

פירושים וחדושים בירושלמי

מיוסדים על

מחקרים בהשתלשלות ההלכה וההגדה בארץ ישראל ובבבל

מאת

לוי בן מרנו הרב יצחק זצ"ל גינצבורג



חלק שלישי

ברכות פרק ד

הוצתק והוכנס לאינטרנט

www.hebrewbooks.org

ע"י היים תשס"ט



נויארק

בהוצאת בית מדרש הרבנים אשר באמעריקא

תש"א

לזכר חכם וחסיד

מרנו הרב שלמה זלמן זצ"ל אבעל

אחד ממיסדי הישיבה בטעלו שכליטא ומראשיה
אשר פתח לי שערי תלמוד של ארץ ישראל

פרק רביעי

ברכות פרק ד הלכה א דף ז עמוד א

כתיב לאהבה... בכל לבבכם... וכי יש עבודה בלב ואיזו זו תפילה... וכי יש פולחן בבבל ואיזו זו תפילה.

בבבלי ראש תענית לפנינו בספרים: דתניא לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפלה, אולם בב' כתיב יד ליתא (עיי"ש בדקדוקי סופרים ובהוצאה רבתי של מאלטער) וכן לא היה מאמר זה בבבלי לפני הרבה מהראשונים ולכן הם מביאים אותו מהירושלמי, או מן הספרי; עיי"ש הערת בעל דקדוקי סופרים, ודברי הראשונים כאן אצל ה' ראטנער. ובספרי דברים מ"א, לפנינו בספרים ובכתיב יד אחר: זו תפלה, מאמר שלם שחסר בירושלמי וזו לשונו: וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך תפלה קרויה עבודה. ונוטה אני לאמר שהוספה היא שהוסיפו האחרונים כדי להתאים הדרשה השנייה שבספרי שם עם הדרשה הראשונה שבו שמסיימת: וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך תלמוד קרויה עבודה. אולם ב' דרשות אלו שונות במיבן, שלפי הדרשה הראשונה תלמוד קרויה עבודה סתם, ובהסכם לזה דרשו לעבדה ולשמרה שבבראשית ב', ט"ו, על תלמוד (ומצוות) שנצטווה עליו אדם הראשון, אבל לפי הדרשה השנייה תפלה אינה קרויה עבודה אלא עבודה שבלב ועבודת מזבח קרויה עבודה סתם, ולכן המוסף: וכשם שעבודת מזבח וכו', גורע הוא. וראוי לשום לב אל הדבר שלא נמצא אצל חכמינו הראשונים עבודה סתם במשמע תפלה בנגוד להחליניסטים היהודים-ונגדרו אחריהם הנוצרים-שאצליהם ליטורגיה: התרגום היוני של עבודה, היא הבטוי הרגיל לתאר, עבודת אלהים" שבבית התפלה. וקרובה ההשערה שחכמינו הרגישו שעבודה משמעו דבר שיש בו טורח, וכבר הזהירו על מי, שתפלתו דומה עליו כמשוי" (ברכות כ"ט, ב'), ואין תפלה עבודה אלא עבודה שבלב.

הגרסא: אלא זו תפלה, שבקונדרים אחרון לבעל הילקוט (שרידי הירושלמי עמוד שכ"ב), יותר נוחה מגרסת הספרים: ואיזו זו תפילה, אלא שאין צורך

1) לטרגיה בתחומא הוצאת באכער וראו ד', ושמות ר' ה', ט"ו, סממו: עבודה קשה מסמ, ולא נמצא בשום מקום שהשתמשו במלה זו על דרך ההשאלה.

להגיה. ובכ"י הגניזה שבשרידי הירושלמי עמוד ל"ד, הגרסא היא: ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שבלב זו התפלה. ובמדרש שמואל פרשה ב', נ', הוצאת באבער (ושם נעתקה כל הפסקא הזאת שבירושלמי מן כתיב עד: שהשכור אסור להתפלל; עיין דבור הבא) הגרסא היא כמו בספרים.

יכול יהא מתפלל שלשתן כאחת פירש בדניאל... מרחיש בשפתותיו. במדרש שמואל ב', נ', הדרשות על הפסוק שבדניאל הן לפי סדר הדברים שבו, אולם הירושלמי מתחיל לדרוש אמצע הפסוק ואחר כך הוא דורש ראשו וסופו, והוא סדר מזור, אלא שגם בנוסח ברייתא זו שבבבלי ל"א, א', ובתוספתא ג', ו', לפי גרסת הספרים שלנו אין הדרשות לפי סדר הדברים שבדניאל, ואף שיש מהראשונים שגרסו כסדרן; עיין דקדוקי סופרים שם אות כ', ומחברו לא העיר לא על הירושלמי ולא על מדרש שמואל. ודע שבין במדרש זה ובין במדרש רבה דברים (ראש ואתחנן) הגרסא היא: יכול יהא מתפלל בכל שעה שירצה... פירש בדניאל... יכול יהא מתפלל שלשתן כאחת. והיא הגרסא העקרית ופרושה, שמתחלה למדו-מדניאל-שאין לו לאדם להתפלל כל שעה ושעה שהוא רוצה, ובלשון הבבלי והתוספתא: יכול יתפלל אדם כל היום, אלא יהא מתפלל: זמנין תלתא. ועוד למדו-מהפסוק שבתהלים-, שלא לבד ש"מנין" התפלות מגבל אלא גם זמנין: ערב ובקר וצהרים, ואין יכול להתפלל שלשתן כאחת, או בלשון הבבלי והתוספתא: אין יכול לכוללן בבת אחת. ויש בידינו לעמוד על תולדתה של הגרסא המשובשת שבספרים ובכתבי יד של הירושלמי. בראשונה נתוספה המלה שלשתן ב"יכול" הראשון על ידי אשגרא של שלשתן ב"יכול" השני ואחר כך הוכרחו להפוך סדר הדברים, שכן הדעת נותנת שמתחילה עלתה בידם להוכיח מדניאל שלא יהא מתפלל שלשתן כאחת, כלומר ג' תפלות תכופות זו אחר זו, ואחר כך הוציאו מהפסוק שבתהלים שגם בג' שעות חלוקות, לא יהא מתפלל שלשתן בכל שעה שירצה, אלא דווקא ערב ובקר וצהרים. ומעניין הדבר, שאף שבהוצאה ראשונה של דברים רבה (ראש פרשה ב') הגרסא היא כמו במדרש שמואל, בכל ההוצאות האחרות כבר הוגה ונתקן על פי הירושלמי בהסכם לדעתו של הרב בעל מתנות כהונה שהעיר: והכי-גרסת הירושלמי בנגוד לגרסת המדרשים-סליק שפיר טפי וכו'. ובודאי שכן הוא

כדבריו אם נגרום שלשתן בין ב' יכול" הראשון בין ב' יכול" השני, אולם ב' המדרשים גורסים: יכול יהא מתפלל בכל שעה שירצה, ופרשו כמו שכתבנו, ולא לבד שאין צורך להפוך הסדר אלא שאי אפשר להגיה כך מבלי להוציא את הדברים מידי משמען. ובאבער בהוצאתו של מדרש שמואל יפה עשה שלא נגרר אחרי הגהתו של בעל מתנות כהונה, אולם, הגיה" והוסיף שלשתן ב' יכול" הראשון ויצא שכרו בהפסדו. ודבריו שם מוכיחים שנעלמה ממנו המקבילה במדרש דברים רבה.

ודע שהראשונים והאחרונים (עיין לדוגמא פרוש תלמידי ר' יונה פרק ג', ד', בד"ה והאי דאמרינן ולואי; פני הושע ל"א, א', בד"ה אמר ר' חייא בר אבא) נתקשו מאד בדברי הברייתא שלפנינו בתוספתא, בבלי וירושלמי: יכול יתפלל אדם כל היום כלו כבר מפורש ע"י דניאל וזמנין תלתא (במקרא תלתה וכן במדרש תנחומא במקום הראשון המובא לקמן, אולם בירושלמי ובתוספתא תלתא בא' כמו שהוא בבבלי) וגו', והלא כבר אמר ר' יוחנן (ירושלמי ראש המסכת; בבלי כ"א, א') ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ונעלם מהם מה שאמרו בהגדת ר' תנחומא, מקץ ט' (=הוצאת באבער י"א): אין מתפללין יותר מג' תפלות... אברהם תקן תפלת שחרית... יצחק תקן תפלת מנחה... יעקב תקן תפלת ערבית... ואף דניאל כתיב ביה וזמנין תלתה... ולא פירש באיזו שעה (=יכול יהא מתפלל שלשתן כאחת, שבב' מדרשים הנ"ל, לפי פרושנו בראש הדבור) עמד דוד ופירש ערב ובקר וצהרים... לפיכך אין אדם רשאי להתפלל יותר משלש תפלות ביום ור' יוחנן אמר ולואי יתפלל אדם והולך כל היום שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש מהוא להתפלל בכל שעה אמר ליה אסור... ומה אתה שאתה בשר ודם השואל בשלומך בכל שעה אתה אומר מבזה (=מבזה במלכות) מלך מלכי המלכים עאכ"ו שלא יהא אדם מטריחו בכל שעה. והרואה יראה שהדרשה בברייתא על זמנין תלתה וכו' היא על דעת האומר שאסור להתפלל בכל שעה ולכן לא התפלל דניאל אלא שלש פעמים ביום, ונחלק על דעה זו ר' יוחנן ואמר: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ובתנחומא כי תשא כ"ג נשנתה הגדה זו בקצור: שלשה אבות תקנו שלשה תפלות בא דניאל וקבען ביום שנאמר זמנין תלתא... לא פירש באיזו שעה בא דוד ופרשן ערב ובקר וצהרים. ועיין גזי שעכטער א', תס"ז, על החלוק שבין הבבלי והירושלמי בפרוש דברי ר' יוחנן: ולואי שיתפלל אדם כל היום; ועיין לקמן עמוד של"ט-שמ"ד.

יכול משבאו לגולה כן תלמוד לומר 'כל קבל דהוה עביד מן קדם'
דנא.

לפי סדר הדברים בירושלמי הפרוש הפשוט הוא, שלא תאמר שרק בגולה מתפללין, נגד ירושלם, אלא שכבר בארץ ישראל ואף שכולה מקודשת היא, נהג דניאל להתפלל נגד ירושלם. אולם לפי סדר הדברים במדרש שמואל (עיין ראש דבור הקודם), נראה שכווננו לומר שלא רק משבאו לגולה התחילו להתפלל, כנגד התמידין שבטלו, אלא שעוד בפני הבית היו מתפללין. ורש"י בפרושו לברכות ל"א, א' בד"ה, יכול משבא לגולה הוחלה כתב: התפלה הזאת הוחלה כמו נתחלה אבל קודם לכן לא היה רגיל בכך, ובודאי לפי גרסת הבבלי הוחלה קשה לפרש בדרך אחרת, אולם במקבילות בתוספתא, בירושלמי ובמדרש שמואל הוחלה ליתא. אלא שספק גדול אצלי אם המאמר: יכול יהא מתפלל לכל רוח שירצה, הוא מגוף הברייתא שלא בלבד שבכתבי יד של התוספתא ליתא (ה' צוקערמאנדל לא העיר על החלוקה הזו שבין הכ"י לדפוס) וכן חסר במדרש דברים רבה רפ"ב (ואפשר שבעל מדרש זה קצר לשון הברייתא), אלא גם שבכ"י של הבבלי נרשם בראש הברייתא סימן זה על המירות שמתחילין ב"כ"ל: יום בא אחת ישמע ישאל, מה שמוכיח שלפני, בעל הסימנים" לא היה בבבלי המאמר על כוון הרוחות. ולפי זה מה שאמרו, יכול משבאו לגולה וכו' אי אפשר לפרש אלא על עקרה של תפלה וכמו שפרש רש"י.

ורואה אני להעיר שרק בירושלמי נאמר משבאו ואולם בכל המקבילות: משבא, מה שנראה עקר שבדניאל לא נזכר אלא שהוא היה מתפלל-עביד ולא עבידין-ג' פעמים בכל יום ולא שכך נהגו כל ישראל. ולפי דעתן של בעלי התלמוד, אנשי כנסת הגדולה תקנו תפלות כששבו מהגולה בימי כורש, ואלו מעשה זה של דניאל בגוב אריות אירע בימי דרוש שמלך קודם כורש, עיין סדר עולם פרק כ"ח; ירוש' ברכות ז', ד'. עיין לקמן עמוד רנ"ג-רנ"ד.

(2) בספרים הוסיפו הוחל ואולם בב' כתבי יד של התוספתא ליתא. וראוי לשום לב אל הדבר שהתמונה הוחל-או הוחלה-לא נמצאה בשום מקום אחר בספרות התלמודית המדרשית, וגם במקרא נמצא רק הוחל ובמקום אחד לבד, בראשית ד', כ"ו. ואפשר שצ"ל היחל ב' והוא כתיב טלא במקום החל-התחיל, ובפרוש הרא"ה על אלפכי: החל. אלא שיש מקום לאמר שהוחלה הוא סן חלה ופרושו כמו שפרש מהרש"ל, שהגלות עשתה אותו חולה, ובכ"י של מדרש הגדול (דברים י"א, י"ג) הגרסא: משבא לגולה והוחלה, מה שמחוק פרוש זה.

יכול יהא מגביה קולו ומתפלל פירש בחנה וחנה היא מדברת על לבה יכול יהא מהרהר בלב ת"ל רק שפתיה נעות.

בתוספתא, בבבלי ובדברים רבה: משמיע קולו, אולם במדרש שמואל שמחברו כבר השתמש בירושלמי שלנו (עיין למעלה ראש עמוד ד'): מגביה. ובבבלי מובא מיד אחר דברי הברייתא מאמרו של רב המנונא-ובירושלמי לקמן נתיחס לר' יוסי בר חנינא-על ד' דברים שאנו למדים מחנה ואחד מהן: שאסור להגביה קולו בתפלתו. וקשה לקיים גרסת הספרים, שאין עולה על הדעת שהאמורא חולק על הברייתא, שלפי דבריה אסור להתפלל בקול שנשמע לאחרים, אולם הוא אינו אוסר רק להגביה קולו יותר מדאי. וכבר העיר שם בדקדוקי סופרים על גרסת הראשונים שגרסו גם במאמרו של ר' המנונא: משמיע, ולא מגביה; ובכ"מ הגרסא: צריך שתהא תפלתו בלחש, ואין זה לשון התלמוד. ועיין לקמן עמוד ח'-כ"א על חלוף מנהגים שבין בני ארץ ישראל ובני בבל בתפלה בלחש.

ויחשבה עלי לשכורה מיכן שהשכור אסור להתפלל.

במדרש שמואל יש כאן הוספת דברים אחדים על עניין שכור בתפלה, וה' באבער בהוצאתו של מדרש זה לא עמד על מקורה ונעלם ממנו שמן: אבא בר רב הונא, עד: עם המלך, כלו לקוח מירושלמי תרומות א', ו'. ואפשר שלפני מחבר המדרש היה כל זה גם בברכות, שכבר נודע שכן דרך הירושלמי לחזור ולשנות את הסוגיות במקומות השייכים לעניינן, אלא שלפעמים השמיטו אותן הסופרים. ועל גרסת בעל מדרש שמואל בירושלמי תרומות, עיין מה שכתבתי בגנוי שעכטער חלק ב', של"ה-של"ו, ושם הוכחתי שבספרים שלנו נשתבשה הגרסא והעקר כמו שגרסה מחבר מדרש זה.

מילתיה דחנן בר אבא פליגא . . . שלא הזכיר את השם נחת הוא.

הרש"ס ובעל ספר חרדים פרשו, שחנן בר אבא חולק על מה שנאמר למעלה שאסור להגביה קולו בתפלה, שהרי הוא מספר על רב היכן היה שוחה והיכן היה זוקף ומכאן שרב התפלל בקול רם שלולא כן איך ידע מנהגו של רב. ופרוש זה מתמיה, שאפילו תנוק דלא חכים ולא טפש כשרואה אדם שוחה

כשמתחיל להתפלל ומיד זוקף יודע ששחה בכרוך וזוקף בשם. ומלבד זה לפי הירושלמי (עיין על זה בדבור הבא) אסור רק להגביה קולו, כלומר להתפלל בקול רם, ואולם מותר להשמיע קולו, וחנן בר אבא כשעמד סמוך לרב היה יכול לשמוע כל מלה ומלה שהתפלל רב מבלי שהגביה רב קולו. ואצלי אין ספק שחסר כאן מאמר כעין זה: כי מרוב שיחי וכעסי דברתי מיכן שכל המרבה בהשתחויות הרי זה נענה מילתיה דחנן וכו'. ובראשונה הביאו הדרשה ששיחי היא כמו שיחי, (ועיין הדרשה לקמן בהלכה זו: ויצא יצחק לשוח בשדה ואין שיחה אלא תפלה כמה דתימר . . . ולפני ה' ישפוך שיחי), אולם העירו שאין כן דעתו של חנן-בשם רב-שהוא אומר שצריך לזוקף בשם ולכן אל ירבה בהשתחויות יותר מדאי. ובודאי אפשר שגם מי שאומר שהמרבה בהשתחויות הרי זה משובח (עיין תוספתא נ', ה' ובבלי ל"א, א', על הכריעות וההשתחויות הרבות שהיה ר' עקיבא נוהג בהן, אלא שלפי פרוש הראשונים לא נהג כן אלא בתחנונים ולא בתפלה עצמה) מודה שהוא זוקף בשם אלא משום שכל הפיסקא על חנן בר אבא נעתקה כאן מפ"א, ח', לכן נעתקה בלשונה ממש, בלי שום שנוי וחלוף, וכן הוא דרכו של הירושלמי בכמה מקומות. ולמעלה חלק א', עמוד קפ"ח פרשנו כל הפסקא הזאת ואין צורך להכפיל הדברים.

ר' אבא בר זבדא מצלי בקלא ר' יונה . . . הוה מצלי בלחישה וכו'.

לפי פרוש המפרשים אין בין ב' התלמודים ולא כלום, שלפי דברי שניהם תפלה מצותה בלחש אלא שבבית מותר להתפלל בקול אם על ידי זה מעורר כוונתו, אולם בצבור לעולם אסור כדי שלא יטרידם. והרבה קושיות יש להקשות על פרוש זה, ולא אעיר אלא על שלוש. בראשונה קשה שאם כדברי המפרשים היה לו לאמר גם במעשה המסופר על ר' אבא: בביתא מצלי בקלא, ולא מצלי בקלא סתם. הקושיה השניה היא למה הזכירו כלל שר' יונה התפלל בלחש בצבור אם לא נחלק אדם בזה, ולא היה להם אלא לאמר שבביתו היה מתפלל בקול, מה שעשה כדי לכוון את לבו, או כדי ללמד לבני

(8) דברי רב חנן נאמרו, סתם ולא נדע אם כוון למנהגו של רב כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו או כשהיה עובר לפני התיבה, ושליח צבור לעולם מתפלל בקול רם, וכל אחד ואחד יודע באיזה מקום הוא שוחה ובאיזה מקום הוא זוקף.

ביתו. והקושיא היותר חמורה היא איך אפשר לומר שלהירושלמי אסור להשמיע קולו ובפרוש אמרו: יכול יהא מגביה קולו וכו', וודאי שאין לומר שזה הוא מגביה קול זה הוא משמיע קול, שהרי בבבלי שכתב דייקן להבדיל ביניהם (ועיין למעלה עמוד ז) ואמרו (כ"ד, ב'): המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה, המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר, ולא התירו בביתו אלא להשמיע קולו ולא להגביה קולו, ואלו בירושלמי מסופר על ר' יונה שהיה מגביה קולו כל כך עד שבני ביתו למדו סדר התפלות ממנו. והרמב"ם בהלכות תפלה ה', ט', דייק בלשונו וכתב: לא יגביה קולו בתפלתו... ולא ישמיע קולו אלא אם כן היה חולה או שאינו יכול לכוון את לבו עד שישמיע קולו וכו', וברור הוא שדעת הרב היא שלא התירו בבית אלא להשמיע קולו אבל לא להגביה קולו, וכן השכל הישר מחייב שדבר שאסרו משום, גררא דעבודה זרה", ואמרו שמי שמגביה קולו הרי זה מנביאי השקר, אסור בכל מקום בין בצבור בין בבית. ודברי הרב בית יוסף סימן ק"א, תמוהים שלא ירד לחלק בין משמיע קול למגביה קול מה שהוא נגד דברי הרמב"ם המיוסדים על דברי הגמרא והסברא. ויפה העיר דו"ה הגר"א ז"ל בבאוריו לש"ע או"ח ק"א: שבגמרא לא אמרו אלא אמשמיע (שמותר בבית כדי לכוון את לבו) אבל בירושלמי פ"ד אמרו ר' יונה... מצלי בקלא עד דילפין בני ביתא וכו', אולם לא העיר רבנו הגדול שבירושלמי לא נזכר כלל שאסור להשמיע קול ואפילו בצבור לא אסרו אלא להגביה קול, ואם כן על כרחך שבבית גם להגביה קול מותר וכמו שנהג ר' יונה. והרב המאירי כפי הנראה הרגיש בסתירה שבין ב' התלמודים לענין הגבהת קול ובחדושו לדה"כ"ד, ראש ע"ב, העיר: המתפלל אין ראוי שישמיע קולו... אבל אם אין יכול לכוון את לבו בלחש מותר ובצבור בין כך ובין כך אסור... חוץ משליח צבור... ומכל מקום לא יתפלל בהגבהת קול שזהו דרכן של נביאי השקר שנ' עליהם ויקראו בקול גדול ובתלמוד המערב... אמרו ר' יונה... הוה מצלי בלחישא... בביתא הוה מצלי בקלא כי היכי דלילפון בני ביתיה... ר' מונא ביתיה דאבא ילפין צלותא מאבא אלמא כל שבכונה מעלה מותר. ולפי דבריו צריכים אנו לומר שאף להגביה קול מותר, כדי לכוון את לבו וכמו שמוכח מהירושלמי, שנו בבבלי מאמרו של רב הונא:

(4) לשונו סתומה, ואפשר לפרש שנס שלח צבור לא יגביה קולו, ואולם קשה לאמר כך שמעולם לא נחלק אדם בדבר שש"ץ מתפלל בקול רם. ואולי שכוונתו שאף ש"ץ לא יגביה קולו יותר מדאי כנביאי הבעל.

לא שנו אלא שיכול לכוון וכו', על ראש הברייתא: המשמיע קולו הרי זה מקטני אמנה, ולא על סופה: המגביה קולו הרי זה מנביאי השקר, משום שכן הוא דרך רוב בני אדם לעורר הכוונה על ידי השמעת קול מבלי להגביה קולם, אולם אלו שיש להם צורך בהגבהת קול מותר להם להגביה קולם וכך היה ר' יונה נוהג, וכן שליח צבור מותר לו להגביה קולו כדי להוציא את הצבור. וכמה מן הדוחק בסברא כעין זה לאמר שהתירו חכמים, משום איזה טעם שהוא, דבר שראו בו שמץ של עובדי עבודה זרה, ולקמן נרחיב הדברים בענין זה.

ואם נאמר שלהירושלמי גם בצבור אין אסור אלא להגביה קולו כל הסוגיא עולה יפה, שר' אבא בר זבדא (בשבלי הלקט תפלה י"ז הגרסא זמינא, וזה נראה יותר שר' אבא בר זמינא ור' יונה חברים היו ונוכרו בהרבה מקומות זה אצל זה, עיין לדוגמא ברכות פ"ז, ה'; י"א, ג': רבי יונה ורבי אבא בר זימנא בשם רבי זעירא) היה נוהג להתפלל תפלה בצבור בקול אבל ר' יונה בצבור החמיר להתפלל בלחש וכמנהג בני בבל, עיין לקמן, ומכל מקום כשהיה מתפלל בביתו לא נמנע מלהתפלל בקול רם כל כך עד שבני ביתו למדו ממנו סדר תפלה. ויש מהראשונים (המאירי כמו שמובאים דבריו למעלה ומרדכי יומא תשכ"ז) גורסים כי היכי במקום עד שלפנינו בספרים ואצל הרבה מהראשונים— עיין ראשנער—, אולם קרוב לודאי שגם המאירי ומרדכי גרסו כגרסתנו אלא שפרשו" עד במשמע כי היכי והכניסו את הפרוש לפנים. והראב"ה סימן קנ"א, עמוד קנ"ה, הוצאת ה' אפטוביצר מביא הירושלמי כמו שהוא לפנינו ומפרשו (סימן ע"א): שמותר להגביה קולו בתפלתו בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו. וכבר ידוע שהראב"ה הוא העמוד הימיני שעליו נשען בעל ספר מרדכי ולכן לא נתמה אם פרושו של הראשון כבר קנה מקומו בספרו של השני כאלו הוא מגופו של הירושלמי. ואשר להמאירי דבריו מוכיחים שהוא לא גרס כי היכי, שהרי הוא מסיים ואומר: אלמא כל שבכונה מעלה (הלשון קשה קצת, אולם אין ספק שהוא כמו: כל דבר שמועיל לעורר הכוונה של המתפלל) מותר, ולפי זה ר' יונה התפלל בקול רם כדי לכוון את לבו ולא כי היכי שילמדו ממנו בני ביתו, ועל כרחך שגרס עד דילפין, אלא שהסופרים שנגררו אחר הראב"ה, המרדכי ובעל ארחות חיים הכניסו פרושם של אלה החכמים על הירושלמי לתוך דברי הירושלמי שבמאירי. ומה שהכריח את הראב"ה והנגררים אחריו לפרש כאן עד במשמע כי היכי זהו, שהיה קשה להם מה שהיה קשה להמאירי, שמהבלי נראה שלא התירו

משום כוונה אלא להשמיע קול ולא להגביה קול, ואלו ר' יונה היה מתפלל בקול רם כל כך עד שבני ביתו שמעו כל מלה ומלה שהוציא מפיו, ולכן אמרו שכדי ללמד בני ביתו מותר גם להגביה קולו אבל לעורר הכוונה די לו להשמיע קולו, ואסור להגביה קולו. וכבר הרגיש בזה, רבינו הגדול מהרי"א ז"ל כאשר הובאו דבריו בבית יוסף במקום הנ"ל, אלא שהרב בעל ב"י השיב עליו, וז"ל: ואיני יודע מה הכרח הוא זה שהרי לעולם אפשר לפרש שהיה מגביה קולו עד שהיה נמשך מזה במקרה דילפין מיניה בני ביתיה אע"ג דתנא המגביה קולו בתפלתו ה"ז מגביאי השקר הא איתמר עלה דאם אינו יכול לכוון בלחש מותר וכו'. וכפי הנראה הביא הרב בעל בית יוסף דברי הבבלי על פי זכרונו, שבספרים ובכ"י וכן אצל כל הראשונים הגרסא היא: המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה אמר רב הונא לא שנו אלא שיכול לכוון וכו', ואם כן לא על מגביה קולו אמר רב הונא דבריו אלא על המשמיע קולו וכמו שאומר הרב ר' יצחק אבואב (=מהרי"א), שאסור להגביה קול כדי לעורר הכוונה. אלא שיש לדחוק ולומר שלדעת הרב ב"י, הבבלי מביא בקצור רק ראש הברייתא, אבל רב הונא אמר דבריו בין על ראשה בין על סופה. אולם בודאי אין כאן מקום להשיג על מהרי"א אם לא רצה להוציא דברי התלמוד מידי פשוטן, וביחוד אחרי שדברי הרמב"ם מוכיחים כדבריו כאשר כבר הערנו למעלה, וכן הרי"ף לא הזכיר המגביה קולו כלל, שאם משמיע קולו אסור ק"ו מגביה קולו, ואלו היה דעתו שמוותר להגביה קולו, כדי לכוון את לבו לא היה נמנע מלאמר כן, שממה שכתב שמוותר להשמיע קולו משום כוונה, אין ראייה למגביה קולו. ורואה אני להעיר על גרסא מזורה שבהלכות גדולות פרק ג' של ברכות והיא: המשמיע קולו בתפלתו אמר רב הונא לא שנו אלא בציבור דטריד ציבורא אבל ביחיד לית לן בה המגביה קולו בתפלתו אמר רב הונא לא שנו אלא שיכול לכוון את לבו בלחש אבל אם אין יכול לכוון את לבו בלחש לית לן בה והני מילי ביחיד אבל בציבור לא אורח ארעא. ולפי גרסא זו ביחיד לעולם מותר להשמיע קולו ואפילו להגביה קולו מותר אם עושה כן כדי לכוון את לבו, ולא מצאתי לו חבר לבעל הלכות גדולות להתיר לעולם ביחיד להשמיע קולו, אולם רוב הראשונים מסכימים לדעתו שמוותר להגביה קולו כדי לכוון את לבו, אלא שהם סמכו דבריהם על הירושלמי ולפי גרסת בה"ג כבר מפורש נאמר זה

(6) בכ"י מינכען: המשמיע כו' ואפשר שנתקצרו ראשה וסופה של הברייתא.
 (6) עיין דבריהם בטור ובית יוסף או"ח ק"ט, ובספרו של ה' ראטנער במקומו.

בתלמוד בבלי. והגאונים אף שלא הביאו הירושלמי כתבו גם כן (עיין אוצר הגאונים, התשובות, ק"ט): דכד התירו רבנן ליחיד דאינו יכול לכוון את לבו (רק בזה התירו ביחיד ולא כבה"ג) והוא מתפלל בינו לבין עצמו שאין אחרים עמו דלא איכפת לן אם יגביה אם לא יגביה אם ישמיע אם לא ישמיע. ודברי הגאונים מסייעים לדעתו של הרב בית יוסף, שדברי רב הונא נאמרו בין על ראשה של ברייתא בין על סופה ולא כדעת מהרי"א, שדברים אלה לא נאמרו רק על ראשה, וכדי לכוון את לבו מותר להשמיע אבל לא להגביה. אולם מצד הסברא קשה לקבל דעת מי שאומר שהתירו דבר שיש בו שמץ ע"ז, כאשר כבר הערנו למעלה, ולפי גרסת הגאונים (אוצר הגאונים קנ"א) לא אסרו להשמיע קולו אלא משום גסות הרוח שהם גורסים: המשמיע קולו הרי זה מגסי הרוח, וביחיד אין כאן מקום לחשש של גסות, אבל המגביה קולו שאמרו עליו שהוא „מגביהי הבעל“, בודאי קשה לחלק בין יחיד לצבור. והירושלמי שמתיר להגביה קולו ביחיד לא הזכיר משמיע כלל ובמגביה, דעתו שאסור משום „טרדא דצבורא“, ולכן מותר ביחיד.

ואל יהי קשה בעיני המעיין דבר זה שאמרנו, שלפי הירושלמי מותר להשמיע קולו בתפלתו, שאף שתפלה „בלחש“ נהגו בה בכל תפוצות ישראל כבר נדע שאחד מהחלוקים שבין אנשי ארץ ישראל ואנשי בבל הוא: א"מ מתפלל אדם י"ח ברכות בלחש ובני א"י בקול רם להרגיל העם (החילוקים הוצאת מרגליות סימן מ"א), ורק בתשעה באב מפני האבל נהגו גם בארץ ישראל להתפלל בלחש וכמו שאמרו בסופרים י"ח, י': בתפילת ערבית אין אדם שומע לחבירו מפני שהן מתפללין בלחשה (גם בירושלמי בסוגיא שלנו: בלחשה, ולא: בלחש) ואין אומרים לא ברכו ולא יהי שם אבל בתפילת שחרית... אומרים ביוצר ברכו בקול נמוך. אלא שמתפללין בלחשה" יש לפרשה על ק"ש וברכותיה ושאר הדברים שאומרים בערבית, וכן בש"ע או"ח תקנ"ט: ומתפללין בנחת. ולפי זה בערבית של ת"ב „אין אדם שומע לחבירו" שהתפילה היא—ככל תפלת ערבית בלחש—וכן אין אומרים בליל זה ברכו ולא יהי שם שבשאר ימות השנה אומרים אותן בקול רם, ואפילו בשחרית של תשעה באב אין אומרים ברכו אלא בקול נמוך. ואיך שנפרש חזונית זו דברי החילוקים שכבר נזכרו בספר הפליאה חלק שני הוצאת לעמבערג מ"ה (והרב בעל בית

(7) אולם יש מהם שגרסו כמו שהוא לפנינו: הרי זה מקטני אמנה, עיין אוצר הגאונים סימן קנ"א ולקמן

י"ח ו"ט.

יוסף במקום הנ"ל העיר על ספר הפליאה⁸), מוכיחים בלי שום ספק שכבר בתקופה הראשונה של הגאונים-זו היא זמנו של בעל החילוקים-מנהג ארץ ישראל היה להתפלל בקול רם, ולכן אל תתמה אם מנהג זה יסודו במנהג עתיק שכבר נהגו בו בארץ ישראל בימי חכמי התלמוד. וכל זמן שאין לנו ראייה מוכרחת, שמנהג א"י שאין לנו כיוצא בו בבבל, נתחדש לאחר חתום תלמוד ירושלמי, הדעת נותנת שמנהג אבותיהם, אבות המשנה והתלמוד, בידיהם של אנשי א"י, וביחוד קשה לאמר שמנהג זה שהוא בנגוד גדול למנהגן של אנשי בבל שהקפידו מאוד על תפלה בלחש, נתחדש בדורות האחרונים. אלא שהדבר עוד צריך בירור, שלכאורה יש להביא הרבה ראיות ממקורות של בני ארץ ישראל כהירושלמי והמדרשים שנתחברו שם, שגם בא"י נהגו בתפלה בלחש. ואשר לסוגיא שלפנינו, אף שלפי מה שראינו למעלה דבריה עולים יפים אם נאמר שרק להגביה קולו אסור אולם להשמיע מותר, אלא שיש שנהגו גם בארץ ישראל כמנהג הבבליים להתפלל תפלה בצבור בלחש (ר' יונה היה תלמידו של ר' זעירא=זירא, הבבלי⁹, ואולי שנגרר אחריו), מכל מקום ממה שאמרו בבבלי (עין ראש עמוד ז'): יכול יהא מהרהר בלב... הא כיצד מרחיש בשפתותיו, לכאורה נראה שאין המתפלל משמיע קולו אלא מרחיש בשפתותיו לבד, בנגוד למנהג של בני א"י בזמן הגאונים, ולא כדברינו שכבר נהגו שם בזמן התלמוד, להתפלל בקול רם, כלומר להשמיע קול¹⁰. אולם כשנדייק היטב בלשון הברייתא-ובמאמרו של ר' יוסי ב"ח-נראה שמעולם לא כווננו לומר שירחיש רק בשפתותיו, אלא שאם עשה כן יצא, ואף שאינו יוצא בהרהור לבד. ופרוש זה מוכרח אם לא נרצה להוציא, מקרא מידי פשוטו¹¹, שהרי עלי חשב חנה לשכרה משום: וקולה לא ישמע, והיא עצמה הצטרקה שהתפללה בלחש, משום שהיא מתפללת על צרת עצמה ואינה רוצה שישמעו אחרים דבריה (=ואשפך את נפשי לפני ה'), ואם כן מוכח מזה שהתפילה הרגילה אינה בלחש. ורש"י בפרושו על שמואל א', א', י"ג, העיר בקצרה: ויחשבה עלי לשכרה, שלא היו רגילין להתפלל בלחש, וודאי שוהו הפרוש האמתי, אלא שאם כן קשה מניין להם לאסור דבר שנהגו בו דורות הראשונים וחנה בכלל.

8) עיין לקמן בפנים על קול רם=קול גבוה.

9) וכן פרשו שאר המפרשים חוץ מר' יוסף קרא שטרח ליישב דברי המקרא בהסכם לדברי הבבלי (ואף שאין מזכיר הדרשה שבבבלי) וכתב: ודבר זה שלא נשמע קולה גרם לויחשבה עלי לשכרה, שאלו שמע מה היא מתפללת לא היה נוער בה! ועיין לקמן בפנים מה שהבאתי מספר המיוחס לפילון בפרוש הכתוב.

