

הנ"ל לכל לילה ולילה בכניסתו בסוכה... וזה נוסחתה. לשם יחוד... ואנו מכוונים להמשיך אור החדש הפנימי דאימא שהוא העליון והגדול שבכל החסדים... [יום ב] אנו מכוונים להמשיך לרחל אמנו המקיף דחדש דגבורת אימא קדישא. [יום ג] להמשיך לרחל אמנו המקיף דחס' דתפאר' אימא קדישא", וכן הלאה; ביום ד', מידת נצח; ביום ה', מידת הוד; ביום ו', מידת יסוד וביום ז', מידת מלכות.²⁸ בעל חמדת ימים כותב בהמשך דבריו: "ואינה ה' לקראתי סדר יפה עינים... ואסדר לפניך הכל בסדר יפה... בכל לילה כשנכנס לסוכה והוא בפתח הסוכ' יאמר עולו אושפיון עילאין קדישין... ליעול אברהם... [ליל ב]... ליעול יצחק". וכך נמשך הסדר: יעקב, משה, אהרן, יוסף ודוד.²⁹ סדר זה של האושפיון מבוסס אפוא על התפיסה הקבלית של סדר המידות.³⁰ קיים גם סדר אחר שמתבסס על סדר הדורות של האושפיון: אברהם, יצחק, יעקב, יוסף, משה, אהרן, דוד. ברוב הסידורים בנוסח החסידים סדר האושפיון בא כבתורת המקובלים, דהיינו בסדר אחיזתם הרוחנית ולא בסדר תולדות חייהם, ואילו בחלק מהסידורים בנוסח אשכנז בא הסדר האחר.³¹

ג. סדר ההקפות

בימי חג הסוכות היו עורכים הקפות. המשנה מדברת על הקפה אחת בכל אחד מימי החג ועל שבע הקפות ביום הושענא רבה.³² במדרש מובא תיאור רחב בעניין זה:

כיון שהגיע יום טוב הראשון של חג, וכל ישראל גדולים וקטנים נוטלין לולביהם בימינם, ואתרוגיהם בשמאלם, מיד הכל יודעין שישראל נוצחין בדין, וכיון שהגיע יום הושענא רבה, נוטלין ערבי נחל, ומקיפין שבע הקפות, וחזן הכנסת עומד כמלאך אלהים, וספר תורה בזרועו, והעם מקיפין אותו דוגמת המזבח, שכך שנו רבותינו בכל יום היו מקיפין את המזבח, ואומרים אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא, וביום השביעי היו מקיפין שבע פעמים, וכן מפורש על ידי דוד מלך ישראל, שנאמר ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך.³³

28 חמדת ימים (לעיל, הערה 27), דף עג ע"א. כן מובא בסדור הגאונים והמקובלים, מא"י וינשטוק, ירושלים: [חש"ה], תש"ל, מערכת התפילה לחג הסוכות, שער ט, פרק ג, סימן ב, עמ' נו-נז.

29 שם, עו ע"ב – עז ע"ג.

30 ראה: מ' חלמיש, בתוך: ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ג, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ו, עמ' רטו, הערה 202; הנ"ל, הקבלה – בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס, עמ' 324.

31 יש שרוצים לקשור את אימוץ סדר התולדות לספר הבהיר, ראה: י' ברמסון, פתחים – לתולדות החכמה הפנימית וגדוליה, ירושלים: נזר דוד, תשנ"ה, עמ' 95.

32 משנה סוכה ד:ה. וראה בבלי שם, מג ע"ב; מה ע"א.

33 מדרש תהלים (בובר), יז.

בזוהר מדובר באופן כללי על שבע הקפות ומעלתן:

הה"ד (תהילים קיט) שבע ביום הללתיך לקבלהא עבדין שבע הקפות סוכ"ה יאהדו"נהי כ"ו ה"ס וקב"ה לולב ושכינתא אתרוג לולב דומה לגופא ואתרוג ללבא ובגופא אית ח"י חוליין לולב ח"י נענועין דלולב ובנטילת לולב ח"י נענועין באנא ה' ח"י נענועין בהודו לה' ח"י נענועין תחלה וסוף ע"ב למברח בהון ע"ב ממנן דממנן על רוחין בישין וטללין בישין שבעת יומי דסוכה שבע ספירן סוכה אימא עלאה דמסככא עליהו ניסוך המים וניסוך היין מסטרא דימינא ושמאלא וחג שמיני חג עצרת שכינתא תתאה ברתא דמלכא ומטרוניתא.³⁴

בספר העיטור לרבינו יצחק בן ר' אבא ממרסילייא (המאה הי"ב) מובא דיון נרחב בשאלת ההקפות בכל שבעת ימי חג הסוכות וכן ביום השביעי, הוא יום הושענא רבה. הוא מביא מנהגים שונים בשם רב סעדיה גאון ובשם רב האי גאון, וכן בשם ראשונים כרש"י וכרבי יצחק אבן גיאת. לגופו של מנהג הוא מכריע שיש להקיף פעם אחת בכל יום ושבע פעמים ביום השביעי.³⁵

הרב החיד"א (המאה הי"ח) מציין שהאר"י היה עושה הקפות בליל מוצאי שמחת תורה כפי שכתב ר' חיים ויטאל בשער הכוונות.³⁶

ר' יחיא בן יוסף צאלח – המהרי"ץ (תימן המאה הי"ח) כותב:

מצאתי כתוב לגדול אחד טעם אל הקפת חג הסוכות בכל יום וביום הז' ז' הקפות והוא ע"ד הקפת יריחו והקפת (והקפות) המתים. וזה שכתבו המקובלים שמש"ז לבטלה נבראים כמה מיני רוחות טומאה ומלאכי חבלה ועל כן כמו שחומת יריחו הפילוהו ע"י ההקפות שהיתה בנויה ע"י כשוף וכוחות הטומאה וכדי להפילם ראתה חכמתו ית' שיעשו ישראל ז' הקפות שאז הכוחות הטמאים ההם יכרעו ויפולו לארץ ויתבטלו לגמרי. כמו כן מקיפין המת ז"פ כדי שאותן הרוחות שנתהוו מש"ז לבטלה ומלואים אותו לארץ יפלו ויתבטלו ויפרדו מעליו ואמרו שטוב הוא שמיד בהשלים ז' הקפות שמיד ישאוהו ויניחוהו בקבר קודם שיקומו אותם אשר נפלו. וזהו עצמו טעם הקפות דסוכות שידוע הוא מרז"ל טעם הנענוע דלולב לעצור כל רוחות וטללים רעים. ובהיות כשאדם חוטא בשאר ימות השנה נברא קטיגור אחד ורוח רע מאותו עון או פשע למעלה. וביום הכפורים שנתכפרו ישראל ודחו הקטיגורים וכוחות הטומאה ההם נדחו מלמעלה אולם עדיין נשארו

34 זוהר, תוספת, ח"ג, דף שט ע"א.

35 ספר העיטור לרבינו יצחק בן אבא מארי ממרסיל (המאה הי"ב), מהדורת מאיר יונה, וארשה, תרמ"ג, עשרת הדיברות, הלכות לולב, דף צג ע"ב.

36 השאלה שנשאל החיד"א הייתה על אנשי ארץ-ישראל שביקשו בעת שהותם בחוץ לארץ לערוך הקפות ביום שמיני עצרת, שהוא שמחת תורה בארץ, והוא מכריע שאין לעשות את ההקפות בפהרסיה, שו"ת טוב עין, הוסיאטין: פ. קאוויאלעק, תרס"ד, סימן יד. וראה בשו"ת אורח משפט להרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג, או"ח, סימן קמב, שם הכריע שאין לשנות את מנהג ההקפות של מוצאי שמחת תורה, אלא שהוא הורה לעשותן בכלי שיר ובעובדין דחול.

באור לפי שעדיין לא נחתמו ישראל עד יום הושענא רבה ועדיין יסברו ויחשבו (לחזור) לעלות למעלה לקטרג כבראשונה וכדי להפילם למטה לארץ ולבטלם מכל וכל ע"כ נקיף הבימה עם הס"ת בכל יום פעם א' כמו שעשו ביריחו וביום ה"ר ז"פ ונזכיר ז' כרותי ברית שאז יפלו מכל וכל ויתבטלו לגמרי וע"כ ננענע בהושיעה נא ונצעק לש"י יושיענו מהם.³⁷

הרב יוסף חיים בן אליהו אל-חכם – מהרי"ח (בגדד, המאה הי"ט), נדרש לשאלה מהו סדר הכוונות הרצוי בעת ההקפות, האם לפי מדרגות אחיזתם או לפי סדר הדורות. הוא מסתמך על דברי האר"י כפי שמובא בשער הכוונות (דף קז ע"ג), שיש שלוש בחינות בעניין שבע ההקפות וסימנן: "א'ד'ס". האות א' רומזת לאדם עצמו שמקיף את המזבח. האות ד' רומזת לדיבור שנאמר בעת ההקפה, כפי שאומרת המשנה "וכך היו אומרים אנו לי-ה ולי-ה עינינו" וכיום מזכירים פזמונים שמזכירים את זכות ז' האבות, כפי שתקנו מסדרי התפילות על פי מנהגיהם השונים, והאות מ' רומזת למעשה שהוא הולכת הלולב בעת ההקפות. לכן הוא מכריע: "הרי לא נתקנו ובאו תפילות אלו של כורתי ברית ביום זה בהקפות אלא רק להשלים הדיבור בהזכרת זכותם והוא כנגד מה שהיו אומרים בבהמ"ק... ועל כן נראה דאין להקפיד להזכיר הפזמונים של הצדיקים ההם ע"פ סדר מדרגות אחיזתם אלא יוכל להזכירם ע"פ סדר הדורות". בהמשך דבריו הוא מבחין בין הסדר שבסליחות והסדר שבהושענא רבה. לדעתו בהושענא רבה יש להזכיר את האבות שנאמר בהם ברית, ואלה דבריו:

והוא דידוע מ"ש במס' דרך ארץ סוף פרק א' וז"ל כורתי ברית אלו הן אברהם יצחק יעקב משה ואהרן פנחס ודוד, באברהם כתיב ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר. ביצחק כתיב ואת בריתי אקים את יצחק. ביעקב כתיב וזכרתי את בריתי יעקב. במשה כתיב כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת בני ישראל. באהרן כתיב ברית מלח עולם הוא לפני ה'. בפנחס כתיב והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם. בדוד כתיב כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי עכ"ל. והנה יוסף הע"ה יש לו קשר בשבעה הנז' מצד אחיזתם בספירות, דמחמת כן אנחנו מזכירים אותו עמהם בסליחות כי הוא אחוז ביסוד העקרי כנודע, ולכן גם כאן אנחנו מזכירים אותו עמהם, אך מחמת שלא נזכר בו ברית וכולם נזכר בהם ברית, לכך אנחנו כוללים עמו את פנחס משום דנזכר בו ברית, ונמצא גם הקפה הששית מזכירים בה זכות צדיק שנזכר בו ברית ולא תהיה הקפה הששית חסרה מזה, ועל כן גם פה עירנו נשארו כמנהג הקודם להזכיר בהו"ר פנחס אחר יוסף, אבל בסליחות בטלנו מנהג הקודם ועשינו כפי סידור רבינו הרש"ש ז"ל להזכיר פנחס אחר דוד הע"ה.³⁸

בתשובה אחרת הוא מסביר את הטעם לאמירת הפרק "הבו לה' בני אלים" בהקפות של שמחת תורה. הוא מביא מהזוהר³⁹ שמבאר שהפסוקים הם כנגד האבות. "קול ה' על

37 פעולת צדיק, ג, סימן צ.

38 שו"ת רב פעלים, ירושלים: שיח ישראל, תשנ"ד, ח"ג, או"ח, סימן מא.

39 זוהר, ח"ג, פרשת צו, דף לא ע"ב.

המים" כנגד אברהם, "קול ה' בכח" כנגד יצחק, "קול ה' בהדר" כנגד יעקב, "קול ה' שובר ארזים" כנגד נצח,⁴⁰ שהוא משה, "קול ה' חוצב להבות אש" כנגד הוד, שהוא אהרן, "קול ה' יחיל מדבר", כנגד הצדיק, שהוא יוסף, "קול ה' יחולל אילות" כנגד מלכות, שהוא דוד. בהמשך דבריו הוא כותב: "ולכן הואיל והשבעה הקפות הם כנגד חג"ת נהי"ם"⁴¹ לכן אומרים המזמור הזה בשבעה הקפות ומטעם זה אומרים אותו ג"כ בליל הו"ר [הושענא רבה] אחר כל תפלה משבעה תפלות שאומרים על שם ז' צדיקים כורתי ברית שהם בחי' חג"ת נהי"ם".⁴²

אכן, למיטב בדיקתי, בכל הסידורים המציינים את האבות בסדר ההקפות, הן של ימי הסוכות והושענא רבה והן של שמחת תורה, מופיע תחילה משה ואחר כך יוסף, כפי סדר דרגתם ולא על פי סדר תולדותם. כך נהגו גם אלו שבאושפיזין נקטו את סדר תולדותם.⁴³ בסדור האר"י⁴⁴ נכתב שיש לכוון בכל יום מימי הסוכות לפי סדר המידות הידוע, אך בעת הקפות ההושענא שבכל יום יש לכוון כפל של מידות: ביום ראשון – חסד שבחסד; ביום שני – גבורה שבחסד; ביום שלישי – תפארת שבחסד, וכן הלאה. בשעת ההקפות בהושענא רבה יש לכוון כך: בהקפה ראשונה – חסד דאברהם; בהקפה שנייה – גבורות דיצחק; בהקפה שלישית – תפארת יעקב, וכן הלאה.⁴⁵

ד. ספירת העומר

דומה שהסדר המורכב ביותר קיים בשבעת השבועות של ספירת העומר. המהות של הימים הללו, המשלבים בתוכם יציאה משערי טומאה וכניסה לשערי טהרה וקדושה מחד גיסא, ימי דין וגבורות מאידך גיסא ואפופים בחירות הגוף ובהכנה לחירות הרוח, נתפרשה בהרחבה בתורת הסוד והניבה כוונות שונות וחילוקי דברים בין החכמים. בשער הכוונות לר' חיים ויטאל⁴⁶ הוא מדבר לכאורה על שלושה מאפיינים. מאפיין-על, שהיא הגבורה: "והנה ימי העומר, הם זמן דינים כנודע, ולכן הגבורות והדינים, של

40 מכאן עובר הזוהר לתיאור המידות ואינו מזהה את האבות, אך אין ספק שהכוונה היא לזהות המקובלת. גם המשיב הביא את דברי הזוהר כלשונם ולא השלים את הזהות, אך ראה להלן.

41 חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות.

42 שו"ת תורה לשמה, ירושלים: שיח ישראל, תשמ"ז, סימן תפ"ו. כפי הנראה הוא מסתמך על דבריו בתשובה שנזכרה לעיל שבה הורה לשלב את פנחס עם יוסף כדי שתיזכר הברית בהקפה השישית. ר' יוסף חיים חתם את תשובותיו בספר זה בשם "יחזקאל כחלי", וראה שם בהקדמת המו"ל.

43 ראה למשל בסידור החתם סופר, בני ברק: י"ז ברנפלד, תשמ"ה, ואוצר התפלות, אשכנז, ש"ש פיגנזון, בני ברק: תפוצה, תשמ"ז.

44 ירושלים: מכון שערי זיו שע"י הישיבה הקדושה שער השמים, תשד"ם.

45 בהקפות של שמחת תורה לא נזכרות כוונות.

46 לעיל, הערה 25, חלק שני, דרוש ז, דף קעב ע"ב ואילך. לעניין סדר המקורות יש להניח שהמקור הזה מתעד את הנוסחה הקדומה של מבנה הכוונות. בסידור תפילת חיים שיצא לאחרונה (מ' רימר, סידור תפילת חיים, ירושלים: צרור החיים, תשס"ד), לא הובא סדר הכוונות בספירת העומר, אך בשיחתי עם המחבר הוא תמך בהנחה זאת.

הקטנות, מתפשטים בגופא דז"א בז' שבועות". מידת הגבורה מלווה אפוא את כל שבעת השבועות, על פי התיאור הזה: "והנה בשבוע א', מתפשטת ויורדת מן הדעת, גבורה אחת, ונכנסת בחדס דזעיר אנפין, ובשבוע הב', יורדת גבורה מן הדעת, ונכנסת בגבורה דז"א, וכן עד"ז, עד שנמצא שירדה הגבורה הה', בסוד דז"א, ובשבוע הו', מתקבצות כללות הה"ג [הה' גבורות], ונכנסות ביסוד, וכן בשבוע ז', כללות הה"ג, נכנסות במלכות דז"א". אמנם בכל שבוע יש שתי בחינות נוספות. כי בשבוע הראשון, שהוא בספירת חסד, יש חסד שבחסד, גבורה שבחסד וכן הלאה, כנגד שבעת ימי השבוע. בעניין מאפייני-העל נראה לכאורה שינוי בהמשך דבריו. בדרוש י הוא מדבר על חמש הגבורות וכן על חמשת החסדים.⁴⁷ גם בהסבר הסדר של ימי כל שבוע מדובר עכשיו בסדר עולה של הספירות, וזאת בניגוד לכל הסדרים שדוברו עד כה. "יום א' נכנסת בחינת מלכות שבחסד... יום שני... ונכנס בחינת היסוד שבחסד", וכן הלאה.⁴⁸

אמנם, שערי הכוונות לא ננעלו ויש להוסיף כוונה אחרת והיא להשפיע ממ"ט יומין דכורין אל מ"ט יומין נוקבין, כך שבליילה הראשון של השבוע הראשון יכוון להשפיע מחסד שבחסד הזכר אל חסד שבחסד הנוקבא. בליילה השני מגבורת החסד שבזכר אל גבורת החסד שבנוקבא, וכן הלאה.⁴⁹

בסידור הגאונים והמקובלים מבוארת בהרחבה שיטת האר"י.⁵⁰ כך נאמר שם: "לפי כוונת האריז"ל שונה לגמרי הסדר מכפי שרגילים כל קהל הפשטנים כי סדר הפשטנים הוא חג"ת נהי"ם [=חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות] דחג"ת נהי"ם⁵¹ ולפי כוונת האריז"ל הוא חו"ב חגת"ם...". וכן בהמשך: "ועל פי שער הכוונות להאריז"ל סדר הכוונות לא כפי שמורגלים הפשטנים לאמור חג"ת נהי"ם דחג"ת נהי"ם אלא הכוונות הם חב"ד חגת"ם [=חכמה, בינה, דעת, חסד, גבורה, תפארת, מלכות] דחב"ד חגת"ם".⁵² בהמשך נאמר: "ונביא סנסן אחד מדברי מרן רבי שלום שרעבי ז"ל בסדורו בכוונת הספירה המיוסדת על שער הכוונות להאר"י ז"ל, שבוע א – חכמה דחב"ד חגת"ם...".⁵³

47 שם, דף קעט ע"א.

48 שם, דף קעט ע"ב.

49 שם, דרוש יא, דף קפה ע"ב.

50 סידור הגאונים והמקובלים, מא"י וינשטוק, ירושלים: [חש"ה], תש"ל, שער שישי, כרך יא, סימן ז, עמ' קמו ואילך, ושם הוא מפנה למגן אברהם סימן תפא סק"א; שו"ת מן השמים, סימן א; שו"ת יוסף אומץ, לרב החיד"א, ירושלים: א' וינברגר, תשכ"א, סימן פב; דבש לפי, ירושלים: א' וינברגר, תשכ"ב, מערכת נו"ן, אות יב; שו"ת אבני צדק, ניו יורק: הוצאת ירושלים, תשכ"ה, ארח חיים סימן מו; אתוון דאורייתא, בני ברק: דפוס ברק, תשמ"ה, כלל יא; זוהר רע"מ, פרשת אמור. פרופ' מ' חלמיש תומך בהשערה שהייחוס בספר זה למשנת האר"י הוא אמין. לאור זאת אני מציע לראות את המסורת הזו כקדומה מהאחרות.

51 כלומר, סדר הימים כסדר השבועות: ביום הראשון, חסד דחסד, בשני גבורה דחסד, בשמיני חסד דגבורה וכן הלאה.

52 גם כאן, סדר הימים כסדר השבועות, אלא שהספירות משלבות את שלוש העליונות ולאחריהן שלוש הראשונות מהשבע התחתונות והאחרונה.

53 מה שנאמר כאן בשם האר"י שונה לכאורה ממה שראינו לעיל, אך המדובר הוא בכוונות-על, בנוסף לספירות הרגילות, לכן אפשר להתמיד בהנחה שגם כוונות אלו שייכות לנוסחה

בסידור האר"י ז"ל⁵⁴ נאמר: "נמצא שיש ז' מדות עד הנוקבא שהם חכמה בינה דעת חסד גבורה ת"ת... ולכל מדה צריך שבוע א' הרי ז' שבועות כי בשבוע א' נתקן מוח חכמה ובשבוע ב' מוח בינה וכו' ובשבוע ז' נתקן מל'".⁵⁵ אמנם בהמשך מפורט פירוט רב לכל יום ויום, ושם תופעה ייחודית. כל יום מאופיין הן בזיהוי כפול לפי הסדר הרגיל והן בזיהוי כפול לפי הסדר ההפוך:

יום א: חסד שבחסד וכן מלכות שבמלכות; יום ב: גבורה שבחסד וכן יסוד שבמלכות; יום ג: תפארת שבחסד וכן הוד שבמלכות, וכן הלאה.⁵⁶

בסידור החיד"א, לרבינו חיים יוסף דוד אזולאי,⁵⁷ מופיעות כוונות שונות על בסיס הנאמר בשער הכוונות, אך אין זהות מוחלטת. האפיון בכל יום הוא לפי הסדר הרגיל והמקובל: חסד שבחסד, גבורה שבחסד עד מלכות שבמלכות. אמנם בסוף כל שבוע באה תפילה מיוחדת, ושם נוספו כוונות:

אור ליום ז' שבוע ראשון יאמר אנא בכח ומזמור אלקים יחננו ורבש"ע ואח"כ יאמר זה:

יהי רצון מלפניך ה' או"א שאם פגמנו באיזו משבע בחינות של מח חכמת זעיר אנפין או באחת משבע בחינות דחסד ראשון דזעיר אנפין או באחת משבע בחינות דגבורה ראשונה דנוקבא דזעיר אנפין שיתקנו כל פגמיהם בכח מצות ספירת העומר אשר ספרנו בשבוע זו:

אנא מלך רחום וחנון, שומר הברית והחסד, יהי חסדך ה' עלינו, והוכן בחסד כסא, ויתבוננו חסדי ה', ומשם ישפע עלינו רב חסד לכפר את אשר חטאנו עוינו ופשענו במדת החסד, בקנאה ואכזריות וכעס, ועל כל פשעים תכסה אהבה, עשה למען אברהם אהובך והטה אלינו חסד... אנא בכח גדלת ימינך קבלנו בתשובה... ויתקן כל אשר פגמנו בספירת החסד בכלל ובפרט... יהיו לרצון...

הקדומה. תמיכה בהנחה זו באה ממספר כתבי-יד קדומים שבהם מופיעות גם כוונות-העל הנזכרות וגם סדר הספירות הכפול, העולה והיורד. ראה למשל: אוקספורד בודל. 1776/1 (152 mich), המכון לתצלומי כתבי-יד, ס' 18068; אוקספורד בודל. 1772-3 (opp. 653-4), המכון לתצלומי כתבי-יד ס' 18064; אוקספורד בודל. 1501/6 (mich 82), המכון לתצלומי כתבי-יד, ס' 1642; בית מדרש לרבנים, ניו יורק, acc. 57562, המכון לתצלומי כתבי-יד, ס' 11248; לונדון Jews College, Asher Myers 3, המכון לתצלומי כתבי-יד, ס' 5414, ועוד. וראה להלן בסמוך.

54 ניו יורק: סענטרי פרעס, תשכ"א, סוד הספירה, דף כד ע"ב ואילך.

55 סדר זה הוא כפי שראינו בסידור הגאונים והמקובלים (לעיל, הערה 28).

56 שם, דף כז ע"ב ואילך. לאור האמור לעיל בדבר הנוסחה הקדומה, אני משער שהנוסחאות דלהלן הן פרי התפתחות שהושתתה על הנוסחה הקדומה. כגון אלה המשמיטות את שלוש ספירות-העל של חכמה, בינה ודעת ומותירות רק את שבע התחתונות, בין זו שמתאפיינת בסדר יורד: חסד שבחסד עד מלכות שבמלכות, ובין זו שמתאפיינת בסדר עולה, מלכות שבמלכות עד חסד שבחסד. ראה להלן.

57 ירושלים: [חש"ה], תשנ"ה, עמ' רפא ואילך. הסידור נערך על פי מסורת הרב החיד"א.

בסוף השבוע השני:

אור ל"ד, יהי רצון מלפניך ה' או"א שאם פגמנו באיזו משבע בחינות דמח בינת זעיר אנפין או באחת משבע בחינות דחסד שני דזעיר אנפין או באחת משבע בחינות דגבורה שניה דנוקביה שיתקנו כל פגמיהם בכח מצות ספירת העומר אשר ספרנו בשבוע זו:

...וזכור לנו עקידתו של יצחק אבינו... וליש גבור משיח בן אפרים מהרה תצמיח משרש יצחק, ונקום נקם מאת בני עשו... ויתקן כל אשר פגמנו בספירת הגבורה בכלל ובפרט... ויהי נעם וכו'.

בסוף השבוע השלישי:

אור א"ך טוב, יהי רצון מלפניך ה' או"א שאם פגמנו באחת משבע בחינות דמח דעת זעיר אנפין או באחת משבע בחינות דחסד שלישי שלו או באחת משבע בחינות דגבורה שלישית דנוקבא שיתקנו פגמיהם בכח מצות ספירת העומר אשר ספרנו בשבוע זו:

אנא מלך רחום וחנון, אביר יעקב, פרוש עלינו שפע רצון למחול ולסלח אשר פגמנו במדת תפארת... בזכות יעקב בנך בכורך... ויצאו מים חיים מלובן העליון דרך רחובות הנהר לקו האמצעי... יהיו לרצון...

בסוף השבוע הרביעי:

אור כ"ח, יהי רצון מלפניך ה' או"א שאם פגמנו באיזו משבע בחינות דמח דעת זעיר אנפין או באחת משבע בחינות דחסד הרביעי שלו, או באחת משבע בחינות דגבורה רביעית דנוקבא שיתקנו פגמיהם בכח מצות ספירת העומר אשר ספרנו בשבוע זו:

אנא מלך רחום וחנון, התמלא רחמים עלינו, ויתקן מה שפגמנו בבטול תורתך הקדושה שנתת לנו על ידי משה רביא מהימנא... ופגמנו במדת הנצח... ובזכות משה רביא מהימנא רחם עלינו וגם נצח ישראל לא ינחם... למען זכות משה רביא מהימנא החתום במדת הנצח... ותגאלנו גאלה שלמה בזכות משה רביא מהימנא בב"א.

בסוף השבוע החמישי:

אור ל"ה, יהי רצון מלפניך ה' או"א שבכח ספירתנו שספרנו בשבוע זו יבסמו כל הדינים, ואם פגמנו באיזו משבע בחינות מח חכמת זעיר אנפין או באחת משבע בחינות חסד חמישי שלו, או באחת משבע בחינות גבורה חמישית דנוקבא שיתקנו כל פגמיהם בכח ספירתנו וטהר לבנו לעבדך באמת:

אנא מלך רחום וחנון, מהר יקדמונו רחמיך, ויתקן אשר פגמנו ולא כבדנו לומדי תורה... ופגמנו במדת הוד, והן בעון חוללנו ונהפך כל הוד היום דו"ה... ואתה בטובך ובזכות אהרן כהנא רבא, חתום במדת הוד, תעורר רחמיך... ותזכנו להיות מתלמידיו של אהרן ולרדוף שלום ולבקש שלום ולשום שלום ולהרכות שלום

בעולם, ותזכנו למעבד עבדא דאהרן, ובא לציון גואל, הוד והדר תשוה עליו...
אכ"ר.

בסוף השבוע השישי:

אור מ"ב, יהי רצון מלפניך ה' או"א שבכח ספירתנו יבסמו כל הדינים ואם פגמנו באיזו משבע בחינות חסד דכללות העשרה חסדים דזעיר אנפין או באחת משבע בחינות דגבורה דכללות חמש גבורות דנוקבא, או באיזו בחינה משבע בחינות מח בינה דזעיר אנפין, או באחת משבע בחינות גבורה שלו, שיתקן כל פגמיהם בכח מצות ספירת העומר שספרנו בשבוע זו:

אנא מלך רחום וחנון, הפלה חסדיך מושיע חוסים, ויתקן אשר פגמנו במדת היסוד בין בגלגול זה, בין בגלגולים אחרים... ובזכות יוסף צדיקך החתום במדת היסוד, תתקן אשר עותנו ותמלא כל השמות שפגמנו בהם, ובזכות יוסף הצדיק יסו"ד ציון, תרוממנה קרנות צדיק, א-ל שדי בזכות יוסף יוסיף שנית ידו ויגאלנו גאלת עולם בב"א כ"ר.

בסוף השבוע השביעי:

אור מ"ט, יהי רצון מלפניך ה' או"א שאם פגמנו באיזו משבע בחינות מח דעת זעיר אנפין או בתפארת שלו, או באיזו בחינות דחסד דכללות מלכות זעיר אנפין, או באחת משבע בחינות דכללות חמש גבורות דמלכות נוקבא דזעיר אנפין שיתקנו כל פגמיהם בכח מצות ספירת העומר שספרנו בשבוע זו:

אנא מלך רחום וחנון, הנשמה לך והגוף פעלך, חוסה על עמלך, וברב רחמין יתקן אשר פגמנו בכבוד שכינת עזנו... ואנו מתחננים שתתמלא רחמים עלינו בזכות דוד המלך ישראל עליו השלום החתום במלכות... ותשרה שכינתך עלינו ותגלה ותראה מלכותך עלינו מהרה, מלוך על על העולם כלו בכבודך, והיתה לה' המלוכה והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, בב"א.

עיון בפרקי הכוונות הללו מעלה ייחודיות בשיטה זו. בצד הסדר הקבוע, שנשמר אצל החיד"א ובא לידי ביטוי בחלקה השני של כל תפילה (דהיינו: שבוע ראשון מאופיין במידת החסד ובאברהם; שבוע שני, מידת גבורה ויצחק; שבוע שלישי, מידת תפארת ויעקב; שבוע רביעי, מידת נצח ומשה; שבוע חמישי, מידת הוד ואהרן; שבוע שישי, מידת יסוד ויוסף; שבוע שביעי, מידת מלכות ודוד), בתחילת כל תפילה משולבות כוונות נוספות:

א. כוונה ראשונה. בשבוע הראשון: תיקון פגימה באיזו משבע בחינות דמח חכמת זעיר אנפין; בשבוע השני: מח בינת זעיר אנפין; בשבוע השלישי: מח דעת זעיר אנפין;⁵⁸ בשבוע הרביעי: מח דעת זעיר אנפין; בשבוע החמישי: מח חכמת זעיר אנפין; בשבוע השישי: מח בינת זעיר אנפין; בשבוע השביעי: מח דעת זעיר אנפין.⁵⁹

58 הפתיחה של שלוש המידות העליונות דומה לדברי האר"י לעיל, אך ראה מיד בסמוך.

59 גם שלושת השבועות האחרונים נזקקים למידות העליונות. השבוע הרביעי כופל בעניין זה את הדעת של השבוע השלישי.

ב. כוונה שנייה. בשבוע הראשון: תיקון פגימה באחת משבע הבחינות של חסד ראשון; בשבוע השני: שבע בחינות של חסד שני, וכן הלאה עד השבוע החמישי. בשבוע השישי: שבע בחינות חסד דעשרה חסדים דזעיר אנפין;⁶⁰ בשבוע השביעי: בחינות דחסד דכללות מלכות.

