

הרב ישראל דנרוביץ

מגיד שעורי הירושלמי בקול הדף
מח"ס הנחמדים מזהב, ערד

"וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָאִים בִּירוּשָׁלַם אֶת

חַג הַמִּצּוֹת שִׁבְעַת יָמִים בְּשִׂמְחָה גְּדוֹלָה..." (דה"ב ל כא)

Tablet.org

'הא לחמא עניא' – השפה הארמית בירושלים, לשמחה או לעצב?

תעלומת פירוש תמוה המסביר את פשר קביעת 'הא לחמא עניא' בשפה הארמית בכך שבירושלים היו מדברים בארמית בלשון שמחה, דבר מוזר כשלעצמו, מה גם שבתלמוד הירושלמי מפורש שהשפה הארמית נועדה לדברי צער ויגון, עד לגילוי המפתיע של גירסה קדומה ההופכת את קערת הפירוש על פיה

ההסבר המחודש של ה'שבלי הלקט' ו'תניא רבתי' זאת בלשון ארמית, לפי שבירושלים היו מספרים בארמית לשון שמחה..."

שהרי בבבל ניתקן

לפני שנפתח בדיון סביב משמעות תירוץ זה נקדים ונאמר שהן ה'תניא רבתי' והן ה'שבלי הלקט', וכן עוד מרבתינו הראשונים, מביאים הסבר נוסף להיות הקטע 'הא לחמא' בשפה הארמית, ואף הוא קשור לשפת הדיבור שרווחה בימים אלו, ובלשונם: "מה שאומרים אותו בלשון ארמית, לפי שהוא היה הלעז שלהם, שהרי בבבל ניתקן ואומרים אותו בלעז כדי להבין הנשים והתינוקות".

ה'תניא רבתי' מביא הסבר זה בשם 'מורי הרב חביבי', וה'שבלי הלקט' מביא הסבר זה בשם 'מורי הרב ר' יהודה אחי שני נר"ו', ורבינו החיד"א כבר מציין ('שם הגדולים' מער' ספרים אות ת ס" ע) שהכוונה היא לאותו חכם, הלא הוא רבי יהודה בן רבי בנימין הרופא, אשר היה אחיינו של בעל 'שבלי הלקט'; ובעל 'תניא רבתי' הניח באמתחתו מאשר ראה בספר 'שבלי הלקט' (יצוין למאמרו של י"צ פיינטוך 'תניא רבתי' שראה אור במאסף סיני כרך פ, ולדעתו אין הדבר מוכרח).

הקטע 'הא לחמא עניא' הפותח את סדר ההגדה של פסח הוא גם הקטע השונה והיוצא דופן מכל סדר ההגדה. קטע זה הוא היחיד שכמעט כולו נאמר בשפה הארמית ולא בלשון הקודש שהיא השפה השלטת ברובה ככולה של ההגדה.

רבתינו הראשונים כבר התחבטו בשאלה זו מפני מה נשתנה קטע זה שהוא אינו בלשון הקודש כשאר ההגדה אלא בלשון הארמית, וכמה תירוצים נאמרו בזה. במאמרינו הנוכחי נדון בתירוץ מעניין ומחודש, אשר הרעיון העומד בבסיסו הוא מוזר ותמוה ביותר ועד כדי כך שכל אלו שתהו על קנקנו לא העלו בידם דבר ברור.

כך הובא בספר 'תניא רבתי' (סימן מח, בפירוש ההגדה): "יש מפרשים למה אומרים בבא זו בלשון ארמית, לפי שבירושלים היו מספרים בארמית בלשון שמחה".

כידוע, כל דבריו של ספר 'תניא רבתי' שאובים מדברי ספר 'שבלי הלקט', ושם אכן הדברים מופיעים במפורש, בשינויים קלים של אותיות בודדות. וכך הוא ב'שבלי הלקט' (סדר פסח ס" ריח): "יש מפרשים למה אומר בבא

הרוגש של בן החורין, ואין לך מתאים יותר מכך שקטע זה המסמל את החירות יאמר בשפה שאיתה מדברים בלשון שמחה.

מה לקטע זה ולירושלים

ראוי שנבחין שבהסבר זה לא מציינים הראשונים שהקטע נתחבר בירושלים ולשם כך הוא נקבע בשפה הארמית. אלא זו בלבד נאמר, שמפני שבירושלים היו מספרים בארמית בלשון שמחה, לפיכך קטע זה (שייתכן והוא נתחבר במקום אחר) נתקן בשפה הארמית.

בהשקפה ראשונה לא ברור כיצד אנו באים כאן אל העיר ירושלים ממוש כל הארץ. אכן, אנו מבינים שקטע זה ראוי שייאמר בלשון שמחה מחמת היותו מבטא את החירות שבלייל הסדר, אולם עדיין אין אנו יודעים מדוע נבחרה דווקא לשון השמחה של בני ירושלים, ולא לשונות שמחה של כל מקום אחר.

אין ספק שכל בן ישראל באשר הוא שם נכספה וגם כלתה נפשו לעיר זו שהכל מעלים אליה, אך אין בכך די כדי להבין מדוע נבחרה לשונם השמחה של יושבי ירושלים, בעוד שבכל מקום אין לשפה זו כל משמעות של שמחה.

חשוב להבחין כי הקשר המיוחד של קטע זה של 'הא לחמא' עם העיר ירושלים בא לידי ביטוי גם בגירסה שהביא לנו הגאון מווילנא, בה לדעתו אין צריך לומר 'לשנה הבאה בארעא דישראל' אלא כך הוא שיש לומר: 'לשנה הבאה בירושלים' (ראה כך בפירוש הגר"א, בתוך הגדה של פסח 'מגדל עדר' וילנא תרנ"ג).

אנו רואים כאן בקטע זה של 'הא לחמא עניא' דגש מיוחד שניתן על ירושלים, הן בקביעתו בשפה הארמית – שפת השמחה של בני ירושלים, והן בבקשה 'לשנה הבאה בירושלים', ועלינו להבין את טיבו של קשר זה.

לגופם של דברים, הסבר זה הוא ברור ופשוט ביותר: ארמית שימשה כשפת הדיבור המקובלת בארץ בבל שבה נתקן אמירת קטע זה, והמון העם כמו הנשים והתינוקות לא ידעו לשוחח בשפה אחרת. כך שהפרקטיקה מחייבת שעל מנת שיבינו הנשים והתינוקות את הנעשה ונשמע בלייל הסדר צריך לכל הפחות שהקטע הראשון שבהגדה, שהוא מהמרכזיים והחשובים שבהגדה, ייאמר בשפה הארמית. ואף יותר מכך: הרי קטע זה הוא הזמנה לכל דכפין, ואם ברצוננו שגם דלת העם יבינו את ההזמנה הרי שהוא צריך להיאמר בשפת הדיבור העממית שהיא השפה הארמית.