ובסוגיא זו שלפנינו בבבלי ובירושלמי למדו מדברי עלי ששכור אסור להתפלל ולמה לא למדו מדבריו שצריך להשמיע קולו, שהרי הוא חשב חנה לשכרה משום: שקולה לא ישמע. ומלבד זה קשה איך צדדו לומר: יכול יהא מהרהר בלב, שפרושו לפי דעת המפרשים שאסור לאדם להוציא דבריו כשהוא מתפלל, והיעלה על הדעת שהרהור יותר יפה מדבור מה שאין השכל הישר מקבל, שאם יש מי שאומר הרהור כדבור, לא עלה על לב אדם לאמר שדבור גרוע מהרהור! ולפי מה שכתבנו בפרוש דברי הירושלמי הכל עולה יפה. בראשונה למדו ממה שנאמר: וקולה לא ישמע, שאסור להגביה קול ולכן לא נאמר, וקולה לא הרימה, שהרמת קול (=מגביה קול בלשון חכמים, עיין לקמן) אסור, אולם דרכן של המתפללים להשמיע קולם וחנה שנתה המנהג הרגיל ולכן: ויחשבה עלי לשכרה, והיא הצטדקה עצמה ואמרה: אשה קשת רוח אנכי... ואשפך את נפשי לה', ומוזה אנו למדים שאף שהמנהג הרגיל להשמיע קולו בתפלה, אם רוצה להתפלל בלחש מותר. וחזרו ושאלו: יכול יהא מהרהר בלב, אפשר שמוותר—לא שחייבו!—להתפלל בהרהור שכן תפילה, עבודה שבלב", והתשובה על זה היא: רק שפתיה נעות... מרחיש בשפתותיו, שכאן רמז הכתוב שאין תפלה בהרהור ואפילו חנה שלא רצתה ששאר המתפללים שהיו בחבורתה ישמעו דבריה לא נמנעה מלהרחיש בשפתותיה. ואפשר שהמאמר: יכול יהא מהרהר בלב... מרחיש בשפתותיו, איננו מגוף הברייתא אלא שנתוסף בה מדברי ר' יוסי בר' חנינא—בבבלי ר' המנונא—שנשנו בב' התלמודים מיד אחר ברייתא זו, וראייה לזה שבמקבילה בתוספתא לא נמצא אפילו רמז קל למאמר זה.

והנה אף שעלה בדינו לפרש סוגיא זו בהסכם למנהג ארץ ישראל בימי הגאונים, שלא נהגו, בתפלה בלחש", עוד עלינו לעמוד על מקום אחר במסכת זו של הירושלמי, שלכאורה נראה משם שבימי בעלי התלמוד גם בארץ ישראל נהגו להתפלל בלחש; וזו לשון הירושלמי לקמן פ"ט, א': אלוהו עמו בבית והו' צועק עד שימות ולא ישמע ולא יושיע מצרתו אבל הקב"ה... גבוה מעולמו ואדם נכנס לבית הכנסת ועומד אחורי העמוד ומתפלל בלחשה (לשון בני א"י, ולשון הבבליים היא: בלחש, עיין עמוד י"ב) והקב"ה מאזין את תפילתו שנא' וחנה היא מדברת על לבה... וקולה לא ישמע. אולם גם מכאן אין להביא ראייה שבבית הכנסת התפללו רק בלחש ובבית בקול (עיין הדעות השונות על זה למעלה), שעקרה של הגדה זו לא באתה אלא להדגיש ההבדל הגדול שבין



ע"ז להקב"ה. עובד ע"ז מתפלל ואלוהו עמו בבית" ואף שהוא צועק עד שימות צעקתו אינה מועילה, שאלוהו אינו מושיע מצרתו, אבל הקב"ה מאזין תפילת המתפלל בבית הכנסת—כך נהגו ישראל בכל הדורות להתפלל על כל צרה וצרה במקדש מעט, ולא רק תפלת צבור—ואף שהוא מתפלל בלחיש, כדרך העולם שתפלת יחיד על צרתו הפרטית בלחש נאמרה. ולפי זה לא כווננו כאן כלל לתפלה במובנה הטכני תפלת י"ח ברכות, אלא לתפלת יחיד בעת צרתו. וראייה לפרוש זה ממה שאמרו שם: ועומד אחורי העמוד ומתפלל, שכפי הנראה כווננו על המתפלל שרוצה להצניע את עצמו שלא ירגישו בו אחרים המתפללים בפנים לעמודים,¹⁰ וכשם שהוא מתפלל במקום צנוע כך הוא מתפלל בצניעות, בלחש. ומעניין מאד שבנוסח שונה קצת של הגדה זו שנמסר לנו במדרש דברים רבה ב', ו', נאמר: שאדם עומד ומתפלל ומהרהר בתוך לבו וקרוב הקב"ה לשמוע את תפלתו. ובודאי לא כווננו לאמר שתפלה היא בהרהור, שהרי הכל מודים שצריך שירחיש בשפתותיו, אלא שהדגישו שהקב"ה שומע לתפלת המתפלל בשעת צרתו גם אם אינה מוציאה בשפתיו, דרחמנא לבא בעי.

ובעל הילקוט ואתחנן תתכ"ה, מביא מילמדנו, מדרש שנתחבר בארץ ישראל, נוסח שלישי של הגדה ארצי־ישראלית זו ולשונו כך היא: את מוצא כשאדם מתפלל מתפלל בלחיש, בינו לבין המקום למה כי קרוב אני להם א"ל (=אמרו לו, להקב"ה; עיין מדרש תלים מ"ה, ד': בני קרח לא היו יכולין להתוודות בפיהם עד שרחשו תשובה בלבם, ועל זה נרמז כאן) בני קרח אין אנו פוטרין (וכך בהוצאה ראשונה ונתקן לנכון בשאר ההוצאות: פורטין) מעשינו אלא לפניך שנאמר רחש לבי (=מרחיש בשפתותיו בירושלמי, ובמקבילה בבבלי: שיחתוך בשפתיו) וכו' ראה כבוד שחלק הקב"ה לישראל יותר ממלאכי השרת שהמלאכים כשהן מקלסין בקול גדול הן מקלסין שנאמר וקרא זה אל זה... וינועו אמות הספים מקול הקורא ואף החיות מקלסות בקול גדול

10) על ידי החפירות שנעשו בימינו נודע לנו שרוב בתי כנסיות שבא"י כעין בסליקי היו והמתפללים היו עומדים בין העמודים ורק מי שרצה להתבודד לעצמו התפלל לאחורי העמוד. ובבבלי ברכות כ"ז, ב': בצד עמוד זה התפלל ר' ישמעאל בר' יוסי, משום שהחשובים שבקהל היו יושבים על הספסלים שלאורך הכתלים לצדי העמודים, אולם שם ח', א': ביני עמודי היכא דהוו גרסי, והוא בית המדרש, שבת מדרשות שלהם היו, איצטאות' ולא בנינים שיש להם כתלים וגו, כמה שהערנו לקמן עמוד קצ'ח, ועיין מה שכתבתי במחברתי הקטנה בלשון צרפתית על ספר היובל לר' ישראל הלוי, עמוד ה'.

11) נראה שרמזו כאן למנהגם לאמר, הודו"י בלחש, עיין לקמן עמוד כ' בפנים.

שנאמר . . . קול רעש גדול למה שהן רחוקין מן הקב"ה ואינן יודעין היכן הוא כבודו . . . אבל ישראל עומדין ומתפללין ויודעין שהקב"ה עומד אצלן. ולפי פשוטן של דברים בעל הגדה זו באמרו: שאדם מתפלל בלחשה, נתכוון ל"תפלה בלחש", אולם אם כן היה לו לסיים דבריו בלשון זו, אבל ישראל כשהן עומדין ומתפללין בבית הכנסת מתפללין בלחשה, שהרי מפורש נאמר בסוגיא זו שלפנינו בירושלמי שלדברי הכל אין תפלה בלחש אלא בצבור.¹² ולכן יותר נראה לפרש המאמר: שאדם מתפלל מתפלל בלחשה, בדרך זו והיא, אם רוצה הוא מתפלל בלחשה, בנגוד למלאכי השרת ולחיות הקדש שמקלסין רק בקול גדול שהן רחוקין מהקב"ה, אבל הוא עומד אצל המתפללים ומאזין לדבריהם. והטעם שנתנו הוא טעם יפה למנהג ישראל שלא להתפלל בקול גדול אבל לא לתפלה בלחש, שכן דרכן של בני אדם להשמיע קולם כשמדברים למי שעומד אצלם, ולא לצעוק ולא ללחוש.

אמנם כן בדברים רבה שהוא גם כן מדרש ארץ ישראל נאמר (ראש ואתחנן): כך שנו חכמים היה עומד ומתפלל יכול ישמיע קולו כבר פרשה חנה וחנה היא מדברת על לבה, ולפי זה לא בלבד שאסור להגביה קול כמו שאמרו בירושלמי אלא גם להשמיע וכדעת הבבלי. אולם נראה שהסופרים הגיהו וכתבו: ישמיע, במקום: יגביה, כדי להסכים דברי המדרש לדעתו של הבבלי שגם להשמיע קולו אסור, והגרסא הנכונה היא: יכול יגביה קולו וכמו שהוא בירושלמי. ומתוך דברי המדרש עצמן מוכח שכן הוא כמו שאמרנו, שהדרשה שם מתחלת בלשון זו: הלכה אדם מישראל שהיה עומד ומתפלל מהו שיהא מותר לו להתפלל בקול גדול,¹³ ואם כן התשובה: כך שנו חכמים וכו'. איננה מעין השאלה ששואל, אם מותר להתפלל בקול גדול ומשיב, שאין להשמיע קול בתפלה-ואפילו קול נמוך. וכבר הערנו למעלה עמוד ד', שבכל ההוצאות חוץ מהוצאה ראשונה. שנו סדר הדברים שבמדרש זה כדי להסכים סגנונו לסגנונו של הירושלמי, ואין לתמוה אם שנו בו מלה אחת כדי לעשות שלום בינו ובין הבבלי.

היוצא מדברינו אלה שאין לנו אפילו מקום אחד במקורות ארצישראלים שנמצא בו רמז לתפלה בלחש במובנה הטכני. וכאשר מצד אחר אנו יודעים

(12) ולפי גרסת בה"ג גם הבבלי אומר כן, עיין בפנים עמוד י"א.

(13) דרך המדרשים לחקות לשון המקרא וכאשר במלכים א', י"ח, כ"ח נאמר, בנביאי הבעלי: ויקרא בקול גדול. השתמשו בלשון זו ואולם בכרייתא שבבבלי כ"ד, ב', אמרו: המנביה קולו הרי זה, מנביאי הבעלי.

בברור שבזמן הגאונים הראשונים, זמנו של בעל החילוקים, מנהג ארץ ישראל היה להתפלל י"ח ברכות בקול, הדעת נותנת שכך נהגו כן בימי התלמוד. אלא שנראה שבנוסחאות שלנו של החילוקים נתוספה מלה אחת אחר בקול וצריך למחוק רם (או כפי מה שיש גורסים: גדול) אחר קול, שכבר ראינו שגם לפי הירושלמי אסור להגביה קול ולא התירו-וכן נהגו-רק להשיע קול. אולם מה שנאמר שם, "כדי להרגיל את העם" אין צריך למחקו שפרושו, שירגילו בני אדם את עצמן להתפלל בקול ולא יהי הדבר קשה להם לעבור לפני התיבה, שכבר ידוע שבדורות אלה עוד לא היה להם שליח צבור קבוע אלא שיחידים הבקיאים בתפלה היו עוברים לפני התיבה, זה פעם אחת וזה פעם אחרת. והסופרים שרגיל היה בפיהם הנגוד, בלחש ובקול רם¹⁴ הוסיפו רם. וכבר, "חשוד" אצלי הבטוי קול רם במקור ארצי-ישראלי, שרק בכבל השתמשו בו ובארץ ישראל אמרו במקומו: קול גבוה. והמאמר הידוע על "שני הקולות" של שבח ושל גנאי נאמר בבבלי סוטה ל"ב, ב' בלשון זו: אומר אדם שבחו בקול נמוך ונגותו בקול רם, ובמקבילה בירושלמי סוף מעשר שני ובמדרש תנאים כ"ה, ו', הנגוד לקול נמוך (=בלחש עיין שם בבבלי¹⁵) הוא גבוה. ויש שגורסים שם בחילוקים: קול גדול, וגם בטוי זה אינו מקורי אלא חקוי לשון הכתוב כאשר כבר הערנו בהערה י"ג. והעקר הוא שצריך למחוק רם-או גדול-, ומנהג ארץ ישראל בימי הגאונים הוא מנהגה בימי התלמוד להתפלל "בקול" אבל לא בקול רם, ובלשון הסוגיא שלפנינו: שלא יהא מגביה קולו. ומצאתי סמוכין למנהג זה בספר החצוני קדמוניות שבמקרא לפילון¹⁶ (ובטעות נתייחס לו, שספר זה נתחבר עברית בזמן סמוך לחרבן הבית), שבו נאמר: וחנה לא התפללה "בקול צלול" (clara voce ברומית) שאמרה אולי לא אהיה ראויה שתשמע תפילתי ופנינה-כאשר יגיעו לאזנה הדברים שהתפללתי עליהם-תרבה לצרור אותי יותר ממה שהיתה צוררת

14 בהלכות תפלה להפוסקים הלשונות הרגילות הן, תפלה בלחש של יחיד ותפלה בקול רם של שליח צבור, עיין לדוגמא רמב"ם תפלה ט', ב': והכל עומדין מיד ומתפללים בלחש... ואחר שיפסיע שליח צבור... מתחיל ומתפלל בקול רם.

15 ואולם במסכת סופרים י"ח, י': בקול נמוך, משמעו בקול שנשמע לאחרים-שהרי על אמירת ברכו של ש"צ נאמר כך, ואי אפשר לו לאמר בלחש-אלא שאין מגביה קולו כל כך, ויש מהסופרים שלא עמדו על עקרון של דברים והגיהו: גדול במקום נמוך! עיין הוצאת ה' היערי. ואפשר שגם בקריאת מעשר שני קול נמוך הוא הנגוד לקול גבוה ואין משמעו בלחש.

16 הוצאה ראשונה עמוד נ', שורה י"ז.

אותי וכו'. ודבריו שחנה, מפני טעם האמור, לא התפללה בקול צלול, כדרך המתפללים מחזקים פרושנו על הברייתא שבירושלמי, שחנה שנתה המנהג הרגיל להתפלל בקול והתפללה בלחש. אלא שבברייתא זו הוסיפו ואמרו שאין להתפלל בקול גבוה ועל דרך הדרש הוציאו זה מהפסוק שנאמר בחנה (וקולה לא ישמע ולא נאמר: וקולה לא הרימה), וכן בספר חזוני זה לא נאמר אלא שדרך בני אדם להתפלל בקול צלול, כלומר להשמיע קולם אבל לא להגביה.¹⁷ ובתוספתא ברכות ג', ו', יש מהראשונים שגרסו וכן הוא בכי"ע: יכול יהא משמיע קולו לאזניו, ורבותינו הראשונים והאחרונים (עיין בית יוסף סימן ק"א, שהעיר על הרבה מהראשונים שנשאו ונתנו בזה ובתוכם בעל הגהות מיימוניות, וכבר הערנו בכמה מקומות שהרב השתמש בהגהות מיימוניות הוצאת קושטא רס"ט, ובהוצאה זו נמצאו הדברים שמביא מהג"מ בהלכות תפלה ה', ט', ובחנם השיג עליו בחדושי הגהות למהר"ח וכתב: בכל הגה"מ מהלכות תפלה לא מצאתי כדברים האלה) דחו גרסא זו מפני דברי הירושלמי בפרק ב', ראש הלכה ד': נתפלל ולא השמיע לאזניו יצא, ומכאן שלכתחילה צריך להשמיע לאזניו. אולם אין בזה משום דחוי שכבר ראינו שהירושלמי חולק על התוספתא והבבלי בעקר דין זה, שלפי דעתו המתפלל משמיע קולו לא רק לאזניו אלא גם לאחרים ובלבד שלא יגביה קולו, אבל לפי הבבלי והתוספתא תפלה היא בלחש דווקא, ואפשר לומר שלכתחילה לא ישמיע אפילו לאזניו. ולמעלה חלק א', ש"ט, נטיתי לדעת מי שאומר שט"ס היא בתוספתא, אולם אם אפשר להגיה-על צד הדוחק-בתוספתא, הרי לפנינו דברים מפורשים בסדר אליהו רבה כ"ח, ק"מ: הקורא קריית שמע ומשמיע קולו לאזניו הרי זה משתבח (הלשון הרגילה היא: הרי זה משובח) כל המתפלל ומשמיע קולו לאזניו הרי זה מעיד עדות שקר ויש אומרים מחוסר אמנה. וכאן אי אפשר להגיה שהרי מחבר מדרש זה מדגיש הנגוד שבין קריאת שמע לתפלה, שבק"ש המשמיע לאזניו (=משנה ב', ד': הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו) הרי זה משובח ובתפלה הרי זה מגונה. ואין לנו דרך אחרת אלא לאמר

17) המתרגם האנגלי תרגם שלא בדיוק: בקול רם.

18) עיין תוספתא ראשונים. והרב בעל בית חדש או"ח ק"א, מפרש דברי הברייתא נגד כל הראשונים בדרך אחרת והיא, שהתוספתא באת ללמד מפסוק זה שבתה ש ב ד י ע ב ד יוצא גם בשלא השמיע לאזניו, ואולם דברי סדר אליהו רבה הטובאים בפנים מוכיחים שיש שאמרו שלכתחילה לא ישמיע לאזניו וכמו שהראשונים פרשו דברי התוספתא.

שבבבל שהקפידו על תפלה בלחש יש שהחמירו שלא להשמיע לאזניו. ולפי דרכינו למדנו שסדר אליהו רבה נתחבר בבבלי¹⁹—או בארץ שעמדה תחת השפעת חכמי בבל—, שבארץ ישראל בין בזמן של בעלי התלמוד בין בזמן של הגאונים לא נהגו כלל בתפלה בלחש, ואם קצתן נגדרו אחרי מנהג בני בבל כר' יונה (עיין למעלה עמוד י"ג), ברור הוא שלא הלכו לקצה האחרון לגנות מי שמתפלל ומשמיע לאזניו. גם הלשון: הרי זה מעיד עדות שקר, שבמדרש זה לשון בבליית היא והשתמשו בה בקשר עם מי שקורא ק"ש בלי תפלין, עיין ברכות סוף דף י"ד, אולם שם פרושו מובן וכאן קשה קצת. ואפשר שכוונו לומר שאם מתפלל להקב"ה י"ח ברכות ואומר: כי אתה שומע תפלת כל פה, וצועק בקול גדול אליו ועושה להקב"ה כביכול כאילו אינו שומע אלא אם צועקין אליו ומעיד בו עדות שקר. ואפשר גם כן שבעל סדר אליהו גרס בבבלי²⁰: המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מגסי הרוח (עיין למעלה עמוד י"ב), ופרש שנסות הרוח של משמיע קולו היא בזה, שהוא מתפלל בקול להעיד על עצמו שאין בידו עברה להתודות עליה בלחש, שכל עקרה של התקנה להתפלל בלחש אינו אלא, כדי שלא לבייש את עוברי עבירה" כמו שאמרו בסוטה ל"ב, ב', ועל יסוד דברים אלה אומר בעל המדרש שהוא מעיד עדות שקר בעצמו, שתפלתו בקול מוכחת על גסות הרוח שבו והוא מעיד על עצמו שאין בידו עבירה.²¹ ועתה נבוא לבאר דברי הבבלי שם בסוטה: רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי מפני מה תקנו תפלה בלחש כדי שלא לבייש את עוברי עבירה, ולכאורה הם סותרים עקר דברינו למעלה שלא נהגו בארץ ישראל להתפלל בלחש, שר' יוחנן ור' שמעון שני גדולי חכמי ארץ ישראל בודאי נתנו טעם לדבר שנהגו בו הם ולא למנהג בבל. ואולם דברי הבבלי שם קשים מצד עצמם, גם אם נאמר שתפלה בלחש הוא מנהג ארץ ישראל, שלא בלבד שהם סותרים²² הברייתא

(19) החלק התלמודי שבו. עיין מה שכתבתי בגנזי שעכטער א', קפ"ט-ק"צ, על המשנה והתלמוד

של מדרש זה.

(20) המחבר של החלק התלמודי שבו כבר השתמש בבבלי: עיין גנוי שעכטער במקום הנזכר בהערה

הקודמת.

(21) עיין דברי ר' בנימין אחי בעל שבלי הלקט הטובאים שם בענין תפלה י"ז: דמאי טעמא אמרינן הרי

זה מגסי הרוח לפי שמגביה ומשמיע קולו לרבים כלומר ראו שאיני מהעוברי עברה שתקנו תפלה בלחש בשבילם. והרב היה קשה לו מה שהקשינו לקמן בפנים מדברי הגמרא בסוטה על דבריהם בברכות, אולם דבריו אפשר לקיים רק לפי הגרסא: הרי זה מגסי הרוח, ולא לפי גרסת הספרים וכתבי יד ואצל הראשונים שהיא: הרי זה מקטני אמנה.

(22) עיין ההערה הקודמת, ועיין גם כן דברי מהרש"א במקומו בסוטה.

בבבלי כ"ד, ב', שלפי מה שנאמר בה: המשמיע קולו הרי זה מקטני אמנה (או מגסי הרוח, עיין עמוד י"ב), אלא שאין אנו יודעים מה עניין ודוי אצל תפלה²³ ואין לנו ודוי אלא בתפלת יום הכפורים לבד. ורש"י שם פרש: שלא לבייש את עוברי עבירה המתוודים בתפלתם על עבירות שבידם. וודאי שכן הוא שבעלי תשובה התוודו, שאין תשובה בלי ודוי (בסדורים חדשים של מנהג אשכנז הוסיפו ודוי בשומע תפלה והוספה זו על פי ספר הכוונות להאר"י, אולם אין ספק שהתוודו לאחר²⁴ התפלה ולא בתוכה כמו שמפורש יוצא מהברייתא בתוספתא ג', ו' ובבבלי ל"א, א': אבל אומר דברים אחר תפלה אפי' כסדר ודוי של יום הכפורים, ואין מתקבל על הדעת לאמר שתקנו תפלה בלחש משום דברים הנאמרים אחר התפלה. וקרובה ההשערה שדברי ר' שמעון נאמרו כטעם לודוי של יום הכפורים, שלפי מנהגם היחיד היה אומרה בלחש בנגוד לתפלה עצמה שהיה משמיע קולו בה, והטעם הזה הוא: כדי שלא לבייש את עוברי עבירה, המתוודים בתוך הודוי הקבוע לכל על עבירות פרטיות שבידם ובשבילם גם הנוסח הקבוע נאמר בלחש. ונוסח ודוי שלהם הוא ודוי הנהוג אצלינו: תבוא לפניך תפלתנו²⁵ ובקשר עם זה אמר ר' שמעון: מפני מה תקנו תפלתנו בלחש. אלא כאשר הבטוי, תפלה בלחש" היה שגור בפי אנשי בבל שנו בדבריו: תפלה בלחש במקום: תפלתנו בלחש, ומצאו בו סמוכין למנהגם להתפלל בלחש. אולם גם אם נאמר שלודוי שנאמר בכל השנה כוון ר' שמעון, אין להביא ראיה מדבריו שבימיו תפלה בלחש היתה נהוגה בארץ ישראל, שאפשר לומר שהוא השתמש בלשון: קול נמוך בנגוד לקול גבוה, שכפי מה שראינו גם בארץ ישראל התנגדו לתפלה בקול גבוה—או קול גדול בלשון המקרא—, ובבבלי כדי להסכים דבריו למנהגם שנו קול נמוך לבלחש. אולם קול נמוך הוא קול ש"אפשר שישמע" לאחרים בנגוד לקול גבוה ש"בודאי" נשמע, וכבר אמרו בבבלי ראש השנה כ"ז, א': תרתי קלי ואפילו מתרי גברין לא

²³ ביומא פ"ו, ב' נזכר: ודיא דרבא כולה שתא, אולם אין ספק שרק חסידים גדולים ואנשי טעשה היו מתוודים בכל יום, ודוי פרטי מלבד הודוי הקבוע, ברכת סלח.

²⁴ אף שלפי הדין סותר להתוודות בשומע תפלה (ובברכת סלח שהודוי הוא מעין הברכה, ועל זה נוסד המנהג להרבות בסליחות וודוים בברכה זו) ברור, שאלה שהתוודו לא התוודו אלא לאחר שנמרו תפלתם וכמו שאמרו בפרוש בברכות י"ז, א': רבא בתר צלוחיה אמר הכי אלהי עד שלא נוצרתי... והיינו ודוי דרב המננא ווטא-ושלנו!—ביומא דכיפורי.

²⁵ אין ספק שודוי זה שכל ישראל אומרין אותו ביה"כ קיום הרבה לזמן של הפייטנים ואין רחוק כלל מלאמר שהנו בו כבר בימי התנאים והאמוראים אלא שנראה שנוסח שלהם היה: תפלתנו תבוא לפניך.

משתמע, ולכן לא נמנעו בארץ ישראל להתפלל בקול שאפשר להשמע אבל התנגדו לתפלה בקול גבוה שבודאי ישמע, ובעלי עבירה יתביישו כשיתוודו על עבירות שבידם. ולמעלה הערה ט"ו, הערנו על שמוש זה של קול נמוך במקורות ארץ ישראל, ואפשר שבלשון הבבליים קול נמוך הוא כמו „בלחש“ ולכן שנו דברי ר' שמעון בסגנון הרגיל אצלם: תפלה בלחש, במקום תפלה בקול נמוך.

ודע שמנהג של בני ארץ ישראל להתפלל ב„קול“—אבל לא בקול גדול— נשאר לו זכר, שגם לאחר שנתקבלה תפלה בלחש בכל תפוצות ישראל, נהגו— ועוד נהגים!—האשכנזים הספרדים ובני רומי שלא להתפלל בראש השנה ויום הכפורים בלחש אלא בקול. והראשונים טרחו הרבה למצוא יסוד למנהג זה ולא עלתה בידם, עיין מרדכי יומא תשכ"ה; שבלי הלקט ענין תפלה י"ז (הרב הזה מחלק בין תפלת חול לתפלת שוי"ט, שרק הראשונה דווקא בלחש, אולם אף שיש קצת סמך לדבריו בלשון החילוקים: מתפלל אדם י"ח ברכות, בודאי שאי אפשר לחלק כך, ולא עוד אלא שתפלה בלחש למדו מחנה ומעשה חנה היה ביום טוב, בעצרת או בפסח, עיין מדרש שמואל א', מ"ו, ואגדת בראשית כ"ט, ס'; ספר הפליאה חלק שני הוצאת לעמבערג מ"ה; פסקי תוספות סוף ראש השנה ושם בחדושי המאירי והריטב"א; ועיין גם כן דברי הגר"א אורח חיים סימן תקפ"ב. אולם אין צורך כלל בכל אלה הדחוקים של הראשונים והאחרונים לקיים מנהג זה, שבכמה וכמה דברים שבתפלה נשאר מנהגי ארץ ישראל בתפלות של „ימים נוראים“ גם אחר שכבר נתבטלו בתפלות של כל השנה על ידי השפעת תלמוד בבלי ותורתן של הגאונים. לדוגמא נוסח ברכה ג' של תפלה הוא לפי מנהג א"י: קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך, וכן אנו אומרין אותה בראש השנה ויוה"כ אבל בשאר ימות השנה אנו נגררין אחר בני בבל ואומרים אתה קדוש²⁶ וכו'. וחותרם ברכה האחרונה של תפלה שונה אצלנו בעשרת ימי תשובה מחותמה בכל השנה ובמקום הנוסח הבבלי: המברך את עמו ישראל בשלום, אנו אומרים באלו הימים: עושה השלום. ולכן אל תתמה אם בהרבה מקומות נהגו בר"ה ויוה"כ כמנהג א"י להתפלל בקול, ובשאר ימות השנה נהגו כמנהג בבל להתפלל בלחש. וקרובה ההשערה שהמנהג לתקוע

(26) יש עוד נוסח אחר להבבליים המתחיל: לדור ודור, ולפי מנהג אשכנז אין אומר אותו אלא הש"ץ.

אולם לפי הרבה מנהגים אחרים אומר אותו גם היחיד.

בשופר במוצאי יום הכפורים שמקורו כבר היה נעלם מהגאונים (עיין דברי ר' האי באוצר הגאונים ליומא סימן קכ"ח: לא מצאתי טעם אלא דומה וכו') יסודו בזה, שבדורות הראשונים וכבר בפני הבית (עיין חלק א', ל"ב) היו תוקעין בערב שבת סמוך לחשכה להזהיר את העם לשבות מעבודתם ובמוצאי שבת להודיעם שמותרים במלאכה, וכן היו תוקעין בערב יוה"כ ובמוצאי יוה"כ, שאין שבת ליה"כ אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת, ובדורות האחרונים אף שבשבת נתבטל מנהג זה עוד נהגו בו ביה"כ, אולם רק במוצאי יוה"כ שרוב העם בבית הכנסת ובערב יוה"כ נתבטל מנהג זה לגמרי. וגם מנהג זה בא אלינו מארץ ישראל שאף שבימי התלמוד נהגו בו גם בבבל כמו שמוכח מעבודה זרה ע', ע"א שעוד בימי רבא היה להם: קל שיפרא דבי שמשא (ה' מרגליות טעה באמרו: שמנהג זה נעזב בבבל בימי האמוראים), מכל מקום כבר בימי הגאונים הראשונים נזכר חלוף מנהגים זה: אנשי מערב אין תוקעין לפני ביאת שבת-ולא במוצאי²⁷ ובני א"י תוקעין ג' תקיעות.

כנגד ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות בשחר צרי' אד' לומר מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי וכו'.

בבראשית ר' ס"ח, ט', נשנו דברי ר' שמואל בר נחמני (בכ"י מדויקים: נחמן, וזה נראה עיקר שנחמני הוא שם בבלי ולא ארצי-ישראלי) כמו שהם בירושלמי אלא שהסדר שם, ערבית שחרית ומנחה ולא שחרית מנחה וערבית כמו שנסדרו התפלות בירושלמי. וסדר הירושלמי יותר נוח שגם במשנתנו ראש פרק זה נאמר: תפלת שחרית . . . תפלת מנחה . . . תפלת הערב. ובתנחומא חיי שרה ה', הסדר כמו שהוא בירושלמי, אולם במדרש זה דבריו של ר' שמואל ב"נ נשנו בסגנון אחר מסגנון הירושלמי ומדרש בראשית ר', וזו לשונו: רבי שמואל בר נחמן (לא נחמני, עיין בראש דבור זה) אמר לפי שהיום משתנה ג' פעמים בכל יום לפיכך צריך האדם להתפלל ג"פ בכל יום בשחרית השמש במזרח ובצהרים באמצע הרקיע ובמנחה (צ"ל: ובערבית) במערב. ונראה שהעקר כמו שהוא בתנחומא, שר' שמואל לא נתן טעם אלא למה מתפללין בקר ערב וצהרים שהוא כנגד שני מהלך השמש, ובירושלמי ובבראשית ר' הוסיפו שלפי זה ראוי ונכון הוא שיתפלל אדם אלה ג' תפלות: בשחרית . . . מודה אני לפניך . . .

27) ואפשר שבמונו של בעל החילוקים כבר נתבטלה גם בארץ ישראל תקיעת מוצאי שבת.

במנחה . . . מודה אני לפניך (בבראשית ר': יהי רצון, ונראה שצ"ל: מודה אני לפניך שוכתי לראות חמה בורחתה ויהי רצון שתזכני לראותה בשקיעתה) . . . בערב . . . יהי רצון וכו'. ובנוסחי תפלות שלנו אין זכר לאלה התפלות אולם ראוי להעיר שלפי מנהג ארץ ישראל אומרים בברכות השחר ברכה זו בשם ומלכות:» המתיר כבלי שינה המשמרני כאישון בת עין הפותח שערי מזרח המעלה עמוד השחר לכל המאיר לכל העולם כולו בכבודו (ה' מאנן בספר השנה של הקלגיום בסינסינטי ב', רע"ח), וקרובה ברכה זו בתוכנה לתפלת, מודה אני לפניך . . . שהוצאתני מאפלה לאורה, שבירושלמי ובבראשית ר'. וראוי לשום לב שלפי הבבלי ברכות ס', ב', בברכה שעל המטה (המפיל) אומרים: המפיל חבלי שינה (נראה שנתחלף להם להסופרים כבלי בחבלי) ומסיימים בהמאיר לעולם כולו בכבודו כבברכת השחר של בני ארץ ישראל, ולא עוד אלא שלפי גרסת הכתב יד שבברכת נתן לקורוניל וגרסת ר' עמרם גאון בסדר תפלה שלו (הוצאה ראשונה י"ט, א'; הוצאת פרומקין ראש דף קצ"ז) אומרים בברכת המפיל: ושומרני כאישון בת עין, מה שמקביל למשמרני כאישון בת עין שבברכת השחר של בני א"י (גרסת ר' עמרם נעלמה מעיני בעל דקדוקי סופרים ולכן כתב שהגרסא בברכת נתן משובשת היא), ולא רחוק מלאמר שיש לפנינו בין בנוסח ברכות השחר של בני ארץ ישראל ובין בנוסח ברכת המפיל של בני בבל שרידי ה"הודיות" שנהגו לאמר בארץ ישראל בזמן בעלי התלמוד בורחת החמה ובשקיעתה. ובקשר עם זה יש להעיר גם כן על נוסח ברכת יוצר אור של יום הכפורים לפי מנהג אשכנז והוא: הפותח לנו שערי רחמים ומאיר עיני המחכים לסליחתו, וקרוב לאמר שנוסד על נוסח ברכה של יוצר שהיה שוה לנוסח ברכת השחר של בני א"י כזה: הפותח שערי מזרח המאיר עיני כל העולם, וביום הכפורים, יום תשובה וסליחה, אמרו בה דברים מענינו של יום. ואפשר שהפיוט הכל יודך שאנו אומרין אותו בשבת (עיין דברי הרב אלברצלוני בספר העתים רנ"א, שמגמגם על אמירתו במקום המאיר לארץ), נוסד גם כן על ברכת יוצר אור בנוסח ששערנו, ועל זה מראה הפסוק שבו: הפותח בכל יום דלתות שערי מזרח, ותוכנו של פיוט זה מוכיח שלא נתחבר לשבת לבד, ואף שלפי מנהגנו אין אומרין אותו בששת ימי המעשה.

(28) בקצור מזכרה ברכה זו כבר בירושלמי הלכה ב', דבור: הנוער ששנתו. ועיין מה שהערנו לקמן

תפילות מאבות למדום תפלת השחר מאברהם אבינו וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם לפני ה'.

