

בנושא, ובהגיע מחברה לטענת "בי"ד הגדול" הנ"ל, כתב כך:
ועל מה שכתב הרב י"ה שבי"ד מצפת הוי כבי"ד גדול שאין כמוהו... אוי לי אם
אומר אוי לי אם לא אומר. כאמור [רוצה לומר: אם אומר], יש חילול ה', אע"פ
שכבר מפורסם, ואם לא אומר כבר רבו זחוחי הלב, וכל אחד יאמר אני ואפסי
עוד...

וכך הוא ממשיך בלשון חידה, מגלה טפח ומכסה טפחיים, מתוך זהירות
בכבודו של הרב קארו, וממשמע דבריו אתה למד, כי גם בתוך העיר צפת
עצמה היו לו מתנגדים רבים, אשר יצאו בפומבי גדול נגד הוראותיו: "וכי
ראוי שבי"ד הגדול ימנו לשוחט פ' לשחוט לכל הק"ק י"ה, וזקנים
ויושבים בישיבה ששםם הולך מסוף העולם ועד סופו יכריזו על הבשר
ההוא שלא לאוכלה..."²¹³.

כידוע נאלץ רבי יוסף קארו להיאבק הרבה בתוך העיר על מעמדו כראש
וראשון לחכמיה, והדיו של מאבק זה עולים גם מספר מגיד מישרים עצמו:
למשל, מן הקטע הפותח את הספר מתברר, כי ר"י קארו היה תחילה רבן
של שתי קהילות בצפת, אך נאלץ לפרוש מקהילת 'קהל גדול', והמגיד
מבטיח לו, כי נפילה זו זמנית היא, וכי עוד יפרוש את רשתו על כל
הקהילות, בעוד קהילת 'קהל גדול' עצמה עתידה להתפורר. אין ספק, כי
מאבקים אלו הם הרקע להבטחותיו המרובות והמעודדות של המגיד כי
עתיד חלומו להתגשם.

כאמור, נתייחד ר"י קארו בכך שזכה להגשים במסכת חייו ויצירתו את
שאיפתו העמוקה להיות מורה הלכה לכל ישראל, וזאת ממקום מושבו
בצפת אשר בגליל העליון, מכח סמכות בית-דין הגדול שבדור, ונוכח
התנגדות קשה וממושכת ומחלוקת לשם שמים ושלא לשם שמים, בכתב
ובעל-פה, במקומו ובארצות מרחקים, וממניעים רבים ושונים. המכשיר
העיקרי שנסתייע בו להגשים הכרה מקיפה שכזו היה ספרו בית יוסף,
שבמלאכת איסופו וחיבורו החל עוד בשנת רפ"ב, בתורכיה, ומהדורתו
הראשונה בדפוס, לחלק אורח חיים, ראתה אור בשנת שי"א, היינו,
כשלושים שנה לאחר מכן. ספר נכבד זה, שתוכנו במקורו ואף נערך
כחיבור עצמאי לכל דבר, צוּרף בשלב מאוחר יותר על-ידי מרן אל ספר
הטורים. מחברו יעד לו מספר תפקידים בעלי חשיבות הלכתית מרכזית:
לבאר את דברי הטור, להצביע על מקורות הדינים שבו בספרות התלמוד
(במשנה או בברייתא או במימרא אמוראית), להאיר את עקרונות המשא-
ומתן התלמודי שמאחוריהם (אם הדברים שנויים במחלוקת או מוסכמים
בתלמוד), וכן גם להסביר מה טעם נחלקו ביניהן השיטות השונות שהובאו
בטור. אך בעיקר האריך בפיתוח פרטי הלכה מרובים שלא נדונו בטור, כדי

לכלול בספר את "כל הדינים הנוהגים". על-ידי כך נתרחבה יריעת הטור פי כמה וכמה, ונתעשרה בחומר רב ומגוון מתורתם של ראשונים ושל אחרונים, ספרדים ואשכנזים, פוסקים ומשיבים, חכמי הנגלה והנסתר, וכן בפלפול של הלכה בשיטות השונות, תוך השוואתן ההדדית ועימותן עם מקורות הדינים שבתלמוד, כאשר מרן מקרב ומרחק על-פי שיקול דעתו ועומד למניין הדעות. מלבד כל זאת נטל מרן על עצמו להכריע את ההלכה בנושאי הראשיים על-פי רוב של שניים מתוך שלושה הפוסקים האלה: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. דברים אלו ידועים היטב, וכמותם גם דברי מרן בהקדמתו לספר בית יוסף, שמתוכם אצטט את השורות הבאות:

נמצא שמי שיהיה ספר זה לפניו, יהיו סדורים לפניו דברי התלמוד עם פירוש רש"י, והתוספות והר"ן, ופסקי הרי"ף והרא"ש, והמרדכי והרמב"ם והגהותיו ומגיד משנה ורבינו ירוחם וספר התרומה וספר התרומות ושכלי הלקט והרוקח ושערי דורא וספר התשב"ץ וספר העיטור ונמקי יוסף וסמ"ג וסמ"ק וארחות חיים ותורת הבית והגהות אשרי וספר המנהיג והאגור וספר בעלי הנפש להראב"ד ותשובות הרא"ש והרשב"א, והר"י בר ששת, וה"ר שמעון ב"ר צמח דוראן ומהר"י קולון ותרומת הדשן, כל דבריהם מבוארים היטב, ובקצת מקומות מאמרי הזהר...

רשימה זו אינה ממצה כלל את המקורות הספרותיים שבהם הרבה מרן להשתמש בבית יוסף לחלק אורח חיים, ואשר לגביו, בעיקר, מתייחסים כל הדברים האמורים כאן (בהקדמת חלק אבן העזר, למשל, לא נזכר הזהר כלל), ודי להזכיר את רבינו יונה גירונדי, את רבי דוד אבודרהם, את עשרות תשובות מהרי"ל, הקרויות אצלו 'התשובות האשכנזיות',²¹⁴ ואת רבנו מנוח הפרובנסאלי, מפרש הרמב"ם, אשר בהלכות קריאת שמע, תפילה וברכות בלבד ציטט מתוכו עשרות פעמים,²¹⁵ והנה אין הוא נזכר כלל בהקדמתו זו. ואין זו הרשימה כולה.

בדרך שאדם רוצה לילך, בה מוליכין אותו. למרות חלקיותה של הרשימה, משתקפת גם בה, בצורה ברורה לחלוטין, המידה הגדושה שבה מדד מרן אל תוך ספרו מן המסורת ההלכתית האשכנזית. בשום ספר שקדם לו, ספרדי או אשכנזי, לא נאסף, מוין ונבדק, בשיטתיות שכזו חומר אשכנזי רב-היקף כל-כך. אפשר, שכמות החומר האשכנזי שאסף מרן אל ביתו גדולה מכמות החומר הספרדי שנאסף שמה, מלבד הרמב"ם והרי"ף כמובן. נתון זה עומד, לכאורה, כמשקל-נגד לדברים אלה שאמר מרן בסוף הקדמתו, כשתיאר את עקרונות פסיקת ההלכה בספר בית יוסף:

ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות, כי זהו

התכלית, להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד... ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלוש עמודי ההוראה אשר הבית, בית ישראל, נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי במקום ששנים מהם מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההיא.

עקרון זה קובע אוריינטאציה ספרדית מובהקת, משום שהרי"ף והרמב"ם מחזיקים בשיטה אחת ברוב המכריע של המקרים, והרא"ש עצמו מייצג גורם פסיקה ספרדי לא פחות ממה שיש לחושבו גורם אשכנזי; בעקבות הרא"ש, בניו, תלמידיו ותלמידי-תלמידיו, ששימשו בתפקידי רבנות והוראה מרכזיים בטולידו במשך עשרות שנים, נתבססה הלכה בקאסטיליה כמותו; וכמו שכתב מרן עצמו בס' בית יוסף, או"ח, סי' רט"ו, בשם מהרלב"ח, כי הספרדים קיבלו את הרא"ש לרבן' בפסיקה (עיין שם), כותב גם רבי יצחק קארו, דודו של מרן, בתוך תשובתו המפורסמת לעניין העדפת הייבום על החליצה: "שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל ענייני איסור והיתר כסברת הרא"ש". ובפרט יש להסמך לכך את תשובתם של חכמי קאסטיליה לשאלות יהודי רומא, משנת רמ"ז:²¹⁶ "כדי שלא יתרבה המחלוקת [ראינו כי טוב לנו] ללכת בעקבי הצאן ולסמוך על פסקי האחרונים ועליהם הדת וההלכה תיכון... ובפרט סמכנו על הרמב"ם... בתנאי שלא יחלוק עליו הרב הגדול רבינו אשר". ודברים אלו נכתבו בשנת לידתו של מרן, ומוסכמים וקבועים היו מן קודם לזה.

נמצא, אם כן, כי הרי"ף והרמב"ם מהווים חוליה ספרדית איתנה, בעוד הרא"ש משמש בתפקיד משותף: חוליה ספרדית – לספרדים, וחוליה אשכנזית חשובה – לאשכנזים, שראו בו וברבו המהר"ם מרוטנבורג 'בתראי', שהלכה כמותם באופן מוחלט, ודחו מפניהם את פסיקתם של הרי"ף והרמב"ם וקדמונים אחרים כמותם. עקרון זה של 'הלכה כבתראי' ניצב כמחיצה של ברזל בין התפתחות מסורת ההלכה האשכנזית לבין המסורת הספרדית הקלאסית, כפי שבאה לידי ביטוי בעבודתו של מרן הבית יוסף, ועל כך הארכת את הדיבור במקום אחר.²¹⁷ אך, כאמור, הריבוי המופלג ורב-הבקיאות של החומר ההלכתי האשכנזי המשוקע בספר בית יוסף, ממלא בו חלל ריק גדול של פרטי הלכות, מעשים ומנהגים, ומשמש – במודע – משקל-נגד ברור לתשתית הספרדית החד-משמעית שביסוד הספר.

נראה לי, כי לנוכח שאיפתו העמוקה של מרן להתקבל כפוסק בכל קהל ישראל, כמו-גם מניתוחו של ספר בית יוסף – ולוא גם ניתוח שטחי בלבד – ניתן לדבר בביטחון על מדיניות פסיקה שמטרתה להציג את דרישות

ההלכה על-פי מסורת ספרד דווקא, שהיא מסורת-האם של רבי יוסף קארו, אבל באופן כזה שתוכל לשמש, בשינויים מתאימים, גם ביתר קהילות ישראל למסורותיהם ולהתקבל על דעתם. דרך זו היא בראש ובראשונה מעין פשרה פורייה ומיוחדת במינה בין מסורת ההלכה הספרדית לבין זו האשכנזית: באופן עקרוני, וביחס להלכות הראשיות שבכל אחד ואחד מסימני הטור, הולך מרן תדיר בעקבות הרמב"ם, ופוסק הלכה כמותו כמעט בכל עניין, ובכך נתבסס ספרו כפוסק מוסמך לתפוצה הספרדית. ודרך-אגב אוסיף, כי הזכרת הרי"ף כעמוד פסיקה לצד הרמב"ם, מלבד מה שהיא מחזקת ביותר את מעמדו ואת מעמדה של מסורת ספרד מול עמדה מתנגדת של הרא"ש, הריהי מעמידה נציגות איתנה למסורת ההלכה של צפון-אפריקה והמאגר כולו, שהרי"ף הוא הפוסק המיוחד שלהם, ומקדמת את קבלת הספר על-ידי חכמיהם.²¹⁸ לעומת זאת, בפרטי ההלכות, שמספרם מרובה מאוד ועניינם אינו נדון לא בתלמוד ולא ברמב"ם, ומקורם במשאים-ומתנם של בעלי התוספות ובמנהגי האחרונים ובהליכותיהם, בכל אלה קבע מרן לרוב הלכה כאשכנזים, וזאת על-פי הסעיף השלישי בכלי ההכרעה שלו, וזה לשונו: "ובמקום שלא גילה דעתו שום אחד מן ג' עמודים הנזכרים, נפסוק כדברי החכמים המפורסמים שכתבו דעתם בדין ההוא". ניתן לומר, כי הכרעתו ההלכתית של רבי יוסף קארו היא ספרדית באיכותה ואשכנזית בכמותה: רוצה לומר: עיקרי ההלכה ותפיסותיה הוכרעו על-פי מסורת ספרד, ואילו בפרטי הלכה רבים, שנדונו בספרות המאוחרת יותר, וכן בענייני מנהג שונים ומשונים, שחשיבותם ההלכתית העקרונית פחותה, אולי, אך מספרם ושכיחותם רבה יותר, נטה מרן לקיים את מה שמצא כתוב בספרים האשכנזיים הרבים שבהם עיין. בכך נתמלא החלל הריק ההלכתי גדול הממדים (שנותר לאחר כל מה שנאמר ונפסק ברמב"ם) בחומר אשכנזי רב ומגוון, שלא בא על חשבון הכרעת ההלכה ברמב"ם או בסתירה לו, אלא כהשלמה נחוצה ורצויה לצדו. ולא בכדי עשה כך.

למותר להוסיף, כי השיקול הציבורי שאנו מבקשים לייחס כאן לר"י קארו בבניינו של ספר בית יוסף, אינו עומד בסתירה או בניגוד לשיקולים הענייניים-ההלכתיים, שהם לבדם הנחו את קביעתו של כל סעיף הלכה בספרו. רבי יוסף קארו הנו פוסק מובהק, שכבל עצמו בכבלי ברזל לכללי ההוראה שקבע לעצמו, גם במקום שדעתו לגוף העניין היתה שונה מהכרעת אותו רוב מפורסם של שניים כנגד השלישי;²¹⁹ ואין לך שורה בספרו שאין מחברה מביע בה את הכרעתו בגילוי-לב ובשלמות. אלא שבבניינו הכולל של הספר, בהחלטה לקשרו אל ספר הטור דווקא ולא אל

הרמב"ם (כפי שעלתה לפניו במחשבה תחילה) ובשיקולים כגון מה לכלול בו, איזו רשימת ספרים להניח בתשתיתו ואיזו מערכת כללים יש להעמיד כדי להכריע את מחלוקותיו – בשאלות מבניות אלה ודומיהן שקל המחבר גם היבטים ציבוריים וחברתיים חשובים, כדי להכשיר את קבלתו של הספר בקשת רחבה ככל האפשר של עדות וקהלים.

בהקשר זה יש לבחון גם את שילוב הלכות הזהר בספר בית יוסף. שילוב זה עלה לדיון נרחב בשנים האחרונות ועסקו בו חוקרים חשובים. מפנה של ממש הביאה עבודתו של כ"ץ,²²⁰ אשר פרץ באופן סופי את המחסום הפסיכולוגי שמנע בעד חוקרים רבים מלהכיר בהשפעת הקבלה על פסיקתו של מרן, והצביע על עומק ההשפעה הזו בספר בית יוסף ובשו"ע. בדבריו העמיד במיוחד על שלושה עניינים: (א) ר"י קארו קלט מן הזהר יותר ממה שמקובל לחשוב, בוודאי יותר מכל פוסק אחר לפניו; (ב) קארו העניק להוראות הזהר סמכות מרחיקת-לכת יותר משעשו קודמיו; (ג) קארו רשם בהקדמתו, באופן מפורש, את הזהר כאחד המקורות לספרו. ובסיום מאמרו כתב כ"ץ: "לא רק שמחבר השו"ע לא נשמר מהשפעת הקבלה, הוא נשמע לה ברצון עד מקום שדעת בעל הלכה גדול כמותו מסוגלת היתה להשלים עימה". בעקבות מאמרו של כ"ץ העלה לאחרונה חברי, משה חלמיש,²²¹ מקומות רבים המעידים על השפעת הקבלה על מרן, במטרה להעמיד שיטה כללית שעל-פיה נוכל לקבוע מתי נזקק מרן לתורת הנסתר, מתי התעלם ממנה ומתי העדיף עליה שיטות אחרות; אך, כדבריו, "לא עלה בידינו לקבוע כללים לשימוש זה". להערכת המספר היחסי של מובאות הזהר בס' בית יוסף יש להעיר עוד, כי לגבי חלק חושן משפט אין כמעט כל אפשרות להסתייע בזהר, ואף בחלקי יורה דעה ואבן העזר אין לזהר נגיעה של ממש. עיקר העניין הוא, כמובן, בחלק אורח חיים, וכל הערכה חייבת להתייחס לחלק זה בלבד. יש לזכור עוד, כי הלכות רבות שבזהר מוסכמות על הכול, ואין בהן חידוש, ועל-כן אין צורך לציין. ובקשר לעובדה שהזהר נזכר במפורש גם ברשימת המקורות המנויים בהקדמת הבית יוסף, יש להוסיף כי רשימה זו היא, כאמור, חלקית למדי, וחסרים בה מקורות הלכתיים חשובים המשמשים הרבה בגוף הספר; על רקע זה יש משנה ערך להזכרתו של ספר הזהר לצד מבחר הקלאסיקה של הספרות הרבנית הרשומה שם.

זאת ועוד: לא זו בלבד שר"י קארו קלט מן הזהר יותר מכל פוסק אחר לפניו, אלא שלמעשה אין כל יחס, כמותי או איכותי, בין קליטת הזהר על-ידי קודמיו לבין קליטתו הוא. קודמיו, המנויים כולם במאמרו של כ"ץ,

וביניהם: בעל ספר האגור, הרדב"ז, הרב אברהם זכות ואחרים, אינם מביאים מן הזהר בפרט ומן הקבלה בכלל אלא שלושה או ארבעה עניינים בלבד, בעוד מרן הביא מן הזהר וממקובלים בני-זמנו, במפורש וכמעשה של שיגרה, עשרות פעמים, ואפשר קרוב למאה פעם, בדברים גדולים ובדברים קטנים. אך בעיקר יש לשים לב לכך כי פרסומו של ספר הזהר בין חכמי ההלכה, בספרד ובאשכנז גם יחד, תחילתו דור אחד ואולי שניים בלבד לפני הגירוש, וקודם לזה לא מצאנוהו נזכר כלל אצל חכמי ההלכה בארצות אלו, ולא השתמשו בו אלא קומץ מקובלים שקבלתם אומנותם, בעיקר בספרד, ובוודאי לא באשכנז (על ספר ציוני ראה להלן). ספר הזהר שקוע היה בתהום הנשייה קרוב למאתיים שנה לאחר חיבורו, כלשונו של שלום: "It took the better part of two centuries to raise the Zohar from the comparative obscurity of its early beginnings to the foremost eminence in kabbalistic literature".²²²

אם יש ממש במסורת האומרת כי רבי יצחק קנפנטון הוא אשר חידש את ההתעניינות בקבלה בספרד, דבר שאין לו סימוכין ישירים בכתביו הידועים, כי אז נוכל לייחס את ההתעניינות המחודשת בספר הזהר לשניים או שלושה דורות לפני הגירוש; ואם לא כן הוא, יהא עלינו לאחר מועד זה בדור נוסף.²²³ על כל פנים ברורה עדותו של המקובל יהודה חייט, בעל הפירוש לספר מערכת האלוהות, המספר בהקדמת ספרו:

ואני יהודה... בהיותי בספרד טעמתי מעט הדבש ואורו עיני ונתתי אל לבי לדרוש ולתור בחכמה והלכתי מחיל אל חיל, לאסוף כל מה שימצא מהספר הנזכר ואספתי מעט פה ומעט פה, עד שרובו היה בידי, מהנמצא ממנו. ואני מאמין אמונה גמורה כי זכות זה עמד לי בכל התלאות אשר מצאוני בגרוש ספרד... (פירארה שי"ח, דף [ד], ע"ב).

להלן אביא עדות מסייעת מפתיעה לדברי חייט. בידי רשימה של הזכרות הזהר בספרי הלכה קדומים, מן המאה הארבע-עשרה ואף מסוף המאה השלוש-עשרה, רובן ככולן משל חכמים ספרדיים, שהבולט ביניהם הוא, כמובן, הרב ישראל אלנקאווה בעל ספר מנורת המאור, תלמידו של ר' יהודה בן הרא"ש בטולידו. עד עתה התקבצו דוגמאות מועטות ביותר, אף כי לא חסרות עניין, ורשימה מצומצמת זו היא עדות נאמנה עד כמה נכונה היתה הערכתו של שלום, לכל הפחות בכל מה שנוגע לארצות ספרד, אשכנז וצפון-אפריקה. בין חכמי אשכנז לא היה הזהר ידוע כלל עד המאה השש-עשרה, וידועה לכול התנגדותו הנמרצת של המהרש"ל, רבן של בני אשכנז בזמן מרן, לפסקים על-פי הזהר ששילב רבי יוסף קארו בתוך מערכת ההלכה. לבני אשכנז היו מנהגים קבועים ומסורים מקדמת דנא,

שלא היו קשורים כלל אל ספר הזהר ומסורותיו, והמהרש"ל, ככל גדולי אשכנז לפניו, ראה עצמו מופקד על שמירתם וקיומם, כמו שהעיר פרופ' כ"ץ במאמרו (לעיל, הערה 220). נמצא, כי בעת ששילב מרן בספר בית יוסף מספר כה גדול של הלכות מן הזהר וממקובלים קדומים אחרים, ואף רשם את ספר הזהר כאחד ממקורותיו הסמכותיים, מדובר היה לכאורה באימוצו של ספר בלתי ידוע כמעט (ואולי אף ספר שאינו מצוי) מחוץ לחוג מצומצם של מקובלים. לאחרונה טען עוד י' הקר,²²⁴ כי עד לשני העשורים האחרונים של המאה השש-עשרה לא נשתנה היחס הזה אל הקבלה בקרב חכמי הגירוש ותלמידיהם ברחבי האימפריה העותמאנית, לאמור:

העיון בכתבי ובספרי חכמי האימפריה העותמאנית (להוציא א"י) מעלה, שבניגוד למקובל בספרות המחקר, עד שני העשורים האחרונים של המאה השש-עשרה אין עיסוק אינטנסיבי נרחב בתחום הקבלה אפילו בחוגי חכמים... הקבלה מופיעה בהם כמקור ספרותי-אידיאלי נוסף, ותוך כדי הארמוניזאציה והתאמה לספרות הפילוסופית-עיונית. עד סוף המאה השש-עשרה, ואפשר גם לאחר מיכן, טרם היתה הקבלה תחום עיוני הפתוח לציבור המשכילים או מבוקש על ידם... צא ולמד מכל אלה, שמעמדה של הקבלה לא נשתנה במרכזי הרוח הגדולים שבאימפריה במשך כמאה שנה לאחר הגירוש מזה שהיה בספרד טרם הגירוש... נמצא שהתהליכים וההתפתחויות הרוחניות האופייניים לצפת ובמידה ידועה גם לירושלים, אין תוקפם יפה לאזורים אלו.

למען האמת, עצם מעשהו של מרן, אשר הבליע את הזהר בתוך ספר בית יוסף הבלעה אורגאנית רצופה ובת-קיימא בהיקף כה רחב – וזאת עוד בשבתו בערי האימפריה – הוא אשר הקנה לזהר את מעמדו ההלכתי הקבוע בעולמה של ההלכה מן העת ההיא ואילך; לפיכך, במקום לדבר על אימוץ הזהר כסמכות הלכתית על-ידי מרן, יש לגרוס: הענקת סמכות הלכתית לספר הזהר על-ידי מרן, שהרי זוהי משמעותו ההיסטורית הנכונה של הזיווג שבין השניים.

זאת ועוד: בכל הדיונים בשאלת מקומם של הזהר והקבלה בפסיקתו של רבי יוסף קארו חסרה התייחסות לשאלת-מפתח, והיא: כיצד ראה רבי יוסף קארו עצמו את טיב מלאכתו, בכלל, ואת שילוב הקבלה אל תוכה, בפרט, וכיצד העריכה הוא? התשובה לשאלה חשובה זו גלויה ומפורשת כמה פעמים בספר מגיד מישרים, והיא מדברת בעד עצמה טוב יותר מכל מה שנוכל אנחנו לומר בעניינה. כך, למשל, בדברים אלו שאומר המגיד למרן: "וגם תדיר תתעסק בפסק ובגמרא ובקבלה ובמשנה בתוספות וברש"י כמה דאת עבד, דאת מחבר לון ומשלב יתהון דא עם דא ומעייל

את הקרסים בלולאות... (כו, ע"ד); ועוד: "לכן חזק ואמץ בתורתך, כאשר אתה עושה, בתורה ובמשנה ובגמרא רש"י ותוספות ובפסק ובקבלה, כי אתה מקשר אותם זה בזה..." (לה, ע"א). השלשלת המתוארת כאן היא שלשלת הזהב של הפסיקה הקלאסית, כפי שנתפסה בעיני מרן, וכך גם היא מתפרשת בדברי המגיד אליו:

כל חכימי אורייתא מלפין עלך זכותא קמי קוב"ה, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, בגין דאת עסיק ומבאר מילייהון ופסיק כוותהון... והא מימות משה רבן של כל הנביאים לא איכתיבא אורייתא דבעל פה עד יומי רבי, מיומוי לא איתפרש כולא משנה עד דאתא רב אשי וליקט וחיבר ופירש ופסק, ומיומוי לא הות הילכתא אלא קצת מהלכות, כגון הלכות פסוקות וכו', עד דאתא הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ופסקו הלכות בכוליה גמרא, והרמב"ם הפליא לעשות למללא על כל אורייתא, ומאז ועד השתא לא איתעורר חד ללקט מילי כולהו כמה דאתעוררת אתה... ובכן תתעלה ותתנאה ותתרומם לפני כל בני מתיבתא דרקיעא, כי כולם משדרין לך שלם, על שאתה עוסק תמיד בתורה ובפוסקים ואתה מחבר אותם זה בזה... (ג', ע"ב).

מוטיב השלשלת מופיע גם במקומות אחרים בספר מגיד מישרים. יש לנו ללמוד, אם כן, כי שילוב פסקים מן הזהר בפרט ומן הקבלה בכלל בספר בית יוסף, אינה דרך מקרה ולא דרך ארעי והזדמנות, אלא דרך של שילוב אורגאני של מקורות ההלכה וקישורם החיוני זה בזה, קישור שמרן עצמו היה מודע היטב לראשוניותו ולמשמעותו, ולנו הוא דומה ומזכיר גם את קישורן של מידות שונות של דין אלו באלו, כמצוי בספרי הקבלה. הקדמנו לעיל, כי לצד הבחינה העניינית של הדברים לגופם, שהיא הבחינה העיקרית הקובעת ביחס לכל פעולתו של רבי יוסף קארו, קיימת גם הבחינה הציבורית, שהדריכה אותו בהחלטותיו לגבי מבנהו של ספר בית יוסף ומסגרתו הרצויה. הזכרנו לעיל את היסודות המבניים הספרדיים והצפון-אפריקאים המצויים בתשתית החיבור, ואת האלמנט האשכנזי הכבד המשוקע בו. ברור כשמש, כי ר"י קארו שקוע היה בחכמת הקבלה, וכי ראה בה ובזהר מקור הלכתי בר-תוקף ובר-סמכא: אך ראינו גם, כי לא עשה אדם כך לפניו. ונשאלת, אם כן, השאלה: מה היתה תכליתו של השימוש הקבלי בכלל ושל הזהר בפרט בספר בית יוסף, ואיזהו הציבור שרובד זה מופנה אליו?

התשובה לשאלה זו היא מפתיעה: היו אלה בני יוון, אנשי רומניה, 'הרומאניוטים', קהל גדול וחשוב באותם ימים, שספר הזהר היה מקובל כספר הלכה ביניהם – וביניהם בלבד – במהלך המאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. המפגש בין מגורשי ספרד לבין הרומאניוטים, יושבי

תורכיה ויוון, הרחיב והעמיק את היכרותם של בעלי ההלכה שבין המגורשים עם ספר הזהר ועם יתר ספרי הקבלה שרווחו שם, והעניק משקל רב ומיוחד במינו למה שנבע מכך. עניין זה טעון הרחבת דברים רבה, מפני החידוש הרב שיש לכאורה בדברים ובעצם העלאת הגורם היווני כשהוא לעצמו. שהרי לכאורה אין בידינו ספרים יווניים מן התקופה הנזכרת, לא בקבלה ובוודאי לא בהלכה, וכל טיעון 'יווני' מן הסוג שהעליתי מתייחס איפוא אל חלל ריק מן הבחינה התרבותית, ומעלה עמו ממילא את שאלת המקורות העומדים לעיוננו מאזור גיאוגרפי זה בתקופה הנדונה. לנושא זה, שהוא גדול בפני עצמו, אין נגיעה הכרחית לענייננו אלא במקצת, וגם מן הדברים המועטים שלהלן תתברר כוונתי דיה.