לשמחה מה זו עושה

לעומת הסברו של רבי יהודה בן רבי בנימין הרופא שהוא פשטני ביותר: השפה נקבעת לפי מקום התקנה, וכיון שבבבל דוברת הארמית נתקן הקטע לפיכך הוא נכתב בשפה המקומית, הרי שההסבר הראשון המיוחס ל'יש מפרשים' מייחד את הארמית לדיבור בעיר ירושלים, שבה היו רגילים בעתות שמחה לספר ולדבר בשפה הארמית.

נראה איפוא שמתקני קטע זה של 'הא לחמא עניא' ראו בו ביטוי לשמחה מיוחדת, כך שהם הבינו שמן הראוי לכותבו עם השפה המיוחדת לדברי שמחה. הסבר זה עולה יפה עם פירושם של רבותינו הראשונים המטעימים שבקטע זה אנו באים להדגיש "כי כשהיינו כמצרים היה לנו לחם צר ומים לחץ במדה במשקל ובמשורה, ועתה יש לנו אכול ושבע והותר לחם ויין דרך חירות" (ריטב"א בפירושו להגדה, ועוד מהראשונים). ומדרך החירות היא להזמין סועדים נוספים להשתתף בארוחה, כך שזוהי הסיבה להזמנת כל דכפין וכל דצריך לבוא לאכול ולהשתתף בסעודת החג.

ברור הוא שהמאפיין הראשי של החירות הוא השמחה העצומה המתפרצת מליבו

הכיסופים לירושלים

ניתן להטעים את הדברים עם רעיון נוסף מבית מדרשו של בעל 'שבלי הלקט', שאם כי הוא לא מקשר במפורש את שני העניינים, מכל מקום הרי הם משלימים זה את זה כמין חומר.

01/09/2018

באותו סימן בהלכות סדר הפסח שממנו העתקנו את דבריו לעיל, הוא מאריך להסביר שההתייחסות בקטע זה של 'הא לחמא עניא' לקרבן הפסח היא לזכר בעלמא. ישנן עכבות הלכתיות לרוב שאינם מאפשרות לכל דכפין לבוא ולהשתתף באכילת הפסח, מה גם שכלל אין אנו מקריבים כיום קרבן פסח, אלא שהכל נאמר כזכר לאותם הימים שבית המקדש היה קיים.

01/09/2018

גם התפילה שאנו נושאים בסוף הקטע היא על דרך זה: "אחרי שהזכרנו ענין פסח צריכין אנו להזכיר דברי נחמות להרחיב לב אומרי ההגדה. כלומר, אע"פ שאנו עתה בגלות ובעבדות ואין אנו יכולין לעשות פסח כראוי, כבר הבטיחנו המקום להוציאנו מעבדות לחרות מן הגלות הזה להושיבנו בארץ ישראל כבראשונה. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו לקיים לנו הבטחתו בשנה הזאת שנעשה פסח של שנה הבאה בירושלים".

אם ניתן אל ליבנו להתבונן בזה הרי שמיד נראה כאן את הקשר עם ירושלים, שהרי קרבן פסח אינו נאכל כי אם בין חומות העיר ירושלים. כך שאם אנו ממקדים את התפילה בהקשרה לקרבן פסח, בוודאי שאין מקום לבקשה 'לשנה הבאה בארעא דישראל' אלא צריך לומר 'לשנה הבאה בירושלים' ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון.

זוהי כמובן גם הסיבה שאנו מעלים את ירושלים על ראש שמחתנו, באמירת קטע זה בשפה הארמית שבה בני ירושלים מדברים

הודפס מאתר אוצר החכמה tablet.otzar.org עמוד 169

בלשון שמחה, שהרי לעת הזאת שמחת עולם תהא על ראשינו.

מדוע לא 'האי לחמא'

בכוחו של יסוד פירוש זה לתרץ באופן מפתיע ומקורי קושיה מעניינת שנתחבטו בה רבותינו הראשונים. רבינו דוד אבודרהם בפירושו על ההגדה מביא בשם בעל 'מחזור ויטרי' לדקדק מדוע הלשון כאן הוא 'הא לחמא' ולא 'האי לחמא', בעוד ש'לחם' הוא לשון זכר ואילו 'הא' הוא לשון נקבה, והיה מתאים יותר לומר בזה 'האי לחמא'.

האבודרהם מביא שה'מחזור ויטרי' כותב שלמעשה אין זה תימה כל כך, כיון שמצאנו פעמים שמשתמשים עם תיבת 'הא' גם בלשון זכר. אך יש שהעירו על הדוחק המסוים שבתירוץ זה, שאכן גם באותם מקומות עלינו להבין מדוע לא נשמרו בהם כללי הדקדוק (ועיין בספר התשבי מערכת הא, ובמה שכתב על זה הגאון היעב"ץ בהגהותיו 'עזר אור').

יצוין שבמחזור ויטרי הנדפס שלפנינו לא מופיע כלל דיון בעניין זה, וברוך המקום שמסר עולמו לשומרים רבינו האבודרהם שהעתיק את הדברים לפירושו, שאם לא כן לא היינו זוכים לפנינה יקרה זו.

קיימים תירוצים נוספים לשאלה זו (ראה בפירוש הרוקח להגדה, ועוד). אך יודגש שיש הטוענים שגירסת רבותינו הגאונים כאן היא 'האי לחמא', ואכן מטעם זה ש'הא' הוא לשון נקבה שאינו מתאים להשתמש בו כלפי לחם שהוא לשון זכר (ראה 'גנזי שכטר' ח"ב עמוד 259 הערה 24).

האי תנא ירושלמי הוא

ואמרתי בזה מילתא בטעמא, שרבינו ה'שבלי הלקט' דלא לן חספא ואנא אשכחן מרגניתא טבא, שבזה שגילה לנו שסדר 'הא לחמא עניא' נתקן "לפי שבירושלים היו מספרים בארמית לשון שמחה", הרי שבזה מתורצת קושיית הראשונים הפלא ופלא.

שלא דנו בדבריו. כך שגם לעת אשר הילכנו בין טיפות המידע הזעירות שכן הגיעו לידינו עדיין נותרנו יבשים.

מן הקצה אל הקצה

יגעתי ולא מצאתי הן בשני התלמודים והן במדרשי חז"ל כל אסמכתא לתיאוריה זו שאנשי ירושלים היו מדברים בארמית בלשון שמחה. יתירה על זאת, גם בלי להצטמצם לעיר ירושלים, לא מצאתי כל קשר בין השפה הארמית לדיבור בה בלשון שמחה.

והאחרון הכביר עד כי לא יאומן כי יסופר, שמצאתי את ההיפך הגמור והוא שהשימוש הנאה ביותר לשפה הארמית היא לדברי צער ויגון, שכן כך שנינו בתלמוד הירושלמי במסכת מגילה (פ"א ה"ט): "אמר רבי יונתן דבית גוברין: ארבעה לשונות נאים שישתמש בהן העולם, ואילו הן: לעז לזמר, רומי לקרב, סורסי לאיליא, עברי לדיבור".

מפרש הירושלמי הקדמון רבי שמואל יפה אשכנזי בספרו יפה מראה מסביר ש'סורסי' שזוהי השפה הארמית יפה לקינה – לקונן ולומר בה דברי צער ויגון. הפני משה מוסיף ומטעים שזהו על משקל הלשון 'אלי ציון ועריה' (קינות לתשעה באב).

