

סג'לה

גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

אסופת גליונות 01-25

## ספרי המחבר

- **ספר גימטריאות** לרבינו יהודה החסיד: ביאורים ורמזים על התורה לפי סדר הפרשיות, מוסר וחסידות, דרוש ואגדה, גימטריאות וראשי תיבות וענינים נוספים. ירושלים תשס"ה. שני כרכים, 56 + תתראה עמודים.
  - **אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות** לרבינו יהודה החסיד: אמונות ודעות וסוד הייחוד בדרך לימוד מתופעות טבע. ירושלים תשס"ו. 39 + תקטז עמודים.
  - **ספר קושיות** לאחד מן הראשונים באשכנז: טעמי מנהגים והלכות, ביאורי פסוקים, פירושי אגדה ומדרשים עלומים בדרך קושיא ותירוץ. ירושלים תשס"ז. 13 + שסז עמודים.
  - **סודי חומש ושאר** מתלמידי רבינו יהודה החסיד: פירושים, גימטריאות ופרפראות על התורה, שיר השירים, איוב ורות. ירושלים תשס"ט. 5 + רכח עמודים.
  - **תשובות רבינו אלעזר מוורמייזא, ה'רוקח'**: שיר מחורז בהנהגת התשובה ודרכיה. ירושלים תשע"ד. 37 + רח עמודים.
  - **דרשות לימי התשובה** מבית מדרשם של חסידי אשכנז. ירושלים תשע"ד. 11 + עד עמודים.
  - **גנזי חג הסוכות**: אסופת גזנים מתורתם של ראשונים בענייני חג הסוכות. ירושלים תשע"ה. 12 + שע עמודים.
  - **'אחר שלישים במועצות אשית'**: יוצר לחתן מאת רבינו יצחק ב"ר אלעזר הלוי עם פירוש לאחד מן הראשונים באשכנז. ירושלים תשע"ט. 12 + סב עמודים.
  - **גנזי תפילין**: אסופת גזנים מתורתם של ראשונים בענייני מצות תפילין. ירושלים תשפ"ב (הדפסה שניה מתוקנת). עד עמודים.
  - **ארבע דרשות נישואין**: לאחד מחכמי ביונטיון הקדמונים. ירושלים תשפ"ב. צח עמודים.
- 
- **סגולה**: עיונים וברורים במנהג והלכה, פיוט, מדרש ואגדה, ספר ראשון. ירושלים תשע"ב. 153 עמודים.
  - **סְגָלָה**: גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת - אסופת גליונות 01-25. ירושלים תשפ"ב. 414 עמודים.
  - **נהגו ישראל**: עיונים ובירורים בתולדות המנהג וההלכה - חג הסוכות. ירושלים תשפ"ב. [38] + קכט עמודים.
  - **אלפא ביתא תניתא דשמואל זעירא**: פנינים אשר משיתי ממצולות ים של שמואל מאוצרות הר"ש אשכנזי שליט"א. ירושלים תשע"א. שני כרכים, 18 + 952 עמודים.
  - אלף חסר תליסר מכתבי תורה וחכמה [...] **אגרות שמואל**: כסדר כתיבתם [...] בידי [...] ר' שמואל אשכנזי. ירושלים תשפ"א. שלושה כרכים, כו + 1781 עמודים.

בסייעתא דשמיא

# סגלה

גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

אסופת גליונות 01-25

אדר ראשון תשפב

פה ירושלים תובב"א

הדפסה ראשונה: אדר ראשון תשפב  
במספר עותקים מצומצם

בכל ענייני החוברת ניתן לפנות אל:  
**יעקב ישראל סטל**  
רח' חיי אדם 28  
ירושלים  
טל: 052-7609441  
דוא"ל: [alfabita99@gmail.com](mailto:alfabita99@gmail.com)

ניתן להירשם לקבלת מאמרים ועדכונים על פרסומים חדשים 📧

תשפב © 2022  
כל הזכויות שמורות למחבר  
אין להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, או להפיץ חוברת זו,  
בשום צורה ובשום אמצעי, אלקטרוני, אופטי או אחר,  
ללא אישור בכתב מהמו"ל

## תוכן העניינים

### פתח דבר

9	גליון 01: לזהותו של שְׁמָשִׁי הסופר: אם הוא המן או בנו
33	גליון 02: סימן 'קדוש ידי אדם' ופירושו
45	גליון 03: מה ל'פטום הקטורת' ומשנת 'מזכירין יציאת מצרים' ללימוד פרקי אבות בשבת: פיוט 'ספיר גזר והדריך מסלה' לר' סלמון חזן
53	גליון 04: קידושי אשה בכוס יין
61	גליון 05: אלדד ומידד אחי משה: מקורותיה של מסורת מדרשית
73	גליון 06: 'ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין': לפענוח דברי משה רבינו קודם מיתתו
87	גליון 07: שקיעי מדרש עלומים: פרשת נח
107	גליון 08: נזיד עדשים ומלח
115	גליון 09: שני פרטים מחודשים על חלקת השדה שקנה יעקב אבינו סמוך לשכם
121	גליון 10: שקיעי מדרש ופרשנות בפרשת חלומות יוסף ומכירתו: בין הפייטנות הקדומה לספרות הגנוזה של ימי הבית השני
139	גליון 11: 'מכה משולשה': מוטיב פייטני, פירושו ומקורו
153	גליון 12: ארבעה סימנים חדשים לליל הסדר מכתבי־יד
163	גליון 13: 'הציבי לך ציונים': רשימת סימני ליל הסדר שנדפסו
173	גליון 14: פיוט 'ארץ הנקראת אבן שתיה' למוצאי שבת
179	גליון 15: על כמה הרים יבנה בית המקדש העתידי
207	גליון 16: ההולכים נכוחם והנסוגים אחור: הערות על דרכי הילוכם של מלאכים, נשמות ושדים
221	גליון 17: אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה: הלכה ארצישראלית נשכחת?
239	גליון 18: 'ענף עץ אבות': שלושה הדסים כנגד שלושה אבות
253	גליון 19: זוטות בענייני יציאת מצרים וקריעת ים סוף
269	גליון 20: התגבחותו של הר סיני במתן תורה
319	גליון 21: קטעים מדרשות ר' חיים מטולדה, תלמיד הרשב"א, על חג הסוכות
329	גליון 22: 'לב אחד' בתמר וגלגולו ללולב של מצוה
341	גליון 23: אימתי ביקרו המלאכים אצל אברהם
371	גליון 24: 'שלושה זהבים' במנורה: זיקת פייטנות קדומה ומדרש אבוד לממצאי אמנות קדומים
395	גליון 25: מעשה מסכת חגיגה: השלמות והוספות



## פתח דבר

במהלך שלוש השנים האחרונות, מפרק לפרק, במועדים בלתי קבועים, פרסמתי בפורמט דיגיטלי, תחת הכותרת 'סְגָלָה', עיונים ובירורים, חקירות ודרישות בתחומים שונים – אגדה ומדרש, פיוט, מנהג והלכה ועניינים נוספים. היקפם אינו זהה, פעמים באתי בקצרה ופעמים בארוכה, הכל כפי שחנני ה' אלהי.

הסיבה המרכזית לבחירתי בפורמט הדיגיטלי היא היעדר במות נדפסות היוצאות בתדירות מספקת, מחד, ומאידך, חוסר רצוני – בשלב זה – לפרסם את מאמרי בספר נדפס עצמאי, החתום וקבוע בעט ברזל. לפיכך בחרתי לפרסם תחילה כמאמרים נפרדים ובאופן שאין חותם הסופיות קבועה עליהם, וכל זאת כדי לאפשר לעצמי להשלימם, לשכללם ולשפרם, אם באמצעות מקורות חדשים שאחשף אליהם ואם בזכות הערות והוספות שיתקבלו מציבור הלומדים, שאין התורה נקנית אלא בחבורה; וכך, בסופו של דבר יעלה הנוסח המשופר והסופי על משב"ח הדפוס, בעז"ה.

ברבות הימים סבבוני הלומדים וטענתם בפייהם שקשה להם השימוש באמצעי הדיגיטלי, ובקשו לקבל את המאמרים בדפוס, ונעניתי להם לקבצם ולהדפיסם במאסף זה, הארעי במובהק (וזה הסיבה לקביעתם בכריכה רכה בלבד). בהתאם לכך המאמרים מופיעים בזה כדמותם וכצלמם בהופעתם הדיגיטלית (פרט לשינויי עימוד בגליונות 01, 02 ו-13, בעקבות אילוצים טכניים, ופרט להוספת ספרור עמודים רציף בסוגריים מרובעים), ולא שילבתי אף אחת מן ההערות וההוספות הרבות – ממני ומרבותי המעיינים – שיש בידי לכל המאמרים, שכן טרם הוכשרה השעה לחתום אותם סופית. פרסום זה, אפוא, אינו אלא אוגדן ארעי של עשרים וחמשה המאמרים שהופיעו עד כה, לפי סדר הופעתם.

וכאן שטוחה בקשתי לפני הקוראים: אם יש בידכם להוסיף או להשלים, להאיר או להעיר, על פרט כלשהו במאמרים, אנא ואנא, אל נא תמנעו בר (עי' בבלי, סנהדרין צא סע"ב), ומיני ומנייכו תסתיים שמעתתא.

כה דברי הכותב

**יעקב ישראל סטל**

יט באדר ראשון תשפב





# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת  
יעקב ישראל סטל

גליון 01 • יום ארבעה עשר לחודש אדר שני, תשע"ט

### לזהותו של שְׁמִשִּׁי הסופר אם הוא בנו

כשניגשו עולי בבל לבנות את ירושלים וחומותיה, לאחר שהשלימו את בניין בית המקדש, התנגדו לכך ראשי הפקידות מטעם המלכות בפחות שומרון, וכתבו אגרת שטנה בשםם ובשם עמי הארצות שהושיבו מלכי אשור – במקומם של בני ישראל – בשומרון ובתחומה. באגרת זו קבלו הצרים על בניין ירושלים, והתריעו שהיא עיר מורדת מאז ומעולם, ועשויה עם בניינה לשוב ולשמש מרכז למרדיות נגד מלכות פרס. אגרת זו נכתבה אל המלך ארתחששתא, שמו הארמי של אחשורוש<sup>1</sup>. המלך קיבל את קטרוגם, וציוה על הפסקת בניית העיר, דבר שבוצע במהירות ובכוח הזורע<sup>2</sup>.

\* רשימת הקיצורים הביבליוגרפים ניתנה בסוף המאמר.

- סידרם של המקראות בעזרא ד ו-ז נתן מקום להבין שאגרת השטנה המדוברת היא האגרת עליה נאמר קודם לכן: "וּבְמַלְכוּת אֲחַשְׁוֹרוֹשׁ, בְּתַחֲלַת מַלְכוּתוֹ, קָתְבוּ שְׁטֵנָה עַל יִשְׂבִּי יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם" (עזרא ד ו), וזו כשיטת חז"ל: "כל המלכות כולה [=של מדי ופרס] ניקראת ארתחששתא" (סדר עולם, א, פרק ל, מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשעג, עמ' 321). וזו דעת סדר עולם, א, פרק כט, עמ' 318-319. וראה עוד בפירושו של מיליקובסקי לסדר עולם, ב, עמ' 493-494, 505.
- כל העניין בעזרא ד ו-כג. בתוספת ההסבר הכרונולוגי שבפירוש 'דעת מקרא' על אתר.

שם של כותבי אגרת שטנה זו מפורש במקרא: "רחום בַּעַל טַעַם וְשִׁמְשִׁי סֶפֶרָא כְּתָבוּ אֲגָרָה חֲדָה עַל יְרוּשָׁלַם, לְאַרְתַּחְשֶׁשְׁתָּא מֶלֶכָא" (עזרא ד ח). ובתרגום לעברית: "רחום המפקד ושְׁמָשִׁי הסופר כתבו אגרת אחת על ירושלים לארתחששתא המלך"<sup>3</sup>. וכאן מופיע נוסח האגרת (שם, פסוקים ט-טז).  
מיהו אותו ראש הצירים, שְׁמָשִׁי הסופר?

#### א. הקורא ב'ספר הזכרונות' - שְׁמָשִׁי הסופר או בנו של המן

לאחת המסורות המדרשיות, שירת שְׁמָשִׁי הסופר כסופרו של המלך אחשורוש, והוא זה שהתבקש לקרוא ב"סֶפֶר הַזְכָּרֹנוֹת דְּבָרֵי הַיָּמִים" כשנדדה שנתו של המלך<sup>4</sup>. וכפי הנראה, זיהוי זה מתבסס על ההנחה הסבירה, שהקורא לפני המלך מתוך ספר, הוא סופר. המסורת ששְׁמָשִׁי הוא סופרו של אחשורוש וקרא לפניו בספר הזכרונות, מתועדת בכמה מקורות: [א] תרגום ראשון לאסתר ו א, עמ' 25: "ונדת שינתיא דמלכא, ואקדים בצפרא נסיס אפין, ואמר לשְׁמָשִׁי סֶפֶרָא [לֵאמֹר] ית ספר דוכרניא, פתגמי יומא, מה דארע לכל מלכיא]. וכד חמא שְׁמָשִׁי סֶפֶרָא ית מאן דחוי מרדכי על בגתן ותרש, הוה מאפיך ית פצימי ספרא, ולא צבי למקרי..."<sup>5</sup>. [ב] תרגום שני לאסתר ו א, עמ' 60: "וגברא דהוה קרי בספר דוכרניא שְׁמָשִׁי סֶפֶרָא הוה"<sup>6</sup>. [ג] כך גם משמע מבבלי, מגילה טו ס"ב - טז ר"ע א: "'ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים... וימצא כתוב' (אסתר ו א-ב), 'כתב' מבעי ליה, מלמד, ששְׁמָשִׁי מוחק וגבריאל כותב"<sup>7</sup>.

שייכותו של שְׁמָשִׁי הסופר לספר הזכרונות של המלך אחשורוש נתלית, כפי הנראה, באמור באותה אגרת שטנה אשר כתב אל המלך, בה הוא כותב בין השאר: "'דִּי יְבָקֵר בְּסֶפֶר דְּכָרְנִיָּא דִּי אֲבָהֵתֵךְ, וְתִהְיֶה בְּסֶפֶר דְּכָרְנִיָּא, וְתִנָּדַע דִּי קָרִיתָא דֶּךָ קָרִיָּא מְרָדָא, וּמִהֲנִיקַת מַלְכִּין וּמִדְּנִין..." (עזרא ד טו). היינו: אשר יבקר בספר הזכרונות של אבותיך, ותמצא בספר הזכרונות ותדע, כי העיר ההיא (=הזאת) עיר מורדת ומזקת למלכים ולמדינות<sup>8</sup>. כאן מתגלה שכותב האגרת - שְׁמָשִׁי הסופר - יודע מה כתוב בספר זכרונותיו של המלך, ומכאן הדרך קצרה להעמדתו

3 התרגום לעברית מתוך פירוש 'דעת מקרא'.

4 אסתר ו א: "בְּלִילָהּ הַהוּא נִדְּדָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ, וַיֹּאמֶר לְהִבִּיא אֶת סֶפֶר הַזְכָּרֹנוֹת דְּבָרֵי הַיָּמִים, וַיְהִי וַיִּקְרְאוּ לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ".

5 המוסגר נוסף על-פי הרבה מעדי הנוסח. ראה תרגום ראשון, שם, בשינויי נוסחאות.

6 הסיום: "שְׁמָשִׁי סֶפֶרָא הוה", הוא על-פי נוסח כמה כתבי יד שנרשמו שם, הערה 12.

7 וכך באגדת אסתר, אסתר ו ב, עמ' 61: "'וימצא כתוב', 'כתב' מיבעיא ליה, אמר ר' יצחק נפחא: שְׁמָשִׁי מוחק וגבריאל כותב".

8 גם כאן התרגום לעברית הוא מפירוש 'דעת מקרא'.

כקורא בספר הזכרונות לפני המלך<sup>9</sup>.

אך למסורת מדרשית אחרת, הקוראים לפני אחשורוש בספר הזכרונות היו **בניו של המן** – שלא נתפרשו בשמותיהם – ששימשו כסופריו או יועציו, או אחד מבניו: [ג] מדרש פנים אחרים, נוסח ב, אסתר ו ב, עמ' 74: **"בנו של המן היה נוטרו של מלך, והיה עומד וקורא לפניו, ופתח את הספר וקרא את הכתב לפניו – 'זימצא כתוב', התחיל גל את הספר, וקפץ לפניו 'אשר הגיד מרדכי על בגתנא ותרש', וגל את הספר, אמר לו המלך: עד מתי אתה גל את הספר! קרא מה שלפניך! אמר: איני יכול לקרות...".** **"ונוטרו של מלך"** הוא: **סופרו של המלך**, על-פי הרומית Notari = סופר<sup>10</sup>. [ד] מדרש אנונימי שהובא ב'לקוט שמעוני': **"מיד 'זיאמר להביא את ספר הזכרונות'. עשרת בניו של המן היו סונקטדין של אחשורוש, כיון שבאו לזכותו של מרדכי, היו מדלגים, והיו הכתבים פורחים מקנטרא לקנטרא, ובאים ונותנים לתוך חיקו של אחשורוש; 'זהו קורין' אין כתיב כאן, אלא 'זיהיו נקראים', מאליהם היו נקראים"**<sup>11</sup>. וכפי הנראה יש להגיה: **"היו סנקטדרון של אחשורוש"**<sup>12</sup>, היינו: יועצי המלך<sup>13</sup>. [ה] אגדת אסתר, אסתר ו א, עמ' 60: **"מיד 'זיאמר להביא את ספר הזכרונות, והיו בניו של המן סופרי המלך, כיון שפתחו את הספרים לפני המלך ומצאו כתוב בהן הדבר שהגיד מרדכי, לא היו רוצים לקרותו, והיו גוללים את הספרים..."**.

## ב. שְׁמִשִּׁי בנו של המן

קיימת גם מסורת מדרשית נוספת, **שלישית** – שאפשר והיא נוצרה מהכלאת שתי המסורות הקודמות – ולפיה **שְׁמִשִּׁי הסופר היה בנו של המן**, והוא זה אשר קרא לפני המלך בספר הזכרונות. [ו] כן נדרש במדרש אבא גוריון, אסתר ו א, עמ' 39: **"זיאמר להביא את ספר הזכרונות".** אמר ר' יוחנן: **שְׁמִשִּׁי בן המן היה סופר**<sup>14</sup>, וכשהיה מגיע לזכות מרדכי, היה גולל,

9 כן הסביר ב' אלבוים, מדרש אבא גוריון למגילת אסתר: הנוסח ועריכותיו, ע"ד, רמת-גן תשעא, עמ' 302.

10 עי' מדרש פנים אחרים, נוסח ב, שם, עמ' 74-75 הערה קסט.

11 ילקוט שמעוני, ב, אסתר, רמז תרנז, שאלוניקי רפא, דף רט ע"ג. והשווה פרקי רבי אליעזר, סוף פרק נ, קושטא רעד: **"ארבעים בנים היו לו להמן. עשרה שהיו סופרי המלך; ושלישים בכל המדינות".** והנוסח מקוים במרבית עדי הנוסח שנרשמו במהדורה הסינופטית של א' טרייטל (עי' להלן, הערה 15), ואפילו שבמעט מהם הנוסח: **"עשרה כותבי המלך"**, או: **"עשרה נוטרי המלך"**, הוא-הוא (בנוגע ל'נוטרי', עי' לעיל, ליד הערה 10).

12 כך להצעת ש' בובר, מדרש פנים אחרים, נוסח ב, אסתר ו ב, עמ' 74 הערה קסה.

13 ראה ערוך השלם, ו, ערך 'סנדקדרון', מהדורת ח"י קאהוט, וינה תרנ, עמ' 90.

14 במרבית עדי הנוסח: **"היה סופר"**, ובאחד מהם: **"היה קורא"**, וכך גם במהדורת הדפוס. עדי הנוסח נרשמו אצל: אלבוים, מדרש אבא גוריון (לעיל, הערה 9), עמ' 299 הערה 30.

והדפין נגללין מאליהן". [ז] ומסורת קרובה, המצויה בשניים מכתבי־היד (4א,3א) של 'פרקי רבי אליעזר', פרק נ, נוקבת בשמותיהם של שני בני המן ששימשו כסופרי המלך וקראו בספר הזכרונות, **שמשי וספרי**: "ואמר לבני המן, **שמשי וספרי**, כותבי ספרי המלך, לקרות בספרים ולראות ולידע מה שעברו עליו"<sup>15</sup>. אך נוסח זה רחוק מלהיות אמין, שכן **לאחד־עשר** עדי נוסח אחרים של המדרש שנבדקו<sup>16</sup>, לא נתפרש שמם של אותם בני המן, אלא רק: "ואמר לבני המן, סופרי כתביו, לקרות בספרים..." (2א); "ואמר לבני המן, סופרי וכותביו, לקרות בספרים" (9ת). וכך גם בשאר עדי הנוסח (2א,5א,1ת,2ת,6ת,7ת,8ת,9ת)<sup>17</sup>, ובקטע מן המדרש שהביא ר' נתן מרומי ב'ספר הערוך'<sup>18</sup>. ונמצא אפוא, שלא נאמר ב'פרקי רבי אליעזר' אלא כדברי המסורת המדרשית השנייה, ותו לא<sup>19</sup>.

זיהוי שמשי הסופר כבנו של המן – זיהוי מחודש למדי לאור אי־אזכורו במקראות המפרטים את בני המן<sup>20</sup> – מופיע גם ב'תרגום ראשון' לאסתר, שלא בהקשר לזהות הקורא בספר הזכרונות של המלך אחשורוש:

[ח] ואישתעי להון המן ית עותריה, והיך איתמני עם דוכוסי מלכא, והיך רהיטין קומוי סגיעות בנוי, דסכומהון מאתן ותמניא, בר מן עשרתי אוחרנין פולמורכין על פילכיא, ובר מן **שמשי, דהוא ספרנא דמלכא**...<sup>21</sup>

[ט] וזרש ערקת עם שובעין בנין דאישתארו להמן, דהוו הדרין על תרעיא ומתפרנסין; **שמשי ספרא איתקטיל בסייפא**; ומאה ותמניא מיתו עם חמש מאה

15 בא3 בשני קל: "כותבי ספרי **שלו**", תחת "כותבי ספרי **המלך**" שבא4, המצוטט בפנים. בדיקת נוסחאות 'פרקי רבי אליעזר', כאן ולהלן בסמוך, בוצעה באמצעות המהדורה הסינופטית של המדרש שהכין אליעזר טרייטל על־פי כתבי־היד העיקריים, ותודתי נתונה לו על שאפשר לי להשתמש בעבודתו שטרם פורסמה. סימני עדי הנוסח נרשמו בספרו: טרייטל, פרקי דרבי אליעזר, עמ' ז.

16 לא כל כתבי־היד המרובים של 'פרקי רבי אליעזר' נרשמו במהדורתו הסינופטית של טרייטל, אלא רק החשובים מהם, ולכן הדגשתי שאני מתייחס רק לעדי הנוסח **שנבדקו**.

17 בד1: "ואמר לבני המן, **שמשי וסופרים** שלו, לקרות בספרים". ואילו בד2 נשמט כל העניין.

18 ערוך השלם, ה, ערך 'נקראין', מהדורת ח"י קאהוט, וינה תרמט, עמ' 385: "בבריייתא דר' אליעזר, פרשה נ: **בני המן קוראי ספרים של מלך היו**, לא היו רוצים לקרות וכות מרדכי, והיו הכתובים נקראין מאיליהן".

19 על מסקנה מוטעית בנוגע לשימוש של מדרש 'אסתר רבה' ב'פרקי רבי אליעזר', המתבססת גם על העניין שלפנינו לנוסח שני כתבי־היד החריגים (4א,3א), ראה: טרייטל, פרקי דרבי אליעזר, עמ' 230 הערה 82.

20 אך ראה להלן, ליד הערה 76 ובה.

21 תרגום ראשון לאסתר ה יא, עמ' 24. קטע זה הביא ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח', בפירושו לאסתר; ראה: שערי בינה, אסתר ה יא, עמ' מג.

גוברין דאיתקטילו בשושן, דהוו מתמנן על אישקקי מלכא<sup>22</sup>.

ובמדרשים אחרים מופיע שמשי כבנו של המן, בכלל רשימת צוררי ישראל לדורותיהם: במדרש 'אסתר רבה' – למרבית עדי הנוסח – נדרש:

[י] 'פֶּאֶשֶׁר יָנוּס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרִי' (עמוס ה יט), זה נבוכדנצר; 'וּפִגְעוּ הַדֵּב' (שם), זה בלשצר; 'וְכָא הַבֵּית וְסִמְךָ יָדוֹ עַל הַקִּיר וְנִשְׁכּוּ הַנֶּחֱשׁ' (שם), זה המן, שהיה נשף עמא כנחש, הדא הוא דכתיב: 'רְחוּם בַּעַל טַעַם וּשְׁמִשִּׁי סַפְרָא', זה בנו של המן; 'כתבו אגרא חדא לארתחששתא מלכא'...<sup>23</sup>.

דרשה קרובה מצויה ב'מדרש פנים אחרים', נוסח ב<sup>24</sup>:

[יא] זה שאמר הכתוב: 'פֶּאֶשֶׁר יָנוּס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרִי וּפִגְעוּ הַדֵּב', 'הארי' זה בבל, שנמסרו ישראל לה... 'פִּגְעוּ הַדּוֹב', ששיעבדו אותן מדי שנמשלו לדוב... 'וְכָא הַבֵּית, וְסִמְךָ יָדוֹ עַל הַקִּיר וְנִשְׁכּוּ הַנֶּחֱשׁ', באו לבנות בית המקדש ועמד עליהם המן הרשע, הוא ספרא שמשאי בן המן, ומשם ירד פרוזבוטים כנגדו, מרדכי ירד בשביל שיבנה בית המקדש...<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> תרגום ראשון לאסתר ט יד, עמ' 34. על הדעות השונות שנאמרו בדבר סופה של אשת המן, ראה מאמרי: 'סופה של זרש', הפעמו, ד (תשעב), עמ' 74-80.

גם קטע תרגום זה הובא בפירושו של ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח', למגילת אסתר. ראה שערי בינה, אסתר ט טו, עמ' ע: 'זרש ברחא עם ע' בני המן, והיו מחזרין על הפתחים, ושמישי הסופר נהרג בחרב'; פירוש הרוקח על המגילות: אסתר-שיר השירים-רות, אסתר ט יד, מהדורת הרב י' קלוגמן, עמ' פה: 'ומה נעשה מזרש? אלא ברחא עם שבעים בני המן המחזרים, ושמישי נהרג בחרב, והמותר נהרגו עם ת"ק איש'.

הזיקה בין שמשי להמן, לדעת תרגום ראשון, עולה גם מתרגומו לאסתר ג ז, עמ' 17, ולפיו שמשי ניהל את הפור שהטיל המן על מנת לברור את היום המתאים למזימתו, אך עדיין אין מכך הוכחה שהוא בנו. וזה לשונו שם: "בכן שרי שמשי צפרא [=ספרא; וכך בכמה עדי נוסח] לצבעא פייסא דעדבין קדם המן, מן יומא ליומא...".

<sup>23</sup> אסתר רבה, פתיחתא ה, עמ' 12. דרשה זו בלי שום שינויים, הובאה (בשם 'מדרש אחשוורש') באסופתו של ר' מכיר ב"ר אבא מרי (בן המאה השלוש-עשרה, כפי הנראה), ילקוט המכירי, עמוס ה יט, מהדורת א' גרינוף, לונדון תרע, עמ' 52-53.

<sup>24</sup> על השאלה אם 'מדרש פנים אחרים' נוסח ב עשה שימוש ברובד הקדום של מדרש 'אסתר רבה', ואפשר אפוא שהמובאה הנוכחית שורשה מהרובד הקדום של 'אסתר רבה', ראה: ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון-שבות תשעא, עמ' 216-217.

<sup>25</sup> מדרש פנים אחרים, נוסח ב, אסתר א א, עמ' 55. 'פרוזבוטים', ביוונית: שלוחים. היינו, מרדכי היה השליח לרדת לבבל ולהשתדל אצל המלכות על בניין בית המקדש. והשווה להלן, הערה 36.

למדרשים אלו, שְׁמִשִּׁי הסופר הוא **בנו של המן**<sup>26</sup>. ואולם אין הדבר כה פשוט, כי למקצת עדי הנוסח או המקבילות של שני המדרשים האחרונים (=י,א), שְׁמִשִּׁי הסופר הוא **המן בעצמו!** ואסביר:

### ג. שינויי נוסחאות: שְׁמִשִּׁי הוא המן!

בנוגע לקטע מ'אסתר רבה' (=) העירו מהדירי המדרש על אתר:

בכתב יד ק [=קמברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 495; מתכ"י: F1678], במקום 'זה בנו של המן', נמצא 'זה המן'. נראה שיש כאן **טעות סופר**, כי הזיהוי של שְׁמִשִּׁי הסופר עם בנו של המן מצוי במקורות נוספים<sup>27</sup>.

פשוט למהדירים, שזיהוי שְׁמִשִּׁי עם **המן** הוא מוטעה, לפי שזיהוי עם **בנו של המן** "מצוי במקורות נוספים", שלא ראו צורך לפרטם ולבררם<sup>28</sup>. וחבל שנהגו כן, כי בירור העניין מעלה שהזיהוי עם **בנו של המן** אינו מוחלט לכמה מאותם מקורות, ומאידך זיהוי שְׁמִשִּׁי עם **המן** מקבל אישוש מכמה מקורות חשובים.

כבר נתברר למעלה שנוסח 'פרקי רבי אליעזר' (=ז) המזהה את שְׁמִשִּׁי כבנו של המן, הינו מפוקפק ביותר, שכן אינו נתמך אלא במקצת כתבי־היד של המדרש (שניים מול שנים עשר)<sup>29</sup>, אך גם לשון 'מדרש פנים אחרים' נוסח־ב (=י,א), ש"המן הרשע, הוא **ספרא שמשאי**

<sup>26</sup> על ההנחות המשוערות שהובילו לזיהוי שְׁמִשִּׁי הסופר עם בנו של המן, ראה: מ' בן־ישר וי"ש פנקובר, המקרא בפרשנות חז"ל: אסופת דרשות חז"ל על נביאים וכתובים מתוך ספרות התלמוד והמדרש, ב (יואל ועמוס), רמת־גן תשעה, עמ' 547-548 הערה 5.

לדעת המדרש התנאי הקדום 'סדר עולם', עשרת בני המן שנתלו (אסתר ט ו ואילך), הם אלו שכתבו את אגרת הקטרוג על בניין ירושלים. ראה סדר עולם, א, פרק כט, מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשעג, עמ' 319: "ותלו את עשרת בני המן אשר כתבו סטנה על יושבי יהודה וירושלם". אך נראה, שאין דברי 'סדר עולם' משקפים את המסורת המדרשית ששְׁמִשִּׁי הוא בנו של המן, כהסברו של ח' מיליקובסקי: "לפי כמה מקורות, שְׁמִשִּׁי ספרא, שכתב את המכתב לאחשוורוש, היה בנו של המן... **לא נראה שדברי 'סדר עולם' משקפים מסורת זו**, שהרי 'סדר עולם' מצטט את הפסוק המדבר בלשון רבים על אלה ש'כתבו סטנה' (עזרא ד 1), וכוונתו אפוא **לכל בני המן ולא לאחד מהם**. אין הוא מביא את הפסוקים שבספר עזרא המזכירים את שְׁמִשִּׁי ספרא ואת מכתבו למלך" (סדר עולם, ב, פרק כט, מהדורתו, עמ' 497). וראה עוד בהמשך דבריו.

<sup>27</sup> אסתר רבה, שם, עמ' 12, ביאור לשו' 92-94. הנוסף בסוגריים מרובעים הוא ממני, על־פי סימני כתבי־היד שנרשמו שם, מבוא, עמ' קיז.

<sup>28</sup> אולי סמכו על ההפניה ל'מדרש פנים אחרים', נוסח־ב (=לעיל, יא) שציינו המהדירים ב'מסורת המדרש' במהדורתם, שם, לשורות 91-92. אך עדיין אין זה בגדר "מקורות נוספים".

<sup>29</sup> עי' לעיל, ליד הערות 17-19.

**בן המן**, הינו משובש. נוסחו המקורי הוא: "המן הרשע הוא ספרא שמשאי", ורק בשלב מאוחר נוספו בו התיבות **"בן המן"**, כדי 'לתקנו' ולהשוותו עם המדרשים האחרים הסוברים ששְׁמַשִּׁי הוא בנו של המן, ובכך נוצר המשפט "המן הרשע הוא ספרא שמשאי בן המן", שסירבולו ושיבושו ניכרים מתוכו<sup>30</sup>.

ולא זו בלבד אלא שכל עדי הנוסח החיצוניים של פיסקה זו מסכימים לנוסח: "המן הרשע הוא שמשאי ספרא", בהשמטת התיבות "בן המן". מ'מדרש פנים אחרים' נוסח ב ידוע רק כתביד שלם אחד<sup>31</sup>, ממנו הדפיסו ש' בובר, ואילו כתב־היד הקטוע של המדרש<sup>32</sup>, וכמה קטעי גניזה קטנים<sup>33</sup>, אינם מחזיקים לבדיקתי את הפיסקה המדוברת. לא נותר אפוא אלא להידרש לעדי נוסח חיצוניים, היינו, למקורות משניים – ילקוטי מדרשים קדומים – שהביאו את קטע המדרש המדובר: 'לקוט שמעוני' **האשכנזי** (מהמאה השלוש־עשרה) ו'אגדת אסתר' **התימני** (מהמחצית הראשונה של המאה הארבע־עשרה)<sup>34</sup>, ועליהם אכן מוסכם הנוסח: "המן הרשע הוא שמשאי ספרא"!

[יב] אגדת אסתר, א א, עמ' 1<sup>35</sup>: "כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדוב, ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו הנחש'. 'ארי', זו בבל, שנמסרו לה ישראל תחלה... 'ופגעו הדוב', זו מדי... 'ובא הבית', באו לבנות בית המקדש, ועמד עליהם **המן הרשע, הוא שמשאי ספרא**, כדי לבטל בנין בית המקדש, ועמד כנגדו מרדכי... ונתן נפשו על הבית"<sup>36</sup>.

30 גם מ' בן־ישר וי"ש פנקובר נתנו לבם למשפט מסורבל זה, ש"הוא היגד הסותר את עצמו" (המקרא בפרשנות חז"ל [לעיל, הערה 26], עמ' 551 הערה 7), אך לא הגיעו למסקנה הפשוטה, שתיבות "בן המן" הן תוספת מאוחרת הנועדה להשוות את מדרשנו עם הדעה המדרשית האחרת.

31 אוקספורד, ספריית בודליאנה Mich. 577 (מתכ"י: F16219), דפים 2123-130א.

32 כת"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה hebr. 32 (מתכ"י: F885), דפים 120א-124א. נדפס על־ידי א' ילינק, בית המדרש, א, לייפציג תריג, עמ' 19, 23-24.

33 ציינס מ"ב לרנר, במאמרו על מדרשי האגדה שעל מגילת אסתר, ראה: M.B. Lerner, 'The Work of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim', in: S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, II, Assen 2006, p. 201. וראה גם: צ"מ רבינוביץ, גנוי מדרש: לצורתם הקדומה של מדרשי חז"ל לפי כתבי־יד מן הגניזה, תל־אביב תשלז, עמ' 171-178.

34 אסופת מדרשים זו נערכה בידי ר' דוד עדני, והיא חלק מחיבורו 'מדרש הגדול', ראה על כך: ט' יוסף, המדרש הגדול – מקורותיו ומבנהו, ע"ד, ירושלים תשנז, עמ' 49-50 ובכל הנסמך שם בהערות.

35 לנוחות הדיון הקדמתי את 'אגדת אסתר' ל'לקוט שמעוני', ואין בכך כל אמירה כרונולוגית.

36 התעסקותו של המן בביטול בניין בית המקדש נזכרת במדרשים נוספים, שלא בהקשר לשאלת זהותו של שמשאי. ראה אסתר רבה, ז ב, עמ' 123: "אמר הקב"ה: אלו נהרג המן כשירד ויעץ לאחשורוש לבטל בית המקדש, לא היה מי יודעו, אלא יתגדל ואחר כך יתלה...". וכך במדרש אבא גוריון, אסתר ג א, עמ' 15.

ומאמר זה גם הובא, **פעמיים**, ב'ילקוט שמעוני', ובנוסח: **"המן הרשע, הוא שמשִי ספרא"**! [יג] ילקוט שמעוני, עמוס, רמז **תקמה**: **"כאשר ינוס איש מפני הארי, זה בבל... 'ופגעו הדוב', זה מדי... 'ובא הבית' 37, באו לבנות בית המקדש בימיהם, ועמד עליהם המן הרשע, הוא שמשִי ספרא, ומשם ירד פרוזבוטי כנגדו, מרדכי שיבנה בית המקדש"** 38.

[יד] ילקוט שמעוני, אסתר, רמז **תתרמה**: **"כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדוב, 'ארי' זה בבל, שנמסרו ישראל בידם... 'הדוב', זה מדי... 'ובא הבית' וסמך ידו אל הקיר, באו לבנות בית המקדש, ועמד עליהם המן הרשע, הוא שמשִי הסופר, כלומר: שמשִי בנו של המן עשה כן"** 39.

בשתי מובאות אלו מפורש, ש"המן הרשע, הוא שמשִי ספרא/הסופר", שאין המשפט שבמובאה השנייה (רמז **תתרמה**): **"כלומר, שמשִי בנו של המן עשה כן"**, אלא תוספת הסבר מאוחרת מאחד המעתיקים 40, כדי להשוותה עם המקורות האחרים המזהים את שמשִי כבנו של המן. וכזאת גם ארע במובאה הראשונה (רמז **תקמה**), שבמהדורות המאוחרות של 'ילקוט

20. ובסגנון ארוך, באגדת אסתר, ה ט, עמ' 55: **"כשהיו ישראל בונין חומות ירושלים בימי עזרא, באו עליהם השונאים ומנעו אותם מלבנות, ואמרו להם: שלא ברשות המלך אתם בונין. והם אומרים: אין אנו בונין אלא ברשותו. אמרו להם השונאים: בדרו מכם אחד, ואנו נברר לנו אחד, וילכו ויודיעו למלך. ביררו אומות העולם, ולא מצאו איש המיוחד ברשעות כהמן הרשע; וישראל ביררו להם מרדכי"**. ושניהם הלכו למלך להציע את טענותיהם, ראה שם.

37 בדפוס ראשון (שאלוניקי רפא) ובדפוסים שלאחריו: **"ובא הבית, זה יין"**. וזו כמובן טעות וגרירה מהדרשה שהובאה שם קודם לכן, ולכן השמטתי מכאן תיבות אלו.

38 ילקוט שמעוני, ב, עמוס, רמז **תקמה**, שאלוניקי רפא, דף קכו ע"א (=ילקוט שמעוני על נביאים: נביאים אחרונים, מהדורת ד' הימן ו' שילוני, ירושלים תשע, עמ' 699-700). לשון המקור: **"ומשם ירד פרוזטים, וירד מרדכי..."**. ובמהדורת הימן-שילוני תיקנו: **"ומשם ירד פרוזבוטים כנגדו, מרדכי..."**, אך לדעתי יש להעדיף את נוסח המקבילה, שהובאה באסתר, רמז **תתרמה** (ע' להלן בסמוך): **"ומשם ירד פרוזבוטי, מרדכי..."**, וכך תיקנתי.

39 ילקוט שמעוני, ב, אסתר, רמז **תתרמה**, שאלוניקי רפא, דף רג ע"א. במובאה זו לא ציינתי את מקומה במהדורת הימן-שילוני, שעדיין לא הופיעה מהדורתה על המגילות.

40 אפשר שאחד המעתיקים או הלומדים הוסיפו זאת בגליון כתב-היד ולאחר מכן מעתיק אחר שילבו בגוף הספר, ותופעה זו ידועה היטב מעולם כתב-היד. לא ניתן לבדוק את מצב הקטע בכתב-יד, כי מ'ילקוט שמעוני' על המגילות אין כל כתב-יד (ראה על כך: ילקוט שמעוני על נביאים: נביאים ראשונים, מהדורת ד' הימן ו' שילוני, ירושלים תשנ"ט, מבוא, עמ' ט), ועד הנוסח הקדום ביותר הוא המהדורה הראשונה.



שמעוני' (החל ממהדורת ווארשא **תרלו-תרלח**) נגררו המדפיסים אחרי הגהת ר' יואל דובער הכהן פרסקי שעל-פי נוסח הדפוס של 'אסתר רבה' (=)<sup>41</sup>, והדפיסו: "ועמד עליהם המן הרשע, הוא **נבנון** שמש **ספרא**"<sup>42</sup>, ואין 'תיקון' זה אלא שיבוש מוחלט!<sup>43</sup> אין ספק אפוא, שגם נוסחו של בעל 'ילקוט שמעוני' ב'מדרש פנים אחרים' נוסח-ב הוא: "ועמד עליהם המן הרשע, הוא שמש **ספרא**". ונוסח זה גם מתועד בפירוש לפיוטים מבית מדרשו של רש"י, המביא את מדרשו בלשון זו: "ובא הבית וסמך ידו אל הקיר ונשכו

41 ר' יואל דובער הכהן פרסקי כתב שני פירושים ל'ילקוט שמעוני': 'היכל רענן' ו'שמן רענן'. כפי הנראה, הוא חיבר את פירושו על כל 'ילקוט שמעוני', אלא שהוא לא זכה להדפיסם בשלמותם, והרבה ממה שכן נדפס - לא נדפס על שמו. הנה השתלשלות הדפסת פירושו: בקינסברג **תרטו** הדפיס המחבר את שני הפירושים עם 'ילקוט שמעוני' לספרים **יהושע-שופטים-שמואל** בלבד. לאחר מכן, בווארשא בשנת **תרכג** (לפי ההסכמות של המהדורה), נדפסו הפירושים (עם הפנים) על ספר בראשית, ונביאים-כתובים (לא כולל חמש מגילות), על-ידי יהושע פרידענזאן, שייחס לעצמו את הפירושים, ומשום כך מיהר מחברם האמתי של הפירושים, ר' יואל דובער הכהן פרסקי, והדפיסם בוילנא **תרכד**, בשתי מהדורות בעלות גדלים שונים (פרומט גדול של 34 ס"מ, ופרומט קטן של 18 ס"מ), אך לא זכה להשלים את מלאכתו והדפיס רק שני כרכים - על ספר בראשית ועל נביאים ראשונים (יהושע, שופטים, שמואל ומלכים). ראה מהדורת **תרכד** שבפורמט הגדול, כרך א, בהקדמת המחבר ובהסכמת ר' בצלאל הכהן, מו"צ בוילנא. ותמצית הדברים ברישומי מפעל הביבליוגרפיה העברית, מס' מערכת 000176205, 000176204.

ובכן, פירושו של ר' יואל דובער הכהן פרסקי ל'ילקוט שמעוני' על **ספר עמוס**, הגיעו לידינו רק במהדורת **ווארשא תרכג**, שכזכור נדפסה שלא ברשות המחבר. ושם ברמז **תקמה**, נדפס ב'פנים' כבכל הדפוסים הקודמים: "ועמד עליהם המן הרשע, הוא **שמש ספרא**". אך בפירוש 'שמן רענן' על אתר, הערה ב, הגיה הכותב ללא כל היסוס: "המן הרשע **ובנו** שמש **ספרא**, כצ"ל. וע' אסתר רבה". היינו, הכותב 'תיקן' את לשון 'ילקוט שמעוני' על-פי מדרש אסתר רבה, לנוסח הדפוסים (=): "שמש **ספרא**, זה **בנו** של המן". ועד מהרה נתקבלה דעתו בקרב מדפיסי המהדורות הבאות, ושבשבת, כיון דעל - על!

42 חשוב להדגיש, שבכל **עשר המהדורות** שקדמו למהדורת ווארשא **תרלו-תרלח** נדפס הנוסח המקורי: "המן הרשע הוא שמש **ספרא**!" לצילומי המהדורות, עי' להלן בנספח. גם מ'ילקוט שמעוני' על ספר עמוס אין כל כתב-יד, פרט לכמה קטעים מתחילתו בכת"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה hebr. 81 (מתכ"י: F26305), בכתובה אשכנזית מהמאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה (עי' במצוין לעיל, הערה 40), ולא נותר לנו אלא לבדוק את נוסח הדפוסים הראשונים והבאים אחריהם.

43 הפלא הוא על מהדורות הדווקנית של הימן-שילוני שלא נמלטו מתיקון-שיבוש זה, והדפיסו בפנים: "הוא **נבנון** שמש **ספרא**", ובביאורם כתבו קצרות: "כן צריך להיות!" ראה: ילקוט שמעוני על נביאים: נביאים אחרונים, עמוס, רמז תקמה, מהדורת ד' הימן וי' שילוני, ירושלים תשע, עמ' 699-700 והערה לשו' 9-10.

הנחש', באו לבנות בית המקדש, **עומד המן הרשע, הוא שמשאי ספרא. במדרש אסתר**<sup>44</sup>. וכוונתו לפיסקה המדוברת מ'מדרש פנים אחרים' נוסח'ב, כמוכח מהשוואה לשונית ומדרכו של הפרשן לכנות מדרש זה בשם 'מדרש אסתר'<sup>45</sup>.

סיכומו של דבר: נוסח הדפוס של 'מדרש פנים אחרים' נוסח'ב: "המן הרשע, הוא **ספרא שמשאי בן המן**", מפוקפק ביותר, מפנים ומחוץ, וכמעט ברור שנוסחו הנכון הוא: "המן הרשע, הוא **שמשאי ספרא**", ואין לנו אלא שני מקורות מדרשיים המסכימים (לדעת כל עדי הנוסח שלהם) ששמשאי הוא **בנו של המן**, והם: 'מדרש אבא גוריון' (ו=) ו'תרגום ראשון' (ח,ט).

#### ד. בפייטנות הקדומה

זיהוי שמשאי הסופר עם המן מופיע גם בכמה יצירות פייטניות קדומות, אך לפי שמקורו המדרשי של העניין נטמן, ברובו, בשינויי גירסאות (של מדרש 'אסתר רבה') או בשיבושי מעתיקים ומהדירים (של 'ילקוט שמעוני'), נתקשו כמה ממהדירי ופרשני הפיוטים להצביע על מקורם של הפייטנים, ואף הסיעו את דבריהם לעניין רחוק ומופקע.

הרהיט 'אסתר ומרדכי לבם נתן', פיוט ארצישראלי משלהי המאה השמינית לכל המאוחר, מעוצב כדו־שיח בין מרדכי לאסתר ומגלגל את כל סיפור המגילה. באחת המחרוזות מאשימה אסתר את מרדכי על התגרותו בהמן בסרבו להשתחוות אליו, ועל זאת משיב מרדכי בדברים הבאים:

[טו] שְׁמָעֵי דַת שְׁעִשׂוּעִים

שְׁנָאֲמָר בְּפִשְׁעִים

אֵין שְׁלוֹם לְרִשְׁעִים

שְׁמָשִׁי סָפְרָא

כְּתַב שְׁטָנָה בְּסַפְרָה

וְשָׁטָן בּוֹ נִתְגַּרָּה<sup>46</sup>.

ביאור: **דת שעשועים**: התורה, על־שום משלי ח ל, ומדרשו בבראשית רבה, א א, עמ' 2. **אין**

<sup>44</sup> פיוטים לארבע פרשיות עם פירוש רש"י, עמ' קלא.

<sup>45</sup> ראה: פיוטים לארבע פרשיות עם פירוש רש"י, עמ' קז ליד הערה קי ובה, עמ' קט ליד הערה כט ובה, עמ' קי (באמצעו), עמ' קלד ליד הערה שכט ובה, עמ' קלה ליד הערה שמג, עמ' קנב ליד הערות תקנו-תקנו ובהן.

<sup>46</sup> רהיט 'אסתר ומרדכי לבם נתן', נדפס: ע' הכהן, 'עיונים בתבנית הדיאלוגית בפייטנות הארץ ישראלית הקדומה ובמקורותיה לאור פיוטי הרחבה דיאלוגיים לפורים', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כ (תשסו), עמ' 121, בצירוף תיקונו של המהדיר לטור 262.

**שלום לרשעים:** על־פי ישעיה מח כב. והשווה מדרש אבא גוריון, אסתר ג ה, עמ' 23: "מה עשה המן כשעבר ולא עמד מרדכי ממקומו ולא שאל בשלומו. בא לו [המן] מצד אחר, ועשה עצמו כאילו שאל מרדכי בשלומו, ואמר ליה: מרי, עליך שלום. אמר לי מרדכי: 'אין שלום, אמר יי' לרשעים'." מיד וַיִּמָּלֵא הָמָן חֶמֶה". **שְׁמִשִּׁי ספרא:** שְׁמִשִּׁי הסופר. **כתב שטנה בספרה:** כתב מכתב קטרוג למנוע את השלמת בית המקדש וירושלים. **ושטן בו נתגרה:** בהמן, והסית אותו לפגוע בישראל.

הפייטן מדבר על רשעותו של המן ומייחס לו גם את מעשיו הרעים של שְׁמִשִּׁי הסופר. משמע שהוא־הוא, הוא המן הוא שְׁמִשִּׁי! כיוצא בכך נהג גם ר' אלעזר בירבי קליר, גדול פייטני ארץ ישראל בתחילת המאה השביעית, בשבעתא לפרשת זכור 'זורו איבי צפע':

[טז] דְּנִהְבָּה לְהַעֲמִיד לָהּ זָכָר וְשֵׁם

עֲמַד שְׁמִשִּׁי הָאֵשׁ

לו וּלְזַרְעוֹ לֹא נֹתֵר שֵׁם

וּמִחֲפִי תַחֲזִיק מִיּוֹמִים חֲוִיו בְּגֶשֶׁם.<sup>47</sup>

ביאור: **דנהבה:** מקומו של בלע בן בעור, מלכה הראשון של אדום (בראשית לו לב), וכאן הוא כינוי לעמלק. **דנהבה להעמיד לה זכר ושם:** כדי להעמיד זכר ושם לאדום. **עמד:** קם. **שְׁמִשִּׁי:** המן; ועי' להלן בפנים. **האשם:** הפושע. **לו ולזרעו לא נותר שם:** שהרגו את כולם. **ומחכי תחיה מיומים:** וישראל המצפים לקיום ההבטחה "וְחִיְנוּ מִיָּמִים" (הושע ו ב). **חוויו בגשם:** יעמדו בתחיית המתים שתהיה בגשם, בטל, "שאין המתים חייין אלא בטללים" (ירושלמי, ברכות, ה ב, דף ט ע"ב). הזכרת 'אשם' במקום טל, היא מפני ששבת זכור חל בימות הגשמים, ואז יש להזכיר בברכה השנייה גבורות גשמים).

העניין כולו מדבר ברעת המן וברצונו להשמיד את היהודים, והפייטן – לאהבת החידוש והכינוי הפייטני – קוראהו 'שְׁמִשִּׁי', כי גם לו היה ברור ששְׁמִשִּׁי הוא המן עצמו. ושוב הוא מפיט בפיוט 'תמימים כרשו' (מהקרובה לפורים 'יאהב אומן'):

[יז] עֵץ בְּתַרְמִית תַּעַר / לְהַשְׁגִּיא אִישׁ בַּעַר / וְרַפָּה יָדֵי נַעַר / מִמְּלֹאכֶת יַעַר

שֹׁטְנָה חֶרֶת / לְעָרֶךְ יִקְרַת / וַיַּעַר עֶרֶת / מִגֹּזַע בְּכוֹרֶת.<sup>48</sup>

ביאור: **עץ:** יעץ. **בתרמית תער:** בתרמית לשונו המלוטשת כתער, כמו תהלים נב ד: "לְשׁוֹנְךָ כְּתַעַר מִלֶּשֶׁת". **להשגיא:** להטעות. **איש בער:** אחשוורוש. השווה בבלי, מגילה יב ע"ב: "וְכִסְיָל יִפְרֹשׁ אֶנְוֶלֶת" (משלי יג טז), זה אחשוורוש...". **ורפה ידי נער:** הרפה את ידיהם של ישראל, על־שום הושע יא א: "כִּי נַעַר יִשְׂרָאֵל". **ממלאכת יער:** ממלאכת המקדש, הנקרא 'יער' על־שום מל"א ז ו ועוד. **שטנה חרת:** כתב אגרת שטנה וקטרוג. **לערער יקרת:** כדי לערער ולהחריב את בניין בית המקדש וירושלים, הנקראת "פֶּנֶת יִקְרַת" (ישעיה כח טז).

47 בתודה ושיר, עמ' 63.

48 סדר עבודת ישראל: נוסח אשכנז, עמ' 675-676.

**ויער ערת:** עורר שנאה. 'ערת' הוא שנאה, כמו שמ"ב כח טז: "וַיְהִי עֶרֶךְ". **מגוע בכורת:** מגועו של שאול המלך, מצאצאי בְּכֹרֶת ('עי' שמ"א ט א). כלומר: עורר את שנאתו הקדומה הנובעת מכך ששאול המלך הרג את עמלק.

העניין כולו מדבר **בהמן**, ואליו מייחס הפייטן את כתיבת האגרת המקטרגת על בניין בית המקדש וירושלים, תוך שימוש בלשון "שְׁטָנָה חֶרֶת", המזכיר את המסופר במקרא: "וּבְמַלְכוּת אֲחִישָׁרוֹשׁ... קָתְבוּ שְׁטָנָה" (עזרא ד ו) לביטול בניין המקדש, שהתבצע בידי **שְׁמָשִׁי הסופר**<sup>49</sup>. משמע שוב, שהוא־הוא, שְׁמָשִׁי הסופר הוא המן הרשע.

כפי הנראה, זיהוי שְׁמָשִׁי הסופר עם המן היה מקובל גם על ר' פינחס הכהן מכפרא, מפייטני ארץ ישראל באמצע המאה השמינית, המפייט כן:

[יח] קָרְבוּ כּוֹתִים עָדִי / לְרַפּוֹת יָדִי / מִבְּנִין יְסוּדֵי  
וְתֵר שְׁמָשִׁי לְאַבְדַּד יְדֵי / בְּמַלְכוּת פָּרֶס וּמָדִי  
יִי מָה רְבוּ צָרֵי<sup>50</sup>.

ביאור: **כותים:** השומרונים יושבי הארץ בימי שיבת ציון. **לרפות ידי מבנין יסודי:** לבטל את בניין בית המקדש השני; על־פי עזרא ד ד ואילך. **ותר שְׁמָשִׁי לאבד ידיו:** וביקש שְׁמָשִׁי הסופר לאבד את ישראל; ועי' עוד להלן בסמוך, בגוף המאמר. **יִי מָה רְבוּ צָרֵי:** תהלים ג ב.

את כתב השטנה שכתב שְׁמָשִׁי הסופר, אשר בעקבותיו בטלו בניין ירושלים ובית המקדש, קשה להגדיר כאיבוד עם ישראל ("לְאַבְדַּד יְדֵי"), ומסתבר אם כן, שכוונת ההשמדה שמייחס הפייטן לשְׁמָשִׁי מקורה מזיהויו עם המן, אשר זמם "לְהַשְׁמִיד לְהָרַג וּלְאַבְדַּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים" (אסתר ג ג)<sup>51</sup>.

**49** זאת לפי ההנחה, שהתיאור בעזרא ד ו, הוא הקדמה ופתיחה לאגרת שכתב שְׁמָשִׁי הסופר (שם, פסוק ח ואילך). עי' לעיל, הערה 1.

כפירושי, ש"שְׁטָנָה חֶרֶת" היא אגרת השטנה לביטול בניין המקדש וירושלים, כן גם בפירוש הפיוטים שמבית מדרשו של רש"י (ראה: פיוטים לארבע פרשיות עם פירוש רש"י, עמ' קלב = להלן, כד), אלא ששם – למרבית הפלא – הסבו את דברי הפייטן אל שְׁמָשִׁי בנו של המן. אמנם יש מפרשים את "שְׁטָנָה חֶרֶת" על כתיבת האגרות להשמדת ישראל (אסתר ג יב ואילך), שנעשה בפקודת המן (כן פירש ר' יצחק בער, סדר עבודת ישראל, שם, עמ' 676). אך לדעתי, לשון "שְׁטָנָה חֶרֶת" וסמיכותה של המחרוזת הקודמת, המדברת בוודאות על ביטול בניין בית המקדש, מאששת את הסברה שמדובר בכתיבת אגרת השטנה לביטול בניין המקדש וירושלים.

**50** פיוט הרחבה 'אז מנעורי רבת צירוני' ופיוט רבי פינחס הכהן, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשסד, עמ' 532–533. פיוט זה שולב בכתבייד בתוך הקרובה הקלירית לפורים 'אמתך וחסדך', אך באמת היא לר' פינחס הכהן, כמוכח מחתימתו. ראה על כך: פיוט רבי פינחס הכהן, מבוא, עמ' 56.

**51** כן גם הסבירה לנכון ש' אליצור בביאורה לפיוט. ראה: פיוט רבי פינחס, שם, עמ' 533, ביאור לטור 59.

דברים מפורשים בעניין מופיעים בפיוט ארמי לפורים, 'אתנה בכנישתי שבח לאילה אבהתי', שנתחבר בידי פייטן ארצישראלי בסביבות המאה השביעית או השמינית:

[יט] קם שְׁמָשִׁי סְפָרָא / וְאַסְגִּי בְּעוֹתָרָא  
וְתַקֵּל אֶלְפִין עֲשָׂרָה / לְאוֹבְדָא אוּמָא מְעֲשָׂרָא  
רְמָא פֶּסֶל כֶּסְפִּיָּה / וְטָמַע אֶלְפִיָּה  
וּבְלָבֵל סוּפִיָּה / וְעַל שְׁרִיתִיָּה אֶצְטָלֵב גּוּפִיָּה.

ובתרגום לעברית:

עמד שְׁמָשִׁי הסופר / והרבה בעושר  
ושקל עשרת אלפים / לאבד את העם המעושר  
הרם פסל את כספו / והטביע ספינתו  
ובלבבל את סופו / ועל קורתו נצלב גופו<sup>52</sup>.

היינו, את אשר הציע המן לאחשוורוש: "אם על המֶלֶךְ טוב, יִכְתֹּב לְאַבְדָם, וְעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים כֶּכֶר כֶּסֶף אֲשָׁקוּל עַל יְדֵי עֲשִׂי הַמֶּלֶךְ אֶכְבִּיא אֶל גִּנְיֵי הַמֶּלֶךְ" (אסתר ג ט), מספר הפייטן על 'שְׁמָשִׁי סְפָרָא', לומר לך, שהוא הוא, הוא המן הרשע - הוא שְׁמָשִׁי סְפָרָא!<sup>53</sup> ולאחר שנוכחנו, שפשוט להם לפייטני ארץ ישראל, ששְׁמָשִׁי הוא המן, עד שלא מצאנו לעת עתה כל מקור פייטני מפורש המסכים לדעה האחרת, ששְׁמָשִׁי הוא בנו של המן, נראה שגם את הופעותיו הסתומות של שְׁמָשִׁי הסופר בפייטנות הארצישראלית, יש להבינן כמדברות בהמן ולא בבנו, שיבוא המפורש ויגלה על הסתום.

52 שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, מהדורת י' יהלום ומ' סוקולוף, ירושלים תשנ"ט, עמ' 172 (מקור), 173 (התרגום לעברית). המהדירים תרגמו את: "ועל שְׁרִיתִיָּה" - "ועל העמוד", אך באמת תרגומו המדויק הוא: "ועל קורתו" (ראה תרגום אונקלוס לבראשית יט ח: "בְּצֵל קֶרֶתִּי" - "בטלל שריתי"). תודתי לידידי הרב יעקב לויפר שהעמידני על כך).

זמנו של הפיוט הארמי שלפנינו אינו ברור. המהדירים לא הקדישו מקום לבירור זמן חיבורם של הפיוטים שבאסופתם (השווה: מ' בר-אילן, 'פיוטים ארמיים מארץ ישראל ואחיותם במציאות', מהות, כג [תשס"ב], עמ' 174-176), אך לפי שהפיוט שלפנינו הוא מחורז, לא נראה להקדימו למאה החמישית, אך עדיין נראה שהוא נכתב בתקופת הפיוט הקלאסי, היינו, סביבות המאה השביעית או השמינית, לכל המאוחר.

53 אבל מהדירי הפיוט, שלא ידעו מהדעה המדרשית המזהה את שְׁמָשִׁי עם המן, הסיעו את דברי הפייטן למקום רחוק ומופקע! וכה הם כותבים: "לפי האגדה היה שְׁמָשִׁי הסופר אחד מבניו של המן... לדברי המשורר היה שְׁמָשִׁי אדם עשיר, והוא גם זה ששילם את עשרת אלפים ככרות הכסף לאחשוורוש (אסתר ג ט) בעד הזכות להשמיד את היהודים. מדרש זה ידוע, כנראה, רק מכאן" (שירת בני מערבא, שם, עמ' 173, ביאור לטור 38).

כן מפיט ר' אלעזר בירבי קליר, בפיוט 'זכור איש אשר הגויע אב', מהקרובה 'אזכיר סלה' לפרשת זכור:

[כ] זְכוֹר רַד אֶל חֲנַף לְהַחֲנִיף מִמְּלֶכֶת  
שְׁמִשִּׁי אֲשֶׁר שָׁמְשׁוּ מְאֻמָּשֶׁת וְהוֹלֶכֶת  
תִּמְהָ הַלְשִׁין לְרִפּוּתָהּ מִמְּלָאכֶת.<sup>54</sup>

ביאור: **זכור רד**: זכור את מי שירד. **אל חנף**: אל אחשוורוש, "שהיה חנף, שהרג אשתו בשביל אוהבו, ופעם אחרת הרג אוהבו מפני אשתו" (אסתר רבה, פתיחתא ט, עמ' 15). **להחניף ממלכת**: להרשיע את ישראל הנקראים 'ממלכת כהנים' (שמות יט ו). **שְׁמִשִּׁי**: שְׁמִשִּׁי הסופר. **שָׁמְשׁוּ**: אורו. **מְאֻמָּשֶׁת וְהוֹלֶכֶת**: מחשיך והולך. **תִּמְהָ**: על ישראל, 'על־שום שיה"ש ה ב. הַלְשִׁין': הלשין למלך, שהם בונים את ירושלים בשביל למרוד בו. **לרפותה ממלאכת**: כדי להרפות את ידיהם ולהפסיקם ממלאכתם.

בפיוט זה מגלגל הפייטן במעשיהם הרעים של עשו, עמלק, אגג והמן; כך, למשל, המחרוזת הקודמת מדברת על עמלק, וזו שלאחריה על המן. ולאור האמור, שכל המקורות הפייטנים המפורשים מזהים את שְׁמִשִּׁי הסופר עם המן, אין כל מניעה לפרש שגם במחרוזת הנוכחית שותף הפייטן לזיהוי זה, והמחרוזת מדברת בהמן.

נסיים בדברי הפייטן ר' יהודה, שפעל כפי הנראה בחוץ לארץ במאה העשירית, בקרובתו 'אמנם ששה ראו ושמוחו' לסדר 'זירא בלק':

[כא] אֲגִי רָאָה וַיְבוֹשׁ, שְׁמִשִּׁי בְּקִלְקוּלוֹ  
חוֹפֵר גּוֹמֵץ לְהַפִּיל מִרְדְּכִי, וְהוֹשֵׁב בְּרָאשׁוֹ גְּמוּלוֹ  
שׁוֹרֵשׁ נָחַשׁ הוֹצִיא צָפֶע, נֶאֱמַר בְּכִשְׁלוֹ  
וַיֵּרָא הָמָן כִּי אֵין מִרְדְּכִי כִרְעַ וּמִשְׁתַּחֲוֶה לוֹ.<sup>55</sup>

ביאור: **אגגי**: המן, על־פי אסתר ג א: "המן בן המדתא האגגי". **ראה ויבוש**: ראה במפלתו ונכלם. והלשון על־פי תהלים פו יז. **שְׁמִשִּׁי בקלקולו**: גם שְׁמִשִּׁי נכלם כשהתקלקלו והופרעו תוכניותיו. **חופר גומץ**: חופר בור. והלשון על־פי קהלת י ח: "חפר גומץ בו יפול", ומדרשו בקהלת רבה, י [ח] א: "'חופר גומץ', זה המן, שנאמר (אסתר ג יג): 'להשמיד להרוג ולאבד; בו יפול', שנאמר (שם ט כה): 'שוב מחשבתו הרעה וגו', [נתלו אותו ואת בניו על העץ]". **גומץ**: בכתב־היד: 'גומץ' ותיקנתו. **והושב בראשו גמולו**: הלשון על־פי תפילת 'על הנסים'.

54 סדר עבודת ישראל: נוסח אשכנז, עמ' 667.

55 W.J. van Bakkum, *Hebrew Poetry from Late Antiquity*, Leiden 1998, p. 147. מתוקן על־פי התקנת הפיוט ב'מאגרים'. על זמנו ומקומו של הפייטן, ראה: ש' אליצור, 'חידושים בחקר השירה והפיוט', אוסף הגניזה הקהירית בז'נבה, בעריכת ד' רוזנטל, ירושלים תשע, עמ' 183-181; הנ"ל, סוד משלשי קודש: הקדושתא מראשיתה ועד ימי רבי אלעזר בירבי קליר, ירושלים תשעט, עמ' 37 הערה 158.

לפורים: "וְהָשְׁבוּת לֹא גָמְלוּ בְּרָאשׁוֹ". **שורש נחש הוציא צפע:** כנראה: מעשהו הרע של המן, שרצה להשמיד את היהודים ('שורש נחש'), הביא עליו פורענות גדולה ('הוציא צפע'). והלשון על-פי ישעיה יד כט. **הוציא:** בכתב-היד: 'הוצא' ותיקנתי. **נאמר בכשלו:** נאמר להמן כשהוא נכשל במזימתו להשמיד את היהודים. **וירא המן כי אין מרדכי כרע ומשתחוה לו:** אסתר ג.ה.

גם כאן, שכל הקטע מדבר בהמן ובמעלליו הרעים, אין כל מניעה מלהבין ש'שמשי' הוא כינוי להמן עצמו, וגם הפייטן הנוכחי זיהה את שמשי הסופר עם המן. הנה לנו דברים מפורשים מהפייטנים הארצישראלים הקדומים, ששמשי הסופר הוא המן, עד שגם דבריהם הסתומים מתפרשים יפה לפי הנחה זו. נראה לכאורה, שהם בכלל לא הכירו את המסורת האחרת, ששמשי הסופר הוא **בנו** של המן, ומעתה יש לעיין אם אכן מסורת זו היא דווקא וקדומה, אחרת קשה לפרנס את עובדת אי-אזכורה בפייטנות הקדומה.

## ה. בתקופת הראשונים

סיכומו של דבר: על **שניים** או **שלושה** מדרשים מוסכם ששמשי הסופר הוא **בנו של המן**: 'מדרש אבא גוריון' (ו=), 'תרגום ראשון' לאסתר (=ח,ט), ואולי גם מדרש 'אסתר רבה' (י=)<sup>56</sup>, ואילו הדעה ששמשי הוא **המן** מופיעה בוודאות במדרש אחד – 'מדרש פנים אחרים', נוסח'ב (=יא) – ואולי גם במדרש 'אסתר רבה'<sup>57</sup>, אך מאידך, דעה זו מצויה בכמה פיוטים קדומים<sup>58</sup>, שחלקם – אם לא כולם – אינם מאוחרים לזמן עריכת מרבית או כל המדרשים הנזכרים.

אמנם בין כך ובין כך נראה, שהשיטה הראשונה, ששמשי הסופר הוא **בנו של המן**, היתה יותר נפוצה וידועה בתקופת הראשונים, ושמא נגרם הדבר בהשפעת פירושו של רש"י לתלמוד הבבלי, שהביא לשיטה זו (=להלן **כב**). אביא אפוא – בסדר כרונולוגי עד כמה שאפשר – את דברי הראשונים הנוגעים לענייננו, ככל שהשיגה ידי:

(א) פירוש רש"י לבבלי, מגילה טז ע"א:

[**כב**] **שמשי:** סופר המלכים ושונא ישראל היה, ומימות כורש היה, כמו שנאמר בספר עזרא (ד ז-ח, כג-כד), שכתב שטנה על בנין הבית, עד שבא כורש וביטלו, ואף בימי אחשורוש עשה כן, שנאמר: 'ובמלכות אחשורוש בתחילת מלכותו כתבו

56 על אי-בהירות דעת מדרש 'אסתר רבה' בענייננו, התלויה ועומדת בשינויי נוסחאות, ראה לעיל, ראש פרק ב. איני מונה עם בעלי דעה זו את 'פרקי רבי אליעזר' (י=), שזיהו שמשי כבנו של המן מופיע רק במקצת עדי הנוסח שלו, וכפי שנתברר לעיל, ליד הערות 18-16.

57 עי' תחילת הערה קודמת.

58 עי' לעיל, פרק ד.

שטנה'. **ובנו של המן היה**, שכן שנינו בסדר עולם, גבי עשרת בני המן, הם שכתבו שטנה<sup>59</sup>.

(ב) פירוש מבית מדרשו של רש"י על הפיוטים:

[כג] ר' משולם אומר: 'הוא ישסה אוצרות חמודי'<sup>60</sup>, **שמי בניו של המן** ביטל מלאכת בית המקדש<sup>61</sup>.

[כד] 'שיטנה חרת': חקק, כמו: 'חרות על הלוחות' (שמות לב טז). 'לערער יקרת': להחריב אבן בוחן פינת יקרת... וכן כתוב (עזרא ד ו, ח): 'במלכות אחשוורוש, בתחילת מלכותו, כתבו שטנה על יתבי יהודה וירושלים, רחום בעל טעם ושמשאי ספרא'. **שמשאי בנו של המן, סופר אחשוורוש היה**...<sup>62</sup>.

(ג) פירוש חכם צרפתי מתלמידי רשב"ם לספר עזרא:

[כה] 'שמי ספרא' (עזרא ד ח): ושמי היה סופר, **הוא שמי בניו של המן**...<sup>63</sup>.

59 מצוטט מתוך מהדורת הפירוש הדווקנית שיצאה לאחרונה: פירוש רש"י למסכת מגילה: מהדורה ביקורתית, מהדורת א' ארנד, ירושלים תשסח, עמ' 189.

ר' בחיי ב"ר אשר אבן-חלאווה מביא את דברי רש"י אלו בשינוי חשוב. ראה כד הקמח, ערך 'פורים', מהדורת הרב ח"ד שעוועל (בתוך: כתבי רבנו בחיי), ירושלים תשל, עמ' שלו: "מלמד, ששמי מוחק וגבריאל כותב. ומה כתב שלמטה, שלזכותם של ישראל, אינו נמחק, כתב שלמעלה - על אחת כמה וכמה [עד כאן דברי הבבלי, מגילה טז ע"א]. **ופירש רש"י ז"ל**: כך כתוב **ב'סדר עולם'**: **שמי בניו של המן היה, וסופר המלך היה**". וראה שם, הערה 68: פירוש רש"י למסכת מגילה, שם, מהדורת הנ"ל, עמ' 189 הערה לשו' 4.

60 מפרש את הטור הפייטני: 'וְאֶפְרוֹחִם יוֹלֵד לְשֵׁם מְדִי / **הוא יִשְׁסֶה אוֹצֵר חֲמוּדֵי**' (שבעתא 'זיבא ארז' לפרשת זכור, בתודה ושיר, עמ' 55).

61 פיוטים לארבע פרשיות עם פירוש רש"י, עמ' צו. ר' משולם שדבריו הובאו כאן, הוא ר' משולם ב"ר משה ב"ר איתאל, ממספחת קלונימוס. וכפי הנראה, פירושו 'אוצר חמודי' = בית המקדש, מבוסס על יחזקאל כד כא: 'הִנֵּנִי מַחֲלֵל אֶת מִקְדָּשִׁי גֵּאוֹן עֲזָכֶם מִחֲמַד עֵינֵיכֶם', הוא בית המקדש, כפשוטו ומדרשו (עי' למשל, בבלי, סנהדרין כב ע"א). אמנם הפירוש הפשוט לטור פייטני זה הוא: צאצאו ('אפרוח') של אגג (הנזכר בטורים הקודמים), הוא המן, יולד בעת מלכות מדי, והוא יקח את אוצרות הנחמדים.

62 פיוטים לארבע פרשיות עם פירוש רש"י, עמ' קלב. הדברים נכתבו בפירוש הקרובה לפורים 'זיאהב אומן', על הטור: 'שִׁטְנָה חֲרָת / לְעָרְעַר יִקְרַת / וְיַעַר עֶרַת / מְגֹזֶע בְּכֹרֶת' (לעיל, ליד הערה 48). ולעצם הפירוש, עי' לעיל, הערה 49.

63 פירוש (המיוחס ל-)רש"י, עזרא ד ח. פירוש זה נדפס על שמו של רש"י בכל מהדורות 'מקראות גדולות' הנפוצות, אך הוא באמת לחכם צרפתי מתלמידיו של רשב"ם, אשר כתב את הפירוש סביב שנת ד'תתקי (1150). ראה על כך: ע' יזול, 'הפירוש המיוחס לרש"י לספר עזרא-נחמיה', JSIJ, 9 (2010), עמ' 123-180.



(ד) ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח':

[כז] 'כי יבא צר ואויב' (איכה ד יב), וכתוב (אסתר ז ו): 'איש צר ואויב', המן היה כמחריבים, כאילו המן ובניו נכנסו להחריבו, והרי שמש בן המן, וכתב לבטל בניין בית שני<sup>64</sup>.

(ה) חכם לא נודע מתלמידי ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח':

[כז] אחר חמשים ושנים שנה עמד שמש וכתב שטנה. שמש בגימטריא בן המן בן המדתא<sup>65</sup>.

(ו) פירוש פיוטים אשכנזי, מהמאה השלוש-עשרה:

[כח] 'שנאה נטר המן האגגי וכתב ספרים לאבד את היהודים'<sup>66</sup>. ויש מפרשים: 'אגגי זה שמש בן המן, שכתב בעזרא: 'רחום ובעל טעם ושמש ספרא כתבו איגרה חזא על ירושלים', וכתב לעיל מהאי קרא: 'ובמלכות אחשוורוש, בתחילת מלכותו, כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים'<sup>67</sup>.

(ז) חכם לא נודע בפירושו לספר עזרא:

[כט] 'שטנה' (עזרא ד ו) ... ומי כתב השטנה, שמש ספרא בן המן הרשע, וזה היה

64 פירוש הרוקח על המגילות: איכה-קהלת, איכה שם, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק תשמ"ה, עמ' סד. ה'רוקח' גם הביא את הקטעים מתרגום ראשון לאסתר ה יא (ח=), ט יד (ט=), מהם מוכח שמש הוא בנו של המן; עי' לעיל, הערות 21-22.

65 פירוש הרוקח על התורה, ב, פרשת בחוקותי, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק תשמ"ה, עמ' שח. הגימטריא: שמש = 650; בן המן בן המדתא = 649. והפירוש הוא באמת לאחד מתלמידי ה'רוקח', ראה: י' דן, 'פירוש התורה לר' אלעזר מגרמייזא', קרית ספר, נד (תשמ"), עמ' 644. גימטריא זו מצויה בקבצים שונים מפירושי בעלי התוספות על התורה. ראה, למשל: תוספות השלם, טו, ויקרא כז ב, אות ח, עמ' קעז. והיא גם הובאה בפירושו של ה'רוקח' לאסתר, ראה: שערי בינה, אסתר ג ט, עמ' כט (ושם הגימטריא מעט משובשת: "שמש גימטריא בן המדתא בן המן", ולפי סדר הדורות צריך להיות, כמובן: "בן המן בן המדתא").

66 מפרש את הטור: "שנאה נטר אגגי וכתב ספרים בלילה", מהפיוט 'אז רוב נסים הפלאת בלילה' (שנהגו לאומרו בסיום סדר ליל פסח; ראה: הגדה שלמה, בעריכת הרב ש' אשכנזי, ירושלים תשט"ו, עמ' פג-פד).

67 כת"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה hebr. 17 (מתכ"י: F26278), דף 31 עמודה ב. כיוצא בכך בפירושי פיוטים שבכתב-יד אחרים, ולא עת האסף כאן. וראה גם הרב ג' חסידה, 'ליקוטים צרפתיים-אשכנזיים בפירוש ההגדה', צפונות, שנה ד גליון ג (טו), ניסן תשנב, עמ' יג: "שנאה שמר המן האגגי, וכתב ספרים לאבד וגו'. עניין אחר: זה שמש ספרא בן המן, דכתיב בעזרא (ד ח); שהיה מוחזק זכות מדרכ".

בימי ושתי המלכה, בת בלשצאר בן נבוכדנצר, שלא היתה מניחתו לבנות בית המקדש, שהיתה אומרת: מקום שהחריבו אבותי אתה רוצה לבנותו?!<sup>68</sup>.

(ח) ר' שמואל ב"ר נסים מסנות:

[ל] 'ושמשי ספרא' (דניאל ד ח): זה בנו שלהמן, שהוא היה סופר שלאחשוורוש<sup>69</sup>.

(ט) ר' שמריה ב"ר אליהו האקריטי:

[לא] 'ימצא כתוב, 'כתוב?! 'כתב' מבעי ליה! אמר ר' יצחק: מלמד ששמשי מוחק וגבריאל כותב [עד כאן לשון התלמוד]... ואומרים, ששמשי היה בן המן, וזה הפירוש הוא אמת... אבל ר' יצחק סברת עצמו אומר, כי בלא ספק, אם שמשי היה בנו של המן, והוא סופר למלך, שהוא ידע עצת המן אביו, ושעשה העץ לשאל בבוקר מן המלך לתלות את מרדכי עליו. ואין ספק, כי כשבא לקרוא בספר ענין מרדכי, שהיה מעלימו ומדלגו ולא היה קוראו...<sup>70</sup>.

את המובאות מתורתם של ראשונים, ששמשי הסופר הוא בנו של המן, אחתום במובאה נוספת מפירוש הפיוטים שנכתב בבית מדרשו של רש"י, המצרפת לשמשי הסופר את חֲחוּם בְּעַל טַעַם – שכבר ידענו שהיה שותפו לכתובת אגרת השטנה<sup>71</sup> – ומזהה גם אותו כאחד מבניו של המן!

הדברים נכתבו כפירוש לתיאורו של ר' אלעזר ברבי קליר על סופם המר של בני המן: "קועו ונשחתו / ועם יולדם נאחתו / ובאע אחד נוחתו / וכל מצרים חתו"<sup>72</sup>. וכן כותב הפרשן:

[לב] 'קועו ונשחתו': נתלו... 'ועם יולדם נאחתו': נארגו עם אביהם ונתחברו בצדו... 'ובאע אחד נוחתו': בעץ אחד שברן... אמר הקב"ה: לא כמעשיך אני גומלך; אתה

68 פירוש על עזרא ונחמיה לר' סעדיה, עזרא ד ו, מהדורת ה"י מאתיוס, אוקספורד תרמב, עמ' 9 = הרב י"צ ברגר, 'פירוש על עזרא ונחמיה לר' בנימין ב"ר יהודה ממשפחת הענונים', קבץ על יד, סדרה ישנה, ספר ז, ברלין תרנ"ה, עמ' 11. במהדורת מאתיוס יוחס הפירוש לרב סעדיה גאון, אך כבר נתברר שהוא לאחד מחכמי אירופה (איטליה?) בתקופת הראשונים, ושמא הוא ר' בנימין ב"ר יהודה ממשפחת הענונים ברומא, שפעל בסביבות השנים ה'צה-ה'צ"ה, 1295-1335, אליו יוחס הפירוש במהדורת ברגר הנזכרת. וראה עוד בכל המסומן אצל: הרב מ"מ כשר, שרי האלף, ירושלים תשלט, עמ' קנד, סעיף 296.

69 מדרש דניאל ומדרש עזרא, עזרא ד ח, מהדורת י"ש לנגה וש' שורץ, ירושלים תשכח, עמ' 118.

70 אלף המגן: פירוש על אגדות מסכת מגילה לר' שמריה בן אליהו האקריטי, על דף טז ע"א, מהדורת א' ארנד, ירושלים תשסג, עמ' 200.

71 עי' לעיל, ליד הערה 3.

72 פיוט 'אותו מבהלת חתות לו גחלת' (מהקובצה לפורים 'זיאהב אומן'), סדר עבודת ישראל: נוסח אשכנז, עמ' 677.

ביקשת להפריד בני מתחת כנפי אביהם, שכינה, ואני - מכניס בניך תחת כנפיך ויגוננו בצילך. 'אע', תרגום של 'עץ'. וסמך הפייט על לשון המדרש, דאמר: אף דריוש קילל את המן, ונגע אליו הַלֹּט [=הקללה], שנאמר (עזרא ו יא): 'כֹּל אִנֶּשׁ דִּי יְהֻשָּׁנָא פִתְגָמָא דְנָה, יִתְנַסַּח אַע מִן בֵּיתָהּ, וְזִקְיָהּ יִתְמַחָא עֲלֵהּ'. והרי רחום בעל טעם ושמשאי ספרא 'בטילו' וגו',<sup>73</sup> ונתלו על אותו עא, לקיים הקללה<sup>74</sup>.

כלומר: דריוש המלך קילל, שהמפריע לעבודת המקדש יתלה על עץ שילקח מביתו, ולכן תלו את רחום בעל טעם ואת שמשאי ספרא על העץ שהכין המן בביתו<sup>75</sup>, שהם ביטלו את בניין המקדש וירושלים. משמע, ששני כותבי אגרת השטנה - רחום בעל טעם ושמשאי ספרא - נמנו עם עשרת בני המן שנתלו על העץ<sup>76</sup>. ובמילים אחרות: גם רחום בעל טעם הוא מבניו של המן!

<sup>73</sup> כוונתו לעזרא ד כג, שבגלל אגרת הקטרוג של רחום ושמשאי "בטלו המן באַדְרֶע וְחִיל", ביטלו את בניית ירושלים והמקדש בכוח הזרוע.

<sup>74</sup> פיוטים לארבע פרשיות עם פירוש רש"י, עמ' קמב-קמג.

<sup>75</sup> השווה פרקי רבי אליעזר, סוף פרק ג, קושטא רעד: "מיד צוה המלך לתלותו [=את המן]... באותה שעה, מה עשה אליהו ז"ל, נדמה כחורבונה, אחד מסריסי המלך, אמר לו: יש עץ בביתו של המן, מבית קדשי הקדשים, גבוה חמשים אמה, שנאמר (על-פי מל"א ו י): 'ויעש אולם העמודים חמשים אמה ארכו'. מיד צוה המלך לתלותו עליו... לקיים מה שנאמר: 'יתנסח אע מן ביתה'."

<sup>76</sup> לדעה זו יש להניח, שהיה לרחום ולשמשאי שם נוסף (עצמי או כינוי), ובו הם נזכרו בפסוקי תליית בני המן (אסתר ט ז-י). כפי הנראה, באותם ימים, גם פקידי ממשל בכירים זכו לכינויים שונים בנוסף לשמם העצמי, כפי שנהגו עם המלך - "כל המלכות כולה [=של מדי ופרס] גיקראת ארתחשטא" (סדר עולם, א, פרק ל, מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשעג, עמ' 321).

אמנם, דעה מחודשת זו, ששמשאי ורחום הם מעשרת בני המן הנתלים, אינה מוסכמת על תרגום ראשון לאסתר ט יד, עמ' 34 (ט), ששמשאי הסופר הומת בעריפת ראשו, ומשמע שזה נתבעע בנפרד מעשרת בני המן הנתלים. ראה שם.

נספח: צילומי מהדורות 'ילקוט שמעוני', על עמוס, רמז תקמה<sup>77</sup>  
(עי' לעיל, ליד הערות 41-43)

אבא גורין כאשר יבוס איש מפני הארי זה בכל קרמיתא  
כאריא ופגעו קרוב זה מרי תכינא דמיו 3  
לרוב וקא הבית זה יון כאלו לבנות בית המקדש בימיהם  
ועמד עליהם המן הרשע הוא שמשי סמרא ומשם ירד כ  
פרוטים וירד מרדכי ש'נכה בית המקדש אמרנו ישראל וצ

מהדורה ראשונה: שאלוניקי רפא

בגור עליה בימיהם וכא' אפפוכי חכלי מות. כאשר יבוס איש מפני  
סאריא זה בכל קרמיתא כאריא ופגעו קרוב זה מרי תכינא דמיו לרוב וקא  
סכית זה יון כאלו לבנות בית המקדש בימיהם ועמד עליהם המן הרשע  
הוא שמשי סמרא ומשם ירד פרוטים וירד מרדכי שינכה בית המקדש

מהדורה שנייה: ויניציאה שכו

עליהם בימיהם וכא' אפפוכי חכלי מות. כאשר יבוס איש מפני  
כאריא זה בכל קרמיתא כאריא ופגעו קרוב זה מרי תכינא דמיו לרוב וקא  
סכית זה יון כאלו לבנות בית המקדש בימיהם ועמד עליהם המן הרשע  
הוא שמשי סמרא ומשם ירד פרוטים וירד מרדכי שינכה בית המקדש

מהדורה שלישית: קראקא שנו

וכא' אפפוכי חכלי מות. כאשר יבוס איש מפני סאריא זה בכל  
קרמיתא כאריא ופגעו קרוב זה מרי תכינא דמיו לרוב וקא  
סכית זה יון כאלו לבנות בית המקדש בימיהם ועמד עליהם המן הרשע  
הוא שמשי סמרא ומשם ירד פרוטים וירד מרדכי שינכה בית המקדש

מהדורה רביעית: לובלין תג

<sup>77</sup> התייחסתי רק למהדורות הכוללות את 'ילקוט שמעוני' לספר עמוס, ולכן השמטתי את מהדורת קניגסברג תרטו, המחזיקה רק את ספרים יהושע-שופטים-שמואל, ואת מהדורת וילנא תרכד, שאינה כוללת את 'ילקוט שמעוני' לנביאים אחרונים; עי' לעיל, הערה 41.

(למעל מרמו קנה) באשר ינוס איש מפני הארי זה בכל קדמיהא  
באריא ופגעו הרוב זה מרי חנינא דמיא לרוב ובא הכית זה יון  
באו לבנות בית המקדש בימיהם ועמד עליהם המן הרשע הוא  
שמי ספרא ומשם ירד פרוטי וירד מרדכי שיבנה בית המקדש  
אמרו ישראל

מהדורה חמישית: ליוורנו תיז

עליה בימיהם וכה"ל אפסולי חכלי מות . ° כאשר ינוס איש מפני  
הארי זה בכל קדמיתא כאריא ופגעו הדוב זה מרי חנינא דמיא לרוב ובא  
הכית זה יון באו לבנות בית המקדש בימיהם ועמד עליהם המן הרשע הוא  
שמי ספרא ומשם ירד פרוטי וירד מרדכי שיבנה בית המקדש אמרו

מהדורה ששית: פפד"מ תמז

עליה בימיהם וכה"ל אפסולי חכלי מות . ° כאשר ינוס איש מפני  
הארי זה בכל קדמיתא כאריא ופגעו הדוב זה מרי חנינא דמיא לרוב ובא  
הכית זה יון באו לבנות בית המקדש בימיהם ועמד עליהם המן הרשע הוא  
שמי ספרא ומשם ירד פרוטי וירד מרדכי שיבנה בית המקדש אמרו

מהדורה שביעית: פפד"א תסט

° כאשר ינוס איש מפני הארי זה בכל קדמיתא כאריא ופגעו הדוב זה  
מרי חנינא דמיא לרוב ובא הכית זה יון באו לבנות בית המקדש  
בימיהם ועמד עליהם המן הרשע הוא שמי ספרא ומשם ירד  
פרוטי וירד מרדכי שיבנה בית המקדש אמרו ישראל מרדכי מן שנת

מהדורה שמינית: פולנאה תקסה

(לפעלי תרמו קס) כאשר ינוס איש מפני הארי זה בכל קדמיתא כאריא ופגעו הדוב זה מרי חנינא  
דמיא לרוב ובא הכית זה יון באו לבנות בית המקדש בימיהם ועמד עליהם המן הרשע הוא שמי  
ספרא ומשם ירד פרוטי וירד מרדכי שיבנה בית המקדש אמרו ישראל מרדכי מן שנת

מהדורה תשיעית: זאלקווא תריט-תרכ

מרמו קנה) באשר ינוס איש מפני הארי (א) זה בכל קדמיתא כאריא ופגעו הדוב זה מרי חנינא  
דמיא לרוב ובא הכית זה יון באו לבנות בית המקדש בימיהם ועמד עליהם המן הרשע הוא שמי  
(ב) המן הרשע הוא שמי ספרא ומשם ירד (ג) פרוטי וירד מרדכי שיבנה בית המקדש אמרו ישראל מרדכי מן שנת

מהדורה עשירית: ווארשא תרכג (עם הפירושים 'היכל רענן' ו'שמן רענן' בהדפסתו של  
יהושע פרידענזאן)

כאשר ינום איש מפני הארי זה בבל \*קדמיתא כאריה, ופגנו הרוב זה  
מדי תנינא דמיה לדוב, ובא הבית שבאו לבנות בית המקדש בימיהם  
ועמד עליהם המן הרשע הוא [ובנו] שמשו ספרא, ומשם (ו) ירד צ' פרחבושי  
(וירד) מרדכי שיבנה בית המקדש. אמרו ישראל מרדכי מן שבט בנימין  
וכתיב בו צ'ובין כתפיו שכן למיכך (אמרו ישראל) ירד פרחבושי כנגדן

מהדורה אחת-עשרה: ווארשא תרלו-תרלח (כאן נדפס לראשונה ה'תיקון' בפנים)

כאשר ינום איש מפני הארי זה בבל \*קדמיתא כאריה, ופגנו הרוב זה  
מדי תנינא דמיה לדוב, ובא הבית שבאו לבנות בית המקדש בימיהם  
ועמד עליהם המן הרשע הוא [ובנו] שמשו ספרא, ומשם (ו) ירד צ' פרחבושי  
(וירד) מרדכי שיבנה בית המקדש. אמרו ישראל מרדכי מן שבט בנימין

מהדורה שתיים-עשרה: וילנא תרנח <sup>78</sup>

78 לא בדקתי בהדפסות מאוחרות יותר (וילנא תרסט; ניוירוק וברלין תרפו; ווארשא תרפט; ניוירוק תשד; ירושלים תשיב; ניוירוק תשכ; ירושלים תשכ), שהן דפוסים צילום או סטראוטיפיים ממהדורת ווארשא תרלו-תרלח. כך לפי רישומי מפעל הביבליוגרפיה העברית, מס' מערכת: 000176209, 000176210, 000176211, 000176212, 000176213, 000176215, 000176214.

### קיצורים ביבליוגרפיים:

- אגדת אסתר** = אגדת אסתר, מהדורת ש' בובר, קראקא תרנז
- אסתר רבה** = מדרש אסתר רבה: מהדורה ביקורתית על־פי כתבי־היד, מהדורת י' תבורי וא' עצמון, ירושלים תשעה
- בתודה ושיר** = בתודה ושיר: שבעות לארבע הפרשיות לרבי אלעזר בירבי קליר, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשנא
- טרייטל, פרקי דרבי אליעזר** = פרקי דרבי אליעזר: נוסח, עריכה ודוגמת סינופסיס של כתבי היד, ירושלים תשעב
- ירושלמי** = תלמוד ירושלמי, ויניציאה רפד
- מדרש אבא גוריון** = מדרש אבא גוריון, מהדורת ש' בובר (בתוך: ספרי דאגדתא על מגלת אסתר), וילנא תרמז
- מדרש פנים אחרים, נוסח־ב** = מדרש פנים אחרים, נוסח ב, מהדורת ש' בובר (בתוך: ספרי דאגדתא על מגלת אסתר), וילנא תרמז
- סדר עבודת ישראל: נוסח אשכנז** = סדר עבודת ישראל: כולל התפלות והברכות לכל השנה מראשיתה עד אחריתה, [נוסח אשכנז], מהדורת י' בער, רעדעלהיים תרכח
- פיוטים לארבע פרשיות עם פירוש רש"י** = פיוטים לארבע פרשיות: קרובץ לפורים, עם פירוש רש"י ובית מדרשו, מהדורת הרב א' אייזנבך ואחרים, ניו־יורק תשעד
- שערי בינה** = שערי בינה: פירוש מגילת אסתר לרבינו אלעזר מגרמייזא בעל הרוקח, מהדורת מ"ר ליהמן, ניו־יורק תשמ
- תרגום ראשון** = תרגום ראשון על אסתר, מהדורת ב' גרוספלד, בתוך: B. Grossfeld, *The First Targum to Esther* [...], New York 1983
- תרגום שני** = תרגום שני על אסתר, מהדורת ב' גרוספלד, בתוך: B. Grossfeld, *The Targum Sheni to the Book of Esther: A Critical Edition*, New York 1994





# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

---

גליון 02 • יום שלושה עשר לחודש ניסן, תשע"ט

---

### סימן 'קדוש ידי אדם' ופירושיו

#### מבוא

אחד מסימני ליל הסדר שנכתבו בתקופת הראשונים הוא הסימן 'קדוש ידי אדם', סימן קצר למדי, שאינו מחזיק אלא שני טורים מחוזרים, השקולים במשקל הספרדי 'השלם'<sup>1</sup>. מחברו של הסימן לא נודע, וגם לא זמנו ומקומו. משקלו הספרדי של הסימן והופעתו בספרו של ר' דוד אבודרהם, בן אנדלוסיה (דרום ספרד), כאחד מהסימנים ש'מצא' בחיבורים שלפניו, מטים את הדעת שהוא נתחבר בידי חכם ספרדי. אך נתונים אחרים מערערים השערה זו ומובילים למסקנה אחרת. הסימן המדובר הובא בספרו של ר' דוד אבודרהם בכלל שבעה סימנים אחרים: (א) 'קדש ורחץ כרפס יחץ'; (ב) 'קדש ותתקדש טבול ופרוס'; (ג) 'קדש יטהר וכרפס וחצה'; (ד) 'קדוש

---

1 על משקל 'השלם', ראה: ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ב, ירושלים ותל-אביב תש"ז, עמ' 772; ש' אליצור, שירת החול העברית בספרד המוסלמית, ג, תל-אביב תשסד, עמ' 40 ואילך.

ידי אדם'; (ה) 'קדש בכוס ראשון וברק גנך טבל'; (ו) 'זכור היום ויד נקה'; (ז) 'קנך יהנה ממך'.<sup>2</sup> הסימן הראשון (א), הנפוץ בהרבה הגדות של פסח כתבייד, נתחבר בידי ר' שמואל מפלייזא, מבעלי התוספות הצרפתים שפעל במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה;<sup>3</sup> והסימן האחרון (ז) לא נודע מחברו, ואף את מקום חיבורו לא ניתן לשער, מפאת שהוא מופיע בהרבה מאוד הגדות של פסח, מתפוצות שונות. אך גם בנוגע לסימנים הנותרים (ב-ו), שחיבורו של ר' דוד אבודרהם נחשב למקום הופעתם היחידאי (כמעט) והקדום ביותר,<sup>4</sup> אין בכוחו להכריע בשאלת מקום חיבורם, שכן לאחרונה נודעו על מרביתם נתונים חדשים: שניים מהם (ב,ה) כבר מופיעים בפירוש להגדה שנכתב באמצע המאה השלוש-עשרה בבית מדרש של תלמידי רבינו יונה מגירונדי וחכמי **קטלוניה** (צפון-מזרח ספרד)<sup>5</sup>, ואף נתגלה, שהשני מהם (ה) הוא לר' יצחק ב"ר ברכיה הלוי, אחיינו של ר' זרחיה הלוי (הר"ה) בעל 'המאור', שפעל ב**פרובאנס**<sup>6</sup>; וסימן נוסף (ד) – הוא עיקרו של מאמרנו – מצוי גם בספר 'אבן ספיר' לר' אלנן קלקיש, שפעל בזמנו של ר' דוד אבודרהם (המחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה) בריחוק מקום – **בינטיין**.<sup>7</sup> משמע מכל זאת, שהבאת ר' דוד אבודרהם לסימנו ולסימנים אחרים אין בה כדי לסייע בביורו מקום חיבורם.

- 2 אבודרהם השלם, סדר ההגדה ופירושה, ירושלים תשכג, עמ' רלו-רלו; רבינו דוד אבודרהם: פירוש הברכות והתפילות, ב, מהדורת הרב א' רוזנצווייג, ירושלים תשעה, עמ' 298. קודם הבאת הסימנים כותב המחבר: "אלו החרוזים מצאתי סימן לסדר הפסח", ומכך, שלא הוא חיברם אלא רק הביא את אשר מצא בחיבורים שלפניו.
- 3 ראה על כך מאמרי 'צור תעודה': סימן חדש לסדר ליל פסח, מוריה, שנה שלוש ושלוש, גליון ד-ו (שפח-שצ), ניסן תשעד, עמ' ג-ד והערה 1.
- 4 כי אע"פ שכל חמשה סימנים אלו מופיעים גם בשני עותקי הגדה של פסח כמנהג רומניא – כת"י שנטילי, מוזיאון קונדי 732 (מתכ"י: F7371), דפים א1-א3; כת"י פריס, הספרייה הלאומית hebr. 1388 (מתכ"י: F34251), דפים א38-א39 – הם מאוחרים מזמנו של ר' דוד אבודרהם, אשר חתם את ספרו בשנת ה'ק (1340), שההגדה הראשונה (כת"י שנטילי) מתוארכת למאה החמש-עשרה, והשנייה (כת"י פריס) הועתקה בשנת ה'שמג (1583).
- 5 ראה: תיקון חג הפסח: תפילות החג ופירושו, ההגדה ופירושה, הלכות ומנהגות לתלמידי רבינו יונה וחכמי קטלוניה, מהדורת א' שושנה וי"ש שפיגל, ירושלים תשנז, עמ' נט. לזמנו של החיבור, ראה שם, מבוא, עמ' 17-18.
- 6 ראה: ב' ברייתקוה, סוגות וסוגיות בפיוט הפרובנסלי והקטלוני, בארבע תשסט, עמ' 27-28. ראוי לציין, שפרובאנס וקטלוניה נחשבות כמעט למרכז פייטני אחד. ראה: ברייתקוה, שם, עמ' 14-15. והשווה: ע' שבט, 'מקום המנהג בתורת הרמב"ן ובית מדרשו הקטלוני', שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנב-תשנד), עמ' 439-453.
- 7 ראה מאמרי 'חמשה סימני ליל הסדר חדשים מכתבייד', מוריה, שנה שלוש וחמש, גליון ז-ט (תטו-)

אולם אין צורך לטרוח בשלילת הקשר ספרדי מסימנו, שכן כמה מקורות חשובים קושרים אותו – למרבה הפלא – **לאשכנזי**! שתי הגדות של פסח **כנוסח אשכנז** כתבי"ד, בנות זמנו של ר' דוד אבודרהם, הביאו את סימנו ופירושו אותו<sup>8</sup>: (א) כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26954 (מתכ"י: F5621), דפים 111א-112ב; (ב) כת"י קמברידג', האוניברסיטה Or. 792 (מתכ"י: F18723), דפים 111, 112, 119, 120א, 22א (שהסופר פיצל את הסימן ופירושו והעמיד את כל אחד מחלקיו במקומו הראוי בסדר ההגדה). שני כתבי"ד אלו תוארכו למאה הארבע-עשרה. (ג, ד) בנוסף להם התפרש סימנו – שתי פעמים!<sup>9</sup> – בחיבור אשכנזי אנונימי על הלכות חג הפסח, כת"י קמברידג', האוניברסיטה Add. 3127 (מתכ"י: F17556), דפים 320ג-321א, אשר הועתק בשנת ה'קע"ד (1414)<sup>10</sup>, וכפי הנראה נתחבר כמה דורות קודם לכן<sup>11</sup>; (ה) וגם בהגהות אשכנזיות (כ'מנהג אוסטריון') אנונימיות שעל 'ספר המנהגים' לר'

- תיו), ניסן תשעז, עמ' ח הערה 7. ר' אלנתן קלקיש כתב את המהדורה השנייה של ספרו 'אבן ספיר', בה הביא את הסימן הנוכח, בשנים כז'-קל (1367-1370) בעיר קושטא. ואע"פ שקודם השתקעותו בקושטא עשה ר' אלנתן קלקיש בספרד זמן מה, רחוק מלהניח שדווקא באותה שעה נודע לו על הסימן 'קדוש ידי אדם'. לתמצית תולדותיו של ר' אלנתן קלקיש וחיבוריו, ראה מאמרי הנוכח, עמ' ז הערה 6.
- 8 ניתן לדון עד כמה ההגדרה 'פירוש' מתאימה לטקסטים אלו, שכן אין כאן פירוש של ממש אלא שימוש בלשון הסימן ככותרות להלכות סדר ליל פסח, דבר שניכר במיוחד במקור (ב), להלן, המפצל את הסימן ופירושו ומעמיד כל חלק במקומו המתאים בהגדה של פסח. שימוש בסימן סדר לצורך כותרות להלכות ליל הפסח נעשה עם הסימן 'קדש ורחץ כרפס יחץ' הנודע. כך הוא ב'הגדת ששון' הספרדית (מסביבות המאה הארבע-עשרה), כת"י ירושלים, מוזאון ישראל 181/041 (מתכ"י: F9270), דפים 112ד-113ב. וכך גם בדפוס 'מחזור ויטרי', בו משמש הסימן ככותרות להלכות ליל הסדר שכתב רש"י, ועל כן היו שטעו לייחס את הסימן עצמו לרש"י! ראה על כך מאמרי "צור תעודה: סימן חדש לסדר ליל פסח", מוריה, שנה שלוששים ושלש, גליון ד-1 (שפח-שצ), ניסן תשע"ד, עמ' ג הערה 1.
- 9 אלא שהמפרש לא השלים את פירושו השני; ראה להלן בסמוך. בין שני הפירושים הציב המחבר את הסימן 'קנן יהנה ממך' ופיענחו, הנפוץ מאוד בהרבה הגדות כתבי"ד.
- 10 כתב-היד נעתק ברובו בשנת ה'קנ"ט (1399) בידי שמואל בן מנחם, והוא מכיל שורה של חיבורים צרפתיים. אבל הפירוש שבגליון ודפים אחדים בגוף כתב-היד נעתקו בידי סופר אחר, יעקב בן ידידיה, אשר ציין כמה פעמים את שנת קע"ד (1414), והעתקותיו מחזיקות חיבורים אשכנזיים בלבד. דפים 310-327 נכתבו בידי הסופר השני, ובחטיבה זו מצוי פירוש הסימן. על כתב-היד, תכניו וזמן העתקתו, ראה: קטלוג מתכ"י; ש' עמנואל, "כשיירד רבון העולמים למצרים"; לתולדותיה של פסקה אחת בהגדה של פסח, תרביץ, עז (תשסח), עמ' 123 והערה 69.
- 11 החיבור האנונימי על הלכות חג הפסח הועתק בדפים 320ג-322א, והובאו בו בעיקר חכמים אשכנזיים בני המאה השלוש-עשרה (כמו: ראבי"ה; ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח', ובני משפחתו ועוד), והחכם המאוחר ביותר שזכור בו הוא מהר"ם מרוטנבורג, שנפטר בשנת ה'ג' (1293). ראה גם:

אברהם קלוזנר, שאינן מאוחרות משנת ה'ר"י-רכ (1450-1460)<sup>12</sup>. והוא פירוש הסימן היחיד שנדפס עד עתה.

סימננו היה, אפוא, מוכר היטב באשכנז, וזאת כבר בתקופה החופפת לפעילותו של ר' דוד אבודרהם בספרד. אך עם כל זאת קשה להניח שהוא נתחבר בידי חכם אשכנזי, ובוודאי שקשה לפרנס את קביעת מקור (א), שהוא נתחבר בידי "מהר"ם נ"ע", הוא כמסתבר מהר"ם מרוטנבורג<sup>13</sup>, כי משקלו הספרדי המובהק של סימננו מפקיעו מבני אשכנז, שלא פשטו ידם בשירה ספרדית שקולה מורכבת כסימננו<sup>14</sup>, ומצדד את העמדתו בקרב בני צרפת, שאימצו יותר את השירה השקולה הספרדית, או בקרב בני פרובאנס, שאימצו לחלוטין את השקילה

עמנואל, כשירד רבון העולמים (לעיל, הערה 10), עמ' 123. סביר אפוא להניח, שהמחבר פעל בסוף המאה השלוש-עשרה או בתחילת המאה הארבע-עשרה. אני מכין כעת מהדורה לחיבור כולו, ואפשר שהדבר יקרב את זיהוי המחבר וזמנו.

12 ספר המנהגים לרבינו אברהם קלויזנר, ענייני פסח, סימן קה, הגהה ג, מהדורת הרב ש"י שפיצר, ירושלים תשסו, עמ' צו. הגהה זו מצויה רק ב"כתב"ד 5" (שם, עמ' צו הערה 9), הוא כת"י ניר-יורק, בית המדרש לרבנים 1147 Rab. (מתכ"י: F43381), ש"ש בו יותר הגהות משאר כתבי היד, כתיאורו של המהדיר (שם, מבוא, עמ' 16), ומסתבר שההגהות המצויות רק בו ולא בכתב-היד המקבילים – כמו ההגהה שלפנינו – לא יצאו מידי מחבר שאר ההגהות, שהוא, לפי המקובל, מחבר גוף הספר: ר' אברהם קלויזנר (ראה: שם, מבוא, עמ' 16), שנפטר בשנת ה'קע (1410), ואין אפוא הכרח להקדים את אותן הגהות מהשנים ה'ר"י-רכ (1450-1460), זמן הפקת כת"י ניר-יורק 1147.

13 אע"פ שייחוס זה מסתייע במעט מהופעת סימננו גם בחיבור ההלכתי-אשכנזי לחג הפסח, כת"י קמברידג' 3127, שכפי הנראה היתה לו זיקה מסויימת למהר"ם מרוטנבורג; ע' לעיל, הערה 11.

ממהר"ם מרוטנבורג נודע סימן סדר אחר, ארוך יותר, הפותח 'על הגפן קידוש בזמנה', ושמן הוא זה שהביא את כותב מקור (א) לייחס למהר"ם את סימננו, ששמע השומע ולא דקדק בשמועתו. הסימן 'על הגפן קידוש בזמנה' הובא בהגהות מיימוניות, סוף הלכות חמץ ומצה, תחת הכותרת 'סדר מהר"ם זצ"ל' [=מהר"ם מרוטנבורג: תשובות פסקים ומנהגים, א, ס' תמא, מהדורת י"ז כהנא, ירושלים תש"ז, עמ' רעב], והובא ונרשם אצל: הרב ש' אשכנזי, הגדה שלמה, עמ' 78, ס' ג; י' דודיוון, אוצר השירה, ע-459. הסימן נתפרש בידי ר' אהרן הלוי ציון (מהר"ז בינגא), תלמיד מהר"ל (ראה: קטלוג מתכ"י, סרט F5148), אלא שהפירוש לא נכלל בחלק הנדפס מחידושו (מהר"ז בינגא: חידושים ביאורים ופסקים לרבנו זעליקמן מבינגא, מהדורת הרב ב"ז נויז' [ואחרים], ירושלים תשמ"ה). לביאור נוסף, בן ימינו, לסימן זה, ראה: א' פרנקל, 'סימן הסדר של מהר"ם מרוטנבורג', טיפוט 131.

14 כמה פייטנים אשכנזים יחידאיים כתבו מעט מיצירותיהם לפי השקילה הספרדית, והראשון מהם הוא ר' מאיר ב"ר יצחק ש"צ מוורמייזא (בן המחצית השנייה של המאה האחת-עשרה). אך גם הם בחרו במשקלים הפשוטים ('המרנין' או 'הארוך המקוצר'), בעוד שהמשקלים המורכבים יותר – כמו: 'השלם', משקלו של סימננו – חסרים כנראה לחלוטין בפייטנות האשכנזית. ראה על כך: ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשסח, עמ' 435-437.

הספרדית. וצרפת ופרובאנס, העומדות בתווך בין ספרד לאשכנז, מתאימות לשמש כמקור השפעה לכאן ולכאן, לספרד ולאשכנז, ובכך נתגלגל סימננו לאותם שני מרכזים רחוקים ושונים.

אין כל הכרח לומר שחמשה פירושים אלו (שכאמור, בכת"י קמברידג' 3127 התפרש סימננו פעמיים), או חלק מהם, תלויים זה בזה, אע"פ שכמובן, ישנה חפיפה רבה בין הפירושים מאחר שכולם נסובים ומפרשים את אותו טקסט קצר. שלושה מהפירושים (א, ב, ה) קצרים למדי, והשניים הנותרים (ג, ד) רחבים יותר, אלא שהשני מהם (ד) נקטע באמצעיתו.

...

במאמר זה מתפרסמים חמשת פירושי סימננו המתוארים. ארבעת הראשונים נדפסים כאן לראשונה מתוך כתבייד, ואת החמישי (ה), שכבר נדפס, צירפתי הנה כדי להציג לפני המעיין את כל פירושי הסימן<sup>15</sup>. עובר לפירושים הצבתי את הסימן עצמו, בנוסחו שהובא אצל ר' דוד אבודרהם, בלא להידרש לשינויי הנוסחאות העולים מהפירושים.

לעת עתה לא ציינתי מראי מקומות לעניינים ולהלכות שהובאו בפירושים, ובוודאי שלא דנתי בתכניהם אפילו במקומות שהיה צורך בכך, שאין הערותי אלא בפרטים הנוגעים לטקסטים עצמם. וברצות השם דרכי איש, אפרסם בעתיד הקרוב מהדורה מעודכנת ומלאה. בההדרתי פתחתי והשלמתי ראשית יבנות וקיצורים בתוספת גרש המציין את הכתיב שבכתב־היד (אך בההדרת הפירוש שבהגהות 'ספר המנהגים' לר' אברהם קלוזנר, השלמתי את הקיצורים בלא כל סימן, שכן הכתיב המקורי מונח לפני הדווקנים במהדורת הספר הנדפסת).

15 בסדר הדפסת הפירושים אין כל אמירה כרונולוגית, שלאמיתו של דבר, נראה שפירושים ג-ד מוקדמים בזמנם לפירושים א-ב (אך פירוש ה, הוא כנראה המאוחר מכולם). ולא הצבתי את הפירושים אלא כסדרם בתיאורי דלעיל, ליד הערות 8-11.

## מהדורה

הסימן <sup>1</sup>:

--- / - - - - / - - - - // - - - - / - - - - / - - - -

קדוש יְדֵי אָדָם וְטָבוֹל בְּצֵעוֹ / יִגִּיד בְּגִפֶּן יַד יִצְיָאת מִצָּה  
מְרוֹר וְטָבוֹל גַּם כְּרִיכָה יִסְעוֹד / מִצָּה יְדֵי מְזוֹן וְהִלֵּל יִצָּא

פירושי הסימן:

א. כת"י לונדון, הספרייה הבריטית 26954 Add.

סדר של פסח

זה סדר מהר"ם נ"ע

**קדוש:** פירוש: "בורא פרי הגפן", ולאחריה מעין שלש.

**ידי אדם:** פירוש: נטילת ידיים בלא ברכה, ומברך "בורא פרי האדמה". אין לברך אחריה 'בורא נפשות', כי אכילתו פחות מכזית.

**וטבול:** פירוש: <sup>2</sup> אפיך במלח ובמים.

**בצעו:** פירוש: לבצוע מצה העליונה לשנים.

**יגיד:** פירוש: יאמ'ר האגדה עד "גאל ישראל".

**בגפן:** פירוש: "בורא פרי הגפן" בכוס שיני, ואין צריך לברך אחריה מעין שלש.

**יד:** פירוש: נטילת <sup>3</sup> ידיים וברכה לסעודה.

**יצאית:** פירוש: ברכת "המוציא".

**מצה:** פירוש: ברכת "על אכילת מצה".

**מרור:** פירוש: ומברך "על אכילת מרור".

**מרור:** <sup>4</sup> פירוש: יקח מרור שהוא לוציקא, ולקחת' וטבל בשיעור כזית, ויטבל בחרוסת ויאכלם ביחד. לוציקא, פירוש: חסה.

**גם כריכה:** פירוש: יכרוך מצה שלישית ולאכלה <sup>5</sup> עם חזרת שקורין קרינא.

---

1 תודתי לידידיר' משה שפרבר, שניקד למעני את הסימן תוך התחשבות במשקלו.

2 בכתב־היד נוסף כאן: 'בגפן', ונוקד עליו למחיקה.

3 בכתב־היד: 'נטילת', ותיקנתי.

4 כנראה צ"ל: 'וטבול'.

5 כנראה צ"ל: 'לאכלה'.

**יסעד:** פ'רוש: יאכל כל צורכי סעודתו.

**מצה:** פ'רוש: אכילת אפיקומן.

**ידו:** פ'רוש: מים אחרונים חובה, ואין טעונים ברכ'ה.

**זימון:** פ'רוש: ברכת המזון, ולאחר'ה מעין שלש.

**והלל:** פ'רוש: יתחיל "שפוך", ויגמור הכל.

**יצא:** פ'רוש: אז יצא ידי חובתו. ומברך "בורא פרי הגפן"<sup>6</sup> בכוס רביעי, ולאחר'ה מעין שלש. וכן הדין בכל השנה לברך מעין שלש אחר שתית יין.

## ב. כת"י קמברידג', האוניברסיטה Or. 792

זה סדר אחר:

**קדוש ידי אדם וטובל בצעו יגיד בגפן יד יציאת מצה**

**מרור יטבל גם כריכה יסעד לחם ומים זן והלל יצא.**

**קדוש:** "ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם, בורא פרי הגפן"<sup>7</sup>.

**ידי:** נטילת ידיים ומברך<sup>8</sup>.

**אדם:** מקריב הקערה שבה המצות והירקות, ושני תבשילין, דג או ביצה, וחסא שקורין לייטוגא, וגרגרא שקורין קריבליא, ושקורין אפייא, ויקח אפייא או קריבליא ויברך "בורא פרי האדמ'ה".

**וטובל** בחרוסת, ויאכל ויתן לכולם.

**בצעו:** ויקח מצה ראשונה, שהיא עליונה, ויבצענה לשנים, ויתן חציה בין שתי השלמות וחציה תחת המפה, לאפיקומן. ואחר כך<sup>9</sup> יסיר הבשר והביצה מן הקער'ה.

**יגיד:** "הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא"<sup>10</sup>.

**בגפן:** "ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם, בורא פרי הגפן".

**יד:** ונוטלין ידיהם, ומברך "על נטילת ידיים".

**יציאת:** ויקח מצה שנייה, ומברך "המוציא לחם מן הארץ".

6 בכתב־היד בראשי־תיבות: 'בפ"ה'.

7 עד כאן בדף 111. אחרי ברכת 'בורא פרי הגפן', המשיך הסופר להעתיק את נוסח הקידוש וברכות יקנה"ז (דפים 111-112).

8 תיבת 'מברך' נמחקה בהעברת קו. אך מסופקני אם זה מעשה המעתיק או אחד ממעייני ההגדה.

9 כך, בתיבה אחת, בכתב־היד. והכתיב מוכר היטב מאשכנז ומתפוצות נוספות.

10 עד כאן בדף 112. והוא ממשיך להעתיק את נוסח 'הא לחמא עניא' בשלמותו (דפים 112-113), ולאחריו 'מה נשתנה' ואילך.

**מצה:** ולא יאכל עד שיבצע מן החצי בין שתי השלימות, ויברך עליה: "ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם"<sup>11</sup>, על אכילת מצה, ויאכל ויתן לכלם.

**מרור:** ויקח הלייטוגא ויברך "על אכילת מרור", ויאכל ויתן לכלם.

**יטבל גם:** ויטבול בחרוסת או בחומץ, ויקח מן המצה השלישית ומן הירקות - קריבליא, ויאכל בלא טבול.

**כריכה:** ובלא ברכה, זכר למקדש כהלל. ויאכל ויתן לכלם.

**יסעד:** ואוכלין ושותין עד לצבות בטן.

**לחם:** יקח אפיקומן שתחת המפה, ויאכל ויתן לכל אחד כזית לכל הפחות.

**ומים:** ונוטל ידי בלא ברכה, ומים אחרונים חובה.

**זן:** ומזגין כוס שלישי ומברכין עליו ברכת המזון<sup>12</sup>.

**והלל:** "לא לנו יי', לא לנו, כי לשמך תן כבוד"<sup>13</sup>.

ומזגין כוס רביעי. **יצא:** "ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם, בורא פרי הגפן". ויאמר הלל הגדול, ו"נשמת כל חי", ואחר כך<sup>14</sup> יאמר: "אז רוב נסים הפלאת בלילה"<sup>15</sup>.

#### ג-ד. כת"י קמברידג', האוניברסיטה Add. 3127

#### [פירוש א]

בערב פסח, כשבאין מבית הכנסת, שוטפים את הכוסות, כוס לכל אחד ואחד, אנשים ונשים ועבדים וכן קטנים, משום חינוך. ובקערה יהיה בה ג' מצות של מצוה, כסדר א'ב'ג', וב' מיני תבשילים. ואנו רגילים ליקח הכתף של הכבש, לסימן "זרוע נטויה", וביצה צלוייה, ותרנגוטה: וביעת', על שם דבע'א רחמ'נא לאצולך. והם זכר לפסח ולחגיגה. ופורס מפה עליהם] עד אחר קידוש.

**קידוש:** וצריך שיהיה בכוסו רביעית, וישתהו בבת אחת בהסבת שמאל. ידי ונוטל ידי.

**אדם:** ויקח החסה או צייופול, וטבול בחרוסת, ומברך "בורא פרי האדמה"<sup>16</sup>, וטבול. כך פירש המיימוני. אבל ר' בנו ת'ם היה עושה טיבול ראשון בחומץ. וצריך כזית לכל אחד, כדי

11 בכתב־היד בראשיית־יבות: 'מ"ה'.

12 עד כאן בדף 19ב.

13 עד כאן בדף 20א. והוא ממשיך להעתיק את מזמורי ההלל בשלמותם.

14 עי' לעיל, הערה 9.

15 עד כאן בדף 22א. ושם (דף 22א-ב) הפיוט בשלמותו.

16 בכתב־היד בראשיית־יבות: 'בפ"ה'.



שיברך ברכה אחרונה.

**בצעי:** ובוצע מצה שנייה, ומצניע חציה תחת המפה לאפיקומן, וכדי שיאכל<sup>17</sup> "הא לחמא". וזאת החציה מתחת המפה לאפיקומן, על שם "משארותם צרורות" וגו'.

**יגיד:** ואומר "הא לחמא עניא" עד "בני חורין". ומוזג, כדי לומר על הכוס האגדה והלל.

**בגפן:** ב"גאל ישראל", ומברך "בורא פרי הגפן"<sup>18</sup> ושות'ה בהסבת שמאל, כל אחד רביעית. ואם שתה רובו, יצא.

**יד:** ונוטל ידיו ומברך "על נטילת ידיים"<sup>19</sup>, שהרי הסיח דעתו בהגדה.

**יצאת:** ואוחז בשלשלתן יחד ומברך "המוציא" על הראשו'נה, ולא יאכל ולא ידבר עד אשר יברך על הבצועה -

**מצה:** "אכילת מצה". ומכל אחד יאכל כזית, משתיהן יחד. ואם לא יוכל לאכלן ביחד, יאכל 'המוציא' קודם.

**מרור:** ויקח מרור - שקורין 'חסא', ע'ל ש'ם דחס רחמ'נא עלן ופרקי'נן - כזית לכל אחד, ואין מסב.

**יטבל:** וטובל בחרוסת, ומברך "על אכלת מרור". וחרוסת זכר לטיט וזכר לדם, לכך יעשנו מתחילה עב.

**גם כריכה:** וטובל<sup>20</sup> מצה הג', וכורכה במרור, בלא טיבול ובלא ברכה, זכר למקד'ש כהלל. ומהרר'י היה טובל גם<sup>21</sup> בחרוסת, כדפ'רשית לקמ'ה<sup>22</sup>. ופשוט שצריך גם כזית לכל אחד ואחד, והסבה, אע"ב דאיכא מרור להדי'ה.

**יסעד:** וגומר סעודתו, כפי השגת ידו.

**מצה:** ואוכל האפיקומן, כזית, בהסיבה. והוא זכר לפסח, שהוא נאכל על השבע וקודם חצות.

**ידי:** ונוטל ידיו אחר אכילה, משום נקי'ת, ואינו מברך.

17 צ"ל: 'זכדי שיאמר', או: 'זכדי שיוכל לומר'.

18 בכתב־היד בראשי־תיבות: 'בפ"ה'.

19 בכתב־היד בראשי־תיבות: 'ענ"י'.

20 זו טעות וגרירה מהעניין הקודם, וצ"ל: 'זנוטל'.

21 תיבת 'גם' נכתבה בין השיטין.

22 כנראה כוונתו לדבריו בהמשך, דף 3322, אלא ששם הוא לא הזכיר את מנהגו של מהרר'י (שלא נתברר לי מיהו). וזה לשונו שם: "זכר למקדש כהלל: ויש שטובלין הכריכ'ה בחרוסת, ולא משום קפא, דכל דאית בהו נהמא לית ביה משום קפא, כדאיתא בירו'שלמי, אלא כיון שאנו עושין כהלל, והילל לא עשה טיבול אחר, מסתמא היה עושה בחרוסת. וכן נהג מהר"ם ז"ל, והרבה מן גאוני עולם. אכן ריד"ע [=צ"ל: ריט"ע] יסד בסדרו: 'בלא טיבול'. וכן ראבי"ה ויותר [=ויותר] גדולים מאשכנז".

**זימון:** והמסדר יברך ברכת המזון, כוס ג' <sup>23</sup>. וצריך רביעי בהסיבה. גם כוס <sup>24</sup> ג' וד' מברך ברכה אחרונה, מלבד כוס שני.

**והלל וגו':** הלל והלל הגדול. והסדר כמשפטו ואז -

**יצא:** ומברך "בורא פרי הגפן" <sup>25</sup>, ושותה בהסיבה רביעי.

**[סימן קנך יהנה ממך']**

**קנך יהנה ממך - קידוש, נטילה, כרפס, יבצע, הגדה, נט", המוציא, מצה, מרור, כריכה.**

**[פירוש ב']**

**[קידוש]:** שוטפין את הכוסות, דלפי' כך אחז "אז חי" <sup>26</sup>. פירוש: רביעית. שטיפה, ומשום הכי לכל אחד כוס לבד, דא"ר יהודה אמר שמואל: ד' כוסות הללו, צריך שיהא בהן רביעית, שיהא בכוס כדי מזיגת כוס יפה, דהיינו רביעית, זהו ביצה ומחצה. וכל אחד מצוה בפני עצמו, לכך צריך שיהא שלם בכל פעם. ואם יותר לו, שהכוס גדול, או לא שתה אלא רובו - יצא. אבל לא ימזוג עליו, כי שמא קיימא לן דקאמר <sup>27</sup>: קמא בטל, והיה פגום לעולם. לכן טוב ליקח כלי קטן מרביעית וישתה כלו, והו <sup>28</sup> הוא גדול, שיוותר לו, צריך להריקו ולימזוג. **ידי:** ולא קודם קידוש, דהנוטל ידיו לפירוש, הרי זה מגסי הרוח. אמנם אם <sup>29</sup> יכוין שיטול ידיו אחר נקביו וקודם קידוש, ולא הוי הפסק ליטול פעם שנית, מידי דהוה אכל או' דם אכל' שת' <sup>30</sup>.

**אדם:** כדי שישאלו התינוקות: למה. שעושה ב' טיבולין ומרחיק זה מזה, שלא יהא נראה כמטבל וחוזר ומטבל.

**בצעו:** שיוכל לומר "הא לחמא עניא" על בצועה שלפניו, מה דרכו של עני כו'. ועוקרים הקערה, כדי שיראה התינוק וישאל.

**יגיד:** ואח"כ מוזג, וצריך הוא שימתין עד אחר "עבדים היינו לפרעה", וכשמתחיל "לפיכך", דהא יין סימן גאולה הוא. וזכר מלא, שלא להפסיק בקרייתו ובהגדה, דתנן: מזוג לו כוס

**23** אולי צ"ל: יברך ברכת המזון בכוס ג', או: על כוס ג'.

**24** כנראה צ"ל: על כוס'.

**25** בכתב-היד בראשיית-יבות: 'בפ"ה'.

**26** איני יודע פירוש הדברים. ואולי כוונתו לאיזה סימן או פיוט אחר המסדר את ענייני הסדר.

**27** כנראה צ"ל: 'כדקאמר'.

**28** כך בכתב-היד, ונראה שנמתח עליו קו למחיקה. וכנראה צ"ל: 'ואם'.

**29** בכתב-היד נוסף כאן: 'כיון', ונרשמו עליו סימנים למחיקה.

**30** איני יודע משמעות חמש התיבות האחרונות.

שיני, כאן הבן שואל. ויש לתמוה: אמאי עשו ההיכרא מתחילה, ואיך ישאל ועדיין לא אכל, לא מצה ולא מרור. וי"ל: אינו יכול להיות כעניים אחר <sup>31</sup>, דכתיב: "על מצות ומרורים יאכלוהו", וצריך להיות מצה <sup>32</sup> מרור אחר מצה, ומצה צריך להיות בסוף, דאין נכון לומר "עבדים היינו" לאחר שאוכל מצה <sup>33</sup>.

## ה. הגהות לספר המנהגים לר' אברהם קלויזנר

**קידוש ידי אדם וטיבול בצע יגיד בגפן יד יציאת מצה**

**ומרור יטביל גם כריכה יסעד מצה ידי זימון הלל יצא**

**קדוש:** פירוש: קדוש על היין.

**ידי:** פירוש: נטילת ידיים.

**אדם:** "בורא פרי האדמה" על האפיך.

**וטיבול:** פירוש: במים ובמלח.

**בצע:** פירוש: בוצע מצה לשנים.

**יגיד:** פירוש: "הא לחמא עניא".

**בגפן:** פירוש: "בורא פרי הגפן" <sup>34</sup>.

**ידי <sup>35</sup>:** פירוש: נטילת ידיים.

**יציאת:** פירוש: "המוציא" מן השלימה.

**מצה:** פירוש: "על אכילת מצה" על הפרוסה.

**מרור:** פירוש: "על אכילת מרור".

**יטביל:** פירוש: יטביל בחרוסת.

**גם כריכה:** פירוש: יאכל מצה התחתונה בלא טיבול ובלא ברכה.

**יסעד:** פירוש: יאכל כל צורכי הסעודה.

**מצה:** פירוש: אפיקומן.

**ידי:** "על נטילת ידיים" <sup>36</sup>.

31 כנראה צ"ל: 'כעניין אחר'. כלומר: באופן אחר.

32 נראה שתיבת 'מצה' נמחקה בכתב־היד.

33 כאן מסתיים הפירוש השני בכתב־היד, בלא להשלים את פירוש הסימן כולו.

34 בנדפס בראשי־תיבות: 'בפ"ה'.

35 כנראה צ"ל: 'יד'. כך הוא בסימן גופו שהביא קודם לכן.

36 בנדפס בראשי־תיבות: 'ענ"י'.

**זימון:** פירוש: ברכת המזון.  
**והלל:** פירוש: הלל המצרי.  
**יצא:** ידי חובתו.  
עד כאן ראשי תיבות.



כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26954, דף 111ב: תחילת פירוש הסימן

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת  
יעקב ישראל סטל

---

גליון 03 • יום עשרים וששה לחודש ניסן, תשע"ט

---

**מה ל'פטום הקטורת' ומשנת 'מזכירין יציאת מצרים' ללימוד פרקי אבות בשבתות הקיץ:**  
**פיוט 'ספיר גזר והדריך מסלה' לר' סלמון חזן**

מנהג לימוד מסכת אבות בשבתות הקיץ או בחלקן נפוץ ומוכר בתפוצות ישראל מקדמת דנא, אע"פ שבפרטי המנהג לא נשתנו כל המקומות והזמנים<sup>1</sup>. לאחת מצורות המנהג, שכמעט אינה מתועדת במקורות, לא נלמדה המסכת כולה בשבתות הקיץ – בכל שבת פרק אחד או כל המסכת<sup>2</sup> – אלא בכל שבת למדו את הפרק הראשון בלבד, שוב ושוב, כמנהג

---

\* הפניה ביבליוגרפית מלאה נרשמה בהיקרותה הראשונה בלבד.

מאמר זה נספח למאמרי המקיף, שבכתובים: 'מנהג אמירת 'פטום הקטורת' בתפילת ערבית ובתפילות נוספות: מנהג צרפת, פרובאנס ומקומות אחרים', אשר אי"ה יראה אור בשלמותו ב'סגולה', ספר שני. אל מאמר זה מכוונות ההפניות הפנימיות דלהלן.

1 על מנהג לימוד מסכת אבות בשבת, ראה: הרב ג' אובלנדר, מנהג אבותינו בידינו: שבת קודש, מונסי תשע, עמ' קפה-רד; ש' שרביט, 'מנהג הקריאה של אבות בשבת ותולדות הברייתות שנספחו לה בעקבותיו', בר אילן, יג (תשל"ו), עמ' 169 ואילן.

2 שתי צורות מנהג אלו ידועות מן המקורות. עי' בפרסומים שנרשמו בהערה קודמת.

הקדום בתימן שכנראה גם היה מנהגם של גאוני בבל<sup>3</sup>, ובסיומו הוסיפו שלושה קטעי ברייתא ומשנה, בסדר הזה: הפיסקה "חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו..."<sup>4</sup>; הברייתא "פסוק הקטורת" (שהובאה בבלי, כריתות ו ע"א); והמשנה "מזכירין יציאת מצרים בלילות" (משנת ברכות, א ה). כל קטעים אלו נלמדו במשך אחד עם הפרק הראשון של מסכת אבות. מנהג חריג זה מתועד – בשינוי קל – בשני סידורים מזרחיים קדומים, שנידונו במאמרי שבכתובים<sup>5</sup>, והוא מבצבץ מאחד מפיוטיו של ר' סלמון חזן, אחד מפייוטי המזרח שפיוטיהם עלו מהגניזה הקהירית<sup>6</sup>. מסגנון פיוטיו נראה שהוא לא קדם למאה העשירית וסביר שהוא פעל מאוחר יותר, אך שמו מעיד עליו שהוא, ככל הנראה, פעל במזרח. אחד מפיוטיו של ר' סלמון חזן, הפותח 'ספיר גזר והדריך מסלה', מיוסד על שלשלת הקבלה (משנת אבות, פרק א), ונועד להיאמר בחג השבועות, אחרי פיוט 'האזהרות' – המפרט את תרי"ג המצוות – כהשלמה ותוספת לו<sup>7</sup>.

הפיוט 'ספיר גזר והדריך מסלה' מוסר בלשון קצרה את כל עניינו של הפרק הראשון ממסכת אבות, את שמות האומרים ולפעמים גם חלק ממאמרם. אך לאחר שסיים הפיוט לגלגל בעניינו של הפרק הראשון ממסכת אבות, הוא הוסיף עוד שתי מחרוזות, שהוקדשו לקטעי משנה וברייתא שלכאורה אין להן כל קשר למסכת אבות או לפרק הראשון שלה:

יִמֵּן חֲמִשָּׁה קִנְיִנִּים אֶל הַמִּיּוֹד  
תּוֹרָה קִנְיִן אֶחָד, וְגֵיא וְרוֹם שְׁנַיִם כְּאֶחָד  
חֶלֶק לִילָה בְּפֶחַד, וְיִשְׂרָאֵל קִנְיִן אֶחָד  
כִּי יְיָ אֶחָד וְשְׁמוֹ אֶחָד.

- 3 ראה על כך: שרביט, מנהג הקריאה של אבות, עמ' 173-174; הנ"ל, 'מסורות בני תימן בקריאת מסכת אבות בשבת', תימא, ה (תשנ"ו), עמ' 45-53; הרב י' רצאבי, מילי דאבות (בתוך: פרקי אבות: שנוהגים לקרות בשבתות שבין פסח לעצרת), בני-ברק תשנ"ז, מבוא, עמ' 9-13.
- 4 אבות ו י. פיסקה זו היא מ'פרק קניין תורה', ברייתא שנספחה כפרק ישישי של מסכת אבות משלהי תקופת הראשונים, כי באמת, משנת אבות המקורית מחזיקה חמשה פרקים בלבד. ראה על כך: שרביט, מנהג הקריאה של אבות, עמ' 179-182.
- 5 ראה לעיל, הערת כוכבית.
- 6 אחד מפיוטיו ('אופן וגלגל מהירים וקלים') נדפס על-ידי י' דוידזון, גנוי שכטר, ג, ניויורק תרפ"ח, עמ' 170. פיוטים אחרים החתומים בשמו שעדיין לא נדפסו, הם, למשל: 'אבלים יאבד אנחתם' (פזמון לאופן לנחמו); 'סוחר תורה תיוותרו' (מקדושתא לשבועות); 'סוכת דוד הנופלת חי יקים' (עושה השלום לסוכות); ו'שנאה עזובה ושכוחה' (פזמון ל'ותאמר ציון'). ישנם פיוטים נוספים החתומים 'סלמון' בלבד, ואולי גם הם (או חלקם) פרי עטו.
- 7 תודתי לפרופ' ש' אליצור על הפרטים הנוגעים לר' סלמון חזן, זמנו ופיוטיו, ויעודו של הפיוט 'ספיר גזר והדריך מסלה'.

יָקָר הַצָּרִי וְהַצָּפָרָן פֶּטוּם הַקֶּטֶרֶת לְגִלּוֹת  
וְחִלְבָּנָה, שְׁבָעִים שְׁבָעִים מִשְׁקָלוֹת.  
שֵׁם מְזַכְרִין יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלִילוֹת  
'יָמֵי חֲזִיף' הַיָּמִים, 'כָּל יָמֵי חֲזִיף' הַלִּילוֹת.

וכאן מסתיים הפיוט.

מכל זאת מוכח, שאותם שלושה קטעי לימוד ('חמשה קניינים קנה הקב"ה בעולמו'; 'פטום הקטורת' ומשנת 'מזכירין יציאת מצרים בלילות') נקראו מיד בסיום הלימוד במסכת אבות, ובמשך אחד, ומפני זאת ראה אותם פייטנו כחלק בלתי-נפרד מלימוד הפרק הראשון שלמסכת אבות וכלל גם אותם בפיוטו<sup>8</sup>.  
להלן נדפס לראשונה הפיוט 'ספיר גזר והדריך מסלה' בשלמותו.

---

8 היו גם שנהגו לומר את משנת ברכות בלבד בסיום לימוד מסכת אבות, ללא עניין 'פטום הקטורת'.  
כך למופיע בקטע גניזה אחר, כת"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה T-S K27,13; תואר אצל:  
ש' שרביט, 'משנה מזרחית מן המאה הי"ב', עלי ספר, יז (תשנ"ג), עמ' 8.

## פיוט 'ספיר גזר והדריך מסלה' לר' שלמון חזן

**תוכן:** הפיוט מוסר את שלשלת הקבלה של התורה שבעל־פה, כמפורט במשנת אבות, פרק א, והוא נועד להיאמר אחרי פיוט ה'אזהרות' בחג השבועות. הפיוט מפרט את שמות האישים המרכיבים את שלשלת הקבלה, כנרשם במשנה, ולפעמים גם מביא חלק ממאמריהם שנאמרו שם.

**אקרוסטיכון:** שלמון חזן יחי.

**מקור:** כת"י לונדון, הספרייה הבריטית OR.5557Z.5-4.

**מהדורה:** הפיוט מנוקד בכתב־היד שלא לפי הכללים המקובלים, וכאן הוא נוקד מחדש על־פי כללי הניקוד (אך השארתי את ניקוד כתב־היד לשמות הלא־עבריים של החכמים שנוכרו בפיוט וגם לכמה מהמילים הארמיות, והודעתי זאת בביאורי על אתר, שכן אפשר וניקודם בכתב־היד משקף מסורת מקומית או אחרת). רוב תודות לר' משה שפרבר שנתן עצמו למלאכת הניקוד וסייעני בביאור כמה טורים. תודות לפרופ' ש' אליצור, שהעירה הערות חשובות, ששולבו במהדורה.

לא דנתי, בדרך כלל, בשינויי נוסח למשנת אבות העולים מהפיוט, כי לכולם מקבילות בעדי הנוסח שרשם ש' שרביט, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות ונספחים, ירושלים תשסד, עמ' 63 ואילך.

## ספיר גזר והדריך מסלה

### משה קבל קנין מגלה

### ליהושע מסר, ומסרה לזקני עגולה

### וזקנים מסרו לאנשי כנסת הגדולה.

## - ביאור -

1 נשוא הטור הוא משה רבינו. **ספיר גזר:** משה חתך אבן ספיר בשביל הלוחות. על־פי שמות לד ד: "וַיִּפְסַל שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים כְּרָאשֵׁינָם..." והם נחצבו מאבן ספיר (ראה: תנחומא, עקב, ט, ועוד). והפייטן משחק בלשון איכה, ד ז, בשינוי חריף. **והדריך מסלה:** הדריך את ישראל בדרך התורה. כלומר: הוריד עבורם את התורה. והלשון אולי בהשפעת ישעיה יא טו-טז. | 2 **משה קבל קנין מגלה:** כאשר משה קיבל את התורה, שהיא אחד מקניניו של הקב"ה (אבות, ו י). **מגלה:** התורה, על־שום זכריה ה א: "וְאָרְאָה וְהִנֵּה מְגָלָה עָפָה", היא התורה, עי' בבלי, עירובין כא ע"א; גיטין ס סע"א, ועוד. | 3 **ליהושע מסר, ומסרה לזקני עגולה:** משנת אבות, א א: "משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים", היינו, לזקני הסנהדרין. **עגולה:** סנהדרין, על־שום משנת סנהדרין, ד ג: "סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה". | 4 **וזקנים מסרו לאנשי כנסת הגדולה:** משנת אבות, שם: "וזקנים לנביאים, ונביאים מסרו לאנשי כנסת הגדולה". והפייטן קיצר את השלשלת ודילג על הנביאים.



- 5 **מתונים היו בדין ובמשפט ערכו**  
**והעמידו תלמידים, כל אחד ואחד מִיִּשְׂרָאֵל דָּרְכוּ**  
**וַעֲשׂוּ סִיג לְתוֹרָה מִכּוּ וּמְכוּ**  
**כְּשִׁמְעוֹן הַצִּדִּיק וְאַנְטוֹגֶנוֹס אִישׁ סוֹכּוֹ.**
- 10 **נִיבָא אִישׁ צְרִידָה, הוּי מְתַאבֵּק בְּעַפְרָ מוֹבְטָח**  
**וְאִישׁ יְרוּשָׁלַם - אַל תִּרְבֵּה שִׁיחָה, פֶּן בִּשְׂאֹל תִּטְחַחֵחַ**  
**חֹשׁ בֶּן פְּרָחִיָּה וְנִתְאִי הָאֲרֵבִלִי: אַל תְּהִי חֵבֶר לְרִשָּׁע, וְאַל תִּתְיַאֵשׁ וְתִבְטַח**  
**כִּיהוּדָה בֶּן טַבַּי וְשִׁמְעוֹן בֶּן שָׁטַח.**

### - ביאור -

7-5 **מתונים היו בדין ... ועשו סיג לתורה:** משנת אבות, שם: "הם [=אנשי כנסת הגדולה] אמרו שלשה דברים: הוּו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה". | 5 **ובמשפט ערכו:** ערכה וחשיבותה של המתיונות היא במשפט. ואולי 'דין' הוא מהלך הדיון, ו'משפט' הוא חריצת הדין, פסק הדין. | 6 **תלמידים:** בכתב-היד: 'תלמיד', והשלמתי את הקיצור. **כל אחד ואחד מִיִּשְׂרָאֵל דָּרְכוּ:** כל אחד מהתלמידים דרכו תהיה מיושרת ונכונה. | 7 **מכו ומכו:** מכאן ומכאן. בדומה לכתוב ביחזקאל מ לד: "מִפּוֹ וּמִפּוֹ" = מִפּוֹה וּמִפּוֹה. | 8 **כשמעון הצדיק:** שהיה משיירי אנשי כנסת הגדולה (משנת אבות, א ב). **ואנטונוס איש סוכו:** שקיבל משמעון הצדיק (משנת אבות, א ג). כאן ציין את שמות ממשיכי שלשלת הקבלה בלא להביא את מאמריהם. **ואנטונוס:** הניקוד בכתב-היד. | 9 **ניבא:** אמר, דיבר; כמו 'ניב שפתים' (ישעיה נז יט). **איש צרידה:** יוסי בן יועזר איש צרדה. **הוי מתאבק בעפר מובטח:** משנת אבות, א ד: "יוסי בן יועזר אומר: יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם...". **מובטח:** כינוי לתלמידי חכמים, על-שום שלומדים את התורה הנקראת 'מבטחה' (עי' משלי, כא כב; ויק"ר, לא ה). אך 'מובטח' ככינוי כללי לתלמידי חכמים אינו ידוע ממקומות אחרים, ואולי כוונתו להתאבק בעפר רגלי תלמיד חכם שמובטח שיהיה מורה הוראות בישראל (השווה: תוספתא, נדה, ה טו) או שמובטח שהוא בן העולם הבא. | 10 **ואיש ירושלם:** יוסי בן יוחנן איש ירושלים, זוגו של יוסי בן יועזר. **אל תרבה שיחה, פן בשאל תטחחח:** משנת אבות, א ה: "יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר: ...אל תרבה שיחה עם האשה... מכאן אמרו חכמים: כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה, גורם רעה לעצמו, ובוטל מדברי תורה, וסופו יורש גיהנם". **בשאל:** בגיהנם. **תטחחח:** תיפול, תושלך. והוא מזורש 'טוח', ומשמעותו ירייה והשלכה, כמו: 'מטחוח' (בראשית כא טז), עי' רש"י שם. שורש זה מצוי גם בערבית (طوح), והוראתו: התעה, הדיח, השליך, הפיל. ראה: ד' איילון ופ' שנער, מלון ערבי-עברי ללשון העברית החדשה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 218. בערבית, בשונה מעברית, אנו מוצאים גם ששורש זה בא בהכפלה (כמו בהיקרות שלפנינו), כתרגומו הערבי ('תפסיר') של רב סעדיה גאון ל'נִשְׁל' (דברים ז כב): "והו יטחחח". ניתן אם כך לראות בדברי פייטננו שאיבה מהערבית. תודתי להרב יהודה זייבלד על עזרתו. | 11 **חש:** לא ידעתי פירושו. מההקשר נראה שמשמעו: אמר, הזהיר. אך לא

זָכְרוּ שְׁמַעְיָה וְאַבְטָלְיוֹן, חֲכָמִים הָזְהָרוּ בְּדַבְרֵי שְׁלוֹם  
וְהִלֵּל וְשִׁמְעִי, נֶגֶד שְׁמָא - אֲבָד שְׁמָא, וְדֹלָא יִילָף - יִתְקַטִּיל הָלוֹם  
נִשְׂאִי רַבֵּן גַּמְלִיאֵל וְשִׁמְעוֹן בְּנוֹ, שְׁלוֹם שְׁלוֹם 15  
עַל שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם קָיָים, עַל הַדִּין וְעַל הָאֱמֶת וְעַל הַשְּׁלוֹם.

יִמָּן חֲמִשָּׁה קִנְיָנִים אֶל הַמִּיּוֹחַד  
תּוֹרָה קִנְיָן אֶחָד, וְגִיָּא וְרוֹם שְׁנַיִם קְאָחָד

## - ביאור -

מצאתי מקבילה לשימוש ב'חש' במשמע כזה. ואולי כוונתו: מיהר לומר. **בן פרחיה**: יהושע בן פרחיה. את מאמרו לא הביא הפייטן, והוא במשנת אבות, א ו: "יהושע בן פרחיה אומר: עשה לך רב וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות". ונתאי הארבלי: וגם נתאי הארבלי הזהיר. ונתאי: מנוקד בככתב־היד. השם 'נתאי' ראוי לציון, כי בככתב־היד הקדומים של המשנה הוא 'מתני' (ראה: שרייט, מסכת אבות לדורותיה, עמ' 69, שינויי נוסחאות לשו' 33). והשם 'נתני', בפתח, מצוי במשנה גם במסכת חלה, ד י. **אל תהי חבר לרשע, ואל תתיאש ותבטח**: משנת אבות, א ו: "נתאי הארבלי אומר: ...אל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות". ו**תבטח**: כנראה, תבטח בהקב"ה, שיתן לכל אחד כגמולו. | 12 **כיהודה בן טבאי ושמעון בן שטח**: הם קיבלו מהווג הקודם (יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי). ראה: משנת אבות, א ח-ט. וציון הפייטן את שמות ממשיכי שלשלת הקבלה בלא להביא מאמריהם. **טבאי**: מנוקד בככתב־היד. ואולי הובן השם מלשון 'טבא', טוב, ולכן נוקד כך. | 13 **זכרו**: תזכרו את אזהרות **שמעיה ואבטליון**: עי' משנת אבות, א י-יא. **חכמים הזהרו בדברי שלום**: הזהרו בדברי תורה הנקראת 'שלום' (על־שום משלי: "דַּרְכֵיךָ דָּרְכֵי נֶעֱם, וְכָל נְתִיבָתֶיךָ שְׁלוֹם"). וזהו אזהרת אבטליון (ואת דברי שמעיה לא הביא פייטנו). ראה משנת אבות, א יא: "אבטליון אומר: חכמים הזהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים, וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו, ונמצא שם שמים מתחלל". כלומר: "חכמים הזהרו בדבריכם, שמא תורו דבר שלא כתלמוד תורה, ותחובו חובת גלות..." (אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק יא, מהדורת ש"ז שכטר, ווינא תרמז, עמ' 47). | 14 **והלל ושמאי**: הווג הבא משלשלת הקבלה, עי' משנת אבות, א יב. **נגד שמא אבד שמא, ודלא יילף יתקטיל הלוֹם**: משנת אבות, א יג: "נגד שמא - אבד שמיה... ודלא יילף - קטלא חייב". והוא מאמרו של הלל, ואילו את מאמרו של שמאי (שם, משנה טו) לא הביא פייטנו. **יילף יתקטיל**: הניקוד בככתב־היד. **הלוֹם**: איני יודע פירושו, והניקוד הוא בככתב־היד. ואולי הוא לשון מכה (עי' שופטים ה כו), כלומר: מי שלא יוסיף בלימודו 'יתקטיל' במכה, היינו, קודם זמנו. | 15 **נשיא רבן גמליאל ושמעון בנו**: הם ממשיכי שלשלת הקבלה, עי' משנת אבות, א טז-יח. ואין פייטנו מוסר את מאמרו של רבן גמליאל. **שלום שלום**: כנראה מילות מילואים, במשמעות: אלו ששלום להם. | 16 **על שלשה דברים ... ועל השלוֹם**: משנת אבות, א יח: "רבן שמעון בן גמליאל אומר, על שלשה דברים העולם עומד: על הדין, ועל האמת, ועל השלוֹם". | 17-20 **ימן חמשה ... ושמו אחד**: הכל על־פי הברייתא ב'פרק קניין תורה' (אבות, ו י): "חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו,

חֶלֶק לַיְלָה בַּפֶּחַד, וְיִשְׂרָאֵל קִנְיָן אֶחָד

כִּי יְיָ אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד. 20

יְקָר הַצָּרִי וְהַצֶּפֶרֶן פֶּטוּם הַקְטֹרֶת לַגְלוּת  
וְחִלְבָּנָה, שְׁבָעִים שְׁבָעִים מִשְׁקָלוֹת.  
שֵׁם מִזְכִּירִין יִצִּיאַת מִצְרַיִם בְּלֵילוֹת  
'יָמֵי חֲמִידָה' הַיָּמִים, 'כָּל יָמֵי חֲמִידָה' הַלֵּילוֹת.

## - ביאור -

ואלו הן: תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד. וכנראה למנהג הפייטן אמרו ברייתא זו אחרי לימוד הפרק הראשון ממסכת אבות (עי' לעיל במאמר, פרק י), ולכן הוא צירפה כאן. | 17 ימן: זמן. אל המיוחד: הקב"ה. | 18 וגיא ורום: ארץ ושמים. (גיא' היא 'ארץ' בלשון הפייטנים, בהרחבת המשמע בהשפעת היוונית, ראה: פיוטי רבי פינחס הכהן, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשסד, מבוא, עמ' 180). שנים כאחד: שניהם נחשבים כקנין אחד. | 19 חלק לילה בפחד: אברהם אבינו, על-שום בראשית יד טו: "וַיִּחַלֶּק עֲלֵיהֶם לַיְלָה, הוּא וְעַבְדָּיו". בפחד: כנראה, מפחדו וחששו לשלום לוט בן אחיו, שנשבה בידי המלכים שכבשו את סדום וסביבותיה. | 20 כי יי אחד ושמו אחד: על-פי זכריה יד ט: "בַּיּוֹם הַהוּא יְיָ אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד". אמנם לא ברור מדוע השמיט פייטננו את 'בית המקדש' מפירוטו לחמשת הקניינים (ואין צורך להתייחס לנוסח היחידאי המשמיט את 'בית המקדש קנין אחד' בתחילת הברייתא, שאין השמטתו אלא טעות סופר, שכן בהמשכה של הברייתא גם הוא הביא את עניין קניינו של בית המקדש. ראה: שרביט, מסכת אבות לדורותיה, עמ' 234-235, ובשינויי נוסחאות לשו' 106). | 21-24 יקר הצרי ... הלילות: כנראה למנהג הפייטן הוסיפו לומר את עניין 'פסוק הקטורת' ומשנת 'מזכירין' יציאת מצרים בלילות' (משנת ברכות, א ה) בסיום לימוד פרק ראשון ממסכת אבות (עם הקטע הנזכר מברייתא 'פרק קניין תורה'), ומשום כך גם הוא סיפחם בפיוטו, אך פייט משניהם את התחלתם בלבד. למקורות מנהג זה, ראה לעיל במאמר, פרק י. | 21-22 יקר הצרי והצפרן ... שבעים משקלות: על-פי כריתות ו ע"א: "תנו רבנן: פסוק הקטורת, הצרי והציפורן והחלבנה והלבונה, משקל שבעים של שבעים מנה". את המשך הברייתא, הממשיכה לפרט את שאר סממני הקטורת ומשקלם, לא הביא פייטננו, שלא בא אלא לרמוז את מנהג אמירת 'פסוק הקטורת' אחרי משנת אבות. יקר הצרי והצפרן: את הצרי והציפורן היקרים והנכבדים (בסמיכות תיאור הפוכה), מסממני הקטורת. פסוק הקטורת: ואת כל דרך פסוק והכנת הקטורת. לגלות: יש לגלות, לחשוף. היינו, לומר וללמוד. ואולי משום שעניין 'פסוק הקטורת' נאמר במעמד רבים (בבית הכנסת, אחרי לימוד הפרק הראשון ממסכת אבות), נחשבת אמירתו כגילוי וחשיפה. ואולי 'לגלות' משמעותו: לפרט, למנות. היינו, למנות ולפרט את סממני הקטורת ואת דרך הכנתה. שבעים שבעים משקלות: משקלו של כל אחד מסממנים אלו הוא שבעים מנה. | 23 שם: במקום זה. כלומר, אחרי אמירת עניין 'פסוק הקטורת'. | 23-24 מזכירין יציאת ... הלילות: משנת ברכות, א ה: "מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה:

הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, שנאמר (דברים טז ג): 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, כל ימי חיידך', 'ימי חיידך' - הימים, 'כל ימי חיידך' - הלילות". פייטננו אינו מביא את דברי חכמים שבמשנה ("חכמים אומרים: 'ימי חיידך' - העולם הזה, 'כל ימי חיידך' - להביא לימות המשיח"), ואיני יודע אם זאת משום רגילותו לקצר במובאות (עי' לעיל, ביאור לטור 21-22) או משום שלמנהגו לא נכללה דעת חכמים באמירת המשנה, כדעה יחידאית ונדירה (עי' לעיל במאמר, ליד הערות 175, 197 ובהן).

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת  
יעקב ישראל סטל

גליון 04 • יום שלושה לחודש סיון, תשע"ט

### קידושי אשה בכוס יין

#### א. כוס יין

קידושי כסף (או: שווה כסף) הוא אחת משלוש הדרכים שהאיש מקדש את האשה<sup>1</sup>. המנהג של ימינו, לבצע קידושין אלו באמצעות נתינת טבעת, לא היה מוכר בתקופת המשנה והתלמוד, וראשיתו בארץ ישראל בתחילת תקופת הגאונים (סביבות המאה הששית או השביעית)<sup>2</sup>. אך גם אחרי שהחלו לקדש באמצעות טבעת, התהלכו עדיין מנהגים שונים בקידושי כסף, ואחד מהם היה לבצע קידושי כסף על ידי נתינת כוס מלאה יין לאשה.

\* תודתי לידידי הרב יצחק סופר, על הערותיו לגירסא ראשונה של המאמר.

בסוף המאמר נרשמו הקיצורים ביבליוגרפיים שנעשה בהם שימוש. שאר הפניות ביבליוגרפיות נרשמו במלואן רק בהיקרותן הראשונה.

1 משנת קדושין, א א.

2 ראה: החילוקים שבין אנשי מזורח ובני א"י, עמ' 83 (ס' כה), 139-140; מ"ד הר, 'השפעות הלניסטיות בעיר היהודית בארץ ישראל במאות הרביעית והשישית לספירת הנוצרים', קתדרה, 8 (תשלח), עמ' 93; פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל, א, עמ' 207-208; אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה, עמ' 54-58; י"י נויבואר, תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד: מחקר היסטורי משווה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 20 הערה 3; הרב י' ורדיגר, עדות לישראל, תל-אביב תשכ"ב, עמ' לו ואילך.

המנהג נזכר בתשובה אנונימית לגאון בבלי:

אם החתן עומד בפני עדים ואומר לכלה: 'אריסת לי ומקודשת לי, אנת פלנתא, לדילי, אני פלנא, קדם סהדי אילין, **בהדין כסא ובמה דאית ביה**' - הרי הוא כדת קדושין...<sup>3</sup>.

מסגנונו של הכותב נראה, שמדובר במנהג ממוסד ונפוץ; שהם הקפידו לבצע את הקידושין באמצעות כוס יין כדוגמת מנהג ימינו לקדש דווקא בטבעת. אכן, שלא כמנהג ממוסד הוא כבר מופיע בתקופת המשנה והתלמוד. כן שנינו במשנת קידושין, ב ב: "התקדשי לי בכוס זה של יין". ובתלמוד הירושלמי נתבאר: "בכוס זה **ובמה שבתוכו**; שוה פרוטה - מתקדשת, ואם לא - אינה מתקדשת"<sup>4</sup>. וכך בתוספתא על אתר<sup>5</sup>. ויפה כתב ר"ש ליברמן:

סתם 'כוס' הוא **כוס יין**... והמקדש 'בכוס זה' (של יין) כוונתו, בו ובמה שבתוכו... ונראה, שאף דוגמא זו **לוקחה מן המציאות**. ואף שלהלכה ולמעשה היו מקדשים בכסף ובכל שווה כסף... הרי הדין נותן, שבקידושין רגילים שהם מדעת המשפחה ובחגיגות ובברכת אירוסין, היה בוודאי מנהג קבוע וסדר ידוע במה מקדשין. והנה מזמן הגאונים קיימת מסורת, שהיה החתן אומר בפני עדים: 'אריסת לי ומקודשת לי **בהדין כסא ובמה דאית ביה**'...<sup>6</sup> ואע"פ שהמקורות הנ"ל מקורות **בבליים** הם, מסתבר שהוא **מנהג ישראל כולל**...<sup>7</sup>.

אך עם כל זאת נראה מן המקורות, שאע"פ שכבר בזמן המשנה והתלמוד התהלך המנהג בעם והיה ידוע במדה מסויימת, הוא לא היה כה ממוסד ומבוסס כבזמנו ומקומו של כותב התשובה הנזכרת.

מנהגנו נזכר גם בסידורו של רב סעדיה גאון, אלא שלמתואר שם נהגו להניח כסף **בתוך כוס היין** ולקדש את האשה בשניהם:

...אחר כך הוא אומר: 'אריסת לי ומקודשת לי אנתי, פלוניתא בת פלוני, לדילי, אנא, פלוני בר פלוני, **בהדין כסא ובמה דאית ביה**'. ויהיה בו **דבר מכסף**<sup>8</sup>.

3 תשובות הגאונים, סי' מה, מהדורת ש' אסף, ירושלים תרפז, עמ' נז. לדעת המהדיר (שם, הערה 10), התשובה היא לרב האיי גאון.

4 ירושלמי, קידושין, ב ב, ויניציאה רפג, דף סב ע"ג.

5 תוספתא, קידושין, ב ב, מהדורת רמ"ש צוקמאנדל, עמ' 337.

6 כאן הוא מביא את התשובה הגאווית הנזכרת, את הנכתב בסידור רב סעדיה גאון, דלהלן, ומקורות גאונים אחרים. יעויין שם.

7 תוספתא כפשוטה, סדר נשים, ג, לתוספתא קידושין שם, ניוירוק תשלג, עמ' 931.

8 סדר רב סעדיה גאון, מהדורת י' דודון (ואחרים), ירושלים תשא, עמ' צז; והשווה: נ' וידר, 'עיבודי סידור רס"ג והתאמתו לשימוש נוח', התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב: קובץ מאמרים, ב, ירושלים תשנח, עמ' 570 הערה 28. בחלק מכתבי היד של הסידור, נוספה לאמירת המקדש: "ובהדא

ייתכן, שכמו מנהגים רבים אחרים, גם המנהג הזה התפתח מהפשוט למורכב. בתחילה נהגו לבצע את הקידושין בכוס יין בלבד, כפי שניתן להבין מתשובת הגאון האנונימית, ולאחר מכן, כנראה משום 'רווחא דמילתא', הטילו לתוך הכוס מטבע כסף. בין כך ובין כך, ממיעוט אזורי של המנהג נראה, שלא רבים אחזו בו, אע"פ שבנוסף לבלב הוא היה מוכר בעוד כמה תפוצות, ובחלקן עד הדורות האחרונים: ארץ ישראל, פרס, קווקז, תימן, קוצ'ין (דרום הודו) <sup>9</sup>. אמנם לאחר תקופת הגאונים היו מבעלי המנהג שרצו לצאת גם ידי חובת המנהג הרווח לקדש בטבעת, ולפיכך הטילו **טבעת** בתוך כוס היין וקידשו בשתייה <sup>10</sup>.

### ב. סתומה פיוטית ופתרונה

בטיבו של המנהג כבר עסקו כמה חכמים <sup>11</sup>, ואני לא באתי אלא לפשט עמו סתומה פייטנית. לפני כיובל שנים פרסם ש' אברמסון שתי קרובות י"ח לחתן. בקרובה השנייה הוקדשה לכל ברכה מחרוזות בת שלושה טורים: הטור הראשון פותח בראש אחד מפסוקי פרק לא שבמשלי ('אשת חיל מי ימצא'), כסדרם; הטור השני מדבר בשבחה של הכלה או בשמחת הנישואין; והטור השלישי רגיל להביא שבר פסוק המזכיר שמחה. בקרובה זו – שכאמור, נתחברה לכבוד נישואי חתן וכלה ונאמרה, כנראה, ביום חופתם <sup>12</sup> – משבח הפייטן את הכלה, כתקנת חכמים הקדומה <sup>13</sup> וכמתחייב מפסוקי המסגרת העוסקים בשבחה של ה'אשת חיל', הכלה, הנה, לדוגמא, שתי מחרוזות.

כתובה ובמה דכתיב בה". ראה: סידור רב סעדיה גאון, שם, שינויי נוסחאות לשו' 6; וידר, שם, עמ' 594.

אין לפרש שכוונת רב סעדיה גאון בכותבו: "ויהיה בו דבר מכסף", שהכוס עם היין שבתוכה יהיו שווים 'כסף', היינו שווי פרוטה (הערך המינימלי עבור קידושי כסף; עי' משנת קידושין, ב א), כי אז עיקר חסר מן הספר, שהיה לו לגאון לכתוב: "ויהיה בו דבר **שוה פרוטה**".

9 ראה: החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י, עמ' 140; ד' שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, ב, ירושלים תשנב, עמ' רכב-רכו; ד, ירושלים תשנה, עמ' שג-שד. בנוגע לעדויות ארצישראליות, עי' בנסמן להלן, הערה 27. ועל המנהג בתימן, ראה גם: א' קאפח, 'מנהג קדום בעת הקידושין', תימא, ד (תשנז), עמ' 42-54; פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל, א, עמ' 212.

10 שפרבר, מנהגי ישראל, ב, עמ' רכב-רכו, ובכל הנסמן שם.

11 ראה הערות קודמות ובמיוחד בנסמן לעיל, הערה 9.

12 כך ברור מהיותה קרובת י"ח, שלימות החול. אמנם מרבית פיוטי החתנים העתיקים, מתקופת קרובתנו (עי' להלן, ליד הערה 26 ובה), נועדו לשבת שבתוך שבעת ימי המשטה, היא 'שבת חתן' ברוב עדות ישראל עד היום. ראה: ש' אליצור, 'על פיוטי חתנים והפטרת חתנים', מסכת, א (תשסב), עמ' 63-74; ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמד, מפתחות, עמ' 772, ערך 'שבת חתנים'. וכך גם היה נהוג באשכנז וצרפת בדורות מאוחרים יותר, ראה: מ"ח שמלצר, 'משהו על פיוטים לנישואין באשכנז', מחקרים בבבליוגרפיה יהודית ובפיוטי ימי הביניים: קובץ מאמרים, ניוירוק

- 7 גמלתהו טוב גור לקדשה וטהרה  
גבר חכמה בעוז להכתינה  
אשמחה ואעלצה, בך אומרה [בא"י האל הקדוש]
- 10 דרשה צמר דרישתה להרביו  
דרך דעתה מתקנה להחביו  
איש אוהב חכמה ישמח אביו [בא"י חונן הדעת] 14

ביאור: 7 גמלתהו טוב: הכלה. גור: יתגורר, וכנראה הוא מלשון קיום. כלומר: הכלה גומלת טוב לחתנה בכך שמעתה יתקיים בקדושה וטהרה. | 8 ובכך גבר חכמה בעוז להכתינה: תכתיב את בעלה ('גבר') בחכמה איתנה ('חכמה בעוז'). ראה בבלי, יומא עב ע"ב: "הלומד תורה בטהרה... נושא אשה ואחר כך לומד תורה". | 9 אשמחה ואעלצה, בך אומרה: פניית הודייה להקב"ה. ולשון הטור מתהלים ט ג. | 10 דרשה צמר: הכלה. להרביו: להרבות את הצלחת חתנה. | 11 דרך דעתה מתקנה להחביו: דעתה מיושרת להסתירו מנוק ('להחביו' = להחביא). | 12 איש אוהב חכמה: החתן. ישמח אביו: משלי י א; טו כ: "בן חכם ישמח אב".

לשונה של הקרובה עמום וסתום, כדרכם של הפייטנים הקדמונים, אך כוונת הדברים ברורה. הפייטן עוסק בשבח הכלה: היא גומלת טוב לחתנה בכך שמעתה יתקיים בקדושה וטהרה; היא עוסקת להרבות את הצלחתו ומונעת ממנו פגעים רעים. וכך הקרובה ממשיכה לגלגל בעניינה של הכלה, עד שאנו מגיעים למחרוזת שכנגד ברכת 'גואל ישראל', שם נתפייט:

- זממה שדה זאת תכתובה בבונני  
זה הכוס לקדש בו גאלת קהל המוני  
20 ישמח לבי גם אני [בא"י גואל ישראל] 15.

שיעור המחרוזת סתום, ובמיוחד הטור השני שלה; מהו 'זה הכוס לקדש בו'? ומהו לשון 'זה', הרגיל להיאמר כנגד דבר העומד לפני המדבר 16, אשר ממנו משתמע, שמדובר בכוס שהיתה

ירושלים תשסו, עמ' 190-208; הנ"ל, 'פיוטים לנישואין לראשוני חכמי אשכנז', לאות זיכרון: מחקרים בשירה העברית ובמורשת ישראל (לזכר א' מירסקי), בעריכת א' חזן ו' יהלום, רמת-גן תשסו, עמ' 173-185.

13 ראה מסכת כלה רבתי, ט א, מהדורת מ' היגר, ניו יורק תרצו, עמ' 323-324 [=בבלי, כתובות טז סע"ב - יז רע"א]: "כיצד מרקדין לפני כלה?... בית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה". וראה עוד: בבלי, כתובות יז ע"א.

14 אברמסון, קרובות לחתן, עמ' 60. מספור השורות זהה למקור. בחרתי להביא את המחרוזות השלישית והרביעית, כי שתי הראשונות קטועות וקשה להבינן. בביאורי לתיבות 'להרביו' (טור 10) ו'להחביו' (טור 11) הסתמכתי על פירושו של אברמסון, שם, עמ' 60.

15 אברמסון, שם, עמ' 60.



בשעת הקידושין. אולם לאחר שנתוודענו למנהג הקדום, לפיו קידשו את האשה בכוס יין, מתבהרים היטב דברי פייטננו; ונסדר את הביאור לפי טורי הפיוט:

האשה, הכלה, שתיבת 'זאת' כתובה ב'בניינה'<sup>17</sup>, חושבת ('זממה'):

'זה הכוס', כוס זו העומדת לפני, לקדש אותי עמה, מסמלת את 'גְּאֻלַּת קָהֶל הַמוֹנִי' שלעתידי, ולפיכך 'ישמח לבי גם אני'.

הפייטן מתאר את מעמד קידושי האשה ב'כוס', ולנוכח הכוס שלפניה הוא שם במחשבתה את הדברים הבאים: כוס זו, שבה אני מתקדשת, מסמלת גם את ה'קידושין' העתידיים בין כנסת ישראל לא'לוהיה, שאז 'ישמח לבי גם אני'. ובכך נהג פייטננו כפייטנים רבים אחרים שראו את שמחת הנישואין הארצית, זו שבהווה, כמשל לגאולת ישראל, ל'נישואין' העתידיים, וכרכו את זו בזו<sup>18</sup>.

וככל הנראה, נרמזו 'קידושי הכוס' גם בהמשך הקרובה, במחרוזות שכנגד ברכת השנים:

25 טַעְמָה טַעַם הַכּוֹס וְתַתְאֹזֵר  
טְהַרְתָּה לְבָרְךָ כְּפִינְחָס בֶּן אֱלֶעָזָר  
וּבְשִׁמְחָתוֹ לֹא יִתְעַרֵּב זֶר  
[בא"י מברך השנים]<sup>19</sup>.

ביאור: 25 טעמה טעם הכוס ותתאזר: ראה בגוף המאמר. | 26 טהרתה לברך: את טהרתה של הכלה לברך ולהרבות. כפינחס בן אלעזר: שקינא על הזנות (עי' במדבר כה ז-ח). | 27 ובשמחתו לא יתערב זר: ברכה לחתן, כנראה. ולשון הטור ממשלי יד י.

כיצד ב'טעימתה' מן הכוס נתאזרה ונתחזקה הכלה? מסתבר אפוא, שטעימת הכוס נחשבה לחלק ממעשה הקידושין: הכלה קיבלה כוס יין לקידושיה ומיד לאחר מכן טעמה מן היין<sup>20</sup>. כלומר: 'טַעְמָה' הכלה 'טַעַם הַכּוֹס', וְתַתְאֹזֵר - התחזקה ונשלמה, שהשלימה את קידושיה.

16 כמה וכמה דרשות חז"ל המבוססות על כלל זה, אסף ר' יעקב שור בשם אביו. ראה ספרו: בעי חיי, פרשת ויחי (בתוך ספרו: משנת יעקב), ירושלים תשנ"ג, עמ' כג-כד. ותנא ושייר!

17 בראשית ב כג: "ויאמר האדם, זאת הפעם עָצַם מַעְצָמִי ובשר מִבְּשָׁרִי, לזאת יקרא אשה, כי מאיש לָקַחָה זאת". ועל לשון 'בְּבוֹנְנִי' בנוגע לבריאת האשה, ראה שם, פסוק כב: "וַיִּבֶן יי אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם, לאשה".

18 מוטיב זה ידוע כבר מקדושתא לחתן שפייט ר' אלעזר בירבי קליר. ראה: ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשסח, עמ' 154. וראה עוד: אליצור, על פיוטי חתנים (לעיל, הערה 12), עמ' 72-74. ולא רק בפיוטים לנישואין נהגו הפייטנים לכוון את השמחה הנוכחית לזו העתידית, אלא גם ביצירותיהם שנועדו לאירוסין, שבזמנם נתבצעה בנפרד מהנישואין (ראה: פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל, א, עמ' 194), ראה על כך: א' שמידמן, 'ברכות מזון מפיוטות לאירוסין מן הגניזה', פרקי שירה, ד (תשס"ט), עמ' 13.

19 אברמסון, קרובות לחתן, עמ' 60-61.

## ג. כוס יין וטבעות

והנה, במחרוזת הבאה, זו שכנגד ברכת 'מקבץ עמו ישראל', נתפייט:

יְדִיָּה                      יִלְבְּשׁוּ טַבְעוֹת וְשִׁירִים בְּעָרָץ  
יּוֹם יִקְבְּצוּ מֵאֲרֻבַּע כְּנָפֹת הָאָרֶץ

יִשְׁמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתִגַּל הָאָרֶץ [בא"י מקבץ עמו ישראל] <sup>21</sup>.

כלומר: ידיה של הכלה יִלְבְּשׁוּ טַבְעוֹת וְשִׁירִים' (תכשיט הדומה לטבעת) בחוּזק, וכך גם לעתיד לבוא – שהפייטן משליך משמחת הנישואין הפרטית לזו הכללית, שלעתיד <sup>22</sup> – ה'כלה', כנסת ישראל, תתקשט בתכשיטיה ועדיה, ויתקבצו הגלויות ו'ישמחו השמים ותגל הארץ'.

ב'יְדִיָּה יִלְבְּשׁוּ טַבְעוֹת וְשִׁירִים' אין הכוונה לטבעת הקידושין אלא לתכשיטים השונים שבהם מתעטרת הכלה ביום חופתה. כן ברור מהקשר הענייני, שלא נזכר במחרוזת זו מאומה מעניין הקידושין. אך גם אם יתעקש המתעקש שאכן מדובר כאן בטבעת הקידושין, אין זה סותר את העולה מהמחרוזות הקודמות שמעשה הקידושין נתבצע בנתינת כוס למתקדשת, אלא רק 'לעדכן' את המנהג שהכיר הפייטן, שהוא: הקידושין נתבצעו בנתינת כוס וטבעות!

המנהג לקדש ביותר מחפץ קידושין אחד, כמו: כמה טבעות או כוס יין בתוספת כסף או טבעת (או שטר), מוכר כבר מסידור רב סעדיה גאון <sup>23</sup> ומעלויות שונות שעלו מן הגניזה <sup>24</sup>. אולם באמת, לדעתי, רחוק לומר שהטבעות הנזכרות בפיוטנו היו חלק ממעשה הקידושין.

<sup>20</sup> השווה: אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה, עמ' 55.

<sup>21</sup> אברמסון, קרובות לחתן, עמ' 61, טורים 28-30.

<sup>22</sup> על גישה זו של פייטננו ופייטנים קדומים אחרים, ראה לעיל, ליד הערה 18 ובה.

<sup>23</sup> עי' לעיל, ליד הערה 8.

<sup>24</sup> ראה: אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה, עמ' 55 (ובכל הנסמן שם בהערה 12), 231, 242, 264, 266 (והערה 8), 272, 321, 353.

אמנם אין למצוא בדברי הפיוט הארמי 'ארעא רקדא שמיא זמר' – פיוט אנונימי קדום לתרגום הדיבר הראשון – עדות נוספת למנהג לקדש ביותר מחפץ קידושין אחד. בפיוט זה נתפייט (מחזור שבועות: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת י' פרנקל, ירושלים תשס, עמ' 407-408):

אַרְעָא רִקְדָּא שְׁמִיָּא זְמֵרוּ

כַּד אֲרִיס קִירִיס לְבִרְתִּיהָ יַעֲקֹב בְּמִיפְקָה לְחִירוּ

בְּאַצְבָּעֵתֶיהָ יָהֵב לָהּ חֲמֵשׁ עֵיזָאן דְּנִהִירוּ

וְעַל כָּל עֵיזָאן וְעֵיזָאן אֲרַבַּע טַבְעִין דְּבִהִירוּ

[ובתרגום לעברית:

ארץ רקדה ושמים זמרו

כאשר אירס האדון (=הקב"ה) את בתו של יעקב כשהוציאה לחירות

באצבעותיה נתן לה חמש טבעות של נהרה

ועל כל טבעת וטבעת, ארבע טביעות שהבהיקן].

כך או כך, מכיון, שכל הנראה, הקרובה שלפנינו נתחברה בארץ ישראל – או באחת מהקהילות שעמדו תחת השפעתה<sup>25</sup> – לא יאחר מהמאה העשירית<sup>26</sup>, הרי לנו עדות

אין לראות כאן עדות למנהג לקדש אשה בחמש טבעות דווקא, או – למצער – ביותר מטבעת בודדת. הפייטן הארמי ממשיל את נתינת התורה למעשה קידושין ורק משום כך נקט 'חמש עין' שהן **חמשת חומשי התורה**, כמפורש בהמשך דבריו: "חמש ספרי אוף יתא מוהרא דמטרונא" (מחזור שבועות, עמ' 408; ובתרגום לעברית: חמשה ספרי התורה הם מוהר השרה). וכך אכן הבינו פרשני הקדומים של הפיוט, כמו 'פירוש מגנצא' מהמאה האחת-עשרה (מחזור ויטרי, א, ס' רפז, מהדורת ש' הורוויץ, גירבערג תרפ"ג, עמ' 311; ועל זהות הפירוש, ראה: י"מ תא-שמע, 'על הפירוש לפיוטים הארמיים שב'מחזור ויטרי'', כנסת מחקרים, א, ירושלים תשס"ד, עמ' 77-86), ופירושו של ר' בנימין ב"ר אברהם מן הענונים, אחיו של בעל 'שבלי הלקט' (מ"ח שמלצר [מהדיר], 'פירוש אלפבטין על י"ג פיוטים ארמיים', מחקרים בביבליוגרפיה יהודית ובפיוטי ימי הביניים: קובץ מאמרים, ניו יורק וירושלים תשסו, עמ' 24; לזהות המפרש, ראה: שם, עמ' 4-5).

חשוב להדגיש, שהמנהג לקדש ביותר מחפץ קידושין אחד מוכר מיהדות המזרח (מצרים, ארץ ישראל וסביבותיה) בלבד, ולפיכך רחוקה הסבירות ש'באצבעתיה יתב לה חמש עין' מתאר את המציאות הנהוגה בזמנו של הפייטן, שכל הנראה פעל באשכנז או באיטליה. בנוגע למקומו וזמנו של הפיוט 'ארעא רקדא' נאמרו דעות שונות, וקשה להכריע ביניהן: (א) אשכנז, המאה העשירית לכל המאוחר (תא-שמע, 'על הפירוש לפיוטים הארמיים', הנ"ל, עמ' 83); (ב) אשכנז, סוף המאה האחת-עשרה, והמחבר הוא ר' משולם ב"ר משה ממגנצא, אב"ס של ר' יהודה החסיד (א' אפשטיין, 'תולדות ר' שמואל החסיד', בתוך: א"מ הברמן, כתיב ר' אברהם אפשטיין, א, ירושלים תשי"ג, עמ' רמט הערה 7; לתולדות ר' משולם זה, ראה: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, מהדורה שלישית מתוקנת, ירושלים תשס"א, עמ' 386 ואילך); (ג) איטליה, סוף המאה העשירית, והמחבר הוא ר' משולם ב"ר קלונימוס מלוקא (ש"ד לוצאטו, כרם חמד, ז, פראג תרג, עמ' 70; גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 319 והערה 142). (ד) ולסברת מ' בר-אילן, ש'ארעא רקדא' ראוי היה להיכלל באסופת 'שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית' שכינסו י' יהלום ומ' סוקולוף (שירת בני מערבא, ירושלים תשנ"ט), הפיוט הוא ארצישראלי מהמאה השביעית! ראה מאמרו: 'פיוטים ארמיים מארץ ישראל ואחיותם במציאות' (מאמר זה כולל דיון לשוני וספרותי. לעת עתה התפרסם חלקו השני בלבד, הספרותי [ראה: מ' בר-אילן, 'פיוטים ארמיים מארץ ישראל ואחיותם במציאות', מהות, כג (תשס"א), עמ' 167-188], והפניתי לדעלי שמוספו של הדיון הלשוני נתאפשרה תודות לטובת עינו של המחבר שמסר לעיוני את מאמרו השלם). והשווה לדברי ר' אברהם ב"ר נתן הירחי, פירוש מסכת כלה רבתי, מהדורת הרב ב' טולידאנו, טבריה תרס"ו, עמ' יט: "דוגמא לדבר מצינו בשבח קוננו יתעלה, בשיר השירים, שאמר המשורר על כנסת ישראל דוגמת הארוס על ארוסתו והחתן על כלתו, וכענין שאמרו **בתרגום ירושלמי**, בעשרת הדברות, בדבור ראשון **'ארעא רקדא שמיא זמרו** כד אריס קיריס לברתיה דיעקב...". משמע שלדעתו, פיוט ארמי זה הוא חלק מהתרגומים הארצישראליים לתורה, המתוארכים לסביבות המאה השביעית או השמינית (ראה: י' קומלוש, 'תרגומים ארמיים-יהודיים', תרגומי המקרא: פרקי מבוא, בעריכת ח' רבין, ירושלים תשמ"ד, עמ' 18-25, ושם הפניות לספרות קודמת).

<sup>25</sup> המנהג הארצישראלי מתועד בקרובה בברור, שאין בה מחירות כנגד ברכת 'צמח דוד'. ראה: אברמסון, קרובות לחתן, עמ' 56.

נוספת להתקיימותו של המנהג לקדש אשה בכוס יין (שבתוכה טבעות?) בקהילות ארץ ישראל, המצטרפת לעדויות ארצישראליות אחרות<sup>27</sup>, וממילא יש לדחות את דברי האומר, שמנהג זה התקיים בבבל בלבד<sup>28</sup>.

רשימת הקיצורים המיוחדים למאמר:

אברמסון, קרובות לחתן = ש' אברמסון, 'קרובות לחתן', תרביץ, טו (תשד), עמ' 50-62;

אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה = שידוכין ואירוסין על-פי תעודות מן הגניזה הקהירית, ע"ד, תל-אביב תשסו;

החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י = החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תרצח;

פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל = M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, I-II, New-York & Tel-Aviv 1980-1981.

<sup>26</sup> אברמסון, קרובות לחתן, לא דן בזמנה של הקרובה, וב'מאגרים' היא תוארכה למאה התשיעית או העשירית.

<sup>27</sup> ראה: מ"ע פרידמן, 'שידוכין ואירוסין לפי תעודות הגניזה הקהירית', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ג (תשמא), עמ' 157 ואילך; פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל, א, עמ' 211; אשור, שידוכין ואירוסין מהגניזה, עמ' 55 ובכל הנסמן שם בהערה 13. בנוסף לכך, ראוי לזכור שהמנהג לקדש בכוס יין מתועד לראשונה במשנה, בתוספתא ובתלמוד הירושלמי (עי' לעיל, ליד הערות 4-7) - מקורות ארצישראליים מובהקים!

<sup>28</sup> ראה: החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י, עמ' 139-140. והשווה: פרידמן, נישואין יהודיים בארץ ישראל, א, עמ' 211-215.

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מזאת

יעקב ישראל סטל

---

גליון 05 • יום תשעה לחודש סיון, תשע"ט

---

### אלדד ומידד אחי משה

#### מקורותיה של מסורת מדרשית

אחרי שהעם התאונן על חוסר הבשר ומאכלים נוספים, נצטוו משה לאסוף אליו שבעים איש מזקני העם, שישאו עמו במשא העם. משה עשה כמצווה, אבל שניים מהאנשים שנועדו להימנות עם שבעים הזקנים לא התקבצו עמם ונשארו במחנה: "וַיֵּשְׂאוּ שְׁנֵי אַנְשִׁים בַּמַּחֲנֶה, שֵׁם הָאֶחָד אֱלֹדָד, וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מִידָד, וַתֵּנַח עֲלֵהֶם הָרוּחַ, וְהִמָּה בַּכְּתָבִים וְלֹא יָצְאוּ הָאֲהֲלָה, וַיִּתְּנָבוּ בַּמַּחֲנֶה" (במדבר יא כו).

#### א. אחי משה מן האב

מהמקראות לא נודע ייחוסם ומשפחתם של אלדד ומידד, ואפילו לא שבטם. אבל מסורת מדרשית שלא נודע מקורה המופיעה בבית המדרש האשכנזי-צרפתי, נוקבת בייחוס מחודש ומפתיע: אלדד ומידד הם אחי משה מן האב (עמרם)!

מסורת זו הובאה ב'פירוש רבינו אפרים', אחד מפירושי התורה הדרשניים שיצאו מחוגם של חסידי אשכנז, שנכתב במאה השלוש-עשרה:

**מצאתי כתוב: אלדד ומידד בני עמרם, אחי משה, הוו. כשנתן הקב"ה תורה על ידי משה, גירש משה את ישראל מן העריות... פירש עמרם מיוכבד, לפי שהיתה דודתו**

ואסורה לו, שנאמר (שמות ו כ): 'ויקח עמרם את יוכבד דודתו, ולקח אשה אחרת, והוליד ממנה אלדד ומידד, ושמו: אלידד בן כסלון; ומידד שמו: קמואל בן שפטן. ולכך קראו 'אלדד' - אֶל מדודתי; 'מידד' - מִי שהיא דודתי גירשתה<sup>1</sup>.

כיוצא בזה באחד מקובצי התוספות לתורה, מאותו הזמן לערך, אלא ששם נדרשו השמות 'אלדד' ו'מידד' באופן שונה מעט: "'אלדד' - אֶל דוד; 'מידד' - מִי דוד, כלומר, חלוף דוד"<sup>2</sup>. והעניין, בלא דרשת השמות, הובא אצל פרשנים אשכנזיים וצרפתיים נוספים, בני אותו הדור לערך<sup>3</sup>.

- \* בדרך כלל נרשמה הפניה ביבליוגרפית מלאה בהיקרותה הראשונה בלבד.
- 1 פירוש רבינו אפרים ב"ר שמשון וגדולי אשכנז הקדמונים על התורה, ב, פרשת בהעלותך (מכתיבה אשכנזית), מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק תשנ"ג, עמ' פג.
 

למובאה זו, שאלדד ומידד הם בני עמרם, הרי שהנאמר בסופה, שאלדד הוא אלידד בן כסלון, ומידד הוא קמואל בן שפטן, הוא אינו כפשוטו, אלא - כך יש להניח - 'כסלון' ו'שפטן' הם כינויים לעמרם, אע"פ שלא נתברר כיצד ועל-שום מה הוא נתכנה כן. ואולם אם כדברינו, ש'כסלון' ו'שפטן' הם כינויים לעמרם, נמצא שהם נמנו עם שבט לוי, ואילו במקראות מפורש שאלידד בן כסלון משבט בנימין וקמואל בן שפטן משבט אפרים (עי' במדבר לד כא, כד). וצ"ע. מסתבר אפוא, שהמשפט "ושםם אלידד בן כסלון, ומידד שמו: קמואל בן שפטן" השתרבב לכאן על-פי תנ"ב, בהעלותך, כב (הובא להלן, הערה 13), המשקף מסורת מדרשית אחרת החולקת לחלוטין על דעת 'מצאתי כתוב' שלפנינו, וסוברת, שאלדד ומידד אינם בני עמרם ואפילו אינם אחים!
  - 2 דעת זקנים מבעלי התוספות, במדבר יא כז. אמנם איני יודע מהו 'חלוף דוד' וגם כיצד תיבת 'מי' משמעותה 'חלוף'. יש המביא רק את דרשת השמות בלא העניין כולו, וזה לשונו: "'אלדד' - אל דוד; 'מידד' - מי דוד" (פירוש הרוקח על התורה, ג, פרשת בהעלותך, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני ברק תשמ"א, עמ' מב). סתם ולא פירש! וראה עוד בכל המובא להלן, הערה 21.
 

הנכתב בקובץ התוספות 'דעת זקנים' או בקובץ דומה היה לנגד עיני ר' שלמה ב"ר שמואל הצרפתי שהעתיק בשנת ד'תתקצ"ג (1233) את פירוש רש"י לתורה, והוסיף בפירושו לבמדבר יא כז את ההגהה הבאה: "'ובתוספות של חומש מצאתי כתוב: אלדד ומידד אחי משה רבינו היו מן האב ולא האם, ולשם [=ושם] הוא דורש שמותיהן" (כת"י מינכן, ספריית מדינת בווריה hebr. 5, כרך א [מתכ"י: F2525], דף 118ב, עמודה ג).
  - 3 כמו: פירוש הרא"ש, במדבר שם; פענח רזא, במדבר שם. השווה גם ר' מנחם ציוני, ספר ציוני, פרשת מסעי, קרימונה שכ, דף פח ע"ד: "'למטה בני אפרים קמואל בן שפטן' (במדבר לד כד), דבר מקובל הוא, שקמואל הוא מדד, אחיו של משה מאב".
 

יש לשקול את האפשרות הסבירה, שדרשת השמות 'אלדד' ו'מידד' אינה חלק אוטנטי מהמסורת המדרשית הקדומה (כפי שנראה בהמשך) שאלדד ומידד אחי משה אלא נוספה בשלב מאוחר, בידי אחד מחכמי אשכנז או צרפת, וזו הסיבה שחלק מהמקורות האשכנזיים-צרפתיים הביאו את עניינם של אלדד ומידד אחי משה בלא דרשת שמותיהם. על חכמים מאשכנז שחיבבו את דרשת השמות ואף יצרו כמה דרשות כאלו משלהן, שחלקן דורש את השם בנוטריקון, כדוגמת דרשת שמות 'אלדד' ו'מידד' שלפנינו, ראה: ע' ויזל, הפירוש המיוחס לרש"י לספר דברי הימים, ירושלים תשע, עמ' 104-108. ורשימה ארוכה של "תיבות שדורשים רבותינו תיבה אחת לשתיים" (שרובה) "מכתיבת גלילי רבנא

אגדה זו, שאלדד ומידד הם אחי משה מן האב, ידועה היתה בבתי המדרש באירופה כבר באמצע תקופת הגאונים, בסוף המאה השמינית! בפירוש לטיני לספר דברי הימים המיוחס להירונימוס אך באמת נכתב בידי יהודי משומד לנצרות מדרום גאליה (צרפת של יום), נתפרש המקרא: "וְכֵן עֲזָרָה, יְתֵר וּמֶרְדִּי וְעֶפְרָיִם וְיִלְדָּן, וַתֵּהָרֶה אֶת מֶרְיָם, וְאֶת שְׁמִי, וְאֶת יִשְׁבָּח אָבִי אֶשְׁתַּמֶּעַ" (דה"א ד יז), באופן זה (בתרגום מלטינית; הדיבורים המתחילים מהפסוק נדפסו כאן בגופן דק):

בני עזרה יתר ומרד, עפר ויעלון; עזרה פירושו סיוע, והוא אותו שנקרא עמרם, אבי משה ואהרן; יתר פירושו שארית, והוא אהרן; מרד [פירושו] מורד, והוא משה; עפר [פירושו] אבק, והוא אלדד; יעלון (או: יאלון) - אלון<sup>4</sup>, הוא מידד, הם שנים שנתנבאו. מסרו, שמשא אחרי שקיבל חוק במדבר, הורה לאביו להיפרד מאמו, כי היא היתה דודתו, בתו של לוי. אחרי גירושין, עמרם נשא אשה אחרת, ממנה היו לו שני בנים, אלדד ומידד. נאמר בהמשך: ילדה את מרים, את שמי ואת ישבא אבי אשתמוע; ב'שמי' הם התכוונו למשה, כי פירושו 'שמימי'. יסבי - אהרן, כי פירושו 'שבח'; אבי אשתמוע, דהיינו, אש תמיד, כי עבודתם של בני אהרן להקריב קרבנות באש תמיד<sup>5</sup>.

שמואל בן רבנא קלונימוס הוקן", הוא ר' שמואל החסיד) הביא ר' יהודה ב"ר קלונימוס משפירא, המחזיקה כמה שמות בני אדם (אך אין בה את דרשת 'אלדד' ו'מידד'). ראה ספרו: ערכי תנאים ואמוראים, מהדורת הרב מ"י בליי, ניו יורק תשנ"ד, עמ' תריג-תרס"ז. וכך גם נהג בקביעות ר' מנחם ב"ר שלמה, בעל 'מדרש שכל טוב' (איטליה; המחצית הראשונה של המאה השתים-עשרה). ראה: ח' בן-שלום, 'לשיטתו הפרשנית של ר' מנחם בן ר' שלמה בפירושו על התורה 'שכל טוב', טורים: מחקרים בהיסטוריה ותרבות יהודית, בעריכת מ' שמידמן, ב, ניו יורק תשס"ז-תשס"ח, חלק עברי, עמ' מא-מג; ש' עמנואל, מגניז אירופה, א, ירושלים תשעה, עמ' 118-119 (תודתי לפרופ' שמחה עמנואל שהפניי לשני הפרסומים האחרונים). וכבר נודעה זיקתן של אשכנז וצרפת אל תורתה של איטליה.

4 במקור: 'lex' (=חוק), ומסתבר שיש לתקנו ל'ilex' (=אלון). וכך הציע אברהם רמר, ראה ספרו: תרגום של דברי הימים המיוחס לר' יוסף סגי נהור [...] עם נסחאות והגהות שונות (כתרו הלועזי: *Ein lateinischer Commentar aus dem IX. Jahrhundert zu den Büchern der Chronik*), *kritisch verglichen mit den jdischen Quellen*, טהרן, תרכ"ו, חלק לועזי, עמ' 16 הערה 2.

5 *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Operum*, III, Veronae 1735, p. 794. המקור הוא, כאמור, בלטינית, והתרגום לעברית נעשה לבקשתי בידי ד"ר מיכאל שניידר, שגם מסר לי את כל המידע הנוגע לפרשן, ותודתי נתונה לו על עזרתו. הנוסף בסוגריים מרובעים בתרגום העברי הוא מאת המתרגם, כדי להקל על ההבנה. על הפירוש ומחברו (כולל הפרטים שהבאתי בענייניו בהמשך), ראה: A. Saltman, *Pseudo-Jerome Quaestiones on the book of Samuel*, Leiden 1975, pp. 9-16.

הוא כותב את הדברים בשם "מסרו", וקרוב הדבר שכוונתו למקור יהודי - פרשן קדום או מדרש חז"לי, שכן בעל הפירוש המדובר עשה שימוש רב בחומרים ספרותיים יהודיים שהכיר מתקופת יהדותו (אלא שהביאם מן הזכרון ולכן השתבש לעתים שכיחות). ולפי שכל הנראה, בעל הפירוש הלטיני רכש את השכלתו בנרבונה או מרכז פרובנסאלי אחר, מסתבר שמפרובאנס נתגלגלה אגדתנו לבני אשכנז וצרפת, וכבר נודעה פרובאנס כמרכז גדול למדרש ודרשנות שהשפיע רבות על אשכנז וצרפת.<sup>6</sup>

## ב. אחי משה מן האם

דעה שונה מופיעה בתרגום הארצישראלי המיוחס ליונתן בן עוזיאל למקרא, ולפיה: אלדד ומידד הם אחי משה מן האם (יוכבד), שגירשה עמרם קודם לידת משה<sup>7</sup>, ונישאה לאלצפן בן פרנך והולידה ממנו את אלדד ומידד, וחזרה ונישאה לעמרם והולידה את משה:

וְאֶשְׁתִּיירוּ תָרִין גּוֹבְרִין בְּמִשְׁרִיתָא, שְׁמִיָּה דְּחַד אֶלְדָּד וְשְׁמִיָּה דְּתַנִּין מִידָד, בְּנוֹי דְּאַלְצָפָן בֶּר פֶּרְנָךְ, דִּילִידָת לִיה יוֹכְבֵּד בְּרַת לֹוי בְּזִמְנָא דְּפִטְרָה עֲמָרָם גְּבֵרָה, וְאַתְנָסִיבַת לִיה עַד דְּלָא יִלְדָת יַת מִשָּׁה.

[תרגום לעברית: וישארו שני אנשים במחנה, שם האחד אלדד ושם השני מידד, בני אליצפן בן פרנך, אשר ילדה לו יוכבד בת לוי כאשר גרשה עמרם בעלה, ונשאת לו לפני שילדה את משה].<sup>8</sup>

כדברי התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל, כותב גם ר' יהודה ב"ר קלונימוס משפייא, מגדולי הדור ההוא במחצית השנייה של המאה השתים-עשרה, הנודע בחיבורו 'יחסי תנאים

6 די להזכיר את השפעתו העזה של ר' משה הדרשן, בן נרבונה, על בתי המדרש בצרפת ובאשכנז. ראה, למשל: ח' מאק, מסודו של משה הדרשן, ירושלים תשע, עמ' 133-149.

7 השווה: מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, שמות ו ב, מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשטו, עמ' 6; בבלי, סוטה יב ע"א. וראה עוד: הרב י"ח סופר, ברית יעקב, סימן ו, אות ז, ירושלים תשמ"ה, עמ' קו.

8 תרגום יונתן בן עוזיאל, במדבר יא כו [=חומש כתר יונתן, ד, במדבר שם, מהדורת הרב י"מ וורטהיימר, ירושלים תשנז, עמ' קמז]. בתרגום לעברית השתמשתי בתרגומו של ד' רידר, העדיף בעיני מזה של הרב וורטהיימר. ראה: תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה: מתורגם לעברית עם באורים, ציוני מקורות ומקבילות, ב, במדבר יא כו, מהדורת ד' רידר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 60-61.

תרגום ארצישראלי זה הוא מקור הדעה האחרונה שהביא ר' נתנאל ב"ר ישעיה בפירושו לתורה שחיבר בשנת ה'פט (1329): "ומאין המה אלדד ומידד?... ויש אומרים, שהם קרובי משה, או בני אחותו, או דבר הדומה לזה. ויש אומרים, שהם אחי משה מאמו, והם בני אליצפן בן פרנך שנשא יוכבד אחר שנתגרשה מעמרם והולידם" (מאור האפלה, פרשת בהעלותך, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תש"ז, עמ' תי').



ואמוראים: "ויש מדרש שאומר, כי אלדד ומידד אחי משה רבינו היו, ומאיש אחר"<sup>9</sup>; היינו, שהיו אחיו מן האם. אך מכך שהתרגום הארמי לתורה המכונה עלי-שם יונתן בן עוזיאל כמעט לא היה מוכר בתקופת הראשונים<sup>10</sup>, ומכך שר' יהודה משפירא מביא את העניין בשם 'מדרש' ושלא בלשון תרגום, ומטרת הבאתו היא כדי לסייע להשערתו ש"יוכבד קודם לכך [=קודם לידת מרים], בילדותה, ילדה"<sup>11</sup>, פרט שהתרגום אינו יכול להסכים לו<sup>12</sup>, מוכח, שלפני ר' יהודה משפירא עמד מקור מדרשי אחר המסכים – מצד אחד – לדעת התרגום שאלדד ומידד הם אחי משה מן האם, אך – מצד שני – לא מסר פרטים נוספים בעניין<sup>13</sup>, עד

9 ערכי תנאים ואמוראים, ערך 'רבי יהודה בר זבינא', מהדורת הרב מ"ר בלוי, ניוירוק תשנ"ד, עמ' פה-פו. אביא כאן את העניין כולו, מוגה מתוך כתב-היד שעלי-פיו נדפסה המהדורה: ניוירוק, בית המדרש לרבנים Ms. 9624; מתכ"י: F50488 (אין ספרור דפים במיקרופילים), ואת תיקוני נתתי בסוגריים מרובעים:

והו גרסינן התם: 'זיקח את בת לוי', אפשר בת ק"ל שנה וקרי לה 'בת'?!... א"ר יהודה בר זבינא: שגולדו [בה] סימני נערות. והפי' דרש: מוקרי לה 'בת' סתמא, ולא 'יוכבד בת לוי', משמע, כאילו היא עדיין קטנה ועומדת ברשות אביה...

ואין לתמוה על לידת מרים שילדה יוכבד בת קכ"ה, ומהתימה על לידת משה, הרי שרה אמינו שתמה[ה]: 'הבת תשעים שנה תלד', די"ל [=דיש לומר], כי יוכבד קודם לכך, בילדותה, ילדה; ולא הוצרך הכתוב למנות שמם, [כי] לא נתקיימו. ויש מדרש שאומר, כי אלדד ומידד אחי משה רבינו היו, ומאיש אחר. שהמדרש: אלידד בן כסלון, הוא אלדד, ובשעת גדולתו הוסיפו לו היר"ד, כשנתמנה נשיא.

קטע זה, בשלמותו, הביא מכתב-היד א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, הדפסה חמישית מורחבת, ירושלים תשמו, עמ' 637.

10 ראה: א' שנאן, תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 35-40.

11 ערכי תנאים ואמוראים, שם, עמ' פה. והשווה: תוספות השלם על התורה, ו, פרשת שמות, ב ב, עמ' לה, אות ו.

12 כי להדגשת התרגום, שיוכבד ילדה את אלדד ומידד קודם לידת משה, משתמע שאהרן ומרים קדמו לאלדד ומידד. ולפי שאהרן גדול ממשה שלוש שנים (עי' שמות ז ז), ומשה נולד בהיות יוכבד בת מאה ושלושים שנה (עי' בבלי, סוטה יב ע"א), הרי שלדעת התרגום, אלדד ומידד לא נולדו ליוכבד "בילדותה", בצעירותה, אלא קרוב להיותה בת מאה ושלושים שנה! כמובן שאין טעם לעקש המסילה ולטעון, שר' יהודה משפירא הבין שהתרגום חלוק על הבבלי בנוגע לגילה של יוכבד בלידתה למשה, ולדעתו היא ילדה אותו בצעירותה, בת שלוששים למשל, וממילא גם אלדד ומידד נולדו בסביבות אותו הגיל. כי אם נניח כן, אין ר' יהודה משפירא צריך להכריח שאלדד ומידד נולדו שנים רבות לפני משה בשביל להוכיח שיוכבד ילדה כבר בצעירותה, שהרי הדבר מוכח מלידת משה עצמו!