אחד הספרים הראשונים המרבה להביא מן הזהר והמשתמש בו דרך שיגרה לקביעת הלכה ומנהג, הוא ספר הקנה והפליאה, שמחברו עלום-שם. ספר קבלי זה, המביע דעות חריגות ביותר בשאלת מעמדן היחסי של ההלכה והקבלה ביהדות, מכיל בתוכו, כידוע, עניינים רבים של דת ודין רגילים, הלכה למעשה, והזהר שימש לו בזה מורה דרך עיקרי. ספר הקנה הוחזק בעבר על-ידי החוקרים לספר ספרדי, משום שתוכנו החברתי והתיאולוגי נראה היה להם מתאים לסביבה ההיא, אולם במאמר מיוחד²²⁵ הוכחתי בבירור גמור, כי ספר הקנה נתחבר ביוון, בשנים 1375-1400 לערך, כפי ששיער לפני שנים רבות א' ילינק, אלא שלא הביא לכך כל ראיה, והשערותו נשתכחה ואבדה מן המחקר.²²⁶ בקשר הדוק אל ספר הקנה עומד הספר שושן סודות, שנתחבר דור אחד או שני דורות לאחר ספר הקנה על-ידי רבי משה הגולה מקיוב, שחי ופעל בקרים באמצע המאה החמש-עשרה. ספר זה מלא אף הוא בענייני הלכה וקבלה המעורבים יחדיו, וניכרת בו השפעה חזקה של ספר הזהר וספר הקנה גם יחד (אף-על-פי שגישתו כלפי ספר הקנה ביקורתית למדי). שני ספרים ביזאנטיים אלה מבטאים היטב את עומק השפעתו של ספר הזהר על מערכת ההלכה הנגלית ביוון, לפחות מסוף המאה הארבע-עשרה ואילך. אולם לא ספרים אלו בלבד מציגים עניין זה לעינינו. ספר נוסף, שעניינו בנגלה דווקא, ואשר נתחבר בעיר אוכרידה שביוון באמצע המאה הארבע-עשרה, ועל-כן הוא קודם לספרי הקנה ושושן סודות גם יחד, מציג אף הוא לפנינו מציאות דומה. כוונתי לפירושו של הרב יוחנן ב"ר ראובן לספר השאלות, שנדפס בשולי הגיליון במהדורתו של ש' מירסקי לספר השאלות (ירושלים תש"ך). פירוש זה נמצא בשלושה כתבי-יד, שמהם נודעה למירסקי מציאותו של כ"י אוקספורד 542 בלבד, והוא הדפיסו בלא

תשומת-הלב הראויה, ואף לא הקדים לו מבוא כלשהו. נדמה, כי קיומו של ספר חשוב זה לא היה ידוע לחוקרים העוסקים בנושא;²²⁷ במקום אחר הקדשתי מאמר מיוחד לספר חשוב זה, שהוא רב-כמות ורב-עניין לתולדות היהודים במקדוניה במאה הארבע-עשרה, ולכן אסתפק כאן במשפטים אחדים עליו בלבד.²²⁸

הרב יוחנן ב"ר ראובן מאוכרידה מעיד על עצמו כי היה תלמידו – בפועל, או ברוח – של רבי יעקב בעל הטורים, בן הרא"ש; פעילותו הגיעה לשיאה בשליש השני של המאה הארבע-עשרה. וכך הוא אומר בהקדמת ספרו:

אם לא ילמוד האדם לא יוכל לעשות המצוה כתיקונה. ומעמל הימים וטירדת הזמנים לא יכלו אנשי דורנו להתעסק בספרי התלמוד ובדברי הראשונים, ונכספו להתעסק בשאילתות דרב אחאי גאון משבחא ולצאת בו ידי חובתם, כי הוא כשולחן ערוך בענייני איסור והיתר. ומפני שיש בו דברים שאינם מבוארים כל כך, ביקשו ממני יוחנן בכ"ר ראובן מן כהניא לקבץ מפירושי רש"י נ"ע ושאר המפרשים, לבארם ולהודיעם מאיזה צד באו העניינים כדי שימצאו מקום מוצא המים, ויהיו מימיהם נאמנים מספרי התלמוד או מדברי הגאונים.

זהו תיאור תמציתי, נכון ומדויק, של תוכן הספר, שהוא מעין ילקוט מקובץ מספרים רבים, המובאים בו בלשונם מלה במלה, ובמידת הצורך – בתוספת משפטי קישור והסברים משל הרב יוחנן עצמו. מצד המחקר ההיסטורי מעניינת מאוד רשימת הספרים והחכמים הנזכרים בילקוט, ובהם חכמים יוונים שאינם מוכרים לנו (לפחות לי), וספרים שכבר אבדו ככל הנראה לגמרי. מעניינת גם הנטייה הכללית הנרמזת בדברי הרב יוחנן, להחליף את לימוד התלמוד והפוסקים המקובלים בלימוד השאילתות, שהיא, ככל הנראה, נטייה ביזאנטית אופיינית, שניתן לאמתה גם על-פי פירושים לשאילתות ששרידים מכתבי-היד שלהם מצויים בידינו. על כל זה הרחבתי את הדיבור במאמרי המיוחד לספר זה. והנה, בחיבור זה – שכאמור הוא חיבור הלכתי-מעשי מובהק המבוסס בעיקרו על דברי הרי"ף, הרמב"ם והטור, ונועד להדרכת הרבים ולהשכלתם הבסיסית – מצוטט ספר הזהר קרוב לעשרים פעם, כדי ללמוד ממנו הלכות ומנהגים. לא אתייחס כאן להלכות הנלמדות שרובן – אף כי לא כולן – מצויות בספרות הזהר לרבדיה, כפי שהיא לפנינו בדפוס; ורק אבקש להדגיש את העובדה הפשוטה, שספר הזהר שימש בתחומיה של ארץ יוון כמקור הדרכה שוטף, להלכה ולמעשה, במסגרתו של ספר הלכה רגיל – אם כי בקנה-מידה סביר ונורמאלי להיקפו ולערכו ביחס אל הפוסקים המקובלים. בזה הוא מצטרף אל ספרי הקנה, הפליאה ושושן סודות, הנזכרים לעיל,

המשקפים בעליל את אותה התופעה ממש.

מקום לעצמו קובע החכם היווני רבי מיוחס ב"ר אליהו, שפירש את המקרא וקצת כתובים. דעות החוקרים ביחס לזמנו של חכם זה חלוקות: יש המקדימים אותו למאה השתים-עשרה ויש המאחרים אותו לאמצע המאה החמש-עשרה; לאלה האחרונים שייך גם שטיינשניידר בכמה ממאמריו. ואילו ממאמרי שהוקדש לחכם זה, ושקיבצתי בו את כל הידיעות הנוגעות אליו, עולה, כי יש לקבוע את זמנו למחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה, והריהו בן-זמנו של רבי יוחנן הנזכר לעיל. רבי מיוחס מצטיין בנטייתו הקיצונית אל הפשט ואל פירוש המקרא על-פי חוקי דקדוק נוקשים ועל-פי כללי סגנון מקראי (שכלל בספריו), שעיקרם, כי התורה נקטה לשון קצרה באופן קיצוני, וכי השמיטה תיבות, חלקי מילים ואף מילים שלמות, שהמפרש צריך להשלימם על-פי כללי לשון ידועים. עם זאת היה רבי מיוחס איש הלכה בעל שיעור קומה: פסקי הלכה ומשא-ומתן של הלכה מתוך התלמוד ופסקי הלכה מעשיים, מפורטים לפרטי פרטיהם, ממלאים את פירושו למקרא – החל ב"החודש הזה לכם ראש חדשים" שבספר שמות – בכל פסוק ופסוק כמעט. והנה, אף-על-פי שפירושו נקי לחלוטין מכל רמז לתורת הנסתר בכלל ולספר הזהר בפרט, והוא מתייצב לפנינו כאיש לשון ואיש הלכה מובהק, מסתבר כי אף הוא עיין בזהר ורמז אליו בהקדמה לפירושו, והניחו כאזהרה לקורא שלא יטעה להסיק מדבריו, כי אין במקרא אלא מה שבפירושו הלשוני של רבי מיוחס. ואלו דבריו:

דע לך בני המעיין בספרי החכמים הקדושים עליהם השלום, שרוב פעמים תמצא בפירושם "הרי זה מקרא קצר" ... וכן תמצא "הרי זה מקרא מסורס" ... וכן "הרי זו מקרא מקוצץ" ... ופעמים יאמרו "הרי אלו מקראות יתירות" ... וכן תמצא עבר במקום הווה ... וידוע ומפורסם הוא אף לקטנים שבישראל שאם ידבר אחד ממנו בלשונו כדברים הללו יהיה ללעג וקלס בינינו, ואם כן דברה תורתנו, הנתונה מפי אדון העולם ברוך הוא, ע"י עבדיו הנביאים הקדושים והטהורים, בלשונות הללו?! אך דע והבן כי הבורא יתברך נתן התורה והנביאים והכתובים לנו ע"י עבדיו הנביאים והם מתבארים בע' פנים, כי כתב לנו לשון שיובנו בו כל הפרושים, ואילו דיבר לנו בלשון מדוקדק לא יובנו שאר הפנים או כולם או מקצתם. נוסף על זה שכל התורה היא בצירוף שמותיו של הקב"ה, ולא לחינם אמרו אין הפרש בין "אנכי ה'" ל"תמנע היתה פילגש לאליפז". ואם תשכיל תראה דברים נוראים לרז"ל בפרשת "ואלה המלכים אשר מלכו" וגו' אשר לפי הפשט נראה שאין בו תועלת, ועל דבר זה הסוד כתי' "כי לא דבר ריק הוא מכם" ... אך רצו להודיענו דרכי הפשט שהוא העיקר אצלינו, המורינו הדרך נלך

בה ואת המעשה אשר נעשה, ואמרו שלפי הדרך הזו מקרא זו יתירה או חסירה. ראיה לדברי שאמרו רז"ל ס"ת שחסר אפי' אות אחת פסול... והישמר לך אל תפן אל און לחשוד שום אחד מן המפרשים. שים דברי באזניך כתבם על לוח לבך (לונדון 1909, עמ' [4]).

הווי אומר: אמיתה של תורה כתובה ברובד סודי ועמוק הרבה, הטמון במילות התורה ובצירוף אותיותיה, וסגנון התורה הנו כפי שהנהו כדי שיוכל למלא את שליחותו רבת הפנים הזו. חז"ל רצו להורותנו את דרך הפשט, שהיא הדרך המתאימה בחיי המעשה של הרבים, ועל-כן טרחו כל-כך להסביר לנו את סגנון המקרא המקוצר והמקוצץ הזה, כיצד הוא מתבאר על דרך הפשט, כדי לחנכנו על דרך זו; אבל חלילה לנו לחשוד בהם, כי סבורים היו שדרך הפשט בתורה היא גם דרך האמת הפנימית שלה.

ברצוני להתייחס בפירוט יתר לחלק של הקטע הנדון, שלפיו התורה כולה היא צירופי שמותיו של הקב"ה, ולעמוד על הראיות שהביא לזה, ובמיוחד על המשפט "דברים נוראים לרז"ל בפרשת ואלה המלכים" וכו'. הרב שעוועל, אשר ההדיר לראשונה את פירושו של רבינו מיוחס לאיזכ²²⁹ העיר, כי הקורא קטע זה נזכר בדברי הרמב"ן בהקדמתו לתורה; ואכן אין ספק, כי יש כאן שימוש גלוי וברור ברמב"ן. אולם הקטע של "הדברים הנוראים לרז"ל" בפרשת ואלה המלכים איננו נמצא, כמובן, ברמב"ן, אלא כוונתו לספר הזהר, הקרוי כאן 'רבותינו ז"ל'. ספר הזהר מקדיש דברים גדולים ונוראים לעניין זה ארבע או חמש פעמים²³⁰. אמנם ר' מיוחס לא שילב בדבריו הלכות מתוך ספר הזהר, משום שלא היה לזה מקום בכותבו פירוש הפסוקים על דרך הפשט – ועל דרך ההלכה, שהיא, לדעתו, מקבילתה של דרך הפשט; אולם ברור לגמרי עיונו העמוק בספר הזהר, שהוא מחשיבו לספר חז"ל, ומאמין בו אמונה שלמה.

מעניין באופן מיוחד הוא ספר דרשותיו של ר' אפרים ב"ר גרשון הדרשן, שנודד בערי יוון ופעל כדרשן בעיר סאלוניקי בסביבות שנת ר"י (1450), היינו, סמוך לנפילת העיר בידי התורכים. דרשן זה – כחכמים אחרים שפעלו בביזאנטיון במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה – היה אף הוא איש מיוחד במינו. ספר דרשותיו – המצוי בכתב-יד – מלא וגדוש ידיעות על אודות אישים ומעשים שונים בערי יוון דאז,²³¹ והן נאמרו בפני ציבור רחב ובנוכחות גדולי המקום, שאת 'רשותם' נטל ואת שמם הזכיר. הדברים משקפים בבירור את מאמציו למשוך תשומת-לב והתעניינות, תוך שימוש בגינוני-סגנון דרשניים מגוונים; הדרשות מדברות גבוהה-גבוהה, בסגנון היהודי-ביזאנטי המנופח שהיה מקובל שם בתקופה הנדונה,

ומבקשות להדגים את שליטתו של הדרשן בכל תחומי החכמה והידע שנדרשו אז מחכם יהודי משכיל, תוך שמירה על בהירות הביטוי ועל ריטוריקה נאה. עיקר תוכנן מוקדש לבעיות חברה ודת רגילות, שהיו לחם חוקו של כל דרשן. בדבריו מיטלטל ר' אפרים בין מובאות נשגבות מתחומי הפילוסופיה וההיגיון, לבין מובאות עמוקות לא פחות מתחום הקבלה; ואף-על-פי שאין הוא משתמש, כנראה, במובאה כלשהי מתוך ספר הזהר, הרי כל סגנון הרצאתו בענייני סוד וקבלה מעיד כמאה עדים על כך שהכיר את החיבור, ועל הנחה שבשתיקה, כי קהל שומעיו אף הוא אמון על סגנון זה. ר' אפרים איננו מבעלי ההלכה, אף שהוא משתדל ביותר לשמור על חזות של תלמיד חכם תורני. אולם העובדה, כי אפשר היה לו לדרוש ברבים בערי יוון באמצע המאה החמש-עשרה בסגנון ספר הזהר, מצביעה על נפוצותו של הזהר בקרב יהודי האיזור בעת ההיא.

זאת ועוד: הספר האשכנזי הראשון המצטט מן הזהר, ביד רחבה ובפירוט רב, הוא ספר הציוני לרב מנחם ציוני, איש קולוניה שבאשכנז, שנכתב בשנת 1386. והנה, אף חכם אשכנזי לפניו, ואף לא אחד, עד סוף המאה החמש-עשרה, לא השתמש בספר הזהר, אף לא אלו מהם שהיו קרובים ביותר לתורת הסוד בכלל ולקבלה בפרט, כגון רבי יו"ט ליפמן מילהויזן וחברו רבי אביגדור קרא.²³² הוא עצמו לא שימש מעולם בתפקיד רבני או ציבורי כלשהו. חכם זה נמנה עם חברי אחת הקבוצות הקטנות של חכמים אשכנזים שעלו לארץ-ישראל במחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה, לאחר המגפה השחורה, ואשר רובם חזרו לאשכנז לאחר ששהו זמן מסוים במזרח. יש להניח, כי את ידיעותיו בקבלת הזהר ובקבלה הספרדית בכלל הביא עמו ר' מנחם ציוני לאשכנז מן המזרח דווקא – מארץ-ישראל עצמה, או משהותו האפשרית בקאנדיה שבכרתים, מקום שבו עברו עולים אשכנזים רבים בדרכם לארץ או בשובם ממנה.²³³ מן האמור ניכר בעליל, כי ביוון היה העיון בספר הזהר נהוג למדי, וכי ספר הזהר שימש כספר מנחה בשאלות הלכתיות ועיוניות, הן בקרב בעלי-הלכה מקובלים, שנטו לערב הלכה בקבלה, והן בקרב בעלי-הלכה רגילים, שהקצו לו מקום מסוים במסורתם. אמנם, לא כל הספרים שמוצאם מיוון של המאה הארבע-עשרה ממשמשים בזהר, ויש מהם שניתן היה לצפות על-פי טבעם כי יעשו כן ולא עשו. מאלה יש לציין במיוחד את הספר אבן ספיר מאת החכם אלנתן קלקיש,²³⁴ שנכתב בקושטא בשנת 1368. כתב-היד של ספר זה מחזיק שמונה מאות עמודים, המכילים חומר מגוון ועשיר ביותר מכל תחומי היצירה היהודית, כולל תחומי ההלכה והסוד, ומכל רחבי הספרות העברית לדורותיה, אולם ספר הזהר אינו נזכר בו כלל. אך

די במה שהובא עד כה כדי להדגים את עומק חדירתו של הזהר לחוגי הלמדנים והמשכילים ביוון של המאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה, וזאת באופן יחסי למה שמקובל היה אז בספרד ולא-כל-שכן באשכנז. מסורת זו של הסתמכות על הזהר ניכרת היטב גם בין חכמי הרומאניוטים, שחיו סמוך לשנות הגירוש מספרד, בפרט בכתביו של הרב אליהו קפסאלי, שהרבה מאוד להשתמש בספר הזהר לכל עניינו, כולל דברי הלכה שוטפים.²³⁵ הרב קפסאלי הוא בן-זמנו ממש של מרן, והשימוש האינטנסיבי שעשה בדברי הזהר, הלכה למעשה, ובלי כל קשר לספר בית יוסף, הוא דוגמא היסטורית טובה ביותר להבנת הרקע הריאלי לפעולתו החלוצית של מרן בתחום שילובם של הנגלה והנסתר.

יש בדברים אלו כדי להאיר יפה נקודה נוספת שלא נתבארה עד כה. בגלל העיסוק הרווח בקבלה בקרב רבנים ודרשנים יהודים ביוון שעיסוקם בנגלה – דבר שלא הורגלו בו היהודים הספרדים (ובוודאי לא האשכנזים) מעולם, ושנראה היה להם כהרה-סכנות לבניינה המסורתי של ההלכה הרבנית – פרץ דווקא בדור זה ובמקום זה הוויכוח הסוער הראשון על היחס הנאות שיש לקבוע בין לימודי ההלכה והקבלה. בוויכוח זה נטלו חלק רבני כל העדות והקהלים, ובמהלכו הכריזו גם רבנים רומאניוטים מן המעלה הראשונה, כמו הרב אליהו מזרחי והרב אליהו הלוי, כי אף-על-פי שלקבלה ערך עליון ונעלה עד מאוד, אין אפשרות לתרגם בזמן הזה את רעיונותיה לשפתה של ההלכה.²³⁶

והנה, כאשר שוחחתי בנושא זה עם פרופ' מ' בית-אריה, העומד בראש מפעל הפאליאוגראפיה העברית (שבמסגרתו נאסף מידע רב-ערך אודות כתבי-היד העבריים לדורותיהם, מכל הבחינות האפשריות), נתברר לי, כי עניין זה מרחיק-לכת יותר ממה שניתן היה לשער על-פי האמור עד כאן. להלן דבריו מתוך מכתבו אליי.

על-פי מאגר הנתונים הקודיקולוגי של מפעל הפאליאוגראפיה העברית, המחזיק כ-3000 כתבי-יד בציוני תאריך מימי-הביניים, השיעור הגבוה ביותר של כתבי-יד בקבלה (ובפילוסופיה) הוא בין כתבי-היד שהופקו בביזאנטיון: 6% מכל כתבי-היד; במאות הי"ד-ט"ו – 39% ! (לצורך השוואה: שיעורם מבין כתבי-היד שהופקו בספרד במאות הי"ד-הט"ו הוא 26%, באיטליה – 21%; באשכנז – 7%). רבים רבים הם כתבי-היד בקבלה ללא ציוני תאריך שהועתקו בביזאנטיון במאות הי"ד-הט"ו. ולעניין כתבי-היד של הזהר עד למחצית הראשונה של המאה הט"ו: עובדה מאלפת היא, שכמעט לא שרדו בידינו העתקות של ספר הזהר שנעשו בספרד. בדיקת כתבי-היד שנזכרו ע"י תשבי – על-פי שלום – מעלה שרק קטעים בודדים בכ"י ואטיקן 202, שנכתב כנראה

באמצע המאה הי"ד, ואוסף גדול של ליקוטים ערוכים בכ"י גאסטר 747 מן המאה הט"ו נכתבו בספרד. בדיקה מקפת של כל כתבי-היד שכונסו במכון לתצלומי כתבי-היד העבריים עשויה לגלות עוד כתבי-יד מקוטעים, כגון כ"י פאריס 785, שנכתב בספרד או בצפון אפריקה במאה הט"ו בכתיבות שונות. שלושה כתבי-יד, המחזיקים רק את ספר בראשית (או מדרש הנעלם לספר בראשית), נכתבו באיטליה בסוף המאה הט"ו (אחד מהם בשנת 1482), וכתב-יד אחד של חלקים מבראשית, ויקרא ותיקוני זוהר, בסיראקוזה שבאיטליה בשנת 1489. לעומת זאת, כל המסירות המקיפות הקדומות ביותר נשתמרו בהעתקות שנעשו בביזאנטיון: כתב-יד פרטי, המחזיק את חיי שרה – ואתחנן, ספרא דצניעותא ואדרא רבא, זוהר היכלות של פר' בראשית וחלק גדול של תיקוני זוהר נכתב ככל הנראה בידי שבתי בן ישעיה כהן בלבו, שהעתיק בקאנדיה כתב-יד בשנים 1400-1413/4; כ"י ואטיקאן 206, שנכתב בביזאנטיון לערך בשנת 1400 והמחזיק רצפים ארוכים של חלק ניכר; כ"י קיימברידג' Add. 1023, ששימר כרך שני של העתקה של כמה פרשיות ושנכתב שם באותה תקופה; כ"י פאריס 770-778/9, המחזיק חלק ניכר של זוהר ותיקוני זוהר, שנכתב שם במאה הט"ו; כ"י פאריס 786 של תיקוני זוהר, שנכתב ביוון לערך בשנת 1458, וכנראה גם כ"י ואטיקאן 208 (אם כי הוא כתוב בכתיבה מטיפוס אשכנזי, אך הגהותיו בכתיבה ספרדית וביזאנטית). אפשר שממצאים אלו מעידים, שבספרד גופה היו מופצים רק קטעים שונים, בלתי רציפים, של ספרות זוהר, וכי רובו של קורפוס זוהר אוחד ונערך בביזאנטיון, בערך בשנת 1400, ומשם הגיע למחוזות אחרים.

עד כאן דבריו של פרופ' בית-אריה. ואנו נוסיף על כך את יהודה חייט, שהזכרנו לעיל, שבמסעותיו בכל ערי ספרד בשנים שלפני הגירוש קיבץ וליקט קטעים, עד שזכה להעמיד מהם טופס שלם של ספר זוהר. והם הם הדברים.

חוזרים אנו, אם כן, לראש דברינו, כי אימוץ הלכות זוהר על-ידי ר' יוסף קארו, מלבד ערכן העצמי הרב בעיניו, מבטא גם את שאיפתו להכרה במרכז ההלכה היווני-הרומאניוטי, וזאת כחלק של מדיניותו להניח תשתית הלכתית שתוכל להתקבל, אף כי בשינויים הכרחיים מסוימים, על-ידי הקהילות היהודיות הגדולות של זמנו: בספרד, בצפון-אפריקה, באשכנז וביוון.

הערות

1. כל הדברים שלהלן, מראש ועד סוף, מוסבים על כרכי גוף הזהר למקרא, כולל חלק הרעיא מהימנא. מבחינת הנושא הנדון כאן, אין הבדל עקרוני רב בין שני החיבורים, וההבחנה נעשית בעיקר מטעמי קונוונציה מחקרית.
2. "ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזהר", בתוך: "דן (עורך), ספר הזהר ודורו [דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית ח] (תשמ"ט), עמ' 1-71; ופולמוסו החוזר בנקודה זו, "ספר 'שקל הקודש' לר' משה די ליאון", קבלה ב (תשנ"ז), עמ' 273 ואילך.
3. חקר שיטתי – והדגש הוא על "שיטתי" – של מקורותיו התלמודיים של ספר הזהר טרם נעשה. שפע הציונים ומראי-המקומות שרמזו להם הרב מרגליות בגיליון מהדורתו מהווה, כמובן, שירות מועיל ביותר ללומד, אולם יש לשפר בהם דברים רבים, הן כתוספת והן במחיקה. והא לך דוגמא קטנה: דעה קבועה היא בזהר, וחוזרת בו פעמים אחדות, כי עבודת הכהן חייבת להיעשות מתוך שימחה (בראשית קטז ע"א, ויקרא ח ע"א, שם לט ע"א). הפסוק תובע "עבדו את ה' בשמחה" (תהלים ק, ב) ואילו אדם המביא עולתו, חטאיו ואשמיו – "אותו אדם שעבר על מצות ריבונו... באיזה פנים יעמוד לפניו? הרי בוודאי ברוח שבורה, ברוח עצובה, איה שמחה, איה רננה?... אלא במה ניתקן – בכהנים ולויים, שהרי הם משלימים שמחה ורננה בשבילו. שמחה מתקיימת בכהן משום שהוא רחוק מן הדין תמיד, וכהן צריך להימצא תמיד בפנים מאירות, שמחות יותר מכל העם, שהרי כתרו גורם" (בתרגומו העברי של "תשבי, משנת הזהר, ב, עמ' שנו). עד כמה שראיתי לא הביאו הרושמים מקור לזה, ופרופ' שלום רשם בגיליון מהדורתו (מהדורת צילום: ירושלים תשנ"ב, ה, מול דף ח ע"א) בפשטות: "כי הכהן מצד החסד: 'סתרא דיליה'". אולם מקורו של הזהר בכל זה היא סוגיית התלמוד ביומא יד ע"א, על-פי פירוש רש"י עליה (תופעה רווחת ביותר בספר הזהר). המדובר שם הוא באשה השנייה, המיועדת ומזומנת לכהן הגדול ביום הכיפורים, למקרה שתמות אשתו. במקרה כזה יהא הכהן אונן, לכאורה, ושאלת הגמרא היא כי יהא עלינו לאסור עליו כליל עבודה באותו יום, לדעת ר' יהודה הנזכר שם, מחשש שמא יאכל מן הקדשים, דבר האסור עליו מן התורה. על כך עונה הגמרא, כי ביום הכיפורים, שאין אדם מישראל האוכל בו, אין לחשוש לכך. על כל המהלך הזה שואלת הגמרא, כיצד אפשר לכהן הגדול להיות אונן ביום הכיפורים, והרי למדנו כי הוא מפקיד גט מראש, לפני יום הכיפורים, לפיו אם תמות אשתו ביום הכיפורים יחול הגט למפרע והיא תהא מגורשת עוד לפני מיתתה? ועל כך עונה הגמרא: "נהי דאנינות לא חייל עליה, אטרודי מי לא מטריד?",

ופירש רש"י: "ובקדשים בעינן שמחה וגדולה, דכתיב 'לך נתתם למשחה' כדרך שהמלכים אוכלים (חולין קלב ע"ב)". אמנם הסוגיה הזו בחולין כשלעצמה אינה מלמדת דבר זה במישרין, אולם זוהי דעתו של רש"י, והזהר למד עניין זה מן הסוגיה ביומא על-פי פירוש רש"י. וראה מה שנרשם בשמי על-ידי ד' שפרבר, מנהגי ישראל ב, ירושלים תשנ"א, עמ' מה, הע' 19.

4. יש לציין, עם זאת, את מיעוט שימושו של הזהר בתלמוד הירושלמי, ועדיין אינני בטוח אם ניתן למצוא בזהר ציטוטים חד-משמעיים מן הירושלמי, מלבד ציטוטים בודדים. אף-על-פי-כן יש בשימושים מועטים אלו עניין מיוחד; ראה, לדוגמא, ל' גינצבורג, פרושים וחידושים בירושלמי, א, עמ' 9. שימושו של הזהר בתלמוד הירושלמי ראוי לעיון מיוחד, משום הדברים בזיקה לתלמוד זה וייחודו, הנמצאים בספרות הזהר. ראה להלן, נספח א, עמ' 78.

5. ראה: י' תא-שמע, "שאלות ותשובות מן השמים" – הקובץ ותוספותיו, תרביץ נו (תשמ"ח), עמ' 51-67; נ' דנציג, "תשובות הגאונים 'שערי תשובה' ו'שו"ת מן השמים'", שם, נח (תשמ"ט), עמ' 21-48; E. Wolfson, "Hai Gaon's Letter and Commentary on Aleinu", *JQR* 81 (1991), pp. 365-409; וראה מה שרמזתי בספרי, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 40, הע' 27.

6. וראה מה שכתב ליבס עצמו: "רמד"ל נחשד כבר בחייו כמחבר ספר הזהר, ומאז ועד היום חזרו על דעה זו חוקרים רבים, ביניהם גרשם שלום, גדול חוקרי הקבלה. אכן, קשה לקרוא בזהר ובכתבי רמד"ל בלא לחוש בזיקה העמוקה שבין שני הקורפוסים. אך 'זיקה' כזו איננה עושה את רמד"ל למחברו הבלעדי של הספר". למעשה 'זיקה' כזו אינה עושה את רמד"ל למחברו של הספר כלל ועיקר. זאת ועוד. אחד מן השיקולים שהניעו את ליבס לבקש חוג מחברים לזהר, הינם אותם מקומות בהם ניתן להראות יפה כי אין רמד"ל מחברם, אולם הפתרון המוצע, לראות בקטעים אלו יד אחרת, מעורר את השאלה מדוע דווקא קטעים אלו ולא קטעים אחרים הנזקפים לזכותו של רמד"ל. והעיר על כך ד' אברמס בביקורתו על ליבס שנתפרסמה בקובץ *Kabbalah* 1, 1997, עמ' 76. אגב: אחד הקטעים הבולטים בחריגותם, הינו הקטע בפרשת עקב (רעד א) הלקוח כולו, מילה במילה, על פני עמוד שלם, מתוך ספר שלחן-ארבע של רבינו בחיי, ויש להניח כי שולב על ידו. העיר על כך הרב מ' כשר, 'הזהר', ספר היובל לסיני (תשי"ח), עמ' נא, והוא רואה בזה – כמובן מאליו – תוספת מאוחרת. מחמת אופיו הרבני של מאמר זה הערוך כהתקפה עקרונית על כלל שיטתו של פרופ' שלום, נמנעים חוקרי הקבלה מלציין אליו ואינם משתמשים בו. המאמר מכיל הערות חשובות רבות לצד טענות-שוא מרובות, והוא ראוי להתייחסות מפורטת.