ראה כמה דקדקו בלשונם בתלמוד ארץ ישראל שלא אמרו, תפילות אבות תקנום או קבעום, כאשר אמרו בבבלי כ"ו, ב' ובבראשית ר' ס"ח, ט', ובהרבה המקבילות של הגדת ירושלמית זו במדרשים שהעיר עליהם טהעאדאר בהוצאתו של בראשית רבא. ואין זה חלוף לשון בלבד, שלפי הירושלמי לא בא ר' יהושע בן לוי (כך היא מסורת מקורות ארצי־ישראלים²⁰, אולם בבבלי בעל הגדה זו הוא ר' יוסי בר' חנינה, וריב"ל הוא הוא האומר: מתמידין גמרו, וכאשר אין בין ראשי תיבות ריב"ל לריב"ח אלא חלוף אות אחת בלבד, קשה לעמוד על שמות אלו בדיוק, ובמקורות ארצי־ישראלים לא נזכר ריב"ח כלל וההגדה, מתמידין גמרו, נאמרה סתם, או על שם, רבנין" אלא ללמדנו שהחכמים הראשונים—אנשי כנסת הגדולה—שהתקינו תפלות וברכות מצאו בתורה שאברהם התפלל בבקר, יצחק לפנות ערב—זמן מנחה קטנה—ועקב בערב ולכן ראו הם לתקן ג' תפלות לכל יום ובאלה השעות שהתפללו האבות בהן. אולם בבבלי ובמדרשים כבר שנתה הגדה זו פניה ולפי נוסחה במקורות אלה כבר האבות עצמן התקינו תפלות, וברור הוא שנוסח הגדה זו בירושלמי הוא המקורי שכן דרך ההגדה לפרות ולרבות". וכדי שלא נטעה" לאמר שהאבות לא תקנו ג' תפלות כלל אלא שכל אחד ואחד התפלל רק אחת, אברהם זו של שחרית יצחק של מנחה ועקב של מעריב הדגישו הדרשנים האחרונים (תנחומא חיי שרה ה'): ומה ראו לתקן ג' תפלות כדי שיהא אדם מוסיף בתפלתו, ופרושו שיצחק הוסיף תפלה על תפלתו של אברהם וכן יעקב הוסיף תפלה על תפלתו של יצחק, ונמצאו למדים שג' תפלות קבועות ועומדות מזמנו של יעקב אבינו. ובמקום אחר של מדרש זה (כי תשא כ"ג) הרכיבו הגדה זו על התפלה עם ההגדה, תפלות כנגד תמידין, ואמרו שם: א"ר סימון בשם ריב"ל (עיין הערה כ"ט) לא התקינו התפלה אלא כנגד הקרבנות... ואין לך יפה מן התפלה שהרי שלשה אבות תקנו שלשה תפלות. ואין ספק שלדעת בעל מדרש זה כשתקנו האבות ג' תפלות תקנו אותן, כנגד הקרבנות" (בדיוק השתמש במלה קרבנות

²⁰ בירושלמי ובבראשית ר' נזכר רק ריב"ל ובתנחומא כי תשא—עיין לשונו לקמן בפנים—ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, וחלק גדול מחזרתו של ריהב"ל נמסר לנו על ידי תלמידיו זה. ובתנחומא חיי שרה ומקץ (בשתי המהדורות) נשנחה הגדה זו של ריב"ל סתם וכן במדבר רבא ראש פרק ב'; עיין ההערה הבאה.

ולא בתמידין, שאין לך אלא ב' תמידין, אולם בקרבנות נכלל גם עיכול אברים ופדרים, עיין לקמן בירושלמי שנביאים היו וידעו שעתידה תורה לצוות על הקרבנות. ובמקורות העתיקים³⁰ כהירושלמי הבבלי ובראשית ר' דעות שונות הן, שיש שאמרו שתפלות אבות תקנון, ויש שאמרו שתקנו אותן אנשי כנסת הגדולה או החכמים הראשונים, (עיין לקמן בהמשך דבור זה), ומי ששנה זו לא שנה זו. וסיום דברי המדרש שם צריך באור שכן הוא אומר: בא דניאל וקבען ביום שנאמר וזמנין תלתא ביומא . . . לא פירש באיזה (צ"ל באיזו) שעה בא דוד ופרשן ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה. ודברים אלה שבמדרש לקוחים מברייחא שבתוספתא, בבלי וירושלמי (עיין למעלה עמוד ד') אלא שבעל המדרש הרכיב דברי הברייחא על ההגדה על „תקנת אבות“, והרכבה זו לא עלתה לו יפה, שאם ג' אבות תקנו ג' תפלות, כבר זמנין של התפלות קבוע שאברהם תקן תפלת שחרית, יצחק מנחה ויעקב מעריב, ואיך אפשר לומר שלא פירש-דניאל-באיזה שעה, והלא כבר פרשום האבות. וברור, שהברייחא עוד לא ייחסה התפלות לאבות ולא למדו אותן אלא מדניאל שנאמר בו וזמנין תלתא, שלוש ולא שתיים שלוש ולא ארבע, אלא שדניאל לא פירש אם זמנין קבוע ואפשר שיתפלל אדם ג' תפלות זו אחר זו בבקר בצהרים או בערב ובא דוד ופרשן איזה זמנין, אולם הפסוק שבתהלים אין מלמדנו כלום על מנין התפלות, שאפשר לו לאדם להתפלל כמה וכמה תפלות בבקר וכן בצהרים וכן בערב ודבר זה למדנו מדניאל, שהתפלות אינן אלא ג' ביום. ולשון

30 במקורות התנאים שלפנינו, בירושלמי ובמדרשים שנחברו בארץ ישראל, לא נמצא שום דבר לתנאים על טעמן של התפלות, אולם בבבלי כ"ז, ב', הביאו ב' ברייתות בענין זה. הראשונה היא נוסח שונה קצת של דברי ריהב"ל שבירושלמי ובבראשית ר' והשניה שזה בעקרה לברייחא שבתוספתא ראש פרק ג', ובברייחא זו לא נשאו ונתנו בטעם של תפלה אלא בטעם מחלוקתן של חכמים ור' יהודה במשנתנו. וקרובה ההשערה שדברי ריהב"ל באו לבבל ב. נוסח ברייתא' וכן נמצא לו מאמר בסוף המשנה שלנו ובברייחא דקנין תורה, שאף שהיה מן האמוראים עוד זכה לקבל הרבה דברים מרבינו הקדוש (שבת מ"ו, א'; כחובות כ"ז, א', ועוד במקומות אחרים בבבלי ובירושלמי), ואין להמוה עם מחברי הברייחא שלאחר חתום המשנה הכניסו דברי גדול הדור לחבוריהם. ואיך שיהיה אין לייחס ההגדה: תפלות אבות תקנון, לר' שמעון בן יוחאי כמו שנראה לכאורה שמחבר מדרש משלי ייחסה לו, חו לשון מדרש זה סוף פרשה כ"ב: אמר ר' שמעון בן יוחאי (רק בכ"י נמצא שם בעל מאמר זה!) מנהג שעשו אבותיך אל תשנה אותו כגון אברהם שתקן תפלת השחרית . . . ויצחק תקן תפלת המנחה . . . ויעקב תקן תפלת ערבית. ואפשר שמן כגון עד הסוף הוא פרוש על מאמרו של ר' שמעון שהוסיף בעל מדרש זה. ומלבד זה כך היא דרכו של מדרש זה לתלות דברים באילן גדול: עיין לדוגמה המחלוקות שבין ר' אליעזר ור' יהושע ובין ר' מאיר, ר' ישמעאל ור' עקיבא (פרק א', מ"א, מ"ב), שסנונון מעיד עליהם שהם לדרשנים של הדורות האחרונים.

המדרש: בא דניאל וקבען ביום, בודאי פרושו שקבע מנין תפלות, שלא יוסיף אדם על אלה התפלות שתקנו האבות, אבל מה שנאמר בו: לא פירש וכו' קשה מה שהקשינו, ואין על זה תשובה אחרת אלא שכך היא דרכן של בעלי המדרשים המאוחרים להשתמש במקורות שונים ולצרף דברים שלפעמים הם סותרים זה את זה.³¹

ודע שאף שההגדה שאברהם, תקן' תפלת שחרית ויצחק תקן תפלת מנחה חביבה מאד על בעלי הגדה, נראה שיש שייחסו תפלת מנחה לאברהם על יסוד מה שנאמר בברית בין הבתרים (בראשית ט"ו, י"ב): ויהי השמש לבוא ותרדמה גפלה עליו, שזמן מנחה למדקדקים במצות היא בדמדומי חמה, קרוב לביאת השמש כאשר אמרו בכמה מקומות (עיין בבלי כ"ט, ב', ומה שהערנו על זה לקמן עמוד ס'), וכבר דרשו (מדרש הגדול א', רל"ח): ויהי השמש לבוא היה אברהם אבינו (בנדפס): אברהם אברהם, ואיני יודע טעם להכפלת השם) עומד ומתפלל שלא ישתעבדו בניו בארבע מלכיות אלו והפיל עליו תרדמה וישן לו מתפלה. ומה שמביאני לידי השערה זו הוא מאמרם בבבלי יומא כ"ח, ב': צלותי דאברהם מכי משחרי כתלי, מה שאי אפשר לפרש בדרך אחרת אלא שהם (ר' ספרא הוא בעל מאמר זה) ייחסו תפלת מנחה לאברהם ולא ליצחק. והגאונים והרבה מהראשונים הבאים אחריהם (עיין אוצר הגאונים תוספות ישנים וחדושי הריטב"א במקומן, ותוספות ברכות כ"ז, ב'; ערוך ערך שחר א', העתיק דברי ר' חננאל בפרושו ליומא) אמרו, שאברהם לאו דוקא אלא משום שהוא ראשון לאבות נזכר שמו ביחוד אולם כווננו ל'צלותי דאבות'. ומלבד הדוחק של פרוש זה, שיש בכלל מה שבפרט, ואפשר לומר 'אבות' במשמע אחד מן האבות, אבל אין בפרט אלא הוא, לא אדע איך פרשו סוף הסוגיא שם: שאני אברהם דאיצטגני גדולה היתה בלבו, ומוה מוכח שכווננו לאברהם דווקא שרק הוא נשתבח באצטגנות גדולה שהיתה בלבו וכמו שאמרו בבבא בתרא ט"ז, ב': וה' ברך את אברהם בכל . . . איצטגנות גדולה היתה תלויה בצוארו של אברהם

31) עיין גם כן פרוש ר"ח ליומא כ"ח, ב', שחיבר ב' ההגדות על תפלה לאחת, אלא שאפשר שסמך על מה שאמרו בבבלי סוף דף כ"ו: תפלות אבות תקנום ואססכיניהו רבנן אקרבות, אולם בתנהומא נאמר: לא התקינו התפלה אלא כנגד הקרבנות . . . ואין לך יפה מן התפלה שהרי שלשה אבות תקנו שלשה תפלות: ועיין לקמן עמוד כ"ח.

אבינו, ובשבת קנ"ו, א': צא מאיצטגנינות שלך. והפרוש הפשוט של, צלותי דאברהם" הוא כמו שכתבנו שר' ספרא ייחס תפלת מנחה לאברהם, ודרשות חלוקות הן שיש שדרשו שאברהם תקן שחרית ויש שדרשו שתקן מנחה. ומי שקשה לו לקבל השערה זו מוכרח להגיה הגרסא שם ביומא ולגרוס: צלותיה דאברהם ועד דמשחרי כתלי צלותיה דיצחקן מכי משחרי כתלי. ופרוש הדברים שמיד שהגיע סוף זמן שחרית שהוא חצות וכמו שאמרו במשנתנו בראש פרק זה: תפלת השחר עד חצות, מתחיל זמן מנחה, שכך קבעו חכמים, שזמניהם של התפלות היו תכופים, זה עובר וזה מתחיל. ואף שהגהה זו קלה היא שכן דרך הסופרים בהרבה מקומות לדלג דלוגים כעין זה, לא נראה להגיה כך, אחרי שגרסת הספרים כבר היתה לפני הגאונים וראשוני הראשונים כר"ח ובעל הערוך.

ואין עמידה אלא תפילה . . . ואין שיחה אלא תפילה . . . ואין פגיעה אלא תפילה כמה דתימר יפגעו נא בה' צבאות.

בספרי ראש ואתחנן מנו י' לשונות של תפלה (כלומר לשונות של פעמים יש להן משמע זה, אולם תפלה בקשה שבח ועוד כיוצא בהן שעקר משמעם כך לא נמנו שם, והמפרשים לא עמדו על זה ונתקשו בפרוש דברי הספרי בלי צורך; עיין הערת ה' פינקעלשטיין במקומו) וביניהן עמידה ופגיעה אבל לא שיחה. ובזה יש ראייה למה שכתבנו בדבור הקודם שההגדה על ג' אבות שתקנו ג' תפלות אינה לתנאים אלא לאמוראים, שאם לא כן לא היו נמנעים התנאים מלמנות, שיחה" בין לשונות של תפלה, שהרי אין לנו יסוד אחר להגדה שיצחק תקן מנחה אלא מה שנאמר: ויצא יצחק לשוח³², וכמו שאמרו כאן בירושלמי ובמקבילות הרבות שהעיר עליהן טהעאדאר בהוצאתו של בראשית רבא, ס"ח, ט'. ואונקלוס ושאר התרגומים (ובכללם המתרגם הרומי שחרגם: ad meditandum) כבר השתמשו בהגדה זו של האמוראים.

32 בעברית החדשה משתמשים במלה זו של 'שוח' במשמע. טיול, ולא נודע לי מקור ישן שנמצא בו שמוש זה, אלא שמדברי הריטב"א בחרושו לעבודה זרה ז', א' מוכח שכבר בימי יש שהשתמשו ב'שוח' במשמע זה שהוא מדיניש: דלשוח דיצחק אינה שיחה בטלה ולא טיול ולא תיקון אלנות מלשון אחד השיחים (כך פרשו הראב"ע והרשב"ם, והשני אולי כבר השתמש בפרושו של הראשון על התורה) אלא לשון תפלה. והמתרגם הסורי שחרגם לשוח: למהלכו (בעברית להלוך) הוא הראשון שנמצא אצלו משמע זה של שוח, ולפי דברי מורי נעלדעקע (Z.D.M.G. 37, 538) וזה הפרוש האמתי של הפסוק כבראשית.

ורבנן אמרו תפילות מתמידין גמרו תפילת השחר מתמיד על שחר
... תפילת המנחה מתמיד של בין הערבים.

קשה לעמוד על טעם חלוף הלשונות למדו וגמרו, שבדברי ריהב"ל
אמרו: מאבות למדום ובדברי רבנן: מתמידין גמרו, ואף שאין ביניהן ולא
כלום אלא שזו מלה עברית וזו מלה ארמית, ובשתייהן כווננו לדבר אחד שאלו
שהתקינו התפלות מצאו להם סמך לתקנתם; עיין מה שהערנו למעלה
עמוד כ"ד. ובכ"ר כבר, נתקן גמרו ללמדו כדי להשוות הלשונות, אולם אין
ספק שהעקר כגרסת הספרים, שאין לעלות על הדעת שהסופרים טעו לכתב
גמרו במקום למדו, ובכ"ר למדו בדברי רבנן. תקון סופרים הוא, ומפני
הטעם שכתבנו. ולמעלה עמוד כ"ד-כ"ה, הערנו שבמדרש תנחומא כבר חיברו
ב' האגדות על התפלה לאחת, שלפי מדרש זה האבות תקנו אותן כנגד התמידין,
ואפשר שכבר בבראשית רבא כווננו לכך ובאמרם: כנגד תמידין, רצו לומר:
שהאבות הראשונים תקנו שלש תפלות כנגד תמידין.

ורואה אני להעיר על דבר מפליא קצת והוא שלא מצינו במקורות עתיקים
שום זכר לתפלה בזמן הבית חוץ לתפלת שחרית שכבר נשאו ונתנו בה
בתמיד ה', א', על תפלת שחרית של הכהנים³³ העסוקים בעבודת היום. ואף
שאין להביא ראיה ממה שלא נזכרה שם תפלת מנחה של הכהנים, שלא התפללו
אותה כלל, שאפשר שנהפוך הוא שתפלה זו היו מתפללין אותה כשאר אדם
מישראל י"ח ברכות (ובדיוק: י"ז ברכות, שעוד לא התקינו ברכת המינים) ורק
בשחרית שהיו ממהרין בהקרבת התמיד משום קרבנות היחידים לא התפללו
הכהנים אלא ברכה אחת,³⁴ מכל מקום כך הוא כמו שאמרנו שלא נזכר בשום
מקום שהתפללו בזמן הבית, מנחה או מעריב. ואין להביא ראיה שתפלת מוסף
היו נוהגין בה כבר בפני הבית ממחלוקת שנחלקו בה בית שמאי ובית הלל

(33) ואולם עיין התערה הבאה.

(34) יש שפרשו ברכת כהנים שבמשנה שם: שים שלום, ויש שפרשו: פסוקי חורה, שנאמר בהם
הברכה שהכהנים מברכין את העם, והפרוש השני נראה עיקר, ולפי זה ברכה אחת של תפלה שהיו מתפללין היא
עבודה אלא שלפי פשוטן של דברים. עבודה זו אינה ברכה שבתפלה שלנו אלא ברכה שהכהנים היו מברכין
על העבודה: עיין ירושלמי יומא ראש פ"ו. ודע שבפרוש המשנה להרמב"ם שם בתמיד נאמר: שלש ברכות שהם
אמת ויצבי ורצה ומורים ושים שלום, ובמקור הערבי ומורים ליחא, ווראי שבוש סופרים הוא בתרגום
העברי, שאם לא כן נפשי להו ברכות יותר מ'!

(תוספתא סוף ראש השנה וש"ג) שחיו בפני הבית, שאפשר לאמר שכראשונה לא התפללו תפלת מוסף לעצמה אלא שבימים שיש בהם קרבן מוסף היו מוסיפים בתפלת שחרית איזה דבר לכבוד היום. ודע ששם בתוספתא נחלקו במוסף של ראש השנה, ואולי שכן הוא כמו שאומר הרב בעל המאור בסוף ר"ה, שבר"ה אמרו ט' ברכות גם בשחרית. ולקמן (עיין עמוד תל"ג) נחלקו רב ושמואל אם צריך להוסיף דברים במוסף, ולא רחוק כלל מלומר שרב האומר צריך לחדש בה דברים לא רצה לשנות המנהג העתיק שנהגו בו בפני הבית שאז לא התפללו אלא תפלה אחת, אולם בימים שיש בהם קרבן מוסף, חדשו" בה דבר. ובבבלי סוכה נ"ג, א' מזכיר ר' יהושע בספורו על "סדר" ימי החג שבזמן הבית: תפלת השחר, תפלת המוספין ותפלת המנחה (ואבל לא מעריב, שלפי דעתו היא רשות), אולם במקבילות בירושלמי שם פ"ה, ב', ובתוספתא שם פ"ד, ה' לא נזכרו תפלות כלל. ובכ"י ערפורט של התוספתא: לתפלת מוספין ולתפלת המנחה, בודאי הוא הוספה על פי הבבלי, שבראש ההלכה שם השתמשה התוספתא בלשון לבית הכנסת במשמע תפלה (=של שחרית), וקשה למצוא טעם לחלוף הלשונות, שהיה לה להשתמש בלשון לבית הכנסת גם במשמע של תפלות האחרות, ועל כרחק שהגרסא הנכונה היא כמו שגרסוהו בספרים ובכ"י וויען, ולפי גרסתם לא נזכרה בתוספתא אלא: ומשם לבית הכנסת, שאחר תמיד של שחר היו הולכין לבית הכנסת להתפלל תפלת שחרית, אבל עוד לא נהגו אז להתפלל שאר התפלות.³⁵ והמסורה העתיקה על אנשי כנסת הגדולה שתקנו תפלות (ברכות ל"ג, א' ובמקומות אחרים) אין עניינה לכאן ששם כווננו למטבען של תפלות ולא למניינן של התפלות, ואפשר כשהתקינו החכמים בדורות הראשונים מטבען של תפלות לא התקינו אותו אלא לתפלת שחרית בלבד.³⁶

35) ואם נאמר, כפי מה שנראה לכאורה מהתוספתא סוף ר"ה (עיין בפנים), שתפלת מוספין כבר נהגו בה בפני הבית, מכל מקום לא נזכרה בדברי ר' יהושע משום שבבית הכנסת התפללו מוסף מיד אחרי שחרית עוד קודם שהקריבו קרבן מוסף, ובתוספתא פ"ג, ג', אמרו שאם התפלל מוסף אפילו קודם תמיד של שחר יצא, ואולם לפי הבבלי בסוכה התפללו כל התפלות אחר שהקריבו הקרבנות. אלא שצריך להעיר שבכ"י ובכ"י הגרסא שם: משם לתפלת המוספין משום לקרבן מוסף, עיי"ש בדקדוקי סופרים. ומחברו עוד לא היה לפניו התוספתא כ"ע, שבה נאמר גם כן שתפלת מנחה קודמת לקרבן מנחה, ולכן נדחק למצוא טעם לגרסת כתבי יד, ואולם אין בדבריו טעם למה הקדימו במנחה תפלה לקרבן.

36) בספרי ההליניסטיים לא נמצא אלא רמז לתפלה של שחרית ולק"ש של שחרית וערבית, אבל עיין

תפילת הערב לא מצאו במה לתלותה ושנו אותה סתם הדא היא
דתנינן תפלת הערב אין לה קבע ושל מוספין כל היום.

לפי פשוטן של דברים מה שאמרה המשנה: תפלת הערב אין לה קבע, פרושו שכל הלילה כשר לתפלה זו בננוד לשאר תפלות היום שזמניהן קבועים שחרית עד חצות ומנחה עד הערב, לדעת חכמים, ולר' יהודה שחרית עד ד' שעות ומנחה עד פלג המנחה. ובברייתא בבבלי כ"ו, ד', (עיין עליה לקמן בהמשך דבור זה) אמרו: מפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים... קרבים והולכים כל הלילה, ואם כן כל הלילה אין לה קבע. ושם בבבלי כ"ו, ב', במשא ומתן בפרוש מאמר זה של המשנה אמרו: מאי אין לה קבע אילימא דאי בעי מצלי כוליה לילא ליתני תפלת הערב כל הלילה אלא מאי אין לה קבע כמ"ד תפלת ערבית. וכבר העירו הראשונים תלמידי ר' יונה והמאירי בחדושיהם שם על משנתינו, והרשב"א בתשובותיו סימן רס"ט, שלא כווננו בבבלי להוציא את דברי המשנה מידי פשוטן, אלא שאמרו שלכן שנה כאן רבי לשון שאינה רגילה לרמו לדעתו שתפלת ערבית רשות. ובדרך, דרשה" דרשו גם כן בירושלמי כאן הלשון קבע ואמרו: תפלת הערב לא מצאו במה לתלותה ושנו אותה סתם... תפלת הערב אין לה קבע. ופרושו שהמשנה באמרה: אין לה קבע, מלמדתנו שתפלה זו אין לה דבר שקבעוה אותה נגדו, ואלו שחרית קבעו כנגד תמיד של שחרית ומנחה כנגד תמיד של בין הערבים. ובמקבילה בבראשית רבא ס"ח, ט', נשנו דברים אלה בנוסח שונה קצת ואמרו שם: תפילת שחרית כנגד תמיד של שחר תפלת המנחה כנגד תמיד של בין הערבים תפילת ערבית אין לה קבע.³⁷ ובא זה ולמד על זה שמה שאמרו בירושלמי: ושנו אותה סתם, אין פרושו שלא נקבע לה זמן כמו שפרשו המפרשים, אלא שתפלה זו אין לה דבר שקבעוה אותה נגדו. ור' תנחומא השיב על, דרשה" זו ואמר: עוד (בבראשית ר': אף, ואולם לשון הירושלמי מקורית,³⁸ עיין חלק א', ע"ה) היא קבעו אותה כנגד איברים ופדרים שהיו

³⁷ על הנוסחאות השונות, עיין הוצאת מהעדאר. ויש שגרסו: לא מצאו לה קבע, וקרוב לזה אמרו בבבבב רבא ראש פ"ב: ג' אבות הראשונים משם אתה מוצא קבע שמתפללים ג' פעמים ביום, ופרושו שתפלות ג' אבות הוא הקבע' שכנגדו קבעו ג' תפלות בכל יום.

³⁸ וכן ערב שבירושלמי הוא מקורי ולא ערבית שבבראשית רבא. וכאשר דרך הדרשנים לחקות לשון המסרא נאמר בבראשית ר': מתאכלין באור על המזבח כל הלילה, בננוד ללשון הכתובים שבירושלמי: מתאכלין על גבי המזבח כל הלילה, שכן לשון הכתוב בויקרא ו', כ' היא: על המזבח

מתאכלין על גבי המזבח כל הלילה. ולדעתו שתפלת הערב כנגד אברים ופדרים פרוש דברי המשנה: אין לה קבע, כפשוטו שכל הלילה כשר לתפלת הערב ומאותו טעם עצמו, שהיא כנגד אברים ופדרים שהיו מתאכלין כל הלילה.

ודע שמה שהיה קשה להם, בין לחכמי בבל בין לחכמי ארץ ישראל, בלשון המשנה בודאי ראוי לתשומת לב, שלא בלבד שלא מצינו בשום מקום אחר שהשתמשו ב"שם" קבע במשמע זמן מוגבל (שם התואר קבוע בקשר עם זמן מצוי ורגיל הרבה), אלא שהסגנון: תפלת הערב אין לה קבע ושל מוספין כל היום, אינו עולה יפה שהיה להם לאמר, או: תפלת הערב ותפלת המוספין אין להן קבע, או: תפלת הערב כל הלילה ושל מוספין כל היום. אולם כשנשווה דברי המשנה להמקבילה בתוספתא ראש פ"ג, נראה שנתקצרו הדברים במשנתינו ועל ידי זה נשחת קצת הסגנון הנוח והיפה של ההלכה העתיקה, וכך שנויה הלכה זו בתוספתא: כשם שנתנה תורה קבע (בכ"ע, הגיהו": ניתנה, והשמיטו תורה כדי לקיים דברי האומר, קריאת שמע דרבנן, אולם מי שהגיה שכח ל"תקן" נְתָנָה לְנִתֵן שקבע וזכר ולא נקבה) לקרית שמע כך נתנו חכמים קבע לתפילה מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות שכן תמיד של שחר . . . ומפני מה אמרו תפלת מנחה עד הערב שכן תמיד של בין הערבים . . . תפלת הערב אין לה קבע. והרואה יראה שהמאמר האחרון של התוספתא שהוא לפנינו באותה לשון עצמה במשנתינו מתאים למאמר הראשון שבתוספתא הנשטמ במשנה. וסגנון התוספתא יפה מאוד שאמרו, שאף שנתנה התורה קבע לק"ש ונתנו חכמים קבע לתפלה, תפלת הערב אין לה קבע שכל הלילה זמנה בנגוד לתפלות היום" ששעות קבועות להן. ובדיוק גדול השתמשה התוספתא בלשון קבע ולא זמן שהתורה קבעה נוסחה של קריאת שמע וזמנה, וכן החכמים תקנו לא לבד זמנה של תפלה אלא גם נוסחה ולכן לא אמרה: כשם שנתנה התורה זמן לק"ש כך נתנו חכמים זמן לתפלה, שהיה מקום לאמר שנוסח התפלה כבר דבר תורה הוא. ויש שגרסו בתוספתא: כך נתנו חכמים זמן לתפלה, (עיין כי"ע והרמב"ם בספר המצות מ"ע י'), אולם ברור הוא שתקון סופרים" הוא

כל הלילה . . . ואש המזבח תוקד בו. ואולם גם מחבר המדרש השתמש במלה אור של לשון חכמים ולא באש שבכתוב, ועיין גזוי שעכטער ב', מ"ג, על הבטוי חלת האש של הגאונים במקום חלת האור של חכמי המשנה והתלמוד.

בהסכם לדעת האומר שתפלה מן התורה (עיין חלק א', עמוד קכ"ו) וחכמים לא „קבעו“ תפלה אלא זמנה בלבד. אולם אין מקום להגדה זו שהכל מודים שנוסח התפלה הוא מדברי סופרים, ובין אם נאמר שתפלה מן התורה ובין אם נאמר שתפלה מדברי סופרים, בעל הלכה זו דייק בלשונו להשתמש בבטוי קבע הכולל נוסח וזמן, ואף שעקר דבריו נאמר בקשר עם זמניהן של ג' התפלות ששתיים מהן זמן מוגבל והשלישית זמנה אינו מוגבל.

ונראה שברייתא זו שבתוספתא לא היתה ידועה לחכמי בבל, ואף שחלק אחד שבה (מפני מה אמרו . . . תפלת הערב אין לה קבע) מובא בבבלי כ"ו, ב'. וקרוב לודאי שגרסת כ"ע היא הנכונה וכל הפסקא מן: שהרי תמיד של בין הערבים, עד: משש שעות ומחצה ולמעלה, נתוספה בספרים מן הבבלי. ומה שמביאני לידי השערה זו היא העובדא שבתוספתא מובאה דעת החולק³⁰ על המשנה: תפלת הערב אין לה קבע, והוא אומר: עם נעילת שערים. ואלו היו לפני אמוראי בבל דברים אלה של התוספתא לא היו אמורים, אפילו על דרך „הדרוש“, שקבע כאן משמעו חובה, שהרי ברור הדבר, שהתנאים שבתוספתא נחלקו בזמן תפלת ערבית, ולא אם היא חובה או רשות. אולם ר' תנחומא האומר: עוד היא קבעו אותה וכו', אפשר שכבר השתמש בברייתא שלפנינו בבבלי ובתוספתא שבדפוס, שכן יש בדבריה טעם למה קבעו תפלה זו ולמה אמרו שאין לה זמן מוגבל, והוא השתמש בהם (לפעמים האמוראים משתמשים בברייתות כאלו הן דבריהם עצמם) לדחות דעת האמוראים שתפלת הערב לא מצאו במה לתלותה. ואלה שאמרו כן לא בלבד שלא ידעו לא הברייתא שבבבלי ולא הברייתא שבתוספתא לפי נוסח הספרים שהרי לפי דברי שתיקה, ערבית כנגד אכול איברים תקנוה, אלא גם הברייתא שבתוספתא כ"ע לא היתה ידועה להם, שלולא כן לא היו מפרשים קבע כמו שפרשו הם, וכבר ראינו שבתוספתא קבע אין לו פרוש אחר אלא זמן קבוע.

ובמה שאמרנו יש בו תשובה גם כן על השאלה ששאלנו למעלה, למה הפרידה משנתינו בין הדבקים ולא שנתה תפלת הערב ותפלת המוספין כאחת בלשון קצרה כזו: תפלת הערב ותפלת המוספין אין להן קבע, כלומר שזו זמנה כל הלילה זו זמנה כל היום. אולם לפי דברינו השתמשה המשנה כאן בהלכה עתיקה על „קבע“ של ג' תפילות שבכל יום, ששחרית ומנחה יש להן קבע אבל

³⁰ עיין לקמן עמוד פ"ד פרוש מחלוקה זו.

אין קבע לערבית, והמקור העתיק הזה לא הזכיר תפלת המוספין כלל כשם שלא הזכיר זמן תפלת נעילה בתעניות וביום הכפורים. ובמשנתנו הוסיף רבי ממגלה ב', ה', ההלכה על זמנה של מוספין ובלשון שנשנתה שם, וכשם ששם במגלה נאמר: כל היום כשר . . . לתפלת המוספין, כך נאמר בברכות: ושל מוספין כל היום. והמפרשים נתקשו הרבה על הסדר המוזר שבמשנתנו: מוסף אחר מעריב, ולפי מה שכתבנו אין כאן קושיא כלל, שבראשונה שנה רבי המשנה העתיקה על הג' תפלות שבכל יום ואחר כך הוסיף ממגלה מה שהוסיף.

דתני רבי ישמעאל וחם השמש ונמס בארבע שעות . . . בארבע שעות
שמשא חמין וטולא קריר בשית שעין שמשא חמין וטולא חמין.

יפה העיר אבן עזרא בפרושו על הפסוק הזה: וחם השמש כחום היום כי השמש לא יחם. וקרובה לזו היא גם דעת התנאים שחם היום הוא לשון נוחה ופשוטה שכן היום חם, ואלו השמש אף שלפעמים, מחמם ולפעמים אינו, מחמם, לעולם הוא אש אוכלה ורק על דרך ההשאלה אפשר לומר וחם השמש. ולכן דרשו שחם השמש נאמר כאן להשמיענו שיעור קודם שחם היום, כבר נמס המן, אולם שחם היום הוא בצהרים הוא דבר מובן מעצמו שהכל יודעים שתקפו של שמש בעת זו. וכאשר חלוקת הזמנים לשלש היתה החלוקה הרגילה אצלם (עיין למעלה חלק א', ל"ח) אמרו שחם השמש הוא החלק הקודם לצהרים ובלשונם: ד' שעות. ובבבלי כ"ז, א', אחר שהביאו הברייתא שלפנינו בירושלמי שאלו: וחם השמש בד' שעות מאי משמע, והשיבו על שאלה זו ואמרו: איזו היא שעה שהשמש חם והצל צונן הוי אומ' בד' שעות. ובלשון שונה קצת נאמרו השאלה והתשובה גם בבראשית ר' מ"ח, ח', וגם שם בבירושלמי מובאה הברייתא על שם ר' ישמעאל, ובבבלי: תנו רבנן, עיי"ש בדקדוקי סופרים. אלא שנראה שבבבלי ובבראשית ר' חוברו שתי דרשות על וחם השמש לאחת, שמלבד הדרשה הזאת על וחם השמש שבב' מקורות אלה, בירושלמי ובמכלתא דר' שמעון ט"ז, כ"א, יש לפנינו עוד דרשה אחרת והיא שנויה במכלתא שלנו בשלח (שירה) ד', ד', בלשון זו: וחם השמש ונמס בארבע שעות אתה אומר בארבע שעות או אינו אלא בשש שעות כשהוא אומר וחם השמש משמע שהשמש חם והצל צונן זו שעה רביעית ביום. ולפי דרשה זו הלשון: וחם השמש, מעיד על עצמה שהיא בד' שעות שרק בעת הזאת השמש חם ולא הצל, ואין לנו

צורך לדרוש וחס השמש בנגוד לחם היום כמו שדרשו במקורות האחרים. ובירושלמי אחר שהביאו ברייתא דר' ישמעאל (כבר ידוע שכן דרך ב' התלמודים להביא הברייתות שבמכלתא על שם ר' ישמעאל, אלא שבמכלתא שלנו כפי מה שראינו, נדרש וחס השמש בדרך אחרת) אמרו גם כן כמו שנאמר כבראשית ר': בארבע שעות שמשא חמין וכו', אולם בתלמוד זה הוא דבר בפני עצמו ולא המשך הדרשה שבברייתא ולא פרושה, והוא כמו: אית דאמרין בארבע שעות וכו', שיש שאמרו (=מכלתא) שרק בד' שעות אפשר לומר וחס השמש. ולפי הבבלי ודברי בראשית ר', קשה לעמוד על דברי הברייתא, שאם הלשון עצמה מוכחת שחס השמש בד' שעות, למה לה לאמר: כשהוא אומר כחום השמש הרי שש אמור, ולפי הירושלמי הכל עולה יפה שיש לנו ב' דרשות שונות על פסוק זה; עיין שיטה מקובצת שם. ומשום שהדרשה השניה היא לאמוראים נאמרה ארמית בירושלמי, אלא כשהכניסו הסופרים לתוך המכלתא תרגמו אותה עברית, שלשון המכלתא כלה עברית.

ואת דריש בבוקר בבקר מה בבוקר שנאמר להלן בארבע שעות אף בבוקר שנאמר כאן בד' שעות.

פרוש: היו מלקטים כל הבקר עד סוף השעה הרביעית וכשהגיע סופה-שעה י' אצלינו-חס השמש ונמס, ומזה שעד סוף השעה הרביעית עוד נקרא בקר. ובברייתא בארבע שעות מתאים לשש שעות שהוא חצותי, ועל כרחק שארבע שעות פרושו סוף שעה רביעית. ובמכלתא (עיין דבור הקודם) נאמר: בשעה שהשמש חם והצל צונן זו היא שעה רביעית ביום, ולפי זה לקטו רק ג' שעות הראשונות שכבר בתחלת שעה רביעית השמש חם והצל צונן, ואולי שהסופרים הגיהו דברי המכלתא על פי דברי הבבלי שם, שאמרו שבין לרבנן ובין לר' יהודה לא לקטו אלא ג' שעות הראשונות שבתחלת שעה רביעית השמש חם. אולם על ידי זה נדחקו לומר שרבנן דרשו: בבקר בבקר חלקהו לשני בקרים, ור' יהודה דורש: בקר יתירא להקדים לו שעה אחת. ודברי הירושלמי: דריש בבוקר בבקר, בודאי אי אפשר לפרשם בדרך אחרת אלא כמו שפרשנו שלקטו בבקר עד סוף השעה הרביעית. ובתרגום יונתן על הפסוק, וחס השמש

(40) אולם שש שעות הוא חצות מוכח ממה שאמרו כאן בירושלמי: כחום היום בשעה שאין צל לכל ברייה, שרק בנקודת הצהריים אין צל, וחס היום הוא שש שעות כמו שאמרו בפרוש.