מפורש יוצא מדברי הירושלמי שהשימוש הנאה ביותר לשפה הארמית הוא לקינה ונהי – שזהו כמובן ההיפך הגמור מלשון שמחה וששון, וכיצד איפוא כותב ה'שבלי הלקט' וה'תניא רבתי' שבירושלים היו מספרים בשפה הארמית בלשון שמחה.

קינה על החורבן

אם נעצור כאן ונתעלם מדברי הראשונים המקשרים את קטע זה של 'הא לחמא' הנאמר בארמית עם לשון השמחה, הרי שדברי הירושלמי ההפוכים בקובעם כי 'סורסי לאיליא' – הם עצמם יכולים לשמש טעם נאה וחדש על כך שדווקא קטע זה של 'הא לחמא' נאמר בארמית.

וזאת לפי הכלל הנודע "האי תנא ירושלמי הוא, דתני לישנא קלילא" אשר הגמרא במסכת ב"ק (ו ב) משתמשת בו כדי לפתור בעיה דקדוקית בלשון המשנה בתחילת מסכת בבא קמא ששנינו בה 'כשהזיק חב המזיק' ולא 'כשהזיק חייב המזיק' כפי שמתבקש מכללי הלשון.

הגמרא מסבירה שמשנה זו נשנתה על ידי תנא ירושלמי אשר דרכו לשנות ב'לישנא קלילא', שזוהי לשון שאינה מקפידה כל צרכה על כללי הדקדוק, כך ש'חייב' הם אומרים בקיצור 'חב'.

בעקבות זאת נענה ונאמר שאכן בוודאי לפי חוקי הלשון היה מן הראוי לומר 'האי לחמא עניא'. אלא שקטע זה כאמור נתקן כסגנון הדיבור בירושלים, ושם הלא משוחחים ב'לישנא קלילא' המשמיטה הברות פה ושם, כמו 'חב' במקום חייב, מה שהביא גם כאן שהנוסח יהיה 'הא לחמא עניא' במקום 'האי לחמא עניא'.

אעיקרא דדינא פירכא

הצד השני של מטבע פירוש זה הוא בעייתי ביותר. אם מחד גיסא הסברנו היטב את הקשר של הקטע לעיר ירושלים, ואף הוספנו בזה נופך לתרץ על ידה את קושיית הראשונים, הרי שמאידך גיסא כל יסוד הפירוש תמוה ביותר.

שכן הנחת היסוד שעליה נבנה הפירוש היא שבעיר ירושלים היו מספרים בארמית בלשון שמחה, והנה לא זו בלבד שלא מצאנו לתיאוריה זו כל חבר במרחבי ספרותנו העתיקה, אלא שייתכן מאוד שמצאנו לכך סתירה מפורשת וברורה.

וכאן אפנה את תשומת לב המעיינים לכך שפירוש זה כמעט ולא נידון על ידי האחרונים. כך למשל ב'אוצר מפרשי ההגדה' (הוצאת 'מכון ירושלים' תשס"ח) הטוען לכתר אוסף הפירושים המקיף ביותר על ההגדה, לא הוזכר פירוש זה אפילו בפני עצמו. ובוודאי

וכשהתחילו בקינות מיד התחילו בלשון ארמי. וכיון שפתיחה זו לההגדה היא זכרון לחורבן 'השתא הכא – השתא עבדי' לכן הוטבעה בלשון ארמי.

מתברר כאן ש'מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי' ואדרבה שניהם כווננו לדבר אחד: כולי עלמא מודים שהשפה הארמית מתאימה לדברי צער וקינה, וכך אכן היו רגילים לדבר בעיר ירושלים, וזו הסיבה שהקטע 'הא לחמא עניא' שעניינו צער וזכר לחורבן נתקן בשפה הארמית; וכל דברי הראשונים על 'לשון שמחה' לא נאמרו אלא בלשון סגי נהור בעוד שכוונתם האמיתית הייתה ל'לשון צער'.

הסגנון אינו מצוי בספרי ההלכה

עם כל פשטותו של התירוצ' הרי שאליה וקוצ' בה, כי סגנון דיבור זה של 'לישנא מעליא' אינו אופייני כלל לספרי הלכה ופסק הכותבים את דבריהם בשפה ברורה שאינה משתמעת לשני פנים. והמעין בספר 'שבלי הלקט' שעליו אנו דנים כאן, ימצא פעמים רבות שהוא דן בעניינים המצערים מבלי להופכם ל'לישנא מעליא, ומטבעות לשון של 'הספד' ו'קינה' דווקא שגורים על שפתיו מבלי שהוא ראה כל צורך לאומרם בלשון סגי-נהור.

ודבר רחוק הוא מאוד לומר שדווקא כאן בחר ה'שבלי הלקט' לתפוס את המושג 'לשון שמחה' אל ההיפך ממשמעותו הפשוטה ולהתכוון בו ללשון צער והספד, בעוד שבכל ספרו אין הוא נוהג כך, והבוחר יבחר.

ישית נא לבו לדברי אלה

את תשומת ליבו של הגאון רבי עזריאל הילדסהיימר רבה הנודע של אייזנשטאט וברלין לבעיה זו בדברי הראשונים התמוהים, הפנה החוקר ר' יעקב רייפמן. ורק תודות לו קיבלנו את התייחסותו של גאון זה לפירוש הדברים.

אישיותו הסבוכה והפתלתלה של רייפמן

אם לעיל הזכרנו את המפרשים שראו את הקטע של 'הא לחמא עניא' במשקפיים של שמחה, הרי שקיימת גם גישה שונה המביטה על קטע זה כקטע מעציב במיוחד.

רבי אליעזר אשכנזי בפירושו 'מעשי ה' על ההגדה מסביר שבקטע זה של 'הא לחמא עניא' אנו מקוננים על חורבן בית מקדשנו, ואנו מצרים על כך שסעודתנו עתה היא סעודת עניים בשונה משולחן המלכים שאותו היו רגילים לערוך בזמן שבית המקדש היה קיים (ויעוין שם שכתב שלפיכך הוא נאמר בשפה שאף הנשים והתינוקות מבינים).

ומעשה לפי דברי הירושלמי הקובעים כי 'סורסי לאיליא' הרי שלפנינו טעם חדש על כך שקטע זה של 'הא לחמא' שבעיקרו הוא קינה על חורבן על בית המקדש נאמר בשפה הארמית, והוא מפני ששפה זו היא המתאימה ביותר מכל שפה אחרת לקינה ולנהי.

בלשון סגי-נהור

פירוש זה הרואה בארמית שפה מתאימה לעצבות ולקינה, ואשר לכאורה עומד בסתירה מוחלטת לדברי הראשונים על הלשון שמחה שבארמית, דווקא הוא למרבה הפלא מהווה פתרון מקורי לדבר תימה זה שכתבו הראשונים ההיפך מדברי הירושלמי.

