ חמדת ימים (בכתובים).
166 ראה למעלה, עמ׳ רלא.

אשר ישב האדם על שלחנו אוכל ושותה ... ודובר דברי התול ושחוק ודברים הבאים שלא מחמת הסעודה, כי אם דברי הבאי ... עושה אלה עבירה גדולה תמידית.[167]

צא וראה שכל כולו שלספר 'כלי מחזיק ברכה', היא המגמה להורות לאדם לנהוג על השולחן במידת חסידות שאין גדולה הימנה. וכאומרו: 'ראיתי להחזיק במצוה זאת, ראיתיה רפויה ביד קצת בני אדם והיא כבשונו של עולם.'[168] גם בדרשות שלו בדמשק התריע נאג'ארה על כך ואמר: 'הלא נראה בעונותינו, שאדם כשיושב לאכול מניח כר וכסת מימינו ומשמאלו ולא יפסיק משלחנו צנון וחזרת.[169] וכשבא לברך את בוראו, בעל הסעודה, ואמר אותה בחפזון ובמרוצה.'[170] והוא דורש שהברכה תיאמר בכוונה: 'והעקר הגדול ... לומר אותה מתוך הכתב, כי המכתב יעורר הכונה מאד.'[171] כלום יעלה על הדעת שינהג בפרהסיה הפך ממה שהורה לאחרים ולא ייירא שיבואו עליו בטרוניא ויאמרו לו: טול קורה מבין עיניך. ואם תאמר, אדרבה היא הנותנת שבשל הקטיגוריה שלימדו עליו, כתב את דבריו, הרי גם במשמרות בג'ובאר דרש על כך.

ולעניין הנהגות מוסריות, הרי המשמרות בג'ובאר לא נעשו אלא לשם השגת חיי־קדושה והיטהרות הנפש, על־ידי סיגופים ותעניות. שאלה זו הושמה גם בפי הרוח שדיברה עם הרח"ו: 'ואיך מכריז משמרות בגובאר ודורש להם תשובה.'[172] אדרבה, מצאנוהו מטיף לאהוב ומזהירו 'לבל יארח לחברות בזואות'.[173]

ולעניין נשים נוכריות, כבר בראשית דרכו בשירה, הזהיר, ב'כתובה' לחג השבועות: 'ושלא ישא אשה אחרת עליה מילדי נכרים הנלוזות' וכן שעל האיש לנהוג כבוד באשתו 'ושלא יניחנה מתוך כעס והתרשלות'.[174]

מתעצמת, איפוא, השאלה: כלום הרח"ו 'היה שונא אותו שנאה עזה בשל התנהגותו ה"בוהמית" והוציא עליו כל מיני לזות־שפתים'?[175] ושמא היה ידיד וריע לנאג'ארה, אלא שדברי חלומות וחזיונות אינם מעלים ואינם מורידים, ודרכם שלחולמים לראות מחזות בלתי נאים דווקא בקרובים ומקורבים. יריב גדול אחר היה להרח"ו, הוא ר' יוסף ן' טבול תלמיד מובהק שלאר"י, שראה בו מתחרה בהבנת תורת רבם. במקום אחר[176] הראיתי ששני חכמים אלה היו ידידים ורעים אהובים. דומה שהוא הדין גם ליחס שבין הרח"ו לנאג'ארה:

תשע שנים לפני שכתב הרח"ו בספר חזיונותיו את סיפור הרוח, ניצב ר' ישראל נאג'ארה לימינו ברוב־כוח, משיהודי אחד במצרים העליל עליו עלילות, וכנראה ביקש למוסרו

167 כלי מחזיק ברכה, מהדורה ביבליופילית שלדפוס ויניציאה שע"ח, יוצאת לאור לשם בן־המצווה חנן דוד בניהו, ירושלים תש"נ, דף ט, ב.

168 כלי מחזיק ברכה, דף ד, ב.

169 ראה עבודה זרה יא ע"א.

170 מקוה ישראל, סאה לז, כ"י ניו־יורק, דף 23א. והשווה אזהרות ר' שלמה ן' גבירול: 'קבע ברכת מזון באט ובחפזון' ואמר המבאר: 'באט — בשובה ונחת ... ובחפזון — כלומר שאפילו שיהיה לאדם עסק רב לא יפטר מלברך ברכת מזון בשובה ונחת.'

171 כלי מחזיק ברכה, דף י, ב.

172 ס' החזיונות, עמ' לד.

173 מימי ישראל, דף קנד, א.

174 עולת חדש, סי' כב, דף קטו, א.

175 כדעת ג' שלום, והתעלומה בעינה עומדת, בחינות, ח (תשט"ו), עמ' 85.

176 בס' האר"י ובני חוגו (בכתובים).

'לבאשה' (בעניין ירושה). נאג'ארה כתב 'תוכחת מגולה', ושלחה אל 'קהלות הקדש אשר במצרים', הוא מדבר קשות בגנותו שלאותו אדם:

ואיך מלאו לבו ליתוש נטוש רטוש קצוץ כנפים ... בקצה יאורי מצרים, להרחיב דבור ומענה לשון על אישון בת עין ... זדים ארורים הדוברים על צדיק עתק בגאוה ובוז.

והוא דורש מקהילת מצרים 'להכות בשבט לשון את המאיים'.[177] אם תאמר שבין דא לדא נשתבשו יחסיהם, לא תהא האמת על צידך, שכן כלום היה מפרסם את האיגרת הזאת בספרו?

ואם אין דיי בכך, נצא ונראה מה היתה דעת חכמי צפת עליו. והנה, ר' יום טוב צהלון התרועע עמו כל השנים, החליף תשובות ושירים עמו וזה חיקה את שירו שלזה. לפני שנת ש"ס בא ל'בית מדרשו' בדמשק.[178] בשנת שע"ח, משעמדו להדפיס את ס' כלי מחזיק ברכה שלנאג'ארה, ראה ר' יום טוב צהלון 'את יופי כלי חמדה זה', בירך את המחבר שמגמתו בחיבור הספר היתה 'לטהר את הנפש להצילה משחת' ומטיף להתנהג על־פי ספר זה. גם בתשובה ששלח ר' יום טוב צהלון לנאג'ארה כינהו 'ש"ר בשר"ים'.[179] ועל שיר ששלח אליו כתב שהשיר 'מדבר אלינו ארמית ישו"ר על אנשים, כי שרה עם אלקים עולים ויורדים בו, לאכול פריו וטובו, ולא ידעו נתיבו וניבו, שאין מלאכי השרת מכירים בו, כי בו בחר ה' מכל בית ישראל כלו לשבת בשבת שבט הלוי המשוררים לאדיר אדירים'.[180]

כלום אין בדברי מהריט"ץ אלה הד לאמירה שהושמה בפי האר"י? ואם כך אתה אומר הרי שהקיטרוג על נאג'ארה היה ידוע וחייב את ריעו להדוף את לזות־השפתים שהוציאו עליו יריביו.

ר' משה גאלנטי, פוסק מקובל וחסיד, גדול חכמי צפת באותה שעה, הילל את השיר 'שוחטי הילדים' על הלכות שחיטה שלנאג'ארה וכתב: 'דברי פי חכם חן, וחן וכבוד עטרו האל ית' ... ובמתק שפתיו הוציא לאור כל תעלומה ... שפתים ישק ... נאום דורש שלום המחבר בכח ואל ואליו יאמר ירבו כמותו בישראל.'[181] כלום חכמים נודעים אלה, שהיו יוצאים מצפת ונכנסים לדמשק ויוצאים מדמשק ושבים לצפת, כתבו דברי הילולים אלה על ר' ישראל נאג'ארה מבלי לדעת מהם מעשיו? לא זו, אף זו: רשימת החכמים והאישים שנמנו עם ידידיו שלנאג'ארה, מראשית חייו ועד יומו האחרון (שתובא להלן), ובכללם ידידותם הרבה שלר' בצלאל אשכנזי ור' שלמה עדני, היא עדות נאמנה שבעיני גדולים וטובים וראשי החכמים בצפת היה נכבד חסיד וטהור, איש סגולה שראוי שירבו כמותו בישראל.

דומה שאפשר להסביר מדוע נחלקו מבקריו שלנאג'ארה וכל אחד פנה לעבר אחר. ר' מנחם די־לונזאנו, שהתגדר בשירה, גילה, לדעתו, מומים בשירת נאג'ארה, ור' חיים ויטאל, חברו שלר' משה נאג'ארה אבי המשורר, שהיה רב בקהילת דמשק ודורש בקהל, דיבר בגנות נאג'ארה וחכמי דמשק בעניינות ההנהגות והרבנות. ר' מנחם די־לונזאנו הביא הוכחות לדבריו, לעומת זאת המריבה שבין הרבנים ומרביצי התורה היתה בלתי מודעת, מודחקת, ואולי דווקא משום הדרשות לתשובה שהיה ר' ישראל נאג'ארה דורש ורבים חסידים וישרים

177 מימי ישראל, דף קנד, ב.
178 ראה מימי ישראל, דף קמח, א.
179 שו"ת מהריט"ץ החדשות, חלק א, סי' א, עמ' ב, ב.
180 שם, שם.
181 שוחטי הילדים נדפס בסוף ס' ימין משה, אמשטרדם תע"ח. ועיין עליו להלן, בפרק חיבוריו.

נלקטו אליו בג׳ובאר, שכל מעיינם היה בתיקון עצמם וקירוב זמן הגאולה, קינאו בו וטפלו עליו דברים שלא כן?

שירתו

שירתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה אינה שירת היחיד אלא, בעיקרה, שירתה שלכנסת ישראל. וזו כמה פנים לה: זכרון כבודו שלעם ישראל בימי קדם ושפל מצבו כעת; כובד השיעבוד ובקשת חנינה לעם, אשר נענש בשל חטאו באורך הגלות; הגלות והגאולה, קיבוץ הגלויות ובניין בית המקדש. כל אלה ממלאים את ליבו שלמשורר ועל כך נתן את כל חילו. ויש שיתפעל מגדולת הבורא ומהדר הבריאה.

כמה שירים נכתבו בדרך דו־שיח בין הרעייה והדוד. כנסת ישראל מתלוננת שאין בכוחה לשאת יותר את השיעבוד, והקדוש ברוך הוא מעודדה ומשיב לעומתה: קומי התעוררי:

יוֹנָה תַּמָּה שָׁרְרֵךְ אַגָּן / הָבָה נִרְדָּה לִרְעוֹת בַּגַּן
הֲלֹא רַב לָךְ בֵּין צַר נִרְגָּן / נְדוֹד דַּי לָךְ תִּשְׁכְּבִי לְמַעֲצֵבָה[182]

בזעמה על אויביה מבקשת הרעייה להסיר מעליה את מוסרותיהם, דורשת נקמה ומבקשת שיוודע כי העונש בא לה לאומה מידי ה׳:

יֵדְעוּ גוֹיִם כִּי צוּרֵנוּ / סִיגֵנוּ צָרַף כַּבּוּר
מִיָּדוֹ הָיְתָה זֹאת לָנוּ / אַל יִתְהַלֵּל הַגִּבּוֹר...

בְּרָאוֹת נִמְסָרְנוּ בִּידֵיהֶם / עַד הַיְסוֹד בָּנוּ עָרוּ.[183]

כעסה עצור בקרבה, והיא פונה אל ה׳:

אֶל גוֹיִם לֹא יְדָעוּךָ / שְׁפֹךְ אֵלֶי חֲמָתֶךָ
וְעַל מַמְלָכוֹת יוֹמְרוּךָ / שִׂים עֲלֵיהֶם אֵימָתֶךָ

וכן בשיר: הרב מושיע, יאמר:

וַחֲגוֹר חֵימוֹת / אַל תָּשֵׁב חֵ־ / רֶב אֶל נִדְנָה
עַד תָּשִׁיב נָקָם לְצָרָי, חִיש אֵל הַאֲשִׁימֵם[184]

הוא אינו חדל מלצפות לישועה. בשיר הודך לי[185] ייחל:

182 זמירות ישראל, סי׳ עג, דף לא, א.
183 בשיר יה זרועי אמצנו. א׳ מירסקי, שירים חדשים מ׳שארית ישראל׳, ספר זכרון להרב יצחק נסים, סדר ה (תשמ״ה), עמ׳ קה.
184 עולת תמיד, סי׳ סג, דף כח, ב.

הַבֵּט עָנִי לִבּוֹ שָׁבוּר — אֲשֶׁר הִשְׁלַכְתּוֹ מֵאֶצְלְךָ
מֵאָז נָד, בַּגּוֹלָה הָלַךְ, — וְנַאֲקַת חָלָל יֶאֱנַק...

דּוֹדִי רֵעִי, בֶּן לְרֵעִי — הֲצִילֵנִי מֵאִישׁ חֶרְמִי,
אֲשֶׁר יוֹם לְיוֹם מַכְנִיעִי — וְאוֹכֵל וְשׁוֹתֶה דָּמִי...

לשונות ורעיונות מן המקרא הם יסוד לשירתו. אף הוא נוהג לחתום שיריו בפסוק שהולם עניינו שלשיר. ובשולי כל שיר הביא את הפסוקים שעליהם יסד את השיר. נאג'ארה הקפיד לנטרק בראשי הבתים את שמו ולכן חלק גדול ביותר שלשיריו פותח באות י'. מרובים הם שפותחים במילה יה, וכן ידיד ויונה, יחיד ויחידה, יעלה ויפה — שהם הדוד והרעייה.

למן הבדרשי נהגו המשוררים להראות כוחם בכתיבת שיר 'אלף אלפין', שאלף מילותיו כולן פותחות באות א. בדרכם הלך גם נאג'ארה. וגם בשיר זה אתה מוצא את יסודות שירתו: שבח הבורא, ניתוק מוסרות האויב וקיבוץ הגלויות.

דומה שראוי להביא מתוכו כמה לשונות:

אָשִׁיר אֲרַנֵּן אַשְׁמוּרוֹת אֶהְגֶּה
אֶדֶר אֲבִירוּתְךָ אֲנִי אַשְׁמִיעַ...

אָנָא אֲדֹנִי אַמְצֵנִי אֶרְדְּפָה
אוֹיְבִי אֵרָם אַף אֶעֱרוֹץ אַכְנִיעַ...

אָז אֶעֱלֶה אֵבֶר אֶעוֹפֵף אֶשְׁכְּנָה
אֶרֶץ אֲבוֹתַי אֶהֱלוֹךְ אַפְסִיעַ.[186]

שיריו שלנאג'ארה מדברים אל הלב. הבקשות הן דיבורים פשוטים ורכים.[187] בדרך שירתו הוא יוצר מטבעות לשון נאים ועמוקים כגון:

יְרוּחַם יָתוֹם — אָבִיו חָי
יָנוּם גֶּבֶר, יִישַׁן גֶּבֶר / עַל מִטָּתוֹ, וְהוּא סוֹבֵר —
כִּי הוּא נָח — וְהוּא צֵל עוֹבֵר / וּבְלִי כָנָף הוּא יַאֲבֵר[188]

בטויים נאים כאלה אתה מוצא בכמה משיריו, כגון בשיר ידד שנת עיני:[189]

—∪— —∪— —∪—
לוּ אֶהְיֶה עֶבֶד וְאַתָּה רוֹזְנִי
אֶשְׁאַף עֲבוֹדָתְךָ דְּרוֹר לֹא אֶבְחָרָה

185 מירסקי, ספונות, ו (= ספר צפת א), עמ' רעו.
186 עולת תמיד, סי' נד, דף כה, ב. שירי הבדרשי היו ידועים לו. ראה להלן, עמ' רעח.
187 ראה ד' ילין, ספר קוהוט, עמ' נט, ס.
188 שם, עמ' ס.
189 עולת תמיד, סי' צו, דף לח, ב.

וכן:

יְדִיד גְּאוֹנִי / נֶעְלַם מֶנִּי / אַךְ תּוֹךְ קִרְבִּי דָּר[190]

וכיוצא בזה:

אִם שַׁמְתָּ בִּלְשׁוֹנִי דִּבּוּר / וְאַחֲרִישׁ מֵהוֹדוֹת לָךְ —
הֵן אֶדְמֶה כְּמוֹ שְׂדֵה בוּר / כִּי עָלָיו זֶרַע לֹא יֻשְׁלַךְ

(ספונות, ו, עמ׳ רעט)

הוא ביטא את רגשותיו והלוך דעתו בתיאורי הטבע והבריאה והחיים על צורותיהם השונות. ויש שהתאורים הם יפים ומלאי חיים, כגון תיאור היונה הנבוכה:

אֶבְרָה תָרִים — מְרַחֶפֶת
אֶל הֶהָרִים — הִיא נִשְׁקֶפֶת
כִּי נִכְסֶפֶת — אֶל אָהֳלָה.[191]

וכן תיאור רדיפת אויבים:

רָדְפוּהָ — כָּל־עוֹף כָּנָף
הִשְׁחִיתוּהָ — עֵץ וְעָנָף
הִפְשִׁיטוּהָ — כְּסוּת כָּנָף[192]

מלאים חן ואהבה הם השירים שלרעייה והדוד. יפה במיוחד השיר: יריבוני לחיי דוד, שעליו הוכיח ר׳ מנחם די־לונזאנו את נאג׳ארה משום שיש בו תיאורים שלא יאה להמשילם על ה׳ והם יפים רק לדוד ורעייה:

יְרִיבוּנִי לְחַיֵּי דוֹד מְאֹד אָדְמוּ
וְעֵינַיִם לְלֵב קָרְעוּ וְלֹא דָמוּ
לְחֶשְׁקָם נָד שְׁנוֹת עֵינַי וְלֹא נָמוּ
בְּחֵבֵי אֵשׁ יְקוֹד שָׁמוּ
בְּכֵן אֵלֵךְ כְּמִתְהוֹלֵל / יוֹם יוֹם וָלַיִל...

רִשְׁתוֹת שָׁת לְיַד מַעְגַּל לְלָכְדֵנִי
בְּחֶבְלֵי אַהֲבָה יוֹם יוֹם מְשָׁכֵנִי
וְאֵשׁ הִבְעִיר וְלָמָוֶת נְתָנֵנִי
כְּמוֹ אַכְזָר טְבָלַנִי
בְּדַם חֶשְׁקוֹ. וְאֶתְגּוֹלֵל / יוֹם יוֹם וָלַיִל.

190 שם, סי׳ קסז, דף סא, א.
191 ראה השיר: תמה בואי לגני. ילין שם, שיר 15, עמ׳ פא.
192 שם, שם.

זְמַן אוֹתוֹ לְשַׂר כָּל שַׂר מְשָׂחָהוּ
בְּרֹאשׁ הָאַהֲבָה נֵזֶר נְתָנָהוּ
וּבֵין כַּרְמֵי חֲמוּדוֹת שָׂם נְטָעָהוּ
לְזֹאת כָּל אִישׁ יְדָעָהוּ
בְּכַרְמוֹ עוֹלְלוֹת עוֹלֵל / יוֹם יוֹם וָלַיִל.[193]

ברי, שגם אם היתה כוונתו שלנאג׳ארה להסב את כל השיר על הבורא, הדבר לא עלה בידו ולפחות בחלקו נשאר שיר חשק מובהק (אך יש להעיר ששיר זה שקול ביתדות. כלום אין זה מורה שביסודו אינו שיר קודש?) רוצה לומר, אף־על־פי שאין שיריו שירי עגבים ולא שירי ידידות שבין אדם לחבירו, אלא תפילה ובקשה, אין העיבוד עוקר את סממני המקור והם נשארים טבועים בו.

שאלה נשאלה בפי החוקרים, כלום הושפע נאג׳ארה מן המשוררים בצפת ובדמשק. לדעה אחת[194] הפיוטים ׳יה רבון עלם׳[195] וכן ׳יה אלה מלכות׳[196] ייסדם בעקבות שיריו הארמיים שלאר״י: אזמר בשבחין, ושקל אותם באותו משקל. גם בשארית ישראל מצויים שירים בארמית: לית אלהא בר מינך עוד (כ״י ירושלים 28°6558, סי׳ צא), שיר ארוך מאד ובראש כל בית: לית אלהא; וכן השיר שאחריו (צב). ושלאחרי אחריו: ישר חילך דחיל חטאין; תוכחה ליום המשמרה של ראש חודש: ׳יומא דמטרתא חד לתלתין יומין׳ (תעח). בשני השירים הראשונים ניכרת השפעת הסליחות: רחמנא ואלהינו שבשמים. כל השירים הללו תוכנם שונה בתכלית משירי המקובלים בצפת, אין בהם שמץ דבר מן הקבלה וכולם דברי תודה לה׳. לעומת זאת השיר ׳אמלל בצוחין / זמירין ושבחין׳,[197] שהחוקרים לא הזכירוהו, אין ספק שהוא חיקוי לפזמונו שלאר״י: אזמר בשבחין[198] אבל גם שיר זה אין יסודו בקבלה. כיוצא בזה אין אתה מוצא בשירתו שלנאג׳ארה דבר ולא רמז על גלות השכינה, שמילא את ליבם שלמשוררי צפת. אבל יש בעולת תמיד ציורים מיסטיים ואליגוריים ביחסי כנסת ישראל והאל. ולדעת מירסקי ביאור דברי שירתו שלנאג׳ארה מתוך הקבלה עשוי להסביר את סמלי שירתו ואת מהותה.[199]

שירת נאג׳ארה שונה משירתם שלמשוררי ספרד, שעיקרה שלשירת ספרד הם שירי הגות ובשירת נאג׳ארה אין כמותם אלא מעט; נתון היה בתקופתו, שמשורריה לא עסקו בפילו־סופיה ובשאר חכמות; שירת ספרד חינה בקריאתה ושירת נאג׳ארה בזמרתה ונגינתה; גם שירי התפילה אין בהם יוצרות, אופנים אהבות וקדושתאות וכיוצא בזה, מלבד רשויות לקדיש ולנשמת, אבל דבר זה מצוי היה במזרח בזמנו וגם לאחריו.

בשירי הקודש כמעט שלא נזקק למשקל היתדות, מה שאין כן בשירי־ידידות וחול. בשירי הקודש נהג כמשוררים היהודים באיטליה, שאת שיריהם שקלו במשקל ההברות,[200] ושבכלל

193 עולת חדש, סי׳ סג, דף קלג, ב.
194 אידלזון, השלוח לז (תר״פ), עמ׳ 32.
195 עולת תמיד, סי׳ ד, דף ז, א.
196 שם, סי׳ כה, דף יד, ב.
197 הקדמה לזמירות ישראל, דף ה, ב.
198 וראה גם הלשונות: סתימין כפרישין, בפומי דבסימין, אינון חדתין.
199 קרית ספר, כה (תש״ט), עמ׳ 41.
200 על המשקל ראה מירסקי, שם, עמ׳ 39—40; ספונות, ה, עמ׳ רט. ראוי לציין שיש ששיבחו את נאג׳ארה על כך. מ״צ פרידלנדר, מהדיר שירים שלנאג׳ארה, כתב לשד״ל בשבחם ואמר ׳הסירו מבניכם הפיוטים והזמירות אשר ידי עושיהם במיתרי המשקל אסורות, והיתד עשתה בהם

תעזר נאת התוכחה נבוחה ליום המשמרה שלך לאש חדש לחן לשון בונגת

יומא דמטרתא חד לתלתין יומין
תועלה לנפשא כתריקא לגופא
שבקין ביה כל חובין אדי יומא דנן
לבני איברי · מרישא עד סופא
ריש ירחא עם שאר ירחא שליס סב לך
ויומא חדא הב · לרוחא מריפא
אציית בבר חכים ואפריש מן יומך
חד מוכל תלתין · אפרשות עין יפה
לאובני ביה רחמין קדם מארי עלמין
לודות על חובין · בבכיתא וכסופא
חזי דיצרך ביש תדיר מגבר עלך
ואת לעלם דר · עם נחש בכמיכא
נדוק עלוי אימתא בהדכיר לב מותא
ותגבר עלוהי בידא תקיפא
קום ועבד זודין לארחא דך רחיקא
בעגל עד לא יתי · דתא מהחצפא
חילך לאוריתא ולעובדין טבין
ולא לאתגאה · דהבא וכספא
נדר את יד גרמך בטנותנותא
ובלבי שמיא · לא מנהנא חוצפא
קרב לגבי אד ——— הנא ואידכן
בתשחא דרבותא · לעלך ואחלפא

תעלא יהיה

שארית ישראל, כ"י ירושלים · סי' תעח

התנועות השווא הנע. אבל לא תמיד השקילה היא סדירה ויש שהוא נזקק למשקלים כמותיים, דבר שמעיד על זיקתו למסורת הספרדית. כל שיריו שלנאג'ארה מחורזים, ויש שיר מחורז

חבורות חבורות' (עמ' xii). וקדם לו הרבה ר' עזריה מן האדומים שבספרו מאור עינים כתב: 'השירים הבאים על מקבצי יתידות ותנועו' במספרם כמשפטם אינם על האמת מטבע לשוננו . . . אבל השירים הנאותים בו הם השומרים נגוניהם' (מנטובה של"ד, דף קפד, א).

אבל לא שקול. על כמה משיריו ציין נאג׳ארה שהם ׳מרובע ופשוט׳. פשוט — תנועות בלבד ללא שווא נע, מרובע — שלטוריו ארבע צלעות, כיוצא במשקל התנועות הספרדי, שהבית מורכב משש־עשרה תנועות, שמונה בדלת ושמונה בסוגר.[201] גם הניקוד שלשירים מרובים בו הליקויים.[202]

נאג׳ארה נמשך אחרי משוררים ערביים, ששירתם געגועים, חשק ותיאורי טבע. ויש שתחילת השיר העברי שלו דומה במילותיה לשיר הלועזי.[203] באופן שהשומע את הניגון והמילים כאחד ידמה שהוא השיר הלועזי. וכן אתה מוצא בשארית ישראל. השיר: הודך לי ענק אשים, כתב נאג׳ארה בראשו: ׳וזה הפיוט מיוסד על אב גאנק (כ״י ירושלים 6558 28°, סי׳ תנו).

הלחנים מצויים ברוב שיריו. במזרח בתקופתו שלנאג׳ארה גבר היסוד המוסיקאלי בשירה, בייחוד בשירה העממית. נאג׳ארה נמשך אחרי השירה העממית וניגוניה ויסד את שיריו על־פי המוסיקה ובכך נתייחד. אנשי הזמר לא ניגנו אלא את הפזמון הבא בסופי המחרוזות. ההתאמה שלמנגינות זרות לשירים בעברית לא תמיד עולה יפה משום שצורת השיר שונה וכן שהתנועות אין מספרן שווה. לפיכך השתדל נאג׳ארה ׳לצקת את פיוטיו לתבניות השיר הלועזי׳.[204] אבל אלה אינם הרוב. מה שמפליא הוא, שלחנים אלה הם גם לשירי קודש שנאמרו בבית הכנסת ובתפילה. מאה וחמישים שירים לחניהם תורכיים, ששים ערביים שלושים ספרדיים ועוד כמה יווניים.[205] אבל יש שהלחן הוא על־פי שירו שלנאג׳ארה עצמו. כגון שיר תסד בכ״י ירושלים (להלן, סי׳ יח) הוא ׳לחן ירוץ ינהר׳, שהוא שיר משלו בס׳ שארית ישראל. וכן שיר תעג ׳לחן יושב תהלות צורי מחסי׳, שהוא שיר מה בזמירות ישראל.

השירים שבספר מימי ישראל

שירתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה שתולה בקודש, אבל הוא כתב גם שירי ידידות, שאינם שירי־קודש וגם לא שירי־חול. מקצתם נדפסו בס׳ מימי ישראל ולא נותר מהם שריד בכתיבות־יד. בשירים ואיגרות אלו דברי שבח והילולים לאישים ותוכחות מוסר. איגרות ומליצות לסייוע ארץ־ישראל ולאנשים שנהפך עליהם הגלגל. נאג׳ארה מתפלמס מיסר, מטיף מוסר לנערים ודברי ידידות לחברים. שמו נודע בקהילות ישראל וצעירים היו פונים אליו ומבקשים שיאלפם ׳בנתיב שקל השיר׳. ולמי ששלח אליו את שיריו כדי שיחווה דעתו עליהם, כתב:

–U– – –U– – –U– –	– – –U –U– – –U– –
רָחַשׁ לְבָבִי טוּב אֲמָרוֹת נִמְרָצוּ	חַשְׁתִּי וְתָהִיתִי בְּקִנְקָנֶיךָ ...
לֹא הֶאֱמַנְתִּי לַשְּׁמוּעָה עַד אֲשֶׁר	אוֹכְלָה בְּצוּף דִּבְשֶׁךָ וּמַעֲרָנֶיךָ

201 ראה יהלום, עמ׳ 112.

202 לדעת מירסקי העובדה שהניקוד בשירים משובש הרבה מלמדת שהמנקד לא היה נאגארה. ספר צפת, עמ׳ רעג.

203 ראה על כך הנוך אבנארי, מנגינות קדומות לפזמונים ספרדים, אוצר יהודי ספרד, ג (תש״כ), עמ׳ 151—153. ראה דוגמאות, רוזאניס מבוא לס׳ נעים זמירות, שאלוניקי תרפ״ט, עמ׳ 7.

204 אבנארי, קונגרס, עמ׳ 383.

205 אבן ארי, שם.

משקיבל האיש את שירו שלנאג׳ארה הוסיף לכתוב לו. חזר נאג׳ארה ויצא לנגדו בשיר כדי לעודדו:

יָסַף זְמִיר שִׁירְךָ לְפָקְדֵנִי	יָסַף לְהַטִּיף לִי זְמִיר פִּיהוּ
שַׂמְתִּיו לְאוֹת עַל יַד יְמִין שִׁירִי	כֶּתֶר עֲלֵי רֹאשִׁי עֲנַדְתִּיהוּ[206]

חכם מארץ־ישראל, רך בשנים, שלח אליו שירים נאים. נאג׳ארה חש שהם גדולים ממידתו, וחשד ש׳אמר לא׳ מהמשוררים לסדרם לו לשמו׳. ואכן, נתברר שכך הוא. אז כתב לו נאג׳ארה דברי תוכחה.[207]

תלמיד ׳שם כל מעיניו׳ בשיר ולא עלתה בידו אבל הוא חשב שכבר היה למשורר מושלם, כתב לו נאג׳ארה:

רְאוּ נַעַר אֲשֶׁר יַעַר לְבָבוֹ	לְהָכִין שִׁיר וּבוֹ יַשְׁלִיךְ יְהָבוֹ
וּבִפְנֵי רַב יְהִי מוֹרֶה הֲלָכוֹת	וְלֹא יִשְׁמַע לְקוֹל יַיְשִׁיר נְתִיבוֹ[208]

משוררים ששלחו אליו שירים משלהם ומצאם ראויים לא חסך דברי שבח מהם. כגון, שיר שלר׳ מנחם חפץ:

יסוֹד הַהוֹד וְשֹׁרֶשׁ הַתְּהִלָּה	וּבַשִּׁיר יַעֲשֶׂה בַּדִּים וּפֹאֲרוֹת
לְשׁוֹנְךָ הִיא תְּעוֹרֵר חֵן וְגִילָה	וְתָסִיר צִיר וְתַזְרִיחַ כְּאוֹרוֹת[209]

חזר המשורר וכתב לנאג׳ארה אבל הפעם טעה במשקל. נאג׳ארה הוכיחו ויעץ לו: ׳שירך, גבר, תשקול במאזני צדק.׳

וכתב ׳לאהוב חכם הרזים שמו יום טוב, אשר לחדרי מליצתו הביאני׳: ׳עשית פלא בחידות ומשלים׳,[210] אבל לא תהיה תפארתם בעיניו כחרוזים ׳כי בדרך ההיא אין בה רק יגיעת חיפוש במלות ובספר יאיר נתיב[211] מזה ומזה הם כתובים׳.

ביד אחת הוא מועדד ומטפח וביד שנייה נוזף ומוכיח. משורר בשם יוסף ביקשו לכתוב איגרת על תחלואי ׳ארץ הצבי׳,[212] אבל שלח לו תורף הדברים ׳כאשר עושים למי שלא ראה מאורות מימיו׳, נאג׳ארה נפגע מכך והוכיחו שכל מליץ ומשורר ׳יישיר עפעפיו וסעיפיו

206 מימי ישראל, דף קמד, א.
207 דף קנו, ב.
208 שם, דף קנד, ב.
209 שם, דף קנז, ב.
210 דף קנב, ב.
211 קונקורדנציה, ויניציאה רפ״ד.
212 דף קנח, א.

ללוק בלשונו ממימי ישראל ללמוד וללמד', אבל דן אותו לכף זכות וחידש ביטוי נאה: 'באמצעות המוכן תחול השפע על הבלתי מוכן.'

וכן כתב דברי תוכחה לחכם (כנראה ששמו היה יעקב), שקיבץ תלמידיו וביניהם בעלי בתים ובכללם אחד בשם אנג'יל 'שאינו אדם', 'לתת גט חליצה בנחיצה',[213] ולא הזמין אף אחד מחכמי העיר כנהוג.

אחד מידידיו 'ארח לחברות בזואות, דוברי שלום ... ובקרבם ארבם'. נאג'ארה הוכיחו ונפגע. וכך אמר לו:

תרחיק ידידיך לטובך יכספו תקריב מרעים ממך ירחקו.[214]

אכן, כמה שירים שבס' מימי ישראל הם מן היפים שבשירתו, ויען שלא נכתבו לשם זימרה ולא נוגנו, קולחים הם ונקראים ללא קושי.

213 דף קנה, א.
214 דף קנד, א.

חיבוריו

תכנית ערוכה וסדורה מראש היתה לו לר׳ ישראל נאג׳ארה בחיבוריו. בהקדמה לס׳ מימי ישראל דובר בהרחבה על ספריו, וכיוון שרדף מליצה אין דבריו ברורים. מכל מקום נראה שרצונו היה להראות שספריו יש בהם תשובות לצורכי האדם, לנשמתו, רוחו ואמונתו. הוא קורא ׳לכל עוברי דרך תמימי דרך׳ שיסורו אל ביתו:

כי אתי מכל אבקת רוכל, לחם לאוכל לבבם יכלכל. אם מפאת הדת ושרשים נכונים פצע״י אוה״ב נאמנים. ואם זמירות ורננות על שגיונות להודות לאל ינעים זמירות ישראל, ואחר אשר כל גבר באלו יטרח במקום עורבא פרח ... לשחות בכח ואל תוך מימי ישראל ... אחלה פני צור משגבי יזכני להפיץ מעינותם חוצה.[1]

ולהלן:

אפתח ידי ישבעון טוב ... איש לפי אכלו דרושים נכונים ... כל א׳ ילך לו אל עיר מקלטו.[2]

בדבריו אלה כלל נאג׳ארה את כל חיבוריו והודיע מה היתה מגמתו בחיבורם.

פצעי אוהב[3]

פירוש איוב. חיבורו הראשון שלר׳ ישראל נאג׳ארה וחביבו. אבד. על הספר כתב בהקדמה לס׳ מימי ישראל:

מצאתי און לי להפליא לעשות בביאור ספר איוב ... מעץ החיים שרשו ומעץ הדעת רחשו ולחשו. ושמה ישבו כסאות למשפט ההשגחה ולכל דעותיה ... רעות הייסורין הבאים על אנשים צדיקים, בדברים המצודקים, מפיקים רצון לכל איש נבוך סבוך בסבכי הספקו׳[4]

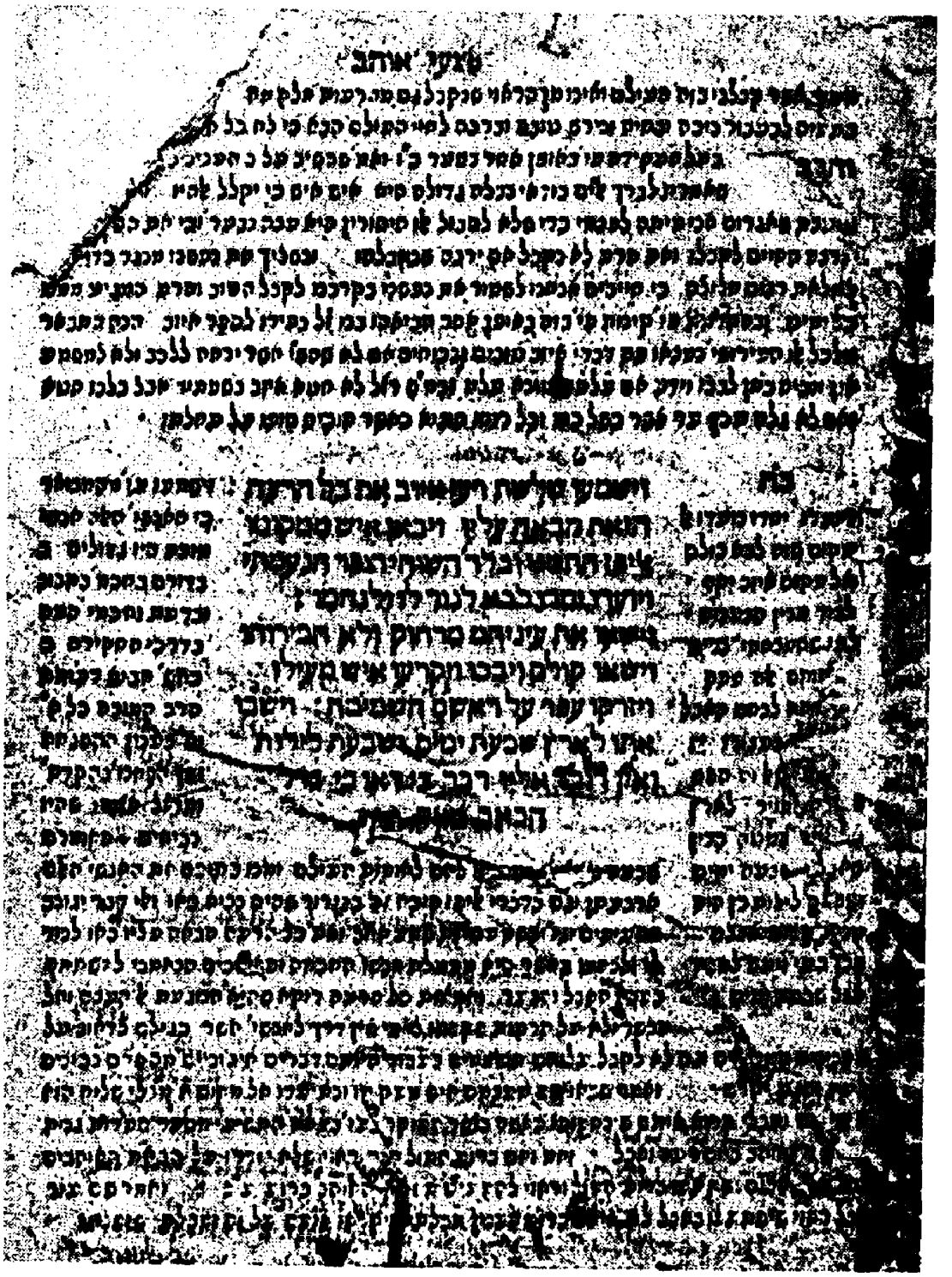
ועל דרכו בפירושו יאמר נאג׳ארה שה׳ הביאו

בחדרי הספר הלז, לפני ולפנים ... והוצאתי משם משפטים ישרים, ותורות אמת, ופשטי פסוקים מתוקים, ומאמרי רז״ל נדרשים, ודרושים נמלצים ... יסורו נא אל בית חמדתי ... אם מפאת הדת ושרשים נבוכים, פצע״י אוה״ב נאמנים.[5]

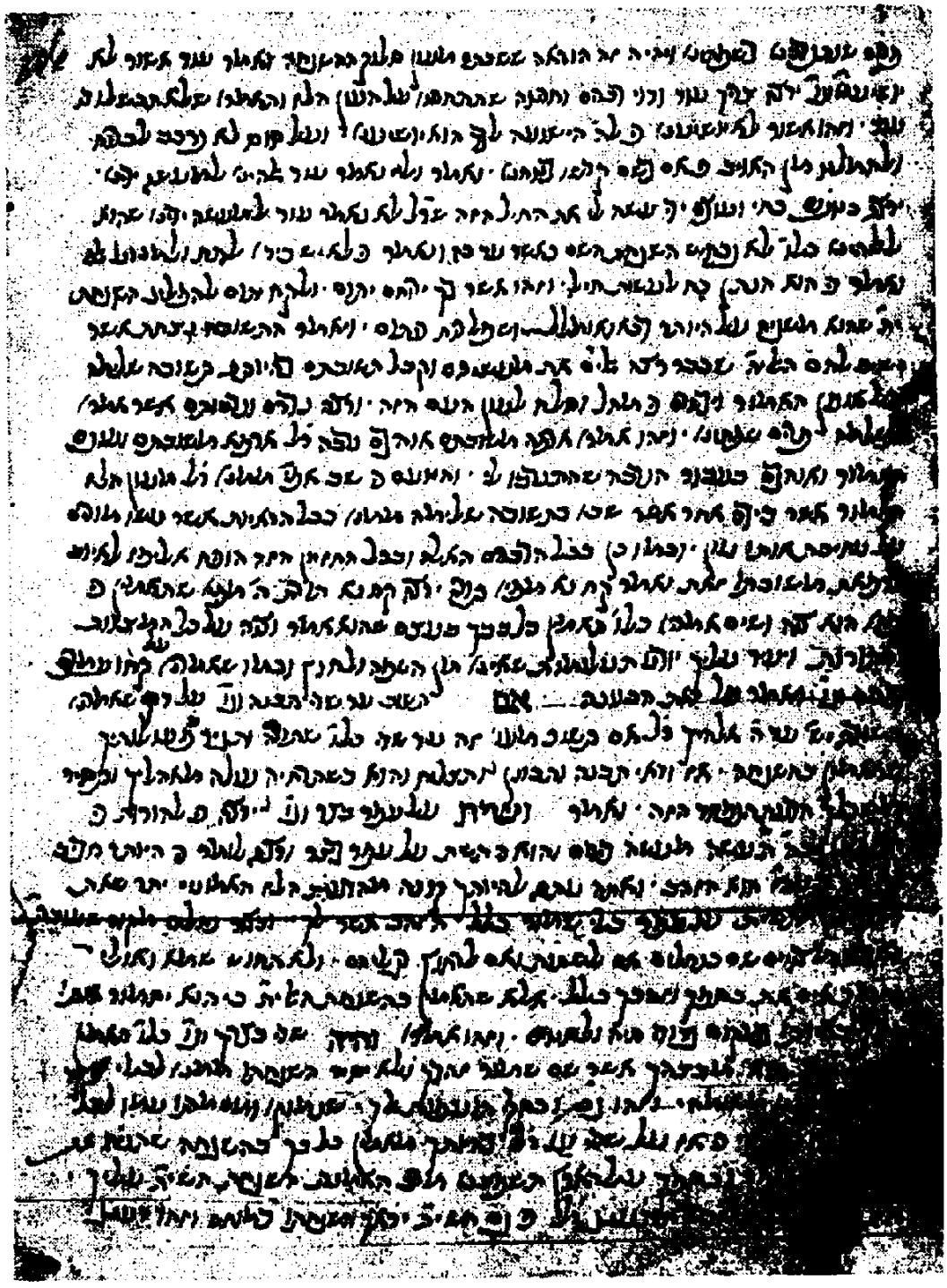
גם בהקדמה לס׳ שארית ישראל, שנכתבה אחרי שנת ש״ס, ייחל המחבר שספר זה יודפס. רמיזות לספר מצויות בספר הדרושים שלו, מקוה ישראל. גם ספר זה ראהו ר׳ דוד קונפורטי אצל ר׳ משה נאג׳ארה בעזה וציין שלא נדפס.[6]

והנה כבר בשנת 1904 הודיע אהרן פריימן על גילוי שלו: בכריכה של ׳ספר איוב עם פירוש שחבר הצעיר יצחק כהן׳ (קושטא ש״ה), מצא שני דפים שלחיבור פצעי אוהב שנדפסו

1 דף קלח, ד.
2 שם, דף קלט, א.
3 על־פי משלי כז, ו.
4 מימי ישראל, דף קלה, ד.
5 שם, שם.
6 קורא הדורות, דף מט, ב.

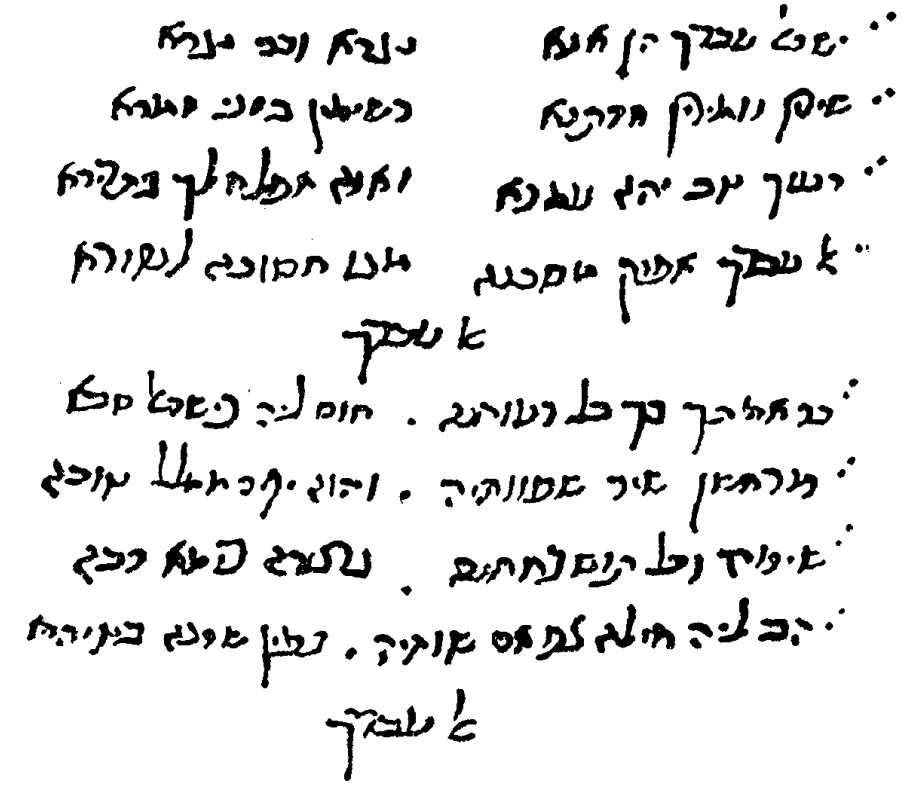


'פצעי אוהב', דפוס קורוג'ישמי



פירוש איוב, כ"י הספרייה הבריטית

בקושטא.[7] באוסף מהלמן (עתה בבית הספרים סי׳ R75A148) מצויים ששה דפים מודפסים מן הספר שהוצאו גם הם מכריכה. הדפוס הוא בלי ספק של דונה ריינה בקורו ג׳ישמי, כלומר נדפס בין השנים שנ״ז—שנ״ח. וכנראה לא נשלם בדפוס וכל שנדפס אינו אלא על פרקים ראשונים (א—ו). כלום הסיבה היא שנדפס סמוך לסגירת בית הדפוס הזה? ראיה לכך שר׳ ישראל נאג׳ארה, לא הוא ולא אחרים הזכירוהו כספר שכבר נדפס.



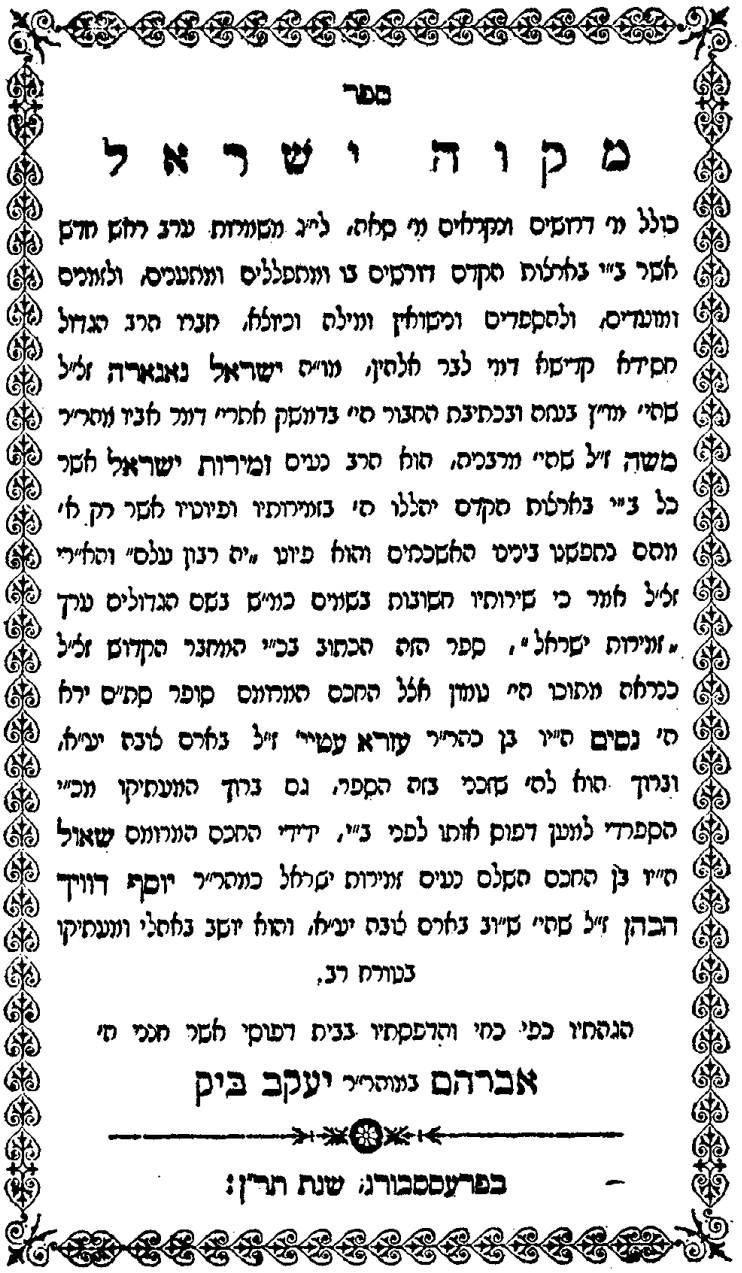
שיר שלרבי ישראל נאג׳ארה בארמית וסוף תשובתו לרבי יום טוב צהלון

פנים הספר באותיות מרובעות והפירוש באותיות רש״י זעירות. נכלל בו גם ב״ה, כלומר ביאור המילות. בספר הוא מביא מפירושי אחרים מ׳הרב הגדול זקני׳ (3א) הוא ר׳ ישראל די־קוריאל; ׳וראיתי פירוש נאות מפי הנשיא הרופא ה״ר יצחק בנבנשת ז״ל׳ (3ב).

והנה כמדומה לי שאיש בשורה אנוכי היום, ויכולני לומר שמצאתי חלק מספר זה. בתוך קובץ של דרשות ופירושים למקרא מזמנו שלר׳ ישראל נאג׳ארה שהיה באוסף גאסטר,

7 ZfHB VII (1904), p. 127.

ועתה בספרייה הבריטית, סי' Or. 9975,[8] מצוי בסופו פירוש על איוב בדפים 105א, 199א—206ב. ונראה שהוא בעצם כתיבת־ידו. בכתוב־היד ספר איוב עצמו, ביאור המילות ופירוש ממש לפי הסדר שלדפים הנדפסים. הדפים אינם מסודרים והם על הפרקים כב—כג. בצורה



ספר

מקוה ישראל

כולל מי דרושים ומקראים מי מלה, ל"ג מסורות ערג רחם חדש
אשר ג"י גאולות הקדש דורשים בו ומתפללים ומתענים, ולומדים
ומונדים, ולהספרים ומקוולן ומילה וכיולא, חבור הרב הגדול
המפרסם קדישא דמי לבר אלהין, מו"ה ישראל נאגארה ז"ל
בחי' מה"ר בנחמ ובכתיבת החבור הי' בדמשק אחרי דמר אביו מהר"ר
משה ז"ל בחי' מרבבה, הוא הרב כנים ומירות ישראל אשר
כל ג"י גאולות הקדש יהללו הי' בזמירותיו ופיוטיו אשר רק אי'
מהם נחפשנו בימי האשכמים והוא פיוט "יה רבון עלם" והאי'ר
ז"ל אומר כי שירותיו המונות בשמים כמ"ש בשם הגדולים ערך
"זמירות ישראל", ספר הזה הכתוב בכ"י המחבר הקדוש ז"ל
כמראה ומתוכו הי' עמדן אצל החכם המהומם כופר סת"ם ידא
הי' נסים ה"יו בן כהר"ר עזרא עטיר' ז"ל גארס טובה יע"א,
ובזרוך הוא לסי' בחכמי בזה הספר, גם בדרך המעתיקו מכ"י
הספרדי למען דפוס אותו לפני ב"י, ידידי החכם המרומם שאול
ה"יו בן החכם הבלם בעים זמירות ישראל כמהר"ר יוסף דוויך
הכהן ז"ל בחי' ב"יב גארס טובה יע"א, והוא יעקב גאחלי ומעתיקו
בעורלה רב,

הגהתיו כפי כחי והדפסתיו בבית דפוסי אשר חכמי הי'

אברהם בהר"ר יעקב ביק

בפרעסבורג שנת תרן:

דומה נדפסו הפירושים מאיר איוב שלר' מאיר עראמה (ריווא וויניציאה שכ"ב); פירוש איוב לר' יצחק הכהן; אוהב משפט לרשב"ץ ומשפט צדק לר' עובדיה ספורנו (ויניציאה ש"נ). ממש כמו בנדפס (ר' תצלום). במקום אחד יזכיר את 'הרב בעל העקידה ז"ל' (204א), מילים יש שהוא מפרשן על־פי הספרדית (בדף 199ב: רב'יליא בלעז). הכתיבה דומה לכתיבת־ידו שלר' ישראל נאג'ארה שגילתי בשעתו בקובץ תשובות ר' יום טוב צהלון

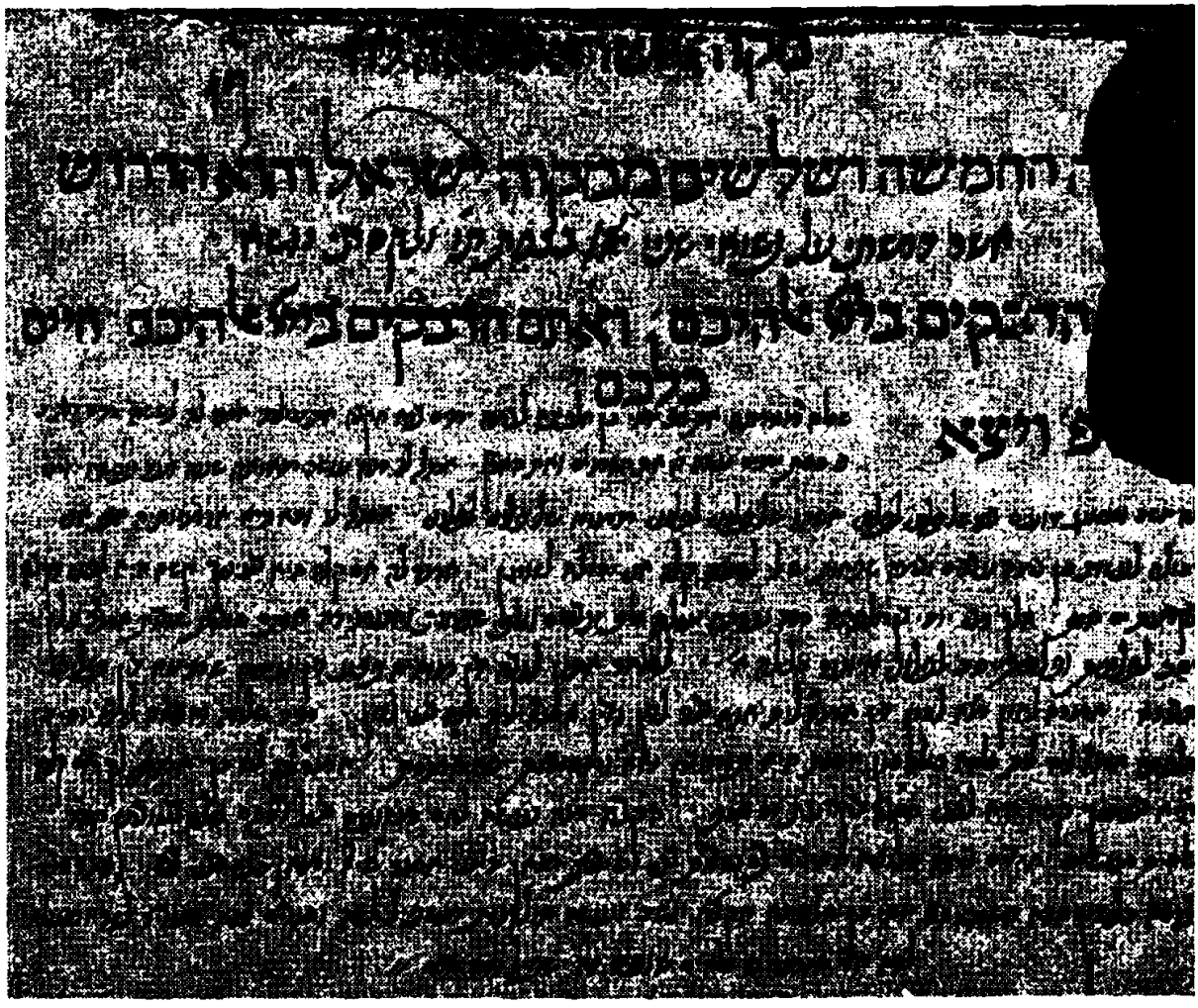
8 תצלומו ס' 7023.

שבכ"י אוכספורד. היסוד זהה אבל יש שינוי מבחינת סדר הכתיבה ויופיה, ודאי משום שתשובתו נכתבה ברהיטות ופירוש איוב נכתב בצעירותו בכתיבה תמה ויפה כדי שמסדרי האותיות בדפוס יוכלו לקוראה.

ראוי לציין שבכתיבה אחרת, גם היא מן הזמן, נעתקו בכתוב־יד זה כמה וכמה משירי נאג'ארה (115ב—122א).

מקוה ישראל

כ"י שלם נמצא בספריית בית־המדרש לרבנים בבודאפשט, סי' 309. נייר עב 14.5 : 21 ס"מ, 233 דפים, כולל מפתח (8 דפים).[9] כנראה בכ"י המחבר. כתוב־היד היה בחלב וקנאו ר' אברהם ביק מפרשבורג בביקורו במזרח.[10] אף הוא החל להדפיסו בעיר מגוריו בשנת תר"נ



מקוה ישראל כ"י ביהמ"ל בניו־יורק, סאה לה

9 ראה ד"ש לוינגר, כתבי יד שבספרית ביהמ"ד לרבנים בבודפשט, תש"א, כ"י ב, עמ' 10—11.
10 ראה 'רשימת הספרים הנמצאים אתי עתיקים וחדשים'. אברהם ביק, פה פרעסבורג בשנת תרנ"ז לפ"ק.

ולא עלתה בידו אלא ארבעה סאים (מו עמ׳) ונפסק באמצע. טופס אחד מצורף לכ״י הנ״ל (ובו רק 30 עמ׳) וטופס שני בגנזי ביהמ״ל בניו־יורק (ותצלומו בידי). וכך נכתב בשער:

מקוה ישראל כולל מ׳ דרושים ... לי״ג משמרות ערב ראש חדש ... אשר ב״י בארצות הקדם דורשים בו ומתפללים ומתענים ולזמנים ומועדים ולהספדים ונישואין ומילה וכיוצא ... ספר זה הכתוב בכ״י המחבר ... הי׳ טמון אצל ... נסים הי״ו בן כהר״ר עזרא עטיי׳ ז״ל בארם צובה ... המעתיקו מכ״י ... החכם המרומם שאול הי״ו בן החכם השלם נעים זמירות ישראל כמהר״ר יוסף דוויק הכהן ז״ל שהיה שו״ב בארם צובה ...

דוגמאות מכ״י זה וכי״י אחרים הדפיס ר׳ אברהם ביק בס׳ ׳ברכה משולשת׳, באותה שנה. מעבר לשער יאמר שבשובו מארץ־ישראל בשנת תרמ״ח, אסף כי״י הרבה מערי המזרח. ביק הדפיס שיר ולשונות מההקדמה ולקט מדרוש יז למתן תורה (עמ׳ 26—31). וכאן הודיע שבכלל ההספדים, נמצאים בכ״י זה הספד על אביו ועל אמו בת ר׳ ישראל די־קוריאל; על ר׳ משה אלשיך דרש ׳בקהל ספרדים בדמשק׳.

כ״י שני, חסר, בגנזי בית־המדרש לרבנים בניו־יורק, סי׳ Rab. 462.[11] 33 דפים. כתיבה נאה. הרב י״מ טולידאנו מצא אותו במארוקו וכותב שהוא בכתיבת ידו שלמחבר.[12] מתחיל בסאה כו וחסר באמצע ובסוף. סאה לב ׳הדרוש אשר דרשתי על נשואין הבן יקיר תלמיד נעים ה״ר יוסף בכה״ר יצחק פיג׳ו יצ״ו׳ (דף 9ב); סאה לג: ׳על מלת בן אחותי בצפת׳ (12ב); סאה לד: ׳על מצות ברית מילה לבן אהוב וריע בק״ק מוסתערבין׳ (13א); סאה לה: ׳על נשואי שניי יצ״ו בצפת ת״ו׳ (17א). הוא מביא שמועה ׳בשם הח׳ הש׳ ראש המדברים כמהר״ר שלמה אלקבץ ז״ל שהיה אומר כן בפסוק מי יתנני במדבר׳ (עמ׳ מ).

זמן היבורו שלספר, אחרי שנת ש״ס. שכן בשנה זו ייחל (בהקדמה לס׳ מימי ישראל) ׳לגמור מנורת זהב כלה ... והיה מדי חדש מקראי קדש, דרושי״ם לכל חפציהם וזמניהם בכל משמרת ראש חדש, קראתיו מקוה ישראל, והם דרושים מנוקים צודקים כפי העת והזמן׳.[13] אף הוא מזכיר ספר זה בחיבורו כלי מחזיק ברכה.[14] ר׳ דוד קונפורטי ראה חיבור זה בעת שביקר אצל בנו ר׳ משה נאג׳ארה בעזה.[15]

מערכות ישראל

פירוש על התורה, ראהו קונפורטי בכתיבת־יד אצל בנו הנ״ל. ואינו נזכר כלל לא על־ידי המחבר ולא על־ידי אחרים. ואולי חיברו בסוף ימיו?

כלי מחזיק ברכה

על ברכת המזון.[16] ויניציאה שע״ח. וזה נוסח השער:

כלי מחזיק ברכה לישראל בן הרב השלם כמהר״ר משה נאג׳ארה ... נדפס לבקשת כמה״ר יהודה בכ״ר שבתי פה ויניציאה שנת השע״ח ... 31 עמ׳ לא ממוספרים.

11 תצלומו ס׳ 37486.

12 ראה שריד ופליט, חש״ד, עמ׳ 73, סי׳ 38. ואין הדבר כך. ראה תצלום.

13 דף קלט, ב.

14 ׳כתבתי מאמר זה באורך בספר מקוה ישראל אשר לי בסאה ט״ל׳. דף ה, א.

15 קורא הדורות, דף מט, ב.

16 על הספר, ראה במהדורה הביבליופילית שתוזכר להלן.

נדפס שנית בקושטא תצ״ד. הספר נדיר ביותר ורק שלושה טפסים ידועים מן המהדורה הראשונה. מהדורה ביבליופילית יצאה לאור בירושלים תש״נ, ׳לשם חנן דוד נ״י במלאת לו י״ג שנה עם ראשית־דבר ואחרית־דבר מאת אביו מאיר בניהו בכמהר״ר יצחק נסים זצ״ל, במצוות יד הרב נסים׳. בסופה איגרת שכתב מאיר בניהו לבנו יקירו חנן דוד. הספר נדפס במאה ושלושה ושבעים עותקים כמנין חנן דוד בניהו.

שאלות ותשובות

ר׳ ישראל נאג׳ארה לא היה רב בקהל, אף־על־פי כן פנו אליו בשאלות דין. תשובות שלו מצאתי בקובץ תשובות שלר׳ יום טוב צהלון, כ״י אוכספורד 284, באחת תשובה ששלח אליו ר׳ ישראל נאג׳ארה עם שיר (ראה צילום). בינתיים נדפס גם השיר (א׳ מירסקי, שירי נגר ובר נגר, ספונות ו, עמ׳ רעז) והתשובה בראש שו״ת מהרי״ט צהלון החדשות (ירושלים

תש״מ, עמ׳ א—ב); והשנייה שם סי׳ לח (עמ׳ פה, א — פז, א). ברם, מן הלשון ׳כאשר העיד לנו השליח הולכה הנז׳ פה דמשק׳ משמע שישב בבית דין?

שוחטי הילדים

נדפס לראשונה עם ס׳ ימין משה לר׳ משה וינטורה, אמשטרדם תע״ח. המהדיר, ר׳ חיים משה ב״ר אברהם קאריגאל, שליח ירושלים, כתב בשער הספר:

ספר שוחטי הילדים ... כולל דיני שחיטה ובדיקה ... בבתי חרוזים אשר חרז חכם הרזים הרב נזמ״י [נעים זמירות ישראל], רוח ה׳ דבר בו כמהר״ר ישראל נאג׳רה ז״ל, וקראם שוחטי הילדי׳ לומר כי הבתים האלו הם סיבה שישחטו אפי׳ הילדים, להיותם בקצור נמרץ וכמו פיוטי׳ ושירי זמרה ... העתקתיו במצרים[17] יע״א ש׳ והראני אותו וא״ת נוה״ו ליצירה [תס״ט] והבאתיו אל הדפוס באמשטרדם. דפים סח, א — עב, ב.

בהקדמת המחבר (מעבר לשער) כתוב שהדינים נכתבו בחרוז ׳למען יקחום ע״פ התל־מידים׳ וחיברו ׳לדרישת הבן יקיר לי ... משה י״ל [יחי לעד]׳. בסופו דברי שבח מר׳ משה גאלנטי ור׳ יום טוב צהלון. הספר נדפס פעמים אחדות.

זמירות ישראל

נדפס לראשונה בצפת. וזה נוסח השער:

זמירות ישראל. והוא מחזור מפיוטים ושירים. כלם ברורים מיוסדים על ... ניגוני ערב ותוגרמה ורננים אחרים ... חברתים אני הדל ... ישראל בן הרב השלם החסיד העגו כמה״ר משה נאגרה ... פה צפת ... בשנת ואצרנ״ה עקב [שמ״ז].

מא דפים. 108 שירים. ארבעה שירים נדפסו רק במהדורת צפת ושניים מהם נדפסו גם במהדורת שאלוניקי. בדף מ, ב: ׳תם ונשלם ... פזמונים כמנין ח״ק לישראל פה צפת תוב״ב בגליל העליון, היום יום ד׳ אדר שני שמ״ז לפ״ק׳. בדף מא נוספו חמשה שירים שלו ובסופו: ׳תם החמשה פזמונים שעשה מחדש אחר שסיום הפזמונים הראשונים.׳[18] בראש כל שיר צויין פזמון והלחן. ובמקצת: בקשה (כב ק קד קז), תוכחה (צא), רשות (קא, קג קה) ונשמת (קו). במהדורה זו אין סדר לשירים.

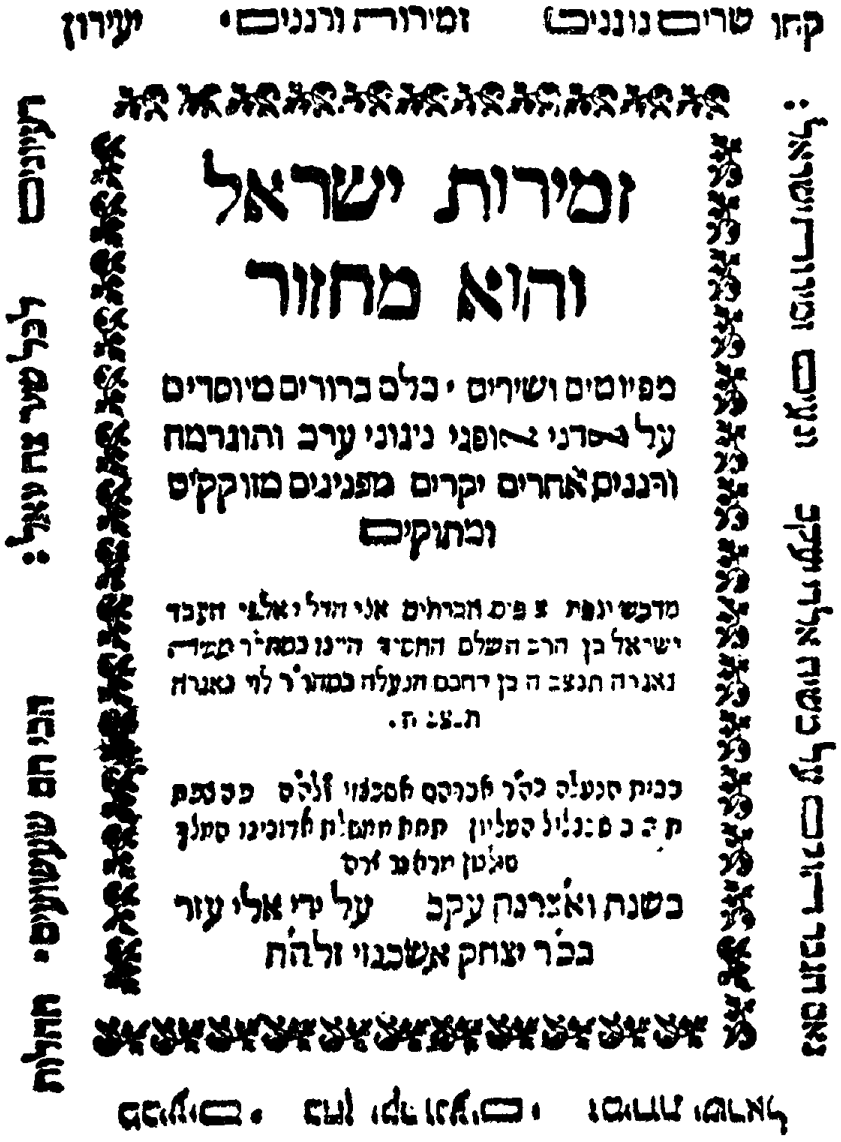
מהדורה שנייה נדפסה, לפי עדות המחבר בהקדמתו לס׳ שארית ישראל, בקושטא.[19] דפוס זה לא ידוע, וכנראה לא נותר לו זכר. מהדורה שלישית בשאלוניקי:

זמירות ישראל והוא מחזור מפיוטים ושירים [כנ״ל] ... חברתים אני ... ישראל ... נגר״ה. ותהי התחלת המלאכה ביום ד׳ להודש אדר שנת ששון ושמח״ה ישיגו [שנ״ט] פה שאלוניקי.

בסופו קישוט, מעין דגל המדפיס ומשני צדדיו כתוב: נדפס פה שלוניקי בדפוס מתתיה יצ״ו מגזע בת שבע על יד שני בניו אברהם יוסף י״ץ בשנת ששון ושמח״ה [שנ״ט] בפרשת לטהר אתכם מכל חטאתיכם ... [אחרי מות]. ובתוך דגל המדפיס: אברהם בן לא״א

17 ראה גם הקדמה לס׳ ימין משה, דף 23ב.
18 והדפיסם מירסקי, שירי נגר ובר נגר, עמ׳ רעא—רעג.
19 ראה להלן, עמ׳ רס.

החבר [...] מתתיה י״ץ בת שבע. מח דפים לכל עמוד מסגרת. שני חלקים לספר. הראשון ממש כמו במהדורת צפת, ונכללו בסופו חמשה השירים החדשים שלנאג׳ארה; השני מדף לת, ב וכתוב בראשו: ׳תם ונשלם שבח לאל בורא עולם פזמונים של ישראל נאגרה ומכאן



שער זמירות ישראל צפת
צילום מוקטן

ואילך מתחילים המחודשים שנדחדשו [!] פה שאלוניקי׳ והם שמונה וחמשים שירים למחברים שונים, ביניהם שנים עשר שירים לנאג׳ארה עצמו,[20] בסופו (מז, ב — מח, ב) מפתה. מעבר לשער דברי המביא לדפוס:

20 י׳ יהלום, ר׳ ישראל נג׳ארה והתחדשות השירה העברית במזרח לאחר גירוש ספרד, פעמים, יג (תשמ״ב), עמ׳ 109.

אמר מנהם בכ"ר משה לוי זלה"ה ... כל העם נכספה וגם כלתה נפשם לבקש את פני ה' אלהינו באשמורו' ובאמרות טהורות החכם המשורר המחבר הלז ... המונים המונים. וכי ראיתי ... המפטירים בשפה בלי הבנת כונת הענין ... לבלתי המצא בידם ספר

דף ממהדורת צפת

מוכן להבין מה שיוציאו מפיהם, על כן הניעני לבי להביאו אל בית הדפוס ... ועוד הוספתי עליהם פיוטים ופזמונים אחרים ... קצתם מן המחבר עצמו וקצתם מפייטנים אחרים ... ולהיות הניגון נמצא בפי העם והדברים משובשים עקשים, זה אומר בכה וזה אומר בכה, על כן הבאתי מה שהשיגה ידי.

המהדורה הרביעית בויניציאה:

זמירות ישראל. והוא מחזור מזור לכל מזור ... רננים ושגיונים ... תחנונים לדר מעונים ... והם נחלקים לשלשה חלקים. החלק הראשון ... רננים שונים לכל זמן ... יקרא עולת תמיד. החלק השני בזכרון פיוטים פרטים מדי שבת בשבתו על כל סדר ופרשה, ובתחלת הפיוט יזכר תחלתה וראשה ... יקרא עולת שבת. החלק השלישי בזכרון מהללים מוגבלים וצודקים, כפי הזמן והעת בחדשים ובמועדים ... יקרא עולת חדש ... חברו החכם המפואר בנן של קדושים כמה"ר ישראל נאג'ארה יצ"ו בעיר דמשק והוגה על ידי החכם השלם כמוהר"ר יצחק גרשון נר"ו. נדפס פה ויניציאה ... שנת שנ"ט לפ"ק.

קעא, 1 דף.

בראש השער שיר: קחו שרים נוגנים זמירות ורננים, שבמהדורת צפת נמצא מסביב לשער.

בעולת תמיד רכה שירים רובם מסוג הבקשות והפזמונים (דף א—פ); בעולת שבת נד שירים, שיר לכל שבת (דף פא—צו); בעולת חדש סז שירים לחגים וימים טובים וכן פיוטים לצומות ולתשובה. בכללם פיוטים שנתחברו לאומרם בסדר התפילה, וכן תוכחות ווידויים ופיוטים להתן וכן מפתח לחלק עולת תמיד (דף צז—קלז).

הפזמונים שבמהדורת צפת, שחזרו ונכללו בדפוס ויניציאה בחלק עולת תמיד, לא נרשם על גבם פזמון.[21] בעולת תמיד שבעה ושמונים שירים שכבר נדפסו בצפת וגוספו עליהם מאה שלושים וחמשה שירים שלא נדפסו לפני כן; בעולת חודש שמונה עשר שירים שנדפסו במהדורת צפת וכלל בו תשעה וארבעים שירים חדשים; עולת שבת כל השירים חדשים.[22] במהדורה זו יש שינוי נוסח מזו שלצפת והניקוד משובש גם בזו.[23] שינויים רבים הוצרך לעשותם בעטייה שלצנזורה.[24] בראש הספר שיר בשבחו ובראשי הבתים שם המחבר: יהודה אריה ממודינא.

בהקדמה מודה המחבר למסייעים בידו להדפיס את שיריו: 'האחים הנאהבי' והנעימים הקציני' נבונים ומעולים ... ה"ר מנשה וה"ר אפרים יצ"ו בני החכם השלם ה"ר שלמה קצין נ"ע[25] ... במלוה הלואת חן וחסד.' ושיר בכבודם: יבורכו קציני עם ...

החוב היה גדול, שמונים זהובים, ר' ישראל נאג'ארה לא היה בכוחו לפורעו בזמן והסכים 'לפרוע לו החוב' ממשכורתו כ'סופר בקהל'. שטר הפשרה נחתם בידי ר' יעקב אבולעפיא רב ק"ק ספרדים בדמשק בשבט שע"ג, ובו נאמר שיעקב אלקשטיל מינהו מנשה קצין למורשה לתבוע את החוב מנאג'ארה, ונתפשרו שיפרע 'חמשה עשר גרושים בכל שנה ושנה, וימסור ה"ר ישראל הנז' ספרים בידו'. הם בודאי טפסים שלס' זמירות ישראל, דפוס ויניציאה. ברם, פרנסי ק"ק ספרדים לא תמיד פרעו את הכסף בזמן, לפיכך תבע אלקשטיל לכתוב שטר אחר על הסכום שהיה חייב מעיקרא מבלי לנקוב בסכומים שכבר קיבל והחתים כערבים

21 לדעת מירסקי השם עולת תמיד מודיע שכל השירים שבו הם פזמונות. שירי נגר ובר נגר, עמ' רעה.

22 וראה מירסקי, שם, עמ' רע. 23 שם, עמ' רעג. 24 ראה דוגמאות שם, עמ' רעה.

25 שני אחים אלה סייעו גם לר' אברהם לאנייאדו להדפיס את ספר חותנו 'כלי יקר' (ויניציאה שס"ג). בהקדמתו שמעבר לשער יזכירם לברכה. יבכה את פטירת 'איש חיל גבר בגוברין הגביר כה"ר אפרים קצין נ"ע אשר היה מחזיק בידי בכסף מלא ... אחיו הגביר ונבון כה"ר מנשה קצין יצ"ו אשר מלא ידו ...'.

דף ממהדורת שאלוניקי

[רנה]

את אשתו שלנאג'ארה ובנו. ולבסוף כפר שקיבל סכום כלשהו. השאלה הובאה בפני ר' יום טוב צהלון.[26]

מימי ישראל. והוא חבור צבור משירים והלצות ואגרות נמלצות ... אשר הייתי כותב בימי חרפי ... לרעים אהובים ... בכל הארצות ... וקבצתים כלם כאחד אשר היו מזה ומזה נפוצות ... וגם דלה ידלה הנער נער החפץ ימלא את ידו למשוך בשבט סופר ... נעים זמירות ישראל בן ... כמהר"ר משה נאג'ארא ... והוגה על יד ... כמוהר"ר יצחק גרשון נר"ו. נדפס בויניציאה ... שנת כחוט השנ"י [ש"ס] שפתותיך.

בדפים קלז—קסט. בדפים קסח, ב — קסט, א מפתחות כלליים לעולת שבת, עולת חדש ומימי ישראל, בלא ראשי השירים.

במימי ישראל איגרות ושירי־ידידות ותוכחה. אין כל שיר מקיף את הגושא כולו או עיקרו, אלא משולבים בו תכנים שונים, והאיגרות הבאות עם השירים משלימות ומפרשות אותם. ספר זה לא נדפס אלא במהדורה זו.

משחקת בתבל. בסוף מפתחות מימי ישראל (קסט, א), כתבו המדפיסים:

ויען נמצא אצלנו האגרת הזאת ... הסכמנו להדפיסה ג"כ, למען יהיה הספר הזה שלם כפי היכולת, ולהודיע ... גבורות המחבר הזה ולעשות לו שם תפארת, להיותו ראש המשוררים והמדברים ומי כמוהו מורה.

דפים קסט, א — קעא, ד. איגרת מוסר במליצה סבוכה, ורק נגר ובר נגר יוכל לרדת לסוף דעתו שלמשורר.

המהדורה החמישית בבילוגראדו:

עולת תמיד ... הובא לדפוס על ידי ... חיים בכ"ר דוד חיים ס"ט פה בלוגראדו בשנת מראשון ... עם הכולל לפ"ק.

הגימטריה תקצ"ז. ברם, עם הכולל יש להוסיף 1 והשנה לפי זה היא תקצ"ח.

לעולת שבת שער מיוחד ובראשו סיפור על חשיבות השירים בעיני האר"י בלאדינו. גם ל'עולת חדש' שער מיוחד. במהדורה זו נשמטו הלחנים וסוג השיר וכן הרבה שירים ארוכים והשירים לחתן.

בהקדמה כתוב: אנחנו קצת יחידי סגולה ... נהגנו את עצמנו ברן יחד בכל בקר לזמר בבית ה' איזה ימים ... פיוטים שחיבר ... נאג'ארה'. בכל הקהילה לא נמצאו אלא שני טפסים בלבד. זו הסיבה שחזרו והדפיסו את הספר.

המהדורה השישית בתל־אביב:

זמירות ישראל. הכין לדפוס והוסיף מלון והערות יהודה פריס־חורב. נקד א' אברונין. הוצאת מחברות לספרות, תל־אביב תש"ו. בסיוע מוסד הרב קוק.

בלי הכותרות והלחנים, אבל נשמרו הפסוקים. מספר כולל לכל השירים והם שמו במניין.

שארית ישראל

ר' ישראל נאג'ארה לא כלל אותו במניין חיבוריו. ראשון שהזכירו הוא ר' דוד קונפורטי, שבבואו לעזה ראה את הספר בביתו שלבן ר' משה נאג'ארה.[27] ונמצא בספר מספרי הביבליו־

26 שו"ת רבינו יום טוב צהלון החדשות, חלק ב, ירושלים תשמ"א, סי' קנא, עמ' פז, ב.
27 קורא הדורות, דף מט, ב.

גראפיה שהספר נדפס בויניציאה בלא ציון השנה.[28] אבל כבר שיינשניידר הודיע שהספר לא נדפס מעולם.

הספר נפוץ מאד בכתובי־יד, מהם קובצי שירים שאין בהם משל אחרים ומהם רובם משל נאג׳ארה ומיעוטם ממשוררים אחרים. לדברי אהרן מירסקי מניין כלל השירים שלא נדפסו בס׳ זמירות ישראל, מגיע לשש מאות וחמישים בערך.[29] אבל לא נמצא שום כתוב־יד שיש בו יותר מארבע מאות וחמישים שירים. רק בכ״י אחד שלם ויחיד (להלן, סי׳ יח) צויין מספר השירים 516. אבל כמה מן השירים נעתקו יותר מפעם אחת.

מה נכלל ב׳שארית ישראל׳? דעה אחת אומרת, ׳מטעם היותם שירי חול נשארו בכת״י ולא בא זכרם בקהל׳.[30] לא זו בלבד שאין לה יסוד אלא היא משונה ומוזרה. והדין עם ד׳ ילין, באומרו ששירים אלה הם מתקופה שבה נשתכללה שירתו ונעשתה יותר יפה.[31] ואכן נאג׳ארה עצמו כתב בהקדמה לס׳ זה שהשירים שנכללו בו חיברם אחרי שנדפס ס׳ זמירות ישראל בשנת ש״ס. לא זו, אף זו: השירים אינם שירי חול אלא מסוג השירים שב׳זמירות ישראל׳. בשירים אלה נתעלתה שירתו שלנאג׳ארה ובהם הגיע למרום כוחו הפיוטי.

חלק קטן מן השירים שבספר זה, מאה ועשרים במספר, הדפיס מרדכי צבי פרידלנדר בספר מיוחד, וינה תרי״ח. הוא נזקק אך ורק לכ״י וינה, שתיאורו יבוא לפנינו, וזה אשר כתב בשער:

פזמונים מהרב הגדול חסידא וקדישא כמוהר״ר ישראל נאג׳ארה ... מכתב יד נושן בבית גנזי ספרי מלכנו הקיסר.

ובהקדמתו[32] כתב דברי שבח מופלגים עליו. ראה להלן.

יצאו שנים רבות עד שהחלו כמה חוקרים לפרסם קבוצות קטנות וגדולות שלשירים, אבל טרם זכינו לאוסף שלם. ישראל דוידזון השתוקק כל ימיו להוציא לאור את כל שיריו של־נאג׳ארה ולא עלתה בידו. אחריו ביקש לעשות זאת אהרן מירסקי,[33] אבל עד כה לא פירסם אלא כמה וכמה קבוצות שירים מן הספר, ולכלל מהדורה שלימה מבוארת ומפורשת, טרם הגיע.

והנה עד היום נודע שארית ישראל מכתובי־יד בלתי שלמים. טופס שלם מס׳ שארית ישראל, כפי שסידרו המחבר ושנכללו בו הלחנים וההברות וכן הפסוקים שבסוף כל שיר, כמתכונת ס׳ זמירות ישראל, נזכר בספרות אבל החוקרים לא שמו עליו את ליבם:

א] כתוב־יד קהילת סאר״ייבו, חשוב ביותר, שכן נכתב בידי מי שהיה תלמידו שלנאג׳ארה. וכך כתב בסוף הספר:

זה חלקי מכל עמלי שעמלתי בעמלה של תורה, וכתבתי מכתב ידי למורי ומאורי עטרת צבי החכם השלם וכו׳ כמוהר״ר ישראל נג׳ארה נר״ו, נרו לא יכבה וכו׳. יראה ויתערה כאזרח רענן בבני חיי ומזוני וכו׳.

אבטליון ב״ר מרדכי[34]

28 אוצר הספרים, ש 191.
29 ספונות ה, עמ׳ רט.
30 שמעון ברנפלד, נעים זמירות ישראל, האסיף ד (תרמ״ח), עמ׳ 19.
31 ספר קוהוט, עמ׳ סב.
32 עמ׳ XI.
33 בהיותי מנהל מכון בן־צבי הצעתי לו זאת והיתה תקווה שבשנים לא רבות יעלה בידו להשלים את המלאכה. צר שעד עתה נראה הדבר רחוק.
34 ש׳ רווזאניס במבוא לס׳ נעים זמירות, שאלוניקי תרפ״ט, עמ׳ 12.

בכה"י היו 310 דפים, ו־399 שירים. ומי ידע אם כתוב־היד החשוב הזה נשתמר?

אבטליון היה מגדולי המשוררים בתורכיה, הלך בדרכו שלנאג'ארה וחיבר שירים הרבה, שרובם ככולם עודם טמונים בכתובי־יד. לדעת רוזאניס נולד בקשוטא בשנת ש"ל בערך, עלה לארץ־ישראל כדי ללמוד את מלאכת השירה מנאג'ארה, שב לתורכיה והתיישב באד־ריאנופול. הוא נודע גם בקרב התורכים והללו כינוהו קייוג'וק חוג'ה, חכם אפ'טליון. ידיעות אלו ספקם מרובה מוודאותם.