ובו', מובאה הדרשה של המכלתא בלשון זו: והוּוּ מלקטין יתיה מן עידן צפרא (=נץ החמה) עד ארבע שיעין דיומא . . . ומן ארבע שיעין ולהאל שחין שמשא עיליו והוּוּ שייח. ועד אפשר שהוא עד ועד בכלל וכדעת הירושלמי שהיו מלקטין ד' שעות, ואפשר שהוא עד ולא עד בכלל וכהבבלי והמכלתא. ודע שאף שבין לפי הבבלי ובין לפי הירושלמי אין בקר של תמיד אלא עד ד' שעות נראה שאינה אלא אסמכתא בעלמא, ובדיעבד גם ר' יהודה מודה שנקרב. וראייה לזה ממה שאמרו בבבלי תענית ד', ב': ר' יהודה אומר עד שיעבור הפסח . . . מאי עד שיעבור הפסח עד שיעבור זמן שחיטת הפסח, ומכאן שעד חצות-תחלת זמן שחיטת הפסח-גם לר' יהודה הוא זמן תפלת שחרית,⁴² וכאשר זמן תפלה זו תלוי בזמן קרבן תמיד של שחר נמצאנו למדים שעד חצות הוא זמן קרבן זה. ולפי זה מה שאמרו בבבלי ס"ב, ב': עד חצות ממש, דברי הכל הוא, שגם לר' יהודה דבר תורה תמיד של שחר נקרב עד חצות ובדיעבד גם מדבריהם. ואשר להגדה שבקר שנאמר במן הוא, מוקדם הרבה" הגדה עתיקה היא וכבר נמצאה בספר החצוני חכמת שלמה ט"ז, כ"ח, בלשון זו: ולהודיע (לכן צוּם על לקיטת המן בבקר) שצריך האדם להקדים את השמש בתודותיו לך ולהתפלל אליך בעת התחלת האור (=נץ החמה); עיין חלק א', ס"ב-ס"ג, ואין ספק שמחבר ספר זה דרש בבקר בבקר כמו שדרשו חכמינו: בקר ראשון, עיין חלק א', עמוד מ"א.

דמר רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי בימי מלכות יון היו משלשלין להן שתי קופות של זהב והיו מעלין להן שני טליים.

ההגדה העממית אינה בוראת יש מאין ודרכה היא לתלות עצמה, במעשים שהיו" אלא שהיא מוספת וגורעת עושה את העיקר טפל ואת הטפל עקר, עד שלפעמים קשה הוא מאוד להפריד בספורי הגדה בין מה שהיה" ובין מה שלא נאמר אלא, למען תספר באזני בנך". ואשר לעניין שלפנינו עוד בידינו לעמוד על השתלשלות הדברים ולהבחין בין התוך ההיסטורי והקליפה ההגדית,

(41) עיין שם ברש"י שהוא כמו עד שיעבור חצות והניע זמן שחיטת הפסח.

(42) ובספרי זוטא כ"ח סוף ד': יכול אם עברו ארבע לא יהא כשר תלמוד לומר תעשה תקריב יכול קודם חצות ומנין אף לאחר חצות תלמוד לומר תעשה תקריב. ואף שסוף דברי הספרי קשה, שאיך אפשר להקריב קרבן של שחר אחר חצות, וכבר האריכו האחרונים בפרוש דברים אלה, וברור שלפי הספרי גם מי שאומר שקרבן תמיד של שחרית עד ד' שעות, והוא ר' יהודה, מודה שבדיעבד נקרב גם לאחר כן. עיין עמוד מ"א.

ולפי דברי יוסיפוס בספרו קדמוניות היהודים י"ד, ב', ב', כך היה המעשה. כשצר הורקנוס על אחיו אריסטובולוס הגיע זמן הפסח ויאותו אלו שהיו מבפנים לשלם לאלה שהיו מבחוץ אלף דרכמין בעד כל בהמה שיתנו להם להקריב (דבריו אינם מבוררים אם כוון לקרבנות החג או לקרבנות הפסח), אולם לאחר ששלשלו להם הכסף בגדו באחיהם ולא נתנו להם בהמות לקרבנות, ויהי קצף גדול על ישראל וישלח הקב"ה רעש גדול על הארץ ונתקלקלו פרותיה עד שעמדה להם אִיפת חטים בִּי"א דרכמין. ובעקר הדבר בודאי אין להטיל ספק, ואף שאפשר שיש כאן גוזמא ששלמו אלף דרכמין בעד כל בהמה ובהמה, ונוסח „המעשה“ בבִּרְיִיתָא שבבבלי (בג' מקומות: סוטה מ"ב, ב'; מנחות ס"ד, ב' ובבא קמא פ"ב, ב', ובמקום האחרון שנתשבשו הספרים וצ"ל כמו שהוא בכ"י ואצל הראשונים: הורקנוס מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים; עיין דקדוקי סופרים במקומו) קרוב לדברי יוסיפוס, וכך הוא שנוי שם: כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה היה הורקנוס מבחוץ ואריסטובולוס מבפנים היו משלשלין דינרין בקופה ומעלין להן תמידין היה שם זקן אחד⁴³. . . לעז להם בחכמת יונית אמר להם כל זמן שעסוקין בעבודה אין נמסרין בידכם למחר שלשלו להם דינרים בקופה והעלו להם חזיר כיון שהגיע לחצי חומה נעץ ציפורניו נודעזעה א"י ארבע מאות פרסה אותה שעה אמרו ארור אדם שיגדל חזירים וארור אדם שילמד לבנו חכמת יונית ועל אותה שעה שנינו מעשה ובא עומר מגנות צריפים ושתי הלחם מבקעת עין סוכר. „החזיר לקרבן“ הוא נמוק רגיל ומצוי בהגדה (עיין ספרי על הגדות היהודים חלק ו', שצ"ג–שצ"ד), וכבר מצאה כאן ההגדה מקום למצוא טעם על הרעש שהיה בשנה ההיא, שמשום ששלחו להם חזיר לקרבן במקום טלה „נודעזעה“ ארץ ישראל, שחלול קדש כזה עונשו גדול. אולם ממה שנאמר בסוף בִּרְיִיתָא זו שלא מצאו לא שעורים לעומר ולא חטים לשתי הלחם רק במקומות רחוקים, אנו רואים⁴⁴ שבעקר הדבר מסורת התנאים מסכמת לדברי יוסיפוס שבאותה שנה היה רעב גדול בארץ שהרעש כלה התבואה והפירות. ולפי דרכינו למדנו גם כן שבעל בִּרְיִיתָא זו ידע שהמעשה

43 לפי דעתו של גריטץ (תולדות היהודים חלק ג', עמוד תשי"א) זקן הוא אנטיפטר אביו של הורדוס, אולם לפי פשוטן של דברים הזקן היה מבפנים ועל ידי חכמת יונית רמו לאלו שהיו מבחוץ שיטעו מליחן הקרבנות, ואלו אנטיפטר היה עם הורקנוס מבחוץ!

44 המפרשים פרשו שמפני המלחמה נחרבו, סביבות ירושלים, אולם עיין סוכר היא שכס או קרובה לה, ולמה הצרכו להרחיק כל כך כאשר לא מצאו שעורים או חטים בסביבות ירושלים.

אירע סמוך לפסח, כשהצרכו לשעורים בשביל העומר, וכמו שמפורש נאמר בספרו של יוסיפוס. אלא שנחלקו בשני דברים, שלפי הברייתא שלשלו להם כסף בעד תמידין ולפי דברי יוסיפוס בעד קרבנות של פסח, וכן נחלקו בזה שלפי דבריו מעולם לא נתנו להם אפילו בהמה אחת לקרבן, אולם לפי דברי הברייתא היו משלשלין להם שני תמידין בכל יום עד שיעץ להם אותו זקן למנוע מלעשות כן.

ובירושלמי שבסוגיא זו ה"מעשה" וההגדה שעליו נחלקו לב' מעשיות. המעשה המסופר על ידי ר' יהושע בן לוי הוא קצור המעשה שבבבלי ואצל יוסיפוס וכמעט שאין בו הגדה ולא כלום, «שתי קופות של זהב» נוזמא קצת במקום ב' דינרי זהב, ובבבלי סתם דינרין, אלא שאין ספק שכוונו לדינרי זהב, אולם ה"דרשן" הגדול ר' לוי כבר ידע ההגדה שנמצאה בברייתא שבבבלי והוא קובע לה מקום בפני עצמה ואומר שמלבד המעשה שאירע בימי מלכות יון (ועיין לקמן על מלכות זו) אירע עוד מעשה קרוב לזה בימי מלכות הרשעה סמוך לחרבן ובאותה הפעם שחקו ביהודים והעלו להם חזיר במקום טלה ועל זה נודעזעה הארץ ובטל התמיד ונחרב הבית. ומהדרשן הוזה לא נעלם היחס הקרוב שבין מלכות הרשעה לחזיר (ועיין מה שהערותי על זה בספרי הנ"ל חלק ה', רצ"ד) ולכן הוא אומר ש"המעשה בחזיר" היה בימי מלכות הרשעה ולא בימי מלכות בית חשמונאי כמו שאמרו בבבלי. וראוי לתשומת לב שיש מהראשונים (עיין ראטנער) שגרסו בירושלמי: גוים במקום יוונים, ואפשר שזו היא הגרסא המדויקת. וכפי מה שנמצא כתוב אצל יוסיפוס במקום הנ"ל לא הורקנו לבדו צר על אחיו אריסטובולוס אלא שעוורו הגדול במלחמה זו היה חרת מלך נביות עם צבאו, ואולי כדי שלא לייחס מעשה נבלה זו להורקנוס והיהודים אשר היו עמו, ייחסוהו למלכות הגוים, לחרת ולצבאו.

פעם אחת שילשלו להן שתי קופו' של זהב והיו מעלין להן שני גדיים. המפרשים שלא מצאו לא בבבלי ולא בירושלמי הלכה מפורשת שגדי פסול לקרבן תמיד, פרשו שלא רצו לשנות מנהגן שנהגו בו להקריב טלאים לתמידין ולכן לא חסו על ממונם לקנותם בשתי קופות של זהב. אולם אין צורך בדוחק זה ומפורש אמרו בספרי זוטא כ"ח, ג': שומע אני כבשים ולא בקר (כבש נאמר בתורה למעט בהמה גסה) עדיין אני אומר אם הביא מכל בהמה דקה עולה לו

ת"ל כבש ממעט אני את הרחל ולא אמעט את העז ת"ל כבש ממעט אני את העז ולא אמעט את הגדי ת"ל כבש. ולפי זה משנה שלמה של תנאים לפנינו שלא בלבד שאין מביא בהמה גסה, רחל ועז אלא אפילו גדי נתמעט ולא בלבד שאינו מן המובחר אלא שאין עולה לו, ובהסכם לזה אמרו בבבלי פסחים נ"ז, ב': אי גדיא יאי יסק לתמידא, ואולם גדי פסול לתמיד. ובשיטה מקובצת לכריתות ד', א', מביא על מה שאמרו שם, מה לכשב ועז שכן נתרבו אצל פסח. הערה זו בשם הרא"ש: הוא הדין דהוי מצי למימר אצל תמיד. והמור"ל בדפוס ראם יפה העירו, הא כבשים בני שנה כתיב בתמיד ומהיכא תיתי נימא דעזים כשרים, ומה שדנו מתוך הסברא מפורש נאמר בספרי זוטא. אולם נראה שהסופרים העתיקו דברי הרא"ש ממקום הראוי להם, שהם מסובים על מה שאמרו שם בגמרא: מה לכבש שכן נתרבה באליה, והוא העיר שהיה אפשר לומר גם כן שכן נתרבה—כבש—אצל תמיד.

באות' שעה האיר הקב"ה עיניהם ומצאו . . . על אותה שעה העיד ר' יודה בר אבא על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות.

הגרסא אבא במקום: בבא שבספרים שלנו במשנה עדיות ו', א', ובבבלי כ"ז, א', נמצאה גם בכ"י קמברידג של המשנה, ולא לבד במקום הנ"ל אלא גם בפ"ח, ב', ובסוף משנה יבמות (שתי פעמים), ולכן אין לשבשה בלי ראייה מוכרחת. ובספרי זוטא כ"ח, ז', הגרסא היא כמו בספרים אולם בפסוק ד': בן גודגדא, סתם ואולי הוא ר' יוחנן בן גודגדא שמצינו לו כמה „עדויות“, עיי"ש סוף פרק ז'. והלשון במשנה עדויות ו', א', מראה קצת שמי שהעיד העיד על מה שראה ולא על מה ששמע, וכך נאמר שם: העיד חמשה דברים . . . ושמיאין את האשה על פי עד אחד ושניסקל תרנגול בירושלם על שהרג את הנפש ועל היין בן ארבעים יום שנתנסך על גבי המזבח ועל תמיד של שחר שקרב בארבע שעות. ומדברי נחמיה איש בית דלי במשנה סוף יבמות נראה שהוא ור' יהודה בן בבא—או אבא—קבלו ההלכה שמיאין את האשה על פי עד אחד מרבן גמליאל שהורה כך בההרונים שנהרגו בתל ארזא, וכן עדותו של ר' יהודה על התרנגול שנסקל נראה כעדות ראייה. ובוה יש סמך לגרסא אבא, שקשה לומר שר' יהודה בן בבא שנהרג, בשעת השמד" לערך ס' שנה לאחר החרבן עוד זכה לקבל שמועה מפי רבן גמליאל הזקן, אלא ר' יהודה אחר היה: ר' יהודה בן

אבא, שהיה גדול ממנו בשנים. גם אם נגרוס כמו שהוא בספרי זוטא: בן גודגדא, ונאמר שהוא ר' יוחנן בן גודגדא אין קושי בדבר לאמר שקבל דברים מרבן גמליאל הזקן, שר' יוחנן זה היה אחד מהממונים שבמקדש (תוספתא שקלים ב', י"ד) וכשהסיח דברים עם ר' יהושע⁴⁵ אמר לו: בני, ואם כן היה בן דורו ממש של רבן גמליאל הזקן. אולם לפי מה שאמרו כאן בירושלמי: על אותה שעה העיד, בודאי העיד מפי השמועה, שהרי אי אפשר שהיה עד ראיה בדבר שאירע בימי מלכות יון, ואפילו אם נאמר כפי דברינו למעלה עמוד ל"ה, שכוונו לזמן של הורקנוס ואחיו אריסטובולוס כבר ידוע, שמלחמת האחים⁴⁶ היתה קל"ו שנה קודם חרבן הבית בזמן קדום הרבה לזמנו של רבן גמליאל הזקן שנפטר לערך עשרים שנה קודם שנחרב הבית. אלא שלפי פשוטן של דברים נראה כמו שכתבנו שהעיד ר' יהודה בן בבא-או אבא⁴⁷ על מה שאירע בימיו סמוך לחרבן, שמפני החרם לא יכלו להקריב את התמיד כמו שהיו נוהגין להקריבו בבקר עוד קודם הנץ החמה (עיין חלק א', מ"ח) והקריבו אותו בד' שעות, וכן לא היה להם אלא יין בן מ' ימים לנסך הקרבנות.

שלשלו להם שתי קיפות של זהב ועלו להן שני חזירין . . . עד שנעץ החזיר בחומה ונודעוזה החומה וקפץ מ' פרסה בארץ ישראל.

לשון הירושלמי אינה מדויקת כל כך, שאם העלו להם שני חזירין היה להם לאמר: עד שנעצו החזירים, ולא: עד שנעץ החזיר, ובבבלי בג' המקומות שזכרה הגדה זו (עיין עמוד ל"ז) נאמר לנכון: והעלו להם חזיר כיון שהגיע לחצי החומה נעץ ציפרניו. גם שלא בדיוק נאמר כאן בירושלמי: ונודעוזה החומה, שיסוד הגדה זו ברעש שבא על הארץ בשנת מלחמת האחים⁴⁸ וכמו שראינו למעלה עמוד ל"ז, ואם כן יפה היא לשון הבבלי: ונודעוזה א"י, מלשון הירושלמי, שלא החומה נודעוזה אלא כל ארץ ישראל שהיא⁴⁹ ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה. ובמגלה ג', א', במעשה על יונתן בן עוזיאל השתמשו בלשון זו ממש ואמרו: ונודעוזה ארץ ישראל ד' מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. ולשון

45 ערכין, י"א, ב', ואולם במקבילה בספרי קט"ז, בני' ל"חא.

46 השם הזה מצוי ורגיל הרבה בדורות האמוראים, אולם גם בדורות של התנאים מצונו יבמות ט"ז.

47 אבא אחיו של רבן גמליאל, ואפשר שגם בפאה ב', ר': אבא הוא שם העצם של חכם אחד שקבל מהוגות.

48 עיין תוספות בבא מציעא כ"ח, א' ב"ה: חמשה עשר יום.

הירושלמי: וקפץ מ' פרסה מארץ ישראל או כמו שיש גורסים: וקפץ בארץ ישראל ארבעים פרסה, קשה ליישבה שמה טעם יש לקפיצת הדרך של החזיר. ואפשר שצ"ל וקפצה ארץ ישראל מ' פרסה, וקפצה שבירושלמי הוא כמו נודעוזה שבבבלי, אלא שכיון שבירושלמי אמרו ונודעוזה החומה תפסו בלשון קפץ בקשר עם רעש הארץ. ולא רחוק כלל מלאמר שצ"ל ארבע מאות במקום ארבעים שהיה כתוב: ארבע מ' = ארבע מאות כמו שהוא בבבלי וטעו הסופרים וקראו: ארבעים. וראוי לתשומת לב שבבבלי פסחים צ"ד, א' ולמעלה בירושלמי א', א' (עיין חלק א', עמוד נ"ג) אמרו שמצרים היא ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה, ולא מצינו בשום מקום במקורות ארצי-ישראלים שהשוו מדתה של ארץ ישראל עם מדתה של מצרים.

מה טעמון דרבנן שנים ליום חלוק את היום.

שנים ביום לא נאמר אלא שנים ליום⁴⁸ ומכאן שב' תמידין, מכוונים לב' חלקי היום, קרבן של שחר נקרב בחלק הראשון של היום, עד חצות, וקרבן של בין הערבים בחלק השני שלו. וקרוב לזה אמרו בבבלי פסחים ה', א': אך חלק, ופרושו כפשוטו כמו שפרש רש"י שם, שאם באנו לחלק את היום אנו מחלקין אותו כמו שחלק אותו הטבע. שהיום משתנה על הבריות בעת זריחת השמש ובעת שהוא מגיע לנקודה היותר גבוה שבכפה והיא חצות, וכמו שאמרו למעלה בהלכה זו: כנגד ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות בשחר . . . במנחה (=חצות; עיין בבבלי יומא כ"ח, ב') . . . בערב. ובירושלמי נדה סוף פרק א', נתנו טעם לדברי המשנה שהאשה בודקת פעמים בשחרית ובין השמשות והוא: כנגד שני פעמים שהיום משתנה על הבריות, ושם בנדה כווננו לשנוי בטבע האשה על ידי זריחת השמש ושקיעתה, אולם למעלה בברכות כווננו למה שאדם רואה בשנוי מהלך השמש והוא מרגיש ג' שנים בו. אלא שבא זה ולמד על זה שאנו מתחשבים בהנץ החמה ובשקיעתה ולא בעמוד השחר ובצאת הכוכבים, שהרי מפורש יוצא מדברי המשנה וב' התלמודים שאם ראתה קודם הנץ החמה ואפילו אחר עמוד השחר אינה אסורה רק בלילה. וכבר האריכו האחרונים הרבה בענין זה, אם השעות הנזכרות בדברי רז"ל מונין אותן מהנץ החמה עד שקיעתה

48) ואולם מדברי הספרי המובאים למטה עמוד מ"ז נראה שדרשו, יתורא דקרא', שהרי כבר נאמר

את הכבש האחד וכי'.

או מעלות השחר עד צאת הכוכבים (עיין מנחת כהן לר' אברהם הכהן פימינטיל, מאמר שני פרק ו' ט'; הגר"א ז"ל בשנות אליהו פרק ראשון של ברכות, ושניהם החזיקו בדעתו של מר זקני בעל הלבושים ז"ל שמונין מהנין החמה לשקיעתה) אולם לא העירו על דברי הירושלמי שבנדה. והרב בעל חוות דעת סימן קפ"ד כתב: שאף שלכל דבר (1) מונין השעות מעה"ש, לענין וסת הלכו אחר הלוח החמה, אולם כאשר ראינו שאותה הלשון עצמה שהשתמשו בה לענין וסת השתמשו בה גם לענין תפלה קשה להפריד בין הדבקים, ולאמר שהבטוי: שהיום משתנה על הבריות, יש לו ב' משמעות שונים. וביותר קשה לאמר כן אם נחזיק בדעת הראשונים (עיין לקמן עמוד נ"ב) שלענין קרבנות ותפלה עד ה' ערב משמעו עד שקיעת החמה ולא עד צאת הכוכבים, ואם כן איך אמרו: חלוק את היום, והלא אין החלקים שווים⁴⁹ שמעמוד השחר עד חצות ו' שעות הן ומחצות עד שקיעת החמה הן פחות מה', ומכאן שבכל מקום ששערו שעות מהנין החמה לשקיעתה שערו.

טעמא דרבי יודה שנים ליום חובה ליום.

הפרוש הפשוט הוא שחובת היום בשנים ולכן אם לא הקריב של שחר אינו מקריב של בין הערבים. וכבר נחלקו תנאים בזה בכמה מקומות (תוספתא מנחות ז', ה', ושם בתלמוד נ', א'; ספרי במדבר קמ"ו) שיש מי שאומר: שאם לא הקריב של שחר מקריב בין הערבים, ונחלק עליו ר' שמעון ואומר: אימתי בזמן שביית דין שוגגים או אנוסים אבל אם היו מזידים לא הקריבו כבש בבקר לא יקריבו בין הערבים. ואפשר שבאונס לר' שמעון לא לבד שמקריב תמיד של בין הערבים אלא שמקריב גם תמיד של שחר. וזהו מה שאמרו בספרי זוטא במדבר כ"ח, סוף ד': כשר הכבש עד ארבע שעות יכול אם עברו ארבע לא יהא כשר ת"ל תעשה תקריב יכול קודם חצות מנין אף לאחר חצות ת"ל תעשה תקריב. ואשר לראש דברי הספרי, שגם מי שאומר שתמיד נקרב בד' שעות לא אמר אלא לכתחלה, כבר הערנו למעלה עמוד ל"ה, שכן הוא גם דעת הבבלי וועיין גם כן מאירי בפרשו על משנתינו: שמודה הוא-ר' יהודה-שאם לא התפלל מתפלל עד חצות אלא שאין לו שכר תפלה בעונתה מחצות ואילך אלא

49) ובודאי דוחק גדול הוא לומר שלענין זה י"ב שעות שביים הן מן עמוד השחר לשקיעת החמה ולא כבשאר דברים מן עה"ש לצאת הכוכבים.

תפלת תשלומין), אולם מדברי הבבלי כ"ו, א', שלאחר חצות מתפלל מנחה שתיים, מוכח (עיי"ש בחדושי הרשב"א והובאו דבריו בבית יוסף ובש"ע ראש הלכות תפלה) שלאחר חצות עבר זמן תמיד של שחר ולכן גם זמן תפלה אינה אלא עד חצות. ולפי מה שכתבנו נראה שבדבר זה נחלקו ת"ק ור' שמעון, ודברי הבבלי הם על דעתו של ת"ק, ועוד הדבר צע"נ.

שנים ליום שני פרקליטין ליום.

קרוב לזה אמרו בתוספתא ראש פרה (=זבחים ז', ב') חטאת למה הוא דומה לפרקליט שנכנס לרצות רצה פרקליט ונכנס הדורון, אלא שבמקום שמביא חטאת ועולה, החטאת הוא הפרקליט והעולה הוא דורון, וכשמביא רק עולה כתמידין הם הפרקליטין שגם הם באין לכפר. עיין שם בזבחים בתוספות דה"מ: עולה דורון הוא; עיין סוף עמוד הבא.

שנים ליום שתהא שחיטתן לשם היום.

בספרי זוטא כ"ח, ג' נשנתה הלכה זו בשנוי לשון קצת וכך נאמרה שם: שנים ליום שיהא הקדישו לשם היום. ולפי פשוטן של דברים כווננו לאמר שמצוה היא (אבל בודאי אינו מעכבו) שיקדיש התמידין לשמן, וכאשר קרבן תמיד צריך בקור ד' ימים (ספרי במדבר קמ"ב וש"ג) ודאי הפרישו אותן לצורכן, מה שאין כן בשאר קרבנות שאין צריכין בקור. ולפי גרסת הירושלמי: שתהא שחיטתן לשם היום פרושו, שצריך לשוחטו לשם קרבן תמיד של אותו יום ולא לשם עולת צבור סתם ואפילו לשם קרבן תמיד לא, אלא שיכוין לתמיד של אותו יום. והרב בעל ספר חרדים פרש: שישחט ע"מ שיזרוק היום לאפוקי לזרוק דמו למחר או להקטיר אימוריו למחר דהוי פיגול, ופרושו תמוה וכי מה בא ללמדנו והלא כך הוא הדין בכל הקרבנות שמחשבת פגול פוסל את הקרבן, ולא עוד אלא שעובר על אסור כרת. ובפסקתא דרב כהנא סוף פסיקתא ו', הגרסא: שנים ליום שהם נשחטים לשם היום ויש שגרסו שם כמו שהוא בפסקתא רבתי פט"ו. פ"ד, א': שהם נשחטים עליהם לשם היום, ושתי הגרסאות עולות לדבר אחד שהתמיד נשחט לשם בעלים, קהל ישראל, ולשם קרבן של אותו יום, ואין בין גרסת הירושלמי לגרסאות שבפסקתות ולא כלום.

שנים ליום שתהא שחיטתן כנגד היום הרא דתנינן תמן תמיד של שחר היה נשחט על קרן מערבית צפונית על טבעת שנייה כנגד היום וכו'.

כך שנויה הלכה זו בספרי במדבר קמ"ב: שנים ליום כנגד יום שמעון בן עזאי אומר שנים ליום כנגד יום אתה אומר שנים ליום כנגד יום או שנים ליום כמשמעו ת"ל את הכבש האחד תעשה בבקר ומה ת"ל שנים ליום כנגד יום מיכן אמרו של שחר וכו'. והדרשה „כנגד היום” יסודה בזה שבלשון חכמים בין בעברית בין בארמית ועיין ערוך השלם סוף ערך: יום, ומה שכתבתי בספרי, הגדות היהודים, חלק ו', ר"צ, הערה מ"ב; וראוי היה לי שם להעיר על המשנה סנהדרין י', ג': מה היום מאפיל ומאיר) יום במשמע שמש מצוי ורגיל הוא, ואולי שכבר בימי המקרא שמוש זה של יום לא היה זר להם שכן מציינו אותו בלוחות אנרית; עיין, כתבי אנרית עמוד פ"ז לח' א'. גינוברג. ובכ"י של מדרש הגדול על במדבר מובאים דברי הספרי הנ"ל בלשון זו: שנים ליום שתהא שחיטתו כנגד היום וואין יום אלא שמש שנ' ובתחפנחס חשך היום] מיכן אמרו וכו'. אולם אף שנראה שהמאמר שנוסף במה"ג אינו מגוף הספרי⁶⁰ ולכן בספרים ובכ"י שלנו ליתא, מכל מקום פרושו על הפסוק ביחזקאל יפה הוא, שכן חשך השמש הוא בטוי רגיל ומצוי. ובפסקתא דר' כהנא סוף פ"ו, בקצור: שנים ליום כנגד היום, אבל בפסקתא רבתי פט"ז ליתא כלל, ובמקומו דרשה זו: שנים ליום בגלל היום, מה שנמצא בפסדר"כ מיד אחרי הדרשה: כנגד היום. ולפי דעתו של הר' מאיר איש שלום בהערותיו שם: ב' נוסחאות הן שנתערבו ובגלל היום היינו כנגד יום... ופי' גלל מלשון גולל אור מפני חשך וכו' כלו' באותו צד שהיום גולל עצמו אליו. והחכם הפשטן הזה הלך כאן בדרך הדרשנים, שברור שבעל מדרש זה לא השתמש בגלל במשמע זר כזה. ויותר נראה שבגלל היום הוא נוסח אחר של הדרשה שם: שנים ליום פרקליט לאותו היום שכתוב בו והיה לי... ליום אשר אני עושה סגולה, ויש שגרסו בגלל היום במקום: לאותו היום. אולם אין ספק שבספרי ובירושלמי „פרקליט ליום” פרושו כפשוטו, שהתמיד הוא פרקליט לישראל בזמן שמקריבין אותו ולא ליום הבא; עיין עמוד הקודם דבור: שנים ליום שני פרקליטין ליום.

60) הראייה מהפסוק שביחזקאל נמצאה גם בפרוש המשנה להרמב"ם על תמיד ראש פ"ד, ונראה שמשם

לקחו בעל מה"ג ולא שכבר היה כן בנוסח הספרי של הרמב"ם.

של שחר היה נשחט על קרן מערבית צפונית על טבעת שנייה כנגד היום ושל בין הערבים . . . על קרן צפונית מזרחית וכו'.

במשנה תמיד ד', ב', ובבבלי יומא ס"ב, ב', הגרסא בין בספרים בין בכתבי יד⁶¹ כמו שהיא כאן, אולם בספרי במדבר קמ"ב גרסת הספרים היא: של שחר . . . על קרן צפונית מזרחית . . . ושל בין הערבים . . . על קרן מערבית דרומית. ועיין חלופי הנוסחאות בהוצאת ר' שאול האראוויטץ ולא העיר על גרסת המאירי בחדושו ליומא שם שגרס בספרי כמו שהוא בשאר המקורות שלפנינו (גרסתו: שנים ליום כנגד היום אתה אומר כנגד היום או אינו אלא חובת היום כשהוא אומר, היא גרסת ר' הלל, עיין האראוויטץ שם), ונראה שנשתבשו דברי הספרי בספרים שלנו שהרי עולה שחיטתה בצפון, וקשה לומר שתמיד של בין הערבים נשחט על קרן מערבית דרומית. ור' דוד פארדו בפרושו על הספרי נדחק לאמר שכן עזאי ותנא קמא חלוקים בדבר שמשנתנו בתמיד היא על דעתו של ת"ק ונחלק עליו בן עזאי. אולם לא לבד שספק גדול הוא אם המאמר מי כן אמרו וכו' הוא לבן עזאי, שלפי הסגנון הרגיל של המדרשים יותר נראה לאמר שהוא למחבר של הספרי, אלא שלפי פרושו העקר חסר מן הספר, שהיה לו להביא בראשונה דברי המשנה שבתמיד לקיים דברי הת"ק ואח"כ דברי בן עזאי. ולא זו בלבד אלא שלפי פרושו כנגד היום בדברי ת"ק משמעו. לקראת השמש" ואלו בדברי בן עזאי משמעו. כהילוך השמש" וברור הוא שאין כאן שום מחלוקת התנאים אלא שבראשונה מובאה סתם הדרשה העתיקה: שנים ליום כנגד היום, ואחר כך פרושו של בן עזאי שנתן טעם למה דרשו כך ולא פרושו הפסוק כפשוטו.

והוא שיהא יודע אי זה מהן נשחט בשחרית ואי זה מהן נשחט בערבית. הלשון קשה שהיה לו לאמר כמו בשאר הדרשות על שנים ליום שהובאו כאן: שנים ליום שיהא יודע וכו'. גם מקום מאמר זה אינו יפה לו שמקומו הראוי לו הוא אחר הדרשה: שתהא שחיטתן לשם היום, ולא אחר: כנגד היום. וקרובה ההשערה שמאמר זה נשתרבב מעל הגליון לפנים, והוא הערה על לשם היום שהעיר

61 עיין ההוצאה הסדויקת של משנה תמיד שהוציא א. בראדי (אופולא תרצ"ז) על פי הרבה כתבי יד שבעקר הגרסא כולם שווים, אלא שיש גרסו: צפונית מערבית . . . צפונית מזרחית, ויש גרסו: מערבית צפונית . . . מזרחית צפונית.

אחד: והוא שיהא יודע איזה מהן נשחט שחרית וכו'. ולפי דרכנו למדנו שעקר הגרסא בירושלמי הוא: שיהא הקדישו לשם היום, והמפרש שעל הגליון הוסיף שלא לבד שצריך להפריש התמידין לשמן (עיין עמוד מ"ב), אלא גם שמפרישין צריך לייחד ב' התמידין אחד לשחרית ואחד לערבית. ובב' הפסקות שהובאו כל הדרשות על שנים ליום (עיין סוף עמוד מ"ב) לא נמצא מאמר זה, וגם זה מוכיח שאינו מעקר הירושלמי וכן ליתא לא בספרי ולא בספרי זוטא, אלא שבמקום האחרון יש מאמר אחד על „שחרית וערבית“, אולם עניינו אחר לגמרי, וזו לשונו: של שחר לידעיה של בין הערבים למלכיה. ופרוש מאמר זה הוא כשהמשמרות מתחדשות—בשבת—משמר היוצא עושה תמיד של שחר ומשמר הנכנס עושה תמיד של בין הערבים וכמו שאמרו בבבלי סוף סוכה, וידעיה ומלכיה הם ב' משמרות שעבדו במקדש זו אחר זו, ולכן שנו דוגמא לב' משמרות המתחדשות. ועל דרך ה„דרוש“ דרשו: שנים ליום, שני משמרות ליום השבת, והמפרשים נדחקו בפרוש דברי ספרי זוטא, ולא ידעתי מה היה קשה להם. ועיין ספרי זוטא י', י' דרשה קרובה לזו: ויום זה שבת, שכן ברוב מקומות שבתורה נאמר יום השבת, וגם ההגדה דורשת יום זה שבת, עיין לקמן עמוד רצ"ט, בסוף הדבור.

תפילת המנחה ותפילת המוסף תפילת המנחה קודמת וכו'.

הלכה זו נמסרה לנו בג' נוסחאות שונות: נוסח הירושלמי כאן, נוסח הבבלי ברכות כ"ח, סוף ע"א, ונוסח מדרש דברים רבא ראש פרשה ח'. ובבבלי שם (ובמקבילות שבגליון) כך היא שנויה: היו לפניו שתי תפלות . . . מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף שזו תדירה וזו אינה תדירה (כאן ובמקבילה ראש כ"ז, כ"י פ' אינו גורס הטעם שזו וכו'⁶², אולם בזבחים צ"א, א', הביאו הלכה זו של ר' יוחנן בפתרון שאלה בענין תדיר ושאינו תדיר, וא"כ גם אם נאמר שהמאמר שזו תדירה וכו' אינו מגוף הברייתא ברור הוא שכן פרשוה בבבלי, ודברי רש"י⁶³ צע"ג, שהוא נותן טעם אחר להלכה זו ודבריו סותרים לא לבד דברי

⁶² וכן לא נרכו למאמר זה הרא"ה ובעל שיטה מקובצת שהעירו: משום דר' יהודה טעמא למילתיה

ורבנן לא יהיב טעמא למילתייהו מפני כן איצטריך למיפסק כרבנן.