וכך כותב הג"ר ראובן מרגליות בפירושו 'באר מרים' על ההגדה של פסח: "ויעוין בשבלי הלקט (ערוגה רי"ח) שהביא יש מפרשין למה אומר בבא זו בלשון ארמית לפי שכירושלים היו מספרין בארמית לשון שמחה'. והנה אין מובן כלל לטעם זה; וגם מפליא שנקט שארמית הוי לשון שמחה.

ונראה דלישנא מעליא היא, שמצינו בירושלמי סוטה: ארבעה לשונות נאין להשתמש בהן העולם, ואלו הם, לעז לזמר, רומי לקרב, סורסי לאיליי [ר"ל ארמית לקונן], עברי לדיבור. והמתכוון במדרש איכה רבתי ימצא שכל עוד שדרשו מקראות או ספרו מעשה שהיה השתמשו בלשון הקודש,

בתעתיק מחידושיו של זקנו שעדיין בכתובים, (ולמים נדפסו בשו"ת רבי עזריאל, ת"א תשל"ו עמ' תקלח) ושבהם הוא מאריך יותר בהסברו זה:

"תניא... יש מפרשים למה אומרים בבא זו בלשון ארמית, לפי שבירושלים היו מספרים בארמית בלשון שמחה, עכ"ל. והעירני החכם מה"ו יעקב רייפמן: (א) דבירושלמי... כתוב להיפך: סורסי (ארמית) לאיליא (דהיינו קינה). (ב) וכי שמחה לבדה הוא באמירת בבא זו דווקא והלא אמירת כל ההגדה היא לשמחה.

והשבתי לו בהקדם דקדוק ג): למה דווקא 'בירושלים'. אלא דקדוק חדא מתורץ בירך חבירו, דלזכרון עוני בני יעקב במצרים וגם גלות בבל היו מזכירין 'בירושלים' (דייקי) בעת בית שני, שהיה עכ"פ פקידה גם אם לא הייתה גאולה שלימה, הזמנים הנ"ל בלשון היללה להראות שמחתם בחצי הגאולה עכ"פ, והתפללו שתהיה עוד בשנה ההיא גאולה שלימה, ובשאר מקומות עשו אחר כך זכר לירושלים לקיים מה שכתוב 'אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי', על כן רק לעניין ותוכן זה בחרו לשון היללה להראות תודתם להשיב על ההיפך, אבל לשאר חלקי ההגדה לא היה זה לצורך".

להבנתי, תירוצו של הגרע"ה הוא כך: וודאי שאין ארמית אלא לשון המתאימה ל'איליא' ולדברי צער כמפורש בירושלמי, אלא שבני ירושלים החזיקו את החבל בשני ראשיו, ובזמן בית שני שבו כבר נגאלו במקצת היו אומרים את דברי השמחה על גאולתם החלקית בשפה הארמית שהיא לשון של צער ועצבות על כך שעדיין לא נגאלו בשלמות, וארכביה אתרי ריכשי.

לשון רבינו שמחה

וראה זה חדש אשר מצאתי שלאחר פטירתו של רייפמן נדפס מעזבונו הספרותי מאמר נאה שבו הוא מעלה השערה מחודשת

כבר נחקרה היטב (וראה במאמר 'תתן אמת ליעקב' של ר"מ הרשקוביץ במאסף 'הדרום' כרך יח, ועוד), ואין בציטוט דבריו של רייפמן כל חוות דעת על מעמדו האיש ^{101709/2018}אלא זו בלבד שכפי הנראה, אליו שמורה הבכורה בגילוי דבר תימה זה שדברי הראשונים שארמית היא לשון שמחה אצל בני ירושלים סותרים את דברי הירושלמי שלשון סורסי לאיליא.

במאמר 'בין רבי עזריאל הילדסהיימר ור' יעקב רייפמן' שראה אור במאסף 'הדרום' (כרך כא, ניסן תשכ"ה) מעתיק נכדו של הגרע"ה מכתבים שונים של רייפמן אל זקנו ואת תגובתו עליהם. והנה בתוך האיגרת הרביעית שבאוסף זה, שואל רייפמן את הגרע"ה את פשר דברים אלו:

"ישית נא לבו לדברי אלה וישא ויתן בהם אם ירשהו העת: בתניא כתוב: 'יש מפרשים למה אומרים בבא זו בלשון ארמית, לפי שבירושלים היו מספרים בארמית בלשון שמחה' עכ"ל.

מה: בלשון שמחה? הכי אך לשמחה היו משתמשים בארמית? הלא בירושלמי כתוב להיפך: 'סורסי [ארמית] לאיליא [קינה]? וגם קשה מאוד, הכי שמחה היא אך באמירת הבבא ההיא ולא באמירת כל ההגדה?".

מזכירים בלשון היללה שמחתם

כבר בין שיטי האיגרת כתב לעצמו הגרע"ה את תשובתו על שאלה זו: "נראה דהא יש לדקדק גם כן למה דווקא בירושלים, אלא דקדוק חדא מתורץ בירך חבירו. דלזכרון בני ישראל במצרים, וגם גלות בבל, היו מזכירים בלשון היללה שמחתם על מה שזכר אותם על כל פנים בגדר פקידה, ומתפללים שיהיה עוד בשנה זו גאולה שלימה. ואם כן רק עניין ותוכן זה רצו לומר בלשון ארמי, אשר מהותה ליללה, והם הפכו להביע שמחתם על מקצת הגאולה עכ"פ ולא שאר חלקי ההגדה".

נכדו של הגרע"ה מזכה אותנו שם גם

מענינו הבחנות של נ' בן מנחם והיא אינה מופיעה במאספו. למרות שכבר נאמר 'יגעתי ולא מצאתי אל תאמין', והרי נאמן עלינו המאסף בדבריו שהוא טרח ובדק בכל מקום שידו השיגה, מכל מקום השערתי היא שכפי הנראה לא בדק נ' בן מנחם אלא באותם המאספים שיצאו לאור בחייו של רייפמן, וכך נשמטה ממנו פנינה זו שכאמור נדפסה רק אחר פטירתו.

בירושלים או בכל הארץ

רייפמן מבחין מיד בבעיה שבהשערות המפתיעה: אם התירוץ בנוי על היסוד שהיו מדברים בשפה הארמית, אם כן מהו החילוק בין תירוץ זה של 'רבינו שמחה' לתירוץ הנוסף המובא שם בשמו של 'רבינו יהודה אחי שני' אשר אף הוא בנוי על אותו יסוד שרגילים לדבר בשפה הארמית. ועל כך הוא עונה:

"והחילוק אשר בין לשון רבינו שמחה ובין לשון ר' יהודה אחי שני נר"ו המובאה שם למטה הוא: בלשון רבינו שמחה נזכר ירושלים, וזה מוכיח אשר רק בירושלים היו מדברים ארמית ולא בשאר ערי ארץ ישראל, ובלשון רבינו יהודה אחי שני נר"ו לא נזכר ירושלים, וסתמא משמע אשר בכל ערי ארץ ישראל היו מדברים ארמית".