עתה יש בידי לבשר שעלתה בידי לגלות את הטופס המקורי שלנאג'ארה, כתוב בכתיבת סופר אמן, הוא ר' משה מזרחי,[35] שהיה ממיודעיו שלרח"ו והעתיק כתבים שלו וכן כתבי קבלה ורפואה שלאחרים. וכנראה לא אחד אלא שניים:

ב] כתוב־היד הראשון השלם והחשוב נמצא בגנזי הספרייה בקמברידג' סי' Add. 531.[36] בראשו שער, שירים והקדמה בלתי ידועים. וזה נוסחם:

∪– – – – –	∪– – – – –
קְחוּ לָכֶם עַם אֵל	שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר זִמְרָה יוֹאֵל	לְלַמֵּד וּלְאַלֵּף
שְׁמוֹ עֵד וּמְסֵיָם	בְּיו"ד שָׁ"ר אֵ"ל[37] קָיָם
כְּטִפָּה מִן הַיָּם	וּמִנָּהָר חוֹלֵף
וְאִם רַב מִדְּבָרוֹ	לְהַלֵּל לְצוּרוֹ
בְּרוֹן, וַיְהִי שִׁירוֹ	חֲמִשָּׁה וָאָלֶף[38]

ואלה דברי הסופר:

∪– – – – –	∪– – – – –
תְּנוּ לֵב שָׂרִים אֵל	שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר בָּם פִּלְאֵי אֵל	כְּבוֹדָם לֹא נֶחְקָר
מְתֻקִּים מִנֹּפֶת	בְּפֶה מֹר נוֹטֶפֶת
אָמְנָם הִיא תּוֹסֶפֶת	מְרֻבָּה עַל הָעִקָּר

שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית כי המה ירעו ורבצו ואין מחריד.[39]

הצעיר הכותב משה מזרחי

35 עיין עליו מ' בניהו, ענייני רפואה בכתוב־יד לא ידוע שלרבי חיים ויטאל. קורות, ט, חוב' 3—4 (תשמ"ו), עמ' 15.

36 תצלומו ס' 16821.

37 רומז לשמו. וראה בראשית לב, כט.

38 מלכים א ה, יב.

39 צפניה ג, יד.

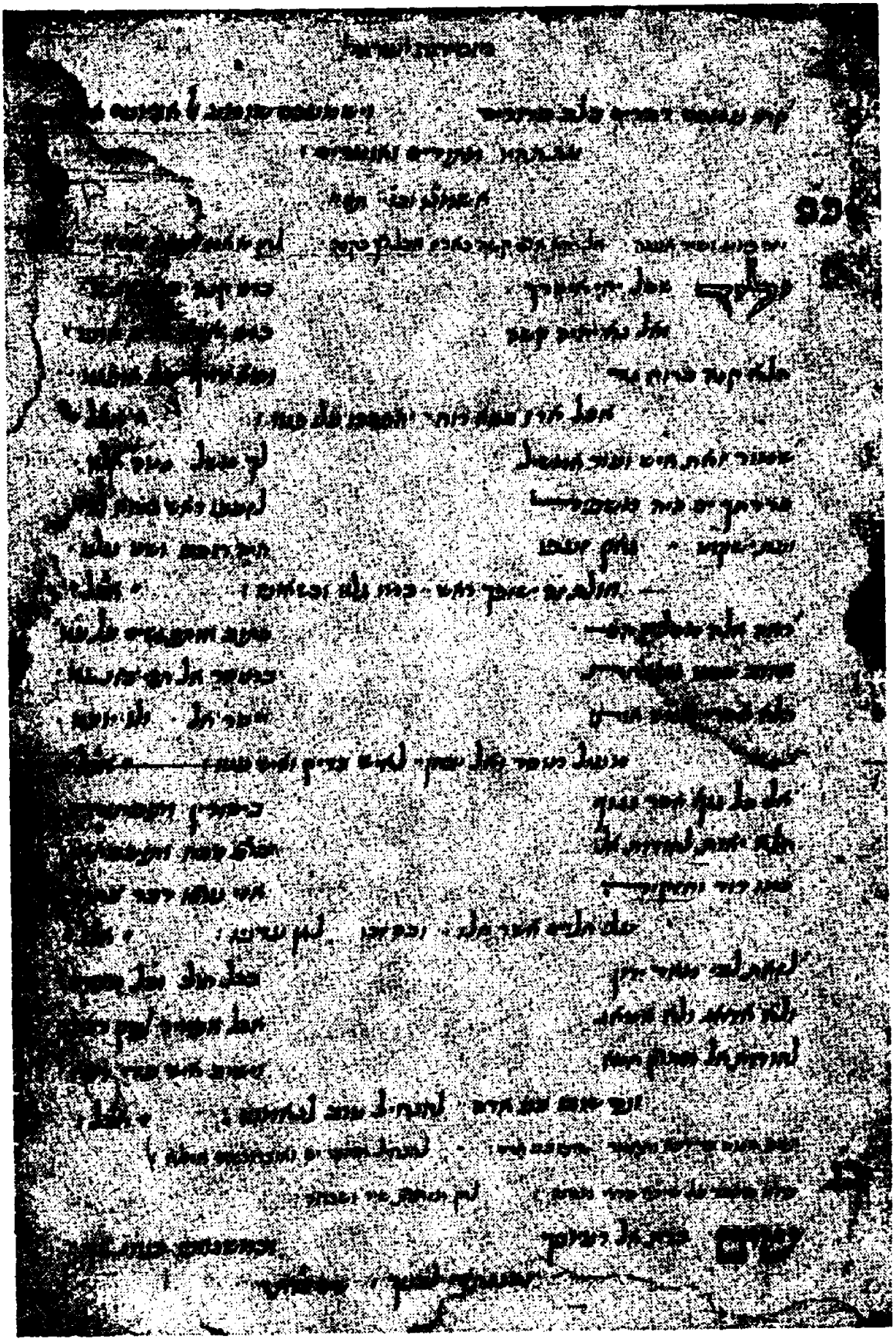
שארית ישראל

שער שארית ישראל, טופס המחבר

[וזו הקדמת המחבר:]
שארית ישראל. מזמירות ישראל. אשר חברתי למופת ולאות, לעלות ולראות בהלל ובהודאות. את פני האדון י״י צבאות. ואחר אשר חנן אלי״ם וכי יש לי כל תפלה כל תחנה ובקשה בפי ישרים שרים ונוגנים. וזאת לפנים בישראל, ישירו תהלותיו וזמירותיו עד היום. ומה גם עתה כי רבו כמו רבו ופשו. כי נדפסו בצפת תוב״ב ובקושטאנט״ינא ובשאלו״ניקי, ובויניזיי״אה נגמרו בתיקונן. בקומתן ובצביונן. עולת תמ״יד. ועולת שב״ת. ועולת חוד״ש. ומימי ישר״אל. כאשר יראה הרואה כל מאמר. כמין חומר.
על כן אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב את אשר חדשתי אחרי כן, פיוטים ובקשות ותוכחות. כולם נכוחות למבין, ויהיו נא דברי אלה אשר התחננתי קרובים אל י״י אליג״ו, לזכות את ישרא״ל להדפיס שאר ספריו. ספר מקו״ה ישר״אל מחזיק ארבעים סאה. ארבעים דרושים. חדשים לחדשים. הנם נטושים. לחכם חרשים. ונבון לחשים. וביאורי על איוב חכמתא לחכימין יהב. קראתיו פצע״י אוה״ב. ויהי נועם י״י אלינ״ו עלינו במעשה ידינו כוננה עלינו, להרחיב גבולנו בתורת י״י תמימה נאמנה. וממתנה נחליאל.
כה אמ׳ הצעיר ישר״אל בן הרב כמהר״ר משה נאג׳אר״ה זלה״ה בן החכם הנעלה כה״ר לוי נאג׳ארה תנצב״ה.

[2א] אמר הכותב: האלהים אנה. ויתן בפי שיר ורננה. וזיכני להיות פה פוצה ומצפצף. שיר מרוצה ומעושה. לרומם להדר ולנשא. לעושה מעשה בראשית ולהזכיר תהלות י״י על כל מה שברא. יום יום לצפירת תפארה. כדאיתא בגמרא. על ברוך י״י יום יום. כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו,[40] ואף גם זאת נלמד מהלל נחמד. מאנשי מעמד. אשר היו מתפללים על הבריות.[41] כדאית במס׳ תעניות.
וזאת הבקשה ליום א: אשחר בית אל מיוחד ...
בכתוב־היד 193 דפים. בראש כל שיר הקדמה. בראשונה בקשות לכל חודש וחודש. אחריהן,
סי׳ יט בדף 28ב: זה הוידוי נאה ומתקבל למשמרת ראש חדש שחרית או מנחה: ׳רבונו של עולם באתי להתודות על זדון לבי וכחשו ...׳
בסי׳ כג (11א): ׳פיוט מיוסד על שיתא סדרי משנה: שים בדת אל רעיוניך׳. תוכחות ושירים למועדים.
בסי׳ לז (17ב): ׳יאות להרבות רננים ולברך הזן את הכל.׳ שאחרי־כן הדפיסו בספרו ׳כלי מחזיק ברכה׳ (מהדורה ביבליופילית בהוצאת יד הרב נסים תש״נ, לפני ברכת המזון).
בסי׳ מד (19א): ׳ועשיתי פיוט זה ... על שם בני משה י״ל[42] כשחלה מחולי עונות: מי ישעך צו עלי להזות ...׳
בדף 40א: ׳פזמון ... עשיתיו בכנסת מצרים הישנה: ימין אל מן אלעם אומל.׳
בדף 98א, שירים לאמה על אמה, לזכר החורבן, מר׳ שלמה ן׳ מובחר בכתיבה אחרת. חכם זה חי בברוסה והיה ידידו שלר׳ שלמה אלגאזי.[43]

40 ברכות מ ע״א. 41 תענית כו ע״א. 42 יחיה לעד.
43 כתב דברי שבח על ר׳ שלמה אלגאזי בראש הספר ׳אהבת עולם׳ (קושטא ת״ב—ת״ג), והמשורר כונה: ׳אבי המשוררים, נס התעודה, האשל הגדול.׳ חיבר ספר ׳חוזק יד׳, פסקי הרמב״ם בדרך שיר עם מקורות וביאורים, אודיסה תרכ״ו.

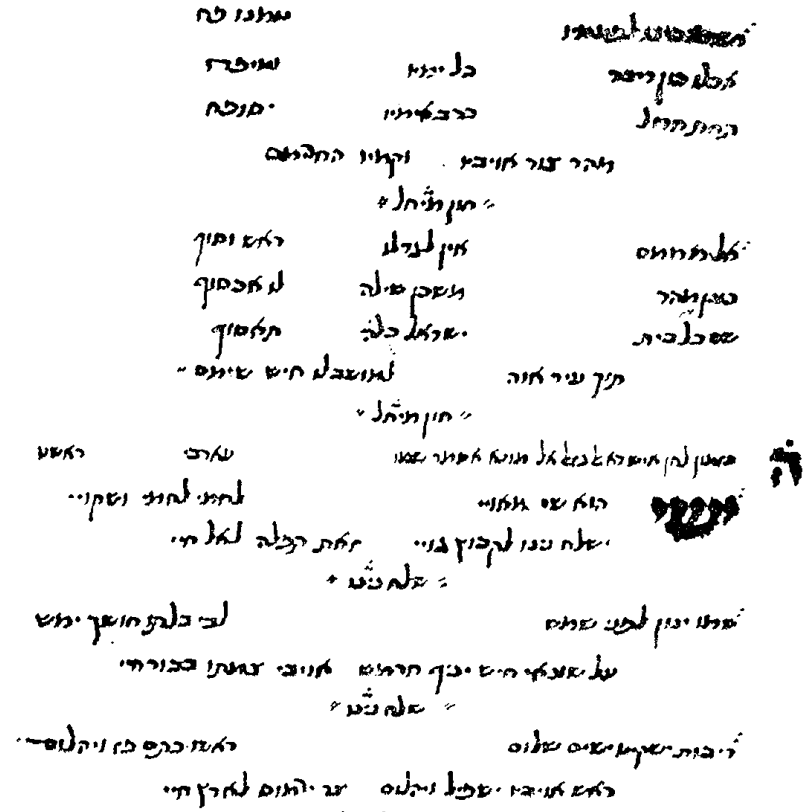


שארית ישראל • טופס המחבר

[רסא]

בדף 109א, בכתיבה הנ"ל רשימת לידות הת"כ—התכ"ג. נזכר הבן יעקב קשינו.
בדף 162א, סי' ז : 'וזה הפיוט עשיתי למשה בני י"ל כשנשא אשה' :

ישמח משה במתנת חלקו / יהי מושה מי דת השקו.



כ"י וינה (ג)

בדף 161ב : לחתן נתן הלוי ; בדף 165ב : להתן שלמה ן' רויי.
הכותרות ושמות האנשים שלכבודם חיבר שירים אינם רשומים בשום כתוב־יד אחר, ואול היו גם בכ"י אבטליון ?

ג] כ״י וינה 106.[44] 48 דפים. אין ספק שגם הוא מידי הסופר ר׳ משה מזרחי ונכתב, איפוא, בדמשק בחיי נאג׳ארה. עם הלחנים והפסוקים; מסודר על־פי ההברות. הספר נקטע וכיום לא נמצא בו אלא כדי רבע. ושמא יימצא באחד מכתובי־היד שהביא דוד ילין מדמשק, או באלה שבגנזי ביהמ״ל בניו־יורק? מכ״י זה נדפס ס׳ פזמונים ועל־פי סדרו, בהשמטת כמה שירים. הכותרות אינן לפי הנוסח המקורי.

כתוב־היד היה בשנת תר״ט בידי זלמן כוכב טוב (שטרן). בגיליון שירים וראשי שירים בכתיבה מסולסלת לא מאוחרת. בכמה שירים כותרות. ואלו הן:

שיר נג (20א): ׳וזאת הבקשה כמין חומר מרגלית. שירה ישראלית. להלל לבלתי בעל תכלית. לחן סאבה של מואל, הנהוגים לומר בלעגי שפה ובלשון אחרת מלשון הגוים. היום יביעון בפיהם דברי אלהים חיים:׳

ישראל אשר בך אתפאר כשחר האירה.[45] בסדר א״ב. שיר זה הוא מן הארוכים ביותר שבשירי נאג׳ארה.

סז (26ב): ׳ועשיתי פיוט זה ממוסרים תמימים על הרעמים׳: ירעם אל קולו נפלאות.

פד (32ב): ׳וזאת התוכחה נכוחה על ימי הזוקן, להן [לא נרשם]׳: אציב לנתיב יצרי דרבן.

כאמור ס׳ שארית ישראל נמצא בכתובי־יד הרבה, ואנו לא נציין אלא את החשובים שבהם:

ד] כ״י יש״ר [יצחק שמואל ריג׳ייו]. בשנת תקצ״ז שלח אותו לשד״ל בתורת מתנה. וכך כתב לו באיגרתו:

> הנני שולח לך היום ספר כ״י, אשר היה צפון עד הנה בסתר אהלי, אין יודע ממנו דבר. ונמצאים בו יותר מארבע מאות שירים לא שזפתם עין אנוש בדפוס. שם הספר שארית ישראל, והמכתב מכתב בני אפריקא, אשר קשה לי קצת הקריאה בו. אך לפי דעתי לא מארץ אפריקה חצב כ״א מארצות המזרח ... יען מצאתי בו פעמים רבות מלת טורקי בראשי השירים, וגם מלות ספרדיות באו בו ... הפוך בו ודלה ממנו ככל צרכך, כי לך נתתיו למנה ... תוציא תעלומה לאורה ותוסיף להראות העמים והחכמים את יופי מלאכת השיר באומתנו ...[46]

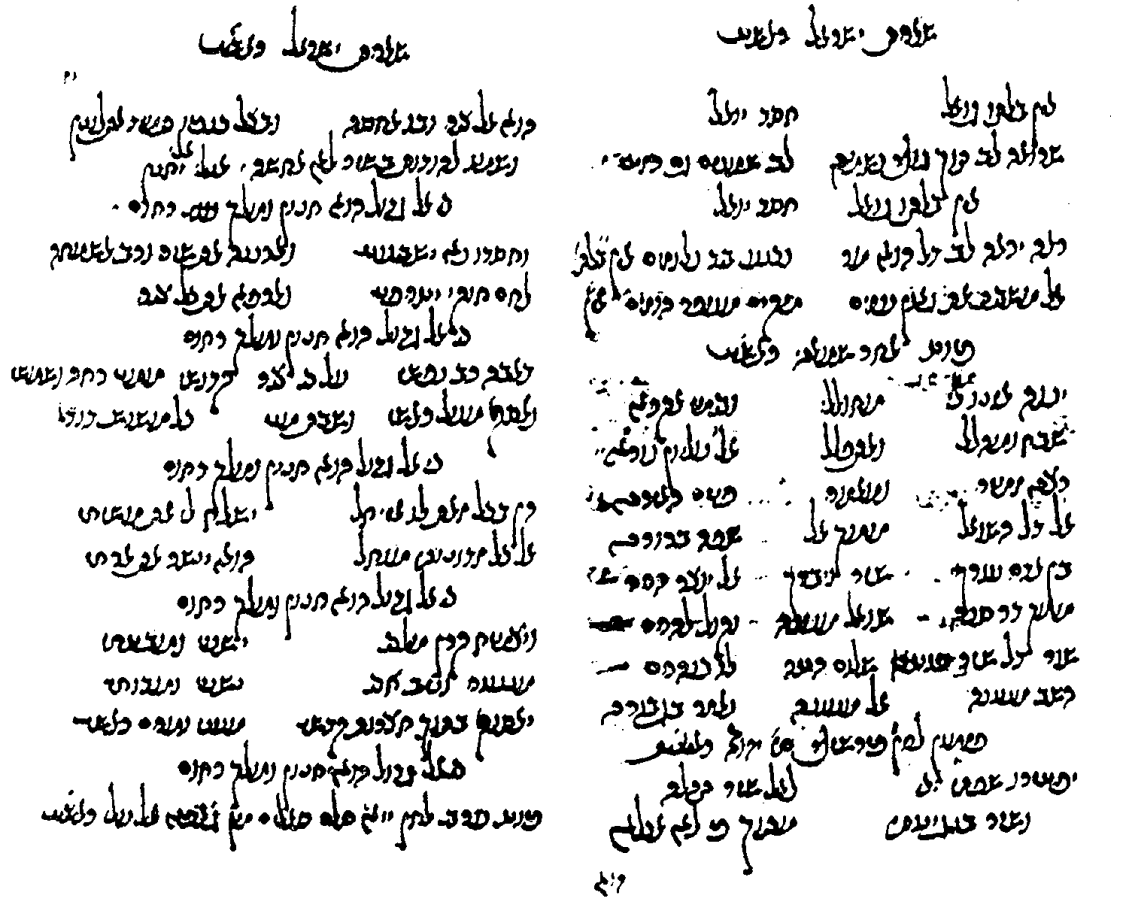
יש״ר לא ידע, איפוא, מיהו מחבר הספר, וכנראה סבר שאינו אלא קובץ שירים שלא ממשורר אחד. שד״ל הזכיר כתוב־יד זה[47] וידע שהוא לר׳ ישראל נאג׳ארה, אבל דומה שהניחו בבית גנזיו ולא ענה בו.

והנה חלק נכבד מכתובי־היד שלשד״ל נמכר לספריית כי״ח בפאריס. ואכן כ״י כי״ח 167[48] נכתב בלי ספק במערב, והוא היחיד שנכתב שלא במזרח. כתיבתו נאה ויפה. ולא חסרים בו אלא דפים אחדים בסופו, וכיום יש בו 209 דפים. מסודר לפי המקאם ועם הלחן. בראשו מפתח בסדר א״ב ולפי המקאם. בראשי הדפים: שארית ישראל. שם הסופר והבעלים בדף 207א:

44 תצלומו, ס׳ 1375.
45 ס׳ פזמונים, סי׳ נא, עמ׳ 39.
46 כרם חמד, ד (תקצ״ט), עמ׳ 15.
47 במבוא למחזור ק״ק איטאלייאני, ליוורנו תרט״ז, עמ׳ יח.
48 תצלומו, ס׳ 3044.

זה הספר של הגביר הנעלה, לשם טוב ולתהלה כה״ר יצחק נטלירו (?). כתבתי אני הצעיר עבד יראי שמו יוסף ציליידו סט.

שמות אלה אינם שכיחים.



כ״י כי״ח (ד) — צילום מוקטן
השיר השני הוא ליהודה

ד] כ״י קויפמן A438.[49] הובא מירושלים בשנת תרמ״ג ונכתב קרוב לסוף ימיו שלנאג׳ארה או בשנים הראשונות שלאחר פטירתו. בעמ׳ 195 כנראה התימת הסופר: שאול בכר ישעיה ן׳ מאיור. השער וההקדמה לא נעתקו, אבל נמצא בו ׳אמר הכותב׳, שאת דבריו הבאנו לעיל. הושמטו גם הפסוקים שבשולי השירים. דפים הרבה בכתיבה מאוחרת וההעתקות מתחלפות לסירוגין. בכתיבה המאוחרת גם שירים ממשוררים אחרים, כגון אבטליון ויוסף רומאנו.

מכתובי־היד שבגנזי בית־המדרש לרבנים בניו־יורק שתיארם דוידזון,[50] דומה שרק ארבעה יאות לכנותם ׳שארית ישראל׳. ואלה הם:

ה] כ״י ש—א, 302 דפים. 359 שירים מתוכם 292 לנאג׳ארה.

ו] כ״י ש—ב. Mic. 1353.[51] כנראה מזמנו שלנאג׳ארה. שריד מארבעה קובצי שירה. 129 דפים, 442 שירים, מהם 350 לנאג׳ארה.

49 תצלומו, ס׳ 12672. 50 אוצר השירה והפיוט, א, עמ׳ LVII. 51 תצלומו, ס׳ 28275.

ז] כ"י ש—ג. Mic. 1535.[52] 151 דפים, 321 שירים. מהם 299 לנאג'ארה.

ח] כ"י ש—ח. Mic. 1345.[53] נראה שאף הוא נכתב בסוף ימיו שלנאג'ארה. חסר בראשו ובסופו. מפתח שבסופו סודר, בלי ספק, בחלב. מעוטר בקישוטים וציורים נאים. הכתיבה יפה ותמה. לכל מקאם שיר. נכללו בו הפסוקים שבשולי השירים. בדף 33א חתימת בעלים מאוחרת: נסים סוויד.

דוד ילין רכש בדמשק תשעה כתובי־יד, אבל רק שניים הם מ'שארית ישראל'[54] והאחרים הם קובצי פזמונים למשוררים שונים:

ט] כ"י ילין א. 426 עמ'. כתב יפה באותיות קטנות. 416 שירים אבל כמה מהם למשוררים אחרים, בכללם אבטליון ויהודה. מחולק לפי ההברות.

י] כ"י ילין ב. בכתיבת הסופר הנ"ל. 121 שירים. מהם 97 משירי שארית ישראל. ויש שירים מס' זמירות ישראל. מחולק לפי ההברות, וכולל רק שלוש 'קולות ההברה'.

יא] כ"י ציריך 102.[55] כתיבה קדומה. אולי מזמנו שלנאג'ארה. ונעתק, כנראה, בבגדאד.[56] בראשו ארבעה דפים, שער וכמה שירים שנעתקו לאחר זמן לשם השלמה. בלא הלחנים והפסוקים. וזה נוסח השער: 'תפלה ר"ה ע"ד קבלה' להאר"י. ירושלים שנת 'עלו לש'לום' אל אביכם לפק', כלומר בגימטריה שנת תקמ"ב. בשלושים הדפים הראשונים שירי שארית ישראל. ומדף לא ואילך כתבים בקבלת האר"י בכתיבת ר' נתן שפירא עצמו, כמצויין בשער. השיר הראשון: שבעה שחקים לא יכלכלוך לרשב"ג. ומשם ואילך שארית ישראל. בפיוט 'יודע כל תעלומה' (כב, ב — כג, א) ציורים של 'חמשה' וטווס.

יב] כ"י אלמנצי 321. בספרייה הבריטית, סי' 936.[57] 210 דפים. בראשי העמודים: שארית ישראל. מחולק לפי ההברות. גם המפתח הוא בסדר זה וא"ב. נכתב כנראה בדמשק בסוף המאה הי"ז. מובאים בו הלחנים בלי הפסוקים. נעתקו גם שירים מ'זמירות ישראל' וממשו־ררים אחרים כגון יהודה, שלא מעט שירים הם משלו ולכן ניתנה כותרת זו לשיריו: 'שירי יהודה.' ויש בו גם פזמונים מאבטליון. בראשו חתימת אחד הבעלים, בלי ספק מליוורנו: יעקב אליהו בלא"א החסיד והעניו כמהר"ר דוד חיים רקח[58] יצ"ו. בדף 211 כתב אחד הבעלים, שלפי הכתיבה ברור שהוא ר' אברהם חי מוסאפיה, כי ספר זה הוא 'שארית ישראל שהזכירו החיד"א בשם הגדולים'.

יג] כ"י ציריך 136.[59] 185 דפים. בראשי העמודים: שארית ישראל. כתיבה דומה לזו של־מעלה. עם הלחנים, מחולק להברות. בסופו מפתח לפי סדר השירים. בראשו כתב אחד

52 תצלומו, ס' 28275.
53 תצלומו, ס' 28267.
54 תיארם במאמרו, עשרים שירים משירי שארית ישראל, ספר קוהוט, עמ' סב.
55 תצלומו, ס' 2691.
56 כך נראה מן הכתיבה וסייוע לכך הוא שבכ"י זה נמצאים פזמונים שלנאג'ארה שנדפסו לראשונה ב'ספר השירים', בגדאד תרס"ו.
57 תצלומו, ס' 5875. ראה תיאורו בקטלוג מרגליות, ג, עמ' 261—262.
58 לר' דוד רקח היתה ישיבה בליוורנו. ראה בס' רבי חיים יוסף דוד אזולאי, עמ' תקלה.
59 תצלומו, ס' 2687.

הבעלים: 'זכיתי בז"ה של שירים ותשבחות ... שנת האמ"ת אתכם ליצירה [תמ"א]. פה דמשק יע"א. יוסף שבאבו יצ"ו.'

יד] באוסף בניהו. שער מצוייר: 'ספר קול רנה.' ומעל השער כתוב: ספר שארית ישראל. וכתבתיו לי לשמי. הצעיר ורזון, גרשון בכמה"ר שמחה הכהן. ומתחתו: 'ניתן לי במתנה מאת החכם המרומם כהר"ש גוואקיל י"צ. משה האג"יז.' משפחת גוואקיל ידועה מצפת. ר' אברהם גואקיל היה מתלמידי האר"י.[60] ר' שמואל ב"ר משה גואקיל היה שד"ר חברון בשנת תס"ב.[61] בחלק שארית ישראל קעב דפים. רוב הלחנים נשמטו. מחולק לפי ההברות ולפיהן סודר המפתח. כתיבה יפה מאד. הסופר הוא בנו שלר' שמחה הכהן, רבה שלקהילת בילגראד, מחבר 'ספר שמות' הגיטין, ויניציאה תי"ז.

טו] כ"י באוסף הנ"ל. נמצאים בו כיום 109 דפים, ואינם כרוכים כסדר. חסר בסופו. כמה דפים נתלשו או נקרעו בצורה קשה. בראשי כמה דפים: שארית ישראל בחצי עיגול, בתוך הספר בכמה מקומות כתיבת סופר אמן (39—46; 107—108). כתיבה מצרית נייר מבריק. ברוב השירים מצוי גם הלחן. שמונה שירים הם לר' שמואל ויטאל, שנזכר בברכת החיים (104א), ובהם גם הלחן. ואלה הם:

שאול נשאלו ע חבל (54ב)
שוכן ערץ ועליה (55א)
שמעה רנתי עדיך (75ב)
שמח אשמח במשיחי עת יקבוץ את כל מדוחי (98ב)
שדי צור שוכן עליה שור בנך יושבי תחתייה (שם)
שמע קולי צור גואלי (104א)
שמר תם וראה ישר (שם)
שובה אדני שבותינו (104ב)
שירים אלה לא נרשמו באוצר השירה והפיוט.

טז] כ"י קויפמן 437.[62] 260 עמודים. הכותרות בצד ימין: שארית ישראל ובצד שמאל: מזמירות ישראל. מחולק להברות. בלי הלחנים והפסוקים. הובא מירושלים בשנת תרמ"ד. אותיות מרובעות. בכמה מקומות נוספו שירים מאחרים לרוב בכתב רש"י (כגון עמ' 11—42). רוב השירים הם ליהודה, ויש למשה חיון (14, 138) ואבטליון (180). בדף הכריכה שמות בעלים: יעקב שורנאגה, אברהם שלמה הלוי (גם בעמ' 31); חיים אברהם אשכנזי (39). בעמ' 260: 'זה ספר פיזמונים קניתי 10 ר"ח רחמים ש' התקס"ד מיד מר גיסי משבחא החכם השלם והכולל סוה"ר [סיני ועוקר הרים] כמה"ר יאודה אברהם עזריאל הי"ו. אני הצעיר אברהם שלמה הלוי הי"ו.'

יז] כ"י בית המדרש לרבנים בניו־יורק Mic. 1316.[63] איטליה מחצית השנייה של המאה הי"ז. 100 דפים מצורפים לס' זמירות ישראל ד' ויניציאה. אותיות מרובעות. נעתקו רק השירים,

60 תולדות האר"י, עמ' 346.
61 מ' בניהו, לתולדות קשריהם של יהודי מארוקו עם א"י. סיני, לה (תשי"ד), עמ' של.
62 תצלומו, ס' 12673.
63 תצלומו, ס' 28238.

ונכתבו שלא בצורת שיר. בסופו תאריך בכתיבה לאטינית — 1677. ונוספו בו דפים בכתיבה איטלקית, ובהם: ׳כתובה ליום ב׳ של שבועות מהר״ב אלמושנינו: ׳ביום ברוא אלוקים׳; ׳סדר לתפלת שבועות יום ראשון, פה ויניציאה התס״ו. רשות לנשמת: שמך נורא אלוקים חי׳. שניהם לא רשומים באוצר השירה והפיוט.

יח] כ״י ירושלים 6558 28°. נכתב בפרס על נייר לבן מבהיק בכתיבה נאה, בצורת שיר. בראשו ׳מפתחות שארית ישראל׳, ובסופו קולופון:

תמאם שוד אין [נסתיים זה] שארית ישראל רוז גומיה ט״ו א״ם אדר שני שנת הת״ר ליצירה. כתבתי בשביל הח׳ הש׳ הדיין והמצויין כמוהר״ר מ׳ אליהו בן הח׳ השלם והנבון מ׳ אלעזר תנצב״ה.

בכל שיר צויין אם הוא פזמון או תוכחה וכיוצא בזה; מסודר לפי המקאם. גם הלחן נשמר. כ״י זה הוא מן השלמים והיפים שנותרו מס׳ שארית ישראל. אין ספק שהטופס שהיה לפניו היה שלם וחשוב. 516 שירים באו בו במניין. אבל כמה שירים לא העתיקם כי היו מועתקים לפני כן. כנראה שבכה״י שלפניו נעתקו פעמיים, והוא ציין למקום שבו כבר נמצא השיר. ייתכן שהסופר הראשון העתיק שירים יותר מפעם אחת משום שהיו שייכים גם למקאם אחר. הסימנים תלה—תמו נשמטו משום ׳לא נמצא ליכתב׳, כנראה היה חסר בכתוב־היד המקורי. במקום זה הובא ׳פזמון סי׳ אגא רפואה חכים חזק׳. ראה צילום בעמ׳ רלט.

להלן יובאו שירים שיש בהם עניין מיוחד:

א: ישמח לב מבקשי ה׳.

ב: תוכחה לחן עת שערי רצון אומרים אותה בניגון מצרי: עורה אנוש תם מתנומות נמת.

ד: פזמון ושבחה יפה, למי שהיה חולה ונתרפא: יוצרי יסור יסרני (פזמונים סי׳ פד).

ט: פזמון לחן צבאי אייחל. ליום ראשון: אשחר בית אל מיוחד (בראש כ״י ב). ויש גם לשאר הימים.

נז: וזה הפיוט ותוכחה נכוחה ונאוה על הגאוה: ירהב הנער בזקן.

ריח: פזמון נאה לפורים: יום הנסים והפורקן.

רס: שיר טוב להודות לה׳ בניב שפתים. כאשר ירד הגשם מן השמים: יודו הגיוני לצור עולמים.

רסא: רשות נחמד לומר אותו קודם נשמת: ידיד צח ואדום.

רצא: פזמון נאה קטן חכמות בדברים ברים על י״ג עיקרים. יחיד נמצא קדמון לא גוף.

רצו: פזמון נאה לחן חדש חדשתי אני: יודוך שפתותי יום יום (פזמונים, סי׳ ח).

שה: פיוט נחמד לומר אותו קודם נשמת: ישמעו ענוים שירה (פזמונים, סי׳ כא).

שמג: הוא שנמצא בכ״י ג, סי׳ נג.

שמה: ... מעניין מכירת יוסף הצדיק ... יצא למלוך (פזמונים, סי׳ נג).

שנז: ועשיתי פיוט זה ממוסרים תמימים על הרעמים: ירעם אל קולו נפלאות (פזמונים, סי׳ סה).

שצו: פזמון נאה לחן ידיד נפשי בך חשקי, לומר אותו קודם ק״ש על מטתו: ה׳ אל אמת גוחי (פזמונים, סי׳ צב).

תסד: זה הפיוט עשיתי לימי חנוכה. לחן ירוץ ינהר: אשיר [שיר] נאה ומתוקן.

תסח: רשות לנשמת כל חי: להודות אל יקר מחרוץ.

תסט: רשות למנחה: יכון שירי לפניך.

תע: וזאת התוכחה חמודה. לבל יכשל איש באשתו נדה. לחן יצו האל תוכחות: איש נכשל באשתו נדה.

תעא: וגם זאת תוכחה לשמור נפשו פיו יגרע. מלשון הרע. לחן תוכחות: יכרת אל שפתי חלקות.

תעב: רשות לנשמת בשקל יתד וארבע תנועות. תוכחות: ירומם יתנשא אדון עולם נושא.

תעג: גם זה הפיוט לומר קודם נשמת. לחן יושב תהלות צור מחסי. תוכחות: יענה פי אומר אני.

תעד: רשות אחר לנשמת: אז אשיר שיר על עלמות.

תעו: רשות נחמד ליום חג הסוכות. לחן שער אשר נסגר: יום הודך גדול.

תעז: קינה לחן שנה בשנה: יונה נענה, נדה מן קנה.

תעח: וזאת התוכחה נכוחה ליום המשמרה של ראש חדש. לחן לשוני כוננת: יומא דמטרתא חד לתלתין יומין. ראה צילום בעמ' רלט.

תקב: פיוט נאה. לחן יא גֻמאעא ע'ומו לי מרכבי. סי' יצחק בן נון. וכנראה כתב לכבודו את השיר. ראה לעיל והערה 61.

יט] כ"י באוסף בניהו. קובץ פזמונים למשוררים שונים, בלי ספק קיבצם משורר שהיה מיודע לנאג'ארה ובכותרות הזכירו בברכת החיים. כתיבה נאה ביותר. השירים הם מגדולי הפייטנים ובכללם נאג'ארה; הספר חסר בראשו ובסופו ורק חלק קטן, 26 דפים (מד—סז), נשתמר. השירים שבקבוצה ראשונה, מלבד חשיבותם יש בהם בכדי להראות עד כמה היתה חשובה שירתו שלנאג'ארה גם בעיני בני דורו:

יקרה מיקר לר' יהודה הלוי (4א); אם רוב עוני אנשנו לרמב"ע; אל ראשון בלי סבה (4ב; דוידזון 4007); שבעה שחקים לא יכלכלוך לרשב"ג (5א); שאלוני דורשי עד מתי קץ פדיום (5א. לא נרשם); יודעי ידעתם גואלי (5ב, כנ"ל); יחיד ורם על כל (6א; דוידזון 2557); יערב לך ניב לשוני (6א; 3271); ברום גלגל, סובב עלי מעגל ברכיה בן יצחק הלוי (6ב; 1683); בשם אל חי הגיון לשוננו לראב"ע (6ב; 1852); שעריך בדפקי לרשב"ג (7א; 2080).

כנראה, שהמסדר הניח בראש את שירי נאג'ארה ואחריהם שירים שלמשוררים אחרים וחוזר חלילה. בראשי השירים שלו נשמר הלחן והמשקל. בדף 1ב כתוב: גם אלה שירי זמרה ערוכים בחכמה יתירה ובשפה ברורה. מבוצינא דנהורא. כה"ר ישראל נאג'רה יצ"ו.

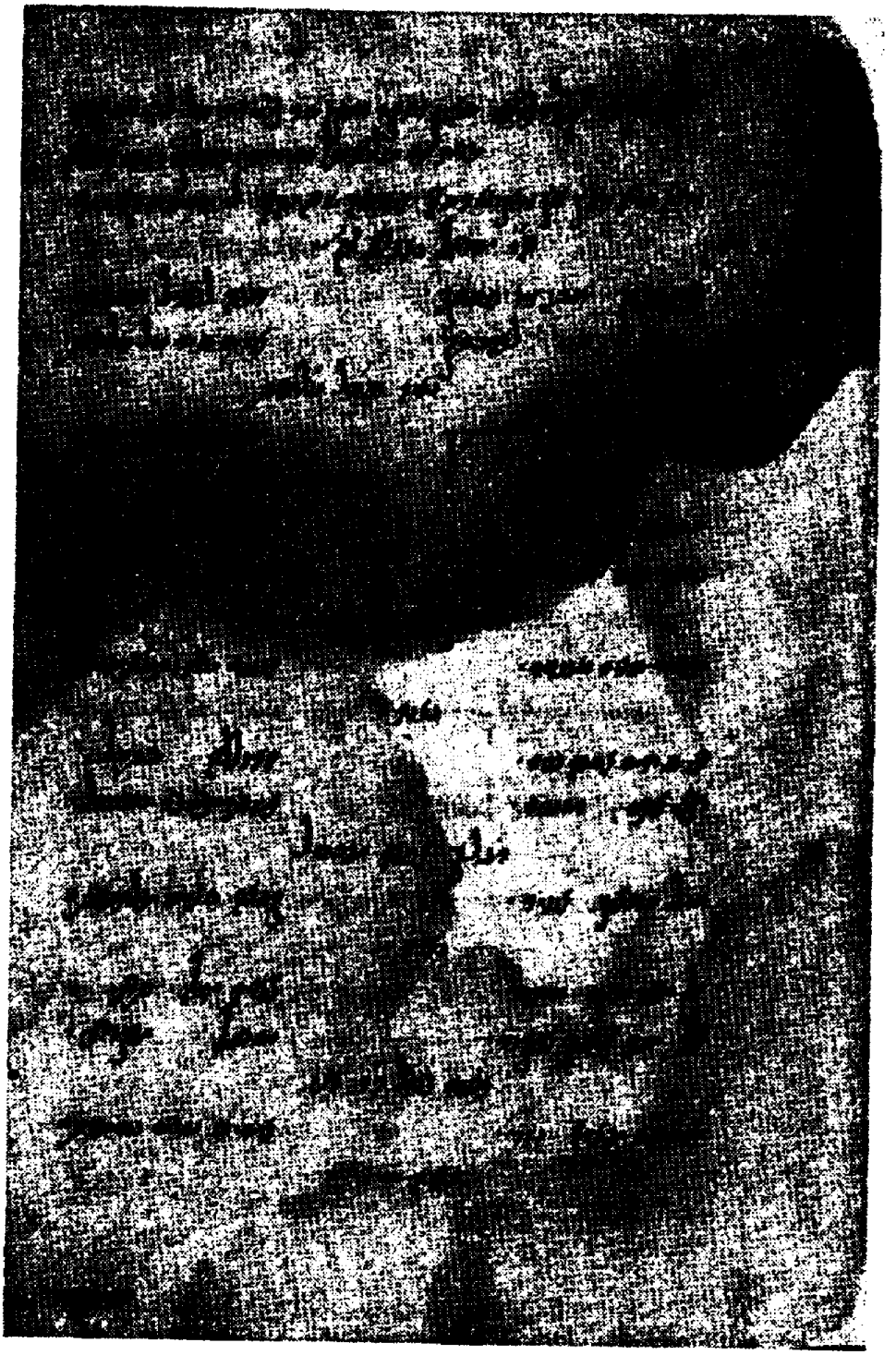
בצדק כל אמרי פיו התחיל וגמר
ועל כל שר במלאכת השיר התאמר.

ששה שירים (1ב—3ב). השיר הראשון שנשתמר הוא: יד מחצב שירי, שנדפס במהדורת צפת לזמירות ישראל (דף ב, ב). ייתכן שהשירים שבזמירות ישראל, לא נטלם מן הדפוס אלא מידי המחבר, וסייוע לכך היא העובדה שאין הלחנים זהים.

ושוב שמונה עשרה פזמונים (7ב — 15א) לנאג'ארה. בראשם כותרת זו:

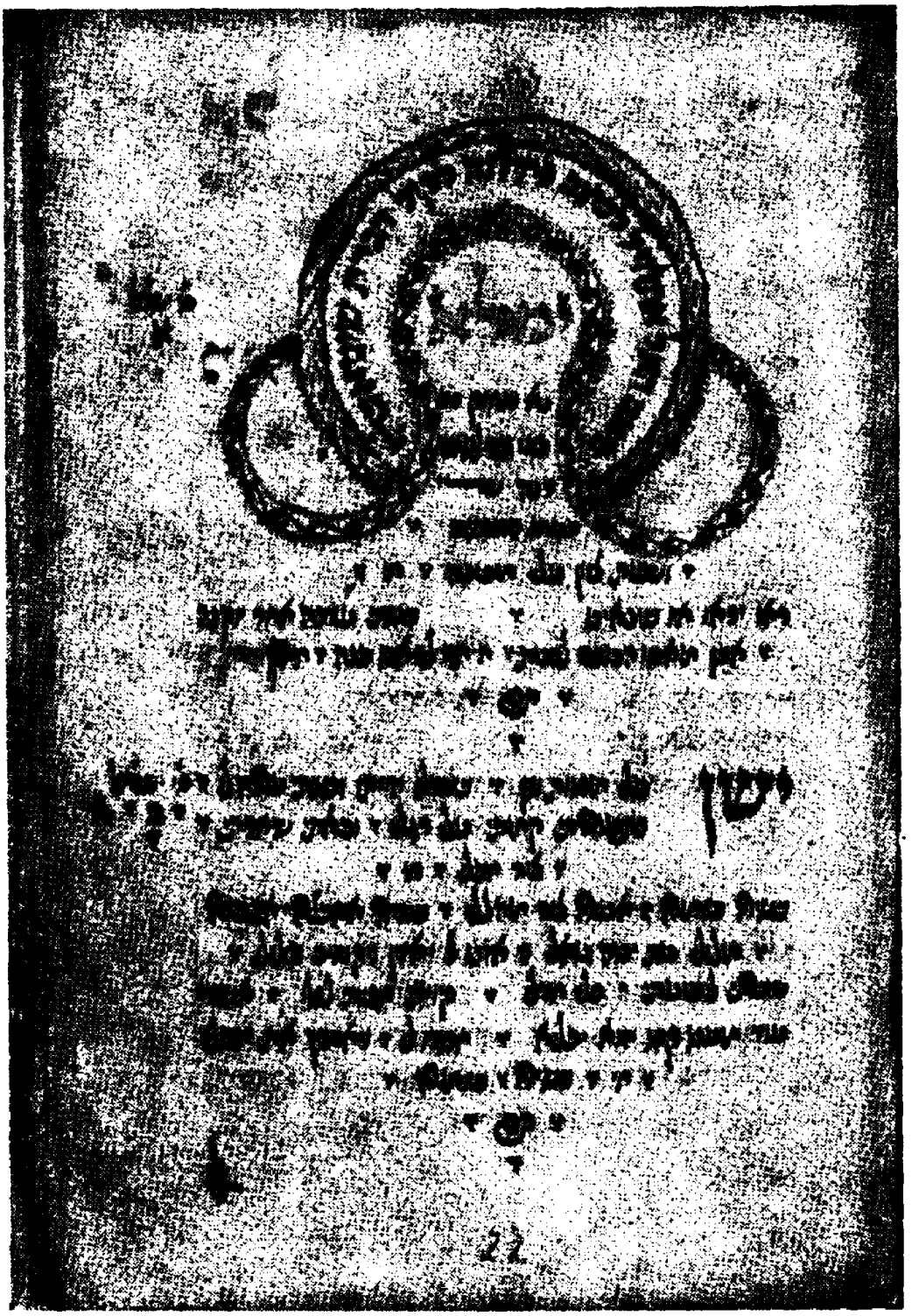
אלו הם השירים שאזן וחקר ותקן בשירים על לב רע,[63]* אשר מרית מי מליצותיו

63* משלי כה, כ. וכאן משמעו מלשון ריע וידיד. — מריח מי, על דרך: מריה מים יפריה (איוב יד, ט). — החליף גזעי, על־דרך: קנה זה עומד במקום מים וגיזעו מהליף ושרשיו מרובין ואפילו כל רוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו (סנהדרין קה ע"ב). ומקורם, ויקרא כ, יח. — שרא נהרה, ראה דניאל ב, כב.



כ"י בניהו (יט)

ושירותיו החליף גזעי המליצו', ויוצא פרח ויצץ ציץ ומקורם הערה, ועמה שרא נהרא.
לו משפט הבכורה. כה"ר ישראל נאג'רה יצ"ו.
רצונו לומר שנאג'ארה ההליף שינה את דרכי השיר המקובלות מיסודן ולכן לו משפט הבכורה.



כ"י בניהו (כ)

בסוף הקבוצה הזאת כתב הסופר: 'ואלה מה שנתוספו גם היום, חדשים מקרוב באו וראיתי לכתבם פה, להיותם נמצאים למבקשיהם ודרושים לכל חפציהם' (15א). ובראשם פיוט לראב"ע. וכן: יום מנוחה נתן לנו (16ב) המיוחס לריה"ל (1838); שערי סליחתך יהיו לי

נפתחים (17ב) לפייטן בלתי ידוע: מאיר אנאשיכון;[64] אל אל אשר ברא (18א), בקשה לר׳ יהודה ן׳ יחייא (3367); אהלל שמך וארוממך, אותיות א—כ (21ב; לא רשום); סלעי יה ומצודתי אתה (22א; לא רשום); אחר נוגנים אשיר שירה (25ב) לר׳ שלמה מזל טוב (2568).

השיר האחרון בקטע שלפנינו (26ב) הוא לנאג׳ארה. ובראשו כתב הסופר: ׳גם זה לה״ר ישראל נג׳ארה יצ״ו: ׳יפיפית צבי עופר׳, שנמצא גם בס׳ זמירות ישראל.

כ] כ״י באוסף בניהו. קובץ שירים שרובם לנאג׳ארה. חסר בפנים בכמה מקומות וכיום יש בו 52 דפים. בדף 52א קולופון:

תושלב״ע. ותהי השלמתו ש׳ כי מציון תצ״א תורה ודבר ה׳ מירו׳. כתבתיהו הצעיר וזעיר הרופא אליהו כוליף הלוי יצ״ו נר״ו לעד אכי״ר בחודש כסליו ביום ד׳ בי״ג בו. תם.

משפחת כוליף הלוי היתה מן המשפחות הנודעות בדמשק.[65] בקובץ זה סי׳ לח (27ב) נמצא שיר שסימנו משה כוליף. בידי ס׳ רפואות בערבית בכתיבה דומה מאד לכ״י זה. נראה, איפוא, שמשה היה אביו וגם הוא היה רופא.

זהו קובץ שירים נאה ביותר ואין ספק שהוא מן היפים שבספרי הפיוטים. מחולק להברות ובראש כל הברה ציור נאה בצבעים. גם כל שיר חדש, המילה הראשונה מעוטרת בירוק ואדום לסירוגין. בדף הראשון הפיוטים: יפה קול ומטיב נגן; ישמח יגל כבודי; ישאבון מי ששון; יתרועעו אף ישירו; יפה דודי; יה חוש אל נר. אלה ושירים אחרים כולם משארית ישראל. בדפים 47—52 בקשות, לאשמורת הבוקר מן הסוג שמצוי גם בסידורים נדפסים.

64 ראה עליו ועל נכדו שנקרא בשם זה, מ׳ בניהו ספר בית מועד, ספר זכרון להרב יצחק נסים זצ״ל, סדר ד (תשמ״ה), עמ׳ קלו—קלט.

65 ראה אליעזר ויוסף יואל ריבלין, לקורות היהודים בדמשק, רשומות, ד (תרפ״ו), עמ׳ 115—116.

האישים שנזכרים בכתביו

ר׳ ישראל נאג׳ארה קשר קשרי ידידות עם אישים בכל מקום שעשה בו, והחליף עמם איגרות ושירי־שבח. חשוב ביותר לעניין זה הוא ספרו מימי ישראל, שרוב החכמים והאישים מיודעיו נזכרים בו. אך דא עקא, שלא הדפיס דבר מדבריהם אלא את איגרותיו ושיריו שלו. לא זו בלבד, אלא שמשום מה השמיט כמה שמות או הזכירם בשמם הראשון בלבד. כלום ביקש שלא לפגוע בהם או שיחסיהם נשתבשו?

בעירו דמשק, לא נמנע מלהתווכח, לייסר, להטיף מוסר, להורות למשוררים צעירים שטרם הבשילה שירתם. שמות ידידיו ויריביו שנזכרו בספריו, עניין רב בהם, שכן רוב האישים שהיו בדמשק, בסינים ובחלב, ואף גם בצפת, לא ידועים וכמה מהם נזכרים באיגרותיו שלר׳ יוסף מאטאראן (שברצות ה׳ יצאו לאור בזמן קרוב). ואלה שמותם:

יעקב אבולעפיא? ר׳ ישראל נאג׳ארה יצא ביום פורים לגבות כסף בעד ירושלים יחד עם ׳הנבון ונעלה ה״ר יעקב׳.[1] ר׳ יעקב אבולעפיא היה רב ק״ק ספרדים בדמשק ונאג׳ארה סופר הקהל. כלום הוא הוא?

אבטליון ב״ר מרדכי. משורר נודע בתורכיה. נאג׳ארה חינכו בדרכי השיר.[2]

אברהם. ׳עמית וריע אהבת נפשי אהבתיו׳.[3] בשיר הוא מדבר בשבחו: ׳איש חכמה ובינה... וזכרו היא בכל עיר גם מדינה ... וראש לכל נדיבים.׳ הוא היה גם משורר, ונאג׳ארה ממליץ ׳לשאוב משפתיו שיר ורנה׳. אביו שלאברהם לא היה בחיים.

יוסף ונסים אלתרס. האב, חזן ואולי גם משורר, כינהו נאג׳ארה: ׳מעולה ונבון נעים זמירו׳ ישראל.׳ הוא כתב לו איגרת ברכה ׳כשפירש מפה דמשק לצובה׳ בשם בנו נסים,[4] שנשאר בדמשק.

אלחנן, רב בסינים.[5]

אנג׳יל. צעיר מתלמד שרבו צירפו בנתינת גט אף־על־פי שלא היה בקי כלל בטיב גיטין.[6]

יהודה אפומאדו.[7] רופא בטרבלוס א־שאם. ביקש מנאג׳ארה לחבר שיר לחתנו: ׳וכתבתי לסינים אל החכם השלם הרופא כמה״ר יאודה אפמדו יצ״ו על אשר חלה פני אשים דרך

1 מימי ישראל, דף קמא, א. עוד חכם בשם יעקב נזכר, לא לשבח, במימי ישראל דף קנה, א, שנתן ׳גט חליצה׳ ולא הזמין עמו ׳א׳ מחכמי העיר כנהוג׳.
2 ראה למעלה, עמ׳ רנז—רנח.
3 מימי ישראל, דף קנד, א.
4 שם, דף קמד, ב.
5 ראה להלן, ערך ישעיה הכהן.
6 שם, דף קנה, א.
7 עיין עליו בס׳ תולדות האר״י, עמ׳ 210—211.

ההלצה והשיר לפני חתנו'.[8] רצונו היה שיחווה דעתו על שיריו ומליצותיו והוא משבחם. נאג'ארה כותב על אפומאדו שהיה שונה 'משנה ואגדא ובכוליה למודא ובכולהו תנויי כריש מתיבתא ... רוכב על במתי ... השיר וההלצה'. בכ' בטבת שס"ט חלם הרח"ו שנמצא בבית הכנסת שלספרדים בדמשק בזמן תקיעת שופר, והתוקע היה ר' יהודה אפומאדו.[9]

בצלאל אשכנזי. ידידות גדולה היתה ביניהם, עמו החליף איגרות הרבה ונעתר לכל בקשותיו. הוא שלח לו איגרת לירושלים.[10] ולא הדפיס את תשובת ר' בצלאל אשכנזי, אלא איגרת שנייה שלו.[11] כשנסע ר' בצלאל למצרים שלח איגרת לנאג'ארה והלה הדפיס את תשובתו אליו.[12] עוד איגרת שלח לו מצפת למצרים.[13] בבוא ר' בצלאל לדמשק, כתב נאג'ארה איגרת 'בשם קהל דמשק' לק"ק צובא.[14] כשהגיעה אליו השמועה על פטירתו בירו־שלים, נשא עליו קינה: 'ארץ צבי ילדה הרה / מצרים אותו הגבירה.'[15]

תשובה בדוסי. תרומות ה'כופר' שגבו ר' ישראל נאג'ארה ור' יעקב נמסרו לבדוסי. השם הוא בלתי שכיח. במצרים היה ר' בדוסא שאליו נשלחה איגרת בעניין האר"י.[16]

יעקב בירב. נכדו שלמחדש הסמיכה. נאג'ארה שלח אליו איגרת ובה הודיעו על חתנו כלב שנחבש בבית הסוהר,[17] וכי הוא משתוקק לשוב לצפת להתרועע עמו.

משה בירב. אחיו שלנ"ל. נאג'ארה שלח אליו מכתב נחמה על פטירת בתו היחידה רוזה.[18] אף הוא שלח אליו שיר־ידידות.[19]

שלמה ברכה. אליו שלח שיר ידידות. היה שליח ציבור, בעל קול ערב. בסינים היה בזמן הזה (שס"ח) יצחק ברכה. נזכר בס' החזיונות למהרח"ו[20] שהודיע לדמשק על חזון הגאולה.

הכם בשם זה נזכר באיגרת ר' אליהו קפשאלי שנדפסה בשו"ת אבקת רוכל (סי' סד, דף לט, ג). ולא נראה שהוא הנז'. לעומת זאת אחר בשם זה נמנה עם עוד שלושה חכמים שקיבלו עדות בקהיר בשנת שנ"ח (שו"ת ר' חיים כפוסי בכ"י סי' סו).

משה גאלנטי. תלמידו המובהק שלמרן, מקובל ופוסק. כתב דברי שבח על שירו של־נאג'ארה 'שוחטי הילדים'.[21]

8 מימי ישראל, דף קמג, ב.
9 ס' החזיונות, עמ' עט. ולא אסומאדו, כפי שנדפס שם.
10 מימי ישראל, דף קלח, א.
11 דף קמא, א.
12 שם, שם.
13 שם, דף קמב, א.
14 שם, דף קסב,א.
15 דף קסה, ב.
16 תעודות מן הגניזה על עסקי מסחר שלאר"י ועל בני משפחתו במצרים, ספר זכרון להרב יצחק נסים זצ"ל, סדר רביעי, ירושלים תשמ"ה, עמ' רמח.
17 דף קנב, א עיין עליו בס' רבי יוסף קארו תלמידיו ובני חוגו (בדפוס).
18 מימי ישראל, דף קסז, ב.
19 שם, דף קמט, א.
20 עמ' רמז.
21 ראה למעלה, עמ' רלד, רנ.

דוד, חבר וידיד לנאג׳ארה. בעת שבנה בית חדש, נאג׳ארה חיבר לכבודו שיר וכמה מכתמים. כנראה לחרות אותם על לוח. וכן הוא אומר: ׳וכתבתי אלו השירות על הקורות.׳[22]

דוד. משורר, ׳אהוב וריע׳ שהתלונן על נאג׳ארה ששכח ׳אהבתו הנאמנה׳ וחדל מלכתוב לו.[23] על כך חיבר שיר וכן שלח לו איגרות. באחת פייסו ובשנייה הוכיחו.

דוד נעים זמירים. ראה עונקינרה.

חיים ויטאל. נאג׳ארה שלח איגרת תוכחה למליזים עליו אל הקהילות במצרים.[24]

שמואל זאבי. נאג׳ארה שלח אליו שיר וכינהו ׳החכם הכולל ... בעברו פה דמשק ובא לבית מרהבי ולמחרתו חלף הלך׳,[25] ונמנע מנאג׳ארה ללוותו.

חיים החבר. באיגרת מלאה געגועים ששלח נאג׳ארה ׳אל אהוב וריע לחברים׳ שנמלט מחמת מגיפה, יאמר: ׳זכרתי ימים מקדם, שקדתי ואהיה כצפור בודד ומסתופף בצל ידי־דותיך.׳[26] הוא הודיעו שאשתו הוכתה במגיפה וניצלה. נאג׳ארה מבקש מידידו לפרוש בשלום ׳ידידות נפשנו אור עינינו, עמית וחכם החכם החבר׳ ולגיסו שלידיד. ׳החבר אינו אלא ר׳ חיים החבר. הסכים על פסקים שלחכמי דמשק.[27] ואין הוא החכם מדמשק שעבר לצפת והיה בזמנם שלמרן והמבי״ט, אלא נכדו.

חיים ן׳ חיים. עשיר ותלמיד חכם, תמך בנאג׳ארה.[28]
בנו אברהם ׳חלה ימים ושנים׳ ונפטר בעודו צעיר לימים, ויש להניח שנקרא על שם זקנו אברהם ן׳ חיים שחתם בניסן שכ״ה על קבלת עדות בדמשק.[29]

מנחם חפץ. נאג׳ארה חיבר לכבודו שיר הילולים, בתשובה לשיר ששלח אליו, ובו העיר לו שטעה במשקל השיר.[30] חזר חפץ וכתב לנאג׳ארה וגם על תשובתו חיבר נאג׳ארה שיר.

מרדכי מטיוולי.[31] יצא בשליחות לעצמו לאסוף כסף להשיא את אחיותיו.

יעקב בן אליה. חמיו שלנאג׳ארה, בהספדו כינהו ׳הנבון ונעלה׳.[32]

יוסף [מטראני ?] חכם בשם זה, שהיה גם משורר, ביקש מנאג׳ארה לכתוב איגרת מספרת ׳מגערת ומכות ... ארץ הצבי׳.[33] נאג׳ארה חש נפגע כאילו אין ביכולתו לחבר איגרת

22 שם, דף קנג, ב.
23 מימי ישראל, דף קנו, א.
24 שם, דף קנד, ב. וראה למעלה, עמ׳ רלג—רלד.
25 דף קנג, א.
26 שם, דף קמב, ב — קמג,א.
27 שו״ת באר מים חיים לר׳ שמואל ויטאל, סי׳ מג, עמ׳ קו, ב.
28 ראה למעלה, עמ׳ רח.
29 שו״ת המבי״ט, חלק ב, סי׳ ט, דף ו, ד.
30 מימי ישראל, דף קנז, ב. בס׳ החזיונות (עמ׳ לג) נזכר אליהו חפץ.
31 מימי ישראל, דף קסא, א. וראה עליו במאמר ספר בית יוסף והמפנה שחולל בספרות ההלכה, אסופות, ג (תשמ״ט), עמ׳ קטו—קטז.
32 ברכה משולשת, פרסבורג תר״ג,עמ׳ 27.
33 מימי ישראל, דף קנז, ב — קנח, א.

מליצית מעצמו. הוא העיר על כך ליוסף והלה הצטדק. חזר נאג'ארה וכתב לו מכתב שני. ולא נתברר אם הוא ר' יוסף מטראני שיצא בשליחות צפת, או ר' יוסף מאטארון תלמיד ר' משה אלשיך?

שלמה יעבץ. 'החכם המשורר נעים זמירות',[34] כתב איגרת ש'כל תיבותיה אלפין'. רגליים לדבר שאין הוא המדפיס בקושטא אלא אחר מתושבי דמשק, שבתו נישאה בשנת שט"ו, בהיותה בת יב שנים, לר' יצחק ב"ר חיים החבר ובשנת שכ"ח עמדה להתגרש ממנו.[35] אף הוא חתם על שטר בדמשק בג' לניסן שכ"ו.[36]

יום טוב. וכך מזכירו: 'אהוב חכם חרזים ... אשר לחדרי מליצתו הביאני ונועם גלילי ידיו הראני.' ובגוף האיגרת יאמר: 'הוספת על השמועה כפלים לתושיה. נמצאו דבריך ... מכל סיג מנוקים.' הוא יועץ לו כיצד לנהוג בסוף כל מחרוזת ולא להסתפק בחרוז 'כי בדרך ההיא אין בה רק יגיעת חיפוש המלות ובספר יאיר נתיב מזה ומזה הם כתובים.'[37] מיהו יום טוב זה? ברי שאינו מהריט"ץ שידידות גדולה היתה ביניהם וכל אחד השתבח בשירתו שלחבירו. מקום יש להניח שהוא ר' יום טוב אריפול שליח ציבור של ק"ק ספרדים בדמשק, שנפטר בי"ט לניסן ש"ע.[38]

יוסף. חכם מאהוביו כתב להוכיחו 'על דבר אשר לדרוך במעגלי הגאוה היה כוסף'.[39]

יהודה הכהן. מחכמי סינים. נרצח בידי איש השלטון ונאג'ארה חיבר עליו קינה: 'בבא השר הצורר לסינים בקפדה, ויחרד חרדה על החכם ה"ר יאודה כהן, אב לתורה ולתעודה והפיל ראשו בחרב.'[40]

יוסף הכהן. 'החכם השלם נודע בשערי' שמו איש חיל', נפטר בסינים ועליו נשא נאג'ארה קינה לדרישת בניו שמואל וישעיה.[41]

ישעיה בן יוסף הכהן. נאג'ארה כינהו 'הגביר נבון ומעולה' וכן 'שר וטפסר'. היה פרנס על הציבור בסינים וידיד גדול לנאג'ארה וכמה איגרות החליפו ביניהם. באחת 'תרעומות עצומות ... על אשר' לא כתב לו, ומודה לו 'על כל החסדים והאמת אשר עשית עמדי'.[42] השנייה שלח אליו מדמשק לסינים.[43] השלישית 'בלכתו לצובא וישב שם ימים'.[44] הרביעית נשלחה לסינים וצירף עמה איגרת אל הרב אלחנן.[45] כשנולד לישעיה הכהן בן שלח לנאג'ארה איגרת קצרה ובה התנצל על שלא כתב לו 'כפעם בפעם, להיות עליו משא מלך ושרים'.

34 שם, דף קמה, ב. וראה למעלה.
35 שו"ת המבי"ט, חלק ב, ויניציאה ש"צ, סי' פח, דף מב, ד.
36 שם, סי' ט, דף ז, א.
37 מימי ישראל, דף קנב, ב.
38 ס' החזיונות, עמ' קלא.
39 מימי ישראל, דף קנז, ב.
40 שם, דף קסה, ב.
41 שם, דף קסו, א.
42 שם, דף קמז, א.
43 שם, דף קמט, א.
44 דף קנ, א.
45 שם, דף קנ, ב.

ולא כתב לו נאג׳ארה עד אשר ׳נסע ביתו לבארות וישב שם ימים אחדים׳.[46] וכך אמר: ׳עתה אשר אין על שכמך משא מלך ושרים ורוזנים כאשר בסינים.׳[47] גם ר׳ יום טוב צהלון היה ממיודעיו ובעת שביקש להדפיס את ספר תשובותיו פנה אליו וביקשו לשלוח את כתוב־היד לויניציאה באמצעותו.[48]

שמואל הכהן אחיו. נאג׳ארה שלח אליו כתב להליץ על תלמיד בדמשק שעמד ללכת לארצו ושמו שאול.[49]

יעקב הלוי. קרובו שלר׳ ישראל נאג׳ארה, ׳אשר נהרג במצרים במקום תחנותו׳.[50] ונאג׳ארה הספידו.

נתן. נאג׳ארה כתב לשמו איגרת בשם קרובו שנזקק לעזרה.[51]

אברהם לחמי. משורר גדול. ראה למעלה, עמ׳ ריז.

נתן הלוי. כתב שיר ליום חתונתו.[52]

מאיר. ׳איש קשה ורע מעללים׳. נאג׳ארה הוכיחו בימי נעוריו וחיבר שיר כדי לפרסם את מעלליו.[53]

יצחק מחסין. בסינים. שלח לו כתובה מאויירת לשם בתו.[54] משפחה זו ידועה גם בדמשק. ונקראה גם מאחסאן. בשנת שכ״ג קידש יוסף בן אברהם מחסין את בת משה ז׳ מאיור.[55]

יוסף ז׳ מובחר. משורר בברוסה. נאג׳ארה שלח אליו שירים.[56]

אברהם הלוי ז׳ מיגאש. רופא מחכמי קושטא מחבר ס׳ כבוד אלהים (קושטא שמ״ה). נאג׳ארה הזמינו בשם ק״ק ספרדים בדמשק, לשמש רב הקהל.[57]

מרדכי מסנות. מקור השם לא ברור. ידוע היה ר׳ שמואל ב״ר נסים מסנות מחבר מדרש בראשית זוטא. לאחרונה הועלתה סברה שהשם נגזר מן העיר מסינה,[58] והדבר מתיישב שכן ר׳ שמואל היה חותם צקילי, כלומר ממסינה שבסיציליה. ואכן היה בדמשק ק״ק איסקליין. ר׳ שלום מסנות תלמיד חכם וסוחר בסחר הבין־לאומי מתוניס. ביקר בשנת ר״ס במארוקו

46 שם, דף קנא, ב.
47 שם, דף קנב, ב.
48 מ׳ בניהו, תשובות לקהלת עאנה לרבי יום טוב צהלון, קבץ על יד, ה (תשי״א), עמ׳ קמח.
49 מימי ישראל, דף קסג, א.
50 ברכה משולשת, פרסבורג תר״נ, עמ׳ 27.
51 שם, דף קסב, א.
52 ראה להלן.
53 מימי ישראל, דף קנה, ב.
54 דף קמו,ב.
55 שו״ת המבי״ט, חלק ב, סי׳ ט, דף ו, ד.
56 מימי ישראל, דף קמה, א.
57 שם, דף קמד, א. וראה עליו ח״ה בן־ששון במבואו למהדורת הצילום שלבית הספרים, תשל״ז.
58 ראה יוחנן גליקר, שמו של רבי שמואל בן רבי נסים מסנות, סיני, צח (תשמ״ז), עמ׳ קלח—קמ. ועיין מ׳ הכהן במבואו לבראשית זוטא, ירושלים תשכ״ב, עמ׳ 18—19.

ונלחם נגד 'הנפיחה'.[59] מרדכי מסנות היה בן זמנו הוותיק שלר' ישראל נאג'ארה, והוא מפליג בערכו: 'חכם גדול ומופלג בעושר ובזקנ' וגדול בחסידות',[60] היה שקוע בברכת המזון עד אובדן ההרגשה. נאג'ארה מספר ש'עברו על ביתו שלשה חכמים גדולים על דבר מצוה, ומכללם אבא מארי ז"ל והיה יושב על ברכיו ופניו כלפי מעלה וידיו פרושות ומברך ברכת המזון, ומעוצם כונתו לא שת לבו אל החכמים אשר עברו אל ביתו ולא הרגיש'.

ר' חיים ויטאל מביא בשם מירא אשת ר' משה ברוך, בעלת חלומות וחזייונות, שבח' לאב שס"ט ראתה בחלום 'לה"ר מרדכי משמות וה"ר משה קורדואירו וה"ר דוד ן' זמרא' ובעלה'[61] בעניין 'עברות גדולות' אשר בקרב אנשי דמשק עד ש'אין תפלתנו 'יכולה להליץ עליהם'. אין ספק שהוא ר' מרדכי מסנות. וחכם זה מופיע, איפוא, בראש החכמים הנודעים שבצפת.

ר' מרדכי מסנות נזכר באיגרות שלר' אברהם הכהן שולאל מירושלים שבגניזה בשנת ש"כ.[62]

יהודה מסעוד. תלמיד האר"י, מחבורת המקובלים שהתקשרו בשנת של"ה ללמוד את תורת הקבלה שלאר"י מפי הרח"ו. כנראה היה גם 'צראף' ועוסק בהעברת כספים בירו־שלים.[63] נאג'ארה כתב לו שני מכתבים בשם ק"ק ספרדים בדמשק 'להיות שר ושופט עליהם'[64] בטרם יקדמו אותם אנשי ק"ק איסקליין.

יצחק ן' נון, חזן בדמשק. לעיל, עמ' ריב.

שלמה סאגיש. ראש ישיבה נודע בצפת וכמה מגדולי העיר היו תלמידיו. ביקש מנאג'ארה לחבר שיר 'להדרת ישיבתו'.[65] רצה ללמוד קבלה מפי האר"י והוא הפנה אותו אל הרח"ו.[66]

שלמה עדני. מהבר 'מלאכת שלמה', פירוש על המשנה (ראה למעלה, עמ' ריד).

דוד עונקינרה. הוא דוד נעים זמירים. החליף שירים עם נאג'ארה ואף ביקר בדמשק.[67] שני שירים שלה אליו נאג'ארה והם כדרך השירה הספרדית. בחרוז אחיד ובמשקל יתדות ותנועות.[68] באחד יכנהו 'מבחר נוגנים ושרים' ובו יאמר: 'שרתה שכינת הודך על אהלי / נתמלאה אורה בצפצופך.' ועל תשובת עונקינרה הזר נאג'ארה וחיבר שיר שני, ובו אמר: 'אכן כמו שמש בהלו זרחה / יפעת מאור שירו כעת צהרים.'

יוסף בן יצחק פ"יג'ו. ר' ישראל נאג'ארה דרש על נישואיו.[69] בדמשק היה גם מנשה פיג'ו, שחתם בשנת שכ"ג על שטר שידוכין.[70]

59 ראה משה עמר, עץ חיים, פולמוס הלכתי בין מגורשי ספרד בפאס לתושבים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 52.
60 כלי מחזיק ברכה, דף ח, א.
61 ספר החזיונות, דף קיד,א.
62 וכבר הכינותיו לדפוס.
63 עיין מ' בניהו, רבי חייא רופא וספרו 'מעשה חייא', ארשת, ב (תש"כ), עמ' 125.
64 מימי ישראל, דף קמה, ב — קמו, ב. 65 שם, דף קנג, א.
66 ס' החזיונות, עמ' ט, רלה. ותולדותיו כתבתי בס' האר"י וחוגו (בכתובים).
67 ראה למעלה, עמ' רי.
68 מימי ישראל, דף קמב, א.
69 ראה למעלה, עמ' רטו.
70 שו"ת המבי"ט, חלק ב, סי' ט, דף ו, ד. ודומה עלי שיוסף פיגיי, שחתום על שטר בשנת ש"א בדמשק אינו אלא פיג'ו, ואולי זקנו שלנ"ל. אבקת רוכל, סי' קיג, דף עג, א.

יום טוב צהלון. באחד הימים בא לדמשק 'לבית מדרשי והראתיו מליצות מליצים כבדרשי ומכה"ר שלמה דאפריו.[71] הוא חמד את מליצותיו וכאשר הלך לצפת חיקה אחת מהן ושלחה לנאג'ארה. אף הוא חיבר מליצה כמתכונתה, חזר ר' יום טוב צהלון וכתב 'מליצה קטנה' ואף נאג'ארה יצא שוב כנגדו באיגרת־ריעים.[72] ר' יום טוב צהלון כתב דברי שבח לנאג'ארה שנדפסו בראש ספרו כלי מחזיק ברכה והמליץ לרבים לקנותו וכן לשיר שוחטי הילדים. נאג'ארה גם כתב פסקים ושלחם לר' יום טוב צהלון.[73]

שלמה ן' רויי. נאג'ארה חיבר שיר ליום חתונתו.[74]

מאיר ן' שאנג'י. משורר מגדולי החכמים בקושטא.[75] נאג'ארה פנה אליו בשם קהילות דמשק על סבלות צפת והגזירות שבעטיין הוצרכו לברוח לדמשק ועל מוסרים ומלשינים בצפת.[76] אף גם בעניין עלילת דם שהעליל 'שוטר העיר דמשק' על היהודים שהביא 'נגד פתח בית תפלתנו עץ הנהרגין והנתלין גבוה חמשים אמה ... אולי נרצה אותו ברצי כסף'. סופו שלדבר שתלה יהודי אחד והניחו תלוי שלושה ימים. היהודים נאלצו לתת לו כסף רב.[77] הקהקילה ביקשה מראשי הקהל בקושטא להודיע זאת 'בשער המלך'. וכן פנו אליו בעניין הגזירה למנוע מן היהודים לשתות יין.[78]

71 מימי ישראל, דף קמח, א.
72 שם, דף קמח, ב.
73 ראה למעלה, עמ' רלד.
74 ראה למעלה, עמ' רסב.
75 עיין עליו מ' בניהו, ידיעות על יהודי ספרד במאה הראשונה להתישבותם בתורכיה, סיני, כח, עמ' קצב—קצו.
76 מימי ישראל, דף קנח, ב — קנט, ב ; קס, א. וראה למעלה.
77 שם, דף קנט, ב.
78 שם, שם.

סוף דבר

לאורם שלמקורות שהובאו למעלה וניתוחם, הערכת אישיותו ושירתו שלר׳ ישראל נאג׳ארה היא עתה בהישג־יד. שמו יצא למרחקים כמשורר דגול כבר בראשית הדפסת שיריו בצפת (שמ״ז) והלך וגדל עם הדפסת הקובץ הגדול שלשיריו בויניציאה (ש״ס). בסוף המפתחות לספר זה צורף חיבור קטן שלנאג׳ארה שקורא לו בשם ׳משחקת בתבל׳. לדברי המדפיסים הדפיסוהו כדי ׳להדיע לבני אדם גבורות המחבר הזה, ולעשות לו שם תפארת להיותו ראש המשוררים והמדברים ומי כמוהו מורה׳. לא יהא זה רחוק מן האמת שדברים אלה כתבם ר׳ יצחק גרשון, אחד מגדולי החכמים בצפת, תלמידו שלר׳ משה אלשיך, שהגיה את הספר, ויש להניח שהיה מיודע לנאג׳ארה בעת היותם בצפת.

הערכה זו חוזרת בפי כל מאז ועד עתה. גם בתקופת ההשכלה הפליגו מאד והגזימו בערך שירתו. מהדיר ספר ׳פזמונים׳ שלו בוינה, כתב עליו בהקדמה ׳כי מימות דוד המלך ע״ה ומעת בית תפארתינו היתה לשריפת אש ... עד דורו של נאג׳ארה לא קם כישראל ואחריו לא יקום׳.[1]

שמעו שלנאג׳ארה יצא בקהילות ישראל והוא נחשב לדבר השירה. משוררים היו מריצים אליו שירים משלהם למען יחווה דעתו עליהם וילמדם פרק בשיר. והוא תיקן במקום שצריך תיקון, שיבח את הראוי לשבח ועודדו להמשיך בדרכו. והוא ידע להבחין בכוחו שלכל אחד.[2]

אין ספק שנאג׳ארה היה מחדש בשירה העברית. הוא צמח בין הישן והחדש, בין משוררי ספרד והמשוררים בתורכיה, ומתוכם ומכוחם יצר את שירתו החדשה. בקושטא ובשאלוניקי, ובסביבות הערים האלו, היו משוררים שהוסיפו לחבר שירים בדרכם שלמשוררי ספרד ויש שלא נפלו מן המשוררים שבדור הגירוש, עם אלה ספק אם שירתו שלנאג׳ארה יכולה לשרות. הוא היה גדול בשירה שהוא חידשה ושבעקבותיה הלכו רבים אבל לא הגיעו לדר־גתו. נאג׳ארה הכיר בערך שירתו וסמוך לבו בטוח כי מחמת סגולותיה תתפשט ותתקבל, וכבר בספר שיריו הראשון שנדפס בצפת (שמ״ז) כתב כמה שירים בשבח שירתו: כגון שיר זה:

– – – – –∪– – –∪– –	– – – – –∪– – –∪– –
יַד מַחֲצַב שִׁירַי תִּהִי גֹבֶרֶת	עַל מַחֲצַב נוֹגְנִים בְּשִׁיר חָצָבוּ
שִׁירָם לְמוּל שִׁירִי כְּזָר נֶחְשָׁבוּ	הִתְנַצְּלוּ עֲדָיִם (ו)צְנִיף וַעֲטֶרֶת
רַחְשִׁי לְהָבִין יִשְׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶת	מַר מִדְּלִי שִׁירִי הֲלֹא יִשְׁאָבוּ
אֶל מַעֲלַת נִיבָם הֲכִי נִכְתָּבוּ	הִנָּם בְּעֵט בַּרְזֶל לְאוֹת תִּפְאֶרֶת.

1 וראה גם דבריו אלה: ׳והיה חזן ופיטן גדול, אשר אחריו לא קם בקרבנו ממנעימי זמר כמוהו, איש אלהים תמים וישר, שמו היה הולך וגדול בכל המדינות, וה׳ נתן לו מטמון בגרונו, לוקח נפשות ולבבות במתק נגוניו ... עד שגם צבא השמים ... התעלסו והתענגו במתק זמירותיו ... עד אשר תיגע כל שפה מלספר ונלאו רעיונגו לעמוד בסוד שבח גבורתו.׳

2 משורר ששלח לו שיר יפה, ידע נאג׳ארה שהדבר הוא למעלה מכוחו וחשש שמא אחר כתב את השיר לשמו. נאג׳ארה בדק את משקלי השירים שנוהג היה האיש בהם ומיד עמד שהשיר אינו שלו. מימי ישראל, דף קנז, א.

3 כוח הציבת שיר.

דברי השבח שלו על עצמו לא משום יוהרה נאמרו אלא להראות שבכוחו לעמוד נגד משוררי הלעז, לגבור עליהם ולהכריעם, וכמי שאחרים עוררוהו לעשות זאת משום שקצו בשירת נכר:

– – – – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – – – ∪ – –

חוֹקְקִים בְּנַחֲלַת אֵל לְהִסְתַּפֵּחַ רַבּוּ כְּמוֹ רַבּוּ לְשׁוֹן זָר יִמְאָסוּ

בתקופתו שלנאג'ארה לא רבים מהמשוררים הגו בהכמות, ותלמידי חכמים ששלחו ידם בשירה לא הפיצו את השירים והפיוטים שלהם ברבים. מעתה חן המקום קבע את דרך השירה. האווירה השונה בארצות תורכיה שאליהן זרמו מגורשי ספרד, סבל הגירוש והגזירות, חוללו שינוי מהותי ומעתה לא השיר עיקר אלא הנגינה. כל עוד הוסיפו המשוררים להיות צמודים למורשת השירה הספרדית, לא נזקקו לקבל דבר מבעלי הזמר הנוכרים.

התעוררותו שלנאג'ארה להדוף את ההשפעה הזרה שפשטה בקרב הקהילות שבהן ניחתו מגורשי ספרד היתה בעתה. נאג'ארה עשה את מלאכתו ביד אמונה. לא זו בלבד שחיבר שירים לפי הלחן והמקאם הזר אלא שכדי ששיריו יתקבלו כתב גם את התמליל בעברית, ובכך סלל את הדרך לאותם שכבר היו שטופים בשירה הזרה, להתנער מהרגלם ולאחוז בחדש.

היתה זאת, איפוא, שעת כושר נדירה לכבוש את מלכת השירה הזרה ולהמליך תחתיה את השירה העברית. נאג'ארה לא נזקק, איפוא, להזון גדול ונשגב לגבור על המשוררים שלפניו ושבזמנו אלא להתחיל בקטנות מבחינת הפיוט ובגדולות מבחינת הזימרה, ולהשפיע מדרגה שלמטה לדרגה שלמעלה. קהילות ישראל כמו ייחלו לגילוי אביר בשירה בשיעור קומתו שיציב מחסום לשירה הזרה שהלכה והתפשטה מבלי מעצור. משנודעה שירתו של־נאג'ארה עטו עליה כעוטים אל השלל, שיננו את השירים והנגינות,[4] העתיקום וכל אימת שנדפס קובץ שלשיריו מיד היה מבוקש ולא נמצא.[5]

שילוב זה של שירה וזימרה לא היה מן הנמצאות ובכך הראה נאג'ארה את כוחו. הם נתמזגו בידו בצורה הנעלה ביותר ולכן גם היתה להם השפעה אדירה, לא שנאג'ארה עשה להפצתם אלא חובבי הזימרה נהו אחריו וביקשו זאת מידו.

נאג'ארה נתן דעתו על כך, שלבל תדבק בו השפעת שירי הלעז, שייסד את שירתו עליהם, יש לעשות את שירתו כולה קודש. ואכן אתה מוצא שעיקר תכניו הם גדולת הבורא, יצירותיו השהר והאור ביופיים; הגלות הנוראה וצפייה לגאולה, והוא מחדיר זאת גם בשירים שלכ־אורה אין זה מקומם.

תכנים אלה חוזרים בשיריו בצורות שונות, עד כדי כך שנראה הדבר מופרז ואולי גם כפגם. דרך זו הושרשה גם בקרב המשוררים שבאו אחריו בתורכיה. שירים הרבה ייסד על פסוקים מן המקרא, ומפני שבדרך כלל מפצל היה את הכתוב עד שלפעמים לא ניכר המקור, הביא בסוף כל שיר את הפסוקים שעליהם בנה את השיר.

ושאלה נכבדה היא, אם אכן ראה נאג'ארה לעמוד בפרץ זה, שהשפעת השיר הלועזי הולכת וגוברת ותוצאותיה בלתי רצויות, לא רק משום כבודה שלשון הקודש, אלא בעיקר בגלל התכנים שעיקרם חשק ועגבים, או בלאו הכי רוח השירה היתה מתנוססת בו. התחיל לחבר שירים, קלט גם מן השירה הלועזית והגיע לאן שהגיע. מקריאת דבריו אתה שומע שכל

4 ראה דברי מהדיר זמירות ישראל בשאלוניקי, למעלה, עמ' רנג, השירים היו מתהלכים בעל־פה, לפיכך נשתבשו בפי העם.

5 על נדירותו שלספר זמירות ישראל יכול אתה ללמוד גם מכך שחלק עולת תמיד נעתק באיטליה ממש כצורתו בדפוס. כ"י צירך 137 (ס' 10388). וראה גם ההקדמה שלמהדורת שאלוניקי.

מגמתו היתה להעלות ניצוצות שלשירי עגבים מסטרא אחרא לסטרא דקדושה, בזה הוא האמין וגם המשוררים שבאו אחריו האמינו. והוא בקעה מצא וביקש להתגדר בה.

התערותו בשירה הלועזית ונתינת רובי שיריו עניין לשיטה הזאת, הביאו גם לתוצאה הפוכה: כנגד רבים ששיבחוה, קמו גם מקטרגים עליו. וכדרך כל דבר חדש תהו מה מקומה שלשירתו ומה עניינה, ואם יקבלוה או ידחוה. בחינת ׳הלנו אתה אם לצרינו׳. לאחר שנפוצו שיריו שוב לא דיברו בהם בשירים לגנאי אלא באיש עצמו, בהנהגתו, שכשרות השירה גברה עליו היה מטיב ליבו ביין, חש עצמו חופשי וכמו התפרק מערכי המוסר, דבר שאינו יאה לחכמים. לא זו אף זו: הוא לא נחשד כלל שהיה מזמר בבתי נוכרים, וספק אם היה מזמר בבתים שליהודים בעתות שמחה?

נשאלת גם השאלה: נאג׳ארה עשה די הצורך מתוך המגמה הנ״ל, כלום לא היה מקום שיחבר גם שירים מסוגה שלאסכולה הספרדית, שתלמידי חכמים ומשוררים בני דורו נהו אחריה? מדוע לא דרך בדרכיהם שלמשוררי צפת ערס לידתו והוא בנו שלמקובל נודע מתלמידי האר״י, ולא דבק בה בשירתו דבר מן הקבלה? וכל שחיקה את שירת האר״י לא היה בפיוטיו ולא בזמירותיו אלא בהקדמה לספרו[6] שנדפס כימי דור אחרי פטירת האר״י. והרי פזמוניו שלאר״י נדפסו בויניציאה סמוך אחר פטירתו (בס׳ יפה נוף, ויניציאה של״ו בערך) ואין ספק שאביו וחכמי צפת נהגו לשוררם בכל סעודה וסעודה שליום השבת?

העובדה שנאג׳ארה לא עשה זאת ספק מלמדת שלא רצה להיזדקק לשירתם שלחכמי צפת ספק סבר שלא לכך נוצר? אבל ברור הדבר שאחת הסיבות לכך היא רצונו לחבב את שירתו על ההמון. כדי לעשות את השירים נוחים לזמר קרא דרור לעצמו מכבלי המשקלים הס־פרדיים ואחז במשקל ההברות,[7] ורק שירי־קודש מעטים שקל במשקל הספרדי, וכמעט כל שירי־הידידות.

מעלה אחרת היתה לו לנאג׳ארה. הוא לא נזקק לבעלי זמר ונגינה שילחינו את שיריו. הוא היה בעל חוש מוסיקאלי נדיר, אוזניו קלטו כל איוושה וצליל והוא היה יוצר גדול גם בתחום זה. קולו היה ערב ביותר, ותכונה זאת אין ספק שגם היא הרימה תרומה נכבדה להעלות את שירתו מתחום הבינוניות לגבהי גבהים. עד שאמרו על נגינותיו וזימרותיו שהן ערבות גם למלאכי מרום. דומה שלא בכדי קרא לספרו זמירות ישראל, לא זו בלבד על־פי הפסוק (שמואל ב כג, א) אלא גם שהיה הוא מזמר וששיריו זימרתם עיקרם.

השפעה גדולה נודעה לשיריו בקרב חברי התנועה השבתאית, שנכדו יעקב שישב על כסאו בעזה נהה אחריה. הם מצאו בשיריו רמז לאמונתם והבעה לרחשי ליבם. ונתחבב עליהם בייחוד הפיוט ״יגלה כבוד מלכותך״. כמה מגדוליהם, כגון ר׳ אליהו מוג׳אג׳ון, ר׳ מרדכי אשכנזי ור״א רוויגו סברו שהם שירי הגאולה האמיתיים. העתיקו כמה משיריו, קראו בהם וניגנום ועשום כמין הימנון ונשמר בחוגם למעלה ממאה שנה,[8] אף נזקקו ללחן שלשיריו.