7. וראה מה שכתב י' ליבס, "המשיח של הזהר", הרעיון המשיחי בישראל – יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לג' שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 103-104, בדברו על חשיבותם של סיפורי המסגרת לחקר הזהר: "כדי להיווכח בכך, די להשוות את ספר הזהר לכתביו העבריים של ר' משה די ליאון: אעפ"י שיצאו מתחת ידי אותו מחבר, הם נופלים מן הזהר בכוחם הפנימי ומכאן גם בהשפעתם ההיסטורית. מטבע הדברים ברור שהיסוד החסר בהם היה בעיקר 'המסגרת הסיפורית'". אף שדבריו בעניין חשיבות סיפורי המסגרת נכונים בהחלט (וראה מה שכתבתי על כך להלן, בהערה 140) אין הם הסיבה העיקרית – ואף לא סיבה חשובה – להבדלי הרמה. לשונו של הזהר רצופה אסוציאציות רבות עד מאוד לספרות האגדה של חז"ל לכל אורכה – וליבס עצמו העיר על כמה דוגמאות נאות וחבויות מן הסוג הזה במאמרו הנזכר – ומתוך כך הרי היא בעלת משמעויות ורמיזות ברובדי לשון עשירים, בעוד שכתביו של משה די ליאון (בעברית) אינם מפגינים אפילו צל-צילה של בקיאות שכזו, ורמת ידיעותיו (מחוץ לספרות הזהר) בינונית בהחלט.

8. ראה להלן, פרק ג'. מנחם די לונזנו, חכם בן המאה הי"ז, הציע פירושי מילים רבות בזהר על סמך היכרותו את השפה היוונית, וטרם ראיתי דיון מוסמך בערך הצעותיו. אי-הבנה דומה אירעה במחקר ביחס לספר הקנה האנונימי – הקרוב קירבה רעיונית רבה לזהר – אשר יוחס על-ידי גדולי החוקרים למחבר ספרדי, בגלל קירבתו-לכאורה להווי החברתי והדתי הספרדי, בעוד שאין כל ספק כי הוא חיבור יווני; ראה מאמרי "היכן נתחברו ספרי הפליאה והקנה?", פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, מוקדשים לפרופ' י' כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה, ירושלים תש"ם, עמ' נר-סג, וחיבורה של מ' אורון לקבלת תואר דוקטור מן האוניברסיטה העברית, "ה'פליאה' ו'הקנה' – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית", ירושלים תש"ם. וראה שם, עמ' 23, הע' 28 ועמ' 25, הע' 47. מ' אורון הגיעה למסקנה דומה מכוח שיקלים אחרים. ותן לבך, בהקשר זה, לקירבה הרעיונית והתוכנית הרבה הקיימת בין ספר הקנה לבין חלק ה"רעיא-מהימנא" (המאוחר יחסית) שבזהר. וראה להלן, הע' 159.

9. בביקורתו על המהדורה הראשונה של ספר זה, "הזהר כספר הלכה", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 581-605, יצא י' ליבס בחמת זעם נגד עצם העלאת הרעיון בדבר המוצא היווני האפשרי למקצת ספר הזהר. אלא שבחלק זה של ביקורתו נאבק ליבס עם דמיונו, ואין לו עסק עימי כלל. השערה שולית, צדדית ומצומצמת, שהקדשתי לה שורות מועטות בלבד, ועמלתי יותר על דחייתה מאשר על קיומה, הפכה בקריאתו של ליבס להצעה 'אלטרנטיבית' מצידי לשאלת מקום חיבורו של הזהר, תוך השמטת "שאר קשרי הזהר" [!] לספרד ומקובליה, וזכתה לביקורת

ולהפרכה, בטענות הכתובות ממילא כולן על ספרי, וזאת כאשר אני כותב במפורש, פעמיים ושלוש ויותר, כי אין להטיל ספק במוצאו הספרדי של הזהר! תופעה נדירה בשדה ביקורת הספר שלנו. אין צורך לומר כי אני חוזר בי כלל ממה שנאמר כאן, כי נמצאים ככל הנראה בזהר אלמנטים יווניים פזורים, ויש להעלותם לדיון, כדי לעמוד על משמעותם.

אין ספק, בעיני לפחות, כי הנאמר בזהר על הפסוק בספר ישעיהו (לח ב) "ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה'" – "קיר דא הוא אדון כל הארץ" (בראשית רכח ע"ב), מיוסד על הזיהוי קיר = קירוס = אלהים. וראה אריכות הדברים עד מאוד אצל שרל מופסיק, שהעלה והביא כל ענייני כותל וקיר שבספר הזהר כדי ללמוד מהם על מהותו של "קיר" זה וחבריו, ונעלם ממנו עניין פשוט זה: Ch. Mopsik, "Une reponse a: Yehuda Liebes", *Kabbalah III* (1998), pp. 180-185. הדוקטור של ליבס על "מילון ספר הזהר" מצאתי את ההתייחסות העקרונית הבאה: "בכלל, קשה להניח השפעה יוונית ישירה על הזהר... עם זה אין להוציא מכלל אפשרות שהמילה [המסוימת שהוא עוסק בה] היא המצאה שרירותית הבאה לחקות את המילים היווניות 'הבלתי מובנות' שבר"ר [בבראשית רבה] ובכך לשוות לס' הזהר סגנון מדרשי קדום. וזאת בעיקר בגלל האותיות ק, ט, פ המצויות בה, ומאפיינות את המילים 'הבלתי ברורות' שבזהר. ג' שלום דחה אמנם בשאט נפש את דעתו זו של גרץ... אבל נראה שחזר בו מכך... והסכים לראות בכך את מקורן של מילים רבות" (עמ' 336). לעומת זאת מצאתי את ההערה המעניינת הבאה (שם, עמ' 372), בדונו בנוסחת הזהר "אבן שתיה" – שממנה "אשתיל עלמא" – במקום "הושתת העולם" שבמקורות – והאריך לצרף לכאן חידושו כי "מצבה = שתילו", והוסיף: "נמצא ש'שתילו' היא גם מצבה וגם אבן שתיה לפי הזיהוי המדרשי, וזאת גם מפני שהוצבה וגם מפני שהוצב עליה העולם. עם זאת אין לבטל לגמרי את האפשרות שהשפיעה גם המילה היוונית stella שפירושה מצבה, וכך מתרגמים השבעים מצבה. שימוש זה בפועל שתל בקשר לאבן השתיה לא מצאתי אלא בזהר וברמד"ל...". וראה עוד שם, עמ' 351. – זאת ועוד אחרת. ליבס עצמו שיער – במאמרו הנ"ל הע' 2, עמ' 12-15 – כי ר' יוסף בן שלום אשכנזי "היה מצוי בשלבי העשייה של ספר הזהר", ומקובל זה "משתמש בצורה היוונית החדשה 'ניקא' (שפירושו אשה)... מכאן שגם הוא וגם שומעיו שלטו בשפה זו" (שם, הע' 50), ומדוע רחוק הדבר כי יימצאו בזהר קצת אלמנטים יווניים?

10. ראה י' אבן-שמואל (מהדיר), ספר הכוזרי, ירושלים תשל"ג, עמ' שצב-שצה.

11. ודי להתבונן בכך שהספר ערוך לפי סדר הקריאה החד-שנתית הבבלית, ואין זכר לקריאה התלת-שנתית הרגילה בארץ-ישראל בימי התנאים,

עובדה שהיתה ידועה יפה לכל הלומדים בכל הזמנים. מספר פרשיות השבוע על-פי הזהר הוא נ"ג (בראשית קד ע"ב). גם כל החגים הנזכרים בו נחוגים יומיים, ולא יום אחד בלבד כבארץ-ישראל. אין כל ניסיון להסוות את העובדה כי הספר נערך בגולה, זמן רב לאחר ימי רשב"י, ויעיד על כך הציטוט המרובה מכל רחבי התלמוד והמדרש, בליווי המונח הקבוע "ואוקמוה" ודומיו. וראה בניצוצי אורות לרב חיד"א, לבראשית קסח ע"א: "אע"ג דר' אלעזר נפטר קודם רבי, אלה הם דברי מחבר הספר, שחיברו כל המימרות יחד שכתב ר' אבא שהיה סופר של רשב"י, והם חלוקים לפרשיות, כל פסוק ופסוק בפרשה שלו, והם אמרו מדעתם כמה דתנינן וכו'. וכיוצא בזה יש רבים בזהר וכולהו מיתרצי בהכי". והביא כן משום מהר"ם חאגיז, עיי"ש. הטיעון העולה כאן הוא כי התוכן הממשי מקורו מחוג רשב"י ותלמידיו, אך עריכתו מאוחרת. וראה: מ"ד גרוס, "לדמותו של הזהר הקדוש", סיני מא (תשי"ז), עמ' רמד-רמז. ועל עמדה זו חזר הרב מרגליות פעמים רבות.

12. ג' שלום, "שאלות בבקרת הזהר מתוך ידיעותיו על ארץ ישראל", ציון [סדרה ישנה] א (תרפ"ו), עמ' 40-55.

13. ידידי היקר רש"ז ליימן היפנה תשומת לבי לספרו רב הכמות של הרב ש' שפיעלמאן, תפארת צבי, א"ד, ניו יורק תשמ"ד-תשנ"ג, המוקדש לחקר ההלכה והאגדה בספר הזהר, על-פי דרכו, ובבקיאות יוצאת מן הכלל, שהיא עושר השמור לבעליו.

14. הרב מרגליות השתמש בספרות רבנית רחבה ביותר לצורך עבודתו. ראה מכתבו של הרב ז"ו לייטער אליו, על אודות ספרו הקודם של מרגליות, נפש חיה (פשמישל תרצ"ב) – ששימש לו כאחד ממפעלי התשתית לגליונותיו על ספר הזהר. המכתב נכלל בספר "ציון לנפש חיה" שפירסם הרב לייטער בירושלים תשכ"ד, סי' קט.

15. ראה דוגמא מודרנית, מעין-מחקרית למהלך כזה: י"ב פינקלשטיין, "שבילי הלכה בתורת הסוד", סיני יז (תש"ה), עמ' רלא-רמה.

16. ראה ספרי הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, ירושלים תש"ס, פרק א.

17. לעניין כאוב זה ולמשמעותו הקדשתי מאמר מיוחד: "הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית", שנתון המשפט העברי יח-יט (תשנ"ה), עמ' 479-495.

18. W. Bacher, "Lexegese biblique dans le Zohar", *REJ* 22 (1891), pp. 33-46, 219-229.

19. ראה: E. Segal, "The Exegetical Craft of the Zohar: Toward an Appreciation", *AJS Review* 17 (1992), pp. 32-49.

20. ראה, לדוגמא בלבד: "קרקפתא דלא מנחא תפילין מעולם" (זהר חדש אחרי, מט ע"א) שהיא נוסחת הר"ח והרי"ף, ולדברי הרא"ש, הל' תפילין, סי' ה: "בספרים לא נמצאת גירסא זו". ואין להאריך כאן; וראה עוד:

"לבושם בלא ציצית נקרא 'בגד בוגדים' לבושם של אותם בוגדים, המשקרים ומעידים עדות שקר בכל יום" (משנת הזהר, ב, עמ' תנר), ואילו בגירסת הגמרא לפנינו (ברכות יד ע"ב) נזכרו רק תפילין בהקשר זה, והעירו שם בעלי התוספות כי המתפלל בלא ציצית אינו כמעיד עדות שקר, כי אינה קשורה במישרין לתפילה. אך במנורת המאור (נר ג, כלל ג, חלק ה) לרב יצחק אבוהב הספרדי, תלמיד הרא"ש, הגירסא בגמרא היא כבזהר, וכן משמע להדיא מחידושי הרמ"ה לברכות שנדפסו בידי הרב א' שושנה, מוריה יד (תשמ"ד), שפסק כי גם להתעטף בציצית חייב אדם באמצע קריאת שמע, כתפילין, וכי כך נהגו גדולי ספרד, עיין שם, וכן הוא במאירי ברכות על אתר ובמדרש שכל טוב פ' בא (עמ' קסו). והעירני ידידי היקר מר שמואל אשכנזי כי הלשון ב'משנת הזהר' הנ"ל לקוחה מן הרעיא מהימנא שלח (קעה ע"א) ואליו כיוון בעל מגן אברהם (סוף סי' כד): "כתוב בזהר שלח לך, הקורא קריאת שמע בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו..." דברי הרעיא מהימנא מקורם, כנראה, בארחות חיים לר"א הגדול (סי' י"ד): "בני, הווה זהיר להתעטף בעטיפת מצוה... כל מי שאין כיסוי מצוה בגופו נקרא לבושו בגד בוגדים, כי מעיד עדות שקר בעצמו". וראה שם בהערות רגח"ה מראדזין [אלא שלדעת החוקרים ספר זה, המיוחס לר"א הגדול, חיברו בעל הזהר עצמו; י.ת.] מן העניין לציין לחידושי אגדות מהרש"א לע"ז דף ד ע"ב, ד"ה לא ליצלי, ולסוטה כב ע"א ד"ה כל שאינו. עכ"ל ר"ש אשכנזי בקיצורים מעטים. וראה עוד על ענין זה, לעיל, עמ' 45.

– לאידך גיסא, בפרשת וישלח (קעג ע"ב) קובע הזהר כי מן הנאמר לגבי יעקב אבינו "נקומה ונעלה בית אל ואעשה שם מזבח לאל" וכו', משמע כי "מאן דיתעבד ליה ניסא, איהו בעי לאודאה", הוא ולא בניו, עיי"ש, וזה כגירסת האשכנזים והצרפתים בברכות (נד ע"ב): "אניסא דרבים כולי עלמא מחייבי לברוכי, אניסא דיחיד איהו חייב לברוכי", בעוד שגירסת הספרדים כולם, למן הרי"ף והרמב"ם ואילך היא: "איהו ובריה ובר בריה חייבי לברוכי", ההיפך מהיסקו של הזהר; וראה בבית נתן על אתר. ולא באתי אלא להדגים.

21. לדוגמא: בויקרא מד ע"ב, קובע הזהר ביחס לילדי נאפופים: "וכל שכן אי אטרח ליה לקב"ה למיעבד דיוקנא דממזר באינתו דאחרא ואכחיש פומבי דמלכא". הסוגיה הנרמזת פה נמצאת בעבודה זרה נד ע"ב, ובה נאמר כי: "היינו דאמר ריש לקיש, אמר הקב"ה לא דיין לרשעים שעושים סלע שלי פומבי, אלא שמטריחין ומחתימין אותי בעל כרחי". וברש"י: "שעושים סלע שלי פומבי – רושם שלי שאני רושם בו, ובלעז קוי"ן, עושין הפקר לכל שרוצה לחתום בו יחתום בו, כלומר שבאין על הערוה על כרחי ומולידין. אלא שמטריחין אותי – שאני יוצר הולד על כרחי ומולידין, שהרי גזירה לפני שינהוג העולם כמנהגו..." ברור כי הזהר לא פירש

כרש"י, שהרי לדברי הזהר ה'פומבי' היא החותמת עצמה, ועל כן רשם פרופ' ג' שלום, במהדורת הזהר שלו על אתר (בדפים הנוספים שבסוף חלק ה): "אי הבנה של פירוש הערוך על מאמר הגמרא בעבודה זרה... 'כגון שמערבין נחושת בכסף לעשות סלע [= מטבע] גדולה'. בעל הזהר הבין פומבי כתרגום סלע או מטבע. הביטוי לזייף המטבע של המלך הוא אצל ר' משה די ליאון 'משקר מטבע המלך', אצל בעל הזהר (ויקרא מד ע"ב) 'אכחיש פומבי דמלכא'. והכול טעות. "אכחיש" כאן אינו "מזייף" אלא "מתיש", "מחליש", כמו שמפורש בדרשה המקבילה בויק"ר (סוף פכ"ג), לפסוק "צור ילדך תשי" (דברים לב יח), ו"פומבי" הוא, כרגיל, פרסומו וגדולתו של הקב"ה.

22. נכלל מאוחר יותר עם השלמות, תוספת ותיקונים, בספרי מנהג אשכנז הקדמון, פרק טו.

23. "תא-שמע, "רבינו יונה גירונדי – חסידות אשכנז בספרד", גלות אחר גולה, ספר היובל לכבוד פרופ' ח' ביינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 165-195.

24. ראה עמדתו הפרו-ספרדית של דב ספטימוס בעיצוב דמותו של הרמב"ן, לעומת העמדה הפרו-אשכנזית המקובלת הרבה יותר במחקר, במאמרו שנדפס בקובץ: *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 11-34. קרובה יותר אל האמת ואל המקורות הספרותיים, הדמות המאוזנת בתווכ, ברוח הדברים הקצרים הרשומים כאן, וראה ספרי הספרות הפרשנית לתלמוד, ב', תש"ס, עמ' 39-41.

25. הפרט היחיד שטופל בהקשר ההלכתי, היא קבוצת ההלכות המוזרות שבזהר, העומדות בניגוד מוחלט לסוגיות ולהלכות ידועות ומפורסמות. מספרן של הלכות אלו אינו גדול, אך הן משכו את תשומת-לב המבקרים והמפרשים מאז ומעולם. פרופ' כ"ץ סיכם תופעה זו כך: "על כרחנו נסיק מסקנה על שיעור קומתו ההלכי של בעל הזהר, שיעור קומה של מי שענייני הלכה שגורים על פיו, אך בירור הדברים על דיוקו אינו ממידתו ועניינו...". ועל כן בעניינים שאינם בגדר מעשים בכל יום "אין הדיוק נכפה על הכותב... ואין הטעות בו מן התימה, אלא אם כן תולים במי שאמרו גדולה שספק אם הוא עצמו ביקש להתגדר בה". הדוגמאות שהביא כ"ץ אינן הטובות ביותר לעניין זה, וישנן זריות שאינן ניתנות להתפרש בדרך זו, בהיות זרותן ברורה לכל בר בי רב, ואי-אפשר להניח לגביהן שיכחה. יותר נראה כי בעניינים כאלו שאינם בגדר מעשים בכל יום, ביקש הזהר להפתיע ולהעמיד שיטות מחודשות בכוונת מכוון. זריות אלו אינן מעניין החיבור הזה, המוקדש להלכה השוטפת והנורמלית המשוקעת בספר הזהר, ולה בלבד.

26. חומר חשוב לתולדותיה המאוחרות בעיקר של ההלכה הזהרית נאסף על ידי מ' חלמיש. ראה מאמרו המסכם "מקומה של הקבלה במנהג", בתוך:

ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ח"ג, ירושלים תשנ"ד, עמ' קעג-רכה, ואוסף מאמרי המפורטים בתחום זה שנדפס לאחרונה בספרו העשיר, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס. וראה מ' בניהו, שהרבה לעסוק בזה, ודבריו צוינו על-ידי חלמיש בספרו הנזכר. במידה פחותה עסקו בזה גם חוקרים אחרים, אך פרופ' כ"ץ הוא הראשון שיצא לדון בטיבה ובמהותה של ההלכה הזהרית כשהיא לעצמה.

27. בספר הזהר משועבדת ההלכה כולה לערכי הקבלה העומדים – לדעת מחבר הספר – בתשתיתה, ומתוך כך שולבו בהלכותיו מילים ומונחים שנועדו לקרב בין שני העולמות, אך בפועל גרמו לטשטוש הכוונה. אציין כאן שתי דוגמאות, מטיפוסים שונים, למהלך מטעה שכזה.

א) בסוגיית ברכות (נב ע"ב-נג ע"א) כך שנינו: "ת"ר: אור ששבת מברכין עליו [במוצאי שבת] ושלל שבת – אין מברכין עליו. מאי 'שבת' ומאי 'לא שבת'? אילימא 'שבת' דשבת ממלאכה, 'לא שבת' דלא שבת ממלאכה, ואפילו ממלאכת היתרא, והתניא 'אור של חיה ושל חולה מברכין עליו'! אמר רב נחמן בר יצחק, מאי 'שבת' ומאי 'לא שבת' – ממלאכת עבודה [או: עבירה]. תניא נמי הכי, עשית שהיתה דולקת [= מערב שבת] והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת מברכין עליה [לפי שלא נעברה בה עבירה, שלא הודלקה בשבת; רש"י]. להקלת ההבנה השתמשתי כאן בנוסחת 'בית נתן' על אתר.

במסכת פסחים (נד ע"א) עוסקת הסוגיה בשאלה אחרת לגמרי והיא: האם יש חיוב לברך על הנר גם במוצאי יום הכיפורים? ובמהלך הדברים שם, כך שנינו: "אמר רבי יוחנן, מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכיפורים, וכן עמא דבר. מיתיבי: אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו היא...? לא קשיא, כאן באור ששבת כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים. תני חדא: אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכין עליו, ותני חדא: אין מברכין עליו? לא קשיא – כאן במוצאי שבת, כאן במוצאי יום הכיפורים."

נמצא איפוא כי במוצאי שבת ניתן לברך על אש חדשה, שנבראה לאחר צאת השבת, ואם כן אין צורך ב"אור ששבת" דווקא, ובניגוד לנאמר במסכת ברכות הנ"ל. ואכן, כך נפסקה ההלכה על ידי כל הפוסקים כולם, כי אין דין "אור ששבת" נוהג אלא ביום הכיפורים. מראי מקומות רבים לעניין זה ימצא המעיין בנושאי הכלים הרגילים לתלמוד ולפוסקים (טור ושו"ע או"ח, סי' רצח) ובמה שציין י' רפאל, במהדורתו לספר המנהיג, עמ' קצז.

אולם בזהר (שמות רח ע"א) נאמר כי בשבת נגנזים כל אישות שבעולם, פרט לאש אחת של קדושה, ו"בגין כך בעי לברכא על נהורא דאשא, והאי אשא לא בעי אשא דחול, אלא אשא דשבת", ובעברית: "משום כך צריך לברך על אור האש, ואש זו אינה חפיצה אש של חול, אלא אש של שבת"

(משנת הזהר, ב, עמ' תקמז). על כן הסיקו המקובלים כי "מכאן נראה שאין מברכין במוצאי שבת אלא על אור ששבת דווקא בשבת" (ראה ניצוצי זהר על-אתר). הזהר נראה כמבטא דעת יחיד, שאין לה חבר ורע כלל. כדי להיחלץ מקושי זה פירש תשבי קטע זה כך: "השכינה אינה חפיצה לצרכי הבדלה באור שדלק בשבת ונעשה בו מעשה של חול, אלא צריך להשתמש באור ששבת". וגם לשון זו טעונה ביאור; וראה להלן. מה שאירע כאן הוא, שהזהר פירש כי מסקנת הגמרא בברכות, המצריכה אור ששבת דווקא לכל מוצאי שבת, נכונה גם לאור מסקנת הסוגיה שבפסחים, שהרי כוונת המונח "אור ששבת" היא שהאור שבת ממלאכת עבירה, כמוסבר בסוגיית ברכות עצמה, וכנזכר לעיל, ואם כן ברור כי אש חדשה הנוצרת במוצאי שבת, ולא נתקיימה כלל בשבת, בוודאי ששבתה מכל מלאכת עבירה בשבת. עם זאת, ביום הכיפורים אין להשתמש באש אשר כזו, אלא באש ששבתה בפועל ממלאכה ביום הצום; והטעם מוסבר אל נכון במפרשים לפסחים, ואין הוא מענייננו. בדרך זו הובן העניין גם בתוספות רבינו פרץ לפסחים על אתר, ובעוד ראשונים, ובפרט בניסוחו המעניין של בעל ספר המנהיג הנזכר לעיל: "ואע"פ שבמוצאי שבת אנו צריכים לאור ששבת, מכל מקום אור היוצא מן העצים ומן האבנים מברכים עליו במוצאי שבת...". ובזה אין חידוש רב. המיוחד בספר הזהר, שהוא נתפס למילוליות "אור ששבת", כורך אותו בעולם מושגיו הקבליים, מפרש אותו כאילו נאמר "אור של שבת" = אור של קדושה, וממילא הופך ניגודו להיות "אור שנתחלל", ולא "אור שלא שבת" כבמקור התלמודי. העיבוד המילולי קל מאוד, שהרי גם לפי הפירוש המקורי הכוונה היא שנעבדה בו מלאכת חול, כפי שפירש אל נכון תשבי, ומכאן עד למשמעות "אור שנתחלל" לנוסח "אור שלא שבת", הדרך הספרותית קצרה; אך הפוטנציאל הרעיוני התרחב מאוד. אין כוונת הזהר כאן להנגיד אור שנברא במוצאי שבת (מן העצים ומן האבנים) הקרוי "אור שנתחלל", עם אור שנתקיים במשך השבת והקרוי "אור של שבת", וממילא לחייב שימוש ב"אור ששבת" כזה דווקא, אלא לומר כי העיקרון ההלכתי של "אור ששבת" – היינו שלא נעשתה בו עבודת חול בשבת – מתקיים בכל מקרה ובמלוא ההיקף, כמבואר לעיל. לעיקרון הזה, ולניגודו המורחב – "אור שנתחלל" – קושר הזהר משמעות קבלית עמוקה על-פי דרכו, ובכך קושר נגלה ונסתר יחדיו.

ב) במסכת ראש השנה (לג ע"ב) נאמר במשנה: "שיעור תרועה כג' יבבות". ועל כך שואלת הגמרא: "והתניא שיעור תרועה כג' שברים? אמר אביי, בהא ודאי פליגי, דכתיב 'יום תרועה יהיה לכם' ומתרגמינן 'יום יבבא יהא לכוון', וכתיב באימיה דסיסרא 'בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא'; מר סבר גנוחי גנח [רש"י: כדרך החולים שמאריכין בגניחותיהם] ומר סבר ילולי יליל [רש"י: כאדם הבוכה ומקונן קולות קצרים]".

ובסוגיה שם (לד ע"א): "אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה, ג' שברים, תרועה, תקיעה. מה נפשך? אי [סבר] ילולי ליל – לעביד תקיעה, תרועה ותקיעה, ואי [סבר] גנוחי גנח – לעביד תקיעה, ג' שברים ותקיעה! מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי ליל". כלומר: ר' אבהו תיקן סדר תקיעות מורכב ואחיד לכול, הכולל בתוכו את שתי האפשרויות המסופקות, גניחה ויללה גם יחד, כדי לצאת ידי הספק.

