

"אין אנחנו צריכים להיות ייבסקים": הקמת בית הכנסת בשכונת בורוכוב

שכונת בורוכוב נושאת את שמו של בר בורוכוב, ממנהיגי תנועת הפועלים וממייסדי מפלגת "פועלי ציון". השכונה נוסדה בשנת 1922 על ידי קבוצת מתיישבים בראשות דוד שניידרמן, ששאפו מזה שנים אחדות להקים את שכונת הפועלים הראשונה בארץ. חברי השכונה המתוכננת קיוו להקים שכונה שתמוקם אמנם בסמוך לריכוז עירוני גדול, אך תתקיים בנפרד ממנו, ובאופן כזה שאופייה יהיה כפרי למדי. התושבים אמורים היו לעבוד ברובם בערים הסמוכות, אך להקים סביב בתיהם גם יחידות קטנות של משקי עזר, הן על מנת לסייע בפרנסת המשפחות והן על מנת לעצב תרבות ואיכות חיים חלוצית-פועלית מובהקות.

מבין 90 מייסדי השכונה נמנו גם כמה עשרות שהקימו בתוך השכונה אגודה שיתופית חקלאית לכל דבר, שלה הוקצו על ידי המתכננים שטחים מיוחדים מתוך הסך הכולל של 300 דונמים שהוקצו לשכונה. השטח כולו חולק באופן הבא: 2.5 דונם לכל אחת מ-90 המשפחות, 30 דונם לחברי האגודה החקלאית השיתופית, והשאר לצרכי ציבור שכונתיים. במקור אמנם תוכננה השכונה להיבנות בסמוך לשכונת ג'בליה ביפו, ואולם הפרעות שפרעו ערביי יפו ביהודים בשנת 1921 הביאו לשינוי בתכנית, ולאחר מכן לקביעתה של השכונה החדשה בסמוך לאדמות עיר גנים, לימים רמת גן. האדמות הוקצו על ידי הקרן הקימת, ובשיתוף הסתדרות הפועלים הכללית בארץ ישראל.

יום העלייה לקרקע היה י"ט בניסן תרפ"ב (2/4/1922), כאשר הראשונים שעלו להתיישב היו חברי הקבוצה החקלאית, ועימם גם אחדים מבין שאר חברי הקבוצה. הבתים הראשונים הוקמו חודשים אחדים לאחר העלייה על הקרקע, והשכונה הייתה בתוך שנים אחדות לשכונה בעלת אופי מובהק וייחודי, והפכה לשם דבר בהוויה היישובית החדשה בארץ ישראל. עקרונותיה המוצהרים היו חיים בחיק הטבע ובצביון כפרי, קיום משקי עזר לצד הבתים, הקפדה על עבודה עברית, ושיתוף כלכלי, חברתי ותרבותי ברמה מסוימת.

בשנת 1925 החליטה קרן קימת להקצות לשכונה שטחים נוספים, שעליהם ישוכנו 160 משפחות נוספות, ואלו התיישבו במקום בשנת 1929. באותן השנים התבססה השכונה מכל בחינה שהיא, וכך הוקמו בה בית עם, בית ספר, צרכניה שיתופית ומוסדות ציבוריים נוספים.⁴

מטבע הדברים, בית כנסת מקומי לא תוכנן מלכתחילה בשכונת בורוכוב, מאחר שמייסדי השכונה היו צעירים חילוניים שהדת לא תפסה בחייהם מקום של ממש. אמנם, ככל הנראה לא נקבע מעולם באופן מפורש על ידי המייסדים כי בשכונה אין לבנות בית כנסת, ואולם לימים סיפרו צאצאי מייסדי בית הכנסת כי "שכונת בורוכוב הוקמה ע"י אנשי שמאל מובהקים אשר קבעו לעצמם תקנון מיוחד ובו רחמנא לצלן איסור הקמת

4 על קורותיה של שכונת בורוכוב ראו בעיקר: ג' קרסל, שכונת בורוכוב: תולדות שכונת הפועלים הראשונה, גבעתיים תשכ"א; מ' נאור, גבעתיים: סיפורה של עיר, עמ' 2–6 (טרם הודפס, מצוי כעת כקובץ מצורף באתר האינטרנט של עיריית גבעתיים); י' ירון (עורך), גבעתיים: משכונות למועצה, 1922–1948, גבעתיים 1985.

בית כנסת".⁵ אם כך ואם כך, היזמה להקמתו התעוררה מטבע הדברים רק על ידי כמה מהורי החברים בשכונה, שעברו להתגורר במקום לצד בניהם ובנותיהם, ושאפו לשמר את צורת החיים שלה הורגלו ושבה האמינו.

אמנם, כיום אין בידינו עדויות ברורות על הדבר, ואולם יש הטוענים כי הקמתו של בית כנסת עראי (שפעל ככל הנראה באחד מבתי השכונה, שבהם התגורר אחד ההורים) התרחשה כבר בשנת 1924, סמוך למועד בנייתם של ראשוני בתי הקבע בשכונה,⁶ ועם התיישבותם בשכונה של ראשוני ההורים. על פי גירסה זו הוקם בית הכנסת הראשון בי"א אייר תרפ"ד, 15/5/1924.

לאחר שחלפו שנים אחדות החליטו ההורים לבקש ממועצת השכונה להקדיש שטח מיוחד להקמת בית כנסת של קבע בתחומי השכונה. הבקשה, שהייתה חתומה על ידי רשימה של הורים, הוגשה למועצת השכונה ב-9/6/1928, ובה התבקשה המועצה "לעת עתה ליעד לנו איזה צריף פנוי, ראוי לבית תפילה בשבילנו, כי קשה לנו הטורח ללכת לנוע למקומות אחרים, בשביל כבוד המקום ברוך הוא, בשביל הוריקם עצמכם, בשביל כבוד הזקנים שבכם ובשביל כבוד המושב עצמו".⁷

בקשה זו עוררה כמובן התנגדות תקיפה בפיהם של כמה מתושבי השכונה, ובישיבת מועצת השכונה באותו היום הושמעו דעות נחרצות לכאן ולכאן. מתנגדי הבקשה טענו הן כי אין הם מעוניינים בבית כנסת במקום, והן כי חוששים הם שההורים המבקשים להקימו רואים בכך פתח להשפעה על בני הדור הצעיר של השכונה, שאותם ינסו לפתות להתקרב לעולמה של היהדות הדתית. מעל לכל, כך נטען, אין כל סיבה כי חיי הדת בשכונה – יהיו אשר יהיו – ימומנו או יתוקצבו על ידי כספי ציבור:

הדת היא שאלת הפרט ואנחנו איננו צריכים לדאוג לדת. אני בטוח שכאן יש כוונה להשפיע עלינו. הזקנים שואפים לבנות את בית הכנסת דווקא במרכז השכונה, בכוונה שיעלה בידיהם, חושבים הם, לתפוס את מישהו מילדינו לבית הכנסת ולהשפיע עליו שלא יעזבנו וכו'.⁸

הדגשות אלו בדבר הסכנה כי צעירי השכונה ימשכו לבית הכנסת בידי הזקנים, וההתנגדות למיקומו המתוכנן במרכז השכונה, יחזרו על עצמן, כפי שנראה, במאבק הקשה עוד יותר שיתפתח לימים בקרית חיים.

בשכונת בורוכוב עצמה הוחלט בעקבות הבקשה להעלות את הנושא למשאל חברים פתוח, שבו יכריעו כלל החברים בהצבעה על גורל הבקשה. משכך הוחלט, לא ניתן היה למנוע את פרסום דבר המחלוקת הציבורית ברבים, והדבר הגיע גם לעיתונות. ז' דוד, מן העיתונאים המוכרים והמקובלים ביותר, הקדיש בעיתון "דבר" את מדורו "קצרות" לנושא משאל החברים על אודות בית הכנסת:

5 מתוך חוברת שהודפסה במלאת 75 שנה להקמת בית הכנסת, גבעתיים 2003.

6 בתי כנסת בגבעתיים: מה טובו אהליך יעקב, גבעתיים תשס"ו, עמ' 17.

7 קרסל (לעיל, הערה 4), עמ' 107.

8 שם.

את זה לא היה צריך לסדר. אם שלושים איש מאנשי שכונה מבקשים מאת המועצה להקציב להם צריף או בנין לבית הכנסת [...] הרי שהמועצה שדנה בשאלה זו, היתה יכולה להחליט עליה כשם שהיא מחליטה בעניינים מסובכים יותר, מבלי להביאם לידי משאל-עם. ומשהביאה, הרי שהעלתה, כביכול, את הענין לשאלה פרינציפיונית וזה לא נאה. המלחמה בדת וחוקה בודאי מאנשי שכונת בורוכוב כאשר מכל בני דורנו, ובחזקה לא ימשכו, חלילה, הזקנים האלה איש לבית הכנסת. וזו זכותם האנושית להיות את אשר המה, ועל הציבור שבתוכו הם חיים ובעולו הם נושאים – לספק את צרכיהם במידה האפשרית. ברור, את משאל העם הזה לא היה צריך לערוך, אולם משהוחלט עליו, אני בטוח בתוצאותיו: בקשת ההורים תמלא.⁹

בדבריו, כפי שניתן לראות, תקף דויד הן את ההחלטה על עריכת משאל העם במקום לפעול להחלטת מועצה רגילה, והן את עצם ההתנגדות לבית כנסת במקום. זאת, תוך שהוא מעריך שבין אנשי השכונה אין כאלו המעוניינים באמת במלחמה בדת. ואולם, למרות פרשנותו את הדברים באופן מתון שכזה, דומה שניתן לייחס לפחות לחלק מן החברים בשכונה עמדה נוקשה וקיצונית בהרבה.

במקביל למשאל החברים, פנו ההורים המבקשים את הבנייה גם לקבלת עזרה מאת הרב הראשי האשכנזי, אברהם יצחק הכהן קוק. ואכן, הרב קוק נכנס אף הוא ככל הנראה לעובי הקורה, וניסה לפשר בין הצדדים ולשכנע את המתנגדים לבית הכנסת לשנות את דעתם.¹⁰

בין אם מחמת מעורבותו של הרב קוק ובין אם לאו, בסופו של דבר החליטו חברי השכונה שהשתתפו במשאל לאפשר את הקמת בית הכנסת המקומי, ואף להעניק להורים מגרש ברח' גורדון 6, וזהו המקום בו עומד בית הכנסת עד היום. הנחת אבן הפינה לצריף הקבוע של בית הכנסת, במקום שהוקצב לו כעת באופן רשמי, נערכה בד' בניסן תרפ"ט (14/5/1929), והשתתפו בה הרב קוק והרבנים הראשיים של תל אביב, שלמה הכהן אהרנסון ובן ציון מאיר חי עוזיאל, כמו גם החזן הנודע זבולון קווארטין. משנבנה בית הכנסת, כך נראה, שככה המחלוקת כמעט לחלוטין,¹¹ וגם תושבי השכונה החילונים החלו לעשות בו שימוש מעת לעת, ושלחו אליו רבים מבניהם על מנת שיתכוננו לחגיגת בר המצווה, שאותה חגגו לעיתים קרובות בבית הכנסת בעלייה לתורה, כמקובל.¹² אנשי בית הכנסת, מצדם, נאותו להקדיש חלק מן הצריף שאותו בנו למטרות אחרות, כגון חדר קריאה וספרייה, וכך נרגעו הרוחות עוד יותר.¹³ ואולם למרות זאת, דומה שלא ניתן היה להעלים לחלוטין את הבדלי האמונה והאידיאולוגיה בין דתיים

9 ז' דויד, "קצרות", דבר, 27/6/1928.

10 בתי כנסת בגבעתיים (לעיל, הערה 6), עמ' 17; חוברת 75 שנה (לעיל, הערה 5).

11 למרות גרסתם של אחדים מוותיקי בית הכנסת כיום – שאין לה כל ביסוס אחר – שבשלב כלשהו ניסו מתנגדי בית הכנסת לשרוף את צריף בית הכנסת (ראו: חוברת 75 שנה [לעיל, הערה 5]).

12 ריאיון עם רן אלדמע, 4/12/07.

13 קרסל (לעיל, הערה 4), עמ' 108.

לחילוניים בשכונה, וכך טענו כמה מאנשי בית הכנסת בשנותיו הראשונות, כי התושבים המתגוררים סביבו משקים את גינותיהם בכוונה תחילה דווקא ביום השבת, על מנת למנוע את ההגעה לבית הכנסת גם מאלו שירצו לבוא ולהתפלל במקום. ואולם טענה זו ככל הנראה לא היה לה בסיס, וגם המייסד והפעיל הבולט ביותר של בית הכנסת, משה גולדשטיין (שהיה אביהם של שלושה מן התושבים החילונים הצעירים), טען שהיא אינה הוגנת כלל, וכי ביום השבת מטפלים אנשי השכונה בגינותיהם מאחר שזהו הזמן היחיד העומד לרשותם.¹⁴

צריף בית הכנסת המשיך לשמש בתפקידו עד לשנת 1950, אז נבנה בניין הקבע של בית הכנסת, הניצב במקום עד היום, בתרומתם של בני משפחת גולדשטיין, שבנו את משכן הקבע לבקשתו של אביהם הקשיש.¹⁵ כך גם הוענק לו שמו הנוכחי – אהל משה. בתוך בית הכנסת כיום לא ניתן לראות כל הדים לוויכוח ששרר בראשית ימיו על עצם הקמתו בשכונת פועלים. נהפוך הוא: לצד ההזמנה ההיסטורית לחנוכת בית הכנסת התלויה בו עד היום, ולוחות הזיכרון למייסדי בית הכנסת ולרבנים ששימשו בו לאורך השנים,¹⁶ הוצב בשלב מסוים גם לוח זיכרון לבני שכונת בורוכוב שנפלו בעת שירותם הצבאי, זאת למרות שכמעט איש מהם לא פקד את בית הכנסת באופן קבוע. כך, כמו גם בשילוט שהוצב עליו מבחוץ על ידי אנשי "בית הראשונים" של גבעתיים, מודגש דווקא אופיו השכונתי והמקומי של בית הכנסת לאורך השנים, ולא המחלוקת שאיימה לבטל את עצם הקמתו.

בין חיפה לבירוביג'אן: המאבק בקרית חיים

המאבק בעד ונגד הקמת בית הכנסת בקרית חיים, דמה אמנם מבחינות רבות לפולמוס קצר המועד בשכונת בורוכוב, ואולם עד מהרה הפך לחריף ובוטה בהרבה, ונשא בחובו משמעויות רחבות יותר מזו המקומית של קרית חיים.

קרית חיים הוקמה אמנם רק כעשר שנים לאחר בניית הבתים הראשונים בשכונת בורוכוב, ואולם היזמה הראשונית להקמתה התרחשה כבר בראשית שנות העשרים, במקביל לראשית בנייתה של שכונת בורוכוב. לאחר מספר ניסיונות של קבוצות פועלים לרכוש קרקע באזור חיפה, שעליה תבנה שכונה לפועלים העבריים המועסקים בחיפה ובסביבתה – בין השאר בעבודות הרכבת – נרכשה לבסוף על ידי הקק"ל בשנת 1928 כברת קרקע נכבדה באזור עמק זבולון, ובתיאום עם הסתדרות העובדים הוקדשו משטח זה כ-3000 דונם לטובת שיכון לפועלי חיפה.

14 ש' גולדשטיין, מזלטופול ועד גבעתיים, גבעתיים תשכ"ד, עמ' 28; בתי כנסת בגבעתיים (לעיל, הערה 6), עמ' 17.

15 גולדשטיין, עמ' 31.

16 אחד האישים המונצחים על קירות בית הכנסת הוא חיים ז"ק, עליו נכתב כי היה ממייסדי בית הכנסת. ז"ק, ששימש במשך מספר שנים כשוחט (שו"ב) של שכונת בורוכוב, כתב לימים ספר הלכה מעמיק ומרשים, שהוקדש כולו ל"הלכות פועלים", וכך שילב באופן מעניין במיוחד בין עולמו הדתי לבין אופייה האנושי של השכונה שבה התגורר (ראו: ח' ז"ק, עבודת חיים ועבודת העבודה על הלכות פועלים, גבעתיים תש"ז).

לאחר שהתגברו על עוד מספר מכשולים, שחלקם הוערמו על ידי שלטונות המנדט, הונחה לבסוף אבן הפינה לשכונה ב"ג בחשוון תרצ"א (4/11/1930). תחילת בניית הבתים בפועל התעכבה עוד כשנה, וגם לאחר שכבר החלה התנהלה בעצלתיים. בסופו של דבר רק בג' בטבת תרצ"ג (1/1/1933) עברו להתגורר בבתיהן החדשים 160 המשפחות הראשונות בשכונה, שעוד טרם נשאה את שמה הנוכחי. השם "קרית חיים" הוענק לשכונת הפועלים הצפונית כמה חודשים מאוחר יותר, לאחר הירצחו של מנהל המחלקה המדינית של הסוכנות, חיים ארלוזורוב, בכ"ב בסיוון תרצ"ג (16/6/1933), וזאת על פי החלטת מועצת השכונה הצעירה.¹⁷

אופייה של השכונה החדשה אמור היה להיות דומה למדי לאופייה המקורי של שכונת בורוכוב: שכונה בעלת אופי כפרי (אם כי סמוכה למרכז עירוני), משקי עזר קטנים שינוהלו בידי כל משפחה, עזרה הדדית, ושיתוף צרכני כמעט מלא בנושאי המים ושאר מוצרי הצריכה היומיומיים. אופיים של התושבים במקום אמור היה אף הוא להתאים לתכנון זה, והשכונה – שהתנהלה בידי מועצה נבחרת, ולאור תקנות כתובות ומפורטות – הפכה למזוהה כמעט לחלוטין עם אוכלוסייה חילונית, עובדת, ובעלת אידיאולוגיה סוציאליסטית מובהקת וגאה.

בהתאם לכך, ממש כמו בשכונת בורוכוב, לא נקבע מראש מה יחסה של הקריה לבניית בית כנסת במקום, מאחר שחברי האגודה שהשתכנו במקום לא הניחו שהדבר עלול לעלות כלל על סדר יומה של הקריה. בתקנות קרית חיים נקבע אמנם כי אחת ממטרות השכונה היא: "להיטיב את מצבם החמרי והרוחני של החברים בצורות שונות של עזרה הדדית",¹⁸ ואולם ניתן להניח שכוונת הדברים לא הייתה כי יש להקים בשכונה מוסדות דת יהודיים ברוח המסורת.

הבקשה להקמת בית כנסת במקום הועלתה במקור כבר ב-1931, כאשר בדיון על אודות הגרלת מגרשי הבנייה העתידיים דרשו שני חברים כי יוקצה מגרש להקמת בית כנסת עתידי בקריה.¹⁹ ואולם לבקשה זו לא נמצאו תומכים אחרים, וכך ירד הדבר מסדר היום למשך כשנה. ואולם שני היזמים, שנתמכו כעת כבר על ידי כמה מהורי החברים הרשומים באגודה, התמידו במאבקם להקצאת מגרש לבית כנסת במקום, ולמרות התנגדותו הנחרצת של ועד הקריה – שטען ש"בהכנת תוכנית הקריה לא סומן כל מיגרש למטרה זו. התוכנית אושרה על ידי כל המוסדות והקרן הקיימת, ואף מוסד לא הזכיר על החסר הזה"²⁰ – הצליחו התומכים לשכנע את מנחם אוסישקין, נשיא הקק"ל, בעלת הקרקע, לכפות על ועד הקריה להקדיש לבית הכנסת במקום מגרש מתאים.²¹ בינתיים,

17 לחיבור המקיף ביותר על קורותיה וייסודה של קרית חיים ראו: צ' גנין, קרית חיים: ניסיון באוטופיה עירונית, תל אביב תשמ"ד ובמקורות שם. ראו גם: ז' שושני, הוותיקים: קרית חיים – חמישים שנה ועוד, תל אביב תשנ"א.

18 קרית חיים [ארלוזורוב], חיפה (1933 ?), עמ' 14.

19 לתיאור מפורט של מהלך המחלוקת ויישובה ראו: גנין, שם, עמ' 65–68.

20 (ועד הקריה), דין וחשבון שנת הפעולה הראשונה, תרצ"ג-תרצ"ד, עמ' 34–35.

21 תכנית קרית חיים הוכנה על ידי האדריכל ריכארד קאופמן, ואכן לא כללה במקור כל בית כנסת. לעניין המקום שנתן קאופמן בעבודותיו השונות ברחבי הארץ לבית הכנסת, ראו להלן בדיון על אודות שכונת בית הכרם.

עד שייבנה בנין הקבע של בית הכנסת, התפללו החברים הדתיים בביתו של משה דז'לובסקי, חסיד גור שהתגורר בקריה והשתייך לתנועת "העובד הדתי".²² ואולם דווקא בשלב זה, משהבינו אף המתנגדים כי לא יוכלו למנוע את הקמתו של בית כנסת בשכונה, החלו הרוחות מהתלהטות עוד יותר, על רקע מחלוקת נוספת באותו עניין – והיא מיקומו המדויק של בית הכנסת העתידי. בעוד שהתומכים בבית הכנסת – כמו גם רבים אחרים מחברי הקריה – דרשו שהוא ייבנה במרכז הקריה, ממול לבית הספר, התנגדו לכך תושבים אחרים בנחרצות, תוך שהם מסתייעים בוועד הקריה, שהתנגד אף הוא למיקום המוצע על ידי יזמי הבנייה.

הנימוקים להתנגדות למיקומו המרכזי של בית הכנסת, היו ככל הנראה מהותיים וטכניים כאחד: ראשית, העובדה שבית הספר שימש בסיס מרכזי של "ההגנה" בשכונה, ופעל ככזה גם בשבתות ובחגים, הביאה לחשש שבמקום יתעוררו מחלוקות ומריבות על רקע חילול השבת במקום. מעבר לכך, התנגדו רבים למיקומו של בית הכנסת מול בית הספר, מחשש להשפעה המזיקה שתהיה לבית הכנסת על ילדי בית הספר הרכים, שימצאו עצמם נמשכים למקום כמעט בעל כרחם על ידי מתפללי בית הכנסת ופעיליו.²³ משראו אנשי הקריה שהם אינם מצליחים להגיע בנושא זה לפשרה או להסכמה כל-שהיא, הועבר הטיפול במחלוקת התכנונית והאידיאולוגית כאחד למספר גופים כלל-ארציים, שניסו כל אחד בתורו ליישב את הסכסוך ההולך ומעמיק.

הגוף הראשון שניסה לפשר בין הצדדים ולהגיע לפתרון היו חברי הוועד הלאומי, שכמה מהם – הרב משה אוסטרובסקי, יצחק בן צבי וג' לוי – אף הטריחו עצמם לקריה ונפגשו עם נציגי הוועד, כמו גם עם יזמי הבנייה שנתלו בהקצאת המגרשים לבית הכנסת במרכז הקריה על ידי הקרן הקימת, בעלת הקרקע. משנכשלו אנשי הוועד הלאומי בניסיונם, הועבר הטיפול בבעיה לוועד הפועל של ההסתדרות. במקביל לכך עלה הנושא לדיון גם בקרב חברי הוועד הפועל הציוני, שאחד מהם, הרב מאיר בר אילן, כינה את קרית חיים לנוכח הסכסוך המתמשך "בירוביג'אן".

מהוועד הפועל של ההסתדרות הועברו הדברים לבסוף, באופן טבעי, להכרעתו של ברל כצנלסון, ששימש באופן חצי רשמי כסמכות הערכית והרעיונית העליונה במוסדות תנועת העבודה הארץ ישראלית. ברל, כדרכו, נכנס מיד לעובי הקורה, וביקר אף הוא בקרית חיים על מנת ללמוד את הדברים ולשכנע את ועד הקריה, במקרה זה, להסכים לדרישת החברים שתמכו בהקמתו של בית הכנסת מול בית הספר, במרכז. על ניסיונו להגיע לפתרון בנושא זה דיווח ברל בדיון שהתקיים במרכז מפא"י, ב-27 בפברואר 1934, בתסכול בולט: "זכיתי להיות איש ריב ומדון בענין קרית חיים [...] במקום לטפל בהשגת קרקע לנקודות, שבשבילן זוהי שאלת קיום [...] במקום זה אני נאלץ לעסוק בעניין קרית חיים, שאיננה נשמעת גם להחלטות הוועד הפועל [...]".²⁴ בנוסף הזהיר ברל כי פרשיה זו עלולה לגרום נזק רב לתנועת העבודה כולה.

בביקורו של ברל בקרית חיים, ניסח הוא את דבריו ברהיטות ובאריכות, תוך שהוא

22 ריאיון עם יחזקאל גילוני, נכדו של דז'לובסקי, 2/1/07.

23 גנין (לעיל, הערה 17), עמ' 66.

24 לתמליל חלקים מדברי ברל ראו גנין, עמ' 66–67.

מנסה להוכיח לכלל אנשי הקריה ולעומדים בראשה, כי מאבקם בעצם הקמתו של בית כנסת, ומאוחר יותר במיקום המרכזי שביקשו יזמיו לתת לו – הינו מוטעה מבחינה רעיונית, פוליטית וארגונית כאחד. מבחינה רעיונית, טרח ברל להסביר כי למרות שבאופן מסורתי זוהתה התנועה הסוציאליסטית עם שלילת הדת, וכי גם הסוציאליזם היהודי זיהה עצמו כמתנגד תקיף לדת היהודית, הרי שעניין זה יש לשנות בדחיפות בארץ ישראל:

לסוציאליזם היהודי היה חוסר הערכה לקניני העם. צריך לאמור את האמת: התנועה שלנו, שהיא דור שני או שלישי לסוציאליזם היהודי, השתחררה מהרבה מושגים טפשים, אולם מבחינת היחס הפנימי דוגלת היא עדיין בדעה הקדומה שהאפיקורסות היא חלק אינטגרלי מהסוציאליזם [...] מוכרחים אנו לעשות רביזיה למושגים האלה. גם מי שסבל באופן פרטי מקנאות דתית, צריך לעשות את הרביזיה הזאת.²⁵

מן הבחינה הפוליטית, תקף ברל את המתנגדים התקיפים לבית הכנסת, מאחר שהדבר אינו עולה בקנה אחד עם רצונה של תנועת העבודה הארץ ישראלית ליצור דו שיח גם עם הציונים הדתיים, ומבחינה ארגונית תקף הוא את אנשי הקריה על שאינם נשמעים מיד להוראות הוועד הפועל של ההסתדרות, שהורה זה מכבר שיש לוותר בעניין זה לתומכים בבית הכנסת ובמיקומו המרכזי. מסקנתו הייתה, לפיכך, ברורה וחדה:

אם בשכונה היו חברים, מיעוט גדול או קטן, שרצו לבנות בית כנסת והשכונה חשבה שהיא יכולה להגיד לא – היא טעתה קודם כל טעות פרינציפיונית מבחינה סוציאליסטית. זאת תהיה פשיטת רגל של הסוציאליזם אם תיעשה אוניפורמציה של הדעות והרעיונות.²⁶

במקביל לקביעותיו אלו, אגב, תקף ברל בוועד הפועל הציוני גם את הרב מאיר בר אילן, על השוואתו בין קרית חיים לבירוביג'אן:

ורצוי גם שרבנים יתרחקו מאבק רכילות. הנה הרב ברלין סיפר לנו שיש מכנים לנקודת פועלים אחת בשם בירוביג'אן, באשר שם אין נותנים להקים בית כנסת, והסתמך גם על דברי [...] וכיצד קוראים בשם גנאי למקום זה, שהושקע בו הרבה מרץ חלוצי, שהוא סולל דרך לשיכון של אלפים, ושהציבור במקום מחזיק בכספו מוסדות חינוך ועזרה הדדית?²⁷

ואולם בינתיים, בקרית חיים עצמה, כמו התעלמו כולם מניסיונות הפשרה והפתרונות המוצעים החוזרים ונשנים, והצדדים החזיקו בדעותיהם ללא כל כוונה לסגת מהן. וכך,

25 ב' כצנלסון, "יחסה של תנועת הפועלים אל הדת", כתבי ברל כצנלסון, תל אביב תש"ז, ו, עמ' 422.

26 שם, עמ' 24. לשיטתו הכללית של ברל בענייני דת ומסורת, ראו בעיקר: א' צביון, דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון, תל אביב תשמ"ד; ובהקשר לקרית חיים ראו שם, עמ' 248–249.

27 ב' כצנלסון, "הויכוח הדתי", דברים בוועד הפועל הציוני, 1934, בתוך: כצנלסון (לעיל, הערה 23), עמ' 212–213.

השלב הבא במחלוקת ההולכת ומתעצמת היה בוטה עוד יותר: לקראת הימים הנוראים (תרצ"ה) קיבלו החברים הדתיים בקריה את רשות מועצת הקריה לעשות שימוש בצריף בית העם כמקום תפילה. אך למרות הסכמת המועצה, החליטו מתנגדי בית הכנסת להתנגד זאת הפעם באופן פעיל, ובערב יום הכיפורים נחסמה הכניסה לבית העם בלוחות עץ, על מנת למנוע את כניסת המתפללים למקום בתפילות יום הכיפורים. באותו היום חיפשו המתפללים בין הבדואים שהתגוררו סביב הקריה מי שיהיה מוכן לפרק את הלוחות כ"גוי של שבת", לצחוקם של נערי הקריה החילונים,²⁸ ולנוכח מעשה זה פרסמה מועצת הקריה הודעת גינוי חריפה, ולשני הצדדים הוברר כי יש לעשות הכול על מנת למנוע התדרדרות חברתית נוספת בקריה על רקע דתי.

וכך, במשא ומתן מחודש שהשתתפו בו בין היתר הרב ברוך מרכוס, רבה של חיפה, והרבנים זאב גולד ומאיר בר אילן מהוועד הלאומי, ניאותו בסופו של דבר תומכי בית הכנסת להקימו ברח' אחר (רח' הראשונים), ואילו הקריה עצמה נדבה 25 לא"י להקמת בית הכנסת, כהוכחה נוספת לכך שאין היא מתנגדת באופן עקרוני לקיום פולחן דתי יהודי בתחומה. אבן הפינה לבית הכנסת הונחה לבסוף בטקס חגיגי בכ"ג בשבט תרצ"ה (27/1/1935), והמחלוקת הסתיימה, אם כן, כשלוש שנים לאחר פריצתה, ורק לאחר שגופים לאומיים נאלצו להתערב בה באופן אקטיבי.

כמו בשכונת בורוכוב בגבעתיים, גם בקרית חיים הפך בית הכנסת תוך שנים אחדות למציאות מובנת מאליה, שלא רק הדתיים האדוקים יותר, או הורי החברים, נזקקו לו. גם כאן חגגו חלק מילדי הקריה את חגיגת בר המצווה באופן מסורתי ובעלייה לתורה, כפי שסיפר אחד מן הילדים שגדלו בשכונה באותן השנים: "אני – בהיותי בן לאב מסורתי – עליתי לתורה [...] אבי, הילל אהרונוב, היה כאמור לעיל אדם שומר מסורת. היה צם ביום כיפור, הולך בחגים לבית הכנסת הקטן בקרית חיים [...] אך טבעי היה שאעלה לתורה".²⁹

גם בימים הנוראים התמלא בית הכנסת הקטן גם בתושבים רבים שלא זוהו כשומרי מצוות.

אמנם, גם בשנים הבאות נתגלעו מפעם לפעם מחלוקות ועימותים שונים בין מתפללי בית הכנסת והחברים הדתיים בשכונה לבין תושבים אחרים,³⁰ אך ככלל ניתן לומר שהמצב נרגע כמעט לחלוטין.

כמו בשכונת בורוכוב, לאורך השנים הפך בית הכנסת בקרית חיים לבית כנסת מקומי רגיל לחלוטין, ואף בו כמעט ולא ניתן למצוא אזכורים למחלוקת הנחרצת שסבבה את הקמתו. חריגה במובן זה, היא כתובת הזיכרון שהוקדשה במקום, כפי שנכתב עליה, על ידי "חלק מחברי הצרכניה" לעילוי בני משפחותיהם. בשנים הראשונות של בית הכנסת, מתברר, חששו כמה מתושבי הקריה להזדהות עימו גם משיושב הסכסוך הראשוני. וכך, תחת לכתוב את שמותיהם, החליטו להסתתר – בעזרת הגבאים – בכינוי "חלק מחברי

28 מ' ברק, כדת משה בקרית חיים (מתוך אתר האינטרנט של יוצאי קרית חיים לדורותיהם).

29 ד' אהרונוב, בר מצווה ועליה לתורה (מתוך אתר האינטרנט של יוצאי קרית חיים לדורותיהם).

30 ראו למשל תיאור הנפת הדגל האדום באחד במאי על בית הרב: ר' חשמן, "בצל הדיונות", בתוך גנין (לעיל, הערה 17), עמ' 195–196.

הצרכניה".³¹ מן העבר השני ניתן למצוא במקום לוחות זיכרון לבני הקריה שנפלו במלחמות השונות, כמו גם לוח זיכרון לנופלי שיירת יחיעם, שיצאה למשימתה מקרית חיים.

"בשכונה פרוגרסיבית מבדילים בין דת ובין חולין": בית הכנסת בשכונת בית הכרם

הקמתו של בית הכנסת בשכונת בית הכרם שבאזור ירושלים אמנם לא לוותה במאבק ציבורי פומבי כמו בשני המקרים האחרים שבהם עסקנו עד כה, ואולם לפחות בהזדמנות אחת עוררה דיון עקרוני בין בני השכונה, שדמה במובנים מסוימים לדיונים שהתפתחו בשכונת בורוכוב ובקרית חיים. את שכונת בית הכרם, שעד 1948 לא נחשבה פורמלית כחלק מירושלים, אמנם לא ניתן להגדיר כשכונת פועלים לכל דבר, ואין ספק שהעובדה שהיא הוקמה בסמוך לירושלים השפיעה מאוד הן על הציבור שבחר לבנות בה את ביתו בשנים הראשונות, והן על אופייה הציבורי והחברתי של השכונה בשנים הראשונות.

אגודת "בוני בית", שמנתה 148 חברים, הוקמה בירושלים בשנת 1920 במטרה להקים באזור ירושלים שכונת גנים עברית למהדרין, שתיסמך על ירושלים מבחינות רבות, ואולם תיבדל ממנה ומשכונותיה המסורתיות כמעט בכל. השטח שנרכש השתרע על פני 278 דונם, שחולקו למגרשים בני 1.5 ל-3 דונם לכל משפחה. תכנית השכונה אושרה על ידי הוועדה לבניין ערים ביולי 1922, ועד לאמצע שנת 1924 נסתיימה כבר בנייתם של 56 בתים ראשונים. על אלו נוספו עוד בתים אחדים במהלך אותה השנה. עקרונות השכונה החדשה, שקיבלו ביטוי בתקנון שחיברו החברים, היו דומים מאוד לשתי השכונות הקודמות שבהן עסקנו: בנייה כפרית, משקי עזר, הקפדה קיצונית על עבודה עברית, איסור למכור ולספסר בקרקעות ובבתים שייבנו, וניסיון ליצור שיתופיות צרכנית במובנים שונים. ואולם, למרות הדמיון לעקרונותיהן של שתי השכונות האחרות, משכה אליה בית הכרם – כפי שנקראה השכונה משלב מסוים – אוכלוסיה מגוונת למדי, שבתוכה נמצאו לא מעט אישים בעלי יחס חם – ולעיתים אף יותר מכך – כלפי מסורת ישראל ומצוות הדת. זאת, מטבע הדברים, על רקע העובדה שלמרות אופייה כשכונת פועלים הוקמה בית הכרם בסמוך לירושלים, ומשכה אליה גם אוכלוסייה ירושלמית, שגם בהיותה חילונית לא הייתה זהה לאוכלוסייה החילונית שצמחה באזורים אחרים בארץ.³²

כמו בשכונות האחרות, אף במקרה זה לא הוזכרה במפורש בתקנון השכונה הכוונה להקים בית כנסת מקומי ביום מן הימים. עם זאת, באחד הסעיפים בתקנון נכתב כי: "הועד שעליו להשתדל בתחילת יסוד השכונה בדבר הקמת הבנינים הציבוריים הדרושים לכל שכונה עברית, מחויב לסמן את המגרשים הדרושים בשביל הבניינים הציבוריים לפני חלוקת המגרשים בין החברים".³³

31 על פי עדותו של הגבאי הוותיק במקום, שלום זוהר, 4/12/07.