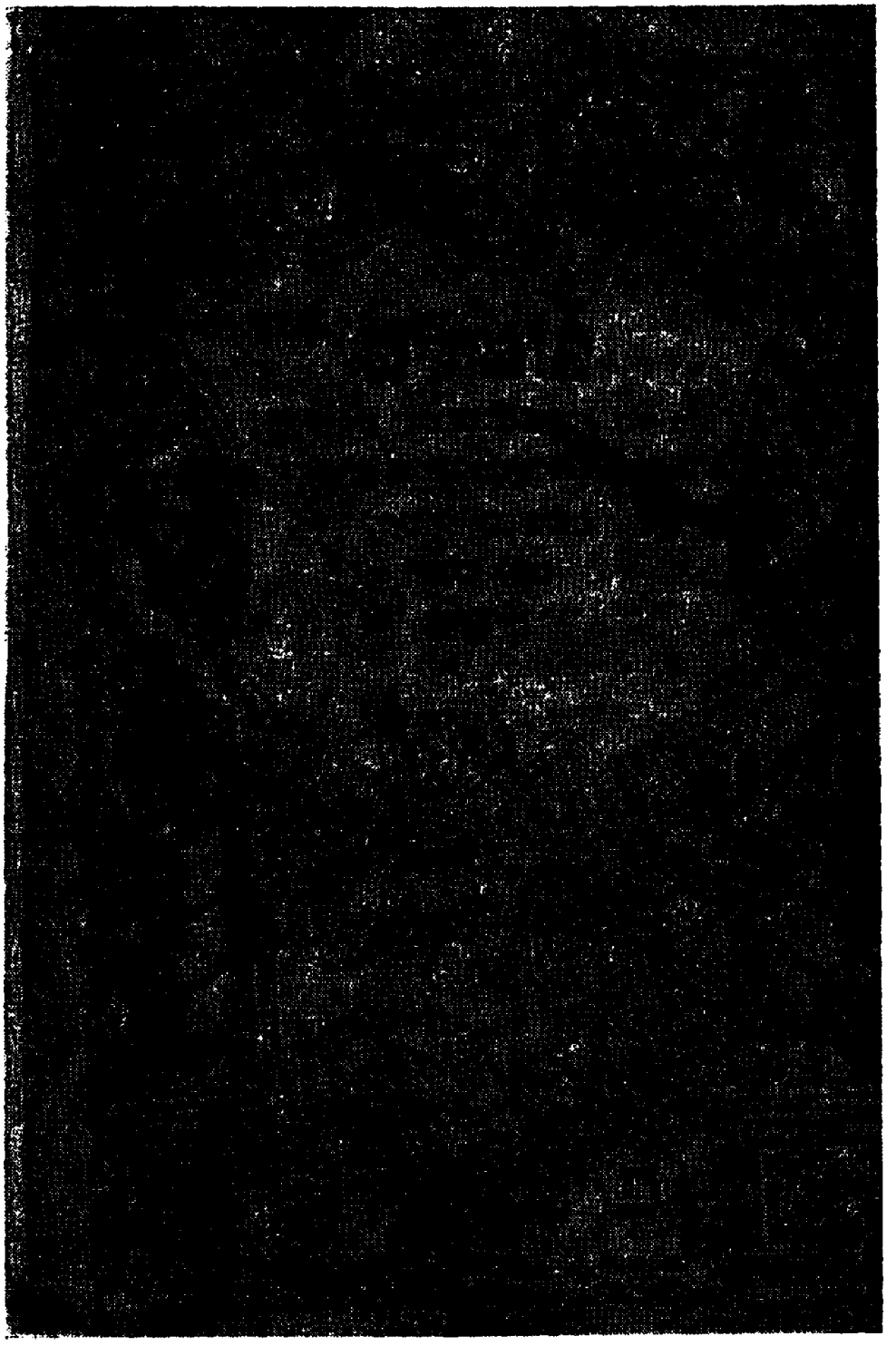
וכל כך גדולה וחשובה היתה בעיניהם שלשבתאים דמותו שלנאג׳ארה עד שתמהו במה זכתה עזה ששם יוכרז המשיח? ואחד הרבנים הגדולים סבר:

6 ראה למעלה, עמ׳ רלח.

7 פרידלנדר, מהדיר ס׳ פזמונים מביא דברים שכתב יעקב גולדנטאל אל שד״ל ובהם שיבח את נאג׳ארה על כך. וזה לשונו: ׳הסירו מבניכם הפיוטים והזמירות אשר ידי עושיהם במיתרי המשקל אסורות, והיתד עשתה בהם חבורות חבורות . . .׳ (הקדמה, עמ׳ XII).

8 ג׳ שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל־אביב תשי״ט, עמ׳ 285; מ׳ בניהו, התנועה השבתאית ביוון, עמ׳ שסד, שעה, תנז.

ואולי השירים אשר דלה לנו הרב ישראל נאג'רה במימי ים צוף לגזרים, בכל קהלותנו קול קורא גאולתנו, היא שעמדה לאבותינו, שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם, לבשר כי חזק גואלם.[9]



9 איגרת ר' רפאל סופינו לר' יעקב ששפורטש בליוורנו מחודש ניסן תכ"ו. ציצית נבול צבי, מהדורת י' תשבי, עמ' 71.

זכותו של נאג׳ארה שחי בעזה וחיבר שירים על הגאולה היא שגרמה, איפוא, לדעתם שבעזה היה חידוש הנבואה והמלכות.

כוחו שלנאג׳ארה לא כהה ברבות השנים, אדרבה הלך הלוך והתגבר. מאז הדפיס את ספר שיריו בויניציאה ועד סוף ימיו כתב עוד יותר משש מאות שירים חדשים[10] וכבר שנים לפני פטירתו, אולי קרוב לעשרים שנה, סידר וערך את שיריו החדשים כמתכונת שיריו הישנים ממש וקרא להם שארית ישראל. הוא ביקש להדפיסו אלא שהעניות מנעה זאת ממנו. גם אחרי שערך את ספרו השני לא השבית קולמוסו מידו. ספר שיריו השני נפוץ מהרה ונעתק לרוב במקומות שונים בדורו ובדור שלאחריו. אבל הספר כצורתו לא נשתמר אלא בכתובי־יד מעטים.[11] המעתיקים השמיטו שירים משלו והוסיפו משירי המשוררים שבזמנם ושבמ־קומם, בייחוד שלתלמידו אבטליון ב״ר מרדכי וחבריו בקושטא. מאז אין לך קובץ פזמונים שלא יהא בו חלק ניכר ונכבד משיריו שלנאג׳ארה מזמירות ישראל ויתר עליו משארית ישראל.[12]

ראוי לציין שכבר בחייו נדפס ספר ׳פזמונים׳ בויניציאה,[13] קונטרס קטן שבו שמונה דפים. מתוך עשרים שירים שבו תשעה שירים הם שלנאג׳ארה עם הלחן שלהם ושלושה לאבטליון. גם בספר השירים אמרי נועם לר׳ יוסף שלום גאליגו (אמשטרדם שצ״ג) נדפסו שירים הרבה שלו. מהם כצורתם ומהם בשינוי.[14] הוא הדין לכתובי־יד. כ״י בניהו שנכתב בימי חייו וכנראה על־ידי סופר שהיה מיודע לנאג׳ארה, אף הוא היה בעיקרו דיוואן שלמשוררים שונים ובמיוחד שלמשוררי ספרד הגדולים, ומספר השירים שלנאג׳ארה לא נופל מהם. ואין ספק שלא מן הדפוס נטל אלא ממה ששמע מהמשורר, שכן אין הלחנים זהים.

דומה שלא היה כמות נאג׳ארה משורר שזכה ששיריו יודפסו בחייו בזה אחר זה ובמ־קומות שונים. אחד ויחיד שספר שיריו נדפס ורובו ככולו משיריו הוא ר׳ יוסף גאנסו מברוסה, חבר וריע לנאג׳ארה. אין ספק שרצה לחקות את נאג׳ארה, שכך אתה מוצא שכל המקאמים (למעט אחד) שלו זהים לאלה שבס׳ זמירות ישראל[15] והדפיס את קובץ שיריו לפי מתכונתו.

שיריו שלנאג׳ארה זכו גם לתרגומים. שירים הרבה משלו תורגמו לפרסית, ללאדינו ואף לגרמנית.[16] ומזמנו ועד עתה אין לך משורר במזרח שלא ינק משירתו שלנאג׳ארה. ואף שמונה פיוטים שלו משארית ישראל ומזמירות ישראל נדפסו ב׳סדר תפלות הקראים׳ ונזכרו בשמו ושלא בשמו.[17]

10 ראה למעלה, עמ׳ רנז.

11 ראה למעלה,עמ׳ רנז ואילך.

12 ראה, דרך־משל, ספר השירים, בגדאד תרס״ו, ששירים הרבה מס׳ שארית ישראל נמצאים בו. ודוגמה לספר זה שימש קובץ פזמונים שנכתב בבגדאד בשנת תק״ע—תק״פ בערך, כ״י בית הספרים 830 °8. בסופו החל הסופר להעתיק את ס׳ זמירות ישראל ולא השלים.

13 ספר זה נדיר ביותר ונמצא באוספי וכן בגנזי הספרייה הבריטית ולא היה ידוע לדוידזון. בן־יעקב באוצר הספרים (פ 47) כתב נדפס 1600, ובעקבותיו צדנר (עמ׳ 447). לעניות דעתי יש לאחרו בכעשרים שנה.

14 ראה לאנדסהוט, עמודי העבודה, ברלין תרי״ז, עמ׳ 151.

15 ראה א׳ סרוסי בקובץ זה.

16 לאנדסהוט, שם, עמ׳ 153.

17 יה רכובו עבים, חלק ד, וינה 1854, זמירות, סי׳ קלא, עמ׳ קנב. ורק לאחר זמן רב נכלל בס׳ רננות ובקשות, קושטא תרפ״ג, עמ׳ 59 ; ידי תקצר, סי׳ קמ, עמ׳ קנז. ונדפס בזמירות ישראל, סי׳ סח ; יום הנסים והפורקן, לפורים נדפס משארית ישראל בספר השירים, בגדאד תרס״ו, דף

אכן, לא בכדי קרא ר׳ יהודה אריה ממודינה עליו, על נאג׳ארה: ׳לא קם בישראל כיש־ראל.׳[18] גוזמא שיש בה מן החן.

נספח

רבי אליהו הכהן האיתמרי על שירי עגבים

כשני דורות אחרי זמנו שלנאג׳ארה גברה הנהייה אחרי שירי הלעז והם כבשו את עולם הזימרה בייחוד שלנשים. היה חשש לנטישת השירה והזימרה שברוח ישראל. דומה שגם אותם שהיללו וקילסו את שירת נאג׳ארה חשו בליבם שזמירותיו שנתקבלו ונתקדשו, עשויים הם, מבחינה זו, להשפיע לרעה. דברים כדורבנות נגד המגמה הזאת דיבר איש המוסר ר׳ אליהו הכהן מאיזמיר, שאת דבריו אנו מביאים בזה:

ונראה אסור בענין הנשים המגדלות בניהן בשירי עגבים ודברי חשוקים, לפי ששירים אלו מטמאים הגוף והנפש. וגם האשה דעתה קלה ולוקחת אותם הדברים של אהבת זנונים כאילו עליה נאמרו, ומדמה בדעתה כאילו ספור המעשה נעשה בה, ומשם מגלגלת דעתה למחשבות זרות, ויוצא צפע ופריו שרף מעופף, צרעת ממארת הזנות.

ועוד כיון שמרגלת האשה להוציא שירי עגבים מפיה, נמשכת לדברי תפלות ומנבלת פיה. ויש הנשים המדברות עם בניהן הקטנים דברי נבלות כמצחקות עמהם. ימח שמם לעושות כך, דזהו מורה על רוע שהומדות אל הזנות וגורמות חולה רעה, שהבני׳ בהיותם גדולים, שומעים ולומדים לדבר אותם דברי הטינוף ומטמאים פיהם שלא מדעתם. לכן תהיה האשה נזהרת בכל דבריה שיהיו דברי חן והסד, דברים נעימים ומשובחים.

שבט מוסר, פרק קכד, דף עו, ב.

ובספר חמדת ימים כתוב:

תתבונן עונש אנשי לצון ביין משתיהם בלילי שבתו׳ ויום טוב לשורר בשירי עגבים ודברי השק ונבלות הפה לשבח היפה ביופיו, וכיוצא מדברי השירים הצרים וצוררים את הנפש ... גורמים להפריש הנשמה מצרור החיים ... והנשמה היתירה היא מר לה תחת ... שירי מלאכי עליון ... תרצע עתה לשמוע שירי עגבים בדברי השק ונבלו׳ הפה ...׳

חמדת ימים, חלק א, ויניציאה פרק ח, דף ס, ד.

יש בני אדם מתקבצים בשבתות ובמועדים תחת כל עץ רענן ... כתות כתות ... ואזני כלם אל דברי עונות אשר ידברו ועל כל קוץ וקוץ דברי רעתם ונבלותם ימלא שחוק פיהם ... ולנבל פיהם זולת דברים המסתעפי׳ ...

שם, פרק טו, דף צא, א.

קפג; ישראל נושע בה׳, סי׳ נא, עמ׳ קטז בלא שמו. ונדפס בזמירות ישראל עולת חדש, סי׳ נח. וכן ׳יה אל צורי׳, סי׳ פד, עמ׳ קלב. מתוך זמירות ישראל, סי׳ קנב; ירום ונשא, סי׳ פה, עמ׳ קלב. זמירות ישראל, סי׳ קע; ירחיק נדוד, סי׳ פב, עמ׳ קלא. זמירות ישראל, סי׳ קפו.

18 בראש עולת תמיד, ד׳ ויניציאה.

אדוין סרוסי

רבי ישראל נאג׳א׳רה מעצב זמרת הקודש אחרי גירוש ספרד

חוקרים רבים ענו בחלקו של ר׳ ישראל נאג׳ארה בהתפתחות זמרת הקודש העברית. כמה מהם ניסו לעמוד על איפיוני יצירתו כמוסיקאי על־פי שמות הלחנים שמופיעים ב׳זמירות ישראל׳ ובקובצי שירה אחרים.[1] מדברי החוקרים נשמע שהשפעתו של נאג׳ארה על המוסיקה

1 חלוצים בנושא זה היו באכר ואידלזון. ראה: W. Bacher, 'Les poésies inédites d'Israel Nadjara'' *Revue des Études Juives*, 58 (1909), pp. 241–269; 59 (1910), pp. 69–105; 60 (1910), pp. 221–234; A. Z. Idelson, A. Z., 'Die Makamen in der hebräischen Poesie der orientalischen Juden,' *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 57 (1913), pp. 314–325. א״צ אידלזון, ר׳ ישראל נג׳ארה ושירתו, השלח, לז (ניסן—אלול תר״פ), עמ׳ 25—36; 122—135. על הפעילות המוסיקאלית שלו ראה: ש׳ רוזאנים, המשורר ר׳ ישראל נג׳ארה, בתוך: קורות היהודים בתורקיה ובארצות הקדם, כרך ג (סופיא תרח״צ), עמ׳ 405—414. החוקר הספרדי הדגול Ramón Menéndez Pidal תרם את חלקו לזהוי חלק מהשירים הספרדיים שבזמירות ישראל. ראה: *Romancero Hispánico (Hispano-Portugués, Americano y Sefardí)*, 2nd. ed. (Madrid, 1968), vol. II, pp. 220–221. חנוך אבנארי המשיך בעקבותיהם של הראשונים ודן לראשונה במספר סוגיות שבהם אדון בהרחבה במאמר זה. ראה מאמריו העיקריים בנושא: השיר הנוכרי כמקור השראה בשירי ר׳ ישראל נג׳ארה, דברי הקונגרס הרביעי למדעי היהדות, כרך ב (ירושלים תשכ״ח), עמ׳ 383—384; H. Avenary, 'Études sur le cancionero judéo-espagnol (XVIe et XVIIe siécles)' *Sefarad* 20 (1961), pp. 377–394; 'Cantos españoles antiguos mencionados en la literatura hebrea,' *Anuario Musical*, 25 (1971), pp. 67–79 וראה גם את הערותיו בערך 'Music' אשר ב־Encyclopaedia Judaica, כרך 12, עמודות 614—615, 623—624. מספר חוקרים הלכו בעקבות אבנארי בחקר השימוש בלחנים הספרדיים לשירת פיוטים, תופעה שנאג׳ארה תרם רבות להתפתחותה. ראה: S. G. Armistead and J. H. Silverman, 'El antiguo cancionero sefaradí: Citas de romances en himnarios hebreos (siglos XVI–XIX),' *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30 (1981), pp. 453–512; A. Bahat, 'Les contrafacta hebreux des *romanzas* judéo-espagnoles,' Revísta de Musicología, 9, no. 1 (1986), pp. 141–168; I. Katz, '"Contrafacta" and the Judeo-Spanish *Romancero:* A Musicological View,' *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman*, ed. J. V. Recapito (Newark, 1987), pp. 169–187; E. Seroussi and S. Weich-Shahak, 'Judeo-Spanish Contrafacts and Musical Adaptations: A Perspective from the Oral Tradition,' *Orbis Musicae*, 10 (1990) (בדפוס). תוספת נכבדה לזהוי השירים הספרדיים שמצוטטים בספרי נאג׳ארה תרם הקטלוג הממצה והמקיף: Margit Frenk, *Corpus de la antigua lírica popular española* (siglos XV a XVII), Madrid, 1987.

לאחרונה נגעו גם חוקרי ספרות בנושא זה. ראה בעיקר י׳ יהלום, ר׳ ישראל נג׳ארה והתחדשות השירה העברית לאחר גרוש ספרד, פעמים, 13 (תשמ״ב), עמ׳ 96—124; ט׳ בארי, בתינות צורה ותוכן בשירי ׳עולת החדש׳ לר׳ ישראל נג׳ארה, עבודת גמר לקבלת תואר שני, האוני־

של היהודים הספרדיים אחרי הגירוש היתה מכרעת ורישומה ניכרת עד לימינו. הערכה זו אינה מבוססת דיה ועדיין נותרו שאלות רבות פתוחות הקשורות למקורות המוסיקאליים של נאג׳ארה, לקשרים שבין המוסיקה לטקסטים שלו, ובעיקר, מה עלה בגורל הלחנים שתיכנן לשיריו. התקדמות נכבדה במחקר זה עולה עתה בידינו מכתב־יד קמברידג׳ Add. 531/1 שפרופ׳ מאיר בניהו זיהה אותו כטופס השלם של ס׳ שארית ישראל, שנעתק למענו וכנראה הוכן גם לדפוס.[2] מעתה אפשר לדון ביתר הרחבה בהבטים המוסיקאליים של יצירת המשורר. אדון כאן בחלק מהנושאים שהעליתי, ובעיקר, השימוש במקאמים ובצורות מוסיקאליות תורכיות, מקורות הלחנים הספרדיים, המונחים המוסיקאליים שבפי נאג׳ארה, והשתלשלות מנהגי הזימרה של שיריו בקהילות ספרדיות במזרח ובצפון־אפריקה.

נקודת המוצא כאן, תרבותם המוסיקאלית של היהודים הספרדיים בדורות האחרונים, שונה משל החוקרים הקודמים. לעניות דעתי עיון בהווה יכול לההל אור על העבר. אם נכונה ההנחה בדבר השפעתו של נאג׳ארה בשטח המוסיקה על הדורות שבאו אחריו, אזי תכונות בולטות במוסיקה הדתית של היהודים הספרדיים במזרח עשויות לשקף היבטים שונים ביצירתו המוסיקאלית של המשורר.

אין עוד משורר כמותו ששירי הקודש שלו מושרים באופן עקבי, במספר רב, ובקהילות רבות ממארוקו במערב ועד הודו במזרח. אמת, חלק קטן יחסית מפיוטיו נשארו במסורת המוסיקאלית החיה. ברם, שירים אלה הם עדיין חלק נכבד מרפרטואר ההזמרים בקהילות רבות. החלק הארי מפיוטי נאג׳ארה המושרים בימינו מבוצעים בשני סוגים של אירועים: א) במעמדים פרה־ליטורגיים של שירה באשמורות, כגון שירת הבקשות; ב) בשמחות, כגון סעודות מצווה. שירים אלה מצויים בקובצי שירה שכלולים בהם גם שירים של משוררים אחרים מתקופות שונות (מלפני ואחרי תקופת נאג׳ארה).[3] בספרים אלה מודפסות בדרך כלל הוראות לביצועם המוסיקאלי של השירים, שהן שונות לחלוטין מספרי נאג׳ארה המקוריים. מכאן אנו למדים ששיריו הועתקו והותאמו ללחנים שונים בארצות השונות. ברם, שלושה עקרונות שקבע נאג׳ארה נשמרים על פי רוב: א) סידור הפיוטים לפי המודוסים המוסיקאלים המזרחים (ערבים, תורכים, פרסים, או צפון־אפריקאיים); ב) שימוש בלחנים חילוניים של הסביבה; ג) חלוקה של הפיוטים כדלקמן: בקשות; פיוטים ממוינים לפי המודוסים המוסיקאלים (המהווים בדרך כלל את רוב הקובץ); ופיוטים להזדמנויות שונות (לחתן, למילה, וכו׳) ולשיבוצים ליטורגים (לנשמת, לקדיש, וכו׳).

כדי להדגים עקרונות אלה, בחרתי בספר ׳שירי ישראל בארץ הקדם׳ (להלן שיב״ה) ולא במקרה. ספר זה, הינו מבחינה היסטורית וגיאוגראפית, המקור הקרוב ביותר לנאג׳ארה ומתוכו שרו את שיריו עד לדור האחרון. הספר כולל בעיקרו את רפרטואר השירים של

ברסיטה העברית, תשמ״ג, עמ׳ 178—186; גם ד׳ ילין וא׳ מרסקי הכירו בחשיבות המוסיקה בפעולו של נאג׳ארה: ד׳ ילין, עשרים שירים לר׳ ישראל נג׳ארה, מחקרים לזכרון ר׳ עמרם קוהוט, ניו־יורק, תרצ״ו, עמ׳ נט—פח; א׳ מירסקי, שירים חדשים מ׳שארית ישראל׳ לרבי ישראל נג׳ארה, ספר זכרון להרב יצחק נסים, סדר חמישי, שירה ופיוט, ירושלים תשמ״ה, עמ׳ פט—קיא.

2 ראה מאמרו בקובץ זה, עמ׳ רנט.

3 לדוגמה: הלל וזמרה (ירושלים תרפ״ח); מבקשי ה׳ (אלג׳יר, ללא תאריך, R75A601 בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי); ספר יגל יעקב ליוסף יעקב ישראל (בילוגראדו תר״ס); שירי ישראל בארץ הקדם (קושטא תרפ״א); שיר ידידות (מראקש תרפ״א).

מקהלת המפטירים שמקורה בעיר אדריאנופול (אדירנה בתורכית).[4] זיקתו של נאג׳ארה למקהלה חשובה זו יש לה, כנראה, ביסוס היסטורי כלשהו. חברי המפטירים הנציחו למשל אגדה על הופעה לילית מופלאה של נאג׳ארה בבית הכנסת ׳פורטוגאל׳, מקום התכנסותה של המקהלה הזאת.[5]

שיב״ה הוא קובץ שירי קודש רב שימושי, המיועד בעיקר לשירה בשבת, באשמורות הבוקר אבל גם ל׳מועדי השנים ובשמחות המילה והחתנים׳. עורכיו קיבצו את השירים ׳מכתבי־יד ישנים׳ וסדרום בארבעים ׳פרקים׳ או ׳מדורים׳, והמאחד את השירים שבכל מדור הוא גורם מוסיקאלי: מקאם (makam) תורכי אחד. מקאם היא מערכת הצלילים שעליה מושתת יצירה מוסיקאלית. המקאם קובע את מבחר הצלילים, את תיפקודם, את ההיררארכיה ביניהם, כיווניות המנגינה וכן מהלכים מלודיים שאופינים לכל מקאם. בכל מדור מסודרים השירים לפי צורות מוסיקאליות תורכיות קלאסיות: פשרף (peşrev), קייאר (kâr), בסטה (beste) ושארקי (şarki). כותרות השירים מצוין גם שם המקצב (usul) שלהם. הנה כי כן, קובץ זה נזקקים לו זמרים מומחים ברזי המוסיקה התורכית האמנותית, הדורשת בקיאות במערכות צליליות, מקצביות וצורניות רבות.[6]

זיקתו של שיב״ה לנאג׳ארה ברורה. שמונים ושישה שירים של נאג׳ארה (מתוך למעלה מחמש מאות שירים), כלולים בו. המישים ושתים מ׳זמירות ישראל׳ ואחרים מדפוסים מאוחרים, בעיקר ׳פזמונים׳ (מהדורת פרידלנדר, וינה תרי״ח) ו׳ספר השירים׳ (בגדאד תרס״ו). לפי קורן ב׳מפתח לשירי ר׳ ישראל נאג׳ארה׳ (אוניברסיטת תל־אביב תשל״ח), תשעה משירי נאג׳ארה שהודפסו בשיב״ה אינם מצויים במקור אחר, והם נלקחו מכתובי־יד שהיו ברשות עורכי שיב״ה.[7] רק משורר אחד, אבטליון בן מרדכי, מצויים בשיב״ה שירים משלו יותר משל נאג׳ארה.

4 על המפטירים ראה: י״א נבון, המוסיקה בקרב יהודי המזרח הקרוב, הלל 3 (תמוז תר״צ), עמ׳ 55—57; מ׳ עזוז, לקורות היהודים בעיר אדריאנופולי, המדת ישראל, קובץ לזכר ר׳ חיים חזקיהו מדיני, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 167; א׳ סרוסי, מזמרת קדם: חייו ויצירתו המוסיקאלית של הרב יצחק אלגאזי מתורכיה, ירושלים תשמ״ט, עמ׳ נט—סא.

5 ראה: A. Danon, ‘Recueil de romances judéo-espagnoles chantees en Turquie,’ *Revue des Études Juives*, 32 (1896), p. 104.

6 על המוסיקה התורכית הקלאסית בשפות אירופיות ראה: R. Yekta Bey, ‘La Musique Turque,’ in A. Lavignac, *Encyclopédie de la Musique et Dictionaire du Conservatoire*, vol. 5 (Paris, 1921); K. and U. Reinhard, *Turquie (Les Traditiones Musicales*, IV) (Berlin, 1969); K. Signell, *Makam: Modal Practice in Turkish Art Music* (Seattle, 1977).

7 שני מקורות היו בידם: מהדורת ויניציאה של זמירות ישראל ולפחות כתוב־יד אחד מספר שארית ישראל. בפיוט ׳מיוחד מלך מהולל׳ (שיב״ה, עמ׳ 176), מעיר המו״ל בנימין יוסף: ׳כך מצאתי כתוב בכ״י מה״ח נז״י [נעים זמירות ישראל] יהודה בן ארולייה ז״ל שהספר שארית ישראל היה בידו ונשרף בשרפה הגדולה שהיה באדרינפלי שנת ״הרסת״ ואנוכי לא זכיתי לראותו׳ ומציין לאוצר הספרים אות ש 191. פיוט אחד המיוחס בשיב״ה לשארית ישראל אינו כלול ברשימתה של קורן: ׳מלך איום מושל ים ואיים׳ (עמ׳ 194). לעומת זאת, יש להיזהר מליחס כל פיוט שהאכרוסתיכון שלו ׳ישראל׳ לנג׳ארה. למשל קורן כללה ברשימתה את הפיוט ׳יכמרו רחמיך עלי׳ כשבכותר שלו מופיע ׳ביסטי סימן ישראל (ב׳ נסים) ז״ל׳ וכבר העורכים הקפידו לציין את שם אביו של המשורר כדי שלא ליחסו בטעות לנאג׳ארה.

המקאמים שלפיהם מזמרים המפטירים את שירי נאג׳ארה שונים מאלה שנאג׳ארה קבע[8] ועמד על כך שלמה רוזאניס בהקדמה שלו לשיב״ה:

... ויש אשר המנגן יחדש הקול או החן לפי רצונו בשנותו מכל וכל הנגינה אשר קבע המחבר הראשון של אותו שיר ... ונפלא לראות שכל הפיוטים שחבר ר׳ ישראל נאג׳ארה לפני שלש מאות שנה וקבע להם הניגון מלבד שנים שבהם ׳שפה לנאמנים׳ שיושר לפי הנגינה ראסט ו׳יושב תהלות צור מחסי׳ שיושר בניגון שיגיא יתר הפיוטים לא לבד ששינו הקול או החן אלא גם הנגינה. (שיב״ה, עמ׳ 2).

מדברי רוזאניס אנו למדים שהשינוי ב׳קול׳ או ה׳חן׳ וב׳נגינה׳. המונח האחרון מתיחס למקאם, דהיינו למודוס המוסיקאלי (mode) שאליו צירף נאג׳ארה את השיר, בעוד שהמו־נחים הראשונים מתיחסים למנגינה (melody). אבחנה זו חשובה להבנת התיכנון המוסי־קאלי של ספרי נאג׳ארה.

דוגמה בולטת אחרת לשינוי בביצוע המוסיקאלי של שירי נאג׳ארה היא מהדורת בילוגראד של זמירות ישראל (תקצ״ו). מנהג השירה באשמורות בעיר זו, ואף בקהילות ספרדיות אחרות בבוסניה,[9] התבסס, כנראה, עד לראשית המאה הי״ט על טהרת שירי נאג׳ארה:

יען כי נהגנו את עצמנו ברן יחד בכל בוקר לזמר בבית ה׳ איזה ימים. ולא נמצא איתנו רק ב׳ ספרי פיוטים שחיבר הרב ... ישראל נג׳ארה (מתוך ההקדמה למהדורת בילו־גראדו).

מהדורה זו לא נדפסה, איפוא, אלא בעטיין של מחסור בעותקים. ברם, במהדורה זו חל שינוי משמעותי לעומת הוצאת ויניציאה: שמות הלחנים והמקאמים שבמקור הושמטו כליל. זמרי בוסניה שרו במנגינות אחרות ורמז לכך ניתן למצוא ברשימות של שמות לחנים ספרדיים שנוספו בכתוב־יד לשני עותקים של זמירות ישראל בהוצאת בילוגראד שמצא מנואל מאנריקה די לארה, מחלוצי המחקר של השירה היהודית־ספרדית, בסיורו בבוסניה בשנת 1911.[10] רשימותיו מאשרות עובדה אחת חשובה: הנוהג להשתמש במנגינות של שירי עם בספרדית לשירי נאג׳ארה נשאר אבל מבחר המנגינות הלך והשתנה במקביל לשינוי המתמיד ברפרטואר שירי החולין. אכן, ארמיסטד וסילברמאן מצאו ששמות הלחנים הספרדים שמצא מאנריקה די לארה תואמים יותר את המסורת של שירי עם ביהודית־ספרדית כפי שהיא מוכרת כיום. לעומתם, שמות הלחנים המקוריים בזמירות ישראל ובשארית ישראל משקפים רובד עתיק יותר של שירי עם ספרדיים. רובד זה הלך ונעלם או השתנה מאוד

8 גם שמות הלחנים בוטלו, למעט מקרה אחד: הלחן ׳ארבולידה׳ שמופיע בפיוט ׳היש יולדה בי סולדה׳ משארית ישראל (שיב״ה, עמ׳ 38; על שיר זה ראה להלן). את מקום שמות הלחנים תופסים בשיב״ה שמות הצורות המוסיקאליות והמקצבים.

9 העיד מ״ד גאון: ׳בזכרוני נשארו חרותות עמוק האשמורות הקרות בעיר מולדתי שאראיבו, בירת בושניה, בימי החרף הזועמים והמקפיאים נימים, עת לכתי יום יום בלוית אבי התמים עם אלהיו לבית הכנסת הסמוך, שבו היו באים כל משכימי קום ביחד בני המנין הקבוע ה׳בקשה־ג׳יס׳ כדי להנעים את זמירותיו של המשורר המקובל [ר׳ ישראל נאג׳ארה].׳ ראה מאמרו, ר׳ ישראל נג׳ארה ז״ל וזמירותיו, מזרח ומערב, ה (תרצ״א—תרצ״ב), עמ׳ 145.

10 S. G. Armistead, *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo índice de romances y canciones)*, (Madrid, 1978), vol. III, pp. 97–98 (להלן ׳קטאלוגו׳). עוד שתי רשימות כאלה מוזכרות ב: Armistead and Silverman, עמ׳ 460. אחת מהן כוללת שמות לחנים בכתוב־יד שנוספו לעותק של זמירות ישראל מהדורת ויניציאה.

בתורכיה ובארצות הבלקאן, או נשמר בחלקו רק במסורת השירה הספרדית במארוקו, המאופינת על ידי שמרנותה.[11]

כללו של דבר, שירי נאג'ארה בזמננו, במסורת המפטירים בתורכיה או בקהילת בלגראד, מאופיינים על ידי שינוי, כמעט מוחלט, בתוכן המוסיקאלי לעומת מה שקבע המשורר. נבחן עתה את הסיבות לשינוים אלה ואת הזיקות שבין הזימרה המודרנית למקורות ההיסטוריים העומדים לרשותינו.

הנהגות מוסיקאליות של נאג'ארה

בספרי הפיוטים של נאג'ארה נמצאות שלוש הוראות מוסיקאליות לזימרת רוב השירים: מקאם השיר, שם הלחן, ובמקרים מועטים, הצורה המוסיקאלית שעליה בנוי השיר. ההיש־ענות של שירי קודש עבריים על מנגינות של שירים שהיו נפוצים בשעתם, ואף חיקוי המשקלים והצורות שלהם, אינם חידוש של נאג'ארה. משוררי ספרד בימי הביניים נהגו כך, בעיקר בכתיבת שירי האזור אשר התבססו על המוושחת הערביים, ויש לתופעה זו היבט מוסיקאלי מובהק.[12] נוהג זה נלקח כנראה מטכניקת החיקוי (מוערדה) שהיתה נפוצה בשירה הערבית הקלאסית בספרד.[13] השימוש בלחנים לועזיים היה קיים בין משוררים עבריים

11 ראה: Armistead and Silverman, עמ' 492—497.

12 לנושא זה תרמו רבות מחקריו של ש"מ שטרן, וראה בעיקר, חיקויי מוושחות ערבים בשירת ספרד העברית, תרביץ, יח (1947), עמ' 166—186. דוגמה מובהקת לכך הוא המשורר טודרוס אבולעפיה. ראה, א' דורון, משורר בהצר המלך — טודרוס אבולעפיה, שירה עברית בספרד הנוצרית, תל־אביב תש"נ, בעיקר עמ' 48, הערה 25. כיום נוטים החוקרים להתיחס לכארג'ות (סיומות) הלועזיות בשירים של משוררי תור הזהב בספרד כרמז לביצוע מוסיקאלי, בדומה לכותרות עם שמות הלחן של התקופה המאוחרת יותר. בסוגיה זו ראה בעיקר: J. T. Monroe and D. Swiatlo, 'Ninety-three Arabic Harǧas in Hebrew Muwaššaḥs: Their Hispano-Romance Prosody and Thematic Features,' *Journal of the Association of Oriental Studies*, 97 (1977), pp. 141–163.
פסיקתה של בארי 'עדויות היצוניות על שלחנים לועזיים חדרו לבית הכנסת בתקופת ספרד או שפיוטים הושרו עפ"י מנגינות ערביות לא הגיעו לידנו' (בארי, עמ' 184), אינה מדוייקת. מגמת השימוש בלחנים לועזיים הלכה והתחזקה בספרד ובדרום צרפת לפחות מהמאה הי"ד ונגדה התקוממו כמה רבנים. למשל ר' יצחק בן משה דוראן כותב (סוף המאה הי"ד) ב'מעשה אפוד': 'ואם תשמע בקול השירים ושאר האמות תמצא ענינים בחלוף זה עד שהם כמעט יפסידו צורת המאמרים וכמעט שלא יובן מהן כי אם קול והברה לבד, לפי שהן לא כונו בזה כי אם לערבות חוש השמע . . . והנה קצת פיוטים ומאמרים שקולים נהגו ישראל המנהג הזה כי יתערבו בגוים וילמדו מעשיהם והם מפסידים בנעימות ובלחנים צורת המאמרים.' על־פי: I. Adler, *Hebrew Writings Concerning Music from Geonic Times up to 1800*, (München, 1975), p. 129.
לבסוף יש לזכור כאן שהנוהג להפוך שירי חול פופולאריים לשירי דת היה נפוץ מאוד גם בקרב הנוצרים בספרד. שירי דת אלה מכונים 'a lo divino' ('ברוח הקדושה') ומחברי השירים היו רושמים בכתביהם את פתיחת שיר המקור בהקדמת ההוראה 'al tono de' (לפי לחן . . .). מאלף לגלות שאותו שיר עם ספרדי, 'לה מורניקה קי טי פוניס' ('שחרחורת מה את שמה?'), שמצא את דרכו לשארית ישראל, משמש באמצע המאה הט"ז כבסיס לשיר דת נוצרי Madre de Dios, que te pones? (אם האל, מה את שמה?) שחובר על־ידי אסיר בבית־המעצר של האינקווי־זיציה. גם במקרה זה לא קיים ספק שנאג'ארה ואסיר האינקוויזיציה הכירו בדיוק את אותו השיר:

Morenica, que te pones	נדחי ישראל תכנס
que me matan tus amores?	אל מי הים כנד כונס

במזרח[14] ובולט גם בשירי המשוררים הספרדיים מהדור הראשון שאחרי הגירוש בקיסרות העות'מאנית.[15] נאג'ארה בולט לעומת קודמיו בשל השיטתיות שלו כי לרוב גדול של שיריו הוא הועיד לחנים לועזיים. גם מגוון המקורות של הלחנים אצל נאג'ארה (תורכיים, ערביים, יוניים, ספרדיים, עבריים), אין לה אח וריע במשוררי קודמיו.

החידוש המוסיקאלי היחודי של נאג'ארה הוא סידור שיריו בקבוצות, לא רק לפי יעודם הפונקציונאלי, אלא גם ובעיקר לפי מקאמים. בכך לא קדם לו משורר עברי במזרח, שראה בעקרון מוסיקאלי טהור זה את הקריטריון הראשי למיון שיריו.

הלחנים הספרדיים

עיון מדוקדק בשמות הלחנים הספרדיים שבהם השתמש נאג'ארה מורה על כמה תהליכים, שכדאי יהיה לבודקם, בחקר שמות הלחנים התורכיים והערביים. האיתור של ספר שארית ישראל המקורי מרחיב בצורה ניכרת את הידוע לנו על אוצר השירים הספרדיים של המשורר. חמישים וארבע שמות של לחנים ספרדיים מופיעים בקובצי נאג'ארה, כדלקמן:

1) עשרים ואחד שמות במהדורות השונות של זמירות ישראל. מתוכם שישה מופיעים בכל המהדורות, שנים עשר נוספים במהדורת ויניציאה, שניים רק במהדורת צפת ושאלוניקי ואחד במהדורת שאלוניקי בלבד.

2) שלושים וארבעה בשארית ישראל.

בטבלה מס' 1 מרוכזים שמות הלחנים הספרדיים ורשימות הזיהויים שפירסמו Avenary (1971), Armistead and Silverman (1981), וחדשים שהוספתי על־פי Frenk (1987). מתוכה אנו למדים שנאג'ארה לא פסק מלהוסיף לאוצר הלחנים הספרדיים שלו שירים חדשים ששמע במסעותיו. למעט לחן אחד ('יו אמרה אונה דונזיליא'), כל הלחנים הספרדיים בשארית ישראל שונים מאלה שבזמירות ישראל. שבע עשרה שמות לחנים שבשארית ישראל טרם היו ידועים במקורות עברים אחרים והם מהווים תוספת חשובה לחקר אוצר שירי העם הספרדים שבפי היהודים בסמוך לגירוש.

13 ראה: U. Haxen 'The mu'arada concept and its musico-rhythmical implications,' *Al-Andalus* 43 (1978), pp. 113–124.

14 ח' שירמן מצא שמות של לחנים ערביים בכתובי־יד עבריים בגניזה הקהירית. ראה: שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 295—300 ו־462 בו הוא מזכיר 'קובץ שירים מעורבים בעלי כותרות ערביות'.

15 הדבר ניכר למשל בספר בקשות (קושטא, ש"ה לערך) ובשירי ר' שלמה מזל טוב בספר שירים וזמירות ותושבחות (קושטא ש"ה). ראה: י' מרקון, ספר שירים וזמירות ותושבחות, דביר, א (1923), עמ' 228—284.

השיר מובא על ידי Frenk, מס' 335 מתוך כתוב היד של Pedro de Orellana, *Endechas para mi señora Anna Yañnez* (ca. 1550). על השירים 'a lo divino' ראה, Frenk, עמ' xxi וכן את העדות המענינים בדבר השירה לפי לחנים פופולאריים בכנסיות במאה הט"ז הלקוחה מתוך ספרי האינקוויזיציה, ב־Frenk, עמ' 573.

טבלה 1: שירים בספרדית בספרי נאג'ארה

שם השיר	זי	זי[2]	זי[3]	שי	אב	אס	פ
A casa iba el buen conde				X			
A la güerta de el rey señor señore				X	62/7[?]		
A la mi señora quiero apresentar				X	6		
A las montañas mi alma [a las montañas me iré]				X	8	5	192
A orillo [sic] de el rio				X	14	8	416?
Acuas [?] de baños				X			
Agora lo negáis señora	X	X	X		5		
Alba y luzia graciosa			X		9		
Alma mía luz de el día mis ojos lioran por tí				X	11		
Alto y ensalzado			X		12		
A[l]rededor del collado	X	X			21	6	
Arboleda, arboleda tan gentil				X	20	12	
Ay dice que buscás señor a tal hora				X			
Ay digáis los veladores los que veldís las torres				X			
Barberico sacasme esta muela				X	29		2215
Buena es la tinta si no es mala				X			
Con el nevo [?] saguereare marido con el aua [?] paseare mala				X			
De venir, de venir el albor		X			50		
Decidme como yo a mi dama decidme				X			562?
[Ay] Dice galana y bella	X	X	X		27		
Digan lo que digan la gente deslenguada				X			158
Doliente estaba Alesandre de dolor de corazón				X	55	22A	
Dulce sueño avedes			X		58		
En calsas estaba el conde				X	32		
En canpos [sic] de rama				X	69		
En los canpos [sic] de Alven[to]sa mataron a don Doldáne				X	72	30	
Gollanita, gollanita				X	93	36	

רשימת קיצורים לטבלה 1:

זי זמירות ישראל מהדורת צפת

זי[2] זמירות ישראל מהדורת שאלוניקי

זי[3] זמירות ישראל מהדורת ויניציאה, 'עולת תמיד' (למעט השיר המסומן ב*)

שי שארית ישראל, כתוב־יד קמברידג' 531/1

אב מספר השיר ברשימת Avenary (1971)

אס מספר השיר ברשימת Armistead and Silverman (1981)

פ מספר השיר בקטאלוג Frenk (1987)

שם השיר	זי	זי[2]	זי[3]	שי	אב	אס	פ
Gritos dava le pava por aquel monte			X		95		505
La morenica que te pones				X	127		335
La vida de las galeas				X	107	42A	
Lávame este jarro				X			
Linda era y fermosa	X	X	X		111		
Lindo amor la niña lindo amor				X	138?		
Madre la mi madre que haréis agora				X			152?
Madre un mancebico			X		115		2237
Mando el rey a pregonare por las calles de Sevilla				X			304C?
Par de la mar mis amores				X	143		2245
Partistes amigo			X		145		2246
Pártome de amor [que no lo puedo entender]	X	X	X		146		741
Paseabase Silvana	X	X	X		147	51	
Pregonadas son las guerras			X		151	53	
Quien casa con amores siempre vive con dolor				X	164/64	26B–C	737A
Salir como quiere el mes de mayo				X	168	56	
Si se [sic] vas mi amor non me olvide non				X			559
Unas pocas de palabras	X	X	X*		193		
Un fijo tiene la condesa			X		194	65	
Un sueño soñí [mis dueñas]			X		195	66A	
Viejo malo en la [mi] cama a la fin no dormirá				X	198		1735
Ya cantan los gallos				X	202		454B
Ya se parten las galeas			X		207	72	
Ya se va el invierno y viene el verano			X		208		
Yo amara una doncella	X	X		X	211	73B	
Yo me alevantara un lunes				X	215	76A	

עיון ברשימת הלחנים מגלה מספר תופעות מענינות. למשל, לחנים ספרדיים שהיו ידועים למשוררי שאלוניקי ושנכללו בפנקסו של שלמה מבורך[16] או בתוספת לזמירות ישראל (מהדורת שאלוניקי), מופיעים לאחר מכאן במהדורת ויניציאה של זמירות ישראל או בש־ארית ישראל. דוגמה אחת הוא הלחן 'ארבולידה טאן גינטיל', אחת הרומנסות הספרדיות העתיקות במסורת היהודית, המכונה כיום בספרות המחקר 'חזרת הבעל'.[17] עלילה על האביר דון אמאדי שחוזר כדי לפגוש את אהובתו המצפה לו בבדידותה. בעוברו לידה, מתפתח

16 על הקובץ של שלמה מבורך ראה ח' שירמן, אוסף פיוטים מתורכיה בספריה הלאומית, קרית ספר, יב (תרצ"ו), עמ' 389—396, 515—523; ח' אבנארי, הלחנים בקובץ שירים מיוון מיסודו של שלמה מבורך, שנת שט"ז, כ"י ירושלים 8°421, ספונות, יג [ספר יוון ג], עמ' קצז—ריג.

17 ראה קטאלוגו, CMP I1.

דיאלוג ביניהם, והיא טרם זיהתה אותו. בשיחתם מתגלה זהות הבעל. שיר זה הוא מן הבו־דדים ששרדו גם במסורת שבעל־פה בפי היהודים הספרדים במזרח אגן הים התיכון. הוא היה כנראה חביב על יהודי שאלוניקי. לחנו מופיע בפנקס הפיוטים של שלמה מבורך והודפס שוב במהדורה השאלוניקאית של זמירות ישראל.[18]

אשוררה אפארה / אזמרה נא בשיר
לאל חי עוטה אורו / המבהיק והמזהיר
נא ישעה חצור לעברו / וארחתיו לו יישר
יחי נא נפשו שוקקה / לאור באיר המבהיר [חוזר]
שיר המעלות לשלמה / שירת דודינו ישיר [חוזר]
למנצח שיר בנגינות / לאל יוצר הכל

נאג'ארה, חיבר שיר על־פי רומאנסה זו וכלל אותו בשארית ישראל:[19]

חיל יולדה בי סולדה / קשורה על לב בפתיל
על דוד מני הסתיר אורו / ומעוני מאז האפיל

ישבה בדד שכחה הידד / על כי אהלה שודד
מיום דוד מעמה נדד / ראשה לארץ השפיל

שבת גילה הגביר חילה / כי עולה הגביר עולה
אז על ענקים רב חילה / וארץ רפאים תפיל

רב יגונה על מעונה / ועל דודה למעונה
מאז היא למאוד מעונה / ביד אויבה תקיף כפיל

אל חי הבט צר לה חובט / ואת נתיבה יעבט
חושה ושבר את שבט / מושלה לעלות על יעפיל

החיקוי של השיר הספרדי בידי נאג'ארה, כפי שבא לידי ביטוי בלחן 'ארבולידה' מתבטא בארבע תחומים:

1) חיקוי צלילי־פונטי מושלם של שני טורי הפתיחה (ולא אחד כמו ברוב החיקוים)[20] ושל החרוז האסונאנטי הספרדי (i) בסוף המחרוזות לאורך כל השיר. אחת הגירסאות הנ־פוצות בדור האחרון בין ספרדי תורכיה פותחת כך:[21]

18 השיר מובא כאן כפי שהוא מופיע בזמירות ישראל, שאלוניקי, עמ' מב.

19 זמירות ישראל, דף 87ב הודפס על־ידי פרידלאנדר, פזמונים, עמ' 81. שיר זה הוא יחיד בשירי נאג'ארה ששרד עם לחנו הספרדי המקורי בספר שיב"ה, עמ' 38. רק הבית הפותח מודפס שם עם שיבושים רבים. שיר זה היה חביב מאד על המשוררים העבריים במאה הי"ז. ר' יוסף גאנשו ור' שמואל יצחק מודיאנו חיברו שירים משלהם על לחן זה, וראה יהלום, ר' ישראל נאג'ארה, עמ' 116—117.

20 הדבר כבר הואר על־ידי אבנארי ב־Encyclopaedia Judaica, כרך 12, עמודה 614, ועל־ידי Armistead and Silverman, עמ' 468.

21 הקלטות רבות של רומאנסה זו קיימות בפונותיקה הלאומית שליד בית הספרים הלאומי והאוני־ברסיטאי.

Arboleda, arboleda / arboleda tan gentíl
La raíz tiene de oro / la cimiente de marfíl

שים לב להקבלה בין 'אורו' ל־oro (זהב) המופיעה גם בשיר השאלוניקי. ארמיסטד וסילבר־מאן והרחיקו לכת עוד יותר ורואים בשיר של נאג'ארה הקבלה בין 'האפיל' ל־marfil (שנהב, הקשור ל'פיל'!).

2) שימוש במשקל הקלאסי של הרומאנסה, שש־עשרה הברות פונטיות לטור המחולקות לשתי צלעות בנות שמונה הברות (או שבע, כי בספרדית הברה מודגשת בסוף מילה הסו־גרת טור נחשבת לשתיים).

3) נסיון לפרש את תוכן העלילה של שיר המקור בצורה סימבולית. הגברת (עם ישראל) המצפה לאביר (ה') שעזב אותה בודדה. יש דמיון מפתיע בין הצלעות 'ישבה בדד שכחה הידד' ו'מיום דוד מעמה נדד' לבין גירסאות שונות של הרומאנסה שבפי הספרדים.

4) באשר לתוכן המוסיקאלי של לחן זה, יקשה עלינו מאוד לקבוע האם יש במנגינות השונות הקיימות היום בפי הזמרות הספרדיות מתורכיה או ארצות הבלקאן זכר ללחן שהיה נהוג בזמן נאג'ארה.[22] הקביעה מורכבת עוד יותר, כי בזמירות ישראל הלחן מסומן במקאם 'דוגייא' בעוד שבשארית ישראל מופיע תחת מקאם 'סאבה'.

נאג'ארה ניסה במקרים רבים להקות את המשמעות של שירי הדוגמא. למשל על בסיס השיר 'אלמא מ[י]אה לון די אל דיאה מיש אוג'וש ליוראן פור ווש' (שארית ישראל, דף 158ב), 'נשמתי, אור היום, עיני בוכות בגללך', כתב נאג'ארה 'תהלל בן שחר אור עיניך כל ציר יחבוש'. לפי 'אי דיזי קי בושקאש שיניור אטל אורה' (שארית ישראל, דף 153ב), 'הגד נא במה אתה חפץ אדוני בשעה זו?' כתב 'ישעי יבוקש נאור עוטה אורה' וכאן משיג המשורר מטרה כפולה, היקוי פונטי וחיקוי משמעות ('בושקאש'=מחפש=יבוקש).

בחינת הז'אנרים של השירים הספרדים שבספרי נאג'ארה מגלה שאז, כמו היום, הרפ־רטואר היהודי־ספרדי כלל רומאנסות עתיקות לצד שירי עם ליריים, בעיקר הויליאנסיקו, שהן יצירות יחסית חדשות. מספר רומאנסות עתיקות מצוטטות בשארית ישראל. הכותר 'אין לום קאנפוס די אלוונסא מטארון אדון דולדאני' (שארית ישראל, עמ' 63ב) זוהה כפתיחת הרומאנסה 'מותחו של דון בלטראן'.[23] זיהוי זה היה עד עתה חלקי, כי התבסס על חצי הטור המופיע אצל פרידלנדר. התוספת 'מאטרון אדון דולדאני' שבכתוב־יד קמברידג' מאשרת סופית שמדובר ברומאנסה העתיקה שפתיחתה:[24]

En los campos de Alventosa / mataron a don Beltrán

רומאנסה זו שוב אינה קיימת במסורת הספרדית בימינו.

בשארית ישראל כותר שלם של רומאנסה עתיקה נוספת, שפירסם פרידלנדר בצורה חלקית: 'דוליינטי איסטאבה אלישאנדרי די לודור די קורסון'. זוהי הפתיחה לרומאנסה

22 גירסאות רבות של לחן הרומאנסה הזו נחקרו על ידי: I. J. Katz, *Judeo-Spanish Traditional Ballads from Jerusalem; An Ethnomusicological Study* (New York, 1972).

23 קטאלוגו, CMP B4.

24 F. J. Wolf and C. Hofmann, *Primavera y flor de romances*, 2nd. ed., M. Menéndez Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, vol. 8 (1945), no. 185a.

'מותו של אלכסאנדר', שכפי שזיהה אבנארי,[25] מופיעה באוסף היצירות של מלחיני החצר של מלך ספרד מסוף המאה הט"ו הקאנסיונרו דיל פאלאסיו. רומאנסה זו נשתמרה במסורת של היהודים הספרדים מארצות הבלקאן.[26]

כותרים אחרים של רומאנסות בשארית ישראל הם: 'קיין קאזה קון אמוריס שיימפרי ביבי קון דולור' (שארית ישראל, דף 57ב), פתיחה לרומאנסה העתיקה 'אארוג לך נס' (Vos labraré un pendón), קיימת, עם אותה פתיחה, במסורת היהודית־ספרדית בתורכיה עד לימינו;[27] 'יו אמרה אונה דונזיליא' (שארית ישראל, דף 13), לפי מנגדז פידאל שייך אולי לרומאנסה 'קאטאלינה';[28] 'לא וידה די לאס גאליאס' (שארית ישראל, דף 115ב) היא הפתיחה לרומאנסה 'חזרת השייט' (La vuelta del navegante), גירסא ספרדית לאגדת אודיסאוס הקיימת במסורת היהודית בארצות הבלקאן בצורה מקוטעת אך נשתמרה, עם האתחלתה שידע נאג'ארה, באיזורים שונים (פורטוגאל, איי קאנאריאס, קטאלונייה), כפי שמראה מנגדז פידאל במחקרו המקיף של טקסט זה;[29] 'יו מי אליונטרה און לוניז' (שארית ישראל, דף 35ב), היא כמעט ללא ספק הפתיחה לרומאנסה ה'גואפת',[30] הקיימת עד ימינו בין היהודים הספרדים בכל ארצות הבלקאן. רומאנסה אחרונה זו נזקק לה גם יוסף גאנשו.[31]

הכותר 'אין קאנפוס די רמה' (שארית ישראל, דף 96) הינו תגלית חשובה נוספת. בכתוב־יד ויגה, שהיה יסוד למהדורת פרידלנדר, כותר זה משובש ('אין קופוס די רמה'). לכן אבנארי וארמיסטד וסילברמאן לא יכלו לזהותו. כעת מתאפשר הזיהוי של פתיחת הרומאנסה של 'דון בואסו ואחותו':[32]

En campos de rama / en campos de oliva

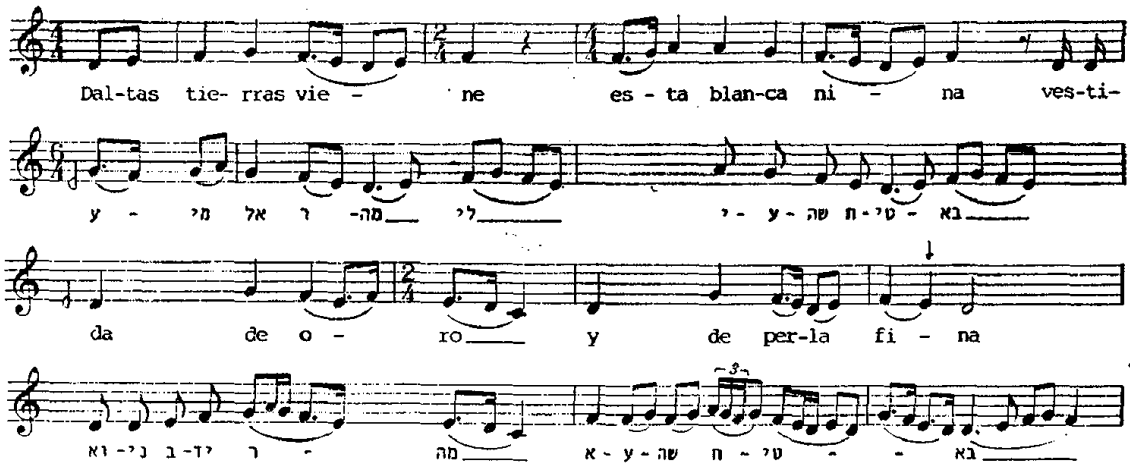
רומאנסה זו נשמרת עד היום במסורת היהודית מתורכיה עם פתיחה אחרת.[33] זהוי זה מתחזק אם נשים לב שפתיחת השיר כפי שהכיר אותה נאג'ארה שומרת גם על החרוז של שיר המקור (oliva=חטיבא):

עמי אל רמה לי יעשה חטיבא
ואני ביד רמה אעשה חטיבא

לפי אותו לחן היבר משורר אלמוני את הפזמון הידוע לשמחת תורה 'תרומם בת רמה וחון אהליבה' שיצא לאור בספר שומרים לבוקר (ויניציאה תפ"ב)[34] ומושר בבתי כנסת ספרדיים

25 ראה: ח' אבנארי, מנגינות קדומות לפזמונים ספרדיים (המאה הט"ז), אוצר יהודי ספרד, ג (תש"כ), עמ' 149—153.
26 קטאלוגו, CMP F6.
27 קטאלוגו, CMP X3.
28 Wolf and Hofmann, עמ' 141.
29 R. Menendez Pidal, *Romancero Traicional'* III (Madrid, 1969), pp. 6–17; וראה גם קטאלוגו, CMP I8.
30 קטאלוגו, CMP S1.
31 אוסף פיוטים של יוסף גאנשו, תצלום במכון בן־צבי, שיר מס' נ.
32 קטאלוגו, CMP H2.
33 הקלטת הפונוטיקה הלאומית, 1, F190.
34 לפי דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ת' 526. טרם ראיתי ספר זה.

עד לימינו.[35] יצוין שפזמון זה והרומאנסה שעליה הוא מושתת, ושגם נאג'ארה הכיר, מושרים עד לדור האחרון באותה מנגינה. כיוון שלפנינו מקרה נדיר של שמירה על הקשר המוסיקאלי שבין השיר העברי לשיר הספרדי, מוצג בדוגמת התווים מס' 1 שיחזור התאוריטי של שירו של נאג'ארה עם להנו.



דוגמה 1: 'עמי אל רמה לי יעשה הטיבא', מאת ר' ישראל נאג'ארה, שארית ישראל, דף 96, מותאם ללחן השיר 'תרומם בת רמה', כפי שמושר על־ידי ר' יצחק אלגאזי בהקלטה משנות העשרים. זה הוא לחן הרומאנסה על 'דון בואסו ואחותו' שפתיחתו בזמן נאג'ארה 'אין קאנפוס די ראמה'. לשם השוואה, רישום השיר העברי מובא תחת פיענוח גירסא של השיר הספרדי כפי שהוקלט במושב זקנים בקושטא בשנת 1971 על־ידי אמנון שילוח מפי הגב' זאפירה אלמאן, הקלטה Yc 474 (14) של הפונותיקה הלאומית (הקלטה נוספת של אותו שיר בפונותיקה הלאומית: Y 1090 (14)).

נוסף לשירים הספרדים המובאים בשמם, יש להזכיר את השימוש בלחנים של פיוטים מאת משוררים שקדמו לנאג'ארה ושמבוססים במקור על שירים ספרדיים. לדוגמה הלחן של הבקשה 'מזמרת שיר ושבחה' (בקשות, קושטא; ראה שארית ישראל, דף 11, שיר כג) שמחברה, ר' משה אבן חביב, זוהה על־ידי בארי,[36] ציון לחנו במקור הוא 'אגימיגה לישוי מאדרי'. רישום בתווים של ויליאנסיקו ספרדי זה זוהה על־ידי אבנארי בקאנסיונרו דיל פאלאסיו.[37]

נראה שהלחנים שקבע המשורר לא היו בגדר ייהרג ואל יעבור לזמרים. כבר בימי חייו של המשורר שרו פיוט לפי לחנים שונים. דוגמה לכך מצאתי בכתוב־יד נדיר שברשות פרופ' מאיר בניהו אשר נכתב על ידי ידיד של נאג'ארה. בדף 3 מופיע השיר 'קומי יונה יקושה' שהודפס בזמירות ישראל (עולת תמיד, שיר מס' צה) עם הלחן 'לינדה אירה אי

35 סרוסי, מזמרת קדם, עמ' נה—נו.

36 ראה בארי, עמ' 179—180. גם אבנארי דן בשיר זה, ראה, השיר הנכרי. כמו כן נאג'ארה השתמש בשמות לחנים של שירים עבריים מפרי עטו שבמקור לחנם לועזי ועל כך דנה כבר בהרחבה בארי, עמ' 187 ואילך.

37 ראה אבנארי, מנגינות קדומות.

פירמוזה׳ ואילו כאן לחנו ׳לינדה אירה לה רווה׳. ברור ששני הלחנים מתאימים באותה מידה בדיוק למשקל של השיר העברי.

ניתן יהיה לבחון את המשמעות המוסיקאלית של השימוש בלחני הרומאנסות אם נקבל את ההנחה שיש ברומאנסות הידועות כיום במסורת שבעל פה מכנה משותף עם הלחנים בזמנו של נאג׳ארה. אמת, כל שיחזור מלודי הוא ספקולטיבי, אך נראה שמספר עקרונות מבניים בסיסים בלחני הרומאנסות נשתמרו במשך כחמש מאות שנה.[38] המבנה האופיני של רוב לחני הרומאנסות לפנים וכיום הוא של ארבעה יחידות מלודיות (אבגד, אאבג, אאבב, הן התבניות האופיניות ביותר). כל יחידה מלודית משמשת לזימרה של יחידה טק־סטואלית אחת, מחצית הטור בדרך כלל. ניתן גם לשחזר תבניות אופיניות של כיווניות המנגינה בכל אחת מהיחידות האלה. מרכיב נוסף משותף ללחנים דאז לאלה של היום הוא אירגון גבהי הצליל. רוב לחני הרומאנסות של נאג׳א׳רה מופיעים תחת מקאמים מסוימים: ראסט, חוסייני, סיגייא, ואוזאל הם הדומיננטים שבניהם. מעניין לציין שמקאמים אלה הם גם כיום הבולטים בלחני הרומאנסות.

הזיהוי המוסיקאלי קשה יותר במקרה של השירים הליריים כדוגמת הויליאנסיקו. אלה שירים שלא נשתמרו במסורת שבעל־פה אצל היהודים הספרדים. ברם, הידוע לגבי שירים אלה ממקורות ספרותים ספרדיים עשוי לתרום להבנה טובה יותר של הצורות והמשקלים הספרותיים שעמדו בפני המשורר בשעת היצירה.

דוגמה מעניינת של שירים ספרדים עממיים, המובאת כאן לראשונה, הוא השיר ׳בין תבינו לקנות בינה האזינו׳ (שארית ישראל, דף 156). לחן השיר ׳קון אל ניבו שאגיריארי מארידו קון אל אוא פאזיארי מאלא׳ שייך ככל הנראה לשיר חתונה או שיר משחק כלשהו. פיענוח שם הלחן סתום ברובו ׳עם השלג [?] אשיג [?] בעל, עם ה־מים [?] אעבור [?] מן הרעה׳ וטרם הצלחתי לפענוח אותו במלואו או למצוא רמז לשיר כזה בספרות הספרדית או היהודית־ספרדית. הנחתי בדבר אופיו של שיר המקור מתבססת על התוכן והמבנה של השיר שחיבר נאג׳ארה, השואב ככל הנראה משיר המקור את המבנה המתווסף המיוחד שלו ואת תוכנו: תאור פרטי לבוש הכלה (ושים לב שהיזכור הבעל ברפריין מקביל גם לפתיחת שיר המקור).

בִּין תְּבִינוּ לִקְנוֹת בִּינָה הַאֲזִינוּ / לִקְנוֹת חָכְמָה תִּחְיֶה בַּעֲלָה[א]
בְּכָל קִנְיָנְכֶם בִּינָה תִּקְנוּ / לֹא תִּקְנוּ לוֹפִי זִיו זָהָב
כִּי זָהָב נַפְשׁוֹת יִלְהַב
בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה

בכל קנינכם בינה תקנו / לא תקנו שַׁפְרִירוּת כֶּסֶף
5 כִּי הַכֶּסֶף יוֹסִיף כֹּסֶף
והזהב נפשות ילהב
בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה

38 למחקר בכיוון זה ראה: Y. Etzion and S. Weich-Shahak, 'The Spanish and Sephardic Romances: Musical Links,' *Ethnomusicology*, 32, no. 2 (1988), pp. 1–37.

א) ראה קהלת ז, יב.

בכל קנינכם בינה תקנו / לא תקנו רֹב דוד נְחוּשֶׁת
כִּי הַנְּחוּשֶׁת לַבּוּשֶׁת
והכסף יוסיף כסף
והזהב נפשות ילהב
בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה

10 בכל קנינכם בינה תָקנו / לא תקנו אֵזוֹר תְּכֵלֶת
כִּי הַתְּכֵלֶת לִתְכֵלֶת[ב]
והנחושת לבושת
והכסף יוסיף כסף
והזהב נפשות ילהב
בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה

בכל קנינכם בינה תקנו / לא תקנו לְבוּשׁ אַרְגָּמָן
כִּי אַרְגָּמָן הוא פַּח נִטְמָן
15 והתכלת לתכלת
והנחושת לבושת
והכסף יוסיף כסף
והזהב נפשות ילהב
בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה

בכל קנינכם בינה תקנו / לא תקנו בִּגְדֵי תוֹלַעַת
כִּי סוֹף תוֹלַעַת תּוֹלַעַת
והארגמן הוא פח נטמן
והתכלת לתכלת
והנחושת לבושת
והכסף יוסיף כסף
והזהב נפשות ילהב

בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה
בכל קנינכם בינה תקנו / לא תקנו זְפִידַת שָׁנִי
20 כִּי הַשָּׁנִי עָשִׁיר יַעֲנִי
וסוף תולעת תולעת
והארגמן הוא פח נטמן
והתכלת לתכלת

ב) לשון תכלה, כליון.

רבי ישראל נאג'ארה מעצב זמרת הקודש אחרי גירוש ספרד

והנחושת לבושת
והכסף יוסיף כסף
והזהב נפשות ילהב
בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה

בכל קנינכם בינה תקנו / לא תקנו מַעֲטִיפוֹת שֵׁשׁ
כִּי אֱלֹהֵיכֶם[ג] שׁוֹנֶה שֵׁשׁ
והשני עשיר יעני
וסוף תולעת תולעת
והארגמן הוא פח נטמן
והתכלת לתכלת
והנחושת לבושת
והכסף יוסיף כסף
והזהב נפשות ילהב
בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה

25 בכל קנינכם בינה תקנו / לא תקנו שִׂמְלוֹת עִזִּים
כִּי סוֹף בִּגְדֵי עִזִּים נִבְזִים
ואלהיכם שונה שש
והשני עשיר יעני
וסוף תולעת תולעת
והארגמן הוא פח נטמן
והתכלת לתכלת
והנחושת לבושת
והכסף יוסיף כסף
והזהב נפשות ילהב
בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה

בכל קנינכם בינה תקנו / לא תקנו הַדְרַת מִשְׁכָּנוֹת
כִּי מִשְׁכָּנוֹת מְמַסְּכָנוֹת
30 וסוף בגדי עזים נבזים
ואלהיכם שונה שש
והשני עשיר יעני
וסוף תולעת תולעת
והארגמן הוא פח נטמן

ג) משנה את השש ומקלה אותו. ואולי צ"ל: שׁוֹנֵא.

והתכלת לתכלת
והנחושת לבושת
והכסף יוסיף כסף
והזהב נפשות ילהב
בין תבינו לקנות בינה האזינו / לקנות חכמה תחיה בעלה

המקאם התורכי בספרי נאג'ארה

סידור הפיוטים בהתאם למקאמים תורכיים הוא חידוש של נאג'ארה.[39] ייתכן שמשוררים יהודים מקומיים נהגו כך לפניו; הראיה היחידה המרמזת על כך נמצאת בכותרתם של כמה פיוטים של ר' שלמה מזל טוב המורים באופן סתמי על 'בניגון ישמעאלי' או 'בשנוי ניגון ישמעאלי'.[40]

כבר במהדורת צפת סידר נאג'ארה את שיריו לפי המקאמים. עדיין ניכר במהדורה זו חוסר עקביות מסויים בסידור זה. ייתכן שהמשורר טרם הספיק לגבש סידור סיסטמאטי. בספר עשרה מקאמים (עמ' ד—לה[2]) ועוד תוספת של שירים בודדים באותם עשרה מקאמים ובמקאמים אחרים (למשל, עמ' מא: 'ניגריס'). מהדורת שאלוניקי שומרת על סדר זה. יש לציין שגם התוספת של המשוררים השאלוניקאים מסודרת לפי אותם מקאמים שקבע נאג'ארה, גם כשבמקאמים מסויימים יש רק שיר אחד.

מתוך שלושת החלקים של זמירות ישראל במהדורת ויניציאה, רק החלק הראשון, 'עולת תמיד' מסודרת לפי המקאמים. עובדה זו חשובה, כי היא מורה על השימוש בשירה לפי מקאמים באירועים שמחוץ למסגרת הליטורגית הקבועה. השירים שבחלקים האחרים, 'עולת שבת' ו'עולת חדש', מבוססים על־פי־רוב על להנים עבריים. בארי מסבירה תופעה זאת כצעד של זהירות מצד נאג'ארה כדי לא לקומם את מתנגדיו.[41] ניתן להוסיף להסבר זה שלמעמדים הליטורגים הקבועים התגבש רפרטואר מנגינות עבריות, לעומת המעמדים הפרה־ליטורגיים בהם לא היה קיים כלל רפרטואר מסורתי.

בשארית ישראל קבע המשורר סדר שונה במקצת. הספר פותח בבקשות לכל יום, לראשי חדשים ולמועדים (דף 1—11; לכולם ציוני לחן עבריים), ובשירים ותוכחות על נושאים שונים (דף 11—29; גם עם שמות להנים עבריים, למעט מקרה אחד: 'יא רחמאן יא ראחים', דף 26). החלק השני זהה בסידורו ל'עולת תמיד' בזמירות ישראל, דהיינו פיוטים המחולקים לפני מקאמים. חלק זה מהווה רוב רובו של הקובץ (דף 32—160). בסוף הספר מספר פיוטים

39 E. Seroussi, 'The Turkish Makam in the Musical Culture of the Ottoman Jews: Sources and Examples,' *Israel Studies in Musicology*, 5 (1990) (בדפוס).

40 ספר שירים וזמירות ותושבחות, שירים רלג—רמד. ביטוי דומה מצאתי בכתוב־היד שברשות פרופ' מאיר בניהו המוזכר לעיל: 'בשנוי ניגון ערבי' (דף 15ב ו־16). פירוש המילה 'שנוי' בהוראה מוסיקאלית זו סתומה. ייתכן שהכוונה לשנוי הטקסט הלועזי על ידי טקסט עברי ואז יש לקרוא 'בשנוי [הטקסט], ניגון [= מקאם] ערבי וכו'. ביטוי ברוח זו מצאתי בדיון על השימוש בלהנים לועזיים בספר באר שבע (בכתוב־יד בית הספרים הלאומי 1950 8°) מאת ר' רפאל משה אלבז (תקפ"ג—תרנ"ו) איש צפרו שבמארוקו: 'ויהיה שירו על דרך שנוי לשון משירי עגבים ללשון הקדש' (דף רעו ב) והדברים של הרב אלבז בשלמותם הבאתי בעבודת הגמר שלי 'ישן' ו'חדש' בשירת הבקשות של יהודי מרוקו, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"מ, עמ' 26.

41 בארי, עמ' 185—186.

לחתנים (דף 161 ואילך). הדגש על הפיוטים המסודרים לפי המקאמים מורה על ההתפתחות במגמה זו, הנובעת מהתרחבות המעמדים הפרה־ליטורגיים של שירה בצוותא, ובעיקר השירה באשמורות שבת, אשר תדיר נדרש לה חומר חדש.

כדי לפאר את השירה הנהיג המשורר בשארית ישראל נוהג חדש. הוא חיבר ׳פתיחות׳ לרוב המקאמים. פתיחות אלה הם טורים קצרים הכוללים חיקוי פוניטי של שם המקאם המוצג על ידי הפתיחה. למשל הפתיחה למקאם ראשט:

עורי עורי דבורה דברי שיר / כי הוד והדר ירשת
העת אל יי דרשת / עורי עורי

למסורת של חיבור טורי שיר עם שמות המקאמים יש סימוכין בספרות התורכית. קיים ג׳אנר המכונה קייארי נאתיק (kâr-i natik) בו המשורר משלב בצורה וירטואוזית שם של מקאם אחד בכל מחרוזת.[42] ידועים עד עתה שני פיוטים עבריים במתכונת זו, המהווים עדות למידת חדירתם של המקאמים לזמרת הקודש העברית בעקבות נאג׳ארה.[43]

פתיחות למקאמים הם נוהג מקובל במוסיקה המזרחית גם כיום. בשירה התורכית והער־בית, הן מכונות בשמות שונים כגון ׳תאקסים׳ או ׳גאזל׳. הן נועדו לביצוע על ידי זמר מומחה, הבקי בתורת המקאמים. זו שירה ללא מקצב קבוע ובעלת אופי אילתורי שמטרתה להציג את המרכיבים הצליליים האופיינים למקאם. בדורות האחרונים נהגו המפטירים בתורכיה לפתוח את ההתכנסויות שלהם בפתיחות על בסיס שני פסוקים מקראיים קבועים.[44]

בפתיחות משתמש נאג׳ארה במונח העברי ׳קול הברה׳ כדי לכנות מקאם (למשל: ׳פתיחה לקול הברה ראשט׳).[45] צירוף מילים זה היה בשימוש כבר בתקופת הגאונים.[46] כוונת המונח ל׳צליל׳, ונראה שזו היתה גם כוונתו של ר׳ ישראל נאג׳ארה. בתאוריה המוסיקאלית הער־בית־פרסית יש לכל צליל שם. בדרך כלל שמות אלה חופפים עם שמות המקאמים מפני שהמקאם מקבל את שמו מהצליל הראשי שלו. מכאן מתבהר שתפקיד הפתיחה של נאג׳ארה הוא ׳לכוון׳ את הזמרים והמאזינים לצליל המרכזי של המקאם שעתידים לשיר.

צורה מוסיקאלית אחרת, קרובה בטבעה ל׳פתיחה׳ למקאמים היא ה׳מוואל׳ הערבי. בש־

42 Signell, עמ׳ 121—124.

43 ׳מפלטי נא ממצוקים׳ ס׳ אהרון המון, שיב״ה, עמ׳ 204—205; ׳מזקנים אתבונן׳ מיוחס לר׳ משה זכות, וקטע ממנו מודפס במבוא לשיב״ה, עמ׳ ז—ח, וטרם איתרתי את המקור.

44 זמרי הבקשות בחלב משתמשים למטרה זו בפסוקים מפרקי תהילים. גם בשיב״ה ישנו מקרה דומה: לפני שירו של נאג׳ארה ׳יאות לכל איש בו בינה׳, הפותח את סדרת הפיוטים במקאם מוסטאר (שיב״ה, עמ׳ 187) מודפס הפסוק ׳לולי ה׳ שהיה לנו יאמר נא ישראל׳ (תהלים קכד, א). מעניין לציין שאותו פסוק בתירגום לספרדית מופיע עם הכותר ׳תאקשים׳ בספר ׳קופלאס די יוסף הצדיק׳ (שאלוניקי 1732), עמ׳ 11ב, של המשורר אברהם טולידו במאה הי״ח. על כך ראה: E. Seroussi, ‘La música en las Coplas de Yosef Hasadic de Abraham Toledo, 1732’ בהכנה להדפסה בכתב העת Sefarad.

45 שארית ישראל, דף 32. בחירת המונח ׳קול הברה׳ מכוונת כי המונח ׳מקאם׳ היה ככל הנראה שגור בפיו של נאג׳ארה. ראה, שארית ישראל, מפתח הפיוטים, דף 171: ׳אלו המפט [?] של אחר הפסח של מקאם עושק׳. נראה שגם המונח ׳ניגון׳ בפי נאג׳ארה משמעו ׳מקאם׳. בשארית ישראל, דף 15 מצויין ׳לחן עת שערי רצון ואנו אומרים אותה בניגון מצרי׳ ונראה שהכוונה ל׳מקאם׳ כאן ברורה.

46 ראה למשל את התשובה של ר׳ האיי ב״ר שרירא: ׳... אבל תופים ומחולות העשויין לקול הברה בעולם בשעת תמרוקי הכלה ולא בשעת משתה ויש שמזלזלין בו ואם יגדר יפה.׳ מצוטט מתוך: Adler, עמ׳ 145.

ארית ישראל, דף 62ב, מופיע הכותר הבא: 'וזאת בקשה כמין חומר ומרגלית שירה ישראלית להלל לבלתי בעל תכלית לחן בתים של מואל הנהוגים לומר בלעגי שפה ובלשון אחרת מכל לשונות הגוים היום יביעון בפיהם דברי אלהים חיים'; ובדף 85: 'וזה הפיוט מיוסד על ניגון עארבי מוואל כאלפא ביטא'. מדובר כאן בצורה מוסיקאלית במקצב חופשי, אילתורי, שנהגו לשיר בהברות ללא משמעות ונאג'ארה חיבר לה מילים בלשון הקודש.

בטבלה 2 שמות המקאמים בספרי נאג'ארה. לשם השוואה, הוספתי מספר מקורות עברים מאוחרים, ואחד מהמקורות הדרווישים החשובים (על השפעת הדרווישים ראה להלן) מהמאה הי"ז ששייך לנגן הנאי (חליל) המהולל ומראשי מנזר המוולוי ברובע גאלאטה באיסתאנבול, אוסמאן דדה (מת בשנת 1730/1729).

טבלה 2: שמות המקאמים התורכיים במקורות עבריים

מקאם	מקור 1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Rast	2	1	1	1	1	4	8	2	1	1
Dügâh	3	2				2	1	4	2	5
Hüseyni	1	3	3	3	4	1 [?]		5	3	6
Puselik	6	4	10	10	12	6	11	1	9	
Segâh [Irak]	4	5*	8	5	7	3	2		8	12
Irak	10	6		11	8	8	3		7	10
Acemaşiran										7
Acem							10		6	8
Nevruz										
Acem	8	7				7				
Nevruz	7		12	9	11		16			
Mahur		8	2	2	3					
Nevâ [Irak]	5	9	9	7	10		13	6*	4*	3
Uzzal	9	10	13	13	14	9	5	3	10	11
Gerâh			5	8	13	10	4			4
Sabâ			4	4	6		12		5	
Pencâh			6	6	2					2
Zengule			11	12	5					
Nikriz	[1a]						7			
Uşşak							6			
Muhayyer							9			9
Evic					9		14			
Roḥavi							15			

רשימת המקורות בטבלה 2:

1 זמירות ישראל מהדורת צפת
2 זמירות ישראל מהדורת ויניציאה
3 שארית ישראל כ"י קמברידג' Add. 531/1

4 שארית ישראל עם תוספות מאוחרות, כ״י המוזיאון הבריטי Add. 27206 (ראה: G. Margoliuth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, London, 1915, III, no. 936, pp. 261–262)

5 שארית ישראל עם תוספות מאוחרות, כ״י קויפמן 438

6 יוסף גאנשו, פזמונים בקשות תחינות ותוכחות

7 שארית ישראל עם תוספות מאוחרות, כ״י ספרית שטראסבורג (ראה: S. Landauer, *Katalog der Hebräischer, Arabischen, Persichen und Türkischen Handschriften der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*, Strassburg, 1881, no. 41)

8 קובץ שירים בכ״י של דוד בן אברהם דה־סילווה, ויניציאה, אמצע המאה הי״ז, אוסף הלברשטם, מס׳ 358, ראה: קהלת שלמה, וינה, תר״נ, עמ׳ 86—88

9 קובץ שירים בכ״י של משה הכהן, ויניציאה, ראשית המאה הי״ח, כ״י הספריה הבריטית Add. 26.967, Margolioth, *Catalogue*, III, no. 938, pp. 263–264.

10 רשימת המקאמים של נאיי אוסמאן דדה, מתוך כ״י שברשות ראוף יקטה ביי (ראה: G. Oransay, *Die melodische Linie und der Begriff Makam der traditionellen türkischen Kunstmusik von 15. bis 19. Jahrhundert*, Ankara, 1966, p. 92)

מהטבלה נגזרות כמה עובדות מעניינות. ראשית, סדר המקאמים בשארית ישראל ארוך יותר מאשר בזמירות ישראל. עובדה זו תואמת את המגמה של הרחבת רפרטואר המקאמים מעבר ל־12 המעוגנים בתאוריה הערבית־פרסית מימי הביניים ובמוסיקה התורכית במאה הט״ו. בהעתקים המאוחרים של שארית ישראל אנו רואים שהמוסיקאים מממשיכי נאג׳ארה הוסיפו מקאמים חדשים. בשיב״ה מגיע מספר המקאמים ל־40. שנית, המקאמים בספר שיריו של ר׳ יוסף גאנשו זהים (למעט אחד) לאלה שבזמירות ישראל, עובדה המורה שהמשורר הבורסאי אולי הדפיס את האוסף שלו לפי המתכונת המוסיקאלית של זמירות ישראל. שליישית, חזני בית הכנסת הספרדי בויניציאה (דה־סילווה ומשה הכהן) הושפעו במידה ניכרת מנאג׳ארה.[47] אף הם העבירו את השימוש במקאם לתוך המעמדים הליטורגיים, על־ידי קביעת לחנים במקאם אחד לקטעים השונים שבביצוע החזן וקשירת מקאמים מסויימים למועדים ולחגים ספציפיים. נוהג אחרון זה מקובל על החזנים הספרדיים עד ימינו.

נוסף לאימוץ עקרון המקאמים, השתמש נאג׳ארה בצורות מוסיקאליות תורכיות קלאסיות. בין החשובות והמורכבות שבין צורות אלה, נמצא ה׳פישריף׳ (peşrev). צורה זו, המוכרת כיום כצורה כלית בלבד,[48] משמשת כפתיחה ל׳פאסיל׳ התורכי, יצירה חילונית רבת חלקים, וכן ל׳עיין׳ המוולוי. בשארית ישראל ארבעה ׳פישריפים׳; בשנים מהם מזוהים השמות, בדף 81: ׳וזה הפיוט על פישריף המכונה קאבול חסן, לחן נושליבין היר זורשי מוקבולימן׳ והתחלת הפיוט ׳יה אל מדין כל מורשי ולי אומן׳; בדף 67ב: ׳פישריף קרוי קייאר קאמית, התחלתו סאוימני סלוי נאו׳. מבנה הפיוטים המבוססים על הפישריף, מחרוזות של ארבעה טורים ארוכים בחריזה אאאב כשהטור האחרון של המחרוזת הפותחת משמש כרפריין, מתאים לצורה מוסיקאלית זו.

47 על השפעת המוסיקה התורכית בין ספרדי ויניציאה ראה: Seroussi, 'The Turkish Makam'.

48 הפישריף היה כנראה ג׳אנר קולי גם בחצר הסולטאן במאה הט״ז. בנושא זה ובהתפתחות ההיסטורית של הפישריף עיין במחקרו המקיף של O. Wright, 'Aspects of Historical Change in the Turkish Classical Repertory,' *Musica Asiatica*, 5 (Cambridge, 1988), pp. 1–109.

ה'קייאר' (kâr) היא אחת הצורות הנפוצות של שירים חילונים תורכיים.[49] נאג'ארה היה בקי בצורה זו הכוללת בפתיחתו או בין מחרוזותיו (המחרוזות בתבניות הקלאסיות אאבא או אאאב) רפריינים המושרים עם הברות ללא משמעות. דוגמה מובהקת הוא השיר 'יה יתן ויתן ויחזור ויתן' (שארית ישראל, דף 128). בכותר השיר מוגדר כ'קאר [במקאם] בושליק' ושם הלחן עליו הוא מבוסס הוא 'תירי תן דיר דיר תן'. הברות אלו הן כמובן ללא משמעות ושייכות לטור הפתיחה של השיר התורכי המקורי. רפריינים או סיומות מורכבים מהברות ללא משמעות או מצרופי מילים שלא שייכים למבנה השיר (כגון: רחום חנון) מופיעים בכמה שירים בשארית ישראל. למשל בסוף השיר 'יה הלבן חטא כאדם שוב רחם ציון' נמצא את הטור 'אהה אהה אמיר בשירים לילה לילה לילה אמיר בשיר אהה אהה'. אף תופעה זו מורה על החדירה של הצורות המוסיקאליות התורכיות לשירתו של נאג'ארה.[50]

צורה מוסיקאלית תורכית אחרת המוזכרת בהקשר לשירי נאג'ארה היא ה'נאקש' (nakṣ).[51] שירים בצורה זו מצאתי בכתוב־יד של פרופ' מאיר בניהו שכבר הזכרתי לעיל: 'יה אל צורי רפא ציר' שכותרתו 'לחן בין קי מושלגיס, שיר פשוט, נאקש' (דף 9; השיר מודפס גם בזמירות ישראל). גם לשיר 'יערב לך קוני' (דף 29ב באותו כתוב־יד אף הוא מודפס בזמירות ישראל) כותר דומה: 'נאקש דוגייא'.

ככל שהנתונים מצטברים, מתברר הקשר בין סידור לפי המקאמים והשימוש בצורות מוסיקאליות תורכיות קלאסיות לבין המסורת המוסיקאלית של הכיתות המסטיות המוס־למיות, הצופי, ובמיוחד של הדרווישים ממסדר המוולוי.[52] אין עד עתה שום ראיה חותכת שנאג'ארה התוודע לכיתות אלו. ברם, צירוף העובדות כמעט שאינו מותיר מקום להסבר חילופי לשאילה, מאין לקח נאג'ארה את הרעיון לסדר את פיוטיו כפי שהוא סידר.

הסולטאנים במאה הט"ו ואילך היו מקורבים למסדר המוולוי. דרווישים אלה הצטיינו, עד להוצאתם אל מחוץ לחוק, על־ידי כמאל אתאטורק בראשית שנות העשרים, כנושאי הדגל של המוסיקה התורכית הקלאסית. הטקסים שלהם, המכונים 'זיכיר' (zikir) מבוססים

49 ראה: Signell, עמ' 89.