ג. כוונה שלישית. בשבוע הראשון: תיקון פגימה באחת משבע בחינות של גבורה ראשונה דנוקבא בזעיר אנפין; בשבוע השני: גבורה שנייה דנוקבא, וכן הלאה עד השבוע החמישי. בשבוע השישי: אחת משבע בחינות דגבורה דחמש גבורות הנוקבא;⁶¹ בשבוע השביעי: אחת משבע בחינות דכוללות חמש גבורות דמלכות נוקבא בזעיר אנפין. בספר חמדת ימים⁶² מובאת תפילה שיש לאומרה לאחר ספירת העומר:

יהי רצון מלפניך שיתוקן בספירתנו זאת את אשר פגמנו במדות העליונות הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' המלכה. אחת לאחת, בז' בז' שבועות תמימות אלה על אבן אחת ז' עינים. ותמחול ותסלח את כל עונותינו ופשענו וחטאתנו אשר פגמנו מנעורינו עד היום הזה וכשם שטיהרת נפשות עמך בית ישראל מזוהמת הנחש טומאת מצרים בכח מצות ספירת העומר בצאת ישראל ממצרים, כן ברחמיך וחסדיך הרבים תטהר את נפשותינו מכל טומאה וחלאה שנדבק בה. ונטהר ונתקדש בקדושה של מעלה. וכשם שעמד להם לישראל מצות העומר למגן וצנה בימי גדעון וימי חזקיהו וימי יחזקאל ובימי מרדכי ואסתר להכניע את כל אויביהם ותנופה נלחם בהם כן יעמוד לנו להכניע את כל אויבי נפשינו ומבקשי רעתנו הפלא חסדיך מושיע חוסים ממתקוממי' בימינך עוררה את גבורתך ולכה לישועתה לנו אמן כן יהי רצון ויהי נועם ה' אלקינו עלינו וכו'.

כלומר, סדר הספירות בשבועות הוא כפי הסדר הידוע מלמעלה למטה, דהיינו: חסד, גבורה, תפארת וכו'. אמנם, על בסיס הדברים שראינו לעיל בדברי האר"י יש לכוון בכל יום את השילוב של חסדים וגבורות. זאת בוודאי הכוונה בהמשך הדברים, שיש לכוון כנגד שילוב שני השמות הקדושים: יהו"ה ואדנ"י. וכך נאמר שם:

ואחר הספירה יאמר מקראי קדש אלה ר"ת יאהדונה"י: י"קוק בשמים חסדך אמונתך עד שחקים: א'בא בגבורות ה' אלקים אזכיר צדקתך לבדך: ה'ראינו ה' חסדך וישעך תתן לנו: ד'ור לדור ישבח מעשיך וגבורותי' יגידו: ו'בחסדך תצמיח אויבי והאב' [דת] כל צוררי נפשי כי אני עבדך: נ'וראות בצד"ק תעננו אלקי ישענו מבטח כל קצוי ארץ וים רחוקים: ה'אירה פניך על עבדך הושיעני כחסדך: י"קוק אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ.

גם בפרק שני שם, שהמחבר דן בו בסוד העומר, הוא מדגיש שיש לכוון "בשבוע אחד יהי לו מושך חסד שבדעת עליון שבו... שבוע ב' יהי לו מושך הב' גבורה שבדעת [עליון]

60 כפי שראינו לעיל, השבוע השישי נקרא "כל" כי הוא מאחד את חמשת החסדים דדוכרא שלפניו ואת חמשת החסדים דנוקבא שלפניו.

61 כנוצר לעיל, השבוע השישי מאחד גם את חמש הגבורות דנוקבא שהיו לפניו.

62 לעיל, הערה 27.

שבו... שבוע ג' יהי לו מושך חסד הג' ת"ת שבדעת עליון בו...". אבל בסדר הימים חל שינוי, וכך הוא כותב:

אור יום אחד שבשבוע יהי לו מושך מלכות שבחסד דעת עליון שבו.. אור ליום ב' יהי לו מושך יסוד שבחסד דעת עליון שבו... והמלכות נדחה ממנו בגבורת החסד הזה וכו' עד אור יום הז' יהיה לו מושך חסד החסד שבדעת עליון שבו בחסד שש קצוות וגבורה נדחה ממנו בגבורתו והת"ת בתפארתו והנצ' בנצחו וההוד בהודו ויסוד ביסודו והמלכו' במלכותו.

כלומר, סדר הימים בכל שבוע הוא מלמטה למעלה, החל במלכות וכלה בחסד, כפי שראינו למעלה בכוונות האר"י.

כך גם בא הדבר לידי ביטוי בתפילת "לשם ייחוד" שלפני כל ספירה:

לשם יחוד קב"ה ושכינתיה וכו' הנני בא לקיים מצות ספירת העומר לתקן את שורש' במקו' עליון יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שבכח סגולת ברכת העומר יאירו העשרה שליטים עשר שמות מ"ה: יו"ד ק"א וא"ו ק"א... ליל א יהי רצון... להאיר מלכות שבחסד... ליל ב יאמר קודם הספירה לשם יחוד קודשא בריך הוא הנז"ל ואחר הספירה יאמר יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שבכח קדוש' סגול' ספירת העומר יגדל נא כח ה' ויא"ר המאור הגדול נצח דתבונה שם ע"ב יו"ד ק"י וי"ו ק"ה... להאיר יסוד שבחסד הראשון, וכך הלאה.

בספר משנת חסידים לרבנו רפאל עמנואל חי ריקי⁶³ בא הסדר הרגיל הן לגבי השבועות והן לגבי ימי כל שבוע. אמנם, בפירוש מנחת העומר⁶⁴ מובאים מספר מאפייני-על ובאותה דרך שנכתבה בשער הכוונות: "בשבוע הראשון נכנס החסד הראשון הנקרא חסד בחסד דז"א, בשבוע שני החסד שני הנקרא גבורה בגבורתו" וכו', ובהמשך לעניין הימים: "ליל ראשון נכנס המלכות של החסד בחסד שבספירות ז"א ליל שני היסוד נכנס בו ודוחה המלכות בגבורה שבספירה ההיא ליל שלשי ההוד נכנס בו ודוחה המלכות בת"ת שבספירה ההיא והיסוד בגבורתה...".

בסדר יעב"ץ, עמודי שמים בית יעקב, להרב יעקב מעמדין בן החכם צבי,⁶⁵ מובא בכל יום הסדר הרגיל, החל מחסד שבחסד ועד מלכות שבמלכות. אמנם, בסוף כל שבוע הביא המהדיר את התפילה הלקוחה מסידור החיד"א.⁶⁶

בסידור חתם סופר⁶⁷ מובאת תחילה תשובת החתם סופר בעניין זה:⁶⁸

63 ירושלים: מכון שערי זיו שע"י הישיבה הקדושה שער השמים, תשנ"ח, עמ' תקב ואילך.

64 על ספר משנת חסידים (לעיל, הערה 63), עמ' תקד ואילך.

65 ירושלים: אשכול, תשנ"ג, עמ' תקסח.

66 ראה לעיל, אחרי הערה 57. כך גם בסידור בית יעקב.

67 לעיל, הערה 43, חלק ב.

68 שו"ת חתם סופר, א, ירושלים: מקור, תש"ל, יו"ד ב, סי' רלג, צד ע"ב. בהעתקתו שם טעה המהדיר בכמה מקומות. להלן בסמוך הבאתי את הנוסח מתוך התשובה הנ"ל.

בסידור מהר"יעבץ כ' עפ"י נסתר דהוה כב"ד שכלו חייב והוה זכאי דהיינו הו"ד שבהו"ד יע"ש. אלא לפ"ז הי' ראוי' לקבוע כל טוב בהגיענו לגבורות ביום תשעה למב"י [=למנין בני ישראל] אלא שבלא"ה ימי ניסן הם ואין מספידים בו ואי אתיהיב רשותא לכמוני לדבר מה שהי' נ"ל י"ל דכשם שסופרים דרך ירידה ממעלה למטה ויהי' יום הראשון חסד שבחסד לעומת זה מן נוקבי' עולים ביום הראשון מלכות שבמלכות וכן לעולם חתן וכלה יוצאים זה לקראת זה ופוגשי' זה בזה בנצח שבנצח ויום כ"ה למב"י יו"ד אייר יום בתור [צ"ל: ביקור] פסח שני ולפ"ז ביום ל"ג הוא הוד שבהוד להורדות הניצוצות ולעומת זה הוא תפארת שבתפארת להיורדים להעלות בקדש ויש לבחון כי רגילים להתחיל מנהג קצת אבילות מיום ב' אייר עד יום ל"ג לעומר והנה יום ב' אייר הוא ממש ההיפך מיום ל"ג כי אז הוא הוד שבהוד להעולים ותפארת שבתפארת להיורדי' מתחילים להתאבל וביום ח"י אייר הוא היפך [מיו' ב' אייר כי אז הוא הוד שבהוד להעולים] ושמחים בו ומה שכתבתי מהעלאה ממטה למעלה כן הוא כי כל ימי הספירה מונחים בין יום שבת ליום נון כי ממחרת השבת תספרו עד יום נון וידוע מדת שבת התחתונה ונון אימא עילאה הרי שעולים בו וכנ"ל. ולפי דאי' במדרש שמיום שכלה החררה שהוציאו ממצרי' הלכו ג' ימים בלא לחם ואח"כ ירד המן א"כ הי' הורדת המן ביום ל"ג בעומר וראוי' לעשות לזה זכר טוב...

בהמשך הוא אכן מציין את שני סוגי הספירה שהוזכרו. סדר אחד של הספירות היורדות מחסד למלכות, הן בימים והן בשבועות, וסדר שני בספירות העולות ממלכות לחסד בימים ובשבועות, באופן זה:

יום א: חסד שבחסד – מלכות שבמלכות; יום ב: גבורה שבחסד – יסוד שבמלכות; יום ג: תפארת שבחסד – הוד שבמלכות וכו'. יום יז: תפארת שבתפארת – הוד שבהוד; יום לג: הוד שבהוד – תפארת שבתפארת; יום מט: מלכות שבמלכות – חסד שבחסד.

ברוב הסידורים מופיע הסדר הרגיל, כך למשל בסידור תפלה למשה, לרמ"ק.⁶⁹ וכן בסידור היכל הברכה, קאמארנה.⁷⁰ בסידור בית יוסף השלם בנוסח עדות המזרח,⁷¹ אמנם בתפילת הלילה הראשון מדבר על "יתוקן מה שפגמתי בספירת זו"ן שהם תפארת ומלכות של הלילה הזאת". וכך גם בסידור עוד יוסף חי השלם,⁷² מופיע הסדר הרגיל, אך קודם לכן⁷³ בתפילת יהי רצון, נאמר: "ויזדווגו תפארת ומלכות זווגא שלים... יתקן מה שפגמתי בספירת זעיר ונוקבה, שהם תפארת ומלכות של הלילה הזה...". בסידור מזרח

69 תשכ"ד [חשומ"ה], עמ' שלד. בסידורים רבים המייחסים את נוסח התפילה לאר"י, מופיע הסדר הרגיל וללא כוונות מיוחדות. ראה למשל: סדר תפלה, ברדיטשוב, תרע"ג; תפילת ישרים, ירושלים, תרצ"ח; קול אליהו, ירושלים: דרכי הוראה לרבנים, תש"ס, ועוד.

70 עמ' שצו.

71 ירושלים: ימ"כ השקעות, תשנ"ב, עמ' תרטז.

72 ירושלים: יוסף חיים יצ"ו, תשנ"ד, עמ' תשטז.

73 לעיל, הערה 72, עמ' תשיר.

שמש,⁷⁴ מובא מדברי הזוהר בפרשת פנחס ד"ה וביום השביעי: "ועיקר בירורי המדות הם בימי הספירה כידוע... כוונת הספירה היא, כי צריך לתקן המדות, ממדת חסד עד מלכות והם שבע מדות".

אך יש סידורים המורים שלא לומר כלל את הכוונות. כך, למשל, בסידור וילנא החדש,⁷⁵ מדבר על הסידורים שנדפסים בהם פרקי בקשות: "וכ"כ במ"א וחדשים מקרוב באו והדפיסו נוסח הספירה ע"פ הסוד וכוונת הספירות, וכה"ג בהקפה שבלולב אומרין פסוקים על סדר כוונת האריז"ל, וכן נדפס סדר התפלה עם עבודת הבורא וכה"ג הרבה ליקוטים מקובלים, ונתפשט דבר זה בעיני ההמון כאילו כל הרוצה ליטול יבוא ויטול, ובאמת לא נאה לכסיל כבוד כי כבוד אלקים הסתר דבר". ואכן, בהמשך שם, לא מופיעות הספירות כלל.

ה. ימי החנוכה

שונה מקודמיו הוא הקשר שבין הספירות וימי החנוכה. כאן אין הדברים באים במפורש, ולא נמצאת זהות ברורה בין ימי החנוכה לבין כל אחת מהמידות הנזכרות. בשער הכוונות נכתב באופן כללי:

עוד מצאתי בספר אחר על ענין חנוכה וז"ל, דע כי מה שאנו צריכין לתקן הוא זווג זו"ן. ויש כמה בחינות... והבחי' הב', מן המוחין דאו"א ודעת [=אבא – חכמה, אמא-בינה ודעת, ובאלו אנו משיגים הפנימיות עצמן, ואע"פ שהם שלשה, כולם תלויים באבא, ונקראים על שמו, כי סתם מוח הוא מאבא. הבחי' הג', הם ז' מדות התחתונות, שמהם הנהגות כל העולמות.⁷⁶

זו כוונת-על בעניין החנוכה,⁷⁷ ואין היא קושרת את המידות או הספירות באופן חד-משמעי לכל יום מימי החנוכה. באופן דומה קיימת כוונת-על בעת אמירת ברכת נרות החנוכה. יש לכוון בכל ערב בעת הברכה הראשונה לשלושה צירופי השמות הקדושים:

הא' הוא בבחי' יהו"ה אהי"ה, ומספרו מ"ז, הב' הוא בבחי' יהו"ה א-להים, ומספרו יב"ק, הג' הוא בבחי' יהו"ה אדנ"י, ומספרו צ"א, ולפעמים מתייחדים בבחי' א', ולפעמים בשתייהם, ולפעמים בשלשתם, ואז הוא היחוד הגמור. ואז הנוקבא נקראת נ"ר, כמספר ו' השמות הנזכרים.⁷⁸

קשר מפורש יותר מצוי בספר חמדת ימים, שם מדובר על מידה אחת מרכזית בימי החנוכה, והיא מידת ההוד.

74 עמ' ריב ואילך.

75 ירושלים: מסורת, תשמ"ט, דף קצ ע"ב, בהערה.

76 שער הכוונות (לעיל, הערה 25), עמ' שכז–שכח.

77 על מאפייני-על בימי ספירת העומר ראה לעיל ריש סעיף ד.

78 שער הכוונות (לעיל, הערה 25), עמ' שכו. גם בעניין זה נרמזות המידות, שכן שם הוי"ה מימין הוא כנגד מידת החסד והשמות האחרים משמאל הם כנגד מידת הגבורה, כפי שנתבאר בתיקוני זוהר, תיקון יח, דף לד ע"ב.

ולפי כי רחל המעטירה ביתר הימים הודה נהפך עליה למשחית פנה הודה פנה זיוה ולא תשא אור הדר כבוד ההוד כי אם מידי אביר יעק' אלוה נורא הוד אשר אור ההוד מאיר אל עבר פניו והוא ישא הוד בנצח ישראל ובכן ידיה [צ"ל יגיה] חשכה של רחל. ואולם בחנוכה על כי גבר אויב לבטל מהם ראש חדש אשר הוא על"ת החד"ש בנצח כנודע, על כן באותה מדה הוסיפו תת כחה לה ע"י מתתיהו בן יוחנן והאיר וזרח הודה בח' ימים האלה... ועל כן שתי ברכות והודאות על הניסים במודים ברכת ההוד וגם לערוך את הנרות משמאל קרן ההוד.⁷⁹

בהמשך דבריו שם הוא קושר את מידת ההוד גם לשתי המידות הסמוכות לה: "טעם עריכת הנרות למעלה משלשה טפחים הוא על כי כן מלכות שמים היא כפורחת עלתה לנצח הוד יסוד".⁸⁰

אך דומה שיותר משנקשרו ימי החנוכה לשבע הספירות קשורות הן לי"ג המידות. קשר זה נאמר במפורש במקורות מספר. בספר חמדת ימים בעניין ברכת ההדלקה נאמר:

ויש בברכה זו י"ג תיבות לעומת י"ג מכילן דאימא מקשטת לברתא ובכן נתקן הוד דז"א בחינת מכילין מאל עד נוצר ותקון הח' מעורר כולם בזווג נוצר ונקה כנודע. ובכל לילה ולילה יכין לכוין מדה א' לכל ח' מדות על ידי הח' נוצר חסד בלילה הח'.⁸¹

מדובר בי"ג המידות של רחמים, ויש לכוון בכל יום לאחת מהן. מידת ההוד היא אפוא כעין כוונת-על, כמבואר.

ואכן בכמה מסידורי התפילה צוינו הכוונות האלו בעת אמירת הברכות. בסידור השלם עם משנת חסידים נאמר:

בכ"ה בו הוא חנוכה סוד נצח... ויש לנוקבא מעלה יתרה מבחול שבחול יעקב עומד בנצח, שעליו נאמר וגם נצח ישראל לא ישקר, והיא עומדת בהוד שעליו נאמר והודי נהפך עלי למשחית ולפיכך אינה יכולה לינק מההוד אלא על ידי יעקב שמקבל אור ההוד בנצח ומאיר בה. אבל בחנוכה יעקב ורחל מזדווגים בהוד והיא מקבלת משם שלא על ידו אלא מעצמה כי נתקן הוד זה בשמנה ימים אלו על ידי מתתיהו בן יוחנן לפיכך אומרים על הניסים במודים שהיא ברכת ההוד.⁸²

בסידור האריז"ל היכל הבעש"ט מופיע תרשים הכוונות של כל לילה, ומורה שיש לכוון בכל לילה בעת הברכה הראשונה למידות של י"ג מידות הרחמים. בלילה הראשון – "אל", בשני – "רחום", בשלישי – "חנון", ברביעי – "ארך", בחמישי – "אפים", בשישי – "ורב חסד" ובשביעי – "ואמת". בלילה השמיני יש לכוון ל"נוצר חסד", ויש לכלול

79 לעיל, הערה 27, דף נב ע"ב–ע"ג.

80 לעיל, הערה 27, ע"ג.

81 לעיל, הערה 27, ע"ד.

82 סידור השלם עם משנת חסידים (לעיל, הערה 63), עמ' תרט–תרי. בהמשך דבריו הוא דן בעניין גובה החנוכיה ובכוונת השמות הקדושים בעת ברכת ההדלקה, וכנוצר למעלה.

את כל שאר המידות: "לאלפים, נשא עוון ופשע וחטאה ונקה".⁸³ תמונה דומה עולה מסידור האר"י, שער השמים,⁸⁴ ומסידור האריז"ל, להר"ר שבת.⁸⁵ סקירת הדברים מצויה בסידור הגאונים והמקובלים.⁸⁶

1. סיכום

תורת הספירות, ובמיוחד שבע הספירות התחתונות, השפיעה על ענייני תפילה ומנהגיה. במאמר זה ביקשנו לעיין בהשפעות הללו. בסדר האושפיזין מצאנו שקשירת שבעת ימי חג הסוכות לשבעת האושפיזין הידועים באה כפי הנראה בהשפעת הקשר שבין הרועים לארבעת המינים. תחילה נקשרו ארבעת המינים לשבעת הרועים, ורק מאוחר יותר נקשרו גם שבעת הימים לשבעת הרועים-האושפיזין. כפי הנראה, זמן השתלבות הספירות בהקפות לא היה לפני המאה הי"ט, וזהותם של הרועים בעניין זה אינה חד-משמעית. מורכבת ביותר היא העדות בדבר שילוב הספירות בימי ספירת העומר. למדנו שבנוסף לשתי השיטות המרכזיות החלוקות בשאלה העקרונית אם יש לכוון בפרקי התפילה את השילוב הזה, מצויות שיטות שונות לדרך השילוב ולסדר הספירות. רמיזות בלבד, ומספר קטן של ספירות בלבד נקשרו לימי החנוכה.

83 סידור האריז"ל היכל הבעש"ט, בני ברק: הוצאת סידור הרש"ש, תשנ"ה, כוונת חנוכה.

84 ירושלים: מכון שערי זיו שע"י הישיבה הקדושה שער השמים, התשד"ס, דף קצא ע"א-ע"ב.

85 לעיל, הערה 54, תשכ"ט, כונת חנוכה, צט ע"א-ע"ב.

86 לעיל, הערה 50, טז, שער יב, פרק ד, חנוכה על פי הסוד, עמ' עב-עה.

לפרשת הסתירות בסוגיית הפטרת מנחה בשבת ועמדתם של חכמי פרובנס

מאיר רפלד

לאחרונה בנה פרופ' ע' פליישר ז"ל נדבך נוסף במבנה סידור התפילה הארץ-ישראלי, באמצעות ההדרת קטעים מחיבור המכונה בפיו "סידור השם המפורש", פרשנותם ושיבוצם הנאות במערכת הליטורגית של בני ארץ-ישראל.¹ בינות הדברים, מובא חידוש – ונודה, לא צפוי – בצירוף הארות, המתייחס לעניין הפטרת מנחה בשבת. בתמצית: לעדויות הגאונים רב נטרונאי ורב האי – המוכרות מקדמא דנא – על נוהג קדום בפזורים שונות של קריאת הפטרה בתפילת מנחה בשבת בפסוקי נחמה,² פליישר מצרף עדות מטקסט ליטורגי המורה שכך נהגו כנראה גם בארץ-ישראל בפורמולות שונות.³ פליישר עצמו נותן פן חדש ומקורי לפרשה זו, שאינו מעניין מאמר זה.

במהלך הצגת הנושא על מרכיביו תיאר פליישר, בקצרה ובשולי הדברים, תיקון גרסה שנועד ליישב סתירות בסוגיות התלמוד שעסקו בנושא הפטרת מנחה בשבת. להלן נציג פנים נוספות לגלגולה ולמעמדה של גרסה זו ולשימושה בבתי המדרש של חכמי פרובנס, וכך גם לביאורים נוספים שנדרשו לפרשה, בפזורים אחרות.⁴ זאת בשל הרצון

1 ע' פליישר, "סידור השם המפורש": לנוסחי התפילה של בני ארץ ישראל בשבתות ובשבתות ראש חודש, תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 316–321.

2 פליישר (לעיל, הערה 1), עמ' 319–320.

3 אין ממש בתמיהה מדוע רב האי גאון, היודע לפרט "מקומות בארץ עילם ובאיי הים של פרס" שבהם מפטירין במנחה בשבת (פליישר [לעיל, הערה 1], עמ' 320), אינו מזכיר את הנוהג בארץ-ישראל. אפשר שהטקסט משקף פרק זמן אחר. או – וסביר להניח כך – שהוא מתאר נוהג קהילה אחת ולא מנהג כולל, שהרי עד עתה לא מצאנו כדוגמתו. לאור זאת סרה קביעתו של ר"י שור בהערותיו לספר העתים, קראקא, תרס"ג, עמ' 271, הערה קיא, שבארץ-ישראל לא הפטירו כלל במנחה בשבת. נציין כאן להצעתו של J. Bondi, "Aphorismen Über Haftara", *Lit. d. Orients*, 7 (1846), pp. 516–519, 534–536, שהפטרת מנחה בשבת, כמוה כהפטרת שחרית, נקבעה בשל הגזירות כתחליף לקריאת התורה, ואין הדברים משתקפים בסוגיות.

4 ראה י"מ אלבוגן, התפילה בישראל, ת"א: דביר, תשל"ב, עמ' 132, 432 הערות 32–36; ד' שפרבר, מנהגי ישראל, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט, עמ' כה–כח (פליישר [לעיל, הערה 1], הערה 70), שם, ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"א, עמ' ש–שא.

לשמר כללי לימוד ופסיקה מקובלים מחד גיסא, וריחוק וניתוק ממסורות שונות – שאינן נחלת הכלל – מאידך גיסא. מאמר זה יעסוק, אפוא, בגלגולי הפטרת מנחה בשבת רק בהקשר הטקסטואלי, בירור הנוסחאות ומידת השפעתן של אלו על נוהגי תפילה של חכמי פרובנס.

בראשית נציע שוב את הסוגיות. במגילה ד: א פסקה המשנה: "בשני ובחמישי בשבת במנחה קורין שלושה, אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהם ואין מפטירין בנביא". מכאן שאין חולק שאין מפטירין בנביא במנחה בשבת. קביעה זו סותרת את העולה מהמימרה בבבלי שבת כד ע"א: "דאמר רב אחדבוי אמר רב מתנה אמר רב, יום טוב שחל להיות בשבת המפטיר במנחה בשבת, אין צריך להזכיר של יום טוב שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביום טוב", שהפטרת מנחה בשבת מוצגת כדבר מקובל שאין עליו עוררין. התלמוד עובר בשתיקה על סתירה זו,⁵ ומותיר אחריו חלל ריק שאותו ממלאים חלק מחכמי הראשונים.⁶ דבריהם ימוינו כאן לקטגוריות שונות.

א. המסורות השונות מבית מדרשו של רבינו תם

נצטט מתוספות שבת כד ע"א, ד"ה שאלמלא:

ותירץ ר"ת דנביא דהכא, היינו כתובים. שהיו מפטירין בכתובים בשבת במנחה, כדאמר בפרק כל כתבי (שם, קטז ע"ב), בנהרדעא פסקי סידרא בכתובים במנחתא דשבתא, ובמגילה איירי בנביא ממש.

כך גם בתוספות מגילה כא ע"א, ד"ה ואין מפטירין בנביא (בתוספת: "ופסקי היינו הפטרה, ומקומות יש נוהגין לעשות כן"). כך גם במקצת שינויים בספר הישר לרבינו תם כת"י ירושלים,⁷ ובנוסח דומה גם באור זרוע ח"ב סי' פט (כד ע"א). יישובו של רבינו תם זכה לבקורת באשכנז בלשון רכה, ובספרד בלשון קשה הימנה. כך למשל האור זרוע שם: "מיהו ההיא דכל כתבי הקודש דפסקי סידרא משמע לכאורה בשעת דרשה הוה ולא

5 לפרש השתיקה ראה פליישר (לעיל, הערה 1), הערה 72 בשם מאן, צימלס ובשמו. לדעתו, הדוחה עקרונית את עצם הצגת הסתירה, נסייע מדברי הרשב"א למגילה (מהד' ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א, עמ' קמא): "אלא בשבת ובי"ט בבוקר הוי תקנת חכמים קבועה לאפטורי בנביא, אבל במנחה ליכא חיובא, ומיהו אי בעי לאפטורי שפיר דמי". וראה בדברי המהדיר שם, עמ' קמב, הערה 82. בניסוחו של הריטב"א למגילה שם (מהד' ליכטנשטיין, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ו, עמ' קנו): "הא דתנן שאין מפטירין בשבת במנחה, לא שיש איסור בדבר, אלא שאין חיבים בכך והדבר תלוי במנהג". כך הוא גם בספר המכריע לרי"ד, ערך לא, ירושלים: מכון כתב וספר, תשנ"ח, עמ' קס. ראה עוד בשבלי הלקט סי' פ (מהדורת בובר, עמ' לט): "כל אותן אלו [=הפטרות שונות ובתוכן מנחה בשבת] אינן חובה, אלא שאם רצו להפטירה – מפטירין, ולא פליגי כל הני דמתניתא אמתניתין. וכיוון שכל אלו ההפטרות אינה חובה עליו כמו שהן אותן של יו"ט ויוהכ"פ ושבת... הילכך אם נהגו לעשות שלישי מפטיר אין בכך כלום".

6 לדרכם של בעלי התוספות ב"מילוי חללים" ראה א"א אורבך, בעלי התוספות, ב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו, עמ' 679–680.

7 מהד' שלזינגר, ירושלים: קרית ספר, תשי"ט, סי' רכב, עמ' 140 הערה 2.

בשעת קה"ת [קריאת התורה]. מחכמי ספרד נבחר במובא ברשב"א למגילה (שם, עמ' קמא): "ואינו מחזור, דהאיך קורא אותם נביא ואינן נקראין כן בשום מקום. וההיא נמי דכל כתבי הקודש איכא לפרושי דלא פסקי ליה באפטרתא קאמר, אלא בדרשא".⁸ חכמים אלו ואחרים היו מודעים היטב למסורות הקדומות של הפטרת מנחה בשבת שנמסרו בשם הגאונים בחיבוריהם, ולכן אף מכוחם דחו לחלוטין את חילוקו של רבינו תם. מסורת אחרת מצויה בשם רבינו תם, ואף היא אחוזה במידת הדיאלקטיקה. בכת"י אחר של ספר הישר לרבינו תם (שם, עמ' 140), נכתב: "איכא למידק דאין מפטיר אשני וחמישי קאי, ולא אמנחה בשבת, ואין זה התירוץ דלאו הכי עמא דבר". כך בשמו ב"תמים דעים" לראב"ד,⁹ ("העתקה זו מספר הישר לרבינו יעקב ז"ל"), ובחתימת הדברים בשינוי: "ולא נהר [נהירא?] דלא נהיגין כן".¹⁰ מסורת זו בשם ר"ת – ללא ההסתייגות, מופיעה גם בספר המנהיג א, עמ' קסז.

מאוקימתא זו עולה שההלכה במגילה פד מ"א, הקובעת בפשטות שאין מפטירין בנביא, מתייחסת רק לשני וחמישי, ואילו במנחה בשבת מפטירין! נצרך לכאן את התעלמותו של רבינו תם ממסורת הגאונים, שכנראה הייתה ידועה לו, לפחות באמצעות רש"י (שבת שם, ד"ה המפטיר בנביא במנחה בשבת), ונבין מדוע אין רוח חכמים נוחה מיישובו.

אין זה מפתיע שמצויות מסורות שונות בשם רבינו תם, או שינויים בין דבריו בתוספות לבין הרשום במהדורות ספר הישר.¹¹ כך או אחרת, שתי המסורות שלפנינו משתייכות לאותו בית מדרש מתודולוגי השואף למנוע סתירות בתלמוד ופותר אותן באמצעות הצגת אוקימתות, וכנראה שהללו נולדו זו בצד זו, במסגרת העיון והדיון.

8 וראה בראבי"ה, ירושלים: מכון הארי פישל, תשכ"ד, ח"ב עמ' 299: "וי"מ דההוא מפטיר דרשה בעלמא היא ודוחק הוא". ובהערות המהדיר א' אפטוביצר שם, הערה 15 שכתב: "תירוץ זה לא מצאתי במקום אחר". למונח "פסקי סידרא", ראה ש"ק מירסקי, "מקורות ההלכה במדרשים", תלפיות, ג (תש"ז), עמ' 120–121 (הובא אצל שפרבר, לעיל, הערה 4, ב, עמ' רנ). על סדר קריאת הכתובים בשבתות באשכנז ראה: A. Kirch, "Hagiographen-Lektion am Sabbatnachmittag Ein schwaebischer (altzuercher?) Minhag", *MGWJ*, 29 (1880), pp. 543–548. כת"י משנת פו (1326), ובו סדרי כתובים מספרי אמ"ת לשבתות השנה, החל משבת שאחר שבועות (שאז סיימו פרקי אבות). למנהגים נוספים ראה נ' פריד, "ענינות מגילת אנטיוכוס", ארשת, ד (תשכ"ו), עמ' 173–174, וראה עוד שפרבר שם, ד, עמ' רכד.

9 ירושלים: מכון חתם סופר, תשל"ד, סי' קעג, דף מב ע"א.

10 על המקורות שהתגלגלו ל"תמים דעים" ראה I. Twersky, *Rabad of Posquière*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1980, pp. 113–117.

11 ראה סיכומו של א"א אורבך, בעלי התוספות (לעיל, הערה 6), א, עמ' 96–105. על כתבי היד השונים של ספר הישר, ראה: י' פליקס, "ספר הישר לרבינו תם", סיני, לט (תשט"ז), עמ' קו–קטו. על שימושם של חכמי הראשונים בחיבור זה כתרומה לקידום ידיעת נוסח הספר, ראה: ש' אברמסון, "עניינות בספר הישר לרבינו תם", קרית ספר, לו (תשכ"ב), עמ' 241–248; י' תא-שמע, "צרור הערות לנוסחו של ספר הישר לרבינו תם", מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 526–533.

ב. נוסחתם ושיטתם של חכמי פרובנס בסוגיה

"תקיפות לגרוס גירסאות והעדר כל כפיפות לדעתם של גאוני בבל" – כך, בקצרה, ניסח חוקר מובהק של פזורת פרובנס את דרכי חכמיה.¹² בשורות שלהלן תתקשר סוגיית הפטרת מנחה בשבת לקביעה זו ולתוצאותיה.