32 לסקירות על שכונת בית הכרם וקורותיה ראו בעיקר: ש' קדרי (עורך), בית הכרם בת הארבעים, ירושלים תשכ"ו; א' וגר, שכונת בית הכרם: שכונת גנים חלוצית, לאומית-חילונית, עצמאית ומאורגנת בירושלים, ירושלים תשנ"ו.

33 בית הכרם: ספר תקנות האגודה, סעיף ה, 2.

האם נכלל בית הכנסת בתוך "הבנינים הציבוריים הדרושים לכל שכונה עברית"? בירושלים ובשכונותיה המובהקות – אין כל ספק שכן. בבית הכרם, לעומת זאת, כלל לא ברור אם ניתן לפרש סעיף זה גם בהקשר של בית כנסת מתוכנן.³⁴ ככלל, לא בכל שכונות הגנים שתכנן ריכארד קאופמן בירושלים באותן השנים תוכנן בית כנסת. אמנם, בקרית משה ובבית וגן, שיועדו לאוכלוסייה דתית מובהקת, תוכנן על ידי קאופמן בית כנסת במיקום בולט במיוחד, ואולם בתלפיות, בית הכרם וככל הנראה גם ברחביה, לא נכלל בית כנסת בתכנית השכונתית המקורית.³⁵

אי הבהירות סביב הכללתו של בית הכנסת בתוכנית המקורית של בית הכרם הולידה לימים גרסאות שונות בדבר נכונותו של ועד השכונה בשנים הראשונות לאפשר את הקמתו של בית כנסת שכונתי מקומי, אולי אף להשתתף בו באופן פעיל.³⁶ על פי עדותו של שרגא קדרי, מראשוני בית הכרם ועורך ספר יובל הארבעים של בית הכרם, הוועד מעולם לא התנגד להקמת בית כנסת במקום, כי אם להיפך, אף הציע לתמוך במוסד השכונתי כספית. אמנם, הוא מודה: "שכונת בית הכרם מייסדיה ורוב תושביה לא היו אדוקים בדת ובית הכנסת לא היה המוסד הראשוני שוועד השכונה נתן דעתו עליו ונאבק על בנינו".³⁷ ואולם – "בא' במרחשוון תרפ"ה מחליט הוועד לקנות צריף ולשכן בו את בית הכנסת, בתנאי שהגבאים יתחייבו לשלם 2 ל"מ לחודש".³⁸ לעומתו, ברשימה המופיעה באותו הספר ממש, מספר מייסד בית הכנסת ומנהלו משך עשרות שנים, חנינא מזרחי, על הקמתו של בית הכנסת כמפעל פרטי לחלוטין של כמה מאנשי השכונה:

עם הקמת הבתים הראשונים במקום רחפה השאלה הראשונה באירה של בית הכרם: 'היכן נערוך את תפילותינו בשבתות בחגים ובימים הנוראים הממשמשים ובאים'? קומץ אנשים חדורי הכרה דתית התאספו בבית אחד הזקנים שבשכונה לקבלת שבת ולאחר התפילה החליטו לשכור חדר שישמש למקדש מעט. ברוך אומר ועושה. עוד בו בשבוע שכרו חדר באחד הבתים שבמרכז רחוב החלוץ [...]. ובית הכנסת הוקם באמצעים דלים בשכונתנו החדשה.³⁹

גם בהמשך תיאורו המפורט על אודות נדודיו המתמשכים של בית הכנסת בבית הכרם

34 לדיון בסעיף זה ומשמעותו ראו: ש' ספיר, "בית כנסת בשכונת מורים, פקידים, סופרים ופועלים", בתוך: הנ"ל (עורך), שנת העשרים לבית הכנסת המרכזי בית הכרם תש"ס–תש"ס, עמ' 15, בייחוד הערה 12.

35 לתכנון הפרטני של שכונות הגנים של קאופמן בירושלים ראו: ג' ביגר, 'שכונות הגנים בירושלים – תכנון והתפתחותן בראשית השלטון הבריטי 1917–1925', קתדרה, 6 (טבת תשל"ח), עמ' 108–132; על תכנונו או אי-תכנונו של בית כנסת על ידי קאופמן ברחביה ראו: ר' גפני, מקדש מעט: בתי כנסת מוכרים ונסתרים בירושלים, ירושלים תשס"ד, עמ' 36–38; א' רמון, דוקטור מול דוקטור גר, ירושלים תשס"א, עמ' 125.

36 לגרסאות השונות ראו ספיר (לעיל, הערה 34), עמ' 15–16.

37 ש' קדרי, "לבטי בנין", בתוך: הנ"ל (לעיל, הערה 32), עמ' 44.

38 שם.

39 ח' מזרחי, "בית הכנסת בבית הכרם", בתוך: קדרי (לעיל, הערה 32), עמ' 146.

מצריף לצריף, אין הוא כולל בתיאורו כל שותפות רשמית של הוועד בבנייתו או בשכירת הבתים שבו פעל, מלבד סיוע כלכלי מסוים, שעל אודותיו נעמוד בהמשך הדברים.

על פי תיאור שלישי של מהלך הדברים, שכתב לימים מרדכי איש-שלום, שהיה שותף להקמת שכונת הפועלים הצמודה לבית הכרם, התקבלה החלטת פשרה בין תומכי בית הכנסת למתנגדיו בשכונה. על פי עדותו, באסיפת חברים הוחלט מחד לא לבנות בשכונה בית כנסת של קבע, ומאידך כן לבנות בעבורו צריף בעל אופי זמני יותר, שהוקם לבסוף על השטח שעליו הוקם שנים אחדות לאחר מכן "בית המדרש למורים".⁴⁰

כיום קשה לקבוע בוודאות איזו מן הגרסאות משקפת את המציאות באופן המדויק ביותר. ואולם, דומה שעצם היווצרותן של גרסאות כה שונות על מהלך הדברים סביב הקמת בית הכנסת, מצביע על הבעייתיות שהיוותה הקמתו של מוסד דתי בשכונה שרבים ממייסדיה וחבריה היו בעלי אופי חילוני מובהק. אמנם, בבית הכרם לא הגיעו הדברים לידי צורך במשאל עם כפי שהתרחש בשכונת בורוכוב, ועל אחת כמה וכמה לא הפכו לעימות פומבי ובוטה כמו בקרית חיים. אלא שעובדה זו ניתן לייחס בין היתר לעובדה שבית הכרם, שלא כמו שתי השכונות הראשונות, לא הייתה שכונה שיתופית מובהקת, ומשום כך – לפחות ביחס להקמתו של בית הכנסת באופן פרטי על ידי תושבים אחדים – לא עוררו הדברים פולמוס ממושך וציבורי. מעבר לכך, כאמור, האוכלוסייה בבית הכרם, גם זו החילונית, הייתה ככל הנראה אדוקה פחות בהתנגדותה לבית הכנסת מאשר בשתי השכונות האחרות שנסקרו.

ואולם, תהא הגרסה הנכונה אשר תהא, ברור שבשנים הראשונות לאחר ייסודו של בית הכנסת על ידי התושבים הדתיים בשכונה, נתעוררו בכל זאת כמה מחלוקות – אם גם לא כה חמורות – סביב תפקודו. מחלוקת אחת נסבה, על פי עדותו של קדרי, על השימוש שנעשה בצריף בית הכנסת למטרות אחרות, בכללן הצגות תיאטרון מקומיות, שימוש שלא התקבל על דעתם של המתפללים, מטבע הדברים.⁴¹

מחלוקת אחרת, שאליה מתייחסים כמה וכמה מקורות שונים, התעוררה סביב תקצובו של בית הכנסת – או של הפעילות שהתקיימה בו – על ידי ועד השכונה ואסיפת החברים השכונתית. חנינא מזרחי, שכאמור ניהל את הקמתו ותפעולו של המקום באותן השנים, העיד שחלק מתקציבו של בית הכנסת בראשיתו הושג באמצעות מעבר של גבאי בית הכנסת – על פי עצתו של המורה חיים אריה זוטא – מבית לבית בשכונה, ושכנועם של התושבים לתרום מכספם בכל חודש לתפעולו של בית הכנסת. בכל ראש חודש, על פי עדותו, "היינו נאלצים לחזור על פתחי הבתים ולקבל מהם את תרומותיהם".⁴² בנוסף לכך, החליטה אסיפת התושבים השנתית (תרפ"ה?) לתרום מדי שנה 20 ל"י לצורך בית הכנסת.

את הרקע הבעייתי להחלטה זו מפרט קדרי ברשימתו. חלק מתושבי השכונה, מסתבר,

40 מ' איש-שלום, "ואלה תולדות בית הכנסת", בית הכנסת המרכזי בבית הכרם: עם שנת השבע, ירושלים תשמ"ז, עמ' 9.

41 קדרי (לעיל, הערה 37), עמ' 44.

42 מזרחי (לעיל, הערה 39), עמ' 147.

התנגדו נחרצות להקצבה כספית ציבורית לצרכי בית הכנסת. אחד מהם, הסופר אהרן אברהם קבק, ניסח את הדברים בתקיפות:

אי אפשר להכריח אנשים שחושבים את בית הכנסת לדבר מיותר, לשאת בעול ההוצאות האלה. בכל מקום יגיעו לידי כך, שמבדילים בין הדת לבין צרכי ציבור. מתפלא ביחוד על אנשי השמאל שבתוכנו, אם מכניסים הוצאות בית כנסת לתקציב. זו תהיה כפיה מוסרית-דתית. בשכונה פרוגרסיבית מבדילים בין דת ובין חולין.⁴³

אלא שכאמור, באותה אסיפה רבו התומכים בתקצוב בית הכנסת על המתנגדים לדבר. יו"ר האסיפה, המורה חיים אריה זוטא, היה אחד הנחרצים בעד ההקצבה הכספית לבית הכנסת, וניסח אף הוא את דבריו בבהירות: "בשאלת בית הכנסת – בשכונה צריך שיהיה בית תפילה. צריך שיהיה גם חזן [...] גם בית הכנסת הוא אחד הדרכים להתפתחות השכונה".⁴⁴

תומך נוסף בתקצוב בית הכנסת מכספי האסיפה היה המורה והפובליציסט אהרן מיכל (א"מ) ברכיהו, שענה בדבריו ישירות לטענותיו של קבק, ואף סנט בו במשתמע, בהשוותו בין בית הכנסת לספריה, שהייתה מן הסתם קרובה יותר לליבו של קבק:

ההשקפה שענייני דת אינם נוגעים לחברה, היא ריאקציונית ולא פרוגרסיבית. צרכי הדת הם יותר טבעיים לאדם מאשר ספריה. הדת היא פרודוקט טבעי של התפתחות האנושיות [...] זהו צורך ציבורי במדרגה ראשונה. אין החברה כופה על הדת, אבל היא כופה הוצאות הצרכים הדרושות.⁴⁵

בשולי דבריו של ברכיהו, דומה שיש להזכיר ולו בקצרה את ייחוסו המשפחתי, שייתכן והיה לו קשר עם דעתו בעד תקצוב בית הכנסת בשכונתו, חרף אופייה החילוני. אביו של ברכיהו, הרב אבא יעקב הכהן בורוכוב (1848–1936), שימש כרב בכמה מקהילות וילנא, לפני שעלה ארצה והתיישב בירושלים בשנת תרפ"ג, בין השאר על מנת להתגורר לצד שני בניו שהתגוררו בעיר. בארץ ישראל היה הרב בורוכוב אחד ממקורביו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ובשנת תרפ"ז אף נתלווה אליו לסיור בכארבעים נקודות יישוב ברחבי הארץ, על מנת לבדוק את מצבן הדתי ולנסות ליצור יסודות לחיים דתיים – אם גם בסיסיים – גם ביישובים בעלי אופי חילוני.⁴⁶ בתום הסיור כתב בורוכוב את מסקנותיו על המתיישבים החילוניים: "כל עוד שנקשרים המה לכל האומה הישראלית ולארץ הקודש בנימין דקין אלה עוד תקוה גדולה נשקפת שעל ידי השפעה מרובה מאנשי הרוח החרדים על דבר ה' ובעלי דעה רחבה היודעים ללכת עם כל רוח ורוח בכדי לחנכם ולקרנם לרוח דת קדשנו, בטח ישפיעו עליהם כטל של תחיה ולאט לאט ירגילו אותם

43 קדרי (לעיל, הערה 37), עמ' 44–45. באותה הרשימה ממשיך קדרי ומציין, כי בערוב ימיו היה קבק עצמו בין מתפללי בית הכנסת האדוקים...

44 שם, עמ' 45.

45 שם.

46 על אחד מן היישובים שבהם ביקרו הרבנים, ועל תוצאות הביקור, ראו: יבין וגפני (לעיל, הערה 3).

להתנהג בדרכי תורתנו הכתובה והמסורה".⁴⁷ לנוכח דברים אלו, ניתן לשער, קשה היה לבנו של הרב – שהיה מקורב אליו – להתנגד לעצם הקמתו של בית כנסת בשכונת מגוריו הוא, בסמוך ירושלים, ואף לא להתנגד לתקצוב בית הכנסת מכספי הציבור כולו. ואולם – האם היה גם ברכיהו עצמו שותף לאמונתו של אביו בדבר חזרתם של החילונים כתוצאה מפעולות מסוג זה לחיק היהדות? בכך דומה שיש להסתפק.

אחד התומכים האחרים בתקצובו של בית הכנסת מכספי ציבור, היה המורה הוותיק יצחק יעקבי, מראשוני בוני הבתים בשכונה. בדבריו קבע יעקבי כי לא זו בלבד שיש צורך לתקצב את בית הכנסת, כי אם נודעת לו לבית הכנסת משמעות יתירה, אולי אף מפתיעה: "טענו – למה מבזבזים כספים על החזקת בית כנסת, שהרי רוב המתישבים חילוניים ומספר המבקרים בבית הכנסת מועט, והוא טען – כל תושבי בית הכרם משתמשים בבית הכנסת לפחות פעם אחת בשנה ולכן בהחלט צריך להחזיק בית כנסת בכספי ציבור. ולמעלה מזה – יש להשיג חזן טוב לבית הכנסת ואז ירבו הילדים והילדות לבקר בבית הכנסת בשבתות וחגים, מה שיעשיר את חינוכם ויבנה את דמותם כיהודים וכאזרחים בעלי הכרה בחברה החדשה בארץ ישראל".⁴⁸ וכך – אותו הטיעון שבעטיו התנגדו תושבים בשכונת בורוכוב ובקרית חיים להקמת בית הכנסת – השפעתו האפשרית על הנוער – הפך בפיו לטיעון הפוך לחלוטין, דווקא בעד בנייתו. זאת, למרות שילדיו ומשפחתו לא היו כה אדוקים בדתם.

לאחר סיום המחלוקת הקצרה על תקצוב בית הכנסת דומה שנסיים פרק המאבק – אם ניתן להגדירו ככזה – על מקומו של בית הכנסת בשכונת בית הכרם. ולמרות שמסיבות שונות נאלץ בית הכנסת המקומי לנדוד ממקום למקום במשך שנים ארוכות, עד קביעת משכן הקבע שלו, בראשית שנות השלושים, באחד מאולמי בית המדרש העברי למורים בפסגת השכונה, דומה שעצם קיומו הפך למובן מאליו, הן בעיני המתפללים בו והעושים בו שימוש, והן בעיני אלו שנותרו באופן כללי אדישים לפעילותו.

בשנת 1980 נבנה, לאחר תלאות ומכשולים לא מעטים, בניינו החדש של בית הכנסת, המצוי במרכז של השכונה ברח' בית הכרם עצמו. ואמנם, הגם שעצם קיומו של בית הכנסת בשכונה הפך לעובדה מוגמרת כבר בשלהי שנות העשרים, דומה שעצם בנייתו של בית כנסת מפואר והנראה למרחוק בליבה הירוק וההיסטורי של השכונה, מעיד אף הוא על התהליכים החברתיים השונים אותם עוברת השכונה בעשרות השנים האחרונות.

47 א"י בורוכוב, התור, שנה ז' גיליון ל"ט. על בורוכוב עצמו ראו: י' רפאל (עורך), אנציקלופדיה של הציונות הדתית, כרך א', ירושלים תשס"א, עמ' 378–381; ד' תדהר (עורך), אנציקלופדיה לחלוצי היישוב ובוניו, תל אביב תש"ז, עמ' 111; ש"נ גוטליב, ספר אהלי שם, פינסק תרע"ב, עמ' 52.

48 י' לנדו-מישור, יצחק יעקבי: חלוץ ומורה, ירושלים תשס"א, עמ' 61–62. בהמשך הדברים מתארת לנדו-מישור גם את התערבותו של יעקבי לפתרון בעיית חילול השבת בשכונה בשנותיה הראשונות, שתרמה אף היא ליצירת מתחים בין חלק מן התושבים (שם, עמ' 64–65).

דיון ומסקנות

הדיונים סביב הקמת בתי הכנסת בשלוש שכונות הפועלים שנסקרו במאמר, אמנם לא היו ייחודיים להן בלבד, וניתן היה לסקור עוד מקומות אחרים שבהם נתעוררו דיונים מסוג זה, אם כי בנסיבות ובמקומות אחרים. ייחודן של שלוש השכונות – מעבר לעצם התעוררותן של הוויכוח בהן – הוא בקרבתן לריכוזים עירוניים מחד, ובאופי ההומוגני למדי של מייסדיהן ומקימיהן מאידך. מתח זה שבין האופי המקורי שקיוו המייסדים להקנות לשכונות, אל מול האוכלוסייה המורכבת יותר שנמשכה אליהן, אם מתוך קרבת משפחה ואם מטעמי נוחות, הוא שהביא ליצירתם של העימותים והדיונים על הקמת בתי הכנסת. עימותים אלו, יש להניח, לא נתעוררו כה בקלות במקומות יישוב חקלאיים, סגורים ומוגדרים, שעצם המגורים בהם היה מותנה מטבעו בקבלת העקרונות האידיאולוגיים שסביבם הושתתו החיים במקום.

מהשוואתם של שלושת המקרים השונים, עולים כמה וכמה מאפיינים דומים, אך גם כמה הבדלים בולטים. כך למשל, בכל שלוש השכונות, מסתבר שהיו אלו תחילה ההורים האדוקים יותר, שביקשו להקים במקום בית כנסת, ולא דווקא החברים הצעירים החילוניים. עם זאת, בכל אחד מן המקרים נתמכו אותם הזקנים גם על ידי חלק מן החברים ה"רשמיים" בשכונה, בין אם קרוביהם ובין אם לאו, ולו רק על מנת שיזכו באמצעותם לתמיכה ציבורית מבית כנגד המתנגדים הכמעט-אוטומטיים להקמת בתי הכנסת. העובדה שבכל המקרים נמצאו גם תומכים מקרב בני השכונות, מוכיחה שיחסם של התושבים עצמם בשכונות אלו אף הוא לא היה אחיד וחד גוני ביחס למסורת ישראל ולמקומה בחייהם, והגם שרובם לא תכננו לנצל את בית הכנסת לכשיוקם לצרכיהם, מצאו הם בקרבם מספיק טיעונים על מנת לתמוך בעצם הקמתו, לטובת הזקנים ואלו החפצים בו. אין כל ספק כי בנקודות יישוב בעלות אופי אחר, דומה שההורים היו זוכים לתמיכה פחות נחרצת, בהקשר זה.

עובדה מעניינת נוספת היא, שבשני המקרים שבהם תפס הוויכוח ממדים משמעותיים יותר – בשכונת בורוכוב ובגבעתיים – הגיעו הדיו מהר מאוד באמצעות אחד מן הצדדים לפתחה של סמכות כלל-יישובית כלשהי, דתית (הרב קוק, בשכונת בורוכוב), או שלל המוסדות הפוליטיים העליונים של היישוב (בשכונת בורוכוב). עירוב מוסדות אלו, כך נראה, לפחות סייע בסופו של דבר למציאת פתרון, שלא בטוח שהיה נמצא לו לא היו מתערבים בסוגיה האישיים רמי הדרג שעשו זאת לבסוף. בבית הכרם הסמוכה לירושלים אמנם לא נדרשה התערבות סמכותית מסוג זה, אולי משום שעיקר הוויכוח נסב סביב הקצאה כספית למקום, ולא סביב עצם תפעולו ומיקומו הראשוני, כמו שקרה בשני המקרים האחרים.

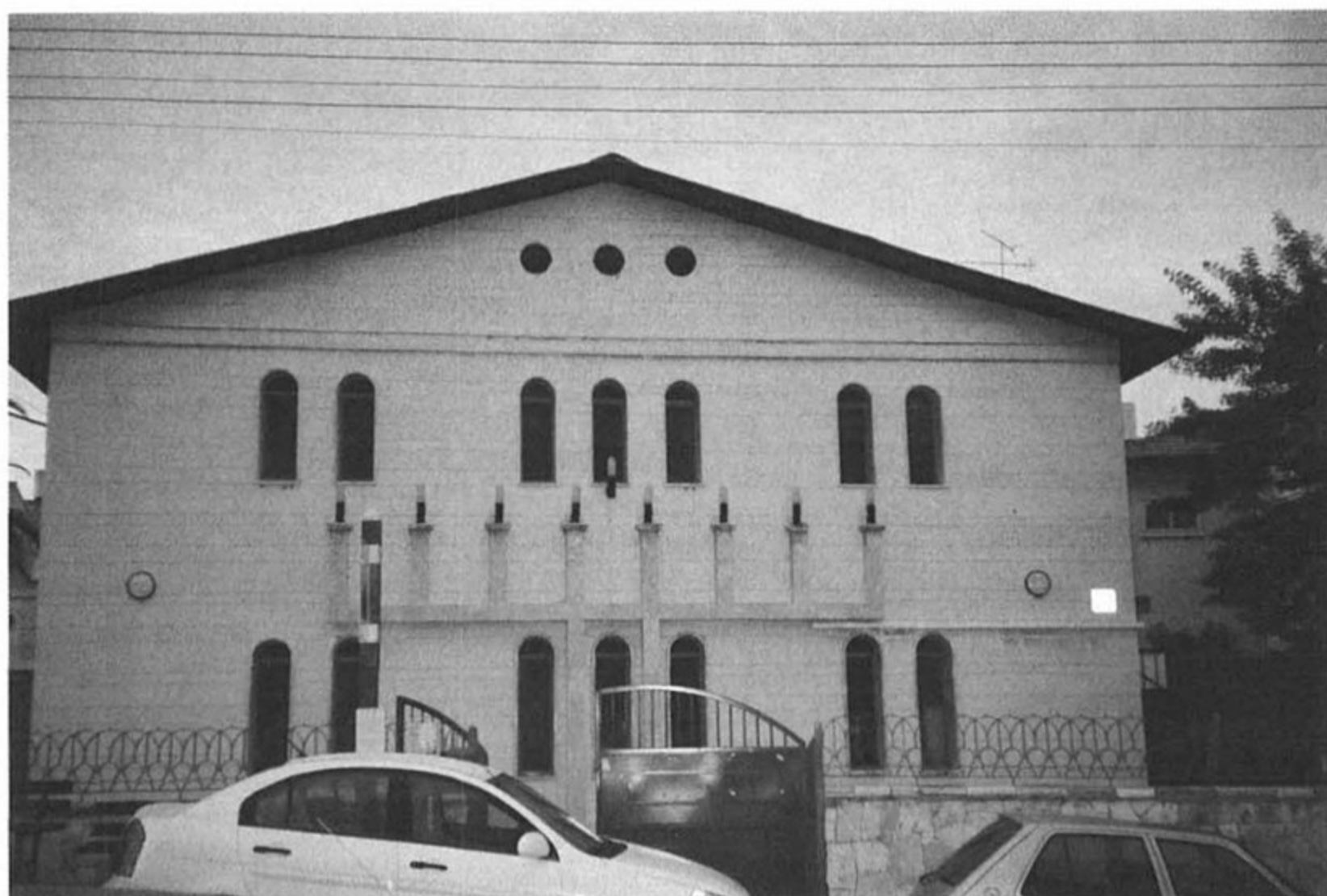
מסקנה מעניינת נוספת העולה משלושת המקרים היא שבכל המקרים כולם הוקם לבסוף בית הכנסת, ואיננו מכירים ויכוחים מסוג זה ובתקופה זו בנקודות יישוב עירוניות, שהסתיימו בניצחון מוחלט של הצד השולל את פעילותו של בית הכנסת מעיקרה. האם הדבר מעיד על כוחם של הדתיים ושל המוסדות התומכים בהם ביישוב, דוגמת הרב קוק או הרבנים חברי הוועד הלאומי? או שהוא מעיד רק על העובדה

שההתנגדות לא הייתה מעיקרה כה מוחלטת, כדבריו של ז' דוד במדורו ב"דבר"? דומה ששני הדברים נכונים במידה זו או אחרת. גם ביישוב המחודש בארץ ישראל, ואפילו בנקודות ההתיישבות שזוהו עם האוכלוסייה החילונית המובהקת, עוררה עצם ההתנגדות לבית כנסת הדים רבים ושליילים למדי בציבור, והשווה מיד למחוזות אחרים, דוגמת רוסיה ובירוביג'אן, בהם מקשים השלטונות עד מאד על קיום חיים יהודיים באשר הם. השוואה נוקבת וזמינה זו, הגם שהייתה קיצונית למדי, כדבריו של ברל כצנלסון, דומה שפעלה את פעולתה בכל מקום שבו הועלתה, ומשעלו הדברים לטונים כאלו בשיח הציבורי, ברור היה לרוב רובם של המשתתפים בוויכוח – גם החילוניים שבהם – כי עדיף להגיע לפתרון של פשרה, מאשר להילחם על עקרון שלילת הדת עד לסוף המר, שסופו – לפחות מבחינה חברתית – מי ישורנו.

בעשרות השנים האחרונות, וגם בתקופתנו אנו, עולים מדי פעם בפעם ויכוחים מחודשים מסוג זה, בין היתר בנקודות יישוב קיבוציות וחקלאיות שונות, המוסיפות על גרעין המקורי שכונות עירוניות וקהילתיות, ונאלצות להתמודד כפועל יוצא של הדברים גם עם צרכיהם של המתגוררים החדשים, שאינם עולים תמיד בקנה אחד עם אמונותיהם. ואם גם דומה שיהיה זה מופרז לומר כי ניתן להסתייע בניסיון של שלושת שכונות הפועלים על מנת להגיע לפתרונות עכשוויים בסוגיות אלו, הרי שבכל זאת, מן הראוי לזכור כי עימותים מסוג זה כבר התקיימו בעבר, לעיתים בחריפות רבה, ולאחר שנים אחדות – ללא יוצא מן הכלל – שקעו כמעט לחלוטין בתהום הנשייה.



1. הזמנה לטקס הנחת אבן הפינה לבית הכנסת בשכונת בורוכוב (תלוי כיום בבית הכנסת)



2. בית הכנסת בשכונת בורוכוב- מראה מבחוץ



3. בית הכנסת בשכונת בורוכוב- מראה מבפנים

צילומים: ראובן גפני

להשתלשלותה של קריאת שניים מקרא ואחד תרגום¹

חיים טלבי

א. מבוא

שתי קריאות מלוות בתרגום לארמית ידועות לנו. האחת, קריאת התורה בציבור, והאחרת, קריאת שניים מקרא ואחד תרגום.

הקריאה הראשונה באה לקדם את הכרתם והבנתם של כתבי הקודש בעם, מכאן שהיה צורך להשמיע את דברי התורה בצורה שתהיה מובנת לעם.² כבר במשניות מגילה (ד:ד,ו,י) משתמע שבשעת קריאת התורה, מלבד בעל הקריאה שקרא את הפסוקים בעברית, היה מתורגמן שתרגם את הפסוקים. בתוספתא מגילה (ג:כ) נאמר במפורש: אחד קורא בתורה ואחד מתרגם.

הקריאה השנייה, שניים מקרא ואחד תרגום, היא תולדה של הקריאה הראשונה. היא נועדה לחזק את תקנת קריאת התורה על ידי כך שכל אחד יעסוק בלימוד הפרשה הנקראת ובתרגומה, כלומר בפירושה, לפני הקריאה בבית הכנסת.

- 1 תודתי נתונה לגיסי הרב פרופ' א' גולדשמידט ולד"ר י' גרטנר שהעירו לי הערות מועילות. על קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, ראה: י' שילת, ראש דברך, מעלה אדומים: הוצאת שילת, תשנ"ו, עמ' פז–קיב; ח"א פיליפ, ביכורי חיים, אנטווערפן: הוצאת המחבר, תשנ"ח; ש' לאופר, אוצר שנים מקרא ואחד תרגום, בני ברק: הוצאת המחבר, תש"ן; ד' רפל, תרגום אונקלוס כפירוש לתורה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 18–21.
- 2 ידיעת הלשון העברית בקרב ההמונים הלכה ונתמעטה. אפילו בארץ ישראל קובל נחמיה על דחיקת רגליה של העברית, באמרו: "ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם" (נחמיה יג:כד). על אחת כמה וכמה שבתפוצות הגולה לא הבינו את הלשון העברית. לכן, כבר בטקס כריתת האמנה, בזמנם של עזרא ונחמיה, אנו מוצאים: "וַיִּקְרְאוּ בַּסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מִפֶּתֶחַ שְׁשֹׁם שָׁכַל וַיְבִינוּ בְּמִקְרָא". מפסוק זה אפשר להסיק על דרך לימודם של המבינים הסופרים. הם קראו בתורה "מפורש", כלומר עם פירוש ותרגום, דהיינו עם תורה שבעל פה. אין בידינו לקבוע עד כמה קדום הוא תרגומה הסדיר של הקריאה, אולם מסתבר כי ימיו כימי הקריאה עצמה. ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ישראל: דביר, תשמ"ח, עמ' 140.

חובת קריאת שניים מקרא ואחד תרגום³ מן המפורסמות היא, ונפסקה בשלחן ערוך (או"ח רפה:א):

אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה כל שבת בצבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע פרשת אותו השבוע שנים מקרא ואחד תרגום אפילו עטרות ודיבן (במדבר לב:ג).

מטרתו של המאמר לבדוק את מקורותיה של חובה זו ואת השתלשלותה במשך הדורות. חשיבותו של מחקר זה נובעת משכיחותה הרבה של קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, שהרי מדי שבוע בשבוע יש לקיימה. מאמרנו יעסוק בנקודות אלה:

- א. מה מקורה של חובת קריאת שניים מקרא ואחד תרגום?
- ב. כיצד והיכן התקיים טקס הקריאה בגלגוליו השונים?
- ג. כיצד התמודדו עם קריאת התרגום במקומות שהשפה הארמית הייתה זרה להם?

ב. מקורה של חובת הקריאה

על חובה⁴ זו אנו שומעים לראשונה מפיו של האמורא הארץ-ישראלי בדור הראשון, רבי יהושע בן לוי, שאמר לבניו: "אשלימו פרשיותיכם עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום"⁵

3 על זמן התהוותו של תרגום אונקלוס ומקומו כתב מ"צ קדרי, "מחקר תרגום אונקלוס בימינו: מעמד המחקר ותפקידיו", המקרא ותולדות ישראל (בעריכת ב' אופנהיימר), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 1972, עמ' 350–351, וזה לשונו: "מתוך בדיקת הרעיונות המובעים בתרגום העלו החוקרים זמנים שונים להתהוותו. י"ל צונץ (הדרשות בישראל, מהדורת אלבק, תש"ז, עמ' 35 ואילך) קבע את זמנו למחצית הראשונה של מאה א לסה"נ, לימי פילון. פ' רוזנטל ("זמן הולדת ת"א", בית תלמוד, ב [תרמ"ב], עמ' 274–285, 333–341; ג [תרמ"ג], עמ' 16–23) רואה את אונקלוס כבן זמנו של רבי עקיבא, מאה ב, על יסוד נטיית אונקלוס אל דברי רבי עקיבא בענייני הלכה. לדעתו, מקום התהוותו של תרגומו צריך להיות ארץ ישראל, כפי שמתבקש מתוך המגע בינו ובין ההלכה הארצישראלית, וכן בינו ובין התרגומים הארמיים האחרים מארץ ישראל. גם אם קוראים לו 'התרגום הבבלי' (בבלי קידושין מט ע"א: 'אלא מאי תרגום תרגום דידן'. ובתוספות למנחות מד ע"א ד"ה כל כהן: 'ובתרגום בבלי נמי מתרגמינן'), אין זה אלא משום קביעת דמותו הסופית ומשום עריכתו בבבל". ראה עוד ר' כשר, "תרגומי המקרא הארמיים", פעמים, 83 (תש"ס), עמ' 79–84. גם באכר, W. Bacher, "Das gegenseitige Verhältniss der pentateuchischen Targumim", ZDMG, 28 (1894), pp. 59–72, סובר שנוסחו הראשון הוא מארץ ישראל והסופי – מבבל. על תפיסה ספרותית-היסטורית המבחינה בין "פרוטו-אונקלוס" הקדום לבין תרגום אונקלוס בצורתו הנוכחית, ראה: י' קומלוש, המקרא באור התרגום, תל אביב: דביר, תשל"ג, עמ' 29.

4 חובה זו נתפסה בעיני הרא"ש (למועד קטן, פרק ג סי' כח) כחובה קבועה ותמידית, ולכן יהיה מותר, לדעתו, לאבל לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום משום ד"הוי כקורא את שמע ומותר". כך פסק השו"ע יו"ד ת:א.

5 זהו נוסח הדפוס, אך בנוסח כתבי היד כ"י מינכן 95 "אשלימו פרשייכו בהדי צבורא תרי קרא וחד תרגום... כי היכי דתוכו יומי", ובכ"י פריס 671 "כי היכי דתוריקו חיי". כלומר, נאמר להם

(בבלי ברכות ח ע"ב). הנחה זו מבוססת על נוסחת כ"י פירנצה והדפוס שלפנינו. אך ברוב כתבי היד (פריז, מינכן ואוקספורד) הגרסה היא "אביי" במקום "רבי יהושע בן לוי", ואם כן ידיעה זו באה אלינו רק בדור הרביעי לאמוראי בבל.⁶ על הוראה זו חזר גם האמורא הבבלי בדור הרביעי, רב הונא בר יהודה, בשם רבי אמי: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו: עטרות ודיבן⁷ (במדבר לב:ג),

גם השכר שמקבלים על כך. כן הוא בילקוט שמעוני לפרשת מטות [רמז תשפג]: "אמר רבי יהושע לבריה אשלימו פרשתא בהדי ציבורא שנים מקרא ואחד תרגום כי היכי דתוריקון חיי". לאור השינויים שבנוסח הדברים בכתבי היד אפשר, לדעת בנוביץ (ראה להלן), שדברי אביי לבניו לא כללו במקורם אלא את המילים "אשלימו פרשיותיכו", והביטויים האחרים נוספו על פי דברי רבי אמי (ראה להלן), ושמא מתוך כך סבר רב ביבי בר אביי (ראה להלן) להשלים פרשיותיו שלא עם הציבור אלא בערב יום הכיפורים.