13 המדרש הראשון שהביא ר' יהודה משפירא גם אינו מוסר פרטים מזהים על האיש אחר אשר לו נישאה יוכבד, בשונה מהתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל הנוקב בשמו של אליצפן בן פרנץ! ר' יהודה משפירא כותב: "ויש מדרש שאומר, כי אלדד ומידד אחי משה רבינו היו, ומאיש אחר. שהמדרש:

שאפשרי לטעון בדעתו, שיוכבד ילדה את אלדד ומידד 'בילדותה', בצעירותה, עוד **קודם שנישאה לעמרם** וילדה ממנו את מרים ואהרן <sup>14</sup>.

והנה ב'רמזים' אשכנזים-צרפתיים עולה נוסח חדש, הקרוב יותר לדעת התרגום:

'אלדד ומידד מתנבאים במחנה' (במדבר יא כז). בני אליצפן בן פרנך היו. אליצפן לקח יוכבד אשת עמרם לאשה **לאחר מיתת עמרם**, והיו לו ממנה אלדד ומידד אחיו של משה ואהרן מאם <sup>15</sup>.

נוסח זה מסכים לתרגום בשני פרטים וחולק עליו בשניים-שלושה פרטים אחרים. ההסכמה היא: **א**, אליצפן היה בעלה השני של יוכבד; **ב**, אלדד ומידד הם אחי משה מן האם. והפרטים שנחלקו: **א**, אם יוכבד נישאה לאליצפן אחרי שעמרם **גירשה** (תרגום), או **לאחר מותו** (רמזים); וממילא: **ב-ג**, אם **נישאה בחזרה לעמרם** והולידה ממנו את משה אחרי שהולידה את

**אלידד בן כסלון, הוא אלדד**, ובשעת גדולתו הוסיפו לו היו"ד, כשנתמנה נשיא, נראה אם כן, שהמדרש הראשון שעמד לפני הכותב ("כי אלדד ומידד אחי משה רבינו היו ומאיש אחר") לא מסר פרטים על זהותו של הבעל האחר של יוכבד, ולכן יכול היה הכותב לפרש את המדרש הראשון על-פי המדרש השני - "שהמדרש: אלידד בן כסלון הוא אלדד", ולהסיק שבעלה האחר של יוכבד הוא כסלון, ושני המדרשים שהביא עולים בקנה אחד!

המדרש האחרון שהביא ר' יהודה משפירא מצוי לפנינו בתנ"כ, בהעלותך, כב: **"אלדד, זה אלידד בן כסלון;** ומידד, זה קמואל בן שפטן", ומשם לבמדבר רבה, טו יט. אלא שלפני ר' יהודה משפירא נאמר במדרש גם טעם לתוספת היו"ד ב'אלידד', ושמא זו הוספתו-שלו. טעם אחר להוספת היו"ד הובא בפרוש הרוקח על התורה, ג, פרשת מסעי, עמ' קג: "אלידד... הוא אלדד שנתנבא במחנה... וכאן הוסיף לו יו"ד - 'אלידד', כי הנבואה נקראת 'לשונות'. וכך בבעל הטורים, במדבר לד כא.

את הקטע הנזכר ממדרש תנחומא כבר הביא רב נסים גאון ב'מגילת סתרים' שלו, והסביר על-פיו מדוע ברשימת הנשיאים שבפרשת מסעי (במדבר לד יז ואילך) מופיע שמו של אלידד בן כסלון בלא התואר 'נשיא' (שם, פסוק כא), וזה לשונו (בתרגום מערבית-יהודית): "כי באחד המדרשות אמרו, שאלדד חברו של מידד שנשארו במחנה, הוא אלידד בן כסלון. ואם הדבר כך, וברור שהוא נתנבא, הרי משום כך לא קראו 'נשיא', כי דרגתו עדיפה ומעמדו מכובד יותר" (ש' אברמסון, רב נסים גאון: חמשה ספרים, ירושלים תשכה, עמ' 322 הערה 18). הסבר זה התגלגל לפרשנים רבים, באשכנז, צרפת וספרד, ואף לילקוטים מדרשיים מאוחרים כדוגמת 'מדרש הגדול', ראה במראי המקומות שציינ אברמסון, שם, עמ' 317 ואילך.

<sup>14</sup> גם פטר קומסטור (מת בשנת 1178), מלומד ותיאולוג נוצרי-צרפתי בדור שקדם לר' יהודה ב"ר קלונימוס משפירא, כותב, ש"לפי מה שאומרים העברים", אלדד ומידד "הם אחיו של משה מצד אמו ולא מצד אביו". ראה: ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, ירושלים תשל"א, עמ' 186. אך אין כל הכרח שמלומד זה שאב את הדברים מהתרגום המיוחס ליב"ע, כהשערת מרחביה שם, שכן כפי שנוכחנו כאן, נודעו באותו זמן מקורות מדרשיים נוספים לעניין.

<sup>15</sup> הרב י' הרשקר, 'רמזים וליקוטים ישנים מחמשה חומשי תורה', גנוזות, ב (ירושלים תשמ"ה), עמ' עט.

אלדד ומידד (תרגום), או, שכמובן, לא חזרה ונישאה לעמרם, שכבר הלך לעולמו, ומשה נולד **קודם** אלדד ומידד (רמזים).

קשה לדעת, אם נוסח ה'רמזים' הוא מקורי ובאשכנז־צרפת הִתְהַלְכוּ כמה מסורות מדרשיות בעניין או שנוסח זה עובד מהתרגום כדי לסקל ממנו בעיה הלכתית העולה מדבריו: כיצד עמרם עבר על דברי תורה והחזיר את גרושתו שנישאה לאחר? <sup>16</sup> תמיהה שדשו בה האחרונים <sup>17</sup>. כך או כך, נוסח ה'רמזים' נתגלגל לספר 'שלשלת הקבלה' לר' גדליה אבן יחיא (איטליה; ה'רעה-שמו, 1515-1587) כשהוא מיוחס בשגגה ל**פרקי רבי אליעזר ולפירוש רש"י** לדברי הימים! <sup>18</sup>

התרגום הארמי לתורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל נתחבר כנודע בארץ ישראל, ודבריו שאלדד ומידד הם אחי משה **מן האם** הם כמסתבר מסורת מדרשית **ארצישראלית**. אך כפי הנראה, גם הדעה המנוגדת שהובאה כ'מצאתי כתוב' ב'פירוש רבינו אפרים' ומקבילותיו, שאלדד ומידד הם אחי משה **מן האב** (ונולדו אחרי מתן תורה, כשפירש מיוכבד ונשא אשה אחרת), מקורה במסורת מדרשית **ארצישראלית** אחרת, כפי שנראה מהמשכו הישיר של העניין ב'מצאתי כתוב' הנזכר: "ובקונטרס **מארץ ישראל** היה כתוב בו: אני הלל, ראיתי קברי אלדד ומידד אחי

16 עי' דברים כד א-ד.

17 ראה, לדוגמא: ר' שמואל בן אלקנה מאלטונא, שו"ת מקום שמואל, סי' כג, אלטונא תצח, דף לו ע"א-ע"ב; החיד"א, פני דוד, פרשת תצוה, סי' ה, ירושלים תשיט, עמ' צט; ר' יצחק אייזיק שור, שו"ת מי באר, סי' לט, למברג תרנא, דפים כג ע"א - כד ע"א.

18 ראה שלשלת הקבלה, ויניציאה שמו, דף יג ע"א; ירושלים תשכח, עמ' כה-כו: "בפרקי רבי אליעזר ופירוש רש"י בדברי הימים נראה, שאליצפן בן פרנץ לקח יוכבד לאשה אחר מיתת עמרם, ונולד להם אלדד ומידד". אין כל משמעות לייחוס למדרש פרקי רבי אליעזר ולפירוש רש"י על דברי הימים, שכבר נודע שספר 'שלשלת הקבלה' מלא בטעויות כרימון עד שכינהו 'שלשלת הכובים', ראה: א' דוד, מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה אבן יחיא בעל 'שלשלת הקבלה', ע"ד, ירושלים תשל"ו, עמ' 209 ואילך (ולענייננו, השווה: ד' רידר, 'הערות והארות לתרגום יונתן בן עוזיאל', סיני, נו [תשכח], עמ' קיח). אמנם ייתכן, שייחוס המובאה לפירוש רש"י לדברי הימים בא לעולם בעקבות הופעת אחת מגירסאות העניין בפירוש לטיני קדום **לספר דברי הימים** (עי' לעיל, ליד הערה 5), ששמע השומע שהדבר מצוי בפירוש לדברי הימים וסבר בטעות שהכוונה לפירושו של רש"י. ואילו הייחוס המוטעה ל**פרקי רבי אליעזר** נגרם מפאת הזהות הכללית של תוכני מדרש זה לתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (ראה: פרקי רבי אליעזר עם ביאור רד"ל, מבוא, דף יב ע"ג; שנאן, תרגום ואגדה בו, עמ' 176-185; א' שנאן, 'בין מדרש לתרגום: על תרגום התורה המיוחס ליונתן ומדרש פרקי דרבי אליעזר', תעודה, יא [תשנ"ו], עמ' 231-243), ולכן טעה הטועה בייחוס את המסורת שלפניו (הקרובה, כזכור, לנאמר בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל) לפרקי רבי אליעזר, בעוד שהעניין לא הופיע מעולם במדרש זה. והשווה: שנאן, תרגום ואגדה בו, עמ' 185, אך הוא הרחיק לכת לטעון בהסתמכו על אבן יחיא, הידוע ב'דייקנותו', שאכן היו הדברים מצויים בפרקים החסרים שבפרקי רבי אליעזר!

משה מן האב ולא מן האם. העתקתי מנימוקי הר' יעקב מאורל[נ]יש"<sup>19</sup>. והעניין נתפרש יותר במקבילות: ב'דעת זקנים' מבעלי התוספות: "ומצאתי קונטרס מר' **עמרם**, מר' **הלל** **שהיה מארץ ישראל**: אני הלל ראיתי קבר[ו] אלדד ומידד, והיה **כתוב עליהם**: אלדד ומידד **אחי אהרן** מן האב ולא מן האם"<sup>20</sup>; ובפירוש הרא"ש: "ומצאתי שהובאו קונדריסין אל **רב עמרם גאון הגולה** מר' הלל, שהיה מארץ ישראל: אני הלל ראיתי קברי אלדד ומידד, אחי אהרן מן האב ולא מן האם"<sup>21</sup>. היינו, בקונטרסו של ר' הלל **מארץ ישראל** (ששלח אל ר')

19 פירוש רבינו אפרים ב"ר שמשון, ב, פרשת בהעלותך (מכתיבה אשכנזית), עמ' פג-פד.

20 דעת זקנים מבעלי התוספות, במדבר יא כז.

21 פירוש הרא"ש, במדבר שם. פירוש זה, שאינו אלא קובץ תוספות על התורה, אינו באמת לר' אשר ב"ר יחיאל, הרא"ש, שהוא נדפס על שמו בטעות. והדברים ידועים.

כפי הנראה, מאחד המקורות האשכנזיים-צרפתיים הנזכרים שאב ר' יהושע אבן-שועיב, בן **ספרד** ומתלמידי הרשב"א, הכותב:

**וקבלה ביד הראשונים ז"ל**, כי אלו אלדד ומידד היו אחי משה מן האב. כי ידע עמרם איסור עריות מן משה, שעתידיה תורה לאסרם, ופירש עמרם מיוכבד דודתו ולקח אשה אחרת, והוליד את אלו... וזהו: 'אלדד' - אל דוד, שאין בו איסור, וכן 'מידד'. **ואמר: ששלח ר' הלל, שהיה מארץ ישראל, כתב לרב עמרם**, שראה את קברם, והיה כתוב עליהם: אלדד ומידד אחי אהרן מן האב ולא מן האם (דרשות ר' יהושע אבן-שועיב, פרשת בהעלותך, מהדורת הרב ז' מצגר, ירושלים תשנב, עמ' שמו).

אמנם יש בדבריו שני פרטים שאינם במקורות האשכנזיים-צרפתיים הקדומים לו שהובאו כאן: (א) עמרם גירש את יוכבד עוד לפני מתן תורה; (ב) ר' הלל עצמו שלח את קונטרסו לרב עמרם (בנוגע לכך, הקרוב ביותר הוא הנוסח שב'פירוש הרא"ש', אך אין הדברים זהים לחלוטין). מדרשותיו של ר' יהושע אבן-שועיב העתיק ר' יצחק קארו, תולדות יצחק, פרשת בהעלותך, מנטובה שיח-שיט, דף סג ע"א-ע"ב, כמובח מהשוואת לשון המקורות. וזה לשונו: "ואם תאמר, מי הם אלו [=אלדד ומידד]? **קבלה ביד הנביאים הראשונים**, כי אלדד ומידד היו אחי משה מן האב, שידע עמרם ממש אסור עריות, שעתידיה תורה לאסרתם, ופירש מיוכבד דודתו ולקח אשה אחרת והוליד אלו... וזהו 'אלדד', פירוש: אין בו איסור דד, שהיא דודתו, וכן 'מידד', וכי איסור דד יש בזה?! ואמרו, כדשלח ר' הלל שהיה מארץ ישראל כתב לרב עמרם, שראה קברם, שכתוב עליהם: אלדד ומידד אחי אהרן מן האב ולא מן האם". אך איני יודע אם גם ר' אברהם מנחם רפאפורט שאב את דבריו מר' יהושע אבן-שועיב, כספקו של ש' אברמסון (דברי פתיחה' הנרשם בהמשך ההערה, עמ' 44), כי בעוד שלדעת אבן-שועיב, עמרם גירש את יוכבד לפני מתן תורה, ש"ידע... שעתידיה תורה לאסרם", הרי שלרא"מ רפאפורט זה היה אחרי מתן תורה, כדעת שאר המקורות מאשכנז וצרפת. וזה לשונו בספרו מנחה בלולה, פרשת בהעלותך, וירונה שנד, דף קמא ע"ב: "אלדד ומידד". מצאתי, כי חכם אחד מארץ ישראל כתב **לרב עמרם לבבל**, שראה קברם שכתוב עליהם: אלדד ומידד אחי אהרן מן האב ולא מן האם. ואלדד זה אינו בן יוכבד דודתו, ומידד נוטריקון: מי היא דודת. **שאחרי מתן תורה** נאסר"ה על עמרם, ולקח אשה אחרת והוליד שני בנים אלו".

המסורת האשכנזית-צרפתית התגלגלה אפוא ברבות הימים לספרד, כפי שנוכחנו מהבאתה בדרשות ר' יהושע אבן-שועיב ובפירושו של ר' יצחק קארו. וכך גם כותב ר' אברהם סבע, ממגורשי ספרד, בספרו

עמרם) הוא מספר על ביקורו בקברי אלדד ומידד, ואת אשר היה "כתוב עליהם", על מצבת קבורתם: "אלדד ומידד אחי משה / אהרן מן האב". ונראה אם כן, ששתי הדעות מקורן בארץ ישראל, ואפשר ששורשן במסורת קדומה אחת שהתפצלה ברבות הימים.

## ג. רמזיות קדומות

סיוע־מה למסורת האשכנזית־צרפתית, שאלדד ומידד הם אחי משה מן האב, מבצבץ משני תרגומים ארמיים אחרים שנתחברו בארץ ישראל.

לפי אגדת 'כסא שלמה' ששולבה בתרגום הארמי המורחב למגילת אסתר (שנתכנה לימים 'תרגום שני')<sup>22</sup>, נרשמו שמותיהם של "שבעה חסידי עלמא" על אחד מצידי שבעה קני המנורה שעמדה בסמיכות לכסאו של שלמה המלך: "דצירין עליהן שבעה חסידי עלמא, ואלין אנון שמהתהון: לוי, קהת, עמרם, משה, אהרן, אלדד ומידד, וחור נביא ביניהון"<sup>23</sup>.

צורר המור, ב, במדבר יב כ, מהדורת הרב ב' ויכלדר, בני־ברק תשנ, עמ' קלט: "ואמר 'וישארו שני אנשים במחנה'... שני אנשים צדיקים וגבורים בנבואתם... עד שאמרו, שהיו אחיו של משה מן האב. וזהו: 'שם האחד אלדד', כלומר: איני בא מיוכבד דודתו; וכן 'שם השני מידד' - מי הוא דד, לרמז, שאינו בא מצד יוכבד דודתו".

על זהותם של ר' הלל ור' עמרם שהביא את דבריו, נאמרו השערות שונות שאין להן בסיס. ראה: ש"ח קוק, ר' עמרם איש ארץ ישראל', בספרו: עיונים ומחקרים, ב, ירושלים תשכג, עמ' 257-258; הרב ש"א ורטהיימר, 'מי כאן הלל', מזרח ומערב (בעריכת א' אלמליח), א (תרפ), עמ' 416-418 [=הנ"ל, 'מי כאן הלל', שערי ציון, א, חוברת א (כסלו תרפא), דפים יד ע"א-טו ע"א. תודות לפרופ' שמחה עמנואל שהפניו למקורות אלו]. גם תיקונו של ש"ח קוק: "עמרם ב"ר הלל" (עיונים ומחקרים, שם), שאיחד את שני האנשים לאחד, אינו נכון. כי המקורות מדברים על קונטרסו של ר' עמרם, בו הובאו דברי ר' הלל "שהיה מארץ ישראל". והעיר על תיקון־שיבוש זה ש' אברמסון, 'דברי פתיחה', בתוך: דרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב: צילום דפוס קראקא של"ג (1573), ירושלים תשכט, עמ' 39. אמנם אם הפירוש הלטיני לדברי הימים (מסוף המאה השמינית) שהביא את העניין שאלדד ומידד הם אחי משה מן האב, השתמש באותו מקור ששימש (במישורין או בעקיפין) לימים את 'פירוש רבינו אפרים' ומקורות צרפתיים קרובים, כהשערתי (לעיל, ליד הערה 6), ומקור זה הוא קונטרסו הנזכר של ר' הלל מארץ ישראל, בהכרח שר' הלל ור' עמרם (המוסר את דבריו) פעלו, לכל המאוחר, באמצעה של המאה השמינית, ויש לזכור פרט זה בנסיגות הויהיו לשני אישים אלו.

על המסורות בדבר מקומם של קברי אלדד ומידד, ראה: מ' איש־שלוש, קברי אבות: לחקר מסורות הקברים העבריים בארץ ישראל, ירושלים תשח, עמ' 49-50; ד' וילנאי, מצבות קודש בארץ ישראל: תיאור הקברים הקדושים בלוויית ציורים ותמונות, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשכג, עמ' קס, והשווה שם, עמ' מה.

<sup>22</sup> ראה: פ' חורגין, תרגום כתובים, ניו־יורק תשח, עמ' 193.

<sup>23</sup> תרגום שני, אסתר א ב; א' שפרבר, כתבי הקדש בארמית, ד, ליידין תשכח, עמ' 175. גירסה מאוחרת של אגדת 'כסא שלמה' העבירה את השמות משבעת קני המנורה לשתיים עשרה זמורות הגפן מזהב שהצלו על המלך מעל ראש הכסא. ראה: א' תן־עמי, 'קטע מאגדת 'כסא שלמה' שנתגלה בגניזה', גנזי

ובתרגום ארמי אחר, הוקבלה רשימת אישים דומה לשבעה הנרות שבמנורת הזהב שראה זכריה בחזונו: "וְהָיָה מְנוֹרַת זָהָב כְּלָה וְגִלְגָּלָה עַל רֹאשָׁהּ, וְשִׁבְעָה נְרֹתֶיהָ עָלֶיהָ..." (זכריה ד ב):

משחא לבוציניא דדהבא לאגנא דיברשה דמנרתא [...] א פרנסיא דהוו בעלמא, ואילין אינון שמהתהון: קהת, לוי, עמרם, יצהר, אלדד ומידד, אלעזר ואיתמר, וחור נביא דהוה ביניהון.

[תרגום לעברית: שמן לנרות הזהב שבאגן אשר בראש המנורה [...] מנהיגים שהיו בעולם, ואלה הם שמותם: קהת, לוי, עמרם, יצהר, אלדד ומידד, אלעזר ואיתמר, וחור הנביא שהיה ביניהם]<sup>24</sup>.

רשימת האישים שבשני התרגומים כמעט זהה – פרט להחלפת משה ואהרן (שבתרגום אסתר) עם יצהר ואלעזר ואיתמר (שבתרגום זכריה)<sup>25</sup> – והיא מורכבת מחשובי שבט לוי ומשפחת הכהונה, ולכן הם הוקבלו לסמלה של הכהונה, המנורה<sup>26</sup>. אך מיד צפה התמיהה: מה שייכותם של אלדד ומידד לכאן? הגם הם שייכים לאישיה המרכזיים של שבט לוי ומשפחת הכהונה? אין זאת אלא, שאכן גם שני תרגומים אלו הכירו בקשר המשפחתי ההדוק של אלדד ומידד לשבט לוי, ודרך האב דווקא, כי דרכו נקבע הייחוס והזיקה לכהונה ('לבית אבותם'). גם הצבת אלדד ומידד מיד אחרי משה ואהרן (בתרגום אסתר) וקודם אלעזר ואיתמר (בתרגום זכריה) מוכיחה, כי בעלי התרגומים ראו אותם כשייכים לדורם של משה ואהרן, כאחים למחצה.

שייכותם של אלדד ומידד לשבט לוי נרמזת גם בקטע 'מדרש ילמדנו', המונה בפרוטרוט את שמותיהם ואת השתייכותם השבטית של כל אחד משבעים הזקנים, וגם מסביר כיצד הם נבחרו באופן שלא יביא לידי מחלוקת:

'אספה לי שבעים איש' (במדבר יא טז). אמר משה: כיצד אעשה? אם אברור חמשה מכל שבט ושבט, נמצא חסרין עשרה. ששה מכל שבט ושבט – נמצאו יתרים שנים. מה עשה, הביא ששה מכל שבט, ומשבט לוי ארבעה. אמר: יודע אני בשבט לוי שהוא עניו ומקבל ממני.

משבט ראובן העמיד: חנוך, כרמי, פלוא, אליאב, נמואל, זכור; ומשבט שמעון: ימין, יכין, וצוחר, ואהד, ושאוול, ונמרי;

קדם, ו (תשע), עמ' 202; פירוש מגילת אסתר לרמב"ם, א ב, מהדורת ב"צ קרינפיס, ירושלים תשיב, עמ' יב.

24 תוספתות תרגום לנביאים, סימן 144 (ה), מהדורת ר' כשר, ירושלים תשנו, עמ' 219 (מקור ארמי), 282 (תרגום לעברית). המוסגר קטוע בכתב היד.

25 תרגום אסתר מחשב את אלדד ומידד כאחד ובכך הגיע לשבעה אישים בדיוק, וגם תרגום לזכריה מתייחס לאלדד ומידד כ'אישיות' אחת, אלא שהוסיף להתייחס כך גם אל אלעזר ואיתמר.

26 ראה, למשל: תנחומא, בהעלותך, ג [=במדבר רבה, טו ג].

**ומשבט לוי: עמרם, חנניה, נתנאל, חזווא בן סתרי, ומשה על גביהן;**

**משבט יהודה: זרח, ודן, יונדב, ובצלאל, שפטיה, ונחשון...<sup>27</sup>**

והמדרש ממשיך למנות את שמותיהם של ששה הזקנים שנבחרו מכל שבט ושבט<sup>28</sup>.  
אכן למדרש זה, שמשה רבינו הסכים לצמצם את חלקו של שבט לוי בשבעים הזקנים,  
שיבחרו ממנו רק ארבעה זקנים ולא ששה, כמו משאר השבטים, נמצא ששני האנשים אשר  
נשארו במחנה – אלדד ומידד – הם שני זקני **שבט לוי** אשר לא נכללו עם שבעים הזקנים  
מפאת ויתורו של משה רבינו, הוה אומר: אלדד ומידד הם משבט לוי!<sup>29</sup>  
מעניין אפוא לגלות, שכמעט כל המסורות המדרשיות על קשר הדם של אלדד ומידד עם  
שבט לוי ומשפחת הכהונה מופיעות דווקא בסוגה התרגומית-מדרשית הארצישראלית<sup>30</sup>,  
בעוד שקבצי מדרשים אחרים מתעלמים ממסורת זו ואף מתנגדים לה מפורשות<sup>31</sup>. מסתבר,

<sup>27</sup> ילקוט שמעוני, פרשת בהעלותך, רמז תשלז, מהדורת ד' הימן וי' שילוני, ירושלים תשמו, עמ' 213-  
212. דורות של חוקרים ייחסו, לא כל תימוכין, קטע מדרש זה ל'מדרש אספה', אך לאחרונה הוכיח ע'  
גאולה שהוא מ'מדרש ילמדנו'. ראה מאמרו: 'לחקר מדרש ילמדנו: דיון מחודש בכתובת הידועה  
מ'ילקוט שמעוני' לתורה ובמקורה', תרביץ, עד (תשס"ה), עמ' 221-260. וראה שם, עמ' 225 הערה 8,  
לרשימת החוקרים שייחסו את הקטע ל'מדרש אספה'.

<sup>28</sup> לאחר רשימה זו מופיעה רשימת שמות נוספת, כ'פנים אחרות' (ילקוט שמעוני, שם, עמ' 213), וגם  
שם נרשמו בשבט לוי ארבעה זקנים בלבד.

<sup>29</sup> ראה זו העלה, בפחות חדות, הרב י' רצאבי, נפלאות מתורתך, במדבר-א, פרשת בהעלותך, בני-ברק  
תשס"ה, עמ' ריז. יעויין בדבריו.

הוכחה זו ניתנת גם להעלות מנוסח אחר של מדרש שמות הזקנים, שבכת"י וטיקן:

שמות שבעים זקנים שהיו עם משה: ויאמר יי אל משה: אספה לי שבעים איש... אמר משה  
לבצלאל: בצלאל אחי, דבר זה אמר לי הקב"ה: 'אספה לי שבעים איש', ואני יודע היאך [ל]חלק  
אותם. אחלק אותם ששה מכל שבט ושבט, נמצא יתרים; חמשה מכל שבט ושבט, נמצא חסרים;  
ששה משבט אחד וחמשה משבט אחד, הריני מטיל מהומה בין השבטים. אמר לו בצלאל למשה:  
משה רבינו, דבר זה קשה עליך. אמר לו: הין. כתוב איגרות ופיתקין, ותנם בתוך קלפי,  
וראה כל מי שעלה לראש שלושה, הרי הוא עולה לראש; כל מי שאינו עולה לידי שלושה, אינו  
ראוי שתשרה עליו שכניה מן השמים. הלך ועשה כן. מכל שבט ושבט – ששה, **חורן משבט של לוי  
שלא עלה בידו אלא ארבעה...** (גאולה, לחקר מדרש ילמדנו [לעיל, הערה 27], עמ' 253-254).

וכאן נמנים שמותיהם של שבעים הזקנים, כשבשבט לוי נמנים, כמובן, ארבעה זקנים בלבד.

<sup>30</sup> אמנם לעיל (ליד הערה 13) שיערתי, שאחד מחכמי אשכנז הכיר מדרש נוסף, אבוד כנראה, שגם כן  
הביא את העניין.

<sup>31</sup> ראה תנ"ב, בהעלותך, כב [=במדבר רבה, טו יט]: "אלדד זה אלדד בן כסלון (במדבר לד כא), ומידד זה  
קמואל בן שפטן (שם, פסוק כד)". אלדד בן כסלון היה נשיא שבט בנימין, וקמואל בן שפטן היה נשיא  
שבט אפרים, ונמצא שמדרש זה אינו מסכים עם הדעה שאלדד ומידד הם אחי משה למחצה, מן האב או  
מן האם (אלא אם כן נפליג ונאמר, שיוכבד נישאה לשניים – לכסלון ואחר כך לשפטן, וזו לא שמענו!).

שלפנינו עדות נוספת על אופיים השונה של התרגומים המדרשיים, שדרכם לשמר סוג מסורות מדרשיות שאין להן זכר בספרות המדרשית האחרת, הממוסדת יותר<sup>32</sup>.

#### ד. סיכום

ובכן, עומדות לפנינו שתי מסורות קדומות בדבר מוצאם של אלדד ומידד, שייתכן ומקורן במסורת מדרשית אחת, קדומה יותר, שהתפצלה לשתיים. הראשונה, שהובאה בכמה מקורות צרפתיים ואשכנזיים מתקופת הראשונים וקודם לכן: אלדד ומידד הם אחי משה מן האב, שעמרם אביהם פרש מיוכבד (אם משה) "ולקח אשה אחרת, והוליד ממנה אלדד ומידד". והשנייה, שהובאה בתרגום ארמי לתורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל ובמקורות נוספים: אלדד ומידד הם אחי משה מן האם, שלאחר שגירשה עמרם נישאה לאליצפן בן פרנך והולידה אותם ממנו. אכן מקורות מאוחרים יותר הביאו את אחת המסורות בשינויים, שחלקם נוצר, כפי הנראה, בשביל לעקוף שאלות ותמיהות לא מעטות שנתעוררו על כל אחת משתי המסורות הקדומות<sup>33</sup>, שבעניינן לא נעסוק כאן.

ועי' עוד לעיל, הערה 1.

32 על תופעה זו, ראה: א' שנאן, 'סודות עממיים בתרגום הארמי לתורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל', מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ז (תשמג), עמ' קלט-קנה.

33 ראה לעיל, ליד הערות 16-17. לתמיהות וקושיות נוספות, שנידונו הרבה בספרים של האחרונים, ראה: הרב ד"א מגדלבוים, פרדס יוסף החדש על התורה, ז (במדבר"א), פרשת בהעלותך, סימנים רמה-רמו, בני-ברק תשנה, עמ' תמט-תנב; הרב ד"י ווייס, מגדים חדשים: במדבר, פרשת בהעלותך, ירושלים תשעב, עמ' רכג-רכו. בשני החיבורים הובאו דבריהם של רבותינו האחרונים שפלפלו בכמה תמיהות העולות משתי המסורות.



# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת  
יעקב ישראל סטל

---

גליון 06 • חג הסוכות, תש"פ

---

### ‘ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין’ לפֿענוח דברי משה רבינו קודם מיתתו \*

לא מעט יצירות מדרשיות ופייטניות מתארות בפירוט רב את שעותיו האחרונות של משה רבינו, ובהן מתוארים במיוחד נסיונותיו לדחיית גזירת המיתה וסירובו להפרד מן החיים. כבר במדרש תנאי מושמעת מפי משה השאלה "למה אני מת?", ובפי הקב"ה נתנת התשובה: "גזירה היא מלפני שהיא שוה בכל אדם"<sup>1</sup>. כאן אין משה רבינו מתווכח ואינו בא בטרזניה כלפי הקב"ה, אך במקורות מאוחרים יותר הולך ומתפתח מוטיב הסירוב: משה רבינו אינו

---

\* תודתי להרב יהושע אספס על הערותיו למאמר.

קיצורים ביבליוגרפיים:

**בראדי, פיוטים בלתי נודעים** = ח' בראדי, 'פיוטים בלתי נודעים', קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר א (יא).

תרצו, עמ' א-כג

**כשר, שתי תוספות תרגום** = ר' כשר, 'שתי תוספות תרגום על מות משה', תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ'

217-224.

שאר הפניות ביבליוגרפיות נרשמו במלואן בהיקרותן הראשונה בלבד.

1 ספרי, דברים, פיסקא שלט (ג), עמ' 388.

מוותר בנקל. הוא מנסה ‘לשכנע’ את בוראו בראיות ובטענות שונות, ואף מגייס לעזרתו את הברירה והבריות כולם.<sup>2</sup>

### א. ‘ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין’

אחת מהיצירות העצמאיות המוקדשות כולן לנסיגותיו של משה לשינוי הגזירה, הוא פיוט ארמי, הפותח ‘אזל משה למערתיה דאדם קדמאה’, שנועד להשתלב בקריאת התרגום של פרשת פטירת משה (דברים לד א ואילך). בפיוט זה פונה משה בתחילה לאדם הראשון בתעומת: “על מא אתגזרתא עלנא מיתתא הדין?!” גזירתא אתת לעולמא בדיך, ומותא סגי אשתליט בעולמא הדין!<sup>3</sup> ולאחר שהשיב אדם הראשון מה שהשיב, מוסר הפייטן את דברי משה הקשורים כולם בנסיגותיו לבטל מעליו את גזירת המיתה:

בשעתא די שמע מילתא מן אדם קדמאה, ילילא סגי ילל משה. בשעתא די חזא מלאך מותא בעיטא, כלילה דמשה נפל לארעא, כמלאך די נופל תגיה מן רישיה. בכך אמר משה: לאן אויל? ולאן איתי? ומן בר אנוש דבכי עלי? מלכין ושולטינין ורישי מדינתא. בען עלי רחמים דלא אמות! בכך נהים משה כנהים ארין.

בשעתא די שמע ‘עלה’<sup>4</sup> ומות בהר, אמר משה: **סיבת לא סבעית בעולמא הדין, ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין**. ענותנותי לא קמת לי, ועלבנותי לא אשכחת לי. צלותי ובעותי נפלא מני, וקבלה יהושע משומשמני. קמתי דמא כימין, נפלא לארעא, ושועי כמאן דלא<sup>5</sup>.

2 על-פי: כשר, שתי תוספות תרגום, עמ’ 217. וראה שם, עמ’ 217-218, ובהערות, את מקורותיו. וראה גם: ש’ אליצור, שירה של פרשה: פרשות התורה בראי הפיוט, ירושלים תשסז, עמ’ 325-331.

3 כשר, שתי תוספות תרגום, עמ’ 223.

4 במקור: ‘עלי’. ותקנתי לפי דברים לב מט-נ: “עלה אל הר העברים הזה... ומות בהר אשר אתה עולה שמה...”.

5 כשר, שתי תוספות תרגום, עמ’ 224. במאמרו זה (עמ’ 223-224) פירסם כשר שני פיוטים ארמיים. את הפיוט הראשון (אמר קיריס למשה מן גו שכינתה) כינסו יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף לאסופת השירים הארמיים הקדומים שההדירו (ראה: שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, מהדורת י’ יהלום ומ’ סוקולוף, ירושלים תשנ”ט, עמ’ 242-243). אך את הפיוט השני, הנידון כאן, לא כינסו לאסופתם משום מה, כפי שהשמיטו פיוטים ארמיים נוספים. ראה: מ’ בראילן, ‘פיוטים ארמיים מארץ ישראל ואחיותם במציאות’: מאמר בקורת על הספר ‘שירת בני מערבא’ (בכתובים). ולא דק יונה פרנקל הכותב: “לאחרונה נאספו כל פיוטי התרגום הארץ-ישראליים והוצאו לאור במהדורה ביקורתית בתוך ‘שירת בני מערבא’...” (מחזור שבועות: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת י’ פרנקל, ירושלים תשס, מבוא, עמ’ כח הערה 161).

ובתרגום לעברית (בתוספת מילות קישור בסוגריים):

בשעה ששמע [את] הדבר מאדם הראשון, קינה גדולה קונן משה<sup>6</sup>. בשעה שראה [את] מלאך המוות בעיניו<sup>7</sup>, נזר משה נפל לארץ, כמלך שנופל כתרו מראשו. אז אמר משה: לאן אלך? ולאן אבוא? ומי האדם אשר יבכה עלי? מלכים, שליטים וראשי מדינות, בקשו עלי רחמים שלא אמות! אז שאג משה כשאגת אריות.

בשעה ששמע ‘עלה ומוות בהר’, אמר משה: זקנה לא שבעתי בעולם הזה, ולא נקראתי בשם זקנים ראשונים. ענותנותי לא עמדה לי [לזכותי], ועלבוני לא נמצאה לי [לזכותי]. תפילתי ובקשתי נלקחו ממני, וקבלם יהושע משמשי. קומתי הדומה ל[....]<sup>8</sup> שחה לארץ, ושיחי כמי שאינו.

קשה לדעת כוונת פייטנו השם בפי משה את הטענה-אמירה: ‘ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין’; מהו תרגומה המדויק ומהי משמעותה. אציע, אפוא, את האפשרויות הפרשניות הנראות לי, והמעין יבחר.

## ב. קריאת הנולד בשם אחד מאבות המשפחה

אם אכן יש לתרגם את המשפט ‘ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין’ כמוצע לעיל: ‘ולא נקראתי בשם זקנים ראשונים’, ולהבינו, כתלונה מפי משה על ששמו לא נקרא כשם אחד מזקניו<sup>9</sup> – טענה נכונה כשלעצמה, שכן שמו נקבע על שום משייתו מן המים<sup>10</sup> – נמצא, שפייטנו הטרים את מנהג זמנו לימי משה. בנוגע לזמנם של האבות ומשה רבינו, אמרו חז"ל: ‘דרך הצדיקים לשום שם לבניהם על שם המאורע’<sup>11</sup>; ובסגנון שונה: ‘הראשונים, על ידי שהיו משתמשין ברוח הקודש, היו מוציאין לשם המאורע, אבל אנו, שאין אנו משתמשין

<sup>6</sup> ‘לל’ בארמית ארצישראלית הוא לשון קינה. עי’ תרגום יב"ע, יחזקאל כז לב, לב טז, ועוד.

<sup>7</sup> במקור הארמי: ‘בשעתא די חזא מלאך מותא בעיטא’, ואיני יודע מהו ‘בעיטא’, וכנראה יש לתקן: ‘בעינה’ = בעיניו.

<sup>8</sup> נראה שנחסרה תיבה אחרי ‘כימין’ (= כִּמְן [עי’ תרגום המיוחס ליב"ע, שמות ז יב]; ובעברית: ל- $\times$ ), ואולי יש להשלים: ‘קומתי הדומה לארז’. השווה אותיות דר"ע, נו"א, אות ק (בתי מדרשות, ב, עמ' שפט): ‘משה ואהרן, שהן דומין למלאכי השרת, ורום קומתן כארזי לבנון, וגלגלי עיניהם דומים לגלגלי כוכב הנוגה’.

<sup>9</sup> כך גם הבין מהדיר הפיוט. ראה: כשר, שתי תוספתות תרגום, עמ' 221 הערה 27. ומדבריו גם נראה, שאת המשפט המדובר יש לתרגם כך: ‘ולא נקראתי בשם סבים קדמונים’.

<sup>10</sup> עי’ שמות ב י.

<sup>11</sup> שמו"ר, א לג.

ברוח הקודש, אנו מוציאים לשם אבותינו<sup>12</sup>. ואכן מתקופה קדומה זו אין כל תיעוד למנהג קריאת שם הנולד בשם אחד מאבות המשפחה<sup>13</sup>. סימוכין קלים למנהג מופיעים בימי הבית הראשון<sup>14</sup>, אך כמנהג ממוסד הוא מופיע לראשונה בקרב יהודי יב, מתחילת ימי הבית השני<sup>15</sup>; ומאוחר יותר גם נזכר בספרים החיצונים משלהי ימי הבית השני<sup>16</sup>. גם לאחר חורבן הבית היה המנהג מוכר<sup>17</sup>, וכמובן המשיך אף בזמן פייטנו<sup>18</sup>, ובתפוצה רחבה יותר, כמסתבר, כדרכו של מנהג המתפשט יותר ויותר בחלוף הזמן, עד כדי שפייטנו סבר שהוא נוהג קדום שכבר היה מוכר בזמנו של משה.

ושמא פייטנו מייחס למשה את הטענה: “ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין”, בעקבות מסורת מדרשית אחרת הקובעת, ששניים מבני אהרן אחי משה נקראו על־שם סביהם. היינו,

12 בראשית רבה, לו ז, עמ' 349.

13 לסקירה היסטורית מקיפה על התפתחות המנהג לקרוא לנולד על־שם קרובי משפחתו, ראה: ש' מוניץ, שמות בני אדם: מנהג והלכה, ע"מ, רמת־גן תשמט, עמ' 42 ואילך.

14 ראה: ב' פורטן, 'שם, שמות עצם פורטיים בישראל', אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמב, עמ' 38-39; י' אליצור, מקום בפרשה: גיאוגרפיה ומשמעות במקרא, ישראל 2014, עמ' 102-104; הרב י' גולדהבר, 'כיבוד אב באמצעות קריאת שם על שמו', משולחנו של יחיאל גולדהבר (עלון וירטואלי), פרשת שמות תשס"ט, עמ' 1 הערה 4.

15 ראה: ב' פורטן, 'הודי יב הנקראים על שם אבותיהם', תשורה לשמואל, בעריכת צ' טלשיר ואחרים, ירושלים תשס"א, עמ' 332-361. והשווה: הרב י' אופנהיימר, ויקרא שמו בישראל, פרק ה הערה פב, ירושלים תשלד, עמ' 32.

16 ראה ספר היובלים, יא יד-טו (בתרגומו של מ' גולדמן, בתוך: א' כהנא, הספרים החיצונים, א, תל־אביב תרצז, עמ' רמו), שאברהם נקרא על־שם אבי אמו (ציין לכך, כשר, שתי תוספות תרגום, עמ' 221 הערה 27). וראה גם קדמוניות המקרא, ח ח, מהדורת א"ש הרטום, ירושלים תשכז, עמ' 29-30, שאיב קרא לשבעת בניו ושלושת בנותיו השניות כשמות שבעת הבנים ושלוש הבנות הראשונות שמתו.

17 ראה: בראשית רבה, לו ז, עמ' 349, לדברי התנאים, רבי יוסי ורבן שמעון בן גמליאל. וראה גם: כשר, שתי תוספות תרגום, עמ' 221 הערה 27; גולדהבר, כיבוד אב (לעיל, הערה 14), עמ' 1-2, ובהערות שם.

18 זמנו של פייטנו אינו ידוע. מסופקני אם אי־חריזת הפיוט שלפנינו מעידה על קדמותו המופלגת (השווה בראשית, פיוטים ארמיים, עמ' 177: "הפיוטים [הארמים] הארצי־ישראליים] הם מן המאות החמישית ועד לשביעית, ושמא אף ניתן לצמצם את הזמן למאות החמישית והשישית בלבד... והפיוטים המפורזים הם מאוחרים לאלו שאינם מחורזים"), כי לשון פיוטנו אינו ארמית ארצי־ישראלית בהרתה אלא ארמית ספרותית ששאבה רבות מתרגומים בבליים, כמו הפועל 'חזא' ('בשעתא די חזא מלאך מותא') ולא 'חמא', והצורות 'משומשן' ('הושע משומשמי') ו'עלנא' ('אתגורתא עלנא מיתתא') ולא 'עלינן' (לפרטים אלו העירני הרב יהושע אספס, ותודתי נתונה לו). והדבר עדיין צריך עיון.

לדעתם של דרשנים ופייטנים, היה מקובל במשפחתו הקרובה של משה להקרא בשם של "סבין קדמאין"!<sup>19</sup>

העניין ששניים מבני אהרן נקראו על-שם סביהם לא שרד בקבצי המדרשים שלפנינו אלא בקטע מפייטנותו של ינאי, שפעל בארץ ישראל במאה החמישית, שהקדיש לתיאור האחים משה ואהרן ולסיבת שמותיהם של שניים מבני אהרן:

מְחוּסְבֵת עֲמִינַדָב / נִקְבָה [שם הבכור נִדָב]  
[סריג עֲמָרָם עַל מִשְׁנָהוּ] / עֲנָה גַם הוּא אֲבִיהוּא<sup>20</sup>.

כלומר: אלישבע בת (מ'חוסבת') עמינדב, אשת אהרן, קראה ('נִקְבָה') שם בכורה **נדב** על-שם אביה **עמינדב**, ואהרן בן ('סריג') עמרם, אף הוא קרא בקול ('ענָה') על הבן השני ('משנהו') **אבי הוא**, ולכן קרא שמו **'אביהוא'**.

<sup>19</sup> וכמובן גם אותה מסורת דרשנית השליכה את מנהג זמנה, להקרא על-שם האבות, לימיו של אהרן. אמנם בנוגע לאהרן עצמו, לא ידוע אם נקרא – לדעת הדרשנים – על-שם משפחתו או על-שם המאורע. השווה שמו"ר, א לג: "דרך הצדיקים לשום שם לבניהם **לענין המאורע**, ביוסף מהו אומר (בראשית מא נא): 'ויקרא שם הבכור מנשה, ואת שם השני קרא אפרים', כדי להזכיר את הנסים שעשה הקב"ה עמו...". ואכן, אחות משה, מרים, נקראה על-שם המאורע. ראה סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, א, פרק ג, מהדורת ח' מיליקובסקי, 'ירושלים תשעג, עמ' 227: "וכל זמן שהיה לוי קיים לא נשתעבדו ישראל במצרים... נמצא משמת לוי עד שיצאו ישראל ממצרים - מאה ושש עשרה שנה, ואין השעבוד יתר על כן, ולא פחות משמונים ושש שנה, כשנותיה של מרים. **ולמה נקרא (ה) 'מרים' על-שם מרור**".

ושמא יש לצרף לשאלה אם במשפחת משה נקראו – לדעת הדרשנים – על-שם המאורע או על-שם המשפחה את מסורת חכמי אשכנז וצרפת, שאלדד ומידד היו אחי משה מן האב (עמרם), ש'כשנתן הקב"ה תורה על ידי משה, גירש משה את ישראל מן העריות... פירש עמרם מיוכבד, לפי שהיתה דודתו ואסורה לו... ולקח אשה אחרת, והוליד ממנה אלדד ומידד, ושמו: אלדד בן כסלון; ומידד שמו: קמואל בן שפטן. **ולכן קראו 'אלדד' - אַל מדוותי; 'מידד' - מי שהיא דוותי גירשתיה**" (פירוש רבינו אפרים ב"ר שמשון וגדולי אשכנז הקדמונים על התורה, ב, פרשת בהעלותך [מכתיבה אשכנזית]), מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק תשנ"ג, עמ' פג). היינו, שמו של אלדד (ש'אלדד' הוא השם 'אלידד', עי' תנ"כ, בהעלותך, כב) וכינויו של מידד, הן גם על-שם משפחתם (דודתם יוכבד) וגם על-שם המאורע (גירוש דודתם)! על המסורת בדבר היות אלדד ומידד אחים למחצה של משה ואהרן, ועל מקורה ומקבילותיה, ראה מאמרי: 'אלדד ומידד אחי משה: מקורותיה של מסורת מדרשית', סגלה, גליון 05 (מיום ט בסיון תשע"ט).

<sup>20</sup> מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, ב, קרובה קד, טורים 16-17, מהדורת צ"מ רבינוביץ, תל-אביב תשמ"ז עמ' 19. בתוספת השלמותיו של נ"מ ברונוניק, ראה הלן בסמוך.

קטע פייטני זה הגיע לידינו כשהוא לקוי וחסר, ואת המוסגר השלים **בהשערה** רנ"מ ברונוניק <sup>21</sup> בעקבות מדרש אבוד שעוד היה מוכר לר' ישראל מאיר מזרחי (ירושלים, נפטר בשנת תקטו) בעל שו"ת 'פרי הארץ', שאת דבריו הביא תלמידו ר' אברהם מיוחס:

דכבר נהגו העולם כן, לקרות שם הבן הראשון כשם אביו... כי קריאת השם הוא ענין גדול... גם שמעתי מפי מורי ורבי המאיר עיני חכמים, הרב המפורסם בעל ספר 'פרי הארץ', בשם **חז"ל**, כי שני בני אהרן, הם **נדב ואביהוא**, נקראו **עלישם אביהם דאהרן הכהן ואשתו אלישבע בת עמינדב**. ונדב נקרא בשם אבי אמו **עמי נדב**, ואביהוא על-שם אביו של אהרן, ורצה לומר: **אבי הוא**. ונענש <sup>22</sup>, ומתו גם שניהם על כמה סיבות, כמ"ש ז"ל, ואם על מעשה העגל שעשה אהרן, דכתיב (דברים ט כ): 'ובאהרן התאנף השם' וכו', וגם כי שינה את סדר שמותם <sup>23</sup>.

למרות שמסורת מדרשית מופלאה זו אבדה מקבצי המדרש שבידינו <sup>24</sup> היא המשיכה להתהלך בקרב העם במשך כאלף ושלוש מאות שנה, מימי יניי ועד רי"מ מזרחי! <sup>25</sup> ואין זה מן התימה, שמצאנו לא פעם ולא פעמיים מסורות מדרשיות שנעלמו מהמדרשים שלפנינו והובאו רק במקורות מאוחרים, ואפילו מאוחרים מאוד, צצות במפתיע במקורות עתיקים ביותר <sup>26</sup>.

<sup>21</sup> ראה: נ"מ ברונוניק, 'מקור קדום לקריאת שמות נדב ואביהוא', צפונות, חוברת יז (תשנ"ג), עמ' צט-ק. וחזר על הדברים בקצה בספרו. ראה: נ"מ ברונוניק, פיוטי יניי: ביאורים ופירושים, ירושלים תשס"א, עמ' 272.

<sup>22</sup> במקור: הנעני. ותקנתי.

<sup>23</sup> ר' אברהם מיוחס, שדה הארץ, ח"ג (שאלות ותשובות), יו"ד, סי' כב, ליוורנו תקנח, דף מג ע"ג. ולא מצאתי את הדברים בספרו של רבו, שו"ת 'פרי הארץ', על שלושת חלקיו (קושטנדינא-שאלוניקי-ירושלים, תפז-תרס"ה).

<sup>24</sup> ראה: הרב ש' אשכנזי, אלפא ביתא תניינא דשמואל זעירא, בעריכתי, ירושלים תשע"א, עמ' 676-677. והשערתו של רי"ד באב"ד (אוצר י"ד החיים, סי' תקמב, לבוב תרצד, דף כג ע"ג) רחוקה ביותר, במיוחד שכן הוא הדרך לתלות את היגון באם, כמו (משלי י א): "ובן כסיל תוגת אָמו".

<sup>25</sup> קשר קלוש בין נדב לעמינדב, הזכיר ר' חיים ויטאל, שקדם לרי"מ מזרחי. ראה שער הגלגולים, הקדמה לג, ירושלים תרס"ג, דף לה ע"ב: "ואמנם **נדב**, היתה רוחו לבד מבחינת קין... אבל **נפשו היתה משורש זקנו עמינדב**, אבי אלישבע אמו, ולקח ממנו שלושה אותיותיו האחרונות, והם 'נדב'. אבל אביהוא, היו נפשו ורוחו מן קין, ולכן נקרא 'אביהוא', לרמוז, כי כל בחינותיו הם מן קין, שנטל נפש אדם עצמו, הנקרא 'אב' לכל העולם...".

<sup>26</sup> מספר דוגמאות לכך, ראה: ש' אליצור, 'פיוטים קדומים כמקור לתיארוך מסורות מדרש' (הרצאה בכנס: מדרשי אגדה בארץ ישראל ותפוצתם, יד יצחק בן צבי, א בסיוון תשע"א). וראה גם: רבי אלעזר בירבי קליר: קדושתאות ליום מתן תורה, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשס"א, עמ' 78-79; פיוטי רבי פינחס הכהן, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשס"ד, עמ' 205; רבי אלעזר בירבי קליר: פיוטים לראש השנה, מהדורת ש' אליצור ומ' רנד, ירושלים תשע"ד, עמ' 150-154.

### ג. השם ‘משה’ וקרבנו לכינוי ‘השם’

תלונתו של משה “ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין”, ששמו לא נקבע על-שם אחד מזקניו, הוצבה אפוא בהקשרה המ’שפחתי’, לראייתם של הפייטנים. ואולם על שום מה מצא משה לנכון להזכיר עובדה זו בשעה שמקונן על מיתתו הקרבה? מה שייכות יש לה לעניין? אכן, לפני כמה דורות קיבל נוהג קריאת שם הילוד על-שם אבות משפחתו מעמד מיוחד: סגולה לאריכות ימי הנולד.<sup>27</sup> אילו היתה סגולה זו קדומה ניתן היה לטעון, כי דברי משה

27 באגרתו מערב ראש חודש ניסן תרנ”ד (1894), כותב ר’ יחזקאל שרגא הלבירשטאם משינאווא: “תמול הגיעני הטלגרם עם הבשורה טובה כי בן נולד לו... ומה שדרש ממני לחוות דעי בהשם אשר יקרא לו, הנה שמעתי שאמרו, הרב הקדוש מו”ה שלום מבעלזא זצ”ל, אמר, שמן השמים מודיעין לאבי הבן את שמו אשר יקרא אותו. גם שמעתי שאמר, שמסוגל לאריכות ימים ליתן שם מהמשפחה...” (דברי יחזקאל, שאלות ותשובות, סי’ לג, רמת-גן תשנ”ט, עמ’ ר). ובאגרת אחרת, שנכתבה כמחצית השנה לאחר הראשונה (“ג בסליחות תרנח”), הוא כותב: “ומה ששאל בעצה לשם הילד, שמעתי בשם אדומו”ר הרה”ק מבעלזא זצלה”ה, שטוב לאריכות ימים לקרוא על-שם המשפחה של אב או אם. והמנהג הוא לקרוא ילד הראשון על שם משפחת האם, והשני - על שם משפחת האב...” (שם, סי’ לג, עמ’ רא). וראה עוד: הרב מנשה קליין, שו”ת משנה הלכות, חלק ו, סי’ רנב, ניוירוק תשס”ט, עמ’ שמ-שמא; חלק י, סי’ רסא-רסב, ניוירוק תשס”ט, עמ’ שלג-שלד.

השווה גם לסיפורו של ר’ דוד לוריא (רד”ל), שאביו היה מרואי פני הגר”א: “סיפר לי גיסי המופלג, מוריני זלמן ז”ל, נכד הגאון ז”ל, שאמו, בת הגר”א, היו בניה מתים כשהם קטנים, רחמנא ליצלן. וכשהיתה מעוברת ממנו (גיסי הגר”א) נסעה מביתה (מקהילת דיסנא) אל אביה הגר”א, שיבקש רחמים שיהיה הולד של קיימא. ובבואה לפניו אמר לה, במילים קצרים, סגולה לקיום בנים: שהילד אשר יוולד לה יקראוהו בשם אחיו המת אשר מת לפניו באחרונה עם עוד הוספה שם שני חדש, והחדש לראשונה ושם המת לאחרונה. ויותר מזה לא רצה לבטל לדבר עמה. ויעשו כן... ונתקיים הוא וגם אשר הולידה אחרי ילדים אחרים. והגיד לי גיסי, שעל-פיו עשו כן כמה בני אדם שלא נתקיימו בניהם, וסגולה זו עמדה להן להיות להן זרע של קיימא” (ר’ יהושע השל לוויין, עליות אליהו, ווילנא תרנ”ב, דף כז ע”א, הערה נא).

באגרותיו של רי”ש הלבירשטאם משינאווא לא נכתב במפורש כלפי מי מועילה סגולה זו לאריכות ימים, אך מסתבר, שהכוונה ליילוד הורף. באותם דורות רבתה תמותת התינוקות ובעלי הסגולות היו עסוקים תדיר למצוא לכך מרפא, כפי שיראה כל המעיין בספרי סגולות מאותם זמנים. אכן הקשר קריאת השם על-שם אחד ממשפחתו לאריכות חיי הנולד, מבצבץ מסיפורו של שלמה ביקל (גליציה וארה”ב, תרנו-תשכט) על אבי-סבו ר’ שלמה חלפן, בן עירו קולומייה, ש”היה מוח נדיר ואישיות מופלאה”:

היהודי הזה היה מעיין נובע של בינה ורגש. הוא לא היה יכול להסתגל אל טופסי החיים המקובלים אצל עדרי האדם. הוא חשב אחרת ממה שחשבו כולם ביחד... הוא התקומם כנגד הרוב וכנגד הסדר המקובל שלו. ודאי שהתקוממותו של ר’ שלמה בקולומייה לפני שנים רבות, בתוך עדת יהודים יראת שמים ואדוקה שבאדוקה, יכלה להתבטא רק בדברים של מה-בכך... אבל בזמן ההוא ובסביבה ההיא, היו הקטנות האלה ממש מעשים מהפכניים... במה התבטאה המהפכניות? הנה כמה עובדות...

“ולא נקראתי בשם זקנים ראשונים” הם כהמשך וכנתינת טעם למשפט שלפניו “זקנה לא שבעתי בעולם הזה”; ושמו עדיף היה לתקן-קלות: ‘לא אתקריתי...’ (=‘שלא נקראתי...’) תחת ‘ולא אתקריתי’. כלומר: משה תולה את אי-שיבתו (“זקנה לא שבעתי בעולם הזה”) <sup>28</sup> בכך שלא נקרא שמו עלי-שם אחד מזקניו. אולם מה נעשה שסגולה זו לא באה לעולם אלא לפני כמאה וחמשים שנה וודאי לא היתה מוכרת לפייטננו!

מפני מה אין היהודים... קוראים שמות לרכים הנולדים אלא על שמו של נפטר בלבד? או שהם אינם יודעים באמת מפני מה, ואם הם יודעים, הרי כל עיקרה של הידיעה הזאת הוא בכך, שפעם אחת עשה כך אדם מסוים, ומאז הכל מחקים אותו ועושים כמעשהו. והנה מזדמנת ברית מילה אצל שלמה חלפן. היהודי האומר את הברכות בא ומגיע בסלסולי הגרון שלו אל ‘וייקרא שמו בישראל’, והוא מרמז, כדרך העולם, רמזיה-שואלת אל בעל השמחה, כמי שאומר: **הגשיה נא לי את השם של סב או דוד שנפטר לעולמם**. ושלמה חלפן מגיש באמת. הוא מזדקף בחגיגות בכל מלוא קומתו של שני מטרים, מבהיק בוקנו האדם כאש ומרעים: ה’ אֵלִי ועזרי - **אליעזר!** הרי הנולד **אינו נקרא על שמו של מות**. הוא נקרא עלי-שם אלוהיו החי של שלמה חלפן עצמו, שהוא עזר ועזרתו תמיד. **המעשה הזה עורר בזמן ההוא לא מעט רעש בעיר**, עד שחתנים עשירים האוכלים ‘מזונות’ על שולחן חותנם התחילו מחקים את מעשהו של המהפכן. לא היתה לו אפוא לשלמה חלפן ברירה, והוא ברח בחזרה אל המנהג המקובל, ולבנו הצעיר ביותר קרא שם עלי-שם אביו שלו (ש) ביקל, עיר ויהודה, תרגם מיידית ש’ מלצר, ירושלים תשכו, עמ’ 16-17).

ולהלן רושם המספר על פטירת אליעזר זה, דודו־זקנו, בדמי ימיו, ומרוח דבריו ניתן להבין כי ראו את הגורם לכך בעובדת אי-קריאת שמו עלי-שם אחד מבני המשפחה:

האח האמצעי אליעזר... **נפטר באמצע שנות השלושים שלו** ובחיי אביו.

אליעזר... **לא נקרא שמו על שום אדם**. בשעת ברית המילה, כשהרכין עצמו המוהל אל האב ושאל במבט עיניו לתשובה מאבי היילוד לאחר ‘וייקרא שמו בישראל’, פתח סבי-זקני ר’ שלמה חלפן - אם משום שבפיזור המוחין שלו שכח להכין שם או גם מחמת **התנגדות לקריאת שם על שמו של מות** - והפתיע את הנוכחים בקריאתו הרמה והמצלצלת: ה’ אֵלִי ועזרי - אליעזר!

ובשנת 1892, כשחלה אליעזר, **שלא נקרא על שמו של שום אדם**, והיה חולה אנוש ונאבק במשך שבועות עם מר-המוות, היה נאבק באימוץ רב של כח הרצון... גם על כך שייקרא תינוק על שמו ככל המהר וככל המוקדם - - (ביקל, שם, עמ’ 180).

**28** תלונת משה על אי-הגיעו לשיבה, הנשמעת תמוהה מעט בהיותו בן מאה ועשרים שנה, מצויה במקורות מדרשיים ופייטניים נוספים. לזוגאמ, בקדושתא המיוחסת מספק לר’ אלעזר בירבי קליר, מספר הפייטן את השתדלות משה בביטול רוע גזירת מיתתו: “אָז הָלַךְ לְשׁוֹר צָבָא יָמִים / וְפָן וְחָן לֹא: בְּקֶשׁ עָלִי רַחֲמִים / וְלֹא אָמַת בְּקֶשֶׁר יָמִים...” (בראדי, פיוטים בלתי נודעים, עמ’ כ; ועל הייחוס המסופק לקליר, עי’ להלן, הערה שגיאה! **הסימניה אינה מוגדרת**).



ושמא יש לנו לצעוד בעקבות פייטן אנונימי, שבפיוטו ‘אמן בשמעו עלה ומת בהר’ מסוג קיקלר, ששולב בקדושתא ‘אומן שלא קם כמותו’ המיוחסת-מספק לר’ אלעזר בירבי קליר, נותן לפנינו דו-שיח ארוך שניהל משה עם הקב”ה בנסיון לבטל מעליו את גזירת המיתה. משה מציין לפני בוראו את צדקותו ומעשיו הטובים ומבקש שבזכותם ישאר בחיים, והקב”ה דוחה כל אחת ואחת מאותן זכויות, אם משום שלא עשאה בשלמות ואם מפני סיבה אחרת. אחת הטענות ששם הפייטן בפי משה היא:

קראתי שםך להתאמן / האל הנאמן / וקראתני עבד נאמן  
רעותי צאן אחר המדבר לדרשה / ושנית שמי משה / עשות משלחתך במשה  
שמי מופלא בשמות / בסדורו שםך לדמות / המעלה מכל שמות  
ועתה אם רצונך, לא אמות / כי הבטתי בתמונת דמות / ומה בצע בדמי כי אמות.  
קדוש<sup>29</sup>.

ביאור: 1 **להתאמן**: לשון אמת ואמונה. **וקראתני עבד נאמן**: עלי-פי במדבר יב ז: “עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא.” | 2 **רעותי צאן אחר המדבר לדרשה**: דרשת אותי כשרעיתי את הצאן במדבר. **ושנית שמי משה**: כפלת את שמי ‘משה משה’ כשקראת לי (שמות ג ד). **עשות משלחתך במשה**: כדי לעשות את שליחותך (להוציא את ישראל ממצרים) בחובה ובהכרח, כי משה לא רצה להיות השליח לגאולה עד שהקב”ה הכריחו. | 3 **שמי מופלא בשמות**: שמי ‘משה’ הוא מיוחד בשמות, כי בסדורו שםך לדמות: כי אותיותיו דומות ל’השם’, המשמש ככינוי לשם המפורש **המעולה מכל שמות**. וראה עוד להלן בסמוך, בגוף המאמר. | 4 **אם רצונך**: אם תתרצה לבקשתי. **הבטתי בתמונת דמות**: עלי-פי במדבר יב ח, על משה: “ותמנתני יי יביט”. **ומה בצע בדמי**: עלי-פי תהלים ל י.

לטענה זו משיב הקב”ה (“תקיף שכן מעונה השיבו”):

מה לך לשפוך תחנה / ולבקש תאנה  
תקפתיד והקננתיד אורה / והעצמתיד בעז ותפארה / וגם בשמות עשרה  
תחת פי מן המים נמשיטה להמשה / על יד מפרך קשה / לכן נקרא שםך משה  
אל תוסף על דברי להשיב / כי באחת אשיב / ואין מלפני להשיב. קדוש<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> בראדי, פיוטים בלתי נודעים, עמ’ טו-טז.

בנוגע למילת “במשה” שבצלעית: “עשות משלחתך במשה”, הנה בכתב-היד: “במשה” (בראדי, שם, עמ’ טז הערה 90; ‘מאגרים’), ובראדי תיקן: ‘במשה’. ותיקונו מוקשה, שיש כאן חריזת קמץ בסגול ושי”ן ימנית בשמאלית. וכנראה יש לתקן קלות: ‘במשה’, מלשון חוב (עי’ דברים כד י). כלומר: משה אומר: יצאתי ‘עשות משלחתך’ (להוציא את ישראל ממצרים) בחובה, בהכרח. שמשא לא רצה להיות השליח לגאולה עד שהכריחו הקב”ה. עי’ שמות ג יא ואילך.

<sup>30</sup> בראדי, פיוטים בלתי נודעים, עמ’ טז.

ביאור: 1 **תאנה**: עילה, סיבה (לדחות את גזרת המיתה). | 2 **תקפתין**: חזקתין. **והקרנתין** **אורה**: נתתי לך קרני אור; עלי פי שמוות לד כט. **וגם בשמות עשרה**: עשרה שמות משה רבינו נקרא; וראה להלן בסמוך, בגוף המאמר. | 3 **תחת**: בגלל. **כי מן המים נמשיתה להמשה על ידי מופך קשה**: אולי: נמשית מן המים על ידי בתו של פרעה שהעביר את ישראל בפרך קשה. **להמשה**: איני יודע פירושו. ואולי יש לנגד: “להמשה”, ושיעור העניין: מפני שנמשית מן המים כדי להמשות (להוציא) את ישראל מתחת ידי פרעה שהעבירים ב”פרך קשה” - נקראת בשם ‘משה’ (הצעת משה שפרבר). | 4 **אל תוסף על דברי להשיב**: עלי פי דברים ג כו. **כי באחת אשיב**: נראה: כי אענה את אותה התשובה, ולא אבטל מעליך את גזרת המיתה.

משה אומר לרבנו: שמי ‘משה’ הינו מיוחד שבשמות (‘מופלא בשמות’), שכביכול זהה לשמך, הקב”ה. כי בסדר אותיותיו (בסדורו) למפרע, זהה ‘משה’ עם ‘השם’, המשמש כתחליף חוץ-מקראי לשם המפורש “המַעֲלָה מִכָּל שְׁמוֹת”<sup>31</sup>. ומכח טענה זו מבקש משה: ‘לא אָמוֹת’, כפי שלא שולטת המיתה בהקב”ה המכונה ‘השם’!<sup>32</sup>

ב’מאגרים’ תוארכה הקדושתא ‘אומן שלא קם כמותו’: “בין שנת 300 לשנת 600”. ברור שהתאריך התחתון מוקדם מדי, שהקדושתא שלפינו מחורות והחריזה בפיוטים לא קדמה למאה החמישית (ראה: בר-אילן, פיוטים ארמיים, עמ’ 177). ש’ אליצור (בפרסום עתידי; ותודתי נתונה לה על עזרתה בעניין), מייחסת מספק את הקדושתא כולה לר’ אלעזר בירבי קליר (והשווה: בראדי, שם, עמ’ ד-ה), פרט לקיקלר (הוא הפיוט הנידון ומצוטט כאן), מכיון שבקדושתא כבר קיים פיוט ה החתום ‘אלעזר’, ואצל הקלירי בא הקיקלר תמיד כפיוט ה, וכמעט לעולם - כשהוא חתום בשמו בראשי מחרוותיו (ראה: ש’ אליצור, ‘מקומו של הקיקלר בקדושתא הקלירית’, בתוך: ע’ פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשסח, עמ’ 518-519). לסיכום: הקיקלר שלפינו אנונימי, אך מסגנונו המתאים לפייטנות הקלאסית נראה, כי מחברו לא מאוחר בהרבה לקלירי.

31 על הקדושה שיוחסה לכינוי ‘השם’, המשמש כתחליף לכתיבת שם הוי”ה מחוץ למקרא, ראה מאמרי: ‘קדושת כינוי ‘השם’ (בכתובים).

32 כאן משה מנסה להשוות את עצמו להקב”ה ובכך לבטל ממנו את גזירת המיתה. טענה זו נועזת ביותר ולא מצאתי רישומה במקום נוסף, אך בפיוט אנונימי אחר (איטלקי או ארצישראלי, מהמאה התשיעית, לכל המאוחר), נעשה שימוש הפוך ברעיון. שם משה מונה לפני הקב”ה את מעלותיו הרבות שבכותם הוא מצפה לבטל ממנו את גזירת המיתה, והקב”ה מבהיר למשה, שדווקא בגלל מעלותיו הרבות הוא חייב למות, שאילולא כן יחשבוהו לאלוה!

וכך התנהל הדו-שיח בין משה להקב”ה (המחרוזות הראשונה הן דברי משה, והקב”ה משיב עליהם במחרוזות השניה, וכך במחרוזות השלישית והרביעית; והוספתי את האומר בסוגריים מרובעים):

[משה:] אִזְּ מִרְחָם אִמִּי / בְּחֻנַּת תְּמִי / וּבְחֻרַת נְאֻמִּי / - וְלִמָּה אֲנִי מֵת?

[הקב”ה:] פֶּן יֵאָמֵר: אִישׁ הָאֱלֹהִים / עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים / וְהָנוּ כְּאֱלֹהִים!

[משה:] בַּעַת טֵיט וְחֹמֶר / נִתְּנִי כְּתֵבִת גּוֹמָא / וְשִׁמְרֵתִי אוֹמֶר / - וְלִמָּה אֲנִי מֵת?

[הקב”ה:] פֶּן יֵאָמֵר: בָּטָה לוֹ פְּנִים בְּפָנִים / וְקָרַן לוֹ עוֹר פָּנִים / וְהָנוּ כְּאֱלֹהִים!

ועל טענה זו משיבו הקב"ה בשתיים: ראשית, אינך נקרא בשם 'משה' בלבד, שכן 'שמות עֲשֶׂרָה' ניתנו לך<sup>33</sup>, ומדוע שגורלך ייקבע רק בעקבות שְׁמֶךְ 'משה'?!<sup>34</sup>; ועוד, לא נקראת בשם 'משה' משום דמיונו לשמי 'השם', אלא על שום משייתך מן המים - 'תַּחַת כִּי מִן הַמַּיִם נִמְשִׁיתָ לְהַמָּשָׁה... לָכֵן נִקְרָא שְׁמֶךְ מֹשֶׁה'. זו התשובה לטענת משה ששם הפייטן בפי הקב"ה.

ייתכן אפוא, שהפייטן הארמי השם בפי משה את האמירה "ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין" נתכוון לאותו רעיון המובע בקיקלר, אלא שהוא הסתפק ברמיזה קלה ביותר. כלומר: משה אומר לרבונו: "לא נקראתי בשם סבים קדומים" אלא בשם 'משה' הוזהר ל'השם', וממילא מן הדין שאארץ ימים. והדברים מסתברים, כי אם אכן משה אמר את המשפט "ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין" כתלונה על אי-קריאת שמו על-שם אחד מזקניו, והוא ראה בכך מעשה לא רצוי, כיצד יפרנס פייטנו הארמי את מנהגו של משה עצמו שקרא לבניו על-שם המאורעות ולא על-שם זקני משפחתו?<sup>35</sup>

(פיוט 'או מרחם אמי בחנת תומי', מחזור כפי הנהוג לקהל [...] רמ"ה [...], שונצין רמו, דף 292 ע"ב. ספרו הדפים על-פי הספרור הידני שנוסף בעותק האלקטרוני של המחזור שבמאגר 'אוצר ההכמה', ספר מס' 164857)

כך ממשיך משה לפרט את סגולותיו ומעלותיו, ועל כולם משיבו הקב"ה: "פֶּן יֵאָמֵר: וְהֵנּוּ כְּאַלְהִים!". וראה עוד: אליצור, שירה של פרשה, עמ' 326; גרנט, 'אז מלפני בראשית: דברים שקדמו לבריאת העולם, ע"ד', הדפסה מחודשת, ירושלים תשע, עמ' 165-166.

33 ראה ויקרא רבה, א ג, עמ' יא-יב: "עשרה שמות נקראו לו למשה: 'ירד', 'חבר', 'יקותיאל', 'אבי גדור', 'אבי סוכו', 'אבי זנוח'... אף 'טוביה' שמו... אף 'שמעיה' היה שמו... אף 'לוי' היה שמו, על עיקר משפחתו... ו'משה'; הרי עשרה". ועי' בבלי, מגילה יג ע"א. עשרת שמותיו של משה וטעמים, בשונה מהנזכר במקורות המדרשיים שלפנינו, נזכרו גם בהמשך הקדושתא 'אומן שלא קם כמותו' המדוברת, ראה: בראדי, פיוטים בלתי נודעים, עמ' יט. השווה גם לטעמי שמותיו שבקדושתא לשבועות 'ארקא הרעיש איום' לר' יוחנן הכהן בירבי יהושע, ראה: פיוטי ר' יוחנן הכהן בירבי יהושע: מהדורה מדעית ומבוא, מהדורת נ' ויסנשטרן, ע"ד, ירושלים תשמד, עמ' 30-32, טורים 112-141.

34 ייתכן שכבר בשעה שמישה אמר את טענתו הוא נזהר מפירכה זו, ולכן הדגיש: "שְׁנֵית שְׁמֵי מֹשֶׁה". היינו: כפלת את שמי משה (שמות ג ד: "ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה, ויאמר: **משה משה**"), ובכך הוכחת, שהוא השם העיקרי מעשרת השמות. השווה ויקרא רבה, א ג, עמ' יב-יג, שלאחר שנימנו עשרת שמותיו של משה: "אמר לו הקב"ה למשה: חייך! מכל שמות שנקראו לך **איני קורא לך אלא בשם שקראתה לך בתיבת פרעה**" - 'ותקרא שמו **משה**' (שמות ב י), 'ויקרא אל **משה**' (ויקרא א א)."

35 ראה שמו"ר, א לג: "דרך הצדיקים לשום שם לבניהם לענין המאורע, ביוסף מהו אומר (בראשית מא נא): 'ויקרא שם הבכור מנשה, ואת שם השני קרא אפרים', כדי להזכיר את הנסים שעשה הקב"ה עמו. אף משה קרא שם בנו **גרשום על הנס שעשה לו ה'**, שגר היה בארץ נכריה והצליחו הקב"ה משם".

אך עדיין ביאור זה צריך לפנים. נכון שדרך הפייטנים להביא רעיונות מדרשיים ברמז דק כשהם סומכים על היכרות קהלם לאותם מדרשים אשר בכך הם יבינו את רמזיהם. אולם כאן, אם נכונה השערת, העיקר חסר מן הספר. הפייטן ‘מצטט’ מפי משה רק את “ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין” ולא את עיקר טענתו, ש’משה’ מקביל ל’השם’ ומפני כן יש לבטל ממנו את גזירת המיתה. ייתכן כמובן, שבגלל נועזות הטענה בהקבלת ‘משה’ ל’השם’ חשש הפייטן מלהזכירו מפורשות, ברם עדיין הדוחק ניכר.

#### ד. הצעות נוספות

לאור כל זאת, שמא יש להציע ביאור פחות מסובך ויותר פשוט: את התיבה ‘אתקריתי’ אין לתרגם באופן מילולי ‘נקראתי’ ולהבין מכך שמשה מדבר על אי קריאת שמו עלישם אחד מזקניו, אלא יש לתרגמה באופן שאינו כה מילולי: ‘פָּנִיתִי; ובמשמעות של: ‘נחשבת’. כלומר: משה אומר להקב”ה: זְקֵנָה לא שבעתי בעולם הזה (סיבת לא סבעית בעולמא הדין) **ולא נחשבת** (‘ולא אתקריתי’) **זקנים קדומים** שהאריכו ימים הרבה, כמו אדם הראשון, מתשלח ואחרים נוספים. והכל טענה אחת.

ואולם ביאור זה אינו מפרנס לתיבת ‘בשום’; מה עניין שמם של ‘סבין קדמאין’ לכאן? שמא אפוא היה מנהג העם להשוות את אריכות ימי האדם לשנות חיי אבותיו וזקניו, ועל אחד שהגיע לשנות אבותיו היו אומרים הבריות: ‘הוא האריך ימים כפלוגי זקנו’. ואם אכן היה קיים מנהג עממי כזה, אין צורך להבין את ‘אתקריתי’ במשמעות של ‘נחשבת’, שמספיק לתרגמה: ‘פָּנִיתִי’. כלומר: משה מתלונן: זְקֵנָה לא שבעתי בעולם הזה ו(ממילא) **לא נתכניתי** על שמם של זקני הראשונים שהאריכו ימים הרבה. לשון אחרת: משה קובל: לא אמרו עלי ‘משה האריך ימים כזקניו יעקב, יצחק או אברהם’.

איני מכיר מקורות מפורשים לקיומו של הנוהג להשוות את אריכות חיי הנפטר לשנות אביו או זקניו, אך רוחו מצוי מעט במקורות. כבר במקרא משווה יעקב את ימי חייו לאריכות חיי אבותיו: “ימי שני מגורי שלושים ומאת שנה, מעט ורעים היו ימי שני חיי, ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי” (בראשית מז ט), והשוואה זו מובנת לאור זאת, שאריכות חיי הבן נגזרת מאורך ימי האב<sup>36</sup>. על כך יש להוסיף את מנהגם של הספדים להודיע, לעתים, את שנות חיי הנפטר<sup>37</sup>, ואת מנהג משפחת הנפטר להודיע זאת במצבה שהניחו על קברו<sup>38</sup>, ומכאן

36 משנת עדויות, ב ט: “האב זוכה לבן בנוי, ובכח, ובעושר, ובחכמה, ובשנים...”. והשוואה בראשית רבה, סה יב, עמ’ 722 (על-פי נוסח מרבית כתיב-היד): “הגיע אדם לפרק אבותיו, קודם לחמש שנים ולאחר חמש שנים, ידאג מן המיתה...”.

37 את רבי בון ב”ר חייא, אמורא בן הדור השלישי שנפטר בהיותו בן עשרים ושמונה שנה, הספיד רבי זעירא: “כך יגע רבי בון בתורה **ושמונה שנה** מה שאין תלמיד וותיק יכול ללמד למאה שנה”.

קרובה הדרך להשוואת אריכות ימי הנפטר לשני חיי אבותיו וזקניו, ולומר: ‘פלוני (הנפטר) האריך ימים כזקנו’; או: ‘פלוני (הנפטר) לא האריך ימים כזקנו’. הכל לפי העניין. וזהו שמקונן משה סמוך-לפני מיתתו: “ולא נתכניתי בשמות זקני הראשונים שהאריכו ימים”.

(ירושלמי, ברכות, ב ה, דף ה ע”ג). ובתקופה מאוחרת יותר הספיד פייטן ספדן את אחד מראשי ישיבת ארץ ישראל בסביבות המאה השמינית, והודיע שהנפטר היה “זקן ושבע ימים” (ש’ אליצור, ‘לקורות הגאונות במאה השמינית: הספד על ראש הישיבה בארץ ישראל’, ציון, סד [תשנ”ט], עמ’ 333).

38 המנהג לציין את סך שנות חיי הנפטר על גבי מצבתו מוכר היטב מהמצבות שבקטקומבות היהודיות שסביבות רומא, המתוארכות לסוף המאה השנייה ותחילת המאה השלישית, היינו, אמצע תקופת התנאים. הנה כמה כיתובים מהן (מתורגמים מיוונית או לטינית): “אניוס ג[נ]יאליס, ראש מועצת הזקנים, שחי ששים וחמש שנה וחמשה חודשים” ( H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia 1960, p. 265); “כאן שוכב אניאנו(?) , תינוק בן שנה” (שם, עמ’ 265); “קריסקס סיניקריס, יהודי וגר, חי שלושים וחמש שנה, שוכב בשלום” (שם, עמ’ 272-273); “...אביו הקים (את המצבה). חי שלוש שנים, עשרים ושלושה ימים” (שם, עמ’ 273); “כאן שוכבת אמיאס, יהודייה מלאודיקיאה שחיה שמונים וחמש שנים” ( D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, II: The City of Rome, Cambridge 1995, p. 145); “כאן שוכבת מארה. סיימה שמונים וחמש שנים. שוכבת בשלום” (שם, עמ’ 153); “אייליה הניחה (את הלוח) עבור פרוקלה הראויה... חיה שמונים ושנים ועשרה חודשים” (שם, עמ’ 207). תודתי להרב יואל בינדר על עזרתו בעניין. על זמנם של הקטקומבות היהודיות ברומא, ראה: L.V. Rutgers, *The Jews in late ancient Rome: evidence of cultural interaction in the Roman diaspora*, Leiden 1995, pp. 2-99; idem, ‘Überlegungen zu den jüdischen Katakomben Roms’, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 33 (1991), pp. 140-157; S. Cappelletti, *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Leiden & Boston 2006, pp. 143-175.

המנהג ידוע גם מהעיר וינוסה שבאיטליה הדרומית, מהמאה התשיעית, שבכל המצבות (השלמות) ששרדו ממנה צויין בקביעות סך שנות חיי הנפטר. הנה כמה כיתובים לדוגמא: “הציון הלז הוקם על [קברת] אביגל בת חצרון שמתה מבת שש שנה, בשנת שבע מאות וארבעים לחרבן בית המקדש הקדוש שיבנה בימינו” (מ”ד קאסוטו, ‘הכתובות העבריות של המאה התשיעית בוינוסה’, קדם: קובץ לחקר קדמוניות ישראל, ב [תשה], עמ’ 104); “פה הרגיע יוסף בן בנימין שמת מב(י) שלושים וחמשה שנים, בארבעת אלפים וחמש מאות ושמונים ושנים לבריאת עולם” (שם, עמ’ 106-107); “מצבה [...] לרבי אברהם שנפטר והוא בן שלשים ושבע שנים” (שם, עמ’ 108); “הציון הלז הוצב על קבר פרגורו בן תיאודור... ושנותיו ששים ושלושה” (שם, עמ’ 112). ולפי שרישום סך שנות חיי הנקבר מופיע גם בזמן שהנפטר האריך ימים (לפי תוחלת החיים של אותם דורות), כמו במצבתו של אניוס גניאליס (שנפטר בן ששים וחמש שנה) ומצבתו של פרגורו בן תיאודור (שחי ששים ושלוש שנה), לא נראה – גם אם מדובר במצבת הנפטר בקיצור שנים ל”ע – שסיבת רישום שנות חיי הנקבר הוא משום עגמת נפש.

אפשר גם להסביר בדרך קרובה: “ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין” - ולא נקראתי בתואר ‘זקנים ראשונים’. כלומר: משה אומר: אילו הייתי מאריך ימים הייתי נקרא בתואר ‘זקנים ראשונים’, היינו, שתואר זה היה חל גם עלי וכולל גם אותי. כפי הנראה, ‘זקנים ראשונים’ אלו הם בני הדורות הראשונים שהאריכו ימים מאוד, כמפורש בתחילת חומש בראשית, ואך אפשר שהם שלושת האבות - אברהם, יצחק ויעקב.

סופו של דבר: שלוש וארבע אפשרויות הוצעו בביאור המשפט הפייטני הסתום: “ולא אתקריתי בשום סבין קדמאין”. אך אף לא אחת מהן מניחה את דעתי. תקוותי שיעלה בידי אחד המעיינים לאשש את אחת ההצעות או לבאר את דברי פייטננו בדרך אחרת, מרווחת יותר, ומיני ומינה תסתיים שמעתתא.

בסייעתא דשמיא

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 07 • יום שניים בחודש מרחשון, תש"פ

### שקיעי מדרש עלומים: פרשת נח

#### הפרקים:

א. סתר וגלוי בעונות דור המבול ובעונשם

ב. רותחים וצוננים במבול

ג. הקטרת קטורת בידי נח אחרי המבול

ד. חלוקת הארץ בגורל לשלושת בני נח

זיקתה העמוקה של הפייטנות הקדומה אל המדרשים היא מן המפורסמות. שפע רב של חומר מדרשי משוקע בפיוטים, אם ברמזים דקים ואם בפירוט והרחבה, וכמעט לא ניתן להבין את דבריהם של הפייטנים בלא ידיעת מקורותיהם המדרשיים. אמנם, התלות בין הפיוט למדרש היא דו־כיוונית. כדי להבין את הפיוטים לאשורם יש להזדקק למקורותיהם המדרשיים, אבל מאידך, לא אחת עשויים הפיוטים להבהיר ולהאיר פרטים שאינם מודגשים וברורים דיים במקורות המדרשיים שלפנינו, ולעתים גם לשמר מסורות מדרשיות שלא נשתמרו בקובצי המדרשים שהגיעו לידינו.

בתחום זה, הלימוד מן הפיוט אל המדרש וחשיפת שקיעי מדרשים עלומים, נעשו כמה התחלות מצומצמות<sup>1</sup>, אך המלאכה מרובה ורחבה. ובמאמר הנוכחי ארים תרומה קטנה לעניין,

<sup>1</sup> "סגולה" - אוצר חביב; דבר נכבד ונחמד (פירושי רש"י ואבן-עזרא, שמות יט ה)

ואצביע על ארבעה עניינות מדרשיים בפרשת נח העולים מן הפייטנות, אשר נעלמו – למיטב ידיעתי וחילופי – מהספרות המדרשית שלפנינו, או, למצער, אינם מבוררים בה דיים.

### א. סתר וגלוי בעונות דור המבול ובעונשם

בפיוט מסוג 'סדר עולם' לר' שלמה ב"ר יהודה גאון, ראש ישיבת ארץ ישראל בשנים ד'תשפו-תתא (1026-1051), מתאר הפייטן את חטאיהם של אנשי דור המבול:

טַפְּשׁוּ דוֹרוֹת עֲשֶׂרָה / מֵאֲדָם וְעַד נֹחַ לְסִדְרָה / לְפָנָיו חוֹטִים  
טָהוּר עֵין חִילָלוּ / וְדָם שָׁפְכוּ וְזִילְלוּ / רַב בְּצַעִיר שׁוֹלְטִים  
טִינְפוּ גוֹף וְקָרֵב / וְשִׁחַתּוּ דֶּרֶךְ הָרֵב / וְאַחַר חָמֶס לֹהֲטִים  
טִימְאוּ אֶרֶץ בְּפֶשַׁע / לִכֵּן רָחֲקוּ מִיֵּשֶׁע / בְּלֹא עֵת נִקְמָטִים <sup>2</sup>.

ביאור: 1 **טפשו:** הסתאבו. **דורות עשרה מאדם ועד נח:** עליפי משנת אבות, ה ב: "עשרה דורות מאדם עד נח... היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול". **לסדרה:** דור אחר דור; כסדר הדורות. **לפניו:** לפני הקב"ה. **חוטאים:** חוטאים. | 2 **טהור עין:** הקב"ה, עליפי חבוקק א יג. **ודם שפכו:** ראה בראשית רבה, לא ו, עמ' 280: "'כי מלאה הארץ חמס' (בראשית ו יג). אמר ר' לוי: חמס - עבודה זרה, וגילוי עריות ושפיכות דמים..." **וזיללו:** זלזלו, והוא גם מלשון 'זול', חיי האדם היו זולים בעיניהם (הערת מ' שפרבר). **רב בצעיר שולטים:** הגדול שולט בחלש ממנו. וכנראה כוונתו, שהגדול גזל וחמס את החלש. | 3 **טינפו:** טינפו בעבירות. **גוף וקרוב:** את הגוף והנשמה הנמצאת בקרב, בפנים הגוף. **ושחיתו דרך הרב:** שיחתו הרבה את דרכם. **ואחר חמס ללהטים:** להוטים ורודפים אחרי החמס והגזל. עליפי בראשית ו יא: **"וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים, וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס"**. ובבראשית רבה, לא ד, עמ' 279: **"ולפי שהיו שטופים בגזל נמחו מן העולם"**. | 4 **בפשע:** בפשעיהם. **לכן רחקו מישע:** בגלל רשעותם נתרחקה מהם ישועת הקב"ה. **בלא עת נקמטים:** מתו בטרם עת, במבול. והוא

\* הפניה ביבליוגרפית מלאה נרשמה, בדרך כלל, בהופעתה הראשונה בלבד. תודתי לפרופ' ש' אליצור ולמר מ' שפרבר על הערותיהם למאמר, שאת החשובות שבהן הבאתי בשם אומרן.

1 ראה: ר"ש ליברמן, 'חזונות יניי', סיני, ד (תרצט), עמ' רלד ואילך; צ"מ רבינוביץ, הלכה ואגדה בפיוטי יניי: מקורות הפייטן, לשונו ותקופתו, תל-אביב תשכה, עמ' 263-280. חומר חשוב בעניין רוכז במבואותיה של ש' אליצור לאסופות הפיוטים שההדירה (אחד מהם בשיתוף עם מ' רנד), כמו: רבי אלעזר ביריב קליר: קדושתאות ליום מתן תורה, ירושלים תשס, מבוא, עמ' 75-79; פיוטי רבי פינחס הכהן, ירושלים תשסד, מבוא, עמ' 203-207, 210-217; רבי אלעזר ביריב קליר: פיוטים לראש השנה, ירושלים תשנד, מבוא, עמ' 144-154. וראה גם ספרה: שירה של פרשה, ירושלים תשסו. גם אני בכמה ממאמריי הצבעתי על מסורות מדרשיות אבודות שנשתמרו בפיוטים קדומים, ראה: 'תקיעת השופר שבתחית המתים', סגולה, א, ירושלים תשעב, עמ' 69 ואילך; 'שלושת התקיעות שבאחרית הימים', שם, עמ' 113 ואילך.

2 ג' סדן, סדר עולם לשבעות מאת ר' שלמה גאון על פי כתבי יד מן הגניזה, ע"ג, תל-אביב תשסג, עמ' 78, טורים 57-60.



על-פי איוב כב טז: "אֲשֶׁר קָמְטוּ וְלֹא עָתָּה". לא מצאתי שקטע הפסוק נדרש על דור המבול (והשווה: בבלי, חגיגה יג ס"ב - יד ר"ע א), אך בגלל שחלקו השני של הפסוק: "נָהָר יוֹצֵק יְסוּדִים", נדרש עליהם במפורש (ראה שמות רבה, טו ז: "דור המבול היו רשעים... עלו המים ולא הניחו ליתן עליהם את היסוד, שנאמר: 'ונהר יוצק יסודם', וכתוב [בראשית ז יא]: 'ביום הזה נבקעו כל מעיינות תהום רבה'..."), מאפשר לפייטן להבין שגם חלקו הראשון עוסק בדור המבול. בנוסף לכך נראה, שהפייטנים הכירו מדרש שדרש על דור המבול גם את חלקו הראשון של הפסוק. כך ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, ביוצר 'אנשי דור המבול' לפרשת נח, כותב על דור המבול: "הָאֶרֶץ שֶׁקָמְטוּ בְּלֹא עֵת / וְנִגְזַר דִּינָם מֵעַתָּה אֶל עֵת"; והוא גם מכנה אותם: "קוֹמְטֵי עֲצָמָם לְפָנֵי" (מחזור היוצרות של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי לשבתות השנה, מהדורת ע' הכהן, ירושלים תשפ, עמ' 259, 267). בדומה גם אצל ר' אלעזר בירבי קילר, ביוצר 'אשר שבילו התמים' לפרשת נח: "מִיָּם קָמְטוּ יוֹזְמֵי רָעָה / לְכֶלֶם חֲנֹק לְהַטְבִּיעָה" (פיוט ר' אלעזר בירבי קילר, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשמח, עמ' 157). וברמיזה דקה בפיוט מי כמוך 'שוט שוטף' לפרשת נח מאת ר' שמואל השלישי: "וּבְעֵד תָּמִים דּוֹר סָגְרָתָה דּוֹרוֹ קָקְמְטוּ וְגוֹדְעוּ" (יוצרות רבי שמואל השלישי, מהדורת י' יהלום ונ' קצומטה, ירושלים תשעד, עמ' 151). ומכאן שידעו הפייטנים שגם חלקו הראשון של הפסוק נדרש על דור המבול (הערת ש' אליצור).

וכמה טורים לאחר מכן מגלגל הפייטן את פורענותם:

יֹשֵׁב בְּשָׂמִים / דָּנָם בְּמַבּוּל מִיָּם / מִתְהוֹמִים וְתַלּוּיִים  
יֹשֵׁב עֲלֵיהֶם בְּדִין / כְּפַעֲלָם אוֹתָם יָדִין / סְתוּרִים וְגִלּוּיִים  
יַעַן רָעָתָם רָבָה / כְּבָקוּעַ תְּהוֹם רָבָה / כְּאֲשֶׁר הֵם רֹאיוּיִים<sup>3</sup>.

ביאור: 1 **יֹשֵׁב בְּשָׂמִים**: הקב"ה; על-שום תהלים ב ד. **דָּנָם**: דן את אנשי דור המבול. **מִתְהוֹמִים וְתַלּוּיִים**: מים שהגיעו מן התהומות ומן השמים ('תלויים'), כמו שנאמר (בראשית ז יא): "בַּיּוֹם הַהוּא נִבְקְעוּ כָּל מַעֲיֵנוֹת תְּהוֹם רָבָה, וְאָרְבַּת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ". 2 **כְּפַעֲלָם**: כמעשיהם. **סְתוּרִים וְגִלּוּיִים**: כמו שפשעו בסתר ובגלוי. 3 **יַעַן רָעָתָם רָבָה כְּבָקוּעַ תְּהוֹם רָבָה**: מפני שרעתם הוגדרה 'רבה' נענשו בבקיעת 'תהום רבה'. וראה עוד להלן בסמוך, בגוף המאמר. **כְּאֲשֶׁר הֵם רֹאיוּיִים**: כפי שראוי להם, מדה כנגד מדה.

כלומר: הקב"ה דן את אנשי אותו הדור "בְּמַבּוּל מִיָּם" שהגיע משני מקורות - גלוי ונסתר, מהתהומות (הנסתרים) ומהשמים (הגלויים), כי "כְּפַעֲלָם אוֹתָם יָדִין", מדה כנגד מדה, שהם ביצעו את עוונותיהם בסתר ובגלוי. בנוסף לכך, משום שעוונותיהם הוגדרו כ"רָבָה רָעָה תְּהוֹם רָבָה" (בראשית ו ה), הם נענשו באותה מדה: "נִבְקְעוּ כָּל מַעֲיֵנוֹת תְּהוֹם רָבָה" (שם ז יא). עניינו של הגמול מדה כנגד מדה האחרון ("רָבָה רָעָה תְּהוֹם רָבָה" - "תְּהוֹם רָבָה") נזכר בדברי חז"ל שלפנינו<sup>4</sup>, לא כן עניין עוונותיהם בסתר ובגלוי. מפשוטן של מקראות משמע, שאת

פשעיהם הם עשו בפרהסיא ובריש גלי<sup>5</sup>, וזו אף הגישה הרווחת במדרשי חז"ל<sup>6</sup>. ואם כי באחד המדרשים נזכר שהם פשעו גם בסתר, בחתירה לבתים בחשכת הלילה<sup>7</sup>, עדיין אין בכך כדי הדגשת פייטננו שפשעיהם היו ב'סתורים וגלויים', ובמיוחד גם לא מצאנו במדרשי חז"ל את הרעיון, שמפני שפשעו בגלוי ובסתר נפרעו מהם בגלוי ובסתר, מן השמים ומן התהום, מדה כנגד מדה. נראה אפוא, שפייטננו ראה את הדברים במדרש שלא הגיע לידינו. בשאלה זו, אם אנשי דור המבול פשעו בגלוי או בסתר, מצאנו מחלוקת ב'ספר הזוהר', ודעתו של ר' יוסי שהובאה שם היא הקרובה ביותר לדברי פייטננו:

'ותשחת הארץ לפני האלהים' (בראשית ו יא). אמר ר' יהודה: כיון דכתיב 'ותשחת הארץ', אמאי 'לפני האלהים'? אלא כיון דעבדו חוביהון באתגליא, לעיניהון דכלא, כדן 'לפני האלהים' כתיב. ר' יוסי אמר: אנא אפכא אמרית. 'ותשחת הארץ לפני האלהים': בקדמיתא - 'לפני האלהים', דלא הוּו עבדי באתגליא, 'לפני האלהים'

4 בבלי, סנהדרין קח ע"א: "אמר רבי יוחנן: דור המבול ב'רבה' קלקלו, וב'רבה' נידונו. ב'רבה' קלקלו, שנאמר: 'יירא יי כי רבה רעת האדם'; וב'רבה' נידונו, שנאמר: 'כל מעינות תהום רבה'". וכך בתנ"ב, בראשית, לג (בסופו).

5 בראשית ו יא: 'ותשחת הארץ לפני האלהים', ובפירוש ר' אברהם אבן עזרא, שם: "יש אומרים, כי טעם 'לפני האלהים', בפרהסיא". וראה עוד להלן, הערה 8.

6 ראה ספרי זוטא, במדבר יא ד, מהדורת ח"ש הורוויץ, לייפציג תרעז, עמ' 269: "וכן הוא אומר: 'יירא בני האלהים את בנות האדם' (בראשית ו ב), מלמד, שהיו אווזין בנשים ומענין אותן בשווקים. אם כן עשו בני הדיינין, על אחת כמה וכמה שאר בני אדם". ובפרקי רבי אליעזר, פרק כב, קושטא רעד, דף טו ע"א: "ר' מאיר אומר: גלויי בשר ערוה היו הולכין דורות של קין, האנשים והנשים, כבהמה, ומטמאין בכל זנות, איש באמו ובבתו ובאשת אחיו, בגלוי וברחובות, ביצר הרע ובמחשבות לבם, שנאמר (בראשית ו ח): 'יירא יי כי רבה רעת האדם בארץ'". וכנראה ענין הפרהסיא נדרש מתיבת 'בארץ', גלוי לפני כולם. וראה עוד: בראשית רבה, כו ה, עמ' 248; שם, לא ה, עמ' 279; פירוש ר' אברהם אבן עזרא, בראשית ו ה (שיטה אחרת).

7 ראה בראשית רבה, כז ג, עמ' 257: "שמענו בדור המבול שניידונו במים, והסדומיים באש. מנין ליתן את האמור כאן להלן ושאמור להלן כאן? תלמוד לומר: 'רבה' 'רבה' לגיזיה שוה. דק רע כל היום' (בראשית ו ה): משהיתה חמה וזרחת עד שתשקע, לא היה בהם תוחלת, הדא הוא דכתיב (איוב כד יד): 'לאור יקום רוצח' וגו', והא כתיב (שם, פסוק טז): 'חתר בחשך בתיים', למה? ש'יומים חתמו למו'. מה היה עושה? היה מביא אפופוליסמון ושף באבן, ובא בלילה וחותרה". משמע, שכן עשו אנשי דור המבול הבין עורכו של 'ילקוט שמעוני', ראה ילקוט שמעוני, איוב, רמז תתקט: "מה היו אנשי דור המבול עושים? היה מביא אפרסמון ושף באבן, ובא בלילה ומריח, וחותרה". ומקורו במדרש בראשית רבה הנזכר, כפי שציין במאמר הבא (ראה: ד' הימן, מקורות ילקוט שמעוני, ב [נביאים וכתובים], ירושלים תשכ"ה, עמ' 409 עמודה א). ואין זה כמסורת התלמוד הבבלי המונה עוון זה בין עוונותיהם של אנשי סדום בלבד. ראה: בבלי, סנהדרין קט ע"א.

**עבדו, ולא לפני בני נשא, ולבסוף - עבדו באתגליא, הדא הוא דכתיב (שם, פסוק יא):**  
 'ותמלא הארץ חמס', דלא הוה אתר בכל ארעא דלא הוה באתגליא.

[תרגום לעברית: 'ותשחת הארץ לפני האלהים'. אמר ר' יהודה: כיון שכתוב 'ותשחת הארץ' מדוע כתוב: 'לפני האלהים'? אלא כיון שעשו חטאיהם בגלוי, לעיני כולם, לכן כתוב 'לפני האלהים'. ר' יוסי אמר: אני אומר להפך. 'ותשחת הארץ לפני האלהים': בתחילה - 'לפני האלהים', שלא היו עושים (עוונות) בגלוי, 'לפני האלהים' עשו, ולא לפני בני אדם. ולבסוף - עשו (עוונותיהם) בגלוי, וזהו שכתוב: 'ותמלא הארץ חמס', שלא היה מקום בכל הארץ שלא היה בגלוי] <sup>8</sup>.

אמנם כמובן, פייטנו לא הכיר חיבור זה, שנתגלה מאות שנים אחרי זמנו.

## ב. רותחים וצוננים במבול

מי המבול הגיעו משני מקורות, מן התהום ומן השמים. כשהתחיל המבול, "נבקעו כל מעינות תהום רבה, וארבת השמים נפתחו" (בראשית ז יא), ובסיומו: "ויסכרו מעינות תהום וארבת השמים, ויכלא הגשם מן השמים" (שם ח ב). ועל כך הוסיפו רבותינו, שאחד מאותם שני מקורות היו מימי **רותחים**, אלא שנחלקו אם מדובר במעיינות התהום או בגשמי השמים. כן שנינו בתלמוד הירושלמי: "אמר רבי יוחנן: כל טיפה וטיפה **שהיה הקב"ה מוריד עליהן**, היה מרתיחה בתוך גיהנם ומורידה עליהן, הדא היא דכתיב (איוב ו יז): 'בַּחֲמוֹ נִדְעָכֶם מִמְּקוֹמָם'" <sup>9</sup>. היינו, המים שירדו **מן השמים** היו רותחים <sup>10</sup>. אך למדרש פרקי רבי אליעזר, כשבאו מי

<sup>8</sup> ספר הוזהר, ח"א, ס ע"ב. תרגום על-פי פירוש 'הסולם' (וזהר עם פירוש הסולם, ב, פרשת נח, ס' כח-כט, ירושלים תשל"ה, עמ' יא-יב) בתיקונים קלים. לדברי 'ספר הוזהר' השווה פירוש ר' אברהם אבן עזרא, בראשית ו יא: "ותשחת הארץ... לפני האלהים", **בפרהסיא**. ואחרים אמרו, כי הטעם, **שנשחתו בסתר ובדברים מכוסים**, שלא ידעם כי אם השם. והקרב אלי שהתורה דברה כלשון בני אדם, על דרך שיבינו השומעים כעבד שיעשה עבירה לפני רבו ולא ייראנו". וראה עוד: מדרש לקח טוב, בראשית שם. ירושלמי, סנהדרין י ג, ויניציאה רפג, דף כט ע"ב. וכך בבראשית רבה, כח ט, עמ' 267; ויקרא רבה, ז ו, עמ' קסא, ועוד. גם בתרגום הארמי לתורה שעל-שם יונתן בן עוזיאל, בראשית ז י: 'זמיו דטובענא הוו נחתין רתיחין מן שמיא עילוי ארעא'.

<sup>10</sup> אמנם לדעת ר' יהודה ב"ר קלונימוס משפירא, מגדולי אשכנז במחצית השנייה של המאה השתים-עשרה, מאמרו של רבי יוחנן: "כל טיפה וטיפה **שהיה הקב"ה מוריד עליהן**, היה מרתיחה בתוך גיהנם ומורידה עליהן", אינו סותר את המקורות המדרשיים האחרים שמי **מעיינות התהום** היו רותחים, שהוא הבין, כנראה, שהקב"ה הרתיח בגיהנם "כל טיפה וטיפה" **ונתנן במעיינות התהום**; ואיני מכיר חבר לפירוש מחודש זה. וזה לשון ר' יהודה ב"ר קלונימוס משפירא: "גרסינן: אמר רב חסדא, דור המבול ברותחין קלקלו, בעבירה, ברותחין גדונו, דכתיב: 'וישכו המים', וכל טיפה וטיפה **שהוריד עליהן הרתיחה בגיהנם**. ואמר ר' יוחנן: כתיב: 'נבקעו כל מעיינות תהום רבה', וכתיב: 'ויסכרו מעיינות תהום', ולא כל, אלא **שלושה נשתירו מהן, שנרתחו, בלועא דגדר, וחמי טבריא, ועינא רבתי דבירים. אלמא, רב חסדא ור'**

המבול על הארץ, "מה היו עושין, פושטין כפות רגליהם וסתמו את כל התהומות. מה עשה הקב"ה, הרתח מן תהומות והיו שולקין את בשרם ופושטין את עורן מעליהם..."<sup>11</sup>. את דברי חז"ל אלו ניתן להבין, שרק מימי אחד המקורות – ארובות השמים או מעיינות התהום, כל מדרש ושיטתו – היו רותחים, בעוד שמי המקור השני היו במצבם הרגיל, לא רותחים<sup>12</sup>. היינו, לשיטת התלמוד הירושלמי: גשמי השמים היו רותחים ומעיינות התהום צוננים; וההיפך למדרש פרקי רבי אליעזר: גשמי השמים צוננים ומעיינות התהום רותחים. אפשר, שמסקנה זו לפרשנותי, שדינם של בני המבול היה במים צוננים ורותחים, נרמזה בשני מדרשים נוספים:

א. מדרש בראשית רבה:

שמענו בדור המבול שנידונו במים, והסדומיים באש. מניין ליתן את האמור כאן להלן ושאמור להלן כאן? תלמוד לומר: 'רבה' 'רבה' לגזירה שוה<sup>13</sup>.

**יוחנן סבירא להו, דתולדות גיהנם נינהו...** (יחסי תנאים ואמוראים, ערך 'חייא', מהדורת י"ל הכהן מימון, ירושלים תשכג, עמ' רפו).

11 פרקי רבי אליעזר, סוף פרק כב, דף טו ע"ב. וכשיטה זו כן גם בתנ"כ, בראשית, לג (מצוטט להלן, ליד הערה 14); ע' להלן, הערה 16. גם מבבלי, סנהדרין קח ע"א, משמע שהמים של המעיינות היו רותחים (הנוסף במוסגר ממנו): "אמר רבי יוחנן: שלשה נשתירו מהם [=ממעיינות המבול]: בלועה דגדר, וחמי טבריא, ועיניא רבתי דבירים". וכך גם בבראשית רבה, לג ד, עמ' 308: "ויסכרו מעיינות תהום" וגו'. אמר ר' לעזר: לרעה – 'כיום הזה נבקעו כל מעיינות' וגו' (בראשית ז יא), אבל לטובה: 'ויסכרו מעיינות תהום' ולא 'כל מעיינות', חוץ מעיין טובה, ואיבלועה, ומערת פמיים". והעיר על כך הגאון רד"ל, בהגהותיו לפרקי רבי אליעזר (פרק כב, הערה מב, דף נא ע"ד). והוסיף להעיר, שגם מכמה מקומות ב'ספר הזוהר' משמע, ש'מי התהום היו רותחין ולא מי הגשמים העליונים'. יעויין בדבריו.

12 במקומות נוספים בדברי חז"ל נזכרת רתיחתם של מי המבול, אלא שלא נתברר בהם אם מקור המים הרותחים היה במעיינות התהום או בארובות השמים. ראה בבבלי, סנהדרין קח ע"ב: "אמר רב חסדא: ברותחין קלקלו, בעבירה, וברותחין נידונו. כתיב הכא (בראשית ח א): 'וַיִּשְׁכּוּ הַמַּיִם', וכתוב התם (אסתר ז י): 'וַיִּחַמַּת הַמֶּלֶךְ שִׁכְכָה'". רב חסדא אמר את דבריו בסתם, ולא גילה דעתו אם הרותחין היו מן השמים או מהתהומות, אע"פ שבבבלי, ראש השנה יא ע"ב – יב ע"א, הסבירו עם דבריו את שיטת רבי אליעזר, שבחודש תשרי נברא העולם והמבול התחיל ביום יז במרחשון, בו "מעיינות מתגברים", "ומתוך ששינו מעשיהן – שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית" ורתח את המעיינות!

ראה גם תרגום לאויב ו י, על הפסוק: "בַּעַת יִזְרְבוּ נַצְמָתוֹ בְּחַמּוֹ, נִדְּעָכּוּ מִקְּוִיָּמָם", המתרגם: "הכדין דר דטובענא בעדן דחבו, אשתרבבו אתמגרו בריתחיה, אתמחין מן אתריהן" (תרגום איוב, מהדורת ד"מ סטק [= D.M. Stec, *The text of the Targum of Job*, Brill 1994], עמ' 47\*). ובמדרש לקח טוב, בראשית ו יד: "וּכְפַרְתָּ אֹתָהּ... בְּכֶפֶר" (בראשית ו יד), בגופר, מין זפת. במשה כתוב (שמות ב ג): 'וַתַּחַמְדָּהּ בְּחֶמֶר וּבְזָפֶת, זָפֶת מִבְּחוּץ, וְחוֹמֶר מִבְּפָנִים, לִפִּי שְׁהִי הַמַּיִם רַפִּים, וְכֹאֵן הִיוּ הַמַּיִם רֹתְחִין, לִכֵּן נֶאֱמַר 'מִבֵּית וּמִחוּץ כְּבוֹפֶר'". וכנראה כן הוא הבין מבראשית רבה, לא ט, עמ' 282. ראה שם, ובתורה שלמה, בראשית ו יד, סימן קעג בביאור, עמ' תג.

## ב. מדרש תנחומא:

וַיֵּרָא יי כִּי רָבָה רַעַת הָאָדָם בְּאָרְץ (בראשית ו ה), ילמדנו רבינו: כמה דינם של רשעים בגיהנם? כך שנו רבותינו: משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש... ובמה הם נידונים? **באש ובשלג**... ומה ראתי להקיש משפט רשעים בגיהנם למשפט דור המבול? שכשם שדינם של אלו באש ובשלג, כך דינם של אלו [=אנשי דור המבול] **באש ובשלג**. באש מניין? שנאמר (איוב ו יז): 'בְּחֶמּוֹ נִדְעָכוּ מִמְּקוֹמָם', ובשלג מניין? שנאמר: וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל הָאָרֶץ (בראשית ז יב) <sup>14</sup>.

מסתבר שהאש שנידונו בה דור המבול, לדברי שני מדרשים אלו, אינה ממש אש אלא הם המים הרותחים <sup>15</sup>, שכן לא מצאנו במפורש שבדינם של דור המבול שימשה אש של ממש.

13 בראשית רבה, כז ג, עמ' 257. הגזרה שוה דורשת את: "וַיֵּרָא יי כִּי רָבָה רַעַת הָאָדָם בְּאָרְץ" (בראשית ו ה), הנאמר בדור המבול, עם "וַיֵּאמֶר יי: וְעַתָּה סֹדֶם וְעֶמְכָּה כִּי רָבָה, וְחָטְאתָם כִּי כְבֹדָה מְאֹד" (שם יח כ).

14 תנ"ב, בראשית, לג. המוסגר נוסף ממני.

15 ראה גם תנחומא, נח, ז: "אמר ר' ברכיה: קשים היו מאוד ובעלי קומה... ואולוי שפרע מהם **באש מלמעלה** אין בריה יכולה להן, שכך איוב אומר: 'אם לא נקחד קימנו, ויתרם אֶקְלֶה אֶש' (איוב כב כ). כיון שראה הקב"ה שלא נשטפו קומתן בתהומות שלמטן, הוריד עליהם אש מן השמים, שנאמר: 'ויתרם אֶקְלֶה אֶש'". וכעין זה בתנחומא, צו, ב. ו"אש מן השמים" הם המים הרותחים. כן גם הבין רש"י בפירושו לספר איוב, שהביא את מדרשנו בפרפזה וביארו כן: "ור' תנחומא דרש, שהיו בעלי קומה ולא מתו בתהומות, ובאו עליהם רותחין מלמעלה, וזהו: 'יתרם', קומה יתרה שלהם. 'ויתרם' - גאותם, 'אֶקְלֶה אֶש' - ברותחין נדונו" (פירוש רש"י, איוב כב כ, מהדורת הרב א' שושנה [בתוך: ספר איוב מבית מדרשו של רש"י: פירושי רש"י... רבנו תם... ותלמיד רש"י], ירושלים תשס, עמ' קלו). והשווה מדרש תהלים, יא ה, עמ' 100: "אמר הקב"ה: כל מי שהוא מעלה עצמו, סופו לידון באש. אנשי דור המבול, שנאמר: 'בעת יורבו נצמתו, בחומו נדעכו ממקומם' (איוב ו יז); אנשי המגדל, שנאמר: 'ויתרם אכלה אש' (איוב כב כ)...". ודינם של אנשי דור המבול באש, למובא במדרש תהלים, פירושו במים רותחים, כי מקורה של דרשה זו בויקרא רבה, ז ו, עמ' קסא-קסב, ושם: "שכל מי שמתגאה לפני המקום אינו נידון אלא באש. דור המבול, על ידי שנתגאו ואמרו: 'מה שדי כי נעבדנו' (איוב כא טו), לא נידונו אלא באש, הדא הוא דכתיב: 'בעת יורבו נצמתו, בחומו נדעכו ממקומם'. מהו 'בחומו', ברותחין". וכאן הובא מאמרו של רבי יוחנן, על הרתחת מי המבול בגיהנום (מצוטט מתלמוד ירושלמי, לעיל, ליד הערה 9), כהסבר לדינם של דור המבול באש. בין כך ובין כך, לכל המדרשים המדברים בהורדת אש על אנשי דור המבול אין כל שייכות למובא בספרות החיצונית שבנוסף למבול של מים היה גם מבול של אש, כי למקורות אלו, מבול האש ירד בזמן אחר ממבול המים, וכנראה כוונתם להפיכת סדום ועמורה שהיתה בהמטרת 'גִּפְרִית וָאֵשׁ מֵאֵת יי מן השָׁמַיִם' (בראשית יט כד). על המקורות החיצוניים בדבר שני מיני המבול, ראה: ל' גינצבורג, 'מבול של אש', בספרו: על הלכה ואגדה: מחקר ומסה, תל-אביב תשכ, עמ' 205-219, 292-294.

וכך גם יש להבין את השלג ששימש בדינם של דור המבול, למדרש השני, שאין הכוונה לשלג ממש אלא למים צוננים, וכמפורש באותו מדרש: "ובשלג מנין? שנאמר: 'וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל הָאָרֶץ', ו'גשם' הוא מים ולא שלג"<sup>16</sup>. נמצא אפוא, שגם לשני המדרשים האחרונים שמשו במבול שני מצבי מים: רותחים וצוננים, ומ'מדרש תנחומא' המדמה את המים הצוננים ל'שלג' משמע, שכוונתו למים צוננים וקפואים שיש בהם כדי פורענות, ולא למים במצבם הקריר הרגיל שאין בהם כל פורענות מצד קרירותם, ודברי 'מדרש תנחומא' משלימים ומאירים את שאר המקורות המדרשיים שהבאנו.

ובכן, אם צדקתי בפרשנותי, נחלקו חז"ל במקורם של המים הרותחים והמים הצוננים. לתלמוד הירושלמי: גשמי השמים רותחים ומעיינות התהום צוננים, וההיפך למדרש פרקי רבי אליעזר ומקבילותיו: גשמי השמים צוננים ומעיינות התהום רותחים. ובכך נחשף מקורם המדרשי של כמה פייטנים שפייטו ואמרו, שעונשם של דור המבול היה ברותחים וצוננים, והרותחים ירדו מן השמים והצוננים עלו מן התהומות, שפייטנים אלו נקטו בדעת התלמוד הירושלמי!

באחד מפיוטיו, סודר ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, פייטן ארצישראלי בן דורו של רב סעדיה גאון, את מאורעות העולם, מבריאנו ועד מתן תורה, ובשעה שעושה בתיאור דור המבול הוא מפיט את פורענות רשעי אותו הדור במילים אלו:

שָׁרְפּוּם חֲמִים / רוֹתְחִים וְנִשְׁמִים / מְפַעֲנֵי קְרוֹמִים  
סִחֲפּוּם זְרוֹמִים / צוֹנִים מִתְּהוֹמִים / וְחִילָם שְׁאֵף צָמִים<sup>17</sup>.

כלומר: את רשעי דור המבול שרפו מים 'חמים' ו'רותחים' שהומטרו ('נִשְׁמִים') מן השמים, ובנוסף לכך 'סִחֲפּוּם' מים קרים ('זְרוֹמִים צוֹנִים') שמקורם ממעיינות התהום<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> ולפי שה'שלג' שבמדרש הנוכחי הם המים הצוננים והוא הוא הגשם שירד מן השמים, הרי שהמים הרותחים (שהם ה'אש' למדרש זה) הגיעו ממעיינות התהום. ומדרש זה נקט אפוא בשיטת פרקי רבי אליעזר; עי' לעיל, ליד הערה 11.

<sup>17</sup> פיוט סדר עולם 'שבעה דברים קדומים' לחג השבועות, נדפס: ע' הכהן, קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי למועדי השנה, ע"ד, ב, ירושלים תשסד, עמ' 105, טורים 349-354. פייטן זה פעל בארץ ישראל או באחת מן הקהילות ששכנו סמוך לגבולה, וסביר שחי ברבע האחרון של המאה התשיעית וברבע הראשון של המאה העשירית. ראה: הכהן, שם, א, עמ' 222-240.

<sup>18</sup> מהדיר הפיוט לא ידע את מקורו של הפייטן וכתב בביאורו: "נראה מדברי הפייטן, שמעיינות התהום שנבקעו במבול היו צוננים, בניגוד למי הגשם. לא מצאתי מקור לדבריו..." (הכהן, שם, ב, עמ' 105, ביאור לטור 353).

והוא חוזר על הדברים ביצירה אחרת שלו:

חֲבִלִי צוֹקוֹת וְצָרוֹת / לֹא הִשִּׁיגוּ בְּצָרוֹת  
חֲמָסוֹ אֶרֶץ דִּירוֹת / בְּקֶץ עֲשָׂרָה דוֹרוֹת  
**חֲצוֹת הַצִּיּוֹנוֹ מִמְדוֹרוֹת / וְחֲצוֹת הֶרְתִּיחוֹ מִמְצָרוֹת**  
חֲבִלוֹ וְלֹא בָנוּ לְקָרוֹת / אֲזִי חַיִּים בְּלַעֲנוֹ בְּחָרוֹת<sup>19</sup>.

ביאור: 1 **חבלי צוקות וצרות**: כאבי צרות. **לא השיגו בצרות**: לא השיגו את אנשי דור המבול, שהיה להם כל טוב בלא שום עמל. ראה תוספתא, סוטה, ג ו': "אנשי מבול לא נתגאו לפני המקום אלא מתוך הטובה שהשפיע להם". | 2 **חמסו ארץ**: כדכתיב (בראשית ו יא): "וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חֲמָס". **ארץ דירות**: הארץ המשמשת מדור לברואים. **בקץ עשרה דורות**: לסוף עשרה דורות מבריאת העולם (עי' משנת אבות, ה ב) באו אליהם העונשים המתוארים בטורים הבאים. | 3 **חצות הצינון ממדורות וחצות הרתיחון ממזרות**: מחצית ('חצות') מי המבול היו צוננים שבאו מהתהומות ('מדורות') והם ציננו את הרשעים, והמחצית השנייה - רותחים, באו מן המזלות ('מזרות') והרתיחו את הרשעים. | 4 **חבלו**: השחיתו. **ולא בנו לקרות**: לא הבינו שעליהם לקרוא בשם הקב"ה, ולכן **אזי חיים בלעונו בחרות**: מים בלעו חיים בחרון ה'.

היינו, מחצית ממי המבול, המים הצוננים, נבעה ממדורות התהום, והמחצית השנייה, המים החמים, הורתחה וירדה מן המזרות, ממזלות השמים. פייטנים נוספים מסכיבות זמנו של פייטנו הזכירו את דינם של בני דור המבול ברותחים מן השמים ובצוננים מן התהומות. בפזמון אנונימי מפייטן שפעל במאה העשירית נתפייט כן:

רְתוּחִים מִמַּעַל יָרְדוּ  
קָרִים מִתַּחַת תָּרְדוּ  
לְשִׁטּוֹף אֲשֶׁר מָרְדוּ  
וְלֹא הִבִּינוּ כִּכְבְּדוּ  
כִּי רְשָׁעִים יֵאָבְדוּ<sup>20</sup>.

ביאור: 1 **רתוחים**: מים רותחים. **ממעל**: מן השמים. | 2 **וקרים**: מים קרים. **מתחת**: מן התהום. **חרדו**: נחפזו לקראת הרשעים. | 3 **לשטוף אשר מרדו**: כדי לשטוף ולהטביע את הרשעים שמרדו בהקב"ה. | 4 **ככבדו**: כנראה: בשלוותם, בהיותם נכבדים קודם למבול. | 5 **כי רשעים יאבדו**: תהלים לו כ.

19 סדר עבודה ליום הכיפורים 'זכר מילתי', נדפס: הכהן, קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, ב, עמ' 271, טורים 25-28.

20 פזמון 'רתוחים ממעל ירדו', נדפס: פזמוני האנונימוס, מהדורת ע' פליישר, ירושלים תשלד, עמ' 73, סי' כ. לזמנו ומקומו של פייטנו האנונימי, ראה שם, מבוא, עמ' 26.

ור' נחמיה ב"ר שלמה ב"ר הימן הנשיא, פייטן בבלי בן סוף המאה העשירית, מפייט:

וְיִהְיֶה מַעַשׂ תְּנַחוּמִּים / נְתַלֵּשׁ בְּזַעַם מִים

זוֹרְמוֹ כְּנֻטְפֵי חֲמִים / וְכְנוֹבֵעַ קָרִי מִים<sup>21</sup>.

ביאור: 1 ויהיה: האיר, וכאן במשמעות של: השלים. מעש: כמו: 'מעיש', השווה: איוב ט ט. תנחומים: כדי לנחם. נתלש: את מזל כימה שנתלשו ממנו שני כוכבים. בזעם מים: כדי להביא את המבול ('מים') בזעמו. ושיעור הטור: הקב"ה השלים ממזל עיש כדי לנחם את מזל כימה שממנו עקר שני כוכבים כדי להביא מבול לעולם. והוא על-פי בבלי, ברכות נט ע"א: "בשעה שהקב"ה ביקש להביא מבול לעולם, נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם. וכשבקש לסתמה - נטל שני כוכבים מעיש וסתמה". | 2 זוֹרְמוֹ: נשפכו. והפייטן מתאר מהיכן הגיעו מי המבול. כְּנֻטְפֵי: כדבר הנוסף, מלמעלה למטה: חמים: מים רותחים. וְכְנוֹבֵעַ: וכמים נובעים מן התהומות. קָרִי מִים: נבעו המים הצוננים.

הנה לנו שני פייטנים נוספים המזכירים את ענייננו, שבני דור המבול נידונו במים רותחים מן השמים ובמים צוננים מן התהומות.<sup>22</sup>

אכן, בשפת הפייטנים משמשת לעתים המילה 'קרים' במשמע של 'מים' סתם, ולא דווקא מים צוננים וקרים, וזאת על-פי ירמיה יח יד: "אִם יִנְתְּשׁוּ מִים זָרִים, קָרִים נוֹזְלִים"<sup>23</sup>. אך כאן,

21 פיוט גשם 'אם ימלאו העבים', נדפס: מ' זולא, 'פיוטי ר' נחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא', בספרו: ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, בעריכת א' חזן, ירושלים תשנו, עמ' רט, טורים קיז-קיא. פיוט זה שב ונדפס על-ידי נ' קצומטה, ראה: N. Katsumata, *The liturgical poetry of Nehemiah ben Shelomoh ben Heiman ha-Nasi: a critical edition*, Leiden 2002, pp. 156-166, והמובאה שלפנינו בעמ' 161.

22 אפשר שר' נחמיה ב"ר שלמה ב"ר הימן הנשיא רומז את העניין במקום נוסף, בפיוט סדר עבודה 'אנאים גבורות אל' ליום הכיפורים, בפסקה המדברת בעניינו של המבול: "יָרָה עֲלֵיהֶם חֲמוֹ / וְחָנְקָם בְּחֶשֶׁר זָרְמוֹ" (קצומטה, פיוט ר' נחמיה הנשיא [לעיל, הערה 21], עמ' 93, טור 244). כלומר: הקב"ה זרק עליהם מים רותחים ('חמו') מן השמים, שלשון 'זרק' הוא מלמעלה למטה, וגם חנקם, הטביעם, ב'חשך זרמו', בחשרת (לשון קישור) מימיו, והם המים שעלו מן התהומות שלא היו רותחים.

23 הנה כמה דוגמאות מן הפיוטים, לפי סדר כרונולוגי (עד כמה שניתן): (א) "הִבִּיט יוֹצֵר / וַהֲגֵה קָרִים / מִכִּסִּים מִקְרָאוֹ / אֶת כְּבוֹד מַעֲשָׂהוּ" (פיוט 'אז בדעת חקר' המיוחס בספק לר' יוסי בן יוסי, פיוט יוסי בן יוסי, מהדורת א' מירסקי, מהדורה שנייה, ירושלים תשנא, עמ' 223); (ב) "קָרִים לְזוּמָה / רְבִיבִים לְשִׁלְמָה" (הושענא 'אדם ובהמה' לר' אלעזר בירבי קליר, מחזור סוכות שמיני עצרת ושמיחת תורה: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת ד' גולדשמידט וי' פרנקל, ירושלים תשמא, עמ' 174); (ג) "הִקְנִיטָה קָרִים / הִדְשֵׁאתָה שִׁיחִים / הַמִּימִם לְקֶרֶת / הִדְרָת סֶקֶה" (יוצר 'אומץ קצות דרכיך' לפייטן קדום לא נודע, נדפס: ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמד, עמ' 62); (ד) "מִלֶּךְ קָרִים מִיָּבֵשׁ / בְּרָאשׁ הַשָּׁנָה רָגְזִינוּ יָכֵבֵשׁ / יִי מֶלֶךְ גְּאוֹת לְבֶשׂ" (יוצר 'מלך אשר הכין עולם בתרץ' לר' יוסף אלברדאני, נדפס: החזן הגדול אשר בבגדאד: פיוט יוסף בן חיים אלברדאני, מהדורת ט' בארי, ירושלים תשסג, עמ' 557); (ה) "חֲשָׁשִׁים וְקָרִים טָרַף שְׁמֵי מַעַל וּמִתָּחַם כְּשִׁמְלָה" (פיוט סדר עולם 'אדני



אחרי שכאמור, ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, פייטן מסביבות זמנם של שני הפייטנים האחרונים, אומר במפורש, שמימי המבול הרוותחים ירדו מן השמים והצוננים עלו מן התהומות, ודברי התלמוד הירושלמי ומדרשים אחרים תומכים בכך, אין כל צורך לפרש את 'קרים' או 'קרי מים' שבדברי שני הפייטנים האחרונים במשמע של 'מים' סתם<sup>24</sup>, אלא דווקא בהוראת: 'מים צוננים וקרים'. ופרשנות זו גם מוכחת מכך שאותם פייטנים הנגידו ל'קרים' את 'רוותחים' ול'קרי מים' את 'נטפי חמים'!

כבר הובאו לעיל שני קטעים מפייטנותו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי בהם מפורש, ששני מצבי מים שימשו במבול, וכל אחד מהם הגיע ממקור אחר: מים רוותחים מן השמים, ומים צוננים ממעינות התהום. ועל אלו יש להוסיף קטע שלישי ממורשתו של אותו פייטן, ששוב מזכיר את שני מצבי המים ששימשו במבול (בהשמטת מקורו של כל 'סוג' מים)<sup>25</sup>, וגם מוסיף את הסיבה לכך. וזה לשונו:

נְתִיבוֹתֵיהֶם בְּשִׁקוּשׁ מְצֻנִים

דֶּרֶךְ פָּחִים וְצָנִים

לְמַחֲוֹת בְּרוֹתְחִים וְצוֹנִים<sup>26</sup>.

ביאור: 1 נְתִיבוֹתֵיהֶם: דרכיהם של בני דור המבול. בְּשִׁקוּשׁ מְצֻנִים: מאופיינים בעקמומיות. |

2 דֶּרֶךְ פָּחִים וְצָנִים: בעבירות הנמשלות ל'פחים' ו'צנים'. ראה להלן בסמוך, בגוף המאמר. | 3 לְמַחֲוֹת בְּרוֹתְחִים וְצוֹנִים: וכנגד זה הם נמחו מן העולם במבול מים רוותחים וצוננים.

רגובה' לר' בנימין ב"ר שמואל, מחזור שבועות: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת י' פרנקל, ירושלים תשס, עמ' 334).

24 כביאורם של שניים ממהדירי שני הפיוטים - פליישר וקצומטה. ראה, בהתאמה: פליישר, פזמוני האנונימוס, עמ' 73, ס' כ, ביאור לטור 2; קצומטה, פיוטי ר' נחמיה הנשיא (לעיל, הערה 21), עמ' 180, ביאור לטור 119. אך מ' זולאי, מהדירו הראשון של פיוט גשם 'אם ימלאו העבים' לר' נחמיה הנשיא, המדובר, פירש לנכון, ש"קרי מים" הם מים קרים וצוננים. ראה: זולאי, 'פיוטי ר' נחמיה בן שלמה בן הימן הנשיא', עמ' רט, ביאור לטורים קיז-קיח.

25 גם ר' יהודה ברבי בנימן, פייטן שפעל במזרח, ואולי בבבל, במאה התשיעית או העשירית, המזכיר כנראה את היות מי המבול מורכבים מרוותחים וצוננים, אינו מפרט את מקורם של המים הרוותחים והצוננים. כן הוא מפייט ביוצר 'אלה תולדות איש מצא חן ומנוח' לפרשת נח:

עֲשֵׂה לָךְ טִיכּוֹס הַחֲקוּקָה מֵאֵז וְרִשּׁוּמָה בְּסֶפֶר

יַעַן לְהִסְתּוֹפֵף בָּהּ מִגָּחַל וּמִשֶּׁטֶף דּוֹר אֲשֶׁר בִּי כּוֹפֵר

מִבֵּית וּמִחוּץ בְּכוֹפֵר.

(פיוטי ר' יהודה בירבי בנימן, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשמח, עמ' 88, טורים 16-18).

הפייטן מוסר את ציוויו של הקב"ה לנח לבנות תיבה כסידורה הרשום בתורה, כדי 'לְהִסְתּוֹפֵף בָּהּ' ולהינצל מִגָּחַל וּמִשֶּׁטֶף, מהמים הרוותחים ('גחל') ומהמים האחרים ('שטף'), הצוננים, שיבואו על 'דור אֲשֶׁר בִּי כּוֹפֵר'.

שוב אנו שומעים שבני המבול נידונו בשני מצבי מים: רותחים וצוננים; אלא שכאן, כפי הנראה, מוסיף הפייטן את הסיבה שנפרעו מהם במים רותחים וצוננים, ואומר כן: 'נְתִיבוֹתֵיהֶם' של בני דור המבול היו עקומים ('בְּשִׁקּוּשׁ מְצוּיִנִים') ב'דֶּרֶךְ פָּחִים וְצָנִים', בעבירות המסומלות בחום ('פָּחִים') ובקור ('צָנִים')<sup>27</sup>, ולכן נגזר עליהם להימחות ב'רִוְתָחִים וְצוֹנָנִים', מדה כנגד מדה. לא נתברר לי איזה סוג עבירות מסמל 'פָּחִים' ואיזה 'צָנִים', ושמה 'פָּחִים' הם חטאי עריות, הנובעים מרתיחת היצר<sup>28</sup>, ו'צָנִים' הם שאר עבירות. אך בין כך ובין כך, לא מצאתי בדברי חז"ל מקור לפייטנו, שהם נידונו ב'רִוְתָחִים וְצוֹנָנִים' משום שפשעו בשני סוגי עבירות<sup>29</sup>.

**26** פיוט סדר עולם 'אז קדם נבראים' לחג השבועות, נדפס: הכהן, קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, ב, עמ' 146, טורים 397-399.

**27** להסברי, דברי פייטנו הם על-פי משלי כב ה: "צָנִים פָּחִים בְּדֶרֶךְ עֲקֹשׁ", לדרשת הבבלי, עבודה זרה ג סע"ב, ש'צָנִים' הוא קור, מלשון צינה, ו'פָּחִים' הוא חום. יעוין שם, ובפירוש רש"י. כי פשוטו של מקרא הוא: 'צָנִים' - קוצים, 'פָּחִים' - מלכודות (הערת ש' אליצור).

**28** השווה בבלי, ראש השנה יב ע"א: "ברותחין קלקלו וברותחין נידונו; **ברותחין קלקלו - בעבירה**, וברותחין נידונו...".

**29** בנוגע לכך ראה תנ"ב, בראשית, לג (חצייה הראשון של המובאה דלהן כבר צוטטה לעיל, ליד הערה 14): 'וַיֵּךְ יי' כִּי רָבָה רָעַת הָאָדָם בְּאָרְץ' (בראשית ו ה), 'ילמדנו רבינו: כמה דינם של רשעים בגיהנם? כך שנו רבותינו: משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש... ובמה הם נידונין? באש ובשלג... ומה ראית להקיש משפט רשעים בגיהנם למשפט דור המבול? שכשם שדינם של אלו באש ובשלג, כך **דינם של אלו** [=אנשי דור המבול] **באש ובשלג**. באש מנין? שנאמר (איוב ו יז): 'בְּחֶמֶז נִדְּעָכוּ מִמְּקוֹמָם', ובשלג מנין? שנאמר: 'וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל הָאָרֶץ' (בראשית ז יב). **ולמה כך? אלא במדה שאדם מודד, בה מודדין לו**, ראה מה כתבי: 'וַיֵּךְ יי' בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם' (שם ו ב), אלו הבתולות; 'כִּי טַבַּת הָנָה' (שם), אלו הפניות; 'וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים' (שם), אלו נשי אנשים; 'מִכָּל אִשֶּׁר בְּחָרָו' (שם), אף על הזכר ועל הבהמה. אמר ר' הונא בשם ר' אידו: לא נתחתם גזר דינם של דור המבול עד שכתבו קמיסמסין [=כתובה] לזכר ולבהמה, לפיכך באו עליהן המים כמין אשה... הוי אומר, במה שחטאו בו נפרע מהם.

דברי המדרש: "אלא במדה שאדם מודד, בה מודדין לו", לא באו להסביר מדוע שמשו במבול גם מים רותחים וגם מים צוננים (הם 'האש' ו'השלג' שנענשו בו לדברי מדרשנו; ע' לעיל, ליד הערות 15-16), כי פרט זה כלל לא מוסבר במדרש. ולא בא מדרשנו אלא רק להסביר מדוע הם נענשו במבול של מים, שזה היה משום שחטאו בעריות, ש"לפיכך באו עליהן המים כמין אשה...".

### ג. הקטרת קטורת בידי נח אחרי המבול

אחרי שיצא נח מהתיבה הוא בנה מזבח, "וַיִּקַּח מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִכָּל הָעוֹף הַטְּהוֹר, וַיַּעַל עֹלֹת בְּמִזְבֵּחַ" (בראשית ח כ). ובמדרש פרקי רבי אליעזר הוסבר מדוע הוא נהג כן:

ישב נח ודרש בלבו, ואמר: הקב"ה הצילני ממי המבול, והוציאני מן המסגר ההוא, ואיני חייב להקריב לפניו קרבן ועולות?! מיד הביא נח ממין בהמה טהורה, שור וכשב ועז, וממין עוף טהור - תורים ובני יונה, ובנה את המזבח הראשון שהקריבו עליו עולות קין והבל, והקריב עולות ארבע, שנאמר (בראשית ח כ): 'וַיִּבֶן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַיהוָה... ועלה ריח ניחוח לפני הקב"ה וערב לו, שנאמר (שם): 'וַיִּרַח יְיָ אֶת רִיחַ הַנִּיחֹחַ'<sup>30</sup>.

וכיוצא בזה במדרשים אחרים.<sup>31</sup>

במקראות ובמדרשות נזכר שנה הקריב מן הבהמות ומן העופות, ותו לא. אולם בפיוט סדר עולם 'אראלי ערפל' לחג השבועות, לר' אלעזר בירבי קליר, מגדולי הפייטנים הארצישראליים, נוסף דבר חדש לדברים שהעלה נח קרבן על המזבח:

כָּשֶׁר הוּא זֶה / לִירֵשׁ חוֹק זֶה / לִילּוֹת וַיָּמִים

כְּכֶשֶׁר רִיחוֹ / וּתְפִלַּת שִׁיחוֹ / בְּכֶסֶף רַחֲמִים

פָּלִיל הַעֲלָה / וְהַקְדִּים עוֹלָה / וְקִטּוֹרֶת סָמִים<sup>32</sup>.

ביאור: הקב"ה משבח לפני התורה את נח וצדקותו, כדי לשכנעה להינתן לו. 1 **כשר הוא זה:** נח ראוי וכשר. **לירש חוק זה:** לקבל את התורה. **לילות וימים:** ולהגות בה יומם ולילה. | 2 **ככשר ריחו:** כפי ששָׁכַר והיה רצוי לפני הקב"ה ריח הניחוח של הקרבנות שהעלה, המפורטים בטור הבא. **ותפלת שיחו:** ותפילתו עלתה ונתקבלה לפני כסא הרחמים. | 3 **כליל העלה והקדים עולה:** נח הקריב קרבן עולה, הנשרף כליל על המזבח. וכאן הוא חוזר לטור קודם. **וקטורת סמים:** וגם הקטיר קטורת סמים. ראה על כך להלן בסמוך, בגוף המאמר.

דברים אלו נותן הפייטן בפיו של הקב"ה המשדל את התורה להינתן לנח. הקב"ה משבח לפניו את נח, שהוא כשר וראוי לקבלה ולהגות בה יומם ולילה, כפי שהוכשרו תפילתו וניחוח קרבנותיו, שכללו עולות 'קטורת סמים'.

30 פרקי רבי אליעזר, פרק כג, דף יח ע"א.

31 ראה: תורה שלמה, בראשית ח כ, סימנים עט-פה, עמ' תנ-תנא, ובכל הנסמן שם בביאור.

32 רבי אלעזר בירבי קליר: קדושתאות ליום מתן תורה, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשס, עמ' 271, טורים 144-146. ייחוס הפיוט 'אראלי ערפל' לקלירי היה מסופק (ראה שם, מבוא, עמ' 45-48), אבל לאחרונה, בעקבות גילויים חדשים, התחזק מאוד הייחוס אליו. ראה: י' יהלום, "עד לא אורן ורוחב אלים": שיעור קומה ביצירה קלירית עלומה ליום מתן תורה, קבלה, 32 (תשעה), עמ' 95 ואילך (הערת ש' אליצור).

והנה, זה שנח הקריב לאחר המבול קרבנות עולה מפורש במקרא ובמדרשים, וכמובא למעלה, לא כן הקטרותו ל'קטורת סמים', שאינה מופיעה לא במקרא ולא במדרשים הידועים לנו.<sup>33</sup> אך עם כל זאת אין לומר שהדבר אינו מופיע במקורות, שהוא נזכר – כך או באופן שונה מעט – באחד מהחיבורים היהודיים החיצוניים מימי הבית השני.

'ספר היובלים', שנכתב במאה השנייה לפנה"ס, והוא מהסוגה הספרותית 'מקרא משוכתב' שרווחה בתקופת הבית השני, לפיה הכותב מנסח מחדש את המקרא בפרפרזה ובתוספות והרחבות<sup>34</sup>, מתאר את אשר אירע בסיום המבול, בצאת נח מן התיבה, במשפטים הבאים:

ובאחד לחודש השלישי יצא מן התיבה, ויבן מזבח בהר ההוא. ויראה על הארץ, ויקח שעיר עזים, ויכפר בדמו על כל חטאת הארץ, כי נמחה כל אשר עליה לבד מאשר היו עם נח בתיבה. ויקטר את החלב על המזבח, ויקח פר ואיל וכבש ומלח ותור ובן יונה, ויעל עולה על המזבח. וישם עליה מנחה בלולה בשמן, וינסך יין, ויתן על הכל קטורת. ויעל ריח ניחוח לרצון לפני אלהים. וירח אלהים את ריח הניחוח, ויכרות עמו ברית כי לא יהיו עוד מי מבול להשחית את הארץ.<sup>35</sup>

הרי לנו, שבין הקרבנות שהעלה נח על המזבח לאחר המבול נכללה גם הקטורת, ממש כדברי פייטננו.

ואולם עדיין יש לעיין אם הנכתב ב'ספר היובלים' אכן זהה לדברי פייטננו. 'קטורת' הוא חומר הנשרף כדי להעלות עשן שריחו טוב, ושימושי הקטורת בעבודת המקדש הם שניים: (א) קטורת שכולה לבונה הבאה כלווי לכל המנחות (חוץ ממנחת חטאת ומנחת קנאות), ומוקטרת יחד עם קומץ מנחה ושמן על המזבח החיצון, כמו כל הקרבנות הרגילים<sup>36</sup>. (ב) קטורת המורכבת מכמה סממנים, המוקטרת פעמיים ביום, כקרבן לעצמו, על מזבח הפנימי המיוחד לצורך זה, והיא הנקראת במקרא 'קטורת סמים'<sup>37</sup>.

ועתה, בעוד שפייטננו אומר שנח הקריב 'קטורת סמים', 'ספר היובלים' מדבר, כנראה, על הקטרת לבונה. לתיאורו של 'ספר היובלים', הקטורת בקרבנותיו של נח באה יחד עם מנחה

33 אכן מהדירת הפיוט כותבת בנוגע להקטרת הקטורת: "לא מצאתי מקורו" (קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 271, ביאור לטור 146). וגם במבוא, עמ' 78, היא כללה את העניין בין אלו שנעלם מקורם.

34 על סוגת 'מקרא משוכתב' של ימי הבית השני, ראה: מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשסז, עמ' 4 ובכל הספרות הגסמנת בהערותיו.

35 ספר היובלים, ו 1-4, מהדורת ותרגום כ' ורמן, ירושלים תשעה, עמ' 220-221. במבואה שבפנים לא שמרתי על הכתיב המלא והמוגזם שבמהדורה - 'כול', 'נוח', לעומת הכתיב החסר: 'התבה'!

36 על הקטרת לבונה כלווי לכל המנחות, ראה: ויקרא ב א, טו ועוד. ועל חריגותן של מנחת חטאות ומנחת קנאות, ראה: ויקרא ה יא-יג; במדבר ה טו.

37 ע' שמות ל ז, ועוד. על מקום הקטרתה של קטורת זו ועל תרכובתה, ראה: שמות ל א-י, לד-לה.

בלולה בשמן ונסך יין: "וישם עליה **מנחה בלולה בשמן**, וינסך יין, ויתן על הכל **קטורת**", בדיוק כתבנית הקרבן השכיחה בתורה, הכוללת מנחת סולת בשמן, נסך יין ו**לבונה**<sup>38</sup>. היינו, בעל 'ספר היובלים' השלים את פרטי קרבנו של נח לפי תבנית הקרבן השכיחה בתורה, ומכאן ש"ויתן על הכל **קטורת**" היא **לבונה** בלבד!

זאת ועוד, אחד ממקורות 'ספר היובלים' הוא החיבור החיצוני 'מגילה חיצונית לבראשית'<sup>39</sup>, המתאר את הקרבת הקרבנות מפיו של נח, בגוף ראשון, בזה הלשון:

[ ] ועל כול ארעא כולהא כפרת, וראיש רמה ע[ל] [שעיר]א לקדמין, ובתרה אתה על ס[ל] [ ] ותרה על נורא אקטרת. ותניאנא, °°°° [ ] [בא]דין °ל[ה] כולה דמהון ליסוד מדבחא ואשד[ת], [ו]כול בשרהון על מדבחא אקטרת. ותליתי, לבני שפנינא ע[מ]הון על מדבחא קרבת דמהון, וכולהון עלוה[י]. **ויהבת סולת נשיפא פילא במשח עם לבונה למנחתהון** °° מנת °°°° ברכת ועם כולהון מלחא הוית יהב, ורח מקטורתי ל[ש]מיא סלק.

#### תרגום לעברית:

[ ] ועל כל הארץ כולה כיפרתי, וראש [---] על השעיר לראשונה, ואחריו בא על [...] [החלב על האש הקטרת]. ושנית [...] [...] אז [...] כל דמם ליסוד שפכתי, וכל בשרם על המזבח הקטרת. ושלישי, לבני התור עמהם על המזבח הקרבתי דמם, וכולם עולות. ונתתי **סולת נקיה בלולה בשמן עם לבונה למנחה**. [...] [---] [...] [---] ובכולם מלח הייתי נותן, וריח קטורתי לשמים עלה<sup>40</sup>.

38 ע"י ויקרא ב א-ב, ועוד.

39 ראה על כך: ספר היובלים, מבוא, עמ' 15-17.

40 חלק מ'מגילה חיצונית לבראשית' נדפס לראשונה בידי נ' אביגד ויגאל ידין, אך הם השמיטו ממהדורתם את העמודים הפגומים – שהקטע שלפנינו נכלל בהם – והסתפקו במסירת תמציתם במבוא למהדורתם. ראה: מגילה חיצונית לבראשית: ממגילות מדבר יהודה, מהדורת נ' אביגד וי' ידין, ירושלים תש"ו. ושם, מבוא, עמ' יז, הובא רסס מהקטע שלפנינו. בהמשך זכה החיבור או חלקים ממנו למהדורות משובחות יותר (ועל אחת מהן ראה בהמשך ההערה), וכאן הובא הקטע ממהדורת ד"א מקיאלה (D.A. ) (Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, Leiden-Boston 2009), עמ' 52-53, תוך שמירה על סימני ההדדורה שלה: ° = אות שאינה קריאה; [ ] = קטוע וקרתת בכתב היד; [X] = השלמת המהדיר.

התרגום עברי לקטע הנוכחי מבוסס על תרגומו של מ' מורגנשטרן, העמודות שטרם התפרסמו מן המגילה החיצונית לבראשית, ע"מ, ירושלים תשנ"ו, עמ' 31, בתוספת מעט השלמות ותיקונים על-פי קריאותיו החדשות של ד"א מקיאלה (הגם שיש מפקפקים בחלק מקריאותיו והשלמותיו). בתרגום העברי הוספתי את הסימנים: [...] = תיבה שלא ניתנת לקריאה בשלמות; [---] = תיבה שלא הצלחתי לתרגמה.

נח מספר, שבכלל הקרבנות שהעלה לאחר המבול, "נתתי סולת נקיה כלולה בשמן עם לבונה למנחה" (בתרגום מארמית). מדובר כאן, בהקטרת לבונה בלבד, כחלק ממנחת הסולת והקרבנות מן החי, ולא ב'קטורת סמים', הבאה בנפרד מן הקרבנות, ומסתבר שכך גם יש להבין את "ויתן על הכל קטורת" שב'ספר היובלים', ששאב ממנו. ולא זו בלבד אלא שאפשר, ובמקורו העברי של 'ספר היובלים' נכתב: "ויתן על הכל לבונה". כי מאחר ש'ספר היובלים' הורק משפה לשפה – מעברית ליוונית וממנה לסורית, ללטינית ולגזע, ומגעז (בהשוואה לתרגום הלטיני החלקי והקטוע) הוא שב ותורגם בימינו לעברית – נשתבשו בו לא מעט ביטויים ומונחים<sup>41</sup>, וניתן לתלות בכך את השינוי: לבונה < קטורת.

אכן, גם אם נסכים שבמקורות החיצוניים מדובר בהקטרת לבונה, ופייטנו מדבר על 'קטורת סמים' של ממש, ולא רק כביטוי בעלמא לצורך החריזה, עדיין דבריהם קרובים. אך עם כל זאת אין הדבר אומר שפייטנו הכיר את הספרות החיצונית. סביר לא פחות, לדעת, שמסורת זו היתה קלוטה באחד המדרשים הקמאים שעמד לפני המשורר – ויש לא מעט חומרים משותפים בין הספרות החיצונית למדרשי חז"ל<sup>42</sup> – ואך בדרך מקרה היא לא נשתמרה בקובצי המדרש שהגיעו לידינו<sup>43</sup>. בדרך זו יש גם להסביר את נקודות המפגש הנוספות שבין הספרות החיצונית לפייטנות הקדומה<sup>44</sup>, שאחת מהן תעלה בתת-פרק הבא.

כפי הנראה, על פי 'מגילת חיצונית לבראשית' או 'ספר היובלים' השלים מהדיר קטע 4Q442 ממגילות מדבר יהודה, בפיסקה המדברת על מעשיו של נח אחרי המבול, כדלהלן (השלמותיו הן בסוגריים מרובעים):

את [קטורת] הגיש לפניו, ויכפר על אשמו [הא]רצ, ואן [וברית נתן] להמה, אות לדורות עולם, להראות קשתו בענן, לבלתי [היות מבול] [לשחת כול בשר] [מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, ג, מהדורת א' קימרון, ירושלים תשעה, עמ' 167].

41 דוגמאות לשינויים בין הקטעים העבריים של הספר שנמצאו בקומראן לבין התרגום העברי מגעז, ראה: ספר היובלים, מבוא, עמ' 94 ואילך.

42 ראה, למשל: מ' קיסטר, 'אחור וקדם: אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל', היגיון ליונה: [...] קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל, בעריכת י' לוינסון, ירושלים תשסו, עמ' 231-259; ש' בליקין, מדרשי פילון, ניו יורק תשמט.

43 את שאלת שיתוף החומרים וזיקת הספרות החיצונית לפייטנות הקדומה העלה מ"ח שמלצר, בלא להכריע אם מדובר בהשפעה ישירה: "[בנוגע] לזיקה שבין הספרות החיצונית לספרות הפיוט, אין אנו יודעים מה היו הצינוורות שדרכם הגיעו רעיונות מן הספרות האפוקליפטית לפיוט הקדום..." (מאמרו 'נפלאות בריאת העולם [...] בפיוט קדום', בספרו: מחקרים בביבלוגרפיה יהודית ובפיוט ימי הביניים: קובץ מאמרים, ניו יורק וירושלים תשסו, עמ' 142). גם חכמים אחרים שעסקו מעט בזיקה זו (הנרשמים להלן, הערה 44), לא שאלו את עצמם אם אכן הפייטנים שאבו את דבריהם מהספרות החיצונית או שמדובר במסורת חז"לית שלא שרדה. ובין כך ובין כך, אין כל בסיס והכרח להנחתה של צ"מ רבינוביץ, "ייתכן, שבזמנו של הפייטן שכיהן היו עדיין קצתם של ספרים חיצוניים בנוסח עברי", ועל פיהם הזכיר הפייטן ניי פרט הידוע לנו כיום רק מהספרות החיצונית (צ"מ רבינוביץ, הלכה ואגדה

## ד. חלוקת הארץ בגורל לשלושת בני נח

בפיוט שלא נודע מחברו, מהמאה העשירית לערך, נתפייט כן:

מִדְּדוּ כְבוֹשָׁה  
מֵאַחֵר שִׁיבָשָׁה  
וּבְתָכָל בְּחִלְשָׁה  
וּבְגוֹרָל נִשְׁתַּלְשָׁה  
לְבְנֵי נֹחַ שְׁלֹשָׁה<sup>45</sup>.

ביאור: 1 **מדדו כבושה**: בני נח מדדו את הארץ. ו'כבושה' הוא כינוי לארץ, על-שום בראשית א כח: "וּמָלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבָשָׁה". בכתב-היד: 'מדדו בכבושה', ותיקנתי ל'מדדו כבושה' כהצעת המהדיר על אתר. 2 **מאחר שיבשה**: אחרי שהארץ יבשה מן המבול. | 3 **ובתכל**: כנראה: בחבל מדידה (עי' זכריה ב ה ועוד). **בחלישה**: בגורלות. | 4 **ובגורל נשתלשה**: ועל-ידי הגורל נתחלקה הארץ לשלושה חלקים. | 5 **לבני נח שלשה**: לשלושת בני נח.

כלומר: אחרי שהארץ יבשה ממי המבול, מדדו בני נח את הארץ וחילקוה ביניהם בגורל לשלושה חלקים, חלק אחד לכל בן.

את חלוקת הארץ בין שלושת בני נח ניתן לתלות בדוחק בלשון הכתוב החותם את רשימת צאצאי שלושת בני נח (בראשית י לב): "אֵלֶּה מִשְׁפְּחוֹת בְּנֵי נֹחַ לְתוֹלְדוֹתָם בְּגוֹיָהֶם, וּמֵאֲלֶּה נִפְרְדוּ הַגּוֹיִם בְּאַרְץ אַחֵר הַמִּבּוּל"<sup>46</sup>. אך, כמובן, שרחוק הדבר מלהיות מפורש שם.

בפיוט יניי: מקורות הפייטן, לשונו ותקופתו, תל-אביב תשכח, עמ' נט-ס), שאין כל מניעה לומר שמדובר במסורת מדרשית אבודה שהובאה בזמנו גם בספרות חז"ל.

44 והות החומרים המדרשיים שבין הספרות החיצונית לפייטנות הקדומה לא נחקרה, למיטב ידיעתי, פרט להערות פזורות, פה ושם. על כמה דברים שקדמו לבריאית העולם לדברי הפייטנות הקלאסית שנוכרו גם בספרות החיצונית ולא בספרות חז"ל, כתב 'גרנט, או מלפני בראשית: דברים שקדמו לבריאית העולם, ע"ד, ירושלים תשע, עמ' 119 ואילך (הפניית פרופ' ש' אליצור). להערות קלות נוספות על זהות החומרים הדרשניים בין הספרות החיצונית והפייטנות הקדומה, ראה: מ' קיסטר, "לוי שהוא אור": לגלגול של מדרש קדום על אבני החושן, תרביץ, מה (תשלז), עמ' 327-330; 'יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל-אביב תשס, עמ' 125-129; הנ"ל, או באין כול: סדר העבודה הארץ ישראלי הקדום ליום הכיפורים, ירושלים תשנז, מבוא, עמ' 31-35 (כאן הוא חוזר, בשינויים לא משמעותיים, על דבריו שבפרסומו הקודם). לכל המקורות האלו הפנה גרנט, שם, עמ' 119 הערה 4.

45 פזמון 'מרדו בכבושה' [מדדו בכבושה], נדפס: פזמוני האנונימוס, עמ' 77, ס' כט.

46 לפסוק זה ולקשרו עם חלוקת הארץ לבני נח, ציין ר' דוד לוריא, הרד"ל, בביאורו לפרקי רבי אליעזר, פרק כד, דף נה ע"ד, הערה ב.

חלוקת הארץ בין שלושת בני נח נזכרה במדרש יחידי. בפרקי רבי אליעזר נאמר, שאחרי המבול הקריב נח קרבנות כהודיה על הצלתו, ואז:

הביא נח לבניו ולבני בניו ובירך אותם במנוחותיכם והנחילם את הארץ. בירך לשם ובניו, שחורים וטוים, והנחילם את הארץ נושבת; בירך לחם ולבניו, שחורים כעורב, והנחילם תוך הים; ובירך ליפת ולבניו כולם, והנחילם מדבר ושדותיו<sup>47</sup>.

ואולם לא מדרש זה ולא מדרש אחר מזכיר שהנחלת העולם בוצעה באמצעות גורל, כדברי פייטנו, ופרט זה מצוי בשני חיבורים מהספרות החיצונית. ונפתח ב'ספר היובלים', המתאר באריכות את חלוקת הארץ בגורל בין בניו של נח בימי פלג בן עבר:

ובשנה הששית ילדה לו [=לעבר] בן ויקרא שמו פלג, כי בעת אשר נולד החלו בני נח לחלק להם את הארץ, ועל כן קרא שמו פלג. ויתעו לחלק ביניהם ויגידו לנח. ויהי בראשית היובל השלושים ושלשה, ויחלקו את הארץ לשלושה חלקים, לשם ולחם וליפת, איש איש נחלתו... ויקרא [נח] לבניו, ויגשו אליו הם ובניהם. ויחלק את הארץ בגורל, ירושה לשלושת בניו. ויושיטו ידיהם ויקחו ספר מחיק נח אביהם<sup>48</sup>.

חלוקת הארץ בוצעה באמצעות גורל: כל אחד מהבנים, איש בתורו, נטל מחיקו של נח אביהם 'ספר' שמימי, המשרטט את גבולות נחלתו, בלא שידע את הכתוב בו.

'ספר היובלים' מסביר את המקרא "וּלְעֶבֶר יָלַד שְׁנֵי בָנִים שֵׁם הָאֶחָד פֶּלֶג, כִּי יָמִיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ" (בראשית י כה), שבזמן שנולד פלג חילקו את הארץ בין בני נח מתוך רצונם האישית ובפיקוחו של נח אביהם. ואין זה כדעת חז"ל ש"נפלגה הארץ" בסוף ימי פלג, במותו, אז נפוצו העמים

47 פרקי רבי אליעזר, מהדורת מ' היגר, סוף פרק כג. במהדורת קושטא רעד, ראש פרק כד, דף יח ע"א; פרקי רבי אליעזר [...] עם ביאור הרד"ל, ווארשא תריב, דף נה ע"ב - נו ע"א. והשווה התרגום הארמי לתורה שעל-שם יונתן בן עוזיאל לפסוק "בְּהִנָּחַל עֲלֵיוֹן גּוֹיִם, בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם" (דברים לב ח): בְּאַחֲסֹנֹת עֲלָאָה עֲלָמָא לְעַמְמָא דִּי נִפְקוּ מִבְּנוֹי דְּנַח, בְּאַפְרִשׁוּתִיהָ מִכְּתָבִין וְלִישָׁנִין לְבָנֵי נִשָּׂא, בְּדָרָא דְּפִלְגּוּתָא... (ובתרגום לעברית: בהנחל עליון העולם לגוים אשר יצאו מבני נח, בהפרידו כתב ולשון לבני אדם בדור הפלגה...).

התרגום לעברית מתוך: תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, ב, דברים שם, מהדורת ד' רידר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 153. על זיקתו ההדוקה של תרגום זה למדרש פרקי רבי אליעזר, כבר העיר רד"ל בכמה מקומות בביאורו למדרש. ראה, לדוגמה, פרקי רבי אליעזר [...] עם ביאור הרד"ל, 'קונטרס מבוא לפר"א', סעיף ב, דף יב ע"ג: "ובתרגום ירושלמי שעל התורה, המכונה אצלנו 'יונתן בן עוזיאל'... נראה עין בעין, שכבר היה לפניו ה'פרקי רבי אליעזר' והעתיק ממנו הרבה בכל ספר בראשית וקצת ספר שמות...". וראה גם: א' שנאן, תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 176 הערה 33, ובכל הנסמן שם. ולרשימת מקבילות מפורטת, ראה: שם, עמ' 177-185.

48 ספר היובלים, ח 8-10, עמ' 241, 244. גם כאן לא שמרתי על הכתיב המלא המוגזם שבמהדורה זו.



**בעל כורחם** על פני כל הארץ ונבללה לשונם, כעונש על בניית מגדל בבל (בראשית יא א-ט) <sup>49</sup>, דבר שכמובן הביא לחלוקת הארץ לעמים השונים שנוצרו באותו זמן. חלוקת הארץ לבני נח בידי אביהם ובאמצעות **גורל** נזכרה גם ב'מגילה חיצונית לבראשית', שכנראה שימשה כמקורו של 'ספר היובלים' גם בעניין זה: "ונוח חלק **בעדב** ליפת ולבנוהי למירת ירותת עלמים. לשם נפק **עדבא תניאנא**, למירת לה ולבנוהי ל[ירותת] עלמים... ולחם [נפ]ק [עדבא תלת] יא <sup>50</sup> למירת לה [1]ל[בנוהי]..." <sup>50</sup>. ותרגומו בעברית: "ונוח חלק בגורל ליפת ולבנוי, לרשת ירושת עולמים. ולשם יצא בגורל השני, לרשת לו ולבנוי לירושת עולמים... ולחם יצא בגורל השלישי, לירושה לו ולבנוי..." <sup>51</sup>.

חלוקת הארץ **בגורל** לבני נח נזכרה אפוא בספרות החיצונית <sup>52</sup>, אך כאמור, לא במדרשי חז"ל שלפנינו, ועם כל זאת הוא היה ידוע לפייטננו האומר, שהארץ נתחלקה לבני נח בגורל: "בְּחֶבֶל בְּחִלְיָשָׁה / ובְּגוֹרֶל נִשְׁתַּלְשָׁה / לְבְנֵי נֹחַ שְׁלֹשָׁה!" <sup>53</sup>

<sup>49</sup> ראה: סדר עולם, א, פרק א, מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשעג, עמ' 219; ב, עמ' 5; בראשית רבה, לו ז, עמ' 349. וראה גם: מדרש לקח טוב, בראשית יב א. על דעת 'ספר היובלים' לעומת חז"ל, בעניין זה, ראה: מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשסו, עמ' 104-105.

<sup>50</sup> מגילה חיצונית לבראשית, מהדורת ד"א מקיאלה (לעיל, הערה 40), עמ' 65-66.

<sup>51</sup> התרגום העברי על-פי תרגומו של מורגנשטרן, העמודות שטרם התפרסמו (לעיל, הערה 40), עמ' 34, בהשלמות ממני על-פי מהדורת מקיאלה.

<sup>52</sup> השווה גם: ש' בריאון וי' פז, "חלק ה' עמו": על מיתוס בחירת ישראל בגורל [...], תרביץ, עט (תשעא), עמ' 26-28.

<sup>53</sup> לעיל, ליד הערה 45.



# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 08 • יום שלושים בחודש מרחשון, תש"פ

### נזיד עדשים ומלח

#### א. נזיד העדשים וכפיות הטובה של המן

בשעה שיעקב בישל נזיד עדשים, נכנס עשו וביקש: "הֲלֵעִיטֵנִי נָא מִן הָאֲדָוֶם הָאֲדָוֶם", והסכים בתמורה לכך למכור את בכורתו. ואז: "וַיַּעֲקֹב נָתַן לְעֵשָׂו לֶחֶם וְנִזְיד עֲדָשִׁים, וַיֹּאכַל וַיִּשְׂתֶּה, וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ..." (בראשית כה כט-לד).

בסיבת הדבר שיעקב נתן לעשו גם לחם, דבר שלא נתבקש, כבר דנו המפרשים<sup>1</sup>. אך מעולם לא שמענו, שסעודתו של עשו כללה יותר מלחם ונזיד עדשים. לא במדרשי חז"ל ולא במפרשים.

ואולם בפיוט אנונימי שבא להשלים את הקדושתא הקלירית 'אזכור סלה זכרון מעשים' לפרשת זכור, מעלה הפייטן את עניין הגורל שהפיל המן עובר לגזירתו ותוך הדברים מזכיר את סעודת נזיד העדשים שהגיש יעקב לעשו, אביו־זקנו של המן:

\* הפניה ביבליוגרפית מלאה נרשמה, בדרך כלל, בהופעתה הראשונה בלבד.

1 יש מפרשים שהלחם היה לקיום המכירה (עי' בנסמן להלן, הערה 12), ומפרשים מאוחרים מסבירים, שהוספת הלחם היתה כדי שלא לתת פתחון פה לעשו לבטל את מכירת הבכורה בטענה שלא היתה דעתו מיושבת מחמת רעבונו (עי' בכל אשר הביא הרב ח"ש אבראהם, דבר תורה, א, פרשת תולדות, ניו־יורק תשסו, עמ' רג. תודות להרב אריאל אביני על ההפניה).

זְכוֹר יוֹם לְיוֹם וְחוֹדֶשׁ לְחוֹדֶשׁ  
הַפִּיל פּוֹר עַד זֶה חוֹדֶשׁ  
וְלֹא זָכַר מֶלֶח נְזִיד עֲדָשׁ.<sup>2</sup>

כלומר: את זמן הוצאת גזירתו לפועל קבע המן בהפלת פור "מיום ליום ומחודש לחודש", שנפל על "זה חודש", חודש אדר<sup>3</sup>, "ולא זכר מלח נזיד עדש" שהאכיל יעקב את עשו, אביו-זקנו של המן, ובכך הצילו מרעב ושמא אף ממות<sup>4</sup>. למיטב ידיעתי, אין במדרשים שלפנינו 'טענה' כזו על המן. ורק בפיוט 'אשר הניא', ברכה מפוייטת ארצישראלית קדומה ביותר<sup>5</sup>, נשמעת טענה דומה כלפיו:

2 ע' פליישר, 'לתרונן של כמה בעיות ייסוד במבנה הקדושתא הקלאסית', ספר חנוך ילון, רמת גן: תשלד, עמ' 449, טורים 11-13. זמנו של הפייטן אינו ידוע, וכנראה שאינו קדום למאה התשיעית ולא מאוחר מהמאה האחת-עשרה. וכך תוארך הפיוט ב'מאגרים'.

3 ע' אסתר ג ז.

4 ע' פירוש ר' יוסף בכור שור, בראשית כה ל, שעשו אמר ליעקב: "שפוך לתוך פי ואני אוכל, שאני יכול אפילו לתת לתוך פי, ולא ללכת אל בית אבי". שעשו "מצא [את] יעקב אחרי הצאן במרעה, רחוק מן העיר, אם היה האוכל מתמזה לו, והיה מדי מת". וראה שם בהמשך דבריו. וראה עוד: תוספות השלם על התורה, ג, בראשית כה כט, אותיות ז-ח, ירושלים: תשמד, עמ' כח.

ביאורי לפיוט הוא על-פי ביאורו של מהדירו, ע' פליישר. אמנם ייתכן להסב את הטור "ולא זכר מלח נזיד עדש" לעניין אחר לגמרי, על מרדכי שנתן להמן מלחמו והצילו מרעב. ראה: בבלי, מגילה טו ע"ב; תרגום ראשון, אסתר ג ב, ג ד, ה; מדרש מגילה (אוצר מדרשים, סוף עמ' 59). והשווה: ילקוט שמעוני, אסתר, סוף רמז תתרנו. אך פרשנות זו דחוקה, שלפיה נמצא שהעיקר חסר בפיוטנו. כי כל המקורות הזכירו שמרדכי האכיל את המן לחם בלבד, ו'מלח' ו'נזיד עדש' מאן דכר שמייה!

ודרך אגב, בעל הטורים, בראשית כה ל, מקשר את קניית יעקב לבכורת עשו לקניית מרדכי להמן: "הלעיטני נא מן" (בראשית שם). ראשי התיבות המן. לומר, כשם שיעקב קנה מעשו בכורתו בלחם ועדשים; כך קנה מרדכי את המן לעבד בפת לחם". וכך בפירוש הרוקח על התורה, א, פרשת תולדות, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק: תשלט, עמ' קצד-קצה.

5 הפיוט 'אשר הניא' שייך לתקופת הפיוט הקדם-קלאסי, היינו, מהמאה השישית לכל המאוחר. ראה: א' יערי, 'הברכות שלאחר קריאת המגילה: 'הנוקם את נקמתנו'', מחניים, מג (תשכ), עמ' 31; י' רצהבי, מגנזי שירת הקדם: פיוט וחקרי פיוט, ירושלים: תשנא, עמ' 42-43; י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים: טיבה ורפוסה, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים: תשכו, עמ' 107; הנ"ל, עיוני תפילה, בעריכת א' שנאן, ירושלים: תשמג, עמ' 165 הערה 55; י' אלבוגי, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ערך והשלים י' היינמן, תל-אביב: תשלכ, עמ' 418 הערה 12 (הוספת היינמן); ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים: תשסח, עמ' 46. וכבר נדחתה דעתו של ש"ח קוק (עיונים ומחקרים, ב, ירושלים: תשכג, עמ' 197-201), המייחס לר' אשר הלוי, בן המאה השתיים-עשרה. ראה, לדוגמא: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, מהדורה שלישית מתוקנת, ירושלים: תשסא, עמ' 270-271 הערה 36; א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים: תשנח, עמ' 167 הערה 3. תארוכו הקדום ושייכותו הארצישראלית של הפיוט 'אשר הניא' מקובלים במחקר גם בנוגע לשאר הפיוטים מסוגתו, הברכה המפוייטת, אך לאחרונה הוטל פקפוק מסוים בדבר, ש"ייתכן שמדובר בסוגה פייטנית בבליית... [ו]ייתכן שחלקן [של הברכות המפוייטות] לא חוברו לפני המאה השמינית או התשיעית" (ב' וש' אליצור, "אשר הניא עצת גויים": עיוני נוסח ולשון, לשוננו, פא [תשעט], עמ' 164. הנוסף במוסגר ממני).

המן הודיע איבת אבותיו / ועורר שנאת אחים לבנים  
ולא זכר רחמי שאול / כי בחמתו על אגג נולד אויב.<sup>6</sup>

ביאור: 1 **איבת אבותיו**: שנאת אבותיו, הם עשו ועמלק. **שנאת אחים**: שנאתם של יעקב ועשו. **לבנים**: ליהודים. בני יעקב. | 2 **ולא זכר**: המן לא זכר. **רחמי שאול**: רחמנותו של שאול המלך. **כי בחמתו על אגג**: כי בגלל ששאול חמל על אגג, מלך עמלק, ולא הרגו מיד (עי' שמ"א טו ח-ט). **נולד אויב**: נולד ממנו צאצאו, המן; עי' בנסמן להלן, הערה 7.

כאן מתואר המן ככופר בטובת **שאול** שחמל על **אגג** מלך עמלק והשאירו בחיים וממנו נולד צאצאו המן<sup>7</sup>, בעוד שהפיוט הקודם מגדירו ככפוי טובה משום שלא זכר הצלת חיים קדומה יותר, את הצלת חיי **עשו** כשאכל מסעודת **יעקב**.

נניח עתה לשאלת מקורו של פייטנו בדבר טענת כפיות הטובה של המן, ונניח אף לתמיהה: מדוע המן היה צריך להכיר טובה ליעקב על שסעד את לב עשו בעוד הסועד שילם על אכילתו טבין ותיקליו, בבכורתו שמכר ליעקב. כל שברצוני לברר: כיצד ומדוע נכנס המלח לסעודתו של עשו? מהו מקורו של הפייטן בפרט הזה?

## ב. המלח ונזיד העדשים

אפשר כי הפייטן הוסיף את המלח לסעודה משום סמליותו לתוקף ושרירות הקניין, דוגמת "ברית מלח"<sup>8</sup>, היינו, חוק הקיים עולמית. המנהג להעמיד או לאכול מלח בהסכמי ברית או בסיום מכר כדי לסמל את תוקף ההסכם או המכירה, היה מוכר ונפוץ בעולם העתיק<sup>9</sup>, וייתכן אף במקומו של פייטנו האנונימי. והנה כבר המקרא מודיענו שיעקב דאג שקנייתו לבכורה תהיה בעלת תוקף מקסימלי וללא כל ספקות: **"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב: מְכַרָּה כִּיּוֹם אֶת בְּכוֹרְתָּ לִי"** (בראשית כה לא), ובתרגום אונקלוס: **"זבין כיום דלחן ית בכורתך לִי"**<sup>10</sup>. כלומר: **"כיום שהוא ברור, כך מכור לי מכירה ברורה"** (רש"י, המפרש את התרגום)<sup>11</sup>. לפיכך ייתכן, שהפייטן העמיד את המלח על שולחן הסעודה מדעתו־שלו, כביטוי לתוקפה ושרירותה של המכירה<sup>12</sup>.

- 6 סדר עבודת ישראל: נוסח אשכנז, מהדורת י' בער, רדליהיים תרכ"ז, עמ' 447. מהדורה חדשה של הפיוט, על־פי כתבי יד ודפוסים קדומים, הופיעה אצל: אליצור, אשר הניא עצת גויים, עמ' 167-169, והמובאת הנוכחית היא בעמ' 167.
- 7 ראה: הרב ש' אשכנזי, אלפא ביתא תניתא דשמואל זעירא, א, ערך 'אגג', בעריכתי, ירושלים תשעא, עמ' 10-14.
- 8 עי' במדבר יח יט.
- 9 עי' אנציקלופדיה מקראית, ד, ערך 'מלח', ירושלים תשכג, עמ' 1055. והשווה: ר' פטאי, 'הלידה במנהג העממי', תלפיות, ו (תשט"ו), עמ' 694-698.
- 10 וכן להלן, פסוק לג: **"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב: הִשָּׁבְעָה לִי כִּיּוֹם"**. ובתרגום אונקלוס: **"קִים לִי כִּיּוֹם דלחן"**.
- 11 כיוצא בכך במדרש לקח טוב, בראשית שם: **"מהו 'כיום'?"** מה היום הולך ואינו חוזר, אף מכירתך קיימת בלא חרטה ובלא חזרה".
- 12 במיוחד הדברים אמורים לדעת אחד המדרשים המאוחרים (מדרש אגדה, בראשית כה לד) והרבה מפרשים (עי' רשב"ם, רד"ק, פירוש ר' חיים פליטאל, חזקוני, הדר וקנים ועוד לבראשית כה לד; והשווה: פירוש ר' יוסף בכור שור, שם), שיעקב קנה את הבכורה **בממון**, והלחם ונזיד העדשים שנתן לעשו היה **"לעדות קיום המכירה"**, כדרך כל לוקחים מקח" (חזקוני, שם). נמצא כי העמדת המלח משתלבת היטב עם המגמה הכללית של הסעודה!

ומכיון שהגענו לדאגתו של יעקב כי מכירת הבכורה תמורת נזיד העדשים תהיה ללא כל סרך פקפוק, שמא ניתן להסביר את הכנסת המלח כמרכיב בסעודה באופן פשוט יותר: תבשיל הצריך למלח – כמו תבשיל עדשים<sup>13</sup> – ולא הומלח, פגום הוא ותפול<sup>14</sup>. נמצא, כי אם יעקב היה מגיש לעשו נזיד עדשים תפל, בלא מלח, היה באפשרותו של עשו לפקפק בתוקף המכירה ולטעון: לא קיבלתי נזיד עדשים ראוי, ולא ניתנה התמורה המוסכמת לבכורה! כדי לחסום אפשרות זו, הקפיד יעקב למלוח היטב את נזיד העדשים שנתן לעשו<sup>15</sup>. אמנם לביאור זה על שני אופניו נמצא, כי דברי פייטנו "ולא זכר מלח נזיד עדש" אינם טענה על המן שכפר בטובתו של יעקב שהאכיל את עשו והציל את חייו, הם תלונה אחרת כלפיו: כיצד אתה, המן, זממת להשמיד את זרע יעקב ולא זכרת כי יעקב קנה את הבכורה מעשו במכירה שרירה וקיימת, ללא כל סרך פקפוק, ולא יאה, אפוא, שהצעיר יעשה כן לבכור! ושמא נתכוון הפייטן, או המדרש שעל-פיו יסד את הדברים, לסתור את הסיבה בגינה אמר המן להשמיד את כל ישראל, כמבואר ב'תרגום ראשון' לאסתר:

והיה חוך קדמוי לאושטא ידוי למקטול ית מרדכי בלחודוהי, ארום חויאו ליה דמרדכי  
אתי מן יעקב דשקל מן עשו, אבא דאבוי דהמן, ית בכורתא וית ברכתא, ויהודאי אינון  
עמא דמרדכי. ובעא המן לשיצאה ית כל יהודאי די בכל מלכות אחשורוש, עמא  
דמרדכי<sup>16</sup>.

[תרגום]:

והיה צחוק לפניו לשלוח יד להרוג את מרדכי לבדו, כי הגידו לו, שמרדכי בא מיעקב שלקח מעשו, אביו אביו של המן, את הבכורה ואת הברכה, והיהודים הם עם של מרדכי. וביקש המן להשמיד את כל היהודים שבכל מלכות אחשורוש, העם של מרדכי<sup>17</sup>.

לכך אומר הפייטן להמן: יעקב לא נטל מעשו את הבכורה אלא רכשה כדת וכדין כשהוא נותן את התמורה המלאה שביקש, בלא כל סרך ופקפוק – נזיד עדשים מלוח ומתובל כראוי!

<sup>13</sup> מתקופת חז"ל איני מכיר מקור מפורש, שנהגו להמליח את העדשים, אך כן מסתבר לאור אזכור הנוהג בזמן הראשונים, בעיקר בהקשר לאיסור המלחת עדשים מבושלים בשבת משום 'עיבוד אוכלים' (ראה, לדוגמא: סמ"ג, לארין, ס' סה). וראה גם: ספר חסידים, מהדורת הרב ר' מרגליות, ירושלים תש"ו, ס' שצ.

<sup>14</sup> עי' איוב ו, בתרגום ובמפרשים שם.

<sup>15</sup> חששו של יעקב מטענת 'מקח טעות' שיעלה עשו בעתיד עולה ממקור מדרשי אחר (בנוסף למצויין לעיל, הערה 1; ולעיל, ליד הערות 10-11 ובהן). ראה מדרש הגדול, בראשית כה לא, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשנ"ו, עמ' תמה: "אמר לו [יעקב לעשו]: הוי יודע שיש עולם בא, ושיש מתן שכר, שלא תאמר הטעיתי בך".

<sup>16</sup> תרגום ראשון, אסתר ג ו, על-פי נוסח הדפוסים המצויים. והתרגום לעברית: הרב מ' רוז, מאורות המגילה, אסתר שם, בני-ברק תשנ"ה, עמ' סו-סז.

### ג. המלח - שלמות הסעודה

בהקשר לכך ששלמות המאכל תלויה במרכיב שולי יחסית, מעט מלח, עד שנתניתו או אי-נתינתו במאכל הובלטה והודגשה כמעט כמו המאכל גופו, ראוי לגלגל את העניין הבא: למלאכים שביקרו את אברהם בחוליו הוא הגיש 'עוגות'<sup>17</sup>, אך כששניים מהם הגיעו ללוט, יום לאחר מכן, הוא האכילם 'מִצֹּת'<sup>18</sup>. וזאת על אף, ששני הביקורים חלו בפסח<sup>19</sup> ולכאורה ניתן למלאכים מאכל זהה - מצות; לחם שלא חמייץ. מדוע, אם כן, מכנה המקרא את הלחם שהוגש למלאכים פעם 'עוגות' ופעם 'מִצֹּת', בעוד שמדובר, לכאורה, במאכל זהה? אפשר שהפתרון טמון בלשונו של אונקלוס המתרגם בכל מקום את 'מִצֹּת': 'פִּטִּיר'<sup>20</sup>, שהוא, לאחת הדעות, מלשון: 'תפל'<sup>21</sup>, שכן 'תפל' מתורגם 'פִּטִּיר'<sup>22</sup>. היינו, משום ש'מצה' היא כזו

17 עי' בראשית יח ו, שאברהם אמר לשרה: "לושי ועשי עגות".

18 בראשית יט ג: "וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתָּה וּמִצֹּת אָפָה, וַיֹּאכְלוּ".

19 ראה בראשית רבה, מח יב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 490, שהמלאכים באו לאברהם ב'פרוס הפסח'. וראה גם מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בא (מסכתא דפסחא, פרשה יד, מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 51): "בחמשה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם אבינו לבשרו". וכך בסדר עולם, פרק ה. ובפסיקתא רבתי, פִּסְקָא ו, מהדורת מ' איש-שלום, וינה תרמ, דף כד ע"ב: "כשהמלאכים באים אצל אברהם, מהו אומר? 'לושי ועשי עוגות', שהיה פסח". וראה עוד: תורה שלמה, בראשית יח ו, ס' צא-צב ובהערות; מאמרי 'אימתי ביקרו המלאכים אצל אברהם אבינו' (בכתובים). ולפי שהמלאכים ביקרו את אברהם בחמשה עשר לחודש, נמצא שבאו ללוט בליל ששה עשר בניסן (עי' בראשית יט א), וכן מפורש במדרש שכל טוב, בראשית יט ג: "שהיה ליל שני של פסח". וכך גם משמע, מבראשית רבה, נ"ב, עמ' 516, שהפרכת סדום היתה בט"ו בניסן. וראה עוד: בראשית רבה, מח יב, עמ' 490, ביאור 'מנחת יהודה' לשו' 1.

כאמור, בבראשית רבה, מח יב, עמ' 490, נאמר: "'לושי ועשי עוגות', פֶּרוֹס הפסח היה". כך (או: פֶּרוֹס הפסח) במרבית עדי הנוסח. והנוסח באחד מעדי הנוסח האחרים: 'עֶרֶב פֶּסַח' (עי' בראשית רבה, שם, שינויי נוסחאות לשו' 1) משובש (עי' 'מנחת יהודה' לבראשית רבה, שם, לשו' 1). אמנם את 'פרוס הפסח' שבמובאה זו לא ניתן לפרש שהוא ט"ו יום קודם לפסח, כמו בלשון המשנה (שקלים, ג א; וראה: תוספתא, שקלים, ב א), שכן לדעת בראשית רבה, שבערבו של היום שנפטרו המלאכים מאברהם הם באו לסדום, ולמחרתו, ביום ט"ו בניסן, סדום נהפכה (עי' בראשית רבה, נ א, עמ' 516; נ ב, עמ' 531), מוכרח, ש'פרוס הפסח' בבראשית רבה הוא: זמן הפסח, היינו: ט"ו בניסן. וכך ביארו כמה ממפרשי המדרש (עי' בראשית רבה, מח יב, בפירושי 'עץ יוסף' ו'מנחת יהודה'), וכיצא בכך נתפרשו כמה מאזכורי 'פרוס הפסח' בספרות החז"לית. ראה: ש' ליברמן, 'משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו-יורק תשי', חלק עברי, עמ' רצח-רצט.

חשוב גם להוסיף, שכמה ראשונים היה נוסחם בבראשית רבה: "הדא אמרה שפסח היה". ראה: דעת וקנים, בראשית יח יד; תוספות, ראש השנה יא ע"א, ד"ה 'אלא'. ובפירושו הרוקח על התורה, א, פרשת וירא, מהדורת י' קלוגמן, בני-ברק תשלט, עמ' קנה-קנו: "'תחת העץ'... ובבראשית רבה ובשוחר טוב, משמע, בפסח היה, וכן בסדר עולם". אך עדיין ייתכן שהוא 'תיקון סופרים' מאוחר, להשוות את לשון בראשית רבה לשאר המדרשים שהובאו למעלה.

20 ראה: ר"ב פון, העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס, ירושלים תשסד, עמ' 238-239.

21 ראה: חמשה חומשי תורה עם מעט צרי [...] על תרגום אונקלוס [מאת הרב י' לב], א (בראשית), מילואים לפרק יט פסוק ג, ירושלים תשע, עמ' שכח. לפירושים אחרים ל'פִּטִּיר', ראה: פון, העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס, עמ' 238 הערה 235.

22 עי' תרגום, יחזקאל י ג.

שלא החמיצה וחסר בה החימוץ המשלים את טעמה, היא נחשבת כמאכל תפל = 'פטיר'<sup>23</sup>. ייתכן אפוא, שהמקרא מכנה את הלחם שאפה לוט בשם 'מצות' לא רק משום שלחמו לא נתחמוץ אלא אף מחמת **שלא ניתן בו מלח**, כמפורש במדרש סירובה של אשת לוט לתת מלח לאורחים<sup>24</sup>. אך לחמו של אברהם נתכנה 'עוגות' – על אף, שכאמור לדרשת חז"ל, גם לחם זה לא היה חמוץ – כי הוא, שעיניו היתה יפה באורחים, ודאי נתן בו מלח<sup>25</sup>, ולא היה לחמו תפל<sup>26</sup>.  
ואל יהא חסרונו של המלח קל בעיניך. מהדגשת המדרש שצרות עינה של אשת לוט הסתכמה בסרובה להגיש לפני אורחיה מלח<sup>27</sup>, דבר מועט שעלותו פרוטות, אנו למדים, שבמקרה זה ה'מלח' משמש כסמל לרוחב לבו של המארח. צר העין – מתגנה במלח, וטוב העין – משתבח בו. ועתה מובן מדוע בשעה שהמלאכים סנגרו על יצחק כשנעקד על המזבח בהר המוריה, וביקשו עליו רחמים בזכות אברהם אביו, מצאו לנכון לציין את חסדו של אברהם עמהם, שבזמן שנתארחו אצלו הוא **כיבדם במלח**!

קמו מלֵאכֵיא ומִפִּיִּסִין לְמִרְיָהוֹן / בְּבָעוּ מִיֵּנֶךָ, חוּס עַל טְלִיִּיא  
רְחִמּוּ דְאִבּוּהִי אֲנִי מִדְּכָרִינִי / דְּאֶכְלֵנָּה עֵימָה מֶלַח בְּבִיתָהּ.

[תרגום]

עמדו המלאכים ומפייסין לאדונם: / בבקשה ממך, חוס על הנער  
אהבתו של אביו אנו מזכירים / שאכלנו עמו מלח בביתו<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> ראה גם: ח"י קהוט, ערוך השלם, ה, ערך 'מצה'(1), וינה תרמט, עמ' 215; א' ראנד, 'לפירוש המלה מצה', לשוננו, כב (תשיח), עמ' 81-82; תא-שמע, 'מצה מלוחה בפסח' (להלן, הערה 25), עמ' 233 הערה 1.

<sup>24</sup> בראשית רבה, ג ד, עמ' 521:

'מצות אפה ויאכלו', אמר ר' יצחק: מצות גדולה עמדה על המלח. דהוה אמר לה: הב לאלריך אכסניי קלי מלח, והוות אמרה ליה: אוף הדא סוניתה בישתא את בעי מלפה הכא?!

וראה עוד: בראשית רבה, נא ה, עמ' 536; מדרש אגדה, בראשית יט כו. ובמדרש לקח טוב, בראשית יט ג: "אשתו של לוט אפילו מלח לא הביאה לפניהם, ולפיכך נהייתה נציב מלח".

<sup>25</sup> המנהג האוסר נתינת מלח במצות הינו מאוחר לימי התנאים ואין ללמוד ממנו מאומה להבנת דברי תרגום אונקלוס. על מנהג אשכנזי זה, שהוא כנראה מ"ראשית הישוב הרבני באשכנז" (המאה העשירית), ראה: י"מ תא-שמע, 'מצה מלוחה בפסח: לטיבם ומובנם של מנהגי אשכנז הקדומים', מכתם לדוד: ספר זכרון להרב דוד אוקס, בעריכת י"ד גילת וא' שטרן, רמת-גן תשלח, עמ' 232-241 [=הנ"ל], מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, מהדורה שלישית מתוקנת, ירושלים תשנ"ט, עמ' 249-259].

<sup>26</sup> תודתי ליידי הרב **אברהם משה רוט**, ממנו שמעתי ביאור זה, אשר גם הפנני לדברי 'מעט צרי' הנוכחים, לעיל ליד הערה 21. הרב א"מ רוט אף העירני, שההבדל בין ה'עוגות' שעשה אברהם ל'מצות' שהגיש לוט נתבאר בדרך קרובה בפירושו של ר' שבתי בס, שפתי חכמים, בראשית יט ג:  
והא דאמר גבי אברהם 'לושי ועשי עוגות' ולא אמר 'מצות', שהרי פסח היה והיה לו לומר 'עוגות מצות', יש לומר, דאברהם צוה שיעשה **מצה עשירה**, לפי כבוד האורחים.

<sup>27</sup> עי' לעיל, הערה 24.

<sup>28</sup> פיוט 'אמר יצחק לאברהם אבינו', הנאמר לכמה מנהגות קודם תרגום הדיבר החמישי. ראה: מחזור שבועות: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת י' פרנקל, ירושלים תשס, עמ' 469, טורים 19-20; שירת בני מערבא: שירים



אין מדובר כאן במלח גרידא; מגונה האדם המגיש לאורחו מלח בלבד! <sup>29</sup> דברי המלאכים "דאכלנן עימיה מלח בביתיה", באו להעלות על נס את רוחב לבו של אברהם לאורחיו: מארח טוב עין, מגיש לאורחיו אוכל מתוקן ומתובל היטב במלח, כדי שיאכלו כמה שיותר, אך צר העין החוסך במלח, אינו מרויח את המלח לבדו, כי מחמת חסרונו אין האורחים אוכלים מהמאכל התפל אלא כדי הכרח. ומכיון שכך נמצא, כי בקשת המלאכים "חוס על טלִיִיא" בזכות הכנסת האורחים המהודרת שנהג בהם אביו, קרובה למפורש במדרש 'פסיקתא רבתי':

...כיון שבא ליתן את המאכלת על צוארו, באו המלאכים והיו בוכים ומצווחים לפני הקב"ה... ומה היו צועקים? נִשְׁמָו מִסְלוֹת, שְׁבַת עוֹבֵר אוֹרֶחַ, הִפֵּר בְּרִית' וגו' (ישעיה לג ח)! היכן הוא מתן שכרן של עובדי דרכים שהיה אברהם מודיעך בעולם?! ... בטל מתן שכרם של אורחים! שהיו באים מכל מקום ולנים אצל אברהם לאכול חנם ולעשות אותך ברכה בעולם!... מפיר אתה את הברית שאמרת לאברהם 'את בריתי אקים את יצחק' (בראשית יז כא); הרי המאכלת על צוארו, עד אימתי אתה ממתין?! <sup>30</sup>

ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, מהדורת י' יהלום ומ' סוקולוף, ירושלים תשנ"ט, עמ' 128-131, טורים 37-40. בשתי המהדורות נדפס ב'פנים': "דאִכְלִין עִימֵיהּ", אך העדפתי את לשון העֵבֶר 'דאִכְלִין' שבאחד מעדי הנוסח (ראה: מחזור לשבועות, שם, שינויי נוסחאות לטור 20; שירת בני מערבא, עמ' 129, שינויי נוסחאות לטור 40), כפי שגם הסכימו יהלום וסוקולוף (שם, ביאור לטור 40). ראו גם לציין את הנוסח החריג המופיע בעד נוסח יחידאי: "דאִכְלִין עִימֵיהּ לֶסֶם וְנִלְחַ בְּבִיתָהּ" (עי' מחזור שבועות, שם, שינויי נוסחאות לטור הנוכרי). ומסתבר שהוא 'תיקונו' של מעתיק מאוחר שהתקשה לקבל את ההתעלמות מהמפורש במקרא: "לושי ועשי עוגות" (בראשית יח 1).

בתרגום העברי לפיוט העדפתי את תרגומו של י' פרנקל, שלדעתי יותר מדויק. על התרגום העברי הלקוי לפיוטים הארמיים שנכללו במהדורת יהלום-סוקולוף, ראה: מ' בראילן, 'פיוטים ארמיים מארץ ישראל ואחיותם במציאות: י' יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא, ירושלים: האקדמיה הישראלית למדעים, תשנ"ט' [מאמר בקורת], מהות, כג (תשס"א), עמ' 167-188. הנדפס שם הוא רק מחציתו של המאמר, שהדיון הלשוני התופס את מחציתו הראשונה עדיין לא נדפס, ובראילן נהג עמי בטובת עין ומסר לעיוני את מאמרו בשלמות. את זמנו של הפיוט הארמי קשה לקבוע בוודאות, אך נראה שהוא מהמאות החמישית-השביעית, ושמו אף מהמאות החמישית-השישית. ראה: בראילן, שם, עמ' 177.

<sup>29</sup> השווה איכה רבה, א ז, באחד מבני אתונה שבא לירושלים וביקש מ'תינוק' אחד, שיקנה לו בפרוטה "מה דאכול ואשבוע ויותר ואיסב לאסטרטא" (=דבר שאוכל, אשבוע ואותיר ממנו לדרך). אותו תינוק הלך וקנה לו מלח...  
<sup>30</sup> פסיקתא רבתי, פיסקא מ, דף קע"א. כיוצא בכך במדרש יושע (בית המדרש, א, מהדורת א' ילינק, לייפציג תריג, עמ' 38):

באותה שעה בכו מלאכי השרת במר נפש, ומה היו אומרים: ... היכן הוא שכרן של מכניסי אורחים?! שכל האורחים שהיו באין מכל מקום, מכניסי אברהם בתוך ביתו ומאכילים ומשקם ומלווים לדרךם, היכן השכר שנטל אברהם?!...

ובנוסח זה הושמט 'ולעשות אותך ברכה בעולם' מתמיתה' טענת המלאכים.

אמנם גם לאחר דברי, שה' מלח' בפיוט משמש גם כתיאור לכלל הסעודה הרחבה שהגיש אברהם לאורחיו, עדיין אין בקשת הרחמים שבפיוט זה לזו שבמדרש, כי בפיוט מעידים המלאכים על עצמם, שהם אכלו עמו 'מלח', בעוד שבמדרש, המלאכים מדברים על האורחים 'שהיו באים מכל מקום'.

אולם מאידך גיסא, מהדגשתם "דאכלנן עימיה מלח בביתה" – עניין שנזכר בפיוטנו בלבד ולא נודעו לו מקבילות מדרשיות ופייטניות – נמצא, כי השערתי בדבר שינויי הכינויים בין 'עוגות' ל'מצות', שזו נתקנה במלח וזו לא, יש לה על מה להישען, שהרי דברי המלאכים "דאכלנן עימיה מלח בביתה" נסובים על ביקורם אצלו שאז הוא צוה לתת לפנייהם 'עוגות'<sup>31</sup>.

31 יהלום-סוקלוף (שירת בני מערבא, מבוא, עמ' 42) כותבים: "המלאכים עצמם מבקשים רחמים על יצחק בשעת העקידה בזכות המלח – שהוא מטונימי לסעודה – שהגיש להם אברהם אביו". אך לדעתי, אין להביט על ה'מלח' כענין מטונימי (החלפה של נושא ראשי בנושא משני שאינו דומה לו אלא נמצא קרוב אליו במקום או בזמן) בלבד, אלא יש להשתמש בו כפרט וככלל כאחת, כדברי בגוף המאמר.

# סגלה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 09 • יום שלושה עשר בחודש כסלו, תש"פ

### שני פרטים מחודשים על חלקת השדה שקנה יעקב אבינו סמוך לשכם

כששב יעקב אבינו לארץ ישראל, עשה זמן מה במקום ששמו סוכות, ולאחר מכן: "וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֹם עִיר שָׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן, בְּבֹאָו מִפְּדֹן אָרֶם, וַיַּחֲזֵן אֶת פְּנֵי הָעִיר. וַיִּקְּן אֶת חֶלְקֶת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֱלֹוּ מִיַּד בְּנֵי חָמוֹר אָבִי שָׁכֶם, בְּמִאָּה קִשְׁיָטָה. וַיִּצַּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (בראשית לג יח-יט). וכאן אדון בשני פרטים מחודשים בעניינה של חלקת השדה שקנה, הרמוזים ביצירותיהם של פייטנים קדומים ובמקורות אחרים.

### א. חלקת השדה נרכשה לצורך רעיית מקנהו

רכישת יעקב לחלקת השדה תוארה במקרא במשפט: "וַיִּקְּן אֶת חֶלְקֶת הַשָּׂדֶה, אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֱלֹוּ, מִיַּד בְּנֵי חָמוֹר אָבִי שָׁכֶם". ולא נתברר לצורך מה רכש יעקב את החלקה. ניתן להבין מהמקרא, שהוא רכשה כדי להקים אהלו בקרקע שברשותו, ש"לא רצה להיות אכסנאי בעיר"<sup>1</sup>,

1 פירוש רמב"ן, בראשית לג יח: "לא רצה להיות אכסנאי בעיר, אבל רצה שתהיה תחילת ביאתו בארץ בתוך שלו, ולכן חנה בשדה וקנה המקום, וזה להחזיק בארץ". כעין זה כותב ר' לוי ב"ד גרשום (רלב"ג): "שאינ ראוי לאדם שישתמש בשל אחרים בהיות לאל ידו. ולזה תראה שהשתדל יעקב לקנות חלקת השדה אשר נטה שם אהלו" (פירושי התורה לרבינו לוי בן גרשום [רלב"ג], א, פרשת וישלח, תועליות הפרשה תועלת א, מהדורת הרב י"ל לוי, ירושלים תשנב, עמ' רטו). וראה עוד הערה הבאה.

להסבר זה, שיעקב "לא רצה להיות אכסנאי בעיר" מפני רצונו "להחזיק בארץ" (רמב"ן) או מטעם "שאינ ראוי לאדם שישתמש בשל אחרים בהיות לאל ידו" (רלב"ג), השווה הסברו של יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס) לכך שבשעה שיעקב יצא מארץ ישראל לחרן ובאה עליו השמש בבית אל, הוא לא התארח אצל אחד מבני המקום אלא לן בשדה (עי' בראשית כח יא ואילך). וזה לשונו (בתרגום מיוונית): "ויעקב הלך דרך ארץ כנען

או כדי שיוכל להקים שם מזבח<sup>2</sup>. אבל למובא בשבעת גשם קדומה, מהתקופה הקדם-קלאסית, הוא רכש את חלקת השדה כדי שהיא תשמש מקום מרעה לבהמותיו. כן נתפייט בשבעתא זו, במחזורות המדברת על יעקב:

קָרָא לְאָחִיו / נָסַע סְכֶתָה

קְנוֹת מְרֵעָה לְצֶאן / בְּמֵאָה קְשִׁיטָה<sup>3</sup>.

ביאור: 1 קרא לאחיו: יעקב שלח מלאכים אל עשו אחיו (בראשית לב ד). נסע סכתה: על-פי בראשית לג יז. | 2 קנות מרעה לצאן במאה קשיטה: כשהגיע יעקב לשכם קנה חלקת שדה במאה קשיטה, כדי לרעות בה את צאנו.

ואפשר שהדבר גם נרמז בפיוטו של ינאי, מפייתני ארץ ישראל הקדומים, לסדר 'ויבא יעקב שלם':

מְקוֹם נַחֲלַת מִקְנֶה / נָא חֶלֶק בְּהָ קְנֶה

סֶלָה לְיִנְיָיו הַקְנָה / עִיר [שְׁכָם בּו] נִתְקְנָה<sup>4</sup>.

ביאור: 1 מקום נחלת מקנה: מקום נחלה עבור מקנה צאן. נא: כעת, עכשיו, מיד בבואו לשכם. חלק: יעקב אבינו, על-שום בראשית כז יא. בה: בשכם. | 2 סלה לניניו הקנה: נחלת השדה שקנה יעקב היא לצאצאיו לדורות, שהיא "אחד משלושה מקומות שאין אומות העולם יכולים לונות את ישראל ולומר להם גוילים הם בידכם" (בראשית רבה, עט ז, עמ' 945). עיר [שכם בּו] נתקנה: עיר שכם על ידי יעקב נתונה. השווה בראשית רבה, עט ו, עמ' 940: "ויחן את פני העיר", התחיל מעמיד הטליסין [=שווקים] ומוכר בזול". וראה גם: בבלי, שבת לג סע"ב.

הנה לנו, שהמקום שיעקב רכש מיד בבואו לשכם היה "נַחֲלַת מִקְנֶה"<sup>5</sup>, היינו, נחלה לצאנו. ואפשר שהוא הועיד את המקום לרעיית צאנו, הגם שאין להכריע בדבר, שניתן גם להסביר,

לארם נהרים, כי נשלח על ידי האם לשאת לאשה את בת לבן אחיה... ויעקב לא רצה, מתוך שנאה לעם הארץ, לשחות אצל שום איש כאן, אלא לן תחת כיפת הרקיע, ושם את ראשו על אבנים שאסף" (קדמוניות היהודים, ספר א פסיקה 278-279, תרגום א' שליט, ירושלים תשד, עמ' 30).

2 ראה פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, בראשית לג יט, תרגום ומהדורת א' גרינבוים, ירושלים תשלט, עמ' מד (בתרגום מערבית): "וקנה חלקת השדה או שהוכרח (לקנות), לפי שבעליה לא נתנו לו רשות לנטות אהלו ולהשרות בני ביתו בשדה שלחם, או בבחירתו, לפי שהתכוון להקים שם מזבח".

3 ש' אליצור, "ארצן תפקוד בגשם": קטעי פיוט משבעתות גשם קדומות, גנוי קדם, א (תשסה), עמ' 60.

4 מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, א, מהדורת צ"מ רבינוביץ, תל-אביב תשמה, עמ' 203, מתוקן במעט על-פי 'מאגרים'. המוסגר הוא על-פי נ"מ ברווניק, פיוטי ינאי: ביאורים ופירושים - כך משלים, ירושלים תשסה, עמ' 29.