50 אזהרתו של ר' אליהו בן שלמה אברהם הכהן בספר שבט מוסר (קונשטנדינא תע"ב, דף עז ב) לחזנים לבל ישירו בהברות ללא משמעות, היא עדות לכך ששירה מעין זו היתה חביבה על היהודים התורכים במאה הי"ז: 'שלא יבואו לחטוא אל יאבד זמנו בניגונים להטעים קולו את העם באומרו תיר תיר תיר תיר כמה פעמים ואי ואו כשיעור השעה וביני ביני כל אחד מספר חלומו . . .'.

51 להגדרה של צורת ה'נאקש' ראה: G. Oransay, *Die traditionelle türkische Kunstmusik*, (Ankara, 1964), p. 43.

52 על קשרי הזמרים היהודים עם הדרווישים עיין בעדות המפורטת של החזן משה ויטאל מאיזמיר בספרי, מזמרת קדם, עמ' כח. לפי מ' עוזז, לקורות היהודים בעיר אדריאנופולי, עמ' 167: 'כשבאו גולי ספרד לאדרינופלה יסדו מקהלת מנגנים כדוגמת מקהלת הדרווישים המושלמים, במאקאמים קבועים לכל שבוע, כדמות שירי הדרווישים הנ"ל'. מרקדו קוב'ו מעיד בספרו קוים לתולדות קהלת ישראל בסֶרֶס, תל־אביב תשכ"ב, עמ' 11—12: 'נזרי דרוישים "מבלבי", נוסדו אז [בימי סלים השני, מלך בין שנת 1566 ל־1574] בכל עיר חשובה בעותומניה. בני כת זו היו מקיימים את טקסיהם המסודתיים בלוית "ניי", מן חליל ארוך הנותן מוסיקה נעימה נוגה, כולה געגועים ותודרת־לב. חזנים, מזמרים ופייטנים יהודיים נהגו להיות נוכחים בכל יום חמישי בשבוע בטקסים של הדרוישים הרוקדים האלה . . . ככה, בלמדם מהם, כמה משליחי הצבור קלטו את הנעימות המזרחיות שהם עיבדו והתאימו לפיוטים ולפזמונים שלנו.' וראה גם: P. Fenton, 'A Jewish Sufi on the Influence of Music,' *Yuval*, 4 (1982), pp. 124–130.

על סדרת קטעי שירה ומוסיקה כלית המכונה 'עיין' (ayin). רוב קטעי העיין הם במקאם אחד המאחד את הטקס כולו מבחינה מוסיקאלית.[53] הדרווישים נהגו אם כן לסדר את שיריהם לפי המקאמים, שמספרם הוא בדרך כלל 12 (בהתאם לתאוריה המוסיקאלית הערבית־פרסית מימי הביניים), וביצעו אותם בהתכנסויות בעלות תוכן מיסטי.[54] עובדה חשובה שנייה היא שמורי הדרווישים הצטיינו בהלחנת מוסיקה חילונית ובלימודה התיאורטי עד לדורות האחרונים.[55] לא מן הנמנע שנאג'ארה התוודע לנוהג הזה באחד מסיוריו בתורכיה.[56]

כללו של דבר: החידוש האמיתי של נאג'ארה בשטח המוסיקה היה באימוץ המקאמים התורכיים לשירה העברית ולא בחיבור פיוטים חדשים על בסיס לחנים של שירי עם מה־סביבה. נוהג אחרון זה היה קיים, בין משוררי ספרד ובין קודמיו של נאג'ארה בקיסרות העות'מאנית, כגון ר' משה אבן חביב, ור' שלמה מזל טוב.

בספרי נאג'ארה ניתן להבדיל בין שני סוגים ביחס שבין לחן המקור לשיר העברי. הסוג הראשון הוא ההתאמה המושלמת; המשורר מחקה בשירו את המשקל והמבנה הספרותיים והצליל הפונטי של טור הפתיחה בשיר המקור. כל אשר יש לזמר, המכיר את שיר המקור, לעשות הוא לשיר הברה עברית תחת כל הברה לועזית. עקרון ההתאמה המוסיקאלית המוש־למת היה מוכר למשוררינו מהשירה הערבית הקלאסית. הסוג השני הוא ההתאמה החלקית; במקרה זה אין קשר ספרותי מושלם (ואף במקרים רבים אין כלל קשר) בין השיר העברי לשיר המקור. כאן המשורר מציע לזמר לחן מוכר ועל האחרון להתאימו בצורה חופשית לשיר העברי לפי מיטב יכולתו. עובדה התומכת בהשארה זו היא שבמקרים רבים נאג'ארה לא קבע לחן לשיריו אך רשם בכותר את המילה 'לחן' והשאיר כנראה מקום לבחירת לחן בזמן מאוחר יותר.

ככל שגדלה בקיאותו של נאג'ארה במוסיקה האמנותית התורכית, הוא החל לחבר טקסטים לצורות מוסיקאליות מורכבות יותר. ממשיכיו הקרובים בתורכיה, כגון אבטליון בן מרדכי, אהרון המון ואחרים, המשיכו בתהליך ההתנתקות מן השיר העממי לטובת הצורות והמק־צבים התורכים הקלאסיים.[57] כך הלכו ונשכחו לחנים מקוריים שנאג'ארה הועיד לפיוטיו,

53 על המוסיקה בטקסי הדרווישים ראה: Signell, עמ' 17—19, 115—120.

54 יצוין שגם אוסף השירים של מוסיקאיי חצר הסולטאן היו מסודרים לפי 12 המקאמים. ראה: Evliya Chelebi, *Narratives of Travels in Europe, Asia and Africa*, trans. Joseph von Hammer (London, 1946), vol. 1, part 2, pp. 225–228.

55 ראה: Signell, עמ' 5—6.

56 גם פנטון טוען לקשר בין מנהגי הדרווישים לבין שירת הבקשות. ראה: 'Les baqqašot d'Orient et d'Occident,' *Revue des Études Juives*, 134, nos. 1–2 (1975), pp. 101–121. בנושא זה ראה גם: א' שילוח, השפעת הקבלה על שירת הפיוט בארצות האיסלאם, מקדם ומים, ב (תשמ"ו), עמ' 209—215.

57 לא מצאתי בספרי נאג'ארה התיחסות לתבניות המקצביות התורכייות (usul). אין לפסול את אפשרות שנאג'ארה הכיר את הפן הזה של המוסיקה התורכית הקלאסית. תלמידו ובן זמנו אבטליון בן מרדכי היה בקיא בתבניות אלו. אחת העדויות המוקדמות ביותר על השירה של שירים עבריים לפי המקצבים התורכיים מצאתי בקונטרס נדיר שכותרתו 'פזמונים' שנמצא ברשות פרופ' מאיר בניהו (הודפס בויניציאה, ש"פ לערך לפי פרופ' בניהו), עמ' ב: 'לחן פשריף זינגיר [= genber, אחת התבניות המקצביות התורכיות] סימן אבטליון ראשט.'

ובמקומם באו מנגינות אחרות. דוגמה לכך הוא הפיוט שלו 'יעלם שכני נעלם זמני'[58] שעבורו הלחין המשורר אבטליון בן מרדכי מקושטא, תלמיד נאג'ארה, לחן בצורת ה'קייאר'. תווי המנגינה, אשר הועברה בעל־פה על ידי דורות רבים של זמרי המפטירים, פורסמו על־ידי ר' יצחק אלגאזי[59] (דוגמת תווים מס. 2).

דוגמה 2: 'יעלם שכני נעלם זמני' מאת ר' ישראל נאג'ארה, הלחן מיוחס לאבטליון בן מרדכי. מקור הטקסט: כ"י קויפמן 438, עמ' 101—102 וכותרתו: 'פיוט נאה מחודש לחן ניאם זובאני קייאק זמאני טורקי חוסייני' (חלקי הפיוט שלא הולחנו מופיעים בסוגריים מרובעים). השיר הודפס גם בשיב"ה, עמ' 46—47 במקאם 'חוסייני' וכותרתו 'לחן קייאר סימן ישראל'. מקור הלחן: פאסיל במקאם חוסייני בעריכת ר' יצחק אלגאזי, קושטא, 1925, עמ' 5—7, כותרתו 'Quiar Husseini Oussul Mouhames'. כל חמשה בדוגמה מקבילה לחזרה אחת על התבנית המקצבית (אוסול) המכונה 'מוחאמס'. לא מצאתי שיר זה בכ"י קמברידג' 531/1.

[Zemin — זמין', פתיחה לשיר]

יֶעֱלַם שכני / נֶעֱלַם זְמַנִּי

מָתַי שָׁב אֲנִי / אֶל מוֹשַׁב עִירָם

שׁוּר צוּר יִשְׂרָאֵל / בִּנְךָ עֶבֶד אֵל־

אַלוּף מַגְדִּיאֵל / וְאַלוּף עִירָם

[Terrenüm — 'טרנום', רפריין מוסיקאלי עם הברות ללא משמעות]

אָנָּא אֵל נָא לִי הַאֲזֵן חַנּוּן

גִּילָה גִּילָה תַּגְדִּיל וּתְנֵנִי אֶצְלְךָ חוֹנֶה

אֵל חַי תֵּן לִי חוֹסֶן / חָוֹנֵנִי חוֹנֵן [חַנּוּן]

אַדִּיר תֵּן לְאוֹנֵן / עֲטָרָה וּגְדוּלָה שׁוּב חוֹנֵן

מִבֶּטֶן גּוֹחִי אֵל אִמִּן [אַדִּיר חֵן]

א. אולי שכני או שכני — כינוי לקב"ה, ואולי שכני — משכני.
ב. מאלובי אדום, בראשית לו, מג. וברש"י שם: מגדיאל היא רומי. (ומקורו בפרקי ר' אליעזר פל"ח).
ג. אונן — אבל.
ד. חונן — לשון ציווי, חן
ה. זכריה ט, ט: גילי מאד בת ציון . . . הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות.
ו. מזורם — רפואתם, כמו: אין דן דינך למזור, ירמיהו ל, יג.
ז. מזורם — חלים, מכתם. ראה הושע ה, יג וירא אפרים את חליו ויהודה את מזורו.

58 ראה: דוידזון י 3195. הפיוט הודפס בשיב"ה, עמ' 46. הוא מופיע בכתובי־יד של שארית ישראל כגון בכ"י קויפמן 438, חלק ד, עמ' 52.

59 פאסיל במקאם חוסיני בעריכת י' אלגאזי, קושטא 1925. על ספר זה ראה: סרוסי, מזמרת קדם, עמ' לב—לג.

[רְאֵה לְחוּצִים / בְּיַד לוֹחֲצִים
יִהְיוּ נִקְבָּצִים / מַהֵר אֶל עִירָם]

[אֶל צִיּוֹן הַפְּסַע / לְשָׁבֵי פֶּשַׁע
צַדִּיק וְנוֹשָׁע / רוֹכֵב עַל עִירָם]

[אנא אל נא לי האזן חנון גילה גילה]

[Meyan I — ׳מייאן ראשון׳, ׳אמצע׳ השיר, חלק שמבוסס על הצלילים במנעד הגבוה של המקאם]
בֵּן דָּוִד שְׁלַח / אֵל טוֹב וְסַלָּח
אֶל עַם נֶאֱלָח / לִהְיוֹת מְזוֹרָם

[Terrenüm — רפריין]
חָוֵנִּי חוֹנֵן חַנּוּן
וּמְכוֹנִי כּוֹנֵן חַנּוּן אָב לִי אוֹמֵן

[Meyan II — ׳מייאן שני׳]
מִשָּׁה אָז יָשִׁיר / וְאָרְחִי* יַיְשִׁיר
לְדָל וְעָשִׁיר / יָסִיר מְזוֹרָם

[מכאן הלחן חוזר לחלקו השני של ה׳זמין׳, ׳שור צור׳ וכו׳, ומסתיים שם]

[חָוֵנִּי חוֹנֵן חַנּוּן
וּמְכוֹנִי כּוֹנֵן חַנּוּן אָב לִי אוֹמֵן

אַדִּיר תֵּן לְאוֹנֵן / עֲטָרָה וּגְדוּלָה שׁוּב חָוֵנִּי
מִבֶּטֶן גּוֹחִי אֵל אֹמֶן]

* מתחת לתווים: ׳אויבי׳

שלושים הימים בביתו של השובה, מוצאת את ביטויה לא רק בירושלמי הנ"ל (ובעקבותיו בספר המצוות של רס"ג) אלא אף בדעה אחת בבבלי. **בבלי קידושין כא, ב**: איבעיא להו, כהן מהו ביפת תואר? חידוש הוא, לא שנא כהן ולא שנא ישראל, או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהם מצוות יתירות. רב אמר מותר ושמואל אמר אסור. בביאה ראשונה כולי עלמא לא פליגי דשרי דלא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כי פליגי בביאה שניה: רב אמר מותר ושמואל אמר אסור. רב אמר מותר הואיל ואישתריא אישתריא, ושמואל אמר אסור, דהא הויא לה גיורת וגיורת לכהן לא חזיא. או דילמא בביאה שניה כולי עלמא לא פליגי דאסירא דהויא לה גיורת, כי פליגי בביאה ראשונה, רב אמר מותר דהא 'לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע', ושמואל אמר אסור, כל היכא דקרינא ביה "והבאת אל תוך ביתך" קרינא "וראית בשביה", כל היכא דלא קרינא ביה "והבאת אל תוך ביתך" לא קרינא ביה "וראית בשביה" (עכ"ל הגמרא). נראה להציע כי בלשון השניה של הגמרא שיש מחלוקת בין רב ושמואל אפילו בביאה ראשונה יש לנו התקרבות מסוימת לעמדת הירושלמי, עמדה שאינה מיחסת חשיבות מכרעת ל"לא דיברה תורה" אלא מוכנה להתעלם ממנו. אין זה אלא שלא זה המרכיב הקובע במצוה אלא מרכיב אחר, והוא האפשרות ל"והבאת אל תוך ביתך" — הלא הוא דין גירות. (על ההבדל בין מרכיב מסוים ובין מרכיב קובע ומכריע [בלעז: דומיננטי], כתבנו במדור א בפרק 10. עיין להלן בפרק זה ועיין עוד בהרחבה מדור ה פרק 4).

דו־משמעות [בלעז: אמביבלנטיות] מכוונת היא זו, באשר רצתה תורה להעלות לפנינו גם את האפשרות הראשונה וגם את השניה. פסק ההלכה הוא שדחה סופית את תפיסת המצוה כמצוה מחייבת בתחום הלכות גירות, וקבע לה את מקומה במסגדת "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע" — אותו מושג אשר בבבלי איכא ובירושלמי ליכא. ואמנם נראה להציע כי על פי זה ניתן גם להסביר מדוע מילה מסוימת כתובה בתורה בצורה דו־משמעית [בלעז: אמביבלנטית], כשאין כל אפשרות להכריע לצד אחד בצורה מוחלטת. בדרך זו מציגה התורה לפנינו את האפשרויות השונות של המצוה! במקרה דנן: מצות עשה של "הנפש אשר עשו בחרן" — יסוד היסודות של כל מגילת רות — מצד אחד, או גבול יכולתה של תורה לעשות פשרה עם יצרו של האדם הרע מנעוריו מצד שני. שני הפירושים של הכתוב הינן תפיסות לגיטימיות של הכתוב, ועל כגון דא ניתן לומר "אלו ואלו דבר א' חיים". נותרת "רק" השאלה לקבוע הלכה כמאן. זאת תיקבע על ידי תורה שבעל פה, הן בשימוש במידות שהתורה נדרשת בהן והן בקבלתם הנאמנה של חז"ל[8]. גם אחר שנקבעה ההלכה על ידי

8. ברור כי יש להבחין אבחנה ברורה בין שני חלקים אלה של תורה שבעל פה: מדרש, וקבלתם הנאמנה של חז"ל. כבר ראינו בפרק 2 בדברי הרמב"ם בסוגית מצות "אנכי ה' אלקיך" כיצד קבלתם של חז"ל יכולה לסתור את הכללים שהוא הניח בענין המצוות, סתירה הנשארת בגדר יוצא מן הכלל, באשר הרמב"ם אינו רואה כי בגלל זה יש לשנות את דעתו על הכלל כולו. כלומר, בכוחה של קבלתם של חז"ל להעמיד לנו יוצא מן הכלל, בעוד הכלל נשאר על פי קריטריונים אחרים. כך גם נראה מתוך דברי הרמב"ן החולק על הרמב"ם בשאלת היבום וכותב: ... וגזר בהם שאם יעשו החליצה לא יזדווגו עוד, והוא מחייבי לאוין, והוא אמרו "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו", ובא הפירוש בבעלי הקבלה, כיון שבנה שוב לא יבנה עכ"ל. לעומת קבלתם הנאמנה של חז"ל שאינה כפופה לכללים הרגילים בסגנון הכתוב, ראינו (בדיון בפרק 1 על "כי טוב לו עמך") כיצד מדרשם של חז"ל כפוף למסגרת של הכתוב אותו הוא דורש.

המשמעות המוסיקאלית של סידור הפיוטים לפי המקאמים כפולה. על הזמר להיות בקי במערכת מוסיקאלית מורכבת הדורשת מיומנות מיוחדת. עובדה זו סותרת במידת־מה את הטענה בדבר ׳עממיותם׳ של שירי נאג׳ארה. אמנם הקהל היה יכול להזדהות עם הלחנים המוכרים לו ואף להשתתף בשירת רפריינים או בקשות שקולות פשוטות, אך כעקרון הוא היה זקוק לדמות מכוונת להסתגל לשירת הקטעים המורכבים, כגון ה׳פתיחות׳ למקאמים השונים. כך מבצעים יהודי חלב, תורכיה וצפון־אפריקה את שירת הבקשות עד ימינו, ולדעתי כך היה כבר בימי חייו של נאג׳ארה.

לא נותר מקום לספק שר׳ ישראל נאג׳ארה, בנוסף להיותו מחדש שירת הקודש העברית אחרי הגירוש, היה גם מחדש המוסיקה היהודית. הוא בעצמו היה זמר ומלחין, הבקיא בתורת המוסיקה התורכית הקלאסית שמקורה ערבית־פרסית. רישומו של נאג׳ארה ניכר במסורת המוסיקאלית של כל הקהילות הספרדיות במזרח ובצפון אפריקה.[60] מנהג השירה באשמורות שמקורו בין מקובלי ארץ־ישראל, התפשט לכל הקהילות סביב הים התיכון ועמו שירי ר׳ ישראל נאג׳ארה, כי חלק נכבד משיריו נועדו למעמדים אלה.[61] גם ההנהגות המוסיקאליות של המשורר התפשטו: עקרון השירה לפי המקאמים של המוסיקה האמנותית, אימוץ של לחנים נוכריים, וחיבור מילים על בסיס צורות מוסיקאליות כלליות.

בסמוך לימי חייו עוד שרו את שירי נאג׳ארה על־פי הלחנים שהוא קבע ואף פיוטים חדשים חוברו על־פי לחנים אלה.[62] אך ככלל, בכל קהילה החלו זמרים לשיר את שיריו

60 כתוב־יד אחד ויחיד של ס׳ שארית ישראל שנעתק במארוקו והקדום שבהם הוא כ״י כי״ח מן המאה הי״ז. ראה תיאורו במאמרו של מ׳ בניהו בקובץ זה, עמ׳ רסד. להפצת שירי ר׳ ישראל נאג׳ארה בצפון־אפריקה תרמו רבות שלוחי ארץ־ישראל. דוגמה לכך מצאתי בספר ׳אור תורה׳ לר׳ נתן ב״ר חיים עמרם, יליד צפת, לכבוד יוסף לומברוזו מקהילת איטאלייאני בנא־אמון בשנת תבח״ר. בעמ׳ 5 נאמר: ׳אמר המג״ן ראה זה מצאתי מפלאי הפזמונים שחבר הרב הקדוש תפארת משוררים הוא האור הגדול רבינו ישראל נג׳ארה זצוק״ל מצאתיה ובכתבי קודש לאדוני אבי זצוק״ל. וכמדומה אני שלא הביאו בספרו היקר נעים זמירות ישראל.׳ לדיון בהשפעת נאג׳ארה על הפייטנים בצפון־אפריקה ראה א׳ חזן, שירי פרג׳י שוואט, ירושלים, עמ׳ 56—58; הנ״ל, פיוטי רבי משה בוג׳נח איש טריפולי, ירושלים תשמ״ט, עמ׳ 56—69; הנ״ל, בהינו: בשירתו של רבי אליהו סדבון, ספר זכרון להרב יצחק נסים, סדר חמישי, שירה ופיוט, ירושלים תשמ״ה, בעיקר עמ׳ קנב—קנג, סעיף ׳כוחו של הלחן׳.

61 סמוכין לקשר ההדוק בין שירת נאג׳ארה לבין מנהגי השירה באשמורות ניתן למצוא בשיריו הוא. ראה למשל:

לפנות בקר דוד אבקר / אל לב חוקר ובוחן
בשיר חדש בו ניב נקדש / בו מהלל אל וכי חן
(שארית ישראל, דף 90ב)

ולזמר כבוד שמך / קידמו עיני אשמורות
(מתוך זמירות ישראל, עולת תמיד, 57)

שחר אעיר מתנומות / אקום להודות אל
(מתוך זמירות ישראל, עולת תמיד, 152; הלחן הערבי עליו שיר זה מבוסס רומז לתוכנו ׳שבאה אל באבו עלייה׳)

62 למשל ר׳ שמואל יצחק מודיאנו בספרו רננת מזמור (שאלוניקי תמ״ד; ראיתי צילום של המהדורה השנייה, שאלוניקי תקי״ג, שברשות פרופ׳ מ׳ בניהו) השתמש בעשרה לחנים עבריים של נאג׳ארה מתוך תשע־עשרה להנים עבריים המוזכרים בספר זה.

לפי המקאמים, הלחנים, והצורות הכלליות של המסורת המוסיקאלית המקומית. בתורכיה למשל, הרחיבו המפטירים את מאגר המקאמים שהשתמש בהם נאג'ארה. חלק מאוספי השירים העבריים מתורכיה שעדיין בכתובי־יד בנוים נדבכים נדבכים של שירים מאת משוררים שונים על בסיס הספר שארית ישראל. על כך מעיד, למשל, מ' עזוז:

> כל השירים האלה קבצו באוסף הנקרא 'גונאק' המשמש ראי מוצק שבו משתקף מצב העברים באדרינופלה בכל דור ודור, כי כל סופר האציל מרוחו על[יו] וצרף את פרי עטו אל מחברת המפטירים הזאת. ככה היתה החוברת כמעט לספר הזכרון לכל קורות העדה ההיא...[63]

בחלב אימצו המשוררים את המקאמים של המסורת המוסיקאלית המקומית ומנהג זה הועבר גם לירושלים. בצפון אפריקה, ובעיקר במארוקו, נלקחו ה'טובוע' (מודוסים מוסי־קאליים) של המסורת האנדאלוסית המקומית.[64] כתובי־יד של פייטנים מצפון אפריקה, כבר מאמצע המאה הי"ח מסודרים לפי המודוסים האנדאלוסיים וכוללים שירים רבים של ר' ישראל נאג'ארה.[65] עם זאת, בקהילות כגון בילוגראד, שהיו מרוחקות מהמרכזים העי־רוגים הגדולים שבהם התפתחה מסורת של מוסיקה אמנותית בין היהודים, המשיכו הזמרים לשיר את שירי נאג'ארה לפי לחנים עממיים.[66]

63 עזוז, עמ' 167.

64 על שילוב המוסיקה האנדאלוסית בשירת הבקשות במארוקו ראה א' אמזלג, פרקים במוסיקה של יהודי מארוקו, תל־אביב תשמ"ו; סרוסי, 'ישן' ו'חדש' בשירת הבקשות של יהודי מרוקו, A. Shiloah, 'La Nuba et la celebration des bakkashot au Maroc,' *Judaisme d'Afrique du Nord* (Jerusalem, 1980).

65 כתוב־היד הצפון־אפריקאי הקדום במתכונת זו הוא כ"י אוקספורד, בודליאנה, Opp. Add. 4°38, מס' 1188 בקטלוג נויבאור. כתוב־היד הועתק בשנת תק"ו ודומה להפליא במתכונתו לשארית ישראל. תאור תוכנו המוסיקאלי של כ"י זה ראה סרוסי, 'ישן' ו'חדש' בשירת הבקשות של יהודי מרוקו, עמ' 28.

66 המחקר עוד יצטרך לבדוק את מידת השפעתן של ההנהגות המוסיקאליות של נאג'ארה באשכנז. כוונתי בעיקר להשפעתו על תפיסת המוסיקה בתנועה החסידים בהתהוותה. יש לזכור שדמותו של נאג'ארה לא היתה זרה לחכמי אשכנז וראה בספר תפילות נוראות ושבחות והודאות וזמירות ישראל, פרנקפורט דמיין, תע"ב, וכן במקרה הידוע שהביא ג' שלום במאמרו, שיר של ישראל נג'ארה בפי השבתאים, ספר זכרון ליצחק יהודה גולדציהר, בודפשט תש"ח, עמ' 41—44, ושים לב שמעמד השירה אצל חסידי משיח השקר יעקב פרנק המתואר במאמרו של שלום מזכיר לא במעט את טקסי הדרווישים ואין זה מפליא כלל כי פרנק היה תלמיד כת השבתאים בשא־לוניקי, וחלק נכבד מחייו עשה בתורכיה.

טובה באר־י

'עולת חדש' לרבי ישראל נאג'ארה — נושאים ותכנים

'זמירות ישראל' לר' ישראל נאג'ארה, שיצא לאור בויניציאה בשנת שנ"ט—ש"ס (1600), כולל שלושה קבצים: הראשון והוא הגדול 'עולת תמיד' ובו מאתיים עשרים וחמשה שירים ברובם מסוג הבקשות והפזמונים; השני 'עולת שבת' ובו חמישים וארבעה שירים, לכל שבתות השנה; בקובץ השלישי, 'עולת חדש' נכללו שישים ושבעה שירים. אף־על־פי שמספר השירים בקובץ שלנו קטן, הרבה שירים הם ארוכים מאוד, מקצתם בעלי עשרות מחרוזות.

המשורר כתב על יעודו של הקובץ ועל תוכן השירים שבו במבוא למהדורת ויניציאה (דף ד ע"ב):

> לאותות ולמועדים ולימים נוראים הבאים משנה לשנה ומעדן לעדן דן אנכי כפי העת והזמן. ואדברה בעדות כל מקראי קדש מדי חדש בחדשו וממה שיתחדש חג או מועד בסופו או בראשו, להודות לזכר קדשו על הנסים ועל הפורקן ... והחלק הלז קראתיו עולת חדש לסבת היות זכרון לכל חדש ולמקראי קדש, אשר בסבת החדש יתחדשו חסד ואמת נפגשו ...

כמה מן הפיוטים הם ליטורגיים מובהקים ויעודם וזמן אמריתם קבועים בתפילות החובה של הציבור, כגון לחנוכה, לפסח ולשבועות, קינות לט"ב, תוכחות לילי סליחות ופיוטים לר"ה ויו"כ. הובאו כאן גם תחינות לערב ר"ה, מנהג שהמקובלים חדשו בצפת [1] וכן וידוי לעצירת גשמים. בסוף הקובץ נכללו גם פזמונים לחתן והספר חותם בשיר על מתן צדקה לעניים.

* הדברים המובאים בזה מבוססים על עבודה שנעשתה בהדרכתו של פרופ' ע' פליישר. ציטוט השירים על־פי זמירות ישראל, מהדורת י' פריס—חורב, ת"א תש"ו. מיספור השורות, שלי. במהדורת פריס—חורב לא הובאו ציוני הלחנים המצויים בדפוס ויניציאה.

1 על מנהג זה ומקורו ראה להלן בפנים, ובהערה 6. מ' בניהו הודיעני על כ"י קדום של ס' שארית ישראל לר' ישראל נאג'ארה שבקמברידג', ובו מספר פיוטים ליטורגיים נוספים הדומים מצד סוגם לאלה המצויים בעולת חדש. בין השאר באות בקובץ זה שבע בקשות, לכל אחד מימות השבוע (דף 12 ואילך) וסידרה של בקשות לחודשי השנה בציון שם החודש (הדפיסם י' דוידזון, שירים חדשים לראשי חדשים לר' ישראל נאג'ארה, ספר השנה ליהודי אמריקה [תרצ"ט], עמ' 282 ואילך). בקובץ גם שלושה וידויים נוספים לתעניות של ערב ר"ח וי"ז בתמוז, תוכחות להזדמנויות שונות, שתי בקשות לר"ה, קינה לט"ב, פיוטי רשות שונים ועוד.
רוב השירים בשארית ישראל הם מסוג הבקשות כדוגמת אלה המצויות בעולת תמיד, אבל הם מכונים כאן בדר"כ בשם 'פזמון'. בסוף הקובץ באים ששה עשר פיוטים לחתן (מדף 161 ואילך) שנאג'ארה כתבם לכבוד חתנים שאת שמותיהם כלל בפיוטים. פיוטים אלה מתכונתם היא מעין איזורית כדוגמת הפיוטים לחתן שבעולת חדש, סימנים שלז—שמא. וראה עוד להלן; בעולת חדש יש שתי קבוצות שונות של שירים לחתן.

רוב השירים בקובץ — למרות היותם שירי קדש המכוונים להאמר בזיקה אל התפילות — הם שונים מיצירות פייטניות מסורתיות. מהבחינה הזו טיפוסי הקובץ שלפנינו למצב הפייטנות המאוחרת במאה הט"ז, שבה שירת הקודש אינה קשורה עוד למסגרות המקובלות של הסוגים הקדומים. לא נמצא כאן קומפוזיציות מפוארות כמו מערכת יוצר, קדושתאות וכדו'.

חכמי הקבלה שישבו במזרח ובמרכז שבצפת, טענו כנגד שילובם של פיוטים בתוך התפילה משום שלדעתם לא כוונו הפייטנים בדבריהם את הכוונות הנכונות המתחייבות מהתפילה. לא יפלא, איפוא, שרוב היצירה הפייטנית התרכזה בתקופה זו בסוגים ובשירים שהם ספק ליטורגיים, וברובם לא נועדו להשתלב בתוך התפילות והברכות כפי שהיה נהוג בפייטנות הקלאסית ולאחריה בספרד. גם מעט הפיוטים שסוגיהם ליטורגיים כמו ה'נשמת', 'סילוק' וכדו' (בענין קביעת הסוג אני מסתמכת גם על הכותרות שבראשי השירים) מקום שילובם בתוך התפילה הוא בעייתי.[2]

השירים בקובץ מתחלקים לשתי קבוצות גדולות עפ"י מידת שייכותם לסוגים המקובלים בפייטנות לדורותיה. כמובן, לא כל הסוגים המיוצגים כאן יש להם שורשים בפייטנות הספרדית, קל וחומר בפייטנות הקדומה. האחת משתי הקבוצות כוללת פיוטים שיש להם זיקה כלשהי אל הסוגים הידועים של הפייטנות המסורתית, והשניה, פיוטים לעת מצוא העשויים בז'אנרים שאינם מוכרים כסוגים ליטורגיים בספרד.[3]

בבדיקת סוגי השירים נמצא שבקבוצה הראשונה גדול בהרבה מספר הפיוטים לימות הצום והתשובה על הפיוטים לשבת וחג.[4] עובדה זו מצביעה על מצב הפייטנות במזרח במאה הט"ז בכלל. בתקופת נאג'ארה היו כבר תפילות החג והשבת נטולות ברובן מפיוטים בשל התנגדותם הנמרצת של המקובלים להפסיק בגוף התפילה באמירת פיוטים.[5] כל מה שנותר לפייטן לעשות היה ליצור פיוטים לימות הצום והתשובה. גם המעמדות המיוחדים של אמירת בקשות באמשורות הבוקר או בלילות נתפתחו במידה מסויימת בהשפעת המקובלים. נאג'ארה חיבר תהינות גם לערבי ראשי הדשים.[6]

מעניין לציין כאן שסוגי הסליחות שהיו נפוצים ביותר בפייטנות הספרדית אינם מיוצגים כלל בין שירי נאג'ארה. גם בקבצי הפיוטים במזרח, לפני נאג'ארה, כגון ב'שירים זמירות ותושבחות' (קושטא ש"ה) אין סליחות. הפייטנות המזרחית העדיפה, כנראה, את הבקשות.

'עולת חדש' הוא המגוון ביותר מבחינת תכניו בהשואה לקבצים האחרים שב'זמירות ישראל'. יעודם של השירים מכתיב לרוב את נושאם המרכזי, גם אם הזיקה לנושא היא מועטת. עושר הנושאים המצויים בקובץ איננו אופייני למכלול שירת נאג'ארה, ועל כן גם המסקנות שיוסקו כאן חלות על שירים אלה בלבד.

מקובל לראות בר' ישראל נאג'ארה משורר שבחר לשיר על נושא אחד בלבד, על סבל

2 כגון בפיוטי 'מי כמכה'; לא נראה שהם שולבו במקום הטבעי בתוך ברכות היוצר.

3 כגון פיוטי הבקשות למיניהם, הכתובה לשבועות, שיר על מתן צדקה שהמשורר ראה בחלום ועוד. וראה פירוט להלן.

4 עשרים והמשה פיוטים לימות צום ותשובה לעומת שנים עשר לשבת וחג.

5 את מקומם של סוגי הפיוט הקלאסיים לתפילות שבת וחג תפסו מעתה פיוטים לא ליטורגיים, מעין פזמונים שנאמרו במקום שמותר להפסיק בהם, או אחרי התפילה ובשעת הסעודה.

6 תחינה לערב ר"ח (שיט) וכן תחינה לערב ר"ח תשרי (שכ). על יום כיפור קטן וטכסי התפילה המיוחדים שנערכו ביום זה עיין ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 322 ואילך.

העם בגלות והבקשה לגאולה.[7] הכללה זו נכונה לגבי 'עולת תמיד'.[8] ואולם הקובץ שלנו מביא כמחצית ממספר השירים שאין בהם איזכור לענייני הגאולה[9] ותוכנם תואם את היעודים השונים שלמענם נכתבו, כגון תוכחות, פיוטים להתן ועוד. אבל גם בקובץ שלנו הוא משלב נושא זה בשירים רבים שתוכנם נראה רחוק מאוד מעניינים אלה. כדי ששילוב הנושאים יעלה יפה משתמש המשורר בתכסיסים ריטוריים ואחרים, כפי שנראה להלן.

הקובץ פותח בשלוש בקשות לר"ח,[10] אחת מהן לר"ח ושבת. בכל אחד מהפיוטים הללו מתרכז המשורר בנושא אחד הקשור למועד זה. בראשון (רפ), הוא מפייט את התפילה לברכת החודש, בשני (רפא) נידונים עניינים הקשורים במהלך המאורות ובעיקר הירח, ובשלישי (רפב) מודגשת הקדושה הכפולה של שבת ור"ח החלים ביום אחד.

שנים שנים פיוטים מוקדשים לחנוכה ולפורים. בקשה קצרה לחנוכה (רפג) דנה בדיני הדלקת הנרות ופיוט ארוך מסוג 'מי כמכה' לשבת חנוכה (רפד) מפייט את מגילת אנטיוכוס. באופן סימטרי כמעט נמצא פיוט קצר לפורים (רפו) שבו מודה המשורר לאל על הצלת היהודים בעבר ומבטא את אמונתם שהקב"ה לא יזנח אותם באשר הם שם. השיר מזכיר בסופו סעודת פורים. בפיוט הארוך לפורים (רפה) מפייט המשורר את מגילת אסתר כפי שעשה כבר ריה"ל ב'מי כמכה' המפורסם שלו לשבת זכור 'אדון חסדך בל יחדל'.[11]

פסח הוא החג ה'המפוייט' ביותר בקובץ: אחד עשר פיוטים יועדו לו עפ"י כותרתם ותוכנם;[12] ביניהם 'מי כמכה' לשבת הגדול, פיוטי רשות, נשמת ובקשות לשמונת ימי החג. הבקשות לפסח מביאות עניינים שונים מנושאי הפרשיות המיוחדות של ימות החג. ייתכן שהמשורר הירבה לחבר פיוטים לפסח (פיוט אחד בלבד [שלג] חיבר לסוכות) בשל סמל החג: גאולה. אכן, נושא הגאולה עולה ברוב הפיוטים לחג הזה.

לשבועות שלושה פיוטים, בקשה אחת (רצט) המפייטת את סיפור מתן תורה (בניגוד לסוגה, אין בה שום רמז לנושא הגאולה); רשות אחת לנשמת (ש), שבדומה לרשות הנ"ל לפסח אין בה נושאים מעניני היום ותוכנה — אבל לא תבניתה — מזכיר את הרשויות הספרדיות, והכתובה לשבועות (שא), שהוא מן הפיוטים המפורסמים ביותר של נאג'ארה.

שבע קינות לט"ב כלל נאג'ארה ב'עלת חדש'. ארבע מהן (שב, שג, שו ו־שח) מתארים את החורבן ואת צער האומה המושפלת המחכה לגואל. בשלוש קינות אחרות (שד, שה, שז) מתנה המשורר את כאב האומה בתיאור מאורעות 'היסטוריים' מתקופת החורבן לפי מדרש איכה רבה. זכרון חוויות העבר מתחדד עם הימשכות הגלות גם בהווה, בימיו של המשורר.

פיוטי התוכחה שנכללו בקובץ נחלקו ע"י המשורר ל'תוכחות לילי סליחות' ו'תוכחות ליו"כ' והובאו בספר במקומות שונים. ואלם אין הבדל מהותי בתוכן שתי הקבוצות הללו ולכן אתייחס אליהן כיחידה אחת. הצורות הסטרופיות שלהם משקפות מסורות ספרדיות. שתי התחינות לערב ר"ה, שיט ו־שכ, דומות מאוד בתוכנן ובמבנן. הן מעלות את נושא

7 ראה, א' מירסקי, שירי גאולה לרבי ישראל נג'ארה, ספונות, ה (תשכ"א) במבוא שלו למהדורת השירים שם (עמ' רט—ריד). אך הדוגמאות שמביא פרופ' מירסקי לקוחות מ'עולת תמיד' או משירים שלא נכללו בזמירות ישראל.

8 שירים בודדים יוצאים מן הכלל כגון סימן קלא.

9 דוגמאות אחדות לשירים שבהם אינו מוזכר נושא הגלות — הגאולה: רצט — בקשה לשבועות; שט—שיא — תוכחות; שכא—שכב — רשויות לר"ה; שלז—שמ — פיוטים להתן ועוד.

10 השתדלתי לשמור על סדר השירים כפי שהובאו בספר.

11 ד' ירדן, שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, כרך א, ירושלים תשל"ח, סימן קיב.

12 למעשה, פיוט רצו הוא רשות סתמית שהמשורר וקהלו אמרו אותו בפסח.

קורבן החטאת שהיו מביאים בר״ח בזמן שבית המקדש היה קיים, לכפר על עוונותיהם של ישראל.

חמשה פיוטים לר״ה: שתי רשויות לשני הימים, שני פיוטי קדושה (ואולי הם פיוט אחד בשני חלקים) ובקשה אחת לפני תקיעת השופר. הרשות לנשמת (שכא), תוכנה וסגנונה מתחייבות ממילות הקבע שהמשורר מביא בראשי טורים א וג׳. עיקר תוכנו של הפיוט בשבח האל והאדרת גדולתו, תחילה בלשון של הכרזה סתמית (על פי מילות הקבע ׳אדני גדול אתה׳ שבראשי המחרוזות) ואחר־כך בלשון אישית (על פי צירוף הקבע ׳שפתי ישב־חונך׳ בראש כל טור שלישי). שתי רמות אלו של ניסוח מצויות כבר בפיוט הספרדי, ובאופן מיוחד בפיוטו שלרשב״ג ׳אלהים אלי אתה אשחרך בסוד סגולתך׳,[13] שנאג׳ארה חיקה בפיוטו זה. הרשות ליום ב של ר״ה (שכב) לפי שהיא ליום הדין, תכופות בה הבקשה למחילה ולכפרה והתפילה להיכתב בספר החיים. שני פיוטי הסילוק שכג ו־שכד אף הם שונים זה מזה בתוכנם ובאורכם, והם מקבילים מבחינות אלו לשתי הרשויות הנ״ל. הראשון (שכג), מדבר בגדולת הבורא שברואיו ועולמו מעידים עליה.[14] רעיונות כאלה על מהות האל ועל גילוייה בעולם מצויים בשפע בפייטנות הספרדית, אך הם נדירים מאוד בפיוטיו של נאג׳ארה. במהלך פיוט זה (שכג) יש התרוצצות בין דיבור בגוף ראשון יחיד ורבים ובסוף באה תפילה עקיפה לגאולה (ט 88—89):

׳אדני תמיד איחל עד אשר כל עדר צאני תבאינה בהיכל מלך.׳

בפיוט השני (שכד) מובלט נושא קדושת האל השליט העליון, שכל ברואיו מעריצים אותו ויראים מאימת דינו. החזרה על המילים ׳קדוש קדוש קדוש׳ בסופי המחרוזות תורמת הרבה להדגשת רעיון זה. הבקשה לר״ה (שכה) נכתבה בהשראת פיוטו המפורסם של יהודה שמואל עבאס (בן המאה הי״ב) ׳עת שערי רצון להפתח׳.[15] שני הפיוטים, של עבאס ושל נאג׳ארה מפייטים את סיפור עקידת יצחק, אך נאג׳ארה לא נזקק להרבה אלמנטים דרמטיים המצויים בפיוטיו של עבאס. לעומת זאת, הבקשה לגאולה ב׳עת שערי רצון להפתח׳ מובעת בטור אחד בלבד, בסוף השיר ואילו בפיוטו של נאג׳ארה היא זוכה לשלוש מחרוזות. במחרוזות אלו מקשר המשורר בין תוכן הפיוט, העקידה, ויעודו כתפילה לר״ה ובין הבקשה לגאולה קרובה. נקודת הקשר בין שני הנושאים הוא מקום העקידה, הר המוריה. המקום הזה, מקום קדש הקדשים, יזכיר את מסירות הנפש של אבי האומה, אברהם, ובעקבותיו גם את ההבטחה שניתנה לו בברית בין הבתרים: שזרעו יירש את הארץ. ואילו העם עודנו בין הגויים ונרדף אפילו בארצו.

הוידוי ליו״כ וימי הסליחות (שלב) הוא ספרדי מובהק בתוכנו (הוידוי מנוסח בו בגוף ראשון יחיד) ובתבניתו, וניכרת בקטע האמצעי שבו השפעת וידויו של ריה״ל.[16] בקובץ

13 ד׳ ירדן, שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול א, ירושלים תש״ל, סימן כג.

14 השווה לעניין זה את הסילוק של ריה״ל ׳אלהים אל מי אמשילך ואין ערוך אליך׳, בראדי, כרך ג, עמ׳ 286 (סימן קמח) ושם טורים כמו: ׳זה עולמך יעידך כי אין בלעדיך׳ או ׳חכמתך בכל מבארת ואות חותמך נכרת׳ ועוד.

15 י׳ דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ע 1053. פיוט זה היה נפוץ מאוד בקהילות המזרח וזכה לחיקויים רבים. הוא שימש כלחן לפיוטו שלר׳ ישראל הנ״ל.

16 גוף הוידוי בנוי בדיוק לפי הדוגמה של גוף הוידוי שלריה״ל ׳אשמתי ואשמו גאות משכני׳, ד׳ ירדן, סימן סג.

כלול גם וידוי לעצירת גשמים שאף הוא בנוי כדוגמת הוידויים בספרד (כגון אצל שלמה דפיארה), אם כי, שלא כנהוג בספרד, בפיוטו של נאג'ארה יש פניות אל האל גם בגוף ראשון רבים ויש בו גם בקשה לגאולה.

בקובץ כלולים גם שני פיוטים לספר תורה: האחד (שלה), לפני הוצאתו בשמחת תורה והשני (שלו) לפני החזרתו להיכל (בשבתות ובחגים?). פיוטים אלה מרבים בבקשה לגאולה; הנושא בולט במיוחד בסימן שלו הארוך יחסית. בפיוט זה חוזרות ונשנות הבקשות שהאל יראה בסבל העם בגלות, שישלח את המשיח, יקבץ את העם מתפוצותיו ויבנה את בית המקדש. לא נעדרת כאן גם הבקשה לנקמה באויב; השמחה המוקדמת על מפלת שונאיהם שלישראל מובעת בדמויים עזים כמו: 'כדוב שכול תפגשם' (ט' 30) או 'ובחרבך אותו בתק' (34).

שמונה שירים עפ"י כותרתם נועדו לחתן,[17] אך הן שתי קבוצות של שירים בעלי תוכן, תבנית וכנראה גם יעוד שונים.[18] הקבוצה הראשונה, שירים שלז—שמא, הם פיוטים שבהם מזמינים את החתן לעלות לתורה: 'עלה תוך קהל אמוני לקרוא בתורת אדני' (שלז, 2—3), ומברכים אותו שיראה נחת עם אשתו: 'רוה יהיה וגם רטב כי מצא אשה מצא טוב' (שלז, 13—14) ושיזכה לחיים ארוכים ולצאצאים רבים: 'שדי יפרך בבנים' (שלה, 5). לעתים זוכה גם הכלה לברכה שתהיה 'כאמהות אשר בנו שתיהם את בית ישראל' (שלז 23—24). פיוטים אלה דומים זה לזה בתוכנם ובתבניתם והם נבדלים בעיקר בחרוז הקבוע שלהם שנבחר לפי שם החתן שלכבודו נכתב הפיוט כמו שלמה בפיוט שלה, אפרים בפיוט שלט ועוד.

הקבוצה השנייה של שירים, שמב—שמד, הם שירים לחתן עפ"י כותרתם אך למעשה אלה שירי חול מובהקים. תוכן שירים אלה כשל שירי חשק המתארים את יסורי החושק ואכזריותו של החשוק עפ"י המסורת של שירי החול הספרדיים. אפשר לתמוה על מציאותם של שירי חול כאלה בתוך קובץ של שירי קודש, אך לא פחות מתמיהה העובדה שבין הפיוטים המסורתיים לחתן אין נאג'ארה מעלה את נושא הגלות והגאולה; זאת בשעה שהיתה מסורת מוכרת ונפוצה במזרח בתחום זה. בפיוטים רבים שנכתבו במזרח במאה הט"ז לחתן או לברית מילה באה הבקשה לגאולה, להזכיר למשתתפים שאין שמחתם שלימה כל עוד מפוזר העם ובית המקדש חרב. רעיונות אלה מצויים גם בין שירי שלמה מזל טוב, אשר נאג'ארה הכיר את יצירתו ואף הושפע ממנה.[19] השיר החותם את הקובץ (שמו), מדבר על

17 מעניין שבמהדורת ויניציאה מבדיל המשורר בכותרת בין שתי קבוצות השירים לחתן. לסוג העממי מסורתי הוא קורא 'פיוט' או 'לחתן בשם פלוני', ואילו לקבוצה השניה (של שירי חול) הוא קורא 'פזמון' ו'שיר'. ואולם במהדורת צפת כולם מכונים פזמונים.

18 בספרד הכירו שני סוגי שירים לחתן. האחד, פיוטים שנועדו להקרא בבית הכנסת והשני שירי חתונה במתכונת שירי חול עם ענייני שבח והשק. ראה על כך אצל א' חזן, שירי פרג'י שוואט, ירושלים תשל"ו, עמ' 32—33. לעניין ציורי החשק בשירי השבח לחתן ראה ד' פגיס, שירת החול ותורת השיר לרמב"ע, ירושלים 1970, עמ' 140 וההערות שם.

19 נביא כאן שתי דוגמאות מני רבות למציאות נושא הבקשה לגאולה מבין השירים לחתן וברית מילה אצל שלמה מזל טוב בקובץ 'שירים זמירות ותושבחות'. סימן עב בא פיוט לברית מילה לתאומים שפתיחתו: 'דמי הילדים אלהי כעולות תקבל' והסיום: 'בציון והראל / וקרית אריאל / ומקדש ובית אל / בנה צור לתלות'. שם, סימן קט, פיוט לחתן שתחילתו: 'שירת דודי שירת כרמו'. ושני הבתים האחרונים הם:

ולציון איש צמח יצמח / יחזיק כידון יקח רומח
בבנות אולם נוטש ארמון / דוד אדמון אצלו אמון.

החשיבות שבמתן צדקה לעניים. אין זה פיוט בעל אופי ליטורגי וסוגו אינו מוגדר. ייתכן שהוא נכתב בעקבות חלום שהיה למשורר, כפי שצויין בראשו.[20] המשורר ניסח את השיר כך שיתאים להיקרא בציבור, כדי לזרז את האנשים לקיים את המצוה.

תבניות השירים, משקלם [21] והתכנים שבשירי ר׳ ישראל נאג׳ארה משקפים מהד גיסא את ׳הטעם החדש׳ של השירה העברית במזרח, אך מאידך גיסא, הם קשורים עדיין בנימים רבות אל שירי התקופה הספרדית. להלן מספר דוגמאות המלמדות על הנושאים החדשים המפרנסים את שירי נאג׳ארה או על עיבודם החדש של נושאים מוכרים בשיריו.

יסודות אפיים

בקבוצת הקינות לט״ב בולטים שלושת הפיוטים הארוכים המפייטים קטעים מאיכה רבה: אחד על אשת דאג בן יוסף שבשלה את בנה בזמן המצור על ירושלים (שד); אחד על הבן שאכל בשר אביו (שה); ואחד על גזירות אדריינוס קיסר רומי והטבח שטבח בעם לאחר דיכוי מרד בר כוכבא (שז). בפיוטים אלה נשאר המשורר נאמן על־פי הרוב למקורות, אבל כאשר המקור המדרשי קצר או מצומצם, הוא מרחיב את הסיפור ומוסיף פרטים ואפק־טים דרמטיים. הקינה על האישה שבשלה את בנה היא ההוכחה הטובה ביותר לכשרונו של המשורר ביצירת שיר אפי בעל אופי דרמטי מרשים.

קינה שה מתארת את זוועות הרעב של אלה שנמלטו מידי אדריינוס ונחבאו במערות שבהרים. לאחר שאזל מזונם היו האנשים יוצאים, כל אחד לפי תורו ומביאים למאכל גופות שמצאו בחוץ. פעם יצא אדם ומצא את גופת אביו; הוא טמנו באדמה, סימן את מקום הקבורה וחזר בחוסר כל. אך ביום אחר כאשר מצוקת הרעב גברה וגם גוויות לא נמצאו עוד, מצא אחד האנשים את הציון והוציא את הנקבר והביאו להבריו. לאחר שכלו לאכול שאלו את חברם היכן הצליח למצוא את הגופה והוא סיפר להם. אז נבהל הבן ומרט שערו מרוב צער כי הבין שאכל מבשר אביו.

הסיפור כפי שהוא מובא במדרש כבר מכיל אלמנטים דרמטיים וע״כ לא הוצרך המשורר להרחיב הרבה בפיוט עצמו. במקום זאת מתאר נאג׳ארה את טירוף הרעב שדבק באנשים, מתוך התבוננות במעשיהם. בתחילה הם מתייחסים למעשה אכילת הפגרים כאל מעשה אונס של הטבע כאשר צורך ההשארות בחיים גובר על הכל: ׳יצאו לדרוש בלי אונים / פגרי אחיהם בשאונים׳ (ט 31—32). הפגרים עדיין מכונים כאן ׳אחים׳, אבל בהמשך כאשר הרעב גובר אין עוד מקום להבחנה, ע״כ מבליט המשורר את החפזון שבו קובר הבן את אביו: ׳אזי נחפז במר נפש נשאהו וקברו שם׳ כדי למנוע מאחר להטוף ממנו את ה׳שלל׳. על הסימן שהבן שם כציון לקבר מוסיף נאג׳ארה הסבר הטומן בחובו את שעתיד לקרות (בצטטו מישעיה נח, יב) ׳וישם עליו סימנים מיראת ״שובב נתיבות״ רעב ואיש מכאובות׳ (42—44). בניגוד למצוי במדרש, ששם אין הבהנה מוסרית בין הדמויות, בוחר המשורר לעמת את אופיים; הבן הקובר את אביו והחבר שאינו חס על הקבור. מעשה החסד של הבן בסמנו את הקבר הופך באופן אירוני למקור צערו אח״כ, כיון שהברו, שלא מצא גופה,

20 על חיבור שירים בחלום ראה דברי משה אבן עזרא ב׳ספר העיונים והדיונים׳, מהדורת א׳ הלקין (תשל״ה), עמ׳ 121 ואילך.

21 המשקל הנפוץ ביותר בשירי נאג׳ארה הוא המשקל ההברתי פונטי. ראה על זה במאמרי, עלייתו של המשקל ההברתי־הפונטי בשירה העברית בימי־הביניים, מחקרי ירושלים בספרות עברית ה (תשמ״ה), עמ׳ 50 ואילך.

נמשך דווקא אל המקום המסומן 'וירא ציון העצמים, ועינו עליו לא חסה ויוציא אותו מאשמנים' (49—51). הפיוט מסיים בבקשה לגאולה: כפי שנתקיימו נבואות החורבן תת־קיימנה גם נבואות הנחמה. ואיזה כנוי מתאים כאן יותר למשיח מזה שהמשורר בחר בו עפ"י מלאכי ג, כד: 'וישלח אל שוכן ערבות "משיב לב בנים על אבות"'. בשלוש קינות אלה בולטת חיבתו של נאג'ארה לנושאים אפיים ולשימוש באמצעים דרמטיים. תופעה זו היא אחת מסממני הרוח החדשה בשירה העברית[22] שנמעניה היו מכל שכבות העם ולא רק מן המשכילים שבהם.

נראה לי שהיצירות בסוגים אפיים כאלה זכו לתפוצה ולאהדה בתקופה זו דווקא, מפני שהן דמו לרומנסות שרווחו בפי העם, ושמטבעם היו שירים אפיים עם אלמנטים דרמטיים. לעתים קרובות שרו היהודים בימים שבין המצרים רומנסות בעלות תוכן עצוב כדי לעורר את הצער שבלב, אבל שירים אלה נלקחו ממקורות שונים ולרוב ממקורות לועזיים.[23] ייתכן שנאג'ארה, בכותבו מעין רומנסות כאלה בעברית על נושאי החורבן, התכוון להחליף את הרומנסות הלועזיות שהעם נהג לשיר, ולהעניק לו 'שירים עצובים' המספרים על קורות היהודים ולא על זרים.

גם פיוטי 'מי כמכה' שייכים לסוג השירה האפית ונראה שאותה מגמה עממית פעלה בפיתוח שני הסוגים גם יחד. אמנם 'מי כמכה' הספרדי איפשר, ביריעתו הארוכה, פיתוח עלילה אפית נרחבת, והוא מצד זה מיוחד במינו בפייטנות הספרדית,[24] אבל הנושאים שפיר־נסו את הסוג הוגבלו מאוד כבר בראשית התפתחותו, והם מתרכזים בעיקר בסיפור תולדות הבריאה עד ליציאת בני ישראל ממצרים. נראה שיהודה הלוי היה הראשון שפרץ את גבולות הסוג בכותבו את 'מי כמכה' לפורים (שאח"כ נקרא בשבת זכור) 'אדון חסדך בל יחדל' המפייט סיפור מקראי — את מגילת אסתר — במקום הנושאים המסורתיים שמנינו לעיל. בעקבותיו הלכו גם פייטנים אחרים בפיוטי מי כמכה לפורים. אבל נאג'ארה הלך צעד אחד קדימה ובחר כנושא ל'מי כמכה' שלו לשבת חנוכה מקור חוץ מקראי, את מגילת אנטיוכוס. הפיוט הארוך למקרא מגילה (רפה) מעלה את טיפור מגילת אסתר לפי סדר הארועים שב־כתובים, אלא שנאג'ארה בחר בפיוטו זה בתבנית מיוחדת השונה במידת מה מהתבנית הקלאסית של פיוטי 'מי כמכה'. בחירת לחן של רומנסה (וכן תבנית המזכירה סוג זה) לפיוט זה מחזקת את ההנחה שהובעה לעיל, בדבר רצונו של נאג'ארה ליצור פיוטים שישמשו כתחליף לרומנסות הנפוצות בפי העם. רק ב'מי כמכה' לשבת הגדול נשאר המשורר בארועים שקדמו ליציאת מצרים ואינו דן בבריאת העולם וכדו'.

יסודות תימאטיים בתוכחות וברשויות

התוכחות והרשויות הם פיוטים שמקובל לייחס להם תכונות של שירים ליריים אישיים לפחות על־פי מה שמצוי, בסוג זה, במסורת הפייטנית הספרדית.[25] ואולם בין פיוטי נאג'ארה בקובץ זה (ובכלל) נמצאים מעט שירים אישיים כאלה. התוכחות והרשויות של נאג'ארה

22 אמנם ניתן למצוא ניצנים לסוג זה כבר אצל ריה"ל בקינה שלו על רצח זכריה 'יום אכפי הכבדתי' (ירדן, עמ' 537) וגם בפיוט שלו לחנוכה 'על חנה את לבי אקרעה' (שם, עמ' 884).

23 עיין על כך אצל מ' אטיאס, רומנסירו ספרדי, ירושלים תשט"ו, עמ' 36 ואילך ומבחר השירים שהוא מביא לעונה זו.

24 ראה ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 388—394.

25 ראה ע' פליישר, שם, עמ' 401—402.

מדגימים יפה את מקורות ההשפעה השונים של האסכולה הספרדית ואולי גם של הזוהר שמהם שאב בעיצוב דמות שירתו, הן באשר לתכנים והן באשר לצורות. בתוכחה 'יחידה בטהר רעיון' (שי), פונה המשורר אל נפשו כדרך פייטני ספרד בסוג זה, ומפציר בה שתיזהר מפיתויי הזמן, ושתשכח את תענוגות העולם הזה כי הם הבל. מהלך רעיונות דומה נמצא גם בשיר שכח וגם בשירים אחרים. תוכחות אחרות כמו שט, שכט, של ועוד, מנוסחות יותר כשירי מוסר. הדובר מתאר את חלופיות החיים ומזרז את שומעיו לחזור בתשובה כל עוד יש פנאי, כי אין האדם יודע את יום מותו. המוטיב של עשיית מעשים טובים בעוה"ז שפי־רותיהם לעתיד לבוא מובא בציור של 'הכנת צידה לדרך' החוזר בהרבה תוכחות, כגון בסוף שיר שיב או שטז (36—37): 'הכיני היום צדה את אשר תאכלי מחר'. לצד תכנים אלה, והם הרוב, נמצא גם תוכחות השואבות את נושאם מספר הזוהר. התוכחה 'שובו נא שובו אחים' (שיא) מתארת בצבעים מבעיתים את יסורי חיבוט הקבר העוברים על החוטא לאחר מותו. תיאורים אלה לקוחים מהזוהר,[26] והם משמשים כאזהרה לחוטאים וכעידוד לחזור בתשובה ולהנצל. התיחסות אל נושא זה המכונה 'שבעת עדנים'[27] מופיע גם בשיר של, המזכיר במבנהו (מרובעים) וביחוד בהצטעצעות לשונו, את המסורת הספרדית. למרבה הפלא נרמז בסוף תוכחה זו גם עניין הגאולה ובו מובטח לחוזר בתשובה שיזכה לראות בבנין ירושלים.

וַעֲבוֹד לָאֵל / בִּהְיוֹת לְאֵל / יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בֵּר וָשֶׁבֶר
תִּפְקַח קוֹחַ / תַּחְלִיף כֹּחַ / וְכִנְשָׁרִים תַּעֲלֶה אֵבֶר
וּלְעִיר שָׁלֵם / תֵּלֵךְ שָׁלֵם / בְּאוֹר בֹּקֶר יִזְרַח שָׁמֶשׁ.

באופן בולט יותר מובעת המשאלה לראות נקמה באויב והתפילה לגאולה בתוכחה שכו, שגם בניסוחה יש עירוב של יסודות אישיים וציבוריים ומעברים תכופים מגוף ראשון לשלישי כמו למשל במחרוזת השנייה (9—16):

שׁוֹחֲרֵי פָנֶיךָ פְּנֵה
וּזְמִירֵי שִׂיחָם תַּעֲנֶה
אֶת עָרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶה
וּרְצֵנִי כְּמוֹ אָב אֶת בֵּן.

עירוב נושאים וניסוחים כאלה איננו מצוי, כמדומני, בפייטנות הספרדית,[28] והוא מיוחד, איפוא, לנאג'ארה, לזמנו ולרקע החברתי והאידאי של שירתו. עוד מצויה בין התוכחות הנ"ל אחת (שטו), שנושאה שבח הבכי המביא את האדם לחזור בתשובה. אף נושא זה אינו נפוץ בפייטנות הספרדית.

26 פרשת נשא, דף קכו ע"ב ואילך.

27 שם קכז ע"א. ואלה הם שבעת בתי הדין שבהם נידון האדם כשהוא יוצא מהעולם הזה. נאג'ארה שומר בקפדנות על סדר הארועים המועלים במקור והוא אף מונה את שבעת ה'דינין' או העדנים והם (71—76): 1) 'צדק יציאת נפש'; 2) 'ודין הכרוזים'; 3) 'וחרפת המתים וכו'"; 4) 'ודין חיבוט קבר'; 5) 'ודין תולעים'; 6) 'קלחת גיהנם'; 7) 'ודין רוח נודד לעוף מפה אל פה'.

28 אך הוא מצוי בתוכחה הגדולה של רס"ג 'אם לפי בהרך צורנו', מ' זולאי, האסכולה הפייטנית של רס"ג, עמ' רסה ואילך.

גם הרשויות של נאג'ארה, כמו התוכחות שלו, מדגימות את המגמות החדשות בשירה העברית במזרח במאה הט"ז. על כן נמצא גם כאן השפעות מהמסורות הספרדיות אך בשי־נויים, על־פי רוח הזמן ומתוך רצון להתאים שירים אלה לקהל שונה, פשוט יותר בהשכלתו. באופן כללי בולט מיעוט היצירה בסוג הרשויות, לעומת פריחתו ותפוצתו הרבה בתקופה הספרדית. עובדה זו מעידה כנראה גם על שינוי במעמדן של יצירות ליטורגיות בתפילה.[29] במקום הרשויות מרבים המשוררים בתקופת נאג'ארה לחבר בקשות,[30] סוג שקלט לתוכו תכנים שונים, ביניהם גם כאלה שאנו רגילים למצוא כדוגמתם ברשויות הספרדיות. בקובץ שלנו מובאות שבע רשויות לעומת שבע עשרה בקשות, אבל תפוצת הבקשות עוד יותר גדולה בשאר הקבצים שב'זמירות ישראל'.

ברשות אחת בלבד, 'יגדל בפי תמיד שם זכרך אל חי' (רצו) נמצאים ניסוחים אישיים ומהלך עניינים המזכירים את הרשויות הספרדיות. ראוי להעיר שבראש פיוט זה מציין המשורר כלחן את הרשות של רשב"ג 'שואף כמו עבד'. בפיוט נשמרים גם הצורה והמשקל הקלאסיים. ברשות אחרת (ש) באים ניסוחים אישיים ובקשה לגאולה לאומית בתערובת משונה שאינה נפוצה בספרד.[31]

הכתובה לשבועות היא ללא ספק היצירה המפורסמת ביותר של נאג'ארה. חג זה נסתמל כיום נישואים בין הקב"ה וכנסת ישראל. הכתובה נקראת בבית הכנסת לפני הוצאת ספרי התורה, ויש קהילות הממשיכות את מנהג אמירתה עד ימינו אלה. רעיון החתונה הסמלית מומחש בחיבור במבנה הפרודי של כתובה מסורתית. פארודיות על הכתובה[32] נכתבו כבר בספרד כגון הכתובה במקאמה של יהודה אבן שבתאי 'מנחת יהודה שונא הנשים'. ואולם פארודיות אלה נכתבו לשם שעשוע ובהקשרים הומוריסטיים בעוד שהפארודיה של נאג'ארה היא בעלת אופי נשגב ומטרתה להמחיש את הברית שבין האל ועם ישראל.

תפילה במקום קורבן

אחד הרעיונות השכיחים בהרבה משירי נאג'ארה הוא שהתפילה היא תחליף לקורבנות. כבר אמרו זאת חז"ל בבואם לבסס את תפילות החובה שלנו. אל נושא עתיק זה נזקקו חכמים ופייטנים בכל הדורות, כדי למקד את חשיבות התפילה במצוות הדת, אולם המקובלים הבליטוהו באופן מיוחד ופיתחו גם הכנות ריטואליות לפני התפילה. מטרת נוהגים אלה

29 על מעתקי סוגים קדומים ממקומם ועל המשך יצירה פייטנים סביב תפילת נשמת בתקופה הנידונה כאן ולאחריה ראה א' חזן, תמורות בסוגי השיר בשירה העברית בצפון אפריקה, ספונות, יז (תשמ"ג), עמ' 339 ואילך. על פיוטי רשות ונשמת במנהג השבתאים ראה: מ' בניהו, פיוטים ותעודות על השבתאות בכ"י מפרס, ספונות, ג—ד (תש"כ), עמ' יד—טו, כא—כד. היצירה בסוגי הרשות, הנשמת, הוידוי ועוד נמשכה במרכזים שונים בתפוצות ישראל. דוגמאות מאלפות לפיוטים כאלה מפייטני פרס ובוכארה ראה: מ' בניהו, משוררים ומפזמנים בפרס ובבוכארה במאה הי"ז, סיני, פז (תש"מ), עמ' קלה ואילך.

30 הגדרת סוג זה, השונה מהבקשות הספרדיות, אינה פשוטה. נראה לומר ששירים אלה שימשו את המתפללים, כנראה, בהקשרים לא ליטורגיים, בשבת ובחגים, בהתכנסויות שלפני התפילה (כך מקובל עד היום במספר קהילות ישראל). באשר למוצאו של המנהג ודרך התפתחותו דרוש מחקר מעמיק ויסודי.

31 גם תבניתו הסטרופית של השיר יוצאת דופן ואינה מצויה בספרד.

32 ראה י' דוידזון Parody in Jewish Literature, N.Y. 1907 pp. 34—36

היה להביא את המתפלל למצב שבו יראה את עצמו כאילו הוא הקורבן המועלה על המזבח.[33]

אצל נאג'ארה משמשות המילים 'תפילה' ו'שיר' בערבוביה, ונראה שאין הבחנה מהותית במעמדן; התפילה והשיר באים שניהם כתחליף לקורבנות שהיה הדובר (המתפלל) מביא אילו עמד ביהמ"ק על מכונו. כך הוא בשיר ש (28): 'ולתפילת עמך שור כמו קרבנותיו וכמו ריח ניחוחי', או ב־רפב (31—32): 'עתה (שאין לנו בית מקדש) שעה ניב דל ורחשו תמורת קרבנו ועולתו'. ובאותו הקשר נמצא גם ניסוחים כמו בשיר שלג (6—7): 'שירים במקום פרים אוביל שי למורא' או ההבלטה בשיר רפג (27—29): 'ואתשיר לך זמירי / יערב לך שירי כעולת בקר שוה'. אולי ניתן להסיק מניסוחים כאלה שהמשורר ראה בשיריו ובתוכנם משהו המקביל בערכו לתפילה.[34] ואולי מודגש כאן הצד המוסיקאלי בביצוע השירים. ידוע עד כמה החשיבו נאג'ארה ובני דורו, ביניהם ר' מנחם די־לונזאנו, את המוסיקה כמעוררת רגשות ומכינה את לבו של האדם להתפלל בהכנעה לפני בוראו.[35]

גלות וגאולה

תיאור סבלות הגלות והבקשה לגאולה הבאים יחד בדרך הטבע, הוא מן הנושאים העתיקים בשירה העברית לדורותיה ומרכיב מרכזי בתפילות הקבע של הצבור. גם משוררי ספרד, שהוו מופת לנאג'ארה, נזקקו למוטיבים אלה בפיוטיהם. במה שונים, אם כן, פיוטי נאג'ארה בעניין זה מפיוטי קודמיו הספרדיים? השוני טמון, כמדומני, לא בנושא עצמו אלא בדרך הטיפול בו, ובתכיפות הופעתו בשירים בעלי יעודים ליטורגיים מגוונים.[36]

אצל פייטני ספרד, כמו הרשב"ג וריה"ל, בדרך כלל בא הדיון בנושא גלות וגאולה בפיוטים מוגדרים כמו הרשויות הלאומיות או הגאולות, הקינות והסליחות, אך אין הוא משולב בדרך כלל בפיוטים ליטורגיים מסוגים אחרים. נאג'ארה לעומת זאת אינו מייחד — בקובץ שאנו דנים בו — שיר שלם לנושא הזה אלא הוא משלב אותו בתוך פיוטים בעלי תכנים שונים ובתוך זה גם פיוטים מסוגים שלא היינו מצפים למצוא את הנושא עולה בהם כמו תוכחות, וידוי לעצירת גשמים ועוד. כדי לגשר בין הנושאים הרחוקים נזקק נאג'ארה לאמצעים ריטוריים ותחבולות שונים.[37]

ברוב הפיוטים נמצא שעניין הגאולה מועלה לקראת סוף השיר לאחר שבתחילתו נידון נושא החג שלשמו נכתב. אך יש שירים אחרים שבהם נושאי הבקשה לגאולה שזורים בתוך

33 ראה ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 127 ועוד.

34 מוטיב זה של תפילה או שיר במקום קורבן מצוי מעט מאוד בקובץ 'עולת תמיד' (כגון בשיר פב), כיון שאינו קובץ ליטורגי והשירים שבו לא נאמרו ככל הנראה במסגרת תפילות הקבע.

35 על תפקידה של המוסיקה בביצוע פיוטים בתקופה זו, ראה י' יהלום, ר' ישראל נג'ארה והתחדשות השירה העברית במזרח לאחר גירוש ספרד, פעמים 13 (תשכ"ג) עמ' 96—124, ובמיוחד מעמ' 119 ואילך.

36 למעלה ממחצית מספר השירים בקובץ מזכירים נושא זה והוא בולט בפיוטים הליטורגיים לעומת היעדרו בשירים אחרים, כגון אלה שנועדו לחתן.

37 לעיתים מתהווה הקשר באמצעות מילים מפורשות: המשורר מעלה על נס מאורעות היסטוריים מן העבר ומבקש על ישועה דומה בהווה. כך למשל בפיוטים לפסח: 'כן עתה נדחי יכנס' (רפח, 31) ופיוט רצג: כמו שבעבר פסח ה' על בתי ישראל במצרים כן 'הוא יפסח עתה על שביתנו ואותם יקבוץ מארץ לא להם' (רצג, 19—20) ועוד. טכניקה זו של קשר מילולי בין עבר להווה נפוצה מאוד בקובץ 'עולת שבת' כגון רכט (3—4), רלט (2—3) ושם 11—12 ועוד.

השיר באופן מרשים בתיחכומו, כאילו הם חלק בלתי נפרד מנושא החג או המאורע. כך למשל ברשות לסוכות (שלג) שבו מפייט המשורר את נושא ארבעת המינים ודימויו לקוחים מויק"ר פרשה ל סימן יד, שעל פיו כל אחד מארבעת המינים מקביל לאבר מאברי האדם המשתתפים בתפילה: כפות התמרים לשדרה, האתרוג ללב, ההדסים לעיניים והערבות לשפתיים. ומהו תוכן תפילתו של הנוטל ארבעת המינים כפי שעולה מפיוטו של נאג'ארה? יראה האל בסבלות העם הנרדף ויצילו מיד אויב אכזרי. אז יוכל העם להודות לו בארבעה מינים אלה. כך מקרב המשורר בין נושאים שלכאורה אין בהם כל קשר:

שַׁדַּי שׁוּר צֹאן תַּעְרֹג מְגוֹזֵז וְחוֹלֵב
וּבַחֲמָתְךָ תַּהְרוֹג צַר אֵלֶיהָ עוֹלֵב
וְתוֹדֶךָ בְּאֶתְרוֹג אֲשֶׁר דּוֹמֶה לַלֵּב
הַצֵּל מִיַּד כֶּלֶב גֶּפֶן סְמָדַר
וּפְרִי עֵץ הָדָר

במחרוזת האחרונה של פיוט זה מובא צימוד משולש שבאמצעותו פונה המשורר אל האל ('רוכב בערבות') ומבקש שיחזיר את עמו לירושלים ('מסלול בערבות [= במדבר] שים לירושלים') וקושר נושאים אלה אל ערבות הנחל של החג ('אזי בערבות דומה לשפתים אסגוד על אפים').

הפיוט הפותח את הקובץ, הבקשה לר"ח (רפ), מזכיר את תפילת רב בברכות טז ע"ב ומפייט את תוכנו. הדימיון בין הפיוט והתפילה נוצר על־ידי השימוש במילות הקבע 'חדש' בראש כל מחרוזת. ואולם אין נאג'ארה מסתפק בניסוח שירי של התפילה אלא הוא מוסיף בכל מחרוזת גם בקשה הקשורה לנושא גאולת העם; אם בתפילה נאמר 'חיים של ברכה' מפרט נאג'ארה מה הם חיים של ברכה או 'חדש ברכה' כדבריו (טורים 21—24):

חֹדֶשׁ בְּרָכָה לִי הַמְצֵא
וְחַרְבִּי צַוֵּאר צַר תֶּחְצֶה
וְשִׂיחַ רִנָּתִי רְצֵה
כְּמָר[38] דְּרוֹר בְּשָׂמִים רֹאשׁ.

הפיוט השני לר"ח (רפא), מספר בגרמי השמים, ובמיוחד זוכה הירח לתיאור מפורט. אך נראה שכל זה אינו בא אלא כדי להביא את הדימוי בין עם ישראל והלבנה 'אל עם אליה נמשלת' (28), כאשר נקודת ההשוואה ביניהם היא ההתחדשות. מכאן עולה הבקשה שית־חדשו ימי האומה כקדם, כפי שמתחדש הירח בראשית החדש. ונאג'ארה מסיים את המח־רוזת השלישית בציטוט מהתלמוד:[39] 'חדש עם "הם עתידים להתחדש כמותה"' (35—36).

לעיתים מתקשר נושא הבקשה לגאולה אל התכנים האחרים בפיוט באמצעות משחקי

38 במהדורת פריס—חורב, כתוב 'כמו' אבל במהד' ויניציאה מובא 'כמר' ונראה שהוא הנכון עפ"י שמות ל, כג.

39 סנהדרין מב ע"א: 'וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהן עתידין להתחדש כמותה ולפאר יוצרם על שם כבוד מלכותו'. המקובלים הירבו להתייחס אל מחזור הירח כמסמל את נוכחותה או התרחקותה של השכינה, ועיין על כך אצל ג' שלום, פרקי יסוד וכו', עמ' 146.

לשון ושיבוצים מתואמים.[40] כך, למשל, משבץ המשורר בשיר רצא בסטרופת הפתיחה את הפסוק מהפרשה שנקראה ביום רביעי של פסח: 'אם כסף תלוה את עמי' (שמות כב, כד), אבל המשורר מוותר על מילת התנאי 'אם', דבר המקל על הוצאת הפסוק מהקשרו ומעניק לו משמעות שונה. עפ"י ההקשר החדש, מובנה של המילה 'כסף' היא מלשון כיסופים שהעם חש כלפי האל בצפייה לגאולה, ובדברים כאלה פותח נאג'ארה את פיוטו (1—4):

עַד אָן תְּהִי נָד מֵעִמִּי
וְכֶסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי עד אן וכו'

יִכְסֹף לָךְ עַם יוֹשֵׁב שְׁבִי
וְעֵינָיו אֵלֶיךָ כָּלוּ

גם בהמשך יוצר המשורר קשר מילולי בין תוכן הפרשה — מתן עזרה כספית לנזקקים 'שמת חק להיות מסמך כל מך ורעב ונקשה' (11—12) — לנושא הקרוב אל ליבו, צרת האומה המושפלת והמיחלת לגאולה: 'הלא תראה כי מך עמך מכל עם ... אותו מרב מים המשה, וחיש לחם את לוחמי' (15—18).

אך ישנם גם שירים שבהם אין המשורר מקפיד על קישור רעיוני או לשוני בין התכנים השונים, והבקשה לגאולה מובאת במחרוזת האחרונה כעין תוספת לנושא הראשי, אך דווקא תוספת זו היא המרשימה כי היא באה כסיום השיר. כך נוהג נאג'ארה למשל בפיוט רפט, שדן במצוות השארת הוולד אצל אימו שמונה ימים עפ"י ויקרא כב, כז: המחרוזת האחרונה היא כולה בתחום הבקשה לגאולה ללא כל מעבר בין הנושאים.

אם עד כה ניסינו לעמוד על מה שיש בשיר נאג'ארה מבחינת התכנים השונים, ראוי אולי להצביע גם על מה שאין בהם. כאשר אנו משווים כאן את שירי נאג'ארה לפייטנות הספרדית, בולטת במיוחד ההיזדקקות המועטת בשיריו אל נושאים הגותיים שהם ממאפייניה המובהקים של הפייטנות הספרדית. הירהורים הגותיים על חלופיות החיים, על הזמן הבוגד והבלי העולם מצויים אמנם גם בתוכחות של נאג'ארה, כפי שהם מצויים בסוג זה בספרד, אבל הגות תיאולוגית נדירה כאן מאוד.[41] גם במקרים בודדים אלה מועלה הנושא בדרך קצרה ללא ניסיון לפיתוח, כאילו הם ציטוטים מתוך איזה פיוט ספרדי, כגון רשויות של רשב"ג וכדו'.

נאג'ארה מוותר לא רק על התכנים הפילוסופיים שביחס הדיאלקטי בין האל ובני האדם אלא שגם בנושא הגלות וגאולה אין הוא נזקק ליסודות הגותיים מעין אלו שהביע ריה"ל

40 שימוש כזה בשיבוצים מתואמים ובדרכי קישור בין נושא הפרשה והבקשה לגאולה נפוץ מאוד בקובץ 'עולת שבת'.

41 יסודות אלה נמצא בשלושה מקומות אלה בלבד וגם שם הרעיונות שיגרתיים ביותר: בשיר רצו, רשות, טורים 5—8: 'שמך אהלל יום יום, לא כפי גדלך אמנם כפי כחי לך אערך שיחי'. בשיר שכג, סילוק לר"ה, 12—13: 'אדני גבה ומחכמתך יכירך כל נברא גם במדעך מלך'. השיר השלישי הוא לשמחת תורה, שלה, 17—20:

חָנַן דֵּעָה אֶל שְׁפָלִים
לְהַכִּיר כִּי הוּא אֵל אֵלִים
וְאַף אִם הוּא רוּם גַּלְגַּלִים
גָּדְלוֹ יָעִידוּ מַעֲבָדָיו

בנידון זה בשיריו ובספרו 'הכוזרי'. נראה לי שהבחירה שנאג'ארה בוחר מהמורשת ההגותית של הפייטנות הספרדית מכוונת ומותאמת ביודעין לנמעני שיריו. בתוכחות יש טעם להביא הירהורים על אפסות החיים, שהרי כולם מפחדים מיום המוות וההתבוננות בפגעי הזמן קרובה ומובנת לכל. ואולם הירהורים בדבר מהות האל הרחוק והקרוב באותה עת, או התיחסות חיובית אל האויב[42] — עד כדי אהבתו כמו בשירו של ריה"ל — כיון שהוא עושה את שליחותו של האל, אלה רעיונות רחוקים מהשגתם של אנשים פשוטים וחסרי השכלה פילוסופית. בני קהלו של נאג'ארה חלמו וקוו לראות בחייהם גאולה שלימה וריאלית של עם השב אל ארצו מארצות פזוריו ומחדש את ימיו כקדם, ולא שגו ברעיונות מופשטים של גאולה רוחנית.

תיאור הגאולה

שלושה מוטיבים משתתפים בדרך כלל בקטעים שבהם מבקש המשורר על גאולת העם: תיאור העם הנרדף וסבלו בגלות, האויב האכזרי שהעם מבקש לראות במפלתו ומימוש הגאולה ע"י קיבוץ גלויות ובנין בית המקדש. לא בכל הקטעים עולה צירוף שלם של כל המוטיבים הללו. לעתים מסתפק המשורר בתנוי צער העם בגלות ובבקשה כללית לגאולה. בבדיקת הציורים המשמשים את המוטיבים הללו, והם שאובים לרוב ממקורות מקראיים, נמצא שהמשורר בוחר לעמת את מצבה הפיזי הנחות של האומה עם מצבה הנפשי מלא הגעגועים אל אביה שבשמים. וכך מתאר נאג'ארה את העם: 'עניים מרודים' (רפא, 33); 'עם אביון' (שד, 118) או 'מך עמך מכל עם בזוי ומשסה' (רצא, 15—16); וביחסם אל האל הם מכונים גם 'צאן תערוג' (שלג, 13), או שהוא מביא זה לצד זה את שני המצבים כמו בפיוט רצא (3—4) 'עם יושב שבי ועיניו אליך כלו' ועוד. מעניין הציור בסוף שיר שכה: 'עם נחלש מאימות נבדלה מאומות' המעלה מעין התרסה כלפי שמים בנמקו את גורל העם הנרדף בכך שהוא נבדל מאחרים בשל דבקותו באל.

דמותו של האויב היא כשל חיות ועופות טרף כמו 'אריה' (רפב, 15) או 'כלב' (שלפ, 19) 'קורא בהרים' (שלו, 42) ועוד. ציורים תנכיים אלה סטריאוטיפיים וקפואים ואין בהם שום רמז לאקטואליה היסטורית של תקופת המחבר. יתכן שהפחד מהשלטונות גרם למשורר לדבר על אויב סתמי ואולי בחר בדרך זו משום שלא ראה הבדל מהותי בין אויב אחד למשנהו, בין הנוצרים שגירשו את אבותיו מספרד 'מפיצי צאנך' (שח, סוף) למוסלמים, תורכים או ערבים, המתנפלים על היהודים בארץ־ישראל: 'שמו צבי חשקי לציץ נובלת' (שיז, 12), וע"כ הוא מבקש 'ומארצי תגרשם' (שלו, 31). האויב האכזרי אינו רק רודף את העם פיזית ומתנכל לו אלא הוא גם משפיל ולועג למצבם ואף מעז פנים כלפי שמים: 'וראה צורי כי אויבתי אחריך הניעה ראש' (רב, 19—20); ובמקום אחר 'ובחמתך תהרוג צר אליה עולב' (שלג, 15). אומנם זהותו של האויב אינה מוגדרת, אך הבקשה לנקמה בו גשמית מאוד ומוחשית. אין המשורר מסתפק בבקשה לגאולת העם בלבד הוא רוצה לראות גם במפלת אויבו ולהשתתף אישית במלחמה נגדו. האפשרות לנקום באויב היא 'ברכה' כמו שראינו לעיל: 'חדש ברכה לי המצא וחרבי צואר צר תחצה' (רפ, 21—20). במקום אחר מבקש המשורר שהאל יגמול לאויבי העם מעין 'מידה כנגד מידה' העולה מהשימוש בצימוד

42 דוגמה קיצונית לרעיונות כאלה נמצא בשירו של ריה"ל 'מאז מעון האהבה היית' (ירדן, ג 778).

שלם (ידלקו = באש; ידלקו = ירדפו) 'וכקש ידלקו, אויבים (אשר) ידלקו אחרי בת עניה סערה' (רפב, 9—10) ושם בהמשך (15—18):

פְּדֵנִי מִצַּר כְּאַרְיֵה יִכְסֹף / לִטְרֹף נַפְשִׁי. וּלְצוֹדֵד נְפָשׁוֹת / פֹּארֹתַי
הֵסִיר הֵתֵז נְטִישׁוֹת / לוֹ בְּמַעֲרָצָה תִּסָּעֵף פֵּאֵרָה.

הגאולה המיוחלת היא גאולה לאומית ודתית שמרכיבה הבולט ביותר הוא החזרת העם אל ארצו. מילים משורש 'קבץ' מופיעות פעמים רבות בהקשרים אלה כגון: 'קבץ נדחי מראש ועד סוף' (רפב 13): 'הוא יקבץ מארבע כנפות' (רצ, 25): 'ואותם יקבץ מארץ לא להם' (רצג, 20) ועוד. הגאולה הדתית מתבטאת בבקשה לבנין ירושלים ובית המקדש וחידוש עבודת הקורבנות בו כבעבר. 'אל מכון ציון ואל מקדשו מלכי חיש תשובב לקדמתו ונקריב עולת חדש בחדשו' (רפב, 27—28); ובשיר רצג (21—22): 'יקים כקדם הוד מקדשנו יזבחו עמי שם קרבניהם', ועוד.

הגאולה הלאומית והדתית קשורות זו בזו כפי שראינו, ואולי נפוצה בפיוטים אלה הבקשה לקיבוץ גלויות יותר מאשר הבקשה לבנין ירושלים ובית המקדש.

לאור מימצאים אלה מתעוררת השאלה: מהיכן שאב המשורר את רעיונותיו ומהו הרקע שהצמיח יצירות רבות כל כך שבהן התפילה לגאולה לאומית תופסת מקום כה חשוב; כל זאת בשעה שהיה בארץ־ישראל מרכז יהודי חשוב, כמו צפת. מושגים כמו 'גלות' ו'גאולה' שהיו כה ריאליים בחווית הדור שראה את גירוש ספרד, הועברו בקבלת האר"י אל תחום ההוויה הקוסמית (צימצום, שבירה, תיקון והעלאת ניצוצות).[43] העם היה זקוק לתשובות לאחר האסון הטראומטי של הגירוש. מטרת מעשי המקובלים היתה להביא לגאולה בעו־למות העליונים ע"י העלאת הניצוצות — התיקון: גאולה זו צפויה היתה לממש בה באותה עת גם את הגאולה הארצית שתבושר ע"י המשיח. ר' ישראל נאג'ארה קלט הלכי רוח אלה, אבל דבק באופן מוחלט בפן אחד של התורות הללו, בפן המוחשי ולא המיסטי. אין בשירים הנידונים כאן התיחסות אל עולמות עליונים ותיאורי הגלות הם ריאליים בהחלט. כך למשל לא נמצא בפיוטים אלה כל רמז לגלות השכינה, נושא שהיה כה מרכזי בתוכן הקטעים שנאמרו במסגרת תיקון חצות.

מעניין לציין בהקשר זה את השוני בין הקובץ הזה, הבולט ברובו בהעדר ציורים מיסטיים ואליגוריים ביחסי כנסת ישראל והקב"ה, לבין 'עולת תמיד' שבו ציורים כאלה שכיחים למדי. נאג'ארה מתרחק, איפוא, מכל הנושאים והתכנים שהם מעבר לרמתו של האדם הפשוט ומתרכז בתיאורים ראליים של גאולה פיזית של עם השב אל אדמתו.