6 מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד עם פרשנות על דרך המחקר, ברכות פרק ראשון, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ו, עמ' 326, מראה כי גרסה זו היא הנראית נכונה יותר מסיבות מספר. דברי רבי יהושע בן לוי מובאים בסוגיה הקודמת, ח ע"א, ושם הוא אומר לבניו "קדימו וחשיכו ועילו לבי כנישתא, כי היכי דתורכו חיי", ודבריו שם אינם מופיעים ברשימה כאן, וראה שם נימוקים נוספים. לדעת בנוביץ גרסת פירנצה והדפוס, "רבי יהושע בן לוי", היא אשגרה מן הסוגיה הקודמת, שם מצאנו את דברי רבי יהושע לבניו בעניין תפילה בבית הכנסת.

7 לשאלה מדוע הוזכרו דווקא שמות אלה ניתנו חשובות שונות. רש"י (לבבלי ברכות ח ע"ב ד"ה "ואפילו עטרות ודיבן") פירש שהחידוש בדבר הוא שאפילו בפסוק "עטרות ודיבן", שאין בו תרגום, צריך לקרוא את המקרא שלוש פעמים. בעלי התוספות (לבבלי שם, ד"ה "ואפילו") מבארים שרב הונא הזכיר דווקא את עטרות ודיבן, ולא שמות פרטיים אחרים, משום ששמות מקומות אלה אף על פי שאין להם תרגום אונקלוס תורגמו ב"תרגום ירושלמי", שמתרגם את שמות המקומות הללו לארמית: "מכללתא ומדבשתא", או בנוסחאות אחרות: "מכללתא ומלבשתא". לפיכך, יש לקרוא את שמות המקומות הללו שלוש פעמים, פעמיים מקרא ופעם בתרגום ירושלמי.

ואולם, עיון בתרגום אונקלוס לבמדבר לב:ג במהדורת הדפוס של המקראות הגדולות, החל ממהדורת ונציה, רפ"ה, מעורר תמיהה, שכן נמצא שם "מכללתא ומדבשתא" – התרגום שבעלי התוספות טענו שהוא נמצא ב"תרגום ירושלמי". כבר כתב שד"ל בספרו "אוהב גר" (קראקא, תרנ"ה, עמ' 71–72): "וחלופים הרבה מצאתי בשמות האלה בין הנוסחאות אשר ראיתי, ולא ראיתי להעתיקן מאחר שברור לי שאינם מתרגום אונקלוס, אלא תוספת לקוחה מתרגום ירושלמי כעדות התוספות". כך גם ב"צ יהודה ברקוביץ, לחם ושמלה, וילנא, תר"י–תרס"ו, עמ' 38. מ' לויןשטיין, בעל נפש הגר, בילגוריא, תר"ע, ד"צ ירושלים: מקור, תשל"ב, עמ' 48–49, מציין שככל הנראה לא תורגמו בנוסח שעמד לפני רש"י המילים "עטרות ודיבן". ראה: מ' אביעוז, דף שבועי, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, פרשות מטות-מסעי תשס"א, מס' 402, שכתב כי סביר להניח שבנוסח הקדום של אונקלוס הועתקו המילים "עטרות ודיבן" כלשונן ולא תורגמו. מסקנה זו נתמכת, לדעתו, גם מעיון במהדורתו המדעית של אלכסנדר שפרבר לתרגום אונקלוס לתורה (כתבי הקודש בארמית, א, ליידן: בריל, 1959, עמ' 279). המסורת המשתקפת בדפוסים של המקראות הגדולות מקורה באירופה, שבה לא החשיבו את תרגום אונקלוס, אלא דווקא את המיוחס ליונתן בן עוזיאל (ירושלמי). ראה: ד' רפל, תרגום אונקלוס כפירוש לתורה (לעיל, הערה 1), עמ' 20–21; מ' כהן, "מבוא למהדורת הכתר: מהדורת יסוד חדשה של מקראות גדולות", מקראות גדולות: הכתר (בעריכת מ' כהן), ספרי יהושע שופטים,

שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו" (בבלי ברכות ח ע"א—ע"ב).

אין לנו הוראה מפורשת מתקופת התנאים לקיום חובה זו,⁸ אך המדרש⁹ מספר כי כבר רבי ציווה לבניו, בשעה שנפטר, שבעה דברים, שלושה מהם על יראת חטא וארבעה על דרך ארץ, והחובה השלישית שציווה על יראת חטא היא שלא לאכול לחם בשבת עד שיגמרו את כל הפרשה.

האם אפשר להוכיח ממקורות אלה, המזכירים את רבי ואת רבי יהושע בן לוי, כי קריאת שניים מקרא ואחד תרגום שורשיה בארץ ישראל? דבר זה מוטל בספק. כבר כתב ע' פליישר: "המנהג שיהא אדם 'משלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום' הוא מנהג בבלי... ספק גדול אם היה ידוע בארץ ישראל".¹⁰

ירושלים—רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב, עמ' 80.

והנה, במסורת הש"ס לבבלי שם נכתב: "ס"א (=ספרים אחרים): דיבון ועטרות". כוונתם לפרק לב פסוק לד. ספרים אלה העדיפו את הנוסחה "דיבון ועטרות" כי ראו שאכן לפסוק זה אין תרגום אונקלוס, אך לפסוק ג יש תרגום אונקלוס. כך כתב המהר"ץ חיות בפירושו לבבלי ברכות שם, וזה לשונו: "ושמעתי להגיה בש"ס כאן דיבון ועטרות היינו פסוק לד... ושמה לא תרגם אונקלוס מאומה רק מעתיק ג"כ דיבון ועטרות... ונראה מזה דגם על קרא עטרות ודיבון לא היה תרגום ורק איזה מעתיקים הוסיפו באונקלוס מן תרגום ירושלמי".

8 לדעת בנוביץ (לעיל, הערה 6, עמ' 321) מדובר בעצה טובה בלבד, ואף על פי כן, ההקפדה על "עם הצבור" ו"שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון" מוכיחה שהעניין היה חשוב מאוד לרבי אמי, שלא נהג להתפלל בבית הכנסת אלא בשוק (ראה בבלי שבת י ע"א: "רב אמי ורב אסי הוו יתבי וגרסי ביני עמודי", ובבלי ברכות ח ע"א: "רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי, היכא דהוו גרסי"). "ביני עמודי" מתייחס לעמודי השוק). רבי אמי רצה למסד את הלימוד הפרטי של פרשת השבוע כתחליף להקשבה של כל אחד ואחד לקריאה הציבורית.

9 פרקי רבינו הקדוש (מהדורת מ' היגער, נמצא בתוך: חורב, ו [תש"ב], עמ' 118). נמצא גם במדרש חופת אליהו, פרק השלשה סעי' א, עמ' א (בתוך: ילקוט מדרשים, א, צפת: אור עולם, תשס"ג). אוצר המדרשים, מהדורת אייזנשטיין, ניו יורק: [תש"ה], תרע"ה, עמ' תקה, וכן התוספות לבבלי ברכות ח ע"ב ד"ה "ישלים" בשם המדרש, מונים חובה זו בתור אחד מתוך שלושה דברים שציווה רבינו הקדוש לבניו. בשבלי הלקט, מהדורת בובר, וילנא, תרמ"ז, סי' עה, כתב שציווי זה של רבי נמצא במכילתא לפרשת בא, אך לפנינו אינו שם. תשב"ץ קטן, לר' שמשון בר' צדוק, ורשא, תרס"א, סי' קפד, הביא ידיעה זו בשם הירושלמי, ולפנינו אינו נמצא. על זמן חיבורו של הספר ראה: חורב שם, עמ' 116–117, ומה שכתב היגער, וזה לשונו: "שענבלום וגרינהוט שניהם חושבים כי הפרקים האלה נתחברו קודם חבור התלמוד כיון שהרבה מאמרים, שנשנו בפרקים האלה, מובאים בתלמוד בלשון ת"ר, ושלא נמצא בכל הספר אף דבר אחד, הנשנה בששה סדרי משנה. גרינהוט מחליט משום זה, שספר זה הוא התוספתא, שנוספה על המשנה, ושלא רצה רבי לאסוף במשנה שסדר הוא. לפי השערת שענבלום, הפרקים האלה נתחברו בבית מדרשו של רבינו הקדוש... ולפי גרינהוט... נתחברו בבית מדרשו של רבי יוחנן". ראה עוד: ש"א ורטהימר, בתי מדרשות, ב, ירושלים: כתב וספר, תשכ"ח, עמ' מה–מו. לפי הר, M.D. Herr, "Midrashim, Smaller", *Encyclopaedia Judaica*, 16 (1972), col. (midrash 12) 1516, נערך מדרש זה לא לפני המאה התשיעית.

10 תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים: האוניברסיטה העברית,

ספק זה, אם המנהג לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום היה אכן ידוע בארץ ישראל, נובע מהעובדה שאין בידינו, לפי שעה, שום עדות ארץ-ישראלית שתעיד על קיומו. עדויות מפי אמוראים ארץ-ישראליים שנשתמרו בבבלי ושאינן להן זכר בירושלמי ובמקורות הארץ-ישראליים המובהקים אין תקפותן מוחלטת. הן תואמות על פי רוב את מנהגות בבל, והיעדרן מן הטקסטים הארץ-ישראליים מעידה בעקיפין, על פי רוב, שהן לא תאמו את מנהג ארץ ישראל. הראיה שבשתיקה אינה ראיה גמורה, כמובן, אבל יש בה כדי לעורר ספק.¹¹ לדעתי, המילה "גדול" בדברי פליישר אפשר שהיא מוגזמת, והסכים פליישר לדבריי.¹²

יתד נאמן לחובה זו מצינו בדברי גאוני בבל. לדעתם אין אדם רשאי להיבטל מחובה זו, ואפילו תלמיד חכם. כך מצינו בדברי רב מתתיה גאון, גאון פומבדיתא במאה התשיעית:

וכבר שדר מר רב מתתיה ת"ח אע"פ שהוא חושק לדרוש בתלמוד אל יפשע מלהשלים פרשיותיו, אע"פ דלענין ס"ת רב ששת מהדר אפיה וגריס.¹³

כוונת דברי הגאון לחלק בין קריאת התורה המתקיימת בציבור לבין קריאת שניים מקרא ואחד תרגום. הרוצה ללמוד בשעת קריאת התורה יכול להחזיר את פניו וללמוד, כרב ששת, האמורא הבבלי בדור השני והשלישי, שהיה מחזיר פניו מספר התורה ולומד בעניינים אחרים כשהוא איננו מאזין לקריאה, וכך אמר: "אנו בשלנו והם בשלהם".¹⁴ כך אכן מעיד האור זרוע¹⁵ על רבותיו, רבי יהודה החסיד והרב רבינו אברהם בן משה, שהיו קוראים שניים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת שליח הציבור את ספר התורה.¹⁶ אמנם לא נאמר שהם המשיכו בלימודם כמו רב ששת, אך גם הם לא הקשיבו לקריאת התורה אלא עסקו בעניין הפרשה.

לעומת זאת, לימוד תורה אינו יכול לפטור מחיוב קריאת שניים מקרא ואחד תרגום. דבר זה נכתב בתשובות הגאונים באופן מפורש:

וששאלתם: ת"ח שאינו רוצה להסדיר פרשיותיו בשבת ורוצה לשנות תלמודו יש לו רשות לעשות כן או לא? כך אמרו חכמים ז"ל אע"פ שהוא חושק בתלמודו אל יפשע מלהשלים פרשיותיו.¹⁷

תשמ"ח, עמ' 294, הערה 3. ההדגשה שלי.

11 כך הסביר לי פליישר בשיחה בעל פה.

12 כך כתב במכתבו אליי: "המילה 'גדול' אפשר שהיא מוגזמת".

13 ספר העתים, שם, עמ' 254; סי' קעט, עמ' 267.

14 ראה בבלי ברכות ח"ב. כרב ששת יכולים לנהוג אף אחרים, כדברי רב פלטי גאון: "לא שנא רב ששת ולא שנא שאר תלמידים, ואנחנו כך עושים" (ראה: ב"מ לוין, אוצר הגאונים לברכות, חיפה: [חש"ה], תרפ"ח, חלק התשובות עמ' 18).

15 ר' יצחק מוינה, 1180–1250, מגדולי בעלי התוספות שבאשכנז, רבם של המהר"ם מרוטנבורג ושל עוד מאחרוני בעלי התוספות. הוא מפורסם על-שם ספרו "אור זרוע", אחד מספרי הפסיקה החשובים שנכתבו בידי ראשוני אשכנז.

16 אור זרוע, א, זיטאמיר, תרכ"ב, הל' ק"ש סי' יא.

17 תשובות הגאונים, מוסאפיה (ליק), תרכ"ד, סי' ז.

נראה שחיוב קריאת שניים מקרא ואחד תרגום הוא חיוב אישי, החל על כל אחד ואחד, ולכן אי אפשר להיפטר מחובה זו על ידי לימוד אחר. לעומת זאת קריאת התורה היא חובת הציבור,¹⁸ ולכן לימוד תורה או קריאת שניים מקרא ואחד תרגום במהלך קריאתה אפשרי.

ג. זמן הקריאה בגלגוליה השונים

1. תקופת האמוראים

נראה כי בתקופת האמוראים לא הייתה תמימות דעים בין החכמים על אופן קריאת שניים מקרא ואחד תרגום. לדעת רב ביבי, דור חמישי לאמוראי בבל, בנו של האמורא המפורסם אביי, יש לסיים את קריאת פרשיות התורה "שנים מקרא ואחד תרגום" במועד שבו הציבור מסיים את קריאת כל פרשיות התורה. הדגש הוא על זמן הסיום, ולא על מועד קריאתה של כל פרשה ופרשה. הבבלי (שם) מספר כי העמידו אותו על טעותו, וזה לשונו:

רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכלא שתא במעלי יומא דכפורי. תנא ליה חייא בר רב מדפתי: כתיב ועניתם את נפשיכם¹⁹ בתשעה לחדש בערב, וכי בתשעה מתענין? והלא בעשרה מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל והשותה

18 כך כתב הרמב"ם, הלכות תפילה ונשיאת כפים יב:א, ט: "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית... ומותר לצאת בין איש לאיש, מי שהוא עוסק בתורה תמיד ותורתו אומנותו מותר לו לעסוק בתלמוד תורה בשעה שהקורא קורא בתורה". העובדה שמי שתורתו אומנותו מותר לו לעסוק בתלמוד תורה בשעה שהקורא קורא בתורה, וכן מותר לצאת בין עלייה לעלייה, מראה בעליל שאין חיוב מוחלט לשמוע את הקריאה. כן כתב הרמב"ן (בפירושו 'מלחמת ה' , ג ע"א בדפי הרי"ף) כי כל המנויים במשנת מגילה ד:ג, "...ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא... פחות מעשרה...", כולם חובות הציבור הם, ואין צריכים להשלימם. בשו"ת גינת ורדים (ירושלים: [חש"ה], תש"ל, ד"צ קושטא, תע"ו, חלק אורח חיים כלל ב סימן כא): "ושמעתי קצת משכילי' ימלאו פה לאמר דאין להקפיד ולהחמיר בזה כלל שהרי מי שתורתו אומנותו כרב ששת אין חובה עליו לשמוע קריאת התורה וכן מי שהתחיל כבר לקרות קוד' הוצאת ס"ת ושאר גווני קולות שהקלו בענין וא"כ אין להחמיר בענין קריאה זו... דאע"ג דהקלו על היחידים מ"מ חוב' קבוע' היא על הצבור וכל עשרה שמתפללין ביום השבת חייבין הם לשמוע קריאת ס"ת וצריך נמי דליהוו עשרה דצייתי לס"ת ואי ליכא עשרה דצייתי אין מקום פיטור לא לרב ששת ודכותיה ללמוד לעצמו וליחדל משמיעת ס"ת וכיון שחובה ותקנה היא מוטלת על הצבור". כך כתב ר' יוסף חזן (תורכיה וא"י, 1820–1741): "הן אמת... יש לחקור איך התירו לצאת בין גברא לגברא... על כרחך נ"ל דלא היה תקנת נביאים לכל יחיד ויחיד שיקרא או ישמע קריאת ס"ת בשבת וי"ט, אלא שיקראנו... בציבור סדרו של יום. וכל שקראו בציבור סדרו של יום, אף אם היחידים לא שמעו, נתקיים תקנתם". (דבריו הובאו בספרו של נכדו ר' חיים פאלאג'י, סמיכה לחיים, שאלוניקי, תקפ"ו, או"ח סי' ב יד ע"ג.) ראה עוד: ד' גולניקין, "תשובה בעניין נשים וקריאת התורה בצבור", תשובות ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל, ג (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 19–21.

בתשיעי – מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. סבר לאקדומינהו, אמר ליה ההוא סבא, תנינא: ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. כדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה: אשלימו פרשיותיכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום.

פירוש: רב ביבי התכוון להשלים בערב יום הכיפורים²⁰ את קריאת הפרשיות – שניים מקרא ואחד תרגום²¹ – שחסרו לו במשך השנה שחלפה.²² אמר לו חייא בר רב מדפתי:

20 לחשיבות סיום הפרשיות "שניים מקרא ואחד תרגום" דווקא בערב יום הכיפורים כתב האבודרהם (א, ירושלים: מכון "אבן ישראל", תשנ"ה, סדר תפלת סכות ופירושה, עמ' שלד): "כדי שלא יהא נחשב לו לעון ביום הכפורים". הגהות יעב"ץ לבבלי ברכות ח ע"ב כתב שהוא כדי להרבות זכויות לפני גמר דין, ולזכות לסליחה ומחילה. אפשר שהטעם הוא לפי שהיו מקומות בבבל, בימי הגאונים הראשונים, שהיו מסיימים בהם את התורה לפני יום הכיפורים, כנראה בשבת שלפני ראש השנה או בין ראש השנה ליום הכיפורים, ומתחילים את קריאת "בראשית" ביום הכיפורים. לכן יש צורך לסיים קריאת שניים מקרא ואחד תרגום בערב יום הכיפורים. זכר למנהג זה נמצא אצל ר' יהודה הברצלוני בראשית המאה השתים עשרה, וזה לשונו:

"ובשיבה (אולי הכוונה למתא מחסיא. ח"ט) יש מנהג כי ביום הכפורים בעת מנחה אומ' מן בראשית עד יום אחד על פה. ומביאים ראיה כי כל עשרת ימי תשובה השטן עומד להשטין את ישראל ואומר: הרי התורה שנתת לישראל כבר גמרו אותה וכאשר הב"ה (=הברוך הוא) שומע שהתחילו מבראשית מיד גוער בשטן ואומר לו: הלא ראית כי מיד שגמרו התחילו מרוב אהבתם את תורתך. מיד ידום השטן בעל כורחו... וזה שאמר... על המנהג שעושין ביום כ"ב במנחה שקורין פרשה ראשונה מן התורה על פה, איפשר להן לקרות על פה אם יקראו הצבור כולן כקורין את שמע אבל שיקרא יחיד בצבור דברי תורה על פה לא שרי למיעבד. וראינו לרבינו סעדיה גאון ז"ל שאמר כי במקומות רבות במחסיא מנהג שמוציאין ספר תורה בנעילה ביום כ"ב וקורין בו פרשה ראשונה של בראשית. והגאונים שאחריו לא הודו לו בכך, ואמרו שאין מנהג זה של נעילה במטבע". (ראה: הרב יהודה בר ברזילי הברצלוני, פירוש ספר יצירה, מהדורת שז"ח האלברשטאם, ברלין תרמ"ה, עמ' 166). מנהג זה מופיע גם בספר העיטור, ב, מהדורת ר"מ יונה, ניו יורק: האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, תשט"ז, דף מג סוף ע"א. מדבריו עולה כי ביום הכיפורים היו מקומות שקראו בהם בעל פה את פסוקי היום הראשון של בריאת העולם, והיו מקומות רבים שקראו מתוך ספר תורה, כעדותו של רב סעדיה גאון. התנגדות הגאונים שבאו אחרי רב סעדיה גאון תרמה בוודאי לכך שמנהג זה חלף מן העולם. שמא יש למצוא רמז למנהג סיום התורה בבבל לפני יום הכיפורים במעשהו של רב ביבי בר אבבי שחשב להשלים את הפרשיות שהחסיר בערב יום הכיפורים, שהרי ביום הכיפורים התחילו את התורה מבראשית, ויש חשיבות לסיום הפרשיות עם הציבור לפני שיתחילו את מעגל הקריאה מחדש. המנהג להפטיר במנחת יום הכיפורים בפרק "קומי אורי" שבישעיה ס הוא כנראה משום שקראו בבראשית בפסוקי בריאת האור, ודבר זה היה נהוג גם בספרד בסוף ימי הגאונים, ולאחר מכן הפטירו בספר יונה כמנהגנו. ראה רי"ץ גיאת, ב, עמ' כג. ראה עוד א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ד"צ ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ח, עמ' 18–19.

21 ראה א"ל וואגנר, "שנים מקרא ואחד תרגום", הצופה לחכמת ישראל (שנה עשירית), בודאפעשט: יהודה בלוי, תרפ"ו, עמ' 141–142, ששאל על רב ביבי בר אבבי: "הלא מן הנמנע הוא שיקרא אדם כל התורה כולה שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו חצים, ביום אחד!". לכן הייתה התקנה, לדעתו, שכל יחיד יקרא את פרשת השבוע לעצמו פעם אחת בשחרית בשבת סמוך ללכתו לבית הכנסת, שם ישמע עוד פעם את המקרא עם התרגום, ואם כן ישלים פרשת

ערב יום הכיפורים אינו יום מתאים להשלמת פרשיות, אלא יום שבו צריך לעסוק באכילה ושתייה. לפיכך סבר רב ביבי להקדים את קריאתן מראש, אך אמר לו "ההוא סבא"²³ שאין להקדים את קריאתן, אלא יש לקרוא כל פרשה בזמנה.

2. תקופת הגאונים

מדברי רב עמרם גאון בסידורו ניתן ללמוד כי קריאת שניים מקרא ואחד תרגום הייתה בשבת, בישיבה יחד עם כל הציבור בבית הכנסת, ולפני קריאת התורה, וזה לשונו:

השבוע עם הציבור, כלומר במצורף לקריאת הציבור, וביחד שניים מקרא ואחד תרגום, והתרגום יעלה גם לקריאת היחיד בביתו. לפי זה לא הייתה קריאת התרגום מוטלת על כל יחיד ויחיד כי אם על המתרגם בבית הכנסת, ולפי זה "המשלים פרשיותיו עם הצבור" היינו הפרשיות עצמן פעם אחת בלי תרגום. כך נקל להבין כיצד סבר רב ביבי בר אבבי לאשלימינהו לפרשייתא דכולא שתא, כלומר לקרוא את כל פרשיות התורה פעם אחת בלי תרגום, וזה איננו מן הנמנע לעשות בערב יום הכפורים אם יפנה אדם את עצמו מכל עסק אחר. גם במה שציווה רבינו הקדוש לבניו שלא יאכלו לחם בשבת עד שיגמרו את כל הפרשה אין שום זכר לקריאת המקרא שתי פעמים עם התרגום, והכוונה שם לקריאת הפרשה בלבד.

22 בערוך, ערך "כל", מהדורת קאהוט, ד, ניו יורק: פרדס, תשט"ו, עמ' 227, גרס: "לאשלומינהו לכולהו פרשייתא דכלה", ופירש כך את המילים "פרשייתא דכלה": "הן ח' פרשיות שקורין בד' שבתות שבאלול ובד' שבתות שבאדר ומפני שהיה רב ביבי בר אבבי טרוד בחודש הכלה במסכתא דכלה ולא מצא פנאי להשלים כל פרשה בשבתה סבר לאשלומינהו ח' פרשיות בערב יוה"כ ואסיקנא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר אלא כל פרשתא בשבתא". בספר העתים לר' יהודה אלברצלוני (מהדורת י' שור, קראקא, תרס"ג, סי' קסח, עמ' 244–248) כתב שגרסה זו היא הנכונה, ומה שלפנינו טעות הוא, וזה לשונו: "והאי לישנא דכתבין סבר לאשלומינהו הני פרשייתא דכולא שתא, לישנא דשיטפא היא. כי לישנא בגמרא היא פרשייתא דכלה, ושאר עמא דלא ידעי פירוש 'כלה' אישטיף להו גמרא וטעו והוסיפו בה פרשייתא דכולה שתא, ופירוש פרשייתא דכלה: פרשיות של אדר ואלול דאינון תרי ירחי דכלה דהוי עסיק בגירסיה וטרוד בתנוייה דכלה ולא השלים פרשיותיו עם הצבור... ומה שפירשנו לעיל בהא דרב ביבי דסבר לאשלומינהו לפרשייתא דכלה הכין פירש מר רב האי ז"ל". נוסחה זו, "פרשייתא דכלא", הומלצה גם בתוספות רבינו יהודה החסיד כנכונה יותר (בתוך: ספר ברכה משולשת על מסכת ברכות, מהדורת י' גאלדמאן, ורשא, תרכ"ג). גם בתוספות הרא"ש (ראה: ספר ברכה משולשת, שם) מובאת נוסחה זו.

23 בתשובות הגאונים – הרכבי, ברלין, תרמ"ז, סי' כג, ניתנה התשובה לשאלה: מי הוא אותו סבא? וזה לשונו: "ושש' כל היכא דאמרינן ההוא סבא מאן הוא? כך ראינו שאינו אדם ידוע אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה. שהרי אתה מוצא דאמרינן ההוא סבא על כמה דורות". כלומר, אין להסביר ש"ההוא סבא" הוא אדם הידוע לנו, שהרי הוא מוזכר עשרות פעמים בתלמוד בדורות שונים. בהמשך תשובת הגאונים: "ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא. דאמרינן בבמה מדליקין אמ' להו ההוא סבא טיהר בן יוחי את הקברות ובסופה יהב ביה עינא ונח נפשיה". כלומר, יש לשלול את הפירוש ש"ההוא סבא" הוא אליהו הנביא, שהרי הבבלי שבת לד ע"א מספר כי ר' שמעון בר יוחאי נתן עיניו באותו סבא והמיתו, ולא ייתכן שהרג את אליהו הנביא. ב"מ לוין (אוצר הגאונים לברכות, חיפה: [חש"ה], תרפ"ח, עמ' 11, הע' ה) כתב כי תשובה זו היא מתשובות רב שרירא גאון או רב האי גאון שנשלחו לקירואן.

ויורד שליח צבור לפני התיבה ואומר אבות וגבורות. ואומר כתר יתנו לך וכו' ואומר קדושת השם וקדושת היום ישמח משה... ואומר קדיש עד עושה שלום במרומיו. ויתבון צבורא ומסדרין פרשה דענינא דיומא שנים מקרא ואחד תרגום... ובמוסף מוציאין ס"ת...²⁴

3. תקופת הראשונים

קריאת שניים מקרא ואחד תרגום בשבת במסגרת תפילת שחרית מופיעה גם בספרות מבית מדרשו של רש"י, וזה לשונו בסידור רש"י: "ובשחרית של שבת מסדרין ציבור הפרשה מעניינו של יום שנים מקרא ואחד תרגום".²⁵ כמו כן בספר האורה:

משכימין לבתי כנסיות לדברי שירות ולפסוקי דזמרה, ולהאריך בהם כפי הצורך, כדי לקרות קריאת שמע בעונתה, ומתפלל תפילה בעונתה, ויורד שליח צבור לפני התיבה וענו קדישתא, ומשלים תפילת יוצר וברכת כהנים, ומפטירין בקדיש עד עושה שלום, ויושבין הציבור כולן ומסדרין את הפרשה דענינא דיומא, שנים מקרא ואחד תרגום.²⁶

תיאור זה של הקריאה בשבת, כפי שראינו אצל הגאונים וחכמי אשכנז, מפורט בהרחבה בספר העתים לר' יהודה בן ברזילי הנשיא מברצלונה (סוף המאה הי"א ובמאה הי"ב). הוא מציג שלושה מנהגים לעיתוי קריאת שניים מקרא ואחד תרגום.

המנהג הראשון:

אבל מה שראוי לעשות האידנא ומנהג מעולה, ושנהגו בו בעיירות ובכפרים שיש בהם חכמה, להשכים לבתי כנסיות לדברי שירות ולפסוקי דזימרא ולהאריך בהן לפי הצורך כדי לקרות ק"ש בעונתה ולהתפלל נמי תפילה בעונתה ויורד ש"צ לפני התיבה ועני קדושתא ומשלים תפילת יוצר וברכת כהנים ומפטירין בקדיש עד עושה שלום במרומיו ויושבין הצבור כולן ומסדרין פרשה דענינא דיומא שנים מקרא ואחד תרגום ואית דמפסיקין בקדיש ואית בעי לעסוקי בתנויי אי נמי לאלתר מוציאין ס"ת ממקומו ועומדין מפניו וקורין ומתרגמין ובאפטרותא נמי ומשלימין תפילת המוסף וכ"כ נמי מר רב עמרם.²⁷

לדבריו, סדר הלימוד כך הוא: קריאת שמע ותפילה בעונתה, קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, קריאה בתורה ובהפטרה ותרגומן, ותפילת מוסף. לדעת בעל ספר העתים, מנהג זה שנהג בזמנו בספרד בעיירות ובכפרים שיש בהם חכמה, הוא מנהג מעולה וראוי להנהיגו.²⁸

- 24 סדר רב עמרם, מהדורת גולדשמידט, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ב, עמ' עב.
- 25 סדור רש"י, מהדורת באבער, ברלין: חברת מקיצי נרדמים, תרע"ב, סי' תצג, עמ' 246.
- 26 ספר האורה, מהדורת בובר, לבוב: א' סאלאט, תרס"ה, סי' נו.
- 27 ספר העתים, שם, עמ' 253, סי' קעד.
- 28 ספר העתים, שם.

המנהג השני:

המנהג השני המתועד בידי בעל ספר העתים נכתב כתגובה לשאלה שנשאל רב האי גאון. השואל מתפלא על כך שנהגו אנשי ספרד שלא לתרגם, שהרי אנו מוצאים במקומות אחדים מהתלמוד שהוא מצווה. מן השאלה השתמע כי בני ספרד אינם מתרגמים בבית הכנסת את קריאת התורה לארמית, וגם אינם מסדרים את פרשיותיהם שניים מקרא ואחד תרגום. הגאון תמה על שהניחו מנהג המושרש במסורת ונזכר במשנה ובתלמוד. הוא קובע כי הוא לא ידע שבספרד מזניחים את התרגום, ומבקש שיודיעוהו מאימתי התחילו בכך.

ר' שמואל הנגיד, בתור פטרונם של אנשי ספרד, יוצא להגן על כבודם. ספרד היא מקום הרבצת תורה מגלות ירושלים ולא נמצאה בה מינות קראית מעולם, פרט למקצת כפרים הסמוכים לספרד הנוצרית שרינו עליהם שיש בהם שמץ קראות, ולא הודו בכך. הנגיד מלמד סנגוריה נמרצת על יהודי ספרד, באמרו שהם קוראים את התרגום איש איש, שניים מקרא ואחד תרגום, ורק משום טירחא דציבורא אינם קוראים אותו בקריאת התורה בבית הכנסת. על השתלשלות הדברים כתב ספר העתים, והביא מדברי רבי שמואל הנגיד,²⁹ וזה לשונו:

ונשאל מרבינו הא"י גאון נהגו אנשי ספרד להניח התרגום כלל, ואנו מוצאים בכמה מקומות מהתלמוד שהיא מצווה, והשיב הדבר ברור שלא בתלמוד לבד מצאנו מצות התרגום וחוקותיו אלא אפילו במשנתנו [כדתנן] הקורא בתורה לא יפחות מג' פסוקים ולא יקרא למתורגמין יותר מפסוק אחד ובנביא שלשה ועוד ביאור הדברים שנקראין ומתורגמין ודברים שנקראין ולא מתורגמין ועוד קטן קורא בתורה ומתרגם וכמה דברים במשנתנו וביאורן בתלמוד אטו כל אלה דברי תוהו הן ח"ו והלא כל הנביאים תקנו אלו לישראל ואנו לא היינו יודעים שבספרד מניחין התרגום עד עכשיו.³⁰

וכתב הנגיד אמר שמואל הלוי: אית מרבנן דאמרי חלילה חלילה לבני ספרד שיניחו את התרגום... ולא נמצאת בהם מינות מעולם, אלא במקצת כפרים הסמוכים לארץ אדום... והיאך יניחו התרגום כלל והלא כולן משלימין פרשיותיהן בצבור בכל שבת ושבת שנים מקרא ואחד תרגום ומעולם לא הניחו התרגום ולא דבר אחד מטעמי תלמוד שהיו ערוכין בפיהן מיצחק ריש גלותא³¹

29 נולד בקורטובה בשנת 993 ולמד תורה מפי ר' חנוך בר' משה השבוי.

30 מ' מרגליות כתב בספרו הלכות הנגיד, ירושלים: קרן אפשטיין שעל יד האקדמיה למדעי היהדות בארצות הברית, תשכ"ב, עמ' 92 הע' 1, כי בכת"י אוקספורד Heb.C.16 דף 27 ע"ב מסתיימים דברי רב האי כך: "מאימתי הניחוהו הודיענו מה זאת".