ר' יהודה אלברצלוני עסק באריכות בסוגיה.¹³ בדבריו הובאה עדות רב האי גאון על הנוהג שרווח בפזורות שונות שמפטירין בנחמות ישעיה וירמיה במנחה בשבת. חרף זאת הוא מציע גרסה שונה ליישוב הסתירה בנימוק: "קשה לן טובא מ"ט לא אקשי בגמרא עלה דרב אחדבוי מהא מתניתין דמגילה". לכן:

הכין הוי לשון גמרא בהא מימרא דרב אחדבוי. יום הכיפורים [במקום: יום טוב] שחל להיות בשבת, המפטיר בנביא במנחה אינו צריך להזכיר של שבת, שאלמלא שבת (!) צ"ל יום כיפורים], אין נביא במנחה בשבת. והוי כמתניתין דתנן: בשבת במנחה אין מפטירין בנביא.

כיצד נוצרה גרסה זו ואיה מקורה? על כך נלמד מהמשך דבריו:

והני גירסא חזי לן נמי למקצת חכמי הדור דמתרצי ללישנא דגמרא הכי, והכי מיחזיא מילתא לעניות דעתין, ואין לנו בה תירוץ אחרינא.

נתונים מעניינים עולים ממובאתו של רבי יהודה אלברצלוני. הראשון ממיר את המילים "יום-טוב" ב"יום-הכיפורים", ומנסח מחדש הלכה הקובעת שאין במקור זה שום אזכור של הפטרה במנחה בשבת. השני מבהיר שזוהי המלצתו המועדפת של בעל ספר העתים, כפי שהוא קובע נחרצות: "ואין לנו בה תירוץ אחרינא".

העובדה שזוהי מסורת מאוחרת, שרק מקצת מחכמי הדור גורסים כך בתלמודם ושהגהתם נובעת בבירור מכוחה של קושיה, גורמת לר' זרחיה הלוי בעל המאור לגנות תופעה זו בחריפות מרובה:

ואתה למד מהם [מעדות רב האי על הפטרה במנחה בשבת], שזה שהגיהו חכמי הארץ הזאת במקצת הספרים: יום הכפורים שחל להיות בשבת טעות הוא, ומשום דקשיא להו יו"ט, שבשו הספרים והגיהו יום הכפורים, וד' הטוב יכפר בעדם (המאור הקטן שבת, יא ע"א).¹⁴

12 רב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובנס, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' 11.

13 ספר העתים, מהד' ר"י שור, קראקא, תרס"ג, עמ' 270–271. דבריו הובאו אצל שפרבר (לעיל, הערה 4, א, עמ' כו–כז) ואצל פליישר (לעיל, הערה 1, עמ' 320 הערה 76). ראה עוד בהערות המהדיר ר"י שור, שם; מ' רפלד, הפטרת מנחה בשבת, בתוך: מנהגי ישראל ד', שם, תשנ"ה, עמ' שיא.

14 לדרכו של הרז"ה בבדיקת גרסאות ראה י' תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג, עמ' 99–104; הנ"ל, הספרות הפרשנית לתלמוד 1000–1200, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט, עמ' 200. השגתו של בעל המאור פורטה שם, עמ' 102 הערה

השגתו של בעל המאור על חכמים בפרובנס התקבלה בחלק מספרות ההלכה של חכמי ספרד: "ובמקצת ספרים שבשו אותה גירסה [...] מדוחק קושיא זו והגיהו", כך למשל בחידושי הרשב"א למגילה, שם, עמ' קמב.¹⁵

חרף הגינוי החרף מטעמו של הרז"ה תפסה לה הגרסה המתוקנת – "יום הכפורים" במקום "יום טוב" – אחיזה איתנה בחיבורי חכמי פרובנס: במקצתם היא מופיעה כאלטרנטיבית למקובלת, ללא הסתייגות או ביקורת, ובאחרים היא מועדפת או מומלצת, ואף מוצבת כנוסחה בלעדית.

בארחות חיים לרא"ה,¹⁶ הלכות ספר תורה סימן נג,¹⁷ מובא: "ויש מגיהין בספרים יום הכפורים" וכו'. לעומתו, בספר המאורות לשבת לרבינו מאיר המעילי¹⁸ עולה נוסחה אחת: "וכן המפטיר בנביא במנחה ביום הכפורים".¹⁹ דרך אחרת בחר ר' מנחם המאירי בבית הבחירה לשבת,²⁰ שכדרכו השיטתית הציג את מכלול הדעות:²¹

וכן יום הכפורים שחל להיות בשבת המפטיר בנביא אף במנחה צריך להזכיר של שבת, אעפ"י שאין הפטרה למנחה בשבת [...] ויש גורסין יום טוב שחל להיות בשבת, המפטיר בנביא אף במנחה צריך להזכיר של יום טוב, אעפ"י שאין הפטרת מנחה ביום טוב. ואף על פי שאמר במגלה שאין מפטירין בשבת במנחה, מקומות יש, ואף גאוני הראשונים העידו שעדיין יש מקומות בעולם שנוהגים כן.

הצבת נוסחת "יום הכפורים" ראשונה ומקבילתה בלשון "ויש גורסין", מורה על העדפתה בעיני המאירי, ודעתו חוברת לחכמי פרובנס כדלעיל. להלן נוסיף שימוש נוסף שעשו

13. נפנה כאן לשיבוש מוזר הרשום בחיבור האלמוני הקרוי "חדושי הר"ן למסכת שבת", ורשא, תרכ"ב, דף יז ע"א, התולה את תיקון הגרסה ברז"ה עצמו! על חיבור זה ומחברו ראה במבוא של רש"י רייכמאן לחידושי הריטב"א לשבת, ניו יורק: הוצאת המהדיר, תשי"ז, עמ' יג בשם ר' רפאל מוולוז'ין, ובמבוא של ל"א פלדמן, פירוש על התורה לר"ן, ירושלים: מכון שלם, תשכ"ח, עמ' 51–52. ראה עוד בהפניות של ר"ר מרגליות שצוטטו בתוך שרי האלף לרמ"מ כשר, ב, ירושלים: בית תורה שלמה, תשל"ט, עמ' תקצב.

15 וממנו לר"ן לשבת (מהד' סקלר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ו, עמ' קז), אך הריטב"א שם (מהד' מ' גולדשטיין, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ן, עמ' קלא) מקיים את הנוסחה המקובלת בלשון "יש גורסים".

16 על קביעת מושבו של הרא"ה דן באחרונה רש"י הבלין, במבוא לארחות חיים עניני שבת, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ו, עמ' מב–מג, ודחה את המקובל שמקומו היה בלונגיל, ו"ידים מוכיחות", כלשונו, שיש למקמו בנרבונה. בירורו בא לידי ביטוי בכותרת מהדורה זו: "לרבנו אהרן הכהן (מלונגיל)".

17 ירושלים: הוצאת י"ד שטיצברג ובנו, תשט"ז, עמ' נו.

18 מהד' רמ"י הכהן בלוי, ניו יורק: הוצאת המהדיר, תשכ"ד, עמ' עה.

19 "אחת הדמויות הרב גווניות והמענינות בגלריה המפוארת של חכמי פרובנס במאה הי"ג", כך מתארו י' תא-שמע בחיבורו, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק שני 1200–1400, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 154.

20 מהד' ש' לנגה, ירושלים: הוצאת המהדיר, תשכ"ט, עמ' 108.

21 לדרכו של המאירי בבית הבחירה, ראה תא-שמע (לעיל, הערה 19), עמ' 162.

חכמים אלו בגרסה זו, שחיוזק כנראה את השתמרותה ואת פשר העדפתה בחיבוריהם. כידוע, יש שסיימו ב"מגן דוד" את ברכות ההפטרות של מנחת יום הכיפורים, בניגוד למנהג הקדום שרווח באשכנז ובצרפת – כבשאר הפזורות – שסדר הברכות הוא כבשחרית, דהיינו שהוא מברך גם את האחרונה: "על התורה ועל העבודה", החותמת בקדושת היום.²² לכך חברה מחלוקת משנית: לדעת המחייבים לברך ולחתום ב"מקדש ישראל ויום הכפורים", מהו נוסח החתימה כשיום הכיפורים חל בשבת. נבהיר בקצרה את הנושא בעזרת מובאות ופרשנות:

ואומר צור העולמים וכו' [כמו] בכל שנה. וגם אומר על התורה ועל העבודה וחותם מקדש ישראל ויום הכיפורים כמו בתפילת יוצר. ואם חל בשבת מזכיר של שבת נמי בהפטרות דיוצר ודמנחה עד יום הכיפורים בחתימה. וכן כתב רב עמרם ורבנו יב"א ורבנו שב"ט, וכן נוהג רבנו אבא מרי, דבכי האי גוונא אמרינן בפרק במה מדליקין יום הוא שנתחייב בארבע תפילות, הילכך הכי נמי במפטיר דיוצר. וסדר ברכותיו כן דמנחתא. ולא דמי לשאר תעניות של כל ימות השנה דמסיימין במגן דוד, דהאי עדיף, דאפילו לא היה יום כיפור היה < מפטיר > במנחה מכח שהוא יום התענית, כל שכן הכא. ואפילו של שבת מזכיר, כדפרישית (ראבי"ה ח"ב ס"י תקל, עמ' 197).

בנוסף לציון העובדה המרשימה שכך קבעו חכמים קדומים כדוגמת רב עמרם גאון, הראבי"ה מצרף את נוהגו של אביו ר' יואל, שאמר בברכות הפטרת מנחת יום הכיפורים – כבתפילת יוצר: "על התורה ועל העבודה", ואף הזכיר של שבת בחתימה מכוח "יום שנתחייב בארבע תפילות", ודין סדר הפטרת מנחה כדין סדר הפטרת שחרית.²³ מאידך גיסא רווחה באשכנז דעה שונה שבסופו של דבר הפכה להיות שלטת:

והר' שמואל דוחה, דבשלמא גבי שבת ויום טוב מה שמזכירין, משום דאתי לידי קדושת היום וטעמא שהזכירו בשחרית, אבל של יום הכיפורים דלא אתי לידי קדושת היום, אלא כשאר תעניות, והתם אין מזכירין בשאר תעניות "על התורה", הכי נמי השתא.²⁴

22 ראה בהפניות ד' גולדשמידט, במבוא למחזור יום כיפור, ירושלים: קורן, תש"ל, עמ' ל, והערות 8–15.

23 הדברים מובאים בלשונם גם במרדכי השלם ליומא, סימן תשכז מהד' א' חבצלת, י' הורוביץ, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ט, עמ' פא), ובשיבושים, בנדפס לשבת סי' רפד, ובהגהות שנמצאו במרדכי [=מרדכי דאוסטרייך, ראה מרדכי השלם שם, עמ' 14–16], סימן תנו. כך הוא באור זרוע ב, סימן רפא, וראה עוד גולדשמידט (לעיל, הערה 22), הערה 15.

24 ראה מרדכי השלם ליומא, שם, עמ' פב. העדפנו לצטט ממקור זה בשל שיבושי הדפוסים, ראה הערה קודמת. חכם זה, רבי שמואל ברבי ברוך מבאמברג, היה רבו של מהר"ם מרוטנבורג (א"א אורבך, לעיל, הערה 6, עמ' 429–431). על המפנה שהוא חולל באשכנז בנושא זה כבר עמד ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 22), במבוא, הערה 16. אם אכן התוספות למחזור ויטרי, סימן שנב, שנה, מקורם מכוח פסיקת חכם זה – אזי הצדק עם גולדשמידט, ואם לאו: יש לקבוע שהדים קודמים לפולמוס ניכרים כבר קודם לכן. השווה לדברי הגהות מימוניות, מנהגי

לפי פרשנותו של ר' שמואל מבאמברג, הפטרת יום הכיפורים אינה נובעת מכוח קדושת היום, אלא מחמת היותו יום תענית, ובתור שכזה יש לחתום בו את ברכות ההפטרה במנחה ב"מגן דוד". במרוצת הדורות נתווספו לדעה השוללת אמירת ברכת "על התורה" תימוכין ונימוקים, שגרמו לה להיקבע בנוסחאות אשכנז ובנוהגיה.²⁵

ג. הנוהג בנרבונה שבפרובנס

על הנוהג בנרבונה שבפרובנס מעיד הקטע הזה:

ואחרי ההפטרה [במנחה] מברכין כמו שבירכו להפטרת יוצר, "על התורה ועל העבודה". כן דעת הר"מ, ואם יהיה שבת חותמין מקדש השבת ויום הכפורים אך

יום-הכיפורים, בשלהי הלכות שביתת עשור, שכתב: "המפטיר במנחה פסק ראב"ן שמסיים מגן-דוד ואין אומרים על התורה ועל העבודה כו', שהרי כבר פסקה העבודה וברך עליה שחרית", ואינו בראב"ן הנדפס, והכוונה כנראה לסידור רבינו שלמה מגרמייזא, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים: הוצאת המהדיר, תשל"ב, עמ' רלז. ראה עוד בהמשך דברי הגהות מימוניות: "אבל רבינו שמואל חזקיה כתב שטעו אותם שאמר שיש להזכיר על התורה במנחה ודימוהו לשאר תעניות ציבור". מכאן יש להסיק שלפנינו פולמוס קדום יותר. 25 ראה למשל בספר המנהגים לרבינו איזיק טירנא, ירושלים: מכון ירושלים, תשל"ט, עמ' קטו: "וחותם במגן דוד כך הוא במנהגים ישנים אבל אורח חיים [=טור] ואור זרוע מסקים (!) לומר על התורה וכו' ולחתום כמו בשחרית, ואם שבת חותמים בשל שבת". לפנינו אפוא מפנה, שהרי לדעתו דווקא המנהגים הישנים נמנעו מלומר "על התורה". ראה עוד בשו"ת מהרי"ל החדשות, סי' סה, ירושלים: מכון ירושלים, תשל"ז, עמ' סט. סיכום הדברים: "ולומר על התורה במנחה יום הכיפורים אמת הדבר שכן כתבו רוב רבותינו מנהיגי הדור כגון ראב"ה ומהר"ם ויתר רבותי הנקובים ומסיק עלה בה"ג מימוני ומינה לא תזוז. אומנם בכל המקומות והקהילות שעברתי נוהגים שלא לאמרו כראב"ן. ואפילו באוסטרייך, ודלא כא"ז אף כי היה מנהיגם. ואע"ג דנתעצמו בראיותיו סומכין על ה"ר שמואל בבנבערק שדחה דברי ראב"ה וגם הביא ראיה שלא לאמרו... פוק חזי מאי עמא דבר, כי אין לברר אם קהילתכם נגזרת אחר מהר"ם או אחר ה"ר שמואל בבנבערק שהוא כתב בפשיטות הא דנהגינן לסיים מגן דוד כו' כדלעיל. ואם יש ספק' הואיל ורוב אשכנז נוהגים שלא לאמרו וגם קהילות הללו ואוסטרייך וארפורט".

מתשובתו של החכם עולים הרהוריו על הראוי והמצוי מכוח כללי הוראה ונוהגי הקהילות. בסופו של הבירור עולה המסקנה המתחייבת מהתיאור: "ורוב אשכנז נוהגים שלא לאמרו". ראה עוד שם, סי' סא, עמ' סו: "אין אומרים ועל התורה במנחה דצום [=כיפור], דקהילה זו אינה נגזרת בכמ' דכות' אחר מהר"ם". כך גם קבע הרמ"א באו"ח סימן תרכב סעיף ב, וזאת כנגד פסיקת מרן שם, המשקף את המסורת של חכמי ספרד שבירכו בהפטרת מנחה כבשחרית, וכללו בה גם "על התורה ועל העבודה". הנושא התגלגל גם לספרות האחרונים, ראה י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה, עמ' 291–292, הערה 129. נציין עוד שעד לאחרונה הופיעה הערת אזהרה במחזורי אשכנז ליוהכ"פ, ולאחר ברכת "מגן דוד" בהפטרת מנחה הורו: "וא"א על התורה ועל העבודה", כמו במהדורות שונות של מחזורי רעדעלהיים.

בנרבונו לא נהגו כן, לפי שאלמלא יום הכפורים אין נביא במנחה בשבת, לפיכך אין חותמין בה רק מקדש ישראל ויום הכפורים.²⁶

גרסת "יום הכפורים" במקום יום טוב משמשת, אפוא, כגיבוי טקסטואלי-הלכתי לאותם מחכמי נרבונו הקובעים שיש לומר "על התורה" אך אוסרים להזכיר שבת בחתימת ברכת ההפטרות של מנחת יום הכיפורים, שהרי עתה נותרה בידם הלכה חד משמעית: "אין נביא במנחה בשבת".²⁷

לעומת חכמי נרבונו נאלץ חכם אחר מפרובנס להצטדק מכיוון שגרסה זו השלטת בפרובנס מנוגדת לנוהג שנהגו במרסי: "וכן המפטיר מסיים 'השבת, ישראל ויום הכפורים' כענין יום הוא שנתחייב בחמש תפילות – ואעפ"י שאלמלא יום הכפורים אין נביא במנחה בשבת".²⁸ כנראה שאין לו ידיעה על נוסחה אלטרנטיבית: "יום-טוב", או שאין לה זכות קיום בתחומו ובמושבו. כמאסף למחנה נביא מדבריו של המאירי בחיבור אחר:

ובקצת מקומות שמענו שאין חותמין בקדושת היום בהפטרות מנחה אלא שחותמין "מגן דוד" כשאר התעניות, והוא תמה גדול [...] ובעלי מנהג זה יקבלו תשובתם ממה שאמרו בפירוש במסכת שבת: יום הכפורים שחל להיות בשבת, המפטיר בנביא במנחה אין צריך להזכיר של שבת שאלמלא יום הכפורים אין נביא במנחה בשבת [...] מכל מקום למדנו שחותמת יום הכפורים יש בה, וסוף דבר אין הדבר כדאי להאריך בו, אלא שאנו מכוונים בהם מנהגם של אלו.²⁹

לחכמי נרבונו, גרסת "יום הכפורים" מהווה הוכחה מוחלטת שאין להזכיר שבת בחתימת קדושת היום בהפטרות מנחה ביום כיפור, ולמאירי היא מהווה ראיה שאין לחתום את ברכות ההפטרות בתפילה זו ב"מגן דוד": "שהרי חתימת יום הכיפורים יש

26 כלבו, מהד' ד' אברהם, ירושלים: הוצאת המהדיר, תשנ"ג, סי' ע, עמ' שט. ראה עוד את סקירתו המקפת של ש' פיק, "מנהג פרובנס", עבודה לתואר שני, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ח, עמ' 62–64.

27 השווה למנהג אחר שנהגו בנרבונו: "מיהו מנהג העיר הזאת נרבונו שלא להזכיר ענין ראש חדש [שחל בשבת] בברכת ההפטרות דהא נביא בראש חדש ליתיה כלל כדאמרינן בגמרא, וכן דעת הרב בעל המאור וכן היה מנהג בהר [=מונטפלייר] עד שבא לשם הראב"ד והנהיג להזכיר, וכן מנהג ברוב מקומות" (רבנו מנוח מנרבונו, ספר המנוחה ביאורים על הרמב"ם, מהד' הורביץ, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ל, הל' תפילה פי"ב הט"ו, עמ' קפה). הדברים מתקשרים לפרשנות הסוגיה בשבת כד ע"ב, ולא נאריך.

28 מנהג מרשלייאה: ספר המנהגות לר' משה ב"ר שמואל, יו"ל ע"י י' גרטנר, בתוך: קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר יד (תשנ"ח), עמ' 136. כדאי גם לציין לחכם פרובנסאלי אחר, רבינו ירוחם, שקבע: "י"ה שחל להיות בשבת המפטיר בנביא במנחה, מזכיר של שבת". ואף הוא מכוח הנימוק שנימקו המחייבים באשכנז כדלעיל: "דיום הוא שנתחייב בחמש {=ארבע} תפילות". השווה עוד לדברי ר"מ המעילי (מחכמי נרבונו!), לשבת עמ' ע (לעיל, ליד הערה 18), שגרס שיש להזכיר של שבת בהפטרות מנחה של יום הכיפורים.

29 חבור התשובה, מהד' א' סופר, ניו יורק: שולזינגר, תש"י, עמ' 527.

בה". קרוב לוודאי שעם שקיעתה של היהדות הפרובנסאלית באמצע המאה ה-14,³⁰ נתעלמה גרסה זו מן העין ועקבותיה נשתיירו רק ביצירות חכמי פרובנס דנן. דרך ארוכה התגלגלה, אפוא, סוגיית הפטרת מנחה בשבת, החל ממסורת הגאונים שהעידו על הנהגתה בפזורים שונות (ואף בארץ-ישראל – חידושו של פליישר). היא שינתה את פניה בבית מדרשו של רבינו תם כשנהפכה מנביאים לכתובים, ונדחקה לשוליים או שנתעלמה בתורת חכמי פרובנס ובפרט חכמי נרבונה, בשל שימושם בגרסה שונה לחלוטין, כדי לאשש את נוהגם בברכות ההפטרה של מנחה ביום הכיפורים.

נטיעת אילנות ליד בית הכנסת

אליאב שוחטמן

הבעיה ההלכתית

נאמר בתורה (דברים טז:כא): "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך", ודרשו חז"ל: "לא תטע לך אשרה – לא תטע לך כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך" (בבלי תמיד כח ע"ב). רוצה לומר: לא רק עץ הנטוע לשם עבודה זרה יש בו איסור, אלא כל עץ אסור לטעת אצל המזבח, "כדי להרחיק כל הדומה להם ממחשבת בני אדם הבאים לעבודת האל ברוך הוא במקום שהוא הנבחר, נמנענו מלנטוע שם כל אילן".¹ וכך היא לשון הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה, יג):

שהזהירנו שלא לטעת אילן במקדש או בצד המזבח על דרך הנוי לו והכבוד ואפילו כיון בזה עבודת האל יתעלה. כי כך גם כן היו מגדלים עבודה זרה שהיו נוטעין לפניה אילנות יפים ונחמדים בבתי עבודתם. והוא אמרו יתעלה (דברים טז:כא): "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך". והעובר על לאו זה חייב מלקות.

בהלכה שפסק הרמב"ם בעניין זה הוא הוסיף שמנהגם זה של עובדי הכוכבים היה "כדי שיתקבצו שם העם" (הלכות עבודת כוכבים פ"ו ה"ט).

מקורה של הלכת הרמב"ם בספרי (דברים, שופטים, פיסקא קמא), שם מובאת מחלוקת תנאים אם האיסור הוא גם בשטח הר הבית. הרמב"ם פסק כר' אליעזר בן יעקב, שאין האיסור אלא במקדש עצמו ובעזרות, ולא בשטח הר הבית.² לעומת זאת, מלשון מפרשי התורה, רש"י והרמב"ן (דברים, שם), משמע, שהאיסור הוא גם בהר הבית. השאלה הנשאלת היא, האם איסור "לא תיטע" חל רק במקדש, ואם כך – אין כל איסור על נטיעת עצים ליד בית הכנסת, או שמא האיסור חל אף על בית הכנסת, שהוא "מקדש מעט"?

א. דעת האוסרים

בשאלה אם יש איסור בנטיעת אילנות בסמוך לבתי כנסיות נחלקו האחרונים (ככל הידוע,

1 ספר החינוך, מהדורת שעוועל, סימן תקה, ירושלים, תשמ"ח, עמ' תרכה.

2 ראה כסף משנה על הרמב"ם, שם.

הראשונים לא דנו בשאלה זו). דומה שהמקור הראשון שבו נאמר כי כשם שאסור לטעת אילן במקדש כך גם אסור לטעת אילן ליד בית כנסת (אם כי האיסור אינו אלא מדרבנן) הוא פירושו של דוד עראמה (שאלוניקי, המאה השש עשרה) על הרמב"ם. על הלכת הרמב"ם הנזכרת לעיל הוא כותב: "נראה לעניות דעתי, דאפילו אצל בית הכנסת אסור מדרבנן".³ פירושו של ר' דוד עראמה הובא בהגהות ר' עקיבא איגר לשלחן ערוך (או"ח סימן קנ סעיף א) בלא שהוסיף מאומה על דבריו.

בדומה לכך פירש גם ר' דוד פארדו (איטליה – א"י, המאה השמונה עשרה) את דרשת חז"ל לפסוק (דברים טז:כב): "לא תקים לך מצבה": "מנין שאין לעשות לנוי ולכבוד בשום מקום של קדושה, אפילו בגבולין ובחו"ל, כגון בית הכנסת, ליטע שם לפניה דמות אשרה... אע"פ שדעתו לשמים לפאר את בית אלקינו, מכל מקום כיון שהגויים עושים דברים הללו לנוי לעבודה-זרה, אסור לפאר בהם בית אלקינו" (ספרי דברים, שופטים, פיסקא קמו).

ראשון הפוסקים שאסרו, הלכה למעשה, נטיעת עצים ליד בית הכנסת הוא מהר"ם שיק (הונגריה, המאה התשע עשרה).⁴ הוא מוכיח שיש איסור מן התלמוד הבבלי מגילה כט, ע"א, שדין בתי כנסיות כדין המקדש, שכך נאמר שם: "ואהי להם למקדש מעט" (יחזקאל יא:טז). אמר ר' יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל".

מהר"ם שיק מביא גם דוגמה מהלכות שונות שבהן הושווה בית הכנסת לבית המקדש: האיסור להביא אתנן זונה (שו"ע או"ח סימן קנג סעיף כא), והצורך לבנות את בית הכנסת גבוה מכל בתי העיר (שו"ע או"ח סימן קנא סעיף ב). כמו כן הוא מביא בשם מהרי"ק (איטליה, המאה החמש עשרה)⁵ שכתב כי "ראוי לדמות נדבת בית הכנסת לנדבת מלאכת המשכן, שהרי בכל מקום דמו רבותינו ז"ל בית הכנסת לבית המקדש...".⁶ מהר"ם שיק מציין, אמנם, שלדעת מגן אברהם (או"ח סימן קנג סק"ו) איסור אתנן בבית כנסת אינו אלא מדרבנן, ובעל הלבוש לא הביאו כלל, אבל לדעתו, אפילו לשיטתם – "הלאו דלא תטע אשרה הוא גם כן בבית הכנסת, דזיל בתר טעמא", והטעם לאיסור זה הוא משום הרחקה ממנהגי עבודה-זרה, או משום שיש בכך שיתוף דבר הדיוט לדבר גבוה.

פרט לכך, מהר"ם שיק נותן נימוקים נוספים לאיסור, והם: נטיעת אילנות ליד בית הכנסת מרבה ישיבה של יושבי קרנות, וגם יש לחוש ל"תערובות אנשים ונשים שם ופריצותא".

כעבור זמן נשאל מהר"ם שיק שנית בעניין זה, מקהילה אחרת שבה כבר נטעו עצים

3 פירוש על הרמב"ם, יסדו חברו וגם חקרו... דוד... עראמה, ד"צ בני ברק, [חש"ד], על פי מהדורת אמסטרדם, תס"ו. ראוי להעיר כי מאחר שגם לדעת האוסרים אין האיסור אלא מדרבנן, אין מניעה מלברך על אילנות הנטועים בחצר בית הכנסת, שכן כל איסורי דרבנן אינם אלא איסורי גברא, ראה שו"ת להורות נתן, ח"ה, בני ברק: מוסד הרב קוק, תשמ"ו, סימן י.

4 שו"ת מהר"ם שיק, או"ח, סימן עח, ד"צ ניו יורק, תשכ"א, דף כג ע"ג.

5 שו"ת מהרי"ק, שורש קסא, ורשא, תרמ"ד, דף פט ע"ג.

6 להלכות אחרות שבהן הושווה בית הכנסת לבית המקדש ראה שו"ת ים הגדול, סימן י, קהיר, תרצ"א, דף יז ע"א. אבל בהמשך דבריו שם הוא מביא הלכות שבהן שונה דינו של בית הכנסת מדינו של בית המקדש.

בחצר בית הכנסת, והשאלה הייתה אם יש לעוקרם.⁷ המשיב חוזר על עמדתו דלעיל, ומוסיף מקור נוסף לאיסור שנתחדש לו מאז, והוא מה שכתב ר' עקיבא איגר בהגהות לשו"ע או"ח סימן קנ, בשם ר' דוד עראמה, שאסור לטעת אילנות אצל בית הכנסת. עוד הוא מוסיף וכותב שגם לשיטת הרמב"ם, הסבור שאיסור "לא תטע לך אשרה" וגו' נאמר דווקא בעזרה או אצל המזבח, "מכל מקום גם בית הכנסת שהוא כמזבח, דתפילה כנגד תמידין תקנו... ואם כן כיון דתפילה כעבודה, הוי בית הכנסת כמזבח, ולכן גם להרמב"ם נראה דיש לאסור אצל בית הכנסת". מסקנתו של המשיב היא שיש להשתדל לעקור את העצים שניטעו בחצר בית הכנסת.

דומה בעיניי שיש קשר הדוק בין פסיקתו המחמירה של מהר"ם שיק ובין מלחמתו חסרת הפשרות נגד הרפורמים בימיו.⁸ הסבר לפסיקה זו, על רקע רצונו של מהר"ם שיק "לחזק הדת לנטות לצד החמרים, ולהציל כבוד הרבנים [=שהורו לחומרא]", מצאתי אצל הרב שלמה צבי שיק (הונגריה, שלהי המאה התשע עשרה – תחילת המאה העשרים) באחת מתשובותיו.

לפני ר' שלמה צבי שיק, תלמידו של מהר"ם שיק, נשאלה שאלה על ידי הרב יוסף אונגר מפשטיאן, ובה תמה השואל על פסיקתו האוסרת של מהר"ם שיק שנוכרה לעיל.⁹ השואל מסתמך על תשובת מהרי"ט שתובא להלן, ועל כך שלפי הרמב"ם גם במקדש עצמו אין איסור בנטיעת עצים בחצר המקדש. המשיב מסכים לדבריו, ומוסיף שגם בעל תוספות יום טוב כתב ש"אין אסור נטיעת עץ בעזרת ישראל" (מסכת מידות ב:ו). כאשר לסיבת פסיקתו המחמירה של מהר"ם שיק בנדון, המשיב כותב את הדברים הבאים:

וזה לדעתי ברור בכל דרכי מורי רבינו משה איש האלקים. אני הגבר ראיתי כל מעשיו. גדולתו בתורה ובמדות ישרות ראיתי. הוא הוא לבדו ואין זולתו הלך בדרך רבינו משה בר מיימון. היה רחוק מאוד מאוד משני הקצוות, והוא בתכלית השנאה שנא אלו שהלכו באחת משתי הקצוות, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות דעות. בכל יום הייתי מוכרח ללמוד בביתו כתב ולשון ומקצת משאר חכמות, אך בעת הקאנגרסס¹⁰ כאשר הם במשפטן העיון עזי מצח נגד התורה וכבוד הרבנים היראים, אז רק הוא הוא עמד על המצפה, והיה כגשר בין האשכנזים והספרדים יען כי רק לו לבדו בטחו הספרדים, לזאת היה מוכרח כדי לעשות כמשפטן לחזק הדת לנטות לצד המחמירים, ולהציל כבוד הרבנים. ובכל מקום ששאל אותו רב איזה שאלה אשר הבין מתוכה, או שהיה ברור שזה הוא הסכמת הרב, חשש על כבודו וביקש חומרות וסברות לחזק דעת הרב השואל, למען לא יבוא הרב לידי בזיון מן המקילים והמתחדשים. וזה הוא האמת וזה ברור לדעתי.

7 שו"ת מהר"ם שיק (לעיל, הערה 4), סימן עט, דף כד ע"א.

8 ראה תולדות הגאון מהר"ם שיק, בתוך: חידושי אגדות מהר"ם שיק על פרקי אבות, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ה, עמ' קנא ואילך.

9 שו"ת רשב"ן, או"ח, סימן מא, מונקאטש, תר"ס, דף לה ע"א.

10 הכוונה לקונגרס שהתקיים בבירת הונגריה בשנת תרכ"ט, ראה תולדות הגאון מהר"ם שיק (לעיל, הערה 8), עמ' קנט.

מגמה להחמיר מצאנו אצל עוד מרבני הדורות האחרונים.