⁶³ אולם עיין בפנים בסוף דבור זה, ולפי מה שכתבנו שם בפרוש דברי מדרש רבא דברים, קרובים דברי רש"י לדברי המדרש ואולי שהשתמש רש"י בסקור זה והטעים שלא נאמר, שלאחר ז' מתפלל מוסף תחלה, שאם ימנע מלהתפלל על כל רגע ורגע יהא נקרא פושע, אבל לא כן הוא אלא כיון שאחר זמן מוסף שוב אין לזה תקנה ולכן יתפלל מנחה ואח"כ מוסף; ועיין ההערה הקודמת, ואפשר שגם רש"י לא גרס שזו תדירה כו'.

הגמרא בזבחים אלא דברי עצמו בברכות ראש דף כ"ז, ר' יהודה אומר מתפלל של מוסף ואח"כ מתפלל של מנחה שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת אמר ר' יוחנן הלכה מתפלל של מנחה ואח"כ מתפלל של מוסף. ולפי דברי הבבלי ברור הוא שנאמרו דברים אלה בשיש שהות¹ כדי להתפלל שתיהן, שהרי ר' יהודה אומר שמתפלל מוסף, וזמן מוסף על דעתו הוא עד ז', ומ"מ נחלקו עליו חבריו ואמרו שמתפלל מנחה ב', ואף שעוד היום גדול. וברייתא זו שבבבלי לא היתה ידועה לאמוראי ארץ ישראל, ודברי ר' יוחנן לפי נוסח הירושלמי כשהן לעצמן אפשר לפרשן בשאין שהות להתפלל שתיהן ולכן מנחה קודמת שהיא תדירה, ואף שנתחייב תחלה במוסף וכבר היה אפשר לומר בכעין זה אין מעבירין על המצות (עיין יומא ע', א'; חלק א', רנ"ה), מכל מקום תדיר קודם, אולם בשיש שהות מוסף קודמת שכבר נתחייב בה תחלה. ולבסוף גם בירושלמי באו לידי מסקנא שר' יוחנן השווה מדותיו ולעולם מתפלל מנחה תחלה. אלא שגם לפי המסקנא אין דעתן של הבבלי ושל הירושלמי בפרוש דברי ר' יוחנן עולה לדבר אחד, שלפי הבבלי אמר ר' יוחנן דבריו גם בשהגיע זמן מנחה גדולה שמתפלל מנחה ראשונה, ואלו להירושלמי כמו שיתבאר לקמן (עיין דבור: פתר לה) כל זמן שלא הגיע זמן מנחה קטנה מתפלל מוסף ראשונה.

ומתוך דברים אלה נעמוד גם כן על הנוסח השלישי של הלכה זו, וכך נאמר בדברים רבא ראש נצבים: א"ר אלעזר (עיין פרק ב', א', התרעמותו של ר' יוחנן על 'תלמידו' ר' אלעזר שלא אמר דברים בשמו, ועיין מה שהערנו למעלה חלק א', רמ"ב) ש כ ח ולא התפלל תפלת המוסף ובא להתפלל תפלת המנחה מתפלל תפלת המנחה ואח"כ תפלת המוסף למה הכל בעתה מתבראת. ואשר לד' מלים אחרונות ברור הוא שנשתבשו הספרים וצ"ל כמו שהוא בילקוט מכירי על תהלים סוף מזמור י': כלה בעתה מתברכת (גם בהוצאה ראשונה של דברים ר': מתברכת), ופרושו שמברכין את הכלה בשעת החופה ולא אחר כן. והשתמשו בפתגם זה ליתן טעמה של הלכה זו, שלכן מתפלל ראשונה מנחה, שראוי ויפה הוא לעשות דבר בעתו, ולכן כ ש ש כ ח ולא התפלל מוסף בזמן 'המובחר' כלומר קודם ז', שכבר אמרו שאף שלחכמים (עיין תוספות ר' יהודה ותוספות הרא"ש) מוסף זמנה כל היום מי שמאחרה לאחר ז': נקרא פושע (בבלי כ"ח, א'), יעשה בראשונה המצוה שאפשר לו לקיימה על צד היותר טוב ואח"כ

154 (אפשר דוקא בשיש שהות, ובשאין טעות לשתיהן מתפלל מוסף תחלה, עיין דבור הבא.

המצוה שכבר נדח זמנה קצת, והוא מתפלל מנחה ואח"כ מוסף. וממה שנאמר כאן: שכח ולא התפלל מוסף, מוכח שלדעת מחבר המדרש קודם שעבר ז' מתפלל ראשונה מוסף, שאם לא כן מה זה שכח והלא הכל מודים שאפילו לכתחלה מתפלל מוסף עד ז', ועוד לפי הטעם: כלה בעתה מתברכת, המתפלל תפלת מוסף בתוך ז', מתפלל אותה „בעתה“ ולמה יקדים מנחה לה. ואם לפי דעת הבבלי מנחה קודמת למוסף משום שהיא תדירה, ודאי לא כן היא דעת מחבר המדרש, שהרי הוא נותן טעם אחר לדבר. וברור הוא שלדעתו ולדעת הירושלמי לא אמרו תדיר שאינו תדיר קודם אלא כשב' המצות באות כאחת ולא כשהמצוה שלא תדירה באה ראשונה ואח"כ המצוה התדירה שבכגון זה אנו אומרים: אין מעבירין על המצות, וכמו שהערנו למעלה. אלא שעוד הדבר מוטל בספק, אם לדעתו של מחבר המדרש כשעבר ז' מתפלל ראשונה מנחה ואף שעוד לא הגיע זמן מנחה קטנה, או רק בשהגיע זמן מנחה קטנה. אולם אין לנו להרבות במחלוקת, וביחוד אחרי שמדרש זה נתחבר בארץ ישראל, הדעת נוטה שמחברו עומד בשיטתו של הירושלמי והיא, כפי אשר נבאר להלן, שעקר מצות מנחה היא מנחה קטנה, ולכן לא אמרו שמתפלל מנחה תחלה אלא מזמן מנחה קטנה ולהלן, עיין לקמן עמוד מ"ט-נ'.

הוון בעין מימר כשאי' ביום כדי להתפלל שניהן אבל אם יש ביום כדי להתפלל שניהן תפילת מוסף קודמת.

לפי דעת הראשונים (תוספות כ"ו, סוף ע"א, ושם ברשב"א ובמאירי, וזה האחרון מביא דעת מקצת הגאונים: שאם עבר היום אין לה—למוסף—תשלומין שהמוסף עיקרו להזכרת הקרבן ואין קרבן בלילה) שאין למוסף תשלומין אבל יש תשלומין למנחה, איפכא מסתברא ממה שאמרו כאן בירושלמי, והדעת נותנת שבאין שהות מתפלל מוסף שהרי מנחה יש לה תשלומין בערבית, אבל בשיש שהות מתפלל מנחה תחלה שהיא תדירה או משום שהיא „בעתה“, עיין דבור הקודם. והאחרונים (עיין לדוגמא מגן אברהם סוף סימן רפ"ו) פסקו שמתפלל מוסף בשאין שהות להתפלל שתיהן, מה שהוא נגד הדברים המפורשים בירושלמי. אלא שרואה אני להעיר, שכל עקרה של תפלת תשלומין לא נזכר בירושלמי, ואפשר שלדעתו כל התפלות שוות, שאין להן תשלומין אלא שאין תפלה מפסדת; עיין מה שהערנו לקמן עמוד של"ט-ש"ד.

פתר לה בשלא הגיע זמן התפילה כהדא ר' יהושע בן לוי מפקד לתלמידיו אין הוה לכוון אריסטון ומטא יומא לשית שעין וכו'.

יש מהראשונים המביאים דברים אלה שבירושלמי בהרבה שנויים כמו שכבר העיר ראטנער, אלא שלא דק כל צרכו בהעתיקו גרסאות אלה.⁵⁵ אולם רק שנוי אחד ראוי לתשומת לב והוא הגרסא לתשע שבאור זרוע א', פ"ח (בחלק ב', רנ"ו, דף נ"ט עמוד ד', הגרסא היא משי"ת, אבל כל הסימן הזה הוא לר' שמואל מפליישולא לבעל אור זרוע) ובתוספות הרא"ש. וכדי לעמוד על הגרסא המדויקת יש להעיר שבבבלי לא נזכר מנהג זה של רבי יהושע בן לוי ובמקומו מובאה (ברכות כ"ח, ב', וש"ט) הלכה זו בשמו: כיון שהגיע זמן תפלת המנחה אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המנחה. וקרוב לשער שאלה שגרסו לתשע⁵⁶ עשו כן להסכים דברי הירושלמי לדברי הבבלי שמה שמסופר כאן על מנהג ר' יהושע בן לוי עם תלמידיו הוא שהביאו על שמו בבבלי, שכיון שהגיע זמן תפלת מנחה (=הגיע זמן התפילה בירושלמי והוא זמן מנחה קטנה) אסור לו לאדם שיטעום כלום, ולכן צווה לתלמידיו להתפלל מנחה קטנה קודם שנכנסו לסעודה. אבל ברור הוא שאי אפשר להגיה כך, שהרי מפורשנאמר בירושלמי: אין הוה לכוון אריסטון, ואריסטון ביונית הוא סעודת הצהרים (בספרות העתיקה של היוונים משמעו פת שחרית, אולם

⁵⁵ לדוגמא לא העתיק דברי הסמ"ג על פי שני הוצאות הראשונות שנדפסו על פי ב' כחני יד שונים, אלא השתמש בדפוסים חדשים; וזה לשון הסמ"ג בהוצאות א' וב': ר' יהושע (ב': יהו=יהושע) בן לוי מפקד לתלמידיו אי איקרון (ב': איקרון) לכוון לאריסטון (ב': לאריסטון) ומטא יומא לשית שעין צלו מנחתא עד דלא חיסקון (ב': חסקון) לאריסטון. וככ"י עתיק של הסמ"ג שבספריה של ביהמ"ד לרבנים שבאמריקא שנכתב כב' דורות לאחר פיתחו של הסחבר עקר הגרסא הוא כמו כב' הוצאות אלו, אלא שבכ"י לנכון: א' קרין (=אם קוראים בעברית), מה שנשתבש בהוצאות הרפוס לאי איקרון, וראטנער העתיק על פי ההוצאות החדשות המשובשות: ר' יהודה במקום ר' יהושע, אי איקרות, במקום, אי איקרון. וכן לא דייק ה' ראטנער במה שכתב שהיה לפניו ש"ס דפוס פראנקפורט עם הגהות ר' יעב"ץ, ונתחלף לו ר' יוסף שמואל בר' צבי אב"ד דפראנקפורט שהגהותיו נדפסו בהוצאה זו, וכבר קודם לה בהוצאת אמסטרדם (משנת תע"ד עד תע"ז), בהרב ר' יעקב בר' צבי הנקרא יעב"ץ שהיה בן ט"ו בשנת תע"ד כשנדפסו הגהות אלו אולם אין שום הגהות להרב ר' יוסף שמואל על תוספות ישנים ליומא שנדפסו לראשונה בהוצאת פרנקפורט שנת תפ"א, וכבר הלך לו לעולמו שנים אחדות לפני זו. ואשר לגרסת הירושלמי בתוספות אלה יש להעיר שכל הפסקא שם נלקחה מתוספות ר' יהודה שהיה רבו של בעל תוספות ישנים, הרב ר' יעקב מקוצי, ומעניין שבספרו סמ"ג הוא מביא הירושלמי בלשון אחרת, שבתוספותיו העתיק דברי רבו. ולפנינו בתוספות ר"י הגרסא לשית אולם בתוספות הרא"ש שרובן נעתיקות מתוספות ר' יהודה הגרסא: לתשע.

⁵⁶ ואפשר גם כן שתשע שעין הוא טעות סופרים במקום שתשעין, שאין ביניהם אלא חלוף מצב האותיות ש' ות', והוספת האות ע' אחר ש' היא אשגרא מהמלה שלאחריה.

בימי התלמוד כבר השתמשו בו במשמע סעודת הצהרים luncheon באנגלית) הסעודה היותר חשובה אצלם ולכן על דרך ההשאלה: סעודה גדולה,⁶⁷ כמו שכבר העיר ר' שמואל מפלייש במקום הנ"ל. אולם אם כווננו לסעודה גדולה בודאי אי אפשר לקיים הגרסא לתשע, שכבר אמרו בבבלי שבת ט', ב', שאסור להכנס לסעודה גדולה סמוך לזמן מנחה גדולה, ולא נחלקו הראשונים (עיין שם ברי"ף במאור ברמב"ן ובר"ן ובהרבה ספרים אחרים לראשונים), אלא אם הלכה כר' יהושע בן לוי בזה, אבל אין ספק שלדעתו לא יכנס אדם לסעודה גדולה סמוך לזמן מנחה גדולה, ועל כרחק שהעקר כגרסת הספרים ורוב הראשונים (גם המאירי בחדושי לברכות כ"ה, א', גורס כגרסת הספרים לשי"ת; ובסוף הפסקא גרסתו: תיהוון מצלאין עד דלא תיסקון לאריסטון) שר' יהושע בן לוי צווה לתלמידיו שלא להכנס לסעודה גדולה מיד שהגיע חצות, שכן לדעתו מה שאמרו שם במשנה שבת: סמוך למנחה עד שיתפלל... לא יכנס... ולא לאכול, פרושו סמוך למנחה גדולה. ואפשר שמה שייחסו לו בבבלי החומרה הגדולה, משהגיע זמן מנחה אסור לאדם לטעום כלום, יסודו בזה שבבבל שלא היו בקיאים ביונית פרשו אריסטון: סעודה איזו שהיא ואפילו קטנה.

ולפי הגרסא שבספרים: לשי"ת הפרוש הפשוט של דברי הירושלמי הוא, שממעשה דר' יהושע בן לוי אנו למדים שבשעת הדחק אדם מתפלל מנחה גדולה-ואולי מיד שעבר חצות⁶⁸-ובכעין זה אמרו בברייתא שלפנינו: הקדים תפלת המנחה לתפלת המוספין יצא, לשעבר הא בתחילה לא, משום שקודם שהגיע זמן תפלת מנחה והוא ט' ומחצה אין אדם מתפלל אלא בשעת הדחק, ולכן אם עוד לא התפלל מוסף לכתחלה מתפלל תפלה זו ראשונה. וכבר נחלקו הראשונים בזה אם מתפלל אדם מנחה גדולה לכתחלה או לא (עיין

⁶⁷ קרויס בספר המלים שלו לא דקדק יפה לתרגם אריסטון: פת שחריית, שבכל המקומות הרבים בירושלמי ובמדרשים שנחברו בארץ ישראל (בבבלי לא נמצאה מלה זו) אין אריסטון אלא סעודה גדולה וחשובה, וכאשר כבר העיר בעל הערוך בערכו לפי גרסת הראשונים (עיין חוספות הערוך השלם). אולם לפנינו בערוך הגרסא היא: אריסטון... סעודה של יום בלוי אריסטון וסעודה של ערב דיפנון. ואשר לכתוב אריסטון בש"י, אין ספק שט"ס הוא והכתיב הנכון הוא אריסטון כמו שהוא בספרים מדויקים ואצל הראשונים; עיין הערה נ"ה.

⁶⁸ לשון הירושלמי: מטא לשי"ת שיעין מראה שמיד שעבר חצות אדם מתפלל מנחה גדולה, ואף שאפשר לדחוק ולומר שלשית לאו דווקא אלא לשש ומחצה, קשה להוציא הדברים מידי פשוטן. ודעת בעל מנן אברהם ראש סימן רל"ג, היא שאפילו בדעיבד לא יצא קודם ו' ומחצה, אולם אין לזה טעם שאפילו לענין קרבן אמרו שאם הקריב משש ולמעלה יצא, ומכל שכן בתפלה; עיין פרי חדש שם.

דבריהם בבית יוסף סימן רל"ג, והוא לא העיר על דברי רש"י בברכות כ"ח, א', שכתב: מתפלל של מנחה מאחר שהגיע זמנה שלא יקרא פושע נם עליו, אולם עיין מה שהערנו בהערה נ"ג; ובמיוחס לרש"י על תענית סוף כ"ז-וקרוב לומר שבטעות נתייחס אליו-נאמר: שמאחרין עד שקיעת החמה-סמוך לה-ומתפללין כל שעה ואינן הולכין לבית הכנסת משש שעות ומחצה ולמעלה כמו שהיו עושין באותן הימים), ומהבבלי אין ראייה מוכחת לא לכאן ולא לכאן, אבל ברור שלדעת הירושלמי שאמרו לקמן: לא הוקשה תפילת המנחה לתמיד של בין הערבים אלא לקטורת (עיין מה שכתבנו בפרוש מאמר זה), עקר תפלה זו הוא מנחה קטנה אלא שבדיעבד או בשעת הדחק מתפלל מנחה גדולה כמו שהוכיחו ממעשה בר' יהושע בן לוי. ולפי הגרסא לתשע הוכיחו ממה שרי"ב צוה לתלמידיו שלא להכנס לסעודה סמוך לזמן מנחה קטנה, ולא חש אם נכנסו לסעודה בזמן מנחה גדולה, שכל זמן שלא הגיע זמן מנחה קטנה כאלו, לא הגיע זמן התפילה הוא ולכן מתפלל מוסף קודם. אלא שאין הדברים שווים, שאף אם נאמר שמותר לו לאדם להכנס לסעודה גדולה כשהגיע זמן מנחה, משום דאיכא שהות ביום טובא וכמו שאמרו בשבת במקום הנ"ל, אפשר שמתפלל מנחה קודם מוסף משום שכבר נתחייב בה ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. אולם כבר הערנו שקשה לקיים הגרסא לתשע, והעקר כמו שהוא בספרים שלנו.

ולמעלה עמוד כ"ח, הערנו שרק בבבלי נזכרה תפלת מנחה בדברי ר' יהושע על שמחת בית השואבה (סוכה נ"ג) אבל במקבילות בירושלמי ובתוספתא לא נזכרה כלל. אולם ממה שאמרו בבבלי: משם לתפלת המנחה משם לתמיד של בין הערבים, אין להביא ראייה שמתפלל אדם לכתחלה מנחה גדולה. שאף שתמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרוב בתשע ומחצה ואי אפשר להתפלל מנחה קטנה קודם לתמיד של בין הערבים, אפשר שמשום שמחת החג שעקרה במקדש הקילו להתפלל מנחה גדולה וכמו שמסופר כאן על תלמידי ר' יהושע בן לוי שהיו מתפללין מנחה גדולה קודם שנכנסו לאריסטון, ואין ספק שתלמידי החסיד הגדול הזה לא היו מסובין אלא בסעודת מצוה, ואריסטון הוא משה של נשואין וכדומה. והלשון בבבלי שבת במקום הנ"ל: כיון שהגיע זמן תפלת המנחה, שהשתמשו בה רק במשמע, מנחה קטנה, קשה ליישבה על דעת האומר שאדם מתפלל מנחה גדולה לכתחלה, שלדעתו זמן מנחה הוא בשש ומחצה ולא בתשע ומחצה; ולקמן בהלכה זו נרחיב הדברים בענין זה.

וכמה הוא פלג המנחה אחת עשרה שעות חסר רביע.

כך היא שנויה ברייתא זו גם בתוספתא ראש פרק ג': ר' יהודה אומר עד פלג המנחה וכמה הוא... חסר רביע, אולם בבבלי כ"ו, ב', נשנתה בלשון קשה כזו: ר' יהודה אומר פלו מנחה אחרונה אמרו והיא אחת עשרה שעות חסר רביע. אבל נראה שנשתבשו הספרים (עיין שם בדקדוקי סופרים), וצריך למחוק לא לבד ב' המלים אמרו והיא שאינן בכ"י אלא גם אחרונה. ונשתרבב „אחרונה" לתוך הברייתא ממאמר הגמרא שם: פלג מנחה קמא קאמר או פלג מנחה אחרונה, אולם לא מצינו בשום מקום אחר הלשון: מנחה אחרונה, במקום: מנחה קטנה ולא השתמשו בה בבבלי אלא שם בנגוד למנחה קמא.

הכא את עבד מנחה שתי שעות ומחצ' והכא את עביד מנח' שלש שעות ומחצה.

הקשו על דעתו של ר' יהודה⁵⁹ האומר בפרוש שפלג המנחה י"א שעות חסר רביע וע"כ שזמן מנחה מתחיל בתשע ומחצה, אולם קושיהם היא גם על דעתן של חכמים שלא נחלקו אלא בסוף זמן מנחה ולא בתחילתו, והם מודים לר"י שמתחיל בתשע ומחצה, ואלו תמיד נשחט בשמונה ומחצה. וכבר ראינו למעלה עמוד מ"ט, שלפי הירושלמי אין אדם מתפלל „מנחה גדולה" (הבטוי הזה ונגודו: מנחה קטנה, לא נמצאו רק בבבלי) אלא בשעת הדחק, ולכן אין ספק שהקושיא-ותירוצה-הם בין על דעת ר' יהודה בין על דעת חכמים. אלא שדברי הירושלמי צריכים באור שלכאורה קשה לעמוד על קושיהם ולמה לא אמרו שתפלת מנחה היא כנגד הקרבת איברים של התמיד שנקרבו בתשע ומחצה, ולכאורה לשון הברייתא בתוספתא ראש פ"ג ובבבלי כ"ו, ב': שהרי תמיד של הערבים קרב והולך עד הערב, מסייעת לזה. אולם כשנדקדק היטב בברייתא זו נראה שאי אפשר לאמר כן וברור הוא שקרב משמעו שחיטתו וזריקת דמו, שאם לא כן איך אמרו שתמיד של שחר אינו קרב והולך אלא עד חצות-ולר' יהודה רק עד ד' שעות-ותמיד של בין הערבים עד הערב, ולר' יהודה עד פלג המנחה, והלא לא נחלק אדם בדבר שהקטר אברים ופדרים כשר

⁵⁹ לפי נוסח הבבלי בדברי ר' יהודה נראה (עיין דבור הקודם) שהוא לא אמר רק: עד פלג המנחה, והבאים אחריו פרשו דבריו וכן אפשר שהברייתא שבתוספתא ובירושלמי הוא פרוש על דבריו, אולם איך שנאמר השעור של פלג נאמר בקשר עם דברי ר' יהודה.

כל הלילה אלא משום שחביבה מצוה בשעתה מקריבים אותם מביום ואפילו בשבת (פסחים ס"ח, ב', וש"נ; ויש להוסיף: ספרא דבורא דחטאת פרק י"ט), ועל כרחך שקרב בברייתא זו משמעו שחיטה וזריקה ולא הקרבת אימורים. וכל יסודה של ההלכה שתפלת ערבית רשות הוא בזה, שנתקנה כנגד הקטרת אברים שאין כפרה תלויה בה, ואלו ב' התפלות האחרות הן כנגד מעשי הקרבנות שהובות הם: זריקתן ושחיטתן, עיין רש"י ותוספות שבת סוף דף ט'.

ומה שקשה זה הוא שקשה, שלפי מה שאמרו בזבחים נ"ו, א', ומנחות כ', ב', שדם נפסל בשקיעת החמה ופרשו התוספות שם, שהדם נפסל מיד ששקע עגולה של המה, ואף שלכל הדברים יום גמור הוא עד אחרי עבור ג' מיל ורבע משקיעת עגולה של חמה ואז מתחיל בין השמשות שנמשך ג' רבעי מיל. ואם כן הוא אי אפשר לפרש דברי הברייתא: תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב, אלא על הקרבת אברים שהרי שחיטתו וזריקת דמו אינן עד הערב, כלומר עד שקיעת אורה של החמה, אלא עד ששקע עגולה. וכבר ראינו שלא בלבד שאם נפרש קרב: הקרבת אמורים, אי אפשר לעמוד על שאלת הירושלמי: הכא את עבד וכו', אלא שמתוך דברי הברייתא שבתוספתא ובבבלי מוכח גם כן שקרב משמעו נשחט ונזרק, וכן כתב הר"ד בפסקיו ראש פרק ד': קרב והולך... פ' שחיטתו וזריקת דמו; ועיין מה שכתבנו בדבור הבא. והרב בעל מנחת כהן (מאמר ב', פרק ח') לא דקדק כל צרכו באמרו שלפי התוספות קרב משמעו: איבריו נקרבין. גם אין לדחוק ולומר שעד הערב שנאמר בתפלת מנחה ובקרבן של בין הערבים משמעו עד שישקע העגול, אבל עד הערב שבשאר מקומות פרושו, או תחלת בין השמשות או לילה ממש (עיין לקמן), שאף שאין מהנמנע שהשתמשו בערב בב' משמעות, הרי כבר אמרו בברכות כ"ו, א': מדרב מצלי של שבת בע"ש מבעוד יום שמע מינה הלכה כר' יה'. ומוכח מזה שלחכמים החלוקים על ר' יהודה אין אדם מתפלל של ערבית מבעוד יום, משום שעוד לא כלה זמנה של מנחה (עיין שנות אליהו על משנתינו), ועל כרחך שעד הערב שבמנחה פרושו כבשאר מקומות עד הלילה או עד בין השמשות שהוא ספק לילה, ואף שאין קרבן תמיד של בין הערבים נשחט אלא עד ג' מיל ורבע קודם בין השמשות.

ובעקר הדבר שחדשו בעלי התוספות שם ששונה זריקת הדם מכל עבודות שבמקדש שאדם עושה אותן עד הלילה (שם בתוספות: ובכל דוכתא חשוב יום עד צאת הכוכבים, והלשון קשה קצת שבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה

וא"כ כל עבודות אינן רק עד ביה"ש, אלא שכתבו כך על פי מה שאמרו בראש פסחים בבבלי: עד צאת הכוכבים יממא כו' ואלו הדם נפסל מיד ששקע עגול חמה ואף שעוד יום הוא, אין יסוד אחר לזה אלא שאם לא כן קשה למה לי למעט זריקת דם שפסולה בלילה והלא כל מעשי הקרבנות אינן אלא ביום. ואולם אי משום קושיה זו אין לחדש, תורה חדשה" כזו, ולפי פשוטן של דברים לא באו שם אלא ללמדנו שהדם נפסל, ולכן לא לבד שמתנה ראשונה שבאה לכפר אינה נותנה ביום, שכן כל העבודות המכפרות ומעכבות הן ביום דווקא, אלא שהדם נפסל, ואף שאר המתנות שאין מעכבות אין נותנן אלא ביום.⁶⁰ ולולא הדרשה שדרשו שם היינו אומרים ששאר מתנות שאין מעכבות דינן כהקטרת אברים ופדרים, ואף שחביבה מצוה בשעתה ומצוה מן המובחר לזורקן מבעוד יום מכל מקום הדם לא נפסל ונותנן גם בלילה. ורב יצחק בר אבדומי בעל דרשה זו שהשתמש בלשון: בשקיעת החמה, ולא אמר: מניין שזריקה פסולה בלילה, או: מניין שאין זורקין אלא ביום, השמיענו דעתו שבין השמשות מתחיל מיד ששקעה חמה ולא כמי שאומר (שבת ל"ד, ב'; ירושלמי ברכות א', א', עיין למעלה חלק א', כ"א) שמששתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין יום, ולכן אף שאינו נפסל אלא, בלילה" כבר מששקעה חמה אין זורקין, משום שבי"הש הוא ספק לילה. ושם בתוספות צדדו לומר שדרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא, וקשה להוציא הדברים מידי פשוטן, ולפי מה שכתבנו אין צורך בכך. ולדעת הגאונים וגאון האחרונים הגר"א ז"ל שבי"הש מתחיל מיד ששקעה החמה (עיין חלק א', כ"ה) ע"כ שצריך לפרש דברי הגמרא במנחות כמו שפרשנו, שהרי אי אפשר לומר שבא הכתוב לרבות, ביה"ש", שאם כן הלא כבר מוכרח מזה שבי"הש יום הוא. והגאונים⁶¹ והסכים עמהם הרמב"ם בפרוש המשנה שלו ובספר

⁶⁰ הרבה שנים אחרי כתבי זאת מצאתי פרוש קרוב לזה בשאנת אריה סימן י"ז, אלא שהפלפול הארוך שלו אין לו קיום רק לפי דעתו של ר' תם בענין ביה"ש, אולם לדעת הגאונים והגררים אחריהם שבי"הש מתחיל מיד ששקעה חמה תחת האופק כל דבריו מופרכים; עיין הערה הבאה.

⁶¹ עיין חלק א', י"א, הערה י"ד ושם רמזתי בקצור על הסתירה בדברי ר' האי שבספר העתים סוף עמוד ל"ד, הוא אומר בפרוש: שמתפלגין מנחה עד שתשקע חמה, אולם בתשובות הגאונים, ליק ס', נ"א, הוא אומר: כי מביא השמש (=שקיעת החמה, עיין המאור ראש ברכות בשם הגאונים) עד עונת ק"ש ערבית (=צאת הכוכבים) יש רוח לומר י"ה. ואולם יש להעיר שבנוסח חשונה זו באשכול א', נ"ז הלשון היא: מתחלת בא שמש עד עונת ערבית ופרושו משעה שהחמה נוטה לבוא עד שמיניע זמן תפלת ערבית והוא קודם צה"כ, וצ"ע. ואשר למשמעו של חשיכה בדברי רש"י, עיין דבריו בשבת ק"ח, ב', ב"ה ממכניסי שבת: מפני שהיא עמוקה... וסבורין, שחשיכה, וכאן ברור שחשכה היא כמו שקעה חמה.

היד תפלה ג', ד' שפרשו עד הערב: עד שתשקע החמה, בשיטתם אמרו זה שכיון שהדם נפסל בבי"הש, ברור הוא שאי אפשר להקריב תמיד שבין הערבים אלא קודם שקיעת החמה, ותפלת הערב שתקנו כנגדו אין מתפלל אלא כל זמן שהתמיד קרב והולך, כלומר כל זמן ששחיטתו זריקת דמו כשרות. ואף אם נאמר שספק של בי"הש הקילו בו לענין אסורי דרבנן ועיין לדוגמא פסחים נ"ד, ב', שרק בתשעה באב בי"הש אסור ולא בשאר תעניות, ולפי פשוטן של דברים אין לחלק בין עיולי יומא לאפוקי יומא כמו שהעיר הגר"א בבאוריו לאו"ח סימן תקס"ב, אלא שלעניין שבת משנה שלמה היא סוף פ"ב של שבת: ספק השכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין כו', ואף שאינם אלא איסורי שבות דרבנן, ואכמ"ל, מכל מקום כיון שתפלה היא כנגד תמידין אין לה אלא זמן של תמידין. ודעת רש"י שפרש עד הערב: עד חשכה: קשה ליישבה, ואפילו אם נאמר שהוא הולך בשיטתו של רבנו תם, שבי"הש מתחיל ג' מילין ורבע אחר ששקעה חמה ואין דם נפסל אלא בלילה (עיי"ש בזבחים פרושו על דברי הגמרא), הרי ביה"ש ספק לילה הוא ואם אין זריקת הדם בבי"הש הדין נותן שאין מתפלל בו מנחה. וביותר קשים דברי תלמידי ר' יונה שהם מפרשים עד הערב: עד שתשקע החמה, על יסוד דברי התוספות בזבחים ובמנחות שדם נפסל בזמן שעוד יום גמור הוא. אולם בעלי התוספות פרושו כך משום שלדעתם מהשקיעה, הראשונה" עד תחלת השקיעה, האחרונה" יום גמור הוא, אבל דעת ר' יונה היא שמיד ששקע עגולה של חמה מתחיל בין השמשות וכמו שהביא משמו הרא"ש שבת פרק ב' סימן כ"ג, ואם כן אי אפשר לפרש דברי הגמרא בזבחים כמו שפרשו בעלי התוספות וכאשר הערנו למעלה. והיה להם לתלמידי ר' יונה לאמר שעד הערב: עד שקיעת החמה, משום שאי אפשר להקריב תמיד של בין הערבים בבין השמשות שהוא ספק לילה.

ורואה אני להעיר בסוף דבור זה על תחלת זמנה של תפלת השחר שב' התלמודים עברו על שאלה זו בשתיקה וגם הראשונים לא נשאו ונתנו בה אלא בקצור גדול, חוץ מהרא"ש שבהלכות שלו וכן בתוספותיו ראש פרק ד' העיר: ותחלת זמנה נ"ל משיעלה ברק השחר והאיר פני המזרח מידי דהוה אתמיד הבקר ואף על גב דעיקר מצותה עם הנץ החמה. . . מ"מ אם התפלל בזו השעה יצא. וכונן הרב למה שאמרו ראש פרק ג' של יומא (=תמיד ג' ב'): אמר להם

הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה אם הגיע הרואה אומר ברקאי (=עלה ברק השחר בלשונו של הרא"ש) מתיא בן שמואל אומר האיר כל המזרח עד שהוא בחברון והוא אומר הין. וכבר העירו הרמב"ם בפרושו על יומא והר"ש משאנץ בפרושו על תמיד, שמתיא בן שמואל חולק על תנא קמא ואומר שאין שוחטין כשעלה ברק השחר" אלא כשהאיר פני כל המזרח, ולפי זה הרא"ש הרכיב שתי דעות, דעתו של ת"ק ודעתו של מתיא בן שמואל. אלא שהרב נגדר אחרי דברי רש"י במנחות ק', א', ולדעתו אין כאן מחלוקת במשנה אלא שמתיא בן שמואל היה אומר להרואה: האיר (=האם כבר האיר) כל פני המזרח עד שבחברון, ואין בין ברקאי לשעור זה ולא כלום, וכבר השיב עליו שם הר"ש משאנץ, שבודאי ברקאי הוא מוקדם להאיר פני כל המזרח. ומכל מקום בדבר אחר נחלק הרא"ש על רש"י, שלפי דעתו של הרא"ש האיר פני המזרח הוא קודם הנץ החמה אבל לא כן היא דעתו של רש"י שהוא אומר שהיא הנץ החמה הוא האיר פני המזרח. וכבר הרחבנו הדברים בענין זה למעלה חלק א', מ"ו, והוכחנו שהאיר פני המזרח הוא אחר שעלה עמוד השחר ואולם קודם הנץ החמה. ובאורח חיים ראש סימן פ"ט, פסק הרב בעל ש"ע: ואם התפלל משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח יצא. והלשון קשה שבאמת שני שעורים הם השעור הראשון הוא: משעלה עמוד השחר, וזו היא דעתן של בעלי התוספות ברכות ל', א', בד"ה: אבוה דשמואל, והשעור השני: האיר פני המזרח שהוא אחר שעלה עמוד השחר, וזו היא דעתו של הרא"ש. והאחרונים (בעל מגן אברהם הרב בעל אליהו רבא והגר"א) נשאו ונתנו בשאלה זו, ולא אחד מהם העיר על הסתירה שבדברי הרא"ש, ששם פרק ד' כתב שתחלת זמן תפלת של שחר הוא משהאיר המזרח ובאותו פרק עצמו סימן כ' החזיק בפרושו של ר' תם שאבוה דשמואל כשיצא לדרך היה מתפלל משעלה עמוד השחר. ואפשר שבמקום השני קצר דבריו ולא בא אלא ללמדנו שלא יפה פרש רש"י, שהיה מתפלל קודם עמוד השחר שנס בשעת הדחק אין מקום לתפלת השחר בלילה, אולם משעלה עמוד השחר אפשר להתפלל תפלת השחר שכבר יום הוא לכל דבר שבתורה, ואף שתפלה זו נגד תמיד של שחר היא עקר זמנה הוא משהאיר פני המזרח כמו שפרש בדיוק בראש הפרק.

63 כך פרש דבריו הר"ש משאנץ במקום הנ"ל, אולם אפשר לאמר שנס לפי דעתו של רש"י, ת"ק ומתיא

בן שמואל חלוקים בדבר זה.