31 "שור בהקדמתו לספר העתים (שם, עמ' x) טוען שיצחק ריש גלותא הוא זה המוזכר בבבלי יבמות קטו ע"ב: "יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא לאספמא ושכיב". כלומר, יצחק ראש הגולה, בן אחותו של רב ביבי, היה הולך מקורטבא לספרד, והביא עמו משניות, פלפולי הלכות ודינים של חכמי בבל, והרביץ בספרד תורת חכמי התלמוד. בהערה ה' (שם) כתב: "לא נעמיק שאלה למה יכתת רגליו גבר רם ונישא ריש גלותא שבבבל לבוא למדינות ספרד להרביץ שם תורה", וכבר הראשונים עסקו בשאלה מי היה יצחק ריש גלותא. ראה מאירי, בית הבחירה על מסכת בבא מציעא, מהדורת שלזינגר, ירושלים: מקיצי

בר אחתיה דרב ביבי דשכיב בספרד בין קורטבא לאספמיא. אלא כך היה הדבר שהיו מתקבצין בשבתות וקובעין מדרשות לריבון תורה עד כמו שתי שעות. ושאלו מראשי ישיבות והתירו להן לאחר ק"ש משעת הנץ החמה משום ריבון תורה. ואח"כ היו מתפללין שחרית ויושבין ומסדרין פרשיותיהן שנים מקרא ואחד תרגום, ושוב קורין בתורה ומתרגמין ומפטירין בנביא ומתרגמין ומתפללין ומשתהין עד שנוטה היום. וזה הדבר קשה על בעלי בתים וחששו זקנים שקבלו מנטרונאי נשיא בר חכינאי והוא שכתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב [שלא יבא] למריבות והשלימו ביניהן שיהיו עוסקין בתלמוד ומשלימין פרשיותיהן שנים מקרא ואחד תרגום כדאמר להו ריב"ל לבניה וכן אמר להו רב אשי לבניה אשלימו פרשיותיכי עם צבורא שנים מקרא ואחד תרגום כי היכי דתורכי יומי. וכבר שדר מר רב מתתיה ת"ח אע"פ שהוא חושק לדרוש בתלמוד אל יפשע מלהשלים פרשיותיו,³² אע"פ דלענין ס"ת רב ששת מהדר אפיה וגריס. והן נוהגין בכך עד עכשיו והן הקלו מעליהן תרגום של ספר ונביא ברוב עתים... וכמה מצוות הקלו בהן מפני האורחים ומפני הטורח ומפני בטול בית המדרש... אלו דברי הנגיד.³³

לדברי הנגיד לא הניחו אנשי ספרד את התרגום, שהרי הם נוהגים להסדיר פרשיותיהם שניים מקרא ואחד תרגום, אלא שבעקבות הגברת לימוד התורה בספרד היו לומדים לפני תפילת שחרית של שבת. לצורך זה עיכבו את התפילה לכשעתיים אחרי הנץ החמה, על פי הוראת ראשי הישיבות,³⁴ וכיוון שלפני קריאת התורה קראו שניים מקרא ואחד תרגום – הרי שכשהוסיפו לתרגם כמנהגם את קריאת התורה וההפטרה סיימו את תפילתם אחרי חצות היום, ודבר זה גרם למחלוקת, והיה חשש למריבות. לכן הגיעו למסקנה שיש להסתפק בקריאת שניים מקרא ואחד תרגום אחרי שחרית של שבת לפני קריאת התורה, ולא לתרגם את קריאת התורה וההפטרה. תקנה זו נתקנה על ידי זקנים שקיבלו מנטרונאי נשיא בר חכינאי, הוא שכתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב. קריאת שניים

נרדמים, תשכ"ג, עמ' 61–62, שכתב: "יצחק ריש גלותא זה לא היה מבבל", וראה שם נימוקיו. גם מ' בר בספרו ראשות הגולה בבבל, תל אביב: דביר, 1976, עמ' 23–24, עוסק בזיהויו של יצחק ריש גלותא ושואל: "ומה לו לראש הגולה של יהודי בבל, במחצית הראשונה של המאה הרביעית, באספמיא הרחוקה, שהיא לדעת הראשונים ספרד?". לפיכך הוא קובע כי "יצחק ריש גלותא היה ראש גולה באחת הארצות הסמוכות לבבל. אפשר במדי או במישן או במסופוטמיה, כפי שמרמזים שמות הערים הנזכרות בסיפורנו. הכתיב אספמיא הוא שיבוש הרווח מאד בספרות חז"ל מאפמיא, אחת משתי הערים בשם זה, הסמוכות לגבולה הדרומי של בבל והצפוני של מישן, וקורטובא שוכנת על הגדה השמאלית של החידקל במדי. אין, כמובן, להכריע מה היה מקום מושבו וכהונתו של יצחק ריש גלותא, מכל מקום יתכן שהלה היה, כאמור, ראש גולה באחת הארצות הסמוכות לבבל".

32 כך גם מופיע בתשובות הגאונים, מוסאפיה (ליק), תרכ"ד, סי' ז: "וששאלתם ת"ח שאינו רוצה להסדיר פרשיותיו בשבת ורוצה לשנות תלמודו... אל יפשע מלהשלים פרשיותיו".

33 ספר העתים, שם, עמ' 267–268.

34 כלומר קראו את "שמע" בשעה השלישית, שהרי זמן קריאת שמע לכל המאוחר הוא עד שלוש שעות. ראה משנה ברכות א:ב.

מקרא ואחד תרגום עדיפה על תרגום קריאת התורה. אין לזלזל בקריאה זו, ואין לתלמיד חכם לפשוט וללמוד תלמוד, במקום קריאת שניים מקרא ואחד תרגום. יש להקפיד על חובה אישית זו של קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, יותר מקריאת התורה, שהרי מצינו לרב ששת שהיה מחזיר פניו מספר התורה ולומד בשעת קריאת התורה.³⁵

למנהג זה, סדר הלימוד היה כך: לימוד תורה בבית הכנסת (כשעתיים), תפילת שחרית, קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, קריאה בתורה ולאחריה בהפטרה ללא תרגום. המנהג, לדעת בעל ספר העתים, נהג במקומות שהיו שם ראשי ישיבות.³⁶

לשני המנהגים הללו, חובת השלמת פרשיותיו "עם הצבור" נעשתה בשבת בבית הכנסת יחד עם הציבור.³⁷ לכאורה, אין הבדל בין מנהגים אלה בנושא שניים מקרא ואחד תרגום. ההבדל הוא רק אם תרגמו בתורה ובהפטרה בפומבי.

המנהג השלישי:

המנהג השלישי שמתאר בעל ספר העתים נהג, כנראה, במקום שלא היו חכמים או ראשי ישיבות. וזה לשונו:

ונהגו השתא נמי באתרין בשבתות וימים טובים שמשכימין ישראל כשעומדין משנתן ונפנין ונוטלין ידיהן ומברכין על נטילת ידים ואשר יצר עד פרשת התמיד ומשלים כל אחד ואחד בביתו פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואח"כ הולכין לבתי כנסיות ומסדירין תפילתן כלה על הסדר. והאי מנהגא נמי לאו שפיר למיעבד הכי ומי שיש יכולת בידו למנוע את ישראל ולהחזירן למנהג יפה שכרו שמור לפני המקום כי מנהג זה יש בו קצת איסורא. כי כשמשכימין כל אחד ואחד מישראל משנתו יש לו לפנות ולרחוץ ולתקן עצמו ולרוץ לביהכנ"ס ולהתפלל ק"ש ותפילה עם דמדומי חמה. אבל כשמתעכב כל אחד ואחד בביתו להסדיר הפרשיות מתאחרין הרבה עד שעובר זמן ק"ש ותפילה בעונתה ופעמים שמתעכבין הרבה בימים טובים עד שתי שעות. ומי שנהג מנהג זה אפשר שהיה משכים טובא בעמוד השחר ומשלים פרשיותיו ומשכים לתפילתו ואפ"ה שפיר דמי להשכים לביכנ"ס ולהשלים הפרשיות בצבור.³⁸

למנהג זה, סדר הלימוד היה כך: השלמת פרשיות שניים מקרא ואחד תרגום כל אחד בביתו, ולאחר מכן תפילה בציבור על הסדר.

חסרונו של מנהג זה הוא: כל אחד מתעכב בביתו להסדיר קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, עד שעובר זמן קריאת שמע ותפילה בעונתה. כל זה במקום לרוץ לבית הכנסת ולהתפלל קריאת שמע ותפילה עם דמדומי חמה. מנהג זה אינו טוב לדעתו, כדבריו "והאי מנהגא נמי לאו שפיר למיעבד הכי", וכן: "מנהג זה יש בו קצת איסורא". עדיף להשכים לבית הכנסת ואחר כך להשלים את פרשיותיו בציבור.

35 בבלי ברכות ח"ב.

36 ספר העתים, שם, עמ' 254 סי' קעה.

37 הקריאה בציבור מבהירה לנו מה שכתב מהר"ש מנוישטט: "שאבל חייב לחזור הסידרא שנים מקרא ואחד תרגום, כי הוי כדברים שבפרהסיא" (מנהגי מהר"ש מנוישטט, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ז, סי' תעה).

38 ספר העתים, שם, עמ' 253.

המשותף לכל שלושת המנהגים שהבאנו לעיל הוא שהקריאה הייתה בשבת עצמה. למנהג השלישי, הקריאה הייתה באופן אישי ובבית.

המנהג השלישי, ש"זכה" לביקורת בספר העתים, הומלץ בפי הראב"ן, גדול רבני אשכנז במאה השתים עשרה, שקרא אותו "מנהג גמור ויפה", וזה לשונו:

לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור ב' מקרא ואחד תרגום... דבקריאת הפרשה בבוקר בשבת... כמו שאנו רגילין מנהגינו מנהג גמור ויפה. דזימנין דלא מצי מכוין דעתיה בב"ה לכל הפרשה ויצא בקריאה שקרא כבר.³⁹

כלומר, פעמים שאין הוא מכוון לשמוע בבית הכנסת את כל הפרשה, ואז יצא בקריאה שקרא בבית לפני התפילה.

אף בספר חסידים⁴⁰ כתב כי ה"זקנים הראשונים" היו מתעכבים בשבת מללכת לבית הכנסת עד שקראו שניים מקרא ואחד תרגום. ביטוי זה "זקנים הראשונים" רוצה לומר כי הוא מנהג עתיק יומין, יפה, טוב וראוי לאמצו, וזה לשונו:

זקנים הראשונים ממתנים מלכת ביום טוב לבית הכנסת כדי שישחט כבש וינקרנו ויתן לאשתו להדיח ולמלוח וילכו לבית הכנסת, ובשבת שיגמרו הפרשה לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום והפטרה ואחר כך ילכו לבית הכנסת.⁴¹

גם בעל המנהיג מזכיר את הקריאה שהתקיימה בבית לפני ההליכה לבית הכנסת, ונראה שדעתו נוחה ממנהג זה, וזה לשונו:

ומנהג ספרד ובפרובנצא בשחרית בשבת לפני בית הכנסת להשלים פרשת היום שנים מקרא ואחד תרגום, ומאן דעבד הכי מאריכין לו ימיו ושנותיו.⁴²

4. זמנים נוספים לקריאת שמו"ת

ממקורות נוספים ניתן ללמוד כי זמן קריאת שניים מקרא ואחד תרגום הורחב. בעניין זה מצינו שתי דרכים:

א. יש שהתחילו את קריאתה כבר ממנחת השבת הקודמת, כפי שכתבו התוספות (לבבלי ברכות ח ע"ב ד"ה "ישלים"):

39 ספר ראב"ן, ירושלים: וגשל, תשד"ם, סי' פח עמ' לד.

40 מהדורת וויסטינעצקי-פריימאן, פרנקפורט: [חש"ה], תרפ"ד, עמ' 394–395, סי' תתתיח.

41 אך באור זרוע, לעיל, הערה 16, ח"א – הלכות קריאת שמע, סי' יא, כתב: "וראיתי את מורי הרב רבי יהודה החסיד זצ"ל ואת מורי הרב רבי אברהם זצ"ל בן הרב ר' משה זצ"ל שהיו קורין שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת שליח צבור את ספר תורה ואומר אני כי זה מותר לכ"ע הואיל דבאותו ענין קא עסיק". כל זה בניגוד לזקנים הראשונים שקראו לפני לכתם לבית הכנסת.

42 ספר המנהיג, א, מהדורת רפאל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח, עמ' קנח.

נראה דכל השבוע, מכיון דמתחילין לקרות הפרשה, דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה, נקראת עם הצבור.⁴³

כך ניתן לדייק גם מדברי הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים יג:כה):

אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה בכל שנתו⁴⁴ בצבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום.

מלשון הרמב"ם "בכל שבוע ושבוע" נראה שכוונתו שכל השבוע הוא זמן קריאתה.⁴⁵ אפשר שהשהייה הארוכה בבית הכנסת, שכללה מלבד התפילה וקריאת התורה גם את קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, ובנוסף לכך איחור בהתחלת התפילה עד כדי כך שעבר זמן קריאת שמע ותפילה, הם שהביאו לכך שקריאה זו תהיה פרושה על פני כל ימות השבוע.

ב. היו שקראו בדווקא בערב שבת. מנהג זה הוזכר כבר בספר המנהיג (שם), וזה לשונו: "ויש מקדימים להשלים בע"ש".

גם לפי קבלת האר"י עיקר קריאת שניים מקרא ואחד תרגום הוא ביום השישי, לפני חצות היום.⁴⁶ כך מעיד תלמיד האר"י הקדוש, ר' חיים ויטאל, וזה לשונו:

מורי ז"ל, תכף בסיימו תפלת שחרית דיום ו', היה הולך לבית הכנסת או לבית מדרשו, אם היה שם ספר תורה כשר,⁴⁷ היה מוציאו, וקורא בו הפרשה, שנים

43 כן כתב הרא"ש לברכות, שם, פרק א סי' ח. במעשה רב (וילנא, תרמ"ז, סי' נט, עמ' טו) כתב שהגר"א היה נוהג תיכף אחר התפילה בכל יום לקרוא מקצת מהסדרה שניים מקרא ואחד תרגום ומסיים בערב שבת. הרב י' קאפח כתב (משנה תורה, ב, ירושלים: מכון מש"ה, תשנ"ג, עמ' רפג סוף הע' נ) כי מנהגם הוא לחזור בבית הכנסת על פרשת השבוע, חצייה ביום רביעי בבוקר אחר תפילת שחרית וחצייה ביום חמישי בבוקר אחר תפילת שחרית.

44 זוהי הגרסה בכתבי יד של הרמב"ם, וכן במהדורת קאפח, הל' תפילה ונשיאת כפים יג:כה. בדפוסים הגרסה: "בכל שבת".

45 כך דייק הכסף משנה, שם.

46 על זמן קריאת פרשת "וזאת הברכה" שניים מקרא ואחד תרגום, ראה: א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ח, עמ' 204–206.

47 כמו כן בשו"ת הרדב"ז, א, ירושלים: [חש"ה], תשל"ב, ד"צ ורשא, תרמ"ב, סי' תקכ, כתב: "דבס"ת מצוה טפי אם הוא רגיל ובקי בנקודה ובטעמים". בחלק ג סימן תקכט (שם) הוסיף: "ומסתברא לי דאם זה הקורא הוא בקי בקריאה בניקוד ובטעמים וסוף פסוק ודאי בס"ת עדיף שהרי יש בו קדושה רבה ועיקר עשייתה לקריאה. דמצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ס"ת ולא היתה מצוה זו להניחה בבית גנזיו. דהא במלך כתיב וקרא בו כל ימי חייו, ובזה אין הפרש בין מלך להדיוט אלא שהמלך צריך שיהיו לו שנים וההדיוט אחד, והמלך צריך שיהיה עמו תמיד והדיוט אין צריך שיהיה עמו תמיד. אבל בקריאה הכל שוין, ועדיף טפי מן החומשים שאע"פ שניתנו ליכתב ונהגו לכתבן אין זו עיקר המצוה אלא עיקר מצות ס"ת בתיקונו". על פי זה ביאר הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז, שם, ח"ה, סי' קנז) את הסתירה לכאורה שיש בדברי הרמב"ם. בהל' תפלה וברכת כהנים יא:ג כתב: "וכשמעמידין התבה שיש בה ספר תורה מעמידין אותה באמצע", הרי שספר התורה מונח בתיבה, ובהלכה שלפניה כתב הרמב"ם (שם, הלכה ב):

מקרא ואחד תרגום. והוא היה קורא המקרא מתוך הס"ת, והיה לו תלמיד אחד שהיה קורא לו התרגום, מתוך ספר התרגום, והוא אומר אחריו. וכן היה עושה בכל פסוק ופסוק,⁴⁸ עד שמשלים הפרשה.⁴⁹ ולא היה עושה כמו שיש מתייהרים לקרא כל הפרשה כולה פעם א' ולשנותה מקרא פעם ב', אח"כ קורים כולה יחד תרגום פעם ג'. אבל לכל פסוק ופסוק בפני עצמו, היה קורא שמו"ת. והיה דוחק עצמו לקרותה ביום ו'. והיה אומר כי ז"ס (= זה סוד. ח"ט): והיה ביום ה' והכינו את אשר יביאו. זולת אם אירע לו שום אונס גדול מאד, שאז היה קורא הפרשה שמו"ת, אחר סיום תפלת שחרית דיום שבת, קודם סעודת שחרית, כמו שצוה רבינו הקדוש לבנו. ולא כמו אותם הקורים אותה באמצע תפלת שחרית דשבת.⁵⁰

לדעתו יש לראות את קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, ביום השישי דווקא, כחלק ממצוות ההכנה לשבת: "והיה ביום השישי והכינו" (שמות טז:ה). ההכנה הנפשית הרוחנית לשבת היא בקריאת שניים מקרא ואחד תרגום.

"ובונין בו היכל שמניחין בו ספר תורה", הרי שספר התורה בהיכל. לדעת הרדב"ז, מנהגם היה שהבימה הייתה באמצע בית הכנסת, והיו מעמידים בה תיבה ובתוכה ספר תורה כדי שיהיה מוכן להעלותו משם לבימה לקרוא בספר תורה, וגם כדי שספר התורה יהיה מוכן ליחידים לקרוא בו שניים מקרא ואחד תרגום, שמצווה לקרוא בספר תורה יותר משאר חומשים. כל זה כדי שלא יצטרכו לטרוח ולהוציא ספר תורה מן ההיכל אל הבימה. שאר ספרי התורה אכן היו מונחים בהיכל. על המונחים: תיבה, במה וארון קודש ראה: י"ל לוי, "ממרכז קהילתי למקדש מעט: הריהוט והפנים של בית הכנסת העתיק", קתדרה, 60 (תשנ"א), עמ' 70–73.

48 לשאלה אם יש לקרוא את כל הסדרא ברציפות או את כל הפרשה (פתוחה או סתומה) ברציפות או כל פסוק ופסוק, ראה: מגן אברהם לשו"ע או"ח סי' רפה ס"ק א. דעתו של האר"י שיש לקרוא כל פסוק ופסוק שניים מקרא ואחד תרגום הגיונית ביותר, שהרי על הקורא להבין את פירושי הפסוקים, ואם אינו קורא את התרגום מיד אין בכך תועלת. נראה שמנהגו של האר"י נתקבל בצפת, שכן באיגרתו מספר ר' שלומיל מדרעזניץ (שעלה לצפת בשנת שס"ב): "בערב שבת מעבירין הפרשה מתוך ספר תורה כל פסוק לבדו ב' פעמים ועליו התרגום" (ש' אסף, "אגרות מצפת", קבץ על יד, ג [יג], ירושלים: מקיצי נרדמים, ת"ש, עמ' קכז). ראה עוד: מ' חלמיש, הנהגות קבליות בשבת, ישראל: אורחות, תשס"ו, עמ' 75.

49 נראה שלא היה מפסיק בדיבור במשך כל הקריאה, כמצוין בהנהגות האר"י ומקובלי צפת: "קבלנו מהמקובלים שמי שאינו מפסיק בדבור חול כשקורא שנים מקרא ואחד תרגום שהוא בורא מלאך אחד ולכן צריך לזוהר" (מ' בניהו, ספר תולדות האר"י, ירושלים: [חש"ה], תשכ"ז, עמ' 78).

50 שער הכונות, תל אביב: כתבי רבינו האר"י, תשכ"ב, עמ' כד. נראה שכוונתו לקריאה תוך כדי מהלך התפילה הן בשחרית והן במוסף, שאין ראוי להסיח דעתו מן התפילה ולקרוא שניים מקרא ואחד תרגום. ר' חיים ויטאל קורא לשתייהן "תפילת שחרית", שהרי לפני כן כתב "אחר סיום תפלת שחרית דיום שבת, קודם סעודת שחרית", ומסתבר שאכל אחרי כל התפילות, שחרית ומוסף, ולא אחרי שחרית קודם מוסף; ונראה שאין כוונתו לציין שמנהג הקריאה בשבת בתוך התפילה התקיים עדיין בימי האר"י, כי לו זאת הייתה כוונתו היה מזכיר שאין ראוי לעשותו, שהרי הקריאה, שניים מקרא ואחד תרגום, היא חלק מההכנות לשבת.

גם המגיד אומר לר' יוסף קארו: "ולא יחסר פרשת השבוע שנים מקרא ואחד תרגום בכל ששי וששי".⁵¹

לעומת זאת אנו מוצאים כי הרמ"ע מפאנו, מגדולי המקובלים באיטליה, דוחה את הקריאה לשעה מאוחרת ביום השישי, וזה לשונו:

בע"ש מן המנח' ולמעל', דהיינו בשש ומחצה או לכל המאוחר בתשע ומחצה שהוא זמן מנחה קטנה, צריך לכוין קליפת נוגה להעלותה בקדושה בקריאת הפ' שנים מקרא ואחד תרגום.⁵²

לפיכך היה רבי אברהם הלוי ברוכים, חסיד קדוש ופרוש, כל ימי היותו באדמת עיר הקודש צפת,⁵³ מזרז את הציבור לסיים את מלאכתו בערב שבת סמוך למנחה קטנה כדי שיהיה לו פנאי לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום מבעוד יום. וכך היה עושה:

כל ימי חייו מידי שבת בשבתו, לכתת רגליו בשוקים וברחובות, בבתים ובחצרות, לילה ויום מחצות ליל שישי ואילך, לזרז את העם שיכינו את אשר יביאו, ושתהא אשה משכמת ואופה, ושיהיו נועלין את החנויות סמוך למנחה קטנה, דהיינו קודם תשע שעות ומחצה, כדי שיהא פנאי ביום להתקדש לקראת כלה בקריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום.⁵⁴

בעל חמדת ימים⁵⁵ הרחיב בטעם הקריאה דווקא ביום השישי, כפי שמצאנו בשם האר"י. לדעתו, כשם שהמן ירד במדבר ביום שישי במנה כפולה, לחם משנה, והוכנו מזונותיהם ליום השבת, כך על האדם להכין את עצמו ליום השבת בקריאת שניים מקרא ואחד תרגום. בהכנה זו הוא מקיים את המצווה מהתורה "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" (שמות טז:ה), וזוהי כוונת רבי באמרו לבניו שלא יאכלו לחם עד שיגמרו את קריאת הפרשה, כלומר סימן מסר להם שקריאת שניים מקרא ואחד תרגום היא כנגד לח"ם, ראשי התיבות לחם משנה. כשם שנזהרים לאכול לחם משנה בשבת, ככה יהיו נזהרים לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום, והקורא ביום השישי הרי זה משובח, דוגמת לחם המשנה שירד בערב שבת. לדעתו, מי שלא קרא שניים מקרא ואחד תרגום ביום שישי – לא קיים כראוי את הפסוק "והיה ביום הששי והכינו", ועל זה נאמר "מַעֲנֵת לֹא

51 מגיד משרים, ירושלים: אורה, תש"ך, פרשת בהר, עמ' קיא.

52 כנפי יונה, לעמבערג, 1884, ג, סי' כב.

53 נפטר בין שנת שמ"ב לשנת שמ"ד. למסקנה זו הגיע מ' בניהו, לעיל, הערה 49, עמ' 78.

54 ספר תולדות האר"י, שם, עמ' 225–226.

55 א' יערי בספרו תעלומת ספר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ד, עמ' 51–75, מוכיח שמחבר הספר הוא ר' בנימין הלוי שהיה תלמידו של ר' חייא רופא (מחכמי צפת המובהקים במאה הרביעית לאלף השישי), תלמידו של ר' חיים ויטאל. מחברנו הוא דור שלישי לר' חיים ויטאל. בשנת 1656 נשלח בשליחות קהילת צפת לאיטליה, ושם עמד בקשר עם אחדים מחכמיה, ביניהם ר' משה זכות. זה האחרון למד מפיו את תורת הקבלה של האר"י. ואולם ג' שלום, "והתעלומה בעינה עומדת", בחינות בביקורת הספרות, 8 (תשט"ו), עמ' 79–95, טוען כי זהותו האמיתית של המחבר נשארה בגדר תעלומה. יש לדעתו יסוד שבתאי בספר חמדת ימים, אף שיסוד זה אינו קיים במידה שווה בכל חלקיו.

יֻכַּל לְתַקֵּן" (קהלת א:טו). הוא קובל על כך שרבים מעמי הארץ, ואפילו תופסי התורה, נוהגים לקרוא שמו"ת קודם אכילתם סעודת שחרית. טעותם נבעה מהבנה מוטעית של דברי רבי לבניו, שלא לאכול לחם בשבת עד שיגמרו את כל הפרשה. לכן: "המקדים בערב שבת הרי זה משובח, דוגמת הלחם משנה שירד בערב שבת".⁵⁶ כן כתב גם השל"ה הקדוש:⁵⁷

אף על פי שלענין דינא כתבו התוספות⁵⁸ והרא"ש⁵⁹ דמיום ראשון ואילך חשוב משלים עם הציבור, מכל מקום למצוה מן המובחר לא יקרא רק ביום שישי אחר חצות. ... כבר מוכח בספרי המקובלים לקרות שנים מקרא ואחד תרגום בערב שבת, וזהו הבחיר שבמצוה מהמובחר שישלים בערב שבת... ובדברי רבינו יונה⁶⁰ מצאתי מבואר וזה לשונו: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור וכו', כלומר שקודם שיקראו הציבור הפרשה בבית הכנסת יקרא אותה בביתו, עכ"ל. ומה שכתב עם הציבור פירושו קודם הציבור, כמו ותיקין היו קורין עם הנץ החמה, וכתב שם רבינו יונה וזה לשונו: כלומר קודם הנץ החמה, וכדאמרין ערב שבת עם חשיכה, ואין רצונו לומר חשיכה ממש אלא קודם חשיכה, עכ"ל.

הכנה זו באה לידי ביטוי בתפילה שתיקנו לקורא הפרשה שניים מקרא ואחד תרגום, ביום שישי, וזה לשונה:

לשם יחוד קודשא בריך הוא... הריני מוכן ללמוד הפרשה המתוקנת לשבוע זה ביום השישי בש"ק, שנים מקרא ואחד תרגום, כדי לעשות הכנה בסוד הדבור לצורך שבת קודש. לקיים מה שנאמר והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו.⁶¹

ד. טעמיה של קריאת שניים מקרא ואחד תרגום

קיימות גישות שונות לטעמה של חובה זו. נציג כאן את העיקריות:
א. קריאת שניים מקרא ואחד תרגום נועדה לחזק את תקנת קריאת התורה, על ידי כך שכל אחד יעסוק בלימוד הפרשה הנקראת, בין לפני הקריאה בבית הכנסת, כהכנה, ובין לאחריה, כחזרה. זה לשון גאוני נרבונא בתשובותיהם:

אבל מי שמשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום אע"פ ששמע קריאת התורה מפי הקוראים חייב להשלים פרשיותיו בביתו כדי שיתן לבו ודעתו לקריאת התורה.⁶²

56 חמדת ימים – דרשות לשבתות ולמועדים, ד"צ קושטא, תצ"ה, ירושלים: מקור, תש"ל, דף י"ו ע"ג–ע"ד.

57 שני לוחות הברית השלם, ב, ירושלים: מכון שערי זיו, תשנ"ג, עמ' צו–צח.

58 לבבלי ברכות ח ע"ב ד"ה "ישלים".

59 לבבלי ברכות, שם, פרק א סי' ח.

60 לבבלי ברכות, שם.

61 ר' יוסף חיים, עטרת תפארת, מהדורת מוצפי, ירושלים: [חש"ה], תשמ"א, עמ' 189.

62 שו"ת בעלי התוספות, מהדורת איגוס, ניו יורק: תלפיות – ישיבה אוניברסיטה, תשי"ד, סי' טז,

לשיטת חכמי נרבונא, "ישלים" פירושו יקרא בשלמות. על הפרט להתכוון לקריאה הציבורית ע"י קריאה פרטית שניים מקרא ואחד תרגום.

ב. קריאת שניים מקרא ואחד תרגום היא תחליף לקריאת התורה בציבור. כך כתב הראב"ן, מבעלי התוספות הראשונים באשכנז במאה השנים עשרה:

לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שמו"ת (שניים מקרא ואחד תרגום), נ"ל דביחיד הדר בכרך מיירי שאין לו י' לקרות בתורה, שצריך לכוון השעה שקורין הציבור בפרשה בביהכ"נ ויקרא גם הוא ביחיד ב' מקרא כנגד ב' הקורין בביהכ"נ,⁶³ ואחד תרגום כנגד המתרגם בביהכ"נ, שכן היה מנהגם כדתנן הקורא

עמ' 65.

ראה י' שילת, ראש דברך (לעיל, הערה 1), עמ' צז, שכתב כי "הקושי העיקרי הוא מדוע צריך לשיטת הראב"ן שנים מקרא? ומ"ש הראב"ן: 'שנים מקרא כנגד שנים הקורין בבית הכנסת ואחד תרגום כנגד המתרגם' – לכאורה אינו מובן כלל, שהרי הגמ' במגילה (כא ע"ב) אומרת בפירוש 'בתורה אחד קורא ואחד מתרגם', עכ"ל, ונשאר בצ"ע.

לדעתי, נראה כי כוונת הראב"ן לכך שלמעשה שמע כל הקהל את קריאת התורה פעמיים, פעם מפי הקורא ופעם מפי העולה. החזן היה מסייע לקורא בשעת קריאת התורה כדברי התוספתא מגילה: "חזן הכנסת העומד לקרות אחד עומד ומחזין לו עד שעה שיקרא" (מהדורת ליברמן, ניו יורק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשכ"ב, פרק ג הלכה כא). "מחזין" פירושו מסייע. כך פירש ליברמן בתוספתא כפשוטה, ה, ניו יורק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשכ"ב, עמ' 1198. דרכם הייתה שהחזן היה קורא מתחילה כל פסוק, ואחר כך היה הקורא חוזר אחריו. לפי זה פירוש התוספתא שלפנינו הוא: חזן הכנסת העומד לקרוא אחד עומד ומחזין לו, רוצה לומר מסייע לו ומקריא לו כל זמן שהוא קורא. "עד שעה שיקרא" פירושו: עד שעה שיקרא, עד ועד בכלל.

תפקיד זה של החזן המשיך גם בתקופת הגאונים. דבר זה אנו למדים מכמה מקורות גאונים כרב נטרונאי גאון (אוצר הגאונים למגילה, ירושלים: [חש"ה], תרצ"ג, חלק התשובות עמ' 30), רב עמרם גאון (סדר רב עמרם גאון, לעיל, הערה 24, עמ' 18) ורב סעדיה גאון (סדר רב סעדיה גאון, מהדורת י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים: חברת מקיצי נרדמים, תש"ל, עמ' שס). זה לשון רב סעדיה גאון בסידורו: "וצריך שיועמד איש שלישי בין הקורא והמתרגם לשלשה מעשים: לקרא אחד את מי שיקרא ומי שיתרגם. ולהרים את הקול בהמבורך ונותן התורה כדי שישמע הציבור ויענו. כי לעיתים קרובות קול הקורא נמוך והוא צריך להרים קולו בכל מלה מן המלים האלה לפני שיאמר הקורא לא אחריו. ולעזור לקורא ולמתרגם ולומר לפנייהם ולא אחריהם אם יהיה אחד מהם שאינו יודע היטב לקרא, או יודע אבל מתבייש, אז תומך השלישי הזה בידו. ואם יש צורך בו מפני שאין כהן או לוי חוץ ממנו, רואים: אם יקרא לפניו אותו עומד (השלישי) מלה מלה והוא יכול לאמרה יפה יעלה, ואם לאו לא". בתשובת רב האי גאון כתב: "וששאלתם מאן דלא גמיר לא ליקום למקרי בתורה או לתרגומי ואי אצטריכו ליה משום דליכא כהן או לוי אלא הוא. אי בדאמר ליה המסייע יכול למימר מילתא מילתא, ליקום, ואי לא, לא ליקום" (שערי תשובה, לייפציג, תרי"ח, סימן נט). פירוש: אדם שלא למד לא יקום לקרוא בתורה, ואם יצטרכו אותו כי אין כהן או לוי אלא הוא, אם המסייע יעזור לו בקריאתו והוא יוכל לקרוא – יקום ויקרא, ואם לאו – לא יקום.

תפקידו של החזן הוא לסייע לקורא, ולכן אין הוא יכול לשמש גם כמתרגם. כדברי רב שר שלום: "וששאלתם אחד קורא ואחד מתרגם, וצריך שלא יהיו שנים קורין בתורה אלא אחד

בלבד. אבל אחד קורא ואחד מתרגם, והחזון לא יהא מתרגם כלל מפני שהוא מקרא אחריהם, וכל מקרא אחריהם אינו עולה מן המנין" (שם, סימן של).

מילר אף הצביע בספרו על החזון שמסייע לקורא בתורה כאחד החילוקים שבין בני בבל לבני ארץ ישראל, ולדעתו החילוק בא ללמד שבני בבל היו מסתייעים בקריאתם בחזון. זה לשון החילוק: "אנשי מזרח קורין בפרשה ש"ץ והעם, ובני ארץ ישראל קורא העם פרשה וסדרים" (חלוף מנהגים בין בבל וא"י, וויען, תרל"ח, ד"צ ירושלים: [חש"ה], תש"ל, עמ' 41). לדעתו בארץ ישראל העם היינו הקוראין, הם עצמם קוראים בתורה לבדם, ובני בבל – הש"ץ מסייע וקורא עמהם. ראייתו שבבבל הש"ץ מקריא לקוראים בתורה היא מבבלי שבת (יב ע"ב), וזה לשונו: "וכן אמר רבה בר שמואל: אבל מסדר הוא ראשי פרשיותיו". מותר לחזון לסדר את ראשי פרשיותיו לאור הנר, דהיינו לראות היכן מתחילות ומסתיימות הפרשיות, אבל לסדר את כל הפרשה לאור הנר – לא, שמא יטה. משמע שלא רק את ההתחלה והסיום היה על החזון להראות לעולים, אלא את כל הפרשה כולה היה מקריא לקוראים. ואכן כך הסבירו רש"י וריבב"ן (ר' יהודה בן רבי בנימין הרופא – מן הענוים [מאה 13], שיטת הקדמונים על מסכת שבת, מהדורת בלוי, ניו יורק: [חש"ה], תשמ"ז, עמ' קנט). אך ראה: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ח, עמ' 299, שכתב כי נוסחה זו, של מילר, משובשת היא, והנוסח כך הוא: "אנשי מזרח קורין פרשות ובני א"י סדרים", נוסח שציין בפשטות את ההבדל בין חלוקת התורה לקטעים שנתיים לבין חלוקתה לקטעים תלת שנתיים.

דרך ההקראה שנהגה בבבל איננה פרי המצאתם של גאוני בבל. מצאנוה כבר במשנת ביכורים (ג:ז), וזה לשונה: "בראשונה כל מי שהוא יודע לקרות, קורא, וכל מי שאינו יודע לקרות, מקרין אותו. נמנעו מלהביא, התקינו שיהו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע". בתחילה היו מקרין רק את מי שאינו יודע לקרות, אך העם נמנעו מלהביא כי אלה שלא ידעו התביישו, ולכן חזרו להיות מקרין את הכול כדי שלא לבייש שום אדם. כך היה עוד המנהג בזמנו של פילון, שכן הוא אומר שהמביא ביכורים קורא, ומי שאינו יודע על פה, שומע אותו בכוונה מפיו של הכוהן. ראה: Philo VII, *The Special Laws*, II 216, F.H. Colson (tr.), London: Heinemann, 1929, p. 443.

במאות האחת עשרה והשתים עשרה אנו מוצאים עדיין שהיו מקריאים לעולה לתורה שאיננו יודע לקרוא בדקדוק. זה לשון ספר הפרדס הגדול (ד"צ ירושלים: מפיצי אור, תשי"ט, סי' צט, עמ' כב): "ומצוה לקרות כל אחד ואחד, ואם לא ידע העולה לקרות בדקדוק, על החזון לסייעו, ואי נמי אם העולה לא גמור לימא ליה החזון כל תיבה ותיבה בלחש והקורא יקרא בקול רם דלשמעו ציבורא, ובהכי נפיק ידי חובה". גם בזמנם של ר"ת ותלמידו ר"י הזקן נהגו כך. החזון היה מסייע בנחת לקורא כדי שלא יתבייש מי שאינו יודע לקרות בעצמו. (כך משמע מתוס' לבבא בתרא טו ע"א ד"ה שמונה). גם בפרובנס באותה תקופה מעיד ר' אברהם מגרבונה כי "מנהגנו עתה שהקורא עומד לימין ש"צ שמקרא מלה במלה לעולים בתורה" (ספר האשכול, ב, האלברשטאדט, תרכ"ח, עמ' 68).