בפני ר' דוד מנחם מאניש באב"ד מטרנופול (גליציה, סוף המאה התשע עשרה – תחילת המאה העשרים) נדונה השאלה¹¹ בדבר אחד שקצץ אילנות שניטעו לפני שער בית הכנסת. בעקבות הטעם שנתן הרמב"ם לאיסור "לא תטע", המשיב כותב כי "כיוון דבזמנינו אנו רואים גם כן שכן מנהגם לנטוע אילנות אצל בתי עבודה-זרה שלהם, וגם מנהגינו במדינות הללו שבבתי כנסיות להבדיל אין עושים כן, מוכח דמשום הכי נהגו איסור בדבר משום דהוי חוקות העכו"ם במדינותינו". מסקנת המשיב היא, אם כן, שאותו אחד שקצץ את האילנות נהג כשורה (וחלילה לקונסו).

ר' אלטר שפירא מטשרנאוויץ (בוקובינה, ראשית המאה העשרים), דן בשאלה הכפולה: האם מותר לכתחילה לטעת אילנות סמוך לפתח בית המדרש, ומה הדין בדיעבד במי שנטע – האם עליו לעקור אותם?¹² בעקבות פירוש הרמב"ם לתורה ודברי ר' עקיבא איגר בהגהותיו לשלחן ערוך, המשיב סבור כי לכתחילה יש כאן איסור "לא תטע", וביחס לדינם של האילנות שכבר ניטעו, המשיב מחדש כי על יסוד הלכת רבא בבבלי תמורה ד, ע"ב: "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד – לא מהני", יש לעקור אילנות אלה (כדי לא לתת תוקף למה שנעשה באיסור).¹³

השאלה אם יש לעקור אילנות שניטעו בחצר בית הכנסת נשאלה על ידי ר' אלטר שפירא לפני ר' אליעזר דוד גרינוואלד (הונגריה, ראשית המאה העשרים).¹⁴ בצטטו את פסיקתו של מהר"ם שיק, המשיב כותב כי נראה פשוט "דאם הוא גם עתה מנהג וחוק לעבודה-זרה, אסור לעשות כן בבית הכנסת משום לאו דבחוקותיהם לא תלכו". יחד עם זאת המשיב סבור שאין בכך משום איסור "לא תטע", שנאמר רק בבית המקדש, ולא בבית כנסת. הלכה למעשה המשיב סבור שגם אם "לפי הנראה אין עושין כן כעת לחק עבודה-זרה", ולכן "לא שייך לאסור מטעם בחוקותיהם", מכל מקום "חלילה לחלוק על הגדולים שהחמירו בזה למיגדר מילתא שלא להתדמות כלל לשלהם". זאת, בצירוף לשיקולים שבגללם אסר מהר"ם שיק דבר זה, כמבואר לעיל. מסקנתו היא ש"כיון דנטעו באיסור, מסתברא דלקיימן נמי אסור, על כל פנים מדרבנן".

כדעת מהר"ם שיק סבור גם הרב אברהם יעקב הלוי הורוויץ (אב"ד פראבוזנא, גליציה, ראשית המאה העשרים).¹⁵ כן כתב הרב אברהם מרדכי הרשברג (רבה של מקסיקו,

11 שו"ת חבצלת השרון, מהדו"ת, סימן סב, בילגורייא, תרצ"ח, דף נט ע"ג.

12 שו"ת קול יהודה, בתוך ספר בית יהודה, טשרנאוויץ, תרצ"ד, סימן ט. המשיב כותב עוד כי מצא שגם מהר"ם שיק פסק כן, וכי כן השיב לו הרא"ד גרינוואלד (ראה להלן). כמו כן היפנה שאלה בעניין זה אל הרי"ל צירלסון, שפסק להקל, ואת תשובתו במלואה הוא מביא (ראה להלן, סמוך להערה 40).

13 השווה למה שכתב ר' אלחנן וסרמן בקובץ הערות למסכת יבמות, סימן תרצט, כי הלכת רבא אינה מתייחסת למעשה שכבר נעשה ואי אפשר לבטלו, אלא ל"חלות הדין היוצא מהמעשה". וראה מה שכתבתי בעניין זה בספרי "מעשה הבא בעבירה – תוצאותיה של אי-חוקיות במשפט העברי", ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א, עמ' 34 ואילך.

14 שו"ת קרן לדוד, או"ח, סימן מ, ד"צ ניו יורק, תשכ"ט, של מהדורת סאטמאר, תרפ"ט, דף נב ע"ד.

15 שו"ת צור יעקב, סימן כט, ירושלים: [חש"ה], תשט"ו, דף קנב ע"ב.

המחצית השנייה של המאה העשרים),¹⁶ כי "בודאי צריך למזהר בזה לכתחילה שלא לנטוע". הרב שמואל בנימין סופר כתב "שאם יהיה פתח ודרך לילך להתפללים לשם, אז בודאי אסור... וגם יש לחוש לתערובת אנשים ונשים, ואין ראוי להקל לנטוע אילנות אפילו שלא בחצר בית הכנסת במקום שיש חשש כזה, ומהאי טעמא לא הניח אמו"ר הגה"ק ז"ל לעשות ספסלים בחצר בית הכנסת וכן לפני בית הכנסת, ואני גם כן לא הנחתי כאשר נבנה פה בית הכנסת מחדש לעשות ספסלים אפילו דפאליש, שהמון עם היו נוהגים לישיב שם ולדבר דברים בטלים בעת התפילה וקריאת התורה".¹⁷

גם הרב נתן נטע לייטר (אב"ד לבוב, גליציה, סוף המאה התשע עשרה – המחצית הראשונה של המאה העשרים), שנשאל אם יש איסור בנטיעת אילנות ליד בית הכנסת,¹⁸ השיב שיש בכך משום איסור "בחוקותיהם", ו"אחר שמנהג עכו"ם בזמן הזה לנטוע לפני בית עבודה-זרה שלהם, נאסר גם אנחנו לעשות כן בבית תפילתינו, שלא להתדמות להם". לדעתו, גם אם יש מקילים במקום שהנטיעה אינה בדיוק כמנהג הגויים, מכל מקום "נכון להחמיר כי מי יבחין אם יעשה כמוהם בבית תפלותיהם?". בימינו נשאלה שאלה בנדון זה לפני הרב אליעזר יהודה וולדינברג, ואף הוא הורה לאסור, תוך שהוא מסתמך על דבריהם של כמה מהפוסקים שאסרו.¹⁹

ב. דעתם של המפקדים, והמקלים בנסיבות מסוימות בלבד

לעומת פוסקים אלה, שאיסורם הוא מוחלט, יש מי שחוכך בדבר.

הרב עזריאל הילדסהיימר נשאל על נטיעת אילנות בחצר בית הכנסת בקרלסרוה, וחכך בדבר.²⁰ מצד אחד – כך כתב – לדעת כמה פוסקים יש לאסור נטיעה בהר הבית,²¹ וכיוון שיש לדמות קדושת בית כנסת לקדושת הר הבית, יש מקום לאסור. אבל מצד אחר, קיימת תשובת מהרי"ט (ראה להלן), כמובא במגן אברהם, שממנה משמע שאין איסור בנטיעת אילנות בסביבת בית הכנסת.²²

אחרים מהפוסקים מצאו צדדים להקל בנסיבות מסוימות. הרב יעקב חיים סופר (בגדד-ירושלים, סוף המאה התשע עשרה – המחצית הראשונה של המאה העשרים) מביא בספרו כף החיים את דעתם האוסרת של מהר"ם שיק ור' עקיבא איגר, אבל כותב כי "נראה דהיינו דוקא אם החצר כולו של בית הכנסת, אבל אם החצר גדול ויש בו בתים הרבה שדרים שם בני אדם והקדישו בו בית אחד או שניים לבית הכנסת, אין בזה איסור ליטע בו אילנות כיוון שאין החצר נקרא על שם בית הכנסת כי אם לכל הדיירים אשר שם".²³

16 שו"ת המאור (אמסל), ח"א, ניו יורק: [חש"ה], תשכ"ז, עמ' קמו.

17 שו"ת דברי סופרים, ירושלים: [חש"ה], תשמ"ב, סימן לג.

18 שו"ת מאורות נתן, סימן מו, פיעטרקוב, תרצ"ו, דף ל ע"ג.

19 שו"ת ציץ אליעזר, חי"ד, סימן כו, סעיף א, ירושלים: [חש"ה], תשמ"א, עמ' נה.

20 שו"ת ר' עזריאל, או"ח, סימן כו, תל אביב: [חש"ה], תשכ"ט, עמ' כז.

21 כסף משנה על הרמב"ם, הלכות עבודת כוכבים פ"ו ה"ט.

22 ראה גם שו"ת ציון לנפש חיה, לר' נתן נטע לייטר, סימן צו, ירושלים: מכון הרמב"ם, תשכ"ד, עמ' קכב, שהביא את הדעות השונות, ולא הכריע בדבר.

23 כף החיים, או"ח, סימן קנ, אות י, ירושלים: [חש"ה], תשכ"ט, דף קנ ע"ג. ראה גם מה שכתב

הרב יונתן שטייף (הונגריה-ארה"ב, המחצית הראשונה של המאה העשרים), שנשאל לגבי נטיעת פרחים בחצר בית כנסת, השיב שבאופן עקרוני יש לדמות זאת לנטיעת עצים, שאלוהי דמהר"ם שיק היא אסורה. ברם, נראה לו כי בנסיבות המקרה, שבאותה חצר דרים גם בעלי בתים, "והמה נוטעים לעצמם הפרחים לשאוף על ידם אויר צח", אין לחצר דין של חצר בית כנסת, אלא חצר הרבים, ומותר הדבר, בתנאי שאין לחוש לחששותיו של מהר"ם שיק. המלצתו היא כי תיבנה מחיצה, להבדיל בין הפרחים ובין בית הכנסת, והעיקר שלא ייעשה הדבר כדי להתדמות למעשי הגויים.²⁴

הרב דוד מייזליש (הונגריה, המחצית הראשונה של המאה העשרים), שנשאל לגבי שני אילני מאכל שעמדו שנים רבות בחצר בית הכנסת כנגד החלונות, אם מותר לקצצם, מבחין בין אילני סרק ובין אילני מאכל. ביחס לאילני סרק דעתו היא שאסור לנטוע, ובדיעבד יש לעקור אותם ואסור להשהותם, מן הטעם של "חוקות הגויים". אולם ביחס לאילני מאכל דעתו היא שכיוון שיש איסור לקצוץ אותם, "אם כן יש לומר דלא שייך משום התדמות לעכו"ם, דהא דאינו קוצץ אותו הוא מטעם דאיכא איסורא... דאם עושה משום כבוד או משום טעם אחר – מותר, ואין לך טעם יותר מזה שאסור לקצוץ אילן מאכל... וגם יש לומר משום דאין האילנות עומדים כנגד הפתח...".²⁵

הרב שרגא פייביש שנעבאלג (לונדון, המאה העשרים) נשאל על חצר כניסה לבית מדרש, שביקשו לטעת שם אילנות לשם מחיצה, כדי שלא תהיה תערובת בין אנשים ונשים. המשיב מצטט את פסקו של מהר"ם שיק החושש, בין היתר, לפריצות באם יינטעו אילנות בחצר בית הכנסת, ועל כך הוא כותב ש"אם כן, בנ"ד, שאדרכה, שעושין האילנות כדי להפסיק בין דרך אנשים לדרך הנשים, והוא כדי שלא יהא פריצותא, ממילא אין כאן שום איסור".²⁶

הרב צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים (המאה העשרים), נשאל אודות בית כנסת העומד בשורה אחת עם כל הבתים, ונטעו עצים לאורך המדרכה. השאלה הייתה אם מותר לנטוע גם לצד בית הכנסת. בתשובתו הרב פרנק מביא את דעות האוסרים והמתירים, ומסקנתו היא שגם לפי טעמו של הרמב"ם, שאסור לטעת בבית המקדש משום שזה מנהג הגויים לטעת סמוך לבית תפילתם, מכל מקום בנסיבות המקרה הנדון "שהנטיעות הם בכל אורך המדרכות, וניכר לעין שלא נטעו אלא בשביל נוי הרחוב, ולא בשביל בית הכנסת, אין כאן חשש איסור, וכל אלה שהזכירו איסור, לא אמרו אלא כשהנטיעות הם בחצר בית הכנסת, מה שאין כן כאן, שזה על המדרכה השייכת לרחוב, לא לבית הכנסת".²⁷

באות יא.

24 שו"ת מהר"י שטייף, סימן צה, ניו יורק: הוצאת "ירושלים" וגראססמאן, תשכ"ח, עמ' צה. והשווה עם דעתו של הרב אליהו אברז'ל בשו"ת דברות אליהו, ח"ד, סימן ה, ירושלים: [חש"ה], תשנ"ג, עמ' יח, הסבור שבנטיעות פרחים לכולי עלמא יש להקל לכתחילה, "ורק שלא יהיה כדוגמת בית תפלותם".

25 שו"ת בנין דוד, ח"א, סימן כו, אוהעל, תרצ"ב, דף נט ע"ב.

26 שו"ת שרגא המאיר, ח"ד, סימן קז, בני ברק: [חש"ה], תשמ"ג, עמ' קמב.

27 שו"ת הר צבי, או"ח, סימן עד, ירושלים: מכון הרב פרנק, תשל"א, עמ' עג.

ג. דעתם של המתירים

הרבה מהפוסקים התירו נטיעת עצים בסמוך לבית הכנסת, ללא כל סייג, תוך דחיית ההשוואה בין קדושת בית כנסת לקדושת בית המקדש והר הבית, ותוך דחיית תחולתו של איסור "בחוקותיהם לא תלכו" בענייננו.²⁸ אחד המקורות אשר עליהם מרבנים פוסקי הדורות האחרונים להסתמך היא תשובת מהרי"ט (א"י-טורקיה, שלהי המאה השש עשרה – תחילת המאה השבע עשרה),²⁹ שבה מסופר על שריפה שפגעה במבנה של בית כנסת שלצדו בתי מגורים, וכי לאחר השריפה נטעו במקום הבתים "עץ עושה פרי למינהו, גם יש שם בתוך הפרדס... מקום כמין אצטבא לשבת שם אנשי הקהל לאכול ולשתות ולשמוח כשירצו, כדרך כל הגנות והפרדסים שאצל הבתי כנסיות". מהרי"ט מוסר אפוא על המציאות כהווייתה, שחכמים לא ראו בה פגם הלכתי כלשהו. ואכן, יש מן הרבנים המתירים הסומכים על המציאות שבה, בפועל, גדלים עצים סמוך לבית הכנסת, כראיה לכך שהדבר נעשה על דעתם של קודמיהם, שלא מיחו בדבר, ומסתמא הסכימו לכך.³⁰ לגופו של דבר, מהרי"ט כותב בתשובתו הנזכרת כי "שורת הדין, שהפרדס הזה והאצטבא אשר בתוכו אין בה שום קדושה כלל לא כקדושת בית הכנסת ולא כקדושת החצר של בית הכנסת מאחר שהמקום ההוא חול גמור הוא".

הרב עובדיה הדאיה, חבר בית הדין הגדול בירושלים (המאה העשרים), דייק בתשובת מהרי"ט וכתב שגם לדעת המחמירים אין האיסור לטעת עצים אלא כשמקדישים את העצים לשם קדושת בית כנסת. ממילא אין כל איסור בנטיעת עצים, כנהוג, כשאין מקדישים אותם. ולכן, אם נטעו עצים בסתם, יש לומר שנטיעתם היא על דעת המנהג, שלא להקדישם לבית כנסת.³¹

דעת מהרש"ם,³² אב"ד ברזאן (גליציה, המאה התשע עשרה – תחילת המאה העשרים), שדן בשאלה זו, היא שאיסור "לא תטע" אינו אלא במקדש, ורק אם הגויים נוהגים כך בבית תפילותיהם יש בנטיעת עצים בסמוך לבית הכנסת משום "בחוקותיהם". מסקנתו היא כי "אם אין האילנות נטועים כפי שנוטעים בבתי תפלותיהם באיזה שינוי, יש להקל".³³

הנצי"ב מוולוז'ין (ליטא, המאה התשע עשרה) נשאל אם מותר לטעת אילנות סמוך לבית הכנסת והשיב שאין בכך כל איסור, ונימוקו הוא ש"אין לנו לבדות מלבנו איסורין שלא נמצא בתלמוד, ואם היה בזה זכר לבית המקדש, היה אסור לבנות בית הכנסת של

28 ראה שו"ת עמוד אש, לר' אלעזר שטראשון, סימן כה, וארשא, תרע"ב, דף לז ע"ב; שו"ת בנין ציון (שמושקוביץ), סימן לב, ד"צ ירושלים, תשנ"ו, עמ' לה; שו"ת משנת ר' אלעזר (ברכהן), או"ח, סימן ז, וילנא, תרנ"ה, דף כב ע"ד.

29 שו"ת מהרי"ט, ח"ב, יו"ד, סימן ד, תל אביב, תשי"ט, עמ' יט.

30 ראה שו"ת אמרי דוד (הורוויץ), סימן קכד, אות ב, ד"צ ניו יורק, תשכ"ו, דף נו ע"ג.

31 שו"ת ישכיל עבדי, ח"ד, או"ח, סימן לו, ירושלים, תרצ"א, השמטות, דף צז ע"ב.

32 שו"ת מהרש"ם, ניו יורק: הוצאת גראסמאן, תשכ"ב, ח"א, סימן קכז, דף ע ע"ג; ירושלים, תשכ"ח, ח"ו, סימן ה דף ה ע"ב, וסימן ז, דף ז ע"א.

33 שם, ח"א, סימן קכז. את פסיקתו להיתר מהרש"ם מביא גם בחיבורו דעת-תורה על שו"ע או"ח, סימן קנ סעיף א. וראה, בעקבות זאת, שו"ת מחזה אברהם (שטיינברג), או"ח, סימן כט, ד"צ ניו יורק: [חש"ה], תשל"ב, דף ל ע"ג.

עצים ולעשות ספסלאות של עצים, דכל זה הוא בכלל 'לא תטע לך' ". כלפי מה שכתב השואל שיש לאסור מטעם "בלכול הדעת וטיוול", הנצי"ב כותב ש"אין זה הוראה אלא מוסר, ואין כל המקומות שווין ואין כל העניינים שווין".³⁴

תשובת הנצי"ב מצוטטת על ידי ר' שמחה במברגר (גרמניה, המחצית הראשונה של המאה העשרים),³⁵ ואף הוא כותב שאיסור "לא תטע" אינו שייך כאן. השאלה הייתה בדבר פרנס של קהילה אחת שרצה לטעת שני אילני סרק בפתח בית הכנסת, אחד מימין הפתח ואחד משמאלו. דעת המשיב היא שאין לבית הכנסת דין מקדש לכל דבר, וקדושת בית הכנסת אינה אלא מדרבנן. לדעתו, חצר בית הכנסת – אין בה קדושה כלל. גם מטעם "חוקות הגויים" אין לאסור אלא מה שאסרו חז"ל במפורש, וכדבריו של הנצי"ב.

גם הראי"ה קוק, רבה הראשי של ארץ ישראל (סוף המאה התשע עשרה – תחילת המאה העשרים), נשאל אם יש איסור בנטיעת אילנות סמוך לבית הכנסת,³⁶ והשיב כי "מסתימת הפוסקים נראה שאין בזה משום איסור". גם לדעתו "אין לנו לחדש איסור חוץ ממה שאסרה תורה, וחידוש הוא שחדשה תורה במקדש, ואין לנו ללמוד בית הכנסת מזה, לחדש איסור דרבנן שלא אמרו לנו חז"ל". ביחס לאיסור של "בחוקותיהם" הוא כותב כי "בדרכי הכבוד המוסכמים לכל אין שייך כלל 'בחוקותיהם לא תלכו' ". הוא מוכיח זאת מן המנהג לכבד ולרבוץ, וכן מן המנהג לנשק דברים שבקדושה, שגם אם עובדי עבודה-זרה נוהגים כך – אין בזה משום "בחוקותיהם לא תלכו". מסקנתו היא ש"כיון שנטיעת אילנות הוא יופי והידור מוסכם, יש לומר דלא שייך על זה כלל משום בחוקותיהם לא תלכו ואין לנו להוסיף כלל על מה שאסרה תורה".

בדומה לכך כתב גם ר' יואל אונגר מרכניץ (הונגריה, המחצית השנייה של המאה התשע עשרה).³⁷ אף הוא סבור שאין לאסור נטיעת אילנות בחצר בית הכנסת מטעם "בחוקותיהם לא תלכו", שכן אין האיסור אמור אלא ביחס לבנייה "כדרך שעושים הם מחוק דתם... על כן יש לחוש מה שמתחדשים עושים מגדל גבוה לנגד פתח בית הכנסת למען ידמה להיכלות שלהם, אבל לא כן בעניין הלזה, שאין זה מחוק דתם ולא מנהג קבוע שלהם, שבמקומות ועיירות הגדולים אין נוטעין אילנות סמוך לבית תפילתם, רק בכפרים ובעיירות הקטנים, דרויחא להו המקומות, עושין כן להדר ולפאר מקום בית תפילתם, ואילו אנחנו עם בני ישראל שמצוה עלינו לרומם ולפאר בית מקדש אלוקינו נמנע מזה עבור שגם הם מהדרים לעשות כן?".

תשובה מפורטת בסוגיה זו כתב הריא"ה הרצוג, רבה הראשי הראשון של מדינת ישראל (המאה העשרים).³⁸ בפתח דבריו הוא מביא את דברי ר' עקיבא איגר בשם ר' דוד עראמה האוסר, כנוזכר לעיל, ומדגיש כי "מחוץ למקור זה, לא נמצא זכר לדבר בשלחן ערוך ונושאי כליו, ועד כמה שאני יודע בשום אחד מהראשונים ז"ל". הרב הרצוג מייחס

34 שו"ת משיב דבר, ח"ב, סוף סימן יד. וראה מה שמובא בהקשר זה על ידי הרב צבי שטר, ארץ הצבי, סימן יב, ירושלים, תשנ"ג, עמ' צד.

35 שו"ת זכר שמחה, סימן רלז, פרנקפורט דמיין, תרפ"ה, עמ' 256.

36 שו"ת אורח משפט, סימן לז, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ט, עמ' נא.

37 שו"ת ריב"א, ח"ב, סימן קג, בודפשט, תרפ"ד, דף קכב ע"א.

38 שו"ת היכל יצחק, או"ח, סימן י, ירושלים: [חש"ה], תשל"ב, דף יח ע"א. מובאת, בקיצור, בספר שערי הלכה, הרב ז"ד סלונים, [ח"א], סימן עז, ירושלים, תשל"ח, עמ' נב.

חשיבות לעובדה כי גם "החפץ חיים ז"ל שראה בוודאי את הגהת ר' עקיבא איגר... אינו מזכיר דבר זה". בהמשך דבריו הרב הרצוג מוכיח שאיסור "לא תטע" אינו חל בבית כנסת, ובאשר לאיסור "בחוקותיהם" – "הרי אינם נוטעים אלא לשם נוי וליופי כדרך שהם נוטעים לפני פתחי הבתים הגדולים, וכל שאינו אלא לנוי וליופי לא מסתבר לכאורה לאסור, דהרי הרבה דברים יש שהם עושים לנוי ולא מצינו מי שאסרם, וכגון חלונות עגולים שעושים לנוי, ואנו להבדיל אלפי הבדלות עושים גם כן בבתי כנסיות שלנו ולא ערער אדם מעולם".

באשר למנהגי הגויים בזמן הזה, הרב הרצוג כותב: "הרי שעכשיו אין כוונתם לא שיחקבצו העם ולא לשם עבודה אלא לשם נוי... או מנימוקי בריאות שהצל יפה לאויר, ואין בזה משום 'בחוקותיהם לא תלכו', ועוד שבאמת אינם מדקדקים בכך, ויש הרבה בתי פולחן שלהם, אפילו של הנוצרים, שאין אצלם אילנות, ואין צריך לומר של המושלימים, שהם רובא דרובא של יושבי הארצות הללו, שאין זה שכיח אצלם כלל".

מסקנתו של הרב הרצוג היא "שמכל הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל לא אישתמיט אף אחד לאסור דבר זה, חוץ מרבינו דוד עראמה ז"ל, והוא לא אמר אלא מדרבנן, ומהגאון ר' עקיבא איגר אין ראיה שהוא סובר כך להלכה, שלא הביא דבר זה רק בגדר ידיעה בעלמא. הואיל וכך, נראה ברור שאין זה משום 'בחוקותיהם לא תלכו', גם אליבא דעה זו, כי אינו אומר אלא שאסור מדרבנן... ואפילו אם נניח שיחיד נגד כל הפוסקים הוא גם כן ספיקא דפלוגתא, הרי גם ספיקא דרבנן אפשר להקל, ובפרט שבמרבית בנטיעת אילנות בארץ ישראל, אפילו באילני סרק, הרי זה משובח, שיש בזה משום תיקון האויר והבראתו... ונמצא שיש בזה משום לתא דישוב ארץ ישראל, שארצנו הקדושה שממה כ"כ מאות בשנים נתקלקל אוירה הצח והמבריא על-ידי השמדת האילנות...". לפיכך דעתו היא שאין טעם לאסור, וגם מי שירצה להחמיר – הרי זה דוקא לפני פתח בית הכנסת ממש, אבל אין כל מניעה מלטעת עצים בחצר או ברחבה של בית הכנסת. אף על פי כן, הואיל והביא ר' עקיבא איגר את דעתו של הר"ד עראמה, לא התיר אלא בתנאי שיסכים עמו השואל (הרב יעקב לנדא מבני ברק), ועוד רב מפורסם לבעל הוראה.

עד כאן ביחס לנטיעת עצים לכתחילה בסמוך לבית הכנסת. פשוט הוא שלגישה המקילה בוודאי שאין לעקור עצים קיימים, ואף יש בכך איסור "בל תשחית" כשמדובר בעצי פרי.

לפני ר' יעקב עטלינגר (גרמניה, המאה התשע עשרה) נשאלה השאלה האם מותר לקצוץ אילן שעושה פירות שהיה נטוע זה מכבר על פתח בית הכנסת.³⁹ בתשובתו הוא כותב: "לא מצאתי סמך ורמיזה בפוסקים שיהיה איסור לנטוע אילן על פתח בית הכנסת". על ההשוואה בין קדושת בית כנסת לבין קדושת הר הבית הוא אומר שגם בהר הבית אין האיסור אלא בהר הבית עצמו, אבל לא לפני שערי הר הבית. ועוד, שאפילו במקדש נראה לו לומר ש"מכל מקום מה שהיה נטוע כבר בעת שנתקדשו הר הבית והעזרות, או מה שעלה מאליו אחר שנתקדש, אין איסור לקיימו", ולכן גם אם היה מקום לדמות – אין כאן איסור לקיים אילן זה שכבר נטוע ועומד קודם שנעשה מקומו חצר

בית הכנסת". לכן כתב, למסקנה, שאין להקל ולקצצו, ואפילו על ידי נכרים. הרב יהודה ליב צירלסון (קשינב, בסרביה, סוף המאה התשע עשרה – המחצית הראשונה של המאה העשרים) נשאל אם יש לעקור אילני סרק שכבר ניטעו בחצר בית המדרש.⁴⁰ בתשובתו הוא כותב שאיסור נטיעת אילנות אינו אלא במקדש, ועל המובא בהגהות ר' עקיבא איגר לאיסור הוא כותב כי "בוודאי אין זה אלא חומרא בעלמא לענין לכתחילה, אבל לגבי דיעבד: לעקור נטוע מכבר, כזאת לא יעלה על הדעת". מסקנת דבריו היא שאין לעקור את האילנות "הן מצד הדין והן מצד שלא לעשות מילתא דתמיהא בעיני העולם, וגם כדי שלא לגרום תרעומיות עם מחלוקת העלולות, ר"ל, בענייני הצבור כאלה".⁴¹

ביחס לעצי מאכל כתב הרב אליעזר כהן (ישראל, המחצית השנייה של המאה העשרים) שכל שכן שאסור לעקור אותם, ודעתו היא שגם לכתחילה אין כל איסור לטעת פרחים ועצים בחצר בית הכנסת.⁴²

בימינו דן בסוגיה זו הרב זלמן דרוק, רב בית הכנסת הגדול בירושלים (המחצית השנייה של המאה העשרים), ולאחר שהביא את הדעות השונות מסקנתו היא כי "לכתחילה בודאי יש לחשוש מלנטוע אילנות סמוך לפתח בית הכנסת, ובדיעבד אם כבר ניטעו אין צורך לעקורם. ואם ניטעו לפני שנבנה בית הכנסת גם אין איסור בזה לקיימם".⁴³

ד. הנחת עציץ שאינו נקוב בתוך בית הכנסת

שאלה קרובה לענייננו, בדבר "המנהג לשים בבית הכנסת במועדים ובחופות נטיעות ואילנות נטועים בעציצים שאינם נקובים, סמוך להיכל ולבימה", אם אין איסור בזה משום "לא תטע לך", נשאלה לפני הרב יעקב משה טולידאנו.⁴⁴

בפתח דבריו המשיב מביא מדברי האוסרים והמתירים נטיעת עצים בקרקע בסמוך לבית הכנסת. בין השאר הוא מביא את תשובת מהרי"ט הנזכרת לעיל, שבה לא הזכיר שום איסור בנדון, והוא מוסיף על כך עדות משלו, על "כמה בתי כנסיות בעיר צפת ת"ו שסמוך לפתחם נטוע אילנות, ולא היה מי שפוצה פה על זה". לעניין נתינת עציץ שאינו נקוב בבית הכנסת הוא סבור שגם לדעת האוסרים נטיעת עצים, כאמור, אין שום איסור בכך, "ואפילו בבית המקדש ובעזרה אפשר שהיה מותר בזה". הטעם לכך הוא שבדרך כלל דינו של עציץ שאינו נקוב כתלוש, וגם אם היה מקום לאסור במקדש – מכל מקום בבית הכנסת אין לאסור, ואין לערער על המנהג הנזכר "כיון דעיקר האיסור אפילו באילן לא ברור, ואם תמצי לומר דאסור, היינו לנטוע אותו מחדש, אבל כשהוא נטוע אין איסור לקיימו... ואם תמצי לומר דגם לקיימו אסור, זהו באילן שבקרקע, ולא בעציץ שאינו

40 שו"ת מערכי לב, סימן ח, קשינב, תרצ"ב, עמ' כה. תשובתו מובאת גם בספרו של השואל, ר' אלטר שפירא (לעיל, הערה 12).

41 ראה הערה על דבריו בשו"ת אהל משה, לר' משה יונה צוויג, ח"א, סימן לב, אות ד, ירושלים: [חש"ה], תש"ט, עמ' עד.

42 שו"ת שיח כהן, ח"א, סימן יא, ירושלים: [חש"ה], תשל"ג, עמ' יג.

43 מקדש מעט – הלכות בית הכנסת, ירושלים: הוצאת ח' וגשל, תשמ"ו, סימן ד.

44 שו"ת ים הגדול, או"ח, סימן י, קהיר, תרצ"א, דף יז ע"א.

נקוב, ובפרט דלא מכניסים אותו בקבע להישאר בבית הכנסת תמיד, אלא לזמן מה ואחר כך מוציאים אותו".⁴⁵

מטעם זה, שכל שאינו מחובר לקרקע אין בו כל איסור, נפסק – לצד נימוקים אחרים – שאין כל דופי במנהג להעמיד בבית הכנסת בחג השבועות "ענפים ואילנות קטנות".⁴⁶

ה. נטיעת עצים בתוך שטח בית הכנסת

כל האמור לעיל מתייחס לנטיעת עצים בחצר בית הכנסת או בשטח הסמוך לו. ביחס לשאלה האם מותר לטעת עצים בשטח בית הכנסת עצמו, כשחרב, לפנינו תשובת הרב עובדיה יוסף בעניין רעיון נטיעתו של גן ציבורי בשטח חורבת ר' יהודה החסיד שבעיר העתיקה בירושלים. לאחר שהוא מציין לדברי המקילים ביחס לנטיעת עצים בחצר בית הכנסת, הוא כותב: "אמנם בנידון שלנו, שנטיעת גן ציבורי נעשית במקום בית הכנסת של חורבת ר' יהודה החסיד, בוודאי שהדבר אסור בהחלט, וכמו שציטט כבודו לנכון דברי השלחן ערוך סימן קנא [סעיף י], שאף על פי שחרכו – בקדושתן הן עומדים".⁴⁷

נספח: תשובת ר' יהושע העשיל מרגליות מכ"י

לדעתם של המתירים, ברצוני לצרף את תשובתו של ר' יהושע העשיל מרגליות, שהיה רב ברחובות בשנותיה הראשונות.⁴⁸ תשובה זו, שטרם התפרסמה, נתגלתה לי לאחרונה

45 יש להדגיש שדברי המשיב אמורים ביחס לעציץ שאינו נקוב, שדינו כתלוש; הכלל בעציץ נקוב הוא שהרי הוא כארץ, ראה לדוגמה: רמב"ם הלכות תרומות פ"ה ה"ו. על עצים שלא היו מחוברים לקרקע אלא היו קבועים בכותל המקדש, ראה ענפי ארז, הרב אליעזר סילבער, ח"א, ערך "ארזים במקדש", ניו יורק, תש"ך, עמ' 316.