מדובר אם כן בחילוק לא מהותי: 'רבינו שמחה' תלה את תירוצו בכך שהשפה הארמית הייתה מדוברת בירושלים, ואילו 'רבינו יהודה אחי שני' הוציא זאת למרחב ולדבריו בכל ערי ארץ ישראל היו מדברים בארמית.

מעותו של רייפמן

לא אחטא בלשוני אם אקבע שרייפמן לא טרח לעיין היטב בדברי 'רבינו יהודה אחי שני' לפני שכתב את דבריו. שכן לא זו בלבד שלא ניתן לומר בדבריו ש'סתמא משמע אשר בכל ערי ארץ ישראל היו מדברים ארמית', אלא שיש בדבריו המפורשים חילוק נאות

ומרעישתה בפתרון הבעיה. המאסף 'ירושלים' (כרך ה, שנת תרס"א) הוא זה שפרסם את המאמר 'הערות שונות בקדמוניות ארץ הקודש' שבו דן רייפמן בשאלה זו:

"בספר 'שבלי הלקט' כתוב: יש מפרשים למה אומר בבא זו (הא לחמא עניא) בלשון ארמית לפי שבירושלים היו מספרים בארמית לשון שמחה, עכ"ל.

מה: לשון שמחה? ומה עניין ספור אנשי [ירושלים] בארמית בלשון שמחה? הכי כוונתו שאך דבר שמחה היו מספרים בארמית ולא דבר עצב? הלא בירושלמי סוטה (פ"ז ה"ב) כתוב: סורסי (הוא לשון ארמי) לאיליא, עכ"ל, ואם כן מיוחדת הארמית אך לדבר עצב? ומאוד נכספה וגם כלתה נפשי להבין הדבר הזה לאשורו.

והשערתי תאלפני, כי יש בזה טעות סופר, וכי צריך לומר: "לפי שבירושלים היו מספרים בארמית, לשון רבינו שמחה". ור"ל כי "הטעם לפי שבירושלים היו מספרים בארמית" הוא לשון רבינו שמחה".

ללא ספק יש כאן פתרון מפתיע: לא 'לשון שמחה' שהרי ארמית אינה אלא לשון שמתאימה ומיוחדת ל'איליא', אלא 'לשון רבינו שמחה' בעל שמועה זו, והוא שתירץ כי קביעת הקטע בלשון הארמית היא מפני שבירושלים היו מדברים בארמית.

אפשר שנעלם

כבדרך אגב יצוין כי בשנת תשכ"ט הוציא לאור נפתלי בן מנחם מחברת בשם 'איגרת ביקורת' על הגדש"פ ובה ליקט ממחקריו השונים של רייפמן על ההגדה. בהקדמתו למחברת הוא כותב: "אפשר שנעלם ממני משהו מעיוניו של רייפמן בהגדה של פסח, אע"פ שטרחתי ובדקתי עיתונים ומאספים שונים שהשתתף בהם".

הערה זו שהיא גם שייכת לקטגוריה זו של 'עיוניו של רייפמן בהגדה של פסח' נעלמה

חילוק של אות אחת בין המופיע ב'תניא רבתי' לבין המופיע ב'שבלי הלקט' הביא את רייפמן לתלות את דבריו דווקא על ה'שבלי הלקט' ולא על ה'תניא רבתי'. הביטוי היטב בדברי ה'תניא רבתי' וראו שלשונו הוא: "לפי שבירושלים היו מספרים בארמית בלשון שמחה" ואילו ב'שבלי הלקט' כתוב: "לפי שבירושלים היו מספרים בארמית לשון שמחה".

השערתו של רייפמן שהכוונה היא ל'לשון רבינו שמחה' נאמרת יותר בקלות דווקא כשאין את ב' החיבור העושה את המשפט כולו לרצף אחד, ולכן הוא העדיף להביא דווקא את ה'שבלי הלקט' שבו אין את ב' החיבור. אולם ב'תניא רבתי' הרי נאמרו הדברים עם ב' החיבור, דבר שהיה מצריכו לשינוי טקסט נוספים, ולכן התעלם מהם רייפמן כליל.

לא מצאנו חבר

חשוב לציין שאם כי בעל 'שבלי הלקט' מביא לעתים בודדות חכם בשם רבינו שמחה, מכל מקום סגנון סיום שכזה החותם לאחר הבאת הפירוש במילים 'לשון רבינו שמחה' לא מצאנו לו חבר בכל מרחבי הספר, לא כלפי חכם זה ולא כלפי חכם אחר, ודבר רחוק ביותר הוא לומר שכאן זוהי הפעם היחידה שבה הוא נוהג כך.

כך שהשערתו של רייפמן אכן מפתיעה במקוריותה ומרעננת בחשיבתה היצירתית, אך אין לה על מה שתסמוך כלל ועיקר.

ולא ידעו מה אמר

ברצוני גם להציע פירוש מחודש בדברי הראשונים על היות השפה הארמית לשון של שמחה ואף בעצם דברי הירושלמי אודות ההתאמה של 'סורסי לאיליא' ולהאיר את העניין כולו בהסתכלות מזווית אחרת וייחודית.

כשנחתי אל לבי לבדוק את המלצת חז"ל

וטוב יותר מאשר חילוקו של רייפמן שאינו יכול להיאמר.

הלא 'רבינו יהודה אחי שני' מדגיש ומחדד את התייחסות תירוצו לארץ בבל, וכלשונו: "מה שאומרים אותו בלשון ארמית לפי שהוא היה הלעז שלהם שהרי בבבל ניתקן ואומרים אותו בלעז כדי להבין הנשים והתינוקות" – דברים ברורים וחדים: בבבל מבינים את השפה הארמית, ומהיכן בא לו לרייפמן הרעיון להכניס אל דבריו כי "סתמא משמע אשר בכל ערי ארץ ישראל היו מדברים ארמית" בעוד שדבריו ברור מללו על 'ארץ בבל'?

במקומו של רייפמן הייתי מחלק באופן אחר ואומר את תירוצו לשיטתו באופן טוב יותר: החילוק בין שני התירוצים הוא בשאלה האם השימוש הרווח בשפה הארמית היה בארץ בבל או בירושלים שבארץ ישראל, ש'רבינו שמחה' תלה את דבריו במנהג ירושלים, ו'רבינו יהודה אחי שני' תלה את דבריו במנהג ארץ בבל.

ולכשתרצה, ניתן להעמיק יותר ולתלות זאת בשאלה הנושנה היכן חובר קטע זה של 'הא לחמא עניא', בירושלים שבארץ ישראל או בארץ בבל, והא בהא תליא.

נתלה במי

אך נניח לעניין זה ונתמקד לרגע בנשוא דבריו של רייפמן אשר יש בהם נקודה האומרת דרשני: לעת אשר הריץ רייפמן את איגרתו להגר"ע הילדסהיימר הוא בנה את שאלתו על דברי ה'תניא רבתי', ואילו כשהוא בונה את השערתו המחודשת הוא עושה זאת על אדני ה'שבלי הלקט', וכאן הבן שואל לטיבו של שינוי זה.