בסיכום הדברים, נוכל לומר שר' ישראל נאג'ארה שאל באופן סלקטיבי מכל המקורות שעמדו לרשותו, מהמסורת של הפייטנות הספרדית, מן הזוהר ואף מן הרומנסות שהיו נפוצות בפי העם. הוא השכיל לשלב מקורות אלה ביצירת שירה ליטורגית מקורית ומיוחדת במינה, ששיקפה את כמיהתו של העם לגאולה לאומית ודתית וביטאה תחושות אלה בצורות ובלשון המובנים לכל.

43 לעניינים אלה עיין בספרו של ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, ירושלים תשי"ז, בפרק הראשון.

שאול רגב

'פצעי אוהב' לר' ישראל נאג'ארה

ר' ישראל נאג'ארה [1] ידוע בעיקר כמשורר, אבל היתה לו יד גם בהגות ובדרוש. ידוע שחיבר פירוש לספר איוב שקורא לו 'פצעי אוהב', אלא שלא כשיריו שנתפרסמו ונדפסו פעמים הרבה, טרם זכתה הגותו להידפס מלבד קטעים אחדים. שלושה ספרי דרוש ופירוש כתב ר' ישראל נאג'ארה. ואלה הם: א) מקוה ישראל — ארבעים דרושים, מהם נדפסו רק ארבעה בשנת תר"נ והם יקרי המציאות; ב) פצעי אוהב — פירוש לספר איוב; ג) מערכות ישראל — פירוש על התורה.

לפי קונפורטי הספר פצעי אוהב לא נדפס כלל.[2] גם בן־יעקב אומר שלא נדפס.[3] כנגד דעה זו נאמר בבית עקד ספרים שהספר פצעי אוהב נדפס בקורוגישמי שנ"ח.[4] בספריה הלאומית 6 דפים נדפסים מאוסף מהלמן. עד עתה לא נתגלה החיבור או חלק ממנו גם בכתובי־יד. והנה מ' בניהו גילה בכ"י הספרייה הבריטית Or 9975 (ס' 7023), דפים 199א—206ב, שאינם אלא חלק מפצעי אוהב.[5] ואכן צדדים שווים יש בין הפירוש שבכ"י לזה שבדפוס מבחינת המבנה, הסגנון והשיטה.

הדפים שבדפוס אינם כסדרם ובתוכם נחסרו כמה דפים, והפרוץ בהם מרובה. הם נתגלו בכריכת ספר, מצבם גרוע ונראה שרק הדפים הראשונים סודרו בדפוס ולא יותר, ואפשר שהם עלי הגהה. את החסר השלמתי מתוך אותם המקורות שנאג'ארה נזקק להם, אבל את דברי עצמו השארתי כפי שהם. לעומת זאת הקטע שבכ"י הוא שלם, אבל נכרכו שלא כסדר.

הפירוש בחלק הנדפס הוא מחלקו הראשון של ספר איוב ושבכ"י הוא מאמצעו של הספר, לפי הפירוט הבא:

בנדפס: — 1. פרק א מפסוק יז עד תחילת הפירוש לפסוק כא.
2. פרק ב מסוף הפירוש לפסוק י עד פסוק יג. נראה שלא עד סוף הפסוק.
3. פרק ג פסוק א עד תחילת פסוק ב. הפירוש מתחיל מסוף פרק ב.
4. פרק ה מפסוק יא עד סוף פסוק יב. הסיום חסר.
5. פרק ה פסוקים טו עד כז.
6. פרק ו פסוקים א עד יד. סוף פירוש יד חסר.

בכ"י — 7. פרק כב מאמצע פסוק כא עד סוף הפרק.
8. פרק כג כולו.
9. פרק כד פסוקים א עד כה. הפירוש אינו שלם.

1 ראה עליו מאמרו המסכם של מ' בניהו בקובץ זה. 2 קורא הדורות מט, ב.
3 אוצר הספרים, עמ' 492, מס' 1048. הוא מסתמך על קורא הדורות.
4 כרך ג, עמ' 843 מס' 582. בעל אוצר הגדולים כותב שהספר נדפס בקושטא שנ"ב (כרך ו, עמ' נז).
5 ראה מאמרו הנ"ל בקובץ זה.

דרכו בפירוש

הפירוש בנוי משני חלקים. תחילה מביא נאג׳ארה פירוש קצר למשמען של המילים הקשות. הוא מנתח אותן מבחינה לשונית או דקדוקית ופעמים הוא מתרגמן לספרדית. את המילה נחוש[6] הוא מסביר ׳הוא ברזל החזק שקורין חזירו׳. ואת צמד המילים מרי שיחי[7] הוא מסביר ׳שם ענין יכולת שנות וחילוף הדבר והמצוה ריביליאה בלעז׳. בשלב שני הוא מביא את הפירוש הרחב שבו מאריך נאג׳ארה בנושא או במענה כולו תוך שימוש במפרשים אחרים וספרות חז״ל. בהרבה מקרים הוא אינו מסתפק בפירוש אחד ומציע אפשרויות שונות של פירוש, ומסמיך את דבריו ומוכיחם מספרי פרשנים או בהשוואה לפסוקים אחרים שבהם מופיעים אותן המילים.

הספר מחולק ליחידות. תחילה יחידות סיפוריות ולאחר מכן היחידות מחולקות לפי הדוברים. כל מענה של איוב או רעיו הוא יחידה בפני עצמה. לכל יחידה כזו מצרף נאג׳ארה מבוא המסכם את הטיעונים העיקריים של המענה ופעמים גם הערכה ביחס לטענות שכנגדם בא המענה. כל יחידה מחולקת לחלקים על־פי מה שנקבע במבוא ליחידה. חלקים אלה הם היסוד לפירוש, וכל חלק הוא עניין בפני עצמו שמשתלב במענה כולו. לאחר מכן סיכום של המענה.

בתוך הפירוש הרחב לאחר הפירוש המילולי והמבוא יעסוק הפירוש בקבוצת הפסוקים כמקשה אחת מבחינת המענה ולאחר מכן עובר נאג׳ארה לפירוש הפסוקים כסדרם. בתחילת כל פירוש חוזר הוא ומפרש גם את המילים ומתאימן לעניין. הצעת פירוש מילולית נוספת זאת באה להציע פירוש נוסף על הראשון. וכיון שלא רצה נאג׳ארה לסבך את הקורא במש־מעויות שונות בפירוש הקצר, שהוא פירוש המילות, לכן בחלק זה מתרכז נאג׳ארה בדברים ההכרחיים להבנת הטכסט בקריאה ראשונה שוטפת. ולרוצה להעמיק בלשון הכתוב על אופניו השונים, חיבר את הפירוש הרחב. כתיבה מעין זו אינה מיוחדת לנאג׳ארה. זו היתה שיטתם שלפרשנים בתקופתו, או בדור שלפניו: פירושו שלר׳ מאיר עראמה מאיר איוב[8] ושלר׳ יצחק הכהן.[9] קדם ר׳ שמעון בן צמח דוראן, בפירושו הנקרא אוהב משפט.[10]

צורת פירוש זאת מיועדת, איפוא, לשני סוגי קוראים. האחד למי שרוצה להבין את המקרא כפשוטו והשני למי שמבקש לעמוד על סמיכות הפסוקים, הרעיונות ושאר עניינים. לאלה ניתן מבוא רחב ופירוש שהוא שונה מן הפירוש שיסודו בדרשה או בלימוד הספר בבית הכנסת או בבית־המדרש, דוגמת פירושיו שלר׳ משה אלשיך, בכך שפירוש המילים ופירוש העניין מהווים חטיבה אחת משולבת פסוק אחר פסוק, כפי שהדברים נתפרשו בשעת העיון.

פירושו של נאג׳ארה ופירושם שלאחרים שהזכרנום הינם פירושים מתוכננים שמקורם בעיון ההגותי וראיתם הראשונית היא המכלול. הציר שעליו סובב הפירוש הוא הבעיה הפילוסופית של ההשגחה, או צדיק ורע לו רשע וטוב לו. הדברים יוצאים ביתר בירור בפירושיהם של דוראן, עראמה, ור׳ יצחק הכהן. שלימות חיבוריהם מאפשרת לנו לראות

6 איוב ו, יב. הזירו ונכתב גם פיירו — ברזל.
7 איוב כג, ב. רביליא בספרדית להתמרד.
8 ויניציאה שכ״ז, ד״צ ניו־יורק תשמ״ט.
9 פי׳ איוב, קושטא ש״ה.
10 ספר אוהב משפט ומשפט צדק, ויניציאה ש״ג, ד״צ ת״א תשל״ב.

את התמונה הכוללת, ואילו לגבי פירושו של נאג'ארה יכולים אנו רק לשער שגם הוא דומה להם מבחינת מבנהו וגישתו, אבל לא על טיב הפתרון שהוא מציע, משום שלאמיתו שלדבר אין אפילו מענה אחד שלם מתחילתו עד סופו.

אין נאג'ארה נמנע מלגלוש לפירוש סוגיות וקטעי פרקים מספרי המקרא האחרים משנו־צרת הסיטואציה המתאימה. פירש מילה מסויימת בדרך אחרת, מיוחדת, גלש לפירוש משמעויותיה השונות של המילה בהופעותיה במקרא. תוך כדי פירוש המילה הוא עובר להסביר את קבוצת הפסוקים כולה. כך למשל כאשר הוא מפרש את המילה מפר שבפסוק מפר מחשבות ערומים,[11] הוא עובר לפרש את צורותיה השונות של המילה במקרא כגון הפיר,[12] או המילה הפר.[13] עקב כך הוא נפנה לפרש את הפסוקים מתהילים סביב הפסוק ה' הפיר עצת גויים על־פי המשמעויות שהוא נתן למילה באיוב.

במקום אחר, כאשר הוא מפרש את הפסוק אם תשוב עד שדי,[14] הוא מסביר את עניין השיבה אל ה' ושיבתו של ה' אל השב. מכאן הוא עובר להסביר את עניין התשובה הזאת המופיעה בהושע שובה ישראל וכו',[15] והוא מאריך הרבה להסביר את עניין התשובה בכלל והפרק מהושע בפרט. לאחר מכן הוא ממשיך בהסברו הרגיל.

דוגמא נוספת לגלישה אסוציאטיבית היא זו: לאחר שהוא מסביר את הפסוק בשש צרות יצילך וכו',[16] ומביא מכלול פירושים על כוונת הכתוב, הוא עובר לפרש עניין אחר מספר דברים, את הפסוק כל המחלה אשר שמתי במצרים וכו'.[17] המשפט המקשר הוא 'ויש לי קרוב לזה בו פסוק וכו'.' מכאן הוא עובר לעניין המחלה אשר שמתי במצרים ולכל הנושא. סיים את הפירוש לדברים חזר לנושא באיוב והשלימו. גלישות כאלו בקטעים המצומצמים שיש בידינו הן רבות והדבר יכול ללמדנו על שיטתו באופן כללי. הוא אינו מבודד את ספר איוב מכלל המקרא וכל הצעת פירוש המתאימה למילים בספר איוב צריכה לעמוד למבחן גם בספרים אחרים. ולשם כך הוא אינו מסתפק בהבהרת המילה אלא בא לפרש את כל הנושא והתאמתו לפירוש החדש.

מקורותיו

יש מקורות שנאג'ארה מזכירם במפורש ומצטט מהם, ויש שאינו מזכירם אך הוא לוקח מהם את עיקר פירושו. הבולט מבין פרשני איוב שקדמו לנאג'ארה שאינו מוזכר בשמו במפורש אך מצוטט ממנו רבות הוא הרשב"ץ ופירושו אוהב משפט. דבריו מהווים את הבסיס העיקרי לפירושו, ויש שהוא מסכם את פירוש העניין אצל הרשב"ץ בפירוש המילות. במקרים רבים הוא מעתיק את פירושו של הרשב"ץ כולל הדוגמאות שהוא מביא.[18] מצד שני יש לציין שמבנה הספר אוהב משפט אינו מקפיד על המבנה המדוייק של פירוש המילות תחילה ואחר־כך פירוש הענין. מבנה כזה באופן מובהק נמצא במאיר איוב לר' מאיר עראמה.

11 איוב ה, יב.
12 תהילים לג, י.
13 בראשית יז, יד.
14 איוב כב, כג.
15 הושע יד ב—ה.
16 איוב ה, יט.
17 שמות טו, כו.
18 ראה בגוף הטכסט.

שאר המקורות הנזכרים הם:

ר' יצחק עראמה נזכר בכמה מקומות. הוא מביא מספרו עקידת יצחק ומזכיר גם את פירושו לאיכה. יחד אתו הוא מזכיר גם את בנו ר' מאיר עראמה ופירושו מאיר איוב. ממנו מצטט ר' ישראל נאג'ארה עניין מסויים הנזכר גם אצל אביו אך הוא משתמש בפירוש מספר פעמים מבלי להזכירו במפורש.

גם מן הרמב"ם הוא מביא בפירושו. העניין לקוח ממורה נבוכים אך מראה המקום שהוא מזכיר אינו מדוייק.

כמה מפרשים מזכיר ר' ישראל נאג'ארה שלא מצאתי את כתביהם ומראה המקום של הציטוט ואחד מהם אף קשה לזיהוי. בראש וראשונה הוא מזכיר את 'הרב הגדול זקני זצ"ל' הוא ר' ישראל די קוריאל.[19] לא מצאתי ציטוט הדברים בדרושיו של קוריאל שבידי. פעם אחת הוא מביא את פירוש איוב ל'הרב המאירי', ומצטט ממנו פירושו לכמה פסוקים באיוב בפרקים הראשונים. ופעם אחת הוא מביא שמועה מאת 'הנשיא הרופא ר' יצחק בנבנשת ז"ל'. לא הצלחתי למצוא מיהו ר' יצחק זה וגם בניהו במאמרו על ר' משה בנבנשת אינו מזכירו כלל.[20] ויש שהוא מביא שמועה סתמית 'וכמו ששמעתי ענין מסכים', שאין ידוע מקורה.

מבין הוגי הדעות הלא יהודיים נזכר רק אריסטו כמה פעמים, בדרך כלל בשם 'החכם' והוא מצטט ממנו בעיקר מספר המידות. הציטוטים לא מדוייקים ויש שלא מצאתי לשונות אלו בספר המידות.[21]

19 ראה מאמרו של בניהו הנ"ל בקובץ זה.

20 ראה מ' בניהו, רופא החצר רבי משה בנבנשת ושיר על הגלייתו לרודוס מרבי יהודה זארקו, ספונות, יב, עמ' קכה—קמה ובעיקר עמ' קלג—קלה.

21 ייתכן שהיתה לפניו העתקה אחרת או שהוא מצטט מן הזכרון, שכן גם מראי המקום אינם מדוייקים. וכך הדבר גם במקורות היהודיים שהזכרנו לעיל.

[1א] [עוד זה מדבר וזה] בא ויאמר כשדים שמו שלושה ראשים ויפשטו על הגמלים ויקחום, ואת הנערים הכו לפי חרב ואמלטה רק אני להגיד לך. עד זה מדבר וזה בא ויאמר בניך ובנותיך אוכלים ושותים יין בבית אחיהם הבכור. והנה רוח גדולה באה מעבר המדבר ויגע בארבע פנות הבית ויפול על הנערים וימותו ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך (א, יז—יט).

זכר ויפשטו על הגמלים, ענינו הפריכה וההליכה לשלול שלל ולבוז בז.[1] עוד זה מדבר, כמו בעוד זה מדבר.

[...] כי אפילו כי יד השטן הווה בכל מקנהו ובכל אשר לו בבית ובשדה ברגע אחד איך כוונו אלה הנערים המבשרים לבם יחד, זה תכף לחבירו, אם לא שהיו מלאכים מעופפים שבאו בתכיפות נמרץ רץ לקראת רץ ומגיד לקראת מגיד. עוד יעיד על זה מאמר ז"ל[2] על ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך כי לא היה המליטה אלא להגיד לו לבד ותכף היה מת אחר כלותו לדבר. ומעשה ניסים כאלה קרוב לתרשישים ומלאכים יותר מלבני אדם גם בני איש. והמלאכים היו מדמים לו כן בדמיון.

ואמר הנער המגיד המבשר ראשונה שהבקר היו חורשות והאתונות רועות לידע מה צורך הנחה זו אל הבשורה הנז' ולמה לא יאמר ותפול שבא ותקח את הבקר ואת האתונות כמו שאמר המבשרים האחרים אש אלי"ם נפלה וכו', כשדים שמו שלשה ראשים וכו'. וכן למה הניח בענין אבדן הבנים ובנות בניך ובנותיך וכו', ואמנם זה כבר תירוצו פעמים שהוא הערה לו שידע כי קרבנותיו כזר נחשבו בהיותם מנוקים מכל עון לפי דמיונו נפל הבית עליהם כמדובר.

אבל להצעה זאת נאמר שכיון בזה המבשר להקדים הבשורה לאיוב להודיע לו איך נשתנו עליו סדרי בראשית וגבול ראשונים, מנהג העולם בכל מכה ומכה שהביא הקב"ה עליו לשידע נאמנה כי לא כמקרה העולם גם הוא יקרהו אלא שבאו עליו בהשגחה פרטית לאמת הבחינה והנסיון. ויאמר כי החידוש הנמצא במקרה הלז כי אע"פ שהבקר היו חורשות ומסתמא שלא במקום אחד ובשדה אחד יחרוש החורש כי זה יחרוש בצמד בקר בשדה א' וזולתו בצמד אחד בשדה אחר עד שיהיו כולן נפרדות בתכלית הפירוד. וגם האתונות היו רועות על ידיהם, ומקומם של האתונות עצמן כי ודאי שהיו במקומן. אמנם יחזור על מקומות הבקר בתכלית פירוד כזה וראיה לזה משז"ל[3] א"ר יוחנן מלמד שהטעימו הקב"ה לאיוב ממין העולם הבא במה שיעד הכתוב לעתיד ונגש חורש בקוצר שר"ל שתכף החרישה יהיה הקצירה וא"כ הרי אמור על ידיהם ומקומם של בקר. ועם היותם בתכלית הריחוק זה מזה ובתכלית הפירוש אלו מאלו ועכ"ז ותפול שבא פתע פתאום כאשר יפול הטל על האדמה ותקחם כאילו היו כלם במקום מיוחד. ואף הנערים הרועים האתונות והחורשים אשר לכל צמד בקר היה ודאי חורש ועכ"ז עם רב כאלה לא עמדו לפניהם אפי' להציל נפשם כ"ש המקנה כי ה' הדפם.

1 ראה גם פי' איוב לר' יצחק הכהן, קושטא ש"ה, דף ל ע"ב, ד"ה ויפשטו על הגמלים.
2 רות רבה פ"ב, י.
3 ב"ב טו ע"ב.

ואמר עוד זה מדבר וגו', יהיה גם בזה הכוונה שיתכפוהו אבליו וצרותיו זו לזו בלי שום ריוח בין הדבקים [.....] עם יוכל לשאוף רוח תנחומין על ראשון ראשון לזה נתקשרו קצתם בקצתם וזאת עצמה הכוונה אשר לא ראו המבשרים צבא רב כלם כאחד והיה הצער והדאגה נבלעת בבת אחת.

אמנם באו מחולקים קצת ותכופים קצת לדעת אם בכל אלה יטה מדרך אמונה ויבחנו תאריו אם באמת הם. ואפשר שחלק ד' שפטים אלו כנגד הד' תארי שבח אשר נתואר בהם, לראות היעמד לבו ואם תחזקנה ידיו על כל אלו הד' אבות נזיקין ולא תמוט רגלו. ולקח על הסדר דבר שקללתו מרובה מחבירו והיותר [21ב] היותר זר אבל הנהוג לשידע כי לא ידי אדם נגעו בו לבד כי מעם ה' צבאות יצאה. וכמו שארז"ל [4] שהיה מכין חיילותיו להלחם עם השוללים אותו וכמו שבא המבשר השני ואמר אש אלי"ם נפלה מן השמים הכיר כי מן השמים נלחמו עמו וקבל עליו עול היסורין והשפטים האלה.

ואמר שאחר האש אשר בערה בצאן ובנערים אמ' כשדים שמו שלושה ראשים ויפשטו על הגמלים שהם היותר יקרים מהצאן והבקר וגם זה יותר דבר זר ממה שנאמר בבקר כי היו חורשות נפרדות ולקחום כאילו היו רועות בבת אחת. אבל הגמלים שדרכן לרעות יחד שמו להם כשדים שלושה ראשים וכלם כוונו לבא יחד במקום מיוחד אשר היו רועים ולקחום עמם.

ואחר שלא נשאר מהמקנה דבר נגעה חרב עד הנפשות שהוא דבר יקר הערך מכל הון ביתו וגם הוא דבר זר ממה שקדם שיבא רוח הקדים ויפל בית ארזים כקש לפני רוח. ומה גם זרות גדולה כי אמנם הרוח יבא מצד אחד ויפרק הרים וישבר סלעים מצד אשר יבא הרוח. אמנם נשיבתו באופן שיגע בד' הפנות הוא דבר נפלא והוכרח כן לשלא יהיה להם שריד ופליט כי אם היה המפולת מצד אחד היו נמלטים מצדדים אחרים. אמנם בהיות המפולת לכל צד לא מצאו מנוס כלל להציל את נפשם עד מתוך כל אלו השפטים הנוטים ויוצאים מהקש הנהוג יכיר איוב וידע שהם שלוחי ההשגחה האלוהית.

ויקם איוב ויקרע את מעילו ויגז את ראשו ויפל ארצה וישתחו (א, כ).

ויגז שרשו, גוז ענינו הסרת הדבר ממקומו. וכן תרגום גזי נזרך, תלושי. את ראשו, את שער ראשו.

ויקם איוב וגו', ירצה להפליג בשבח איוב אשר נשאר ערום ועריה משולל מכל מקנה וקנין שכול וגלמוד מבנים ומבנות, שעם שקם בחמתו וקרע את מעילו על בניו ובהול על ממונו התגודד ויגז את ראשו, ועם כל אלו החרדות אשר נחרד, לא הטיח דברים כלפי מעלה אבל נפל על פניו ארצה והשתחוה לאל גומר עליו את כל התלאה אשר מצאתהו וזהו מבחן ונסיון גמור לאשר יראת אלוהים על פניו כמו שארז"ל [5] שהאדם נכר בג' דברים בכוסו בכיסו ובכעסו. וטעם שבכסף לוה כי כמו שהיין באדם אינו מוליד דבר חדש ואינו ממציא לו טבע מה שלא היה לו מקודם. אמנם השכל הוא גובר להכניע מה שבטבע. ובצאת אידי היין לראשו יוסר האוסר אשר היה כובש את הטבע וישוב הטבע לאיתנו ולסורו. כן הכעס כי בא לכלל כעס בא לכלל טעות,[6] והשכל יכבוש את הטבע והכעס יסיר את הכבישה ויחזור הטבע לסורו וא"כ האדם ניכר בעצם מה יש בטבעו בעבור במצרף הג' דברים הנזכרים המגלים כל סתום.

4 רות רבה פ"ב י.

5 עירובין סה ע"ב.

ויש לי פי' בפסוק [7] כי חמת אדם תודך וגו', קרוב לדרך הלז. ויאמר כי כשהאדם מתגברת בו חרון אפו ותבער בו אש חרונו אין פחד אלוהים לנגד עיניו וישלך אחרי גוו כל מצוותיו לא כן האיש הירא ורך הלבב כי יודה על הטוב ועל הרעה [.....] בעמלו והוא אומרו כי חמת אדם תודך כי כשהאדם בחמתו תודך ועל הכל יהללך אז גם אתה תתן ותמוד אל חיקו מידה כנגד מידה, ששארית החימות אשר בם הרגיז את קונו תשמור אותם ותעכב אותם אצלך מלשלחם אליו הואיל ועמד בה בנסיון כאומרם ז"ל [8] היכי דמי בעל תשובה מחוי רב יהודה באותו פרק ובאותו מקום ובאותה אשה.

ויאמר ערום יצאתי מבטן אמי וערום [אשוב שמה.] (א, כא).

שמה, עמה זה מראה [....] ויאמר וגו', לכאורה יקשה כי יראה כפול דמה שאמר ....[9]

[2א] ... הטוב אשר קבלנו בזה העולם ואינו מן הראוי שנקבל גם מהרעות חלק מה [.....] בצמיה, לבעבור נזכה ונחיה ונירש טובה וברכה לחיי העולם הבא כי לא כל [.....]. והרב בעל העקידה פי' באופן אחר בשיר כו[10] ואמר שהשיב על ב' הענינים [על נכון כדבר אחת הנבלות תדברי במה] [11] שאמרת לברך אלי"ם בודאי נבלה גדולה היא איש איש כי יקלל אלוהיו. גם מה שיעצת שאגרום אני מיתה לעצמי כדי שלא לסבול אלו היסורין היא עצה נבערה וכי הטוב נקבל ירצה החיים לקבלו ואת הרע לא נקבל ירצה שנקבלהו ונשליך את נפשנו מנגד כדי לא למלאת רצונו חלילה כי חייבים אנחנו לשמור את נפשנו בקרבנו לקבל הטוב והרע המגיע ממנו כל ימינו. ובהקדמת פי' קינות [12] פי' בזה באופן אחר הביאהו בנו ז"ל בפי' לספר איוב.[13]

הנה התבאר שלכל אלו הפירושים נמצאו פה דברי איוב טובים ונכוחים אם לא שהש"י אשר יראה ללבב ולא למשמע אוזן יוכיח בחן לבבו וידע אם עלתה טינה עליו. וכמ"ש רז"ל [14] לא חטא איוב בשעתיד אבל בלבו חטא. ואם לא גלה תכף עד אשר כשל כוחו וכל כוחו הוציא כאשר הוכיח סופו על תחלתו.

וישמעו שלושת רעי איוב את כל הרעה הזאת הבאה עליו ויבאו איש ממקומו אליפז התימני ובלדד השוחי וצופר הנעמתי ויועדו יחדיו לבא לנוד לו ולנחמו. וישאו את עיניהם מרחוק ולא הכירוהו וישאו קולם ויבכו ויקרעו איש מעילו ויזרקו עפר על ראשם השמימה. וישבו אתו לארץ שבעת ימים ושבעת לילות

6 ספרי מטות פיסקא קנז, דף 213.
7 תהילים עו, יא.
8 יומא פו ע"מ.
9 כאן מסתיים הדף. דף 2 אינו המשך של דף 1ב הביאור הוא מאמצע הביאור לפרק ב פסוק י, וראה במבוא.
10 ר' יצחק עראמה עקידת יצחק שער כז (ולא שער כו) דף רכט ע"ב.
11 חסר והשלמתי ע"פ עקידת יצחק.
12 עקידת יצחק הקדמת איכה, ללא מספור דפים.
13 ר' מאיר עראמה, מאיר איוב, וינציה שכ"ז, דף ח ע"ב.
14 ב"ב טז ע"ב.
15 אוהב משפט נב ע"ב.

ואין דובר אליו דבר כי ראו כי גדל הכאב מאד (ב, יא—יג).

ויועדו יחדיו, נועדו אל מקום שוה לבא כלם אל מקום איוב יחד.[15] לנוד, ענין הנענוע לפי שמנחמים נדים. ממקומם אלה מפה ואלה מפה לנחם האבל [....] בעבורו. [....] שאלוה השם [....] אויר. לארץ, [.....] המטה כדין האבל. שבעה ימים ושבעה לילות, כן היה מנהג קדום אבלם שכן כתוב ויעש לאביו אבל שבעת ימים.[16]

וישמעו וגו', מהמבואר כי האנשים האלה אנשי מופת היו גדולים בדורם בחכמה ובתבונה ובדעת וחכמים המה בדרכי החקירה כאשר הביא דעותם הרב המורה כל א' וא' בענין ההשגחה וכן הנחנו בהקדמה.[17] ומרז"ל אמרו[18] שהיו נביאים כאומרם שבעה נביאים נתנבאו להם לאומות העולם ומנו בתוכם את האנשים האלה ארבעתן. וגם בדברי אליפז הוכח זה בבירור שהיה נביא כאו' ואלי דבר יגונב, בשעיפים וגו',[19] כשמעם את שמע איוב ואת כל הרעה הבאה עליו באו לנוד לו ולנחמו כאשר הוא ממעלת אנשי החכמה והאוהבים הנאמנים להשתתף בענין האבל והצער.

ואמר את כל הרעה דוקא שהיא הנוגעת אל העצם ואל הבשר ולא על הרעות שקדמו לו כי אין דרך לאנשים אשר כגילם לדאוג על הקניגים המדומים וגם לא לקבל עליהם תנחומים בעבור היותם דברים חיצוניים מהאדם נכונים לעת ופגע יקרם.

ואחר שבאו הם מעצמם איש ממקומו ונתועדו אל מקום א' מבלי שלוח אחריהם ומבלי קרוא אותם שינחמוהו כאשר ביאר החוקר בפי' במאמר התשיעי מספר המידות[20] גנות [.....]האוהב ביום רעה ואבל. ואמר ואם ברוע המזל הבא ראוי שלא יזדרז על הבאת האוהבים לפי שהאוהבים ישתתפו ברוע המזל וראוי להם [.....] האוהב ברוע. ע"כ. ואמר שם עוד אבל ראוי שישתתפו באבל [.....] ברוע הענין מבלתי שיקראו אותם על זה ומבלתי שיפליגו [.....] [2ב] [....] הוא העשות ההטבה והעשות ההטבה לאוהב כשיהיה מצטער [יותר] טוב יותר נאה ויותר משמח. ע"כ.

וכן האנשים האלה נמשכו בכל פרטי [.....] על בואם מאליהם וגם על רפיון הנחמה כי מתחלה באו לנוד לו ולנחמו בחשבם ה' [.....] המחילה כ"כ גדולה עוכרת אותו אלא כשאר החולאים החולפים לקצת ימים. אמנם כשראו [גודל] כאבו מאד כשחין רע כאשר ביארנו מהותה אשר היתה יוצאת מגבול כל נגע וכל מחלה [נשאו] קולם בבכי גדול ושק ואפר הציעו וישבו אתו לארץ. והכוונה היתה להדמות אליו כי אף הם היו באותו הצער וכמ"ש החוקר בשיתוף רוע המזל.

ולכן אמר ואין דובר אליו דבר ר"ל מדברי נחמות ופיוסים כי ראו כי גדל הכאב מאוד לשנוכל לומר כי גם עליהם גדל הכאב. ולזה חדלו לנחמו ולדבר על לבו כלל כי אף הם היו באותו המזל הרעוע להיותם אהובים אהבת נפשם ומשותפים כולם ברוע המזל. וא"כ איך ינחמוהו הבל והם היו צריכין לזולתם נבדלים מהם ידברו על לבם ומהם ינוחמו. ועל אהבה וחברה כזאת מה נמרצו אמרי חז"ל בשבחם ואמרו או חברותא כחברותא דאיוב או מיתותא.[21]

16 בראשית נ, י. אוהב משפט נג ע"א.
17 מו"נ ג, כב ואילך.
18 ב"ב טו ע"ב.
19 איוב ד, יב—יג.
20 אריסטו מידות, מאמר ט פרק יג.
21 ב"ב טז ע"ב.

אחרי כן פתח איוב את פיהו ויקלל את יומו (ג, א).

את יומו, את מזל יומו. וכן אם לא בכיתי לקשה יום שהוא לקשה המזל.

אחרי כן פתח איוב את פיהו וגו', התאמת האיש הזה שאין השגחת הש"י בעולם השפל וכל מה שיקרה [מן] הרעות או מן הטובות הכל שוא ומקרה גמור, וזה ממה שתכפתו גודל המבוכה בראות נפשו עד שערי מות הגיעה בלי שום עון אשר חטא לפי דמיונו כאשר העיד על עצמו הרבה במה שיבא. ודאי יסורין מכוערין עוברין את כל אשר בשר לא נתנוהו השב רוחו אף כי בצפייתו צפה לישועה שבעה ימים ושבעה לילות לראות אם אולי ישוב ה' ורפא לו, וראה כי במקום השקיט כאבו היה יום ליום הולך וחזק מאוד [.....]. אמר אין עוד להסתפק במה שהייתי מסופק כי בודאי אין דבר רע וכאב יורד מלמעלה.

לכן פתח את פיהו ולא נאלם עוד בעומדו אין ולאו ורפיא בידיה [....] האמת הטיב באמונתו [.....] פרסמה להבא וראיה על התאמת אמונתו כי הכל תלוי במערכת השמים ובמזל, קלל את מזלו ואת קשה יומו אשר הוא שסבב [עליו את כל] התלאה אשר מצאתהו ולא ה' פעל כל זאת, [וזאת] היא סברת אריסטו אשר הנחנו בהקדמה שיראה שהשגחת ה' תכלה ותפסק עד גלגל הירח כמו שקדם.

ויען איוב ויאמר (ג, ב).

ויען לשון צעקה, כמו וענית ואמרת, לפי שלא יסכימו עדיין עמו שיפול לשון ענייה שהוא לשון תשובה לשואל.[22]

יבאר כולל דברי המענה הזה, היות איוב מסלק השגחת הש"י בזה העולם השפל ותלה כל דברת בני האדם ומשפטיהם וכל מיני אופני יסוריהן ועונשיהם וכל מה שיארע להם רע או טוב בצבא השמים והמערכה וברוח המושל באותו יום ובאותו לילה. ואולם יחלק המענה הלז לג' חלקים בחלק הא' הוא קללת יומו ולילו והמאורות אשר [....] בהם ובכל דבר אשר הורה שמחה וגיל באותו יום ובאותו לילה לשיהיו משתנים מכל יום ולילה זולתם לריעותא וזה עד כי לא סגר דלתי וגו'. והחלק השני נתינת טעם לקללתו הנמרצת בארשת שפתיו על כי המה היו גרמא בנזקיו [.....] הויתו היה נח ושקט ממנו בזולתו אשר בהעדר הויתם נתמלא [.....] אשר היה להם קצת הויה אשר ....,[23]

[3א] [...] יהפוך משפטם [.....] לשום שפלים למרום. אמנם [.....] שמו ית' על כל הטובה לזה יאמר לשום שפלים למרום [.....] נפקא ההפך כמבואר. ואמר ג"כ [.....] המביא המטר בזולתם [.....] העונש. וזה [.....] שהם הגברים המסודרים [..... .....] זלעפות ועב לרב [.....] ורשים נשגבו ונתחזקו ונתאמצו בישע של מעוז ישועות ית' [.....].

מפר מחשבות ערומים וגו',[24] אחר אשר הזכיר ענין המטר אשר הוא ראויה להשגחה [....] אמר כי תשוב תראה השגחת [.....] חדש באישי מין האדם שאין לתלות זה בהשגחת משגיח [.....] אפי' על בעלי חיים [.....] שהם אישי מין האדם. וזה מפר

22 מצוטט כמעט מילה במילה מאוהב משפט נג ע"א.
23 חסרים דפים. ממשיך באיוב ה, סוף פרק יא.
24 איוב ה, יב.

מחשבות ערומים הם החכמים לרע לזולתם ועצתו לעולם [...] להציל [עני מחזק] ממנו ועני ואביון מגוזלו.[25] ואמר ולא תעשינה ידיהם תושיה הוא פירוש על מפר מחשבות ערומים [....] והוא לומר [....] שלא יתישב הטיב לשון הפרה במחשב כמו בעצה כמ"ש הפיר [עצת גויים],[26] כמ"ש את בריתי הפר,[27] או הפרו תורתך[28] כאן שייך הטיב ד"מ יחש אשר יפרש אמרי פי [.....] הם התושיה כי בהפרת הדבר [.....] הוא בכל הפרת המחשבה [.....]. וע"ד זה יש לי דרך נאות בקצת [.....] שעצת ה' לעולם תעמוד שהוא כשירגיש [.....] לשון עבר [.....] ה' מפיר כמו מפר מחשבות ערומים גם כפל ה' הפיר הניא מחשבות כי [.....]. ועוד נחזה אכן אי זאת גדולה מחברתה [.....] אחר שיצאה מן הכח אל הפועל וא"כ היה לו להפכם הגדולה באחרונה אלא יאמר שני מעלות אשר לעצת ה' על כל עצה היעוצה בכל יושבי תבל אשר בעבורם עצתו לעולם תעמוד ועצת זולתו בטלה מעצמה. האחת במה שאמר קודם זה כי הוא אמר ויהי וגו'. ירצה שעצת ה' אינה [.....] אשר העצה דבר נפרד מהמעשה אלא העצה והמעשה הכל דבר א' וזה כי הוא אמר ויהי תכף לאמירתו מה שאין כן בשאר העצות כי אולי קודם המעשה תבטל העצה ולא תבא לידי גמר. והמעלה [.....] זמן מה שיעשה דבר אחד הפך זה כאשר בשר ודם יחליף דברו עשרת פעמים [.....] חדש אלא עצת ה' לעולם תעמוד. וכאשר הוא לא ישתנה עצתו לא תשתנה כלל ואם כן מי [.....] יש שני דברים אלו הנה בודאי הגמור נוכל לומר למפרע שה' הפיר עצת גויים גם למפרע [.....] חשב [שאולי] אינה מה שחשבו ומה שיעצו כבר ומה שעתידין ליעצות הכל הפיר והניא בסבה [.....] ויהי בשעתו וכאשר טובתו לעולם תעמוד כאמור.

והרב הגדול זקני זצ"ל[29] פירש [.....] והרגיש מה שהקשינו שהיה לכתוב באחרונה הפרת העצה [.....] אחר שהפסוק יפה נכתב או אף וקתני והוא כי בזמן שישראל עושים רצונו של מקום [.....] באחרים כאומרם[30] אין בעל הנס מכיר בנסו וכשהאומות גוברים ומושלים בישראל [.....] יחשבו רע עליהם וזה היה סבת שלותם. אך אמנם כשאין עובדים אותו מניח [.....] בלבם לענות [.....] על ישראל לסבת שיכנע לבבם מתוך צרה ועקא כמו בזמן המן הרשע [.....] אם שבים בתשובה וא"כ איזו הצלה מעולה משתי אלו הצלות שתמנע הצער מעיקרו או הצלה מתורצת הפכת הוי אומר אותה שתמנע הצרה וצוקה. וא"כ כסדרן הן כתובים ה' השיב עצת גויים [כאן בזמן] שישראל עושין רצונו גם הניא מחשבות עמים לבל יצטערו כלל. וע"ד זה פירש הוא לפסוק לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם.[31] ירצה ההודאה והשבח נאות לש"י בכל רגע ובכל עונה [.....] בהצלתו מהצרה. וזהו אומרו לולי ה' שהיה לנו ראוי שיאמרו לא [.....] שעתא ושעתא כמו שאומר לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם שהוא עת הצלת הצרה [3ב] עצמו. ולמדתי אני מדבריו אלה שהפסוקים הבאים אחריהם מוסבים על שני פירושים אלו כמ"ד מאי דסליק מיניה שהיה הצלה מהצרה עצמה אמר ראוי שנתן תודה בקום עלינו אדם שלא יצא העצה מן הכח אל הפועל וזה כי אינו צריך עכוב להם כי אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו.

25 תהילים לה, י.
26 תהילים לג, י.
27 בראשית יז, יד.
28 תהילים קיט, קכו.
29 הוא ר' ישראל די קוריאל ולא מצאתי מקור הדברים. וראה מאמרו של בניהו בקובץ זה.
30 נדה לא ע"א.
31 תהילים קכד, א.

אמנם כנגד ההצלה שהרעה לוה שהוא הצלה מן הצער [.....] יותר ויותר מזה ההודאה על הראשונה שאזי עבר על נפשנו המים הזידונים שהם [.....] והעלבונות וימשיך עין ההודאה והשבח והברכה שיברך על הגאולה הגדולה [.....] ברוך ה' אשר לא נתננו טרף לשיניהם, ירצה לא יתיאש האדם כאשר [.....] כי מקרה הוא ולא [.....] ית' זאת כי אם הקב"ה הוא המציל. וזהו בכל [.....] והקב"ה מצילנו [.....] טרף לשיניהם שאין אנו חסרים [.....] וסיים בהא שקלינן ובהא [לא שקלינן.....] שהוא הניאם המחשבה כדמיון הציפור [.....] כנגד הצלת מתוך הצרה אשר היא בקום עלינו אדם [.....] בתוך הפח אלא שנשבר ונמלטנו. ובפירושנו זה [.....] צורך לפרש באיזה אופן [.....] הנז' ובאופן שלא תעשינה [.....] הוא בהם שפח טמנו לזולתם נלכדה רגלם ואפשר [.....] האופן שהש"י הוא מפר מחשבות ערומים בקצת ומקיימה בקצת. ואמנם ההפרה בקצת [.....] תעשינה ידיהם תושיה להרע לזולתם ומקיימה בקצת בהרע לעצמם. וזהו לוכד חכמים בערמה. פי' הפסוק מפר מחשבות ערומים כמ"ש בשלא תעשינה ידיהם תושיה לזולת. אמנם לוכד חכמים בערמה כאמור ועצת נפתלים נמהרה.

או ירצה הפתאים והנפתלים אשר הם ערומים מכל ערמה [.....] לפעמים יקרה שעצתם מתמהרת להתקיים יותר מאותם [.....] המשגיח ית'.

ואמר עוד בהפלגת ההשגחה [.....] הפרטית הנ' יומם יפגשו חשך וגו',[32] ירצה כי הש"י כשלוכד חכמים בערמה אינו אלא בדבר ברור שאפי' תינוקות של בית רבן לא יטעו על דרך משיב חכמים אחור ודעתם יסכל. וזהו אומרו למשל יומם שהוא אור בהיר בשחקים יפגשו חשך אפלה נגד פניהם וחלק חיים כפי האור ההוה בו ור"ל יומם שהוא שאר היום זולת הצהרים [.....] בזמנים ההם אינו כל כך בהיר יפגשו חשך ואפלה מוחלטת. ולזה נקט לשון פגישה [.....] ההוא יש ממשות. אבל בצהרים להיות השמש בחצי השמים לא יהי ערך אור הבהיר [.....] אלא כלילה יממשו לבד שיש בה תוספת אור מהחשך המחלט.

ויושע מחרב פיהם וגו',[33] יאמר כל זה הוא מסיבת המשגיח ית' בעצם עיניהם ופיהם כאמור להושיע [.....] מפיהם כי חרבות בשפתותיהם ויבא נקשר יפה עם פסוק מפר מחשבות ערומים אשר נגד הפרת העצה שהיא בפה ובשפתיים אשר אמר מפר מחשבות ערומים ויושע מאותה העצה הנבערה אשר שננו כחרב לשונם ופיהם. וכנגד ולא תעשינה ידיהם תושיה אמר ומיד חזק אביון הושיע ה'.

וסיים דבריו בחלק הלז ואמר ותהי לדל תקוה וגו',[34] ירצה הלא כבר אמרתי לך למטן היות הכתוב רוח יושיע לתת לדל ההומה בשכרו אחרית ותקוה ועולתה קפצה פיה כרחל נאלמה כן לא יתכן לפניו עולה אלא הכל נהוגים על פי היושר והאמת והוא א' פה דרך כלל ותהי לדל תקוה [....] ועולתה קפצה פיה. רשע וטוב לו [.....] שעולתה קפצה פיה מלהליץ טוב ולהציל [4א] [.....] משפט כתוב וכדי לחלץ מידיהם הצדיק והישר לתת לו אחרית ותקוה.

32 איוב ה, יד.
33 איוב ה, טו.
34 איוב ה, טז.

הנה אשרי אנוש יוכיחנו אלוה ומוסר שדי אל תמאס.
כי הוא יכאיב ויחבש ימחץ וידיו תרפינה.
בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך לרעה.
ברעב פדך ממות ובמלחמה מידי חרב.
בשוט לשון תחבא ולא תירא משוד כי יבוא.
לשוד ולכפן תשחק ומחית הארץ אל תירא.
כי עם אבני השדה בריתך וחית השדה השלמה לך.
וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא.
וידעת כי רב זרעך וצאצאיך כעשב הארץ.
תבוא בכלח אלי קבר כעלות גדיש בעתו.
הנה זאת חקרנוה כן היא שמענה ואתה דע לך (ה, יז—כז).

ויחבש, ענינו קשור המכה והכריכה עליה. תרפינה, ביו"ד כמו באל"ף[35] בשוט לשון כמו שוט [.....] לשון הרע שהוא מלשינות או רכילות.[36] לשוד ולכפן תשחק, תרגיש רעב [.....]. ולא תחטא, ענין [.....]. בכלח, בזקנה ובשלום.

הנה אשרי וגו', בחלק השביעי הלז בוא יבוא אליפז להבטיח את איוב כי אפי' שעד עתה חטא במבטא וברעיון אם ישוב עד שדי יבנה ויכין תשובתו יטיב האל אחריתו מראשיתו והנה שכרו אתו ופעולתו על יסורין שסבל ולעלמין עוד לא יתחבל ולא ירגז עוד ולא יוסיפו היסורין לענותו כאשר בתחילה אך אמצא [.....] כל דבריו יניח ענין הנסיון לבד אשר לא יעלהו על לב בנדון דידן כי יראה כי אין לו קשר עם איוב [.....] הנה באמת שאשרי האיש ואשרי חלקו אשר יזכה אשר יוכיחהו האל על צד הנסיון [.....] אשר חטא וכמו נסיון דאברהם אבינו [.....] ולא כל אדם יכה אלוה אבל עתה אני מדבר עמך [.....] מאותו הערך כמו שחש מי [.....] היסורין כפי הסבה [.....] אל תמאס אבל סולם גבוה עבים יפות לשימרקו עוונותיך [.....] עונש [.....] הוא דבר נקל יותר מזה. אמר כי הוא יכאיב ויחבש וגו', איננו בערך ההכאבה מן התחבושת אלא הצד הנושא אחד והוא לומר כי הוא יכאיב ואותה ההכאבה היא היא התחבושת עצמה בהיותה למרק עוון כאשר הרופא יכאיב החולה בהקזות וזולתם לשירפא. וכן ימחץ וידיו הרצון שהקב"ה [.....] מוחץ בידו אחת שהן היסורין הנז' ובשתי ידיו ירפא הרצון בו שירפא בשתי אופנים רפואת הגוף להחיותו בנקות את פשעיו ביסורין ולא ירד בשחת ויאבד מן העולם הזה קודם זמנו. וכן ירפא בידו האחרת רפואת הנפש לבל הכרת תכרת לעולם הבא. וא"כ לזה יאמר ימחץ ולא יזכיר יד כלל לא אחת ולא שתיים לרמוז כי היסורין אינם באים בכונה מאתו ית', כי אם יתחדש אחר כך כמו המות שיגיע אל הבן מאביו להישירו בדרך ישרה. אמנם ברפואות הזכיר השתי ידים. וכן פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון.[37] כי מן שמיא מיהב יהבו שפע וברכה טובה. אמנם אין דבר רע יורד מאתו כלל.[38]

35 ראה אוהב משפט דף סב ע"ב. גם פירוש ר' יצחק הכהן למקום.
36 אוהב משפט שם.
37 תהילים קמה טז.
38 בר"ר פנ"א, ה.

בשש צרות וגו', רבים פרשו בזה שהוא שם מורה על הרבוי[39] ואינו נכון על הזכירו קודם לשבעה מספר השש מה שלא מצינו בה רבוי. אמנם בשבע נמצאו רבי' והחזיקו שבע נשים, כי שבע יפול צדיק. ורש"י ז"ל פירש[40] בשש צרות ובשבע האמורות. ברעב פדך ממות וגו', בשוט לשון וגו'. ולי נראה כי השש צרות הן המה המאורעות ליסוריו [.....] הבקר ואבידת הצאן והגמלים ומיתת בניו ובנותיו. וראיתי להרב המאירי ז"ל[41] הוא [.....] כן אבל לא מנה אלה החמש ואמר כי אין צריך לומר שיצילהו ה' מחמש מכותיו [.....] בשבע אשר הוא המספר המורה על הרבוי כנזכר יצילהו. ואני הוספתי על החמש הנז' [.....] אשר היה סבה לכל רעתו וכמו שמפרש רש"י ז"ל[42] בשוט לשון דלהלן שהוא שוט לשון השטן ור"ל בשש צרות שבאו עליך והשיגוך יצילך מהן ובשבע כל אשר לך לא יגע [.....] לשביעית אני מבטיחך שלא יגע בך רע עוד כלל. וזהו ובשבע לא יגע בך רע כי חלק ההצלה באומרו בשש יצילך ובשבע לא אמר יצילך. וזהו כי לא בא אל השביעית אלא אם תתירא ממנה אבטיחך שלא יגע בך רע.

ואמר ברעב פדך ממות וגו', זה יאמר לשון עבר והרצון כמו שעשה [.....] כל טוב כן יעשה מכאן ולהבא שבשוט לשון תחבא ולשוד ולכפן תשחק [.....], אמר עבר במקום עתיד ברעב יפדך ממות ור"ל שאם אתה תקבל היסורין מאהבה תנצל מכל רעות המתרגשות לבוא בעולם לא יבואו עליך על אשר כבר סבלת מהיסורין תמורת אלה הצרות מה שסבלת באופן שלא תראה עוד צער גם רעה בכל המקרים אשר הוא יזכיר בהם דבר משותף לכולל והוא להעיר את איוב ולומר לו תראה השגחת השם בך בכל אלו המקרים הכוללים שבא כל המקרים האלה לכולל ואתה תנצל.

ויש לי קרוב לזה בו פסוק כי אם שמוע תשמע בקול ה' והישר בעיניו תעשה וגו' כל המחלה אשר שמתי וגו'[43] כי יש להקשות מה מתן שכר זה לכל החוקים והמשפטים האלה שלא יגפנו בחלאים רבים ונאמנים וכי זו תורה וזו שכרה.[44] עוד אמרו המחלה אשר שמתי במצרים בפרט אמנם חלאים זולתם אינם מעלים ומורידים. עוד מהו נתינת טעם כי אני ה' רופאך, אדרבה היא נתינת טעם להפך כי הוא יכאיב ויחבש. אמנם יאמר כי כדי הוא שמוע בקול ה' ולשמור מצוותיו לשיציל אתו מכל הרעות אשר עתידות לבא בעולם. וזהו שיזכיר מצרים לבנין אב לכל עיר ועיר מדינה ומדינה.

ואמר כל המחלה אשר אשים עליך [.....] במצרים לא אשים עליך בפרטות והוא כי אני ה' רופאך, ירצה עיניך הרואות שבכל המחלה שהבאתי במצרים הייתי רופאך בנדון אחד כאומרו ולכל בני ישראל היה [אור במושבותם] וכן כלם. וא"כ כמה וכמה טובה כפולה למקום להציל צדיק וישר [.....].

והזכיר פה רעב ומלחמה שהם נכרים באים לכולל כמו שאמרנו. וכן [.....] הדרך. וזה כי ידוע כי הרכילות והלשון הרע הורגת שלושה כמו שאמרו ז"ל[45] האומרו והמקבלו וזה שנאמר עליו. ויבטיחנו שהש"י יצילנו משוט לשון הבעלי לשון הרע אשר הוא רעה

39 ראה אוהב משפט דף סב ע"ב.
40 רש"י לאיוב ה, יט.
41 לא מצאתי מקומו.
42 לאיוב ה, כא.
43 שמות טו, כו.
44 ע"פ ברכות סא ע"ב.
45 במדבר רבה פי"ט ב.

כוללת שלא יזיק לו לבד. ורש"י ז"ל[46] יפרש בשוט לשון תחבא, לשון השטן. לפי שהוא יחשוב השש צרות והשבע באלו. ואנחנו חשבנו קטרוג השטן לשעבר כמדובר. ואמר ולא תירא משוד כי יבא לפי מה שפירשנו. כי אמנם פרי הרחורי לשון הרע הוא מכת הרב והרג ואבדן. וכאשר אמר משוט לשון הרע תחבא, שלא ידברו בך. הנה באמת לא תירא משוד כי יבוא בסבתו כי בהבטל הסבה יתבטל המסובב ממילא.

לשוד ולכפן תשחק וגו', יש מפרשים בו רעב כתרגומו, ואיננו נכון, כי כבר אמר ברעב פדך ממות. ויש מי שפירש פירוש שני מן אסיפת עם מן כשבה שרשיה. והרלב"ג ז"ל[47] פירש כי רעב הוא באפס בר, וכפן הוא יוקר השער מאוצרים הדגן[48] ולא פירש איך ולמה. ואני אומר כי יסיק הפירוש הלז הפי' השני דלעיל אשר הוא לשון אסיפה וירצה לומר לשוד אשר הוא מצד אסיפה שאוספים ובוררים הדגן תשחק. ובזה יבא נפרד השוד הלז מהשוד האמור למעלה מזה. כי זה שוד הכפן ויגיד עליו רעות. והשוד [5א] השני דלעיל הוא מלשון הרע כמדובר [.....] למה לן ויתכן לומר מות הפדה כי [.....] כולל יושביה אל תירא [.....] פרטית בך כל כך בכל אלו המקרים [.....] שדה דרכם להזיק לגתקל בם כרתו ברית אתך [.....] כנז'. ואמר וחית השדה השלמה לך זה יוסיף על משל [.....] בדרך ודרכה כי חית השדה היושבת במדבר שמם אשר הוא מטבע [.....] ככל אדם באשר לא [.....] ולא הורגלה עם בני אדם והיא עצמה הושלמה לך דוקא. אם כן מכל זה תדע באמת שהיא השגחה והשקפה פרטית להצילך מכל רעות הכוללות האלה.

וזה שאמר וידעת כי שלום וגו', ירצה בכל אלו האותות והמופתים אשר זכרתי לך תדע באמת כי שלום אהלך מה שלא ישליו אהלים לזולתך ותבחין ההשגחה באמת. ופקדת נוך וגו', ירצה כאשר תראה נוך מנוקה ומשופה מכל המאורעות הכוללות האלה מה שאין כן בזולתך בודאי הגמור שלא תחטא עוד ותאמר כי השגחת השם אינה באישי המין האנושי.

וידעת כי רב זרעך וגו', אמנם זה מוסיף על הידיעה הראשונה והוא פירוש [.....] והכל מקרה אחד. והרצון בו וידעת כי שלום אהלך בזרע רב תוציא מהלציך בנים ובנות, ופקדת נוך מלאה כל טוב ובתוכה צאצאיך ילדים וילדות משחקים וכל זה בזמן מועט ובהפלגה כזו, הנה אז תראה ההשגחה עליך לטוב מאת האדון המשגיח [.....] כמדובר.

תבוא בכלה אלי קבר וגו', ירצה כשתקבל היסורין מאהבה ותסבול מהם מה שתסבול באופן שתשאר נקי מכל עון ואשמה, ודאי לא ישאר לך עונש וחטא להחיש ולהרחיב הבריאה קודם זמנה. וזהו תבוא אתה מעצמך בסבת אפיסת הכוחות כמות כל האדם הנאסף אל עמיו בשיבה טובה ולא קודם זמן זה. וזהו כעלות גדיש בעתו, כמו שנקצר הגדיש אחר גמר הבישול ובעתו לא מוקדם ומאוחר הרי כל זה נמשך לך מן הטובות והחסדים אם תקבל היסורין בסבר פנים יפות ולא תבעט בהם.

הנה זאת חקרנוה וגו', ירצה הנה זאת הפנה מהאמונה שהוא השגחת השם באישי בני האדם, הוא לכולנו אמונה שלימה מקובלת עלינו אחר החקירה שחקרנוה. ובראיות מופתיות כן הוא כמו שהגדתי לך אין להם ספק בה כלל, כאשר אני כל זאת ראיתי בחכמה [.....] מהנבואה אשר הגדתי לך. ואתה אם תרצה לסמוך על מה שכסיתי אני הרי [.....] לא שמענה, ירצה עשה זאת איפה מה שיעצתי לך ושמענה העצה הזאת לקבל מוסר ה' מאהבה, ודמה בעצמך תעשה הנסיון ותדע לך אם בצדק כל אמרי פי.

46 ראה לעיל פירוש המילות.
47 לאיוב ה, כב.
48 אוהב משפט סג ע"א.

ויעב איוב ויאמר וגו' (ו, א). יבאר כולל דברי המענה הזה היות איוב עונה דברי אליפז כמצחק בעיניו כי שם אל המדבר פניו ודברי נסיוניו והוא לא כן ידמה [.....] ושאוניו. ומי יראה כי לעבד בא [.....] להנקם נקם אחד משתי [.....] חלקי המענה ועניניו [.....] לשבעה צדדי השרעפים שבעה אשר [.....] בהשיב ראשון על אשר חרפו וגדפו על הקציפו וקראו תגר ברב [.....]מכאוב וכאוב מארץ קול בענן בלי שום תועלת ותוחלת לפי שיטתו. וישיב לזה [.....] לבזיון וראוי הכעס והרוגז אשר רגז לפגעים הרעים ולגגעים אשר עלו על קרבו על צד כי חצי שדי עמדי.

ובשריג השני יסבול ענין הנסיון ויאמר כי לא יכרת בדמיון ורעיון [25ב] [.....][49] על שהיו יראים מלהשתתף עמו ברוע מזלו וקשה יומו וזה עד מה נמרצו אמרי יושר. [.....] בחמתו זרק זיקים וחיצים יאמר שחבריו היו חפצים ורוצים להכחיש [.....] זאת בתכלית החוזק מעצמה לסבת היות האומרה חלוש ונואש מאוד והיו רוצים [.....] בסברתם ולחזק אותה עם היותה בתכלית החולשה מעצמה לסבת היותם הם המדברים חזקים ובריאים. וזה ימשך עד הלא צבא לאנוש עלי ארץ.

ובשריג השישי יחזור לאיתנו לתנאו הראשון להאריך לשון ולתלות הכל בצבא השמים ובכוכבים ובמזלות כי הם היו לו עלות וסבות להרבות עליו יסורין ומכאובין והביא עוד ראיה לשברהו ומחלהו כי נמנע הוא לשיהיה אחרי נפלו ושישוב [.....] תלויים בהבל וברוח ועוד מעט יעוף [....] רגל עובר פתע ישבר ואין מרפא [.....] עד גם אני לא אחשוך פי.

ובשריג השביעי יצא יצוא ומקלל כמתהולל את קשה יומו [....] ככוחו אז כוחו עתה יריע אף יצריח [.....] כלפי מעלה ואף אם לא יאמין כי [.....] יאמר בפיו מה שלא יאמין [.....] האמין שבלבו ומקרבו יפיק מעט קט מנגעיו ופצעיו [.....] בחילו ידבר וירוח לו. ויתבאר כל זה ביאור רחב בהמשך דברי ואחרי המענה כולו נדבר דבור על פניו בס"ד.

לו שקול ישקל כעשי והותי במאזנים ישאו יחד. כי עתה מחול ימים יכבד על כן דברי לעו (ו, ב—ג).

כעשי בשין כמו בסמך לשון כעס. והותי לשון שבר.[50] דברי לעו נבלעו ונשחתו.[51]

לו שקול ישקל וגו', תחלת דברי איוב במענה הלז להשיב לאליפז על מה שהוכיחו מההפריז על מדתו לקלל את יומו ולהמציא דברי הוללות יוצאות מההקש והשיב לו קודם דבריו כי לפי הותו ושברו לא היה הכעס אשר רמז אחד מני אלף ואמר לו שקול ישקל וגו', ירצה כי שם משקל סתם יורה על הכלי אשר הכתוב של המאזניים תלויים בו והמאזניים הנזכרים בכל מקום הם האבנים והמכרימות לשקול כל דבר אשר ישקל כאמרם מאזני צדק מאזני מרמה שבהם יפול הצדק או הפכו בהיותם חסרים או יתרים או שהוא מה שלא יפול כן בכלי אשר בו תלויות הכפות הנזכרות כי הוא דבר הנראה לעיניים. הראיה לזה מאזני מרמה תועבת ה' ואבן שלימה רצונו.[52] ויאמר פה איוב אם היה אפשר שישקל רב שיחי וכעסי

49 כמה שורות קרועות ומחוקות.
50 אוהב משפט סג ע"ב.
51 מאיר איוב יט ע"א.
52 משלי יא, א.

שברי והותי בכף המאזניים הב׳ ור״ל והותי במאזניים במקום מאזניים הנה בודאי הגמול שישאו [.....] זה לעומת זה וכי איכא השבר וההווה הביא עלי לכעס אשר אני כועס עליו באמת וכ״ש הותי שהוא במקום המאזניים עתה מחול ימים יכבד וא״כ אין לתמוה על הכעס לרב שיהיה ועל כן דברי לעו. [6א] [.....] כהמעות שפזר ובאמת הוא [.....] עם הותי שהוא במקום המאזניים ולכן אל תתמה אתה אליפז על הכעס הרב אשר אני כועס כי כדאי ויותר מדאי הוא שברי על כעסי כפל כפלים.

כי חצי שדי עמדי אשר חמתם שותה רוחי ביעותי אלוה יבעתוני.
הינהק פרא עלי דשא אם יגעה שור על בלילו. היאכל תפל מבלי מלח אם יש טעם בריר חלמות. מאנה לנגוע נפשי המה כדוי לחמי (ו, ג—ז).

אשר המתם, ענינו ארס כמו כדמות חמת נחש.[53] וכן חמת תנינים יינם.[54] יערכוני, יערכו לי לפני. הינהק, ענינו המיה כמו יצחק. יגעה שור, המית השור נקרא געיה. על בלילו, הוא המספוא וכמו [55] בליל חמוץ יאכלו.[56] ונקרא כן לפי שמבלבלין אותו משעורה ושבולת שועל. תפל, פירושו [.....] או דג חי שאין דרך לאכלן חיים בלי מלח. בריר, ידוע מן יורד רירו [.....]. חלמות אודם הביצה.[57] לנגוע נפשי הוא מענין רצון כמו אם יש את נפשכם. כדוי לחמי. כמו ויכרות את מדויהם [58] שהוא מלבושיהם [59] ופירושו כמו משותף.

כי חצי שדי עמדי וגו׳, עתה השיב איוב תחלת דברי אליפז על הנסיון אשר אמר לו ואמר הן אמת כי יסורין ומכות אכזריות כאלה אינן ממיני הסורין שיקראו לנסיון כלל כאשר הנחת וזה לאחת מב׳ סיבות אם לתקפם ואם על אופן הנחתם על שלא בדרך טבע העולם.

אמנם מצד תקפם וחזקם אמר כי חצי שדי עמדי ירצה שאינם מכות וחולאים אחרים עוברים בהבטל סבתם אמנם הם חולאים עומדים ושוכנים בגופו לפי שאופן סבתם נקשרת עמו. וזהו אומרו כי חצי שדי לא יצאו ממנו [....] החצים אשר עוברים מצד זה ויוצאים בצד שכנגדו. אמנם לאלו יש תרופה בהיות המכה עוברת. אמנם אני חצי שדי עמדי ולא יצאו לחוץ וזאת היא סבה להתמד חוליי אשר חמתם והארס אשר בם כדרך [.....] אותו הארס שותה רוחו בעבור אשר הם בקרבי יום ליום ולילה ללילה בלי הפסק. ואם מצד אופן הנחתם עליו אמר [.....] ולא לנסיון [.....] כי בעותי אלוה יערכוני ירצה שהמשל הדיוט אומר [.....] והיה מן הראוי להיות שאמר אשר חצי שדי עמדי תמיד בלי הפסק שלא ידעו מהם ולא תבינו עד עתה כי בראשיתה של המכה אמנם איוב התרעם כי בעתות רבות יערכו לו כמו הבעתה הראשונה וזהו אומרו ביעות לשון רבים כי יסדר פרודות רבות עם היות חצי שדי עמו לא יסורו ממנו וא״כ נקטינן כי את אשר יאהב ה׳ לא יוכיח תוכחות כאלה אם מאופן עצמותם ואם מאופן בעתותם כמדובר.

הינהק פרא על וגו׳, ירצה בדרך נסיון מאהבה כאשר הנחת לא הייתי מתריס כלל וזה כי

53 תהילים נח, ה.
54 דברים יב, יג.
55 ישעיה ל, כד.
56 אוהב משפט סד ע״א. ופירוש ר׳ יצחק הכהן למקום.
57 מאיר איוב יט ע״א.
58 שמואל ב י, ד.
59 מאיר איוב יט ע״א.

לא נופל אני מבהמות השדה וחיתו יער שאינם צועקים כי אם בהעדר לחמם ומאכלם. וזהו שאמר הינהק פרא עלי דשא ויגעה שור על בלילו, ודאי שלא יצעקו בלי סבה. אבל אני מאד תמה ממך בראותך [....] איך אתה אומר אלי שהם לנסיון והנה באמת דברים כאלה [.....] העול בלי מלח לשיבדק המשל בעצם יאמר [.....] אם ימית גם כן אליפז אמר הדבר הזה אפילו [.....] תפל בלי מלח בעבור זה נאמר [.....] באותה אכילה [.....] [26ב] טעם כלל.

וראיתי פירוש נאות מפי הנשיא הרופא ה"ר יצחק בנבנשת ז"ל,[60] כי בריר חלמות ר"ל ברוק הבריאות מן ותחלימני ותחייני,[61] וחלמות הוא שם לבריאות. ורוק הבריא אין בו טעם כלל אבל החולה יש טעם ברוקו לפי הליחה אשר סבבה חוליו בהתגבר על חברתה.[62]

מאנה לנגוע נפשי וגו', זה יאמר משל על הדרך שאמרנו ואופן המשל הוא כי מה שלא רצתה נפשו לנגוע מרוב אסתניסותו המה היו המפות אשר על שלחנו. והנמשל הוא התרעמותו על אליפז בהעדר טעם [.....] כי מה שמאנה נפשו וחפצו כל ימיו בו ינוחו הוא לשמוע דברים שאין בהם ממש ומלין בלי טעם ודעת והן המה בא אליפז לאמרם אליו עתה בגודל צרתו.

מי יתן תבא שאלתי ותקותי יתן אלוה. ויואל אלוה וידכאני יתר ידו ויבצעני. ותהי עוד נחמתי ואסלדה בחילה לא יחמול כי לא כחדתי אמרי קדוש. מה כוחי כי איחל ומה קצי כי אאריך נפשי. אם כח אבנים כוחי אם בשרי נחוש. האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני. למס מרעהו חסד ויראת שדי יעזב (ו, ח—יד).

ויבצעני, ענין פתיתה והתוך.[63] ואסלדה, פרושו המום ונכוה מתילה מן שהיד סולדת בהם כדברי רז"ל.[64] נחוש הוא ברזל חזק שקורין חזירו. עזרתי בי החכמה העוזרת לי. למס מרעהו, המם בקמץ ודגושה ופירושו למי שהוא מסיר וממיס מרעהו חסד.[65]

מי יתן תבא שאלתי, אחר כלותו להחביל טענת הנסיון כמו שהונח חזר להתלהלה ולהלעיג על דברי אליפז על ההבטחה אשר הבטיחו האל ית' כי אם יסבול הייסורין מאהבה ישיג מן הטובות מה שהועידו למעלה ואמר כאבו על זה מי יתן ותבא שאלתי ובקשתי [.....] אשר הבטחתי בו בשיגמול לו האל ית' חסדים אלו שיואל האל לדכאני מכה רבה ברצוני לכליון [.....] כמכה אשר הכני כל עוד נשמתי בי, אלא [.....] לגמרי מלשמור רוחי בתוך קרבי אחר שיתר ידו ויבצעני ר"ל יבצע ויחלוק הרכבתי ויחזור כל אחד מארבע יסודותי למקומו וישוב העפר אל הארץ כשהיה וכן כלם.

ויבא על אופן זה מה שאמרו ז"ל[66] שבור את החבית ושפוך את יינה. שבמה שיתר את ידו כנז' יבצעני לגמרי. והוא פירוש יתר ידו למה שאמר וידכאני כי בזולת זה לא יתיישב שהיה שואל שידכאהו השם והוא היה דכא ואומלל למאוד כי אם על אופן שהבאנו.

60 לא מצאתי פירוש זה.
61 ישעיה לח, טז.
62 אוהב משפט סד ע"א. ופירוש ר' יצחק הכהן למקום.
63 אוהב משפט סד ע"ב.
64 אוהב משפט סה ע"ב.
65 אוהב משפט סה ע"ב.
66 ב"ב טז ע"א.

ותהי עוד נחמתי וגו׳, [.....] ואין עוד גדולה הנחמה והישועה הזאת מההבטחה אשר הבטחתני כמה וכמה טובה כפולה וזה על כי אסלדה בחילה, ירצה אני רואה עצמי בצרה גדולה ובמבוכה רבה להיותי בלתי מוצא מקום ודרך ליסורי אלה. אם הם מצד נסיון כאשר אמרת, אי אפשר בעולם לעבור באלו [.....] נכוה ונבער באשר המחלה הגדול כזאת בלי חמלה. וזהו ולא יחמול [.....] א״כ דלמה אביא יסורין ואינם לנסיון. ואם תאמר שהם למרוק עון אשר חטא [.....] צדקת נפשי כי לא כחדתי אמרי קדוש [.....] בקשתי זאת אשר היא החלמה לנוח ולשקוט [.....] שאין דרך אל ישור על לא מצד נסיון ולא מצד מרוק ...

פצעי אוהב, כ״י הספרייה הבריטית, דף 199א—206ב

[205א] [פרק כב פסוק כא ואילך]

כי הפעולות הטובות הנה שכרם אתם וזהו אומרו הסכן ותועיל במעשיך הטובים לפני האל ית׳ ולזה יאמר עמו כלומר התנאה לפניו. ולא אמר הסכן לו כי לאל לא יסכון גבר כאשר התחיל אלא הסכן נא עמו כאמור. ויכלול פה אם הפעולות ואם האמונות.

אמנם על הפעולות המעשיות יאמר הסכן נא עמו כמדובר. אבל כנגד האמונות התוריות יאמר ושלם, כלומר, השלם עשתונותיך עמך ולא תלחם במועצותיך הנבוכות, כי אם האמן בה׳ אמונה שלימה ונכונה, ובהם תבואתך טובה. ר״ל בשני אלה הבחינות הנאמרות תבואתך טובה ממילא. ולא אמר ובהם יביא ה׳ עליך טובה, אלא תבואתך הטובה, כי תנאי מתדבק הוא כאשר אמרנו על כי פרי מעלליהם יאכלו.[67]

ואמר קח נא מפיו תורה וגו׳. ירצה אליפז לתת סדר והנהגה לאיוב אולי יהיה מסולק זה והוא סלוק ההשגחה מהאל ית׳, וזה בהזכיר לו תרופות מועילות מאד אליו בהישיר לבבו לאלוהיו, ויבחננו נא בזאת. וזה בפסוק הלז והנמשך, אם תשוב עד שדי תבנה וגו׳ עד ועל דרכיך נגה אור. אמנם אצטרך להביא קצת דרוש מפסוקים אשד התבאר לי ביאורם על הכונה הזאת, והם בשנים שלושה מקומות מורים ומדברים אופן מרכבות התשובה. וכל א׳ מקצהו על אופן חטאו ובפרט בענין סלוק ההשגחה כנידון דידן, והם שובה ישראל עד ה׳ אלוהיך כי כשלת בעונך. קחו עמכם דברים וכו׳, וכל המשך הפסוקים עד כי שב אפי ממנו.[68]

ואמנם קודם ביאור הפסוקים האלו נצטרך אל הקדמה מונחת, והוא כי כן יסד המלך ה׳ לקבל את השב אליו בכל בו, אעפ״י שכל ימיו מרד והפליא להרשיע. מה שאין כן בחוק מלך בשר ודם כי העובר מצותו אחת דתו להמית. ועוד הפליא לעשות חסד עם ברואיו להזהיר להם על זה, ולהורות להם דרכיה ושביליה, ולשלוח להם את עבדיו הנביאים השכם ושלוח לאמר כי ישובון מאין. עוד גדול יותר מזה להיות נדרש ללא שאלו ולהקדים הוא ית׳ לשים להם אליה מבלי לבוא בטרוניא עמהם ולהקים דגל כבודו. אמנם להפך להיות מוותר משלו. וכמו ששמעתי ענין מסכים על פסוק שובו אלי ואשובה אליכם,[69] ירצה ע״ד אם יום תעזבני יומים אעזבך,[70] כי הנפרד ונסלק מחבירו מהלך יום אחד הנה יהיה ביניהם מהלך שני ימים. כי זה ילך דרך יום כה וזה ילך דרך יום כה.

67 ישעיה ג, י.
68 הושע יד, ב—ה.
69 מלאכי ג, ז.
70 ירושלמי סוף ברכות. ספרי עקב יא, כב.

אמנם השי"ת בדרכי חסידותו ומנשאו פניו אל עם מרעיתו, ויתר להם מכבודו לשישובו בתשובה, ואמר להם שובו אלי ואשובה אליכם, ר"ל אעפ"י שמן הראוי היה הואיל ולמימי אבותיכם ועד היום סרתם מחוקי ולא שמעתם בקולי, ועתה כשובכם בתשובה שתשובו אלי ותבואו עדי ולא אזוז אני ממקומי, אעפ"י כן אני אשוב אליכם באופן שמשפט אחד יהיה גם לי גם לכם לבא עד האמצע ולא אטריח אתכם לבא עדי כאמור.

והנה יש לי הענין הלז מבואר היטב בפסוקים צודקים בנבואת הושע,[71] ועמי תלויים למשובתי, וכל המשך אותם הפסוקים עד בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר. אמר ועמי תלויים ועומדים לשוב בתשובה, בארם מי יקדים אופן התשובה. אם הם לשוב אלי להתודות על עונם, או אם אני לקראת אותם ולהורותם דרכיה. אמר הנביא שלא יחוש השי"ת לזה כי הוא יתחיל ויורה להם דרכי התשובה. אמנם בתנאי [205ב] שיתקנו וישובו מעון גדול אשר בם, והוא הפירוד וחילוק לבבות אשר בהם, וזה אומרו ואל על יקראוהו יחד לא ירומם, ר"ל אם לאל על ונעלה אעפ"י שהוא גבוה על כל גבוהים אם יקראוהו יחד באחרית לא ירימם ולא יסתלק מלהדרש להם, ולא יחוש אם הם לא ישובו אליו כי הוא ישוב אליהם.

ויתן טעם למה לא יחוש לכבודו בזה, והוא לא ידע מה יעשה בישראל אם יאבידם והלא בניו הם בני בחוניו הם. ואם ייטיב עמהם הרי חטאו וזהו אמרו איך אתנך אפרים אמגנך ישראל, והדר מפרש איך אתנך כאדמה וכצבויים ההפוכות כמו רגע. זה לא יתכן בחמלתי עליך, או אם אמגנך לשון מגן, כלומר אהיה עמך למגן וצינה, גם זה לא יתכן על רב חטאתיך. לזה נהפך עלי לבי וגו', ירצה, משני אלה הדרכים נהפך עלי לבי להטיב לך, וזה מפני החמלה שיש לי עליך שיחד לא נכמרו נחומי. וכן הוצרכתי לוותר מכבודי ולהקדים אני לך דרכי התשובה. ויתן טעם צודק לזה ויאמר לא אעשה חרון אפי וכו', ירצה לא אעשה מה ששורת הדין נותן שיש למלך בשר ודם שהוא חרון אף להנקם מהעובר מאמרו. ויאמר לא אשוב לשחת אפרים, כלו' לא איחל עד יבאו המה אלי אלא שאני אשוב אליהם, כלו' לא אשוב לשחת אפרים אבל אשוב לקרבם אל התשובה. והטעם כי אל אנכי ולא איש, כי אלו הדברים לא יתכנו כי אם איש באיש זולתו להעלות חמה ולנקום נקם.

אמנם האל תכליתו להטיב לברואיו ולא יביט לכבוד מדומה במה שלא יועיל לו ולא יזיקנו. ואמר טעם שני למה שאמר לא אשוב לשחת אפרים אשר הוא על כי שמי בקרבו. והוא אמרו בקרבך קדוש אני ה' אלוהיך. ולא אבוא בעיר, כטעם היכל ה' היכל ה' היכל ה' המה.[72] הנה מבואר שלתועלת האומה הנבחרת, לא חש האל ית' לכבודו ורוצה הוא בתשובתן בכל אופן שיהיה כאמור. האמנה יש עון המור והוא הכחשת השגחת השם מהשפלים שבזה צריך השב לשוב עד השם ולא שהשי"ת ישוב אליו. וזה איננו למטה מכל הקודם, כי כוונת האלוה אחת היא לטובה כאמור. האמנה להתרפאת מחלאת עון זה יצטרך השב ממנו להורות כי עזב דרכו. והוא בשיורה אופנים על עזיבתו ואל זה באה כוונתינו אלינו באיוב[73] אמרו אם תשוב עד שדי, כמו שנבאר בס"ד.[74] האמנה נביא הפסוק אשר ייעדנו כי המה מפרשים על נדון זה בתכלית ויאמר שובה ישראל עד ה' אלוהיך וגו', אמר אף אם היא הנחה מונחת כי איך יושם להקדים דרכי התשובה לשבים כאמור בעון זה בפרטות שהוא סלוק ההשגחה כאשר נבאר. הוצרך שתשוב עדיו ויאמר הטעם כי כשלת בעון זה החמור האמור. ויאמר

71 הושע יא, ז—ט.
72 ירמיה ז, ד.
73 איוב כב, כג.
74 ראה להלן.

קחו עמכם דברים, ירצה, הדברים אשר תדברו לאל ית' לא יהיה מן השפה ולחוץ, כלו' מבלי האמין, כי הוא שומע ומקשיב לקולכם אלא קחו עמכם דברים ובשבילכם ושובו בזה אליה.

ואמר ואמרו אליו, כי הוא מקשיב וקרוב לכל קוראיו, וזה מהשגחתו בעולם השפל. ויאמר כל תשא עון, ירצה תבקשו ממנו מחילה על העון הלז, ואמרו אין כל מה שנבקש ממך שתשא ותמחול הוא העון הלז כי הוא גדול הוא מנשוא. וקח טוב ר"ל קח המעשים טובים שנעשה מהיום והלאה והקרבנות שנקריב יהיו לרצון מלפניך. ותדרו ותנדבו לי נדרים ונדבות וזהו ונשלמה [206א] פרים שנתנדבנו בשפרשנו ויהיה זה הוראה ששבתם מעון סלוק ההשגחה. ואמר עוד אשור לא יושיענו וגו', ירצה צריך עוד ודוי דברים וחרטה שתתחרטו על העון הלז ותאמרו שלא תכשלו בו עוד. וזהו אשור לא יושיענו כי לה' הישועה לבד הוא יושיענו. ועל סוס לא נרכב לברוח ולהמלט מן האויב כי אם בשם קדשו בטחנו.

ואמר ולא נאמר עוד למעשה ידינו שהוא לאלוהינו, כלומר לא נכחיש השגחת השם כאשר עד כה, ונאמר כי לא יש בידו לתת ולמנוע, אלא נאמר כי הוא הנותן כח לעשות חיל וזהו אשר בך ירוחם יתום. ולקח יתום להפליג השגחתו ית' שהוא משגיח על היותר דכא ואומלל ושפל רוח כיתום. ויאמר התשובה נצחת כאשר ישיב להם האל ית' שכבר רצה האלי"ם את מעשיהם, וקבל תשובתם בהיותה תשובה שלימה בכל אופן האמור ויבשרם כי מחל וסלח לעון העם הזה. ורצה נדרם ונדבותם אשר אמרו ונשלמה פרים שפתינו. וזהו אומרו ארפה משובתם אוהבם נדבה, ר"ל ארפא משובתם ועונם האמור ואוהבם בעבור הנדבה שהתנדבו לי. והטעם כי שב אפי ממנו ר"ל מעון הלז האמור אשר בידם אחר אשר שבו בתשובה שלימה ממנו ככל הראיות אשר עשו מורים על עזיבת אותו עון.

וכמו כן בכל הדברים האלה ובכל החזיון הזה הוכיח אליפז לאיוב מרפאת תשובתו זאת, ואמר קח נא מפיו תורה, ירצה קח נא תורת ה' מפיו שתאמין כי פיו הוא צוה, ושים אמריו, כלומר תאמין בלבבך בעצם שהוא אמר וצוה על כל המצוות והתורות ויעיד עליך יודע תעלומות שאינו מן השפה ולחוץ וכמו שאמרנו קחו עמכם דברים וגו'.

אם תשוב עד שדי תבנה וגו', על דרך שאמרנו בשובה ישראל עד ה' אלוהיך, ר"ל אם תשוב מעון זה עד שדי כלומר שתורה ותגיד פעולותיך שתאמין בהשגחה, אז ודאי תבנה ותכונן ותצליח והוא בשתרחיק עולה מאהליך ותסיר משכלך הדעת הנפסד הזה.

ואמר ושית על עפר בצר וגו', ירצה כי להורות כי האמין בה' תעשה מעשה בידים, והוא כי תשית על עפר בצר, ורצה לומר כי היותר חביב לאדם בעה"ז הוא הזהב. ואתה עתה להיותך קונה מהדעת הלז האמיתי יתר שאת ויתר רב, תשית על עפר בלי שמור כלל הזהב אשר לך, ובצר נחלים מקום שעוברים ושבים מצויים שם בנחלים אם לשתות ואם לרחוץ רגליהם, ולא תחוש שמא ואולי יחמוד איש את כספך וזהבך כלל, אלא שתאמין בהשגחת האל ית' כי הוא ישמור אותו מאד בהיותו במקום גדודי חיה ולסטים.

וזהו אומרו והיה שדי בצרך וגו', כלומר האמין שאז שדי הוא מבצריך אשר שם שמור זהבך, ולא יסיר השגחתו ממנו לבלי יפקד ממנו מאומה. וזה גם וכסף תועפות לך, שנמוקו ומשמרתו עמו לבלי ילך אנא ואנא, כי אז על שדי וגו', ר"ל בהיותך מאמין כל כך בהשגחה שתניח את זהבך על עפר, וכספך על הארץ תשפכנו מרוב האמנת השגחת השי"ת עליך, אז וודאי על שדי תתענג, ר"ל כי גם השי"ת יראך השגחתו במוחש, וזהו הענג [206ב] הנמצא לאדם בהתאמתו בדבר היה מסופק אצלו אז תמצא אותו התענוג בעצם ויאר אליו פניך להתחנן לפניו לכל אשר תרצה, אבל צריך אתה קודם זה להיות אצלך אמונה שלימה מבלי שום מופת. אמנם המופת תמצא אח"כ חלף ושכר האמונה הקדומה לה וזה הענג האמור.

תעתיר אליו וישמעך וגו', יאמר שימשך מזה שתעלה במעלה אחר מעלה עד היותך כבן בית לפניו ית', כשהיה נדרש לך וממלא חפצך לכל אשר תשאל ה'. ויאמר ונדריך תשלם, ירצה, כי דרך הנודר לאל ית' הוא כאמור אם יהיה אלי"ם עמדי ושמרני בדרך הזה וגו', כל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך. וזהו אמרו תעתיר אליו וימלא כל משאלותיך וזאת היא הוראה שישמעך ונדריך תשלם, כאשר קיים את אשר שאלת כך תקיים את אשר נדרת בפיך.

ותגזור אומר ויקם לך וגו', ירצה שימשך חיבת אלוהים עמך לסגנון שתגזור אומר ויקם לך על דרך צדיק מושל ביראת אלוהים.[75] וכמו שאחז"ל[76] שהקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלה, וזה בידך כאומרו ויקם לך. ולא אמר ותגזור אומר והאל יקימנו, אלא ירצה, זה שיגזור השם דבר ותגזור אתה דבר זולתה, ותתקיים דברך, וכביכול תתבטל דברו וזה לך לך ולא לו.

ויאמר ועל דרכיך נגה אור, לומר שיותר על מה שתקנה אתה מן הדרך הישר הלז, תקנה לזולתך ותודיעם איזה הדרך ישכן אור. והפירוש יהיה כי השפילו ותאמר גוה וגו', ירצה כאשר יקרה שהשפילו קצת אנשים וירדו מכסאותם תנחמם ותדבר על לבם, ותאמר להם כי ה' מגביה שפלים, ואחר השפלות יבא גאות כי השי"ת לאדם שח עינים ושפל יושיע ויגביה. או יאמר הפך זה שכאשר תראה אנשים שהשפיל תדין שהשם השפילם, בעבור הגאוה שקדמה להם, ומי שהוא בטבעו שח עינים ושפל ה' מגביהו. וזה בעצם משפיל גאים ומגביה שפלים.

ואמר ימלט אי נקי וגו', יאמר עוד שר"ל בהיות רעש גדול כים וירעשו האיים ובנפול מגדלים וארמנות. וימלט השם יתעלה מן ההפכה האי הנקי אשר לא נתחייב כליה בעבור יושר אנשיה. ונמלט עוד אחרת כמוה אף אם לא יהיה נקי כאותה האמורה אלא בזכותך ובבור כפך. כטעם האמצא בסדום חמישים צדיקים ונשאתי לכל המקום בעבורם.[77] ויש מפרשים אי נקי כמו איש נקי וחסר שי"ן[78] וכפרש"י על אופן זה האמור.[79] וגם יתכן שמדבר בנושא אחד ובאדם א' ויאמר ימלט השי"ת איש הנקי ותהיה אתה הגורם שנמלט אותו האיש בבור כפך ובעצתך הטובה, וכמו שאמר אליפז כושל יקימון מליך במה שקדם.

ועד הנה דברי אליפז במענה הלז, כלם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת, אם היה מדבר על אזן שומעת. וצדק מאמר החכם הרב המורה[80] אשר אמר שדעת אליפז נמשך על דעת תורתינו ונכרין דברי אמת ודברי יושר לולי שלא מצא מענה לאיוב כאליהוא באמור לו דרך איך יביא השי"ת יסורין על איש צדיק כאשר נפרש במקומו בס"ד.

[199א] ויען איוב ויאמר.[81] יתבאר מכולל המענה הזה שנים. היות שדברי אליפז אמת ומשפטיו צדקו יחדיו, לא נתקררה בזה דעת איוב, והוא, כי אליפז אמר אולי נשמט מתחת ידו עון אשר חטא בלא יודעים, והוא גם את זה יכזיב, באמור כה טבעו נוטה אל היושר ואל הנכוחה באופן שלא יתכן שחטא. ועל זה אמר שגם היום בתשובת אליפז מרי שחי, וכי הולך נכוחו לקלל את יומו, כי זה גרמה לו, ויהרוס פנות צבאות אליפז בשאר הטענות אשר שם לו אחת לאחת ואולם יחלקו דבריו ויסתעפו לסעיפים חמשה.

75 שמואל ב כג, ג.
76 מו"ק טז ע"ב.
77 בראשית יח, כו.
78 אוהב משפט קכג ע"א.
79 רש"י לכב, ל. רש"י מפרש בחסרון הנו"ן אי נקי מלשון אין נקי. נג'ארה משתמש באותה צורה אך פירושו לקוח מאוהב משפט כדלעיל.
80 מו"נ ג, כג.
81 איוב כג, א.