ובזהר (דברים רלא ע"ב; משנת הזהר, ב, עמ' תקנג): "בבליים אלו אין יודעים סוד היבבה והיללה, ואינן יודעין ששתיהן צריכות, יללה שהיא דין חזק, שלשה שברים שהם דין רפה, גונח גניחות – רפה. הם אינם יודעים ועושים שתיהן, ואנו יודעים ועושים שתיהן, והכל יוצאים לדרך האמת". ועל כך העיר תשבי על אתר: "יש לציין שבתלמוד מסורה הוראה זו כתקנת רבי אבהו בקסרי, כלומר: היא מיוחדת דווקא לאמורא מארץ ישראל". חומרתה של הערה זו כפולה מכופלת בשים לב לטענת מוצאו הארץ-ישראלי של הספר ושל ר' שמעון בן יוחאי, מחברו, והרי הכול יודעים שקיסרי בארץ-ישראל היא. ופליאה היא בעיניי כיצד הניחה תשבי בלא שניסה לברר את עניינה. לדעתי, קושי חמור זה הוא שגרם לרב מרגליות להימנע מציון מקורו התלמודי של הזהר כאן. הרב מרגליות הסיט את כוונת דברי הזהר כאילו הם מוסבים על עניין שני ימי ראש השנה, על ידי כך שקבע נקודה בין מילות "אצטריכו" ו"יללותא" והפריד בין ענייניהם. גם בעניין שני ימי החגים תולה התלמוד (ביצה ד ע"ב) את סיבתם "משום דשלחו מתם [= מא"י לבבל] הזהרו במנהג אבותיכם בידכם, זימנין דגזרה המלכות גזירה ואתי לקלקולי", ואילו הזהר משווה משמעות סודית פנימית ועמוקה לשני ימים אלו. המעניין הוא כי גם כך נשאת התמיהה על מכונה, שהרי הטועים גם כאן אינם "בבליים" אלא חכמי ארץ ישראל מובהקים, אלא שכאן יכול היה מרגליות לטעון שחכמי ארץ ישראל הסתירו את האמת, מה שלא ניתן להיאמר בסוגיית התקיעות, ולכן העדיף פירוש זה. אלא שהפירוש הזה רחוק מאוד ולמעשה לא ייתכן כלל, כי הזהר מתייחס בפירוש לעניין התקיעות לכל אורכו, וכך גם הבין אל נכון החיד"א ב'ניצוצי אורות'. גם פרופ' כ"ץ במאמרו הנ"ל התעלם מן הקושי. קיצונית מכולם היא הערתו של פרופ' ג' שלום בגיליון הזהר שלו [לעיל, הע' 3], ו, עמ' 3092): "ענין בבלאי המצאה ואין לו מקור". אף-על-פי-כן הערה זו כולה מוטעית, כי המשפט "מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי ליל" נאמר על-ידי סתם הגמרא בביאור דברי ר' אבהו, ובלי זה היינו אנו מפרשים את דבריו כפשוטם, כי מאחר ושני הקולות חשובים ונחוצים היו בעיניו, קבעם ר' אבהו חובה על הכול. "הבבליים", היינו סתם הגמרא, הם שטעו, לדעת הזהר, בהבנת דברי ר' אבהו. כך לכאורה. אולם באמת גם כאן נתכוון הזהר לעניין נוסף. תקנתו זו של ר' אבהו עוררה השתאות רבה בימי-הביניים כי עולה ממנה ההנחה כי במצווה

עיקרית וחשובה כל-כך כמצוות תקיעת שופר ביום הדין של ראש השנה, שררה מבוכה בין האמוראים, ואולי גם קודם להם, שלא ידעו מהי דרך ביצועה הנכון של תקיעה זו, אף-על-פי שהיא חוזרת על עצמה מדי שנה – האם אין בכך כדי לערער על תוקף המסורת ההלכתית בישראל בכלל? בעיה זו עוררו הקראים, שכפרו בערכה של מסורת תורה שבעל פה, ונסתייעו בעניין זה לחיזוק דבריהם. שאלה מציקה זו הפנו השואלים אל רב האי גאון, שהקדיש לשואליו תשובה ארוכה ומפורטת, שבה ביקש להרגיע את הרוחות ולהניח את דעת השואלים שיידעו מה להשיב לתוקפיהם. בתשובתו קבע רב האי גאון כי הספק שנסתפקו בו חכמים בדבר טיבה של היבבה, והביצועים השונים שניתנו לה בפועל, כולם כשרים מעיקר הדין, משום שהתורה לא קבעה צליל מסוים דווקא לתקיעה, וכל אחד מן הביצועים בפועל שניתנו לה בקהילות ישראל, מבטא ביצוע כשר וטוב של החיוב המקראי. כל מה שביקש ר' אבהו לעשות היה למנוע מראית-עין של חילוקי דעות ופילוג בין קהילות ישראל, ועל כן התקין אחדות מסוימת, שלא תיראה תורה כשתי תורות. על ענין זה כולו ראה ספרי מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 72-73.

אילולי דברי הגאון היינו מפרשים דברי סתם הגמרא בפירוש תקנת ר' אבהו כפשוטם, היינו שנסתפק לו מה היא פירוש מלת "יבבא" שבתרגום, ומאחר ששני הקולות חשובים ונחוצים היו בעיניו – כדעת הזהר – החליט לקובעם שניהם חובה. אולם לדברי רב האי גאון אין כל חשיבות לסוג הקול המושמע, וכל הצורות כשרות כאחד, ותיקונו של רבי אבהו נושא אופי טכני בלבד, ועל כן הוא, רב האי גאון, יחד עם סתם חבריו הגאונים, הם "הבבליים" שלדעת הזהר אינם יורדים לעומק העניין.

28. אין כאן אפשרות להיכנס למשא ומתן בפרטי הדינים וההלכות שלהם נזקק כ"ץ במהלך דיוניו. מכל מקום לעניין הספציפי הזה הציג ש' אברמסון תפיסה שונה בספרו עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 150-155. אברמסון אינו מטיל ספק כלל כי המדובר כאן הוא בתפילת שמונה עשרה ולא בברכת המזון, ואת דברי המגן אברהם שכתב אחרת הציג כיוצאי דופן. אולם נעלמו מאברמסון באותה שעה דברי ר' יצחק דמן עכו בספר מאירת עיניים, המעידים בבירור כי אכן היתה מסורת קדומה שפירשה זאת על ברכת המזון.

29. עניין זה סוכם בפרטות בספרי הלכה, מנהג ומציאות, עמ' 26-28.

הערות לפרק א

30. פתרון ראשי התיבות לא נודע לי. הארכתי על כך את הדיבור במאמרי הנזכר בהערה הבאה.
31. תיאור ראשוני של כתב-יד חשוב זה, ראה: מ' כהנא, "פירושים לספרי הגנוזים בכתובי יד", ספר זכרון לרב י' נסים, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' ק-קה. כהנא משער כי המחבר רומז במקום אחד להנהגה של אשת ר' יהודה שירליאון מפריז, שנפטר בשנת 1224 ככל הנראה (ראה א"א אורבך, בעלי התוספות, תש"ם, עמ' 334). כתב יד זה הוא חלק אינטגרלי מתוך מערכת פירושים לכמה ממדרשי חז"ל העיקרים, שנכתבה בצרפת או באשכנז, במפנה המאות הי"ב-י"ג, ותיארתיה בפורטרוט במאמרי "פירוש אשכנזי-צרפתי מן המאה הי"ב למדרשי בראשית, ויקרא רבה, מכילתא וספרי בכתב יד", תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 61-75. הפירוש לויקרא רבה בלבד ראה אור עתה במסגרת פרסומי חברת מקיצי נרדמים, ירושלים תשנ"ה, עם מאמרי הנ"ל, בהרחבות והשלמות, במבוא הספר. זיהוי מחברו של כתב היד כרב אביגדור הצרפתי, ודיון מפורט בזהותו וביתר חיבוריו, ראה מבואו של המהדיר א"פ הרשקוביץ לספר פירושים ופסקים על התורה לרבינו אביגדור הצרפתי, ירושלים תשנ"ו, עמ' תנא, שם חזרה ההוראה שוב, בלשון זהה: "לכך נראה שיהיו הלויים משרתים לכהנים בשעת ברכה לקדש ידיהם".
32. ראה על כך בהרחבה במבואו של י' רפאל למהדורת ספר המנהיג שההדיר, ירושלים תשל"ח.
33. ראה לעיל, הע' 2.
34. י' תא-שמע, "בארה של מרים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 309-329 [= מנהג אשכנז הקדמון, פרק ט, וראה בפרט הערה 40 שם].
35. ראה על כך פרק המבוא לספרי מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 16-18.
36. חשיבות מיוחדת לדברים אלו אל נוכח מגמות חדשות, בעלות רקע תרבותי-פוליטי, המבקשות לשוות ערך של דעה קדומה למחקרים החושפים השפעות אשכנזיות על הזהר. ראה M. Idel, "Orienting, Orientalizing or disorienting the Study of Kabbalah", *Kabbalah* 2 (1997), pp. 13-47, esp. p. 54.
37. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, p. 200.
38. מ"מ כשר, "הזהר", סיני ספר יובל (תשי"ח), עמ' מו-מו. וראה ספרי הנזכר, עמ' 155-165 ושם גם מראי המקומות לעניין כולו.
39. עניינו של החיבור הקטן הזה הוא במשקע ההלכתי שבספר הזהר,

והדוגמאות הספרותיות, כאלו שלהלן, עמ' 37-42, פזורות בו להטעמה בלבד. ראה למשל, דברי הזהר (שמות פג ע"א-ע"ב): "ותאנא, ההוא מלה [= כל] דיבר ודיבר [מעשרת הדברות] הוה טאס מלעילא לתתא ומתגלפא בארבע רוחי עלמא וסלקא ונחתא... ואסחר בסחרניהון דישראל... ומתגלפה באתריה בלוחי אבנא [= היה טס מלמעלה למטה, ונחקק בארבע רוחות העולם ועולה ויורד... ומקיף בעיגול את ישראל, ונחקק במקומו בלוחות האבן], וכן כל מלה ומלה". הרמיזה כאן היא למחזור ויטרי, עמ' 337: "דיבורא קדמאה... פרח וטאס באויר רקיע שמא, ואזיל ומקיף על משרייתון דישראל ומתהפך בהון מסטר לסטר וחזר ומתחקק על תרין לוחין קיימין", וכן בכל דיבור ודיבור, כמפורש שם. והרמיזה שהרמיז הרב מרגליות במילואים למהדורה השנייה, לאחד מפיוטי אברהם אבן עזרא, בנויה אף היא על מקור ארמי-תרגומי עתיק זה ומעבדת אותו על-פי דרכה. דוגמא נוספת – שאני מבקש להזכירה כאן משום העניין הרב שבה – לקוחה מדברי הזהר (זהר חדש, אחרי, מט ע"ב) המביא פרפרזה מקוצרת, מעובדת ומעניינת מאוד, לסיפור המפורסם על אודות "רבי עקיבא והמת"; על סיפור זה ראה, בפירוט רב, מאמרו של ב"מ לרנר, "מעשה התנא והמת", אסופות ב (תשמ"ח), עמ' כט-ע. הנוסחא העולה מדברי הזהר נשמטה מכל העוסקים בעניין, ואף מלרנר עצמו, אשר ציין למקבילה הארוכה בזהר חדש לרות (פד ע"ג), אשר למרות אורכה חסרים בה הפרטים המרכזיים הנזכרים בפרשת אחרי. (היחיד שרמז לזהר חדש אחרי, עד כמה שראיתי, הוא ל' גינצבורג, גנזי שכטר א, עמ' 235). לפי נוסחת הזהר, פעולת הבן למען אביו התבטאה בשני דרכים: א. בהיותו שליח ציבור העובר לפני התיבה; והיא הגירסה המאוחרת יותר של הסיפור, בנוסחתה הרווחת בכל ספרות האשכנזים, החל במחזור ויטרי, כמו שהראה לרנר במאמרו הנ"ל; ב. באומרו את "ההפטרה בקהל". נקודה ב' אינה מופיעה בשום מקור אחר, ולכן לא נידונה כלל במאמרו של לרנר (אגב, הנוסח בספר ארחות חיים ח"ב, סי' לא: "יאמר קדיש או יפטור בנביא", מיוחס אף הוא על נוסחת הזהר (או על מקורה הנעלם), ומדבר על קריאת ההפטרה ממש, ולא כמו שחשב לרנר כי "אף בנוסחה זו מונח היסוד של 'קדיש' ו'ברכו', שכן העולה למפטיר אומר 'ברכו' לפני שקורא בתורה" (שם, הע' 168). גם כאן מדובר במנהג אשכנזי קדמון ומושרש, לפיו קראו ילדים קטנים (קטנים דווקא! גם הילד שמדובר עליו במעשה המת ילד קטן הוא, כמו שהעיר לנכון לרנר, שם, שאין מניעה הלכתית כי יקרא בתורה על-פי ההלכה; רק מאוחר יותר, משהועבר העניין מן הקריאה בתורה אל התפילה כשליח ציבור, נתחדשה מכך "הלכה" מוטעית, לפיה יכול גם ילד קטן לעבור, בתנאים מסוימים, לפני התיבה, ולומר קדיש; ראה לרנר שם, עמ' סד) את ההפטרה בציבור – ראה ספר הפרדס לרש"י, עמ' שמט: "שאלתי אני עמרם מרבינו שמואל

הכהן, משמו של ר' נתן [בר מכיר] ואמרתי לפניו ר"ח ניסן שחל להיות בשבת, במה מפטירין... ובאו לפניו מלמדי תינוקות בזה השבוע ושאלוהו באיזה הפטרה...", וכו'. [אגב: דבריו של לרנר שם (עמ' סג) כי מאמצי (במאמרי "קצת ענייני קדיש יתום ומנהגיו", תרביץ נג (תשמ"ה), עמ' 559-568) "לבסס מנהגי תפילה אחדים על הנוסח שבמחזור ויטרי, כשהשפעה הזאת מכונה על ידו 'ברוח המעשה דרבי עקיבא', אינם יכולים לעמוד בפני הביקורת", בגלל היות נוסח מחזור ויטרי מאוחר ולא מקורי – דברים אלו חסרים כל משמעות, למרות שהם נכונים לגופם! כי מנהגי התפילה שאני "מנסה לבסס" במאמרי הנ"ל, אשכנזיים הם, והם אכן ערוכים "ברוח מעשה דרבי עקיבא", כפי שנוסח המעשה בפי חכמי אשכנז הקדמונים.

ועד היכן הדברים מגיעים יוכל המעיין לראות מהערתו של הגר"ש ליברמן אל א' אפטוביצר, שנדפסה ב"הוספות ותיקונים" בסוף "מבוא הראבי"ה" (ירושלים תרצ"ח), עמ' 481-482. לדעתו של ליברמן, הקטע במדרש הנעלם לבראשית: "אנא חמית לר' יהודה דזמין לר' יוסי ור' חגי והוה טבחא", וכו', מתייחס לקטע קבלי עתיק, שאבד מאתנו, ונרמז בספר הראבי"ה (אלף פא; מהד' ד' דבליצקי, בני ברק תשל"ו, עמ' כב), בשם "ירושלמי" שאינו לפנינו. אפטוביצר, החולק על דבריו שם, בטענה שמסתורין וקבלה היו רחוקים מן הראבי"ה ולא עיין בהם, הודה כי "הדברים יש להם חשיבות בפני עצמם", מבחינת חקר הזהר. עיין שם.

40. ל' גינצבורג, באורים וחידושים בירושלמי, א, ניו יורק תש"א, עמ' 21, טוען שהזהר פוסק כר' יוסי בן פזי בירושלמי (ברכות א א; ב' ע"ב) כי "כוכב אחד ודאי יום, שנים – לילה", וכי הוא היחיד שפסק כך, בניגוד לירושלמי עצמו שפסק (שם) שג' כוכבים הוא לילה, ושנים הם "ספק לילה". עם זאת, הצביע גינצבורג על פוסק נוסף שהכריע כך, והוא ר' שמואל ב"ר משולם גירונדי, בספרו אהל מועד (א, דף כב) – והובאו דבריו גם בספר בית יוסף (או"ח רל"ח), שגם תמה עליו מאד. וראה י' שפיגל, 'שער ראשית חכמה [הארוך] ושער הרפואה [הארוך] לרבי שמואל ב"ר משולם', אסופות [לזכר הראשון לציון הרב י' נסים], ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' רח, הע' 40*. אולם באמת אין קשר כלל בין הזהר לבין הפסיקה בספר אהל מועד. ר' שמואל גירונדי אכן פסק כר' יוסי בן פזי כי לילה הוא בשני כוכבים ואפשר לקרוא אז קריאת שמע, אולם הזהר על פי שיטתו המיוחדת כאן, הרי מבקש לקבוע סוף זמן (ערבית) ולא תחילת זמן (קריאת שמע), ועל כן שני כוכבים היא נקודת הזמן הנכונה ולא ג'. וראה זהר חדש שם ז ע"ד, ונרמזו הדברים גם ע"י גינצבורג: "רבי אלכסנדראי אומר, הרואה כוכבים במסילותם חייב לברך, מאי מברך? ברוך המסדר את הכוכבים ברקיע. ראה כוכב אחד אינו מברך, שנים – מברך. ואימתי? כד הוי ליליא מברכין ברוך המעריב ערבים. רבי אומר, אילין כופרנייא

אדקיקי דאורחתהון מסתלקין עד הוא יממא מדחילו דחייתא, מברכין שומר עמו ישראל. ולפיכך תיקנו על דרך זו כל תפילת הערבית". הזהר מצטט כאן את דברי הירושלמי על אתר בעניין הקדמת זמן מעריב מפחד חיות הטרף בלילות. ברכה משונה זו על ראיית הכוכבים, שאינה ידועה משום מקור אחר, היא בוודאי זו הכלולה בברכה ראשונה של תפילת ערבית, וזמנה הוא, אם כן, עד ראיית שני הכוכבים, כי לאחר מיכאן אין תפילת הערבית מקובלת יותר, וכדבריו הנזכרים לעיל.

41. י' כ"ץ, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו", ציון כה (תש"ל), עמ' 35-60.

42. דוגמא זו נותחה על ידי כ"ץ במאמרו הנ"ל. יש להוסיף על דבריו, כי הכללת פסקת "הב לן ונברך" בסדר הזימון, כמנהג אשכנז, והסבת מובנה מן "הב לן [= כוס] ונברך" אל משמעות "הבה נזמן", משווה משמעות ממשית ומדויקת למונח "זימון" עצמו, שמעתי מובנו הוא: הכנה וזירוז לדבר, ולא התכנסות גרידא, כפשוטו של מונח. הזהר, על-פי דרכו, מנצל משמעות זו להעמקת התפיסה הנסתרת מאחורי 'הזמנה' זו, כייחוד ברכת המזון לסיטרא דימינא בלבד, ולהרחקת הסיטרא אחרא ממנה, ובפרט לאחר מתן ה"שוחד" המתאים לסיטרא שמאלית זו על-ידי טקס נטילת "מים אחרונים"; ראה להלן, נספח ב'.

כ"ץ רושם "כיוצא בו דברי מקור גאוני המובא בספר האורה (עמ' 18)", אך אלו הם דברי ספר האורה עצמו, ואינם נסמכים על שום מקור גאוני. איני מכיר שום מקור גאוני-ספרדי המשלב אמירה זו בסדר ברכת הזימון. לאידך גיסא יש להעיר כי בזהר שמות, קסח ע"ב, חסרה פתיחה זו, וזו מן הסתירות הפנימיות המועטות המצויות בזהר בענייני הלכה. במקום שהוא גם רושם הזהר אמירת מילות "ובטובו חיינו" כחלק מנוסחת המזמן, ודבר זה מנוגד גם הוא למנהג אשכנז ולמה שנאמר במדרש הנעלם לרות (ויניציאה שכ"ו, עמ' 25), ומקורו באחת מנוסחאות סידור רב עמרם גאון (עמ' מה). בפירוש ר' יהודה ב"ר יקר (ח"ב, עמ' כז), מורו של הרמב"ן ומחכמי פרובנס הנודעים, נזכר נוסח זה, ככל הנראה, וכן בהלכות ברכות לריטב"א (ירושלים תשמ"ד), פ"ו, סי' א, אולם בספר "שלחן של ארבע" לרבינו בחיי ובספר המנהיג אינו נזכר.

43. על עניין זה ראה ספרי מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 269-270.

44. ראה שבלי הלקט, סי' כג, ויתר המקורות שצוינו בספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י, מהד' מ' מרגליות, סי' נא, ומהד' ב"מ לוין, סי' נ. "חילוק" זה בין בבל לארץ-ישראל נזכר רק בספר ים של שלמה, ואינו נמצא ביתר המקורות לספרות החילוקים, ואין ספק בעיניי כי נתהפכו היוצרות בסימן זה, ומה שיוחס לבני בבל שייך אליבא דאמת לבני ארץ-ישראל (אם אכן חילוק זה מקורי הוא מתחילה).

45. מקום זה מעניין במיוחד, בגלל מילות הסיום שלו: "וכן ראוי גם על פי הקבלה". אם מילים אלו מקוריות הן, הרי לפנינו המקור האשכנזי הראשון

- הידוע לי, המצטט מספר הזהר. מלשון הגהות מיימוניות משמע כי הוראה זו אשכנזית מקורית היא, ובלתי תלויה בקבלה, אף אם היא נתמכת בה. עניין זה נזכר גם בפירושי האגדות של הרשב"א, למס' חולין: "וידוע שמעלת הימין על השמאל, ולכך אמרו שיד ימין של כהן גבוהה מיד שמאל כשנושא את כפיו", ראה ל"א פלדמן, "פירושי האגדות לרשב"א למסכת חולין", סיני סד (תשכ"ט), עמ' רמו. איני יודע מדוע לא נכללו הקטעים הנדפסים במאמר זה במהדורה השלמה של פירושי האגדות לרשב"א, שיצאה לאור במהדורת ל"א פלדמן עצמו, ירושלים, תשנ"א.
46. כ"ץ, שם, עמ' 44-45.
47. על כך ראה ספרי, עמ' 153-156.
48. ואין ממש בהערתו של הרב מרגליות כי מדברי הזהר נובע מנהג ספרד לומר מזמור זה בשבת.
49. ספרי הנ"ל, עמ' 198-200.
50. י' תא-שמע, "למקורותיו הספרותיים של ספר הזהר", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 663-665. העניין נמצא בזהר שמות קלב ע"א, שם צב ע"ב. ויש להשלים על פי האמור כאן את דבריו של מ' שניידר, 'ספר יוסף ואסנת', קבלה 3 (1998), החלק העברי, עמ' 307-308.
51. י' גרטנר, "קידוש לבנה – גלגולה של ברכה", אסופות ה (תשנ"א), עמ' שכז-שמד.
52. לכך צירף בעל הזהר את רעיון האיגרת, או "הפתקים", הניתנים ביום זה על ידי הקב"ה לשר הממונה. מקורו הראשון של הרעיון הזה הוא בפיוטי ר' יוסף אבן אביתור הספרדי. ועל כל זה ראה מאמרו המפורט של י"ד וילהלם, "סדרי תיקונים", עלי עין לכבוד ש"ז שוקן, ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 125-146, ומאמרו של י' ויינשטוק, "האדם וצילו", שנה בשנה [ב] (תשכ"ב), עמ' 259-274.
53. וכבר הערתי בכמה מקומות על המשקע האשכנזי במדרש תהלים בנוסח כתבי היד האשכנזיים; ראה ספרי הנ"ל, לפי המפתח, ערך מדרש תהלים.
54. על היחס בין שני הקבצים, ושייכותו של הנוסח "הקצר" לאותו מחבר עצמו, ראה מאמרי "ספר 'שבלי הלקט' וכפיליו", איטליה יא (תשנ"ה), עמ' לנא.
55. וראה ד' תמר, "הושענא רבה כיום חיתום דין", טורי ישורון כד (תשל"א), עמ' 29-30, 33.
56. ואגב, התוספות בברכות (ג ע"א ד"ה ועונין) ציטטו פירוש זה מתוך מחזור ויטרי, אך לפנינו יש במחזור (עמ' 8) פירוש אחר. גם קושיית התוספות על פירוש זה מצירוף מלת "מברך" למלת "רבה", אינה קשה כלל, כפי שיראה כל המעיין בספר הפרדס, וממילא צירוף שתי המילים הללו מפורש בגמרא סוכה (לט ע"א), כמו שהעירו רבים.
- על שני הפירושים ראה ח' פדיה, "פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר'

- יצחק סגי נהור", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 253-258. בחלק זה של מאמרה צריך לתקן הרבה, ולענייננו יש לציין לנאמר בהע' 10, כאילו בנוסח שבמחזור ויטרי (עמ' 54), "נשמט" או "צונזר" קטע "מקביל" זה שבפרדס. נעלם ממנה כי הקדיש נתפרש כולו במחזור ויטרי עצמו, עמ' 8 כנ"ל, ודווקא בסגנון שהמחברת מכנה פרשנות "גוג" [ואגב: "פרשנות גוג" שהובאה על ידה מתוך סידור רש"י הוא הוא הפירוש עצמו שבמחז"ו עמ' 8, ונעלם מן הכותבת כי סידור רש"י בחלקו הראשון הוא מחזור ויטרי המקורי, כמו שהראיתי במאמרי "על כמה ענייני מחזור ויטרי", עלי ספר יא (תשמ"ד), עמ' 98]. גם ה"העצב" הנזכר שם מתקשר דווקא אל קטע פרשנות גוג, כפי שיראה כל מעיין בנקל.
57. ראה ספרי, עמ' 302. "תיקוני זהר" מאוחרים, כנראה, לגוף הזהר, אך מסגרתם אחידה.
58. ראה בספר מצב הישר, וילנא תרמ"א, סי' ה. המקור הספרותי הראשון הידוע לי המזכיר עניין זה, הוא ביזאנטי מן אמצע המאה הי"ב: ראה י' הדסי, אשכול הכופר, 1836, צ"ב, עמודה ג': "ושם המפורש כוז"ו במוכס"ז כוז"ו, זה שם קודש כשהורו רועיך...". רעי ד"ר מ' בר-אילן העירני כי לכאורה נמצא הצרוף הזה בספרות ההיכלות, כפי שהזכיר במאמרו 'סופרים וספרים בימי בית שני', בר אילן: ספר השנה, פרסום פנימי של אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ה, עמ' 12, ושם ציין למאמרו של K. Herrmann, כוזו und מצפץ "Die Gottesnamen in des Hekhalot-Literatur", *Frankfurter Judaistische Beitrage* 16 (1988), pp. 75-87. אלא שקטע זה נמצא אך ורק בכתב יד ניו יורק, בהמ"ל Mic 8128, וחסר בשבעה כתבי יד אחרים שבסינופסיס של פ' שפר ((#513), ויש לברר שמא אינו אלא תוספת אשכנזית בכתב היד המאוחר הזה שמן המאה הט"ו, כמו שטען הרמן עצמו.
59. וראה על כך ש' ליברמן, תוספת ראשונים ד, מסכת ידיים, עמ' 147, שהסמיק לכך דברי חכמי אשכנז אחרים, לפני האגודה, המדברים באופן דומה, וכבר הם הסמיכו דיני נטילת ידיים לאכילה, האמורים בגמרא, לנטילת ידיים של שחרית, דבר שאין לו זכר בגמרא אולם הזהר עשאו עיקר. כ"ץ כתב על דברי זהר אלו: "בתקופה הבתר-תלמודית יש שהחילו על רחיצת ידיים זו [של שחרית] את עיקרי הדינים השנויים לגבי נטילת ידיים שלפני הסעודה (כגון הצורך בכלי דווקא) והם בעלי אופי ריטואלי מובהק". כסימוכין לדבריו ציין לתשובת הרשב"א, א, סי' קצא, ולדיונו של הבית יוסף, או"ח סי' ד. אולם העניין קודם לרשב"א ולזהר, ומקורו אשכנזי דווקא, וכבר הוא מצוי בדברי מהר"ם מרוטנבורג ותלמידיו, כמו שציין ליברמן הנ"ל.
60. לעניין זה הקדשתי פרק מיוחד בספרי "הלכה, מנהג ומציאות בימי הביניים", ירושלים תשנ"ב, עמ' 287-307.