לו היינו רוצים ללמד זכות היינו אומרים שכיוון שכל דברי ה'תניא רבתי' שאובים מדברי ה'שבלי הלקט' מתאים יותר להתייחס אל מקור הדברים ולא להעתקתם, אולם האמת היא פשוטה הרבה יותר:

גם הכריז ואמר רב יוסף על ארץ בבל: "בבבל - לשון ארמי למה? אלא או לשון הקודש או לשון פרסי!" (מסכת סוטה מט:).

בוודאי ששומעי לקחם של החכמים שהיו חרדים לדברם ויראים למוצא פיהם היו מקיימים הוראה זו, וכל שיחם ושיגם לא היה אלא בלשון הקודש, כך שבעומדם על יד מיטתו של שמואל הקטן לא הבינו את דבריו שנאמרו בשפה הארמית.

וייתכן שדווקא מפני כך נקבע כי דברי הצער והנהי יאמרו בשפה הארמית – לבל יהיו הדברים שווים לכל נפש ולא יובנו במהרה, וזאת מחמת הסכנה הטבעית שיש בשמיעת בשורה רעה, שיכולה להכות בהלם את השומע ולהביאו לידי סכנה ממש.

הסכנה שבשמחה גדולה

על זה הדרך היו נוהגים גם בבשורות שמחה יוצאות דופן, וכדי לסבר את האוזן אעתיק ממה שכתב המקובל רבי נפתלי אשכנזי מצפת בספרו 'אמרי שפר' (ונציה שס"א, דרוש רביעי להספד): "שידוע כי כשמבשרים לאדם אחד בשורה טובה או רעה ח"ו, מתוך השמחה הגדולה או היגון שמקבל מאותה הבשורה לפעמים ימות; והוא שללב האדם יש שני חללים, והרוח ששואף האדם נכנס באותו החלל וכשמבשרין לאדם איזו בשורה מאותה השמחה או הצער מתכווץ הלב ומת".

והדברים עתיקים ומצאנו באגדות חז"ל מקרים כיוצא בזה, וכגון מה ששנינו במסכת כתובות (דף סב ב) מאשתו של רבי חנניה בן חכנאי שפרח רוחה מהתרגשות חזרת בעלה וכיוצא בזה, והמפורסם שבכולם הוא מיתתה של שרה אמנו שפרחה נשמתה מפני בשורת העקידה.

כך שבעיקרו נאמרה העצה של 'סורסי לאיליא' בדברי צער אשר לדאבון לב הסכנה יותר מצויה בהם, אך הם תקפים גם למקרי שמחה יוצאי דופן שגם בהם יש סכנה

'סורסי לאיליא' בחיי המעשה המתועדים בדברי חז"ל ולחפש היכן באמת מצאנו שהשתמשו בשפה הארמית לצורך דברי צער, לא מצאתי זאת כי אם בפעם אחת ויחידה שבה הודגש שדברי הצער נאמרו בשפה הארמית, ועל אותה הפעם – התלמוד הירושלמי מוסיף דבר חידוש שייתכן מאוד שהוא המפתח להבנת העניין.

בתוספתא (סוטה פ"ג ה"ד) שנינו כי מעמד הסתלקותו מן העולם של שמואל הקטן היה מזעזע ומבעית במיוחד, כשסמוך לפטירתו הוא לחש את נבואת האימה על כך שרבי שמעון בן גמליאל הנשיא ורבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול עתידין ליהרג בחרב, וחבריהם שהם שאר הרוגי מלכות ימותו במיתות משונות אחרות, וכל העם כולו יסבול צרות נוראות.

התוספתא מדגישה שדברים אלו נאמרו על ידי שמואל הקטן בשפה הארמית! כשלאור דברי הירושלמי 'סורסי לאיליא' אנו מבינים זאת היטב: נבואת זעם איומה ונוראה זו, המצערת את שומעיה, ראויה היא להיאמר בשפה הארמית.

אולם הירושלמי עצמו (פ"ט ה"ג) מדגיש כאן נקודה נוספת שהיא אינה מבוארת בכל מקום אחר: "ובלשון ארמית אמרן ולא ידעו מה אמר". כל תלמידיו של שמואל הקטן שעמדו ליד מיטתו של שמואל הקטן לא הבינו את דבריו הנוראיים שנאמרו בשפה הארמית, רק אותם מתי מעט ששלטו בשפה זו יכלו להבין את משמעות הדברים.

למנוע את הסכנה

סבורני שהסיבה לכך שלא הבינו את דבריו שנאמרו בשפה הארמית, למרות שהמון העם היו רגילים לדבר בשפה זו, היא המלחמה העיקשת שהכריזו חכמי התורה על הדיבור בשפה זו, וכידוע מה שהכריז רבינו הקדוש: "בארץ ישראל - לשון סורסי למה? אלא אי לשון הקודש אי לשון יוונית!", וכך

הארמית כדי לעורר את התינוקות שישאלו. ואכן, מכאן ואילך שוב אין אנו מוצאים את השפה הארמית בסדר ההגדה וכולה באה בלשון הקודש.

ואולי אפשר להעמיס כן גם בדברי הראשונים הנזכרים, אם נאמר שהיו רגילים לערוך לתינוקות כמין כתבי חידה בשפה הארמית כדי לשעשעם ולשמחם כשהם מנסים לפתור ולהבין את הצפנים והחידות. וזהו מה שאמרו שבירושלים היו מדברים בארמית בלשון שמחה.

הארמית בשפה פרוזאית

ניתן גם לומר רעיון דומה לכך, ואף לפיו קושיה מעיקרא ליתא: הארמית היא אכן שפה רב תועלתית; היא מתאימה לדברי עצב וגם מדברים בה בלשון שמחה, ואין בכך כל סתירה. תנו דעתכם למשל לצורת הדיבור המחורזת המקובלת מאוד אצל היהודים יוצאי מזרח אירופה להשתמש בה לעיתות שמחה, וכך אנו מוצאים בחתונות בהם הברדחן אומר את חרוזיו, 'גראמען' בלע"ז, כדי לשמח את הלבבות. באותה מידה מקובל אצל כמה מבני עדות המזרח להשתמש בחרוזים כדי לומר דברי קינה ולהספיד במקרי עצב רח"ל.

הוי אומר: תיתכן צורת אמירה מסויימת שאין משתמשים בה בשפת היום – יום, ויש המתאימים אותה לקינה והספד ויש המתאימים אותה ללשון שמחה ודיצה.

השפה הארמית היא שפה בה ניתן לחרוז בקלות יתר משפות אחרות (והפיוט 'אקדמות' יוכיח) וייתכן מאוד שהמשוררים העדיפו להשתמש בה לשירה או פרוזה, ובכלל לכתובה יפה. כך שהירושלמי שאמר שלשון 'סורסי לאיליא' התכוון אכן שהשפה הארמית מתאימה לשירה ולפרוזה, בה אכן היו משתמשים לקינה. ואף הראשונים התכוונו לאותו דבר, שבירושלים היו מדברים בארמית, בשירה ובפרוזה, בכל לשון שמחה.