אכן בספרד (סוף המאה האחת עשרה וראשית המאה השתים עשרה) מצינו התנגדות תקיפה ביותר למנהג זה שהעולה איננו קורא בתורה, ומסייעים לו בקול רם או בקול נמוך, וזה לשון ר' יהודה בר ברזילי אלברצלוני (ספר העתים, קראקא: מקיצי נרדמים, תרס"ג, עמ' 264–265): "וקורא כל אחד ואחד מאלו השבעה בתורה לעצמו ומברך תחלה וסוף. ומה שעושין בני הדור שקורא החזון ושותק העולה לקרות אי נמי קרי בהדיה (= יחד אתו) לאו שפיר הוא ולא נפיק ידי חובתו המברך בתורה בקריאת החזון דלא אשכחן דכה"ג יכול איניש לשוויה שליח. ואע"ג דכתבין לעיל בהלכות ספר תורה דהתירו רבוותא לחזון לסייע את הקורא בין בקול נמוך בין

בתורה לא יפחות... ולא יקרא למתרגם יותר מפסוק אחד. דאם כמו שפירשו רבותי דבקריאת הפרשה בבוקר בשבת מיירי כמו שאנו רגילין, לימא לעולם יקרא אדם הפרשה בשבת שנים מקרא וכו', עם הציבור למה לי? אלא ודאי עם הציבור ממש כדפרישית. ועוד, שנים מקרא וכו' למה לי? הלא ישמעו בביהכ"נ ויצאו ידי חובתן. ואעפ"כ מנהגנו מנהג גמור ויפה, דזימנין דלא מצי מכוין דעתיה בביהכ"נ לכל הפרשה, ויצא בקריאה שקרא כבר.⁶⁴

לדעת הראב"ן קריאת שניים מקרא ואחד תרגום היא תחליף לקריאת התורה בציבור, ונתקנה מלכתחילה למי שאינו יכול לבוא לבית הכנסת. קריאה זו מתקיימת בשעה שהציבור קוראים בתורה בבית הכנסת, כעין מה שאמרו שמי שאינו יכול לבוא לבית הכנסת יתפלל ביחידות בשעה שהציבור מתפללים.⁶⁵

בקול רם, אנן לא חזי לן לעניות דעתן שיכול החזן לקרות עבור המברך על התורה מפני שלא מצינו בכי האי מילתא יכול אינש לשווייה שליח שיקרא אחר עבורו. ועוד דאם איתא דיכול לשווייה שליח בכי האי מילתא לישוי נמי לברכה ויברך החזן ויקרא עבור כל אחד ואחד מן העולין לקרות דהאיך יהיה זה מברך וזה קורא". ואולם הפתרון של הקראה בלחש מקובל גם על ר' יהודה אלברצלוני, וזה לשונו:

"אבל אם אינו יודע לקרות העולה בדקדוק יסייע החזן בלחשה כגון אדם שלוחש לחבירו ולא לישמעו ציבורא כי היכא דלא ליטרודי בתרי קלי דתרי קלי לא משתמע, אלא לימא ליה החזן לקורא, אי לא גמר, שפיר כל תיבה ותיבה בלחשה והקורא יקרא אותה בקול רם כדרך כל הקוראין, כי היכי דלישמעו ציבורא, ובהכי נפיק ידי חובתיה". אולם דרך זו, שמסכים עמה ר' יהודה אלברצלוני, איננה לכתחילה כפי שהוא מסיים: "ומי שממעט במנהגות משונים כאלו שנהגו בהן רוב העולם שכרו שמור לפני המקום".

בספר המנהיג (לעיל, הערה 42, עמ' קנח), מצינו נוסחה זו: "וחזן העומד לקרות אחד עומד ומקרא לו עד שעה שיקרא". ליברמן (תוספתא כפשוטה, ה, ניו יורק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשכ"ב, עמ' 1198) טוען שגרסה זו פירוש הוא, והוא על פי הנוהג שלהם שהיה החזן מסייע לקורא בשעת הקריאה, וכן נהגו בזמן ר' משולם (הוא ר' משולם בר' קלונימוס שחי בסוף המאה העשירית באיטליה. רוב ימיו חי בלוקה הנמצאת ליד פיזה שבמדינת איטליה).

בפירוש לשיר השירים שפרסם פרידלנדר בספר היובל לכבוד שטיינשניידר, ח"ב, לפסיא, תרנ"ו, ד"צ ירושלים: מקור, תש"ל, עמ' 52, מובא: "אמר ר' עקיבה לפניו, רבינו, אין רשות לקורא לקרות בספר תורה עד שחזן הכנסת קורא לפניו תחלה" (הכ"י בא מתימן ונכתב סמוך ל-1323). הבית יוסף באורח חיים סי' קמא כתב: "בני רומניא נוהגים שהעולה הוא קורא בקול רם כדין התלמוד וכדי שלא לבייש את מי שאינו בקי בדקדוק הקריאה מעמידין מקרא אחד אצל העולה והמקרא אומר כל תיבה ותיבה תחלה ואח"כ אומרה הקורא ויש סמך למנהג זה ממאי דפירש רש"י בפרק קמא דשבת (יב ע"ב) אהא דתניא אבל מסדר הוא ראשי פרשיותיו שמתוך שראש הפרשה שגורה בפיו הוא נזכר בכולה למחר ומסייע את שבעה הקורים בנקודה וטעמיה בלחש ע"כ. ואע"פ שהנוהגים מנהג זה המקרא אומר התיבה בקול רם נראה דלא דמי למאי דאמרינן לא יקראו שנים בקול רם דהתם שניהם מוציאים התיבה מפיהם בבת אחת אבל הם כשהמקרא אומר התיבה העולה שותק וכשהעולה חוזר ואומר אותה המקרא שותק ולעולם אין שם אלא קול אחד לבד".

64 ספר ראב"ן, חלק השאלות ותשובות, ירושלים: וגשל, תשד"ם, סי' פח.

65 ראה בבלי ברכות ח ע"א: "דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב (תהלים

לדבריו, אם שמע את קריאת התורה בציבור אינו צריך לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום. ואולם, אף שהוא עתיד לשמוע קריאת התורה בבית הכנסת, מנהגם לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום בשבת בבוקר בבית הכנסת – מנהג גמור ויפה, כי פעמים שאינו מכוון דעתו לכל הפרשה בבית הכנסת. הראב"ן מדייק מלשון "עם הצבור" שמדובר בשעת קריאת התורה ממש, אך מחוץ לבית הכנסת. אך נראה גם שדייק קצת מן הלשון "וישלים", שהרי הוא כותב: "דאם כמו שפירשו רבותי דבקריאת הפרשה בבוקר בשבת מיירי כמו שאנו רגילין, לימא לעולם יקרא". נראה שראב"ן פירש "וישלים" מלשון תשלומין, כמו במשנת סוכה ב:ו: "אמר רבי אליעזר מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון ישלים בלילי יום טוב האחרון". הראב"ן העמיד את העניין רק בבני הכרכים, כלומר הכפרים, אך נראה שהוא הדין למי שדר בעיר ואינו הולך לבית הכנסת.

ג. לדעת בעל תרומת הדשן מטרת הקריאה היא שכל שנה יסיים את התורה לעצמו מראש ועד סוף, ויהיה בקי בתורה הקדושה. לפיכך, אם לא השלים פרשיות מספר עם הציבור במשך השנה, יעשה זאת בשמיני עצרת שבו מסיימים את התורה. וזה לשונו:

דעיקר חיוב דאצריכו רבנן להשלים פרשיות עם הצבור היינו כדי שכל אחד מישראל יקרא לעצמו כל התורה מראש ועד סוף בכל שנה כמו שעושין הצבור.⁶⁶

המודל לקריאה, לדעתו, הוא: "כמו שעושין הצבור". כשם שבציבור קוראים שניים מקרא, החזן המסייע לקורא והקורא,⁶⁷ כך לעצמו יקרא שניים מקרא ואחד תרגום. עוד נראה להציע שקריאת שמו"ת נעשתה כהכנה לקריאת התורה שכל אחד יהיה מוכן לקרוא בעצמו אם יוזמן לעלות. שהרי רבי עקיבא נמנע מלקרוא בתורה מפני שלא קראה בינו לבין עצמו לפחות ב' ג' פעמים, כנאמר במדרש תנחומא:

למדך התורה שאם תהיה בן תורה לא תהא רוחך גסה לומר דבר לפני הצבור עד שתפשוט אותה בינך ובין עצמך שנים שלשה פעמים. מעשה ברבי עקיבא שקראו החזן ברבים לקרות בס"ת בצבור ולא רצה לעלות. אמרו לו תלמידיו: רבינו לא כך למדתנו כי היא חייך ואורך ימיך ולמה נמנעת מלעלות? אמר להן העבודה! לא נמנעתי לקרות אלא על שלא סדרתי אותה פרשה שנים שלשה פעמים, שאין אדם רשאי לומר דברי תורה לפני הצבור עד שיפשוט אותו ב' ג' פעמים בינו לבין עצמו. שכן מצינו בהקב"ה שהוא נותן מענה לשון לכל הבריות... וכשבא ליתן אותה לישראל כתיב בו "אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה" (איוב כח:כו), ואחרי

סט:יד) 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' – אימתי עת רצון – בשעה שהצבור מתפלל לך.
 66 שו"ת תרומת הדשן, א, תל אביב: [חש"ה], תשל"ד, ד"צ ורשא, תרמ"ב, סי' כג. ראה: שו"ת מהרי"ק, ירושלים: [חש"ה], תשל"ג, סי' קעא, שתלה את הבקיות בפסוקי התורה בלימוד שניים מקרא ואחד תרגום, והוא מוכיח את הכותב לו שציטט פסוק שלא קיים, בזה הלשון: "פסוק זה שכתב ולא תשא לכל המקום בעבורם אינו פסוק בשום מקום אלא הכי כתיב: 'ולא תשא למקום למען חמשים צדיקים אשר בקרבה', ויראה שאינו משגיח בדברי רבותינו ז"ל שאמרו לקרא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, דא"כ לא היה טועה בפסוק זה שהוא שגור אפילו בפי התינוקות".

כן "ויאמר לאדם" (שם שם: כח) וגו' וכן כתיב וידבר אלהים את כל הדברים האלה בינו לבין עצמו ואחרי כן לאמר.⁶⁸

ד. מ' בנוביץ⁶⁹ סבור כי יסוד הרעיון של שניים מקרא ואחד תרגום הוא בקריאה של שבת במנחה ובשני ובחמישי, בנוסף לקריאה בשבת שחרית. נראה שמן העובדה שהיחיד נדרש לקרוא את כל הפרשה פעמיים אפשר ללמוד שהשלימו את הקריאה של פרשת שבת בבוקר בשלוש הקריאות האחרות, ונהגו לקרוא את תחילת הפרשה של השבוע הבא בשבת במנחה, להמשיכה ביום שני ולהשלימה ביום חמישי, ולחזור על הקריאה השלמה, שהתחלקה בין שלוש קריאות אלו, בשבת הבאה.⁷⁰ רק בשבת תרגמו, וכך יצא שהציבור השלים את הפרשה שניים מקרא ואחד תרגום במהלך השבוע. לפיכך, יחיד שאינו נמצא בבית הכנסת במשך השבוע עליו לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום כדי להשלים את כל הקריאות שהפסיד. כל זה שלא כמנהגנו, לקרוא פסוקים מספר מתחילת הפרשה בכל אחת מהזדמנויות אלו.⁷¹

ה. מעמדו של התרגום במקומות שאין מבינים אותו

מטרתו של תרגום הקריאה בתורה הייתה להפיץ את הבנת תוכן המקרא, "להשמיע לנשים ולעמי הארץ".⁷² כמו כן, כאחת האפשרויות שהועלו לעיל, מטרת קריאת שניים מקרא ואחד תרגום הייתה כדי שיעסקו בקריאת הפרשה ויבינו היטב את הקריאה שתתקיים לאחר מכן בציבור. כל זה טוב ויפה כאשר הלשון הארמית שגורה בפיו של הציבור. ברם, עם השתלטותו של האסלאם פשטה במזרח הלשון הערבית וקיפחה

68 מדרש תנחומא, ירושלים: לוי אפשטיין, תשי"ח, ד"צ ורשא, תרל"ה, פרשת יתרו סי' טו. ראה עוד: שמות רבה, מהדורת מירקין, ו, תל אביב: יבנה, תשל"ג, פ' כי תשא מ:א; ילקוט שמעוני, ירושלים: לוי אפשטיין, תשכ"ז, שמו"ב סי' קמו.

69 שם, עמ' 319.

70 כך פירש ליברמן (תוספתא כפשוטה, ה, ניו יורק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשכ"ב, עמ' 1174) את פשוטה של משנת מגילה (ג:ו) "בשני ובחמישי ובשבת במנחה קורין כסדרן ואין עולין להם מן החשבון", כלומר מה שקורין בזמנים הללו (שבת במנחה, שני וחמישי) אינה עולה להם מן החשבון, וחוזר וקורא אותן בשבת הבאה. כך אפשר לפרש את דברי ר' יהודה בתוספתא מגילה ג:י. ז"ל התוספתא: "ממקום שפוסקין שבת בשחרית שם מתחילין במנחה במנחה משם מתחילין בשיני בשיני משם מתחילין בחמשי בחמשי משם מתחילין לשבת הבאה. ר' יהודה אומר מקו' שפוסקין בשבת בשחרית משם מתחילין לשבת הבאה". אמנם לא נתבאר בדברי ר' יהודה מה קורין במנחה בשבת ובשני ובחמישי, אך אפשר שאין מחלוקת בין ת"ק לחכמים בסדר הקריאה של שבת במנחה, שני וחמישי. לשניהם קוראין במנחה ממקום שהפסיקו בשחרית וביום שני ממקום שהפסיקו בשבת במנחה וכו', אלא שלדעת ר' יהודה בשבת הבאה חוזרים ומתחילים מתחילת הפרשה.

71 כדברי הבבלי מגילה לא ע"ב: "אמר רבי זירא הלכה, מקום שמפסיקין בשבת שחרית – שם קורין במנחה ובשני ובחמישי ולשבת הבאה".

72 רש"י לבבלי מגילה כא ע"ב, ד"ה "ובנביא אפילו אחד קורא ושנים מתרגמין".

במידה רבה את מעמדו של התרגום הארמי.⁷³ על כך נוסף בבבל זרם אופוזיציוני שביקש תרגום בלשון המדינה במקום "תרגום דרבנן". אי הבנת השפה הארמית יצרה בעיה הן בבית הכנסת בקריאת התורה בציבור והן בקריאה הפרטית השבועית של שניים מקרא ואחד תרגום.

1. התרגום הארמי של הקריאה בציבור – בעיות וניסיונות לפתרון

רב נטרונאי גאון, במאה התשיעית, יצא חוצץ נגד כל הסטיות ממנהגי האבות, הוא פסל לגמרי כל תחליף לתרגום הארמי וראה את ביטול קריאת התרגום כעברה חמורה. את דבריו של רב נטרונאי מצינו בסדר רב עמרם גאון, וזה לשונו:

וכך אמר רב נטרונאי גאון: אלו שאין מתרגמין, ואומרים אין אנו צריכים לתרגם תרגום דרבנן, אלא בלשון שלנו, בלשון (ש)הצבור⁷⁴ מתרגמין, אין יוצאין ידי חובתן.

מ"ט דהדין תרגום על קראי אסמכוהו רבנן, דאמר רב איקא בר אבין א"ר חננאל אמר רב מאי דכתיב ויקראו בספר תורת האלהים, זו מקרא. מפורש, זה תרגום. ושום שכל, אלו הפסוקים.⁷⁵ וכיון דכן הוא לא אפשר דלא מתרגמין בהדין תרגום דרבנן.

הלכך חייבים לתרגם... ואם מפני שאין יודעים לתרגם, ילמדו ויתרגמו, והם יוצאין ידי חובתן. ואם יש מקום שרוצים לפרש להם, יעמוד אחר חוץ ממיתרגם ויפרש להם בלשונם.⁷⁶

אי ידיעת התרגום, לדעת רב נטרונאי, אינה פוטרת, ויש חובה לקראו. מינוי אדם שיפרש את הפסוקים בלשון שהציבור מבין אפשרית, אך בנוסף למיתרגם בארמית את המקרא. מדבריו אנו שומעים שבזמנו עדיין היו מתרגמים, אבל כבר הייתה קיימת התנגדות לשימוש בתרגום הרשמי. ואכן, רב נטרונאי מעיד כי: "באיזה מקומות משנין וקורין התרגום בשפה הידועה לעם".⁷⁷

73 ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ישראל: דביר, תשמ"ח, עמ' 141–142.

74 המוקף בסוגריים לקוח מתשובות רב נטרונאי גאון, א, מהדורת ברודי, ירושלים: מכון אופק, תשנ"ד, עמ' 152.

75 ראה בבלי מגילה ג ע"א ובבלי נדרים לז ע"ב.

76 סדר רב עמרם גאון, לעיל, הערה 24, עמ' עז–עז. גינצבורג (על הלכה ואגדה, תל אביב: דביר, תש"ך, עמ' 176) טוען שהזכרתו של רב נטרונאי גאון פעמים רבות (שלושים) בסדר רב עמרם טעונה הסבר, שהרי היחסים בין רב עמרם לבין קודמו בסורא, רב נטרונאי, לא היו ידידותיים ביותר. לכן מתקבלת על הדעת השערתו של גינצבורג שרב עמרם חיבר "סדר" אשר הכיל את נוסח ההלכות שליקט מן התלמוד והמדרש, וש"סדר" קצר זה נשלח על ידו לספרד. טופס שני של ה"סדר" הונח בארכיון של ישיבת סורא, ורב צמח הרחיב אותו על ידי הוספת הלכות ותשובות גאונים, וכיניהן גם תשובות רבות של רבו, רב נטרונאי גאון.

77 "מילר, מפתח לתשובות הגאונים, ירושלים: [חש"ה], תשכ"ז, ד"צ ברלין, תרנ"א, עמ' 103.

מקץ דור אחד מוכיח יהודה בן קורייש, כנראה בן דורו של רב סעדיה גאון,⁷⁸ את אנשי פאס שבמרוקו על שזנחו את מנהג אבותיהם בקריאת התרגום הארמי של המקרא, וזה לשונו:

איגרת יהודה בן קריש אל קהילת יהודי פאס כדי לעודד את לימוד ה"תרגום", לעורר את החפץ בו, לגרום להפקת רצון ממעלותיו ולגנות את הזנחתו. ולעצם הענין: ראיתי כי הפסקתם את המנהג לקרא בתרגום הארמי של התורה בבתי הכנסיות שלכם. ונשמעתם בדבר הזנחתו לבורים שבכם, הטוענים, כי אין הם זקוקים לו, ואת כל הלשון העברית הם יודעים בלעדיו, ואפילו סיפרו לי אנשים מכם, כי הם לא קראו מעולם את ה"תרגום" לתורה ולא לנביאים. וה"תרגום", יחוננכם האל, הוא דבר שלא הניחוהו קודמיכם, לא דחו אותו קדמוניכם, לא פסקו ללמוד אותו חכמיכם, לא ויתרו עליו ראשוניכם, לא נעלמה תועלתו מאבותיכם, לא זלזלו בלימודו קודמיכם בעיראק, במצרים, באפריקה ובספרד.⁷⁹

יש מי שהבין⁸⁰ כי תוכחה זו היא על שזנחו את מנהג אבותיהם בקריאת פרשת השבוע שניים מקרא ואחד תרגום. לדעתי אין הכרח בקביעה זו, וככל הנראה כוונת יהודה בן קורייש לתרגום קריאת התורה בציבור.

על מציאות זו, שאין מבינים את התרגום בשעת קריאת התורה, מצביע גם הראב"י מהעיר נרבונה בחבל פרובנס שבדרום צרפת, במאה השנים עשרה, וזה לשונו: "ועכשיו לא נהגו לתרגם, כי אין מבינים התרגום עתה".⁸¹

גם מדברי ר' יהודה בן ברזילי אלברצלוני אנו למדים שבספרד (סוף המאה האחת עשרה ותחילת המאה השנים עשרה) ביטלו את מנהג המתורגמן, וז"ל:

חזי לן דהאידנא ברוב מקומות שהם פושעים לגמרי ואין מתרגמין כלל בצבור עד ששכחו רוב העם וע"ה שבהן מצות תרגום מצוה להוכיחם על כך וגם ראוי לתקן להם אם הם מניחין מפני טורח צבור להניח שאר דברים כגון בשבת הרבה שעוסקין ברוב תפילה שהן מאריכין בתפילתן אי נמי בדרשות שדורשין מן הענין ומצוה להניח כל אותן הדברים שמאריכין בהן כדי שיעסקו בתרגום ולא תשכח

78 סוף המאה התשיעית ותחילת המאה העשירית למספרם.

79 ה"רסאלה" של יהודה בן קורייש, מהדורת בקר, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ד, עמ' 116.

80 ש' אלקיים, "העיסוק הבלשני במדרשי חז"ל", חמדעת (תשס"ג), עמ' 28–47. אלקיים קבע כי האיגרת ליהודי פס היא על ביטול התרגום בקריאת שניים מקרא ואחד תרגום. לכאורה יש לו לסמוך על מבואו של כ"ץ (אגרת רבי יהודה בן קורייש, מהדורת מ' כ"ץ, תל אביב: דביר, תשי"ב, עמ' 33) לאיגרת כשכתב: "כל עיקר איגרתו ליהודי פס: 'על בטלם קריאת התרגום' כוונתו לדברי חז"ל: 'לעולם ישלים אדם פרשיותו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום'. מנהג חכמים זה היה נפוץ בעם. והיה נהוג גם בימי הגאונים, כמו בימי המשנה והתלמוד, לתרגם בבתי הכנסיות בשעת קריאת התורה בשבתות ובמועדים כל פסוק ופסוק ארמית". אלא שכ"ץ עירב מין בשאינו מינו. קריאת שניים מקרא ואחד תרגום היא קריאה אישית ואילו קריאת התרגום לקריאת התורה בציבור היא קריאה נוספת, והמערבם יחד טועה ומטעה.

81 האשכול, מהדורת אורבך, ב, עמ' 61.

מצותו כי מצות התרגום בעונתו יותר חמור היא מן העוסק בתורה ואין לזלזל האידנא בתרגום וכל מי שיחמיר בדבר להסיר את ישראל ממנהג משונה ולהחזיר הדבר ליושנו שכוון שמור לפני המקום.⁸²

גם בצרפת ובאשכנז יש עדויות על ביטול מנהג המתורגמן. על כך אנו למדים מדברי בעלי התוספות למגילה (כג ע"ב ד"ה "לא") שהוכיחו מדברי התלמוד שם שגם בימי התלמוד היו מקומות שלא היו מתרגמים בהם.⁸³ סקירה היסטורית על ביטול התרגום אצל האשכנזים מצאנו בדברי ר' יעקב בעל הטורים (או"ח סי' קמה), וז"ל:

בימי חכמי התלמוד היו רגילין לתרגם כדי שיבינו העם כי לשונם היה ארמי... אבל התוספות כתבו על הא דתניא ר' חלפתא בן שאול אומר ל"ש אלא במקום שאין תורגמן אבל במקום שיש תורגמן פוסק משמע שגם בימי חכמי התלמוד היו מקומות שלא היו מתרגמין. מכאן סעד למנהג שלנו שאין אנו רגילין לתרגם... ונראה שהם היו רגילין לפרש להמון העם שהיו מדברים ארמית אבל לדידן מה תועלת בתרגום כיון שאין אנו מבינים אותו.

בעקבותיו הלך ר' יוסף קארו כשכתב בשלחן ערוך (או"ח קמה:א,ג):

בימי חכמי הגמרא היו נוהגים לתרגם, כדי שיבינו העם... האידנא לא נהגו לתרגם, משום דמה תועלת בתרגום כיון שאין מבינים אותו.

2. לע"ז במקום תרגום

כבר כתבנו לעיל כי לדעת רב נטרונאי גאון אי ידיעת התרגום אינה פוטרת, ויש חובה לקראו. מינוי אדם שיפרש את הפסוקים בלשון שהציבור מבינים אפשרית, אך בנוסף למתרגם בארמית את המקרא. יש להניח כי הוא יאמר כדברים האלה גם לגבי קריאת שניים מקרא ואחד תרגום.

גם הרמב"ם סבור שאין תחליף לתרגום, שהרי לא הזכיר אפשרות זאת בהלכותיו וכתב בצורה חד משמעית: חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שניים מקרא ואחד תרגום.⁸⁴

מדברי הרמב"ם נראה כי קריאת התרגום היא בדווקא, שהרי כתב לגבי קריאת התרגום

82 ספר העתים, שם, עמ' 268.

83 אמנם מדובר שם על תרגום ההפטרות, אבל אנו רוצים להראות שיש בעיה בהבנת התרגום ואין מתרגמים גם את ההפטרות. הבבלי (שם) מצביע על סתירה בין דברי ברייתא שכתוב בה "המפטיר בנביא לא יפחות מעשרים ואחד פסוקין" ובין דברי רב שמואל בר אבא המספר שכאשר קראו עשרה פסוקים בנביא הורה להם ר' יוחנן להפסיק, משמע שאין צורך בקריאת עשרים ואחד פסוקים, ותשובתו: "לא שנו אלא במקום שאין תורגמן אבל מקום שיש תורגמן פוסק", כלומר במקומות שאין תרגום להפטרות בנביא יקראו עשרים ואחד פסוקים. על זה כתבו התוספות: "ועל זה אנו סומכין שאין אנו מתרגמין הפטרות שבכל ימות השנה וכן הפרשיות".

84 הל' תפלה ונשיאת כפים יג:כה.

בשעת הקריאה בתורה: מימות עזרא נהגו שיהא שם תרגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו העם עניין הדברים.⁸⁵

לדעת הרב קאפח⁸⁶ הרמב"ם סבור כי אין התרגום רק כדי להבין את המילים, אלא בעיקר כדי להבין את עניין הדברים. כלומר, התרגום מפרש את קבלת חז"ל כפי שקיבלו ממשה בפירושי המקרא, והיינו תורה שבעל פה. לפיכך אמר הבבלי (מגילה ג ע"א): "תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי רבי אליעזר ורבי יהושע". אילו היה תרגום אונקלוס פירוש המילים בלבד, לא היה אונקלוס זקוק לנושאי הקבלה רבי אליעזר ורבי יהושע.

ואולם התוספות שהבאנו לעיל, שוויתרו על תרגום הקריאה בציבור כי אין מבינים אותו, ציינו כי קיימת מחלוקת בקרב חכמי אשכנז וצרפת בשאלת התחליף לתרגום בקריאה הפרטית לקריאת תרגום בשפה המובנת לאדם. הבבלי בברכות (ח ע"א) מציין את חובת האדם להשלים את פרשיותיו עם הציבור. בהקשר לכך מעירים התוספות (שם, ד"ה "שנים מקרא ואחד תרגום"):

יש מפרשים והוא הדין ללועזות בלע"ז שלהן הוי כמו תרגום שמפרש לפעמים. כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה כך הם מבינים מתוך הלע"ז. ולא נהירא שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי כדאשכחן בכמה דוכתי דאמר רב יוסף (מגילה ג ע"א) אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום.

יש מפרשים כי כמו שהתרגום מפרש לעמי הארץ, כך הם מבינים מתוך הלע"ז. כלומר, אפשר לקיים את המצווה על ידי "שניים מקרא ואחד לעז", שהרי התרגום ללע"ז משיג אותה מטרה של התרגום לארמית – הבנת המקרא. אולם התוספות חולקים על דעת היש מפרשים וסבורים שאין לשנות מן המנהג ויש לקרוא אחרי שניים מקרא את התרגום בלבד.

מחלוקת זאת נמצאת גם בדברי ר' יצחק מוינה בספרו אור זרוע:

כל המשלים פרשיותיו עם הצבור משלימין לו ימיו ושנותיו יש מפרשים דהוא הדין לכל לועזים שיפרשוהו בלשון שלהם הרי הוא בתרגום שהרי תרגום אינו אלא פירוש בעלמא לעם הארץ שאינו מבין עברית והוא הדין לכל לשון למכיר בו. ואין זה נראה למורי רבינו יהודה בר יצחק של"י שהרי תרגום מפרש כמה דברים מה שאין להבין מן המקרא. מיהו נראה בעיני דאם אמר כל התרגום כל אחד בלשונו דשפיר דמי.⁸⁷

דברי היש מפרשים, שהלע"ז יכול לשמש תחליף לתרגום, אינם נראים לרבו של האור

85 רמב"ם שם יב:י.

86 רמב"ם שם, מהדורת קאפח, הערה כד.

87 אור זרוע, א, לעיל, הערה 16, סי' יב.

זרוע, רבינו יהודה בר יצחק.⁸⁸ אך ר' יצחק מוינה חולק על דעת רבו וסובר כדברי היש מפרשים.

גם ר' יהודה אבן תיבון⁸⁹ ממליץ בצוואתו לבנו כי ראוי לו "לקרוא בכל שבת הסדר ערבי",⁹⁰ כלומר, כתרגום לשפת לעז הוא מעדיף ערבית על פני הארמית, דבר שההיגיון מכתיב בזמן שהערבית היא שפה בשימוש יומיומי.

רבינו יונה מגירונדי, שחי בגירונה ובברצלונה שבספרד במאה הי"ג, מאשר אף הוא את קריאת הלע"ז במקום התרגום. הוא למד בישיבות צרפת ופרובנס והושפע רבות משיטת הלימוד של בעלי התוספות, וכן מדרכם של "חסידי אשכנז". היה מהראשונים שהכניסו את תורת חכמי צרפת לישיבות ספרד. כאן הוא סבור כדעת ה"יש מפרשים" ובניגוד לדעת התוספות, וז"ל:

וישלים פרשיותיו עם הצבור בכל שבוע שנים מקרא ואחד תרגום, ואם אין לו תרגום יקרא שנים מקרא ואחד לעז, וטוב יותר מלומד שלש פעמים המקרא, כי התרגום היה להבין המקרא למי שאינו בקי כל שכן לעז פירוש שהוא לשון הלועזות.⁹¹

בעל שבלי הלקט, ר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא, מספר לנו על המצב באיטליה. בתחילה הוא מביא את תשובת רב האי שמצווה לתרגם את הקריאה בבית הכנסת לארמית. לאחר מכן הוא מביא את תשובת רב נטרונאי המציע לתרגם גם לארמית וגם לשפה המקומית, אלא שהוא חולק על שניהם והולך בדרכו של רבו שהיה בן דודו, ר' יהודה בר' בנימין,⁹² שאפשר לתרגם לשפה המקומית, ובסופו של דבר מביא הצעת פשרה מרבו, שדומה לדברי רב נטרונאי, וזה לשונו:

מצאתי בשם רב האי גאון ז"ל ששאלתם חובה הוא לתרגם בבית הכנסת על הקורא בספר תורה ועל ההפטרה אי לא והשיב ודאי מצוה הוא. תחילה, שהיא הלכה ירושה מימות הנביאים ועד עכשיו שכן כתוב ויקראו בספר תורת אלהים מפורש ואמרו חכמים מפורש זה תרגום... ונראה למורי ר' יהודה אחי שני נר"ו שהלעז שלנו הוא במקום תרגום שלהן שהתרגום ארמי הוא היה הלעז שלהן. ובשם רב נטרונאי גאון ז"ל מצאתי: אלו שאין מתרגמין ואומרים אין אנו צריכין

88 על רבינו יהודה ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, א, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"מ, עמ' 320–335.

89 מראשוני המתרגמים מערבית לעברית, פעל במאה השנים עשרה. מחיבוריו המקוריים לא הגיע אלינו מאומה מלבד צוואתו לבנו ר' שמואל.

90 I. Abrahams, צוואות גאוני ישראל, א, פילאדלפיא: Jewish Publication Society of America, תש"ח, עמ' 65–66.

91 ספר היראה, בתוך: שערי תשובה, ירושלים: לוין אפשטיין, תשט"ו, עמ' כא. משתיקתו של רבינו יונה אפשר ללמוד כי המנהג להחליף את התרגום ברש"י, כפי שנראה להלן, עדיין לא פשט בספרד.

92 הוא ריבב"ן, מגדולי התורה באיטליה. לדעת תא-שמע (הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תש"ס, עמ' 187) חי בשנים 1200–1260 לערך, והיה ממשפחת עניו הקדומה והמיוחסת.

לתרגם תרגום דרבנן אלא בלשון שלנו, בלעז שהצבור מבינין בו אין יוצאין ידי חובתן... ואם יש מקום שרוצין לפרש להם יעמוד אחד חוץ מהמתרגם ויפרש להם כלשונם. ודעתי נוטה אחר דברי מר יהודה אחי שני נר"ו שכל עקרו של תרגום אינו אלא לפרש דברי תורה לנשים ולעמי הארץ שאינן מבינין בלשון הקדש⁹³... הא למדת מכאן שהתרגום הוא הלעז שלהן... ויראי שמים יצאו את כולן לתרגם בלשון ארמית ולפרש בלעז שלהן איש איש כלשוננו.⁹⁴

אמנם דברי שבלי הלקט אמורים לגבי קריאת התורה בציבור, בפרק שכותרתו "דין תרגום שמתרגמין בו בשעת קריאת התורה", אך נראה כי אם דעתו נוחה מכך שאפשר לתרגם ללעז שלנו בתרגום קריאת התורה, מסתבר שיאמר כך גם בתרגום שניים מקרא,⁹⁵ שהרי דרישת רב נטרונאי לקרוא דווקא את התרגום נסמכת על הבבלי מגילה ג ע"א:

מאי דכתיב "ויקראו בספר תורת" ⁹⁶ האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא? ויקראו בספר תורת האלהים – זה מקרא, מפרש – זה תרגום.

פסוקים אלה, שמהם למדים כי התרגום היה קיים כבר בראשית ימי הבית השני, מתייחסים לקריאת התורה בציבור, והם הבסיס והיסוד למנהג קריאת התרגום בציבור, ואם לתרגום זה הסכים בעל שבלי הלקט להחליפו ללעז, קל וחומר שיסכים לתחליף התרגום בקריאת שניים מקרא.

בחיבור "חוקי התורה", שהוא כנראה מן המאה השלוש עשרה, אושרה קריאת הלעז כקריאת התרגום:

ונהגו חכמים תלמידי ראש גולה לקרא הסדר בשבת שנים מקרא ואחד תרגום. שנים מקרא בשביל חביבות התורה, כי כל דבר שהוא חביב יקרא שנים, ואחד תרגום להשמיע לנשים ולעמי הארץ דברי תורה, אולי יכנס היראה בלבם. וכן מנהג צרפתים לקרא הסדר בשבת שנים מקרא ואחד לעז כלשון בני המדינה.⁹⁷

93 דבר זה העלה כבר רש"י לבבלי מגילה כא ע"ב ד"ה "ובנביא אפילו אחד קורא ושנים מתרגמים".

94 שבלי הלקט, מהדורת באבער, וילנא, תרמ"ז, ד"צ ירושלים: "א", מכון להוצאת ספרים, תשכ"ב, עמ' כט.

95 ראה י' פנקובר, "תהליך הקנוניזציה של פירוש רש"י לתורה", לימוד ודעת במחשבה יהודית (בעריכת ח' קרייסל), באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ו, עמ' 138, שכתב כי דברי ר' יהודה מורו של בעל שבלי הלקט המובאים לעיל אמורים לגבי שניים מקרא ואחד תרגום, ולא לגבי מוסד המתורגמן. נראה לי כי לא דק, וכל הדברים בשבלי הלקט אמורים לגבי מוסד המתורגמן בשעת הקריאה בתורה בציבור.

96 במקור עצמו (נחמיה ח:ח) נאמר "בתורת".