5 במהדורת הפיוט ננקד באופן שונה: "נַחֲלַת מִקְנֶה", ויש להסבירו: נחלה שבאה לידי באמצעות קנייה, בשונה מנחלה הבאה פעמים רבות על-ידי ירושה. אך פירוש זה קצת מאולץ, כי דבר קניית הנחלה שב ונוצר מיד בסוף הטור. ולהצעת ניקוד: "נַחֲלַת מִקְנֶה" בסגול, והכוונה למקנה צאן, כבר מצאנו לינאי ולפייטנים קדומים אחרים שחרו סגול בקמץ, ראה: 'רצהבי, 'היגוי קדום במסורת החרוז העברי', בר אילן, יא (תשלג), עמ' 285. והשווה: מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, א, מבוא, עמ' 35.

שהוא ייעדו לשיכון הצאן, לבניית סככות עבורם, כפי שנהג במקום חנייתו הקודם, בסוכות: **וּלְמִקְנֵהוּ עֲשֵׂה סֶכֶת** (בראשית לג יז).<sup>6</sup>

מסתבר שיעקב חשש שצאנו ירעה בגזל בשדות אחרים ואשר על כן הודרו לרכוש חלקת שדה מיוחדת לרעיית הצאן, והמשיך בכך את מנהג אביו יצחק, אברהם, ש"גמליו שלאבינו אברהם היו ניכרים בכל מקום, שהיו יוצאים זמזמים מפני הגזל, שלא ירעו בשדות אחרים"<sup>7</sup>, בבחינת "מעשה אבות סימן לבנים"<sup>8</sup>.

בהקשר לדעה שחלקת השדה נרכשה בעבור רעיית הצאן יש להעלות את דברי תיאודוטוס, משורר אפי יהודי-הלניסטי שפעל באמצע ימי הבית השני (במאה השנייה לפנה"ס), המתאר את חלקת השדה שרכש יעקב כמקום מרעה לצאן: **"טובה היתה הארץ, ארץ מרעה לצאן, עשירה במים**. לא ארוכה היתה הדרך מן השדה למבוא העיר, וסבכי שיחים (לא הפריעו) אף פעם לעובדים (בשדה)"<sup>9</sup>. אם כי תיאודוטוס אינו אומר במפורש שהמקום נרכש למרעה הצאן. גם כיום נודע מישור שכס בפוריותו. אדמת הסחף שלו עשירה ופורייה מאוד ומתאימה לרוב הגידולים החקלאיים, והאיזור גם נתברך בכמה מקורות מים חשובים, כמו המעינות הנובעים במדרונות הר גרזים הסמוך לשכם. ואכן, כבר במקרא מתואר אזור שכס בכללותו כמקום ראוי לרעיית צאן, שמפאת כן, גם אחרי שיעקב ישב בעיר חברון, יצאו בניו **"לָרְעוּת אֶת צֹאן אֲבִיהֶם בְּשֶׁכֶם"** (בראשית לז יב), כי **"המקום ההוא... נאות לרעיית הצאן"**<sup>10</sup>. אך עדיין לא מצאנו במקרא, במדרשים ובמפרשים את הדגשת פייטנו, שרכישת יעקב לחלקת השדה היתה לצורך רעיית הצאן.

אמנם לדברי האומר שחלקת השדה נרכשה לצורך רעיית הצאן, יש להבין את המסופר בהמשך: שכס בן חמור לקח את דינה לביתו בשעה שבני יעקב לא היו בביתם אלא בשדה עם הצאן,

6 ואגב אעיר, שבעל 'ספר הישר' מערב את מושבו של יעקב בסוכות יחד עם התיישבותו בעיר שכס, ובכך הוא מגיע לקביעה שיעקב עשה סוכות למקנהו גם בחלקת השדה שרכש בשכם:

ויעקב וכל אשר לו הלך ביום ההוא עד קצה ארצה כנען בגבולה, וישב שם ימים. ויהי מימים, ויסע יעקב מגבול הארץ **ויבוא בארץ שלם, היא עיר שכס** אשר בארץ כנען, ויחן את פני העיר. **ויקח את חלקת השדה אשר שם מאת בני חמור אנשי הארץ, בחמשת שקלים**. ויבן לו יעקב בית שם, ויט שם אהלו, **ולמקנהו עשה סוכות, על כן קרא שם המקום ההוא סוכות**. וישב בסוכות ימים ושנה וששה חדשים (ספר הישר, פרשת וישלח, ויניציאה שפה, דף סג ע"א).

וכאן הוא עובר לסיפורה של דינה בת יעקב שנלקחה בידי שכס בן חמור.

7 בראשית רבה, נט יא, עמ' 637; בשילוב פירוש רש"י, בראשית כד י.

8 למקורות פתגם זה, ראה: הרב ש' אשכנזי, אלפא ביתא תניא דשמואל זעירא, בעריכתי, ירושלים תשעא, עמ' 583 ואילך.

9 'גוטמן, 'האפוס היהודי-הלניסטי על שכס', ארץ ישראל, ג (תשיד), עמ' 159 [=הנ"ל, הספרות היהודית-הלניסטית: היהדות וההלניות בראשית תקופת החשמונאים, א, ירושלים תשיח, עמ' 247].

10 פירושי התורה לרלב"ג, א, בראשית לז יב, עמ' רכ. וכן כבר הסביר יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס), בדברו על השבטים שהלכו לשכם לרעות את הצאן: **"פנו והלכו לשכם... והארץ הזאת טובה היא למרעה עדרי צאן ולגידול חציר"** (קדמוניות היהודים, ספר ב פסיקה 18, עמ' 40).

לאחר מכן בא חמור אבי שכם לדבר עם יעקב שיתן את דינה לבנו, ואז שבו בני יעקב מן השדה ושמעו מה שנעשה לאחותם: **וַיַּעֲקֹב שָׁמַע כִּי טָמְאָה אֶת דִּינָה בְּתוֹ, וּבְנָיו הָיוּ אֶת מִקְנֵהוּ בַשָּׂדֶה, וַהֲחָרַשׁ יַעֲקֹב עַד בָּאָם. וַיֵּצֵא חֲמֹר אֶבִי שָׁכֵם אֶל יַעֲקֹב, לְדַבֵּר אִתּוֹ. וּבְנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ מִן הַשָּׂדֶה כְּשֶׁמָּעָם, וַיַּתְעֲצֹבוּ הָאֲנָשִׁים וַיַּחֲרֹ לָהֶם מְאֹד, כִּי נִבְלָה עָשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל לְשָׁכֵב אֶת בֵּת יַעֲקֹב** (בראשית לד ה-ז). מכל זאת נראה שבני יעקב רעו את הצאן שלא בסמיכות למקום התרחשות האירוע, היינו, שלא בסמיכות לשכם ולא אל אביהם שהקים בחלקת השדה הסמוכה לעיר<sup>11</sup>, ושלא כדברי הפייטן – או הפייטנים – שחלקת השדה נועדה לרעיית הצאן.

## ב. האבנים שבחלקת השדה

ניי, מפיטניה הקדומים של ארץ ישראל, שזמנו משוער למאה הששית, בקרבתו לסדר 'זיבא יעקב שלם', מתאר כן את רכישת יעקב לחלקת השדה:

פְּנֵי הָעִיר שָׁכֵם אִזְ חָנָה / וַחֲלָקָה מֵאֲבֵנֵי שָׁכֵם קָנָה  
צִיּוֹן מִזְבֵּחַ שָׁם בְּנָה / וַתּוֹדָה לַמִּקְרָב רְחוּקִים עָנָה<sup>12</sup>.

ביאור: 1 פני העיר שכם אז חנה: יעקב. וחלקה מאבני שכם קנה: ורכש חלקת שדה משכם. ועל 'מאבני' ראה להלן בסמוך, בגוף המאמר. | 2 ציון מזבח: סמיכות תיאור הפוכה, ומשמעה: מזבח מצוין, וכאן במשמעות: ידוע. כלומר: המזבח הידוע של יעקב. 'ציון' הוא לשון סימן, כמו ירמיה לא כ: **"הַצִּיּוֹן לְךָ צִיּוֹנִים"**. ותודה למקרב רחוקים: להקב"ה, המקרב רחוקים, וכאן הכוונה ליעקב שקירבו ממרחקים והשיבו מגלותו לארץ ישראל. ותודה... ענה: הלשון על-פי תהלים קמו ז: **"עֲנֵנוּ לִי בַתּוֹדָה"**.

ענייננו כאן הוא בצלעית: **"וַחֲלָקָה מֵאֲבֵנֵי שָׁכֵם קָנָה"**, מהו 'מאבני'? אפשר ש'מאבני' פירושו: ממלכי, ש'אבן' הוא כינוי למלך<sup>13</sup>, ושיעור העניין: יעקב רכש את חלקת השדה "מאבני שכם", ממלכי העיר שכם, הם **"בְּנֵי חֲמֹר אֶבִי שָׁכֵם"**<sup>14</sup>. אפשרות אחרת:

11 גם למפרשים הסוברים שבני יעקב שמעו את אשר אירע לאחותם כבר בהיותם בשדה (כן בפירושי חזקוני ורבינו מיוחס, על אתר; והשווה: בראשית רבה, פ ז, עמ' 958), ברור מן המקראות שהשמעה הגיעה לאוזנם אחרי שנודע הדבר ליעקב אביהם, ומשמע אפוא, שהם רעו את הצאן במקום רחוק יחסית.

12 מחזור פיטוי רבי נחלת ישראל ולמועדים, א, מהדורת צ"מ רבינוביץ, תל-אביב תשמה, עמ' 209, מתוקן על-פי 'מאגרים'.

אין לפרש: "ציון מזבח", מזבח שנועד לסימן, היינו, שהמזבח נבנה רק כסימן בעלות ולא כדי להקריב עליו קרבנות (שאין בניית מזבח משמעותה בהכרח הקרבת קרבנות עליו, שהרי אברהם בנה שלושה מזבחות לפני העקדה [ע'] בראשית יב ז, יב ח, יג ח], ולבראשית רבה, נה ד, עמ' 587, אברהם לא הקריב שום קרבן לפני העקדה. וראה גם: אנציקלופדיה מקראית, ערך מזבח, עמ' 767-769), כי מיד בהמשך אומר פייטננו: **"וַתּוֹדָה לַמִּקְרָב רְחוּקִים עָנָה"**. רעניית תודה היתה כמסתבר על ידי קרבנות.

13 ראה ישעיה כח טז: **"הֲגַיִּי יִסֵּד בְּצִיּוֹן אֲבָן, אֲבָן בָּחֵן, פִּנֵּת יִקְרֶת..."**. ובתרגום יונתן בן עוזיאל: **"הָא אֲבָא מִמְּנֵי בְּצִיּוֹן מְלֶה, מְלֶךְ מִתְּקִי גִיבֵר וְאִמְתָּן"**.

14 כי חמור אבי שכם היה נשיא הארץ (ע' בראשית לד ב), ומסתבר שגם בניו היו מגדולי הארץ ועזרוהו בניהול ענייני המקום.

‘אבני’ הוא נוטריקון: אב ובני, דוגמת “מִשֶׁם רָעָה אָבֶן יִשְׂרָאֵל” (בראשית מט כד) - **אב ובנים**<sup>15</sup>, ופירוש הדברים: יעקב רכש את חלקת השדה מהאב (חמור עצמו) ובניו<sup>16</sup>. ועדיין אנו צריכים לביאורו של נ”מ ברוזניק, שהבין את “חֲלָקָה מֵאֲבִי שָׁכֵם קָנָה”, כפשטו: חלקת שדה עם **אבנים** רכש יעקב מנחלות העיר שכם, והוא מסביר מנין נטל הפייטן פרט זה:

בתורה לא נאמר שהיו אבנים בחלקה שיעקב קנה, אלא שהפייטן יניי מניח שכך היה משום שיעקב הקים שם מזבח, ומזבח עשוי מאבנים, ולכן נזקק היה יעקב לאבנים משלו<sup>17</sup>.

הצעה זו מעט מופלגת וגם מכריחה להעמיד את מ’ של ‘מֵאֲבִי’ במשמע ‘עם’ (מֵאֲבִי = עם אבני), ואיני יודע עד כמה מצוי שימוש זה בפייטנותו של יניי. אך אם אכן נתכוון יניי לומר שיעקב רכש חלקת שדה שבה אבנים, וזאת מפני רצונו לבנות בה מזבח, נראה שיש להסביר זאת באופן מעט שונה: האבנים ששכבו בחלקת שדה זו לא היו סתם אבנים, אלא **אבני מזבחו של אברהם אבינו** אשר בנה באותו מקום שנים רבות קודם לכן, כשבא לראשונה מחורן לארץ ישראל, שאז: “וַיַּעֲבֹר אֲבָרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שָׁכֵם, עַד אֵלּוֹן מוֹרָה, וַהֲקִנְעָנִי אֹז בְּאֶרֶץ... וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה הַנִּרְאָה אֵלָיו” (בראשית יב ו-ז)<sup>18</sup>. לימים נחרב המזבח ונפלו אבניו, ויעקב שידע שאביו־אביו הקים בחלקת שדה זו את מזבחו וזיהה את האבנים כשייכים לאותו מזבח, רכש בדווקא את חלקת השדה הזו, כדי להקים מחדש את המזבח הנחרס<sup>19</sup>; וכבר ידענו ממקום אחר על הקפדתו של יעקב לשוב ולעבוד את ה’ במקום שעבדוהו אבותיו<sup>20</sup>.

להסבר זה מדויק לשון המקרא המתאר את הקמת המזבח בחלקת השדה בידי יעקב: “וַיִּצַּב שָׁם מִזְבֵּחַ”, בשונה ממקומות אחרים המדברים בבניית מזבח, שהמקראות הוציאו בלשון: “וַיִּבֶן

15 בפירוש רש”י על אתר: “**אבן** ישראל, לשון נוטריקון: **אב ובן**, אבהו ובניו; יעקב ובניו”. ומקורו בתרגום אונקלוס על אתר, המתרגם את “מִשֶׁם רָעָה אָבֶן יִשְׂרָאֵל” כך: “דבמימריה זון **אבתו ובניו**, זרעא דישראל”.

16 השווה מדרש שכל טוב, בראשית לג יט: “וַיִּקֶן אֶת חֲלָקַת הַשָּׂדֶה... מִיַּד בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שָׁכֵם...” ולמה קנאה מבני חמור, והלא חמור אביהן היה עדיין בחייו? אלא חמור קל דעת היה, **ולבו טפש כחמור**, כי **כשמו כן הוא**, ושכם בנו בקי וחרף, **ושמהו אפטרופוס על ביתו**. ולפירוש זה, יעקב רכש את חלקת השדה מחמור באמצעות בניו, שכם ובני חמור האחרים.

17 נ”מ ברוזניק, פיוטי יניי: ביאורים ופירושים, ירושלים תשסא, עמ’ 83. הובא בעריכה לשונית קלה.

18 דברי המקרא: “עַד אֵלּוֹן מוֹרָה”, מסבירים ומשלימים את “עַד מְקוֹם שָׁכֵם”, כלומר: מקום שכם הוא-הוא אלון מורה. כך פירש רש”י, בראשית יב ו, על יסוד משנת סוטה, ז ה.

19 גם לכמה פרשנים מודרניים מוסכם שיעקב הקים את המזבח בשכם באותו המקום שאברהם בנהו (אך בלא להדגיש שיעקב הקים מחדש את אותו המזבח). ראה: נ’ נאמן, “שכם וירושלים בימי גלות בבל ושיבת ציון”, ציון, נח (תשנט), עמ’ 21 ובכל הנסמן שם בהערה 47.

20 ראה בבלי, חולין צא ע”ב (המוסגר נוסף ממני): “כִּי מֵטָא [יעקב] לַחֲרֹן אָמַר: **אִפְשָׁר עֲבַרְתִּי עַל מְקוֹם שֶׁהַתְּפִלָּלוּ אֲבוֹתַי, וְאֵין לָא הַתְּפִלָּלוּ?** כְּדִי יְהִיב דַּעְתִּיהּ לַמִּיהָדָר - קַפְצָה לִּיה אַרְעָא, מִיד - ‘זִיפְגַע בְּמִקּוֹם’ (בראשית כח יא).”

נח מִזְבֵּחַ לַיהוָה (בראשית ח כ); "וַיֵּרָא יְיָ אֶל אַבְרָם... וַיֵּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֵי" (שם יב ז)<sup>21</sup>, כפי שהסביר את השינוי הלשוני הרב ולמן סורוצקין:

‘ויצב שם מזבח’, במקום שהקים אברהם את המזבח בארץ כנען, ושעתידיים בניו להעמיד שם את המזבח הראשון, בעברם את הירדן. ולפיכך נאמר ‘ויצב’ ולא ‘ויבן’, מפני שהציב את המזבח שבנה כבר אברהם, וזה נקרא ‘הצבה’, וכמו: ‘ויצב גבול אלמנה’ (משלי טו כה)<sup>22</sup>.

בדומה לכך כתב ר' שת הרופא ב"ר יפת מארם צובה, בפירושו הדרשני לתורה 'חמאת החמדה' (נתחבר בשנת ה'מה, 1285):

‘ויצב שם מזבח’. לא נאמר ‘ויבן’ אלא ‘ויצב’; ‘בנין’ באבנים גדולים וקטנים, ו‘הצבה’ בגדולים. מלמד, שהקים אותם האבנים שהציבם בהליכתו ועשאו מזבח<sup>23</sup>.

ואע"פ שדבריו תמוהים, שכן לפירושו אין מדובר באבני המזבח שהקים אברהם בשכם אלא באבנים שיעקב עצמו הקים בהליכתו לחרן, והוא בהליכתו הקים את האבנים בבית אל<sup>24</sup> וכאן הוא עומד בשכם, על כל פנים, מפירושו – שאפשר והוא מבוסס על פירושו־מדרשו של ר' טוביה ב"ר אליעזר (צפון יון; סוף המאה האחת־עשרה)<sup>25</sup> – למדנו על ההבדל בין ‘ויצב’ ל‘ויבן’ ועל כך שיעקב הציב את מזבחו בשכם מאבנים קדומות יותר שהיו במקום, ובכך ניתן לאשש את פירושי לדברי ינאי: “וְחִלְקָהּ מֵאֲבָנֵי שְׁכֶם קָנָה” – חלקת שדה עם אבני מזבח קדומות.

21 וכך במקומות נוספים, ראה: בראשית יב ח, יג יח, כו כה, לה ז, ועוד.

22 הרב ז' סורוצקין, חמשה חומשי תורה [...] עם פירוש אונים לתורה, א, בראשית לג כ, ירושלים תשכא, עמ' רמו. כן גם מפרש ב"צ לוריא, "כי את מזבחתם תתצון", בית מקרא, כח (תשמג), עמ' 315: "למה קנה יעקב את חלקת השדה, הן ידע שדרכו דרומה, לבאר שבע ולנגב, שם היה מחנה אביו? כנראה שאין זה מעשה מקרי, יתכן שהיתה סיבה לכך. לפי המסורת המשפחתית ידע יעקב שאברהם וקנו חנה כאן, אלהים נראה לו במקום זה והוא הקים כאן מזבח. המקום הוא מקודש. הוא זיהה אותו ופדהו מידי חמור אבי שכם. וזאת מניין לנו? כאשר האבות מקימים מזבח לה', משתמש הכתוב בלשון 'ויבן'... ואילו כאן נאמר 'ויצב'. 'להציב' פירושו להקים, לבנות, אבל גם לחזק, לגרום לדבר שיהיה יציב וקבוע. מסתבר שיעקב מצא את המזבח שהקים אברהם והוא נטוש והרוס בחלקו, והוא ראה כחובה לעצמו להציב אותו, לתקנו ולחזקו."

23 חמאת החמדה לספר בראשית, בראשית לג כ, מהדורת ב' ברוך פלדשטרן, ירושלים תשסח, עמ' 156.

24 עי' בראשית כח יח.

25 ראה מדרש לקח טוב, בראשית לג כ: "ויצב שם מזבח ויקרא לו". לא אמר 'ויבן' שם מזבח, אלא 'ויצב' שם, לפי שה'בנין' הוא באבנים גדולים וקטנים וחומר, אבל 'מצבה' היא בלא בנין, כי הקים את האבנים ועשאו מזבח."



בסייעתא דשמיא

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

---

גליון 10 • יום עשרים ושנים בחודש כסלו, תש"פ

---

**שקיעי מדרש ופרשנות בפרשת חלומות יוסף ומכירתו -  
בין הפייטנות הקדומה לספרות הגנוזה של ימי הבית השני**

### הפרקים:

- מפני מה סיפר יוסף לאָחיו על חלומותיו ואם לא חש בשנאתם אליו?
- מדוע עזבו האחים לרעות את הצאן בשכם?
- שלושה ימים בבור
- קריעת כתונת יוסף

פרשת חיי יוסף בנו של יעקב אבינו, שני חלומותיו, שנאת אָחיו אליו, מכירתו וכל אשר נתגלגל בעקבות זאת, נדרשת יפה במדרשי רבותינו ז"ל ובחטיבות האגדה שבתלמודים. אולם נראה, שיש מסורות מדרשיות שלא נשתמרו אלא במקורות חיצוניים או משניים - בספרות היהודית הגנוזה שנכתבה בשלהי ימי הבית השני וביצירות פייטניות קדומות, ובמאמר זה ייעשה נסיון להעלות ארבע מסורות מדרשיות - או פרשניות - קדומות שהובאו במקורות אלו, או באחד מהם, ולבחון את זיקתן זה לזה ולמקורות פרשניים ומדרשיים מוכרים יותר.

---

\* הפניה ביבליוגרפית מלאה נרשמה, בדרך כלל, בהופעתה הראשונה בלבד, חוץ מחיבורים שנעשה בהם שימוש רב במאמר, שפרטיהם המלאים מופיעים ברשימת הקיצורים הביבליוגרפיים שבסוף המאמר.

"סגולה" - אוצר חביב; דבר נכבד ונחמד (פירושי רש"י ואבן עזרא, שמות יט ה)

© כל הזכויות שמורות | להצטרפות או לבקשת הסרה מרשימת התפוצה: [alfabita99@gmail.com](mailto:alfabita99@gmail.com)

## א. מפני מה סיפר יוסף לאָחיו על חלומותיו ואם לא חש בשנאתם אליו?

ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, פייטן קדום בן דורו המבוגר של רב סעדיה גאון, מפיט ביוצר שלו לפרשת וישב, במחרוזת המדברת על סיפור חלומות הראשון של יוסף:

כִּינן חֲלוֹמוֹ לְהַבְינָה

לְהֵם בְּתַמּוֹת עֵנָה

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: שְׁמְעוּ נָא <sup>1</sup>.

ביאור: נושא המחרוזת הוא יוסף. 1 כִּינן: השתדל. **חלומות להבינה**: להבין את חלומי. 2 **להם**: לאָחיו. **בתממות ענה**: סיפר בתמימות, שלא על מנת להקניטם, אלא רק כדי להבין את חלומי, כלומר, שיפתרוהו לטובה. ראה להלן בסמוך בגוף המאמר. | 3 **ויאמר אלהם: שמעו נא**: בראשית לו ז.

היינו, יוסף לא סיפר לאָחיו על חלומי כדי להקניטם אלא מתוך תוס'לב, 'בתממות', על מנת שיסייעו לו להבינו. וכנראה הכוונה היא, שיפתרו אותו לטובה, כי מאחר שהם אחיו ומשפחתו הקרובה, הם אמורים לשמוח בטובתו וממילא יבינו ויפתרו את חלומי לטובה <sup>2</sup>, ו"כל החלומות הולכים אחר הפה" <sup>3</sup>.

מגופו של פיוט מוכח, שמחרוזת זו מדברת בחלומות הראשון של יוסף, וכך גם מוכח מחתימתה בפסוק: "וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: שְׁמְעוּ נָא הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלַמְתִּי" (בראשית לו ז), הפותח את סיפורו של יוסף לחלומות הראשון. היינו, בשלב זה, כשבא לספר להם את **חלומות הראשון**, לא חשד יוסף שאחיו שונאים אותו <sup>4</sup>.

1 יצירות לר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, עמ' 323. ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי פעל בארץ ישראל או באחת מן הקהילות הסמוכות לה, ברבע האחרון של המאה התשיעית וברבע הראשון של המאה העשירית. ראה: ע' הכהן, קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי למועדי השנה, ע"ד, א, ירושלים תשסד, עמ' 222-240.

2 השווה בבלי, ברכות נה ע"ב: "הוראה חלום ונפשו עגומה... יטיבנו בפני שלשה. לית **תלתא** ולימא להו: חלמא טבא חזאי. ולימרו ליה הנך: טבא הוא וטבא ליהו, רחמנא לשווייה לטב". אבל בתלמוד כת"י מינכן, ספריית מדינת בווריה Cod. hebr. 95, הנוסח: "לייתי **תלתא דרחמי ליה**, ולימא להו: חלמא טבא חזאי. ולימרו ליה הנך תלתא: טבא הוא וטבא ליהו..." וכך גם בעדי נוסח אחרים: כת"י פריס, הספרייה הלאומית hebr. 671; כת"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F 1 (1).41 (כל הפרטים על"פ מאגר 'הכי גרסינן'). ולנוסח זה הסכימו הרא"ש, ברכות, פרק ט, סימן ה; טור, או"ח, סימן רכ סעיף א, ועוד ראשונים.

3 בבלי, ברכות נה ע"ב.

4 לר' שמואל השלישי, מראשי הישיבה בירושלים במחצית השנייה של המאה העשירית, כשבא יוסף לספר את חלומי השני הוא כבר ידע שאחיו שונאים אותו, ולכן סיפרו לאביו, כנראה כדי שהוא, האהוב, יפתור את חלומי לטובה. כן הוא מפיט ביוצר לפרשת וישב: "סֵפֶר שְׁנֵי לָאָב וְלָאָחִים, שֶׁבְּשָׁנָאֵת אָחִים הִגִּישׁ כֶּבֶד" (יצירות ר' שמואל השלישי, עמ' 235). וכנראה שניתן להבין מדבריו, שקודם לכן, כשיוסף סיפר לאחיו את חלומות הראשון, הוא עדיין לא ידע בשנאתם אליו, וזהו כדעת ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי.

פייטן זה אינו מודיענו אם יותר מאוחר, כשבא לספר לפנייהם ולפני אביו את חלומו השני, כבר הכיר יוסף בשנאת אחיו<sup>5</sup>, אך לדעת פייטן אחר, ר' אלעזר בירבי קילר, בן ארץ ישראל או אחת הקהילות הכפופות לה שפעל דור או שניים מאוחר יותר, יוסף לא הכיר בשנאת אחיו גם בשעה שסיפר לפנייהם את חלומו השני. אלו דבריו ביוצר לפרשת וישב, בקטע המדבר בחלומו השני של יוסף:

קִרְאָם אוֹתָם בְּלִי לְמַעוֹד  
רָחַשׁ לָהֶם: רָם אֶתְכֶם יִסְעוֹד  
וַיֹּאמֶר: הִנֵּה חֲלֹמְתִי חָלוּם עוֹד<sup>6</sup>.

ביאור: 1 **קראם אותם**: קרא אותם, את אחיו. והמחרוזות כולה מדברת ביוסף. **בלי למעוד**: בלי להיכשל. כלומר, בלא שהיסס מלספר להם את חלומו. | 2 **רחש**: אמר, דיבר. **להם**: לאחיו. **רם**: הקב"ה. **יסעוד**: יעזור, יתמוך. והמשפט "רם אתכם יסעוד" הוא כפתיחה של יוסף לסיפור חלומו. | 3 **ויאמר הנה חלמתי חלום עוד**: בראשית לו ט.

כאן מדובר בחלומו השני של יוסף, כמוכח מסדרו של הפיוט וכמפורש במקרא החותם את המחרוזות. ולפיוט זה, אפילו בשלב הזה לא חשד יוסף שאחיו שונאים אותו, עד כדי כך שהוא קרא אליהם וסיפר להם את חלומו השני "בְּלִי לְמַעוֹד", בלא כל היסוס וחשש. את העניין שיוסף סיפר לאחיו את חלומו הראשון (לפיוט הראשון) או גם את חלומו השני (לפיוט השני) בתום לב, 'בְּתַמּוּת', ובלא כל חשש, שלא הרגיש בשנאתם כלפיו, לא מצאתיו מפורש במדרשי רבותינו ז"ל<sup>7</sup>, שהם כלל לא התייחסו לשאלה זו אלא רק העירו, **שאחרי** שיוסף סיפר להם את חלומו השני הוא כבר זיהה את שנאתם<sup>8</sup>, אך אין להסיק מזה על התקופה שקדמה לכך. ובמדרשי חז"ל גם לא מצאתי את הפרט הנוסף – הנזכר רק בפיוט הראשון –

- 5 חלומו השני של יוסף נזכר בהמשך היוצר המדובר אבל בלא להתייחס לשנאת האחים או לאיידיעת יוסף את הדבר. ראה: יוצרות לר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, עמ' 324-325.
- 6 פיוט ר' אלעזר קילר, עמ' 177. לזמנו ולמקומו של ר' אלעזר קילר, ראה שם, עמ' 140 ואילך. אוסיף להעיר, לטובת המעיינים שאינם בקיאים בתולדות הפיוט, שאין לבלבל בין הפייטן שלפנינו לגדול הפייטנים הקלאסיים – ר' אלעזר בירבי קילר, בן תחילת המאה השביעית.
- 7 ומן המקרא: "וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אִתּוֹ אֱהָב אֲבִיהֶם מִכָּל אֶחָיו, וַיִּשְׁנְאוּ אֹתוֹ, וְלֹא יָכֹלוּ דַבֵּר לְשָׁלֹם" (בראשית לו ד) – המדבר על התקופה שקדמה לחלומותיו של יוסף – אין להבין בהכרח שיוסף הרגיש בשנאתם, כי את "לא יָכֹלוּ דַבֵּר לְשָׁלֹם" ניתן לפרש בכמה אופנים אחרים. ראה, למשל: אוצר מפרשי התורה, בראשית ב, לבראשית שם, בעריכת הרב ג"ח רוננברג ואחרים, ירושלים תשעז, עמ' 296.
- 8 ראה בראשית רבה, פד יג, עמ' 1016: "[וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף: הֲלוֹא אֶחָיִךְ רָעִים בָּשָׁכְם, לָכֵה וְאַשְׁלַחְךָ אֲלֵיהֶם]. וַיֹּאמֶר לוֹ: הֲנִנִי' (בראשית לו יג), אמר ר' חמא בר' חנינא: הדברים הללו היה אבינו [=יעקב] נזכר ומעיו מתחכמים. **יודע אני שאחיי שונאים אותך**, והייתה אומר לי: 'הנני'". מדרש זה מדבר על אחרי שיוסף סיפר את חלומו השני, ובכמה עדי נוסח: "יודע אתה שאחיי שונאים אותך" (ראה שם, שינויי נוסחאות לשו'<sup>2</sup>), ונוסח זה גם מסתבר מגופו של מדרש, שאילולא כן מה שבחו של יוסף שאמר 'הנני'. ועי' תורה שלמה, בראשית לו, אות צז בביאור.

שהטעם שיוסף סיפר לאחיו את חלומו הוא שיעזורוהו 'לְהַבִּינָה', להבין את החלום ובכך לפותרו לטובה<sup>9</sup>.

אך למרבה ההפתעה, פרטים מחודשים אלו מופיעים בשני חיבורים קדומים שנכתבו בידי יהודים הלניסטיים, היינו, כאלו שפעלו במרחב היווני-רומי של העת העתיקה – ומדובר כאן בשלהי ימי הבית השני או מיד לאחר חורבנו – וכתבו בשפה היוונית עבור קוראי השפה הזו (יהודים או נוכרים), אך חיבוריהם מלאים בתכנים שמקורם מבית מדרשם של חכמים. נפתח עם דברי יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס) בספרו 'קדמוניות היהודים', שחיבר שנים מעטות לאחר חורבן הבית. בחיבור זה הוא מסכם את תולדות עם ישראל מבריאת העולם ועד זמנו, וחלקו הגדול הוא בסגנון 'מקרא משוכתב' שרווח בתקופת הבית השני, לפיו הכותב מנסח מחדש את המקרא בפרפרזה ובתוספות והרחבות. וכאן, כשהכותב מגיע לפרשת יוסף ואחיו, אחרי שסיפר בקצרה על שנאת האחים ליוסף בגלל שאביהם חיבבו יותר מהאחרים, הוא מתאר בהרחבה את פרשת חלומות יוסף, וכותב כן (בתרגום מיוונית):

בעצם תקופת החמה, כשנשלח פעם עם אחיו על-ידי אביו לאסוף את היבול, ראה [יוסף] מראה שונה מאוד מן החלומות הרגילים לבוא בשעת שינה. כשנתעורר סיפר אותו לאחיו, **כדי שיגידו לו פשרו**. ואמר, שראה בלילה שעבר את אלומת החיטים שלו עומדת דום במקום שהניחה, ואלומותיהם שלהם התקרבו והשתחוהו לה, כמנהג עבדים כלפי אדוניהם. הללו הבינו את המראה, שבישר לו ליוסף כח וגדולת-מעמד ושלטון עליהם לעתיד לבוא, אך לא גילו לו דבר מכל אלה, כאילו אין החלום נהיר להם... והוסיפו לשנוא אותו שנאה גדלה והולכת.

אולם א'להים בא בתרעומת על קנאתם ושלח ליוסף מראה שני, נפלא בהרבה מן הראשון. בחלומו נראה לו, שירד שמש בלית הירח ושאר הכוכבים אל הארץ והשתחוה לו. הוא סיפר על דבר המראה בפרוטרוט לאביו, במעמדם של אחיו, **שלא חשש לכל רע מהם, וביקש להגיד לו, מה זה בא לרמוז**. ויעקב שמח על החלום... שהבטיחו לו, לבן, ימי אושר שיבואו...<sup>10</sup>.

שני פרטים הנוגעים לענייננו מופיעים בתיאור זה: (א) הסיבה שיוסף סיפר לאחיו את חלומו הראשון הוא "כדי שיגידו לו פשרו", ורק מפני שהם הראו ש"אין החלום נהיר להם", הוא הפנה את חלומו השני לאביו "וביקש להגיד לו, מה זה בא לרמוז". (ב) אפילו בשעה שיוסף סיפר על חלומו השני הוא "לא חשש לכל רע מהם", מן האחים, שלא הרגיש בשנאתם. והדברים תואמים במדויק לשני הפרטים המחודשים שיופיעו לימים בשני הפיוטים הנזכרים (בהתייחס שדבריהם משלימים זה את זה)!

9 אך כנראה זו כוונת ר' אליעזר ב"ר טוביה במדרש לקח טוב, בראשית לו ו. ואין מדובר במדרש חז"לי אלא בפירוש דרשני מתקופת הראשונים. וראה גם: ספר הזוהר, ח"א, דף קפג ע"א.

10 קדמוניות היהודים, א, ספר ב פיסקאות 11-15, עמ' 40. המוסגר נוסף ממני.

גם לפילון האלכסנדרוני, פילוסוף יהודי הלניסטי שחי באלכסנדריה כשני דורות קודם ליוסף בן מתתיהו, ברור, שיוסף לא הכיר בשנאת האחים גם כשסיפר לפנייהם את חלומו השני, אלא שבנוגע לפרט השני, שיוסף סיפר להם את חלומותיו כדי שיעזרוהו להבינם, נראה שאין דעתו מסכמת לכך. אצטט תחילה את דבריו (בתרגום מיוונית) ולאחר מכן נראה מה יש להסיק מהם – בהקבלה לדבריו במקומות אחרים – בנוגע לפרט השני:

הם [=האחים] רחשו לו [=ליוסף] איבה... אך את שנאתם לא הגו בפיותיהם אלא אגרוה בלבם... הלה [=יוסף] לא הבין בתוֹם־לבו את איבתם הגנוזה של אָחיו, וכאשר ראה חלום הרצוי לו, סיפרו כסֵּפֶר איש לחובביו ואמר להם: נדמה היה לי שבאה עת הקציר, וכולנו הגענו אל השדה לאסוף את היבול. אנו לוקחים את המגלים וקוצרים, ולפתע קמה אלומתי, נישאת אלי־על ונוקפת, ואילו אלומותיכם, כמו עלי־י אות, רצות אליה וכורעות ומשתחוות לה בכל הכבוד. הללו, שהיו חריפים בהבנתם... לחקר המציאות הנסתרת... אמרו לו: כלום סבור אתה שתהיה מלכנו ואדוננו? שכן על כך אתה רומז בהזיית־שווא זו. וביתר־שאת בערה שנאתם, והתמידה למצוא לה איזו סיבה חדשה כדי להוסיף ולגדול. אך הוא לא חשד במאומה, וכשחלם ימים מעטים לאחר מכן חלום אחר, מדהים יותר מקודמו, הביאו לפני אָחיו. בחלום זה נדמה היה לו, שהשמש, הירח ואחד עשר כוכבים באים ומשתחוים לו. לכן השתאה אביו ונתן את המעשה אל לבו, והוא נוצרו ומצפה לבאות<sup>11</sup>.

ודאי לו, לפילון האלכסנדרוני, שיוסף "לא הבין בתוֹם־לבו את איבתם הגנוזה של אָחיו", כשסיפר להם את חלומו הראשון, ואפילו לאחר מכן "הוא לא חשד במאומה" וסיפר להם גם את חלומו השני.

גם בהמשך, בתיאורו לבוא האחים מצרימה בפעם הראשונה, והבנתם שהתנכרותו של המשנה למלך אליהם בהאשמה "מרגלים אתם" (בראשית מב ט) היא גמול על התנכרותם ליוסף כתוצאה מספרו להם את חלומותיו, חוזר פילון האלכסנדרוני ואומר, שיוסף סיפר לפנייהם את חלומותיו כדרכו של אדם המספר את חלומותיו לחבריו, ומכאן שהוא לא חשד שהם שונאים אותו. אלו הדברים שנותן פילון האלכסנדרוני בפי האחים המסיחים זה עם זה באותה שעה (בתרגום מיוונית):

איך לא נהיה ראויים לעונש? אנחנו, אשר זלזלנו בלא רחמים באחינו המפציר בנו ומתחנן אלינו, ולא היה עוול בכפו, אלא מתוך חיבה לבני־ביתו הביא לפנינו, כמו לפני חברים, את חזיונות שנתו. ובגלל החזיונות הללו, אנחנו... זעמנו עליו ועשינו... מעשה תועבה<sup>12</sup>.

11 פילון האלכסנדרוני, על יוסף, פסקאות 5-8, עמ' 136.

12 פילון האלכסנדרוני, על יוסף, פסקה 171, עמ' 162.

ובכן, העניין הנוסף שכתב יוסף בן מתתיהו, שיוסף סיפר לאחיו את חלומו "כדי שיגידו לו פשרו", לא נראה שהיה מקובל על פילון האלכסנדרוני. שהוא כותב, שיוסף סיפר לאחיו את חלומו "כספר איש לחובביו" על חלומותיו, ו"מתוך חיבה לבני־ביתו הביא" לפניהם, "כמו לפני חברים, את חזיונות שנתו", הא ותו לא!<sup>13</sup> ולא זו בלבד אלא, שמחיבור אחר של פילון האלכסנדרוני נראה, שלדעתו, יוסף כבר ידע את פתרון חלומו ולא נזקק לפותרים חיצוניים, שהוא מכנה אותו: "בעל החלומות והפותר אותם"<sup>14</sup>, ומוסיף לתארו: "בעל החלומות, יוסף, היה בעת ובעונה אחת יודע חכמה נסתרת ומגלה אותה לאנשים אחרים... העז לומר, שקמה אלומוֹתו וגם נִצְבָּה"<sup>15</sup>. ו'חכמה נסתרת' זו היא חכמת פתרון החלומות<sup>16</sup>, שלדעתו כבר אז היה יוסף בקי בה.

פילון האלכסנדרוני אינו מסכים אפוא עם יוסף בן מתתיהו שמטרת יוסף בסיפור חלומו לאחיו היה "כדי שיגידו לו פשרו", אך על שניהם מוסכם, שהוא לא הכיר בשנאתם של אחיו אליו אפילו בבואו לספר לפניהם את חלומו השני, ותפיסה זו – העלומה לחלוטין מספרותם של חז"ל! – צפה ועולה מחדש כתשע מאות שנה מאוחר יותר, ביצירותיהם של שני פייטנים שפעלו בסמיכות זמן, ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי ור' אלעזר בירבי קילר, והראשון מהם אף אימץ את דעתו של יוסף בן מתתיהו גם בסיבת סיפור החלום לאחים, שזה היה בשביל 'לְהַבִּינָה', שיעזוהו להבין את פשרו של החלום.

## ב. מדוע עזבו האחים לרעות את הצאן בשכם?

יוסף חולם שני חלומות ומספרם לאחיו, ואת החלום השני גם לאביו, המגיב בגערה: "מָה הַחֹלֶם הַזֶּה אֲשֶׁר חֲלַמְתָּ?!", אבל שומר ומצפה להתקיימות החלום, ואילו אחיו – מקנאים: "וַיִּקְנְאוּ בּוֹ אָחָיו"<sup>17</sup>. כאן באה תפנית בעלילה: "וַיִּלְכְּדוּ אָחָיו לְרַעוֹת אֶת צֹאן אֲבִיהֶם בְּשֶׁכֶם"<sup>18</sup>, ובהמשך יעקב שולח את יוסף לברר את שלום אחיו, והם משליכים אותו לבור ומוכרים אותו לעבד, והוא מובא למצרים.

13 אילו מצאנו בכתביו של פילון האלכסנדרוני הסכמה לדעת חז"ל ש"כל החלומות הולכים אחר הפה" (לעיל, ליד הערה 3), היה אפשרי – אך, כמובן, לא מוכרח! – להסביר את המשפט, ש"כאשר ראה [יוסף] חלום הרצוי לו, סיפרו כספר איש לחובביו", שהוא נהג כן על מנת שיפתרוהו לטובה, כפי שמסתבר שינהג אדם עם חלום חבירו. ואולם אין כל תימוכין שפילון האלכסנדרוני הסכים עם הרעיון "כל החלומות הולכים אחר הפה", וזאת על אף שהוא הקדיש למהות החלומות חיבור מיוחד! ראה: פילון האלכסנדרוני, על החלומות, תרגום ומהדורת י' כהניישר (בתוך: פילון האלכסנדרוני: כתבים, ה חלק א, בעריכת י' עמיר ומ' ניהוף), ירושלים תשעב, עמ' 281-408.

14 פילון האלכסנדרוני, על החלומות, ספר שני, פסיקה 42, עמ' 362.

15 שם, פסיקה 78, עמ' 369.

16 ראה שם, עמ' 369-370 הערה 62. והשווה לשונו של פילון האלכסנדרוני, בנוגע לאחי יוסף שהבינו את פתרון חלומו של יוסף: "שהיו חריפים בהבנתם... לחקר המציאות הנסתרת..." (לעיל, ליד הערה 11).

17 בראשית לו י'א.

18 שם, פסוק יב.

מן המקרא איננו יודעים אם הליכת האחים לרעות את הצאן בשכם קשורה לחלומותיו של יוסף או שהדבר נעשה בלא כל שייכות. שאלה זו גם אינה נפתרת במדרשים שלפנינו, והתעלמותם מסיבת הליכת האחים לשכם מתחדדת מול הסברם לטעם הליכתם משכם לדותן, שזה היה כדי "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם"<sup>19</sup>. אכן, בנוגע להליכת האחים לשכם גורסת דרשה יודעה: "וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לְרֵעוֹת אֶת צֹאן אֲבֵיהֶם... שלא הלכו אלא לרעות עצמן"<sup>20</sup>. כלומר: "שלא הלכו לרעות אלא את עצמן בגדיים וטלאים שבצאן אביהם"<sup>21</sup>. אך עדיין אין אתה יודע אם הליכה זו נעשתה כתגובה לחלומותיו של יוסף או ללא כל קשר ורק בהמשך נתגלגלו הדברים שהם נפרעו שם מיוסף על חלומותיו.

ואולם לכמה פייטנים קדומים ברור, שעזיבת האחים לרעות את הצאן בשכם היתה בעקבות וכתגובה לסיפור חלומותיו של יוסף. ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, פייטן קדום בן דורו המבוגר של רב סעדיה גאון, מפייט ביוצר שלו לפרשת וישב:

תַּכְלִית דְּבָרָיו ח[...]

**וַיֵּצֵא בַחֲמֵה וְנֶאֱדָמוּ פְּנֵיהֶם**

וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לְרֵעוֹת אֶת צֹאן אֲבֵיהֶם<sup>22</sup>.

ביאור: 1 תכלית דבריו: כשסיים יוסף לדבר ולספר על חלומותיו. ח[...]: קטוע ואיני יודע כיצד להשלים. | 2 ויצאו בחימה ונאדמו פניהם: הטור מדבר באחיו של יוסף. | 3 וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם: בראשית לו יב.

פיסקה זו מתארת את אשר ארע אחרי שיוסף סיפר את חלומה השני, שאז האחים יצאו בחימה ובזעם, "נאדמו פניהם", והלכו לרעות את הצאן בשכם. משמע, שעזיבתם לשכם היתה בעקבות חלומותיו של יוסף, אך אין הפייטן מפרש אם בעזיבתם לשכם הם תכננו להרוויח דבר מה או שזה היה רק פרישה גרידא מבית אביהם ככעס ואכזבה על מה שקרה. וסתימות זו גם מצויה בפיוט מצדר לפרשת וישב ב"ר יוסף ב"ר חיים אלברדאני, פייטן בבלי שפעל דור או שניים מאוחר יותר:

יַעֲקֹב בָּטַח בִּי וְנִשְׁעַן

וְלִפְנֵי בּוֹרְאוֹ שִׁפָּךְ מֵעַן

**סִנְסִנּוּ בְּרַחוּ בְּצֶדֶק הַכְּרִיעַן**

**פָּתְחוּ כְּשִׁמְעוּ חֲלוֹם רַד לְצוֹעַן**

19 פירוש רש"י, בראשית לו יז, וכנראה מקורו במדרש אבוד. למקומות נוספים בהם רש"י הביא דרשה זו, ובשם מדרש, ראה: תורה שלמה, שם, אות קכא בביאור, וראה שם נסיונות לאיתרו רמזים לדרשה זו במדרשים שלפנינו.

20 בראשית רבה, פד יד, עמ' 1015.

21 מדרש שכל טוב, בראשית לו יב, והוא על-פי מדרש לקח טוב על אתר.

22 יוצרות לר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, עמ' 325.

## 5 חֲמֹדוֹ לְהַרְגוֹ וּלְהַשְׁקוֹתוֹ לַעַן

זֹכֵר שְׂכֹחִים נָם: יַעַן וּבִיעַן

נֶפֶשׁ הַשְּׁלִים לִי, אֲמַלִּטּוּ וְאַשְׁעִינוּ בְּמַשְׁעַן

בְּעֵינַי וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן.<sup>23</sup>

ביאור: 1 ונשען: נתמך על ידו. | 2 מען: מענה, תפילה. | 3 סנסניו: ענפיו, כלומר: ילדיו של יעקב. סנסניו ברחו בצדק הכריען: כנראה: בניו של יעקב התרחקו מלהכריע בצדק בעניין חלומותיו של יוסף. וראה גם בגוף המאמר. | 4 פחדו: אחיו של יוסף. כשמעו חלום: בשומעם את חלומותיו של יוסף. רד לצוען: כינוי ליוסף, עלישום שהורד למצרים. | 5 חמדו: רצו. ולהשקותו לען: להשקותו לענה, רעל. כלומר, להרגו. | 6 זוכר שכוחים: הקב"ה. נם: אמר. | 7-6 יען וביען: בגמול, בשכר. והלשון עליפי ויקרא כו מג. נפש השלים לי: מסר נפשו עלי. וכנראה הכוונה ליעקב אבינו, שמסר את נפשו לקיום מצוות הקב"ה. אמליתו: אציל אותו. ואשעינו במשען: ואתמוך בו. | 8 בעיני: כפי שנאמר בענין, בפרשת.

למתואר כאן, האחים 'ברחו' לשכם בפחד (!) בשומעם את חלומותיו של יוסף. אך שוב לא נתברר אם הם ציפו לתועלת מה מבריתם לשכם. אכן לדברי פייטן נוסף, ר' שמואל השלישי, שפעל בארץ ישראל במחצית השנייה של המאה העשירית, היינו דור ושניים לאחר שני הפייטנים הקודמים, עזבו האחים לעיר שכם בשביל להעמיק עליו את מחשבותיהם הרעות, להורגו או להתנקם בו בדרכים אחרות. כך הוא מתאר ביוצר לפרשת וישב את אשר ארע לאחר שיוסף סיפר לאחיו על שני חלומותיו:

פֶּרְשׁוֹ לְמָקוֹם שְׂכַבְשׁוֹ, לְהַעֲמִיק עָלָיו מוֹעֲצוֹתֵיהֶם

צָעִיר כְּדִי שִׁישְׁתַּלַּח בְּעֵלִילָה לְשׁוֹמְרֵי בְּעִירָה כָּלָהֶם

וַיִּלְכּוּ אַחֲיוֹ לְרַעוֹת אֶת צֶאֱן אֲבֵיהֶם.<sup>24</sup>

ביאור: 1 פרושו: עזבו. למקום שכבשו: למקום שגדלו. לכן (ע"י בראשית לד כה ואילך), והכוונה לעיר שכם. להעמיק עליו מועצותיהם: להעמיק על יוסף את עצתם הרעה. | 2 צעיר כדי שישתלח בעלילה: ולהביא שיוסף ('צעיר') ישתלח למצרים 'בעלילה'. השווה תנחומא, וישב, ג: "היו חייבין [יעקב ובניו] לירד מכותין בקולרין, ולא עשה [הקב"ה] כך, אלא חשב היאך להורידן בכבוד, והביא עלילה, שיאהב יעקב ליוסף וישנאוהו אחיו וימכרוהו לישמעאלים ויורידוהו למצרים, וירד יעקב ובניו בשבילו". לשומרי בעירה כולם: לטובת כל שומרי הצאן, כל אחי יוסף, שהוא פרנסם בשנות הרעב. | 3 וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם: בראשית לו יב.

כיוצא בכך כתבו מעט מפרשני המקרא הראשונים והמאוחרים יותר. ר' שלמה ב"ר שמואל הצרפתי, בן המאה השלוש-עשרה, כותב בתוספותיו לפירוש רש"י על התורה: "וילכו אחיו: כולם הלכו בעיצה אחת לחשוב מחשבה על יוסף".<sup>25</sup> ור' אליהו מזרחי (טורקיה; ה'קצה-רפו,

<sup>23</sup> החזן הגדול אשר בגדאד: פיוטי יוסף בן חיים אלברדאני, מהדורת ט' בארי, ירושלים תשסג, עמ' 212.

<sup>24</sup> יצירות ר' שמואל השלישי, עמ' 235.

<sup>25</sup> כת"י מינכן, ספריית מדינת בווריה 5. hebr. (מתכ"ס: F2525), דף 334 עמודה א.



1435-1526) כתב: "שהלכו להתייעץ היאך יתנהגו עם יוסף"<sup>26</sup>. וכעין זה מפרש ר' יצחק אברבנאל (ספרד-איטליה; ה'קצ"ר-רס"ח, 1437-1508): "שאחי יוסף בשנאתם אותו, הלכו לרעות את צאן אביהם בשכם, בחשבם... שאולי הוא ילך שמה יום אחד ואז ישיבו לו עמלו בראשו"<sup>27</sup>.

מהיכן פייטנים ופרשנים אלו הסיקו שהליכת האחים לשכם באה כתגובה לסיפור חלומות יוסף ואולי גם על מנת להתייעץ נגדו? במדרשים, כזכור, אין כל רמיזה לכך. אפשר שהם הבינו כן מעצמם, מסמיכות "וַיֵּלְכוּ אֲחֵיו לְרֻעוֹת אֶת צֹאן אֲבִיהֶם בְּשֶׁכֶם" לסיפור חלומות יוסף, אך שמא עמדו לפנייהם מקורות מדרשיים שאבדו, ובמיוחד הדברים אמורים בנוגע לפייטנים שהוסיפו בענייננו עוד פרטים שאינם מופיעים במקרא ובמדרשים שלפנינו: יציאת האחים לשכם היתה מתוך חימה והאדמת פנים (מכעס), או מתוך פחד.

ואולם, דבר הליכת האחים לשכם כדי להיפרע מיוסף כבר עולה מתיאור המעשה שניסח יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס) בספרו 'קדמוניות היהודים', שנים לא רבות לאחר חורבן הבית השני. הוא כותב, שלאחר שיוסף סיפר לאביו ולאחיו את חלומיו השני (בתרגום מיוונית): "אחיו של יוסף התעצבו מאוד על הנבואות הללו, ונהגו בהן כאילו עתידות הטובות הנרמזות בחלומות ליפול בחלקן של מישוה זר ולא של אחיהם, אשר מן הטבע הוא שיהיו נהנין מאשרו ושותפים בו, כשם ששותפים הם במוצאו, וזממו לרצוח את העלם. משבאו לכלל החלטה זו, פנו והלכו לשכם, כיון שהגיע סוף האסיף, והארץ הזאת טובה היא למרעה עדרי צאן ולגידול חציר..."<sup>28</sup>. משתמע מן הדברים, שפנייתם לשכם נעשתה גם כדי לבצע את זממם "לרצוח את העלם", הוא יוסף<sup>29</sup>. ודבריו קרובים אפוא לדברי הפייטנים והפרשנים הנוזרים.

26 פירוש ר' אליהו מזרחי על פירוש רש"י, בראשית לו יב. אמנם לא הבנתי מדוע הוא הוצרך לתלות את דבריו בדברי רש"י (שעל-פי המדרש; עי' לעיל, ליד הערה 20 ובה): "לרעות את צאן אביהם": נקוד על 'את', שלא הלכו אלא לרעות את עצמן", ולהסביר ש"לרעות את עצמן" אינו אכילה אלא התייעצות, ולא הסביר כן באופן ישיר על המקרא עצמו.

27 פירוש ר' יצחק אברבנאל, בראשית לו יב.

28 קדמוניות היהודים, א, ספר ב פסקאות 17-18, עמ' 40.

29 אגב אעיר, שגם לדעת פילון האלכסנדרוני, פילוסוף יהודי-הלניסטי שחי באלכסנדריה כשני דורות קודם ליוסף בן מתתיהו, הליכתם של האחים לשכם היתה כתגובה לחלומותיו של יוסף, אלא שלדבריו, יעקב אביהם שלחם לשם, כדי להרגיעם וכדי שלא יריבו עם יוסף. וזה לשונו (בתרגום מיוונית): "אך חשש האב, שמא ישיבתם בצוותא תביא לידי מהומה ומחלוקת בקרב האחים הנוטרים לחוזה [=יוסף] על חלומותיו, ולפיכך הוא שלח אותם לרעות הצאן, ואותו [=את יוסף] שמר בבית עד בוא שעת הכושר, שהרי ידע, כי הזמן – לדברי הבריות – הוא הרופא להיפעלויות הנפש ולחולאיה, המסוגל להסיר יגון, לכבות זעם ולהפיק אימה... כאשר סבור היה, ששום איבה אינה מקננת עוד בלבם, שלח את בנו, הן לברך את אחיו והן להודיע לו את שלומם שלהם ושלום עדרי הבהמות" (פילון האלכסנדרוני, על יוסף, פסקאות 10-11, עמ' 137).

## ג. שלושה ימים בבור

יוסף הושלך לבור בעצת ראובן, במחשבה "לִמְעַן הַצִּיל אֶתוֹ מִיָּד, לְהָשִׁיבוֹ אֶל אָבִיו" (בראשית לו כב), אבל בהמשך הוצא יוסף מן הבור ונמכר לישמעאלים. במקרא לא נתפרש כמה זמן שהה יוסף בבור, אבל מהתיאור הכללי נראה, שהוא לא עשה שם זמן רב, שכן סמוך לאחר שהשליכוהו לבור ישבו האחים לאכול, ובעת סעודתם – כן נראה מפשוטם של מקראות – נזדמנה למקום אורחת ישמעאלים, ומיד הוצא יוסף מן הבור ונמכר להם<sup>30</sup>. ואם נפנה למדרשות, הנה מ'פרקי רבי אליעזר' נראה שיוסף לא שהה בבור אפילו עד הלילה הראשון:

אמר להם ראובן: אל תשפכו דם, השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר, וימת שם. ושמעו לו אחיו, ולקחו את יוסף והשליחו אותו אל הבור... מה עשה ראובן? הלך וישב לו באחד מן ההרים, לירד בלילה ולהעלות את יוסף מן הבור. ותשעה אחיו היו יושבים במקום אחד, בלב אחד ועצה אחד, ועברו עליהם ישמעאלים, ואמרו: לכו ונמכרנו לישמעאלים, והיו מוליכין אותו לקצה המדבר... ומכרו אותו לישמעאלים... וירד ראובן בלילה לעלות את יוסף מן הבור ולא מצא אותו שם, אמר להם: הרגתם את יוסף, ואני אנה בא. והגידו לו את הדבר שעשו, ואת החרם שהחרימו, ושמע ראובן את החרם ושתק<sup>31</sup>.

ואולם בחיבור 'צוואות השבטים', מן החיבורים הגנוזים שנתחברו בשלהי ימי הבית השני, מתוודה זבולון בן יעקב בצוואתו לפני מותו על חלקו במכירת יוסף, ובין הדברים מספר שיוסף שהה בבור במשך שלושה ימים ושלושה לילות! אלו דבריו (בתרגום מיוונית):

ויהי כאשר השליכו אותו אל הבור, וישבו אחי לאכול. ואנכי לא אכלתי מאומה שני ימים ושני לילות, כי רחמתי על יוסף. ויהודה לא אכל עמהם, וישמור על הבור, כי ירא פן יבואו שמעון וגד להמיתו. ויהי כאשר ראו כי לא אוכל, וישימוני לשומר עליו, עד אשר ימכרוהו. ויהי בבור שלשה ימים ושלושה לילות, רעב, וככה מכרוהו<sup>32</sup>.

30 ג' ר' אברהם סבע (ספרד-מרוקו; ה'ר-רסט, 1440-1509) הבין שכן הוא פשוטו של מקרא: "ועל דרך הפשט נראה לי, שראובן לא שגג בזה כלל... ודעתו היה להצילו, להשיבו אל אביו. וכשראה אותם שישבו לאכול לחם, לפי שהוא לא היה אוכל... הוא נחבא באחת הפחתים ויצא ועיקם הדרך לסלקו מן הבור, להשיבו אל אביו. ולא נתאחר כלל, אלא מיד שב אל הבור ולא מצאו. לפי שהם לא נתאחרו כלל באכילה, כי מיד כשישבו לאכול נשאו עיניהם וראו הישמעאלים, ו[ה]עלו אותו מן הבור ומכרוהו כהרף עין. כי הצליח מעשה שטן, או לקיים הגזירה" (צדור המור, א, בראשית לו ל, מהדורת הרב ב' ויכלדר, בני ברק תשנ"ט, עמ' רנה).

31 פרקי רבי אליעזר, פרק לח, קושטא רעד, דף כח ע"א. וכך בתנחומא, וישב, ב. ומכאן מקורו של ר' נתנאל ב"ר ישעיה, ספר מאור האפלה, פרשת וישב, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשי"ז, עמ' קנח: "הלך ראובן וישב לו באחד ההרים כדי לגנוב יוסף בלילה". והשווה עוד: תרגום יונתן בן עוזיאל (המיוחס לו), בראשית לו כט.

32 צוואת זבולון, ד 4-1, בתוך: צוואות השבטים, עמ' קפד-קפה.

פרט זה – המופיע גם בחיבור נוכרי שקלט מסורות מדרש יהודיות לא מעטות<sup>33</sup> – אינו מצוי במקורות המדרשיים שלפנינו<sup>34</sup>, ואפשר שהוא מבוסס על מעשהו של יוסף, שכלא את אחיו **שלושה ימים**, כשבאו למצרים לרכוש תבואה בשנות הרעב<sup>35</sup>. כל מעשה מכירת יוסף והתוועדותו החוזרת לאחיו שזור וגדוש בשימוש עם הכלל "מדה כנגד מדה"<sup>36</sup>, ולכן אפשרי שגם בכליאת האחים למשך שלושה ימים נתכוון יוסף לגמול להם מדה כנגד מדה, ומכך, שהם השאירו אותו בבור למשך שלושה ימים. אך עם כל זאת, קיים חשש־מה שאיזכור שהיית יוסף

33 כן מתאר מוחמד בן עבד אללה אלפסאאי, חכם מוסלמי בן המאה התשיעית או האחת־עשרה, את השלכת יוסף אל הבור ומכירתו (מתורגם מערבית):

...אז אמר יהודה: אל תהרגוהו, כי אם השליכוהו אל מחשכי הבור. גררו את יוסף אל בור עמוק על אֶם הדרך, והבור היה צר ומימיו מלוחים. [היה זה הבור אשר] חפר בזמנו שם בן נח... אחר כך הפשיטוהו מכל בגדיו, חגרו למותניו חבל ושלשלוהו פנימה... **שהה יוסף בבור שלושה ימים**. ביום הרביעי באה שיירת מאלך בן דָּעַר אֶל־זָאעִי בדרכה לארץ מצרים. יצא מאלך לבקש מים באותו בור, וראה אור בוקע מהבור. שלשל את דליו ואז נתלה יוסף עליו. חש מאלך בכובדו, הביט באיש שהתלווה אליו ואמר: הפלא ופלא, הנה עלם! קרא למלווהו שיעזור לו, והוציאוהו שניהם מן הבור בריא ושלם. בעודם עוסקים בכך הגיעו ילדי יעקב ואמרו: עלם זה הוא עבדנו, אשר ברח מאתנו **זה שלושה ימים**, ועתה מצאתם אותו, אם רצונכם בו, נמכרנו לכם... מכרוהו לו בשמונה עשר דרהמים, אשר התחלקו בהם ביניהם (סיפורי הנביאים מאת מוחמד בן עבד אללה אלפסאאי, תרגום ומהדורות 'א' שוסמן, תל־אביב תשעג, עמ' 224-226).

השווה גם את המסופר קודם לכן, שעוד בהיות יוסף בבית אביו, חלם יעקב: "כי יוסף נחטף בידי עשרה זאבים, אשר השליכוהו במדבר צייה על פני האדמה, ואחר כך השליכו אחד מהם אל בור, **אשר לא נחלץ ממנו אלא כעבור שלושה ימים**" (שם, עמ' 223). חכם מוסלמי זה כתב את הדברים על־פי מקורות עממיים שרווחו בזמנו במרחב המוסלמי, שיש להם זיקה מרובה למסורות יהודיות. ראה על כך: 'א' שוסמן, סיפורי הנביאים במסורת המוסלמית, ע"ד, 'ירושלים תשמא, עמ' 60-115; וראה שם, עמ' 3-8, בנוגע לזמנו של אלפסאאי.

34 לדעת המפרש, שסכום הכסף הנמוך שקיבלו האחים בעבור יוסף הוא מפני "שהיה נוטה למות מן הרעב וזולתו", מסתבר לכאורה, שהוא היה בבור זמן רב, כמה ימים לכל הפחות. כן כותב ר' אברהם בן הרמב"ם בפירושו לתורה (תרגום מערבית): "וימכרו את יוסף לישמעאלים [בעשרים כסף]... ביאר זה ר' שמואל בן חפני יו"ל: והזול במחירו, אע"פ שהיו דמיו עולים בכפלים מזה, כפי הנראה, בשביל... שנשתנה מצבו (של יוסף) כאשר הושלך אל הבור, וקרוב **שהיה נוטה למות מן הרעב וזולתו**, והקונה אותו באותה השעה היה מניח מעותיו על קרן הצבי, במה שהיה מוציא עליו, שמא ימות ויאבד לו" (פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית שמות, לבראשית לו כח, תרגום ומהדורת א"י ויזנברג, לונדון תשיח, עמ' קמ. ולכן שכל העניין שהובא שם הוא מרב שמואל בן חפני, ראה: פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון: המקור הערבי עם תרגום, בראשית שם, תרגום ומהדורת א' גרינבאום, 'ירושלים תשלט, עמ' עח-עט הערה 4).

35 בראשית מב יז: "וַיֵּאָסֶף אֹתָם אֶל מִשְׁמֶר שְׁלֹשֶׁת יָמִים".

36 על פרטים לא מעטים בסיפורי יוסף המבוססים על מדה כנגד מדה כבר עמדו חז"ל במדרשים והוסיפו עליהם פרשני המקרא, ראה: הרב א"י פסין, מדה כנגד מדה, א, ירושלים תשסז, עמ' לו ואילך; ב, ירושלים תשסז, עמ' סב ואילך; ג, 'ירושלים תשעה, עמ' ס ואילך. חשוב לציין, שהאחים עצמם בירידתם הראשונה למצרים, הבינו שהצורת שבאו עליהם הן מדה כנגד מדה, מפני שלא נעתרו לתחנוניו של יוסף: "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו: אָבֵל אֲשָׁמִים אֲנִחנוּ עַל אָחִינוּ, אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמְעֵנוּ, עַל כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת" (בראשית מב כא).

בבור במשך שלושה ימים בספר 'צוואות השבטים' נובעת ממקור חיצוני ולא יהודי<sup>37</sup>.

אמנם אם אכן דבר שהותו של יוסף בבור משך שלושה ימים מקורו במסורת יהודית קדומה, נראה שהיא לא היתה ידועה בתקופה מאוחרת יותר, שכן מצאנו לפייטנים ולדרשנים מאוחרים שהסבירו את סיבת מאסר האחים במשך שלושה ימים על-פי טעמים שונים המבוססים על ענייני שלושה אחרים, ולא הציעו את ההסבר הפשוט מכולם, שהדבר היה כנגד משך הזמן ששהה יוסף בבור קודם מכירתו. כן כותב אחד מתלמידי ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח', בפירושו הדרשני על התורה, בהסברו לכלל הלשוני בדברי יהודה אל יוסף אחרי שנמצא הגביע באמתחת בנימין: "מה נאמר לאדני, מה נדבר, ומה נצטדק, האלהים מצא את עון עבדיך..." (בראשית מד טז). וזה לשונו:

'מה נאמר', א; 'מה נדבר', ב; 'מה נצטדק', ג. כנגד שלוש שנאות: 'וישנאו אותו' (בראשית לו ד); 'שנא אותו' (שם, פסוק ה); 'שנא אותו' (שם, פסוק ח). **לכן נתנם במשמר שלושה ימים**<sup>38</sup>.

טעם דומה כותב ר' חטר ב"ר שלמה אלדמארי, חכם תימני מאמצע המאה החמש-עשרה, בילקוטו המדרשי 'סראג' אלעקול' (=גר השכלים): "בשביל שלש מלות שהן: 'ויפשיטו', 'ויקחהו', 'וישליכו אותו'<sup>39</sup>, איחרם יוסף שלושת ימים במשמר"<sup>40</sup>. ולכל אלו קדם ר' שמואל

37 ראה: ד' ברזיס, בין קנאות לחסד: מגמות אנטיקנאיות במחשבת חז"ל, רמת-גן תשעה, עמ' 167. 'צוואות השבטים' הוא במקורו חיבור יהודי שנכתב בשפה העברית או הארמית, אך שרד רק בתרגומים זרים (ביוונית ובארמנית) אצל הנוצרים, ששילבו בתוכו הוספות שונות שמטרתן לבסס את אמונתם, ופעמים זהוין מוטל בספק רב. ראה: צוואות השבטים, מבוא, עמ' קמב-קנ; מ"א סטון, 'מחקרים בספריית הפטריארכיה הארמנית 1970-1967 ומשמעותם למדעי היהדות', תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 159-164, ובכל הספרות הרשומה שם. אך למרות העובדה ש'צוואות השבטים' הגיע לידנו בתיווך נוכרי, אין כל פסול להשתמש בו, בזהירות הראויה. ומי לנו גדול מר' משה הדרשן (נרבונה; המחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה) שעשה שימוש רב בחיבור זה ובחיבורים גנזיים אחרים, ראה על כך: מדרש בראשית רבתי, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תש, מבוא, עמ' 18-16; "י"מ תא-שמע, 'רבי משה הדרשן והספרות החיצונית', בספרו: כנסת מחקרים, ג (איטליה ובינטינו), ירושלים תשסו, עמ' 188-201; M. Himmelfarb, 'R. Moses the Preacher and the Testaments of the Twelve Patriarchs', *AJS Review*, 9 (1984), pp. 55-78; מאק, מסודו של משה הדרשן, ירושלים תשע, עמ' 128-129 ובספרות שנרשמה שם בהערות.

38 פירוש הרוקח על התורה, א, פרשת מקץ, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק תשלט, עמ' רצ. במקור נכתב: "שנא אותו, לשנא אותו", ותיקנית ל'"שנא אותו", כהצעת המהדיר על אתר. וכך גם בפירוש דרשני אחר מבית מדרשם של חסידי אשכנז. ראה פירוש רבינו אפרים ב"ר שמשון וגדולי אשכנז הקדמונים על התורה, א, פרשת מקץ ('מכתיבה אשכנזית'), מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק תשנ"ג, עמ' קמד: "'מה נאמר, מה נדבר, ומה נצטדק', כנגד שלש שנאות שהשניאוהו וכתובים בפרשת וישב. ולכן נתנם במשמר שלושת ימים".

39 בראשית לו כג-כד: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר בָּא יוֹסֵף אֶל אֶחָיו, וַיְפַשְׁטוּ אֶת יוֹסֵף אֶת כְּתָנָתוֹ, אֶת כְּתָנֵת הַפָּסִים, אֲשֶׁר עָלָיו. וַיַּקְחוּהוּ וַיִּשְׁלְכוּ אוֹתוֹ הַבֶּרֶךְ, וַהֲבוּ רֶם אֵין בּוֹ מִים".

40 ילקוט גר השכלים כת", הובא בתורה שלמה, בראשית לו, אות קמ בביאור, עמ' 1418.

השלישי, מראשי הישיבה בירושלים במחצית השנייה של המאה העשירית, ביוצר לפרשת מקץ:

מחזירי אחוה כששלחם אב לשבור לרדת נתפסו  
נתנבר מכירם, ולפי שצערותו בשלוש - ימים שלשה נתפשו  
ויאמר אליהם יוסף ביום השלישי זאת עשו<sup>41</sup>.

ביאור: 1 מחזירי אחוה: כינוי לאחי יוסף, שהסכימו לשוב ולנהוג עמו אחוה. השווה בראשית רבה, צא ו, עמ' 1122: "וירדו אחי יוסף עשרה" (בראשית מב ג), ראוי למקרא לומר: 'בני יעקב', מהו: 'אחי יוסף'? מתחילה לא נהגו בו [=ביוסף] אחוה, אלא מכרוהו, ובסוף נתחרטו... וכשאמר להן יעקב: רדו למצרים, נתנו כולם בלבם לנהוג בו אחוה". אב: יעקב. לשבור: לשבור אוכל (בראשית מב ב). לרדת נתפסו: הסכימו לרדת למצרים. | 2 נתנבר מכירם: התנכר אליהם יוסף שהכירם (בראשית מב ח). ולפי שצערותו בשלוש: בגלל שציערו את יוסף בשלושה דברים. ימים שלשה נתפשו: החזיק אותם יוסף במשמר שלושה ימים. | 3 ויאמר אליהם יוסף ביום השלישי זאת עשו: בראשית מב יח.

בפיוט נאמר שהאחים "צערותו בשלוש", ציערו את יוסף בשלושה דברים, ולדעת מהדירי הפיוט הכוונה היא: "שהפשיטוהו וזרקו אותו לבור ולבסוף מכרוהו"<sup>42</sup>. אך אפשר, ברמת סבירות לא מעטה, שיש לפסק ולנקד את דברי פייטנו באופן כזה: "ולפי שצערותו בשלוש ימים - שלשה ימים". כלומר: מפני שהאחים ציערו את יוסף והניחוהו בבור משך שלושה ימים ("שלוש ימים" - קבוצה של שלושה ימים), נתפסו בבית האסורים סך ימים כזה. ואם אכן זוהי כוונת פייטנו, הנה לנו שהמסורת החיצונית הקדומה על שהות יוסף בבור שלושה ימים, מבצבצת ועולה כתשע מאות שנה לאחר מכן ביצירתו של אחד מפייטני ארץ ישראל.

#### ד. קריעת כתונת יוסף

אחרי שהאחים מכרו את יוסף לישמעאלים והוצרכו לנקות את עצמם מן האשמה, הם נטלו את כתונת יוסף שהפשיטוהו ממנו קודם שהשליכוהו לבור, ויצרו מצג שווא כאילו הוא נטרף בידי חיה רעה: "וישחטו שעיר עזים, ויטבלו את הכתנת בדם, וישלחו את כתנת הפסים ויביאו אל אביהם, ויאמרו: זאת מצאנו. הִכָּר נָא, הַכְתַּנְתָּ בְּנֶךְ הוּא אִם לֹא". יעקב הכיר את הכתונת והשתכנע ש"חיה רעה אכלתהו" ליוסף בנו<sup>43</sup>.

על הטבלת הכתונת בדם שעיר "שדמו דומה לדם האדם"<sup>44</sup>, המתוארת במקרא, הוסיפו הראשונים, שהאחים גם קרעו את הכתונת כדי לבסס עוד יותר את המצג של "חיה רעה אכלתהו". כי אם חיה רעה טרפה את יוסף ושפכה את דמו, ודאי וברור שהכתונת הייחודית

41 יוצרות ר' שמואל השלישי, עמ' 247.

42 יוצרות ר' שמואל השלישי, עמ' 247, ביאור לטור 26.

43 עי' בראשית לו כג, לא-לג.

44 בראשית רבה, פד יט, עמ' 1024. והובא בפירושו רש"י על אתר.

שלו לא נשארה בשלמותה. כן כותב ר' דוד קמחי (רד"ק; פרובאנס, ד'תתקכ-תתקצ"ה, 1235-1160): "וַיִּשְׁלְחוּ... יֵשׁ מִפְּרָשִׁים: לִשּׁוֹן בְּשִׁלַּח יַעֲבֹדוּ (איוב לו יב), פִּירוּשׁוֹ: חֶרֶב. כְּלוּמָר: כִּרְתּוֹ כַּדְמוּת כְּרִיתֵת שִׁנֵּי חַיּוֹת"<sup>45</sup>. כיוצא בכך בפירושו של רמב"ן (ספרד; ד'תתקנ"ד-ה'ל', 1270-1194): "וִישׁ מִפְּרָשִׁים: וַיִּשְׁלְחוּ, שֶׁתִּקְעוּ בַּהּ הַשִּׁלַּח, לִקְרֹעַ בַּמְּקוֹמוֹת רַבִּים כַּדְמוּת שְׁנֵי חַיּוֹת, מִלִּשּׁוֹן: בְּשִׁלַּח יַעֲבֹדוּ"<sup>46</sup>. ומפירושו רד"ק שאב, כנראה, גם ר' לוי ב"ר גרשום (רלב"ג; פרובאנס, ה'מח-קד, 1288-1344)<sup>47</sup>.

הכרחו של רמב"ן להוציא את תיבת 'וַיִּשְׁלְחוּ' מפשוטה ולהסבירה שהיא מלשון 'שִׁלַּח', חרב, היא מפאת הסתירה לכאורה שבפסוק: "וַיִּשְׁלְחוּ אֶת כְּתֹנֶת הַפָּסִים, וַיָּבִיאוּ אֶל אֲבִיהֶם...". מ'וַיִּשְׁלְחוּ' משמע שהאחים שלחו את הכתנות לאביהם באמצעות שליחים והם נשארו בדותן, אבל מ'וַיָּבִיאוּ' נראה, שהם עצמם הביאוה לאביהם. ליישוב סתירה זו מציע רמב"ן שלוש אפשרויות פירוש מעצמו, והרביעית בשם 'יש מפרשים' – הוא כנראה 'יש מפרשים' שהביא רד"ק – ש'וַיִּשְׁלְחוּ' אינו מלשון 'שליחות' אלא משמעו 'שִׁלַּח', חרב, וממילא אין כל סתירה בין 'וַיִּשְׁלְחוּ' ל'וַיָּבִיאוּ'.

לסתירה זו היה ער גם ר' שלמה ב"ר שמואל הצרפתי, מחכמי אשכנז בדור שקדם לרמב"ן, וגם הוא מיישבה באמצעות הוצאת תיבת 'וַיִּשְׁלְחוּ' מפשוטה, אלא שבשונה מרמב"ן המסבירה שהיא מלשון 'שִׁלַּח', חרב, ר' שלמה ב"ר שמואל הצרפתי מפרש שהוראתה: נקב. וכן הוא כותב בתוספותיו לפירוש רש"י על התורה:

וַיִּשְׁלְחוּ אֶת כְּתֹנֶת הַפָּסִים. אי אפשר לפרש 'וַיִּשְׁלְחוּ' לשון 'שליח', שאין הלשון נופל על הלשון לומר: 'וַיִּשְׁלְחוּ אֶת כְּתֹנֶת הַפָּסִים וַיָּבִיאוּ', היאך נופל 'וַיִּשְׁלְחוּ' על לשון 'וַיָּבִיאוּ'. אלא על כרחי יש לפרש, 'וַיִּשְׁלְחוּ' לשון 'מַעֲבֵר בְּשִׁלַּח' (איוב לג יח), כמו:

45 פירוש רבי דוד קמחי (רד"ק) על התורה, בראשית לו לב, מהדורת הרב מ' קמלר, ירושלים תשמב, עמ' קפא. רד"ק מביא פירוש זה גם בספר השרשים, ערך 'שִׁלַּח', ברלין תרז, מהדורת ר"ה ביונטל, עמ' תשעח: "וענין אחר 'ויעש שִׁלַּח לרב ומגינים' (דה"ב לב ה), בסגול... עניינם חרב. ויש מפרשים מזה: 'וישלחו את כתנת הפסים', כלומר: קרעו אותה, כדי שיאמין שהחיות טרפוהו". והותו של 'יש מפרשים' זה אינה ידועה, ולדעת ד"ר יחיאל צייטקין (במכתב פרטי אלי), יש מקום לשער שהוא ר' יוסף קמחי, אביו של רד"ק. כי בספר השרשים, שם, מביא בשם 'יש אומרים' לפרש בדרך זו גם את איוב ח ד: "וַיִּשְׁלַח בְּיַד פִּשְׁעָם", ופירוש זה מופיע בסתם בבאיורו של ר' יוסף קמחי לספר איוב, שם (ראה: פירוש ר' יוסף קמחי לספר איוב, בתוך: 'שוורץ, תקות אנוש, א, ברלין תרכב, ספירת עמודים שלישית, עמ' 154), וגם בנו, ר' משה קמחי, הביא פירוש זה בשם 'יש מפרשים', בפירושו לאיוב שם (תקות אנוש, א, ספירת עמודים שלישית, עמ' 83).

46 פירוש רמב"ן, בראשית שם. וממנו בפירוש רבינו בחיי, בראשית שם.

47 ראה פירושי התורה לרבינו לוי בן גרשום [רלב"ג], א, בראשית לו לב, מהדורת הרב י"ל לוי, ירושלים תשנב, עמ' רט: "וַיִּשְׁלְחוּ, פִּירוּשׁ בּוֹ, שֶׁחֲתָכוּ בַּחֶרֶב, מִעֲנִין 'שִׁלַּח', רוּצָה לומר חֶרֶב. וְכִמּוּהוּ בְּאִיּוֹב (לו יב): 'בִּשְׁלַח יַעֲבֹדוּ'. והוא מבואר שהחתיכה בחרב אינה דומה לקריעה שתהיה מחיה, ולזה יהיה הנכון ששלחו אותה אותה ליעקב ביד איש אחר, כי לא רצו לנשאה בידיהם".

**נקב, כלומר: נקבוהו וחתכוהו לכתונת חתיכות חתיכות, ואחר כך יִבְיֵאוּ אֶל אֲבֵיהֶם. זהו פשוטו של מקרא<sup>48</sup>.**

ולעומת רד"ק, רמב"ן, ר' שלמה ב"ר שמואל הצרפתי וחכמים נוספים, שהסבירו את נקיבת וחיתוך הכתונת כדי ליישב את הסתירה הפנימית בין 'יִשְׁלְחוּ' ל'יִבְיֵאוּ', הרי שאחד מבעלי ה'תוספות' הכריח את קריעת הכתונת בחרב מפני תמיהה אחרת, תמיהה 'מציאותית': אם הכתונת לא היתה קרועה איך יעקב הסיק "טָרַף טָרַף יוֹסֵף", "הלא אינה קרועה כדבר הטרוף"? ואם תאמר: והיאך טָרַף יוֹסֵף? והלא אינה קרועה כדבר הטרוף. ויש לומר: 'יִשְׁלְחוּ' כמו 'בְּשֻׁלַח יַעֲבֹרוּ', ולפיכך אמר: 'טָרַף טָרַף', **שראה אותה קרועה לקרעים<sup>49</sup>.**

אך עם כל זאת נראה שפרשן זה הכיר את פירושם של רד"ק ורמב"ן (אם בשמם ואם לא), ש'יִשְׁלְחוּ' הוא מלשון 'שֻׁלַח', **ועל בסיס פרשנות זו** הציע את הסברו, כי אילולא זאת קשה להבין כיצד ביכולתו להסביר ש'יִשְׁלְחוּ' הוא קריעת הכתונת **בשיני החיות**, שאין להן מאומה עם 'שֻׁלַח' וחרב.

כך או כך, במאספים אחרים מפרשנותם של חכמי אשכנז וצרפת הראשונים ניתנו הצעות נוספות לגורם שהביא את האחים לקרוע את כתונת יוסף:

**[א] ויפשיטו את יוסף את כתנתו וגו'.** 'כתנתו' ב' במסורה, ואידך גבי שאל: 'קרוע כתנתו'<sup>50</sup>. מה להלך קרעו הכתנת מעל שאל, אף הכא נמי **קרעו הכתנת מעל יוסף**, שהיו להוטים ונמהרים להשליכו לבור<sup>51</sup>.

**[ב] 'את כתנת הפסים':** לפי שכל קנאתם היתה בשביל הפסים, לכן **קרעוהו**, וישליכו אותו הבורה<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> כת"י מינכן, ספריית מדינת בווריה hebr. 5 (מתכ"י: F2525), דף 35א עמודה ב.

<sup>49</sup> הדר וקנים, בראשית לו לב. ובסגנון דומה הובא בקובץ אחר מתורתם של בעלי התוספות על המקרא (תוספות השלם על התורה, ד, בראשית לו לב [אות ח], בעריכת הרב י' גליס, ירושלים תשמ"ז, עמ' ג), ולזה גם כוונת פרושי התורה לר' יהודה החסיד, פרשת וישב (לו לב), מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשל"ה, עמ' 52: "וישלחו [את] כתנתו. פירוש: עשו לו נקבים נקבים עם השלח, לומר: היה רעה אכלתהו. 'שלח' לשון חרב, שנאמר (על-פי יואל ב ח): 'פלו בשלח'". וראה גם פירוש הרא"ש על התורה, בראשית לו לב [=תוספות השלם על התורה, שם (אות ד), מקובצי כתבייד אחרים]: "וישלחו את כתנת הפסים, פירוש: נקבה בסכין, כמו שיני חיה רעה, וכן: 'ותיתו מעבור בשלח' (איוב לג יח)". ובפשטים ופרושים על חמשה חומשי תורה לר' יעקב מוינה, פרשת וישב, מהדורת מ' גרוסברג, מגנצא תרמ"ח, עמ' 43 [=תוספות השלם על התורה, שם (אות א), מקובצי כתבייד נוספים]: "וישלחו... חתכוהו בשלח, 'בשלח יעבורו'".

<sup>50</sup> שם"ב טו לב. וזה לא נאמר על שאל המלך אלא על חושי הארכי: "וְהָיָה דָּוֶד בָּא עַד הָרֶאשׁ... וְהָיָה לְקִרְאָתוֹ חוֹשֵׁי הָאֲרָכִי, **קָרַע קְטָנָו** וְאָדָמָה עַל רֹאשׁוֹ".

<sup>51</sup> טעמי מסורת המקרא למהר"ם מרוטנבורג, פרשת וישב, מהדורת י"ז כהנא (בתוך: רבי מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג: תשובות פסקים ומנהגים, א), ירושלים תשי"ז, עמ' יא. העניין הובא גם בקובצים אחרים של בעלי ה'תוספות' על התורה (תוספות השלם על התורה, ד, בראשית לו כג [אות ד], עמ' לה); בעל הטורים, בראשית לו כג.

לשני פירושים אלו, קריעת הכתונת נעשתה לפני שיוסף נמכר ולפני שהבינו האחים שעליהם ליצור מצג שהוא המתאר את טרפתו בידי חיה רעה. לפירושים אלו הם קרעו את הכתונת מעל יוסף לפני שהשליכוהו לבור, אם מפני קנאתם בכתונת הפסים ואם בגלל "שהיו להוטים ונמהרים להשליכו לבור" כשהוא ערום, ולא המתינו להפשיט את כתונתו בצורה שלא תיקרע, וכל זאת בשונה מן רמב"ן וסיעתו שנקיבת וקריעת הכתונת בוצעה אחרי מכירת יוסף ובסמיכות להטבלתה בדמו של השעיר.

נצבים אפוא לפנינו קבוצת חכמים מפרובאנס<sup>52</sup> ספרד<sup>53</sup> אשכנז<sup>54</sup> צרפת שפשוט להם שכתונת יוסף הובאה ליעקב כשהיא קרועה ונקובה, וכל זאת בלא כל רמז במקראות או במדרשות. קשה להניח שרק מפאת הצורך ליישב את הסתירה בין 'וַיִּשְׁלְחוּ' ל'וַיִּבְיֹאוּ' יצא ה'יש' אומרים' שהובא בפירוש רד"ק – ובעקבותיו רמב"ן – להציע חידוש כפול: הכתונת נוקבה ונקרעה על ידי חרב, ו'וַיִּשְׁלְחוּ' הוא לשון 'שלח' וחרב. נראה יותר שפרשנות זו הוצעה על בסיס מקור קמאי הטוען, שהכתונת נקרעה – ושמא באמצעות חרב – בידי האחים, וכעת רק נותר ל'יש' אומרים' לפרש את 'וַיִּשְׁלְחוּ' באופן מחודש, שהוא לשון 'שלח' וחרב. ובדומה לכך עלינו להניח גם בנוגע לפרשנותם של ר' שלמה ב"ר שמואל הצרפתי ועוד מחכמי אשכנז<sup>55</sup> צרפת שהובאו כאן, אם כי שבהקשר אליהם אין צורך לאתר את עניינו של החרב, מאחר שהם השמיטו פרט משמעותי זה.

ואכן, ניתן להצביע על מקורות קמאיים הטוענים שכתונת יוסף נקרעה בידי האחים טרם שילוחה, אשר ייתכן שהיו מוכרים ל'יש' אומרים' שהביא רד"ק.

יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס) בספרו 'קדמוניות היהודים', שחיבר שנים מעטות לאחר חורבן הבית, מוסר בסגנונו שלו את תולדות עם ישראל, ובהגיעו למכירת יוסף הוא מתאר את עניינה של הכתונת הטבולה בדם בזה הלשון (בתרגום מיוונית):

ולאחר שביצעו האחים את המעשה הזה ביוסף, שקלו בדעתם מה עליהם לעשות, שיוכלו לצאת מכלל חשד בעיני אביהם. והחליטו לקרוע את הכתונת, שהיה לבוש בה יוסף כשבא אליהם ושהפשיטוהו מעליו בשעה שהורידוהו לבור, ולזהמה בדם של תיש ולהביאה אל אביהם ולהראותה לו, ויהא נדמה לו שנטרף בידי חיות רעות. וכך עשו. ובאו אל הזקן... ואמרו לו... הם מצאו את הכתונת הזאת טבולה בדם וקרועה, ומכאן בא להם החשד שנתקל בחיות רעות ומת... [ויעקב] סבר, שהכתונת היא ראייה ברורה למותו, כי הכיר בה שזו היא שלבש כששלחו לאחיו. מכאן ולהבא היה נוהג בעלם [=ביוסף] כבמת ומקונן עליו...<sup>56</sup>

<sup>52</sup> תוספות השלם על התורה, ד, בראשית לו כג (אות ז), עמ' לה. וכעין זה כותב ר' אברהם סבע (ספרד-מרוקו; ה'ר-רסט, 1440-1509): "...אלא שהוצרכו לשחוט שעיר עזים ולטבול הכתונת בדם, ולקרועה בשנים, לנקום נקמתם בכתנת הפסים, לפי שלא יכלו לעשותו ליוסף" (צדור המור, א, בראשית לו לא, עמ' רנו).

<sup>53</sup> קדמוניות היהודים, א, ספר ב פסיקאות 35-37, עמ' 42.



וכמה דורות קודם לכן כתב פילון האלכסנדרוני את ספרו הדרשני על תולדות יוסף, וגם הוא כותב שהכתונת הובאה לפני יעקב כשהיא קרועה (בתרגום מיוונית): "כאשר שמע האב... שמת ונטרף, כביכול, עלידי חיות בר, נזדוועו אוזניו ממה שנאמר לו ועיניו ממה שהראו לו, כי הובאה אליו כותנתו והיא קרועה, מגואלות ומוכתמת בדם רב..."<sup>54</sup>.

שני מקורות קמאיים אלו, המוסרים בדרך הילוכם וכדבר פשוט וברור, שכתונת יוסף נקרעה וכך הובאה לפני יעקב, נכתבו ביוונית בעת העתיקה בארצות המזרח, אך עם כל זאת יש סבירות רבה שתוכניהם נתגלגלו – במישירין או בעקיפין – אל פרובאנס של תקופת הראשונים, שם פעל, כפי הנראה, הפרשן האנונימי שהובא כ"ש אומרים' בפירוש רד"ק<sup>55</sup>. שכבר נודע, שחומרים לא מעטים מהספרות הגנוזה של ימי הבית השני והספרות הקרובה אליה נתגלגלו אל פרובאנס של תקופת הראשונים, ור' משה הדרשן מנרבונה עשה בהם שימוש רב<sup>56</sup>, וכפי הנראה גם חכמים אחרים בני פרובאנס<sup>57</sup>.

ועתה יש להפנות את תשומת הלב למסופר ב'צוואת זבולון', מן החיבור הגנוז 'צוואות השבטים' שנתחבר בשלהי ימי הבית השני, היינו סביבות זמנו של פילון האלכסנדרוני. בצוואה זו מספר זבולון לבניו בשוכבו על ערש דווי את מהלך האירועים במכירת יוסף, ובין היתר את הוויכוח שהתנהל בין האחים בנוגע לגורלה של כתונת יוסף אחרי הימכרו (בתרגום מיוונית):

ויהי כשמוע ראובן כי נמכר בעת לכתו משם, ויקרע את בגדיו ויתאבל, ויאמר: איך אראה את פני יעקב אבי... ויעצב ראובן, ולא אכל לחם ביום ההוא. ויבוא דן ויאמר אליו: אל תבך ואל תעצב, כי מצאנו את אשר נאמר לאבינו. אנחנו נשחט גדי עזים וטבלנו את כתונת יוסף ושלחנו אל יעקב לאמר: הכר נא, הכתונת בנך היא. ויעשו כן<sup>58</sup>. כי את הכתונת פשטו מיוסף כאשר מכרוהו, וילבישוהו בגדי עבדים. ואולם

54 פילון האלכסנדרוני, על יוסף, פסיקה 22, עמ' 139.

55 מכיוון שהבאתו הקדומה של 'ש אומרים' זה הוא בפירושו של רד"ק, שפעל כל ימיו בפרובאנס, מסתבר שגם בעל 'ש אומרים' זה הוא בן המקום. ועי' לעיל, הערה 45, בנוגע להשערה של 'ש אומרים' זה הוא ר' יוסף קמחי, אביו של רד"ק, והוא עשה בפרובאנס את מרבית חייו הבוגרים.

56 עי' לעיל, הערה 37.

57 את היכרותם של חכמים אחרים בני פרובאנס וצפון ספרד הסמוכה עם חומרים חיצוניים שונים, בהקשר לעניין אחר, העלה לאחרונה ח' מאק, 'מקומראן לפרובנס: רעיון המשיח משבט מנשה: ממגילת ים המלח אל מדרש מימי הביניים', מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה, ג (תשס"ה), עמ' 97-100. אמנם כמובן שאין צורך להכריח, שבעל 'ש אומרים' זה קרא והכיר את השפה היוונית וקרא את הדברים במקורם. די לנו שהגיעו לפרובאנס חומרים ספרותיים אלו – ואפילו בתרגום ובעיבוד – כמזכר, כאמור, מחיבוריו של ר' משה הדרשן.

58 ב'ספר הישר' המאוחר מאוד, מעביר את העצה לטבול את הכתונת בדם אל יששכר, ומוסיף גם שהוא יעץ לאחים לקרוע את הכתונת: "ויאמר אליהם יששכר: הנה לכם עצה, אם טוב בעיניכם לעשות כדבר הזה. קחו לכם את הכתנת אשר ליוסף, וקרעו אותה, ושחטו שעיר עזים, וטבלתם אותה בדמו. ושלחתם אותה לאבינו, והיה בראותו אותה, ואמר: חיה רעה אכלתהו, על כן קרעה את כתנתו והנה דמו בכתנתו. והיה בעשותכם הדבר הזה ונקינו אנחנו מתולנת אבינו. ותישר בעיניהם עצת יששכר, וישמעו אליו, ויעשו כדבר יששכר אשר יעץ אותם. וימהרו ויקחו את כתנת יוסף ויקרעוהו, וישחטו שעיר עזים ויטבלו את הכתנת בדם השעיר וירמסוהו

שמעון לקח את הכתונת ולא חפץ להשיבה, **כי ביקש לקרעה בחרבו**, בקצפו על אשר לא המיתו. ונעמוד כולנו ונאמר לו: אם לא נתן את הכתונת, נאמר לאבינו כי אתה לבדך עשית את התועבה הזאת בישראל. ובכן נתן אותה להם, והמה עשו כאשר אמר דן<sup>59</sup>.

כאן אנו שומעים על שמעון שכמעט קרע את הכתונת בחרבו, אבל בסופו של דבר נכנע להתנגדותם של אחיו ולא קרעה. אך אפשר שדברים אלו נכתבו כעימות עם מסורת קדומה אחרת, שאבדה בינתיים, שהכתונת כן נקרעה וחוררה **באמצעות חרב**, ממש כפי שיביא לימים רד"ק בפירושו לתורה.

### קיצורים ביבליוגרפיים:

**יצירות לר' שלמה סולימן אלסנא'רי** = מחזור היוצרות של ר' שלמה סולימן אלסנא'רי לשבתות השנה, מהדורת ע' הכהן, ירושלים תשפ

**יצירות ר' שמואל השלישי** = יצירות רבי שמואל השלישי: מראשי ההנהגה בירושלים במאה העשירית, מהדורת י' יהלום ונ' קצומטה, ירושלים תשעד

**פיוטי ר' אלעזר קילר** = פיוטי ר' אלעזר בירבי קילר, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשמח

**פילון האלכסנדרוני, על יוסף** = פילון האלכסנדרוני, על יוסף, תרגום ומהדורת ס' דניאל'נטף (בתוך: פילון האלכסנדרוני: כתבים, ב, בעריכת ס' דניאל'נטף), ירושלים תשנא, עמ' 121-175

**צוואות השבטים** = ספר צוואות השבטים, תרגם י' אוסטירזיצר, בתוך: הספרים החיצונים: לתורה לנביאים לכתובים [...] , כרך א ספר א, בעריכת א' כהנא, תל-אביב תרצז, עמ' קמב-רטו

**קדמוניות היהודים** = יוסף בן מתתיהו (פלביוס יוספוס), קדמוניות היהודים, א-ג, תרגום ומהדורת א' שליט, ירושלים תשד-תשמג

בעפר. וישלחו את הכתנת ביד נפתלי אל יעקב אביהם..." (ספר הישר, פרשת וישב, ויניציאה שפה, דף פד ע"א-ע"ב).

59 צוואת זבולון, ד 5-13, בתוך: צוואות השבטים, עמ' קפה.

# סגלה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 11 • חג הפסח, תש"פ

מכּה משולשה:

מוטיב פייטני, פירושו ומקורו

בארבע יצירות פייטניות שונות הזכיר ר' אלעזר בירבי קליר, מגדולי פייטני ארץ ישראל הקדמונים, שמצרים נענשו על שעבודם לישראל בפורענות משולשת. אך הבנת דבריו מעורפלת למדי, בעיקר מפאת שלא נחשף מקורם המדרשי, אם אכן הם נסמכו על מקור מדרשי. אביא אפוא את הדברים בלשונו, ואנסה להבינם ולהבהירם.

### א. המקורות

[א] שבעתא 'שמרת אות ליל זה להשתלש', ליום טוב ראשון של פסח שחל להיות ביום שלישי:

הזאת עוֹרְרָה בְּרִית אֲבוֹת שְׁלוֹשָׁה

עֲנָמִים הָכּוּ מִפֶּה מִשְׁלָשָׁה

הוא הִלְלָה עָלָה בְּתָרִים עַד שְׁלוֹשָׁה

עֲבָרֵי הָטָרִיף עוֹגוֹת לְמִלְאָכִים שְׁלוֹשָׁה

עֲנוֹת בּוֹ שִׁירָה בְּקִדְשָׁה מִשְׁלָשָׁה<sup>1</sup>.

ביאור: 1 הזאת עוררה ברית אבות שלוש: זכות התורה ('הזאת', עלישום דברים ד מד) שעתידיה להינתן לישראל בצאתם ממצרים עוררה את הברית שכרת הקב"ה עם שלושת

\* הפניה ביבליוגרפית מלאה נרשמה, בדרך כלל, בהופעתה הראשונה בלבד.

1 ע' פליישר, 'מבנים סטורפיים מעין־אזורים בפיוט הקדום', הספרות, ב (תשל), עמ' 211.

"סגולה" - אוצר חביב: דבר נכבד ונחמד (פירושי רש"י ואבן-עזרא, שמות יט ה)

© כל הזכויות שמורות | להצטרפות או לבקשת הסרה מרשימת התפוצה: alfabita99@gmail.com

האבות (שמות ב כד: “וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אֲבֹתָם אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב”). השווה שמות רבה, ל לו: “אע”פ שעשו [ישראל] תשובה לא יצאו משם אלמלא זכות האבות... בזכות התורה שעתידין לקבל... ללמדך, שבזכות כל אלו יצאו.” | 2 **ענמים**: המצרים. עלי פי בראשית י יג. **מכה משלשה**: ראה בגוף המאמר. | 3 **הוא הלילה**: ליל חמשה עשר בניסן. ואין כוונתו ללילה ממש, כי ביקור המלאכים (עליו מדבר בטור הבא) היה ביום (בראשית יח א: “כחום היום”), שהפייטן נקט ‘הוא הלילה’ רק בגלל שזו שבעתא לליל יום טוב ראשון של פסח ו’הוא הלילה’ בשמות יב מב משמש כפסוק מסגרת. **עלה**: נתעלה. **בכתרים עד שלוש**: איני יודע פירושו. ואולי: בלילה זה שיצאו ישראל לחירות והיו לעם, זכו בשלושת הכתרים המנויים במשנת אבות, ד יג: “כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות” (ש’ אליצור). | 4 **עברי**: אברהם אבינו; עלי שום בראשית יד יג. **הטריף**: האכיל, נתן מזון (על לשון ‘טרף’, עי’ משלי ח ח; תהלים קיא ד). **עוגות**: מצות. **למלאכים שלוש**: לשלושת המלאכים. עי’ בראשית יח 1. | 5 **ענות בו שירה בקדשה משלשה**: לומר בו (ביום הפסח) את שירת הקדושה המשולשת: “קדוש, קדוש, קדוש” וגו’.

[ב] שבעתא ‘שמרתה ארוחת ראש גילים’, ליום טוב ראשון של פסח שחל להיות ביום שלישי:

וְשִׁמְרְתָּהּ אֲרוּחַת רֹאשׁ גִּילִים לְשִׁלְשָׁה  
פֶּסַח מִצָּה וּמִרֹר סְעוּדָתוֹ לְשִׁלְשָׁה  
הוא הַלֵּילָה אִיבַד פּוּטִים בַּמִּכָּה מִשְׁלֶשָׁה.<sup>2</sup>

ביאור: 1 **ארוחת ראש גילים**: את סעודת ליל פסח, שהוא ראש לכל מועדי השמחה, שהוא חל בחודש הראשון וגם נזכר ראשון בפרשיות המועדות (ויקרא כג; במדבר כח). **לשלשה**: לאכול בה שלושה מאכלי מצווה, המפורטים בטור הבא. | 2 **סעודתו לשלשה**: לשלש את סעודתו. כלומר, לאכול את שלושה מאכלי המצווה שנמנו כאן. | 3 **הוא הלילה**: הוא ליל פסח. **איבד**: הקב”ה הרג. **פוטם**: מצריים, והכינוי על־שום בראשית י ו. **במכה משלשה**: ראה בגוף המאמר.

[ג] קדושתא ‘אסירים אשר בכלשר שעשעת’ ליום טוב ראשון של פסח:

הַמִּשְׁכּוֹ אַחֲרֶיךָ בַּמִּדְבָּר כְּבִהְמָה  
וְצוֹרֵרֵיהֶם הִמָּמַת בְּשִׁלּוּשׁ מִהוּמָה  
זָעְמוֹ בְּעֶשֶׂר מִכּוֹת בָּאָץ וּבִכְמָה  
חֲנוּנִיךָ בְּפִסּוֹחַ וְגִנּוֹן לְחִמָּה.<sup>3</sup>

ביאור: כל המחרוזת הם דברי הפייטן להקב”ה בלשון נוכח. 1 **הומשכו אחריך במדבר כבהמה**: ישראל נמשכו אחרי הקב”ה ויצאו למדבר כפי שבהמה נמשכת אחר בעליה. השווה תנ”כ, אמור, ט (והמקבילות): “אמרו ישראל: רבנו של עולם, אדם אנחנו וכבהמה תושיענו, לפי שאנו נמשכין אחריך כבהמה”. אך אין מדובר שם בהמשכותם של ישראל אחרי הקב”ה ביציאתם ממצרים למדבר, ואולי כך היה במדרש שלפני הפייטן או שכן הוא פירש את המדרש.

2 ש’ אליצור, ‘שבעתות קליריות ללילי פסחים על פי ימות השבוע’, ספר זכרון לפרופ’ מאיר בניהו, בעריכת מ’ בר־אשר ואחרים, ירושלים תשעט, עמ’ 989.

3 מחזור פסח: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת י’ פרנקל, ירושלים תשנג, עמ’ 108.

והשווה: ירמיה ב ב. | 2 **וצוריהם:** את המצריים. **בשלוש מהומה:** ראה להלן בגוף המאמר. | 4 **חננין:** ישראל, שאתה חונן ומרחם עליהם. **בפסח וגנון לרחמה:** רחמת עליהם בפסחה ודילוג על בתייהם (עי' שמות יב יג) ובהגנה עליהם.

[ד] קדושתא 'אסירי פרך בהאנקם' לשבת חמישית (אחת השבתות שבין 'שבת החודש' לחג הפסח):

ראה ראיתי יגונך, שועתך עליה  
כוכב סבלך בעול יפיה עגלה  
לוחצין בשלש המימות אשכלה  
מה יפו דודיך אחותי כלה.<sup>4</sup>

ביאור: כל המחרוזות הם דברי הקב"ה לישראל. 1 **ראה ראיתי יגונך, שועתך עליה:** על-פי שמות ג ז: "ויאמר יי: ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים, ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו". | 2 **סבלך:** עולך, עול המצרים; על-פי שמות ו ז: "סבלת מצרים". **יפיה עגלה:** כינוי למצרים, על-פי ירמיה מז כ. | 3 **לוחצין:** את המצרים הלוחצים ומשתעבדים בכס, בישראל. **בשלש המימות:** בשלוש מכות. **אשכלה:** אהרוג את המצריים. 'אשכלה' הוא מלשון "למה אשכל גם שניכם" (בראשית כז מה). | 4 **מה יפו דודיך אחותי כלה:** שיה' ד י.

ובכן, בשני הפיוטים הראשונים נזכר שהמצריים הוכו "מכה משלשה" (א,ב), גם פיוט אחר מזכיר שהקב"ה המם את הצוררים המצריים "בשלש מהומה" (ג), ובפיוט אחר מבטיח הקב"ה שהוא עתיד להפרע מלוחצי ישראל "בשלש המימות" (ד). אמנם הבחנה חשובה עומדת בין שני הפיוטים הראשונים לאחרונים בנוגע להזכרת הפורענות המשולשת. שני הפיוטים הראשונים הם מסוג שבעתא שנועדו להיאמר בליל יום טוב ראשון של פסח שחל ביום השלישי בשבוע, דבר שאיפשר לפייטננו להעשיר את תוכנם השגור של הפיוטים לפסח, בהופכו את הרמז ליומו של השבוע לאחד מיסודותיהן של שתי השבעות, ולחזור שוב ושוב, במרביתן המכרעת של טורי השבעות, על פרטי שלושה שונים ורבים הנוגעים לחג הפסח – ואפילו בצורה רחוקה – ועניינים אחרים הנגזרים משורש 'שלש'.<sup>5</sup> וכך, בהקשר הזה, מופיעים הטורים: "עננים הכו מכה משלשה" (א); "הוא הלילה איבד פוטים במכה משלשה" (ב). אך לא כן בשני הפיוטים האחרונים (ג,ד), המזכירים את הפורענות המשולשת בלא כל אילוץ המחייב את הזכרת המספר שלוש<sup>6</sup>, ומכך שהזכרתם לעניין הוא הרבה יותר משמעותי.

הבחנה מהותית נוספת מצויה בין שני פיוטי השבעות לשני הפיוטים האחרים, הקדושתאות: פיוטי השבעות (א,ב) מזכירים את הפורענות המשולשת בנוגע למכת בכורות, והדבר ברור

4 ע' גאולה, 'קדושתא לשבת חמישית' (לסדר 'ראה ראיתי') לר' אלעזר הקלירי, גנוי קדם, ה (תשסט), עמ' 32.

5 ראה את ניתוחן של השבעות מהזווית הזו אצל: אליצור, שבעות קליריות, עמ' 985–988.

6 על הבחנה זו, באופן חלקי, העירה לנכון אליצור, שבעות קליריות, עמ' 989, ביאור לטור 3.

במיוחד בשבעתא ב: "הוא הלילה איבד פוטים במכה משולשה", היינו, מכה שאירעה בליל פסח (הוא הלילה) והמיתה את המצריים (איבד פוטים), בשונה משאר המכות שלא בהכרח הביאו לידי מיתה. וכפי הנראה, גם בשבעתא א נתכוון הפייטן בדווקא למכת בכורות, מהסמכת "ענמים הכו מכה משולשה" לטור שלאחריו: "הוא הלילה עלה בכתרים עד שלושה", הוא ליל פסח. וזהו גם שבפתיחת שבעתא זו נתפייט: [א\*] "וְשִׁמְרָתָא אוֹת לֵיל זֶה לְהִשְׁתַּלֵּשׁ / אִימְנוּ בַּפְדּוֹת וְיִשַׁע מְשׁוּלָשׁ"<sup>7</sup>. היינו, הקב"ה חיזק את הלילה הזה, ליל יום טוב ראשון של פסח, בפרות וגאולה וישועה משולשת, כי מכתם של מצרים היתה ישועתם של ישראל. לעומת זאת, בשני הפיוטים האחרים (ג,ד) מופיעה הפורענות המשולשת בהקשר לכל המכות שנפרעו מן המצרים, ואפשר שכך גם משתמע מפיוט קלירי נוסף, המדבר על פורענות מצרים המשולשת באופן עקיף, אגב הזכרת הפורענות העתידה לבוא על עמלק עשו אדום שתהיה דוגמת המכות שהוכו המצרים, וכן נתפייט שם:

[ה] סלוק אלהים אל דמי לך, מהקרובה 'אזכיר סלה זכרון מעשים' לשבת פרשת זכור:

מְתֵי תַתְנַשָּׂא וְתַתְרוֹמֶם  
זִכְרֵ אֱמֹר פִּיךָ קוֹמֶם  
בְּשִׁלְשׁ עֲתוֹת עֲמַלְק לְהֶמֶם  
בְּשִׁלְשׁ מִיתוֹת זֶכְרֶם לְהֶדֶם  
5 בְּשִׁלְשֵׁת יָמֵי אַפְלָה נִגְהֶם לְהַעֲמֶם  
בְּשִׁבְעָה יָמֵי עֲבָרָה לְהַרְשִׁימֶם  
בְּעֶשְׂרֵת יְמֵי שְׁמֹד לְהַאֲשִׁימֶם<sup>8</sup>.

ביאור: כל הקטע הוא בקשה מהקב"ה על הגאולה העתידה והנקמה מעמלק אדום. 2 **זכר אמר פין קומם:** תזכור את מאמר פין, לגאול את ישראל ולהניקם מאויביהם, לקיימו. 3 **בשלש עתות:** שלוש פעמים 'עתה' שנאמרו בנקמה מהגויים, בישעיה לג י: "עֲתָה אָקוּם יְאֹמֵר יְיָ, עֲתָה אֲרוּמֶם, עֲתָה אֶנְשָׂא". **עמלק להם:** להטיל בזרע עמלק מהומה ובהלה. 4 **בשלש מיתות:** שלושה סוגי מות: "המק בשרו והוא עמד על רגליו; ועניו תמקנה בחריהן; ולשונו תמק בפה" (זכריה יד יב; כן בפירוש מבית מדרשו של רש"י, ראה: פיוטים לארבע פרשיות [...]) עם פירוש רש"י ובית מדרשו, בעריכת הרב א' אייזנבך, ניוירוק תשעד, עמ' פג). **להדמם:** להכריח. 5 **בשלש ימי אפלה נגהם להעמם:** תחשיך את אורם של עמלק אדום שלושה ימים, כפי שהמצרים לקו (עי' שמות י כב-כג). השווה פסיקתא דר"כ ז, יב, עמ' 134: "חושך ואפלה שמשו בארץ מצרים שלושת ימים... אבל תוהו ובהו, לא שמשו בעולם הזה. ואיכן עתידין לשמש? בכרך גדול של רומי - נטטה עליה קו תוהו ואבני בהו" (ישעיה לד יא)". כלומר, רומי

7 פליישר, מבנים סטרופיים מעין אזוריים, עמ' 211. ביאור: **ושמרת אות ליל זה:** עלי פי שמות יג י: "וְשִׁמְרָתָא אוֹת הַחֶקֶה הַזֶּה לְמוֹעֵדָה מְזִמִּים יְמִימָה". **להשתלש:** כנראה: שישתבח בכבודן של שלוש מצוות: פסח, מצה ומרור. הצלעית השנייה נתפרשה בפנים.

8 סדר עבודת ישראל: נוסח אשכנז, מהדורת י' בער, רדלחיים תרכח, עמ' 668.

עתידה ללקות בתוהו ובהו בנוסף לחושך ואפילה. וכך משמע מפסיקתא דר"כ, ז יא, עמ' 133 בסופו. 6 | **בשבעה ימי עברה:** בשבעה ימי כעס. **להרשימם:** לרשום אותם לרעה. 7 | **בעשרת מיני שמד להאשימם:** להענישם בעשרה מיני פורענויות.

בחציה השני של המובאה הוקבלו בבירור הנקמה העתידה מאדום לזו שנפרעו בעבר ממצרים, שזו עתידה להיות כדוגמת זו: “שְׁלֹשֶׁת יָמֵי אֶפְלָה”, כמו מכת חושך שלקו המצרים; “שִׁבְעָה יָמֵי עֲבָרָה”, בדומה למכות מצרים שכל אחת מהן שימשה שבוע ימים<sup>9</sup>; “עֶשְׂרֵת מִיָּנֵי שְׁמֹד”, כדוגמת מצרים שלקו בעשר מכות. כל זאת בהתאם לתפיסה הנודעת, ש“כל מכות שהביא הקב”ה על המצרים, הוא עתיד להביא על אדום, שנאמר (ישעיה כג ה): ‘פֶּאֶשֶׁר שִׁמַּע לְמִצְרַיִם, יִחִילוּ כְּשִׁמַּע צֹר’”<sup>10</sup>. ומכיון שכך ייתכן, שכן גם יש להבין את “בְּשִׁלֹשׁ מִיתוֹת זָכָרם לְהָמָם”, היינו, יכירתו את אדום בשלושה מיני מיתות **כשם שהיה במצרים** – ובמיוחד לנוסח אחד מכת”י הגניזה: “בְּשִׁלֹשׁ הַמִּימוֹת זָכָרם לְהָמָם”<sup>11</sup>, ממש כלשונו בקדושתא ד! – ומכך שגם מצרים לקו “בְּשִׁלֹשׁ מִיתוֹת”, כדברי פייטנו ביצירותיו לחג הפסח: “צוֹרְרֵיהֶם הִמָּמַת בְּשִׁלֹשׁ מְהוּמָה” (ג), ובסגנונות דומים.

ובכן, סקרנו את הופעותיה של פורענות מצרים המשולשת בפייטנותו של ר' אלעזר בירבי קליר ואת הקשריה, וכעת הגיעה השעה להבין מהי אותה “מְכָה מְשֻׁלָּשָׁה”, “שְׁלֹשׁ מְהוּמָה” או “שְׁלֹשׁ הַמִּימוֹת”.

## ב. הצעות פרשניות

ניתן לטעון באופן פשטני למדי, שהכל דבר אחד הוא, והכוונה היא למכה או מהומה תקיפה וחזקה, שהסיפרה שלוש נאמרת לעתים כסמל לחוזק ועוצמה. כך בלשון מקרא, כמו: “הַחֹטֵא הַמְּשֻׁלָּשׁ לֹא בְמַהֲרָה יִנָּתֵק” (קהלת ד יב)<sup>12</sup>, וכך בלשון חכמים, כגון: “עיגאל תילתא”, העגל משובח<sup>13</sup>. אך נראה שסגנון פשטני זה אינו כה מתאים לקליר, ואכן חכמים שונים הציעו פרשנויות שונות לאותה “מְכָה מְשֻׁלָּשָׁה” ודומותיה, אך לא תמיד דבריהם מכוונים. במרבית קובצי פרשנות הפיוטים האשכנזית-צרפתית הקדומה נתפרש הטור: “צוֹרְרֵיהֶם הִמָּמַת בְּשִׁלֹשׁ מְהוּמָה” (פיוט ג) על שלושה סוגי המוות של המצריים בטביעתם בים סוף, כדרשת “מכילתא דרבי ישמעאל” על אתר: “הרשעים שבהן היו מטורפין כקש, הבינוניים כאבן, הפקחים שבהן צללו כעופרת במים אדירים”<sup>14</sup>. כלומר:

9 עי' תנ"ב, וארא, יד.

10 תנ"ב, בא, ו. וכך במדרשים נוספים, למשל: פסיקתא דר"כ, ז יא, עמ' 133; שמות רבה, ט יג, ועוד.

11 הובא אצל: ש' שפיגל, אבות הפיוט: מקורות ומחקרים לתולדות הפיוט בארץ ישראל, בעריכת מ"ח שמלצר, ניו יורק וירושלים תשנז, עמ' 145 ביאור לטור 106.

12 גם “שְׁלֹשִׁים עַל כָּלֹ” (שמות יד ז) נתפרש מלשון גבורה, ראה: תרגום אונקלוס על אתר ומפרשים נוספים.

13 ראה בבלי, שבת יא ע"א, ובפירוש רש"י שם. וכך גם פירש רש"י במגילה ז סע"א; סנהדרין סה ע"א ועוד.

14 מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בשלח, מסכתא דויהי, פרשה ה, מהדורת הוורוץ-רבין, עמ' 133.

**וצורריהם: מצריים. הממתה:** שנאמר (שמות יד כד): “ויהם את מחנה מצרים.”  
**בשילוש מהומה:** בשלשה מיני מיתה - “במצולות כמו אבן” (שם טו ה); “צללו  
 כעופרת” (שם, פסוק י); “אכלמו כקש” (שם, פסוק ז). ואמרינן במכילתא: רשעים  
 מטורפים כקש, בינונים כאבן, צדיקים כעופרת<sup>15</sup>.

ואולם קשה לקבל פירוש זה, כי מההקשר נראה שהפייטן אינו מדבר בקריעת ים סוף אלא  
 במכות מצרים, ושוא במכת בכורות דווקא, כפי שגם מסתבר מיעודה של קדושתא זו ליום  
 טוב ראשון של פסח ולא ליומו האחרון של החג, שאז נקרע הים לפני ישראל<sup>16</sup>. ושוא מפאת

15 כת”י בודפסט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, אוסף קויפמן A 384 (מתכ”י: F12668), דף 162א. כאן  
 ולהלן הדגשתי את הדיבורים המתחילים מן הפיוט.

פירוש זה לטור הפייטני המדובר מופיע, כאמור בפנים, במרבית כתבי־היד של פרשנות הפיוטים האשכנזית:  
 צרפתית, ולפעמים בניסוח קצר יותר, כמו בכת”י ברלין, ספריית המדינה Or. Qu. 798 (מתכ”י: F10054), דף  
 478א: “**וצוררימו הממת בשילוש מהומה:** הרשעים כקש, בינוניים כאבן, הפקחים כעופרת”. במפתח פירושי  
 הפיוטים שערכה א’ הולנדר נרשמו **תשעה עשר** כתבי־יד המחזיקים פירוש לפיוטנו (ראה: E. Hollender,  
*Clavis Commentariorum of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript*, Leiden and  
 Boston 2005, p. 426). **בשלושה** מהם, כלל לא נתפרש הטור “**וצורריהם הממת בשילוש מהומה**” (כת”י  
 מוסקבה, אוסף גינצבורג 1665 [מתכ”י: F48679], דף 471א; מיינכן, ספריית מדינת בווריה 88 Cod. hebr.  
 [מתכ”י: F1673], דף 472א; ניריוריק, בית המדרש לרבנים 4466 [מתכ”י: F25368], דף 73ב), ומן השאר -  
**שנים עשר** כתבי־יד הסכימו לפירוש הנוכחי, ו**ארבעה** כתבי־יד אחרים נקטו פירושים אחרים, שיבוא להלן  
 בפנים. ואילו הם כתבי־יד - בנוסף לשניים שכבר נרשמו - שהסכימו לפרשנות הנוכחית: בודפסט, ספריית  
 האקדמיה ההונגרית למדעים, אוסף קויפמן A 400 (מתכ”י: F12591), עמ’ 130 עמודה ב; בראנושווייג,  
 מוזיאון המדינה Ms. R 2386 (מתכ”י: F18894), דף לו ע”א; המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה  
 Cod. hebr. 17 (מתכ”י: F26278), דף 264 עמודה ג; לונדון, הספרייה הבריטית Add. 11639 (מתכ”י: F4948), דף  
 293א; מוסקבה, אוסף גינצבורג 615 (מתכ”י: F43927), דף 22א עמודה ג [=נדפס: E. Hollender, *Piyyut*  
 hebr. 3\* [Commentary in Medieval Ashkenaz, Berlin 2008, p. 709 (מתכ”י: F11597), דף 99א; פרמה, ספריית הפלטינה  
 Cod. Parm. 3205 (מתכ”י: F13920), דף 101ב עמודה ג; פרמה, ספריית הפלטינה  
 Cod. Parm. 3507 (מתכ”י: F14015), דף 765; ציריך, אוסף יסלון 9 (מתכ”י: F75001; ‘מחזור גירנבורג’),  
 דף 94א. כל כתבי־יד הרבאו בסדר אלפבית של שמות הספרות והסיגנטורות.

16 כך גם טענה לנכון ש’ אליצור נגד פרשנותו של י’ פרנקל לטור המדובר “**וצורריהם הממת בשילוש מהומה**”.  
 פרנקל במהדורתו לפיוט, אימץ את פירושה של הראשונים (בלא לציין שפירושו מבוסס עליהם!), ש”שלוש  
 מהומה” הוא שלושה סוגי מיתות המצריים בים סוף (ראה: מחזור פסח, עמ’ 108, ביאור לטור 3), ועל כך  
 העירה אליצור: “ייתכן שנרמזת כאן דרשה אחרת שנעלמה מעינינו, שכן העניין מופיע בהקשר של ראשון של  
 פסח ולא של קריעת ים סוף” (אליצור, שבעת קליריות, עמ’ 989, ביאור לטור 3. אך במאמר מוקדם יותר  
 הביאה אליצור את הסברו של פרנקל - לצד הסברים אחרים - ללא הסתייגות מפורשת. ראה: ש’ אליצור,  
 ‘מבית מדרשם של פייטננו הקדומים’, דרך אגדה, יב [תשעג], עמ’ 284, ביאור לטור 2). וכבר ר’ נפתלי צבי  
 יהודה ברלין, הנצי”ב מוולוז’ין [תקעז-תרנג, 1816-1893], שלל פירוש זה מכח הטענה “דלא מיירי ביה כלל  
 בזה היום” של קריעת ים סוף (מכילתא דרבי ישמעאל [...] עם חדושים וביאורים [...] ברכת הנצי”ב, פרשת  
 בא, מסכתא דפסחא, פרשה ז, מהדורת הרב י’ שפירא, ירושלים תשנן, עמ’ לו). כלומר, קדושתא זו לא נועדה  
 ליום בקיעת הים (שביעי של פסח) וממילא לא מסתבר שהפייטן ידבר בה בעניין קריעת ים סוף. ומשום כך



זאת יש מפרשני הפיוט הקדמונים שנטו מהביאור הנפוץ ופירשו באופן שונה: "הממתה בשילוש מהומה: באחת משלש מהומות שהבטיח הקב"ה לעשות לשנאי ישראל, אחת בימי משה, ואחת בימי סיסרא, ואחת בימי שמואל"<sup>17</sup>. פירוש זה – המבוסס על מדרש שאינו לפנינו בנוסח כזה<sup>18</sup> – מפרש את "בְּשִׁלוֹשׁ מְהוּמָה" מלשון **שליש**, אחד חלקי שלושה, ולא במשמע של **כפול שלוש**. ולדעתי, הבנת 'בְּשִׁלוֹשׁ' במשמע 'שליש' רחוקה מפשוטו של פיוט<sup>19</sup>. שתי הצעות ביאור אחרות הובאו בפירושים שליקט וערך ר' אהרן ב"ר חיים הכהן, מחכמי צרפת, בשנת ד'תתקפז (1227):

**בשילוש מהומה:** כמו<sup>20</sup> לקו באצבע נ' מכות, שהרי כל מכה ומכה היתה של ה' מכות, ועל הים לקו ביד הגדולה, וכתב' על הים (שמות יד כד): "ויהם את מחנה מצרים". ע"א [=עניין אחר]: **שילוש:** דאג'ה<sup>21</sup> בפ' רק גיד הנשה: ג' כוסות האמורות במצרים,

הוא מציע פירוש חלופי, ראה להלן, ליד הערה 35.

- 17 מינכן, ספריית מדינת בווריה 393 Cod. hebr. (מתכ"י: F1124), דף 129ב. וכך גם בקובץ פירושים שבכת"י ציריך, הספרייה המרכזית Heid. 139 (מתכ"י: F2681), דף 37ב: "**הממת בשילוש מהומה:** באחת (ו)משלוש מהומות שהבטיח הקב"ה לעשות לשונאי ישראל, אחת בימי משה, ואחת בימי סיסרא, ואחת בימי שמואל". בכת"י זה נכתבו בין השיטין ובשולי הדפים הצעות פירוש חילופיות שמקורן מענף פרשני השונה מהענף המיוצג בגוף כתב' היד, ואף במקרה שלנו, נרשמה בשולי העמוד הצעת פירוש חילופית: "קש, כאבן, כעופרת", שהיא כמובן מבוססת על הפירוש האחר המצוי בענף הפרשני האחר.
- 18 ראה מדרש שמואל, יג ג, מהדורת ש' בובר, מהדורה שנייה מתוקנת, וילנא תרפ"ה, עמ' 42: "אמר רבי אבא בר כהנא: **שלש מלחמות של מהומה** הבטיח הקב"ה שהוא עושה לישראל, ושלשתן עשה להם: הראשונה בימי **יהושע**, 'ויהם יי לפני ישראל' וגו' (יהושע י'); השניה בימי **סיסרא**, 'ויהם יי את סיסרא' וגו' (שופטים ד טו); והשלישית בימי **שמואל**, 'ויהי שמואל מעלה וגו', וירעם יי בקול גדול ויהם' (שמו"א ז י). רבי סימון **מוסיף תרתי:** 'ויהם את מחנה מצרים' (שמות יד כד); 'והיה ביום ההוא תהיה מהומת יי רבה בהם' (זכריה יד ג). ולא פליגין, מה דאמר רבי סימון – לשעבר, מה דאמר רבי אבא בר כהנא – לכשתבוא בהם". וכפי הנראה, פרשנו המדבר על "שלש מהומות שהבטיח הקב"ה לעשות לשנאי ישראל – אחת בימי **משה**, ואחת בימי **סיסרא**, ואחת בימי **שמואל**", היא כשית רבי אבא בר כהנא, **בהחלפת** המהומה **שבימי יהושע** עם 'ויהם את מחנה מצרים' **שבימי משה**, כהוספתו של רבי סימון. וכנוסח הזה לא מצאתי. ראה גם: מדרש תהלים, יח יח, מהדורת ש' בובר, וילנא תרנ"א, עמ' 147. והשווה, בהקשר רחוק יותר: בבלי, חולין צב ע"א; הובא להלן, הערה 22.
- 19 ניתן היה לומר, שבעלי הפירוש גרסו בפיוט: "הממת **בשליש** מהומה". אך מה נעשה ובשני כתיבי היד שהביאו את הפירוש הובא הטור בלא כל שינוי מהנוסח שלפנינו: "הממת(ה) **בשילוש** מהומה" (ע"י לעיל, ליד הערה 17 ובה), ואף בעדי הנוסח של הפיוט לא תועד נוסח 'בשליש' (ראה: מחזור פסח, עמ' 108, שינוי נוסחאות לטור 3), אלא לכל היותר התלבטות בין כתיב חסר למלא ('בשילוש' או 'בשלוש'), כך לפי עדי הנוסח שנאספו במהדורת ש' אליצור ומ' רנד לקדושתא זו, במסגרת ההדרת פיוטי הקלירי לחג הפסח שבהכנה. תודתי נתונה להם על רשותם להשתמש בנתוני עדי הנוסח שאספו.

20 כנראה צ"ל: 'כמה'.

21 כנראה צ"ל: 'באגדה'.

אחד בימי משה וכו’<sup>22</sup>. **הממתה**: ולא היממתה, כדכתיב (דברים ז כג): “והמם מהומה גדולה”<sup>23</sup>.

פירושו הראשון מבוסס על דעת רבי עקיבא, ש“כל מכה ומכה שלקו המצרים במצרים היתה של חמש מכות, ועל הים לקו מאתים וחמשים מכות”<sup>24</sup>. וכנראה הבין הפרשן, ש“שילוש מהומה” הוא לשון ריבוי והפרזה, ולא דווקא כפול שלוש, ולפיכך העדיף לפרשו דווקא על-פי שיטת רבי עקיבא שהגדיל להרבות את מכות מצרים על הים. אולם כבר נוכחנו בקושי לפרש את דברי פייטננו על מהומת מצרים בקריעת ים סוף, שמסתבר יותר שדבריו נאמרו על מכת בכורות<sup>25</sup>, וכך גם פירושו השני של פרשנו מוקשה למדי, כי לפיו מתפרש ‘שילוש’ במשמע ‘שליש’, וכאמור, פרשנות זו רחוקה ממשוטו של פיוט<sup>26</sup>.

הצעה פרשנית אחרת, מחודשת למדי, ניתנה בפירוש פיוטים מאוחר שנכתב ביידיש בידי חכם בלתי ידוע, שכמסתבר פעל במרחב האשכנזי (צפון איטליה?) במאה החמש-עשרה. בפירוש זה נתפרש הטור הפייטני המדובר באופן כזה: “און” איר ליידיגר מצָרִים די הושטו ור טומילט מיט דרייא מול ור טומלונג. פֿי, דרייא מול הבן די נביאים גיזגט נבואה אויף מצָרִים וויא זי ור וואשט זולן ווערדן”<sup>27</sup>. ובתרגום לעברית: “ומצרים מעניהם שהממת בהימום שלוש פעמים. פֿירוש: שלוש פעמים התנבאו הנביאים כיצד ייחמו מצרים”<sup>28</sup>. והכוונה היא לנביאים ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל, שכל אחד מהם התנבא על חורבן מצרים<sup>29</sup>. אך כמובן שהצעה פרשנית זו

<sup>22</sup> בבלי, חולין צב ע”א: “אמר רבא: שלשה כוסות האמורות במצרים, למה? אחד ששתה בימי משה, ואחד ששתה בימי פרעה נכה, ואחד שעתידיה לשתות עם כל העובדי כוכבים”. והכוונה לשלוש פעמים ‘כוס’ בחלומו של שר המשקים: “וְכַסֵּה פְּרָעָה בְּיָדִי, וְנָאֵקָה אֶת הָעֶגְבִּים וְנֶאֱשַׁח אֹתָם אֶל פֶּסֶחַ פְּרָעָה, וְנָתַן אֶת הַפֶּסֶחַ עַל כָּף פְּרָעָה” (בראשית מ יא). כן פירש רש”י, חולין שם.

<sup>23</sup> פירוש הפיוטים לר’ אהרן ב”ר חיים הכהן, כת”י אוקספורד, ספריית הבודליאנה (Laud. Or. 271 (מתכ”י: F16666), דף 772. על פירוש פיוטים זה ועל מלקטיו-עורכו, ראה: א’ גרוסמן, ‘פירוש הפיוטים לר’ אהרן ב”ר חיים הכהן’, באורח מודע: מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לאהרן מירסקי במלאת לו שבעים שנה, בעריכת צ’ מלאכי, לוד תשמ”ו, עמ’ 451-468; הרב ל”י חריטן, ‘פירוש ר’ אהרן ב”ר חיים הכהן לפיוטי חג השבועות’, חצי גבורים פליטת סופרים, ח (אלול תשעה), עמ’ קלח-קמג.

<sup>24</sup> מכילתא דר’ ישמעאל, פרשת בשלח, מסכתא דויהי, פרשה ו, עמ’ 114. וכך במקורות תנאיים נוספים.

<sup>25</sup> עי’ לעיל, ליד הערה 16 ובה.

<sup>26</sup> עי’ לעיל, ליד הערה 19.

<sup>27</sup> לונדון, הספרייה הבריטית Add. 18695 (מתכ”י: F4981), דף 441. הניקוד בכתב-היד. מחבר או מעתיק חטיבה פרשנית זו אינו ידוע. יש חוקרים המייחסים את העתקת כתב-היד כולו – כולל חטיבת פירושי הפיוטים הנוכחית – לר’ מנחם אולדנדרוף (אשכנזי וצפון איטליה; נולד בשנת ה’ר”י, 1450), אך בכתב-היד ניכרות כתיבותיהן של ידיים שונות, ונראה כי רק החלק האחרון המכיל את תרגום הסליחות (דפים 160-173) הועתק על ידו. וכך עולה גם מן הקולופון של כתב-היד. העיר על כך יואל בינדר בהערותיו הנוספות לתרגומו של המאמר: א’ קופפר, ‘רשימות וצינונים אוטוביוגרפיים מאת ר’ מנחם אולדנדרוף בכתב יד עברי’, ירושתנו, יא (בדפוס), הערה 3.

<sup>28</sup> תודתי לידידי הרב יואל בינדר על התרגום לעברית.

<sup>29</sup> ראה: ישעיה יט-כ; ירמיה מו; יחזקאל כט-לב. כל אחד מנביאים אלו התנבא כמה נבואות על חורבן מצרים אך

דחוקה ביותר, שכן הפייטן על פורענותה של מצרים **בימי משה** בעוד ששלושת נביאים אלו התנבאו על חורבן מצרים **של זמנם!**

### ג. מכה, השחתה ומגפה

בארבעה או בחמשה פנים נתפרש הטור: “וְצֹרְרֵיהֶם הִמָּמְתָּ בְּשָׁלוֹשׁ מְהוּמָה”, בפירושיהם של רבותינו הראשונים כמלאכים<sup>30</sup>, ובכולם לא מצאנו מנוח. נראה אם כן, שאחד מרבותינו האחרונים זכה לעמוד על הפירוש הנכון, הוא ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין, ונתקיים בהסברו: “טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלי צני קרי”<sup>31</sup>.

את ביאורו מבסס הנצי"ב מוולוז'ין על דברי ‘מכילתא דרבי ישמעאל’ על מכת בכורות שהושמדו בה גם אלילי מצרים: “ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני יי” (שמות יב יב)... שפטים, שפוט, שופטי, שפטים - נרקבים, נבקקים, נגדעים, נשרפים. נמצינו למדים, שעבודה זרה לוקה בארבעה דרכים, ועובדיה בשלושה - במכה, בהשחתה ובמגפה”<sup>32</sup>. שלוש הפורענויות שלקו בהן הבכורות נלמדו משמות יב יג: “וְרָאִיתִי אֶת הָהֶם וּפָסַחְתִּי עֲלֵהֶם, וְלֹא יְהִיָּה בָכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהַפְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם”, ולפי שמקרא זה מדבר בהצלת ישראל ממכת בכורות הרי שיש להסיק מכך על פורענותן של המצרים:

‘ולא יהיה בכם נגף’, מלמד שבמצרים היתה מגפה; ‘למשחית’, מלמד שבמצרים היתה השחתה; ‘בהכותי’, מלמד שבמצרים היתה מכה. מלמד, שלקו המצריים באותו לילה בשלושה מיני פורענויות<sup>33</sup>.

ועל־פי המבואר ב’מכילתא דרבי ישמעאל’ – שבזמנו עוד לא נודע ‘מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי’ – כותב הנצי"ב מוולוז'ין בביאורו על אתר: “ועובדיה בשלושה” וכו’<sup>34</sup>. היינו שייסד ביוצר יום שני של פסח: ‘וצוררימו הממת בשלש מהומה’...”<sup>35</sup>. היינו, ‘וצורריהם הִמָּמְתָּ

פרשנו הגדיר אותן כנבואה אחת משום הופעתן הרצופה, ושוא הוא התייחס לנביאים ולא לנבואות, כלומר: שלושה נביאים התנבאו על חורבן מצרים. ואפילו אם נאתר בספרי הנביאים נבואות נוספות על חורבן מצרים, אין פרשנו מתייחס אלא לדברי הנבואות או לנביאים המורכבים.

30 מסופקין אם ההצעה האחרונה, המופיעה בפירוש הפיוטים היידישאי, מקורה בתורת הראשונים (כמו הרבה מפירושי הפיוטים שנכתבו בתקופה המאוחרת) או פירושו העצמאי של הפרשן המאוחר, ולפיכך נקטתי לשון ספק: “בארבעה או בחמשה פנים...”.

31 בבלי, מגילה ז ע"א, והוא מ”היינו דאמרי אינשי”.

32 מכילתא דר’ ישמעאל, פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה ז, עמ’ 24.

33 מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, שמות יב יג, מהדורת י”נ אפשטיין וע”צ מלמד, ירושלים תשטו, עמ’ 16 [=מדרש הגדול, שמות שם, מהדורת מ’ מרגליות, ירושלים תשנו, עמ’ קצ]. והשווה מדרש לקח טוב, שמות יב יג: “ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי”: שלשה מיני מכות היה מכה בהם - נגף ומשחית והכאה”.

34 עד כאן הוא ציטוט מתוך ‘מכילתא דרבי ישמעאל’.

35 מכילתא דרבי ישמעאל [...] עם חדושים וביאורים [...] ברכת הנצי”ב, פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה ז, מהדורת הרב י’ שפירא, ירושלים תשנו, עמ’ לו. פירוש זה - בכלל הצעות פירוש אחרות ובלא להכיר

בְּשָׁלוֹשׁ מְהוּמָה, שִׁיעוּרוֹ: אֵת הַבְּכוֹרוֹת הַמִּמָּת וְהַרְגַּת "בְּשָׁלוֹשׁ מִיָּנִי פוֹרְעָנוּת", בְּמַגִּיפָה, בְּהַשְׁחָתָה וּבִהְכָּאָה. וְהַטּוֹר אֵכָן מְדַבֵּר בְּמַכַּת בְּכוֹרוֹת, כִּפִּי שֶׁגַם מִסְתַּבֵּר מִעֲנִינּוֹ שֶׁל הַפִּיּוֹט.

#### ד. 'מכה משולשה' על-שום מה?

בסופו של דבר נתברר, כפי הנראה, מהי אותה "מכה משולשה", "שלוש מהומה" או "שלוש המימות". ואולם מפני מה נפרעו מן המצרים במדה זו? משום מה לקו דווקא בפורענות משולשת? אפשר שגם כאן שימשה ההנהגה של מדה כנגד מדה. מדתו של הקב"ה לנהוג עם ברואיו במדה כנגד מדה. הנהגה זו ניכרת כבר מסיפורי המקרא, והודגמה רבות במדרשי חז"ל<sup>36</sup>. גם עונשם של המצרים – גם במכות שלקו במצרים וגם בפורענות שלקו על הים – נעשה במדה כנגד מדה, כמפורש בכמה וכמה מדרשים, ואביא בקצרה את אחד המפורסמים שבהם:

**עשר מכות – כולן מדה כנגד מדה.** דם, למה הביא עליו דם? לפי שלא היו מניחין בנות ישראל לטבול מטומאתם, כדי שלא יהיו פריין ורביין. **צפרדעים** למה הביא עליהם? מפני שהיו משתעבדין בישראל ואומרים להן: הביאו לנו שקצים ורמשים, לפיכך 'ותעל הצפרדע', בשעה שהיו מווגיין את הכוס מתמלא מן הצפרדעים. **כינים** למה? ששמו את ישראל מכבדי חוצות ושוקים, לפיכך נהפך עפרם לכנים, והיו חופרין אמה על אמה ולא היה שם עפר. **ערוב** למה? שהיו המצרים אומרים לישראל צאו הביאו לנו דובים ואריות, כדי להיות מצירין בהם, לפיכך הביא הקב"ה עליהן חיות מעורבבות. **דבר** למה? מפני ששמו את ישראל רועי בקר ורועי צאן, ורועי גמלים בהרים ובקעות ובמדברות, כדי שלא יפרו וירבו. **שחין** – מפני ששמו את ישראל לחום להם חמין ולצנן להם צונן, לפיכך לקו בשחין, שלא יכלו ליגע בגופן. **ברד** – מפני ששמו את ישראל נוטעי גנות ופרדסים ואילנות וכרמים, לפיכך הביא עליהן ברד ושבר אילנותיהן. **ארבה** למה? מפני ששמו את ישראל זורעי חטין ושעורים, לפיכך הביא עליהן ארבה, יאכלו כל מה שזרעו להם ישראל...<sup>37</sup>.

ועתה אפשר, שגם פורענותם של מצרים ב'מכה משולשה' היא במדה כנגד מדה, שהם גזרו על ישראל גזרה משולשת, כפי שהעניין מפורש במדרש ואף נתפייט באחד מפיוטיו של ר' אלעזר בירבי קליר.

את דברי הנצי"ב מוולוז'ין – הציע לימים ע' גאולה. ראה: גאולה, קדושתא לשבת חמישית, עמ' 32, ביאור לטור 107.

<sup>36</sup> ראה, למשל, בכל החומר המרובה שנאסף בפרסומים הבאים: י' יעקבס, מידה כנגד מידה בסיפור המקראי, אלון שבות תשסו; הרב א"י פסין, מדה כנגד מדה, א-ד, ירושלים תשסט-תשפ.

<sup>37</sup> תנחומא, וארא, יד. הקטע מצוטט כאן בדילוגים שלא סימנתי. וראה עוד את המדרשים הנוספים שקיבץ הרב א"י פסין, מדה כנגד מדה, א, ירושלים תשסט, עמ' רלט ואילך.

במדרש קהלת רבה נדרש הפסוק “עיר קטנה ואנשים בה מעט, ובא אליה מלך גדול וסבב אותה, ובנה עליה מצודים גדלים” (קהלת ט יד), באופן הבא:

‘עיר קטנה’ זו מצרים. ‘אנשים בה מעט’, אלו ישראל, שנאמר (דברים י כב): ‘בשבעים נפש ידרו אבותיך מצרימה’ וגו’. ‘ובא אליה מלך גדול’, זה פרעה. ‘וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים’, שגור גזרות קשות זו מזו, שמנען מתשמיש המטה, ומשך להם בערלה, וגדל להם בלורית...<sup>38</sup>.

ועל כך מוסיף ר’ אלעזר בירבי קליר, שגזרות אלו הוטלו על ישראל כבר בתחילת שעבודם: “תחלת גזרות שגזרו תחלה / לעשות כלה שומי ערלה / לבטל מהם ברית מילה / ותגלחת ובלורית טהרתם לחלה / ומפרה ורביה אותם לבטלה”<sup>39</sup>. וגזרות אלו נתקיימו במשך עשר שנים, כפי שהוא מפיט קודם לכן: “ועשר הני קשות... שבים הצרו בשלש לעדת מי מנה”<sup>40</sup>, הם ישראל<sup>41</sup>. וכנראה, הוסיף הקלירי את הפרטים המיוחדים על-פי מקורות מדרשיים שלא הגיעו לידינו<sup>42</sup>.

הנה כי כן, מצרים גזרו על ישראל שלוש גזרות קשות ולפיכך לקו ב’מכה משולשה’, מדה כנגד מדה אופיינית ומושלמת.

אכן, אע”פ שכבר נתברר לעיל, שדברי הפייטנים על המכה המשולשת שלקו בה המצרים מתייחסים למכת בכורות – שהבכורות מתו במגיפה, בהשחתה ובהכאה – ולא כהצעת הפרשנים המסיעה את דבריהם לשלש צורות המיתה שמתו בהן המצרים בקריעת ים סוף, קש, אבן ועופרת<sup>43</sup>, חרג ר’ אלעזר בירבי קליר באחד מפיטיו ואחז בשלוש הגזירות שגזרו המצרים על ישראל כסיבה וטעם – מדה כנגד מדה – למיתתם המשולשת בקריעת ים סוף! בתחילה הוא מציין: “שלש גזרות חדשו על עם”. היינו, מצרים חידשו על ישראל שלוש גזרות, ולאחר מכן הוא מפרט את אותן גזירות ואת עונשם המשולש של המצרים:

38 קהלת רבה, ט טו [ד]. המובאה על-פי מהדורת וילנא הנפוצה. על שלוש גזירות אחרות שגור פרעה, שהן באמת שלושה שלבים של גזירה אחת – הריגת הבנים הזכרים, ראה: בבלי, סוטה יב ע”א.

39 קדושתא ‘אסירי פרך בהאנקס’, נדפס: גאולה, קדושתא לשבת חמישית, עמ’ 37. בטורים הבאים מוסיף ר’ אלעזר בירבי קליר: “במעשה נסים עצת צר הבטלה / כי אין חקמה ואין תבונה מועילה / ואין עצה נגד נורא עליה” (גאולה, שם, עמ’ 37). וכפי הנראה, כוונתו רק לגזרה על ביטול פריה ורביה, שהיא נתבטלה במעשה נסים. ראה מאמרי ‘הנס שבטיל את גזירת המצרים על פריה ורביה’, מוריה, שנה שלוש ואחת, גליון יא-יב (שעא-שעב), ניסן תשעב, עמ’ רעט-רפ. ושם גם הצעת השערה איזה נס ביטל את הגזרה.

40 גאולה, קדושתא לשבת חמישית, עמ’ 36.

41 על שום במדבר כג י: “מי מנה עפר יעקב”.

42 זמנו של מדרש קהלת רבה אינו מאוחר מהמאה הששית או תחילת המאה השביעית, והוא, לכל המאוחר, בן זמנו של ר’ אלעזר בירבי קליר, ואפשר אם כן שהוא עשה שימוש במדרש. לזמנו של המדרש, ראה: מדרש קהלת רבה א-ו: מהדורה ביקורתית על-פי כתבייד וקטעי גניזה, מהדורת מ’ הירשמן, ירושלים תשעז, מבוא, עמ’ טו-יט.

43 עי’ לעיל, תת-פרקים ב-ג.

ועל כי גִּזְרֵי שְׁלֹשׁ גִּזְרוֹת  
עָרְלָה וּבְלוּרִית וְתִשְׁמִישׁ מִפְּרוֹת  
כִּן שְׁלֹשׁ מִיתוֹת גִּזְרֵי בֹ חָרוֹת  
קֶשׁ וָאָבֵן וְעוֹפֶרֶת בָּהֶם כְּרוֹת<sup>44</sup>.

ביאור: 2 ותשמיש מפרות: מניעת תשמיש המיטה כדי שלא יפרו וירבו. | 3 גזר בו חרות: גזר על המצרים בחרונו. | 4 קש ואבן ועופרת בהם כרות: שהם ייכרתו וימותו בשלושה מיני מיתה - קש ואבן ועופרת. ראה להלן בסמוך בגוף המאמר.

היינו, משום שהם גזרו על ישראל שלש גזרות הם מתו בקריעת ים סוף בשלוש צורות - קש, אבן ועופרת.

אכן ספק הוא בעיני אם מקורו של העניין - מדרש כלשהו, כפי הנראה - קבע כתגמול על הגזירה המשולשת של המצרים רק את שלוש הפורענויות שבמכת בכורות, והפייטן הוא שהעביר את המוטיב לשלושה מיני המוות שבקריעת ים סוף, או שכבר במקור הדברים נאמר שגם שלוש צורות המיתה בקריעת ים סוף באו כגמול על הגזירה המשולשת של המצרים, ממש כמופיע בסילוק 'אתה אדיר מהררי טרף' לשביעי של פסח, מאת ר' יוסף בירבי ניסן, פייטן ארצישראלי אחר שפעל זמן לא רב לאחר הקלירי:

הם גִּזְרוּ גִּזְרוֹת שְׁלוֹשׁ  
עוֹרְלָה וְתִשְׁמִישׁ וּבְלוּרִית מִתְלוֹשׁ  
לִכֵּן נִיגְזְרוּ בְּמִיתוֹת שְׁלוֹשׁ  
מִכָּה הַשְׁחָתָה מִגִּיפָה לְגִלוֹשׁ  
קֶשׁ וָאָבֵן וְעוֹפֶרֶת עִמָּהֶם לְתִלוֹשׁ<sup>45</sup>.

ביאור: 1 הם: מצרים. | 2 ובלוּרִית מתלוש: לא לגזור את הבלורית, היינו, לגדל בלורית. | 3 לכן: מדה כנגד מדה. ניגזור: מתו. במיתות שלוש: בשלושה סוגי מיתה, הנמנים בטור הבא. | 4 מכה השחתה מגיפה: שלושה סוגי המוות שמתו בהם במכת בכורות. לגלוש: לרדת במהירות. וכאן: מגיפה ומיתה מהירה. | 5 קש ואבן ועופרת: שלוש צורת המוות שמתו המצרים בים סוף. לתלוש: לעקור, וכאן בהוראה של מוות.

פייטן זה כותב במפורש, שעל שלוש הגזירות של המצרים הם נענשו בשני עונשים משולשים, גם שבכוריהם והמותו ב'מכה השחתה מגיפה', וגם בקריעת ים סוף הם הומתו בשלושה דרכים:

<sup>44</sup> סילוק 'אויבך משנאיך שאון קמין' לשביעי של פסח. נדפס: ש' שפיגל, אבות הפיוט: מקורות ומחקרים לתולדות הפיוט בארץ ישראל, בעריכת מ"ח שמלצר, ניוירוק וירושלים תשנו, עמ' 170, 175-176. לדברי הפייטן, שאת הגזרות הם 'תִּחְלְשׁוּ על עם', השווה תנ"ב, שמות ז: "ויקם מלך חדש על מצרים" (שמות א ח)... וכי מלך חדש היה?! אלא שחידש עליהן גזירות של פורעניות". וכעין זה בבבלי, עירובין נג ע"א.

<sup>45</sup> כת"י קמברידג', אוסף האוניברסיטה Add. 3372; על-פי אתר 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית. שני הטורים הראשונים נדפסו אצל: ש' אליצור, 'מבית מדרשם של פייטננו הקדומים', דרך אגדה, יב (תשעג), עמ' 271, ביאור לטור 7.

”קֹשׁ וְאַבֶּן וְעוֹפֶרֶת”. ומכך נמצאנו למדים ש’מכה משולשה’ ולשוניות דומים שנאמרו בהקשר למכת בכורות הם אכן שלושה מיני הפורענות - מגיפה, השחתה והכאה, ממש כפי שביאר הנצי”ב מוולוז’ין.





# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 12 • חג הפסח, תש"פ

### ארבעה סימנים חדשים לליל הסדר מכתבייד

#### מבוא

עריכת ליל הסדר כהלכתו כרוכה בביצוע פעולות רבות, שנאמרו בהן כמה וכמה הלכות ודינים, וקיים אפוא החשש שעורך הסדר יחסר או ישנה מהסדר שנקבע. לכך עמדו חכמים – ומהם גדולי הדורות – והעמידו 'סימנים' שיביאו לזכירת רצף וסדר הפעולות הנוגעות לליל הסדר. סימני סדר רבים חוברו במהלך הדורות, והמפורסם שבהם הוא "קדש ורחץ כרפס יחץ", המיוחס לר' שמואל מפלייזא, מבעלי ה'תוספות' הצרפתיים שפעל במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה. סימן זה נתקבל במרבית תפוצות ישראל, אך לצידו נכתבו סימני סדר נוספים בידי חכמים אחרים, ידועים ופחות ידועים, מהם שנדפסו ומהם שעדיין טמונים בכתבי יד<sup>1</sup>. בעבר כבר זכיתי להדפיס שלושה-עשר סימנים חדשים מכתבייד<sup>2</sup>, וכאן אני מפרסם, בסייעתא דשמיא, ארבעה סימנים נוספים, שכולם, חוץ מאחד, לא נדפסו מעולם<sup>3</sup>.

\* בסוף המאמר נרשמו הקיצורים הביבליוגרפיים שנעשה בהם שימוש.

1 על סימני הסדר ועל כל הנזכר עד עתה, ראה: הגדה שלמה, עמ' 77-82; סטל, צור תעודה, עמ' ג-ה ובהערות שם.

2 ראה מאמרי המופיעים ברשימת הקיצורים שבסוף המאמר.

3 סימן ד ('קדש נטול כרפס טבול') כבר נדפס בידי מ"ח שמלצר (ע' להלן, הערה 11), אך לפי שהסימן נדפס שם ללא ניקוד ופירוש ובנוסף לכך גם מדובר בפרסום שאין רבים מצויים בו, שבתי והדפסתי אותו כאן. כל הסימנים הנדפסים במאמר לא נרשמו בספרו של 'דודון, אוצר השירה והפיט: מזמן חתימת כתבי הקדש עד ראשית תקופת ההשכלה, א-ד, ניו יורק תרפד-תרצג.

כנגזר מאופיים התמציתי של סימני הסדר, גם אלו המתפרסמים להלן אינם מחזיקים טקסט מרובה, אך עם כל זאת יש בהם כמה חידושי הלכה ומנהג, כמו<sup>4</sup>: (א) הגבהת הידיים עוד קודם נטילתם במים (א, 2); (ב) גם הטיבול הראשון הוא בחרוסת (א, 3); (ג) אחרי אכילת האפיקומן אסור גם לשתות (א, 12); (ד) את ברכת 'על נטילת ידים' שקודם הטיבול הראשון יברך בשמחה מיוחדת (ב, 2); (ה) לטיבול הראשון יש ליטול שני מיני ירק (ב, 2); (ו) אמירת 'הא לחמא עניא' בקול רם (ג, 4).

דרך הההדרה: כל הסימנים נוקדו, שבכתבי־היד הם אינם מנוקדים. השלמתי קיצורים שפענוחם ודאי, תוך רישום הכתיב המקורי בביאורי על אתר. לא התייחסתי לממלאי שורה. השתדלתי לציין את המקורות להלכות שהובאו בסימנים, ולהלכות הפשוטות ציינתי לטור ושו"ע שעל הלכות הפסח, ומשם יגיע המעיין לשאר ספרות הפסיקה. כן נהגתי בעיקר בשני הסימנים הראשונים, ואילו בשני האחרונים (ג-ד), הקצרים והפשוטים יותר, כמעט לא ציינתי את מקורות ההלכה, בהסתמכי על ציוני בסימנים הקודמים. סדר הסימנים נקבע על־פי א"ב של התחלותיהם.

במאמרי זה נסתייעתי בעזרתם האדיבה של כמה חכמים: ר' משה שפרבר נתן עצמו למלאכת הניקוד, ואף סייעני בביאור כמה טורים; פרופ' ר' בנימין בר־תקוה והרב יעקב לויפר העניקו לי עזרה חשובה בכמה עניינים הנוגעים לסימנים; והרב אברהם דיקמן הודיעני על הסימן 'פרי קודש הגיע' וגם מסר לידי את העתקתו עם פירושו (ואני הגהתי שוב מתוך כתב־היד ופירשתי מחדש). ישאו ברכה מאת יי!

ברצוני להמשיך ולפרסם סימני סדר נוספים שעדיין טמונים בכתבי־יד, אלא שמלאכת איתורם קשה, שפעמים רבות הם מופיעים במקומות בלתי צפויים. לפיכך פונה אני בבקשה למעיינים המצויים בעולם כתבי־היד, שידועוני על כל סימן סדר חדש שימצאו, ושכרם כפול מן השמים.

4 ההפניות הן על־פי הסימן והטור (כלומר: א, 2 = סימן א, טור 2). רשימת החידושים דלהלן כפופה, כמובן, להבנתי את הנאמר בסימני הסדר, שלעתים קרובות סגנונם הרמזי מקשה על הבנתם הוודאית.

## [א] המשמח אלהים ואנשים

**מתברר:** ר' יצחק השנירי<sup>5</sup>.

**משקל:** אין.

**חתימה:** אין.

**מקור:** הגדה של פסח כמנהג קרפנטרין, כת"י רומא, ספריית קונסטנזה 2742 (מתכ"י: F33), דף 165א-ב. כתיבה פרובנסאלית מהמאה החמש-עשרה או השש-עשרה.

**פרטים נוספים:** רק חציו הראשון של הסימן מחורז, וחלוקת הטורים בחציו השני נעשתה על-פי העניין. לאחר הסימן הועתקו בכתב-היד (דפים 165ב-166א) שני סימנים אחרים, הנפוצים בהרבה הגדות: 'קדש ורחץ' ו'קנך יהנה ממך' עם פענוחו. רובו המכריע של הסימן מורכב משברי פסוקים, לעתים בשינויים קלים מהמקור או בשינוי המשמע המקורי.

**סדר ליל הפסח לר' יצחק השנירי:**

הַמְשַׁמֵּחַ אֱלֹהִים וְאָנָשִׁים יִקַּח וְעָלִיו יִקְדִּישׁ אֶת קְדוּשׁ  
יִשְׂרָאֵל, וְיִצְאֵי יָדוֹ מִחֻקּוֹ וְיִשְׁאַם וְיִנְטֵלם, וְאַחֵר כָּל יְרוּק יִדְרֹשׁ

- ביאור -

1 **המשמח אלהים ואנשים:** גפן, יין. על-פי שופטים ט יג. **ואנשים:** בכתב-היד: 'אנשי', והשלמתי. | 1-2 **יקדש את קדוש ישראל:** יאמר את קידוש היום, בו גם מקדש ומהלל את הקב"ה ('קדוש ישראל', על-שום ישעיה ל טו, ועוד). | 2 **ויצאי ידו מחקו:** איני יודע אם כוונתו לפעולה מיוחדת (שנעלמה מידיעת) שקדמה לנטילת הידיים שבהמשך, או שזו תחילת תיאורו לנטילת הידיים, ו'ידו' הן שתי הידיים (ושמא יש לתקן: 'ידיו', אך ראה: סימן 'קדוש רחוך ידך', ביאור לטור 1 [=סטל, ששה סימנים, עמ' כה], וצ"ע). הלשון על-פי שמות ד ו: "וַיָּבֵא יְדוֹ בְּחִיקוֹ וַיִּצְאָהּ". **וינשאם וינטלם:** נטילת הידיים שלפני הטיבול הראשון. ונקט כדעת רוב הראשונים, שנטילת הידיים הראשונה היא אחרי קידוש ולא לפניו. לסיכום הדעות, ראה: תבורי, פסח דורות, עמ' 238-229, ובמיוחד עמ' 235-236; וראה גם: הרב ב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, ב, בניברק תשס, עמ' 307-258. וכנראה 'וינשאם' היא הגבחה הידיים אחרי נטילתן במים. ראה בבלי, סוטה ד ע"ב: "הנוטל ידיו, צריך שיגביה ידיו למעלה, שמא יצאו המים חוץ לפרק ויחורו ויטמאו את הידים". וכן ההלכה, עי' טור ושו"ע,

5 פעל בפרובאנס בתחילת המאה השלוש-עשרה. ראה: פיוטי ר' יצחק השנירי, מהדורת ב' ברינקוה, רמת-גן תשנו, מבוא, עמ' 29 ואילך. ייחוס סימנו לר' יצחק השנירי מופיע בכתב-היד, וכבר נודעו ממנו שני פיוטים אחרים (שאוחד מהם מיוחס אליו בספק-מה) שהוקדשו לענייני הלכה בפירוט רב, כמסורת הפייטנית של כתיבת 'אוהרות' למועדים שרווחה במיוחד בפרובאנס: (א) 'אמת אבאר הלכות סוכה', זולת לשבת שקודם סוכות; (ב) 'אלהים יי חילי', זולת לפרשת זכור. ראה, בהתאמה: פיוטי ר' יצחק השנירי, עמ' 189-193, 221-215 (ושם, מבוא, עמ' 48-50, 98, דיון בכמה מפרטי ההלכות; ועל השאלות בייחוס 'אמת אבאר הלכות סוכה' לפייטן זה, ראה שם, מבוא, עמ' 32-34). אמנם העירני פרופ' בנימין ברינקוה (במכתב פרטי מיום 1 בניסן תשפ): מוקשה לי הופעת וא"ו החיבור בתחילתם של הרבה מהטורים, שאין זו דרכם של הפייטנים המיומנים, בנוסף לכך, גם בחלקו המחורז של הסימן יש חריזה לא מובהקת. מכל זה נראה שר' יצחק השנירי כתב את הסימן בצעירותו, ואפילו כשהיה צעיר מאוד, אולי נער, ועדיין לא שלט במלאכת כתיבת השירה, שהרי כל פיוטיו המאוחרים שומרים בקפידה על סימטריה וסגנון מלוטש. עד כאן דבריו, ותודתי נתונה לו על הערתו.

נוטל אותו כְּאִשִּׁי חֲרָשָׁת, וּמִסַּל הַמִּצּוֹת יִקַּח שְׁלֹשׁ חֲלוֹת  
אֶחָת מֵהֵנָּה וְשִׁבְרָתָהּ וְשׁוֹסַעַת שְׁסַע שְׁתֵּים פְּרִיסוֹת  
5 הַחֲצִיָּה א' הִיא לִוְיָהּ בְּשִׁמְלָהּ וְהִיא הַלֵּילָה לְמִשְׁמֵר, וְהַחֲצִיָּה ב' מִכִּסּוֹת  
וְהֵנָּה מִגִּיד מִשְׁנֵה כָּל הַקּוֹרוֹת אוֹתוֹ. הָרַעוֹת וְהַטּוֹב [וְזוֹת]  
יוֹסִיף יָדוֹ שְׁנֵית לַחֲחוּץ לָזוֹ שְׁנֵית

- ביאור -

או"ח, סי' קסב סעיף א. אך איני יודע מדוע סימננו הקדים את הגבחה הידיים לנטילתן, בשונה מההלכה הרווחת וההפך מישעיה טג: "וְיִנְטְלִם וְיִנְשְׂאֻם". ושמו סבר כפי שעתיד לחדש משנה ברורה, סי' קסב ס"ק ג, שעדיף להגביה את הידיים עוד קודם לנטילתן, שיטה שלא מצאתיה בראשונים. ואחר כל ירוק ידרוש: אחרי אחד ממני הירקות ידרוש לטיבול ראשון. ראה בבלי, פסחים קיד ע"ב: "שאר ירקות"; טור ושו"ע, או"ח, סי' תעג סעיף ו. | 3 ונוטל אותו: כנראה צ"ל: "וְנוֹטֵל אוֹתוֹ", טובל את הירק בחרוסת, כנכתב מיד בהמשך. כאשִׁישִׁי: כנראה צ"ל: "בְּאִשִּׁישִׁי", בבי"ת. ואשִׁישִׁי הוא כלים, כמו הושע ג ב: "אֲשִׁישִׁי עֲנָבִים", שפירושו: גביעי ענבים, יין. ועי' גם: שמ"ב ו יט. חרשִׁת: חרוסת. ומדובר בכתב נדיר למדי, אע"פ ששכיחה החלפת שי"ן שמאלית בסמ"ך ולהיפך. ונקט סימננו כדעת הראשונים, שגם הטיבול הראשון הוא בחרוסת. ראה: רמב"ם, הלכות חמץ ומצה, ח ב. ובספר המנהיג, הלכות פסח, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' תעד-תעה: "ולוקח שאר הירקות, כגון כרפס... ומבקר 'בורא פרי האדמה' וטובלן בחרוסת. וכן מנהג כל ישראל בספרד ופרובינצא וברבור צרפת, לבד תלמידי רבינו שמואל [=רשב"ם] ורבינו יעקב גע' [=רבנו תם] אחיו, מצרפת, שהנהיגום לטבול טיבול ראשון בחומץ וכל דבר חוץ וקיהו...". ועל מנהג רשב"ם ורבינו תם, שהפך לימים למנהג הרווח והנפוץ, ראה: סטל, צור תעודה, עמ' יא-יג. ומסל המצות: ממקום איחסון המצות (מסדר העניינים לא ניתן לפרש ש"ל המצות' הוא קערת הסדר שבה מונחות המצות לפני עורך הסדר). והלשון על-פי שמות כט כג. יקח: יקח ויניח לפניו. שלש חלות: שלש מצות. היינו, עורך הסדר יניח לפניו שלש מצות (בכתב-היד: "ג' חלות"). | 4 אחת מהנה: אחת המצות. אחת מהנה נשברת: הלשון על-פי תהלים לד כא (בהיפוך): "אֶחָת מֵהֵנָּה לֹא נִשְׁבְּרָה". נשברת ושוסעת שסע שותים פריסות: מצה אחת תשבר לשתי פרוסות; עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעג סעיף ו. והלשון על-פי ויקרא יא ג: "כֹּל מִפְּרֶסֶת פֶּרֶסֶת וְשִׁסַּעַת שֶׁסַּע פֶּרֶסֶת". שותים: בכתב-היד נחלקה התיבה לשתיים - "שתי" נכתבה בסוף השורה ו'ם' בתחילת השורה שלאחריה. | 5 החציה א': חציה האחד של המצה החצויה. בכתב-היד נצמדה האל"ף לתיבה 'היא' שלאחריה, ותיקנתה. לוטיה בשמלה: תכרך בבגד, והלשון על-פי שמ"א כא י. והיה הלילה למשמר: ותשאר למשמרת להמשך הלילה. והלשון על-פי נחמיה ד טז. ושיעור העניין: חציה האחד של המצה תכרך בבגד ותשמר לאפיקומן. ראה טור, או"ח, סי' תעג סעיף ו(ב): "יקח מצה האמצעית ויבצענה לשנים, ויתן חציה... לאפיקומן, ונותנין אותה תחת המפה, וזכר לַמִּשְׁאֲרוֹתָם צָרוֹת בְּשִׁמְלָתָם" (שמות יב לד). "והחציה ב': חציה השני של המצה שנחצתה. מכסות: תהיה מכוסה במצות, שיחזירנה לבין שתי המצות השלמות (עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעג, סעיף ו(ב)). | 6 והנה מגיד משנה כל הקורות אותו: יאמר את ההגדה, את כל אשר קרה לישראל. והלשון על-פי זכריה ט יב ובראשית מב כט. אותו: ש"חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" (הגדה של פסח, פ"סקא 'מרוז זה'). הרעות הטובות: השווה משנת פסחים, י ד: "מוזג לו כוס שני... ולפי דעתו של בן אביו מלמדו, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי' עד שיגמור כל הפרשה כולה". וכך בטור ושו"ע, או"ח, סי' תעג סעיף ז. הרעות: בכתב-היד: 'הרעו', והשלמות. | 7 ויוסיף ידו שנית לדרחוק לזו שנית: יטול ידיו פעם נוספת לטהרן מטומאת שניות, שגורו חכמים על סתם ידיים (עי' בבלי, שבת יג ע"ב, יד ע"ב). וזו כדעת רוב הראשונים שיש ליטול ידיים פעמיים - לפני הטיבול הראשון וקודם הסעודה, ראה: תביר, פסח דורות, עמ' 216-229, 239-240. ויוסיף ידו שנית: הלשון על-פי ישעיה יא: "יוסיף אֶדְנִי שְׁנֵית יָדוֹ. לדרחוק: בכתב-היד: 'לרחו', והשלמות. לזו שנית: בכתב-היד: 'לזו שני' והקריאה אינה בטוחה, ותיקנתה את 'שני' לשני'.

לברך על הלחם אל מוציא, ויתן את הברכה על הגריזים  
 ויקח לו לטבול ממורוריו, ובכריהם יקח חלה שלישיה  
 10 גם טבל לא יטבולו גם בך לא יברכו  
 יהי למלא בטנם מן הלחם ומן הנזיד  
 ויבא אל המחותרת לאכול עני, ואחריו לא יטעום לחם או כל מאומה  
 ועם השליש אשר נשען על ידו יברך  
 ובאחרון מנסיכי מדין יעשו הלולים לאדוניו.

- ביאור -

8 **לברך על הלחם:** לברך על המצה השלמה. **אל מוציא:** ברכת "המוציא לחם". והלשון מבמדבר כד ח: "אל מוציא ממצותיך". **ויתן את הברכה:** יברך את ברכת "על אכילת מצה". **על הגריזים:** על המצה הגזורה, השבורה, ש'גריזים' הוא 'גזירים' בשיכול אותיות. על שיטות הראשונים בדבר הברכה הנאמרת על המצה השלמה והברכה שעל הפרוסה, ראה: טור ובית יוסף, או"ח, סי' תעה סעיף א; הגדה שלמה, עמ' 154-157; הרב י' בינדר, 'פירוש חדש מכתב יד לפיוט אלהי הרוחות לכל בשר' לר' יוסף טוב עלם, קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר כב (לב), ירושלים תשעז, עמ' 152 הערה 141, ובכל הנסמן שם. ולשון הצלעית האחרונה על-פי דברים יא כט: "ונתתה את הברכה על הר גריזים". | 9 **ויקח לו לטבול ממורוריו:** יקח ויטבול את המרור בחרוסת. **ממורוריו:** אולי צ"ל: 'מרוריו'. **ובכריהם:** ולכריכת המרור עם המצה. בכתב-היד: 'ובכריהם', ואותיות 'יר' שבאמצע אין קריאתן ודאית, ותיקנתי ל'ובכריהם'. **יקח חלה שלישיה:** יטול את המצה השלישית. ראה טור, או"ח, סי' תעה סעיף א(ב): "נטול מצה שלישית, ובוצע ממנה, וכורכה עם המרור, ואוכל ביחד, וזכר למקדש כהלל, שהיה כורך פסח מצה ומרור ואוכל". | 10 **גם טבל לא יטבולו:** את המצה והמרור הכרוכים לא יטבול בחרוסת, וזו אחת משיטות הראשונים, עי' טור, או"ח, סי' תעה סעיף א(ב) ובבית יוסף שם; הגדה שלמה, מבוא, עמ' 170-171. **גם בך לא יברכו:** לא יברך מאומה על אכילת המצה והמרור הכרוכים. ראה בבלי, פסחים קטו ע"א: "והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה". לשון הצלעית על-פי במדבר כג כה: "גם בך לא תברכו". | 11 **יהי למלא בטנם מן הלחם ומן הנזיד:** יאכל את סעודת החג. ונקט סימננו "למלא בטנם", כי יש לאכול את האפיקומן על השובע. עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעז סעיף א. **יהי למלא בטנם:** הלשון על-פי איוב כ כג: "יהי למלא בטנו". **מן הלחם ומן הנזיד:** השווה חגי ב יב: "אל הלחם ואל הנזיד". | 12 **ויבא אל המחותרת:** יגש למקום המסתור, "תחת המפה" (עי' לעיל, ביאור לטור 5), שם הניח את מצת האפיקומן. **המחותרת:** בכתב-היד: 'המחתר', והשלמתי. **לאכול עני:** לאכול את מצת האפיקומן, שהיא "לחם עוני" (דברים טז ג). ועל הצלעית מרחף רוחו של תהלים י ט: "אָרְבַּב מִסֵּתֶר ... לְחִטּוֹף עֲנִי", ש'מסתר' קרוב ל'מחתרת'. **ואחריו:** אחרי אכילת האפיקומן. **לא יטעום לחם:** מצה. **או כל מאומה:** או דבר מאכל אחר, ואולי כוונתו לאסור גם שתייה. עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעה סעיף א. ולשון הצלעית על-פי שמ"ב ג לה: "אָטַעְעֵם לָחֶם אוֹ כֵּל מְאֻמָּה". | 13 **ועם השליש:** ועם הכוס השלישי. **אשר נשען על ידו:** המונח על כף ידו, כי יש להגביה את הכוס של ברכת המזון. ראה בבלי, ברכות נא ע"א: "כוס של ברכה... מגביהו מן הקרקע טפח". וכך בטור ושו"ע, או"ח, סי' קפג סעיף ד. **יברך:** ברכת המזון שלאחר הסעודה. ולשון הטור על-פי מל"ב ז יז: "את השליש אשר נשען על ידו", בשינוי המשמע. | 14 **ובאחרון מנסיכי מדין:** בכוס הרביעי הנרמז בשמו של האחרון מחמשת מלכי מדין - 'רבע' (כסדר הופעתם במדבר לא ח). וכנראה 'נסיכי' רומז גם ללין, כמו במדבר טו ה: "ויין לנשך", ומשום כך שניה סימננו לכנות את "חמשת מלכי מדין" (במדבר לא ח) בשם 'נסיכי'. **מנסיכי:** המ"ם תלויה בין השיטין בכתב-היד. **יעשו הלולים:** יאמר את ההלל המצרי (תהלים קיג-קיד) ואת ההלל הגדול (תהלים קלו). עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תפ סעיף א. והלשון על-פי שופטים ט כז. **לאדוניו:** להקב"ה.

## [ב] יברך בגפן ואחר יקדש זמנו

מחבר: לא ידוע.<sup>6</sup>

משקל: המתקרב: --- / --- / --- / --- // --- / --- / --- // 7

חתימה: אין.

מקור: הגדה של פסח שבסידור מנהג צרפת, כת"י ניו־יורק, בית המדרש לרבנים 4460 (מתכ"י: F25362), דף 76א. כתיבה אשכנזית, המאה הארבע־עשרה.

זה הסדר:

יְבָרֵךְ בְּגִפֶּן וְאַחֲרֵי יְקָדֵשׁ / זְמַנּוֹ לְקוֹנוֹ, בְּרָכָה יַחֲדָשׁ  
נְטִילָה יְבָרֵךְ בְּרִנָּה עֲצוּמָה / יִטְבֵּל יְרֻקוֹת, יְבָרֵךְ 'אַדְמָה'  
יִבְצַע בְּצוּעוֹת בְּמִצַּה שְׁנִיָּה / וְיִשִּׁים בְּתוֹךְ, וְיִתְחִיל בְּעֻנְיָא  
וְשִׁנֵּי יִמְלֵא ל'מָה נִשְׁתַּנָּה' / וְעֲלִיו יְבָרֵךְ בְּרָכָה הַגּוֹנָה  
5 וְנְטִילָה יְבָרֵךְ לְבִרְכַּה הַמוּצָא / אֲכִילַת פְּרוּסָה בְּיַחַד לְהַנְצִיא

- ביאור -

1 **יברך בגפן:** יברך 'בורא פרי הגפן' על הכוס. **ואחר יקדש זמנו:** אחר כך יברך ברכת קידוש היום וברכת 'זמן' - 'שהחיינו'. **לקונו:** לכבוד קונו, הקב"ה. **ברכה יחדש:** יאמר ברכה חדשה, שלעולם אינו אומרה, והיא: 2 **נטילה יברך:** ברכה על נטילת הידיים שקודם הטיבול הראשון. וזו ברכה מחודשת, כי בכל ימות השנה אין מברכים על נטילת ידיים שקודם אכילת דבר שטיבולו במשקה ('עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' קנח סעיף ד). אכן להלן טור 5 הוסיף סימנו, שיש לברך גם על נטילת הידיים שקודם הסעודה, וזו כדעת ר' יצחק אבן־גיא וראשונים נוספים, שיש לברך בשתי הפעמים שנטילים ידיים, קודם הטיבול הראשון וקודם הסעודה. ראה: תבואה, פסח דורות, עמ' 216-229; הגדה שלמה, מבוא, עמ' 96 ואילך. **ברנה עצומה:** בשמחה גדולה, וכנראה מאהבת החידוש, שבכל ימות השנה אין מברכים על דבר שטיבולו במשקה. ולא מצאתי מקבילה להדגשה זו של סימנו. **יטבל:** בחרוסת או בחמוץ ומי מלה (לשתי הדעות, 'עי' לעיל, סימן [א] ביאור לטור 3). **ירקות:** אחד ממניי הירקות. 'עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעג סעיף ו. ואיני יודע אם נקט 'ירקות' בלשון רבים בעקבות לשון חז"ל (ראה בבלי, פסחים קיד ע"ב, שלטיבול הראשון יש ליטול "שאר ירקות"), או שלדעתו יש ליטול שני מיני ירקות לטיבול הראשון, מנהג חריג שלא נודע (השווה: סימן 'תקדש במים', טור 1 ובביאורו [=סטל, ששה סימנים, עמ' ל]). **יברך 'אדמה':** יברך 'בורא פרי האדמה'. 'עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעג סעיף ו. 3 **יבצע בצעות במצה שנייה:** יבצע לשני חלקים את המצה השנייה, האמצעית. וכן סוברים הרבה ראשונים, ראה: סטל, צור תעודה, עמ' 1-2, הערה לטור 6. **וישים בתוך:** ישיב את מחצית המצה 'בְּתוֹךְ', באמצע, בין שתי המצות. **ויתחיל בענייא:** יפתח באמירת 'הא לחמא עניא'. **בענייא:** התיבה חורגת מן המשקל. 4 **ושיני:** כוס שני מארבעה הכוסות. **ימלא 'מה נשתנה':** ימזוג קודם אמירת 'מה נשתנה'. 'עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעג סעיף ז. **ועליו יברך ברכה הגונה:** על הכוס השני יברך ברכה משובחת, את ברכת 'גאל ישראל'. שאומר עליו את כל ההגדה עד ברכת 'גאל ישראל'. 'עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעג סעיף ז וסי' תעד סעיף א. 5 **ונטילה יברך:** יטול את ידיו שוב ויברך עליהם 'על נטילת ידיים'; 'עי' לעיל, ביאור לטור 2. **לברכה המוצא:** ויברך על

6 מהופעתו היחידית של הסימן בסידור מנהג צרפת מהמאה הארבע־עשרה, מסתבר לשער, שהמחבר פעל בצרפת לא יאוחר מאותה מאה.

7 ישנן כמה חריגות קלות מהמשקל, שחלקן, כנראה, בטעויות העתקה, ובנוסף לכך, טור 7 לקוי. ראה בביאור שם.

וסועד ומפטיר עלי הבצועה / שלישי למזון לברכת ישועה  
 ויטול ידיו בלא ברכה /  
 רביעי ימלא לגמור הלל / ואלהי ישראל ישמרני ביוםם וגם ליל.

- ביאור -

המצה 'המוציא לחם מן הארץ'. **המוצא:** אין קריאת האל"ף בטוחה, אך כן מסתבר מהחריזה. **אכילת:** כנראה רומז גם לברכת 'על אכילת מצה' וגם לאכילת המצה. **פרוסה:** אולי: את ברכת 'על אכילת מצה' יברך על הפרוסה, המצה החצויה. ויש בכך דעות שונות בראשונים, ראה לעיל סימן [א], ביאור לטור 8. **ביחד:** כנראה הכוונה לאכילת המצה עם המרור כרוכים יחד (עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעה סעיף א). אך איני יודע מדוע השמיט את אכילת המרור שקודם לכן. **להנצא:** איני יודע פירושו. | 6 **וסועד:** סועד את סעודת החג. **ומפטיר עלי הבצועה:** מסיים את הסעודה באכילת המצה הבצועה שנשמרה לאפיקומן. עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעז סעיף א. **שלישי למזון:** ימזוג כוס שלישי מארבעה הכוסות כדי לברך עליו את ברכת המזון שלאחר הסעודה. עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעט סעיף א. **לברכת ישועה:** עלי פה תהלים קטז יג: "כוס ישועות אֶשָּׂא", הנדרש על הכוס של ברכת המזון. ראה: בבלי, ברכות נא רע"ב ועוד. | 7 **ויטול ידיו בלא ברכה:** יטול ידיו במים אחרונים ולא יברך על נטילה זו, שנטילה זו אינה חובה (עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' קפא סעיף ז ובנו"כ). הוראה זו בנוגע לליל הסדר מופיעה בהרבה ראשונים, ואיני יודע אם זה מפני שבלייל הסדר הקפידו במים אחרונים יותר משאר ימות השנה או שהיא נאמרה כהתנגדות למנהג הקדום לקבוע בלייל הסדר ברכה מיוחדת על מים אחרונים - 'על שטיפת ידי'. עי' סימן 'כשבאין מבית הכנסת', ביאור לטור 69 [=סטל, כשבאין מבית הכנסת, עמ' לא]. **ויטול ידיו בלא ברכה:** הטור כולו לקוי. משקל הצלעית הראשונה לקוי, והצלעית השנייה חסרה לגמרי. | 8 **רביעי ימלא:** את הכוס הרביעי מארבעה הכוסות ימזוג וימלא. **לגמור הלל:** לגמור עליו את ההלל. ראה משנת פסחים, יז (=בבלי, פסחים קיז סע"ב): ("רביעי - גומר עליו את ההלל". **לגמור הלל:** הניקוד 'לגמור' הוא מפני המשקל, ואולי יש גם לתקן: 'ההלל'. **ואלהי ישראל ישמרני ביוםם וגם ליל:** השווה בבלי, פסחים קט ע"ב: "'ליל שְׁמֹרְנִי' (שמות יב מב), ליל המשומר ובא מן המזיקין". **ואלהי ישראל:** בכתב היד: 'וא' יש', והשלמתי את הקיצורים. **וגם:** בכתב היד נכפל בטעות: 'וגם וגם'. צלעית זו חורגת מן המשקל, אך חריגות כאלו שכיחות בסיומי שירים.

## [ג] פרי קודש הגיע

**מחבר:** לא ידוע<sup>8</sup>.

**משקל:** אין.

**חתימה:** אין.

**מקור:** הגדה של פסח, כת"י ניויורק, בית המדרש לרבנים 4454 (מתכ"י: F25356), דפים 1-ב-2א. כתיבה אשכנזית, שנת ה'פ"ט (1389).

8 גם כאן, מהופעתו היחידאית של הסימן בהגדה של פסח אשכנזית משלהי המאה הארבע-עשרה, מסתבר, שמדובר בחכם אשכנזי שפעל לא יאחר מאותה מאה. בנוסף לכך, כמה דברים שהובאו בגליונות כתב-היד מראים זיקה רבה לבית מדרשו של ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'דוקח' (ראה: דרשה לפסח [לר' אלעזר מוורמייזא], מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשסו, עמ' 125 הערה 2, ועמ' 126 הערה 5), ואולי גם סימננו נכתב בידי חכם שהיה קרוב לאותו בית מדרש.

## הא לך הסדר של פסח:

- פְּרִי קֹדֶשׁ הַגִּיעַ  
נוטל יְרֻקוֹת וְצוֹבֵעַ  
בּוֹצֵעַ אֶחָת וּמַצִּיעַ  
מַגְבִּיהַּ וְאַגְדָּה מִשְׁמִיעַ  
5 בְּשֵׁנִי מְבָרֵךְ וְגוֹמֵעַ  
נְטִילַת לָחֶם וְאַכִּילָה קוֹבֵעַ  
טִיבּוֹל מְרוֹר יִצִּיעַ  
כוֹרֵךְ מִצָּה וּמְשַׁבֵּיעַ  
בַּפְרוּסָה אֲשֶׁר הַצִּנִּיעַ  
10 שְׁלִישִׁי לֶזֶן בְּרַבִּיעַ  
בְּרַבִּיעִי הַלּוּלִים מְבִיעַ.

- ביאור -

1 פרי: ברכת 'בורא פרי הגפן'. קודש: ברכת קידוש היום. הגיע: ברכת שהחיינו, על־שום תיבת "והגיענו". והן שלוש הברכות הנאמרות על הכוס הראשון מארבעה הכוסות. | 2 נוטל: נוטל ידיו במים. ירקות: אחד ממני הירקות לטיבול הראשון. וצובע: וטובל בחרוסת או בחומץ. 'צובע' הוא לשון הטבלה, ראה: רש"י, חגיגה כב ע"ב, ד"ה 'צובעין'. | 3 בוצע אחת: בוצע ומחלק את אחת המצות. ומציע: לשון אמצע. כלומר: משיב את אחד התצאים אל בין שתי המצות השלמות, ובכך הוא ממצע ביניהן את חצי המצה. וכך בטור ושו"ע, או"ח, סי' תעג סעיף ו(ב). | 4 מגביה: מגביה את הקערה עם המצות, בשעה - ואגדה משמיע: כנראה כוונתו, כשאומר 'הא לחמא עניא' עד 'בני חורין'. ראה ספר ראבי"ה, ב, פסחים, סי' תקכה, מהדורת הרב ד' דבליצקי, בני ברק תשסח, עמ' קו (המוסגר נוסף ממני): "לאחר שהניח [המצה] החציה בין שתי השלימות... מניח המצות עם הירקות בתוך הכלי, ואומר: 'הא לחמא עניא' וכו' עד 'בני חורין'..." [ו] ניהוג הוא להגביה הקערה עם מה שבתוכה...". וזו דעת ראשונים נוספים, ראה סימן 'כשבאין מבית הכנסת', ביאור לטורים 30-32 [=סטל, כשבאין מבית הכנסת, עמ' כו-כו]. משמיע: אפשר שכוונתו להשמעה בקול רם, שבצורה כזו יש לומר את פיסקת 'הא לחמא עניא'. ראה: סימן 'והיה מדי שנה בשנה', טור 6 ובביאור [=סטל, חמשה סימנים, עמ' ו]. | 5 בשיני: על הכוס השני מארבעה הכוסות. מברך: את ברכת 'אשר גאלנו'. וגומע: ושותה. עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תעג סעיף ז. | 6 נטילת: נוטל ידיו במים לסעודה, אע"פ שכבר נטל את ידי קודם הטיבול הראשון. עי' לעיל, סימן [א], ביאור לטור 7. לחם: המוציא לחם מן הארץ. ואכילה קובע: קובע על האכילה את ברכת 'על אכילת מצה'. | 7 טיבול מרור: מטביל את המרור בחרוסת. יציע: ישם (עי' מילון ב"י, ערך 'יצע', עמ' 2123). היינו, ישם לפני הסעודים. | 8 כורך מצה: כורך מצה ומרור ואוכלם ביחד. ומשביע: אוכל את סעודתו לשובע. והשווה לעיל, סימן [א] ביאור לטור 11. | 9 בפרוסה אשר הצניע: זה האפיקומן. היינו, אוכל את המצה החצויה ('פרוסה') שהצניע. | 10 שלישי: על הכוס השלישי מארבעה הכוסות. לון ברביעי: מברך להקב"ה ('לון') את ארבע הברכות ('רביעי') שבברכת המזון שלאחר הסעודה. ברביעי: בכתב־היד: 'ברביעי', וזו כנראה גרירה מתחילת הטור הבא, ותיקנת 'ברביעי' כמוכרח מהחריזה. | 11 ברביעי: בכוס הרביעי מארבעה הכוסות. הלולים מביע: יאמר את ההלל המצרי (תהלים קיג-קיא) ואת ההלל הגדול (תהלים קלו). עי' טור ושו"ע, או"ח, סי' תפ סעיף א.



## [ד] קדש נטול כרפס טבול

**מחבר:** ר' אברהם ב"ר יצחק הלוי תמ"ך<sup>9</sup>.

**משקל:** אין.

**חתימה:** אין.

**מקור:** מחזור מנהג קרפנטרץ לפסח, כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 14761 (מתכ"י: F4944), דף 101א. כתיבה פרובנסאלית מהמאה הארבע־עשרה. כתב־היד נתכנה 'הגדת ברצלונה'.

**פרטים נוספים:** בכתב־היד מסתיימת ההגדה של פסח בדף 88א, לאחריו הועתקה תפילת העמידה לפסח, וכאן, בדפים 99ב-101א, הועתקו שני פיוטים לפסח מאת ר' אברהם הלוי צ'ב"י ב"ר יצחק הלוי זלחה" (מהכותרת בדף 99ב). לפיוט הראשון שני חלקים: הראשון, 'אשר מקור חיי בידו', סודר בקצרה את הדורות, מבריאת העולם ועד יציאת מצרים, והשני, 'ליל עז ושמורים צבי אעדה', גולל בפירוט ובהרחבה את הלכות ודיני ליל הסדר<sup>10</sup>. לאחר פיוט זה מופיע סימן הסדר שלפנינו, ולפניו הכותרת: "עוד לו", היינו, גם סימנונו הוא למחבר הנזכר, ר' אברהם ב"ר יצחק הלוי. שני הפיוטים נדפסו במאמרו של מ"ח שמלצר שהוקדש לפיוטי 'הגדת ברצלונה' אשר נכלל בכרך המבואות למהדורה הפקסמילית של הגדה זו<sup>11</sup>, ולפי שהוא נדפס שם ללא ניקוד ופירוש וגם מדובר בפרסום נדיר למדי שאין רבים ממשמשים בו, שבתי והדפסתי כאן את הסימן<sup>12</sup>.

9 מחכמי ומנהיגי הקהילה בעיר גירונה שבספרד במחצית השנייה של המאה הארבע־עשרה, ונפטר בתחילת שנת ה'קנ"ד (1393). כמה פרטים לתולדותיו, ראה: ל"א פלדמן, 'ר' אברהם ב"ר יצחק הלוי תמ"ך: חכם גירונדי מסוף האלף החמישי', הדרום, כה (ניסן תשכז), עמ' 186-192.

10 זהות החרוזה של שתי חטיבות פייטניות אלו מוכיחה כי מדובר בפיוט אחד ולו שני חלקים, שהראשון משמש כפתחה לשני. וזו גם דעתו של מ"ח שמלצר, בפרסומו הנרשם בהערה הבאה.

11 ראה: M. Schmelzer, "The Poems: A Literary Study", in: J. Schonfield (ed.), *The Barcelona Haggadah: An Illuminated Passover Compendium from 14th-Century Catalonia in Facsimile (MS British Library Additional 14761)*, London 1992, pp. 95-98 מהדורתו של שמלצר לפיוטים אינה כוללת ניקוד וביאור אלא רק הטקסט העברי ותרגומו לאנגלית. הפיוט הראשון, 'אשר מקור חיי בידו', על שני חלקיו, כבר נדפס קודם לכן בידי ל"א פלדמן, 'פיוט לסדר פסח לר' אברהם ב"ר יצחק הלוי תמ"ך', הדרום, לא (ניסן תשל), עמ' 217-222, וחלקו השני של הפיוט ('ליל עז ושמורים צבי אעדה') שב ונדפס על־ידי הרב מ' אהרוני, פיוטי הלכה ומנהג לחג הפסח: מנוקדים, מבוארים ובציון מקורות, רמת־גן תשנ"ו, עמ' 141-143.

12 וברצות יי דרכי איש, אהדיר מחדש גם את הפיוט הראשון, בצירוף ביאור מדויק.

## עוד לו:

קִדְשׁ נְטוּל / כֶּרֶפֶס טָבוֹל וְאָכּוֹל // מְזוּג הַגָּד נְטוּל / מוֹצֵיא וּמִצָּה לְאָכּוֹל  
מְרוּר כְּרִיכָה מַעֲדָן מִצָּה רֶחֶץ // מְזוּן וְכּוֹס הַלֵּל לְאֵל יָכוֹל בְּכָל.

- ביאור -

כותרת: **עוד לו:** עוד פיוט לר' אברהם ב"ר יצחק הלוי תמ"ך, ממנו הובא קודם לכן פיוט אחר. עי' מבוא. | 1  
**קדש:** קידוש היום על הכוס. **נטול:** נטילת הידיים קודם הטיבול הראשון. **כרפס טבול:** הטבלת ירק בחרוסת או בחומץ. **ואכול:** אכילת ה'כרפס'. וכאן הושמט מסימננו חציית המצה לשני חלקים, וצ"ע. **מזוג:** מזיגת הכוס השני. **הגד:** אמירת ההגדה מ'הא לחמא עניא' ועד 'גאל ישראל'. **נטול:** נטילת הידיים שקודם הסעודה. **מוציא:** ברכת 'המוציא לחם מן הארץ' על המצה. **ומצה לאכול:** ברכת 'על אכילת מצה' ואכילת המצה. | 2 **מרור:** אכילת מרור. **כריכה:** אכילת מצה ומרור כרוכים, וזכר למנהגו של הלל הזקן. **מעדן:** כנראה: מעדנים. היינו, אכילת סעודת החג ומעדניה. **מצה:** אכילת מצה לאפיקומן. **רחץ:** רחיצת הידיים במים אחרונים. **מזון:** ברכת המזון. **וכוס:** מזיגת הכוס הרביעי מארבעה הכוסות. **הלל:** השלמות ההלל המצרי (תהלים קיג-קיא). **לאל:** כנראה: אמירת הלל הגדול (תהלים קלו), על שום פתיחתו: "הודו לַיְי כִּי טוֹב". **יכול בכל:** אשר יכולתו בכל. ואולי רומז לאמירת ברכת "שתבח" שנוסחתה: "האל, המלך, הגדול והקדוש, בשמים ובארץ". היינו, כוחו נראה בכל העולם.

## רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים:

**הגדה שלמה** = הגדה שלמה: סדר הגדה של פסח עם חילופי נוסחאות, הערות וצייונים וילקוט פירושים, מאת הרב מ"מ כשר ובעריכת הרב ש' אשכנזי, ירושלים תשטו  
**סטל, חמשה סימנים** = מאמרי 'חמשה סימני ליל הסדר חדשים מכתבייד', מוריה, שנה שלושים וחמש, גליון ז-ט (תטו-תיו), ניסן תשעז, עמ' ג-יג  
**סטל, כשבאין מבית הכנסת** = מאמרי 'כשבאין מבית הכנסת ליל שימורים': סימן חדש לסדר ליל פסח, מוריה, שנה שלושים ושבע, גליון א-ג (תלג-תלה), ניסן תשעט, עמ' כא-לד.  
**סטל, צור תעודה** = מאמרי 'צור תעודה': סימן חדש לסדר ליל פסח, מוריה, שנה שלושים ושלש, גליון ד-ו (שפח-שצ), ניסן תשעד, עמ' ג-יג;  
**סטל, ששה סימנים** = מאמרי 'ששה סימנים חדשים לליל הסדר מכתבייד', מוריה, שנה שלושים ושש, גליון ד-ו (תכד-תכו), ניסן תשעז, עמ' כ-ל  
**תבורי, פסח דורות** = 'י' תבורי, פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל-אביב תשסב

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 13 • חג הפסח, תש"פ

### ‘הציבי לך ציונים’

#### רשימת סימני ליל הסדר שנדפסו

במהלך הדורות נתחברו סימנים רבים שנועדו לסייע בזכירת רצף וסדר הפעולות הנוגעות לעריכת ליל הסדר כהלכתו<sup>1</sup>. המפורסם מהם הוא “קדש ורחץ כרפס יחץ”, המיוחס לר’ שמואל מפלייזא, מבעלי ה’תוספות’ הצרפתיים שפעל במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה, ולצד סימן זה נתחברו סימני סדר נוספים בידי חכמים אחרים, ידועים ופחות ידועים, מהם שנדפסו ומהם שעדיין טמונים בכתבייד.

מקבץ של ארבעה עשר סימני סדר, ממקורות שבדפוס, פרסמו הרב ש’ אשכנזי והרב מ”מ כשר במבואם ל’הגדה שלמה’<sup>2</sup>, עליהם הוסיפו חכמים נוספים ופרסמו מתוך כתבייד עוד כמה סימנים, וגם אני פרסמתי במושך השנים האחרונות עוד שבעה עשר סימנים, רובם מתוך כתבייד<sup>3</sup>, עד שיש היום לפנינו ארבעים ואחד סימני סדר נדפסים.

1 רובם המכריע של הסימנים נועדו אכן לסייע בזכירת רצף וסדר הפעולות של ליל הסדר, וזו הסיבה שלשונם קצרה ותמציתית. לעומת זאת נראה, שמעט הסימנים הארוכים והרחבים כבר לא נועדו לשמש כסימנים – ואפילו שהם מופיעים בכתבייד כסימני סדר – והם אינם אלא שיר הלכת הסודר את הלכות ליל הסדר ומנהגיו, כדוגמת פיוטי ה’אזהרות’ למועדים שרווחו בפרובאנס וקטלוניה. לעת עתה, במאמר זה, לא הוצאתי את מעט הסימנים הארוכים מכלל סימני ליל הסדר ומניתי גם אותם בכללם.

2 הגדה שלמה, מבוא, עמ’ 77-82.

3 ראה רשימת מאמריי שבקיצורים הביבליוגרפיים.

אין ספק שבכתבי־יד מסתתרים סימני סדר נוספים, שכדי לאתרם יש לבדוק מאות רבות של הגדות כתבי־יד. אמנם קודם בדיקה זו יש לסכם את הסימנים הנדפסים הידועים לנו<sup>4</sup>, שבהניתן רשימה כזו יהיה אפשרי לדעת אם הסימן המופיע בכתבי־יד כלשהו הוא חדש או שכבר נודע ונדפס ממקורות אחרים. סיכום טבלאי כזה מוצע במאמר הנוכחי, ולוואי שהדבר יעודד את החכמים המצויים בכתבי־יד לתת את דעתם על סימני סדר חדשים שייתכן ויפגשו במהלך עיונם. הסימנים שבטבלה שלפנינו באו בסדר א-ב של פתיחותיהם<sup>5</sup>.

4 רשימה זו חשובה במיוחד אחרי שהרבה מהסימנים פותחים במילים דומות. ראה למשל להלן בטבלה, סימנים 33-21.

5 קיצורים ביבליוגרפיים:

**אבודרהם** = רבינו דוד אבודרהם: פירושי הברכות והתפילות, ב, מהדורת הרב א' רוזנצווייג, ירושלים תשעה  
**הגדה שלמה** = הגדה שלמה: סדר הגדה של פסח עם חילופי נוסחאות, הערות וצינונים וילקוט פירושים, מאת הרב מ"מ כשר ובעריכת הרב ש' אשכנזי, ירושלים תשטו  
**כת"י פריס 1388** = כת"י פריס, הספרייה הלאומית hebr. 1388 (מתכ"י: F34251); הועתק בשנת ה'שמג (1583)  
**כת"י שנטילי 732** = הגדה של פסח כמנהג רומניא, כת"י שנטילי, מוזיאון קונדי 732 (מתכ"י: F7371); המאה החמש-עשרה

**סטל, ארבעה סימנים** = מאמרי 'ארבעה סימנים לליל הסדר מכתבי־יד', סגולה, גליון 11, פסח תשפ  
**סטל, חמשה סימנים** = מאמרי 'חמשה סימני ליל הסדר חדשים מכתבי־יד', מוריה, שנה שלוששים וחמש, גליון ז-ט (טטו-תיז), ניסן תשעז, עמ' ג-יג  
**סטל, כשבאין מבית הכנסת** = מאמרי 'כשבאין מבית הכנסת ליל שימורים': סימן חדש לסדר ליל פסח, מוריה, שנה שלוששים ושבע, גליון א-ג (תלג-תלה), ניסן תשעט, עמ' כא-לד  
**סטל, צור תעודה** = מאמרי 'צור תעודה: סימן חדש לסדר ליל פסח', מוריה, שנה שלוששים ושלש, גליון ד-ו (שפח-שצ), ניסן תשעד, עמ' ג-יג

**סטל, קדוש ידי אדם** = מאמרי 'סימן קדוש ידי אדם' ופירושו, סגולה, 02, י"ג בניסן תשעט  
**סטל, ששה סימנים** = מאמרי 'ששה סימנים חדשים לליל הסדר מכתבי־יד', מוריה, שנה שלוששים ושש, גליון ד-ו (תכד-תכו), ניסן תשעה, עמ' כ-ל  
**תיקון חג הפסח** = תיקון חג הפסח: תפילות החג ופירושן, ההגדה ופירושה, הלכות ומנהגות לתלמידי רבינו יונה וחכמי קטלוניה, מהדורת א' שושנה וי"ש שפיגל, ירושלים תשנז

הסימן	חתימה	המחבר, מקומו וזמנו	מהדורה ומקורה	מקורות נוספים בכתבייד	הערות
1. אמור נוטל יטבול יחלוק	אני יצחק בן אלאחדב.	ר' יצחק ב"ר שלמה אלאחדב. ספרד וסיציליה, ה'ק-קצ (1350-1430) בערך.	הגדה של פסח: פסח דורות [...] פירוש על ההגדה לרבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחדב, מהדורת י"ש שפיגל, ירושלים תשס, עמ' 1-10 (בספירת עמודים שנייה).		מחבר הסימן כתב לו פירוש רציף. נרשם אצל: סטל, צור תעודה, עמ' 3, ס"ק ז.
2. בבא (או: כבא) מבית תפלתך תקדש	אין חתימה.	לא ידוע. בן המאה הארבע עשרה, לכל המאוחר.	סטל, חמשה סימנים, עמ' י-יא, מתוך סידור כמנהג רומא (עם מאפיינים ספרדיים ופרובנאסליים), כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 18690 (מתכ"י: F5060), דף 160ב.		
3. בהקדישך נקי כף לירקות	אין חתימה.	לא נודע. כנראה פעל בקטלוניה, ולא יאוחר מאמצע המאה השלוש עשרה.	תיקון חג הפסח, עמ' נט.		נרשם אצל: סטל, צור תעודה, עמ' ד הערה 3, ס"ק ג.
4. בורא קדש החייך ונטול ירק	אין חתימה.	לא נודע. כנראה איטלקי.	מחזור כמנהג רומא, שונצינו רמו.	הרבה סידורים איטלקיים בכתבייד.	לפני הסימן נרשם הפתיח: "סדר השיר יהיה לכם ליל התקדש חג חפזון". במרבית המקורות (ושמא בכולם) צורף לסימן פירוש רציף ומדויק (ובספר המנהגים לר"א קלוזנר, ענייני פסח, מהדורת הרב ש"י שפיצר, ירושלים תשסו, עמ' צו הערה 9, הובא מאחד מעדי הנוסח של החיבור פירוש תמציתי יותר). הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 79, סימן ט.
5. גפן קידוש זמן נטילה	אין חתימה.	ר' יוסף טוב עלם. צרפת, ד'תש-תתי (980-1050).	מחזור ויטרי, ב, סדר פסח, סימן א, מהדורת הרב א' גולדשמידט, ירושלים תשסו, עמ' תנא (מההוספות שבכת"י לונדון) ועמ' תנב (מכת"י נוסף).	בכת"י פרמה, ספריית הפלטינה Parm. 3000 (מתכ"י: F13736),	הייחוס לר' יוסף טוב עלם מופיע בכתבייד נוספים (הרשומים אצלי במקומם). וראה: ע' פליישר, 'תפילה ופיוט במחזור הגדול של אמשטרדם', בספרו: תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן,

			דף 34 ואילך, משמש הסימן (בדילוגים) כ'כותרות' לענייני הסדר. וכך בכתבייד נוספים שרשמתי במקומו.	בעריכת ש' אליצור וט' בארי, ירושלים תשעב, עמ' 1199-1198. פירוש הסימן: מחזור ויטרי, ב, סדר פסח, סימן ג, עמ' תנד-תנה (מההוספות שבכת"י לונדון). יש לפירוש מקבילות בכמה כתבייד (הרשומים אצלי במקומם), ובהם כמה שינויים מהנדפס במחזור ויטרי. יש מקורות שהסימן מתחיל: "אפן קדש זמן נטילת". הסימן הובא גם: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 77, סימן ב.
6. המשמח אלהים ואנשים	אין חתימה.	ר' יצחק השניר. פעל בפרובאנס בתחילת המאה השלוש-עשרה.	סטל, ארבעה סימנים, ע"פ כת"י רומא, ספריית קונטנזה 2742 (מתכ"י: F33), דף 165א-ב.	
7. והיה מדי שנה בשנה	אין חתימה.	לא נודע. פעל כנראה בפרובאנס או צפון ספרד במפנה המאות השלוש- עשרה והארבע-עשרה.	סטל, חמשה סימנים, עמ' ד-ז, ע"פ הגדה של פסח, כת"י לונדון, אוסף מוקטה 1 (מתכ"י: F14777), דף ב16.	
8. וטובל בחרוסת מצוה לקיימה	אין חתימה.	לא ידוע. כנראה המחבר פעל במזרח.	ש' וו' ספראי, הגדת חז"ל: הגדה של פסח, ירושלים תשנח, עמ' 93, מכת"י הגניזה.	נרשם אצל: סטל, צור תעודה, עמ' ד הערה 3, ס"ק א.
9. וישא אהרן את שתי ידיו	אין חתימה.	לא נודע. כנראה בספרד או בפרובאנס, במאה הארבע- עשרה לכל המאוחר.	סטל, ששה סימנים, עמ' כא-כד, מתוך הגדה של פסח כמנהג ספרד או פרובאנס, כת"י פרמה, ספריית הפלטניה Parm. 2411 (מתכ"י: F13276), דף 8א.	
10. זכור היום ויד נקה לכרפס	אין חתימה.	לא נודע.	אבודרהם, סדר ליל פסח, עמ' 298.	הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 81, סימן יג (מתוך כת"י פריס 1388, בלא לציין שהוא גם ב'אבודרהם'!).