46 אהל אברהם, לר' אברהם הכהן קארפעלעס, מונקאטש, תרנ"ט, סימן ט. באשר לחשש של "חוקות הגויים", ראה מקדש מעט (לעיל, הערה 43), עמ' יח: "וכן כתבו האחרונים לעניין אילנות בבית הכנסת בחג השבועות שמובא ב'חיי אדם' בשם הגר"א שמנע מנהג זה בגלל הלאו של 'בחוקותיהם לא תלכו', והאחרונים שהמליצו בעד המנהג כתבו שאין בזה משום דרכי האמורי, דכל שעושין משום כבוד אין בזה משום חוקות העמים".

47 תשובה לשאלה שהופנתה אליו על ידי דוב רוזן, התפרסמה בתחומין, י (תשמ"ט), עמ' 133–134.

48 באיגרת שכתב הראי"ה קוק, מיום כ"ז סיון תרפ"א, אל ועד המושבה רחובות, בעניין שחיטת התימנים, נזכר הרב מרגליות כמרא דאתרא של המושבה. באיגרת אחרת, מיום י"ז אדר שני תרפ"ט, שנכתבה אף היא לוועד המושבה רחובות, בעקבות מינויו של הרב צבי הירש שטיינמן לרב המושבה, כותב הרב קוק, בין היתר, כי "אני מחוייב להעיר שלכתחילה הותנה הדבר בעת קבלתו של רצ"ה שליט"א, שלא יקופח הרב הגאון הישיש ר' העשל מרגליות שליט"א מחזקת התמיכה בתור שכירות על עבודתו משך שנים רבות בהוראת או"ה בעדתו". שתי האיגרות שמורות בארכיון "בית הרב" בירושלים. תודתי לגב' שושנה רייך, שהואילה להמציא לי תצלומי האיגרות. הרב מרגליות חתום כרב ברחובות על כרוז של רבני ארץ ישראל בעניין חומר איסור משחק הכדורגל בשבת וביום טוב, מחודש אדר"ש תרפ"ז, ראה כרוזי ראי"ה (בעריכת יוחנן ישמח), ירושלים, תש"ס, עמ' 80. מכתב שלו אל הרב אברהם יעקב אורלנסקי, רבה של זכרון יעקב, בדבר מקור הביטוי "קבר" (בהקשר של דיני נידה), פורסם בספר זכרון יקותיאל,

בתוך ארכיונו של הרב יונה דוב בלומברג – שאליו מופנית התשובה – השמור בארכיון הציוני המרכזי בירושלים.

הרב יהושע העשיל מרגליות נולד בשנת תר"ד ושימש ברכנות בווישנובה.⁴⁹ בשנת תרמ"ח פירסם בוילנא את "קונטרס קול התור נשמע בארצנו – לברר וללבן שאלת אחב"י האכרים והכורמים באדמת הקודש של שנת השמיטה הבאה עלינו לטובה".⁵⁰ עלה לארץ בשנת תרנ"ד, התיישב ברחובות, שנוסדה ארבע שנים קודם לכן, ושימש בה ברכנות. נפטר ביום ז' תמוז תרצ"ח.

הרב יונה דוב בלומברג נולד בשנת תר"י. היה תלמיד חכם מן השורה הראשונה, אבל לא שימש ברכנות. התגורר בדווינסק ושם חיבר את ספרו "קונטרס מצות ישיבת ארץ-ישראל" (וילנא, תרנ"ח). מראשוני "חובבי ציון" ו"המזרחי". עלה לארץ בשנת תרס"ט והתגורר ברחובות – מקום מגוריו של מחותנו, ר' אהרן אייזנברג, גואל אדמות רחובות ומייסד המושבה. התגורר גם ביפו. נפטר ביום ט"ו סיוון תרצ"א.⁵¹

התשובה שלפנינו, שאינה נושאת תאריך, היא ככל הנראה מן התקופה שבה התגורר הרי"ד בלומברג ברחובות, והיא מתייחסת לנטיעת עצים סביב בית הכנסת בפתח תקוה, אם המושבות.

וזה לשון התשובה:⁵²

כבוד ידידנו הרב וכו' רי"ד בלומבערג נ"י שלום וברכה עד עולם.

על דבר ויכוח עם הכותב מפתח תקוה שעירער בנטיעת אילנות סביב למקדש מעט זו בתי כנסת של פ"ת, וספר לי כת"ר שדעתו לדחות להמערער, מהיש מפרשים שכתב הרד"ק בישעי' על שער שלכת שהיה בבית המקדש, ושם היו נטועים אלה ואלון.⁵³

לזכר הרב יקותיאל עזריאלי, זכרון יעקב, תשנ"ה, כרך א, עמ' רמ.

49 ראה י' גליס, אנציקלופדיה לתולדות חכמי ארץ ישראל, ח"ב, ירושלים: המכון לחקר ירושלים ומוסד הרב קוק, תשל"ז, ערכו, עמ' לט.

50 לדעת הרבנים בנדון זה ראה: קובץ היתר תרמ"ט (בעריכת שלמה שטרנברג), ירושלים: המכון למורשת ישראל, תשמ"ו.

51 על הרי"ד בלומברג וחיבורו, ראה ערכו באנציקלופדיה של הציונות הדתית (בעריכת יצחק רפאל), ח"א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ח, עמ' 300–303; ד' תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובניו, תל אביב: הוצאת ספרית ראשונים, [חש"ד], כרך ג, עמ' 1205. וראה מאמרי: "גאולה תתנו לארץ" – למרכזיותו של רעיון גאולת הארץ בציונות הדתית, סיני, קכט–קל (תשס"ב), סא, עמ' עז; "קונטרס מצות ישיבת ארץ ישראל" – השגות הרב ליב נח באס ותשובות הרי"ד בלומברג, סיני, קלב (תשס"ג), עמ' נב–צב.

52 מתפרסמת בזה לראשונה על פי כ"י הארכיון הציוני המרכזי בירושלים, A/505/27. תודתי לארכיון הציוני על מתן האישור לפרסם תשובה זו.

53 פירוש רד"ק לישעיהו ו:יג: "ויש מפרשים 'בשלכת': שם שער שהיה בבית המקדש, וזה זכר בדברי הימים [א, כו:טז] עד שער שלכת, ושם היו נטועים אלה ואלון, ואמר המשל בהם". לפסוקים אחרים במקרא שמהם ניתן להסיק על היתר קיומם של עצים במקדש (יהושע כד:כו ונחמיה ח:טז), ראה תשובת הריא"ה הרצוג בשו"ת היכל יצחק (לעיל, הערה 38), או"ח, סימן י.

הנני בעצתי לכת"ר כעצת מהר"ם פדווא לרמ"א בשו"ת רמ"א סימן מח, להספיק בדברים קצרים כי בדברים נותנים לו כנגדו מקום להשיב. כן אנן בדידן, מלבד שיכול להשיב לו מה מקום למעבד עובדא כיש מפרשים של הרד"ק נגד סתם ספרי (דברים, שופטים, פיסקא קמא), ורש"י בחומש⁵⁴ הביאו בלא חולק, גם ראב"ד, בהלכות עכו"ם (פ"ו ה"י), נדחק על אצטבאות של הר הבית שהיה על מנת לסלקן, ואז הקוראים יתנו הצדק להמערער נגד כת"ר.

וזולת זה, כי אף אם לא היה ניסתר מספרי, אין ראוי משם מב' טעמים: א'. אולי שער השלכת הוא מהר הבית להעיר, כי בבית שני נמצא במשנה מדות (א:ג) חמשה שערים להר הבית. ואף שבמשנה שם אחר להם, כמו טדי וחולדה, יכול להיות שבבית ראשון שם אחר היה לו ושלכת שמו, וקרוב הוא לשמוע שהוא השער שנקרא בבית שני טדי, כי במשנה ג' תנן: טדי מן הצפון ולא היה משמש כלום, כי רוב העיר היה בדרום ולא היו נכנסים הרבה דרך שער זה, ונטעו שם אלה ואלון עד השער, והעלים שהיו מושלכים על הקרקע היו ניכרים תמיד כי לא היו נדרסים ברגל אדם מחמת מיעוט ההולכים, ועל זה נקרא שלכת, אבל האילנות היו נטועים חוץ להר הבית בהדרך שהולכים מהעיר להשער שרק מקום קדושת חומה של עיר.

וגם זאת קשה לי טובא. הא בפירוש שנינו במס' אבות דר' נתן פ' ל"ה: אין נוטעים נטיעות בירושלים. ואם דברי היש מפרשים אמת, מוכרחים לומר שלא היה בנטיעות אילו תפיסת אדם, רק נתגלגלו ברגליים גרעיני אלה ואלון ועלו מאליהן ולא נטע אדם מעולם, כמו דאיתא בע"ז דף מ"ו, באילן שעלה מאליו. ועוד יש לומר, שנכרים נטעו אותן, כמו דמשני הש"ס בר"ה כ"ד על דמות לבנה שהיה לר"ג, הא כתיב לא תעשון דמות שמש המשמשין לפני במוקד, ומשני הש"ס: אחרים עשו לו. ואף דאמירה לנכרי שבות, כתבו תוס':⁵⁵ במקום מצוה שרי. וכאן נמי מקום מצוה, לפאר ולרומם הדרך לבית אלוקינו, כי הניצנים נתנו ריח, ועל כל פנים אין ראיה מהיש מפרשים להתיר לאו מפורש בתורה.

ולכן יניח מר מזה ויכתוב לו רק כי לא דמי מקדש מעט למקדש ממש, והראיה מרמיקה ומנעלים, שאסור בבהמ"ק, ובהכ"נ שרי מקום דמקדש מעט מקרי, אבל מקדש סתמא לא איקרי.⁵⁶ וכה"ג אמרינן בדוכתא טובא בש"ס, והראשונה בברכות ל"ה: כרם זית איקרי כרם, סתמא לא איקרי. וראיה גדולה מסוכה (בבלי סוכה נא ע"ב), בבהכ"נ של אלכסנדרי, שהברייתא הביא: בימה של עץ היה בה, ולא פריך הש"ס: ומי שרי, כמו שפריך בתמיד, או כמו שהקשה הראב"ד (הלכות עכו"ם פ"ו ה"י) על בימה של עץ של קריאת הקהל. וע"כ דאין ללמוד זו מזו, דמקדש מעט איקרי, אבל מקדש סתמא לא איקרי.

ועתה ידידי, כל מה שכתבנו עד כאן הוא רק לקיים אמרם ז"ל: כל פטפוטי בישין

54 רש"י לדברים טז: כא. ביחס לפסיקה כסתם הספרי, ראה מנחת חינוך, מצוה תצב, ותשובת הרב הרצוג הנ"ל, סעיף א. באשר לפירוש רש"י, ראה מה שכתב הרב הרצוג, שם: "כי הם [=רש"י והרמב"ן] לא כתבו אלא בדרך פירוש ולא להלכה למעשה".

55 בבלי ראש השנה כד ע"ב, תד"ה שאני.

56 ראה בבלי ברכות סג ע"א; רמב"ם הלכות תפילה פ"א ה"י.

ופטפוטי דאורייתא טבין (ירושלמי ברכות ט, ה, יד ע"ד). אבל העיקר, שכל דברי המערער בפ"ת בטלין ומבוטלין. אף אם נימא דמקדש מעט שוה למקדש ממש, הוא רק לנטוע אילן תוכו ממש בבהכ"נ. והיכי משכחת לה, כגון עציץ נקוב כדרך בתי השרים ועשירים דבבהמ"ק אסור, כמובא להדי' בס' מוצל מאש⁵⁷ וס' מנחת חינוך (מצוה תצב), ואם נימא דמקדש מעט שוה למקדש סתם, וגם במקדש מעט שזו בהכ"נ אסור, אבל לפי הראיה מסוכה הנ"ל גם זאת מותר. ואין מגלין אלא לצנועין, משום המתחדשין הלומדים להתיר איסור חדש מן היותר ישן, אבל לדינא מותר בלא פיקפוק אפילו תוך הכנסת ממש, אבל חוץ לכותלי הכנסת כמו בפתח תקוה אין שום סרח קדושה, אפילו דבר ביזיון מותר, שהוא חול גמור, ומכל שכן לנטוע אילנות לפאר את בית אלוקינו שהוא מצוה. וכן מפורש במהרי"ט⁵⁸ הביאו המג"א סימן קנד סק"א, וזה לשונו: גן ופרדס ואיצטבא שפתוח לבהכ"נ אין בה קדושה, עכ"ל. ופוק חזי מה עמא דבר, שמעמידין אפילו בית הכסא בחצר הכנסת, ולית מאן דחש לה. וטוב להמערער השתיקה מהדיבור, ודינו... ידידו החותם בשלום וברכה וכשרות הפסח,

יהושע העשיל מרגליות

57 מוצל מאש השלם, הרב יעקב אלפנדרי, ירושלים: מהדורת נ"ח סופר, תשנ"ח, ח"א, סימן נא, עמ' נו (ראה גם במפתחות והערות, עמ' קיט).

58 שו"ת מהרי"ט, ח"ב, יו"ד, סימן ד. ראה לעיל, סמוך להערה 29.

לתולדות ה"יד" המורה באצבע בספר העברי ובמנהגי קריאת התורה

סיני תוראן

"בעת אשר האצבע מצביעה לעבר הירח, השוטה מסתכל על האצבע", אומר פתגם בודהי קדום.¹ הבחנות דומות בין הסתכלות "על" לבין הסתכלות "לעבר" או "מעבר" – אם תרצה: בין סימן למסומן – וגם לקח דומה, משתקפים בדרשת התנאים בקשר להרמת ידו של משה במלחמת עמלק (שמות יז:יא).² מכל מקום, המאמר שלפנינו מעיין ומתמקד דווקא באצבע הרומזת, כמוטיב חזותי ואמנותי. סימן זה מוכר לנו (בצורת יד קטנה הפושטת את האצבע) לא רק מתולדות תרבות הכתיבה והקריאה העברית, אלא גם משימושו המחודש במחשב. בפרק הראשון של המאמר אשרטט את גלגולי סימן זה בספר העברי,³ על פי מדגם מצומצם, עם הבחנות ראשוניות על דרכי שימושו. בשאר

1 הפתגם, בניסוח זה, הופיע על קירות פריס כגרפיטי במרד הסטודנטים בשנת 1968. הפתגם זכה לפופולריות בעולם המערבי בעקבות פרסומם של ליקוטים של כתובות אלו, מבלי להצביע על מקורותיו; ראה, למשל, Oliver Bernard, *Finger Points at the Moon: Inscriptions from Paris, May 1968*, [s.l.]: Tuba Press, 1989. קלמאר, המזרחנית, שהפנתה אותי למקור קדום אחד: D. T. Suzuki, *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 169. פתגם דומה מג'מאיקה: H. L. Mencken, *A New Dictionary of Quotations*, New York: A. A. Knopf, 1942, p. 400.

2 על ידיו של משה במלחמת עמלק, ועל נסים נוספים, ראה משנה ראש השנה ג:ח; מכילתא, מסכתא דעמלק, בשלח, פרשה א, מהד' הורוביץ, עמ' 179–180; מ' כהנא, המכילתות לפרשת עמלק, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 258. עיין גם תהלים ח:ד; מדרש תהלים ח:ו; S. Pines and W. Z. Harvey, "To Behold the Stars and the Heavenly Bodies", *Immanuel*, 20 (1986), pp. 33–37.

3 על סימנים "פרי-טקסטואליים" אחרים ועל חשיבותם למחקר, ראה באופן כללי: מ' בית-אריה, "תולדות הפקתם של כתבי-יד עבריים בימי-הביניים – קדמה או נסיגה?", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שמיני, חוברת 12 (תש"ס), עמ' 228–229; "הפלאוגרפיה של קטעי הגניזה הספרותית", תעודה א (תש"ס), עמ' 198–199. עם זאת, רק מספר מועט של תיאורי כתבי-יד מפורטים מתייחסים לסימנים אלה, ראה דוגמאות: M. Beit-Arié, *The Makings of the Medieval Hebrew Book, Studies in Palaeography and*

פרקיו המאמר עוסק בתולדות מנהגים אחדים הקשורים לקריאת התורה, ובתולדות החפץ המשמש לקורא בתורה ונקרא כיום "יד" ברוב עם ישראל. בפרק השני אציע את הבעיות שטרם נפתרו בקשר לנושא זה, ואביא מקורות השופכים אור על ראשיתו של השימוש בחפץ המדובר. הפרק השלישי בא להטיל ספק בנכונות הבנת המקור ההלכתי הקדום ביותר לכאורה, שכל דיון בתולדות ה"יד" המשמשת בקריאת התורה מבוסס עליו עד היום. בפרק הרביעי אציע הצעות שונות בנוגע לתולדות מנהגי קריאת התורה הקשורים ל"יד", ביניהן על הזיקה בין הסימן הגרפי של ה"יד" הפושטת את האצבע לבין עיצובו האמנותי של החפץ שמסתייעים בו בקריאת התורה. אותו פרק דן גם ברקע האמנותי והפולקלורי של המוטיב "יד" ובמשמעותו במנהגים הנזכרים.

א

סימן היד הקטנה עם "אצבע פשוטה" נמצא בשימוש בדפוסים עד היום, ומוכר לקורא מדפוסים עמודי התווך של כל הספרות הרבנית כולה: הם נמצאים למכביר בדפוסים השלחן ערוך, בדפוס וילנא של התלמוד הבבלי, ב"ערוך השלם" ועוד. מדפיסי הספר העברי השתמשו בו מן המאה הט"ז.⁴ נביא כאן דוגמאות בסדר כרונולוגי, יחד עם התייחסויות מתוך הספרים עצמם לדרך שמשמשים בסימן. ראוי לשים לב למגוון השימושים בסימן:

(א) ספר הדקדוק (באזל, רפ"ה), הכולל את ספר הבחור של ר' אליהו בן אשר הלוי אשכנזי, המכונה "אליה הבחור" (נפטר בשנת ש"ח), עם תרגום לטיני בידי המדקדק סבסטיאן מינסטר, בצירוף מאמרים נוספים ממינסטר על לשון המקרא⁵ (איור 1). אופן השימוש בסימן מוגדר בהקדמה לספר הבחור (עמ' d4) במילים אלו: "וזה לך האות בכל מקום שאבאר ואחדש איזה דבר מלבי תמצא תבנית יד נוגעת על שפתו מבחוץ מראה באצבע לאמור בזה ראה וחדש יחדש לך דבר מה..." (וגם ליד מילים אלו תמונת היד הקטנה מופיעה בגיליון).

(ב) שו"ת דוד הכהן מקרפו (קושטא, אליעזר בן גרשום שונצינו, רצ"ז).⁶ המביא לבית הדפוס, ר' דוד ויטל (חתנו של המחבר), כותב מעבר לשער: "ולהיות כי מרוב פלפולו היה מאריך בכל תשובה לכן ראיתי לתת סימן לדבר... וקראתי לכל תשובה מהם בית ולכל פרט ממנה חדר ובכל מקום אשר שם החדר כתבתי מבחוץ יד מורה באצבע החדר ההוא עם הסימן מהו א' או ב' או ג'..."

Codicology, Jerusalem: Magnes Press, 1993, pp. 160–167 (להלן אפנה לספר זה בקיצור: "הספר העברי"), וראה גם את פרסומיהם של א' ריכטר, י' גולדין, ד' גולינקין, ל"מ ברת ומ' כהנא שצינתי במאמרי "פרקי מבוא לתולדות הפיסוק העברי", תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 486–487, הערות 170, 173.

4 עד כה לא מצאתי דוגמה לשימוש בסימן זה בדפוס-ערש העבריים.

5 *Grammatica Hebraica absolutissima Eliae Levitae Germani [...]* Sebastian Münster, *Institutio elementaria in Hebraicam linguam*, Basel, 1525

6 כותרתו: "זה ספר תשובות הגאון..."; דפוס צילום (עם מבוא מאת מ' בניהו): ירושלים, תשמ"ח.

(ג) אליה בחור (ראה עליו לעיל, [א]), מסורת המסורת (ויניציאה, רצ"ח). לפני ההקדמה כתוב: "...בכל מקום שאחדש בספרי זה איזה דבר חדש וכלל גדול אשר לא קדמני בו אדם תמצא תבנית יד נוגעת על שפתו בגליון מראה באצבע..." – ומילים אלו כמעט חוזרות על אלו שהבאנו לעיל מספרו של המחבר הנדפס בבאזל, ראה לעיל, (א).
(ד) אליה בחור, ספר טוב טעם (ויניציאה, רצ"ח). השימוש בסימון אינו מתואר בספר ואינו ברור.

(ה) שלמה ן' מלך, מכלל יופי (קושטא, ש"ט).⁷

(ו) רמב"ם, משנה תורה (ויניציאה, בראגדין, ש"י–ש"א). סימני ה"יד" מצביעים על המקומות בטקסט שעליהם מוסבות הגהותיו של מהר"ם מפדואה בגליון (והן ארוכות למדי בדרך כלל). מעבר לשער כתוב: "בכל מקום שמצאנו שם מילתא דתמוה כתבנו בהעתק אשר ממנו נדפס בגליון בחוץ מה שנראה לנו ולסימן שמאתנו יצא כתבנו שם אמר המגיה והצבנו עליו יד פושטת אצבעה ורומזת על המקום אשר שב אליו".⁸
(ז) ספר דניאל, אין טויטש... (באזל, 1557). יד עם אצבע פשוטה מצביעה על שמות המדפיסים, מימין ומשמאל.⁹

(ח) זהר (קרימונה, ש"ח–ש"כ).¹⁰ תיאור השימוש בסימן ה"יד" דומה לאלו שבספרי ר' אליה בחור שהובאו לעיל (א, ג): "...גם לפעמים צירת [!] יד מראה באצבע באיזה בית מאיזה מאמר לומר ראה זה דבר חדש הוא..."¹¹.

(ט) במדרש תנחומא, מהד' עזרה מפאנו (רבו של הרמ"ע מפאנו; מנטובה, שכ"ג) מצוי הסימן 28 פעמים לסמן את ההוספות של המהדיר: "...אנן מהכא מתנינן לה הציבי לך ציונים עשו ציונים לתורה וכו'. על כן אסמן אציין כל מאמר שלם אשר נתוסף בו על הראשונים... כל מקום אשר תראו בגליון יד פושטת שם תמצאו את אשר כבר אמרתי תוספות ויתורי על הראשונים..."¹².

(י) מחבר הפירוש "חלקת מחוקק" לשלחן ערוך, אבן העזר, והפירוש "מאירת עינים"

7 ראה: א' יערי, הדפוס העברי בקושטא, ירושלים: מאגנס, תשכ"ז, עמ' 105.

8 ניסוח זה מהדהד בדברי המהדירים החריפים (מעבר לשער) במהדורת יושטיניאן המתחרה, שיצא לאור באותו זמן: "...ואמנם לפי שאחרים קפצו וימהרו להדפיסו באופן בלתי שלם בהיותם מתאווים למצוא בו ממון רב הוכרח אדונינו להדפיסו קודם זמנו ולדחוק השעה גם כי רבים מהחכמים אשר באלו הגלילות הרהיבוהו פתוהו בנועם אמריהם להדפיס עוד הספר הנפלא הזה אשר לא יכלו להתאפק על רב אחד מרבני פדואה אשר רצה לעמוד במקום גדולים ולהניח יד פושטת על הספר הנורא הזה ושמו השתדלותם כדי שבני אדם לא יוכרחו לקנות הספר ההוא לאפס זולתו. והתנדבו להמציא לו ספרים מוגהים מוכתרים בחידושי יקרים ובפרט העירו לבבו לסמן מראה מקו' הדינין בטור ובסמ"ג איפה הם חונים..."

9 ראה תעתיק ומהדורת פקסימיליה: hrsg. W.-O. Dreessen, H.-J. Müller, Göppingen: Kümmerle, 1978.

10 ראה: מאיר בניהו, הדפוס העברי בקרימונה, ירושלים: מכון בן-צבי ומוסד הרב קוק, תשל"א, עמ' 121 ואילך.

11 הקדמה. לא ברור מה נחשב ל"חדש" בעיני המהדירים; לא ידועה לי שום הבהרה על דרך השימוש בסימן. השווה בניהו (לעיל, הערה 10), עמ' 33.

12 בשער.

לשלחן ערוך, חושן משפט (שניהם נדפסו בקראקא, ת"ל) משתמש בסימן ה"יד" לסמן את המקומות שבהם הוא חולק על פוסקים קודמים בפירוש הדברים או בפסיקה, וגם להצביע על "חידושיו". ראה בהקדמתו ל"מאירת עיניים".¹³ סימן זה היה בשימוש בדפוס ספרים לועזיים קדומים,¹⁴ ואומץ על ידי מדפיסיהם מתרבות הכתיבה הכללית של ימי הביניים;¹⁵ הוא נקרא "יד קטנה" (manicula) בפליאוגרפיה הכללית,¹⁶ ונקרא index, digit וכדומה במונחי מלאכת הדפוס.¹⁷ הסימן

13 סימן ה"יד" היה בשימוש בדפוסים גם במאות הבאות, אלא שקם לו מתחרה, במאה הי"ז במיוחד: סימן הכוכב, והייתה חפיפה בין שימושיהם. הכוכב מסמן דעה מקובלת כהלכה, למשל במשניות בעריכת ר' מנשה בן ישראל (אמשרדס, ת"ד, נדפס אצל אליהו אבוהב), ובמשניות שנדפסו בויניציאה, תט"ו, אצל ברגדיני. בשלחן ערוך עם "באר הגולה" של ר' משה רבקה (אמשרדס, תכ"א ואילך) הכוכב מסמן "חידוש" בחלק "חושן משפט"; ראה באחרית דברי בעל באר הגולה, המובאים גם ב"שלחן ערוך השלם", כרך א, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ד, עמ' 44. גם ה"יד המראה באצבע" משמשת שם בתפקיד דומה בכל הספר, ראה למשל בחלק "אורח חיים" של מהדורת אמשרדס הנזכרת, יז ע"ב, לד ע"א, נג ע"ב, נז ע"ב, סב ע"ב, סח ע"ב, פא ע"ב, וראה "שלחן ערוך השלם" שם, עמ' 40.

14 (1) Aristoteles, *Copulata ... in veterem artem Aristotelis ... cum textu*, Cöln: Heinrich Quentell, 1490; *Veröffentlichungen der Gesellschaft für Typenkunde des XV. Jahrhunderts*, Vol. V, Leipzig: R. Haupt, 1911, Tafel 333. (2) *Statuta provincialia et synodalia ecclesiae Coloniensis*, Cöln: Johann Koelhoff, 1492; *Veröffentlichungen...* Vol. II, Leipzig: R. Haupt, 1908, Tafel 133

15 (א) Boethius, *De consolatione philosophiae*; כ"י וטיקן, lat. 3363, הועתק במאה הט"ל לס"ה. ראה: M. Parkes, *Pause and Effect: An Introduction to the History of Punctuation in the West*, Aldershot: Scolar Press, 1992, Pl. 71, p. 290. (ב) Ekkehard of Aura, *Chronicon universale*; כ"י ארלנגן (Erlangen), ספריית האוניברסיטה, cod. 406, הועתק בגרמניה, בשנת 1133. ראה: S. Harrison Thomson, *Latin Bookhands of the Later Middle Ages, 1100–1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, Pl. 31. (ג) Averroes, *Commenta in Naturalia Aristotelis*; כ"י פריס, הספרייה הלאומית, lat. 15453, הועתק באיטליה, בשנת 1243. ראה: שם, Pl. 63. (ד) Ps. Albertus Magnus, *Commentarius in Psalmos 51–100*; כ"י ציריך, הועתק בשנת 1270 לערך (וסימן ה"יד" הוא מאמצע המאה הי"ד). ראה: *Die illuminierten Handschriften der Hessischen Landesbibliothek, Fulda*, Teil I, bearb. von H. Köllner, Stuttgart: A. Hiersemann, 1976, pp. XXVI, 186. (ה) ראה אברמס (ההערה הבאה), וראה גם: M. J. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 245, 248

16 Denis Muzerelle, *Vocabulaire codicologique*, Paris: Editions CEMI, 1985, p. 126; Marilena Maniaci, *Terminologia de libro manoscritto*, Roma: Istituto Centrale per la Patologia de Libro, Editrice Bibliografica, 1998, p. 201. נתונה לגב' אדית מרש (מספריית המדינה "סצ'ני", בודפשט) שהפנתה אותי לספרים אלה. הספר האחרון מבוסס על הראשון, ובתור דוגמאות (מכתבי-יד לטיניים) מביא אותם שלושה תצלומים המובאים על ידי המחבר הראשון. ראה גם: Richard Abrams, "Illicit Pleasures: Dante Among the Sensualists, Purgatories (XXVI)", *Modern Language Notes*,

משתייך אפוא לסימנים ולטכניקות של סופרים בימי הביניים שבהם המשיכה מלאכת הדפוס הקדומה.¹⁸ מן המאה הי"ג ואילך אנו מוצאים בכתבי-יד עבריים אותו סימן: ציורי אצבע המורה על מקום מסוים בטקסט, בשימושים דומים. בציורים אלה האצבע מופיעה יחד עם כף היד (או חלקה) בדרך כלל, ולעתים יחד עם אמת היד. שימושיו ותפקידיו של סימן גרפי זה בכתבי-יד ובדפוסים עבריים הם מגוונים, ולא תמיד ברורים. ניתן להבחין בחמש דרכים עיקריות בשימוש: (א) המחבר מבליט קטע בחיבורו על ידי הסימן, או הסימן מצביע על קטע בטקסט שהמעתיק או הקורא מצא בו חשיבות מיוחדת, או עורר את תשומת לבו מסיבה זו או אחרת (nota bene); (ב) הסימן יוצר קשר בין הערה או פירוש בגיליון לבין הקטע בגוף הטקסט שההערה מוסבת עליו; (ג) הסימן משמש להבהרת חלוקת הטקסט ליחידות טקסטואליות (כגון פרקים, סעיפים או סימנים);¹⁹ (ד) הוא מסמן המשך של טקסט במקום אחר: ליד מילה שומרת (catchword, custos) בסוף דף, עמוד או טור, או משמש בעצמו בתפקיד זה ללא מילה שומרת; (ה) המעתיק מבליט בעזרת הסימן את שמו המופיע בטקסט; או מבליטים בו מרכיבים או נתונים עיקריים של הספר: כותרת, שם המחבר, שם בעלי הדפוס, מקום הדפוס ועוד.

בעידן כתבי-יד, הסימנים האלה הם פרי עטם של המעתיקים או של הקוראים. יש שהסופרים מעתיקים את גוף הטקסט יחד עם הסימנים הנלווים אליו, ולכן סביר להניח שבחלק מהמקרים שהסימנים שבהם באים מן המעתיק הם היו כבר בטופס-האב שהיה לפניו. במקרים אחרים ברור שסימן ה"יד מורה באצבע" בא מקורא אחד (או מקוראים שונים);²⁰ גם בדפוסים קדומים ניתן למצוא אותו סימן בכתבת היד של בעליהם

23–27, pp. (1985), 100. לא ידוע לי כל מחקר מקיף או פרטני על תולדות סימן זה ועל שימושיו בכתבי-יד ובספרים נדפסים לועזיים.

17 G. A. Glaister, *Glaister's Glossary of the Book*, 2nd ed., London: G. Allen & Unwin, 1979, p. 141

18 M. Beit-Arié, "The Relationship Between :ראה Early Hebrew Printing and Handwritten Books: Attachment or Detachment", *Scripta Hierosolymitana*, vol. XXIX (1989), pp. 1–26

19 הסימן שימש בתפקיד דומה כבר בכתבי-יד לועזיים מספרד בראשית המאה הי"ב; ראה גלייסטר (לעיל, הערה 17), שם.