61. ראה המקורות כולם, באנציקלופדיה התלמודית, ד, עמ' תשיג-תשיד. רוב חכמי צרפת ואשכנז הקדמונים מתירים לאכול חלב אחר בשר מיד לאחר שבירך ברכת המזון, ומקצתם מדברים על המתנת שעה (ללא קשר עם זמן ברכת המזון). לדעת חכמי הספרדים מחויבת המתנת שש שעות, שהוא הזמן הרגיל החולף בין ארוחה לחברתה. יש להעיר כי הלשון בזהר "בשעתא חדא", אינה חייבת להתפרש כשעה מדויקת דווקא, אלא כעין "בבת אחת", אילולי האלטרנטיווה "או בסעודתה חדא", המרחיקה פירוש כזה. מן הקטע הזה בזהר עולה המתנת שעה שכזו גם באכילת בשר אחר חלב, ואף דבר זה אינו אלא על-פי חומרות חכמי אשכנז.
62. עצם המגמה לפשר בין שתי השיטות בדרך של קיום שתיהן, הנה צרפתית-אשכנזית טיפוסית, ובעל "תיקוני זהר" הולך בעקבותיה. חכמי ספרד ביקשו להשיג הכרעה הלכתית חותכת בין שתיהן. על כל זה ראה י' גרטנר, "תולדות מנהג הנחת שני זוגות תפילין עד זמנו של ר' יוסף קארו", סידרא ח (תשנ"ב), עמ' 5-17.
63. נדפס בספרי הנ"ל בהע' 60, פרק טז.
64. ראה ספר חסידים, מהד' מרגליות, סי' שנו (ומה שהעיר שם על סתירה בדברי ר"י החסיד ממה שהובא באור זרוע להיפך, בשם ר' יהודה החסיד רבו, עיין שם, טעות היא בידו, שכן רבו של ר' יצחק אור זרוע הוא יהודה שירליאון מפריז, ולא יהודה החסיד דידן).
65. ראה: י' זימר, "תנוחות ותנועות הגוף בשעת קריאת שמע", אסופות ח (תשנ"ה), עמ' שמט-שנא.
66. וראה אוצר הגאונים לכתובות, סי' לא.
67. ראה מה שכתבתי באריכות במאמרי "מקורה ומקומה של תפילת 'עלינו לשבח'", ספר הזכרון לא' תלמג', [= *Historia Judaica V*], א, חיפה תשנ"ג, החלק העברי, עמ' פט.
68. הזכרת שמו של האמורא רב, המאוחר הרבה לרשב"י, הניעה את המעתיקים ואת המדפיסים להחליפו ברב המנונא סבא. דמות זו נתפרסמה בתפילותיה בספר הזהר ("כד הוה רב המנונא סבא בעי לצלאה צלותיה, אמר: 'לבעל החוטם אני מתפלל, לבעל החוטם אני מתחנן"; נשא, אידרא רבא, קל ע"ב). בכ"י קבליים שונים (לונדון 753; שם 736; פרמא 1138 – כולם מן המאה הט"ו-ט"ז) מצויה "צלותא דרב המנונא" אותה קיבל מזגזגאל המלאך. ראה הערתו של קירכהיים בסוף פירוש לדברי הימים המיוחס לאחד מתלמידי סעדיה גאון (פ"פ דמיין, תרל"ד), עמ' 57. רשימתו של ברלינר הנזכרת שם איני יודע היכן נדפסה.
69. אגב, גם המטבע הלשוני "הא מילתא פירשוה רבנן ואוקמוה", המצוי בוואריאנטים שונים, בקיצורים, בהשמטות וברמיזה, במקומות רבים בזהר, שאוב מסגנון מחזור ויטרי; ראה למשל, שם, עמ' 80.
70. וראה י' שפיגל, מבוא למהדורת ספר זכר צדיק – לרב יוסף אבן צדיק –

- לסדר הגדה של פסח, ירושלים תשנ"ד, עמ' לח. הרב אבן צדיק כתב את ספרו בקשטיליה כשלושים שנה לפני הגרוש. ור' להלן, הע' 228.
71. ראה ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 127, הע' 136; ויטרי עמ' 367, רוקח סי' רד, פירושי התפילות לר' אלעזר מוורמייזא (ב, עמ' תרמג-תרמח) וערוגת הבושם, ג, עמ' 461. יש לציין עוד, כי מילות "ובכן" אינן מלוות את תפילת "תן פחדך" ו"תן כבוד" במקורות העתיקים, ובכללם ספר הכוזרי, ב, מד, וקטעי תפילה אלו עצמם אינם מופיעים בנוסחי בבל וא"י הקדומים. ראה על כך ע' פליישר, שם, ומה שציין שם. ואין כאן מקומו של עניין זה. [במחזור ויטרי הנזכר נאמר על נוסח "ואז צדיקים" כי "פסוק הוא: 'אז צדיקים יודו לשמך ישבו ישרים את פניך' (תהלים קמ יד)". והעירני החכם ר' שמואל שניאורסון כי זו פליאה רבה, שהרי בפסוק נאמר "אך צדיקים", ואין הערת חילוף מסורה על פסוק זה].
72. תוספת זו אינה ברמב"ם, ומקורה בפיוט "כי מקדישך", במקום "אתה קדוש" של נוסחתנו. ראה סידור עבודת ישראל, רעדלהיים תרכ"ח, עמ' 385.
73. ויש לתקן את הקביעה הכללית שרשם י' רפאל, מהדיר ספר המנהיג, במהדורתו עמ' שה, כי האומרים נוסח "ואז צדיקים" אומרים רק פעמיים "ובכן".
74. לתולדות גיל שלוש עשרה כגיל 'בר מצוה' נכתבו מחקרים רבים. ראה מה שכתבתי לאחרונה במאמרי "טקס החניכה בישראל, מקורותיו, תולדותיו, סמליו ודרכי התפתחותו", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 587-598. – אין כאן המקום לדיון בשאלת זהותו של ר' אביגדור הצרפתי.
75. ראה: ש' ספראי, "יחס האגדה להלכה", דור לדור [לכבוד י' אפרון], ירושלים תשנ"ה, עמ' 215-234, ובפרט עמ' 216, 225-226.
76. ענין זה מופיע שוב ברמב"ן בפירושו ליבמות סא ע"ב, שם הסמיך את האגדה על אודות אליהו המטפל בגופתו של רבי עקיבא, עם האגדה האחרת על אודות אליו שמצאוהו בבית הקברות, ובשניהם סרב הרמב"ן לקבל כל פרשנות אחרת לנוכחותו המתמיהה של אליהו מלבד זו המפורשת בדבריו, מפני שקברי נכרים אינם מטמאים וצדיקים אינם מטמאים; אילו היו דברי אליהו דברי השתמטות גרידא, הרי היה בהם משום הכשלת הרבים. מכל זה נראה כאילו סבור הרמב"ן כך הלכה למעשה, אולם בספרו 'תורת האדם' לא קבע הלכה שכזו, מקום שהיה ראוי לעשות כן אילו היתה זו דעתו הלכה למעשה.
77. וכן כתב הרב יהושע אבן שועיב, תלמיד הרשב"א, בדרשתו לפרשת חוקת, דפוס קראקא, דף סט ע"א. כל החכמים הנזכרים כאן עומדים היו תחת השפעתו הישירה, או העקיפה, של הרמב"ן, וממנו ניזונו. חכם אחר מקבוצה זו הוא הרב מנחם ריקנאטי, שכתב גם הוא כך בפרשת חוקת,

- ולקח גם פה, כדרכו תמיד, מן הזהר. ויש לצרף את הנאמר כאן לדבריו של מ' אידל, בספרו ר' מנחם ריקנאטי המקובל, ירושלים 1998, עמ' 144-145. כמו כן יש לצרף לכאן דברים שכתב א' קוסמן, "נשיקת המתים – לגלגוליו והתפתחותו של מנהג", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 490, הע' 42.
78. דיון מפורט בצדדים ההלכתיים ובהשתלשלות ההיסטורית של המנהג בנושא זה, ראה: א' זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, פרק ב.
79. ראה א' הורוויץ, "על משמעות הזקן בקהילות ישראל במזרח בימי הביניים ובראשית העת החדשה", פעמים 59 (1994), עמ' 24-148.
80. א"א אורבך (מהדיר), ערוגת הבושם, חלק ד: מבוא, ירושלים תשכ"ג, עמ' 77.
81. ראה מבואי למהדורה הפקסימילית של ספר זה, לוס אנג'לס תשנ"ח.
82. דברים חשובים בשאלת היחס בין צורת הפנים האנושית לבין צורות הפנים – המקבילות – בעולם של מעלה, ראה: M. Idel, "Gazing at the Head in Ashkenazi Hasidism", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6 (1997), pp. 280-294.
83. אני מניח כי הנאמר בזהר (בשלח סב ע"א), שחייב כל אדם להתפלל ולבקש על מזונותיו בכל יום, לקוח מהבקשה בסגנון זה המצויה בתפילת המעמדות הקדומה, שהיה נהוג לאומרה בצרפת ובאשכנז מימים קדומים. ראה מאמרי הנזכר לעיל, הע' 67, עמ' פט. – ובזה נפשט ספקו של מ' חלמיש, "בעיות בחקר השפעת הקבלה על התפילה", משואות לזכרו של א' גוטליב ז"ל, תל-אביב תשנ"ד, עמ' 207-208. ממקור אשכנזי הם גם דברי הזהר (תרומה קנ ע"ב) כי בראש חודש שובת הגיהנום מאישו, ואין הרשעים נידונים בו. עניין זה מושרש בעולם האמונות והדעות האשכנזי, והארכת את הדיבור בו במאמרי על אמירת 'ויהי נועם' במעריב של מוצאי שבת להלן, הע' 91, ודי לציין כאן כי מקור הדברים בחוג חסידי אשכנז, כאמור ברמזי הפטרות לר' אלעזר מוורמייזא, לשבת ראש חודש (המהדורה שבידי: ווארשא תרל"ה, יג ע"ב). – עניין מרכזי אחר נוגע לשאלת הכוונה בתפילה, וקשריה עם מסורות אשכנז הקדומות. ראה מ' אידל, "על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי נהור", שם, עמ' 2-52. והשווה גם א' וולפסון, "עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז", שם, בפרט עמ' 157 ואילך. לשני עניינים אלו משמעות רבה מבחינת הנושא שלפנינו, אולם פיתוחם בהרחבה חורג לחלוטין ממטרת הספר הזה. ודי בדוגמאות האמורות עד כאן לעורר המחשבה.
- במאמרו "מה נעלם ממי", שנדפס בדעת 38 (תשנ"ז), עמ' 10 ואילך, השיב חלמיש על הערתי כאן, בדברים דרמטיים: "סהדי במרומים! אינני יודע איזה ספק סיפקתי לתא-שמע. חזרתי וקראתי את דבריי בעיניים של קורא, מבקר ומחבר, ולא עלה בידי לגלות את הספק... וברוך מפענח נעלמים". דברים אלו יוצאים מן ההנחה הרווחת כי הקורא הרגיל לא

יטרח לפתוח את המאמר בעמ' הנזכר כדי לבדוק בעצמו האם הניח שם חלמיש ספק שנסתפק בו אם לאו, ועל כן לקחתי על עצמי טירחה חוזרת ומיותרת זו, ואצטט משם את ספיקו, מילה במילה כפי שהספק רשום שם: "ואולם נחזור לימי הביניים, לימים שאין השפעת הקבלה ניכרת בהם כל כך, ונציג אותה השאלה: האם תוכנן של התפילות משמש גורם בעל משקל בקליטתן או בדחייתן?", וכו'. גם יתר ההערות שהעיר שם הן מסוג זה, ראה להלן, עמ' 140, הע' 168, כמו גם הכותרת הדרמטית של מאמרו וההערה הביוגרפית המשונה שמספרה 5. על שגיאות הדפוס המעטות שנפלו במראי מקום אחדים וחלמיש ציינם, נתונה לו תודתי, והם תוקנו במהדורה זו.

84.

במקומות שונים בספר הזהר ניכרת ידיעת הפולקלור האשכנזי, אלא שאין ללמוד מזה הרבה, ואף-על-פי שאין אותו מידע פולקלורי מופיע בשום ספר יהודי ספרדי עד לזהר. דוגמא לכך הם דברי הזהר: "כד הוה חמי ר' אבא חד אילנא דאביה אתעביד עופא דפרח מיניה, הוה בכי ואמר, אי הוו בני נשא ידעי...?", וכו' (שמות טו ע"ב). וראה על כל העניין צ"י צימלס, "עופות הגדלים באילן", מנחת בכורים [לכבוד] הרב א' שווארץ, וינא תרפ"ו, עמ' 1-9. ובספר "ציון לנפש חיה", הנזכר לעיל הע' 14, ציין עוד לדברי יוסף ן' עקנין בפירושו לאבות ב, טז, עמ' 69, וההערות בסוף הספר, עמ' 194. וסדנא דארעא חד הוא. דוגמא אחרת היא הזכרת ההדס על ברכת הריח במוצאי שבת (שם כ ע"א). ההדס נזכר רק בהלכות גדולות, וממנו לקחוהו חכמי אשכנז, אך כל יתר חכמי ההלכה דחוהו מהיות יחידי, או מועדף, לברכה זו.

דוגמא פולקלורית מעניינת היא מן האגדה בדבר אשמדאי ומשפחתו, בני קין, המהווים גזע של בני-אדם כפולי-ראש החיים מתחת לפני האדמה. עניין זה נזכר בזהר באריכות (בראשית רנ"ד ע"א ועוד) ועניינו נזכר במקורות אשכנזיים רבים, אספם כולם – עם כל המקורות הזהריים הרלוואנטיים – הרב י"ל זלוטניק במאמרו "שבע ארצות ובני קין", עדות א (תש"ח), והקבילים לנאמר בזהר, ולפי דרך הפשט צריך לומר כי אחד ממקורות מרובים אלו, או כולם, שימשו מקור לסיפור הזהרי. אולם אגדה זו נודעה גם במקומות אחרים, והיא נרשמה גם בפירוש ספר יצירה לרבי יהודה הברצלוני, עמ' 173, מחכמי קטלוניה במחצית הראשונה של המאה הי"ב, וגם דבריו הובאו על-ידי זלוטניק במאמרו העשיר. כאמור, הדעת נותנת כי בעניין העופות התלויים באילן, כבעניין בני קין, לקח הזהר ממקורות אשכנזי וצרפתי, שהם עיקר ורוב המובאות שבידינו, אולם דרכו של חומר פולקלורי לחצות גבולות וארצות, ואין לשלול את האפשרות כי מקורו של הזהר בספרות ישראל שבספרד דווקא, זו הנזכרת לעיל, או אחרת שכבר לא נודעה לנו.

דוגמא אחרת היא האמונה העממית כי "אין מתחילין בב"ד", היינו שאין

מתחילין לעשות דבר חדש בימי ב' וד' בשבוע, כי לא יצליחו, הנזכרת בזהר וברעיא מהימנא כמה פעמים (פנחס רלד ע"א; עקב רעג ע"א; כי תצא רפא ע"ב; זהר חדש שה"ש סט ע"ב-ע"ג) – ועל הנוסח הנכון בזהר ראה י"ל זלוטניק, מדרש המליצה בעברית, ירושלים תרצ"ח, עמ' 43 – והיתה נפוצה בספרד בימיו, כמפורש בתשובת הרמב"ן (מהד' ח"ד שעוועל, תשל"ה, סי' קד). דברים רבים נכתבו בעניינו של פתגם זה, ראה ש' אברמסון, "אמרי חכמה ואמרי אינשי", מנחה ליהודה מוגש לרב י"ל זלוטניק, תש"י, עמ' 21-22, ואף הוא לא הכיר מקור קודם למימרה זו – בצורה זו: ב"ד – לפני רבי דוד בונפיד, אולם דוקס עצמו, הנזכר במאמרו, כבר ציין במאמר אחר הנדפס באוצר נחמד ב, תרי"ז, עמ' 114, לדברי רבי יוסף בכור שור בפירושו לבראשית (מהד' ילינק, עמ' ה). וראה גם ב' שמרלר, "ב"ד קודש", חכמה לשלמה [לייטנר], תרצ"ו, עמ' 167-169. אך מכולם נעלם מקורו הראשון של המאמר בספר הרוקח, הל' יום הכפורים (עמ' ק"ו): "לכך אין מתחילין ואין משימין [= מסיימין] ביום ב"ד". כאן המקור האשכנזי ברור הרבה יותר. יתר על כן. ר' שמואל אשכנזי העירני, כי המעיין בדברי בכור שור שהביא דוקס, הן במקורם והן כפי שהובאו בספר מנחת יהודה (ליוורנו תקמ"ג) פירוש לתורה מאת ר' יהודה ב"ר אליעזר, יראה כי לא הזכיר הרב בכור שור אלא יום ד' בלבד, ולא ב"ד כפי שכתב דוקס. ממילא הרוקח הינו הראשון, ואולי גם היחיד, המזכיר את יום ב' בפירוש לעניין זה, כמו שכתבתי.

L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, N.Y. 1964, pp. 213 .85

מר ישראל חזני העירני על הקטע ממאמרו הערבי של "זכאי ז"ל", הנדפס עם תרגום לעברית, על ידי ל' גינצבורג, גנזי שכטר, א, עמ' 300-301, 307-309. בקטע זה נאמר הטעם הזה, במילואו וכדיוקו, בין שבעה הטעמים המנויים שם לחיוב אמירת "תהלה לדוד" ג' פעמים בכל יום. ר' זכאי זה אין ידוע מי הוא, שהוא שם הנפוץ במזרח, כדברי גינצבורג שם, אולם מה שכתב גינצבורג, כי "כפי הנראה לא היה מראשוני ראשונים, שדרשותיו בצירוף אותיות... הן בדרך הדרשנים המאוחרים", אינו נכון, שהרי נמצאו הדברים גם בספר המנהיג וגם אצל ר' ישעיה די טראני – שהוא מקורו של בעל שבלי הלקט כאן – שניהם בני המחצית הראשונה של המאה הי"ג.

ראה מאמרי על רבינו יונה, הנזכר בהערה 102, עמ' 192, הע' 12. .87

לעניין זה ראה י' זוסמן, 'שרידי ירושלמי' – כתב יד אשכנזי – לקראת פתרון חידת "ספר ירושלמי"', קבץ על יד [ס"ח] יב (תשנ"ד), עמ' 3-120; הנ"ל, "ירושלמי כתב יד אשכנזי" ו"ספר ירושלמי"', תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 37-63. .88

וראה הערת הרב י"ד באמבערגער (מהדיר), ספר פקודת הלויים, פירוש .89

- הרב אהרן הלוי (הרא"ה) מברצלונה לרי"ף מסכת ברכות, סוף פרק ב.
 90. ראה נ' וידר, "פרקים בתולדות התפילות והברכות", סיני עז (תשל"ה),
 עמ' קלז [= הנ"ל], התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א', ירושלים
 תשנ"ח, עמ' 155-180].
91. ראה מאמרי "ויהי נועם" ו'קדושה דסידרא' בתפילת מוצאי שבת", חזון
 נחום [לאם] בעריכת י' אלמן וג' גוראק, ניו יורק תשנ"ח (החלק העברי),
 עמ' נט, הע' 23.
92. מהד' י' פריימאן, האשכול ו (תרס"ט), עמ' 138, הע' שמז.
93. יש לציין כי הרב שמעון דוראן הוא הראשון בין בעלי ההלכה הידועים
 לנו, אשר נשאל סדרת שאלות בקשר לעניינים שונים שבספר הזהר, והשיב
 על סדרת השאלות בפרטות.
94. העירני ידידי היקר ר' שמואל אשכנזי, כי מדברי הרדב"ז שהביא מרגליות
 שם - מתוך ספרו מגדל דוד לשיר השירים, פרק א סוף פסוק 'הביאני
 המלך חדריו' - עולה כי לפניו היתה הגירסא בזהר "הטנא", אילין שתין
 אתותא דאינון בין אתותא דק"ש דליליא", ומילים אלו נשמטו מן
 המהדורות ע"י הדומות. המדובר הוא, אפוא, בששים אותיות מסויימות
 המפוזרות בין אותיות פרק ראשון (ושני? אולי משום כך הוזכרה כאן ק"ש
 של לילה בלבד, שלא היתה בה פרשת ציצית). פירוש ברוח זה נרמז גם מן
 התיאור "אותיות ידועות" הנזכר לעיל. עם זאת ברור כי התשב"ץ לא הבין
 כך את לשון הזהר, ואפשר כי כבר לפניו נשמטו המילים הללו ע"י
 הדומות. מסורת כזו אינה ידועה, כנראה, משום מקום.
95. ראה ברכות יג ע"ב: "ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' חייא בר אבא, חזייה
 דהוה מאריך טובא. אמר ליה, כיון דאמליכיתיה למעלה ולמטה ולארבע
 רוחות השמים, תו לא צריכת". ופירש רש"י: "דאמליכיתיה למעלה,
 שהארכת שיעור שתחשוב בליבך ה' אחד בשמים ובארץ ובד' רוחותיה".
 ובשם רב האי נוסף כי יש גם לנענע את הראש לששת הכיוונים הללו;
 ראה פי' ספר יצירה לרבי יהודה הברצלוני, עמ' 204, וספר האשכול לר'
 אברהם ב"ר יצחק אב"ד נרבונא, עמ' 14. המנהג לבטא בפה את המילים
 שיש להרהר במחשבה (ממש בסגנון שקבע רש"י!), דומה מאוד למנהג
 שנשתלשל מן ההוראה "ויתן שלום לימינו ולשמאלו" בסיום תפילת י"ח.
 ראה מרדכי סוף פרק ח' דברכות: "כתב רבנו אבי העזרי וז"ל: הורגלו
 רבים לומר 'שלום בשמאלי שלום בימיני', ואני המחבר לא קיבלתי כן, כי
 שגו במה שכתוב במחזורים 'ונותן שלום לשמאלו' וכו', שסבורין שצריכין
 לומר בזה הלשון, וליתא, ד'נותן שלום' פירושו - כשיאמר 'עושה
 השלום', משתחוה לשמאלו", וכו'.
96. ונכללה תמצית דבריו בספרי מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 292, הע' 12.
97. ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, פרק רביעי,
 בפרט עמ' 127-152.

98. י' קאפח (מהדיר), שו"ת ראב"י אב"ד, ירושלים תשכ"ב, סי' ו', עמ' כג-כח.
99. שורשו הראשון – אם כי לא משמעותו זו – של הרעיון, נטועה בהימנוני המרכבה, 'שמך בך ובך שמך', וכמו שציין שלום עצמו שם. ואכן, יודעים אנו היום כי הראב"י עיין בספרות המרכבה ואף ציטט ממנה בפירושו למסכת בבא בתרא, שנדפס לאחרונה (ניו יורק תשמ"ב), לדף צא ע"ב.
100. ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים תש"ח, עמ' 66-70.
101. א"א הרכבי (מהדיר), זכרון לראשונים ח, ס"ט פטרבורג 1903, עמ' 13-14.
102. ראה י' תא-שמע, "רבינו יונה גירונדי – חסידות אשכנז בספרד", גלות אחר גולה [= ספר היוכל לפרופ' ח' ביינארט], ירושלים תשמ"ח, עמ' 165-195.
103. ראה ר' מרגליות, בשערי זהר למהדורת זהר חדש שלו, ירושלים תשי"ג, בראש הספר.
104. מדי פעם העיר על כך בגיליונותיו, אך לפעמים קיצר מדי, כגון מה שכתב במילואים לספר שמות, לדף קכב, על דברי הזהר "האי בממונא", עיין שם, שהעיר: "כ"פ הרבינו יונה בספר היראה". וצריך להוסיף: הדרש השני (יום ד – כלל ו): "אסור לעשות שום הוראה בין בדין בין באיסור והיתר אחר שאכל ושתה", וכו'.
105. חכמי אשכנז נהגו להתיר, הלכה למעשה, מסחר בגיד הנשה, ועל כך יש לנו עדותו הברורה של הרא"ש, ראש פרק גיד הנשה. עם זאת יש לזכור כי התוספות בפסחים כב ע"א סבורים כי ניתן לקיים היתר זה גם אליבא דרבי שמעון, האוסר גיד הנשה בהנאה. וראה ב' הוס, על אדני פז, ירושלים תש"ס, עמ' 45, ויש להשלים את דבריו עפ"י זה.
106. על הנוסח הנכון ברמב"ם ראה י"ל זלוטניק, מחברות מני קדם, יוהניסבורג תש"ב, עמ' 64.
107. ראה החומר הרב שציין לו הרב נ' זק"ש במהדורת פירוש רבינו יהודה שירליאון לברכות שם, עמ' תעט, ובעיקר בהע' 38. וראה: מ' כהנא, לעיל הע' 31, עמ' ק"ד.
108. אבל נשים אינן מוציאות אחרים ידי חובתם: "מכאן אוליפנא דנשים פטורות מברכת מזונא לאפקא ידי חובה, דהא לית בהו תורה וברית" (שמות קסח ע"ב). וראה להלן, הערה 134. אולם בזהר חדש לרות (פז ע"ד) נאמר כי חיוב הנשים בברכת המזון מצומצם לשמיעה בלבד, כמקרא מגילה, וזה נראה כשיטה חולקת.
109. ולעניין ההשגה שהעלה י' ליבס על קטע זה – ראה להלן, הע' 134.
110. ראה י' הקר, "כלום הועתק קידוש השם אל תחום הרוח?", קדושת החיים וחירוף הנפש [לזכרו של א' יקותיאל], ירושלים תשנ"ג, עמ' 224, הע' 17.
111. לא אוכל להימנע מלהוסיף את הדברים הבאים. כידוע, הרבה הזהר

להשתמש בפירוש הרמב"ן לתורה; ראה ח"ד שעוועל, "ספר הזהר כמקור חשוב לפירוש הרמב"ן על התורה", סיני מג (תשי"ח), עמ' שלז-שסד. והנה לאחרונה נדפס ספר "דרשות ופירושי רבינו יונה גירונדי על התורה", ירושלים תש"ם, מתוך כתב-יד יחיד שאין עליו שם מחבר, אולם אין להטיל ספק בבעלותו של רבינו יונה; הארכת על כך את הדיבור במאמרי הנ"ל הע' 102, עמ' 188-191. תופעה יוצאת דופן בספר זה הוא השימוש המרובה, האנונימי והמדויק, בפירוש הרמב"ן לתורה שבידינו. עמד על כך מהדיר הספר, שביקש לטשטש את התופעה מסיבות מובנות, וגם אנוכי דנתי בדבר, והעמדתי על כך כי ניתן מדי פעם להגיע עד לתיקוני נוסח בפירוש הרמב"ן שלפנינו על פי דרשות אלו. קשה להבין כיצד ייתכן הדבר שרבינו יונה גירונדי יעמוד וידרוש ברבים בשבת, בבית הכנסת (כמוכח מתוך הדרשות גופן), תוך שהוא מצטט בצורה אנונימית מתוך ספר של הרמב"ן. אין גם אפשרות לייחס את הספר אל הרמב"ן, היות שהוא מלא על כל גדותיו הקבלות מדויקות אל שאר ספרי רבינו יונה הידועים לנו, וגם הן כולן בשתיקה. אפשר שהדרשות נאמרו מפי אחד מתלמידיהם, אלא שאז משתמש הדורש, בשתיקה ובצורה אנונימית, בשני מחברים, וכמעט שאין לו כלום מדיליה מלבד שאילות-גניבות אלו. אינני יודע לענות תשובה חד משמעית לשאלה זו, אולם הדבר היחיד העולה על הדעת הוא, למרות החידוש שבדבר, כי פירוש הרמב"ן לתורה הוא ביסודו פרי עבודה משותפת של הרמב"ן ורבינו יונה גם יחד. אולם מכל מקום, גם אם נראה בזה שימוש בשתיקה של אחד מגדולי תורה אלו בדברי חברו, בין שהיה זה הרמב"ן ששאל מרבינו יונה ובין להיפך, הרי ברור כי היה פירוש הרמב"ן לתורה רווח בחוגו הפנימי של רבינו יונה גירונדי, ויש לשער, אם כך, כי מסביבה זו הגיעו הדברים לבעל הזהר. בכך ימצא פתרון לסבך הכרונולוגי הקשור בשימוש של הזהר בפירוש הרמב"ן לתורה, דבר המעיד לכאורה על עשייתו הספרותית של הזהר בשנות השבעים של המאה הי"ג, בעוד שבראשית שנות השמונים כבר יש לנו ציטוטים ממנו. סדר זמנים זה צפוף מדי, אף כי אין הדבר מן הנמנע. אולם על-פי דרכנו, כבר נודעו חלקים גדולים (לפחות) של פירוש הרמב"ן לתורה בימי רבינו יונה, שנפטר בראשית שנות השישים, ונתרווח מעט יותר חלון הזמן.

112. עד כמה עמוקה תפיסה זו ומושרשת בספר הזהר, ניתן לראות מכך שהצורה המקובלת של ההלכה, כפי שהיא מתבצעת בכל ישראל, מקבלת מימד מיסטי המשווה לה משמעות שאינה ניתנת לניתוק ממנה, וההופכת את הצורה המקובלת הזו להכרחית לעולם. דוגמא נאה לכך היא המשמעות שמשווה הזהר לסדר המקובל – על-פי ההלכה – לפיו קוראים פרשה שלמה לשבעה קרואים בתפילת שבת בבוקר, וקטע קטן יותר, לשלושה קרואים, בשבת במנחה ובימי שני וחמישי: "במנחה בשעתא

דדינא תליא לעידן ערב, צריכין לאכללא שמאלא בימינא... בגין כן ספר תורה במנחה די בעשרה פסוקין או יתיר, אבל לא שלימו דפרשתא, דהא שלימא דפרשתא לא הוי אלא בימינא וימינא תלייה עד שעתא דמנחה", וכו' (שמות רו ע"ב), עיין שם. מתוך כך שוב לא יתאפשר לקרוא פרשה שלמה במנחה, גם אם מסיבה זו או אחרת לא קראה בבית הכנסת בתפילת שחרית, אף שכך צריך היה לנהוג על-פי שיקולי הלכה טהורים; ראה מראי המקומות שציין ר' מרגליות שם, אות ט. והדוגמאות לכך רבות.

113. ד' כהן-אלורו, המאגיה והכישוף בספר הזהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשמ"ט.

114. ש' פינס, "על המונח 'רוחניות' ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 511-540.

115. P. Schaefer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1991.

116. ג' שלום, "הבדלה דר' עקיבא – מקור למסורת המאגיה היהודית בתקופת הגאונים", תרביץ נ [= ספר היובל לתרביץ] (תשמ"א), עמ' 243-281.

117. בספר הזיכרון לחברי המנוח א' תלמג', במסגרת מאמרי על תולדות שילובה של תפילת "עלינו לשבח" בסידור התפילה (לעיל הע' 67), הדפסתי נוסח השבעה כבוד מאוד, שהיה נאמר יום יום, בסיום תפילת שחרית, על-ידי חלק מן המתפללים, אם לא על-ידי כולם, כפי שהוא מצוי בסידור אנגלי בכתב-יד ישן נושן, שמן המחצית השנייה של המאה הי"ב. ואי-אפשר להאריך יותר במסגרת מצומצמת זו.

118. ודי להזכיר בהקשר זה את סוד האגוז המפורסם, הנזכר בזהר (שמות טו ע"א), והמשווה אגוז = מרכבה, כדבר ידוע למעיין, ועניינו אשכנזי מובהק, והוא לקוח מכתבי ר' אלעזר מוורמייזא. ראה הערת הרב מרגליות על אתר, ודברי א"א אורבך, ערוגת הבושם, ב, עמ' 168, וראה י' דן, "לתולדות הטקסט של 'חכמת האגוז'", עלי ספר ה (תשל"ח), עמ' 49-54; א' פרבר-גינת, סוד האגוז ותולדותיו, ירושלים דיסרטציה לתואר שלישי, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשמ"ז.

119. R. Kiener, "The Status of Astrology in the Early Kabbalah: From the Sefer Yesira to the Zohar", in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, VI (3-4), 1987, English Section, pp. 1-42.