11. יברך בגפן ואחר יקדש זמנו	אין חתימה.	לא ידוע. וכנראה המחבר פעל בצרפת במאה הארבע עשרה, לכל המאוחר.	סטל, ארבעה סימנים, על פי סידור מנהג צרפת, כת"י ניויורק, בית המדרש לרבנים 4460 (מתכ"י: F25362), דף 76א.		
12. יין יום זמן לחדש	אין חתימה.	ר' יוסף ב"ר שלמה. ביונטיון, המחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה, לכל המאוחר.	סטל, חמשה סימנים, עמ' ז-י, מתוך ספר 'אבן ספיר' לר' אלנתן קלקיש, מהדורה בתרא, כת"י פריס, הספרייה הלאומית hebr. 727 (מתכ"י: F11615), דף 294.		
13. יין קידוש נטילה על אדמה טבילה	יעקב בן שמשון ז"ל.	כנראה: ר' יעקב ב"ר שמשון, מתלמידי רש"י. צרפת, ד'תתל-ד'תתק (1070-1140).	פסקי הלכה של ר' חיים אור זרוע (דרשות מהר"ח), הלכות פסח, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשלג, עמ' 84 הגהה ו; דרשות ופסקי הלכות למרגא [...] חיים אשכנזי בן [...] יצחק אור זרוע מווינא, סי' כא, הגהה ו, מהדורת מ' אביטן (בתוך ספרו: תשובות מהר"ח אור זרוע), ירושלים תשסב, עמ' לה.	על תיקון החתימה וזיהויה ועל זיהויו המשוער של המחבר, ראה: סטל, צור תעודה, עמ' ד הערה 3, ס"ק ב.	
14. יקדש בכוס ישועות ושמחה לסדר זמני ששון ומועדי שמחה	ישראל.	ר' ישראל איסרלן, בעל 'תרומת הדשן'. אשכנז, ה'קנ-רכ (1390-1460).	ר' יוסף ב"ר משה, לקט יושר, א (או"ח), הלכות ליל הסדר, מהדורת הרב ע' כנרתי, ירושלים תשע, עמ' קצג-ריג.	ב'לקט יושר' הובא השיר עם פירוש רחב (של המחבר עצמו, כפי הנראה), ונוסח הסימן לבדו הובא בהגדה שלמה, מבוא, עמ' 80-81, סימן יא.	
15. יקדש יטהר וכרפס וחצה	אין חתימה.	לא ידוע.	אבודרהם, סדר ליל פסח, עמ' 298.	הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 79, סימן ו.	כת"י שנטילי 732, דף 2א; כת"י פריס 1388, דף 39א.
16. יקר גפני תקדש חי		לא ידוע.	תוספות השלם: אוצר פירושי בעלי התוספות [על] הגדה של פסח, בעריכת הרב י' גליס, ירושלים תשמט, עמ' ד-ה, ע"פ 'הגדת ראשי הצפורים', כת"י ירושלים, מוזיאון ישראל 180/57 (הועתק בגרמניה סביבות שנת 1300).	ב'הגדת ראשי הצפורים' צורף לסימן פירוש מאוחר, החסר בסופו. יש המייחס את הסימן לרבנו תם, ואין לייחס כל יסוד. ע"י מאמרי 'תפוצת השירה הלימודית' (בכתובים). נרשם: סטל, צור תעודה, עמ' ד-ה הערה 3, ס"ק ה.	

17. כשבאין מבית הכנסת ליל שמורים	יהודה.	ר' יהודה. כנראה: אשכנז, המחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, לכל המאוחר.	סטל, כשבאין מבית הכנסת, עמ' כג-לד, מתוך הגדה של פסח כמנהג אשכנז, כת"י מנצ'סטר, ספריית ג'ון ריילנדס 7 (מתכ"י: F15962), דפים 3-ב1, בשוליים.		
18. מטע צרכים צץ, אשל אלי כושל	מנחם בן הרב מאיר חזק.	ר' מנחם ציוני. אשכנז, ה'ק-קע (1340-1410) בערך.	הרב י"מ פלס, 'רבנו מנחם ציון', מוריה, שנה אחת עשרה, גליון ה-1 (קכה-קכו), ניסן תשמב, עמ' יח-כ, על-פי כת"י לונדון, אוסף מונטיפיורי 146 (מתכ"י: F5148), דף 109א.	לסימן נכתבו כמה הערות פרשניות מאת נכדו של ר' אהרן הלוי ציון (מהר"ז בינגא), נכדו של מחבר הסימן, והן נדפסו יחד עם הסימן. ראה: הרב פלס, שם, עמ' יח.	
19. על הגפן קידוש בזמנה	אין חתימה.	מהר"ם מרוטנבורג. אשכנז, נפטר בשנת ה'ג (1293).	הגהות מיימוניות, סוף הלכות חמץ ומצה, תחת הכותרת 'סדר מהר"ם זצ"ל'.	הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 78, סימן ג (מציין שהסימן הובא גם ב'הגדת צרפת' כת"י). בכתי"י שנטילי 732 ופריס 1388 נתפרש פרט אחד מהסימן. והסימן כולו נתפרש ע"י ר' אהרן הלוי ציון (מהר"ז בינגא), תלמיד מהר"ל (ראה: קטלוג מתכ"י, סרט F5148), ולא נכלל בחלק הנדפס מחידושיו (מהר"ז בינגא [...]), מהדורת הרב ב"ז גויזן [ואחרים], ירושלים תשמח). לפירוש אחר, בן ימינו, ראה: א' פרנקל, 'סימן הסדר של מהר"ם מרוטנבורג', טיפוס 131 (מאמור מקוון).	כת"י שנטילי 732, דף 1א; כת"י פריס 1388, דף 3ב.
20. פרי קודש הגיע	אין חתימה.	לא נודע. כנראה פעל באשכנז, במאה הארבע עשרה, לכל המאוחר.	סטל, ארבעה סימנים, על-פי כת"י ניויורק, בית המדרש לרבנים 4454 (מתכ"י: F25356), דפים 1-ב2.		
21. צור תעודה לקהל ועדה	לא ברור. ע"י הערות.	שמו לא נודע. כנראה פעל בפירובאנס, במאה הארבע עשרה.	סטל, צור תעודה, עמ' ה ואילך, מכת"י פרמה, ספריית הפלטינה 1902 (מתכ"י: F13059), דף 92א, בשוליים.	אולי הסימן חתום: הלל בר ידידיה, או: הלל בר אליה (פורי / פולרי / פלורי?). ע"י: סטל, צור תעודה, עמ' י.	



22. קדוש יד פרי תחלק	אין חתימה.	לא נודע. פרובאנס, המאה הארבע־עשרה לכל המאוחר.	סטל, חמשה סימנים, עמ' יב, מתוך סידור מנהג קרפנטרץ, כת"י פרמה, ספריית הפלטינה. Parm. 1740 (מתכ"י: F12967), דף 253ב.		
23. קדוש ידי אדם וטבול בצעו	אין חתימה.	לא נודע. צרפת או פרובאנס, מפנה המאות השלוש־עשרה והארבע־עשרה, לכל המאוחר.	אבודרהם, סדר ליל פסח, עמ' 298.	כת"י שנטילי 732, דף 2א; כת"י פריס 1388, דף 39א; 'אבן ספיר' לר' אלנתן קלקיש, כת"י פריס, הספרייה הלאומית hebr. 727 (מתכ"י: F11615), דף 94ב.	לזמנו ומקומו המשוערים של מחבר הסימן, ראה: סטל, קדוש ידי אדם, עמ' 2-5. על חמשה(!) פירושים אשכנזיים לסימן, ראה: סטל, קדוש ידי אדם, עמ' 3 ואילך. הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 79, סימן ז.
24. קדוש נטול מור עובר לכחוש לחמי	אין חתימה.	ר' יעקב חזן מלונדון. אנגליה, כתב את ספרו בשנת ה'מז (1287).	ספרו: עץ חיים: הלכות פסקים ומנהגים, א, הלכות פסח, פרק רביעי, מהדורת הרב י' ברודי, ירושלים תשכב, עמ' שלא.		הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 80, סימן י.
** קדוש נטילה כרפס					אין מדובר בסימן נפרד אלא בפענוחו (או פרושו) של הסימן 'קנך יהנה ממך', וראה בערכו את פרטיו. אבל יש שהביאו רק את הפענוח 'קדוש נטילה כרפס' ללא הסימן 'קנך יהנה ממך', כך ב'אבן ספיר' לר' אלנתן קלקיש, כת"י פריס, הספרייה הלאומית hebr. 727 (מתכ"י: F11615), דף 94ב. והמובא שם שונה בכמה פרטים מהמקבילות, ראה: סטל, חמשה סימנים, עמ' ח הערה 7.
25. קדוש רחוץ ידך וקח כרפס	אין חתימה.	ר' יוסף ב"ר שם טוב ב"ר ישועה חי. סיצליה-ספרד, אמצע המאה החמש־עשרה.	סטל, ששה סימנים, עמ' כד-כה, מתוך ספרו 'שארית יוסף', כת"י בודפסט, בית המדרש לרבנים K 83 (מתכ"י: F47071), דף 16ב.		

** קדוש רחיצה ירקות, חולק כהא					אין זה סימן נפרד אלא פענוחו (או: פירוש) של הסימן: 'קרי חכמה בן המלך אמן'. עיין בערכו.
26. קדש בכוס ראשון ובירק גנן טבל	אין חתימה.	ר' יצחק ב"ר ברכיה הלוי (אחיינו של ר' זרחיה הלוי, הר"ה, בעל 'המאור'). פרובאנס, תחילת המאה השלוש-עשרה.	תיקון חג הפסח, עמ' נט; אבודרהם, סדר ליל פסח, עמ' 298.		לזיהוי מחבר הסימן, ראה: ב' ברי"ת, קה, סוגות וסוגיות בפיט הפרובנסלי והקטלוגי, באר"שבע תשס"ט, עמ' 27-28 (על-פי הייחוס המופיע בכת"י לונדון, הספרייה הבריטית Or.1404, דף 222ב), ושם גם נדפסה מהדורה מתוקנת של הסימן. הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 79, סימן ח.
27. קדש ורחץ ואכול כרפס	אין חתימה.	לא נודע. וכנראה פעל בפרובאנס או ספרד, במאה הארבע-עשרה לכל המאוחר.	א' ברלינר, 'סיור בספריית איטליה', בספרו: כתבים נבחרים, ב, בעריכת א"מ הברמן, ירושלים תש"ט, עמ' 90-91 הערה 10 [המאמר המקורי נדפס בגרמנית, בשנת 1913], ע"פ הגדה של פסח כמנהג ספרד או פרובאנס, כת"י פרמה, ספריית הפלטינה Parm. 2411 (מתכ"י: F13276), דף 7א.		נדפס שוב: סטל, ששה סימנים, עמ' כו.
28. קדש ורחץ כרפס יחץ	אין חתימה.	ר' שמואל מפלייזא. צרפת, המאה השלוש-עשרה.	בהרבה הגדות של פסח, כתבייד ודפוסים.		על הייחוס המוטעה לרש"י ועל ייחוסו לר"ש מפלייזא, ראה: סטל, צור תעודה, עמ' ג-ד הערה 1. הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 77, סימן א.
29. קדש ותתקדש טבול ופרוס	אין חתימה.	לא ידוע. כנראה: קטלוגיה, באמצע המאה השלוש-עשרה, לכל המאוחר.	תיקון חג הפסח, עמ' נט; אבודרהם, סדר ליל פסח, עמ' 298.	כת"י שנטיילי 732, דפים 32-33; כת"י פריס 1388, דף 39ב.	מקומו וזמנו של מחבר הסימן משוער משום הופעתו בחיבור 'תיקון חג הפסח', שמוחזג חכמי קטלוגיה ונכתב באמצע המאה השלוש-עשרה. ראה: תיקון חג הפסח, מבוא, עמ' 17-18. הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 78, סימן ה.
30. קדש זמן ורחץ כרפס חלוקין	אין חתימה.	ר' יוסף ב"ר משה אלאשקר. ספרד-צפון אפריקה, המחצית הראשונה של המאה השש-עשרה.	בספרו: דרך עץ החיים: ביאורים על טור אורח חיים, לסימן תנה, מהדורת י"ש שפיגל, לוד תשנ"ו, עמ' 79.		המחבר הסמיך פירוש לסימנו. ראה: דרך עץ החיים, שם, עמ' 79-80.

31. קדש ידי טיבול פרי חלק זכור	אין חתימה.	ר' דוד ב"ר יצחק. לא נודע מקומו וזמנו.	סטל, ששה סימנים, עמ' כז-כח, מתוך הגדה של פסח כמנהג ספרד או פרובאנס, כת"י פרמה, ספריית הפליטינה Parm. 2411 (מתכ"י: F13276), דף 7א.		
32. קדש ידיו לפרי אהלו	אין חתימה.	לא ידוע. כנראה פעל בפרובאנס.	ד' גולדשמידט, הגדה של פסח: מקורותיה ותולדותיה במשך הדורות, ירושלים תשכ, עמ' 72 הערה 6, מתוך כת"י פריס, הספרייה הלאומית hebr. 636 (מתכ"י: F31439), דף 100ב.	נרשם: סטל, צור תעודה, עמ' ה הערה 3, ס"ק ו.	
33. קדש נטול כרפס טבול	אין חתימה.	ר' אברהם ב"ר יצחק הלוי תמ"ך. ספרד (גירונה), המחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה (נפטר בתחילת שנת ה'קנד, 1393).	מ"ח שמלצר במאמרו: M. Schmelzer, "The Poems: A Literary Study", in: J. Schonfield (ed.), <i>The Barcelona Haggadah: An Illuminated Passover Compendium from 14th-Century Catalonia in Facsimile (MS British Library Additional 14761)</i> , London 1992, p. 98, על-פי מחזור מנהג קרפנטרץ לפסח, כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 14761 (מתכ"י: F4944), דף 101א.	נדפס שוב: סטל, ארבעה סימנים.	
34. קדש רחץ כרפס וחץ לשיר פדות	אין חתימה.	לא ידוע. כנראה פעל בקטלוניה, ולא יאוחר מאמצע המאה השלוש-עשרה.	תיקון חג הפסח, עמ' נט.	נרשם: סטל, צור תעודה, עמ' ד הערה 3, ס"ק ד.	
35. קנך יהנה ממך - קדוש, נטילה, כרפס	אין חתימה.	לא ידוע.	אבודרהם, סדר ליל פסח, עמ' 298.	הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 78, סימן ד. בכת"י יש כמה וכמה שינויים והוספות. ראה עוד לעיל, ערך 'קדוש נטילה כרפס'.	מצוי בכת"י רבים, ומיעוטם צוינו בהגדה שלמה.

36. קרי חכמה בן המלך אמן - קדוש רחיצה ירקות, חולק כהא	אין חתימה.	ר' יהודה אובניק. אוסטריה, המאה החמש־עשרה.	ר' יוסף ב"ר משה, לקט יושר, א (או"ח), הלכות ליל הסדר, מהדורת הרב ע' כנרתי, ירושלים תשע, עמ' ריד.	הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 81, סימן יב.
37. שחור לרבות על לבן	אהרן ברבי נתן הלוי ציון חזק ואמץ בת[ו]ר[ה] [אמן אמן].	ר' אהרן הלוי ציון (מהר"ז בינגא). אשכנז, המאה החמש־עשרה.	הרב י"מ פלס, 'סדר פסח לרבינו זעליקמן בינגא', ספר זכרון חסד לאברהם, בעריכת א' ברגר, בני־ברק תשמט, עמ' מז-נא, על-פי כת"י לונדון, אוסף מונטיפיורי 146 (מתכ"י: F5148), דפים 2109-1110א.	נרשם: סטל, צור תעודה, עמ' ה הערה 3, ס"ק ח.
38. שתו מימי וכרפסי אבשל	שמואל.	לא נודע. פרובאנס, המאה הארבע־עשרה, לכל המאוחר.	סטל, חמשה סימנים, עמ' יג, מתוך: סידור מנהג קרפנטרץ, כת"י פרמה, ספריית הפלטינה Parm. 1740 (מתכ"י: F12967), דף 255א.	
39. תחלה ובראשו יקדש קדוש, בראשון מכוסו	אין חתימה.	אחיו של ר' חיים בנבנשתי, והוא כנראה: ר' יהושע רפאל בנבנשתי. טורקיה, ה'שנ-תכה (1665-1590) בערך.	בחיבורו של אחיו: פסח מעובין, סעיף קנד, ויניציאה תנב, דף יג ע"א.	הובא: הגדה שלמה, מבוא, עמ' 82, סימן יד. ושם ייחסו בטעות את הסימן לר' חיים בנבנשתי עצמו.
40. תקדש בחג ישעי וברחיצה תשתעשי	אין חתימה.	לא נודע. כנראה: ספרד, המאה החמש־עשרה, לכל המאוחר.	סטל, ששה סימנים, עמ' כח-כט, ע"פ הגדה של פסח שבתוך סידור כמנהג ספרד, כת"י פרמה, ספריית הפלטינה Parm. 2072 (מתכ"י: F13149), דף 76א-ב.	
41. תקדש במים ופירות תחלק	אין חתימה.	לא נודע. ואולי: ביוזנטיון, במאה החמש־עשרה, לכל המאוחר.	סטל, ששה סימנים, עמ' כט-ל, ע"פ כת"י שנטילי 732, דף ב.	סטל בפרסומו לא עשה שימוש בכת"י פריס, כי שם נצמד סימננו לסימן שלפניו ולא ניכר שהוא סימן נפרד.

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 14 • י' בתמוז תש"פ

### פיוט 'ארץ הנקראת אבן שתיה' למוצאי שבת

מבוא

למנהג האשכנזי הקדום נהגו לשורר במוצאי שבת זמירות ופיוטים שעניינם אליהו הנביא או הגאולה העתידה<sup>1</sup>. כמה וכמה סידורים אשכנזיים או צרפתיים קדומים הביאו במדור למוצאי שבת פיוטים כאלו<sup>2</sup>, ואחד מהם הוא הפיוט 'ארץ הנקראת אבן שתיה', המופיע כאן לראשונה מכתבייד.

1 את המנהג לשורר פיוט אליהו הנביא במוצאי שבת הזכיר ר' יצחק ב"ר משה מווינא, בעל 'אור זרוע' (ד'תתקמ"ה, 1180-1250): "ראיתי בתשובת הגאונים, וכמדומה אני שהיתה תשובת רבינו יוסף טוב עלם זצ"ל, שנשאל על מה שאנו נוהגין במלכותינו, בארץ כנען, לומר הבדלות ופיוטים שנתפייסו מאלהו ז"ל במוצאי שבת, אם המנהג כשר ואם לאו. והשיב, דודאי מנהג נכון וכשר הוא, שמכבדין את השבת ביציאתה כבני אדם המלוים את המלך בשמחה ובשירים" (אור זרוע, ב, הלכות מוצאי שבת, סוף סימן צה, מהדורת הרב י' פרבשטיין ואחרים [הוצאת מכון ירושלים], ירושלים תשע, עמ' קמ). וכן כותב ר' אברהם ב"ר נתן הירחי (ראב"ן הירחי; פרובנס-ספרד, ד'תתקטו-תתקעה, 1155-1215), שבמוצאי שבתות "משוררין בכל גבול ישראל מאלהו הנביא" (ספר המנהיג, הלכות שבת, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשלח, עמ' קצט). וראה עוד: הרב א' ויספיש, רמות גלעד, ירושלים תשסה, עמ' כה-מא; ב' בר-תקוה, 'אליהו הנביא בפיוט ההבדלה', לאות זיכרון: מחקרים בשירה העברית ובמורשת ישראל: ספר זיכרון לאהרן מירסקי, בעריכת א' חזן וי' יהלום, רמת-גן תשסז, עמ' 239-279.

2 אסתפק בציון לאחד מחיבורי התפילה הצרפתיים הקדומים והחשובים שנדפס: מחזור ויטרי, ב, סדר מוצאי שבת, סימנים ג-כו, מהדורת הרב א' גולדשמידט, מהדורה שנייה מתקנת, ירושלים תשסז, עמ' שז-שכא.

הפיוט הועתק בשלושה כתבי־יד: סדר חיבור ברכות כת"י טורין, דף 73א, ובהעתקה שנעשתה בפקוחו של שניאור זלמן שכטר (כת"י ביהמ"ל ניו־יורק), עמ' 147; סידור כמנהג צרפת, כת"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה 59 Ms. Opp. (מתכ"י: F17706), דפים 115ד-116א (בכתיבה אשכנזית מהמאה השלוש־עשרה); ומירות לשבת ופיוטים לנישואין וברית מילה, כת"י פרמה, ספריית הפלטינה Cod. Parm. 1931 (מתכ"י: F13087), דפים 38א-40א (בכתיבה אשכנזית מסביבות שנת 1300)<sup>3</sup>.

מחברו של הפיוט לא נודע, ואולי מהופעתו ב'סדר חיבור ברכות' האיטלקי אפשר שמדובר בפייטן איטלקי. כי אע"פ ש'סדר חיבור ברכות' קלט לא מעט פיוטים אשכנזיים, שהגיעו לאיטליה מאשכנז<sup>4</sup>, תבניתו הפשוטה של הפיוט שלנו, לשונו המקראית ברובה והסתמכותו המועטת על המדרשים, מטים את הדעת שהוא אינו אשכנזי אלא איטלקי קדום למדי (שכנראה הסתמך על פיוטים ארצי־שיראליים קדומים שהיו מוכרים באיטליה)<sup>5</sup>, וכפי הנראה אין הפיוט מאוחר למאה השתים־עשרה, זמן עריכתו המשווערת של 'סדר חיבור ברכות'<sup>6</sup>.

בפיוטנו מבקש הפייטן על התממשות הבטחות הגאולה העתידה המתוארות בספרי הנביאים ומדרשי חז"ל, ואגב כך הוא גם מתאר את כבודה, פארה ויופיה של ירושלים שלעתיד לבוא, ובתיאורו מצויים פרטים שלא נודעו מקורם אלא רק מפיוטים קדומים, כמו: חומותיה ומגדליה של ירושלים העתידיה יחופו במיני זהב, וכנראה כוונתו, לשבעה מיני זהב<sup>7</sup>, וכן: ירושלים שלעתיד לבוא תהא מוקפת בשתי חומות ואולי גם בחומה נוספת<sup>8</sup>.

לנוסח היסוד של הפיוט קבעתי את 'סדר חיבור ברכות', ובמקומות שנראו לי משובשים תיקנתי או השלמתי על־פי שני עדי הנוסח האחרים (שנוסחם זהה למדי), ואת כל ההבדלים בין כתבי־היד ציינתי בשינויי הנוסחאות. בהעתקת שכטר לכת"י טורין הפיוט אינו מנוקד אבל בשני כתבי־היד האחרים הוא מנוקד (אם כי בצילום כת"י אוקספורד שבידי לא נראים כל סימני הניקוד), וכאן במהדורתי נוקד הפיוט מחדש, בהשאת הכתיב המלא של אמות הקריאה, כמקובל בפרסום ראשוני של פיוט מכתבי־יד. תודותי לר' משה שפרבר שנתן עצמו למלאכת הניקוד וגם סיעני בביאור כמה עניינים מוקשים.

3 תודתי ל' אליצור על ההפניה לכת"י אוקספורד ול' וסרמן על ההפניה לכת"י פרמה.

4 כמו כמה מפיוטיו של ר' שמעון ב"ר יצחק ממגנצא.

5 גם היות הנוסח האשכנזי בשני כתבי־היד (שיש להם שגיאות משותפות) שונה מהנוסח האיטלקי, מחזק את הסברה שהפיוט לא הגיע אל איטליה מאשכנז, אלא מאיטליה לאשכנז. ושמא תיבת 'מנה' הנדירה, המופיעה פעמיים בפיוטנו (טור 12: "חידוש תורה מנה תוקשב"; טור 15: "יפנה מנה עזל וטמא וקדש"), תוכל לסייע בזיהוי מקומו של המחבר ותקופתו.

6 כפי הנראה, עריכתו המקורית של 'סדר חיבור ברכות' נעשתה בידי ר' מנחם ב"ר שלמה, הנודע בפירושו הדרשני לתורה 'שכל טוב', אשר פעל באיטליה בתחילת המאה השתים־עשרה. ראה על כך: A.I. Schechter, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia 1930, pp. 12-82.

7 עי' להלן, טור 21 ובביאור שם.

8 להלן, טורים 32-33 ובביאור לשם.

## הפיוט - מהדורה וביאור

- ירושלים הבנויה / ירושלים הבנויה / ירושלים הבנויה / במהרה נעלה אליה  
 ארץ הנקראת אבן שתיה / ירושלים הבנויה  
 בנויה פעם ראשונה ושניה / ירושלים הבנויה  
 ותבנה עוד פעם שלישיה / במהרה נעלה אליה  
 5 גאים אל ירמסוה ברגלים / ירושלים הבנויה  
 דברי נחמות יאמר לה בכפלים / ירושלים הבנויה  
 ושאלו את שלום ירושלים / במהרה נעלה אליה  
 הכתם הטוב עוד בל ישונה / ירושלים הבנויה  
 וקנאה גדולה לציון תקנא / ירושלים הבנויה  
 10 ולאמר לירושלים תבנה / במהרה נעלה אליה  
 זקנים וזקנות בה ישבו במושב / ירושלים הבנויה  
 חידוש תורה מנה תקושב / ירושלים הבנויה  
 האומר לירושלים תושב / במהרה נעלה אליה

### ביאור

1 **ירושלים הבנויה:** על-פי תהלים כג ג. ושילש הפייטן את 'ירושלים הבנויה' לחיזוק הבקשה, על דרך קהלת ד יב: "החוט המשלש לא במהרה ינתק". 2 | **ארץ:** מקום. **הנקראת אבן שתיה:** כינוי לירושלים או לבית המקדש, על-שום אבן השתיה שיש במקדש. ראה משנת יומא, ה ב: "אבן היתה שם [=בבית קדש הקדשים]... ושתיה היתה נקראת". 4 | **פעם שלישיה:** פעם שלישית, לעתיד לבוא (הצורה 'שלישיה' מצויה בישיעה טו ה; ירמיה מח לד). 5 | **גאים:** האויבים, על-פי תהלים צד ב. **אל ירמסוה ברגלים:** לא ירמסו את ירושלים ברגליהם; לא יכבשוה. והצירוף 'ירמסוה ברגלים' על-פי יחזקאל לד יח ועוד. 6 | **דברי נחמות יאמר לה בכפלים:** השווה: "חטא חטאה ירושלם" (איכה א ח)... שחטאו בכפלים... וכיון שחטאו בכפלים לקו בכפלים... ולפי שמכותיה כפולות כך נחמותיה כפולות, שנאמר (ישעיה מ א): 'נחמו נחמו עמי' (איכה זוטא, א יד, מהדורת ש' בובר, ברלין תרנ"ד, עמ' 64. ובסגנון דומה בפסיקתא דר"כ, טז יא, עמ' 280). 7 | **ושאלו את שלום ירושלים:** על-פי תהלים קכב ו. 8 | **הכתם הטוב עוד בל ישונה:** על-פי איכה ד א, בהיפוך מחורבן לתקומה: "איכה יועם זהב, ישנא הכתם הטוב". 9 | **וקנאה גדולה לציון תקנא:** על-פי זכריה ח ב: "כה אומר יי צבאות: קנאתי לציון קנאה גדולה...". 10 | **ולאמר לירושלים תבנה:** ותאמר על ירושלים שהיא תבנה. והצלעית מישעיה מד כח. 11 | **זקנים וזקנות בה ישבו במושב:** על-פי זכריה ח ד: "כה אומר יי צבאות: עד ישבו זקנים וזקנות ברחבות ירושלם". ואיני יודע מהו 'במושב', ושמא הוא כדוגמת תהלים קו לב: "ובמושב זקנים יתללוהו". ואולי יש לנקד: 'במושב', היינו, בעיר שהושבה לקדמותה. אבל ב'פ מנוקד: 'במושב' (ב'ק הניקוד לא ניכר). 12 | **חידוש תורה:** תורה חדשה. ראה ויקרא רבה, ג ג, מהדורת מ' מרגליות, עמ' רעח: "אמר הקב"ה: 'תורה מאתי תצא' (ישעיה נא ד), חידוש תורה מאתי תצא". **מנה:** מירושלים. **תקושב:** יקשיבו לה. כי מסתבר ש'חידוש תורה' ייצא מירושלים או מבית המקדש, ככתוב בישיעה ב ג: "כי מצינו תצא תורה, ודבר יי מירושלם". את נתינת התורה המחודשת בציון ירושלים הזכיר גם ר' אלעזר בירבי קליר באופן 'וחיות הקודש אשר בשמים' מהקדושתא אפסי חוג' לשבועות (רבי אלעזר בירבי קליר: קדושתאות ליום מותן תורה, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשס, עמ' 204): "פרשות סתם שנאמרו בסניי / צור תפרש לנו בציון". כלומר: פרשיות שנאמרו בסניי שעניינן

- טְהוּרִים יִשְׁכְּנוּ לְבַד בְּעִיר הַקּוֹדֶשׁ / יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה  
 15 יִפְנֶה מִנֶּה עָרָל וְטָמֵא וְקָדֵשׁ / יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה  
 וְהִתְהַיְתָה יְרוּשָׁלַיִם עִיר הַקּוֹדֶשׁ / בְּמַהֲרָה נַעֲלֶה אֵלֶיהָ  
 כָּל גְּבוּלָה יִבְנֶה מְאוֹדָם פֶּטָדָה / יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה  
 לֹא תִקְרָא עוֹד שְׂכוּלָה וּגְלָמוּדָה / יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה  
 אֶת יְרוּשָׁלַיִם וְאֶת עָרֵי יְהוּדָה / בְּמַהֲרָה נַעֲלֶה אֵלֶיהָ  
 20 מְגִדְלֶיהָ וְחוֹמוֹתֶיהָ לְסֹדֵר / יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה  
 נִחְפָּה בְּמִינֵי זִהְבִים לְהָדוֹר / יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה  
 וְהִתְהַיְתָה יְרוּשָׁלַיִם לְדוֹר וָדוֹר / בְּמַהֲרָה נַעֲלֶה אֵלֶיהָ

### ביאור

סתום, הקב"ה (צור) יפרש לנו בירושלים שלעתיד. | 13 **האומר לירושלים תושב:** ישעיה מד כו. | 14 **טהורים:** ישראל. **בעיר הקדש:** בירושלים. | 15 **יפנה מנה:** יכולק ממנה, מירושלים (כך ביק: 'פונה', אבל ב'פ: 'פנה'). **ערל וטמא וקדש:** על-פי ישעיה נב א: "עוירי עויר, לבשי ענף ציון... כי לא יוסיף יבא כך עוד ערל וטמא". **וקדש:** זונה, כמו דברים כג יח: "ולא יהיה קדש מבני ישראל". | 16 **והיתה ירושלים עיר הקדש:** הלשון על-פי ישעיה נב א. | 17 **כל גבולה:** כל היקף העיר, מקום הגבול. **יבנה מאודם פטדה:** יבנו מאבנים טובות. והוא על-פי ישעיה נד יא-יב: "הנה אנכי מרביץ בפרץ אבניך, ויסדתיך בספירים. ושמתי כדכד שמשתיך, ושעריך לאבני אקדח, וכל גבולך לאבני חפץ". אך איני יודע מדוע כדוגמא לאבנים טובות נקט הפייטן בדווקא "אודם פטדה" (צירוף מקראי במקומות אחרים, כמו: שמות כח יז; יחזקאל כח יג), ואולי משום החריזה. | 18 **לא תקרא עוד שכולה וגלמודה:** ירושלים לא תיקרא 'שכולה' ו'גלמודה'. על-פי ישעיה מט יד, כא, בהיפוך מרעה לטובה: "ותאמר ציון:... מי ילד לי את אלה, ואני שכולה וגלמודה, גלה וסודרה". | 19 **את ירושלים ואת ערי יהודה:** ירמיה כה יח; זכריה א יב. | 20 **מגדליה וחומותיה לסדור:** לסדר ולבנות את מגדליה וחומותיה של ירושלים שלעתיד לבוא. השווה בבלי, בבא בתרא עה ע"ב: "עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים אלף טפח גיגואות, אלף קפל מגדלים..." ובמדרש תהלים, מח ד, עמ' 275-276: "סובו ציון והקיפוה, ספרו מגדליה..." כמה מגדלין עתידין להיות בה, אלף וארבע מאות ושמונים וחמשה..." ועל חומותיה של ירושלים שלעתיד, עי' להלן טור 32 ובביאור לשם. | 21 **נחפה במיני זהבים להדור:** חומותיה ומגדליה של ירושלים יהיו מחופים במיני זהב להדרה וליפותר. השווה: "ושבע חומות מקיפין ירושלים: של כסף, ושל זהב, של אבן יקרה, של פז, של ספיר, של כדכד ושל אש, וזויה יזהיר מסוף העולם ועד סופו" (ספר אליהו הנביא ז"ל ופרקי משיח ופרקי בן עזאי עם מעשיותיו, פרא שטו, דף 9א-ב). אך מכך שפייטנו מדבר על "מיני זהבים" נראה שנתכוון למסורת המדרשית, הידועה מן הפייטנים, שירושלים העתידית (וכנראה גם חומותיה) תתיסד בשבעה מיני זהב. כן בשרידי הקדושתא לענייה סוערה' לפייטן ר' יהודה, השם בפי הקב"ה דברי תנחומין לישראל על בניין ירושלים: "גם בשבעה זהבים אייסד בנייניך / ובאבן ספיר אשכלל ארמוניך / דירתך אכונן באבן יקרה / על ידי בוניך / הנה אנכי מרביץ בפרץ אבניך" (ש' אליצור, 'חידושים בחקר השירה והפיוט', אוסף הגניזה הקהירית בז'נבה, בעריכת ד' רונטל, ירושלים תשע, עמ' 190). וכן יש להסיק מכריכת החזרת שבעת מיני הזהב לכינון שערי ירושלים: "דלתות שערך אכונן / [...] / וזהבים אשיב שבעה / חיליך מצר אושיעה / טובות לה אושפיעה" (פיוט וקדושתא 'אם סוערת בלב כנאיה' לשבת 'עניה סוערה' = קדושה ושיר: קדושתאות לשבתות הנחמה לרבי אלעזר בירבי קליר, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשמח, עמ' 53). לבניין ירושלים העתידית בשבעה מיני זהב לא מצאנו מקור בספרות חז"ל שלפנינו (חוץ מהמניין עצמו, ראה: ירושלמי, יומא ד ד, ויניציאה רפג, דף מא ע"ד), ובמאמרי 'חומות ירושלים לעתיד לבוא' (בכתובים) הארכתי בעניין. | 22 **והיתה ירושלים לדור דור:** על-פי ויאל ד כ: "ויהיה לדורם לדורם, וירושלם לדור ודור".



- סוכת דוד הנופלת והשוממת / ירושלים הבנויה  
עוד למעלה למעלה תהא מרוממת / ירושלים הבנויה  
והיתה ירושלים עיר האמת / במהרה נעלה אליה 25
- פה אשב אמר יי / ירושלים הבנויה  
ציון כוננו ידי ותיקוני / ירושלים הבנויה  
בונה ירושלים יי / במהרה נעלה אליה
- קרית חנה דוד משיח יי / ירושלים הבנויה  
רבוצה על תבור וכרמל וחרמון וסיני / ירושלים הבנויה  
והיתה ירושלים כסא יי / במהרה נעלה אליה
- שתי חומות מקיפות גבולה / ירושלים הבנויה  
תוקף חומת אש סביב לה / ירושלים הבנויה  
ונבנתה עיר על תילה / במהרה נעלה אליה / ירושלים הבנויה

#### ביאור

23 סוכת דוד הנופלת והשוממת: ירושלים או בית המקדש. והכינוי ע"פ עמוס ט יא. והצלעית יורדת לטור הבא. |  
24 עוד למעלה למעלה תהא מרוממת: ירושלים (או בית המקדש) תתרומם למעלה עד לשמים. ראה פסיקתא דר"כ, כ ז, עמ' 318: "וְיִרְחֶבְהָ וְנִסְבָּה לְמַעְלָה לְמַעְלָה לְצִלְעוֹת' וגו' (יחזקאל מא ז). תני ר' אליעזר בן יעקב: עתידה ירושלם להיות רמה ועולה עד שתהא מגעת לכסא הכבוד". | 25 והיתה ירושלים עיר האמת: ע"פ זכריה ח ג: "וְנִקְרָאָה יְרוּשָׁלַם עִיר הָאֱמֶת". | 26 פה אשב אמר יי: על-פי תהלים קלב יד: "זאת מנוחתי צדי עד, פה אשב כי אותה". | 27 ציון כוננו ידי ותיקוני: דברי הקב"ה: את ציון יסדו ידי ותיקנתי. השווה שמות טו יז: "מקדש אדני כוננו ידיך". | 28 בונה ירושלים יי: תהלים קמז ב. | 29 קרית חנה דוד: כינוי לירושלים, על-שם ישעיה כט א. | 30 רבוצה: שוכנת. על תבור וכרמל וחרמון וסיני: ראה מדרש 'מה נאוו' (פסיקתא דר"כ, נספחים, ה, עמ' 466): "עתיד הקב"ה להוריד ירושלם בנויה מן השמים ולהעמידה על ארבעה ראשי הרים - על סיני, ועל תבור, ועל חרמון, ועל כרמל; והיא עומדת על ראשי ההרים ומבשרת לישראל קץ הגאולה". ועי' מאמרי: 'על כמה הרים יבנה בית המקדש העתידי', סגולה, גליון 15. | 31 והיתה ירושלים כסא יי: ע"פ ירמיה ג יז: "בַּעַת הַיְּהִי יִקְרָא לִירוּשָׁלַם כְּסֵא יְיָ". | 32 שתי חומות מקיפות גבולה: שתי חומות יקיפו את גבולות ירושלים. ואין לעניין מקור בספרות חז"ל שלפנינו אך הוא נזכר הרבה בפייטנות הקדומה, שחלקם הוסיפו שאחת החומות תהא מאש והשנייה מכבוד. וכנראה דרשו כן מזכריה ב ט: "וְאֵינִי אֶהְיֶה לָהּ, נָאִם יְיָ, חוֹמַת אֵשׁ סָבִיב, וְלִכְבוֹד אֶהְיֶה בְּתוֹכָהּ". כן נתפייט בסילוק [...] תעלה ארוכה' לר' אלעזר בירבי קליר: "וְתִכְנֶנָה וְתִכְנֶנָה עִיר הַקֹּדֶשׁ / וְיִסְבְּבוּהוּ שְׁתֵּי חוֹמוֹת קוֹדֶשׁ / אֶחָת שְׁלֹאֵשׁ וְאַחַת כְּבוֹד קוֹדֶשׁ" (ע' פלישר, 'לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קליר', תרביץ, נד [תשמח], עמ' 425; בהשוואה למאגרים). ובפיוט אחר שלו: "וְשְׁתֵּי חוֹמוֹת לָהּ מְקוּפּוֹת / וְחוֹמַת אֵשׁ וְכְבוֹד לָהּ מְקִיפּוֹת" (סילוק 'זיכון עולם על מלאתו', מחזור כפי מנהג ק"ק רומא, א, בולוניה ש, דף [197] ע"ב). ויש שהזכירו את הקפת ירושלים בשתי חומות בלא לפרט שהן מ'אש' ו'כבוד', כמו ר' פינחס הכהן מכפרא: "חֲנֻכַּת חוֹמַת יְרוּשָׁלַם / תִּתְחַנֵּן עוֹד בְּכַפְלִים / וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִקְוֶה אִפִּים" (פיוט רבי פינחס הכהן, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשסד, עמ' 521). ובמאמרי 'חומות ירושלים לעתיד לבוא' (בכתובים) נתברר העניין יפה. | 33 תוקף חומת אש סביב לה: חומת אש חוקה תהא סביב לירושלים, והוא ע"פ זכריה ב ט: "וְאֵינִי אֶהְיֶה לָהּ, נָאִם יְיָ, חוֹמַת אֵשׁ סָבִיב". ולא נתברר אם חומת אש זו היא בנוסף לשתי החומות שזכרו בטור קודם, ובסך הכל תהינה שלוש חומות (כאחת המסורות המדרשיות ששרדו בפיוטים, שהבאתי במאמרי הנזכר), או שבטור הנוכחי חזרו הפייטן על חלק מדבריו שבטור קודם. | 34 ונבנתה עיר על תילה: ירמיה ל יח.

### שינויי נוסחאות:

סימני כתיב היד: ט = סדר חיבור ברכות (מחזור טורין); פ = כת"י פרמה; ק = כת"י אוקספורד.

שתי הערות כלליות: (א) הצלעיות החוזרות ('ירושלם הבנויה' ו'במהרה נעלה אליה') הועתקו ב"ט במקוצר: 'יר' הב'; במה' נע' אל', או באופנים קרובים, וב"פ, ק הועתקה הצלעית החוזרת הראשונה: "ירושלים הבנויה" שלא בשלמותה, אלא רק: 'ירושלים' (וב"פ גם: 'רוש'), וב"ק הועתקה הצלעית החוזרת השנייה במקוצר: במה' נע' אל'. שינויים אלו לא ציינתי בשינויי הנוסחאות. (ב) מסיבה טכנית העדפתי את הכתיב 'ירושלים', מלא יו"ד, כמו ב"פ, ק (באופן עקבי, פרט למקומות ש"פ קיצר: 'ירוש'), ולא 'ירושלם' שב"ט.

1 אליה] ט: עליה. | 3 פעם] פ: הפעם, והה"א תלויה בין השיטין בכתיבה שונה. | 4 ותבנה] ט: ותיבנה. / עוד] פ בשוליים ובכתיבה שונה. | 5 אל] פ, ק: בל. / ברגלים] ט: ברגליהם. | 6 בכפלים] פ: בכפ'. ק: בכפליים. | 8 עוד] פ, ק ליתא. / ירושלים] פ: מירוש'. | 9 לציון] ט: לצין. | 10 ולאמר] פ, ק: לאמר. / לירושלים] ק: לציון. / תבנה] ט: תיבנה. | 11 זקנים וזקנות] פ: זקנים וזקניות. ק: זקנים וזקניות. / בה ישבון] פ: עוד ישבו בה. ו'עוד' נוסף בגליון, ואולי 'בה' נמחק בהעברת קו אלכסוני. ק: ישבו בה. | 13 האומר] פ, ק: לאמר. | 14 הקודש] ט, ק: הקדש. | 15 יפנה] ק: יפונה. / ירושלים] פ: מיר'. | 16 הקודש] ט, ק: הקדש. | 17 גבוליה] ט: גבוליה. | 19 את ירושלים] ט: את ציון. | 20 לסדור] פ: לגדור, ועל הגימ"ל נרשמה סמ"ך בכתב מאוחר. | 21 להדור] ט: להדר. | 23 והשוממת] ק: והשוממ'. | 24 למעלה<sup>2</sup>] פ בין השיטין. / תהא] פ ליתא. | 26 ירושלים] פ: בירוש'. ק: בירושלים. | 27 ידי ותיקוני] ט: ידי ותיקוניי. | 28 בונה ירושלים יי] פ: והיתה ירושלים כסא יי. ק: וקראו לירושלים כסא יי. | 29 קרית] פ: קירית. / חנה] ט ליתא. | 30 תבור וחרמל וחרמון] פ: תבור וחרמון כרמל. ק: חרמון ותבור וחרמל. / וסיני] ט: סיני. | 31 והיתה ירושלים כסא יי] פ: וקראו לירושלים יי. ק: והיתה ירושלים קדש ליי. | 32 גבוליה] פ: סביב לה. | 33 חומת] ק: חומות. / אש] פ: אש בכבוד. | 34 ונבנתה] ט: נבנתה. / עיר] פ, ק: העיר. / ירושלים הבנויה] פ ליתא.

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 15 • י' בתמוז תש"פ

### על כמה הרים יבנה בית המקדש העתידי

#### א. שתי דעות שהן אחת

דברים הרבה נאמרו במדרשות על פארו, הדרו, גודלו ויקרו של בית המקדש שלעתידי לבוא, וכאן לא נדון אלא בפרט אחד - כמה הרים עתידיים לעמוד ביסודו של המקדש. ונפתח בדברי המדרשים:

[א] פסיקתא דרב כהנא, כא ד, עמ' 321:

ר' פנחס בשם ר' ראובן אמר: עתיד הקב"ה להביא סיני ותבור וחרמל, ולבנות בית המקדש על גבי ראשיהם. ומה טעמה? וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים, נִכּוֹן יְהִיָּה הַר בֵּית יִי בְּרֹאשׁ הָהָרִים (ישעיה ב ב) <sup>1</sup>.

דרשת ר' פינחס בשם ר' ראובן הובאה גם ב'מדרש תהלים', פעמיים, ללא כל שינוי מהותי <sup>2</sup>,

\* בסוף המאמר נרשמו הקיצורים הביבליוגרפיים שנעשה בהם שימוש.

1 אחד מעדי הנוסח של ה'פסיקתא' רושם הר נוסף: "סיני ותבור וחרמל וחרמון" (ראה: פסיקתא דר"כ, שם, שינויי נוסחאות לשו' 9), וכנראה זו הוספה מאוחרת (אולי על-פי מדרש 'מה נאוו' = להלן, מקור ד), ואין צורך להתייחס לנוסח חריג זה.

2 מדרש תהלים, לו ו, עמ' 251: "אמר ר' פנחס בשם ר' ראובן: עתיד הקב"ה להביא סיני ותבור וחרמל, וליתן ירושלים עליהם, בראשם, שנאמר: 'נכון יהיה הר בית יי בראש ההרים'". שם, פז ג, עמ' 378: "'יסודתו בהררי קדש' (תהלים פז א), יסודתו של עולם ירושלים, בזכות שני הרים קדושים - הר סיני והר המוריה. אמר ר'

ובשינויים קלים גם במדרש המאוחר 'פרק משיח'<sup>3</sup>. אך במקום אחר ב'מדרש תהלים' הובאה מסורת מדרשית אחרת:

[ב] מדרש תהלים, סח ט, עמ' 318:

ר' נתן אומר: כיון שביקש הקב"ה ליתן תורה לישראל, בא כרמל מאספמיא ותבור מבית אלים... זה אומר: נקראתי 'הר תבור', עלי נאה שתשרה שכינה! לפי שאני גבוה מכל ההרים, ולא ירדו עלי מי המבול; וזה אומר: אני נקראתי 'הר הכרמל', עלי נאה שתשרה שכינה! לפי שאני נתמצעתי בתוך, ועלי עברו את הים. אמר הקב"ה: כבר נפסלתם לפני בגבהות שיש בכם; כולכם פסולים לפני... אין רצוני אלא בסיני, שהוא שפל מכולכם... וסיני מהיכן בא? אמר ר' יוסי: מהר המוריה נתלש, כחלה מעיסה,

פנחס בשם ר' ראובן: עתיד הקב"ה להביא לסיני ולתבור ולכרמל, וליתן ירושלים בראשם, שנאמר: 'נכון יהיה הר בית יי בראש ההרים' וגו'. ואין צורך להתעכב על השינוי בין 'ולבנות בית המקדש על ראשיהם' (פסיקתא דר"כ) ל'וליתן ירושלים' עליהם" (מדרש תהלים), כי חילופי ירושלים/מקדש בנוגע לארועי אחרית הימים קיימים הרבה במדרשות.

3 ראה 'פרקי משיח', בית המדרש, ג, עמ' 74 [=מדרשי גאולה, עמ' 340]: "ועתידים להיות תוך ירושלים שלושת אלפים מגדל, וכל מגדל שבעת אלפים קומה. ויושבת בראש שלושה הרים, על סיני ועל תבור ועל כרמל... והיא יושבת בראש שלושים ושלש צלעות, ובית המקדש בראש כולם". והנכתב כמה שורות לאחר מכן: "ובית המקדש יהא רחב עד דמשק... ובית המקדש בנוי על ד' הרים: זהב מזוקק, זהב צרוף, זהב שחוט, וזהב פרווים, כזהב שהוא עושה פירות..." (בית המדרש, ג, עמ' 74-75), הוא טעות ודאית, וצ"ל: "ובית המקדש בנוי בארבעה זהבים" (או: "עם ארבעה זהבים"), כמוכח מן העניין. בדפוס ראשון של 'פרק משיח' הנוסח: "ובית המקדש בנוי על ג' הרים" (ספר אליהו הנביא ז"ל ופרקי משיח ופרקי בן עזאי עם מעשיותיו, פורא שטו, דף 29; ספרור הדפוס נוסף דיגנית בעותק בספרייה הלאומית בירושלים, מס' 10117 FI), וכך גם ב'פרק משיח' כת"י מינכן, ספריית מדינת בווריה 222 Cod.hebr. (מתכ"י: F1105), דף 443: "ובית המקדש בנוי על שלשה הרים" (כתב היד הוא בכתיבה ספרדית איטלקית מהמאה השש-עשרה, שסימני המים שלו הם מהשנים ה'רע-רצג, 1510-1533; עי' קטלוג מתכ"י). וזו טעות כפולה, שכן להלן נמנו ארבעה מיני זהב. אכן במהדורה השנייה של 'פרקי משיח' (שאפשר ולא נדפסה עליה הדפוס הראשון אלא ישירות מכתב יד) נדפס: "ובית המקדש בנוי על ד' הרים" (ספר אליהו [1] פרק משיח, בתוך: בן סירא, קושטא תע-תפ בערך [עותק הספרייה הלאומית בירושלים: RS4A331], ספירת עמודים שלישיית, דף ז ע"ב), וכנראה עליה מהדורה זו נדפסה המהדורה השלישית של המדרש (= 'פרקי משיח' בתוך: ספר אליהו, שאלוניקי תקג), ובמהדורה זו – שלא הצלחתי לאתרה מחמת נדירותה – השתמש אהרן ילינק (עורך 'בית המדרש') להדפסת מהדורתו (ראה: בית המדרש, ג, מבוא, עמ' XVIII, XIX). בסופו של דבר, הנוסח "על ד' הרים" או "על ג' הרים" הוא טעות דמוכה, וכך גם היה ברור למתקני 'פרקי משיח' מתוך כת"י מינכן ב'מאגרים', אשר סימנו את "שלשה הרים" בסימני קריאה, כדרכם לצייין טעות ניכרת. וגם י' אבן-שמואל תיקן במהדורתו: "ובית המקדש בנוי ארבעה זהבים" (מדרשי גאולה, עמ' 340, 436).

שמו הנכון של החיבור הוא 'פרק משיח', והוא מאוחר למדי, לא לפני המאה התשיעית וכנראה מסביבות סוף המאה העשירית. על שמו המדויק של החיבור, ראה: מ"ב לרנר, 'דף מתוך ספר ליקוטים מן הגניזה/ אי"ש בגבורות: מאמרים [...] לכבוד הרב אלכסנדר שפרן, בעריכת מ' חלמיש, ירושלים תשנ, עמ' 108. ובנוגע לזמנו של 'פרק משיח' – ב'מאגרים' הוא תוארך "לפני שנת 1050", וגם ע' פליישר הבחין שהוא חיבור מאוחר, שהעריכים כבר נזכרים בו בהדגשה יתירה, אם כי הוא מכיל חומרים קדומים, וייתכן שעמד לפני ר' אלעזר בירבי קליר בעריכה קדומה יותר. ראה: פליישר, לפתרון שאלת זמנו, עמ' 409-412, ובמיוחד עמ' 411-412.

ממקום שנעקד יצחק אבינו. אמר הקב"ה: הואיל ויצחק אביהם נעקד עליו, נאה לבניו לקבל עליו את התורה. ומניין שעתיד לחזור למקומו? שנאמר: 'נכון יהיה הר בית יי בראש ההרים', אלו תבור, וכרמל, וסיני, וציון; 'ההרים' - ה' הרים, כלומר, כמנין חמשה חומשי תורה.

לכאורה, עומדות לפנינו שתי מסורות מדרשיות חלוקות. הראשונה [א] מעמידה את בית המקדש העתידי על שלושה הרים בלבד, והשנייה [ב] - על חמשה. אולם באמת, אין הדבר כן. בנוגע למדרש ב' היו שתמהו על חסרונם, לכאורה, של אחד ההרים. כי לעומת סכומם הכללי: "חמשה הרים", נתפרטו שמותיהם של ארבעה בלבד: תבור, כרמל, סיני וציון; ולכן הציעו להשלימו עם חרמון<sup>4</sup>. אך באמת, אין כאן כל חסרון, כי ההר החמישי הוא הר המוריה, ממנו נתלש הר סיני "כחלה מעיסה". היינו, הר סיני הוא רק חלק מהר המוריה המקורי, ולעתיד לבוא יחזור הר סיני לשורשו - להר המוריה, ובית המקדש יבנה בראש שלושת ההרים ה'מקוריים' שלו: מוריה, סיני וציון; ולהם יצטרפו שני הרים חדשים - כרמל ותבור.

ומכיון שכך, אין כל צורך להכריח ששתי הגישות המדרשיות הנזכרות חלוקות ביניהן. מדרש א, ש"עתיד הקב"ה להביא סיני ותבור וכרמל, ולבנות בית המקדש על גבי ראשיהם", מדבר על ההרים שאינם כעת במקום המקדש, שאותם "עתיד הקב"ה להביא" ממקומם ולהוסיפם על שני ההרים הקיימים עכשיו במקום: הר המוריה והר ציון<sup>5</sup>; ואילו מדרש ב' מתייחס לכל חמשת ההרים, בלא לחלק בין אלו הקיימים עתה במקום המקדש לבין העתידיים להגיע לשם. ובאמת אין כאן מסורות מדרשיות שונות אלא רק שני סגנונות הצעה, שבסופו של דבר עולים בקנה אחד.

## ב. שני פיוטים לר' אלעזר בירבי קליר

אחר שהושכן השלום בין שתי המסורות המדרשיות יבוא השלום אף בשדה הפייטנות, בתור ממשיתנו של המדרש. ובכן, כפי שמצאנו במדרשים שתי דעות, לכאורה, בדבר מספר ההרים

4 כבר ש' בובר, מהדירו של 'מדרש תהלים', כותב בנוגע למובאה האחרונה: "אלו תבור וכרמל וסיני וציון: 'ההרים', ה' הרים, לא חשיב רק ארבעה, לכן חסר עוד הר אחד" (מדרש תהלים, שם, עמ' 318 הערה כה). ולוי גינצבורג הציע להשלימו עם הר חרמון (וזאת גם מפאת איזכורו ב'מדרש מה נאוו' [=מדרש ד,] שיידון להלן, תתפרק ד), ראה ספרו: אגדות היהודים, ד, מהדורה עברית, ירושלים תשס"ט, עמ' 289 הערה 184. והסכימו לגישה זו חכמים נוספים (שחלקם כנראה לא הכירו את דברי ל' גינצבורג), ראה: ש' שפיגל, 'אלעזר בירבי אבון בין פיוטי הקליר', ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ה, ברלין-ירושלים תרצ"ט, עמ' רפ-רפא, ביאור טור לט; ע"צ מלמד, 'תרגום יונתן ותפסיר ערבי של שירת דבורה', ארץ ישראל, ג (תשי"ד), עמ' 199; ר' כשר, 'ריב ההרים במתן תורה: לגלגולן של מסורות אגדה על פי התרגומים הארמיים', סיני, עט (תשל"ו), עמ' כ. גם ש' אליצור, בהתייחסה לדברי 'מדרש תהלים' אלו, כותבת: "...ומניין ההרים במדרש זה חסר (עי' הערת בובר, שם), ונראה שצריך להוסיף עליהם את הר החרמון" (בתודה ושיר, עמ' 49, ביאור לטור 47).

5 אמנם ב'פרק משיח' אין הלשון 'להביא' או סגנון דומה, אלא רק: 'ויושב' [=ירושלים] בראש שלושה הרים, על סיני ועל תבור ועל כרמל" (עי' לעיל, הערה 3). משמע לכאורה, ששלושה הרים אלו לא יתווספו על השניים הקיימים. אך נראה שאין להסיק הרבה מהנוסח המאוחר והמעובד שב'פרק משיח'.

שעליהם עתיד להיבנות המקדש, כן, לכאורה, מצאנו בפייטנותו של ר' אלעזר בירבי קליר, גדול הפייטנים הארצישראלים.  
בשבעתא קטועת־ראש '...בלשכת הקודש פדיון יקובל', לפרשת שקלים, הוא מפייט:

בית אלהינו קדשו יציץ משמימה  
על חמשה הרים מִסֵּד מְשַׁכֵּל לְטוֹעַ בְּאֶדְמָה  
רְחוּפִים מְרַגְלִיּוֹתָיו מְבַהֲיָקִים, עִם עֲנְנֵי רוּמָה<sup>6</sup>.

ביאור: 1 **בית אלהינו קדשו**: קודשו של בית ה', כלומר: בית המקדש המקודש. **יציץ**: יופיע. **משמימה**: בית המקדש ירד לעתיד לבוא בנוי מן השמים. השווה תנחומא, כי תשא, יג: "אמר הקב"ה: בעולם הזה עשיתם משכן ומקדש שהיו בחומה, ולעתיד אני אבנה את בית המקדש...". והשווה בראשית רבת, פרשת ויצא, עמ' 136: "כי הבית שיבנה הקב"ה בידו בשמים, ובאבנים טובות ובמרגליות ובזיו השכינה, הוא הבית אשר יעמוד לישראל לעולם ולעולמי עולמים עד סוף כל הדורות". וכנראה נשתמר כאן חומר מדרשי קדום יותר. וראה את כל המקורות החשובים שאסף הרב י"ח סופר, יחי יוסף, סימן טו אות ז, ירושלים תשנא, עמ' קפא. ובמדרש מה נאוו (בתוך: פסיקתא דר"כ, נספח ה, עמ' 466) אמרו כן על ירושלים: "עתיד הקב"ה להוריד ירושלם בנויה מן השמים". והשווה: תנחומא, נח, יא. | 3 **רְחוּפִים**: במקור: 'רחופף', ותיקנתי כהצעת ש' אליצור, מהדירת הפיוט. כלומר: מתעופפים יהיו בהופיעם. **מְרַגְלִיּוֹתָיו**: האבנים הטובות שמהן יהיה בנוי. **עם ענני רוּמָה**: בית המקדש יהיה כה גבוה עד שישכּוּן עִם עֲנְנֵי השמים. השווה שיר השירים רבה, ז [ד] ג: "עתידה ירושלים להתרחב ולעלות, ולהיות מגעת עד כסא הכבוד, עד שתאמר: צר לי המקום". אך בסילוק הקלירי קטוע־הראש "...תעלה ארוכה" הוסב זאת לבית המקדש: "וְיִתְעַלָּה וְיִעֲלָה על מְרוֹמֵי קֹדֶשׁ / וְצָר לִי הַמָּקוֹם יִשְׁמַע בְּמַחְנֶה קֹדֶשׁ" (פליישר, לפתרון שאלת זמנו, עמ' 425). וההקשר כולו מדבר על בית המקדש.

ואולם ביצירה אחרת שלו, בסילוק קטוע־ראש לתשעה באב '...תעלה ארוכה', הוא נוקט, לכאורה, סך הרים שונה:

יִבְאוּ שְׁלֹשֶׁת הָרֵי קֹדֶשׁ  
כְּרָמֶל וְתַבּוֹר וְסִינֵי בְּקֹדֶשׁ  
וְעַל רֹאשָׁם יִכּוֹן מִקְדָּשׁ קֹדֶשׁ  
וְיִתְעַלָּה וְיִעֲלָה עַל מְרוֹמֵי קֹדֶשׁ<sup>7</sup>.

ביאור: 1 **שלושת הררי קודש**: הנמנים בטור הבא. | 3 **מקדש קודש**: בית המקדש. | 4 **ויתעלה ויעלה על מרומי קודש**: יתרומם ויגבה עד שיגיע לשמים. ראה לעיל, ליד הערה 7, במובאה משבעתא '...בלשכת הקודש', ביאור לטור 3.

גם אילולא הצעתי ב'גישור' שני המקורות המדרשיים הנזכרים לא היתה כל תמיהה כיצד נקט

6 בתודה ושיר, עמ' 49.

ר' אלעזר בירבי קליר פעם כדעה מדרשית זו (חמשה הרים) ופעם כדעה מדרשית אחרת (שלושה הרים), שכן דרכו מאז ומעולם; ולא רק בשתי יצירות פיוטיות נפרדות, כלפנינו, אלא אף בפיוט אחד ובמחרוזת אחת הוא כך שתי דעות מדרשיות מנוגדות!<sup>8</sup> אך לאחר הצעתו שאין בין המקורות המדרשיים אלא הבדלי ניסוח בלבד, בלא הבדל מהותי, נראה שאף הקלירי נתכוון לכך, וזהו שבפיוטו השני הוא נזהר לכתוב: "וַיִּבְנוּ שְׁלֹשֶׁת הָרִי קוֹדֶשׁ / כְּרָמְל וְתַבּוֹר וְסִינִי בְּקוֹדֶשׁ", בעוד שבפיוטו הראשון כתב: "עַל חֲמִשָּׁה הָרִים מְיֻסָּד", ללא לשון ביאה, כי כאמור, לא כל חמשה ההרים יבואו למקום המקדש, אלא רק שלושה מהם.<sup>9</sup>

אך על אף שבשני הפיוטים הנזכרים נקט ר' אלעזר בירבי קליר כדעה המדרשית שהמקדש העתידי יבנה על שלושה הרים (כרמל, תבור וסיני) שיתווספו על שני הקיימים (מוריה וציון), הוא לא נמנע מלתפוס ביצירה אחרת שלו בדעה מדרשית שונה, הסוברת, שאחד ההרים שעליהם יבנה המקדש (או ירושלים) הוא **חרמון**. ולעניין זה נייחד את הדיבור בהמשך המאמר.<sup>10</sup>

### ג. שניר, תבור וכרמל

חוץ מהמסורת המדרשית א-ב שנידונה עד הנה, הנוטלת את ההרים **סיני תבור וכרמל** ומוסיפה אותם – להסברי דלעיל – על ההרים **מוריה וציון** ובונה על חמישתם את המקדש העתידי, ישנן דעות נוספות במקורות המדרשיים שהגיעו לידינו.

[ג] מדרש אנונימי שהובא ב'מדרש הגדול':

אמר ר' פנחס אמר ר' אבון: עתיד הקב"ה להעמיד ירושלים על **שלושה הרים גבוהים: שניר ותבור וכרמל**; ולהיות מדליקין בראשן, וכל ספינות הפורשות בים רואות ואין משתברות, מפני שיתכנסו הגלילות, שנאמר: 'והיה באחרית הימים, נכון יהיה הר בית יי בראש ההרים' וגו'.<sup>11</sup>

7 פליישר, לפתרון שאלת זמנו, עמ' 425. פליישר שיחזר שם את הסילוק 'העת לגעור' משני קטעי גניזה, וייחס את כולו לקלירי. אולם לאחר מכן נודע, שהוא 'הדביק' שני סילוקים שונים: הראשון – 'העת לגעור', והשני – קטוע בתחילתו, והוא '...תעלה ארוכה', ממנו המובאה שבגוף המאמר, ושני הסילוקים הם כפי הנראה לר' אלעזר בירבי קליר. ראה: אליצור, סוד משלש קודש, עמ' 701 והערות 20-21.

8 כן כותב ר' יוסף קרא (צרפת; בערך ד'תתטו-תתצ, 1055-1130) בפירושו לפיוטים: "וכה משפט הישיש [=הקלירי], שבכל מקום שמצא רבותינו חלוקין בדבר, מקיים דברי שניהם". ושוב הוא כותב: "ודרכו של ר' אלעזר קליר, כשקובע במליצתו מדרש שנחלקו בו חכמי ישראל, קובע בו דעת כל אחד ואחד". הובא אצל: א' גרוסמן, 'שבחי ר' אלעזר בירבי קליר בפירוש הפיוטים של ר' קרא', כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים תשנה, עמ' 305-307. כדרכו של הקלירי נהגו פייטנים ארצישראליים אחרים, ראה: קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, א, עמ' 211-213.

9 כבדרך אגב אעיר: פליישר (לפתרון שאלת זמנו, עמ' 410) מונה את דברי הקלירי על שלושת ההרים שיבואו 'ועל ראשם' כזו 'מקדש קודש' בכלל המקבילות שבין סילוק זה ל'פרק משיח' (עי' לעיל, הערה 3 בתחילתה), ואין דבריו מדויקים, שכאמור, העניין כבר מפורש ב'פסיקתא דרב כהנא' ו'מדרש תהלים', מדרשים נפוצים וקדומים יותר.

10 עי' להלן, ליד הערה 49 ואילך.

מדרש זה, שלא נשתמר אלא בילקוט המדרשים התימני 'מדרש הגדול', קרוב ביותר למדרש א, כפי שניתן לראות מהקבלתם זה לצד זה:

[א]	[ג]
ר' פנחס בשם ר' ראובן אמר:	אמר ר' פנחס אמר ר' אבון:
עתיד הקב"ה להביא סיני ותבור וכרמל, ולבנות בית המקדש על גבי ראשיהם.	עתיד הקב"ה להעמיד ירושלים על שלשה הרים גבוהים: שניר ותבור וכרמל; ולהיות מדליקין בראשן, וכל ספינות הפורשות בים רואות ואין משתברות, מפני שיתכנסו הגליות,
ומה טעמה? 'זהיה באחרית הימים,	שנאמר: 'זהיה באחרית הימים,
נכון יהיה הר בית יי בראש ההרים'.	נכון יהיה הר בית יי בראש ההרים' וגו'.

אין צורך להתייחס לשינויים: 'ראובן' < 'אבון', ו'בית המקדש' < 'ירושלים'. השינוי הראשון אינו אלא בגדר חילוף נוסח פשוט, שכנראה הנוסח 'ראובן' הוא המקורי, ורק מחמת נדירות השם בספרות חז"ל תיקנו מאן דהו 'לאבון'<sup>12</sup>. גם השינוי השני אין בו כל משמעות, שכן חילופי 'ירושלים' < 'מקדש' בנוגע לארועי אחרית הימים שכיחים ביותר<sup>13</sup>. השינויים המשמעותיים בין א ל-ג הם: המרת 'סיני' ב'שניר', הוספת עניין 'ולהיות מדליקין בראשן...' ו, ועוד שינויים שנעמוד עליהם בהמשך<sup>14</sup>.

העניין שירושלים עתידה להאיר ל"ספינות הפורשות בים" אינו מצוי במקור מדרשי נוסף<sup>15</sup>, ורק ביחס לעבר, על בית המקדש שבימי דוד, נאמר עניין קרוב באחד ממדרשי שיר השירים: 'אלף המגן תלוי עליו, כל שלטי הגבורים' (שה"ש ד ד), אלף מגדלות היו בירושלים, וכל גבור וגבור שהיה בעולם היה לו שלטו<sup>16</sup> בתוכו, וכולם היו תלויים במגדלו של דוד.

- 11 מדרש הגדול, ד, פרשת תצוה (כו כא), מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשנו, עמ' תריד. וממנו העתיק ר' סעדיה אלדמארי, מדרש הביאור, א, פרשת תצוה, מהדורת הרב י' קאפח, קרית-אוננו תשנח, עמ' תנה.
- 12 על מיעוט התנאים והאמוראים שנקראו 'ראובן', דבר שהביא לשיבוש שמם ל'אבון' ולשמות אחרים, ראה: הרב י"מ דובאוויק, 'להקים שם: האם היה אמורא בשם רבי ראובן', ישורון, כט (תשעג), עמ' תתנו-תתע.
- 13 עי' לעיל, הערה 2.
- 14 על השינויים: "שלושה הרים גבוהים", שבמקור ג, הנוקב במספר ההרים ומציין את גובהם, ראה להלן בסוף תת: הפרק הנוכחי.
- 15 אבל השווה דברי רב האיי גאון בתשובתו שהוקדשה לתיאור אחרית הימים: "ובעתים ההם, בהגלות המקדש וירושלים, ירד שכניה מן השמים ויתיצב כעמוד האש מן הארץ ועד הרקיע, שנאמר (ישעיה ד ה): 'זבא יי על מכוך הר ציון' וגו', וכל מי שמבקש לבוא לירושלים, רואה ממדינתו את עמוד האש ההוא [ו]הולך לאורו עד שהוא מגיע לירושלים, שנאמר (שם ס ג): 'והלכו גוים לאורך' וגו', לפי שהאור ההוא גדול מן אור השמש והירח..." (טעם זקנים, בעריכת א' אשכנזי, פפד"מ תרטו, דף ס ע"ב).
- 16 במקור: 'שליט'. ותיקנתי כהצעת המהדיר בהערותו שם.



ובשעה שהיה מגדלו של דוד מדליק, היו כולם דולקין, והיו אורן יוצא מסוף העולם ועד סופו, ואפילו ספינות שהיו מפרשין בים הגדול הולכים לאורן. וכיון שחרב בית המקדש, חרבו כולו, דכתיב (תהלים מח ג): 'סובו ציון והקיפוה, ספרו מגדליה'<sup>17</sup>.

אילו האגדה על ירושלים העתידה להאיר לספינות היתה מגיעה לידינו כעניין נפרד, ללא קשר לעניין ההרים שעליהם תיבנה ירושלים, היה ברור למדי שמדרש ג הוא נוסח כלאים שצירף את מדרש א עם אגדת ירושלים העתידה להאיר לספינות, ו'סיני' שביא נשתבש או הוחלף ל'שניר'. אך עם כל זאת, אע"פ שאגדת ירושלים העתידיה שתאיר לספינות אינה לפנינו כעניין נפרד, מסתבר שמדרש ג הוא פיתוח של מדרש א. במדרש ג נוסף עוד פרט קטן על א: "עתיד הקב"ה להעמיד ירושלים על שלושה הרים גבוהים", וזאת כנראה מפני שהפך את ירושלים ל'מגדלור' לספינות הפורשות בים, שאז הוצרך להעמידה על הרים גבוהים בדווקא, וממילא גם הוכרח להשמיט את הר סיני – הנמוך מכל ההרים<sup>18</sup> – ולהחליפו בהר אחר, גבוה, וכנראה הועדף 'שניר' שציללו קרוב ל'סיני'<sup>19</sup>.

אמנם בנוגע למספר ההרים שעליהם יבנה בית המקדש או ירושלים שלעתיד לבוא, לא נראה שנחלק ג על א-ב. למקור ג: "עתיד הקב"ה להעמיד ירושלים על שלושה הרים גבוהים: שניר ותבור וכרמל", אך אין דבריו אלא בגדר 'נוסח אחר' למקור א: "עתיד הקב"ה להביא סיני ותבור וכרמל, ולבנות בית המקדש על גבי ראשיהם", כי אע"פ ש-א אינו נוקב בסכומם של ההרים, מפירוטם להם מתברר שמוסכם עליו סך "שלושה הרים" של ג (הגם שכאמור, נחלקו בזהותו של אחד מהם), ומעתה, כפי שמקור א מונה רק את ההרים שיתווספו על שני ההרים העומדים כבר בירושלים – הר המוריה והר ציון – וכפי שהוסבר לעיל<sup>20</sup>, כן גם מקור ג מונה רק את

17 מדרש שיר השירים ע"פ כתב יד ישן מתוך הגניזה שבקהיר, ד ד, מהדורת ר"ח ורטהיימר, ירושלים תשמא, עמ' פב. וראה ילקוט שמעוני, שיה"ש, רמז תתקפח, שהביא את המדרש בנוסח מקוצר:

'כמגדל דוד צוארין', זה בית המקדש, שכשחבר נכפף צוארין... 'אלף המגן', אלף מגדלות היו שם, וכל גבור באומות העולם לא היה חשוב עד ששלטו תלוי בו, ואפילו ספינות שהיו מפרשין בים הגדול הולכין לאורן, דכתיב: 'סובו ציון והקיפוה' וגו'.

18 ראה מדרש תהלים, ס ט, עמ' 318 (המוסגר במרובעים נוסף ממני): "אמר הקב"ה [להר כרמל ולהר תבור]: כבר נפסלתם לפני בגבהות שיש בכם, כולכם פסולים לפני... התחילו כל ההרים מתרעמים ומתמוטטים, שנאמר (שופטים ה ה): 'הרים נולו מפני יי'. אמר הקב"ה: 'למה תרצדון' (תהלים סח יז), למה תרצו לדון עם סיני, 'הרים גבונים' (תהלים שם) אתם כלכם... 'ההר חמד אלהים לשבתו' (שם), אין רצוני אלא בסיני שהוא שפל מכולם, שנאמר (ישעיה נז טו): 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', וכתב (תהלים קלח ו): 'כי רם יי ושפל יראה, וגבוה ממרחק יידע'...". השווה גם בראשית רבה, צט א, מהדורת 'תאודור וח' אלבק, עמ' 1271-1272, שמחמת נמיכותו של הר סיני לא נעשתה בראשו עבודה זרה.

19 גם אפשר, שהעדיפו להחליף את 'סיני' ב'שניר' בגלל המדרשים ד-ה המוסיפים את 'חרמון' להרים שעליהם תיבנה ירושלים העתידיה (עי' להלן בסמוך), ו'חרמון' הרי זהו ל'שניר' (עי' דברים ג ט).

20 ראה לעיל, תת' פרק א.

ההרים **שיתוספו**<sup>21</sup>, ונמצא שגם לדבריו תעמוד ירושלים העתידי על **חמשה הרים**: מוריה, ציון, שניר, תבור, כרמל.

#### ד. מקורות מדרשיים נוספים

והנה שתי דעות מדרשיות נוספות בדבר מספר ההרים שעליהם יבנה המקדש העתידי וזהותם: [ד] 'מדרש מה נאוו', בתוך: פסיקתא דר"כ, נספחים, ה, עמ' 466:

'מה נאוו על ההרים רגלי מבשר' (ישעיה נב ז), ללמדך, שעתידי הקב"ה להוריד ירושלם בנויה מן השמים ולהעמידה על **ארבעה ראשי הרים** - על **סיני**, ועל **תבור**, ועל **חרמון**, ועל **כרמל**; והיא עומדת על ראשי ההרים ומבשרת לישראל קץ הגאולה. ולמה על ההרים? מפני שאומר: ממקום שקבלו תורה ועברו עליה, משם אני אבשרם? לכך נאמר: 'מה נאוו על ההרים'<sup>22</sup>.

[ה] ספר זרובבל, בתוך: בתי מדרשות, ב, ירושלים תשטו, עמ' תקא:

ויראני מטטרון, הדובר בי, את כל הדברים האלה, ואת ירושלים בארחה ורחבה... ויראני הבית וההיכל בנוי על **חמש ראשי הרים**, ויאמר אלי: אלה ההרים אשר בחר ה' לשבת. ואען ואשאל: מה שמותם? ויאמר אלי: אלה שמותם: **לבנון**, **הר המוריה**, **תבור**, ו**כרמל**, ו**חרמון**<sup>23</sup>.

מקור **ד** חריג מכולם בסך ההרים: "**ארבעה ראשי הרים**". כי על מקורות **א-ב-ה**, וכנראה גם על מקור **ג**<sup>24</sup>, מוסכם, ש**חמשה** הרים יהיו, אלא שנחלקו בזהותם. אכן, חריגותיו של **ד** נותנת פתח להשערה, שגם דבריו אינם אמורים אלא על ההרים **שיתוספו** על הר המוריה, ובאמת המקדש העתידי יבנה על **חמשה** "ראשי הרים": **סיני**, **תבור**, **חרמון**, **כרמל** ו**מוריה**! והשערתו מסתברת, שכן הר המוריה הוא **מקומו המקורי** של המקדש; שם עמדו שני המקדשים שחרבו ושם עתיד להיבנות המקדש השלישי. מסתבר אפוא, שארבעת ההרים שמקור **ד** מונה הם רק אלו **שיתוספו** על ההר המקורי של המקדש - הר המוריה, והוא ההר **החמישי**.

ואם דברי כנים נמצאנו למדים, שכל המקורות הסכימו לדבר אחד, שהמקדש (או: ירושלים) עתיד להיבנות על חמשה הרים; ואף בזהותם של ההרים כמעט הושוו דעותיהם, שלא נחלקו

21 ההבדל בין "עתידי הקב"ה **להעמיד** ירושלים" (מקור ג) ל"עתידי הקב"ה **להביא** סיני ותבור וכרמל" (מקור א), אינו משמעותי, מה עוד, שלשון "**להעמיד** ירושלים" אינו סותר בהכרח את ההבאה מרחוק.

22 על נוסח "מפני **שאומר**..." , עי' להלן, הערה 82; ולהבנת המשפט האחרון של המובאה, ראה להלן, תת-פרק ח, בסופו.

23 כך בכל שלוש הנוסחאות השונות של 'ספר זרובבל': נוסח קושטא (מדרשי גאולה, עמ' 382 טור א); נוסח א' ילינק (שם, עמ' 385 טורים א-ב); ונוסח י' לוי (שם, ראש עמ' 389). על הנוסחאות השונות של 'ספר זרובבל', ראה: מדרשי גאולה, עמ' 67-68.

24 ראה לעיל, תת-פרק ג בסופו.

אלא באחד או שניים מהם, כפי שיוכח המעיין מהתרשים הבא<sup>25</sup>:

<b>א-ב</b>	תבור, כרמל, סיני, מוריה, ציון;
<b>ג</b>	תבור, כרמל, שניר <sup>26</sup> , [מוריה, ציון];
<b>ד</b>	תבור, כרמל, סיני, [מוריה, חרמון];
<b>ה</b>	תבור, כרמל, לבנון, מוריה, חרמון;

היינו: מקורות **א-ב, ד** נחלקו רק בזהותו של הר אחד (החמישי)<sup>27</sup>, גם מקורות **א-ב, ג** נחלקו בזהותו של הר אחד (השלישי), גם מקורות **ד, ה** זהים ביניהם בכל חוץ מזהותו של הר אחד (השלישי); ואילו בין **א-ב** ל-**ה** ההפרש גדול יותר, בשני הרים (השלישי והחמישי). אך על כולם מוסכם סכומם הכללי של ההרים - **חמשה**, וזאת כנראה מכוחה של הדרשה (שבמקור **ב**):

**"כֹּחַן יִהְיֶה הָרַבִּית יִי בְּרֹאשׁ הָהָרִים"** (ישעיה ב ב) - **ה' הרים**, חמשה הרים!

## ה. מסורות נוספות

דעה נוספת בדבר ההרים שעליהם יבנה המקדש העתידי נקבעה - בניסוח די מעורפל - בספר 'מעשה דניאל'. חיבור זה, שייתכן ונכתב בשנת **ד'תש** (940), מוקדש ברובו לתיאור העתיד להיות באחרית הימים, ובאחת הפסקאות מתאר הכותב מה יארע בכל אחת מארבע התקיעות שיתקעו המשיח ואלהיו הנביא אחרי בנייתו המחודשת של המקדש, ואין לנו עניין אלא בדבריו על התקיעה הרביעית<sup>28</sup>:

[ו] ספר מעשה דניאל, סעיף 51:

וכאשר יתקע את תקיעת השופר הרביעית - ההרים יישחו והעולם יישר, והר תבור וכרמל וחרמון והר הזיתים, ויהיה מהר עד הר ח' פרסאות, ובית המקדש ייראה, כפי שאמר יחזקאל עליו השלום<sup>29</sup>. ושער הזהב אשר שקע באדמה, שני מלאכים יבואו במצות ה', ויוציאוהו מהאדמה ויקימו אותו כפי שהיה מלפנים<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> כללי התרשים: את סדר ההרים נקטתי כבמקור **ב** (אלא שהקדמתי את 'מוריה' ל'ציון', כי הוזכר קודם לו), ועל-פי סידרתי גם את שאר המקורות, כדי שהשינויים ביניהם יוכרו לעין. ההר או ההרים שבסוגריים מרובעים הם אלו שהוספתי מכוח השערת הנזכרת, שיש מקורות שהזכירו רק את ההרים שיתווספו על אלו שכבר קיימים במקום המקדש או בירושלים.

<sup>26</sup> = חרמון.

<sup>27</sup> ושמו, בהשערה זוהרה, יש לומר, שהיו שזיהו את הר ציון עם הר חרמון, בעקבות תהלים קלג ג: "כָּטַל חֲרָמוֹן שִׁינֹרֵד עַל הָהָרִי צִיּוֹן", ואין אפוא כל הבדל משמעותי בין מקור **א-ב** למקור **ד**, אלא רק שינוי נוסחי, ששניהם לדבר אחד נתכוונו. ואם כי השערת זוהרה 'ציון' = 'חרמון' דחוקה למדי, עדיין אין לנעול דלת בפניה.

<sup>28</sup> על התקיעות שיישמעו באחרית הימים, ראה מאמרי 'שלושת התקיעות שבאחרית הימים', סגולה, א, ירושלים תשעב, עמ' 113-153.

<sup>29</sup> כלומר: בית המקדש העתידי שאמר ותיאר יחזקאל הנביא בספרו (פרקים מ-מג) ייראה ויתגלה.

<sup>30</sup> נדפס בתוך: ד' שפירא, 'קיצה דניאל - או מעשה דניאל - בפרסית יהודית: החיבור ותרגומו', ספונות, סדרה חדשה, ספר ז (כב), תשנ"ט, עמ' 364.

מפיסקאות קודמות של החיבור, שלא צוטטו כאן, משתמע, שבית המקדש יבנה לפני מעמד התקיעות<sup>31</sup>. ולפי שהתקיעה הרביעית כורכת את "בית המקדש יראה" למיקומם המחודש של ארבעת ההרים, נראה, שכן יארע – לדברי החיבור – בשעת התקיעה הרביעית: כל "ההרים יישחו" והעולם יהיה למישור חוץ מאותם ארבעה הרים<sup>32</sup>, שהם ימוקמו מחדש במרחקים קבועים של שמונה פרסאות, כל הר בקרן זווית אחת, ועליהם "בית המקדש יראה"<sup>33</sup>. כלומר:

חיבור זה נכתב במקורו בפרסית יהודית ותורגם לגרמנית, ומגרמנית תורגם לעברית. את התרגום העברי הדפיס אהרן ילינק (בית המדרש, ה, עמ' 117-130), ומשם העתיקו יהודה אבן-שמואל (מדרשי גאולה, עמ' 209-228). תרגום עברי זה אינו מדויק, שכן נעשה מהתרגום לגרמנית, ועדיף מהם תרגומו החדש של שפירא (במאמרו הנזכר, עמ' 353-366) שנעשה ישירות ממקורו הפרסי-יהודי.

חיבור זה תוארך לערב שנת ד'תש (940), ראה: מדרשי גאולה, מבוא, עמ' 202. ודעה זו נתקבלה במחקר, ראה, לדוגמה: ע' ירדני וב' אליצור, 'טקסט נבואי על אבן מן המאה הראשונה לפסה"נ: הודעה ראשונה', קתדרה, גליון 123 (ניסן תשסז), עמ' 162 הערה 22; י' דן, 'תולדות תורת הסוד העברית, ד, ירושלים תשס"ט, עמ' 33. אמנם אין התארוך חלוט וברור. ילינק, מאחר את החיבור בכמאה שנה, לתקופת מסעי הצלב (ראה: בית המדרש, ה, מבוא, עמ' IIII-XXXV), ושמא יש סיוע לשיטתו משימוש המרובה של החיבור ב'תרגום שני' למגילת אסתר, שנחבר לאחת הדעות במאה העשירית, ומסתבר שהוצרכו לחלוף כמה דורות כדי שייקלט בצבור וישפיע על חיבורים אחרים. על השימוש שעשה מחבר 'מעשה דניאל' ב'תרגום שני' ועל הדעות השונות לזמנו של 'תרגום שני', ראה: שפירא, שם, עמ' 339-340.

31 כוונתי לדברים שנאמרו בסעיף 49, עמ' 364: "וי' ירצה את כל כנסת ישראל ויוריד מהשמים את ירושלים של פרגוד... ואלהיו ז"ל יבוא בבשורת ישראל, יקים את החיים ואת המתים ואת **בית המקדש**, ומצרים תיחרב, ו**בית המקדש יישאר על מכונו**". וכאן מתחיל הכותב לתאר את מעמד התקיעות. בנוסף לכך, גם מתיאור התרחשויות התקיעה השנייה (שם, סעיף 50, עמ' 364) משתמע, שהמקדש יקים קודם למעמד התקיעות: "ואלהיו ז"ל יתקע שנית בשופר, והוא יחיה את המתים... [ו] עמוד האש מבית **המקדש יתגלה**, כסימן למען יראה אותו כל איש וידע שאותה שעה הופיע בית המקדש, למען יאמינו".

32 ברור שאין כוונת החיבור לומר, שאף ארבעה הרים אלו יישחו ויפחנו למישור כשאר ההרים, כי אם אכן זוהי כוונתו מדוע הוא הוציאם מכלל ההרים?!

33 כלומר: ארבעה הרים אלו ייצרו ריבוע שווה צלעות שמידותיו שמונה פרסאות על שמונה פרסאות, ועליהם ימוקם המקדש העתידי, ובהכרח, שאף מידותיו של המקדש העתידי יהיו שמונה פרסאות על שמונה פרסאות. וכבר נאמרו בעניין דעות שונות, במדרשים ובפיוטים. לדוגמה, בסילוק מקרובת י"ד לתשעה באב 'אותו היום אשר יבוא', לפייטן אנונימי שפעל במאה השביעית, ניתנו למקדש העתידי מידות אלו:

וְיִבְנֶה בֵּית עוֹלָמִים / וְיִכְוֶנֶנּוּ עַד מְרוֹמִים / אָרְפוּ שְׁלֹשׁ מְאוֹת לְעוֹלָמִים / וְרָחְבוּ אַרְבַּע מְאוֹת תְּמִימִים / וּמִשְׁעַר הַתִּיכּוֹן עַד אֲבִטִּינָס אֵלֶּפִים אָמָה שְׁלִימִים.

ראה: י' יהלום, 'על תוקפן של יצירות ספרות כמקור לבירור שאלות היסטוריות', קתדרה, גליון 11 (ניסן תשל"ט), עמ' 133. אין כל הוכחה לבעלותו של ר' אלעזר בירבי קליר על הסילוק, כדעת י' אבן-שמואל (מדרשי גאולה, עמ' 155), וכיום מקובל, שהוא פיוט אנונימי מהמאה השביעית ושמא מתחילת אותה מאה. ראה: יהלום, שם, עמ' 127-129; ע' פליישר, 'הדותה-הדותה-חדותה: פולמוס ושבר', תרביץ, ג' (תשמ"ד), עמ' 86 הערה 43. והשווה: י' טובי, 'חזיונות אחרית הימים בספרות יהודי תימן', תימא, ה (תשנ"ו), עמ' 178 והערה 29.

היינו, לדברי הסילוק, ארכו של 'בית עולמים' יהיה "שלוש מאות", ורוחבו "ארבע מאות". ואף שלא ברור לאיזו יחידת מדידה נתכוון הפייטן, וגם לא ברור כיצד מידות אלו מתיישבות עם "ומישער התיכון עד אבטינס אלפים אמה שלמים", נראה, שהן אינן זהות למידות המקדש שנתפרטו ב'מעשה דניאל'.

קודם למעמד התקיעות יבנה המקדש במקומו, ובתקיעה הרביעית הוא יקבע בראשי ארבעה ההרים הנזכרים, ואז הוא יראה לעיני כל.

הוא אומר: למקור ו בית המקדש יקבע בראשי **ארבעה** הרים: תבור, כרמל, חרמון וזיתים, ובכך הוא זהה ליד, בנוגע למספר ההרים (ארבעה). אבל אם נחיל על מקור ו את השערתי שהצעת בנוגע ליד, שמדובר בארבעה הרים **שיתווספו** על הר המוריה, המקורי, נמצא, שגם למקור ו עתיד המקדש להיבנות בראשי **חמשה** הרים: תבור, כרמל, חרמון, זיתים, ומוריה, ורשימת הריו זהה אפוא למקור ד או ה, פרט לזהות ההר השלישי:

ד	תבור, כרמל, סיני, מוריה, חרמון;
ה	תבור, כרמל, לבנון, מוריה, חרמון;
ו	תבור, כרמל, הזיתים, מוריה, חרמון <sup>34</sup> .

אלו המקורות המדרשיים הידועים לי בסוגיה זו. קשה לדעת אם היה נוסח ראשוני יחיד לאגדה זו ממנו התפצלו שאר הנוסחאות, ואם כן - מהו אותו נוסח. שאין הדברים יוצאים מכלל השערות, ששעריהן לא ננעלו.

### ו. תפוצת המסורות בפייטנות הקדומה

הניסוח המדרשי שבמקור א, שההרים **סיני תבור וכרמל** יתכנסו ועליהם יבנה המקדש העתידי, היה ידוע לפייטנים אחרים בנוסף לר' אלעזר בירבי קליר שכבר הבאנו דבריו<sup>35</sup>. כן בסילוק מפואר לשבת חנוכה הפותח 'אשרי העם שככה להם', שמתקופת הפיוט הקלאסי, בו מונה הפייטן את 'שבע החנוכות', ששש מהן היו בעבר והשביעית עתידה להיות בבניין המקדש העתידי, ועליה הוא מפייט כן:

עד בוא חֲנֻכָּה שְׁבִיעִית בְּעֵינֵי  
לְכוֹנֵן הַיָּל לְפָנַי / וּמִקְדָּשׁ בְּנֵינִי  
עַל פְּרָמֶל וְתִבּוֹר וְסִינִי<sup>36</sup>.

ביאור: 2: **לכוֹנֵן**: ליסד. **הַיָּל לְפָנַי**: את ההיכל וקודש הקדשים. **וּמִקְדָּשׁ בְּנֵינִי**: ואת בית המקדש הבנוי.

<sup>34</sup> ואם זיהוי הר ציון עם הר הזיתים (כדעת דונש, ראה: תשובות דונש בן לברט, לונדון 1855, עמ' 34; פירוש רש"י, תהלים מח ג) כבר היה מוכר בתקופה הקדומה, ייתכן לומר שמקור ו זהה למקור א-ב, חוץ מזיהוי הר אחד (השלישי):

א-ב תבור, כרמל, סיני, מוריה, ציון [=הזיתים];  
ו תבור, כרמל, חרמון, מוריה, הזיתים.

אך כמובן, אין הדברים מוכרחים.

<sup>35</sup> ע' לעיל, ליד הערה 8. אך לא נוגעים לענייננו דברי הקלירי באופן 'וחיות הקודש אשר בשמים', מקדושתא 'אפסי חוג' לשבועות: "סֵלָה עַד תִּפְתַּח תִּקְוָה מְסִינִי / עֲלֹת מוֹשִׁיעִים מִשֵּׁם לְצִיּוֹן" (קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 204), ששיעורם: עד שבגאולה העתידה תפתח התקווה מהר סיני, שם יתגלו לראשונה ה'מושעים'

כיוצא בזה בסילוק 'בונה ירושלים יי', לפייטן ארצישראלי שייתכן ופעל במאה השביעית או השמינית, נתפייט על ירושלים שלעתיד לבוא:

ועל שלשה הרים יעמידנה  
על סיני ועל תבור ועל פרמל ינשאנה  
בראש ההרים יכוננה  
ונשאת מגבעות וצופה פני דמשק<sup>37</sup>.

ביאור: 2 ינשאנה: גיבוי וינשא את ירושלים. | 3 בראש ההרים יכוננה: על-פי ישעיה ב ב: "והיה באחרית הימים, נכון יהיה הר בית יי בראש ההרים", הנדרש על הקמת המקדש/ירושלים בראשי כמה הרים; עי' לעיל, במדרשים א, ב, ג. | 4 ונשאת מגבעות: על-פי ישעיה שם: "ונשאת מגבעות". וצופה פני דמשק: הלשון על-פי שיה"ש ז ה, הנדרש לגודלה של ירושלים שלעתיד: "עתידיה ארץ ישראל להיות מרחבת ועולה מכל צדיה... ושערי ירושלים עתידים להיות מגיעים עד דמשק, וכן הוא אומר: 'אפך כמגדל הלבנון צופה פני דמשק'" (ספרי, דברים, פיסקא א, עמ' 7).

באותה תקופה, לערך, ייחד ר' יוחנן בירבי יהושע הכהן – מפייטני ארץ ישראל במאה השמינית – את סוף סילוקו ל'ותאמר ציון' לתיאור ירושלים העתידית על-פי חזונו יחזקאל ומדרשי חז"ל שעמדו לפניו. הוא מפרט את התפשטותה על כל ארץ ישראל, את כפל חומותיה, מידותיה, גובה וריבוי מגדליה, ואז הוא עובר לבית המקדש העתידי ומפייט כן:

ומקדש תלול ונשא עד למעלה  
[הר] גבוה ונקרא כסא מעלה  
על ראש שלשה הרים מלמעלה  
ודרי מ[עלה] פציח[...][...] מעולה<sup>38</sup>.

ומשם יעלו להר ציון (והוא כנראה על-פי מקור חז"לי לא נודע), ואין לדבריו כל שייכות לעניין בניית בית המקדש העתידי בראשי ההרים סיני תבור וחרמל, כפי שהוצע לבאר (שם, ביאור לטור 36).  
36 ש' אליצור, שירה של פרשה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 223. פיוט זה "לא ניתן לשייכו בביתחון לפייטן זה או אחר, אבל הוא כתוב ללא ספק בסגנון קלאסי, הקרוב לסגנונם של ר' אלעזר בירבי קליר וחבריו" (אליצור, שם, עמ' 219).

37 את חציו הראשון של הסילוק הדפיס צ"מ רבינוביץ (מחזור פיוטי רבי ינאי, ב, עמ' 336-338), שם נקטע הסילוק בתיבות "על סיני ועל תבור" והשלמתיו על-פי 'מאגרים'. רבינוביץ מייחס את הסילוק לינאי ללא כל פקפוק, ואין דבריו נראים. והשווה: פליישר, לפתרון שאלת זמנו, עמ' 394, המביא קטע מהסילוק (מתוך כת"י, כשעדיין לא נדפס הכרך השני ממהדורת צ"מ רבינוביץ), ואינו מייחסו לינאי. גם ב'מאגרים' נרשם הפייטן כאנונימי אלא ששם הגזימו באיחורו ותיארוכו לשנים 800-1100, שהסילוק עשוי להיות מהמאה השביעית או השמינית. ראה: מאמרי 'תקיעת השופר שבתחיית המתים', סגולה, א, ירושלים תשעב, עמ' 104 הערה 149; מאמרי 'חומותיה של ירושלים לעתיד לבוא' (בכתובים).

38 סילוק 'אמר לבת ציון וישמיע לה ציון' = מחזור פיוטי רבי ינאי, ב, עמ' 334, ומתוקן על-פי 'מאגרים'. מהדיר 'מחזור פיוטי רבי ינאי' ייחס את הסילוק לינאי, אך באמת הוא לר' יוחנן בירבי יהושע הכהן. ראה: נ' ויסנשטרן,

ביאור: 1 **תלול**: גבוה מאוד. **ונשא עד למעלה**: עד לשמים; שהמקדש יתרומם עד לשמים. עי' לעיל, ליד הערה 7, במובאה משבעתא '...בלשכת הקודש', ביאור לטור 3. | 2 **הר גבוה**: כנראה: הר הבית יתגבה ויתרומם מאוד. השלמת 'הר' הוא ממהדיר 'מחזור פיוטי רבי ינאי'. **ונקרא כסא מעלה**: עלי-פי ירמיה ג יז: "בַּעַת הָיָא יְקָאָו לִירוּשָׁלַם כְּסֵא יְיָ". | 3 **על ראש שלשה הרים**: המקדש יבנה בראשי שלושה הרים. **מלמעלה**: כנראה: ויירד מלמעלה, מן השמים. | 4 **ודרי מעלה**: המלאכים. וההשלמה 'מ'עלה' ממני. **פציח[...]** [...] **מעולה**: קשה לפרש מחמת הקיטוע, אבל נראה, ש'פציח[...]' הוא לשון הילול ושבח, היינו: המלאכים פוצחים בשירה להקב"ה (ו'מְעוֹלָה' מתייחס כנראה אליה).

כיוצא בזה נתפייט בפיוט 'מים אדירים ממקדש יהו נפתחים', מקדושתא לפסח 'וארץ אצהיל' לר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, שפעל בארץ ישראל או באחת מהקהילות הסמוכות לה במחצית השנייה של המאה התשיעית ובתחילת המאה העשירית:

מִיִּסְדִּים יְהִיּוּ בְּסִפְיָרִים חֲמוּדִים  
כְּמוֹהֶם עַל שְׁלֹשָׁה הָרִים עוֹמְדִים  
לְהִנָּעִים בָּם אֲמָרִי נְחֲמָדִים<sup>39</sup>.

ביאור: 1 **מיסדים יהיו**: ירושלים ובית המקדש. **בספירים**: באבני ספיר. עלי-פי ישעיה נד יא: "אֲנֹכִי מְרַבֵּץ בְּפֹךְ אֲבִנַי וְיִסְדֵּיתֶךָ בְּסִפְיָרִים". ובשמות רבה, טו כא, שלעתיד לבוא הקב"ה "בונה את ירושלים באבן ספיר". | 2 **כמוהם**: איני יודע לפרש. | 3 **בם**: בשלושת ההרים, כלומר, בבית המקדש. **אמרי נחמדים**: דברי שבח להקב"ה.

שני הפייטנים האחרונים רק נקבו בסך ההרים - "שלושה הרים", בלא לפרש באלו הרים מדובר. אך עם כל זאת מסתבר, שהם נתכוונו לפייט את מקור א - "עתידי הקב"ה להביא סיני ותבור וכרמל, ולבנות בית המקדש על גבי ראשיהם", ולא את מקור ג, שמדובר בהרים "שני ותבור וכרמל", שכפי הנראה בכלל לא הכירוהו. כי כבר נוכחנו שמקור א נתפייט בוודאות על ידי שלושה פייטנים (הקלירי ושני פייטנים אנונימיים)<sup>40</sup>, משמע, שמקור זה היה מוכר היטב לפייטנים, ויש אפוא להקיש וללמוד סתום מן המפורש<sup>41</sup>.

פיוט יוחנן הכהן בירבי יהושע: מהדורה מדעית ומבוא, ע"ד, ירושלים תשמד, עמ' מו-מו, עמ' 81-83. וכך גם נקבע ב'מאגרים'. תודתי לפרופ' ש' אליצור על העזרה שהגיש לי בעניין.

39 ו' פדבה, "וארץ אצהיל בשירות מנושקות" קדושתא לפסח לשלמה סולימן, קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר יא (כא), חלק ב, ירושלים תשמט, עמ' 42. למקומו וזמנו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, ראה: קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, א, עמ' 222-240; מחזור היוצרות של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי לפרשות השבוע, מהדורת ע' הכהן, ירושלים תשעט, מבוא, עמ' 237-244.

40 ראה, בהתאמה: לעיל, ליד הערות 8 (קלירי), 36-37 (שני אנונימיים).

41 במיוחד שרבים מהפייטנים המאוחרים לא נטלו את דברי האגדות ישירות מן המקורות, אלא מן הפיוטים שקדמו להם. ראה: ע' פליישר, 'מבטלי עשרת הדיברות - בפיוט במדרש ובתרגום', תרביץ, סו (תשנז), עמ' 61 הערה 2. ושם, עמ' 90, כותב פליישר: "הפייטן הקדום אכן עיבד את מה שמצא באגדה, אבל פייטנים מאוחרים עבדו עלי-פי מה שמצאו בפיוטי עמיתיהם שמלפניהם". ראה עוד שם.

כיוצא בזה מצאנו לפייטן אחד – ר' פינחס הכהן, מאמצע המאה השמינית – שפעם אחת נקט "על שלושה הרים" בסתם, ואילו ביצירות אחרות שלו הוא מפרש את שמות ההרים והם למקור א. שבבעתא למשמר ידעיה הוא מפייט: "הר מרום הרים / ועד על שלושה הרים"<sup>42</sup>. ואילו בקדושתת י"ח לראש חודש פירט את שמותיהם בהתאם למקור א: "חדש נאוך יי' / בראש פרמל ותבור וסיני / נכון יהיה הר בית יי'".<sup>43</sup> ולכך, כפי הנראה, גם התכוון בפיוט 'עושה השלום' למשמר מלכיה: "הדר כוהני בירושלים הבנויה / היא על סיני ותבור תהא חנויה".<sup>44</sup> שנקט "סיני ותבור" כסמל (ויותר מדויק: סינקדוכה) לכל שלושת ההרים – כרמל, תבור וסיני.<sup>45</sup> ועל כל פנים, ברור שלא פייט כאן את מקור ג שכלל אינו מונה את 'סיני' בין ההרים.

סיכומו של דבר: שני הפייטנים (ר' יוחנן הכהן ור' שלמה סולימן אלסנג'ארי) שנקטו בסתם "שלושה הרים", נתכוונו – ככל הנראה – כדברי ארבעת הפייטנים האחרים (ר' אלעזר בירבי קליר, שני אנונימים ור' פינחס הכהן) שפירשו את שמותיהם: כרמל, תבור וסיני. וגם דברי הקלירי ביצירה אחרת שלו: "על חמשה הרים מִסְד מִשְׁכָּל נְטוּעַ בְּאֶדְמָה"<sup>46</sup>, אינם מביעים דעה שונה, כי שלושת ההרים הנזכרים (כרמל, תבור וסיני) יתווספו על ההרים ציון ומוריה, כפי שהוסבר לעיל<sup>47</sup>. הוה אומר: הפייטנות לדורותיה מציגה תמונה אחידה הנאמנה למקור א, ובמקרה יחידאי – למקור ב, שאינו אלא הרחבה וביאור למקור א.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> שבבעתא 'אפריון יסד להביא צפירים' = פיוטי ר' פינחס הכהן, עמ' 586. ביאור: הר מרום הרים: הר הבית והמקדש. ועד: כונו, יסד.

<sup>43</sup> קדושתת י"ח 'חדש אורים שבעה המגיהם' = פיוטי ר' פינחס הכהן, עמ' 687.

<sup>44</sup> עושה השלום 'אנא השב שופטי אום' = פיוטי ר' פינחס הכהן, עמ' 628. ביאור: הדר: לשון דירה.

<sup>45</sup> ב'סינקדוכה' החלק מייצג את השלם, הפרט את הסוג וכיוצא בזה. וכאן, לדעתי, "סיני ותבור" מייצגים את כל שלושת ההרים – כרמל, תבור וסיני. על הסינקדוכה, ראה: ד' לנדא, 'מסוגים והסינקדוכה', לשוננו, לט (תשלח), עמ' 263-271; גב'ע צרפתי, העברית בראי הסמנטיקה, ירושלים תשסא, עמ' 195 ואילך. ועל השימוש בסינקדוכה בפיוט הקדום (הקדם-קלאסי, הקלאסי והמזרחי המאוחר), ראה: א' מינץ-מנור, עיונים בלשונו הציורית של הפיוט בתקופה הקדם-קלאסית, ע"ד, ירושלים תשסו, עמ' 28-29; פליישר, שירת הקודש העברית, עמ' 101; נ"מ ברונזניק, פיוטי ייני: ביאורים ופירושים, ירושלים תשסא, עמ' 137, 213, 216, 274; י' טובי, פיוטי רב סעדיה גאון: מהדורה מדעית (של היוצרות) ומבוא כללי ליצירתו, ע"ד, ירושלים תשמ, עמ' 266-267, 281.

<sup>46</sup> עי' לעיל, ליד הערה 7.

<sup>47</sup> ראה לעיל, תת-פרק ב.

<sup>48</sup> רק בפיוט אחד נקט ר' אלעזר בירבי קליר בוודאות כמקור ב, כי איזכורו ל"חמשה הרים" בפיוט מהקדושתא '...אלף דור הוחק' לשבועות, אינו מתייחס, כפי הנראה, לאגדתנו: "איש חמשה הרים / בג'חלים הנבצרים / ביום הבמקרים". פיוט זה נדפס על ידי י' יהלום, "עד לא אורך ורוחב אלים": שיעור קומה ביצירה קלירית עלומה ליום מתן תורה, קבלה, לב (תשעה), עמ' 110, ואת הטור הראשון במבואה הוא פירש כמדבר על אגדתנו: "איש חמשה הרים: על פי הדרשה על 'נכון יהיה הר בית יי' בראש ההרים' (ישעיה ב, ב), ההרים – ה' הרים (מדור תהלים, סח ט)... ולפיכך זכו ההרים השונים לאישוש ולחיווק, אע"פ שלא זכו שתינתן התורה על גבם" (יהלום, שם, ביאור לטור 22; הובא בעריכה לשונית קלה). אך לדעתי פירושו רחוק, שאין בפיוט כל רמזיה הקושרת את "חמשה הרים" לבית המקדש העתידי, ומסתבר אפוא שכונת הקלירי לאגדה אחרת, והיא,



אולם באמת קיימים חריגים היוצאים מן הכלל. על אף שכאמור, ר' אלעזר בירבי קליר פייט כמקור א ופעם אחת גם כמקור ב – ששוב, הם אינם אלא מסורות מדרשיות משלימות – הרי שבשבעת א'בני ציון אתם' לפרשת החודש הוא מפייט כן:

**חֲרָמוֹן וְתַבּוֹר עוֹד יַעֲלוּ בַתְּחִיָּה**

**וְרִבְבָּה תִּלְד הַחִיָּה**

**וְנוֹחֲלִי עוֹז תוֹשִׁיָּה**

**יַפְצִיחוּ רוֹן וְשִׁיר מִזְמוֹר הַלְלוּיָהּ<sup>49</sup>.**

ביאור: 1 **חרמון ותבור:** ההרים שעליהם תיבנה ירושלים לעתיד לבוא. **עוד יעלו:** יתנשאו. **בתחיה:** בעת הגאולה, כשהעם 'יחיה' מהגלות. | 2 **ורבבה תלד החיה:** היולדת תלד הרבה יותר. | 3-4 **ונוחלי עוז תושיה:** ישראל שנחלו את התורה **יפציהו רון ושיר מזמור הללויה.**

'חרמון ותבור' הם סמל (סינקדוכה) לכלל ההרים שיתנשאו בבוא הגאולה ועל ראשיהם תעמוד ירושלים. כלומר: הפייטן נקט חלק מההרים כדוגמא לכולם. איננו יודעים במדויק איזו מסורת מדרשית נקט הקלירי בפיוט זה. ה'חרמון' לא נמנה בכלל ההרים שבמקור א-ב, אך הוא מצוי במקורות ג,ד,ה,ו, שאת חלקם ודאי הכיר הקלירי<sup>50</sup>, אלא שאין לדעת באיזה מהם הוא

שבמשך הדורות בחר הקב"ה בחמשה הרים להשרות עליהם את שכינתו: סיני, גריזים, עיבל, כרמל וזיתים. אגדה זו לא נודע מקורה והיא נתפייטה בקרובה 'אמנם חמשה הרים' לסדר 'אתם תהיו לי' (שמות ו ו) או לחג השבועות, לפייטן יהודה, שכנראה פעל בקהילה ארצישראלית בחו"ל סביבות המאה העשירית:

**אִמְנֵם חֲמִשָּׁה הָרִים הִחֲשִׁקוּ לְהִמּוֹנִי**

**בְּהַתְּגַלּוֹת עֲלֵיהֶם דָּר עַל אֶפְנֵי**

**הַהָר הָרִאשׁוֹן בְּתִיתוֹ הִלָּכָה לְמִשְׁה מְסִינִי**

**וַיֵּרֶד יְיָ עַל הַר סִינִי.**

ביאור: 1 **חמשה הרים:** סיני, גריזים, עיבל, כרמל וזיתים, כפי שנתפרט בהמשך הפיוט. **החשקו:** נבחרו. **להמוני:** לישראל. | 2 **בהתגלות עליהם:** כשהתגלה על אותם הרים. **דר על אפני:** השוכן על האופנים, והוא כינוי להקב"ה. | 3 **ההר הראשון:** מחמשת ההרים הנבחרים. **בתינו הלכה למשה מסיני:** כשנתן את התורה למשה בהר סיני, והוא ההר הראשון מן החמשה. | 4 **וירד יי על הר סיני:** שמות יט כ.

זו המחזורות הראשונה, ולאחריה באות ארבע מחזורות נוספות, המתארות את בחירת הקב"ה בעוד ארבעה הרים להשרות עליהם את שכינתו (הקרובה נדפסה, אצל: W. Van-Bekkum, *Hebrew Poetry from Late Antiquity: Liturgical Poems of Yehudah Critical Edition with Introduction and Commentary*, Brill 1998, p. 28. ובנוגע לזמנו ומקומו של הפייטן, ראה: ש' אליצור, 'חידושים בחקר השירה והפיוט', אוסף הגניזה הקהירית ב'בבה, בעריכת ד' רוזנטל, ירושלים תשע, עמ' 181-182 והערה 14). ומעתה לא רחוק מלפרש את דברי הקלירי בהתאם לאגדה עלומה זו: 'אשש חמשה הרים', היינו, הקב"ה חיוק חמשה הרים, שבחר בהם להשרות עליהם שכינתו, והראשון מהם הוא הר סיני שהופיע עליו: "בְּגִתִּים הַנִּבְעָרִים / בְּיוֹם הַבְּכוּרִים", באש בוערת בחג השבועות, ביום מתן תורה (עי' שמות יט יח: "וְהָרַם יְיָ עֵשֶׂן כָּלֹּ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו יְיָ בְּאֵשׁ...").

<sup>49</sup> בתודה ושיר, עמ' 114.

<sup>50</sup> כנראה מדרש 'מה נאוו' (מקור ד) היה מוכר לר' אלעזר בירבי קליר, אם בעריכה שלפנינו ואם בעריכה קדומה

השתמש. כך או כך, הסיבה שהקלירי סטה מהרגלו ופייט בשבעתא זו כאחד מהמקורות המשניים<sup>51</sup> היא תבניתה של השבעתא וחרוזה. בשבעתא זו הוקדשו לכל ברכה שתי מחזרות, והשנייה פותחת בתיבה החותמת את המחזרות הראשונה (שיטה המכונה במחקר 'שרשור מקשר')<sup>52</sup>. ומכיון שהמובאה דלעיל היא המחזרות השנייה לברכת ההודאה, והמחזרות הראשונה – הנחרות ב'מון' – מסיימת: "צִהֵלָה וְרָנָה לְהַכְפִּיל לִילָדִי אֲבִי הָמוֹן / שְׁיֹרֵד עַל הָרֵי חֶרְמוֹן"<sup>53</sup>, נצרך הפייטן לפתוח את המחזרות השנייה בתיבת 'חרמון', ומובן מדוע הוא נטה ממנהגו ופייט כאחד המקורות המשניים.

ואע"פ שמצאנו לקלירי לנקוט כאחד המקורות המשניים המונה את 'חרמון' בין ההרים, לא מסתבר לצרף אליו פייטן ארצישראלי אחר, ר' פינחס הכהן, המפייט כן באחת מיצירותיו:

אתה, רַבְתִּי תִסַּד בְּסִפְרִים  
קוֹמָמָה בְּאַרְבָּעָה טוֹרִים<sup>54</sup>.

ביאור: 1 אתה: פנייה בקשה להקב"ה. רבתי: ירושלים, על-פי איכה א א. תיסד בספירים: על-פי ישעיה נד יא. 2 | קוממה: תעמידה, תייסדה. בארבעה טורים: לביאורו עי' להלן, בסמוך בגוף המאמר.

הפייטן מבקש מהקב"ה על תקומת ירושלים ('רבתי') לעתיד, שייסדה 'בספירים' ויקוממה 'בארבעה טורים'. וכאן מגיעה בקשתו הבאה: "קוממה בְּאַרְבָּעָה טוֹרִים", שניתנו לה שתי הצעות פירוש בידי ש' אליצור, מהדירת פיוטיו:

'בארבעה טורים': (א) כנראה: בהשבת בגדי הכהונה, ובהם החושן שהיו בו 'ארבעה טורים' אבן' (שמות כח יז); (ב) אך אולי משמעו: על ארבעה הרים ('טורים', על פי הארמית)<sup>55</sup>.

אם נסכים להצעת הביאור השנייה, נמצא שר' פינחס הכהן פייט כאן כמקור ד (מדרש 'מה נאור'), שהוא היחיד הנוקב בסכום "ארבעה ראשי הרים"<sup>56</sup>. אך כאן, בשונה מהשבעתא

יותר. ובנוגע למקור ה, הוא 'ספר זרובבל', כבר נודע שהוא (או מקור משותף) הכירו, ראה: פליישר, לפתרון שאלת זמנו, עמ' 408-409. אבל בנוגע למקורות ג, (המדרש האנונימי שהובא ב'מדרש הגדול' ו'מעשה דניאל'), לא נודע דבר ומסתבר שהקלירי לא הכירם.

51 היות מקורות ג, ד, ה, משניים ביחס ל-א-ב (ולכל הפחות, לתפיסת הפייטנים) ברורה מכך שהקלירי ושאר הפייטנים נקטו, כמעט תמיד, כמקור א-ב.

52 על השרשור, תפקידו ותפוצתו ביצירות פייטניות, ראה: פליישר, שירת הקודש העברית, ע"פ המפתח (עמ' 589, ערך 'שרשור'); ועל 'שרשור מקשר', ראה: שם, עמ' 132.

53 בתודה ושיר, עמ' 114. ביאור: להכפיל: להרבות. לילדי אב המון: לזרע אברהם (על-פי בראשית יז ד). שיריד על הררי חרמון: על-פי תהלים קלג ג, ושב אל טורים 53-54 שלפניו: "פדות עוד יִשְׁלַח לְכָל הָהָמוֹן / בְּנִטּוֹף טִפֵּי אֲמוֹן". כלומר: פדות ישלח לכל ישראל, ויגלו דברי תורה ('אמון', על-פי משלי ח ל) בשפע, כגשם.

54 קדושתא 'אתה נתחם תל תלפיות המפואר' לשבת נחמו = פיוט ר' פינחס הכהן, עמ' 652.

55 פיוט ר' פינחס הכהן, עמ' 652, ביאור לטור 6.

הקלירית 'ובני ציון אתם' הנזכרת, לא מובן מדוע ר' פינחס הכהן חרג מדרכו הרגילה – המתועדת בשלושה פיוטים<sup>57</sup> – ונקט שלא כגישת מקור א; הן היה באפשרותו לאחוז בדעה זו גם כאן ולפייט: "קוממה בשלשה טורים". ואכן, בעקבות תמיהה זו, מפקפקת ש' אליצור, בנכונות ביאורה השני<sup>58</sup>; ופקפוקה מתחזק מנגדירות שימושו של הפייטן במילים ארמיות<sup>59</sup>, שימוש שהביאור השני מוזיב. כי על אף שמצאנו שר' פינחס הכהן השתמש ב'טור' הארמי ('הר') שתי פעמים: "טור יפה נוף"<sup>60</sup>; "טור אריאל בחדושו יזכר"<sup>61</sup>, הרי שדווקא שני מקומות יחידאיים אלו הם הוכחה לאירצונו להשתמש ב'טור' הארמי, כי בשניהם הוא נקט ב'טור' רק מלחץ האקרוסטיכון שהזקיקו לטור הפותח באות ט. משמע, שאילולא זאת, הוא היה מתרחק מהשימוש ב'טור'. אם כן, מדוע להכריח שפייטנו נוקט ל'טור' הארמי בפיוט שלפנינו? הן במקום "קוממה בארבעה טורים" היה לו לפייט: "קוממה בארבעה הרים", ניסוח העולה יפה גם בחריזה!

מכיון שכך מסתברת הצעת הביאור הראשונה לטור הפיוטי, ונמצא כי ר' פינחס הכהן לא חרג ממנהגם של שאר פייטני ארץ ישראל שהכירו ופייטו את מקור א בלבד, פרט לר' אלעזר בירבי קליר בשניים מפיוטיו (אך גם הוא פייט כמקור א ביצירה אחרת שלו)<sup>62</sup>.

56 ולהנחה זו, נקט ר' פינחס הכהן כמדרש זה בלא להסבירו, שארבעה הרים אלו יתווספו על הר המוריה הקיים במקום המקדש מאז ומתמיד (כפי שהצעת לעיל, תתפרק ד).

אליצור, בביאורה הנוכח לעיל הערה 55, ציינה ל'ב וליא' כמקור דברי הפייטן (להצעת ביאורה השנייה). אולם ב נוקב "חמישה הרים", ורא מונה שמותיהם של שלושה הרים (בלא לנקוב את סכומם הכללי). עדיף אפוא לראות במדרש 'מה נאור' (מקור ד) את מקורו של הפייטן.

57 עי' לעיל, ליד הערות 42-44.

58 פיוטי ר' פינחס הכהן, עמ' 652-653, ביאור לטור 6: "...וראה פסיקתא דר"כ: 'עתיד הקב"ה להביא סיני וטבור וכרמל, ולבנות בית המקדש על ראשיהם'; ומניין זה של שלושה הרים דווקא מפורש בפיוט אחר של ר' פינחס (סב, 6 [לעיל, ליד הערה 42]), ועל כן אולי הפירוש הראשון עיקר". והיה לאליצור להסתייע מפיוט נוסף של ר' פינחס הכהן, עי' לעיל, ליד הערה 43; ושם, מפיוט שלישי שלו, עי' לעיל, ליד הערה 44.

59 על השימוש הנדיר במילים ארמיות בפיוטי ר' פינחס הכהן, ראה פיוטי ר' פינחס הכהן, מבוא, עמ' 179: "מילים ארמיות נדירות בפיוטים קדומים. גם אצל ר' פינחס כמעט אין מילים ארמיות, אם לא לעתים רחוקות בלבד, ולרוב במסגרת שיבוץ מקראי מפסוק ארמי. עם זאת ניתן לראות השפעה עקיפה של הארמית, ביצירה של שמות ופעלים שמשקליהם עבריים תוך שימוש בשורשים ארמיים וקבלת משמעותם..." ובהמשך הובאו כמה דוגמאות ל"השפעה העקיפה של הארמית" על ר' פינחס הכהן. יעויין שם. והשווה: ש' אליצור, 'לדרכי שילובם של יסודות ארמיים בפיוטי ארץ ישראל הקדומים', לשוננו, ע (תשסח), עמ' 331-348.

60 פיוט 'אננם מה שהיה הוא שהיה' (פיוט ה מקדושתא 'ארץ אשר מארצות מוכשרת' לשמיני עצרת) = פיוטי ר' פינחס הכהן, עמ' 444.

61 פיוט קידוש ירחים 'אב ששון ישאב' = פיוטי ר' פינחס הכהן, עמ' 700. וראה שם, מבוא, עמ' 179 הערה 11.

62 ראה לעיל, ליד הערות 7, 8, 49.

## ז. בפייטנות המאחרת

מימי הפייטנות המאחרת יותר, זו שלאחר תקופת הפייטנות הקלאסית<sup>63</sup>, ידועים לי רק שלושה אזכורים לאגדתנו, וכל השלושה נוטים מדרכם של הפייטנים הקדומים שפייטו כמעט תמיד כמקור א, ואיני יודע פשר הדבר.

משלושה הפיוטים אביא תחילה את המאוחר - פיוט ביכור 'מתי אבוא' לשביעי של פסח לר' מנחם ב"ר יעקב מוורמייזא, מהמחצית השנייה של המאה השתים-עשרה:

**בְּרֹאשׁ חֲמִשָּׁה הָרִים מְקֻדָּשׁ אֶל לְכוֹנָה  
בֵּית אֱלֹהִים תַּחַת זִיו כְּבוֹדוֹ לְגֻזְנָה<sup>64</sup>.**

ביאור: 1 **לכוּנה**: לייסדה, לבנותה. | 2 **בית אלהים**: בית המקדש. **תחת זיו כבודו לגזנה**: יהיה מוגן בשוכנו תחת זיו כבודו של הקב"ה.

ופיוט זה נוקט כמקור ב.

במובנים רבים המשיך הפיוט האשכנזי את זה הארצישראלי, אך מאידך, לא חששו הפייטנים האשכנזיים לחרוג מ'אביהם' הרוחני, הן בנוגע לתוכני הפיוט והן בנוגע לצורותיו ותבניותיו<sup>65</sup>. אין פלא אפוא, שפייטן אשכנזי יחרוג ויפייט מסורת מדרשית שכמעט לא נקלטה בפייטנות הארצישראלית, כמו במקרה שלפנינו, ובמיוחד, שכל הנראה הוא לא הכיר את כל אותם פיוטים ארצישראליים המגלגלים בעניין, שכולם עלו מהגניזה הקהירית וכנראה לא נודעו באירופה של ימי הביניים.

אבל גם אם ניתן ליישב בדרך זו את התעלמותו של פייטן אשכנזי בן המאה השתים-עשרה,

63 ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, המאוחר מכל הפייטנים שדבריהם נידונו עד כאן, נחשב במידה רבה כמייצג את שלב המעבר מתקופת הפייטנות הקלאסית לתקופת הפייטנות המזרחית המאוחרת. ראה על כך: קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, א, עמ' 241-247; מחזור היוצרות של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי לפרשות השבוע, מהדורת ע' הכהן, ירושלים תשעט, מבוא, עמ' 220 ואילך. והנה מקצת מן הדברים: "ר' שלמה סולימן היה אפוא פייטן ששורשי יצירתו בסוג הקדושתא נטועים במורשתה של הפייטנות הארץ ישראלית הקלסית ואף עיקר נופה של פייטנותו מגלה את זיקתו הבסיסית לפואטיקה של תקופה זו. כמה צדדים בקדושתאותיו מצביעים על ראשיתן של התפתחויות מאוחרות המאפיינות את הפייטנות המזרחית המאוחרת, ומבחינה זו ניתן לראות בפייטן חוליה מקשרת בין הפייטנות הקלסית לבין זו המאוחרת" (קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, א, עמ' 247).

64 מחזור פסח: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת י' פרנקל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 354. לזמנו ומקומו של הפייטן, ראה שם, מבוא, עמ' כג. בביאור (שם, עמ' 355 ביאור לטור 13) סובר המהדיר, שדברי הפייטן "בְּרֹאשׁ חֲמִשָּׁה הָרִים" הם על-פי פסיקתא דר"כ, כא ד, עמ' 321 (=מקור א), שהפייטן "גרס שם 'זחרמון', כגירסת מיעוט כתב-יד, וכך עלו לו חמשה הרים". ולא דק, כי אפילו אם בגירסת הפייטן נוסף 'זחרמון', אין כאן אלא **ארבעה** הרים בלבד (סיני, תבור, כרמל וזחרמון)! בר מן דין, אין כל צורך לדחוק ולעשות לו היכרות עם גירסה חריגה, פשוט יותר לומר שהוא התבסס על מדרש תהלים (=מקור ב), שמפורש בו שהמקדש יבנה בראש חמשה הרים.

65 על הפיוט המרכזי אירופי (ובכלל, כמובן, הפיוט האשכנזי) כממשיכו של הפיוט הארצישראלי במידה מסוימת אך גם כחדשן, ראה: פליישר, שירת הקודש העברית, עמ' 425 ואילך.

מה נעשה עם ר' יוסף אבן־אביתור (ספרד-מצרים; ד'תש-תשפד, 940-1024), שפעל במזרח בקרב 'חברת הגניזה' והכיר היטב את הפייטנות הארצישראלית הקלאסית, ועם כל זאת הוא נטש מדרכיהם של הפייטנים ופייט דווקא כמקור ד':

וְעַל אֲרֻכָּה הָרִים יַעֲמִידָהּ

עַל הַר סִינִי, וְעַל הַר תְּבוֹר

וְעַל הַר הַפָּרְמֶל, וְעַל הַר הַחֲמֹן

נְכוֹנָה בְּרֹאשׁ הָרִים וְנִשְׂאָת מִגְבְּעוֹת<sup>66</sup>.

ביאור: 1 ארבעה הרים: הנמנים להלן, טורים 2-3. יעמידנה: את ירושלים העתידית, עליה הקטע מדבר. | 4 נכונה בראש הרים ונשאת מגבעות: על־פי ישעיה ב: "וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים, נִכּוֹן יְהִיָּה הַר בֵּית יְיָ בְּרֹאשׁ הָהָרִים וְנִשְׂאָת מִגְבְּעוֹת".

והתמיהה מתעצמת נוכח העובדה, שקטע זה עיבד ר' יוסף אבן־אביתור מהסילוק הקדום 'בונה ירושלים יי', בו נתפייט: "וְעַל שְׁלֹשָׁה הָרִים יַעֲמִידָהּ / עַל סִינִי וְעַל תְּבוֹר וְעַל פָּרְמֶל יִנְשָׂאָהּ / בְּרֹאשׁ הָהָרִים יְכוֹנֶנָּה"<sup>67</sup>. מדוע אפוא סטה אבן־אביתור בפרט זה מהמקור שלפניו, וכי הוא לא הכיר את מקור א ואת הפייטנים שפייטו כמותו (ולכל הפחות, מקצת מהם) עד שהוכרח לנטות אחרי מקור ד'?

אין בידי לפתור תמיהה זו, אך גם בפיוט 'ארץ הנקראת אבן שתייה', לפייטן (איטלקי?) לא נודע, נתפייט דווקא מקור ד':

קִרְיַת חֲנָה דְּדֹד מְשִׁיחִי יי / יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה

רְבוּצָה עַל תְּבוֹר וְכַרְמֶל וְחֲמֹן וְסִינִי / יְרוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה

וְהִיתָה יְרוּשָׁלַיִם כְּסֵא יי / בְּמַהְרָה נַעֲלֶה אֵלֶיהָ<sup>68</sup>.

ביאור: 1 קרית חנה דוד: כינוי לירושלים, על־שם ישעיה כט א. | 2 רבוצה: שוכנת. | 3 והיתה ירושלים כסא יי: על־פי ירמיה ג יז: "בָּעֵת הַהִיא יִקְרָא יְרוּשָׁלַם כְּסֵא יי".

<sup>66</sup> תפילת שבח הפותחת (אחרי נוסח ברכת אבות של העמידה): "ברוך אתה וברוך שמך לעד וקיים לנצח ומרומם זוכר תמיד לעולם ועד", שהועתקה בכת"י של השבעות וסגולות מאגיות שבכתיבה ספרדית מהמאה החמש־עשרה. מהדורה דיפלומטית של כתבי־יד זה ראתה אור לאחרונה: ספר כשפים יהודי מהמאה ה־ט': כתבי־יד ניו־יורק, הספריה הציבורית 190 (לשעבר ששון 56) - מבוא, מהדורה מבוארת וצילום כתבי־יד, א, בעריכת ג' בוהק, לוס־אנג'לס תשעה; והתפילה המדוברת מופיעה שם, עמ' 247-250, והמוזב בפנים בעמ' 245. ר' יוסף אבן־אביתור נולד בספרד המוסלמית באמצע המאה העשירית (סביבות שנת ד'תש, 940), שם החל בכתיבת פיוטיו, ובהמשך, לא יאוחר משנת ד'תשמא (985), יצא את ארץ מולדתו והיגר למצרים, בה עשה את מרבית שנות חייו הבוגרים ושם היה עיקר פעילותו הפייטנית, עד פטירתו אחרי שנת ד'תשפד (1024). לקורות חייו, ראה: ע' פליישר, 'בחינות בשירתו של רבי יוסף אבן־אביתור', אסופות, ד (תשנ), עמ' קכח-קלד. היכרותו של ר' יוסף אבן־אביתור את הפייטנות הארצישראלית הקלאסית היתה רבה, אחרי שהוא פעל בכנסת השאמיים (כלומר, של בני ארץ ישראל) בפוסטאט וראה עצמו קשור בישיבת ארץ ישראל. ראה: פליישר,

לא נתברר אפוא, מדוע בפיוטים המאוחרים יותר סטו מגישת הפייטנים הארצישראלים והעדיפו שלא לפייט כמקור א.

## ח. טעם לבחירת ההרים

אחרי ככלות הכל, וכפי שכבר הוסבר לעיל, לכל המדרשים מוסכם ש**חמשה** הרים יעמדו ביסודותיו של בית המקדש העתידי, ולא נחלקו אלא בזהות כמה מהם. זיהויים של שלושה הרים – **מוריה תבור וכרמל** – מוסכם על הכל, אבל בנוגע לשני ההרים האחרים הוצעו כמה צירופים ממבחר ההרים הבא: **סיני, ציון, חרמון/שניר, לבנון**, והר **הזיתים**. אך מהי זיקתם של כל אחד משמונה הרים אלו לבית המקדש העתידי?<sup>69</sup>

אכן, לארבעה מן ההרים – מוריה, ציון, זיתים וסיני, ישנה זיקה 'גיאוגרפית' לבית המקדש: הר **המוריה** הוא מקומו המקורי של בית המקדש, עליו נבנו בתי המקדש הראשון והשני ו"קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא"<sup>70</sup>, ובדין שיהיה מן ההרים עליהם יעמוד המקדש שלעתיד. גם מובנת הכללת הר **ציון** והר **הזיתים**, הסמוכים ונראים למקום המקדש; וכך גם הבאת הר **סיני** למקום המקדש העתידי, מאחר שבעבר "מהר המוריה נתלש"<sup>71</sup>, ומן הדין להשיבו למקומו הראשון. אך מה להרים **תבור וכרמל** (לכל המקורות!), להר **חרמון** (למקורות ד,ה,ו)<sup>72</sup> או להר **לבנון** (למקור ה) ולבית המקדש העתידי?

אפשר, שהכללת הרים אלו בין ההרים שבית המקדש העתידי יבנה עליהם הוא שכר על הכבוד

שם, עמ' קל והערה 19; ש' כהן, 'פיוטים לתשעה באב מואת ר' יוסף אבן אביתור', קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר יז (כו), תשסג, עמ' 220 והערה 38 (הפניית ד"ר א' שמידמן).

67 עי' לעיל, ליד הערה 37 ובה. להשוואת קטע מתפילת ר' יוסף אבן אביתור (בה נמצא המצוטט בפנים) לסילוק 'בונה ירושלים יי', ראה להלן בנספח א. ואע"פ שלא נתברר זמנו של הסילוק (עי' לעיל, הערה 37), יש בו סימני קדמות ומסתבר שלכל הפחות, הוא קדם לאבן אביתור.

68 מאמרי: 'פיוט' ארץ הנקראת אבן שתיה' למוצאי שבת, סגולה, גליון 14, עמ' 5. ושם במבוא הערכתי, שמדובר בפייטן איטלקי בן המאה השתים-עשרה, לכל המאוחר.

69 תן לבך, שרובם של **שמונה** הרים אלו נכללו ב**שבעה** ההרים שברא הקב"ה בעולם, לדברי הפייטן ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי. בפרקי רבי אליעזר, פרק יח, קושטא רעד, דף יג ע"א, נזכר: "**שבעה הרים** ברא הקב"ה, ומכולם לא בחר אלא בהר סיני". שמונתיהם של שאר ההרים לא נתפרטו שם וגם לא במדרשים אחרים, אבל בפיוט סדר עולם "שבעה דברים קדומים" לשבועות, מפייט רש"ס אלסנג'ארי: "שבעה הרים / צר מדוקרים / יוצר הרים". כלומר: הקב"ה (יוצר הרים) יצר שבעה הרים מוגבהים ('מדוהרים'). וכאן הוא מונה את אותם הרים: תבור, כרמל, לבנון, שריון, שניר, חרמון וסיני (קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, ב, עמ' 90-91, והמובאה מעמ' 90; וראה עוד: שם, א, עמ' 187). ורשימה זו מחזיקה **חמשה** משמנות ההרים שנזכרו בנוגע לבניית המקדש העתידי, שלא נשמטו מרשימת רש"ס אלסנג'ארי אלא שלושה בלבד: **מוריה, ציון, הזיתים**, ומאידך רש"ס אלסנג'ארי הוסיף את **שריון**, שלא נזכר בנוגע לבניית המקדש העתידי.

70 משנת עדויות, ח ו. וראה גם: בבלי, מגילה י ע"א.

71 מדרש תהלים, סח ט, עמ' 318 (=מקור ב): "**וסיני מהיכן בא?** אמר ר' יוסי: **מהר המוריה נתלש**, כחלה מעיסה, ממקום שנעקד יצחק אבינו. אמר הקב"ה: הואיל ויצחק אביהם נעקד עליו, נאה לבניו לקבל עליו את התורה".

72 וכנראה גם למקור ג, הנוקב באחד משמותיו המשניים של ההר – 'שניר'; השווה לעיל, הערה 19.

שחלקו להקב"ה בבואם למדבר במתן תורה ובמריבתם על הזכות להיות ההר שעליו תינתן התורה - "עלי נאה שתשרה שכינה!"<sup>73</sup>, שעל כך אמר להם הקב"ה: "הואיל והטרחתם לפני בשביל כבודי, אשלם לכם שכר", כדברי המדרש<sup>73</sup>, אלא שבשונה משיטת אותו מדרש, ששכרם של ההרים - והוא מתייחס לתבור ולכרמל בלבד - הוא הישועה המיוחדת שתהיה לישראל עליהם<sup>74</sup>, ברצוני להציע, שלדברי המדרשים המעמידים את בית המקדש העתידי גם על הרים אלו, הוא הוא שכר פעולתם על שטרחו לפני הקב"ה במתן תורה. צא וראה, משתתפי מריבת ההרים הם **תבור וכרמל**, לכל המקורות כמעט<sup>75</sup>, וגם **חרמון/שריון ולבנון**, למקצת המקורות<sup>76</sup>. והם הם כל ההרים **החיצוניים** (היינו, אלו שאין

<sup>73</sup> עי' מדרש תהלים, המובא בהערה הבאה.

<sup>74</sup> מדרש תהלים, סח ט, עמ' 318: "הר אלהים הר בשן" (תהלים סח טז). ר' נתן אומר: כיון שביקש הקב"ה ליתן תורה לישראל, **בא כרמל מאספמיא ותבור מבית אלים**... זה אומר: נקראתי 'הר תבור', עלי נאה שתשרה שכינה! לפי שאני גבוה מכל ההרים, ולא ירדו עלי מי המבול; וזה אומר: אני נקראתי 'הר הכרמל', עלי נאה שתשרה שכינה! לפי שאני נתמצעתי בתוך, ועלי עברו את הים. אמר הקב"ה: כבר נפסלתם לפני בגבהות שיש בכם; כולם פסולים לפני. אמרו לפניו: וכי משוא פנים יש לפניך או שמא אתה מקפח את שכרינו? אמר להם הקב"ה: **הואיל והטרחתם לפני בשביל כבודי, אשלם לכם שכר**, הרי **נתתי להר תבור תשועה לישראל בימי דבורה**, שנאמר (שופטים ד 1): 'לך ומשכת בהר תבור'; ובהר **הכרמל - תשועה לאליהו**, שנאמר (מל"א יח כ): 'זיקבון את הנביאים אל הר הכרמל'. וכך, בשינויים, במדרש ילמדנו שהובא בילקוט שמעוני, שופטים, רמז מז, מהדורת ד' הימן ו' שילוני, ירושלים תשנ"ט, עמ' 122 = קיצור של דרשות ילמדנו, מהדורת י' מאן (J. Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, I, New York 1971), עמ' עח): "...וואע"פ כן פרע להם הקב"ה שכרם בסטיון שנטרו ובאו. בתבור - נפל סיסרא וחילותיו ונעשה לישראל ישועה בראשו. כיון שנפלו שונאיהם של ישראל, נאמר בו (שופטים ג): 'אנכי ליי אנכי אשירה'; בסיני נאמר 'אנכי' (שמות כ ב), ובתבור נאמר שני פעמים. ובכרמל - נתקדש שמו של הקב"ה ונאמר בו (מל"א יח ט): 'יי הוא האלהים, יי הוא האלהים', כנגד 'אנכי יי אלהיך' (שמות שם). השווה גם: תרגום לתהלים סח טז, המצוטט להלן, סוף הערה 76. וכיוצא בזה בתוספתא תרגומית לירמיה מח יח, אבל רק בנוגע **לתבור**. ראה: תוספתות תרגום לנביאים, ס' 124, עמ' 179-180.

<sup>75</sup> ראה את המקורות המדרשיים שנאספו ונחתו אצל: ר' כשר, 'דיב ההרים במתן תורה: לגלגולן של מסורות אגדה על פי התרגומים הארמיים', סיני, עט (תשל"ו), עמ' יד-כה; י' חוני, 'למה תרצדון הרים גבוניים', משלב, לו (תשס"ב), עמ' 57-73.

<sup>76</sup> ראה מדרש עשרת הדברות, מהדורת ע' שפירא, ירושלים תשסה, עמ' 34: "ומצינו שבשעה שבקש הקב"ה לתת תורה לישראל, נגלה **הר תבור** ממקומו ורקד כאיל ונוד כאניה... **לבנון ושריון** השפלו על שהיו מתגאין, ולא נתן התורה עליהם, ונתן התורה על הר סיני שהיה שפל...". ובמקור מדרשי קדום יותר, בתוספתא תרגומית לשופטים ה ה, נמנה **חרמון** עם תבור וכרמל במריבת ההרים: "טוריא זעו מן קדם יי, **טור תבור, טור חרמון וטור כרמלא הו מתרגשין ומתערבין דין עם דין**, דין הוה עני ואמר לדין: עלי תשרי שכינתא דיי, ולי חזייא. ודין הוה מתיב ואמר לדין: עלי תשרי שכינתא דיי, ולי חזייא" (תוספתות תרגום לנביאים, סימן 24 [א], עמ' 87). וראה גם מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דבחדש, פרשה ה, עמ' 220 (לנוסח ט בשינויי נוסחאות, לשו" 13): "**ובא תבור וחרמון מבית אלים וכרמל מאספמיא**".

גם לר' אלעזר בירבי קליר, השתתפו **לבנון ושריון** במריבת ההרים, ונראה שהסיק כן מתהלים כט ה-ו: "קול יי שבר ארזים, וישבר יי את ארזי הלבנון, ויפקידם כמו עגל, **לבנון ושריון כמו בן ראמים**", שכן המזמור כולו נדרש כנודע על מתן תורה (עי' למשל: מכילתא דרשב"י, שמות יט טז, 142; מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו,

להם זיקה 'גיאוגרפית' לבית המקדש) ששולבו – לכל הדעות המדרשיות השונות – בחמשת ההרים שעליהם יבנה בית המקדש העתידי, שזהו שכרם על שחלקו כבוד להקב"ה בשעת מתן תורה.

ושמא העמדת הרים אלו ביסודו של בית המקדש העתידי לא נעשה רק כשכר השתתפותם במריבת ההרים במתן תורה אלא גם כפיצוי על שנפסלו ונדחו מנתינת התורה עליהם, שכן תהליך הגאולה העתידה הוא חזרה על מעמד מתן תורה והשלמה לו<sup>77</sup>, ואם בעבר נדחו אותם הרים מנתינת התורה עליהם, הרי שלעתיד לבוא תינתן תורה חדשה מציון, מבית המקדש שיעמוד גם על אותם הרים נדחים!<sup>78</sup>

מסכתא דבחדש, פרשה ה, עמ' 220). כן הוא מפיט בפיוט 'תתן קול עוז אל אלים' מהקדושתא 'ארץ מטה' לשבועות (קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 117-118):

מַרְצִדִּים הָיוּ מַגְגָּלִים

לְבָנוֹן וְשֵׁרִיּוֹן פְּעֻלָּיִם / כְּרָמֶל וְבֶשֶׂן כְּמוֹ אֵילִים

יָחַד תְּבוּר וְכָל תְּלוּלִים / טָרְחוּ בְּגֹבָה וְנִמְצְאוּ פְסוּלִים

חִי רָם רוֹאֵה שְׁפָלִים / זֶה סִינִי כְּדָךְ, לֹא הִכְלִים

וְהָטָה אֵלָיו זִבְלִים / הֶעֱטִירוּ עֲנָנִים וְעָרְפָּלִים

דָּר בּוֹ בְּשָׁנָן אֲרָאִילִם / גָּאוֹן קוֹלוֹ הַשְּׁמַיִעַ לְנִדְגָלִים.

הפייטן מתאר את 'ריצודם' של ההרים, ש'רצו ודנו' עם סיני (על-פי מדרש ילמדנו הנסמן לעיל, הערה 74, וכעין זה בבבלי, מגילה כט ע"א) בתיבה שהתורה תינתן עליהם אך כולם "נמצאו פסולים" מרוב גובהם, ובין אותם הרים נמנו גם לבנון ושריון!

בנוסף להרים אלו (תבור, כרמל, חרמון/שריון ולבנון) יש המוסיף למריבתם גם את הר בשן. כן בתרגום הארמי לתהלים סח טז-יז: "טור מתנן, טור תבור וכרמל אתפסילו, אתעבד להון גבבא היך טור מתנן". היינו: הר בשן, הר תבור וכרמל נפסלו מנתינת התורה עליהם, ונעשה להם גבנון כמו הר הבשן. והרים אלו היו "טפזין", קופצין, שביקשו שתינתן עליהם התורה. וראה עוד בתרגום המורחב לתהלים שם, פסוק טז, לאחד מעדי הנוסח: L.D. Merino, *Targum de Salmos*, Madrid 1982, p. 127.

77 הרעיון שמעמד נתינת התורה משמש כדגם לאירועי הגאולה העתידה ידוע מדברי חז"ל ומן הפייטנות הקדומה. ראה על כך מאמרי: 'מעמד הר סיני כדוגמא לאחרית הימים', דאצ"ה, גליון 94 (א סיון תשע), עמ' 8-3; 'סך הקולות שנשמעו במתן תורה', סגולה, א, ירושלים תשעב, עמ' 60-61; 'שלושת התקיעות שבאחרית הימים', סגולה, שם, עמ' 125-126; חזני, מתן תורה לעתיד לבוא, עמ' 79-81, 93-97. ולכן שאירועי אחרית הימים הם גם השלמה למעמד מתן תורה, ראה מאמרי: 'שלושת התקיעות שבאחרית הימים', הנ"ל, עמ' 126-129.

78 נתינת התורה שלעתיד נזכרת לא מעט במדרשי חז"ל, כמו ויקרא רבה, יג ג, עמ' רעה: "אמר הקב"ה: 'תן'ה מאתי תצא' (ישעיה נד ד), חידוש תורה מאתי תצא"; ספרי, דברים, פיסקא שי, עמ' 351: "למחר עתידים ישראל להיות רואים ושומעים כשומעים מפי הקב"ה..."; פסיקתא דר"כ, ד ו, עמ' 72: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, לֹא יִהְיֶה אוֹר וְקָרָת וְקָפְאוֹן" (זכריה יד ו), "קפאון" כתב, דברים שהם מכוסים מכס בעולם הזה עתידין הן להיות צפין לכם כהדן בולוס". וראה עוד בכל המקורות המדרשיים הרבים שכונסו אצל: חזני, מתן תורה לעתיד לבוא, עמ' 81-89. ואע"פ שלא נתפרש במדרשים שנתנת התורה העתידית תהיה בירושלים או בבית המקדש, כן כמובן מסתבר, וכן היה פשוט לר' אלעזר בירבי קליר, בהשוותו את התגלות הקב"ה בהר סיני שבעבר להופעתו בירושלים שלעתיד, שתהיה בדרגה גבוהה יותר (אופן 'זחיות הקודש אשר בשמים' מקדושתא 'אפסי חוג' לשבועות = קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 204):



כל זאת הוא לשיטת המדרשים, שההרים תבור וכרמל והרים אחרים (כל מדרש ושיטתו) באו למדבר בשעת מתן תורה בתביעה שתניתן עליהם התורה והתקוטטו ביניהם על הדבר. אבל דעה מדרשית אחרת גורסת, שהם באו כדי ללמוד תורה. כן שנינו **בתלמוד הבבלי**: "כי קָתְבוּר בְּהָרִים וּכְכַרְמֶל בְּיָם יְבֹא" (ירמיה מו יח)... **תבור וכרמל**... לא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה, נקבעים בארץ ישראל...<sup>79</sup>. ולדעה זו מובן היטב מדוע הרים אלו יזכו בשכרם לעמוד בבסיסו של בית המקדש העתידי, ממנו תצא תורה, שהשכר הוא כדוגמת המעשה, מידה כנגד מידה<sup>80</sup>. ואם כי לתלמוד הבבלי, ההרים ייקבעו **בארץ ישראל**, עדיין קרוב הדבר לדעת המדרשים המדברים על קביעתם כבסיס **לבית המקדש**, שלזה ולזה הם באים בשכרם מן החוץ ונקבעים במקום קדוש שממנו תצא תורה, כי גם ארץ ישראל בכללותה נחשבת כמקום תורה ביחס לחוצה לה<sup>81</sup>.

ושמא הסברי האחרון, שבית המקדש יעמוד על אותם הרים בשכר בואם ללמוד תורה, נרמז במדרש **ארצישראל**, שכבר הובאו דבריו לעיל, הוא 'מדרש מה נאו' (=מקור ד):

גם יתר מחמדת סיני / דרש ואָבֵה אַתְּ הָרַ צִיּוֹן

הלא לְשָׁעָה הָיָה קִידוּשׁ סִינִי / וקִדְשֶׁת עֲדִי עַד הַקִּדְשָׁה צִיּוֹן.

ביאור: 1 יתר **מחמדת סיני**: יותר מאהבתו להר סיני. 2 **הלא**: הרי. **לשעה היה קידוש סיני**: השווה אבות דר"נ, נו"ב, פרק ב, עמ' 11: "הר סיני לא היתה קדושתו אלא קדושת שעה". **וקדשת עדי עד**

**הקדשה ציון**: השווה משנת עדויות, ח ו: "קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבוא".

וכן הוא ממשיך להשוות בין הר סיני שבעבר לציון שלעתיד ומגיע לפרט החשוב לנו: **פְּרָשׁוֹת סֶתֶם שְׁנָאֲמָרוּ בְּסִינִי / צוֹר תִּפְרֹשׁ לָנוּ בְּצִיּוֹן**. כלומר: פרשיות שנאמרו בסיני שעניינן סתום, צור' (כינוי להקב"ה) יפרש לנו **בירושלים** שלעתיד.

השווה גם פיוט קדם קלאסי (מהמאה החמישית או המחצית הראשונה של המאה הששית) 'מור דרור איכה נביא', לפרשת שקלים: 'נִטְפִי עֲבִים אֲשֶׁר בְּסִין / חֵישׁ לְיוֹפִי / וְתִצָּא תוֹרָה' (ש' אליצור, 'להיקפה הקדום של פרשת שקלים', תרביץ, פב [תשעז], עמ' 398). כלומר: את המים שנטפו מהעננים בסיני ('בסין') בעת מתן תורה תמהר להביא לירושלים ('יופי', על-שום תהלים נ ב; איכה ב טו), ואז תצא תורה מציון. תיאור נוספת המים בסיני הוא על-פי שופטים ד ה: 'גַּם שְׁמַיִם נָטְפוּ, גַּם עֲבִים נָטְפוּ מֵיָם', המדבר במתן תורה (ע' למשל, תרגום יב"ע, שם), אך אפשר שכוונתו לדברי תורה, ש"אין מים אלא תורה" (ע' קהלת רבה, יא [א] א), והפייטן מבקש: את נטפי **התורה** שהטפת בסין תביא במהרה לירושלים העתידית וממנה תצא תורה.

בבלי, מגילה כט ע"א. ופירש רש"י: "וכרמל בים יבוא, למדנו שעבר כרמל את הים... בשעת מתן תורה".<sup>79</sup>

ראה: משנת סוטה, א ז-ט, ועוד הרבה.<sup>80</sup>

ראה בראשית רבה, ט ז, עמ' 147: "...אילו דברי תורה שהן נחמדים מזהב ומפז רב; וזהב הארץ ההיא טוב' (בראשית ב יב), מלמד, שאין תורה כתורת ארץ ישראל ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל"; ספרי, דברים, פ'סקא לו, עמ' 70-71: "רבי שמעון בן יוחי אומר: 'תבל' זו ארץ ישראל, שנאמר (משלי ח לא): 'משחקת בתבל ארצו'. למה נקרא שמה 'תבל'...? על שם תבל שבתוכה, איהוה תבל שבתוכה? זו תורה, שנאמר (איכה ב ט): 'בגוים אין תורה, מיכן, **שהתורה בארץ ישראל**'; בבלי, חגיגה ה ע"ב: 'כיון שגלו ישראל ממקומן - אין לך ביטול תורה גדול מזה'. השווה גם ילקוט שמעוני, שיר השירים, רמז תתקפח: "'באר מים חיים' (שיר"ש ו 1), זו תורה של ארץ ישראל"; בבלי, בבא בתרא קנח ע"ב: "אזירא דארץ ישראל מחכים". תודתי להרב אריאל אביני על עזרתו בכתיבת ההערה.

מה נאוו על ההרים רגלי מבשר' (ישעיה נב ז), ללמדך, שעתידי הקב"ה להוריד ירושלם בנויה מן השמים ולהעמידה על ארבעה ראשי הרים - על סיני, ועל תבור, ועל חרמון, ועל כרמל; והיא עומדת על ראשי ההרים ומבשרת לישראל קץ הגאולה. ולמה על ההרים? מפני שאומר<sup>82</sup>: ממקום שקבלו תורה ועברו עליה, משם אני אבשרם? לכך נאמר: מה נאוו על ההרים'<sup>83</sup>.

נידוננו במשפט האחרון שבמובאה, המודגש. אם זהו נוסחו הנכון - ותכף נראה שיש ממנו נוסח הפוך לחלוטין - הרי שהמדרש שואל: מדוע עתידה ירושלים להיבנות על אותם הרים<sup>84</sup>, ועל כך הוא משיב: מפני שהקב"ה תמה: "ממקום שקיבלו תורה ועברו עליה, משם אני אבשרם?". בתמיהה! כלומר: וכי מהר סיני, המקום שבו עברו על התורה שקיבלו, שחטאו בעשיית העגל, משם אבשר להם על הגאולה? היינו, משום שישראל חטאו בהר סיני הוא ירד מגדולתו, ונשתו לו בחשיבותם ההרים תבור, חרמון וכרמל, ולכן ירושלים העתידית תיבנה גם עליהם. אמנם יישובו של המדרש אינו מתיישב על הלב. אם אכן הר סיני ירד מגדולתו משום חטאם של ישראל, מדוע הוא לא נפסל לחלוטין מבניינה של ירושלים העתידית; ועוד, תבור, חרמון וכרמל - מאן דכר שמייהו? מהי בכלל שייכותם לבניינה של ירושלים עד שנעשו ל'מועמדים' לדבר ונשתו לסיני לאחר חטאם של ישראל?

נראה אפוא, שיש לדחות את הנוסח הנדפס של קטע המדרש המדובר - המתועד רק בעד נוסח אחד!<sup>85</sup> - ולהעדיף את הנוסח שהובא ב'לקוט המכיר': "ולמה על ההרים? מפני שאומר:

82 במהדורה הנדפסת: "מפני שאי", ואינו מובן, וצ"ל: "מפני שאו", היינו: "מפני שאומר", והכוונה להקב"ה, האומר את המשפט דלהלן. וכך גם במובאה שב'לקוט המכיר' (עי' להלן, ליד הערה 86). גם בדקתי בכתב-היד היחידי שעל-פיו נדפס הקטע הנוכחי (עי' להלן, הערה 85): פרמה, ספריית הפלטינה Cod. Parm. 3254 (מתכ"י: F13941), דף 2194 עמודה ב, ושם אכן כתוב: "מפני שאו"! אך מפני שהמעתיק כתב כאן וא"ו בעלת רגל קצרה, כמו במקרים רבים אחרים, וסבר המהדיר שהיא יו"ד וגם נתעלם מעניני סימן הקיצור (גרש) שנרשם עליה, הוטעה לקרוא ולהדפיס: "שאי". צילום הקטע מכתב-היד הנוצר הובא להלן, נספח ב, ושם ניכרות היקרויות נוספות של וא"ו בעלת רגל קצרה (ראה למשל, בשורה 2: "ומבשרת"; שורה 3: "ולמה").

83 פסיקתא דר"כ, נספחים, ה, עמ' 466.

84 לא ברור אם שאלת המדרש כוללת את הר סיני: מדוע עתידה ירושלים להיבנות על ההרים סיני, תבור, חרמון וכרמל, או שהיה פשוט למדרש שהר סיני הוא מועמד ראוי להעמדת ירושלים עליו (כנראה מפני שנתלש מהר המוריה; עי' לעיל, ליד הערה 71), והשאלה היא: מדוע ירושלים תיבנה גם על ההרים תבור, חרמון וכרמל ולא על הר סיני בלבד.

85 מדרש 'מה נאוו' נדפס על-פי שלושה כתבי-יד: פרמה, ספריית הפלטינה Cod. Parm. 3254 (מתכ"י: F13941), בכתביה אשכנזית מהמאה הארבע-עשרה; קמברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 1497 (לשעבר: כת"י כרמולי; מתכ"י: F17114), בכתביה ספרדית (בצפון אפריקה?) מסוף המאה החמש-עשרה או מתחילת המאה השש-עשרה; כת"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה Opp. Add. Qu. 79 (מתכ"י: F16216), בכתביה ספרדית משנת ה'רלד, 1474 (כת"י זה מחזיק, בחלקו, רק ליקוטים מהפסיקתא). ראה: פסיקתא דר"כ, מבווא, עמ' י-יב (ושם נפלה טעות בסיגנטורה של כת"י קמברידג': 1479, וצ"ל כמו

ממקום שקבלו תורה, משם אני מבשרם. לכך נאמר: 'מה נאוו על ההרים רגלי מבשר'".<sup>86</sup> כלומר: ירושלים העתידיה תיבנה על אותם ארבעה הרים, כי כולם "קבלו תורה", כולם השתתפו בקבלת התורה<sup>87</sup>, שגם תבור, כרמל וחרמון "באו לפי שעה ללמוד תורה"<sup>88</sup>, ובשכר זה תיבנה ירושלים העתידיה בראשי הרים אלו, מידה כנגד מידה, כשם שבבעבר הרים אלו "קבלו תורה" כן לעתיד יתקיים בהם "כי מציון תצא תורה" (ישעיה ב ג).

שכתבתי). והקטע הנוכחי, שבסופו של מדרש 'מה נאוו', נשתמר רק בכת"י פרמה, וחסר בכת"י קמברידג' ואוקספורד, ראה: פסיקתא דר"כ, עמ' 465 שינויי נוסחאות לשו' 17-18, ועמ' 466 הערה 7.

86 ילקוט המכירי, ישעיה נב ז, מהדורת י"ז כהנא-שפירא, ברלין תרנ"ד, עמ' 195, בשם 'מדרש'.

87 מתשובת המדרש לנוסח 'ילקוט מכירי', הרי ששאלתו היא על כל ארבעת ההרים, כולל סיני. היינו: מדוע ירושלים העתידיה תעמוד על ארבעה הרים אלו. פרט שלא כה ברור לנוסח הנדפס; עי' לעיל, הערה 84.

88 ניסוח המבוסס על דברי התלמוד בבלי, שהובאו לעיל, ליד הערה 79, שערכתי כאן במעט את הניסוח וגם הוספתי את הר חרמון, כפי שיש להבין לדעת מדרשנו, ולא כתלמוד הבבלי, שם, המונה רק את תבור וכרמל.

## נספח א:

### השוואת קטע מתפילת ר' יוסף אבן אביתור לסילוק 'בונה ירושלים' (להערה 67)

#### תפילת ר' יוסף אבן אביתור<sup>90</sup>

יתרומם ויתברך שמך ובפי כל גנוי מעלה ומטה, ובפי כל השרים הממונים עליהם, ומרומם זכרך בירושלים עיר הקדש ובית קדש הקדשים שבמרום שחקים, ושחקים יזלו וצדק ילן בה, והיא בנויה מכל אבנים יקרות, ירושלם הבנויה כעיר שחבורה לה יחדיו.

ושלוש חומות יקיפנה, אחת של כסף, ואחת של זהב, ואחת של כל אבן יקרה, מאירה מכל מיני צבעונים. ולכל חומה רוחב שש מאות אמות. וחוצץ משלש חומות - חומת אש סביב.

ואלף וארבע מאות ושמונים ושמונה מגדלות של אבן יקרה יסובבוה, ובין כל מגדל ומגדל - עשרים ריס. ומאה ועשרים שערים יפתחו בה, ומאה ושלוש עשרה אמות אורך השער, והנה אבן יקרה אחת. ומאתים ותשעים ושש מרובעות פתוחות יש ברחובותיה.

ואלפים ושש מאות ושלושים ושש בירניות יהיה בתוכה, ואלף ושמונים ושמונה דיאטות בכל בירה ובירה יהיה. ומאתים ושבעים ושש ברכות מים חיים ישם בכל פינתה.

ועל ארבעה הרים יעמידנה; על הר סיני, ועל הר תבור, ועל הר הכרמל, ועל הר חרמון. נכונה בראש הרים ונשאת מגבעות.

#### סילוק 'בונה ירושלים' יי<sup>89</sup>

בונה ירושלים יי / ההקדקה על כפו / וקשויה על ידו / וגווייה על זרועו / וחקקקה על לבו / ומכות על שערי מעונו / והיא תלוייה לפניו ובנויה בקירות מרומו [...] <sup>91</sup>

ואבן קו עליה ינטה / וחוט משקולת יפתח בה / ובקנה המדה ימדדנה / ושלוש חומות יקיפנה / אחת של זהב, רחבה שש מאות / ואחת של כסף, רחבה שש מאות / ואחת של אבן כמרואה דמות כל צבע, רחב שש מאות / וחוצץ משלש חומות, יקיפנה חומת אש / כי הוא אש אוכלה אש / וישמרנה באש / ואלף וארבע מאות ושמונים ושמונה מגדלות של אבן יקרה ישימנה / בין כל מגדל [ו] מגדל - עשרים ריס, ומאה וארבעים ותשעה שערים [ו] פתחו בה / ומאה ושלוש אורך השערים / והיא אבן יקרה תהיה /

ואלף ושבע מאות ושבעים בירניות יהיה בתוכה /

ואלף וארבע מאות מודדות מים חיים ישם בכל פינותיה

ושבע מאות גנות לכל רפוי ורטוי ועל שלשה הרים יעמידנה / על סיני ועל תבור ועל כרמל ינשאנה / בראש ההרים יכוננה / ונשאת מגבעות וצוקה פני דמשק.

<sup>89</sup> מחזור פיוטי רבי ינאי, ב, עמ' 336-338, בהשלמה על-פי 'מאגרים'.

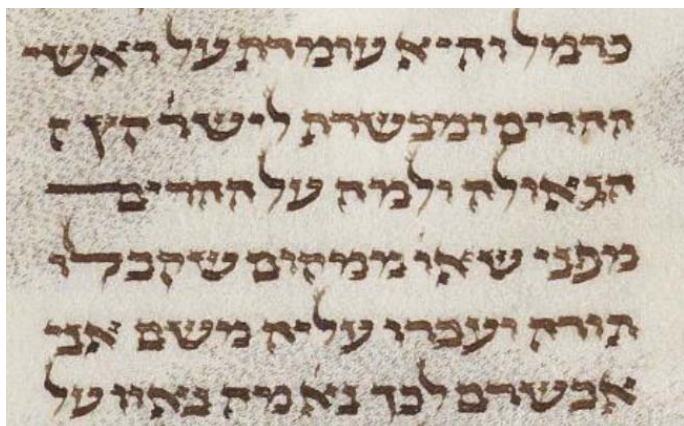
<sup>90</sup> ספר כשפים יהודי מהמאה הט"ו (לעיל, הערה 66), עמ' 244-245.

<sup>91</sup> כאן דילגתי על קטע המתחיל: "ובעת שתקרב עונת הגאולה, בעת פתאם תפקדנה / ועל תלה יתקיפנה / ועל שתתה ישכללנה..." וממשיך וחוזר על תיאורי בנייה ויסודה של ירושלים העתידיה בתיאורים ופעלים שונים בסדר אלפביתי.

נספח ב:

צילום של קטע 'מדרש מה נאור' כתב־יד

(להערה 82)



כת"י פרמה, ספריית הפלטינה Cod. Parm. 3254 (מתכ"י: F13941), דף 194ב עמודה ב.

## קיצורים ביבליוגרפיים:

- אבות דר"ב** = אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, וינה תרמז
- אליצור, סוד משלשי קודש** = ש' אליצור, סוד משלשי קודש: הקדושתא מראשיתה ועד ימי רבי אלעזר בירבי קליר, ירושלים תשעט
- בית המדרש** = בית המדרש: בו [...] מדרשים קטנים ומאמרים שונים, חדרים א-ו, מהדורת א' ילינק, לייפציג-וינה תריג-תרלח
- בראשית רבתי** = מדרש בראשית רבתי: נוסד על ספרו של ר' משה הדרשן, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תש
- בתודה ושיר** = בתודה ושיר: שבעתות לארבע הפרשיות לרבי אלעזר בירבי קליר, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשנא
- חזוני, מתן תורה לעתיד לבוא** = י' חזוני, 'מתן תורה לעתיד לבוא (לקט מקורות)', דרך אגדה, ד-ה (תשסא-תשסב), עמ' 73-108
- מאגרים** = מאגרים שעלידי מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית: האקדמיה ללשון העברית (מאגר אלקטרוני)
- מדרש תהלים** = מדרש תהלים, מהדורת ש' בובר, וילנא תרנא
- מדרשי גאולה** = מדרשי גאולה: פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף הששי, בעריכת י' אבן-שמואל, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים ותל-אביב תשיד
- מחזור פיוטי רבי יניי** = מחזור פיוטי רבי יניי לתורה ולמועדים, א-ב, מהדורת צ"מ רבינוביץ, תל-אביב תשמה-תשמז
- מכילתא דר' ישמעאל** = מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש הורוויץ וי"א רבין, פרנקפורט ענ"מ תרצא
- מכילתא דרשב"י** = מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, מהדורת י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, ירושלים תשטו
- ספרי, דברים** = ספרי על ספר דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין תש
- פיוטי ר' פינחס הכהן** = פיוטי רבי פינחס הכהן, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשסד
- פליישר, לפתרון שאלת זמנו** = ע' פליישר, 'לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קליר', תרביץ, נד (תשמה), עמ' 383-427
- פליישר, שירת הקודש העברית** = ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשסח
- פסיקתא דר"כ** = פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו-יורק תשמז
- קדושתאות ליום מתן תורה** = רבי אלעזר בירבי קליר: קדושתאות ליום מתן תורה, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשס
- קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי** = ע' הכהן, קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי למועדי השנה, ע"ד, א-ב, ירושלים תשסד
- תוספתות תרגום לנביאים** = תוספתות תרגום לנביאים, מהדורת ר' כשר, ירושלים תשנו

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 16 • שנים עשר באלול, תש"פ

### ההולכים נכוחם והנסוגים אחור:

### הערות על דרכי הילוכם של מלאכים, נשמות ושדים

מלאכי השרת והשדים, וכנראה גם הנשמות, דומים לבני אדם בכמה פרטים ממראם החיצוני והתנהגותם<sup>1</sup>. אך צורת הליכתם של אלו אינה דומה לזו של בני אדם, שהמלאכים, השדים

\* קיצורים ביבליוגרפיים:

**חכמת הנפש** = ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, חכמת הנפש, מהדורת הרב א' אייזנבך (בתוך: ספרי הר"א מגרמייזא בעל הרוקח, ב), ירושלים תשסו

**סטל, מסר מקרני ראמים** = מאמרי 'מסר מקרני ראמים' ליטול בו ביצי כינים', המעין, נא, א (תשרי תשעא), עמ' 69-79

**שלום, בילאר מלך השדים** = ג' שלום, 'בילאר מלך השדים', בספרו: שדים ורוחות ונשמות, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשסד, עמ' 9-53

שאר הפניות ביבליוגרפיות נרשמו – בדרך כלל – במלואן בהופעתן הראשונה בלבד.

על דמיון האדם למלאכים, ראה בראשית רבה, ח ד, עמ' 60 (המוסגר הוא רק לאחד מעדי הנוסח): "בשעה שבה לבראות את אדם הראשון נמלך במלאכי השרת: אמר להם: 'נעשה אדם' [בצלמנו כדמותינו]" (בראשית א כו). אמרו לו: מה טיבו...". וכך גם בבבלי, סנהדרין לח ע"ב: "בשעה שבקש הקב"ה לבראות את האדם, ברא כת אחת של מלאכי השרת, אמר להם: רצונכם, נעשה אדם בצלמנו?...". וכתב ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח': "ואמר: 'נעשה אדם בצלמנו כדמותינו', 'בצלם אלהים' (בראשית א כו), אין נאמר 'בצלם' אלא 'בצלם אלהים', ומלאכים נקראים 'אלהים'..." (ספר השם, מהדורת הרב א' אייזנבך [בתוך: ספרי הר"א מגרמייזא בעל הרוקח, א], ירושלים תשסד, עמ' קכ). ועל דמיון השדים לבני אדם, ראה פירוש רש"י, סנהדרין קט ע"א, המפרט את ההבדלים בין סוגי השדים השונים: "שדים - יש להם צורת אדם ואוכלין ושותין כבני אדם; רוחין

והנשמות – ולכל הפחות, חלק מהם או במקצת זמנם – דרכם להלך במהופך, לאחור; כן לדברי כמה מקורות, ובמאמר זה אנסה להאיר את הנושא, ממעט המקורות שהשיגה ידי.

## א. נשמות הרשעים הולכות 'דרך אחוריהם'

ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח' (אשכנז; ד'תתקכ-תתקצח, 1160-1238), מדְּבָרִיה וכותבי תורתה המרכזיים של חסידות אשכנז, הקדיש כמה מדיוניו על מעמדן של הנשמות לאחר המוות ובהבדל שיש בין נשמות הצדיקים לנשמות הרשעים, ובאחד מהם הוא דן בדרכה של הנשמה למקום הגמול, השונה בין נשמת הרשע לנשמת הצדיק:

ולפעמים [הנשמות]<sup>2</sup> משולחות בעולם הולכות **אחר צדיק**, כחזקיה מלך יהודה ור' יוחנן בן זכאי<sup>3</sup>. 'יבוא שלום, ינוחו על משכבותם הולך נכוח' (ישעיה נז ב). **הצדיקים** הולכים **לפניהם** אחר מיתתם ואחר עיניהם; לא כן **הרשעים**, כי אם **דרך אחוריהם** - 'ומלאך יי דוחה' (תהלים לה ה), 'ומלאך יי רודפם' (שם, פסוק ו). לפי שהיו בחייהם לאחור ולא לפני, ונתנו כתף סוררת והקשו ערפם. כמו אדם שמוסר עצמו לשד, **הולך אחורנית ומדלג אחורנית** וכפיו לאחוריו, ומוסר את עצמו מרשות הבורא לרשות השד... כן **הרשעים הולכים לאחור בגיהנם** - 'ויך צָרִי אָחֹר' (תהלים עח טו)<sup>4</sup>.

כלומר: פשוטו ומדרשו של הפסוק "יבוא שלום, ינוחו על משכבותם הולך נכוח", מדבר ממיטת

- בלי גוף וצורה; **לילך** - צורת אדם אלא שיש להם כנפים". והשווה גם בבלי, חגיגה טז רע"א: "תנו רבנן: ששה דברים נאמרו בשדים - שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת: יש להם כנפים כמלאכי השרת, וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת, ויודעין מה שעתידי להיות כמלאכי השרת... ושלשה כבני אדם: אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורבין כבני אדם, ומתים כבני אדם. ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת: יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה וקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה: אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומציאין רעי כבהמה".

2 כוונתו לנשמות הנפטרים, שנפטרו מזה כבר.  
3 כלומר, לפעמים שנשמות הנפטרים מזמן רב יורדות לעולם כדי ללוות נשמת צדיק היוצאת עתה מהגוף. ראה בבלי, ברכות כח ע"ב: "כשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו... בשעת פטירתו, אמר להם: ...הכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא". ופירש רש"י: "לחזקיהו שבא אלי ללוותי". וכך בירושלמי, סוטה, ט טז; עבודה זרה, ג א. וכתב רב האי גאון: "והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא ללוותי. ושבע כתות בגן עדן, וחזקיהו הוא מכת שלישי, ובא ללוות את רבן יוחנן בן זכאי שהיה מזומן לכת שלישי. דהכי אמרינן בחגיגה (יד ע"ב), על ר' יוחנן בן זכאי, שיצתה בת קול ואמרה להם: אתם ותלמידים ותלמידיכם ותלמידיכם מזומנים לכת שלישי" (מובא בשיטה מקובצת, ברכות שם).

4 חכמת הנפש, עמ' נח (הנוסף במוסגר ממני, לתוספת ביאור). ה'רוקח' כפל חלק מדבריו כמה עמודים קודם לכן: "כך המדה: כשהנפש יוצאה מן הגוף היא כלהבה דולקת. אם סבל כבר עוונותיו בעולם הזה, אז להבה צחה ורואה מכל צד - נר יי נשמת אדם" (משלי כ כז), ומליאה בינה, כמו: 'נשמת שדי תבינם' (איוב לב ח). **והרשעים** אש מעורבת בערפל, **והולכת דרך אחוריה** - 'ומלאך יי רודף', 'ומלאך יי דוחה', מהאש יצאו - האש תאכלם... (חכמת הנפש, עמ' נה).



הצדיק<sup>5</sup>; והפסוקים "יהיו כמזן לפני רוח ומלאך יי דוחה, יהי דרכם חשך וחלקלקת ומלאך יי רדפם", נדרשו לעניין מיתת הרשע<sup>6</sup>. ומכך שבצדיק נאמר "הולך נכוחו" וברשע נאמר "ומלאך יי דוחה" ו"מלאך יי רודפם" מוכיח ה'רוקח', שנשמת הצדיק הולכת ביושר, כדרכו של עולם, ונשמת הרשע לאחור ולמפרע<sup>7</sup>, שכפי הנראה, המלאכים מלווים את הנשמה מלפניה דוחים ורודפים אותה, וממילא היא הולכת בעל-כורחה לאחור.

ה'רוקח' בדיוקו מן המקראות הוכיח את עצם העניין, שנשמת הצדיק הולכת ביושר למקומה ונשמת הרשע הולכת נדחפת לאחור, "דרך אחוריהם". אך המצוי בכתבי חסידי אשכנז יודע, שהם רגילים לדרוש מדעתם את המקראות כדי להוכיח רעיון מסויים, ואילו את הרעיון גופו הם קיבלו במסורת איש מפי איש עד לדורות קדומים, ודרשתם באה רק כאסמכתא לרעיון. ונשאלת השאלה: האם גם הדבר שלפנינו מקורו במסורת שבעל-פה שה'רוקח' הסמיכה על דיוקי המקראות או שרישומה ניכר בספרות חז"ל?

אכן מצאנו במדרשים שנשמת הרשע מובלת למקום הגמול, לגיהנם, בדרך עקלקלה, דבר הנזכר גם בכתבי חסידי אשכנז<sup>8</sup>, אך לפום ריהטא אין לזאת שייכות לענייננו, אע"פ שיייתכן,

5 עי' תרגום ומפרשים על אתר.

6 רק לדרשת חז"ל, שפשוטו של מקרא מדבר על הרשעים, אויבי דוד המלך, אך לא על מיתתם. על דרשת הפסוקים לעניין מיתת הרשעים, ראה ספרי זוטא, במדבר ו כו, מהדורת ח"ש הורוויץ, לייפציג תרעז, עמ' 249: "לא דיין לרשעים שמיתתן בידי מחבלים, שנאמר: ... יהיו כמזן לפני רוח ומלאך יי דוחה"; מדרש הלל (בית המדרש, ד, לפסאי תרזי, עמ' 103): "עתידין רגלי הרשעים להדחות תוך גיהנם, שנאמר: יהיו כמזן לפני רוח ומלאך יי דוחה". וראה עוד: במדבר רבה, יא ז.

7 כנראה ה'רוקח' לא מסתייע לעניין מהפסוק הקודם: "יבשו ויכלמו מבקשי נפשי, יסגו אחור ויחפרו חשבי רעתי", כי פסוק זה מדבר במבקשי נפשו החיים עדיין, וממילא אין לו מאומה עם הנסיגה לאחור של נשמות הרשעים אחרי מותם.

8 ר' יהודה החסיד כותב: "שברגע אחד תדבק הנפש בגיהנם או בצרור החיים, והילוכה דרך ישרה ועקלתון" (אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות לרבינו יהודה החסיד, אות סו, מהדורתי, ירושלים תשסו, עמ' קפ). כלומר, נשמת הצדיק נדבוקת בצרור החיים בדרך ישרה ונשמת הרשע לגיהנם בדרך עקלתון. כיוצא בזה כותב תלמידו, ה'רוקח': "הרשע כשמת, וילכוהו דרך עקלקלות ודרך קוצים - והמטיס עקלקלותם וילכים יי את פועלי האון שלום על ישראל" (תהלים קכח ה); "נאסף הצדיק - יבא שלום, ינוחו על משכבותם הולך נכוחו" (ישעיה יז א-ב). מן המיתא וילכוהו בלא עקלתון למקום שגורו עליו להיות שם באותו עולם" (חכמת הנפש, עמ' ע). ומקורם במדרשי חז"ל. ראה מדרש תהלים, קמו ט, מהדורת ש' בובר, וילנא תרנא, עמ' 536: "ודרך רשעים יעות" (תהלים קמו ט), וכי הוא מעות דרכים? אלא הוא גזור על כל הצדיקים והרשעים, והם עולים לירושלים ועד גן זה הוא דרך לשתייה... כיון שהגיעו לשם, הקב"ה מכניס הצדיקים לגן עדן ומעות דרכן של רשעים, ומוליכן בדרך לגיהנם, לכן נאמר: 'ודרך רשעים יעות'. ובמדרש הגדול, דברים לד ה, מהדורת הרב ש' פיש, ירושלים תשנז, עמ' תשפה-תשפו: "הקב"ה נוטל נשמתן של צדיקים בנחת רוח ובכבוד... יכול אף של רשעים כן, אמרת: 'זאת נפש אויבך יקלענה בתוך כף הקלע' (שמו"א כה כט), מושלו משל למה הדבר דומה, לאחר שנטל את האבן ונתנה בתוך כף הקלע, אע"פ שנוקדת ממקום למקום ואינה יודעת על מה תסמוך, כך נשמתן של רשעים הולכות ושטות וחוממות בכל העולם ואינה יודעת על מה תסמוך. מגיד שהוא מוסרן למלאכים נערים אכזרים, והן מצערין אותן ושומטין את נשמתן... ר' אליעזר הגדול אומר: נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד... ושל רשעים, חוממות ומשוטטות והולכות לתוך גיהנם...". קטע זה אינו לפנינו

שההליכה לגיהנם **בדרך עקלקלה** נגרמת מכך שנשמת הרשע הולכת לאחור, כי מפני שאין ביכולתה להביט ולראות להיכן מועדות פניה ומהי הדרך הישרה, היא הולכת סחור סחור בדרך עקלקלה.<sup>9</sup>

## ב. מעופם של השדים

ה'רוקח' מדמה את הליכת 'דרך אחוריהם' של נשמות הרשעים ל"אדם שמוסר עצמו לשד, הולך אחורנית ומדלג אחורנית וכפיו לאחוריו, ומוסר את עצמו מרשות הבורא לרשות השד"<sup>10</sup>. ואע"פ שאיני יודע טיבה של 'מסירה' זו, נראה שיש להסיק מעשיית מסירה זו בהילוך ודילוג **לאחור**, שגם הילוכם של השדים הוא לאחור, ולכן המוסר את עצמו לרשותם עליו להידמות להם וללכת כמותם.

ואכן, הליכת השדים לאחור עולה מדברי חכם איטלקי שפעל דור או שניים אחרי ה'רוקח'. כן כותב ר' בנימין ב"ר אברהם מן העניים, אחיו של בעל 'שבלי הלקט' שפעל באמצע המאה השלוש-עשרה, בביקורתו החריפה על עשירי רומא של זמנו, ובה תיאר, בין היתר, את נוהגם לגדל פרע שער אחורי ראשם ולחבוש פאה נכריה משער עזים כדי לכסות את המקומות ששערם נשר:

וּבְרָאשָׁם כּוֹבֵעַ שֵׁשֶׁרָה / דָּקָה וְקֶצֶרָה, וְעֲלֵיהֶּ מְאֻחִיזִים / מְטוֹה הָעֵינִים. עַל חֲצֵי הָרֹאשׁ שׁוּמָה / אֲשֶׁר שָׁם מְלוֹן הַכְּנִימָה, וְאֵין חֲשֶׁקֶם / רֶק לְכִסּוֹת נִתְקֵם. אֶךְ שְׁעוֹתֵם גְּדוֹלִים / קְצוּצוֹתֵי תַלְתְּלִים, וְסָרֵךְ הָעֵדֶן / בְּצִיצַת רֹאשָׁם נוֹטֵף / עַל הַכֶּתֶף. וְאִם בְּהֶק פָּרַח בְּצוּאוֹרוֹ / שְׁעַר רֹאשׁוֹ יִכְסְנוּ. קְצוּצֵי פֶאֶה וּבִלּוֹרִית / וְהֵם בְּעֲלֵי כְרִית לְשַׁעֲרֵים, אֲשֶׁר

במדרשים אלא רק תמציתו (ראה שם, בהערות), אך נראה שמקורו במדרש תנאי קדום, כפי שרד"צ הופמן הביאו באסופתו למדרשי התנאים לחומש דברים. ראה: מדרש תנאים על ספר דברים, לד ה, בעריכת ד"צ הופמן, ברלין תרסח, עמ' 225-226.

9 במאמר הנוכחי, המוקדש לאיסוף והבנת המקורות היהודיים להליכתם ההפוכה של נשמות הרשעים, השדים והמלאכים, אין מקום להבאת מקורות חיצוניים ולעיסוק בשאלת השפעתם האפשרית על המקורות היהודיים. אך עם כל זאת לא אמצע מלהביא את 'עדות' של אדם מודלת העם, משרת, שהועמד לדין בפני ז'אק פורנייה – הגמון פמיה (Pamiers; דרום צרפת) ואינקוויזיטור בתחילת המאה הארבע-עשרה – באשמת קיום מגעים עם רוחות המתים. משרת זה סיפר, בין היתר, שראה גם **יהודים מתים**, **שמקצתם צעדו אחורנית** ומקצתם צעדו קדימה, כמו הנוצרים (ראה: J. Duvernoy, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier* [évêque de Pamiers]: 1318-1325, 3 vols., Toulouse 1965, pp. 135-136). תמצית הדברים הובאו אצל: ב' גי, מדרך לאינקוויזיטור, תרגום ומהדורת ש' שחר, ירושלים תשעה, עמ' 113). כי כאן, כמובן, היהודים הסי'ה הרשעים וה'כופרים', לתפיסת הנוצרים, וממילא נשמותיהן הולכות לאחור כדין של נשמות הרשעים. אפשר גם, שהנוהג הימני-ביניימי להוביל עבריינים בתלוכות ראווה, דרך קלון, **בישיבה הפוכה** על גב בהמה (חמור, בדרך כלל) כשידיהם אוזות בונבה, נובע מהתפיסה שנשמותיהן של הרשעים הולכות לאחור. על נוהג זה ראה: ש' שחר, המעמד הרביעי: האשה בחברת ימני-הביניים, תל-אביב תשנא, עמ' 86. והשווה: ע' פליישר, 'חסי נוצרים-יהודים בימי הביניים בראי עקום', ציון, נט (תשנז), עמ' 310-311.

10 לעיל, ליד הערה 4.

הם / זונים אַחֲרֵיהֶם, וְאוֹלֵי אַחֲרֵיהֶם יַעֲפוּ / בְּשַׁעְרוֹתָם אֲשֶׁר עָדְפוּ / יִלְכוּ וְלֹא יַעֲפוּ...<sup>11</sup>.

ביאור: 1 **כובע ששרה**: כובע מצויר (עי' ירמיה כב יד). **ששרה**: בכת"י ירושלים (עי' לעיל, הערה 11): "שררה". **וקצרה**: צר, נמוך. **מאחזים**: מחברים. **מטוה העזים**: שער עזים טווי, ששימש כפאה נכרית תחת שערם שנשר (הלשון ע"פ שמות לה כו: "טוֹו אֶת הָעִזִּים"). כנראה, הכובע המצויר היה צמוד לקרחת והוא שימש כבסיס לשער העזים. | 2-1 **על חצי הראש שומה**: שער העזים הונח באמצע הראש (ואולי: בחציה הקדמי של הגולגולת), שם נשר שערם. גם עמנואל הרומי (שפעל באיטליה דור או שניים אחרי ר' בנימין מן הענונים) מדבר על "אֲהַבְתָּ הַקֶּרֶחַ אֶל הַפֹּכֶעַ" (מחברות עמנואל, מחברת חמישית, מהדורת ד' ירדן, ירושלים תשי"ז, עמ' 102), המסתיר את קרחתו. | 2 **מלון הכנימה**: ביתם ומשכנם של הכנינים. על תפוצת הכנינים בקרב בוגרים בימי הביניים באירופה, ואפילו אצל עשירים ונכבדי עם, ראה: סטל, מסרק מקרני ראמים, עמ' 69-79. **ואין חשקם**: אין רצונם. **נתקם**: קרחתם, המקום שהשער נותק ממנו. **שערותם**: השערות שבאחורי הראש; כך משמע מהעניין. | 3 **קוצותיו לתללים**: על-פי שיה"ש ה יא. **וסרח העדף**: השער הארוך העודף על המידה. **בציצת ראשם נוטף**: בקצה ראשם יורד, וכוונתו לאחורי ראשם. על אופנת גידול שער ארוך בקרב גברים צעירים באירופה של ימי הביניים, ראה: סטל, מסרק מקרני ראמים, עמ' 76 הערה 22. | 3-4 **ואם בהק פרח בצוארונם**: ואם פרחת צרעת בעורפי העשירים. והלשון על-פי ויקרא יג לט. בשני כתבי-יד (עי' לעיל, הערה 11): "ואם בהק פרח בצוארנו" (בבדפסט: 'בצורנו'), אבל בדפוס: "ואם בהק פרח פרח בצוארנו". | 4 **שער ראשו**: הארוך, היורד על כתפיו. **קצוצי פאה**: קוצצים את פאת ראשם, בניגוד לציווי: "לֹא תִקַּפוּ פֶּאֶת רֹאשְׁכֶם" (ויקרא יט כז). והלשון על-פי ירמיה ט כה. **ובלורית**: ומגדלי בלורית. **לשעירים**: לשדים. | 5 **זונים**: טועים, נמשכים לרעה. **ואולי אחוריהם יעופו בשערותם אשר עדפו**: ואולי אותם עשירים יעופו לאחוריהם בכוח שערותיהם העודפים. וראה עוד בנוף המאמר. **ילכו ולא יעפו**: על-פי ישעיה מ לא.

ר' בנימין מן הענונים מגדיר את עשירי רומא בעלי השיער הארוך כ"בעלי ברית לשעירים",

11 משא גיא חזיון, ריווא דטרינטו שכ, דף ה ע"א; ח' שירמן, מבחר השירה העברית באיטליה, ברלין תרצד, עמ' פט-צ. שירמן, שם, עמ' פח-צט, ההדיר חטיבה קטנה מן הספר – ובתוכה המובאה שלפנינו – על-פי מהדורת הדפוס ובהשוואה לכת"י בודפסט, אוסף קויפמן A 291 (מתכ"י: MSS-D 8781), דף 107א (ראה: שירמן, שם, עמ' תקעא), ובמובאה שלנו הוא תיקן: "ואולי יעופו", במקום: "ואולי אחוריהם יעופו" שבדפוס. וכנראה, מפני שהוא לא הבין מהו 'אחוריהם' אימץ את נוסח כתב-היד. אך כמובן שמדובר בנוסח משובש, המשמיט את העוקץ מדברי המחבר (כפי שיתברר בגופו של מאמר), המתועד רק בכת"י בודפסט המאוחר (מהמאה השש-עשרה; בן זמנו, ואפילו מאוחר, למהדורה הנדפסת!), בעוד שכתב-היד המוקדם יותר, מהמאה הארבע-עשרה, מקיים את נוסח הדפוס! ראה: כת"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 28°4154 (לשעבר: כת"י פיטליאנו, ספריית הקהילה היהודית 4; מתכ"י: F2336), דף 13ב.

לזיהוי המחבר כר' בנימין ב"ר אברהם מן הענונים, ראה: שירמן, שם, עמ' פח; מ"מ כשר וי"ד מנדלבוים, שרי האלף, ירושלים תשמ"ד, עמ' תפו, מס' 379. אך יש המפקפקים בכך, ראה: שבלי הלקט – החלק השני, מהדורת הרב ש' חסידה, מבוא, ירושלים תשמ"ח, עמ' 39-40. על פרטים שונים מאורחות החיים העולים מדברי ר' בנימין המצוטטים כאן, ראה: סטל, מסרק מקרני ראמים, עמ' 76-78.

לשדים<sup>12</sup>, המתעופפים בכח "שערותם אשר עדפו"<sup>13</sup>, מפני שהמסורת הקדומה בדבר שערותיה הארוכות של 'לילית'<sup>14</sup> – אחד ממניי השדים המתואר כשד נקבה<sup>15</sup> – אותן היא 'מנפצת' כדי לעוף<sup>16</sup>, עברה לכלל השדים<sup>17</sup>. ואולם ר' בנימין מן הענוים מוסיף כאן בעקימת לשונו את הפרט החשוב לענייננו: "אולי אחוריהם יעופו", העשירים, כדוגמת השדים!<sup>18</sup>

12 ראה, למשל: דברים לב יז; ישעיה יג כא. השדים נתכנו 'שעירים' משום רוב שערותיהם, ראה: ספר חסידים, מ"מ, ס' תתשנה (צוטט להלן, נספח ב).

13 דימוי עשירי רומא אל השעירים הוא בעיקר מפאת שערם הארוך, אך אפשר שגם חבישתם לפאות נכריות משער עינים ("זבאשם כובע ששך / דקה וקצרה, וְעֵלְיָה מְאַחֲזִים / מְטוֹחַ הַעֲיִים") סייעה לכך, שכן מכל בעלי-החיים מסמל העז את השדים – וכבר במקרא משותף השם 'שעיר' לעזים ולשדים (ויקרא ד כג: "וְהָבִיאתָ אֶת קָרְבְּנֵי שְׁעִיר עִזִּים"; שם יז: "וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זְבָחֵיהֶם לְשְׁעִירִם") – והוא גם חביב עליהם. ראה ד' קויפמן, 'מאמר על דבר הנשים הליליות להחכם ר' אברהם בן יצחק הלוי גירונדי' (נפ' ה'קנ"ד, 1394), כנסת ישראל, ספר שלישי, ווארשא תרמח, עמ' 563: "שיש כח לשדים... להתלבש צורות מתחלפות, אם מבני אדם, אנשים ונשים, אם מכת מיתר הבעלי חיים; ולהתמדתם להתלבש צורה מן העזים, קראם הכתוב 'שעירים', אמר: 'ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים', ואמר ישעיה ע"ה: 'ושעירים יקדו שם' (ישעיה יג כא)...". והאריך בעניין ר' יצחק ב"ר 'עקב הכהן, ממקובלי קסטיליה באמצע המאה השלוש-עשרה. ראה: קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, מהדורת ג' שלום, ירושלים תרפ"ו, עמ' קיח-קיט. השווה גם בבלי, ברכות סב ע"א: "שעיר [=שד] בשעיר מתחלף", והסביר זאת אחד מתלמידי ה'רוקח': "שעיר בשעיר מתחלף, שהשדים אין הולכים אלא בלילה, והשעיר שחור, ודמו של שעיר דומה לשל אדם" (פירוש הרוקח על התורה, ב, פרשת אחרי מות, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק תשנ"ג, עמ' רנ"ג; הפירוש אינו ל'רוקח' אלא לאחד מתלמידיו). השווה גם תרגום יב"ע, ויקרא ט ג, שהשטן נמשל לשעיר עזים: "סְבּוּ בְרָם אֶתוֹן צִפִּיר בִּרְ עֵינֵי מְטוֹל דְּסִטְנָא מִימְתִּיל בִּיה". ותרגומו: "קחו רק אתם שעיר בן עזים, בשביל ששטן נמשל בו...".

14 ראה בבלי, עירובין ק ע"ב, שהאשה "מגדלת שער כלילית". ופירש רש"י: "כלילית, שד". והשווה את הויהוי 'לילית' = 'סִטְרִיגָה', היא ה'שטירייש' הצריכה לנפץ את שערותיה כדי לפרוח (ע"י להלן, נספח א). ראה על כך: ג' שלום, 'על לילית', בספרו: שדים רוחות ונשמות, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 70-72; הנ"ל, 'לילית', שם, עמ' 64. שערותיה הארוכות של לילית אף הוזכרה בלחש ביוונית מהמאה החמש-עשרה, בתרגום לעברית: "יש לה [=ללילית] שערות ארוכות עד העקב ועיניים לוהטות". ראה: H.A. Winkler, *Salomo und die Karina*, Stuttgart 1931, p. 112. וראה עוד להלן, נספחים א-ב.

15 כן לרוב המקורות, אם כי שבמקורות לא מעטים אין ההבחנה הזאת. כן למשל, בכמה קערות השבעה קדומות מבל של תקופת האמוראים נזכרו: 'לילית' (א) ובש"א, דיכרין ונוקבתא" (J. Naveh & S. Shaked, *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993, p. 124; "וכל סטנא דיכרא ונוקבתא, וכל ליליתא דיכרא ונוקבתא" (שם, עמ' 126). השווה גם השבעה מאגית מהגניזה הקהירית: "להבריה מעליה כל מיני שידין ושידתי, ולילין ולילתין, ומרעין בישין..." (שם, עמ' 152), וכיצא בזה בהשבעה נוספת שהובאה שם, עמ' 153.

16 ראה להלן, נספח א.

17 ראה להלן, נספח ב.

18 ככל הנראה, ההליכה לאחור של השדים נרמזת גם בהדרכת כותב השבעה מאגית ל'בילאר מלך השדים', שלאחר ההשבעה: "יבא דמות בחור, ותראה את אחירי, אל תבט בבת אחת אלא הבט מן הארץ מעט מעט, עד שתראהו" (שלום, בילאר מלך השדים, עמ' 41). 'דמות בחור' זה הוא-הוא השד המושבע, והמושביע מוזהר שביט רק ב'אחירי', משמע לכאורה, שהשד המושבע מתייצב לפני המושביע בהליכה לאחור.

אזכור מעופם של השדים לאחר הבא בדברי ר' בנימין מן הענוים באופן אגבי ומובלע, מלמד שהידיעה בדבר מעופם לאחר של השדים היתה מוכרת ומפורסמת במקומו ובזמנו של המחבר, איטליה באמצע המאה השלוש-עשרה, וכבר נודעה זיקתה העמוקה של אשכנז – מקומו של ה'רוקח' – לאיטליה באותם ימים קדומים.

אמנם אפשר שאין כאן **שתי מסורות** מקבילות, האחת על נשמות הרשעים ההולכות לאחר למקום גמולם והשנייה על השדים הפורחים לאחר, שקביעת המדרש – שנודעה אצל חסידי אשכנז והנמשכים אחריהם – שנשמות הרשעים הופכות למזיקין<sup>19</sup>, שזוהו עם השדים<sup>20</sup>, היא שהביאה להעברת ההליכה לאחר מנשמות הרשעים אל השדים או להפך, כי עדיין איננו יודעים אל מי התייחסה המסורת המקורית, אם על נשמות הרשעים או על השדים.

### ג. המלאכים

אכן, גם ללא השערתי על העברת המוטיב מנשמות הרשעים אל השדים או להפך, שההליכה לאחר נתלתה בכל אחד מהם באופן עצמאי ונפרד, המכנה השלילי המשותף להם הוא ברור ופשוט, ואשר על כן הליכתם לאחר מתקבלת על הדעת, שהליכה כזו מסמלת דבר שלילי ורע, שההולך לאחר נכשל ומשתבש. אולם למרבה ההפתעה, יש טוענים שגם **מלאכי השרת** מהלכים לאחר, אם כי טעם הדבר שונה מסיבת ההליכה לאחר של נשמות הרשעים והשדים, ובנוסף לכך, זהו אינו ההילוך הרגיל והקבוע של המלאכים, שהם – בשונה מהשדים ונשמות הרשעים – אינם מהלכים לאחר אלא לפרקים. אציג אפוא את מקורות העניין, ואנסה להבינם.

19 בפרקי רבי אליעזר, ראש פרק לד, קושטא רעד, דף כד ע"ב, נאמר על נשמות רשעי דור המבול (המוסגר נוסף ממני): "כל המתים עולין [לתחיית המתים] חוץ מדור המבול... וכל נפשות נעשים רוחות ומזיקין לאדם, [לעתיד לבא, הקב"ה מאבדן מן העולם כדי שלא יהיו מזיקין לבני אדם מישאל...". וראה גם ספר חסידים, מ"מ, ס' תתשע, עמ' תקעז: "למה הרוחות מחבלין ערב שבת? לפי שאין הרוחות בגיהנם. פירוש, רוחות של רשעים במיתתן הם מזיקים – כמו כל תולדות קין שמתו [ש]נעשו נשמותיהן מזיקין – וניתן להם רשות להזיק למחללי שבתות...". וכך, בשינויים מעטים, בספרו של תלמידו המובהק, ר' אלעזר מוורמייזא – חכמת הנפש, עמ' ק. למקורות נוספים, ראה מאמרי 'תפילת נשמות הנפטרים בבית הכנסת', ירושתנו, ספר שלישי (תשסט), עמ' קפה-קפה, ובמיוחד עמ' קפה-קפה הערה 39.

20 דברי המדרש וחסיד אשכנז על נשמות הרשעים שהופכות ל**מזיקין**, נשתנו בהמשך ל**שדים**. כן כותב ר' יוסף ב"ר שלום הארז אשכנזי (פעל בספרד במאה הארבע-עשרה והושפע רבות מתורת חסידי אשכנז): "...וזהו סוד מה שאמרו רז"ל בפרקי ר' אליעזר הגדול, כי **השדים** הם מנשמתן של רשעים, וזה אחד מ**מיני השדים**" (פירוש קבלי לבראשית רבה, מהדורת מ' חלמיש, ירושלים תשמ"ה, עמ' 79); "יש מיני **שדים** אחרים שנעשות מנשמות של הרשעים, שנאמר (ישעיה כו יד): 'ותאבד כל זכר למו'..." (שם, עמ' 243). שני הקטעים צוטטו, חלקית, בידי ג' שלום, 'המחבר האמיתי של פירוש ספר יצירה המיוחס להראב"ד וספריו', מחקרי קבלה, א, בעריכת י' בן-שלמה ומ' אידל, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 133 הערה יא. בתקופה יותר מאוחרת, כותב ר' אליעזר אשכנזי (נפ' בקראקא שנת שמו), בספרו מעשי ה', חלק א, חלק מעשי בראשית, פרק ב, ווארשא תרל"א, דף יג ע"א, ד"ה 'ונשוב': "...כ**י נפשות הרשעים** אשר נתחייבו כפי מרדם, יענשו גם כן להיותם מכלל ה**שדים** שהם זרעו של קין, ונקראים גם כן **רוחות רעות**". ברם נראה, שאף חסידי אשכנז נתכוונו לומר, שנשמות הרשעים הופכות לאחד מ**מיני השדים**.