באמירה חפוזה. ובזה ובזה היו רגילים להשתמש בשפה הארמית אשר אינה מובנת כל צרכה, כדי שהשומעים לא יבואו לידי סכנה.

הארמית – גם לשמחה וגם לעצבות

נמצאנו למדים שאין כל הכרח לומר שדברי הירושלמי סותרים את דברי הראשונים, וייתכן אפילו שהם עולים בקנה אחד: השפה הארמית, מחמת היותה שפה עמומה ולא מובנת כל צרכה להמוני העם, היו רגילים להשתמש בה למקרים קיצוניים של סערת רגשות, אם לשמחה גדולה ואם לעצבות גדולה, כדי שהשומעים לא יבואו לידי סכנה.

הירושלמי דיבר איפוא על מקרי הצער והקינה שהם לדאבונינו מצויים יותר, ועל כך הוא המליץ שלשון סורסי יפה לאיליא, והראשונים דיברו על מקרי השמחה שאף בהם יפה השפה הארמית, כמו שנהגו בירושלים בהם לא הכירו היטב את השפה הארמית.

וכסימנא מילתא לעוצם השמחה הגדולה שיש בקטע זה של 'הא לחמא עניא', כמו שהבאנו מדברי הריטב"א ועוד מהראשונים שיש בזה שבח והודאה גדולה על מצבנו הטוב ביחס לשיעבודינו במצרים, קבעו את אמירתו בשפה הארמית אשר בה כאמור היו רגילים לבשר בשורות טובות ומיוחדות.

כדי להתמיה את התינוקות

פן נוסף לכך שהשפה הארמית הייתה שפה עמומה ושאינה ברורה יש למצוא בכך שהיו רגילים כליל הסדר לעשות כמה וכמה עניינים שיש בהם כדי תמיהה ופלא, וזאת כדי להביא את התינוקות שישאלו ומתוך כך יבואו לקיים בהם סיפור יציאת מצרים.

ונקל להבחין שקטע זה של 'הא לחמא' הוא הקטע המקדים לשאלת התינוקות 'מה נשתנה הלילה הזה', כך שאין זה רחוק לומר שבכוונה תחילה נתקן הקטע הזה בשפה

'פרסי' ולא 'סורסי'

אוצר החכמה

עוד רגע אדבר בו כי הנה כל יסוד התמיהה על דברי הראשונים מבוסס על כך שבירושלמי נאמר שלשון 'סורסי' לאיליא. ובהקשר לכך חשוב להדגיש שקיימת גירסה שונה המוזכרת במדרשים (אסתר רבה ד יב; מדרש תהלים לא ז) בה נאמר 'פרסי' לאיליה – לא 'סורסי' שהיא השפה הארמית כי אם 'פרסי' שהיא השפה הפרסית! יש כאלה המתקנים את המדרש מפני הירושלמי אך יש שתקנו את הירושלמי על פי המדרש.

ברור שאם נקבל את גירסה זו של 'פרסי' לאיליא' הרי שקושיה מעיקרא ליתא: השפה הארמית אכן משמשת לדברי שמחה, ואילו השפה הפרסית היא המתאימה לדברי צער ויגון. וייתכן שמדברי הראשונים שהזכרנו קיימת ראייה לצדקת גרסה זו על פני רעותה, שכן הם תפסו שהשפה הארמית שימשה ללשון שמחה.

האמת היא עם הגאון מהרי"צ!

נעזוב לרגע את נידון דידן כשבאמתחתנו צידה לדרך: דברי הראשונים שהבאנו לעיל על כך 'שבירושלים היו מספרים בארמית בלשון שמחה' וניווכח בדבר פלא כי ישנם כאלה שנעלמו מהם דברים אלו ומתוך כך יצאו לתמוה על מי שכתב כיוצא בזה ואף קבעו מסמרות כי לא כן הדבר.

פאר גאוני תימן, רבי יחיא צאלח בפירושו 'עץ חיים' לתכלאל על סדר עבודת יום הכפורים, נדרש לשאלה מפני מה אנו מוצאים בתפילתו של הכהן הגדול, שפיסקא זו של "וְלֹא יַעֲדִי עֶבֶד שׁוֹלֵטֵן מִדְּבַיִת יְהוּדָה" נאמרה בשפה הארמית: "קשה למה שנאו בלשון ארמי. ויש לומר לפי שבירושלם היו כולם מדברים בלשון ארמי והיה מובן לכל כנודע, לכן שנאו לזה בלשון ארמי לשמח לבב כל העם ולהרחיבו, וכדי שכולם יסכימו לברכה זו ולפי שהוא עיקר הברכה כי מה תועלת בריבוי הטובה אם יהיו בשפלות".

נכדו של מהרי"צ קרא את הדברים הללו, שבירושלים היו מדברים בשפה הארמית, לראשונה בדברי זקנו, ומתוך כך הוא התפלא עליהם מאוד. וכך כתב בהגהותיו: "אמר הצעיר הכותב: דבר חידוש יש כאן ועל כן לא שמענו שבירושלים היו מדברים בלשון ארמי, ואין ספק דלא היא, אלא אם כן נאמר דווקא בבית שני שכבר למדו מבבל לשון ארמי" (ויעו"ש מה שהוסיף בזה ולא ירדתי לסוף דעתו שם. אך יודגש כי זהותו הברורה של מחבר ההגהות אינה ברורה, וראה מה שכתב בזה רא"ח כהן במאמרו 'הגהות הר"ד נכד מהרי"צ על ספר עץ חיים' בתוך מאסף 'אור ישראל' לזכר מהרי"צ גליון ו)).

בניגוד לכלל הידוע של 'לא שמענו אינה ראייה' הרי שאותו נכד שלא שמע על כך שבירושלים היו מדברים בלשון ארמי, קובע נחרצות כי 'אין ספק דלא היא'. ברבות הימים עסקו בדברי מהרי"צ עוד מחכמי תימן, ולא העלו לכך ארוכה.

ולמרבה הפלא נעלם מעיני הכל כי רעיון זה לא בדאו מהרי"צ מליבו חלילה, והוא מפורש יוצא בדברי השבלי הלקט והתניא רבתי כלפי אמירת 'הא לחמא', ועל יסוד דבריהם הוא שבא מהרי"צ והטעים גם את נוסח תפילתו של הכהן הגדול, ומקורו טהור בהררי קודש.

הגירסה החדשה והמפתיעה

עד כאן עסקנו בתירוץ מעניין זה של רבותינו הראשונים בהתאם לגירסה שהייתה בידי התניא רבתי והשבלי הלקט שהוזכרו לעיל. אך ראו זה חדש, פלא והפלא, אשר מצאתי לתירוץ זה גירסה חדשה ובלתי צפויה לחלוטין השופכת אור חדש ומפתיע על העניין כולו.

בשנת תרנ"ו הוציא לאור רבי מנחם מנדל קרנגיל, מרבני קראקא, את סדר 'הגדה של פסח' ושמו יקבנו 'שערי גאולה', ובשוליה הוא הדפיס מתוך כתב יד המונח בספריית

עולים בקנה אחד) כי אם זה בלבד: שמחה לאיש במענה פיו – אדם שמח כשהוא מצוי בעניינים, הוא מבין את הנאמר איליו ואף הוא יכול לענות חזרה. אדם דובר הונגריה המצוי בחברת דוברי רוסית מרגיש כאבל בין חתנים, וכמובן שהשמחה ממנו והלאה.