97 מ' גידעמאנן, התורה והחיים, א, תרגם מגרמנית א"ש פרידברג, ורשא, תרנ"ז, עמ' 73–80. בעמ' 217 כתב כי כ"י זה מאוקספורד ומספרו בקטלוג החדש 873. ראה עוד פנקובר, לעיל, הערה 95, עמ' 138–140, ובהערות שם, שהביא מדברי ספר מוסר קטן מן המאה השלוש עשרה, "חיי עולם", שמקורו כנראה בחוגי חסידי אשכנז, שאם אין לו תרגום יקרא ג' פעמים המקרא, או שניים מקרא ואחד לעז. בדומה לזה כתב גם שם על חיבור "ספר היראה" שהביא

האם אכן פשטה קריאת "שניים מקרא ואחד לעז"? ייתכן שבדיקת כתבי יד של התורה תאיר את ענינו בשאלה חשובה זו. י' פרץ, במאמרו "שניים מקרא ואחד תרגום",⁹⁸ העלה כי בבדיקת 218 כתבי יד אשכנזיים של התורה שנכתבו במאות הי"ג-ט"ו לא נמצא שום ביטוי מעשי להצעה זו, לקרוא "שניים מקרא ואחד לעז". מלבד תרגום התורה לארמית לצד הטקסט העברי שנמצא ב-132 כתבי יד, לא נמצא בכתבי היד שום תרגום ללשון אחרת, פרט לכתב יד בודד אחד הכולל את הטקסט העברי של התורה ותרגומו ללטינית. לדעת פרץ קרוב לוודאי שאין לו כל קשר לאותה הצעה – לקרוא שניים מקרא ואחד לעז – אלא נכתב ככל הנראה לצרכים אחרים.

3. רש"י במקום תרגום

ר' משה מקוצי,⁹⁹ מגדולי חכמי צרפת בעלי התוספות במאה השלוש עשרה, דן לפני רבותיו בשאלת התחליף לתרגום, אך כאן מצינו לראשונה דבר חדש. שאלתו היא האם אפשר לקרוא שניים מקרא ואחד פירוש, כלומר האם פירוש רש"י יכול לשמש חלופה לתרגום?

גרס¹⁰⁰ טוען כי ר' משה מקוצי, בעל הסמ"ג, הוא הראשון שהעלה עניין זה של החלפת הקריאה בתרגום אונקלוס בלימוד הפרשה עם פירוש רש"י. לדעתו "נוכל לשער שהפופולאריות של פירוש רש"י חלה לאחר הרמב"ן, ומן הסתם בהשפעת הרמב"ן".¹⁰¹ ז"ל הסמ"ג:

אמרינן בברכות פרק קמא שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, ונראה לרבינו יצחק שכל השבוע קורא עם הציבור... ואני דנתי לפני רבותי שהפירוש מועיל יותר מן התרגום, והודו לי רבותי... ולא נראה לרבי

כדברים האלה.

98 טללי אורות, יד (תשס"ח), עמ' 53–61. ראה עוד: י' פרץ, "התורה בכתבי יד, בתיקוני סופרים ובספרי תורה אשכנזיים בתקופת ימי הביניים: נוסח, פרשיות פתוחות וסתומות וצורות השירות", עבודת דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח, עמ' 47–83.

99 ר' משה מקוצי, ספר מצוות גדול, מהדורת פרבר, [חמוש"ה], תשנ"א, מצות עשה יט, עמ' כח.

100 א' גרוס, "רש"י ומסורת לימוד התורה שבכתב בספרד", רש"י, עיונים ביצירתו (בעריכת צ"א שטיינפלד), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג, עמ' 38–39.

101 גרוס, שם, עמ' 39. הרמב"ן הוא שתיאר את פירוש רש"י לתורה כ"נרות המנורה הטהורה פרושי רבינו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה. מוכתר בנימוסו במקרא במשנה ובגמרא. לו משפט הבכורה". ראה: הקדמת הרמב"ן לתורה, עמוד ראשון מפירוש הרמב"ן דפוס רומי. נמצא בתוך: פירוש הרמב"ן על התורה, א, מהדורת שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט, ללא מס' עמוד. על היחס של הרמב"ן לרש"י ראה: ח"ד שעוועל, "יחס הרמב"ן לפירוש רש"י על התורה", רש"י, תורתו ואישיותו (בעריכת ש' פדרבוש), ניו יורק: מחלקת התרבות של הקונגרס היהודי העולמי והמחלקה לחינוך ותרבות תורניים של הסוכנות היהודית, תשי"ח, עמ' 207, וכן הנ"ל, רבינו משה בן נחמן, תולדות חייו, זמנו וחיבוריו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ז, עמ' קמו.

יצחק¹⁰² וכן רב עמרם, שהשיב רב נטרונאי: דוקא תרגום שזכה לינתן בסיני.¹⁰³

102 הוא כנראה הר"י, ר' יצחק מדנפירא, נכדו של רש"י, ראה אורבך, לעיל, הערה 88, עמ' 436–437, והוא הדעה האחרונה שהובאה בתוספות לבבלי ברכות ח ע"ב ד"ה "שנים מקרא ואחד תרגום".

103 מ' כשר, תורה שלמה, ניו יורק: [חש"ה], תשט"ז, חלק שבעה עשר, עמ' שטז, העיר כי סוף לשונו של הסמ"ג: "שזכה לינתן בסיני", הוא טעמו של הסמ"ג על דברי רב נטרונאי, כי המעיין בדברי רב נטרונאי (המובאים בסדר רב עמרם גאון, לעיל, הערה 24, עמ' עו) לא ימצא שכתב שיש לקרוא דווקא תרגום ארמי כי זכה להינתן בסיני. ז"ל רב נטרונאי: "אלו שאין מתרגמין ואומרים אין אנו צריכין לתרגם תרגום דרבנן (=תרגום אונקלוס) אלא בלשון שלנו בלשון הציבור מתרגמין (=ערבית) – אין יוצאין ידי חובתן". הביטוי אצל רב נטרונאי הוא: "תרגום דרבנן". מ' כשר משער כי מקור דברי הסמ"ג הוא מה שהובא במחזור ויטרי (מהדורת הורוויץ, ירושלים: "א", מכון להוצאת ספרים, תשכ"ג, עמ' 462): "ועוד מצינו במס' מגלה שהתרגום ניתן בסיני, אלא שכחוהו וחזרו ויסדוהו ולפיכך זכה תרגום שאמרו חכמים להשלים פרשיותיו עם הצבור, שנים מקרא ואחד תרגום, מה שאין כן בכל מקום. וכן אמר רב עמרם שהשיב מר רב נטרונאי גאון". ראה בשו"ת הרמ"א (מהדורת א' זיו, ירושלים: [חש"ה], תשל"א, סי' קכט–קל) על המחלוקת בין הר"ש פדובא (בנו של מהר"ם פדובא) לרמ"א בביאור המילים "דוקא תרגום שזכה לינתן בסיני". לדעת הר"ש פדובא: "ולא היתה כוונתם במה שאמרו שהתרגום זכה להינתן בסיני אלא על פירוש התרגום, שיש לו מעליותא על שאר הפירושים במה שפירושו מקובל וניתן בסיני משא"כ בשאר הפירושים". התרגום, לדעתו, מפרש כל מילה ומילה, ומוסיף גם במקומות רבים הבנת העניין, ואילו לדעת הרמ"א: "מאחר שהזכירה התורה זה הלשון זהו נתינתו בסיני". כלומר, כיוון שיש מילים ארמיות בתורה, כמו "יגר שהדותא" (בראשית לא: יז), זו מעלתו שניתן בסיני ברוח הקודש. לדעת כשר (שם, הערה 4) הקפידו הגאונים כל כך על שניים מקרא ואחד תרגום אונקלוס, אפילו בשביל אלה שאינם מבינים כלל את לשון הארמית, משום שחלק גדול מהתורה שבעל פה שניתנה מסיני נכתבה בלשון ארמית, היינו שני התלמודים, ומי שאינו יודע ארמית לא יוכל ללמוד ולדעת את התורה שבעל פה במקורה. לכן רצו שכל יהודי יקרא שניים מקרא ואחד תרגום כדי שבדרך זו ילמד להבין לשון ארמית ויוכל לקרוא ולהבין את שאר ספרי התורה שבעל פה במקורם. אולם ר"ב פוזן במאמרו "תרגום מסיני", סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 95–110, התייחס לשוני שבין הביטוי "תרגום דרבנן", המופיע אצל רב נטרונאי, לביטוי "תרגום שזכה לינתן בסיני", המופיע בסמ"ג משמו של רב נטרונאי. לדעת פוזן המפתח להבנת הדברים טמון בשני תהליכים היסטוריים העומדים ברקע כתיבתו של רב נטרונאי. האחד הוא התהליך הלשוני שהתרחש בתקופת הגאונים ובו ירשה הערבית את מקומה של הארמית כלשון הכתב והדיבור, והאחר – מלחמתם של הגאונים בקראים שבה נטל רב נטרונאי חלק חשוב. אזהרתו שלא להמיר את התרגום הארמי לתורה מכוונת נגד הקראים המבזים את דרשות חז"ל. התואר "תרגום דרבנן" בא להעניק לתרגום אונקלוס את משקלו הראוי, תרגום שחכמי התורה סמכו עליו. בדרך זו מתבהרים דברי רש"י הסתומים לקידושין מט ע"א (ד"ה הרי זה מחרף) שכתב כי התרגום "בסיני ניתן": גם אותם יש להבין כנקיטת עמדה עקרונית אידאולוגית ולא כקביעה היסטורית. כלומר, רש"י נתכוון לטעון כי תרגום אונקלוס נתפס בעיניו כמסורת מסיני. רש"י לא נתכוון כלל לטעון שלשון תרגום אונקלוס, מילותיו ותיבותיו, הן שנתקבלו בסיני. קרוב להניח, טוען פוזן, כי מכוח סמכותו של רש"י נתקבלה עמדתו בדבר "תרגום מסיני" כמוסכמה שאין להרהר אחריה. אלמלא דברי רש"י ספק אם היה הסמ"ג מתיר לעצמו לשרבב את "תרגום מסיני" לדברי רב נטרונאי, תוך שינוי

הנה כי כן, שתי שיטות מוזכרות בדבריו:

האחת – דעת הסמ"ג ורבותיו – התרגום נועד לפירוש גרידא, ולכן בקריאת שניים מקרא ואחד תרגום אין צורך בתרגום שאין מבינים אותו ועדיף ללמוד במקומו פירוש רש"י, והוא מועיל יותר מן התרגום,¹⁰⁴ והאחרת – דעת הגאונים – המצווה היא דווקא בתרגום שזכה להינתן בסיני.

ר' יצחק ב"ר יוסף מקורבייל, מחכמי צרפת בסוף תקופת בעלי התוספות, בן דורו הצעיר של ר' משה מקוצי, חולק על הסמ"ג וסבור שאפשר להחליף את התרגום בפירוש רש"י רק אם אינו מבין את התרגום, אך לכתחילה יש לקרוא את התרגום, וז"ל:

גם בכל שבוע יסדר האדם הפרש' שקורין בבית הכנסת כאשר צוו רבותינו שנים מקרא ואחד תרגום. ומי שאינו יודע לתרגם יקרא הפר' {פירוש רש"י. ח"ט}.¹⁰⁵

גם הרא"ש סבור שהקורא את פירוש רש"י יצא ידי חובתו כיוון שמפרש כל מילה ומילה, וז"ל:

"מ דה"ה לכל הלועזות לעז שלהן הוי כמו התרגום... ולא נהירא לפי שהתרגום מפרש כמה דברים שאין להבין מתוך המקרא כדאמר רב יוסף (מגילה דף ג) אלמלא תרגומא דהאי קרא. ונראה שהקורא בפ' התורה יוצא בו ידי תרגום כיון שמפורש בו כל מלה ומלה.

ברור כי פסק זה בנוגע לרש"י מבטא מציאות של התפשטות המנהג לקרוא את פרשת השבוע בצמוד לרש"י. נראה מדברי הרא"ש, אף שאין הדברים ברורים לחלוטין, שאף לכתחילה יכול לקרוא את פירוש רש"י, אך אפשר שאין דעתו כסמ"ג שרש"י מועיל יותר מן התרגום,¹⁰⁶ אלא רש"י הוא כתרגום.

מובהק של לשונו. גם הסמ"ג תפס את דברי רב נטרונאי ואת דברי רש"י כעמדה עקרונית אידאולוגית. כלומר, חובה ללמוד את הפרשה דווקא בתרגום משום סמכותו העליונה. סמכות זו, שאמנם מכונה "תרגום דרבנן" בפי רב נטרונאי, הוסבה אצל הסמ"ג ל"תרגום מסיני" מכיוון שרש"י, שנתכוון גם הוא למעלת התרגום, התבטא בלשון זה.

104 על חשיבותו של רש"י יותר מן התרגום אנו למדים מדברי המהרש"ל. לדעתו פירושו של רש"י בהיר, ובכל מקום שזקוקים לתרגום אונקלוס הוא מביאו. על כן, לו משפט הבכורה. זה לשונו: "מכאן יראה, מה שאמרו, צריך כל אדם לחזור הפרשה אם פי' של רש"י, שהוא מנופה כסולת נקיה, וכל דבריו מדברי רז"ל. ובכל מקום שנצטרך לדברי תרגום אונקלוס הוא מביאו, שאין תרגום ופי' מעולה ממנו, ובפרט שרוב הפרשנים נתנו לו כתר המלוכה כי קטן וגדול שם הוא. וכן דעת הסמ"ג והטור, אלא שר"י ורב עמרם ורב נטרונאי כתבו, דווקא תרגום אונקלוס, שזכה שניתן בסיני. ואומר אני קצת סיוע לדבריהם, מאחר שהזהיר על השנים מקרא וא' תרגום, ולא די במקרא ותרגום, אם כן יש בו סוד, אם כן כל ירא שמים ידחוק עצמו לקיים דבריהם, ויקרא גם כן פי' רש"י, אולי יגיע להשיג סודם, על דרך סוד ה' ליראיו, אבל מי שלא יכול לקיים הכל, שאין השעה מספקת, יקרא פרש"י, שמועיל יותר מן התרגום" (ים של שלמה, ירושלים: מכון משנת דוד, תשנ"ו, קידושין מא ע"א, עמ' עח, קטע יד).

105 הסמ"ק מצוריך, ירושלים: [חש"ה], תשל"ג, בהקדמה (ללא מס' עמוד).

106 פנקובר (שם, עמ' 143) סבור כי דעת הרא"ש שונה מדעת הסמ"ק וקרובה לדעתו של בעל הסמ"ג. לדעתי קשה להכריע בדבר זה, ולא מן הנמנע שדעתו כדעת הסמ"ק שלכתחילה יש

מאידך גיסא, דברים ברורים אנו שומעים מפיו של ר' יוסף בן משה (מאה 15) על רבו המובהק בעל תרומת הדשן, ר' ישראל איסרלין:

והיה מעביר הסדרא שנים מקרא ואחד תרגום ופירש"י, ואמר שתרגום עיקר להעביר יותר מפרש"י. וכן שמעתי בשם מהר"ר יעקב ווילא זצ"ל שטוב להעביר התרגום יותר מפרש"י. וכן מצאתי בהקדמה דסמ"ק, ובא"ח בסי' רפ"ה וז"ל: ואם לימד הפרשה בפירש"י חשוב כמו תרגום כו', נ"ל משמע תרגום עדיף כיון שאמר כמו תרגום.¹⁰⁷

האם אכן פשטה קריאת "שניים מקרא ואחד רש"י"?

ייתכן שבדיקת כתבי יד של התורה תאיר את ענינו בשאלה חשובה זו. בבדיקת 218 כתבי יד אשכנזיים של התורה, שהבאנו לעיל, מתברר כי ב- 56 מהם, המהווים כרבע מכלל הנבדקים, מצוי גם פירוש רש"י לתורה. לדעת פרץ¹⁰⁸ הימצאות פירוש רש"י בכתבי היד לצד הטקסט המקראי אינה יכולה להעיד על פרי ביצוע של הצעת הסמ"ג, שכן אפשר שלכתחילה נועדו כתבי היד ללימוד החומש עם פירוש רש"י. בנוסף לכך, מתברר שב- 84% מכתבי היד שבהם מצוי פירוש רש"י נמצא גם התרגום הארמי. יש להניח שאם פירוש רש"י בא להמיר את התרגום הארמי, לא היינו מצפים לשיעור כה גבוה של כתבי יד הכוללים את שניהם יחדיו. אנו יוצאים מנקודת הנחה שמי ששילם במיטב כספו בעבור העתקת כתב יד שבו יופיע גם התרגום הארמי, חזקה עליו שלא עשה זאת לשם קישוט גרידא, אלא כדי להשתמש בו ולקיים ככל הנראה אותה תקנה של שניים מקרא ואחד תרגום. זאת ועוד, גם צורת העריכה של התרגום על הדף שבה הוא נכתב לסירוגין פסוק עברי ופסוק ארמי יש בה כדי לחזק טענה זו שהוא נכתב לכתחילה לצורך נוחותו של הקורא המבקש לקרוא פסוק עברי ופסוק ארמי ברצף אחד, ולא לדלג בכל פעם מן הטקסט העברי לטקסט הארמי שבצד. מתוך 132 כתבי היד המלווים בתרגום הוא נכתב בלמעלה משני שלישים מהם לסירוגין – פסוק עברי ופסוק ארמי, ובשאר כתבי היד הוא נכתב בטור נפרד במקביל לטקסט העברי.¹⁰⁹

לקרוא את התרגום, אלא שהקורא את פירוש רש"י יצא בו ידי תרגום. כך נראה, אף שגם כאן אין הדברים ברורים דיים, גם מדברי בנו, ר' יעקב בעל הטורים, שכתב (או"ח, סי' רפה, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ג): "ואם לומד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום שאין כוונת התרגום אלא שיבין הענין". אולי כוונתו "ואם לומד", אבל לכתחילה יש לקרוא את התרגום. ראה עוד בדברי חמודות על הרא"ש, שם ס"ק מב, שמשמע כדברינו.

107 לקט יושר, א, ירושלים: [חש"ה], תשכ"ד, ד"צ מהדורת פריימן, ברלין: [חש"ה], תרס"ג, עמ' נד ענין ג.

108 שם, עמ' 60.

109 בכתב יד פריס, הספרייה הלאומית (קניקוט 158) 1–3 משנת 1286, כותב הסופר יצחק בן יעקב בקולופון שלו: "כתבתי עשרים וארבעה ספרים מבראשית עד ויעל בלא תרגום". לדעת פרץ (במאמרו "שניים מקרא ואחד תרגום", שם, עמ' 57 הע' 18), ההדגשה "בלא תרגום" יש בה אולי כדי ללמד על הסטנדרט שהיה מקובל – לכתוב את הטקסט המקראי עם התרגום – ואילו בכתב יד זה מדגיש הסופר במיוחד כי לא סיכם עם המזמין שיעתיק עבורו גם את תרגום אונקלוס.

לדעת פרץ, רק בשני כתבי יד¹¹⁰ נמצא לסירוגין פסוק עברי ומיד לאחריו הפירוש של רש"י, ואפשר ששני כתבי יד אלה הם ביצוע הלכה למעשה של ההצעה שהעלה הסמ"ג. לדעתי לא דק פרץ בדבריו, שהרי בשני כתבי יד אלה יש גם תרגום אונקלוס. בראשון: תרגום בטור נפרד ורש"י לסירוגין, ובשני תרגום לסירוגין ופירוש רש"י לסירוגין. יש להניח ששניהם שימשו את הקורא, ואם רש"י משמש לו כתחליף לתרגום, הוא לא יקנה כתב יד הכולל בתוכו תרגום. מאידך גיסא, ייתכן שתשעה כתבי היד שיש בהם פירוש רש"י ואין בהם תרגום¹¹¹ הם ביצוע הלכה למעשה של ההצעה שהעלה הסמ"ג. לפי הנתונים שבידינו השפיעה הצעת הסמ"ג במידה מצומצמת למדי. השלחן ערוך פסק בדרך פשרה. לכתחילה יש לקרוא את התרגום, אבל אם קרא פירוש רש"י – יצא, וזה לשונו:

אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה כל שבת בצבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע פרשת אותו השבוע שנים מקרא ואחד תרגום אפילו עטרות ודיבן. אם למד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום, וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י.¹¹²

השלחן ערוך אינו מאשר קריאה בלע"ז כתחליף לתרגום, אלא פירוש רש"י בלבד. אמנם דעת חכמי הקבלה, כפי שראינו לעיל, שיש לקרוא דווקא תרגום, שהרי אין הם מזכירים כלל תחליף לתרגום בפירוש רש"י וכדומה. נוסף על כך, כבר כתב בעל חמדת ימים¹¹³ כי שגו אלה האומרים כי במקום התרגום אפשר לקרוא את רש"י או פירוש אחר, וזה לשונו:

והגרים מקבלים מזאת הקליפה שלפעמים נוטה אל הקדושה, ופעמים אל הטומאה. ואונקלוס הגר שהיה מבחינת נוגה רצה לתקן אותה ועשה תרגום, שהוא ממדתו לכלול אותה בקדושה. ולפי שבכל ערב שבת היא העולה להכלל בקדושה... על כן אז ראוי לקרות הפרשה שמו"ת, ולא ביום ה' ולא ביום שבת... ועתה תחזה כמה שגו... הסומכים על סברת האומרים שלימוד הסדר בפירוש רש"י חשיב כמו תרגום. כי הם לא באו לידי מדה זו אלא בהשכיל לבותם פשוטן של דברים, שטעם התרגום הוא לתרגם את הכתובים ולהבין במקרא ולזה יספיק פירוש רש"י ע"ה...

אלא עין המשכיל מבית ומחוץ תצפנ"ו סוד התרגום, וטעם שבו להשגיב כוח קליפת נוגה להעלותה אל הקדושה כאמור... ועל כוונה זו הזהירו חכמים בב"ר¹¹⁴... אל תהי לשון ארמי קלה בעיניך שבתורה ובנביאים ובכתובים מצינו

110 שני כתבי היד הם: וינה, הספרייה הלאומית 20, מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד 10150; מוזאון ישראל 180/94, מספר הסרט במכון 9892.

111 ראה פרץ, עבודת דוקטור, שם, ברשימת כתבי היד עמ' 47–80. כתבי היד שיש בהם רק פירוש רש"י מספרם ברשימה: 76, 92, 97, 117, 145, 171, 189, 215, 237.

112 שו"ע או"ח רפה:א–ב.

113 שם, עמ' י"ו ע"ד – יז ע"א.

114 בראשית רבה, מהדורת תיאודור אלבק, ברלין: [חש"ה], תרס"ד, פרשה עד.

שהקב"ה חלק לו כבוד¹¹⁵ וכו'. רצו בזה לשלול כי אין טעם התרגום בלבד לתרגם המקראות, וזה יהיה סיבה להיות התרגום קל בעיניך וללמוד פירושי המקראות. רק התבונן כי בתורה ובנביאים ובכתובים חלק לו הקב"ה כבוד לכלול אותו בקדושת תורתו התמימה. וירא שמים יצא ידי שתיהם ויקרא פירוש רש"י והתרגום, אם הפנאי מסכים. ואם לאו התרגום עיקר.

לדעתו, יש שלוש קליפות סביב הקדושה והקליפה הרביעית היא נוגה, ככתוב: "ונגה לו סביב" (יחזקאל א: כז). פעמים נוגה בקדושה ופעמים נוטה לטומאה וחוזרת להיות קליפה, ואז יש ארבע קליפות, סביב לקדושה. אונקלוס הגר, שהוא בבחינת נוגה, כי הגרים יונקים מנוגה, רצה להעלותה לקדושה ולכן תיקן את התרגום. לפיכך אין תחליף לתרגום, שהרי בערב שבת קליפת נוגה עולה לקדושה עם קריאתנו את התרגום. אלה שחשבו שיש לתרגום תחליפים טועים, כי אין מטרת התרגום להבין את המקראות.

אם כך, יפה מנהגם של חלק מבני תימן שהיו קוראים שניים מקרא ושניים תרגום; בנוסף לתרגום אונקלוס היו קוראים גם את תרגומו הערבי של רב סעדיה גאון לתורה. גם בחדר היו משננים לתלמידים שניים מקרא ושניים תרגום. תרגום זה נעשה במאה העשירית ונקרא "תרגום התפסיר". רב סעדיה תרגם את התורה, בדומה לתרגומים הירושלמיים לארמית, באופן שהתרגום הוא גם מעין ביאור. לפיכך נקרא תרגומו "תפסיר", שמשמעו פירוש. ה"תפסיר" נתפשט בין היהודים שישבו בארצות הכיבוש הערבי ונתקדש בעיניהם בדומה לתרגום אונקלוס. בחלק מן התאגידים (כתרי תורה) תמצאם זה בצד זה, שווי זכויות. אף על פי כן, רב ההבדל בין תרגום אונקלוס לתרגום התפסיר. תרגום אונקלוס הוא ששמר על מעמדו הקדום מימי עזרא. פסוקי התורה וההפטרה מיתרגמים בבתי הכנסת של יהודי תימן עד היום, פסוק פסוק, רק בתרגום אונקלוס, ואילו התרגום הערבי של רס"ג, שהוא מובן יותר לעם הארץ, לא זכה לנעוץ יתד בבית הכנסת התימני אפילו בצורה סמלית, ונשאר רק בקריאת שניים מקרא ושניים תרגום. סיבת הדבר, לדעתו של רצהבי:

חששו יהודי תימן להכניס לשון לעז לבית הכנסת, בחינת "וזר לא יבא אל הקודש"... הלשון הארמית שנתקדשה באומה על ידי ספרי המקרא הארמיים (דניאל ועזרא), שני התלמודים, הקדיש ותפילות אחרות, ניטהרה והוכשרה לבוא בקהל, מה שאין כן לשון ערב.¹¹⁶

גם החיד"א, במאה השמונה עשרה, כתב בהשפעת חכמי הקבלה: "לפי... חכמי האמת יש קפידא בתרגום, ולכן אם אין לו שהות ללמוד שניהם, ילמוד תרגום".¹¹⁷ אך, מציאות החיים הייתה כזו שהיו אנשים שאף את פירוש רש"י לא הבינו. ואכן ר' יהודה אשכנזי, רב בפולין במאה השמונה עשרה,¹¹⁸ בפירושו המפורסם "באר היטב"

115 זה הלשון שם: "אמר ר' שמואל בר נחמן אל יהי לשון סורסי קל בעיניך שבתורה ובנביאים ובכתובים הקב"ה חלק לו כבוד, בתורה יגר שהדותא..."

116 "רצהבי, "על תרגומי תפילות עבריות לערבית", תרביץ, כה (תשט"ז), עמ' 101.

117 ברכי יוסף, א, או"ח סי' רפה, ירושלים: וגשל, תשמ"ט, ד"צ ליוורנו, תקל"ד, סז ע"ד.

118 נפטר בשנת ה'תק"ח לערך.

לשלחן ערוך, התייחס לדברי המחבר שקריאת רש"י חשובה כמו תרגום, וזה לשונו:

היינו מי שיכול להבין, אבל מי שאינו בר הכי ודאי ראוי לקרות בפירוש התורה שיש בלשון אשכנז כגון ספר צאינה וראינה¹¹⁹ וכיוצא בו כדי שיבין ענין הפרשה.¹²⁰

כך כתב גם הגר"א (שם, ס"ק ג):

מי שאינו בר הכי ודאי ראוי לקרות בפ"י התורה שיש בל' אשכנז כגון ספר צאנה וראנה וכיוצא בו כדי שיבין ענין הפרשה. ולפי חכמי הקבלה משמע דוקא תרגום.

ברוח דברים אלה כתב גם ר' משה בר' גרשון מזאלשין, וזה לשונו:

ירא שמים יקרא תרגום וגם ילמוד פי' רש"י. והיינו מי שיכול להבין, אבל מי שאינו בר הכי ראוי לו לקרות בפ"י התורה בלשון אשכנזי כגון ס' צאינה וראנה וכיוצא כדי שיבין ענין הפרשה.¹²¹

כך יוצא גם ממכתבי החפץ חיים:

והנה עיקר הלימוד של מקרא הוא: לימוד פרשת השבוע עם פירוש רש"י ז"ל בכל שבוע ושבוע... ואל יאמר האדם הנה אני מעביר הסידרא שנים מקרא ואחד תרגום, ובזה אני יוצא ידי חובתי. לא כן הדבר, כי בזמן הגמרא היה אז התרגום לימוד גדול ונכבד, שעל ידו הבינו ההמון את התורה. מה שאין כן אצלנו בימים אלה, אין אנו יוצאים ידי חובה בתרגום, לפי שאין המוני אהב"י (=אחינו בית ישראל) מבינים אותו, וצריכים אנו לביאור נכבד שיפרש היטב את תורתנו הקדושה, ובאור כזה הוא פירוש רש"י והוא אצלנו מדינא במקום התרגום שמלפנים.¹²²

החפץ חיים הכשיר את קריאת פירוש רש"י וקבע כי פירוש רש"י אצלנו "מדינא במקום התרגום שמלפנים". בחיבורו "משנה ברורה" הוסיף כי רש"י:

119 תרגום מפורש לחומש עם ההפטרות וחמש המגילות בידיש. נתחבר בידי רבי יעקב אשכנזי, בסוף המאה השש עשרה. נדפס לראשונה בלובלין, ב- 1616. שמו המלא של הספר: "צאינה וראינה בנות ירושלים". הוא נועד לקוראות מישראל. המחבר גילה בו דרך חדשה בפרשנות היידיש. בניגוד לפירושים הקודמים של החומש בידיש, שהסתפקו בתרגום מילים ובתוספת של פירוש רש"י ומדרשים בשולי הספרים, ידע אשכנזי ליצור מזיגה הרמונית של רוח כתבי הקודש וכוונתם הפנימית, כפי שנתפסו בעיניו, עם מה שמצא ברש"י, במדרשים ובדבריהם של מפרשים שונים. השילוב של היסוד הסיפורי-תיאורי שבמקרא עם היסוד הדתי-מוסרי של היהדות בכל התקופות עשה את "צאינה וראינה" לספר העממי הנפוץ ביותר בישראל במשך שלוש מאות שנה.

120 או"ח סי' רפה ס"ק ג.

121 משה ב"ר גרשון מזאלשין, תיקון שבת, ורשא, תקפ"ז, ק ע"א. הספר זכה להסכמתו של ר' עקיבא איגר.

122 ללא ציון שנה, מכתב יח [חמוש"ה].

מפרש את המקרא כמו שמפרש התרגום ויותר ממנו... כי התרגום יש לו מעלה שניתן בסיני וגם הוא מפרש כל מלה ומלה ופירש"י יש לו מעלה שהוא מפרש את הענין ע"פ מדרשי חז"ל יותר מהתרגום ובאמת כן ראוי לנהוג לכל אדם שילמוד בכל שבוע הסדרה עם פירש"י לבד התרגום כי יש כמה פרשיות בתורה ובפרט בחלק ויקרא שא"א להבינם כלל ע"י תרגום לחוד.¹²³

אך הוסיף:

מי שאינו בר הכי שיבין את פירש"י ראוי לקרות בפירוש התורה שיש בלשון אשכנז בזמנינו כגון ספר צאינה וראינה וכיוצא בו המבארים את הפרשה ע"פ פירש"י ושאר חכמינו ז"ל הבנוים על יסוד התלמוד.¹²⁴

ו. סיכום

מדיוננו עולות המסקנות האלה:

1. המנהג שיהיה אדם "משלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום" הוא מנהג בבלי. ספק אם היה ידוע בארץ ישראל.
2. קריאת שניים מקרא ואחד תרגום היא חיוב אישי, החל גם על תלמיד חכם, ואין הוא יכול להיפטר מקריאה זו.
3. בתקופת הגאונים הייתה קריאת שניים מקרא ואחד תרגום מתקיימת בשבת בבית הכנסת ובציבור.
4. זמן קריאתה של חובת שניים מקרא ואחד תרגום הורחבה, לאחר תקופת הגאונים, לכל ימות השבוע. אפשר שהשיטה הארוכה בבית הכנסת, שכללה מלבד התפילה וקריאת התורה גם את קריאת שניים מקרא ואחד תרגום, היא שהביאה לכך. כך הופכת להיות קריאה שהתקיימה בציבור ברוב עם בבית הכנסת בשבת, לקריאת יחיד בזמן שיבחר לעצמו.
5. בעיית הבנת השפה הארמית השפיעה על תרגום הקריאה בתורה בציבור. העם רצה להחליף את התרגום הארמי ללע"ז, תרגום בלשון המקומית המובנת לכולם. גישות שונות לבעיה זו אנו מוצאים למן תקופת הגאונים.
6. בעיית הבנת השפה הארמית השפיעה גם על חובת הקריאה האישית של כל אחד, שניים מקרא ואחד תרגום. יש שרצו להחליף את התרגום הארמי בפירוש רש"י, והראשון שהעלה בעיה זו בפני רבותיו הוא ר' משה מקוצי. אך מן המאה השמונה עשרה אנו רואים שמתעוררת השאלה אם אפשר להחליף את פירוש רש"י בקריאת פירוש התורה בלשון אשכנז, שהוא מזיגה של פירוש רש"י עם מדרשי חז"ל ומפרשים שונים.
7. גישות שונות למטרת קריאת התרגום הן שהביאו לחילוקי דעות בשאלה אם יש לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום בדווקא, או אפילו שניים מקרא ואחד פירוש.

123 משנה ברורה לשו"ע או"ח סי' רפה ס"ק ד-ו.

124 שם, ס"ק ה.

בית הכנסת הרב-עדותי בדור המדינה בישראל: אתניות, אורתודוקסיה, לאומיות ומגדר

נסים ליאון

מבוא

"סוציולוגיה של בית כנסת" או "סוציולוגיה של תפילה", למרות האפשרויות הגלומות בה, היא עודנה בגדר עניין דחוק במחקר החברה הישראלית. המחקר בבתי כנסת בישראל נראה כדבר מה השייך אולי להיסטוריונים של העת העתיקה או לסוציולוגים העוסקים בחקר הקהילות של יהודי חו"ל. אין הוא שייך לכאורה להווה, לשגרת החיים הישראלית. למרות תפוצתו הרבה של מוסד בית הכנסת בחברה הישראלית, למרות היותו מקור להשקעה כלכלית רבה, להתאספות חברתית, להבניה ולשיעתוק של זיכרון תרבותי וקולקטיבי, עדיין אין לו נוכחות בעלת משמעות במחקר החברה הישראלית.¹ האנתרופולוג הישראלי משה שוקד עומד על נקודה זו בספרו האוטוביוגרפי "מסע ישראלי – תל אביב, ניו יורק ומה שביניהן". מחקריו האתנוגרפיים של שוקד עסקו לא מעט בקריירה של בתי כנסת. כך הם מחקרו בבית הכנסת העדתי בישראל.² כך הוא מחקרו בבית הכנסת ההומו-לסבי בניו יורק.³ במסגרת ניסיון זה שוקד מתאר כיצד פנה לתלמידיו באוניברסיטה וציין את "שדות המחקר הרבים המצויים בסביבתנו הקרובה והראויים למחקר אתנוגרפי. הזכרתי בכלל זה בתי כנסת. תלמידה [...] הגיבה בתמיהה: 'מה יש לחקור בבית כנסת? מתפללים והולכים!'. נדהם מתפישתו של מוסד יהודי

- 1 לסיבות אפשריות לדבר ראה, למשל, התייחסותו המוקדמת של האנתרופולוג ש' דשן למצב מחקר הדת בחברה הישראלית: S. Deshen, "Israeli Judaism: Introduction to Major Patterns", *Middle East Studies*, 9 (1978), pp.141–169.
- 2 M. Shokeid, *The Dual Heritage: Immigrants from the Atlas Mountains in an Israeli Village*, Manchester: Manchester University Press, 1971; M. Shokeid, "The Religiosity of Middle Eastern Jews", *Israeli Judaism* (eds. S. Deshen, C. Liebman and M. Shokeid), London: Transaction Publishers, 1995, pp. 255–284.
- 3 M. Shokeid, *A Gay Synagogue in New-York*, New-York: Columbia University Press, 1995.