20 (א) רמב"ם, פירוש המשניות (חלקו לפחות בכתבת ידו של המחבר); עיין ס"ד ששון, מחקר מקיף על כתב ידו של הרמב"ם, ירושלים: ששון, תש"ן, עמ' 24. (ב) מחזור וורמייזא (כ"י ירושלים, 781/1 4° משנת רל"ב), השווה בית-אריה, הספר העברי (לעיל, הערה 3), עמ' 166 (וה"יד" אינה נזכרת שם). (ג) מסכתות ערובין, פסחים וביצה מן התלמוד הבבלי, כ"י וטיקן 109, המאה הי"ד, כתיבה איטלקית-אשכנזית; 62א. (ד) כ"י מינכן של המכילתא (משנת קצ"ג, כתיבה איטלקית), 29א, 58ב, 97א; ראה: *The Munich Mekilta, Bavarian State Library*, *Munich, Cod. Hebr. 117* (ed. J. Goldin), Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1980, p. 15; p. 8, n. 5. (ה) רמב"ם, מורה נבוכים, כ"י פריס, héb. 688, המאה הט"ו, כתיבה ביזנטית; 15ב. (ו) ר' נתן בן יחיאל, הערוך, כ"י קוהוט, מהמחצית הראשונה של המאה הט"ו כנראה, ראה ערוך השלם, כרך א', עמ' L. עד כה לא יכולתי לאתר כ"י זה ולעיין בתצלומיו, ומדברי קוהוט לא התברר אם סימני היד הם מן המעתיק או לא.

וקוראיהם.²¹ זיהוי מקור הסימן בכתב-יד מסוים וקביעת זמנו בדרך כלל טעונים בדיקה פליאוגרפית. אולם, בשימוש (ד) ו-(ה) מטבע הדברים הסימן בא מן המעתיק עצמו, וגם בשימוש (ב) ניתן להבדיל בין בעל סימן ה"יד" (שגם ההערה היא פרי עטו בדרך כלל) לבין המעתיק, על פי כתיבת המילים שמצטרפות לסימן (ועל סמך בדיקת הצילומים בלבד), ולכן לעתים ניתן לקבוע כמעט בוודאות שה"יד" צוירה בידי המעתיק עצמו. על כל פנים, תיארוך סימני היד הוא לעתים קרובות בחזקת ספק (וספק ספקא, במקרים של כתבי-יד בלתי מתוארכים), במיוחד בהיעדר בדיקת כתב-היד גופו. עם זאת, ברוב המקרים סביר להניח שהסימן לא בא אלא מדורות אחדים לאחר כתיבת הספר לכל המאוחר, ולכן יפה כוחם של התיארוכים המשוערים הנתונים לקמן, פחות או יותר. הנה אוסף קטן של דוגמאות, בסדר כרונולוגי:²²

- (א) תורה עם הפטרות ופירוש רש"י, כ"י קופנהגן. Den. Cop. Kong. Bib. Cod. Hebr. XIV, המאה הי"ג, כתיבה אשכנזית, נכתב בגרמניה.²³ [איור 3]
 (ב) מחזור ויטרי, כ"י לונדון, המוזאון הבריטי 655 (Add. 27,200 – 27,201), אמצע המאה הי"ג, כתיבה אשכנזית.²⁴
 (ג) משה מקוצי, ספר מצוות גדול, כ"י פריס, הספרייה הלאומית héb. 373,1, המאה הי"ד.²⁵

21 (א) משנה, דפוס ראשון (נפולי, רנ"ב), סימנו בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים: R X 2=35 V. (ב) רב אלפס (ויניציאה, שי"ב), סימנו בספרייה, שם: RI 2=71 A 3394, 4102, כרך א, נד ע"ב. דוגמה אחת לסימן היד בכתיבת יד הקורא בספר נדפס קדום בלטינית C. F. Bühler, *Early Books and* (Guillermus, Postilla; Paris, 1479), ראה: *Manuscripts*, New York: The Grolier Club & The Pierpont Morgan Library, 1973, Pl. 2.

22 בדוגמאות הבאות לא הספקנו לבדוק את כתב-היד המקורי, ועל פי בדיקת הצילומים למיניהם שעמדו לרשותנו אין לפסול את האפשרות שסימן ה"יד" בא מן המעתיק עצמו. התיארוכים מבוססים על הקטלוג שבמכון לתצלומי כתבי-יד עבריים שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים.

23 א.303. ראה את תיאור כתב-היד ואת צילום העמוד: G. Sed-Rajna, *Index of Jewish Art*, vol. V, *Illuminated Manuscripts of the Copenhagen Collection*, Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1994, cards no. 16–17. ציור היד מופיע בתחתית הטור החיצוני של העמוד, בסוף פירוש רש"י להפטרות פרשת בראשית (שאינו מסתיים בישעיה מג: א אלא בישעיה מג: ז, בטעות כנראה), ומורה להמשך הטקסט (פירושו להפטרות פרשת נח) בשוליים התחתונים הפנימיים.

24 G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Pt. II, London: The Museum, 1905, 273 f. מהד' ש' הורביץ (נירנבערג, תרפ"ג) מבוססת על כתב-יד זה. סימן ה"יד" שכיח בהלכות פסח (שבחלק הראשון של כתב-היד, Add. 27,200; עמ' 254 ואילך בדפוס), ובהגדה ובפיוטים לאחר מכן (בחלק השני של כתב-היד, Add. 27,201; עמ' 295–320 בדפוס). על פי התצלום אפשר שהסימנים פה ושם באו מן המעתיק (למשל בחלק השני, 1ב, 3א, 6ב), אבל נראים הדברים שרוב הסימנים שבקטעים שזכרו באו מקורא אחד שלמד אותם.

25 14ב, 15א.

- (ד) קובץ (סידור, הגדה, מרדכי הקצר, סמ"ק ועוד), כ"י וטיקן 324, נכתב בשנים קנ"ה–קנ"ט, כתיבה אשכנזית.²⁶
- (ה) "מחזור היילברון" (Heilbronn), כ"י בודפשט, אוסף קאופמן A 387, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, סוף המאה הי"ד, כתיבה אשכנזית, נכתב בגרמניה.²⁷
- (ו) תלמוד בבלי, מסכת גיטין, כ"י אראס (Arras), הספרייה העירונית ms. 889, המאה הי"ד, כתיבה אשכנזית.²⁸
- (ז) פירוש רש"י למסכת יום טוב, כ"י ניו יורק JTS Rab. 840, המאה הי"ד–ט"ו; כתיבה איטלקית.²⁹
- (ח) משה נרבוני, פירוש ל"מורה נבוכים", כ"י פריס, הספרייה הלאומית héb. 698, נכתב בשנת ק"ס בקנדיאה, כתיבה ביוזנטית.³⁰
- (ט) משה מקוצי, ספר מצוות גדול, כ"י קופנהגן Den. Cop. Kong. Bib. Cod. XXXVIII, Hebr., כתיבה אשכנזית, הועתק בדרום גרמניה בשנת ק"ע.³¹
- (י) נתן בן שמואל תיבון, זכרון טוב, כ"י לונדון, המוזאון הבריטי Add. 19777, משנת קפ"ו, כתיבה ביוזנטית.³²
- (יא) תולדות אלכסנדר הגדול, כ"י פריס, הספרייה הלאומית, héb. 750/4, הועתק באיטליה בשנת קפ"ח.³³
- (יב) "מחזור אולם" (Ulm), כ"י בודפשט, אוסף קאופמן A 383, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, נכתב בשנת ק"צ לערך בגרמניה, כתיבה אשכנזית.³⁴

- 26 2ב, 4א, 12א, 15א, 18ב, 84ב ועוד. על כתב-היד ראה: אלוני-לוינגר, רשימת תצלומי כתבי-היד העבריים במכון [לכתבי-היד העבריים], חלק ג, ירושלים: משרד החנוך והתרבות, תשכ"ח, עמ' 49; סידור רבנו שלמה מגרמיזא, מהד' מ' הרשלר, ירושלים, תשל"ב, עמ' 32–33 (ובין הצילומים שם צילום על עמוד 4א); Ph. Hiat, ed., *A Visual Testimony: Judaica from the Vatican Library*, Miami – New York: Center for the Fine Arts, 1987, pp. 27–31.
- 27 63א. על כתב-היד ראה: G. Sed-Rajna, *Index of Jewish Art*, vol. IV, *Illuminated Manuscripts of the Kaufmann Collection*, Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 1988.
- 28 36ב. צורת ה"יד" היא שטוחה; ללא כף היד ממש, אלא עם שתי אצבעות בלבד, והארוכה משתינה מורה אל מול הסימן האחר.
- 29 42א. היד מורה על סוף קטע שנמחק על ידי עיגולים מעל המילים, וגם לעבר ההערה על סיבת המחקיקה.
- 30 11ב, 12ב, 26א, 32א–33א, 34ב, 42א–ב, 44א, 50ב. רוב סימני היד אינם מן המעתיק, למעט 42ב כנראה, ויש ספק לגבי מקומות אחרים, כגון 26א.
- 31 59א, 211א, 217א, 251א–ב, 329ב, 352א, 439ב, 492א, 594ב. על פי כתיבת הערות השוליים שהסימן נלווה אליהן, הסימן בא מן המעתיק בכל המקומות האלה, ככל הנראה.
- 32 95ב. סימן היד (המופנה כלפי חוץ) מבליט את שם המעתיק.
- 33 היד משמשת מילה שומרת דף בעמודי "ב" של הדפים 25–28, 30–37, 85–89. ראה: בית-אריה, הספר העברי (לעיל, הערה 3), עמ' 79–80, ושם צילום אחד שבו מופיעה ה"יד".
- 34 3ב, 17א, 41א, ועוד. ראה שד-ריינה (לעיל, הערה 27); וראה להלן.

(יג) פרופיאט דוראן, מעשה אפוד, כ"י ניו יורק JTS Mic. 2882, משנת רט"ז, נכתב בבולוניה (איטליה).³⁵
 (יד) תלמוד בבלי וירושלמי בבות (עם רי"ף וליקוטים מרמב"ם), כ"י אסקוריאל G-I-3, המאה הט"ו; כתיבה ספרדית.³⁶
 (טו) יוחנן אלימאנו, חי העולמים, כ"י מנטובה, ספריית הקהילה Ms. 21, כתיבת יד המחבר, מסוף המאה הט"ו.³⁷
 (טז) ספר התמונה, כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית B 17, הועתק בפראג, בשנת שמ"ו.³⁸

מעניין השימוש המגוון ב"יד" בידי המעתיק במחזור "אולם" (יב).³⁹ הוא מסמן את שמו "אברהם" כמעט בכל מקום ששם זה מופיע בכתב-היד [איורים 4, 5]. במקום אחד זוג של ידות מסמן את המשך הטקסט בעמוד הבא: הן מצביעות זו לזו, ומשמשות כעין מילה שומרת בסוף הדף שעימודו מורכב יחסית, ומשלב שני טקסטים [איור 6].⁴⁰ בסוף הטור השמאלי של העמוד, היד (יחד עם ראשו וזרועו של אדם) מצביעה על סרט שבו כתוב: "יד ליד תקרא", ובעמוד הבא יד אחרת תופסת סרט דומה שכתוב עליו: "קרבת יד ליד". היד נועדה לפעמים לסמן את המשך הטקסט גם בכ"י קופנהגן של התורה (א), וגם בכ"י פריס (יא) וכ"י מנטובה (טו), שעימודם פשוט וכולל טקסט אחד בלבד. בכתבי-יד רבים סימן ה"יד" משמש כ"סימן הוראה" (signe de renvoi), דהיינו כסימן קישור בין ההערה בגיליון לבין המקום בגוף הטקסט שההערה מוסבת עליו, כגון כ"י אראס (ו), כ"י קופנהגן של הסמ"ג (ט) [איור 7], או כ"י וטיקן 109,⁴¹ וביניהם כתבי יד המשלבים

35 72א, 93ב, 179ב ועוד.

36 10א, 14א, 16א, 23ב, 28א ועוד. הסימנים יוצרים קשר בין פסקי הרמב"ם לבין קטעי הבבלי שהם מבוססים עליהם.

37 המחבר סיים כנראה את כתיבת הספר בשנים הראשונות של המאה הט"ז; ראה א' מלמד, "מעמדו של האדם בסדר היקום – 'מותר האדם' במחשבה היהודית בספרד ואיטליה בימי הביניים המאוחרים וברנסנס", איטליה, ג (תשמ"ז), עמ' ע, עג. 44ב, 46ב, 47א, 54א, 73ב – 77א, ואולי גם 39א. סימני ה"יד" הם מן המחבר; נמצאים רק בגיליון ומצביעים על מקומות בגוף הטקסט, לפעמים ליד הוספות והערות בגיליון. בעמודים 76ב – 77א הם מסמנים המשך של הערה ארוכה בגיליון.

38 1א, 3א, 39ב, 52ב, ועוד במקומות רבים.

39 מחוות ההצבעה מצויה גם באיורים שבכתב-היד, ושכיחה עד מאוד בדרך כלל באיורי הספרים בימי הביניים, עבריים ולועזיים כאחד. תופעה זו, כמו השימוש הנפוץ ב"סרט" (banderole), מילים כתובות בתוך האיור, נובעת מטבע הדברים מהיות האיור משועבד לטקסט. תופעה זו אינה מעניינתנו כאן, על אף שמבחינת תפקידן אין תמיד גבולות ברורים בין צורות ה"יד" שבאיורים (והם לעתים קרובות אינם פרי מלאכתם של המעתיקים) לבין אלה שצוירו בגיליון בידי המעתיק או הקורא.

40 לשימוש זה השווה: Nicolaus Lyranus, *Biblia Sacra cum glossis interlineari et ordinaria*; Nicolai Lyrani *postilla* [...], Venice, 1588; גרים, מילון (להלן, הערה 50), ערך "Zeiger".

41 ראה לעיל, הערה 20.

טקסטים שונים באותו עמוד במקביל: פירושים והגהות למיניהם,⁴² כגון בכתב-יד וטיקן 324 (ד).

ב

נפנה כעת לחפץ שמשמשים בו רוב עדות ישראל וקהילותיו, והוא ה"יד" שמצביעים בה על הטקסט בקריאת התורה. מקורותיו של מנהג זה, גלגולי השימוש בחפץ ותולדות עיצובו האמנותי לוטים בערפל. ה"יד" המתוארכת הקדומה ביותר הידועה היא מאיטליה, משנת רמ"ח, והיא מעוצבת בצורת היד עם האצבע המקובלת כיום. ה"יד" הזו נמצאת היום בירושלים, ברשות מוזאון יהדות איטליה (ע"ש א"ש נכון).⁴³ אורכה 16.5 ס"מ, וחקוק עליה בצדה האחד "קודש לידוה" [שם הווייה], ובצדה השני "ויקח רמ"ח בידו", עם נקודות מעל אותיות רמ"ח, לסימן לתאריך עשיית החפץ.⁴⁴ יש בידינו עדות כתובה אחת על "יד" מסוימת מאיטליה משנת שט"ז, עדות נוספת מפראג משנת 1581 לערך, עוד אחת (בחזקת ספק) מגרמניה משנת 1570, ועדויות נוספות מהמחצית השנייה של המאה הי"ז; ה"ידות" שנשתמרו ומצאו את דרכן לאוספי המוזאונים הן רובן ככולן מן המאה הי"ז ואילך.⁴⁵

- 42 ראה: בית-אריה, "תולדות הפקתם..." (לעיל, הערה 3), עמ' 232.
- 43 ראה תמונת החפץ: ששים וארבע תמונות של ארונות קודש ותשמישי קדושה שהועלו מאיטליה לארץ-ישראל, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תש"ל; ש"א נכון, ארונות קודש ותשמישי קדושה מאיטליה בישראל, תל אביב: דביר, תש"ל, עמ' 153.
- 44 "יד" זו ניתנה למוזאון כמתנה בידי הרב פרננדו בלגראדו לא מאוחר מ-1955; אני מודה לגב' רות יעקבי על ידיעה זו, ותיאורה המלא של "יד" זו נמצא בעבודת הדוקטור שלה: "אצבע וקולמוס: היד לתורה במרחב הפרסי", ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ד, כרך א, עמ' 15–16; כרך ב, תמונה מס' 1 לחלק א. ראה גם כרך א, עמ' 16, הערה 14 על הסתייגותו של יוסף גוטמן מתיארוך זה. בזמן האחרון התגלה חפץ אחד (ליתר דיוק, זוג של פסים שטוחים עם עיטורים צנועים, ללא יד או אצבע) שאולי שימש "יד לתורה", והוא מן המאה הי"ב או הי"ג: S. Shaked and R. Jacoby, "An Early Torah Pointer from Afghanistan", *Ars Judaica*, 1 (2005), pp. 147–152.
- 45 ה"יד" מאיטליה נזכרת באינוונטר אחד, ונקראת שם "פונטרול" (punteruolo): פנקס קהל וירונה, מהד' יעקב בוקסנבוים, תל אביב, תשמ"ט, כרך א, עמ' 307, כרך ב, עמ' 723; אשר לנתונים האחרים, ראה: F. Landsberger, "The Origins of European Torah Decorations", *Hebrew Union College Annual*, 24 (1952-53), p. 148 קודמת), כרך א, עמ' 17–18; כרך ב, מס' 2 לחלק א. לממצאים נוספים מן המאה הי"ז במוזאונים, ראה: *Jewish Art Treasures from Prague* (ed. C. R. Dodwell), London – Manchester: Lund Humphries, 1980, p. 137; *Catalogue of the Permanent and Loan Collections of the Jewish Museum, London* (ed. R. D. Barnett), London: Harvey Miller, 1974, 33f.; R. Grafman and V. B. Mann, *Crowning Glory: Silver Torah Ornaments of the Jewish Museum, New York, New York – Boston: Jewish*

מבחינה תפקודית, אבי ה"יד לתורה" הוא ה"מִחְוָה", המוט הקצר הפשוט ששימש להראות בו דברים, בעיקר בלימוד הכתיבה והקריאה, כבר בימי הביניים. (לשם קיצור אשתמש במילה "מִחְוָה" לחפץ זה בהמשך; על אף שמילה זו אינה בשימוש היום, היא נמצאת במילונים). עדות מפורשת לחפץ זה ולשימושו בקרב עם ישראל בימי הביניים נמצאת ב"ספר חסידים":⁴⁶

אחד תיקן עץ קטן להראות בו לנערים התיבות והאותיות טינדור בלע"ז⁴⁷ (ובל"א [ובלשון אשכנז] טיי"ט העלצ"ל)⁴⁸ ולא עשאו משופע בסופו וחד (שפי"ץ בל"א) והראה בו התיבות והאותיות ואח"כ היה גוררו בקצהו כדי לשפע אותו והנגרר ממנו היה משליך לארץ. א"ל אין לעשות כן אלא יתקן תחלה בקצהו דק אח"כ יראה בו בספר. וכן לאחר שכתב בקולמוס דברי תורה והשם ונתקלקל הקולמוס ומגרר הסופר הקולמוס לתקנו לכתוב בו כבראשונה יזהר שלא יפיל מה שגרר לארץ כי כל אשר יגע בקודש יקדש.

ר' דוד קמחי מביא בשם "מקצת סופרים" את הכינוי "מראה מקום" לאחד מטעמי המקרא, שאחרים מכנים אותו, לדבריו, "מקל", "חוט", "דרכן".⁴⁹ לאור כינויים אלה, ולאור צורתו הגרפית של "טעם" זה, אין ספק שהכינוי "מראה מקום" כאן מבוסס על השימוש ב"חוט" או ב"מקל" להראות בו דברים – וסביר להניח שהשתמשו בו להראות את הכתב שבספרים או את המילים שנכתבו על לוחות שבבית ספר, בין היתר. חפץ

Museum under the auspices of the Jewish Theological Seminary of America, in association with D. R. Godine, 1996, p. 293 (no. 514). ראה גם להלן, הערות 71–72.

46 ספר חסידים, מהד' ר' מרגליות, ירושלים, תשי"ז, סימן תתצ"ג; ובשינויים מועטים: מהד' וויסטינעצקי, ברלין, תרנ"א, עמ' 419–420, סי' תתתקנ"ז.

47 כנראה נגזר מלשון tendre (בצרפתית: למתוח, להושיט), והוא tendeur במקור, לדעת I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, London: E. Goldston, 1932, 374 f., במהדורת וויסטינעצקי (הערה קודמת): טיינדוריר.

48 ביאור המילה הגרמני (טיי"ט העלצ"ל) אינו מצוי בדפוס הראשון (בולוניה, רצ"ח; סי' תתצ"ח, צט ע"ב) ולא בדפוס קראקא (שנת שמ"א), אלא בדפוס בסיליאה (שמ"א; סי' תתצ"ג, צו ע"א). ברם, במפתח שבשני הדפוסים שנזכרו קודם נקרא ה"עץ קטן" באיטלקית: "הפונטי". הספר "צאינה וראינה", שנכתב בידיש בסוף המאה ה"ט, מביא את הסיפור מהתלמוד הבבלי, גיטין נח ע"א (ראה להלן, הערה 58) בלשון זה: "[...] ער שפרך שמואל פיר הונדרט שולן זיין גיוועזן אין ביתר [...] אונ' אלזו אופט אז איינר פון דען שונאים זיין אריין קומן דא העטן זיא אים מיט דען טייט העלצר דר שטאכן [...]"; יעקב בן יצחק מיאנוב, צאינה וראינה, בחלק על החמש מגילות וההפטרות (בפרק "החורבן", בין ספר איכה וספר קהלת), באסיליאה [צ"ל: הנאן], שפ"ב, יח ע"ד. ראה גם: Simon Neuberger, *Pragmatische Aspekte der jiddischen Sprachgeschichte am Beispiel der "Zenerene"*, Hamburg: H. Buske, 1999, p. 153. השווה: M. Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, s.v. "Deut-hölzl", Bd. I, Leipzig: S. Hirzel, 1872, p. 1330.

49 עט סופר, ליק, תרכ"ד, לב ע"א; מובא על ידי אהרן דותן, "עוד מראה מקום", לשוננו לעם, לט (תשמ"ח), קונטרס ג–ד, עמ' מג.

שכזה ידוע לנו גם מהתרבות החומרית של עמים אחרים באירופה מימי הביניים: ממקורות ספרותיים,⁵⁰ וגם מאיורי ספרים מראשית הדפוס באירופה.⁵¹ המקור בספר חסידים מלמד על הבחנה ברורה בין המחווה לבין העט ("קולמוס"). אין זכר להבחנה דומה בעת העתיקה בקרב היהודים, ולא ידועה לי כל עדות מהזמן ההוא על כלי שתפקידו העיקרי להצביע בו על דברים.⁵² אולם, בעת העתיקה ובימי הביניים שימשו בהקניית יסודות הלימוד שני חפצים שהיו דומים בצורתם למחווה והיו ראויים לתפקידו: העט (חרט, stylus) שהוא ממתכת, עץ או עצם ומחודד בקצה אחד, שכתבו בו על לוח שעווה בדרך כלל, והמקל או הקנה שהמלמד ייסר בו את תלמידיו. מסתבר ששניהם שימשו לפעמים גם להצבעה על דברים, אולם זה לא היה ייעודם העיקרי. שמואל קרויס בזמנו אכן שיער, מבלי להצביע על מקור כלשהו, שחרט שכזה שימש להצבעה על דברים שבספרים כבר בעת העתיקה, כעין ה"יד" שלנו.⁵³ אין בידינו ראיה להשערתו הסבירה,⁵⁴ אך יש מקורות תלמודיים שהתפרשו בהתאם להשערתו כבר במאה ה"ז. בתלמוד הירושלמי אנו גורסים (תענית ד, ה, סט ע"א): "תני רבן שמעון בן גמליאל או' חמש מאות בתי סופרים היו בביתתר והקטן שבהן אין פחות מחמש מאות תינוקות והיו או' אם באו השונאים עלינו במכתובים הללו אנו יוצאין עליהן ומנקרים את עיניהם [...]". ר' שמואל יפה אשכנזי, רב בקושטא במאה ה"ז, מפרש: "במכתובין – פונטירו בלעז".⁵⁵ המילה "פונטירו" היא puntero בספרדית; היא מתועדת כבר בימי

50 אשר לגרמניה ואיטליה, ראה: J. Grimm and W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, s. v. "Griffel", Bd. IV, I. Abteilung, 6. Teil, Leipzig: S. Hirzel, 1935, Sp. 308; "Zeiger", Bd. XV, Lieferung 4, Leipzig: S. Hirzel, 1931, Sp. 508; P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300–1600*, Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 1989, p. 158. ראה קורומינס, להלן הערה 56.

51 למשל: Rodericus Zamorensis, *Spiegel des menschlichen Lebens*, Augsburg: Peter Berger, 1488, 81a *Veröffentlichungen des Gesellschaft für Typenkunde des XV. Jahrhunderts*, vol. II, Halle: E. Karras, 1908, Tafel 93 [איור 8]. רות יעקבי הצביעה על איור אחד בכתב-יד עברי מגרמניה, משנת 1395 ("חומש קובורג"), שבו נראה תלמיד המצביע במקל על מקום בספר שלפניו; ראה: יעקבי (לעיל, הערה 44), כרך א, עמ' 20; כרך ב, תמונה מס' 3 לחלק א. היא גם איתרה וצילמה חפצים דומים ל"יד" בשימוש מוסלמי ונוצרי, מן המאות האחרונות: שם, כרך א, עמ' 23–27; כרך ב, תמונות 6, 8–10 לחלק א.

52 אפשר שבתרבות היוונית והרומאית העתיקה הכירו את המחווה והשתמשו בו יותר; ראה עדות חזותית אחת: H.-I. Marrou, *Geschichte des Erziehung im klassischen Altertum* (hrsg. R. Harder), Freiburg/München: K. Albert, 1957, Pl. 26.

53 S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Bd. III, Leipzig: G. Fock, 1912, p. 209.

54 אולם, השווה למשל את השימוש הלשוני הגרמני בימי הביניים (במילונו של גרים, לעיל, הערה 50), שאף לפיו לא הבחינו בין חרט לבין מחווה באופן חד-משמעי.

55 יפה מראה (רמת גן: מכון מאורות ישראל, תשד"ם), קכא ע"א. באופן דומה הוא מפרש במקבילה באיכה רבה ב, ד, ד"ה מכתבין: "נראה פונטירו"ש בלע"ז ואפשר שפי' כמו מכתב הנזכר בפיי"ג דכלים שפי' הרמב"ם חרט ממתכת [...] ור"ש פי' גריפ"א [...] (יפה ענף,

הביניים, ופירושה מחווה או עט/חרט. כאן היא משמשת כנראה במשמעות הראשונה,⁵⁶ כמו ה"טייט העלצל" וה"טינדור" של ספר חסידים, ה"טייטל" / "טייטעל" / "טייט העלצר" בידיש, pointer, fescue באנגלית: המחווה שהיה מוכר לכולם מחיי בתי הספר. ה"מכתב"/"מכתוב", העט (stylus, graphium),⁵⁷ לעומת זאת, כבר לא היה מוכר כל כך בזמנם של המחבר ובעל הספר "צאינה וראינה", ועל כן ראו לנכון להעמיד את האגדה על כלי אחר מחיי היום יום של בתי הספר שעשוי לשמש כלי נשק.⁵⁸ מתי התחילו להשתמש בכלי פשוט כעין זה בקריאת התורה? כפי שראינו, יש בידינו "יד" מקושטת מסוף המאה הט"ו מאיטליה. ברם, לפי התמונה העולה מן הממצאים ומן המקורות ההלכתיים (ראה להלן),⁵⁹ במזרח אירופה ובמרכזה לא הייתה ה"יד לתורה",

פרנקפורט דאדורה, תנ"ו, מגילת איכה, לו ע"א). בדפוס וילנא של מדרש רבה מובא הפירוש השני בלבד מחיבורו.

J. Corominas, *Diccionario critico-etimologico de la lengua castellana*, vol. 3, 56
Bern: Editorial Francke, 1954, p. 923. ראה את המובאה מספר כתר שם טוב, להלן, הערה 81, וגם את הערה 60 (המילה בפורטוגלית), והשווה את הערות 45, 48 לעיל (איטלקית). מפירושו של המחבר למקבילה, שהובאה בהערה הקודמת, אנו למדים שהוא משתמש במילה "פונטירו" במובן "מחווה" ולא במובן "חרט".

W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, 4. Aufl., Graz: 57
Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1958, pp. 219–222. לפי המסורת הפרשנית החד-משמעית והנכונה מזמן הגאונים ועד רש"י ורמב"ם, "מכתב/מכתוב" פירושו: עט, חרט; ראה: פירוש הגאונים לסדר טהרות, בעריכת י"נ אפשטיין, ירושלים – תל אביב: דביר-מאגנס, תשכ"ב, עמ' 29 (לכלים יג, ב); ערוך השלם, ערך "דגל", כרך ג, עמ' טז; רמב"ם, פירוש המשניות לכלים שם; רש"י לפסחים נד ע"א ד"ה ולי נראה; המיוחס לרש"י לאבות ה, ו, ועיין גם במקורות שצוינו ב"בית הבחירה" של המאירי למסכת אבות, מהד' רש"י הבלין, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 239, הערה צח. לדוגמה לדקירה על ידי העט (stylus) בעת העתיקה, ראה: Suetonius, *De vita caesarum / Lives of the Caesars* (tr. J. C. Rolfe), vol. 1, Cambridge, Mass. – London: Harvard Univ. Pr., 1998, pp. 138–141. לדוגמה זו הצביע כבר ל' לוו, שהקדיש בספרו פרק שלם לחרט ולעט ככלי נשק: Leopold Löw, *Graphische Requisiten und Erzeugnisse der Juden*, Bd. I, Leipzig: O. Leiner, 1870, pp. 192–195.

58 המקבילה בבבלי גיטין נח ע"א גורסת: "אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבן שמעון בן גמליאל [...] ארבע מאות בתי כנסיות היו בכרך ביתר ובכל אחת ואחת היו בה ארבע מאות מלמדי תינוקות וכל אחד ואחד היו לפניו ארבע מאות תינוקות של בית רבן וכשהיה אויב נכנס לשם היו דוקרין אותו בחוטרין". אשר ל"צאינה", ראה לעיל, הערה 48. היו מי שפירשו את ה"חוטר" כאן כמחווה (pointer): Nathan Morris, *The Jewish School: An Introduction to the History of Jewish Education*, London: Eyre and Spottiswoode, 1937, p. 54. לאור המקבילות שהבאנו ברי שהבנה זו אינה נכונה, אבל השינוי במכתובין/בחוטרין בהחלט ראוי לתשומת לב. השווה קרויס (לעיל, הערה 53), עמ' 154. כ"י וטיקן 140 והדפוס הראשון (שונצינו, רמ"ח) גורסים "בחוטיהן", כ"י וטיקן 130 גורס "בחת[ר]יהן", כ"י מינכן 95 והגדות התלמוד גורסים "בחוטרין". אפשר שבמקור גרסו "בחרטיהן", וזה שובש ל"בחוטיהן".

59 עיין בדברי "מגן אברהם" להלן בייחוד, והשווה גם את ה"ערוך השלחן", להלן, הערה 77.

בצורה מקושטת לפחות, נפוצה עד למחצית השנייה של המאה הי"ז לכל המוקדם, וקנתה לעצמה מעמד של תשמיש קדושה רק כעבור מאה שנים לאחר מכן ברוב האזורים, ככל הנראה. השימוש בכלי (מכסף) בקריאת התורה בקרב הקהילות ה"ספרדיות" שבאירופה (בגרמניה, באנגליה ובהולנד) מתועד מאמצע המאה הי"ז, והכלים הללו עדיין היו פשוטים למדי כנראה, ומכל מקום לא היו מעוצבים בצורת יד בסופם. כמו כן, בקהילות עדות המזרח, למעט צפון אפריקה, החפץ המדובר עוצב בדרך כלל (עם או בלי עיטורים) לא בצורת היד עם האצבע הפשוטה המוכרת לנו מאירופה – עד למחצית השנייה של המאה הי"ט לערך. רק אז התחילה לחדור צורת האצבע לאזורים מסוימים (כגון אפגניסטן) בארצות המזרח, בהשפעת ידות שהגיעו מאירופה או מארץ-ישראל.⁶⁰ מתי, היכן ומדוע התחילו לעצב את הכלי הקטן המדובר בצורת יד עם אצבע, מתי והיכן זכה החפץ בכלל למעמד של "נוי" לספר תורה ונמנה עם תשמישי הקדושה האחרים? אין תשובות ברורות בידינו לשאלות אלו, ולו באזור אחד. אך כנראה איטליה הייתה בין הארצות הראשונות שה"יד לתורה" הופיעה בהן בצורה מקושטת ובצורת יד. סדר זמנן של שלוש ההתפתחויות הנזכרות בקשר למחווה (שהוא אבי ה"יד לקורא", ככל הנראה) – השימוש בו בקריאת התורה, עיצובו האמנותי, והגיעו למעמד של תשמיש קדושה – אינו ברור, אף באיטליה; אך מסתבר שהן קשורות זו לזו, וסביר להניח שלא חלפו מאות שנים בין התפתחויות אלו שם. לא זו בלבד שהמקורות הספרותיים בימי הביניים נמנעים מלהזכיר כלי שמצביעים בו על הטקסט בבית הכנסת בקריאת התורה, אלא גם לא מצאנו זכר לחפץ זה באיורי הספרים.⁶¹ נעניין כעת במקורות ההלכתיים העומדים לרשותנו.