העניין נזכר פעמיים בפירוש התפילות שמבית מדרשו של ה'רוקח':

[א] 'עושה שלום'<sup>21</sup>, שהמלאכים חציים של אש וחציים של מים. ועוד, שכל המלאכים עולים דרך אחוריהם ואינן רואין דרך לפנייהם, אם כן אותו מלאך שהולך לפניו אותו שהולך אחרי - אינו רואהו, להכי יש שלום ביניהם ובלא קנאה הם<sup>22</sup>.

[ב] 'עושה שלום', המלאכים אינם עולים<sup>23</sup>, כולם יש לנו לראות למעלה ולמטה כדי שלא יפול, אבל המלאכים עולים דרך אחוריהם ואינם רואים כי אם למטה, על כן כל אחד סבור שאין שום מלאך למעלה ממנו, זהו 'עושה שלום במרומיו' (איוב כה ב)<sup>24</sup>.

מפורש כאן, "שכל המלאכים עולים [למקומם בשמים] דרך אחוריהם", וזאת כדי שאף אחד מהם לא יראה את חברו, ובכך "כל אחד סבור שאין שום מלאך למעלה ממנו", ולא מתעוררת קנאה בין אחד לחברו והשלום שורה ביניהם.

איני יודע מקורם של דברים. בתלמוד הירושלמי ובמדרשים ארצישראליים אחרים אמרו כן על מזלות הרקיע: "'עושה שלום במרומיו'... אמר ר' לוי: לעולם לית מזל חמי מה דקומי, אלא כולהון סלקין כאילין דסלקין בסולמא, הפיך"<sup>25</sup>. ובסגנון אחר: "אמר ר' לוי: אין אחד מן המזלות הללו שהן מהלכין ברקיע רואה מה שלפניו, אלא של אחוריו, כאדם היורד מעל הסולם ופניו לאחוריו, כדי שיהא כל מזל ומזל אומר: אני הוא הראשון. הוי: 'עושה שלום במרומיו'"<sup>26</sup>. המובאה האחרונה קרובה במיוחד לדברי בעל הפירוש לתפילות, ואפשר אפוא, שהוא העביר את הרעיון מהמזלות למלאכים, שכמו המזלות מהלכים לאחור כן גם המלאכים, ושמה זו היתה גירסתו באחד מהמדרשים.

גם פיוט קדום ביותר, מהמאה הששית לכל המאוחר, מזכיר את ההליכה לאחור של המלאכים. הפיוט מתאר את בריאת המלאכים, את מעלתם ואת כפיפותם לבוראם, ומפייט בין היתר את הדברים הבאים:

21 פתיחת ברכת 'יוצר אור' של שחירתי: "יוצר אור ובורא חשך, עשה שלום ובורא את הכל".

22 פירושי סידור התפילה לרוקח, מהדורת הרב מ' הרשקר, ירושלים תשנב, עמ' רעב; על-פי מהדורתו העתידית של הרב ל"י חריטן, עי' להלן, הערה 24.

23 כנראה יש להשלים: "המלאכים אינם עולים ביושר", או באופן דומה. כלומר, המלאכים אינם עולים לרקיע בדרך ישירה ולפנים, אלא לאחור, כפי שמוסבר בהמשך.

24 פירושי סידור התפילה לרוקח, עמ' רעד. שני קטעים אלו אינם מפירושו של ה'רוקח' לתפילות אלא מפירוש של אחד מתלמידיו או בני חוגו, המועתק בכת"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה Or. 786. במהדורת הרב מ' הרשקר לפירוש התפילות, זוהה בטעות כתב-היד כפירושו של ה'רוקח' עצמו ונדפס כחלק אינטגרלי מפירושו, אך במהדורתו החדשה של הרב ל"י חריטן, שבשילבי ההדרה מתקדמים, הוא זוהה ונדפס כ'פירוש מבית מדרשו של הרוקח', וכאן הובאו הקטעים מתוך מהדורה זו. תודתי להרב חריטן על עזרתו.

25 ירושלמי, ראש השנה ב ד, ויניציאה רפד, דף נח ע"א. וכעין זה בשיר השירים רבה, ג [יא] א.

26 דברים רבה, ה יב. ובסגנון נוסף, ראה תנ"ב, בראשית, יג: "'עושה שלום במרומיו', אפילו העליונים צריכין שלום. המזלות עולין, שור אומר: אני תחילה; ואינו רואה מה שלפניו. תאומים אומר: אני תחילה; ואינו רואה מה שלפניו. וכך כל אחד ואחד אומר: אני ראשון. הוי אומר, העליונים צריכין שלום".

חיות וכרובים ושרפי הקודש כבודו  
זוהרים ושמים לפאר שם כבודו  
והאופנים וגלגליהם רצים לשור כבודו  
הולכים אחורנית לקיים מאמר כבודו<sup>27</sup>.

ביאור: 2 זוהרים: מאירים. לפאר: לרומם, לשבח. | 3 והאופנים וגלגליהם: סוגי מלאכים. עי' יחזקאל א טו-טז, י יג ועוד. לשור: להביט. | 4 הולכים אחורנית: עי' בגוף המאמר.

ישנו חילוק משמעותי בין דברי בעל הפירוש לתפילות לנאמר בפיוט. הפייטן כוונתו לומר, שבשעה שהמלאכים יוצאים מלפני רבונם – ונשלחים לעשות את ציווי ורצונו – הם מהלכים לאחור, כדרכו של התלמיד הנפטר מרבו<sup>28</sup>, ואת הטור האחרון יש לקרוא כהמשך הטור שלפניו: "והאופנים וגלגליהם רצים לשור כבודו", המלאכים רצים קדימה כדי לראות כבודו, אך לבסוף "הולכים אחורנית לקיים מאמר כבודו" – שבים לאחוריהם כדי להוציא לפועל את 'מאמר כבודו', בדומה למתואר בחזונו של הנביא יחזקאל: "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק" (יחזקאל א יד)<sup>29</sup>. לעומת זאת, בפירוש התפילות שמבית מדרשו של ה'רוקח' מדובר במלאכים השבים משליחותם בעולם אל מקומם בשמים, שאז הם "עולים דרך אחוריהם", וזאת מטעם שונה לחלוטין – כדי שכל אחד מהם יחשוב "שאין שום מלאך למעלה ממנו" וממילא לא תפרוץ בקרבם קנאה.

כך או כך, נותר להבין מהי ההליכה לאחור של המלאכים ואם הדבר בגדר האפשר: יחזקאל הנביא מתאר בחזונו את ארבע החיות – ממניי המלאכים החשובים ביותר – הסובבות את כסא הכבוד: "דמות ארבע חיות... וארבעה פנים לאחת, וארבע כנפים לאחת להם... חברה אשה אל אחותה כנפיהם, לא יסבו בלכתן, איש אל עבר פניו ילכו" (יחזקאל א ה-ט). כלומר, לחיה ארבעה פנים, לכל אחד מצידי העולם, ולפיכך אינה צריכה להסב את פניה ברצותה לפנות

27 רה"ט תהלה ושבח מוכן כסא כבודו = ע' פליישר, 'מחזורי פיוט מתוך קדושתא ליום כיפור המיוחסת ליוסי בן יוסי', קבץ על יד, ספר ז (יז), תשכח, עמ' 70.

פליישר מייחס את כל מחזורי הרהיטים ליוסי בן יוסי, מהפייטנים הקדמונים ביותר שפעל במאה החמישית (ראה: א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים תשנא, מבוא, עמ' 12 ואילך, ובעיקר עמ' 15-16; הנ"ל, ראשית הפיוט, ירושלים תשכח, עמ' סא ואילך), ולא נתקבלו דבריו במחקר, עד שגם לא נכללו במדור הפיוטים המסופקים שבמהדורתו של מירסקי (ראה: פיוטי יוסי בן יוסי, וראה גם: שם, מבוא, עמ' 88-90). אך עם כל זאת, לא נראה לאחר את הפייטן מהמאה הששית, כתארוך שהוצע ב'מאגרי', "בין שנת 300 לשנת 600". והשווה: "הייחוס [ליוסי בן יוסי] אמנם מסופק מאוד, אך ברור שמדובר בסדרת רהיטים קדומה" (ש' אליצור, סוד משלשי קודש: הקדושתא מראשיתה ועד ימי רבי אלעזר בירבי קליר, ירושלים תשעט, עמ' 363 הערה 165).

28 השווה: בבלי, יומא נג סע"א-רע"ב.

29 השווה בראשית רבה, נ א, עמ' 515-516: "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק", אמר ר' אייבון 'רצות' אין כתיב אלא 'רצוא', רצות לעשות שליחותן".

לצד כלשהו<sup>30</sup>. ועל כך הוסיפו חז"ל, שלא רק לחיות הקודש ארבעה פנים אלא גם לשאר המלאכים: (א) "למעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות, ולא עורף [דבכל צדיהן יש להם פנים], ולא עיפוי"<sup>31</sup>; (ב) "ויפנו משם האנשים" (בראשית יח כב), הדא אמרה, שאין עורף למלאכים<sup>32</sup>. ומכאן תמוהה הקביעה שהמלאכים הולכים לאחור, בזמן שכל אחד מצדדיהם הוגדר כ'פנים'<sup>33</sup>!

## ד. ושוב להליכתם של הנשמות

בשלהי העניין נשוב לדברי ה'רוקח', שנשמות הרשעים הולכות ונדחות לאחור<sup>34</sup>. דבריו אלו – שאינם מפורשים בדברי חז"ל או בחיבורים קדומים אחרים – נדפסו לראשונה רק בדורות האחרונים, אך עם כל זאת נודעו בקרב העם, בפיתוח והרחבה. האמונה בדבר נשמות הנפטרים המתכנסות בלילות לבתי הכנסת, מתפללות ב'צבור' וקוראות בתורה, קדומה למאוד וידועה משך דורות רבים<sup>35</sup>. במאות השנים האחרונות, לאחר שנקבע

30 כן בפירוש רש"י על אתר: "לא יסבו בלכתן", אם רוצות ללכת לאיזה רוח שירצו, אין צריכות להסב פניהם, שהרי יש להם פנים לכל צד, לפיכך 'איש אל עבר פניו ילכו', לצד פניו של אותה רוח שהם רוצים ללכת – ילכו".

31 בבלי, חגיגה טו ע"א. המוסגר נוסף מפירוש רש"י.

32 בראשית רבה, מט ז, עמ' 505. ועליף זה מפיט ר' שמואל השלישי, פייטן וראש ישיבה בירושלים במאה העשירית: "זוהרים טסים לא יפנו עורף / חינוכים פעול ציווי כרע וכהרף" (יוצר לפרשת וירא 'אב בנס שמיני', נדפס: יוצרות רבי שמואל השלישי, מהדורת י' יהלום ונ' קצומטה, ירושלים תשעד, עמ' 173).

33 בהקשר לכך ראוי להעלות את ההסבר לסיבת חסרון העורף אצל המלאכים: "אין למלאכים עורף" – שהרי ארבעה פנים לאחד – לפי שהשם יתברך מלא כל הארץ כבודו, ואין ראוי להחזיר עורף כלפי השכינה" (פירוש התורה של רבינו אפרים ז"ל, פרשת וירא, מהדורת הרב ח"א גד, יהוניסבורג תשי"ז, עמ' טז. זהות המחבר אינה ברורה אם הוא מחסידי אשכנז או בן ספרד, ולמשל ר' אפרים אלנקאווה, ודעתי נוטה לאפשרות האחרונה, ואי"ה במקומו אעסוק בשאלה זו). וטעם זה כמובן נוגד קיצוניות את דברי הפייטן – להסברי – שהמלאכים יוצאים לאחור מלפני הקב"ה, כדי שלא יסבו את אחוריהם אל הכבוד, וכדרכו של תלמיד הנפטר מרבו. אביא כאן גם את דברי ר' יהודה החסיד בפירושו לאחד הפיוטים:

'אחור וקדם צרתני' (תהלים קלט ה) – שתי פרצופין, והווי: 'הן האדם היה כאחד ממנו' (בראשית ג כב), שאין עורף למלאכים; לפיכך כהן גדול הולך אחורנית מלפני השכינה, כי נקרא (מלאכים) [מלאך] ("הרב ל"י חריטן, 'פירוש קדושתא מיום כיפור ממכתב ר' יהודה חסיד', ספר זכרון איש תבונה: [לזכר] החבר הרבני ר' יואל קלוגמאנן ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' טו).

כלומר: אדם הראשון נברא 'אחור וקדם', שנברא ב'שתי פרצופין', אחד לפניו והשני לאחוריו (עי' בבלי, ברכות סא ע"א), ובכך דמה למלאכים, וכדרשת "הן האדם [=אדם הראשון] היה כאחד ממנו", כמלאכים (עי' בראשית רבה, כא א, עמ' 198), שהרי בדומה למלאכים שאין להם עורף כן גם לאדם הראשון 'שתי פרצופין'. כעת עובר הכותב להסביר עניין קרוב: הכהן הגדול יוצא מקודש הקדשים בהליכה אחורנית (עי' משנת יומא, א; פירוש רש"י, יומא נב ע"ב, ד"ה 'דרך'), כי הוא נקרא 'מלאך' (כוונתו למלאכי ב'ז), ולכן נוהג כמלאך שפניו לכיוון הכבוד.

34 עי' לעיל, תת-פרק א.

35 ראה על כך מאמרי 'תפילת נשמות הנפטרים בבית הכנסת', ירושתנו, ספר שלישי (תשסט), עמ' קעז-רלו; יו"ט לוינסקי, 'תפילת המתים בלילות (בבית הכנסת ובכנסיות של נוצרים)', מחקרי המרכז לחקר הפולקלור,



בלב הצבור שהנשמות מזמינות את החיים הנקלעים לסביבות בית הכנסת להשתתף בקריאתן בתורה, השתתפות הכרוכה בסכנה גדולה ש'לא יוציא שנתו', ניתנו כמה עצות שימנעו את הפגיעה מן המשתתף החי המחוייב הלכתית להצטרף לקריאת התורה שלהן<sup>36</sup>. ואת אחת העצות שמענו מר' גדליה סילברסטון, שעשה את ימי נעוריו במזרח אירופה:

זכרתי כד הוינא טליא, אמרו לי חברי בני הישיבה, שהם מפחדים לילך בלילה אצל בית הכנסת, שמא המתים יקראום לתורה, ואז מוכרח לילך דרך אחוריו ולברך ברכת התורה, ולילך אחר כך גם כן מאחוריו; שהמתים בכל לילה הם בבית הכנסת<sup>37</sup>.

מדוע ההליכה אחורנית תגן על המתפלל החי מפני הסכנה? נראה, כי התפיסה שנשמות הרשעים מובלות לגהנום 'דרך אחוריהם' עברה במשך הזמן פיתוח משמעותי, והיא הורחבה לכל נשמות המתים, אף של הצדיקים, ובכל זמן, ולא דווקא כשהן בדרכן למקום גמולן. ולפי שנתקבע באותו דור, שכל נשמות הנפטרים מהלכות תדיר לאחור, יעצו לאדם המשתתף בקריאתן בתורה ללכת כמותם, כדי שהנשמות לא ירגישו שהוא מן החיים ויזיקוהו חלילה, אלא ייפטר מהם בטובה<sup>38</sup>.

ג, ירושלים תשלג, עמ' קמט-קנו [מאמר בלתי־מקיף זה לא היה מוכר לי בשעת כתיבת מאמרי]. במאמרי הנזכר הראתי, שהראשון המדבר על תופעת נשמות הנפטרים המתפללות בבית הכנסת הוא ר' יהודה החסיד, ולאחר מכן נודע לי מקור הקדום לו בשלושה דורות, ואף רמזים משלהי ימי הבית השני. וברצות ה' דרכי איש, אפרוס את הדברים במהדורתי המורחבת למאמר.

36 עי' מאמרי 'תפילת נשמות הנפטרים בבית הכנסת', עמ' רט ליד הערה 138.

37 ר' גדליה סילברסטון, ספר תהלים עם פירוש קרבן תודה (תהלים כו ד), ניו־יורק תרצה, עמ' 41. המחבר נולד בשנת תרלא (1871) בעיירה יאסינובקה הסמוכה לביאליסטוק (כיום בפולין). בשנת תרנא (1891) היגר לאנגליה ומשנת תרסא (1901) כיהן כרבה ראשי של בלפאסט (אירלנד הצפונית), עד הגירתו לארה"ב בשנת תרסד (1904). שם כיהן כרב איחוד הקהילות בושינגטון כעשרים שנה, עד לעלייתו לארץ ישראל בשנת תרצו (1936), בה נפטר בשנת תשד (1944).

38 כבר כתבתי דברים אלו, כהשערה, במאמרי 'תפילת נשמות הנפטרים בבית הכנסת', עמ' רי, שבאותו זמן לא ידעתי מדברי ה'דוקח' המפורשים. ולפיכך בטלו הדברים שכתבתי שם, ליד הערה 141, בסוגריים.

## נספח א:

### לילית מנפצת שערותיה כדי 'לפרוח'

(להערה 16)

על שערותיה של לילית שיש לה לנפנץ כדי לעוף, ראה ספר חסידים, מ"ו, ס' תתתרס"ה, עמ' 355 [=ספר חסידים, מ"מ, ס' תסד]: "יש נשים שקורין להם 'שטרייט', אותן 'מרש' וולף, אותן נבראו בין השמשות, שיעשו דבר וישתנו מברייתן. אשה אחת היתה 'שטרייט', והיתה חולה ביותר, והיו שתי נשים בלילה עמה, אחת ישנה ואחת ערה, ואותה חולה עמדה בפניה והיתה **מנפצת שערה ורצתה לפרוח**, ורצתה למוץ דמה של ישינה, והערה צעקה והקיצה חבירתה, ותפשו את החולה ה'שטרייט'... ולפי ש'מרא' וה'שטרייט' **צריכים לנפץ שערים קודם שיפרחו**, לכן משביעין אותה: **'שתבואי בניפוך שער'** ולא תהא רשאה לצאת אלא ברשותי". ועל זיהוי 'שטרייט' כ'לילית', עי' לעיל, הערה 14, וכך גם היה מקובל זמן רב לאחר ר' יהודה החסיד; כן כותב ר' נפתלי הירץ ברוך, עמק המלך, שער רישא דועיר אנפין, פרק ל, אמשטרדם תח, דף קמ"ע"ב: "ואתה הכתה הנקראת **'לילין'**, הם מלאים שערות, מראשם ועד רגליהם, אבל על ראשם אין להם שער, וכל גופם ופניהם מלא מהם. ויש להלילית הזאת ארבע עשרה עתים רעים ושמות רעים... אשר אלה הם שמותם..." הוא מונה ארבע שמות ואחד מהם 'שטרייט', זו ה'שטרייט', והוא ממשיך: "וכשהם משביעים את הרוחות האלה, מתלבשים בהם, ומזכירים בהשבעות: **'שתבואי בניפוך שער'**. ואז מתלבש הרוח בה, ואינה נראית כי אם התיבה (?) שערות, ושער באשה ערוה..."

נשים-שדות אלו, ששמן מופיע בכתיבים שונים (כמו: 'שטרנה', 'שטריאה', 'שטרייט', 'ברושה', 'ברושאס' ו'סיטריגה'), נזכרות פעמים נוספות בספר חסידים ובכתבי חסיד אשכנז, ראה: ספר גימטריאות לרבינו יהודה החסיד, א, אות קיח, מהדורת, ירושלים תשסה, עמ' קלב-קלג; שם, ב, מילואים, מאמר יט, עמ' תשצה-תשג; אמרות טהורות היצוניות ופנימיות לרבינו יהודה החסיד, סוף ס' לב, מהדורת, ירושלים תשסו, עמ' צה-צו, הערה 519; דן, עיונים בספרות חסידות אשכנז, רמת גן תשל"ד, עמ' 21, אות כב, ועוד.

האמונה ב'שטרייט' ופריחתה ב'ניפוך שער', היינו בשערות פרועות, היתה ידועה בכל אירופה, והיא קדומה למאוד ומקורה כנראה במזרח הקדום. כן כתב לי ידידי הרב **מרדכי מנחם הוניג**:

במאגיה האכדית, 'לאבארטו' השונאת ילדים, היא שדה הזהה לדמותה של לילית. בלחש אכדי בא תיאורה המפורט, ובין היתר: "שערותיה פרועות" (ראה: F. Thureau-Dangin, 'Rituel et amulettes contre Labartu', *RA*, 18 [1921], p. 170). שדה דומה, ללא שם, נזכרת בצוואת שלמה, חיבור פסודו-אפיגרפי מהמאה הראשונה לספירה (החיבור המקורי הוא יהודי ועריכתו הסופית נוצרית מהמאה הרביעית, ראה עליו הספרות הרשומה בידי: ג' ששון, 'בעקבות המסורת על שלמה המגיקן בספרות חז"ל', *JSIJ*, כרך 6 [2007], עמ' 39 הערה 6), פרק נו, נט. וגם כאן "שערותיה פרועות בפראות נחששים".

בקערות מאגיות בבליות מתקופת האמוראים (מתוארכות למאות החמישית-השביעית), קוראים אנו: "[...] אל ליליתא לילי דיכרא ולילתא ניקבתא ושלניתא וחטפיתא תליתכון ארבעתיכון וחמי[שתיכון ערטילין] שליחיתן ולא לבישיתין וסעריכון (רמי אחור גביכון) [...]" (J. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913, no. 8, p. 154; C.D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation* [Bowls, Missoula 1975, no. 12, p. 64]; "[...] שביקין] ופסירית ונת] רכית יתיכי אנתי ליל[יתא לילית דברא שלניתא וחטפיתא [...]. תלתתיכון ארבעתיכון חמישתיכון ערטיל שלחיתן ולא לבישיתין **סחתי סעריכון** מייעל גביכון [...]" (מונטגומרי, שם, מס' 17, עמ' 190; איסבל, שם, מס' 13, עמ' 67); "[...] ולילי דיכרי ולילתא ניקב[יתא] נתל]תיכון ארבעתיכון חמישתיכון ערטיל שליחיתן ולא לבישיתין **סחתי סעריכון** רמי על גוב[יכון] [...]" (איסבל, שם, מס' 14, עמ' 70). ובקערות מאגיות אלו מופיע, לעתים קרובות, איור של לילית כשערותיה פרועות (ראה תמונות 1-4, בסופו של הנספח).

על שערות לילית, ראה עוד: R. Lesses, 'Exe(or)cising Power: Women as Sorceresses, Exorcists, and Demoneses in Babylonian Jewish Society of Late Antiquity', *Journal of the American Academy of Religion*, 69 (2001), pp. 357-359. וראה גם: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, ניוירוק תשל"ג, עמ' 618 הערה 18. והשווה משנת סוטה, א ה: "וסותר את שערה", לפירושה, ראה: י' רוזן-צבי,

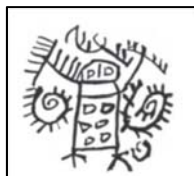
הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשסח, עמ' 77 ואילך. עד כאן הערתו החשובה של הרב מ"מ הוניג. עוד על שערותיה הפרועות של לילית, ראה: י' הררי, הכישוף היהודי הקדום, ירושלים תשע, עמ' 107 הערה 149, עמ' 188-189 הערה 97, עמ' 304 והערה 139. ושם בהערות צוינו מחקרים נוספים בעניין.



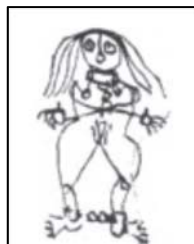
איור 4



איור 3



איור 2



איור 1

מקורות האיוורים (בהתאמה): J. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913, לוחות 8, 14, 21, 26.

## נספח ב:

### שערותיהם הארוכות של השדים

(להערה 17)

באחת הנוסחאות להשבעת בילאר (או: 'בילאד') מלך השדים, אומר לו המשיבע: "והלא דמותך דמות בחור ונאה ושערך יגיע עד קרסולך, ואתה יפה ונחמד" (שלום, בילאר מלך השדים, עמ' 41). ובנוסח אחר להשבעה זו: "שאני יודע שאתה בחור נאה, שעור שערות שבראשך עד קרסולך..." (שלום, שם, עמ' 40 הערה 114. שלום קרא "שעור שערות..." ולא הבין המשמעות). וקודם לכן, מודיע כותב ההשבעה למשיבע: "זאם נראה לך איש צעיר, שחום הצבע, אשר שעור ארוך לו, ועל ראשו כתר זהב... תשאלו והוא ישיב לך התשובה" (שם, עמ' 37 והערה 97. המקור נכתב בערבית, ותורגם לעברית בידי המהדיר). השווה גם השבעה אחרת לבילאר: "בשמך ובעטרה שבראשך ובגדיך הלבנים ובשערות ראשך המשובעים!" [!]. ובכבוד חבירך המכובדים ובפחדו אלו [ה] שמות, שאתה תאכל עמם ותשב עמם" (שם, עמ' 39). השבעה זו היא, לכל המאוחר, מהמאה החמש-עשרה, אך יש בה הרבה יסודות קדומים. ראה: שלום, שם, עמ' 14-21. עוד בעניין שהשדים מלאים בשערות, ראה פירוש רבינו אפרים ב"ר שמשון וגדולי אשכנז הקדמונים על התורה, א, פרשת תולדות, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני ברק תשנ"ג, עמ' פז: "'עשו אחי איש שעיר' (בראשית כו יא). נראה לי, ששן. כמו שאמר הכתוב (ישעיה ל"ד י): 'ושעיר על רעהו יקרא'. כלומר, יקרא וידבר דברים עזים כמו ששן".

אולם ראה רות רב, ו א: "חרדה שהחרידה רות לבועז, דכתיב (רות ג ח): 'ויחרד האיש וילפת'... לפתתו כחזונית, התחיל ממשמש בשערה, אמר: רוחות אין להם שער...". וכך בתנ"כ, בא, טז: "מהו 'ויחרד'?" סבר, שמא רוח הוא או מזיק. נתן ידו על ראשה ומצאה אשה, כי השדים אין להם שיער". וכבר ר' יהודה החסיד נדרש לסתירה בין המקורות הנוגעים שער לשדים למקורות השוללים זאת, והבדיל בין שד זכר לשד נקבה. ראה ספר חסידים, מ"מ, סי' תתשנ"ה: "למה קורא לשדים 'שעירים'? שלשדים זכרים יש להם שער בראשם, ולנקבות אין להם שער. לכן, בועז הניח ידו על ראש רות, כשראה שהיה לה שער שאל: 'מי את'". ונראה, כי גם ר' נפתלי הירץ כהנר נוקט לפשר בין שתי הדעות, באופן שונה, וכתוב: "זאתה הקתה הנקראת 'לילין', הם מלאים שערות, מראשם ועד רגליהם, אבל על ראשם אין להם שער, וכל גופם ופניהם מלא מהם..." (עמק המלך, שער רישא דועיר אנפין, פרק ל, אמשטרדם תת, דף קמ"ב. וג' שלום, 'על לילית', בספרו: שדים ורוחות ונשמות, עמ' 70 הערה 22, העתיק את הדברים בשיבוש

חמור). וראה עוד: הרב ד"י ווייס, מגדים חדשים, עירובין ק ע"ב, ירושלים תשנו, עמ' שעח-שעט; הנ"ל, מגדים חדשים, חגיגה טז ע"א, ירושלים תשסו, עמ' תכו.

אך גם לאחר שהעבירו את שערותיה הארוכות של לילית לשאר השדים, עדיין לא שמענו ששאר השדים צריכים **לנפץ את שערים** כדי לפרוח, פרט לדברי ר' בנימין מן הענוים דלעיל, אם כי למסורת קדומה, כוחו של סמאל – שזוהה הן כמלך השדים והן כשרו של רומי (ראה: ג' שלום, 'סמאל', בספרו: שדים רוחות ונשמות, עמ' 54-58, ויש להוסיף הרבה על דבריו) – תלוי בשערה ארוכה המצויה כנגד לבו, ששופרו של משיח יפילנה ויבוא קיצו, רעיון הנזכר בכתבי חסידי אשכנז (ראה מאמרי 'שלושת התקיעות שבאחרית הימים', סגולה, א, ירושלים תשעב, עמ' 132-135). היינו, שכל כוחו של סמאל מלך השדים נובע משער!

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 17 • ערב סוכות תשפ"א

### אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה - הלכה ארצישראלית נשכחת?

#### א. מחלוקת חכמים ורבי אליעזר

במשנת סוכות נחלקו חכמים ורבי אליעזר בדבר מספר הסעודות שחייב אדם לאכול בסוכה כדי לצאת ידי חובת המצוה:

רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה, חוץ מליל יום טוב ראשון של חג בלבד<sup>1</sup>.

לדעת התלמוד הבבלי, אין הלכה כרבי אליעזר אלא כחכמים, וזאת מפני ש"חזר בו רבי אליעזר" לסבור כדעת חכמים, ש"אין לדבר קצבה חוץ מליל יום טוב ראשון של חג בלבד",

\* קיצורים:

**מחזור סוכות** = מחזור סוכות שמיני עצרת ושמחת תורה לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת ד' גולדשמידט ו' פרנקל, ירושלים תשמ"א  
**סטל, נהגו ישראל - סוכות** = ספרי: נהגו ישראל: עיונים ובידורים בתולדות המנהג וההלכה - חג הסוכות, ירושלים תשפ

1 משנת סוכה, ב ו [=בבלי, סוכה כז ע"א]. המחלוקת הובאה גם בתנ"כ, פינחס, יג [=תנחומא, פינחס, טו]: "ילמדנו רבינו: מהו לאכול בחג חוץ לסוכה. כך שנו רבותינו: ר' אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה, חוץ מליל יום טוב הראשון של חג בלבד".

כפי שמוסר האמורא בירא בשם רב אמי<sup>2</sup>. וכך נפסקה ההלכה בחיבורים המבוססים על התלמוד הבבלי, שהנודעים מהם הם 'הלכות גדולות'<sup>3</sup>, 'משנה תורה' לרמב"ם ו'שלחן ערוך' לר' יוסף קארו<sup>4</sup>.

התלמוד הבבלי הבין בדעת רבי אליעזר קודם חזרתו, שאין כל הבדל בין סעודת הלילה הראשון לשאר סעודות החג, שכולן חיוביות באותה מידה. אך לתלמוד הירושלמי, סובר רבי אליעזר - בלא שיחזור מדעתו הראשונה - שאכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה בימי החג הושוו זו לזו למצוה, היינו שיש מצוה לסעוד כל אחת מארבע עשרה הסעודות בסוכה, אך הן לא הושוו זו לזו להשלמה, כי רק סעודת הלילה הראשון חיובית עד שיש להשלימה במקרה שלא נאכלה בסוכה<sup>5</sup>.

אכן, גם אם נסכים לשיטת התלמוד הירושלמי, שרבי אליעזר חולק על חכמים, הרי שלפי הכלל ההלכתי הנודע: "יחיד ורבים - הלכה כרבים"<sup>6</sup>, ו"אין הלכה אלא כדברי המרובין"<sup>7</sup>, ברור לכאורה שההלכה כחכמים, ואין כל מצוה לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה. ואולם אין הדבר כה פשוט, שלא מעט פיוטים ארצישראליים קדומים (מהמאות השביעית-השמינית) כותבים שיש לאכול בסוכה ארבע עשרה סעודות, וקצתם הזכירו את הדבר בסמיכות ובכלל שאר הלכות ודיני החג. משמע שבזמנם של אותם פייטנים נהגו למעשה כשיטת רבי אליעזר, שיש לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, ובהכרח שבנידון הנוכחי נטו בני ארץ ישראל מן הכלל "יחיד ורבים הלכה כרבים", כפי שכבר ידענו ממקרים אחרים שכלל פסיקה זה אינו מוחלט ולעתים נקבעה ההלכה כדברי היחיד<sup>8</sup>.

נפנה אפוא לעיין באיזכורי ההלכה שבפייטנות הארצישראלית הקדומה:

## ב. בפייטנות הארצישראלית הקדומה

בשבעת לסוכות 'הללויה אומרה מטביעה', מפייט ר' אלעזר בירבי קליר, גדול פייטני ארץ ישראל בתחילת המאה השביעית:

2 עי' בבלי, סוכה כז ע"א. נקטתי כהסברם של רוב הראשונים בסוגיית הבבלי. אמנם קצת ראשונים הסבירו את "חזרו בו רבי אליעזר", שבתחילה הוא סבר כחכמים, שלילה הראשון בלבד חובה ושאר הימים רשות, וחזרו לומר שחייב לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, ולשיטה זו, גם לדעת הבבלי סובר רבי אליעזר שיש חובה לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה. ראה: אנציקלופדיה תלמודית, כו, ערך 'ישיבת סוכה', עמ' כח, ליד הערה 252 ובה.

3 הלכות גדולות, א, הלכות סוכה, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 335-336.

4 ראה: רמב"ם, הלכות שופר וסוכה ולולב, ו ז; שו"ע, או"ח, סי' תרלט, סעיף ג.

5 ראה: ירושלמי, סוכה ב ז, דף נג ע"א, לפי פירוש 'קרבן העדה'. וראה גם: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומו בתולדות ההלכה, תל-אביב תשכח, עמ' 191-195; י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, מהדורה שלישית מתוקנת, ירושלים תשס"ו, עמ' 170.

6 בבלי, ברכות ט ע"א, לו סע"א, ועוד הרבה.

7 משנת עדויות, א ה.

8 ראה: אנציקלופדיה תלמודית, א, ערך 'הלכה', עמ' רנט-רס.

חֲשֵׁתִי לְוַעֲדָה / קָהָל וְעֵדָה

אַרְבַּע עֶשְׂרֵה סְעוּדָה / לְאֶרוּחַ בִּסְפָה<sup>9</sup>.

ביאור: 1 חשתי: נזהרתי, הקפדתי. לוועידה: לאסוף ולקבץ. | 2 לארוח בסכה: לאוכלם בסוכה.

הפייטן מדבר על עצמו: נזהרתי לאסוף ('לוועידה') קהל ועדה, כדי 'לארוח' בסוכה את ארבע עשרה הסעודות. ואם כי לא מצאנו חובה להתוועד ולאכול את הסעודות בקיבוץ אנשים, דיבר הפייטן בהווה, שכן דרכו של עולם לסעוד בחג בהתאספות משפחתית<sup>10</sup>. ובפיוט אחר שלו, שבעתא לשבת של סוכות 'וישמחו כל אסיפת אמונים', שב הקלירי ומזכיר הלכה זו:

לְעוֹלָם יִרְנְנוּ / עִם עֵדָה

בְּסַעַד אַרְבַּע עֶשְׂרֵה סְעוּדָה

בְּשִׁבְתַּי וְסוּכָה / עֲדִיָּה עֲנוּדָה

חֲגִיָּה לְהַרְגִּי [כְּחוּק תַּעֲנוּדָה]<sup>11</sup>.

ביאור: 1 לעולם ירננו: הלשון עליפי תהלים ה יב. עם עדה: ישראל. | 2 בסעד ארבע עשרה סעודות: באכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה. בסעד: אולי יש לנקד: בסעד. | 3 בשבת וסוכה: בשבת של סוכות. עדיה ענודה: כנסת ישראל עונדת את תכשיטיה. | 4 חגיה להרגיש: כנראה: להתאסף במועד, ול'הרגיש' הוא בדומה לתהלים נה טו: "בְּבֵית אֱלֹהִים נִהְלָךְ בְּךָ יְיָ ש", ברוב עם, בחבורה גדולה. להרגיש: השלמת המהדירים. כחוק תעודה: כציווי התורה, שחג הסוכות הוא 'מקרא קודש' (ויקרא כג לה), והוא התאספות בעבור ענייני החג (עי' המובא לעיל, הערה 10).

כיוצא בזה בשבעתא לסוכות 'אחזה דעת כלילה ללילה' לר' יהושע הכהן, פייטן ארצישראלי שפעל דור או שניים אחרי הקלירי:

הַסְעֵדְתֶּם מִן / מִשְׁלֵתֶם בְּמַעַשׂ אֶמֶן

וְאַרְבַּע עֶשְׂרֵה סְעוּדָה מִזְמָן / לְעֻטָּתִי זְמָן<sup>12</sup>.

9 נדפס אצל: ע' פליישר, 'מבנים סטרופיים מעין-אזורים בפיוט הקדום', הספרות, ב (תשל), עמ' 209.

10 ושמו משום שסוכות הוא 'מקרא קודש' (עי' ויקרא כג לה), היינו, התאספות לצורך ענייני החג (עי' ישעיה א יג ובתרגום; פירוש רמב"ן, ויקרא כג ב; והשווה: ספרי, במדבר, פיסקא קנא, מהדורת ח"ש הורוויץ, לייפציג תרעז, עמ' 196), שהסעודות בכללם. השווה מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה ט, מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 30: "...מקרא קודש' ... ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ... אין לי אלא יום טוב הראשון והאחרון שהם קרויין 'מקרא קודש', חולו של מועד מניין? תלמוד לומר: 'אלה מועדי יי אשר תקראו אותם מקראי קודש' (ויקרא כב ב)". היינו, גם חולו של מועד נקרא 'מקרא קודש' שהוא, בין היתר, 'ארעם במאכל ובמשתה'.

11 רבי אלעזר בירבי קליר: פיוטים לחג הסוכות, מהדורת ש' אליצור ומ' רנד (בהכנה). תודתי למהדירים שאפשרו לי לעשות שימוש בחומרים שאספו למהדורתם. בכמה טורים יש מעט קריאות מסופקות, אך הן אינן משליכות לענייננו ולפיכך לא ראיתי צורך לציין.

ביאור: נושא המחזרות הם ישראל. 1 **הסעדות מן**: האכלת את ישראל במן, בהיותם במדבר. **משלחם**: דימית, מלשון "וְיִשְׁלַח מֹשֶׁה" (יחזקאל יז ב). **במעש אמן**: למעשה אמן של ישראל, היא שרה, שבזכות שעשתה עוגות לאורחים (עי' בראשית יח ו) זכו ישראל למן. ראה בראשית רבה, מח יב, עמ' 490: "מאיזה זכות זכו ישראל שניתן להם המן? בשביל 'לוי' ועשי עוגות" (בראשית יח ו). והשווה תנ"כ, בשלח, כג: "המן כשנתן לישראל, באלוש ניתן להם, ולמה באלוש, בזכות אמינו שרה, דכתיב: 'לוי' ועשי עוגות". | 2 **וארבע עשרה סעודה מזמן**: יש לזמן ארבע עשרה סעודות בסוכה. **לעטות זמן**: מאכלם וסעודותיהם וזמנו, וכפל הפייטן את העניין. ולשון לעיטה ('לעטתן') על-פי בראשית כה ל.

וכך גם בברכת מזון מפויטת 'אוגדי ריבוע סיחים' לסוכות, שנתחברה בארץ ישראל:

מִהֲלָלִים כִּדְת בְּמִינִים אֲרָבָעָה

נוֹעֲדִים שֶׁבֶת בְּסֻכָּה שְׁבָעָה

שׁוֹבְעֵי שְׂמֵחוֹת שְׁבָעָה

**עוֹרְכֵי אֲרָבַע עֶשְׂרֵה סְעוּדוֹת לְשַׁבּוּעָה**.<sup>13</sup>

ביאור: 1 **מהללים כדת במינים ארבעה**: ישראל מהללים להקב"ה (ושמא הכוונה לאמירת ההלל) באחיות ארבעת המינים, כציווי התורה ('דת'). **מהללים**: בכת"י: 'מה לים', ותיקנת כהצעת המהדיר. | 2 **נועדים שבת בסוכה שבעה**: מתכנסים ויושבים בסוכה שבעה ימים. | 3 **שובע שמחות שבעה**: השביעים בשפע של שמחות. והביטוי 'שובע שמחות' על-פי תהלים טז יא. | 4 **עורכי ארבע עשרה סעודות**: כינוי ישראל, על-שום שעורכים ארבע עשרה סעודות בסוכה. **לשבועה**: עד כדי שבעה.

ארבע עשרה הסעודות שיש לסעוד בסוכה נזכרו בפיוט נוסף, הקדום לר' אלעזר בירבי קליר, שבמובאות מפיוטיו פתחנו את הפרק. כן נתפייט בפיוט ו מקדושתא לסוכות [א...]. הוד והדר, לפייטן אנונימי קדום:

פִּתְבֵּג סְעוּדוֹת יָמִים וְלִילוֹת

[פ... .. .. .. .. לות]<sup>14</sup>.

ביאור: 1 **פתבג**: מאכל (דניאל א ח). **סעודות ימים ולילות**: הסעודות שיש לאכול בסוכה בימים ובלילות.

הפייטן מדבר על "סעודות ימים וְלִילוֹת", כלשונו של רבי אליעזר: "ארבע עשרה סעודות

12 מ' בארי, שבעה פיוטים לר' יהושע הכהן: הדפסה ראשונה, ההדרה, ביאור ומבואות על-פי כתבייד מן הגניזה, ע"מ, 'ירושלים תשעט, עמ' 60. לפי המשוער, פעל הפייטן בארץ ישראל במחצית השנייה של המאה השביעית. ראה שם, עמ' 8-12.

13 א' שמידמן, ברכות המזון המפויטות מן הגניזה הקהירית: מבוא ומהדורה מדעית, ע"ד, רמת גן תשסט, סי' קג, עמ' 471.

14 פיוט '[א... .. ארשן]', נדפס: ש' אליצור, סוד משלשי קודש: הקדושתא מראשיתה ועד ימי רבי אלעזר בירבי קליר, ירושלים תשעט, עמ' 249.



חייב אדם לאכול בסוכה, **אחת ביום ואחת בלילה**, ומסתבר שאף הסכים עמו למניין של הסעודות - ארבע עשרה<sup>15</sup>.

וקודם לכן, בפיוט ג (משלש) של אותה קדושתא, נזכר הדבר ברמז:

מתוק אַרוּחַת סָכָה / נעימ[... ..] שור

סְעוּדוֹת [...] / סָכָה / עָלִינו כַּמּוּ [...] מישור<sup>16</sup>.

ביאור: 1 **מתוק ארוחת סכה**: סעודת חג הסוכות המתוקה.

הקטיוע מקשה על הבנת הדברים, אך די לנו שהפייטן מדבר על "סעודות" בהקשר לסוכה כדי שנבין, שכפי הנראה הוא נקט כשיטת רבי אליעזר.

כל קטעי הפיוט שהובאו עד כאן הם לארבעה פייטנים שפעלו בתקופת הפייטנות הקלאסית ומעט קודם לכן, היינו במאות הששית-השמינית. אך גם בתקופה מאוחרת יותר, במחצית השנייה של המאה העשירית, מזכיר אחד מחשובי הפייטנים הארצישראליים את ארבע עשרה הסעודות שבסוכה. כן נתפייט ביוצר לסוכות 'אצילי כל לאום' מאת ר' שמואל השלישי, מראשי ההנהגה בישיבת ארץ ישראל בתקופה הנזכרת:

כַּמִּין בֵּית מַעֲבָה כְּשִׁירָה לְדִירְתְּכֶם

לְסֻעוּדָה אַרְבַּע עֶשְׂרֵה סְעוּדוֹת בְּרוּתְכֶם

חֲקַת עוֹלָם לְדוֹרוֹתֵיכֶם<sup>17</sup>.

ביאור: 1 **כמין בית מעבה כשירה**: השווה משנת סוכה, ב ב: "סוכה ... המעובה כמין בית...

כשרה". **לדירתכם**: לדירת עראי שלכם, הסוכה. | 2 **ברותכם**: מאכלכם (עי' תהלים סט כב). |

3 **חקת עולם לדורותיכם**: ויקרא כג מא.

פייטן זה הציב את עניין ארבע עשרה הסעודות בסוכה בין חובות הלכתיות אחרות ההכרחיות לקיום מצות סוכה - מידותיה וסיכוכה הכשרות והחובה לדור בה<sup>18</sup>, משמע שלדעתו, אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה היא בגדר חובה של ממש.

15 ושוא נזכר הדבר במפורש בטור הקטוע בכתב־היד.

16 אליצור, סוד משלשי קודש, עמ' 147. הקדושתא לא נדפסה שם במדויק אלא פיוטיה פוזרו בין פרקי הספר, בהתאם לדין בתבניות הקדושתא.

17 יוצרות רבי שמואל השלישי: מראשי ההנהגה בירושלים במאה העשירית, מהדורת י' יהלום ונ' קצמוטה, ירושלים תשעד, עמ' 928.

18 קודם למובאה זו מפרט הפייטן את מידותיה החיוביות של הסוכה ואת הכשרו של הסכך, ולאחריה - את חובת הישיבה בסוכה: "זְקִיפַת סָכָה עַד עֶשְׂרִים שִׁיעָרוּ נְבוּנִי / חֲמַתָּה מְרָבָה מְצִילָתָה לְפִסּוֹל כְּהִגְיוֹנִי / [...] / טַפְחִים עֶשְׂרָה הִנְגַּבְתָּ מְכֻשָּׁרָת וּמְשׁוֹאֲנָה / [...] / לְדוֹרוֹתֵיכֶם מְדִירַת קֶבֶע לְצֹאת, צו צוֹר לְנֹתוֹ / מוֹשֵׁב קֶבֶע בְּדִירַת עֲרָאִי שָׁבוּ כְּאַוְהָרְתוֹ" (יוצרות רבי שמואל השלישי, שם).

## ג. מנהג, נוהג או הלכה קדומה

ובכן, **חמשה** פייטנים ארצישראליים – וארבעה או שלושה מהם קדומים<sup>19</sup> – הביאו **בשבע** מיצירותיהם את עניין ארבע עשרה הסעודות שיש לסעוד בסוכה<sup>20</sup>. ומסתבר שבכוחם של אזכורים אלו להעיד, שאכן בתקופתם של הפייטנים נהגו בארץ ישראל לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, בכל יום שתי סעודות, שכן רחוק מן הדעת שיעמוד פייטן בפני קהל ועדה ויאמר דברי בראות ופרטים המוכחים מן המציאות<sup>21</sup>. אך עם כל זאת, לא נתברר לפי שעה אם אכילת בני ארץ ישראל לארבע עשרה הסעודות בסוכה היתה בגדר **מנהג או נוהג**. 'מנהג' נובע ומושפע משיקולים הלכתיים שונים, גם אם לא חיוביים ממש, ואילו 'נוהג' הוא דבר שנעשה ומוכתב ברובו ממציאות החיים ואורחותיה ללא זיקה להלכה הפסוקה<sup>22</sup>. ולענייננו: אפשר שדרכם של בני ארץ ישראל בימי הפייטנים לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה היה בגדר 'מנהג', בעקבות שיטתו ההלכתית של רבי אליעזר (לדעת התלמוד הירושלמי, שבני ארץ ישראל הקדומים נהגו כמותו), שיש מצוה לנהוג כן, אך אפשר שהוא לא היה אלא 'נוהג'

<sup>19</sup> אין לדעת בוודאות את זמנה של ברכת המזון המפוייטת 'אוגדי ריבוע סיחים', ממנה הבאנו לעיל, ליד הערה 13, אך כנראה גם היא מתקופת הפייטנות הקלאסית.

<sup>20</sup> עניין ארבע עשרה הסעודות שבסוכה נזכר גם בפיוט 'קדוש קדוש קדוש קדושיו בששה סוכות', לפייטן בשם יהודה שלא נודעה זהותו אשר למשוער פעל במאה העשירית או האחת-עשרה. אך בפיוט זה הוסבו – באופן דרושי – הסעודות אל הקרבנות ולפיכך אין ללמוד ממנו מאומה על הסכמה לשיטת רבי אליעזר. בפיוט זה מבקש הפייטן על הגאולה העתידה ובניין בית המקדש, ואלו דבריו הנוגעים לענייננו:

רחום רומם וקומם סכת דוד הנפלה  
ראות בה ארבע עשרה סעודות אכילה  
רחבה ונסבה למעלה למעלה.

(ע' פליישר, 'עיונים באופיים הפרוודי של אחדים ממרכיבי הקדושתא', הספרות, ג [תשלב], עמ' 582).

כלומר: 'רחום' (כינוי פנייה להקב"ה), רומם והקם את בית המקדש ('סכת דוד הנפלה'), ושם נראה את ארבעה עשר הכבשים ה'אכלים' על המזבח למוסף החג (ע' במדבר כט יב ואילך), ותתקיים ההבטחה שנאמרה על בית המקדש שלעתידי: 'רחבה ונסבה למעלה למעלה' (יחזקאל מא ז). כפי הנראה, הפייטן העדיף להזכיר את ארבעה עשר הכבשים מכל קרבנות המוסף, שהם מרובים ומספרם קבוע בכל ימי החג, בשונה מהקרים שמניינם מרובה אך משתנה בכל יום והאילים שמניינם מועט, ולצורך הזכרת ארבעה עשר הכבשים השתמש הפייטן באופן מתוחכם בלשונו של רבי אליעזר ("ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה") כשהוא מסיעו מעניינו המקורי.

<sup>21</sup> כמובן שמנהג ר' אלעזר בירבי קליר ופייטנים נוספים להביא בחדא מחתא שתי אגדות מנוגדות – אין לו מאומה לענייננו. האגדה אינה נגזרת ואינה משפיעה על מציאות החיים וההנהגה המעשית, והאחיזה בשתי דעות מדרשיות סותרות (גם כשניתן לומר, שאחת מהן בוודאי אינה אמת) אינה כה בעייתית, לא כן בעניינים הנוגעים למעשה כמו בנידון שלפנינו. על מנהגם של הפייטנים להביא שתי אגדות מנוגדות, ראה מאמרי: 'סך הקולות שנשמע במתן תורה', סגולה, א, ירושלים תשעב, עמ' 57.

<sup>22</sup> על המונחים 'מנהג' ו'נוהג' וההבדל ביניהם, ראה: ח' סולוביצ'ק, יינם: סחר בינים של גויים: על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל-אביב 2003, עמ' 128 הערה 23. ואני השתמשתי במונח 'נוהג' באופן שונה. ראה גם ספרי: נהגו ישראל – סוכות, עמ' סב ליד הערה 53 ובה.

בעלמא, בעקבות ארחות החיים של אותם דורות לאכול שתי סעודות בכל יום, אחת בבוקר ואחת בערב.

קשה להכריע שאלה זו באופן ברור, אך מכך ששניים מהפיוטים המדוברים שילבו את אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה בין הלכות ודינים אחרים של החג ומצות סוכה<sup>23</sup>, נראה שלדעתם הדבר הוא בגדר חובה או, לכל הפחות, בגדר מצוה של לכתחילה. ויבואו אפוא דבריהם המפורשים, יחסית, ויאירו את סתימותם של הפיוטים האחרים.

אכן עתה, אם כנים אנחנו, שמא ניתן לשער, שהמנהג הארצישראלי בימיהם של הפייטנים לאכול בסוכה ארבע עשרה סעודות הוא שריד להלכה הקדומה של ימי הבית. כבר נתברר שמשנתו של רבי אליעזר, בכל תחומי ההלכה, מייצגת את דמותה של ההלכה הקדומה של ימי הבית, המיוסדת על שיטת בית שמאי, ומשם גם נגזרה שיטתו המחייבת לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, ואילו חכמים חלקו עליו ואחזו במגמה לצמצם את חובות חג הסוכות ביחס להלכה הקדומה<sup>24</sup>. ואם כי בדרך כלל הוכרעה ההלכה כדעת חכמים וכמותה נהג העם, נראה שבמקרה שלפנינו היו שהמשיכו לנהוג כפי שנהגו בימים עברו על-פי ההלכה הקדומה, שכן חכמים לא אסרו את אכילת ארבע עשרה הסעודות בסוכה אלא רק לא חייבום (בחובה של ממש או כמצוה בעלמא), וגם ארחות חיייהם של הקדמונים – לאכול בכל יום שתי סעודות, בבוקר ובערב – תמכו בהמשך קיומה של ההלכה הקדומה.

מכל זאת נראה, שבני ארץ ישראל בימי הפייטנים אכלו ארבע עשרה סעודות בסוכה מכוח 'מנהג', כזה המושפע וניזון משיקולים ותפיסות הלכתיות. ולהלן נוסיף לכך סייעתא חשובה<sup>25</sup>.

#### ד. באיטליה ובאשכנז, בפיוט ובהלכה

אחרי שמצאנו שבארץ ישראל הקדומה נהגו לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכות, אם משום מצוה (כדעתו של רבי אליעזר לתלמוד הירושלמי) ואם משום מנהג, לא יפלא הדבר שנמצא את עקבותיה של הקפדה זו גם באיטליה הקדומה ובאשכנז-צרפת, שכן מן המפורסמות הוא,

23 כך בברכת המזון המפוייטת 'אוגדי ריבוע סיחים' לפייטן אנונימי (לעיל, ליד הערה 13) וביוצר 'אצילי כל לאום' לר' שמואל השלישי (לעיל, ליד הערה 18).

24 ראה בהרחבה: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב תשכח. על שיטתו הכללית של רבי אליעזר המחמירה והמרחיבה בהלכות סוכה, ראה שם, עמ' 191-202, ועל חיובו לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה כמשקפת את ההלכה הקדומה, ראה שם, עמ' 191-197, ואצטט מקצת דבריו (עמ' 193-195): "מסתבר שההלכה הקדומה לא הבחינה בחובת סוכה בין היום הראשון לשאר ששת ימי החג, וחיובה – כר' אליעזר – אכילה בסוכה כל יום בבוקר ובערב. הרי גם המקרא גופו אינו מבדיל בין היום הראשון לשאר הימים אלא לעניין לקיחת ארבעה מינים בלבד ('ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדד', ויקרא כג מ), ואילו לעניין ישיבה בסוכה נאמר: 'בסוכות תשבו שבעת ימים' וגו' (שם שם מב)... מתקבל אפוא על הדעת, שחובת... ישיבה בסוכה בחג הסוכות נהגו לפי ההלכה הקדומה כל שבעה, אלא שבמשך הזמן הפקיעו חכמים את תחולתן מכל ימי החג וצמצמו אותן ללילי יום טוב הראשון של חג".

25 עי' להלן, ליד הערה 40.

שבני איטליה הקדומים נמשכו אחר המנהג הארצישראלי, ואחריהם נגררו בני אשכנז וצרפת. וכן נתפייט בסילוק 'אותי הדריר מענמים' לסוכות, לפייטן איטלקי או ביזנטי לא נודע:

אותי הדריר מענמים  
ביררני וסיגלני מעמים  
גם זיהרני ברישומים  
חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים.

5 דפנות שלש וסככות

הזהירני בלי תככות

וציוני ארבע עשרה ערוכות

כל האזרח בישראל ישבו בסכות<sup>26</sup>.

ביאור: בכל הפיוט הדובר הוא ישראל<sup>1</sup>. **אותי**: את ישראל. **הדריר מענמים**: הוציא לדרור ולחופשי ממצרים ('ענמים', על-שום בראשית י ג). | **ביררני**: ברר אותי, את ישראל, מכל הגויים. **וסיגלני מעמים**: על-פי שמות יט ה: "והייתם לי סגלה מכל העמים". | **גם זיהרני ברישומים**: גם הזהיר וציווה אותי בדברים שנכתבו בתורה, שהובאו בטור הבא. | **4 חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים**: דברים טז יג. | **5 דפנות שלש**: לסוכה. **וסככות**: וסכך לסוכה. | **6 הזהירני בלי תככות**: הזהירני לעשות (עי' משנת סוכה, א) בלי ערמה ותככים. | **7 וציוני ארבע עשרה ערוכות**: ציוני לערוך ארבע עשרה סעודות. | **8 כל האזרח בישראל ישבו בסכות**: ויקרא כג מב.

פשוט לו לפייטן שהקב"ה ציווה את ישראל לאכול בסוכה ארבע עשרה סעודות, והדבר הוא חלק ממצוות הישיבה בסוכה, ומפני כך העמידו הפייטן במחרוזת המדברת בהכשרה של הסוכה אשר גם חותמת: "כל האזרח בישראל ישבו בסכות". כמותו גם נהג פרשן המקרא הביזנטי ר' טוביה ב"ר אליעזר, בן סוף המאה האחת-עשרה, הכותב בפירושו הדרשני 'לקח טוב' על התורה:

'שבעת ימים' (ויקרא כג מב), נאמר כאן 'שבעת ימים', ונאמר במילואים: 'ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים' (שם ח לה). מה להלן עשה לילות כימים, אף כאן עשה לילות כימים. **מכאן אמרו: ארבע עשר סעודות צריך אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה**. וצריך לברך 'לישב בסוכה' בכל פעם ופעם<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> מחזור כמנהג רומא, כת"י רומא, ספריית אנג'ליקה 78 (מתכ"י: F11720), דף 202א.

<sup>27</sup> פסיקתא זוטרata, פרשת אמור (ויקרא כג מב), ויניציאה שו, דף ל ע"ד; מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרata: עם ביאור [...] הרא"ם, [ג], פרשת אמור, וילנא תרמד, עמ' 133-134. על הפירוש הדרשני 'לקח טוב' ומחברו, ראה: י"מ תא-שמע, 'מדרש לקח טוב: רקעו ואופיו', בספר: כנסת מחקרים, ג, ירושלים תשסו, עמ' 259-292.

עדיין לא זכינו למהדורה מדעית של פירוש דרשני חשוב זה, ואף לא לרישום מדויק של כתב-ידו הקטעי

הקשת "שבעת ימים" שבחג הסוכות ל"שבעת ימים" שבמילואים כדי ללמוד שגם בחג הסוכות "עשה לילות כימים", הוא נימוקו של רבי אליעזר לחובת אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה, לדעת התלמוד הירושלמי<sup>28</sup>, ומשם העתיקה בעל 'לקח טוב'. אולם הא כיצד הוא התעלם לחלוטין מדעתם של חכמים? הן לכאורה הלכה כמותם! אין זאת אלא שמחבר 'לקח טוב' לא ראה את עצמו מחוייב להביא גם את דעת חכמים, כי במקומו ובזמנו נהגו כדעת רבי אליעזר והקפידו לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה<sup>29</sup>.

וגם אם תאמר, שאין מביאים ראיה מפירוש על התורה, מאחר שלפעמים לא חששו פרשני הפשט מלפרש את המקראות שלא כהלכה כל זמן שפירושם התיישב בפשוטו של מקרא – טענה שלדעתי אין בה ממש בנידוננו, מאחר שמדרש 'לקח טוב' רחוק מלדוף אחר פשטות המקראות – הרי לנו חיבור **הלכתי** מובהק, שנתחבר בידי אחד מחכמי רומא, המביא **אך ורק** את דעתו של רבי אליעזר בחובת אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה! כן כותב ר' משה ב"ר יקותיאל מרומא, ממשפחת האדומים, ב'ספר התדיר' (חובר סביבות השנים קלג-קנ, 1390-1373): **"וארבע עשרה סעודות חייב אדם לעשות בסוכה**, אחת ביום ואחת בלילה"<sup>30</sup>.

כיוצא בזה, גם שלושה חיבורי הלכה **אשכנזיים** מתקופתם של הראשונים הביאו את דעתו של רבי אליעזר בלבד והתעלמו לחלוטין משיטתם של חכמים. מכל זאת משמע, שכן היתה

הגניזה שלו (עבודה ראשונית, אך לא מספקת, עשה צ' שמעוני בעבודתו: אקדמות להוצאה חדשה של 'לקח טוב' שמות, ע"מ, רמת גן תשנ"ד), ולא עלה בידי לאמת את נוסח הדפוס על-פי כל המקבילות שבכתב-יד אלא רק על-פי שניים מהם: כת"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית רוסיה Ms. EVR I 245 (מתכ"י: F51114), דף 248; כת"י סינסיניטי, ספריית היברו יוניון קולג' 45 (מתכ"י: F17336), דף 131. שניהם בכתביה ביוזניית מהמאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה, ונוסחם זהה, בקטע שהובא בפנים, לנדפס (פרט ל"וצריך לישב בסוכה על כל פעם ופעם" בכת"י סנקט פטרבורג הנ"ל, שהוא כנראה טעות סופר). ואילו בכת"י פירנצה, הספרייה הלאומית המרכזית Ms. Magl. III.35 (מתכ"י: F11963), שהוא כתב-יד היד השלם והקדום ביותר של החיבור, חסר רובו של הפירוש לפרשת אמור ובכללם הפסוק הנוכחי, שנשמטו כמה דפים בין הדפים 214-215.

28 ירושלמי, סוכה ב ז, דף נג ע"א.

29 את המובאה ממדרש 'לקח טוב' הביא – בשינויים – ר' שת ב"ר יפת הרופא מארם צובה בפירושו לתורה, שערך בשנת ה'מ"ה (1285). ראה: חמאת החמדה, ג, ויקרא כג מב, מהדורת י" סלאם, ירושלים תשס"ד, עמ' 179. על שימוש המרובה של בעל 'חמאת החמדה' במדרש 'לקח טוב', ראה: חמאת החמדה לספר בראשית: מתוך הפירוש על התורה של ר' שת הרופא בן יפת מארם צובה, מהדורת ב' פלדשטרן, ירושלים תשס"ה, מבוא, עמ' 25 ואילן. ובנוגע למובאה שלפנינו ראה גם: י' אסקוק, ההלכה והמנהג ב'חמאת החמדה' לר' שת בר יפת הרופא, ע"ד, ניו יורק 1990, עמ' 92-94. ומכיון שכך מסופקני אם דברי ר' שת הרופא מבטאים מנהג פעיל.

30 ספר התדיר, סימן מב (הלכות סוכה), מהדורת הרב מ"י הכהן בלוי, ניו יורק תשנ"ב, עמ' רסב. מיד אחרי הדברים שצוטטו בפנים ממשיך המחבר וכותב: "ואפילו ירדו גשמים בלילה הראשון, חובה לאכול בסוכה סעודה ראשונה". מזה נראה, שחובת אכילת ארבע עשרה הסעודות פחותה מחובת הסעודה בליל ראשון של יום טוב, ממש כדעתו של רבי אליעזר לדעת התלמוד הירושלמי! לזמן חיבורו של 'ספר התדיר', ראה: י' וידלוב, 'המחזור כמנהג בני רומא, שונצינו-קזאלמירי רמ"ו (1485-1486)', ישרון, כד (תשע"א), עמ' נתקיד-תתקטו.

דעתם של מקצת בעלי ההלכה באותם דורות, ומכיון שכך אין צורך להפליג ולדחות בקש את המסקנה הפשוטה העולה ממדרש 'לקח טוב'.

והנה הדברים שנכתבו באותם שלושה חיבורי הלכה אשכנזיים:

[א] 'מנהגים ישרים', כת"י פריס, הספרייה הלאומית 391 hebr. (מתכ"י: F30135), דף 58-ב<sup>31</sup>

ואין מברכין על הלולב אלא שבעת ימים, ועל הלולב מברך רק יום ראשון 'שהחיינו', ולא בשאר ימים. ועל הסוכה - מברך כל שבעה ימים, **לכל סעודה מארבע עשרה סעודות שאדם חייב לאכול בה, אחת ביום ואחת בלילה.**

[ב] קובץ ליקוטים אשכנזי, כת"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה 642 Opp. (מתכ"י: F17712), דף 389א<sup>32</sup>

ר' אליעזר אומר: ארבעה עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. מאי טעמא דר' אליעזר, דאמר קרא: 'בסוכות תשבו שבעת ימים', זה תשבו כעין תדורו, אחת סעודה ביום ואחת בלילה... וכל ארבע עשרה סעודות מברכין קודם הסעודה: ב"א יי אלהינו מלך העולם, אקבו"ץ לישב בסוכה.

[ג] חיבור מנהגים קצר, כת"י פריס, הספרייה הלאומית 644 hebr. (מתכ"י: F11540), דף 13ג<sup>33</sup>

ובכל חולו של מועד<sup>34</sup> מברכין קודם על הלחם 'המוציא' ו'לישב בסוכה'. וכן יעשה לכל סעודתו, ואפילו אוכל מאה פעמים צריך שיאכל בסוכה, **ואל יפחות פחות משני פעמים בכל יום, שצריך אדם לאכול בסוכה ארבע עשרה סעודות, אחת ביום ואחת בלילה.**

ועל שלושה חיבורים אשכנזיים אלו נוסף חיבור הלכתי אחר, מסוף המאה השלוש-עשרה לכל המאוחר, שכפי הנראה נכתב בידי חכם בן פרובאנס:

בסכות חייבין כל ישראל לעשות סכה ולאכול בתוכה ארבע עשרה סעודות<sup>35</sup>.

31 מדובר בחיבור קצר של מנהגים (דפים 355-61א מכתב"י) שכותרתו 'מנהגים ישרים', המוסיף לתחום המנהג האשכנזי. החיבור נכלל בקובץ שרובו חיבורי הלכה ומנהגים בעלי זיקה ברורה לאשכנז-צרפת, ובנוסף לכך נזכרו בחיבור רק חכמים ומנהגים אשכנזיים (חוץ מפעם אחת שהזכיר לרב נטרונאי גאון) - ראב"ה (דף 356), מהר"ם (דף 257), מנהג וורמייזא ומגנצא (דפים 59א, 60א, והדברים ידועים מחיבורי מנהג אשכנזיים אחרים) וגם לעז אשכנזי (דף 260). כתב-היד הוא בכתביה אשכנזית מהמאה הארבע-עשרה.

32 = הרב י' בינדר, 'ליקוטים אשכנזיים: פסקים ותשובות, מנהגים ומעשים', ירושתנו, ז (תשעד), עמ' מד-מה, סימן לא. הקובץ הועתק באשכנז סביבות שנת ה'צ"ז (1337).

33 חיבור זה הועתק בסידור כמנהג אשכנז, מהמאה השלוש-עשרה או הארבע-עשרה. למקור זה הפניי הרב א' ביטון ותודתי נתונה לו.

34 של חג הסוכות.

35 פסקי הלכות ששולבו בסידור כמנהג פרובאנס, כת"י פריס, הספרייה הלאומית 637 hebr. (מתכ"י:

ובכן, שלושה חיבורי הלכה ומנהג אשכנזיים ושניים נוספים, איטלקי ופרובנסאלי – שכנראה אינם תלויים זה בזה – אומרים בשפה ברורה ובלשון שאינה משתמעת לשני פנים, שיש לסעוד ארבע עשרה סעודות בסוכה, כדעת רבי אליעזר. וכה ברור להם הדבר עד שהם אפילו אינם מביאים לצד הוראתם את דעת חכמים החולקת!

לארבעה החיבורים האחרונים (האשכנזיים והפרובנסאלי) קיימים מאפיינים דומים: הם אנונימיים, שלא נודעה זהות מחבריהם, היקפם קצר, סגנונם עממי והם משמשים כמדור הלכתי המלווה את סידור התפילה<sup>36</sup>. כל זה מצביע, שחיבורים אלו לא נכתבו בידי חכמי הדור אלא עלידי חכמים מהשורה השנייה והשלישית, אשר באו להגיש את ההלכה והמנהג לצבור הרחב המצוי יותר בסידורי תפילה ומחזורים מאשר בחיבורי הלכה סמכותיים ומקיפים.

ושמא הבחנה זו בכוחה להסביר מדוע פסיקה מחודשת זו, שיש לאכול בסוכה ארבע עשרה סעודות, מופיעה רק באותם חיבורים משניים, עממיים, שתוקפם אינו ברור, ונעלמה לחלוטין מעשרות רבות של חיבורי הלכה מפורסמים וסמכותיים שנכתבו בתקופת הראשונים (פרט ל'ספר התדיר')?<sup>37</sup> מסתבר, שחיבורי ההלכה הממוסדים מחוייבים יותר לכללי הפסיקה שנתקבלו מקדמת דנא, שכן הם באו להורות את ההלכה הנכונה מצד הפסיקה המקובלת, ולפיכך לא היה באפשרותם לנקוט בשיטת רבי אליעזר הדחיה לחלוטין, לשיטת התלמוד הבבלי, שהלכה כמותו מול התלמוד הירושלמי<sup>38</sup>, אך לא כן ארבעת החיבורים הקטנים הנזכרים, המבטאים יותר את 'דופק החיים', את המנהג הפעיל שהתהלך בקרב הצבור (או בחלקו), שלא תמיד תאם את כללי הפסיקה הקבועים<sup>39</sup>.

(F31440), דף 380; הועתק במאה השלוש-עשרה או הארבע-עשרה. בקטלוג המכון לתצלומי כתבייד עבריים בירושלים זוהה כתב-היד כסידור מנהג צרפת, אך באמת הוא כמנהג פרובאנס. ראה מאמרי: "יום טוב גדול של ערבה": שמו של היום השביעי של סוכות, ירושתנו, ט (תשעו), עמ' קצ-קצא הערה 230. בנוסף למקור פרובנסאלי זה, שמא גם ניתן למצוא הד קלוש לאימוץ דעת רבי אליעזר בפרובאנס בספרו ההומוריסטי של ר' קלונימוס בן קלונימוס, 'מסכת פורים', בו הוא כותב: "**ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בפורים, בין לילה ויום**". רבי בלעם אומר: ביום פורים בלבד, שהרי אמרו חכמים סעודת פורים שנאכלה בלילה, לא יצא" (מגילת סתרים מסכת פורים, ויניציאה שיב, עמ' 31, לפי העותק הדיגיטלי שבמאגר 'היברובוקס', ספר מס' 52602). ר' קלונימוס בן קלונימוס (ה'מו-פח, 1286-1328), היה בעיקרו בן פרובאנס, אם כי נדד בארצות שונות ואפשר שכתב את 'מסכת פורים' באיטליה, או לאחר שהותו בה (ראה: ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערך והשלים ע' פליישר, ירושלים תשנז, עמ' 525-524 והערה 46).

36 אפילו 'מנהגים ישרים' (כת"י פריס 391) שלא הועתק בסידור תפילות מופיע בקובץ הכולל פיוטים וחומרים דומים שמקומם הטבעי הוא בסידור התפילה, כמו 'שבעים פסוקים' (דפים 461-362), 'פרשת המן' (דפים 463-264) וכיוצא בזה.

37 לאמיתו של דבר, ל'ספר התדיר' דמיון רב לארבעה החיבורים הנזכרים, כי גם הוא נכתב בסגנון קצר ועממי וגם הוא נועד ללוות את סידור התפילה (של בני רומא), אם בגליון הסידור ואם במדור בפני עצמו. ראה על כן: יודלוב, המחזור כמנהג בני רומא (לעיל, הערה 30), עמ' תתקטו.

38 ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ט, ערך 'הלכה', עמ' רנ-רנא, ובכל המובא שם בהערות.

39 לכך שסידורי התפילה מבטאים את המנהג או הנוהג הפעיל של הצבור הרחב, שלעתים היה שונה מהנקבע

ולאחר שמצאנו מקורות הלכתיים מאיטליה, אשכנז ופרובאנס, שדרשו (משום 'מצוה' לכל הפחות) לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, וזאת כנראה, בהשפעת המנהג הארצישראלי הקדום, 'בואו מקורות אלו וילמדו על אביהם-מולידם הקמאי, שגם מנהגם של בני ארץ ישראל בנידון נובע מ'מנהג' ולא מ'נוהג' בעלמא<sup>40</sup>.

#### ה. פיוטים צרפתיים ותיקוני סופרים

גם שני פיוטים צרפתיים קדומים למדי הביאו את ההוראה שיש לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, אבל כאן, בנוגע לאחד הפיוטים, לא שתקו חכמים. הפיוט 'בצאתי מחזק מסוכה' לפייטן ר' משה בר יצחק, פייטן לא נודע שכנראה פעל בצרפת, מוקדש כל כולו לפרטי הלכות ודיני הסוכה, מידותיה ותנאי קיום המצוה, ובין הדברים נתפייטו בו ההלכות הבאות:

צווי סכָה דִּירַת קֶבֶע

לֵאמֹר לְגִמּוֹר לְזִמּוֹר וְלִקְבֹּעַ

וְתִקְוֶנָה אֲרֶבֶעַ עַל אֲרֶבֶעַ

חֹג לְחַג חַג מוֹעֲדוֹת

#### 5 לְגִמּוֹר אֲרֶבֶעַ עֶשְׂרֵה סְעוּדוֹת

לְקַיֵּם בּוֹ מִשְׁכָּנוֹת יְדִידוֹת

קִבְּעֵתָהּ רֵאשׁוֹ וְרִבּוֹ וְשִׁלְחֵן

מִחֻזָּקַת בְּהִכָּשֵׁר לְהִבִּין וּלְהִבְחֵן

לְזִכּוֹת נְשׁוּאִים מִנֵּי רַחֵם<sup>41</sup>.

ביאור: 1 צווי סכָה דִּירַת קֶבֶע: נצטוונו להקים סוכה של דירת קבע; וראה להלן, ביאור לטור 3. | 2 לֵאמֹר לְגִמּוֹר, לְזִמּוֹר וְלִקְבֹּעַ: ללמוד ולקבוע את כליו בסוכה. השווה ברייתא שהובאה בבבלי, סוכה כח ס"ב: "כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים - מעלן לסוכה, מצעות נאות - מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה". | 3 וְתִקְוֶנָה אֲרֶבֶעַ עַל אֲרֶבֶעַ: כשיטת רבי, שסוכה אינה כשרה "עד שיהא בה ארבע אמות על ארבע אמות" (בבלי, סוכה ג ע"א), כי לדעתו, סוכה צריכה להיות דירת קבע (בבלי, סוכה ז ע"ב). ואע"פ שלפסיקת ההלכה המקובלת אין הלכה כמותו, נקט פייטנו כשיטת הלכות קצובות, הלכות סוכה, ס' ב, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תש"ב, עמ' 102: "ואם אינו יכול לעשותה [=את הסוכה] גדולה, יעשה אותה קטנה, עד שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, כשירה...". היינו, לכתחילה יש לעשות את הסוכה גדולה, והכוונה לארבע

בספרות ההלכתית הסמכותית, ראה גם מאמרי: יום טוב גדול של ערבה (לעיל, הערה 35), עמ' קפט-קצב. ואע"פ שדיוני שם עוסק במשפטים הקשורים לנוסח התפילה עצמה (כותרות מדורי התפילה), מסתבר שכן הוא - אך שמא בהיקף מצומצם יותר - גם בנוגע לחיבורי הלכה שנכתבו כדי ללוות את התפילה.

40 על שאלה זו, ראה לעיל, תת-פרק ג.



אמות על ארבע אמות, כפי שהבינו וביארו ראשונים נוספים. ראה מאמרי 'הידורה של סוכה גדולה' (בכתובים). | 4 **חוג לחג חג מועדות**: לחוג ולשמוח בחג. ואולי כוונתו: בחג שיש בו שני מועדים - יום טוב ראשון ושמיני עצרת. השווה משנת סוכה, ד א: "ההלל והשמחה - שמונה". | 5 **לגמור**: להשלים. | 6 **לקיים בו**: להקים בו, בחג הסוכות, או: בזכות חג הסוכות. **משכנות ידידות**: כינוי לבית המקדש. | 7 **קביעתה**: הלכתה. כלומר: שיעורה ההלכתי של הסוכה. | 8-7 **ראשו ורבו ושלחן מחזקת**: כן השיעור המינימלי של הסוכה, כשיטת הלכות קצובות, ע' לעיל, ביאור טור 3. **בהכשר להבין ולהבחין**: יש להבין ולבחון את מדות הסוכה, אם שיעורה כשר. | 9 **לזכות**: במצות סוכה. **נשואים מני רחם**: את ישראל. והכינוי על-פי ישעיה מו ג.

הפייטן מסדר את הלכות ודיני הסוכה - ורק מקצת דבריו הובאו כאן - וביניהם גם את הצורך לאכול בה ארבע עשרה סעודות. וכך גם נהג פייטן צרפתי נוסף, ר' אליהו בר צדוק, בפיוט מערבית 'אימתך סודרת קלוסך במקהלות', שהוקדש גם הוא ברובו המכריע להלכות ודיני הסוכה:

**חַק אַרְבַּע עֶשְׂרֵה סְעוּדוֹת**  
**חִיבִין לְאָכֹל בְּסֻכָּה וּלְהַחֲדוֹת**  
**בְּחַג הַסֻּכּוֹת**.<sup>42</sup>

ביאור: 1 חק: ציווי. | 2 ולהחדות: ולשמוח.

אמנם חשוב להדגיש, שבשני פיוטים אלו נכללו בין הלכות ודיני הסוכה גם עניינים שאינם מעיקר ההלכה, פרטים שהם רק בגדר מנהג טוב ו'מצוה'<sup>43</sup>, ולפיכך ייתכן, שגם הוראתם לסעוד ארבע עשרה סעודות בסוכה לא נאמרה כחובה של ממש אלא רק כ'מצוה', ממש כהסברו של התלמוד הירושלמי לשיטת רבי אליעזר.<sup>44</sup>

אך בין כך ובין כך, לא היתה דעת כולם נוחה מהנאמר בפיוט האחרון, כפי שהעיר חכם אנונימי, אשכנזי או צרפתי, אשר דבריו נקלטו בהגהה שבאחד מכתבי-היד של ספר המנהגים לר' ברוך שליח צבור מטרווייש:

גם עוד טעה בו הפייט: 'חק י"ד סעודות חייבין לאכל בסוכה להחזות'<sup>45</sup>, וזה אינו,

<sup>41</sup> פיוט 'בצאתי מחדק מסוכה', מחזור סוכות, עמ' 125. מסתבר שהפייטן הוא בן צרפת שכן פיוטו נשתמר רק במחזור כת' צרפתי. ראה: מחזור סוכות, מבוא, עמ' לו. ובאשר לזמנו, לדעת יוט"ל צונץ, הוא היה קדום, ראה: L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, p. 333.

<sup>42</sup> מחזור סוכות, עמ' 39.

<sup>43</sup> כן, למשל, לשני הפיוטים יש להקפיד, כהידור מצוה, ששיעור הסוכה יהיה ארבע אמות על ארבע אמות (ראה לעיל, ליד הערה 41, טור 3 ובביאור: מחזור סוכות, עמ' 40 טור 6), ולפיוט השני, על הסוכה להיות מרובעת ולא עגולה (ראה: מחזור סוכות, עמ' 40 טור 7; סטל, נהגו ישראל - סוכות, עמ' ט-י), ועוד כיוצא בזה.

<sup>44</sup> ע' לעיל, ליד הערה 5.

<sup>45</sup> כן בכתב-היד, וכנראה צ"ל: 'להחדות', בדל"ת, משום החרייה.

דהלכה כחכמים, שאמרו, דאין קצבה, דבעיא תדורו תנן, דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, חוץ מליל יום טוב הראשון דיליף מט"ו דחג המצות. עכ"ל<sup>46</sup>.

לעומת חכם זה נקטו אחרים מהלך כוחני יותר, והגיהו בחזקה את לשון הפיט והסיעוהו לשיטת חכמים, שאינם מחייבים לסעוד בסוכה אלא רק בליל יום טוב הראשון בלבד:

**חֶק סְעוּדוֹת אִם מַעֲט אִם רַבָּה**

**חֲכָמִים פָּרְשׁוּ אֵין לְדַבֵּר קֶצֶבָה**

בְּחַג הַסֻּכּוֹת<sup>47</sup>.

ביאור: 1 חק: ציווי. אם מעט אם רבה: אם הרבה בסעודות ואם מעט בהן. | 2 חכמים: חכמים החולקים על רבי אליעזר במשנת סוכה, ב ו. פרשו: אמרו. אין לדבר קצבה: משנת סוכה, שם: "וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה".

וכן, במשיכת קולמוס, העבירו מן העולם את דעתו הייחודית של פייטננו, שאע"פ שאינה תואמת להלכה הפסוקה מצאנו לה במשך הדורות לא מעט חברים, כפי שראינו עד כה<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> ספר המנהגים לר' ברוך שליו צבור מטרוויש, כת"ל לונדון, מונטיפיורי 150 (מתכ"ל: F5151), דף 9א, בהגהה. ולא נתברר איזה חיבור צוטט בהגהה זו (אולי הוא פירוש פיוטים?) וכלפי מי נאמר "עכ"ל". הגהה זו אינה מגופו של 'ספר המנהגים', והובא בה קטע מחיבור לא נודע המברר את נכונותם של שני עניינים הלכתיים שבפיוט 'אימתך סודרת קלוסך במקהלות' מול ההלכה הפסוקה, וכאן צוטט העניין השני מהם. על ספר מנהגים זה, ראה מאמרי: 'ספר מנהגים לרבי ברוך שליו ציבור מטרוויש: תיאור ראשוני וההדרת הפרק על סוכות, שמיני עצרת ושמחת תורה', ישורון, לו (תשעז), עמ' קס-קעה, ושם, עמ' קסח-קסט והערה 9, נתברר טיבו של כת"ל מונטיפיורי 150 וההוספות שבגליונותיו.

לנרשם אצל א' הולנדר (E. Hollender, *Clavis Commentariorum of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript*, Leiden and Boston 2005, p. 220), ידועים רק שני כתבייד המחזיקים פירוש – רציף או הערות בלבד – לפיוט 'אימתך סודרת קלוסך במקהלות' המדובר: לונדון, אוסף דוד סופר 5 (מתכ"ל: F70553), דפים 180א-181א (הועתק בשנת ה'ס"א, 1301); לונדון, הספרייה הבריטית Or. 2735 (מתכ"ל: F6386), דפים 299-300א (הועתק במאה השלוש-עשרה או הארבע-עשרה), ובשניהם אין כל התייחסות לבעיות של הטורים הנידונים כאן: "חק ארבע עשרה סעודות / חביץ לאכול בסָפָה ולהתחדות". כת"ל דוד סופר 5 מחזיק בנוסח חליפי ו'מתוקן' (עי' להלן, ליד הערה 47 ובה) ואותו הוא מפרש (נדפס בספרי: גנוי חג הסוכות: אסופת גוים מתורתם של ראשונים בענייני חג הסוכות, ירושלים תשעח, עמ' כח), ואילו כת"ל הספרייה הבריטית 2735, המחזיק את הנוסח המקורי (כנראה) ויש בגליונותיו כמה הערות על פרטים הלכתיים שבפיוטנו, לא התייחס לנידוננו.

<sup>47</sup> מחזור סוכות, עמ' 39, 'נוסח אחר' בסוגריים.

אין ספק שנוסח המחזור החליפי אינו המקורי, שכן לנוסח הראשון של המחזור ("חק ארבע עשרה סעודות...") עומדת חזקת הנוסח המוקשה ומרביתם המכריעה של עדי הנוסח. פיוטנו ידוע מעשרה כתבייד: א, כ, פ, ו, ט, ל, פ, צ, ח (ראה: מחזור סוכות, עמ' 38, שינויי נוסחאות; סימני כתבייד נרשמו שם, מבוא, עמ' מה-מט), והנוסח החליפי של המחזור מופיע רק בכתבייד יחידאי: צ (ראה: מחזור סוכות, עמ' 39, שינויי נוסחאות לטור 8) ובכתבייד נוסף – לונדון, אוסף דוד סופר 5 – שהמהדירים לא השתמשו בו (עי' לעיל, הערה 46). אכן בביאורם לפיוט כתבים המהדירים: "[בְּקֶצֶת כִּי"י] = [כתבייד] החליפו כאן בנוסח דלקמן: 'חוק סעודות אם מיעט אם ריבה'..." (מחזור סוכות, עמ' 39 ביאור לטור 8). משמע שהמחזור

## ו. מרכיבים אחרים ודורות אחרונים

האחיזה בשיטת רבי אליעזר, שיש לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, מופיעה בתפוצות אך ורק במקומות שעמדו תחת השפעה ארצישראלית - איטליה, אשכנז וצרפת, ובמדה מועטת יותר, גם פרובאנס. ואילו בבבל ובארצות שהושפעו ממנה, כמו ספרד וצפון אפריקה, אין אף לא היקרות אחת של דעה זו. והסיבה פשוטה וברורה. לתלמוד הבבלי, נדחתה לגמרי שיטתו של רבי אליעזר, שהוא עצמו חזר מדעתו הראשונה, ולכן אפילו אם נחרוג מהכלל ש'הלכה כרבים', אין לנו דעת 'יחיד' שנעשה כמותה. לא כן לתלמוד הירושלמי, שרבי אליעזר נשאר בעמדתו שיש לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה בתורת 'מצוה'<sup>49</sup>, שעומדת לפנינו דעת יחיד שאפשרי לנקוט כמותה במקרים חריגים.

ואם כי מצאנו לר' יוסף אבן אביתור (ספרד-מצרים; ד'תש-תשפד, 940-1024) שהזכיר באחד מפיוטיו את אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה, אין כל הכרח להניח שהוא חיבר את אותו פיוט בעודו בארץ מכורתו, ספרד, שבאותה מדה ניתן לומר שהוא חיברו אחרי גלותו למצרים, שם נעשה לאחד מעמודי התווך של הקהילה הארצישראלית!<sup>50</sup> ר' יוסף אבן אביתור אומר את הדברים בפיוט הושענא לשבת 'איומה נועדה שפוך למולך עתרת', העוסק - כנגוד מיעודו - בשבת ובמצות סוכה, ובעיקר בהלכותיהן, ובין הלכות הסוכה הוא קובע את אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה. אביא את הנוגע לענייננו ומעט מהקודם לכן, להבנת ההקשר הרחב:

קרמין ומצעות פורשת בָּהּ וסודרת  
קומתה מגבהת עד טפחים עשרת  
רוקמת צלתה היות חמתה מחסרת  
רצופה לארבע עשרה וארוחה מיותרת.<sup>51</sup>

- החילופית מופיעה ביותר מכתב יד אחד, אך בשינויי הנוסחאות הם לא ציינו אלא כתי"א אחד בלבד, וכאמור. 48  
כהערת אגב אעיר, שבפיוט צרפתי אחר - מערבית 'אתנה צדקות אל בעמי' - לר' שמחה ב"ר יוסף טוב-עלם, שגם הוא הוקדש ברובו להלכות ודיני סוכה, נקט הפייטן כדעת חכמים, שיש לאכול בסוכה רק בליל יום טוב ראשון של סוכות: "קביעות חק אכילתו / ראשית תבואתו / בחג הסוכות" (מחזור סוכות, עמ' 50). כלומר: חיוב אכילה בסוכה הוא רק ב'ראשית תבואתו', בסעודת ליל יום טוב ראשון.
- 49 על ההבדל בין התלמוד הבבלי לתלמוד הירושלמי, בעניין הזה, עי' לעיל בתחילת המאמר.
- 50 ר' יוסף אבן אביתור נולד בספרד המוסלמית באמצע המאה העשירית (סביבות שנת ד'תש, 940), שם החל בכתיבת פיוטיו. בהמשך, לא יאוחר משנת ד'תשמה (985), יצא את ארץ מולדתו והיגר לפוסטאט שבמצרים, בה עשה את מרבית שנות חייו הבוגרים ושם היה עיקר פעילותו הפייטנית, עד פטירתו אחרי שנת ד'תשפד (1024). בפוסטאט הוא פעל בכנסת השאמיים (כלומר, של בני ארץ ישראל) וראה את עצמו קשור ביישוב ארץ ישראל. לקורות חייו, ראה: ע' פליישר, 'בחינות בשירתו של רבי יוסף אבן אביתור', אסופות, ד (תשנ), עמ' קכח-קלד. על פעילותו בכנסת השאמיים וזיקתו הגדולה ליישוב הארצישראלית, ראה: פליישר, שם, עמ' קל והערה 19; ש' כהן, 'פיוטים לתשעה באב מאת ר' יוסף אבן אביתור', קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר יז (כז), תשסג, עמ' 220 והערה 38.
- 51 הפיוט נדפס בפירוש הושענות לרבינו מאיר המעילי מנרבונה, מהדורת הרב א' סופר (בתוך: ספר המכתם:

ביאור: כל הקטע מדבר במצוות של חג הסוכות שכנסת ישראל מקיימת. 1 **קרמין ומצעות פורשת בה וסודרת:** כנסת ישראל מסדרת ופורשת בסוכה קרמין ומצעות, כדי לנאותה. השווה בבלי, שבת כב ע"א: "תניא: סככה כהלכתה, ועיטרה בקרמים ובסדינין המצויירין, ותלה בה אגוזים אפרסקין..." | 2 **קומתה מגבהת עד טפחים עשרת:** את קומת הסוכה מגביהה שתהא עשרה טפחים, לכל הפחות, כי פחות מכך הסוכה פסולה. השווה משנת סוכה, א א: "סוכה... שאינה גבוהה עשרה טפחים... פסולה". | 3 **רוקמת צלתה:** אורגת את צל הסוכה. והפייטן מדמה את סיכוך הסוכה לאריגה. **היות חמתה מחסרת:** שהסיכוך ימעט ויחסר את חמתה של הסוכה, היינו שהצל יהיה מרובה מן החמה. השווה משנת סוכה, א א: "סוכה... שחמתה מרובה מצילתה - פסולה". | 4 **רצועה:** ערוכה. היינו, הסוכה ערוכה ומיוחדת. **לארבע עשרה:** סעודות. **וארוחה מיותרת:** וארוחה נוספת. וכנראה כוונתו לסעודה שלישית של שבת שבמועד, שלא באה בחשבון ארבע עשרה סעודות. כן בפירוש הושענות לרבינו מאיר המעילי מנרבונה (לעיל, הערה 51), עמ' 161. והשווה: בית הבחירה, סוכה כז ע"א, ועוד.

רק בתקופה מאוחרת מאוד, בימיהם של רבותינו האחרונים, מופיעה אצל אחד מחכמי צפון אפריקה הדרישה לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה. כן מפייט ר' יעקב אבן־צור (מרקו; ה'תלג-תק"ג; 1673-1753) ברשות לנשמת של סוכות 'בני אהובי זאת היא העצה':

יְדִידִי, עֲשׂוּ קָבַע, בְּסֻכָּה / מוֹקֶפֶת בְּשָׁלֹשׁ דְּפָנוֹת  
וּבְסֻכָּךְ כֶּשֶׁר עַל גְּבִיָּהֶם, כ־ / אֲשֶׁר צִוָּה צוּר דֵּר מַעֲוֹנוֹת  
כִּי כֵן הוּא רָם גַּם שׁוֹכֵן אֶת דָּכָא / מִסְתַּתֵּר בְּשִׁפְרִיר חֲבִינֹנוֹת  
שֶׁם תֹּאכְלוּ אַרְבַּע עֶשְׂרֵה סְעֻדוֹת / לָחֶם וּבִשָּׁר וּמִטְעָמִים  
גַּם בְּהַ תַּצְיִעוּ מִטּוֹת חֲמוּדוֹת / בְּטַח תִּהְיוּ שׁוֹכְבִּים נִרְדָּמִים.<sup>52</sup>

ביאור: 1 **ידידי:** ישראל. **עשו קבוע:** עשו חוק. | 2 **צור דר מעונות:** הקב"ה. | 3 **שוכן את דכא:** על־פי ישעיה נז טו. **בשפירר חבינונות:** בשמים הנסתרים. | 4 **שם:** בסוכה. | 5 **גם בה תציעו מטות חמודות:** השווה בבלי, סוכה כז ע"ב: "תנו רבנן: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבוע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים - מעלן לסוכה, מצעות נאות - מעלן לסוכה".

איני יודע כיצד הגיע ר' יעקב אבן־צור להורות לקהילתו על אכילת ארבע עשרה סעודות בסוכה, הן לכאורה לא הכיר ולא ידע מהמנהג הארצישראלי הקדום. האם הוא הגיע להוראה זו מדעתו וסברתו, מאחר שגם בזמנו היה הנהגה הרגיל לאכול שתי סעודות בכל יום? ושמה התגלגל למקומו המנהג מאיטליה או מאשכנז בדרך שנסתרה מעינינו? אין בידי להשיב על הדברים, ולעת עתה תיוותר שאלה זו ללא מענה.

פירוש על הרי"ף לרבינו דוד ב"ר לוי מנרבונה: על מסכתות סוכה, ביצה, מועד קטן ופסחים), ניו־יורק תשי"ט, עמ' 139, והובא כאן בהשוואה ל'מאגרים'. הרב סופר מזהה את הפייטן כאביו של הרד"ק (שם, עמ' 136 הערה א), וזו טעות, שאין ספק שהוא ר' יוסף אבן־אביתור.

52 ב' ברייתקה, פיוטי ר' יעקב אבן־צור, ירושלים תשמח, עמ' 161.

## ז. סיכום

לדעת התלמוד הבבלי, חזר בו רבי אליעזר משיטתו הראשונה, ולדעתו הסופית אין כל חובה לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה ואפילו לא בתורת 'מצוה', אבל לדעת התלמוד הירושלמי, נשאר רבי אליעזר בעמדתו הראשונית, שיש לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה שלא בתורת חיוב גמור אלא כ'מצוה'. גישת התלמוד הירושלמי, שאין דעתו של רבי אליעזר דחוייה מעיקרא, הביאה לאימוץ דעתו בארץ ישראל שעמדה תחת השפעת התלמוד הירושלמי, כפי שמתועד בכמה יצירות פייטניות ארצישראליות קדומות, ואפשר שהמנהג הארצישראלי הוא שריד להלכה הקדומה של ימי הבית, שדעתו של רבי אליעזר בצרוף ארחות החיים של אותם דורות לאכול יום־יום שתי סעודות הביאו להשתמרות עד תקופה מאוחרת.

המנהג הארצישראלי לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה נתקבל – באופן מצומצם, כמסתבר – במקומות שעמדו תחת ההשפעה הארצישראלית, ראשית באיטליה ובהמשך באשכנז וצרפת, וכנראה גם בפרובאנס. הדבר מתועד בפיוטים ובפרשנות מקראית, ובעיקר בחיבורי הלכה ומנהג עממיים שנכתבו בידי חכמים שלא מהשורה הראשונה, אשר לא חששו מלתעד ולהורות את המנהג הסותר את כללי הפסיקה המסורתיים. אך חכמים אחרים, שנצמדו לשיטת התלמוד הבבלי ולכללי הפסיקה המקובלים, דחו את המנהג, תמחו על התומכים בו ובמקרה אחד גם יצאו 'לתקן' ולשנות מחרוזת פיוטית שנכתבה על־פיו. לעומת זאת, באזורים שעמדו תחת השפעה בבלית, כמו ספרד וצפון אפריקה, איננו שומעים מאומה על המנהג לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, אלא רק בתקופה מאוחרת מאוד ורק היקרות אחת בלבד.



# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 18 • ערב סוכות תשפ"א

ענף עץ אבות:

שלושה הדסים כנגד שלושה אבות

א. דרשות חז"ל על ארבעת המינים

מצות ארבעת המינים חביבה על ישראל, וכנראה חביבות זו הביאה את חכמינו ז"ל לדרוש את ארבעת מרכיביה – אתרוג, לולב, הדס וערבה – כמשל וסמל לכמה דברים ועניינים: להקב"ה, לעם ישראל, לארבעה אבות, לארבע אמהות, לשכבת הלומדים ובעלי ההלכה, לארבעה איברים חשובים בגופו של אדם, ולארבע מלכויות<sup>1</sup>.

קיצורים:

**ויקרא רבה** = מדרש ויקרא רבה: ע"פ כתיב ושרידי הגניזה, עם חילופי נוסחאות, הערות וביאורים,

מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשיג-תשכ

**מחזור סוכות** = מחזור סוכות שמיני עצרת ושמינת תורה: לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת ד'

גולדשמידט וי' פרנקל, ירושלים תשמא

**משנת ר' אליעזר** = מדרש משנת רבי אליעזר או מדרש שלשים ושתים מדות, מהדורת ה"ג ענלאו, ניויורק

תרצד

**סטל, נהגו ישראל - סוכות** = ספרי: נהגו ישראל: עיונים וביאורים בתולדות המנהג וההלכה - חג הסוכות,

ירושלים תשפ

1 כל ההקבלות המדרשיות הן בויקרא רבה, ל ט-יב, יד, עמ' תשו-תשי, תשיא-תשיב, וההקבלה המדרשית האחרונה (סמל לארבע מלכויות) היא במדרש בראשית רבתי, פרשת תולדות, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תש, עמ' 104. בנוסף לכך, במשנת ר' אליעזר, פרשה ה, עמ' 101-106, נדרש בכמה וכמה אופנים **מספר המינים** שבמצוה כרומז לענייני ארבעה שונים, כמו: "ארבעה מינים שבלולב, כנגד ארבעה דורות שעשו

דרשות אלו דורשות לעניינן את המכלול כולו – את כל ארבעת המינים – על-פי הקשים ודימויים לשוניים, או על-פי נתונים הבוטניים של ארבעת המינים<sup>2</sup>. אבל באחת הפעמים, חלק מן הדרשה מבוסס על כמות הפריטים שיש ליטול מארבעת המינים:

‘פרי עץ הדר’, זה סנהדרי גדולה שלישאל, שהידרם הקב”ה בשיבה טובה, שנאמר (ויקרא יט לב): ‘מפני שיבה תקום’.

‘כפות תמרים’, אלו תלמידי חכמים שכופין את עצמן ללמוד תורה אלו מאלו.

‘ענף עץ אבות’, אלו שלש שורות שלתלמידים שיושבין לפניהם.

‘וערבי נחל’, אלו שני סופרי הדיין שעומדין לפניהם, אחד מימין ואחד משמאל, וכותבין דברי המזכים ודברי המחייבים<sup>3</sup>.

כאן דרשת ‘ענף עץ עבות’ כרומזת לשלוש שורות התלמידים שלפני הסנהדרין ודרשת ‘ערבי נחל’ על שני הסופרים שבצידי הדיינים, מבוססות על שיטת רבי ישמעאל במספר הפריטים שיש ליטול מן ההדס והערבה: ‘רבי ישמעאל אומר: שלשה הדסים ושתי ערבות, לולב אחד, ואתרוג אחד’<sup>4</sup>, שלא כדעת רבי עקיבא הסובר, שגם מן ההדס והערבה יש ליטול ענף אחד בלבד<sup>5</sup>.

דרשה אחרת על ‘ענף עץ עבות’, שכפי הנראה גם היא מיוסדת על מספר הפריטים שיש ליטול מן ההדס לשיטת רבי ישמעאל, אינה מצויה במקורות חז”ל שבידנו אלא אך ורק

במצרים ועלו” (שם, פרשה ה, עמ’ 101), ודרשות אלו אינן נוגעות לענייננו, שאינן דורשות את מרכיבי המצוה אלא רק את סכומם הכולל של המרכיבים.

2 מקצת מהדרשות שבמקורות שנרשמו לעיל, הערה 1, הם על-פי הקשים ודימויים לשוניים, ומקצת מבוססות על נתונים הבוטניים של ארבעת המינים, ואציג כאן דרשה אחת מכל סוג (כדי להקל על הקורא הדגשתי את מובאות המקרא המתייחסות לפריטי ארבעת המינים):

‘פרי עץ הדר’, זה הקב”ה, שכתוב בו (תהלים קד א): ‘הוד והדר לבשת’. ‘כפות תמרים’, זה הקב”ה, שכתוב בו (שם צב יג): ‘צדיק כתמר יפרח’. ‘ענף עץ עבות’, זה הקב”ה, דכתיב ביה (זכריה א ח): ‘הוא עומד בין ההדסים’. ‘וערבי נחל’, זה הקב”ה, דכתיב ביה (תהלים סח ה): ‘סולו לרוכב בערבות ביה שמו’ (ויקרא רבה, ל ט, עמ’ תשז).

כאן כל הדרשות הן מכוח הקשים לשוניים: ‘פרי עץ הדר’ < ‘הוד והדר לבשת’; ‘כפות תמרים’ < ‘צדיק כתמר יפרח’, וכן הלאה. אבל כאמור, לעתים נדרשו ארבעת המינים על-פי נתונים הבוטניים, כמו:

‘פרי עץ הדר’, זו שרה, שהידרה הקב”ה בשיבה טובה, שנאמר (בראשית יח יא): ‘אברהם ושרה זקנים’. ‘כפות תמרים’, זו רבקה, מה תמרה זו, יש בה אוכל ויש בה עוקצין, כך העמידה רבקה צדיק ורשע. ‘ענף עץ עבות’, זו לאה, מה הדס זה רחוש בעלין, כך היתה לאה רחושה בבנים. ‘וערבי נחל’, זו רחל, מה ערבה זו כמושה לפני שלושה המינין, כך רחל מתה לפני אחותה (ויקרא רבה, ל י, עמ’ תשח).

כל הדרשות שבקטע זה, להוציא את הדרשה הראשונה (‘פרי עץ הדר’ = שרה), מבוססות על נתונים הבוטניים של ארבעת המינים.

3 ויקרא רבה, ל יא, עמ’ תשט.

4 משנת סוכה, ג ד.

5 משנת סוכה, שם.



ביצירותיהם של פייטנים ארצישראליים קדומים ומקורות מאוחרים יותר, ואת עניינה של דרשה זו נברר במאמר הנוכחי.

## ב. שלושה הדסים כנגד שלושה אבות בפיוטי הקלירי

דרשה זו רואה בשלושת ההדסים סמל לשלושה אבות – אברהם יצחק ויעקב – והיא מופיעה לראשונה בפייטנותו של ר' אלעזר בירבי קליר, מגדולי הפייטנים הארצישראליים שפעל בתחילת המאה השביעית. בדרך כלל הוא מקביל את ההדסים לשלושה אבות כחלק מהקבלת כל סכומי ארבעת המינים לעניינים אחרים, אך יש שהוא מזכיר את הקבלת ההדסים לאבות באופן מנותק משאר המינים. והנה דבריו:

[1] סילוק 'אקחה בראשון לאחרון וראשון':

בְּמוֹ לְהֵלֵל / בְּזֶמֶר וְהֵלֵל / בְּיוֹם וְלֹא בְּלֵיל / לְאִין לְפָנָיו לֵיל

בְּלוֹלֵב אֶחָד / וְאֶתְרוֹג אֶחָד / לֵי אֶחָד / וְשִׁמוֹ אֶחָד

בְּעֶרְבוֹת שְׁתֵּים / כְּאֻמָּהוֹת שְׁתֵּים / וְכַמְקֻדְשֵׁי שְׁתֵּים

בְּעֶבְרוֹת שְׁלֹשָׁה / כְּאֻבוֹת שְׁלֹשָׁה / וְכַמְקֻדְשֵׁי שְׁלֹשָׁה

5 בְּאֻגְדוֹת אַרְבַּע / כְּגִבְעוֹת אַרְבַּע / וְכַחֲיוֹת אַרְבַּע / וְכַנְפִּים אַרְבַּע.<sup>6</sup>

ביאור: 1 במו: בארבעת המינים. ביום ולא בליל: ראה ויקרא רבה, ל ח, עמ' תשז: "וְנִלְקַחְתֶּם לָכֵם בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן" (ויקרא כג מ), ביום ולא בלילה. לאין לפניו ליל: כינוי להקב"ה, על-שום תהלים קלט יב: "גַּם חֶשֶׁךְ לֹא יִחְשֹׁךְ מִנֶּךָ, וְלַיְלָה כִּיֹּם יֵאָר". 2 ליי אחד ושמו אחד: זכריה יד ט, בשינוי קל. 3 כאמהות שתיים: בלהה וזלפה, שיצאו מהן מקצת השבטים; והלשון על-פי בראשית לא לג: "וּבְאֵהֶל שְׁתֵּי הָאֻמָּהוֹת". ובפירוש הפיוטים, כת"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 305 (מתכ"י: F356), דף 40א: "כאמהות שתיים: רחל ולאה". וכמעופפות שתיים: שתי כנפי השרף בהן הוא מעופף; על-פי ישעיה ו ב: "וּבִשְׁתֵּים יְעוֹפֵף". 4 בעבות שלשה: בשלושה הדסים. כאבות שלשה: אברהם יצחק ויעקב. וכמקדישי שלשה: המלאכים האומרים קדושה משולשת: "קדוש, קדוש, קדוש, יי צבאות מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו ג). 5 באגדות ארבע: בארבעת המינים האגודים יחדיו (ראה ספרי: נהגו ישראל - סוכות, עמ' נא ואילך). כגבעות ארבע: כארבע אמהות, הנמשלות לגבעות. וכך במשנת ר' אליעזר, פרשה ה, עמ' 102, שארבעת המינים הם "כנגד... ארבע אמהות". ועל דימוי האמהות לגבעות, ראה מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בשלח, מסכתא דעמלק פרשה א, מהדורת ח"ש הורוויץ וי"א רבי, פרנקפורט ענ"מ תרצא, עמ' 179: "עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה" (שמות יז ט)... 'ראש' אלו מעשה אבות, 'הגבעה' אלו מעשה אמהות". וכחיות ארבע: ארבע חיות נושאות הכסא; עי' יחזקאל א ה ואילך. וכנפים ארבע: ולהן ארבע כנפים; עי' יחזקאל שם פסוק ו.

כל סכומי ארבעת המינים הוקבלו בפיוט זה לעניינים שונים: לולב אחד ואתרוג אחד, כנגד

6 סילוק 'אקחה בראשון לאחרון וראשון' (מהקרובה 'אימתי בחיל כפור'), מחזור סוכות, עמ' 106.

הקב"ה היחיד ששמו אחד; שתי ערבות, כנגד שתי אמהות ושתי כנפי השרפים; ושלושה הדסים כנגד הקדושה המשולשת וכנגד שלושת האבות. וכך נהג הקלירי בפיוט נוסף, אלא ששם – בשונה מהפיוט האחרון – לא נדרשה יחידותו של הלולב, ואצטט את דבריו הנוגעים להדסים ולערבות:

[2] פיוט 'אקחה פרי עץ הדר':

יְפִי שְׁלוֹשׁ הַדְּסִים / בְּהוֹד טַעַם אֲשִׁים / לְצַג בֵּין הַהֲדָסִים  
רְעוּלִים וְגַם מְתוּקִים / אֲשֶׁנָּה כְּחֶק מְצוּקִים / לְחַכּוֹ מִמֶּתְקִים  
בְּעֲנַפֵּי עֵץ עֲבוֹת / שְׁעוּרִים לְבֵית אָבוֹת / אֲאָסוּר חֶג בְּעֲבוֹת.  
יֵשֶׁר פָּאָר עֲרֵבוֹת / בְּמוֹ עוֹ לְהִרְבוֹת / לְרוֹכֵב בְּעֲרֵבוֹת  
קְצוּבוֹת בְּדֵי שְׁתֵּים / כְּמוֹ עֲפִיפוֹת שְׁתֵּים / וּמִצְעוֹת בֵּינֵתִים  
יַעֲוֹרוֹת בְּאֵבֵי הַנַּחַל / לְהַעֲרִיב בָּם מַחַל / לִיעֲרִי רְתוּמִי גַחַל.<sup>7</sup>

ביאור: 1 יפי שלוש הדסים: שלושת ההדסים הנאים. בהוד טעם אשים: 'הוד טעם' ביאורו טעם מלא הוד, טעם נאה; ו'טעם' הוא צו, מצוה (על-פי הארמית, ש'טעם' הוא צו מלכותי, כמו בדניאל ג י). ושיעור הצלעית: אשים (את ההדסים) בהתאם למצוה ההדורה. לצג בין ההדסים: לכבוד הקב"ה, עלי-שום זכריה א ח: "וְהוּא עֹמֵד בֵּין הַהֲדָסִים". | 2 רעולים: את המינים שטעמם מר, כאילו הם מלאי רעל, והם הדס וערבה. וגם מתוקים: וגם את המינים שטעמם מתוק, הם אתרוג ולולב. אשוח: אטול בשווה, אאגוד יחד. כחק מצוקים: כציווי עוסקי התורה, החכמים, כדי ש"הן מכפרים אלו על אלו" (ויקרא רבה, ל יב, עמ' תשי; וראה שם, עמ' תשט-תשי, בנוגע לטעמם המר או המתוק של ארבעת המינים). וכינוי 'מצוקים' לעוסקי התורה הוא על-פי משנת ר' אליעזר, פרשה יב, עמ' 236, ש"מִצְקֵי אֶרֶץ" (שמ"א ב ח) הם עוסקי התורה. לחכו ממתקים: להקב"ה. והכינוי עלי-שום שיה"ש ה טז. | 3 בענפי עץ עבות: הדסים. שעורים לבית אבות: ששיעורם (מספרם) כשלושת האבות. אאסור חג בעבות: על-פי תהלים קיח כז: "אֲסְרוּ חֶג בְּעֲבֹתֵים". ושיעור הטור: בענפי הדסים שמניינם כשלושה אבות, 'אאסור חג בעבות' - אחוג את החג. | 4 ישר פאר ערבות: הערבות המפוארות והישרות, היינו הכשרות. במו: עמם, באחיותם כחלק מארבעת המינים. עו להרבות: על-פי תהלים סח לה: "תִּגְנוּ עוֹ לְאֱלֹהִים". לרוכב בערבות: להקב"ה, עלי-שום תהלים סח ה. | 5 קצובות: סכומן. בדי שתיים: שני בדי ערבה. כמו עפיפות שתיים: כדוגמת שתי כנפי השרפים בהן הם מעופפים. עי' ישעיהו ב: "וּבִשְׁתֵּים יֻעֹפֵף". ומצעות בינתים: סך שתי ערבות ממוצע בין הלולב היחידאי לשלושה ההדסים. | 6 יעורות: הערבות צומחות כמו יער. באבי הנחל: בשתילי הנחל. והלשון על-פי שיה"ש ו יא. להעריב במ מחל: להמתיק עמם מחילה. ודורש את "עֲרֵבֵי נַחַל" מלשון עריבות ומתיקות, כמו: "וְעֲרֵבָה לִי מִנְּחַת יְהוָה" (מלאכי ג ד). ליערי רתומי גחל: לאלו שחטאם נמשל לגחלי עצי רותם ("יערי" משמש כאן במשמע של עצים), והם מדבריי לשון הרע, עי' ירושלמי, פאה א א, דף טז ע"א; תנ"ב, מצורע, ה.

7 פיוט 'אקחה פרי עץ הדר' (מהקדושה 'אימתי בחיל כפור'), מחזור סוכות, עמ' 104.

מפורש כאן, שענפי ההדסים שיעורם כ'בית אבות', כמניין האבות - שלושה; זה כנגד זה. והנה היקרות נוספת להקבלת ההדסים לשלושת האבות בפייטנותו של הקלירי: [3] סילוק 'כי אקח מועד':

וַיֵּנִיחַ רוֹכֵב עֲרֻבוֹת / וַיַּחַן בְּתוֹךְ מַעְלוֹת עֲרֻבוֹת  
בְּצֶדֶק קִיחַת שְׁתֵּי עֲרֻבוֹת.

וְאַתָּה מִרְבָּבוֹת אֶלְפִי רַבָּבוֹת / לַעֲמֹד בֵּין הַדְּסֵי עֲבוֹת  
בְּצֶדֶק שְׁלֹשֶׁת אָבוֹת.

5 וַיְרוֹם כֶּסֶּא מִיָּחֵד / וַיֵּשֶׁב עִם זִקְנֵי גוֹי אֶחָד  
אוֹגְדֵי לוֹלֵב אֶחָד / וּמַעֲמִיתִים בָּם אֶתְרוֹג אֶחָד.

וַיֵּאָתִיו בְּנֵי אָבוֹת שְׁלֹשָׁה / הַיְּחוּסִים אִם מְשֻׁלָּשָׁה  
יֹתֵר מִקּוֹרְאֵי קְדוֹשׁ שְׁלֹשָׁה.

וַיַּעֲרֹב לוֹ שֵׁיחַ אֲמוּנִים / הַמַּהֲלִילִים בְּאַרְבַּעַת מִיָּנִים  
10 מֵאַרְבַּעַת חַיּוֹת מְרַבְּעֵי פָּנִים<sup>8</sup>.

ביאור: 1 **רוכב ערבות:** הקב"ה, על-שום תהלים סח ה: "סלו לרכב בערבות". **ויחן בתוך מעלות ערבות:** ויחנה, ישרה, במעלות הצדיקים. | 2 **בצדק:** בזכות. **קחת שתי ערבות:** מצות ארבעת המינים שבכללה שתי ערבות. | 3 **ואתה מרבבות אלפי רבבות:** הקב"ה יבוא מהמונם של המלאכים (המכונים 'אלפי רבבות', על-שום תהלים סח יח). והצלעית על-פי דברים לג ב: "וְאַתָּה מִרְבָּבוֹת קָדָשׁ". **לעמוד בין הדסי עבות:** לעמוד בין הצדיקים הנמשלים להדסים, על-פי זכריה א ח, ומדרשו בבבלי, סנהדרין צג ע"א. | 4 **בצדק שלשת אבות:** בזכות שלושת האבות. | 5 **וירום כסא מיוחד:** יתרומם ויתנשא הקב"ה, המיוחד בכסאו. **וישב עם זקני גוי אחד:** ישב עם זקני עם ישראל (על-שום שמ"ב ז כג: "כִּישָׁאֲרָא גוֹי אֶחָד בְּאַרְצָךְ") לדון את הגוים. ראה תנחומא, שמות, כט: "עתידי הקב"ה להעמיד את זקני ישראל כגורן והוא יושב בראש כולם כאב בית דין, ודנין את אומות העולם...". | 6 **אוגדי לולב אחד:** האוגדים את הלולב היחיד עם שאר המינים. **ומעמיתים:** מדבקים, מצרפים; מלשון 'עמיתו' (ויקרא ה כא). **בם:** אליהם, אל הלולב ומיניו. **אתרוג אחד:** את האתרוג האחד. | 7 **ויאתיו:** ויבואו. **בני אבות שלושה:** ישראל, צאצאי שלושת האבות. **היחוסים אם משלשה:** שייחוסם משולש - כהנים, לויים וישראלים. | 8 **יותר מקוראי קדוש שלשה:** החשובים יותר מהמלאכים הקוראים 'קדוש' שלוש פעמים (עי' ישעיה ו ג). | 9 **ויערב לו:** להקב"ה. **שיח אמונים:** תפילת ישראל; על-שום ישעיה כו ב: "גוֹי צָדִיק שֶׁמֶר אֲמֻנִים". **המהללים בארבעת מינים:** המהללים באוחוזם את ארבעת המינים, ואולי כוונתו לאמירת ההלל. | 10 **מארבע חיות:** נושאות הכסא; עי' יחזקאל א ה ואילך. **מורבעי פנים:** על-פי יחזקאל שם פסוק ו: "וְאַרְבַּעָה פָּנִים לְאַחַת".

במחרוזת הראשונה (טורים 1-2) מקביל הפייטן את שתי הערבות אל רקיע ערבות; במחרוזת

8 סילוק 'כי אקח מועד' (מהקרבנה 'ארחץ בנקיון כפות'), מחזור סוכות, עמ' 133-134.

השלישית (טורים 5-6) מקביל הפייטן את הלולב והאתרוג היחידאיים להקב"ה היחיד ולישראל 'גוי אחד'; במחזרות האחרונה (טורים 9-10) הוא זוקק את "ארבעת המינים" ל"ארבע חיות" המרכבה<sup>9</sup>; ואילו להדסים מיחד פייטנו שתי מחזרות: במחזרות הרביעית (טורים 7-8) הם נזכרים ברמז דק, באמצעות פירוט עניינים זהים למינים (שלושה) שאחד מהם הוא כינוי ישראל כ"בני אבות שלושה", ופרט זה מבוסס כמסתבר על הקבלת מספר ההדסים לשלושה אבות, המופיעה – בהתבטאות גלויה יותר – במחזרות השנייה (טורים 4-3), בה מבקש הפייטן, שבזכות **שלושה אבות** ישרה הקב"ה שכינתו בין הצדיקים, המכונים **"הדסי עבות"**.

והנה איזכור מרומז נוסף בפיוט אחר של הקלירי:

[4] יוצר 'אכתיר זר תהלה':

קִיחַת עֶנְף עֵץ עֲבוֹת

אֲאָסוֹר בְּעֲבוֹת

לְמַבִּיט בְּרִית אֲבוֹת<sup>10</sup>.

ביאור: 1 **קִיחַת**: לקיחת. **ענף עץ עבות**: ההדסים. | 2 **אאסור בעבות**: אקשור בעבות, בחבל. שמצוה לאגוד את ארבעת המינים, ראה: בבלי, סוכה לג ע"א. | 3 **למביט ברית אבות**: להקב"ה המביט וזוכר את בריתו עם האבות. והלשון על-פי תהלים עד כ ("הִבֵּט לְבְרִית") בצירוף דברים ד לא ("וְלֹא יִשְׁכַּח אֶת בְּרִית אֲבֹתֶיךָ").

הפייטן מכנה את הקב"ה **"למביט ברית אבות"** דווקא במחזרות העוסקות בהדסים, מפני רעיון הקבלת שלושת ההדסים לשלושת האבות. ובדיוק כך נהג פייטן ארצישראלי נוסף, אנונימי, מסביבות זמנו של הקלירי:

9 הקבלת או זיקת ארבעת המינים לארבע חיות הקודש מופיעה – בנוסף לפיוט הנכוח – ביצירות פייטניות אחרות של הקלירי או של פייטנים קדומים אחרים, ובדרך כלל עם הקבלות 'דבועות' אחרות: (א) סילוק 'אקחה בראשון לאחרון וראשון' לקלירי (=לעיל, פיוט [1]): **"בְּאֲגֻדוֹת אֲרָבֶע / מְגַבְעוֹת אֲרָבֶע / וּכְחִיּוֹת אֲרָבֶע / וּכְנָפִים אֲרָבֶע"**. (ב) פיוט קדושה 'חיות ארבע אשר כס עומסות' לקלירי: **"חִיּוֹת אֲרָבֶע אֲשֶׁר כֵּס עוֹמְסוֹת / בְּנִפְנִים בְּנִפְנִים בְּרֻבֻע מִיְחָסוֹת / גְּמֻלָּם אֲקַחְהָ אֲנִי רֻבֻע עֲשׂוֹת / דְּשָׁאִים בָּם לֹאֵל לְנִשְׁאוֹת"** (מחזור סוכות, עמ' 160). (ג) יוצר 'אכתיר זר תהלה', לקלירי או לפייטן אחר בן זמנו: **"צְדִיקֵי אֲרָבֶע / בְּמִסְפַּר רֹבֵע / לִחַן עַל אֲרָבֶע"** (מחזור סוכות, עמ' 81, ועל מחבר הפיוט, ראה ספרי: נהגו ישראל – סוכות, עמ' 83). כלומר: אגדתי את ארבעת המינים כנגד ארבע מחנות ישראל ('מספר רובע') ולכבוד הקב"ה החונה על ארבע החיות. (ד) קרובת יח 'בסוכה אשען' לר' יהושע הכהן: **"וְלִמָּה לִּילֵב מְרָבֵע / כִּי הֵם מְסַפֵּר רֹבֵע / שְׁתֵּלִי גְבְעוֹת אֲרָבֶע / לֵכֵן יִשְׁאוּ טִיעוֹת אֲרָבֶע / וְכֵן יִהְיוּ חִיּוֹת אֲרָבֶע"** (מ' בארי, שבעה פיוטים לר' יהושע הכהן: הדפסה ראשונה, ההדרה, ביאור ומבואות על-פי כתבי-יד מן הגניזה, ע"מ, 'ירושלים תשעט, עמ' 83). (ה) יוצר 'אאמירך אדון מיוחד' לר' חדותא בירבי אברהם (=להלן, ליד הערה 22): **"זִהְרֵת לְנִינִי אֲרָבֶע / זְמִין אֲגֻדוֹת אֲרָבֶע / מְמִסְפַּר רֹבֵע //** זָכַר לְגְבְעוֹת אֲרָבֶע / זִקְקִי לְחִיּוֹת אֲרָבֶע / וּכְנָפֵיהֶן אֲרָבֶע".

10 יוצר 'אכתיר זר תהלה', מחזור סוכות, עמ' 82.

[5] מערבית ‘אתלונן בצל מחורב’:

בְּעֵנְפֵי עֲרֻבוֹת / נְהַלֵּל לְרוֹכֵב בְּעֲרֻבוֹת

מִבֵּית בְּרִית אָבוֹת / בְּנוֹה בֵּיתוֹ נְהַלְלֵנוּ בְּעֻבוֹת<sup>11</sup>.

ביאור: 1 **בענפי ערבות**: בארבעת המינים שיש בהם ענפי ערבות. **נהלל**: אולי הכוונה להלל, הנאמר באחיות ארבעת המינים. **לרוכב בערבות**: להקב"ה, על־שום תהלים סח ה. | 2 **מבית ברית אבות**: הקב"ה, המביט וזוכר את בריתו עם האבות. **בנוה ביתו**: בבית המקדש, ששם עיקר קיום מצות ארבעת המינים (עי' משנת סוכה, ג יב). **נהללנו בעבות**: נהלל את הקב"ה בארבעת המינים שיש בהם 'עבות', הדסים.

שוב נתכנה הקב"ה "מִבֵּית בְּרִית אָבוֹת" דווקא בטור המדבר בהדסים, ומסתבר שהדבר נובע מהקבלת מספר ההדסים לשלושה אבות.

ג. ביצירות פייטניות מאוחרות יותר

אחרי הקלירי מופיע הרעיון אצל פייטנים אחרים, וכפי הנראה, חלקם הושפעו ממנו בוודאות. [6] יוצר 'אאמירך אדון מיוחד' לר' חדותא בירבי אברהם (איטליה, המאה התשיעית):

הוֹרִית לָנוּ עַל יְדֵי שְׁלֹשָׁה / הִלֹּל נְעִימוֹתֶיךָ לְפִלְשָׁה / בְּהַדְסִים שְׁלֹשָׁה

הוֹד קוֹמַתָם טַפְחִים שְׁלֹשָׁה / הָיִית מְנַעֲנָעִים בָּהֶם בְּקֶדְשָׁה / זָכַר לְאָבוֹת שְׁלֹשָׁה<sup>12</sup>.

ביאור חלקי (ביאור מלא יבוא להלן בסמוך, ליד הערה 22): 1 **הורית**: לימדת. **על ידי שלשה**: על ידי משה, אהרן ומרים, שעל ידם ניתנה תורה. **נעימותיך**: לשון שיר. **לפלשה**: לגלות, לפרס. | 2 **הוד קומתם טפחים שלשה**: יפי קומתם של ההדסים הוא שלושה טפחים.

לנאמר כאן, גם **מניין** ההדסים וגם **קומתם** (שלושה טפחים) הם "זכר לאבות שלושה". וככל הנראה, גם רב סעדיה גאון הכיר את רעיון הקבלת סך ההדסים לשלושה אבות, והוא ריחף נגד עיניו בשעה שפייט את הטורים הבאים:

[7] הושענא 'ענה איומים בעוז:

עֲנֵה קֶהְלִיךָ בָּאִים בְּצֶדֶקֶת אָבוֹת

רְצֵם בְּעֵנְף עֵץ עֻבוֹת<sup>13</sup>.

ביאור: 1 **קהלך**: קהל ישראל. **בצדקת**: בזכות. | 2 **רצם**: תרצה ותחפוץ בהם. **בענף עץ עבות**: בשעה שמקיימים את מצות נטילת לולב, שיש בה 'ענף עץ עבות', הדסים.

11 מערבית 'אתלונן בצל מחורב', סודר תפלות השנה למנהג קהלות רומניא, ויניציאה רפג, דף שצט ע"א. זהותו של מחבר הפיוט אינה ידועה, ולדברי אברהם לוין (במכתב פרטי מיום ה בתשרי תשפא), מסתבר שמדובר בפייטן ארצישראלי מסביבות זמנו של הקלירי, כי פיוטנו הוא חלק מסדרת מעריבים לימים טובים ראשונים הקבועה בכל מנהגי רומניא ומחזורי רומא כתב־יד וכמעט כולם מופיעים בגניזה ואינם חתומים, ולפיכך הסדרה כולה בחזקת קדמות, מארץ ישראל בסביבות זמנו של הקלירי.

12 יוצר 'אאמירך אדון מיוחד', נדפס אצל: מ' זולאי, 'פיוטים חדשים לר' חדותא', בספרו: ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, בעריכת א' חזן, ירושלים תשנו, עמ' 267 (בצירוף תיקונו).

הפייטן פונה לבורא בבקשה: ענה לקהלך הבאים ומתחננים בזכות שלושת אבות, ותרצם בשעה שהם מקיימים את מצות “ענף עץ אבות” (נטילת לולב). ומסתבר שכריכת ‘אבות’ ב’עבות’ היא בעקבות הקבלת מספר ההדסים לאבות.

ואם נשוב לאיטליה או ביוזטיון, הנה היקרות נוספת לכריכת ‘אבות’ עם ‘עבות’, מיצירה פייטנית אחרת שלא נודעה זהות מחברה:

[8] מערבית ‘אשירה נא שיר לידידי’:

תרבץ נטעי אבות עץ עבות נוטלת<sup>14</sup>.

כלומר: ישראל שהם נטיעתם של אבות שהושקו והוזלפו (‘תרבץ’), היינו צמחו וגדלו, נוטלים ‘עץ עבות’.

## ד. ירושלמי?

מסתבר שכל הפייטנים שהזכירו במפורש או ברמיזה את הקבלת מספר ההדסים לשלושה אבות שאבו – במישרין או בעקיפין – מפייטנותו של ר’ אלעזר בירבי קליר, שהוא כאמור, הראשון שהביא הקבלה זו וגם חזר עליה כמה פעמים<sup>15</sup>. אך מניין נטל הקלירי הקבלה דרשנית זו? האם מקורו בדרשת חז”ל אבודה, שאפשר והיא מיוסדת על המרת עי”ן באל”ף – “ענף עץ אבות” (וחילופי אל”ף-עי”ן מצויים במדרשים הארצישראליים)<sup>16</sup>, או שהקלירי הוציא את הדבר מדעתו הרחבה, כמו דרשות אחרות שדרש בעצמו ושילב ביצירותיו שיש

13 הושענא ‘ענה איומים בעוז’, סדור רב סעדיה גאון, מהדורת ש’ אסף ואחרים, ירושלים תשא, עמ’ שצד.

14 מערבית ‘אשירה נא שיר לידידי’, מחזור סוכות, עמ’ 62. הפייטן הוא ר’ יעקב, שלא נודע מי הוא, ופיוטו התקבל במחזורי אשכנז-צרפת ורומניא, ראה: מחזור סוכות, מבוא, עמ’ כט.

15 לכך שלפעמים נטלו פייטנים את דברי האגדות לא מן המקורות החז”ליים אלא מפייטנים שקדמו להם, גם בשעה שהמקורות החז”ליים ידועים ומוכרים, ראה: ע’ פליישר, “מבטלי” עשרת הדיברות – בפיוט, במדרש ובתרגום, תרביץ, סו (תשנז), עמ’ 61 הערה 9, ועמ’ 90.

16 הנה כמה דוגמאות: (א) תוספתא, שבת, ח כח: “מנין למי האף שהוא משקה? שנאמר: ‘ועפעפיו יזלו מים’.” וצ”ל: “**ועפעפיו** יזלו מים”, נירירוק תשכב, עמ’ 124). ו”נראה דדריש מלת **‘ועפעפיו’** – **‘ואף אפינו’**, בחילוף עי”ן באל”ף” (ר’ שלמה העדני, מלאכת שלמה, מכשירין ו ד). (ב) שמות רבה, א כה: “ותלך העלמה” (שמות ב ח), למה קראה הכתוב ‘עלמה’ שהלכה בזריות”. וכנראה דורש את **‘עלמה’** מלשון **‘אלם’**, חזק ותקיפות. עי’ מתנות כהונה וחידושי רש”י לשמות רבה שם. וכך גם להיפך, ודרשו את האל”ף לעי”ן, כמו: (ג) בראשית רבה, ע ט ד, עמ’ 939: “בוא יבוא ברינה נושא **אלומותיו**” (תהלים קכו ו), היידי ליה אתי טעין **עולמי ועולמתי**”. כלומר: **‘אלומותיו’** – **‘עלומותיו’**, בחילוף עי”ן באל”ף” (מתנות כהונה, שם). (ד) תנ”כ, בלק, יז: “וישא משלו ויאמר: **מן ארם** ינחני בלק מלך מואב...” **מן ארם**, עם רם של מעלן הייתי, והורידני בלק מן כבודי”. כלומר: ‘ארם’ נדרש ‘ערם’, בעי”ן, היינו: ‘ערם’ על חילופי אל”ף-עי”ן או עי”ן-אל”ף בפייטנות הארצישראלית הקדומה, ראה: י’ עציון, קדושתאות הדותהו לכ”ז משמרות הכהונה ולשונן, ע”ד, באר”שבע תשעז, עמ’ 137-140; ב’ לפלר ומ’ רנד, “אלה אכלה”: קדושתא לשביעי של פסח (יום וישע) לר’ אלעזר בירבי קליר, דבר תקווה: מחקרים בשירה ובפיוט מוגשים לפרופ’ בנימין ברי”ת (מסורת הפיוט, ה-1), בעריכת א’ חזן וא’ שמידמן, רמת גן תשעז, עמ’ 152.

ביניהן כמה וכמה הקבלות מספריות<sup>17</sup>. בשלב זה אין בידי להכריע בשאלה זו, וכך או כך, ברבות הימים שולבה הקבלה דרשנית זו בתוך מאמר שיוחס **לתלמוד הירושלמי**! כן כותב ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי (ראבי"ה; אשכנז, ד'תתק-תתקפ, 1140-1220):

**ירושלמי**: 'פרי עץ הדר' אחד, כנגד 'אלוהינו אחד' (ע"פ דברים ו ד); 'כף אחד, כנגד 'ישראל גוי אחד' (דה"א יז כא). **'ענף עץ עבות' שלשה, כנגד שלושה אבות**. 'וערבי נחל' שנים, כנגד שני לוחות הברית<sup>18</sup>.

קטע ירושלמי זה, שאפשר והוא מצוטט בחלקו גם בפירוש פיוטים קדום<sup>19</sup>, אינו לפנינו בתלמוד הירושלמי ולא בשום חיבור חז"לי אחר, וככל הנראה, מקורו – כקטעי ירושלמי אחרים המופיעים בחיבורי בני אשכנז מהמאה השתים-עשרה וראשית המאה השלוש-עשרה ואינם בתלמוד הירושלמי – ב'ספר ירושלמי', טופס של תלמוד ירושלמי שהובלעו בו קטעים מן התלמוד הבבלי וחיבורי הגאונים<sup>20</sup>.

שלוש מההקבלות הדרשניות שהובאו ב'ירושלמי' זה מצויות, במפורז, בפיוטיו של ר' אלעזר בירבי קליר שהובאו לעיל:

(1) אתרוג אחד = הקב"ה אחד, נזכר או נרמז בפיוטים 1, 3;

(2) לולב אחד = 'ישראל גוי אחד', נרמז בפיוט 3;

(3) שלושה הדסים = שלושה אבות, מופיע בכל הפיוטים שהובאו כאן;

ואילו ההקבלה הרביעית: שתי ערבות = שני לוחות הברית, אינה מופיעה באף פיוט קלירי,

17 ראה: ש' אליצור, 'מבית מדרש של פייטנינו הקדומים', דרך אגדה, יב (תשעג), עמ' 264-289; הנ"ל, 'מסורות מדרש אבודות המשוקעות בפיוטים' (בדפוס).

18 ספר ראבי"ה, ב, סוכה ס' תרעג, מהדורת הרב ד' דבליצקי, בני-ברק תשסה, עמ' רנד.

19 בפירוש פיוטים אשכנזי מהמאה השלוש-עשרה, כת"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 305 (מתכ"י: F356), דף 39, נתפרש הטור: "בְּעֵנְפֵי עֵץ עֲבוֹת / שְׁעוּרִים לְבֵית אֲבוֹת" (מהפיוט הקלירי 'אקחה פרי עץ הדר' = לעיל, פיוט [2]), באופן כזה: **"בענפי עץ עבות: זה הדס. שעורים לבית אבות: כמו ששנינו: 'וענפי עץ עבות', כאבות העולם שהם שלשה"**. וכנראה נתכוון המפרש לקטע המדרשי שהובא בספר ראבי"ה בשם 'ירושלמי'.

ושמא קטע 'ירושלמי' זה – בסגנון מורחב מעט – נודע גם לר' משה ב"ר יקותיאל מן האדומים מרומא, הכותב: "ולמה מהדרין להקב"ה בלולב אחד? כנגד 'ישראל גוי אחד'; עבות שלושה, כנגד אברהם יצחק ויעקב; ערבי נחל שנים, כנגד שני כרובים, ויש אומרים: כנגד תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ויש אומרים: כנגד שני לוחות" (ספר התדיר, סימן מג [הלכות לולב], מהדורת הרב מ"ה הכהן בלוי, ניו-יורק תשנב, עמ' רסז). החיבור נכתב סביבות השנים ה'קלג-קנ, 1373-1390. ראה: י' יודלוב, 'המחזור כמנהג בני רומא, שונציני-קזאלמיורי רמ"ו [1485-1486]', ישרון, כד [תשעא], עמ' תתקד-תתקטו. כפי הנראה יש כאן השמטה מחמת הדומות, וצ"ל: "למה מהדרין להקב"ה בלולב אחד? כנגד 'אלהינו אחד'; ולמה אתרוג אחד, כנגד 'ישראל גוי אחד'. או באופן אחר: "למה מהדרין להקב"ה בלולב אחד? כנגד 'ישראל גוי אחד'; [ואתרוג אחד, כנגד 'אלהינו אחד']". כך או כך, תוכן הדברים וזה לקטע ה'ירושלמי' שהביא ראבי"ה, חוץ מתוספת הקבלות חדשות לשתי הערבות (כנגד שני כרובים ושתי תורות) ואולי גם הפיכת ההקבלות של הלולב והאתרוג, אם נקבל את הצעת ההשלמה הראשונה.

שהפייטן הקפיד להקביל את שתי הערבות לעניינים מספריים אחרים – ל'אמהות שתי' (פיוט 1) ולשתי כנפי השרפים (פיוטים 1, 2) <sup>21</sup> – או להקב"ה ה'רוכב' ברקיע ערבות (פיוטים 2, 3). לעומת זאת, כל ההקבלות כולן, כולל זו הרביעית, מופיעות **ובמרוכז**, ביוצר 'אאמירך אדון מיוחד' לר' חדותא בירבי אברהם:

**אאמירך אדון מיוחד / אהלך כמפי צעיר ורב יחד / בלולב אחד**

**אמנת לעם מיוחד / אמונה אמן לקבל יחד / באתרוג אחד**

**בעומסי מוראך מיוחד / בכך נעמית זה וזה יחד / ליי אחד ושמו אחד**

**בריותיך בראת מיוחד / בהלך גרך בכל העולם יחד / ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. קדוש.**

5 **גדול אתה ואין לך שני / גדלך אביע בלשוני / בלקיחת יום ראשון ויום שני**

**גאה רכונך במעופפים בשמים / גלפת בכתב לחות שנים / לטעון ערבות שתיים**

**דומים עליה לשפתיים / דובבים, לכפר על בטוי שפתיים / להעמיתם כאמהות שתיים**

**דברת ונעשו מלאכים בשני / דהרתם ברקיע אישוני / ויהי ערב ויהי בקר יום שני. קדוש.**

**הורית לנו על ידי שלשה / הלול נעימותיך לפלשה / בהדסים שלשה**

10 **הוד קומתם טפחים שלשה / היות מנענעים בהם בקדשה / זכר לאבות שלשה**

**ותערץ ותקדש בסם בקדשה / ותתהדר ותתפאר בשלשה / כמקדישי שלשה**

**ובאור גן אשר נטעתה קדושי / ועד להכניס להאיר גוי קדושי / כויהי ערב ויהי בקר יום שלישי. קדוש.**

**זהרתי לניני ארבע / זמון אגדות ארבע / כמספר רובע**

**זכר לגבעות ארבע / זקוק לחיות ארבע / וכנפיהן ארבע**

15 **חסן כף תומר בארבע / חפוי בתוך אשלים כקבע / קומתו טפחים ארבע**

**חצבת מאורות ברביעי / חוסן ארבע תקופות לרבעי / ויהי ערב ויהי בקר יום רביעי. קדוש <sup>22</sup>.**

**ביאור:** 1 **אאמירך:** אנשאר; כמו "את יי האמרת היום" (דברים כו יז). **אדון מיוחד:** הקב"ה, שמיחדים את שמו. 2 **אמנת:** לימדת וחניכת. **לעם מיוחד:** לעם ישראל. **אמונה אמן לקבל יחד:** לקבל את התורה בלב אחד. **אמונה אמן:** התורה, על-שום משלי ח ל: "ואהיה אצלך

20 את הכינוי 'ספר ירושלמי' טבע א' אפסוביצר, מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים תרצח, עמ' 275-277; ושם ספרות נוספת בנושא. שרידים ראשונים מטופס תלמוד ירושלמי כזה פרסם 'זוסמן, שרידי ירושלמי - כת"י אשכנזי: לקראת פתרון חידת 'ספר ירושלמי', קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר יב (כב), תשנ"ד, עמ' 1-120; וראה גם: הנ"ל, "ירושלמי כתב יד אשכנזי" ו'ספר ירושלמי', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 37-63.

21 השווה גם פיוט 'אשלים נטלים ונטענים', מקדושתא לסוכות 'אל במעשיו שמח' לפייטן קלאסי אנונימי: "שלושה הדסים שתי ערבות / כבשתיים יעופף ערבות" (מאגרים; ושם תוארך הפיוט למאה השביעית). כלומר: מצות 'שתי ערבות' עריבה על הקב"ה כשירת המלאכים, עליהם נאמר (ישעיה ו ב): "זבשתיים יעופף". ויש כאן רמזיה עקיפה לזיקת שתי ערבות לשתי כנפי החיות.

22 זולאי, פיוטים חדשים לר' חדותא (לעיל, הערה 12), עמ' 267-268.



אָמון", הנדרש על התורה (בראשית רבה, ח ב, עמ' 57, ועוד הרבה); והלשון על-פי ישעיה כה א. | 3 **בעומסי מוראך מִיָּחַד**: בקהל עומסי עול יראתך. **נעמית**: נחבר, נצרף; לשון 'עֲמִיתוֹ' (ויקרא ה כא). **זה לזה**: אתרוג ללולב. **לִי אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד**: זכריה יד ט, בשיני קל. | 4 **בַּהֲלֵךְ נֵרְךָ בְּכָל הָעוֹלָם יָחַד**: האור שנברא ביום הראשון לבריאה (עי' בראשית א ג). **וְהִי עֶרֶב וְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד**: בראשית א ה. | 5 **גָּדוֹל אַתָּה וְאֵין לְךָ שֹׁנִי**: על-פי תהלים פו י (פִּי גָדוֹל אֲתָה... לְבַדְּךָ) וקהלת ד ח (יֵשׁ אֶחָד וְאֵין שְׁנִי). **אָבִיעַ**: אדבר, אומר. **בִּלְקִיחַת יוֹם רִאשׁוֹן**: על-פי ויקרא כג מ: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, פָּרִי עֵץ הָדָר...". **וְיוֹם שֹׁנִי**: יום טוב שני של גלויות, הנחשב לספקו של 'ביום הראשון', שהפייטן פעל בחוצה-לארץ; ראה: ע' פליישר, 'חדותה(?)', איטליה, יג-טו (ספר זכרון ליוסף ברוך סרמוניטה), תשסא, עמ' כז. | 6 **גָּאָה**: הקב"ה; על-שום שמות טו א: "פִּי גָאָה גָּאָה". **בַּמְעוֹפָפִים בַּשָּׂתִים**: בשרפים, עליהם נאמר: "וּבִשְׂתִים יַעֲוֹף" (ישעיה ו ב). **גִּלְפַת**: חקקת. **גִּלְפַת בַּכְתָּ לַחֲוֹת שֹׁנִים**: על-פי שמות כד יב: "לַחֹת הָאֶבֶן... אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי". **לַטְעוֹן**: ליטול באגד הלולב. | 7 **דוּמִים עֲלֶיהָ לִשְׁתֵּתִים דּוּבְבִים**: עלי הערבות דומים לשפתיים, הדובבות ומדברות. **לִכְפֹּר עַל בְּטוֹי שְׁפֵתִים**: השווה תנ"ב, אמור, כח: "וְהָעֶרְבָה דּוּמָה לִשְׁפֵתִים". אך ליתא שם או במדרשים אחרים שהערבה **מַכְפֶּרֶת** על חטא שבשפתיים, אלא רק בפיוטים ארצישראליים קדומים, וכתבתי בעניין במקומו. **לַהֲעֵמִיתִם**: לחברם, לשון 'עֲמִיתוֹ' (ויקרא ה כא). היינו, לצרף את הערבות לשאר המינים. **כַּאֲמֵהוּת שְׁתֵּים**: בלהה וזלפה, שיצאו מהן מקצת השבטים; והלשון על-פי בראשית לא לג: "וּבִאֵהָל שְׁתֵּי הָאֲמָהוֹת". | 8 **דְּבֵרַת וְנַעֲשׂוּ**: על-פי תהלים לג ו: "בְּדִבֶּר יְיָ שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ". **דְּבֵרַת וְנַעֲשׂוּ מַלְאָכִים בְּשֵׁנִי**: בראשית רבה, ג ח, עמ' 24: "בְּשֵׁנִי נִבְרָא הַמַּלְאָכִים". **דְּהֵרַתִּם**: לשון גדולה ורוממות; ראה: מ' זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי יוני', בספרו: ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, בעריכת א' חזן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 467-469. **בְּרִקְיעַ אִישׁוֹנִי**: ברקיע החזק, והוא מ'אשון' הארמי, שהוא לשון חזק (ראה: M. Sokoloff, A *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period*, Ramat-Gan 1992, p. 78), כלומר: בשמים ה"חֲזָקִים כְּרָאִי מוֹצָק" (איוב לו יח). ושיעור הצלעית: הקב"ה גידל ורומם את המלאכים ברקיע. אפשר גם ש'דהרתם' הוא במשמעות אור וזוהר (ראה: א' שמידמן, 'דוהרי דולקים' ו'דוהר העיניים': 'דהר' כלשון אור בפייטנות הקדומה', לשוננו, עה [תשעג], עמ' 37-54), ו'אישוני' אינו מהארמית אלא על-פי "אִישׁוֹן לִלְלָה וְאֶפְלָה" (משלי ז ט), ויש לנקד: "דְּהֵרַתֶּם בְּרִקְיעַ אִישׁוֹנִי", ושיעור העניין: בראת את המלאכים המאירים ברקיע החשוך. **וְהִי עֶרֶב וְהִי בֹקֶר יוֹם שֹׁנִי**: בראשית א ח. | 9 **הוֹרִיתִי**: לימדת. **עַל יְדֵי שְׁלֹשָׁה**: על-ידי משה, אהרן ומרים, "שְׁנִיתָנָה תּוֹרָה עַל יְדֵיהֶן" (דברים רבה, ז ח). **נַעֲמִוּתִיךָ**: במקור: 'נִעְמֻתִיךָ', ותקנתו כהצעת זולאי. והוא לשון שיר. **לִפְלֹשָׁה**: לגלות, לפרסם. | 10 **הוּד קוֹמַתָּם טַפְחִים שְׁלֹשָׁה**: יפי קומתם של ההדסים הוא שלושה טפחים; עי' תוספתא, סוכה ב ח: "שִׁיעוֹר הָדָם וְעֶרְבָה שְׁלֹשָׁה טַפְחִים". | 11 **וְתַעֲרֹךְ וְתַקְדֹּשׁ**: הלשון על-פי ישעיה ח יג: "אֵת יְיָ צָבָאוֹת אֹתוֹ תַקְדִּישׁוּ... וְהָאֵל מְעַרְצָכֶם". **בְּשִׁלְשָׁה**: בישראל, המשולשים: כהנים, לויים וישראלים. **כַּמְקִדְשֵׁי שְׁלֹשָׁה**: כמלאכים המקדישים שלש פעמים, שאומרים "קדוש, קדוש, קדוש" (ישעיה ו ג). | 12 **וּבְאֹר גֵּן**: גן עדן המאיר, ששם נגנו האור של ששת מי בראשית (עי' ויקרא רבה, יא ז, עמ' רלד-רלה). המחזרות האחרונה שבכל חטיבה

מספרית עוסקת באחד מהדברים שנבראו באותו יום, ומפני כן עניינה של המחרוזת הנוכחית הוא גן עדן, שהוא נברא ביום השלישי; עי' בראשית רבה, טו ג, עמ' 137. **אשר נטעת:** על-פי בראשית ב ח: "וַיֵּטַע יְיָ אֱלֹהִים גֶּן עֵדֶן מִקֶּדֶם". **קדושי:** הקב"ה. **ועד להכניס להאיר:** איני יודע פירושו. **גוי קדושי:** ישראל; על-שום שמות יט ו: "וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְלַכֶּת כֹּהֲנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ". **כיהי ערב ויהי בקר יום שלישי:** בראשית א יג (בשינוי קל: 'כיהי' במקום 'זיהי' שבפסוק, ואיני יודע טעם השינוי). | 13 **זהרת:** הזהרת, ציווית. **לניני ארבע:** לישראל, צאצאי ארבע אמהות. **זמון:** להזמין, להכין. **אגדות ארבע:** ארבעת המינים האגודים יחדיו. ראה ספרי: נהגו ישראל - סוכות, עמ' עב. **כמספר רובע:** כנגד ארבע מחנות ישראל; והלשון על-פי במדבר כג י: "וּמִסְפָּר אֶת רֶבַע יִשְׂרָאֵל". | 14 **זכר לגבעות ארבע:** ארבעת המינים הם כנגד האמהות, שנמשלו לגבעות (משנת ר' אליעזר, פרשה ה, עמ' 102). ועל דימוי האמהות לגבעות, ראה מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בשלח, מסכתא דעמלק פרשה א, עמ' 179: "'על ראש הגבעה' (שמות יז ט) ... 'ראש' אלו מעשה אבות, 'הגבעה' אלו מעשה אמהות". **זקוק:** אולי לשון 'זיקה'. היינו, לארבעת המינים יש זיקה ושייכות 'לחיות ארבע', שהם כנגדם. **לחיות ארבע:** לארבע החיות הנושאות את הכסא; עי' יחזקאל א ה ואילך. **וכנפיהן ארבע:** על-פי יחזקאל שם פסוק ו: "וְאַרְבַּע כְּנָפִים לְאַחַת לָהֶם". | 15 **חסן כף תומר בארבע:** נתגדל ונתחזק הלולב (כף תומר), על-שם ויקרא כג מז: "כַּפֹּת תִּמְרוֹת" מכל המינים, שהוא גבוה מכולם. ואולי גם כוונתו, שעל שמו נתכנו כל המינים: 'נטילת לולב' (משנת מגילה, ב ה). **חפוי בתוך אשלים קבע:** מוסתר בתוך ההדסים ('אשלים' הם אילנות, וכאן הכוונה להדסים), שהם נהגו להרבות בהדסים עד שריבויים הסתיר את מרבית אורכו של הלולב. ראה ספרי: מנהג עבות, פרק יט (בכתובים). **קומתו טפחים ארבע:** תוספתא, סוכה ב ח: "שיעור... לולב ארבעה [טפחים]". | 16 **חצבת:** בראת, יצרת. **חצבת מאורות ברביעי:** בראת את המאורות ביום הרביעי לבריאה; עי' בראשית א יד-יח. **חוסן ארבע תקופות לרבעי:** ארבעת המינים הם "כנגד ארבע תקופות שהעולם מתנהג בהן" (משנת ר' אליעזר, פרשה ה, עמ' 104). ו'חוסן' הוא לשון כוח, ובמשמע של: יסוד, סיבה. היינו, המאורות שנבראו ברביעי הם יסוד ארבע התקופות (הצעת משה שפרבר), ו'לרבעי' נוסף לצורך החרוז. **ויהי ערב ויהי בקר יום רביעי:** בראשית א יט.

והנה רשימת ההקבלות העולות מן הפיוט, שחלקן נאמרו ברמז דק (הספרה מציינת את הטור):

- (1) לולב אחד / אתרוג אחד = הקב"ה (1, 3), ישראל (2);
- (2) שתי ערבות = שתי כנפי השרפים (6), שני לוחות (6), שתי שפתיים (7), 'אמהות שתיים' (7);
- (3) שלושה הדסים / גובהם שלושה טפחים = שלושה אבות (10), כהנים לויים וישראלים (11), הקדשה משולשת של המלאכים (11);
- (4) ארבעת המינים = ארבע אמהות (13, 14), ארבע מחנות ישראל (13), ארבע חיות הכסא (14), ארבע כנפי החיות (14), ארבעה טפחים הלולב (15).

במערכת הקבלות-דרשניות זו נאמרו כל ההקבלות הדרשניות שבקטע ה'ירושלמי' הנזכר, כולל ההקבלה: שתי ערבות = שני לוחות הברית, שלא מצאנוה בפיוט הקלירי ולא במקור

אחר! אינני יודע אם ניתן להסיק מכך על זיקה כלשהי בין קטע ה'ירושלמי' לפיוטו של ר' חדותא בירבי אברהם, אך חשוב לציין בהקשר זה את מוצאו המשותף של 'ספר ירושלמי' - **דרום איטליה**, הוא הוא מקומו של הפייטן ר' חדותא!<sup>23</sup>

## ה. מקורות ספרדיים מאוחרים

את המאמר אחתום בהבאת מעט מקורות מאוחרים מחכמי ספרד ובעיקר ממקובליה, שהזכירו - במפורש או ברמזיה - את הקבלת שלושת ההדסים לאבות, ואפשר שהדבר נתגלגל אליהם מתוך חיבורי האשכנזים<sup>24</sup>:

[1] ר' יוסף הבא משושן הבירה (סוף המאה השלוש-עשרה): **"שלושה הדסים רומז לשלושה אבות, שהם אברהם, יצחק, יעקב. שתי ערבות, כנגד עשו וישמעאל. לולב, כנגד הקב"ה, שהוא למעלה מן הכל. ואתרוג הוא כנגד ישראל, אומה יחידה, שאנו נאים לפני בוראנו. זהו פשט אחד ממצוה זו"**<sup>25</sup>.

[2] ר' דוד ב"ר יהודה החסיד, נכד הרמב"ן (נולד בין השנים ה'ל-ל, 1250-1270): **"פירוש, כ"ע" של שלושה אבות, שהם נקראים 'עבים', על שם 'ענף עץ עבות וערבי נחל', בשביל שהם שלושה בדי הדס... לכן אנו עושים אלו שלושה בדי הדס בלולב, לרמוז לאלו שלושה אבות..."**<sup>27</sup>.

[3] מקובל לא ידוע (סוף המאה השלוש-עשרה): **"בסוד אגודת הלולב... הלולב קו האמצעי יתחיל מן היסוד, ושלושה אבות הן ההדסים, ונצח והוד שני ערבות, והמלכות לאתרוג"**<sup>28</sup>.

[4] ר' יוסף אנג'לט (תחילת המאה הארבע-עשרה): **"וענף עץ עבות, תלת, דאחידין לאבות, הם עבות, מעשה עבות, מעשה אבות יעשו בנים, להתעטר במדת החסד, כי כל המרחם על**

<sup>23</sup> על ההשערה המסתברת, שמוצאו של 'ספר ירושלמי' הוא דרום איטליה, ראה: ש' עמנואל, שבתי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשסז, עמ' 78; ולכן שר' חדותא פעל בדרום איטליה, ראה: ע' פליישר, 'חדותא בירבי אברהם - ראשון לפייטני איטליה?', ב (תשמא), עמ' ז-כט.

<sup>24</sup> המובאות דלהלן הן בסדר כרונולוגי עד כמה שניתן היה לדייק בכך.

<sup>25</sup> טעמי מצוות עשה לר' יוסף הבא משושן הבירה (נדפס בתוך: M. Meier, *A critical edition of the Sefer Ta'amey ha-mizwoth (Book of reasons of the commandments) attributed to Isaac ibn Farhi*, section I - positive commandments, Ph.D., Brandeis University (1974) מצוה נב, עמ' 215. לזמנו ומקומו של המחבר, ראה: א' אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ספר טעמי המצוות המיוחס לר' יצחק' פרחי, קרית ספר, מ (תשכה), עמ' 256-276.

<sup>26</sup> = כתר עליון, היא הספירה הראשונה.

<sup>27</sup> מראות הצובאות, מהדורת ד' מאט (בתוך: *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot*), קליפורניה, 1982, עמ' יז. לתולדות ר' דוד ב"ר יהודה החסיד, ראה: ג' שלום, מחקרי קבלה, מהדורת י' בן-שלמה ומ' אידל, תל-אביב תשנח, עמ' 137 ואילך; ע' גולדרייך, ספר הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד: דרכי עיבוד של טכסט זוהרי דור אחד אחרי הופעת הזוהר, ע"מ, תל-אביב תשל"ב, עמ' 1-4. את חיבורו 'מראות הצובאות' כתב בין השנים ה'ג-ס (1293-1300), ראה: שלום, מחקרי קבלה, עמ' 142, 152.

<sup>28</sup> ספר השם: המיוחס לר' משה די ליאון, מהדורת מ' אורון, לוס-אנג'לס תשע, עמ' 140.

הבריות מרחמין עליו מן השמים" <sup>29</sup>.

[5] חכם אנונימי מתלמידי הרא"ש (תחילת המאה הארבע-עשרה): "וההדסים הם ג', כנגד ג' האבות" <sup>30</sup>.

- 29** לבנת הספיר (על חומשים בראשית, ויקרא), כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27000 (מתכ"י: F5663), דף 381א.
- 30** קובץ דרשות, כת"י לונדון, המוזיאון הבריטי Add. 27292 (מתכ"י: F6082), דף 148ב. קובץ הדרשות עתיד לראות אור בקרוב עלידי פרופ' יעקב שמואל שפיגל, ותודתי נתונה לו על שמסר לעיוני את הדרשה לסוכות. חלק מהדרשות נשא התלמיד עוד בחיי הרא"ש רבו, ואת חלקן האחר אחר פטירתו (בשנת ה'פא, 1321). על הפרטים המעטים הידועים לנו על הדרשן, ראה לעת עתה: י"ש שפיגל, 'דרוש לפסח לתלמיד הרא"ש', מוריה, שנה עשרים ושבע, גליון יא-יב (שכג-שכד), ניסן תשסו, עמ' ג-ה; הנ"ל, 'הלכות פסח לתלמיד הרא"ש', מוריה, שנה שלושים ואחת, גליון ד-ו (שסד-שסו), ניסן תשעא, עמ' ג-ח.
- השוואת שלושת ההדסים לאבות מופיעה, פעמיים, גם ב'תיקוני זוהר', ומדובר בחיבור שהיה מוכר בתחילה רק בספרד והוא השפיע רבות על מקובליה. וכן נאמר שם: "דתלת הדסים רמזין לתלת אבהן" (תיקוני זוהר, הקדמה, ירושלים תשמו, דף ב ע"ב); "והדס אית ליה תלת הדסין, לאשתכללא בתלת אבהן" (שם, תיקון כא, דף נו ע"ב).

# סגלה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 19 • ערב פסח תשפ"א

### זוטות בענייני יציאת מצרים וקריעת ים סוף

הפרקים:

א. מכה אשר לא כתובה בתורה: מכת שחין וטחורים.

ב. מכת בכורות כנגד עקדת יצחק. ג. מי ים סוף נעשו כ'שער'.

ד. הלל בכוס רביעי על שום מה?

בדרך הילוכי, בלימודי ובכתיבת כמה מאמרים בענייני יציאת מצרים וקריעת ים סוף (שחלקם עוד לא הושלם ולא פורסם), נצטברו בידי כמה זוטות, הערות והארות קלות, בעניינים אלו, וארבע מהן אני נותן לפני רבתי המעיינים במאמר הנוכחי.

### א. מכה אשר לא כתובה בתורה: מכת שחין וטחורים

באחד מפיוטי חג הפסח לר' יוסף ב"ר חיים אלברדאני, פייטן בבלי בן דורו של רב האיי גאון, מגולל הפייטן בקצרה את עשר המכות, בלא תוספות משמעותיות על המפורש במקרא, אך במכת שחין הוא מפייט כן:

לוחצי הוגי חין / הפו בַּמַּכּוֹת שְׁחִין / וּבְטַחורִים<sup>1</sup>.

ביאור: לוחצי הוגי חין: המצרים, שלחצו את ישראל ושעבדו אותם. הוגי חין: כינוי לישראל, על שום שעומדים בתפילה ('חין') מלשון תחנונים) או לומדים תורה ('חין') כינוי לתורה, על-שום משלי ה' יט: "אַיִלֹת אֶהְיֶה וְיַעֲלֶת חֵן", ומדרשו בבבלי, עירובין נד רע"ב ועוד).

\* בדרך כלל, הפניות ביבליוגרפיות מלאות נרשמו בהופעתן הראשונה בלבד.

"סגולה" - אוצר חביב: דבר נכבד ונחמד (פירושי רש"י ואבן-עזרא, שמות יט ה)

© כל הזכויות שמורות | להצטרפות או לבקשת הסרה מרשימת התפוצה: alfabita99@gmail.com

לדברי הפייטן, במכת שחין לקו המצרים גם בטחורים!  
דבר זה אינו מפורש במקרא וגם לא מצאתי במדרשי חז"ל. לא זו בלבד אלא, שכפי הנראה אין שייכות גופנית או רפואית בין טחורים לשחין<sup>2</sup>, ולא מובן אפוא מדוע דווקא במכת שחין הם לקו בטחורים ולא במכה אחרת. אכן נראה שהוספת מכה זו מבוססת על אחד ממקראות פרשת התוכחה שבמשנה תורה, שאמר משה לישראל: "יִכָּכֶה יְיָ בְּשָׁחִין מִצְרִים, וּבְטַחָרִים וּבְנִחָרִים<sup>3</sup>, אֲשֶׁר לֹא תוּכַל לְהִרְפֹּא" (דברים כח כז). הטיל כאן הכתוב את הטחורים בין "שחין מִצְרִים" למיני שחין אחרים - גרב וחרס, ומכאן הדרך קצרה לייחס גם את הטחורים למכת השחין שלקו בה מצרים.

אמנם למרבה הפלא, מלומד מוסלמי בשם אבו מוחמד אלי בן אחמד אבן חזם (ספרד; ד'תשנ"ד-תתכ"ד, 994-1064), מביא בספרו 'אלרד עלא אבן אלנגרילה' - חיבור פולמוס נגד היהדות והיהודים שכתב כתשובה לספר נגד הקוראן המיוחס לבן דורו ר' שמואל הנגיד - קטעים מעובדים מפרשת התוכחה שב'משנה תורה', ואת הפסוק הנזכר הביא בלשון זו (בתרגום חוזר מערבית): "יִכָּךְ הָרִיבֹן בְּתַלְאוֹת כֹּאשֶׁר הִבִּיא עַל הַמִּצְרִים בְּאַחֲוִירֵהֶם, כִּשְׁהִכָּה אוֹתָם בְּשָׁחִין וּבְטַחָרִים, אֲשֶׁר לֹא תוּכַל לְהִרְפֹּא (מָהֶם), וַיִּנְסֶה אֶתְכֶם בְּצָרָה וַצֵּעַר עַד אֲשֶׁר תִּמְשָׁשׁוּ קִירוֹת כֹּאשֶׁר יִמְשָׁשׁוּ הָעִיּוֹרִים..."<sup>4</sup>. אין ספק, שניסוח זה נובע מפיסוק וקטוע מוטעה של הפסוק. אך האם קטוע מוטעה זה היה נפוץ ומוכר במרחב המוסלמי? והאם קטוע מוטעה זה התגלגל גם למרחב היהודי ומשם אולי אל פייטננו, שהיה בן דורו המבוגר של אבן חזם? קשה לדעת ולהכריע בעניין, ולא באתי אלא לעורר ולהציף אפשרות.

## ב. מכת בכורות כנגד עקדת יצחק

הרעיון כי המצרים הוכו בעשר מכות כנגד עשרת הנסיונות שעמד בהם אברהם אבינו, מוכר מהמדרשות. כן שנינו ב'אבות דרבי נתן':

כנגד עשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו, ובכולם נמצא שלם, כנגדן עשה הקב"ה עשרה נסים לבניו במצרים; כנגדן הביא הקב"ה עשר מכות על המצרים במצרים; כנגדן

1 החזן הגדול אשר בבגדאד, עמ' 420.

2 איני נכנס לשאלה מהו בדיק חולי 'טחורים' המקראי, אם הם "צריבים היוצאים ממקום הנסתר" (חזקוני, דברים כח כז, על-פי פירוש אבן-עזרא שם. וראה גם: י' פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד, תרגם א' וירצבורגר, ירושלים תשעג, עמ' 228-229), או מחלה בדרכי העיכול, ש"מתוך תיאור המחלה בין הפלשתים (עי' שמ"א ה' ו' ואילך) ברור, כי אין הכוונה למחלה ששמה המודרני (בעקבות חכמי ימי הביניים) הוא 'טחורים' (Hemorrhoids), אלא למגפה הניכרת בדרכי העיכול ומסתיימת במוות לאחר כמה ימים" (מ' בר-אילן, 'על המחלות הקדושות', קורות, טו [תשס"א-תשס"ב], עמ' מט, בעריכה לשונית קלה).

3 הכתיב הוא "וּבְנִחָרִים".

4 ח' שמש, "אלרד עלא אבן אלנגרילה" מאד מחמד אבן חזם, סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות: היהודים בקרב שכניהם המוסלמים, בעריכת ח' לצרוס-יפה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 116, פיסקה 62.

נעשו לישראל עשרה נסים על הים; כנגדן הביא עשר מכות על המצריים בים<sup>5</sup>.

כיוצא בזה במדרשים נוספים<sup>6</sup>, אבל בסילוק לשביעי של פסח 'אז מני עד חוללת', לפייטן אנונימי, נאמר פרט חדש. וכן נתפייט בו:

וְךָ קִבַּל שָׂכָר כְּנֶגֶד כָּלֶם וְנִבְחַן בַּעֲשָׂה  
חִיבוּ מַעֲבִידֵי גִזְעִיו בְּסוֹף נִגְעִים עֲשָׂה  
טָהוֹר חָלַל בְּכוֹרֵיהֶם בַּעֲשִׂירֵי כִי נָסָה בַּחֲמוּדוֹ בְּסוֹף הָעֲשָׂה  
יֵשֶׁר הַפְּלֹאֶת בְּמוֹף נְסִים עֲשָׂה, וְעַל הַיָּם עֲשָׂה<sup>7</sup>.

ביאור: 1 זך: אברהם אבינו. קבל שכר כנגד כלם: קיבל שכר כנגד כל עשרת הדורות שלפניו (שנזכרו בטור קודם) שחטאו. ונבחן: נתנסה. בעשרה נסיונות. 2 חִיבוּ: נתחייבו, לקו. מעבידי גזעיו: המצריים, שהעבירו את 'גזעיו' (צאצאיו) של אברהם אבינו. בסוף: בסוף שעבודם. נגעים עשרה: עשר מכות. 3 טהור: הקב"ה. חלל: הרג. בעשירי: במכה העשירית. כי נסה בחמודו בסוף העשרה: כפי שאברהם נתנסה בבנו ('בחמודו') בנסיון העשירי, והכוונה לנסיון העקדה. 4 ישר: הקב"ה. במוף: במצרים.

דברי פייטננו, שבזכות עשרת הנסיונות שעמד בהם אברהם זכו צאצאיו לכמה ענייני עשרה: עשר מכות למצריים, עשרה נסים במצרים ועשרה נסים על הים, זהים לנאמר ב'אבות דרבי נתן' הנזכר, ומשם – או ממדרש מקביל – שאבם הפייטן<sup>8</sup>.

אמנם בעוד שהמדרש מקביל את עשר המכות לעשרת הנסיונות, שבשכר העמידה בנסיונות לקו המצרים במכות, הרי שפייטננו מדגיש פרט נוסף: "טהור חלל בכוֹרֵיהֶם בַּעֲשִׂירֵי כִי נָסָה בַּחֲמוּדוֹ בְּסוֹף הָעֲשָׂה". היינו, הקב"ה קבע את הריגת בכורי מצרים כמכה עשירית כנגד נסיונו של אברהם בבנו בכורו, שנצטווה לעקרו, שהיה הנסיון העשירי; בכור כנגד בכור – בכורי מצרים כנגד בכורו של אברהם, ומניינה של המכה כנגד מניינו של הנסיון. וזהו עניין מחודש שלא

5 אבות דרבי נתן בשתי נוסחאות, נו"א, פרק לג, מהדורת ש"ז שכטר, ווינא תרמו, דף מח ע"א.

6 ראה שמות רבה, טו כז: "והביא הקב"ה עליו [=על פרעה] עשר מכות, כנגד עשר נסיונות שנתנסה אברהם אבינו ועמד ככולו"; ילקוט שמעוני, וארא, רמז קפב: "אמר הקב"ה: אני עובר בתוך מצרים בחצי הלילה, ואפרע ממצרים שבקשו לאבד בני אברהם אוהבי שחלק לילה לאבד אויבי... ובזכות עשרה נסיונות שנתנסה ונמצא שלם, הכם עשר מכות".

7 ע' פליישר, 'לקדמוניות ספר יצירה': על העדות הקילירית ומסביבה, תרביץ, עא (תשסב), עמ' 408-409. בכת"י ממנו נדפס הסילוק הוא יוחס לר' אלעזר בירבי קליר. אך כבר הוכיח פליישר (שם, עמ' 416-421) שאין היחוס יכול להתקיים, ומוסיף לשער, שהוא לפייטן אנונימי שפעל בתקופת הפיט המזרחי המאוחר (המאות התשיעית-העשירית); וליתר דיוק: אחרי ימי רב סעדיה גאון.

8 אולם בהמשך הסילוק (פליישר, שם, עמ' 409) ממשיך הפייטן למנות ענייני עשרה נוספים שאינם ב'אבות דרבי נתן' ומדרשים מקבילים: עשרת הדברות, מעשר, עשר מתנות במקדש, עשר מתנות בגבולין, עשרה 'סוד סתרי טומאות', מעשר מן המעשר, עשרה נסים במקדש, הנחלת ארץ עשרה עממין, עשר קדושות של ארץ ישראל ועשר שירות. איני יודע אם פייטננו הוסיף ענייני עשרה אלו על-פי מקור מדרשי אחר, שהרחיב את מנייני העשרה שכנגד עשרה הנסיונות, או שהוא הוסיפם מדעתו.

מצאתיו במדרשים, אך אפשר שעמוד לפני הפייטן מקור מדרשי שאבד, שייתכן ושרדו ממנו רמזים עמומים במדרשים שלפנינו.

זיקה קלושה בין עקדת יצחק למכת בכורות מופיעה ב'מכילתא דרבי ישמעאל', בביאור ראיית הקב"ה לדם קרבן הפסח שעל המשקוף והמזוזות, שביא לפסיחתו על בתי ישראל במכת בכורות: "ועבר יי' לנגף את מצרים, וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, ופסח יי' על הפתח, ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף" (שמות יב כג); וכן נדרש שם:

'וראה את הדם'. היה ר' ישמעאל אומר: והלא הכל גלוי וידוע לפניו, שנאמר (דניאל ב כב): 'ידע מה בחשוכא ונהורא עמה שרי'... ומה תלמוד לומר: 'וראה את הדם'? אלא... **וראה הוא דם עקדתו של יצחק**, שנאמר (בראשית כב יד): 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא, יי' יראה'...<sup>9</sup>.

במדרש זה לא נאמר, שבזכות עקדתו של יצחק לקו המצרים במכת בכורות, כדברי פייטנו, אלא שזכות זו עמדה לישראל שלא ללקות עם המצרים במכה זו. אך עם כל זאת, ניכרת מכאן זיקה ברורה בין מכת בכורות לעקדת יצחק, המתבטאת בעיקר בזיקת **דם** קרבן הפסח – האמור להציל את ישראל מן המשחית – **לדם** עקדתו של יצחק, שבסגנון קרוב מופיעה גם במדרש אחר, מאוחר יותר, הרואה את **כבש הפסח** כזכר לדברי אברהם ליצחק בהליכתם לעקדה: "אלהים יראה לו **השה** לעולה" (בראשית כב ח)<sup>10</sup>.

ולא זו בלבד אלא, שלאחת המסורות המדרשיות, עקדת יצחק היתה באותו היום שעתידים ללקות הבכורות – חמשה עשר בניסן. כן שנינו בשמות רבה, טו יא:

'החודש הזה לכם [ראש חדשים]' (שמות יב ב), הדא הוא דכתיב (תהלים לג יב): 'אשרי הגוי אשר יי' אלהיו', משבחר הקב"ה בעולמו קבע בו ראשי חדשים ושנים, וכשבחר ביעקב ובניו – קבע בו ראש חודש של גאולה, **שבו נגאלו ישראל ממצרים** ובו עתידין ליגאל, שנאמר (מזכר ז טו): 'כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות'; ובו **נולד יצחק ובו נעקד, ובו קבל יעקב את הברכות**, ובו רמז להם לישראל שהוא ראש להם לתשועה, שנאמר (שמות שם): 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'.

נקט המדרש סגנון רחב וכללי: "בו נעקד", היינו בחודש ניסן, אך נראית שנתכוון ליום **חמשה עשר בניסן**, שכן הוא סודר את עקדת יצחק יחד עם שלושה אירועיים היסטוריים אחרים – לידת יצחק, ברכת יעקב ויציאת מצרים – שארעו **ביום זה**!<sup>11</sup>

9 מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה יא, מהדורת ח"י הורוויץ וי"א רבין, פרנקפורט ענ"מ תרצא, עמ' 38-39.

10 שמות רבה, טו יב: "'שה תמים זכר בן שנה' (שמות יב ה), 'שה' בשביל 'אלהים יראה לו השה' וגו'; 'תמים' לשמו של הקב"ה, שנאמר: (דברים לב ד): 'הצור תמים פעלו'..."

11 **יציאת מצרים** ביום זה, מפורשת במקרא (עי' שמות יב מא-מב; במדבר לג ג). על **ברכת יעקב** בליל ט"ו בניסן,



אכן מדובר במסורת קמאית, שכבר 'ספר היובלים', מימי הבית השני (במאה השנייה לפנה"ס, למנינים), העמיד את עקדת יצחק ביום חמשה עשר (או: ארבעה עשר) בניסן<sup>12</sup>, ומסורת זו היתה מוכרת גם לר' אלעזר בירבי קליר, מגדולי פייטני ארץ ישראל הקדמונים שפעל בתחילת המאה השביעית. כל זאת מלמדנו, שמדובר במסורת יהודית קדומה מאוד, פרט שיש להדגיש מאחר ש'שמות רבה' מוחזק למדרש שעריכתו מאוחרת יחסית (מסביבות המאה השתים-עשרה).

את זמנה של עקדת יצחק הזכיר ר' אלעזר בירבי קליר בשבעתא 'ושמרת אות ליל זה

ראה: פרקי רבי אליעזר, פרק לב, קושטא רעד, דף כב סע"ב; תרגום המיוחס לרב"ע, בראשית כו א. ובנוגע ללידת יצחק, ראה מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה יד, עמ' 51: "בחמשה עשר בניסן נולד יצחק". ומקורו בסדר עולם, א, ראש פרק ה, מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשעג, עמ' 234, וכך בבבלי, ראש השנה י סע"ב – יא רע"א; תנחומא, בא, ט. ואם כי לתנחומא, פקודי, יא: "באחד בניסן נולד יצחק", אין זו אלא דעה יחידאית (ושמא אף מאוחרת, שכן במקבילתו שבפסיקתא רבתי, פיסקא ו, מהדורת מ' איש-שלום, וינה תרמ, דף כד ע"ב, נאמר: "שבניסן נולד יצחק", ותו לא!), שלא נראה להסתמך דווקא עליה בענייננו, מה עוד, שהאירוע המרכזי והחשוב מכל השלושה הוא כמובן יציאת מצרים, שבתאריכו אין כל מחלוקת וספק.

כאן המקום להעיר על נוסח מדרשי מחודש הנוגע לזמן עקדת יצחק, המופיע באחד מקובצי בעלי התוספות על התורה. בפירוש ריב"א (נדפס בתוך: רבותינו בעלי התוספות על התורה), פרשת נשא, ווארשא תרלז, דף ד ע"א-ע"ב, הובא המדרש הבא: "זאת חנוכה המזבח" (במדבר ז פד)... אמרו רבותינו ז"ל: בכה' בסללו נגמרה מלאכת המשכן, ועמד מקופל עד א' בניסן שהקימו משה, והיו ישראל מחשבין ומגמגמין שמא אירע בו דופי, והקב"ה חשב לעכב שמחת המשכן עד חודש שנולד בו יצחק או עד חודש שנעקד. וכשבא ניסן והוקם המשכן, לא גמגם עוד אדם...". העניין הועתק, מילה במילה, מפירושו של ר' יעקב ב"ר שתי מבעלי התוספות (ספר חזקוני על פירוש רש"י, פרשת נשא, מהדורת הרב מ' פיליפ, פתח-תקוה תשס"ט, עמ' 309. בנוגע להשפעת החיבור על פירוש ריב"א, ראה שם, מבוא, עמ' 40), ומקור המדרש הוא בפסיקתא רבתי, פיסקא ו, דף כד ע"א-ע"ב, אך שם ליתא "או עד חודש שנעקד", אלא רק: "שחשב [הקב"ה] לערב שמחת המשכן בחודש שנולד בו יצחק, שבניסן נולד יצחק". כן בכל עדי הנוסח של המדרש (ראה: פסיקתא רבתי: סינופסיס לפסיקתא רבתי [= *Pesiqta rabbati: a synoptic edition of Pesiqta rabbati*...], א, בעריכת ר' אולמר, אטלנטה 1997, עמ' 83), ובשאר מובאות הראשונים (ראה, למשל: מחזור ויטרי, ב, פרשת פקודי, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק תשמ"ז, עמ' קצו; ספר גימטריאות, מהדורת ש' אופנברג [בתוך: *Illuminated piety: pietistic texts and images in the North French Hebrew miscellany*], לוס-אנג'לס 2013, עמ' 142; מדרש רבי דוד הנגיד, ב, פרשת פקודי, מהדורת א"ר כץ, ירושלים תשכח, עמ' רלז). לפיכך נראה, שהמשפט "או עד חודש שנעקד" אינו מקורי והוא תוספת מאוחרת.

ספר היובלים: מבוא תרגום ופירוש, יז 15 – יח 18, מהדורת כ' רומן, ירושלים תשעה, עמ' 312-320. ראה גם: מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ז, עמ' 150-159; כ' רומן וא' שמש, גלגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשעא, עמ' 402-404. החוקרים נחלקו אם לדעת 'ספר היובלים' הגיעו אברהם ויצחק להר המוריה בחמשה עשר בניסן ואז אברהם עקד את בנו או שזה היה ביום ארבעה עשר לחודש. אך נראה שאין הדבר נוגע כל כך לענייננו, שכן הימים ארבעה עשר וחמשה עשר לחודש ניסן נתפסים כחטיבה אחת, הן לגבי מכת בכורות (שישראל התכוונו לקראת המכה כבר ביום ארבעה עשר) והן בנוגע לקרבן פסח (שבים ארבעה עשר הוא נשחט כדי להאכל בליל חמשה עשר).

להשתלש'. פיוט זה נועד לליל יום טוב ראשון של פסח שחל ביום שלישי בשבוע, ומשום כך חוזרים בו הרבה ענייני שלושה, הנוגעים ברובם למאורעות שארעו בפסח. חטיבת הפיוט המרכזית (שכנגד ברכת קדושת היום) עשויה ממחרוזות בנות שני טורים כפולים, וכל טור שני פותח 'ליל' ועוסק באירועים שהיו או יהיו בליל פסח (ולפעמים גם בהלכות הנוגעות לליל פסח). ענייננו בשתי המחרוזות הראשונות של החטיבה, העוסקות בעניינה של עקדת יצחק:

אָב כָּשֶׁר מְקוֹם בְּשָׁלִישִׁי / נִגְלָה כְּבוֹדֵי וּמִרִים רֵאשִׁי  
לִיל בּוֹ הִבְחִיק כְּצוּהַ שְׁמִשִּׁי / הִמְכֵּן לְהִקְיִי בְיוֹם הַשְּׁלִישִׁי

גִּזְעוּ לִקְח וְהַעֲלֵהוּ לְהָר / כְּנֶאֱמַר לוֹ רִץ וּמָהָר  
לִיל דִּלֵּק בּוֹ עֲצִים וְלֹא אַחֵר / הַנִּכְיָאִים בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי<sup>13</sup>.

ביאור: 1 **אב כשר מקום בשלישי**: כשראה אברהם אבינו ('אב') את מקום העקדה ביום השלישי למסעו; על-פי בראשית כב ד. **כשר**: כשראה. **נגלה כבודי ומרים ראשי**: נראה לו הקב"ה. ראה פרקי רבי אליעזר, פרק לא, דף כ"ע"ב: "ביום השלישי, הגיעו לצופים... ראה כבוד השכינה עומד על גבי ההר, שנאמר: 'ביום השלישי, וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק', מה ראה? ראה עמוד של אש מן הארץ עד לשמים". ובבראשית רבה, נו ב, עמ' 595: "ראה ענן קשור בהר". **כבודי ומרים ראשי**: כינוי להקב"ה, על-פי תהלים ג ד. | 2 **ליל בו הבהיק כצוהר שמישי**: הוא הלילה בו הקב"ה (הנוכח בצלעית הבאה) הבהיק את שמשם של ישראל כצהריים, כלומר, גאלם ממצרים. **המכון להקיימי ביום השלישי**: כינוי להקב"ה, על-שום שעתיד להקימנו ביום השלישי, והוא על-פי הושע ו ב. | 3 **גזעו**: את בנו, את יצחק. **לקח**: אברהם. **והעלהו להר**: אל הר המוריה, מקום העקדה. **כנאמר לו**: כפי שנצטווה. **רץ ומהר**: בלא דיחוי. השווה מדרש תהלים, קיב ב, עמ' 468: "'במצותי חפץ מאד' (תהלים קיב א), שלא עשה את המצוה באנגריא אלא בשמחה... אמר ליה [הקב"ה לאברהם]: 'קח נא את בנך' וגו' (בראשית כב ב), מיד: 'וישכם אברהם בבוקר' (שם ג), חפץ לעשות מצוה בזריות". | 4 **ליל דלק בו עצים**: הוא הלילה שאברהם הדליק עצים על המזבח; על-פי בראשית כב ט: "ויבן שם אברהם את המזבח, ויערוך את העצים...". **ולא אחר**: לא התעכב. **הנכיאים**: איני יודע לפרש, ואולי צ"ל: 'הַבָּאִים', והכוונה לאברהם ויצחק שבאו למקום העקדה ביום השלישי למסעם.

פייטננו מזכיר פעמיים שהעקדה היתה ב'ליל', הוא ליל פסח, שכל היקרויות 'ליל' בפיוטנו הן ליל פסח. באותו לילה ראה אברהם את מקום העקדה, לאחר שלושת ימי מסע, ובאותו לילה

13 נדפס אצל: ע' פליישר, 'מבנים סטורפיים מעין-אזוריים בפיוט הקדום', הספרות, ב (תשל), עמ' 211. בפרסומו זה פקפק פליישר בייחוס השבעתא לקלירי: "ייחוס פיוט זה לקלירי אינו בטוח..." (שם, עמ' 211 הערה 61), אך בפרסום מאוחר יותר קם הספק לודא, ראה ספרו: תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמח, עמ' 114 והערה 75. גם ש' אליצור מייחסת את הפיוט לקלירי בלא כל ספק, ראה מאמריה: 'סדרי פסוקים בפיוטים ובתפילות ישראל', גנוי קדם, ה (תשסט), עמ' 23 הערה 38; 'מבית מדרשם של פייטנינו הקדומים', דרך אגדה, יב (תשעג), עמ' 283 הערה 50; 'שבעתות קליריות ללילי פסחים על פי ימות השבוע', ספר זכרון לפרופ' מאיר בניהו, בעריכת מ' בריאשר ואחרים, ירושלים תשעט, עמ' 981 והערה 10.

ערך את העצים על מזבח העקדה, והוא־הוא הלילה שעתיד הקב"ה להבהיק את ישראל כשמש הצהריים, היינו לגאול אותם ממצרים, והוא **חמשה עשר בניסן**.

בשולי הדברים אעיר בקצרה על חידוש של ממש העולה מקטע הפיוט הנזכר: עקדת יצחק היתה **בלילה**, ולא כהבנה הרווחת שזה היה ביום<sup>14</sup>. ניתן לדחוק ולומר, שכוונת פייטננו ללילה **שהתחיל** את יום חמשה עשר בניסן, שאז, **ביום**, עקד אברהם את יצחק והקריב תמורתו איל, אבל ריהטת לשונו אינה מקבלת פרשנות זו. נראה אפוא, בהנחה שהבנתי כהלכתם את דברי פייטננו, שנשתמרה כאן מסורת מדרשית לא מוכרת, אך עדיין לא בלתי נודעת לחלוטין, שכן באחת העריכות של התרגום הארצישראלי המורחב לתורה המיוחס (בטעות) ליונתן בן עוזיאל, נמנו ארבעה 'לילות שימורים' הכתובים בספר הזכרונות שהיו ויהיו בליל פסח: הבריאה, ברית בין הבתרים, גאולת מצרים וגאולת העתיד, ובלילה של ברית בין הבתרים משלב המתרגם את עקדת יצחק. וזה לשונו:

ליליא תנינא: כד אתגלי מימריה דיי ביני בתריא, הוה אברהם בר מאה שנין, ושרה הות ברת תשעין שנין, בזמנה ההוא, הלא בר תלתין ושבע שנין הוה יצחק בזימנה די דאתקרב על גבי מדבחא קדישה, שמיא אמכון ונחתו, וחמה יצחק ית שכלוליהון ל...<sup>15</sup> ניה וכהיין עינוהי. וקרא יתיה לילי תנינא.

**תרגום לעברית:** לילה שני: כשהתגלה דבר יי בין הבתרים, היה אברהם בן מאה שנה ושרה היתה בת תשעים שנה, בזמן ההוא, הלא בן שלושים ושבע שנה היה יצחק בזמן שהוקרב על גבי המזבח הקדוש, שמים שפלו וירדו, וראה יצחק את צורתם [...] וכהו עינוי. וקרא לו לילה שני<sup>16</sup>.

אע"פ שבתחילה נוקב התרגום **בארבעה** 'לילות שימורים' של פסח, הוא משלב בלילה השני (ליל ברית בין הבתרים) את עקדת יצחק. משמע לכאורה, שלדעתו גם זו התרחשה **בליל**

14 לאמתו של דבר, עדיין לא מצאתי תימוכין מפורשים להנחה הפשוטה בעיני כל, שהעקדה היתה ביום. אפשר שהנחה זו נובעת מהפסוק המתאר את בואם של אברהם ויצחק למקום העקדה: "**ביום השלישי**, וישא אברהם את עינו וירא את המקום מרחוק" (בראשית כב ד), ואפשר שהיא נובעת מהקביעה ההלכתית שאין מקריבים קרבנות בלילה (עי' משנת מגילה, ב ה). כך או כך, בראשונים ובאחרונים נאמרו דעות שונות בדבר שעת היום המדויקת בה אברהם עקד את בנו. ראה: הרב ד" ווייס, מגדים חדשים [...] על סדר פרשיות התורה, א (בראשית), ירושלים תשעא, עמ' שכא-שכב (הפנית הרב אריאל אביני).

15 תרגום ירושלמי לתורה על פי כתבייד מגניזות קאהיר, א, לשמות יב מב, מהדורת מ"ל קליין, סינסינטי 1986, עמ' 221 (כותרו הלועזי: *N.L. Klein, Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the pentateuch*, I, Cincinnati 1986). קטע זה מצוי, בשינויים שאינם נוגעים לענייננו, בעוד עדי נוסח של התרגום, ראה הנרשם אצל: א' שנאן, מקרא אחד ותרגומים הרבה: סיפורי התורה בראי תרגומיהם הארמיים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 117.

16 התרגום לעברית על-פי: שנאן, מקרא אחד ותרגומים הרבה, עמ' 117, בהתאמה קלה, כי הוא השתמש בתרגום הקטעים, כת"י וטיקן 440.

**פסח**<sup>17</sup>, כדברי פייטנו. ובהקשר לזאת יש לציין את ההיכרות האפשרית של ר' אלעזר בירבי קליר עם מסורת ארבעה 'לילות שימורים' המדוברת, שכן היא נזכרת בשבעתא 'מזמור אנצח בשיר הגיוני להפליט' ליל יום טוב ראשון של פסח שחל בשבת, המיוחסת אליו מספק: "בְּחִצְרוֹת שְׁאֲנַנְתָּ בְּרוּרִים / שְׁתְּלִי נְטַע הוֹרִים / תִּקְפּוּ בְּאַרְבָּעָה לַיְלֹת מְשֻׁמְרִים / תִּמְוֹךְ הוּא לִיל שְׁמוּרִים"<sup>18</sup>. כלומר: את ישראל ('ברורים') הושבת בשקט ובשלוה ('שאננת') במקדש ובירושלים ('בחצרות'), הם זרע האבות ('שתלי נטע הורים'), נתחזקו ('תקפו') 'בארבעה לילות משמרים'. אך הדבר אינו מוחלט, שיתכן שהפייטן הכיר את המסורת המדרשית בדבר ארבעה 'לילות שימורים' בניסוחה המקוצר המופיע במהדורות הדפוס של התרגום הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, המשמיט לחלוטין את עניינה של עקדת יצחק מהלילה השני<sup>19</sup>.

סופו של דבר: שני מקורות מדרשיים יחידאיים – מדרש שמות רבה והתרגום הארמי הדרשני לתורה – העמידו את עקדת יצחק בחמשה עשר בניסן<sup>20</sup>, אך הם נקטו סגנון מעורפל שאינו חד משמעי. רמזים מדרשיים נוספים קושרים את עקדת יצחק לאותו יום ולמאורעותיו, ובמיוחד למכת בכורות, ומן המדרשות נתגלגל העניין אל הפיוטות, עד שבאחד מהם נתפייט: "טְהוֹר חָלַל בְּכוֹרֵיהֶם בְּעִשְׂרֵי כִּי נָסָה בְּחַמּוּדוֹ בְּסוֹף הָעֶשְׂרֶה". היינו, הקב"ה קבע את הריגת בכורי מצרים כמכה עשירית כנגד נסיונו של אברהם בבנו בכורו, שנצטווה לעקדו, שהיה הנסיון העשירי. ורעיון בסגנון כזה אינו מצוי לפנינו במדרשים.

17 השווה שנאן, מקרא אחד ותרגומים הרבה, עמ' 118, בנוגע לפיסקת תרגום זו: "קביעת ארבעה אירועים אלה לחודש ניסן ידועה גם לספרות חז"ל... אך רק התרגומים מדייקים וקובעים את האירועים כולם לליל פסח דווקא. כמו כן מקדישה המכ"ת [=מסורת האגדה הכללית-תרגומית] מקום לסיפור העקידה, ואפשר שהיא סברה כי גם זו בפסח התרחשה... אמנם אין לדברים אלה ביטוי ברור וחד משמעי, אך קשה לתת טעם אחר להזכרת העקידה במסורת שלפנינו".

18 ש' אליצור, 'סדרי פסוקים בפיוטים ובתפילות ישראל', גנוי קדם, ה (תשסט), עמ' 62. בנדפס: "תוקפו בד", ופענחתי את הקיצור: "ארבעה".

19 בעריכה מקוצרת זו, לשמות יב מב, נאמר: "ארבעה לילות כתיבין בספר דוכרנייא קדם רבון עלמא: ליליא קדמא, כד איתגלי למברי עלמא. תנינא, כד איתגלי על אברהם. תליתא, כד איתגלי במצרים..." ותו לא, לענייננו.

20 אפשר שלא במקרה נזכר העניין רק במדרש מאוחר יחסית ('שמות רבה') ובתרגום ארצישראלי דרשני, מסוג התרגומים הארמיים שדרכם לשמר מסורות שהילכו בצידו בית המדרש (ראה: א' שנאן, 'סודות עממיים בתרגום הארמי לתורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל', מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, 2 [תשמג], עמ' קלט-קנה). נראה שחז"ל העדיפו להצניע דעה זאת, כדי שלא ליתן פתחון פה למינים שקשרו את משחיתם לעקדת יצחק ולקרבן הפסח, ואסתפק ברמיזה, ראה: ר' אליאור, 'זהר ציון תוך טבור הארץ': על משמעותו המשנתה של הקודש, ארץ ישראל, כח (תשסח), עמ' 6 ועמ' 13 הערות 70-71. גם הראשונים הכירו את פרשנותם של המינים. ראה, למשל: ספר נצחון ישן: ספר ויכוח נגד הנוצרים, סעיפים יז, לח, מהדורת מ' ברויאר, רמת-גן תשלח, עמ' 39-41, 51.

### ג. מי ים סוף נעשו כ'שער'

בפיוט ארמי מסוג 'רשות', מאת ר' אברהם בירבי יצחק אלוף, שפעל בעיר בארי שבדרום איטליה במאה העשרית או האחת-עשרה, מתאר הפייטן את יציאת מצרים וקריעת ים סוף, בטורים הבאים:

וְלִהְיֵי יִקְרָא בְּהוֹן, אֶפְרָשׁ וּמְחַנֵּן בְּגִירִי כְּבִרְקָא  
פְּרִיקִין אֶפֶק בְּיוֹקְרָא, וְצִלְחִינֵן בְּדִשְׁתָּא בְּמִיָּא דְּלְבוֹרְנִי וְזוֹרְקָא.<sup>21</sup>

ביאור: 1 ולהתי: להביא. יקרא: כבוד. בהון: להם, לישראל, עליהם הפיוט מדבר כאן. אפרש ומחנן: הפליא והכה (בנוגע לתרגום 'אפרש', עי' תרגום אונקלוס לדברים כח נט). בגירי כברקא: בחצים הדומים לברקים. והכוונה למצרים, שנזכרו בטורים קודמים. | 2 פריקין: גאולים, והוא כינוי לישראל. אפק ביוקרא: הוציא ביקר וכבוד. וצלחינן: העבירם את ים סוף. בדשתא: כמו בשער; וראה בגוף המאמר. במיא דלבורני וזורקא: במים עמוקים המתאימים לאניות גדולות וקטנות.

הפיוט כתוב בארמית מלאכותית ונוקשה, ומשמשים בו ביטויים מתרגומי המקרא הארצישראליים, הארמית של התלמוד הירושלמי עם הארמית של התלמוד הבבלי וביטויים עבריים. מזיגה זו לא עלתה יפה, ורבים המקומות הקשים והמעורפלים בפיוטו. אך נראה שכן הוא התרגום העברי לשני הטורים שהובאו:

ולמען הביא כבוד, הפליא להכותם בחצים כמו ברק  
גאולים הוציא ביקר, העבירם כמו בשער, במים של אניות גדולות וקטנות.<sup>22</sup>

כלומר, הקב"ה העביר את ישראל בים סוף, במקום עמוק המתאים אפילו לאניות גדולות, והם עברו בים "בדשתא", כמו בשער. פירוש "בדשתא" = שער, הוצע כבר בידי פרשן קדום לא נודע שהוסיף בכתב-היד, בין השיטין, את פירושו לכמה וכמה מילים ארמיות שבפיוט<sup>23</sup>. אולם ש' אברמסון התקשה בהבנת העניין והציע להסיע את "בדשתא" לעניין אחר:

'בדשתא': הפרשן פירש 'בשער', כנראה על-פי 'דשא' = דלת. ואולי יש לפרש: 'דשתא' = שדה = בקעה. ורמז לאבות דר' נתן, פרק לג, וש"נ: 'ונעשה להם כבקעה' וכו'. 'דשתא' במובן זה נמצא בהלכות גדולות, סוף עירובין: 'ומאן דאיתא בדשתא בשבתא'. אמנם בהלכות גדולות, אספמייא, עמ' 131: 'בשיירתא'. וכן בסידור רש"י, עמ' 238,

21 ח' שירמן, 'פיוט ארמי לפייטן איטלקי קדמון', לשוננו, כא (תשיז), עמ' 218. לזמנו ומקומו של הפייטן, ראה שם, עמ' 212-214. שירמן, שם, לא ניקד את הפיוט, ותודתי לידידי הרב יעקב לויפר שניקדו עבורי.

22 שירמן, שם, עמ' 219.

23 ראה: שירמן, שם, עמ' 218 הערה 35. להערכת מלאכתו של פרשן זה, ראה שם, עמ' 214.

סי' תסט: 'ומי שהוא בשיירא'. אבל נראה, שהכל הוא תיקון לתיבה בלתי רגילה, ועיין תוספת הערוך השלם, ערך 'דשתא' 24.

אך למרות חידודה ופשטותה של הצעת ש' אברמסון, נראה שיש להסכים עם הפירוש הראשון: "בדשתא" = שער, שכן כל הצעת אברמסון באה מפני שלא זיהה את מקורו המדרשי של הפייטן ב'מכילתא דרבי ישמעאל':

'ואתה הרם את מטך' (שמות יד טז). עשרה נסים נעשו לישראל על הים: נבקע הים ונעשה כמין כיפה, שנאמר (חבקוק ג יד): 'נִקְבְּתָ בְּמַטְיֹו רֹאשׁ פְּרִזִּי יִסְעָרוּ לְהַפִּיצְנִי'. נחלק לשנים עשר גזרים... נעשה הים יבשה... נעשה כמין טיט... 25.

הנס הראשון: "נבקע הים ונעשה כמין כיפה", הנזכר גם במדרשים אחרים 26, נתבאר בפירוש המשניות לרמב"ם: "שאחר הבקעו" 27, נתקמר עד שנעשה כעין תקרה קמורה, ונעשית הדרך כאילו היא חור בתוך המים, והמים מימין ומשמאל ומלמעלה. הוא מאמר חבקוק: 'נקבת במטיו ראש פרזיו' 28. ביאור זה מוכח מדרשה אחרת ב'מכילתא דרבי ישמעאל': "'קפאו תהומות' (שמות טו ח), עשאו כמין קופה" 29. ומדרשים אלו הם מקורו של הפיוט הארמי המדובר, שהמים נעשו כמו שער, וישראל עברו בתוכם.

ואם כי עניין זה נתון במחלוקת תנאים, ששנינו בברייתא ד'אבות דרבי נתן': בשעה שישראל עברו את הים, "ענני כבוד למעלה מהם, שלא ישלוט בהן השמש, ועברו ישראל כן, כדי שלא יצטערו. רבי אליעזר אומר: תהום כפה עליהם מלמעלה ועברו בו ישראל, כדי שלא יצטערו" 30. נקט פייטנו כדעתו של רבי אליעזר, כפי שנקטו פייטנים קדומים לו. כן מפייט ר'

24 ש' אברמסון, 'הערות לפיוט ארמי לפייטן איטלקי קדמון', לשוננו, כה (תשכא), עמ' 33; בעריכה לשונית קלה. מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בשלח, מסכתא דויהי, פרשה ד, עמ' 100.

25 ראה מכילתא דרשב"י, שמות יד טז, עמ' 59: "עשרה נסים נעשו להן לישראל על הים: נבקע ים ונעשה כמין כיפה, שנאמר: 'נקבת במטיו' וגו'..."; מדרש תהלים, קלו ז, עמ' 520: "עשרה נסים נעשו לאבותינו על הים: נבקעו ונעשו כמין כפה, שנאמר: 'נקבת במטיו ראש פרזיו'..."; פרקי דרבינו הקדוש (=מדרש שלושה וארבעה), בבא דעשרה, סימן כד (גנוי ירושלים ב), מהדורת הרב ש"א ורטהימר והרב א"י ורטהימר, ירושלים תשס"ו, עמ' קמז: "עשרה נסים נעשו לישראל על ים סוף: נבקע הים... ונעשה כמין כפה, שנאמר: 'נקבת במטיו ראש פרזיו'...". אבל בתנחומא, בשלח, י: "עשרה נסים נעשה להם על הים, נבקע להם הים ונבקע כמין כפה, שנאמר: 'נקבת במטיו ראש פרזיו'". וכנראה זו טעות, וצ"ל: "ונעשה כמין כפה", כמו בשאר המקורות.

27 = אחרי שנבקע הים, דבר שהזכיר הרמב"ם קודם לכן.  
28 משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, ד, אבות ה ג, תרגם מערבית [...] והוסיף מבוא והערות הרב יוסף קאפח, ירושלים תשכד, עמ' רצו.

29 מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בשלח, מסכתא דויהי, פרשה ו, עמ' 138, לפי כתב יד א, מ (ראה שם, שינויי נוסחאות לשו' 8), שהם כנראה הנוסח הנכון. ראה: תורה שלמה, שמות טו ח, אות קכה בביאור, עמ' 126.

30 אבות דרבי נתן, נו"א, פרק לג, עמ' 98. על זהות דברי רבי אליעזר עם "נבקע הים ונעשה כמין כיפה", ראה: י' בלידשטיין, "כפה עליהם הר כגיגית": מקורות חדשים, בר אילן, כו-כז (תשנה), עמ' 132 והערה 6.

יוסף בירבי ניסן משהו קריתים, פייטן שפעל בין אמצע המאה השביעית לאמצע המאה השמינית:

בְּעֶשֶׂר פְּלָאוֹת אֲשֶׁר עָשְׂתָה מִיָּמֶן  
כַּחוּג וְכָשׁוּר וְכִכְפָּה הוֹעֵשׂ מְרוֹמָן<sup>31</sup>.

ביאור: 1 **בעשר פלאות**: בעשרה נסים. **עשתה**: עשית. **מימן**: מן הים, ים סוף, המדובר בעניין. | 2 **כחוג**: כנראה לשון חזק. עי' איוב כב יד ובתרגומו. **וכשור**: וכמו חומה. עלי פי שמות טו ח: "נִצְבּוּ כְמוֹ נֶד נְזָלִים", ובתרגום אונקלוס: "קמו כשור". **וככיפה**: כמו כיפה. **הועש**: נעשה. **מרומן**: חלקם העליון של מי הים, המרום שבהם.

גם ר' שמעון בירבי מגס, פייטן ארצישראלי מסוף המאה השביעית או מתחילת המאה השמינית, בפיוטו לסדר 'מה תצעק אלי', מונה את עשרת הנסים שנעשו על הים, שהראשון שבהם הוא:

גַּע נֶס רֵאשׁוֹן לְנִשְׁוֹאֵי עַל נֶשֶׁר  
דָּשׁ צִיר פִּיָּם וְנַעֲשֶׂה כְּמִין גֶּשֶׁר<sup>32</sup>.

ביאור: 1 **גע**: בא, הגיע. **לנשואי על נשר**: לישראל. והכינוי על-שום שמות יט ד. | 2 **דש**: היכה. **ציר**: שלית, והכוונה למשה. כלומר: משה היכה בים. **ונעשה כמין גשר**: מי הים נעשו כצורת גשר.