לא הוקשה תפילת המנחה לתמיד של בין הערבים אלא לקטורת
מה טעם תכון תפילתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב.

לפי מה שכתבנו בראש דבור הקודם דברי הירושלמי נאמרו בין לדעתו
של ר' יהודה בין לדעתן של חכמים, שהכול מודים שעקר זמן מנחה הוא מתשע
שעות ומחצה ולמעלה, ואף שהתמיד נשחט בשמונה ומחצה, וזה שהיה קשה
להם למה אחרו זמן תפלת מנחה שעה שלמה אחר התחלת העבודה. אמנם
גם תפלת שחרית עקרה מהנץ החמה אף שתמיד של שחרית נקרב כשהאיר
המזרח שהוא קודם להנץ החמה, אבל אין הדברים שווים שכל מצוות
שבתורה „לכתחלה” ומנן מהנץ החמה אף שהיום מתחיל מעמוד השחר, שאין
הכול בקיאיין בעמוד השחר, אולם אין טעם לאחר זמן תפלת מנחה. ולכן
אמרו שתפלת המנחה מכוונת לקטורת של בין הערבים שהקטירו אותה בתשע
ומחצה, שכן היו שוהין שעה אחת בעשית התמיד וכמו שאמרו בבבלי פסחים
נ"ח, א', וירושלמי שם ראש פרק ה': ושעה אחת לעיסוקו. ומהמפרשים שפרשו
דברי הירושלמי כאן בברכות: שעה אחת לעיסוקו, שהיא להכנתה של הקטורת
נעלמו דברי הבבלי והירושלמי בפסחים, ולא עוד אלא שנתחלף להם זכר
בנקבה שאם ל„עיסוק” של קטורת נתכוונו כאן היו אומרין לעיסוקה ולא
לעיסוקו. ולפי דברי התוספות ברכות כ"ו, ב', בד"ה: עד פלג (עיין פרושם
המדויק בהגהות הרש"ש) שכל עבודות שבתמיד נשלמו בט' ומחצה, קטורת
שקודמת לנסכין (משנה יומא ג', ה') הביאו אותה בט' ורבע, וצריך לומר שמה
שאמרו כאן „שעה אחת” לאו דווקא אלא לערך שעה, ובדיוקג' רבעי שעה. ועיין
בתוספות ר' יהודה⁶⁴ כ"ו, ב', בד"ה: שהרי, שכתבו שלכן עקר זמן תפלת מוספין
עד שבע ואף שקרבן מוסף ומנו המובחר הוא עד שש ומחצה, משום: שחצי שעה
היו שוהין להתפלל על הקרבן שיקובל ברצון אחר שהקריבוהו. ואפשר שכן
פרשו התוספות דברי הירושלמי כאן שהקטורת הקטירו בט' ורבע אלא שהיו
שוהין בתפלה כרבע שעה ולכן תקנו זמנה של מנחה בט' ומחצה. ועיין לקמן
עמוד פ"ג וכו', על זמן השלמת כל עבודת היום.

ודע שלא נמצא לא בבבלי ולא בירושלמי טעם לדברי ר' יהודה המגביל
זמן קרבן של בין הערבים וזמנה של תפלת המנחה עד פלג המנחה, ואף שב'

64) עיין חלק א' עמוד מ"ח.

64a) ומשם בתוספות ישנים ליומא ל"ד, א': עיין סוף הערה נ"ח.

התלמודים נשאו ונתנו בטעם מחלוקתו עם חכמים בזמן תמיד של שחר ובזמנה של תפלת השחר. והרב בעל מראה הפנים בסוגיא זו בא לידי מסקנא שר' יהודה וחכמים לא נחלקו אלא בזמנה של תפלת המנחה ולא בזמנו של תמיד הערב, שהכל מודים שהוא עד הערב. ואין שום יסוד לדבריו שכל הספרים, כתבי יד והראשונים⁶⁵ גורסים בדברי ר' יהודה בברייתא שבבבלי: שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה. ותמיהה גדולה על הרב הזה שחשב לשבש את הספרים כדי לקיים גרסת כ"י התוספתא שהיה לפניו (אינו כ"י ערפורט שיצא לאור על ידי צוקערמאנדלו), אולם בכ"ע הקרוב לו לא נאמר גם בראש הברייתא: שהרי (שכן) תמיד של שחר קרב והולך עד ד' שעות, ואף שלא הטיל אדם ספק בדבר שר' יהודה חולק עם חכמים בדבר זה כמו שמעידים ב' התלמודים שנשאו ונתנו בטעם מחלוקתם זו. וברור, שלפי גרסת כ"י אלה מחבר התוספתא שנה לשון קצרה ולא הכפיל בדברי ר' יהו' מה שכבר נשנה בדברי חכמים, וכוון שבדברי חכמים נאמר שזמן התפלה מכוון לזמן התמיד, מובן מאליו שגם ר' יהודה אומר כן, אלא שהוא חלוק עליהם בזמן של התמידין וכנודן בזמן התפלות. ודברי ר' יהודה: עד ד' שעות . . . עד פלג המנחה, פרושן, שזמן תמיד של שחר עד ד' שעות ולכן תפלת השחר עד ד', וזמן תמיד הערב עד פלג המנחה, ולכן תפלת הערב עד פלג המנחה. ואשר לטעמו של ר' יהודה שנותן תחום: עד פלג המנחה, לקרבן ולתפלה, כבר פרושן ר' חננאל (עיין נספחים לאוצר הגאונים עמוד ל"א), שלדעת ר' יהודה שיעורן של שני התמידין ד' שעות, וכשם שתמיד של שחר נקרב בד' שעות ועוד-ופורתא לא דק-כלומר מהאיר פני כל המזרח קצת קודם להנץ החמה⁶⁶ עד ד' שעות לאחר הנץ החמה, כן תמיד של בין הערבים שיעורו ד' שעות ועוד: מששומחצה עד אחת עשרה חסר רביע שהן בדיוק ד' שעות ורביע. ואפשר שגם לר' יהודה קודם שהגבילו זמן תמיד של שחר בהאיר פני כל המזרח והיו שוחטין משעלה עמוד השחר (משנה יומא ג', א'), תמיד של בין הערבים היה זמנו עד הערב, שכן מו' ומחצה עד הערב ה' שעות ומחצה וקרוב לשעור זה מן עמוד השחר (ד' מילין קודם הנץ החמה, עיין חלק א', מ"ז) עד ד' שעות שלאחר הנץ החמה.

65 עיין לדוגמא פרוש ר' חננאל בנספחים לאוצר הגאונים עמוד ל"א.

66 אולם לפי דברינו חלק א', מ"ח, קשה לאמר כן, שמשחיטת התמיד בשהאיר פני כל המזרח עד קריאת שמע של אנשי מספר קודם הנץ החמה, נמשך זמן גדול.

ורואה אני להעיר בסוף דבור זה על מה שמובא בהגהות מיימוניות תפלה ג', ד', על שם רבנו חננאל שכתב: ועכשיו נהגו כל ישראל כרבנן להתפלל מנחה עד הערב וכר' יוסי דאמר בירושלמי לא הוקשה תפלת מנחה לתמיד של בין הערבים אלא לקטרת שנא' (ולפנינו: מה טעם) תכון תפילתי קטרת לפניך וגו'. וכבר נתקשו האחרונים בדברי הר"ח (עיין לדוגמא במראה הפנים שבסוגיא זו), שמה ענין דברי ר' יוסי למחלוקת ר' יהודה וחכמים, ואדרבא דבריו נאמרו תשובה על הקושיא שהיה קשה להם בדברי ר' יהודה, ואף כפי מה שכתבנו בראש הדבור הקושיא ותירוצה הם גם לדעת חכמים, אבל ודאי לא כווננו לומר שהן רק לדעת חכמים. ונראה שכונן הרב לאמר שעל יסוד דרשה זו שבירושלמי שדרשו מנחת ערב על תפלת המנחה (בנווד להבבלי שדרשוה על תפלת ערבית, ברכות סוף דף ו') נהגו להתפלל אותה קרוב לערב ממש, וכמו שאמרו במכלתא בא ה': אי בערב יכול משתחשך. ועל המנהגים השונים בזמן תפלת מנחה, עיין ערוך לפרחון ערך מנח וערך ערב. שמדבריו מוכח שבספרד נהגו להחמיר להתפלל מנחה גדולה דווקא, בנווד למנהג 'ארצות אדום' להתפלל מנחה קטנה; עיין למעלה עמוד מ"ט-נ'.

רבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה כדי שיהיה עליו מורא שמי' כל היו' א"ר יוסי בן חנינ' ויהא חלקי עם המתפללי' עם דמדומי חמה מה טעם על זאת יתפלל וכו'.

הר"ח כפי מה שמובא מפרושו על ברכות בהגהות מיימוניות תפלה ג', ד' (ועל שם ה'הגהות" בבית יוסף ראש סימן רל"ב; וה' ראטנער מונה אותם שתיים!) גורס: רבי יוסי הוה מצלי עם דמדומי חמה שנא' על זאת יתפלל . . . לעת מצוא של יום, וכן בעל שבלי הלקט תפלה מ'ז מביא הירושלמי בלשון זו, אלא שהוא גורס כמו שהוא בספרים: ר' יוסי בר' חנינא, ומיצויו. וקרוב לשער שבירושלמי שהיה לפני ר"ח או בפרוש הר"ח (גם בעל שבלי הלקט כפי הנראה השתמש בדבריו) השמיטו הסופרים מה שבין דמדומי חמה לדמדומי חמה. ואולם הגרסא ר' יוסי" סתם יש לה מקום שגם בבבלי שבת קי"ח, ב' המאמר יהא חלקי וכו' נתייחס אל ר' יוסי סתם והוא התנא ר' יוסי בן חלפתא שנתייחסו אליו שם הרבה מאמרים אחרים המתחילים בלשון: יהא חלקי עם. ומכל מקום קשה להכריע בין הגרסאות שאפשר שגם אם לא ננרוס בירושלמי בן חנינא

לא כווננו כאן להתנא ר' יוסי אלא להאמורא ר' יוסי בעל הדרשה על מנחת ערב" שהיא מנחה המובאה קודם למאמר זה, וכפי מה שהערנו בסוף דבור הקודם כבר נרמזה בדרשה זו דעת האומרים שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה. ואשר לדמדומי חמה יש מהראשונים שאמרו שבטוי זה מתאר אדמיות הרקיע, בין בשחרית קודם הנץ החמה בין בערבית קודם שקיעתה (רש"י ותוספות ר' יהודה ברכות כ"ט, ב'; ראבי"ה סימן כ"ה, ראש עמוד כ"ה, הוצאת ר"א אפטוביצר), ואולם קשה לקבל דעתם בין מצד הלשון בין מצד העניין. הצורה פלפול מצויה ורגילה היא בשרשים השניים עו"י וע"ע כמו דרדור, הסחוס, פטפוט ועוד הרבה כמותן, אבל אין טעם להפלת הא' בשם זה, ואם היה שרשו אדם היו משתמשין בצורה אדמדום כמו פתלתול, שחרחור במקרא ובלשון חכמים: חלגלוג, ירקרוק. ולכן אין ספק שדמדום הוא מן דום (או דמם) וכבר מצינו אותה הלשון עצמה במקרא: שמש בגבעון דום. . . . וידם השמש (יהושע י', י"ב-י"ג), וכן בלשון המנדעיים דנדם (=דמדום; עיין דקדוק לשון המנדעית למורי נעלדעקע עמוד נ' וקמ"ד) משמעו עמד לנוח (stand still באנגלית ובגרמנית still stehen), ודמדומי חמה לפי זה פרושו: הכנת החמה לנוח, כלומר הזמן הקרוב לשקיעתה שכבר נראית כאילו עמדה מלכת. ולא בלבד שלא מצינו בשום מקום דמדומי חמה במשמע השני שייחסו לו אלה הראשונים אלא שבירושלמי פסחים ראש פרק ה', הוא הנגוד להנץ החמה ואמרו: הייתי אומר יקרב של שחר עם הנץ החמה ושל בין הערבים עם דמדומי חמה, ולוא כדבריהם היו אומרים: של שחר עם דמדומי חמה (שלו) ושל בין הערבים עם דמדומי חמה (שלו), שהרי הם אומרים שדמדומי חמה בשחרית הוא עם הנץ החמה. ומאותו מקום עצמו (שם בברכות) שהשתמשו בו יסוד לפרושם על דמדומי חמה ראייה מוכרחת כנגדם, שכן אמרו שם: מצוה להתפלל עם דמדומי חמה (רש"י: תפלת יוצר עם הנץ החמה ותפלת המנחה עם שקיעתה) . . . ליימי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה. ובסוף המאמר דמדומי חמה אי אפשר לפרשו בדרך אחרת אלא: הזמן הסמוך לשקיעת החמה, וכמו שפרש רש"י, שהרי הכל מודים שק"ש של שחרית עקר מצוה עם הנץ החמה ותפלה סמוך לה, ואם כן איך אפשר לומר שבתוך כדי דבור" השתמשו בבטוי זה בב' משמעות שונים, שבראשונה כווננו לדמדומי חמה שבשחרית וערבית ואחרי כן רק לדמדומי חמה שבערבית! אולם אין צורך להוציא את הדברים מידי פשוטן וגם בראש המאמר שם דמדומי חמה מוסב לתפלת המנחה,

שהמדקדקין מתפללין אותה סמוך לשקיעת החמה וכמו שאמרו כאן בירושלמי. ומה שהביאו שם (וכן במקבילה בשבת קי"ח, ב') דרשת ר' זירא על ייראוך עם שמש, בעקרה נאמרה (עיין ברכות ט', ב') טעם למנהג וותיקין שהיו מאחרין לקרות ק"ש עם הנץ החמה,⁶⁷ ואף שלדברי הכל זמנה מתחיל הרבה קודם לזה, ויש מי שאומר שאם קראה לאחר הנץ שלא יצא (עיין חלק א', ע"ג), והוא מצא רמו למנהגם בפסוק זה שבתהלים שייראוך עם שמש מכוון לקבלת עול מלכות שמים: ק"ש, שתהיה עם שמש, כלומר קרוב להנץ אלא שהביאו דרשה זו גם בקשר עם תפלת מנחה שתהי, עם דמדומי חמה" שכן בסוף פסוק זה נאמר: ולפני ירח, שדרשו על תפלת מנחה שתהיה קרוב לזריחת הלבנה. ובירושלמי לא נזכרה דרשה זו ומה שנאמר בסוגיא שלפנינו: כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום, אין עניינו אצל דרשה זו, ופרושו כפשוטו, שהתחיל היום בק"ש ובתפלה עם הנץ החמה והשלימו בתפלת מנחה, עם דמדומי חמה" ונמצא שהיה עליו מורא שמים כל היום. ובעל ספר חרדים פרש כל היום, שהיום מתחיל מן הלילה, והוא פרוש דחוק ורחוק שהלא אין זמן תפלת המנחה אלא ביום דווקא וכאשר הערנו למעלה סוף עמוד נ"ג, אין אדם מתפלל מנחה אלא עד שקיעת החמה, ואם כן איך אפשר לומר שבתפלת מנחה כבר התחיל היום שלמחרתו.

ובבבלי כ"ט, ב' אמרו: לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה אולם, בתלמודא דבני מערבא" שבחו מי שמתפלל עם דמדומי חמה. ושם נ"ט, א', ד, לייטי עלה במערבא" על אלה שנופלין על פניהם כשרואין את הקשת, ובירושלמי לא נזכר מזה דבר לא לגנאי ולא לשבח, אבל בספר החצוני, קדמוניות לפילון" (ונתייחס אליו בטעות) שנתחבר בארץ ישראל בימי חכמי יבנה נמצאה הגדה⁶⁸ על בני נח שנפלו על פניהם כשראו הקשת. ומי שיודע דרכה של ההגדה ידע שמחבר ספר זה לא למעשה של בני נח נתכוון אלא למנהג בני דורו, אולם אפשר שמנהג זה לא מצא חן בעיני הדורות האחרונים (משום

67) הפרוש הפשוט שם ט', ב', הוא כמו שפרש מהרש"א ש עם שמש מכוון לק"ש של שחרית ובוה מצינו רמו למנהג הוותיקים לקרותה עם הנץ החמה, ולפני ירח מכוון לק"ש של ערבית (שזריחת הלבנה סימן לילה הוא, עיין חלק א', כ"ג) ולא כמו שנדחק רש"י שם לפרשו. אולם משום שלפני יש לו ב' משמעות: קודם ובפניו, דרשו במקום השני בברכות לפני ירח על התפלה שאדם מתפלל קודם שהירח עולה והיא מנחה.

68) הוצאה ראשונה עמוד ד' שורה ט"ו; תרגום אנגלית פרק ג', סוף פסוק י'.

שנראה כמשתחוה לקשת? ונערו במי שנוהג כן. וכן אין מהנמנע שהמנהג להתפלל מנחה עם דמדומי חמה שעוד היה נהוג בזמן ר' יוסי בר חנינא נתבטל בדורות האחרונים ובזמנם: לייטי עלה במערבא, כמו שאמרו מסדרי הבבלי.

אחוי דאימיה דרב אדא הוה מצייץ גולתיה דרב בצומא רבא.

גם יוסף הצדיק בשעתו, שבגדים שהיה לובש שחרית לא היה לובש ערבית, לא היה נצרך למשרת מיוחד לפקח על ציציות שבבגדיו, ומי יאמין שדוד רב אדא (הוא רב אדא בר אהבה תלמידו של רב, אולם יש גורסים שמות אחרים במקום אדא, עיין ראטנער כאן ותעניות עמוד צ"ג, והוסיף: מאירי סוף יומא) כל עסקו לא היה אלא לתקן הציצית שב, מעילו של רב! אולם אין ספק שהגרסא העקרית היא צייר כמו שהוא לפנינו לקמן בסוגיא זו, בתעניות ד', א', ואצל כמה מהראשונים (עיין ראטנער לתעניות במהנ"ל; גם סייר אינו אלא כתיב אחר, שמשום שלא הבדילו בהברתם בין ס' לצ' לא נמנעו מלהחליפם— עיין חלק ב', שכ"ג, אולם סייר במשמע: בחן ובדק, היא מלה אחרת לגמרי ולא נמצאה אלא בבבלי במקום: סער שבמקורות ארצי־ישראלים, ובמקרא שייך לשורש זה, שערום בדברים ל"ב, י"ז) והוא הבינוני של צרר, שכן בארמית הפעלים הכפולים התרחקו מן השלמים ונתקרבו אל פעלי ע"ו וע"י, וכן בבבלי כתובות סוף דף ס"ז צייר זווי=צרר זווי. ולפי זה צייר (או מצייר, בינוני של הפעל של צרר) גולתיה פרושו, שהאיש הזה היו מופקדים וצרו רימם בידו המעילים של יושבי בית המדרש, שלא לבשום אלא בשעת התפלה, שכן דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים (רמב"ם, תפלה ד', ה' על פי הבבלי שבת י', א': כי איכא צערא בעלמא שדי גלימיה... כי איכא שלמא לביש-גלימא-ומתכסי ומתעטף ומצלי, וכן עטוף גולתיה ותפילין ברישיה בקהלת ר' פרשה ד', א': היה מלובש בטלית ותפילין או כשהלכו לחוץ. ורב צווה ל, שומר הבגדים" שבבית מדרשו להביא לו מעילו להתעטף בו לתפלת נעילה כאשר תראה החמה על ראשי הדקלים. ויש שלא גרסו: בצומא רבא, שהיה קשה להם והלא רב התפלל מנחה בכל יום ולא רק

69) כבר במקרא צרור הוא נרדף עם שמור, ולדוגמא נפש אדני צרורה (שמואל א' כ"ה, כ"ט) הוא כמו נפש אדני שמורה, ובשבת קנ"ב, ב' אמרו: נשמתן של צדיקים נגזרת... שנאמר והיתה נפש אדני צרורה וכו'. 70) כבר העיר בעל הערוך שנלימא הוא לבוש העליון והוא גלימא והוא גולתא, עיין מנהגי עמוד ל"ב.

ביוה"כ, אולם מי שהגיהו"כ לא עמדו על עקרון של דברים שהמעשה המסופר כאן הוא המעשה שמסופר לקמן בקשר עם תפלת נעילה של יום הכפורים; עיין דבור הבא.

כד תיחמי שימשא בריש דקלי תיהב לי גולתי דנצלי דמנחתא.

יפה ראה הרז"פ שזה הוא אותו המעשה עצמו שמסופר לקמן בסוגיא זו, אבל לא הרגיש שכל המשא ומתן על תפלת נעילה לא הובא כאן—מתעניות ד', א', ששם עקר מקומו—אלא משום שממעשה זה אנו למדים מנהגו של רב בתפלת מנחה. ולפי זה אי אפשר לאמר כמו שאמר הוא ונגרר אחריו ראטנער, שטעות סופרים יש כאן שכתבו המעשה הזה פעמים בראש הסוגיא ובסופה, ובאמת לא ניתן להכתב אלא בסופה בקשר עם השאלה: אימתי היא נעילה. אולם בוודאי כן הוא כמו שהגיהו: דנעילת שערין, במקום דמנחתא, וכבר נמצאה גרסא זו בהוצאת אמסטרדם, שממנהגו של רב בתפלת נעילה אנו למדים מנהגו בתפלת מנחה, כמו שנבאר בדבור הבא ולקמן בדבור: רב בר יהודה, עמוד ס"ו וכו'.

ושמשא ביר' בריש דקלי תמן איממא הוא הכא דמר רבי יוחנן האומר לצולה חרבי זו בבל שהיא זוטו של עולם.

הנץ החמה ושקיעתה של כל מקום ומקום תלויים במעלות האורך והרוחב של המקומות והר ושפילה שוים בזה, ושקיעת החמה בבבל ממהרת לבוא משום שהיא מזרחית־צפונית לארץ ישראל ולא משום שבבל בשפילה וארץ ישראל בהר. ולפי זה קשה לעמוד על מה שאמרו כאן: ושמשא בריש דיקלי תמן איממא הוא הכא, משום שהיא זוטו של עולם. וביותר קשה, והלא אין אנו משערין היום והלילה של איזה מקום שהוא אלא לפי האופק של אותו מקום, ומה כווננו באמרם שבארץ ישראל עוד יום הוא בזמן שהחמה נראית בראשי הדקלים בבבל, ואם בבבל כבר שקעה החמה, זריחתה בארץ ישראל אינה מעלת ואינה מורדת כלום. ואם אמרו בשבת ק"ח: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא ומוצאי שבת בצפורי, לא רצו לומר שבטבריא שהיא עמוקה שקיעת החמה ממהרת לבוא מבצפורי שהיא בהר, אלא כמו שפרש רש"י שם: מפני שהיא עמוקה ומחשכה מבעוד יום וסבורין שחשכה... בצפורי שיושבת בראש ההר ובעוד

כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול, אולם באמת אין בין זמן שקיעת החמה בטבריא לזה שבצפורי אלא דקים אחדים שכן צפורין היא מזרחית צפונית לטבריא. ולכן נראה שצ"ל כהא במקום הכא-חלוף מצב האותיות, trans-position באנגלית, הוא אחד מהגורמים הגדולים לטעויות של הסופרים-ופרוש הדברים הוא, שאף שהתחיל להתפלל נעילה בזמן שהחמה כבר היתה נראית בראשי הדקלים עוד היום גדול היה, אולם, בזוטו של עולם לא ראו את החמה אלא בראשי הדקלים, וזוה מוכח שהתפלל מנחה קודם פלג המנחה, וכמו שיתבאר לקמן דבור: רב בר יודה. והוסיפו תמן להדגיש שאפילו בבבל עוד יום הוא כשהחמה נראית בראשי הדקלים.

האומר לצולה חרבי זו בבל שהיא זוטו של עולם אמר רבי יוחנן למה נקרא שמה צולה ששם צללו מיתי דור המבול.

הלשון קשה קצת, שבראשונה אמר ר' יוחנן שבבל נקראה צולה משום שהיא זוטו של עולם-עמקיות הארץ שאין אדם מגיע בה עד שצולל!-ואחר כך נתן טעם אחר לשם צולה: ששם צללו מיתי דור המבול. ובפתיחתא דאיכה סוף כ"ג, נשנו דרשות אלה בסגנון זה שהוא יותר יפה: ונרוץ הגלגל אל הבור זו בבל שהיא זוטא (=בור) של עולם א"ר יוחנן האומר לצולה חרבי זה בבל למה נקראת שמה צולה ששם צללו מי צ"ל מיתי כמו שהוא בירושלמי, שהרי בפסוק שביחזקאל נאמר בפרוש: חללי כל הארץ מבול. וקרוב לשער שהדרשה: הבור זו בבל, שנאמרה סתם באיכה רבתי גם היא לר' יוחנן והגרסא העיקרית בירושלמי היא: דמר רבי יוחנן ונרוץ הגלגל אל הבור זו בבל שהיא זוטו של עולם ואמר רבי יוחנן האומר לצולה חרבי זו בבל ולמה נקרא שמה צולה ששם צללו מיתי דור המבול.

שנער ששם ננערו מיתי דור המבול . . . שהם מתים בתשנוק . . . שהן מנוערין מן המצות בלא תרומ' ובלא מעשר . . . ששריה מתי נערי' . . . שהעמידה שונא וער להקב"ה וכו'.

הדרשות על שנער נמצאו גם בג' מקורות אחרים, בבראשית ר' ל"ז, ד', סוף פתיחתא כ"ג של איכה רבתי וקהלת ר' י"ב, ז'. ונוכל לעמוד על יחס הירושלמי לאלה המקורות כשנדקדק היטב בשנויים שבינו למדרשים. בבראשית

ר' חסרות הדרשה הראשונה והאחרונה אולם יש שם דרשה שאינה בירושלמי והיא: שנער ששריה מביטים בתורה עד שהם נערים, ודבר זה מלמדנו שלפני מסדר בראשית ר' לא היה הירושלמי שלנו אלא שהשתמש במקור שהיה קרוב בעיקרו לתלמוד זה. לעומת זה מחבר איכה רבתי כבר השתמש בין בירושלמי שלנו בין במדרש בראשית ר' ולכן הוא מביא בראשונה הדרשות כמו שהן בירושלמי ומוסיף הדרשה שנמצאה רק בב"ר, אלא כדי להסמיך נערים לנערים, הדרשה: ששריה נערים מבעיטימי (בב"ר מביטים) בתורה, קנתה מקומה אחר: ששריה מתים נערים. המחבר של המדרש המאוחר קהלת רבתי לא הוסיף ולא גרע אלא העתיק דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו.

ואשר לדרשות עצמן ראיתי להעיר אלה הדברים. נער מתורגם בכמה מקומות בתרגומים: שנק (אונקלוס שמות י"ד, כ"ד, ועל יסוד פסוק זה השתמש בעל התרגום לתהלים ע"ד, י"ג, בלשון: ושניקתא מצראי על ימא) ולכן אמרו כאן שהן מתים בתשנוק, שדרש שנער כמו שְנַעַר, ונַעַר בעברית הוא שנק בארמית. ואולם אין אני יודע בדיוק תשנוק זה מה הוא, וה' טהעאדאר בהערותיו על ב"ר מביא מפרוש כ"י: בתשניק-בירושלמי בתשנוק בוא"ו-חנק כאדם הנחנק מרוב הזוהמה... כהדא דגרסינן... מה יעשו אנשי בבל שאין להן שמן... בלא מרחץ... מתחלה לא היו ארזים בבבל. ופרוש זה דחוק ורחוק, שאף שאין ספק ששנק בארמית קרוב במשמעו לחנק⁷¹ בעברית (בסורית שנק: יסר וְעָה, ותשניק: ענוי גדול), מה ענין חניקה אצל נר ומרחצאות, ומעולם לא שמענו שנחנק אדם מרוב הזוהמא. ומלבד זה לא אמרו בשבת כ"ו, א', אלא שאין להן שמן זית בבבל ולכן השתמשו בשמן שומשמין לנר, וכאן אמרו שאין להן נר. ועוד יותר קשה מה שפרש שלא היו להן עצים להסיק בתי מרחצאות מפני שלא היו להן ארזים, וכי מסיקין בארזים, ולא עוד אלא שבאותו מקום עצמו במדרש שנסתייע בו (איכה רבתי א', ד') אמרו שרק עד זמנו של אותו רשע: נבוכדנצר, לא היו להן ארזים והוא שתלן בבבל, ובודאי לא כווננו כאן לבבל

71 הסופרים לא עמדו על טובנו האמתי של הביט בתורה ולכן ניהו, דבברי המדרש: סבעטיס בתורה, על פי הבבלי סוטה כ"ב, א': קטן... המ בעט ברבותיו. אולם חס ושלום שהוציאו בארץ ישראל לעז קשה כזה על תלמידי חכמים שבבבל, ומה שאמרו הוא, שבבבל גם הנערים עוסקים בסחרי תורה (עיין חגיגה י"ג, א' על התנוק שהיה מ בין בחשמל ונענשו), והביט בתורה כאן הוא כמו: היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם, עיין בראשית רבא בראש הספר.

72 אולם לא נראה לומר ששנק הוא שפעל של חנק, ואף שהפלת החי"ת אפשרית היא.

של דורות הראשונים אלא לבבל שבימיהם. והפרוש הפשוט על „בלא נר ובלא מרחץ“ הוא, שבדורות האמוראים כשפשטה מלכות האמנושים על בבל גזרו על היהודים שלא להשתמש בנר (נטין ראש דף י"ז) וכן גזרו על המרחצאות וכמו שאמרו ביבמות ס"ג, ב': אתי חברי לבבל... גזרו... על המרחצאות. ולפי זה תשנוק או תשניק משמעו כאן: יסורים וענויים, ואמרו שבבבל כשנחלה אדם בלילה אי אפשר להם להשתמש בנר להביא לו סמי מרפא והוא מת מתוך יסוריו, ואפילו ביום לפעמים כשנצרך למרחץ של חמים אין בידם לעזור לו מפני הגזירה על המרחצאות, והוא מתגלגל ביסורים עד שהוא מת.

ומשער אני שגם הדרשה: שהן מנוערין מן המצוות בלא תרומה ובלא מעשר, מכוונת למה שאירע להם בבבל בימי האמוראים הראשונים (חמש שנים אחר מיתתו של שמואל; עיין אגרת ר' שרירא), בימי ר' יוחנן וריש לקיש, שעל ידי מלחמות „בן נצר“ שהחריב לנהרדעא, המרכז הגדול של יהודי בבל, והרג כמה אלפים מהם ראו החכמים של אותו הדור לבטל תרומה ומעשרות, שלא היה רוב הצבור שנתדלדל יכול לעמוד בהן. וכבר הערותי במקום אחר שעל אותו הזמן אמר ר' יוחנן: רבותינו שבגולה היו מפרישין תרומה ומעשרות עד שבאו הרובין ובטלו אותן (חלה ד', י'), והוסיפו שם: מאן אינון הרובין, תדמוריא (כך צ"ל ונשתבש בספרים לתרגמוניא ובכ"ר לתרמוניא), שכן בן נצר וחייליו תדמוריים היו, „הקשטים“ המפורסמים באותן הדורות, עיין תעניות ד', סוף הלכה ח'. וכאן ובמקומות אחרים (עיין טהעאדאר בהערותי לבראשית ר' דרשו „נער“ לגנאי שהן מנוערין מן המצוות, אולם באליהו רבא סוף פרק כ"ג (כ"ה הוצאות ישנות), קכ"ט, אמרו: כל עונותיהן של ישראל מניחין אותן בבבל ועולין כשהן טהורין לארץ ישראל שנאמר ואשוב ואשא עיני... לבנות לה בית בארץ שנער למה נקרא שמה שנער שמנערת עליה. ופרוש שמנערת עליה הוא: שישראל (בזכריה שם: לבנות לה, האפה, ולכן מנערת נקבה) נוערין עונותיהן מעליהן ומניחין אותן על בבל. והרמא"ש נדחק שם לפרש דברים אלה שבסדר אליהו על ידי הגהה שהגיה, אולם אין צורך להגיה והדברים פשוטים כמו שפרשנו.

הדרשה: שנע' ששריה מתי' נערי', קשה קצת, שאף שאמרו בברכות ח', א': למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בחוצה לארץ לא, הלא כבר אמרו שם שאלה שמשכימים לבית הכנסת זוכים גם בחוצה לארץ לארכיכות ימים, וכאן הדגישו ביחוד ששריה-תלמידי חכמים שבבבל-מתים

בקצור ימים. ואפשר שגם דרשה זו כשאר הדרשות שבארנו למעלה מכוונת לאיזה דבר שאירע בימיהם, ששני גדולי הדור שבבבל, מתו קודם שנוקנו. וכבר ידוע שרבה אחד מהחכמים היותר גדולים שעמדו להם ליהודי בבל מת בן ארבעים שנה (ראש השנה י"ח, א', אלא שהגרסא, רבה קצת בספק), ומי יודע אם לא אחד מחבריו הגדולים גם כן נפטר בקצור ימים. אולם יותר נראה ששריה הם ראשי גלות, שכן אמרו בחולין צ"ב, א': רמו לו שעתידי שני שרים לצאת ממנו ראש גולה שבבבל ונשיא שבארץ ישראל, אלא שאין אנו יודעים דבר על ימי חייהם של ראשי גולה שבדורות האמוראים. ובבבלי (ובחים ק"ג, ב') דרשו: למה נקרא שמה שנער שמנערת עשירה, ונראה שבירושלמי נתחלקה בטעות המלה מתנערים לשתיים: מת' נערים, ואפשר שגם שריה הוא טעות סופר במקום: עשירה.

רב בר יודה אין תעבריניה כרבנן לית רבי יודה מודי אין תעבריניה
כרבי יודה אוף רבנן מודו.

כל הפסקא ההגדית על בבל ושנער היא ענין מוסגר, והמאמר רב בר יודה-כבר תקנו המפרשים בר ל כר'-מסיים השאלה: ושמשא בריש דיקלי תמן איממא הוא, ששאלו וכי רב עשה כדעת ר' יודה נגד דעת המרובים, החכמים החולקים עליו. ומה שהיה קשה להם זה הוא, שאם צווה למשמשו ליתן לו טליתו להתעטף כדי שיתפלל נעילה (עיין עמוד ס"ב) מיד שתראה החמה בראשי דקלים ואף שעוד יום הוא (=ושמשא בריש דיקלי וכו'), על כרחך שהרבה קודם לזה התפלל מנחה שכבר פשט טליתו שהיה לבוש בה בשעת תפלת מנחה. ומזה הוכיחו שעשה מעשה כר' יהודה האומר תפלת המנחה עד פלג המנחה, וסוף זמנה בבבל ביום הכפורים שקרוב לתקופת תשרי, שבה היום והלילה שוין (עיין חלק א', מ"ד) לערך שעה וכ' דקים קודם השקיעה, ולוא היתה דעתו כחכמים בודאי היה מתפלל מנחה ונעילה זו אחר זו מבלי שיצטרך ללבוש מעילו למנחה ולפושטו אחר תפלה זו ולחזור ללבוש לנעילה. וביותר קשה אחרי שכבר אמרו למעלה שלחכמים מצוה מן המובחר להתפלל מנחה עם דמדומי חמה, ומי שמקדימה הוא זריז ונפסד. והשיבו שכיון לדעת ר' יהודה זמן מנחה אינו אלא עד פלג המנחה, ראה רב להחמיר כדעתו, אחרי שגם לדעתן של חכמים זמן מנחה קטנה שאדם מתפלל לכתחלה (מנחה גדולה היא רק

בדיעבד או בשעת הדחק, עיין עמוד מ"ט) מתחיל מתשע שעות ומחצה, ומוטב להתפלל בשעה שהוא יוצא לכל הדעות מלהתפלל בשעה שאינו יוצא בה לדעת ר' יהודה, ואף אם נאמר שעל דעתן של חכמים עם דמדומי חמה הוא הזמן היותר מובחר לתפלה.