ג

המקורות הספרותיים הנוגעים ב"יד" או ב"מחווה" מוסיפים על השאלות והקושיות דלעיל יותר מאשר מספקים תשובות עליהן. לפי ספרות המחקר המצומצמת על תולדות

60 אשר לקהילות ה"ספרדיות", באינוונטר שבפנקס קהילת יוצאי פורטוגל בהמבורג משנת תי"ט נרשמו "4 ponteiros". ראה: Max Grünwald, *Portugiesengräber auf deutscher Erde: Beiträge zur Kultur- und Kunstgeschichte*, Hamburg: A. Janssen, 1902, p. 19, n.1, וראה עדויות נוספות מן העשור הבא, המובאות על ידי לנדסברגר (לעיל, הערה 45), עמ' 149 (ובהערה 23 שם צ"ל: p. 274). באשר לאפגניסטן, ראה יעקבי (לעיל, הערה 44), כך א, עמ' 83. עבודתה של רות יעקבי עוסקת ב"ידות" מן המאה הי"ט ואילך (פרט לתיאור קצר של החפץ הקדום, ראה לעיל, הערה 44). צורת ה"יד" עם אצבע פשוטה הייתה שכיחה בקרב יהודי צפון אפריקה (ראה שם את הלוח המסכם: מפה מס' 1 בסוף כך א). בשלב זה אין בידינו מחקרים על ה"ידות" הללו, וסביר להניח שגם בצפון אפריקה הצורה הזאת של ה"ידות" הושפעה מה"ידות" האירופיות הדומות. לגבי ארצות המזרח באופן כללי, ראה ברכה יניב, "תשמישי קדושה בבית הכנסת", מחניים, יא (תשנ"ה), עמ' 226.

61 אמנם "לא ראינו אינה ראייה", אך כדאי לעיין באיורים המציגים ספרי תורה או קריאה בספר תורה; למשל, בכ"י וטיקן 324 (סידור מנהג צרפת) 81ב. שם, באיור אחד יהודי עומד ואוחז בספר תורה; באיור אחר שם מוצגת קריאת התורה על בימה. ראה גם לעיל, הערה 51.

ה"יד", המקור הספרותי הראשון המעיד על השימוש במחוזה בקריאת התורה הוא ה"מפה", הגהותיו של ר' משה איסרלש (רמ"א; נפטר בשנת של"ג) על ה"שלחן ערוך" של ר' יוסף קארו.⁶² בסימן קנ"ד המחבר דן בדיני תשמישי קדושה ובהשלכותיו של העקרון "מעלין בקודש ואין מורידין" על האפשרות לשנות אותם ודברים שונים הנמצאים בבית הכנסת לחפצים אחרים (אורח חיים סימן קנד סעיף ו): "אין עושין מתיבה כסא לספר תורה... וכן מותר לעשות מוילון גדול וילון קטן או לעשות ממנו כיס לספר תורה אבל לעשות ממנו כיס לחומש אסור". להלכות אלה מוסיף רמ"א:

ופרוכת שאנחנו תולים לפני הארון אין לו קדושת ארון רק קדושת בית הכנסת וכן הכלונסות⁶³ שבו תולין הפרוכת ומכל מקום אסור לעשות מהם העצים שמסמנים בו הקריאה לחובת היום שאינן קדושים כמו הם.

אולם, לאור מקורה של הגהת רמ"א יש ספק אם החוקרים הבינו את כוונת דבריו כראוי. הוא עצמו מביא את המקור ב"דרכי משה הארוך", עם שינויים קלים,⁶⁴ מספר תרומת הדשן של ר' ישראל איסרלין (נפטר בשנת ר"ך).⁶⁵ כך כתוב בספר תרומת הדשן:

- 62 S. Freehof, *Current Reform Responsa*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1969, p. 19; ובשמו: J. Gutmann, "Torah Ornaments, Priestly Vestments and the King James Bible", *Central Conference of American Rabbis Journal*, 1969 (repr.: idem, ed., *Beauty in Holiness: Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art*, [s.l.]: Ktav, 1970, p. 123); ועוד: גרפמן-מן (לעיל, הערה 45), עמ' 15.
- 63 S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*, Bd. II, Berlin: S. Calvary, 1899, p. 288; השווה ערוך השלם, כרך ד, עמ' רמ.
- 64 המקור מובא גם ב"בית יוסף" של המחבר, אלא שספר זה לא היה לפני רמ"א כאשר כתב את ה"דרכי משה" לאורח חיים; ראה ר' משה איסרלש, דרכי משה השלם על טור חושן משפט, מהד' ח"ש רוזנטל, כרך א, ירושלים: מכון ירושלים, תשל"ט, עמ' 19.
- 65 לצד מקור זה, החוקרים שנזכרו לעיל (הערה 62) מביאים את עדותו של מחבר משומד אחד מגרמניה משנת ר"ץ וטוענים שלפיה לא השתמשו ב"יד" בקריאת התורה (בזמנו ובמקומו של המחבר, לפחות): "כאשר הם קוראים את עשרת הדברות [הוא ספר התורה בלשון המחבר – ס"ת], שמים בד משי משני הצדדים כדי לא לגעת בספר ביד ערומה" (Antonius Margaritha, *Der gantz Judisch Glaub* [...], Augsburg, 1530. אין ספור לעמודים במהדורה זו; במהדורת לייפציג, 1705, עמ' 268). טענת החוקרים מבוססת על ההנחה שה"יד" נועדה בעיקר למנוע את הנגיעה הישירה בספר התורה. הנחה זו, החוזרת על עצמה במחקר (ראה כבר *Aus der Geschichte der Juden in Rheinland, jüdische Kult- und Kunstdenkmäler*, Düsseldorf: L. Schwann, 1931, p. 147) מוטלת בספק (ראה להלן), וה"בדים" שנזכרו בתיאור (או "מפות", "מטפחות"), יחד עם ה"יד", יכולים לשמש בתפקידים שונים בעת ובעונה אחת בקריאת התורה – כפי שהם אכן משמשים עד היום בקהילות רבות, כולל אשכנזיות: ה"מטפחת" או ה"מפה" בברכותיו של העולה לתורה, והיד לצורכי הקריאה עצמה. תיאורה של קריאת התורה בספר הנזכר הוא קצר למדי, ואין לבנות עליו אף מעין "טענה משתקה".

...אשר דרשתני אי שרי לשנות הכלונסות לפחים שמסמנים בו הס"ת לקריאה לחובת היום, ומכ"ש בפחים שאינו⁶⁶ אלא לסימנים בעלמא לצורך בני אדם שלא יטעו ולא כל כך לנוי ס"ת ולא למלבוש ולא לצניעות.⁶⁷

ברי שאין הכוונה כאן לחפץ שמצביעים בו על הטקסט למי שקורא בתורה, אלא לוחיות מתכת שמסמנים בהן את ספר התורה הנוסף (או את שני ספרי התורה הנוספים), שיוציאו מן הארון ויקראו בהם בשבת או במועד.⁶⁸ לוח או לוחית מקושטת או פשוטה שכזו נקראת בדרך כלל "טס" בספרות ההלכתית המאוחרת יותר.⁶⁹

רמ"א שינה את מקורו בעיקר בשני דברים: הוא מדבר על עשיית "עצים" מן ה"כלונסות" ולא על עשיית "פחים" מה"כלונסות", ומתייחס לסימון "הקריאה" סתם, בעוד שב"תרומת הדשן" מדובר בסימון "הספר תורה לקריאה". אין להוציא מכלל האפשרות ששינויים אלה חורגים ממסגרת סיכום המקור וניסוחו מחדש, ורמ"א הכניס בדבריו גם שינוי בתוכן, ואכן התכוון לכלי עזר בקריאת התורה.⁷⁰ פירוש שכזה מסתייע מעצם השינויים שנוכרו: ניתן להניח ש"ידות" (כמו המחווים הפשוטים, לפי המקור שהבאנו מספר חסידים) נעשו מעץ כבר במאה הט"ו והט"ז, אף על פי שקיומן של ידות כאלה במאות אלה⁷¹ מוטל בספק.⁷² לעומת זאת, טסים שנעשו מעץ אינם ידועים, ואין

66 ב"בית יוסף" (או"ח, סי' קנד, ד"ה כתוב [השני]): גורסים: "שאינם".

67 תרומת הדשן, מהד' ש' אביטן, ירושלים, תשנ"א, כרך ב, פסקים וכתבים, סי' רכה, עמ' תכב.

68 כן מבינים את דבריו האחרונים, ראה את סיכום דברי ספר תרומת הדשן בש"ך (ר' שבתי כהן, נפטר בשנת תכ"ב), בשו"ע, יורה דעה סימן רנט סעיף יא: "...שלא יטעו להוציא ספר תורה שלא הוזמנה לקריאה לחובת היום..."; וראה גם ר' אלעזר פלקלס, תשובה מאהבה, חלק ב, סימן רלב.

69 השווה: יניב (לעיל, הערה 60), עמ' 225.

70 אם כן, זו דוגמה מאלפת לשימושו של רמ"א במקורותיו – נושא שטעון מחקר בפני עצמו.

71 חפצים אחדים ארוכים למדי (חצי מטר ומעלה) מעץ, שבקצותיהם יש "יד" עם אצבע, בקצותיהם האחרים יש "ידית" לנר הבדלה, ויש בהם גם קופסת בשמים, תוארו והוגדרו לפעמים כ"יד" לתורה בעיקר, ולפעמים כ"עץ להבדלה" (Havdala-holz). ראה, למשל, על חפץ שכזה מפולין, כנראה משנת 1521 (ברשות "היכל שלמה" בירושלים): *The Jews of Europe in the Middle Ages*, s.l.: Historisches Museum der Pfalz Speyer – Hatje Cantz Publishers, 2005, 146f; *Monumenta Judaica, 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein* (s.l., s.a.), "E", no. 470, Abb. 116 אחת בקלן [Köln], שהתקיימה בסוף שנת 1963 – תחילת שנת 1964). ראה גם מרדכי נרקיס, "בית קבול להבדלה" – 'הבדלה-האלץ', אמנות א (1940), חוברת ג, עמ' 42. תודתי לגב' ז'ופיה בודה ולד"ר רות יעקבי שהפנו אותי לפרסומים אלה.

72 החפצים מעץ שנוכרו בהערה הקודמת מתוארים לעתים כמשמשים שתי מטרות באופן שווה, ראה: *Aus der Geschichte der Juden in Rheinland* (לעיל, הערה 65); *Jüdische Lebenswelten; Katalog*, hrsg. A. Nachama, G. Sievernich, Berlin, 1991, p. 72, no. 3/49. משום גודלם של החפצים הללו קשה להאמין ששימשו בקריאת התורה עצמה; ושמא שימשו בברכות התורה או בהגבהתה. אפשרות אחרת היא שהאצבע, או האצבעות, נועדו להזכיר את מנהג ראיית הציפורניים בברכת הנר בהבדלה, או נועדו אף להצביע על הנר; ראה תלמוד ירושלמי, ברכות ה, ב, ט ע"ג (מובא, למשל, ב"שכלי הלקט", בסוף "ענין שבת",

כל סיבה להניח שהיו כאלה בזמנו של רמ"א. כמו כן, מתקבל על הדעת שרמ"א שינה את מקורו ומתייחס לסימון "הקריאה" דווקא, כלומר להצבעה על הטקסט בקריאת התורה. ברם, הבנה שכזו כרוכה בקשיים לא מעטים, הן מצד העניין והן מצד הלשון והסגנון: (א) רמ"א מתייחס לחפץ המדובר כתפץ ידוע הקשור לקריאת התורה, שיש לו שימוש (ואולי גם מקום) קבוע, ומפאת זיקתו התפקודית או קרבת מקומו לספר תורה יש בו גם מעין "קדושה" ("העצים שמסמנים בו הקריאה [...] שאינן קדושים כמו הם"). לאור העובדה שאין בידינו עדות אחרת נאמנה על "ידות" לתורה בצורה כלשהי מדורו של רמ"א (או מקודם לו) מארצות מזרח אירופה בכלל ומפולין בפרט, מתעוררת השאלה: כלי המסייע בקריאת התורה – מאן דכר שמיה?⁷³ (וראה דברי ה"מגן אברהם" המובאים לקמן). (ב) אם רמ"א התכוון לכלי שמצביעים בו על הטקסט בקריאת התורה, מדוע העלים עין מן ה"פח" באותו הקשר הלכתי, שהשימוש בו קדום יותר ככל הנראה ונזכר במקורו (ב"תרומת הדשן")? הרי פשוט היה לכלול בקביעתו את שני הדברים גם יחד. (ג) אם מדובר בקריאת התורה, הזכרת "חובת היום" אינה מתאימה ונראית מיותרת, וראוי יותר היה לומר "שמסמנים בו הקריאה בתורה / בספר תורה". (ד) כמו כן, תמוה השימוש בשורש "סמן": אם הכוונה היא לכלי המשמש בקריאת התורה, ראוייה ופשוטה יותר המילה "להראות"/"להורות", כפי שרגיל בהקשר זה במקורות המאוחרים יותר. (ה) אם הכוונה היא לטקסט הנקרא בקריאה, אף הסגנון "מסמנין בו הקריאה לחובת היום" אינו רהוט; הסגנון "מסמנין בו בקריאה" היה צפוי יותר.

ניתן ליישב את חלקם הגדול של קשיים אלה בהנחה שבדורו של רמ"א השתמשו במחווים ("עצים") בתפקיד שונה מזה הרגיל היום: לא על מנת להצביע על הטקסט לשורותיו לאורך כל הקריאה, אלא רק כדי להצביע על תחילת הפרשה שהקורא בתורה מתחיל לקרוא בה והעולה מברך עליה, או על מנת להראות את הפרשה לעם – ומנהגים כאלה מתועדים מן המאה הי"ז ואילך, בקהילות יוצאי ספרד שבאירופה ובעדות המזרח לפחות.⁷⁴ אם כן, שני הקשיים הסגנוניים האחרונים מבוטלים, ולגבי הקושי הראשון ניתן להעלות את האפשרות שהשימוש במוט קצר בתפקיד המצומצם הנזכר כאן היה נפוץ, ידוע ועתיק, אלא שאין לו זכר בספרות ההלכתית קודם לרמ"א, משום שהחפץ התחיל לקבל מעמד של תשמיש קדושה רק כיוכל שנים קודם לכן בערך, במקומות מסוימים באירופה (אולי תחילה באיטליה). על כל פנים, לא פחות סביר לפרש שאין כאן הבדל מהותי בין דברי רמ"א לבין מקורו: על אף השינויים שהכניס רמ"א,⁷⁵ לשני המקורות

מהד' בובר, וילנה, תרמ"ז, עמ' 104). השווה גם גוטמן, עורך (לעיל, הערה 62), עמ' 189–190. מכל מקום, תפקידה או מהותה של ה"יד" בחפצים האלה טעונים בדיקות נוספות.

73 גם על "תרומת הדשן" ניתן להקשות קושיה מעין זו, כי גם ה"טס" אינו ידוע ממקורות קדומים יותר. אולם, המחבר משיב על שאלה הלכתית והשואלים תיארו את החפץ ואת השימוש בו, ואפשר שהמחבר מביא את תורף דבריהם בלבד.

74 לסימון מקום תחילת הפרשה יש חשיבות הלכה למעשה, ואצל הפוסקים יש דעות שונות בעניין האם העולה לתורה צריך לברך שוב במקרה שהראו לו את המקום בטעות. ראה: בית יוסף, או"ח סימן קמ סעיף ג; ערוך השלחן, שם, ס"ק ה–ט, וראה להלן, הערות 80–81.

75 השווה גם את הניסוח הדומה אצל בעל "לבוש": ר' מרדכי יפה, לבוש מלכות (פראג, שפ"ג), או"ח סימן קנד סעיף ג: "...וכל שכן הכלונסים שתולין בהן הפרוכת שאינן אלא תשמיש

כוונה אחת: גם רמ"א התכוון לסימון ספרי התורה ולא לסימון הטקסט לבעל הקורא או לעולה לתורה. אם כן, סביר להניח שהבדל או שינוי מסוים במציאות החומרית גרם לשינוי "פח"/"עץ", ואפשר ששינוי זה היה מועט: בזמנו של רמ"א ה"כלונסות", או הלוחיות שבהן סימנו את ספרי התורה שנועדו להוצאה מארון הקודש נעשו בדרך כלל מעץ, ואילו שואלי בעל "תרומת הדשן" רצו לעשותן ממתכת.

הביאור הקדום ביותר לדברי רמ"א הידוע לי נמצא ב"מגן אברהם" של ר' אברהם גומבינר (נפטר בשנת תמ"ג) (סימן קנד ס"ק יד): "...שאינו לא לנוי ולא למלבוש, רק לסימן שלא יטעו. ועכשיו נהגו [לתלותן] בספר תורה לנוי". המילה "לתלותן" נוספה כאן על ידי אחרונים מאוחרים יחסית,⁷⁶ ומסתבר שהוספה זו נובעת מן ההבנה שמדובר ב"יד לתורה". אפילו אם הוספה זו ראויה ואינה משנה את כוונת הדברים המקורית, ניתן לפרש שה"חידוש" שה"מגן אברהם" מעיד עליו אינו התלייה, אלא השינוי מחפץ שימושי גרידא לחפץ של "נוי". השפעתם של דברי "תרומת הדשן" בולטת בניסוח דבריו, ואף כאן אין כל סיבה להניח שהמחבר שינה את כוונת דברי מקור זה ב"תרומת הדשן". עד למחצית השנייה של המאה הי"ח לא מצאנו מן הפוסקים וממפרשי ה"שלחן ערוך" ולו אחד שלגביו ניתן לקבוע בסבירות גבוהה שהבין את דברי רמ"א כך שהם מכוונים לכלי שמצביעים בו על הטקסט בקריאת התורה. ר' יוסף תאומים מלבוב (נפטר בשנת תקנ"ב), בעל "פרי מגדים", הוא הראשון שסבור כך (על אתר; פרנקפורט דאדר, תקמ"ו): "...ומסיק המ"א [ה"מגן אברהם"] האידנא היד שמראין בו הוא לנוי, וכל לנוי הוה תשמיש קדושה...".⁷⁷ בעל "מחצית השקל", ר' שמואל קעלין מבאסקוויץ, שחיבורו הופיע שנה לאחר מותו (וינה, תקס"ג), אף הוא הכיר פירוש שכזה, אבל עדיין מתלבט בביאור דברי רמ"א (וה"מגן אברהם"), ונוטה לפירוש שמשקף את דברי "תרומת הדשן", שמדובר בסימון ספרי התורה. כך הוא מפרש את דברי ה"מגן אברהם":

"לסימן שלא יטעו" – ר"ל שידעו איזה ספר תורה יוציאו מן הארון לצורך הקריאה, והיינו שאותו ספר תורה נגלל למקום שצריך לקרות חובת היום או

דתשמיש מ"מ אין לעשות מהם העצים שסומנין בו הקריאה של חובת היום שאין בהם משום נוי ס"ת ואינו קדושה כמו הם אלא עשויים לצורך אדם לראות שלא יטעו והוי מוריד מקדושתן". המהדורה החדשה (לבוש התכלת, ירושלים: ד' קדרון, תש"ס, כרך א, עמ' שפט) גורסת "שמסמנין" במקום "שסומנין", "ואין קדושים" במקום "ואינו קדושה".

76 ראה ב"שלחן ערוך השלם" על אתר (לעיל, הערה 13, כרך ג, ירושלים, תשנ"ה, עמ' מו).

77 לפירוש דומה בספרות ההלכתית המאוחרת יותר, ראה למשל: עזריאל הילדסהיימר, שו"ת ר' עזריאל, חלק א, יורה דעה, סי' רמד; י"מ אפשטיין, ערוך השלחן, פיעטרקוב, תרס"ג, אורח חיים, חלק א, סימן קנד סעיף ה. לעומתם, אצל יאיר חיים בכרך (נפטר בשנת תס"א) אין זכר להבנה שכזו. הוא כותב בחידושו לשלחן ערוך, ס' מקור חיים, ירושלים: מכון ירושלים, תשד"ם, על אתר (כרך ב עמ' 253): "שמסמנים בהם וכו' – ובשבת וי"ט אסור כמ"ש בסי' ש"מ ס"ד". שם מדובר באיסור כתיבה, לכן ברור שבעל הספר מתכוון ל"סימון" הספר (או סימון החלק שיקראו בו במועד) ולא לסימון בספר ב"יד לתורה", שאין בו משום כתיבה.

יודעים בו שהוא מוגה, וא"נ⁷⁸ היד שעושים לספר תורה שבה מראים לקורא שלא יטעה בקריאתו.

שים לב שבשני החיבורים האלה, המעלים את הפירוש שמדובר בכלי כעין ה"יד" שלנו, הביאורים מוסכים על דברי ה"מגן אברהם". כנראה השימוש במילה "יטעו" ב"מגן אברהם", הלקוחה מ"תרומת הדשן", פתח כאן פתח להבנה שהחפץ המדובר נועד למנוע טעויות בקריאת התורה עצמה – בתקופה שהחפץ הדומה ל"יד לתורה" כבר התקבל בבתי הכנסת והשימוש בו השתרש במנהגי קריאת התורה.

מעניין לעניין באותו עניין: מה היה תפקידה של ה"יד" שנשתמרה לנו מסוף המאה ה"ט" מאיטליה? אם השתמשו במחווה בקריאת התורה בעיצוב כלשהו במאות ה"ט" – י"ז בקהילות שונות, מה "סימנו בו", מה "הראו בו"? המחווה ששימש את ה"בעל קורא" בתורה בקריאתו ממש מתועד בקהילות יוצאי ספרד באירופה משנות השישים של המאה הי"ז.⁷⁹ אבל אפשר שהשתמשו בו כבר קודם לכן בתפקיד אחר: בהגבהת התורה, שהיא לפני קריאת התורה לפי מנהג ספרד ועדות המזרח, כידוע. הוראת תחילת הפרשה (שהוזכרה לעיל אגב הדיון על דברי רמ"א) בהגבהת התורה הייתה נהוגה, בחלק מקהילות אלה לפחות, במאה הי"ז;⁸⁰ והשימוש במחווה לצורך זה מתועד גם מסוף המאה הי"ט.⁸¹ מנהג ההוראה באצבע לעבר ספר התורה בהגבהתה היה נפוץ כבר בסוף המאה הי"ז או תחילת המאה הי"ח בקהילות הספרדיות.⁸²

78 בספרים הנדפסים כתוב "וא"כ", והוא משובש כנראה, ויש להגיה עם בעל "כף החיים" (או"ח סימן קנד, ס"ק סא): "וא"נ".

79 לנדסברגר (לעיל, הערה 45), עמ' 149.

80 "בירושלים [...] מקיפים בס"ת פתוח בכל הבית כנסת להראות את העם [...] ועוד שכלם רואים בראש הפרשה", ר' יעקב חאגיז (נפטר בשנת תל"ד), שו"ת הלכות קטנות (ויניציאה, תס"ד), חלק ב, סי' רנה. דבריו מובאים אצל יעקב גליס, מנהגי ארץ-ישראל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ח, עמ' נו, סוף הערה ה.

81 "המנהג בערי המערב שבשעת ההגבהה מכבדין הרב לתת לו 'היד' (הנקרא 'פונטיר') למען הוא יראה להעם מקום הפרשה של היום והרב אומר בקול גדול וזאת התורה אשר שם משה וגו'" (שם טוב גאגין, כתר שם טוב, חלק א-ב, קיידאן, תרצ"ד, עמ' רפא, סי' לב). והשווה: "ב'פתיחת הארון' יכבדו תמיד את אחד ממכובדיהם והוא יסובב עם התורה בין שדרות העם [...] ומנפנפים לעמתה במטפחותיהם וקצות שרוליהם וישקו למו פיהם; כשמגיע עם התורה לשלחן-הקריאה, יגלול אותה מעט ומראה את הכתב [...] והרב או החכם מראה להם באצבעו התחלת פרשת השבוע, והעם יקרא בקול גדול: וזאת התורה וגו'" (צבי כשדאי, ממלכות אררט, פרשת מסעותי [...], אודיסה, תרע"ב, עמ' 48). במקור האחרון מדובר בהצבעה על תחילת הפרשה בפירוש (מה שאינו כן במקור הראשון), אבל לא נזכרה ה"יד" או חפץ דומה. אמנם השימוש בו באופן כללי מתועד היטב אף באזור ההוא: ל' מקדש-שמעאילוב (עורכת), יהודי ההרים, אורחות-חיים ומנהגים בקהילת הקווקז, ירושלים: מוזאון ישראל, 2001, עמ' 57 (ושם מובא המקור הזה באי-דיוקים קלים).

82 ר' יעקב כולי, ילקוט מעם לועז לדברים כז, כו (ספר דברים, ירושלים, תש"ל, עמ' תתרלז); ר' מרדכי קרישפין, דברי מרדכי, שאלוניקי, תקצ"ו, סי' ט, דף ב ע"ב. מקורות אלה צוינו כבר בידי ר' יוסף לעווי, מנהג ישראל תורה, חלק א (חמ"ד, תשנ"ד), עמ' רמא. במקור הראשון מדובר

הבאנו לעיל את עדותו של רד"ק על אחד מטעמי המקרא שנקרא "מראה מקום" – כינוי שעל פי צורת הסימן ועל פי הכינויים האחרים של אותו "טעם" מבוסס ככל הנראה על המוט הקצר שהצביעו בו על דברים. באופן דומה, השם "קולמוס", שהיה מקובל ל"יד" בקריאת התורה בעדות המזרח עד למאה העשרים, יחד עם השמות "מורה" ו"פונטירו" (בקהילות יוצאי ספרד שבאירופה), ועוד, מעידים על מקורה התפקודי של ה"יד"⁸³ ועל היעדר צורת ה"יד" והאצבע בעיצובו האמנותי של החפץ בראשית דרכו בקהילות אלה. צורתו הרגילה של המחווה היום ברוב עם ישראל היא: מוט קצר המעוצב בצורת יד בסופו, עם אצבע פשוטה. צורה זו אינה מתועדת לפני סוף המאה ה"ט", כזכור, והשערנו היא שצורה זו מושפעת מהסימן הגרפי שתיארנו לעיל (בפרק א), שהשתמשו בו המעתיקים והקוראים של ימי הביניים.⁸⁴

צורת יד ימין עם האצבע הפשוטה היא הראויה ביותר לכאורה לסימן שתפקידו להצביע על דברים בטקסט: היא נובעת מן המחווה הפשוטה להצביע על דברים שבראית המצביע או בסביבתו. מחווה זו נזכרת בתנ"ך, במדרשים ובאגדה,⁸⁵ והייתה

באצבע הקטנה, ואילו במקור השני מדובר ב"אצבע" סתם. וראה עוד להלן, בסוף פרק ד. על מקורותיו של מנהג הגבהת התורה ראה "בית יוסף", או"ח סימן קלד. מנהג זה ומנהג הרמת היד וההצבעה לעבר התורה כרוכים זה בזה ומשתקפים זה בזה. דרשת ר' עקיבה במכילתא דרשב"י (יז, יא; עמ' 122) הייתה עשויה לשמש בסיס לשני המנהגים: "כשהיה משה מגביה את ידו שעתידין יש' להגביה דברי תורה העתידין להינתן על ידו [...]".

83 אשר לשמות בעדות המזרח, ראה: יניב (לעיל, הערה 60); מקדש-שמעאילוב (לעיל, הערה 81), עמ' 57; ז' הנגבי וב' יניב, אפגניסתאן: בית הכנסת והבית היהודי, ירושלים: האניברסיטה העברית, תשנ"א, עמ' כב. גם השם "אצבע" מצוי, והשתמשו בו בהשאלה, כנראה, על פי הצורה הפשוטה כעין אצבע. לגבי המקורות התפקודיים, ראויות לתשומת הלב אותן "ידות" (מאמצע המאה ה"ח) המחזיקות ביד עט והעט הוא המורה; ראה גרפמן ומן (לעיל, הערה 45), עמ' 68.

84 לאחרונה מצאתי שה"יד" בקריאת התורה והסימן הדומה בדפוסים נזכרו בנשימה אחת אצל מ"צ פוקס: "...לפי הרמב"ם יוצא שראו את הפסוקים המדברים על אצבעו של הקב"ה כמעידים על יצירתו של אצבע מיוחדת להראות אולי כעין מה שרגיל ביד לקריאה בתורה או לסימון בדפוסים הראשונים" ("כאילו באצבע": תולדות הנוסח של ביטוי להרחקת ההגשמה", תרביץ, מט [תש"ס], עמ' 286). שם (בהערה 29) המחבר משער ש"השימוש ביד לקריאה בתורה כנראה הושפע מן הפסוקים הנדונים והמנהג קדום". זו הערה מאלפת; ברם, לפי מסקנתנו (ראה להלן) המנהג אינו קדום, ויש ספק אם השפעת הפסוקים הייתה ישירה.

85 I. Löw, "Die Finger in Litteratur und Folklore der Juden", *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, hrsg. M. Brann, F. Rosenthal, Breslau: S. Schottlaender, 1900 (repr.: idem, *Studien zur jüdischen Folklore*, hrsg. A. Scheiber, Hildesheim: G. Olms, 1975, pp. 1–25). ראה גם ברכות מח ע"א (שאלת רבה לאביי ולרבה בילדותם: "רחמנא היכא יתיב?..."), וראה רנ"ן רבינוביץ, "דקדוקי סופרים", על אתר.

נהוגה בתרבויות שונות מקדמת דנא.⁸⁶ עם זאת, המעתיקים והקוראים לא השתמשו לצורך זה בעת העתיקה בסימן של יד או אצבע – ולעתים קרובות גם לאחר מכן – אלא בסימנים פשוטים יותר, כגון הסימן מעין יתד שזוויתו מכוונת למקום בטקסט.⁸⁷ במקורות התלמודיים יש חשיבות מיוחדת ליד הימין ולאצבע הימנית לא רק בכתיבת הספרים אלא גם בקריאתם ובטיפולם, ובפרט בקשר לספרי תורה. "שני לוחות הברית" היו "כתובים באצבע אלהים" (שמות לא: יח), וסתם "אצבע" היא הימנית.⁸⁸ במסכת סופרים אנו גורסים: "...והנותן ס"ת [ספר תורה] לחבירו לא יתנהו אלא בימין והמקבל לא יקבלנו אלא בימין שכן נתינתו מהר סיני, שנאמר 'מימינו אש דת למו' (דברים לג: ב)" (סופרים ג, י). ספר חסידים מוסיף דין דומה: "אדם שאומר לחבירו תושיט לי את הספר יקחנו בימינו ויושיט לו ולא בשמאלו ואדם שמראה באצבעו דברי תורה יראה באצבע שאצל הגודל ימינו שבו כתב הקב"ה את הלוחות".⁸⁹ לפי מדרשי ההלכה, במצוות שונות בתורה שכתוב בהן "זה" או "זאת", פירוש הדבר שהקב"ה הראה למשה באצבעו את פרטי הדברים במציאות הנחוצים להבנת הוראותיו על בורין; כמה מן המקבילות מלמדות שמשה מחקה את הקב"ה כביכול בכך שאף הוא מראה אותם דברים לעם ומלמדם באופן מוחשי.⁹⁰ לפי התרגום והאגדה, המילה "זה" ב"זה אלי ואנוהו" (שמות טו: ב) ובתהילים מח: טו ("כי זה אלהים אלהינו") אף היא מצביעה על מחווה זו.⁹¹ לצד

86 היא מתועדת בהקשר פולחני, למשל, בתרבות המיסופוטמית העתיקה; ראה Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen*, Zürich, etc.: Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 1972, 291 f.; Karl Gross, *Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum*, Stuttgart: A. Hiersemann, 1985, 41 f.