הסעיף הראשון ישיב לאליפז למאי דסליק מיניה, על אמרו ראשון למה שהורה לו דרכי תשובתו ואמר שישוב עד שדי המכהו, כי הוא יך ויחבשהו, וישמח ויתענג כמצוא ארוכה למחלתו והתאמתות לספקו. לזה ישיב, שמי יתן והיה שימצאהו ויבא הוא עד תכונתו, כאשר אמר אם תשוב עד שדי, כי על בלעדי זה התמרמר הוא שהשם הסתיר פניו ממנו, ובשועו אליו האטים אזן. וזה אצלו ראיה על דעתו כאשר יתבאר, ויהיה נמשך הסעיף הלז עד כי ידע דרך עמדי וגו'.[82]

ובסעיף השני יסתור טענת אליפז אשר אמר אולי חטא על המיעוט איזו עברה קלה, והולידה והצמיחה עבירות חמורות, והוא לא ידע, כאשר פירשנו באלמנות שלחת ריקם וזרעות יתומים ידוכא על כן סביבותיך פחים וגו'.[83] אמר איוב זה אינו, וכל עילא לא אישתכחת פה, לא מינה ולא מקצתה. וזה מפני שכל כך הורגל אל האמת ואל היושר אשר שב לטבע, כאשר אמר החכם[84] אשר ההרגל טבע שני. ויסתעף זה עד והוא באחד ומי ישיבנו.

ובסעיף השלישי ישים לאל מלת אליפז אשר בה התחיל במענהו הלאל יסכן גבר,[85] וכי מה יועיל לו צדקת הצדיק, ומה יזיק לו רשעת הרשע. לזה ישוב ויאמר כי לא נופל הוא ממנו בידיעתו לאל ית', כי גדול ה' ומהולל מאד, ואינו רק לו לשום נברא, וכי הוא בתכלית השלימות לא יחסר דבר. כי הכל צריכים למארי אסייא בהיותם מסובבים מאתו, ואדרבא כי לפי עוצם ידו וגדלו ותקפו משם יתעצם הוא ויתחזק באמונתו. וכמו שכן אמר בויכוחו עם ריעו בלדד, אמר, אמנם ידעתי כי כן ומה יצדק אנוש עם אל.[86] כאלה דבר זה אליפז ויסתעף זה עד מדוע משדי לא נצפנו עתים.[87]

ובסעיף הרביעי שב לאיתנו לתנאו הראשון להתחזק בסברתו בספר בהצלחת הרשעים, ושהמשיכו רשעתם לא יום ולא יומים ונמשכה מלכותם והצלחתם זמן רב והוא נגד מ"ש אליפז כי אולי חטא בלי דעת ועל זה באה אליו הרעה הזאת. שהיה אלה הרעים חטאו ביודעים ובלא יודעים ואיה אלוהי המשפט ליסרם שבע על חטאתם, ובפרט בהיות חטאתם יוצא מההקש לעשוק דלים ולרצוץ אביונים ולהיות אלמנות שללם ואת יתומי' יבוזו. וזה ילך לו מאריך למענית עד המה היו במורדי אור וגו'.[88]

והסעיף החמישי יחלוק על שלושתם על מה שספרו לו במעשי הרשעים המכחישים ההשגחה בפרטות. כי אליפז אמר כי נטה אל אל ידו וגו'.[89] ובלדד [199ב] אמר וזה מקום לא ידע אל וגו'.[90] וצופר אמר ונחלת אמרו מאל וגו',[91] כאשר ביארנו היטב במקומותם ובמושבותם, אשר הפליגו בספור עונש המכחיש השגחתו ית'. לזה יאמר איוב כי אלה הם מכת הפושעים והמורדים בהשגחתו ואין אלו מכת הרשעים אשר יצרם התגבר עליהם. ואולי על זה יקל האל ית' ידו מעליהם להענישם תכף אולי ישובו, כי אלה הם היודעים ברבונם ומכוונים למרוד בו, ואינם עושים אלא להכעיס כאשר יפרט מעשיהם אחת לאחת כאשר נבאר. ועכ"ז המה ברשעתם ינצלו נפשם מכל דבר רע, ויאמר הרעות הראויות לתת להם מבית המלך ה' אשר יכירו מעבדיהם אם היה משגיח וזה יסתעף עד סוף.

82 איוב כג, י.
83 איוב כב, ט—י.
84 אריסטו מידות ב, א.
85 איוב כב, ב.
86 איוב ט, ב.
87 איוב כד, א.
88 איוב כד, יג.
89 איוב טו, כה.
90 שם יח, כא.
91 שם כ, כט.

גם היום מרי שיחי ידי כבדה על אנחתי. מי יתן ידעתי ואמצאהו אבוא עד תכונתו. אערכה לפניו משפט ופי אמלא תוכחות. אדעה מלים יעננני ואביטה מה יאמר לי. הברב כח יריב עמדי לא אך הוא ישים בי. שם ישר עמו ואפלטה לנצח משפטי. הן קדם אהלך ואיננו ואחור ולא אבין לו. שמאל בעשותו ולא אתו יעטף ימין ולא אראה (כג, ב—ט).

מרי שיחי שם ענין יכולת, שנות וחילוף הדבר והמצוה רביליא בלעז. ידי, מכתי כמו ידי לילה נגרה.[92] עד תכונתו, כלו' מקום מושבו אשר הוא נכון שם. וכן מכון לשבתך שר"ל הכסא אשר הוא מקום נכון לישב שם.[93] תוכחות, כמו טעם וזה מלשון ויכוח. משופטי, מהשופטים אותי. ואחור, פאת המערב נקרא כן למה שהפנים הם המזרח האחור הוא המערב כי פני האדם אל זריחת השמש ועל סדר זה נקרא דרום ימין וצפון שמאל. ולא אחז, שרשו חזה מלשון ראיה. ואמר בעשותו בשמאל והוא צד צפון על שם שהיישוב שם. ויעטף ימין, כאילו יתכסה ויתעלם לצד דרום ולא אראינו.

גם היום מרי שיחי וגו', כבר הנחנו שאיוב תחלת דרי' פי' מענהו זה ישיב על אחרון ראשון. על מה שאמר אם תשוב עד שדי תכוה, יאמר מי יתן ידעתי ואמצאהו, כאשר נאמר. אך יתחיל בהבל אמרי רעו אליפז ויאמר כי לא נתקררה דעתו בתנחומי הבליו ומליו, כי גם עתה נכחו אז להתאונן על צערו, כן הוא עתה. ויאמר גם היום מרי שיחי, ירצה כי לא תחשוב שנכנסו דברי באזניך, כי גם היום נמצא מרי בשיחי. והמרי הוא שלא אתאונן ואצטער ואצעק חמס על החצי, על מה שאני ראוי, וזה על כי ידי ומכתי כבדה על אנחתי ועל אנינותי שנאנחתי עד עתה. וישיב למ"ש אם תשוב עד שדי תבנה, ויאמר הלא כה דברי, שמי יתן והיה שאמצאהו. ויבא מכוון היטב כי לא זכר שם השם בזה לשיבא נמשך אחריו מי יתן ידעתי ואמצאהו. אבל הוזר כמו שאמרנו לאם תשוב עד שדי כאמור. ויאמר מי יתן ידעתי ואמצאהו לאל שדי אשר אמרת. ולא תחזור מילת מי יתן לאבוא עד תכונתו כאשר אמרת אתה, וזה להורות כי יש אתו אמונה בהשגחה כאשר [200א] פירשנו שם.

ויאמר אערכה לפניו משפט וגו', אמר שתאותו למצוא לאל ית' לאחת משתי סבות. אם לדעת משפטי האל ית' בעולם ולהתבונן בתמורות אשר הולפות ובאות בו, ואם לפחות לדעת משפטו ודינו למה נענש והגיע אליו כמעשה הרשעים. וזהו אומרו אערכה לפניו משפט העולם ואיך יתנהג בו, ופי' אמלא הוכחות ושאלות מפני מה יש צדיק ורע לו ורשע וטוב לו. ויכלול השתי בחינות בפסוק הבא אחריו ויאמר, אדעה מלים יעננני וגו', ואבינה מה יאמר לי. צריכין אנו להלוך על פי שיטתנו בביאורנו זה שבכל מקום אשר נזכרו מילת מילים פירשנום לשון דופי וחסרון דעת. ולפי זה הדרך נפרש כאן חוזר אל השתי בחינות הנז'. אם אל האחת אשר הצענו בארוכה לפניו משפט אמר אדעה מילים יעננני, כלו' אדעה אם יבהיל טענותי כמוכם אשר אמרת שבבלי דעת מילין אכביד. וכמה שר"ל אדעה אם מילין בלי דעת יעננני. [ואם כנגד האחרת אשר הוא משפטו ודינו יאמר ומפני מה שאמר לי שר"ל בשביל איך ולמה.] [94] ולא יאמר כי אמרי אמת והעניש אותי על לא חמס בכפי. ויאמר למאי דסליק מיניה מה היה וינוחו אליו על הנידון דידיה ויאמר.

הברב כח יריב עמדי וגו', ירצה כי הייתי אומר לו על ענין יסורי תשובה ניצחת. שאם הרעות אשר הביא עלי הם למרוק עון, היו באים ברב כח וביסורי' מכוערין כאלה, ויהיה תשובת התימא לא. ירצה הברב כח יריב עמדי, לא. כלומר אינו נכנס בדעת כלל ומפני זה

92 אוהב משפט קכג ע"ב. 93 אוהב משפט שם. 94 נוסף בשוליים.

אני אומר כי לא מאתו באו עלי אלא מאת פני המזל, אשר משניתן הרשון בידו אינו מבחין בין צדיק לרשע. כי דרך השי״ת להיות מרחם על בריותיו אם היה משגית, וזה אמרו בתימה הברב כח יריב עמדי. וראו שאינו אבל להיפך כי אך הוא ישים בי, ר״ל אם היה מאתו ובידו הוא שם בי כח לסבול היסורין, ולא היה מיסרני בשוטים ובעקרבים.

או יאמר, לא אך הוא ישים בי, שהוא מעלה מספקת, כי לא יתכן לריב אדם עם זולתו אם לא יהיה גבור כמוהו וזהו היתכן שברב כח יריב האל האמיץ עמדי החלש, לא יתכן. והטעם לפי שהוא סבה ואני מסובב, וזהו אך הוא ישיב בי, שהוא ית׳ הנותן כח לעשות היל לכל חי. וא״כ לא יתכן שברב כח יריב עמדי כאשר רוע מזלי וקשה יומי היום הכוני וילחמוני חנם.

ואמר עוד על זאת הכוונה, שם ישר נוכח עמו וגו׳, ירצה שם עם האל ית׳ לא יצא משפט מעוקל, כי אם משפט ישר לאמיתו כאשר הוא נכח עמדי, כי צדיק וישר הוא. אבל חוצה לו ית׳ לא יצא דין לאמיתו, וזה בהנתן דת ומשפט ביד צבא השמים ומזלותיהם אשר לא יבחינו בין עובד אל לאשר לא עבדו, כאמרו אם שוט ימית פתאום למסת נקיים ילעג והרבה כזה. ויבא עם זה סיפיה דקרא ואפלטה לנצח משופטי, שר״ל כצאת לשם נכח עמו משפט ישר ומאושר, אין ספק שבראות השם צדקתי ויושר לבבי הייתי נמלט לעד ולנצח מהמזל הרע אשר הוא עתה שופטי ועושה בי שפטים על חנם ועל מגן. ועד פה תבא מדתי מי יתן ידעתי ואמצאהו.

ויאמר אחר זה, הן קדם אהלך ואיננו, כי בארבע רוחות השמים חפשתיו ולא מצאתיו. ואמר אחור וקדם וימין ושמאל כי יקח המזרח לצד פנים ובזה יבואו השלשה רוחות הנש־ארות בשמם על אופן הנזכר. ונוכל לומר כי כיון בשנותו את טעמו ונאומו בארבע רוחות האלה לומר כי לא מצא לו [200ב] דרך שישגיח בעולם השפל הלז מפני רוב שנויים ותמורות אשר יחזה בעולם. וזה כי כבר הלך לו לצד מזרח אשר משם יצא אור ושפע לטובה לכל העולם, ובמקום אשר חשב למצוא מבוקשו ויחפש ולא מצא. ומכל שכן אחור שהוא הפך הזריחה שלא הבין לו שם מקום כלל, וזה כי הדעת נותן כי אין דבר רע יורד מלמעלה. ואמר עוד על השתי רוחות הנשארות. שמאל בעשותו ולא אחז וגו׳, ירצה בתת הצלחה לאשר בשמאל והם הרשעים שעשה והכין להם צורכיהם, שר״ל שהורה בהם עשייתו והשקפתו בהם לטוב. לא אחשה בזה טוב טעם כי רחוק הוא מהשכל. וגם בהפך יעטף ימין ולא נראה, שר״ל כאשר יעטוף ויצנוף. צנפה בצרות צרורות לאשר בימין והם הצדיקים ולא אראה מקום וסדר מסודר על היושר כלל, ובאופן שלא מצאתי לו מקום בשכלי אל אשר יהיה שם אל מקום פלוני אלמוני תחנותו ואבקשהו ולא נמצא. וכאן תשלום תשובתו לאליפז במה שהניח לו אם תשוב עד שדי תבנה כמו שהתבאר במה שקדם.

כי ידע דרך עמדי בחנני כזהב אצא. באשרו אחזה רגלי דרכו שמרתי ולא אט. מצות שפתיו ולא אמיש מחקי צפנתי אמרי פי (כג, י—יב).

דרך עמדי כלומר הדרך אשר עמדי. אצא, עתיד במקום עבר. ואני פרשתיו בדרך אחר. באשורו, שם מענין דרך. ולא אט, שרשו נטה והאלף למדבר בעדו על משקל ואך אותך. ולא אמיש, ענין הסרה והוא פועל יוצא. מחוקי, ממנהגי היה לצפון בלבי אמרי פיו.

כי ידע דרך עמדי וגו׳, בחלק השני הלז יבוא לסתור מה שאמר אליפז כי אולי במעט התבו־ננות עשה איזו עבירה קלה מצד עצמה, אמנם נעשית חמורה כי חלה גם ילדה ילדים וילדות

כאשר פירשנו שם. ישיב עתה כי זה אינו, ולא היה ולא נברא שום עבירה בכירה וצעירה בידו, וגם לנמשך לא הוליד שום עון לשבזה יתלה יסוריו כאשר אמר אליפז. וזה כאמור כי ידע דרך עמדי. ירצה אם תאמר שהאל ית' ישגיח אין ספק אשר ידע הדרך אשר עמדי מעודי ועד היום אשר לא חטאתי כלל. וא"ת שאולי נוטה לי איזו עבירה ואני לא ידעתי גם זה הבל. שכבר בחנני כבחון את הכסף וראה כי כזהב אצא ולא יכשלו בי גם בני אדם גם בני איש. ולפי דרכנו זה ישיב מילת אצא להבא בעצם. כלו' בחן את דרכי שכזהב אצא להבא שלא ימשך ממעשי שום חטא ועון ועבירה מעתה ועד עולם. ויאמר הענין בלי תוספת וחסרון במלות שונות בפסוק הבא אחריו.

באשרו אחזה רגלי דרכו שמרתי ולא אט וגו', ירצה אם לצדקתי ויושר לבי באשורו אחזה רגלי ללכת בארחותיו ולשמור חקיו ומשפטיו ואם לשלא להכשיל לזולתי דרכו שמרתי, ירצה עשיתי משמרת למשמרתי לבלתי אטה דרך זולתי מהיושר. ובזה תתישב מלת ולא אט וכן לא אמיש שהוא יוצא לענין יורה מה שאמרנו. ויאמר דבריו לזה שלישית ויאמר.

מצות שפתי ולא אמיש, כלומר אין מקום לך לומר שבאולי איזה יום נשמט איזה דבר ממני בלתי הגון וראה הרואה ולמד ממני והפליא להרשיע. וזה כאמרך שאין המושכלות נמצאות [201א] לנו בטבע כמו שאמר אריסטו במידות. ומאחר שהמושכל אינו בטבע האדם אולי באיזה יום מהימים נשמט ושב לטבעו. לזה יאמר יודע אני בלא ספק שמצות שפתיו שמרתי צפנתי אמרי פיו. ומאחר שמטבעו נוטה אל המושכל ושב לי המושכל לטבע ודאי יורה שאין שום רגע מהרגעים נשמט שחטאתי וישר העותי.

והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אותה ויעש. כי ישלים חקי וכהנה רבות עמו. על כן מפניו אבהל אתבונן ואפחד ממנו ואל הרך לבבי ושדי הבהילני. כי לא נצמתי מפני חשך ומפני כסה אפל (כג, יג—יז).

והוא באחד ומי ישיבנו וכו' כתרגומו והוא יחיד. ונפשו הוא משל וכמו וחפצו. כי ישלים חקי ר"ל כי יטפיק לי צרכי.[95] נצמתי לשון כריתה כמו לצמיתות.

והוא באחד ומי ישיבנו וגו', בחלק השלישי הלז ישיב לאליפז על תחילת דבריו שאמר הלאל יסכון גבר, כי מה יועיל ומה יזיק לו ית' צדקת הצדיק ורשעת הרשע. וישיב לזה כי לא נופל הוא ממנו בידיעתו ית' כי גדול ונורא הוא, שלם אין בכל השלמים כשלמותו, ולפי מה שהכיר מגדולת בוראו יגזור אומר כי לא ישגיח בשפלים אשר לגבי חומר גביהם. וזהו אומרו והוא בא' ומי ישיבנו, ירצה ע"ד מי הקדימני ואשלם, ויאמר והוא בעולמו יחיד ומיוחד ולא יש עמו זולתו כמוהו אשר ישיבנו ויגמול לו חסדים טובים על אשר הוא יגמול ויפליא לעשות עם ברואיו, אם הכל הוא מאתו ית' והוא עלה לכל עלה סבה לכל סבה, ולא ברא העולם לצרכו כלל כי קודם בריאתו עולם הוא כאחד בריאתו. וזהו ונפשו אותה ויעש, ר"ל נפשו אותה לבראת את העולם לנדבה ולא צורך כלל ועשה כרצונו והגדיל.

ואמר עוד אחר אשר הניח זה שגם הוא יודע כי לאל לא יסכון גבר. אמנם להפך כי הוא יסכון ויועיל לאדם לתת לו די מחסורו אשר יחסר לו וזהו אמרו הראיה והידיעה מעצמותו.

כי ישלם חקי וגו', שר"ל כי יום ליום ולילה ללילה ישלים חקי לתת לו לחם ושמלה יום

95 אוהב משפט קכה ע"א.

לא נעדר. וזהו מה שנסיתי אני בערכי וזה הנה חסדים ונפלאות רבות עמו לאין מספר בהשגחה כוללת, ומי לא ידע בכל אלה וכדעתך ידעתי גם אני.

ועל אלה אני בוכה שלא ישגיח על השפלים לגודל רוממותו. וזהו אמרו על כן מפני אבהל וגו׳, ירצה על דא קא בכינא ר״ל שבעבור גדלו ורוממותו אבהל ואפחד מפניו ומזעמו מה שאיני ראוי לזה, כי צדיק אני ואילו היתה השגחתו בעה״ז לא היה לי שום יראה ורעד ממנו כי פחדו בציון חטאים רעדה אחזה חנפים. אמנם לטובים ולישרים לא יש פחד אלי״ם לנגד עיניהם לצדקתם ויושר לבבם. וזה על דרך ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה׳ לי לאלי״ם. ירצה אם יהיה אלי״ם עמדי וישמרני מכל הרעות המתרגשות לבא בדרכים כי כלם בחזקת סכנה ושבתי בשלום אל בית אבי אשר שם אין שטן ואין פגע רע, אז לא אירא ולא אפחד ממדת הדין כי אני קיים לי בגווי שיצדק אני והיה ה׳ לי לאלי״ם, כלומר שמדת רחמים תהיה לי לדין, ולא אפחד מזה כלל שלא [201ב] יש לי עון אשר חטא לירא ממנו. וכן איוב פחדו ואימתו היה על שלא היה משגיח האל ית׳ לידע צדקתו, ומפני זה נפל אל פחת ייסורין קשים ורעים בהם. ויזכיר קושי ייסוריו אשר יוצאים מהקש׳ העולם אשר מזה יתעזר כי לא מאת ה׳ היתה לו.

ויאמר ואל הרך לבי וגו׳, יאמר כמתלהלה, לדעתכם האל נותן נקמות לי בהיותי צדיק וישר, כי אם היו ייסורין נקלים הייתי מודה לכם שנענשתי על עבירות קלות. ואמר ואל הרך לבי וגו׳, כי בנוהג שבאנשים הרפי לבב כי ינועו ויפחדו לקול הציפור, והאנשים נוחי נפש לא יפחדו מאריה ישאג. ואיוב בכה פה על היותו מורכב משני הפכים אלו, ואמר ואל הרך לבי ונתן לי מורך בלבבי כי אפחד מקול עלה נדף, וכ״ש ששדי בכוחו ובגבורתו הבהילני. והנה זאת מורה נקמה בי ולא ייסורין.

עוד הוראה נקמה שנית כי לא נצמתי מפני חשך וגו׳, יאמר התימה הוא כי לא נצמתי ונכרתי כרגע מפני חשך ובהלת ייסורין כאלה אשר דפקתני. וברכות לבבי כאשר אמר וגם כי מפני כסה אופל המות להנקם ממני. וכמו שאמרנו על גדול צערו של שטן יותר משל איוב וגו׳, וא״כ איפה תכליתן של דברי איוב בנדון זה להבל אמרי אליפז ולומר כי מה השיב על תוכחתו באמרו הלאל יסכון גבר, שעם היות האמת כן כאשר הוא יודע מה ישיב וימצא מקום לייסורין אחר היותו צדיק גמור זך וישר לא סר מהתחזק בסברתו.

מדוע משדי לא נצפנו עתים ויודעיו לא חזו ימיו. גבולות ישיגו עדר גזלו וירעו. חמור יתומים ינהגו יחבלו שור אלמנה. יטו אביונים מדרך יחד תבאו עניי ארץ. הן פראים במדבר יצאו בפעלם משחרי לטרף ערבה לו לחם לנערים. בשדה בלילו יקצורו וכרם רשע ילקשו. ערום ילינו מבלי לבוש ואין כסות בקרה. מזרם הרים ירטבו ומבלי מחסה חבקו צור. יגזלו משד יתומים ועל עני יחבלו. ערום הלכו מבלי לבוש ורעבים נשאו עמר. בין שורותם יצהירו יקבים דרכו ויצמאו. מעיר מתים ינאקו ונפש חללים תשוע ואלוה לא ישים תפלה (כד, א—יג).

לא חזו ימיו ענין ראיה. ויש מי שפי׳ מענין מחוז חפצם, שר״ל גבלו ימיו.[96] יחבלו ענין לקיחת המשכון. ישיגו לעצם נכתב בשי״ן ענינו כמו בסמך ענינו התדבקות אל הקודם ודחותו ממקומו. פראים הוא חמור הבר. ערבה ענינו מדבר. בלילו נקרא כן מספוא הבהמות לפי שמבלבל אותו

96 אוהב משפט קכה ע״ב.

משעורה ושבולת שועל. ילקשו ענינו יאחרו. ילינו הוא פועל יוצא שהם מלינים לאחרים מבלי לבוש.[97] קרה שרשו קרר והוא הצנה. ירטבו ענינו לחות.[98] יגזלו משד יתום כמו שד מלכים תנקי. או מלשון שדים והכל עולה לסגנון אחד. בין שורותם בין חומותם מן בנות צעדה עלי שור. יצהירו ר"ל ידרכו הזתים ויעשו השמן והיצהר. תפלה דבר גרוע שאין לו טעם כלומר לא ישים להם גרעון על מעשיהם.

מדוע משדי לא נצפנו עתים וגו', אחר אשר דחה בקש טענות אליפז בשלשה החלקים האמורים וברורים למעלה, שב לאיתנו לספר בהצלחת הרשעים, ושהמשיכו מלכותם והצל־חתם בהיות אשר המשיכו ג"כ רשעתם. וזה מכחיש ג"כ דברי אליפז אשר אמר כי אולי איוב חטא בלא יודעים, והנה אלה רשעים חטאו ביודעים ובלא יודעים והנם אוכלים ושותים וחוגגים שמחים בכל השלל הגדול אשר גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם, ועכ"ז רעה לא ראו ויהיה שלום באהליהם. ויאמר כמו מתלהלה לא [202א] נצפנו העתים, ירצה בדרך משל ומדוע משדי האמרו שלא נצפנו העתים והרגעים אשר רשעים חוטאים בהם, אלא שהשי"ת פוקדם ומענישם. וזה אנו שיודעים לא ראו אפי' שפוקד על הימים שחטאו בהם באורך וברוחב. ויתאר הימים לאל ית', כלו' לא חזו שפוקד בימים ארוכים והם ימיו כי הוא בראם ויפרט עוצם חטאתם.

ויאמר גבולות ישיגו וגו', יבאר העבירות שלא נתנו לימחל עד שיחזרו את הגזילה אשר גזלו. וזה כי אם יזכיר שאר עבירות שבין אדם למקום אפשר לומר כי נתחרטו על חטאתם והתודו את עונם ונסלח להם ולא יוקח מזה ראיה כלל. לזה נקט עבירות שבין אדם לחבירו ועדיין במרדם עומדים. ואמר גבולות ישיגו, גבולות הרבה לא א' ולא שנים כי אל כל צד אשר יפנו ירשיעו. ואמר ישיגו ולא השיגו, ואמר כי אינו דבר חלף הלך אבל הוא לחם יום יום דבר מתמיד.

ואמר עדר גזלו, להפליג עוצם העושק בשתי דרכים. אם מצד ריבוייו ואם מצד היות דבר אינו לצרך להם לפי שעה. אמנם ברבוייו יאמר עדר גזלו, שלא בא הגזלן הלז ונשא שה מהעדר כי אם גם את הכל יקח העדר כמות שהוא לא תשאר פרסה. ואם על זאת דבר שאינו נצרך להם לפי שעה אמר גזלו וירעו, ר"ל לא גזלו העדר למלאת את בטנם, על דרך לא יבוזו לגנב כי יגנב וגו',[99] ירצה לא יבוזו לגנב כי יגנב דבר שהוא למלא נפשו במאכל ובמשתה. אבל אלא כסף וזהב, והטעם שלא לבזות אתו שאם היה נמצא המאכל והמשתה במחיר כסף וזהב היה משלם בעדם שבעתיים כסף שווים. או היה נותן את כל ביתו באהבת נפשו למען לא ימות לשחת ולא יחסר לחמו. ובזה יאמר ברשעים האלה להפך, עדר גזלו וירעו לא לאכול כי ירעב נפשם כאמור.

ואמר עוד מרשעת הגויים החטאים האלה חמור יתומים ינהגו וגו', ירצה מגודל ורוב אכזריות שבלבבם, אשר אם ימצא ליתומים רבים חמור א' לא יחושו להזיק ליתומים רבים, אפילו שהתועלת הנמשך להם הוא קטן בכמות ואיכות. וחבלו שור האלמנה, הוא לקיחת משכון אם בחוב או בלי חוב, וכמו כי תחבול אחיך חינם, ולא יחושו לזעקתם. ונקט יתום ואלמנה עתה נגד מ"ש אליפז אלמנות שלחת ריקם וזרועות יתומים ידוכא,[100] לומר כי אלה בקום עשה יענום ויקחו את אשר להם ואין מציל.

97 אוהב משפט קכו ע"ב.
98 אוהב משפט שם.
99 משלי ו, ל.
100 איוב כב, ט.

או יאמר אופן אחר, חמור יתומים ינהגו, ירצה כי כאשר ירעה חמור יתומים עם האחרים אינם חסים עליהם על היות נכסי יתומים, אלא חמור יתומים ינהגו, והוא כי הנוהג העדר ברעותו את החמורים יכה בשבט על אחד מהם לנחותם [202ב] הדרך, והנשארים ישמעו ויראו. ולץ תכה ופתי יערים.[101] ואלה האנשים ברעות החמורים אחד וששום יד לא תהיה בם אלא בחמור של היתומים תהיה ההנהגה ומכה רבה. ואמר ויחבלו שור אלמנה, על זה האופן שכשיצטרכו לתת משכון לא יקחו מאשר להם וימשכו לאחרים, כי אם השור של האלמנה אשר הוא גדל ורועה אצלם ימשכנוהו לאחרים שיעבדו בו.

ואמר יטו אביונים מדרך וגו׳, ירצה אם תאמר שמא ואולי כנגד עוצם חטאתם זה עשו גמילות חסדים לעניים מרודים והגין עליהם לבל יתמו מן הארץ. לזה ישיב שכת הרשעים האלה יטו אביונים מדרך. יאמר על העניים והאביונים המבקשים לחם וחוזרים על הפתחים יטו אותם, כלומר יגערו בהם לבל ילכו בשוקים וברחובות, ועם זה יחד חובאו האביונים הנזכרים עם העניים ולא ילכו להם לשאול ולבקש מחייתם עד שמתים ברעב. והנה ביד עני ואביון לא החזיקו לשיגן בעדם.

ואמר הן פראים במדבר וגו׳, ירצה להיות שתמיד יושבים שאין שם ישוב ורחוקים המה מאדם ללסטם את הבריות, הן הם הפראים אשר מקום מושבם הוא במדבר. ואמר יצאו בפעלם, כלומר יצאו כמו שיצא אדם לפעלו ולעבודתו, כן יצאו הם יום יום וישכימו בבקר להיות כי בבקר עדיין לא יש עובר ושב ויוצא ובא בשוקים וברחובות לראות אנא הולכים ולא ישחרו לטרוף את אשר ימצאו. ויאמר ערבה לו להם לנערים, יאמר על אופן שאמר ביצאו לפעלם, לומר כי זה הוא האומנות אשר להם ומשם פרנסתם. וזהו אומרו המדבר והערבה אשר הוא חוץ לישוב זהו לחמם ופרנסתם להם ולנערים ההולכים עמהם, כי שוד ישודדו את כל העובר ושב דרך שם.

ואמר בשדה בלילו יקצורו וגו׳, יאמר הסבה אשר ישימו אל המדבר פניהם ולא ילכו לגנוב בשדה חיטה ושעורה ולעולל גפנים שהם סביבות העיר. הטעם והסיבה היא כי בשדה בלילו יקצורו, ר״ל כי בשדה העיר כבר קצרו ולא השאירו מחיה שם לא מבעיא חטה ושעורה כי גם תבן גם מספוא יקצורו.

ואמר יקצורו, שאינם מניחים אותו עד עת הגורן אלא הם יקצרו אותה החטה ובשבלתה ובתבנה, וכרם רשע ילקשו, כרם רשע אחר זולתם יאחרו לבצור אותה מפני שהם כגומלין זה את זה וזונות מפרכסות זו את זו. ולא יאמר שיסירנה מלבם לגמרי אלא שילכו לגנוב בפרשת דרכים. ואם לא ימצאו טרף לנפשם יבצרו הכרם של הרשע ודי מאהבתם לאחר אותה כאמור. ויש מי שפרש בשדה בלילו, משמש לשתי תיבות בלי לו שר״ל בשדה שאינו שלו אבל לא יתישב עם יקצורו שהוא לשון רבים ויהיה בשדה בלי לו של כל אחד מהם וכן מוכרח לומר בערבה לו להם לנערים וגו׳.

ערום ילינו מבלי לבוש וגו׳, יפרט פעלם ומעשיהם אשר יעשו שם במדבר בערבה ויאמר ערום ילינו שהוא פועל יוצא שלכל העוברים ושבים גוזלים ממונם ופושטים בגדיהם מעליהם. ואמר מבלי לבוש, ירצה לומר אף על החלוק שעל בשרם. כי גם יקרא ערום מי שעל בשרו חלוק ולזה יפרט מבלי לבוש אפי׳ חלוק שעל העור והבשר.

או יפרט גודל אכזריותם, שלא את העשירים יגזלו כי גם אם אין להם לבוש כי אם בלויי סחבות, גם אותם ערום ועריה ילינו אותם. וכן [203א] על אופן זה יאמר ואין כסות בקרח

101 משלי יט, כה.

שלא יניחו להם אפי' מטלית לכסות בשרם בלילה מפני הקרירות ולא יחושו למיתתם אף אם לא יגיע אליהם תועלת מהגזילה.

או יאמר מגודל אכזריות לבבם הערל שכל כך הרגלו בעבירה בגניבה וגזילה שאף הדברים שאינם ראויים ונאותים להם יגזולו. וזהו אומרו ערום ילינו לעני מבלי שאותו להם הגין להם ואינו כסות להם בקרה ויניח העניים ערומים.

ויאמר מזרם הרים ירטבו וגו', נקשר עם הקודם שכאשר הניחום ערומים ואין כסות להם כלל ישנים על הארץ, ויבא זרם מים כבירים היורדים אחריהם פתאום, וירטבו ויתלחלחו מן המים, ומבלי מחסה מהמים הנז' ומן הקרירות חבקו צור וישבו בנקיקי הסלעים.[102]

ואמר יגזלו משור יתום וגו', יאמר כי אינם גוזלים ממון לבד כי גם נפשות ישודדו ויגזלו להם, והוא כי דרך השודדים וגונבים נפשות אדם לעשותם חלקים שוים הנער בזקן והנקלה בנכבד. ואחר השואת החלקים יטילו גורל ולפעמים יצא הבן לאחר והאב לאחר והאם לאחר כפי אשר יעלה הגורל. וזהו אומרו יגזלו שד יתום שהוא הדד כמו ושד מלכים תינקי וגו'.[103] ויגזלו אותו משדי אמו באופן שיעשוהו יתום בחיי אמו כי הם היו גרמא שתלך האם לאדון זה והבן לאדון אחר.

ועל עני יחבלו וגו', ירצה לומר כי כאשר תמוט ידם ויצטרכו להלוות כסף או כלים וישימו את העני אשר נפל בחלקם והוא שבוי אצלם ישימו אותו למשכון.

ואמר ערום הלכו בלי לבוש וגו', יפליג באכזריות השודדים האלה כי לשבויים האלה אשר שבו לא יניח עליהם הבגדים והמלבושים אשר היו עליהם בעת אשר נשבו וכאמר קנה עבד קנה מלבושו. אבל ערום הלכו שהוא פועל יוצא שעל שבר שביתם יניחום ללכת ערום ועריה. ומלבד זה גם צידה לא עשו להם, אלא ורעבים בהם נפשם תתעטף, נשאו העומר אשר העמיסו עליהם אדוניהם מן המקום אשר גזלו אותה ורואים המאכל ונפשם כלים ומתאוים אליו ולא יאכלו.

ואמר בין שורותם יצהירו וגו', יאמר על אנשי המדינה כי יעצרו השמן בין החומות, חומה גבוהה דלתים ובריח, להניס מפני הגנבים השודדים האלה. והטעם כי הם מתפרדים ממה שקרה להם לשעבר שהיקבים אשר דרכו כבר לשעבר במקום מכורתם לקחום הגנבים ונשארו הבעלים מצאים מהם. ובזה יתיישב יצהירו לשון הווה ויקבים דרכו לשעבר כאמור.

מעיר מתים ינאקו וגו', יאמר שכלל העולם שהיושבים בעיר יצעקו וינאקו מרוב צרתם ומהעושק הנעשה להם כאמור. וההולכים בדרכים ובמדברות גם שם לא ינוח להם כי חרבם תבוא בלבם. כטעם ווי מביתא ווי מברא.[104] ולזה נקט לשון מתים, כלומר מהעיר ינאקו האנשים אשר בקרבה נאקות מתים וחללים, כי הכי חשובים כמתים בהפקד מהם מחיתם ונפש חללים אשר הרגו אל חלליהם במדברות. תשוע ואלוה לא ישים תפילה, הוא לשון מנעון וחסרון לא ישים אלוה בהם חסרון על פשעיהם כי עצמו. אמנם יצליחו במעשיהם ואין גם אחד מהם נספה ונכפה ברעתו אשר עשה. וא"כ זה יורה שמשדי [203ב] נצפנו העתים והימים אשר החומסים האלה יעשו מה שיעשו ואיה אלוהי המשפט אשר ידונם כפיהם.

102 אוהב משפט קכו ע"ב.
103 ישעיה ס, טז.
104 מגילה טז ע"א.

המה היו במורדי אור לא הכירו דרכיו ולא ישבו בנתיבותיו. לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב. ועין נאף שמרה נשף לאמר לא תשורני עין וסתר פנים ישים. חתר בחשך בתים יומם חתמו למו לא ידעו אור. כי יחדיו בקר למו צלמות כי יכיר בלהות צלמות. קל הוא על פני מים תקולל חלקתם בארץ לא יפנה דרך כרמים. ציה גם חום יגזלו מימי שלג שאול חטאו. ישכחהו רחם מתקו רמה עוד לא יזכר ותשבר כעץ עולה. רועה עקרה לא תלד ואלמנה לא ייטיב. ומשך אבירים בכחו יקום ולא יאמין בחיין. יתן לו לבטח וישען ועיניהו על דרכיהם. רמו מעט ואיננו והמכו ככל יקפצון וכראש שבלת ימלו. ואם לא אפו מי יכזיבני וישם לאל מלתי (כד, יג—כה).

במורדי אור ענין מרד. שמרה נשף המתינה הלילה, כמו ואביו שמר את הדבר.[105] תשורני כמו תראני. כאשורנו ולא קרוב.[106] התר לשון הפירה כמו אם במחתרת.[107] חתמו למו לשון סגירה. כלו׳ ביום נחבאים ונסגרים שלא יראם שום אדם. בלהות הנפרד בלהה, ובקבוץ בלהות, ובסמוך בלהות הלמד בשוא. שאול חטאו עד שאול חוטאים שהוא עד יום המות. ואני פירשתי שאול מקור מן לשון שאלה. וחטאו נמנעו וחסרו מן לשון והייתי אני ובני שלמה חטאים שר״ל חסרים. מתקו כמה ימתק לו הרמה רעה. עקרה ענין שברון. ייטיב בהנעות שני יודי״ן. לפי שהנכון בו יהטיב ועל העדר ה״א הוטלה תנועתה על היו״ד להקל. בחיין כמו מחיים. ועינהו כמו ועיניו. ואם תחסר יו״ד הריבוי והצירי שלפני הה״א הוראתם כמו מעט פעל עבר כמו שומו שמים. והומנו ענין שפלות ודלות, כמו ואם מך הוא. יקפצון ענין דלוג כמו מקפץ על הגבעות. ימלו יכרתו. לאל מילתי פי׳ ללא כלום.

המה היו במורדי אור וגו׳, בחלק הזה יסתור מה שכל חביריו תברו הוראתם להפליג בספור פרטות העונשים על המכחישים ההשגחה כמו שפירשנו בדעת שלשתם באליפז על פסוק כי נטה אל אל ידו וגו׳. ובבלדד על פסוק וזה מקום לא ידע אל. ובצופר על פסוק ונחלת אמרו מאל וגו׳, עתה בא איוב לכחש ולכחד דעת שלשתם בזה. ויאמר, כי הרשעים האלה אשר עד כה זכר אין צד רשעים מיצרם אשר מתגבר עליהם, ואולי על זה האל ית׳ יקל את ידו להענישם שם אולי ישובו אלה הסמכת הרשעים שחוטאים מצד סכלות קנינים וכפירה באלוה, עושים כאשר נפרש אחת לאחת. וזהו אמרו המה היו במרדים באור העולם ית׳ המאיר לארץ ולדרים עליה. וא״ת אולי שלא חטאו כי אם מצד העדר ידיעה במושכלות ולא עם הארץ חסיד, לזה יאמר לא הכירו דרכיו ולא ישבו בנתיבותיו. ירצה כי השם פניו ומגמתו לצאת אל אם הדרכים ילך לו בנתיבות אנה ואנה עד אם יצא אל אם הדרך. ולזה יאמר לא הכירו דרכיו בעבור שלא ישבו בנתיבותיו, ולזה לא אמר לא תלכו בנתיבותיו, לומר כי כבר הלכו בהם ולא ישרו בעיניהם, ולכן לא נתישבו בו אלא חזרו לאחוריהם. [204א] וא״כ זה יורה תכלית המרידה כאמור.

ויאמר לאור יקום רוצח וגו׳, יזכור ויפריד העבירות אשר יעברו איך הם לתכלית המרד ומעל, וזה מבלי שיגיע אליהם שום הנאה ותועלת ממנה כי אם לכוונת המרידה הנז׳. ויאמר על שלשה עבירות הרצוח וגנוב ונאוף אשר בכל א׳ מהנה יכוונו אל תכלית עבור על העבירה עצמה לא להנאתה. והן אלה אשר ראוי שיכונה להם הרשע בעצם וראשונה. וכמו

105 אוהב משפט קכח ע״א.
106 אוהב משפט שם.
107 אוהב משפט שם ; מאיר איוב עב ע״ב.

שכתב החוקר פרק ג' מהמאמר השמיני במדות,[108] אם אחד ינאף בעבור ריוח ואחר בעבור חמדה ויתן מכספו זה יראה שהוא נואף יותר מנבל והאחר הוא נבל לא נואף כי גלוי הוא כי עשה להרויח. ע"כ. ומה נעמו דברי פי חכם חן הרב בעל העקידה ז"ל[109] על פסוקים ביחזקאל הנביא מורים זה בבירור. אמר,[110] ויהיה בך הפך מן הנשים בתזנותיך ואחריך לא זונה, ובתתך אתנן ואתנן לא נתן לך, ותהי להפך. לכן זונה שמעי דבר ה'. אמר שהנשים אשר תזנינה לקחת אתנן הנה הן נבלות בעצם זונות במקרה ואין ראוי להחליט עליהן שם כי אם מהנבלות. ולזה קראם נשים לא זונות אמנם כשלא תקח כלום וכ"ש אם חוזרת אתנן לזונים. הנה היא באמת זונה בעצם וראוי להחליט לה שם מהזנות כי הוא תכליתה וזהו אמרו לכן זונה שמעי דבר ה' ע"כ. הנה ביאר בברור כי אע"פ שיעשה חומר המעשה ולא יהיה התכלית אליו. לא יכונה לו שם על המעשה כי אם על התכלית. וזהו אמרו כאן על הרשעים האלה לאור יקום רוצח וגו', כי הבקר אור והוא משכים למלאכתו לרציחה כי היא תכלית כוונתו באמת ולא הגניבה. והראיה שיקטול עני ואביון שאין להם דבר יקח בהם לשנתלת בזה רציחתו אותם כלל. ובלילה יהי כגנב, לא גנב ממש, כי אין תכליתו זה כי אם לרצוח לבד כאמור.

ואמר ועין נואף שמרה נשף, ראוי לשים למה יאמר ועין נואף, יאמר ונואף שמר נשף, ולמה כינה השמירה לעין והיינו יכולים לומר מפני שלעין יראה הוא כי יחשכו כוכבי נשפו לעשות מעשהו. אמנם נאמר כי כינה השמירה לעין להגיד מרד הנואף הלז כי יכחיש כי עיני ה' המה משוטטות בכל הארץ כחשכה כאורה, ואינו מתירא כי אם מעיני בשר כעיניו. וזהו אומרו ועין נואף שמרה נשף, לומר כי כאשר עינו בנשף לא יראה לזולתו כן לא תשורנו עין זולתו הנה שסתר פנים ישים לאל ית' כי יבין אשר אינו רואה ומשגיח. ואפשר לי לדייק עוד בלישנא דקרא, אמרו ועין נואף עין יחיד ולא א' עיני נאף שמרו נשף, להגיד לאדם כי השי"ת הרואה כל סתום סותם עינו א' של המנאף הלז לבל יראה הרואים אותו לשתגלה חרפתו. אמנם הנשף האמור כאן חוזר אל תחלת הלילה ואל סופה דתרי נשפי הוו כדכתיב בגמרא. והוא כי אל תחלת הלילה ממתין לשיהיה במחשך מעשיו, ואם אל סופה לקום ממקום נאופו בטרם יכיר איש את רעהו. וזה מוכרח למה שנרצה לפרש בפסוק כי יחדיו בקר למו צלמות כאשר יבא בס"ד.

חתר בחשך בתים, יאמר עוד על הגנבים כי גם [204ב] כן יהי במחשך מעשיהם באמרם כי אין ה' רואה, וזהו חתר בחשך בתים מיראתן מבני אדם ולא ירא מהקב"ה. ויומם חתמו למו, ר"ל ביום יהיו נסגרים ואסורים לבל יראום בני אדם, וכל זה נמשך להם מבלי ידיעתם באור העולם שהוא האל ית' כמו שאמרנו על המה היו במורדי אור. ועל חשבם כי לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב נמשך להם זה.

או יאמר, לא ידע אור שהוא סוף פסוק. ולא חתמו למו, שכאשר הם נסגרים ביום ובלילה ילכו לחתור בתים א"כ לא ידעו אור היום מה טיבו. או יאמר יומם חתמו למו שהם נסגרים כאמור. אמנם משכימים בבקר להחבא ולא ימתינו להכיר האור, אבל קודם שיאיר היום יסגרו ובזה יבא נמשך. כי יחדיו בקר למו צלמות, יאמר הסבה אשר יחישו ולא יתמהמהו עד נטות היום בעבור כי יחדיו בקר, ר"ל כי יחדיו הן למו לחותר בתים או לנואף זה הבוקר

108 לא מצאתי ציטוט זה.
109 עקידת יצחק שער מב ח"ב דף פה ע"ב.
110 יחזקאל טז, לד—לה.

הוא להם לצלמות, שאם ימתינו עד אור הבקר וימצא אחר כי יכיר הנואף או החותר לא יצטרכו שנים או שלשה עדים להמיתם, אלא הבלהות של הצלמות בצדם, וזהו כי יכיר בלהות צלמות.

ויתקשר אמרו קל הוא על פני המים וגו׳, יאמר על הנואף או החותר הנז׳ שהוא קל ברגליו כאחד הצבאים אשר בשדה לברוח אל מקום פלוני אלמוני תחנותו אשר יתחבא שם כפעם בפעם רחוק מן העיר. ואמר על פני המים, ר״ל קל הוא כהולך על פני המים, כן הוא קל לברוח. ויאמר הטעם לקלותו וחפזו אל מקום מחבואו, בעבור שאם לא ימלטו קל מהרה הנואף והחותר הנז׳ תקולל חלקתם ומנתם בהיותם בארץ לא יחדל מגיד ומשמיע ומלשון החורים אשר התחבאו שם. ולזה לא יתחבאו אלא רחוק מהמדינה הרחק מאד, ואפי׳ דרך כרמים לא יפנה להתחבא להיותם קרובים לעיר, כי אף שם יפחד מן השומרים והנוטרים את הכרמים וחייבו את ראשו למלך.

ואמר ציה גם חום וגו׳, ירצה אשר כל כך שב להם הגניבה לטבע כי אפי׳ המים שאין אדם בוש לשאול אותם כי לכך נמשלו ד״ת למים[111] בנודע, ולא ישאלו אותם אל יגזלום. וזהו אמרו ציה גם חום, שהם זמנים המצוים לתת מים קרים על נפש עיפה[112] במתנה, יגזלו אותם ולא ישאלום. וזהו אמרו ששאול מצאו, שאול מקור, יהיה חטאו נמנעו וחסרו, כמו והייתי אני ובני שלמה חטאים,[113] וכאלו יאמר לשאול חטאו ונמנעו, ואחר כלותו מלפרש את כל מעשיהם הרעים ואת מרידתם בהשגחה על אופנים שאמר יאמר את המשפט הראוי להנתן להם מאת המלך ה׳ אם היא עם השגחה בדבריהם.

ויאמר ישכחהו רחם וגו׳, יאמר אף היה מן הדין שעושה אלה לא ימוט לעולם, ובאופן זה ששכחהו רחם אמו שם ולא יצא לאויר העולם להרע ולהשחית. והואיל ויצא משם בשלום ימות ויעדר מן העולם בחולאים מכוערין עם שבערכם יהיה הרימה בעיניו כדבש למתוק, וזהו מתקו רמה. ועוד לא יזכר כי ימח שמו וזכרו מן העולם בהפקד ממנו נין ונכד, ותשבר כעין עולה. יאמר כי העין אינו מעלה ארוכה לשברונו, כי שאר דברים כמתכות וזולתם יש ארוכה להם בהתכתם וישוב ויעשהו כלי אחר. וזהו אמרו תשבר כעץ, רצה בזה המשפט כעץ שאינו מעלה ארוכה ואז נודע ה׳ משפט עשה. ויאמר כי אם הדין בעולם היה מן הראוי לחוטאים האלה על רשעתם מדה כנגד מדה לבעבור אשר הנשארים ...

111 שהש״ר א, יט.
112 משלי כה, כה.
113 מלכים א א, כא.

יהודה רצהבי

הליכות החיים בגולת תימן לאור תעודות חדשות

שטרות בית־דין, בדומה לספרות השאלות והתשובות, הם מקור היסטורי נאמן, לפי שהם מוסרים את המאורעות כהווייתם, ללא כחל וסרק. בתי דינין שבתימן, נהגו לתת בידי בעלי הדין פסקי־דין כתובים, בעניינים שנתבררו לפניהם, לעדות ולאישור. אלה נהגו בהם זהירות יתירה ושימרום מכל משמר, שמא יזדקקו להם לעתיד. שגור בפיהם המאמר 'אלבצאיר עקארב אלארץ' [השטרות עקרבי הארץ]. בתימן לא היתה משפחה, שלא היו בידיה שטרות חדשים וישנים: חדשים משלה וישנים משל אבותיה. וכשהשטרות נתיישנו ברבות השנים ויצאו מכלל צורך ושימוש, הוטלו לגניזות של בתי כנסיות, ומשם מצאו דרכם לבתי עלמין. מקצתם ניצלו בידי כורכים זריזים, שהדביקום זה בזה והתקינו מהם לוחות לכריכת ספרים, ובדרך זו שימרו חומר נכבד לחקר ההיסטוריה. עליהם יש להוסיף את המעט שנשתייר בידי יחידים.[1]

עשרה מחקרים[2] פירסמו עד כה חוקרי־תימן על יסוד שטרות שנזדמנו להם. עליהם מוסיף אני צרור השוב של כג תעודות, שזיכני בהם מר מאיר בניהו. יב מהן מתייחסות לקהילת רדאע ולבית דין שלה. מקצת מהן מתייחסות לתולדות הקהילה בשנים תק"ה—תקט"ו (1745—1755). ידיעותינו על יהדות רדאע דלות וזעומות. מסמכים אלה מסייעים לנו להתוודע לחיי קהילה זו לפני כ־250 שנה[3] ולהקיש ממנה גם על קהילות אחרות בתימן. להלן סיכום קצר של כל הידוע לנו אודותיה.

העיר רדאע שוכנת דרומית מזרחית לתימן ונמנית עם עריה החשובות של המדינה. היא יחידת ממשל עצמאית קטנה, בדומה לכמה ערים אחרות. כשביקר יעקב ספיר בתימן בשנת בשנת תרי"ט (1859) מצא בה כשלוש מאות בתי אבות, ארבעה בתי כנסיות ושני רבנים־פרנסים.[4] בראשית המאה העשרים מנתה הקהילה למעלה מאלף נפש.[5] בקום מדינת ישראל הגיעה ל־2550 נפש. הקהילה היהודית שכנה ברובע נפרד מן העיר הערבית הנקרא 'קאע

1 עם עקירתם מתימן ועלייתם לארץ, דימו יהודי תימן שאין בהם חפץ והשמידום או שנטשום.
2 פירטתים במאמרי מעשי בית־דין צנעא במאה הי"ח, ממזרח וממערב ד, רמת־גן תשד"ם, עמ' 84.
3 לאחרונה נתפרסם ספר על הקהילה בדור האחרון בצירוף מסמכים רבים, בידי שלמה עמיהוד. פעולות צדיק [תל־אביב, תשמ"ח].
4 מסע תימן, מהדורת א' יערי, ירושלים תשי"א, עמ' קצד.
5 ש' יבנאלי, מסע לתימן, תל־אביב, תשי"ב, עמ' 13. במספר זה עומדת היא אחרי קהילת צנעא.

אליהוד',[6] והיו לה תשעה בתי כנסיות. יהודי העיר התפרנסו ממלאכה, מסחר ורוכלות. כמה יהודים היו בעלי שדות, שעובדו בידי אריסים גוים. במקביל ל'עאמל' ו'חאכם' [מושל ושופט] שבעיר הערבית, פעלו בקהילה היהודית מארי ועאקל [רב ומנהיג]. שדרי"ם פקדו את העיר ושהו בה עוד במאה הי"ז.[7]

רדאע היתה עיר של סופרים וחכמים. ר' שלם שבזי מהלל באחד משיריו את חכמיה לצידם של חכמי צנעא, וקובע שהם מבחר חכמי תימן.[8] בראשית המאה העשרים חיבר אחד מחכמיה, ר' זכריה בן שלם עמיסי, קיצור דיני גטין, ויש מקום להניח שהיה חבר בית־דין בעיר.[9] על אחד מחכמיה בדור האחרון, ר' יחיא עומיסי, נתחברה מונוגרפיה.[10]

בהעתקתם של סופרי רדאע נשתמרו לנו כמה כתובי־יד הדורים.[11] בעיר היה בית־דין קבוע של שלושה. לבית־דין זה כפופים היו בתי־דין של ישובים סמוכים, מעין בית דין ביצ'א, שעירעורים על פסקיו הובאו בפני בית־דין רדאע.[12] מצד אחר, עירעורים על פסקי־דין רדאע נשלחו להכרעת בית־דין צנעא. בימי ר' יחיא צאלח (מהרי"ץ) אירעה סתירה בין פסק־דין של בית־דין צנעא לזה של בית־דין רדאע. כשנתברר שבית־דין רדאע סירס את השאלה והטעה את בית־דין צנעא, נזף מהרי"ץ בלשון חריפה באב בית־דין רדאע.[13] בשנת תרנ"ג (1893) פנה בית־דין רדאע לבית־דין ירושלים בשאלת יבום שהתלבט בה.[14] בשנות תק"ה—תקט"ו (1745—1755) שמישו בו עודד בן סעדיא, אהרן בן שלמה ועודד בן שלמה.[15] בית־הדין טיפל לא רק בעניינים אישיים, שבין אדם לחבירו שהובאו לפניו, אלא בכל ענייני הקהילה השיגרתיים, לרבות פעולות הצלה יוצאות דופן, שהיו כרוכות בהוצאות כספיות.[16]

מקום מרכזי בשטרות תופשת ההנהגה היהודית בקהילה, תפקידיה ויחסיה עם בני הקהילה ועם השלטונות,[17] ההנהגה החילונית של הקהילה היתה נתונה בידי שיך ועקאל [נשיא

6 בשטרות העתיקים היא נקראת 'קאע גרן אלקבאיל'.

7 מורשת יהודי תימן, בעריכת י' טובי, ירושלים תשל"ז, עמ' סז—סה; י' טובי, עיונים במגילת תימן, ירושלים תשמ"ו, עמ' 159.

8 ראה שירו 'אכ'ר אלליל אתפק, כאס שפאף מן הלב'.

9 טובי, כתבי היד התימניים במכון בן־צבי, ירושלים תשמ"ב, מס' 69, עמ' 45—46.

10 ראה הערה 3.

11 להלן פירוט כתובי־היד הכלולים בקטלוג 'אהל דוד' (לונדון א—ב תרצ"ב), שהועתקו במאה הי"ז: מדרש הגדול לספרים בראשית, דברים (שם, עמ' 48, 50); שולחן ערוך — אורח חיים, יורה דעה (שם, עמ' 745, 747); ספר המצוות והיד החזקה להרמב"ם (שם, עמ' 1087). כיוצא בהם מצויים גם בספריות אחרות.

12 מורשת (ראה הערה 7), עמ' פ.

13 שאלות ותשובות 'פעולת צדיק', ח"א, תל־אביב תש"ו, סי' סה, עמ' נב—נד.

14 י' טובי, שבט ועם, ב (תשל"ג), עמ' 289—291.

15 בשנים תק"ז, תק"י—תקי"א, תקט"ו שימש סעדיא בן חטר במקום עודד בן שלמה. על שטר אחד משנת תקט"ו התומים זה בצד זה סעדיא בן חטר ועודד בן שלמה. אין לי הסבר לסיבת החילופין והצירופין. כן אין בידי פרטים אישיים על חברי ב"ד.

16 מעין פדיון תינוקות, שהגויים העבירו אותם על דתם.

17 דומה שהתיאור העולה בעניין זה חל בכללותו גם על קהילות אחרות בתימן.

ופרנסים]. מן החומר שבידינו אין לקבוע מה היה תפקידו המוגדר של הנשיא לעומת הפר־נסים. מספר הפרנסים אינו קבוע. בשנת תק"ה (1745) ובשנת תקי"א (1751) מינו ראשי הקהל חמישה אנשים לבד מן הנשיא, ואילו בשנת תק"י (1750) מפורטים בשטר שבעה עשר פרנסים,[18] ואיני מוצא הסבר לדבר. לגביית המיסים ולייצוג הקהילה לפני השלטונות, נתמנו ארבעה פרנסים (ח).[19] בתפקידים הכרוכים בממון, היו נושאי התפקיד נתונים תחת פיקוחם וביקורתם של בית־דין ואישיות מהימנה (ח). משתי תעודות (ז—ח) אנו למדים על היחסים, ששררו בין הפרנסים לבין הקהל. מעמדו של הנשיא, שהיה נתון בין הפטיש לסדן: אהריות כלפי השלטונות; טורה, טרוניות וזילזול ורינון מצד הקהל — אילצו אותו להתפטר שתי פעמים תוך ארבע שנים, אך הקהל החזיק בו ולא הירפה ממנו. גם ה'שליש' של בית המטבחים משך ידו מן התפקיד שהחזיק בו (ז).

בהנהגת הקהילה נטלו חלק בני משפחת עראקי המפורסמת, שחלק מהם קבעו מושבם בעיר רדאע. בשטרות הם נזכרים כמי שנתנו מינוי למנהיגים.[20]

הנשיא [שיך] טיפל בכל מסי המלכות, שנתחייבו בהם היהודים. אלה כללו, לבד מן ה'ג'זיה' (מס גולגולת), גם מיסים שהוטלו על־ידי סיידים שונים: מעין 'פרקה' [חלוקה], 'צ'יפה' [אירוח] ו'מעונה' [סיוע].[21] נוסף על כך נשא הנשיא גם בעול עניינים פנימיים של הקהילה, חילוניים ודתיים כאחד, מעין: תיקון עירובות ומקוואות וקופת בית־המטבחים. בשכר עבודתו קבל הנשיא ג קרוש לחודש (ה).

הממונה על בית המטבחים נתכנה בשם 'שליש', והוא היה אחראי על שקילת הבשר, קביעת מחירו ומכירת עורות וחלבים (ח).[22] מדמי מכירת הבשר נוכתה חמישית לכיסוי הוצאות הציבור והיא נקראה 'תְּדֵר' (ח).[23] חשבון ה'תדר' נסתיים דרך כלל בחודש תשרי, שהוא חודש משופע בשחיטה (ד). מאחת התעודות למדים שהוצאות בית־דין, שכר מלמדי־תינוקות ותכריכי־מתים נלקחו מקופת הקהל (ז).[24] מיתרת המיסים קנו בפורים בגדים לעניים.[25]

כג השטרות והתעודות הרואות אור כאן, במקור ובתרגום, פורשות לפנינו יריעה רחבה

18 בכל השטרות הם מוגדרים 'עוקאל'.

19 האות העברית בתוך הסוגרים מציינת מספר השטר, וכן להלן.

20 כך למשל מינה סאלם בן הארון אלעראקי את ה'שליש' על בית המטבחים (ח).

21 לצערי לא עלתה בידי לברר טיבם של מיסים אלה.

22 כשהאחראי לבית המטבחים התפטר הוטל התפקיד על הנשיא. הנשיא סאלם סנג'אב מילא תפקידו של 'שליש' בית המטבחים שתי פעמים בשנות תק"י—תקי"א (1750—1751).

23 תקנת בית־דין רדאע וראשי הקהל משנת תרצ"ו (1936) לגבי השחיטה הצבורית והתדיר, נתפרסמו ב'פעולות צדיק' (ראה לע"ל, הערה 3) עמ' שמה—שמו.

24 לגבי שכר־מלמדים ותכריכי־מתים יש להניח שרק לנצרכים העניקו מקופת־הציבור ולא לכלל כולו.

25 פורים היה המועד המתאים לחלוקת בגדים לעניים, שכן יש בו משום קיום המצווה 'ומתנות לאביונים'.

של החיים בתימן לכל צדדיהם: במשפחה, בחברה היהודית, ביחסי ההנהגה והציבור וביחסי ישראל וגויים. חיי הכלכלה מלמדים על עוני ודוחק: אב מעביר מטלטלין לבנו תמורת חוב הרובץ עליו (ט); אלמנה מוכרת לבנה ספרים וכלים (יט). היחסים עם המוסלמים מעידים על נטל מיסים, על פיתוי ילדים להמרת דת ועל הכשלת יהודים בעבירה דתית והעמדתם בסכנה לפני השלטונות. משרתי הציבור מקופחים בשכרם ופגועים בכבודם. המחלוקת מאפיינת את החיים הציבוריים. השטרות, מן הצד המשפטי, אחידים בלשונם, והם מלמדים על נוסח קבוע ומקובל.[26] כותב שורות אלה עשה כמיטב יכולתו בפיענוח המסמכים ובתר־גומם. כמה מסמכים לקויים וחסרים בשוליהם, וכמה לשונות נעלמו מן הדיבור ומן הכתב וניתרגמו דרך השערה.

בין ישראל לגויים

א. ישראל וערכאות הגויים

יהודי פונה לשופט־דת מוסלמי נגד רב בישראל במשפט־ירושה של אלמנה ויתומים, וגורם לו סבל והפסד ממון. הרב נמלט מבעל דינו לרדאע, ושם מתנהל המשפט בפני בית־דין ישראל. כיוון שלא היתה ראיה לטענת בעל דינו של הרב, לא בשטר בית־דין ולא במסמך של שופט מוסלמי, נפסק הדין שאין בטענתו כלום, ואינו יכול להוציא דבר מידי היתומים.

טען מ״ו יוסף בדאן באן חסר אלגרשי תוּוכל לבנת חסן אלנגאר מן ענד אלקאצי ואכרג לה אחצאר. אגאב מרי יוסף עלא אלעין ופוק אלראס. אלא נסיר שריעת מר״ה אחסן לך. אגאב חסן מא יצח שי מן הדא אלכלאם. אגאב לה מרי יוסף כלני אסיר ענד עיאלי אדי לי מצרוף ואגי לשריעה, אגאב חסן אלגרשי אשהדו יא מסלמין אנה פארא שריעת מחמד ן עבד אל. בעד אן מרי סאר מן אלשריעא בורח. מא אמכן מן חסן אלגרשי אלא סאר ואכרג עסכרי מן ענד אלקאצי עלא אלאלמנה וליתומים עיאל סלימאן אלנגאר נסב מרי יוסף וכסרו סבאר ונפאעה קרש. בעד אן אלאלמנה בנת מרי יוסף ארסלת לאכוהא רסול אלא עתמה יגי יקאבל עליהא. בעד אן וצל מרי יוסף חצר חסן אלגרשי וטלבה אלא ענד אלקאצי והקהיל עליו אנה כסר שריעת מחמד. אגאב מרי יוסף חישיך יא סידי הדא כדאב. אגאב אלקאצי שי מעאך שהאדה אנה כסר אלשריעה. אגאב נעם, וסאר ידוורהם ולא לקיהם מא דכלו יסווקו הדאך אלועד, בעד אן מרי יוסף השמיט עצמו מן חוש אלקאצי וראצא חסן אלגרשי בקרש ונץ. והרב יתנגא בשריעת מרע״ה אלא רדאע.

אגאב חסן נעם אן הדא אלכלאם גרת ואנה וכיל וכלתה בנת חסן אלנגאר יטאלב אלאלמנה וליתומים עיאל עמהא סלימאן פי ירושה וקד אשתכא וגם כן הודה אן קבצה כרך בקרש

26 תשעה שטרות כתובים בידי סופר אחד של בית־דין רדאע; ארבעה — מעשה ידי סופר אחר. ואילו השאר שונים בכתבם ובכותביהם.

ומלחפה בנץ קרש. אגבנא לה יא ב"ד עלא מא היא הדה אלוכאלה. אגאב אן ענד חי סלימאן אלנגאר לבנת חסן אכיה ט קרוש ונץ ירושה מן חי ואלדהא וטאלב אלאלמנה ואליתומים עיאל סלימאן אלנגאר יסלמוהא. אגבנא לה שי מעאהא ראייה שטר ב"ד יצו או סגל אלקאצי. אגאב חסן אלגרשי אלוכיל מא שי שטר ולא סגל. ונפסק הדין באן מא יצח שי מן דעואה ואין מוציאין מהיתומים כי אם באחד משלשה דרכים חסב חכם אלשריעה.

טען מורנו ורבנו יוסף בדאן, כי חסן אלג'רשי נתמנה בא כוח לבת חסן אלנג'אר על ידי שופט הדת המוסלמי, והוציא נגדו צו הופעה. ענה מרי יוסף: על העין ועל הראש.[1] אבל עדיף שנלך לדין משה רבנו עליו השלום. ענה חסן: לא יצא כלום מכך. ענה לו מרי יוסף: הגח לי ללכת אל ילדי לקנות להם מזונותיהם, ואני אבוא לבית המשפט.[2] ענה חסן אלגרשי: הֱיו עדים אתם המוסלמים, שהוא מתחמק[3] מחוקת הדת של מחמד בן עבדאללה.[4] לאחר זה הלך מרי וברח מן הערכאות. וזה איפשר לחסן אלגרשי ללכת ולהביא חייל מאצל שופט הדת המוסלמי נגד האלמנה והיתומים, בני סלימאן אלנג'אר, חתנו של מרי יוסף והוציאו קרש אחד עבור מזונות ושכר.[5]

אח"כ האלמנה בת מרי יוסף שלחה שליח לאחיה לעתמה, שיבוא להתדיין למענה. לאחר שהגיע מרי יוסף בא חסן אלג'רשי ותבע אותו אל שופט הדת המוסלמי, והקהיל עליו קהילות, שהוא פגע בחוקת הדת המוסלמית. ענה מרי יוסף: חלילה, אדוני, זה שקרן! השיב שופט הדת המוסלמי: יש לך עדות, שהוא פגע בחוקת־האסלאם? ענה: כן, הלך לחפש עדים ולא מצאם, כי לא באו לשאת ולתת ביריד באותו שבוע. אחרי זה השמיט מרי יוסף עצמו ממחיצתו של שופט הדת המוסלמי, ופייס את חסן אלג'רשי בקרש אחד וחצי, וברח לרדאע לבקש מחסה בתורת משה רבנו עליו השלום.

ענה חסן: 'כן, כך אירע'. וכי הוא קיבל יפוי־כח מבת חסן אלנג'אר לתבוע את האלמנה והיתומים בני דודה סלימאן, בעניין ירושה, וכבר הגיש תביעה. וגם כן הודה שנתן לו [מרי יוסף] מעיל עור[6] בקרש ורדיד[7] בחצי קרש.

אמרנו לו אנחנו הבית־דין: על מה יפוי הכוח? ענה, שהמנוח סלימאן אלנג'אר חייב לבת אחיו חסן תשעה קרוש והצי, ירושה של אביה המנוח, ותבע מן האלמנה והיתומים, בני

1 לשון ערבי, שמשמעותו: ברצון, בחפץ לב.
2 המוסלמי.
3 מילולית: בורח.
4 נביא המוסלמים.
5 מנהג המדינה, שאם המלכות או שופט דת שולחים חייל לבית נאשם או נתבע, יושב הוא בביתו וניזון ממיטב המזונות. גם משכורתו מוטלת על בעל הבית. שהותו של החייל בבית הנתבע נמשכת עד שיקבל עליו האחרון מרות השלטון או השופט.
6 'כַּרְדּ' הוא מעיל עור, ללא שרוולים, העשוי מעורות גדיים שצמרם רך (לובשים אותו, כשהצמר כלפי פנים).
7 מלחפה — מעין מטפחת לכיסוי הראש.

סלימאן אלנג׳אר, לשלמם. אמרנו לו: יש בידה ראיה? שטר בית דין, ישמרם צורם ויוצרם. או מסמך משופט הדת המוסלמי? ענה חסן אלג׳רשי, מיופה הכח: אין שטר ואין מסמך.

ונפסק הדין שאין בטענתו כלום, ואין מוציאין מהיתומים כי אם באחד משלשה דרכים, כדין התורה.[8]

ב. הצלת תינוקות מצפרני השמד

בשנת תק״ה התייצבו מנהיגי הקהל לפני בית־דין וסיפרו על שני תינוקות, שביקרו בשוק הערבי, והטעו אותם הגויים להמיר דתם. המנהיגים מבקשים לאשר להם דמי פדיון מקופת הקהל. בית הדין הקציב 14 קרש מכספי בית המטבחים. הכסף נמסר לנשיא, והוא נתנו כשוחד לאנשי הדת המוסלמים.

בפנינו אנו הב״ד התומי מטה חצרו אלא חצרתנא כפת עקאל ק״ק ירוד אלאתי דכרהם והם מ״ו סעיד והב וסלימאן ן מרי אבראהם וצאלח אלנקאש ומעוצה בנדואד ויחיא סלימאן ושכו אן בה שני תינוקות דכלו אלסוק והטעו אותם הגוים שימירו דתם וכבר המיר אחד ואחד ברח ובאו האויבים לבקש אותו ואראדת אלעקאל יפדו אותם ונתנו אלמדכורין רשות לסאלם אלצארי באן יקבץ׳ סאלם אלסנגאב הפרנס מא אחתאג מן אלמגזרה כדי לפדות אותם וצחת אלכסארה אלדי לסייד וללקאצי ולשאר המשרתים ארבעה׳ עשר קרש קבצהא סאלם אלסנגאב מן סאלם אלצארי שליש אלמגזרה בראי אלעקאל אלמדכורין דאלך כאן פי חצרתנא והציל בה שתי נפשות מישראל דאלך ברצונם ומדעתם בלא שום אונס כלל כען אנן בי דינא כתבנא וחתמנא ויהבנא ליד סאלם אלסנגאב לזכו ולראייה בעלמא וכאן דאלך יום ראשון שהוא ר״ח טבת שנת בנ״ו במאתא קאע גרן אלקבאיל כארג רדאע דעל בירין דמיין נבעין דילה מותבה והכל שריר ובריר ו[קיים]

ש עודד בן סעדיא ש ש נעג	אהרן בן שלמה רית	הצעיר עודד בן כא״מ שלמה [זלה״ה] שלי״ט נעג

מאחורי השטר רשום:

שטר ולד אלערקבי [בן אלערקבי]

בפנינו, אנו בית־הדין התומי מטה, באו לפנינו כל מנהיגי קהל קדוש יהודי רדאע, ששמו־תיהם נקובים להלן: מורנו ורבנו סעיד והב וסלימאן בן מרי אברהם וצאלח אלנקאש ומעוצ׳ה בנדואד ויחיא סלימאן. וקבלו שיש שני תינוקות שנכנסו לשוק והטעו אותם הגוים שימירו דתם. וכבר המיר אחד, ואחד ברח, ובאו האויבים לבקש אותו, ורצון המנהיגים לפדות אותם.

8 עיין רמב״ם, הלכות מלוה ולוה יא, ו.

ונתנו הנזכרים רשות לסאלם אלצארי לתת ביד סאלם אלסנגאב[1] כל הדרוש מכספי בית המטבחים[2] כדי לפדות אותם. ונסתכמו ההוצאות לסייד, לשופט הדת המוסלמי,[3] ולשאר המשרתים — ארבעה עשר קרש.[4] קיבלם סאלם אלסנגאב מיד סאלם אלצארי, שליש[5] בית המטבחים, על דעת המנהיגים הנזכרים.

והיה זה בפנינו. והציל בהם[6] שתי נפשות מישראל. וזה ברצונם ומדעתם בלא שום אונס כלל. עתה אנו בית־הדין כתבנו והתמנו ונתנו ליד סאלם אלסנגאב לזכות ולראייה בעלמא. והיה זה ביום ראשון, שהוא ר״ח טבת שנת בנ״ו בישוב קאע גרן אלקבאיל,[7] שמחוץ לרדאע, אשר מושבו על בארות מים נובעים שלה. והכל שריר ובריר [וקים].

ש ש רי״ת עודד בן סעדיא ש ש נע״ג	אהרן בן שלמה רי״ת	הצעיר עודד בא״מ שלמה שליט [זלה״ה] נע״ג

ג. מוסלמים שותי שכר · תק״ז

אחד ממנהיגי הקהל קובל לפני בית דין על סייד ובנו התובעים ממנו לא למנוע מהם י״ש, שהובטח להם על־ידי הנשיא. המניעה מצד היהודים באה לאחר שהעניין נתפרסם ברבים, והם חוששים לפורענות שתבוא עליהם. בית־הדין העביר את הטיפול מידי המנהיג לידי הנשיא והורה לאחרון לדאוג שהציבור היהודי לא ייפגע.

כרגיל האשימו השלטונות את היהודים, שהם מכשילים את המוסלמים בעבירה דתית. ממסמך זה מוכח שהיו מקרים שמוסלמים אילצו יהודים לספק להם משקאות חריפים.

בפנינו אנו הב״ד התומי מטה חצר אלי חצרתנא צאלח ן סלימאן אלנקאש ושכא אן אלסייד שרף אלדין טלבה וגם כן אלסייד אסמאעיל אבנה וקאל לה למה מנעו ען אלערקי אלדי מקרר להם מן אלשיך סאלם אלסנגאב אגאב לה יא סידי כתר אלכלאם עלינא מן אהל אלמדינה אן אחנא אלדי בנדי לך ערקי ומא עאד תנבהת פי אלאמר אגאב אלסייד מא עליך מנהב אגאב לה יא סידי הדא צרר עלינא ואחנא אלא מסאכין אגאב אלסייד יכון בלקדר ובעד אן אחנא יא ב״ד טלבנא סאלם אלסנגאב והתרנו לו החרם ללדי פי אלשטר אלדי ביד צאלח דנן ואמרנאה יכאפי אלקהל שלא יזיקו אותם וכאן דאלך יום ראשון ארבעה ועשרים לחדש תמוז שנת בנ״ח שנין לשטרי במאתא קאע גרן אלקבאיל כארג רדאע דעל בירין דמיין נבעין דילה מותבה ומה דהוה קדמנא כתבנא והתמנא ויהבנא ליד סאלם דנן למהוי

1 נשיא הקהילה [שיך].
2 דמי עורות וחלבים של בהמות, שנשחטו בבית המטבחים, שהיו קודש לעניים ולנצרכים.
3 שניהם בעלי סמכות דתית וחילונית, ומשום כך צריכים היו לשחדם ולהשתיקם.
4 הסכום קרוב בערכו למחיר ספר תורה, בשער של הימים ההם.
5 כינויו של הממונה על בית המטבחים.
6 מוסב לנשיא סאלם אלסנג׳אב.
7 שמו של הרובע היהודי. משמעותו ׳שדה גורן השבטים׳.

בידיה לזכו ולראייה עבלמא והכל שריר ובריר וקיים וגם כן התרנו לצאלח אלנקאש פי דאלך והכל בריר וקיים

ש ש
עודד בן סידיא נעג — אהרן בן שלמה רית — הצעיר סעדיא בן חטר רי״ת

מאחורי השטר רשום: שטר לסאלם סנגאב

בפנינו, אנו בית הדין התומי מטה, בא לפנינו צאלח בן סלימאן אלנקאש [1] וקבל כי הסייד שרף אלדין, וגם כן בנו סייד אסמאעיל, אמרו לו: למה מנעו מהם יי״ש [2] שאושר להם על ידי הנשיא סאלם אלסנג׳אב. ענה [לסייד שרף אלדין]: אדוני, נתרבו הדיבורים נגדנו מצד אנשי העיר, כי אנחנו הנותנים לך יי״ש, ואינך חש בסכנה שבדבר. השיב הסייד: מה איכפת לך מהם? ענה לו: אדוני, זה יביא נזק עלינו. ואין אנחנו אלא עלובים. ענה הסייד: ייעשה במידה.[3]

אחר זה, אנו בית־דין, ביקשנו שיבוא סאלם אלסנג׳אב לפנינו והתרנו לו החרם, שבשטר שביד צאלח זה,[4] וצוינו לו שידאג (?) לקהל שלא יזיקו אותם.

והיה זה ביום ראשון, כ״ד לחודש תמוז שנת בנ״ח שנים לשטרות, בישוב קאע גרן אלקבאיל, מחוץ לרדאע, אשר מושבו על בארות מים נובעים. ומה שהיה לפנינו כתבנו וחתמנו ונתנו ליד סאלם זה, שיהיה בידו לזכות ולראיה בעולם. והכל שריר ובריר וקיים.

עודד בן סעדיא נע״ג [נוחו עדן גן] — אהרן בן שלמה רי״ת [רוח ה׳ תניחנו]
הצעיר סעדיא בן חטר רי״ת

פרנס וקהל

ד. הסדרת חשבונות בין הקהל לנשיא · תק״ו

בפני בית דין מתייצבים פרנסי הקהל כולם ועמהם הנשיא סעיד אלסנג׳אב. הם מסדירים את כל חשבונות הקהל, שבידי הנשיא, ומנקים אותו מטענות ותביעות.

השם אלסנג׳אב אינו מקובל בתימן, ויש להניח שמוצאו של הנשיא ממדינה אחרת.

בפנינו אנו הב״ד התומי מטה חצרו אלא חצרתנא כפת עקאל ק״ק ירוד רדאע וחצר פי חצרתהם סאלם ן׳ סעיד אלסנגאב וחאסבוה פי עמל אלפרק אלגמיע אלדי ורדין מן דולת אלסייד מחמד אלגלאל אלא פרקת אלציפה חק אלסייד שרף אלדין מא כלא פרקת אלמעונה

1 מנהיג בולט בקהילה (שמו מופיע תכופות במסמכים אחרים).
2 היו מוסלמים, שעברו על איסור שתיית יין וקיבלו בסתר, ברצונם ושלא ברצונם של היהודים. כשהדבר היה מתגלה ברבים היו השלטונות נפרעים מן היהודים בניפוץ כדי היין והי״ש שבר־שותם, בקנסות כבדים שהוטלו עליהם, ובמאסרים.
3 דהיינו, אספקת י״ש למוסלמים.

חק אלסייד שרף אלדין לם קד חצל פיהא חסאב וגם כן חאסבוה פי חסאב עמל אלמגזרה וסלם מא כאן ענדה אלדי היא סתה קרוש אלא רבע אכדו בהא כסוה ללעניים לפורים ואמא אלארבעה אלקרוש אלקאדמה פיהא שטר ב"ד יצו עאדהא מתקדרה ענד סאלם דנן ללקהל לחל אן יטלבוהא מנה יסלמהא וכדלך אלשחם עאדה באקי לם דכל פי אלחסאב ולא בקא ענד סאלם דנן ללקהל לא חק ולא דעוא ולא טלבה לא מן חסאב תדר ולא מן אלגלוד ולא מן נקץ אלגזיה ולא מן אלפרק אלגמיע מא כלא מא דכר פוק אלא הדא אלתאריך וגם כן חסאב אלגזיה אלא אדר מסתופי נקצהא וכאן בדע אלתדר פי אלמגזרה מן סדר וארא לם קד חצל פיה חסאב ולם בקא ענד אלמדכור סאלם דנן לא חק ולא דעוא ולא טלבה וכאן דאלך פי חצרתנא וכאן דאלך יום ראשון ארבעה עשר יום לחדש אדר שנת בנ"ז שנין לשטרי במאתא קאע גרן אלקבאיל כארג רדאע דעל בירין דמיין נבעין דילה מותבה והכל שריר ובריר וקיים

ש ש רית עודד בן סעדיא ש ש נעג	אהרן בן שלמה רית	הצעיר עודד בן כא"מ שלמה זלה"ה שלי"ט נע"ג	

מאחורי השטר רשום: שטר לסאלם אלסנגאב

בפנינו, אנו בית הדין חתומי מטה, באו לפנינו כלל מנהיגי קהל קדוש יהודי רדאע, ועמהם סאלם בן סעיד אלסנג'אב.[1] ועשו עמו חשבון בכל פעולות המסים, שבאו מטעם השליט סייד מחמד אלג'לאל, ועד מס האירוח [2] של סייד שרף אלדין, לבד ממס הסיוע [2] של סייד שרף אלדין, שעדיין לא נעשה בו חשבון. וגם כן עשו עמו חשבון של בית המטבחים, ושילם מה שהיה בידו סך שישה קרוש פחות רבע, וקנו בהם בגדים לעניים לרגל הפורים. מה שנוגע לארבעה קרוש של חשבון קודם, שיש עליהם שטר ב"ד, עדיין הם ברשות (?) סאלם זה לזכות הקהל, עד שידרשו אותם ממנו, ואז ישלמם. וכן כסף החלבים עדיין קיים ולא נכלל בחשבון.

ולא נשתייר עוד לקהל אצל סאלם זה: לא זכות ולא טענה ולא תביעה, לא מחשבון תֶדֶר,[3] ולא מן העורות,[4] ולא מפחת מס הגולגולת,[5] ולא מכל ה'פרק',[6] חוץ ממה שנזכר לעיל עד לתאריך זה, וגם כן חשבון מס הגולגולת עד אדר הושלם פחת שלו. והיתה ראשית התֶדֶר בבית־המטבחים מסדר 'וארא', ועדיין לא נעשה בו חשבון. ולא נשתייר לגבי סאלם הנזכר: לא זכות ולא טענה, ולא תביעה. והיה זה בפנינו.

1 נשיא הקהילה.
2 לא נתברר טיבו של המס.
3 הוא מס שגבו מקצבים ואחרים להוצאות הקהל.
4 העורות מצויינים בנפרד. ואולי יש ללמוד מכאן שהתדר הצטמצם לחלבים בלבד.
5 יש להניח ששיעור מס הגולגולת פחת לאחר הגבייה, ונשתייר ההפרש בידי הנשיא.
6 לא נתברר טיבם של מיסים אלה.

והיה זה ביום ראשון, י״ד לחדש אדר שנת בנ״ז לשטרות, בישוב קאע גרן אלקבאיל מחוץ לרדאע, אשר מושבו על בארות מים נובעים שלה, והכל שריר ובריר וקיים.

עודד בן סעדיא רי״ת נע״ג אהרן בן שלמה רי״ת
הצעיר עודד שלי״ט בן כא״מ שלמה נע״ג זלה״ה

ה—ו. פרנס מתפטר ומוחזר לתפקידו · תק״ח, תקי״א

דין ודברים נפלו בין קהל רדאע לבין הנשיא אלסנג׳אב. הנשיא מבקש להתפטר ממשרתו והקהל מחזיקים בו. הוא קובל על שאין המנהיגים האחרים נוהגים בו כבוד, ויש מן הקהל שמבזים אותו. סוף דבר השלים בית־הדין בינו לבין הקהל.

משטר זה אנו למדים, ששכרו של המנהיג היה קרוש פחות רבע לשבוע, והוא נקבע על ידי בית דין צנעא. מכאן שהשפעת בית דין צנעא פרושה היתה גם על המנהיגות החילונית של הקהילות בתימן. עניין נוסף הוא, שהפרנסים לא שבעו נחת מתפקידם, אך נאלצו להמשיך ולשאת בעול בלחץ הקהל ובית הדין.

שטר המינוי של סאלם אלסנג׳אב נכתב בידי סאלם בן הארון אלעראקי. מן האמור בשטר יוצא, שמינוי הנשיא נעשה על־ידי כל הקהל.

התעודה השישית קשורה בפרשת המחלוקת, שבין המנהיג סאלם אלסנג׳אב והקהל. לאחר שבית דין השלים ביניהם בשנת תק״ח, חזרה הפרשה ונתעוררה בשנת תקי״א, ארבע שנים לאחר מכן. סאלם חפץ להסתלק מן המנהיגות משום שמרגנים אחריו, וגם בגלל הקשיים שהוא נתקל בהם בגביית מס הגולגולת. אך הקהל מחזיקים בו. סוף דבר הוסכם, שיעמידו לו ארבעה מנהיגים, שיסייעו עמו בתיאום הדדי ביניהם. בהמשך הדברים פורטו דרכי פעולתם של הנשיא והקהל.

התעודה נפגמה בראשה ובצידה הימני. בראשה חסרים מקצת שמות של האנשים, שהת־ייצבו לפני בית דין.

בפנינו הב״ד התומי מטה חצרו אלא חצרתנא כפת ק״ק ירור רדאע קטן [וגדול] וחצר פי חצרתהם אלשיך סאלם ן סעיד אלסנגאב ואוקפהם עלא ורקת [סיידי] סאלם ן מ״ו הארון אלעראקי יצו ומדכור פיהא עלא אנהם יתאסבוה במא [עאד הו] לה וירצוה ויעקלו להם מן אראדו אגאב סאלם אלסנגאב תפצלו למען ה׳ ית׳ תאסבוני במא הוא לי וברוכים אתם לה׳ אנא מא עאד אטאף לל[מעקלה]. אגאבו אלכפה אלגמיע וקאלו מא יפלתוה ולא ירידו גירה ובעד אן סאלם [דגן] קפץ בשבועה מא זאד תמעקל אגאבו אלכפה אן ורקת אדונינו הנ[שיא] עלא אלעין ופוק אלראס ולא נכאלף כלאמה ולא לך עדר מננא בעד [דלך] אחנא יא ב״ד התרנו לסאלם אלסנגאב שבועתו בבית הכנסת במעמד [כל] הקהל וארגעו לה אגרתה אלמעתאד קרש אלא רבע כל ועד חסב [אמר] ב״ד צנעא יצו וגם כן שכא אן מא בקא לה

כבוד ענד אלעקאל [ואן] ביחצול פיה בזיון חין יקבץ אלפרקה מן בעץ מן אלנאס ובעד ... עם הקהל אן כל מן זאד זבזב עליה פי פרקה או בזה בו או אראד אדותה פאנה מפסוח לה ימכנה אלדולה ואין עליו דין גרם ומה [שעשה] עשוי ואמרו הין דאלך ברצונם ומדעתם בלא שום אונס כלל [וכאן הדא] בתלתה בשבא דהוא תרין יומין לחדש שבט שנת בנ"ט שנין [לשטארי] במאתא קאע גרן אלקבאיל כארג רדאע דעל בירין דמיין נבעין [דילה] מותבה ומה דהוה קדמנא כתבנא וחתמנא ויהבנא ליד סא[לם] בידיה לזכו ולראייה בעלמא [והכל שריר ובריר וקיים]

[עודד בן] סעדעא רי"ת	אהר[ן בן שלמה	הצער עודד בא"מ שלמה זלה"ה]
ש ש	רי"ת	שליט נעג
		[שיחיה לאורך ימים טובים]

בפנינו בית הדין חתומי מטה באו אלינו כלל קהל קדוש יהודי רדאע קטן [וגדול].[1]

ובא עמהם הנשיא סאלם בן סעיד אלסנגאב והעמידם על שטר אדוננו סאלם בן מורנו ורבנו הארון אלעראקי[1*] יצ"ו. וכתוב בו, שהם יעשו עמו חשבון ביתרת מה שמגיע לו, ויפייסו אותו, ויעמידו להם מנהיג מי שהם חפצים בו.