וכך חוזר עניין "נבקע הים ונעשה כמין כיפה" בפי פייטנים נוספים, ולא אוסיף להביא אלא עוד שלוש מובאות:

[א] ר' אלעזר בירבי קליר, רהיט 'רודם צעיר לים כירד' מקדושתא 'אלה אכלה' לשביעי של פסח:

רְסִיסִים בְּקִיעִים תְּהוּם כְּהַפְרָד  
רְהוּ מְטָה מְמַטָּה כְּנַפְרָד  
רְפֶס פִּיפִים וְהִנֵּה כָּל מַפְרָד  
רְאוּ וְסָחוּ שִׁיר כָּאוֹ יֶרֶד<sup>33</sup>.

ביאור: 1 **רסיסים בקיעים תהום כהפרד**: כאשר הים ('תהום') נפרד ונשבר לרסיסים. | 2 **רהו**: נבהלו. כלומר: ישראל נבהלו. **מטה ממטה כנפרד**: כשנחלק הים לשנים עשר שבילים, וכל שבת נפרד והלך בשביל אחר; עי' ביאור לטור 4. | 3 **רפס כיפיים**: מי הים נעשו כרכסים וככיפיים. **והנה כל מפרד**: כנראה חוזר לטור הקודם, לשבילים הנפרדים. | 4 **ראו וסחו שיר כאו ירד**: כשישראל ראו זה את זה, בשבילים האחרים, אמרו שיר ('סחו שיר') כדוגמת שירת 'או ירד' (שופטים ה יג). ראה פרקי רבי אליעזר, פרק מב, דף לב ע"א: "נקפאו [מי ים סוף] ונעשו לשנים עשר

31 ב' לפלר, 'יוסה (יוסף) בירבי ניסן משהו קריתים: קדושתא לסדר 'הנני ממטיר', לשוננו, עו (תשעד), עמ' 432. בנוגע לזמנו של הפייטן, הרי שבניגוד לאתר 'מאגרים', המביא את פיוט ר' יוסף בירבי ניסן לפני פיוט ר' אלעזר בירבי קליר, לדעת ש' אליצור (במכתב פרטי), אין שום ספק שהוא פייטן בתר-קלירי מובהק. את זמנו המדויק קשה לקבוע, ונראה שהוא פעל בין אמצע המאה השביעית לאמצע המאה השמינית.

32 פיוטי שמעון בר מגס, מהדורת י' יהלום, ירושלים תשמד, עמ' 199. לזמנו של הפייטן, ראה: ש' אליצור, סוד משלשי קודש: הקדושתא מראשיתה ועד ימי רבי אלעזר בירבי קליר, ירושלים תשעט, עמ' 33-36.

שבילים, שהם כנגד שנים עשר שבטים, ונעשו חומת מים, ובין שביל ושביל חלונות, והיו רואין אלו את אלו.<sup>33</sup>

[ב] ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, פיוט 'יום ששה עשר בניסן' מקדושתא 'אופן מרכבותיו אסר בשיחור' לשביעי של פסח:

יום עֲשָׂרִים הַשִּׁגּוּם חוֹנִים עַל הַיָּם

יום זֶה נִקְרַע הַיָּם

לְכַפִּים וּלְחִלּוֹנוֹת נַעֲשֶׂה הַיָּם

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ בִּיבֶשֶׁה בְּתוֹךְ הַיָּם.<sup>34</sup>

ביאור: 1 יום עשרים: בניסן. השיגום: המצרים את ישראל. | 2 יום זה: הוא היום; באותו יום. 3 ולחלונות: פרקי רבי אליעזר, פרק מב, דף לב ע"א: "נקפאו [מי ים סוף] ונעשו לשנים עשר שבילים, שהם כנגד שנים עשר שבטים, ונעשו חומת מים, ובין שביל ושביל חלונות, והיו רואין אלו את אלו." | 4 ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים: שמות יד כט.

[ג] הנ"ל, סדר עבודה 'אאזרה גבורה' ליום הכפורים:

גִּזְרֵנוּ לְעוֹלָם / לְבָל יַעֲבְרוּ גְבוּלָם

גִּזְרֵנוּ לְהַצִּילָם / הַתְּנֶה עִם מִצְוֵתָם

גִּזְרֵנוּ לְהַצִּילָם / בְּכִפּוּתָיו לְהַסְלִילָם

וְהַמִּים לָהֶם חוֹמָה מִיָּמִינָם וּמִשְׁמָאלָם.<sup>35</sup>

ביאור: 1 גזר לעולם: הקב"ה ציוה על הים (שהוא נושא המחרוזות) גזירה תמידית. לבל יעברו גבולם: על-פי ירמיה ה כב: "אֲשֶׁר שְׁמַתִּי חוֹל גְּבוּל לָיִם, חֵק עוֹלָם וְלֹא יַעֲבְרָנָהוּ". | 2 גאים להצילם: להצילם במים את מצרים. התנה עם מצולם: הקב"ה התנה עם מצולות הים. ראה בראשית רבה, ה ה, עמ' 35: "תנאין היתנה הקב"ה עם הים שיקרע לפני ישראל". | 3 גזי סלולם: ישראל החוצים את הים. בכיפותיו: במי הים שנעשו ככיפות. להסלילם: להדריכם. | 4 והמים להם חומה מימינם ומשמאלם: שמות יד כב.

ממובאות אלו אנו למדים עד כמה העניין נפוץ בפייטנות הקדומה, ובכך מתאשש הביאור ל"צלחינן בדתא" שבפיוט הארמי: העבירים את ים סוף כמו בשער.

33 ב' לפלר ומ' רנד, "אלה אכלה": קדושתא לשביעי של פסח (יום ויושע) לר' אלעזר בירבי קיליר, דבר תקווה: מחקרים בשירה ובפיוט מוגשים לפרופ' בנימין בר-תקוה [=מסורת הפיוט, ה-1], בעריכת א' חזן וא' שמידמן, רמת-גן תשעז, עמ' 169.

34 ע' הכהן, קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי למועדי השנה, ע"ד, ב, ירושלים תשסד, עמ' 36. פייטן זה פעל בארץ ישראל או באחת מן הקהילות הסמוכות לה, במפנה המאות התשיעית-העשירית. ראה: הכהן, שם, א, עמ' 222-240.

35 ג' קצומטה, "אאזרה גבורה": סדר עבודה ליום הכיפורים לשלמה סולימן אלסנג'ארי, פרקי שירה, ג (תשסג), עמ' 31.



## ד. הלל בכוס רביעי על שום מה?

ליל יום טוב הראשון של חג המצות – 'ליל הסדר' – זכה למנה גדושה של מצוות, שנאמרו בהן פרטי הלכות ומנהגים רבים. חביבותם של אותן מצוות הביאה את דרשנו ופייטנו לקשור כתרי טעמים לכל הלכה, מנהג והנהגה שאחזו בהם אבותינו בלילה זה, ועל אחד מהם נעמוד בקצרה בעניין הנוכחי.

בליל הסדר מסיימים את אמירת ההלל על הכוס הרביעי: 'רביעי' – גומר עליו את ההלל" (משנת פסחים, י ז). ואת טעם הדבר, בדרך הדרוש, מציע ר' אברהם זבידה, ממשפחת פייטנים שפעלה בסוריה בסוף המאה האחת-עשרה:

הלולו אגמור על כוס רביעי  
הים פי קרע לי ביום הרביעי.<sup>36</sup>

כלומר: את ההלל אגמור בליל הסדר על הכוס הרביעי, כנגד קריעת ים סוף שהיתה ביום הרביעי בשבוע. וזהו טעם חדש שאיני יודע לו מקור או מקבילה, אלא רק, שאכן לאחת מדעות חז"ל, קריעת הים היתה ביום רביעי בשבוע. לדעה זו, יצאו ישראל ממצרים ביום חמישי בשבת<sup>37</sup>, והיום השביעי ממנו – אז נקרע הים לפני ישראל<sup>38</sup> – חל ביום רביעי בשבת. היה מקום לתמוה: מה עניין קריעת ים סוף, שהיתה בשביעי של חג, לליל ראשון של חג (ליל הסדר) בו יצאו ממצרים, ומה טעם לעשות בו רמזים לקריעת ים סוף המאוחרת בשבוע. אך

36 פיוט 'אכנו ממתקים א...' להשמיע חוקים' לפסח, נדפס אצל: ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכו, עמ' 95. על הפיוט ועל משפחתו, בה פעלו פייטנים נוספים, ראה: שם, עמ' 87-89.

37 ראה מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בשלח, מסכתא דויהי, פרשה א, עמ' 83: "יום חמישי נסעו ממצרים ובאו עד רעמסס, וביום ששי ובשבת שבתו שם..." (אך לשאר עדי הנוסח, חוץ מן הדפוס, נסעו ממצרים ביום שישי [ראה שם, שינויי נוסחאות לשו' 12], ולדעת מיליקובסקי [סדר עולם, ב, עמ' 120 והערה 83], זהו הנוסח הנכון); פרקי רבי אליעזר, פרק ט, דף ו ע"ב: "בחמישי יצאו אבותינו ממצרים". ודעה זו נזכרה בברייתות שהובאו בבבלי, שבת פז ע"ב. השווה גם מכילתא דר' ישמעאל, פרשת בשלח, מסכתא דויסע, פרשה א, עמ' 159: "ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים אירע להיות בחמישי בשבת". ואם ראש חודש ניסן בחמישי בשבת, גם חמשה עשר יחול בו. גם לפסיקתא רבתי, פסקא טו, דף עז ע"א, ראש חודש ניסן חל ביום חמישי: "שנה שיצאו ישראל ממצרים, היו חדשי השנה וחדשי התקופה שוין; שנה שיצאו ישראל ממצרים, היתה התקופה בליל חמישי בתחלת הלילה, ומולד הלבנה היה ביום רביעי בחצות היום, והתחילו חודש הלבנה וחודש התקופה בלילה". היינו, בליל חמישי. אמנם לדעה חז"לית אחרת, יצאו ישראל ממצרים בערב שבת, וממילא קריעת ים סוף היתה ביום חמישי בשבוע. ראה סדר עולם, א, פרק ה, עמ' 235: "ובארבעה עשר בו שחטו ישראל פסחיהן, ביום החמישי היה, בו בלילה לקו בכורות, ממחרת, ערב שבת - ויסעו מרעמסס בחדש הראשון, בחמשה עשר יום לחדש הראשון, ממחרת הפסח..." כן לפנינו בבבלי, שבת פח ע"א, בשם 'סדר עולם', והוא הנוסח המקורי לדעת ח' מיליקובסקי בפירושו ל'סדר עולם', אם כי ראשונים רבים הכירו את נוסח רוב כתבי היד האירופאיים של המדרש אשר לפיו יצאו ביום חמישי. ראה על כך: סדר עולם, ב, עמ' 117-119.

38 המסורת שקריעת ים סוף היתה ביום השביעי ליציאת מצרים מפורסמת ונפוצה. ראה: סדר עולם, א, פרק ה, עמ' 235; בבלי, מגילה לא ע"א, סוטה יב ע"ב; שמות רבה, א כד ועוד. ראה גם: סדר עולם, ב, עמ' 101-102.

באמת, אין כאן כל תמיהה ופליאה. ראשית, טעמו של הפייטן הוא כמובן טעם דרושי, אשר עליו ועל כיוצא בו הומלץ: "אין משיבין על הדרש"<sup>39</sup>. שנית, לכמה מן הראשונים, נחשבת קריעת ים סוף כחלק מיציאת מצרים וכסיום לה, ואפשר שבדרך זו הלך גם פייטננו. כן כותב ר' משה ב"ר נחמן (רמב"ן; ספרד, ד'תתקנ"ד-ה'ל, 1194-1270): "צוה הקב"ה לעשות זכר לנסים תמיד... ולהזכיר בו בכל יום בפה, כמו שאמרו ז"ל בברכות<sup>40</sup>: קרית שמע דרבנן, 'אמת ויציב' דאורייתא, כלומר, שיש בה יציאת מצרים. וכן תקנו או נהגו לומר **השירה** [=שירת הים] בכל יום, מפני **שיש בה זכר ליציאת מצרים** ושבח והודאה עליו"<sup>41</sup>. ונקט רמב"ן כשיטת רבו, ר' יהודה ב"ר יקר מפרובאנס, הכותב: "ואחר כך [=אחרי פסוקי דזמרה] תקנו לומר 'ויושע', **זכר ליציאת מצרים**"<sup>42</sup>. כן גם כותב ר' אברהם ב"ר נתן הירחי (ראב"ן הירחי, פרובאנס-ספרד; ד'תתקטו-תתקעה, 1155-1215): "בכל גבולי ישראל אומרים **השירה**... כי צריך להזכיר שבח הגאולה הראשונה, דכתיב (דברים טז ג): 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים'"<sup>43</sup>. כל זאת מלמדנו, שקריעת ים סוף נחשבת כחלק מיציאת מצרים<sup>44</sup>. ואכן כדרכו של פייטננו, המטעים את אמירת ההלל בכוס רביעי של ליל הסדר כרמז לקריעת ים סוף, מצאנו גם בראשונים שהסבירו עניינים אחרים של ליל הסדר שהם כנגד קריעת ים סוף. אציג כאן שני עניינים שנתפרשו דרשנית בדרך זו, ואין ספק שניתן להוסיף עליהם כהנה וכהנה:

#### [א] שלוש מצות:

עושים שלש מצות בליל פסח... נגד שלושה אבות – אברהם יצחק ויעקב – שעמדו על קריעת ים סוף<sup>45</sup>.

#### [ב] חציית המצה האמצעית:

ואחר כך יקח מצה אחת מן שלש מצות אשר לפניו, ויחלוק אותה לשנים, חצייה האחת

39 הפתגם כבר מופיע בראשונים. כן למשל כותב ר' יצחק ב"ר יהודה הלוי בספרו פענח רזא, פרשת בראשית, פראג שסז, דף ד ע"ג: "אין משיבין על הדרש".

40 בבלי, ברכות כא ע"א.

41 דרשת תורת ה' תמימה, בתוך: כתבי רבינו משה בן נחמן, א, מהדורת הרב ח"ד שעוועל, ירושלים תשכג, עמ' קנ.

42 פירוש התפלות והברכות לרבנו יהודה בר יקר, א, מהדורת ש' ירושלמי, מהדורה שנייה, ירושלים תשלט, עמ' ז.

43 ספר המנהיג, א, דיני תפילה, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשלח, עמ' נד. חיבור זה נכתב בטולדו, בשנת ד'תתקסד, 1204.

44 כבר דנו האחרונים אם באמירת 'שירת הים' יוצאים ידי חובת זכירת יציאת מצרים. ראה: מגן אברהם, סימן סז ס"ק, א, ובהגהות חת"ם סופר ור' עקיבא איגר שם; שו"ת חתם סופר, או"ח, סימן טו, ועוד. פרטים חשובים בעניין כתב הגאון ר"ח סופר, יד סופר, חלק ב: חידושים והערות בעניני חג הפורים ומצוותיו, סימן א, ירושלים תשלז, עמ' ח-י (הספר שב נדפס במהדורת צילום בספרו: כנסת חיים, ירושלים תשנ"ג), ומשם נודעו לי דברי הראשונים שהבאתי בפנים.

45 ספר קושיות: לאחד מן הראשונים באשכנז, סימן קעח, מהדורת, ירושלים תשסז, עמ' קמג-קמד.

יניח בין שתי השלמות... וחציה האחר תחת המפה... ואוכל ממנה באחרונה כזית, זכר לפסח. ויש נותנין טעם אחר על בציעתה, זכר לקריעת ים סוף<sup>46</sup>.

אלו ענייני ליל הסדר הנעשים כזכר לקריעת ים סוף אשר מצאה ידי, ואין ספק שיש עוד כיוצא באלו, וכל המוסיף יבורך מן השמים.

---

46 ר' אהרן הכהן מגרבונה, ארחות חיים, א, הלכות ליל פסח, סעיף יז, פירינצי תקי, דף פ ע"א. כן גם בספר קושיות, סימן קעח, עמ' קמד: "ומה שאנו בוצעים אחת לשנים, זכר לקריעת ים סוף". ומקורו ב"שאלת אשר שאלו אנשי קירואן למר רב שרירא גאון" שהביא ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא (ה'רוקח'), מעשה רוקח, סימן נח, מהדורת ח' הירשפרונג, סאניק תרעב, עמ' טז: "עוד שאלו: ...למה בוצעין אחת לשנים, זכר לים וירדן שנבקע להם לישראל, ופסח היה".



# סגלה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

---

גליון 20 • ערב חג שבועות תשפ"א

---

### התגבחותו של הר סיני במתן תורה

#### א. סיבת פסולם של ההרים הגבוהים

ידוע ומפורסם המדרש בדבר הוויכוח שהתנהל בין ההרים בשאלה מי מהם יזכה שתינתן עליו התורה. ההרים הגבוהים טענו לזכות זו, מפני גובהם, אך בסופו של דבר זכה בכך הר סיני, הנמוך מכולם.

במדרשים הוצגו שתי גישות לפסילת ההרים מחמת גובהם. לגישה אחת, ההרים נתגאו בגובהם, ומשום גאווותם נפסלו, ולגישה אחרת, גובהם של ההרים הביא את אומות העולם לעבוד עליהם עבודה זרה, כדרכם בכל "ההרים הרמים"<sup>1</sup>, ומפאת כך נפסלו. אביא מובאה מדרשית אחת לכל אחת משתי הגישות:

[א] פסיקתא רבתי:

‘אַתָּה אֲדָם תִּשְׁפִּילֵנוּ’ (משלי כט כג), זה תבור וכרמל, שבאו מסוף העולם מתגאים לומר, שאנו גבוהים ועלינו הקב"ה נותן את התורה. ‘וְשִׁפֵּל רוּחַ יִתְמוֹךְ כְּבוֹד’ (משלי שם), זה סיני, שהשפיל עצמו לומר שאני נמוך, ועל ידי כן תמך הקב"ה כבוד עליו,

---

\* רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים מופיעה בסוף המאמר. בשאר המקורות, נרשמה, בדרך-כלל, ההפניה הביבליוגרפית המלאה רק בהופעתה הראשונה.

1 עי' דברים יב ב.

וניתנה עליו התורה, וזכה שירד עליו הקב"ה ועמד עליו, שנאמר (שמות יט כ): 'וַיֵּרֶד יְיָ עַל הַר סִינַי וְגו' <sup>2</sup>.

[ב] בראשית רבה:

בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה בסיני, היו ההרים רצים ומדיינים אלו עם אלו. זה אומר: עלי התורה ניתנה; וזה אומר: עלי תורה ניתנה. תבור בא מבית אלים וכרמל מאספמיא... אמר הקב"ה: 'לָמָּה תִּרְצְדוּן הָרִים וְגו' (תהלים סח יז), כולכם הרים גבוהים אלא 'גְּבֻנִים', הִיךְ מַה דָּאת אָמַר (ויקרא כא כ): 'אוּ גִבֵּן אוֹ דֶק', כולכם נעשית עבודה זרה על ראשיכם, אבל סיני, שלא נעשת עבודה זרה עליו - 'הָהָר חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ' (תהלים שם), 'וַיֵּרֶד יְיָ עַל הַר סִינַי' <sup>3</sup>.

הוא אומר, נמיכותו של הר סיני שהביאה לבחירתו כמקום נתינת התורה נתפרשה בכל אחד ממדרשים אלו באופן שונה: למדרש [א], נמיכותו היא ענוותנותו, ולמדרש [ב], נמיכותו היא הוכחה לכשרותו, שלא נעבדה עליו עבודה זרה <sup>4</sup>. ואם נצטרך להצביע על השלכה 'מעשית' למחלוקת מדרשית זו, הרי שלדעת מדרש [א], גם אחרי שהר סיני נבחר כמקום נתינת התורה קיימת סיבה להשארת נמיכותו, כדי שבאותה שעה לא יתגאה ולא יזוח ליבו. אך אם הבחירה בו היתה מפני שלא עבדו עליו עבודה זרה, כדעת מדרש [ב], אין כל חשש להגביהו באופן

2 פסיקתא רבתי, פסקא ז, דף כז ע"א. ראה גם מדרש תהלים, סח ט, עמ' 318: "ד' נתן אומר: כיון שביקש הקב"ה ליתן תורה לישראל, בא כרמל מאספמיא ותבור מבית אלים - זהו שנאמר בקבלה: 'חי אני נאום המלך יי צבאות שמו, כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא' (ירמיה מו יח) - זה אומר: נקראתי הר תבור, עלי נאה שתשרה שכינה, לפי שאני גבוה מכל ההרים, ולא ירדו עלי מי המבול, וזה אומר: אני נקראתי הר הכרמל, עלי נאה שתשרה שכינה, לפי שאני נתמצעתי בתוך, ועלי עברו את הים. אמר הקב"ה: כבר נפסלתם לפני בגבוהות שיש בכם, כולכם פסולים לפני... התחילו כל ההרים מתרעמים ומתמוטטים, שנאמר (שופטים ה): 'הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יי'. אמר הקב"ה: 'לָמָּה תִּרְצְדוּן' (תהלים סח יז), למה תרצו לדון עם סיני, 'הָרִים גְּבוּנִים' (תהלים שם) אתם כלכם... 'הָהָר חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ' (שם), אין רצוני אלא בסיני שהוא שפל מכולכם, שנאמר (ישעיה נז טו): 'מָרוֹם וְקָדוֹשׁ אֲשַׁכּוֹן וְאֵת דָּכָא וּשְׁפַל רוּחַ, וְכָתִיב (תהלים קלח ו): 'כִּי רִי יי וּשְׁפַל יִרְאֶה, וְגֹבֵה מִמְּרַחֵק יִידַע'...". ובסגנון קצר ותמציתי במכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחדוש, פרשה ד, עמ' 216: "וַיִּחְדָּר כָּל הָהָר" (שמות יט יח), והלא בכלל כל ההרים היה, שנאמר: 'הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יי זֶה סִינַי', ואומר: 'לָמָּה תִּרְצְדוּן הָרִים גְּבוּנִים', אמר להם: כלכם גבנים אתם, כמה דאת אמר: 'אוּ גִבֵּן אוֹ דֶק'. וראה עוד: תרגום, שופטים ה; תרגום, תהלים סח טז-יז; תוספות תרגום לנביאים, סימן 24, מהדורת ר' כשר, ירושלים תשנז, עמ' 87-90.

3 בראשית רבה, צט א, עמ' 1271-1272.

4 לניתוח מקורות מדרשיים אלו ודרך התפתחותם הוקדשו כמה מאמרים חשובים, ואע"פ שהם אינם נוגעים ישירות לענייננו אציין כמה מהם: ר' כשר, 'ריב ההרים במתן תורה: לגלגול של מסורות אגדה על פי התרגומים הארמיים', סיני, עט (תשלז), עמ' יד-כה; 'חוני, 'לָמָּה תִּרְצְדוּן הָרִים גְּבוּנִים', משלב, לו (תשסב), עמ' 57-73. וראה גם: ש' לוי, פיוטי מתן תורה באסכולת פייטני ארץ ישראל, ע"ד, פרטוריה 1973, עמ' 38-54.

מיוחד בשעת נתינת התורה עליו – כפי שאכן ראוי ומכובד – שבשעה זו, אין כמובן כל חשש שיבואו אומות העולם להעמיד עליו את עבודתם. מסתבר, שנחלקו בדבר מדרשי חז"ל.

## ב. התגבהות הר סיני במדרשי חז"ל

לדברי אמורא בבלי, רב הונא או רב חסדא, נשאר הר סיני בנמיכותו גם בשעת מתן תורה: [ג] בבלי, סוטה ה ע"א (הנוסף בסוגריים מרובעים הוא מפירוש רש"י):

‘וְאֵת דָּכָא וְשִׁפְלָ רֹחַ’ (ישעיה נז טו) ... אֲנִי אֶת דָּכָא [אני מרכין שכינתי אצלן], שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני, **ולא גבה הר סיני למעלה**. אמר רב יוסף: לעולם ילמד אדם מדעת קונו, שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני<sup>5</sup>.

אולם לכמה מדרשים ארצישראליים, בשעה שניתנה תורה על הר סיני הוא נתלש ונתרומם לגובהו של עולם (ללא שינוי בממדי ההר עצמו)<sup>6</sup>. כן הם דרשו מהפסוקים: ‘וַיִּצְא מֹשֶׁה אֶת הָעָם ... וַיִּתְּצֻבוּ בְּתַחֲתֵית הָהָר’ (שמות יט ז); ‘וַתִּקְרְבוּן וַתַּעֲמִידוּן תַּחַת הָהָר’ (דברים ד יא), היינו, שההר היה גבוה מעל ישראל. [ד] מכילתא דר' שמעאל:

‘וַיִּתְּצֻבוּ’, נצפפו. מלמד שהיו ישראל מתיראין מפני הזיקין, מפני הזועות, מפני הרעמים, מפני הברקים הבאים. ‘בְּתַחֲתֵית הָהָר’, מלמד, **שנתלש ההר ממקומו**, וקרבו

5 בעל המאמר הראשון (עד "אמר רב יוסף") הוא האמורא רב הונא או רב חסדא. ראה בבלי, שם. המובאה בפנים היא על-פי מהדורת וילנא הנפוצה, ואציין כאן את שינויי הנוסח המשמעותיים לפי רישומי מאגר 'הכי גרסינן': בכת"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 110-111 ebr.: "שהרי הקב"ה היטה שכינתו על הר סיני ולא גבה, ויירד למטה ולא גבה הר סיני למעלה". נוסח זה כפל את הדברים ללא צורך. לעומת זאת, בכת"י מינכן, ספריית מדינת בווריה 95 Cod. hebr.: "אני את דכא, ומסתברא כמאן דאמר אני את דכא, שהרי הקב"ב [=הקב"ה] השרה שכינתו על הר סיני". ונשמט העיקר הנוגע לענייננו: "ולא גבה הר סיני למעלה" והמימרא הבאה (בשם רב יוסף), לכן נראה שכל הקטע "ולא גבה הר סיני... והשרה שכינתו על הר סיני" נשמט בטעות הדומות, וכך הוסבר בתלמוד בבלי עם [...] דקדוקי סופרים השלם, סוטה שם, ירושלים תשל"ו, עמ' מב הערה 73 (והשווה שם, הערה 72, בנוגע לכת"י אחר). גם בכת"י ירושלים 577.4.33 4° (קטע גניזה), נשמט המשפט "ולא גבה הר סיני למעלה", אך הוא מופיע במאמר השני, שנמסר כאן בשם ר' אלעזר (הנקודות במובאה זו מסמנות קטטוע וחסרון בכתב-היד): "מסתברא כמן דאמ' אני את דכא, שהרי הניח הקב"ה כל ה... גבעות, ושרה שכינתו על הר סיני. ואמ' ר' אלעזר לעולם ... אדם מדעת קונו, שהרי הקב"ה השרה שכינתו על הר סיני ... **גבה סיני למעלה**". וכמובן שיש להשלים: "[ולא] גבה סיני למעלה".

6 לא מצאתי מי שעזימת את דברי התלמוד הבבלי, סוטה ה ע"א, שהובאו כאן, עם המדרשים הארצישראליים שיובאו להלן בסמוך, ורק בתלמוד בבלי עם [...] דקדוקי סופרים השלם, סוטה שם, עמ' מב הערה 65, הוער: "ובעיקר הדבר נראה דמדרשות חלוקות הן, וראה ביל"ש יתרו שם, מפדר"א, שנפתחו השמים ונכנס ראש ההר בתוך השמים..." (אך מה שהביאו שם מפירוש רד"ל לפרקי רבי אליעזר, אינו מדויק).

ועמדו תחת ההר, שנאמר: 'ותקרבון ותעמדון תחת ההר'. עליהם מפורש בקבלה (שיה"ש ב יד): 'יונתי בחגוי הסלע, בסתר המדרגה, הראיני את מראיך, השמיעני את קולך...'<sup>7</sup>.

[ה] מדרש שיר השירים רבה:

'תחת התפוח עוררתיך' (שיה"ש ח ה), דרש פלטיין איש רומי ואמר: **נתלש הר סיני ונענב** <sup>8</sup> **בשמי מרום**, והיו ישראל נתונים תחתיו, שנאמר: 'ותקרבון ותעמדון תחת ההר'<sup>9</sup>.

- 7 מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחווד, פרשה ג, עמ' 214.
- 8 'נענב' ביאורו: נקשר, נענד, נחבר. השווה תוספתא, שבת, יב טז: "חבל דלי שנפסק, אין קושרין אותו אלא **עונבין** אותו". וראה עוד: מילון ב"י, ט, ערך 'ענב', עמ' 4575, אך לא הובאו שם מקורות בבניין נפעל - 'נענב'. תודתי לידידי משה שפרבר שהאיר את עיני בעניין.
- הנוסח 'נענב' הוא בדפוס ראשון של המדרש ובכת"י א. אבל בשני עדי נוסח אחרים: 'נענרב' (כת"י ט); 'זיערב' (כת"י מ). ואין מובן לנוסחאות משובשות אלו; מאידך, נוסח כת"י ו: 'נענ[לה]' (המוסגר נוסף בגליון כתב-היד), הוא כמסתבר תיקון מאוחר. שינויי הנוסחאות וסימניהם הם על-פי המהדורה הסינופטית למדרש שנרשמה בהערה הבאה.
- 9 שיר השירים רבה, ח [ה] א, על-פי דפוס ראשון: קושטא רעד(?); מהדורת ש' דונסקי, ירושלים ותל-אביב תשמ, עמ' קסח.
- אחרי הדרשה הנוכחית באו במדרש שתי דרשות נוספות על "תחת התפוח עוררתיך" בהקשר לנתינת התורה, ולאחר מכן: "אמר הקב"ה: אם אתם מקבלים עליכם תורת, מוטב; ואם לאו, הריני כובש עליכם ההר הזה והורג אתכם" (שיר השירים רבה, שם; לפי דפוס ראשון). קטע זה **אינו ממש** את דרשת פלטיין איש רומי. דרשת פלטיין איש רומי וזהו להשקפה הארצישראלית המקורית שבמדרשי ארץ ישראל, שהגבתה ההר היתה **לכבוד** או **להננת** ישראל, בעוד שלקטע "אמר הקב"ה..." שבהמשך, הוגבה ההר לצורך **איומם והפחדתם**, כשיטת התלמוד הבבלי – ולהלן, ליד הערה 19 ואילך, אעסוק בפרוטרוט במחלוקת מהותית זו – ומשם כנראה נכנסה דרשה זו למדרש שיר השירים רבה; עי' להלן, ליד הערה 21 ובה. ואין נראין דברי רד"ל בהגהותיו למדרש (שם, הערה ב), שהקטע "אמר הקב"ה..." ממשך את דרשת פלטיין איש רומי (והסכימו עמו כמה חכמים, ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 288 הערה 34; היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 172-173; ועל-פי הגהת רד"ל העביר ש' דונסקי במהדורתו, שם, את הקטע והסמיכו לדרשת פלטיין איש רומי, ראה שם, הערה 4), שאין כל הכרח לקביעה זו הנוגדת את כל ארבעת עיני הנוסח של המדרש, כי אפשר שהקטע הוא חלק מדרשות "שְׁמָה חֲבִלְתָּךְ אִמְךָ" המופיעות מיד אחריו (על עדי הנוסח, ראה: מדרש שיר השירים רבה: מהדורה סינופטית, פרשה ח, מהדורה אלקטרונית ע"י ת' קדרי). טענות אלו אינן נסתרות ממדרש אחר על שיר השירים, המאוחר יותר לשיר השירים רבה, שכן דרש את כפיית ההר באיום על ישראל מ"תחת התפוח עוררתיך", שכן בסופו של דבר לא הובאה שם דרשת פלטיין איש רומי. ראה מדרש שיר השירים ע"פ כת"י מהגניזה, ח ה, מהדורת הרב י"ח ורטהימר, ירושלים תשנה, עמ' קכ: "תחת התפוח עוררתיך", זה סיני שדומה לתפוח. מלמד, שכפה עליהם הר כגיגית ואמר להם: אם תקבלו את התורה, מה טוב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם". וכנראה מדרש זה הוא מקורו של פירוש דרשני לשיר השירים מתקופת הגאונים, הזוקק את "**כדראשיה באמ' ר' עקיבא**" [=כפי שנדרש בפרק 'אמר רבי עקיבא' שבמסכת שבת, והכוונה למאמר "שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית"] למילים "תַּחַת הַתְּפוּחַ" בדווקא. ראה: מ"ב לרנר, 'פירוש מדרשי לשיר השירים מימי הגאונים', קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר ח (יח), ירושלים תשלז, עמ' 155 שו' 1-4.



## [ז] פרקי רבי אליעזר:

בששה בסיון נגלה הקב"ה על ישראל בהר סיני, וממקומו נתלש הר סיני ונפתחו השמים, ונכנס ראש ההר בשמים וערפל מכסה את ההר, והקב"ה יושב על כסאו ורגליו עומדות על הערפל...<sup>10</sup>.

## [ח] תרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל לתורה:

וּמִן יַד תְּלִישׁ מְאִרִי עֲלָמָא יְת טוּרָא וְזַקְפִּיה בְּאַיִרָא, וְהוּה זִיגִי הִי כְּאַסְפִּקְלִיָּא, וְאַתְעֲתָדוּ תַּחְוֹתֵי טוּרָא.<sup>11</sup>

תרגום לעברית: ומיד תלש אדון העולם את ההר והעמיד אותו באויר, והיה שקוף כזכוכית, ויתצבו תחת ההר.<sup>12</sup>

למדרש התנאי הקדום (מקור ד), שימש ההר כמקום מסתור והגנה לבני ישראל המבוהלים מזעזועי הטבע שסביבם, שההר נתלש ממקומו והם נכנסו תחתיו כדי להסתתר מאימת הזיקין והזעזועות ושאר אימי הטבע שהרעישו את העולם - "יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה"<sup>13</sup>, ולא

<sup>10</sup> פרקי רבי אליעזר, ריש פרק מא, קושטא רעד, דף ל ע"ב (הנוסח מוסכם על מרביתם המכרעת של עדי הנוסח שנרשמו במהדורה הסינופטית למדרש 'פרקי רבי אליעזר' שהתקין ד"ר אליעזר טרייטל, וגם השינויים שבמעט עדי הנוסח אינם נוגעים לענייננו. תודתי נתונה לו על שאפשר לי להשתמש בעבודתו). מ'פרקי רבי אליעזר' הועתק העניין - בשינויים - לילקוט שמעוני, יתרו, רמז רפד, מהדורת ד' הימן וי' שילוני, ירושלים תשל"ו, עמ' 435: "שירד לסיני בששה בסיון, נגלה עליו, וממקומו נתלה הר סיני, ונפתחו השמים ונכנס ראש ההר בתוך השמים, והערפל מכסה את ההר, והקב"ה יושב על כסאו ורגליו עומדות על הערפל". כתב־היד שקבע מיכאל היגר בנוסח היסוד למהדורתו ל'פרקי רבי אליעזר' (שנדפסה בהמשכים, בתוך: חורב, חוברת טו-טז [אלול תשד], עמ' 82-119; חוברת יז-יח [ניסן תשנ], עמ' 94-166; חוברת יט-כ [אלול תשח], עמ' 185-294) הוא משובש ביותר, ובעניין שלפנינו נאמר (ריש פרק מ, חורב, חוברת יט-כ, ירושלים תשח, עמ' 218-219): "...ובמקומו נגלה על הר סיני, ונפתחו השמים ונכנס ראש ההר בתוך השמים, והערפל מכסה את ההר...". וכנראה דילג הסופר, מחמת הדומות ('סיני'-'סיני'), על תיבות "וממקומו נתלש הר סיני". וראה עוד: 'היינימן, 'עבודי אגדות קדומות ברוח הזמן בפרקי רבי אליעזר', ספר היובל לשמעון הלקין: במלואות לו שבעים וחמש שנים, בעריכת ב' שכביץ ומ' פרי, ירושלים תשל"ו, עמ' 337 הערה 53. על גרעונות של כתב־היד מענף א של 'פרקי רבי אליעזר', שכתב־היד ששימש לנוסח היסוד של מהדורת היגר נמנה עמם, ראה: א' טרייטל, פרקי דר' אליעזר: נוסח, עריכה ודוגמת סינופסיס של כתבי היד, ע"ד, ירושלים תשע, עמ' 55-59.

<sup>11</sup> תרגום רבי ע"ב, שמות יט יז. כנודע, תרגום ארמי זה יוחס ליונתן בן עוזיאל בטעות, שכן הוא תרגם רק את ספרי הנביאים ולא גם את חמשת חומשי התורה, ראה: בבלי, מגילה ג ע"א. בתרגום הארמי לתורה המיוחס ליונתן בן עוזיאל קיימים רבדים קדומים ומאוחרים, ועריכתו הסופית לא קדמה למאה השביעית או השמינית, ראה: 'קומלוש, המקרא באור התרגום, תל־אביב תשלג, עמ' 45; הנ"ל, 'תרגומים ארמיים־יהודיים', תרגומי המקרא: פרקי מבוא, בעריכת ח' רביץ, ירושלים תשמד, עמ' 19-20.

<sup>12</sup> התרגום לעברית על־פי: תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, א, שמות שם, תרגום ומהדורת ד' רידר, ירושלים תשמד, עמ' 134.

<sup>13</sup> רמזיה דרשנית זו שבמכילתא דר' ישמעאל (=מקור ד), נתפרשה יותר בשיר השירים רבה, ב [יד] ד (על־פי

רחוק, שזו גופא סיבת תלישת ההר, בשביל שישימש מסתור ומקום מחסה לישראל. גישה זו, שתלישת ההר נועדה להכין לישראל מקום מסתור, נרמזת במדרשים נוספים<sup>14</sup>, ושמא לכך גם נתכוון פלטיין איש רומי (מקור ה)<sup>15</sup>. אבל במקורו, שכלל אינו מזכיר את ההתכנסות של ישראל תחת ההר אלא רק: "ממקומו נתלש הר סיני ונפתחו השמים, ונכנס ראש ההר בשמים וערפל מכסה את ההר", נראה, שהעמדת ההר באוויר העולם היתה מעשה מופלא ומרשים גרידא, לרומם את מעמדו ונתינת התורה<sup>16</sup>, בדומה לפלא השני הנזכר במקורו<sup>17</sup>, המזכיר את

דפוס ראשון, והמוסגר נוסף על-פי כת"ג<sup>18</sup> במהדורה הסינופטית הרשומה לעיל, הערה 9): "רבי עקיבא פתר קרייה בישראל בשעה שעמדו לפני הר סיני: 'יונתי בחגוי הסלע [בסתר המדרגה]', שהיו חבוין בסתור של סיני; 'הראני [את מראיך]' - 'כל העם רואים את הקולות' (שמות כ טו); 'השמיני את קולך', זה קול שלפני הדבורות... זו כוונתה הפשוטה של הדרשה, אם כי ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח', הסב אותה לעניין כפיית ההר להפחדת ישראל<sup>19</sup>!": "יונתי בחגוי הסלע בסתר, בגימטריא שכפה עליהם הר כגיגית" (פירוש הרוקח על המגילות, שיר השירים ב יד, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני ברק תשמ"ה, עמ' קכ). ראה גם שיר השירים וזוטא, ב יד, מהדורת ש' בובר, ברלין תרנ"ד, עמ' 27 [=א] לזרובסקי, שיר השירים וזוטא: נוסחו, תכניו וקורותיו, ע"י, ירושלים תשע"ז, עמ' 61]: "בחגוי הסלע", זו עמידתם לפני הר סיני, כמה שנאמר: 'ויתיצבו בתחתית ההר'."

14 ראה שיר השירים רבה, ב [יד] ד (צוטט בשלמותו לעיל, הערה 13): "ישראל בשעה שעמדו לפני הר סיני: 'יונתי בחגוי הסלע [בסתר המדרגה]', שהיו חבוין בסתור של סיני...". כיוצא בזה בשיר השירים רבה, ב [א] א: "אני חבצלת השרון" (שיר השירים ב א), אני היא וחביבה אני; אני היא שהייתי חבויה בצלו של סיני, ולשעה קלה הרטבתי מעשים טובים כשושנה בידי ולבי, ואמרתי לפניו: 'כל אשר דיבר יי נעשה ונשמע' (שמות כד ז)". היינו, החבאת ישראל בצלו של סיני היתה מחביונות הקב"ה אליהם, שהחבאתם נעשתה כדי להגן עליהם מאימת הויקין והוועות. וראה: אורבך, חז"ל, עמ' 289 הערה 35. לדרשה נוספת שעל-פי גישה זו, אם כי עקיפה, ראה: בלידשטיין, כפה עליהם הר כגיגית, עמ' 83-86.

15 כניסת ישראל מתחת להר לצורך הסתתרות מאימי הטבע שסביבם מפורשת יותר במקורו<sup>20</sup>, לפיו: "נתלש ההר ממקומו", אבל לא "נענב בשמי מרום", כמקורו<sup>21</sup>, המתאר התרוממות גבוהה יותר של ההר (בדומה למקורו<sup>22</sup>), מצב שאינו כה מתאים להסתתרות תחתיו (השווה להלן, הערה 18). בנוסף לכך, מקורו<sup>23</sup> מדגיש, שישראל נכנסו תחת ההר מרצונם ("שנתלש ההר ממקומו, וקרבנו ועמדו תחת ההר"; וכבר הבחין בכך אורבך, חז"ל, עמ' 289, וחזיק את דבריו בלידשטיין, כפה עליהם הר כגיגית, עמ' 83), והדבר מתיישב היטב עם הדעה שכניסתם שם היתה כדי להסתתר ולהתגונן, אבל במקורו<sup>24</sup> חסרה הדגשה זו. אך עם כל זאת, עדיין נראה שמקורו<sup>25</sup> מסכים למקורו<sup>26</sup> בנוגע לכך שכניסתם תחת ההר היתה כדי להסתתר, ושמא הסתמכותו על הפסוק "ותקרבון ותעמדון תחת ההר" – המתאר קריבה ועמידה מרצון – מסייעת לכך.

16 כן כותב ר' דוד לוריא (רד"ל), המעמדת את מקורו<sup>27</sup> עם דרשת הבבלי, שהקב"ה הגביה את ההר וכפהו על ישראל כגיגית כדי לאיים עליהם ולהזהירם לקבל את התורה (ע"י להלן, ליד הערה 20). וזה לשונו (הנוסף בסוגריים מרובעים ממני): "וממקומו נתלש הר סיני" וכו' [עד כאן מ'פרקי רבי אלעזר]... ופירושו, נתלה באויר. וכך הוא בתרגום ירושלמי: 'תלש מארי ית טורא וקפיה באוירא'. ורוקח לפרשו על כפיית הר כגיגית (שבשבת פח ע"א), דרשין ליה שם על 'ויתיצבו בתחתית ההר', שאין מזכיר כאן כלל עמידתם תחת ההר ולא כפייתם לקבל על ידי כן, אלא יותר משמע ממה שמסיים 'ונפתחו השמים ונכנס ראש ההר בשמים', שלענין זה הוא, שנתלש ההר ועלה למעלה לכנוס ראשו בשמים... [פרקי רבי אלעזר עם ביאור רד"ל, פרק מא, הערה ד, דף צה ע"ג]. ראה גם שניאן, תרגום ואגדה בו, עמ' 139 הערה 189, הכותב כן בנוגע למקורו<sup>28</sup> (=התרגום הארמי המיוחס לרב ע"י): "בתרגום... פריחת הר סיני באוויר נראית כמעשה מופלא ומרשים גרידא."

תלישת ההר, כמקור ו (שאפשר וממנו שאב) <sup>17</sup>, ומוסיף: "וְהָהָה זַיִג הִי כְּאַסְפִּקְלֶרְיָא", היינו,

אכן, בשונה מהבחנתו הנכונה של רד"ל, היו חכמים שזיהו בטעות את דברי התרגום המיוחס ליב"ע: "זמן יד תְּלִישׁ מְאָרִי עֲלָמָא ית טוֹרָא וְקִפְיָה בְּאִירָא", עם דרשת "כפה הקב"ה עליהם את ההר כנגיית", שלא דקדקו להבחין ששני המקורות נבדלים בדבר מטרת העמדת ההר באויר. כבר ר' חיים פייביל ב"ר דוד זכריה, חתנו או גיסו של ר' ישעיה הלוי הורוויץ בעל "שני לוחות הברית", כותב ב'פירוש יונתן', שנדפס לראשונה בחמשה חומשי תורה, הנויאה שעא: "פירוש, תלש הקב"ה את ההר והגביהו באויר, ועמדו ישראל תחת ההר, וכמו שפירש רש"י, והוא מתוך גמרא דשבת" (פירוש יונתן, שמות יט יז; על פירוש זה, ראה: שנאן, תרגום ואגדה בו, עמ' 36-37). והוא העתיק את פירושו של ר' דוד ב"ר יעקב שברשין (פירוש על תרגום יונתן ותרגום ירושלמי, שמות שם, פראג שסט, דף יח ע"ג, בשינויים קלים: "פירוש, תלש הקב"ה את ההר והגביהו באויר ועמדו ישראל תחת ההר ממש, והוא שאמרו רז"ל: כפה עליהם הר כנגיית"). שניהם לא עמדו על ההבדל המשמעותי שבין המקורות, ובעקבותיהם נמשכו חכמים נוספים, ראה: הרב ב' אפשטיין, תורה תמימה, שיר השירים, ח ה, הערה טז; הרב ב' שמרלר, אהבת יונתן, ב, שמות שם, בילגוריי תרצג, דף סב ע"א; הרב א"ט וין, יין ה טוב, א, שמות שם, עמ' שטז והערה 38. וראה גם: ד' גלומב, תרגומא, ב, שמות שם, וורשה תרצו, עמ' רצה-רצו.

אולם, כבר מקור קדום מזהה את הדרשה על תלישת ההר עם עניין כפיית ההר. ראה מדרש לקח טוב, שמות יט יז: "זיתיצבו בתחתית ההר". מלמד, שנתלש ההר ממקומו וקרבו ועמדו תחתיו, שנאמר: 'ותקרבון ותעמדון תחת ההר'... וכן אמר רמי בר חמי: מלמד שכפה הקב"ה ההר כנגיית על ישראל, ואמר להם: אם אתם מקבלין את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם...". אמנם נראה, שר' טוביה ב"ר אליעזר, בעל 'לקח טוב', לא הכיר את התרגום המיוחס ליב"ע, ממנו משמע שהעמדת ההר באויר לא נועדה לשמש ככפיית ישראל לקבל את התורה, ואת דבריו על תלישת ההר נטל מ'מכילתא דרבי ישמעאל' (=מקור ד), כמוכח מהקירבה הלשונית. והדברים מסתברים, שכן באותם ימים כמעט ולא היה מוכר תרגום זה. ראה: שנאן, תרגום ואגדה בו, עמ' 35-40, 196-197.

17 בתרגום הארמי המיוחס ליב"ע נזכרו שני פלאים שנעשו עם הר סיני. הראשון: "זמן יד תְּלִישׁ מְאָרִי עֲלָמָא ית טוֹרָא וְקִפְיָה בְּאִירָא"; והשני: "וְהָהָה זַיִג הִי כְּאַסְפִּקְלֶרְיָא". לפלא השני לא מצאתי מקבילה בספרות חז"ל, אך לראשון יש שתי מקבילות מדרשיות - ב'מכילתא דרבי ישמעאל' (=מקור ד): "מלמד, שנתלש ההר ממקומו, וקרבו ועמדו תחת ההר" וב'פרקי רבי אליעזר' (=מקור ו): "וממקומו נתלש הר סיני ונפתחו השמים, ונכנס ראש ההר בשמים". אך לפי ששני חיבורים מדרשיים אלו שימשו הרבה את בעל התרגום: קשה להכריע מי מהם שימש כמקורו בעניין הנוכחי, הגם שיש מקום לומר שאין מקורו מ'פרקי רבי אליעזר', כי אז היה מביא ממנו גם את המשך דבריו: "ונכנס ראש ההר בשמים". אבל כמובן, שאין זו ראייה חלוטה. על שימוש המרובה של בעל התרגום ב'מכילתא דרבי ישמעאל' וב'פרקי רבי אליעזר', ראה: שנאן, תרגום ואגדה בו, עמ' 185-173, ובנוגע לשימוש ב'פרקי רבי אליעזר' ראה גם הערת ר' דוד לוריא (רד"ל) בביאורו למדרש זה: "ובתרגום ירושלמי שעל התורה, המכונה אצלנו 'יונתן בן עוזיאל'... נראה עין בעין, שכבר היה לפניו הפרקי רבי אליעזר והעתיק ממנו הרבה בכל ספר בראשית וקצת ספר שמות..." (פרקי רבי אליעזר עם ביאור רד"ל, 'קונטרס מבוא לפר' א', סעיף ב, דף יב ע"ג). וכיוצא בזה העיר במקומות נוספים בביאורו.

ועדיין לא נתבררה דעתו של התרגום המיוחס ליב"ע בשאלת מטרת הגבהת ההר, אם סובר כ'מכילתא דרבי ישמעאל' שזה נעשה כדי שההר ישמש מקום מחסה ומסתור לישראל, או כ'פרקי רבי אליעזר' שהעמדתו באויר העולם היתה כדי לפאר את מעמד תנינת התורה. ולשונו של התרגום אינה מכרעת לכאן או לכאן. אכן גם אם נסביר בדעתו, שהגבהת ההר נעשתה כדי לרומם את המעמד, הרי שגם אז ישראל מצאו את עצמם כשההר מרחף עליהם, כי דבריו 'וְאַתְּעִתְדוּ תַּחְתֵּי טוֹרָא' חוזרים לתחילת המשפט - 'תְּלִישׁ מְאָרִי עֲלָמָא ית טוֹרָא וְקִפְיָה בְּאִירָא', ובכך חלוק התרגום על 'פרקי רבי אליעזר' שכלל לא הוכיר את עמידת ישראל תחת ההר (השווה דברי רד"ל, לעיל, תחילת הערה 16).

ההר נהיה שקוף וצלול כזכוכית כדי להרשים את ישראל<sup>18</sup>. המשותף לכל ארבעה קטעי מדרש אלו הוא: <sup>19</sup> תלישת ההר והעמדתו באויר היתה לכבודם ולתועלתם של ישראל; אם בשביל להגן עליהם ואם כדי לפאר את מעמד קבלתם לתורה. ובזאת מדרשים **ארצישראלים** אלו מנוגדים בתכלית לדרשת האמורא **הבבלי** רב אבדימי (או: רב דימי) בר חמא בר חסא – הבאה גם היא על המקרא "ויתיצבו בתחתית ההר" – שהובאה בתלמוד **הבבלי**, שהגבהת ההר על ישראל שימשה **כפעולת איום ואזהרה**:  
[ח] בבלי, שבת פח ע"א; עבודה זרה ב סע"ב:

ו'יתיצבו בתחתית ההר'... מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> כן להבנת שנאן (תרגום ואגדה בו, עמ' 139 הערה 189; צוטט לעיל, הערה 16). אבל להסברו המעניין של פאור (המצוה הבראשיתית, עמ' 296 הערה 60), ההר נעשה שקוף וצלול כזכוכית כדי שלא ימנע מ ישראל העומדים תחתיו (השווה לעיל, סוף הערה 17) מלקבל פני השכינה.

אפשר ששתי הגישות שבמדרשים הארצישראלים במסורת הגבהת ההר, אם להגן על ישראל או לרומם את המעמד, משליכות גם על השאלה עד כמה הוא הוגבה. אם ההר הוגבה כדי לפאר את המעמד, נאה שהוא יתרוסם ל"שמי מרום", גבוה גבוה, לא כן אם הגבהתו נועדה להגן על ישראל, שהתגבחות יתירה אינה מתאימה להסתתרות תחתיו. השווה פירוש הרוקח על התורה, ב, פרשת יתרו, מהדורת הרב י' קלוגמן, בני ברק תשמ, עמ' קה: "בתחתית ההר", 'זהר סיני' (שמות יט יז-יח). מלמד, **שההר הגביה עצמו, שנתלש ממקומו, כאילו הר על גבי הר**". וכך בבעל הטורים שמות יט יז: "בתחתית ההר", 'זהר סיני'. מלמד שנתלש ההר ממקומו ונעשה כהר על גבי הר". ונראה שהדימוי "הר על גבי הר" אינו מתאר התגבחות גבוהה במיוחד. מדרש אחר: "סיני מהיכן בא? אמר ר' יוסי: מהר המוריה נתלש, כחלה מעיסה, ממקום שנעקד יצחק אבינו" (מדרש תהלים, ס טז, עמ' 318), אינו נוגע לעניינו. מדרש זה נוגע רק בדבר מוצאו של הר סיני, ואין כל הכרח להבינו, שאחרי שחלק מהר המוריה נתלש והועבר למדבר והפך להר סיני, הוא המשיך להיות 'תלוש' ועומד באויר העולם.

<sup>20</sup> להרבה מעדי הנוסח בשבת פח ע"א, בעל המאמר הוא: "רב אבדימי בר חמא בר חסא" (כת"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F 2(2).44; שם T-S F 4.24; דפוס איטליה רמט-רנח; דפוס ויניציאה רפ-רפג), ובשני עדי נוסח נוספים: "רב אבדימי בר חמא", בהשמטת שם הסב (כת"י מינכן, ספריית מדינת בווריה Cod. hebr. 95; כת"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 108 ebr.). אבל בכת"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה Opp. Add. fol. 23 (בקטלוג נויבאואר: 366); "רב דימי בר חמא בר חסא"; ובכת"י מוסקבה, גינצבורג 857, דף 21: "רב דימי בר חמא". גם במובאה שבמסכת עבודה זרה נחלקו עדי הנוסח בין 'רב דימי' ל'רב אבדימי'. למרביתם: "רב דימי בר חמא" (כת"י מינכן, ספריית מדינת בווריה Cod. hebr. 95; כת"י נירייוק, בית המדרש לרבנים Rab. 15; דפוס פיזרו רסט-רעו; דפוס ויניציאה רפ-רפג), וכן נראה גם בקטע כריכה שבכת"י גירונה AHG: Gi 5, 136, דף 47: [...] בר חמא", שמקום הקיטוע אינו מספיק לתיבה ארוכה כ'אבדימי'. אבל בכת"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה T-S AS 95.124: "רב אבדימי בר חמא". ורק בכת"י פריס, הספרייה הלאומית hebr. 1337: "רב אבדימי בר חמא דמן חיפא"! אבל מדובר בכת"י מאוחר למדי, מהמאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה. כל עדי הנוסח נרשמו לפי מאגר "הכי גרסין", ושאר עדי הנוסח (כתב-יד וקטעי גניזה) שפוענחו או צוינו שם הם קטועים ואינם מחזיקים את הקטע שלפנינו, והם: למסכת שבת - בולוניה, AS: Fr. ebr. 183; קמברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F 1(2).41; שם T-S F 2(1).41; שם T-S F 183

או ברבדים מאוחרים של אותם מדרשים ארצישראליים.<sup>21</sup>

ספריית האוניברסיטה T-S AS 93.218 + T-S AS 74.183 + T-S AS 93.179.

**תמא" - ר' יצחק ב"ר משה מוּינא, אור זרוע, א, אלפא ביתא, סימן יט, ירושלים תשע, עמ' ו.**

**ח'יפא**, שהוא אמורא **ארצישראלי** בן הדור השני או השלישי.

21

הקב"ה: אם אתם מקבלים עליכם תורתִי, מוטב; ואם לאו, הריני כובש עליכם ההר הזה והורג אתכם" (ועי'

צא וראה, שעניינה של כפיית ההר לאיום והפחדת ישראל אינה מופיעה באף אחד מעשרות פיוטים ארצישראלים קדומים המגלגלים בעניינה של נתינת התורה. פיוטים אלו מזכירים את הגבחה ההר והעמדתו באויר העולם, אבל רק כחלק מרוממותו ותפארתו של המעמד, או – לעתים רחוקות – לצורך הגנה ומסתור לישראל, אך לא כפעולת איום והפחדה<sup>22</sup>. אין זאת

לעיל, הערה 9). כנראה התפיסה הבבלית חדרה בעקיפין למדרש 'שיר השירים רבה' (כי למקובל במחקר, המדרש לא ניזון באופן ישיר מן התלמוד הבבלי, ראה: ת' קורי, "תוכו רצוף אהבה": על התורה כרעיה בדרשות תנאים לשיר השירים, תרביץ, עא [תשסב], עמ' 399 הערה 40, ובכל הנסמן שם). ושמא פיסקא זו שייכת לרובד המאוחר יותר של המדרש, שנערך במחצית השנייה של המאה השמינית, שמסתבר שהיה פתוח יותר להשפעה בבלית. על שתי עריכות המדרש, המקורית והמוקדמת סביב שנת 614 והמאוחרת מהמחצית השנייה של המאה השמינית, ראה: S.T. Lachs, 'Prolegomena to Canticles Rabba', *JQR*, 55 (1965), pp. 249-246.

חמור מאלו דינו של המשפט שנוסף בסוגריים במדרש תהלים, א כ, עמ' 20: "אני חבצלת השרון" (ש"ה ש ב א), אני הוא, וחביבה אני, שהייתי חבויה בסיני, **[שכפה עלי ההר כגיגית, שנאמר: 'יתיצבו בתחתית ההר']**, ובשעה קלה הרטבתי מעשי כשושנה, ואמרת: 'כל אשר דיבר יי נעשה ונשמע' (שמות יט ז)". המשפט המוסגר אינו מתיישב עם מה שקדם לו (השווה לעיל, הערה 14), והוא אינו אלא תוספת פרשנית **משוּבַּשֶׁת** ל"חבויה אני בסיני" עליפי מאמרו של רב אבדימי, החסרה בשני כתיבייד משוּבַּחִים של 'מדרש תהלים' ובילקוט שמעוני לשיר השירים, "ומבלי להרגיש בקושי הוסיפה בובר בפנים" (אורבך, חז"ל, עמ' 289 הערה 35. אמנם תוספת זו מצויה גם בילקוט המכיר, תהלים א כז, מהדורת ש' בובר, ברדישוב תרס, עמ' 10). כמו כן ברור, שהקטע במדרש הגדול, שמות יט יז (מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשנו, עמ' שצב): "דבר אחר, 'יתיצבו בתחתית ההר', מלמד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, ואמר: אם מקבלין אתם עליכם את התורה, מוטב, ואם לאו, כאן תהא קבורתכם. באותה שעה, געו כולן ושפכו לבם כמים בתשובה..." **אינו** מן המכילתא דרשב"י, ולחנים כללוהו המהדירים בו (מכילתא דרשב"י, שמות יט יז, עמ' 143), אע"פ שידעו ש"ספק אם הוא ממכילתא דרשב"י וליטא [בכת"י] ק"ג" (שם, שינוי נוסחאות לשו" 16), הוא קטע הגניזה הנדפס שם, עמ' 246, שחסרונה של הדרשה בו "יש בו כדי לעשות את הספק לוודאי" (אורבך, שם, עמ' 289 הערה 35).

ואחרי ככלות הכל, גם אחרי אריכות דבריי שכפיית ההר כאיום על ישראל שיקבלו את התורה היא מסורת בבילית שלא היתה מוכרת לדרשנות הארצישראלית המקורית, אין ספק שיש מחכמי ארץ ישראל הסוברים שנתנית התורה לוותה באמצעי כפייה אחרים (פרט שהתעלם ממנו אורבך, חז"ל, עמ' 288-289). ראה תנ"ב, יתרו יד: "רָכַב אֱלֹהִים רֶבֶתִּים אֶלְפֵי שָׁנָאן" (תהלים סח יח), מלמד שירדו עם הקב"ה עשרים ושנים אלף מרכבות... אמר ר' אלעזר בן פדת: וכולם ירדו בחרבות שנונים ללכות שונאיהם של ישראל, **שאינו לא קבלו את התורה היו מכלין אותם**". על כפייה שונה נוספת, ראה תנ"ב, לך לך, ו: "אמר ריש לקיש: ...ישראל בעמידתן על הר סיני... אילולי שראו קולות וברקים וההרים רועשים וקול שופרות, לא היו מקבלים את התורה". והשווה ויקרא רבה, לו ה, עמ' תתכג-תתכד: "תני בשם ר' ליעזר: הסייף והספר ניתנו מכורכים מן השמים. אמר להם: אם שמרתם מה שכתוב בזה - תינצלו מן הסייף, ואם לאו, סוף שהוא הורג אתכם" נור' אליהו ב"ר אלקנה קפשאלי מקביל מדרש זה לכפיית ההר כגיגית! ראה ספרו: מאה שערים, שעו צב, מהדורת הרב א' שושנה, ירושלים תשסא, עמ' תנ-תנא. כבר העיר על כך היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 173, אך כל דבריי דלעיל לא באו אלא לומר, **שכפיית ההר** כאיום היא מסורת בבילית.

<sup>22</sup> צריך כמובן להיזהר מלתלות תנאי בדלא תניא ולפרש דברי פייטנים קדומים על יסוד אגדת כפיית ההר על ישראל, בשעה שאין כל הוכחה מגופו של פיוט שזו אכן כוונת הפייטן. כבר פרשן קדום נכשל בדבר, ע"י להלן,

אלא, שהפייטנים הארצישראלים הקדומים אשר השתיתו את יצירותיהם על הדרשנות הארצישראלית, לא הכירו את התפיסה הדרשנית הבבלית, "שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם", אלא רק את גישת המדרשים הארצישראלים, שהגבהת ההר לכתובתם ולתועלתם של ישראל, האדרת המעמד או הגנה על ישראל, וכמותה - כמותה בלבד! - קבעו ביצירותיהם הפייטניות, ורק דורות רבים לאחר מכן, כשהתלמוד הבבלי כבר התפשט והוכרה סמכותו, אנו מוצאים פייטנים מאוחרים - אשכנזיים וצרפתיים בעיקר - המזכירים שוב ושוב את כפיית ההר לאיום והפחדת ישראל.<sup>23</sup>

הבה נפנה לעיין באותם פיוטים ארצישראלים קדומים, כסדרם הכרונולוגי, פחות או יותר, ובסטיות מעטות לצרכי הדיון:

### ג. בפייטנות הקדומה

נפתח בדברי ר' אלעזר בירבי קליר, גדול פייטני ארץ ישראל שפעל בתחילת המאה השביעית,

הערה 33, וכך גם פרשנים בני ימינו. כן למשל, מפיט ר' אלעזר בירבי קליר: "תהלות זו הפיעו / כהבדלו והשביעו / **בְּכָל אֲשֶׁר נִתְּבַעוּ**" (שבעת ה'הבדלה ז'ירא אלהים אטומת אלפיים' לשבועות, נדפס: ע' פליישר, 'שבעת ה'הבדלה ארץ ישראליות', תרביץ, לו [תשכז], עמ' 352). כלומר: ישראל ('זו', על-שום שמות טו טז) הביעו ושוררו תהלות להקב"ה כשזכו להיבדל לעמו ולהישבע 'נעשה ונשמע' (שמות כד ז). ואת הצלעית האחרונה: "בְּכָל אֲשֶׁר נִתְּבַעוּ", פירש המהדיר: "נתבעו - רומז לדרשה בשבת פח א: כפה עליהם הר כגיגית וכו'" (שם, ביאור לטור 125). אך אין כל צורך להסיעו לעניין זה, שאפשרי להסבירו על דרכי כפייה אחרות שהיו במתן תורה (עי' לעיל, סוף הערה 21), או, בדרך פשוטה יותר, על-פי שיר השירים רבה, א [ב] ב: "הדיבור עצמו היה מחזור על כל אחד ואחד מישראל, ואומר לו: מקבלני את עליך? **כן וכך מצות יש בי! כך וכך דינין יש בי!... והוא אומר: הן והן**. מיד הדיבור נושקו על פיו". היינו: **והשביעו**: ישראל נשבעו ואמרו הן, על כל אשר **נתבעו**: על כל אשר נדרשו, היינו, על כל המצוות והדינים שנתפרטו להם בכל דיבור ודיבור.

כיוצא בכך אין כל צורך לבאר את: "ממרום ירד לקראת מחני / **נָאֻם לִי עֲשֵׂה עַל תְּנָאִי**" (קדושתא לשבועות ארזים שיבתה', לר' שלמה סולימן אלסנג'ארי; נדפס: קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, ב, עמ' 67), על תנאו של הקב"ה בכפיית ההר: "אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם", כהצעתו של המהדיר (שם, עמ' 67, ביאור לטור 18), וזאת אע"פ שפייטן זה כן הכיר את התלמוד הבבלי ושאל ממנו לא מעט (ראה: קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, א, עמ' 206-208), שהיכן נרמז בדברי הפייטן שתלנאי זה כוונתו ולא, למשל, לתנאי אחר שהותנה עמם במתן תורה: "הסייף והספר ניתנו מוכרבים מן השמים. אמר להם: אם שמתם מה שכתוב בזה - תינצלו מן הסייף, ואם לאו, סוף שהוא הורג אתכם" (ויקרא רבה, לה ו, עמ' תתכג-תתכד). דוגמא נוספת לפרשנות מוטעית כזו, ראה להלן, הערה 31.

23 אך מאידך, פייטנים מאוחרים אלו כמעט לא מזכירים את התפיסה המדרשית הארצישראלית, שהגבהת ההר היתה כדי לרומם ולפאר את מעמדו נתנית התורה! שתפיסה זו בקרב הפייטנים המאוחרים (שהכירו את המסורת ה**בבבלי** בענייננו) נזכרה רק אצל שלושה מהם - ר' חדותא בירבי אברהם, ר' יהושע בר כלפא ור' יוסף ב"ר יעקב הצרפתי (ראה להלן, פרק ד מקורות ל-לא, ופרק ז מקור מא). את דברי הפייטנים המאוחרים על הגבהת ההר בשביל לאיים על ישראל, הבאתי להלן בנספח.

אשר מגלגל כמה פעמים בעניין תלישת הר סיני והגבתו באויר העולם, פעמים במפורש ופעמים ברמז. הנה מקצת דבריו:  
[ט] פיוט 'אז מראש צורים', מהקדושתא 'אודרו בעוז' לשבועות:

וּכְפַצְתָּה יוֹדַע נִסְתָּרִים  
לְגִלוֹת לָמוֹ עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים  
נִגְלִיתָה עַל הַר תְּלוֹשׁ מִכָּל הָרִים  
וְדִבַּרְתָּה עִמָּם מִשְׁמֵי שָׁפָרִים<sup>24</sup>.

ביאור: הפייטן מדבר אל הקב"ה בלשון נוכח. | 1 יודע נסתרים: כינוי-פניה להקב"ה. | 2 למו: לישראל. עשרת הדברים: את עשרת הדברות. | 3 הר תלוש מכל הרים: על הר סיני שנתלש ונתלה באויר העולם. ראה בגוף המאמר. | 4 משמי שפרים: מן השמים היפים, על-שום איוב כו יג: "ברוחו שמים שפרה".

[י] פיוט 'אז ממקומו' מהקדושתא 'ארץ מטה' לשבועות:

אֲזַ מִמְּקוֹמוֹ תִּלְשָׁתָהּ סִינִי  
בְּחֻצְבָּךְ לְהַבּוֹת אֶשׁ לְעֵינִי כָּל בְּסִינִי  
גְבֻנוֹנִים מֵאֶסְתָּה לְבַחֲרוֹר סִינִי<sup>25</sup>.

ביאור: הפייטן מדבר אל הקב"ה בלשון נוכח. | 1 אז: בשעת מתן תורה. | 2 בחצבך להבות אש: על-פי תהלים כט ז: "קול יי חצב להבות אש", ומדרשו על מעמד הר סיני (ראה, למשל: שיר השירים רבה, א [ב].) | 3 לעני כל: לעיני כל ישראל. השווה דברים ד לו, המתאר את מעמד מתן תורה: "על הארץ הראך את אשו הגדולה...". | 3 גבנונים מאסת לבחור סיני: מאסת ודחית את ההרים הגבוהים כדי לבחור בהר סיני. ראה לעיל, ליד הערה 2 ובה.

[יא] גוף יוצר 'אבי סוכו' עלה' לשבועות:

זְרוּתֵימ הַטָּה וְסִינִי הָרִים<sup>26</sup>.

ביאור: זרותים הטא: את השמים הוריד הקב"ה ('זרותים' כינוי לשמים, על-שום ישעיה מ יב). ראה מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחדוש, פרשה ד, עמ' 216: "הרכין הקב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר, וירד הכבוד והוצע על גב הר סיני...".  
וסיני הרים: הגביה את הר סיני.

אגדה זו, על תלישת הר סיני והעמדתו באויר העולם לפאר ולרומם את מעמד נתינת התורה, חביבה על ר' אלעזר בירבי קליר, והוא מזכירה ביצירותיו פעמים נוספות, כפי שעוד יובא להלן<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 238-239.

<sup>25</sup> קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 136.

<sup>26</sup> ע' פליישר, היצירות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמד, עמ' 103.



לכל מובאות אלו, תלישת הר סיני והעמדתו באויר העולם היתה כדי לפאר ולרומם את מעמד נתינת התורה, כן משתמע מהקשרן של המובאות. אבל ר' אלעזר בירבי קליר מכיר גם את הגישה המדרשית האחרת, שהעמדת ההר באויר נועדה ליצור מקום מסתור והגנה לישראל מפני הזועות והזיקין ואימי הטבע האחרים שהרעישו את העולם באותה עת:

[יב] פיוט 'אלים כהשעין אב', פיוט ה מקדושתא 'ארחץ בנקיון כפות' לסוכות:

בהלול ענניו הרכיבן בין סכך לסכך / ויתיצבו תחתיו כמתחתית סכך  
ידעם תבנית שכן איך יהי מסכך / ובתבניתו לבנון מוכן לסכך.<sup>28</sup>

ביאור: 1 **בהלול ענניו**: בענני הכבוד המהוללים. ונוסח ארבעה קטעי גניזה: "בהלו ענניו" (אליצור, סוד משלשי קודש, עמ' 619, ביאור לטור 9), ומשמעו: בנטותו ענניו כאוהל (השווה: ישעיה יג כ). **הרכיבן**: הרכיב את ישראל. **בין סכך לסכך**: בין הענן שתחתיהם לזה שמעליהם. השווה ספרי, במדבר, פיסקא פג, עמ' 79: "הרי שבעה עננים היו, ארבעה מארבע רוחותם, ואחד מלמעלה ואחד מלמטה ואחד מלפניהם." **ויתיצבו תחתיו כמתחתית סכך**: ישראל התייצבו תחת הר סיני כדוגמת העומד תחת סכך. | 2 **ידעם תבנית שכן איך יהי מסכך**: הקב"ה הודיע לישראל את תבנית המשכן ('שכן', על-שום דברים יב ה) ולידם איך לכסותו ביריעות. **ובתבניתו לבנון מוכן לסכך**: ובתבנית דומה נבנה גם המקדש, על תקרתו ('סכך'); ו'לבנון' הוא כינוי למקדש על-שום ספרי, דברים, פיסקא ו, עמ' 14, ומקבילותיו.

הפייטן מדמה את עמידת ישראל תחת ההר לעמידה "תחתית סכך", שתפקידו **לסוכך ולהגן**,<sup>29</sup> ובזיקה הדוקה להרכבת ישראל "בין סכך לסכך", הם ענני הכבוד שהגנו עליהם מלמטה ומלמעלה.<sup>30</sup> היינו, הר סיני ניצב על ישראל כדי להגן ולסוכך עליהם!<sup>31</sup> ושמא נקט פייטנו כגישה זו בפיוט נוסף שלו, אלא ששם הביאה ברמז דק וחידיתי כדרכם של הפייטנים הקלאסיים, ורק המכיר את האגדה בדקדוקה בכוחו לפענחו:

[יג] סדר דיברין 'יירד אומן מחולת מחניים' מקדושתא 'אפסי חוג' לשבועות:

יידבר פקודיו האל / ויצום אל בני ישראל  
יידבר קולו על המים / ויראו אפיקי מים  
יידבר שדי אל עם מזוהר / ויתיצבו בתחתית ההר.

27 ראה להלן, פרק ו בתחילתו, ופרק ז סעיף ב.

28 מחזור סוכות, עמ' 121; אליצור, סוד משלשי קודש, עמ' 619. כאן נטיתי אחרי מהדורת אליצור.

29 כמו ישעיה ד ו: "סָכָה תִּהְיֶה לְצַל יוֹמָם מִחֶרֶב, וּלְמַחֶסֶה וּלְמִסְתוֹר מִזֶּהָ וּמִמָּוֶה."

30 ספרי זוטא, במדבר י לג, מהדורת ח"ש הורוויץ, לייפציג תרעו, עמ' 266: "מלמד, שהיה עמהם שבעה ענני כבוד: אחד לפניהם ואחד אחריהם, ואחד מימינם ואחד משמאלם, ואחד על גבי ראשיהם מפני החמה, ואחד מתחת רגליהם כדי שלא יהו מהלכין יחפים, וענן שכינה היה מקדם לפניהם קודם לשלשה ימים, משפיל להם את ההרים ומגביה את הגאיות..."

31 ואין אפוא מדויק להסמין לדברי פייטנו את שיטת הבבלי: "כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית" (אליצור, סוד משלשי קודש, עמ' 619, ביאור לטור 9).

## הָהָר לְהִסְמִיכִי

כְּנַגְלָה אֶל מַמְתִּיק חֲכִי

5

בְּדַבְרוֹ אֲנֹכִי<sup>32</sup>.

ביאור: 1 וידבר פקודיו האל ויצום אל בני ישראל: הקב"ה דיבר את פיקודיו וציוה אותם לישראל. בנדפס: "וידבר פיקודי אל", והנוסח קשה, שכן המדובר הוא הקב"ה, והעדפתי נוסח כת"י מקביל. 2 קולו על המים: כינוי להקב"ה, על־שום תהלים כט ג. ויראו אפיקי מים: תהלים יח טז. 3 עם מזהר: ישראל שהוזהרו לשמור את התורה. 4 ההר להסמיכי: הר סיני בא לסמכני ולחזקני. 5 כנגלה אל: כשנגלה הקב"ה על הר סיני. ממתיק חכי: הממתיק את חכמו בנתינת התורה. השווה שיר השירים וטז, ב ג, עמ' 25: "וּפִרְיוֹ מְתוֹק לְחֵכִי", אלו דברי תורה". 6 בדברו אנכי: כשידבר את הדיבר הראשון: "אנכי יי אלהיך" (שמות כ ב).

את הטור "הָהָר לְהִסְמִיכִי" ניתן לפרש באופן פשוט: הר סיני חזק את ישראל, שעליו הם קיבלו את התורה ונעשו לעם. אולם סמיכותו לטור שלפניו, המסתיים: "וַיִּתְּצֻבּוּ בְּתַחֲתֵית הָהָר", שאותו הוא משרשר ("בתחתית ההר" < "ההר להסמיכי"), מצדד באפשרות, שסמיכת ההר קשורה להתייצבות תחתיו, היינו, ההתייצבות בתחתית ההר היא זו שסמכה וחזקה את ישראל, שההר נתלש וסכך והגן עליהם מפני אימי הטבע שרעשו באותה שעה.

אמשיך להביא מדבריהם של פייטנים קדומים אחרים המגלגלים בעניינו של הר סיני שהוגבה והתרומם באוירו של עולם כדי לרומם ולשגב את מעמד נתינת התורה:

[יד] פיוט תרגום 'ארכין יי שמיא לסיני':

מְכוּ שְׁמִיא וְרִמַּת אֶרְעָא

וְאַשְׁתַּכַּח דְּקָאם בֵּין חַיִּיתָא

נְעוּ מְלָאכִין וְדַחִילוּ אוֹפְנִין

כִּד חֲמוֹן מֹשֶׁה קָרַב לְעַרְפֶּלָא<sup>33</sup>.

תרגום: השפילו השמים והתרוממה הארץ / ונמצא שעומד בין החיות / נעו מלאכים ויראו אופנים / כאשר ראו את משה קרב לערפל.

32 קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 192-193. במהדורה זו, עמ' 193, ניתנה מחזורות המעבר (טורים 4-6) בנוסח שונה: "הָהָר כְּנַגְלִיתִי לְהַגְבִּיהָ / לְהַאֲרִיךְ וּלְהַגְבִּיהָ / אֲנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ", וזאת על־פי שניים משלושת עדי הנוסח שיש למחזורות זו (פ, ב). אבל אני קבעתי בפנים כעד הנוסח השלישי (ד), אע"פ שהוא בכתיבה מאוחרת ומרושלת יחסית, כי אפשר ודווקא הוא שימר את הנוסח המקורי של המחזורות או נוסח חילופי של הפייטן עצמו (ב'מאגרים' הביאו את שני נוסחי המחזורות, זה בצד זה), ואפילו אם לא, עדיין תוכנה של המחזורות נוגע לענייננו, אלא שאז אין לדון בה בהקשר קלירי, כפי שעשיתי כאן. לנתוני עדי הנוסח, סימניהם ושינויי הנוסחאות של מחזורות זו, ראה שם, עמ' 294-295, 297. תודתי לפרופ' ש' אליצור על עזרתה בבירור סמכות עדי הנוסח של מחזורות המעבר.

[טז] פיוט א מקדושתא 'אמנה פלשתה' לשבועות המיוחסת־מספק ליניי:

אִמְנָה פִלְשְׁתָּה / בַּחֲדָשׁ אֲשֶׁר שִׁלְשְׁתָּה  
גֹּבֵהַ הָרַ תִּלְשְׁתָּה / דְּבָרוֹת כֵּן דִּרְשְׁתָּה.<sup>34</sup>

ביאור: הפייטן מדבר אל הקב"ה בלשון נוכח. | 1 **אמנה**: את התורה, והכינוי על־פי משלי ח ל. **פלשתה**: פתחת וביארת היטב, באופן בהיר וגלוי, כדבר הפתוח ומפולש לכל אורכו. **בחדש אשר שלשתה**: בחודש אשר עשיתו שלישי לחודשי השנה, הוא חודש סיון. | 2 **גובה הר תלשתה**: את גובהו של הר סיני תלשת והרמת לאויר העולם. **דברות**: את עשרת הדברות. **כן**: ככה, בהר זה. **דרשתה**: הורית לישראל.

[טז] קדושתא 'הר סיני תלשת' לשבועות, מיוחסת־מספק ליניי:

הַר סִינִי תִלְשְׁתָּ מִקַּל הָרִים / הָרַ צִיּוֹן שָׁכַן בְּרֹאשׁ הָרִים  
הַר סִינִי רוֹמְמָתוֹ שֶׁהָיָה שָׁפֵל / הָרַ צִיּוֹן קוֹמֵם שֶׁנֶּפֶל וְהִשְׁפָּל  
הַר סִינִי צָגוּ עִמָּךְ בְּתַחֲתִיתוֹ / הָרַ צִיּוֹן פָּדוּיךָ יַעֲלוּ לְשִׁמְחָתוֹ.<sup>35</sup>

ביאור: 1 **הר ציון שכן בראש הרים**: את המקדש ('הר ציון') תשכן ותכונן בראש ההרים. השווה פסיקתא דר"כ, כא ד, עמ' 321: "עתיד הקב"ה להביא סיני ותבור וכרמל, ולבנות בית המקדש על גבי ראשיהם. ומה טעמה? 'והיה באחרית הימים, נכון יהיה הר בית יי בראש ההרים' (ישעיה ב ב).". | 2 **קומם**: תקים, תעמיד. **שנפל והשפל**: אחרי שנפל ונחרב. | 3 **צגו עמך בתחתיתו**: עם ישראל עמדו בתחתית הר סיני; על־פי שמות יט יז: "וַיִּתְּצֵבּוּ בְּתַחֲתִית הָהָר". **פדויך**: ישראל שייפדו מן הגלות.

קטע פיוטי זה מבוסס על הרעיון, שמעמד נתינת התורה בהר סיני משמש כדוגמא וסמל לעתיד להיות בגאולה האחרונה<sup>36</sup>, ובהתאם לכך מעמיד פייטננו את אשר ארע בהר סיני מול העתיד

33 מחזור שבועות, עמ' 398-399. אבל פרשן קמאי לפיוט, ר' בנימין ב"ר אברהם מן הענוים (איטליה), המאה השלוש־עשרה), היטה שלא לצורך את דברי הפייטן ופירשו על כפיית ההר כגיגית שבתלמוד הבבלי(1), וזה לשונו (המובאות מן הפיוט הודגשו): "**מכון שמייא** על סיני, לשון שפלות... **ורמת ארעא**, היינו, הר סיני שנתלש ונכפה כגיגית על ישראל, כדאיתא בראש מסכת עבודה זרה, ונמצא עומד בין החיות והאופנים" (מ"ח שמלצר, 'פירוש אלפבטיין: פירוש על י"ג פיוטים ארמיים לר' בנימין בן אברהם מן הענוים', מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות, א, בעריכת ח"י דימיטרובסקי, ניו יורק תשלח, עמ' 191).

34 פיוטי ניני, מדור המסופקים, עמ' שסו. קדושתא זו העמיד המהדיר, מ' זולאי, במדור הפיוטים שיחוסם מסופק אם הוא ליניי. ושם, עמ' שסו בהערה, רמז זולאי, שבעיקר ניתן לייחס ליניי את הפיוטים ז-ח מהקדושתא (הרהיט והסילוק) ואחד מפיוטי ט. הייחוס המסופק נרשם גם ב'מאגרים', אך נשמט לחלוטין ממהדורות של צ"מ רבינוביץ (השווה): מחזור פיוטי רבי יניי לתורה ולמועדים, ב, עמ' 292-300). כך או כך, אין ספק בקדמותה של הקדושתא, והיא כנראה קרובה בזמנה ליניי. ראה: אליצור, סוד משלשי קודש, עמ' 370 והערה 185.

35 פיוטי ניני, מדור המסופקים, עמ' שעג. הייחוס המסופק ליניי נרשם גם ב'מאגרים'.

36 תפיסה זו ידועה מדברי חז"ל ומן הפייטנות הקדומה. ראה על כך מאמרי: 'מעמד הר סיני כדוגמא לאחרית הימים', דאצ"ה, גליון 94 (א סיון תשע), עמ' 3-8.

להיות בהר ציון, זה כנגד זה, ומבקש על הגאולה בהר ציון מכוחו של הנעשה בעבר בהר סיני, ואחת מבקשותיו היא: הר ציון יתרוםם וישכון על כל ההרים כפי שהר סיני נתלש ונתרומם מכל ההרים.<sup>37</sup>

דבר התלשותו והתרוממותו של הר סיני כמרכיב בתפארתו של מעמד נתינת התורה נזכר פעמים נוספות בפייטנות הארצישראלית הקלאסית הקדומה. את דבריהם הנוספים אביא בהמשך, במקומם הראוי<sup>38</sup>, ואת הפרק הנוכחי אחתום באזכורי אגדתנו ביצירתו הפייטנית של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, בן ארץ ישראל או אחת הקהילות הסמוכות לה במחצית השנייה של המאה התשיעית ותחילת המאה העשירית, הנחשב במדה רבה כמייצג את חוליית המעבר מתקופת הפייטנות הקלאסית לתקופת הפייטנות המזרחית המאוחרת.<sup>39</sup> אגדה זו חביבה היתה עליו, והוא הביאה בפיוטיו **ארבע** פעמים, לכל הפחות:

[יז] סדר לשבועות 'שבעה דברים קדומים':

מטו שמים וירדו תרשישים

וגבה סיני מכל ראשים

ובא יי אלהים ועמו כל קדושים.<sup>40</sup>

ביאור: 1 **מטו שמים**: על-פי שמ"ב כב י, ומדרשו: "מלמד שהרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודיבר עמך מן השמים... וככתוב האומר (שמ"ב שם): 'ויט שמים וירד'" (מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחדוש, פרשה ט, עמ' 238). **תרשישים**: מלאכים. 2 **וגבה סיני מכל ראשים**: כנראה: גבה הר סיני מכל ראשי ההרים האחרים. 3 **ובא יי אלהים ועמו כל קדושים**: על-פי זכריה יד ה, הנדרש על ביאת הקב"ה והמלאכים למעמד מתן תורה; עי' מדרש תהלים, יח יז, עמ' 146.

37 אך בדברי פייטנו בטור 2: "הר סיני **רוקמתו** שהיה שפל", אין להכריע אם הכוונה להתרוממות **פיזית**, שההר הוגבה והתרומם באויר העולם, או להתרוממות **רוחנית**, שההר שהיה מזולזל ובלתי-נחשב הפך לחשוב ומכובד בנתינת התורה עליו.

38 ראה להלן, פרקים ו-ז.

39 למקומו וזמנו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, ראה: קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, א, עמ' 222-240; יוצרות רש"ס אלסנג'ארי, מבוא, עמ' 237-244. על היותו חוליית מעבר מהפייטנות הקלאסית לתקופת הפייטנות המזרחית המאוחרת, ראה: קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, א, עמ' 241-247; יוצרות רש"ס אלסנג'ארי, מבוא, עמ' 220 ואילך. והנה מקצת הדברים הנוגעים לעניין האחרון: ר' שלמה סולימן היה אפוא פייטן ששורשי יצירתו בסוג הקדושתא נטועים במורשתה של הפייטנות הארץ ישראלית הקלסית ואף עיקר נופה של פייטנותו מגלה את זיקתו הבסיסית לפואטיקה של תקופה זו. כמה צדדים בקדושתאותיו מצביעים על ראשיתן של התפתחויות מאוחרות המאפיינות את הפייטנות המזרחית המאוחרת, ומבחינה זו ניתן לראות בפייטן חוליה מקשרת בין הפייטנות הקלסית לבין זו המאוחרת (קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, א, עמ' 247).

40 קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, ב, עמ' 120.

[יח] פיוט סדר עולם 'אז קדם נבראים':

**אֵשֶׁשׁ שֶׁפֶל גִּבְנוֹנִים**

**אֶל שְׁמֵי מְעוֹנִים**

**נַעֲלָה צִיר אֲמוֹנִים**<sup>41</sup>.

ביאור: 1 **אֵשֶׁשׁ**: נתחזק והוגבה. **שֶׁפֶל גִּבְנוֹנִים**: השפל שבהרים, הוא הר סיני. | 2 **אֶל שְׁמֵי מְעוֹנִים**: ייתכן שחוזר לטור שלפניו (היינו, הר סיני הוגבה לשמים) וייתכן שיורד לטור שלאחריו (כלומר, אל השמים עלה משה רבינו). **שְׁמֵי מְעוֹנִים**: סמיכות נרדפים. **מְעוֹנִים**: שמים. | 3 **צִיר אֲמוֹנִים**: משה רבינו.

[יט] פיוט 'אדני אדמה היו מתפרקים' מהקדושתא לשבועות 'ארזים שברת':

**גַּעְשׁוּ וְרַעְשׁוּ מִמְּקוֹמָם הָרִים / וְנָמוּ אָנָּה יַחְנֶה יוֹצֵר הָרִים**

**דְּבַר תְּבוֹר: אָנִי גְבוּהַ מִפֶּל הָרִים / וְעַלִי יַחְנֶה שׁוֹקֵל בְּפֶלֶס הָרִים**

**הָרִים קוֹל כְּרָמֶל וּבִתּוֹךְ יָם בָּא / וְנָם: בִּי יַחְנֶה נַעֲרָן בְּסוּד קְדוּשִׁים רָבָה**

**וְגִבְהוֹתָ אוֹתוֹ תַעֲבֶה / וְלֹא נֶאֱמַר לוֹ בְּרוּךְ הַבָּא**

5 **וְעַ סִינִי וְלֹא דְבַר מְאוּמָה / וְנָם: אָנִי קִטּוֹן וְאִיךָ בִּי יַחְנֶה שׁוֹכֵן רוּמָה?**

**חִי הַשִּׁיבּוֹ: עַלִיךָ אֶתְקַדְמָה / הַשְּׁפֹלֶת עֲצָמָךְ - וְאוֹתָךְ אֲרוּמָה!**<sup>42</sup>

ביאור: הקטע מתאר את ויכוח ההרים על מי מהם תינתן התורה, שבסיומו אומר הקב"ה להר סיני שיגביהו מפני שהשפיל את עצמו. | 1 **גַּעְשׁוּ וְרַעְשׁוּ מִמְּקוֹמָם הָרִים**: על-פי תהלים יח ח. **וְנָמוּ**: ואמרו. **אָנָּה יַחְנֶה יוֹצֵר הָרִים**: היכן ובאיזה הר ישרה ('יחנה') שכנתו הקב"ה ('יוצר הרים'), על-שום עמוס ד יג) לתת עליו את התורה. | 2-4 **דְּבַר תְּבוֹר [...] וְלֹא נֶאֱמַר לוֹ בְּרוּךְ הַבָּא**: הכל על-פי מדרש תהלים, סח ט, עמ' 318, המצוטט לעיל, הערה 2. **שׁוֹקֵל בְּפֶלֶס הָרִים**: כינוי להקב"ה, על-שום ישעיה מ יב. **וּבִתּוֹךְ יָם בָּא**: על-פי ירמיה מו יח, וראה מדרש תהלים הנזכר. **וְנָם**: ואמר. **נַעֲרָן בְּסוּד קְדוּשִׁים רָבָה**: כינוי להקב"ה, על-פי תהלים פט ח. **וְגִבְהוֹתָ**: גאוותו. **אוֹתוֹ תַעֲבֶה**: גרמה לו שיהיה נתעב, מאוס. ראה מדרש תהלים, שם: "אמר הקב"ה: כבר נפסלתם לפני בגבהות שיש בכם, כולכם פסולים לפני". ולשון הצלעית על-פי משלי טז ה. | 5-6 **וְעַ סִינִי [...] עַלִיךָ אֶתְקַדְמָה**: על-פי פסיקתא רבתי, פיסקא ז (מצוטט בשלמותו לעיל, ליד הערה 2): "זה סיני, שהשפיל עצמו לומר שאני נמוך, ועל ידי כן תמך הקב"ה כבוד עליו, וניתנה עליו התורה". **וְנָם**: ואמר. **שׁוֹכֵן רוּמָה**: שוכן מרומים, הקב"ה. **חִי: הקב"ה. עַלִיךָ אֶתְקַדְמָה**: אתגלה על-יך קודם לכל ההרים. **הַשְּׁפֹלֶת עֲצָמָךְ**: "זה סיני שהשפיל עצמו לומר שאני נמוך" (פסיקתא רבתי, לעיל).

41 קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, ב, עמ' 162.

42 קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, ב, עמ' 80-81.

את אזכורו הרביעי של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי לאגדתנו אביא להלן<sup>43</sup>, וכאן אוסיף עוד שתי מובאות פייטניות השייכות – בספק – לפרק הנוכחי:  
**[כ] קדושת יח לחודש סיון 'אחדש ארשת שפה בנעימים', לר' לעזר חזן (ארץ ישראל, המאה התשיעית):**

בסיון סע לסיני לשמחו  
 על כל הרים רוממו והצלחו<sup>44</sup>.

ביאור: 1 **בסיון**: בחודש סיון. **סע**: הסיע הקב"ה את ישראל. **לשמחו**: כדי לשמחם בנתינת התורה. | 2 **רוממו והצלחו**: רומם והגביה את הר סיני. וראה עוד להלן בסמוך, בגוף המאמר.

את "על כל הרים רוממו" ניתן כמובן להסביר, שהר סיני נחשב ונתעלה משאר ההרים בכך שניתנה עליו התורה. אך אפשר שכוונת הפייטן לרוממות ממשית ו'גשמית', שהר סיני נתגבה והתרומם על שאר ההרים<sup>45</sup>.

וספק זה קיים גם בפיוט קדום אחר:

**[כא] פיוט 'אז מכל קצב פילסתה שביעי' לראש השנה, לפייטן קדום:**

ותלול וגבוה נישאתה שביעי<sup>46</sup>.

ביאור: **ותלול וגבוה**: מן ההרים התלולים והגבוהים. בכתב־היד: 'וגבוה', ותיקנתי ל'וגבוה' כהמלצת ש' אליצור, בביאורה שם. **נישאתה**: הגדלת, רוממות, לשון חשיבות. אך אפשר שהכוונה להגבהת ההר ממש. **שביעי**: את הר סיני. השווה מדרש תהלים, צב ב, עמ' 402: "שבעה הרים ברא הקב"ה, ומכולם לא בחר אלא בהר סיני, שנאמר: 'ההר חמד אלהים לשבתו'".

43 להלן, פרק ז סעיף א.

44 ע' פליישר, 'קדושתאורי' לראשי חדשים ולחנוכה מאת לעזר החזן, קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר ט (יט), ירושלים תשמ, עמ' 53. לזהות הפייטן, לזמנו ולמקומו, ראה שם, עמ' 43-44.

45 אפשר שגם ברכת המזון מפויטת לחג השבועות 'יה בענן כבוד', מתקופת הפייטנות הקלאסית, מזכירה את הגבהת ותליית ההר. אך לא ניתן לקבוע זאת בוודאות מפאת שהפיוט לקוי בדיוק במקום החשוב לענייננו.

בברכת מזון מפויטת זו נאמר:

יה בענן כבודו נגלה

[הר סיני] נתלה

ומשה גש ועלה

(ברכות מזון מפויטות, עמ' 431. תיבת 'נגלה' שבטור 1 קטועה בכת"י: 'נ.ל..', והושלמה בידי

המהדיר).

טור 2 קטוע בכתב־היד והושלם בידי, כי אקרוסטיכון 'יהודה' שבכל אחת ממחרוזות הפיוט מחייב שהטור יפתח באות ה"א, ומסתבר אפוא להשלים: "הר סיני" (אפשר גם: "הר חורב"). אמנם כמובן, שאין הדבר חלוט, כי ניתן להציע השלמה אחרת: [נהר כגיגית עליהם] נתלה, "אע"פ שהשלמה זו אינה מסתברת מאחר שדעת התלמוד בבלי על כפיית ההר כגיגית אינה מופיעה בשום פיוט קלאסי קדום; ע' לעיל, ליד הערה 22 ובה.

46 אליצור, סוד משלשי קודש, עמ' 479.

גם כאן אין לדעת אם 'נְשֹׂאָתָהּ' הוא חשיבות ורוממות, או הגבהה של ממש, שההר הועמד באויר העולם<sup>47</sup>.

#### ד. בפייטנות המאוחרת

גם כמה פייטנים מאוחרים יותר, שפעלו בתקופת הפייטנות המזרחית המאוחרת (הפותחת, למקובל במחקר, במאה התשיעית) ולאחר מכן, מזכירים את עניינה של תלישת הר סיני והגבתו באויר העולם, ומהקשרם הרחב של דבריהם ניכר שהגבתה ההר נעשתה כדי לרומם ולהאדיר את מעמד נתינת התורה. הנה דבריהם:

[כב] סילוק 'כי כל ההרים פסלתה' לשבועות, מפייטן לא נודע (שאין סיבה להקדימו למאה העשירית):

שְׁמַיִם נָטְפוּ בֹסֶם / וְהָאָרֶץ מְזֻמָּת  
וְכָל הַגְּבָעוֹת מְשׁוֹרְרוֹת / וְכָל גְּבֵעָה נְשֹׂאָת  
וְכָל הָר גְּבוּהָ נְמוֹךְ / מִטּוּ הַכֶּרְמֶל וְסִינִי נְתָרוֹמָם  
וְאֵל מְכֻרָזוֹ בְּרָאשׁוֹ<sup>48</sup>.

47 ראה גם קדושתא 'ארץ מטה ורעשה' לר' אלעזר בירבי קליר:

הוד אַפְדְּנוּ נָטָה  
וְעַל גְּבֻנוֹן אוֹתוֹ הָטָה  
וְהָ סִינִי גָאוֹת עָטָה  
חִידָתוֹ כְּעַל אֲבִירָה הָעָטָה

(קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 89; מחזור שבועות, עמ' 182).

ביאור: 1-2 ה' **אפדנו נטה ועל גבנון אותו הטא**: 'אפדנו' הוא אהלו (עי' דניאל יא מה), וכאן הוא כינוי לשמים. ומשמע העניין: את השמים מלאי ההוד נטה הקב"ה על הר סיני (גבנון, על-שום תהלים סח טז). השווה: "מלמד שהרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודיבר עמהן מן השמים... וככתוב האומר (שמ"ב שם): 'אֵיט שמים וירד'" (מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחודש, פרשה ט, עמ' 238). | 3 **זה סיני**: הר סיני. והלשון על-פי שופטים ה; ומשום האקרוסטיכון בצרך הפייטן לפתוח את הטור באות ז. | 4 **חידתו**: כינוי לתורה, עי' מדרש תהלים, עח א, עמ' 344. **כעל אברה העטה**: כנראה: הר סיני 'הולבש' בהוד התורה, שירדה עליו ככנף ('אברה'). ודברי פייטנו כאן: "זה סיני גאות עטה", אינם נראים כמדברים על התגבחות הר סיני אלא על הפיכתו לחשוב ונכבד, בכך שניתנה עליו התורה.

48 מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, ב, מהדורת צ"מ רבינוביץ, תל-אביב תשמז, עמ' 299, מתוקן מהעתקה שב'מאגרים' על-פי כת' קמברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 335,96. רבינוביץ הכליל את הסילוק בין פיוטי ינאי, מפייטני ארץ ישראל הקדומים ביותר (וזמנו משוער למאה הששית), אבל ב'מאגרים' ייחסוהו לפייטן אנונימי שפעל "לפני שנת 1050" (=ד'תתי), ולכך נוטה דעת ש' אליצור (במכתב פרטי, מיום כו בניסן תשפ): הסילוק המקורי 'כי כל ההרים פסלתה' שייך לקדושתא הקדומה 'אמנה פילשתה', שאע"פ שאין סיבה לייחסה לפייטן הקדום ינאי (כפי שהסתפק בכך מ' זולאי, ראה: פיוטי ינאי, מדור המסופקים, עמ' שסו ואילך), היא נראית קדומה מאוד וקרובה לזמנו, ובוודאי אינה מאוחרת למאה השביעית. לעומת זאת, הסילוק המורחב שהדפיס צ"מ רבינוביץ (הפותח גם הוא 'כי כל ההרים פסלתה') נראה כעיבוד מאוחר של הסילוק הקדום. הוא

ביאור: 1 **ושמים נטפו בוסם**: השמים נטפו בשמים. וכך בפיוט סדר עולם 'יי קנני ראשית דרכו' (מהקדושתא 'ארץ מטה' לר' אלעזר בירבי קליר): "וַיֵּטֶם וַיְסִיעֶם מִמְּקוֹמָם וּמִסָּעָם / וְהָיוּ נוֹטְפִים בְּשָׁם מַזִּיעַם" (קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 116). היינו: הקב"ה הטא והסיע את השמים (בעניינם דיבר בטורים הקודמים), והם היו נוטפים בושם כמו זיעה. והעניין חוזר בפיוט סדר עולם 'אראלי ערפל' לקלירי: "שָׁמַיִם מוֹרְנוּטָפוֹ / הָרִים עֲסִיס הָטִיפוֹ / בְּקִטְרוֹת קְלוּלָה // שְׁעָרֵי גֶן עֵדֶן / כָּל בְּשָׁמִים עֵדֶן / וְהָעוֹלָם נִתְמַלָּא" (קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 280, בצירוף התיקון הקל המוצע שם בביאור לטור 281). ואיני יודע מקור העניין. השווה בבלי, שבת פח ע"ב: "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה נתמלא כל העולם כולו בשמים". אך שם לא נאמר שהבשמים הוטפו מן השמים. ושמא דרשו כן מ"אף שָׁמִים נָטְפוּ" (תהלים סח ט; שפסוקים ח-י נדרשו הרבה לעניין מתן תורה). | 1-2 **והארץ מזמרת וכל הגבעות משוררות**: איני יודע מקור בדברי חז"ל, שהארץ והגבעות זמרו ושוררו במתן תורה. והשווה בבלי, פסחים קיח ע"א, ש"ההרים רָקְדוּ כְּאֵילִים" (תהלים קיד ד) נדרש על מתן תורה. **וכל גבעה נשאת**: כנראה: כל גבעה נישאה והתרוממה לפאר להקב"ה. והלשון על-פי ישעיה ל כה. | 3 **וכל הר גבוה נמוך**: כל הר גבוה (שתבע שהתורה תינתן עליו) - הונמך. **מט הכרמל**: הר הכרמל (שגם כן דרש שהתורה תינתן עליו בזכות גובהו) התמוטט. השווה מדרש תהלים, סח ט, עמ' 318 (צוטט בשלמות לעיל, הערה 2): "כיון שביקש הקב"ה ליתן תורה לישראל, בא כרמל מאספמיא ותבור מבית אלים... זה אומר: נקראתי הר תבור, עלי נאה שתשרה שכינה, לפי שאני גבוה מכל ההרים... וזה אומר: אני נקראתי הר הכרמל, עלי נאה שתשרה שכינה... אמר הקב"ה: כבר נפסלתם לפני בגבהות שיש בכם, כולכם פסולים לפני... התחילו כל ההרים מתרעמים ומתמוטטים, שנאמר (שופטים ה ה): 'הרים נזלו מפני יי'...'. **וסיני נתרוםם**: הר סיני התרומם והוגבה מכל ההרים. | 4 **ואל מכריו בראשו**: הקב"ה ירד על ראש ההר (שמות יט כ) וממנו הכריז את עשרת הדברות (שנתייטו בטורים הבאים).

ובעד נוסח אחר נמסרו טורי הסילוק בשינויים, שחלקם משמעותיים:  
[כג] סילוק 'כי כל ההרים פסלתה' לשבועות, לפי עד נוסח אחר:

וּשְׁמַיִם נוֹטְפוֹת בְּשָׁם / וְהָאֶרֶץ מְזַמֶּרֶת  
וְכָל גִּבְעָה נִשְׂוָאָה נִשְׁפָּלֶת / וְכָל עֲצִים מְרַנְּנִים  
כָּרְמֵל נִפְסֵל / וְתַבּוֹר נִמָּאס / סִינֵי מִתְרַוֶּמֶם  
וְאֵל מְכַרְזוֹ בְּרָאשׁוֹ<sup>49</sup>.

ביאור (רק לפרטים שנתחדשו): 2 **גבעה נשואה**: גבעה גבוהה. **וכל עצים מרננים**: כנראה על-פי דה"א טז לג: "אֲזָרְנוּנוּ עֲצֵי הַיַּעַר מִלְּפָנֵי יי'...". אך לא מצאתי שהפסוק נדרש על מתן תורה.

מכך שפייטננו נקט "סיני מתרומם" כניגוד ל"נפסל" ו"נמאס", ולא ביטוי אחר, כמו "סיני נבחר",

מופיע בשני כתבי יד, ובשניהם - בהקשר של קדושתאות כלאיים מאוחרות, ואי אפשר אפוא לקבוע את זמנו של המעבד. עד כאן דברי אליצור.

49 הותקן ב'מאגרים' על-פי כת"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה f.20,54-55.



המתאים יותר לשמש כניגוד ללשונות פסילה ומיאוס, משתמע, ש"סיני מתרומם" הוא התרוממות פיזית של ההר, שנתלש ונעמד בגובהו של עולם, ולא התרוממות והתנשאות רוחנית גרידא בהיבחרו לנתינת התורה.

אמשיך בהבאת לשונות הפיוטים הנוגעים לענייננו:

[כד] שבעתא 'ויי יום חשף תעלומות' לשבועות, לר' יצחק בר לוי (אבן מר שאול), מפייסני ספרד (אנדלוסיה) במאה העשירית:

יום צור כל היצורים

ואדיר אדירים

הר סיני הרים מכל הרים

הרים גבגבים<sup>50</sup>.

ביאור: 1 יום: יום מתן תורה. | 2-1 צור כל היצורים ואדיר אדירים: כינוי להקב"ה, שיצר את כל היצורים ואדיר על כל אדירים. | 3-4 הר סיני הרים מכל הרים, הרים גבגבים: את הר סיני הרים מכל ההרים שעליהם נאמר "הרים גבגבים" (תהלים סח יז).

[כה] פיוט סדר עולם 'אז טרם כל פועל' לשבועות, לרב שלמה בן יהודה גאון (מגאוני ארץ ישראל, בשנים ד'תשפו-תתיא, 1026-1051):

תרגלם למדבר סיני / וכנס ממלכת כהני / שוכן זרותים

תת למו חקים / ומשפטים צדיקים / באצבע חרותים

תלה סיני בכבודו / תת על שמים הודו / ותהלתו במי מתים<sup>51</sup>.

ביאור: 1 תרגלם: הנהיגם, היינו, הנהיג והוביל את ישראל. וכנס: כינה אותם, את ישראל. ממלכת כהני: שמות יט ו: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". שוכן זרותים: הקב"ה, השוכן בשמים. זרותים: שמים, על-שום ישעיה מ יב: "מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן". | 2 תת למו: לתת להם, לישראל. חקים ומשפטים צדיקים: את התורה. והלשון על-פי דברים ד ח. באצבע חרותים: לוחות הברית, על-פי שמות לא יח, לב טז. | 3 תלה: עשאו תל, הגביהו. בכתב-היד נכתבה התיבה בכתב מלא: 'תילה', המלמדנו שיש לנקדה כמוצע בפנים ולא 'תלה'. בכבודו: לכבודו של הקב"ה. תת על שמים הודו: לתת על השמים את הודו. והלשון על-פי חבקוק ג ג. ותהלתו במי מתים: כנראה: תהילתו של הקב"ה עלתה בשל המתים במים. כלומר, ישראל היללו ושרו להקב"ה כשראו את מצרים מתים בים. עי' שמות יד ל ואילך.

50 ע' פליישר, 'חדשות ביצירתו של ר' יצחק בר לוי (אבן מר שאול)', מחקרי לשון: מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' ברי-אשר ואחרים, ירושלים תשמג, עמ' 436 [ע' פליישר, השירה העברית בספרד ובשלוחותיה, בעריכת ש' אליצור וט' בארי, ירושלים תשע, עמ' 587]. ר' יצחק בר לוי פעל בדורו של דונש בן לבראט (נולד סביבות שנת ד'תרפ, 920), והיה רבו של ר' יונה אבן-ג'נאח, גדול המדקדקים האנדלוסיים. ראה על כך: ע' פליישר, 'הפייסן' ר' יצחק בר לוי ופיוטיו', בספרו: השירה העברית בספרד ובשלוחותיה, עמ' 539

[כז] רהיט 'וכל העם רואים אדון עולמים', לפייטן לא נודע:

וְכָל הָעָם רֹאִים זֶה סִינִי לְעֶרְפֹּל מָקָף  
חֲמֵשׁ מֵאוֹת רִקִּיעַ הֶתְקָף  
טוֹב אוֹתוֹ הָטָה וְסִינִי זָקָף<sup>52</sup>.

ביאור: 1 וכל העם רואים: שמות כ טו. זה סיני: הר סיני הניצב לפניו. לערפל מקף: על-פי דברים ד יא, ועוד. | 2 חמש מאות רקיע הֶתְקָף: הרקיע שחוזק ונקבע במרחק חמש מאות שנה מהלך מהארץ (עי' בראשית רבה, ו, עמ' 45. בכת"י אחר, שעל-פיו הותקן הפיוט ב'מאגרים': "חמש מאות שנה רקיע הותקף"). | 3 טוב: הקב"ה. אותו: את הרקיע (הנוכח בטור קודם). הטָה: הוריד על הר סיני. ראה מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחוודש, פרשה ד, עמ' 216: "הרכין הקב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר". וסיני זָקָף: את הר סיני הגביה ורומם.

ואחד מן הפייטנים, ר' בנימין בירבי שמואל (ביוזנטיון; תחילת המאה האחת-עשרה), מגלגל אגדה זו ביצירותיו שלוש פעמים, לכל הפחות.  
[כז] רשות 'בששה לחדש נתנו עשרת הדברות לסגלה' לשבת שלפני שבועות:  
וְהוּא בְּעֶצְמוֹ עַל בְּנֵי בְחִירָיו נִגְלָה / בְּקוֹל בְּרָק וּבְזָק וְלֹהֵב אֵשׁ אוֹכְלָה  
[...]

הערה 3 (הערה זו אינה בגירסה ראשונה של מאמרו שהופיעה ב: ספר חיים שירמן: קובץ מחקרים, בעריכת ש' אברמסון וא' מירסקי, ירושלים תשל, עמ' 285 ואילך).

51 ג' סדן, סדר עולם לשבועות מאת ר' שלמה גאון על-פי כתבייד מן הגניזה, ע"ג, תל-אביב תשסג, עמ' 91-92. בנוגע לצלעית "תָּלָה סִינִי בְּכּוּדוֹ" שבפיוט, נתפרש במהדורה: "תִּלְיָה - הגביהו, עשאו תל. והכוונה מטאפורית, דהיינו החשיב אותו [=את הר סיני] יותר משאר ההרים. השווה תהלים סח טז-יט; בבלי, סוטה ה ע"א; בראשית רבה, צט א, עמ' 1271-1272" (סדר עולם לשבועות [הנ"ל], עמ' 92, ביאור לטור 150. צוטט כאן בעריכה קלה והמוסגר נוסף ממני. המקורות החז"ליים שצויינו כאן הובאו – בהתאמה – לעיל, ליד הערות 3, 5). אולם, אחרי שמצאנו לפייטנים רבים המדברים בהתגבחותו הפיוטית של הר סיני במעמד מתן תורה, אין כל צורך להוציא את דברי הפייטן מפרשטם.

52 א"מ הברמן, פיוטים נבחרים לחגים ולמועדים, לוד תשנב, עמ' 143. בעדי נוסח אחרים נפתח הרהיט "רואים אדון עולם" או, לרוב: "רואים אדון עולמים". מחברו של הרהיט לא נודע. ב'מאגרים' ייחסוהו לר' פינחס הכהן, משלהי התקופה הקלאסית (אמצע המאה השמינית), כי החשיבו את הרהיט כחלק מהקדושתא שלו לשבועות 'שיר השירים אידרתי לאל', אך ש' אליצור שללה את הייחוס והשמיטה את הפיוט ממהדורתה לפיוט ו' ר' פינחס הכהן (ראה: פיוט רבי פינחס הכהן, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשסד, עמ' 361; והקדושתא הנוכרת נדפסה שם, עמ' 355-361), כי לכל חמש העתקותיו אין חזקת ודאות של ר' פינחס הכהן. בארבע מהן אין הפיוט מופיע לצד פיוטיו ר' פינחס, וכת"י היחידי שהרהיט הועתק בסמיכות לפיוט ודאי של ר' פינחס הכהן, הוא כת"י מעורב, ובין הפיוט הודאי של ר' פינחס לבין הרהיט שלנו מופיע הפיוט הור' 'אילני פירות' (ש' אליצור במכתב פרטי מיום ו באייר תשפ). בתנאים כאלו קשה לדעת מי מחבר הרהיט, וגם ייחוסו של מ' זולאי לר' שלמה סולימן אלסנ'ארי (ראה: הברמן, שם, עמ' 142), אין לו על מה לסמוך (ראה: קדושתאותיו של רש"ם אלסנ'ארי, א, עמ' 48-49).

והטָה וְהָרָכִין כָּל שְׁמֵי מַעְלָה / וּפָתַח בָּהֶן כְּמִין אַרְבֶּה גְדֹלָה  
וְהָרַס סִינִי מִמְקוֹמוֹ תִּלְשׁ וְהִתְלָה / וְהִכְנִיס רִאשׁוֹ בְּתוֹךְ עֲנִי זְבוּלָה  
וְהִצִּיב תַּחְתָּיו דְּגָלִי נְדָגְלָה / וּפָתַח: אֲנִכִּי אֲשֶׁר פְּדִיתִיךָ מִפָּרֶךְ עֲגָלָה.<sup>53</sup>

ביאור: 1 והוא בעצמו: הקב"ה בעצמו. בני בחיריו: בני ישראל שנבחרו לו לעם. אש אוכלה: התיאור על-פי דברים ד כד, ולשון הפייטן על-פי ישעיה כט ו. 2 והטָה והרכין כל שמי מעלה: ראה מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחדוש, פרשה ד, עמ' 216: "הרכין הקב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר, וירד הכבוד והוצע על גב הר סיני...". 3 והתלה: ותלה באויר. ענני זבולה: ענני השמים. 4 תחתיו: תחת ההר. דגלי נדגלה: שבטי ישראל, וכינוי 'נדגלה' לישראל הוא על-פי שיה"ש ו ד. אנכי אשר פדיתך מפרך עגלה: על-פי שמות כב: "אנכי יי' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". עגלה: מצרים, והכינוי על-פי ירמיה מז כ.

[כח] פיוט סדר עולם 'אדני רגובה עד לא הטבעו' לשבועות (מקדושתא 'ארוכה מארץ מדה):

### שְׁרָשֵׁי הָרַס סִין תִּלְשׁ מִמְּסֻבּוֹ

שְׁמִים הָעֲלִיּוֹנִים וְהַתַּחְתּוֹנִים הָרָכִין עַל גְּבוֹ  
שְׁרֵתָה עָלְיוֹ שְׁכִינַת סִנְקְלִיטוֹ וְהוֹד מְרָכְבוֹ  
שְׁנִים וְעֶשְׂרִים אֵלֶּף מְרַכְבוֹת לִוְהָטִים סִבִּיבוֹ.<sup>54</sup>

ביאור: 1 הר סין: הר סיני. ממסבו: ממושבו, ממקומו. 2 שמים העליונים והתחתונים הרכין על גבו: של הר סיני. ראה מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחדוש, פרשה ד, עמ' 216: "הרכין הקב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר, וירד הכבוד והוצע על גב הר סיני...". 3 שכינת סנקליטו: 'סנקליטים' הם יועצים, וכאן הוא כינוי למלאכים (שהקב"ה כביכול מתייעץ עמם, עי' בבלי, סנהדרין לח ע"ב: "אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה"). כלומר: השכינה שירדה עם המלאכים הסוככים אותה. והוד מרכבו: כנראה: מרכבו (כסא הכבוד) ההדור. 4 שנים ועשרים אלף מרכבות לווהטים סביבו: ראה פסיקתא דר"כ, יב כב, עמ' 220: "שירדו עם הקב"ה לסיני עשרים ושנים אלף מרכבות".

[כט] סילוק 'בששה לחדש נתנו לישראל עשרת הדברות' לשבועות (מהקדושתא הנזכרת):

אֲמֵרוֹת טְהוֹרוֹת בָּתַתּוּ לָעַם שׁוֹמֵר אֲמוּנִים  
הָרָכִין שְׁמִים תַּחְתּוֹנִים וְשְׁמֵי הַשְּׁמַיִם הָעֲלִיּוֹנִים  
וְהִצִּיעַם עַל גְּבִי הָרַס סִינִי

[53] [סדר תפלות השנה למנהג קהלות רומניא עם הלכות ופירושים מ'המאסף' ר' אליה הלוי], קושטא רע, עמ' 284 (בנדפס לא סופרו העמודים, וספורי הוא לפי העותק הדיגיטלי של הסידור שבתוכנת 'אוצרות התורה', וכותר הסידור נקבע על-פי רישום מפעל הביבליוגרפיה העברית, מספר מערכת: 306652); סדור תפלות השנה למנהג קהלות רומניא, ויניציאה רפג, דפים קעא ע"ב - קעב ע"א.

[54] מחזור שבועות, עמ' 345.

כָּאֵדָם שְׁמָצִיעַ כָּר עַל גְּבֵי מִטָּה בְּתַקּוּנִים  
 5 וְנִתְלַשׁ הָהָר מִמְּקוֹמוֹ וְנִגְלָה עָלָיו אֲדוֹנֵי הָאֲדוֹנִים  
 וּפָתַח אֶשְׁנָב בְּרָקִיעַ וְהִכְנִיס רֹאשׁ הָהָר בְּתוֹכוֹ בְּחִבּוּנִים  
 וְחֶשֶׁךְ וְעָרְפֶּל כִּסָּה הַר סִינִי בְּאֶשְׁמָנִים<sup>55</sup>.

ביאור: 1 אמרות טהורות: התורה, והכינוי על-פי תהלים יב ז. בתתו: כשנתן. לעם שומר אמונים: לישראל, והכינוי על-פי ישעיה כו ב. | 2-4 הרכין שמים תחתונים [...] על גבי מטה בתקונים: ראה מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ד, עמ' 216: "הרכין הקב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר, וירד הכבוד והוצע על גב הר סיני, כאדם שהוא מציע את הכר על ראש המטה". הר סינים: הר סיני. בתקונים: כדי שתהא מתוקנת וערוכה. | 5 אדוני האדונים: הקב"ה. | 6 בחביונים: עד שראש ההר היה חבוי ונסתר. | 7 וחשך וערפל כסה הר סיני: על-פי דברים ד יא. באשמינים: במחשכים.

כפי שיראה כל מתבונן, תיאוריו של פייטן זה מבוססים על דברי 'פרקי רבי אליעזר' (=מקור ו), ולא על שאר מדרשים המדברים על התגבהות ההר. וכן נהגו פייטנים נוספים. [ל] מערבית 'אנכי אחת דבר בקדשו' לשבועות, לר' יוסף ב"ר יעקב (צרפת; סביבות המאה השתים-עשרה):

אֲזַ מְרַאשׁוֹן בְּחַר לוֹ סִינִי  
 בְּמִרוֹם הָרִים הָעֶלְיָה לוֹ סִינִי  
 גִּאֲתוֹ וְעָזוֹ וְהוֹדוֹ שֵׁם בְּסִינִי  
 דְּמוֹת אֵשׁ אוֹכֶלֶת מְרַאהוּ בְּסִינִי  
 5 הַר חֲמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ סִינִי  
 וְחִלּוֹן בְּרָקִיעַ פֶּתַח נֶגֶד סִינִי  
 זְמַן בְּקֶרְבּוֹ רֹאשׁ הַר סִינִי  
 חֲבִינּוֹ בְּשַׁחַק וְרָגְלָיו עַל הַר סִינִי<sup>56</sup>.

ביאור: 1 אז מראשון בחר לו סיני: כבר מלפני בריאת העולם בחר הקב"ה את הר סיני כמקום נתינת התורה. ראה על כך: גרנט, או מלפני בראשית, עמ' 147 ואילך. | 2 במרום הרים העלה לו סיני: הקב"ה העלה את הר סיני 'למרום הרים', למקום גבוה, לשמים. 'מרום הרים' על-פי מל"ב יט כג. | 4 דמות אש אוכלת מראהו: על-פי שמות כד יז: "וּמִרְאָה כְּבוֹד יְיָ כְּאֵשׁ אוֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר", והוא תיאור גילוי השכינה. | 5 הר חמד אלהים לשבתו: על-פי תהלים סח יז. | 6 וחלון ברקיע [...] על הר סיני: ראה להלן בסמוך, בגוף המאמר.

55 מחזור שבועות, עמ' 358.

56 מחזור שבועות, עמ' 47. אך בהמשך הפיוט מתאר הפייטן את כפיית ההר בהתאם למסורת התלמוד הבבלי, ראה להלן בנספח. ליד הערה 120. זמנו של הפייטן לא נודע, רק שהוא מאוחר לר' מאיר ב"ר יצחק ש"צ בוורמייזא, בן המחצית השנייה של המאה האחת-עשרה. ראה: מחזור פסח, מבוא, עמ' כג.

כמובן שדברי פייטננו: "וַחֲלוֹן בְּרָקִיעַ פֶּתַח נֶגֶד סִינִי / זָמַן בְּקָרְבוֹ רֹאשׁ הָרַסִּינִי / חֲבִילוֹנוּ בְּשַׁחַק וְרָגְלָיו עַל הָרַסִּינִי" (טורים 6-8), מייסדים על התיאור ב'פרקי רבי אליעזר' (=מקור ו): "בששה בסיון נגלה הקב"ה על ישראל בהר סיני, וממקומו נתלש הר סיני ונפתחו השמים, ונכנס ראש ההר בשמים וערפל מכסה את ההר, והקב"ה יושב על כסאו ורגליו עומדות על הערפל..." וכך גם דברי הפייטן שבתחילת המובאה: "בְּמָרוֹם הָרִים הָעֶלָה לֹא סִינִי" (טור 2). היינו, הקב"ה העלה והגביה את ההר ל"מרום הרים", לשמים.

פייטן נוסף תמך, כפי הנראה, את תיאורו בדברי 'פרקי רבי אליעזר' הנוכרים: [לא] פיוט מי כמוכה 'מי כמוך אדיר המולה' לשבועות, לר' יהושע בר כלפה (פוסטאט; סוף המאה העשירית):

גִּבְנָנִים דַּעַךְ וְשָׁמַם מִסְלָה  
דִּהְרוּ הָרִים וְנָזְלוּ בְּחִילָה  
הִטָּה שְׁמַיִם וַיֵּרֶד בְּגִדְלָה  
וְהִגְבִּיהַ סִינִי וַמָּאֵד מָאֵד נַעֲלָה  
זַע כְּרָמֶל וְנִמְלָא חֲלָחֶלָה 5  
חַשׁ וּבֹא בֵּינָם וַיֵּשֶׁר מִסְלָה  
טָבְעוּ וּקְבָעוּ בְּאַרְץ מְהֻלָּה 57.

ביאור: 1 **גבננים**: הרים; עלי-פי תהלים סח יז. **דעך**: השפיל, הנמיך. **ושמם מסלה**: הפכם לדרך סלולה לישראל. ראה ספרי, במדבר, פסקא פג, עמ' 79: "הרי שבעה עננים היו... ואחד מלפניהם, הגבוה מנמיכו והנמוך מגביהו, ומכה את הנחשים ואת העקרבים ומכבד ומורבץ לפניהם". 2 | **דהרו הרים**: ההרים נתקבצו במרוצה. ואולי 'דהרו' פירושו: נתגאו. וכל הטור מבוסס על המדרשים המתארים את ריב ההרים על הזכות שתינתן עליהם התורה; עי' לעיל, פרק א. **ונזלו**: התמוטטו בעקבות דברי הקב"ה להם: "כבר נפסלתם לפני בגבהות שיש בככם". והוא עלי-פי שופטים ה ה: "הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יי", ומדרשו על ריב ההרים בקבלת התורה; עי' במובא לעיל, הערה 2. **בחילה**: בפחד. 3 | **הטה שמים וירד**: עלי-פי שמ"ב כב י, ומדרשו במכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ט, עמ' 238-239: "הרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודיבר עמהן מן השמים... וכן הוא אומר: 'זיט שמים וירד, וערפל תחת רגליו'". 5 | **זע כרמל**: נודעוהר הכרמל. **חלחלה**: פחד. 6 | **חש**: מיהר. **ובא בים**: עבר את הים כדי להשתתף במתן תורה. **וישר מסלה**: כנראה: נע במסלול ישר (המהיר ביותר) כדי להגיע למתן תורה. וכל הטור עלי-פי בבלי, מגילה כט ע"א; ראה ביאור טור הבא. 7 | **טבעו**: ייסדו, את הר הכרמל. **וקבעו בארץ מהללה**: עתיד להיקבע בארץ ישראל. וכל העניין מבבלי, מגילה כט ע"א: "'פ' קְתִיבוּ בְּהָרִים וּבְכָרְמֶל בֵּינָם יְבוֹא' (ירמיה מו יח)... תבור וכרמל... לא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה, [1] נקבעים בארץ ישראל...". ובפירוש רש"י: "'וכרמל בים יבוא', למדנו שעבר כרמל את הים... בשעת מתן תורה".

כנראה, דברי פייטננו: "הִטָּה שְׁמַיִם וַיֵּרֶד בְּגִדְלָה / וְהִגְבִּיהַ סִינִי וַמָּאֵד מָאֵד נַעֲלָה", היינו: השמים

הוטו והורדו וההר הוגבה "מאד מאד", קרובים במיוחד למתואר ב'פרקי רבי אליעזר', שההר נתלש ונכנס ראשו בשמים: "ממקומו נתלש הר סיני ונפתחו השמים, ונכנס ראש ההר בשמים וערפל מכסה את ההר". ורק בכך מובנת הדגשת הפייטן "והגביה סיני ומאד מאד נעלה", שההר התרומם מאוד מאוד, היינו, שהוא התרומם כה גבוה עד שראשו נכנס לשמים. אמנם מאידך, לא חשש פייטננו מלהביא באותו פיוט עצמו את המסורת המדרשית הבבלית, שהקב"ה כפה את ההר על ישראל כדי לייראם ולהפחידם, שלא יסרבו לקבל את התורה: "שליט פגיגית תלה הר בבהלה / תקף קל וחמר קבלה מכללה"<sup>58</sup>. ובדיוק כך נהג פייטן אחר, ר' חדותא בירבי אברהם (פעל בדרום איטליה במחצית הראשונה של המאה התשיעית), המתאר את התגבחות הר סיני על-פי המסופר ב'פרקי רבי אליעזר', אך מיד לאחר מכן מזכיר את כפיית ההר: "תורה טואס כגגית ונתלה ככפה בפחדות / ושמעתה מצות ברה עדות"<sup>59</sup>. שני פייטנים אלו אחזו במנהגו של ר' אלעזר בירבי קליר ופייטנים קמאיים נוספים להביא בחדא מחתא שתי דעות מדרשיות מנוגדות<sup>60</sup>, ואין כאן אפוא כל תמיהה, ולא זו בלבד אלא שכאן, בשתי היצירות הפייטניות שהביאו בחדא מחתא את שתי התפיסות המדרשיות, ניתן להבחין היטב באחד ההבדלים המשמעותיים שביניהן - פחדם של ישראל נוכח ההר הניצב עליהם. בקטעים שנתפייטו לפי המסורת המדרשית הבבלית הודגשה בהלתם ופחדם של ישראל: "שליט פגיגית תלה הר בבהלה"; "תורה טואס כגגית ונתלה ככפה בפחדות", דבר שנעלם לחלוטין בטורי הפיוט שנתפייטו בהתאם למסורת המדרשית הארצישראלית, המתארים את הגבחה ההר כחלק מתפארת המעמד: "הטה שמים וירד בגדלה / והגביה סיני ומאד מאד נעלה"<sup>61</sup>.

57 פייטן בעידן של מפנה, עמ' 221.

58 פייטן בעידן של מפנה, עמ' 222. קטע פייטני זה וביאורו הבאתי שוב להלן בנספח, ליד הערה 113.

59 קרובה 'הרים אלפו ולפו חלפו' לשבועות, נדפס: שירים חדשים מן הגניזה, עמ' 21. טורי פיוט אלו, בהקשרם הרחב, נידונו בפרוטרוט להלן, פרק ז סעיף ג, שם גם הובא תיאורו להתגבחות ההר באויר לתפארת המעמד והוכח שהפייטן התבסס בו על 'פרקי רבי אליעזר' ולא על אחד המדרשים המקבילים לו חלקית.

60 כן כותב ר' יוסף קרא, מפרשני הפיוט הקדומים (פעל בצרפת בסוף המאה האחת-עשרה ותחילת המאה השתים-עשרה): "וכה משפט הישיש [=הקליר], שבכל מקום שמצא רבותינו חלוקין בדבר, מקיים דברי שניהם". ועוד כתב: "דרכו של ר' אלעזר קליר, כשקובע במליצתו מדרש שנחלקו בו חכמי ישראל, קובע בו דעת כל אחד ואחד". ראה: א' גרוסמן, 'שבחי ר' אלעזר בירבי קליר בפירוש הפיוטים של ר"י קרא', כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים תשנה, עמ' 305-307. וכן גם נהג ר' שלמה סולימן אלסנא'ארי, ראה: קדושתאותיו של רש"ס אלסנא'ארי, א, עמ' 211-213.

61 כן בפיוטו הנזכר של ר' יהושע בר כלפה, וכיוצא בזה בפיוטו של ר' חדותא בירבי אברהם. ראה המובא להלן, פרק ז סעיף ג. העובדה ששני פייטנים אלו הדגישו את בהלתם ופחדם של ישראל דווקא בתיאורם לכפיית ההר, שוללת את ההסבר שהם (הפייטנים הנזכרים) פירשו את המקורות המדרשים הארצישלאיים (שההר הוגבה לתפארת המעמד או להגנת ישראל) בהתאם למסורת הבבלית (שהגבחה ההר היתה כדי להפחיד את ישראל), ורק משום כך הביאום בחדא מחתא.

בפיוט נוסף מזכיר ר' יהושע בר כלפה את התגבחות ההר, אלא ששם אין דבריו מוכרעים אם נתכוון למסורת הארצישראלית או הבבלית.  
[לב] אופן 'אשרי איש עליו תחופף' לשבועות:

זְקַפְתָּהּ הָר כּוֹפֶף

חֲסַנְתָּהּ גּוֹי צוֹפֶף

טַלְתָּהּ הָר כְּמִנּוּפֶף

יַחַד עַל עִם כְּבִמְקוֹם קָרֶפֶף

5 כָּלֵל תִּרְגִּי הָיִית טוֹפֶף

מִצְוֹת הָיִיתוֹ אוֹפֶף<sup>62</sup>.

ביאור: 1 זקפתה הר כופף: הגבהת וגידלת את הר סיני שכפף את עצמו בענוה. | 2 חסנתה: חיזוקת. גוי צופף: את עם ישראל שהצטופף למרגלות הר סיני לקבל את התורה. | 3 טלתה: סוככת, לשון הטלת צל, והוא על-פי הארמית, כמו: 'חסו בצל' = 'שרו בטולי' (שופטים ט טו, ובתרגום). הר: את הר סיני. כמנופף: כאדם המניף חפץ בידו. | 4 יחד על עם: על עם ישראל שעמדו יחדיו למרגלות ההר. כבמקום קרפף: כמו בחצר גדורה. השווה מכילתא דרשב"י, שמות יט יב, עמ' 141: "'והגבלת את העם סביב לאמר' (שמות שם), מלמד שקבעו להן תחומין". | 5 כלל תרגי: כל תרי"ג מצוות. טופף: לומד והוגה בפיו. | 6 מצות היותו אופף: אולי 'אופף' הוא: אופן, מכוסה. כלומר, ישראל יהיו אפופים במצוות; שהמצוות מלוות את האדם כל חייו.

קטע פיוט זה אינו מזכיר את כפיית ההר על ישראל כאיום ואזהרה וגם לא את הבהלה שאפפה את ישראל. להיפך, מרהיט דבריו נראה, שההר המוגבה נחשב כסכך ("טלתה הר") מסוכך ומגן<sup>63</sup>, שחיזק את ישראל ושמר עליהם ("חסנתה גוי צופף"), ממש כאחת המסורות הארצישראליות (מקורות ד-ה)<sup>64</sup>. אמנם מאידך ניתן לטעון, אם כי בסבירות פחותה לדעתי, שהסמכת עניין הגבהת ההר לחובת לימוד וקיום תרי"ג המצוות (טורים 5-6: "כלל תרגי היות טופף / מצות היותו אופף"), מצדד באפשרות שזו היתה מטרת הגבהת ההר, וכשיטת המסורת הבבלית.

## ה. בספרות החיצונית

ובכן, עניין התגבחותו והתרוממותו של הר סיני באויר העולם בשעת קבלת התורה עבר לפנינו בכעשרים קטעי פיוט, קדומים ופחות קדומים, ויסוד העניין הוא, כאמור, בדברות חז"ל, שהקדום מהם הוא המדרש התנאי 'מכילתא דרבי ישמעאל', האומר: "נתלש ההר ממקומו,

62 פייטן בעידן של מפנה, עמ' 217.

63 כבר מצאנו בפיוט אחר את דימוי הגבהת ההר לסכך, ראה לעיל, ליד הערות 28-29.

64 ועי' גם לעיל, ליד הערות 13-14.

וקרבו ועמדו תחת ההר" (לעיל, מקור ד). אכן, אגדה זו היתה מוכרת גם בקרב עדה שפרשה מישראל, **עדת השומרונים**, וכבר בתקופה קדומה מאוד, במאה הרביעית! [לג] פיוט שומרוני 'אן שמענן בקל ארהותה', המיוחס למרקה (פייטן שומרוני, בן המאה הרביעית):

בִּאֲצָבַע אֱלֹהִים הִכְתַּבְתָּ / בְּיָמִין סִבִּילָה עֲלָמָה  
גִּבְעָתָה רוּם עַל כָּל טַבָּרִים / מִד הָיָה מִתְקַרְיָה עֲלִי  
דָּחַל אָנֶשׁ מִן יְהוּבָה / הֵימָן בְּנִבְיָה דְקִבְלָה.

תרגום לעברית:

באצבע אלהים נכתבה / בימין נושא העולם  
הגבעה (היתה) רוּם כל ההרים / בשעה שהיתה נקראת עליה  
פחדו האנשים מן נותנה / האמינו בנביא שקיבלה<sup>65</sup>.

הפיוט מתאר את מעמד מתן תורה, ו'הגבעה' הוא הר סיני, ולתיאורו: התורה נקראה על ה'גבעה' והיא התרוממה על כל ההרים, ממש כדברי המדרשים והפייטנים. נמצאנו אפוא למדים, שאם ייחוס הפיוט למרקה נכון<sup>66</sup>, הרי שאגדת התגבהות ההר באויר העולם במתן תורה כבר נודעה לשומרונים בתקופה קדומה, זמן לא רב אחרי חתימת 'מכילתא דרבי ישמעאל' במאה השלישית. ואכן כבר נודע, שלא מעט חומרים מדרשיים יהודיים מצאו את מקומם בספרות השומרונית<sup>67</sup>, כפי שמתקבל על הדעת, שכן העדה השומרונית חיה ופעלה בסמיכות מקום ליהדות המסורתית והיתה נתונה להשפעה מצדם. גם בחיבור ארמייסורי שנתחבר לכל המאוחר במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה אך כנראה מחזיק מסורות קדומות בהרבה, הובאה האגדה על התגבהותו של ההר:

- 65 ז' בן-חיים, 'עיונים בארמית של ארץ ישראל ובפיוט השומרונים', ספר חיים שירמן: קובץ מחקרים, בעריכת ש' אברמסון וא' מירסקי, ירושלים תשל, עמ' 66. התרגום העברי הוא מאת בן-חיים, ונדפס שם, אך הניקוד (המשוער) נוסף ממני ואינו במהדורות. לזהות מחבר הפיוט, ראה שם, עמ' 52-53. על מקבילה שומרונית זו העיר לראשונה: גרנט, אז מלפני בראשית, עמ' 148 הערה 90.
- 66 לא נמצאה ראייה חלוטה לייחוס אלא רק ראיות הסתברותיות. ראה: בן-חיים, 'עיונים בארמית של ארץ ישראל, עמ' 53. והשווה: מ' פלורנטיין, 'בין מוקדם למאוחר: אמות מידה לבחינת זמנם של פיוטים ארמיים שומרוניים אנונימיים', לשוננו, סה (תשסג), עמ' 279.
- 67 ראה למשל, בנוגע לספר 'תיבת מרקה' השומרוני: ר"ש ליברמן, 'ממעייני חז"ל', קונטרסים לעניני הלשון העברית, א, בעריכת חנוך ליון, ירושלים תרצו-תרצח, עמ' 49-50; הנ"ל, תוספתא כפשוטה, ח (סדר נשים), ניו יורק תשלג, עמ' 648, עמ' 703 הערה 26, עמ' 988; מ' קיסטר, 'שירת בני מערבא: היבטים בעולמה של שירה עלומה', תרביץ, עו (תשסז), עמ' 139, ועמ' 148 הערה 237. בנוגע לחיבורים שומרוניים אחרים, ראה: מ' פלורנטיין, מספד שומרון: אסופת פיוטי אבל תוכחה ושבח יחידותו של האל, ירושלים תשעב, מבוא, עמ' 49-43.



[לד] 'תשעיתא דמושא בחיר בנביותא' (=הסיפור של משה המובחר בנביות):

ח כחזק אבו אלמא לאלהא ושמע אלהא, אלהא לאו שמע, אלהא  
 חל עמא לחסא נכח אף, אלהא נדא. אלהא נדא חלמא חלמא  
 אף, חלמא ואלהא. אלהא אלמא נכח חלמא נכח אלה<sup>68</sup>.

תעתיק לעברית:

מן בתרכן אמר אלהא לטורא דסיני אתעלא, ואתעלי טור סיני. והוא בית שמיא למושא נביא,  
 איך אמאת חדא. וחר מושא וחזא בריתא כלה איך בעתא<sup>69</sup> ועורתא. ואמר אלהא: שאל מושא  
 כלמא דבעא אנת.

תרגום לעברית:

אחרי כן אמר אלהים להר סיני: **התעלי**. **והתעלה הר סיני**. והיה בין השמים למשה הנביא כמו  
 אמה אחת. והביט משה וראה הבריאה כולה כמו ביצה קטנה. ואמר אלהים: שאל משה כל מה  
 שתרצה.

ואפשר שגם כותב זה הכיר את אגדתנו ממקור יהודי<sup>70</sup>.

מקורות חיצוניים אלו הכירו, כפי הנראה, את דברי המדרש הארצישראלי, שהר סיני הוגבה  
 לתפארת מעמד מתן תורה. לעומתם הזכיר מקור חיצוני אחר את הדעה שבתלמוד הבבלי,  
 שההר הוגבה כדי לאיים ולהפחיד את ישראל, אך גם הביא דעה חדשנית המפשרת בין שתי  
 הדעות, הארצישראלית והבבלית, ודבריו ידונו בהמשך<sup>71</sup>.

## ו. 'זה סיני'

הנה כי כן, במשך מאות שנים חוזרים פייטנים שונים, כל פייטן בסגנונו, על האגדה שהר סיני  
 נתגבה ועמד באויר העולם. אך באגדה זו נאמרו פרטים נוספים, מחודשים ולא נודעים, שעדיין  
 לא נתבררו עד כה, ובהם נעסוק בשני הפרקים הבאים.

68 חיבור זה התפרסם לראשונה על-ידי: I.H. Hall, 'The Colloquy of Moses on Mount Sinai', *Hebraica*, 7 (1891), pp. 161-177. בעמ' 162-171 נדפס המקור הארמי-סורי, ובעמ' 171-177 - התרגום האנגלי. המובאה הסורית שבפנים היא מעמ' 167, והתעתיק והתרגום העברי דלהלן, הוא מאת ידידי הרב מאיר וולגלונטר. תודתי העמוקה נתונה לו על זאת ועל שאר הטרחה שטרח עבורי בעניינו של החיבור ופרטים שונים הנוגעים לו. על חיבור זה ועל נוסחאותיו והעתקותיו השונות, ראה: צורמונד, שיחת משה; מונפרר-סאלה, אפוקריפה מצרית; סומאלה, שיחת משה.

69 =ביעתא. וכך גם בתרגום הערבי הקדום לחיבורנו. ראה: R. Curzon, 'The Book of the Prophet Moses', *Miscellanies of the Philobiblon Society*, 2 (1885-1886), p. 19. מונפרר-סאלה, אפוקריפה מצרית, עמ' 156.

70 על האפשרות שמדובר באגדה יהודית לצד האפשרות שהמחבר שאבה ממקורות מוסלמים, ראה: בונדי, פסודואפיגרפיה בספרות הסורית, עמ' 754; צורמונד, שיחת משה, עמ' 138.

71 ראה להלן, פרק ז סעיף ה.

כמה מהפייטנים שהזכירו את עניין הגבהת הר סיני במעמד מתן תורה, הוסיפו בו פרט חדש, שבשעה שישאל ראו את הר סיני עומד באוירו של עולם, הצביעו עליו ואמרו כנגדו: **"זה סיני!"**. עניין מחודש זה לא מצאנוהו במדרשים שלפנינו, ואפשר שהזכירו הפייטנים דרשה אבודה שדרשה זאת מן המקרא (שופטים ה ה): **"הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְיָ, זֶה סִינִי, מִפְּנֵי יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל"**<sup>72</sup>, שכבר ידענו שהוא נדרש לעניינים אחרים של מעמד נתינת התורה בהר סיני<sup>73</sup>. נפנה אפוא להביא אותם פיוטים המוסיפים פרט פלאי זה, ונפתח באחד מפיוטי ר' אלעזר בירבי קליר, המוסר את העניין בשפה ברורה ופשוטה:

**[לה] סילוק 'אלה החוקים אשר הם ניתנו משחקים' לשבועות, לר' אלעזר בירבי קליר:**

וּכְדָּבָר בְּפֶרֶהֶסְיָ מְרָאשׁ סִינִי / בְּלִשׁוֹן מִצְרִית 'אַנְכִי יְיָ'  
הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְיָ / כְּרָמֶל וְתִבּוֹר וְחֶרְמוֹן נַעֲשׂוּ גְנִי / כִּי נִתְגָּאוּ לִפְנֵי יְיָ  
**וְעָלָה וְנִתְעַלָּה הָרַסִּינִי / וּמִרְחוֹק סִקְרוּהוּ הַמוֹנִי / וּבְאַצְבַּע נָמוּ 'זֶה סִינִי'**  
וּבְשִׁמְחָה וַיֵּרֶד יְיָ עַל הָרַסִּינִי / לְגִלּוֹת לְעֵינֵי צְפוֹנוֹת לִפְנֵי<sup>74</sup>.

ביאור: 1 **וכדבר:** בשעה שהקב"ה דיבר ואמר את עשרת הדברות. **בפרהסי:** השווה: "נתנה תורה... פרהסיא, במקום הפקר, וכל הרוצה לקבל יבוא ויקבל" (מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחודש, פרשה א, עמ' 205). **מראש סיני:** מראש הר סיני. השווה שמות יט כ: **"וַיֵּרֶד יְיָ עַל הָרַסִּינִי, אֶל רֹאשׁ הָהָר..."**. **בלשון מצרית 'אנכי יי':** השווה פסיקתא דר"כ, יב כד, עמ' 223: **"מהו 'אנכי'? לשון מצרי הוא"**. | 2 **הרים נזלו מפני יי:** שופטים ה ה. **כרמל ותבור וחרמון נעשו גני,** כי נתגאו לפני יי: על-פי מדרש תהלים, סח ט, עמ' 318, המובא לעיל, הערה 2. | 3 **ועלה ונתעלה:** הוגבה והתרומם. **ומרחוק סקרוהו המוני ובאצבע נמו זה סיני:** ישראל התבוננו מרחוק בהר שהוגבה, והורו עליו באצבע ואמרו **"זה סיני"**. מקור העניין לא נודע, ועי' בגוף המאמר. על עמידת ישראל "מרחוק", השווה שמות כ טו: **"כָּל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלְפִידִם... וַיָּרָא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעֲמְדוּ מִרְחוֹק"**. | 4 **וירד יי על הר סיני:** שמות יט כ. **לעניו:** למשה. **צפונות לפני:** את סודות התורה הצפונים לפני ולפנים.

הר סיני **"עָלָה וְנִתְעַלָּה"** - התרומם לגובהי מרומים, וישראל הביטו בו מרחוק והראו עליו באצבעם והכריזו: **"זה סיני"**. חשוב לדעת, שבעולמו של המדרש הארצישראלי, הצבעה כזו, שבפשיטת האצבע ואמירת **"זה הוא"**, היא לרוב **קילוס ושבח**<sup>75</sup>, ונמצא אם כן, שהצבעת ישראל

<sup>72</sup> ייתכן שהדרשה נסמכה על המקבילה בתהלים סח ט: **"אַרְץ רָעָשָׁה, אֶף שָׁמַיִם נָטְפוּ מִפְּנֵי אֱלֹהִים, זֶה סִינִי, מִפְּנֵי אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל"**. כן שיער לנכון מ' זולאי, ראה להלן, הערה 74.

<sup>73</sup> ראה, למשל: מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחודש, פרשה ד, עמ' 216; שמות רבה, כט ט; מדרש תהלים, סח ט, עמ' 318.

<sup>74</sup> קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 240-241. על קטע זה כתב מ' זולאי: **"אין ספק שהמחבר רומז לאיזה מדרש שדרש את המילים 'זה סיני' שבתהלים סח ט (או שופטים ה ה) בערך כן: מלמד שגבה ונתנשא הר סיני, עד שראוהו ישראל מרחוק והראו עליו באצבע ואמרו 'זה סיני' (מ' זולאי, 'הלל ושמאי אחים', בספרו: ארץ ישראל ופיוטיה, עמ' 541-542).**

ב'זה הוא' על הר סיני המרחף באויר העולם משתלבת היטב עם התפיסה המדרשית הארצישראלית, שהגבהת ההר היתה לתפארת המעמד, ועם תפיסה זו בלבד. כי כמובן, לגישת התלמוד הבבלי, שההר הוגבה כדי לאיים ולהפחיד את ישראל, אין כאן מקום קילוס ושבח. הצבעת ישראל על ההר התלוש והכרזת "זה סיני" כנגדו הובאה בעוד כמה פיוטים ייחודיים: [לז] פיוט ד מקדושתא 'אמנה פלשתה' לשבועות המיוחסת מספק ליניי:

מְכַל הָרִים מִן הָיָה סִינִי

וְרֹמְמָתוֹ וְאָמְרוּ: 'זֶה סִינִי'

מִמְקוֹמוֹ תִּלְשָׁתָּהּ סִינִי

וְנִתְיָצְבוּ עִם תַּחֲתִית סִינִי<sup>76</sup>.

ביאור: כל הקטע נאמר כלפי הקב"ה בלשון נוכח. 1 מן: נמוך. | 2 ורוממתו: הגבהת את הר סיני. ואמרו: ישראל. | 3 ממקומו תלשתה סיני: תלשת את הר סיני ממקומו. | 4 ונתיצבו עם תחתית סיני: וישראל התיצבו תחת ההר, והוא על-פי שמות יט יז: "וַיִּתְיָצְבוּ בְּתַחֲתֵית הָהָר".

[לז] פיוט ז מקדושתא 'אמנה פלשתה' לשבועות המיוחסת מספק ליניי:

אֵימַת אֲמִיצַת אוֹר סִינִי

בְּרִדָּת בַּחֹר בְּהוֹד סִינִי

גִּיל גְּדֻלַּת גּוֹבָה סִינִי

דִּיצַת דַּת דְּבָרוֹת סִינִי

הוֹד הָדָר הַר סִינִי 5

וְעֵלָה וְנִתְעַלָּה וְעֵדָף סִינִי

זִמּוֹן זְכוּת 'זֶה סִינִי'<sup>77</sup>.

ביאור: 1 אימת: האימה והפחד של ישראל במעמד הר סיני (עי' שמות כ טו, ועוד). **אמיצת אור סיני:** תוקף אורו של הר סיני. | 2 ברדת בחור: כשירד הקב"ה ('בחור' על-שום שיה'ש ה טו). **בהוד סיני:** בכבודו והודו על הר סיני. | 3 גיל גדלת גובה סיני: השמחה על גדולתו של סיני וגובהו. | 4 דיצת דת דברות סיני: השמחה בתורה שניתנה בעת שנאמרו עשרת הדברות בסיני. | 5 הוד הדר הר סיני: הודו והדרו של הר סיני. | 6 ועלה ונתעלה: התרומם והתעלה הר סיני.

75 ראה, למשל, ירושלמי, מועד קטן, ג ז, דף פג ע"ב: "עתיד הקב"ה ליעשות ראש חולה לצדיקים לעתיד לבוא... **הצדיקים מראין אותו באצבע**, ואומר: 'כי זה אלהים אלהינו עולם ועד, הוא ינהיגנו עלמות' (תהלים מח טו)". וראה עוד פרטים חשובים במאמרו של ר"ש ליברמן, 'קלס קילוסין', עלי ע"ץ: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשח-תשיב, עמ' 78-79 [=בשינויים: הנ"ל, יוונית ויוונית בארץ ישראל: מחקרים באורחות חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכג, עמ' 160-161]. וראה גם: מ"צ פוקס, "כאילו באצבע": תולדות הנוסח של ביטוי להרחקת ההגשמה, תרביץ, מט (תשמ), עמ' 287-288 הערה 32. פרט חשוב זה העלה, בהקשר הנוכחי, מ' זולאי, שם, עמ' 542.

76 פיוטי יניי, מדור המסופקים, עמ' שסח.

**ועדף סיני:** כנראה: גובהו של הר סיני עדף ועבר גובהם של ההרים הגבוהים. | 7 **זמן זכות זה סיני:** לזמן לישראל את הזכות לראות את ההר ברוממותו ולהכריז: 'זה סיני'.

בתקופה מאוחרת יותר, במחציתה הראשונה של המאה התשיעית, נזכרה עניינה של אגדה זו בפי ר' אברהם בירבי חדותא, מפייטני איטליה הקדומים: "סיני חוזה... ואומרים הכל: 'זה סיני'" <sup>78</sup>, היינו, ישראל ראו את הר סיני הנתלש לנגד עיניהם ואמרו: "זה סיני". אלו המקורות – המעטים – הידועים לי לאגדה מחודשת זו <sup>79</sup>.

אין זה מפליא למצוא את עקבות אגדתנו בפייטנותה של איטליה, ההדוקה ודבוקה בפייטנות הארצישראלית. אך פליאה היא בעיני מדוע לא הובאה אגדה מרוממת זו ביצירות נוספות של פייטני ארץ ישראל העוסקים בעניינו של מעמד הר סיני, כי גם בהנחה שהפייטנים המאוחרים יותר לא הכירו את המקור המדרשי לאגדה זו, רגיל אצלם ליטול את דברי האגדות ישירות מן הפיוטים שקדמו להם <sup>80</sup>.

**77** פיוטי יוני, מדור המסופקים, עמ' שעא. לספקות בדבר מחברו של הפיוט, ע' לעיל, הערה 34.  
**78** קרובה 'הרים אלפו זלפו חלפו' לשבועות. דברי הפייטן במלואם הובאו להלן בסמוך, פרק 2 וסיף ג, ליד הע' 85.  
**79** ראה גם פיוט לשבועות 'לעת אשר ברדת אל' לרב ניסי אלנהוראני, פייטן בבלי בן המחצית השנייה של המאה התשיעית:

יום נגלה יי בסיני  
 באלפי שנאן ירד לסיני  
 נתרצד כקמל ונתבור וסיני  
 בריות אפרו מה זה בסיני  
 (בארי, רב ניסי אלנהוראני, עמ' 65).

ביאור: 2 **באלפי שנאן ירד לסיני:** ירד לסיני עם אלפי מלאכים, והוא על-פי תהלים סח יח. | 3 **נתרצד כקמל ונתבור וסיני:** על-פי תהלים סח יז: "למה תרצדון הרים גבגבים, החר חמד אלהים לשבתו", ומדרשו, שההרים ריצו דין עם סיני כדי שתניתן התורה עליהם. ע' לעיל, הערה 2. | 4 **בריות:** אומות העולם. **מה זה בסיני:** תמחו ושאלו: 'מה זה בסיני'. השווה מכילתא, פרשת יתרו, מסכתא דעמלק, פרשה א, עמ' 188: "בשעה שנתנה תורה לישראל, ועו כל מלכי האדמה בהיכליהם... נתקבצו כל מלכי אומות העולם אצל בלעם הרשע, אמרו לו: בלעם, שמא המקום עושה לנו כמו שעשה לדור המבול?... אמר להם: ... תורה נותן הקב"ה לעמו ולידידיו".

אילו נאמר בפיוטנו: "בריות אפרו מה זה בסיני", ניתן היה לפרש: **בריות:** ישראל. **אפרו מה בסיני:** אמרו 'זה סיני' בראותם את הר סיני עומד לפנייהם באוירו של עולם. ובכך נמצאו עקבות אגדתנו בבבל הקדומה. אך מה נעשה ונוסחו של הפיוט הוא: "בריות אפרו מה זה בסיני", ופירושו כנראה: אומות העולם התפללו ושאלו: מה מתרחש בהר סיני. וכפי שנתפרש בביאור.

**80** ראה: ע' פליישר, 'מבטלי עשרת הדיברות - בפיוט במדרש ובתרגום', תרביץ, סו (תשנז), עמ' 61 הערה 2. ושם, עמ' 90, הוא כותב: "הפייטן הקדום אכן עיבד את מה שמצא באגדה, אבל פייטנים מאוחרים עבדו על-פי מה שמצאו בפיוט עמיתיהם שמלפנים".

## ז. פרט ועוללות

בנוסף על העניין המחודש שנידון עתה, שישראל הכריזו "זה סיני" מול ההר שנתרוםם באויר כנגדם, הובאו בפיוטים שונים כמה עניינים מחודשים נוספים בעניינה של אגדת התגבהות הר סיני, ואעסוק בהם במרוכז בפרק הנוכחי.

א. אימתי הוגבה ההר?

[לח] קדושתא לשבועות 'ארתי שמי רום' לשבועות, לר' שלמה סולימן אלסנג'ארי:

וביום אחד בסיון כבאתי לסיני

הרים נזלו וגם זה סיני

דללו כל הרים וגבה סיני

גישת המוני אל הר סיני<sup>81</sup>.

ביאור: 1 **וביום אחד בסיון**: עי' שמות יט א. **כבאתי לסיני**: כשבאתי להר סיני, והפייטן נותן את הדברים בפי ישראל. | 2 **הרים נזלו וגם זה סיני**: על-פי שופטים ה ה, הנדרש על מעמד הר סיני, ראה: מכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחוודש, פרשה ד, עמ' 216. | 3 **דללו**: נתמעטו, נתנמכו. **וגבה סיני**: נתגבה הר סיני. | 4 **גישת המוני**: כשנגשו ישראל.

מרהיטת לשון פייטננו נראה, שכבר "ביום אחד בסיון", יום בוא ישראל להר סיני (כמפורש במקרא, שמות יט א-ב), אירע כל המתואר בהמשך דבריו - "הרים נזלו", "דללו כל הרים" וגם **הגבהת הר סיני**. ואין זאת לכאורה כמפורש ב'פרקי רבי אליעזר' (=לעיל, מקור ו), שב'**ששה בסיון** נגלה הקב"ה על ישראל בהר סיני, וממקומו נתלש הר סיני ונפתחו השמים, ונכנס ראש ההר בשמים..."<sup>82</sup>. היינו, **ביום מתן תורה** הוגבה הר סיני ולא כמה ימים קודם לכן!

אמנם אפשר, ש"ממקומו נתלש הר סיני..." ("שב'פרקי רבי אליעזר") ביאורו: **כבר היה תלוש** ממקומו הר סיני, והוא אכן נתלש כמה ימים קודם לכן, ביום אחד בסיון. מאידך גיסא ניתן לטעון, שאין כוונת הפייטן לומר ש"ביום אחד בסיון" אירע כל המתואר בהמשך דבריו, אלא כוונתו פסקי פסקי, כלומר, הוא מתאר את בואם להר סיני "ביום אחד בסיון", ואחר כך את אשר אירע **בימים הבאים**. כך או כך נמצאנו למדים, שאין בהכרח סתירה בין דברי פייטננו ל'פרקי רבי אליעזר' והמדרשים המקבילים, אם כי שתי ההצעות דחוקות מעט.

81 קדושתאותיו של רש"ס אלסנג'ארי, ב, עמ' 55.

82 גם שאר המקורות המדרשיים שהזכירו את הגבהת ההר (=מקורות ד,ה,ו) הסכימו, כפי הנראה, שהדבר אירע רק ביום מתן תורה, שכן הם למדו את הגבהת ההר מ'**וַיִּתְּצֵבוּ בְּתַחֲתֵית הָהָר**' (שמות יט ז) או מ'**וַיִּתְּקַבְּנוּ** וַיִּתְּצֵדִין תַּחַת הָהָר' (דברים ד יא), המדברים ביום מתן תורה עצמו.

ב. הגבהת ההר נועדה לפרסם את בחירתו  
[לט] שבעתא 'י'רא אלהים אטומת אלפיים' לשבועות, לר' אלעזר בירבי קליר:

טַרְס הָרִים דָּשֵׁן / נִבְדֵּל לָהּ בָּשֵׁן  
טְבוּעָה לְהַעֲלוֹת עֶשֶׁן / כְּעֶשֶׂן הַכֶּבֶשֶׂן  
יָהּ מַעֲזוֹ לְדָל / נִשְׁאוּ בְּעֹז מִגְדָּל  
יָדְעוּ כָּל עַת גְּדָל / כִּי מֵרָאשׁ לָהּ הַבְּדֵל.<sup>83</sup>

ביאור: 1 טרס הרים דשן: כבר לפני יצירת ההרים, כלומר: לפני בריאת העולם. לה: לתורה, להינתן עליו. בשן: הר סיני (על-פי תהלים סח טז). כלומר: לפני בריאת העולם נועד הר סיני שתינתן עליו התורה. ולא נועד מקורו של הרעיון בספרות המדרשית אך הוא נזכר ונרמז בכמה פיוטים קדומים, ראה על כך: גרנט, או מלפני בראשית, עמ' 147 ואילך (ושם, עמ' 148-149), הוא דן בקטע הפיוטי הנוכחי. | 2 טבוע: נועד. להעלות עשן כעשן הכבשן: על-פי שמות יט יח: "וְהָרַרְתָּ סִינִי עֶשֶׂן כְּלוֹ... וַיַּעַל עֶשְׁנוֹ כְּעֶשֶׂן הַכֶּבֶשֶׂן". כלומר: הר סיני נועד "להעלות עשן כְּעֶשֶׂן הכבשן" כשהתורה תינתן עליו. | 3 יָהּ מַעֲזוֹ לְדָל: הקב"ה, המחזק את החלש; על-פי ישעיה כה ד. נִשְׁאוּ בְּעֹז מִגְדָּל: הגביה את הר סיני בחוזק ובתקיפות (בכת"י: "נִשְׁאוּ", בתוספת יו"ד, וכאן הושמט הכתיב המלא מפאת הניקוד). והביטוי 'עוז מגדל' על-פי תהלים סא ד; משלי יח י: "מִגְדָּל עֹז". | 4 יָדְעוּ כָּל עַת גְּדָל: ידע ופרסם הקב"ה באמצעות הגדלתו של הר סיני. ואולי צ"ל: 'כלעת גדל' (הצעת פליישר, שם, ביאור לטור 35). כי מראש לה הבדל: שכבר לפני בריאת העולם הובדל הר סיני לתורה, שתינתן עליו התורה.

פייטנו אומר: כבר קודם בריאת העולם נועד הר סיני שתינתן עליו התורה, והועדה זו היתה סמויה עד שהגיע זמן מתן תורה, שאז הגביה הקב"ה את הר סיני ובכך נגלה לעין כל דבר בחירתו הקדומה.

ג. התרומם אלף וארבע מאות מיל  
[מ] קרובה 'הרים אלפו זלפו חלפו' לשבועות, לר' חדותא בירבי אברהם (דרום איטליה, המחצית הראשונה של המאה התשיעית):

יִי דָרַשׁ אֶרֶשׁ חֶרֶשׁ לְחִנְכִּי  
בְּסִימֵן טִיר נּוֹטְרִיקוֹן כֶּפֶתַח 'אַנְכִּי'  
תּוֹרָה הַגְבִּיָּה וַיֵּשֶׁב כְּרֹאשׁ יִשְׂרָאֵל  
פּוֹשֵׁט מִשְׁנֵן הִלְכוֹת מִשְׁיִבֵּת.  
5 מְשִׁיבֵת הוֹרָה מוֹרָה אוֹרָה אוֹיָה  
אַלְיִלִים פְּסִילִים גְּלוּלִים 'לֹא יִהְיֶה',

<sup>83</sup> ע' פליישר, 'שבועות' הבדלה ארץ ישראליות', תרביץ, לו (תשכז), עמ' 352. מתוקן על-פי המהדורה החלקית שהתקין גרנט, או מלפני בראשית, עמ' 148 (וגם הסתייעתי בכמה מביאוריו).

סיני ורחב ונסב כההר הטוב הזה<sup>84</sup>.

ביאור: 1 **דרש**: פירש. **ארש**: דיבר. **חרש**: זמם, וכאן במובן: חשב, רצה. **להנכי**: לחנך אותי, את ישראל, בתורה. | 2 **בסימן טיר**: אולי: בסימן מחוכם ומרומז, כמו: "חכמת טיארין", שהוא ניחוש העתידות על-פי מעוף או צפצוף העופות (ויקרא רבה, לב ב, עמ' תשלו והערה לשו' 3). **נוטריקון כפתח 'אנכי'**: הקב"ה פתח את עשרת הדברות ב'אנכי' (שמות כ ב) כסימן נוטריקון, ל"אנא נפשי כתבית יהבית" או לנוטריקונים אחרים, ראה: פסיקתא רבתי, פיסקא כא, דף קה ע"א. | 3 **תורה**: כנראה: כשנתן הקב"ה את התורה על הר סיני. **הגביה**: הגביה את הר סיני. **וישב**: וישב עליו הקב"ה (עי' שמות יט כ). **כראש ישיבת**: כדוגמת ראש ישיבה המלמד תורה, היושב בגובה כשתלמידיו על הקרקע (עי' למשל: אבות דרבי נתן, נו"א, פרק ו, מהדורת ש"ו שכטר, ווינא תרמו, דף יד ע"א). השווה פסיקתא דר"כ, יב כד, עמ' 223: "נראה [הקב"ה] בסיני כסופר שהוא מלמד תורה". אפשרות אחרת: **תורה הגביה**: את התורה פירש וביאר. ו'הגביה' מובנו: הראה לעין כל, חשף; וכאן במשמעות של פירוש. | 4 **פושט**: מבאר. כמו: "היה [משה] לומד תורה ביום, ופושט אותה בלילה בינו לבין עצמו" (תנ"ב, כי תשא, יט). **משנן**: חוזר ומסביר. **הלכות משיבת**: הלכותיה של תורה ('משיבת', על-שום תהלים יט ח: "תורת יי תמימה משיבת נפש"). | 5 **משיבת הורה מורה**: את התורה ('משיבת') לימד הקב"ה ('מורה'). **אורה אויה**: הקב"ה הזהיר על האמור בטור הבא. 'אורה' הוא מלשון אור, מאיר, והוא כינוי להקב"ה, ו'אויה' הוא לשון קריאה ואזהרה, כמו: "אוי לך" (במדבר כא כט), וממילת הקריאה 'אוי' עשה הפייטן פועל (הצעת משה שפרבר). | 6 **אלילים פסילים גלולים לא יהיה**: הדיבר השני: "לא יהיה לך אֱלִילִים וְאֲחֵרִים עַל פְּנֵי" (שמות כ ג). | 7 **סיני**: הר סיני. **ורחב ונסב**: התרחב סביב סביב, היינו, הר סיני הקטן גדל והתרחב לכל סביביו לקבל את המון המלאכים שירדו עם הקב"ה (הפתחה בוא"ו - 'ורחב', הוא מפני האקרוסטיכון, שהמחרוזת הנוכחית פותחת באות וא"ו בניכוי תיבת 'סיני' הקישוטית). **כההר הטוב הזה**: כפי שירושלים ('ההר הטוב', על-פי דברים ג כה ומדרשו בתוספתא, ברכות ו א, ועוד) עתידה להתרחב. וכל הטור על-פי תנחומא, צו, יב: "כיון שנגלה הקב"ה עליו [=על הר סיני] מיד נרחב, שנאמר (תהלים סח יח): 'דבב אלהים רבותים אלפי שנאן'... עשרים ושנים אלפים מרכבות ירדו עם הקב"ה, ועם כל מרכבה ומרכבה, כמרכבה שראה יחזקאל. ומחזיק היה?! אלא מעשה נסים, אמר הקב"ה להר: הרחב והארץ וקבל בני אמוניך. וכן אתה מוצא לעולם הבא, שהקב"ה מרחיב את ירושלים, שנאמר (יחזקאל מא ז): 'וַרְחֲבֶה וְנִסְבֶּה לְמַעַלָּה לְמַעַלָּה' עד שעולה לשמים..." השווה גם: פסיקתא דר"כ, כ ז, עמ' 316-317. וראה עוד להלן בסמוך בגוף המאמר.

בטור 3 נתפייט: **"תורה הגביה וישב כראש ישיבת"**, ואפשר שפירושו: בשעת מתן תורה הגביה הקב"ה את הר סיני, וישב עליו בדומה לראש ישיבה המלמד תורה, היושב בגובה ותלמידיו על הקרקע<sup>85</sup>. להצעת ביאור זו, פייטננו הזכיר כאן, בקצרה, את התגבחותו של הר סיני, ולואת יש לצרף את דבריו בהמשך (טור 7): **"סיני ורחב ונסב כההר הטוב הזה"**. היינו, במעמד נתינת

84 ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכו, עמ' 20.

85 הצעת פירוש אחרת ל"תורה הגביה", עי' לעיל בביאור הפיוט, ביאור טור 3.

התורה **התרחב** הר סיני כפי שתתרחב ירושלים לעתיד לבוא. כי מפני שאת התרחבות ההר הוציא פייטנו בלשון 'ורחב ונסב' המיוסד על יחזקאל מא ז, המדבר בירושלים העתידי: "ורחבה ונסבה למעלה למעלה", אשר גם תתרחב וגם **תגביה 'למעלה למעלה'!** נראה, שכוונתו להשוות את הר סיני לירושלים גם לעניין **ההתגבהות**, והוא שילב את עניין התגבהות הר סיני עם המדרש (תנחומא, צו, יב) <sup>86</sup> העוסק ב**התרחבות**.

ודברים מפורשים על **התגבהות** הר סיני אומר פייטנו בהמשכו של הפיוט המדובר, כמה טורים לאחר המובאה האחרונה:

[מא] המשך הקרובה 'הרים אלפו ולפו חלפו':

**סיני חוזה מאלף וארבע מאות מיל לעיני**

**ואומרים הכל: זה סיני'**

סיני חמד עמד תמיד להתכבד

מולידים מסלדים מדדים עבוןך [לכבד

5 תורה טואס כגגית ונתלה ככפה בפחדות

ושמעתה מצות ברה עדות <sup>87</sup>.

ביאור: 1 **סיני חוזה מאלף וארבע מאות מיל לעיני**: הר סיני נראה לעיני ישראל ממרחק של אלף וארבע מאות מיל. ומסתבר שכוונתו, שההר התרומם לכזה גובה, עי' להלן, הערה 88. | 2 **ואומרים הכל: זה סיני'**: כל ישראל אמרו. שופטים ה ה; תהלים סח ט. ראה בגוף המאמר, להלן בסמוך. | 3 **סיני חמד עמד תמיד להתכבד**: הר סיני נחשק, הוקם ונועד לתמיד להתכבד (בכת"י: 'חומד עומד תומד', והשמטתי את הוא'זין מפני הניקוד). | 4 **מולידים**: האב והאם. **מסלדים**: מתפללים להצלחת ילדיהם. תפילת ההורים על ילדיהם כסמל למסירותם נזכרה בכמה פיוטי 'סדר דיברין' (פיוט על סדר עשרת הדברות), בפיסקא העוסקת בדיבר 'כבד את אביך'. למשל: בפיוט 'אתו מצות וחוקים', מהקדושתא 'ארץ מטה' לר' אלעזר בירבי קליר: "זועקים בעדך תחנננים / חיותך למו, דר עליונים" (קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 123; כלומר, הפייטן מדבר אל הבן בלשון נוכח: ההורים מתחננים לפני 'דר עליונים' שיחיה אותך להם); פיוט 'זירד אביר לבאר קשות' לר' יוסף טוב עלם: "כבד קוראך בפלול להטיב שמך / אל תבזו פי קנה אמן" (מחזור שבועות, עמ' 307); פיוט 'אגור בין שלולה' לר' בנימין ב"ר שמואל: "צעד מנעלים ולא מבצקים / פגיעה עדיך משועים ונאקים" (מחזור שבועות, עמ' 352); פיוט 'אלוף מסבל בהוד אפודים' לר' שמעון 'הגדול' ב"ר יצחק ממגנצא: "מתקנים עזר ולהשיאך זוקקים / נושאים פלל עבוןך ולאל זועקים" (מחזור שבועות, עמ' 260). **מדדים**: קופצים ומנתרים. **עבורך**: לצורך הילדים. והפייטן מדבר כאן אל הילדים בלשון נוכח. **לכבד**: שיעור הטור: את הוריק ('מולידים') ה'מסלדים' ו'מדדים' עבורך עליך לכבד. והוא הדיבר השלישי (שמות כ יב). | 5 **תורה**: כנראה: בשעת מתן תורה. **טואס כגגית ונתלה ככפה בפחדות**: הר סיני טס לגובה, ונעשה כגגית ונתלה ככפה, בשביל להפחיד את ישראל שיקבלו את התורה. ואולי

86 הובא בביאורי לפיוט, לטור 7.



יש לנקד: "כִּכְפָּה בְּפָחֶדוֹת", ויהיה שיעור העניין: הר סיני טס לגובה ונעשה כגיגית ונתלה באויר העולם, כדי לכפות בהפחדתו את ישראל לקבל התורה. ראה בבלי, שבת פח ע"א: "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט יז)... שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם". לדרשה זו, "תחתית ההר" הוא "תחת ההר ממז" (פירוש רש"י, שבת שם), היינו, ההר התרומם לאויר העולם. **ככפה:** בכת"י: "ככמה", ותקנתי 'ככפה' כהצעת מהדיר הפיוט. | 6 **ושמעתה:** השמעת לישראל. **מצות בריה עדות:** את מצות התורה, והכינוי על-שום תהלים יט ט,ח.

כאן כבר הפייטן אומר במפורש, שההר הוגבה והתרומם באויר העולם וישראל אמרו כנגדו: "זה סיני"<sup>88</sup>, ולא זו בלבד אלא שהוסיף דבר חידוש שלא שמענו עד הנה: **ההר התרומם לגובה אלף וארבע מאות מיל!**<sup>89</sup>

עניין זה, שהר סיני התרומם לגובה אלף וארבע מאות מיל, לא נודע מקורו במדרשי חז"ל וגם לא נזכר בפיוטים אחרים. מסתבר שפייטננו ראה את הדבר באיזה מדרש חז"לי אבוד, כי קשה להניח שהיה מחדש מדעתו דבר כזה, אך מאידך, פלא הוא ששום אחד מהפייטנים שקדמו לפייטננו לא הזכירו פרט 'פיקנט' ומעניין זה, הגם שכאמור הם עסקו לא מעט בעניין הגבהת הר סיני. הלא דבר הוא!

אכן, בהתבוננות נוספת מתברר, שמקורו של פייטננו חשוף ועומד לנגד עינינו במדרש שכבר הובא ונידון במאמר כמה פעמים, ש"הכל בחזקת סומים עד שהקב"ה מאיר את עיניהם"<sup>90</sup>, וכן ארע גם כאן! ובכן, הפתרון פשוט: את דברי פייטננו יש לתקן קלות: "סיני חוזה פֶּאֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת [רְבּוּא] מִיָּל", שלגובה זה התרומם הר סיני, והפייטן רק 'תרגם' למילין את הנכתב ב'פרקי רבי אליעזר' (=מקור 1): **"ממקומו נתלש הר סיני ונפתחו השמים, ונכנס ראש ההר בשמים"**. סבר פייטננו, שכוונת המדרש לרקיע הראשון, בו "נכנס ראש ההר" לכל עוביו, וחישב ומצא, שהמרחק מהארץ עד אחרי עוביו של הרקיע הראשון הוא **כאלף וארבע מאות ריבוא מיל!** וזהו חשבוננו: מן הארץ ועד לרקיע הראשון הוא מהלך חמש מאות שנה, וכן גם עוביו של

87 שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, עמ' 21. טור 4 ("מולידים מסלדים...") הושלם על-פי התקנת הפיוט ב'מאגרים'.

88 אע"פ שפייטננו רק ציין שישראל היו רחוקים אלף וארבע מאות מיל מההר, ברור שנתכוון לומר, שההר הוגבה למרחק כזה. שהרי בהקשר להתרחקות ההר אלף וארבע מאות מיל הזכיר פייטננו את אמירת ישראל "זה סיני" כנגדו, עניין שכבר הזכירו פייטנים קדומים יותר בנוגע להגבהת ההר! ראה על כך לעיל, פרק 1.

89 אכן, לא חשש פייטננו להזכיר מיד לאחר מכן את כפיית ההר כגיגית להפחדת ישראל, כמסורת התלמוד הבבלי, כמנהגם של פייטנים קדומים לתפוס בחדא מחתא שתי דעות מדרשיות מנוגדות. ראה על כך לעיל, פרק ד, בסופו (ליד הערות 58-61).

90 בראשית רבה, נג יד, עמ' 573.

הרקיע<sup>91</sup>, ואדם מהלך ביום ממוצע עשר פרסאות, שהן ארבעים מיל<sup>92</sup>. נמצא, שהמרחק מן הארץ עד אחרי עוביו של רקיע ראשון הוא: **14,600,000 מיל**<sup>93</sup>, הוא-הוא: "כאלף וארבע מאות [ריבוא] מיל!"<sup>94</sup>

ד. נקיקים ומערה  
כמעט כל הפייטנים הקדומים נקטו כאחת מדעות המדרשים הארצישראליים, שהגבהת הר סיני נועדה לפאר ולרומם את המעמד, ורק מעט מהם פייטו **במפורש** כדעה המדרשית הארצישראלית האחרת, שההר הוגבה כדי שישמש מקום מסתור והגנה לישראל, המבוהלים מאימת הזיקין והזועות ושאר אימי הטבע שהרעישו את העולם במעמד מתן תורה<sup>95</sup>. עם אותם פייטנים מעטים נמנה ר' אלעזר בירבי קליר, באחד או שניים מפיוטיו<sup>96</sup>, ור' יהושע בר כלפה באחת מיצירותיו הפיוטיות<sup>97</sup>, ועל אלו נוסף עתה עוד פייטן, מאוחר יחסית, ר' צחק ב"ר משה ממגצא (אשכנז, נהרג בשנת ד'תתנו, 1096), וזאת גם מחמת החידוש שבדבריו:  
**[מב] מערבית וירד אלהים על הר סיני' לשבועות:**

טהור באש וזהר / ירד לראש ההר / ונודעוזה כרה  
שבה בנקיקים / מחרת הברקים / ומקול ההברה  
כללה בעדיים / נכנו שדים / ליונה מסתרה<sup>98</sup>.

ביאור: 1 טהור: הקב"ה. באש וזהר ירד לראש ההר: על-פי שמות יט כ; דברים ד לו. ונודעוזה ברה: נודעוזה ישראל, על-פי שמות יט טז: "ויחד כל העם", ו'ברה' הוא כינוי לישראל, על-שום שיה"ש ו ט-י. 2 ישבה בנקיקים: ישראל נסתתרו בנקיקי הסלע. למקור העניין, עי' להלן בסמוך בגוף המאמר. מחרת הברקים ומקול ההברה: מפחד הברקים וקולות הרעמים. השווה שמות יט טז: "ויהי קולת וברקים... ויחד כל העם". ובמכילתא דר' ישמעאל, פרשת יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ג, עמ' 214: "היו ישראל מתייראין מפני הזיקין, מפני הזועות, מפני הרעמים, מפני הברקים הבאים". 3 כללה בעדיים: הקב"ה קישט את ישראל בעדיים, תכשיטים. ראה בבלי, שבת פח ע"א: "באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד

- 91 ירושלמי, ברכות א א, דף ב ע"ג: "כשם שבין הארץ לרקיע מהלך חמש מאות שנה, כך בין רקיע לרקיע מהלך חמש מאות שנה, ועוביו מהלך חמש מאות שנה..." וכן בבבלי, חגיגה יג ע"א.
- 92 בבבלי (פסחים צג ע"ב): "מהלך אדם ביום עשר פרסאות". והוא כשיעורו של הירושלמי (ברכות א א, דף ד ע"ד): "אדם בינוני מהלך ארבעים מיל ביום".
- 93 החשבון הוא: 500 שנה (מהארץ ועד לרקיע) + 500 שנה (עובי הרקיע)  $\times$  365 ימים בשנה = 365,000 יום. הכפל את סך הימים ב-40 מיל (מהלך יום אחד) = 14,600,000 מיל.
- 94 את ה-600,000 היתרים על "אלף וארבע מאות ריבוא", לא פירט פייטנו, שהעדיף לנקוב במספרים מעוגלים ושלמים ולרמוז את הפרוטרוט ב"כאלף..."
- 95 איני מתייחס לפיוטים שדיברו בסגנון עמום ומעורפל, שלא ניתן להכריע כאיזו שיטה נקטו.
- 96 פיוט 'אלים כהשעין אב' (=מקור יב), וכנראה גם בסדר דיברין 'ירד אומן מחולת מחניים' (=מקור יג), אלא שספק הוא אם אכן מחרוזות המעבר היא קלירית; עי' לעיל, הערה 32.
- 97 אם הבנתי נכונה את דבריו; עי' לעיל, ליד הערה 64.

מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע'." **נכלו שדים:** הביטוי על-פי יחזקאל טז, וכאן הכוונה לקבלת המצוות. השווה שיר השירים רבה, ח [ט] ב: "וְיִשְׁדִּים אֵין לָהּ" (שיר ש ח ח), שלא הניקה מצות ומעשים טובים". ומכלל לאו אתה שומע הן. **ליונה מסתרה:** לישראל (שנמשלו ליונה) שהסתתרו מפני הרעמים והברקים ושאר אימי הטבע. ועי' גם להלן בסמוך בגוף המאמר.

לתיאורו של הפייטן, מרוב חרדתם ופחדם של ישראל מהברקים והקולות הם הסתתרו **בנקיקים** - בנקיקי הסלע, עד שהם נדמו "ליונה מסתרה". ודבריו כמסתבר מושתתים על דרשת שיר השירים רבה, ב [יד] ב: "רבי עקיבא פתר קרייה בישראל בשעה שעמדו לפני הר סיני: 'ונתי בחגוי הסלע [בסתר המדרגה]', שהיו חבוין בסתרו של סיני..."<sup>99</sup>, והיא כשיטת 'מכילתא דרבי ישמעאל' (=מקור ד), שמחדתם של ישראל "נתלש ההר ממקומו, וקרבו ועמדו תחת ההר", והסתתרו תחתיו<sup>100</sup>. הוה אומר: פייטננו רואה את הסתרתם של ישראל תחת ההר כהתכנסות לנקיקי הסלע. ואפשר שלזאת גם נתכוון מאייר יהודי-אשכנזי משלהי תקופת הראשונים, המתאר את הר סיני כהר שבתחתיתו מערה רחבה שישאל עומדים בה בשעת מתן תורה (ראה **איור 1**)<sup>101</sup>, שהוא-הוא נקיק הסלע שנסתתרו בו ישראל "מִחֲרֵדֶת הַבְּרָקִים וּמִקוֹל הַהֶבְרָה"<sup>102</sup>.

**98** מחזור שבועות, עמ' 35. יוט"ל צונץ יחס מערבית זו עם פיוטים נוספים לר' יצחק ב"ר משה ממגנצא שנהרג בגזרות ד'תתנו (ראה: L. Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogalen poesie*, Berlin 1865, p. 154, 250. ועל ר' יצחק ב"ר משה ממגנצא, ראה: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 393 ואילך). אך א' פרנקל מפקפק בכך וטוען לאיחורם של מרבית הפיוטים, ולדעתו הם נתחברו "על ידי פייטן אשכנזי מזרחי שאינו קדום למאה השתים-עשרה, [ו] אולי צריך אפילו לאחור למאה השלוש-עשרה", ואפשר שהוא ר' יצחק ב"ר משה מוינה, בעל 'אור זרוע' (לקט פיוטי סליחות, עמ' 790-793, המובאה מעמ' 792). ועם כל זאת, נראה שאין לפקפקו מקום בנוגע לפיוט השבעתא שלפנינו, שמאפייניו שונים משאר הפיוטים שנתייחסו לר' יצחק ב"ר משה (כפי שהעיר פרנקל עצמו; לקט פיוטי סליחות, עמ' 791), וגם אין בו את סימני האיחור שמצא פרנקל בפיוטים האחרים.

**99** על נוסח המדרש ומקבילותיו, עי' לעיל, הערה 13.

**100** עי' לעיל, ליד הערה 13 ובה.

**101** איור המתאר את ישראל במתן תורה כשהם נתונים ממש בתוך ההר מופיע כבר בחומש אשברנה הנוצרי, שהופק ברומא במאה החמישית, וגם איור זה מבוסס על מודל יהודי קדום. ראה על כך: מ' שטרנל, חומש רגנסבורג: חומש אשכנזי מאייר - ירושלים, מוזיאון ישראל, כתבי-יד 180/52, ע"מ, א, ירושלים 2008, עמ' 30.

**102** השווה איור יהודי-אשכנזי אחר (איור 2) שגם כן מתאר מערה רחבה בתחתיתו של הר סיני, אך אינו נותן את ישראל באותה מערה, אלא הם עומדים לפני ההר. אמנם אפשר, שהמערה המתוארת בתחתית הר סיני היא "נקרת הצור", ששהה בה משה רבינו כשעבר לפני הכבוד לאחר מחילתו על חטא העגל (עי' שמות לג יז-כג; ובבבלי, מגילה יט ע"ב, שזו המערה שעמד בה אליהו בהר חורב, עי' מל"א יט ח-ט), אם כי להצעה זו, לא מובן מדוע יקדימו המאיירים לתאר נקרת צור זו כבר במעמד מתן תורה.

### איור 1

מתוך: חומש רגנסבורג (הופק בסוף המאה השלוש-עשרה ברגנסבורג שבגרמניה) 103:



### איור 2

מתוך: מחזור לייפציג (הופק בדרום גרמניה, סביבות שנת ה'פ, 1320) 104:



## ה. פשרה והכרע

אחתות פרק זה דברר חידוש מן הספרות החוץ־יהודית, אשר מסתבר שהוא נובע ממקור יהודי עלום.

כלל בדוק הוא: כל מקום שנאמרו שתי דעות, תמצא הדעה השלישית המפשרת ביניהן. דבר זה נכון בהלכה ובמנהג<sup>105</sup>, בהגות, במדרש ובתחומי דעת נוספים, וכלל זה תקף גם בענייננו. כפי שנתברר היטב למעלה<sup>106</sup>, לאחת ממסורות המדרש הארצישראליות, הגבחה הר סיני נועדה להגן ולסוכך על ישראל מפני הזיקין והזועות ושאר אימי הטבע שהרעישו את העולם במתן תורה, אבל למסורת התלמוד הבבלי: "כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית" כדי להפחידם ולאיים עליהם. והנה באה דעה שלישית המתווכת ומפשרת ביניהן, המוסרת את אשר אמר הקב"ה על ישראל במעמד מתן תורה: "עקרנו את ההר ונשאנו אותו כסוכך מעליהם, והם דימו כי הנה הוא נופל עליהם"<sup>107</sup>. כלומר: הקב"ה אכן הגביה את ההר כדי שיהיה סוכך ומגן על ישראל, אלא שישאל חשבו, בטעות, "כי הנה הוא נופל עליהם!"<sup>108</sup>

- 103 כת"י ירושלים, מוזיאון ישראל 180/52 (מתכ"י: F34698), דף ב154. על חומש מאויר זה נכתבו כמה מחקרים, אך אסתפק בהפניה למחקר העדכני ביותר עליו: שטרנל, חומש רגנסבורג. למקום זמן הפקת כתב־היד, ראה שם, א, עמ' 4-5, ועל האיור שלפניו, ראה את הדין שם, עמ' 27-30.
- 104 מחזור כמנהג אשכנז, כת"י לייפציג, ספריית האוניברסיטה 1102 (מתכ"י: F20962), א, דף ב130. מחקתי מן התמונה את הטקסט הפיוטי שהופיע בצדה השמאלי למעלה. סקירה כללית על כת"י זה ואיוריו, ראה: K. Kogman-Appel, *A Mahzor from Worms*, Cambridge Massachusetts 2012.
- 105 גישה זו הגיעה לידי ביטוי חד בהוראה: "ירא שמים יוצא ידי שניהם" (בבלי, ברכות לט ע"ב, שבת סא ע"א). על הפרשה במנהג, ראה למשל: ד' שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' לט-מה; ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' כג-עא.
- 106 עי' במיוחד לעיל, פרק ב.
- 107 הקור', סורה ז 171, תרגום ומהדורת א' רובין, מהדורה חדשה מעודכנת, תל־אביב 2016, עמ' 137-138. הגבחה הר סיני על ישראל הוזכרה בחיבור זה שתי פעמים נוספות: "כרתנו ברית עמכם והרמנו את ההר מעליכם - אָחֲזוּ הִיטֵב בְּאִשְׁרֵנוּ לָכֵס וְזָכְרוּ אֶת כָּל אֲשֶׁר בּוֹ, לְמַעַן תִּהְיֶה בְכֶם יִרְאָה" (סורה ב 63, עמ' 9); "הרמנו את ההר מעליהם לְמַעַן יִקְדְּשׁוּ אֶת בְּרִיתָם, וְאִמְרֵנוּ לָהֶם: הִיכִנְסוּ מִשְׁתַּחֲוִיִּים בְּשַׁעַר, וְאִמְרֵנוּ לָהֶם: אֵל תַּעֲבֹרוּ עַל מִצּוֹת הַשִּׁבְת, וְכִרְתֵּנוּ עִמָּם בְּרִית חֲמוּמָה" (סורה ד 154, עמ' 85). בשני המקומות תוארה הגבחה ההר בזיקה הדוקה לכריתת הברית עם ישראל, ומסתבר אפוא ששניהם מבוססים על המסורת הבבלית, שהגבחה ההר נועדה להפחיד את ישראל שיקבלו את התורה.
- 108 כל חוקרי שקיעי המקורות היהודיים בקור' שעסקו בקטע קוראני זה הבינו שהוא מבוסס על דברי התלמוד הבבלי, ולא הבחינו בזיקתו למסורת המדרש הארצישראלית ולהיותו דעה חדשה ומפשרת. ראה: א"י כ"ץ, היהדות באיסלאם: מקורות יהודיים בקוראן ומפרשיו, ירושלים תשי"ג, עמ' 61; ח' שוארצבום, ממקור ישראל וישמעאל: יהדות ואיסלאם באספקלרית הפולקלור, תל־אביב תשל"ה, עמ' 83-84; ח' בריזבא, מאחורי הקוראן: בידורים [...] בעמדות של היהדות והאיסלאם זו מול זו, ישראל תשע"א, עמ' 44 והערה 114. רק פאור (המצוה הבראשיתית, עמ' 269 הערה 60), הבחין בזיקת הקטע למסורת המדרש הארצישראלית שהגבחה ההר נועדה לסכך ולהגן על ישראל.

דעה מפשרת זו מופיעה אכן רק במקור חוץ־יהודי, אך כזה שנטל מלוא חופניו מן המקורות היהודיים הקדומים<sup>109</sup>, ומסתבר מאוד מקורה היהודי הקדום של הדעה המפשרת. כולי תקווה שעוד יימצא מקור יהודי קדום – קטע מדרש חדש או פיוט קמאי – המביא דעה מפשרת זו ונוכל להשיבה בוודאות למקומה הנכון, לבית המדרש.

**109** חובתו העצומה של הקור' למקורות היהודיים הקדומים היא מן המפורסמות (אם כי השתמש בהם, לעתים שכיחות, תוך שיבושים ועיבודים), ואין להאריך בזה, די לצטט את דברי ר"ב סמית, מחוקרי האיסלאם החשובים בדורות האחרונים: "הקוראן שופע רעיונות, רמזים ואף דפוסי לשון השאובים מכתבי הקודש היהודיים, ובפרט מן התורה שבעל פה, מן המסורות שהתקמו מסביבם, ומן הפירושים שחוברו עליהם... מיוחד לא נרתע מעולם מלהודות בקשר ההדוק שבין אמונתו ובין אמונת ישראל, ובכמה מפסוקי הקוראן הוא מצביע תוך הדרת כבוד הן על התורה שבכתב והן על התורה שבעל פה" (R.B. Smith, *Mohammed and Mohammedanism*, London 1889, p. 146, תורגמו דבריו לעברית אצל: כ"ץ, היהדות באיסלאם, עמ' 1, ומשם הבאתים. עוד בעניין זה ראה: כ"ץ, שם, עמ' 1-3, וכל ספרו הנזכר של כ"ץ משמש הוכחה מובהקת לדבר).

## נספח: 'כפה עליהם הר כגיגית' בפייטנות המאוחרת

כאמור בגופו של מאמר<sup>110</sup>, שיטת התלמוד הבבלי, שהגבתה הר סיני לכפותו על ישראל כגיגית באיום: "אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם", אינה מופיעה בפייטנות הארצישראלית הקדומה אלא רק בקרב פייטנים מאוחרים יותר, ובמיוחד בין פייטני צרפת ואשכנז. כאן אבוא לתמם את דברי ולקבץ דברי פייטנים אלו, ככל אשר מצאה ידי בעזרת האל<sup>111</sup>:

[א] קרובה 'הרים אלפו זלפו חלפו' לשבועות, לר' חדותא בירבי אברהם (דרום איטליה, המחצית הראשונה של המאה התשיעית):

תורה טואס כגיגית ונתלה ככפה בפחדות

ושמעתה מצות ברה עדות<sup>112</sup>.

ביאור: 1 תורה: כנראה: בשעת מתן תורה. טואס כגיגית ונתלה ככפה בפחדות: הר סיני טס לגובה ונעשה כגיגית ונתלה ככפה, שביל להפחיד את ישראל שיקבלו את התורה. ככפה: בכת": 'ככמה', ותקנתי 'ככפה' כהצעת מהדיר הפיוט. | 2 ושמעתה: השמעת לישראל. מצות ברה עדות: את מצות התורה.

[ב] פיוט מי כמוכה 'מי כמוך אדיר המולה' לשבועות, לר' יהושע בר כלפה (פוסטאט; סוף המאה העשירית):

שליט כגיגית תלה הר בכהלה

תקף קל וחמר קבלה מכללה<sup>113</sup>.

ביאור: 1 שליט: הקב"ה. בבהלה: ובכך הבהיל את ישראל. | 2 תוקף קל וחומר: סמיכות תיאור הפוכה, ומשמעו כנראה: מצוות תקיפות, קלות וחמורות. מכללה: כנסת ישראל המפוארת.

110 לעיל, סוף פרק ב, ליד הערה 23.

111 סידרתי את הפיוטים כרונולוגית, עד כמה שהדבר אפשרי.

לא הבאתי כאן פיוטים המאוחרים למאה השלוש-עשרה, ולפיכך אין כאן מקום לזולת לשבת הגדול של שבועות 'בנותנו תורה קדושי', לר' אברהם ב"ר גבריאל זפרנא, שפעל בקורפו במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה, בו נתפייט: "כפה עליהם כגיגית הקר / לעם אשר בו בחר / ויתיצבו בתחתית הקר" (ש' ברנשטיין, 'פיוטים ופיוטנים חדשים מהתקופה הביזנטית: מלוקטים מתוך כ"י מחזור כמנהג קורפו', חורב, ה [ניסן תרצט], עמ' 114; י"ל וינברגר, שירת הקודש לרבניים וקראים בדרום מזרח אירופה, סינסינטי תשנא, עמ' 454-455. מתוקן על-פי 'מאגרים'). ובהערתו זו לא באתי אלא להוציא מהתיארוך המוטעה שב'מאגרים': "לפני שנת 900" (!), בשעה שבמקורו של הפיוט נוספה כותרת המזהה את מחברו: "זולת לשבת הגדול של שבועות לר' אברהם זפרנא" (וינברגר, שם, עמ' 454), בן המחצית הראשונה של המאה השש-עשרה, ראה עליו: י"ל וינברגר, 'שירים חדשים מהתקופה הביזנטית', *HUCA*, 39 (1968), חלק עברי, עמ' יט.

112 שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, עמ' 21. קטע פיוטי זה, בהקשר רחב יותר, כבר הבאתי לעיל, ליד הערה 87, ושם גם נתבאר טורי הפיוט יותר בהרחבה.

[ג] קדושתא 'אורח חיים' לשבועות, לר' שמעון ב"ר יצחק ממגנצא (סוף המאה העשירית):

צבאות קדש אחוזים בעתה / צלע כגיגית עליהם כפפת.  
צרופה קבלו במנוח ואימתה / צופיה הליכות ביתה<sup>114</sup>.

ביאור: 1 **צבאות קדש**: ישראל. **אחוזים**: אחז אותם. **בעתה**: פחד; על-פי שמות יט טז: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי... וַיַּחֲדָד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֶה". **צלע**: צד אחד של ההר. פירוש אחר: סלע (כך בפירושי הראשונים כת"י), וכאן המשמעות: הר. | 2 **צרופה**: את התורה, והכינוי על-שום תהלים קיט קמ. **קבלו במנוח ואימתה**: על-פי בבלי, שבת קד ע"א: "שנתנה התורה במנוח ראש", כלומר: "ברתת וענוה יתירה" (פירוש רש"י). **צופיה הליכות ביתה**: כנראה: התורה צופה על כל הליכות ישראל. והצלעית ממשלי לא כז.

[ד] קדושתא 'ארוכה מארץ מדה' לשבועות, לר' בנימין בירבי שמואל (ביזנטיון; תחילת המאה האחת-עשרה):

מהר פארן לעמך הופעת  
ושיה ומלואה כעצי היער הבעת  
סיני כגיגית עליהם הרקעת  
עלית למרום ושבת בו הצעת<sup>115</sup>.

ביאור: 1 **מהר פארן לעמך הופעת**: על-פי דברים לג ב ומדרשו, שהקב"ה הופיע על הר סיני לתת את התורה לישראל (עי' למשל, ספרי, דברים, פיסקא שמג, עמ' 395). | 2 **נשיה**: הארץ. **כעצי היער הבעת**: הביעו שירה כעצי היער, על-פי תהלים צו יב: "אֲזוּ יִרְנְנוּ כָּל עֲצֵי יַעַר". | 3 **עליהם הרקעת**: נתת עליהם כמו רקיע. | 4 **עלית למרום**: הקב"ה עלה (מהר סיני שעליו ירד) למרום. **ושבת**: את התורה ה'שבויה' בשמים. והכינוי על-פי תהלים סח יט: "עֲלִיתָ לְמָרוֹם שְׁבִית שְׁבִי", ומדרשו בתנ"כ, ויקרא, ו, ועוד. **הצעת**: נתת למשה רבינו.

[ה] מערבית 'וירד אביר יעקב' לשבועות, לר' יוסף טוב עלם (צרפת; המחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה):

צדיק הר כפה / עלי נאווה ויפה / כגיגית וכיריעות  
קשבו עם בחירים / חקים ומשפטים ישרים / לאנן השמעות<sup>116</sup>.

ביאור: 1 **צדיק**: הקב"ה. **נאווה ויפה**: ישראל. **כגיגית**: חוזר ל'הר כפה' שבתחילת הטור, היינו: כפה את ההר כגיגית. **וכיריעות**: כאוהל. כלומר: כלי בעל דפנות הפתוח כלפי מטה. | 2 **קשבו**: הקשיבו, שמעו. **עם בחירים**: העם הנבחר, ישראל. **לאנן השמעות**: שנאמרו לאון השומעת.

113 פייטן בעידן של מפנה, עמ' 222. וראה לעיל, ליד הערה 58, את הדיון בקטע פיוטי זה.

114 מחזור שבועות, עמ' 236.

115 מחזור שבועות, עמ' 315.

116 מחזור שבועות, עמ' 13.



[ו] פיוט 'אור ישראל וקדושו' לשבועות, לר' יוסף טוב עלם:

שָׁפַל הַגִּבָּה בְּזִקְיָהּ / שְׁתוּתִיו כְּגִיט כָּפָה  
תַּחַתִּיו צִוָּה לְהַקִּיפָה / מִי זֹאת הַנִּשְׁקָפָה<sup>117</sup>.

ביאור: 1 **שפל**: הר סיני. **הגבה בזקיפה**: הקב"ה הגביהו וזקפו. **שתותיו**: יסודותיו. | 2 **תחתיו צוה להקיפה**: הקב"ה ציווה על ישראל להקיף את ההר בתחתיתו, שלא להעלות אל ההר. **מי זאת הנשקפה**: ציווי זה נאמר לישראל שנתכנו "מי זאת הנשקפה", על-שום שיה"ש ו י ומדרשו.

[ז] פיוט 'אות ומופת קדשת' לשבועות, לר' יוסף טוב עלם:

חָרַב נִשְׁמָטָה בְּהַר כְּגִיט לְקִנּוּב  
חֲזָרָה אֶל תַּעֲרָה בְּדַבּוּר לֹא תִגְנֵב<sup>118</sup>.

ביאור: 1 **חרב נשמטה**: ישראל ניצלו מחרב, מכליון. **לקנוב**: לחתוך, לגדוע. ושיעור העניין: החרב שהיתה מיועדת לקנוב ולגדוע נשמטה על ידי כפיית ההר כגיגית, שאז ישראל קבלו את התורה. | 2 **חזרה אל תערה**: כלומר: גזרת הכליון בטלה כשישראל קיבלו את עשרת הדברות - **דבור לא תגנב**.

[ח] יוצר 'אמור לזרע תמימים וישרים' לשבועות, לר' ברוך (שהוא, אולי, ר' ברוך ב"ר יצחק, מתלמידי הרי"ף):

בּוֹאוּ וְקַבְּלוּ קְדוּמָה בְּצִהְלָה / וְאַתֶּן אֶתְכֶם לְשֵׁם וְלִתְהִלָּה  
וְהֵייתֶם לִי סִגְלָה.  
גּוֹשׁוּ הִנֵּה וְשִׁמְעוּ דְּבַר אֱלֹהֵיכֶם / וְאִם לֹא, הִהָרִים כְּגִיט אֹרִיד עֲלֵיכֶם  
וְגַעְלָה נַפְשִׁי אֶתְכֶם.  
5 מְמַקּוֹר מִיָּם חַיִּים שְׁאִבּוּ / וְהָאֲמַת וְהַשְּׁלוֹם אֶהְבּוּ  
תּוֹרָתִי אֶל תַּעֲזֹבוּ<sup>119</sup>.

ביאור: כל הקטע הם דברי הקב"ה לישראל. | 1 **קדומה**: התורה. והכינוי על-פי משלי ח כב, ומדרשו בבראשית רבה, א ד, עמ' 6. **בציהלה**: בשמחה. **לשם ולתהלה**: על-פי ירמיה יג יא. | 2 **והייתם לי סגלה**: שמות יט ה. | 3 **גושו**: גשו, תתקרב. **ההרים כגיגית**: ההרים הכפויים כגיגית. | 4 **וגעלה נפשי אתכם**: ויקרא כו ל. | 5 **ממקור מים חיים**: הקב"ה, על-פי ירמיה ב יג. **והאמת והשלום אהבו**: זכריה ח יט. | 6 **תורתי אל תעזבו**: משלי ד ב.

117 מחזור שבועות, עמ' 174.

118 מחזור שבועות, עמ' 130.

119 מ' זולאי, 'מקור וחקיקי בפיוט', בספרו: ארץ ישראל ופיוטיה, עמ' 320. אם פייטנו הוא אכן ר' ברוך ב"ר יצחק, כהשערת המהדיר (זולאי, שם, עמ' 319), הרי שהפייטן פעל במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה.

[ט] מערבית 'אנכי אחת דָּבַר בקדשו' לשבועות, לר' יוסף ב"ר יעקב (צרפת; סביבות המאה השתים-עשרה):

יידע דין ממרומו בכפותו סיני<sup>120</sup>.

ביאור: יידע: הודיע. דין: התורה. ממרומו: מן השמים. בכפותו סיני: כשכפה את הר סיני כגיגית.