מרכזי בדומה למכולת במרכז קניות שכונתי, שאלתי אם ביקרה מעולם בבית כנסת, פרט לאירועי הבר-מצווה של קרובי משפחה".⁴

באם ניתן להציב הנחת יסוד למחקר סוציולוגי בעולמו של בית הכנסת הריהי שאין מוסד בית הכנסת בגדר מקום פולחן בלבד. כלומר, אין המדובר במקום המתמקד בביצועו של הפולחן היהודי המרכזי, "התפילה", בלבד. מוסד בית הכנסת הוא גם, ואולי בעיקר, מקום חברתי, מקום של התכנסות ציבורית, מקום שבו מבוטאת זהותו של החבר בקבוצת מתפללים; מקום שאליו מתועלת לא פעם העמדה הפוליטית של האדם החבר בקהילת מתפללים. זהו מקום שבו נוצרת תרבות וזהו גם מקום פוליטי, כלומר מקום שבו ניבטים יחסי כוח, אם בין המתפללים לבין עצמם אם בין הקהילה לבין העולם הסובב אותה.⁵ כך גם באשר ל"תפילה" המתקיימת בבית הכנסת. אין התפילה רק בגדר חוויה דתית או רוחנית סובייקטיבית. התפילה היא גם, ואולי בעיקר, אירוע חברתי, אירוע הנקשר אל סדריה של חברה, אל המסורות המגולמות בה, אל ההיררכיות המקובלות בה. "כל מקום שאתה מוצא את האדם", כותב מרטין בובר, "שם אתה מוצא גם את התפילה".⁶ ואולי ראוי להוסיף לכך כי בכל מקום שבו אנו מוצאים את התפילה בציבור נמצא גם יחסים חברתיים ועמם גם יחסים פוליטיים. שכן התפילה בציבור היא אירוע חברתי שבו נקבעים או מאוששים גבולות חברתיים; התפילה בציבור היא מקור להתכנסות חברתית, אך לא פעם גם מקור להודעה על פרישה מהתכנסות זו. תפילה בציבור היא כמובן גם מקור לבנייה של אינטגרציה חברתית, של תודעה קולקטיבית או לערעור עליה. לכן, בית הכנסת והתפילה בציבור אמורים לעניין לא רק את חוקרי הליטורגיה הדתית אלא גם את הסוציולוגים, ובהם לא רק הסוציולוגים העוסקים בדת ובפולחן אלא גם הסוציולוגים העוסקים בפוליטיקה.

בדפים הבאים אני מבקש לדון בשתי מגמות בולטות בסוציולוגיה של קהילת בית הכנסת בקהילי הדור השני והשלישי לעלייה הגדולה מארצות האסלאם, "דור המדינה". מגמות אלה משמשות תשתית להתפתחות דגם בית כנסת שאני מבקש לכנותו כאן "בית הכנסת המזרחי הרב-עדותי". המגמה הראשונה היא ההטרוגניזציה האתנית של קהילי המתפללים. מקורותיה של מגמה זו נטועים בהשפעות מעברים גאוגרפיים, תהליכי החילון והתפתחות שיח "מזרחי", המבטא את הניסיון החברתי והתרבותי המשותף ללא מעט מיוצאי ארצות האסלאם בסביבות החיים שבהן גדלו. המגמה השנייה היא

4 מ' שוקד, מסע ישראלי – תל-אביב, ניו-יורק ומה שביניהן, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2002, עמ' 210.

5 ראה, למשל: P. Zuckerman, *Strife in the Sanctuary: Religious Schisms in a Jewish Community*, Walnut Creek: Altamira Press, 1999; F. Furman, *Beyond Yiddishkeit: The Struggle for Jewish Identity in a Reform Synagogue*, New York: University Press of America, 1994; S. Heilman, "Holding Firmly with an Open Hand: Life in Two Conservative Synagogues", *Jews in the Center: Conservative Synagogues and their Members* (ed. J. Wertheimer), New-Jersey: Rutgers University Press, 1999.

6 מ"מ בובר, בפרדס החסידות – עיונים במחשבתה ובהיותה, ירושלים: מוסד ביאליק ודביר, הדפסה רביעית, תשס"ב (2001), עמ' ט.

ההומוגניזציה הדתית של בית הכנסת העדותי ביהדות המזרחית בדור המדינה. מקורותיה של מגמה זו נטועים בהשפעות תהליכי ההתחדדות והסוציאליזציה האורתודוקסית של חלקים מיוצאי ארצות האסלאם, וכן בתגובות המקומיות לתהליכים אלה. ההטרוגניזציה האתנית תורמת להתפתחותו של דגם מורכב יותר של בית הכנסת העדותי, והפיכתו ממקום המבטא את תרבותה ומורשתה של קבוצת מוצא אחת למקום רב-עדותי. תהליכי ההומוגניזציה הדתית מובילים לפיתוחם של ארבעה סוגים בולטים של בתי כנסת רב-עדותיים. הם מובחנים האחד מהאחר שלא על בסיס מוצא, כי אם על רקע המזג הדתי המאפיין כל אחד מהם. עם הארבעה נמנים בית כנסת המבוסס על ציבורים מסורתיים, מרכז רוחני של ציבורי תנועת התשובה, בית המדרש של בני התורה הספרדיים וכן בית הכנסת הספרדי במחוזות הציונות הדתית.

המגמות הנדונות במאמר אינן ניכרות תמיד לעין המתבונן באופן מידתי. בוודאי אין הן נצפות מתוך שהות קצרה או מתוך כימות סטטיסטי. לפיכך, מאמר זה משלב בין עיבוד של סדרת תצפיות ארוכה שקיימתי בשנים האחרונות בקרוב לשלושים וארבעה בתי כנסת עדתיים, לבין העיון בתמורות הרוחשות בליטורגיה הדתית בבתי הכנסת של היהודים המזרחיים בישראל. הממצאים מוגבלים מבחינה אינדוקטיבית – (א) לסביבת בתי כנסת המתפללים בנוסחאות המכונות בלשון הדתית "ספרדים ועדות המזרח"; (ב) לבתי כנסת עדתיים המצויים בעיר; (ג) לבתי כנסת עדתיים שנוסדו בידי יוצאי העלייה הגדולה בשנות החמישים, והממשיכים להתקיים כמקום תפילה הנסמך על ציבור פעיל יחסית. כלומר, אין המאמר מלמד על מציאות בתי כנסת עדתיים של יהודים יוצאי תימן ועדן, כמו כן אין הוא מלמד על בתי כנסת עדתיים בפריפריה הכפרית או כאלה המשמשים כמונומנטים היסטוריים, שבשמירת צביונם מעורבים לרוב גם גורמים חיצוניים שלהם אינטרס תיירותי או אחר בשימורם הייחודי.

המאמר מורכב משלושה חלקים. בחלק הראשון אדון במגמות המרכזיות הנוגעות לבית הכנסת העדותי בדור המדינה – המעבר מבית כנסת עדתי לרב-עדותי ומבית כנסת הנסמך על מוצא לבית כנסת הנסמך גם על חלוקות דתיות. בחלק השני אראה כיצד הספרות הליטורגית, סידורי התפילה, משקפים תהליכים אלה. בחלק השלישי אבקש לדון בהיבטים מגדריים הנקשרים במגמות הנדונות כאן. בחלק המסכם אקשור את הממצאים אל אחת הפרשנויות הרווחות בדיון בסוציולוגיה של אתניות ודת בחברות מהגרים.

א. הסוציולוגיה של בית הכנסת העדותי ביהדות המזרחית בדור המדינה

1. בית הכנסת העדותי ביהדות המזרחית בישראל

בית כנסת עדתי הוא מקום תפילה המאורגן סביב שימור תרבויות המוצא של מייסדיו. במחקר החברה הישראלית נחשב המונח "בית כנסת עדתי" כמבטא את בית התפילה של היהודים מיוצאי ארצות האסלאם, ציבורי היהדות המזרחית.⁷ בתי הכנסת של יוצאי

7 ש' דשן, "עדותיות ואזרחות בבית הכנסת של עולי טוניסיה בישראל", מגמות, יח (2) (1971), עמ' 196–206; M. Shokeid, "The Religiosity of Middle Eastern Jews" (לעיל, הערה 2).

אירופה בישראל, "היהודים האשכנזים", נתפסים כמאורגנים על בסיס אידאולוגיה ומערכי סוציאליזציה תומכים, ואילו בתי הכנסת של יוצאי ארצות האסלאם מתוארים כבתי כנסת המבקשים בעיקר להמשיך את מורשת קהילת המוצא ותרבותה. ניתן לחלוק על קביעה זו ולראות גם בבתי הכנסת הציוניים-דתיים והחרדיים בבחינת בתי כנסת עדתיים. בנוסף, יש להביא בחשבון את הטענה ולפיה בתי כנסת לא-אורתודוקסיים בישראל משמשים כמסגרת להתכנסות אתנית של עולי ארצות המערב.⁸ אולם, במאמר זה המונח "בית כנסת עדתי" יתייחס לבתי הכנסת העדתיים בקרב ציבור היהודים המזרחיים בישראל, כלומר בית הכנסת העדתי המזרחי.

סיפורו של בית הכנסת העדתי המזרחי נכרך במאפייניה של החברה הישראלית כחברת מהגרים והמקום שתופס המרחב הדתי בתהליכי התגבשותה של הזהות הקולקטיבית הישראלית. לאחר העלייה ההמונית לישראל שימש בית הכנסת העדתי אסטרטגיה של שימור זהות תרבותית, קרקע יציבה נוכח השינוי התרבותי, החברתי והפוליטי שמולו ניצבו העולים החדשים ממזרח. בית הכנסת היה לא רק מקום שמתפללים בו; הוא היה מקום שדרכו ניתן היה לווסת בצורה עצמאית למחצה את השבר התרבותי שנוצר עם המעבר ועם לחצי ההיטמעות מבית ומחוץ.⁹ במונחי הסוציולוגיה של הזיכרון הקולקטיבי, בית הכנסת העדתי שימש כ"מחוז זיכרון", כלומר כמרחב שבו מוקפאים/משוחזרים הידע המסורתי והביוגרפיה של קהילת המתפללים, נוכח הריחוק

8 קביעות מעין אלה מסייעות לחלץ את המונח "בית כנסת עדתי" מההטיה האתנו-צנטרית ואף האוריינטליסטית הנקשרת בו בשיח הציבורי ובשגרת הלשון בחברה הישראלית. אולם ראוי לסייג כי אין המאמר עוסק באפיסטמולוגיה של המונח "בית כנסת עדתי" כי אם בקווי התמורה בדיוקן החברתי והדתי של בית הכנסת העדתי ביהדות המזרחית. אולם עדיין ראוי להיות מודעים להטיה זו. ראה: E. Tabory, "Religion and Ethnicity among Jews", *Journal of Jewish Communal Service*, 69(2/3) (1993), pp. 39–49; B. Lazerwitz and E. Tabory, "Americans in the Israeli Reform and Conservative Denominations: Religiosity under an Ethnic Shield?", *Review of Religious Research*, 24 (3) (1983), pp. 177–187.

9 ראוי להעיר כי התארגנותו של מוסד בית כנסת סביב תרבות המוצא של המתפללים אינה ייחודית למקרה היהדות הישראלית. לאורך ההיסטוריה נמצא את דפוס בית הכנסת העדתי המאורגן מתוך סיטואציות ההגירה, מרצון או בכפייה, החורצות את תולדות היהדות. דפוס חלוקה זה מוכר לנו כבר מימי בית המקדש השני, כמו גם מהחברה היהודית הים-תיכונית של ימי הביניים. אנו אף נמצא את בית הכנסת העדתי בקהלי היהודים המתארגנים מחדש לאחר הגירות כפויות כגירוש יהודי ספרד, או תנועות ההגירה הרצוניות של יהודים אל מחוץ למרכז ומזרח אירופה במאות התשע-עשרה והעשרים. ראה: א' גרואן, גולה: יהודים בין יונים ורומאים, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2004, עמ' 121–152; ש"ד גוייטין, חברה ים תיכונית, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2005, עמ' 197–214; י' קפלן, מנוצרים חדשים ליהודים חדשים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2002; ק' קפלן, אורתודוקסיה בעולם החדש, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2001.

בזמן ובמרחב מארץ המוצא ומתרבותה, ונוכח הרצון לבסס מקור לכידות קבוצתי על בסיס מוצא.¹⁰

המהגרים/עולים הפכו באמצעות בית הכנסת מאנשים הנבחרים בידי התרבות שאליה היגרו לאנשים המייצרים תרבות מקומית באמצעות הבניית רצפים של זהות. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בכך שבצד מקרים של בניית בתי כנסת חדשים המודגשים בארכיטקטורות מקומיות, ניתן להבחין גם במקרים שבהם שחזרו מייסדי בתי כנסת עדתיים אחד לאחד את המבנה המקורי של בית התפילה כפי שהיה במקום שממנו היגרו. כך הוא, למשל, בית הכנסת של יוצאי ג'רבה בשכונת יד אליעזר בדרום העיר תל אביב, מקום שבו שוחזר מבנה בית הכנסת כפי שהיה בחצי האי ג'רבה שממנו באו מייסדיו.¹¹ הדבר אף מוצא מקום בסיפורי ההקמה של בתי כנסת עדתיים מזרחיים שאליהם נחשפתי בראיונות עם מתפללים ותיקים. אלה מעידים על המחויבות לרפרטואר המסורת והנהוג האתני של קבוצת המוצא אשר לה שייכו עצמם המייסדים, עולים/מהגרים בהווה או בעבר. כך, למשל, מתארים מייסדי בית הכנסת העדתי "קול יהודה" ליוצאי העיר סלוניקי בעיר תל אביב את הקמתו: "כאשר ייסדנו את בית הכנסת שלנו [קול יהודה] והוספנו לשמו את המלים 'לזכר קהילת שלוניקי' קיבלנו על עצמנו לקיים את המנהגים, התפילות והניגונים של אבותינו יוצאי ספרד כפי שהתגלמו במשך הדורות בשלוניקי המעטירה...".¹²

מהמחקר בבתי הכנסת העדתיים בישראל בולטים שני דגמים הנקשרים בדתיותם של המזרחיים. הדגם האחד הוא בית הכנסת המשפחתי. מקורו לרוב ביזמתה של משפחה אחת או יותר לייחד מקום תפילה ציבורי, כזה שיתבסס על תרבות המוצא ומנהגיה הייחודיים של המשפחה. לדפוס זה, טוענים החוקרים, נלווה גם היבט פוליטי, נוכח הרצון של משפחות רחבות או דומיננטיות לייחד לעצמן גבולות ומשאבים התורמים לביסוס כוחם בסביבת חייהם החדשה. דפוס זה אף שימש כשיקוף יחסי הכוח המקומיים בין סיעות משפחתיות ומקור לתחימת גבולות בינן ובין סיעות משפחתיות אחרות.¹³ בצד בית הכנסת המשפחתי בלט גם בית הכנסת העדתי. דפוס בית הכנסת הזה התבסס לרוב על היגיון ויזמה של פעילים עדתיים, מי שביקשו לשמר את התרבות המיוחדת את קבוצות מוצאם. אלו היו מגוון של יחידים או משפחות אחדות, שהמשותף להם הוא רצונם להתפלל ולנהוג בנוסח המוכר להם מארצות מוצאם. אם בית הכנסת העדתי-משפחתי התבסס לרוב על מסורת עדתית מקומית וקטנה, היכולה להיות מוכרת ליוצאי שטח ארץ קטן יחסית בסביבת המוצא, הרי שתחת דפוס בית הכנסת העדתי הורחבה היריעה החברתית.¹⁴

10 פייר נורה, "בין זיכרון להיסטוריה – על הבעיה של המקום", זמנים, 45 (1993), עמ' 4–19.

11 מ' קולס, דפוסי תרבות ודרכי הסתגלות של עולים מהרי האטלס, ירושלים: ההסתדרות הציונית, 1955; M. Shokeid, *The Dual Heritage*; (לעיל, הערה 2).

12 מחזור שלוניקי, תל אביב: הוצאה עצמית, תשכ"ג, פרק הקדמה.

13 מ' שוקד ור' דשן, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה, ירושלים: יד בן צבי, מהדורה שנייה 1999.

14 ש' דשן ומ' שוקד, יהודי המזרח: עיונים אנתרופולוגיים על העבר וההווה, תל אביב: שוקן, 1984; ש' דשן, "הדתיות של המזרחים: ציבור, רבנים ואמונה", אלפיים, 9 (1994), עמ' 44–

באם נחזור למקרה של בית הכנסת של יוצאי סלוניקי "קול יהודה", נמצא כי מתפלליו משתדלים ככל האפשר לשמור על הנוסח הייחודי. תקופה מסוימת היה נהוג תקנון במקום שחייב את החזנים בבית הכנסת ואת המתפללים שלא לשנות ממנהג המקום ללא רשות הגבאים וראשי בית הכנסת. גם בבתי כנסת עדתיים מזרחיים אחרים הקפיד דור המייסדים לשלב בתפילה ניגונים ושירה תוך התכתבות עם נוסח התפילה שהיה נהוג בארץ המוצא. מתפללים בבתי כנסת עדתיים מזרחיים יכולים למצוא עדות לדבר בהדפסות ישנות של סידורי התפילה שעודם מצויים על מדפי בית הכנסת העדתי. המחלץ אותם לרגע מערמות האבק שהצטברו עליהם יכול לראות כיצד הקפידו עורכי סידורי התפילה האלה להתכתב עם תרבות קהילת המוצא. כך, למשל, מפעם לפעם אפשר למצוא תזכורות למתפללים כי בארץ המוצא היו נוהגים כך או אחרת. במקצת הסידורים עוד ניתן למצוא הוראות הכתובות בשפה יהודית-ערבית או בלשון הלדינו.¹⁵ מנגד, בהדפסות מתקדמות יותר, ישראליות יותר, בעומק דור המדינה, ההפניות האלה הן ספורות ויש שאינן קיימות. בכל הנוגע ללדינו ולערבית-יהודית הדבר הפך לחלק מעבר שהסתיים.¹⁶ באשר למנייני התפילה בבית הכנסת עצמו נאמר כי תהליכים של פיזור גאוגרפי של חברי המשפחה, ההתרחקות ממחויבות אדוקה למסורת הדתית והעדתית, טמיעה תרבותית ותמורות כלכליות – כל אלה תרמו לשחיקה בתצורת בית הכנסת המשפחתי והעדתי והופעתו של דפוס חדש – בית הכנסת הרב-עדתי.

2. מבית כנסת חד-עדתי לבית כנסת רב-עדתי

בתי כנסת עדתיים ביהדות המזרחית עברו בדור המדינה תהליכים של תמורה אתנית ודתית בקהל המתפללים. תהליכים אלו שחקו את יכולתו ההמשכית של בית הכנסת להתמיד במסורת המייסדים החד-עדתית. על השחיקה אנו יכולים ללמוד כבר מתוך עבודותיהם האתנוגרפיות של משה שוקד ושל סוזן סרד שהתפרסמו בראשית שנות השמונים של המאה הקודמת.¹⁷ שוקד, לדוגמה, מפנה את תשומת לבנו אל הקושי

58 ; שוקד (לעיל, הערה 2).

15 ראה, למשל, סידורים שהודפסו בארץ, כגון מחזור סלוניקי, תל אביב: בית הכנסת שלמה אבן גבירול, תשכ"ב. בהקדמה לסידור תפילת ישרים, מהדורת תרצ"ח, פלסטינה-א"י: צלאח מנצור, כותב המוציא לאור את הדברים הבאים: "לדרישת הרבים מאחינו דוכרי ערבית ובעיקר אחינו אשר בבגדאד וערי הודו וסין הי"ו המשתוקקים לדעת ולהבין את באור התפילה ופירושה תרגמתי את הסדור הזה לערבית בלשון צחה וברורה, כדי להבין את כונת התפילה ובאורה, והודפס בצרוף התרגום הערבי".

16 החוקרים חלוקים על נסיבות הדבר. יש הרואים בכך חלק טבעי מתהליכי היטעמות תרבותית של מהגרים בתרבות ארץ הקליטה. יש המקנים מקום בולט ליחסי הכוח המלווים את תהליכי ההיטעמות האלה. לטענות הקוטביות בשאלה זו ראה: E. Ben-Rafael, *The Emergence of Ethnicity: Cultural Groups and Social Conflict in Israel*, London: Greenwood Press, 1982; י' שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל אביב: עם עובד, 2003.

17 שוקד (לעיל, הערה 2); ס' סרד, "דתיות של נשים: מחקר אצל קבוצה אחת של יהודיות מעדות המזרח בירושלים", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1986.

שמולו ניצבים גבאי בתי כנסת עדתיים לקיים מנייני תפילה ביומיום. הוא מתאר כיצד הם מגייסים לשם כך יחידים וציבור מעדות אחרות, דבר המייצב את מניין המתפללים אולם בד בבד משמש תשתית לערעור המחויבות למסורת החד-עדתית במקום. סרד מציינת בהערה לעבודת הדוקטור שלה כי "בתי כנסת עדתיים הם, נכון לעכשיו, במצב של השתנות בחברה הישראלית... בעוד שבית כנסת עשוי להשתייך לעדה אחת, הרי שמתקבל על הדעת שאנשים מעדות אחרות יבקרו בו אף הם. בשכונה בה נמצא המועדון יש בתי כנסת רבים, המייצגים מספר רב של עדות. ברם, יש עדיין מידה מסוימת של התמזגות".¹⁸

מה שכירסם ביכולת המשכיותם של בתי הכנסת העדתיים בדור המדינה הוא הצירוף של שתי מגמות חברתיות. האחת היא ההידלדלות הטבעית במספר המתפללים הוותיק, אלה הנמנים עם דור המייסדים, מי שמכירים באופן בלתי-אמצעי את מסורת המוצא ודגשיה. השנייה היא העמקת תהליכי החילון והשחיקה באורח החיים של שמירת מצוות בקרב מזרחיים בני דור המדינה. "שחיקה" כתבתי, ולא בהכרח נטישה של המחויבות למסורת הדתית והעדתית. בדור הראשון להקמת בית הכנסת, "דור התמורה" (דור ראשון לעלייה), הציבור משתדל לשמר ככל האפשר את זהותו הייחודית של בית הכנסת בנוסח המשפחתי או העדתי. הדבר מקבל ביטוי בגיוס מתפללים ובפעילות עדתית ערנית המבססת את הליטורגיה העדתית. הקהילה מגייסת חזנים מתאימים המכירים את הליטורגיה הייחודית לארץ המוצא, ובית הכנסת משמש מקום שבו סמלי התרבות הדתית ודיוקנה מקבלים ביטוי חי ורב-משמעות. אולם בדור המדינה (דור שני ושלישי לעלייה) הדברים הולכים ומשתנים. לפנינו, אפוא, תהליך מובנה של כרסום בדגמים העדתיים ה"טהורים", תהליך הבא לידי ביטוי בצורתו הדיאלקטית עם הניסיונות הסיזיפיים בדור המדינה השני לשחזר את אותו דגם "טהור", כשלמעשה תדיר היה נזיל תחת השפעות המעבר מארצות האסלאם לישראל.

אם בארצות המוצא היה לרוב הדור הבא תופס את מקומו של הדור הקודם בחיי בית הכנסת, הרי שבמציאות הישראלית הדברים הופכים למורכבים יותר. ראשית, בית הכנסת העדתי נעדר גיבוי סוציאליזטורי קהילתי ממוסד החיוני להמשכיותו. מבט בבתי כנסת אשכנזיים, כגון השטיבעלים ובתי המדרש החרדיים או בתי הכנסת הציוניים-דתיים, מלמדים כי הנוסחאות העדתיות במקומות אלו מגובות במערכת חינוכית דתית. מערכת מעין זו לא הייתה במקרה של היהדות המזרחית, ואם התקיימה הרי שהצטמצמה לרוב אל תחומי בית הכנסת המקומי, מקום וולונטרי ביסודו החסר יכולת כפייה בעומק תהליכי המודרנה והחילון.¹⁹ שנית, יש להביא בחשבון את השפעתו של תהליך החילון. כבר בחלקים מארצות המוצא החל תהליך החילון תחת השפעות המודרניזציה הקולוניאלית.²⁰ ברם, בית הכנסת היה, ועודנו, מקום המאורגן סביב קהילת מתפללים

18 סרד (לעיל, הערה 16), עמ' 223.

19 H. Goldberg, "Religious Responses among North African Jews in the Nineteenth and Twentieth Centuries", *The Uses of Tradition – Jewish Continuity in The Modern Era* (ed. J. Wertheimer), Cambridge: Harvard University Press, 1992

20 ש' דשן, "יהודי בגדאד במאה ה-19: הצמיחה של רב גוניות מעמדית ותרבותית", זמנים, 73 (2001), עמ' 30–44; צ' זוהר, "האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האוטנטית היחידה

ומאמינים, מגובשת יחסית, שחייה הדתיים במקום היו רציפים יחסית. ועוד: בית הכנסת היה מקום שסביבו גובשו לא פעם הסמלים "היהודיים", כלומר הוא היה מקום של זהות יהודית.

לאחר המעבר המסיבי מארצות האסלאם למרכזים חדשים, ובתוכם בולטת ישראל, הואץ תהליך החילון ובית הכנסת נתפס כמקום פונקציונלי המיועד לשימוש פולחני דתי (תפילה בציבור) וכאתר זיכרון, מקום של התחברות למסורת ולמורשת שביטאו את תרבות העבר. אמנם, בציבורי היהדות המזרחית רווח דפוס שניתן לכנותו "חילון רך". הוא בוודאי היה נינוח יותר מאשר החילון הקשיח והמעומת שאפיין את קהלי היהדות האשכנזית. אך עדיין יש לזכור כי המדובר במגמה של התרחקות מקיום אורח חיים עקבי של שמירת מצוות; התרחקות שיש לה השלכה ישירה על קיומו היומיומי של מוסד יהודי הנאמן לתביעה ההלכתית ולפיה תפילה בציבור צריכה להתבסס על עשרה גברים בני שלוש עשרה ומעלה ("מניין"). בנוסף, מעתה לא היה צריך להשתמש בבית הכנסת כמקום המבטא את הזהות היהודית. מדינת ישראל – היא הייתה לביטוי חשוב ומשמעותי של הזהות היהודית.²¹ יותר מכך, נוכח החשיפה הבלתי אמצעית למודרניזציה הציונית נתפס בית הכנסת העדתי כמקום המבטא עבר שנגמר, מקום ללא עתיד, ללא השקפה מארגנת חיים. שלישית, יש מי שיאמרו כי לתובנות אלה יש להוסיף התניידות גאוגרפית, אם כחלק בלתי נפרד מתהליכים של אילוצים כלכליים, אם מתוך רצון למוביליות מעמדית. התניידות זו אכן הביאה עמה לשקיעתם של בתי כנסת עדתיים קיימים, אולם גם לפתיחתם של חדשים.

כפי ששוקד וסרד מראים, בסוף שנות השבעים ותחילת שנות השמונים מצוי בית הכנסת העדתי תחת טרנספורמציה.²² במרכז ניצב תהליך ההטרוגניזציה האתנית של קהל המתפללים; אם נוכח הגיוס של מתפללים חדשים לשם המשכיות בית הכנסת, אם נוכח הרצון של מתפללים ששינו את מקומם להתפלל בבית כנסת הקרוב, ואני מדגיש את המילה "קרוב", לתרבות מוצאם. התוצאה היא התפתחותם של בתי כנסת שניתן לכנותם "רב-עדתיים", בתי תפילה המשלבים בין מסורות עדתיות, בין נוסחאות תפילה ופיוט החוצות את עולם בית הכנסת העדתי ביהדות המזרחית.²³

למודרנה, או: התרבות הדתית-הלכתית הספרדית שונה מזו האשכנזית, תגובה לבנימין בראון", אקדמות, יא (תשס"א), עמ' 139–151; י' צור, קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות 1943–1954, תל אביב: עם עובד, 2001.

21 מ' סקלר, יהודי ארצות-הברית, תל אביב: עם עובד, 1971, עמ' 107–108.

22 לעיל, הערות 16 ו-17.

23 המחקר הסוציולוגי מלמד כי גבולותיה של ההטרוגניזציה הזו נתונים תחת גבולות החלוקה האתנית הגדולה שבין "אשכנזים" ל"מזרחים", בין יוצאי מזרח ומרכז אירופה ליוצאי ארצות האסלאם. ראה: E. Ben-Rafael and S. Sharot, *Ethnicity Religion and Class in Israeli Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

3. מדתיות נינוחה לדתיות מתוחה בבית הכנסת הרב-עדותי המזרחי

לא רק הגוון האתני של בית הכנסת העדותי ביהדות המזרחית נתון תחת תמורה בדור המדינה אלא גם המזג הדתי של בית הכנסת, נוכח ההשפעות הגוברות של האורתודוקסיה בנוסחאותיה האשכנזיות והמזרחיות. הדבר נוגע באחת התובנות החשובות של המחקר ביהדות המזרחית. לטענתם של חוקרים כשלמה דשן, צבי זוהר, משה שוקד ואחרים אחד המאפיינים המבחינים בין "דתיות מזרחית" ל"דתיות אשכנזית" נוגע למזג הדתי. דתיותם של המזרחיים מתוארת בידי חוקרים אלה כ"דתיות נינוחה"²⁴. הנינוחות הזו, הם טוענים, בולטת לעין נוכח המזג הדתי האדוק והמעומת המאפיין, לתפיסתם, את דתיותם של האשכנזים. ביטוי לאותה נינוחות, אותה מתינות דתית, החוקרים מוצאים בבית הכנסת העדותי בציבור המתפללים המכונה בלשונה של הסוציולוגיה הישראלית "מסורתיים". ציבורים אלה בולטים בחיי בית הכנסת העדותי.

מסורתיים מזרחיים תופסים את בית הכנסת העדותי כמוקד ממוסד של חיים דתיים, מקום שבו המסורת העדתית והדתית מתחזקת בידי מעין נאמני המורשת העדתית או המשפחתית.²⁵ גישה זו מובילה את מקצתם לראות עצמם חברים בקהילת מתפללי בית הכנסת, אולם לא בהכרח באמצעות השתתפות ישירה וקבועה בסדר היום הטקסי כי אם באמצעות השתתפות באחזקתו. זהו אחד האתרים שבהם דתיותם האתנית הסמלית (symbolic ethnicity and religiosity), במונחיו של הרברט גנס (Gans), ממומשת.²⁶ התוצאה היא לא פעם בתי כנסת מפוארים ביותר, שנראה כי הם מתחזקים כיאות, אולם דלילים בציבור המתפללים הפוקד את המקום.

גבאים, גם בבתי כנסת מתחרדים, העידו בפניי כיצד ציבור מסורתי שאינו פוקד את בית הכנסת באופן קבוע בכל זאת משמש כפריפריה חיה ובעלת משמעות כלכלית רבה

24 מ' שוקד, "קבר הצדיק וזכות האבות בראי התקופה", סוציולוגיה ישראלית, 1 (1998), עמ' 39–54; ש' דשן (לעיל, הערה 13); צ' זוהר, האירו פני המזרח, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001.

25 על המקום של הדת המשפחתית בחיי הציבור המסורתי המזרחי ראה אצל ש' דשן, "מצוות מול מסורת: מגמות בדתיות של עדות המזרח", מגמות, כ"ח 2–3 (1984), עמ' 250–263; למחקר עדכני בנושא ראו עבודתם של י' ידגר וי' ליבמן, "מעבר לדיכוטומיה דתי-חילונית: המסורתיים בישראל", ישראל והמודרניות (בעריכת א' כהן ואחרים), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2006, עמ' 337–366; י' ידגר וי' ליבמן, "מסורתיים יהודית ותרבות פופולרית בישראל", עיונים בתקומת ישראל, 13 (2003), עמ' 163–180.

26 H. Gans, "Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation", *Ethnic and Racial Studies*, 17, 4 (1994), pp. 577–592. זירות אחרות שבהן ממומשת דתיות סמלית זו ניתן לראות בביטויי הדת העממית, בעיקר סביב פולחני קדושים. ראה בהקשר זה, למשל: י' בילו, שושביני הקדושים – חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2004; א' וינגורד, "הצדיקים דוהרים קדימה: השוואות בין צפון אפריקה לישראל", ישראל: אנתרופולוגיה מקומית (בעריכת א' אבואב, א' הרצוג, ה' גולדברג וע' מרקס), ירושלים: צ'ריקובר, 1998. בסיכום המאמר אחזור לתובנותיו החשובות של גנס.

הנוגעת בתחזוקת בית הכנסת העדתי. אולי אין הציבור המסורתי הזה נוכח דרך קבע בתפילה, אולי אין הוא תופס מקום משמעותי בסדרי בית הכנסת, אולם דווקא עובדת ריחוקו מחיי בית הכנסת מצד אחד, וזיקתו למסורת הדתית מצד אחר, פותחת את ידו לתמיכה רציפה או להתגייסות בכל הנוגע לתחזוקתו הפיזית והכלכלית של בית הכנסת העדתי. ברם, התמורות האתניות בבית הכנסת העדתי והתפתחותו כבית הכנסת הרב-עדתי בדור המדינה משולבים גם באופן מורכב בהתפשטות המגמות האורתודוקסיות והחרדיות בחיי בית הכנסת העדתי ובעימות מובנה עם הציבורים המסורתיים, וכך הוא הופך מבית כנסת הניחן בדתיות נינוחה למקום הניחן גם בדתיות מתוחה.²⁷

מי שמעורבים בתמורה במזג הדתי בבית הכנסת העדתי אלה הן תנועות ההתחדשות הדתית ביהדות המזרחית. תנועות אלה חותרות בעיקרן להציב את האורתודוקסיה הדתית כקנה מידה לקיום דתי נכון, ומכאן עולה כי הן שונות עד מאוד מתנועות התחדשות הפועלות לבסס מרחב של הוויה יהודית-חילונית תוססת בחברה הישראלית.²⁸ תנועת התחדשות בולטת שיש לה השפעה רבה על בית הכנסת העדתי היא תנועת התשובה החרדית. תנועה מוכרת פחות, אך המוצאת בשנים האחרונות מקום הולך ומתרחב גם בחיי בית הכנסת העדתי, היא תנועת הגרעינים התורניים מבית המדרש של החברה הציונית הדתית. שתי התנועות האלה נסמכות על מגמה היסטורית שבמרכזה מעורבותה ההולכת וגוברת של החברה החרדית ושל הקהילה הציונית הדתית בחינוך המסורתי של ציבורי היהדות המזרחית. אין בידינו נתונים כמותיים הנוגעים להשפעת התנועות האלה, אולם אנו יכולים לראות את השפעתן מקרוב באופני ההשתלבות של חוזרים בתשובה ושל חברי גרעינים תורניים ציוניים דתיים בחיי בית הכנסת העדתי המזרחי במקומות שונים בישראל. תוצאת ההשפעה ניכרת בשתי מגמות סותרות הנוגעות לבית הכנסת הרב-עדתי – מגמה מובלעתית ומגמה מתפשטת.