ענה סאלם אלסנגאב: אנא, למען ה' יתברך, עשו עמי חשבון במה שמגיע לי, וברוכים אתם לה'.[2] אני אין בי יכולת [למנהיגות].

ענו כולם ואמרו, שלא ירפו ממנו ולא יחפצו זולתו.

אחרי ששאלו ... קפץ בשבועה שלא ישמש במנהיגות. ענו הכל ואמרו, כי שטר אדוננו הנ[שיא] על העין ועל הראש.[3] 'לא נעבור על דבריו. ואין לך, כלל, סיבה מוצדקת לגבינו. אנחנו, כבוד ב"ד, התרנו לסאלם אלסנגאב שבועתו בבית־הכנסת במעמד הקהל'. והחזירו לו שכרו המקובל, קרוש פחות רבע לכל שבוע, כצווי ב"ד צנעא יצ"ו.

וגם כן התלונן שלא נותר לו כבוד בקרב המנהיגים, ושגורמים לו בזיון כשהוא גובה את המס הפרקה[4] ממקצת בני אדם. ואחר זה הזהרנו את הקהל, שכל מי שיוסיף לענות בו סרה, בענין מס הפרקה, או שיבזהו או שיזיקנו, רשאי הוא למוסרו למלכות ואין עליו דין גרם,[5] ומה [שעשה] עשוי. ואמרו: הין.

וזה ברצונם ומדעתם בלא שום אונס כלל. והיה זה בשלישי בשבת, והוא שני ימים לחדש שבט שנת בנ"ט שנין במאתא קאע גרן אלקבאיל[6] שמחוץ לרדאע, אשר מושבה על בארות מים נובעים.

1 נכבדים ופשוטי־עם (איוב ג יח).

1* בעל מעמד נכבד במלכות ובקהילות תימן (עיין עליו טובי—עיונים, עמ' 163—166).

2 לשון הודאה (שמואל א טו, יג). שגור בפי בני תימן.

3 עניינו: בכל הכבוד, מקובל עלינו ורצוי לנו.

4 נקרא 'פרקה', על שום שמחלקים אותו בין חייבי־המס. משמעותו המדוייקת לא נתחוורה לי.

5 מלשון 'גרמא בנזקין' (בבא קמא ס ע"א), שגרם נזק לחבירו.

6 תרגומו: שדה גורן השבטים. הרובע היהודי שעמד על תלו עד לעליית 'על כנפי נשרים'.

ומה שהיה לפנינו כתבנו וחתמנו ונתנו ליד סאלם ויהיה בידו לזכות ולראייה בעולם, והכל שריר ובריר וקיים.

ש ש
[עודד בן] סעדיא רי"ת ;[7] אהר[ן בן שלמה הצעיר עודד בא"מ שלמה זלה"ה]
ש ש רי"ת שליט נע"ג
[שיחיה לאורך ימים טובים]

[בפנינו אנו הב"ד חתומי מטה חצר אלי חצרתנא] ... אברהם והם צאלח ן
... [ואברה]ם בנימין וסאלם צארי ומעוצה בנדואד וסלימאן וסאלם טירי וסאלם אלנגאר וסלימאן חתוכה וסאלם מעוצה חתוכה וסעיד ... וסעיד עומיסי והארון עומיסי ויוסף מעסג וסעיד מנצור בנדואד ויחיא ומשא ... דמתי ויאודא חדי וסעיד קארן (?) וסלימאן גמל וקבלו בפנינו עלא אן סאלם [סעי]ד אלסנגאב אבתרא מן אלמעקלה וטלבנא סאלם אלסנגאב וחצר פי חצרתהם וקלנא לה מא אלסבב תבתרי מן אלקהל ואגאב בפניהם אן מא בקא לה כבוד לא מן סגיר ולא מן כביר אגאב סאלם אן לו לם עאד צאלח אלנקאש בין ילף מא בינהם כאן קד כרג מן אלמעקלה ואגבנא לה מא דעואך עלא אלקהל ואגאב אנה בין יחצל עליה זבזבה פי אלפרקה ואלגזיה פי אלסוק וגירה מא עאד בין יסלמו לה אלפרקה ואלגזיה אלא בטורת גדול והוא מכאטב לאלדולה וכאשי לא יגרי הזיק טעא העברת הקול וגם כן אן אחנא הפצרנו בו והתרנו לו מה שהוציא מפיו לאן אלקהל אלגמיע קאלו מא יפלתוה לו יכון מא כאן ואגאב סאלם אלסנגאב כיף יכון אלתיקון פי עמל הדא וכדאלך אלמעקלה לבאב אלדולה ואגבר ראי אלמדכורין אלגמיע בפנינו עלא [אר]בעה עוקאל לבאב אלדולה ולחסאב אלפרק ואלגזיה ואלמגזרה ולראי בינהם הם ויאה ולא [לאח]דן עורצה פי אמר אלא מה שעשו עשו והם צאלח אלנקאש וסלימאן ן מ"ו ומעוצה בנדואד [ואבר]הם בנימין אבל אלפרק קבלו הולאי אלמדכורין באן יכון יפרקו עליהם יחיא סלימאן [ומעו]צה בנדואד בשפה עקולהם ומן זבזב עליהם או עלא אלשיך או יקניטו אותם [בד]ברים או יזבזב עלא אלארבעה אלעוקאל או ידוור הפרדה בין הקהל פיפעל עליה אלשיך ואלעוקאל עד פסול ויבאו לדין וגם כן קבלו עליהם הקהל באן יכונו יסלמו אלגזיה אלא חצר קרש ואלא פלא עלא אלשיך דין גרם אבל אלפרקה אן הי במהלה מן אלדולה פיכארג אל[שיך] חסב אלמהלה ואין שי חמס מן אלדולה פיסלמוהא סאעת אן יטלבהם חסב שטר ב"ד ... יצ"ו אלדי פי יד סאלם אלסנגאב וכדאלך מכאריג אלפרקה תכון תפרק פוק אלפרקה כל פר[ד בקד]רה מא נצרו אלעוקאל אלארבעה אלמדכורין עלא דאלך תראצו כפת אלקהל וסאלם אלסנגאב יצ"ו ומחלו לבעצהם אלבעץ בפנינו מן כל דעוא מא כלא אלשטר אלדי פיה לאלקהל ... [ק]רש חוב ענד סאלם אלסנגאב וכאן דאלך יום שני ר"ח טבת שנת בס"ב

7 המשך השורה מחוק. שמות הדיינים האחרים הושלמו עפ"י מסמכים אחרים בתאריכים סמוכים.

לשטרי במאתא קאע [גרן] אלקבאיל כארג רדאע דעל בירין דמיין נאבעין והכל קיים ועדד
ש ש
בן סעדיא [אהר]ן בן שלמה הצעיר סעדיא בן חטר רי״ת
נע״ג רי״ת יצ״ו

[בפנינו אנו הב״ד חתומי מטה באו לפנינו צאלח אלנקאש [1] וסלימאן בן מורנו ורבנו] ... אברהם והם צאלח בן [סלימאן אלנקאש] ואברהם בנימין וסאלם צארי ומעוצ׳ה בנדואד וסלימאן וסאלם טירי וסאלם אלנגאר וסלימאן חתוכה וסאלם מעוצ׳ה חתוכה וסעיד ... וסעיד עומיסי והארון עומיסי ויוסף מעסג וסעיד מנצור בנדואד ויחיא ומשא ... דמתי ויאודא חדי וסעיד קארו וסלימאן גמל וקבלו בפנינו על שסאלם בן סעיד אלסנג׳אב משך ידו מן המנהיגות. הזמנו את סאלם אלסנג׳אב, ובא עמהם.

אמרנו לו: על שום מה משכת ידך מן הקהל? ענה בפניהם, שלא נותר לו כבוד לא מקטן ולא מגדול. ענה סאלם, שאלמלא צאלח אלנקאש,[1] המיישר את ההדורים שביניהם, כבר היה נוטש את המנהיגות. אמרנו לו: מה טענתך על הקהל. השיב שמרננים אחרים בעניין אלפרקה[2] ומס הגולגולת, בשוק ובמקומות אחרים, ואין משלמים לו את הפרקה ומס הגולגולת, אלא בטורח גדול, והוא הנושא באחריות אצל המלכות. והוא חושש שמא יקרה היזק עם (?) העברת הקול. וגם כן אנו הפצרנו בו והתרנו לו מה שהוציא מפיו, מחמת שהקהל כולם אמרו שלא ישחררוהו, ויהיה אשר יהיה.[3] השיב סאלם אלסנג׳אב: כיצד יהיה התיקון בעניין זה ... וכן המנהיגות בשער המלכות.[4] הכריעה דעת כל הנזכרים בפנינו על ארבעה מנהיגים לשער המלכות ולניהול חשבונות אלפרק,[2] הגולגולת ובית המטבחים,[5] תוך הסכמה הדדית בינם לבינו. ואין לשום אדם להתנגד בשום עניין, אלא מה שעשו עשו. והם: צאלח אלנקאש וסלימאן בן מורנו ורבנו ומעוצ׳ה בנדואד [ואברהם] בנימין. אבל אלפרק קיבלו אלו הנזכרים, שקובעי הקיצבה[6] יהיו יחיא סלימאן ומעוצ׳ה בנדואד, והם יפעלו על פי שיקול דעתם. ומי שירנן אחריהם או על השיך או יקניט אותם בדברים או שירנן על ארבעת המנהיגים או שיבקש להכניס הפרדה בין הקהל, יעמידו השיך והמנהיגים עליו עד פסול[7] ויבואו לדין. וגם כן קבלו עליהם הקהל שישלמו מס הגולגולת בגבולות של קרש אחד. אם לא כן לא יחול על השייך דין גרם. אבל הפרקה אם הממשלה נותנת שהות יפעל [השיך] בהתאם לשהות. ואם אירע חמס מצד המדינה ישלמו אותה עת שידרוש מהם [השיך] על פי שטר בית־דין יצ״ו שביד סאלם אלסנג׳אב. וכן הוצאות הפרקה יחולקו ויתוספו על הפרקה ... כראות עיני ארבעת העוקאל הנזכרים.

1 נמנה עם מנהיגי הקהל הבולטים. שמו נזכר תכופות בשטרות.
2 לא נתברר טיבו של מס זה. נקרא ׳פרקה׳ על שום חלוקתו בין ההייבים בו.
3 כלומר בשום פנים ואופן.
4 שיעורו, מי יהיו נציגי הקהל לפני השלטונות.
5 נוהגים היו למכור את החלבים והעורות של הבהמות הנשחטות בבית המטבחים, ודמיהם קודש לצדקה ולצורכי ציבור.
6 מילולית: שהמחלקים להם יהיו ...
7 תמיהה, על שום מה עד פסול. ואולי צ״ל: אפילו פסול.

על זה נתרצו כל הקהל וסאלם אלסנג׳אב יצ״ו ומחלו בפנינו זה לזה מכל טענה, להוציא השטר שיש בו לקהל חוב של ... קרוש בידי סאלם אלסנג׳אב.

והיה זה יום שני ר״ח טבת, שנת בס״ב לשטרות, במאתא קאע [גרן] אלקבאיל, מחוץ לרדאע, שעל בארות מים נובעים, והכל קיים.

עודד בן סעדיא נע״ג אהרן בן שלמה רי״ת הצעיר סעדיא בן חטר רי״ת יצ״ו

ז—ח. סדרי בית־המטבחים • תק״י—תקי״א

הממונה על בית המטבחים, חסן יעקוב, מסתלק מתפקידו. מנהיגי הקהל מטילים על סאלם אלסנג׳אב ליטול לידיו את התפקיד לשלושה חודשים. הוא יהא אחראי לשקילת הבשר, לקביעת המחיר ולמתן רשות ליחידים לשחוט בימים שאין שחיטה במקולין. העובר על ציוויו או הפוגע בו ייקנס קנס כפול: למלכות ולהקדש. כעבור שלושה חודשים חזר חסן לשמש בתפקיד, אולם בקיץ של שנת תקי״א סירב בתוקף להמשיך במלאכה, ושוב מטילים את התפקיד על שכם סאלם אלסנג׳אב, למספר חודשים.

בפנינו אנו הב״ד חתומי מטה חצרו אלא חצרתנא כפת עקאל ק״ק ירור רדאע [אלאתי] דרכהם ונתנו רשות לסאלם ן סעיד אלסנגאב באן יכון שליש עלא אלמגזרה אב [אלול] ותשרי חסב אן חסן יעקוב אבתרא ונשבע מא זאד וקע שליש ואדו [צ״ל: ואדעו] אן אלמגזרה עאד תתהייס ועליהם הוצאות מנהא והם סלימאן ן מרי וסאלם בנימין ופנחס [אלמרחום] ויחיא אלנקאש חסב אן צאלח גאפל וסעיד אלעומיסי ומעוצה בנדואד ומצמון א... ועיאל אלנגאר ויחיא סלימאן וסעיד סלימאן וסאלם אלצארי ועואץ מגארי ועיאל מ[עוצה] בנדואד ויודא חדי וסאלם טייר וסאלם אלטירי וכפת אלקהל אלגמיע דאלך אלכפה נתנו [לסאלם] דנן רשות ולא לאחד אן ימחה עליו פי מיזאן או פי תתמון אלשרך או אחד יד[בת] פי סאיר אלאיאם בלא רשותו בקרי או גנמי וכל מן כאלף כלאמה או זבזב ע[ליה או] דור אדותה כאן קסאמתה כמסה קרוש לדולה וכמסה ארטאל צליט להקדש ו[דאלך כתקנת] חז״ל בע״ת וכאן דאלך יום ראשון שבעה ימים באב י״ל סדר ואתחנן שנת בס״א [שנין] לשטרי במאתא קאע גרן אלקבאיל כארג רדאע דעל בירא דמיין נבעין דילה מותבה וכדאלך הוצאות ב״ד ומלמדי תינוקות ותכריכי המתים וכל מה הוא מן אלמגזרה בנצרה והכל בריר וקיים

ש ש רית
עודד בן סעדיא אהרן בן שלמה הצעיר סעדיא בן חטר רי״ת
ש ש נעג רית יצ״ו (?)

בפנינו, אנו בית הדין חתומי מטה, באו לפנינו כלל המנהיגים של הקהל הקדוש יהודי רדאע, הנקובים להלן בשמותם, ונתנו רשות לסאלם בן סעיד אלסנג׳אב, שהיה שליש על בית המטבחים בחודשים אב אלול ותשרי. וזה משום שחסן יעקוב ניער חוצנו ונשבע שלא ישמש שליש. טענו המנהיגים, שבית־המטבחים יתמוטט, ונגרמות להם הוצאות בגללו.

ואלו הם המנהיגים: סלימאן בן מרי וסאלם בנימין ופנחס [אלמרחום] ויחיא אלנקאש, כיון שצאלח נעדר,[1] וסעיד אלעומיסי ומעוצ׳ה בנדואד ומצ׳מון אל ... ובני אלנג׳אר ויחיא סלימאן וסעיד סלימאן וסאלם אלצארי ועואץ׳ מגארי ובני מ[עוצ׳ה] בנדואד ויהודה חדי וסאלם טייר וסאלם אלטירי וכלל הקהל כולם. כל אלה נתנו [לסאלם] זה רשות, ואין לשום אדם למחות עליו בעניין המשקל או בקביעת מחירים לבשר או לשחוט בשאר ימים[2] בלא רשותו, הן בהמה גסה הן בהמה דקה. וכל העובר על דבריו או מרנן אחריו או מבקש להזיקו יהיה הקנס שלו חמישה קרוש למלכות[3] וחמישה רוטל צליט[4] להקדש. וזה כתקנת חכמים זכרם לברכה בערי תימן.

והיה זה ביום ראשון שבעה ימים באב, ייהפך לששון, סדר ואתחנן, שנת בס״א שנים לשטרות, בישוב קאע גרן אלקבאיל שמחוץ לרדאע, אשר מושבו על באר מים נובעים שלה. וכן הוצאות בית דין ומלמדי תינוקות ותכריכי המתים וכל השייך לבית המטבחים הכל על פי דעתו. והכל ברור וקיים.

עודד בן סעדיא רי״ת נע״ג אהרן בן שלמה רי״ת סעדיא בן חטר רי״ת יצ״ו (?)

בפנינו אנו הב״ד חתומי מטה חצרו אלא חצרתנא עקאל ק״ק ירוד רדאע אלאתי דכרהם והם פנחס אלמרחום וצאלח אלנקאש וסלימאן ן מ״ו אבראהם וסאלם בנימין ומעוצה בנדואד וראגעו חסן יעקוב יבקא שליש עלא אלמגזרה חסב אלעאדה וחסב ורקת סיידי סאלם ן מ״ו האדון אלעראקי אלדי בידה ולא רצה ורצו אותו בפנינו ש[נים] או שלשה פעמים ולא רצה אחר כך נתנו רשות לשיך סאלם ן סעיד אלסנגאב [אן יסתק]ים עלא אלמגזרה מן הדא אלתאריך אלא מוצאי תשרי יכון יזין ויתמן אלשרך ויכון אלכמס תדר ומא אקץ באע מן אלגלוד ואלשחם ווקא אלמכאריג וכדאלך אמרו [באנה] יתקן אלעירובות ולמקוואות חסב מא פי ידה ורקת ב״ד צנעא ונתנו לו רשות באן יק[ר ויקר]ר פי מא הוא צאלח ללקהל ויכון פי ידה תוקיע ופי יד ב״ד תוקיע ופי יד מרי יחיא אלזכאם תוקיע לכוון יכרג מן אלחשד לקיים מה שנ׳ והייתם נקיים מה׳ ומישראל דאלך ברצונם ומדעתם בלא שום אונס כלל וכאן דאלך יום שני סדר קרח שנת בס״ב שנין לשטרי במאתא קאע גרן אלקבאיל כארג רדאע דעל בירין דמיין דילה מותבה מחק בטור אחד עשר ודין קיומיה והכל קי[ים]

ש ש רית עודד בן סעדיא ש ש נעג	אהרן בן שלמה רית	הצעיר סעדיא בן חטר רי״ת יצ״ו (?)

1 הכוונה שיחיא אלנקאש מילא מקומו של צאלח אלנקאש שנעדר (בתעודה משנת בל״ח נמנה צאלח אלנקאש עם מנהיגי הקהל).

2 השחיטה במקולין הוגבלה לימים מסויימים בימות השבוע, ולפיכך כל המבקש לשחוט בימים, שאין שחיטה בבית־המטבחים, חייב ליטול רשות.

3 קנס כבד. פועל השתכר סכום זה בעבודה של חודש תמים.

4 ערכם שנים וחצי קרוש, יוצא שהקנס למלכות כפול בשיעורו מן הקנס להקדש.

בפנינו, אנו בית הדין חתומי מטה, באו לפנינו מנהיגי קהל קדוש יהודי רדאע, ששמותיהם נקובים להלן והם: פנחס אלמרחום, צאלח אלנקאש, סלימאן בן מ״ו אבראהם, סאלם בנימין ומעוצ׳ה בנדואד. הם פנו לחסן יעקוב להמשיך ולשמש שליש על בית המטבחים כרגיל, ועל פי השטר של מורנו סאלם בן מורנו ורבנו הארון אלעראקי, שבידו, ולא רצה. וריצו אותו בפנינו שנים או שלשה פעמים ולא רצה. אחר כן נתנו רשות לנשיא סאלם בן סעיד אלסגג׳אב, שינהל את בית המטבחים מתאריך זה ועד מוצאי תשרי: לשקול ולקבוע מחיר הבשר. ויהיה החומש תָדֵר.[1] ואת החסר ישלים ממכירת עורות וחלבים ויכסה את ההוצאות. וכן ציוו שיתקן את העירובות והמקוואות, בהתאם לשטר בית דין צנעא שתחת ידו. ונתנו לו רשות, שיחליט ויקבע, בכל מה שהוא לטובת הקהל. ותהיה בידו תתימה וביד בית־דין חתימה, וביד מרי יחיא אלזכ׳אם חתימה כדי שיצא מן החשד, לקיים מה שנאמר ׳והייתם נקיים מה׳ וישראל׳ (במדבר לב כב).

וזה ברצונם ומדעתם, בלא שום אונס כלל. והיה זה יום שני סדר קרח שנת בס״ב שנים לשטרות, ביישוב קאע גרן אלקבאיל, שמחוץ לרדאע אשר מושבו על בארות מים נובעים שלה. מחק בטור אחד עשר וזה קיומו.[2] והכל קיים.

עודד בן סעדיא רי״ת נע״ג אהרן בן שלמה רי״ת סעדיא בן חטר רי״ת יצ״ו

יחיד וציבור

ט. מלמד תינוקות ותנאי עבודתו · תק״ט

מלמד תינוקות נשכר לשנה תמימה בשכר של חמישה קרוש. מלבד המלמדות משמש הוא בכל תפקידי הקדושה: חזן, שוחט, מוהל ומְקַדֵש. בצד עבודתו עסק, בעיתות הפנאי, בחיי־טות; וניתנה לו רשות להשתחרר ביום־השוק, כדי למכור בגדים שתפר. מלבד התחייבות ההורים לשלם לו שכרו, ערב לו קרוב שלו, שהוא יהא אחראי לתשלום.

[בפנינו אנו] הב״ד חתומי מטה חצר אלא חצרתנא סעיד ן אבראהם אלוגים וקנה קנין שלם בגמיע שרוטה אלשרעייה ודאלך באן ענדה ופי דמתה וכאלץ מאלה למרי [סאלם] ן אכיה סלימאן מא מבלגהו כמסה קרוש חגר והיא אגרתה אגרת סנה מן [הד]א אלתאריך אלא מתלה ושרטו עלא מרי סאלם דנן באן ילמד להם התינוקות והזן [וש]חט ועושה להם כל צרכיהם כגון מילה וקדושין ונתנו למרי רשות יכון ידכול [יום] השוק יביע לה תוב ואלא תובין ואלא כם מא מעה ויתרווח באותו יום ואם [נתעכ]ב ביום השוק ולן בעיר דמת אבכר יום תאני לגל כאטר הלימוד ואדכל [נפסה] פי דאלך אלאגרה סעיד דנן מא אכתל אנה משלם

1 תדיר — ׳מעתאד׳ בערבית. והוא התשלום שנהגו לגבות מקצבים ואחרים להוצאות הציבור.
2 בשטר נעשה מחק, וב״ד מקיים את המחק.

לו מביתו ומנכסיו והתנה [עלי]הם מרי סאלם יכונו אלעיאל כתיר ואלא קליל יקרו ואלא מא יקרו כאן אגרתה [כמס]ה קרוש ליס עליה פחת ולא אונאה בל משתלמת כולה ומן בעד אלסנה אן יתראצו עלא דאלך פהם על חזקתם ואן מא יתראצו בדאלך פלהם אן יזיידו לה או ינקצו עליה עלא חסב מא יתראצו וגם כן אלכפה מן ירוד אלקאימה קנו לסעיד דנן באן כל אחד מנהם עאד יסלם מא עליה וידוול אלמעלם דאלך ברצונם ומדעתם אלגמיע עלא דאלך קנו אלגמיע קנין שלם חמור גמור מעכשיו בכלי הכשר לקנות בו בביטול כל מודעי ותנאיי עד סופהון וכאן דאלך בחד בשבא דהוא רביעי סיון שנת ב"ס שנין לשטרי במאתא קאע גרן אלקבאיל כארג רדאע דעל [בירין] דמיין נבעין דילה מותבה והכל שריר ובריר

ש ש וקיים עודד בן סעדיא נעג	אהרן בן שלמה רית	הצעיר עודד בן כא"מ שלמה זלה"ה שליט

בפנינו, אנו בית הדין התומי מטה, בא לפנינו סעיד בן אבראהם אלוג'ים. וקנה קנין שלם, בכל תנאיו החוקיים, שיש ברשותו ובאחריותו ובממונו למרי סאלם בן אחיו סלימאן סך חמישה קרוש הגר. והם שכר שלו לשנה תמימה: מתאריך זה עד אותו תאריך הבא.[1] והתנו על מרי סאלם זה שילמד תינוקות שלהם, ויהיה חזן ושוחט ועושה להם כל צרכיהם, כגון מילה וקידושין.[2] ונתנו למרי רשות ליכנס ליום השוק למכור בגד או שנים, או כמה שיהיה לו,[3] ויחזור באותו יום. ואם נתעכב ביום השוק ולן בעיר דמת,[4] ישכים למחרתו בגלל הלימוד. והייב עצמו סעיד זה באותו שכר שאם תיפול בו התערערות, הוא ישלם לו מביתו ומנכסיו.

והתנה עליהם מרי סאלם: בין שהתינוקות יהיו רבים ובין שיהיו מועטים, בין שילמדו ובין שלא ילמדו[5] — יהיה שכרו חמישה קרוש. לא יהיה בו פחת ולא אונאה אלא ישתלם כולו. לאחר שנה אם יתרצו יישארו על חזקתם. אם לא יתרצו בדבר זה רשאים הם להוסיף לו או להפחית כפי שיסכימו. וגם כן כל היהודים הקיים קנו לסעיד זה, שכל אחד מהם ישלם המוטל עליו ויארח [את המלמד] בתורו[6] וזה ברצונם ומדעתם כללם.

על זה קנו הכל קנין שלם חמור גמור מעכשיו, בכלי הכשר לקנות בו, בביטול כל מודעי ותנאיי עד סופהון. והיה זה באחד בשבת, שהוא רביעי סיון, שנת ב"ס שנים לשטרות, בישוב קאע גרן אלקבאיל, שמחוץ לרדאע אשר מושבו על מים נובעים שלה. והכל שריר ובריר וקיים.

עודד בן סעדיא נע"ג אהרן בן שלמה רי"ת הצעיר עודד שלי"ט בן כא"מ שלמה זלה"ה

1 שכר זעום מאד. כרבע ממחיר ספר תורה באותה תקופה.
2 כך מקובל בתימן, שהמרי ממלא כל תפקידי הקדושה.
3 להשלמת פרנסתו עסק המלמד בחייטות והוציא לשוק בגדים שתפר.
4 דרומית לרדאע, מהלך יום וחצי עד צנעא.
5 הכוונה, יקלטו ויצליחו בלימודים.
6 כשהמלמד אינו בן המקום נוהגים הורי התלמידים לאכסנו בביתם איש איש ביומו.

י. איש ריב ומדון · תפ״ו

בית־דין צנעא דן בתלונתם של אנשי רדאע על אחד מקהלם הפוגע בדברים וגורם נזקים לבני הקהילה. בית דין גוזר עליו לציית למנהיגים ולנשיא ולא לעשות דין לעצמו. אם יחזור למעשיו יתן קנס של חמישה קרוש למלכות.

בפנינו אנו העדים חתומי מטה קנה אחסן ן דאוד אלצא[רם קנין] שלם מעכשו בגמיע שרוטה אלשרעייה ודאלך באנה מן אלאן [ועקב] מקארב לאלכיר ומבאעד לאלשר פי מא בינה ואכותנא ישר[אל] אלסאכנין פי רדאע כאפה׳ אלקהל גמיע ולא זאד תספה ... אחד מנהם ולא תכרה לא ביד ולא בלסאן ולא בשר ... ולא זאד עאד אלי מחלוקת הו ואחד ואנה סאלך פי דרך [ישראל] הכשרים וסאמע מטיע פי כלאם שיך ועקאל ולא כאס[ר מא] קאלת בה שריעה׳ מרע״ה ואלי לה חק פיכון אלדרך עלא [בית] דין ואלשיך יאכדוה לה מן מן הו לה גרים וכל מא תעדא אחסן דנן עלא הדא אלקנין פקד אלזם נפסה ודמתה וכאלץ מאלה בכמסה׳ קרוש חגר קסאמה לאלדולה ואלתקנה דאלך ברצונו ומדעתו בביטול כל מודעי ותנאיי עד סופהון כתקון חז״ל ושטר זה לא כאסמכתא ולא כטופסי דשטרי וכאן דאלך בארבעה בשבא דהוא עסרין ותמניא יומין לחדש שבט שנת בל״ז במאתא קאע ביר אלעזב והכל שריר וקיים הצעיר יוסף בן סעדיא יצ״ו הצ׳ שלום ן אהרן הכהן עראקי [יצ״ו]

בפנינו, אנו העדים חתומי מטה, קנה אחסן דאוד אלצא[רם קנין] שלם מעכשיו בכל תנאיו החוקיים, שהוא מעתה [והלאה] יתקרב לטוב ויתרחק מן הרע, בדברים שבינו לבין אחינו ישר[אל] הדרים ברדאע, כל הקהל כאחד.[1] ׳ולא עוד תכלים איש מהם. ולא תזיקנו: לא ביד ולא בלשון ולא ברע׳.[2] והוא הדין אם יחזור למחלוקת. ושהוא ילך בדרך [ישראל] הכשרים. וישמע ויציית לדברי הנשיא והמנהיגים.[3] ולא יפר מה שציוותה בו תורת משה רבנו עליו השלום. ואם יש לו [טענת] זכות אצל אחרים תחול האחריות על בית דין והשיך, והם יוציאו אותו מידי בעל דינו.[4] וכל פעם שאחסן זה יפר את הקניין מחייב הוא את עצמו ואת אחריותו, וייקנס במיטב ממונו בחמישה קרוש חגר,[5] קנס למלכות. ותקנה זו ברצונו ומדעתו בביטול כל מודעי ותנאי עד סופהון כתקון חז״ל. ושטר זה לא כאסמכתא ולא כטופסי דשטרי.

1 דומה שאחסן זה היה פגע רע, שנטפל לבני עמו והזיק להם. מכאן יובן על שום מה התגלגל עניינו והגיע עד ב״ד צנעא.

2 חברי ב״ד עברו מלשון נסתר ללשון נוכח, בהתאם לדברים שהשמיעו באוזניו.

3 במקור: ׳שיך ועקאל׳. ה׳שיך׳ וה׳עקאל׳ הם המנהיגים היהודים שבעיר.

4 הכוונה, שלא יעשה דין לעצמו, אלא ב״ד ישראל והשיך הם שידונו דינו ויתבעו זכותו.

5 חמישה קרוש הוא קנס גבוה (שקול כנגד שכר עבודה של פועל פשוט במשך 30 יום).

והיה זה ברביעי בשבת שהוא עשרים ושמונה ימים לחודש שבט שנת בל"ז במאתא קאע ביר אלעזב והכל שריר וקיים.

הצעיר יוסף בן סעדיא[6] יצ"ו הצעיר שלום בן אהרן הכהן עראקי[7] [יצ"ו]

יא. שותפים בספר תורה · תרפ"ז

קהל יהודי סיאן בודקים שני ספרי תורה, הנושאים את השמות משה ואהרן, והבעלות עליהם שייכת לשותפים. הם מאשרים שחלקם של אב ובנו, בשני הספרים הוא 4/25. ותור הקריאה בהם הוא אחת ליומים.

פי יומנא האדא הצרו יאוד סייאן גמיע ובראשם יוסף סלי' ויוסף סאלם ורקבו אלאתנין אלספרים אלדי פי אלכניס אלעליא אלמסמאיאת משה ואהרן. וצארין כל ספר כמסה ועשרין רקבה פצאר לסלימאן אבראהם ואבנה סעיד תנתיין רקיב פי משה ותנתין רקיב פי אהרן וצח עלא אלרקבה ריאל אלא תמן קאצר ס ויומין דול. וכאן דאלך ברצאהם ואכתיארהם גמיע יום ד כ"ו מנחם ברל"ח

הצעיר סאלם ן יחיא צבארה יצו הצעיר שלמה בן אברהם אלנדאף יצו

ביומנו זה באו יהודי סייאן,[1] ובראשם יוסף סלימאן ויוסף סאלם ובדקו שני הספרים, שבבית הכנסת העליון, הנקראים משה ואהרן. ונמצא שבכל ספר 25 רקבה,[2] ויצא שחלקם של סלימאן אבראהם ובנו סעיד שתי רקיב במשה, ושתים באהרן. ונתברר שערך רקבה הוא ריאל פחות שמינית וחמש בקש.[3] והתור אחת ליומים.[4] ונעשה זה ברצון הכל ובבחירתם.

יום ד כו מנחם ברל"ח (תרפ"ז).

הצעיר סאלם בן יחיא צבארה יצ"ו הצעיר שלמה בן אברהם אלנדאף[5]

6 כנראה שהוא הדיין יוסף בן סעדיה בשארי (נפטר אחרי שנת תפ"ו).
7 אישיות רמת מעלה במלכות ובקהילות ישראל (עיין עליו טובי—עיונים, עמ' 163—166).

1 עיירה בין אב לתעז.
2 מספר היריעות בספר תורה מתנודד בין: רכו, רמד, רמח. לפי זה כוללת כל רקבה מתשע ועד עשר יריעות לערך.
3 יוצא שדמי ספר תורה 20 ריאל לערך.
4 דהיינו אם הוציאו ס"ת משה ביום שני יוציאו את אהרן ביום חמישי, ואחריו משה בשבת וכן על זה הדרך.
5 שלמה נדאף נשלח כשד"ר לתימן, מטעם הכולל התימני בירושלים, אך נשתקע בתימן וחזר לארץ־ישראל בעליית על כנפי נשרים.

יב. יריבים משלימים זה עם זה · תרע"ז

שני יהודים מקהילת רג'וזה משלימים זה עם זה, לאחר ריב בעניני דת: שחיטה, בית כנסת ותפילה. השטר כתוב בכתב הדיוט והוא מיוסד על משפט השבטים (אלקבאיל). העובר על הכתוב בשטר פוגע במוסלם, שנתן חסות לבעל דינו (ג'אר). הערבים על שני בעלי הדין הם מוסלמים. בשטר מודגש, שאם יפלו דברי ריבות אחרים בין הצדדים, יישפטו בדיני ישראל.

חצר סעיד ן סאלם בנימין ושרף מא פי באטן האדא ומחל למוסא משה פי מא סבק מן דא אתאריך ואול ומוסא מחל לה וכאנו אכוה מן דא אתאריך ועקב מן צלא שחיטה וכניס וצלאה ומן כאלף מן מא דכר פוק עייב גארה וכאן סעיד ן סאלם צמן מחסן ן יחיא אבו צקרה פי גיבתה פי מא דכר ומוסא משה צמן אחמד ן חמד ן מערג פי מא דכר וכאן יום יהוד רגוזה יתקאבלו ביגאתהם פכאן סעיד ן סאלם ומוסא משה יצלו גמעה ויום יגי בינהום שי מן גיר האדא אלפצל פמרדהום שריעת משה מן האדא אתאריך ועקב

יום ד' ד' לחודש אלול ברכ"ח וקיים.
הצעיר יחיא בן יוסף אצברי יש"ל [סאלם סעיד] קעטבי יצ"ו

בא סעיד בן סאלם בנימין וכיבד תוכן שטר זה, ומחל למוסא משה בכל מה שקדם לתאריך הזה. ומוסא מחל לו ונעשו אחים וריעים מתאריך זה והלאה בעניין שחיטה, בית־כנסת ותפילה. וכל העובר על האמור פגע בנותן־החסות.

סעיד בן סאלם הציג כערב את מחסן בן יחיא אבו צקרה בהיעדרו. ומוסה משה ערב לו אחמד בן חמד בן מערג' בכל האמור.

וזה היה ביום שיהודי רגוזה [1] היו נפגשים זה עם זה. וסעיד בן סאלם ומוסא משה התפללו יחד.[2]

ביום שיפול ביניהם דבר החורג מפסק דין זה, מתאריך זה והלאה, עליהם לפנות לדין ישראל.

יום ד ד לחודש אלול ברכ"ח וקיים.

הצעיר יחיא בן יוסף אצברי יש"ל — סאלם סעיד קעטבי

1 רגוזה — קהילה קטנה באיזור ברט שבצפון תימן (עיין עליה מורשת, עמ' עה—עח). מעמד בני הקהילה בקרב שכניהם הערבים היה איתן, בהשוואה ליהודי מרכז תימן ודרומה. הותר להם לשאת נשק, ואף השתתפו בפשיטות של שבטי מחוזם.

2 בגלל מספרם המועט ועסקי פרנסה מחוץ למקומם, לא התקבצו יהודי רגוזה לתפילה בציבור. הפעם, ביום הפגישה, התכנסו לתפילה, ועמהם שני היריבים, שהשלימו זה עם זה.

יג. אשה מבזה בעלה • תק״ו

בעל מתלונן על אשתו, שהיא מבזה אותו ואת אמו. בית דין מתערב ומפייס את הבעל, מטיף לאשה להיטיב את דרכה, וקונס אותה, אם תחזור לסורה, בשמן לקודש ובניכוי מכתובתה, כדמי בושה לבעל.

בפנינו אנו הב״ד חתומי מטה חצר אלי חצרתנא יחיא ן׳ סלימאן ן׳ יחיא מעוצה וטען אן זוגתה בנת מנצור אלאערג בתתכלם עליה בדברים שלבזיון וכדאלך עלא ואלדתה [וכרימתה] וארדתה יגרש אגאבת אלמדכורה אן קד אכטת עליה ועלא ואלדתה מכי ייחם [לבבה] אבל ליס ענדה להא חגה וגם כן אקרת אנהא הקרתה בשתי ידיה וקאלת אן [הו] ממזרה וכאן עאד יקע להא פרץ אלשריעה ותסלם קנס ובושה לבעלה ובעד ... עליהא מ״ו סעיד והב ותשפע להא מבעלה ומן ב״ד יצ״ו ובעד תשרט בעלה באנהא ... כל מא עאדת למתל דאלך וקנתה בפנינו כל מא זאדת תכלם עליה או עלא [אמה] או עלא כרימתה אלא אנהא סאירה פי טאעתה כמא יקול להא כמתל בנות ישראל המכבדות את בעליהן וכל מה עאדת למתל דאלך פקסאמתהא רטלין צליט להקדש כתקנת חז״ל בע״ת ונפחות מכתובתה סת אואק בושה לו והכל לפי רצונו אם יקיים או יגרש אותה הכל לפי רצונו כען אנן בי דינא קנינא מן קמר דא קנין שלם חמור [גמור] מעכשיו בכלי הכשר לקנות בו בביטול כל מודעי ותנאיי עד סופהון כתיקון חז״ל [וכאן] דאלך בחמשה בשבא דהוא ר״ח אייר שנת בנ״ז שנין לשטרי במאתא קאע גרן [אלקבאי]ל כארג רדאע דעל בירין דמיין נבעין דילה מותבה והכל שריר ובריר וקיים

ש ש רית
[עודד בן] סעדיא
ש ש נעג

בפנינו, אנו הב״ד חתומי מטה, באו אלינו יחיא בן סלימאן בן יחיא מעוצ׳ה, וטען שאשתו בת מנצור אלאערג׳ מדברת עליו דברים של בזיון, וכן על אמו ואחותו. ורצונו לגרשה. ענתה הנ״ל, שחטאה כלפיו וכלפי אמו מכי ייחם לבה.[1] אבל אין לו טענה כנגדה. וגם כן הודתה שהיא ביזתה אותו בשתי ידיה,[2] ואמרה שהוא ולד ממזרות, ועל פי דין תורה חייבת היא בתשלום קנס ובושה לבעלה. ואחר זה [השתדל] לטובתה מ״ו סעיד והב, ולימד עליה זכות אצל בעלה ואצל בית־דין יצ״ו. ואח״כ התנה בעלה, שלא תחזור לאותם מעשים. וקנתה בפנינו שלא תוסיף לדבר סרה בו או באמו או באחותו, אבל תישמע לו בכל אשר יאמר לה,

1 דהיינו, בשעת כעס (עדה״כ דברים יט, ו).

2 דרך הביזוי בתימן, שהמבזה פושט יד ימינו כנגד מי שהוא מבקש לבזותו, מעקם כלפיו את אצבע האמה ומטיח בו את המלה ׳חקרוך׳ [לשון קללה: יבזוך]. וכשהוא מפליג בביזוי הוא שולח כנגדו שתי הידים, ומעקם שתי אצבעות האמה ואומר ׳חַקרוך באלַיַדין׳ [יבזוך בשתי־ידים] ואין לך בזיון גדול מזה.

ככל בנות ישראל המכבדות את בעליהן. ובכל פעם שתחזור לסורה תתן קנס של שני רוטל[3] שמן להקדש[4] כתקנת חז"ל בערי־תימן, ויפחיתו מכתובתה שש אוקיות[5] [דמי] בושה לו. והכל לפי רצונו, אם יקיים או יגרש אותה. הכל לפי רצונו.

עתה אנו בית־דין קנינו מן קמר[6] זאת קנין, שלם חמור [וגמור] מעכשיו, בכלי הכשר לקנות בו, בביטול כל מודעי ותנאיי עד סופהון, כתיקון חז"ל.

וזה היה בחמישי בשבת שהוא ר"ה אייר שנת בנ"ז שנין לשטרי במאתא קאע גרן [אלקבא]יל[7] שמחוץ לרדאע, אשר מושבה על בארות מים נובעים שלה.[8] והכל שריר ובריר וקיים.

ש ש
עודד בן סעדיא[9]
ש ש נעג

יד. חלוקת בית בין אחים · תרמ"ה

שני אחים מחלקים ביניהם בית משפחתי, על חדריו ומבניו. בחלוקה הם משיירים דברים משותפים לשימוש שני הצדדים. התנאים כוללים כללי נִקיון הדברים המשותפים ועדיפות השימוש בהם. המסמך הוא דוגמא לחיים של בני משפחה בבית משותף.

בפנינו אנחנו העדים חתומי מטה חצ̇רו אלדי הם מוסי' ן סאלם גמיל וכדאלך סאלם ן דאוד גמיל ואקרו עלא אנפסהם אקראר צחיחן שרעיין באנהם תראצו בקסמת חלאל אלבית אלקאים אלעמארה פי דוואר צעדה פאלדי צאר למוסי' אלמגלס בגמיע מא ישתמל עליה באלכלאו אלצגאר באלצפה חקת אלמשאעל אדי פי אלדריג באלמכזאן אדי פי אלדריג ואלחאר אלדאכלי באלזלגה אלדי קבאל באבה דלך צאר למוסי' ואלדי צאר לסאלם אלכלוה אלכבירה ואלדייאם אלנאזלייאת וזלגת בית הכבוד וחאר אלמטאחן באלכזנה אדי תחת אלדריג ואלמדג אדי תחת אלדריג דאלך צאר לסאלם בגמיע מא ישתמלו עליה. ובקי בינהם שאיע גיר מקסום אלמסתראח ואלצפה אדי ענד באבה ואלצדוח באלטרקאת ואלכלף דאלך בינהם שאיע גיר מקסום וצלאחהם עליהם נצפין כדאלך אלסאקייה אלטאלעייה שאיע גיר מקום וצלאחהא נצפין כדאלך אלכנס תמאן בתמאן וכן אלחגרה אלטאלעייה אדי בין אלכלאו מן הו ועדה יכנס פהו אלמקדם במנפעתהא. ואלקואע קוואעה בקוואעה וכאן מא

3 שיעורו 1.340 ק"ג.
4 למאור בבית־הכנסת. בימים ההם האירו את בתי הכנסיות בעששיות של שמן.
5 כשליש רוטל (ברוטל שמן — 19—20 אוקיות).
6 קמר [לבנה] שמה של האשה.
7 תרגומו: 'שדה גורן השבטים', הרובע היהודי, שהיה קיים עד לעליית 'על כנפי נשרים'.
8 מנהג בני תימן לציין את באר המים של הישוב היהודי בכתובות, שטרות וקולופונים.
9 חתימות שני חברי בית הדין הנותרים חסירות. לפי מסמכים אחרים, בתאריכים סמוכים, שמו־תיהם הם: אהרן בן שלמה ועודד בן שלמה.

אחד ינפץ פראש פי אלצדח אלא וינצף וראה בסאעתה ואלא תגכיר גיר דאלך פינצף בסאעתה וכאן גלאק אלבאב ועד בועד וכלין חאז וקבץ וסדר וסדר בקסמה ולם בקי ענד בעצהם בעץ לאלתאני פי דאלך אלקסמה ומא ישתמל עליהא מן מכאזין ומטאבק וגיר דאלך חק לא בשריעת יהוד ולא מסלמין בל כלין סדר וסדר ולא בקא לה לא חק ולא דעוא כדאלך תראצו אן אלבית עלא גארי עאדתה ליס לאחד יזיד יתקל ודאלך עליהם בש"ה מעכשיו ברצונם ומדעתם וצמנו לבעצהם בעץ מרתבין אלדוואר ומן נטי כאן רקם מן אלד אלגהאת דולה וקבילה צמאן זוואל ודאלך אלתאריך יום חמישי שהוא יום אחד לחודש אייר שנת בקצ"ו לשטרות והכל שריר ובריר ומהימן וקיים ודאלך בצירתין נצירתין אלפצה באלפצה ואחדה ביד מוסי' וואחדה ביד סאלם והכל קיים

כתב ושהד עבד ה' ן לחי א"א מ"ו יעקוב אלמעלם ס"ט
שהד הארון ן יוסף עפגין יצ"ו

בפנינו, אנחנו העדים חתומי מטה, באו מוסי' בן סאלם ג'מיל, וכן סאלם בן דאוד ג'מיל והודו על עצמם הודאה אמיתית חוקית, כי הם באו לידי הסכם ביניהם לחלק חדרי הבית העומד בבניינו בשכונת צעדה.

בחלקו של מוסי נפלו: חדר המושב [1] וכל הכלול בו: חדרי־השינה, החצר, קופסת האבוקות שבמדרגות,[2] המחסן שבמדרגות, המרתף הפנימי עם הגומחה שממול דלתו. כל זה נשתייך למוסי'.

בחלקו של סאלם נפלו: חדר השינה הגדול, המטבחים התחתוניים, גומחת בית הכבוד, מרתף הטחנות עם האוצר שתחת המדרגות, והלול שתחת המדרגות. כל זה נשתייך לסאלם עם כל הכלול בהם.

נותרו משותפים להם, ללא חלוקה: בית הכבוד, האצטבה שליד דלתו, הגגות עם השבילים ומה שמאחור. זה משותף להם בלתי מחולק. ותיקונם מוטל עליהם מחצה על מחצה. וכן תעלת הביות העליונה — משותפת, לא מחולקת. ותיקונה — מחצה על מחצה. וכן הטאטוא חל על שני הצדדים — אחת לשמונה ימים. לגבי החצר העליונה שבין העליות — מי שבתורו לטאטא, אותו שבוע, לו דין קדימה בשימוש בה. בורות השופכין יתחלקו בור כנגד בור. וכל המנער שטיחים בגג חייב לנקות אחריו מיד. וכל איבוק אחר זולתו ינוקה מיד. נעילת שער הבית תתחלק חלוקה שבועית.

כל אחד רכש וקיבל והסדיר ונטל [3] חלקו. ולא נשתייר להם זכות זה אצל זה בחלוקה זאת, וכל הכלול בה — כגון מחסנים ואוצרות וזולתם — לא בדיני ישראל ולא בדיני המוס־למים, אלא כל אחד הסדיר ונטל [3] ולא נותר לו לא זכות ולא טענה.

1 מג'לס — חדר גדול המשמש מקום סעודה בשבתות וחגים לכל בני הבית.
2 כנראה שבקופסה זו היו מניחים נר או מנורה, כדי להאיר חדר המדרגות בלילה.
3 תרגום משוער.

וכן הסכימו ביניהם שהבית יישאר כפי שהוא ואין לאיש להוסיף ולהכביד.[4] וזה קיבלו עליהם בשיתוף השם[5] מעכשיו ברצונם ומדעתם. והעמידו כערבים זה לזה את השומרים הסובבים ומי שנזדמן, וקיבל תוקף מכוח ארבע מגמות: חוק המדינה, חוק השבטים, ערבות ועובר אורח.

והיה זה בתאריך יום חמישי, שהוא יום אחד לחודש אייר שנת בקצ"ו לשטרות, והכל שריר ובריר ומהימן וקיים. ונכתבו שני שטרות שווים, מלה במלה, אחד ביד מוסי ואחד ביד סאלם, והכל קיים.

כתב והעיר עבד ה' בן לחי' א"א מ"ו יעקוב אלמעלם ס"ט. העיד הארון ז' יוסף עפגין יצ"ו.

טו—טז. מטלטלין תמורת חוב · תרמ"ה

שני אחים מעבירים לאחיהם מטלטלין של אביהם, שעודנו בחיים, תמורת פרעון חוב הרובץ על האב. השטר נכתב בשני נוסחים: האחד מאושר בידי האב, והשני — בידי הבנים.

בפנינו אנחנו העדים חתומי מטה חצרו אלדי הם סאלם ויחיא עייאל מוסי' גמיל ואקרו עלא אנפסהם אקראר צחיחן שרעיין באנהם סדרו מן אלמטלטלין אלדי מעא אבוהם ואהנו גמיע אלמטלטלין ליוסף אכוהם לחית והו חמל אלדין אלדי עלא אבוהם כדאלך חצר יוסף וחמל אלדין אלדי עלא אבוה גמיע אלדין מן הדא אלתאריך ומא קד קדם ולא בקא לה טלב עלא אכותה פי אלדין אלדי עלא אבוהם חסב מא דכר פוק לחית והם אהנו לה אלמטלטלין אלמדכורין פוק מקאבל חמלאן אלדין אלמדכור פוק רצ'יו אלמדכורין במא דכר חסב מא דכר ודאלך עליהם בש"ה מעכשיו ברצונם ומדעתם וצמנו לבעצהם בעץ מרתבין אלדוואר ומן נטי מן אלד' אלגהאת כאן רקם ורזה ודאלך אלתאריך יום ג' תשעה ועשרים לחודש ניסן שנת בקצ"ט לשטרות והכל שריר וקיים

שהד סאלם ן מוסא עלא נפסה יש"ל
שהד יוסף ן מוסא עלא נפסה יצ"ו
שהד יחיא ן מוסי' גמיל עלא נפסה ס"ט

בפנינו אנחנו העדים חתומי מטה באו סאלם ויחיא, בני מוסי' גמיל, והודו על עצמם הודאה אמיתית חוקית, שהם העבירו את המטלטלין שברשות אביהם והינו את אחיהם יוסף בכל המטלטלין, כיון שהוא נשא בחוב שחב אביהם. כמו כן בא יוסף ונטל על עצמו כל החוב הרובץ על אביו מתאריך זה ומן הקודם לו. אין מוטל על אחיו כלום מן החוב מתאריך זה ומן הקודם לו. ולא גותרה לו תביעה נגד אחיו בעניין החוב הרובץ על אביהם, כפי שנזכר

4 מבין אני שהכוונה לתוספת בנייה.
5 שיעורו, שהעידו עליהם את השם, לחיזוק תוקף השטר.

לעיל, כיון שהם הינו אותו במטלטלין הנזכרים לעיל, תמורת נשיאת החוב הנזכר לעיל.

הסכימו הנזכרים לכל הנזכר כפי שנאמר. וזה מוטל עליהם בשיתוף השם מעכשו ברצונם ומדעתם, והעמידו זה לזה כערבים את השומרים הסובבים, ומי שנזדמן מאנשי ארבע החוקות, ככתוב.*

וזה היה בתאריך של יום ג תשעה ועשרים לחודש ניסן שנת בקצ"ט לשטרות. והכל שריר וקיים.

העיד על עצמו סאלם בן מוסא יש"ל
העיד על עצמו יוסף בן מוסא יצ"ו
העיד על עצמו יחיא בן מוסי' גמיל ס"ט.

בפנינו אנחנו העדים חתומי מטה חצ'ר מוסי' ן' סאלם גמיל ואקר עלא נפסה אקראר צחיחן שרעיין באנה אהנא ליוסף אבנה גמיע אלמיטלטלין אלדי מעה לחית ויוסף חמל אלדין אלדי עלא אבוה אלמדכור ולא בקי לאבוה פי גמיע אלמיטלטלין לא חק ולא דעוא בל צארו ליוסף אבנה מקאבל חמלאן אלדין חק אבוה וכדלך רצי יוסף לאבוה אן חית ואחד אחלטה פי אלדין אלמדכור פכאן ירהן ואלא יביע מן אלמיטלטלין אלמדכורין רצ'יו אלמדכורין במא דכר. ודאלך בש"ה מעכשיו ברצונם ומדעתם וצ'מנו לבעצ'הם בעץ' מרתבין אלדוואר ומן נטי מן אלד' אלגהאת כאן רקם ודאלך אלתאריך יום ג' תשעה ועשרים לחודש ניסן בקצ"ט והכל קיים

שהד מוסי' ן' סאלם עלא נפסה
ורקת יוסף ואכ'ותה סאלם ויחיא

בפנינו אנחנו העדים חתומי מטה בא מוסי' בן סאלם גמיל והודה על עצמו הודאה אמיתית חוקית, כי הוא הינה את יוסף בנו בכל המיטלטלין שברשותו, משום שיוסף נשא בחוב שאביו הנ"ל חייב. ולא נותר לאביו בכל המיטלטלין שום זכות ושום טענה, אבל עברו ליוסף תמורת נטל החוב של אביו. וכן נתרצה יוסף לאביו, שאם יבוא אדם ויציק לו בעניין החוב הנזכר, ימשכן או ימכור מן המטלטלין הנזכרים.

הסכימו הנזכרים לכל האמור. וזה בשיתוף השם מעכשיו ברצונם ומדעתם והעמידו זה לזה כערבים את השומרים הסובבים, ומי שנזדמן מאנשי ארבע החוקות, ככתוב וכרשום.*

וזה בתאריך יום שלישי כ"ט לחדש ניסן בקצ"ט והכל קיים.

העיד מוסי' בן סאלם על עצמו.

בשולים מצויין השטר במלים: שטר יוסף ואחיו סאלם ויחיא.

* התרגום דרך השערה. ארבע החוקות הן: חוק המדינה, חוק השבטים, וערבות ועוברי אורח.

יז. בנים פורעים חובם לאביהם · תר״מ

בן מודה בחוב של שישה קרוש לאביו, ומתחייב לפרוע כל שנה קרוש אחד. בנוסף לחוב הוא מקבל בהשאלה חדר מעל לחנות של אביו, ללא חזקה עליו. גם עווץ׳ (אח אחר) מודה בחוב בחוב של קרוש אחד ו־5/16 קרוש לאביו ומתחייב לפורעם בקציר.

בפנינו אנו העידים ח״מ חצר סאלן ן סאלם בארדה וצאטק מצאטקה צחיחה שרעייה באן ענדה ופי דמתה סתה קרוש חגר אלנץ מן דאלך ג קרוש ודאלך סיאקה קרש פי כל שנה ולא תברא דמתה אלא בתסלים דאלך וג״כ אסתעאר אלמכאן אדי פוק אלחאנות מן אבוה עארה לא לה חזקה לאן אבוה יחתאגה וקנה סאלם דנן קשח״ג מיעכשו

יום ג כט סיון בקצא והכל שריר וקיים

הצעיר דאוד ן סעיד מרחבי יצ״ו הצעיר סעיד ן יחיא ימני יצו הצעיר סעיד יהודה יש״ל

חצר עווץ וצאטק באן ענדה ופי דמתה לאבוה קרש חגר ורבע ונץ תמן אלא כיר
יום ג כ״ט סיון בקצ״א והכל קיים

הצעיר סעיד ן יחיא ימני ישל הצעיר סעיד יהודה יש״ל הצעיר דאוד ן סעיד מרחבי יש״ל.

הערה: נוסח השטר מועתק מאחורי הדף, ללא חתימות, וכנראה שהוא טיוטה. כאן מצויין מועד הפרעון השנתי במלים ׳כל צראב קרש׳ [קרוש אחד בכל קציר].

בפנינו, אנו העדים חתומי מטה, בא סאלם בן סאלם בארדה והודה הודאה אמיתית כי ברשותו ובאחריותו ששה קרוש חגר, ומחציתם שלושה קרוש. פרעונם יהיה קרוש אחד בכל שנה. ולא יהיה נקי מאחריות עד פרעונם. וגם כן שאל מאביו את החדר, אשר ממעל לחנות, בתורת השאלה; ואין לו חזקה כי אביו נצרך לו.

וקנה סאלם זה קנין שלם חמור גמור מעכשיו. יום ג כט סיון בקצא. והכל שריר וקיים.

הצעיר דאוד בן סעיד מרחבי יצ״ו הצעיר סעיד בן יחיא ימני יצ״ו הצעיר סעיד יהודה יש״ל.

בא עווץ׳ והודה, שברשותו ובאחריותו חוב של קרוש חגר אחד ורבע וחצי שמינית עד הקציר.

יום ג כט סיון בקצ״א והכל קיים.

הצעיר סעיד בן יחיא ימני יש״ל הצעיר סעיד יהודה יש״ל הצעיר דאוד בן סעיד מרחבי יש״ל.

יח. חוב בירושת אשה · תקט״ו

אשה נשואה נושה חוב ביהודי שקנה בית ממנה. היא מצווה מי יירש את החוב המגיע לה, אם תתאלמן, תתגרש או שתמות בחיי בעלה.

בפגינו אנו הב״ד חתומי מטה חצר אלא חצרתנא סלימאן ן מנצור וקנה בשם ית׳ קנין שלם חמור גמור בלפץ מעכשיו ודאלך באן ענדה [וכאלץ] מאלה לזהרה בנת מעוצה אבראהם מא מבלגהו סתה קרוש [חוב] ומלוה זקופה מאגל תסלים דאלך אדא נתאלמנה סלמהא להא מבעלה כאן בינהם תנאי אנה יתמן להא מן ביתה בסתה קרוש [חגר] בחסב אן אלבית משתרא מן אלמדכורה וסלימאן אכרב ובנאה [וכסר] פיה ג׳מלת דראהם וכדאלך אדא גרא עליהא אמר והי מ[גורשת] אלסתה אלקרוש ליורשיה ליס להם תתמון פי אלבית וגם כן [אדא גרא] אמר אל׳ ב״ה והיא תחת בעלה ליס ליורשיה אלא אלסתה [אלקרוש יסלמהא] סלימאן להם בלא אונאה דאלך ברצונם ומדעתם בלא [אונס ובעד] דאלך קנה סלימאן דנן קנין שלם חמור גמור מעכשיו בכלי [הכשר לקנות] בו בביטול כל מודעי ותנאיי עד סופהון כתיקון חז״ל ו[כאן דאלך] ... בשבא דהוא עסרין ושתא יומין לחדש סיון שנת בס״ו שנין ל[שטרי במאתא] קאע גרן אלקבאיל כארג רדאע דעל בירין דמיין נבעין דילה [מותבה והכל] בריר וקיים

אהרן ן שלמה רי״ת הצעיר סעדיא בן חטר רי״ת הצעיר עודד בן כאמ שלמה [זלה״ה] שלי״ט נע״ג

בפנינו, אנו הב״ד חתומי מטה, בא אלינו סלימאן בן מנצור [וקנה] בשם יתברך קנין שלם חמור גמור בלשון ׳מעכשיו׳,[1] והוא שיש ברשותו ובממונו, לזכות זהרה בת מעוצ׳ה אבראהם, סך ששה קרוש [חוב] ומלוה זקופה שפרעונה דחוי. לפיכך, אם תתאלמן ימסור ... אותם מבעלה. היה ביניהם תנאי שישום לה מביתו בשיעור ששה קרוש, הואיל והבית נקנה מן הנזכרת, וסלימאן הרס ובנה אותו והוציא עליו ממון רב. וכן אם תבוא עליה גזירת שמים, הרי ששת הקרושים ליורשיה. ואין להם אומדן בבית. וגם כן אם תבוא עליה גזירת המקום ברוך הוא, והיא תחת בעלה, אין ליורשיה אלא ששת הקרושים ימסרם סלימאן להם בלא אונאה. וזה ברצונם ומדעתם בלא אונס.

ואחר זה קנה סלימאן זה קנין שלם חמור גמור מעכשיו בכלי הכשר לקנות בו, בביטול כל מודעי ותנאיי עד סופהון כתיקון חז״ל.

וזה[2] בשבת, שהוא כו ימים לחדש סיון שנת בס״ו לשטרות, במאתא קאע גרן אלקבאיל שמחוץ לרדאע, השוכנת על בארות מים נובעים שלה. והכל שריר וקיים.

הצעיר סעדיא בן חטר רי״ת אהרן בן שלמה רית הצעיר עודד בן כאמ שלמה [זלה״ה] שלי״ט

יט. אלמנה מוכרת חפצים לבנה · תרמ״ג

אלמנה מוכרת לבנה ספרים וחפצי בית. מחירי הספרים הנקובים בשטר מופרזים. סיבת העיסקה: עניות ודוחק ומיעוט שימוש בחפצים.

1 כנוסח קבלת קניין. 2 היום בשבוע חסר.

בפנינו אנחנו העדים חתומי מטה חצֹרת סעידה בנת ח״י גמיל ואקרת עלא נפסהא אקראר צחיח שרעי באנֵי לקד אסתמדית וצאר בידי מן אבני אבראהים נדאף כמסה ועשרין ונצף קרש חגר אלדֹי נאצפה מן דֹאלך תֹלת עשר קרש אלא רבע חגר פלמן קבצֹת דֹאלך אלדראהם ואסתופית אלא אכֹר בקשה אבעת דֹאלך אלכתב אלדֹי הם מסמיין שפת אמת בתסעה קרוש חגר וכדֹאלך זוהר מן ויקרא אלא וזאת הברכה ופיה פירוש אמרי בינה בכֹמסה קרוש וכדֹאלך מנורה ליורנו בארבעה קרוש וכדֹאלך זמנים בתלאתה קרוש וכדֹאלך דק ציֹן וחצֹית לחפה בקרש וכדֹאלך ספלה בקרשין אלא רבע וכדֹאלך חצֹית פוטה בקרשין אלא רבע חגר וקאלת אשהדו עלייא מן אלאן באנה צאר בידי מן אבני אבראהם אלדראהם אלמדכורה פוק ואסתופית אלא אכֹר בקשה ואבעת מנה פי דֹאלך אלדראהם אלמדכורה פוק אלכתב אלמדכורין פוק ולא בקי פיהם לא אנא ולא מן יקום במקאמי לא חק ולא דעוא בל צארו לאבני אבראהים ביעא תֹאבתא צחיחא שרעייא מנגזא לאבני אבראהם ולמן יקום במקאמה ולם בקא לי לא אנא ולא מן יקום במקאמי לא חק ולא דעוא ודֹאלך אלמביע עלא חסב מא בינהם פי ורקת אלבית הו ואומה ודאלך עליהם בש״ה והם לא אנוסים ולא מוטעים אלא ברצונם ומדעתם וצֹמנת לאברהים פי מא קד רקם פוק מרתבין אלדוואר ומן נטי סאעת אלחאצֹי דולה ואלא קבילה וכאן אלנטו רקם מא יבייֹץ וגיה אלצֹמנא אלאבראר מא דֹכר ודֹאלך אלתאריך יום א׳ שלשה ימים לחדש תמוז של שנת בקצ״ד לשטרות והכל קיים שהד בדֹאלך יעבץ ן יעקוב יצ״ו פנחס דמארי יצ״ו

בפנינו, אנחנו העדים חתומי מטה, באה סעידה בת חי׳ [1] גמיל והודתה על עצמה הודאה אמיתית־חוקית: ׳קבלתי ומצוי בידי מבני אברהם נדאף עשרים וחמישה וחצי קרוש חגר, שמחציתם מזה שלשה עשר פחות רבע קרוש חגר.[2] וכשקיבלתי את הכסף במלואו עד סוף פרוטה [3] מכרתי את הספרים הבאים בשמותם: שפת אמת [4] — תשעה קרוש חגר; וכן זוהר מויקרא ועד ׳וזאת הברכה׳ הכולל ׳אמרי בינה׳ [5] בחמישה קרוש. וכן ׳מנורה׳ ליורנו [6] בארבעה קרוש; וכן זמנים [7] בשלשה קרוש, וכן דק סיני [8] וציצית רדיד [9] בקרוש, וכן סדן [10] בשני קרוש פחות רבע. כיוצא בהם ציצית־איזור [11] בשני קרוש פחות רבע.

1 חיי — כינוי לנפטר, על שום שהצדיק במותו נקרא חי (נפוץ בכתב ובדיבור בפי בני תימן).
2 לא נהיר לי, לאיזה צורך נתפרש מחצית הסכום. וראה גם לעיל, שטר יז.
3 בערבית ׳בקשה׳. והיא מטבע נמוך בתימן (אחד מן הארבעים בריאל).
4 נראה שהוא חמשה חומשי תורה, עם ׳פני דוד׳ ו׳פנים לתורה׳, ליוורנו תרי״ד בהוצאת ר׳ אליהו בן אמוזג.
5 פירוש על כל מלות קשות בזוהר לר׳ יששכר בער בן משה פתחיה. פראג, שע״א.
6 ר׳ יצחק אבוהב, מנורת המאור, ליוורנו תרי״ד. מהדורה זו נדפסה ע״י ר׳ משה חנוך הלוי לשימושם של יהודי תימן. ראה עליו שבות תימן ת״א תש״ה, עמ׳ 124—148.
7 ספר זמנים במשנה תורה להרמב״ם. 8 לא נתברר לי מה טיבו.
9 רדיד האשה (לחפה), תפורה סביבו רצועת אריג צבעונית שקצה שלה עשוי גדילים (בדומה לטלית) והיא נקראת ׳חצ׳ית לחפה׳.
10 סדן ברזל הקבוע בקורת־עץ ומשמש את הצורפים והנפחים במלאכתם.
11 האיזור משמש לבוש לאיש ולאשה, אולם בצבעים שונים.

ואמרה: העידו עלי מעתה, שמצוי בידי מבני אברהם הכסף הנזכר לעיל, וקיבלתי בשלי־מות עד סוף פרוטה.[8] ומכרתי לו באותו כסף הנזכר לעיל את הספרים הנ״ל ולא נשאר לי בהם — לא לי ולא למי שיבוא במקומי — שום זכות ושום טענה, אבל עברו לבני אברהם במכירה מקויימת, אמיתית חוקית ומבוצעת לו ולמי שיבוא במקומו. ולא נשאר לי — לא לי ולא למי שיבוא במקומי — שום זכות ושום טענה׳. ומכירה זו היא בהתאם למה שהוסדר ביניהם בשטר הבית הוא ואמו. והוטל זה עליהם בשיתוף השם[12] והם לא אנוסים ולא מוטעים אלא ברצונם ומדעתם. והעמידה כערבים לאברהם בכל הכתוב לעיל את השומרים הסובבים, ומי שנקלע למקום בשעת מעשה, הן מאנשי המדינה והן מבני השבטים. והמזדמנים צויינו כדי לעשות נחת רוח לערבים הנקיים הנזכרים.[13]

והיה זה בתאריך יום ראשון שלשה ימים לחדש תמוז של שנת בקצ״ד לשטרות והכל קיים.

העידו על כך יעבץ בן יעקב יצ״ו; פנחס דמארי יצ״ו

כ. בת נשואה דרה בבית אביה · תרמ״ג

בת שנישאת עוברת לגור, כמקובל, בבית חמיה או בבית בעלה. מסיבה בלתי ידועה — הק־שורה כנראה בדביקות הבת במשפחתה — הוסכם בין האב והחם, שמגוריה יהיו בבית אביה ודינה כדין שאר בני הבית. אך אם תחפוץ לעבור לבית בעלה הרשות בידה, ובתנאי שיספקו לה מדור וכלים.

יש לשים לב, שהמשא והמתן מתנהל בין האבות של החתן ושל הכלה. לצדו של אבי החתן משתתף גם האח, שהיה כנראה גדול ממנו ובעל מעמד במשפחה.

חצר סאלם גמל וולדה סאלם וכדאלך אבראהם אלמעלם ואולאדה חיים וסעיד וצאר אלרצא בין אלמדכורין עלי׳ אן סאלם גמל יזווג חיים ן אב׳ אלמעלם ושרט סאלם גמל עלי׳ אבראהים דנן באן בנתה ציינייה דא לא להא כרוג מן ביתה ואחתמל אב׳ אלמעלם דנן סוא יסדו הוא וולדה חיים דנן זוג ציינייה דא או לם יסדו ואנהא תדור בביתו כאחד מאנשי ביתו ואין עליה מחאה משום אדם ועשייתה עשייה ואן אראדת תסיר מעי׳ זוגהא חיים דנן בטיבת נפסהא ברצונה ומדעתה פלי׳ ילזם אב׳ דנן שי פי דאלך ובתנאי תכרג אלי מדור וכליו כדת משה וישראל וקנה פי דאלך אבראהם דנן קשחג״מ בכה״כ כת״ר ז״ל יום ד׳ יט אדר ב בקצ״ד והכל קיים

הצעיר סלי׳ ן יחיא יצ״ו ס״ט; הצעיר מ׳ סאלם ן אב׳ שוכר יצ״ו ס״ט

הצעיר מוסי׳ ן סאלם השאש יצ״ו

12 כך מציע ר׳ פנחס קרח. סמך לדבר מצינו בשטר משנת הרכ״ט (1469), שנוסף לקניין חיזקו את תוקף השטר בעדות השם. ׳מרג׳ח באשהאד אללה ב״ה׳ [מחוזק בהעדאת ה׳ ברוך הוא] (י׳ נחום לוי, מיצירות ספרותיות מתימן, חולון תשמ״א, עמ׳ קצז).

13 התרגום על דרך ההשערה.

באו סאלם גמל ובנו סאלם, וכן אברהם אלמעלם ובניו חיים וסעיד, והוסכם בין הנזכרים, שסאלם גמל ישיא [בתו] לחיים בן אברהם אלמעלם. והתנה סאלם גמל עם אבראהם זה, שבתו ציניה לא תצא מביתו. וניאות אבראהם זה: בין שיבואו לידי הסכם הדדי הוא ובנו חיים זה, בעלה של ציניה; ובין שלא יבואו לידי הסכם. ושהיא תדור בביתו כאחד מאנשי הבית. אין עליה מחאה משום אדם ועשייתה עשייה. ואם תחפוץ ללכת עם בעלה חיים זה — בנפש חפיצה, ברצונה ומדעתה — לא יתחייב אבראהם כלום בדבר זה. ובתנאי שהיא יוצאת למדור וכליו, כדת משה וישראל. וקנה אבראהם בדבר זה קנין שלם חמור גמור מעכשיו בכלי הכשר, כתיקון רבותינו זכרם לברכה.

יום ד יט אדר ב בקצד והכל קיים.

הצעיר סלימאן בן יחיא יצ"ו ס"ט — הצעיר מ' סאלם בן אברהם שוכר יצ"ו ס"ט

הצעיר מוסי' בן סאלם השאש * יצ"ו

בית־דין צנעא

כב. הזמנה לבית־דין · תר"נ

טופס הזמנה להופעה בפני בית דין. דרך כלל כל שיש לו תביעה על חבירו מזמינו בעצמו אל הדיין. סירב לבוא, הדיין עצמו כותב לו הזמנה הנקראת 'קְבָע' על שם קביעת המועד.

לפנינו טופס הזמנה, ששלח ב"ד פעם שנייה, המלווה באיום של נידוי.

יצאל ראובן ן' יוסף ן' סאלם סעיד יקאבל גרימה יחיא יצחאק והדא קבע מקאם ג' הזמנות וקד צטר לה אחצאר אוול ויקול יחיא דנן אנה מנע מד"ת פאן יצאל בהדא ואלא אנו גוזרים עליו בנח"ש ע"ד הקב"ה וב"ד שלא יצטרף לכל דבר שבקדושה ולא לה דכול אלכניס לחתי יצאל יקאבל בעל דינו ויחתגר אלתסביב ואלדרך עלא מ"ו סעיד פי דאלך ואלהדר אלתסהיל יום א' ס' שמעו נא בני לוי [1] בר"א

הצעיר יוסף ן' דאוד מנזלי [2] יצ"ו

הצעיר חיים ן' יוסף (?) צאלח יצ"ו ס"ט

יבוא ראובן בן יוסף בן סאלם סעיד, ויתיצב מול בעל דינו יחיא יצחק. וזה 'קבע' במקום ג' הזמנות. וכבר יצא אליו צו הבאה ראשון. ואומר יחיא זה שהוא נמנע מדין תורה. אם יבוא בתוקף הזמנה זו מוטב. אם לאו אנו גוזרים עליו בנידוי חרם שמתא, על דעת הקב"ה ובית

* מפעילי הקהילה בצנעא. שימש שליח מטעמה לתורכיה.

דין, שלא יצטרף לכל דבר שבקדושה, ואינו רשאי להיכנס לבית־הכנסת עד שיבוא להתיצב מול בעל דינו, וימנע מהתחמקות באמתלאות.

האחריות בזה חלה על מ״ו סעיד.

אזהרה מפני השהייה.

יום א׳ סדר ׳שמעו נא בני לוי׳ [1] בר״א.

הצעיר יוסף בן דאוד מנזלי [2] יצ״ו ס״ט

חיים בן יוסף (?) צאלח יצ״ו

כג. בית דין מתיר אשה לבעלה · תרע״ז

איגרת מבית דין צנעא לבית דין רדאע, בעניין גירושי אשה ונישואיה לאחר. האיגרת כתובה בידי ר׳ יחיא קאפח. לצידו חתומים עליה הרב הראשי ר׳ יחיא יצחק הלוי ור׳ אהרן הכהן. מקום המעשה הוא העיר רדאע. מעיד על כך שם המשפחה בנימין של אחד העדים הנזכרים באיגרת, שהיא אחת המשפחות הנודעות בעיר.

על הנישואין של הגרושה ברדאע יצאו עוררין, ששיגרו איגרות ושאלות לבית דין צנעא ואף שלחו שני עדים מהימנים (אחד מהם תלמיד חכם ששמו מלווה בתאר מ״ו) ודומה ששימש דיין ברדאע. לאור עדותם והעירעורים, פסק ב״ד צנעא שהאשה מותרת לבעל השני. מכוח סמכותו מאיים ב״ד צנעא בנידוי על כל מי שיערער על פסק שלהם, מבלי שיופיע בעצמו לפני ב״ד ויוכיח טענותיו בעדים כשרים כפי הדין. כדי להקהות את אימת הנידוי הוסיף מזכיר הקהילה ר׳ עמרם קרח משפט קצר, שאם הצדדים ישלימו ביניהם ויפייסו את ר׳ יחיא סלימאן המערער, החרם בטל ומבוטל.

מסמך זה מלמד על הזיקה ההדדית, שבין ב״ד אזורי וב״ד מרכזי, וכח הכרעתו של האחרון.

כבר הגיעונו כמה וכמה מכתבים ושאלות בעניין סעדה בת דאוד ימני, שהיתה אשת סאלם בן יוסף. ולאחר שנתגרשה נשא אותה לאשה מוסי בן יחיא. עתה באו אלינו מורנו ורבנו יחיא בן סלימאן וסעיד מוסי מנצור ואימתו לנו, שמעולם לא היה שם [1] מהבעל הראשון סאלם בן יוסף קנוי [2] בפני עדים כשרים כלל. וגם כן עידי היחוד, [3] הנזכרים בשאלה הרא־

1 בבחירת פסוק זה מפרשת השבוע צפון רמז לנתבע, המסרב להופיע לפני בית דין, ואף גלומה בו אזהרה והתראה.

2 שימש דיין בבית דין צנעא (נפטר בתרנ״ט—1899).

1 שלילה מוחלטת: כלל ועיקר (בהשפעת ׳ליס ת׳ם׳ הערבית).

2 ראה לשון הרמב״ם: קינוי האמור בתורה ׳וקנא את אשתו׳ (במדבר ה, יד) הוא שיאמר לה בפני עדים ׳אל תסתרי עם איש פלוני׳ (הרמב״ם סוטה א, א).

3 שנתייחדה עם איש זר.

שונה, והם: סאלם בן עיצ'ה וסאלם בן סעיד, שניהם קרובים זה לזה קורבה דראשון בראשון. וכן סעיד בן סאלם בנימין ונחמיה בן יוסף יש ביניהם קורבה דראשון בשני. גם כן סעיד בן סאלם אלגבלי חתמוהו בשאלה לעד והוא באלג'וף. ולא עוד אלא שנחמיה דנן מכחיש אותם בפניהם. וגם כן יחיא בן סאלם ערקי מכחישם בפניהם, שלא היו דברים מעולם.

הואיל ואימתו הנזכרים, שהענין היה בצורה זאת, ואין במעשה זה עידי קינוי כדין, ולא עידי סתירה[4] כפי הדין אחר קינוי המועיל, על כן גזרנו אומר, על פי עדותם של מורנו ורבנו יחיא וסעיד אלה, כי סעדה זאת מותרת לבעלה מוסי' דנן בלי שום פקפוק. וכל מי שיוסיף עוד לערער על זה מבלי לבוא לפנינו לברר דבריו, בעדים כשרים כפי הדין, יכשל בחרם ויבדל מקהל הגולה. ושומע לדברי חכמים ונזהר בהם ישכן בטח ושאנן מפחד רעה.[5]

יום ה ל שבט בסדר ונתת אל הארון את העדות וכו'[6] ברכ"ח

הצ' הרון סאלם אלכהן[7] יצ"ו צ"ה

הצ' יחיא בן מוסי יצחאק[8] ס"ט

הצעיר יחיא בן סלי' אלקאפח[9] יצ"ו

ואם יחזרו בהם ויפייסו כר[10] יחיא בן סלימאן ויעשו שלום ביניהם שרוי ומותר ומחול.

4 סתירה, רוצה לומר ייחוד עם איש זר.

5 עדה"כ משלי א, לג. רמז שחייבים הם לקבל פסק הדין של בית הדין המקומי.

6 בבחירת פסוק זה, מפרשת השבוע, רמזו הכותבים שאם יש עדויות נוספות יביאו אותם לתלמידי חכמים (המכונים 'הארון' עפ"י דרש חז"ל), דהיינו בית דין (פ' קרח).

7 עסקן וחזן, ראש ישיבת כנים אלשרעבי (נפטר תרצ"ד).

8 רבה הראשי של יהדות תימן (נפטר תרצ"ב).

9 מגדולי רבני תימן בדור האחרון ומייסד תנועת הדור־דעה (נפטר תרצ"ב).

10 כבוד רבנו.

אברהם בן־יעקב

שטרות מירושלים

בעסקי רבי עבדאללה ב״ר משה חיים מבגדאד

בשנת תר״א (1841) נסתמנה עלייה גדולה של יהודים מבגדאד לארץ־ישראל, משעלה לירושלים אחד מן החשובים שביניהם, הלא הוא ר׳ עבדאללה ב״ר משה חיים,[1] דודו של ר׳ יוסף חיים. בעקבותיו יצאו כמה משפחות מיוחסות, כגון: יהודה, מני ועיני. משפחות אלו הרימו תרומה נכבדה לביסוס היישוב היהודי בירושלים ובחברון. כבר בשטרות שאנו מפרסמים, שניים שייכים למשה חי אברהם חיים (מב, מג) ואחד לשלום חי נסים (מא), שכנראה היו מנכבדי הקהילה בבגדאד ושמם לא ידוע ממקור אחר.

ר׳ עבדאללה היה תלמיד־חכם וחסיד, אמיד ועסקן־ציבור, עסק במסחר אבנים טובות ומרגליות ובענייני כספים. הירבה לעשות צדקה וחסד בכספו ובכספים שנשלחו אליו מבגדאד ומהודו, בייחוד מהגביר יחזקאל יהודה מכלכותה, שנהג לשלוח על־ידו את נדבותיו למען ארץ־ישראל. בהשתדלותו ייסד יחזקאל בעיר העתיקה בירושלים את ישיבת ׳כנסת יחזקאל׳ וחכם עבדאללה עמד בראשה.[2]

חכם עבדאללה תמך גם ביישוב הפרושים.[3] א״ל פרומקין, שהכירו מקרוב, כתב עליו שהיה:

> צדיק גדול וחסיד מאוד, ואי אפשר לספר כל מעשה הצדקות והחסדים שהרבה האיש הזה לפזר לאין שיעור לעניים וללומדי תורה שהחזיק על שולחנו ... צוה שלא להס־פידו ... אבל רבני וחכמי קהל חסידים מהספרדים והאשנכזים עשו לו כבוד גדול, וילווהו לבית עולמו והספידוהו על פתח קברו בשביל יקרא דחיי.[4]

הוא נפטר ביום כט בחשוון תרכ״ו (1865).[5]

מעטים הם המקורות על תולדותיו ועל עיסוקיו המסחריים. ארבעים השטרות שיפורסמו להלן יש בהם להרחיב את ידיעותינו עליו, ובייחוד על עסקי הכספים שלו, במידה מרובה.[6]

לפירסום שטרות אלה אקדים כמה הערות:

רוב השטרות נחתמו בירושלים, מלבד אחד שנחתם בחברון (שטר לה); ושלושה בנוסח

1 ע״ע א׳ בן־יעקב, יהודי בבל בארץ־ישראל, ירושלים תש״מ, עמ׳ 22—23.

2 א׳ בן־יעקב, ׳לתולדות הישיבות כנסת יחזקאל וחסד אל בירושלים׳, רבעון ירושלים, שנה ב, תש״ט, עמ׳ פט—צט.

3 יוסף יואל ריבלין, מאזנים, כרך ז, חוב׳ ד, תמוז—אב תרצ״ח.

4 תולדות חכמי ירושלים לפרומקין—ריבלין, חלק ג, עמ׳ 286. ראה גם שם, מילואים, עמ׳ 37.

5 ציונו: מ״ק וי להאי גברא רבא, גדולים מעשה צדיקים, זכה וזיכה את הרבים, ויסד בית ועד לחכמים, קו׳ הלולים, בנש״ק [בנן של קדושים]. הרב המתחסד עם קונו, המדוכה ביסורים, כמו׳ עבדאלא ן׳ להרב הגדו׳ סבא דמשפטים רב מבבל משה חיים זלה״ה. תנצב״ה (חלקת מחוקק, חוב׳ ב, סי׳ לא).

6 השטרות הם באוסף בניהו ותודה לו שמסרם לי לעיון ולפירסום.

שונה שנחתמו בבגדאד בשנים תר״כ—תרכ״א (שטרות לח—מ), והם מאושרים על־ידי בית־דין של בגדאד. אני מצרף עוד שלושה שטרות (מא—מג) משנים תר״כ—תרכ״ז, אף־על־פי שאינם קשורים לחכם עבדאללה, משום הדמיון שביניהם.

נוסח השטרות הוא מעניין ביותר וחשוב לחוקרי המשפט העברי העוסקים בדיני שטרות, כאן אני מדפיס את הנוסח המלא בשטר הראשון בלבד, וראיתי לנכון לדלג על הנוסח החוזר שביתר השטרות ולהשאיר רק את הפרטים המיוחדים לכל שטר ושטר.

יש שזכות השטר הועברה לאדם אחר ומעבר לשטר נכתב שטר אחר ובו פורטו התנאים והסיבות, בארבעה שטרות הזכות הועברה לר׳ אברהם פאפו (ה), לח״ר רפאל הלוי (טו), להאחים משה וגבריאל בני ישראל (כה), ולהחכם הנודע מייסד היישוב המערבי בירושלים ר׳ דוד ן׳ שמעון (13).[7] חכם עבדאללה לא חתם ׳כמודה בשטר׳ אלא על 11 שטרות בלבד (ג, ד, ז, יא, יב, יט, כא, כב, כד, כו, לב). על שלושה שטרות (יד, יט, כז) חתם בלי עדים.

ראוי לציין שבשטרות ההתחייבות למלווים היא גם מצד הרבנית רחל, אשתו.

בחמישה שטרות נמצא שמו של ר׳ יצחק ח״ר משה חיים. נראה שאינו אחיו של חכם עבדאללה, שהרי אח פסול לעדות, ואף לא שמענו שהיה לו אח בשם זה. יש לציין שבשטר שנעשה עם קרובו, ציין חכם עבדאללה את הקירבה (שטר כח), וא״כ לו היה אחיו היה מפרש זאת בשטר. פעם אחת הוא מופיע כמלוה לחכם עבדאללה (כה), וארבע פעמים חתם כעד לעיסקאות של שותפות (ז, יב, טו, כו).

בשטר כח נזכר חתנו של חכם עבדאללה ׳מורינו יחיאל בר אדון׳, שהיה מדייני ירושלים.[8]

מן האישים שחכם עבדאללה עשה איתם עיסקאות נזכיר אחדים: ר׳ וידאל קואינקה[9] ר׳ אברהם ב״ר יוסף פאפו (י, יט); ר׳ אליהו חאביליו המכונה [בכור] מירקאדו (טז, יז); ר׳ אליהו חיון (טו); ר׳ אליהו פאריידיס[10] (א, ג, יד); ר׳ אליעזר בכר יצחק (יח); ר׳ ששון המכונה פרסייאדו בכר משה[11]; ואחיו ר׳ אפרים[12] (ד, ז); חיים אבישדיד (ד)[12]; ר׳ יחיאל בר אדון (כח); ר׳ יעקב קורדובירו (יג),[13] ור׳ נסים שמעון דואינייאס (ה).

7 מכונה דב״ש. נולד בראבאט שבמרוקו בתקפ״ד (1824). עלה לירושלים בתרי״ד (1854). בשנים תר״כ—תר״מ שימש כראב״ד, ההזיק ישיבה בביתו. חיבר כמה ספרים, ביניהם שער החצר (ירושלים תרכ״ב). נפטר יח בכסלו תר״מ (1879). תולדות חכמי ירושלים, חלק ג, עמ׳ 307—308; מ״ד גאון, יהודי המזרח בא״י, חלק ב, עמ׳ 680.

8 גאון, שם, עמ׳ 171.

9 דודו של ר׳ בן־ציון קואינקה, עורך ׳המאסף׳ הירושלמי ... נולד בשאלוניקי בשנת תק״ע (1810), עלה לירושלים בין השנים תרי״א—תרי״ג והיה מהרבנים המקובלים והחסידים בירושלים. בין תלמידיו נמנה הרב החסיד פרסיאדו בכר משה שנזכר לעיל, בתו הייתה נשואה לר׳ אליהו פאריידיש הנ״ל, נפטר באדר שני תרכ״ב (תולדות חכמי ירושלים, חלק ג, עמ׳ 295; גאון, שם, עמ׳ 615).