120. E.K. Ginsburg, *The Sabbath in the Classical Kabbalah*, N.Y. 1989, pp. 104-106, 116-117, 122-123, 179 n. 50, 246-247.

121. י' יובל, "הנקם והקללה, הדם והעלילה", ציון נח (תשנ"ג), עמ' 48, הע' 69.

122. מאמר זה עורר פולמוס סוער, וחוקרים רבים הגיבו ביחס לפרטים שונים אשר בו; חוברת מיוחדת של כתב העת ציון, נט (תשנ"ד), הוקדשה לתגובות אלו ולתשובתו של יובל. לענייננו רלוונטית אך ורק הביקורת

שנמתחה על יובל בשאלת נכונות הבחנתו בין הגאולה הנוקמת לגאולה המגיירת, כמבדלת בין מסורת אשכנז למסורת ספרד, ולעניין זה יש לצרף את דברי תשובתו והסבריו של יובל (שם, חוברת נט, עמ' 412-414), אשר לפי טעמי צריכים היו להיכלל כבר במאמרו הראשון, והמעמידים את ההבחנה באורה הנכון. ומכל מקום הפרט הנחוץ לענייני, העוסק בעמדת הזהר, איתן ויציב לכל הדעות.

123. ג' שלום, "פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזהר", ספר היוכל לכבוד ל' גינצבורג, חלק עברי, ניו יורק תש"ו, עמ' תכה-תמו; הקטע הנזכר נמצא בעמ' תמא.

124. פרק א, ובמיוחד עמ' 121-123. ויש להוסיף על כך מה שנמצא במדרש שוחר טוב (הובא בהשלמות לספרי מנהג אשכנז הקדמון, במהדורה השנייה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 360) לפיו שעות היום הנן בעלות אורך קבוע ומספר יציב, אלא שבחורף לווה הלילה מן היום, ובקיץ הוא פורע לו הלוואתו. מעניין מאוד לציין כי בהמשך המדרש ההוא נקבעה גם מידתה והיקפה של "הלוואה" זו, שהיא "אחד משלושים בשעה", היינו שעה אחת לחודש במשך שלושה חודשים, וההפרש בין הקצוות בקיץ ובחורף הוא, איפוא, חמש-עשרה שעות ליום הארוך ותשע לקצר. וכבר העיר ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, א, עמ' 44: "ואולי אפשר ע"י חשבון זה לעמוד על הארץ שבה נתחבר המדרש הזה, שהיתה צפונית מארץ-ישראל". והנה, חשבון זה מתאים לדרום איטליה, בין הערים בארי וברנדיזי. תחילה חשבתי שאין חשבון זה מציין את מקום חיבור מדרש שוחר טוב, אלא את מקום הוספת קטע החשבון הזה בלבד, הנמצא לכאורה רק בכ"י א' ו' של המדרש, כפי שציין בובר בהערותיו שם, ואלה הם כתבי-היד האשכנזיים של המדרש, ובהם נמצא גם חומר המנהגים האשכנזי המצוי לרוב בכתבי-היד האשכנזיים של המדרש הזה. ראה מה שכתבתי בספרי, עמ' 143, הע' 5. אולם העירני חברי היקר י' זוסמן, כי העיון בכתבי-היד מלמד כי לא נתכוון בובר בהערתו אלא למילים המצוינות על ידו בלבד, "וכמה פורע זה לזה ולזה זה מזה", ולא לגוף שיעור ההלוואה, ואם כן יש בשיעור זה כדי ללמד, לכאורה, על מקום חיבור המדרש עצמו, בדרום איטליה, במאה העשירית לערך, כאשר היה באזור זה ישוב יהודי משגשג, ומשם נדד עם יהודי האיזור תחילה לצפון איטליה ומשם לאשכנז. – על משמעותה ההלכתית של תפיסת הזהר ראה בעיקר בספר משכנות יעקב, וילנא תקצ"ח, סי' עו.

125. בספרות הרבנית הקלסית נתפס נוסח המסורה כנוסח "הנכון", החז"לי, התיקני והמחייב של המקרא, ועל כן הסטיות שבספר הזהר נתפסו לה כסימני איחור וזרות, המאיימים להצביע על כך שאין מקור הזהר בעולמם של חז"ל. מסיבה זו הסביר הרב ראובן מרגליות, בהערותיו לזהר (ראה, בעיקר, בראשית פד ע"א, שמות מ ע"א), כי סטיות אלו אינן מעידות על

נוסח מקרא שונה שעמד לפני הזהר, אלא על החופש הדרשני שהיה נתון לו להתייחס לכתיב מלא כאילו הוא חסר, ולדרוש אותו (!). למען האמת לא מתחייב דוחק מוזר זה כלל ועיקר, אף לשיטת המאמינים בקדמות הזהר, שכן הנוסחים הלא-מסורתיים קדומים באותה מידה כחבריהם שעל-פי המסורה, אלא שנדחקו הצדה לאחר ניצחונה של המסורה במאבק על הנוסח האחיד והתיקני של המקרא. והרי גם בתלמוד הבבלי מצויים חילופי נוסח רבים במקרא, וכבר העירו בעלי התוספות (נדה לג ע"א ד"ה והנושא; וראה "גליון הש"ס" לר' עקיבא איגר, שבת נה ע"ב) על כך, ואמרו כי "בעל התלמוד חולק על בעל המסורה", ושתי מסורות עתיקות ולגיטימיות לפנינו. ומי שסבור כי הזהר אף הוא על ספרות חז"ל ייחשב, אינו חייב לראות כל תמיהה בסטיות אלו. רשימה חלקית של הסטיות בזהר כלולה בספרו של ש' רונפלד, משפחת סופרים, ווילנא תרמ"ג. תודתי לידידי פרופ' מ' כהן, שעמו שוחחתי על הנושא הזה וממנו למדתי להעריך את משמעותו. וראה גם ד' רונטל, "על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא", ספר י"א זליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 395-417. יש לשים לב בהקשר זה לסיפור המעשה בזהר אחרי מות (עא ע"א), לפיו נדחתה תפילת המתים על עצירת גשמים, לפני האבות שוכני חברון, מפני שספר התורה שהוציאו המתפללים על הקברות מוטעה היה בוי"ו יתרה בפסוק "שוסעת שסע שתי פרסות", "ואמרו [האבות] הואיל ושקרו בשמא דמלכא דלא יתובון לגבייהו". החשיבות העליונה שמשווה כאן הזהר לשאלת הכתיב המקראי המדויק – הנובעת כשלעצמה מן האמונה כי כל אותיות התורה ומילותיה מצטרפות לשמות קודש אלהיים והתורה כולה מהווה "שם קודש" – לעיל, עמ' 43 – משווה חשיבות יתר גם לשאלת נוסח המקרא שעמד לפניו, ולא היה מסורתי מלא.

הערות לפרק ב

126. אך יש גם להזהיר מפני מה שנראה, במבט ראשון, כסמן ספרדי מובהק, אך אינו כזה. כך הוא הפתגם המפורסם באידרא רבא (ח"ג קלד ע"א) "הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל". פתגם זה המובא בזהר מן "ספרא דצניעותא", מובא ע"י ר' יוסף ג'יקאטילה בשם "אמרו רז"ל", וכן ע"י רמד"ל – ראה ליבס המובא לעיל בהע' 2, עמ' 21-22 – ולדעת ליבס "אין גם לחשוב על מדרש עתיק כמקור הפתגם, שכן המילה "היכל" במשמע 'ארון הקודש' אינה אלא לשון קהילות הספרדים", כפי ששמע מפרופ' א. גוטליב ז"ל. על כן הסיק ש"שאבו שניהם מטקסט פסיבדו מדרשי ספרדי, שאבד ואיננו". והנה נתברר לאחרונה, מתוך כ"י שההדיר ש' עמנואל, תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 51, כי כך

נאמר ב"פסוקת דרב כהנא, הכל תלוי במזל אפי' ספר תורה בארון". בפסיקתא דרב כהנא שלפנינו אין דבר זה, אולם לפנייהם היה הפתגם רשום בפסיקתא דר"כ ובלשונו המקורית "ארון" ולא "היכל", אלא שאנשי ספרד אימצו את הפתגם לשפתם ואמרו "היכל" במקום "ארון". וגם מכאן נלמד עד כמה יש להיזהר מלהסיק מסקנה על סמך מילה אחת. על מקורותיו של כ"י זה ותלותו בכ"י מוסקבה או הדומה לו, ראה מבואו של המהדיר. החומר הכלול בחלק זה של כתב היד הוא פרובנסאלי מן המאות הי"ב והי"ג. - ור' מהדורת ש' עמנואל שם, עמ' 58.

127. לעניין הייבום לעומת החליצה ראה סיכומו המזהיר של פרופ' כ"ץ במאמרו, "יבום וחליצה בתקופה הבתר-תלמודית", בספרו הנזכר לעיל סמוך להערה 27, עמ' 127-174, ובמיוחד עמ' 167 ואילך. לעניין התפילין ראה שם, עמ' 120-126.

128. ועמד על כך י' בער, "טודרוס בן יהודה הלוי וזמנו", ציון ב (תרצ"ז), עמ' 19-55; נכלל בקובץ מאמריו, מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 269-305, ולענייננו ראה עמ' 286-294.

129. ראה: מ' בניהו, מעמדות ומושבות [= ספר זכרון לראשל"צ הרב י' נסים ו], ירושלים תשמ"ה, עמ' סט-עג.

130. ראה ד' מט, "מתניתא דילן": טכניקה של חידוש בספר הזהר", ספר הזהר ודורו עמ' 123-146; M. Idel, "We Have No Kabbalistic Tradition", in: I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses ben Nachman*, Cambridge 1983, pp. 51-73. במאמרו של מט נאסף חומר רב על אודות מקומו המרכזי של החידוש בספר הזהר ומשם ייקחנו הקורא המעוניין. מאמרו זה של ד' מט נדפס, לאחר זמן, בלשון האנגלית, בעריכה שונה ובהדגשים שונים: D.C. Matt, "New-Ancient Words: The Aura of Secrecy in the Zohar", in: - *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism* - 50 Years After, Tübingen 1993, pp. 181-207. הקצר והמפתיע הבא (שאיננו בנוסח העברי): "Ancientness, of course, is intrinsic to Kabbalah. The Kabbalists claimed that they were transmitting God's original revelation to Adam. The havrayya discover words of the Ancient-of-days. It is their link with the ancient that distinguishes the Kabbalists from the rationalists. Simon Labi refers to Maimonides and his colleagues as 'our recent Torah sages who did not receive the light from the ancients' והרי האמירה המכרעת "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה מסיני" (ירושלמי פאה ב ד; יז ע"א ומקבילות: מגילה ד א וחגיגה א ח) נקבעה לגבי ענייני הלכה. ובדומה לכך נאמר לגבי משה השומע תורתו של רבי עקיבא ומתקשה לעקוב אחריה. אדרבה: קביעה עקרונית זו לגבי ההלכה היא שאיפשרה תפיסה דומה לגבי עניינים

שבאגדה. המובאה מספר כתם פז לפיה הרמב"ם נימנה עם "רבים ונכבדים מחכמינו האחרונים התורניים אשר לא קיבלו האור מהקדמונים" וכו', אינו עניין לכאן כי הוא מדבר שם על "אור" הקבלה, ביחס לדרך התפיסה הנאותה של מושג יש 'מאין', ומה שייכות יש לזה אצל ענייני הלכה?

131. תרגום עברי של הקטע במלואו, כולל מה שהשמטתי בפנים, ימצא הקורא במשנת הזהר, ב, עמ' תד-תה. בגלל הקיטוע, תרגומי שונה במעט משל תשבי.

132. וראה: "ההוא אתר דאנן דיירי ביה הוא זעיר, וכולהו עסקי באורייתא, ואית עלן צורבא מרבנן, רבי יצחק בר יוסי מחוזאה שמיה, ובכל יומא ויומא אמר לן מלין חדתין באורייתא..." (בראשית סג ע"ב).

133. בביקורתו הנזכרת לעיל, הע' 9, העלה י' ליבס פלפול ארוך, על פני שמונה עמודים, כדי לסתור אמירה פשוטה שביקשתי להסיק מן הקטע בזהר, כפי שהוא לפנינו. ביקורתו מיוסדת על הטענה כי מילת 'וינוקין' – שיש לה חשיבות על פי הבנתי את הקטע – "אינה נמצאת בכל כתבי היד שראיתי". על כן מחקה מן הטקסט והעלה פלפול נפלא להסביר את הקטע על פי דרכו. אולם מילה זו נמצאת בשני כתבי יד של הזהר שראיתי אני, כ"י ניו יורק ביהמ"ל Mic 1743 (ס' המכון לצילומי כתבי היד העבריים 10841) וכנ"ל, Mic 1800 (ס' 10898) ולעניות דעתי חבל לפלפל על פני שמונה עמודים כדי להוציא קטע רגיל מידי פשוטו אך ורק מפני שאינו מוצא חן בעיני החוקר. לדברי ליבס, על אף תפקידי כמנהל המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, נמנעתי מלבדוק את כתבי היד של הזהר, בגלל "יחס הזלזול של התלמודיסט כלפי טקסט מסוג ספר הזהר", אך תמיהה גדולה היא מדוע נמנע הוא, איש קבלה מובהק, מלבדוק את מצב כתבי היד?

134. על עמדת הרמב"ן לעומת עמדת קבוצת מקובלי גרונה, ראה מ' אידל, "ר' משה בן נחמן – קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 580-635. ההשוואה שהעלה אידל בין פעולתם של מקובלי גרונה לבין מפעלם התורני המקביל של בעלי התוספות, מאלפת מאוד. אינני מבין כיצד משתמש ליבס (במאמרו הנזכר לעיל, הע' 9, עמ' 587-589) בהתנגדותם המפורסמת של הרמב"ן ורבינו יונה גירונדי למהלך, כסתירה לקשר שבין שתי תופעות ה"חידושים". אנשי הקבלה העתיקו את עקרון ה"חידוש" מעולם ההלכה לעולם האגדה והקבלה אעפ"י שהמחדשים הגדולים בהלכה – שהיו בעצמם אנשי קבלה – התנגדו לכך. כעסו של ליבס מבצבץ לכל אורך המאמר, וקשה מאוד להתייחס לתוכנו. כך, למשל, הביא בשמי כי דעת הזהר היא "שנשים פטורות מאמירת ברכת המזון" (עמ' 586), בעוד שאני אמרתי במפורש – במקום שציין אליו הוא – כי דעת הזהר היא שלמרות שנשים חייבות בברכת המזון, אינן יכולות

- להוציא אחרים בברכתן. בדרך כלל ליבס יודע לקרוא את הכתוב לפניו, אלא שכעסו קילקל את השורה; ראה לעיל, ליד הע' 109. וכהנה רבות. 135. ראה מאמרי "הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית", לעיל, הע' 17.
136. והארכתי יותר בעניין זה בספרי הספרות הפרשנית לתלמוד חלק שני, תש"ס, עמ' 45-46.
137. מעניין עד מאוד לעיין בהגדרת האמת בכתבי רמד"ל המקוריים (בעברית, המאוחרים לזהר): "ואמנם יעקב הוא הקו האמצעי המכריע בינתיים, והוא הנקרא ישראל והוא הנקרא לשון המכריע בינתיים, כי הוא מידת האמת, ואין אמת זולתי שתי קושיות ומתקשות זו בזו, ובהיות בקושיא זו עם זו יוצא מהן האמת לאמיתו, וכאשר האמת יוצא מהם לאמיתו אזי הוא שלום זו עם זו, עושה שלום במרומיו, כי האמת היא השלום..." (מתוך שריד מספר שושן סודות לרמד"ל; ג' שלום, "שני קונטרסים לר' משה די לאון", קובץ על יד [ס"ח], ח [תשל"ו], עמ' 334). רעיון זה הוא מן המרכזיים בקטע, ומפותח בצורות ובגוונים שונים, והוא שאוב בעליל מדרך לימודם של הרמב"ן ותלמידיו, גדולי התורה בספרד בזמנו, על בסיס מפעלם של בעלי התוספות, שכל עבודתם היתה להסיק אמיתה של הלכה על-ידי חשיפת סתירות בין המקורות השונים, ויישובן יחד בדרך של הרמוניזציה.
138. "תא-שמע, "מצות תלמוד תורה כבעיה דתית וחברתית בספר חסידים", שנתון בר-אילן יד-טו (תשל"ז), עמ' 98-113 [=הנ"ל, הלכה, מנהג ומציאות, פרק ו].
139. ספרי הנזכר, עמ' 33. - הקשר האיתן בין מפעל החידושים בהלכה למקבילו בקבלה, ניכר יפה יותר בדבריהם של מקובלים שהיו קרובים יותר אל אסכולות חשיבה פילוסופיות, כגון המקובל יעקב בר ששת, שנטה אף הוא לחדש חידושים עצמאיים בקבלה, ואמר: "הנני מבאר עניינה כפי יכולתי, ומאשר קבלתי, מאשר יגעתי ופלפלתי, הוספתי והגדלתי... ואביא ראיות מתורת משה ומדברי רבותינו...", והוא מחיל את תפיסת הריבוי המקובלת בענייני הלכה גם על דברי קבלה: "ואע"פ שיש הפרש בין הפירושים אין לדחות אותם... ושבעים פנים לתורה. ובפירוש אמרו: שמא יאמר אדם מאחר שהללו אוסרין והללו מתירין... האיך אני לומד תורה, כולם ניתנו מרועה אחד, אלו ואלו דברי אלהים חיים..." (כתבי הרמב"ן, ב, עמ' תמה). וראה מה שכתב על ענין זה בשום שכל מ' הלברטל, "סתר וגלוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים", יריעות 2, תשס"א עמ' 57-62.
140. תיאור מצוין של ארבעת הרבדים בלימוד התורה - והתפתחות המונח פרד"ס לתיאורם, בספרות הזהר, הביא ג' שלום בפרק ב' של ספרו, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, אלא שלא עמד על הקשרם של הדברים אל המתרחש בעולמם של לומדי התורה בספרד של העת ההיא, ועל משמעותו האונטולוגית, הדתית, החברתית והפסיכולוגית, של

מושג ה"חידוש" בהקשר זה. והרי זה בחינת "עיקר חסר מן הספר". השווה לעניין זה את החמצתם הדומה של ג' שלום, י' בער, והמחקר התלוי בהם, את הבנת עומק משמעותה הדתית והחברתית של משנת חסידי אשכנז בנושא התורה ודרך לימודה, שלא הבחינו כלל ברקע ובהקשר הריאלי של הדברים בספר חסידים אל תופעת בעלי התוספות, בת הזמן והמקום; וכהערתו הנבונה של ח' סולוביצ'יק, במאמרו "Three Themes in Sefer Hasidim", *AJS Review* I (1976), p. 357 "That so much of importance could be written about German Pietism without a reference to the Tosafists is a tribute to the brilliance of modern historiography" כוחה של הערה זו יפה באותה מידה גם לגבי העניין שלפנינו. החמצה זו קשורה גם בזלזול במסגרת הסיפורית של הזהר בדרך-כלל, וכבר עמד והעיר עליה, בצדק רב, י' ליבס במאמרו הנזכר לעיל הע' 6: "עלי לציין שהזלזול ב'מסגרת הסיפורית' בולט גם בגישתם של חוקרי הזהר המודרניים, ומכאן עצם המונח 'מסגרת' הנקוט על ידם. המחקרים ב'מסגרת' נעשו רק לצורך הוכחת חוסר האותנטיות ההיסטורית שלה..." (עמ' 103).

על הקשר שבין הדרישה לחדש חידושים, לבין דרך הבנתם המיוחדת של הרמב"ן ותלמידיו אחריו את מהות תורה שבעל-פה, מגמתה וסמכויותיה, ראה י' סילמן, "תורה אלהית ש'לא בשמים היא' – בירור טיפולוגי", שנתון בר-אילן כב-כג (תשמ"ח), עמ' 279-286, ובפרט עמ' 283, הע' 60. הנ"ל, "תורת ישראל לאור חידושיה – בירור פינומנולוגי", *PAAJR*, 57, 1991, pp. 49-67.

141. ראה א' פושינסקי, לחקר שפת הזהר, יבנה ב (ת"ש), עמ' קמ-קמז, שבו רוכז החומר הנוגע ל"טייעא", הנזכר הרבה בזהר בהקשר זה.

142. אי אפשר שלא להיזכר בהקשר זה בפרשת "הנביא מאוילה", שהרעיש את ספרד בזמן חיבור הזהר ממש, ואשר במהלכה – שרב בו הסתום על הניגלה – מדובר היה על ילד קטן שהחל "מתנבא" ומדבר דברים גבוהים ונשגבים, שהועלו גם עלי ספר כתוב, ואשר עניינו עלה לדיון בפני הרשב"א. על פרשה זו, ועמדת הרשב"א כלפיה, ראה מ' אידל, "הרשב"א ואברהם אבולעפיא: לתולדות פולמוס קבלי נזנח", עטרה לחיים [דימיטרובסקי], ירושלים תש"ס, עמ' 235-251.

143. הלימוד בחוץ, בהלכה ובאגדה, לצורותיו השונות, מצוי בתלמוד – ראה: A. Buchler, "Learning and Teaching in the Open Air in Palestine", *JOR NS* 4 (1912), pp. 485-491; S. Krauss, "Outdoor Teaching in Talmudic Times", *Exploring the Talmud*, N.Y. 1976, pp. 333-336 ונשתכלל לצורת "הטיול המלומד" – ברוח ה'אקדמיה' היוונית – ב"סדר אליהו רבה", שנודעה לו השפעה רבה על ספר הזהר, אשר העלה צורת

- לימוד זו לדרגת חשיבות עליונה ושיווה לה נסיבות יוצאות דופן.
144. יש לשים לב לכך שבחידושי הרמב"ן, הרשב"א ותלמידיהם לתלמוד, מצומצם העיסוק בחומר האגדי עד למינימום מבוטל; ועמדתי על כך – ועל התפתחותה המיוחדת של פרשנות האגדה התלמודית – בספרי הנזכר על הספרות הפרשנית לתלמוד, בפרק האחרון. ניכר לעיניים כי הלומדים בישיבותיה הגדולות של ספרד בעת ההיא לא נתנו דעתם לבירור חומר אגדי כלל ועיקר, וברור כי הזהר מהווה קריאת-תגר על תופעה זו.
145. כהצעתו היפה של מר ישראל חזני, שערך והתקין מהדורה ראשונה של ספר זה לדפוס.
146. M. Idel, "Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah", *Jewish Thought and Philosophy*, 3, pp. 111-130 ובמיוחד עמ' 128, הע' 60.
147. י. תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות, פרק ה.
148. לעומת הפשרה "אהבה רבה – אהבת עולם", לבוקר ולערב, שהיא קרובה יותר לנוסח אשכנז ומצויה ברבדים המאוחרים של ספרות הזהר. ראה מאמרי "אהבת עולם" ו"אהבה רבה", ספר היובל לרב מ' ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 601-611. ושם צוינו מראי המקומות.
149. ולעתים נדירות ביותר בצרפת, וכן מנהג איטליה הקדמון. ראה י"מ אלבוגן, התפילה בישראל, תל-אביב תשל"ב, עמ' 50 ובהערות שם. בסידור הצרפתי הקדום מן המאה הי"ב, הרשום לעיל בהערה 67, דף [49א], הנוסח הוא "נקדש את שמך בעולם". מר ישראל חזני העירני על דברי ר' אלעזר מוורמייזא בספרו הקטן "שערי היחוד והאמונה", נדפס במהדורה ביקורתית על ידי י' דן, טמירין א (תשל"ב), עמ' ק"נ: "כדרך שמזכירים בכל יום [!] ישראל בתפילתם 'כתר יתנו לך המוני [מעלה]', וכו'. וצריך עיון גדול. ובפירוש הסידור שלו (עמד שכד): 'נקדש את שמך'."
150. שהוא זהה עם מחזור ויטרי, כמו שהראיתי במאמרי הנזכר לעיל בהע' 56.
151. ואולי משום כך רווחת היתה באשכנז יותר אמירת "פיטום הקטורת" בלילה דווקא, לאחר תפילת ערבית (ולפעמים מנחה), כפי שיש להסיק מן המקורות הנ"ל "דבי רש"י".
152. ראה סידור ר' שלמה מוורמייזא, עמ' סז, הע' 4.
153. כגון בשאלת איזור תפוצתה של גירסת הביניים: "מכאן שצריך להתפלל בלחש". וראה א' ארליך, 'כל עצמותי תאמרנה', ירושלים תשנ"ט, פרק ט.
154. אין לעניין זה שום קשר עם מספר השבחים בברכת 'ברוך שאמר', שבעניינם האריך את הדיבור מ' חלמיש, במאמרו המצוין לעיל, סוף הערה 83, עמ' 211-214, ושם פירט את חילוקי הדעות בקרב חכמי אשכנז בעניין. בברכת 'ישתבח' תמימי דעים כל חכמי אשכנז במניין ט"ו, ובכללם אף בעל ספר המחכים (עמ' 120), שבעצמו מנה י"ג שבחים בברכת 'ברוך

- שאמר, כמו שציין חלמיש במאמרו שם.
155. לעניין זה ראה י"ל זלוטניק, מחברות מני קדם, יוהניסבורג תש"ב, עמ' 61-58.
156. ראה נ"מ ברונוניק, ברכת המזון ונוסחה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 34.
157. אמנם היו מהם, כריטב"א, שאחזו בדעת ר"י הזקן. ראה בריטב"א על אתר, ובהלכות ברכות שלו, שנרמזו שם. יש לציין כי רבינו יונה גירונדי, שלתלמודו השפעה ניכרת על בעל הזהר, ראה לעיל עמ' 44, אף שנוטה גם הוא, ככל הנראה, לדעת ר"י הזקן, מכל מקום פירש את דבריו באופן שונה לגמרי מיתר הראשונים, ולדעתו הצריך ר"י הזקן אכילת כזית כדי שיוכל המברך להוציא אחרים, משום שברכת המזון הנה כברכת הנהנין ובלא הנאת אכילה זו לא יוכל להוציא את זולתו, כשם שאינו יכול להוציאו בברכת הפת (ר"ה לד ע"ב). פירושו מקרב מאוד את הבנת ההלכה למסורת הספרדית, ואני מניח כי באופן זה הבין גם הזהר את העניין. ר"י הזקן עצמו פירש טעמו של דבר באופן אחר לגמרי, כי בלא טעימה כלשהי של מזון לא יוכל לומר "שאכלנו משלו", וזה נוגע כמובן רק לברכת הזימון ואינו מעיקר הדין. ואי אפשר להאריך כאן יותר.
158. על זהות מחברו של ספר ספרדי זה יש לי אריכות דברים, ואין כאן המקום להאריך. וראה ש' רוזנטל, "פירורים ונסיונות ללקסיקון התלמודי", לשוננו כט (תשכ"ה), עמ' 160, הע' 18: "מה שמצאתי, עד כמה שיכולתי לבדוק בזמן הקצר שעמד לרשותי, שפי' זה של ר"א אלשבילי (אביו של ריטב"א?) הוא ממש בחינת 'גרעין' לגבי פי' תלמידי ר' יונה לרי"ף, תוך דמיון, שהוא כמעט שוויון, אפילו בלשונותיו. אלא שבפי' תלמידי ר' יונה ישנן תוספות (מהן מתורת הצרפתים) וגם כמה וכמה 'עיבודים' יש ביניהם". ההבחנה מדויקת, אולם אין ספק שפי' ר"א אלשבילי מאוחר לפירוש תלמידי רבינו יונה.
159. מקום זה מעניין ביותר, משום שגם נוסח ספרד – עד כמה שהוא ידוע לנו מכתבי יד מועטים ביותר המשקפים נוסח זה וכוללים נוסח קידוש בתוכם, כגון כ"י לידס, רות 63 – כולל ארבעים ושתיים תיבות. הנוסח היחיד המוכר לי שבו אכן שלושים וחמש תיבות, הוא נוסח יוון, כפי שעולה מספר הקנה (סג ע"א): "בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו וכו' [=ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכר למעשי בראשית] כי שבת תחלה למקראי קדש זכר ליציאת מצרים שבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו בא"י מקדש השבת". מקום זה הוא מן המעטים המרמזים, אולי, על משקע יווני-ביזנטי מסוים בזהר, שהבולט בהם הם דברי הזהר (פקודי רלז ע"א והמצוין שם בגליון) על כך שהיוונות המזרחית היא הקרובה ביותר ל"אורחא דמהימנותא" שלנו. הכוונה בוודאי להבדלים הנודעים בין שתי הכנסיות הנוצריות ביחס אל האיקונות ופולחנם, ביחס אל כמה עיקרי אמונה הנוגעים לטיב השילוש ולמעמדה של מרים, וכד'. בין כך וכך

אמירה שכזו מלמדת, בהכרח, על הכרה של התיאולוגיה הנוצרית המזרחית, ולדעתי יש לאמירה זו קשר גם לעובדה המוסכמת כי הנטייה למיסטיקה בכלל, ולמיסטיקה של התפילה בפרט, מאפיינת במידה רבה מאוד את הכנסייה היוונית ביחס לרומית. כידוע פירש ר' מנחם די לונזאנו, בספר "מעריך", מילות זרות רבות שבזהר על דרך לשון יווני. ועניין זה צריך עיון. וראה לעיל, הע' 8-9.