מניין לנעילה א"ר לוי גם כי תרבו תפלה מכאן שכל המרב' בתפילה נענ' וכו'.

כבר הערנו למעלה עמוד ס"ג, שכל המשא ומתן הארוך בתפלת נעילה—מן מניין לנעילה, עד מזכיר של ראש חדש בנעילה—נעתק מתעניות לברכות על ידי גלגול דברים, שבקשר עם ההלכות על זמן תפלת מנחה הביאו משם לכאן מעשה של רב בתפלת נעילה ועם זה כל הסוגיא; עיין דבור: רבי מפקד לאבדן, לקמן עמוד קמ"ט.

ורואה אני להעיר על אלה השנוים החשובים שבין גרסת הספרים שלנו לגרסת בעל ילקוט מכירי שמביא על הפסוק בישעיה א', ט"ז כל הפסקא מן מנין עד בנעילת שערי היכל. דרשת ר' לוי היא על סוף פסוק זה: איני שומע, ומכאן שלולי לא חטאו היה הקב"ה נענה להם אם „הרבו תפלה“, אולם בספרים שלנו מובא רק ראשו של פסוק זה ובמכירי כל הפסוק, וגרסתו היא העקרית, אלא שכן דרכן של הסופרים לקצר הפסוקים. הלשון שבמכירי: שרבחה בתפלה קצרה ימיו, נוחה יותר מ„שריבת בתפלה קצרה בימיו“ שבספרים, וכן: חיי אלין, שבמכירי יפה יותר מ„הוויין ליה“ שבספרים בברכות ו„מהיי דלון“ בבכורים. גרסתו: והכא אתמר הכן כאן ביחיד כאן בצבור, היא הנכונה ולא כמו שהיא בספרים: וכא אמר הכן אי אמרה כן ליחיד הן לציבור, ובמקבילה בתעניות גם בספרים: וכא אמר הכין כאן ביחיד כאן בציבור. על גרסת המכירי: בנעילת שמים . . . בנעילת היכל, עיין ראש עמוד ע'.

רב אמר בנעילת שערי שמים ורבי יוחנן אמ' בנעילת שערי היכל.

הבטוי שער שמים הוא לשון המקרא, אלא ששם משמעו „מקום קדוש“ שבו השכינה יורדת למטה (בראשית כ"ח, י"ז: אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים) אולם כאן כווננו לשערים שברקיע שבהן חמה יוצאת בשחר ונכנסת בערב. וזהו שאנו אומרים בברכה ראשונה של קריאת שמע בערבית: ובחכמה

פּוּתַח שְׁעָרִים, וּפְרוּשׁוֹ שֶׁהֵקֵב הַפּוּתַח שֶׁעַר אֶחָד בְּבִקְרָא לְהוֹצִיא הַחֲמָה וּכְנָגְדוֹ שֶׁעַר אֶחָד בְּעֵרֵב לְהַכְנִיסָהּ. וּמִצִּינוּ שֶׁהִשְׁתַּמְשׁוּ גַם כֵּן בְּבִטּוּי „שְׁעָרֵי מִזְרַח“ (בְּרֵכָה רִאשׁוֹנָה שֶׁל בְּרֵכּוֹת הַשְּׁחָר לְפִי מִנְהַג אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, עֵינַן מֵאַנְן בְּסִפְרֵי הַשְּׁנָה לְקוּלִיגִי שְׁבַצִּינְצִינְאֵטִי ב', רַע"ח, וְאַפְשָׁר שֶׁבְּרֵכָה זֹו כִּבְר נִתְקַנָּה בִּימֵי הָאֱמוּרָאִים, אֹולֵם הַפִּיּוּט הַכֹּל יוֹדוּךְ שְׁאֵנּוּ אֹומְרִין אֹוֹתוֹ בִּיּוֹצֵר שֶׁל שַׁבַּת שָׁבוּ נִמְצָא גַם כֵּן בְּטוּי זֶה, הוּא מִזְמַנְן שֶׁל הַגְּאוֹנוֹים, וְכִבְרֵי שֶׁ מִי שֶׁפִּקְפַק אִם רְאוּי לְאֹמְרוֹ; עֵינַן סִפְרֵי הָעֵתִים רַנ"א), וְאַף שְׁאִין הַחֲמָה יוֹצֵאת אֵלֶּא בְּשֶׁעַר אֶחָד בְּשְׁחָר לֹא נִמְנָעוּ מְלוֹמֵר שְׁעָרֵי מִזְרַח, לְשׁוֹן רַבִּים, שֶׁכֵּן הִיא זֹורַחַת וְשׁוֹקֵעֶת בְּנִקּוּדוֹת מִתְחַלְפּוֹת מִיּוֹם לַיּוֹם. וּבִפְיּוּט הַכֹּל יוֹדוּךְ: הַפּוּתַח בְּכֹל יוֹם דְּלִתּוֹת שְׁעָרֵי מִזְרַח וּבִקּוּעַ חֲלוֹנֵי רְקִיעַ (בְּתַהֲלִים ע"ה, כ"ג: וְדִלְתֵי⁷³ שָׁמַיִם פִּתְחָ) פְּרוּשׁוֹ, שֶׁבְּכֹל יוֹם וַיּוֹם הֵקֵב הַפּוּתַח שֶׁעַר חֲדָשׁ–נִקּוּדָה חֲדָשָׁה–שָׁבוּ הַחֲמָה יוֹצֵאת וּבִקּוּעַ חֲלוֹנֵי רְקִיעַ, וְהֵן הֵן הַחֲלוֹנוֹת שֶׁבְּרְקִיעַ שְׁנוֹכְרוּ בִירוּשָׁלַיִם וּבְמִדְרָשִׁים (רִאשׁוֹ הַשְּׁנָה ב', ה'; שְׁמוֹת ר' ט"ו, כ"ב) וְשִׁמְסִפְרָם שִׁס"ה, קפ"ג בְּמִזְרַח וְקפ"ג בְּמַעְרָב וְא' בְּאַמְצַע, שְׁעוּשָׁה לְחֲמָה בְּכֹל יוֹם מִסְּלוֹל חֲדָשׁ (=מַעֲלָה אֲצֵל הַתּוֹכְנִים) מִחֲלוֹן שְׁבִמְזֻרַח לְחֲלוֹן שְׁבִמְעָרָב. וְאִין טַעַם לְדַבֵּר לְמָה לֹא נִמְצָא גַם כֵּן הַבְּטוּי שְׁעָרֵי מַעְרָב, וְאִילוּ חֲלוֹן מִשְׁמַשׁ שְׁתִּים כִּמוֹ שְׁאֵמְרוּ בְּפִרְקֵי ר' אֲלִיעֶזֶר ו' (עֵי' בְּפְרוּשׁ רַד"ל): בְּאֵלוֹ שְׁבִמְזֻרַח (=הַחֲלוֹנוֹת שְׁבִמְזֻרַח) הִיָּה יוֹצֵא כְּנָגְדוֹ בְּמַעְרָב הוּא נִכְנָס. וּמֵהֶרֶם ב' שֶׁ בְּהִלְכוֹת תְּפִלָּה א', ז', שֶׁדִּקְדַק בְּלִשׁוֹנוֹ וְכָתַב: תְּפִלַּת נְעִילָה כְּלוֹמֵר נִנְעֵלוּ שְׁעָרֵי שָׁמַיִם בְּעֵד הַשֶּׁמֶשׁ וְנִסְתַּרְהָ, וְלֹא אֵמַר נִנְעֵלוּ שְׁעָרֵי מַעְרָב שְׁבִשְׁמַיִם, אִין לְהַבִּיא רְאִיָּה שֶׁלֹא רָצָה לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּבִטּוּי, שְׁעָרֵי מַעְרָב שֶׁכֵּן תַּפְס לְשׁוֹן הִירוּשָׁלַמִי: שְׁעָרֵי שָׁמַיִם.

וְאֹולֵם הַבְּטוּי „שְׁעָרֵי הֵיכַל“ לְכַאוּרָה קֶשֶׁה לְהַעֲמִידוֹ, שֶׁלֹא הִיָּה לְהֵיכַל אֵלֶּא שְׁעַר אֶחָד בְּלִבְדָּ וְהוּא הַשְּׁעַר הַנִּקְרָא אֲצֵל חֲכָמֵי הַמִּשְׁנָה „שְׁעַר הַגְּדוֹל“ (תְּמִיד ג', ז' וְח'; מִדּוֹת ד', ב', וּבְהֶרְבֵּה מִקּוֹמוֹת אַחֲרִים בְּב' הַתְּלַמּוּדִים), וְאִם כֵּן לְמָה אֵמְרוּ שְׁעָרֵי הֵיכַל וְלֹא שְׁעַר הֵיכַל. וְרִשִׁי יוֹמָא סוּף דָּף פ"ו, מְבִיא דְבָרֵי הִירוּשָׁלַמִי שֶׁלְּפָנֵינוּ בְּלִשׁוֹן זֹו: חֲדָא אֵמַר נְעִילַת שְׁעָרֵי שָׁמַיִם וְחֲדָא אֵמַר נְעִילַת שְׁעָרֵי עֲזָרָה, וְנִרְאָה שֶׁהִיָּה קֶשֶׁה לוֹ מָה שֶׁהִקְשִׁינוּ, וְהֵלֶּא רַק שְׁעַר אֶחָד לְהֵיכַל, וְלִכְּנָן כָּתַב עֲזָרָה בְּמִקּוֹם הֵיכַל שֶׁהֶרְבֵּה שְׁעָרִים הִיוּ בְּעֲזָרָה. אֵלֶּא שְׁאֵף שְׁבוּדָאֵי

73) וְהוּא נִרְדָּף עִם אַרְבּוֹת הַשָּׁמַיִם, מִקּוֹמוֹת בְּרְקִיעַ שְׁמַשׁ הַגְּשָׁמִים יוֹצֵאִים, וְכֵן דִּלְתֵי שָׁמַיִם הַמִּקּוּמוֹת שֶׁנִּפְתְּחוּ לְהַרִיד אֶת הַסֶּן.

כן הוא כדבריו שגם שאר השערים שבמקדש נסגרים היו בלילה ומפורש אמרו בראש תמיד: וזקני בית אב ישנים שם ומפתחות העזרה בידם (=מדות א', ח'), מכל מקום ברור הוא שהגרסא העקרית היא כמו שהיא לפנינו ואצל כל הראשונים שהביאו דברים אלה שבירושלמי (עיין ראטנער שהעיר על עשרה ראשונים שמביאים הירושלמי שלפנינו והוסיף מאירי יומא שם), שכן פתיחת שער ההיכל היה סימן להתחלת עבודת המקדש וכמו שאמרו בתמיד ג', ו': לא היה שוחט השוחט (שחיטה היא עבודה הראשונה שביום) עד ששומע קול שער הגדול שנפתח,⁷⁴ והדעת נותנת שכשם שפתיחת שער הגדול היה סימן להתחלת העבודה כך נעילת שער זה היה סימן שכבר נשלמה עבודת היום. וקרוב לאמר שלא היתה לפני רש"י (ראטנער מעיר על סמ"ג עשין ט"ז, שגורס עזרה, אולם אפשר שבעל סמ"ג מביא הירושלמי מכלי שני, מפרוש רש"י על יומא, ולא שכך היה לפנינו בירושלמי) גרסא אחרת בירושלמי, אלא שפרש שערי היכל במשמע היכל ועזרה, והשמיט היכל.⁷⁵ והמאירי במקום הנ"ל אף שהוא גורס כגרסא שלנו בירושלמי הוא אומר בפרושו: בנעילת שערי היכל כלומר שסימן נעילת שערי היכל ועזרה בשעת שקיעת החמה היא, וראייה מזה למה שכתבנו שער זה ברש"י פרוש הוא ולא גרסא אחרת בירושלמי. ואל תתמה על זה שלא הביא דברי הירושלמי כצורתן שכן הוא מצטט: חד אמר... וחד אמר, והשמיט שמות האמוראים (עיין לקמן בהמשך דבור זה על הגרסאות השונות אצל הראשונים), שלא חש מלקצר לשון הירושלמי (אולם עיין שרידי הירושלמי עמוד ל"ד) כדרך של ראשונים וכמו שהערנו בכמה מקומות, עיין לדוגמא חלק א', קמ"א, ואיך שיהיה ברור ששערי היכל הוא לשון קצרה במקום שערי היכל ועזרה. ומעניין הוא שיוסיפוס בספרו „נגד אפיון“ משתמש בלשון נעילת המקדש (=היכל) והוא אומר (שם ב', ק"ה): ונתחייבו הכהנים להכנס בשחר כשנפתח המקדש להקריב קרבנות הנהוגים ועוד הפעם—נכנסים—בחצות היום⁷⁶ עד אשר ננעל המקדש.

74) יפה שער בעל תפארת ישראל בפרושו על תמיד א', אות כ"ו, שהשער הגדול היה נפתח תחלה ואחר כך שאר השערים, אלא שלא מצינו שום מקום שנאמר זה בפרוש; עיין לקמן בפנים.

75) ואולי שגג אחרי לשון המשנה ערויות ה', ו': שאין העזרה ננעלת, אולם שם כווננו לנעילת העזרה בערבי פסחים בשעת שחיטת הפכת, עיין פסחים ה', ה': נעלו דלתות העזרה. וראוי להשוות לב שלא נאמר כאן שערי העזרה אלא דלתות העזרה.

76) לא שהיו מקריבין תמיד של בין הערבים בשבע (בקדמוניות י"ד, ד', ג' הוא עצמו אומר שנקרב בתשע, כלומר שנשחט בשמונה ומחצה ונקרב בתשעה ומחצה וכמו שאמרו במשנה פסחים ה', א') אלא שמחצות ולמעלה היו נכנסין להכין צרכי הקרבן, ולפעמים היה הקרבן נשחט כבר בשש ומחצה וכמו שאמרו שם במשנה: חל ערבי

ולמעלה עמוד ס"ז, הבאתי גרסת בעל ילקוט מכירי שאינו גורס שערי כלל לא בקשר עם שמים ולא עם היכל. ולפ"ז אפשר שהגרסא העקרית היא: נעילת שערי שמים... נעילת היכל, ובספרים שלנו הוסיפו שערי לפני היכל כדי להתאים לשונות של ב' האמוראים, ובנוסח הירושלמי שהיה לפני המכירי השמיטו הסופרים שערי לפני שמים מפני טעם זה עצמו. והלשון נעילת ההיכל (=נעילת המקדש אצל יוסיפוס) קרובה ללשון המשנה בעדיות ה', ו': העזרה ננעלת; עיין הערה ע"ה. ועל התאמה מסוג זה ע' חלק ב', א', הערה ו'.

ואולם אף שעלה בדינו לפרש הבטוים: נעילת שערי שמים ונעילת שערי היכל, קשה לעמוד בדיוק על זמנם של ב' נעילות אלה, וכבר נחלקו הראשונים בפרוש הסוגיא שלפנינו. וטרם שנבוא לישא וליתן בדבריהם ראינו להעיר על חלופי שמות, שלפנינו בספרים וכן אצל הרבה מהראשונים כהר"ח, הר"י גיאת, בעל המנהיג ועוד ועוד (עיין ראטנער) הגרסא היא: רב אמר נעילת שערי שמים ר' יוחנן אמר נעילת שערי היכל, אולם יש שגרסו (עיין שם ראטנער) שמואל במקום ר' יוחנן, אלא שנראה שהגרסא העקרית היא גרסת הספרים. ומעניין הדבר שהרב בעל העיטור אחר שהביא דברי הירושלמי: ושמואל אמר נעילת שערי היכל, הוא מוסיף ואומר: וכתב רבינו אבן גיאת ז"ל ש"מ כד הוי שמשא בריש דקלא זמן נעילת שערי היכל (נראה שהשתמש בפרוש ר' חננאל סוף יומא ואף שלא הזכירו בשמו, שדבריו אלה הם דברי הר"ח) ונעילת שערי שמים קרוב לצאת הכוכבים וקיי"ל כר' יוחנן וש"מ תפלת נעילה קודם שתשקע החמה היא. והדבר תמוה שמתחיל בשמואל ומסיים בר' יוחנן, ואפילו אם נאמר שג' המלים: וקיי"ל כר' יוחנן, הן להרב אבן גיאת (בשערי שמחה סוף הלכות יוה"כ: ש"מ... היכל והלכה כר' יוחנן, ותו לא!) בודאי לא היה נמנע בעל העטור מלהעיר שלפנינו בספרים שמואל ולא ר' יוחנן כמו שגורס הר"י אב"ג. ולכן נראה שנתחלפה להסופרים מחלוקת רב ור' יוחנן בירושלמי על זמנה של נעילה במחלוקת רב ושמואל בבבלי סוף יומא בנוסחה של נעילה" המובאה שם בספר העיטור. וכן הר"ן סוף יומא מביא בראשונה

פסחים להיות בע"ש נשחט בו ומחצה. ובברית החדשה (מעשי הסליחים נ', א'; י', ל') נאמר שהיו מתפללין בתשע', בין בביהמ"ק בין חוצה לו, וגם שם הכוונה לתשע ומחצה, אלא שפורחא לא דק; עיין לקמן בפנים עמוד פ"ג-פ"ד.

77. ודוי של שמואל' הנוכר שם בבבלי נתגלה בימינו בין קטעי הגניזה, עיין הקטע שהוציא לאור ישראל אברהם בספר השנה לצניצנאטי א', רע"ז-רפ"ה, ואף שנראה שכן הוא כמו ששיער החכם הזה שבקטע הגניזה

המחלוקת שבין רב ושמואל שבבבלי ומיד אחריה המחלוקת שבירושלמי, ועל ידי אשגרא טעו הסופרים וכתבו גם בדברי הירושלמי שמואל במקום ר' יוחנן. וגם המאירי סוף יומא מביא הירושלמי מיד אחרי דברי הבבלי במחלוקת רב ושמואל ולכן אנב גררא כתב הוא – או הסופרים שהעתיקו דבריו כתבו כן – שמואל.

ולא מצינו לו חבר להריטב"א (ראש פרק ד' שבתעניות) שגורס: ר' יוחנן אמר שערי נעילת שמים (טעות סופרים במקום: נעילת שערי) ורבי שמעון אמר נעילת שערי היכל, שגרסא זו אי אפשר לקיימה כאשר יראה המעיין בהמשך דבור זה. ואשר לרבי שמעון לא נודע לי שהשתמשו מסדרי ב' התלמודים בר' שמעון סתם במקום שכווננו ר"ש בן לקיש בעל מחלוקתו של ר' יוח' ואולי שהריטב"א גרס: שמואל אמר אלא שקצר וכתב ושמ', והסופרים שפתרו שלא כהגון: שמעון (חלוף שני שמות אלה מצוי ורגיל הוא), הוסיפו את שם הכבוד „רבי“, אולם שמואל חכים יתקרי ורבי לא יתקרי! וכבר הוכחנו למעלה שהגרסא שמואל אין לה יתד להתלות בה. והגרסא: ר' יוחנן אמר נעילת שערי שמים בודאי משובשת היא, שהרי הקשו על זה ממעשה שעשה רב להתפלל נעילה בשעה שהדקלים בראשי האילנות, וא"כ רב הוא האומר נעילת שערי שמים ולא ר' יוחנן. ובספור מעשה זה אי אפשר לגרוס ר' יוחנן, שהרי הוא לא היה בבבל, ולמעלה אמרו בפרוש בקשר עם מעשה זה: ושמשא בריש דקלי תמן איממא הוא הכא, ואף שלפי מה שכתבנו בעמוד ס"ג, הכא הוא טעות סופר במקום כהא, מכל מקום תמן מוכיח שדברו כאן על מעשה שאירע בבבל (חוץ מיריחו, עיר התמרים, אין דקלים מצויים בארץ ישראל, אולם ככל היא ארץ הדקלים כידוע) ולא על מעשה שאירע בארץ ישראל. ועוד בידינו לעמוד על שורש חלופי השמות שבחדושי הריטב"א. בראשונה כתבו הסופרים על ידי אשגרא מהבבלי שמ' (=שמואל) במקום ר' יוחנן-ואולי שכבר היתה גרסא זו לפני הריטב"א-ולהבאים אחריהם נתחלף: שמ', בשמעון וכאשר בעל מחלוקתו של שמעון (=ריש לקיש) הוא ר' יוחנן „הגיהו" וכתבו ר' יוחנן במקום

נתרחב הנוסח ממה שהיה בראשונה. ודע שדעתו של שמואל שאין תפלה בנעילה אלא ודוי בלבד סותרת הכלל שכללו בירושלמי ראש פ"ד של תעניות: לא מצאנו נשיאת כפים בלי תפלה, וכן לשון המשנה שם מוכחת. ובבבלי סוף יומא לא הקשו על שמואל ממשנה שבתענית שהיה אפשר לדהוק ולומר שכיון שחותם בודוי זה (עיי"ש בבבלי) כתפלה היא, ואף שבכל שאר תפלות הכהנים נושאים כפיהם אחר שעקרו רגליהם בעבודה. ומהרב בעל גבורת ארי שם ביומא נעלמו דברי הירושלמי שבתעניות, ואכמ"ל: עיין הערה ק"ז והערה קט"ו.

רב. ואולם הגרסא רבי יוחנן אי אפשר להעמידה כלל כמו שראינו, ועיין גם כן דברינו לקמן ראש עמוד ק"ו.

ובעקד דברי הסוגיא שלפנינו כבר נחלקו הרבה מהראשונים בפרושם, והגורם הגדול למחלוקותיהם הוא סתימת הלשון, שלא בלבד שלא פרשו בירושלמי לא זמנה של נעילת שערי שמים ולא זמנה של נעילת שערי היכל, אלא שאין אנו יודעין אם כווננו בשעוריהם אלו להתחלת תפילת נעילה או לסופה. והב' ש'בנעילת' אפשר לפרשה בשתי פנים, אפשר שהיא כמו עד ואפשר שהיא כמו מן, ולא עוד אלא שהרבה מהראשונים לא גרסו בנעילת אלא נעילת בלי ב' (רי"צ אבן גיאת, הר"ן ועוד אחרים; ומעינין שבמקום הראשון שבעל המנהיג מביא דברי הירושלמי הוא גורס בנעילת ובמקום השני: נעילת) ולכן השאלה הזאת במקומה עומדת. ואשר לשאלה הראשונה לפי פשוטן של דברים נעילת שערי שמים היא שקיעת החמה וכמו שפרש הרמב"ם בטוי זה: ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה, והכל יודעים שהיא נסתרה מעיני בני אדם כששוקעת תחת האופק והמקום שברקיע שהיא נכנסת בו הוא השער שלה. וגם אם נקבל דעתו של ר' תם בפרוש, שקיעת החמה ונאמר שלא כווננו לשקיעת עגולה של חמה אלא לשקיעת אורה, בודאי אי אפשר לפרש שערי רקיע על דרך זו, כמו אלה מהראשונים שאמרו שכווננו לצאת הכוכבים או לזמן קרוב לה, שברור הוא שאין החמה נכנסת ב"שער" אלא בזמן שקיעת עגולה. ואולם אם כן הוא ש'נעילת שערי שמים' פרושו: שקיעת החמה, אין לנו דרך אחרת אלא לאמר שלפי הירושלמי תפילה זו מתחלת בשקיעת החמה ולא שמסימת בזמן שהחמה שוקעת, שהרי לקמן הקשו על דעת האומר, נעילת שערי שמים" ממשנה שבתעניות שהכהנים נושאים כפיהם בנעילה, ומה היה קשה להם (עיין לקמן עמוד צ', פרוש דברי התלמוד), אם צריך להשלים תפלה זו בשקיעת החמה.

והרמב"ם שכתב בפ"ג, ה': ותפלת נעילה זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה, לא יסד דעתו על היר' אלא על הבבלי, תענית כ"ו, ב', שאמרו שם: כיון דבסמוך שקיעת החמה פרשי כתפלת נעילה דמי, ומזה שנעילה היא

(78) נראה שב' לשונות נחערכבו בספרי הראשונים, הלשון הא' היא: מאי נעילה-מהו פרושו של מלה זו-רב אמר נעילת שמים וכו', והלשון השניה היא: אימתי היא נעילה רב אמר בנעילת וכו', ולפי לשון ב' השאלה היא מהו הזמן של תפלת נעילה, והתשובה היא שזמנה: בנעילת שערי שמים וכו'.
(79) כך גרסת הספרים וכתבי יד, אולם עיין לקמן בפנים גרסת השאלות.

קודם שקיעת החמה כמנחה בתענית צבור. ולחנם נדחק הרב בעל כסף משנה שם פרק א', ז', לאמר, שהרמב"ם גרס בירושלמי שמואל במקום: ר' יוחנן שבספרים (וכבר הערנו למעלה שקשה לקיים הגרסא שמואל, והר"ן הוא האחד בין חכמי ספרד שגרס כך, אבל הראשונים שבהם כר"ח, אכן גיאתו בעל המנהיג⁸⁰ כולם גורסים: ר' יוחנן ולכן פסק כרב האומר: נעילת שערי שמים ולא כשמואל החולק עליו ואומר: נעילת שערי היכל. אולם בעקר הדבר לא סמך כלל הרמב"ם על הירושלמי אלא על הבבלי, שכן הוא אומר שמסיים נעילה סמוך לשקיעת החמה, ואלו לפי הירושלמי זהו הזמן שמתחיל בו תפלה זו, אלא שכיוון שלדעת הבבלי שפסק כמותו נעילה היא סמוך לשקיעת החמה, פרש: נעלו שערי שמים, שאי אפשר לומר: נעילת שערי היכל, שהוא נעל הרבה⁸¹ קודם לשקיעת החמה. ובודאי יש מקום לשואל לשאול, ואיך אפשר לומר שלהבבלי נעילה מסיימת בשקיעת החמה, והלא אמרו שם בסוף יומא שלכן בעל קרי אין טובל לתפלה זו משום שאפשר לו להתפלל אותה בזמן שכבר מתר ברחיצה, ומכאן שאדם מתפלל נעילה לאחר צאת הכוכבים כשהוא לילה ודאי, שבבין השמשות אסור ברחיצה משום ספק, וביחוד לדעת הרמב"ם (שביתת עשור א', ה') שכל החמשה עניים דבר תורה הן. והתשובה על זה היא, שבשעת הדחק או בדיעבד מתפלל אותה בלילה ולכן לא התיירו לבעל קרי טבילה כדי שיתפלל נעילה אלא טובל בלילה ומתפלל. ובתוספות בדף אחרון של יומא בד"ה: אי דצלי, צדדו לומר שנעילה מן המנחה ולמעלה, ביום או בלילה (ע' בפסקי תוספות שכפי הנראה היה לפני מחברם נוסח אחר בתוספות, שלפי מה שכתוב לפנינו לא אמרו התוספות כן אלא על דעת המקשן ולא לפי המסקנא), אולם דעה זו אינה מתקבלת על הלב, ואיכן מצינו תפלה שהיא בין ביום בין בלילה, ולפי מה שבארנו, דעת הרמב"ם היא שנעילה היא

80) בהוצאות ספר זה, וכבר בהוצאה ראשונה, נמצא שבוש גדול, ובהלכות תעניות ט"ו נאמר שם: רב אמר בנעילת שערי שמים פ' ע' ד' שקיעת החמה, ואולם דעת המחבר היא שלרב נעילה זמנה אחר שקיעת החמה כמו שהוא אומר בפרוש בסוף הפסקא: דאי לרב כיון ששקעה חמה אינה יום ודאי. ובכ"ז עתיק של המנהיג שבספריה שלנו-נכתב בשנת קנ"א-הגרסא היא: רב... שמים ור' יוחנן אמר בנעילת שערי היכל. ומי שהוסיף ה.פרוש' לנעילת שערי שמים הוסיף ע"פ דעת הרמב"ם, אבל דעתו של בעל המנהיג היא שנעילת שערי שמים היא מן השקיעה ולהלן ולא ע' ד' השקיעה. ומתחלה השבתי ש' ע' ד' נשתבש מן ע' ד' או ע' ת (עיי"ש: ע' ד' צלותא), אולם הכ"י מוכיח שיש כאן הוספה מידי סופר אחד שלא עמד על עקרן של דברים. ושבוש אחר בהוצאות שבדפוס הוא: קטרת הנרות, במקום: קטרת ונרות, כמו שהוא לנכון בכ"י הנ"ל.

81) עיין לקמן בפנים בהמשך דבור זה.

ביום סמוך לשקיעת החמה, רק בשעת הדחק כבעל קרי מתפלל אותה גם בלילה. ולא יכולתי לירד לסוף דעתן של בעלי התוספות שם ש"תמהו" שגם אם נאמר „בדלא צלי" קשה מדרבנן שבברייתא הראשונה על דרבנן בברייתא השנייה. ולפי פשוטן של דברים מה שאמרו בגמרא: אי דצלי מאי טעמיהו דרבנן, פרושו הוא, שממה נפשך ב' ברייתות אלה סותרות זו את זו, שאם הברייתא השנייה בדצלי קשה מדרבנן אדרבנן ואי בדלא צלי קשה מר' יוסי על ר' יוסי. והשיבו בגמרא, שר' יוסי בברייתא הראשונה הוא ר' יוסי „סתם" (=בן חלפתא) ור' יוסי בברייתא השנייה הוא ר' יוסי בר' יהודה, ורבנן בברייתא זו אינם רבנן שבברייתא זו, שחברי ר' יוסי (בן חלפתא) דעתם שבשעת הדחק אדם מתפלל נעילה בלילה, וחברי ר' יוסי בר' יהודה דעתם שגם בשעת הדחק אין אדם מתפלל אותה אלא ביום סמוך לשקיעת החמה.

ואולם אף שעלה בידינו לעמוד על שיטת הרמב"ם בענין זה קשה היא מלקבלה, שלפי דבריו אנו מוכרחים לאמר, לא לבד שב' התלמודים נחלקו בפרוש דברי רב, שלפי הבבלי אמר דבריו בגמר נעילה שצריך לנומרה עם נעילת שערי שמים (=שקיעת החמה) ולפי הירושלמי אמר דבריו בהתחלתה, שהוא מתחיל נעילה אחר ששקעה חמה, אלא גם שלפי הבבלי בשעת הדחק מודה רב שמתפללה בלילה, מה שהוא נגד פשוטן של דברי התלמוד, שאלו היו בעלי התלמוד מחלקים בין בשעת הדחק לשלא בשעת הדחק לא היו נמנעים מלומר כן בפרוש. ולא נזקק הרמב"ם לכל אלה הדחוקים אלא משום שהיה קשה לו לאמר שהבבליים לא נהגו כרב האומר: נעילת שערי היכל, אלא התפללו נעילה סמוך לשקיעת החמה וכמו שאמרו בתענית סוף דף כ"ו: כיון דבסמוך שקיעת החמה קא פרשי—במנחה של תענית—כתפלת נעילה דמיא. ואם בשביל זה אין עלינו להמציא מחלוקת בין ב' התלמודים ואין צורך להוציא דברי הבבלי מידי פשוטן ולאמר שחלקו בין בשעת הדחק לשלא בשעת הדחק, אלא שבתענית שם הדגישו שבתענית צבור אחרו להתפלל מנחה עד התחום האחרון והוא סמוך לשקיעת החמה ומיד שסיימו ושקעה החמה היו מתחילין להתפלל נעילה וכרב, אולם בשאר ימות השנה הקדימו להתפלל מנחה איזה זמן חשוב קודם שקיעת החמה וכמו שאמרו בברכות שלא יתפלל אדם עם דמדומי חמה: דילמא מיטרפא ליה שעתא, ומה גם תפלת צבור שאפשר שתמשך. ובפרוש המיוחס לרש"י שם בתענית פרש, שבשאר ימות השנה היו מתפללין מנחה גדולה, וכבר הערותי למעלה עמוד מ"ט, שלפי הירושלמי אין

אדם מתפלל מנחה גדולה אלא בשעת הדחק, וגם אם נאמר שאין כן דעת הבבלי, קשה לאמר שתפלת מנחה של צבור היתה קדומה כל כך. ומדברי הגמרא בתענית אין להוכיח אלא שבתענית התפללו מנחה בשעה היותר מאוחרת וסמכו לה נעילה מיד אחר שקיעת החמה, ומראש זמן מנחה קטנה עד שקיעת החמה הוא לערך ב' שעות ומחצה, ולמה לנו לדחוק ולומר שבשאר ימות השנה היו מתפללין מנחה גדולה, ולא נאמר שהתפללו בט' ומחצה או ב', זמן רב קודם שקיעת החמה.

וכל הדברים האלה לא נאמרו אלא לפי גרסת הספרים וכתבי יד שם בתענית (עיין הוצאה רבתי של מאלטער), אולם לפי גרסת השאלות סוף סימן קכ"ג: כיון דמשכין (בערוך ערך גח ובכ"י של השאלות דמגחין) ברחמי עד זמן נעילה דיומא דכפורי הוי לה כתפלת נעילה ולא מיחלפא, לא נזכר כלל בתענית בבלי שזמן נעילה הוא סמוך – לפניה או לאחריה – לשקיעת החמה. ולפי זה אפשר לומר שמנהג בכל היה כדעת האומר: נעילת שערי היכל, אלא שהיו ממשיכים ב"תחוננים" של תפלת המנחה עד שהגיע זמנה של נעילה. והדעת נותנת שבאלה הימים שהתפללו נעילה היו מאחרים מנחה כדי שלא להפסיק בין ב' התפלות, ועיין מגילה ל', ב': וריבעא ביומא בעי רחמי. ובשאר ימות השנה הקדימו תפלת המנחה, או שהתפללו מנחה גדולה או שהתפללו מיד שהגיע זמן מנחה קטנה שורזים מקדימים למצוה. ואפשר גם כן שנעילת שערי היכל ביום הכפורים מאוחרת היה מבשאר הימים שכן עבודות היום מרובות וכולן בכהן גדול, וכמו שיתבאר לקמן עמוד פ"ג.

וכבר הגענו בזה לבעייה היותר חמורה שבסוגיא זו והיא: אימתי נעילת שערי היכל, שלא מצאתי דבר ברור בענין זה לא בבבלי ולא בירושלמי. והר"ח סוף יומא ונגררו אחריו הרבה מהראשונים (עיין לדוגמא שערי שמחה סוף הלכות יום הכפורים ומנהיג תעניות ט"ו) הוכיח מדברי הירושלמי שלפנינו, שנעלו שערי היכל קרוב לשקיעת החמה, שכן אמרו כאן שזמן נעילת שערי היכל הוא כשתגיע החמה בראש הדקלים והוא כחצי שעה אחרונה (לשון המנהיג) בסוף היום. אולם לא לבד שלפי מה שכתבנו למעלה עמוד ס"ג, קשה להגביל השעור של "שמשא בריש דיקלי", אלא גם שלפי פרושן של הראשונים אין אנו למדים מכאן אלא שבשעה שהחמה מגיעה בראשי הדקלים כבר ננעלו שערי היכל ולא שבשעה זו ננעלו, שהרי אפשר שרב התפלל נעילה כחצי שעה או כשעה אחרי שהגיע זמנה. ובודאי דוחק גדול היה לאמר שהוא התפלל "מיד" כשהגיע זמן

תפלה, ומנין לנו זה ואדרבא רב שהיה מלמד תורה לרבים אפשר שלא רצה לבטל תלמודו ושהה עד סוף זמן נעילה. ובאמת פתרון בעייה זו תלוי בכמה וכמה פרטים של סדר עבודה שבמקדש שאי אפשר לעמוד עליהם מפני חוסר החומר במקורות של התנאים והאמוראים. והנני להעיר כאן רק על אלה דברים הנוגעים לענייניו שקרובים לודאי ורחוקים מן הספק.