10 רב מקובל מיחידי ק״ק חסידים ׳בית אל׳ בירושלים. גאון, שם, עמ׳ 542.

11 מגדולי המקובלים, ראש ישיבת ׳בית־אל׳ ובעל הספר שמן ששון — פירוש על עץ החיים לר׳ חיים ויטאל (ירושלים תרכ״ו—תרנ״ו).

12 דיין בירושלים וראש ישיבת הגביר רפאל משה. חתום על שטר מיום כח שבט תרכ״ו יחד עם חברי בית דינו: ר׳ חיים שלמה הלוי והראש״ל ר׳ יעקב שאול אלישר. בתרל״ז היה שד״ר לתוניס. נפטר יד בטבת תרמ״ב. גאון, שם, עמ׳ 149, 710; תולדות הכמי ירושלים, חלק ג, עמ׳ 298, 306).

12 מעסקני כוללות המערבים בירושלים (גאון, שם, עמ׳ 12).

13 מרבני ועסקני כוללות הספרדים בירושלים, חבר בית דינו של ר׳ ח״ד הזן יחד עם ר׳ משה בנבנשתי, ר׳ יצחק קלאמארו ואברהם עמאר בשנת תרכ״ח. גאון, שם, עמ׳ 621.

עניינים מיוחדים שראוי להזכירם הם: בשטר יג נאמר שחכם עבדאללה מסר 'אלף וחמש מאות אריות ממעות העוברות בשוק של חטים ובחנות הבשר'. ברוב השטרות התחייב לשמור את הכסף בקרקע. בשטר כג נאמר: 'ספר תורה אשרנוהי היום הזה בבהכ"נ של ק"ק המערבי' יצ"ו והוא בידם אפותיקי כדי להתפרעא מיניה'.

משטר יא מתברר כי להרב עבדאללה היה רכוש גם בבומביי, בשנים תרי"ז—תרי"ח הוא ואשתו רחל שיעבדו למלווה 'חלק הששי אשר יש לנו בחצר והבתים בעי"ת בונבאיי כידוע לכל בני בבל'.

מידי פעם בפעם נצטברו עליו חובות שקשה היה לפורעם. בתרי"ח (1858) פרע חוב 'על סך מאה וחמשים אריות מהכשר החובות' (יט), ונשאר חייב לר' רחמים שלמה פ'יטל סך 514 אריות (כז). בתרי"ז (1857) היה חייב לרבי [שניאור] זלמן ח"ר מנחם [מנדל][14] 600 גרוש (כט). הוא נמצא במצב קשה והיו לו הרבה נושים עד ש'הוצרך למכור איזה קרקע שהיה לו בהודו כדי לפרוע להבעלי חובות', וגם סכום זה לא היה בו דיי אפילו 'לשליש ולרביע'. הוא היה חייב סכום מסויים גם לאחיו ר' אליהו ומשלא קיבל את המגיע לו דרש לעכב את המכירה הנ"ל. טענותיהם הובאו לפני בית־הדין בירושלים: ר' אברהם אשכנזי, ר' משה פארדו ור' אהרן עזריאל. הם פסקו לטובת חכם עבדאללה, כי אחיו אליהו 'אין לו להתפרע מהמעות שכתב הרב ח"ר עבדאללה שנשאר חייב לכיס הצדקה כידוע ביניהם' (לג). פסק־דין זה ניתן בחודש אב תרי"ט (1859). בדיוק באותה שנה נפטר ר' אליהו בבגדאד.[15] מכאן שנפטר לא לפני חודש אב.

לעזרת חכם עבדאללה בא ידידו ר' שלמה בן יחזקאל יהודה שעלה מבגדאד לירושלים בשנת תרי"ד (1854).[16] כאמור, חכם עבדאללה עמד בראש ישיבת 'כנסת יחזקאל' שייסדה הגביר יחזקאל יהודה מהודו, אביו של ר' שלמה הנ"ל, בשנת תר"ד.[17] בשנת תרי"ט קיבל חכם עבדאללה מר' שלמה 'טובת הנאה' (לב). בתר"כ (1860) היה מוטל עליו חוב של 2514 גרוש. ר' שלמה יהודה בא לעזרתו ופרע עבורו את כל החוב הנ"ל. בשנה הנ"ל קיבל הלוואה בסך 'המשים ליראס טורקאס' והתחייב לפרוע אותה כעבור ארבעה חודשים (לו). בשנה זאת פרע לו חכם עבדאללה את כל חובו וקיבל ממנו קבלה שבה נאמר: 'וקבלתי כמו שקבלו כל הב"ח [הבעלי חוב] כידוע' (לז), מכאן שבאותה שנה הוטב מצבו. באותו זמן פרע חובותיו הגדולים לעזיר רחמים ששון ואחיו יצחק מבגדאד באמצעות הגביר ראובן בן יחזקאל יהודה.[18]

המטבעות הנזכרות בשטרות אלו הן: גרוש, היא מטבע אירופית שהייתה עוברת לסוחר בארצות המזרח. בגרוש היו 30 'פָּארַא' ואח"כ 40 'פָּארַא'. בסוף המאה הי"ח היה ערכו כערכם של שני שילינגים באנגליה. בימי השלטון הבריטי בארץ־ישראל נקרא בערבית בשם 'קוּרְש' וערכו היה 10 מילימים (פרוטות).

14 היה שליח ירושלים והברון לכמה מדינות, ובכללם: בבל, הודו, תורכיה, אנגליה, צרפת, גרמניה ועוד. תולדות הכמי ירושלים, חלק ג, עמ' 273; א' בן־יעקב, 'שלוחי ארץ־ישראל בבבל בכור־דיסתאן בהודו ובסין,' ירושלים, ה (תשט"ו), עמ' רסח—רעב.

15 א' בן־יעקב, יהודי בבל בתקופות האחרונות, ירושלים תש"מ, עמ' קפג—קפז.

16 א' בן־יעקב, יהודי בבל בא"י, עמ' 29—34.

17 ראה לעיל, בהערה 2.

18 ע"ע א' בן־יעקב, יהודי בבל מסוף תקופת הגאונים עד ימינו, ירושלים תשכ"ה, עמ' קפח.

בשטרות שלנו נזכרו 'גרוש ממעות מירי אזורי' (ג, יז); 'אריות מירי אוזורי' (ד—ו, ה, יט). אריות הוא הגרוש, שעליו הייתה מוטבעת צורת אריה.

'מַגִ'ידִי', מטבע עוברת לסוחר בימי שלטון התורכים. בשטר יא נזכר 'ליראס מג'ידיש זהב וחצי לירא זהב עין'; וכן 'ארבעה ליראס מג'ידי זהב ושמנה וארבעים גרוש שהם חמש מאות אריות'.

לירה נאפוליון זהב. 100 לירה הם 10,000 גרוש (כו). מכאן שערך 1 נאפוליון זהב הוא 100 גרוש.

ולבסוף, בשני השטרות האחרונים (מב—מג) שאינם שייכים לחכם עבדאללה, אלא לעשיר אחר שגם הוא מבגדאד, מצוייה רשימה גדולה של תכשיטים וכלים שבלי ספק יש בה עניין מיוחד. אבל לצערי פנייתי למומחים בשפה התורכית והלאדינו, לא יכלה להועיל ואני מפרסם את הפריטים כמות שהם בלי פירוש, ובטוחני שיימצא מי שיוכל לפענחם.

נוסח השטרות

א

בהג"ו.[1] בפנינו הח"מ בא מע[לת] הר' החסיד זר"ק כמהר"ר ח"ר [2] עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו וכה אמ"ל:[3] אתם הוו עלי עד"ג[4] וקנו מידי קגו"ש במדל"ב מ"ך כתחז"ל[5] וכתבו שטר בכ"ל ש"ז ויפו"ץ[6] והתמו ותנו ביד הח' הש' כה"ר אליהו פארידיס הי"ו היות אמו"ץ[7] איך נטלתי וקבלתי מידו סך חמש מאות וחמשים אריות טו"ת[8] לאתעסק בהם בתו[רת] עיסקא ושותפות לזמן ששה חדשים נו"מ[9] מיום יד לח' ניסן התרט"ו ליצי[רה] וכל ריוח וב"ץ[10] שיז(ד)מן לי הבי"ת[11] במעות אלו נחלק בנינו. וכשם שאנו שוים בריוח כן הדבר בהופכו ח"ו. ותנאים התנינו בנינו ככל משפטי התנאים העשויים כתחז"ל,[12] שלא אוכל לשמור את מעו[ת] העסק בכל לילה אלא תחת הקרקע דוקא. ואם אעבור מזה יהיה כל האחרי' קו"ר[13] עלי וכבר קיבלתי ש"ט[14] כתחז"ל. ועוד התנינו בנינו כנז"ל שאם לסוף הששה חדשים אומר שעלה ריוח לחלק בהמ"ע[15] לסך ששה אריות לחדש, חיב להאמין אותי עפ"י

1 בשם ה' נעשה ונצליח.
2 זרע קודש כבוד מורנו הרב רבי חכם רבי.
3 אמר לנו.
4 עדים גמורים.
5 קניין גמור ושלם במנא דמכשר למקניא ביה מיד כולנו כתקנת חז"ל.
6 בכל לשון של זכות ויפוי וצדק.
7 אמת וצדק.
8 טבי ותקילי.
9 נמנים ומתחילין.
10 וברכה והצלחה.
11 הבורא יתברך.
12 כתיקון חז"ל.
13 האחריות קרן וריוח.
14 שכר טרחתי.
15 בעל המעות.

דיבורי הקל בלי שום שבו[עה] וג״ש וח״ס [16] ואפילו הד״ר.[16]* אבל אם אומר שלא עלה ריוח כ״ץ [17] לחלקו לא יאמנו דברי כ״א בשחד״א.[18] ואני מתחייב בחיגו״ש [19] לקיים מצות פריעה [20] קו״ר במעו[ת] מדודים טו״ת בלי להורידו לשומא כלל. ועוד התנינו שאם יעבור מזמן הכתוב מע[לה] נתנהג הכל כפי התנאים הנז״ל בין בקרן ובין בריוח ואח׳ וחו״ח [21] וכו׳ כאת[ריות] וחו״ח וכו׳ דלא וכו׳ ודלא וכו׳ בביטו[ל] וכו׳ ובפיסו[ל] וכו׳ לדעת הרשב״א זלה״ה ולא יפו[סל] וכו׳ ולא יבו[טל] וכו׳ ובנאמנות גו״ש [22] עלי ועב״ך,[23] בין עלי ע״י העיס[קא], בין על הפירעון ע״כ טו״ת להר״א הנז׳ וב״ך ע״כ [24] אשר יאמרו כי הוא זה בענין עיס[קא] הלזו ופירעונה. והכל לדע[ת] הר׳ גינת ורדים [25] בכל פרט ופרט ושיגבה מני כדע[ת] מהראנ״ח [26] סי׳ צד ובח׳ הפירו[ת] כדעת מהר״ח מוצרי בבמ״ח ח״ב (ס״י) [סי׳ ה] [27] ככל אשר הסכים בתשו[בתו] שם וקנינא א״ס ח״מ [28] מיד הרב ח״ר עבדאל יצ״ו הנז״ל קגו״ש במדל״ב מ״ך כתחז״ל ע״כ הנז״ל. ובפרט על הנאמינות בפ״ע.[29] וע״ד אמו״ץ ח״ש בעה״ק ירוש׳ ת״ו בש״א [30] לח׳ סיון התרט״ו ליצי[רה] והשו״ב [31] וקיים.

אליהו יעקב נסים ס״ט
הצעיר מנשה יחזקאל מטלון יצ״ו

ב

בפנינו הח״מ בא ... ח״ר עבדאל ... וכה א״ל: אתם הוו עלי עדים וקנו מידי ... ותנו ביד הח׳ המרומם כמהר״ר פרץ יושע הי״ו היות אמו״ץ איך נטלתי וקיבלתי מידו סך אלף אריות טו״ת לאתעסק [!] בהם בתורת עיסקא ושותפות לזמן ששה חדשים נו״מ מיום י״ב סיון מש׳ התרט״ו ליצירה. וכל ריוח וב״ה שיזמין לי הבי״ת במעות אלו נחלק בנינו. וכשם שאנו שוים בריוח כן הדבר בהופכו ח״ו. ותנאים התנינו׳ בנינו ככל משפטי התנאים העשוים כתחז״ל שלא אוכל לשמור את מעות העסק בכל לילה אלא תחת הקרקע דוקא ... שאם לסוף הששה חדשים אומר שעלה הריוח לחלק בהמ״ע לסך אחד עשר אריות ועשרה פרוטו[ת] לחדש חיב להאמין אותי ... פה עי״ק ירוש[לים] ת״ו בש״א לח׳ סיון התרט״ו ...

אליהו יעקב נסים ס״ט
הצעיר מנשה יחזקאל מטלון יצ״ו

16 וגלגול שבועה וחרם סתם.
16* הרחקה דר״ת ?
17 כל צד.
18 כי אם בשבועה חמורה דאורייתא.
19 בחיוב גמור ושלם.
20 על־דרך פריעה במילה.
21 ואחריות וחומר וחזק.
22 גמור ושלם.
23 ועל באי כוחי.
24 על כל טענות ותביעות להרב ר׳ אליהו [פאריריס] הנזכר ובא כוחו על כל.
25 ר׳ אברהם ב״ר מרדכי הלוי, גנת ורדים, קושטאנדינא תע״ו—תע״ז, יו״ד, כלל ו, סי׳ צ.
26 ר׳ אליהו אבן־חיים מקושטא מחבר שו״ת הראנ״ח, קושטאנדינה [בין שס״ג—שע״ז].
27 ר׳ חיים נסים רפאל מוצירי, באר מים חיים, חלק ב, שאלוניקי תקע״ד, יו״ד, סי׳ ה.
28 אנן סהדי התומים מטה.
29 בפני עצמה.
30 ועל דברי אמת וצדק התמנו שמנו בעיר הקודש ירושלים תבנה ותיכונן בשליש א.
31 והכל שריר ובריר.

ג

בפנינו הח"מ בא מע' הרב החסיד חק"ל ... עבדאל ... ואמ"ל: אתם הוו עלי עדי"ג וקנו מידי ... ותנו ביד מע' האור כי טוב כה"ר אליהו פארידיס הי"ו להיות בידו לעדות ולר"מ[32] היות אמו"ץ איך נטלתי וקיבלתי מידו סך שני אלפים גרו' ממעו' מיר"י אוזור"י ועלו ובאו לידי ורשותי במשלם עספ"א[33] והם כדי להתעסק בהם בתו[רת] עיסקא ושותפות למשך זמן ששה חדשים רצופים נו"מ מיום שלשה לח' מנחם ש' תרט"ו ליצי' ... וכל מין ריוח שיזמין השי"ת בעיסקא הנז' נחלק להצאין ... ואלו הן התנאים:

ראשונה שלא אוכל לשמור את מעות העיסקא הנז' אלא תחת הקרקע דוקא ושלא להקיף ושלא להלוות ממעו' העיסקא הנז' לשום נב"ש[34] אלא במשכונות מובטחים מכסף וזהב דוקא, ולשמורם תחת הקרקע כדין ש"כ,[35] וכשיהיו המעות בפרקמטיה מחויב אני לשומרה בחצר המשתמרת מאבני גזית וברזל, ובהקיים התנאים הנז' אזיי קבל מע' בעה"מ[36] באחריות העיסקא הנז'. אך אם אשנה על אחת מהתנאים הנז' אזיי יהיה כל אחריות העיסקא הנז' עלי אפי' אונסה דלא שכיח ואפי' שלא יהיה מחמת השינוי.

ועו' תנאי היה ביגינו שבבא הזמן המוגבל, אם אומר אני שעלה ריוח לחלק בעה"מ הנז' לסך הנז' לזמן הנז' סך מאה ועשרים גרו', חייב להאמין אותי עפ"י דבורי דוקא, אך אם אומר להנז' שלא עלה ריוח לחלק הנז' לסך הנז' אזיי לא יאמינו דברי כי אם בש"ח[37] דוקא שאיך לא עלה ריוח לחלק הנז' לסך הנז' לזמן הנז'. ומו"מ[38] האמנתי עלי ועב"ך[39] להר' אליהו הנז' וב"ק נאמנות גו"ש[40] ע"כ א"י[41] כי הוא זה, באין אוא"ד,[42] עפ"י דבוה"ק.[43] ושעבדתי להנז' כ"ן[44] דאית לי תחו"ש קואג"ם[45] דקניתי ודאקנה בין באי"ש[46] ובין בחו"ל, הכל כאשר לכל שעבדתי אותם להנז' וק[בלתי] עלי ס[ברת] המאשר והמקים שט"ד[47] בכל פרט מפרטיו, כאילו היא הלכה למ"מ,[48] והכל דלא וכו' ... ועו[ד] תנאי היה ביגינו שלא יעבור מזמן המוגבל הנז' נתנהג עפ"י התנאים הנז' ... ח"ש פעיה"ק ירושת"ו בש"א לח' מנחם ש' תרט"ו ...

הצעיר נהורי הכהן הי"ו
הצעיר אליהו חיון הי"ו ס"ט

מודה אני על כל הכתוב לעיל

הצעיר עבדאל ב"ר משה חיים זצ"ל

32 ולראיה מהימנא.
33 עד סוף פרוטה אחרונה.
34 נברא שבעולם.
35 שמירת כסף.
36 מעלת בעל הממון.
37 בשבועה חמורה.
38 ומעתה ומעכשיו.
39 ועל באי כוחי.
40 גמורה ושלימה.
41 על כל אשר יאמר.
42 אומר ואין דברים.
43 דבורי הקל.
44 כל נכסי.
45 תחות שמיא קרקעי ואגבן מטלטלי.
46 בארץ־ישראל.
47 שטר דנא.
48 למשה מסיני.

ד

בפנינו הח"מ בא ... ח"ר עבדאלה ... ותנו ביד מע' ח"ר אפרים ב' משה הי"ו להיות בידו לזכות ולראיה מהימנא ... איך נטלית וקיבלתי מידו סך שני אלפים אריות טו"ת ממעו[ת] מירי אזורי בתורת עסקא ושותפות למשך ששה חדשים, נו"מ מיום י"ב לח' אדר שני ש' תרי"ו עפ"י התנאים המבוארים כאן ... וכל מין ריוח שיזמין השי"ת במעות הנז' נהלק לחצאין ... וכבר קיבלתי שכ"ט חלף עבודתי כדין תוה"ק[49] לכל זמן שעיסקא הלזו קימת. ואלו הן התנאים: א' שלא אוכל לשמור מעות הנז' אלא תחת הקרקע דוקא ...

עוד תנאי ... שבבוא הזמן המוגבל הנז' אם אומר אני שעלה ריוח לחלק בהמ"ע הנז' לסך מאה וחמשים אריות מי[רי] אוזו[רי] אזי חייב להאמין אותי עפ"י דיבורי דוקא ... בש"א[50] לח' אדר שני משנתינו זאת התרי"ו.

...

הצעיר נסים בר שמעון דואינייאס הי"ו
הצעיר אליהו מיוחס ס"ט
הצעיר עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו

במותב תלתא כחדא הוינא נחנא בי דינא דהתמין לתתא ומאתבריר לנא דחתימת סהדיא האילין דחתימין עליה דשטרא דנא וחת"י[51] הח"ר עבדאלה נ"י המתעסק הנז' דאינון אינון אשרנוה וקימנוה כדחזי. ודין קיומיה ואתקיים.

הצעיר חיים משה פיזאנטי ס"ט
הצעיר יעקב שאול אלישר ס"ט
הצעיר יעקב קאפילוטו ס"ט

ה

... בא ... ח"ר עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו וכה אמ"ל: ... ותנו [שטר] ביד מע' הרב הכו' כמהר"ר נסים דואינייאס נר"ו להיות בידו לעדות ולר"מ, היות אמו"ץ איך מו"מ אני מתחייב לו סך אלף ושנים ושבעים אריות טו"ת ממעו' מירי אוזורי, ונתחייבתי לפרוע הסך הנז' ביום ה לח' תמוז משנתינו זאת התרי"ו ליצירה בלי שום איחור ועכוב וסירוב ודחיה כו"ע.[52] ובלי שום שאלת זמן ב"ד[53] ... בש"א לח' אדר שני משנתינו זאת התרי"ו ליצירה והשו"ב וקיים.

והיה לבאר כי בסי' ה' נפל ט"ס[54] ובמקום ה לח' תמוז צ"ל[55] ד לח' סיון. וקים שנית.

יהושע ב' יהודא ן' שושן יצ"ו
הצעיר אליהו חיון ס"ט

49 תורתנו הקדושה.
50 שליש א.
51 והתימת ידי.
52 כלל ועיקר.
53 בית־דין.
54 טעות סופר.
55 צריך להיות.

מעבר לדף

מ״א הח״מ[56] ותהא חי״ן[57] עלי ועב״ד כב׳ ע״נ[58] היות אמו״ץ איך בעבור טובת הנאה שנטלתי וקיבלתי מיד הרב הכו׳ ח״ר אברהם פאפו יצ״ו מכרתי והמכרתי לו ולב״ך השט״ח[59] הכתוב מע״ל[60] איהו וכל שעבודיה ובטחוניה דאית ביה בכתיבה ובמסירה כתחז״ל. וכך אמרתי להקונה הנז׳ קני לך שט״ד איהו וכל שיעבודיה דאית ביה בכתיבה זו שאני כותב לך ובמסירה זאת שאני מוסר לידך וכך עשה הקונה הנז׳ וקנהו קגו״ש ... ירושלים דדהבא בש״א לח׳ אדר שני משנתינו זאת התרי״ו ליצירה ...

הצעיר נסים שמעון דואינייאס הי״ו

מודה אני החתום מטה הודאה גשו״ק[61] כמודה בב״ד כתחז״ל שהגיע ובא לידי החוב הכתוב מעבר לדף עספ״א ... ביום ארבעה עשר לחודש חשון ש׳ כת״ר.

הצעיר אברהם פאפו ס״ט

ו

לפנינו הח״מ בא מע׳ הרב החסיד ... עבד אל ח״ר משה חיים נר״ו וכה אמר לנו ... וכתבו שטר ... והתמו בו ותנו ביד הכותב חיים פנחס פאדרו הי״ו ... איך נטלתי וקיבלתי מיד הכותב, חיים פנחס פאדרו הי״ו הנז׳, סך ארבעה אלפים אריות טו״ת מירי אוזורי ובאו והגיעו לידי ורשותי עספ״א וערבתי אותם תוך מעותי להשביחם ולהתעסק בהם בתורת עסקא ושותפות בכל מין עסק משא ומתן שיזמין לי הבורא יתברך לזמן ששה חדשים רצופים נו״מ מיום עשרים לח׳ אדר מש׳ התרטו״ב ליצירה וכל זמן ששט״ד[62] קים ואינו קקב״ד יכב״ץ[63] אתנהג עמו עפ״י התנאים שנבאר בס״ד. ומ״מ[64] אני המתעסק מתחייב בחגו״ש להשתדל במעות הנז׳ בכל מאמצי כחי האפשרי להרחיק הנזק שלא יבא ולהקריב התועלת שיבא עד מקום שידי מגעת. ומ״מ אני מודה ... שנטלתי וקבלתי מיד בעל המעות הכותב חיים הי״ו הנז׳ שכר טרחי בעסק הנז״ל בתורת מוקדם, בפשיטות עפ״י התורה. ומעתה ומעכשיו כל מין ריוח והנאה אשר יזמין לי ה׳ לידי במעות הנז׳ ששט״ד קים ואינו קקב״ד יכב״ץ נחלק בנינו לשני חלקים ... כך לגבי הופכו ח״ו חלילה. ברם תנאי מפורש וקים יש בינינו זה שאם יעלה החלק האחד הנוגע להכותב חיים הי״ו הנז׳ וב״ך עד סך שלש מאות אריות טו״ת מירי אוזורי בכל ששה חדשים נו״מ מיום עשרים לח׳ אדר דהאי שתא הנז״ל, וכל משך וזמן ששט״ד קים, הנה מה טוב ומה נעים. ואם יעלה יותר אותו המותר היו יהיה לי אני המתעסק נוסף על חלק המגיע לי, ואם יפחות מסך שלש מאות אריות טו״ת בכל ששה חדשים הנז׳ וכל משך וזמן ששט״ד קים ... אני מתחייב לישבע ...

56 מודה אני החתום מטה.
57 התימת ידי נאמנת.
58 ועל באי כוחי כב׳ עדים נאמנים.
59 השטר־חוב.
60 מעבר לדף.
61 הודאה גמורה וקיימת.
62 ששטר דנא.
63 קרוע קרע בית־דין יכון בצדק.
64 ומעתה ומעכשיו.

איך לא עלה חלקו הנוגע לו עד סך שלש מאות אריות טו"ת בכל ששה חדשים כנז'. וכל משך וזמן ששט"ד קים ... אני מתחייב בח גו"ש שלא לתת מהמעות הנז' בהקפה לשום נברא שבעולם, כי אם דוקא בידי יהיה, ולשאת ולתת בהם בדבר הקרוב למעות וגופו ממון, וכשאשמור אותם יהיה תחת הקרקע דוקא ... ולביטחון הסך ארבעה אלפים אריות הנז' והריוח שלש מאות אריות בכל ששה חדשים כנז"ל, מו"מ שעבדתי להכותב חיים הנז"ל ולב"ך כ"ן[65] ... ובפירוש נתרציתי לפטור לבעל המעות חיים הנז' ולב"ך אפילו מחרם סתם, אף שאינו מן הדין, ולגבות אפי' מיתומים קטנים ע"ד מהראנ"ה ז"ל וכ"ז[66] שאני המתעסק או ב"ך נותן להכותב או לב"ך בתורת ריוח לא נהיה, נאמן אני וב"ך לטעון אח"כ שלא הרוחנו. ומו"מ קבלתי עלי ועב"ך ס[ברת] הפוסק המאשר ומקיש שט"ד, ואפי' שתהיה ס"י[67] וזרה ודחויה נגד כל הפוסקים, ואפי' שלא עלה על מזב"ח הדפוס ... בש"א לחדש אדר מש' התרטו"ב ליצירה ...

אדם מוע"ט יצחק פראג אשכנזי יצ"ו
הצעיר יהושע ב' יאודה ן' שושן ס"ט

ז

בפנינו הח"מ בא מע' הרב החסיד ... ח"ר עבדאל משה חיים יצ"ו וכה אמ"ל: אתם הוו עלי עד"ג ... ותנו ביד מע' הרב ח"ר פרסייאדו ב' משה הי"ו להיות בידו לעדות ולר"מ, היות אמו"ץ איך נטלתי וקיבלתי מידו סך שש מאות אריות טו"ת להתעסק בהם בתורת עיסקא ושותפות לזמן ששה חדשים, נו"מ מיום אחד עשר לח' אדר שני משנתינו זאת תרט"ז לפ"ק, ועוד כ"ז ששז"ק[68] עפ"י התנאים שיתבארו משנים כתנאי בני גוב"ר וככל משפטי התנאים כתחז"ל. וכבר נטלתי שכ"ט במוקדם חלף עבודתי כדין תוה"ק לכל זמן שהעסקה הליזו קימת ונתחייבתי בחיגו"ש להשתדל בכל מאמצי כוחי בעיסקא הליזו לקרב התועלת ולהרחיק הנזק ...

עוד תנאי היה בינינו שאם ימשך העיסקא הליזו ויעבור מזמן המוגבל מזמן הנ"ל נתנהג עפ"י התנאים הנז"ל ... ירושלים דדהבא[69] בש"א לח' אדר שני משנתינו זאת התרט"ז ליצירה ...

הצעיר יצחק ח"ר משה חיים יצ"ו
הצעיר וזעיר אליהו חיון ס"ט
הצעיר עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו

ח

לפנינו הח"מ בא ... כמוהר"ר עבדאל ח"ר משה חיים נר"ו וכה אמר לנו: אתם הוו עלי ע"ג וקנו מידי קגו"ש ... וחתמו בו ותנו ביד הכותב חיים פנחס פאדרו הי"ו להיות בידו ... שאני מודה ... בלב שלם ובנ"ח וברו"ן[70] איך נטלתי וקבלתי מיד הכותב חיים

65 ולבא־כוחו כל נכסי.
66 וכל זמן.
67 סברה יחידה.
68 כל זמן ששטר זה קיים.
69 של זהב.
70 ובנפש חפצה וברוח נכונה.

פנחס פאדרו נר״ו הנז׳ סך שני אלפים אריות טו״ת מירי אוזורי ... לזמן ששה חדשים רצופים נו״מ מיום ר״ח אדר א׳ מש[נת] התרט״ז ... ומעתה כל מין ריוח ... נחלק בינינו לשני חלקים ... ברם תנאי מפורש וקים יש בינינו זה שאם יעלה החלק הא׳ הנוגי להכותב חיים הי״ו הנז׳ וב״ך עד סך מאה וחמשים אריות טו״ת מיר״י אוזור״י בכל ששה חדשים נו״מ מיום ר״ח אדר א׳ דהאי שתא וכל משך וזמן ששט״ד קים, הנה מ״ט[71] ומה נעים, ואם יעלה יותר אותו המותר היו יהיה לי אני המתעסק נוסף על חלק המגיע לי ... כ״ז אמר והודה לפנהח״מ[72] הרב ח״ר עבדאל ח״ר משה חיים הנז׳. ואנן עהח״מ[73] קנינו מידו ... פעה״ק ירושת״ו בש״א לחדש אדר ראשון משנתינו התרט״ז ליצירה ...

הצעיר שלום הלוי הי״ו
הצעיר אליהו חיון ס״ט

ט

בפנינו הח״מ בא ... ח״ר עבדאל ח״ר משה חיים ... וכתבו שטר ... ותנו ביד הכבודה והצנועה מרת אסתר ביאקוני ת״מ להיות בידה לעדות ... איך נטלתי וקיבלתי סך אלף וחמש מאות אריות להתעסק בהם בתורת עיסקא ושותפות לזמן שלשה חדשים נו״מ מיום ח לח׳ שבט דהאי שתא התרי״ז ליצירה ... שאם לסוף הזמן הנ״ל אומר אני שעלה ריוח לחלקה לסך ששה וחמשים אריות ועשרה פרוטות מחוייבת להאמין ... ח״ש פה עה״ק ירו״ש תובב״א בש״א לחדש שבט משנת זאת התרי״ז ...

והיתה לבאר, כי החתימה נתאחרה עד ש״א אדר דהאי שתא התרי״ז ליצירה וקיים שנית.

אברהם ב״ר יוסף פאפו
יהושע יאודה ן׳ שושן ס״ט

י

בפנינו הח״מ בא ... ח״ר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו ואמ״ל: אתם הוו עלי עדי״ג ... ותנו ביד מע׳ הר׳ העצום כמוהר״ר אברהם פאפו יצ״ו ... קבלתי מידו סך שני אלפים ושני מאות וחמשים גרוש טו״ת ועלו ובאו לידי ורשותי במשלם עספ״א, והם כדי להתעסק בהם בתו[רת] עיסקא ושותפות למשך זמן ששה חדשים רצו[פים] נו״מ מהיום שלשה לח׳ אדר ב׳ ש׳ תרט״ז ליצירה ... שבבא הזמן מוגבל הנז׳ אם אומר אני לבע״מ הנז׳ שעלה ריוח לסך מאה וחמשה וארבעים גרוש טו״ת אזי חייב להאמין אותי ... בש״א לח׳ אדר ב׳ ש׳ תרט״ז ליצירה ...

הצעיר אליהו חיון ס״ט
הצעיר אליהו פארידיס ס״ט

71 מה טוב.
72 לפנינו החתומים מטה.
73 עדים החתומים מטה.

יא

בפנינו הח"מ בא מע' הרב המובהק, רבין חסידא, רודף צדקה וחסד, כמוהר"ר עובדיה יצ"ו בכמה"ר הרב משה חיים ז"ל, והודה בפנינו ... איך נטל וקיבל מיד מע' הרב ח"ר שלמה בכר אברהם המכונה מרקאדו דידיע שוחט יצ"ו, שמנה ושמנים ליראס מג'ידיש זהב וחצי ליראא זהב עין טו"ת, ועיכב מעות הנ"ל בתוך מעותיו כדי להרויחם ולהשביחם ולהתעסק בהם עסקא ושותפות בכל מין עסק מו"מ [74] שיזדמן לן השי"ת למשך ארבעה חדשים נו"מ מיום אחד עשר לח' אדר משנתינו זאת תרטו"ב לפ"ק ...

ותנאי ... שאם יעלה חלק הנוגע לבעל המעות הנז' וב"ך לס"ך ארבעה ליראס מג'ידי זהב ושמונה וארבעים גרוש שהם חמש מאות אריות טו"ת למשך זמן ארבעה חדשים כנז' הנה מה טוב; ואם יותר מסך הנז' לזמן הנז' המותר יהיה למע' הרב המתעסק הנז' ... בש"א לח' אדר משנתי[נו] זאת תרטו"ב ...

הצעיר נסים שמעון דואינייאס הי"ו
הצעיר אברהם ב' יוסף פאפו

מודה אני ע"כ הנ"ל [75]

הצעיר עובדיה ח' משה חיים יצ"ו

מעבר לשטר

בהיות ... כמוהר"ר עובדיא בכמוה"ר משה חיים יצ"ו לקח בתורת עיסקא מאת מע' הרב כמוהר"ר שלמה ב' אברהם המ[כונה] מירקאדו יצ"ו סך שמונה ושמנים ליראס מאג'ידי זהב וחיצי ושעבד לו כל נכסיו דקנה ודיקנה שעגו"ש [76] כתחז"ל לפריעת החוב הנ"ז ככתוב ומפו[רש] יצא בשט"ח הכ[תוב] מע"ל. וכן עתה ליותר יפוי כח וליותר ביטחון לפריעת החוב הנז"ל קרנא ופירי, באה לפנינו עדים הח"מ האשה הכ[בודה] והצ[דקת] סי' רחל ת"ם היא תחי' ואח"ך מר בעלה מע[לת] הרב כמוהר"ר עובדיא יצ"ו הנז' וכה אמרו לנו מטוב רצונם ... הוו עלינו עד"ג ... איך ליותר יפוי כח וליותר ביטחון לחוב הנז' שעבדנו לו עוד חלק הששי אשר יש לנו בחצר והבתים בעי"ת בונבאיי יע"א, כידוע לכל בני בבל יע"א. ומו"מ שעבדנו אותו שעגו"ש כתחז"ל לבעל המעות הנז' וב"ך בתו' אפו' מפורש בכדי שיתפרעו ג"כ כל החוב הנז' קרנא ופירי עספ"א מחלק החצר והבתים הנז' המגיע לנו. ומו"מ סילקנו שעבודינו וזכותינו וכחנו מאותו חלק החצר והבתים הנז' המגיע לנו. וכל מין זכות וכח ואחיזה ושליטה אשר היה לנו בחלק החצר והבתים הנז' העברנו אותו ושעבדנו אותו שעגו"ש כתחז"ל ליותר יפוי כח להח"ר שלמה ב' אברהם הי"ו נז' וב"ך, לפריעת החוב שמנה ושמונים ליראס זהב מאג'ידי וחיצי בעין דוקא. הם ופרותיהם המגיע לו ככתוב מע"ל עדפ"א. ומו"מ לא נשאר לנו ולא לב"ך שום נחלה וחלק ואחיזה ושליטה מחלק החצר והבתים הנז', לא בגוף הקרקע הנז' ולא ממעות השכירות הקרקע הנז"ל, אלא

74 משא ומתן.
75 על כל הנזכר לעיל.
76 שיעבוד גמור ושלם.

הכל כאשר לכל גוף הקרקע ומעות השכי׳ המגיע לחלק הקרקע הנז׳ הוא משועבד ... ופריעת החוב הנז׳ ... והוברר הדבר דשאר מעות הנשארים ממכי[רת] החצר והבתים הנז׳ אחר שיגבה ויתפרע בעל המעות הנז׳ וב״ך כל החוב הנז׳ קרנא ופירי עספ״א. והיה הנשאר הוא שיך לנו ... ולעולם תהא יד בעל השטר דנא וב״ך על הע[ליונה] ויד כל המערערים נגדו על התחתונה ... וקבלנו עלינו ועב״ך להפיץ ולהסיר ולהדיח כל מין טוען ומערער אשר יצא לטעון על אותו חלק החצר והבתים הנז׳ המגיע לנו באיזה אופן שיהיה, בשגו״ש כתחז״ל כל נכסינו דאית לנו תחו״ש, להעמיד ולקים בידו החלק החצר והבתים הנז׳ ליותר יפוי כוח לפריעת החוב הנז׳ קרנא ופירי בכל זמן אשר ירצה בעל המעות הנז׳ וב״ך לגבות חובו הנז׳. כ״ז אמרו האשה הכ[בודה] והצ[דקת] מ[רת] סי[ניורא] רחל ת״ם הנז׳ הי״ו תחי[ה] ואח״ך מר בעלה הרב הנז״ל ... ירושלים ת״ו בש״א לח׳ כסלו מש[נתינו] הת״ר ושמונה עשר ליצירה ...

הצעיר נסים שמעון דואינייאס הי״ו
הצעיר רפאל חיים שלום הלוי הי״ו ס״ט
הצעיר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו

מ״א הח״מ הודאה גשו״ק וכמודה בבד״ח יכו״ץ[77] כתחז״ל שאיך הגיע ובא לידי החוב הכתוב לעיל וגם כתוב מעב״ל עספ״א ולהיות אמו״ץ ח״ש פעיק״ו ירוש׳ ת״ו ביום כד חשון ש׳ כת״ר והשו״ב וקיים.

הצעיר שלמה ב׳ אברהם ס״ט

יב

בפנינו הח״מ בא ... ח״ר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו ואמר לנו ... וכתבו שטר ... ותנו ביד האשה הכבודה והצנו[עה] מרת אסתר ת״ם,[77] אשת הרב הכולל או״ג[78] כמהר״ר ח״ר מנחם אלשיך יצ״ו, להיות בידה לעדות ולר״מ היות אמו״ץ נטלתי וקבלתי מידה סך אלף וחמש מאות גרוש טו״ת, והם כדי להתעסק בהם בתורת עיסקא ושותפו׳ למשך ששה חדשים רצופים נו״מ מהיום עשרים לחדש אדר משנתינו זאת תרי״ז ליצי׳ ... תנאי היה בינינו שבבא הזמן המוגבל הנז׳ אם אומר אני בעה״מ שעלה ריוח לחלקה לסך תשעים גרוש טו״ת מחויבת האשה הנז׳ להאמין אותי עפ״י דבורי דוקא ... פעה״ק ירושת״ו בש״א לחדש אדר שנת תרטו״ב ליצי׳ והשו״ב ונכון וקים.

הצעיר אברהם ב׳ יוסף פאפו
הצעיר יצחק ח״ר משה חיים יצ״ו
הצעיר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו

77 מודה אני החתום מטה הודאה גמורה, שרירה וקיימת וכמודה בבית דין חשוב יכונן בצדק.
78 אור גולל.

יג

בהנ"ו.

בפנינו הח"מ בא ... כמהר"ר עבדאל ב' משה חיים נר"ו וכה א"ל: אתם הוו עלי עד"ג ... וכתבו שטר כראוי ... ותנו ביד הכו[תב] יעקב קורדובירו הי"ו להיות בידו וביד ב"ך לעדות ולראיה מהימנא, היות אמו"ץ שנטלתי וקבלתי מידו סך אלף וחמש מאות אריות ממעות העוברות בשוק של חטים ובחנות הבשר טו"ת, כדי להתעסק בהם בתורת עסקא בכל מין עסק שיזמין לי השי"ת במשך שלשה חדשים רצופים נו"מ מיום שנים עשר לח' ניסן מש' התרטו"ב ליצירה ... ותנאי גו"ש מפורש היה בינינו שהכו[תב] הי"ו הנז' יקח בעד חלקו מהריוח סך חמשה וארבעים אריות בכל שלשה חדשים מזמן הנז', ושאר הריוח יהיה לי המתעסק, ואפילו אם יותיר הריוח מהסך הנז' יהיה לי המתעסק ואין להכו' הי"ו הנז' באותו מותר חלק כו"ע ... ובתשלום השלשה חדשים הנז' אם דרוש ידרוש הכו' הנז' את מעותיו אזיי תכף ומיד מחוייב אני וב"ך לפרוע לו הסך אלף וחמש מאות אריות הנז' ממעות הנז' והריוח אשר יעלה באותו פרק עספ"א בלי שום איחור ... בש"א לח' ניסן מש' התרטו"ב ...

הצעיר יעקב ברי"ן ז"ל הסופר ס"ט
יהושע יאודה ן' שושן ס"ט

יד

מ"א הח"מ ... איך נטלתי וקבלתי מיד האור כי טוב הח' הש' כה"ר אליהו פארידיס הי"ו סך אלף גרו[ש] בתורת עיסקא ושתפו' למשך ששה חדשים רצופים, נו"מ מיום ר"ח אייר משנתינו זאת תרטו"ב ליצירה ועו' לכל זמן שעיסקא הלזו קיימת, עפ"י תנאים אשר בכל שטרי התנאים ... וקבלתי שכ"ט במוקדם חלף עבודתי כדין תוה"ק. ועו[ד] תנאי היה בינינו שבבא הזמן המוגבל אם אומר לבעה"מ שכולה ריוח לחלק הנז' לסך חמשה ושבעים גרו[ש] חייב [להאמין] אותי עפ"י דיבורי דוקא ... בש"א לח' תמוז מש' תרטו"ב ליצירה ...

הצעיר עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו

טו

בפנינו הח"מ בא ... ח"ר עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו וכה אמ"ל: הוו עלי עד"ג ... ותנו ביד הכותב אליאו חיון יצ"ו ... איך אני מתחייב לו מו"מ סך שני אלפים ושני מאות אריות טו"ת ונתחייבתי לקבל פרע חוב הסך הנז' במשך שני חדשים שלמים נו"מ מהיום ר"ח אלול משנתינו זאת התרי"ז ליצירה בלי שום סירוב ועיכוב ודחייה כלל ועיקר וכל שום שאלת זב"ד[79] דנהוג ובלתי נהוג לדעת הב"ח.[80] ולביטחון חיובי הסך הנז"ל שיעבדתי להר' אליאו הכותב הנז' וב"ך כ"ן דאי"ל תהו"ש מקאג"ם דו"ד[81] להתפרעה מנהון הסך

79 זמן בית־דין.
80 הבעל חוב.
81 ובא כוחו כל נכס דאית לי תחות שמיא, מקרקעי ואגבן מטלטלי דקניתי ודאקנה.

הנז׳ ... כ״ז ששז״ק בלתי קקב״ד יב״ץ או בלתי כתוב הפירעון מאחריו ... בש״א לחדש אלול משנתינו זאת התרי״ז ...

הצעיר יהושע ן׳ יאודה שושן ס״ט
הצעיר יצחק ח״ר משה חיים ס״ט

מעבר לדף

מ״א הח״מ ... איך בעבור טובת הנאה שנטלתי מיד הרב הכולל ח״ר רפאל הלוי הי״ו, מכרתי והמכרתי לו ולב״ך עסק הכתו[ב] בשטר מע״ל, דהיינו שני אלפים ושני מאות, סך שני אלפים ושמונים אריות, והשאר מחלתי לו להלוה הנז׳ והסך שני אלפים ושמונים שמכרתי להר׳ הנז׳ הוא איהו וכל שיעבודיה דאית ביה בכתי׳ ובמסירה כתחז״ל. וכך אמרתי להרב הקונה הנ״ל: קני לך סך הנ״ל ... וגם נשבעתי ... שלא לימחול שופ״ק משט״ד [82] הכתוב מע״ל לשום נ״ש [82*] ... בש״א לח׳ אלול תרי״ז ...

הצעיר אליהו חיון ס״ט

טז

בפנינו הח״מ בא ... עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו וכה אמ״ל: אתם הוו עלי עד״ג ... וכתבו שטר ... ותנו ביד מע׳ הכותב כה״ר אליהו חאביליו הי״ו המ[כונה] מירקאדו, להיות בידו לעדות איך נטלתי וקיבלתי מידו סך ארבע מאות אריות טו״ת להתעסק בהם בתורת עיסקא ושותפות לזמן ששה חדשים רצופים שלמים נו״מ מיום שנים ועשרים לח׳ אב הנחמות מש׳ זאת התרי״ז, ועוד כ״ז ששז״ק עפ״י התנאים שיתבארו עשוין כתנאי בני גוב״ר ... עוד תנאי היה בנינו שאם לסוף הזמן הנ״ל אומר אני שעלה ריוח לחלקו לסך שלושים אריות מחוייב להאמין אותי ע״פ דבורי ... עוד תנאי היה בנינו שאם ימשך העסקא הליזו ויעבור מזמן המוגבל מע׳, נתנהג הכל עפ״י התנאים הנז״ל ... בש״א לח׳ רחמים מש׳ התרי״ז ...

והיתה לבאר כי מ״ש [83] למעלה שקנו מידו וחתמו בחדש רחמים משנת התרי״ז ט״ס [84] נפל, וכל הענין הנ״ל היה בחדש תשרי משנתינו זאת התרי״ח ליצירה. והכל שריר ובריר וקים שנית.

הצעיר נסים שמעון דואינייאס הי״ו
הצעיר רפאל חיים שלום הלוי הי״ו ס״ט

יז

בפנינו הח״מ בא ... ח״ר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו וכה אמ״ל ... וכתבו שטר ... ותנו ביד מע׳ החה״מ כה״ר שלמה חאביליו המו׳ בכור הי״ו ... איך נטלתי וקבילתי מידו סך חמש מאות גרו״ש טו״ת מירי אוזורי, להתעסק בהם בתורת עסקא ושותפות לזמן ארבעה חדשים שלמים, נו״מ מיום ב לח׳ אב מש׳ זאת התרי״ז ליצ׳ ... עוד תנאי היה

82 שום פרוטה קטנה משטר דנא.
82* נברא שבעולם.
83 מה שכתוב.
84 טעות סופר.

בנינו שאם בסוף הזמן הנ״ל אומר אני שעלה ריוח לחלקו לסך חמשה ועשרים גרו״ש מחויב להאמין ... כ״ז אמר בפנינו הח״מ הרב ח״ר עבדאל יצ״ו הנ״ל ... פה עה״ק ירוש׳ תובב״א בש״א לח׳ רחמים מש׳ זאת התרי״ז ...

והיה לבאר כי כל הענין הנ״ל היתה בחדש תשרי משנתינו זאת התרי״ח ליצירה וקנו מידו על הכל בחדש תשרי משנת התרי״ח ומ״ש למעלה ט״ס נפל והכל שריר ובריר וקים שנית.

הצעיר נסים שמעון דואינייאס הי״ו
הצעיר רפאל חיים שלום הלוי הי״ו ס״ט

יח

בפנינו הח״מ בא לפנינו ... ח״ר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו ואמ״ל: אתם הוו עלי עד״ג ... איך קבלתי מיד האור כי טוב החכם הש[לם] תם וישר כה״ר אליעזר בכר יצחק יצ״ו סך אלף ושלוש מאות גרו[ש] ... כדי להתעסק בהם בתורת עיסקא ושותפות למשך ששה חדשים רצו[פים] נו״מ מיום ר״ח אילול מש׳ תרי״ז ליצי׳ ... ועו[ד] תנאי היה בנינו שבבא הזמן מוגבל אם אומר לבעה״מ שעלה ריוח לחלקו לסך תשעים גרו[ש] חייב להאמין אותי עפ״י דבורי ... והיה לבאר שנתאחרה החתימה עד היום ש״א לח׳ חשון מש׳ זאת תרי״ח וקים.

הצעיר יצחק נחמה ס״ט
הצעיר יהושע יאודה ן׳ שושן ס״ט

יט

מודה אני הח״מ ... איך על הסך מאה וחמשים אריות מהכשר החובות שאני חייב למע׳ הרב והעצום כמוהר״ר אברהם [בר יוסף] פאפו נר״ו כאשר כתוב ומפורש יוצא בשטרות שבידו הדק היטב. עתה מו״מ אני מתחייב בחגו״ש כתחז״ל לפרוע הסך הנז״ל בעד חמשה עשר יום, נו״מ מיום כח לחו׳ כסלו ש׳ התרי״ח ליצי׳ עספ״א במשלם. ואני מתחייב לפורעם כל הסך הנז׳ ליד מע׳ הח׳ המרו[מם] כמה״ר שלמה הלוי המכו[נה] מירקאדו בושנאק הי״ו עד טו ימים הנז״ל. ואם לא אקיים מצות פריעה עד תום הזמן הנז׳ אני מתחייב ליתן סך חמשים גרו״ש בתו[ספת] קנס לתיקון ח״ס ז״ל ... בש״א לחו׳ כסלו מש׳ זאת הת״ר ושמונה עשר ...

הצעיר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו

כ

זאת תהיה לעדה ולראיה ביד מע׳ הרב המובהק כמוהר״ר ח״ר עבדאל בכמוהר״ר משה חיים נר״ו, היות אמו״ץ איך יש לי שטר עיסקא כמפו[רש] הסכום בשטר שבידי וגם הרבנים כמוהר״ר רבי דוד ן׳ שמעון נר״ו וכמוהר״ר וידאל קואינקאס[84*] נר״ו ערבים בדבר והנה

84* הוא דודו של הרב הנודע ר׳ בן־ציון קואינקה, עורך ׳המאסף׳.

קבלתי לחש׳ ריוח השטר עיסקא עד היום הזה ששה לח׳ טבת התרי״ח ליצירה סך אלף וארבעים אריות ועוד נתן לי בתו[רת] פיקדון שאקח בהלואה מאחרים קאשיקה ש״ך[85] ומדרש רבה ב׳ חלקים ונבאים א׳ ואחרונים שנים עם פי׳ רש״י. ועל הפיקדון נז׳ הניחם לי במשכון בעד שני מאות אריות ומעות הנז׳ שקבלתי מידו היה עובר המאגאר בששים גרוש ונאפוליון במאה, באופן כי קבלתי ממנו לחש׳ ריוח העיסקא עם המשכון נז׳ אלף ומאתים וארבעים אריות. ועד״א[86] וצדק ח״ש פעה״ק ירוש׳ ת״ו בש״א לח׳ טבת התרי״ח והשו״ב וקים.

הצב״י דוד חלואה סי״ט

בפנינו הח״מ חתם מע׳ הרב ח״ר דוד חלואה נר״ו וזו היא חתימתו, והודה מקבלת הסך הנז׳ הכ[תוב] למעלה, שקבל לחש׳ ריוח העיסקא ועד״א ח״ש בש״א לח׳ נז׳ והשו״ב וקים.

הצעיר יצחק חיים פיזאנטי ס״ט
ע״ה חיים אבושדיד ס״ט

כא

בפנינו הח״מ בא ... כמוהר״ר עבדאלה בכר משה חיים נר״ו וכה אמ״ל ... וכתבו שטר ... ותנו ביד הח״מ כה״ר שבתי סידיס הי״ו האמו״ץ שנו״ק[87] מידו סך שני אלפים גרוש טו״ת ועלו ובאו לידי במשלם עספ״א כדי להתעסק בהם בתו[רת] עיסקא לזמן משך שלשה חודשים רצופים, נו״מ מיום ראש חדש טבת דהאי שתא התרי״ח ליצי׳ ... פעה״ק ירושת״ו בש״א לחו׳ טבת מש׳ הת״ר ושמונה עשר ...
והי״ל[88] שנתעכבה החתימה עד ש׳ לחו׳ שבט מש׳ הנז״ל ...

הצעיר יצחק נחמה ס״ט
הצעיר יצחק ן׳ ס״ט
הצעיר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו

כב

בס״ד.
בפנינו אנחנו הח״מ בא ... ח״ר עבדאל ... יתנו ביד מעלת ה״ר כהר״ר דוד ן׳ שמעון ברכ״ה[89] משה זלה״ה ... איך נטלתי וקיבלתי מידו סך תשעה אלפים ושש מאות גרוש טו״ת, ובאו ליד, ורשותי במושלם עספ״א והם בידי בתו[רת] הלואת חן וחסד, ונתחייבתי לגדל פרע הסך הנז׳ ...

85 קופסה של כסף.
86 ועל דבר אמת.
87 שנטלתי וקיבלתי.
88 והיה לבאר.
89 בר כבוד הרב.

כ״ז הודה בפנינו אנחנו העדים הח״מ מעלת הרב הנז׳ ... פה ירוש׳ ת״ו משנת תרי״ח לפ״ק בש״א לאדר ...

הצעיר לוי [יפלח ?] ס״ט
ע״ה חיים אבישדיד ס״ט הי״ו
מודה אני על כל הנז״ל הצעיר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו

כג

... בא לפנינו מע׳ הרב החסיד כמוהר״ר עבדאלה ... ותנו ביד מעלת טובים השנים ה״ה מע׳ הרב כמוהר״ר דב״ש נר״ו והנו״מ[90] כה״ר דוד הכהן הי״ו, היות אמו״ץ איך נטלתי וקבלתי מאת מע׳ הרב כמה״ר דב״ש נר״ו הנז׳ סך שבע מאות גרושי[ם] טו״ת ומאת מעלת הר׳ דוד הכהן הנז׳ סך שמנה מאות וששים גרושי׳ טו״ת ס״ה אלף וחמש מאות וששים גרושי׳ טו״ת והם המה בתו[רת] הלואת חו״ח ומ״ז.[91] ומו״מ מחוייב אני לגדל פרע הסך הנז׳ לכל אחד ואחד הסך המגיע לו כנז׳ מהיום לכשידרש כל אחד מעותיו בלתי שום איחור ... וליותר בטחון מסרתי ביד מע׳ טובים השנים הנז׳ ספר תורה אשר הוא היום הזה בבהכ״נ של ק״ק המערבים יצ״ו והוא בידם בתו[רת] אפותיקי כדי להתפרעא מניה הסך הנז׳ עספ״א. ומו״מ האמנתי עלי ועב״ך למע׳ טובים השנים הנז׳ וב״ך כב׳ ע״כ על כל אשר יאמרו כי הוא זה ... בש״א לח׳ אדר ש׳ התרח״י ליצי׳ והשו״ב וקיים.

הצעיר לוי יפלח סי״ט
ע״ה חיים אבישדיד סי״ט

מודה אני ע״כ הנז״ל

הצעיר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו

כד

בפנינו הח״מ בא ... כמוהר״ר עבדאלה ... ותנו ביד מע׳ החה״ש כמה״ר חיים אבישדיד הי״ו, היות אמו״ץ איך מו״מ אני מחוייב לו סך ששת אלפים גרוש טו״ת ... ומו״מ אני מחויב לגדל פרע הסך הנז׳ להר׳ חיים הי״ו הנז׳ במשך חדש אחד, נו״מ מיום ש״א לח׳ אדר שנתינו התרי״ח ליצירה בלתי שום איחור ... ולבטחון החוב הנז׳ מו״מ שעבדתי למע׳ ה״ר חיים הי״ו הנ״ז וב״ך כל נכסי דאית לי תחו״ש מקואג״ם דקניתי ודאקנה בין שהם בארץ בין שהם בחו״ל ... ובשומעינו את דברי הרב הנז׳ קנינו מידו ... בש״א לח׳ אדר התרי״ח ליצירה והשו״ב וקיים.

וה״ל[92] שמה שכתוב לעיל בשט״ד שזמן פרעון הסך הנז׳ במשך חדש אחד צ״ל במשך שלשה חדשים נו״מ מהיום ש״א לח׳ אדר התרח״י הנז׳ ...

הצב״י מע״ט דב״ש [ר׳ דוד בן שמעון]
הצעיר לוי יפלח ס״ט

מודה אני ע״כ הנז״ל הצעיר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו

90 דוד בן שמעון ... והנבון ומעולה. על רב זה ראה במבוא הע׳ 7.
91 חן וחסד ומקנה זכות.
92 והיתה לבאר.

כה

בפנינו הח"מ בא ... ותנו ביד מעלת ... הרב יצחק משה חיים יצ"ו להיות בידו לעדות ... איך אני מתחייב הוב גו"ש ומ"ז[93] להר' יצחק הנז' וב"ך בסך ארבע אלפים ושש מאות וחמשים גרוש טו"ת ונתחייבתי לגדל פרע הסך הנז' ביום ר"ח סיון משנת תרי"ח ליצי' ... בש"א לחדש אדר משנתינו תרי"ח ...

הצעיר מנשה יחזקאל מטלון יצ"ו
הצעיר יוסף אטבול ס"ט

[מעבר לדף שטר כה]

מ"א הח"מ ... בעבור סך מה שנטלתי וקבלתי מיד האחים המבורכים הר' משה ישראל ואחיו הר' גבריאל ישראל הי"ו מכרתי ועברתי [!] לו שטר הכתוב מעל"ד מכירה גשו"ק ונשבעתי ש"ח שלא למחול משטר דנא שום פ"ק לשום נ"ש, כי אם היו תהיה להאחים הנז' דוקא ... ש"א לח' אדר שנת תרי"ח ליצירה ...

הצעיר יצחק ח"ר משה חיים יצ"ו

כו

בפנינו הח"מ בא ... כמוהר"ר ח"ר עבדאל ... ותנו ביד כה"ר יוסף איטבול ... איך נטלתי וקבלתי מידו סך מאה לירה נאפוליון זהב שהם עשרת אלפים גרוש טו"ת ועלו ובאו לידי ורשותי ... ונתחייבתי לגדל פרע הסך הנז' במשך חמשה וארבעים יום נו"מ מהיום שלשה לחדש טבת משנתינו זאת תרי"ח ליצי' ... בש"א לח' טבת ש' תרי"ח ...

הצעיר נסים שמעון דואינייאס הי"ו
הצעיר יצחק ב"ר משה חיים יצ"ו

מ"א ע"כ הנז"ל

הצעיר עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו

[מעבר לדף]

בפנינו הח"מ בא המו"ן[93] הר' יוסף אטבול יצ"ו הנז' מע"ל ואמר לנו: אתם הוו עלי ע"ג ... נתרציתי שיהא הסך מאה נפולאונים הכתובים מע"ל שחייב לי מע' הרב ח"ר עבדאלה יצ"ו מונחים בידו עד משך שנה תמימה, נו"מ מיום ר"ח אייר משנתינו היא ש' התרי"ח, וקבלתי עלי בלב שלם ובנפש חפצה שלא לתבוע להרב הנז' במשך השנה הזאת על חובי הנז' כלל וכלל לא, לא לתובעו בדיני ישראל ולא לתובעו לפני שום שר ושופט

93 גמור ושלם ומקנה זכות.
94 המשכיל ונבון.

כלל לא במחכמה יר"ה ולא בשום קאגיליריאה כלל, והכל נעשה ברצון גמור מבלי שום זכר אונס כלל ... בש"א לח[דש] אייר שנת התרי"ח ...

הצעיר שלמה ן' נחמיאס ס"ט
הצעיר רפאל חי שלום הלוי הי"ו ס"ט

אני הח"מ קריתי כל הנז' והבנתי אותו היטיב והתמתי בחתימת ידי ברצון גמור ושלם

הצעיר יוסף אטבול ס"ט

בפנינו הח"מ בא המו"ן הר' יוסף טבול יצ"ו וא"ל: אתם הוו עלי ע"ג ... שבעד סך שמונה וארבעים נפוליון אשר קבלתי ממע' הרב המובהק כמוהר"ר דוד בן שמעון יצ"ו מכרתי והעברתי שטרא דנא וכל שיעבודא דאית ביה בכתיבה ומסירה אשר כתבתי ומסרתי שטרא דנא ליד הרב הנז' וכך אמרתי למע' הרב הנז' הגבהה שטרא דנא וקנה ... וגם נשבע הר' יוסף הנז' ש"ח ... בש"א לח' מנחם אב תרי"ט ...

הצעיר יוסף (?) תורג'מאן ס"ט
הצעיר נסים ענ"י [עיני] יצ"ו
הצעיר יוסף אטבול ס"ט

כז

מ"א הח"מ ... איך אני מתחייב בחיגו"ש הלוואת חו"ח להנבון המעו[לה] כמהר"ר רחמים שלמה פ'יטל הי"ו סך חמש מאות וארבעה עשר אריות טו"ת וזמן הפירעון עד יום שמנה ועשרים אילול הבא עלינו לשלום משנתינו זאת התרי"ח לפ"ג ... בש"א לח' תמוז משנ' זאת התרי"ח לפ"ג ...

הצעיר עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו

כח

בפנינו הח"מ בא הרב ... ח"ר עבדאל ... ותנו ביד מעלת חתני ח"ר מורינו יחיאל בר אדון נר"ו ... איך נטו"ק מידו סך ארבעה אלפים אריות טו"ת ... ואני מתחייב ... לגדל פרע חוב הסך ארבעה אלפים הנז' במשך שלשה חדשים רצופים נו"מ מהיום יח לח' אב הנחמות דהאי שתא התרח"י לפ"ג, ובהגיע תשלום השלשה חדשים הנ"ל מחוייב אני לפרוע כל הסך הנז' ... בש"א לח' הנחמות דהאי שתא התרח"י לפ"ג ...

הצעיר יעקב הלוי ס"ט
הצעיר רפאל חי שלום הלוי הי"ו ס"ט

כט

מודה אני הח"מ על דבר שש מאות גרוש שאני חייב לרבי זלמן ח"ר מנחם[95] הי"ו נתחיבתי בע"ה מהיום עד ראש חודש כסליו לשלם לו סך הנז' בלי שום ספק ופתחון פה. ועל דבר אמת וצדק באתי על החתום ביום ו ראש חודש חשון שנת תרי"ט פעה"ק ירושלים תוב"ב.

הצעיר עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו

ל

בהנ"ו.

בפנינו הח"מ בא מע' הרב החסיד ח"ק כמוהר"ר עבדאלה ... ותנו ביד מע' הרב כמוהר"ר שלמה חאסון הי"ו להיות לעדות ולזכות ולראיה מהימנא ... שנטלתי וקבלתי ... סך ארבע מאות ושמונים גרוש' ממעות נאפוליאון ערך מאה גרוש' כל א' ... לזמן שלושה חודשים רצופים נו"מ מיום ר"ח שבט דהאי שתא התרי"ט ליצירה בכל מין עסק שיזמין לנו השי"ת במעות העסקא הנז' ובחלופהן הכל יתחלקו בנינו לחצאין ... ותנאי מפורש היה בנינו כתנאי בגוב"ר שלא אוכל להלוות ולהקיף ממעות העסקא הז' וחלופיהן לשום נב"ש כי אם דוקא ע"י משכון זהב וכסף ואשמור מעות העסקא הנז' והמשכורת בתי[בה] של ברזל תחת הקרקע ... בש"א לחדש שבט משנתינו זאת התרי"ט ...

הצעיר יצחק נחמה ס"ט
הצעיר אליהו חיון ס"ט

לא

בפנינו הח"מ בא ... כמוהר"ר עבדאלה ... ותנו ביד מע' החכם השלם והכולל עצו"ר כמוהר"ר שמואל פאייס הי"ו ... שנטלתי וקבלתי ... סך שלשה אלפים גרוש ממעות נאפוליאון לער' מאה גרוש כל אחד טו"ת ועלו ובאו כל הסך הנז' לידי במשלם עספ"א כדי להתעסק בהם בתו' עסקא לזמן שלושה חדשים רצופים נו"מ מיום ר"ח שבט דהאי שתא התרי"ט ליצירה ולהשתדל בהשתדלות נמרץ לכל מאמצי כחי לקרב הריוח ... וכל מין ריוח שיזמין לנו השי"ת במעות העסקא הנז' ובחילופיהן הכל יתחלק בנינו לחצאין ... ותנאי מפורש היה בנינו כתנאי בני גוב"ר שלא אוכל להלוות ולהקיף ממעות העסקא הנז' וחילופיהן לשום נב"ש כי אם ע"י משכון זהב וכסף ... עוד תנאי מפורש בנינו שאם יעלה מחצית הריוח הנוגע לחלק בעה"מ החרש"פ הנז' ע"כ המעות הנז' עד תשלום סך מאה ושתים גרוש' וחצי בעסק מעות הנז' בזמן הנז' מוטב ואם יעלה יותר מהסך הנז' אותו המותר יהיה לי המתעסק נוסף ע"ח המגיע לי ... בש"א לחדש שבט מש' זאת התרי"ט ...

הצעיר יצחק נחמה הי"ו ס"ט
הצעיר אליהו חיון ס"ט

95 כנראה הוא השד"ר ר' שניאור זלמן ב"ר מנחם מנדל שביקר בבבל ובהודו כמה פעמים. ראה הע' 14 למבוא.

ל"ב

בפנינו ח"מ בא מע' הרב ח"ר עבדאלה ... ונשבע ... שקבל טובת הנאה ממע' הרב ח"ר שלמה יחזקאל[96] נר"ו. נשבע ג"כ על דעתו וגם נשבע בפרטות שלא יוכל לקבל התירה כלל על שבועה הלזו והוא שלא יוכל להיטפל בענין הבעלי חובות אשר לו כידוע לא בענין פרעון ולא להתפשר עמהם כלל ולא לכתוב להם שום שטר חתום בעדים ולא מכת"י[97] כלל לא בדיני ישראל ולא בדיני עכו"ם לשום בע"ח בין נכרי בין ישראל כלל כי אם הכל יהיה עשוי ומסודר על יד מעלת הרב ח"ר שלמה עליון[98] נר"ו כי כל מה שיעשה מע' החה"ש נר"ו הכל קבלתי עלי בלב שלם ובנפש חפצה. וחומר השבועה רובץ עלי לקבל כל מה שיעשה מע' החה"ש עליון כאילו נעשה על ידי ממש ולהגיד כי ישר חתמתי שמי פה עיר קדשנו ירושלים תובב"א בשליש אחרון לחדש תמוז משנתינו התרי"ט והכל אמת ויציב ונכון וקיים.

הצעיר נסים שמעון דואינייאס הי"ו
הצעיר רפאל [חיים] שלום הלוי הי"ו ס"ט
הצעיר עבדאל ח"ר משה חיים יצ"ו

לג

להיות כי מע' הרב כמוהר"ר עבדאללה ... יש עליו נושים וב"ח הרבה פעה"ק ירושת"ו, ודחיקא ליה שעתא טובא והוצרך למכור איזה קרקע שהיה לו בהודו כדי לפרוע להב"ח והלואי יספיק לשליש ולרביע. ובכן מכר קרקעו הנז' כדי לפרוע כנז' והגה מע' הרב כמור"ר אליהו בכמוהר"ר מ"ח אחיו[99] נר"ו שלח לעכב מדמי המכירה סף כו"כ ואומר שע"פ כתבו של מע' הרב כמוהר"ר עבדאללה הי"ו נשאר חייב סך כו"כ,[100] וכתב שהוא יפרע מדמי מכירת הקרקע הנז'. ובכן הוצרך מע' הרב ח"ר עבדאללה הי"ו הנז' להגיש טענותיו בבי דינא יכב"ץ[101] וטען טענותיו בעד הכתב ההוא. ואנן בדידן שמענו טענותיו וישבנו ועיינו בדין בכל טענותיו וישבנו כמטהר וכמצרף, וראה ראינו שהדין עמו ושורת הדין נותן שדוקא הבעלי חובות אשר בשמם אשר כאן הם דוקא יתפרעו, ומע' הרב ח"ר אליהו הי"ו אין לו להתפרע מהמעות שכתב הרב ח"ר עבדאללה הי"ו שנשאר חייב לכיס הצדקה, כידוע ביניהם כלל.

וכבר הארכנו בדין זה וכתבנו פסק ארוך בכל פרטי הדין הזה מהטעמים אשר הארכנו בהם ע"פ טענותיו כנז', הלא הוא כמוס עמנו.[102] ולהיות אמו"ץ איך ע"פ דין תורתינו הקדושה לפי אשר הורונו מן השמים זכו הבעלי חובות ואין להכתב ההוא להתפרע כתבנו מעב"ד זה לראיה ממהימנא וחתמנו שמותינו פעה"ק ירושלם תובב"א באב הנחמות שנת התרי"ט ליצירה והכל שריר ובריר ונכון וקיים.

הצעיר אברהם אשכנזי ס"ט
הצעיר משה פארדו ס"ט
הצעיר אהרן עזריאל ס"ט

96 ראה במבוא.
97 מדין תורת ישראל.
98 ר' שלמה בן יחזקאל הנ"ל.
99 ר' אליהו ב"ר משה חיים נמצא בבגדאד.
100 כך וכך.
101 יכון בצדק.
102 לא ידוע לי אם נדפס.

לד

מודה אני הח״מ הודאה גשו״ק כתחז״ל כמודה בבד״ח, שאיך הגיע לידי החוב שיש לי על מע׳ הרב ח״ר עבדאל בכמוה״ר הרב ח״ר משה חיים יצ״ו ולא נשאר לי עליו שום טו״ת ולהיות אמו״ץ ח״ש פעה״ק ירו׳ תו״ב בש״א לח׳ כסליו דהאי שתא ש׳ כת״ר והשובו״ק.[103]

הצעיר אברהם חיים אבישי ס״ט

לה

בהיות שהרב ח״ק[104] לישראל כמוהר״ר עבדאלה הי״ו בכמוהר״ר משה חיים זצוק״ל היה חייב להרב רחמים שלמה יחזקאל דוד ה״י סך שני אלפים וחמש מאות וארבעה עשר גרוש׳ טו״ת, אי לזאת הן עתה בא קדמנא נחנא עדים הח״מ הר׳ רחמים שלמה יחזקאל דוד ה״י הנז׳ והודה בפנינו ... שקיבל כל החוב הסך הנז׳ במשלם עספ״א מיד הרב ח״ר שלמה יחזקאל יאודה ה״י בעד הרב ח״ר עבדאלה הנז׳ ה״י. ומ״מ לא נשאר לו להר׳ רחמים הנז׳ על הרב ח״ר עבדאלה ה״י הנז׳ שום טו״ת לא בשטר ולא בע״פ כלל כלל לא, וכל מין שטר אשר יצא מהיום על הרב הנז׳ ה״י דשייך להר׳ רחמים הנז׳ ה״י או מתוך פנקס וכיוצא הרי הוא בטל ומבוטל כחרס הנשבר ממש, כי כבר קיבל כל מעותיו הר׳ רחמים הנז׳ ה״י עד גמירא, ולא נשאר לו מו״מ על הרב הנז׳ וב״ך שום טו״ת ... ח״ש פעה״ק חבש״ו בח׳ כסליו שנתינו זאת הת״ר ועשרים ליצירה. והכל שריר ובריר ויציב ונכון וקיים.

הצעיר משה בכר דוד קמחי ס״ט [גם חותמת]
הצעיר נסים קאפילוטו ס״ט [גם חותמת]

מ״א ע״כ הנז״ל
הצעיר רחמין שלמיה [!] יחזקיאל דויד

לו

מ״א הח״מ ותהיה ח״י[105] זאת נאמנת עלי ... שנטלתי וקבלתי מיד הכותב חיים פנחס ׳פאדרו׳ הי״ו בתורת הלואה חו״ח[105*] סך חמשים ליראס טורקאס טו״ת עין, ועלו ובאו לידי ורשותי עספ״א. ומו״מ[106] נתחייבתי לגדל פרע הסך חמשים ליראס טורקאס הנז׳ עין במשך ארבעה חדשים רצופים, גו״מ מיום ר״ח טבת מש׳ כת״ר בלתי שום איחור ועיכוב ... ולביטחון הסך הנז׳ לזמן ארבעה חדשים כנז״ל, מו״מ שעבדתי להכותב חיים הנז׳ ולב״ך כ״ן דאית לי תחו״ש[107] ... בש״א לחדש טבת מש׳ כת״ר ...

הצעיר עבדאל ח״ר משה חיים יצ״ו

103 והכל שריר ובריר וקיים.
104 חסידא קדישא.
105 תתימת ידי.
105* חן וחסד.
106 עד סוף פרוטה אחרונה, ומעתה ומעכשיו.
107 כל נכסי דאית לי תחות שמיא.

לז

בהיות שאני הח"מ היה לי שט"ח מזכותי שנתחייב לי מע' רב ח"ק לישראל כמהר"ר ח"ר עבדאל ח"ר משה חיים נר"ו מסך ששה אלפים אריות, וקבלתי כמו שקבלו כל הבע"ח כידוע, ועלו ובאו לידי עספ"א, ולא נשאר לי ולב"ך שום טו"ת על הרב הנז' ועל ב"ך. וכל מן שטר אשר יצא מתח"י או מתחת ב"ך מהרב הנז', בין מקודם זמן הכתוב למטה ובין לאחר זמן, הרי אני מודה הודאת גשו"ק כבבד"ח שהוא בטל ומבוטל כחרס הנשבר וכדבר שאין בו מעש, ולא יועיל כו"ע לא בדינ"י [108] ולא בעש"ג [109] ... ירושת"ו ביום ר"ח אדר משנת כת"ר ...

הצעיר חיים פנחס 'פאדרו'! ס"ט

לח

בהיות שבא לפנינו אנן ב"ד דח"ל עזיר רחמים ששון יצ"ו, וה[ודה] הודאה גמורה שקבל ונטל מיד היקר הר' ראובן יחזקאל יהודה [110] [יצ"ו סך] ארבעה לירא סכ"ת עוץ מחלק המגיע לי מדמי החמישים ליר[א סכ"ת] חוואלה [111] ששלח אותם הרב ח"ר עבדאל ח"ר משה חיים הי"ו לו [ו...] יצחק על היקר הר' ראובן הנז', והגיעו ובאו לידו הארבעים לירה הנז' משלם עד ספ"א. ולראיית האמו"ץ כתבנו וחתמנו שמותינו פה בגדאד יע"א, והיה זה בשליש ראשון לחודש אלול שנת חמשת אלפים ושש מאות ועשרים ליצירה. והכל שריר ובריר וקיים.

הצעיר עובדיא אברהם הלוי ס"ט
הצעיר ששון אליהו ח"ר משה הלוי יצ"ו
הצעיר נסים אהרן אלייה כהן יצ"ו

לט

בהיות אמת וצדק אנחנו עדים ח"מ בא לפנינו עזיר רחמים ששון יצ"ו, וא"ל אתם הוו עלי עדים גמורים וקנו ממני גו"ש אג"ס, וכתבו בכל לשון של זכות ויפוי כח, וחתמו ותנו ביד מעלת הרב הכולל כמה"ר ח"ר עבדאל נר"ו בן מורינו ועט"ר הרב הגדול כמוהר"ר משה חיים זלה"ה, להיות בידו וביד באי כחו לראיה ולזכות, שאיך אני מודה לפניכם הודאה גשו"ק כתחז"ל כמודה בב"ד חשוב שבישראל, שקבלתי ונטלתי מיד הגביר הר' ראובן יחזקאל יאודה יעקב סלימאן הי"ו סך ששים זהב לירה מג'ידי, מצד חלק המגיע לי מסך המאה זהב לירה מג'ידי שיש לנו אני ואחי יצחק על הרב ח"ר עבדאלה הי"ו הנז"ל, והגיעו ובא לידי הששים זהב לירה הנז"ל משלם עד ספ"א. ומעתה ומעכשיו לא נשאר לי ולא

108 בדיני ישראל.
109 בערכאות של גוים.
110 ע"ע א' בן־יעקב, יהודי בבל מסוף תקופת הגאונים עד ימינו, ירושלים תשכ"ה, עמ' קפח—קפט.
111 שטר־העברה.

לבאי כחי לא על הרב ח״ר עבדאל הי״ו הנז״ל ולא על באי כחו, הן מצד הששים זהב לירה הנז״ל הן מכל שום צד ואופן שבעולם, לא ממונא ולא דררא דממונא ולא כל מדי דמתקרי נכסי, ולא טענה ולא תביעה ולא תלונה ולא שבועה, לא קלא ולא חמורה ולא גלגול שבועה ולא אפי׳ חר״ס [112] כלל.

וליותר יפוי כח הרב ח״ר עבדאל הי״ו הנז״ל, מודה אני לפניכם הודאה גמורה שאפי׳ יודע אני בבירור גמור ושלם שיעלה לי עוד אצלו עד סך ששים זהב לירה בלי גוזמא, עם כל זה מעתה ומעכשיו מחלתי לו בסך הנז״ל מחילה גמורה שרירה וקיימת, כדת וכהלכה כתחז״ל, מחילה בעולם הזה ומחילה בעולם הבא. גם מודה אני לפניכם שלא מסרתי מודעא, וגם מבטל אני לפניכם כל מיני מודעי ומודעי דמודעי ומודעי דנפקי מגו מודעי ע״ס כל המודעות שבעולם.

ואם באולי אמרתי דבר או דברים שמאותו דבר או מאותם הדברים נמשך ביטול או פיסול או גרעון כח לכתיבת זה השטר וחתימתו וכתיבתו, מעתה הרי אני מבטל אותו דבר ואותם הדברים ושטר זה יהא כשר וקיים. וגם אם באולי המצא ימצא עד או עדים שיעידו בין בכתב בין בעל פה שיאמר שאמרתי דבר או דברים שמאותו דבר או מאותם הדברים נמשך ביטול או פיסול או גרעון כח לכתיבת זה השטר וחתימתו ונתינתו, מעתה הרי אני פוסל לפניכם אותו העד ואותם העדים ושטר זה יהיה כשר וקיים. וקבלתי עלי סברת הפוסק המקיים כל אופן ואופן מאופני שטר זה, אפי׳ היא סברא יחידית, הפך כל הפוסקים והפך ממה שפסק מרן ז״ל בשה״ט [113] קבלתי עלי כהל״מ. כ״ז [114] א״ל אנחנו עדים ח״מ עזיר הנז״ל ואנחנו עדים ח״מ קנינא מידו בקגו״ש אג״ס במדל״ב על כל הנז״ל. גם נשבע לפנינו ש״ח ע״ד המב״ה וע״ד הנ״ב וע״ד לאשר ולקיים כל מאי דכתיב ומפורש לעיל בביטול וכו׳ ובפיסול וכו׳ ע״ד הרשב״א זלה״ה. וחומר וחוזק שטר זה כחומר וכחוזק של שטרות הכשרים הנהוגים בישראל העשויים כהוגן וכתחז״ל, דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי. והכל היה בכל חזוקי סופר. ולראיית האמת והצדק כתבנו וחתמנו שמותינו פה בגדאד יע״א, והיה זה בששה ועשרים יום להודש שבט שנת חמשת אלפים ושש מאות ואחד ועשרים ליצירה. והכל שריר ובריר וקיים.

הצעיר עזרא רחמים חיים שלמה משה גרג׳י יצ״ו
הצעיר דוד יהודה שמאש כוהן יצ״ו

במותב תלתא כחדא הוינא אנן ב״ד דח״ל כד הנפק שטרא דנא קודמנא ואתברר לנא דדא איהי חתימת ידיהו דתרי סהדייא אלין דחתימי בשטרא דנא ומדאתברר לנא דדא איהו חתימת ידייהו אישרנוהי וקיימנוי כדחזי ואתקיים.

הצעיר עובדיא אברהם הלוי ס״ט
הצעיר ששון אליהו ח״ר משה הלוי יצ״ו
הצעיר נסים אהרן אלייה כהן יצ״ו

112 חרם סתם.
113 בשולחנו הטהור, כלומר בשולחן ערוך.
114 כהלכה למשה מסיני. כל זה.

מ

בהיות אמת וצדק אנחנו עדים ח"מ בא לפנינו יצחק רחמים ששון יצ"ו וא"ל אתם הוו עלי עדים גמורים וקנו ממני קגו"ש אג"ס וכתבו בכל לשון של זכות ויפוי כח, וחתמו וקנו ביד הרב הכולל ח"ר עבדאל נר"ו בן מורינו ורבינו הרב הגדול כמוה"ר משה חיים זלה"ה, להיות בידו וביד באי כחו לראיה ולזכות שאיך אני מודה לפניכם הודאה גמורה שרירה וקיימת כתחז"ל שקבלתי ונטלתי מיד הגביר הר' ראובן יחזקאל יאודה יעקב סלימאן גר"ו סך ארבעים זהב לירה מצד חלק המגיע לי מסך המאה זהב לירה מג'ידי שיש לי ולאחי עזיר על הרב ח"ר עבדאל הנז"ל, והגיעו ובאו לידי הארבעים זהב לירה הנז"ל במשלם עד ספ"א ומעתה ומעכשיו לא נשאר לי ולא לבאי כחי לא על הרב ח"ר עבדאל הנז"ל ולא על באי כחו הן מצד הארבעים זהב לירה הנז"ל ...[115]

פה בגדאד יע"א והיה זה בשמונה ימים לחודש אדר שנת חמשת אלפים ושש מאות ואחד ועשרים לבריאת עולם. ודין קייומיה בשיטה ששית חבת הן ככתבה על הנדר והכל שריר ובריר וקיים.

הצעיר עזרא רחמים חיים שלמה משה גרג'י יצ"ו
הצעיר אהרון משה צאלח יצ"ו

במותב תלתא כחדא הוינא אנן ב"ד דא"ל ...

הצעיר עובדיא אברהם הלוי ס"ט
הצעיר ששון אליהו ח"ר משה הלוי יצ"ו
צעיר נסים אהרן אלייה כהן יצ"ו

מא

[מ"א] ח"מ בא הנו"מ כהר שלום חי נסים של ... יצ"ו וא"ל: אתם הוו עלי עד"ג וקנו מיד קגו"ש ... ותנו ביד מי שמוציא שטר זה היות אמו"ץ [איך] נטלתי וקבלתי מיד מי שמוציא ... [לי]רא טורכ"א [טורכית] טו"ת כדי להתעסק בתורת עסקא ושותפות ונעשה השותפות ... להתעסק בהם שלושה חדשים גו"מ מזמן הנז' למטה בשטר זה וכבר קבלתי ... בעד עסק השותפות הנ"ל וכל מין ריוח אשר יזמין לי השי"ת ממעות האלו שאקח אני מכל עשרה חלקים של ששה חלקים לי לעצמי ... ולהיות אמו"ץ ח"ש פעה"ק ירושת"ו ביום אחד ועשרים לחודש מנחם יה"ל שנת [ת"ר] ועשרים ליצירה והכל שריר ובריר וקים וקים.

נסים ענ"י יצ"ו
הצעיר עזרא די מרקדו הי"ו ס"ט

במותב תלתא כחדא הוינא ...

הצעיר רחמים שלמה הלוי ס"ט
הצעיר יעקב שאול אלישר ס"ט
אפרים ב' משה ס"ט

115 ההמשך מלה במלה כמו בשטר הקודם מס' לט.

מב

בפנינו עדים הח״מ הנו״מ[116] כה״ר משה חי אברהם חיים הי״ו מדעתו ורצונו הגמור בלי שו״ץ סא״ך[117] אלא בל״ש ובנ״ח ובדש״ו[118] הודה הודאה גמורה שו״ק כמודה בבד״ח, היות אמו״ץ שנו״ק מיד הרב המובהק כמוהר״ר יוסף הכהן חסיד הי״ו מימעות הידועו׳ אצלו והם בידו בתורת עסקא לזמן שלשה חדשים נו״מ מהיום המשה עשר לחדש תמוז מש׳ זאת ש׳ התרכ״ו ליצירה, והתנו ביניהם שתעס׳ המתעס׳ הנז׳ במעות הנז׳ בזמן הנז׳ בכל מין עסק מו״מ שיזמין לו השי״ת וכל מין ריוח ושבח שיהיה בעסק הנז׳ הכל יתחלקו ביניהם לחצאין ... עוד התנו שאם יעלה מחצית הריוח הנה מה טוב ... עו׳ י״ל שהמתעס׳ הנז׳ מסר ביד בעה״מ[119] הנז׳ לבטחון חוב הנז׳ כדין אפותיקאי מפורש כדי שיגבה החוב מהם תופ׳ עסופ״א, דהיינו איל זהב אחד מישקאל עשרים מיטיקלוש וזהוב אחד משלשה מאג׳אדיש חסר ורוסטיק״ה אחד שש עשרה זוריט קוסטאט וחמישה רוסוליט פודדון וחמישה חצי מינדוחיאיש וגם איסקרי ב׳אנייא כסף דארגואלי משומנים דראמא״ש מו״מ וגם מגילה של כסף עם הקלף שיש ד׳ מאה ועשר במו״מ. וגם פוליאטיקו כסף דר׳ אחד ועשרים מו״מ.

כל זה מסר בידיו והאמין עליו ועב״ך. וקנינן בש״א לח׳ תמוז מש׳ התרכ״ו ליצירה פעה״ק ירוש׳ תובב״א והכל שו״ב וקיים.

בן ציון בכמוהר״ר אברהם עלי היו ס״ט
הצעיר חיים הלוי הי״ו ס״ט

מ״א על כל הנז״ל

הצעיר משה חי אברהם חיים יצ״ו

מג

בפנינו עדים הח״מ הנו״מ כה״ר חי אברהם חיים הי״ו מדעתו ורצונו הגמור ... שנו״ק מיד הח׳ גומר״ו[120] כה״ר אליהו הכהן חסיד הי״ו סך ארבעים ליראס טורקאס זהב עין, והם בידו בתורת עסקא לזמן שלשה חדשים נו״מ מהיום ר״ח חשון מש׳ זאת ש׳ התרכ״ז ליצירה והתנו ביניהם שיתעס[קו] המתעס[קים] הנז״ל בממון הנז׳ בזמן הנז׳ בכל מין עסק ...

ועוד י״ל שהמתעס׳ הנז׳ מסר ביד כמה״מ הנז׳ פירלה עשרה מיטיקאדיש כמו״מ וזוג אחד אבדיזיט עם דיאמנטיש ועו׳ זוג אחד אבדיזיט עם אלמנטיש ועם שלשלת זהב, ועו׳ אבדש אחד עם דואמנטי ואילל אחד זהב קטן שיש ארבע וחצי מושיק אליש במו״מ, ועו׳ ריסטה אחד עם שמונה וארבעים מינדוריאיש וכיוצא ושלשה מאחמודיאש ושנים ועשרים חצי חאיריאיש. כל זה מסר בידו לבטחון מעות הנז״ל ... בש״א לח׳ חשון מש׳ התרכ״ז ליצירה פה עיה״ק ירוש׳ תובב״א והכל שו״ב וקיים.

יהודה די בוטון
שלמה הכהן

מודה אני ע״כ הנז״ל

הצעיר משה חי אברהם חיים יצ״ו

116 הנכבד ומעולה.
117 שום צד סרך אונס כלל.
118 בלב שלם ובנפש חפצה ובדעת שלימה וצלולה.
119 בעל המעות.
120 גדול ומרומם (?).