160. ואף-על-פי שרשב"י דובר לכאורה בארץ ישראל, שאין בה יום טוב שני, כך הוא פירוש הקטע, וקושי זה מתקיים גם אם נקבל את הפירושים האחרים שהוצעו לדברים, וכבר עמד על כך מרגליות בהערותיו, והעיר כי על כל פנים בראש השנה נחוגו גם בארץ-ישראל ב' ימים. ואין צורך להתלבטות זו.

161. המשך הדברים בזהר מוזר מאוד, כי הוא מעלה את האפשרות לצאת ידי חובת סעודה שלישית ביין, ומעיר על כך כי אכן מבחינת ההלכה אפשר לצאת ידי חובת סעודה שלישית ביין, מפני שהוא "מזין" את הגוף; עיין שם, וחסר ההמשך.

162. והארכתי על כך את הדיבור בספרי מנהג אשכנז הקדום, פרק ט.

163. ראה ספרו הקטן והמעניין של א"ל פרידמן, צדקת הצדיק, ירושלים תש"ד, והחומר הרב שנאסף שם, כולל חליפת איגרות עם בעל "חזון איש".

164. נדפס על-ידי מ"מ משי-זהב, קובץ ספרי סת"ם, ירושלים תש"ל, עמ' ח.

165. בקובץ הנזכר בהערה הקודמת, עמ' קמט. וראה תוכחתו הקשה של ר' שמשון ב"ר אלעזר "ברוך שאמר" כנגד הכותבים צד"י אחרת, וככל הנראה החל מנהג ספרד רווח גם באשכנז במחצית השנייה של המאה הי"ד, בעקבות חדירת ספר הזהר.

166. והצביע על כך, לראשונה, הרב משי-זהב הנ"ל, בהערותיו לספר "ברוך שאמר" על אתר. מנהג ספרד אינו מתועד בספרות עד למאה הי"ח, ועובדה זו הביאה את בעל "חזון איש" למסקנה כי אין המדובר במסורת אותנטית אלא בזיוף מאוחר שנעשה בעקבות הנאמר בזהר, ועל-פי קבלת האר"י, שנזדייפה אף היא בידי אנשי שבתי צבי. על הפרשה כולה, ואוסף מקורות ספרדיים קדומים המעידים על עתיקותו ומקוריותו של נוסח ספרד זה, ראה ש"ז הבלין, "ספר-תורה שכתב הר"ן לעצמו", עלי ספר יב (תשמ"ו), עמ' 19-13. העדויות הנזכרות שם על היות המנהג רווח בין האשכנזים, מאוחרות כולן למאה הט"ז. ומה שהביא שם, בשם משי-זהב הנ"ל, כי מפירוש רש"י לשבת (קג ע"ב) עולה ציור יו"ד הפוכה, טעות היא, כי ברש"י שלפנינו אין כלל הנוסח שהביא המאירי, וגם לפי נוסח המאירי אין עולה יו"ד הפוכה, כי המדובר שם הוא בצד"י פשוטה (סופית) והדברים נסובים על כיוון הזרוע הימנית, ואין צורת יו"ד נזכרת שם כלל. גם משי-זהב לא כתב כי זו דעת רש"י, אלא דייק לומר כי כך הבין המאירי ברש"י, ותו לא.

167. כדעת הרמב"ן היא גם דעת הר"מ חלאווה, ראה חידושי מהר"ם חלאווה שבסוף שיטת הקדמונים למסכת בבא קמא, מהר"ה הרב מ' בלוי, ניו-יורק תשל"ז, עמ' שלד-שלה, וכנראה היתה כך גם דעת הרשב"א. ורבים נתחבטו להעמיד כוונת דברי הרמב"ן.

168. במאמרו "מה נעלם ממי", שנדפס בדעת 38, תשנ"ז, עמ' 9-16, האריך מ' חלמיש לדחות את דברי, והאריך לפלפל בחכמה בדברי הזהר והבהיר, הרמב"ן והריקנאטי, והעלה כי ספרים אלו מדברים בעניינים עמוקים שבחכמת הקבלה ובאיחוד הספירות העליונות, ואין בדבריהם כל השלכה על חיוב האגידה בפועל ובממש של האתרוג עם יתר הג' מינים. את החיוב המעשי הזה גזר הריקנאטי, והוא שחידש דבר זה, ואילו קודמיו דיברו בעניינים קבליים מופשטים בלא השלכה למעשה. והאריך עד מאוד בהסברת חילוק זה "בין שני שלבים שהם בנשמתה של המחשבה הקבלית", וסיים: "יתר על כן, העובדה שפרשני סודות הרמב"ן במאה הי"ד (לאחר הזוהר!) אינם מחייבים אגידה בפועל, מלמדת כמאה עדים שלא הרמב"ן ולא הבהיר נתכוונו לחייב אגידה בפועל בעת הברכה!". והרי לך דבריו של רבי חיים מטודילה, תלמיד הרשב"א, בספר צרור החיים (ירושלים תשכ"ו), עמ' קה, כפי שהביאם חלמיש עצמו לקראת סוף מאמרו, בהערה 32: "ושמעתי כי דעת הרמב"ן ז"ל כי בשעת הברכה יש לו לחברם, אבל בשעת הנענועים לא יהיו מחוברים, וטעמו ז"ל כי הנענוע הוא סימן ההשפעה, כמו נענע לי בראשו (ברכות ז ע"א) והאתרוג הוא מקבל השפע". דברים מפורשים אלו הצניע חלמיש בהערה שבסוף מאמרו, והעיר: "אך עדות זו צריכה למודעי, שהרי ר' חיים היה תלמיד תלמידו של הרמב"ן, ובצעירותו אולי אף הכיר את הרמב"ן, ולמה צריך היה להיזון מפי השמועה?" ומכח שאלה מוזרה זו דחה דברים ברורים ומפורשים, כדי לקיים את פלפולו. ואף שלימד עלי זכות על כי לא השכלתי "להבחין בחשיבות עמדתו העקרונית של הבהיר" כי, כדברי עצמי, "לא איש קבלה אנוכי ורזיה נסתרו ממני", כבר הבטיחני פרופ' משה אידל כי חלוקה זו בין תיאוריה מופשטת לבין עולם המעשה בפועל אין לה על מה שתסמוך בספרות הקבלה, והיא מנוגדת למהותה תכלית הניגוד – וראה ספרו, *Kabbalah: New Perspectives*, 1988, בפרק האחרון. וכפי שראינו, הרי עדות ברורה לפנינו כי הרמב"ן אכן קיים בפועל את ההוראה שהוא מדבר בה.

169. י' תא-שמע, "למקורותיו הספרותיים של ספר 'הזהר'", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 664-665.

170. אפשר, מבחינה לשונית ועקרונית, כי מלת "קמיע" כאן מכוונת לפרשיות עצמן, אך ודאי שאלה לא נתלו בעצמן, כשהן חשופות, כקמיע על צוואר האיש, אלא כשהן נתונות בבתים, ועל כן מכוונת המלה "קמיע", מבחינה מעשית, לבית עצמו, ואין ספק כי כך הובן נוסח זה שבהלכות גדולות

בעיני מי שקרא בו. המילה "קמיע", מובנה היסודי הוא "קשר", והכוונה לקשירתה על צוואר, ולא דווקא לקשרים שבקמיע עצמו, אך אפשר שהקשירה בשיער אף היא על כוונת ה"קשר" תיחשב.

171. D. Septimus, "Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, 1979, pp. 197-230, esp. pp. 216-219

הערות לפרק ג

172. הסוגיה בברכות ס ע"ב: "כי מנח תפילין אדרעיה לימא ברוך אקב"ו להניח תפילין, ארישא לימא ברוך אקב"ו על מצות תפילין", אינה נמצאת בכ"י מינכן, ראה דקדוקי סופרים על אתר, ומה שציין שם, והרבה ראשונים לא ראוה שם. מקומן של ברכות אלו לא יכירן בכלל ברכות השחר, שהסוגיה ההיא מדברת בהן, וברור כי הן נוספו כאן מן הירושלמי; ראה להלן, בסוף הפרק. – השאלה מה היתה עמדתו של רב יוחנן עצמו, והאם נתכוונו אב"י ורבא ורב חסדא לפרש את דבריו או לבטא דעה עצמאית, אינה מעניינו של פרק זה.

173. המשפט הראשון, עד "וחזינא בהלכות גדולות", נשמט מן הדפוסים שלנו, אולם נרשם בצדו בשם "ד"ת" [= "דרך תמים"] מתוך כ"י אחר, ואין ספק כי זו אכן לשונו המקורית של הרי"ף, שהרי כך הביא את דבריו בעל ספר "האשכול", מהד' אלבק, א', עמ' 228. ואפשר שזו תוספת מאוחרת שהוסיף הרי"ף בספרו. לגופם של מראי המקומות הנוספים הללו, ראה להלן.

174. על הקשר בין שיטת ה"ג ומסורת "רב יהודאי גאון", ראה בספרו של נ' דנציג, מבוא לספר "הלכות פסוקות", ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 483-480, ושם מראי מקום עשירים לספרות הראשונים.

175. ראוי להדגיש, כי אין לשאלה זו קשר הכרחי עם השאלה האחרת, האם תפילין של יד ושל ראש נימנות כשתי מצוות עשה או כאחת. הרמב"ם בספר המצוות (עשין יב"ג) הכריע כי שתי מצוות הן, שהרי גם מי שיש לפניו רק תפילה אחת חייב להניחה (מנחות מד ע"א), אעפ"י כן לדעתו ברכה אחת פוטרות; ראה להלן, הע' 194.

176. שירי קודש, מהד' דב ירדן, ח"ב, עמ' 566.

177. ראה ש' אסף, ספרן של ראשונים, ירושלים תרצ"ה, עמ' 198 ואילך.

178. כמה פוסקים, וכן חוקרים, ציינו לתשובת הרשב"א סי' תתעד שמפורש בה להיפך, כדעת ר"ת, אולם אין זו תשובתו אלא תשובת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימונה, סי' מא = פראג, סי' תכד), וכך היא כל קבוצת התשובות

- שם, סי' תתמב-תתפ. בספר "צורור החיים" לרב חיים ב"ר שמואל מטודלה (ירושלים תשכ"ו), המרבה להעיד על מנהג הרשב"א רבו, נזכרה ברכה אחת על תפילין, אולם בנשימה אחת הזכיר כי יש מהגדולים הנוהגים כהכרעת רבינו תם (עמ' ד).
179. ראה י' מייזליש, "שיר בהלכות תפילין לר' יצחק אבן גיאת", סיני עב (תשל"ג), עמ' שכז.
180. והוא היה כרוך אחריהם ביותר, כפי שהארכתי במאמרי על רבינו יונה גירונדי, לעיל, הע' 23.
181. הרמב"ן התייחס לעניין זה בפירושו למסכת נידה, נא ע"א, ושם הביא דעת הירושלמי בפ"ב דברכות ובפ"ט ה"ג המובאים להלן ליד הע' 198 (אך בנוסח מיוחד משלו) – ראה להלן – שממנו יש להסיק כנגד עמדת הרי"ף, "אלא שיש לנו פתחון פה לומר דגמרא ירושלמי ס"ל כדקס"ד מעיקרא בגמרא דילן... ואנן כמסקנא דגמ' דילן עבדינן".
182. ר' ישעיה די טראני, שהכריע אף הוא כרבינו תם, ראה להלן, הביא תשובת רב עמרם גאון, כי מי שיש לו רק תפילה אחת, מברך שתי הברכות עליה. וראה מה שכתב ל' גינצבורג, גנזי שכטר, ב, עמ' 71, שציין לתשובת רב עמרם ב"הלכות פסוקות מן הגאונים", ומה שהעיר עליה. הראבי"ה, א, סי' קמו, עמ' 141, כתב: "שמעתי שרב עמרם גאון מנאם [= ברכות תפילין] בחשבון ק' ברכות, שתיים של תפילין, על של יד להניח תפילין ושל ראש על מצות תפילין, ואם סח חוזר ומברך שתיים על של ראש". ודבר זה אינו לפנינו.
183. אבל אם סח בינתיים חייב לברך שוב שתיים.
184. ראה י' ברודי, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 111. ל' גינצבורג, גאוניקה, II, עמ' 166.
185. אלא ששם נרשמה ברכת "על מצות תפילין" על תפילין של יד, ו"להניח" על של ראש. הברכה הזו מצויה, כמובן, גם בלקח טוב על אתר.
186. החיד"א, בספרו ברכי יוסף, או"ח, סי' כה, העיד שראה כן בפירוש רגמ"ה כתב יד למנחות, וכוונתו בוודאי לנוסח שהובא בשיטה מקובצת למנחות הנ"ל, מהד' י"ד אילן, בני ברק תשל"ח, עמ' 179, שבראשו נכתב: "נכתב בעמוד זה בשם הרגמ"ה ז"ל" (שם, עמ' 178).
187. על נוסח "במצוות" במקום "על מצוות" העירו הראשונים, ועניין זה משתקף בעוד כמה מובאות הנזכרות בפרק. ראה נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 164-168.
188. ובדומה לכך הביא גם בעל ערוגת הבושם – ראה ההע' הבאה – בשם רבינו שמחה, שהורה כדברי רבינו תם. אולם בהגהות מיימוניות להלכות תפילין, פ"ד, אות ב, נמנה רבינו שמחה בין המסכימים לפירוש הרי"ף ורש"י.
189. אברהם ב"ר עזריאל, ערוגת הבושם, ב, עמ' 66.

190. ראה י' הלוי ליפשיץ, תוספות איוורא למסכת סוטה, ירושלים תשכ"ט, מבוא, עמ' 78.
191. ל' גינצבורג בגנזי שכטר הנ"ל, טען כי קטע זה בספר הפרדס הוא משל ר' יוסף אבן פלאט ולא משל רש"י, אולם עינו הטעתו, כי הקטע הגדול של ר' יוסף אבן פלאט (בפרדס, עמ' קצה ואילך) סימנו ל"ט במהדורת ורשה, ואילו הקטע המצוין כאן בשם רש"י (עמ' כד) סימנו ל"ח שם, ועל כן נתערבבו לגינצבורג הסימנים והיוצרות. מלבד זאת, דעתו של ר' יוסף אבן פלאט בעניין ברכות התפילין שבסי' ל"ט הנזכר, מסכמת עם דעת הרי"ף דווקא; וראה להלן.
192. י' תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 106-112, 148-149. יש לציין כי הרז"ה הבין את החזרה על הברכה הראשונה כאשר סח, לא כברכה נוספת על תפילין של ראש, אלא כברכה חוזרת – לאחר מעשה – על תפילין של יד דווקא, שכן הוסיף כי בשעת החזרה על המברך למשמש ולהדק את תפילין של יד שבזרועו. וראה מה שהעיר על כך הראב"ד שם. הסיבה לדוחק פרשני זה, הוא הרצון להימנע מן הקביעה המתחייבת לכאורה, כי המניח תפילין של ראש בלבד יהא חייב לברך שתי ברכות. ובאמת כך היא גם דעת הריטב"א, שהמניח תפילין של ראש בלבד מברך ברכה אחת בלבד, אף-על-פי שהמניח של יד ושל ראש מברך על שתיהן גם בשלא סח. אבל ראשונים אחרים, המחזיקים בשיטה האשכנזית, סבורים כי המניח של ראש מברך שתיים. ראה לדוגמא, רא"ש, הלכות קטנות, הלכות תפילין, סי' יד.
193. שו"ת מן השמים, סי' ב. על חכם זה, זמנו, מקומו ורקעו, ראה מה שכתבתי במאמרי "שו"ת מן השמים – הקובץ ותוספותיו", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 51-67. על פי רוב, דרכו לדחות דברי רבינו תם מפני דברו של הרי"ף. גם במקרה זה כתב "כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו, ואת בריתי אקים את יצחק, אחד קראתיו", וכו' – הרי ישראל = יעקב תם ויצחק = אלפסי. אינני מבין כיצד טעה ש' מירסקי, בהערותיו לשאילתא מ"ה (עמ' עא), לומר כי ר"י ממארוויג' מרמז על פשרה בין הדעות.
194. כמפורש בזהר שמות, מג ע"א. הזהר איחד, ככל הנראה, בין שאלת מניין המצוות לשאלת מניין הברכות, כפי הסברא הישרה, אולם שלא כעמדת רוב הראשונים, משני המחנות.
195. כאן מרמז הזהר באופן ברור לשו"ת מן השמים, הנזכר לעיל הע' 193. ר' יעקב ממארוויג' משתמש בביטוי זה כדי לייחד בו את הרי"ף, ומחברנו עושה בו שימוש נוסף לייחד באמצעותו את שני חלקי המצווה.
196. ראה ע' גולדרייך, "לעז' איברי בפרגמנט בלתי ידוע של בעל תיקוני זהר", ספר הזהר ודורו [= דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית ח] (תשמ"ט), עמ' 89 ואילך.
197. התפיסה האחדותית של שני חלקי המצווה נזכרים גם בזהר וישלח (קסח

(ב), ויגש (רה ב).

198. וכבר העיר ל' גינצבורג, בגנזי שכטר הנ"ל, על טעותו של רטנר ב"אהבת ציון וירושלים", שהיה סבור כי לא ייתכן שהיתה כוונת הרי"ף לנאמר בפרק ט', והיתה לו כנראה גירסא אחרת בפרק ב' הנ"ל. ואין הדבר כך, כי נתבלבלו לרטנר דברי הירושלמי כאן. גינצבורג עמד בדבריו – וחזר על כך בפירושים וחידושים שלו לירושלמי על אתר (א, עמ' 272-273) – על ריבוי הנוסחאות המצויות בראשונים בקטע זה, והסיק שקשה לעמוד על הגירסא העיקרית, וכו'. אולם הרואה יראה כי כל חילופי הנוסח נוגעים אך ורק לסדר הברכות על של יד ועל של ראש, שיש המהפכים וגורסים הסדר כפי שהוא נהוג אצלנו, אולם בכל הנוסחים שהביא רטנר מדובר בפירוש על שתי ברכות נפרדות, אחת לשל יד ואחת לשל ראש, המתחייבות גם בלא סח בינתיים, ובמקום שמצטטים הראשונים מן הירושלמי נוסח של ברכה אחת, הכוונה לפרק ט' הנ"ל. – ור' הוספות ותיקונים לפירוש ר"ש בן היתום למועד קטן, עמ' 140, מס' 26, מאת מהדיר הספר.

הערות לנספח ב

199. רש"י פירש "כל" לשון מדד, אך מלשון הרמב"ם – ראה להלן – נראה כי פירש "כל" מלח [אחר], ותשובת הגמרא "לא מיבעיא" = לא כל שכן.
200. וכפשטות לשון "כל" הנ"ל שבגמרא: ו"לא מיבעיא" = אינו צריך.
201. ראה ש' ליברמן, "רשות-חיוב", תרביץ ו (תרצ"ו), עמ' 11 [= מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 200-202].
202. תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ' 80-81.
203. הובאו דבריהם באוצר הגאונים לברכות, חלק התשובות, עמ' 128. דברי רב שרירא הובאו מתוך ספר "מעשה רוקח" לר' אלעזר מוורמייזא, וראה מה שכתבתי על סביבתם של סימנים אלו בספר מעשה רוקח, בספרי על מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 268, הע' 9. נ' דנציג, בספרו מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 398, הע' 27, בפרק המוקדש "לציטוטים אשר אני משוכנע שמקורם בוודאי אינו בהלכות פסוקות" (עמ' 391), מצטט "שמועה" קדומה כי הגאונים ב"פסקות" חייבו מים אחרונים ובברכה. מקור השמועה בדברי הראב"ד הנזכרים ("ושמעתי כי יש בפסקות של גאונים"; "שמעתי בשימושי הגאונים הקדמונים"), ובספר האשכול, מהד' הרב אויערבאך, מפי ר' יהודה הברצלוני: "ואנן חזי לן דאבהתנא הקפידו מאד על מים אחרונים, ויש שקבלו מן הגאונים לברך עליהן על רחיצת ידיים". אלא שמספר האשכול מהד' הרב אויערבאך אין מביאים ראיה לשום דבר, ויש רגליים לדבר כי זיופו, במגמה לקרבו לספר הזהר ותכניו, נעשה כבר במאה הי"ג – ראה

- ספרי רבי זרחיה הלוי בעל 'המאור' ובני חוגו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 30, הע' 27. ואף-על-פי שהביטוי "אנן חזי לן" אכן "מאפיין את דבורו של ר"י ברצלוני", כהערתו הנכונה של דנציג, הרי המשכו "אבהתנא הקפידו מאד על..." זר ומוזר בפיו, ובוודאי אינו מקורי. ה"גאונים" הנזכרים אצל חכמי פרובנס בסוגיה זו אינם גאוני בבל, אלא חכמי אשכנז קדמונים, הקרויים לפעמים "גאונים", כבספר "מעשה הגאונים" ובספרות דבי רש"י.
204. כך פירש תופעה זו ש' ליברמן בתוספתא כפשוטה הנ"ל.
205. ראה ר"ש הכהן וינברג, תשובות רב שר שלום גאון, ירושלים תשל"ו, סי' מט, עמ' פב, מסידור רב עמרם גאון.
206. אין לדעת בוודאות לאיזה קלונימוס הכוונה כאן. מכל מקום, רוב החכמים בשם זה היו במפנה המאות הי"א והי"ב באשכנז, ומסתבר – על-פי האכסניה המצטטת מדבריו – כי הכוונה כאן לחכם האיטלקי קלונימוס ב"ר שבתי איש רומי (ראה עליו א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 348-354 ועוד), ועדותו נסבה, ככל הנראה, על המצב באיטליה בימיו.
207. ראה עליו במאמרי הנזכר לעיל בהע' 67.
208. נתפרסמו בידי הרב י' קאפח, תשובות ופסקים לראב"ד, ירושלים תשכ"ב, סי' כג.
209. ראה מה שכתבתי על האיש ועל ספרו, במאמרי הנזכר לעיל בהע' 193.
210. וחזר העניין שוב בזהר חדש לרות (פז ע"ב) ובמעשה הינוקא (במדבר קפו ע"א).
211. המקומות שבהם נזכר העניין בזהר הם: שמות קנד ע"ב, שם רסה ע"א, שם רסו ע"ב, במדבר קפו ע"ב, זהר חדש רות פו ע"ב; וברעיא מהימנא: במדבר רמו ע"א, שם רעב ע"ב, שם רעג ע"ב.

הערות לנספח ג

212. R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Karo: Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1908. תורגם לעברית ע"י י' צורן, רי"צ ורבנלובסקי, רבי יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו.
213. על חליפת-מכתבים זו ראה: ז' דימיטרובסקי, "ויכוח שעבר בין מרן רבי יוסף קארו והמבי"ט", ספונות ה' [= ספר צפת], ירושלים תשכ"ב, עמ' צ"צד. מניתוחו של דימיטרובסקי עולה, כי מחלוקת זו אירעה בשנת שי"ד, לאחר שכבר נדפס ספר בית יוסף, וכי בעל-הדין העיקרי שמאחורי הקלעים היה המבי"ט; כמו-כן מעורבים היו בסכסוך כמה מגדולי צפת וחוצה לה. פרופ' דימיטרובסקי העלה במאמר זה, בפירוט ובדקדוק רב, גם את שאר המחלוקות שנחלקו בהן שני אישים אלה ומחנותיהם.

214. לבירורן של תשובות אלו מוקדש מאמרו של צ"י צימלס, "ר' יוסף קארו ו'תשובות האשכנזיות'", סיני נח (תשכ"ו), עמ' רכח-רלו.
215. ראה: א' הורוויץ (מהדיר), ספר המנוחה לרבינו מנוח הפרובנסאלי, ירושלים תש"ל, פרק ח שם.
216. ראה: F. Baer, *Die Juden in christlichen Spanien*, II Berlin 1936, pp. 384-5.
217. י' תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות, פרק ג [= "הלכתא כבתיא" - בחינות היסטוריות של כלל משפטי", שנתון המשפט העברי ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמ' 405-423].
218. פרופ' י' פאור ("יחס מגורשי ספרד וצאצאיהם למוסדות חינוך", שבט ועם ד (ט) [תשמ"א], עמ' 320) מעלה את הטענה המעניינת, כי הרא"ש נכלל בשלישייה העיקרית משום שהיו חוגים נרחבים בספרד, ולאו דווקא אשכנזים, שחיו לפי הוראותיו.
219. על אופיו של רבי יוסף קארו כפוסק, ראוי לעיין בספרו של ח' טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, חלק ג', ניו יורק תש"ח, עמ' 1-36. חלק זה של הספר, ובפרט פרקו הראשון, בולטים לטובה מיתר החלקים, ויש בהם עניין. יצוין, כי תפיסתו הפסיכולוגיסטית את ספר מגיד מישרים דומה לתפיסתו של ורבלובסקי (לעיל, הערה 212). הערכה מסכמת רשם, I. Twersky, "The Shulchan Arukh - Enduring Code of Jewish Law", *Judaism* 162, pp. 140-158. מאמרו דוגל בעמדה כי ר' יוסף קארו איש ההלכה נבדל לחלוטין מאישיותו הקבלית, ותחום של ממש עומד ביניהם. מאמרי חולק, כמובן, על עמדה זו מן הקצה אל הקצה.
220. י' כ"ץ, "יחסי הלכה וקבלה בדורות שלאחר התגלות הזהר", דעת ד (תש"ם), עמ' 57-74 (= י' כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 52-70). ור' סיכום שיטתו לעיל, עמ' 17-23.
221. מ' חלמיש, "קבלה בפסיקה של ר' יוסף קארו", דעת כא (תשמ"ח), עמ' 85-102.
222. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, p. 156.
223. ראה: ג' שלום, "לידיעת הקבלה בספרד ערב הגרוש", תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 260-276. לאחרונה העלה ידידי, פרופ' י' הקר, הוכחות ברורות לכך שבישיבת תלמידיו של ר"י קנפנטון למדו קבלה כחלק מתכנית הלימודים, ושחלק ניכר מאוד של הלימוד הוקדש לספר הזהר, ונתמכה בזה יפה השערתו האמורה של שלום. ראה מאמרו "לדמותם הרוחנית של יהודי ספרד", ספונות [ס"ח] ב (תשמ"ג), עמ' 52-56.
224. י' הקר, "הפעילות האינטלקטואלית בקרב יהודי האימפריה העותמאנית", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 587-593.
225. י' תא-שמע, "היכן נתחברו ספרי הפליאה והקנה?", ספר היובל לפרופ' י'

כ"ץ, ירושלים תש"מ, עמ' נר-סג.

226. למסקנה דומה הגיעה גם מיכל אורון, שהסתמכה בין היתר על ההוכחה, שהיא עיקרית בעיניי, הכלולה במאמרי הנ"ל, ושנמסרה גם על-ידיה בשמי. ראה: מיכל אורון, "ה'פליאה' ו'הקנה' – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית-חברתית ודרך עיצובם הספרותי", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס. שאלה נפרדת היא, האם היה שימושם של הספרים האלה בזהר שימוש מכלי ראשון. בעבודתה הראתה החוקרת, כי כל המובאות מן הזהר הנמצאות בספר הפליאה נמצאות גם בספר הריקאנטי והן לקוחות משם. נמצא, כי שימושם של ספר הפליאה בזהר הוא מכלי שני בלבד. אולם דברים אלו אינם אמורים ביחס לספר הקנה, כפי שמפורש בעבודתה (עמ' 83): "מול השימוש המרובה בדברי ריקאנטי בספר 'הפליאה', בולט השימוש המועט בדברי ריקאנטי בספר 'הקנה'". גם 'ספר התמונה' המפורסם נתחבר בביזאנטיון בתחילת המאה הי"ד, כפי שהראה מ' אידל בהרצאתו לפני כינוס המרצים למחשבת ישראל שנערך בירושלים תשמ"ה. לדברי אידל בהרצאה זו, התחולל מעבר היסטורי רב-ערך ומשמעות בתקופה זו, ובמסגרתו עבר מרכז הקבלה מספרד לביזאנטיון.

227. לא נזכר – לא הוא ולא מחברו – בספרו של באומן: S. Bauman, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, University of Alabama Press. 1985 מפליא יותר הוא היעדר כל הפניה לספר זה במבואם המשותף של י"א ויידה וא' גוטליב למהדורת ספר משיב דברים נכוחים לר' יעקב בן ששת, שיצא לאור בירושלים, בשנת תשכ"ט, בהוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, היינו, כעשר שנים לאחר שנתפרסמה מהדורתו של מירסקי. כידוע, מועטות ביותר המובאות מספר זה בדברי מקובלים אחרים, ועל אחת כמה וכמה בספריהם של חכמים שאינם שייכים לחוג זה. והנה, ר' יוחנן ב"ר ראובן, הנמנה עם האחרונים, מצטט מספר משיב דברים נכוחים ואף קורא במפורש בשמו ובשם מחברו (בראשית יח = פרק כד בספר).