ההצטרפות לדרך החיים החרדית או הציונית הדתית הובילה לייסודם של בתי כנסת עדתיים בתחומי המובלעות של חברות אלה. כך הוא, למשל, בית הכנסת הרב-עדתי של "בני תורה ספרדים" שניתן לראותו בלא מעט שכונות חרדיות. כך הוא בית הכנסת הרב-עדתי הנסמך על בוגרי ובוגרות מסלולי הסוציאליזציה והתרבות הציונית הדתית. בתי הכנסת המזרחיים שמעורבים בהם חניכי המוסדות האורתודוקסיים הם הומוגניים בהרכבם הדתי. עיקר הציבור בהם נימנה עם בוגרי ישיבות ובני משפחותיהם. לדבר משמעות הנוגעת למזג הדתי של בית הכנסת, למקום שתופס השיח התורני בחיי בית הכנסת ובוודאי להתבססותו על מורשת השקפתית. העמדה העדתית שתופס בית הכנסת בקרב חוגי החרדים המזרחיים שונה מזו של הציונים הדתיים המזרחיים. אצל החרדים המזרחיים עמדה זו מודגשת נוכח מקומם המוקצה בחברה החרדית. אצל הציונים הדתיים המזרחיים עמדה זו היא אמביוולנטית משהו, נוכח תפיסתם בקהילה כמתרחקים מהקו האידאולוגי, המקדש את האינטגרטיביות העדתית כחלק מבריאתה של מציאות

27 נ' ליאון, "התסיסה החרדית בקרב היהודים המזרחיים – תמונות אתנוגרפיות מאשנב בית הכנסת העדתי", ש"ס, היבטים תרבותיים ורעיוניים (בעריכת א' רביצקי), תל אביב: עם עובד ומכון יצחק רבין לחקר ישראל, 2006, עמ' 165–193.

28 השווה: נ' אזולאי וא' תבורי, "מבית מדרש לבית תפילה: התפתחויות תרבותיות-דתיות במרחב החילוני בישראל", סוגיות חברתיות בישראל, 6 (2008), עמ' 121–170.

ארץ-ישראלית ציונית חדשה, אך באופן פרדוקסלי בכל הנוגע לשימור המסורת באותו מרחב אינטגרטיבי מדומיין, הדברים מתקיימים תחת נוסחאות מסורת התפילה האשכנזית.

בצד מגמת ביסוס המובלעות החדשות בולטת מגמת הקמתם של ארגונים, עמותות, פעילויות ויזמות שמטרתן שינוי החיים הדתיים של ציבורים מזרחיים מחוץ למובלעות החרדיות או הציוניות הדתיות. פעילויות אלה מכונות "תנועות התשובה". תנועת התשובה הבולטת בשלושת העשורים האחרונים היא תנועת התשובה החרדית. תנועה זו הייתה לכוח בולט ומשמעותי בעיצוב סדר היום הדתי האישי והקולקטיבי של מזרחיים רבים לאורך שנות השמונים, התשעים והעשור הנוכחי. לא אחת נכרך סדר היום המקומי של פעילי תנועת התשובה, ובהמשך של ציבורי החוזרים בתשובה, בחיי בית הכנסת העדתי המקומי. חידושה או שיקומה של קהילת המתפללים העדתית נתפסה כחלק בלתי נפרד מההשקפה בדבר "החזרת העטרה ליושנה", ביטוי שהשתמשה בו המפלגה החרדית-עדתית ש"ס שלמעשה ביטאה את סדר היום הזה. ציבורי תנועת התשובה שימשו מקור לחידושו של הגרעין הקשה של מניין בית הכנסת העדתי מחוץ למובלעות החרדיות. קצתם אף תפסו עמדות של גבאות והנהגה דתית בבית הכנסת. כעת, למשל, גבאי בית הכנסת אינו צריך "לקושש" מניין מתפללים בימי החול כבמקרה שמציג משה שוקד במאמרו המפורסם על השינוי בבית הכנסת העדתי העירוני בסוף שנות השבעים. אותו גבאי יכול להסתמך מלכתחילה על אדיקותם של החוזרים בתשובה לשם הבטחת יציבותו של מניין המתפללים במקום.

אולם, למרות הניסיון לתאר את המציאות היומיומית שבה נתקלו ציבורי תנועת התשובה ופעיליה כמדבר וכשממה רוחנית, כלשונם,²⁹ הרי שהמציאות הורתה אחרת. רבנים, פעילי תנועת התשובה וחוזרים בתשובה נמסכו אל תוך המציאות המשברית שבה נתון היה בית הכנסת העדתי ואשר אותה תיארתי לעיל. אולם יש לזכור כי לא הייתה זו מציאות הנטולה ציבור קיים. למעשה, יכולת ההמשכיות של בית הכנסת העדתי נשענה הן על גיוס של קהל מתפללים חדש והן על נינוחותו של בית הכנסת העדתי ביחס לציבורים המסורתיים הפוקדים אותו. בית הכנסת העדתי היה מקום המפורסם בעובדה כי הן יהודי מסורתי והן יהודי שומר מצוות יכולים לקיים חיים דתיים-קהילתיים משותפים.³⁰ אולם מציאות נינוחה מעין זו מצאה עצמה תחת אתגר מובנה נוכח השפעות תנועות התשובה, בעיקר אלה החרדיות.

29 שמע, למשל, בקלטות השמע של הרב נסים יגן, מבלעם ועד אילת; הרב דניאל זר, עם ישראל בוחר בתורה; הרב יוסי ביטון, למה באתי לעולם.

30 הסיבה הנראית לכך היא אידאולוגית ופוליטית. אידאולוגית, עם הרצון להשפיע תרבותית ודתית על הציבורים המצויים מחוץ לספקטרום של מרחב החיים הציוני הדתי; פוליטית, נוכח ההבנה כי החיבור לציבורים אלה, בדומה למקרה של תנועת ש"ס, יכול להניב בעתיד תמורה אלקטורלית נאה, שתרחיב את כוחם של החוגים הציוניים דתיים מחוץ למובלעותיהם בשכונות עירוניות ובהתנחלויות הדתיות. בין הסיבות שאינן נראות לעין הן ההבשלה הדורית של ציבורים צעירים בציונות הדתית הבאים מקרב יוצאי העדות המזרחיות ואשר מבקשים להשפיע על המקומות שבהם נטועות משפחותיהם המורחבות. כמו כן, חשבון נפש אידאולוגי הנוגע

תחת קורת גג אחד מצאו תרבות החמרות דתית ותרבות דתית-מסורתית סלקטיבית מרחב משותף. פרצי אדיקות המאפיינים את ציבורי תנועת התשובה, המלווים את רצונם להנהיג את בית הכנסת בדרך דתית "נכונה" לשיטתם, ומחויבותם לסדר יום ולאורח חיים שלא תמיד תואמים את המזג הדתי הנינוח של הציבורים הוותיקים או המסורתיים בבית הכנסת העדתי, מובילים להפיכתו של מוסד זה למקום הנתון במתח מתמיד המשפיע על התנהלותו וקיומו. דוגמה מוקצנת לתהליך זה נקשרת בסיפורו של בית כנסת עדתי קטן באחת השכונות הוותיקות בירושלים, סיפור שזכה להתייחסות בולטת בעיתונות הארצית בישראל בסוף שנות התשעים.³¹

המדובר בשכונת בקעה הירושלמית, שאמנם עם השנים נהייתה שכונה חילונית בעיקרה, אך ברחובותיה מצויים לא מעט בתי כנסת עדתיים ישנים המעידים על חיים דתיים תוססים שהיו במקום בעבר הקרוב. מרביתם של בתי הכנסת סגורים כיום, והמעטים הפתוחים עדיין מוחזקים בידי יהודים מזרחיים שומרי מסורת. אחד מהם הוא בית הכנסת הוותיק על שם רשב"י (רבי שמעון בר יוחאי). בית הכנסת נוסד לפני כחמישים שנה בידי עולי צפון אפריקה שביקשו לקיים את פולחנם הדתי-ציבורי באתר שישקף את מנהגיהם המסורתיים. כבבתי כנסת עדתיים לא מעטים אף בבית כנסת זה הידלדל מספר המתפללים, וקהילת היסוד הצטמצמה לכדי עשרים איש שעדיין החזיקו במקום, פתחו אותו בשבתות ובחגים ובשעת התפילות. במחצית השנייה של שנות התשעים פקדה את המקום קבוצה של חוזרים בתשובה שביקשו לתת שיעורים במקום. ראש הקבוצה הסב את המקום לכולל ולבית מדרש לחוזרים בתשובה. מכאן והלאה השתנו סדריו של בית הכנסת שהפך לבית מדרש. הדבר הביא לידי דין ודברים בין ותיקי בית הכנסת לבין אברכי הכולל, שרובם היו חוזרים בתשובה. הללו נתבקשו לפנות את המקום, אך סירבו למגינת לבם של ותיקי בית הכנסת וכנגד עמדתו של רב השכונה. במוקד הסכסוך עמדה בין היתר הסתייגותם של ותיקי בית הכנסת מן השינויים שהנהיגו אנשי הכולל בסדרי בית הכנסת, החל בצורת הישיבה, עבור דרך זמני התפילה וכלה בהקפדה היתרה על מצוות הדת. אחד המתפללים הוותיקים ציין בפני העיתונאי שסיקר את המקרה כי דתיותם הקיצונית של אנשי הכולל אינה תואמת את דתיותם של יוצאי צפון אפריקה. בצר להם פנו מתפללי בית הכנסת הוותיקים אל אחת העמותות העוסקות בזכויותיהם של חילונים בירושלים. הם ביקשו לקבל ייעוץ וסעד משפטי בעניינם, וכך הפך מקרה בית הכנסת רשב"י לנדבך נוסף במערכת הטעונה בין דתיים לבין חילוניים בירושלים, אלא שהפעם ייצג הצד החילוני דווקא עמדה מסורתית.

אין זה אומר כי בבתי כנסת עדתיים אחרים הדברים חדים כבמקרה זה. יש והדברים מתנהלים בצורה של יחסי גומלין מורכבים, ועל כך עוד אעמוד באמצעות מקרה הליטורגיה הדתית; אולם יש והדברים מובילים לשבר ולהתפרקות של מנייני תפילה, כשמצד אחד הקמתם של מנייני תפילה שבהם לציבורי תנועת התשובה ותרבותה מקום

בטענה כי הציונות הדתית בנתה את עיקר מפעליה החינוכיים והאידאולוגיים מתוך מחויבות לתנועת ההתנחלות, זאת כאשר באותה עת זנחה מרחב חיים שלם המצוי בשכונות, בעיירות פיתוח ובהתיישבות כפרית.

31 ב' קרא, "אנו, המתפללים כאן כמעט חמישים שנה, נאלצנו לעזוב כי עוד מעט היו עושים מאתנו סלט", הארץ, ב, 27 במאי 2001, עמ' 11.

דומיננטי, ומצד אחר הקמתם של בתי כנסת שבהם לציבורים המסורתיים ולדפוסי דתיותם הנינוחה מקום משמעותי.³²

בשנים האחרונות אנו יכולים למצוא מוקד מתח נוסף בבית הכנסת העדותי שמחוץ למובלעות החרדיות והציוניות הדתיות. מקור המתח בתחרות בין תנועת התשובה החרדית לתנועת ההתחדשות הציונית הדתית. זו האחרונה מבקשת לנטוע עצמה מחדש בקהלים מזרחיים, בעיקר כאלה הנמנים עם הציבורים המסורתיים. המתח בא לידי ביטוי בעימותים על רקע אידאולוגי-לאומי, וכן על רקע העובדה כי לא מעט מיזמיה הצעירים המקומיים של תנועת התשובה הציונית הדתית נושאים בהשכלה תורנית הלכתית ותלמודית מפותחת, דבר הבולט אל מול השכלה תורנית פחותה יותר של פעילי תנועת התשובה וציבוריה. הדברים מובילים מהר מאוד להתנגשות בין שתי מגמות אלה. אולם מגמת תנועת התשובה הציונית הדתית היא צעירה יחסית, וטרם ברור כיצד היא מוצאת מקום בעל משמעות בחיי בית הכנסת העדותי.³³

תוצאת הדברים היא כי בצד החלוקות המפלגות בין בתי כנסת רב-עדותיים על בסיס של "מוצא" אתני רחב – צפון-אפריקאי מרוקאי, צפון-אפריקאי אחר, ספרדי-ירושלמי – נמצא כי בשלושת העשורים האחרונים התפתחו ארבעה דפוסים דתיים של בתי כנסת ביהדות המזרחית. אלה נבחנים האחד מהשני במזג הדתי ובאוכלוסייה הדתית/חילונית המשמשת להם כגרעין קשה. הדפוס הראשון ניתן לכנותו "בית הכנסת הרב-עדותי המסורתי". זהו בית כנסת שרוב המתפללים בו עדיין נמנים עם הציבור המסורתי. הוא גם מאופיין במזג דתי נינוח ומתון ובתגובה מתונה פחות למגמות האדיקות הדתית שמובילה תנועת התשובה החרדית. הדפוס השני הוא בתי כנסת של ציבורי תנועת התשובה החרדית. בתי כנסת אלה מאורגנים לא אחת סביב מפעל הפיכתו של בית כנסת עדתי מקומי ממקום תפילה למקום לימוד, כלומר מבית כנסת לבית מדרש או מרכז רוחני. בצד שני דפוסים אלה, שניתן למצואם מחוץ למובלעות הדתיות האורתודוקסיות, בולטים שני דפוסים נוספים. הראשון הוא בית הכנסת של "בני התורה הספרדים", כלומר של יוצאי ישיבות מבני עדות המזרח המתארגנים לאחר נישואיהם בבתי כנסת

32 ראו: ליאון (לעיל, הערה 26). ככלל, השתקפות המתח משמשת מקור לאידאליזציה של המסורתיות כגורם מתווך ביחסים המקוטבים בין חילונים לדתיים בחברה הישראלית. כך, למשל, הד"ר מאיר בוזגלו מייעד למסורתי מקום פעיל ביהדות הישראלית, ובמסורתיות הוא רואה מקור אפשרי ליצירה של מרחב חיים החותר תחת הדומיננטיות של האורתודוקסיה האשכנזית ביהדות הישראלית. ראה: מ' בוזגלו, "המסורתי", רב תרבותיות במבחן הישראליות (בעריכת א' נחתומי), ירושלים: מאגנס, 2003, עמ' 153–162.

33 ראוי להעיר כי המגמה שמדובר בה כאן שונה במקצת מהמוזכר בדיונו של חיים סולובייצ'יק על התפתחותה של המגמה האולטרא-אורתודוקסית בקהילות החרדים במערב. שכן, המתח מקורו בחתירה להשפעה ולנוכחות בבתי הכנסת העדותיים עצמם. אולם, כבמקרה שמזכיר סולובייצ'יק גם כאן תרבות ההחמרה והדיוק ההלכתי הופכת מוקד להצגה עצמית של אדיקות או של פשרנות המשרתת את המטרה של חיבור לציבורים המסורתיים. לטיעונו של סולובייצ'יק ראה: H. Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28, 4 (1994), pp. 64–130.

נפרדים מהציבור המסורתי, "החילוני" בעיניו. סוג של בתי כנסת מעין אלה רווח בשכונות ובערים חרדיות. השני הוא בתי הכנסת העדתיים בקהילה הציונית הדתית. כאן המדובר בבתי כנסת שרוב המתפללים בהם נמנים עם הבוגרים "הספרדיים" של מוסדות החינוך התורני בציונות הדתית. בתי כנסת מעין אלה נוכל למצוא בשכונות עירוניות ובהתיישבויות כפריות וקהילתיות ציוניות דתיות.

ב. התמורות החברתיות בבתי הכנסת העדתיים בראי הליטורגיה

1. התמורות בסידורי התפילה

מגמת ההומוגניזציה הדתית וההשפעה החרדית בבתי הכנסת הרב-עדתיים ניכרת היטב בהתחדשות סידורי התפילה, אולי הפריט השמיש ביותר בידיו של כל מתפלל. את מקומם של הסידורים העדתיים הוותיקים מבתי ההוצאה בקאל, מנצור וליוורנו תופסים סידורים חדשים. התחדשות סידורי התפילה נקשרת במעמד העולה של שכבת הרבנות המתחרדת, זו שעשתה את לימודיה התורניים בחברת הלומדים החרדית. רובם של הסידורים היוצאים לאור מאמצע שנות השמונים ונוהגים בבתי הכנסת ביהדות המזרחית מזוהים עם פרויקט רבני הלכתי כזה או אחר. בולטים לעין המתבונן סידורי התפילה המסודרים בשיטתו של הרב עובדיה יוסף, מהבולטים בזרם החרדי-מזרחי ומנהיגה הרוחני של תנועת ש"ס. אולם בצדם ניתן למצוא סידורי תפילה מבית ישיבת "כסא רחמים" ובית-המדרש של הרב מרדכי אליהו וכן של דמויות רבניות אחרות מוכרות פחות. כל סידור מעין זה משקף סוג של פרויקט הלכתי או עדתי המזוהה עם הדמות הרבנית שחותמה על הסידור.

אחד המאפיינים של הסידורים החדשים הוא רצון מוציאייהם לאור להשפיע על המעבר ממסורת שבעל פה למסורת שבכתב.³⁴ רובם ככולם משקפים מעבר, שאותו מזהים המוציאים לאור, ממסורת העל-פה, שבה ניחן דור המייסדים, למסורת שבכתב, הנחוצה לאותם ציבורים שבקיאיתם בסדרי התפילה רפה יחסית. כידוע, סידור התפילה הוא בגדר מדריך להנהגת סדרי התפילה. תכליתו להוביל את המתפלל בבטחה בין חלקי התפילה. עורכיהם של סידורים חדשים הנוהגים בבית הכנסת העדתי בשנים האחרונות ערים למציאות מפגש הזהויות הדתיות והעדתיות המתקיים במרחב זה. כך, למשל, הוא מקרה הוצאתו לאור מחדש של סידור תפילה ותיק בשם "אור ישרים". מסדריו מציינים כבר בסוף שנות השבעים כי "לצערנו, הדור הצעיר אינו בקיא לרוב להתפלל בע"פ ואין הוא יודע את סדר התפילה, כי כל עדה ועדה מתפללת עם תוספות שנמסרו במשך השנים מאב לבן".³⁵

סידור "אור ישרים", ובעקבותיו סידורים חדשים יותר ובהם "יחווה-דעת", "קול-אליהו", "אור החיים" ועוד אחרים, ידידותיים לקהל המתפללים המגוון. הם מסייעים לא

34 השווה: ב' לאו, "אורתודוקסייה ליטאית בגוון מזרחי", אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים (בעריכת י' שלמון, א' רביצקי וא' פרוזיגר), ירושלים: מאגנס, 2006, עמ' 499–522; דשן (לעיל, הערה 13).

35 סידור אור לישרים, מהדורת תשל"ח, ירושלים: הוצאת יצחק בקאל, הקדמה.

מעט למי שבקיאותם בסדרי התפילה אינה מושחזת דיה. בניגוד לסידורים ישנים, כגון הדפסות ליוורנו, בקאל ומנצור, הסידורים החדשים מדגישים את רצף התפילה ללא דילוג. כך, למשל, המעיין בסידורים הישנים מגלה מהר מאוד כי אלה פנו מלכתחילה לקהל שיש לו הבנה והתמצאות בכללי התפילה ובסדריה, לכן הרשו לעצמם לא פעם המוציאים לאור לקרוא לדילוג של המתפללים מסדר תפילה אחד לאחר, מעמוד אחד לעמוד אחר. לא כך בסידורים החדשים. אלה מאופיינים ברציפות התפילה. עורכיהם, כך נראה, השתדלו שלא להסתמך על מידת בקיאותם של המתפללים בהם. וכך, אף מי שאינו מתמצא דיו בסדרי התפילה יכול למצוא בה את ידיו ורגליו ללא מאמץ. הנה שתי דוגמאות בולטות לדבר. האחת לקוחה מתחום סדר תפילת ראש חודש, והאחרת מתחום הדיאלוג שבין החזן למתפללים בחזרת שליח הציבור.

סדרי תפילת ראש חודש כוללים אמירת פרקי הלל, ובצמוד להם כמה שינויים החורגים ממהלך התפילה השגרתית היומיומית. אלו שאינם בקיאים באותה חריגה מהסדר עלולים חיש מהר למצוא עצמם די מבולבלים ונסמכים בעיקר על כוחם האורייני הדתי של הבקיאים מהם. הסידורים הוותיקים, למרות ההפניות הנכונות בגוף הטקסט להמשך התפילה במקומות שאליהם צריך לדלג, עדיין לא סייעו לרצף התפילה. הדבר בא על תיקונו בסידורים החדשים כדוגמת "אור החיים", היוצא בהוצאת ישיבת החזורים בתשובה "אור החיים" בירושלים. בנוסחאותיו, הדיאלוג היחיד שאליו נזקק המתפלל הוא אל תפילת ההלל, שהיא הציר המרכזי בתפילת השחרית בראש החודש העברי. מיד לאחר תפילת ההלל לא נקטע רצף התפילה וזו ממשיכה עד סופה, כלומר עד לתפילת "עלינו לשבח".³⁶

דוגמה נוספת נקשרת בטיפולו של הסידור החדש יחסית "וזרח שמש" לבני העדה המרוקאית, במסורת המחוות המלווה את תפילת העמידה, תפילת שמונה-עשרה, בין ציבור המתפללים ובין מוביל התפילה (שליח ציבור וחזן). להווי ידוע כי לתפילת הלחש, התפילה המרכזית שבפרקי תפילות שחרית, מנחה וערבית, יש בשחרית ובמנחה שני חלקים. החלק הראשון נאמר בציבור בלחש, איש-איש לעצמו. החלק השני הוא החזרה על התפילה ואותה החזן אומר בקול רם. בחלק זה, המכונה "חזרת הש"ץ", מתקיים בלא מעט בתי כנסת עדתיים מעין דיאלוג בין הציבור ובין החזן. נוסף על עניית "ברוך הוא וברוך שמו" ו"אמן" מצד הציבור במהלך כל ברכה ובסיומה, יש הנוהגים לענות במענה נוסף, שאינו מצוי לרוב בטקסט הכתוב בסידורי התפילה. כך, למשל, כאשר החזן אומר "מוריד הטל" או "משיב הרוח ומוריד הגשם" הציבור מוסיף במענה "לברכה!"; בזמן ששליח הציבור אומר "וכל החיים יודוך סלה" הקהל עונה "ברוך חי העולמים". דיאלוג זה אינו קיים בסידורים, ולמעשה הוא חלק משגרת מסורת העל-פה הנהוגה בבתי הכנסת ביהדות המזרחית בישראל. סידור "וזרח שמש" הוא בין היחידים שבשנים האחרונות חוקק בטקסט הסידור עצמו את הדיאלוג הזה בצורה ממוסגרת, כתובה ומודגשת. מדובר בגישה מעניינת, שכן המחוות אין בהן עניין הלכתי, וביסודן מדובר במנהג שאין לו כל תוקף ומעמד משפטי. מטרת הדיאלוג היא לשתף את הציבור בתפילה. אולי בשל כך,

דהיינו היותו נוח למתפלל, הוא נעשה לסידור הנוהג גם בבתי כנסת רבים שאינם נוהגים בנוסח יהודי מרוקו.³⁷

מגישתם של עורכי הסידור "וזרח שמש" עולה כי האחריות לשימור הזיכרון העדתי והמסורת העדתית אינה בידי הקהילה והמסורת החיה, אשר נשחקו בדור השני והשלישי לעלייה הגדולה. מי שיכולים לשאת באחריות זו הם הרבנים, אנשי ההלכה ואנשי הספר, שכן אין הם אלא שומרי החותם, "ספריות הזיכרון" של המסורת העדתית, כתיאורו של נרי הורוביץ.³⁸ יש ביכולתם לא רק לשחזר את המנהג העדתי אלא גם להעבירו מן "התורה שבעל פה" אל "התורה שבכתב". בנוסף, התחדשות סידורי התפילה החדשים חושפת את מגמת המשמוע הרבני של המסורת בבית הכנסת הרב-עדתי. "משמוע" באותו המובן שמתארים היסטוריונים כחיים סולובייצ'יק או סוציולוגים כמנחם פרידמן, החוקרים את תהליכי ההתחדדות ביהדות האשכנזית. לתפיסתם, ההתחדדות באה לאו דווקא בתגובה לתהליכי החילון כי אם כתולדה של תהליכי השכחה ושל הניסיונות להנציח לאחר מלחמת העולם השנייה את המנהג המקומי, לחקוק את מסורת העל-פה במסורת שבכתב, ובתוך כך לא רק לתרום לתהליך הזיכרון הקולקטיבי של הקבוצות החרדיות אלא גם לחזק את המשמעת ההלכתית המתבססת על ציות לנוסחאות הרבניות.³⁹

סידורי התפילה החדשים, הידידותיים למתפלל בבית הכנסת הרב-עדתי, מבקשים לגשר בין הסמכות הרבנית המתחדדת לבין הציבור הפוקד את בית הכנסת העדתי. הם חלק מחינוכו מחדש של ציבור המתפללים, של המסורתיים, של החוזרים בתשובה ושל המתחזקים כאחד להעדיף את האות ההלכתית הכתובה על פני המסורת החיה. כך תוכן היזמה להוציא לאור את סידור התפילה "דרכי אבות" בנוסח יהודי מרוקו, שאת הקדמתו פותח העורך בסיפור הזה:

נזדמן לי, לפני זמן מה, להשתתף בתפילת ליל שבת בבית כנסת של "קהילת בני תורה" בנוסח יהודי מרוקו. וזה היה סדר קבלת שבת: מזמור לדוד, לכה דודי, מזמור שיר ליום השבת (לא אמרו "ישקני"), במה מדליקין, שיר השירים, ולבסוף לפני הקדיש, חזרה על ה' מלך גאות לבש. אחרי התפילה נגשתי בשאלה לרב הקהילה, זקן ונשוא פנים, תוך הדגשה שכל הסידורים המצויים לפנינו מציגים סדר שונה, אחיד. וכה הייתה תשובתו: "אנחנו מתפללים בנוסח מרוקו כל הזמן שזה לא נוגד את ההלכה, אבל אם יש ניגוד עם ההלכה, אנו נוהגים לפי ההלכה". והדברים מתמיהים [...] על כן קמנו ונתעודד ביוזמתו של המשכיל והנבון ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, רבי משה זריהן יצ"ו לערוך סידור חדש עם כל

37 סידור וזרח שמש, ירושלים, מהדורת תשס"א, עמ' 120–131; ראה עוד: סידור דרכי אבות השלם נוסח יהודי מרוקו, ירושלים, מהדורת תשס"ו, עמ' 141–150.

38 נ' הורוביץ, "ש"ס והציונות – ניתוח היסטורי", כיוונים חדשים, 2 (2000), עמ' 30–60.

39 מ' פרידמן, "מסורת שאבדה: כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה – עיון בפולמוס השיעורים", מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי (בעריכת ע' ברהולץ), תל אביב: ידיעות אחרונות, 2003, עמ' 196–218; H. Soloveitchick, "Rupture and Reconstruction (לעיל, הערה 33).

הנוסחאות המקוריות כפי שהתפללו יהודי מרוקו מאז ומתמיד, וכפי שאפשר עוד לראות אצל קהילות ותיקות הנמצאות עדיין בגולה, צרפת וכדומה, וגם בארצנו בערי השדה, אשר ההשפעה החדשה לא הגיעה שמה.⁴⁰

העורך מבין את מגמת השחיקה במסורת העדתית. אולם בבקשו לחזק את ההתנגדות לה אינו סומך על כוחה של הקהילה הנזילה שבה הוא פועל. הוא יוזם סידור תפילה ומוצא לו הסכמות רבניות, וכך משלב עצמו באופן דיאלקטי במגמת המשמוע של החיים הדתיים, של העדפת הנוסחה הרבנית על פני המסורת החיה.

2. התמורות בנעימות התפילה

תצפיותי מלמדות כי מה שהופך נוסחה עדתית מסוימת לדומיננטית בחיי בית הכנסת הרב-עדתי אינו מספר המתפללים הנמנים עם אותה עדה, כי אם היכולת לגבות נוסחה זו בטקסטים מתאימים ובגיוס חזנים ורבנים המכירים את תרבות המוצא. גם לתהליך ההבניה של תרבות אתנו-מעמדית המייחדת את ציבורי היהדות המזרחית בישראל מזו האשכנזית מקום בולט בתחזוקת בית הכנסת הרב-עדתי. תהליכים אלה מקבלים מלכתחילה ביטוי בולט בשתי זירות חברתיות. האחת היא המוזיקה, זו המכונה בחיי היומיום "מזרחית" או "ים-תיכונית". זאת היא המוזיקה הנשמעת מאולמות השמחה, מסעדות פועלים ובתי השיכונים וההופכת לחלק מהפך האינטגרטיבי הפועל מלמטה של הקבוצות העדתיות בקרב יהודי ארצות האסלאם.⁴¹ הזירה האחרת היא מגמת החיתון הבין עדתי אצל קבוצות יוצאי ארצות האסלאם. חוקרים העוסקים במגמות השאריות אצל יהודי ארצות האסלאם מוצאים באמצע שנות השבעים, ומאוחר יותר בתחילת שנות השמונים, מגמה ערה של חיתון בין עדתי אצל יהודי ארצות האסלאם ומגמה חלשה יותר של חיתון בין המכונים "מזרחיים" לבין המכונים "אשכנזיים". מחד גיסא אנו יכולים להסביר את חולשת המגמה בניכור שקיים בין שתי הקבוצות החברתיות האלו, מאידך גיסא אנו יכולים להסביר זאת על בסיס הרקע המשותף המעמדי, הבין-עדתי אצל יוצאי ארצות האסלאם. כור ההיתוך הבא למזג ולצרף את קבוצות העולים מארצות האסלאם

40 סידור דרכי אבות, הקדמה.

41 שלושה מאפיינים בולטים למוזיקה זו: (א) התבססותה על אינטגרציה של לחנים יווניים, תורכיים וערביים המדגישים את הסולמות הלא-מערביים; (ב) שירה העוסקת במציאות של חיי יומיום והמשתמשת לא מעט במטבעות הלשון של חיי השגרה; (ג) נוכחותה של המסורת הדתית בתוך הטקסטים. שתי דוגמאות בולטות בהקשר זה הן הלהקה "צלילי הכרם", הנוכחת בסוף שנות השבעים, והזמר עופר לוי. שיריה של להקת "צלילי הכרם" מבוססים רבות על שילוב בין לחנים יווניים ללחנים הלקוחים מהמסורת התימנית, וחלק ניכר מהרפרטואר של הלהקה מתייחס אל המסורת הדתית. דוגמה אחרת היא המקרה של הזמר עופר לוי, יליד העיר בת ים. עופר לוי היה אחד מהזמרים הפופולריים בתחום הזמר המזרחי בתחילת שנות התשעים. הסגנון שבו אחז היה הסגנון התורכי, שבו שלט מוטיב העצב. עיקר שיריו של לוי מציירים מציאות יומיומית של חברויות, בגידות ואהבה זוגית. שירים "חילוניים" אלה לא היו נטולים מוטיבים של אמונה שהעידו על זיקתו של לוי אל המסורת הדתית. ראה בהקשר זה: E. Serrousi and M. Regev, *Popular Music and National Culture in Israel*, Berkeley: University of California Press, 2004.

בחברה הישראלית כמדיניות מלמעלה אכן נכשל, אולם מנגד יצרה המציאות החברתית כורי היתוך הפועלים מלמטה, בעיקר נוכח המציאות המעמדית שאליה נחשפו קבוצות רחבות מיוצאי ארצות האסלאם. אותה מציאות מעמדית לא רק יצרה קונפליקטים שונים אשר הצביעו על התסיסה הפוליטית הטמונה בה, כי אם גם תרבות אתנו-מעמדית אשר הפכה לחוויה משותפת המהדהדת מזיכרונותיהם של דמויות ואישים שונים שנחשפו אליה. שכן זוהי חוויה הנצרכת באדם הגדל בצלה ומלווה אותו לאורך חייו גם מחוץ לאותו מיקום מעמדי – בצלה הוא מתמודד על קיומו, ממנה הוא יוצר, ובגינה, אם בחיובה אם בשלילתה, הוא מוצא עצמו מכוון את חייו.⁴²

בבתי הכנסת הרב-עדתיים נמצא ניגונים, מנהגים ובקשות הנקשרים במציאות האתנית, המעמדית והפוליטית שבתוכה מתנהל דור המדינה ביהדות המזרחית. בתוך מציאות זו נמצא שני סגנונות תפילה עדתיים בולטים: הספרדי-ירושלמי והמרוקאי-אנדלוסי. שני אלה מבטאים התפשטות של שני סגנונות חזנות תפילה דומיננטיים, הבאים לא אחת על חשבונן של מורשות עדתיות אחרות. כוחו של הסגנון המרוקאי-אנדלוסי טמון בכמות המתפללים המשתמשים בו, נוכח היות העדה המרוקאית הבולטת והגדולה מבין קבוצות המוצא מארצות האסלאם; כוחו של הסגנון הספרדי-ירושלמי טמון ביכולתו הסינתטית לספוח אליו ניגונים ונעימות שמקורם בהווה הישראלית והמקומית היומיומית תוך עיבודם הצלילי לסגנון המכונה "מזרחי".⁴³ כך, למשל, תקנון בית כנסת שנוסד במקורו בידי "אגודת צעירי פרס בירושלים" מתאר את נוסח התפילה בנעימה הירושלמית כ"מיועד לכל בני עדות המזרח בפרט ולשאר העדות בכלל, ללא תמורה אלא למען אחדות העם".⁴⁴

כך, לדוגמה, מי שישים לבו אל הניגון הרווח בבתי הכנסת הרב-עדתיים ביהדות המזרחית העכשווית, בעיקר בימי השבת, ימצא כי אין זה משנה אם מדובר בבית כנסת שיסודו מרוקאי או תוניסאי או עיראקי – לרוב, כשיגיעו לפרק התפילה "אל אדון על כל המעשים" ישירו אותו במנגינת "זה הזמן לסלוח" של יואב יצחק, מהזמרים המזרחיים, וכשיגיעו אל "שלא נבוש ולא נפלם" יזמרו אותו במנגינת השיר הים-תיכוני "שלא תעצבי עוד". הצלילים הפופולריים של המוסיקה הים-תיכונית, המוכרים מאולמי

42 נראה כי הדבר דומה במידה רבה למה שראה ההיסטוריון האנגלי א"פ תומפסון (E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London: Victor Gollancz, 1963) את המושג "תודעה מעמדית" (Class-Consciousness) כמושג שאינו מזוהה רק עם קונפליקט כי אם גם עם תרבות ויצירה הצומחת מלמטה ומגיבה כלפי המציאות בכלים שונים, וכלשונו של תומפסון: "Class-consciousness is the way in which these experiences are handled in cultural terms: embodied in traditions, value-systems, ideas and institutional forms" (p. 10).

43 השווה: א' מרקס, "רבדים שונים ברפרטואר הלחנים בתפילת שחרית של שבת בבית הכנסת הספרדי 'אבוהב' בצפת", דוכן – מאסף למוסיקה יהודית, טז (תשס"ו), עמ' 255–266; ע' ברנע, "המוסיקה והשירה בבית הכנסת הספרדי", דוכן – מאסף למוסיקה יהודית, טז (תשס"ו), עמ' 180–194.

44 א' ארנד, "תקנות בתי הכנסת בדורות האחרונים", כנישתא – מחקרים על בית הכנסת ועולמו, 3 (תשס"ז), עמ' מא–עז.