87 הוא ה-diple בתרבות הכתיבה היוונית; ראה פרקס (לעיל, הערה 15), עמ' 303; E. G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World*, 2nd ed. by P. J. Parsons, London: University of London, Institute of Classical Studies, 1987, p. 14, index s.v. diple; L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*, 3rd ed., Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 11.

88 ראה את המקורות שצוינו בידי לוו (לעיל, הערה 85), עמ' 78. ועיין ויקרא יד: טז ובבלי מנחות י ע"א; זבחים כד ע"א.

89 ספר חסידים, מהד' וויסטינעצקי, סימן תרצ"ג, עמ' 180. השווה לוו (לעיל, הערה 85), עמ' 67.

90 לוו (לעיל, הערה 85), עמ' 65; מ' כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים, תשס"ג, עמ' 195, 196 הערה 4.

91 תרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל, לשם. השווה מכילתא דר"י לשם (בשלח, פרשה ג; מהד' הורוביץ, עמ' 126–127); ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ג, עמ' 160–161. לא רק כינויי הרומז לקרוב (זה, זאת) מתפרשים כלשון הוראה או הצבעה במדרשים, אלא גם לשון "ראה": "וידבר ה' אל משה... עלה... וראה... את ארץ כנען אשר אני נותן לבני ישראל..." (דברים לב: מח-מט), וראה על זה ספרי דברים פי' שלח (מהד' פינקלשטיין, עמ' 388): "רבי אליעזר אומר אצבעו של הקב"ה היא היתה לו מטטרון למשה והראהו כל קריי ארץ ישראל עד כאן תחומו של אפרים עד כאן תחומו של מנשה"; והשווה ספרי במדבר, פי' קלב (מהד' הורוביץ, עמ' 182). מחווה נוספת בקריאת התורה: אחיזת "עצי החיים" בידי העולה לתורה בשעת ברכות התורה, אף היא נדרשת מכינוי רומז: "לא ימוש ספר

המקור במסכת סופרים, מקורות חז"ל נוספים מחזקים את ההיקש בין קריאת התורה לבין מתן התורה.⁹²

"אצבע אלהים" – ליתר דיוק "יד אלהים" – מופיעה באמנות היהודית בדורא-אורופוס⁹³ (וגם בדפוסים עבריים קדומים).⁹⁴ מן המוסכמות היא שציורים אלה משמשים רקע להתהוות המוטיב באמנות הנוצרית.⁹⁵

אולם, להוראה באצבע יש גם קונוטציה שלילית ברורה בספרות היהודית העתיקה: "אדם בליעל איש און הולך עקשות פה. קורץ בעיניו מולל ברגליו מורה באצבעותיו" (משלי ו: יב–יג);⁹⁶ "אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני אם תסיר מתוכך מוטה שלח אצבע ודבר און" (ישעיה נח: ט). אנו גורסים במדרש: "אמר ר' חוניא בראשונה כל מי שהיה מראה איקונין של מלך באצבע היה נהרג והתינוקות הולכין לבית הספר ומראין את האזכרות באצבע, אמר הקב"ה ודגלו עלי אהבה" (תנחומא, במדבר, י).⁹⁷ הצורך להצדיק את נוהגי הילדים להצביע באצבע על הטקסט שקוראים בו, וכפרט על ה"אזכרות", מובן לאור הנימה של ביזיון ולגלוג שנדבקה למחווה זו בנימוסי היהודים והעמים.⁹⁸ לכן ההוראה באצבע (הימנית) בכלל, וההוראה על הטקסט המקודש בפרט, היא מחווה בעלת משמעות דו-ערכית: בתור חיקוי מחוות האל בכתיבת התורה כביכול

התורה הזה... " (יהושע א: ח); ראה בית יוסף, או"ח סימן קמט סעיף יא; ספר מרדכי השלם, על מסכת ראש השנה, יומא, סוכה, ירושלים, תשמ"ט, סוכה, פ"ג, סימן תש"ס, עמ' קנב והציונים שם.

92 ירושלמי מגילה ד, א, עד ע"ד (קריאת התורה בעמידה; סרסור); שמות רבה ג, ה (מהד' שנאן, ירושלים – תל אביב, תשמ"ד), עמ' 127 (משה כ"סרסור), השווה: מרדכי יפה, לבוש מלכות, או"ח סימן קמא ס"ק ד (ירושלים, תשנ"ז, כרך א, עמ' רצו–רצז).

93 Ann Perkins, *The Art of Dura-Europos*, Oxford: Clarendon Press, 1973, 57 f.; Plates 19, 21; Rachel Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Leiden: Brill, 1998, 144–146

94 ר' יוסף יעבץ, מאמר האחדות, מנטובה, שי"ג, בשער מצויר כדור הארץ, ומן הזווית השמאלית התחתונה יד מצביעה עליו – היא יד אלהים ככל הנראה. כמעט אותו שער מופיע בספרו של ר' שם טוב בר' שם טוב, ספר האמונות, פירארה, שט"ז–שי"ז (דפוס צילום, ירושלים, תשכ"ט) בשער ובעמוד האחרון, והיד שם מן הזווית השמאלית העליונה.

95 *Lexikon der christlichen Ikonographie* (hrsg. Engelbert Kirschbaum), Rom etc.: Herder, 1970, Bd. II, Sp. 212; *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* (hrsg. Klaus Wessel), Stuttgart: A. Hiersemann, 1971, Bd. II, Sp. 951–952, 954–955, 958

96 השווה בבלי יומא יט ע"ב: "הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתותיו ולא יורה באצבעותיו".

97 עיין במקבילות: שיר השירים רבה ב, ד; במדבר רבה ב, ג (במדבר ב: ב). בשה"ש רבה בשינויים בעלי משמעות: "...ועכשיו אדם מניח ידו על האזכרה כמה פעמים ואינו נזוק..."

98 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (hrsg. H. Bächtold-Stäubli, E. Hoffmann-Krayer), Bd. II, Berlin-Leipzig: W. de Gruyter, 1929/30, pp. 1483–1485. לחפצים נגד "עין הרע" מאיטליה מהמאה הי"ט, הדומים ל"יד" שלנו ועיצובם מבוסס על המשמעות השלילית הזאת של המחווה, ראה: F. T. Elworthy, *The Evil Eye*, London: J. Murray, 1895, pp. 241f, 259, 269 ff. והשווה: יעקבי (לעיל, הערה 44), כרך א, עמ' 48–58, 138 על צורת ה"יד" כ"חמסה" אצל יהודי פרס.

יש בו משום נתינת כבוד (ספר חסידים); מאידך גיסא, בין אדם לחברו היא מחווה של זלזול, לגלוג ואיום. אותן שתי פנים למחווה זו אנו מוצאים גם באיסלאם: היא מחווה של איבה וקללה, מחד גיסא, ומחווה של שבועה או תפילה מאידך גיסא (ושתייהן כבר בקרב הערבים הטרומ-איסלאמיים).⁹⁹

כיום נפוץ המנהג – לא רק בקהילות "ספרדיות" ובעדות המזרח, אלא גם בקהילות "אשכנזיות" – להצביע לעבר ספר התורה בשעת הגבהתו בבית הכנסת. אמירת הפסוק "זאת התורה..." (או חלקו, בצורות שונות) היא כנראה גורם מרכזי בהתהוות מנהג זה.¹⁰⁰ לא מן הנמנע שהמנהג השפיע על עיצוב ה"יד" לתורה; אולם, ברור שההצבעה על התורה אינה המקור האפשרי היחיד לצורת ה"יד", ואינה האסוציאציה היחידה שהחפץ עשוי לעורר.¹⁰¹ מקור אפשרי אחר, קדום ובסיסי יותר, להצבעה לעבר התורה בהגבהתה (או להרמת היד לעברה, לפחות) היא הכתוב בספר נחמיה ח:ה-ו: "ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם כי מעל כל העם היה וכפתחו עמדו כל העם. ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול ויענו כל העם אמן אמן במעל ידיהם ויקדו [...]". פירושו של "במעל ידיהם": בהרמת ידיהם, לפי הפרשנות המקובלת.¹⁰² יתרה מזו, ההצבעה לעבר התורה נעשית באצבע הקטנה בדרך כלל (או בציצית, או בפאת הטלית), ומלווה בנישוק האצבע (או הציצית או הטלית). וריאציה אחת, פחות שכיחה, היא נגיעת האצבע בעיניים לאחר ההצבעה, במקום נישוק או בנוסף לכך. מנהגי ההצבעה, הנישוק וחילופיהם מבוססים על הזיקה בין הראיה והנגיעה. הראיה, הנתמכת על ידי ההצבעה לעבר ספר התורה, היא כעין תחליף לנגיעה בספר עצמו. כמו כן, הנישוק באצבע או הנגיעה בעיניים אף הם תחליפים לנישוק בספר גופו.¹⁰³ השימוש באצבע הקטנה דווקא (או בציצית וכו')

99 ראה: I. Goldziher, "Über die Vorgeschichte der Higâ'-Poesie", *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leiden, 1896, pp. 55–57; idem, "Zauberelemente im islamischen Gebet", *Orientalische Studien gewidmet Theodor Nöldeke ...*, hrsg. C. Bezold, Gieszen: A. Töpelmann, 1906, Bd, I, 320 f.; Johannes Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg: K. J. Trübner, 1914, pp. 95–96

100 השווה: לעווי (לעיל, הערה 82), עמ' רמ-רמא; ר' שלמה מן, ספר זאת התורה, חלק א, ירושלים: פאר בנימין, תשנ"ב, עמ' קיט; ליברמן (לעיל, הערה 91); ד' שפרבר, מנהגי ישראל, כרך ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"א, עמ' 89.

101 ראה למשל את היד מן המאה הי"ח שחקק עליה הפסוק משמות יז:יא; J. Brinckmann, "Die jüdische Kultgegenstände im Hamburger Museum [...]", *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde*, 23 (1907), p. 76. לאור מה שנאמר לעיל, ה"יד" לתורה עשויה להתפרש כ"ידו של משה" לא פחות מאשר "אצבע אלהים" כביכול.

102 רש"י, אבן עזרא ועוד. לא ידועים לי עד כה כל אזכור או הפניה לפסוק זה בהקשר הנוכחי. להרמת היד בעת שבועה ותפילה, השווה גם בראשית יד:כב, ורמב"ן על אתר.

103 לא מצאתי זכר להבחנה כעין זו עד כה, לא במחקר ולא בראשונים ובאחרונים, לא אצל מתנגדי מנהג הנישוק ולא אצל תומכיו; ראה את ההפניות לעיל בהערה 100, וראה יצחק רצאבי, שלחן ערוך המקוצר, או"ח, חלק א, בני ברק: מכון פעולת צדיק, תשנ"ו, עמ' קעה-קעז, הערות ד, ז. אשר לזיקה בין הנגיעה והראיה: בענייני ברכות, למשל, יש נטייה ברורה בהלכה להעדיף אחיזה הדבר הקשור לברכה (או הנגיעה בו) על מנת שהברכה תהיה מכוונת ולא לבטלה. אם האחיזה או הנגיעה נמנעת או בלתי רצויה מסיבה זו או אחרת, ראיית הדבר משמשת תחליף, או מועדפת; דוגמה קרובה לענייננו היא ברכות העולה לתורה, בנוגע לתחילת פרשתו ולסיומה

בהצבעה בעת הגבהת התורה מוסבר על ידי משמעותה השלילית של ההוראה באצבע (אצבע הסמוכה לאגודל דווקא); ¹⁰⁴ ושם גם השימוש בחפץ בהוראת הטקסט, במקום באצבע ממש, נובע מכך, בנוסף להימנעות הנדרשת מהנגיעה בספר תורה ביד.

סיכום

המקור ההלכתי הראשון שמעיד מעל לכל ספק על חפץ שמשתמשים בו בקריאת התורה בבית הכנסת הוא מן המחצית השנייה של המאה הי"ח ("פרי מגדים"). במקור זה, ובמקור נוסף מאותו זמן בערך ("מחצית השקל"), החפץ נקרא "יד", ומסתבר שצורתו כפי שהכירו אותו מחברים אלה הייתה דומה, על פי רוב, לצורת ה"יד" הקדומה ביותר עם אצבע פשוטה הידועה לנו, כנראה משנת רמ"ח מאיטליה. מדברי בעל "מגן אברהם" במחצית השנייה של המאה הי"ז אנו למדים שבזמנו הפכו כבר ה"עצים" גם בארצו (פולין) לכלי תפאורה ו"נוי" לספרי תורה, אך לא ברור אם הוא התכוון לכלי שמשתמשים בו להצבעה על הטקסט בקריאת התורה. לגבי ארצות אשכנז (פרט לאיטליה) אין לנו מקורות ספרותיים שעל פיהם ניתן לשרטט את תולדות התקבלותו, תפוצתו ושימושו של החפץ בין סוף המאה הט"ו ובין סוף המאה הי"ח. לעומת זאת יש עדויות ספרותיות (לא הלכתיות) מאמצע המאה הי"ז על "מחווים" מכסף (לאו דווקא בצורת "יד") ששימשו בקריאת התורה בקהילות יוצאי ספרד ופורטוגל באירופה. יש סימנים לכך שמחווה כזה ובצורה פשוטה יותר היה בשימוש בקהילות יהודי ספרד כבר במאות הקודמות. בארצות המזרח חדר העיצוב בצורת יד עם האצבע לאזורים מסוימים בלבד ובזמן מאוחר יחסית, כנראה לא לפני המחצית השנייה של המאה הי"ט, בהשפעה אירופאית.

סימן של יד עם האצבע המצביעה על מקום בטקסט בשימושים שונים ידוע מכתבי-יד עבריים החל מהמאה הי"ג, רובם ככולם בכתביה אשכנזית, איטלקית או ביזנטית. הסימן הוא נדיר בכתבי-יד ספרדיים, ולא מצאנו דוגמתו בכתבי-יד מזרחיים. סימן זה שכיח למדי במאה הט"ו, ונפוץ גם בדפוסים עבריים, קדומים ומאוחרים כאחד. בתולדות הספר באופן כללי, ראשיתו של הסימן היא בכתבי-יד יווניים ולטיניים באירופה. הימצאותה הכמעט בלעדית של צורת ה"אצבע" באזורי התרבות האיטלקית וה"אשכנזית" בכתבי-יד העבריים מכאן, ומאוחר יותר ב"ידות לתורה" מכאן, מצביעה על האפשרות שיש קשר, אפילו קשר סיבתי, בין הופעות המוטיב בשני הדברים. כעת אין בידינו ראיות חותכות לקשר שכזה; השערתנו היא שלסימן הגרפי של היד אכן הייתה השפעה מכרעת, ישירה או עקיפה, על עיצובו האמנותי של החפץ בצורת יד ואצבע פשוטה בסופו. ¹⁰⁵

(ראה לעיל, הערה 74). הדוגמאות הן רבות, גם בתחומי הלכה אחרים, וארחיב בהן במקום אחר.

104 השווה את ה"דברי מרדכי" (לעיל, הערה 82) שמביא את הדרשה מן התנחומא (לעיל, ליד הערה 97) במובן החיובי כמקורו של המנהג.

105 כל החפצים הדומים ל"יד" בקרב העמים הידועים לנו (לעיל, הערות 51, 98), הם מהעת החדשה. דוגמה להשפעות חיצוניות על העיצוב האמנותי של בית הכנסת וכליו, כאשר לכתבי-יד עבריים יש תפקיד חשוב, ואולי אפילו מכריע, בהעברת השפעות הללו, היא צורת שני לוחות הברית, המעוגלים בצד העליון. (וגם שם, המעבר מהציורים והאיורים אל העיצוב התלת-ממדי

אשר לתפקידו של החפץ, על פי דברי בעל "מחצית השקל", ב"יד" "מראים לקורא שלא יטעה בקריאתו"; מן המקורות הקדומים יותר לא מתבהר תפקידה של ה"יד", ואפשר שעד לזמן מאוחר יחסית (אפילו במאה התשע עשרה) באזורים ובקהילות מסוימים השתמשו בה בעיקר בסימון הפרשיות, בייחוד בהוראת תחילתן (ושמא גם סופן) לקהל או לעולים לתורה.¹⁰⁶ מבחינה תפקודית, אביה של ה"יד" הוא העט (stylus) או המוט הקצר והפשוט שהשתמשו בו בימי הביניים בהקניית יסודות הלימוד להצבעה על הכתב; ומאחר שלעתים קרובות בית המדרש או בית הכנסת שימש גם מסגרת להוראת קריאה וכתובה,¹⁰⁷ אפשר שהמקום גרם להעברת החפץ משימוש החינוכי לשימוש הליטורגי.

למוטיב של היד עם אצבע פשוטה יש שורשים במקרא, בספרות חז"ל ובאמנות היהודית העתיקה גם יחד, ובמובן זה הוא חזר לאכסניה שלו בהתהוות ה"יד לתורה". לצד המעגל ההיסטורי והרעיוני, נסגר כאן מעגל תפקודי ואיקונוגרפי: מאצבע אלהים (או יד משה) באמנות העתיקה, לאצבע אלהים (או יד משה) בהידור מצוות קריאת התורה, דרך המחווה בשימוש "חול" בבית הספר ודרך ה"יד קטנה" בתולדות הספר.

ORATIO PRIMA.

מאמר א

Verba duae / duas primas literas similes sunt pauca, in-
rum similiū ceduntq̄ iuxta ritum perfectorum, ut ab
literarum. ambulauit dicitur, leniter ambulabo. Isaia
tricesimo octauo. Et à sextauit, & sextauit
te. Ezech. tricesimonono. Et sextabit
Ephi. Ezech. 46. Et fere nihil amplius in
uerbis. Magis autem inueniuntur in nomi-
nibus, ut processit stella. Num. 24. Et figu-
rans in colore rubeo. Ieremiae 22. Pupilla
oculi fui. Zach. 1. & similia pauca. 6
Porro in perfectis nullum uerbum inueni-
tur cuius prima & tertia sunt similes. Et di-
ctio, deuorabunt sanguinem, Iob. 39, non
habet radicem ala, ut explicabo in libro
compositionis. Sed in imperfectis radici-
bus inuenitur, ut fuit, dedit & alia pauca.
In nominibus magis inueniuntur, praecipue
cum Schin, ut sol, radix, tres.

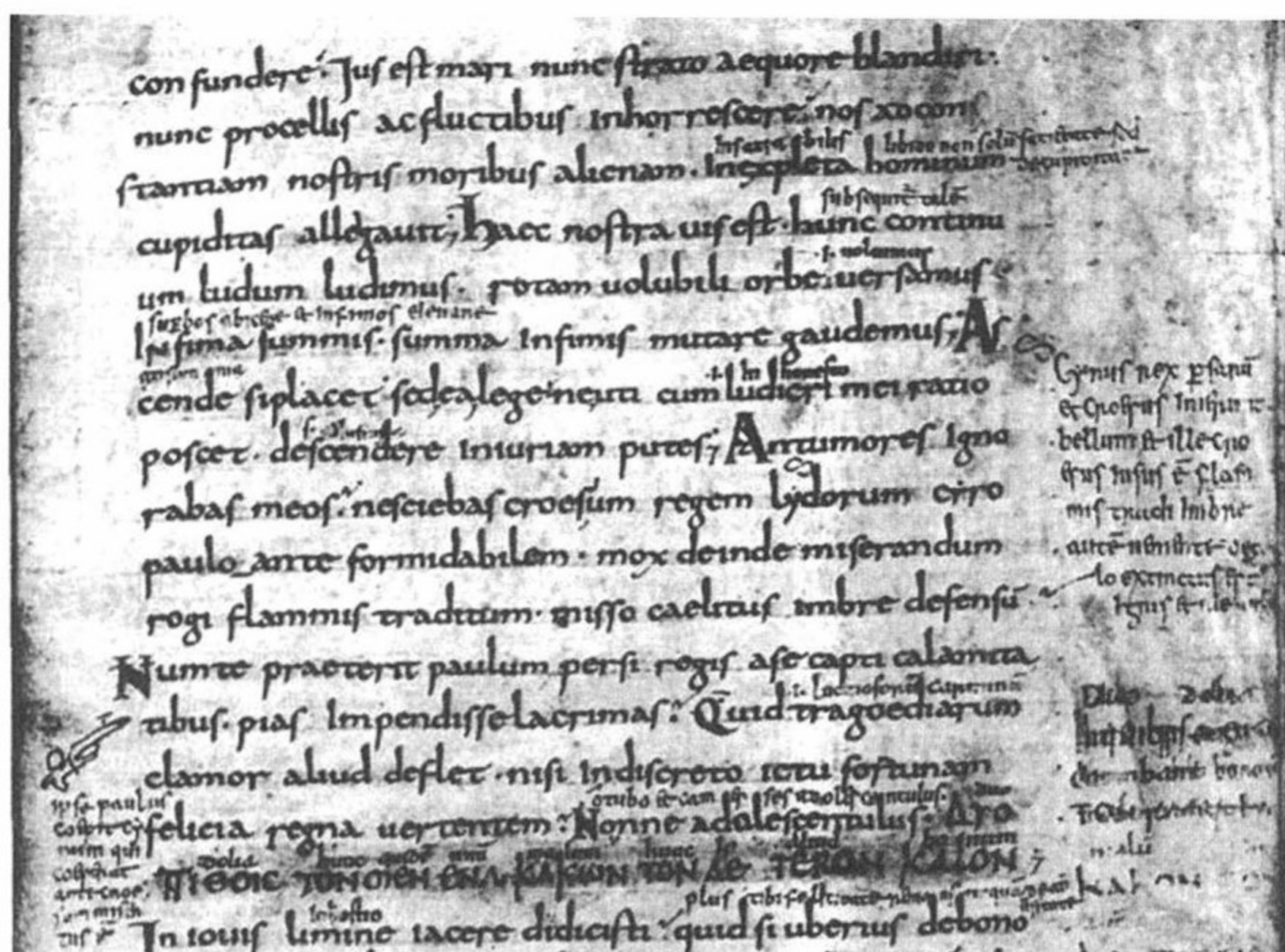
שתי חתיכות שתי אותיות הראשונות רומות
וחם חולכים על דרך השלמים כמו מן
דרכ נאמר ארצה ישעיה לח ומן ששת
וששיתך יחזקאל לט וששיתם את ח
חאפה יחזקאל מו וכמעט אז עור ב
בפעלים ויותר נמצאים בשמות כמו ר
דרך בכב במדבר כר ומשוח בששיר יד
ירמיה כב בכח עינו זכריה א ורומיהם
מעטים ; ו ופעלים שיחיו בהן הפא ו
וחלמר רומים אין גם אחר בשלמים ומ
ומלת יעלעו רם איוב לט אין שרשח ע
עלע באשר אבאר בספר ההרכבה אבל
בשרשים שאינן שלמים נמצא חיה ונתן
וזולתם מעטים ויותר נמצאים בשמות ו
ובפרט עם חשין כמו שמש שרש שלש ;

איור 1: Elia Levita, *Grammatica Hebraica* [...], עם תרגום לטיני בידי
Sebastian Münster, באול, רפ"ה. ראה ליד הערה 5.

חל באיטליה, במאה הט"ו, ככל הידוע היום). ראה: גד בן-עמי צרפתי, "לוחות הברית כסמל
היהדות", עשרת הדיברות בראי הדורות (בעריכת בן-ציון סגל), ירושלים: מאגנס, תשמ"ו, עמ'
387–353, ובמיוחד עמ' 367–371.

106 אולי זה הרקע לתופעה הבלתי מוסברת (באופן חלקי לפחות) עד כה, מדוע מופיעות ה"ידות"
באזורים מסוימים באסיה (בייחוד בדרום-מזרח הקווקאז) ב"זוגות", כלומר שתי "ידות"
מחוברות זו לזו בשרשרת; השווה יעקבי (לעיל, הערה 44), כך א עמ' 121–122.

107 עיין גלגולי משמעות המונח "חזן" מתקופת התנאים ועד ימי הביניים; ראה למשל פרשנות
משנה שבת א:ג (בייחוד ר' ישעיה ברלין, "יש סדר למשנה" על אתר); ערוך השלם, כך ג, עמ'
S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien: B. Harz, 1922, pp. 360–357
S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, II, Berkeley: השווה ; 121–131
University of California Press, 1971, p. 189.



איור 2 : Boethius, De consolazione philosophiae, Ms Vatican lat. 3363, fol. XI; הועתק במאה ה"ט; ראה הערה 15.



איור 3 : תורה עם הפטרות ופירוש רש"י, כ"י קופנהגן, Den. Cop. Kong. Bib. Cod., Hebr. XIV, 303 (באדיבות הספרייה המלכותית, קופנהגן). הועתק במאה הי"ג. ראה ליד הערה 23.

[illegible][illegible][illegible][illegible]

A , ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, 1939-א-ב.

(באדיבות ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים.)

הועתק בשנת ק"צ לערך. ראה בגוף המאמר, ליד הערה 34, 40.

כִּי זִוְנוֹת הָיוּ הַגְּאוֹנִים וְרִבּוֹתַי שֶׁלֹּדְבִי מִשׁ
שִׁאִיו לֹה כִּי זִוְנוֹת מִכֹּר עַד שֶׁהִשְׁבַּע שׁ
שִׁדְרוּ זֶה בָּאָה לְהִפְדֵּעַ בִּנְכְּסֵי יְהוּדִים לֹא
יִפְדֵּעַ אֱלֹה בִּשְׁבוּעָה .. אֲלֵמָה שֶׁ
שֶׁכֶּהָ לֹה בִּי זִוְנוֹת אִין מִיחֻשְׁבֵּין עִמָּה
עַל מַעֲשֵׂה יְדֵה כְּטָלִין אֹהֵי וְאֵם לֹא הוֹלֵכִין
עַד שִׁיבְאוּ הַיִּידִשִׁין וְיִתְכַּעֲרוּ אֶם מִיִּצְאוּ

וכלל
לפיכך
סיני
אין

איור 7 : ספר מצוות גדול לר' משה מקוצי,
כ"י קופנהגן, Den. Cop. Kong. Bib. Cod. Hebr. XXXVIII, 211א
(באדיבות הספרייה המלכותית, קופנהגן). הועתק בשנת ק"ע.
ראה ליד הערות 31, 41

Das

הַסֵּפֶר

blac.



Ofica die ander kunst vñ den vier weisende kün/
Augsburg: P. Berger, 1488

איור 8 : Rodericus Zamorensis, Spiegel des menschlichen Lebens,
Augsburg: P. Berger, 1488
ראה הערה 51.

תקציר של המאמר האנגלי

בית הכנסת בפרובנס : מוסד חברתי בימי הביניים

שלמה זאב פיק

המאמר סוקר בתי כנסיות בדרום צרפת בימי הביניים. הוא מתאר את הצורך בבית כנסת בקהילה, את מיקומו ואת המקווה שנבנה לידו. בית הכנסת היה מקום התכנסות לחברי הקהילה ונידונו בו בעיות הקהילה, כגון ענייני צדק ומשפט, קביעת תקנות הקהל, הטלת מסים והטלת חרמים. בתי הכנסת בפרובנס היו גם מרכזי תרבות, שכנו בהם בתי הספר והשיבות ונישאו בהם דרשות מסוגים שונים, ובכללן דרשות שעסקו בפילוסופיה ודרשות של כמרים שניסו להשפיע על יהודים להתנצר. החלק האחרון של המאמר דן בבית הכנסת בפרובנס כאמצעי להגדרת מיקומו של האדם בחברה. בדרום צרפת ובברצלונה היה מעמד חברתי של אצילים יהודים שהיה ביניהם קשר הדוק. ניסיונות המרידה במעמד זה התרחשו בתוך בתי הכנסת במסגרת סדרי התפילה וטקסיה.

be given to the deeply rooted and ambivalent cultural connotations of this gesture, well attested in Biblical and Talmudic literature as well as in neighboring cultures: (1) it is a gesture of acclamation, praise and loyalty (typically between man and the Divine); (2) it is also a derogatory and threatening gesture (typically between man and man).

The “pointing finger” appears more and more frequently on the margins of medieval Hebrew manuscripts, from the thirteenth century onward, mostly in manuscripts of Ashkenazic provenience. There are reasons to believe that this graphic symbol rose in the Ashkenazic realm, particularly in Italy, and here it attained the shape of the pointer common today. It is our hypothesis that the graphic sign in Renaissance Italy had an influence on the emergence of this form of the pointer.

Note: The article by Dr. Naomi Feuchtwanger-Sarig: "Chanting to the Hand: Some Preliminary Observations on the Origins of the Torah Pointer", *Studia Rosenthaliana* 37 (2004), pp. 3–35, came to my attention in October 2006. For technical reasons, it was no longer possible to make references to interesting data brought there, nor to discuss the author's suggestion that the pointer originated in the ancient practice of using hand signals to direct liturgical performance, and, in particular, in the cantorial staff used in medieval church music.

Planting Trees in a Synagogue

Eliav Shochetman

The Torah forbids planting trees in the Temple or near the altar. This prohibition was meant to uproot pagan forms of worship and to prevent the Jews from following the customs of the pagans. Although the extension of this prohibition to the synagogue, considered a "minor Temple", is not mentioned in early rabbinic literature, it is widely discussed in later rabbinic literature. Some ruled that a synagogue was similar to the Temple and rules that applied to the Temple should apply also to the synagogue. Others forbade it since they considered it a non-Jewish custom while others felt that permitting the planting of trees would eventually lead to forbidden mingling of the sexes. Others were more lenient in specific circumstances. But many permitted it without hesitation. We publish here a hitherto unpublished responsa of R. Yehoshua Heschel Margoliot, the rabbi of the Rehovot colony at the beginning of the twentieth century. His discussion relates to a synagogue in Petach Tikva.

On the History of the "Pointing Finger" in Hebrew Booklore and in the Customs of Torah-Reading

Sinai Turan

The paper explores the different functions of the Torah-pointer which is commonly used in the synagogal readings from the Torah-scroll, as well as the meanings and significance of several related customs. A hypothesis is also offered about the origins of the standardized form of the pointer in the last centuries: the hand with an outstretched pointing finger.

Contrary to common scholarly opinion, there is no clear evidence in rabbinic sources for the Torah-pointer as a ceremonial object before the second half of the eighteenth century. Other written sources and preserved artifacts from the end of the fifteenth century and onward, however, amply testify, in some areas at least, to the liturgical use of the Torah-pointer and to the form common today.

Functionally the Torah-pointer is an extension of the pointer used in Jewish (and non-Jewish) education in the Middle Ages, possibly even earlier. In understanding the different uses and forms of the pointer and the pointing gestures in various Jewish communities, consideration should

seven lower spheres influenced various customs of prayer. This article discusses these influences.

In the order of the *ushpizin*, the seven days of the Festival of Tabernacles (*sukkot*) were tied to the seven famous guests as a result of the connection between the shepherds – the patriarchs of the nation – and the four species taken on this festival. At first the four species were tied to the seven shepherds and later the seven days of *sukkot* were linked to the seven shepherds – the *ushpizin*.

Apparently, the integration of the spheres in the circling (*hakafot*) of the Festival of the Rejoicing of the Law (*simchat torah*) was not before the nineteenth century, and identifying them with the shepherds is not at all certain.

More complex is the testimony of the seven spheres with the counting of the *omer*. In addition to the two central disagreeing positions concerning the fundamental issue if one should have that intent when reciting the appropriate prayers, it was observed that various positions of how to integrate and program the spheres also exist.

There are only some hints to any connection between the seven spheres and the Chanukah festival.

Addenda Regarding the Issue of Reading the *Haftara* During *Mincha* on *Shabbat*

Meir Raffeld

This paper refers to the article on the issue of reading the *haftara* during *Mincha* on *Shabbat* and adds two points to those of Prof' E. Fleischer in *Tarbiz*, 69 (2000), pp 318–321. The first point describes various traditions, ascribed to Rabbeinu Tam, claiming that there never was a practice of reading the *haftara* during *Mincha* on *Shabbat*.

The second point details the evolution of the differing versions of the text used by the scholars of Provence. Their version of the text substitutes the words “*Yom Kippur*” for “*Shabbat*”. Several reasons are suggested for this substitution.