228. "לתולדות הספרות הרבנית ביוון במאה הי"ד", תרביץ סב (תשנ"ג), בפרט עמ' 101-107. בהמשכו של מאמר זה הוקדש דיון מפורט גם לרבי מיוחס ב"ר אליהו הנזכר להלן. במבואו של י"ש שפיגל לספר 'זכר צדיק', לרב יוסף אבן צדיק, ירושלים תשנ"ד, עמ' ל"ט, נאמר כי "יש מקום לומר כי ר' יוסף [זה] הוא הראשון, עד כמה שידוע לנו, ששילב דברי קבלה, הן לצורך פרשנות והן לצורך הלכתי, ובמידה לא מעטה, בתוך ספר שהנו ספר הלכתי מובהק". וזו טעות פשוטה, שכן הרב אבן צדיק כתב את ספרו בספרד בשנת רכ"ז (1467) ואילו הרב יוחנן מאוכרידא – ששימושם בזהר רב משל אבן צדיק – כבר נפטר לכל המאוחר בשנות 1430, כמבואר במאמרי. וקדמו אם כן קרוב ליובל שנים, וביוון. למרבית הפלא מצוטט

מאמרי זה עצמו, לעניין אחר, באותו מבוא ובאותו מקום עצמו (עמ' מ'), ולא הושם לב לעיקרו. שפיגל מתייחס שוב ושוב לספר האגור כספר "שמקובל לומר" כי הוא "הספר הראשון שהשתמש במקורות קבליים לענייני הלכה", דעה מיושנת לחלוטין. לגופו של עניין, אין חידוש בשימושו של זכר צדיק בזהר, שכן בתקופה זו כבר רווח למדי השימוש בזהר בספרד (וגם מחוצה לה, כמו שעולה מכמה כ"י בהלכה הרשומים אצלי). למשמעותו ההיסטורית רבת החשיבות של ספר זכר צדיק לתולדות הספרות הרבנית ולמעמד ההלכה ולימודה במאת השנים הגורלית שלפני גירוש היהודים מספרד, הקדשתי את הרצאתי בכנס שהוקדש ללימודה של תקופה זו, ע"י יד שזר, בשנת תשנ"א, והיא תידפס בכרך הרצאות הכנס. [בינתיים נתפרסם החלק החסר בכתב יד אוכספורד, שממנו נדפס הפירוש, עפ"י כתב היד השני, כ"י ברלין, בידי ר' ברודי, במאמרו "מפירוש ר' יוחנן ב"ר ראובן מאוכרידא לספר השאלות", בתוך: עטרה לחיים [דימיטרובסקי], בעריכת ד' בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 252-274].

229. ח"ד שעוועל (מהדיר), פירוש רבינו מיוחס ב"ר אליהו ז"ל על ספר איוב, ירושלים-ניו-יורק תש"ל, עמ' ג-ז.

230. על הקטע הזהרי הנרמז כאן, ראה: י' ליבס, "המשיח של הזהר", בתוך: הרעיון המשיחי בישראל – יום עיון למלאות שמונים שנה לג' שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 195-197; 219-221; מ' אידל, "המחשבה הרעה של האל", תרביץ מט (תש"ם), עמ' 356-364.

231. ידיעות אחדות מתוכו, בצירוף הערות ענייניות, הביא שטיינשניידר, המזכיר, XVII, 1877, עמ' 110-112; שם, XIX, 1879, עמ' 30-32. באומאן (לעיל הערה 180), עמ' 150-151, ריכז את רשימת החכמים היוונים שנזכרו אצל ר' אפרים, אולם לא העיר דבר אודות הדרשן עצמו וספרו, הראויים לדיון מפורט. (ראה מה שכתב עליו עתה י' הקר, "שיטת 'הסורגון' באימפריה העות'מאנית", ציון נה [תש"ן], עמ' 41-50).

232. ראה: א' קופפר, "לדמותה התרבותית של יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד-הט"ו", תרביץ מב (תשל"ד), עמ' 118-119.

233. כך כתבו לאחרונה – וללא קשר לנאמר כאן – כמה מן החוקרים שעסקו בחכם זה. ראה: י' יובל, חכמים בדורם, ירושלים תשמ"ט, פרק חמישי; מנחם בן מאיר ציון, עמ' 282-310. עמ' 300 ואילך של המחקר מוקדשים לנושא 'תפוצתה של הקבלה והפילוסופיה באשכנז במאה הט"ו', ומהם מתברר עד כמה מצומצמת היתה ההתעניינות בזהר ובקבלה, ועד כמה היו גילוייה המועטים קשורים בהיכרותם של חכמי אשכנז דאז עם המזרח. וראה מה שהביא יובל שם ממאמרו הגדול של א' ריינר, "בין אשכנז לירושלים", שלם ד (תשמ"ד), עמ' 27-62. הציוני הוא גם המקור הספרותי הראשון הידוע לנו המצטט מתוך הספר 'תיקוני הזהר', וגם מזה אין

ללמוד דבר על תרבות היהודים באשכנז, כמו שהעיר לאחרונה ע' גולדרייך במאמרו: "לעז איברי בפרגמנט בלתי ידוע של בעל תיקוני הזהר", ספר הזהר ודורו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 96 והערה 25 שם: אף הוא קבע את מקור ידיעותיו של הציוני על הקבלה והזהר בביקורו בארצות המזרח דווקא.

234. על ספר זה ראה מה שכתבתי במאמרי: "פרקים חדשים לתולדותיו של רבי ישעיהו די טראני", שלם ד (תשמ"ד), עמ' 409-416.

235. ראה החומר הרב שאסף מ' בניהו בספרו: רבי אליהו קפסאלי איש קנדיאה, אוניברסיטת תל-אביב תשמ"ג, עמ' קנה-קנח.

236. ראה על כך מאמרו של מ' בניהו, "ויכוח הקבלה עם ההלכה", דעת 5 (תש"ם), עמ' 61-115; ומהיבט הנוגע יותר לענייננו: ר' אליאור, "המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הט"ז", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 177-190.

מפתחות

סעדיה גאון 49	ראשונים ואחרונים:
עזרא מגירונה 18-19	אבולעפיא, טודרוס 51
ענן הקראי 43	אבולעפיא, מאיר 68, הע' 20
פרחון, שלמה 59	אביגדור הצרפתי 35, הע' 31
קארו, יוסף 26	אבן גיאת, יצחק 75
קארו, יצחק 22, 66 ואילך	אבן עבאס, יהודה בן שמואל 67
שם טוב אבן גאון 32	אבן פלאט, יוסף 74
שמואל ב"ר משולם גירונדי הע' 40	אבן פרחי, יצחק 42
	אברהם ב"ר יצחק אב"ד נרבונה 42, 74
מקומות:	אברהם ב"ר נתן הירחי 25, 30, 34, 68
איוורא 15, 68	אהרן הלוי מברצלונה 66, 75
אלצורא 59	אלעזר מוורמייזא 29, 48, 30, 55, הע' 84
בורגוש 68	אשר ב"ר יחיאל 22, 64
ביזנטיון-יון 12, 48, הע' 8-9, הע' 159	דוד ב"ר יהודה החסיד 26
גואדלחארה 69	דונולו, שבתאי 48
טולידו 25, 29, 68-69	דוראן, שמעון ב"ר צמח 40
טרויש 59	זכאי הע' 86
שנץ 59	יהודה ב"ר יקר 30, 69
	יהודה הברצלוני 64, הע' 84
נושאים כלליים:	יהודה החסיד 29, 32, 37
אבן שתיה הע' 9	יהודה הלוי 74
אין מתחילין בב"ד הע' 84	יונה גירונדי 15-16, 30, 32, 39
אסטרולוגיה 48	43-46, 51, 62, 68, 73, 82
אשמדאי ומשפחתו הע' 84	יוסף הארוך 26, הע' 9
גאולה האחרונה 49	יחיאל מפאריז 30, 66
גיהנום - שובת בראש חודש 40, הע' 83	יצחק ב"ר יהודה ממגנצה 28
רשעים שבים במוצ"ש 6	יצחק, החסיד האשכנזי 66
הכל תלוי במזל הע' 126	יצחק סגי נהור 18-19
הכנסיה המערבית 70	לונזאנו, מנחם די - הע' 7, 9
הנביא מאווילה הע' 142	ליאון, משה דה 11, 12, 26, 27
השבעות 47	משה בן מיימון 16, 20, 34, 49
התפתחות ההלכה 22	משה בן נחמן 15-16, 26, 42, 53-54, 58, 68

במפתחות אלו נרשמו רק מראי מקום שיש להם נגיעה ישירה לנושאי הספר וענייניו. מפתחות מלאים נערכו רק למראי מקום בתלמוד ובזהר.

- חידושים (בהלכה ובקבלה) 21, 52, 69
חסידות אשכנז 15, 30, 37, 47, 55, 66, 68
טליסמאות 47
טעמי המצוות 19-20
טעמי המקרא ושמותם 65
יד שמאל ויד ימין 38
ייבום וחליצה 51
יום ולילה, יממה 49
ילדי פלא 56
ישיבות ספרד 54-56
כהן עובד בשמחה הע' 3
כוונה בתפילה הע' 83
לימוד אגדה הע' 144
מאגיה 47
מה שתלמיד ותיק עתיד להורות הע' 130
מיתת נשיקה 36
מלאכי לווייה 39
מנהג והלכה 15
מסורה מקראית 50
מת ערירי 51
נוסחאות התלמוד 14
נשמת האדם בשנתו 37
סוד האגוז הע' 118
סיום תפילת שמונה עשרה הע' 95
עופות הגדלים באילן הע' 84
עשרת הדברות ולוחות הברית הע' 39
פותה שר של שכחה 47
פטירת משה רבינו 32
פילוסופיה וקבלה 20
פרוש הקדיש 31
פרוש הרמב"ן לתורה הע' 111
פרטי פרטים של הלכה 20, 46
פרשנות המקרא 14
פרשנות התלמוד 14
צד"י - צורת האות 65
"צלוחת דרב המנונא" הע' 68
צרוף מילות 'חק אל' 39
- קראים הע' 27
קריאה חד-שנתית הע' 11
ראש השנה 30
רבנות מקצועית 57
רווקות 28, 51
שבת 26, 48
כבוד יום וכבוד לילה 60
שם ה' 42
שעות זמניות 49
תי"ו - צורת האות 65
תור הזהב של ישיבות ספרד 14
תלי 48
תפיסת התורה בקבלה 42
תקנות שו"ם 37
- ליטורגיה:
אמירות
- 'אהבת עולם' 'אהבה רבה' 59
'אל אדון על כל המעשים' 30, 66
'אל מלך נאמן' 15, 41
'אתה הוא בשמים ובארץ ובד'
רוחותיה' 41
'אתה הוא ה' לבדך' 59
'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' 40
'ברכי נפשי' (תהלים קג) 59
'ה' אלהיכם אמת' 41
'הב לך ונברוך' 28, 61
'הפורס סוכת שלום' 29
'המעטירכם עטרת שמחה...' 33
'ואני תפילתי לך' 30
'ובטובו חיינו' 61, הע' 42
'ובכן... ובכן... ובכן' 33
'והוא רחום' 29
'ויברך דוד' 60
'יגדל נא כח ה' 31
'ישתבח' 60
'כתר יתנו לך' 59
'פיטום הקטורת' 59

- 'רננו צדיקים בה' 29
 'תהלה לדוד' 39
 ברכה על מאכל איסור 61
 ברכת 'בונה ירושלים' הע' 28
 ברכת הזימון 28
 ברכת המזון: שיור פתיתי לחם 30
 – מספר הפסוקים בתוכה 61
 – להוציא חבירו אם לא אכל בעצמו 61
 – שיכור חייב 65
 "הבדלה דר' עקיבא" 47
 הבדלה על אור ששבת הע' 27
 הפטרה נקראת על ידי ילדים הע' 39
 וידוי של רב ניסי בן נהוראי 60
 כוס של ברכה 38
 מים אחרונים 62, 80
 ספירת העומר: חיוב הנשים 55
 סעודה שלישית ביום טוב ובשבת יו"ט 82-64
 פסוקי דזמרה של שבת 29
 קדושה דסידרא וקדושת יוצר אור 58
 קדיש יתום הע' 39
 קידוש היום 62, הע' 159
 קריאת התורה: מנין הקרואים הע' 112
 קריאת שמע
 ד' פרקים בה 39
 ששים תיבותיה 40
 להוציא אחרים ידי חובה 44
 על המיטה 44
 שבע ברכות 46
 של ערבית – זמנה הע' 40
 שהייה בין תפילה לנפילת אפיים 58
 תפילה בלחש 60
 תקיעות וסדרן הע' 27
 הלכה ומנהג:
 אמירת שלום איש לרעהו 43
 ארבעת המינים ואחיזתם יחד 66
 בעילת בת אל נכר 51
 בר-מצוה - שמחת 34
 ברכת כהנים
 כהן רווק אינו נושא כפיו 28, 51
 כהן שאינו אהוב 18
 לוי יוצק מים על יד הכהן 25
 לזקוף יד ימין על שמאל 29
 ברכות נישואים לאלמן 32
 בשר בחלב: המתנה ביניהם 31
 גיד הנשה 44
 דיו כשירה לספר תורה 31
 הוצאת זרע לבטלה 51
 הושענא רבה 30
 זקן וגילוחו 36
 חזנים 29
 טומאת שיער 67
 "כוזו במוכסז כוזו" 31
 כוס של ברכה 38, 46
 ליל החותם 30
 מזוזה 31
 ממזרות הע' 21
 מנהג (בניגוד להלכה) 25-26
 מקום שנעשה לו נס הע' 20
 נטילת ידים שחרית 31
 נידה: הרחקות 32, 51
 נשים אם חייבות בזימון 38, 44
 עיכוב פקדון 37
 ערב פסח שחל להיות בשבת 63
 פילגשות ופריצות מינית 51
 צדיקים אינם מטמאים 36
 ציצית: הבטה בו 32
 קידוש לבנה 30
 קללת ה' 43
 ראש חודש 40
 ראש השנה יומיים הע' 27, הע' 160
 שלחן שבת ריקן 60
 שליח ציבור אהוב על הקהל 29
 שקיעת החמה 27

קג ע"ב הע' 166
ראש השנה לג-לד הע' 27
יומא יד ע"א הע' 3
סוכה כה ע"ב 35
לט ע"א הע' 56
עירובין יז ע"ב 80
פסחים יג ע"א 64
כב ע"א 44
נד ע"א הע' 27
קה ע"א-ע"ב 60
ביצה ד ע"ב הע' 27
יבמות סא ע"ב הע' 76
כתובות ז ע"א 32
ח ע"א 46
נ ע"א 45
קג ע"ב 35
קידושין כח ע"א 45
לד ע"א 65
סוטה ד ע"ב 80
לז ע"ב 40
מד ע"א 75
בבא מציעא קיד ע"א 35-36
בבא בתרא נח ע"א 35
שבועות לה ע"ב 43
עבודה זרה ג ע"ב 53
נד ע"ב הע' 21
ערכין ג ע"א 44
מנחות לו ע"א 73
מד ע"א הע' 175
חולין קה ע"א-ע"ב 62, 80
קלב ע"ב הע' 3
נדה לג ע"א הע' 125
נא ע"א הע' 181
תלמוד ירושלמי:
פאה פ"ב ה"ד יז ע"א הע' 130
מעשרות פ"א ה"ב 57
ברכות פ"א ה"א; ב ע"ב הע' 40

תפילין וציצית 19, 45 הע' 20
- בחול המועד 22, 51
- הנחת שתי זוגות 32
- של יד ושל ראש 51, 72
- כריכת הפרשיות בשיער 67
- תיתורתא ומעברתא נכרכות בשיער
67
תפילת ערבית זמנה 27-28

פסוקי מקרא:
בראשית לט יא 40
שמות יז טז 31
במדבר ט ו 35
במדבר יט ב (ברמב"ן) 35
ישעיהו לח ב הע' 9
ישעיהו סו כג 52
נחמיה ט ו-יא 59
איוב לח יט (ברמב"ן) 49
דברי הימים א כט, י-יג 59
שיר השירים ג יא 35
תהלים ק ב הע' 3
קמ יד הע' 71
קמה טז 61

תלמוד בבלי:
ברכות ג ע"א הע' 56
יג ע"ב הע' 95
יד ע"ב הע' 20
לא ע"א 58, 60
מה ע"ב 44
מח ע"א 44
מח ע"ב 61
נא ע"א 31, 38, 46
נב-נג הע' 27
נג ע"א 80
נד ע"ב הע' 20
ס ע"ב הע' 172
שבת נה ע"ב הע' 125

כ ע"א הע' 84	פ"ב ה"ג; ד ע"ג 79, הע' 181
מ ע"א הע' 125	סוף פרק ז י ע"ד 60
מא ע"ב 39	פ"ח ה"ב; יא ע"א 81
מג ע"א-ע"ב 32, הע' 194	פ"ט ה"ג; יג ע"א 79, הע' 181
נב ע"א 33	חלק א: זהר
פג ע"א-ע"ב הע' 39	ב ע"ב 65
פז ע"ב 28	ג ע"ב 31
פח ע"א 60	ד ע"ב-ה ע"א 52
פח ע"ב 32	ה ע"ב 62
צב ע"א 60	יט ע"ב 34
צב ע"ב הע' 50	סב ע"ב 36
ק ע"א 40	סג ע"ב הע' 132
קה ע"א 31	סו ע"א 51
קטו ע"ב 44	פד ע"א הע' 125
קיט ע"א 60	צז ע"ב 59
קכב ע"א 45, הע' 104	קד ע"ב הע' 11
קכה ע"א 31	קטז ע"א הע' 3
קכח-קכט 58	קכז ע"ב 53
קכט ע"ב 58	קנה ע"ב 53
קלא ע"ב 60	קסג ע"א 53
קלב ע"א-ע"ב 30	קסה ע"א 35
קלג ע"א 58	קסח ע"ב הע' 197
קלה ע"ב 29	קע ע"ב 44
קלז ע"ב 29	קעג ע"ב 61, הע' 20
קלח ע"ב 38	קפד ע"ב 31
קלט ע"ב 41	רה ע"ב הע' 197
קמא ע"א 35	רט ע"א 60
קמב ע"א-ע"ב 31	רכ ע"א 30
קנ ע"ב 40, הע' 83	רכ ע"ב 65
קנג ע"ב 61, 65	רכב ע"ב 40
קנד ע"ב 62, 87	רמ ע"א 28
קנח ע"א 58	רנד ע"א הע' 84
קנט ע"א 31	חלק ב:
קסח ע"ב 61, הע' 42, הע' 108	ג ע"ב 32, 51
קסט ע"ב 46	טו ע"א הע' 118
קפ ע"ב 39	טו ע"ב הע' 84
קפג ע"א 65	
קצ ע"א 44	

רלא ע"ב הע' 27
 רלד ע"א הע' 84
 רמו ע"א הע' 211
 רסה ע"א 45
 רסו ע"ב 32
 רעב ע"ב הע' 211
 רעג ע"א הע' 84
 רעג ע"ב הע' 211
 רעד ע"א 100
 רפא ע"ב הע' 84
 שא ע"א 45

זהר חדש:

בראשית ז ע"ד הע' 40
 בראשית טו ע"ד 34
 בראשית יז-יח 28
 בראשית יח ע"ב 37
 בראשית יט ע"ב 34
 בראשית כה ע"ד 41
 אחרי מט ע"א הע' 20
 אחרי מט ע"ב הע' 39
 רות פד ע"ג הע' 39
 רות פו ע"ב 62, הע' 211
 רות פז ע"ב הע' 210
 רות פז ע"ד הע' 108
 רות פח ע"ד 32
 שה"ש סט ע"ב הע' 84

תיקוני זהר יג ע"א 31
 תיקוני זהר תיקון י 41
 תיקוני זהר חדש קיט ע"א 78

מדרש:

מדרש תנחומא, סוף בא 74-75
 בלק טו 81
 מדרש שוחר טוב תהלים בובר פרק יז 30
 פרק יט הע' 124
 מדרש משלי פרק ט 35

קצה ע"ב 49
 רב ע"א 60
 רו ע"ב הע' 112
 רח ע"א הע' 27
 ריט ע"א 59
 רלז ע"א הע' 159
 רלז ע"ב 67
 רסה ע"א הע' 211
 רסו ע"ב הע' 211

חלק ג:

ה ע"א 51
 ח ע"א הע' 3
 לא-לב 30
 לט ע"א הע' 3
 מד ע"ב הע' 21
 סב ע"א הע' 83
 עא ע"א הע' 125
 פז ע"ב 62
 צד-צה 62
 קיט ע"א 37
 קכ ע"א 44
 קל ע"ב הע' 68
 קלד ע"א הע' 126
 קמה ע"ב 28
 קמו ע"א-ע"ב 25
 קמו ע"א 29
 קמז ע"ב 28
 קנב ע"א 53
 קסח ע"ב 61
 קעד-קעה 32
 קעה ע"א הע' 20
 קפ ע"ב 65
 קפו ע"א 62, הע' 211
 קפ"ו ע"ב 28, הע' 211
 קפט ע"ב 46
 קצז ע"ב 53
 רכח ע"א 39

הקהילה היהודית במנטובה 25 36
לא מתואר 29
פריס 59 632
קורפוס קריסטי 33
ששון, אהל דוד א' עמ' 299 33
מוסקבה 41 481
ניו יורק ביהמ"ל MIC 1743 הע' 133
ניו יורק ביהמ"ל MIC 1800 הע' 133
לידס, רות 63 הע' 159

שמות חוקרים:
אידל, משה 14, 57, 70, הע' 168
איילי, מאיר 15
אשכנזי, שמואל 66, הע' 84, הע' 94
בער, יצחק 14
בר-אילן, מאיר הע' 58
גינצבורג א' 48
חזני, ישראל הע' 86, הע' 145, הע'
149
חלמיש, משה 67, 91, הע' 83, הע'
168
יובל, ישראל 49
כהן, מנחם הע' 125
כ"ץ, יעקב 15, 17-25, 28, 56, 91
כשר, מנחם מנדל 27, הע' 6
לוריא, דוד 27
ליבס, יהודה 11, 16, 25, 29, הע' 6-7,
הע' 126, הע' 133-134
לרנר, מירון ביאליק הע' 39
סולובייצ'יק, חיים 18
ספטימוס, דב 68
עסיס, יום טוב 69-70
שוורץ, לב 67
שלום, גרשום 11, 26-27, 42, 47, 49,
הע' 140
שפיגל, יעקב הע' 228

פרקי דרבי אלעזר, פרק ג 42
מדרש שכל טוב, פרשת בא 75, הע' 20

ספרים:

טעמי המצוות 42
מחזור ויטרי (עמ' 5) 59
(עמ' 8) הע' 56
(עמ' 48) 39
(עמ' 49) 82
(עמ' 80) הע' 69
(עמ' 81) 27
(עמ' 153) 60
(עמ' 337) הע' 39
(עמ' 367) הע' 71
(עמ' 444) 30
(עמ' 366) 33
כ"י מוסקבה 41 481
ספר גימטריאות 37
ספר הבהיר 18, 66
ספר הפרדס 49
(עמ' כד) 75
(שג) 38
(עמ' שז-שח) 23
(עמ' שכה-שכו) 31
ספר חסידים (מק"נ 378) 31
ספר ירושלמי 39
ערוגת הבושם (ב, עמ' 61-62) 68
ריקנאטי 42, 66
שבלי הלקט (סוף סי' שעא) 30
(סי' קמט) 79
(סי' קנו) 38
(סי' ז) 39
שערי תשובה (סי' פ) 26-27
(סי' רצז) 33
(סי' שמד)

כתבי יד:

האוניברסיטה העברית 37

בספריית הילל בן-חיים יצאו לאור:

יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה
אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית
זאב לוי, בין יפת לשם
שמואל ספראי, ארץ-ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד
דב רפל, תרגום אונקלוס כפירוש לתורה
עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה
מנחם דורמן (מהדיר), מקוה ישראל, תשועת ישראל למנשה בן ישראל
דוד הרטמן, מנהיגות בעיתות מצוקה – על איגרות הרמב"ם
אליעזר שביד, מאבק עד שחר
זאב ויסמן, עם ומלך במשפט המקראי
מנחם קלנר, תורת העיקרים*
משה חלמיש, מבוא לקבלה*
מנחם הירשמן, המקרא ומדרשו – בין חז"ל לאבות הכנסיה
זאב גריס, ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות
אביגדור שנאן, מקרא אחד ותרגומים הרבה
שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד
עליזה שנהר-אלרעי, מספר, סיפור, קהל
אורזולה שוברט, אמנות-הספר היהודית
אליעזר שביד, בין חורבן לישועה, תגובות של הגות חרדית לשואה
ניסן רובין, ראשית החיים (ספר ראשון באנתרופולוגיה של התלמוד)
זכריה גורן, טעמי המקרא כפרשנות
יאיר זקוביץ, מקראות בארץ המראות
בת-ציון עראקי קלורמן, משיחים ומשיחיות בתימן
שרה שטרסברג-דיין, יחיד ואומה בהגותם של א"ד גורדון והראי"ה קוק
דוד שטרן, המשל במדרש
ישראל תא-שמע, הנגלה שבנסתר

* ראה אור בהוצאת אלינר

יוסף תבורי, פסח דורות
נחום אריאלי, המחשבה היהודית בימי הביניים*
עוזי שביט, בעלות השחר
אבי שגיא, אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי
שמאי גלנדר, אמונה ורעיון בסיפורת המקראית
ניסן רובין, קץ החיים (ספר שני באנתרופולוגיה של התלמוד)
שמחה גולדין, הייחוד והיחד – חידת הישרדותן של הקבוצות היהודיות בימי הביניים
ענת ישראלי-טרן, אגדות החורבן – מסורות החורבן בספרות התלמודית
עמירה ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה – הגותו הקדם-מימונית של הראב"ד
ירחמיאל ברודי, צוהר לספרות הגאונים
אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר
דן אוריין, יהדותו של התיאטרון הישראלי
שרגא בר-סלע, בין סער לדממה, חייו ומשנתו של הלל צייטלין
עמוס פריש, יגיע כפוך, יחס המקרא אל העבודה
מנחם הירשמן, תורה לכל באי העולם
עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא, דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל
אליעזר בשן, יהדות מרוקו עברה ותרבותה
יוסף יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק
אליעזר שביד, תרבות יהודית-הומניסטית וחינוך
צבי זוהר ואבי שגיא, מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכה
שולמית גלר, האשה בחברה היהודית
רינה חבלין, מחויבות כפולה, זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד-העם
צבי זוהר, האירו פני המזרח, הגות והלכה בעולמם הרוחני של חכמי המזרח
משה חלמיש, הקבלה בצפון אפריקה למן המאה הט"ז

בהכנה

נחמן דנציג, יחסי ארץ-ישראל והגולה בתקופה הבתר תלמודית
שמעון שוארצפוקס, יהדות צרפת בימי הביניים
ניסן רובין, שמחת החיים (ספר שלישי באנתרופולוגיה של התלמוד)
משה ויינפלד, עשרת הדברות וקריאת שמע
ישראל ברטל, עיון מחודש בהשכלת מזרח אירופה
קתרין קוג'מן-אפל, עיטורי המקרא מספרד
פטר שפר, יודאופוביה – היחס ליהודים בעולם העתיק
יונה פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה
משה צפור, מסירה ומסורת – על הפרשנות הקדומה של המקרא
דוד לוין, תעניות ציבור בספרות התלמוד, הלכה ומעשה
יוסף טרנר, אמונה והומניזם – עיונים בפילוסופיה של פ. רזנצווייג

הספר עוסק בבירור ראשוני של המשקע ההלכתי, 'הנגלה', המשוקע בין דפי הזוהר; בתיאור מקורותיו במסורת ההלכה של ימי-הביניים, בניסיון לבודד את מערכת ההלכה המשוקעת בספר ממערך המנהג המשתקף מתוכו, ובהדגמת עומק ההשפעה הצפון-אירופית, האשכנזית, על מסורת מנהג זה. כמו כן מבקש הספר להינתק מן התלות בדמותו של משה די ליאון כמחבר הספר, ותמורת זאת לעמוד על הזיקה העמוקה הקיימת בין הפעילות העיונית האינטנסיווית בתחום הקבלה, המשתקפת בזוהר, לבין הפעילות האינטלקטואלית הענפה שהתרחשה במקביל – באותם זמנים ומקומות – בישיבות התורניות המפוארות של ספרד. בתוך כך מעמיד הספר במיוחד על תפקידו ההיסטורי של רבי יונה גירונדי במארג ספר הזוהר.

ספר למורה, לחוקר ולקורא המשכיל, המגלים עניין בתולדות ישראל ובתולדות ההלכה והקבלה בימי-הביניים.

המחבר, פרופסור ישראל מ' תא-שמע, הוא פרופסור אמריטוס בחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית בירושלים, ומנהלו לשעבר של המכון לתצלומי כתבי-היד העבריים בבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי. פירסם את הספרים "מנהג אשכנז הקדמון", "רבי זרחיה הלוי 'בעל המאור' ובני חוגו", "מנהג, הלכה ומציאות באשכנז: 1000–1200" ו"הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א: 1000–1200, חלק ב: 1200–1400", וכן למעלה ממאה וחמישים מחקרים בתולדות הספרות הרבנית בימי הביניים ובחקר המנהג הקדום.



ספריית "הילל בן-חיים"
הוצאת הקיבוץ המאוחד