[י] מערבית 'אלהים ביתה מושיב יחידים' לשבועות, לר' אברהם ב"ר יהודה הכהן (אשכנז, כנראה; לא נודע זמנו):

הוציא עם מזֶהָר / והגבילם סביב הָהָר / תחתית חורב  
כפה הר כגגית / עלי אום ענוגית / הר חורב<sup>121</sup>.

ביאור: 1 הוציא: עלי פי שמות יט יז: "ויצא משה את העם לקראת האלהים מן המחנה". עם  
מזהר: את ישראל שהוזהרו שלא להעלות בהר (שם, פסוק יב). חורב: הר סיני. | 2 אום: אומה.  
ענוגית: ישראל. והכינוי כנראה על-פי תהלים לו ד, יא.

[יא] פיוט לשבועות 'אגיד חסדי האל', לר' יוסף האזובי (פרובאנס; סוף המאה השתים-עשרה וראשית המאה השלוש-עשרה):

יחד אליהם אלהים עם מלאכיו נגלה לאמר: אם תשמעו בקולנו,  
נועם שכרכם רב, ואם אין, נכפה עליכם הר כגיגית בחילנו.  
תורתך נקבל, ענו פה אחד, ולא נאמר כדברך, מחוללנו,  
להרים: כסוננו, ולגבעות: נפלו עלינו<sup>122</sup>.

ביאור: 1 יחד אליהם אלהים עם מלאכיו נגלה: הקב"ה יחד עם מלאכיו נגלה אל ישראל במתן  
תורה. | 3 תורתך נקבל: מכאן התשובה שהשיבו ישראל להקב"ה. ולא נאמר כדברך: כלומר:  
אין אנו חפצים בכפיית ההר כגיגית. מחוללנו: יוצרנו; כינוי להקב"ה. | 4 להרים כסוננו, ולגבעות  
נפלו עלינו: הושע י ח.

120 מחזור שבועות, עמ' 49. לזמנו של הפייטן, ראה לעיל, הערה 56. אמנם, בפיוט זה גופא, נקט הפייטן כשיטת מדרש 'פרקי רבי אליעזר', שההר הוגבה וראשו נכנס לשמים:

דמות אש אוכלת מראהו בסיני  
הר חמד אלהים לשבתו סיני  
וחלון ברקיע פתח נגד סיני  
זימן בקרבו ראש הר סיני  
חביונו בשחק ורגליו על הר סיני  
(מחזור שבועות, עמ' 47 = לעיל, מקור ל).

ונהג אפוא פייטנו כמנהגם של הפייטנים הקדמונים לשלב בפיוטיהם שתי שיטות מדרשיות סותרות, עי'  
לעיל, הערה 60.

121 מחזור שבועות, עמ' 40.

122 ב' בר תקוה, סוגות וסוגיות בפיוט הפרובנסלי והקטלוני, באר-שבע תשסט, עמ' 190.

**[יב]** פיוט לשבועות 'את חסדי יי אשר עשה לעמו אביע', לפייטן לא נודע (כנראה צרפתי או פרובנסאלי; המאה הארבע-עשרה, לכל המאוחר):

נגלה עליהם עם כַּתת מְלֶאכִי: מוֹטָב אִם תִּשְׁמְעוּ לְקוֹלֵנוּ  
שְׁכַרְכֶּם הַרְבֵּה, וְאִם אֵין - נִכְפָּה עֲלֵיכֶם כְּגִיגִית בְּכוּחֵנוּ וְחִילֵנוּ.  
וְהֵם אָמְרוּ: דִּתֶּךָ נִקְבֵּל, וְאִם לֹא, נֹאמֶר כְּדִבְרֶךָ מְחוּלֵלֵנוּ  
לְהָרִים: כְּסוּנוֹ, וְלִגְבְּעוֹת: נִפְלוּ עָלֵינוּ<sup>123</sup>.

ביאור: 1 נגלה עליהם עם כַּתת מְלֶאכִי: הקב"ה נגלה לישראל עם כת מלאכיו. | 1-2 מוטב אם תשמעו [...] בכוחנו וחילנו: דברי הקב"ה לישראל. נכפה עליכם כְּגִיגִית: נכפה עליכם את ההר כְּגִיגִית. | 3 והם: ישראל. ומכאן ואילך התשובה שישראל השיבו להקב"ה. מחוללנו: יוצרנו; כינוי להקב"ה. | 4 להרים כסונו, ולגבעות נפלו עלינו: הושע י ח.

הזיקה בין פיוט זה לפיוטו של ר' יוסף האזובי 'אגיד חסדי האל', שהוא קודם לכן, ברור מעל כל ספק, אלא שבשלב זה אין לדעת מי שאב ממי, הגם שלדעתי נראה, כי פיוטו של האזובי קדום יותר.

**123** כת"י לונדון, אוסף מונטיפיורי 129 (מתכ"י: F4641), דף 51א. לטיבו של כת"י זה ואוסף הפיוטים שבו, ראה ספרי: גנזי חג הסוכות: אסופת גנזים מתורתם של ראשונים בענייני חג הסוכות, ירושלים תשעח, עמ' רפג ואילך, ובמיוחד עמ' רצא ואילך.



**בלידשטיין, כפה עליהם הר כגיגית** = 'י' בלידשטיין, "כפה עליהם הר כגיגית": מקורות חדשים, בספרו: עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, באר"שבע תשסד, עמ' 83-86

**גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים** = א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, מהדורה שלישית ומתוקנת, ירושלים תשסא

**גרנט, אז מלפני בראשית** = 'י' גרנט, 'אז מלפני בראשית': דברים שקדמו לבריאת העולם - מסורות ודרכי עיצובן בפיוט הקדום על רקע מקורותיו, ע"ד, הדפסה מתוקנת, ירושלים תשע

**היינימן, אגדות ותולדותיהן** = 'י' היינימן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים תשלד

**זולאי, ארץ ישראל ופיוטיה** = מ' זולאי, ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, בעריכת א' חזן, ירושלים תשנו

**מאגרים** = מאגרים שעלי ידי מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית: האקדמיה ללשון העברית (מאגר אלקטרוני)

**מונפרר-סאלה, אפוקריפה מצרית** = J.P. Monferrer-Sala, 'Un apócrifo egipcio de origen siríaco: el codex 57/5 del CFSCO (Muskī, El Cairo)', *MEAH*, 51 (2002), pp. 139-160

**סומאלה, שיחת משה** = K.R. Suomala, 'The Colloquy of Moses on Mount Sinai', *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 8 (2005), pp. 27-39

**פאור, המצוה הבראשיתית** = 'י' פאור, 'המצוה הבראשיתית אצל הרמב"ם', אור למאיר: מחקרים במקרא, בלשונות השמיטות, בספרות חז"ל ובתרבויות עתיקות: מוגשים למאיר גרובר במלאות לו שישים וחמש שנה, בעריכת ש' יונה, באר"שבע תשע, עמ' 283-316

**צורמונד, שיחת משה** = R. Zuurmond, 'The Colloquy of Moses with God on Mount Sinai', *Studia Aethiopica: In Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65th Birthday*, eds. V. Böll et al., Wiesbaden 2004, pp. 127-138

**שנאן, תרגום ואגדה בו** = א' שנאן, תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנג



# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 21 • בין כסה לעשור תשפ"ב

### קטעים מדרשות ר' חיים מטודלה, תלמיד הרשב"א, על חג הסוכות

מבוא

תלמידים רבים העמיד ר' שלמה אבן־אדרת, הרשב"א (ברצלונה; ד'תתקפ"ה'ע, 1310-1220)<sup>1</sup>, ומהם שנתפרסמו לדורות בחיבוריהם. אחד מתלמידים אלו הוא ר' חיים ב"ר שמואל בן־דוד<sup>2</sup> מטודלה<sup>3</sup>, שכתב כמה חיבורים בהלכה, בפרשנות התלמוד ובתחומים אחרים, ומהם שרדו חלקם: 'צורר החיים', בעניינים החופפים את ההלכות שכונסו לימים ב'טור אורח חיים';

\* קיצורים:

**אבודרהם** = רבינו דוד אבודרהם: פירושי התפילות והברכות, א-ג, מהדורת הרב א' גרינצייג, ירושלים תשעה-תשעו;

**צורר החיים** = צורר החיים: בעניני התפלה, הברכות והמועדים, מהדורת הרב ש' ירושלמי, ירושלים תשכו;  
**צורר הכסף** = צורר הכסף: לרבינו חיים ב"ר שמואל למשפחת בן דוד, מהדורת הרב מ"י בלוי (בתוך: שיטת הקדמונים), ניו־יורק תשדמ.

1 תאריכי הלידה והפטירה אינם ממש במדויק אלא בסביבות השנים הנקובות. על שנת לידתו ופטירתו של הרשב"א, ראה: ש' עמנואל, עטרת זקנים: עיון מחודש בתולדותיהם של חכמים, ירושלים תשפא, עמ' 142 ואילך.

2 "בן־דוד" הוא שם משפחתו של המחבר ולא שם סבו (ושמא יש לומר: אבן־דאוד?). ראה על כך: צורר הכסף, הקדמה, עמ' 6.

3 יש להבחין בין העיר **טולדו** לעיר **טודלה**, מקום מושבו של מחברנו. העיר טולדו, בירת מדינת־מחוז קסטיליה, נקראה גם 'טוליטולה' ונמצאת במרכז ספרד של היום, לשם גם הגיע הרא"ש אחרי שברח מגרמניה. אבל העיר טודלה מצויה במדינת־מחוז נבארה, בקצה הצפון־מזרחי של ספרד של היום, אזור הבסקים.

**צ'רור הכסף'** בהלכות הנוגעות לעניינים שכוונסו ב'טור חושן משפט'<sup>4</sup>; **והידושים** למסכת תענית<sup>5</sup>. חיבורים אחרים שלו אבדו ברבות הימים<sup>6</sup>, וגם ספר דרשותיו על התורה אבד ברובו המכריע, ולא נותרו ממנו אלא קטעים מלוקטים שליקט מאן דהו, והם הועתקו בכתי"ר רמת-גן, ספריית בר אילן 1039 (אוסף שלמה מוסיוף 64), דפים א62-א81. כתב-היד הוא קובץ בקבלה, המחזיק כעשרים חיבורים וקטעי חיבורים קבליים, שהועתקו בכתביה ספרדית (בקולמוסים שונים) במאה החמש-עשרה או השש-עשרה<sup>7</sup>, ובין אותם חיבורים אלו הועתק, כאמור, גם קובץ ליקוטים מדרשותיו של ר' חיים מטודלה<sup>8</sup>. הליקוטים פותחים במשפט: "כתב ה"ר חיים, אחד מתלמידי הרשב"א ז"ל"<sup>9</sup>, והקטעים הבאים אחריו פותחים בציון: "עוד כתב ז"ל בפרשת... ", או: "טעם למה..."<sup>10</sup>. אין ספק ש"ה"ר חיים" זה הוא ר' חיים ב"ר שמואל בן-דוד והליקוטים הנזכרים הם מספר דרשותיו האבוד, כי בספרו 'צ'רור החיים' הוא מפנה פעמיים לנושאים שנידונו בספר דרשותיו, ואחד מהם מופיע אכן בליקוטי הדרשות שלפנינו<sup>11</sup>, בעוד שחסרונו של הקטע השני אינו אמור להתמיה, שאין כאן אלא ליקוטים מן הדרשות<sup>11</sup>.

- 4 שני חיבורים אלו ראו אור לראשונה, מכתבייד, רק בדורנו: **צ'רור החיים**: בעניני התפלה, הברכות והמועדים, מהדורת הרב ש' ירושלמי, ירושלים תשכו; **צ'רור הכסף**: לרבינו חיים ב"ר שמואל למשפחת בן דוד, מהדורת הרב מ"י בלי (בתוך: שיטת הקדמונים), ניו-יורק תשמ"ד.
- 5 נדפס בשם: שיטה לבעל הצורות על מסכת תענית, מהדורת הרב ש' גרינבוים, תל-אביב [תשל"ז].
- 6 כמו: חידושים למסכתות פסחים ראש השנה, מועד קטן ושבעות. ראה: צ'רור הכסף, הקדמה, עמ' 6-7; שיטה לבעל הצורות על מסכת תענית, מבוא, עמ' 7-6.
- 7 לתיאור מפורט של הקובץ, ראה: הרב י' אביב, "אוהל ש"ם: רשימת כתבי היד אשר באוסף הרב שלמה מוסאיוף, סימן 39, ישראל 2010, עמ' 51-55.
- 8 לתיאור הקטעים מן הדרשות, ראה: אביב, שם, עמ' 54.
- 9 קטע הפתיחה (ובתוכו כמובן, המשפט המצוטט) נדפס על-ידי הרב י"י ווייס, 'ענין הנדר לרבינו חיים בעל צ'רור הכסף', צפונות, גליון א (תשרי תשמ"ט), עמ' כו-כו. והוא הקטע היחיד שנדפס עד היום מן קטעי הדרשות.
- 10 אלו הן שתי המובאות: (א) צ'רור החיים, הדרך הששי, סעיף ט, עמ' קו: "ואחר נטילת הלולב גומרין את ההלל, ומנענעין ב'הדו ליי' תחלה וסוף... וב'אנא יי' הושיעא נא' שתי פעמים, אבל ב'אנא יי' הצליחה נא' - אין מנענעין. ובספר הדרש כתבתי הכונה". (ב) שם, הדרך התשיעי, סעיף ו, עמ' קלג: "אבל ענין ספירת העומר הוא דבר גדול, והוא רמז לחמשים שערי בינה שנתן לנו הב"ה התורה, שהיא בנויה על החכמה ועל הבינה, וממעשה העומר תוכל להבין הענין, שהוא בא מן השעורים וקצירתה בלילה, ומניפה ב"ג נפה. ובספר הדרש הארכתי בזה". והקטע הראשון מופיע בליקוטים מן הדרשות שבכתב-היד שלנו ונדפס במסגרת המאמר הנוכחי, ע' להלן במהדורה, ליד הערה 50 ואילך. מהדיר 'צ'רור החיים' במבואו לספר, דן קצרות בספר הדרשות אך ציין רק למקום אחד מן השניים, לאחרון בלבד(!), ואחריו נגרר מהדיר 'צ'רור הכסף', ראה בהתאמה: צ'רור החיים, מבוא, עמ' יא; צ'רור הכסף, הקדמה, עמ' 7.
- 11 גם בספרו 'צ'רור החיים' שילב המחבר קטעים דרושים אגדתיים-מוסריים במועדים נבחרים: מדרש לראש השנה (עמ' פה ואילך), מדרש ליום הכיפורים (עמ' צב ואילך), מדרש לחנוכה (עמ' קיב ואילך), מדרש לפורים (עמ' קיח ואילך) ומדרש לפסח (עמ' קלא ואילך). קטעים אלו מופיעים לאחר החטיבה ההלכתית של אותו יום ופותרים במילה "ומדרשו", היינו, מדרשו של אותו היום הוא כדלהלן. בחטיבות דרשניות אלו ניכרים כוחו



רוב קטעי הדרשות שלוקטו בכתב־יד הם קבליים, אך מסופקני אם ניתן ללמוד מהם על אופיים הכללי של הדרשות, ולקבוע שהן היו על דרך הקבלה, כי מאסף הקובץ התעניין בחיבורי קבלה ואפשר אפוא שהוא ליקט מדרשותיו דווקא את הקטעים הקבליים והותיר את העניינים האחרים.<sup>12</sup>

הליקוטים מן הדרשות יש בהם עניין רב, אך עד היום נדפס מהם רק קטע אחד, וכאן אני מפרסם לראשונה שני קטעים הנוגעים לחג הסוכות. הראשון: טעם הסוכה וארבעת המינים, והשני: עניין הצל בהושענא רבה.<sup>13</sup> חלק נכבד מאותם שני קטעים אלו הוא העתקה מ'ספר הזוהר' – ועלינו לזכור שהמחבר פעל כמה עשרות שנים לאחר התגלות 'ספר הזוהר' – והשאר הוא מדברי המחבר עצמו, בהסתמכו כמובן על מקורות מוקדמים. הוא גם מזכיר את מנהגו של אחד מרבותיו – רבינו פרץ, הוא ר' פרץ ב"ר אליהו הכהן מקורביל, בעל ההגהות ל'ספר מצות קטן' ול'ספר תשב"ץ'.<sup>14</sup>

תודתי לפרופ' שמחה עמנואל שהפני לי לקוטי דרשות אלו ולקטעים הנוגעים לחג הסוכות, ולהרב יוסף אביב"י שהגיה לבקשתי את הטקסטים שנכתבו, כזכור, בכתובה ספרדית הקשה לפיענוח.<sup>15</sup>

וסגנונו הדרשני של מחברנו, ושמה מקורם של אותן דרשות הוא ספר דרשותיו (שכבר ידענו שהוא קדם לספרו 'צורר החיים'), ומשם שיבצן בספרו 'צורר החיים'.

12 שני הקטעים מספר הדרשות שהביא המחבר בספרו 'צורר החיים' (עי' לעיל, הערה 10) הם בעל אופי קבלי, אך מאידך, הקטעים הדרושים ששילב המחבר בספרו 'צורר החיים', שאפשר ומקורם מספר הדרשות (עי' לעיל, הערה 11), אין בהם עניינים קבליים.

13 דפים 364-365, A71-ב, בהתאמה.

14 על זיהוי רבינו פרץ הנזכר בספרי מחברנו, ראה: צורר החיים, מבוא, עמ' ג-ז.

15 בשלהי מלאכת ההדרת, ממש בהיותי מטפל בבירור עניינים אחרונים של המהדורה דלהלן, נודע לי באקראי, כי הקטע הראשון (טעם הסוכה וארבעת המינים) נדפס זה עתה בידי הרב א' סוויאטיצקי, 'ספר הדרש לר' ח בעל הצורות: טעם הסוכה', ירושן, מג (אלול תשפא), עמ' עז-פב. אך לאחר העיון במהדורתו נוכחתי שיש מקום למהדורתי, ומשנתי לא זזה אפוא ממקומה. אכן, זו פעם שנייה שאירע לי כדבר הזה, לעמוד על ההדרת חיבור כלשהו בה במקביל למהדיר אחר (עי' ספרי: 'אחר שלישים במועצות אשית': יוצר לחתן מאת רבינו יצחק ב"ר אלעזר הלוי רבו של רש"י עם פירוש לאחד מן הראשונים באשכנז, ירושלים תשעט, מבוא, עמ' 9), וידועים מקרים נוספים שאירעו לאחרים, ולוואי ויעמוד אדם נאמן המתאים למלאכה זו וינהל רישום של כל תוכניות ההדרה וימנע בכך עמל־שווא הכרוך בעגמת נפש לא מעטה. והשווה: ש' עמנואל, הוספות והשלמות לספר שרי האלף, א: ספר הפוסקים, JSJ, 1 (2002), עמ' 130 הערה 8.

## מהדורה 16

## [א] טעם הסוכה וארבעת המינים

[דף 64ב] עוד כתב ז"ל<sup>17</sup> טעם הסוכה: עד"ה<sup>18</sup> היא רומזת לענני כבוד שהיו הולכים עם ישראל במדבר והיו מגינים עליהם<sup>19</sup>. וענן<sup>20</sup> הבאר בכלל השבעה<sup>21</sup>, וכשמתה מרים בעאת הבאר לאסתלקא, דכתיב (במדבר כ ב): "ולא היה מים לעדה" וגו'<sup>22</sup>, אבל כיון דחזאת שתאת<sup>23</sup> ענני, דעמה הו' שבעה ואתקשון בה, לא אסתלקת. וכשמת אהרן, נסתלקו אותם עננים, ונסתלק ענן הבאר<sup>24</sup>. ואילו הענני כבוד לא כאלו העננים, רק הם רומזים לז' נרות המנורה, דכתיב (זכריה ג ט): "על אבן אחת שבעה עינים"<sup>25</sup>. ועל אותו צל העננים כתיב (שיה"ש ב ג): "בצלו חמדתי וישבתי". וכל אותם שנים דקאי אהרן, הו' ישראל במהימנותא<sup>26</sup> תחות אלן עננים. בתר דמת, אסתלק עננא דימינא דהוה בזכות אהרן, ואסתלקו כולוהו עמיה, ואתחזיאו כולוהו בגריעותא, והא אוקמוה: "ויראו כל העדה" וגו' (במדבר כ כט), אל תקרי "ויראו" אלא "ויראו", מיד: "וישמע הכנעני" (שם כא א)<sup>27</sup>. נמצא כי הסוכה הרומזת לענני

16 דרך ההדרה: השלמתי קיצורים שהשלמתם ודאית, בהשארתי גרש המסמן את הכתיב המקוצר שבכתיב היד. בדרך כלל, לא התייחסתי למחיקות הסופר. הכותרות, ההדגשות, הניקוד, הפיסוק והקיטוע הם ממני. מראי מקומות קצרים שילבתי בטקסט בסוגריים עגולים, ודפי כתיב היד צוינו בסוגריים חדים. לכמה וכמה עניינים קבילים שהובאו בקטעי הדרשות לא ידעתי מקורם וגם לא ידעתי להסבירם, שלא באתי בסוד, והשאירתי זאת לאחרים.

17 הכוונה לר' חיים מטודלה, שהקטע הזה לוקט מקובץ דרשותיו.

18 = על דרך האמת/המדרש. שתי ההצעות אפשריות, שכן מחברנו מסביר את ענין הסוכה על דרך תורת הקבלה ('האמת') אך בהתבססות על תפיסות מדרשיות.

19 ראה פסיקתא דר"כ, נספחים, ב, עמ' 457: "כתיב (דברים טו יג): 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים'. למה ישראל עושים סוכה? לניסים שעשה להם הקב"ה בשעה שיצאו ממצרים, שהיו ענני כבוד מקיפין אותם ומסוככות עליהם, שנאמר (ויקרא כג מג): 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל'..."

20 כל העניין, מכאן ועד להלן, ליד הערה 29, הוא מספר הווהר, ח"ג, דף קג ע"א, בדילוגים ובשינויים לא מעטים (שהערתי רק על חלקם) ועם הוספות המחבר הניכרות בשפתן - לשון הקודש ולא ארמית זוהרית.

21 היינו, הענן שעמד על הבאר שהיה עם ישראל במדבר נמנה בכלל שבעת ענני הכבוד. עניינו של ענן הבאר הוא בוהר, כמוהו להלן בסמוך.

22 תוספתא, סוטה יא א: "כל זמן שהיתה מרים קיימת, היתה באר מספקת את ישראל, משמתה מרים, מהו אומר: 'ותמת שם מרים ולא היה מים לעדה', שנסתלקה הבאר". וכך בבבלי, תענית ט ע"א.

23 צ"ל: "שתא". וכך גם בוהר. בכת"ב נסמנו על תיבה זו שלוש נקודות (כצורת סגול הפוך) כסימן להגהה בגליון, אך אין שם כל הגהה או תיקון. נראה שהסופר או אחד הלומדים הבחין בקושי אך לא ידע כיצד לתקן.

24 לשון העניין האחרון (מלעיל, ליד הערה 20) בוהר, שם: "באר בזכות מרים, דהא היא ודאי באר אתקרי... מתה מרים - אסתלק באר, דכתיב: 'ולא היה מים לעדה', ובהיא שעתא בעאת באר אחרא לאסתלקא, דהוה שכח עמהו דירשאל, כד חמאת שתא ענני דהוה קשירין עלה, אתקשרת היא בהו. מית אהרן - אסתלקו אינון עננין, ואסתלק עננא דבירא עמהו. אתא משה, אהדר להו".

25 המשפט האחרון (מ'ואלו הענני כבוד...) אינו בוהר, והוא כנראה תוספת מחברנו, ואינו יודע מקורו.

26 בוהר, שם: "בצלא דמהימנותא".

27 בוהר, שם, נוסף כאן: "שמע דאסתלקו אינון עננים ומית תיירא דברבא, דכל אינון עננים אתקשרו ביה".

כבוד, מאן דיתב תחות ההוא צל הוא מכוסה ומגין עליו ההוא צל<sup>28</sup>, אבל מאן דאפיק גרמיה מההוא צל, מיד אתחזי למהוי עבד לעבדים, כ'מא ד'את א'מר (שם): "וישמע הכנעני", שהיה עבד עבדים, וכת'ב עליה (שם): "וילחם בישראל", דנטל מישראל לגרמיהו, ועל זה כת'ב (ויקרא כג מב): "כל האזרח בישראל ישבו בסכות", כל מאן דאיהו מגזעא ושרשא קד'שא ד'ישראל - ישבו בסכות, תחות צלא קד'שא, ומאן דליתיה מגזעא ד'ישראל - לא יתיב בה ויפוק גרמיה מתחות מהימנותא<sup>29</sup>. ולפי'כך העבדים פטורין מן הסוכה, משום דלא אגידו בכלהו מצות<sup>30</sup>, כאשה וקטן<sup>31</sup>.

וסוד הסוכה הוא נכבד. תא חזי<sup>32</sup>, שכל דבר המגין<sup>33</sup> קראו הפסוק סוכה: "סוכת דוד" (עמוס ט יא)<sup>34</sup>, "הפורס סוכת שלום"<sup>35</sup>. ונצטוו בחדש ה' דוקא<sup>36</sup>, וז' ימים, דכת'ב (ויקרא כג מב): "בסכות תשבו שבעת ימים", ולא אמר "בשבעת ימים", והוא כמו: "כי ששת ימים עשה יי' את השמים" וגו' (שמות כ יא), ולא "בששה"<sup>37</sup>.

והיה צריך שלא יהיה הסכך מדבר המקבל טומאה<sup>38</sup>, כי ודאי <דף 65א> הדפנות הם רמז לענפים, ותחתונים מעשרים אמה לא שלטא בה עינא<sup>39</sup>, ירמוז כי לשם "עין לא ראתה" (ישעיה סד ג). ויעשו מדבר שיכול האדם להשיג בו קצת, ועל כן היה מדבר שגדולו מן הארץ<sup>40</sup>,

28 המשפט האחרון ("מ'נמצא כי הסוכה") עד כאן אינו בוהר, שם, אך כן מובן ממנו. ומכאן ואילך הוא שוב מהזוהר, אך בשינויים.

29 עד כאן מספר הזוהר, ח"ג, דף קג ע"א. עי' לעיל, הערה 20.

30 שאינם חייבים במצוות עשה שהזמן גורמן. עי' בבלי, חגיגה ד ע"א, ועוד.

31 היינו, העבדים פטורים מן הסוכה כפי שאשה וקטן פטורים ממנה; עי' משנת סוכה, ב ח. ומחברנו מסביר: מפני שהעבדים אינם שייכים בכל המצוות, הם נחשבים כ"מאן דליתיה מגזעא ד'ישראל", ולפי'כך הם פטורים מן הסוכה. המשפט האחרון ("מ'ולפי'כך העבדים...") הוא תוספת המחבר, ואינו בוהר.

32 מלשון "תא חזי", השכיח בספר זוהר, נראה שגם הקטע הבא מקורו שם, אך לא מצאתיו בו.

33 אין קריאת תיבה זו ודאית.

34 הפסוק: "ביום ההוא אקים את סֶכֶת דָּוִיד הנִפְלֶת...".

35 אין כזה פסוק במקרא אלא רק בתפילה, בברכת 'השכיבו' לשבת ולמועדים. אך כבר מצאנו לראשונים שלא דקדקו והתייחסו למשפט מן התפילות כמו הוא פסוק מקראי. ראה: ש' אברמסון, 'לשון שבדו להם חכמים להיות נודר בו', סיני, עו (תשלה), עמ' קיד-קיט. והשווה: ספר קושיות, סימן קנט, מהדורתי, עמ' קכג-קכד הערה 887.

36 ויקרא כג לד: "בַּחֲמִשָּׁה עֶשֶׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה, חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לִי".

37 העניין האחרון, מ"בסכות תשבו...". מספר הזוהר, ח"ג, קג ע"ב (הובא להלן, הערה 43), אלא ששם העניין הוא חלק מהעניין דלהלן, ליד הערה 42 ואילך, ולא כמוכא כאן באופן מפוצל.

38 משנת סוכה, א ד.

39 השווה בבלי, סוכה ב ע"א, כטעמו של רבה, ש"סוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה פסולה" (משנת סוכה, א א), הוא משום: "עד עשרים אמה - אדם יודע שהוא דר בסוכה, למעלה מעשרים אמה - אין אדם יודע שדר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא".

40 משנת סוכה, א ד, שהסכך יהיה מדבר ש"גידולו מן הארץ".

רמז לארץ שרמזנו <sup>41</sup>. וכנגד <sup>42</sup> אותם העננים אכנס עם האבות, ישוון מדוריהון עמיה, ועל כן: "בסוכות תשבו" (ויקרא כג מב), רמז לאלו הצדיקים שאמרנו, ולבתר כן: "כל האזרח בישאל ישוב" (שם), רמז לבני עלמא. ורב המנונא סבא כד הוה עייל בסוכה וכו', **בספר הזוהר, בפרשת אמור** <sup>43</sup>.

ולענין הברכה, **ר"ת כתב**, דוקא מסעודה לסעודה בלבד <sup>44</sup>. ובענין נטילת הלולב. הנכון היה להיות פני הלולב לאתרוג, והשדרה לא יהיה כנגד פני האדם, ובענין זה יהיה הכל לפני הב"ה ולפני האדם <sup>45</sup>. ומנענעין ב"הודו ליי" שבסוף ההלל (תהלים קיח כט) <sup>46</sup>, וב"אנא יי' הושיעא נא" (שם פסוק כה), שתי פעמים, אבל ב"אנא יי' הצליחה נא"

41 כל העניין הוא ע"ד הקבלה, ולא זכיתי לבוא בסוד השם וגם לא לזהות את מקורותיו.

42 מכאן ועד להלן, ליד הערה 43, מקוצר מספר הזוהר, ראה להלן שם. ועי' גם לעיל, הערה 37.

43 מקוצר מספר הזוהר, ח"ג, דף קג ע"ב: "תא חזי: בשעתא דברנש יתיב במדורא, דא צלא דמהימנותא, שכינתא פרסא גדפהא עליה מלעילא, ואברהם וחמשא צדיקיא אחרנין שויין מדוריהון עמיה. אמר ר' אבא: אברהם וחמשא צדיקיא דוד מלכא שוין מדוריהון עמיה. הדא הוא דכתיב: 'בסוכות תשבו שבעת ימים', 'שבעת ימים' כתיב ולא 'בשבעת ימים', כגונא דא כתיב: 'כי ששת ימים עשה יי את השמים' וגו'... ואמר רבי אבא: כתיב 'בסוכות תשבו שבעת ימים', ולבתר 'ישבו בסכות', בקדמיתא 'תשבו', ולבתר 'ישבו', אלא קדמא לאושפיו, תנינא לבני עלמא. קדמא לאושפיו, כי הא דרב המנונא סבא, כד הוה עייל לסוכה הוה חזי וקאים על פתחא דסוכה מלגאז, ואמר: נזמן לאושפיון...".

44 דברי רבנו תם הובאו בסמ"ג, עשי, סוף סימן מג, ויניציאה שז, דף קכ ע"ד; מרדכי, סוכה, רמז תשסה; פסקי הרא"ש, סוכה, פרק ד סימן ג, וברכות פרק א, סימן יג, ועוד ראשונים. וכך הוא, שלא בשם רבנו תם, בתוספות לברכות יא ע"ב, ד"ה 'שכבר נפטר'. את דעת רבנו תם הביא מחברנו גם בצרור החיים, הדרך הששי, סעיף ד, עמ' ק: "וברכת סוכה - 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לישוב בסוכה', ורבנו תם ז"ל אומר, כי אחר שברך אדם בסעודה אחת, בזה די עד סעודה אחרת, וכן הטילו והשינון דמסעודה לסעודה, פטור באותה ברכה... ועל פי רבנו תם נוהגים, ואין מברכין אלא מסעודה לסעודה...".

45 נקט כדעת רבו הרשב"א שהביאה והמליץ עליה בספרו צרור החיים, הדרך הששי, סעיף ח, עמ' קה: "וכיצד יטול האדם הלולב, אם השדרה לפניו ופני הלולב נגד הכותל, או פני הלולב לפניו והשדרה נגד הכותל. יש שהיו נוטלין שדרת הלולב לפני האדם, כדי שיהא פני הלולב כנגד השכינה. **ומורי הרשב"א ז"ל היה נוהג**, כי פני הלולב נגד פני האתרוג, כי נמצא שדרו של לולב נגד ימין, ופני הלולב פונים לשמאל, והאתרוג פונה לפני הלולב, ונמצא כי פני האדם ופני הלולב לפני השכינה. **ומנהג כשר הוא**". לדעות השונות בדבר צורת אחיזת הלולב, עי' אבודרהם, ב, סדר תפילות סוכות, עמ' 490-491 ובכל המקורות שהובאו בהערות שם.

46 מרהיטת לשונו נראה שמדובר בפסוק 'הודו' **אחד**, היינו ששני הנענעוין שב'הודו ליי" הם באותו פסוק, הנענוע הראשון בתחילת הפסוק והשני בסופו. וזו כשיטת 'ש מפרשים' שהביאו תוספות (סוכה לו ע"ג, ד"ה 'בהודו להשם'), שהנענוע ב'הודו ליי', תחילה וסוף" (משנת סוכה, ג ט = בבלי, סוכה לו ע"ב), ביאורו: "תחלת הפסוק [ב'הודו ליי'] וסוף הפסוק [בתיבת 'חסדו']", ועי' גם: מחזור ויטרי, ג, סדר סוכות ושמיני עצרת, סוף סעיף ג, מהדורת הרב א' גולדשמידט, ירושלים תשס"ט, עמ' תתנח והערה 17. ואין זו כשיטת רש"י (סוכה שם, ד"ה 'תחלה וסוף') שהסכימו לה הרבה ראשונים, ש"תחילה וסוף" ביאורו: "'הודו' **שבתחלת הפרק**, ו'הודו' **שבסוף הפרק**, בסוף ההלל". אמנם בצרור החיים (הדרך הששי, סעיף ט, עמ' קו) נקט מחברנו כשיטת רש"י: "ומנענעין ב'הודו ליי' תחלה וסוף, ושל סוף הוא 'הודו' שגבי 'אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח... הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו". ושמא אפוא נקט כאן לשון קצרה, וכוונתו **לשני פסוקי** 'הודו ליי' שבסוף ההלל. וצ"ע.

(שם) - אין מנענעין<sup>47</sup>. ואם תדע למה "הצליחה נא" ברפה<sup>48</sup>, תדע סודה, שהיה רמז למ"ה<sup>49</sup> הרפה<sup>50</sup>, ואז תבין ענין הנענעין, כי הוא רמז להביא ההשפעה, כענין שאדם כורע בברוך בתחלת הברכה באבות, ואינו כורע בגבורות<sup>51</sup>, ואם תבין תדע למה אינו כורע בקדוש, וזהו ענין: נענע לי בראשו גבי הב"ה<sup>52</sup>, שהוא הסברת פנים<sup>53</sup>. ועל זה היה נוהג מורי הר"ף ז"ל<sup>54</sup>, שהיה משפיל ראש הלולב כשהיה מוריד למטה והיה מנענע<sup>55</sup>. וכל המינין עושין פעולה<sup>56</sup>, כי בחג נדונין על המים<sup>57</sup>, ועל כן אנו צריכין שיהיו כלם לחין ולא יבישין<sup>58</sup>, כי באין להגין על

47 משנת סוכה, ג ט = בבלי, סוכה לו ע"ב; טור ושו"ע, או"ח, סימן תרנא סעיף ח.

48 רפויה, אינה דגושה. היינו, נו"ן של "הצליחה נא" אינה דגושה, ואילו זו שב"הושיעה נא" דגושה. השווה: מ' ברויאר, כתר ארם צובה והנוסח המקובל של המקרא, ירושלים תשל"ו, עמ' 43-44, ומאידך: א' גבאי, 'הלשון בציטוטים מן המקרא במשנה על-פי כתב יד קאופמן', מחקרים בלשון, ג' (תשעא), עמ' 92.

49 = למידת הדין.

50 בספרו צרור החיים (הדרך הששי, סעיף ט, עמ' קו) רומז מחברנו לדבריו כאן: "ומנענעין... וב'אנא יי הושיעה נא', שתי פעמים, אבל ב'אנא יי הצליחה נא' אין מנענעין. ובספר הדרש כתבתיה הכוונה". ומכך מוכח שקטעי הדרשות שלפנינו הם באמת למחברנו. ע' לעיל במבוא.

51 השווה בבלי, לד סע"א: "אלו ברכות שאדם שוחה בהן: באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף. ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה - מלמדין אותו שלא ישחה".

52 כוונתו לבבלי, ברכות ז רע"א, שאחרי שכביכול רבי ישמעאל בן אלישע בירך את הקב"ה: "ונענע לי בראשו". בדומה לדבריו האחרונים כתב מחברנו גם בספרו צרור החיים, הדרך הששי, סעיף ט, סוף עמ' קה: "ויש שהיו מחברין הלולב ובאתרוג בשעת הנטילה. ושמעתי כי דעת הר"ם ב"ן ז"ל, כי בשעת הברכה יש לו לחברם, אבל בשעת הנענועות לא יהו מחוברים. וטעמו ז"ל, כי הנענועות הוא סימן השפעה, כמו: נענע לי בראש, והאתרוג הוא המקבל השפע".

53 השווה פירוש רש"י, ברכות שם: "ונענע לי בראשו, כמדה בברכתי ועונה אמן".

54 הוא ר' פרץ ב"ר אליהו הכהן מקורביל, בעל ההגהות ל'ספר מצות קטן' ועוד, מרבותיו של מחברנו. ע' לעיל במבוא, ליד הערה 14.

55 לא מצאתי מקור נוסף המציין שכן נוהג ר' פרץ מקורביל, וגם לא מצאתי שהראשונים דנו בעצם הענין, אם בנענוע כלפי מטה יש להפוך את הלולב שראשו יהיה למטה (כמנהג ר' פרץ מקורביל) או מספיק להטות כלפי מטה את הלולב כשראשו למעלה. ובבית יוסף, או"ח, סימן תרנא, סעיף ט(א), הביא שתי דעות, את מנהג העולם ודברי אביו: "דרך העולם להטות ראש הלולב לכל רוח, ואף כשהוא מוריד הלולב מטה ראשו כלפי מטה. ואבא מרי ז"ל היה אומר, שאין להטות ראשו כלפי מטה, משום דהוי שלא כדרך גדילתו, וכיון דכשנטלו שלא כדרך גדילתו לא יצא, כל נענועיו נמי צריך לעשותן כדרך גדילתו". כדעת אביו של 'בית יוסף' נקט גם ר' דוד אבן זמרא, הרדב"ן, ראה: שו"ת רדב"ן, חלק ד, סימן רנו (א"שכח). וראה עוד בענין זה: דרכי משה, שם, אות ט; עלי תמר, על ירושלמי ברכות פרק ה, סוף הלכה ב.

56 כלומר, לא רק הלולב "עושה פעולה", מביא השפעה, אלא גם שאר המינים "עושין פעולה" ומשפיעים, כפי שממשיך להסביר.

57 משנת ראש השנה, א ב = בבלי, ראש השנה טז רע"א.

58 שבכל המינים נפסל היבש. ע' משנת סוכה, ג א-ג, ה: "לולב הגזול והיבש פסול... הדס הגזול והיבש פסול... ערבה גזולה ויבשה פסולה... אתרוג הגזול והיבש פסול".

האילנות<sup>59</sup>, והאילנות הם לחין<sup>60</sup>, ועל כן **אז"ל**, שהיו מחזירין אותו למים<sup>61</sup>, כדי שיהיה לח<sup>62</sup>, והכל מוכן דרך השפעה.

ולענין מה שאומרין **במדרש**, בכלם<sup>63</sup>: זה הב"ה וכו'<sup>64</sup>, רומז, כי הב"ה מצוי בכל, שאם תאחוז הלולב - שם הב"ה, וגם האתרוג, וכן בכלם, כי הכל אגד אחד ואחדות אחד. וטעם למה שאמרו בלולב, הואיל ומינו גבוה מכלם<sup>65</sup>, מפני שדבר זה שם מצוה<sup>66</sup>. עכ"ל<sup>67</sup>.

### [ב] ענין הצל בהושענא רבה

דף 271 > עוד כתב ז"ל<sup>68</sup> בענין הושענא רבה, וז"ל: דבר ידוע ומפורסם הוא אצל רז"ל, שהיו יודעים שנת מיתתם בהסתכלותם בצל שלהם בליל החותם הגדול<sup>69</sup>. והדין ענינא<sup>70</sup>: ביומא

59 שהם מרצים על המים. ראה ירושלמי, תענית א א (בתחילתו), דף סג ע"ד: "על ידי שארבעת מינין הללו גדילים על המים, לפיכך הן באין פרקליטין למים"; בבלי, תענית ב ע"ב: "אמר רבי אליעזר: הואיל וארבעת מינין הללו **אין באין אלא לרצות על המים**, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא מים". וראה עוד: גנוי חג הסוכות, עמ' נט-ס, סימן תכ, והערה 8.

60 טעם מחברנו מקורו בספר הזוהר, ח"ג, דף לא ע"ב: "בגין כך, בעיין כלחו לחין ולא יבשין, לאמשכא ברכאן לעלמא, בגין דאילני אלין כלחו לחין תדירא, וטרפין דלהון משתכחין תדירא, וזמן חדוותא דלהון בהאי זמנא". ובברי הזוהר: "בגין דאילני אלין כלחו לחין תדירא", היינו ארבעת המינים לחים בתמידות, כדברי רמב"ם במוזה הנבוכים, חלק שלישי, פרק מג, תרגום ומהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשל"ו, עמ' שעו. ראה שם.

61 משנת סוכה, ג טו = בבלי, סוכה מב ע"א: "מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים".

62 עי' רש"י, סוכה מב ע"א.

63 כלומר, על כל ארבעת המינים.

64 ויקרא רבה, ל ט, עמ' תשז: "פרי עץ הדר", זה הקב"ה, שכתוב בו (תהלים קד א): 'הוד והדר לבשת'. 'כפות תמרים', זה הקב"ה, שכתוב בו (שם צב ג): 'צדיק כתמר יפרח'. 'ענף עץ עבות', זה הקב"ה, דכתיב ביה (זכריה א ח): 'הוא עומד בין ההדסים'. 'עורבי נחל', זה הקב"ה, דכתיב ביה (תהלים סח ה): 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו'".

65 בבלי, סוכה לו ע"ב: "אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא: מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב?... אמר ליה: הואיל ובמינו גבוה מכולן".

66 איני יודע כוונתו.

67 "עכ"ל ז"ל" הוא ציונו של מלקט הדרשות.

68 גם כאן הכוונה לר' חיים מטודלה, שגם קטע זה לוקט מקובץ דרשותיו. השווה לעיל, ליד הערה 17.

69 "ליל החותם הגדול" הוא ליל הושענא רבה, אז נהגו לבדוק אם נראה צל גופם בלבנה, שהוא סימן שישלימו את שנתם. מנהג זה נזכר בהרחבה גם ב'ספר הזוהר', וכפי שיוצא מיד בהמשך – ולכן נתכוון מחברנו בכותבו: "דבר ידוע ומפורסם הוא אצל **רז"ל**..." – ונכתבו עליו כמה מחקרים חשובים, ראה: י"ד וילהלם, 'סדרי תיקונים', עלי ע"ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשח-תשיב, עמ' 130-143; י' וינשטוק, 'הסתכלות בצללים בליל הושענא רבה', בספרו: במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים תשל, עמ' 249-284. ועל כינוי ליל הושענא רבה בשם "ליל החותם הגדול", ראה: וינשטוק, שם, עמ' 251 הערה 14; וכינוי זה מאוחר למדי, ראה מאמרי: 'יום טוב גדול של ערבה: שמו של היום השביעי של סוכות', ירושתנו, ט (תשעו), עמ' קצד-קצה.

70 מכאן ועד סוף הקטע (להלן, ליד הערה 78) מספר הזוהר, ח"א, דף רכ ע"א, בשינויים, שעל חלקם הערתי

דינא אתער בעלמא, דקב"ה יתיב על כורסיא דינא למידן עלמא, בעי בר נש לאתערא בתשובה ויתוב מחוביו, דהא בההוא יומא פתקין כתיבו, ומשתכחי כולהו באמתחתא הא דכתובין. אי זכי ברנש, דיתוב קמי מאריה, קרעין פתקין דעליה, לבתר זמין קמיה יומא דכפורי יומא דתשובה, אי תב מחטאי טובא, ואי לא - פקיד מלאכא <sup>71</sup> למחתם פתקין, ואי בהא תשובה בעיא <sup>72</sup> לאסתלקא מניה, אי לא זכי בתשובה שלימתא כדקראות, תלין ליה עד ההוא יומא בתראה דעשרת <sup>73</sup>, דהוא תמינאה לחגא, אי עבד תשובה שלימתא לקמי מאריה, אתקרע, ואי לא זכי, פתקין נפקין מבי מלכא ואתמסרו לידא דסנטירא, כיון דאתמסרון בידוי, ודאי אתעביד ופתקין לא מהדרין לבי מלכא, כדן צולמא אתעבר מניה ולא ישתכח עמיה, ויטעום טעמא דמותא. בההוא לילא דחגא בתראה, סנטירין זמינן ופתקין נטלין, בתר דנטלי לון - צולמין מתעברין ולא משתכחי. והא איתמר בספרי קדמאי, דרישא אתגרע ואשתכח גופא, או אתתאי <sup>74</sup> ישתכחו והוה יסתלק <sup>75</sup>, וה"מ דלא אהדר כל ההוא זמנא, לבתר איהדר - טעמא דמותא יטעום ויתסי. ואי גופא איגרע, ויתחזי רישא, אינן סלקין והוא יתקיים, וה"מ בדבריה זעיר ברשותיה ואיתתיה ברשותיה. ואי ידוי <sup>76</sup> פגימאן - עיבדתא דבני פגים <sup>77</sup>, רגלוי מרעין, ואיהדר צולמא וערק ואהדר, עליה כתיב (דברים כח טז): "בבקר תאמר מי יתן ערב וגו', ודא כד נהרא סיהרא וליילא אתתקן בנהורא <sup>78</sup>.

**והרמב"ן ז"ל** רמזו בפרשת מרגלים בפסוק (במדבר יד ט): "סר צלם מעליהם", <דף 72א> רק שיש להם מחלוקת בלילה, כי הוא סובר, יהיה אותו הלילה לילה שמחרתו יום הושענא רבה, ערב שמיני עצרת <sup>79</sup>, ובעל **ספר הזוהר** יסבור, ליל שמיני עצרת בעצמו <sup>80</sup>. ואומר **במדרש** <sup>81</sup>:

בהערות הבאות.

71 בספר הזוהר: "פקיד **מלאכא**".

72 בספר הזוהר הנוסח מובן יותר: "ווי, **דהא** תשובה בעיא...".

73 כך! וצ"ל: "דעצרת". וכך הוא בספר הזוהר.

74 חסר משהו לפני תיבת "או", וכנראה צ"ל כמו בספר הזוהר שלפנינו: "**בריה** או אתתאי".

75 צ"ל: "**והוא** יסתלק". וכך בספר הזוהר.

76 בתחילה כתב המעתיק: "ידידי", ומחקו (באמצעות סימון גרשיים על התיבה) וכתב: "ואי ידוי".

77 בספר הזוהר: "עבידתא **ידידי** פגימין". ונוסח מחברנו עדיף.

78 עד כאן מספר הזוהר, ח"א, דף רכ ע"א: "עי' לעיל, ליד הערה 70 ובה.

79 רמב"ן בפירושו, במדבר שם, כותב: "שנודע, כי **בליל החותם** לא יהיה צל לראש האיש אשר ימות בשנה ההיא, לכן יאמר כבר 'סר צלם מעליהם', שנגזר עליהם מיתה, 'ויי אתנו' - כי הוא השוכן בקרבנו ועושה לנו נסים ונפלאות לעיני כל רואה, על כן 'אל תיראום'". וליל החותם הוא ליל הושענא רבה.

80 היינו, הלילה השמיני של חג הסוכות (בהתייחס לשמיני עצרת כחלק מחג הסוכות, השווה: בבלי, ראש השנה ד סע"ב). כך מפורש בקטע הזוהר שהובא לעיל, ליד הערה 73 (בשילוב התיקון המוצע בהערה הנוכרת): "עד ההוא יומא בתראה **דעצרת**, דהוא **תמינאה** לחגא". בנוסף לכך, בשני מקומות אחרים בספר הזוהר נזכר, שבדיקת הצל ושיגור הפתקים הוא ב"לילא בתראה דחגא", שהוא כנראה שמיני עצרת. ראה ספר הזוהר, ח"א, דף רנו ע"ב (השמטות): "הכי אוליפנא בספרא דשלמה מלכא, **דבליילא בתראה דחגא**, אי יסתכל בר נש בצולמא דיילא וחזוי ליה שלים, לא אתגזר עלוי מיתה"; שם, ח"ב, דף קמב סע"א: "**בליילא בתראה דחגא**, דקא

חסידיים בכל יומא ויומא מסתכלי בלביהו יומא דיסתלקו מעלמא<sup>82</sup>, ועבדי תיובתא שלימתא קמי מריהון, ולא אצטרכון למלה אחרא. זכאה חולקהון בעלמא דין ובעלמא דאתי<sup>83</sup>. ומנהג החסידיים והראשונים בשעת פטירתם לברך את בניהם ולגלות להם דברים נעלמים<sup>84</sup>, מצינו<sup>85</sup> באע"ה<sup>86</sup> שצוה כמה דברים<sup>87</sup>, וכן יצחק<sup>88</sup> ויעקב<sup>89</sup>, ומרע"ה בשעת פטירתו ברך את ישראל והתחיל ב"זאת"<sup>90</sup>, ואמר להם: הברכות הללו אימתי מגיעות לכם, משעה שתקבלו התורה שכתוב בה: "וזאת התורה" וגו' (דברים ד מד)<sup>91</sup>.

- נפקן פתקין מבי מלכא...". אמנם לפום ריהטא לא מצאתי מי שהעיר על המחלוקת בין הרמב"ן לספר הזוהר בנוגע לזהות אותו לילה.
- 81 ספר הזוהר, ח"א, דף רכ ע"א. והוא המשכו הישיר של הקטע שהובא לעיל, ליד הערות 70-78.
- 82 בספר הזוהר, שם: "...באילו ההוא יומא מסתלקי מעלמא".
- 83 עד כאן מספר הזוהר, שם.
- 84 כנראה מסביר את התועלת לדעת מתחילת השנה – באמצעות ההסתכלות בצל – שזו היא שנת מיתתם (כדבריו לעיל, ליד הערה 69), שבכך היה להם זמן לברך את בניהם ולגלות להם דברים נסתרים.
- 85 כנראה צ"ל: "וכן מצינו", או בדומה לכך.
- 86 = באברהם אבינו עליו השלום.
- 87 כנראה כוונתו לבראשית יח יט, ומדבר באברהם: "כִּי יִדְעִיתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוָה אֶת בְּנֵי וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דְרָךְ יְיָ לְעִשְׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט...".
- 88 לא מצאתי על יצחק. וצ"ע.
- 89 עי' בראשית מט א-לג. ויעקב גם רצה לגלות לבניו דברים נעלמים, ראה בבלי, פסחים נו ע"א: "אמר רבי שמעון בן לקיש: 'ויקרא יעקב אל בניו ויאמר, האספו ואגידה לכם' (בראשית שם א), ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה..."
- 90 דברים לג א: "וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים את בני ישראל לפני מותו".
- 91 בראשית רבה, קא מט, עמ' 1296: "כיון שעמד משה, פתח ב'זאת', שנאמר: 'וזאת הברכה'. אמר להם: אומר לכם הברכות הללו אימתי הם מגיעות לכם, משעה שתקבלו את התורה, שנאמר: 'וזאת התורה'". ונראה שמחברנו הביא את עניין "הברכות הללו אימתי מגיעות לכם...", שאין לו שייכות לעניין המדובר כאן, כדי שלא לסיים בענייני מיתה רק בדבר טוב.



# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 22 • בין כסה לעשור תשפ"ב

### "לב אחד" בתמר וגלגולו ללולב של מצוה

א. "לב אחד" בעץ התמר

בשלהי מסכת ברכות מן התלמוד הבבלי מצויה חטיבה רחבה של פירוני חלומות, וסדרה אחת מהן עוסקת ברואה בחלומו את פרטי ארבעת המינים שנצטוונו ליטול בחג הסוכות (פרט לערבה):

[א] הרואה **הדס** בחלום - נכסיו מצליחין לו, ואם אין לו נכסים - ירושה נופלת לו ממקום אחר... הרואה **אתרוג** בחלום - הדור הוא לפני קונו, שנאמר (ויקרא כג מ): 'פרי עץ הדר כפת תמרים'. הרואה **לולב** בחלום - אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים<sup>1</sup>.

מכך ש"הרואה לולב בחלום" מופיע, כאמור, בסדרת חלומות אחרים אודות ארבעת המינים, ברור כי מדובר בחולם על **לולב של מצוה**.

\* קיצורים ביבליוגרפיים:

**גנזי חג הסוכות** = גנזי חג הסוכות: אסופת גזנים מתורתם של ראשונים בענייני חג הסוכות, מהדורת, ירושלים תשעח.

**מחזור סוכות** = מחזור סוכות שמיני עצרת ושמיחת תורה, מהדורת ד' גולדשמידט וי' פרנקל, ירושלים תשמא.  
\*\* גירסה מוקדמת ומקוצרת של חלק מן המאמר כתבתי בגנזי חג הסוכות, עמ' קעד-קעה הערה 92, וראה גם שם, עמ' כ-כא הערה 63, עמ' רעט הערה 3.

1 בבלי, ברכות נו ע"א. בדיקה (שנעשתה באלול תשפא) בעדי הנוסח שנרשמו במאגר 'הכי גרסינן' לא העלה שינויי נוסחאות משמעותיים במאמר זה.

והנה, **הלולב** הוא, כידוע, ענף של **עץ התמר**, ועל העץ אמרו חז"ל בכמה הזדמנויות שיש לו "לב אחד", ונתפרש הדבר בידי רש"י: "כעין מוח יש בו [=בעץ התמר], כגון בעץ האגוז והגפן, ואין לו אלא בעץ האמצעי הזקוף ועולה וגדל למעלה, ולא בחירותיו ומכבדותיו"<sup>2</sup>. רש"י מדגיש ש"מוחו" של עץ התמר **אינו** "בחירותיו ומכבדותיו", הם ענפיו, היינו, **בלולב** אין את מוחו של עץ התמר, שהוא כאמור נמצא רק בגזעו האמצעי של העץ.

לאור זאת יודגש, שהמאמר "הרואה לולב בחלום, אין לו אלא **לב אחד** לאביו שבשמים", הוא לא מפני שבלולב עצמו יש "לב אחד", שכאמור אין הדבר כן! אלא ביאור העניין, שתיבת **לולב** נדרשת בנוטריקון: **לו לב**<sup>3</sup>, לרמז, **שלבועל החלום** – לא ללולב! – יש **לו לב**, היינו לב אחד, לאביו שבשמים.

אפשר גם להסביר, שה**לולב** רומז על **לב אחד** (של החולם) מפאת **מוצאו** מעץ התמר שיש לו "לב אחד". אך גם להסביר זה, **ללולב** עצמו – אין לב אחד!

ואכן כדוגמת ההצעה הפרשנית האחרונה, שכוח האב (עץ התמר) השפיע על הבנים (ענפי העץ, הלולב) שייחשבו כרומזים ל"לב אחד", כבר מצאנו בדברי חז"ל. כן שנינו בתלמוד הבבלי:

[ב] רבי יוחנן בן ברוקה אומר: **חריות של דקל** היו מביאין, וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח, ואותו היום נקרא חבוט חריות... מאי טעמא דרבי יוחנן בן ברוקה?... רבי לוי

2 פירוש רש"י, סוכה מה ע"ב, ד"ה 'אין לו אלא' (המוסגר ממני לתוספת ביאור). וכעין זה בפירושו למגילה יד ע"א, ד"ה 'לב אחד'.

כפירושו של רש"י כתבו ראשונים נוספים, אלא שהם תיארו יותר בבידור את אותו 'מוח' של עץ התמר וגם הוסיפו שהוא ראוי וטוב לאכילה. כן כותב ר' ישעיה ב"ר מאלי דייטראני (רי"ד; ד'תתקכ"ה/תתקל"ה, 1250-1165/1170): "כל האילנות יש להם רך בתוכן, והוא נקרא 'לב האילן', ואין להן לב אחד, שגם הענפים שהן מתפשטין מיכן ומיכן יש להם רך בתוכן, אבל התמר, אין לו אותו הרך בענפיו, שאין לו אלא עליו מחוברין בשדרה ואין בהם לב" (פסקי הרי"ד, סוכה מה ע"ב, מהדורת הרב א"י וורטהיימר [ואחרים], ירושלים תשכו, עמ' תקנא). כיוצא בזה בפירוש מסכת מגילה לאחד מן הראשונים שלא נודע שמו: "מה תמר זו, אין לו אלא לב אחד. פירוש: **שיש באמצעות הגזע דבר רך ומתוק לאכול**, מה שאין כן בנופין הנוטין לכאן ולכאן, אבל בשאר אילנות יש מהן אפילו בנופין" (שיטה למסכת מגילה לאחד הראשונים: מיסודם של רבותינו חכמי פרובאנס, איטליה וספרד, לדרך יד ע"א, מהדורת הרב א' שושנה ואחרים, ירושלים תשנ"ט, עמ' עג). לראשונים נוספים שנקטו כפירוש זה, ראה: גגיו חג הסוכות, עמ' רע"א הערה 19; ולפירוש זה מובן היטב הפתגם שהובא בויקרא רבה, טו ח, עמ' שלו [=שם, טז, עמ' שסב, בשינויים קלים]: "במתלא אמרין: דאכלי **בהדי קורא**, לקי בהדי קילא", כפי שביארו ש' פרידמן, 'הפתגם ושברו: עיון בתרבות המשל בספרות התלמודית', JSIJ, 2 (2003), עמ' 60-61. ראה שם.

3 על השימוש בנוטריקון לפתרון חלומות, כמו בזה שלפנינו, ראה: ר"ש ליברמן, יוניות ויוונות בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 207 (חזר על דבריו, בלא תוספת חידוש: ח' וייס, 'זמנה שפתר לי זה לא פתר לי זה': קריאה במסכת החלומות שבתלמוד הבבלי, ישראל 2011, עמ' 202-203). ובנוגע לפתרון הנוכחי, ראה גם: א' קריסטאנפולר, חלומות ופשריהם בספרות חז"ל, ירושלים תשע"ז, עמ' 117 הערה 139.

אומר: **כתמר, מה תמר זה אין לו אלא לב אחד**, אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים<sup>4</sup>.

המעין בטעם דרושי זה עומד ותמה: הן בחירות הדקל עצמן<sup>5</sup> אין בכלל 'לב', וכיצד אפוא נוטלים אותן לחבוט בצידי המזבח כדי לרמוז על מעלתם של ישראל ש"אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים"? אין זאת אלא, שעל דרך הדרש מזכה האב מכוחו לבניו (ענפי הדקל), ומכאן שורשם – עץ התמר – רומזים גם הם על "לב אחד". מאמרים מדרשיים נוספים הזכירו את "לב אחד" הקיים בעץ התמר, ומהדגשתם זו – "תמר" ולא "לולב" – משמע, שלא נאמרו דבריהם בלולב של מצוה.

[ג] בבלי, מגילה יד ע"א: 'היא יושבת תחת תמר' (שופטים ד ה), מאי שנא תחת תומר? ... מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, אף ישראל שבאותו הדור לא היה להם אלא לב אחד לאביהן שבשמים<sup>6</sup>.

[ד] תנחומא, במדבר, טו: 'צדיק כתמר יפרח' (תהלים צב יג), מדבר בשבטו של לוי... ולמה נמשלו לתמר? לומר לך, מה תמר אין לו אלא לב אחד, כך שבט לוי אין לו אלא לב אחד להקב"ה.

[ה] מדרש בראשית רבתי, פרשת וישב, ירושלים תש, עמ' 179: ולמה נקרא שמה 'תמר'? ... שהיה לבה מכון לשמים כתמר זה שאין לו אלא לב אחד מכון למעלה, כך תמר לא כוונה לשם זנות אלא לשם שמים<sup>7</sup>.

נמצאנו אפוא למדים, שללולב עצמו אין "לב אחד" אלא רק העץ ממנו מוצאו – עץ התמר, הדקל<sup>8</sup>. גם כינויו של הלולב "ליבה של תמרה"<sup>9</sup>, אינו מלמד אלא שהוא נחשב לב התמר –

- 4 בבלי, סוכה מה ע"א-ע"ב. הקטע הראשון (דברי רבי יוחנן בן ברוקה) הוא מהמשנה. כנוסח הדפוס שלפנינו: **"כתמר, מה תמר זה**, אין לו אלא לב אחד...", כן גם בעדי הנוסח: לונדון הספרייה הבריטית 400; מינכן 140; מינכן 95; אנלאו 270; אוקספורד 2677. אבל בכת"י אוקספורד 366: "ר' לוי אומר: **כדקל**, מה **דקל** זה אין לו אלא לב אחד...". וכך בעדי נוסח נוספים: פירקוביץ 293; וטיקן 134; Citta di Castello; פיורו רסט-רעו; ויניציאה רפ-רפג (כל עדי הנוסח נרשמו לפי מאגר 'הכי גרסינ', ושם נרשמו הסיגנטורות המלאות שלהם). ולענייננו אין כל משמעות בחילוף נוסח זה.
- 5 חריות הדקל הם הענפים שהוציחם פתוחים. השווה י' פליקס, חי' וצומח בתורה: תיאור בעלי החיים והצמחים שבתורה, ירושלים תשדמ, עמ' 242: "העלה בעודו סגור הוא הלולב, ומשנפתח הוא החרות".
- 6 בדיקה (שבוצעה באלול תשפא) בעדי הנוסח שנרשמו במאגר 'הכי גרסינ' לא העלה שינויי נוסחאות משמעותיים במאמר זה, פרט לשינוי: "מה **תומר** זה...", המופיע בכמה מעדי הנוסח.
- 7 מדרש בראשית רבתי הוא מאוחר, מבית מדרשו של ר' משה הדרשן, אך אפשר ודרושו מבוסס על מקור קדום יותר, הגם שדבריו "אין לו אלא לב אחד מכון למעלה", מושתתים על "הלכות פסוקות" או "הלכות גדולות", עי' להלן, הערה 17.
- 8 כאן המקום להביא את דבריו המחודשים של פרשן פיוטים צרפתי קדום, בן זמנם של תלמידי רש"י (המחצית הראשונה של המאה השתים-עשרה), הכותב, שללולב אין לב ומשום כך הוא מסמל את הרשעים; את הדברים הוא כותב בביאורו לשורת הפיוט: "בְּלוֹבֵב שֶׁדִּקְסִים / אֵיךְ אֶפְרַיִם מִעֲשִׂים / פְּנֵי מַקְדִּיחַ הַמִּסִּים" (קיקלר

וזאת מפני שצומח ובוקע מראש הגזע <sup>10</sup> – אך לא שיש לו עצמו "לב אחד"!

ההבנה שהתמר יש לו "לב אחד" ולא הלולב ברורה עוד יותר לפי הפרשנות הספרדית למשפט "מה תמר זה אין לו אלא לב אחד" (לעיל, מאמרים ב, ג, ד). כן כותב ר' ששת ב"ר יצחק בנבנשתי, מ'נשיא' היהודים, שפעל בשנים ד'תתצא-תתקסט (1131-1209) בעיר סרגוסה שבספרד:

מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, כי התמרה יש לה גרעינה בתוכו, ואין בתוך הגרעינה אחרת, מה שאין כן בשאר פירות שיש בתוכן גרעינה, כי בתוך גרעינתן יש גרעינה אחרת, והם שני לבבות, כי הגרעינה הוא בתוך הפרי כמו הלב בתוך הגוף <sup>11</sup>.

פירוש מחודש זה, שהסכימו לו חכמים נוספים מספרד ופרובאנס <sup>12</sup>, מסב את "תמר זה אין לו אלא לב אחד" מן עץ התמר – כהבנה המקובלת המבוססת על פירוש רש"י לתלמוד <sup>13</sup> – אל פרי התמר ('התמרה'), ולפיו, ה"לב" הוא גרעין הפרי, ולפרי התמר יש "לב אחד", כי יש בו

9 'אקחה פרי עץ' מהקדושתא 'אִימְתִי בחיל כפור' לר' אלעזר בירבי קליר, מחזור סוכות, עמ' 103). וכן כותב המפרש (המובאות מן הפיוט הודגשו בגופן עבה והדגשות אחרות נעשו באמצעות פיוזר): **"ללולב שוד חמסים:** במצות לולב שמביאין, הוא מפני שאין לו לב, ודוגמא לרשעים שאין להם לב להקב"ה - לא ריה ולא טעם. ומאחר ש'לולב' זכר לרשעים, בה **אין אפרוש מעשי** להקב"ה, והקב"ה, שהוא מקדיח **המסים**, זכור מהם כבר..." (גנוי חג הסוכות, עמ' כ-כא. לזמנו ומקומו של הפרשן, ראה שם, מבוא, עמ' ח-י). ראה ויקרא רבה, ל טו, עמ' תשיג: "ישב לו [שלמה] תמה על ארבע מינין הללו: 'כפות תמרים', התורה אמרה טול שתי כפות תמרים להלל בהן והוא אינו נוטל אלא **לולב** - **ליבה שלתמרה**". ובסגנון קצת שונה בתנ"ב, אמור, כט: "'כפות תמרים', צריך אדם ליטול שתי כפות ולהלל בהם, ואינו נוטל אלא **לבה של תמרה**, זה הלולב". גם תרגום הפשיטתא לתורה מתרגם את "כפת תְּמָרִים" (ויקרא כג מ) - "לבותא דדקלא" (מ' צפור, תרגום הפשיטתא לספר ויקרא עם ביאור, ויקרא שם, עמ' 201), וזאת בהסתמכו על פרשנותם של חז"ל, ראה: י' מאורי, 'השפעת המדרש על תרגום הפשיטתא לתורה בבחירת המלים', תרביץ, מו (תשלז), עמ' 228 הערה 81. גם בתקופה מאוחרת יותר מופיע כינוי זה ללולב, כן למשל מבאר רב סעדיה גאון: "כפות תמרים - לב התמר" (באור תשעים מלות בודדות בתנ"כ מרבנו סעדיה גאון, סימן נו, מהדורת הרב ש"א וא"י וורטהיימר [בתוך: גנוי ירושלים, א], ירושלים תשנב, עמ' קנז). והוא חוזר על התיאור בסידורו: "צריך לקנות ד' דברים: אתרוג והדס משולש וענפים מלב **הדקל** וקצת ערבות..." (סדור רב סעדיה גאון, מהדורת ש' אסף [ואחרים], ירושלים תשא, עמ' רלה). וראה עוד להלן, הערה 17.

10 ראה פליקס, חי צומח בתורה (לעיל, הערה 5), עמ' 242: "הלולב בוקע מראש הגזע, מהמקום שהוא 'ליבו של תמר' הקרוי 'קור' (בארמית 'קורא') שהוא ראוי למאכל".

11 גנוי חג הסוכות, עמ' רסט-ער. הדברים הובאו בשם: "והנשיא הגדול, החכם ר' ששת ב"ר יצחק ז"ל סרקוסטי" (שם, עמ' רסט), הוא ר' ששת ב"ר יצחק בנבנשתי, ראה עליו שם, עמ' רסט הערה 14.

12 ראה: גנוי חג הסוכות, עמ' ער הערה 19. הפירוש מופיע גם במסכת מגילה של תלמוד בבלי שהועתק בתנין בשנת ה'ש"ו (1546), כת' ניו יורק, ספריית אוניברסיטת קולומביה Ms. X893T141 (מתכ": F20655), דף 113, בגליון, בצד המאמר במגילה יד ע"א (=לעיל, מאמר ג; על המילים "אין לו אלא לב אחד"): "פ'ירוש: כלומ' גרעינה אחת". גם ריטב"א בחידושי לסוכה מה ע"ב סובר, ש"תמר" הוא פרי התמר ולא עץ התמר, אלא שהוא מפרש את העניין בדרך שונה. יעויין בדבריו ובגנוי חג הסוכות, עמ' ער הערה 19 (בשלהי ההערה שבעמוד הנזכר).

13 ע'י לעיל, ליד הערה 2.

**גרעין אחד** בלבד, שאין גרעינו מכיל בתוכו גרעין נוסף, בשונה משאר פירות שגרעינם מכיל גרעין פנימי אחר, כניכר במיוחד בגרעיני אפרסק או משמש. "תמר" הוא פרי התמר ולא עצו, ו"לב אחד" הוא גרעין הפרי, ואין אפוא כל אפשרות לפרש את "מה תמר זה אין לו אלא לב אחד" כמתייחס ללולב, ענף העץ, שכן אינו פרי ואין בו גרעין!

ב. "מה תמר אחד" כטעם לנטילת לולב של מצוה  
אך עם כל זאת, אע"פ שהוסכם על הכל שהמאמר "מה תמר זה אין לו אלא לב אחד" במקורו אינו מתייחס ללולב, הרי שבתקופה מאוחרת יותר נטלו חכמים את המאמר "מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים" (לעיל, מאמר ב) והסמיכוהו למצות נטילת ארבעת המינים, כטעם דרושי לנטילת הלולב. הסבה זו החלה, בהבלעה, בזמן הגאונים, והמשיכה ביתר שאת אצל הראשונים. בספר 'הלכות פסוקות', שנתחבר בזמן גאוני בבל (סביבות סוף המאה השמינית) ובהשפעתם, נקבע המאמר "מה תמר זה..." בהלכות ארבעת המינים<sup>14</sup>, ומיד אחריו הובא הקטע: "תניא, ארבעת מינים שבלולב, שנים מהם עושין פירות ושנים מהם אין עושין פירות..."<sup>15</sup>. משמע, שהמחבר ראה את המאמר "מה תמר זה..." כאחד מטעמי נטילת לולב. מ'הלכות פסוקות' העתיק ר' שמעון קיארא (אמצע המאה התשיעית) בספרו 'הלכות גדולות'<sup>16</sup>, ומשם או ממקורו שאבו כמה ראשונים, כמו: ר' יצחק אבן-גיא (לוסינה; ד'תשצח-תתמט, 1089-1038)<sup>17</sup>; חכם לא נודע בעל 'ספר הנייר' (צרפת, המחצית השנייה של המאה השלוש-

14 הלכות פסוקות השלם, א, הלכות לולב, מהדורת י' עץ-חיים, ירושלים תשעו, עמ' רפז-רפז: "כפות תמרים' (ויקרא כג מ), מה תמר זה אין לו אלא לב אחד וזקוף כלפי מעלה, כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים".

15 הלכות פסוקות השלם, שם, עמ' רפז. ברייתא זו מקורה בבבלי, מנחות כז ע"א. כל העניין גם בספר 'הלכות ראו', שהוא כנודע תרגום עברי קדום ל'הלכות פסוקות'. ראה הלכות פסוקות או הלכות ראו, הלכות לולב, מהדורת שו"ח הברשטס, פריס תרמו, עמ' 29: "כפות תמרים', מה זה אין לו אלא לב אחד וזקוף כלפי מעלה, כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים. תני: ארבעה מינים שבלולב, שנים מהן עושין פירות ושנים מהם אין עושין פירות..."

16 הלכות גדולות, א, הלכות לולב, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 351: "כפות תמרים', מה תמר זה אין לו אלא לב אחד וזקוף כלפי מעלה, כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים. ותניא: ארבעת מינים שבלולב, שנים מהן עושין פירות ושנים מהן אין עושין פירות..."

17 שערי שמחה [...] ונקרא גם מאה שערים, א, הלכות לולב, מהדורת הרב י"ד במברגר, פירטה תרכ"א, עמ' צה: "כפות תמרים' - לולבי תמרים, מה תמר זה, אין לו אלא לולב אחד וזקוף כלפי מעלה, כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים". כאן הוא ממשיך בזהו "ענף עץ עבות" ו"ערבי נחל", ולאחר מכן מביא גם הוא את הברייתא: "ארבעה מינים שבלולב, שנים מהם עושין פירות..." אכן המהדיר בהערה יא, סבר שנפלה טעות ב"אין לו אלא לולב אחד וזקוף כלפי מעלה", והציע לתקן: "אין לו אלא לב אחד". ואם כי תיקונו מתאשש מן המקורות - 'הלכות פסוקות' ו'הלכות גדולות', שבשניהם נכתב: "אין לו אלא לב אחד" (לעיל, הערות - 16

עשרה)<sup>18</sup>; ר' דוד עדני בעל 'מדרש הגדול' (תימן; המחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה)<sup>19</sup>, ועוד<sup>20</sup>. אלו הביאו את המאמר בסגנונו של 'הלכות פסוקות': "מה **תמר** זה..." וכפי שהוא במקורות חז"ל, אך חכמים אחרים, שכנראה נתקשו כיצד "מה **תמר** זה..." מסביר את טעם נטילת **לולב**, שינו את לשון המאמר: "מה **לולב** זה אין לו אלא לב אחד..."<sup>21</sup>, אע"פ שאין השינוי תואם להמשכו, שכאמור, בלולב אין לב אחד! אין זאת אלא שבעלי השינוי נאלצו לייחס ללולב את תכונת מוצאו, עץ התמר, או שנסתמכו על הנוטריקון: **לולב** = לו לב, המוצא לב סמלי ורעיוני בלולב שאין בו לב של ממש.

אין בידי מידע ברור אימתי 'תיקנו' את המאמר לנוסח: "מה **לולב** זה אין לו אלא לב אחד..." בהקשר למצות לולב, אך כן הוא מופיע בתקופת הראשונים<sup>21</sup>, וגם זכה לשדרוג משמעותי

(14), וכך גם במקבילות (עי' לעיל, ליד הערה 7, ולהלן הערות 18-19), עדיין אפשר שאין כאן שיבוש אלא שינוי מכוון של המחבר, ר' יצחק אבן גיאת, שכן הלולב נחשב ללבו של עץ התמר - "ליבה של תמרה" (עי' לעיל, הערה 9), ונמצא ש"אין לו אלא **לולב אחד** וזקוף כלפי מעלה" הוא **שינוי פרשני** ל"אין לו אלא לב אחד וזקוף כלפי מעלה".

18 ספר הנייר, ראש סימן יד (הלכות לולב והלל), מהדורת הרב ג' אפפעל, ירושלים תשנ"ד, עמ' פג: "פרי עץ הדר", הוא אתרוגא. 'כפות תמרים', הם חריות של דקל קודם שיתפרדו העלים לכאן ולכאן, מה **תמר** אין לו אלא לב אחד וזקוף כלפי מעלה, אף ישראל". בפסקה זו הוא מדבר על "לב אחד" ש**בתמר**, אך להלן, בהמשך אותו סימן ועמוד, הוא כותב כן על **לולב** (!): "וארבעה מינים שבלולב, שנים מהם עושין פירות, והוא אתרוג... וכן **לולב** עושה פירות, ואין לו אלא לב אחד וזקוף למעלה..." וראה עוד להלן בסמוך, בהמשך המאמר.

19 מדרש הגדול, ו, ויקרא כג, מהדורת הרב ע' שטיינזלץ, ירושלים תשנ"ד, עמ' תרנ"ז: "כפות תמרים", זה הלולב, שהוא כמו שרביט כפות... דבר אחר, 'כפות תמרים', מה תמר זה אין לו אלא לב אחד וזקוף כלפי מעלה, כך ישראל אין להן אלא לב אחד לאביהן שבשמים".

20 ראה: גנוי חג הסוכות, עמ' רסח.

21 יש ראשונים שהביאו את המאמר המעובד כדי להסביר את הכללת הלולב במצות ארבעה המינים, בדומה לשימושו של 'הלכות פסוקות' (אלא שהוא השתמש בנוסח המקורי של המאמר: "מה **תמר** זה..."). ראה ר' דוד ב"ר שמואל הכוכבי מאישטיילא, ספר הבתים, ב, חלק מגדל דוד - ספר מצוה, מצוה קסג, מהדורת הרב מ' הרשלה, ירושלים תשמ"ג, עמ' רכה. והשווה דברי ר' ישראל אלנקאווה, מנורת המאור, ב, פרק שני (התפילה), מהדורת ה"ג ענעלאו, עמ' 428: "שהלולב הוא רמו להב"ה [=להקב"ה], שהוא עליון על הכל, כך הלולב גבוה על שלושת המינים... וכשישראל הוא לב אחד לאביהם שבשמים, כמו **הלולב** שאין לו אלא לב אחד, הם עולים למעלה גדולה, כלולב שהוא [ב]מינו גבוה מכל האילנות". והשווה גם: גנוי חג הסוכות, עמ' קעד-קעה. בנוסף לכך השתמשו הראשונים במאמר המעובד: "מה לולב זה..." כדי להסביר עניינים אחרים הנוגעים למצות לולב, ואביא מה שמצאתי: (א) **טעם אגידת ההדסים עם הלולב בנפרד ולפני הערב**: כן כותב ר' שלמה ב"ר שמואל הצרפתי, תלמיד תלמידי ר' יהודה החסיד: "וקושר ההדס עם הלולב כי (אם) [אין] בלבם של צדיקים כי אם לב אחד לאביהם שבשמים" (גנוי חג הסוכות, עמ' לח-לט; ועי' שם, הערה 16). (ב) **טעם לברכת 'על נטילת לולב'**: כן כותב ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי, ספר ראבי"ה, ב, סימן תרפב, מהדורת הרב ד' דבליצקי, בני ברק תשס"ה, עמ' רנז, בשם "ירושלמי" (והכוונה ל'ספר ירושלמי'): "גרסינן בירושלמי, שאילו לרבני; מה טעם מברכין על הלולב. התיבון: מפני שהוא מלך לכל אילני מאכל. ואית דאמרי, משום **לולב** - לב אחד". וכן כותב ר' משה ב"ר יקותיאל מן האדומים, ספר התדיר, הלכות ארבעה מינים, מהדורת הרב מ"ר בלוי (בתוך: שיטת הקדמונים), ניו יורק תשנ"ב, עמ' רסז: "על הנכון נראה, שהלולב הוא העיקר, שאין לו אלא לב אחד כנגד אבינו

כשהוא שולב לתוך קטע דרשני המסביר, שארבעת המינים נבחרו למצווה כדי לכפר על ארבעה אברי הגוף החשובים הדומים להם, והלולב מכפר על הלב. דרשה זו מופיעה לראשונה ב'ספר המנהיג' לר' אברהם ב"ר נתן הירחי (ראב"ן הירחי; פרובאנס-ספרד; ד'תתקטו-תתקעה, 1155-1215):

**וראיתי באגדה:** ולמה באתרוג? שהוא דומה ללב, לכפר על הרהור הלב. ולמה בהדס? שהוא דומה לעינים, לכפר על סקור עינים, הדא הוא דכתיב (במדבר טו לט): 'ולא תתורו'. ולמה בערבה הדומה לשפתים? לכפר על ביטוי שפתים. **ולמה ללולב? אלא, מה לולב אין לו אלא לב אחד, אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהן שבשמים**<sup>22</sup>.

כפי הנראה, המציאות שמסמל הלולב – שאין להם לישראל אלא לב אחד לאביהם שבשמים – הוא רק אחרי שנתקיים המסומל בשלושת המינים האחרים, שנתכפרו עוונותיהם של ישראל, שאילולא כן יש במאמר דרושי זה סתירה מיניה-יוביה, כי אם ישראל חוטאים בהרהור הלב, בסיקור עיניים ובביטוי שפתיים הא כיצד ניתן להגדירם ש"אין להם אלא לב אחד לאביהן שבשמים"?

אכן, הדרשה שהובאה ב'ספר המנהיג' אינה בקובצי המדרשים שלפנינו, וכנראה מדובר בעיבוד מאוחר – מסביבות סוף המאה השתים-עשרה, לכל המוקדם – ששילב את המאמר המעובד "מה ללולב זה אין לו אלא לב אחד..." עם המדרש הקמאי המשווה את ארבעת המינים לארבעה אברי גוף מרכזיים, בהוסיפו לו את עניין כפרת האברים שכנגדם, שנשאב כמסתבר מפייטנותו של ר' אלעזר בירבי קליר. נתאר אפוא את מרכיביה של דרשה זו:

מדרש 'ויקרא רבה' משווה את ארבעת המינים לארבעה אברי גוף מרכזיים:

'ולקחתם לכם'. ר' מני פתח: 'כל עצמותי תאמרנה' (תהלים לה י), לא נאמר הפסוק הזה אלא בשביל לולב<sup>23</sup>:

שבשמים, ובו אנו מברכים". (ג) **סמל לחשיבות המצוה:** ר' יעקב ממרויש, מבעלי התוספות, משתמש במאמר המעובד "מה לולב זה..." כדי להוכיח את חשיבות מצות נטילת ארבעת המינים ולהצדיק בכך את מנהג הנשים לברך עליה: **"שאלתי** על הנשים שמברכות על הלולב... אם הוי ברכה לבטלה אחרי שאין מצוות... **והשיבו:** וכי אפשר דרי, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה... וברכו את יי אלהיכם... מה מצינו במגילה וחנוכה מאחר שהיו באותו הנס, חייבות בהם ומברכות עליהם, ובלולב נמי מצינו סמך לדבר, **שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים**..." (שאלות ותשובות מן השמים, סימן א, מהדורת הרב ר' מרגליות, ירושלים תשי"ז, עמ' מג. הביאור ר' אשר ב"ר חיים נב"י" ממונתשון [תלמיד תלמידו של הרשב"א], ספר הפרדס, שער תשיעי, פרק יט, סעיף י, מהדורת הרב מ"ל קצנלבוגן, ירושלים תשמה, עמ' קפד).

ספר המנהיג, הלכות לולב, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשלח, עמ' שפ. החיבור נכתב בטולדו, בשנת ד'תתקסד, 1204.

<sup>23</sup> = ארבעת המינים. לכן שבלשון חכמים מובנו של 'לולב' הוא גם: הלולב ומיניו, כל ארבעת המינים, ראה משנת מגילה, ב: ה: "כל היום כשר... לנטילת לולב", והכוונה כמובן לכל ארבעת המינים. ראה גם בבלי, סוכה לא ע"א: "אין אוגדין את הלולב אלא במינו", ופירש רש"י: האי 'לולב' היינו הושענא, כולוהו **שלשה המינים** יחד".

השורה שללולב דומה לשורה שלאדם,

וההדס דומה לעין,

והערבה דומה לפה,

והאתרוג דומה ללב.

אמר דוד: אין בכל האיברין גדול מהן, ואלו שהן שקולין כנגד כל הגוף. הוי: 'כל עצמותי תאמרנה'<sup>24</sup>.

פיסקה מדרשית זו סובבת על המקרא "כָּל עֲצָמוֹתַי תֹּאמְרָנָה יְיָ מִי כְמוֹךָ", שיש לקלס את הקב"ה עם כל האברים, והיא מקבילה את ארבעת אברי הגוף החשובים ביותר – "שהן שקולין כנגד כל הגוף" – לארבעת המינים, להודיענו, שבאמצעות נטילת לולב ומינוי מקיימים את הצווי "כָּל עֲצָמוֹתַי תֹּאמְרָנָה יְיָ מִי כְמוֹךָ"<sup>25</sup>.

מדרש זה אינו מדבר, אם כן, בעניינה של הכפרה, שכל אחד מארבעת המינים מכפר על חטאי האבר שכנגדו. תפנית רעיונית זו עולה לראשונה רק בפייטנותו של ר' אלעזר בירבי קליר, בסילוקו 'אקחה בראשון לאחרון וראשון' (מהקדושתא 'אימתי בחיל פפור') לחג הסוכות:

בְּהֶדֶר - לְכַפֵּר סִרְעָפִי לֵב

בְּכַפּוֹת - לְכַפֵּר שְׁזֶרֶה מוֹל לֵב

בְּעִבּוֹת - לְכַפֵּר סָקוֹר עֵין וְלֵב

בְּעֶרְבָה - לְכַפֵּר גְּבוּל פֶּה עִם לֵב<sup>26</sup>.

ביאור: 1 בהדר: באתרוג, על-שום "פרי עץ הדר" (ויקרא כג מ). סרעפי לב: מחשבות הלב, על-פי תהלים צד יט. 2 בכפות: בלולב, על-שום: "כפת תמרים" (ויקרא שם). שזרה מול לב: שזרה העומדת מול לבו של אדם. 'שזרה' הוא הכתיב הארצישראלי ל'שזרה' הבבלי. 3 בעבות: בהדסים, על-שום: "וענף עץ עבת" (ויקרא שם). סקור עין ולב: ראיית העין הנמשכת אחרי הלב. השווה ספרי, במדבר, פיסקא קטו, עמ' 127: "מגיד שהענינים הולכות אחר הלב". 4 גבול פה עם לב: בניבול פה יש גם 'ניבול לב', כי הלב גורם לכל העבירות. ראה מדרש תהלים, יד א, עמ' 111: "האזנים ורמ"ח האיברים הולכים אחר הלב"; תנ"ב, שלח, לא: "הלב והענינים הם סרסורין לגוף, שהם מזנין את הגוף".

הקלירי אינו מזכיר את הדימוי לולב = לב, כגירסת העיבוד המדרשי שהובא ב'ספר המנהיג'. הוא אחז בדעה המקורית שבמדרש 'ויקרא רבה', והקיש את הלולב ל'שזרה' (=שזרה, בכתיב

24 ויקרא רבה, ל יד, עמ' תשיא-תשיב. כך גם בתנ"ב, אמור, כח; מדרש אגדה, ויקרא כג מ. דרשה זו הובאה גם בפירוש דרשני מאוחר יותר, ראה: מדרש לקח טוב, ויקרא כג מ. וככל הנראה, לה נתכוונו במשנת רבי אליעזר, פרשה ה, עמ' 101 [ל' גינצבורג, 'שלוש דרשות קטועות ממדרש שאינו ידוע', תרביץ, ד (תרצג), עמ' 330].

25 ביאורו הפשוט של המדרש מופיע בדעת זקנים מבעלי התוספות, ויקרא כג מ, המביאו ומסבירו כן: "שיש לשבח להקב"ה בפה ובלב ובעין ובשזרה, שהוא כל הגוף שתלוי בשזרה".

26 מחזור סוכות, עמ' 108.



הארצישראלי) שכנגד הלב ("מול לב")<sup>27</sup>, כי הוא – או מקורו המדרשי האבוד<sup>28</sup> – נטל משם את דימוי ארבעת המינים לארבעת האברים בהם יש לשבח להקב"ה והסיעו לעניין הכפרה, שכל אחד מארבעת המינים מכפר על העבירות שנעשו עם האבר שכנגדו, וזאת כנראה, בהתבסס על מדרשים אחרים המציינים באופן כללי – בלא להקיש את המינים לאברים – שארבעת המינים מכפרים על העוונות<sup>29</sup>.

27 הוספת ה"לב" בלולב, בהדסים ובערבות, שאינו במדרש ויקרא רבה הנוכח, הוא רק מפאת החרוז ועל-פי מדרש תהלים, יד, עמ' 111: "הענינים הולכים אחר הלב... וכן האזנים ורמ"ח האיברים הולכים אחר הלב".  
28 אם ר' אלעזר בירבי קליר שאב את רעיון הכפרה ממקור מדרשי ולא חידשו מדעתו הרחבה, כפי שמסתבר לדעתי, הרי שכבר בזמן הראשונים היה אותו מדרש בחזקת אבוד. וקביעה זו נכונה למרות העובדה שאחד מפרשני הפיוט הקדמונים מציין לכאורה מראה מקום מדרשי לדברי הקלירי, ומשמע שהוא הכיר לעניין מקור מדרשי מפורש. ראה פירוש לפיוטים כת"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה Mich. 365 (בקטלוג נויבאוואר 1208; מתכ"י: F16668), דף 99א, בפירושו לסילוק 'אקחה בראשון לאחרון וראשון' הנוכח (הדגשתי את המובאות הפיוטיות):

**בהדר לכפר סרעפי לב:** זה אתרוג, שדומה ללב. יבוא דבר שדומה ללב ויכפר על מחשבות הלב. וכן דורש בויקרא רבה. **בכפות שורה מול לב:** כף תומר דומה לשורה של אדם, ואוחז אדם לולב בימין ואתרוג בשמאל, ויבא לולב שדומה לשורו של אדם ויכפר על שורה של אדם שאינו שוחה בה לפני הקב"ה במדיים ובאילו ברכות ששנו רבותינו שאדם שוחה בה'ם תחילה וסוף. ואתרוג מכפר על מחשבות אדם ותחבולותיו. **בעבות לכפר שקורת עין ולב:** ההדס דומה לעין, והקרטין שבתוך עין דומה לעין, יבא הדס הדומה לעין ויכפר על עין ולב שהן מסרסרין לגוף לדבר עבירה, כדאמרינן: עינא וליבא תרי סרסורי דאינא אינון; עין רואה, לב גומר. **בערבה לכפר ניבול פה עם לב:** ערבה זו דומה לפה, שעליה פגומין כפה, ועוד דומה לשפתיים, ארוכה וקצרה כסדק הפה. תבא ערבה שדומה לפה, ותכפר על נבלות פה היוצא מן הלב.

פירוש זה מופיע בכתב-יד מקבילים, כמו: פרמה, ספריית הפלטינה 1264 (מתכ"י: F27556), דף 29ב: "לפי שאתרוג דומה ללב, יכפר על סרעפי, וכן דור'ש בויקרא רבא"; מוסקבה, ספריית גינצבורג 615 (מתכ"י: F43927), דף 116א: **"בהדר לכפר סרעפי לב:** כך דורש בבראשית רבה: לפי שאתרוג דומה ללב, מכפר על סרעפי לב". אך אין ספק, שגם פרשן זה לא הכיר מקור מדרשי מפורש לרעיון **כפרת** ארבעת המינים, שהוא לא נתכוון אלא למאמר המדרשי **שלפנינו** בויקרא רבה, אותו הוא הבין ופירש – בעקבות דברי הקלירי – כמקור הרעיון שארבעת המינים מכפרים על חטאי האברים שכנגדם.

29 ראה תנחומא, אמור, כ: "ארבע מינים שבלולב, שכל אחד ואחד מישראל הולך ורץ ליקח לו מהם להלל לפני הקב"ה, שיתרצה לו ויכפר לו על כל עוונותיו"; משנת רבי אליעזר, פרשה ה, עמ' 104: "אמר הקב"ה: אם הבאתם לפני ארבעה מינים שבלולב, **אני מכפר לכם על ארבע מיתות בית דין**". ועי' גם: פסיקתא דר"כ, כו ט, עמ' 416.  
עניין ארבעת המינים המכפרים על ארבעת האברים הדומים להם, סובל אריכות רבה ואקווה להקדיש לו בעז'ה מחקר מפורט. לעת עתה אציין, שהרעיון מופיע בפיוטים נוספים של ר' אלעזר בירבי קליר, ומן הקלירי הוא עבר לפייטנים אחרים. כן מפיט רב סעדיה גאון, בהושענא 'ענה אוחזי ארבעה מינים' (סדור רב סעדיה גאון, מהדורת ש' אסף [ואחרים], ירושלים תשא, עמ' רמז-רמז):

ענה אוחזי ארבעה מינים / תבנית ארבעה הם מכוונים  
ענה בידם אתרוג דמיון ללב / שהוא מכפר על ההור הלב  
ענה גוית שדרתם כלולב / רוע יצרים יכפר לולב  
ענה דומים בעינם להדס / קרץ עינם יכפר הדס

## ג. התקבלות ודחייה

לאחר שהותכו שלושת המקורות הנזכרים (המאמר בבבלי סוכה מה ע"ב, מדרש 'ויקרא רבה', והסילוק הקלירי) לדרשה החדשה שהובאה ב'ספר המנהיג', היא שבה ומופיעה אצל המחברים הרגילים להעתיק ממנו, כמו ר' אהרן הכהן מנרבונה<sup>30</sup> ור' דוד אבודרהם<sup>31</sup>, והיא גם מופיעה בקובץ דרשות על התורה שיוחס לר' יונה מגירונדי<sup>32</sup>. כל אלו קיבלו את הדימוי **לולב = לב**,

ענה הדומים בשפתם לערבך / צפצופי שפתם תכפר עֲרֶכְךָ.

וכך גם פייטן (בבלי?) לא ידוע שפעל בסביבות המאה האחת-עשרה, בסילוקו 'אני יי ראשון ועמי ראש וראשון', טורים 34-50 (נדפס: פיוטים נבחרים לחגים ולמועדים, מהדורת א"מ הברמן, לוד תשנב, עמ' 61; ולשאלת זיהוי המחבר, ראה גם: ע' הכהן, קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנא'רי למועדי השנה, ע"ד, א, ירושלים תשסד, עמ' 71 הערה 147), והפייטן ר' יצחק בר לוי אבן מר שאל (ספרד, מפנה המאות העשירית ואחת-עשרה) בסילוקו 'אין קדוש כיי ישמח לב מבקשי יי', טורים 106-125 (נדפס: עלידי א"י כ"ץ, ראה מאמרו: A.I. Katsh, 'A new poem by Joseph Abitur [from a recently discovered 13th century Mss. in Moscow]', ספר היובל מאיר וכסמן: למלאות לו שבעים וחמש שנה, בעריכת ר' רוזנטל [ואחרים], שיקאגו-ירושלים תשכו, חלק לועזי, עמ' 79-80. המהדיר יחס את הסילוק לפייטן אחר ולא למחברו האמיתי, ראה על כך: ע' פליישר, 'חדשות ביצירתו של ר' יצחק בר לוי (אבן מר שאל)', מחקרי לשון: מוגשים לואב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' ברי אשר, ירושלים תשמג, עמ' 444-447). כל פייטנים אלו המשיכו את תפיסת הקלירי והעמידו את **האתרוג** כנגד **הלב**, ואת **הלולב** כנגד **השדרה**, ולא כדעת העיבוד המאוחר המציב גם את האתרוג וגם את הלולב כנגד הלב.

30 ארחות חיים, א, הלכות לולב, דין א, פירינצי תקי, דף קיג ע"ב. שם נוסף הסבר ל"לב אחד", וזה לשונו: "ולמה בלולב, לומר לך, לולב אין לו אלא לב אחד – **פירוש: גרעין התמרה** – אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים". תוספת זו היא על-פי הפרשנות הספרדית שהובאה לעיל (ליד הערות 11-12), והמוסיפה כאן (שאפשר והוא בעל 'ארחות חיים' עצמו) שילבו במובאה מ'ספר המנהיג' אע"פ שהתיאור 'גרעין התמרה' כלל אינו מתאים בלולב!

31 אבודרהם: פירושי הברכות והתפילות, ב, סדר תפילות סוכות, מהדורת הרב א' גרינצייג, ירושלים תשעה, עמ' 496: "עוד אמרינן בהגדה: למה באתרוג, שהוא דומה ללב, לכפר על הרהור הלב. ולמה בהדס, שדומה לעינים, לכפר על סיקור עינים, שנאמר: 'זלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם' וגו'. ולמה בערבה, שדומה לשפתים, לכפר על בטוי שפתים. ולמה בלולב, לומר לך, מה לולב אין לו אלא לב אחד, כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים". ומ'ספר אבודרהם' הועתק לאגרת הטעמים [...] טעמי תפלות וברכות, מהדורת נ' מזרחי, נווה-דינאל תשסד, עמ' 162.

32 דרשות ופירושי רבנו יונה גירונדי לחמשה חומשי תורה, פרשת האזינו, מהדורת הרב ש' ירושלמי, מהדורה מחודשת, ירושלים תשמח, עמ' שמח: "אז"ל: ארבעת מינים שבלולב, אתרוג דומה ללב, לכפר על הרהור הלב; הדס דומה לעינים, לכפר על סיקור עינים, הדא הוא דכתיב: 'זלא תתורו' וגו'; ערבה דומה לשפתים, לכפר על ביטוי שפתים; לולב, מה לולב אין לו אלא לב אחד, כך ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים". בנוגע לזהות מחבר ספר הדרשות, הדברים יגיעים: מהדיר החיבור מייחסו בלא כל פקפוק לר' יונה מגירונדי (ספרד: ד'תתקע-ה'כד, 1210-1263), והסכים עמו י"מ תא-שמע בהסתייגות קלה, ש"אם אין רבנו מחברו של הספר הזה, הריהו מתלמידיו הקרובים ביותר, שדרש בהשראתו" (ראה מאמרו: 'חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי - האיש ופועלו', בספרו: נכסת מחקרים, ב, ירושלים תשסד, עמ' 140-144, והצטוט מעמ' 142. ראה גם ספרו: הנגלה שבנסתת: לחקר שקיעי ההלכה בספר הוזהר, מהדורה מורחבת, ישראל 2001, עמ' 129 הערה 111). אך אחרים שללו את ייחוס הספר לר' יונה גירונדי או אחד מתלמידיו (ראה: M.

המבוסס כאמור על העיבוד "מה לולב זה אין לו אלא לב אחד..." אך בד בבד המשיך להתהלך רעיון הכפרה שבסילוק הקלירי, בלא להקביל את הלולב ללב אלא לשדרה. כן הובא בשם בעלי התוספות<sup>33</sup>, וכן גם כותב ר' בחיי אבן חלאווה (ספרד; סוף המאה השלוש-עשרה) בפירושו

וזהו שאמרו במדרש: אתרוג דומה ללב, לולב לשדרה, הדס לעינים, ערבה לשפתים. והכוונה בזה, כי בהכשל האדם בעברות של ארבעה אברים אלו, ימצא נופר בארבעה מינין אלו, שהם כנגדן ודומין להן, לפי שבכל עברה תמצא כפרה כשיעשה האדם מצוה כנגדה<sup>34</sup>.

תחילת דבריו הם ממדרש 'ויקרא רבה' הנזכר, וזאת אכן הביא הכותב בשם "אמרו במדרש", אבל את המשך דבריו, עניין הכפרה, שידע הכותב שאינו במדרשים שלפנינו, הוא כותב כביאור לו, ולא כהעתקה ממדרש. כך גם נהג באחד מחיבוריו האחרים<sup>35</sup>, ואילו אצל ר' יצחק אבובה, שכלל הנראה העתיק ממנו, הפך הביאור לחלק מהמדרש<sup>36</sup>, אבל שניהם נשתנו בדחייתם לדימוי הלולב ללב, היינו באי-קבלתם לדרשה: "מה לולב זה, אין לו אלא לב אחד...". אמנם מאידך נראה, שאימוצו של בעל 'ספר הבהיר' לנוטריקון לולב = לו לב, השפיע עמוקות על המקובלים וקיבע מאוד את קיומו של "לב אחד" בלולב. כן נכתב ב'ספר הבהיר':

וישראל קדושים נטלו גוף האילן ולבו. מה לב, שהוא 'הדר', פרי הגוף, אף ישראל נטלו 'פרי עץ הדר'; מה אילן תמר - ענפיו סביבו ולולבו באמצע, אף ישראל נטלו גוף האילן, זה שהוא לבו, וכנגד הגוף חוט השדרה באדם, שהוא עיקר הגוף. ומה לולב זה,

Saperstein, *Jewish Preaching, 1200-1800: An Anthology*, New Haven 1989, pp. 124-127), ומהם ביקשו לייחסו לחכם ר' משה כהן, הנזכר כמה פעמים ב'ספר אבודרהם' אשר אפשר והוא ר' משה ב'ר יהודה הכהן, תלמיד-חבר לרא"ש. ראה על כך: הרב י' הערשקאוויטש, 'סדר הטבת חלום וסיום ספר אבודרהם מכתב יד', ישורון, כה (תשעא), עמ' סא הערה 35; הרב ש' פורטנוי, 'פירוש הברכות והתפילות לרבינו דוד בן יוסף בעל אבודרהם', ישורון, לה (תשעז), עמ' תתנ-תתנא. אבל נראה יותר שהוא ר' משה כהן אבן-קרישפין, מחמשי טולידו בזמנם של תלמידי הרא"ש, ראה על כך: ספר הליווי בגלות: פירוש מגילת אסתר ועמו [...] מגילת בני חשמונאי, למרנא [...] רב סעדיה גאון, מהדורת הרב ש"י הלוי (ואחרים), 'ירושלים תשעט, עמ' שטו; והשווה: ספר המידות: למרנא [...] רב סעדיה גאון - פירוש מגילת איכה, מהדורת הרב ש"י הלוי (ואחרים), 'ירושלים תשעט, עמ' שכג-שכו. וכעת הודיעני פרופ' י"ש שפיגל שהוא סיכם את הנידון במבוא לספרו דרשות תלמיד הרא"ש (בדפוס).

33 ראה המובא בגנוי חג הסוכות, עמ' סט, סימן תלו.

34 רבינו בחיי: ביאור על התורה, ב, ויקרא כג מ, מהדורת הרב ח"ד שעוועל, 'ירושלים תשלב, עמ' תקנג.

35 ראה: כד הקמח, ערך 'לולב', מהדורת הרב ח"ד שעוועל (בתוך: כתבי רבינו בחיי), 'ירושלים תשל, עמ' רלו. והשווה לשונו של ר' יהושע אבן-שועיב בעניין: דרשות ר"י אבן שועיב, דרשה ליום ראשון של סוכות, מהדורת הרב ז' מצגר, 'ירושלים תשנב, עמ' תקכ.

36 ראה: מנורת המאור, כלל ד, סימן קמט, מהדורת י"פ חורב, 'ירושלים תשכא, עמ' 323.

נתיב לו לב, אף לב מסור לו. ומה 'לב'? זה שלושים ושנים נתיבות פליאות חכמה...<sup>37</sup>.

ניתן לומר, כי בעל 'ספר הבהיר' אוהז את החבל בשני קצותיו. מחד הוא יודע שהאבר הדומה ללב הוא האתרוג, כמפורש במדרש 'ויקרא רבה', אך מאידך הוא רואה את הלולב כמסמל לו לב, שה'לב מסור לו'. אין זה מענייננו לפשט ולהסביר את גישתו, אלא רק להצביע על דבריו שסייעו בקיבוע והתפשטות התפיסה לולב = לו לב, שהפכה בהשפעתו לנפוצה במיוחד בקרב חוגי המקובלים שנמשכו אחרי קבלת 'ספר הבהיר'<sup>38</sup>.

37 ספר הבהיר, סימן צח, מהדורת הרב ר' מרגליות, ירושלים תשי"א, עמ' מג.

38 אביא מעט מן המקורות הקבליים המזכירים את הרעיון לולב = לו לב, ותנא ושייר. את המקורות הבאתי בסדר כרונולוגי, עד כמה שאפשר: (א) ר' אברהם אבולעפיה, סתרי תורה, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' קלד: "ומיני הלולב סודם, אתרוג בימין השם לבדו, והוא שבו אות ימין, ולולב בשמאל השם, שבו לו לב מלא... (הספר נכתב בשנת ה'מ"א; 1280). (ב) פירוש הראב"ד לספר יצירה (והוא באמת לר' יוסף אשכנזי הארוך), ו א, בתוך: ספר יצירה [עם] ט' פירוש, ווארשא תרמד, דף נט ע"ב: "הנה מי"ב יעלו ל"ו, וכן בלב ל"ו, הרי ע"ב, וסימנך: לולב - ל"ו ל"ב...". (ג) פירוש ר' משה בוטריל לספר יצירה, א א, בתוך: ספר יצירה הנ"ל, דף יד ע"א: "לזה התחילה התורה בבי"ת והשלימה בלמ"ד, הנה יש כאן שלשים ושנים... ועל זה הסוד המכוסה באה מצות לולב, רצונו לומר לו לב, והלב הוא המלך הגדול...". (ד) ספר הפליאה, פרומישל תרמד, דף יג ע"ג: "...וע"כ הוא שדרת האילן, והשדרה עולה עד הכתר והוא הנק' לולב - לו לב נתיבת החכמה... ולכן מברכים על הלולב...".

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 23 • יב במרחשוון תשפ"ב

### אימתי ביקרו המלאכים אצל אברהם אבינו

אחרי שאברהם אבינו מל את עצמו, את בנו ישמעאל ואת "כל אנשי ביתו", כמתואר בסוף הפרשה הקודמת<sup>1</sup>, ישב אברהם ב"פֶּתַח הָאֵהָל כָּחֵם הַיּוֹם, וַיֵּשֶׁא עֵינָיו וַיֵּרָא וַהֲנֵה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְצִים עָלָיו"<sup>2</sup>. אברהם מארח שלושה אנשים אלו – שבאמת היו מלאכים בדמות אנשים<sup>3</sup> – והם מְבַשְּׂרִים לוֹ עַל לִידַת בְּנוֹ יִצְחָק, וממשיכים לאחר מכן בשליחותם להפוך את סדום ולהציל את לוט ומשפחתו מן ההפיכה.

כדרכו של המקרא לקצר, לא נאמרו בו הרבה פרטים בנוגע לאירוע זה. כך, למשל, לא נתברר בו אימתי, באיזה יום בשנה, חל ביקורם של המלאכים בביתו של אברהם, ואת אשר חיסר המקרא השלימו והרחיבו חז"ל בתלמוד ובמדרש, ובמאמר זה נסכם את דעותיהם בעניין.

\* קיצורים:

**מחזור פסח** = מחזור פסח לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, מהדורת י' פרנקל, ירושלים תשנ"ג.

**פיוטי הקלירי ליום הכיפורים** = רבי אלעזר בירבי קליר: פיוטים ליום הכיפורים, מהדורת ש' אליצור ומ' רנד, ירושלים תשפ"א.

**פיוטי הקלירי לראש השנה** = רבי אלעזר בירבי קליר: פיוטים לראש השנה, מהדורת ש' אליצור ומ' רנד, ירושלים תשע"ד.

שאר הפניות ביבליוגרפיות נרשמו במלואן רק בהיקרותן הראשונה.

1 בראשית יז כג-כו.

2 בראשית יח א-ב.

3 ע' בראשית רבה, מח ט, מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 485-486; בבלי, בבא מציעא פו ס"ב.

"סגולה" - אוצר חביב: דבר נכבד ונחמד (פירושי רש"י ואבן-עזרא, שמות יט ה).

© כל הזכויות שמורות | להערות ותגובות או הצטרפות לרשימת התפוצה: [alfabita99@gmail.com](mailto:alfabita99@gmail.com)

א. בין מדרשי ארץ ישראל לתלמוד הבבלי  
במדרשים רווחת הדעה שהמלאכים באו לאברהם ביום חמשה עשר בניסן, היום שעתידי להיקבע ליומו הראשון של חג הפסח, וכמה מהם מונים את ביקורם של המלאכים ביום זה בכלל עניינים חשובים אחרים שארעו לאומה באותו יום:

[א] סדר עולם:

כל שבעת הימים היה הקב"ה מדבר עם משה בסנה... ופרס הפסח היה, ומכווין אותו לחמשה עשר בניסן. ובאותו הזמן, לשנה הבאה, בחמשה עשר בניסן, יצאו ישראל ממצרים. ובחמשה עשר בניסן נולד יצחק אבינו; ובחמשה עשר בניסן באו המל [א] כים אצל אברהם לברך את שרה; בחמשה עשר בניסן נידבר עם אברהם אבינו בין הבתרים, שנאמר (שמות יב מא): 'זיהי מקץ', קץ אחד לכולן<sup>4</sup>.

[ב] מכילתא דרבי ישמעאל:

בחמשה עשר בניסן נדבר המקום עם אברהם אבינו בין הבתרים. בחמשה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם אבינו לבשרו. בחמשה עשר בניסן נולד יצחק<sup>5</sup>.

[ג] בראשית רבה:

'לושי ועשי עוגות' (בראשית יח ו), פרס הפסח היה<sup>6</sup>.

4 סדר עולם, א, פרק ה, מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשעב, עמ' 234-235.

5 מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה יד, מהדורת ח"ח הורוויץ וי"א רבין, פרנקפורט ענ"מ תרצא, עמ' 51.

6 בראשית רבה, מח יב, עמ' 490. ומכאן במדרש הגדול, בראשית יח ו, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשנז, עמ' רצה, בתוספת דרשת גזרה: שוה בין הפסוקים: "ועשי עגות", בפרס הפסח היה. כתיב הכא: 'ועשי עגות', וכתיב התם (שמות יב לט): 'עוגות מצות'." מ' מרגליות, מהדירו של 'מדרש הגדול', סבר, שדרשת גזרה: שוה זו היא 'פירוש והרחבה של מחברנו' בעל 'מדרש הגדול' (מדרש הגדול, שם, הערה לשו' 4-5), אך לאחרונה נתברר שאחד ממקורותיו של 'מדרש הגדול' הוא קובץ דרשות בערבית יהודית ממפנה המאות האחת-עשרה והשתיים-עשרה, והוא מקור דרשת גזרה: שוה זו, אם כי היא הובאה שם בסגנון מעט מקוצר: "זימחר אברהם... ועשי עוגות", בפרס הפסח היה, דכתיב: 'עוגות מצות'..." (ר' נהרה, כתאב אלתפאחה: קובץ דרשות בערבית יהודית מסוף המאה האחת-עשרה או מתחילת המאה השתיים-עשרה: מבוא עם מהדורת הדרשות על ספר בראשית, ע"ד, ב, ירושלים תשעז, עמ' 59. לכן שקובץ דרשות זה הוא אחד ממקורותיו של 'מדרש הגדול', ראה שם, א, עמ' 259 ואילך).

בבראשית רבה שם, נאמר: "לושי ועשי עוגות", פרס הפסח היה". וכך (או: "פרס הפסח") - היינו: זמן פסח - בכל עדי הנוסח שלפנינו, חוץ מאחד שנוסחו: "ערב פסח" (ע' בראשית רבה, שם, עמ' 490, שינוי נוסחאות לשו' 1), וזהו שיבוש (ראה: מנחת יהודה לבראשית רבה שם, הערה לשו' 1), אם כי אפשר שגירסה זו היתה מוכרת לאחד מפייטניי אשכנז הקדמונים, ר' מאיר ב"ר יצחק ש"צ מוורמייזא, המפייט: "ליל שמורים וזדים רדוי שפך / שלח ידו הפך / בליל חג פסח" (פיוט 'ליל שמורים אדיר ונאה לתהלותיו' ממערבית 'ליל שמורים אור ישראל קדוש', מחזור פסח, עמ' 26). כלומר: בליל פסח ('ליל שמורים') שפך הקב"ה עונש ('רדוי') על אנשי סדום ('זדים') והפך את עריהם ('שלח ידו הפך'). הפייטן הכליל אפוא את הפיכת סדום בין התרחשויות רבות אחרות שארעו ב"ט בניסן שפירט בפיוטו, אך מאידך השמיט את ביקור המלאכים בביתו של אברהם (אע"פ

## [ד] פסיקתא רבתי:

כשהמלאכים באים אצל אברהם, מהו אומר? 'לושי ועשי עוגות', **שהיה פסח**<sup>7</sup>.

בנוסף לכך, לפני אחד מחסידי אשכנז נזכר העניין גם ב'מדרש תהלים', הוא מדרש 'שוחר טוב' בלשוננו<sup>8</sup>.

שהביא גם מאורעות שארעו ביום ט"ו בניסן, ולא דווקא את אלו שהיו בליל; כמו: בריאת העולם והקרבת קרבן הבל, ראה: מחזור פסח, עמ' 25, טורים 5-6). והדבר ברור, כי אם סודם נהפך בט"ו בניסן, הרי שביקור המלאכים אצל אברהם שהיה יום קודם לכן, היה ב**י"ד בניסן**, וכנראה היתה גירסתו בבראשית רבה: "**ערב פסח** היה!"

השווה גם המובא ב'תיבת מרקה' השומרוני, מהמאה הרביעית לערך, הכותב בעניינו של קרבן פסח: "הב בלך תזבח לבר זמנך וזמנה דבה צוך אלה, בין רמשיה עבדה תהום ליתו מטלטל לעלם. בין רמשיה עלו מלאכיה לסדם ושרו בביתה דלוט, מוקרה לאברהם. חדר לון לוט פטיר מוקרה למקדומו, והבסר בפרקן. כד צפה יתון ושרה תפוכה בבתי סגדונו" (תיבת מרקה: והיא אסופת מדרשים שומרוניים, תרגום ומהדורת ז' בן-חיים, ירושלים תשמח, עמ' 91). ובתרגום לעברית: "...היזהר מלזבוח מחוץ לזמן שציון האלהים, 'בין הערבים' (שמות יב 1) עשהו גבול שאינו בטל לעולם. **בין הערביים באו המלאכים אל סדם ושכנו בבית לוט**, לכבד את אברהם. חידש להם לוט מצות לכבד בואם, ונתבשר בגאולה. אך [=כאשר] ראה אותם וכבר החלו להפוך את בתי אליליהם" (שם, עמ' 90). היינו, "בין הערביים" של יום **ארבעה עשר בניסן**, שהוא זמן שחיטת קרבן הפסח, באו המלאכים ללוט, ובהכרח שהם היו אצל אברהם **בערב הפסח**!

את הביטוי "פרוס הפסח" שבבראשית רבה שם, לא ניתן לפרש: ט"ו יום קודם לפסח, כפי שנתפרשה הופעתו במשנת שקלים, ג א (וראה גם: תוספתא, שקלים, ב א), שכן לדעת בראשית רבה, שבעברו של היום שנפטרו המלאכים מאברהם הם באו לסדם, ולמחרתו, ביום **ששה עשר בניסן**, הפכו את סדם (עי' בראשית רבה, ג א, עמ' 516; ג יב, עמ' 531), מוכרח, ש"פרוס הפסח" שבמדרשנו הוא: זמן הפסח, היינו: **חמשה עשר בניסן**. וכך אכן ביארו כמה ממפרשי המדרש (עי' בראשית רבה, מח יב, בפירושי 'עץ יוסף' ו'מנחת יהודה'), וכיצא בזה נתפרשו כמה מאזכורי "פרוס הפסח" בספרות החז"לית. ראה: ש' ליברמן, 'משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו-יורק תשי, חלק עברי, עמ' רצח-רצט; סדר עולם, ב, מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשעב, עמ' 99 והערות 7. לדעה שונה שאינה מבוססת, ראה: ש' שפייצר, 'התאריך של מילת אברהם וישמעאל לפי התרגום המיוחס ליונתן', *PAAJR* 29 (1960-1961), עמ' 72-73.

חשוב גם להוסיף, שלפני כמה ראשונים היה הנוסח בבראשית רבה: "הדא אמרה **שפסח** היה". ראה: דעת זקנים, בראשית יח י; תוספות, ראש השנה יא ע"א, ד"ה 'אלא'. ובפירושו הרוקח על התורה, א, פרשת וירא, מהדורת י' קלוגמן, בני-ברק תשלט, עמ' קנה-קנו: "תחת העץ" ... **ובבראשית רבה** ובשוחר טוב, משמע, **בפסח היה**, וכן בסדר עולם". אך עדיין ייתכן שגירסה זו היא תיקון סופרים, להשוות את סגנון בראשית רבה למדרשים האחרים, הנקובים במפורש: "חמשה עשר בניסן" (לעיל, סעיפים א,ב) או "שהיה פסח" (להלן, סעיף ד).

<sup>7</sup> פסיקתא רבתי, פיסקא ו, מהדורת מ' איש-שלום, וינה תרמ, דף כד ע"ב.

<sup>8</sup> ראה פירוש הרוקח על התורה, א, פרשת וירא, עמ' קנו; הובא לעיל, סוף הערה 6.

במקור מדרשי נוסף, מאוחר למדי, נרמז שביקור המלאכים היה בחג הפסח. ראה מדרש אגדה, בראשית יח 1: "ועשי עוגות", שלא יהיה שם חמץ, כדי שלא יהיה שם איסור". מדרש זה נערך בתקופה מאוחרת והוא מבוסס, בין היתר, על דרשנותו של ר' משה הדרשן, ראה על כך: ח' מאק, מסודו של משה הדרשן, ירושלים תשע, עמ' 195-197.

כל המדרשים הנזכרים נתחברו בארץ ישראל<sup>9</sup>, והם משקפים מסורת ארצישראלית. כי המסורת הבבלית נוקבת בתאריך שונה: אחד מימי חודש תשרי. כן גרסין בתלמוד הבבלי:

בפסח נולד יצחק. מנלן? כדכתיב (בראשית יח יד): 'למועד אשוב אליך'. אימת קאי? אילימא בפסח וקאמר ליה בעצרת - בחמשין יומין מי קא ילדה?!... אלא דקאי בחג, וקאמר לה בניסן<sup>10</sup>.

למסקנת התלמוד: המלאך "קאי בחג" הסוכות, ובשיר לאברהם על לידת בנו. היינו, המלאכים ביקרו אצל אברהם בחג הסוכות. אולם בעלי ה'תוספות' הגיעו להבנה שונה בעקבות השוואת דברי התלמוד עם הנאמר במדרש פרקי רבי אליעזר:

רבן גמליאל אומר: שלח אברהם וקרא לשם בן נח, ומל את בשר ערלתו ובשר ערלת ישמעאל בנו, שנאמר (בראשית יז כו): 'בעצם היום הזה נימול אברהם וישמעאל בנו', מה הוא 'בעצם היום הזה'? בגבורות השמש, בחצי היום. ולא עוד אלא, בעשור לחודש, ביום הכפורים, נימול, כתיב בכפורים: 'כל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה' (ויקרא כג כח), וכאן הוא אומר: 'בעצם היום הזה נימול אברהם'. ובכל שנה ושנה הקב"ה רואה דם הברית של מילה של אברהם אבינו ומכפר על כל עונותינו, שנאמר (ויקרא טז ל): 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם' וגו'...

רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא אומר: ביום שנמול אברהם אבינו, ביום השלישי היה לו כאב מאד, כדי לנסותו. מה עשה הקב"ה? נקב חור אחד בגינהם והרתיח אותו היום כיומן של רשעים, ויצא וישב לו בפתח האוהל לרוח היום, שנאמר (בראשית יח א): 'והוא יושב פתח האוהל כחום היום'. אמר הקב"ה למלאכי השרת: בואו ונבקר את החולה, שמדת גמילת חסדים גדולה לפני. מיד יצאו המלאכים ובקרו את אברהם... וכתב (שם, פסוק ב): 'וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו'<sup>11</sup>.

למדרש זה, המלאכים ביקרו את אברהם אבינו ביום שנים עשר לחודש תשרי, שלושה ימים קודם חג הסוכות. לפי המקובל, יום המילה עצמו נמנה בכלל הימים המרכיבים את 'היום השלישי' למילה<sup>12</sup>. היינו, אברהם נימול בעשרה בתשרי, ישב בכאביו: י-א-יב, וביום השנים עשר, השלישי למילתו, באו המלאכים לבקרו.

והנה, הדעה שאברהם נימול ביום הכפורים לא נזכרה בתלמוד הבבלי (ולא במדרש נוסף), אך

9 לכן שגם 'פסיקתא רבתי' הוא מדרש ארצישראלי, גם בנוגע למקום חיבורן של הדרשות המרכיבות את המדרש וגם בנוגע למקום עיצובו של הקובץ המדרשי השלם, ראה: ב' אליצור, פסיקתא רבתי: פרקי מבוא, ירושלים תשס, ובמיוחד עמ' 238-239.

10 בבלי, ראש השנה יא ע"א.

11 פרקי רבי אליעזר, פרק כט, קושטא רעד, דף יט ע"א-ע"ב, בשילוב מהדורת מ' היגר למדרש זה, ראש פרק כח.

12 עי' משנת שבת ט ג, ובמפרשים שם.



מאידך, הבבלי מסכים לפרקי רבי אליעזר, שביקורם של המלאכים היה **ביום השלישי למילתו**<sup>13</sup>. ולפי שזמן הביקור ביחס ליום המילה (היינו, שלישי למילה) מוסכם על שני המקורות, וגם קרובה דעתם בנוגע לתאריך השנתי - "קאי בחג" (התלמוד הבבלי) או יום שנים עשר בתשרי (פרקי רבי אליעזר), הבינו בעלי ה'תוספות', שדברי התלמוד "דקאי בחג" אינם בדווקא, אלא כוונתם סמוך-לפני חג הסוכות, **ביום שלושה עשר בתשרי**: "והשתא הא דאמר 'בחג', לאו דוקא, דשני ימים לפני החג הוא"<sup>14</sup>; שהם סוברים, שאין יום המילה עצמו נמנה בעבור 'היום השלישי'<sup>15</sup>. ועל דבריהם יש להוסיף, שלגורסים בתלמוד: "דקאי בתשרי" במקום "דקאי בחג"<sup>16</sup>, השוואת הבבלי עם דברי פרקי רבי אליעזר מסתברת עוד יותר!

ואע"פ שיש מרבתינו האחרונים שהבינו, שבסופו של דבר חזרו בעלי ה'תוספות' מהשוואתם זו, וגם לדעתם סובר התלמוד הבבלי שהמלאכים ביקרו את אברהם **בחג הסוכות ממש**<sup>17</sup>, נראה שאחד מחסידי אשכנז כן הבין ששיטת פרקי רבי אליעזר זהה לנאמר בתלמוד הבבלי, ומכוח

13 ע'י בבלי, בבא מציעא פו ע"ב.

14 תוספות, ראש השנה יא ע"א, ד"ה 'אלא דקאי'; תוספות הרא"ש, שם, ד"ה 'אלא דקאי'; דעת זקנים, בראשית יח יד. כדעת בעלי התוספות נקט גם ר' יהושע אבן-שועיב, תלמיד הרשב"א: "בפסח נולד יצחק... ובסוכות באו המלאכים לבשר שרה, ואמרו: 'למועד אשוב אליך', דהיינו, המועד הראשון הבא, דהוא פסח... וכן בפרקי ר' אליעזר: ביום הכפורים נמול אברהם, והמלאכים באו אלי **ביום שלישי למילה**, ואמר[ו] לו: 'למועד' וגו'. דסוכות הוא מועד, כיון שלא היו עד סוכות אלא שני ימים - כמאן דקיימי ביה דאמי" (דרשות ר"י אבן שועיב, דרשה לראש השנה, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תשנב, עמ' תצח).

15 כך הוסבר לנכון בהגהות ר"ש מדסוי, לתוספות ראש השנה שם. בדומה לכך נחלקו לפי שיטת המדרשים הארציסראליים, שביקור המלאכים היה בחמשה עשר בניסן, אם אברהם נימול ביום **שנים עשר** בניסן או **בשלושה עשר** בו. ע'י להלן, ליד הערות 67-68.

16 ראה: תוספות הרא"ש, ראש השנה שם; חידושי הרשב"א, ראש השנה שם; ר' יצחק אבוהב, מנורת המאור, הנר החמישי, כלל שני חלק א, סי' רצא, מהדורת י' פריס-חורב, ירושלים תשכא, עמ' 618; דקדוקי סופרים, ראש השנה שם, הערה מ. הנוסח "דקאי בחג" מתועד בכתב-יד אחד של התלמוד ובשניים מהדפוסים הקדומים: כת"י קמברידג', האוניברסיטה 165. T-S F 2(1) (קטע גניזה); דפוס פיזורו רסט-רעו; דפוס ונציה רפ-רפג. אבל הנוסח "דקאי בתשרי" נפוץ יותר בעדי הנוסח הקדומים: כת"י מינכן 140; כת"י אגלאו 270; כת"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים 1608; כת"י נירנברג; דפוס קושטא רסה-רסט. ויש גם נוסחת כלאיים: "דקאים בחג בתשרי" (כת"י לונדון, הספרייה הבריטית 400). כל הנתונים הם על-פי מאגר 'הכי גרסינן' (נדלה ביום ח במרחשון תשפ), ושם נרשמו הסיגנטורות המלאות של עדי הנוסח.

17 ראה: פני יהושע, ראש השנה שם, ד"ה 'בתוספות'. לדעת 'פני יהושע' שם, למסקנת ה'תוספות', ישנן שתי שיטות בחז"ל: א, אברהם נימול ביום הכיפורים והמלאכים באו בחג הסוכות (זו שיטת פרקי רבי אליעזר והבבלי בראש השנה שם); ב, נימול שלושה ימים קודם הפסח והמלאכים ביקרוהו בפסח (זו דעת המדרשים הארציסראליים והבבלי בבבא מציעא שם). ועל אף שהסברו בדעת ה'תוספות' לא מוכרח, ייתכן שהדעה הראשונה שפיתח כבר הובאה אצל ר' אברהם ב"ר עזריאל מביהם (שב'על 'פני יהושע' לא הכיר את ספרו). ראה: ערוגת הבשם, ג, מהדורת א"א אורבך, ירושלים תשכג, עמ' 205. הוא מביא שם את שתי הסוגיות בבבלי ואת פרקי רבי אליעזר, וכותב בין היתר: "נמצא, כשנימול ביום הכיפורים באו [ה]מלאכים בסוכות". אך באמת, לשון העניין שם נשתבשה בכמה פרטים וקשה לעלות ממנו מסקנות ודאיות.

זאת כותב, שב"ערב סוכות" באו המלאכים, ונראית כוונתו: סמוך־לפני חג הסוכות, ביום י"ב בתשרי (או: י"ג בתשרי)<sup>18</sup>, ולא דווקא בערב סוכות ממש (י"ד בתשרי). כן הוא כותב:

**בפרקי דר"א:** ציוהו [=את אברהם] למול ביום הכפורים, ובאו המלאכים יום שלישי למילה, **ערב סוכות**, ובפסח נולד יצחק, הרי **לאחר ששה חודשים נולד**...<sup>19</sup>.

דבריו: "הרי לאחר ששה חודשים נולד", הם על־פי הנאמר בבבלי<sup>20</sup>, ומכך שהוא כורכם עם דברי פרקי רבי אליעזר משמע שלדעתו, הוא־הוא, התלמוד בבלי ופרקי רבי אליעזר אמרו דבר אחד, וממילא יש להניח, שהוא הבין את "דקאי בחג" כמדבר על סמוך־לפני חג הסוכות, על "ערב סוכות" (ושמא היתה גירסתו בתלמוד הבבלי: "דקאי בתשרי").

במקום נוסף כורך בעל הפירוש את התלמוד הבבלי עם פרקי רבי אליעזר, ומסיק שביאת המלאכים ו"שלישי של מילה **בערב סוכות**"...<sup>21</sup>, אך במקומות אחרים בפירושו הוא דווקא מביא את שיטת המדרשים האחרים, שביקורם של המלאכים חל בפסח או בערב פסח<sup>22</sup>. ואין בכך תימה, שכן סגנונו של הפירוש לקטני למדי, ומחברו הרשה לעצמו להביא דעות מדרשיות סותרות.

נסכם את הדעות השונות למסורת הבבלי בדבר זמן בוא המלאכים לאברהם:

פרקי רבי אליעזר: בשנים עשר בתשרי.

הבבלי, כפשוטו<sup>23</sup>: בחג הסוכות, או: בחודש תשרי<sup>24</sup>.

הבבלי, לדעת התוספות: בשלושה עשר בתשרי.

לפי המשוער, מדרש פרקי רבי אליעזר נערך במאה השמינית, וככל הנראה, בארץ ישראל או

**18** שאיני יודע אם הסכים לדעת בעלי ה'תוספות' שיש למנות את ה'יום השלישי' למילה בלא יום המילה עצמו. עי' לעיל, ליד הערה 15.

**19** פירוש הרוקח על התורה, א, פרשת לך לך, עמ' קמו. הנוסף במוסגר ממני.

**20** בבלי, ראש השנה יא ע"א: בפסח נולד יצחק, מנלן? כדכתיב (בראשית יח יד): 'למועד אשוב אליך'. אימת קאי?... אלא **דקאי בחג**, וקאמר לה **בניסן**, אכתי **בשיתא ירחי** מי קא ילדה? תנא: אותה שנה מעוברת היתה... [וה] יולדת לשבעה - יולדת למקוטעין".

**21** ראה פירוש הרוקח על התורה, א, פרשת וירא, עמ' קנה: "נ' יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם, והשענון תחת העץ, רמז לסוכה. בפרק 'השוכר את הפועלים' (בבא מציעא פו ע"ב): יום שלישי של מילה היה. [ו] בפרקי דר' אליעזר: נימול ביום הכיפורים. אז שלישי של מילה **בערב סוכות**...". ובנוגע לדבריו: "רמז לסוכה", השווה להלן, הערה 34.

**22** דעה מדרשית זו הובאה, לכל הפחות, חמש פעמים בפירוש המדובר: (א) "...כנגד ג' נשים עוסקות בבצק, כי **ערב פסח** היה" (פירוש הרוקח על התורה, א, פרשת לך לך, עמ' קנ); (ב) "'מהרי', שלא יחמיצו העוגות, כי פסח היה" (שם, פרשת וירא, עמ' קנד); (ג) "'כעת חיה', בגימטריא פרס הפסח היה" (שם, פרשת וירא, עמ' קנד); (ד) "ובפסח נתבשר אברהם" (שם, ב, פרשת בא, עמ' נה); (ה) "סמך פסח אל 'לא תבשל גדי', רמז אל אברהם: 'ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה ויתן לפנייהם', זה היה בפסח" (שם, פרשת כי תשא, עמ' קפד). וכן למסקנת התוספות לפי דעת 'פני יהושע'.

**24** הדבר תלוי בנוסחאות התלמוד, עי' לעיל, ליד הערה 16 ובה.

בקהילה שעמדה תחת השפעתה<sup>25</sup>, אך עורכו כבר הכיר את התלמוד הבבלי והושפע ממנו רבות.<sup>26</sup> מסתבר אפוא, שגם דבריו בסוגיה שלפנינו משקפים מסורת בבלית, שכאמור, תאריך ביקור המלאכים שהוא נוקב קרוב מאוד לדברי התלמוד הבבלי, בעוד המדרשים הארצישראליים קובעים את ביקורם של המלאכים **בפסח**!

## ב. בפייטנות הקדומה

קיומן של שתי המסורות, ארצישראלית ובבלית, משתקפת יפה בפייטנות. הפייטנים יסדו את יצירותיהם על דברי חז"ל, אך בכל הפייטנות הארצישראלית לא נשמעים הדי המסורת הבבלית שהמלאכים הגיעו לבקר את אברהם בחג הסוכות או בחודש תשרי, אלא אך ורק זו הארצישראלית, שביקורם חל בחג הפסח<sup>27</sup>.

נפתח בגדול הפייטנים הארצישראליים, ר' אלעזר בירבי קליר. בשבעת טל 'בדעתו אערוך חין מילולים' הוא מפיט:

לְעֶזְרוֹ פְּקֻדָּתָ בְּרָצוֹן בְּמוֹעֵד הַטַּל  
מְלָאכִים כְּבִשְׁרוּהוּ עֲדֵי בֶן הַמָּנְטֵל<sup>28</sup>.

ביאור: 1 **לעזור**: את שרה אשתו, 'עזרו' של אברהם, שהוא נושא המחרוזת. **פקדת ברצון**: זכרת לטובה. **במועד הטל**: בפסח, הזמן שמתחילים בהזכרת הטל. | 2 **מלאכים כבשוהו**: אז המלאכים בישרו את אברהם. **עדי בן המנטל**: בדבר בנו המעולה, המרומם.

היינו: את שרה אשתו ('עזרו' של אברהם) פקדת 'במועד הטל', בפסח, אז מלאכים בישרוהו בדבר בנו המעולה.

ובשבעתא אחרת שלו, ליום טוב ראשון של פסח, הוא שוב מפיט:

הוא הִלְיָה עָלָה בְּכַתְרִים עַד שְׁלוּשָׁה  
עֲבְרֵי הַטָּרִיף עָגוֹת לְמַלְאכִים שְׁלוּשָׁה<sup>29</sup>.

25 ראה: א' טרייטל, פרקי דר' אליעזר: נוסח, עריכה ודוגמת סינופסיס של כתבי היד, ע"ד, ירושלים תשע, עמ' 9-6.

26 טרייטל, שם, עמ' 155-157.

27 שיטת פרקי רבי אליעזר, שאברהם נימול ביום הכיפורים, ייתכן שהובאה אצל פייטן מאוחר יחסית, שכבר הכיר את המדרש הזה. ראה: ע' הכהן, קדושתאיתו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי למועדי השנה, ע"ד, ב, ירושלים תשסד, עמ' 246, טור 324 ובביאור לשם. אך אין לקבוע בכך מסמרות, שכן דברי הפייטן שם סתומים למדי ויכולים להתפרש לעניינים אחרים. ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי פעל בארץ ישראל או באחת מן הקהילות הסמוכות לה, ברבע האחרון של המאה התשיעית וברבע הראשון של המאה העשירית. ראה: הכהן, שם, א, עמ' 222-240. ועל הכרות עם פרקי רבי אליעזר, ראה: הכהן, שם, עמ' 201-205; מחזור היוצרות של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי לפרשות השבוע, מהדורת ע' הכהן, ירושלים תשעט, מבוא, עמ' 186-188.

28 מ' רנד, 'אלעזר בירבי קליר: שבעת טל נוספת', קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר כ (ל), ירושלים תשעא, עמ' 67.

29 שבעתא 'ושמרת אות ליל זה להשתלש', נדפס: ע' פליישר, 'מבנים סטרופיים מעין-אזוריים בפיט הקדום', הספרות, ב (תשל), עמ' 211. בהמשך השבעתא מזכיר הקלירי שוב את ביקורם של המלאכים בבית אברהם

ביאור: 1 **הוא הלילה:** ליל חמשה עשר בניסן. ואין כוונתו ללילה ממש, כי ביקור המלאכים (עליו מדבר בטור הבא) היה ביום (בראשית יח א: "כחום היום"), שהפייטן נקט 'הוא הלילה' רק בגלל שזו שבעתא לליל פסח ו'הוא הלילה' בשמות יב מב משמש לה כפסוק מסגרת. **עלה:** נתעלה. **בכתרים עד שלושה:** איני יודע פירושו. | 2 **עברי:** אברהם אבינו; על-שום בראשית יד יג. **הטריף:** האכיל, נתן מזון (על לשון 'טרף', עי' משלי ל ח; תהלים קיא ד). **עגות:** מצות. **למלאכים שלושה:** לשלושת המלאכים.

כיוצא בכך בקרובתו לפסח 'אסירים אשר בכושר שעשעת':

טַרְם חֲמֵצָה חֲרָה חֲפָזוֹ לְצֵאת בְּכִישׁוֹר  
יֵצְאוּ לִקְץ רֵץ דּוֹד רַךְ לְתִשׁוֹר<sup>30</sup>.

כלומר: ישראל נחפזו לצאת ממצרים טרם שנחמצו העוגות ('חררה') שאפו, באותו זמן ('לקץ') שהידיד (אברהם; 'דוד') רץ ומיהר לתת כתשורה את בן הבקר ה'רך' למלאכים. ובפיוטו 'אז על כל חיותו יער', שהוא פיוט ה מקרובה זו:

רֵץ אֶל בֶּקֶר אֵב בְּזֶה מוֹעֵד  
עֵת אֲשֶׁר גְּדוּדִים לְהוֹמִין וְעַד  
בְּכֵן זִכְרוֹן שׁוֹר אֶהֱג בְּזֶה מוֹעֵד  
שׁוֹר אוֹ כֶּשֶׁב אוֹ עֵז לְהִיּוֹת לִי לַעֲד<sup>31</sup>.

ביאור: 1 **רץ אל בקר אב:** אברהם אבינו ('אב', על-שום בראשית יז ה) רץ אל הבקר. **בזה מועד:** בזמן הזה, בחג הפסח. | 2 **עת:** זמן. **גדודים:** מלאכים, על-שום איוב כה ג. **להומין ועד:** הזדמנו והתוועדו במקום אחד. | 3-4 **בכ:** לכן. **זכרון שור:** עניינו של קרבן השור. **אהג:** אהגה, אקרא ואלמד. **בזה מועד:** בזמן הזה, בחג הפסח, והיא פרשת **שור או כשב או עז:** ויקרא כב כו ואילך, היא קריאת התורה ליום טוב ראשון של פסח, למשנת מגילה, ג ה. **להיות לי לעד:** לזכרון לריצתו של אברהם אל הבקר והאכלת המלאכים.

ושוב הוא חוזר על הדברים בפיוט ו מהקרובה, פיוט 'אומץ גבורתיך הפלאת בפסח':

דְּלַתִּי דְּפִקְתָּ כְּחוֹם הַיּוֹם בְּפֶסַח  
הִסְעִיד נּוֹצְצִים עֲגוֹת מִצּוֹת בְּפֶסַח  
וְאֶל הַבֶּקֶר רֵץ זָכַר לְשׁוֹר עֶרְךָ פֶּסַח<sup>32</sup>.

ביאור: הנושא הוא אברהם אבינו. 1 **דלתיו דפקת:** הקב"ה בא לבקר את אברהם. **כחום היום:**

בהקשר ליום טוב ראשון של פסח: "זר עטר הורו עם כתרים שלשה / כחו בעין והנה שלשה" (פליישר, שם, עמ' 212). כלומר: אביו ('הורי') של יצחק עוטר 'זר' 'עם כתרים שלשה', כשראה ('חו') בעיניו את שלושת המלאכים שבישרו לו על לידת יצחק.

30 מחזור פסח, עמ' 109.

31 שם, עמ' 114.

32 שם, עמ' 118.

בראשית יח א: "וַיֵּרָא אֵלָיו יְיָ בְּאֵלֶיךָ מִמָּרָא, וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כְּחֹם הַיּוֹם". **בפסח:** בחג הפסח. | 2 **הסעיד:** האכיל. **נוצצים:** מלאכים. והכינוי ע"ש יחזקאל א ז. **עגות מצות:** כמו שאברהם ציוה לשרה: "לֹאֲשֵׁי עֲגוֹת". | 3 **ואל הבקר רץ:** בראשית יח ז: "וְאֵל הַבָּקָר רָץ אַבְרָהָם, וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר רֶךָ וְטוֹב, וַיִּתֵּן אֶל הַנַּעֲרָה וַיִּמְהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ". **זכר לשור ערך פסח:** זכר לשור שהאכיל אברהם למלאכים אערוך ואסדר, אקרא, בפרשת 'שור או כשב' (ויקרא כב כו ואילך).

ובפיוטו, מסוג סדר עולם, 'אאגרה בני איש':

נַחֲצֵב כְּצוֹר אֲטֵם זֶרֶם מְלִהְטֵל

נַחֲשֵׁב אֶת עֲדָנוֹ לְהִפְקֵד בְּעַת טֵל<sup>33</sup>.

ביאור: 1 **נחצב כצור:** אברהם אבינו. עלי-שום ישעיה נא א-ב: "הִבִּיטוּ אֶל צוֹר חֲצִבְתֶּם... הִבִּיטוּ אֶל אַבְרָהָם אֲבִיכֶם". **אטם זרם מלהטיל:** שנאטם מלהטיל זרעו ('זרם', עלי-פי יחזקאל כג כ). כלומר, שהיה עקר. | 2 **נחשב:** נזכר ונפקד. **את עדנו:** עם שרה. וכינוי 'עדנו' לשרה הוא עלי-שום אמירתה: "אֲחֵרִי בְלִתִּי הָיְתָה לִי עֲדָנָה" (בראשית יח יב). **להפקד:** להפקד בבנים. **בעת טל:** בזמן שמתחילים להזכיר את הטל, והוא ביום חמשה עשר בניסן.

היינו: אברהם העקר נזכר עם שרה 'להפקד' בבנים, שבאו המלאכים ובישרוהו על זאת, בזמן שאנו מתחילים להזכיר טל. וכיצא בזה מפייט ר' אלעזר בירבי קליר גם בפיוט 'אדון מקדם תכנו ראש' מהקדושתא 'אתית עת דודים כגעה' לפרשת החודש:

זְמַן עֲדָנָה בּוֹ בְשָׂרָה

חֲנוּט לְקִצּוֹ עֲקוֹד לְמוֹסְרָה

טַפְיָהּ בְּכֵן בּוֹ בְשָׂרָה בְּשׁוֹרָה<sup>34</sup>.

ביאור: 1 **זמן:** זמן זה, חודש ניסן. **עדנה:** שרה אמנו. ונתכנתה כן עלי-שום אומרה: "אֲחֵרִי בְלִתִּי הָיְתָה לִי עֲדָנָה" (בראשית יח יב). **בו בשרה:** בישרו אותה את הבשורה האמורה בטור הבא. | 2 **חנוט:** תוליד בן. **לקצו עקוד למוסרה:** אשר עתיד בזמנו להימסר לעקדה. | 3 **טפיה:** ישראל, צאצאיה של שרה. **בכך:** כך, כמו כן. **בו:** באותו זמן, הוא חודש ניסן. **בשרו בשורה:** נתבשרו בבשורת הגאולה ממצרים.

כלומר: "בחדש הזה נתבשרה שרה שתלד בן. **בפסח באו לה המלאכים ואמרו:** 'למועד הזה' (בראשית יז כא), היינו, פסח של שנה הבאה, שבו נולד יצחק. דתניא בסדר עולם: בט"ו בניסן נולד יצחק; בט"ו בניסן באו המלאכים לבשר שרה אמנו". כן נתבאר בפירוש פיוטים מבית מדרשו של רש"י<sup>35</sup>.

בקדושתא זו לפרשת החודש, בפיוט ט' אחד ייחד חודש זה מיוחד, חוזר שוב הקלירי על

33 שם, עמ' 219.

34 סדר עבודת ישראל: נוסח פולין, מהדורת י' בער, רדלייים תרסא, עמ' 701.

35 פיוטים לארבע פרשיות: קרובץ לפורים עם פירוש רש"י ובית מדרשו, מהדורת הרב א' אייזנבך, ניו-יורק תשעד, עמ' רכא-רכב.

העניין. הוא מונה את הנסים שארעו בחודש ניסן במשך הדורות<sup>36</sup> - את הנסים שנעשו לאבות, את הנסים שנעשו במצרים, את הנסים שנעשו במשכן וכן הלאה, ובחטיבה הראשונה, בנסים שנעשו לאבות, הוא מפיט:

חידוש ניסי צורים / אב ועדנה קעוררו מלדגות  
בקרב כסוחים נחרפו ללעגות  
גאָה הצמיח חדשות להפריח ערוגות  
בקץ בשורת לוישי ועשי עגות<sup>37</sup>.

ביאור: 1 **חידוש ניסי צורים**: הנסים שנעשו ונתחדשו לאבות ('צורים', על-שום תנחומא, בלק, יב: "כי מראש צורים אראנו" [במדרב כג ט], אלו האבות) בחודש ניסן. **אב ועדנה**: אברהם ושרה. כינוי 'אב' לאברהם הוא על-פי בראשית יז ה, וכינוי 'עדנה' לשרה על-פי שם יח יב. **כעוררו**: כשהיו ערירים. **מלדגות**: מלפרות ולרבות. | 2 **בקרב כסוחים**: בין אומות העולם הדומים לקוצים כסוחים. **נחרפו**: נתבוזו. **ללעגות**: ללעג. | 3 **גאָה**: הקב"ה. **הצמיח חדשות**: ברא דבר שלא היה, ואולי כוונתו לבריאת הרחם של שרה שלא היה לה. ראה בראשית רבה, מז ב, עמ' 472: "עיקר מיטרין לא היה לה, וגלף לה הקב"ה עיקר מיטרין". **להפריח ערוגות**: להקים ולד לשרה. | 4 **בקץ בשורת לוישי ועשי עגות**: בזמן ('בקץ') שנתבשר אברהם בבשורת הבנים, שאז אמר לשרה: "לוישי ועשי עוגות", שכן יצחק נולד בחמשה עשר בניסן (עי' לעיל, ליד הערות 4, 5 ועוד) ובו בזמן, שנה קודם לכן, באו שלושת המלאכים לאברהם.

ושוב הוא מפיט בשבעתא 'הודיע יי ארחות תענוגות' ליום טוב ראשון של פסח שחל בשבת:

בשלח פרעה אום ערוגות  
יצאאות השבת אלפים משיגות  
בשבת אומר נם הגות  
אב פץ לוישי ועשי עגות<sup>38</sup>.

ביאור: 1 **בשלח פרעה**: כששלח פרעה. **אום ערוגות**: את ישראל, והכינוי על-פי שיה"ש ו ב. | 2 **יצאאות השבת אלפים משיגות**: היודעים ושומרים על איסור תחומי שבת שהם אלפיים אמה.

36 השווה מאמרי 'שמו של חודש ניסן על-שם הניסים', המעיין, נב, (201), ניסן תשעב, עמ' 15-23.

37 ע' פליישר, 'עיונים באופיים הפרווזי של אחדים ממרכיבי הקדושתא', הספרות, ג (תשלב), עמ' 576-577. פליישר, שם, עמ' 572, אינו בטוח ביחס הפיוט לקלירי, אך ש' אליצור ודאית בכך, ראה ספרה: סוד משלשי קודש: הקדושתא מראשיתה ועד ימי רבי אלעזר בירבי קליר, ירושלים תשעט, עמ' 843, בתיאור חלקי הקדושתא 'אתיית עת דודים', וזיהו זה מקובל גם במאגרים.

38 שריד משבעתא זו נדפס במאמרו של מ' רנד, ראה: M. Rand, 'Qillirian compositions for double liturgical occasions: linguistic and iconic aspects (including an appendix with editions of two new "shivatot" for Shabbat and Pesah)', *The Experience of Jewish Liturgy: Studies Dedicated to Menahem Schmelzer*, ed. D.R. Blank, Leiden-Boston 2011, p. 228.

והנושא הם ישראל, וממשיך את הטור הקודם. | 3 בשבת אומר נם הגות: הקב"ה ציוה (נ'ם) ללמוד ('הגות') ביום השבת את התורה ('אומר'). | 4 אב פץ לשי ועשי צגות: חוזר לטור 1, שפרעה שלח את ישראל ממצרים באותו זמן שאברהם ('אב') אמר ('פץ') לשרה: "לושי ועשי עוגות" (בראשית יח 1).

ר' אלעזר בירבי קליר חוזר אפוא שוב ושוב על המסורת המדרשית הארצישראלית, שבחג הפסח באו המלאכים לאברהם אבינו לבשרו שעתיד להוליד את יצחק<sup>39</sup>. וכמותו נהגו גם פייטנים ארצישראליים אחרים. פייטן בשם משה, שפעל בארץ ישראל וכנראה בתקופת הפיוט הקלאסי, מפיט בקרובה לחול המועד פסח: "זאת חקת קדוש פסח, אוכלים ושותים / קמו לפסח אב אשר עשה ללא אוכלים ושותים"<sup>40</sup>. כלומר: 'קדוש פסח' של היום הוא באכילה ושתיה, זכר לסעודת הפסח שעשה אברהם ('אב') למלאכים ('ללא אוכלים ושותים'). גם ר' יהושע הכהן, מהפייטנים הארצישראליים הקדומים (פעל בסביבות המאה השביעית), מפיט:

פסח היה זמן הפקד

ציר בו הוריתו פקד<sup>41</sup>.

ביאור: המחרוזת מדברת באברהם אבינו: 1 פסח היה זמן הופקד: פסח היה הזמן שנתבשר שהוא עתיד להיפקד ביצחק. | 2 ציר: שליחו של הקב"ה, הוא המלאך שבישר על לידת יצחק.

39 בנוגע לכך ראוי להדגיש, שדבר ר' אלעזר בירבי קליר בפיוטו 'אלים כהשעין' (מהקרובה 'ארחץ בנקיון כפות' לסוכות) אינם נוגעים לענייננו. שם הוא מפיט: "אלים כהשעין אב תחת עץ סקה / ונצב להאריחם בנפש חשקה" (מחזור סוכות שמיני עצרת ושמיחת תורה, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשמא, עמ' 119). כלומר: אברהם ('אב') 'השעין' את המלאכים ('אלים') 'תחת עץ סוכה', וכנאמר בעניין (בראשית יח ג-ד): "ויאמר... והשענו תחת העץ". אין הכוונה שאברהם קיים במלאכים מצוות סוכה וממילא נוכל להסיק, שהמלאכים באו לאברהם בחג הסוכות, שהביאור הנכון הוא: אברהם הושיבם תחת סוכה כדי להצל עליהם מחום השמש, שבאותו יום הקב"ה "ניקב נקב מגיהנם והרתיח כל העולם כולו על יושביו" (בראשית רבה, מח 4, עמ' 484). וכך גם מובנו הפשוט של מדרש במדבר רבה, יב ב: "באברהם כתיב: 'והשענו תחת העץ', שעשה להם סוכה; והקב"ה עשה סוכות לבניו ביציאתם ממצרים - 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל' (ויקרא כג מג)". המדרש הנזכר נתפייט בידי ר' אליעזר ב"ר שמעון (אשכנז, המאה השתים-עשרה) בפיוטו 'סוכה אזכירה' לסוכות (מחזור סוכות, עמ' 15-16):

סָקָה פְּמִיבִי תַקֵּן וְנָעַץ / [...] וַיֹּאכְלוּ תַּחַת הָעֵץ

לְזֶכֶר סָקָה חוֹנִים.

כלומר: בזמן שאברהם הסעיד את המלאכים, עשה סוכה בגלוי ('פומבי'), ובזכות סוכה זו זכו ישראל לחנות בסוכות בהיותם במדבר. ברור שאין להסיק מכך שלדעת הפייטן המלאכים באו לאברהם בחג הסוכות, שכן את עניינה של סוכה זאת נוקט הפייטן בכלל סוכות אחרות שנעשו לאישים שונים (אדם הראשון בגן עדן ועקב אבינו ב'סוכות') שמעולם לא שמענו שהן נעשו לחג הסוכות!...

40 קרובה 'השבעתי אתכם יהודה וישראל', נדפס: מ' זולאי, 'לתולדות הפיוט בארץ ישראל', בספרו: ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוט הגניזה, בעריכת א' חזן, ירושלים תשנ, עמ' 168.

41 קדושתא 'אמנם כמעשר נבר מעשרה' לקריאת 'עשר תעשר', נדפס: ע' פליישר, 'פרשת 'עשר תעשר' וקריאתה בימות חג לפי מנהגות ארץ ישראל', תרביץ, לו (תשכז), עמ' 144, בשילוב תיקונים על-פי 'מאגרים'.

**בו:** באותו זמן, בפסח. **הוריתו:** הוריו של יצחק, אברהם ושרה. ואולי הכוונה לשרה בלבד. **הוריתו:** כך בהתקנה שב'מאגרים', ואותיות 'הו' קריאתן מסופקת. אך פליישר (במאמרו הנסמך בהערה 41) קרא: 'ווייתו', והשלימו: 'דווייתו', והסביר: כאבו על היותו עירי (שם), וביאור לטור 23. **פקד:** בישר. כלומר: באותו זמן בישר להם המלאך על לידתו העתידית של יצחק.

ופייטן לא נודע מפייט בברכת מזון מפוייטת לחג הפסח:

אָז בּפֿסח גאַלַת / דּוֹרְשִׁי הוּד כְּבוֹדָךְ  
הַצֵּלַת וְהַשְׁעָתָה / זָכַר נָם עֲשִׂי עֲגוּת.<sup>42</sup>

ביאור: 1 **דורשי הוד כבודך:** ישראל, והכיניו על-פי תהלים קמה ה. | 2 **זכר נם עשי עגות:** כזכר לאברהם אבינו שאמר: "לוֹשִׁי וְעֲשִׂי עֲגוּת" (בראשית יח 1), כשבאו לבקר שלושת המלאכים. השווה מכלילתא דר' ישמעאל, פרשה בא, מסכת דפסחא, פרשה טז, עמ' 62: "בזכות אברהם אבינו הוציאם ממצרים".

מסתבר שהפייטן כורך את גאולת ישראל ממצרים באמירתו של אברהם, כי שניהם התרחשו באותו זמן - בחמשה עשר בניסן. וכמוהו נהגו פייטנים נוספים<sup>43</sup>.

התעלמותם המוחלטת של הפייטנים ממסורת המדרש הבבלי, שביקורם של המלאכים אצל אברהם חל בחודש תשרי או בחג הסוכות וסביבתו<sup>44</sup>, ניכרת מאוד גם משתיקתם המוחלטת מעניין **מילת אברהם ביום הכיפורים** - האפשרי כמובן, רק למסורת הבבלי הנזכרת, שביקור המלאכים חל בחודש תשרי או בחג הסוכות<sup>45</sup> - שהיה ראוי לקבל מקום מכובד בפייטנותם,

<sup>42</sup> ברכת מזון מפוייטת 'אז בפסח גאלתה', נדפס: ד' גולדשמידט, הגדה של פסח: מקורותיה ותולדותיה, ירושלים תשכ, עמ' 89; ש' שמידמן, ברכות המזון המפויטות מן הגניזה הקהירית: מבוא ומהדורה מדעית, ע"ד, רמת: גן תשעד, עמ' 378; א' ארליך וא' שמידמן, 'קטעי ברכות מזון מן הגניזה עם לשון זימון על פי מנהג ארץ ישראל הקדום', גנוי קדם, ח (תשעב), עמ' 99.

<sup>43</sup> כן, למשל, בקדושתת י"ח לחול המועד פסח 'אני או נראיתי', המיוחסת בספק ליניי (פיוטי יניי, מהדורת מ' זולאי, ברלין תרצח, עמ' שסג. המוסגר על-פי הצעת א"מ הברמן שהובאה שם בהערות):

אָנִי אָז נְרָאִיתִי כְבוֹשֶׁם עֲרוּגוֹת  
[נִפְשׁוּ]ת אֲצִילִי אֵלַיךְ עוֹרְגוֹת  
פֶּסַח אֲמַצְתָּה לְרֹאשׁ חֲגִיגוֹת  
בְּגוֹנֶנֶךְ זֶרַע לּוֹשִׁי וְעֲשִׂי עֲגוּת.

ביאור: 1-2 הדובר הוא עם ישראל. **נראיתי:** נחשבתי. **כבושם ערוגות:** כערוגת בושם. **אצילי:** האנשים החשובים. | 3 **אמצתה:** חיזקת. **לראש חגיגות:** לחג המרכזי, הראשון. | 4 **בגונך זרע לושי** ו**עשי עגות:** בכך שגוננת וסוככת על ישראל, צאצאי אברהם שאמר "לושי ועשי עגות".

<sup>44</sup> תלוי לפי גוססחאות התלמוד, ע' לעיל, ליד הערה 16 ובה.

<sup>45</sup> זיקת ביקור המלאכים למילת אברהם, המתוארת בפסוקים הסמוכים לפניו (בראשית יז כג-כו), אינה צריכה לפנים, ואף לפשוטו של מקרא לא ניתן לנתק זה מזה (כן גם, למשל, פשוט לר' יהושע אבן-שועיב. ראה: דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת וירא, מהדורת ז' מצגר, ירושלים תשנב, עמ' לד). אכן פרקי רבי אליעזר מעמיד את ביקורם של המלאכים **ביום השלישי** למילתו, דבר המוסכם במפורש רק על אחד מהמדרשים



הן מצד עצמו והן מצד היותו סמל לכפרת העוונות ביום הכיפורים. הרעיון לפיו אבי האומה, אברהם אבינו, קיים את ברית המילה, מציווי התורה החשובים, ביום הכיפורים, היום הקדוש ביותר של השנה, יפה לו להיזכר ולהידרש כמין חומר בפיוטי היום; ועל אחת כמה וכמה עניינה של זכות מילת אברהם אבינו ביום הכיפורים העומדת בכל שנה ושנה לכפר ביום זה על עוונות ישראל<sup>46</sup>. אך עם כל זאת, פייטני ארץ ישראל הקדמונים התעלמו לחלוטין מעניינה של מילת אברהם ביום הכיפורים<sup>47</sup> – בשונה מן הראשונים באשכנז, צרפת וספרד, שכבר היו אמונים על המסורת המדרשית הבבלית<sup>48</sup> – הלא דבר הוא! אין זאת אלא, שפייטני ארץ ישראל הקדומים

- הארצישראליים (עי' מסכת אבות דרבי נתן, נו"ב, פרק יד, מהדורת ש"ז שטרס, וינא תרמז, עמ' 33), אך גם המדרשים הארצישראליים האחרים שלא דקדקו ביום המדויק, עדיין העמידו את בואם של המלאכים סמוך־אחרי מילתו (ראה, למשל: בראשית רבה, מז י, עמ' 478; מח ד-ה, עמ' 480). נמצא אפוא, שרק פרקי רבי אליעזר שאימץ את המסורת הבבלית בדבר בוא המלאכים בחג הסוכות או בסמוך לו, היה באפשרותו לקבוע את מילתו של אברהם אבינו ליום הכיפורים, אך מדרשי ארץ ישראל שהעמידו את ביקורם של המלאכים בחג הפסח, לא היה ביכולתם להקדים את מילת אברהם ליום הכיפורים.
- פרקי רבי אליעזר, פרק כט, קושטא רעד, דף יט ע"א: "בכל שנה ושנה הקב"ה רואה דם הברית של מילה של אברהם אבינו **ומכפר על כל עוונותינו**". הקטע צוטט בהקשרו הרחב, לעיל, ליד הערה 11.
- על שני קטעי פיוט, האחד מהקלירי והשני מיניי, שהוסברו כמפייטים את שיטת פרקי רבי אליעזר שאברהם נימול ביום הכיפורים, אעמוד להלן, ליד הערה 51 ואילך והערה 59, ואראה שאין הכרח וגם לא מסתבר לבארם כן.
- בנוסף על המצוין לעיל (הערת 14-17), ומדרש אגדה, בראשית יז כו, שהעתיק את דברי פרקי רבי אליעזר, והוא מדרש מאוחר מבית מדרשו של ר' משה הדרשן (עי' לעיל, הערה 8), ראה גם פירוש ספר יצירה לר' יהודה הברצלוני, מהדורת שז"ח האלברשטאם, ברלין תרמ"א, עמ' 59-60: "שיהיה מילתו של אברהם אבינו – שנימול זקן בן צ"ט שנים ביום עשרה בתשרי – לכפר על כל בניו הנמולים אחריו"; ר' אברהם ב"ר יצחק מנרבונה (הראב"ד השני), ספר האשכול, ב, הלכות מילה, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תרצח, עמ' 12; ר' יעקב אנטולי, מלמד התלמידים, לשבת שובה, ליק תרכו, דף קפא ע"ב: "וכמו כן, אברהם אבינו מל ביום הכפורים את ערלת בשרו הכורתת ברית, למול את שאר הערלות, ערלת לב ואוזן ושפתים"; ר' אברהם ב"ר נתן הירחי, ספר המנהיג, שער הכנסת אורחים, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשלח, עמ' תרצז: "ובפרקי ר' אליעזר: אברהם אבינו נימול ביום הכפורים, ויום שלישי למילה באו אליו המלאכים"; ר' מנחם ב"ר שלמה המאירי, חיבור התשובה, מאמר ב (משיב נפש), פרק א, מהדורת הרב א' סופר, ניו יורק תשי, עמ' 237; ר' לוי ב"ר אברהם מפרובאנס, לית חן, ב: איכות הנבואה וסודות התורה, מהדורת ח' קרייסל, באר־שבע תשסז, עמ' 531; דרשות ר' יהושע אבן שועיב, פרשת וירא, עמ' כט. עד כאן מחכמי פרובאנס וספרד, ומכאן והלאה מתורתה של אשכנז: ר' שמעון ב"ר יצחק ממגנצא, בסילוק 'אשר מי יעשה כמעשיך וכגבורתיך', מונה את עשרה הנסיגות שנתנסה בהם אברהם אבינו, והנסיגות השמיני הוא: "בהמלו עָרְלַת בָּשָׂרִים / בְּעֶשְׂרֵי לַחֲשֵׁי, בְּיוֹם הַכְּפָרִים / וּבְכָל שָׁנָה נִדְרֵית דָּם מִלְתּוֹ קִדְּם פְּרִים וְאִמּוּרִים / וּמִכְפָּר עֲוֹנוֹת עַמּוֹ הַלְּבָדִיקִים כְּיָדִים" (מחזור לימים הנוראים [...]); א, ראש השנה, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל, עמ' 119). והעניין גם נרמז בפיוט לברית מילה 'אלהים צוית ליידיך בחיך', לר' אפרים ב"ר יעקב מבונא:

פֶּאָרְךָ לֹו בְּאַלְנֵי מִמְרָא בְּהֶרָאָךְ

פֶּקוּדֶךָ בְּיוֹם כְּפּוֹר בְּעֶשְׂתּוֹ בְּמוֹרָאָךְ

(סדר עבודת ישראל: נוסח אשכנז, מהדורת י' בער, רדליהיים תרכח, עמ' 739).

ביאור: 1 פֶּאָרְךָ לֹו בְּאַלְנֵי מִמְרָא בְּהֶרָאָךְ: הראית ונגלית בהודך לאברהם באלוני ממרא. | 2 פֶּקוּדֶךָ בְּיוֹם כְּפּוֹר: אחר שיעשה את מצוותך, שנימול, ביום הכיפורים. במוראך: מיראתו לך.

לא הכירו ולא ידעו מן המסורת הבבלית, שאברהם נימול ביום הכיפורים והמלאכים ביקרו אצלו בסמוך לכך, בסביבות חג הסוכות.

בשולי הדיון בדברי הפייטנים הנוגעים לענייננו אעיר, כי לעומת האזכורים הרבים לביקורם של המלאכים אצל אברהם, כמעט שלא נזכר בפייטנות דבר ביקורם אצל לוט – שהיה בערבו של אותו יום<sup>49</sup> – פרט לאזכור יחידי היוצא מן הכלל<sup>50</sup>. והסיבה פשוטה: ביקורם אצל לוט אינו משמעותי בתולדות חיי האומה וודאי שלא בהשוואה לביקורם אצל אברהם, אז בישורוהו על לידתו העתידית של יצחק בנו.

ג. ההכיר הקלירי את השיטה שאברהם נימול ביום הכיפורים?  
הארכנו אפוא בהבאת דברי הפייטנים הארצישראליים הקדומים, ובמיוחד פייטנותו של ר' אלעזר בירבי קליר, שהקפידו לנקוט כדעת המדרשים הארצישראליים, שאברהם אבינו נימול בחמשה עשר בניסן, והתעלמו לחלוטין משיטת התלמוד הבבלי ופרקי רבי אליעזר, שהוא נימול ביום הכיפורים (כדעת פרקי רבי אליעזר) או באחד מימי חודש תשרי (כדעת התלמוד הבבלי).

אמנם קטע אחד מפיוטי ר' אלעזר בירבי קליר ליום הכיפורים נתבאר בהנחה שהוא נפייט תוך היכרות עם שיטת פרקי רבי אליעזר, שאברהם נימול ביום הכיפורים ובזכות זה הקב"ה מכפר לישראל על עוונותיהם באותו היום, אך לדעתי אין כל הכרח להסב לכך את דברי הפייטן. מדובר בקדושתא 'אזרחי וזרעו חספ' ליום הכיפורים, בו נפייט:

**מִלְתּוֹ לְתַשַּׁע וְתַשְׁעִים**

**נְקוּת בְּנֵי מִפְשָׁעִים**

**סֶלַח בְּרַחֲמֶיךָ לְכָל הַפּוֹשְׁעִים**

וכן כותב ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא (ה'דוקח'), ספר השם, מהדורת הרב א' אייזנבך (בתוך: ספרי הר"א מגרמייזא בעל הרוקח, א), 'ירושלים תשסד, עמ' קעז: "וביום הכיפורים נימול אברהם, וזוכר לשב ביום העשור"; פירושי יידור התפילה לרוקח, מהדורת הרב מ' הרשקר, ירושלים תשנב, עמ' תרצה: "בפרקי ר' אליעזר, בעצם היום הזה נימול אברהם... ולא עוד אלא בעשור לחודש, ביום הכפורים...". וכך שם, עמ' תשה. וראה עוד: פירוש הרוקח על התורה, א, פרשת לך לך, עמ' קמד; שם, ב, פרשת אמור, בני-ברק תשמא, עמ' רפו; פירוש רבינו אפרים ב"ר שמשון על התורה, א, פרשת לך לך ('מכתיבה אשכנזית'), מהדורת הרב י' קלוגמן, בני-ברק תשננ, עמ' סא; פירוש חזקוני, בראשית יז כז; ספר קושיות, סי' רט, מהדורת, ירושלים תשסו, עמ' קסד. ויש עוד כהנה וכהנה, ולא עת האסף.

**49** עי' בראשית יט א.

**50** ר' אלעזר בירבי קליר, בפיוטו 'אומץ גבורתיך הפלאת בפסח', המפרט מאורעות רבים ושונים שארעו בפסח, הביא כמובן, את ביקור המלאכים אצל אברהם (עי' לעיל, ליד הערה 32), ומיד לאחר מכן – את ביקורם אצל לוט והשמדת סדום באותה עת: "זוֹעֲמֵנו סְדוּמִיִּים וְלֵהְטוּ בְּאֵשׁ פֶּסַח / חֲלַץ לוֹט מֵהֶם וּמִצּוֹת אָפֶה בְּקֶץ פֶּסַח" (מחזור פסח, עמ' 118). כלומר: 'בקץ פסח', **בזמן** פסח, אפה לוט מצות למלאכים. ועל 'קץ' בהוראה של 'זמן', ראה: נ' וידר, 'המונח 'קץ' במגילות הגנוזות ובפיוט', בספר: התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב: קובץ מחקרים, ירושלים תשנח, עמ' 492-501.

עבור על כל פשעים<sup>51</sup>.

ביאור: 1 **מילתו לתשע ותשעים**: אברהם נמול בהיותו בן תשעים ותשע שנה; עי' בראשית יז כד. | 2 **נקות בניו מפשעים**: ובזכות המילה הקב"ה מנקה את ישראל מעוונותיהם. עי' להלן בגוף המאמר. | 3-4 **סלח ברחמך לכל הפושעים / עבור על כל פשעים**: פניית הפייטן להקב"ה בבקשת מחילה לעוונות ישראל.

מהדירי הקדושתא הסבירו את הטורים: "מילתו לתשע ותשעים / נקות בניו מפשעים", על-פי דברי פרקי רבי אליעזר: "בעשור לחודש, ביום הכפורים, נימול [אברהם]... ובכל שנה ושנה הקב"ה רואה דם הברית של מילה של אברהם אבינו ומכפר על כל עונותינו"<sup>52</sup>. אמנם קשה להסכים לסברה שהקלירי הכיר את דעת פרקי רבי אליעזר בנוגע לזמן מילת אברהם ביום הכיפורים, שכן בכל פיוטיו האחרים הוא חוזר שוב ושוב, **כעשר פעמים**, על שיטת המדרשים **הארצישראליים** שהמלאכים באו לבקר את אברהם ביום טוב ראשון של פסח – וכמובן שלא ניתן לנתק את ביקור המלאכים ממילת אברהם<sup>53</sup> – וכמותו נהגו כל הפייטנים הארצישראליים שדיברו בעניין, משמע שהם בכלל לא הכירו את המסורת ה**הבבלית**, שהעמידה את מילת אברהם באחד מימי חודש תשרי, או את שיטת פרקי רבי אליעזר, ה**הבבלית** ביסודה (!)<sup>54</sup>, שהוא נימול ביום הכיפורים.

נראה אפוא, שלאמתו של דבר אין כל צורך להבין את הקטע הפייטני המדובר כמדבר על כפרת עוונות ישראל בזכות מילת אברהם ביום הכיפורים, שכן הרעיון שמילת אברהם מכפרת על עוונותיהם של ישראל מופיע במדרשים אחרים בלא כל זיקה למילתו ביום הכיפורים. כן דרשו במדרש שיר השירים רבה:

'עד שיפוח היום' (שיה"ש ד ו)... בשעה שמל אברהם אבינו את עצמו ובניו ובני ביתו, עשה ערלותיהן גבעה, וזרחה עליהן החמה והתליעו, ועלה ריחן לפני הקב"ה כריח קטרת הסמים וכריח קומץ הלבונה שעל גבי האש, ואמר הקב"ה: **לכשיבואו בניו של זה לידי עבירות ומעשים רעים**, אני נזכר להם זה הריח ואתמלא רחמים עליהם והופך להם מדת הדין למדת רחמים, מה טעם? 'אלך לי אל הר המור' (שם)<sup>55</sup>.

51 פיוטי הקלירי ליום הכיפורים, עמ' 439; אליצור, סוד משלשי קודש, עמ' 595.

52 לעיל, ליד הערה 11. השווה גם פיוטי הקלירי ליום הכיפורים, מבוא, עמ' 241 והערה 47 (בעיבוד קל, והמוסגר נוסף ממני): "מבין הנסיונות, ברית המילה מודגשת במיוחד בכמה מהקדושתאות [של הקלירי ליום הכיפורים]... 'במוסר לחומו חתומים'; 'לתשעים ותשע מילתו'; 'עניני נפש חתימות'; 'קודש במילת ברית'. מדרך הזכרת ברית המילה במקומות הללו אי אפשר להוכיח שהקלירי כבר הכיר את המסורת המתועדת במדרש מאוחר יותר שאברהם נימול דווקא ביום הכיפורים [=הוא פרקי רבי אליעזר הנוכח], אך לאור הבלטת הנושא בפיוטים שלפניו אין זה מן הנמנע שמסורת זו כבר הילכה בימיו".

53 עי' לעיל, הערה 45.

54 עי' לעיל, תת-פרק א, ובמיוחד במחציתו השנייה.

55 שיר השירים רבה, ד א [ו]. בדומה לכך בבראשית רבה, מז ז, עמ' 475: "בשעה שמל אברהם את ילידי ביתו,

זאת ועוד, אפשר גם שפייטננו נתכוון לומר, **שמצוות המילה** מכפרת על העוונות, ולא דווקא **מעשה מילתו של אברהם**. ואם כי כפרתה של מצוות המילה מפורשת רק ב'מדרש אגדה' המאוחר<sup>56</sup>, מסתבר שכן ניתן להבין את הרעיון המדרשי הנפוץ שברית מילה מצלת מדינה של גיהנם<sup>57</sup>.

וכך, באחת משתי הצעות אלו ובמיוחד האחרונה, יש להסביר את דבריהם של פייטנים אחרים, מוקדמים לקלירי ומאוחרים לו, שהזכירו בסמיכות למילת אברהם את מחילת העוונות (או ההצלה מהגיהנם) שזוכים מקיימי ברית מילה. כי אף אחד מהם לא נתכוון לכרוך את כפרת העוונות עם מילת אברהם **ביום הכיפורים**!

כן מפיט יוסי בן יוסי בסדר העבודה 'אתה כוננת עולם ברב חסד':

נְטֵשׁ מְגוּרָיו / וְנִמְשֵׁךְ אַחֲרֶיךָ / וְנִמְצָאתָ לוֹ / בְּאֵשׁ וּבְמִלְחָמָה  
נִתְבּוֹסֵס בְּדָם בְּרִית / וְזָרְעוּ אַחֲרָיו / כִּי הִיא תִצְלֵל / עֲמוּסָיו מִשְׁחַת<sup>58</sup>.

ביאור: המחרוזת מדברת באברהם אבינו. 1 **נְטֵשׁ מְגוּרָיו**: אברהם נטש את מקום מגוריו (עי' בראשית יב א ואילך). **וְנִמְשֵׁךְ אַחֲרֶיךָ**: ונמשך אחרי הקב"ה. והפייטן מדבר אל הקב"ה בלשון נוכח. **וְנִמְצָאתָ לוֹ בְּאֵשׁ וּבְמִלְחָמָה**: ונמצאת להצילו מכבשן האש (עי' בראשית רבה, מד יג, עמ' 435) ובמלחמת ארבעת המלכים (עי' בראשית יד א ואילך). 2 **נִתְבּוֹסֵס בְּדָם הַבְּרִית**: אברהם נימול והתבוסס ונתגולל בדם הברית. **וְזָרְעוּ אַחֲרָיו**: צאצאיו ממשיכים לקיים את ברית המילה. **כִּי הִיא תִצְלֵל עֲמוּסָיו מִשְׁחַת**: כי ברית המילה מצילה את ישראל ('עמוסיו', על-שום ישעיהו מו ג) מן הגיהנם. ראה תנחומא, לך לך, כ: "חביבה המילה, שנשבע הקב"ה לאברהם, שכל מי שהוא מהול אינו יורד לגיהנם".

כלומר: אברהם מל את עצמו ונתבוסס בדם הברית, וצאצאיו ממשיכים לקיים מצוה זו, המצילה אותם מ'שחת', מן הגיהנם, ואין כאן שום רמיזה לרעיון, שדווקא דם בריתו של אברהם שנימול ביום הכיפורים מכפר על ישראל!<sup>59</sup>

העמידן גבעת ערלות וזרחה עליהם חמה והתליעו, ועלה ריחן לפני הקב"ה כקטרת סמים. אמר הקב"ה: בשעה שיהו בני באין לידי אחריות מעשים, אני נזכר להם אותו הריח ומתמלא עליהם רחמים". אך כאן לא הודגש "בשעה שמל אברהם אבינו **את עצמו**", אע"פ שכמובן כוונתו גם לכך, כמפורש בבראשית יז כג, שהוא וילידי ביתו נימולו באותו יום.

56 מדרש אגדה, שמות כ א: "'מזבח אדמה' וגו', אל תיקרי 'מזבח אדמה', אלא מזבח דם מילה. כי היום ישראל בגלותיהם, וכל מי שיתן לו הקב"ה בן ומל אותו ביום השמיני, כאילו בנה מזבח לה' והעלה עליו עולה, לכך נאמר 'מזבח אדמה'". חיבור מדרשי זה מאוחר, והוא מבית מדרשו של ר' משה הדרשן, עי' לעיל, הערה 8.

57 עי', למשל, בראשית רבה, מוח ח, עמ' 483; תנחומא, לך לך, כ: "חביבה המילה שנשבע הקב"ה לאברהם, שכל מי שהוא מהול אינו יורד לגיהנם".

58 פיוטי יוסי בן יוסי, מהדורת א' מירסקי, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשנא, עמ' 185.

59 ולא דק א' מירסקי, מהדיר ומפרש הפיוט, שברבבו בביאורו לקטע הפיוט את **תאריך** מילת אברהם לפי פרקי רבי אליעזר - יום הכיפורים (ראה: פיוטי יוסי בן יוסי, עמ' 185, ביאור לטור 56), זאת בשעה שבדברי הפייטן אין כל רמיזה לכך ואין ספק שהוא לא הכיר דעה בבליית זו! כנראה מירסקי בא לידי כך מפני שסבר בטעות את

כיוצא בזה בסדר העבודה 'אזכיר גבורות' לאותו פייטן, במחרוזות המדברות בעניינו של אברהם:

טבע חותם ברית / שם בשארו / בה תפן פוערת / ואז תקפץ פיה<sup>60</sup>.

ביאור: **טבע**: הטבעת, רושם. **חותם ברית**: מילה. **בשארו**: בבשרו, של אברהם, שהוא נושא המחרוזות. **בה**: בברית המילה. **תפן**: תסתכל, תביט. **פוערת**: הגיהנם, והכיננו עליפי ישעיה ה יד. **ואז תקפץ פיה**: הגיהנם, ולא תקבל את ישראל לתוכה.

כן גם בפיוט סדר העבודה 'אאזרה גבורה לנאזר בגבורה' לר' שלמה סולימן אלסנג'ארי, בן דורו המבוגר של רב סעדיה גאון:

טרף מתועבי / בברית מלעיבי

טפטופה תרבה / רפאות למכאובי

טרחות ועם תחבא / ודמה יכבה

מדרתה אש ועצים הרבה<sup>61</sup>.

ביאור: 1 **טרף מתועבי בברית מלעיבי**: הקב"ה דחה את המתעבים ומלעיבים בברית מילה, שאינם מקיימים אותה, ובחר באברהם (שהוא נושא המחרוזות שם). והכוונה, שהקב"ה בחר בו בכך שציווהו על המילה. 2 **טפטופה תרבה רפאות למכאובי**: דם המילה המטפטף ירבה רפואה לחטאים, שבזכות המילה נמחלים העוונות. ודימוי מחילת החטאים לרפואה הוא עליפי ישעיה ו י. 3 **טרחות ועם**: כינוי לגיהנם. **תחבא**: תסתיר. **ודמה יכבה**: דם המילה יכבה את הגיהנם הנזכר בטור הבא, "שכל מי שהוא מהול אינו יורד לגיהנם" (תנחומא, לך לך, כ). 4 **מדרתה אש ועצים הרבה**: ישעיה ל לג. וכאן תיאור לגיהנם.

אע"פ שפייטן זה השתמש הרבה במדרש פרקי רבי אליעזר, כניכר מיצירות אחרות שלו<sup>62</sup>, כאן בענייננו אין כל הכרח לבאר דבריו עליפי שיטת אותו מדרש שהקב"ה מכפר על עוונות ישראל בזכות מילת אברהם ביום הכיפורים.

## ד. ביום השלישי של פסח

המסורת שהמלאכים ביקרו את אברהם אבינו בחג הפסח, שנכתבה נשנתה ונשתלשה במדרשיהם ופיוטיהם של בני ארץ ישראל, זכתה בהמשך לפיתוח מסוים. בעוד שלדעה המקורית, ביקורם חל **ביום הראשון** של פסח, סובר ר' מנחם ב"ר שלמה שזה ארע **ביום השלישי**

פרקי רבי אליעזר לאחד מהמדרשים שעמדו לפני יוסי בן יוסי (ראה: פיוטי יוסי בן יוסי, מבוא, עמ' 35-40; והשווה: ש' אליצור, 'מפיוט למדרש', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ב, בעריכת מ' בראשר, ירושלים תשנב, עמ' 383 הערה 2).

<sup>60</sup> פיוטי יוסי בן יוסי, עמ' 142.

<sup>61</sup> סדר זה נדפס בידי נ' קצומטה, ראה ספרו: N. Katsumata, *Seder Avodah for the Day of Atonement by Shelomoh Suleiman Al-Sinjari*, Tübingen 2009. והמצוטט הוא בעמ' 27.

<sup>62</sup> עי' לעיל, הערה 27.

של פסח. כן הוא כותב במדרש שכל טוב (נתחבר באיטליה בשנת ד'תתצט, 1139):

...אלא אי איכא למידרש גזרה שוה הכי דרשינן: כתיב הכא (בראשית יז כו): 'בעצם היום הזה נימול אברהם', וכתיב (שמות יב מא): 'ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות יי מארץ מצרים', אלמא, דבפסח נימול אברהם, וליום השלישי בקרו הקב"ה עם שלושה מלאכים, וברביעי בפסח - נידונו סדום ועמורה.<sup>63</sup>

בהסתמך על הגזרה-שוה שבפרקי רבי אליעזר, המקשרת את הביטוי "בעצם היום" הכתוב במילת אברהם ל"בעצם היום" הכתוב ביום הכיפורים<sup>64</sup>, יצא ר' מנחם ב"ר שלמה לדון גזרה-שוה מדעתו, והקיש את "בעצם היום" שבמילת אברהם ל"בעצם היום" הכתוב ביציאת ישראל ממצרים, שהיה בחמשה עשר בניסן. ועתה, מכיון שאברהם נימול בחמשה עשר בניסן והמלאכים ביקרוהו ביום השלישי למילתו, נמצא שביקורם חל ביום השלישי של פסח! ולא ידעתי חבר לשיטתו המחודשת, אלא רק במקורות מאוחרים יותר.<sup>65</sup>

אכן - וכהערת אגב נאמרים הדברים - למסורת המדרשית שבחמשה עשר בניסן ביקרו המלאכים את אברהם, ביום השלישי למילתו, הרי שהוא נימול בשנים עשר בניסן או בשלושה עשר בו. שנחלקו חכמים בדבר, וכנראה שיסוד מחלוקתם הוא אם יום המילה עצמו נמנה בכלל הימים המרכיבים את 'היום השלישי' למילה<sup>66</sup>. ר' יצחק ב"ר שמואל דמן עכו, ממקובלי ארץ ישראל וספרד שפעל בתחילת המאה הארבע-עשרה, כותב: "בי"ג בניסן נימול אברהם, שכן ביום שלישי למילתו באו שלושת המלאכים לביתו, ויום פסח היה, שהוא ט"ז בניסן, שנאמר (בראשית יח ו): 'לוישי ועשי עוגות', הן הן מצות הפסח"<sup>67</sup>. לעומת זאת, לדעת חכם אנונימי,

63 מדרש שכל טוב, בראשית יז כא, מהדורת ש' בובר, ברלין תרס, עמ' 22.

64 עי' לעיל, ליד הערה 11.

65 ראה: פירוש ר' אליהו מזרחי לפירוש רש"י, בראשית יח א, ד"ה 'וירא אליו לבקר את החולה' (סמוך לסוף הדיבור); חידושי אגדות למהרש"א, ראש השנה יא ע"א, ד"ה 'ע"ש בתוס'. אך גם מקורות אלו העבירו את ביקורם של המלאכים ליום שלישי של פסח לא בדרשת גזרה-שוה הנוכרת אלא על-ידי חישוב הסוגיות. יעויין בדבריהם.

66 זאת אע"פ שהלכה למעשה נמנה יום המילה עם שלושת ימי המילה, עי' לעיל, הערה 12.

67 אוצר חיים: אשר חיברו ר' יצחק בן שמואל דמן עכו, מהדורת א' גרוס, ארץ ישראל תשפ, עמ' קע-קעא. אצטט כאן, בדילוגים, את דבריו מלאי העניין בהקשרם המלא, הנוגעים בכמה פרטים כרונולוגיים הקרובים לענייננו (המוסגר נוסף ממני):

בעודי כותב זה ראיתי, שבי"ג בניסן נימול אברהם, שכן ביום שלישי למילתו באו שלושת המלאכים לביתו, ויום פסח היה, שהוא ט"ז בניסן, שנאמר (בראשית יח ו): 'לוישי ועשי עוגות', הן הן מצות הפסח. וסימן י"ג - אחד [בגימטריא], לרמזו, שבזכות ברית מילה דבקה נפשו עם האדון היחיד, בשכמל"ו. ובו ביום שבאו המלאכים אליו, נתבשר בבן שתלד לו שרה [כעת חיה' (שם פסוק י)]. ומיד ביום זה, אחר שפירשו ממנו המלאכים אלה... הודיעו [הקב"ה] שרצונו להפוך את סדום... ובי"ז בניסן נהפכה סדום ונמלט לוט ובנותיו עמו צוערה, ולנו שם, ולבוקר השכימו וברחו מצוער, כי אמרו, אולי גם זו תיהפך, ועלו ההרה יום י"ז בניסן ולנו במערה שנודמנה להם... ושרה אמנו נתעברה

שלא נודע זמנו ומקומו: **"י"ב בחודש ניסן מל אברהם, שנאמר: 'בעצם היום הזה', ראשי תיבות"**<sup>68</sup>.

ה. בראש השנה?

שמענו, שוב ושוב, מפיטני ארץ ישראל הקדומים, ובמיוחד מר' אלעזר בירבי קליר, את שמעה של המסורת המדרשית הארצישראלית, שביקורם של המלאכים אצל אברהם חל בחמשה עשר בניסן, ביומו הראשון של חג הפסח. אכן מפיטנים אחרים של הקלירי ניתן לכאורה להבין, ששרה ילדה את יצחק בראש השנה, ובהכרח אפוא להקדים את בוא המלאכים לאברהם אבינו שנה קודם לכן, לראש השנה הקודם, שכן במעמד זה הובטח לאברהם: **"שוב אשוב אליך פֶּעַת חֵהָ וְהִנֵּה בֶן לְשָׁרָה אֲשֶׁתְּךָ"** (בראשית יח י); **"לְמוֹעֵד אֲשׁוּב אֵלֶיךָ פֶּעַת חֵהָ וְלִשְׁרָה בֵן"** (שם, פסוק יד)<sup>69</sup>. וזו דעה מחודשת, שלא מצאנו בדברי חז"ל שהמלאכים באו לאברהם בראש השנה!

אמנם הבנה זו מוטעית, ומעולם לא אמר הקלירי, שבראש השנה נולד יצחק, דעה שגם אינה נזכרת כלל בדברי חז"ל<sup>70</sup>. ואפרוס את הדברים לפני המעיין:

בחודש תמוז, בג' חדשים אחר המילה והבשורה, וילדה בניסן, ונתקיימה בשורת המלאכים. ואולי באו המלאכים האלה וישבו בביתו בשעת ברית מילה יצחק ואכלו עם אברהם בסעודת המילה, לקיים 'שוב אשוב אליך' (שם)... ובחודש אשר נתעברה שרה מיצחק... בו התחילו עשר מכות על המצרים... והמכות היו עשרה, והעשירית היתה ליל ט"ו בניסן, חודש ברית מילה אברהם ויצחק וחודש הבשורה. ובניסן נגאלו ובניסן אנוהו עתידין להגאל בע"ה.

ר' יצחק דמן עכו נדד מהעיר עכו בארץ ישראל לכמה ערים בספרד ולאחר מכן לצפון אפריקה, ואת ספרו 'אוצר חיים' חיבר בסוף ימיו, כנראה סביבות שנת ה'צ"א (1331) או ה'צ"ב (1336). ראה על כך: ע' גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית, ע"ד, ירושלים תשמ"א, עמ' שסד.

כלומר: ראשי תיבות **"בעצם היום הזה"** בגימטריא עולים ל-12. קטע זה נוסף בגליון כת"י הפירוש המדרשי 'חמאת החמדה' לר' שת הרופא מארס צובה (הפירוש נכתב בשנת ה'מה, 1285), ולא נודע כותבו. ראה: חמאת החמדה לספר בראשית: מתוך הפירוש על התורה של ר' שת הרופא בן יפת מארס צובה, בראשית יז כד, מהדורת ב' פלדשטרן, ירושלים תשסח, עמ' 98 הערה 165.

כאן לא ניתן ליישב כהצעת התלמוד הבבלי, ראש השנה יא ע"א, ש"לְמוֹעֵד" אינו המועד המקביל בשנה הבאה אלא אחד ממועדי השנה הנוכחית, עינין שם. כי להנחה שיצחק נולד בראש השנה, לא ניתן להעמיד את ביקור המלאכים בפסח שלפניו, שאין די חודשי הריון, ובהכרח להקדים את ביקורם לראש השנה שלפניו.

חידושו של ר' פינחס ב"ר פילטא, אב"ד וולאדווי, ששרה נתעברה בסוף חודש ניסן וילדה את יצחק בראש השנה שלאחריו (ברית שלום, פרשת וירא, פפד"מ תעח, דף יא ע"א), אינו אלא בדרך פלפול וחידו וואין לו על מה לסמוך. את חידושו הביא ר' יחיאל היילפרין בספרו המפורסם סדר הדורות, ח"א, שנת ב"א מז, קארלסרוה תקטס, דף יג ע"א: **"וכתב ברש"ל, [פרשת] וירא... דנתעברה סוף ניסן ונולד בראש השנה"** (ברש"ל = 'ברית שלום', והרב ש' אשכנזי, נשתבש קלות ופענח: **"ברכת שלום!"** ע"י אגרות שמואל, אגרת תתקעה, ירושלים תשפ"א, עמ' 1641. העירני על כך ידידי הרב יא"ז מילר). ושמה בעקבותיו הוטעה אחד החכמים להסביר כן בדברי 'ספר הוזהר', וכבר נדחו הדברים עלידי הרב מ' שפילמן, תפארת צבי: על ספר הוזהר, ב, ניו יורק תשמ"א, עמ' רג-רגד (על זוהר, ח"א, דף קג ע"א).

גם בספרות החיצונית הקדומה (הן היהודית והן הנוכרית שעשתה שימוש במקורות יהודיים) לא מצאתי

בכמה מקומות אמרו חז"ל, שבראש השנה נפקדו שרה אמנו ועקרות נוספות. כן במדרש בראשית רבה: "אמר ר' אלעזר: בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה"<sup>71</sup>. וכיוצא בזה במדרשים נוספים<sup>72</sup> ובברייתא שהובאה בתלמוד הבבלי<sup>73</sup>. 'פקידה' זו אינה הלידה עצמה, אלא רק עליית זכרון הנפקדת לטובה לפני הקב"ה ופסיקת דינה להריון ולידה בהמשך השנה, כלשונו של רש"י: "בא זכרונם לטובה ונגזר עליהן הריון"<sup>74</sup>, וכתרגומם של התרגומים הארמיים ל"ויי פקד את שרה" - "ויי דכיר ית שרה"<sup>75</sup>. הדבר גם ברור מן הברייתא שהובאה בתלמוד הבבלי, ש"בפסח נולד יצחק, בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה"<sup>76</sup>, כי אם 'פקידה' היא הלידה עצמה,

שנקבו בראש השנה כתאריך לידת יצחק. אכן כמעט כל אותם מקורות כלל לא נדרשו לעניין, אך גם המקור היחידי שכן, נקט תאריך הקרוב לשיטת חז"ל, שבפסח נולד יצחק (לעיל), ליד הערות 4, 5 ועוד). כן לדברי 'ספר אסטיר' השומרוני: "בששי נשרפה סדום, בשביעי נולד יצחק" ו' בן־חיים, 'ספר אסטיר עם תרגום ופירוש [ב], תרביץ, יד [תשג], עמ' 190), והכוונה בשביעי לחודש ניסן כמובח מן ההקשר ('ספר אסטיר' נערך בידי שומרוני שפעל בארץ ישראל סביבות המאה העשירית או האחת־עשרה, ראה: הנ"ל, 'ספר אסטיר עם תרגום ופירוש [א]', תרביץ, יד [תשג], עמ' 111-112). בחיבור אחר, מוסלמי, ששאב הרבה ממקורות יהודיים, נאמר רק: "בלילה אשר בו השמיד אלוהים את עמו של לוט הרתה שרה, ובבטנה יצחק" (סיפורי הנביאים: מאת מוחמד בן עבד אללה אלכסאאי, תרגום ומהדורת א' שוסמן, תל־אביב תשעג, עמ' 213), והכוונה ליום הפיכת סדום, אז הרתה שרה ביצחק. אך החיבור אינו מציין את תאריך הפיכת סדום.

כאן המקום להעיר על הנאמר בספר 'קדמוניות היהודים' ליוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס), בתרגומו העברי של אברהם שליט. לתרגום עברי זה נאמר: "כעבור זמן־מה נולד לאברהם בן משרה, כבשרות אלהים לו, וקרא לו יצחק... [ושרה] כבר לא פללה להעמיד ולדות, בהיותה זקנה מלילד... ובנס נולד בצאת השנה, ומלו אותו מיד אחרי שמונה ימים" (קדמוניות היהודים, א 213-214, ירושלים תשד, עמ' 23). לתרגום זה, יצחק נולד "בצאת השנה", ולכאורה הכוונה לסוף חודש אדר, כי יוסף בן מתתיהו מונה חודשי השנה מחודש ניסן, כמנהג המקרא (השווה, למשל: קדמוניות היהודים, ח 61-62, עמ' 273; ח 100, עמ' 277), ודבריו קרובים אפוא לשיטת חז"ל, שיצחק נולד בפסח. אולם כפי שהעירני פרופ' מיכאל אביעזר (במכתב פרטי מחודש מרחשוון תשפב): יש לא מעט בעיות עם תרגומו של אברהם שליט, חלקן כתוצאה מהשתדלותו היתירה להתאים את תרגומו לניסוחים מקראיים, כמו בעניין שלפנינו, שתרגומו "בצאת השנה" (המופיע בשמות כג טז) מטעה את הקורא העברי, כי באמת יוספוס כלל לא נתכוון לנקוב תאריך מסוים. בנוסחו היווני של החיבור (בו הוא נכתב) המשפט אינו ברור, ועשוי להשתמע ממנו שיצחק נולד בשנתם האחרונה לחיי אברהם ושרה, פרט שכמוכן אינו הגיוני. ואם אין ברצוננו לתקן את הטקסט, נראה שיש להבין את המשפט כך: הילד נולד לשניהם "בשנה האחרונה", כלומר: שנה לאחר מכן, שהוא תרגום סביר של הביטוי המקראי "כעת חיה" (בראשית יח י). עד כאן הערתו של פרופ' מיכאל אביעזר, ותודתי נתונה לו.

71 בראשית רבה, עג א, עמ' 845.

72 עי' להלן, ליד הערה 77 ובה.

73 ראה להלן, ליד הערה 76.

74 פירוש רש"י, ראש השנה יא רע"א, ד"ה 'נפקדה שרה' [=פירוש רש"י למסכת ראש השנה: מהדורה ביקורתית, מהדורת א' ארנד, ירושלים תשעד, עמ' 154, ועי' שם הערה 23].

75 בראשית כא א, ובתרגום אונקלוס והמיוחס ליונתן בן עוזיאל. ראה עוד: הרב ר"ב פוזן, פרשן: ביאורים פירושם ומקורות תרגום אונקלוס, א, בראשית שם, ירושלים תשעב, עמ' 388.

76 בבלי, ראש השנה י סע"ב – יא רע"א. הנוסח הנדפס מוסכם (פרט לשינויים קלים מאוד) על כל עדי הנוסח שבמאגר 'הכי גרסינן' (חוץ משינוי אחד, בקצת עדי נוסח: "בניסן נולד יצחק", שגם הוא אינו משמעותי



הא כיצד נפקדה שרה בראש השנה וילדה את יצחק בפסח?!

בנוסף לכך, ממדרש אחר נראה, ש'פקידה' הוא הרייון ולא רק זכירה לטובה, אך לענייננו די בזאת ש'פקידה' אינה לידה. כן נאמר באותו מדרש:

'ויי פקד את שרה' (בראשית כא א). **בראש השנה נפקדה שרה, ונולד יצחק לשבעה חדשים, בליל פסח**, שנאמר (שם יח י): 'שוב אשוב אליך כעת חיה'. וארבעה עקרות נפקדו בראש השנה, ואלו הן: שרה, ורבקה, ורחל, ולאה<sup>77</sup>.

עניינה של שרה אמנו שנפקדה בראש השנה הפך, כצפוי, לאחד הנושאים המשמשים תדיר בפיוטיו של ר' אלעזר בירבי קליר לראש השנה<sup>78</sup>, ובהיקף מופחת גם עניינן של שאר העקרות שנפקדו באותו יום. יש שהקלירי אומר, ששרה נידונה בראש השנה וגורר עליה שתזכה לבן<sup>79</sup>,

לענייננו). פרטים אלו – שבראש השנה נפקדה רחל ובפסח נולד יצחק – מוסכמים גם על רבי אלעזר וגם על רבי יהושע, בברייתא שם, אע"פ שבנוגע למאורעות אחרים הם נחלקו אם ארעו בחודש תשרי או בניסן. ראה בברייתא שם.

**77** תנחומא, וירא, יז. ומכאן במדרש אגדה, בראשית יח יד: "'למועד אשוב אליך' (בראשית שם). בפסח נולד יצחק ובראש השנה נפקדה שרה, ואותה שנה מעוברת היתה ונולד יצחק לשבעה חדשים". גם מפירוש רד"ק, בראשית יז כא, נראה ש"נפקדה שרה" הוא ההריון.

**78** סייעה לכך, כמובן, הקריאה בתורה בראש השנה בפרשת 'ויי פקד את שרה'. עי' תוספתא, מגילה ו ג; פיוטי הקלירי לראש השנה, מבוא, עמ' 161-163.

**79** כן בפיוט ו 'אם אשר בקץ' מקדושתא 'את חיל יום פקודה', בדילוג הפזמון (פיוטי הקלירי לראש השנה, עמ' 211-212):

דובקה היום אני נדונה

הנני עגונה בבלות עדנה

**ותתקם לצדק לבל היות עגונה**

וזאת כנתבשרה הסקדה

חלות פני צח שקדה

טרים קרואה מיד נפקדה.

ביאור (כאן ולהלן, בכל תת-הפרק הנוכחי, קיצרתי בביאור המובאות הפיוטיות, בסומכי על ביאורה המצויין של המהדירה, ש' אליצור): 1 **דובבה**: שרה אמרה. **היום**: בראש השנה. | 2 **עגונה**: בודדה, ללא זרע. **בבלות עדנה**: כשזקנתה. וכל אלו הם דברי שרה. | 3 **ותתקם לצדק**: שרה נחתמה לטובה, שנגור עליה **לבל היות עגונה**: שלא תהיה עוד בודדה, שיוולד לה בן. | 4 **וזאת כנתבשרה**: כשניתנה בשורה זו לשרה. **הוסקדה**: הופתעה ונבהלה. | 5 **צח**: הקב"ה. | 6 **טרים קראה מיד נפקדה**: לפני שהספיקה להתפלל כבר נפקדה.

כלומר: שרה נידונה בראש השנה ('היום') ונחתמה 'לצדק', לטובה, שתזכה לבן, ואז, כשנתבשרה בכך, בבוא המלאכים לאברהם - 'הסקדה', הופתעה, כמתואר במקרא 'ותצחק שרה בקרבה לאמר, אחרי בלתי היתה לי עדנה' (בראשית יח יב). ואין הפייטן מזכיר אימתי היא נתבשרה בזאת מפי המלאכים, ולאור דבריו בפיוטיו האחרים ברור שזה היה בפסח, כמחצית השנה אחרי אותו ראש השנה.

גם בנוגע ל**רחל**, עקרה נוספת שנפקדה בראש השנה (עי' לעיל, ליד הערות 76, 77), נקט פייטננו סגנון דומה, שהקב"ה זכר אותה לטובה: "חשבה היום זכרה להאחות" (פיוט ג 'אבן חוג' מקדושתא 'את חיל יום פקודה', שם, עמ' 202). כלומר: הקב"ה חישב היום (בראש השנה) את רחל במניין האמהות, כדי ששמה ('זכרה') יצטרף

שהבין את "נפקדה שרה" כפשוטו - נזכרה לטובה, ובפיוט אחר הוא נוטה לומר, ששרה **הרתה** בראש השנה <sup>80</sup>, כדברי המדרש האחרון <sup>81</sup>. אבל הקושי עולה מפיוטים אחרים בהם, לכאורה, הקלירי מתייחס לשרה כמי **שילדה** את יצחק בראש השנה או מתאר את אברהם המתבשר בראש השנה על לידת בנו, וניתן להבינו, ש**בראש השנה** ביקרו המלאכים את אברהם לבשרו על הדבר.

אכן, אילו שני פרטים מחודשים אלו - שביקור המלאכים ולידת יצחק ארעו בראש השנה - היו נאמרים **במפורש** באחד מפיוטיו של ר' אלעזר בירבי קליר או פייטן ארצישראלי אחר, היה עלינו לקבל ללא עוררין את קיומה של דעה זו שכנראה מקורה במדרש חז"ל אבוד <sup>82</sup>, ובכך גם להסביר את רמיזות הקלירי בפיוטי ראש השנה הנזכרים. אולם לא כן הדבר. ככלות הכל, שני פרטים אלו אינם מופיעים מפורשות ומבוררות בפיוטיו של הקלירי (או פייטן קדום אחר) אלא רק בביטויים מרומזים שאינם החלטיים, ולפיכך עדיף להסביר את רמיזותיו בפיוטים

(להאחות) אליהם בפקידותה". ובהמשך אותו פיוט, בהקשר לרחל שנפקדה בראש השנה: "לְבִדְיָה תַעֲמֹד בְּיוֹם זִכְרָהּ / לְהִזְכֵּר לָמוֹ כְּמוֹ נִזְכָּרָה" (שם, עמ' 203). היינו: לצאצאה ('לבידה') תעמוד - כן פונה הפייטן להקב"ה - בראש השנה, לזכור את ישראל לטובה 'כמו נזכרה', כפי שרחל נזכרה לטובה.