כדי שגם הנשים והתינוקות המבינים את השפה הארמית יבינו ולו חלק מסדר ההגדה של פסח, ותהיה להם שמחת חג ככל בני החבורה, נקבע שהקטע של 'הא לחמא עניא' ייאמר בשפה הארמית, ומתוך כך נמצא שהכל מבינים והכל שמחים כראוי וכיאות.

היינו הך

יודגש כי לא ברור אם התלמוד הירושלמי גם נתן את ההסבר המובא ברי"ד או שמא הוא רק התייחס לכך שהקטע מסופר בארמית והרי"ד הוא שנתן את ההסבר האמור, אך ברור שלפנינו אותו התירוף באדרת חדשה הפותרת את כל הבעיות שהיו כרוכים בנוסחאות האחרים של התירוף.

דא עקא שכעת מתעוררת לה בעיה קשה החמורה לא פחות מקודמותיה: אם זהו טיבו של תירוף זה הרי שהוא בדיוק אותו תירוף שאמר רבי יהודה בן רבי בנימין הרופא, וכיצד הביאו זאת ה'תניא רבתי' וה'שבלי הלקט' כשני תירוצים נפרדים.

איני יודע תשובה ברורה לכך. מצד אחד, ניכרים דברי אמת שגירסת הרי"ד היא הגירסה המקורית והאותנטית של תירוף זה, מה גם שהוא מביא זאת בשם התלמוד הירושלמי, ולכן ייתכן כי עקב העלמותה של הפיסקא הזו מתוך ספרי התלמוד הירושלמי חלו שיבושים בהעתקת השמועה, והראשונים הללו סברו כי מדובר בתירוף אחר ושונה, בעוד שהאמת היא שהיינו הך.

אולם גם יתכן לחלק בין שני התירוצים: הרי"ד בשם הירושלמי סבור שבסופו של דבר כולם הבינו את הנאמר בלשון הקודש, אלא שיש שמחה לאדם שהוא שומע ומדבר בשפה

קמבר'ג את הפירוש 'תוספת רי"ד' לרבינו ישעיה הזקן הראשון דיטראני. והנה שם אנו מוצאים כעין דברי ה'שבלי הלקט' בגירסא חדשה: "בירושלמי, שמספרין ארמית, לכן מספרין לשון זה, משום שמחה שיבינו הכל".

חידושים מרעישים יש בניסוחו של הרי"ד לתירוף זה: ראשית כל הרי"ד משנה מ'ירושלים' אל 'ירושלמי', והמשמעות של הדבר היא שהרי"ד בא לצטט כאן פיסקא מתוך התלמוד הירושלמי. והגם שלא כתב כאן מילות קישור כמו "בירושלמי מפרש" אין בכך כלום, לפי שכיוצא בזה מצאנו פעמים רבות בדברי הראשונים המצטטים את הירושלמי (ראה למשל: 'שבלי הלקט' סדר פסח סימן רכ: בירושלמי מי שהפך, אמר ר' יוחנן לויס ברבית לחבורת מצוה וקידוש החדש").

הוי אומר, לא ירושלים ולא שפת הדיבור בה מצויים בתירוף זה, לא מיניה ולא מקצתיה. ואל תאמר 'ירושלים' כי אם 'ירושלמי' – התלמוד הירושלמי הוא שמסביר את הסיבה שקטע זה נאמר בשפה הארמית. כשצריך לומר שמדובר בקטע שהופיע בעבר בתוך התלמוד הירושלמי והוא נשמט ונאבד ממנו בצוק העתים כמו קטעים רבים נוספים המוזכרים בספרי הראשונים.

01/09/2018nna

וכבר כעת יש בזה מן החידוש, שבתלמוד הירושלמי כבר התייחסו לקטע זה מן ההגדה של פסח, ואף דנו על טיב קביעתו בשפה הארמית. וראה בארוכה על נושא זה של ציטוט ההגדה בתוך ספרי חז"ל ועל זמן חיבור ההגדה בכלל, בפתח המבוא לספר 'הגדה שלמה'.

ההבנה והשמחה

ההסבר עצמו כלל לא מייחס ללשון הארמית מוטיבים של שמחה (מה שעוקר מעיקרא את הקושיה מדברי הירושלמי שסורסי לאיליא, ונמצאו שני דברי הירושלמי

לפירוש הרי"ד על הנ"ך): "אין להרבות בהוכחות כי הפירוש הזה לא נתחבר ע"י רבינו. כי מי שמכיר בלשון רבינו וסגנונו רואה מיד כי אין זה לשון רבינו, ובמיוחד מזה שהמחבר פירוש ההגדה משתמש בלשון ארמי שאין זה מדרך רבינו שאינו משתמש שום פעם בלשון ארמי וכל ספריו הם על טהרת לשון הקודש".

לימים גם התבררה זהותו האמיתית של הכותב, והרב שמחה חסידה במבואו המצוין לחלקו השני של הספר 'שבלי הלקט' (פ"ז הע') מוכיח שהכותב הוא רבינו ישעיה ב"ר עמנואל אשר לפניו היו נימוקיו של הרי"ד במקצועות התורה, ע"ש מה שכתב בחקר זהותו.

לנידון דידן לא חשובה כ"כ השאלה מי הוא אותו חכם מרבותינו הראשונים אשר כתב את חידושים אלה כי נקבל את האמת ממי שאמרה, ותבוא גירסה קדמונית זו ותלמד כי לזה נתכוונו ה"ש מפרשים' שהובאו בדברי ה'תניא רבתי' וה'שבלי הלקט'.

המובנת לו יותר, דומה לדיבור ב'שפת אס' החביבה על האדם. ולכן החליטו שאת הקטע הפותח של ההגדה או את הקטע המרכזי בו יאמרו בשפה הארמית. לעומת זאת תירוצו של רבי יהודה בן רבי בנימין הרופא הוא שבמציאות לא הבינו את לשון הקודש, ולכן היו צריכים לומר את הקטע החשוב לדלת העם בשפה הארמית כדי שיבינו שכל דכפין ^{לשון החכמה} יבוא ויאכל.

הרי"ד או חכם אחר?

ואת מאמרנו נסיים בהערה ביבליוגרפית: את מסקנת דברינו אודות קביעת 'הא לחמא' בשפה הארמית, ביססנו על דברי הרי"ד שנדפסו על ידי רמ"מ קרנגיל בהגדש"פ 'שערי גאולה', כאמור לעיל. אך אליה וקוץ בה שהחוקרים אינם ^{01/09/2018nmg} מתיימים עם רמ"מ קרנגיל לכך שהדברים יצאו מתחת ידו של הרי"ד, כשאחת הטענות לכך היא דווקא מפני השפה הארמית!

וכך כותב רא"י ורטהיימר (בסוף מבואו