בפיוטים אחרים נקט הקלירי שורש 'פקד' בנוגע לשרה (או אברהם) בראש השנה, ותו לא, והם כמובן אינם מסייעים לבירורנו. כך, למשל: "לְיוֹם מִקְבֵּת [=שרה] הַפִּקְדָּה" (קילר 'או יום פקודה' מקדושתא '...ממספר פקד', פיוט הקלירי לראש השנה, עמ' 366); "וְשִׁלּוֹשׁ עֶקְרוֹת אֲשֶׁר נִפְקְדוּ בְּיוֹם" (פיוט ו' א"ס אשר בקץ' מהקדושתא 'אֵת חֵיל יוֹם פְּקוּדָה', שם, עמ' 215); "פִּקְדַּת הַיּוֹם אֲב [אברהם] בְּמִאֲמָר" (פיוט א מקדושתא למוסף 'אֲדָן חוּג', שם, עמ' 263). ראה גם פיוט א מקדושתא 'אב מצא הנחה' (שם, עמ' 452; הובא להלן, הערה 86). ובפיוט המיוחס מספק לקלירי: "צְמִידָתוֹ כְּהַגָּעָה וְצִדְקָה לְהַפְקֵד / ... / רְטִישָׁתָם כָּאֵם נִפְקְדָה תִּפְקֹד" (פיוט א מקדושתא 'אדיר בעוז שבעה דר', שם, עמ' 434. ביאור: שרה 'צמידתה' כאשר הורגעה מצער העקרות וזכתה בצדקות להיפקד [...]) תפקוד את נטישת ישראל בגלות כמו שפקדת היום את שרה).

80 זו כנראה כוונתו בפיוט 'אֵם אֲשֶׁר בִּקֵּץ נִתְיַשֵּׁנָה' מקדושתא 'אֵת חֵיל יוֹם פְּקוּדָה' (פיוט הקלירי לראש השנה, עמ' 215):

קֶשֶׁת רוּחַ אֲשֶׁר הֶעֱקְרָה

רָפְאָה לְקֵץ תִּשְׁעִים כְּנִתְחַקְרָה

שְׁלָחָה פִּאֲרוֹת לְלֵא שְׁקָרָה.

ביאור: 1 **קשת רוח אשר העקרה**: שרה ('קשת רוח') שהיתה עקרה. 2 **רפאה לקץ תשעים**: נרפאה מעקרותה כששלמו תשעים שנה לחייה. **כנתחקרה**: כאשר חקר הקב"ה את מעשיה ומצאה ראיה לנס. 3 **שלחה פארות**: גידלה ענפים, והוא משל להריון ולפריון. **ללא שקרה**: בלי להכזיב את תקוותה.

81 לעיל, ליד הערה 77.

82 שכן לא מסתבר שפייטן יחדש פרטים כאלו מדעתו, אע"פ שלפעמים דרשו הפייטנים מדעתם עניינים שונים (שלפעמים שולבו בקובצי המדרשים!). ראה: אליצור, מפיוט למדרש (לעיל, הערה 59), עמ' 383-397; הנ"ל, 'לדרכי עיצובה של הדרשה האנלוגית בפיוטים', היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט [...], בעריכת 'לוינסון ואחרים, ירושלים תשסז, עמ' 499-528; הנ"ל, 'מבית מדרשם של פייטנינו הקדומים', דרך אגדה, יב (תשעג), עמ' 283-308.

הנזכרים בדרך שלא תסתור את אשר פירש – שוב ושוב – בפיוטי האחרים, שביקור המלאכים אצל אברהם היה בפסח.

נראה אפוא, שהתייחסותו של הקלירי לשרה כמי שילדה את יצחק בראש השנה אינה כפשוטה, אלא אחרי ששרה נפקדה לטובה בראש השנה ונגזר עליה שתלד בן, הרי היא כמי שכבר ילדה אותו (בראש השנה!), שגזרת הקב"ה אינה חוזרת ריקם והיא כאילו עשויה<sup>83</sup>, ולכן מתאר הפייטן את שרה כמי שילדה את יצחק בראש השנה.  
כן מפייט הקלירי בפיוט א מקדושתא 'את חיל יום פקודה' לראש השנה:

מְנַתּוּ כְּהִיּוֹם כַּח דְּשָׁנָה

נְצֹר לְהַחֲנִיט לְתַשְׁעִים שָׁנָה<sup>84</sup>.

ביאור: 1 מנאת: חלקו של אברהם אבינו (הנזכר בטורים הקודמים), שרה אשתו. כהיום: ביום הזה, בראש השנה. כח דשנה: שבה לכוחה ולנעוריה. | 2 נצור להחניט: ללדת בן. לתשעים שנה: בהיותה בת תשעים שנה.

ובפיוט 'אומרת עצרני' מקדושתא '...ממספר פקד' לראש השנה:

אוֹמֶרֶת עֲצַרְנִי מִלֶּדֶת בָּנִים

בְּמוֹעֵד זֶה הַנִּיָּקָה בָּנִים

גָּנוֹן כְּמוֹהָ אִם הַבָּנִים<sup>85</sup>.

ביאור: 1 אומרת עצרני מלדת בנים: כינוי לשרה שאמרה "הנה נא עצרני יי מלדת" (בראשית טז ב). | 2 במועד זה: בראש השנה. הניקה בנים: בראשית כא ז. | 3 גנון כמוה אם הבנים: בקשת הפייטן מהקב"ה: כשם שפקדת את שרה, הגן על 'אם הבנים', היא כנסת ישראל.

שרה נחשבה כמי שחזרה לנעוריה ולפריונה בראש השנה, כי אז נזכרה לטובה ונגזר עליה שתלד בן, ולכן גם נחשבה שכבר ילדה את יצחק והניקה אותו באותו היום!<sup>86</sup>  
גם בפיוט א מקדושתא '...ממספר פקד' לראש השנה, מתוארת שרה ההופכת לאם בלידתה

83 פירוש רש"י, בראשית טו יח: "אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה". והוא מבראשית רבה, מד כב, עמ' 445: "לדורעך נתתי את הארץ וגו' (בראשית שם)... אף מאמרו של הקב"ה - מעשה, שנאמר: 'לדורעך נתתי', 'אתן' אין כתוב, אלא 'נתתי'..." ועי' שם בהמשך לדוגמאות נוספות ממקראות אחרים.

84 פיוטי הקלירי לראש השנה, עמ' 191.

85 שם, עמ' 369.

86 ראה גם פיוט א מקדושתא 'אב מצא הנחה' (פיוטי הקלירי לראש השנה, עמ' 452), המדבר על אברהם אבינו:

הַפֶּקֶד בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה

וְהַפְרִיחַ כְּשׁוֹשְׁנָה

וְזָרַע קֶדֶשׁ מִיִּשְׂרָאֵל.

היינו, אברהם אבינו נזכר לטובה ('הפקד') בראש השנה, ו'הפריח כשושנה' (סמל לפריון) עם שרה הזקנה ('מיושנה') והוליד את יצחק ('זרע קודש'). ולא נתכוון הפייטן לומר, שאברהם ושרה הפריחו כשושנה את יצחק בראש השנה, אלא שזכרו לטובה בראש השנה והולידו מתי שהולידו.

את יצחק וניתן להבינו כמדבר על ראש השנה, אך כאמור אין כן פני הדברים. וכן נתפייט שם:

**פְּרָחָה הַנֶּפֶשׁ וּלְתַשְׁעִים צֵץ וּפְרָחַ**

**צָהָרָה כְּשֶׁמֶשׁ גָּה וְזֶרַח**

**קָלוֹן הוֹנִיתָה נָח וּמָנָה בָּרַח**

**רַעֲנָנָה וְחֻדְשָׁה עִם חִידוּשׁ יֶרֶחַ.**

**שְׁמִשָּׁה צֵץ וְזִיוָה כְּזֹהֵר נָהַר**

**שָׁקֵט לְבָה עֵת כְּלָה דָּהַר**

**תִּאֲרָה אֲשֶׁר נָס כְּחֻמָּה הִנָּהַר**

**תַּשְׁעִים כְּהַשְׁלִימָה עֲבָרָה בֶּן וַתֵּהָר.<sup>87</sup>**

5

ביאור: 1 **פרחה**: בנה של שרה (הנזכרת בטור הקודם), יצחק. **הונפש**: ניתנה בו נפש, נולד. **ולתשעים צץ ופרח**: ובהיות שרה בת תשעים שנה הוא נולד. | 2 **צהרה כשמש גה וזרח**: ואז אורה של שרה זרח כשמש (את 'גה' תיקנתי כמוצע במהדורה). | 3 **קלון הוניתה**: קלונה של שרה, שהיו לועגים לה על היותה עקרה. **נח ומנה ברח**: שבת ונסתלק ממנה כשילדה את יצחק. | 4 **רעננה**: שבה לנערותה. **וחודשה עם חידוש ירח**: וזכתה להתחדש בזמן חידוש הירח, הוא ראש השנה. | 5 **שמישה צץ וזיוה כזוהר נהר**: דימויים של אור המתארים את הנס שנעשה לשרה. | 6 **שקט לבנה**: נרגעה מצער עקרותה. **בלה דהר**: בשעה שהזהיר ('דהר') זיווה של שרה שהיתה בלה וזקנה (את 'בלה' תיקנתי כמוצע במהדורה). | 7 **תארה אשר נס**: יפיה של שרה שנגזו עם הזדקנותה. **הוניהר**: הואר. **השווה בבלי**, בבא מציעא פז ע"א: "אחר שנתבלה הבשר ורבו הקמטין, נתעדן הבשר ונתפשטו הקמטין, וחזר היופי למקומו". | 8 **תשעים כהשלימה**: כאשר השלימה שרה את תשעים שנותיה. **עיברה בן**: את יצחק.

עד כאן באשר להבנתם הנכונה של תיאורי הקלירי לשרה היולדת את יצחק בראש השנה. אך נותר להבין את דבריו במחרוזות הראשונה של הפיוט האחרון, מהם נראה שאברהם נתבשר בראש השנה על לידת בנו, היינו, אז באו המלאכים לבשרו כן! וזה לשונו שם:

**מִמְסַפֵּר פִּקְדַּת יְרֵחִים שְׁנַיִם עֶשֶׂר**

**נִפְקַד שְׁבִיעִי לְנַחַת וְלְמוֹעֲדִים שָׁר**

**שָׁב כִּי בּו טוֹב נִתְבַּשֵּׁר**

**עֲדָנָה לְהַפְקֵד לְנוֹחַ כְּמוֹ בֶּשֶׂר.<sup>88</sup>**

ביאור: 1 **ממספר פקד ירחים שנים עשר**: משנים עשר חודשי השנה הספורים. | 2 **נפקד שביעי** **לנחת**: נזכר החודש השביעי לקבוע בראשו יום מנוחה ושבח, הוא ראש השנה. **ולמועדים שר**: והוא ראש לכל מועדי השנה. | 3 **שב כי בו טוב נתבשר**: כי בו (בראש השנה) נתבשר אברהם ('שב', על־שום בראשית כד א) בבשורה טובה, המפורשת בטור הבא. | 4 **עדנה להפקד**: שרה

87 פיוטי הקלירי לראש השנה, עמ' 361-362.

88 שם, עמ' 361.

(‘עדה’, על־שום בראשית יח ב) עתידה להיפקד בנ. **לנוח:** לשקוט מצער העקרות. **כמו בשר:** כפי שיבשרוהו המלאכים.

כלומר, משנים עשר חודשי השנה נבחר החודש השביעי לקבוע בו את ראש השנה, כי אברהם (‘שֶׁב’) נתבשר בו ששרה (‘עֲדָנָה’) עתידה להיפקד בנ. ומעתה לכאורה, מאחר שאברהם נתבשר בדבר מפי המלאכים, הרי שהם ביקרוהו בראש השנה! אולם אין הדבר כן, שלא נקט פייטננו “שֶׁב כִּי בּוֹ טוֹב נִתְבַּשֵּׁר” אלא כביטוי להתקבלות תפילתו ומילוי בקשתו, ולא כבשורה של ממש, ואין אפוא בדבריו כל נגיעה לזמן ביקורם של המלאכים. צא וראה, בפיוטיו לראש השנה עוסק הקלירי גם בעניינין של עקרות נוספות שנפקדו באותו יום<sup>89</sup>, ואחת מהן היא רחל, עליה הוא מפיית כדברים הבאים:

גְּבַעַת שׁוֹרֵשׁ מְאוּסָת בּוֹנִים  
רְבֵעָה הַיּוֹם מְאַרְבַּעַת אֲבָנִים  
דְּמַעוֹת מִבֶּכָה עַל בָּנִים  
**קֶשְׁבָּה מְנַעִי אִם הַבָּנִים**<sup>90</sup>.

ביאור: 1 **גבעת שורש מאוסת בנים:** כינוי לרחל שהיתה מאוסה כל עוד היתה עקרה. | 2 **רבעה היום מארבעת אבנים:** נצטרפה רחל היום, בראש השנה, או נפקדה, למניין ארבע האמהות, שהן אבני הבניין של עם ישראל. | 3 **דמעות מבכה על בנים:** כינוי לרחל, שבעקרותה בכתה על שאין לה בנים. | 4 **קשבה:** שמעה את הבשורה: **מנעי אם הבנים:** מנעי בכיך משעה זו, שנפקדת, שאת נחשבת ‘אם הבנים’.

משעה שרחל נפקדה (היינו, נזכרה לטובה!) בראש השנה מכנה אותה הקלירי בתואר “אִם הַבָּנִים”, הגם שעדיין לא ילדה את בניה. ולא זו בלבד אלא – וזהו הפרט החשוב לענייננו! – שמתאורו נראה, שביום פקודתה **שמעה** (‘קֶשְׁבָּה’) רחל את הבשורה הטובה, וזאת לא שמענו! וכי מצאנו שנשלח אליה שליח, רץ או מלאך – בראש השנה או ביום אחר – לבשרה על לידת בנה בקרוב?! לא ולא! אין זאת אלא התבטאות פייטנית להתקבלות תפילתה, וכן גם יש להסביר את דבריו בנוגע לאברהם.

סיכומו של דבר: אין כל יסוד להניח שר’ אלעזר בירבי קליר נתכוון לומר, שבראש השנה באו המלאכים לבשר את אברהם על לידת בנו או שהוא נולד באותו יום.

# 1. בחודש תמוז!

בנוסף לשתי הדעות המדרשיות המרכזיות ששמענו עד עתה בנוגע לזמן ביקורם של המלאכים אצל אברהם, הארצישראלית והבבלית<sup>91</sup>, קיימות מסורות אחרות שהלכו בצידי הדרכים.

<sup>89</sup> בעקבות דברי חז“ל: “בראש השנה נפקדה שרה רחל וחסה” (לעיל, ליד הערה 71).

<sup>90</sup> פיוט ג ‘אבן חוג’ מקדושתא ‘את חיל יום פקודה’, פיוט הקלירי לראש השנה, עמ’ 200–201.

<sup>91</sup> שיטת ‘מדרש שכל טוב’ (לעיל, תת־פרק ד), שביקורם של המלאכים חל ביום השלישי של פסח, היא תולדות

פירוש דרשני על התורה מאת אחד מחסידי אשכנז מביא 'מדרש חזית' הגורס, ש"כחום היום", אז ישב אברהם בפתח אהלו<sup>92</sup>, הוא יום מילתו – בשונה מהדעה החזו"לית הרווחת שהוא היום השלישי למילתו<sup>93</sup> – אשר חל בשבעה עשר בתמוז. היינו, ל'מדרש חזית' זה, המלאכים ביקרו אצל אברהם בשבעה עשר בתמוז. כן נאמר במובאה זו:

במדרש חזית: 'כחם היום', זה י"ז בתמוז, אז נימול אברהם<sup>94</sup>.

הדעה ש"כחום היום" מדבר ביום המילה ולא ביום השלישי לו נזכרת במקומות נוספים<sup>95</sup>, ללא

שיטת המדרשים הארצישראליים, ואין להחשיבה כדעה נפרדת של ממש.

92 עי' בראשית יח א.

93 ראה: בבלי, בבא מציעא פו ע"ב; אבות דר"נ, נו"ב, פרק יד, מהדורת ש"ז שכתר, דף יז ע"ב; פרקי רבי אליעזר, פרק כט, דף יט ע"ב (צוטט לעיל, ליד הערה 11); במדבר רבה, יא ב.

94 פירוש הרוקח על התורה, א, פרשת לך לך, עמ' קמח. פירוש זה נדפס על שמו של ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח', אך באמת אינו לו אלא לאחד מתלמידיו.

95 מרהיטות לשון המדרש שהובא ביל"ש, ירמיה, רמז רצו, ניתן להבין ש"כחום היום" היה יום המילה עצמו: "ולא יראה כי יבא חום" (ירמיה יז ח), בשעה שמל עצמו, הרתיח הקב"ה אותו היום כדי שלא יצאו העוברים והשבים ויצטער, שנאמר: 'והוא יושב פתח האהל כחם היום'. כן גם ניתן להבין מהמדרש המאוחר, אגדת בראשית, יט א, מהדורת ש' בובר, קראקא תרסג, עמ' 37: "מי הוא זה שחרד על דברו של הקב"ה, זה אברהם, שנאמר: 'בעצם היום הזה נימול אברהם' וגו', מיד 'וירא אליו יי'...".

נראה שגם הפייטן ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי סובר ש"כחום היום" מדבר על יום המילה, שכן בקדושתא לפסח 'שיר השירים אשירה בקץ פדיוני' הוא מפייט:

עד מל אב ועש ערלתם גבעה

נוצצים כחם היום והפיוח קטורה מידעה

(קדושתאותיו של ר' שלמה סולימן אלסנג'ארי [לעיל, הערה 27], ב, עמ' 19).

ביאור: 1 אב: אברהם. ועש: ערלתם גבעה: עשה גבעה מכל הערלות שמל. 2 | נוצצים כחום היום: דליקת ('נוצצים') חום היום על הערלות. והפיוח קטורה מידעה: והן העלו ריח שנחשב להקב"ה כריח הקטורת הידועה.

והוא עלי"פי שיהי"ר, ד [1] א: "בשעה שמל אברהם אבינו את עצמו ובניו ובני ביתו, עשה ערלותיהן גבעה, וזרחה עליהן החמה והתליון, ועלה ריחן לפני הקב"ה כריח קטורת הסמים וכריח קומץ הלבונה שעל גבי האשים..." אך משימוש של הפייטן ב"כחום היום" בנוגע לגבעת הערלות משמע, ש"כחום היום" מדבר ביום המילה עצמה. ובאמת כן משתמע ממקבילתו החלקית של המדרש הנזכר, שכנראה גם בו השתמש רש"י אלסנג'ארי. ראה תנ"ב, וידא, ר: "וכולם מל אותם ביום אחד... ונטל אברהם את כל הערלות שמל, ועשה אותם גבעה בתוך ביתו, והיה נהר של דם יוצא מתוך ביתו, וקרא הקב"ה את המלאכים ואמר להם: באו ונבקר את החולה. אמרו לפניו: רבונו של עולם! 'מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו' (תהלים ח ה), ואתה הולך במקום הטנופת! במקום של דם ושל שקץ?! אמר להם: כך אמרתם?! חייכם! ערב עלי ריח של אותו דם ממור ולבונה, אם אין אתם הולכים, הרי אני הולך לעצמי... אל גבעת הערלות' (יהושע ה ג), זה אברהם, שנאמר: 'וירא אליו יי' וגו', כחום היום', שהרתיח הקב"ה אותו היום". משמע, ש"כחום היום" (היינו, "שהרתיח הקב"ה אותו היום") היה ביום המילה עצמו, והוא שהביא להתלעת הערלות ולהעלאת הריח.

ואותות בדברי פירוש רבינו אפרים ב"ר שמשון על התורה, א, פרשת וידא ('מכתבה אשכנזית'), עמ' עא: "כחום היום"... שהרי אותו יום נימול אברהם... כי ביום שנימול אברהם היה בוער כתנור..."

זיקה עם השיטה המיוחדת שהוא חל בשבעה עשר בתמוז. דעה מחודשת זו לא מצאתיה במקורות נוספים, אבל אין ספק שהיא קשורה הדוקות לדעה אחרת הנוקבת תאריך קרוב: **א בתמוז**.

כן הובא בקובץ 'מושב זקנים' מפירושי בעלי התוספות: "ותימא על זה דאמרינן דביום הכפורים נמול, **דבסוף מדרש שיר השירים** אמרינן, דאברהם נמול **באחד בתמוז**, שנאמר: 'כחום היום'..."<sup>96</sup>. כל העניין הובא, בשינויים, גם ב'פשטים ופרושים' לר' יעקב מווינה<sup>97</sup> ובקובצי פירושים אחרים של בעלי התוספות<sup>98</sup>, ואילו בקובץ אחר מתורת בעלי התוספות הובא העניין בסגנון שונה:

'בהמלו' (בראשית יז כה). **במדרש שיר השירים**: 'שימני כחותם על לבך', זה הוא החותם שנתן אברהם אבינו ע"ה בבשרו ומל בעצמו **באחד בתמוז**, שנאמר: 'זהו יושב פתח האהל כחום היום'<sup>99</sup>.

מקומו של הקטע ב'מדרש חזית' שלפנינו – או במדרש אחר – לא נודע, והוא נחשב לקטע מדרשי אבוד<sup>100</sup>. אך ברוך שמסר עולמו לשומרים, והקטע התגלה בכתב יד של אחד ממדרשי שיר השירים, שלא נעשה בו שימוש במהדורות הנדפסת שכבר הופיעה לפני כמאה ושלשים שנה, וזה לשונו:

**96** מושב זקנים על התורה: קובץ פירושי רבתינו בעלי תוספות, בראשית יז כו, מהדורת ס' ששון, לונדון תשיט, עמ' כא.

**97** פשטים ופרושים על חמשה חומשי תורה מרבינו יעקב מווינה, פרשת לך לך, מהדורת הרב מ' גרוסברג, מגנצא תרמח, עמ' 20: "בעצם היום הזה" (בראשית יז כג), ביום הכפורים נימול... ותימא בסוף מדרש [שיר] השירים אמו, נימול באחד בתמוז, (של) [שנ'אמר]: 'כחום היום'."

**98** ראה המצויין בתוספות השלם על התורה, ב, בראשית יז כו, אות א (בסופו), עמ' ק.

**99** תוספות השלם על התורה, ב, בראשית שם, אות ט, עמ' צח, מכת"י וירונה 204.

קטע מדרשי זה התגלגל לאוזני ר' אברהם מנחם רפאפורט המביאו בספרו מנחה בלולה, סוף פרשת לך לך, וירונה שנד, דף כב סע"ב: "בעצם היום הזה" ... ובמדרש שיר השירים איתא, דאברהם נימול ברש[?] חדש תמוז, ויליף לה מ'בחום היום'". ואיני יודע אם המחבר ראה את הדברים במדרש עצמו או הביאו מכלי שני או שלישי. מהחיבור האחרון העתיק ר' יחיאל היילפרין, סדר הדורות, ח"א, שנת ב"א מז, קארלסרוה תקכט, דף יג ע"א: "בן צ"ט שנים נימול אברהם, בא' בתמוז נימול. מ"ב בש"מ [=מנחה בלולה בשם מדרש] שיר השירים, מדכתיב: 'כחום היום' ויש אומרים, ביום כיפורים...". וממנו נפוצה ונודעה שיטה זו למחברים מאוחרים, ראה למשל: ר' רחמים נסים יצחק פאלאג'י, אבות הראש, ב, קונטרס 'שמות לבית אבות', סימן עג, אוזמר תרכד-תרכה, דף קח ע"א.

**100** כן ניכר, למשל, מדרך ההפניה של הגר"ח קנייבסקי, למכסה עתיק (בתוך ספרו: טעמא דקרא), פרשת לך לך, בני ברק תשמג, ספירת עמודים שנייה, עמ' ז (הסוגריים במקור): "בעצם היום הזה", זה יום הכיפורים... ויש אומרים, ד"ו בתמוז היה (רוקח בשם מדרש חזית, ובפ' ר"י מוינא כתב בשם מדרש שה"ש שבא' בתמוז היה, וכ"ה בתו' השלם)...". גם בתורה שלמה, בראשית יז, סימן קסו בביאור, עמ' 730, הביא דברי 'פשטים ופרושים' הנוכרים, והעיר: "איני יודע מקורו". וראה גם: שפייער, התאריך של מילת אברהם (לעיל, הערה 6), עמ' 72.

‘שימני כחותם על לבך’ (שׁיה״ש ח ו), זה היה החותם שנתן אברהם בבשרו ומל עצמו **באחד בתמוז**, שנאמר: ‘והוא יושב פתח האהל כחום היום’<sup>101</sup>.

שני התאריכים – **א או יז בתמוז** – הובאו בקרב אותם בני חוג ובשם אותו מקור ספרותי (‘מדרש חזית’ או ‘מדרש שיר השירים’)<sup>102</sup>, ואין ספק אפוא שמקורם זהה ואחד מהם השתבש, וכנראה שהתאריך **א בתמוז** הוא המקורי, לא רק מפני שהוא מוסכם על כמעט כל המקורות המשניים אלא גם מפני שהוא כבר מתועד ב‘ספר היובלים’, שחובר בשלהי ימי הבית השני (המאה השנייה לפנה״ס!) הכותב כן (בתרגום מגעז ולטינית):

**ובאחד בחודש הרביעי** נראינו לאברהם אצל אלון ממרא, ודברנו עמו, והגדנוהו, כי ינתן לו בן משרה אשתו. ותצחק שרה כי שמעה כי הגדנו דבר זה לאברהם. ונגער בה, ותירא ותכחש כי צחקה על הדבר. ונגד לה את שם בנה, יצחק, כאשר צוה וכתוב על לוחות השמים. וכי נחזור אליה במועד העת והנה בן במעיה<sup>103</sup>.

‘ספר היובלים’ הוא מהסוגה הספרותית ‘מקרא משוכתב’ שרווחה בתקופת הבית השני, בה

<sup>101</sup> מדרש שיר השירים, כת״י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 5043 (מתכ״: F73208), דף 34ב. צילום מובא להלן, בסוף המאמר. מדרש זה כבר נדפס עלידי שני מהדירים ובאותה השנה כמעט. שלמה בובר הדפיס בשם ‘מדרש שיר השירים זוטא’ (ברלין תרנ״ד) ושניאור זלמן שכטר הדפיס בשם ‘אגדת שיר השירים’ (קמברידג׳) 1896, וקודם לכן, בשנים 1894-1896, הוא פרסמו בהמשכים ב־JQR). שני המהדירים השתמשו באותו כתב־יד ולא הכירו את כת״י ניו יורק הנזכר, שנדפס לראשונה במהדורה הסינופטית של המדרש שהותקנה בידי א׳ לורובסקי, בעבודתה: שיר השירים זוטא: נוסחו, תכניו וקורותיו, ע״ד, ירושלים תשעז, עמ׳ 17 ואילך, והקטע שלנו נדפס שם, עמ׳ 117 (שם נדפס: ‘פתח האהל **כאוהל** כחום היום’, ויש למחוק את תיבת ‘כאוהל’ שגם המעתיק רשם עליה קיום כסימן למחיקה. ראה בצילום הקטע להלן).

קטע מדרש זה נכלל גם בליקוטים ממדרשים על שיר השירים רות וקהלת, כת״י ירושלים, ספריית האדמו״ר מקרלין סטולין 688, שנדפסו לאחרונה במאמר ‘קטעי מדרש על שיר השירים קהלת ורות’, בית אהרן וישראל, שנה כה, גליון ב (קמז), כסלו-טבת תשע, עמ׳ ה-כג. והקטע שלנו נדפס שם, עמ׳ טו, וזה לשונו: “שימני כחותם. וזה החותם שנתן אברהם אבינו בבשרו, ומל עצמו באחד בתמוז, שנאמר: ‘כחום היום’.”

<sup>102</sup> הכינוי ‘מדרש חזית’ ניתן בדרך כלל למדרש שיר השירים רבה, מפני פתיחתו בדרשת הפסוק (משלי כב כט): “חזית איש מהיר בקלאתו”. אבל המדרש שלנו אינו פותח בדרשת פסוק זה (בין אם נכונה השערת לורובסקי [שם, עמ׳ 19], שהקטע הראשון במהדורה הנדפסת הוא תוספת מאוחרת ובין אם לא), וכנראה הוא נתכנה ‘מדרש חזית’ באופן מושאל.

<sup>103</sup> ספר היובלים, טז 4-1, מהדורת כ׳ ורמן, ירושלים תשעה, עמ׳ 297.

בהמשך (טז 12-13, עמ׳ 297-298) נמסרו תאריך הריונה של שרה ביצחק ותאריך לידתו: “ובאמצע החודש הששי פקד אלהים את שרה ויעש לה כאשר דבר. ותהר ותלד בן **בחודש השלישי**, באמצע החודש, למועד אשר דבר אלהים לאברהם, בחג בכורי הקציר, נולד יצחק”. ובהמשך הפרק מוסיף הכותב, שב־‘חודש השביעי’ שבו המלאכים לבקרו את שרה, בעת הריונה, ובכך מימשו את אשר הבטיחו בביקורם הראשון, ש־‘נחזור אליה במועד העת והנה בן במעיה’. וכך מסופר שם על ביקורם השני: ‘בחודש השביעי, שבנו ומצאנו את שרה הרה לפנינו. ובכנוהו והגדנוהו כל אשר נחקק לו, כי לא ימות עוד עד אשר יולדו ששה בנים, ויראה אותם טרם ימות, וביצחק יקרא לו זרע’ (שם, טז 16, עמ׳ 298).



הכותב מנסח מחדש את המקרא בפרפרזה ובתוספות והרחבות<sup>104</sup>, וכאן הכותב מוסר את הדברים כאילו מפייהם של המלאכים עצמם שביקרו את אברהם. בוא המלאכים "באחד בחודש הרביעי" נזכר בחיבור חיצוני נוסף, ששאבו כמובן מ'ספר היובלים'<sup>105</sup>, אך אין לדעת בבירור אם בהשפעתו – העקיפה כמסתבר – נתגלגל התאריך גם למדרש שיר השירים הנזכר. כך או כך נראה, שהבחירה ביום א בתמוז היא מפני ההבנה ש"כחום היום" מתאר את היום החם ביותר בשנה, ו"אחד בחודש הרביעי" (לפי הלוח השמשי!) הפותח את תקופת תמוז, נחשב ליום החם ביותר בשנה<sup>106</sup>. גם מדרשי חז"ל האחרים – שלא קבעו את ביאת המלאכים לבית אברהם בחודש תמוז<sup>107</sup> – תיארו את "כחום היום" בביטויים המזכירים את החום של תקופת תמוז: "הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה"<sup>108</sup>, או: "הרתיח הקב"ה אותו היום"<sup>109</sup>, ובדיק בביטויים אלו הם השתמשו גם

104 על סוגת 'מקרא משוכתב' של ימי הבית השני, ראה: מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ז, עמ' 4, ובכל הספרות הנסמנת בהערותיו.

105 כך בחיבור האתיופי 'מצוות השבת', שזמנו משוער למאה החמש עשרה: "בראש החודש הרביעי נראינו לאברהם ודברנו אתו באלוני ממרא, והודענו לו כי יתן לו בן משרה אשתו. ותצחק שרה בשמעה את הדבר הזה אשר דברנו אל אברהם. ונוכח אותה, ותפחד על אשר צחקה, ותשק על לעגה לדבר... ואלהים פקד את שרה באמצע החודש השביעי ויעש לה כאשר דיבר, ותלד בן בחודש השלישי, באמצע החודש, בימים אשר אמר אלהים אל אברהם. בחג הקציר הראשון נולד יצחק. וימת אברהם ביום הולדתו, בחודש השביעי, בשמונה לחודש" (מ' וורמברנד, 'ספר מצוות השבת של 'ביתא ישראל' [ב], מהות, ט [1992], עמ' 23, סעיף 46. לזמנו של החיבור, ראה: הנ"ל, 'ספר מצוות השבת של 'ביתא ישראל' [א], מהות, ח [1991], עמ' 101).

106 לוח השנה הקומראני (שגם 'ספר היובלים' אמוץ עליו) נחלק לארבע תקופות, שכל אחת מהן פותחת ביום מיוחד שנתייחד כיום זכרון בשנת המבול. ארבעה ימים אלו הם: אחד בחודש הראשון (ניסן) ואחד בחודש השביעי (תשרי), הם ימי השוויון, אחד בחודש הרביעי (תמוז) הוא היום הארוך ביותר, ואחד בחודש העשירי הוא היום הקצר ביותר. ראה: ספר היובלים, 22-29; ובפירוט רב: 'בן דב, אסטרונומיה ולוחות שנה בקומראן: מקורות ומגמות, ע"ד, ירושלים תשס"ה, פרק 1.4.2. ומפני שהיום הארוך ביותר של השנה אמור להיות, מבחינה אסטרונומית, היום החם ביותר בשנה, כי אז נוטה הקוטב הצפוני לשמש במידה המרובה ביותר, לכן אפילו אם בגלל סיבות שונות הוא אינו היום החם ביותר, מאחר שיום זיכרון זה שייך לתקופת הימים החמים (=תקופת תמוז), עדיין זיהו את היום המקראי החם ביותר ("כחום היום") עם היום הראשון של תקופה זו. תודתי לידידי הרב מאיר וולגלטרט על עזרתו בבירור העניין.

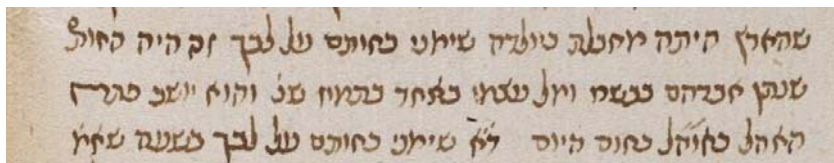
עד כאן בנוגע לתפיסת הלוח הקומראני. ובאשר להסכמת מדרש שיר השירים זוטא ש"כחום היום" הוא א בתמוז – בלא להיכנס לשאלה אם הוא הושפע מ'ספר היובלים' – הרי לנו מפורש במדרשים אחרים, שאותו היום נחשב ליום החם ביותר של השנה. ראה בראשית רבה, ו 1, עמ' 46: "תני: באחד בתקופת תמוז אין צל לכל בריה, דכתיב (תהלים יט ז): 'אין נסתר מחמתו'". וכך במדרש תהלים, יט יג, עמ' 170: "'מקצה השמים מוצא' (שם), שבאחד בתקופת תמוז אין צל לכל בריה תחתיו".

107 היינו, כל מדרשי חז"ל חוץ מהקטע החדש במדרש שיר השירים זוטא.

108 בבלי, בבא מציעא פו ע"ב.

109 תנ"ב, וירא, ד: "'כחום היום', שהרתיח הקב"ה אותו היום"; בראשית רבה, מח ח, עמ' 484: "ניקב נקב מגיהנם והרתיח כל העולם על יושביו לשעה קלה, אמר הקב"ה צדיקי בצער והעולם בריח - 'כחם היום'".

לתיאור החום הכבד השורר בתקופת תמוז<sup>110</sup>. אכן, אותם מדרשים רק תיארו ש"כחום היום" היה **דומה** לחום של תקופת תמוז, ולא שהאירוע של "כחום היום" היה בתקופת תמוז, ביום הראשון שלה, שזה נעשה רק ב'ספר היובלים' וב'מדרש שיר השירים'<sup>111</sup>.



מדרש שיר השירים, כת"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 5043, דף 334 (ע' לעיל, ליד הערה 101).

**110** בנוגע לביטוי 'הוציא חמה מנרתיקה' כתיאור לחום של תקופת תמוז, ראה בבלי, עבודה זרה ג סע"א: "והקב"ה מקדיר עליהם **חמה בתקופת תמוז**, וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא". ובמקורות אחרים המוסרים את המעשה נקטו בסגנון: "הקב"ה **מוציא חמה מנרתיקה** וכל אחד מבעט בסוכתו ויוצא" (תנ"ב, שופטים ט, ועוד). ובאשר לביטוי 'הרתחת היום/העולם', אם כי לא מצאנו אותו כתיאור לחומה של תקופת תמוז אלא לחומם של "ימות החמה", מסתבר שהוא הוא. ראה בבלי, פסחים צד ע"ב: "**בימות החמה** חמה מהלכת בגובה של רקיע, לפיכך **כל העולם כולו רותח** ומעיינות צוננין"; בראשית רבה, ו ח, עמ' 48: "בימות החמה, שכל העולם חם והמעיינות צוננין". ולגרסאות אחרות: "שכל העולם [כולו] **רותח**" (ע' שם, שינויי נוסחאות לשו' 6).

**111** גם בנוגע למקורות מאוחרים יותר, יש להיזהר מלהבינם כמדברים על דבר **שארע** בתקופת תמוז, כל זמן שהדבר לא מפורש ממש בדבריהם. כן למשל כותב ר' אליעזר אשכנזי (המוסגר נוסף ממני): "וזה היה מפני שלא היה [לוט] יושב בשער סדום והיה רועה כסילים, ולא ישב בפתח האוהל של אברהם, שראה שם שלושה אנשים 'כחום היום', כצאת השמש בגבורתו **בתקופת תמוז**" (צפנת פענח, פרשת וירא, מהדורת ש' רפפורט, יוהנסבורג תשכה, עמ' 63; נתחבר בשנת ה'קכד, 1364). כנראה כוונתו ל**תיאור החום** של אותו יום, שהחום היה כ"תקופת תמוז", ולא שאותו יום **חל** בתקופת תמוז. לעומת זאת, נטיית לשונו של ר' יוסף כספי (פרובאנס; ה'מ-קה, 1280-1345) מסתברת שהוא כן נתכוון לומר שאותו היום **חל** בתקופת תמוז! הוא כותב: "רצה נתן תורתנו לפרש כאן בפועל, המקום הכולל לאברהם בעת הזאת, והוא 'אלוני ממרא', והמקום המיוחד לו אז, והוא 'פתח האהל', והזמן המיוחד והוא 'כחום היום', שהורה בזה להוראה הכרחית **שאו היה זמן החום, הוא תקופת תמוז**, ומה מאד הפליגו חכמינו שאמרו, שהוציא אז חמה מנרתיקה..." (ספר הסוד, מאמר ראשון פרק שלישי, מהדורת י' הלוי לאסט [בתוך: משנה כסף, מחברת ראשונה], פרסבורג תרסח, עמ' 90). ועדיין נשארה בלתי פתורה שאלת מקורו של ר' יוסף כספי: האם את תיאורך "כחום היום" לתקופת תמוז הוא שאב מ'ספר היובלים' או מ'מדרש שיר השירים' (אך אז יש להבין מדוע הוא לא נקב בתאריך מדויק יותר - א בתמוז!) או שהגיע לכך מדעתו הרחבה בפשוטו של מקרא ל"כחום היום".

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 24 • חנוכה תשפ"ב

שלושה זהבים' במנורה:

זיקת פייטנות קדומה ומדרש אבוד לממצאי אמנות קדומים\*

א. המקורות הפייטניים

שתי פרשיות הוקדשו בתורה לתיאור מנורת שבעת הקנים שהיתה באהל מועד שבמדבר (שמות כה לא-לט; לו יז-כד), ובשתיהן נרשמו שלושה סוגי קישוטים שעוטרו את המנורה: גביעים, כפתורים ופרחים.

מפשוטו של מקרא נראה, שגם הקישוטים נעשו מאותו ככר זהב שממנו יצרו את המנורה עצמה, וזו גם הדעה הפשוטה בדברי חז"ל<sup>1</sup>. היינו, אותו זהב ששימש לעשיית גוף המנורה שימש גם ליצירת שלושת מיני הקישוטים הנזכרים, וברור אפוא שצבעם של גוף המנורה והקישוטים היה זהה. אולם מסורת מדרשית קדומה טוענת, שכל אחד מקישוטי המנורה היה בצבע זהב אחר, שהיה שונה מצבע הזהב של גוף המנורה.

\* המאמר מוקדש לזכרו הבלתי-נשכח של ידידי ד"ר ר' מיכאל שניידר, אשר שנים רבות האיר את עיני בסוגיות עמומות, כולל במאמר הנוכחי. ר' מיכאל נפטר בפתאומיות ביום ו בתשרי תשפ"א, בשיא פריחתו המחקרית, ו"הרבה מעות יש לי ואין לי שולחני להרצותן!" (בבלי, סנהדרין סח סע"א). זכרנו לברכה לחיי העולם הבא.

\*\* רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים מופיעה בסוף המאמר.

1 עי' להלן, הערה 26.

מסורת מדרשית זו אינה בקובצי המדרש שלפנינו, אך היא מופיעה – במפורש או ברמיזה – אצל פייטניה הקדומים של ארץ ישראל. הפייטן ינאי, שפעל באמצע המאה הששית, בקרובה לסדר ‘בהעלותך את הנרות’, מתאר את מעשה המנורה בלשון זו:

דְּבָקִים לֹא הָיְתָה / מַעֲשֵׂת נְהִייתָה / מִשְׁקַל כָּכָר / כֶּסֶף נִיכָר  
הָיְתָה מִשְׁקָדֶדֶת / מִצְדָּדֶת וּמִרְדָּדֶת / וּשְׁמוֹנֶה עֶשֶׂר טַפְחִים מְמֻדָּדֶת  
וְאַרְבָּעִים וּשְׁנַיִם כָּלִים הָיוּ בָּהּ / וּמִשְׁךְ כָּלָהֶם הָיוּ מִמָּה וּבָהּ  
**זֶהְבֵּי אֶחָד הָיָה כְּמֶרְאָה / וְדִמְיוֹן שְׁלֹשָׁה זֶהְבִּים הָיָה נִרְאָה**  
**חֲרוֹץ יִרְוֹק הָיָה זֶהְבֵּי גְבִיעִים / אָדוֹם לִפְתָּחוֹרִים, לָבָן לִפְרָחִים** 5  
טַבַּע גְּבִיעִים כְּטָכָס כּוֹסוֹת / כְּמֶרְאָה עֲשׂוּיָה וְנַעֲשֵׂת לַעֲשׂוֹת  
יָד כְּפָתוֹרִים כְּמוֹ תְּפֻחִים / וּפְרָחִים חֲמוּדִים כְּמוֹ עֲמוּדִים<sup>2</sup>.

ביאור: 1 **דְּבָקִים לֹא הָיְתָה:** ‘דְּבָקִים’, כמו פרקים-פרקים, שיש להדביקם. כלומר: המנורה לא היתה של פרקים. **מַעֲשֵׂת נְהִייתָה:** מחתיכה שלמה נעשתה. **מִשְׁקַל כָּכָר:** על-פי שמות כה לט: “כָּכָר זֶהְבֵּי טָהוֹר יַעֲשֶׂה אֹתָהּ”. **כֶּסֶף נִיכָר:** הכסף היה ברור ומיוחד. והוא על-פי בבלי, מנחות כח ע”ב: “מנורה היתה באה מן העשת מן הזהב, עשאה של כסף - כשרה”. 2 **הָיְתָה מִשְׁקָדֶדֶת:** היו בה גביעים משוקדים (שמות כה לד). **מִצְדָּדֶת וּמִרְדָּדֶת:** נרותיה רודדו באופן שיצודדו כלפי הנר האמצעי. **וּשְׁמוֹנֶה עֶשֶׂר טַפְחִים מְמֻדָּדֶת:** מידותיה, גובהה, שמונה עשר טפחים. 3 **וְאַרְבָּעִים וּשְׁנַיִם כָּלִים הָיוּ בָּהּ:** כל גביעיה, כפתוריה ופרחיה יחד היו ארבעים ושניים. **וּמִשְׁךְ כָּלָהֶם הָיוּ מִמָּה וּבָהּ:** כל אותם ‘כלים’ נעשו מקשה אחת. 4 **זֶהְבֵּי אֶחָד הָיָה:** המנורה ו’כליה’ נעשו מזהב אחד. **כְּמֶרְאָה:** כנראה: כפי שהראה הקב”ה למשה את המנורה, והוא על-פי שמות כה מ: “בְּתַבְנִיתָם אֲשֶׁר אֶתָּה מִרְאָה בְּהָרִי”. **וְדִמְיוֹן:** ומראה, דמות (זולאי, עיוני לשון, עמ’ 469-470). **שְׁלֹשָׁה זֶהְבִּים הָיָה נִרְאָה:** זהב המנורה נראה בשלושה גוונים שונים, כמפורט בטור הבא. 5 **חֲרוֹץ יִרְוֹק:** זהב ירוק. ‘חרוץ’ הוא זהב, על-פי תהלים סח יד. **יִרְוֹק [...] אָדוֹם [...] לָבָן:** ראה בגוף המאמר. 6 **טַבַּע:** מטבע, צורה טבועה. וכאן הכוונה: צורה. **כְּטָכָס:** כסדר, כאופן. וכאן משמעו: מבנה ודמות. והצלעית על-פי בבלי, מנחות כח ע”ב: “גביעין למה הן דומין? כמין כוסות אלכסנדריים”. **כְּמֶרְאָה עֲשׂוּיָה:** נעשתה כפי שהראה הקב”ה למשה. עי’ בביאור לטור 4. **וְנַעֲשֵׂת לַעֲשׂוֹת:** איני יודע לפרש. ואולי: “ונעשת”, שנעשתה המנורה מאליה (עי’ תנ”ב, שמיני, יא: “אמר לו הקב”ה: השלך את הזהב לאש והיא תיעשה מאליה, שנאמר: ‘מקשה תיעשה המנורה’, מעצמה תיעשה”). 7 **יָד:** מעשה (עי’ להלן, הערה 21). **יָד כְּפָתוֹרִים כְּמוֹ תְּפֻחִים:** כלומר: מעשה כפתורי המנורה דומה לתפוחים. על-פי בבלי, מנחות כח ע”ב: “כפתורים למה הן דומין? כמין תפוחי הכרתיים”. **וּפְרָחִים חֲמוּדִים כְּמוֹ עֲמוּדִים:** על-פי בבלי, מנחות שם: “פרחים למה הן דומין? כמין פרחי העמודין”.

2 פיוט ‘אור מראה ומחזה’ מקרובה לסדר ‘בהעלותך את הנרות’, מחזור ינאי, ב, עמ’ 36-37. הביאור על-פי ביאורו של המהדיר (בהשמטת המקורות אליהם הוא ציין) בצירוף פירושו של נ”מ ברונוניק, פיוטי ינאי: ביאורים ופירושים, ירושלים תשסא, עמ’ 281-282; הנ”ל, פיוטי ינאי: ביאורים ופירושים - כך משלים, ירושלים תשסה, עמ’ 147.

יניי מתאר יפה את מעשה המנורה על-פי המקראות ומדרשי חז"ל, אך בתוך דבריו הוא מציין דבר חידוש שלא מצאנוהו במדרשים: כל אחד משלושת קישוטי המנורה הנזכרים נראה בגוון זהב שונה: הגביעים - זהב ירוק; הכפתורים - זהב אדום; והפרחים - זהב לבן. מסורת מדרשית זו נזכרת לראשונה בפייטנות יניי, והיא שבה ומופיעה אצל פייטנים ארצישראליים אחרים, מאוחרים לו. בקדושת י"ח לר' לעזר החזן, פייטן מהמאה התשיעית, נתפייט:

טַכְס זָהָב אֶחָד הָיָה זָהָבָה  
יָד שְׁלֹשָׁה זָהָבִים יָרָאוּ בָּהּ  
כְּעֻמּוּדִים צָגִים לְבִלּוּבָה  
לְבָן וִירֹק וְאָדוּם זֵיוָה.

5 מֵרָאָה יְרוֹק הָיָה זָהָב גְּבִיעִיָּה  
נוֹה וְאָדוּם הָיָה זָהָב כְּפִתּוּרִיָּה  
סָקֵר לְבָן לְפִרְחִיָּה  
עֶרֶךְ דְּבָקִים אֵין בְּכָל פְּלִיָּה<sup>3</sup>.

ביאור: 1 טכס: סידור. זהב אחד: המנורה היתה עשויה מזהב אחד. | 2 יד שלשה זהבים: מעשה ('יד') שלושה גווני זהב. יראו בה: נראו במנורה. כמתואר להלן בסמוך. | 3 כעמודים צגים לבלובה: פרחיה ('לבלובה') של המנורה נדמו לעמודים עומדים ('צגים'). על-פי בבלי, מנחות כח ע"ב: "פרחים למה הן דומין? כמין פרחי העמודין". | 4 לבן וירוק ואדום זיוה: יופיה ('זיוה') של המנורה היה שלושה גווני זהב: לבן, ירוק ואדום, כמפורט במחרוזת הבאה. | 5 מראה: גוון, צבע. | 6 נוה: יפה. ואדום היה זהב כפתוריה: זהב כפתורי המנורה היה נאה ובגוון אדום. | 7 סקר: מראה. | 8 ערך דבקים אין בכל כליה: סדר דיבוקים לא היה בכל כלי המנורה, והכוונה לגביעיה, כפתוריה ופרחיה, שהם והמנורה נעשו מקשה אחת.

מעט קודם לפייטן האחרון פעל ר' פינחס הכהן מכפרא (אמצע המאה השמינית), הרומז אף הוא לאגדה זו:

הַמְנוֹרָה צִהָר בְּשִׁלְשָׁה זָהָבִים בְּדִירוֹתֶיהָ  
עַל רֵאשָׁה צוֹק שָׁמֵן רֵאשׁוֹן כְּאֶמְרוֹתֶיהָ<sup>4</sup>.

ביאור: 1 צהר: הבהק והאר. בדירותיה: במעונך, בבית המקדש. | 2 צוק: שפוך. כאמרותיה: כהבטחתך לגאול את ישראל.

3 קדושת י"ח לחנוכה 'זוה אישור שכן עוז', נדפס: ע' פליישר, 'קדושתאות י"ח לראשי חדשים ולחנוכה מאת לעזר החזן', קבץ על יד, סדרה חדשה, ספר ט (יט), תשמ, עמ' 112-113. לזמנו ומקומו של הפייטן, ראה פליישר, שם, עמ' 43: "הפייטן חי ופעל במאה התשיעית, אולי במחציתה הראשונה... אין ספק בכך שהפייטן בן מנהג ארץ ישראל היה וכנראה בן ארץ ישראל ממש...".

הפייטן פונה לבוראו בבקשה לחדש את עבודת המקדש ובכללה כינון המנורה והדלקתה: הבהק והאר במעונו את המנורה שבה “שְׁלֹשָׁה זָהָבִים”, ו“עַל רֹאשָׁה צוֹק שָׁמֶן רֹאשׁוֹן” - השמן הראוי להדלקת המנורה<sup>5</sup>, כפי שהבטחת לגאול את ישראל ולהשיב את עבודת המקדש על מכונה.

## ב. רמז מדרשי

כאמור, אגדה זו אינה בקובצי המדרשים שלפנינו. ואם כי אמרו חז“ל: “שבעה זהבים הן”<sup>6</sup>, שאפשר וכל אחד מהם צבעו שונה<sup>7</sup>, והם נבראו “בשביל המשכן”<sup>8</sup>, עדיין לא נסיק מכל זאת אלא, שבמלאכת המשכן שימשו שבעה גווני זהב, אך לא דווקא שבמנורה נראה יותר מגוון זהב אחד.

אך ניתן למצוא רמז לאגדתנו במקום אחר, במדרש תנחומא, שמיני, ח:

כיון שהראה לו הקב“ה מעשה המנורה, נתקשה בה משה. אמר לו הקב“ה: הרי אני עושה אותה לפניך. מה עשה הקב“ה? **הראה לו אש לבנה, ואש אדומה, ואש שחורה, אש ירוקה, ועשה מהן את המנורה, גביעיה, כפתוריה, ופרחיה וששת הקנים**, והוא אומר לו: כך וכך עשה אותם... שהראה לו הקב“ה באצבע את המנורה<sup>9</sup>.

4 קדושתת י”ח לחנוכה ‘זה אלי בנס הנסיסי’, פיוטי רבי פינחס הכהן, מהדורת ש’ אליצור, ירושלים תשסד, עמ’ 516. ראה גם: שם, מבוא, עמ’ 203-204. ובנוגע לזמנו של הפייטן, ראה: שם, עמ’ 4-13, ובמיוחד עמ’ 8-9. עי’ משנת מנחות, ח ד.

6 ירושלמי, יומא, ד ד, דף מא רע”ד: “שבעה זהבים הן: זהב טוב, זהב טהור, זהב סגור, זהב מופז, זהב מזוקק, זהב שחוט, זהב פרויים” בבלי, יומא מד סע”ב: “אמר רב חסדא: שבעה זהבים הן: זהב, וזהב טוב, וזהב אופיר, וזהב מופז, וזהב שחוט, וזהב סגור, וזהב פרויים”. וכך בשמות רבה, לה א.

7 כי אילולא כן, לא ברור כיצד הבחינו בין שבעה סוגי הזהב. וראה במדבר רבה, יב ד: “מה **הזהב יש בו מינין הרבה וגוונין הרבה**, אף פירות הארץ מהן ירוקין ומהן אדומין”. גם בבבלי, יומא מה רע”א (המשכו הישיר של העניין המובא לעיל, הערה 6), וירושלמי, יומא שם, משתמע, שלכל הפחות, שניים מסוגי הזהב נבדלים בצבעם, כי הוסבר שם ש“זהב מופז” נקרא כן משום “שדומה לפז”, ול“זהב פרויים” ניתן לו שמו מפני “שדומה לדם הפרים”. היינו, צבעם של שני מיני זהב אלו שונה זה מזה. אמנם מאידך, ממקורות אלו נראה, שלכל הפחות אחד מסוגי הזהב ניכר במרקמו השונה, והוא “זהב שחוט”, ששמו כן משום “שנטה כחוט” (בבלי, יומא שם, וכעין זה בירושלמי שם), מפני רכותו. עי’ רש”י ליומא שם.

8 ראה שמות רבה, לה א: “אמר ר’ שמעון בן לקיש: לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא, **בשביל המשכן** ובשביל בית המקדש”. ומקורו בבראשית רבה, טז ב, עמ’ 143: “אמר ר’ שמעון בן לקיש: לא היה העולם ראוי לישתמש בזהב, זהב למה נברא, בשביל בית המקדש”. ומסתבר לומר, שהדברים מתייחסים לכל שבעת מיני הזהב, שכולם לא נבראו אלא לצורך המשכן ובית המקדש.

9 כך גם במדרש ילמדנו שהובא ב“לקוט תלמוד תורה” לר’ יעקב סקלי וגלקט בידי י’ מאן (J. Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, I, Cincinnati 1940), פרשת בעלזותך, עמ’ קמ:

כשעלה משה להר, הראה לו הקב“ה מעשה המנורה, ונתקשה בה. אמר לו הקב“ה: הריני עושה אותה לפניך. הראה לו **אש לבנה, אש אדומה, אש שחורה, ירוקה**, ועשה מהן את המנורה, גביעיה

המדרש מדבר בצבעי **מנורת האש** שהראה הקב"ה למשה. אך לפי שמשה עשה את **מנורת הזהב** כמתכונתה שהראהו הקב"ה **באש**, הרי שגווניה של מנורת הזהב דמו למנורת האש, ובכך מדרש זה מגלה זיקה רבה לאגדה שהביאו הפייטנים. אולם בשני פרטים מרכזיים שונה המדרש מן האגדה הפייטנית. הפייטנים הזכירו **שקישוטי** המנורה נראו **בשלושה** גווני זהב: ירוק, אדום ולבן, ופירוט בדקדוק באיזה גוון זהב נראה כל אחד מהם: הגביעים בירוק, הכפתורים באדום והפרחים בלבן. לעומתם המדרש מדבר על **ארבעה** גווני אש, בהוסיפו **"אש שחורה"**, וגם אינו מפרט אלו חלקי מנורה נעשו מכל צבע וגוון, עד שניתן לסבור, שכל ארבעת צבעי האש שימשו במנורה ביחד ולא באופן מובחן.

אכן בנוגע לצבע **השחור** שהוסיף המדרש, ניתן לטעון, שהוא כנגד זהבה של **גוף** המנורה. כלומר, לדברי הפייטנים שכל צבע שימש בחלק מסוים של המנורה, אפשר – אם נרצה להשוות את האגדה הפייטנית עם המדרש בנוגע לסך הצבעים – **שגוף** המנורה נראה כזה **שחור**<sup>10</sup>. אך זו טענה דחוקה למדי. הא כיצד ירדה האגדה הפייטנית לציין בדקדוק את גווני הזהב של **קישוטי** המנורה – הגביעים, הכפתורים והפרחים – והתעלמה לחלוטין **מגופה ועיקרה** של המנורה! אין זאת אלא, שלאגדת הפייטנים לא שימש הצבע השחור במנורה, שלא נראו בה **ארבעה** גווני זהב שאחד מהם שחור אלא **"שלושה זהבים"** בלבד.

כפתוריה ופרחיה. והוא אומר לו: כך וכך עשה אותה, שנאמר: 'וזה מעשה המנורה', שהראה לו באצבעו.

בנוסף זה נשמט 'וששת הקנים', ואין ההשמטה משמעותית לעניינו. באחד מעדי הנוסח של מדרש תנחומא, נמנו רק **שלושה** גווני אש ונחסרה "אש אדומה" (ראה: תנ"כ, שמיני, יא), מאידך גם מדרש מאחור שעשה שימוש במדרש תנחומא, מונה שלושה בלבד, אך משמיט את "אש שחורה" וגם את "כפתוריה" (ראה: מדרש אגדה, ויקרא יא ב, עמ' 25). ולא נראה שיש לייחס משמעות להשמטות אלו, שאינן אלא טעויות סופר (אולי מטעות הדומות: 'ואש' – 'אש'). במיוחד, שאותם ארבעה מיני אש נזכרו שוב במעשה המשכן, בנוגע לדבר אחר שנתקשה בו משה. ראה פסיקתא דר"כ, א ג, עמ' 7: 'ו' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי: בשעה שאמר הקב"ה למשה: עשה לי משכן, היה לו להביא ד' קונטיסין ולמתוח את המשכן עליהן. אלא מלמד שהראה לו הקב"ה למשה למעלה, **אש אדומה, אש ירוקה, אש שחורה, אש לבנה**, ואמר לו: עשה לי משכן. אמר לו משה להקב"ה: רבון העולמים, וכי מניין לי אש אדומה, אש ירוקה, אש שחורה, אש לבנה? אמר לו: **בְּתַבְנִיתָם אֲשֶׁר אֶתָּה מְרָאָה בְּהָרָה** (שמות כה מ).

כן בכל כתבי־היד של 'פסיקתא דרב כהנא' (ראה שם, שינויי נוסחאות לשו' 12; ע' מאור, שלמה בובר: עיונים בשיטתו בהדרת ספרות מדרשית, ע"מ, רמת־גן תשסח, עמ' 37) ובכל מקבילות המדרש (ראה: פסיקתא דר"כ, שם, הערה לשו' 10), וגם מאוּשש בכמה פיוטים קדומים. ראה נספח.

10 אך גם להסבר זה, אין להבין את הדגשת המדרש לחלקיה הקישוטיים של המנורה ("עשה מהן את המנורה, **גביעיה, כפתוריה, ופרחיה** וששת הקנים") שכל אחד מהם נעשה מאש בעל צבע אחר. ראשית, נמנו כאן **חמשה** חלקים (מנורה, גביעים, כפתורים, פרחים וקנים) מול **ארבעה** גווני אש; שנית, אין ספק כי בעל המדרש נגרר אחר לשון המקראות, כמו: **"וַיַּעַשׂ אֶת הַמִּנְרָה וְהָיָה טָהוֹר, מְקֻשָּׁה עָשָׂה אֶת הַמִּנְרָה, וְרָכָה וְקִנְיָה, גְּבִיעֶיהָ, כְּפָתוּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ, מִמֶּנָּה הָיוּ וְשֵׁשֶׁת קָנִים יִצְאִים מִצְדֵּיהָ..."** (שמות לו יז-יח).

נותר אפוא להשוות את האגדה הפייטנית עם המדרש בנוגע לסך הצבעים בדרך אחרת<sup>11</sup>: ה"אש שחורה" שבמדרש לא שימשה לתיאור המנורה עצמה אלא רק כרקע לה, שבאמצעותו נקל להבדיל במדויק בין קני המנורה ולדקדק היטב בפרטיה האחרים, בדומה לספר התורה הקמאי שלפני הקב"ה שנכתב "באש שחורה על אש לבנה"<sup>12</sup>, ששם האש הלבנה שימשה כרקע וכחומר כתיבה, בשונה מאגדתנו שהאש השחורה שימשה כרקע. מכיון שכך, רק בדימוי מנורת האש הצבעונית כנגד משה – המדובר **במדרש** – נצרכו לאש השחורה שתשמש רקע לדימוי, לא כן **הפייטנים** שדיברו במנורה **הממשית** שהוצבה במשכן, שכמובן לא נצרכה לרקע, ולכן התעלמו לחלוטין מן הצבע השחור.

גם להצעה האחרונה יש קושי מסוים<sup>13</sup>, אך גם אחרי שננייב את האגדה הפייטנית עם מדרשנו באשר לאש השחורה, באחת משתי ההצעות, עדיין באגדה הפייטנית נוסף פרט חשוב ומרכזי – ושמא המרכזי ביותר – על המדרש: חילוקי גווני הזהב היו דווקא בקישוטי המנורה, וכל אחד מהם נראה כזהב צבעוני שונה. אין לנו אפוא אלא להסיק כדברי ר"ש ליברמן, בהתייחסו לפיוטו הנזכר של ינאי: "ברור ששאב ממקורות אחרים שאינם לפנינו"<sup>14</sup>.

### ג. 'דמיון שלשה זהבים'

כאן המקום להבהיר, שאין להבין מדברי שני הפייטנים הראשונים – ינאי ור' לעזר החזן<sup>15</sup> – שגביעיה, כפתוריה ופרחיה של המנורה נעשו **מסוגי** זהב השונים מזה שנעשה ממנו גופה של מנורה. הרי ינאי מדגיש ואומר: "וְאֶרְבָּעִים וּשְׁנַיִם כָּלִים הָיוּ בָהּ / וּמִשָּׁךְ כָּלָהֶם הָיוּ מִמָּה וּבָהּ"<sup>16</sup>, היינו, הגביעים הכפתורים והפרחים, שסכומם הכללי עולה לארבעים ושניים, 'נמשכו' כולם מאותו ככר זהב שממנו נעשתה המנורה עצמה – "מִמָּה וּבָהּ". כיוצא בזה בדברי ר' לעזר החזן, שאחרי שפירט את גווני הזהב השונים של גביעי המנורה, כפתוריה ופרחיה, הוא הוסיף:

11 תודתי לידידי הרב חיים יצחק כהן שהציע לפני הסבר זה.

12 מדרש תהלים, צ יב, עמ' 391. ובירושלמי, שקלים ו א (בסופו), דף מט סע"ד: "ר' פינחס בשם רבי שמעון בן לקיש: התורה שנתן לו הקב"ה למשה, נתנה לו **אש לבנה חרותה באש שחורה**, היא אש מובללת באש, חצובה מאש ונתונה מאש". וכן במקבילות נוספות.

13 הקושי המרכזי בהצעה זו: מן המדרשים שהקב"ה תיאר למשה את **המשכן** באמצעות ארבעה צבעי האש – הקרובים לתיאור המנורה באמצעות אותם מיני אש צבעוניים – משתמע, שמשה הבין שגם האש השחורה מתארת פרט ממשי שאמור להיבנות במשכן, שכן אחרי שהקב"ה תיאר לו את המשכן באמצעות ארבעת מיני האש הצבעוניים: "אמר לו משה להקב"ה: רבון העולמים, וכי מניין לי אש אדומה, אש ירוקה, אש שחורה, אש לבנה?" (הובא בשלמותו לעיל, הערה 9). ואם תפקידה של האש השחורה בתיאור השמימי היה רק כרקע לדימוי, מדוע הזכירה משה בנוגע לבנייתו **הממשית** של המשכן?

14 ש' ליברמן, 'חזנות ינאי', סיני, ד (תרצט), עמ' רמב.

15 רק בדברי שני פייטנים אלו ניתן לטעון שמדובר בשלושה **סוגי** זהב, כי הפייטן השלישי, ר' פינחס הכהן, הזכיר את אגדתו בסגנון מעורפל וקצר שלא ניתן לתלות בו את ההבנה הזו.

16 לעיל, ליד הערה 2, טור 3.



"עֲרַךְ דְּבָקִים אֵין בְּכָל פְּלִיָּה"<sup>17</sup>. כלומר, כל קישוטיה ('כליה') השונים שציין זה עתה<sup>18</sup> לא נעשו בנפרד והודבקו למנורה, שכולם נעשו "מקשה אחת" (שמות כה לו), מאותו גוש זהב שממנו נעשתה גופה של מנורה.

אין זאת אלא, שגם גביעי כפתורי ופרחי המנורה נעשו מאותו ככר זהב שממנו נוצרה המנורה עצמה, אך באופן ניסי ועל-טבעי כל אחד מהם נראה ונדמה בגוון אחר. וזהו שר' לעזר החזון מדייק ואומר: "טַכְס וְהָב אֶחָד הֵיָה זְהָבָה / יָד שְׁלֹשָׁה זְהָבִים יָרָאוּ בָּהּ"<sup>19</sup>. כלומר, זהב המנורה וכליה היה אותו סוג<sup>20</sup>, ועם כל זאת – "יָד שְׁלֹשָׁה זְהָבִים" נראו באה<sup>21</sup>, בשלושת קישוטיה. וכן יש להבין מדקדוק לשונו של ינאי: "וְהָב אֶחָד הֵיָה כְּמִרְאָה / וְדָמִיוֹן שְׁלֹשָׁה זְהָבִים הֵיָה נִרְאָה"<sup>22</sup>, היינו, סוג הזהב היה אחד, אך 'דמיונו' (=צורתו) ומראהו היה "שלושה זְהָבִים". תן דעתך, שבדומה לכך – ובאותם לשונות כמעט – מגלגל ינאי בפיוט אחר שלו את עניינם של הצבעים שנראו במשכן: "זֵיו עֵין אֶחָד הֵיָה הַמִּרְאָה / וְדָמִיוֹן שְׁבַע עֲצִינִים הֵיָה נִרְאָה"<sup>23</sup>. כלומר, "המראה" האמיתי היה "זֵיו עֵין אֶחָד", גוון וצבע אחד, אך בדרך ניסית 'דָּמִיוֹן שְׁבַע' עֲצִינִים (=גוונים) הֵיָה נִרְאָה"<sup>24</sup>.

17 לעיל, ליד הערה 3, טור 8.

18 תן לבך, כי ר' לעזר החזון משתמש במונח 'כלים' ("עֲרַךְ דְּבָקִים אֵין בְּכָל פְּלִיָּה") לגביעי, כפתורי ופרחי המנורה, ממש כשלשון של ינאי: "וְאֶרְבָּעִים וְשָׁנִים פְּלִים הָיוּ בָּהּ".

19 לעיל, ליד הערה 3, טורים 1-2.

20 גם מפיוט אחר לר' לעזר החזון ברור, שפרחיה, גביעיה וכפתוריה של המנורה נעשו מאותו ככר שגופה של מנורה נעשה, "מקשה אחת". כן הוא מפיט בקדושתת י"ח לחנוכה 'זוה אמצת באצבע': "פִּרְחָהּ וּגְבִיעֶיהָ הָאֶחָה / מִמֶּנָּה וְהָבָה מִשְׁךָ כְּפִתּוּרֶיהָ לְהַפְרִיחָהּ" (פליישר, קדושתאות י"ח לראשי חדשים [לעיל, הערה 3], עמ' 108); "אֲשֶׁר יִרְכָּה וּפְרָחָה חֶצֶב" (שם, עמ' 109). היינו, חצב את ירך המנורה ופרחיה מאותו ככר, "מקשה אחת".

21 בשני הפיוטים, של ינאי ושל ר' לעזר החזון, מופיע המונח 'יד' בתיאור המנורה ויש לברר את משמעו. בפיוטו של ינאי: "יָד כְּפִתּוּרִים כְּמוֹ תַּפּוּחִים" (לעיל, ליד הערה 2, טור 7), וכנראה משמעו: **מעשה, פעולה**, כמו במקרא: **"מַעֲשֵׂה תָרַשׁ וְיָד צוֹרֵךְ"** (ירמיה י ט) = מעשה צורף; **"וְגִמְלָנִי יֵי כְּצִדְקָתִי, כְּבָר יָדִי יֵשִׁיב לִי"** (שם"ב כב כא) = כטוהר מעשׂי. לדוגמאות נוספות, ראה: מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת-גן תשסו, ערך "יד" (2), עמ' 394. ושיעור דברי פייטננו: מעשה כפתורי המנורה דומה לתפוחים, כמובא בבבלי, מנחות כח ע"ב: "כפתורים למה הן דומין? כמין תפוחי הכרתיים". וכנראה שכן יש להבין את דברי ר' לעזר החזון: "טַכְס וְהָב אֶחָד הֵיָה זְהָבָה / יָד שְׁלֹשָׁה זְהָבִים יָרָאוּ בָּהּ" (לעיל, ליד הערה 3, טורים 1-2), כלומר, מעשה שלושה זהבים נראו במנורה, כאילו קישוטי המנורה נעשו משלושה זהבים שונים. אך אפשר, וכפי שהציע ד"ר ר' מיכאל שניידר, ש"יָד שְׁלֹשָׁה" הוא כמו שלוש ידות (בהיפוך הסמיכות), דהיינו, פי שלושה, שלוש מידות, ושוב הכוונה, שכאילו היו בו שלוש מידות של זהב בעלי צבעים שונים.

22 לעיל, ליד הערה 2, טור 4.

23 פיוט מקרובה לסדר 'אלה פקודי', מחזור ינאי, א, עמ' 363.

24 משום קישוען של השורות הסמוכות לפני ואחרי המובאה קשה לדעת למה בדיוק נתכוון כאן ינאי, אך מסתבר שגם כאן כוונתו, שסוג זהב אחד (של אחד מפריטי המשכן, שלא נתברר מהו) היה נראה בשבעה גוונים.

חשוב לזכור, שכל עשייתה של המנורה היתה בדרך ניסית: "היה [משה] מכה בפטיש ומעצמה נעשית", או: "נטל [משה] ככר זהב והשליכה לאור... מיד יצאה המנורה עשויה כתקונה"<sup>25</sup>. מכיון שכך, אין צורך להסביר, שאגדת הפייטנים על צבעיהם השונים של שלושת קישוטי מנורת הזהב מבוססת על הדעה היחידאית המופיעה ב'ברייטא דמלאכת המשכן' – הנוגדת לפשוטו של מקרא ולשאר מקורות חז"ל!<sup>26</sup> – שהגביעים, הכפתורים והפרחים לא נעשו "מקשה אחת" מאותו ככר, אלא הודבקו למנורה אחרי שנצרפו בנפרד.<sup>27</sup> הסבר זה, הנוגד את דברי הפייטנים עצמם (!)<sup>28</sup>, הוצע על ידי אחד מבני דורינו שנתקשה כיצד ייתכן שהיו שלושה זהבים צבעוניים מככר זהב טהור: "הצבעים שמוצאים אנו בזהב נוצרו על ידי תערובות של חומרים אחרים... ואם כן, שלושת הצבעים הללו שבכלים לא יוכלו להיות 'מזהב טהור', ואילו בשמות כה לא, נאמר במפורש: 'ועשית מנורת זהב טהור, מקשה תעשה המנורה...'".<sup>29</sup> כאמור, דבריו דחויים מדברי הפייטנים עצמם, ואף אין כל הכרח לנקוט בהסברו, שכן השתנות צבעם של שלושת קישוטי המנורה היתה ניסית.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> הכל בתנ"כ, בהעלותך, ד. מהמדרש שם נראה, שמתוך שתי הפעולות (הכאת הפטיש והשלכת הככר לאש) נעשתה המנורה מאליה, וכבר נתקשו בסתירה פנימית זו וניסו ליישבה באופנים דחוקים (ע' למשל, תורה שלמה, פרשת תרומה, פרק כה, סימן קצח בביאור, עמ' 61). אך לדעת מדובר כאן בשתי מסורות מדרשיות נפרדות על דרך עשיית המנורה מאליה, שנתערבו בנדפס.

<sup>26</sup> לפשוטו של מקרא: "ועשית מנרת זהב טהור, מקשה תעשה המנורה, ירכה וקנה גביעיה כפתריה ופרחיה מקנה יהיו" (שמות כה לא); "וזה מעשה המנורה: מקשה זהב, עד ירכה עד פרחיה מקשה הוא..." (במדבר ח ד). ובספרי, במדבר, פיסקא סא, מהדורת ח"ש הורוויץ, לייפציג תרעז, עמ' 59: "עד ירכה עד פרחיה" (במדבר ח ד), אין לי אלא ירכה ופרחה, גביעיה כפתוריה ופרחיה מניין? תלמוד לומר: 'ועשית מנורת זהב טהור' וגו', או יעשה איברים איברים, תלמוד לומר: 'ומנה יהיו'". לדרשה נוספת הנוקטת כעמדת ספרי, ראה: ספרי זוטא, במדבר ח ד, מהדורת ח"ש הורוויץ, לייפציג תרעז, עמ' 255.

<sup>27</sup> ראה ברייתא דמלאכת המשכן, פרק ט הלכה א, מהדורת הגר"ח קנייבסקי עם פירושו 'טעם ודעת', מהדורה תשיעית, בני ברק תשנ"ט, עמ' נב-נד. על הסתירה הפנימית בדברי הברייטא בנוגע לשאלה אם הגביעים הכפתורים והפרחים נעשו "מקשה אחת", ראה שם, בפירוש 'דעת', וראה גם: מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ג, ירושלים תשע"א, עמ' 416-417. את דברי הברייטא בענייננו הביא רמב"ן בפירושו לשמות כה לט (בסופו), והסיק: "כן מיעוט בברייטא זו גביעיה כפתוריה ופרחיה, שאם רצה שלא לעשותה עמה מקשה - רשאי".

<sup>28</sup> עי' להלן, הערה 30.

<sup>29</sup> ד' שפרבר, 'זוטות', JSJ, גליון 11 (2012), עמ' 12-13.

<sup>30</sup> שפרבר עצמו נוכח, כי את דברי ינאי לא ניתן להסביר אלא בדרך של תופעה ניסית. הוא כותב: "משמע ממנו [=מפיוטו של ינאי], שמאחר שמקשה אחת היא, וזהב אחד שממנו נעשתה המנורה וכל חלקיה, הרי שלושת הצבעים שבגביעים ובכפתורים ובפרחים היו כאילו מופת, שהרי מעשת זהב אחד, זהב טהור, לא יוכלו להיות חלקים מוגדרים, והיינו כלים שונים, מצבעים שונים" (שפרבר, שם, עמ' 12). אך בהמשך הוא מתייחס רק לפייטנותו של ר' לעזר החזן, ומנסה ליישב דבריו בהכריחו אותו לסבור כדעת 'ברייטא דמלאכת המשכן', שלא נתן לבו לדבריו המפורשים "עָרַךְ דְּבָקִים אֵין בְּכָל פְּלִיָּה" (לעיל, ליד הערה 3, טור 8; וראה גם לעיל, הערה 20), בנוסף על התעלמותו מדברי ינאי, שאינם מתיישרים להסברו.

הנס שהפך את זהב המנורה לבעל צבעים שונים מבצבץ מן המדרש המתאר את צבעיו השונים של המשכן השמימי, שיש לו זיקה רבה לאגדתנו<sup>31</sup>. במדרש זה נאמר<sup>32</sup>:

ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי: בשעה שאמר הקב"ה למשה: עשה לי משכן, היה לו להביא ד' קונטיסין ולמתוח את המשכן עליהן. אלא מלמד שהראה לו הקב"ה למשה למעלה, **אש אדומה, אש ירוקה, אש שחורה, אש לבנה**, ואמר לו: עשה לי משכן. אמר לו משה להקב"ה: רבון העולמים, וכי מניין לי אש אדומה, אש ירוקה, אש שחורה, אש לבנה? אמר לו: **בְּתַבְנִיתָם אֲשֶׁר אֶתָּה מְרָאָה בְּהָר' (שמות כה מ).** ר' ברכיה בשם ר' לוי: למלך שנגלה לבן ביתו בלבוש אולו מרגליטון. אמר לו: עשה לי כזה. אמר לו: אדוני המלך, וכי מניין יש לי לבוש אולו מרגליטון? אמר לו: **אתה בסמנך ואני בכבודי**. כך אמר הקב"ה למשה: משה, אם אתה עושה מה של מעלה למטה, אני מניח סנקליטין שלי של מעלן, ויורד ומצמצם שכינתי ביניכם למטן<sup>33</sup>.

משה תמה: "מניין לי אש אדומה, אש ירוקה, אש שחורה, אש לבנה?", ממש כפי שיש לתמוה כיצד זהבה של המנורה השתנה לצבעים שונים. והקב"ה השיב למשה: "אתה בסמנך ואני בכבודי". כלומר: תעשה את המשכן – כן אמר לו הקב"ה – מחומרים ארציים, וכאשר השכינה תשרה במעשה ידיך ישתקפו בהם גווני אש השכינה!

#### ד. באמנות היהודית הקדומה והמאוחרת

ובכן, הפייטנים הארצישראליים הקדומים הכירו מדרש עלום, שכל אחד משלושת קישוטי מנורת הזהב נראה – בדרך ניסית – בצבע שונה: הגביעים בירוק, הכפתורים באדום והפרחים בלבן. מדרש זה, כאמור, אינו בקובצי המדרש שהגיעו לידינו, אך עם כל זאת יש בידינו תיאור קדום שאינו ספרותי, הקרוב לדברי הפייטנים – האמנות היהודית הקדומה. תחילתה של האמנות היהודית הקדומה נעוצה באמצע ימי הבית השני. תחילה נלקחו מרבית נושאי האמנות מעולם הצומח: עלים ואשכולות גפן, רימונים, שיבולים, פרחי שושן וכדומה. מאוחר יותר נוספו נושאים מעולם הרוח היהודי, הקשורים לבית המקדש ולמצוות מרכזיות, כמו: אמפורות, חלקים מאדריכלות המקדש, שלחן לחם הפנים, מחתה, שופר ולולב, אך הפריט השכיח והנפוץ ביותר הוא מנורת שבעת הקנים – מנורת המקדש! תיאור המנורה מופיע בכל המגוון הרחב של ממצאי האמנות היהודית העתיקה, מחפצים לשימוש יומיומי, כמו נרות, כדים וכלי בית אחרים, דרך חפצים זעירים שונים, כמטבעות,

31 השווה לעיל, ליד הערה 9.

32 על עניין זה העמידני ד"ר ר' מיכאל שניידר ז"ל.

33 פסיקתא דר"כ, א ג, עמ' 7-8. "אולו מרגליטון" הוא לבוש שכולו פנינים, עי' פסיקתא דר"כ, שם, עמ' 8 הערה לשו' 8. בנוסח הנדפס: "אתה בסימנך", ותיקנתי: "אתה בסמנך", ככמה מעדי הנוסח, עי' שם, שינויי נוסחאות לשו' 1.

חותמות, טבעות ותכשיטים אחרים, ועד פריטים גדולים, כמערות קבורה, מצבות, ארונות קבורה וגלוסקמאות, או חלקי אדריכלות – עמודים, כותרות, ציורי קיר ורצפות פסיפס – של מבני צבור או בתים פרטיים אמידים.

רובם המכריע של תיאורי המנורה הם סכמטיים (כלליים) שאינם נכנסים לפרטים דקדקניים, וגם מעט התיאורים שכן דקדקו בפרטים אינם בצבע מלא. בממצאים אלו אין לצפות, כמובן, לתיאור הקרוב לתיאורה של המנורה בפי הפייטנים, אך מעט מן מעט הממצאים שנתקיימו בהם שני תנאים: תיאור דקדקני וצבעוני, יש מהם המתארים, כפי הנראה, את מנורת המקדש באופן הקרוב לאגדת הפייטנים.

זכוכית זהב מאחת הקטקומבות הסמוכות לרומא, מתחילת המאה השלישית, לכל המאוחר (תמונה 1)<sup>34</sup>, מציגה בחציה התחתון שתי מנורות מקדש אשר שבעת קניהם מקושטים בעיגולים ירוקים ואדומים, ואפשר שהם מתארים את הגביעים, הכפתורים והפרחים, שעל שניים מהם ידענו מאגדת הפייטנים שהם נראו בצבעים ירוק ואדום!

אמנם ייתכן שאין עיגולים צבעוניים אלו מתארים פרט ממשי מהמנורה, שלא הוסיפם האמן אלא רק כדי ליפות את זכוכית הזהב, כשם שגגו המשופע של ארון הקודש (המתואר בחלקה העליון של הזכוכית) קושט באותם עיגולים צבעוניים. וכי גם כאן תיאר יוצר הזכוכית מציאות קיימת?

אין בידי להכריע בדבר. אפשר שכל העיגולים הצבעוניים שבממצא זה באו לנוי בעלמא, אך גם ייתכן שלצדדין קטני, ובתיאורי המנורות הם מייצגים את קישוטי המנורה הצבעוניים, שהאמן הכיר את המסורת הדרשנית שגרשמה לימים בידי הפייטנים.

בתיאורי מנורת המקדש המופיעים בזכוכיות הזהב היהודיות האחרות שמאותה תקופה – וידועות לנו מהן חמש עשרה בלבד – לא נוספו נקודות צבעוניות בקני המנורה<sup>35</sup>, ולכאורה יש בכך כדי לאשש את הסברה, שהופעתן היחידאית בזכוכית הזהב הנוכרת אינה מתארת פרט עובדתי ממנורת המקדש, כמסורת אגדת הפייטנים, כי אילולא זאת כיצד התעלמו ממנו יוצרי זכוכיות הזהב האחרות שהופקו באותה תקופה. אך אין זו טענת אמת. כי אע"פ שיוצרי האמנות בעת העתיקה עבדו לפי מודלים מוכרים והפיקו תיאורים אמנותיים קרובים, לא היה האחד כפוף לזולתו, שכל אחד מהם הוסיף ביצירתו את מטען הידע האישי שלו או של מזמין היצירה<sup>36</sup>. כך שגם אם נסכים שהעיגולים הצבעוניים בזכוכית הזהב המדוברת מתארים פרט עובדתי מן המנורה, אין כל תמה מדוע הוא אינו מופיע בשאר זכוכיות הזהב.

34 על זכוכית זו, ראה: בן-ששון, זכוכיות הזהב, עמ' 17-18 ולוח 4.

35 למחקר העדכני על זכוכיות הזהב היהודיות, ראה: בן-ששון, זכוכיות הזהב, ובמיוחד עמ' 4-25. ושם, לוחות 1-15, ניתנו תצלומיהן.

36 כך, לדוגמא בעלמא, היו אמנים שתיארו את האתרוג כשהוא אגוד עם הלולב ושאר המינים, בעוד שבמרבית ממצאי האמנות העתיקה הופרד האתרוג מן הלולב ולא נאגד עמו. אין זאת אלא שמתארי האתרוג האגוד



**תמונה 1:** זכוכית זהב. רומא, המאה השלישית



**תמונה 2:** ציור קיר. רומא, המאה השלישית

זאת ועוד, בציור קיר בקטקומבת וילה טורלוניה אשר ברומא (תמונה 2), מאזורם ותקופתם של זכוכיות הזהב, מופיע תיאור כפול של מנורת המקדש שקניה מנומרות בצפיפות בעיגולים ירוקים<sup>37</sup>, שיש מקום להבנים כמתארים את קישוטי המנורה הצבעוניים. מקורן של זכוכיות הזהב הנזכרות הן באותן קטקומבות יהודיות שסביבות רומא, שהן הונחו סביבות הנקברים שם, וגם ציורי הקיר וגם זכוכיות הזהב ופריטים אחרים שניתנו שם (כמו מצבות מעוטרת) מבטאים ומשקפים את עולמם הרוחני של יהודי רומא בדורות הסמוכים שלאחר חורבן הבית (המאות השנייה והשלישית)!<sup>38</sup>

גם ממצאים אמנותיים אחרים, מתקופה מאוחרת יותר, מתעדים כנראה את צבעונותם של קישוטי מנורת המקדש. וכאן אנו פונים לפסיפסים, שגם בהם נתקיימו שני התנאים המאפשרים את תיאור שינויי הגוונים במנורת המקדש: תיאור דקדקני וצבעוני. את הפסיפסים יצרו מאבנים וחתכות זכוכית צבעוניות קטנות, בעלות גוונים ותתי-גוונים רבים<sup>39</sup>, שאיפשרו להציג באמצעותם תיאורים צבעוניים, חדים ומדויקים לפרטי פרטים<sup>40</sup>. פסיפס המוצג במוזיאון היהודי בפררה, שכנראה אינו מאוחר מהמאה החמישית ומוצא כנראה מאיטליה או ביונטיון, מתאר את קני המנורה כחוליות עגולות – תיאור המוכר מממצאים רבים אחרים – כשבתוכן קווים בצבע ירוק (תמונה 3)<sup>41</sup>, והם כנראה מתארים את אחד מקישוטי המנורה הצבעוניים.

אפשר שגם שני פסיפסים קדומים מארץ ישראל שיקעו את אגדת הפייטנים על קישוטי המנורה הצבעוניים. בפסיפס מהמאה הששית שנמצא ב'תל מנורה' הסמוך לקיבוץ טירת צבי (תמונה 4)<sup>42</sup>, מופיעה מנורה שתווי קניה החיצוניים תוארו בצבע חום-כהה וחלקן הפנימי

עם הלולב (או מזמיני התיאור) שיקעו במלאכתם את מנהגם או מנהג קהילותיהם – הלא-נפוץ – לאגוד את האתרוג עם הלולב והמינים האחרים. ראה על כך: סטל, נהגו ישראל: סוכות, עמ' ס-סד.

37 על תמונה זו ראה: International Catacomb Society (מאגר אלקטרוני), מס' 3425; גודנוף, סמלים יהודיים, ג, תמונה 817. מצויות ברשותי כמה תמונות של ממצא זה, ובחלקן נראה שצבעם של אותם עיגולים הוא כחול. כנראה שינוי הצבע נובע משינויי תאורה, ואין בידי להכריע בדבר צבעם המדויק, אך אין בכך השלכה משמעותית לענייננו, כל זמן שניתן להסיק מן הממצא שצבעם של קישוטי המנורה היה שונה מגוף המנורה.

38 על הקטקומבות, זכוכיות הזהב ותיאורן, ראה: סטל, נהגו ישראל: סוכות, עמ' לג-לד ובספרות שצויינה שם בהערות.

39 ראה: מ' אבייונה, פסיפסים עתיקים, ירושלים 1978, עמ' 80-81.

40 השווה: סטל, נהגו ישראל: סוכות, עמ' סג-סד.

41 לעת עתה לא מוצאת פרטים בספרות המחקרית על פסיפס זה, אך הוא מוצג במוזיאון היהודי בפררה ונכלל בפרסומיו הרשמיים. החלק הבהיר בפסיפס הוא שיחזור.

42 על האתר והפסיפס, ראה: ש' גולדשמידט, 'שרידי בית כנסת בתל של כפר קרניים', ארץ ישראל, יא, (תשלג), עמ' 39-40; א' כהן-תבור, סקר אוזר תל רחוב, ע"מ, ירושלים תשע, עמ' 76-77. כיום הועבר הפסיפס אל הכניסה לבית הכנסת של קיבוץ טירת צבי.

בכחול-אפור. כך בששת הקנים היוצאים מן המרכזי, אבל חלקו הפנימי של הקנה המרכזי הוא צהוב. מה פשר צבעם הכחול-אפור של ששת הקנים? האם הוא בא לנו בעלמא או שמא לרמז על צבעם הכחול של אחד מקישוטי המנורה?

לדעתי, ראוי לשקול בחיוב את האפשרות שצבעם הפנימי של קני המנורה מתארים את צבעם השונה של קישוטי המנורה<sup>43</sup>, ובדרך זו ניתן גם להסביר פרט משונה בפסיפס בית אלפא, מתחילת המאה הששית. פסיפס זה מתאר מערך כפול: תבנית אדריכלית אשר משני צדדיה מנורת שבעת הקנים, שופר, מחתה, דמות אריה, ארבעת המינים ופריטים נוספים (תמונה 5)<sup>44</sup>. מערך כזה ניתן לכנותו 'תצוגה כפולה בלתי זהה', שכן למרות העובדה ששני הצדדים מציגים את אותם פריטים, יש בין שני התיאורים שינויים רבים שנעשו בכוונה תחילה, אשר חלקם מייצגים שינויי מסורת או מנהג<sup>45</sup>, וכנראה גם חלק מהשינויים בין תיאורי המנורה השמאלית לימנית נובעים ממסורות מדרשיות שונות או מייצוג מצבים שונים<sup>46</sup>.

בצד השמאלי מוצגת המנורה כאשר נרותיה דולקים, אך בצד הימני נרות המנורה כבויים, וכנראה תוארה כאן המנורה בשני מצבים שונים, בלילה וביום. רק בלילה דלקו הנרות במנורת המקדש - "מַעַרְב עַד בֹּקֶר"<sup>47</sup>, ומצב זה מתואר במנורה השמאלית, ואילו הימנית מתארת את המנורה בשעות היום. שינוי נוסף בין שני תיאורי המנורות שניתן לפרשו, הוא השינוי בצבעם של קני המנורה. במנורה הימנית כל חוליות הקנים זהים בצבעם אבל בשמאלית נצבעו חוליות הקנים בשלושה גווני שונים, ואפשר שזה לפי המסורת המדרשית הפייטנית, שגביעי כפתורי ופרחי המנורה נשתנה צבעם מגוף המנורה, ואילו המנורה הימנית לא התייחסה למסורת הפייטנים והציגה את כל חוליות הקנים בצבע זהה<sup>48</sup>.

43 אפשר שלתפיסת יוצר הפסיפס קישוטי המנורה היו כה רחבים עד שכיסו את כל רוחב קני המנורה, ולכן נתן צבע שונה לכל רוחב הקנים.

44 על פסיפס זה (המתוארך לשנת ד'רעח-רפז, 518-527), ראה: סטל, נהגו ישראל: סוכות, עמ' ס הערה 45 ובכל הספרות שנרשמה שם.

45 הסברתי את הדבר בפרוטרוט במקום אחר, ראה: סטל, נהגו ישראל: סוכות, עמ' ס-סג.

46 בכך אני חוזר ממה שכתבתי במקום אחר בנוגע לפסיפס הזה: "לא מסתבר, למשל, שהשינויים בין המנורות נובעים משתי מסורות שונות - שאינן ידועות היום - שהאמן או מזמין העבודה הכיר ובא לתת להן ביטוי" (סטל, נהגו ישראל: סוכות, עמ' סא). כפי שאראה מיד, ניתן לתלות חלק מהשינויים במסורות שונות או בתיאור מצבים שונים.

47 ויקרא כד ג. ראה גם ספרי, במדבר, פיסקא נט, עמ' 57: "[ב]העלותך את הנרות [...] יאירו שבעת הנרות' (במדבר ח ב), שומע אני שיהיו דולקים לעולם, תלמוד לומר: 'מערב עד בוקר' (ויקרא כד ג), אי 'מערב עד בוקר', יכול יכבם? תלמוד לומר: 'לפני יי תמיד' (ויקרא שם). הא כיצד? 'יאירו שבעת הנרות' מערב עד בוקר; 'לפני יי תמיד' שיהיה נר מערבי תדיר, שממנו מדליק את המנורה בין הערבים".

48 אמנם גם במנורה הימנית תוארו חוליות הייך בצבעים שונים, ואין בידי לפרש את הדבר.



**תמונה 4:** פסיפס.  
ארץ ישראל, המאה הששית



**תמונה 3:** פסיפס. איטליה או ביונטיון,  
המאה החמישית כנראה



**תמונה 5:** פסיפס. קיבוץ בית אלפא, ארץ ישראל, תחילת המאה הששית



ממצאי אמנות ספורים אלו – שכנראה ניתן להוסיף עליהם<sup>49</sup> – או לכל הפחות חלקם, מבטאים את המסורת המדרשית שהכירו הפייטנים, שצבעם של גביעי כפתורי ופרחי המנורה נשתנה מגופה, אם כי אפשר שלא כולם הסכימו שהיו שלושה גוונים שונים וכל אחד מקישוטי המנורה היה בצבע שונה<sup>50</sup>. דבר זה מלמד, שמסורת מדרשית פייטנית זו היתה חיה בפי העם – בתקופת הפייטנים ואף מעט קודם – וכך היא נקלטה באמנות היהודית העתיקה. מכיון שכך, מסופקני אם אירורים בכתב יד יהודיים מתקופת הראשונים (במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה) המתארים חלקים מקני המנורה בצבעים שונים<sup>51</sup>, מבטאים אכן היכרות עם המדרש הפייטני, שכן מאותם ימים אין כל מקור ברור המוסר את העניין ומתעד את היכרותם של בני הדור, בשונה מהתקופה הקדומה שהוא נמסר באופן ברור מפי שני פייטנים, יניי ור' לעזר החזן. אציג אפוא, בקצרה, את אירורי המנורה מתקופת הראשונים, בלא להכריע בדבר.

ב'חומש רגנסבורג', חומש מאויר שהופק בגרמניה סביב שנת ה'ס (1300), מתוארת מנורת המקדש שבכל שבעת קניה נוספו חוליות ומקטעים צרים בצבעים: אדום, כחול, שחור וכתום (תמונה 6)<sup>52</sup>. גם כתב יד אשכנזי אחר, שהופק סביבות אותו הזמן, גותן לגביעי כפתורי ופרחי המנורה את הגוונים צהוב, ירוק ואדום, אך מאידך, גם קני המנורה עצמם נצבעו בו בירוק (תמונה 7)<sup>53</sup>. אירור אחר, בעל קווי דמיון בולטים לשני האירורים האחרונים, מופיע בכתב יד קבלי שהועתק במרחב האשכנזי במאה הארבע-עשרה, היינו זמן מועט אחרי שני

49 פוזרם העצום של ממצאי האמנות היהודית העתיקה, על-פני המון אתרים ארכיאולוגיים באזורים שונים ומתקופות נבדלות, אשר תועדו באין-ספור מחקרים ופרסומים בשלל שפות ולשונות, עומד לרועץ לכל החפץ לברר עד השיתין דבר מעניינם. אין ספק, שהממצאים שהוצגו כאן כתומכים – חלקית לכל הפחות – באגדתם של הפייטנים על צבעיהם השונים של קישוטי המנורה אינם סוף פסוק, ויש כמותם כהנה וכהנה, והמוסיף יבורך מפי שוכן מעונה.

50 רק בזכוכית הזהב (תמונה 1), ואולי גם בפסיפס בית אלפא (תמונה 5), ניתן להבחין בשני צבעים שונים על קני המנורה, אך לא בשאר הממצאים. ועם כל זאת, לא מוכרח ששאר הממצאים שללו את צבעם השונה של כל אחד משלושת קישוטי המנורה, שיתכן שהסתפקו בהוספת גוון אחד בלבד מחוסר אפשרות לדקדק עד כדי שילוב שלושה גוונים.

51 לסקירה מקיפה ותמציתית על אירורי מנורת המקדש בכתב יד עבריים מתקופת הראשונים, ראה: ב' נרקיס, 'המנורה בכתב יד עבריים מימי הביניים', לאור המנורה – גלגול של סמל, מזיאון ישראל, ירושלים 1998, עמ' 77-73. ולא הוער שם מאומה על הצבעים השונים המופיעים בקני מנורה בכמה מן האירורים, הנידון כאן מיד.

52 כת"י ירושלים, מזיאון ישראל 180/052 (מתכ"י: F34698), דף 155. על חומש רגנסבורג ואירורו, ראה: מ' שטרנל, חומש רגנסבורג: חומש אשכנזי מאויר – ירושלים, מזיאון ישראל, כתב יד 180/52, ע"ג, ירושלים 2008. וראה שם, עמ' 3-4, לזמנו ומקומו של החומש. אירור המנורה עם כלי מקדש אחרים, נידון שם, עמ' 34-42, אך עם כל אריכות הדיון בטיבו של האירור והשוואתו לאירורים אחרים, לא ניתנה כל התייחסות לצבעיהן השונים של החוליות ששובצו בקנים!

53 כת"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים Ms. 8282 (מתכ"י: F50553), דף 274. כתב יד זה הוא העתקה של 'משנה תורה' לרמב"ם, והוא הועתק בדרום גרמניה בסוף המאה השלוש-עשרה.

כתב־יד היד האחרונים (תמונה 8) <sup>54</sup>. על איורים אלו אוסיף עוד איור בן הזמן, ממזרח צרפת, המשלב גם הוא את הגוונים אדום וכחול בקני המנורה, אך לא כצבעם של קישוטי המנורה אלא כצבע חלקם העליון של קני המנורה, בעוד שחלקם התחתון הוא בזהב (תמונה 9) <sup>55</sup>. ולאורך שב'חומש רגנסבורג' דומה מאוד, מצד החוליות הצבעוניות, איור המנורה המופיע בכתב־יד שהופק במרכז איטליה בסוף המאה השלוש־עשרה (תמונה 10) <sup>56</sup>.

בנוסף לכך, כמה כתב־יד אשכנזיים וצרפתיים מאותה תקופה מאיירים את המנורה וקישוטיה בזהב אבל הרקע שסביבותיהן מורכב מהצבעים ירוק, כחול ואדום, והם כמעט אותם צבעים שנתנה האגדה הפייטנית לגביעי, כפתורי ופרחי המנורה! איור כזה מופיע בכתב־יד אשכנזי שהועתק בוירצבורג בשנת ד'תתקצג (1233), שם המנורה בזהב אבל הרקע ירוק, כחול ואדום (תמונה 11) <sup>57</sup>, ואיור דומה מופיע בכתב־יד 'מכלול לונדון', שהופק בצפון־צרפת כחמשים שנה לאחר מכן, סביבות שנת ה'מ', 1280 (תמונה 12) <sup>58</sup>. מאשכנז וצרפת נעבור למזרח:

חומש כתב־יד שהועתק בארץ ישראל או מצרים בשנת ד'תרפט (929), הנודע בכינויו 'חומש לנינגרד הראשון', מחזיק שני איורים של מנורת המקדש. באחד, קני המנורה מעוגלים־אליפסיים (תמונה 14), ובשני - מרובעים (תמונה 15) <sup>59</sup>, אבל בשניהם ננקדו קני המנורה לכל צידי אורכם בנקודות ירוקות/כחולות <sup>60</sup>, ובתוכם של הקנים, העשויים חוליות־חוליות עגולות, נוספו נקודות חומות־אדומות.

בנוגע לחומש לנינגרד הראשון, ניתן לומר שהנקודות הירוקות/כחולות והחומות־אדומות נוספו בקני המנורה כדי לתאר את צבעם השונה של גביעי כפתורי ופרחי המנורה, שכן אותם איורים הופקו בתקופה קדומה למדי ובסביבת מקומם של הפייטנים שגלגלו באגדה זו,

54 כת"י מוסקבה, גינצבורג 82 (מתכ"י: F7247), דף A101.

55 כת"י פריס, הספרייה הלאומית 36 hebr. (מתכ"י: F2931), דף 283. כתב־יד הועתק בחבל יורה שבמזרח צרפת (בגבול שווייץ של היום) סביבות שנת ה'ס (1300).

56 כת"י לונדון, הספרייה הבריטית 5710 Harley (מתכ"י: F4891), דף A136.

57 כת"י מינכן, ספריית מדינת בווריה 5 hebr., כרך א (מתכ"י: F2525), דף A65. כתב־יד מחזיק את פירוש רש"י ופרשנים נוספים למקרא.

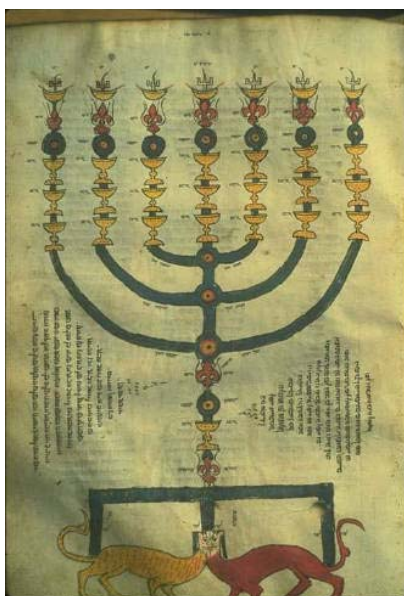
58 כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 11639 (מתכ"י: F4948), דף A114.

59 בהמשך כתב־יד, דף 522, מופיע איור נוסף למנורת המקדש (תמונה 13), וגם שם המנורה עצמה היא בזהב והרקע בצבעים כחול ואדום (ונשמט הירוק), אבל שם הרקע פחות צמוד למנורה, בשונה משני האיורים אחרים.

60 כת"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית EVR II.B.17. כתב־יד הוא מאוספו של פרקוביץ. שני איורים אלו תוארו אצל: ד' גינצבורג וו' סטאסוב, איורי תנ"ך עבריים מלנינגרד, ירושלים תשנ, עמ' מא-מב. תודתי לידידי הרב יואל בינדר על עזרתו בעניין.

61 קשה להכריע בצבעם המדויק של אותן נקודות. עמדו לפני כמה תמונות מאותם איורים, בחלקן נראו הנקודות בצבע ירוק ובאחרות - בכחול. מסתבר שצבען הושפע מתאורת הממצא בשעת הפקת התמונות.

ואפשר שמסורתם היתה עדיין חיה בפי העם. לא כן האיורים האשכנזיים־הצרפתיים. הם הופקו בתקופה הרבה יותר מאוחרת ובאיזור מרוחק מאוד ממקומם של הפייטנים, עד שהם אפילו לא הכירו את אותם פייטנים שגלגלו באגדה זו ובוודאי שלא את פיוטיהם המדוברים<sup>61</sup>, ולכן לא מסתבר שהם הוסיפו צבעים שונים בקני המנורות שאיירו כדי לתאר את צבעם השונה של גבעי כפתורי ופרחי המנורה, שאין כל סבירות שהם בכלל הכירו אגדה מחודשת זו. נראה יותר, שאותם מאירים אשכנזיים־צרפתיים נמשכו אחרי תבניות איוריות קדומות שהגיעו אליהם מן המזרח – כדוגמת אלו שבחומש לניגרד הראשון – שהוסיפו גוונים שונים בקני המנורה, אף על פי שהם לא הבינו את פשר הדבר, וכבר נודעה השפעתם של איורים מזרחיים על מאירים במערב אירופה<sup>62</sup>.



**תמונה 7:** כת"י ניו יורק 8282  
דרום גרמניה, סוף המאה השלוש־עשרה



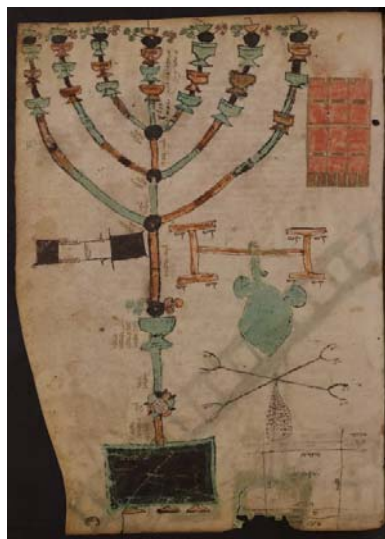
**תמונה 6:** כת"י 'חומש רגנסבורג'  
גרמניה, שנת ה'ס (1300) בערך

<sup>61</sup> משלושת הפייטנים שהביאו את עניין צבעם השונה של קישוטי המנורה – יניי, ר' לעזר החזן ור' פינחס הכהן – רק הפייטן יניי נודע לבני אשכנז וצרפת, ממעט מפיוטיו שהגיעו לידיעתם, שהפיוט שבו הוא הזכיר לאגדתנו אינו נמנה עמם.

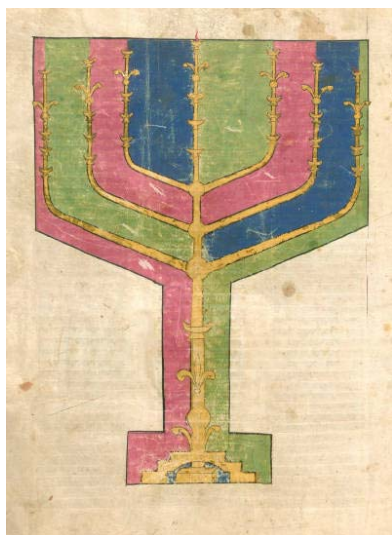
<sup>62</sup> ראה, לדוגמא: שטרנטל, חומש רגנסבורג (לעיל, הערה 52), עמ' 37–38, 44–45, ועוד; ב' גריקס, 'הקדמה למהדורה החדשה', בתוך: גינצבורג–סטאסוב, איורי תנ"ך עבריים (לעיל, הערה 59), עמ' לו.



**תמונה 9:** כת"י פריס 36  
מזרח צרפת, שנת ה'ס' (1300) בערך



**תמונה 8:** כת"י מוסקבה 82  
אשכנז, המאה הארבע-עשרה



**תמונה 11:** כת"י מינכן 5  
גרמניה, שנת ד'תתקצג (1233)



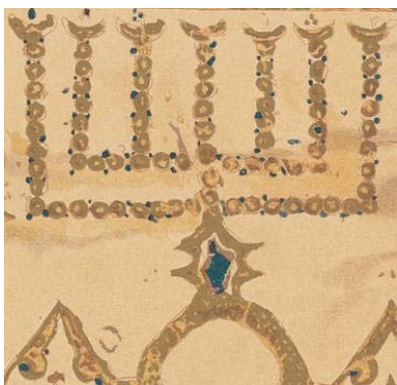
**תמונה 10:** כת"י לונדון 5710  
מרכז איטליה, אמצע המאה השלוש-עשרה



**תמונה 13:** כת"י 'מכלול לונדון' הנ"ל



**תמונה 12:** כת"י 'מכלול לונדון'  
צפון צרפת, שנת ה'מ (1280) בערך



**תמונה 15:** כת"י חומש לנינגרד הראשון הנ"ל



**תמונה 14:** כת"י חומש לנינגרד הראשון  
ארץ ישראל או מצרים, המאה העשירית

## נספח: ארבעה גווני האש במלאכת המשכן ובעולמות העליונים

בגופו של מאמר הערתי<sup>63</sup>, שכפי שהקב"ה הראה למשה את מעשה המנורה באש לבנה, אדומה, שחורה וירוקה, כן המחיש לו גם את מעשה המשכן בכללותו. כאן אוסיף את דברי הפייטנים, החוזרים על עניין ארבעה גווני האש של מעלה, ואף אגלגל בעניינם, בקצרה, לעניינים אחרים.

בקדושתא לשבת חנוכה 'אדיר כנצב בעדתו', מתאר ר' אלעזר בירבי קליר את גווני האש שבהיכלות המלאכים ואגב כך מונה את ארבעה צבעי האש שראה משה בהדגמת המשכן:

עוֹלָה וְיִזְרְדָת וְיוֹצֵאָה אֵשׁ  
נוֹפֶלֶת, מְהֻלָּכֶת, קוֹפְצָת, שׁוֹקֶעֶת אֵשׁ  
מִשְׁחָרֶת, מְלַבֶּנֶת, מְאֻדָּמֶת, מוֹרֶקֶת אֵשׁ  
קִצְבָּעִי וְקוֹם אוֹהֶל אֲשֶׁר כָּנַן בְּאֵשׁ  
יוֹם שְׁהוּקָם, מִיָּד יִצָּאָה אֵשׁ  
וְעֹלָה עֲשֵׂנוּ כְּעֵשֶׂן כְּבֹשֶׁן אֵשׁ<sup>64</sup>.

גם את האש הגדולה שנראתה בהר סיני בשעת מתן תורה מתאר הקלירי כבעלת ארבעה צבעים שונים. כן הוא מפייט בפיוט 'אלופים מסובלים' מהקדושתא לשבועות 'אפסי חוג':

לַעֲת רַד לְחֻמֵּד מִמְּעוֹנוֹת  
לְמֵאֵד חֲלָחֵלוּ כָּל פְּנוֹת  
לְהִבֵּת כְּנִרְאָת אֶרֶבַע דְּמִיּוֹנוֹת.  
מְאֻדָּמֶת מִשְׁחָרֶת הַחֲצֵבָה לְהִבָּה  
מְלַבֶּנֶת מוֹרֶקֶת בְּהֵר קִצְבָּה  
מְפַעֲלוֹת נוֹרָאִי דְּגוֹל מִרְבָּבָה<sup>65</sup>.

ביאור: 1 לעת רד: כשירד הקב"ה. לחמד: להר סיני. ממעונות: מן השמים. 2 חלחלו כל פנות: נתמלאו חלחלה ופחד כל קצווי ארץ. 3 להבת: האש. כנראת: כאשר נראתה. ארבע דמיונות: בארבעה צבעים, המנויים בשני הטורים הבאים. 4 מאדמת משחרת החצבה להבה: נחצבה אש אדומה ושחורה. 5 מלבנת מורקת בהר קצובה: אש לבנה וירוקה נקצבה (ניתנה) במתכונת הראויה) בהר. 6 מפעלות: מעשה ידי. והכוונה לאש של מעלה. נוראי דגול מרובה: כינוי להקב"ה.

<sup>63</sup> לעיל, תת'פרק ב והערה 9.

<sup>64</sup> סילוק 'אשרי העם שככה רואים' מהקדושתא לחנוכה 'אדיר בניצב בעדתו', נדפס: א' מינץ'מנור, רבי אלעזר בירבי קליר: קדושתאות לשבתות החנוכה, מהדורה ביקורתית, מבואות ופירושים, ע"ג, ירושלים תשסב, עמ' 88-89.

<sup>65</sup> רבי אלעזר בירבי קליר: קדושתאות ליום מתן תורה, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשס, עמ' 157-158.

גם ר' פינחס הכהן מפיט כזאת על האש שנראתה במתן תורה:

נועֲדַת לְחוּרֵב לְלַמֵּד נִחְקָקָת  
סִיּוֹן סִרְיוֹן וּלְבָנוֹן הֶרְקִיד לְמִשְׁחָקָת  
עֲטוּרוֹ בְּמֵאֲדָמָת וּמִלְּבָנָת וּמִשְׁחָת וּמִזֹּרְקָת כְּבָרְקָת.<sup>66</sup>

כלומר: ישראל נועדו להר סיני ('לְחוּרֵב') כדי ללמוד את התורה החקוקה על הלוחות, בחודש סיון בו הרקיד הקב"ה את ההרים שריון ולבנון לכבוד התורה ('לְמִשְׁחָקָת'), וירד על הר סיני כשהוא מעוטר באש אדומה, לבנה, שחורה וירוקה.

עניין ארבעה צבעי האש של מעלה כה נתחבב על ר' אלעזר בירבי קליר עד שהסיעו לעניינים אחרים. לדעת המדרש: "אדם הראשון היה בכורו של עולם, וכיון שקירב קרבנו... לבש בגדי כהונה גדולה"<sup>67</sup>. ובא הקלירי והקיש את תפארת בגדי כהונתו למראה משכן האש שהראה הקב"ה למשה:

לְקוּט וְקְרוּץ מְחוּמָּר אֲדָמָה  
לְבוּשֵׁי כֹהֵן מְדוּוֹ יְהִי נְדָמָה  
לְלֶבֶן וְשָׁחֹר וְאָדָם וְיִרֹק דָּמָה.<sup>68</sup>

ביאור: 1 **לְקוּט וְקְרוּץ מְחוּמָּר אֲדָמָה**: אדם הראשון שעפרו נלקט ונחתך ('קרוץ') מן העפר. 2 | **לְבוּשֵׁי כֹהֵן מְדוּוֹ יְהִי נְדָמָה**: מדיו, בגדיו, נדמו ללבושי כהן גדול. 3 | **לְלֶבֶן וְשָׁחֹר וְאָדָם וְיִרֹק דָּמָה**: ובכך היה דומה למראה המשכן שהראה הקב"ה למשה בארבעה צבעי אש אלו.

וכנראה לאותם ארבעה צבעי האש של מעלה נתכוון בפיוטו 'בענן אשר אורו' מקדושתא 'אזרחי ידעך' ליום הכיפורים:

בְּעֵנָן אֲשֶׁר אֹרֵר כְּמִרְאֵה הַקֶּשֶׁת מְעֻלָּת  
בוֹ אֲרָבָעָה דְּמִיּוֹנוֹת מִתְחַלָּת.<sup>69</sup>

ביאור: 1 **בענן**: ענן שכינת ה'. **אורו כמראה הקשת**: על-פי יחזקאל א כח: "כְּמִרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעֵנָן בְּיוֹם הַגִּשְׁמִים... הוּא מִרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד יְיָ". **מְעֻלָּת**: לשון כיסוי; שאין להביט באותו מראה. 2 | **ארבעה דמיונות מתחלפת**: מתחלפים בו מראות ארבעת הצבעים של האש העליונה.

ארבעה גווני האש של מעלה נזכרים גם בספרות ההיכלות ובחיבורים קרובים, אם כי ניתן להם לפעמים כינויים שונים. כן, למשל, במדרש אלפא ביתות:

זה הקב"ה, שהוא אב לכל, מראשו ועד סופו. שבתחילה, עד שלא נברא העולם, היה

66 פיוט 'אדר עוז בשלישי', פיוט רבי פינחס הכהן, עמ' 696.

67 במדבר רבה, ד ח.

68 פיוט סדר עולם 'אגמי קרים' מקדושתא 'אפסי חוג' לשבועות, קדושתאות ליום מתן תורה, עמ' 182.

69 רבי אלעזר בירבי קליר: פיוטים ליום הכיפורים, מהדורת ש' אליצור ומ' רנד, ירושלים תשפא, עמ' 316.

הוא מהלך על כנפי רוח ועל שביבי סערה, וארבע מיני מאורות של אש סביב סביב לו, מתלקחות מלפניו, כנגד ארבע רוחות העולם, ואלו הן: אש זהורה, אש הדורה, אש אדומה, ואש לבנה. זהורה - פניה כנגד מזרח, הדורה - פניה כנגד מערב, אדומה - פניה כנגד צפון, לבנה - פניה כנגד דרום.<sup>70</sup>

וצבען של ה"אש זהורה" ו"אש הדורה" מתברר, כנראה, מהמשכו של המדרש: "ארבע מיני אש יוצאות מלפני השכינה: אחת אדומה כדם, ואחת ברה כחמה, אחת שחורה כשק, אחת ירוקה כעשב, ותלהט את השטן ואת מלאכי רעים שעמו"<sup>71</sup>. נראה אפוא שאפשר 'לתרגם' את שני גווני האש העמומים שבקטע הקודם לגוונים הידועים לנו, ו"זהורה" ו"הדורה" הן אש שחורה ואש ירוקה.

ארבעה צבעי האש של מעלה הוכפפו גם אל שלש חומות האש הסובבות את גן העדן: "שלש חומות יש לו לגן עדן, וכולם של אש: החומה החיצונה היא של אש שחורה, נראית ואינה נראית...; החומה השנייה היא מאש ירוקה ואדומה...; החומה השלישית היא מאור המעורב בחושך, והיא לפניו בגן עדן, ומשם והלאה ענין הגן ומעלותיו והנאותיו ובנייניו, והוא כמעשה לבנת הספיר אשר נטע הוא יתעלה..."<sup>72</sup>. נראה כי בעל המדרש ניסה 'לשלש' את המרובע, ולהכניס בשלוש חומות האש את ארבעת הצבעים, וזאת מפאת שלא יכול היה לשנות את מספרן של החומות לארבע, כי כבר המקורות הקדומים קבעו אותן לשלוש בלבד.<sup>73</sup>

בשלב יותר מאוחר, 'תורגמו' ארבעה גווני האש של מעלה לסמלים קבליים, אצל חסידי אשכנז ויותר בקרב מקובלי פרובאנס וספרד, וגם קושר אליהם ארבעת (או שלושת) צבעי הקשת.<sup>74</sup>

70 מדרש אלפא ביתות, פרק א (בתי מדרשות, ב, עמ' תכא-תכב).

71 מדרש אלפא ביתות, מסכתא שט"ן (בתי מדרשות, ב, עמ' תלד).

72 סדר גן עדן (בית המדרש, ג, מהדורת א' ילינק, לייפציג תרטו, עמ' 131-133 = אוצר מדרשים, בעריכת י"ד אייזנשטיין, ניו יורק תרעה, עמ' 85-86).

73 ראה מאמרי 'חומות ירושלים לעתיד לבוא' (בכתובים).

74 ראה על כך: א' פרבר-גינת, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה הי"ג: 'סוד האגוז' ותולדותיו, ע"ד, ירושלים תשמז, עמ' 359-302. וראה גם: מ' אידל, 'כוונה וצבעים: תשובה קבלית נשכחת', מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה, בעריכת מ' אידל (ואחרים), ירושלים תשנז, עמ' 1-14.



### קיצורים ביבליוגרפיים\*:

**בן־ששון, זכוכיות הזהב** = ר' בן־ששון, זכוכיות הזהב היהודיות: ניתוח איקונוגרפי מחודש, ע"מ, ירושלים תשסב  
**גודנוף, סמלים יהודיים** = E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New-York 1953-1968  
**זולאי, עיוני לשון** = מ' זולאי, 'עיוני לשון בפיוטי ינאי', בספרו: ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה, בעריכת א' חזן, ירושלים תשנו, עמ' 451-522  
**מחזור ינאי** = מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, א-ב, מהדורת צ"מ רבינוביץ, ירושלים תשמה-תשמז  
**סטל, נהגו ישראל: סוכות** = י"י סטל, נהגו ישראל: עיונים ובידורים בתולדות המנהג וההלכה - חג הסוכות, ירושלים תשפ  
**פסיקתא דר"כ** = פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו־יורק תשמז

---

\* שאר הפניות ביבליוגרפיות נרשמו במלואן רק בהיקרותן הראשונה.



בסייעתא דשמיא

# סגולה

## גליון לתורה ולתעודה המופיע מעת לעת

מאת

יעקב ישראל סטל

גליון 25 • אדר א תשפ"ב

לרגל תחילת הלימוד במסכת חגיגה, במחזור ארבעה עשר של 'דף היומי':

י באדר א תשפ"ב

### מעשה מסכת חגיגה: השלמות והוספות

ידוע המעשה באדם שלמד כל ימיו את מסכת חגיגה, ולאחר פטירתו נראתה המסכת בדמות אשה אלמנה והספידה את לומדה. מעשה זה אינו בספרות חז"ל. והוא מופיע לראשונה בחיבוריהם של הראשונים, ומקורותיו המוקדמים והמאוחרים נאספו וסוכמו בידי אחד מחכמי דורנו, אך כמו תמיד נותרו פרט ועוללות, ולהבאתם ולעיין בפרטים נוספים נועד המאמר הנוכחי.

### א. מעשה מסכת חגיגה

אצטט את אחד המקורות המוקדמים המביאים את המעשה. זה לשון ר' ישראל אלנקאווה (ספרד; נהרג ה'קנא, 1391) בספרו 'מנורת המאור':

מעשה בתלמיד אחד, שהיה מתייחד במקום אחד, והיה למד בו מסכת חגיגה. והיה מהדר ומהפך בה כמה פעמים, עד שלמד אותה היטב והיתה שגורה בפיו, ולא היה יודע מסכתא אחרת מן התלמוד זולתה, והיה שונה בה כל ימיו. כיון שנפטר מן העולם הזה, היה לבדו באותו בית שהיה לומד בו מסכת חגיגה, ולא היה שום אדם יודע פטירתו. מיד באה אשה אחת, ועמדה עליו, והרימה קולה בבכי ובמספד, ותרבה אנחתה וצעקתה, כאשר שהיא סופדת על בעלה, עד אשר נקבצו ההמון, ואמרה להם:

"סגולה" - אוצר חביב: דבר נכבד ונחמד (פירושי רש"י ואבן-עזרא, שמות יט ה).

© כל הזכויות שמורות | להערות ותגובות או הצטרפות לרשימת התפוצה: alfabita99@gmail.com

ספרו לחסיד זה, וקברוהו בכבוד גדול, וכבדו את ארונו, ותזכו לחיי העולם הבא, שזה כבדני כל ימי ולא הייתי עזובה ולא שכוחה בימיו. מיד נתקבצו כל הנשים וישבו עמה סביב למטתו ועשו עליו מספד גדול, והאנשים נתעסקו בתכריכיו ובכל צרכי קבורתו, וקברו אותו בכבוד גדול. ואותה אשה בוכה במר נפש וצועקת. אמרו לה: מה שמך? אמרה להם: חגיגה שמי. וכיון שנקבר אותו חסיד נעלמה מן העין אותה אשה. מיד ידעו שמסכת חגיגה היתה, שנראית להם בצורת אשה, ובאה בשעת פטירתו לספוד לו ולבכותו ולקברו בכבוד, מפני שהיה שונה בה ושוקד עליה ללמוד אותה.<sup>1</sup>

וכן, מילה במילה כמעט, בספרו של ר' יצחק אבהב, בעל אותו השם 'מנורת המאור'.<sup>2</sup> ובשינויים קלים או משמעותיים מופיע המעשה בחיבורים נוספים. וכבר יצא החכם הירושלמי, ר' שמואל אשכנזי, לאסוף את כל המקורות שהביאוהו ועלו בידו חמשה עשר מקורות שונים, שקיבצם במאמרו 'מסכת חגיגה' הנדפס בספרו 'אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא'.<sup>3</sup>

- \* בדרך כלל, ההפניות הביבליוגרפיות נרשמו במלואן רק בהיקותן הראשונה.
- 1 ר' ישראל אלנקאוו, מנורת המאור, ג, פרק חמישי ('תלמוד תורה'), מהדורת ה"ג ענעלאו, ניו יורק תרצא, עמ' 275-276. אחרי המעשה נוסף המוסר השכל שיש להסיק ממנו: "והלא דברים קל וחומר: ומה חסיד זה, שלא למד אלא מסכתא אחת בלבד, כך, הלמד תורה הרבה ותלמוד הרבה, ומעמיד תלמידים הרבה - על אחת כמה וכמה" (שם, עמ' 276).
  - 2 עי' להלן, ליד הערה 52 ואילך.
  - 3 ראה: הרב ש' אשכנזי, אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא, בעריכת הרב ש"א תפילינסקי, ירושלים תשס, עמ' 331-336. גירסה מוקדמת של אסופת מקורות המעשה, שבה הביא או ציין רק **שנים עשר** מקורות, מופיעה ב'תקונים והוספות' שצירף למהדורה החדשה של 'קב הישר', ראה: ר' צבי הירש קידנובר, קב הישר השלם, ב, מהדורת הרב א' שיינברגר, ירושלים תשנ"ט, קונטרס 'תקונים והוספות' מאת ר' שמואל אשכנזי, עמ' ח-ט (בסוף דבריו, עמ' ט, הוא כותב: "הנה הבאתי לפניך **אחד עשר** מקורות למעשה שהובא ב'קב הישר'...". היינו, אם נמנה גם את 'קב הישר' עצמו הרי שנמצאו שנים עשר מקורות). קונטרס זה חתם הכותב ביום טו באב **תשנ"ט** (ראה: תקונים והוספות, עמ' ג), אך כל המקורות שאסף שם כבר הביא באגרתו לר' ישעיה בלוי כשנתיים קודם לכן, ביום יח באייר **תשנ"ו**. ראה: ר' שמואל אשכנזי, אגרות שמואל, מכתב תתיג, בעריכתי, ירושלים תשפ"א, עמ' 1308-1310.
- אגב אעיר: יש מחברים שראו את דברי ר' שמואל אשכנזי הראשונים (בהערותיו ל'קב הישר') ולא את דבריו האחרונים (ב'אלפא ביתא קדמיתא') ובאו בעקבות זאת להשלים את דבריו ללא צורך. כן למשל, 'עקב אלבוים במאמרו על ספר 'קב הישר' שפרסם בשנת **תשע"ג**, מציין ל'תקונים והשלמות' שר' שמואל אשכנזי צירף לספר, בהם 'ציין בידענותו המופלגת אחד עשר מקורות אפשריים' למעשה בחסיד שלמד מסכת חגיגה, והעיר על כך: "אגב, למראי המקום שציין אשכנזי יש להוסיף גם לדרשות מהר"ח אור זרוע, סימן טז, ד"ה 'זכן נדרש', שזה לשונו... ("י' אלבוים, 'קב הישר: קצת דברים על מבנהו, על ענייניו ועל מקורותיו', חוט של חן: שי לחוה טורניאנסקי, בעריכת י' ברטל ואחרים, ירושלים תשע"ג, עמ' 35 הערה 67). ולא זכר המעיר שר' שמואל אשכנזי שנה בעניינו של המעשה - ויותר בהרחבה - בספרו 'אלפא ביתא קדמיתא' (שיצא לאור בשנת **תשס"ו**) ושם הביא את 'דרשות מהר"ח אור זרוע'! ראה: אלפא ביתא קדמיתא, עמ' 332-333.

## ב. הוספותיו של ר"ש אשכנזי

גם לאחר צאת ספרו 'אלפא ביתא קדמייתא' לא שקט ר"ש אשכנזי אל שמריו, וכדרכו מאז הוסיף לשכלל את ספרו ולרשום השלמות והוספות שאיתר בדרך הילוכו. תוספות אלו הוא העתיק על גבי פתקים קטנים שתחב בין עמודי הספר, במקום המתאים, ולימים הם נאספו בידי, באישורו ובהנחייתו, לכדי קונטרס השלמות נכבד שעדיין לא ראה אור, ומתוכו אביא כמה השלמות למעשה מסכת חגיגה<sup>4</sup>.

וכן כותב ר"ש אשכנזי בהוספותיו<sup>5</sup>:

עתה מצאתי מקור **ששה עשר**, אצל **אביו** של בעל 'קב הישר', הוא ר' **אהרן שמואל קוידאנובר**, המביא את המעשה בספרו ברכת שמואל (פרשת יתרו, פפד"מ תמב-תמג, דף לט סע"ג): "...והוא, **דאיתא בתנחומא**, מעשה בתלמיד חכם אחד, שלא למד כל ימיו אלא מסכת חגיגה. וכשהגיע לשעת מיתתו, בא [ה] אליו אותה מסכת כדמות נערה, והיתה מתאוננת ומקוננת (ו)ת עליו. ושאלו אותה מה שמה, והשיבה, שחגיגה שמה. וסיפר להם אח"כ (המערע) [המאורע], וס(י)פדו עליו הספד גדול. אם כן למדנו מזה, כשאדם עוסק במסכת, נעשה ממנה נערה ואשה / כמו בריה חדשה, ושכרו הרבה מאוד במליצת המסכת עליו לפני הקב"ה".

ויש להוסיף מקור **שבעה עשר**:

ר' **משה קורדובירו** (רמ"ק) בספרו 'אור יקר', מסיים את פרושו לפרשת צו (כרך יב, ירושלים תשמג, דף קמח סע"ב) במלים אלה: "...דכולהו תנויי דר' יהודה בנויקין הוה<sup>6</sup>, **וכלהו תנויי דההוא תלמיד בחגיגה הוה**, וכמזהם רבים. ותלמוד תורה כנגד כולם".

והנה, ב'הצופה' מיום י באדר תשסב, עמ' 14, כותב **טוביה פרשל**:

נרשה לעצמנו להביא כאן נוסח נוסף של הסיפור על מסכת חגיגה, נוסח שהוא, כנראה, בן דורות מאוחרים יותר: כותב הרב ד"ר מרכוס (**מאיר**) **ליהמאן** בפירושו, בלשון אשכנז, על פרקי אבות (על המשנה, פרק ג ג): "...אחרי גירוש היהודים מספרד, נחקק חוק תחת שלטונו של הקיסר קרל החמישי, שמלך בספרד בתואר קרל הראשון, שלפיו ישרף כל יהודי שרגלו תדרוך על אדמת ספרד. חוק אכזרי זה עדיין היה בתקפו לפני שנים אחדות. מאוחר יותר החל [ו] להקל בו. לפני יותר ממאה שנה, נטלטה, בעקבות סערה גדולה בים, אניה שנמצא בה יהודי, לחופיה של ספרד. היהודי ניצל מגלי הים, ברם נידון לשריפה על ידי שלטונות המדינה. המלך החליף עונשו למאסר עולם. ברשות היהודי היתה **מסכת חגיגה**, בכרך קטן, דפוס אמסטרדם. מסכת זו היתה לו

4 קיומן של השלמות אלו נרמז בהערה מאוחרת שהוסיף ר"ש אשכנזי בשולי אגרתו לר' ישעיה בלוי. ראה: אגרות שמואל, מכתב תתיג, עמ' 1310.

5 הבאתי את תוספותיו בשינויי עריכה חיצוניים קלים, כמו תיחום מובאה באמצעות מרכאות, פיסוק מעט שונה וכיוצא בזה.

6 הכוונה לבבלי, ברכות, כ רע"א: "בשני דרב יהודה כולי תנויי בנויקין הוה".

לישועה. הוא הגה בה יומם ולילה. הוא סיים אותה פעמים אין ספור והתעמק בכל דבריה. כך עברו עליו שבע עשרה שנה וכמעט שלא הרגיש בקושי המאסר. האיש היה חלש וזקן וחש כי מותו קרוב. ערב אחד פרצה זעקה מלבו: האמנם נגזר עלי למות גלמוד ועוזב ללא חבר שישית את ידו על עיני במותי? והנה נתגלה חזון לאיש שנטה למות; חדרו החשוך נמלא אורה. ליד ראש משכבו עומדת אשה: 'אני מסכת חגיגה, שאתה הרבית להגות בה', היא אומרת, 'אני הקלתי לך בדידותך במשך שבע עשרה שנה. כעת באתי אליך שלא תמות בודד ועוזב. יעשו הם בגופך מה שירצו, אלוקים קבע לך שכר גדול בעולם הבא'. חיוך של אושר הסתמן על פניו של הגוסס... [עכ"ל **מאיר ליהמן**]. ד"ר ליהמן אינו מגלה לנו מה המקור של ספורו. אפשר שכתב על כך יותר באחד מכתביו האחרים.

עכ"ל **טוביה פרשל**. ועד כאן מהוספותיו של ר' שמואל אשכנזי ל'אלפא ביתא קדמיתא'<sup>7</sup>. אך עם כל זאת, הניחו לי מקום להתגדר ולהוסיף מקור קדום שלא נודע.

## ג. מקור קדום למעשה<sup>8</sup>

מעשה מסכת חגיגה הובא בעיקר בחיבוריהם של חכמי ספרד שפעלו בסמוך לגירוש, אך – כפי שכבר ציין ר' שמואל אשכנזי – הראשון שהזכירה הוא החכם האשכנזי ר' חיים ב"ר יצחק אור זרוע (נולד מעט קודם שנת ה'י"א, 1250), הדורש את הפסוק (משלי ו כב): "בְּהִתְהַלֵּךְ תִּנְחָה אֶתְךָ, בְּשֹׁכֵב תִּשְׁמֹר עֲלֶיךָ, וְהִקִּיצוֹת הִיא תְּשִׁיחֶךָ":  
 'בהתהלךך תנחה אותך', בעולם הזה; המהלך בדרך ואין לו לוויה – יעסוק בתורה. 'ובשכבך תשמור עליך', בקבר. **כמעשה בתלמיד אחד, שלמד כל ימיו מסכת חגיגה**, כשסיים אותה חזר. וכשמת בדרך, נעשית המסכתא כמו בתולה אחת, וקיננה עליו: זה היה אבי. עד שהביאוהו לקבורה, והרגישו שהייתה המסכתא. 'הקיצות היא תשיחך', לחיי העולם הבא<sup>9</sup>.

אמנם אפשר, שגרעינו של המעשה מצוי במקור קדום יותר, בפירוש התורה לר' אפרים ב"ר שמשון, מחסידי אשכנז הקדמונים ובן דורו של ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמייזא, ה'רוקח', הדורש את פסוקיה הראשונים של פרשת 'כי תצא' (דברים כא יא-יג) לעניין לימוד התורה: 'וראית **אשת** יפת תואר', זו **התורה**, דכתיב בה (משלי ה יט): 'אִילַת אֲהָבִים וַיַּעֲלֵת חֵן... **בִּאֱהָבָה תִּשְׁגָּה תַּמִּיד**... שיתגלו לך רזי עליונים הנעלמים ומכוסים ממך כשמלה

7 על הוספה נוספת מאת ר"ש אשכנזי, עי' להלן, ליד הערה 61.

8 גרסה ראשונה של תת-פרק זה התפרסמה בדאצ'ה, גליון 82 (כח שבט תשע), עמ' 2.

9 פסקי הלכה של ר' חיים אור זרוע (דרשות מהר"ח), פרשת חיי שרה, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשלג, עמ' 57.

זו שמכסה כל גופו של אדם... 'וישבה בביתך', מכאן ואילך התורה חוזרת על אכסניא שלה, שנאמר (ישעיה נט כא): 'לא ימושו מפיו ומפי זרעך' וגו'; 'ובכתה את אביה ואת אמה', כך היא מדתה של תורה, אינה פוסקת משם. אבל, ח"ו, **כשנפטר תלמיד חכם, חוגרת עליו שק ובוכה ומתאבלת עליו...**<sup>10</sup>.

הגם שבמקור זה חסר עניין הלימוד התמידי במסכת מסוימת המנוסח במעשה המדובר, הובע בו הרעיון שהתורה משולה לאשה המתאבלת במות לומדה, ולפיכך נראה, שגרעינו של המעשה קדם – לכל הפחות – בשני דורות לר' חיים אור זרוע, ושמו הוא עצמו הכיר את המעשה מכתביהם של חסידי אשכנז, שכן אביו, ר' יצחק אור זרוע, נמנה עמם, כתלמידו של ה'רוקח'<sup>11</sup>.

#### ד. מקורות נוספים

והנה **תשעה או עשרה** מקורות חדשים<sup>12</sup> למעשה מסכת חגיגה, הנוספים על **שבעה עשר** המקורות שהביא ר' שמואל אשכנזי בספרו ובהשלמותיו<sup>13</sup>:  
[א] ר' יוסף ב"ר משה אלאשקר (ה'רל-שי, 1470-1550), ממגורשי ספרד שנתיישב באלג'יריה, בספרו 'צפנת פענח' שכתב בשנת ה'רפ"ט (1529):

ומה נחמד מאמרם על אותו חסיד, שלא קרא מהתלמוד כי אם מסכת חגיגה, וכשמת, לא ידע בו שום אדם. באה דמות אשה חגורת שק, והיתה צועקת ואומרת: בואו אצל החסיד וספרו עליו. אזי נתקבצו הרבה אנשים ועשו הספד גדול לאותו החסיד. ושאלו לאשה ואמרו לה: מה שמך. אמרה להם: חגיגה. לאחר שנקבר החסיד, בקשו אותה אשה ולא נמצאת, אז הבינו החכמים שהיא מסכת חגיגה<sup>14</sup>.

- 10 פירוש רבינו אפרים ב"ר שמשון וגדולי אשכנז הקדמונים על התורה, ב, פרשת כי תצא, מהדורת הרב י' קלוגמן, 'ירושלים תשנ"ג, עמ' קצד-קצה. בספר נדפסו שני פירושים עוקבים. הראשון מיוחס לר' אפרים ב"ר שמשון, מחוגו של ר' נחמיה ב"ר שלמה הנביא, מחסידי אשכנז שלא מבני החוג המרכזי; והשני, נתכנה בכתב-היד, ובעקבותיו בדפוס: 'מכתיבה אשכנזית' (ופעמים בודדות: 'מחכמי אשכנז'), והוא מבית מדרשו של ה'רוקח', היינו מהחוג המרכזי של חסידי אשכנז. הקטע המצוטט בפנים הוא מהפירוש הראשון. על ייחוסו של הפירוש הראשון לאחד מבני חוגו של ר' נחמיה ב"ר שלמה הנביא, ראה: מ' אידל, 'פירושו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא לפיוט אל נא לעולם תוערץ', מורשת ישראל, 2 (כסלו תשס"ו), עמ' 14 הערה 54; הנ"ל, 'בין אשכנז לקסטיליה במאה השלוש עשרה', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 479-480, עמ' 522 הערה 407.
- 11 עוד על זיקתו של ר' יצחק אור זרוע לתורת חסידי אשכנז, ראה: ע' פוקס, עיונים בספר 'אור זרוע' לר' יצחק בן משה מוינה, ע"ד, 'ירושלים תשנ"ג, עמ' 33-40.
- 12 מסופקני אם 'מרגניתא דבי רב' (להלן, סעיף [י]) נחשב כמקבילה למעשה שלנו או רק כעניין קרוב לו.
- 13 את המקורות הנוספים הבאתי כסדרם הכרונולוגי ובסטריות מעטות לצורכי הדיון.
- 14 צפנת פענח: פירושים ורעיונות קבליים על הש"ס [...] למו"ר [...] רבי יוסף [...] אלאשקר, סדר מועד (מסכת חגיגה), מהדורת מ' עמאר, לוד תשס"ט, עמ' 117. החיבור נכתב בעיר תלמסאן שבאלג'יריה, בשנת ה'רפ"ט (1529), ראה על כך: מ' עמאר, 'קווים לתולדות רבי יוסף אלאשקר וליצירתו', בתוך: צפנת פענח, הנ"ל,

[ב] ר' אברהם ב"ר חנניה יגל, מחכמי מנטובה באיטליה, מביא את המעשה פעמיים בספרו 'גיא חזיון', שחיבר סביבות שנת ה'שלח' (1578):

[1] ואל הדבר הזה רמזו ז"ל על פסוק (שיה"ש ו ח): 'ששים המה מלכות ושמונים פלגשים' וכו'. אמרו, כי ששים המה המסכתות ולהם מלכות, ולכל אחת מהמה מלכה אחת הממונה על אותה המסכתא. כמו שנודע לנו, במה **שכתב התנחומא: מעשה באותו החסיד אשר מימיו לא למד כי אם מסכת חגיגה**, ובעת מותו באה אליו כעין אשה בוכה ומקוננת עליו לאמר: אי חסיד, אי עניו, עד כי יאספון אליה להספד החסיד ההוא אנשים ונשים, וכבוד עשו לו במותו וכו' <sup>15</sup>.

[2] צא ולמד מאותו החסיד שאמרתי לך <sup>16</sup>, שהביא **התנחומא**, שלא גמר אלא מסכת חגיגה, ומכל זה נטל שכר הרבה <sup>17</sup>.

[ג] ר' שמואל ב"ר יצחק די אוזידא, בפירושו 'לחם דמעה' למגילת איכה שהדפיס לראשונה בשנת ה'שס (1600):

אי נמי, אמר: 'איכה יועם זהב' (איכה ד א), הכוונה שהיה מקונן על חכמים רבים אשר נשפך דמם כמים סביבות ירושלים, כרבי עקיבא וחביריו, עשרה הרוגי מלוכה... אמר 'איכה יועם זהב', כי התורה נקראת 'זהב'... **וכענין אותו תלמיד שנפטר**, וראו אשה חוגרת שק ולבושה בגדי אלמנות, ואמרה ששמה מסכת חגיגה, על שהיה התלמיד ההוא תמיד עוסק במסכת חגיגה. והכי נמי בודאי שהתורה לבשה בגדי אלמנות על העשרה ישישים, כי הם היו בעלי התורה באמת... <sup>18</sup>.

[ד] ר' יצחק ונה, מגדולי וממקובלי תימן, ב'תיקון' שסידר בשנת ה'תו (1646):

וגם כן למדתי **מאותו מעשה בחסיד אחד**, שהיה מתייחד במקום אחד, ולא היה שונה בו אלא מסכת חגיגה לבד עד שהיתה סדורה בפיו, וכשמת נדמית עליו דמות אשה שהיתה בוכה ומלילת עליו, ושאלו לה ואמרה להם: חגיגה שמי. כיון שהשלימו לקברו,

עמ' 47-53. לאחר הקטע המובא בפנים מוסיף המחבר להעיר מדוע מסכת חגיגה באה בדמות אשה ולא בדמות איש: "ועתה פקח עיניך וראה זה הענין הנחמד ותראה טעם שנדמית לאשה ולא לאיש, לפי שהיא הכלה הכלולה, והיא כנסת ישראל" (צפנת פענח, שם).

15 ר' אברהם ב"ר חנניה יגל, גיא חזיון, חלק ב, סעיפים פה-פו, מהדורת ד' רודרמן, ירושלים תשנח, עמ' 204. הקיצורים 'וכו' במקור.

16 כוונתו לדבריו שהובאו בקטע הקודם.

17 גיא חזיון, שם, סוף סעיף פט, עמ' 212.

18 לחם דמעה, איכה ד א, ויניציאה שם, דף פט ע"ב. אזכור זה מצטרף לאזכור המעשה בספרו המוקדם יותר של ר' שמואל די אוזידא, 'מדרש שמואל' על מסכת אבות, שהדפיס בשנת ה'שלט. ראה: אשכנזי, אלפא ביתא קדמיתא, עמ' 334.



נעלמה מעיניהם, מיד ידעו שמסכת חגיגה היא וכו' <sup>19</sup>.

[ה] ר' אהרן ב"ר שמואל, בספרו 'בית אהרן', שהדפיס בשנת ה'תנ-תנא (1690-1691):

וכן גם כן לימוד של חיבור המסורה נתעלם כמעט מרוב העולם, ואין מי דורש אותה, הלא גם המסורה נתנה למשה מסיני, והנה בוודאי הלימוד של חיבור המסורה, נחת רוח גדול הוא לאמרו ולשמוע. ולכן שמוע בין אחיכם ותפקחנה עיניכם, והבא לטהר יסייע לכם ה' אלהיכם, ויעשה לכם כהאי מעשה של חסיד אחד שלמד בתמימות מסכת חגיגה, שרוב העולם פירשו ממנה, והנה חסיד אחד לומד תמיד ודורש אותה, ולאחר מותו יצאה המסכת חגיגה לקראתו <sup>20</sup>.

[ו] ר' סעיד צעדי, מחכמי תימן, בספרו 'דופי הזמן' שחיבר בשנת ה'תפז (1726):

בא וראה מעלת התורה כמה הוא רם ורב, מאותו חסיד שלא היה יודע אלא מסכת חגיגה לבד, כמה הגינה עליו בזה העולם... <sup>21</sup>.

הדעת נותנת, שחלק ניכר מהמקורות המאוחרים נטלו את המעשה מספר 'מנורת המאור' לר' יצחק אבובה, שהשפיע עמוקות על כל תפוצות ישראל, כפי שמלמדות עשרות הדפסותיו החוזרות והנשנות מאז הדפסתו הראשונה, בראשית ימי הדפוס (בשנת ה'רעד [1514] בקושטא) <sup>22</sup>, עד שהגיע אפילו לתימן הרחוקה ונתחבב על בניה ותלמידי חכמיה <sup>23</sup>. במיוחד הדברים אמורים בשעה שיש זהות לשונית ועניינית בין המקור המאוחר ל'מנורת המאור' לר' יצחק אבובה <sup>24</sup>, ועל אחת כמה וכמה כשהמקור המאוחר מציין כמקור המעשה את 'מדרש תנחומא', מאפיין ייחודי ובלעדי ל'מנורת המאור' לר' יצחק אבובה! <sup>25</sup>

19 להלן, ליד הערה 78 ובה.

20 ר' אהרן ב"ר שמואל, בית אהרן, פפד"א תנ-תנא, דף קעח סע"א-רע"ב [=הנ"ל, בית אהרן, מהדורת הרב מ"א דייטש, ניו יורק תשסו, עמ' מ. מהדורה זו אינה מדויקת, שלא הוגהה היטב בהשוואה לדפוס הראשון].

21 הרב י' קאפח, 'ספר 'דופי הזמן' לרבי סעיד צעדי: קורות יהודי תימן בשנת תע"ז-תפ"ו', ספונות, א (תש"ז), עמ' רלט. ראוי לציין, שהמהדיר לא מצא את מקור המעשה, והעיר בהערה 300: "לא מצאתי מקורו של סיפור זה", זאת למרות היותו בן תימן, בה נתקבל בחיבה יתירה החיבור 'מנורת המאור' לר' יצחק אבובה (עי' להלן, הערה 23), אחד ממקורותיו הקדומים של המעשה!

22 לרישומי מפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי (שעלידי הספרייה הלאומית בירושלים), עד שנת תקס (1800) נדפסו, לכל הפחות, עשרים וארבע מהדורות של הספר, ועד שנת תרס (1900) - ששים ושנים מהדורות!

23 ראה על כך: מנורת המאור עם הפירושים נפש יהודה וחק יעקב, מהדורת הרב א' בן-נון, מבוא, בני-ברק תשעג, עמ' 110-118.

24 אע"פ שכאמור, המעשה כנוסחו ב'מנורת המאור' לר' יצחק אבובה, מופיע - בלשון זהה - גם בספר 'מנורת המאור' לר' ישראל אלנקאווה, הרי שהחיבור האחרון כמעט לא נודע בצבור עד הדפסתו לפני כשלושה דורות והשפעתו היתה שולית ומזערית עד בלתי קיימת, ורחוק מלראות בו את המקור למובאות המאוחרות.

25 עי' להלן, ליד הערה 53.

כדוגמא לזהות עניינית ישמש הקטע הבא:

[ז] ר' יעקב כולי, בספרו 'מעם לועז' על בראשית, שהדפיסו בשנת ה'תצ"ז (1730):

ומעשה היה בחכם אחד שהיה רגיל ללמוד מסכת חגיגה, וכשגמר אותה היה חוזר ושונה אותה מחדש, כי לא ידע מסכת אחרת. וכך היה לומד כל חיי מסכת זו עד שהיה בקי בה ויודעה בעל פה. בשעת פטירתו היה בודד בביתו ושום אדם לא היה על ידו, ולא ידע איש מפטירתו. פתאום באה אשה על ידו, והרימה קולה והספידה אותו ובכתה מר עד שנתאספו השכנים. והיתה האשה אומרת להם: סיפדו וקוננו וכבדו אותו חסיד ותזכו לחיי העולם הבא, כי אותו חסיד חלק לי כבוד הרבה ואף פעם לא הסיח דעתו ממני. וכך נתאספו כל בני העיר וחלקו לו כבוד הרבה. ואותה אשה היתה הולכת ובוכה עד שקברוהו. שאלוה האנשים, מה שמה. ענתה: חגיגה שמי. כשחזרו מבית החיים נעלמה אותה אשה ולא נראתה עוד. ומאז נתפרסמה בעולם גדלותו של אותו חסיד, כי הסבו מן השמים עצה זו כדי להודיע לבריות כמה גדולה מצות תלמוד תורה<sup>26</sup>.

גם המקור הבא נטל את המעשה מ'מנורת המאור' לר' יצחק אבוהב, אלא שהוסיף בו פרטים רבים, מהם תמוהים וזרים, כיד הדמיון הטובה על כותבו:

[ח] ספר 'פרדס שושן' שזויף על שמו של ר' מרדכי אצבאן, שנכתב בין השנים ה'תקנ"ה-ת"ר (1790-1840):

מעשה היה בחסיד א'חד, שהיה מתייחד במקום א'חד והיה למד בו במסכת עוקצים, בסוף משנה, כל לילה ולילה, עד שמהדדה<sup>27</sup> כמה פעמים, ואח"כ שונה בעל פה ושוכב וישן. ולא היה לו מסכת אחר אלא זה, והיה שגורה בפיו כל ימיו כמו לחש או ק'ריאת ש'מע. ולא היה לו שום משפחה, ולא אשה, ולא בן, ולא אב, ולא אם, כלל וכלל; כולם נפטרו ברעב בימי חורבן בית א', בשביל נבוכדנצר. והיה בוכה כל הלילה וקורא זה המסכת, והיה ישן לבדו בבית.

26 ילקוט מעם לועז: והוא אוצר האגדה הפירושים וההלכה על תורה נביאים וכתובים, חברו בלשון לאדינו החכם השלם והחסיד רבי יעקב כולי זצ"ל, מהדורות ותרגום ש' ירושלמי [=קרייזר], ב, פרשת חיי שרה (כג ב), ירושלים תשכח, עמ' תסז-תסח. הספר במקורו נכתב בלאדינו (ספרדית-יהודית) והחלק על בראשית נדפס לראשונה בשנת תצ"ז, ואני השתמשתי בתרגומו העברי של הרב שמואל ירושלמי [=קרייזר], הגם שלעתיים אינו כה מדויק. ראה הקדמתו לתרגומו המופיעה בכרך הראשון של הספר: "זאת לדעת, שאע"פ שטרחנו עד כמה שידינו, יד כחה, מגעת לתרגם הדברים בדיוק, העיקר היה בשבילנו התוכן, וכמה פעמים טרחנו להבין ביטוי של המחבר וקשה היה לנו לתרגמו בדיוק, כי הלשון עתיקה מאד והפנאי לא הספיק..." (ילקוט מעם לועז, א, ירושלים תשכז, 'בשער ההיכל', עמ' 11). וראה גם: ל' לנדא, תכנים וצורות ב'מעם לועז' לר' יעקב כולי, ע"ד, ירושלים 1980, עמ' 10, עמ' 18 הערה 1 ועוד; הנ"ל, "מעם לועז": מסורת וחידושה בספרות הספרדית-יהודית, שבט ועם, סדרה שנייה, ה (י), תשמ"ה, עמ' 309-310 הערה 11.

27 כן בכתב-היד, ואולי צ"ל: "שמהדדה", היינו חוזר עליה.

בא יומו, לאחר כמה שנים, ונפטר בבית לבדו, ולא היה יודע שום אדם פטירתו. באת מסכת זה ונעשה עצמה כאשה זקנה, ועמדה עליו, והרימה קולה בבכי ומספד, על אשר שמעו<sup>28</sup> כל שכניו מן הבית ונתקבצו עליו. ואמרו לו<sup>29</sup>: מי אתה?! אמר<sup>30</sup> להם: אני אשתו א' של זה, והייתי בורח לשבי עם כמה נשים, וליל זה חלמתי חלומות רעים ובאתי לירושלים לכאן, בבית הזה, ושמעתי קול בכייתו ובאתי לפניו, וראיתי שנפטר. יאמרו<sup>31</sup> לה: מה שמך. אמר להם: עוקצין שמי. באו אנשים ונשים, התעסקו בתכריכים וכל צרכי קבורתו, וקברו אותו בכבוד גדול. ואותה אשה היה<sup>32</sup> צועקת לפני הארון החסיד עד שקברו אותו. כיון שחזרו לבית לנחמו, לא מצאו שום אשה. אמרו: עוקצין, עוקצין. ראו במקומו נר א' אחד דולק, והניח במקום<sup>29</sup> החסיד מסכת עוקצין. כיון שראו זה, שמעו והבינו חכמים, שזה מסכת היה שאמר עוקצין שמי. ואח"כ באו כמה חכמים לאותו הבית והתפללו עד אחר יום שבעה, ובאו לחלום חכמים: ינוח דעתכם שהתפללו במקום החסיד<sup>30</sup>.

הספר 'פרדס שושן' זויף על שם ר' מרדכי אצבאן – מחכמי מרוקו וליורנו באיטליה ובסוף ימיו בארם צובה (נפטר ה'תקי, 1740)<sup>31</sup> – בידי יצחק בן שמואל, זי"פ ספרים תמהוני ומשונה שפעל בפרס בין השנים ה'תקנ-תר (1790-1840), אשר 'נתמחה' בזיוף חיבורים לא מעטים, עד שידועים יותר מעשרה חיבורים שזייף ברוב מרצו ואונו<sup>32</sup>. ואת הקטע הנוכחי הגדיל זייפנו לזייפו פעמיים, שהוא מביאו כחלק מ'פרקי היכלות' שחיברו רבי ישמעאל<sup>33</sup>. היינו, הספר

28 צ"ל: "עד אשר שמעו".

29 כנראה צ"ל: "ומנוח במקום...", או: "והיה מונח במקום...".

30 ספר שושן פרדס, כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 2457 (מתכ"י: F6230), דף 109ב. הקטע משופע בשיבושים לשוניים, ולא סימנתי אלא מעט מהם.

31 ראה עליו: הרב צ"ד לאניאדו, לקדושים אשר באר"ץ, מהדורה שלישית, ירושלים תשסט, עמ' 72.

32 ראה: הרב מ' הלל: ספרו של בדאי: יצחק בן שמואל מפרס וחיבוריו הבדויים, ירושלים תשעז. בעמ' 76-94 הוא דן בזיופו לספר 'פרדס שושן', ומפנה בקצרה (בעמ' 85) ל"מעשה בחסיד אחד שהיה שונה תמיד מסכת עוקצין".

זמן פעילותו ה'ספרותית' של הווייפן, יצחק בן שמואל, הוא ה"מחצית השנייה של שנות ה'תק" (הלל, ספרו של בדאי, עמ' 32), היינו, השנים ה'תקנ-תר. ולתקופה זו יש לתארך גם את זיוף הספר 'פרדס שושן'. ראה כת"י לונדון 2457, הנזכר, דף 109א: "פרק ק: אמר רבי ישמעאל: פרק זה נתבאר סוד הפסוק מה שאמר שהע"ה [=שלמה המלך עליו השלום] במשלי: 'בהתהלך תנחה אותך'. אמר רבי ישמעאל: לאחר כל אלו השאלות והתירוצים והמעשיות והסודות, שאלתי לו ואמרת לי: אדוני, ואני יש לי ספק א' אחד ומבקש לידע, אם יש רשות אני אומר, ואם לאו - לא. אמר: תשאל כל ספקות שיש לך...". כך מתנהל דו"שיח דמיוני בין רבי ישמעאל לרבו, המביא בהמשך את המעשה המדובר כראיה לדבריו, והכל הוא חלק מחטיבה רחבה המשתרעת על דפים 109-85א כתב-יד (ראה: הלל, ספרו של בדאי, עמ' 81 ואילך), המיוחסת בכחש לחיבור המדרשי הקדום 'פרקי היכלות'!

המזויף שעל שם ר' מרדכי אבצאן מביא קטע מ'פרקי היכלות' שגם הוא מזויף לחלוטין, שלא היה ולא נברא!

יצחק בן שמואל נהג לשלב בחיבוריו המומצאים חומרים מחיבורים קיימים שעברו על ידו עיבוד קיצוני, וכן נהג גם כאן. הוא נטל את המעשה מספר 'מנורת המאור' לר' יצחק אבוב – ואין ספק בכך!<sup>34</sup> – והוסיף ושינה בו כדי דמיונו הטובה עליו. כך מסכת חגיגה הפכה למסכת עוקצין, כנראה משום חשיבותה הגדולה הנגזרת מהיותה האחרונה ממסכתות המשנה ו"הכל הולך אחר החיתום"<sup>35</sup>, ובה למד החסיד "כל לילה ולילה", בבכיה ובעניין סגולי, לשמירה מ"פחד בלילות"<sup>36</sup> – ומכאן הדימוי לקריאת שמע וללחש<sup>37</sup> – ולא כמתואר במקורות אחרים שהוא "היה שוגה בה כל ימיו"<sup>38</sup>, בכל זמנו הפנוי ולא משום עניין סגולי. כל זאת ארע, לסיפורנו, סמוך אחר חורבן בית המקדש הראשון, וזכה אפוא אותו חסיד ללמוד את משנת מסכת עוקצין מאות שנים קודם עריכתה!...<sup>39</sup>.

34 אם משמיטים את העניינים שנוספו בגרסה זו (שהם רק בה!) הרי שהמעשה זהה לגרסת 'מנורת המאור'. ראה נוספת לדבר הוא הקטע המוסרי העולה מן המעשה הבא אצל יצחק בן שמואל אחרי המעשה:

והלא דברים ק"ו, ומה חסיד זה שלא היה לו מסכת אחר[!] לקרוא, כך עשה הקב"ה נס שקיים הפסוק זה 'בהתה[לך] נתתה' וגו', ועל כמה וכמה אותם שעוסקים כל ימיהם בתורה, ומעמידים תלמידים הרבה, אין קץ למתן שכתן לעתיד לבוא. אמן (פרדס שושן, כת"ל לונדון 2457 [לעיל, הערה 30], דף 2109ב).

וכן בדיוק במנורת המאור לר' יצחק אבוב (להלן, הערה 53), עמ' 443: "והלא דברים קל וחומר: ומה חסיד זה, שלא למד אלא מסכתא אחת בלבד, כך, הלומד תורה הרבה ומלמדה לאחרים ומעמיד תלמידים הרבה – על אחת כמה וכמה".

35 בבלי, ברכות יב ע"א.

36 עי' שיה"ש ג ח. על לימוד משנה קודם השינה כשמירה מן המזיקין ומקרה לילה, ראה, למשל, דברי ר' יוסף חיים דוד אזולאי (חיד"א): "זהו לעסוק בתורה סמוך לשכיבה איווה שיעור גרסה, במשניות או בספר הזהר הקדוש, אשר קדושת התורה אשר למד בשכבו תשמור עליו" (צפורן שמיר, סימן ח, סעיף קטן, ליוורנו תקנ"ד, דף נב ע"א).

37 מההקשר ניתן להבין, שהמספר דימה את לימוד משניות עוקצין לקריאת שמע הנאמרת קודם השינה ('קריאת שמע שעל המיטה'), שכבר בתלמוד הבבלי ציינו את היותה מגינה מפני המזיקין. ראה בבלי, ברכות ה ע"א (המוסגר נוסף מפירוש רש"י): "אמר רבי יצחק: כל הקורא קריאת שמע על מטתו, כאלו אווה חרב של שתי פיות בידו [להרוג את המזיקין]... ואמר רבי יצחק: כל הקורא קריאת שמע על מטתו – מזיקין בדיילין הימנו".

38 כן במנורת המאור לר' יצחק אבוב, שם, וגם בשאר המקורות.

39 על מימד הזמן הבעייתי של המזויף, יצחק בן שמואל, כבר העיר הרב מ' הלל:

מימד הזמן כמעט ואינו תופס שום משמעות בתודעת הכותב. הוא מחבר וכורך בנשימה אחת בין אירועים ואישים שמאות שנים מבדילות ביניהם. כך לדוגמא בציטוט הבא: "אמר מנחם מפאנו, והוא הרב ר' מנחם מרקנט שחיבר ספר מרקנטי בפירוש הזהר, שאמר לי הרב המקובל האלהי רבי יוסף בן גוריון בעל ספר יוסיפון לסוף חרבן בית שני, שקיבל מן שמעיה ואבטליון" (ספר הפליאה, עמ' 206)... או בציטוט הזה: "ביסודו של ר' משה הדרשן ולה"ה והוא ר' משה קורדאורו והוא ר'

בעל דמיונות זה גם התקשה כיצד לאותו חסיד "לא היה לו שום משפחה", וכי הוא לא קיים את המצוה הראשונה שבתורה 'פריה ורביה' ולא נשא אשה והעמיד בנים?! הן 'חסיד' הוא! בהכרח אפוא להניח, שהוא הקים משפחה אלא ש"כולם נפטרו ברעב בימי חרבן בית א', בשביל נבוכדנצר!". כיוצא בזה הוא נותן בפי המסכת שנדמתה "כאשה זקנה" הסבר להופעתה הפתאומית: "והייתי בורח לשבי עם כמה נשים" עד שחלום בלהות החזירני לירושלים, לבית בעלי שנפטר זה עתה. כן דוברת האשה לשכני החסיד. ולא באה תוספת זו אלא כדי שלא יתמחו הקוראים, כיצד שכני החסיד לא הבחינו באותה אשה בעודו בחיים.

ולסיום משלב ה'מעבד' את המנהג להדליק נר במקומו של הנפטר <sup>40</sup> – ולדבריו נמצא שנהגו כן כבר בדור שלאחר חורבן בית המקדש הראשון!...<sup>41</sup> – ואת המנהג להתפלל בביתו של הנפטר<sup>42</sup>; שכן כיצד ייתכן שלא נעשו לאותו חסיד עניינים חשובים אלו! ובכך בא לסימומ מעשה נפלא זה.

יצחק בן שמואל זה זכה, אפוא, לדמיון מפותח ביותר, שעשה בו שימוש רב ב'עיבוד' מקורותיו. אמנם נראה – לכל הפחות במעשה שלנו – שהוא לא שילב את הוספותיו המומצאות ללא כל סיבה, שהן באמת באו למלאות 'חללים', חסרונות ופגמים שמצא במקורות שלפניו. כנראה סבר, שמקום הניחו לו מן השמים למלאות ולהשלים את אותם חסרונות מ'דעתו' הרחבה.

אשוב לגופו של עניין: מקורות נוספים למעשה מסכת חגיגה. לדברי הרבה מקורות, הופיעה מסכת חגיגה אחר מות לומדה אשה לבושת שחורים, חגורת שק או עטופה בבגדי אבלות, שקוננה ובכתה על הנפטר, ובבכיה וקנינותיה כינסה את הצבור לבוא ולגמול חסד עם הנפטר. אבל לנוסח המעשה שהביא ר' יעקב ב"ר יצחק לוצאטו מצפת, הצבור התכנס מיוזמתו "לגמול חסד עם המת", ומצאו שם "דמות אשה מעוטפת

משה זכות ע"ה" (פרדס שושן, 48 ע"א). הנטייה לאחד בין דמויות ואירועים מתקופות זמן רחוקות עוברת כחוט השני בכל כתביו --- (הלל, ספרו של בדאי, עמ' 13-14).

והשווה עוד: הלל, שם, עמ' 108.

40 את המנהג הזכיר ר' אהרן ברכיה ממודינא, בספרו רב ההשפעה 'מעבר יבק': "מכאן יוכל המשכיל למצוא טעם לשבח למנהג הנר שמדליקים על זמתיים במקומו בשבעת הימים, כי בה אית נייחא לנשמתא ודאי..." (מעבר יבק, מאמר ב: שפת אמת, פרק טו, 'ירושלים תשנו, עמ' רכ). הספר נדפס לראשונה במנוסחה שפ, והשפיע רבות בעיצובם של המנהגים שסביב הפטירה, הקבורה והאבלות. ראה: א' ברי-לבב, 'רבי אהרן ברכיה ממודינה ורבי נפתלי הכהן כ"ץ: אבות המחברים ספרי חולים ומתים', אסופות, ט (תשנ"ה), עמ' קצ ואילך. למקורות נוספים על מנהג הדלקת הנר במקומו של הנפטר, ראה: הרב י"מ טיקוצ'נסקי, גשר החיים, א, פרק כ, מהדורה שנייה, ירושלים תשכ, עמ' קצח-קצט; הרב ח"ב גולדברג, פני ברוך: אבלות בהלכה, סימן י סעיפים א-ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' קח-קט, ובכל המובא בהערות.

41 כבר ידענו ש'מעבד' סיפורנו לא חשש מעיוותים כרונולוגיים המביאים לידי גיחוך. עי' לעיל, הערה 39 ובה. 42 הסיום מבוסס על בבלי, שבת קנ"ב סע"א-רע"ב: "מת שאין לו מנחמין, הולכין עשרה בני אדם ויושבין במקומו. והוא דשיכב בשכבותיה דרב יהודה לא היו לו מנחמין, כל יומא הוה דבר רב יהודה בי עשרה, ויתבי בדוכתיה. לאחר שבעה ימים איתחזי ליה בחילמיה דרב יהודה, ואמר ליה: תנח דעתך שהנחת את דעתי".

**לבנים**, היא מסכת חגיגה, אשר כלל לא קוננה ובכתה עליו אלא רק "מבקשת שם רחמים עליו"<sup>43</sup>. וכבר העיר ר"ש אשכנזי<sup>44</sup>, שגירסת מעשה זו נכנסה לספר הנפוך, ביידיש, 'מעשה בוך', שנדפס לראשונה בבסיליאה **שסב**<sup>45</sup>, ולספר 'נשמת אדם' לר' אהרן שמואל מקרמניץ, שנדפס לראשונה בהאנווא **שעא**, ששניהם הביאו את שני הפרטים החריגים שבגירסת המעשה של ר' יעקב לוצאטו - אשה עטופה לבנים המבקשת רחמים על הנפטר. ועל שני חיבורים אלו אוסיף חיבור שלישי, שהעתיק את המעשה מספרו של ר' יעקב לוצאטו:

[ט] ר' יודא ליווא קירכום, בהקדמת ספרו 'מנהגות וורמייזא' שנערך בשנים ה'שפה-שצב (1632-1625):

על כן, כל מה שעושה הבן אדם, יעשה הכל לשם שמים, הן לימוד, הן תפילה, הן משא ומתן, הכל יהא לשם שמים, ואז מעשיו מצילין אותו. כמו שאירע מעשה באדם אחד שלא למד כל ימיו אלא מסכת חגיגה, ובמותו באו כולם לגמול חסד עם המת, ומצאו שם עומד עליו דמות אשה מעוטפת לבנים, ושאלו על שמה, ואמרה להם, חגיגה שמה, ומבקשת שם רחמים עליו. לפי שהוא עסק בה כל ימיו ולא באחרת, לכך זכה שהמסכת חגיגה הגינה עליו, וכן כל המצוות, המכוון לעשותן לשם שמים בכוונה שלימה, מגינים עליו<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> דברי ר' יעקב ב"ר יצחק לוצאטו הובאו במאמרו של אשכנזי (אלפא ביתא קדמיתא, עמ' 334) ממהדורת אמשטרדם **תסט**, ואני אצטטו ממהדורת הראשונה - כונות האגדות: נקרא כפתר ופרח [...] ביאור לכל הגדות קשות [...], מסכת חגיגה, סוף מאמר נח, בבסיליאה **שמא**, דף פז ע"א:

מעשה באדם אחד שלא למד כל ימיו אלא מסכת חגיגה, ובמותו באו כלם לגמול חסד עם המת, ומצאו שם עומד עליו דמות אשה מעוטפת לבנים, ושאלו על שמה, ואמרה להם, חגיגה שמה, ומבקשת שם רחמים עליו. לפי שהוא עסק בה כל ימיו ולא באחרת, לכך זכה לזה שהמסכת חגיגה הגינה עליו. וכן כל המצוות, המכוון לעשותן לשם שמים בכוונה שלימה, מגינים עליו.

<sup>44</sup> אלפא ביתא קדמיתא, עמ' 334-335.

<sup>45</sup> אשכנזי, אלפא ביתא קדמיתא, עמ' 334, לא הביא - בתרגום לעברית - אלא קטע ממהדורות המאוחרת יותר של הספר: אמשטרדם **תנפ**, וזאת כנראה מפאת נדירותו הגדולה של הדפוס הראשון, ממנו ידועים כיום רק שלושה עותקים. ולפי שזכה דורנו להנגשת הספרים הקדומים באמצעות סריקתם למאגרים ממוחשבים, באפשרותי להציע את המעשה בלשונו המקורית והקמאית של הספר ולפי מהדורתו הראשונה (מעשה בוך, סימן רמח, בבסיליאה שסב, דף קצז ע"א-ע"ב):

מעשה גישאך אן איינים דער לערניט אל זיין טאג ניקש אנדרשט דען דיא מסכתא בון חגיגה. דא נוך דער זעלביג מעניש שטורב, דא שטונד איין פרויא אין וויישין קליידיר בור דעם מת. וויא נון דיא לייט וואלטן אך דעם מת אום גין, זיין זיא דיא פרויא אין וויישין קליידיר בור אים שטין. דא פרוגיס דיא לייט ווער זיא ווער אודר וויא זיא השיט, דא זגיס דיא פרויא איך הייש חגיגה אונ' פיס פאר אים אויף יעניר וועליט, דען ער האט אל זיין טאג ניקש אנדרשט גלערניט אז אין מיר מסכת חגיגה, דארום איזט ער זוכה דש איך בור אים פיס אויף יעניר וועליט. אלזו זען אך דיא אנדרין מצות אך אזו דיא מאן טוט לשם שמים, זא פיס דיא זעלביג מצוה אויף יעם עולם בור אים.

וכל העניין (מהתיבות "מעשה באדם"), כולל שני המשפטים שלאחר גוף המעשה ("לפי שהוא עסק בה..." עד הסוף), זהה במדויק לנכתב בספרו של ר' יעקב לוצאטו!<sup>47</sup>  
[י] בשולי הדיון אביא את דברי 'מרגניתא דבי רב', חיבור מוסרי קטן שלא נודע זמנו, אשר נדפס לראשונה בשנת ה'תסג (1703):

אשרי מי שמטה לשמוע דת בכל יום ויום, תורת ה' תמימה, ועומדת לפני האדם בשעה שהוא עוסק במשנתו, ואומרת לו: ה' עמך גבור החיל, הנה באתי ללמדך. על כן יצאתי לקראתך, לשחר פניך, ואמצאך. אשריך אם תזכרני, אשריך אם בלבך תצפני, אשריך אם תקיימני, אשריך אם תשמעני, ובכל יום יהיו זממיך, כי בי ירבו ימיך...<sup>48</sup>.

כאן עומדת התורה בדמות אשה היוצאת לקראת לומדה, ממש כמו במעשה מסכת חגיגה, שהמסכת הופיעה בדמות אשה ויצאה לקראת לומדה שנפטר ועוררה את העם לעסוק בכבודו. והגם שבמעשה מסכת חגיגה הופיעה האשה לאחר מות לומדה, ואילו ב'מרגניתא דבי רב' מתייצבת התורה לפני לומדה בעודו בחייו ומלמדת אותו תורה, אין ספק בדבר הזיקה המשמעותית ביניהם.<sup>49</sup>

46 ר' יודא ליווא קירכום, מנהגות וורמייזא, הקדמה, מהדורת הרב י"מ פלס, ירושלים תשמ"ז, עמ' ג. באיסוף החומרים לספרו החל המחבר כבר בשנת ה'שמ (1580), ואת עריכתו הסופית התחיל בשנת ה'שפה (1625) ועסק בה עד סמוך לפטירתו בשנת ה'שצב (1632). ראה: מנהגות וורמייזא, מבוא, עמ' 28, 32. וכפי הנראה, הקדמתו לספר לא קדמה לשלב עריכת הספר, שכן הוא מתאר בה (עמ' ה) את עבודתו על הספר בלשון עבר, ובאותה שעה כבר יכול היה המחבר להכיר את ספרו של ר' יעקב לוצאטו. על השאלה הכללית, מתי נהגו המחברים לכתוב את הקדמותיהם לספרם, אם קודם חיבור גוף הספר או לאחריו, ראה: "ש שפילג", עמודים בתולדות הספר העברי, ב: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה, עמ' 561-564. אמנם כמובן, לא ניתן להקיש את נוהגו של מחבר אחד לזולתו, שכל אחד נהג כטוב בעיניו.

47 ההשוואה הלשונית שוללת כמובן את האפשרות שרי"ל קירכום נטל את המעשה מהספר 'מעשה בוך', הגם שהדבר אפשרי מבחינת סדר הזמנים, שכאמור 'מעשה בוך' נדפס לראשונה בשנת שסב, כעשרים שנה ויותר קודם עריכת ספרו של רי"ל קירכום. זאת ועוד, ספר 'מעשה בוך' נכתב ביידיש, וכמובן שלא ייתכן שרי"ל קירכום יתרגם ממנו את המעשה לעברית ויכוון בדיוק ללשונו של ר' יעקב לוצאטו!

48 'מרגניתא דבי רב', בתוך: אור קדמון, ויניציאה תסג, דף יג ע"ב. זו מהדורתו הראשונה של חיבור קטן זה. כעשור לאחר מכן הוא חזר ונדפס בספרו של ר' אליהו הכהן מאזמיר, שבט מוסר, פרק ז, קושטא תעב (דפוס ראשון), דפים כג ע"ד-כד ע"ב, ובהמשך גם כנוס לקובץ מדרשים קטנים שההדיר א' ילינק, בית המדרש, ב, לפסיא תריג, עמ' 120-122. אך אע"פ שהחיבור מיוחס לאמורא רב, ופותח: "אמר רב: אמר הב"ה לישראל...", אין ספק שהוא לא חיבור חז"לי מקורי אלא מאוחר.

49 על זיקה זו, בהקשר למעשה מסכת חגיגה בניסוחו המובא ב'מגיד מישרים' (עי' להלן, ליד הערה 73 ובה), העיר לראשונה רי"צ ורבלובסקי, 'לדמותו של המגיד של ר' יוסף קארו', תרביץ, כז (תשיח), עמ' 317-318 [=הג"ל, 'לדמותו של המגיד של ר' יוסף קארו', ספר היובל לכבוד גרשם שלום למלאות לו שישים שנה, ירושלים תשיח, עמ' קצא-קצב; הג"ל, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנו, עמ' 256-258]. ורבלובסקי העיר גם לנכון, שהספר 'מרגניתא דבי רב' היה ידוע לבי"ת יוסף עצמו ולמקובלי צפת בני דורו, כמו, ר' אליהו די וידאש, בעל 'ראשית חכמה'.

## ה. ייחוס המעשה לאחד מחיבורי חז"ל

כאמור למעלה, מעשה מסכת חגיגה אינו בספרות חז"ל שבידינו, וכנראה מעולם לא היה, אם כי לא מעט מקורות הביאוהו בשם אחד מספרי חכמינו וזכרונם לברכה: 'מדרש תנחומא', 'מסכת חגיגה' (של הבבלי?), או סתם 'גמרא'<sup>50</sup>, ואפילו בשם 'פרקי היכלות' לר' ישמעאל כהן גדול<sup>51</sup>. כאן אתעכב על שני הייחוסים הראשונים למעשה - 'מדרש תנחומא', ו'מסכת חגיגה'.

### 1. 'מדרש תנחומא'

כנזכר למעלה<sup>52</sup>, מעשה מסכת חגיגה המובא בספר 'מנורת המאור' לר' ישראל אלנקאווה, מצוי בלשון זהה ב'מנורת המאור' לר' יצחק אבובה. אכן, שינוי משמעותי אחד קיים ביניהם, והוא, שר' יצחק אבובה מביא את המעשה בשם **מדרש תנחומא**! וזה לשונו: "התורה שלומד ומלמד בעולם הזה מבכה עליו. כדגרסינן במדרש תנחומא: מעשה בחסיד אחד, שהיה מתיחד במקום אחד והיה למד בו במסכת חגיגה..."<sup>53</sup>. והוא ממשיך להביא את המעשה בנוסח זהה (חוץ משינויים לשוניים קלים ביותר) למובא בספרו של ר' ישראל אלנקאווה<sup>54</sup>.

דבר ייחוסו של המעשה לאחד מחיבורי חז"ל העסיק את ר' יצחק לינטירנארו, תלמיד חכם איטלקי צעיר מהעיר פינאלי הסמוכה לפירארה, אשר שימש כמלמד תינוקות. בדרך לימודו בספר 'מנורת המאור' לר' יצחק אבובה הוא פגש את המעשה כשהוא מיוחס ל'מדרש תנחומא', אך חיפוש שם העלה חרס בידו. לחיפוש העקר נוספו זכרון עמום משנים רחוקות על מקור אחר שראה בו את המעשה וויכוח מקומי אם המעשה כתוב בתלמוד(!). הוא העלה את ספקותיו באגרת ששלח לר' מרדכי דאטו (ה'רפה-שס, 1525-1600), מגדולי מקובלי איטליה בדורו ומתלמידי ר' משה קורדובירו (רמ"ק), שנכתבה ביום כב בתמוז ה'שמה (1585):

50 כן כותב ר' משה אלשיך, תורת משה, ג, ויקרא כב לב, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים תשנ"ט, עמ' קסב: "ששכר מצוה - מצוה, שהוא, כי המצוה עצמה נעשית הווית קדושה עד העשות מלאך, וכעובדא דגמרא על ההוא דאיעסק במסכת חגיגה". וצחק עשה לנו המהדיר האחרון, שלא הכיר את המעשה שלנו אליו רמז ר' משה אלשיך, וציין: "ע"י חגיגה ג' א" וכוונתו למעשה המובא שם, "בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל, והיה מבין בחשמל, ויצאה אש מחשמל ושרפתו", אך כמובן, שלא קרב זה אל זה!

51 ע"י לעיל, ליד הערה 33.

52 לעיל, ליד הערה 2.

53 ר' יצחק אבובה, מנורת המאור, הנר השלישי, כלל ח, חלק ג, פרק חמישי (סימן ריג), מהדורת י' פריס-חורב, ירושלים תשכ"א, עמ' 443.

54 כבר נודעה זיקתם ההדוקה של שני חיבורי 'מנורת המאור' אלו, שהאחד מהם שאב מזולתו מלוא חופניים. ראה: י"מ תא-שמע, 'חידת ספר 'מנורת המאור' ופתרונו', בספרו: כנסת מחקרים, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 202-208. וכפי הנראה, מ'מנורת המאור' לר' יצחק אבובה שאב ר' אהרן ברכיה ממודינא בספרו 'מעבר יבק', בהביאו את המעשה ממדרש תנחומא (ראה: אשכנזי, אלפא ביתא קדימיתא, עמ' 335), וכך גם מקורות נוספים שהביאו את המעשה בשם 'תנחומא', ע"י לעיל, ליד הערות 15, 17.



ועתה בקראי את הקריאה בספר מנורת המאור<sup>55</sup>, כלל ח פרק ה: **מעשה החסיד** שהיה מתיחד במקום אחד, והיה לומד במסכת חגיגה ומהפך בה ומהדרה כמה פעמים וכו'. ראיתי מעשה ונזכרתי, כי מימי קדם קריתי אותו מעשה במקום אחר, ולא ידעתי באיזה ספר. והגם כי בזה כתוב: 'כדגרסינן במדרש תנחומא' וכו', **יגעתי במדרש הנ"ל ולא מצאתיהו כתוב בו**. ולכן, **כי נפל מחלוקת פה בארצי, ויש אומרים כי אותו מעשה מהחסיד הנ"ל נזכר בתלמוד, ויש אומרים בהפך**, כי לא כתוב בו, יבוא נא דבר אדוני אל עבדו להודיעני בכתב ימינו מהיכן שורשו יוצא, אם הוא בתלמוד בפירוש או באיזה ספר המביאו אגב גררא, או אם הוא במדרש תנחומא - איה מקומו על נכון, והיה זה לי לחן פרטי, ולמכ"ת תהיה צדקה ושלום<sup>56</sup>.

אגרת המענה של ר' מרדכי דאטו, אם היא נכתבה, אינה ידועה כיום<sup>57</sup>. אך לעומת זאת ידוע היום, שמעשה מסכת חגיגה אינו בתלמוד, וגם אינו מצוי לפנינו ב'מדרש תנחומא', על מהדורותיו ועריכותיו השונות, הגם שנחלקו חכמים אם המעשה הופיע באחת מעריכותיו ואבד ברבות הימים או ששולב כתוספת מאוחרת (בגליון?) בעותק המדרש שעמד לפני ר' יצחק אבוהב<sup>58</sup>.

## 2. תלמוד מסכת חגיגה

ייחוס חז"לי אחר למעשה מסכת חגיגה מופיע בפירושו של ר' אלעזר אזכרי (ה'רצג-שס, 1533-1600) לתלמוד ירושלמי, סוף מסכת ברכות: "אמן", היינו תורה, כמו במסכת חגיגה

55 נראה שלכותב היה סדר לימוד קבוע בספר 'מנורת המאור', בדומה למנהג בתימן ללמוד פרק מן הספר אחרי תפילת מוסף של שבת ומועד (עי' מנורת המאור עם הפירושים נפש יהודה וחק יעקב [לעיל, הערה 23], מבוא, עמ' 115-118).

56 'בוקסנבוים, אגרות מלמדים: איטליה שטו-שנא (1555-1591), תל-אביב תשמו, עמ' 67. לזהותו של כותב האגרת ולפרטים נוספים עליו, ראה שם, עמ' 25-27. בראש האגרת נזכר נמענה: "אני יצחק יצ"ו, לגאון ר' מרדכי דאטו יצ"ו בען פילישו".

57 ר' מרדכי דאטו הותיר אחריו חיבורים רבים שרובם ממכריע לא נדפסו ונותרו בכתב-יד. אפשר אפוא שבאחד מחיבוריו יש התייחסות למקורו של מעשה מסכת חגיגה.

58 לדעת י"ג אפשטיין, המעשה מקורו בקטע ממדרש תנחומא שאבד, וברשימתו לשמות מסכתות המשנה שנוכרו במדרשים הוא מונה גם את 'חגיגה' על סמך המובאה ב'מנורת המאור' לר' יצחק אבוהב. ראה: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שלישית, ירושלים תשס, עמ' 989. וכנראה שגם ר' שמואל אשכנזי סבר שמדובר בקטע תנחומא מקורי, שהוא כותב: "מעשה זה לא מצאנוהו בשתי התנחומות, ואף לא בהוספות שאסף ר' שלמה בובר במבואו לתנחומא. ברם נאמן עלינו ר' יצחק אבוהב המעייד שבתנחומא שלפניו נמצאה הוספה זו" (אשכנזי, אלפא ביתא קדמיתא, עמ' 332). לעומת זאת, ל'גינצבורג סובר, ש"אף שהרב בעל 'מנורת המאור'... מביא מה'תנחומא', ברור שאינה מעקר הספר אלא הוספה חדשה, ולפנינו ב'תנחומא' ליתא" (ל' גינצבורג, גנוי שכטר, א, ניו יורק תרפח, עמ' 2).

שהספידה לאותו תלמיד, בדמות אמו, **כדאיתא במסכת חגיגה**<sup>59</sup>. וכבר תמה על ייחוס זה ר"ש אשכנזי בספרו הנזכר<sup>60</sup>, ובהשלמותיו שבכתובים הוסיף בכך דברים<sup>61</sup>:

עתה ראיתי בספר 'יד אליהו', לר' אליהו שולזינגר, על ירושלמי זרעים, ירושלים תשל"א, דף יט ע"ב: בחרדים, ד"ה 'אמך', כתב, וז"ל: היינו תורה, כמו במס' חגיגה שהספידה לאותו תלמיד בדמות אמו, **כדאיתא במסכת חגיגה**. כל העובר על אלו הדברים, יכול לסבור שמעשה זו **נמצא במס' חגיגה**, ובאמת שמעשה זו **לא נמצא** בחגיגה, **לא בבבלי**, ולא בירושלמי, רק היא אגדה בספר 'קב הישר', פרק יד, אות יז. על דברי הגר"א שולזינגר העיר ר' ישכר תמר בספר עלי תמר [כרך א], תל-אביב תשל"ט, דף שלג רע"ב: ונדמה, כי המילים 'כדאיתא במסכת חגיגה' הוסיף **סופר בור**. וה'חרדים' שאב אגדה זו **מספר אגדה**.

ואולם, אין כל צורך לתלות את המשפט "כדאיתא במסכת חגיגה" באיזה מעתיק בור. מסתבר יותר שהוא יצא מקולמוסו של המחבר, ר' אלעזר אזכרי, אלא שנשמטו ממנו שתיים או שלוש תיבות<sup>62</sup>, ובמקור נכתב: "כדאיתא **בספר** ... במסכת חגיגה", ובמקומן של שלוש הנקודות נרשם שמו של הספר, שנסדר לפי מסכתות התלמוד ובחטיבתו על מסכת חגיגה הביא את המעשה. ואם השערתי כנה, אפשר שיש בידינו להצביע על הספר המדובר, הוא ספר 'כוונות האגדות' לר' יעקב לוצאטו – שנדפס בחייו של ר' אלעזר אזכרי ויכול היה להכירו – המביא את המעשה בפירושו למסכת חגיגה!<sup>63</sup>

ראיה חלוטה להשערתי עולה מגירסת כת"י אוקספורד של פירוש ר' אלעזר אזכרי לירושלמי

<sup>59</sup> תלמוד ירושלמי, א, ברכות ט ה, זיטומיר תרכו, פירוש מבעל ספר חרדים, דף ס ע"ב, ד"ה 'אמך'. על פירוש ר' אלעזר אזכרי לירושלמי, ראה: ר"ש ליברמן, 'משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס: למלאת לו שבעים שנה, חלק עברי, ניו יורק תשי, עמ' שד-שיג.

כנוסח המצוטט בפנים: "כמו **במסכת** חגיגה שהספידה לאותו תלמיד...", שאינו כה תקני לשונית, כן הוא בדפוס הראשון של הפירוש, זיטומיר תרכו, ובמהדורה שלאחריו (תלמוד ירושלמי, סוף ברכות, ווילנא תרפו, דף סח ע"א). אבל ר"ש אשכנזי, אלפא ביתא קדמיתא, עמ' 334, ציטטו בסגנון מתוקן לשוני: "כמו **מסכת** חגיגה...".

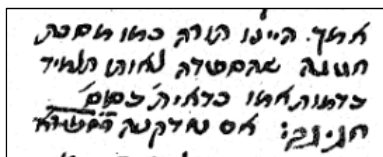
<sup>60</sup> אלפא ביתא קדמיתא, עמ' 334: "וביותר תמוהים דברי בן דורו, ר' אלעזר אזכרי... בפירושו לירושלמי...". ואם כי ידועים חכמים איטלקיים בני זמנו של ר' אלעזר אזכרי שאכן סברו שהמעשה כתוב בתלמוד (עי' המובא לעיל, ליד הערה 56). קשה להשוות את ר' אלעזר אזכרי לאותם חכמים אנונימיים, שכנראה לא נמנו עם גדולי חכמי הדור כר' אלעזר אזכרי.

<sup>61</sup> על השלמותיו אלו, ראה לעיל, תת-פרק ב.

<sup>62</sup> כי יותר מצוי שסופר יחסר תיבות בהעתקתו מאשר יוסיף. ראה: פירוש רש"י, סנהדרין י ע"ב, ד"ה 'והא', ואת כל אשר ציין הרב מ' מאוזו (נאמן"ן ס"ט) בספרו של הרב מצליח מאוזו, איש מצליח, חלק ב (כרך ג), חלק אבן העזר, סימן ה, בני ברק תשמט, עמ' רנ סוף טור א, בתוך סוגריים מרובעים.

<sup>63</sup> עי' לעיל, הערה 43.

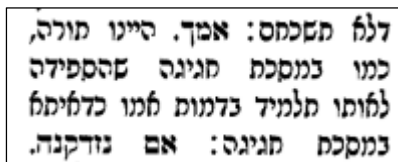
ברכות, הקדום לדפוס: "כדאית' בסו"ס חגיגה"<sup>64</sup>, היינו: "בסוף סימני", ומכך שלא נתכוון הכותב למסכת חגיגה (מן הבבלי או הירושלמי)



פירוש ר"א אזכרי לירושלמי, כת"י אוקספורד

אלא לספר מאוחר – ששמו נשמט בטעות! – המחזיק פירושים למסכתות התלמוד, שנסדרו במאמרים וסימנים, שבסוף הסימנים למסכת חגיגה הביא את המעשה; והדבר מתאים במדויק למובאת המעשה בספר 'כונות האגדות',

המופיעה בסוף הסימנים למסכת חגיגה (סוף מאמר נח, שלאחריו יש רק עוד מאמר קצר אחד על מסכת חגיגה), וסמי אפוא גרסת הדפוס "כדאיתא במסכת חגיגה", שאינה אלא טעות סופר



פירוש ר"א אזכרי לירושלמי, מהדורת 'עוז והדר'

שנתקבעה היטב, עד שנשתיירה במהדורה החדשה של התלמוד הירושלמי, בהוצאת 'עוז והדר', שלטענתם, הגיהו את פירוש 'חרדים' מכתב-היד הנזכר!<sup>65</sup>

## 1. שתי הערות נוספות

### 1. משנה או תלמוד?

מלשונם של כמה ממביאי המעשה נראה, שאותו 'תלמיד' הגה ולמד כל ימיו במסכת חגיגה מן התלמוד, והוא כמובן התלמוד הבבלי, שהוא סתם 'תלמוד' בפי רבותינו. כן בהבאתו של ר' ישראל אלנקאוה: "מעשה בתלמיד אחד... והיה למד בו מסכת חגיגה... ולא היה יודע מסכתא אחרת מן התלמוד זולתה, והיה שונה בה כל ימיו..."<sup>66</sup>. וכן בהבאות ר' יצחק אבוהב<sup>67</sup> ור' יוסף

<sup>64</sup> כת"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה Mich. 199 (מתכ"י: F17284), דף 164א. מצורף צילום הקטע. כתב-היד מתוארך למאות השבע-עשרה או השמונה-עשרה (ראה: M. Beit-Arié, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library: Supplement of Addenda and Corrigenda to vol. I [A. Neubauer's Catalogue]*, ed. R.A. May, Oxford 1994, p.56, no. 365), וקביעתו של י' זוסמן, שכתב-היד הועתק מן הדפוס (ראה ספרו: אוצר כתבי-היד התלמודיים, א, ירושלים תשעב, עמ' 78, סעיף 626), מתייחסת לנוסח הירושלמי עצמו (שהוא הועתק מן הדפוס: ויניציאה רפג) ולא לפירושו של של ר' אאזכרי. תודותי לפרופ' שמחה עמנואל שהאיר את עיני בעניין.

<sup>65</sup> ראה: תלמוד ירושלמי, א, ברכות שם, מהדורת 'עוז והדר', ירושלים תשע, דף צד ע"א, בפירוש 'חרדים' (מצורף צילום). וזו הצהרתם בדבר הגהת הפירוש מכתב-יד: "בגוף חיבורי המפרשים נתחדשו במהדורתנו דברים הרבה... ראשית כל, הוגהו כל החיבורים מחדש, בדקדקנות ובקפידה, על-פי דפוסיהם הראשונים, ובמידה וקיימים כתבי-יד של חיבורים אלו, כפי שהוא בפירושי הרש"ם ובעל 'ספר חרדים', מובן שנעזרנו גם בהם, כדי להשלים קטעים שנשמטו מן החיבורים בדפוסים הנפוצים ולצרף את נוסחאותיהם משיבושים" (שם), מבוא, עמ' 7-8, ושם, עמ' 17, הביאו שלוש דוגמאות להשלמות שביצעו בפירוש 'חרדים' ע"פ כתב-היד).

<sup>66</sup> לעיל, ליד הערה 61.

ב"ר משה אלאשק. והדבר מפורש בנוסחת המעשה שהביא ר' צבי הירש קיינובר, בעל 'קב הישר'<sup>68</sup>.

ואולם מדברי המגיד הדובר לר' יוסף קארו, ה'בית יוסף', ניתן להבין שאותו תלמיד למד את מסכת חגיגה מן המשנה: "אני אני המשנה המדברת בפך... ופוך חזי, **איך אוקרית ומאי עבדית** לה הוא גברא **דאוליף מסכת חגיגה**, בר מחולקא דיהבית ליה בה הוא עלמא"<sup>69</sup>. גם מדברי ר' אברהם יגל, שהובאו למעלה<sup>70</sup>, נראה שהתלמיד למד **משניותיה** של מסכת חגיגה. וכך גם ניתן להבין מרהיטת הקדמתו של ר' סעדיה דמרמרי, מחכמי תימן לפני כמה מאות שנים, לשירו הלימודי על שמות מסכתות **המשנה**:

כל האומרה ורגיל בה<sup>71</sup>, כאלו קרא **כל המשנה**. לפי שכשהאדם מת מן העולם הזה, ילך והוא[!] שגורה בפיו, והיא מגנת עליו מכל דברים רעים ומכל נזק, ויסדר אותה בפיו. על [כן] מה טוב ומה נעים כל האומרה בכל יום, לפי שאמרו חכמי האמת: כל מסכתא ומסכתא היא נקראת מטרוניתא, **ומעשה דחגיגה** יוכיח: מעשה באחד **שהיה עוסק במסכת חגיגה** תמיד, וכשמת היתה אשה צועקת עליו בלב מר, ושאלו אותה: מה שמך. ואמרה: חגיגה. וכיון שקברו אותו, הלכה עמו לבית דין הצדק ולמדה עליו זכות...<sup>72</sup>.

לדעתי, מכך שהכותב מסתייע מ'מעשה דחגיגה' לחשיבות קריאת המשנה והיותה שגורה בפיו, נראה שהבין, שאותו אחד למד מסכת חגיגה **במשניותיה**.

- 67 ראה לעיל, ליד הערה 14: "שלא קרא **מהתלמוד** כי אם מסכת חגיגה".
- 68 קב הישר השלם, א, פרק יד, מהדורת הרב א' שיינברגר, ירושלים תשנ"ג, עמ' סד: "בוא וראה מהמעשה בחסיד אחד, שהיה דר בכפר קטן, ולא היה לו שום ספר רק **גמרא אחת של מסכת חגיגה**, והיה כל ימיו של אותו החסיד עוסק במסכת חגיגה...". ספר 'קב הישר' נדפס לראשונה בידי מחברו בפרנקפורט **תסה**.
- 69 מגיד משרים, פרשת תזריע (בסופה), לובלין תו, דף עז ע"ב.
- 70 עי' לעיל, ליד הערה 15. כן גם בעיבודו של יצחק בן שמואל (לעיל, תת' פרק ד סעיף [ח]), שהעביר את הלימוד למסכת עוקצין, שהיא מן המשנה בלבד!
- 71 היינו, הרגיל בשירו של המחבר, שנרמזו בו שמות כל מסכתות המשנה.
- 72 הרב א' שטרן, "לאל ברוך אני אנעים ברכות": שיר על המשניות וענייני תיקון ליל שבועות, נוטריקון: מסע ביבליוגרפי (גליון אלקטרוני), גליון כא (חג השבועות תשע"ג), עמ' 6, והשיר עצמו נדפס שם, עמ' 7-9. זמנו של ר' סעדיה דמרמרי לא נודע, וכל העוסקים בעניינו לא הגיעו לידי הכרעה (ראה: שטרן, שם, עמ' 5-6 והערות 7, 12; הרב 'רצאבי, 'שם הגדולים לחכמי תימן', ספר זכרון נר יאיר, בעריכת הרב ש' מידני, בני ברק תשנ"ו, עמ' קע"ח), אך ברור שהוא אינו מאוחר לשנת ה'תמ"ב, 1682 (א'תתקצ"ג לשטרות), היא שנת העתקת תרגום רס"ג לתורה, כת"י ששון 289 (מתכ"י: F9900), אשר בתחילתו מופיע השיר המדובר. ראה: ד' ששון, אהל דוד, א, לונדון תרצ"ב, עמ' 33-34.

## 2. מסכת חגיגה לא נלמדה, ומדוע?

בנוסח המעשה שהביא ר' אהרן ב"ר שמואל, בעל 'בית אהרן', נוסף פרט צדדי, מעניין למדי, הנוגע לדרכי לימוד התלמוד בימים הקדומים: "כהאי מעשה של חסיד אחד שלמד בתמימות מסכת חגיגה, **שרוב העולם פירשו ממנה**... ולאחר מותו יצאה המסכת חגיגה לקראתו..."<sup>73</sup>. נראה שהכותב הסיק כן על סמך נוסח המעשה שב'מנורת המאור' לר' יצחק אבוב, חיבור שכאמור זכה לתפוצה ולהשפעה מרובה, בו ה'אשה' – מסכת חגיגה – מודיעה, שבזכות אותו תלמיד שלמדה, "לא הייתי עזובה ולא שכוחה"<sup>74</sup>.

גם אחד מחכמי דורנו, שלא הכיר את דברי ר' אהרן ב"ר שמואל הנזכרים, הסיק – בהסתייגות מסוימת – על סמך דברי ה'אשה' האמורים, ש"לא היו רגילים ללמוד מסכת זו", באותו זמן ומקום של כותב המעשה<sup>75</sup>, והוא גם נדרש לסיבת הדבר אך לא העלה בידו אלא השערה: "אולי משום שפרק שלישי עוסק בענייני טומאה וטהרה, ואולי משום שפרק שני מתחיל 'אין דורשין במעשי מרכבה' וכו'"<sup>76</sup>.

אכן אם השערה זו נכונה, מעניין להיווכח כיצד אותם עניינים שגרמו לאחד להסתייג מלימוד מסכת חגיגה הביאו את זולתו להתחזק ולהשקיע בלימודה! כן מסביר ר' יצחק ונה, מגדולי ומקובלי תימן בדורו, את הטעם ששילב ב"תיקון סדר השכמת הקריאה בלילה" – שתיקן לעצמו בשנת ה'ת"ו (1646) – קטע משנה ותלמוד ממסכת חגיגה:

ולכן תיקנתי לעצמי להיות קורא אחר [כך], אלו השני מאמרים [מ]מסכת חגיגה, ולהיותה סדורה בגירסא. וטעם מסכת חגיגה, מפני **שהיא ענין מרכבה**, כמו שאמרו: 'אין דורשין וכו', ולא במרכבה ואפילו ביחיד', וגם כן מפני **שיש בה ענין טהרה**, כאמרו: 'הטובל לחולין' וכו', 'חומר בקודש מבתרומה' וכו', ואמרו: הטהרה מביאה לידי רוח הקודש, והעוסק בדבר כאלו עשאו... וגם **כן למדתי מאותו מעשה בחסיד אחד**, שהיה מתייחד במקום אחד, ולא היה שונה בו אלא מסכת חגיגה לבד עד שהיתה סדורה בפיו, וכשמת נדמית עליו דמות אשה שהיתה בוכה ומיללת עליו, ושאלו לה ואמרה להם: חגיגה שמי. כיון שהשלימו לקברו, נעלמה מעיניהם, מיד ידעו שמסכת חגיגה היא וכו'<sup>77</sup>.

73 לעיל, ליד הערה 20.

74 מנורת המאור לר' יצחק אבוב, שם (לעיל, הערה 53).

75 י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגהות, מהדורה שנייה, רמת גן: תשסה, עמ' 410.

76 שפיגל, שם, עמ' 409 הערה 44.

77 י' טובי, 'דבי יצחק ונה והתחזקות העיסוק בקבלה בתימן', דעת, לח (תשנז), עמ' 30-31. הקיצור 'כו' במקור. תאריך סידור התיקון מפורש בתחילתו: "תיקון סדר השכמת הקריאה בלילה, אשר תיקנתי לעצמי... שנת ה'ת"ו ליציירה..." (טובי, שם, עמ' 23; וראה שם, עמ' 20).

כלומר, זה שמסכת חגיגה מחזיקה שני עניינים אלו - ענייני מרכבה וטהרה, הוא סיבה להרבות את הלימוד והעיון בה, מדי יום ביומו! ולא זו בלבד אלא, שר' יצחק ונה הבין ממעשה החסיד שלמד במסכת חגיגה כל ימיו, שיש מעלה מיוחדת בלימוד מסכת זו בדווקא, הגם שפשוטו של מעשה כלל אינו תומך בסברה זו, כי רק בדרך מקרה בעלמא נקלעה לידי אותו חסיד מסכת חגיגה ולא מסכת אחרת.