התחלת עבודה של בין הערבים היא בשמונה ומחצה, דבר שלא נחלק עליו אדם מעולם, והלכה פסוקה הוא במשנה פסחים ראש פרק ה', ובכמה מקומות בברייתות ובב' התלמודים. וברור גם כן שמה שאמרו במשנה זו: וקרבת בתשע ומחצה, פרושו: הקרבת איבריו, שהרי שחיטתו וזריקת דמו בשמונה ומחצה. ולמעלה עמוד נ"א הערנו שבכל אלה המקומות שנשאו ונתנו בהם באיזה זמן התמיד נקרב (של שחרית בד' לר' יהודה וכו' לרבנן, ובשל ערבית עד פלג המנחה לר' יהודה ולרבנן עד הערב) פרושו, נשחט ודמו נזרק, ומכל מקום אין ספק שבמשנה זו קרב משמעו נקרב על המזבח. ולא עוד אלא שבט' ומחצה כבר נשלמה הקרבת איברים שהרי אמרו כאן (עיין עמוד נ"ו) שתשע ומחצה הוא זמן הקרבת קטורת, ואם כן איברים כבר נקרבו, שמשנה שלמה היא ביומא ג', ה': קטורת . . . של בין הערבים בין איברים לנסכים. אמנם חלוק זה שבין קטורת של שחרית לקטורת של בין הערבים לא נזכר בספר היר, ויש מי שפרש (מרכבת המשנה, תמידין ומוספין פ"ו, י"א) שלא אמרו אלא שביום הכפורים קטורת של בין הערבים הוא אחר איברים, אבל בשאר ימות השנה קטורת של בין הערבים כשל שחרית, וקודמת לאברים. אלא שברור הוא שאי אפשר לאמר כך, כמו שמוכח מהבבלי שם ל"ד, א', ומהירושלמי ג', ה'. ובירושלמי פסחים ה', א', אמרו בפרוש: דם תמיד ואיבריו קודמין לקטורת והקטורת לפסח וכו', ומזה שגם בכל השנה איברים קודמין לקטורת של בין הערבים. ובתוספות ישנים על יומא ל"ד, א' הקשו ואיך אפשר לומר שאיברים קודמין לקטורת, והלא איברים ופדרים הוכשרו כל הלילה. ולא ידעתי מה מקום לתמיהה זו, והלא כבר אמרו בכמה מקומות בש"ס: כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואיברים כשרים כל הלילה ולא היה ממתין להם— בשבת—עד שתחשך (פסחים ס"ח, ראש ע"ב וש"נ; ועיין למעלה עמוד נ"ב), ואם כן מה קושיא יש כאן, וכך הוא סדר העבודה של בין הערבים שמצוה להקריב

82) וכן אמרו שם שטעמו של האומר שקטורת קדמה לפסח כדי שלא להפסיק בין הקטורת והנסכים: עיין מה שהעיר שם בעל ספר מיכל המים.

האיברים בראשונה ואח"כ קטורת, ושניהן מבעוד יום, אלא שאם לא הקריב את האיברים מבעוד יום מקריב בלילה, אולם לא עשה מצות עבודה כתקונה. והרב המאירי על המשנה שביומא שם העיר: וזו-ההלכה שקטורת של בין הערבים בין איברים לנסכים-מיהא אינה הלכה אלא דינה בערב כבשחרית. ולא נתן הרב טעם לדבריו לדחות הלכה מפורשת במשנה שלא נמצא עליה חולק, ונראה שסמך על הרמב"ם שלא הביא חלוק זה שבין קטורת של ערבית לשל שחרית, אלא שאין זה מספיק לדחות דברים מפורשים במשנה ובתלמוד ירושלמי, ועיין לקמן בהמשך דבור זה.

ובירושלמי פסחים שם נחלקו ב' ברייתות אם קטורת קדמה לפסח או פסח קודם לקטורת, אולם בשתיהן נאמר שהטבת נירות אחרונה (וכבר ידוע שב' הטבות היו: הטבת חמש נירות והטבת ב' נירות, וכאן ברור, שכוונו להטבת ב' נירות והפסיקו ביניהן בנסכין או בעבודה אחרת ואכמ"ל) באה לא לבד אחרי פסח וקטורת (או קטורת ופסח) אלא גם לאחר הנסכים שהביאו עם הקטורת, זאת אומרת שהטבת נירות היא העבודה האחרונה שאין אחריה כלום. ולכאורה נראה שיש כאן מחלוקת בין ב' התלמודים אם נירות הן העבודה האחרונה או לא, שבבבלי פסחים נ"ט, א', אמרו שלחד תנא ברא: תמיד קודם לקטורת קטורת קודמת לנרות ונרות קודמת לפסח. ופרשו שם שלתנא זה, "אותו"-שבנירות-מיבעי ליה למעוטי עבודה שבפנים ומאי ניהו קטורת. ולפי דעת זו, הרבה עבודות כמנחת התמיד חביתים ונסכים-ועמהם השיר-לאחר נירות הן שכן אינן עבודות שבפנים. ובעבודה" אתה כוננת עולם מראש, נאמר בסופה: נכנס להיכל להקטיר את הקטורת של בין הערבים ולהדליק את הנרות כשאר הימים ויצא והקריב את מנחת התמיד ומותר מנחת חביתין והנסכים כמשפטים. ודברים אלה אי אפשר לקיימם אלא על פי דעת האומר שם בבבלי שנרות היא העבודה האחרונה שבפנים אבל יש אחריה עבודות שבחוץ, אולם לפי הירושלמי כל עבודות קודמות לנרות, ואפילו לפי דעת הבבלי אין הכל מודים בזה שלחד תנא פסח קודם לקטורת ומכל שכן לנרות שהיא האחרונה ל כל העבודות. ומצאתי שכבר נחלקו הראשונים הלכה כמי, שהרמב"ם קרבן פסח א', ד', פוסק, שלאחר שמטיבין את הנרות מתחילין לשחוט את הפסח, ואולם המאירי שם בפסחים סוף נ"ח העיר: ויש פוסקין . . . ונרות קודמות לפסח וכן כתובה גדולי המחברים (כך הרמב"ם מתואר אצלנו) ולא יראה כן. ואולם מהפיוטים הקדמונים של העבודה" אין להוציא דבר בענין זה,

שהפייטנים הקדמונים⁸³ תפסו בלשון המשנה יומא ז', ד', שלא הזכירה אלא קטורת והטבת הנרות שבין הערבים אבל לא עבודות חוץ. ובכתבי יד וכן בהוצאות עתיקות של מחזור ספרד – לפני מונחת הוצאה ב' שנדפסה בשנת רפ"ד – כל המאמר מן ויצא עד כמשפטם ליתא ונתוסף בהוצאות חדשות (על פי הגהת מהר"מ נגריין? עיין עבודת ישראל לר"י קמחי דף ר"א, ע"א) כדי להשלים מה שחסר במשנה, והשלימו על פי דעת האומר בבבלי שנרות היא העבודה האחרונה בפנים אבל הרבה עבודות אחריה בחוץ. ומעניין שב, עבודות שנתחברו מהפייטנים שבארצות איירופא כבר נאמר בהם בפרוש שהדלקת הנרות היתה אחר כל עבודות שבחוץ, ומחשיבות הענין ראיתי להביא לשונם כאן. בפיוט: אתה כוננת עולם ברב חסד, עבודה לפי מנהג ג' קהלות אפ"ם (מחזור רומי הוצאת שד"ל חלק ב', רי"ב וכו') נאמר בסופו: רצוי תמיד הניש בערבים והקטיר קטורת בין נתחים לנסך (=משנה יומא ג', ה': של בין הערבים בין איברים לנסכים) שמור בעקב דליקת נרות כי מצותם מערב עד ערב. והפייטן הזה – לא נודע מי הוא ויש שאומרים שהוא יוסי בן יוסי – פסק כבריייתא השניה שם בבבלי פסחים שאין שום עבודה אחר הדלקת הנרות שבה נאמר: אותו ומערב עד בוקר⁸⁴ ואין דבר אחר מערב עד בוקר, ולכן מצוה זו שמור

83 אלה ה. עבודות שצטן סימי התלמוד הן נתפרסמו בימינו על ידי ה' עלכונען בספרו Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, Berlin, 1907.

84 כך הוא לשון הכתוב בטעות נרות ולא ידעתי למה שנה הפייטן לשון המקרא והשתמש בלשון: מערב עד ערב, שלא נמצא בתורה אלא פעם אחת (ויקרא כ"ג, ל"ב) בקשר עם צום יום הכפורים. ואולי שרמז בזה שלפי דעתו אין הדלקת הנרות אלא בין הערבים ובבקר הוא מטיב את הנרות אבל אין מדליקן, וכבר נחלקו בזה הראשונים, עיין רמב"ם תמידין ומוספין ג', י"ב, ושם בכסף משנה. ובפרוש על יומא לקדמון לא נודע שמו שנדפס באוצר הגאונים לה' ליון ראיתי דבר תמוה שכתב (עמוד ע"ט): שכשרה מערב עד בוקר פירוש אמרו מערב לפני שהדלקת בין הערבים היא בכניסת הלילה ואין עבודה כשרה בלילה וולחה. והדברים תמוהים שעד כאן לא נחלקו שם בפסחים אלא אם נרות קודמות לפסח או לא שיש שאמר שמשום שבפסח נאמר בערב ובין הערבים הוא מאוחר לנרות ובירושלמי פסחים ה', א': יאוחר דבר שנאמר בו בין הערבים כבוא השמש, ואולם לא עלה על דעת שום אדם לאמר שהדלקת נרות בכניסת הלילה, שהרי בין הערבים נאמר בהן, ובין הערבים מחיל משש שעות ולמעלה כמו שאמרו בכמה מקומות, עיין ספרא אמור ראש פרק י"א, ומכלתא בא ססכת דפסחא ה', וס"ג. והרב בעל שאנת אריה סימן י"ז, האריך להוכיח שרק שחיטת התמיד וזריקתו עד שקיעת החמה, אולם שאר העבודות כשרות עד צאת הכוכבים. ואין כאן המקום להאריך בדבריו שבוודאי אין להם קיום לדעת הגאונים והגר"א סכיד אחר השקיעה מחיל בין השמשות, ואם כן כל עבודה שאינה אלא ביום פסולה מיד אחר השקיעה משום ספק (עיין מנהיג תעניות סוף ט"ז: כיון ששקעה חמה אינו יום ודאי, וכוון למה שכתבתי), אלא שגם לפי דעתו בכל מקום שנאמר בו בין הערבים זמנו דווקא עד שקיעת החמה, ולכן אי אפשר לעמוד על דברי המפרש הנזכר. וחמה על עצמך שא"כ א"א לומר שנרות קודמות לפסח!

בעקב, רצונו לומר שתהי בסוף⁸⁵ (בסגנון הפייטנים השתמש כאן בפסוק: בשמרם עקב רבו) כל העבודות. גם הפיוט אוצר סלה והיא ה"עבודה" לפי מנהג רומי (מחברה ר' יוחנן הכהן בן יהושע) משלים בכעין זה: יגיש בערבים ולא בערב (=לילה) תכף לו קטורת ונסכים ונרות... תמו העבודות וכו', והוא מדגיש גם כן שהדלקת הנר הייתה העבודה האחרונה שאין אחריה כלום. ולדעה זו מסכים גם ר' משולם בר' קלונימוס בשתי העבודות שחבר, בעבודה לפי מנהג אשכנז המתחלת אמיץ כח, ובעבודה אחרת שלו המתחלת אשוחח נפלאותיך (עלבוגען בספרו שנוכר בהערה ק"ט, עמוד קכ"ו וכו'), שבשתיהן הוא מרמז שהדלקת הנרות היא העבודה האחרונה. ובפיוט הראשון הוא אומר: תמיד הסדיר ותמר ונרות העלה, ה"תמיד" כולל כאשר מוכח על זה הסדיר, לא רק הקרבת איברים אלא גם מנחת התמיד וחביתין ונסכים. וקרובה לזו לשונו בסוף ה"עבודה" השניה שלו: מעשה תמיד של בין הערבים שילם כסדר לבוחן קריבים ליהב (=להב מן להב) קטורה למזבח פרוים מנרה ונירותיה העלה בערבים, ובדיוק הוא מזכיר בראשונה מעשה תמיד, כסדר" ואחריו קטורת ולבסוף נרות. ראה זה מצאתי שב"עבודה" לר' שלמה בן גבירול (עלבוגען שם עמוד קל"ט) הסדר מהופך ובה נאמר: מקטיר ונירות יעמיד אז יגש להקריב

⁸⁵ הרבה מהפייטנים מזכירים נשיאת כפים של כהן גדול בסוף כל העבודות, עיין לדוגמא ר' סעדיה גאון בסוף סדר עבודה שלו המתחלת באדני יצדקו; ר' יוסף בן אביתור בסוף עבודה שלו וכן ב"עבודות" שפרסם עלבוגען בספרו (עיין הערה פ"ג) עמוד קנ"ב-לר' שלמה בן גבירול-ועמוד קפ"א, ובעבודות לפי מנהג רומי ומנהג אפ"ס. אולם בספרא שמיני פ"א, אמרו בפרוש: וישא אהרן... זה מקרא מסורס ואין ראוי לומר אלא ובמדרש הגדול על פסוק זה: וכי ברכה קודם גמר עבודה או לאחר גמר עבודה אלא הרי זה מקרא מסורס אינו לומר אלא, ונראה שהרכיב בעל מדרש זה מקורות שונים) וירד מעלות החטאת... שבירדתו נשא את כפיו ובירך את העם. ודברי הספרא הם המקור למה שכתב הרמב"ם תפלה י"ד, ט', ותמידין וטוסיפין ו', ה', שברכת כהנים במקדש היא לאחר שהעלו את האברים, ובמדרש הגדול שם נאמר: ויברכם זו ברכה סתומה שאין את יודעת (אתה יודע אותה?) וחזר הכתוב ופרשה להלן יברכך ה' וישמרך וכו', ולפ"ז אין מקום לרברי הרמב"ן בפרושו על התורה שם (ועיין משנה למלך הלכות תפלה שם), שברכה זו של אהרן איננה ברכת כהנים. ואם כן קשה לקיים דברי הפייטנים שכהן גדול נשא כפיו אחר שהקטיר והדליק את הנרות, והם אוחזים את החבל בשני ראשים, שאם אין לאחר נירות שום עבודה ולכן הקטרת איברים קודמת לקטורת ונירות על כרחך שנשיאת כפים קודמת לקטורת מיד אחרי הקטרת איברים. ואפשר שלדעתם אין נ"כ קודמת להקטרת איברים אבל מותר לאחר עדי העבודות. וראוי להשוות לב שגם בן סירא ג', כ"ל' ב, בסדר העבודה' שלו אומר בפרוש שנשיאת כפים היא בסוף כל העבודות שבמקדש, וזו לשונו: ויסך מדם ענב ויצק אל יסוד המזבח... ויתן השיר קולו... או ירד (הכהן הגדול) ונשא ידיו... וברכת ה' בשפתיו, ולפי זה הסדר הוא: נסכים, שיר ונשיאת כפים, ולא כדברי הכמיני ז"ל. ואולי שהפייטנים הקדמונים השתמשו במקור עתיק מימי התנאים שנאבד ובו מצאנו סמך לרבריהם שנשיאת כפים היא סוף כל העבודות, וצ"ע.

תמיד. ובודאי לא כוון לאמר שקטורת ונירות קודמין לתמיד של בין הערבים, שאפילו בר בי רב דחד יומא יודע ששחיטת התמיד וזריקתו קודמות לקטורת בין בשחר בין בערב, אלא ש.להקריב תמיד" פרושו להקריב האברים, ודעת הפייטן הגדול הזה הוא שהקרבת איברים לאחר הדלקת הנירות וכבר ייתא השניה שם בפסחים. ואם ה.עבודה" שפרסם שם עלבוגען עמוד קנ"ב, גם היא לרשב"ג, צריך לדחוק ולאמר שב.עבודה" זו תמיד משמעו: שחיטתו וזריקתו, ולכן הוא אומר: שמור תרצה תמיד כעורך ועת יקטור וייטיב תפצה, בראשונה שחיטת התמיד וזריקתו ואחרי כן קטורת ונירות, אלא שאפשר שרשב"ג שהיה פייטן ולא פוסק לא דקדק כל כך בסדר הדברים. ושם עמוד קנ"ה, נמצא קטע .עבודה" לנחמה (?) שבו נירות קודמות לקטורת והפייטן הזה מסדר העבודות באופן כזה: תלבושת זהב עטף וקידש עשירית בשטף . . . תיבער (הבעיר?) נירות מנורה . . . תקף (=תכף וכן שם עמוד קנ"ד: תכף מעשיו במהרה) להקטיר קטורת של בין הערבים בתפארת. וכבר לא נחלק אדם שקטורת של בין הערבים קודמת לנרות (עיין יומא ט"ו בראש הדף) ומכל מקום ב.עבודה" זו נרות קודמות! גם ראש דבריו צריכים תקון, שקדוש עשירי הוא כשפושט בגדי הזהב, וכשלובשן לעבודת בין הערבים הוא הקדוש התשיעי וכמו שאמרו בפרוש במשנה יומא ז', ו': וקדש ידיו ורגליו ופשט הביאו לו בגדי עצמו ולבש. חוץ מב' פייטנים אלה, רשב"ג והפייטן .נחמה", שמקדימין הנרות, כל הפייטנים מאחרין אותה לסוף כל העבודות, ומלבד אלה שזכרו למעלה יש להעיר עוד על שלשה פייטנים אחרים שה.עבודות" שלהם יצאו לאור על ידי עלבוגען בספרו הנ"ל, עמוד קס"ד, קע"א, קפ"א. והפייטן הראשון אומר: תמיד בנטית צל ולא בערב תימר סמים בין נתחים לנסך תיכן נירות לעקב ול' הכין (=ולא עצל, וצ"ל חבין, מן חבינא: עצל בתרנום) תמו כל פעולות וקידש ופשט. ולשונו קרובה ללשון הפייטן ר' יוחנן הכהן שהובאה למעלה, ושתייהם מדגישים שקטורת של בין הערבים היא בין אברים לנסכים והעבודה שלאחריה והיא הדלקת הנרות היא העבודה האחרונה שבכולן. והפייטן השני אומר: והקטיר סמים ונירות התמים תכלית מלאכה, ופרושו שהדלקת הנירות סוף כל העבודות. ולזה כוון גם הפייטן השלישי באמרו: שי ערב יגמור וסמים עם נרות יתמור, ופרושו שאחר שנמר כל העבודות של בין הערבים הוא מקטיר קטורת ומדליק את הנרות. וברור שכן צריך לפרש גם דברי ר' יוסף בן אביתור ב.עבודה" שלו (קובץ מעשי ידי גאונים עמוד כ"ד) באמרו:

תלבושת בד עוטה להשלים שנים ליום עולה תמיד... ויקטר וייטיב, ולהשלים הוא כמו לגמור שהוא עושה בראשונה כל העבודות של בין הערבים ואחר כך הוא מקטיר קטורת ומטיב הנרות. ושם בקובץ עמוד א'–ט', נמצאה עבודה לר' סעדיה (ואולם איננה לו אלא לפייטן אחר שקדם להגאון ולכן הכניס אותה לסדר תפלה שלו) ובה (סוף עמוד ט') נאמר בפרוש: תמיד הערבים יעשה כסדר והקטיר קטורת בין נתחים לנסך תכלית מעשים (סוף כל העבודות) נרות הבעיר.

ודי בדברים אלו של הגאונים וראשוני ראשונים, שאפשר להוסיף עליהם כהנה וכהנה, להוכיח שהדלקת הנרות היא אחרונה שבעבודות. אלא שעוד הדבר צריך ברור, אם דעתם נוסדה על הברייתא בפסחים שאין שום עבודה לאחר הדלקת נרות, או שגם לברייתא האחרת שם שהדלקת נרות היא רק העבודה האחרונה שבפנים, ולכן נרות קודמות לפסח, אפשר שבשאר ימות השנה אין לאחריה כלום משום שכך הוא סדר העבודות: קטורת בין איברים לנסכים, וכאשר אי אפשר להקדים נרות לקטרת, שאין עבודת פנים לאחר נרות, ועל כרחך נרות אחרונה שבעבודות. ונראה שהעקר כהנהנה השניה, שאם לא כן דברי המשנה ביומא: של בין הערבים בין איברים לנסכים, תלויים במחלוקת זו של הברייתות בפסחים, ובודאי לא היו נמנעים בעלי התלמוד שם במשא ומתן שלהם על הברייתות להכריע מהמשנה שביומא כברייתא האומרת שהדלקת נרות היא האחרונה לכל העבודות. ואולם לפי הנחה זו הכל מודים שהדלקת נרות היא האחרונה לכל העבודות, שאי אפשר שתקדים לקטורת, שהרי אין עבודת פנים לאחריה, ואי אפשר שתקדים לנסכים, שכן דרשו מן כמנחת הבקר וכנסכו שקטורת של בין הערבים בין איברים לנסכים (יומא ל"ד, א') ועל כרחך היא האחרונה שבכולן. אלא שנחלקו הברייתות שם בפסחים אם פסח קודם לנרות או נרות קודמות לפסח, שברייתא אחת אומרת שאין אחרי הדלקת נרות שום עבודה (עבודת היום; עיין רש"י יומא ראש דף ט"ז וזבחים סוף י"א) ולכן פסח קודם לנרות, וברייתא אחרת אומרת שלא נמעט מ"אותו" אלא עבודת פנים ולכן נרות קודמות, שכן בפסח נאמר בערב ובין הערבים. והדברים פשוטים וברורים לדעתן של הגאונים והראשונים, ואולם קשה למצוא טעם לדעתו של הרמב"ם שכתב בסוף פ"ו, של תמידין ומוספין: וכסדר שעושין בכל יום בבקר כך עושין בין הערבים, וכבר הערנו למעלה עמוד ע"ו, על זה. וביותר קשים

דברי המאירי שבפסחים הוא אומר: ואחר הקטורת מדליקין את הנרות והיא עבודה אחרונה שבמקדש (ולא רק שבפנים, עיין למעלה עמוד ע"ז), ואולם ביומא על המשנה שם העיר: קטורת של בין הערבים קריבה בין אברים לנסכים וזו מיהא אינה הלכה אלא דינה בערב כבשחרית. ואם היה אפשר לדחוק ולאמר שהטבת שתי נרות קודמת לאיברים משום שהקטרת איברים כשרה אפילו בלילה (עיין למעלה עמוד ע"ז), ולא אמרו אלא שאין אחרי נרות, עבודה שביום" וכמו שכתבנו, הרי לדעת הרב: בערב כבשחרית. וגם קטורת מנחת התמיד חבתין ונסכים נקריבים לאחר הטבת שתי נרות, והן עבודות היום, ואם כן איך אפשר לומר שהדלקת נרות היא העבודה האחרונה שבמקדש אם כל אלו העבודות נעשות אחריה!

ונחזור לראש דברינו, לשאלה: אימתי היא נעילת שערי היכל. וכבר עלה בדינו להוכיח שהדלקת נרות היתה העבודה האחרונה שבמקדש,⁸⁶ ואם כן בין אם נפרש נעילת שערי היכל, היכל ממש בין אם נפרש היכל לאו דווקא אלא היכל ועזרה (עיין למעלה עמוד ס"ח), הכל עולה לדבר אחד שההיכל לא ננעל אלא לאחר הדלקת נרות שבו והיא היא העבודה האחרונה שבמקדש. ולא עוד אלא שאף לדעת הרמב"ם והמאירי, שהדלקת הנרות בערב היא כבשחרית וקודמת להקטרת אברים וחבתין ונסכים, יש מקום לומר שלא ננעל ההיכל קודם שנמרו כל העבודות שבחוק, שלפי פשוטן של דברי המשנה בתמיד ה', ו', נראה שאחר גמר כל עבודה ועבודה שבמקדש היו הכהנים ניכנסין להשתחוות בהיכל, ואם כן נשאר פתוח עד אחרי שנמרו כל עבודה שבמקדש. אולם השתחוות הכהנים בהיכל עוד לא נתבררה כל צרכה, ודעות שונות לראשונים בזה.⁸⁷

86 על נשיאת כפים, עיין ההערה הקודמת. ואולי שבויה"כ שכל העבודות בכהן גדול חששו שמא יחלשו ידיו על ידי נשיאת כפים ולא יהי אפשר לו לעשות כל מה שמוטל עליו ולכן נשא כפיו אחר שסיים כל העבודות. 87 עיין רמב"ם, ביאת מקדש, ב', ד'; תוספות חגינה כ"ז, ראש ע"ב; סס"ג לאוון ש"ג; ספר החנוך מצוה קפ"ד ראש אחרי מות, והאחרונים (עיין מנחת חינוך) האריכו הרבה בזה. ורואה אני להעיר שלהרב בעל תפארת ישראל, חמיר שם, נתחלפה כניסה להיכל בכניסה לקדש הקדשים, שבודאי הכל מודים שאפילו כהן גדול ביום הכפורים כשנכנס לק"ק שלא לצורך עבודה חייב מיתה, והוא שהקשו ביומא נ"ג, א': ותיפוק ליה דעייל ביאה ריקנית, ואין עניינו כלל אצל מחלוקת הראשונים אם מותר להכנס להיכל להשתחוות כל שעה שרוצה או דווקא בנמר עבודה. ובנבחרת ארי ליומא מ"ד, א', הקשה על דעת האומרים שאפילו להשתחוות אכור ממה שדרשו שם להזהיר על פרישה מהיכל בשעת הקטרה ופתן דמים בלפני ולפנים, ותיפוק ליה דהיא ביאה ריקנית בהיכל שלא לצורך עבודה. וקושיהו היא קושיה ראשונים, עיי"ש במאירי, ושניהם כוונו לתרוץ אחד שצריך להזהיר בשנכנס דרך משופש.

וקשה לעמוד על עקרה של הלכה זו, אלא שאין צורך לנו בזה, אחרי שראינו שהלכה ברורה היא שהדלקת הנרות היא העבודה האחרונה וכשגומרה לא רק ההיכל ננעל אלא כל שערי העזרה ננעלו שכבר גמרו הכהנים כל עבודתם. ובזה תשובה לדעתו של הריטב"א ראש פרק ד' שבתעניות שכתב: נעילת שערי היכל והיינו אחר צאת הכוכבים, מה שאי אפשר שהדלקת נרות שהיא בעוד יום שבין הערבים נאמר בה (עיין הערה פ"ד) היא העבודה האחרונה ולמה ישאר ההיכל פתוח אחר שנגמרה עבודת היום.⁸⁸ אלא שאף שבדאי שכן הוא כמו שכתבו הרבה מהראשונים (עיין למעלה עמוד ע"ה) שנעילת שערי היכל היא קודם שקיעת החמה קשה להגביל זמנה בדיוק. ודו"ז הגר"א ז"ל בשנות אליהו ראש פרק ד' העיר בקצרה: עד פלג המנחה פ' דר"י סבר⁸⁹ דהרי על כרחך לא היה קרב המנחה (=מנחת התמיד) אלא עד פלג המנחה שהרי היו צריכין להקריב אחר כך החביתין וגם הנסכים ואמרו הלויים שירה ואח"כ הדלקת הנרות (דעתו הוא כמו שכתבנו למעלה שהדלקת הנרות היא העבודה האחרונה שבמקדש) לכך תפלת המנחה נמי אינה אלא עד פלג המנחה. ולא ירדתי לסוף דעתו של רבינו הגדול, שהרי קטורת נקרבה בט' ומחצה כמו שאמרו בסוגיא זו בירושלמי (עיין למעלה עמוד נ"ז) וקטורת של בין הערבים היא בין אברים לנסכים, ואם כן איך אפשר לומר שמן הקטרת הקטורת עד הנסכים הוא לערך שעה ומחצה, ומה עשו הכהנים כל אותו הזמן הרב. וממשנתינו בפסחים רפ"ה, מוכח שבערב פסח כל עבודות של בין הערבים מן שחיטת התמיד עד הדלקת נרות (למי שאומר שקטורת ונרות קודמות לפסח, עיין עמ' ע"ז) נעשו בשעה אחת, ואין עולה על הדעת שבשאר ימות השנה שהו יותר מב' שעות בעסוקן של אלה העבודות, ואפילו בימים היותר קצרים, ששעה זמניית (כל השעות שנאמרו בענין זה הן שעות זמניות) בירושלים היא לערך

⁸⁸ ואף שדעת הריטב"א היא כדעת ר' חם שאין בין השמשות מתחיל ששקיעת ענול החמה אלא ששקיעת אורה (עיין חדושי לשכת סוף פר"ב) מכל מקום אי אפשר לאמר שהדלקת הנרות הייתה סמוכה לצאת הכוכבים וכשננעלו שערי היכל כבר יצאו הכוכבים. ואפשר שלדעתו הסוגיא שלפנינו היא על דעת ר' יוסי האומר בין השמשות כהרף עין, אלא שלפי הירושלמי, הרף עין זה הוא בבין השמשות של ר' יהודה, עיין חלק א', עמוד ל"ז-ע"ז.

⁸⁹ עיין מה שכתבנו למעלה עמוד נ"ז בטעם דברי ר' יהודה. ואולם צדק הגר"א להדגיש שתפלת מנחה הייתה להם שעה רצון לתפלה-במקדש ובמדינה-, וכבר מצינו סמוכין לזה במה שמסופר בספר בריית החדשה, עיין הערה ע"ז, ויש להוסיף מה שנאמר בבשורה ללוקוס א', י', ש.העם' התפללו מבחוץ כשהקטיר הכהן הקטורת ובהסכם להלכה בתמיד סוף פ"ז: פרשו העם), וכאשר אמרו למעלה בסוגיא זו שמנחה היא כנגד הקטורת.

חמישים דקים⁹⁰ לא הוצרכו לכך. ויותר נראה שמן הקטרת הקטורת עד הדלקת הנרות לא נמשכה יותר משעה, וי⁹¹ ובעשר ומחצה כבר נגמרו כל עבודות היום וננעלו שערי היכל והעזרה. ועל פי זה נעמוד על דברי התוספתא ראש פרק ג' שאמרו שם: תפלת הערב אין לה קבע ר' אלעזר בר יוסי אומר עם (כך בכ"י ובספרים נשחבש לעת) נעילת שערים. וכבר היטב לראות הגר"א בשנות אליהו שם, שאין לה קבע פרושו שאין לה זמן קבוע לעצמה אלא שזמנה מתחיל מיד שנשלם זמנה של מנחה, התפלה שלפניה, ולכן לר' יהודה האומר: תפלת המנחה עד פלג המנחה, תפלת הערב זמנה משנשלם פלג המנחה, ולרבנן האומרים: תפלת המנחה עד הערב, זמנה של תפלת הערב הוא משקיעת החמה. ור' אלעזר בר יוסי מקדים זמנה עוד יותר לנעילת שערים, כלומר: נעילת שערי היכל, שאף שלכל הדעות קרבן של בין הערבים נקרב אפילו לכתחלה עד פלג המנחה, מכל מקום מיד שננעלו שערי היכל כבר לא היתה עבודה במקדש אלא הקטרת איברים וכנדה תקנו תפלת הערב. ולדעת הראשונים הנז'ל שנעילת שערי היכל לערך חצי שעה קודם שקיעת החמה, צריך לפרש דברי ר' אלעזר בר יוסי על שיטתן של חכמים, שאף שתפלת המנחה עד הערב, זמן תפלת מעריב מתחיל מנעילת שערי שמים עוד קודם שנשלם זמנה של מנחה, ומטעם האמור. והמפרשים האחרונים שפרשו נעילת שערים שבתוספתא: צאת הכוכבים, לא עמדו על עקרון של דברים, שברור, שכל אלה שדקדקו לסמוך גאולה לתפלה התפללו מעריב עם צאת הכוכבים משום קריאת שמע של ערבית שזמנה בצאת הכוכבים, ור' אלעזר בר יוסי בא להשמיענו המנהג שנהגו אביו ולא אחרים (בכ"י ערפורט נשמט על ידי דלוג סופרים מן: נעילת שערים לנעילת שערים), וע"כ שאין נעילת שערים כאן צאת הכוכבים. ומלבד זה איך שנפרש נעילת שערים אין זמנה מתאים לצאת הכוכבים, שנעילת שערי היכל היתה הרבה קודם לכך, ונעילת שערי שמים היא שקיעת החמה כאשר ראינו למעלה עמוד ע"ב.

אולם איך שנגביל זמן נעילת שערי היכל, חצי שעה קודם שקיעת החמה

⁹⁰ כשנחשוב י"ב שעות של יום מן הנץ החמה לשקיעתה.

⁹¹ אם הפשטת הקרבן, חתיכת אבריו ומליחתו והקרבת אבריו על המזבח לא נמשכה רק שעה אחת. מן ב' ומחצה עד ג' ומחצה, וודאי שלא הצרכו יותר מזה לשאר העבודות כמנחת התמיד הקטורת החביתין הנסכים והדלקת הנרות. ש.מלאכתן מעוטה.

או סמוך לפלג המנחה ולפניו, נראה שביום הכפורים שכל עבודות-ולכלל הדעות רובן⁹²-נעשות על ידי הכהן הגדול הנחלש מן הצום, נעילת שערים נתאחרה הרבה. וכמעט מן הנמנע הוא ש,אדם יחיד" השרוי בתענית לא ישהה במלאכתו זמן יותר רב ממה שנצרך לאנשים רבים העסוקים בה בכרס מלאה ובידים בריאות. ואם בשאר ימות השנה עבודה של בין הערבים לא נמשכה לפי דברינו למעלה יותר מב' שעות, מן ח' ומחצה עד י' ומחצה, הדעת נותנת שביום הכפורים גמר העבודה היה לערך י"א ומחצה, כחצי שעה קודם שקיעת החמה. ולא בלבד משום שרק אדם אחד, הכהן הגדול היה עסוק בה, אלא גם בשביל זה ש,מעשיה" היו מרובים, שכן כמה קדושים וטבילות ושנוי בגדים מן בגדי לבן לבגדי זהב ומבגדי זהב לבגדי לבן היה כהן גדול עושה בעבודה שלבין הערבים, שהיה נצרך להכנס לקדש הקדשים להוציא כף ומחתה.⁹³ ואם כנים אנחנו בזה אפשר לומר שרב ור' יוחנן לא נחלקו כלל במשמעה של נעילת שערים שהוא כפשוטו: נעילת שערי היכל, וכבר ראינו שבתוספתא ראש פרק ג', אין לה פרוש אחר, אלא שעל ,דרך הדרוש" אמר רב, שתפלת נעילה ביום הכפורים ראויה היא שתקרא כן, משום שאדם מתפללה בשעה ששערי שמים ננעלין שכן ביום זה שערי ההיכל ננעלין קרוב לשקיעת החמה, בנגוד לנעילה של אנשי מעמד ונעילה של תענית צבור שהן מבעוד יום. ואפשר שרב ור' יוחנן לא נחלקו ,לדינא" כלל, שלפי דברי שניהם נעילה היא: נעילת שערי היכל, ואנשי מעמדות וכל אדם בתענית צבור מתפללים אותה בעוד היום גדול, אבל ביום הכפורים נעילה היא סמוכה לשקיעת החמה שכן בו ננעלו השערים סמוך לערב. ואולם אפשר גם כן-וכך היא דעת הירושלמי כאן, אבל בכבלי לא נמצאה מחלוקתם-שרב מחלק בין תפלת נעילה שביוה"כ לתפלת נעילה שבתענית צבור, ור' יוחנן אינו מחלק חלוק זה שכן בכל ימות השנה ננעלו שערי היכל מבעוד יום, ולכן גם ביום הכפורים מתפללין אותה בשעה שההיכל ננעל בשאר ימות השנה, וזמן נעילה של יום הכפורים הוא זמן נעילה של אנשי מעמד.

⁹² עיין רמב"ם עבודת יוה"כ א', ב', ושם בכסף משנה. ודברי הריטב"א שהעיר עליהם שם הרב בעל כסף משנה כבר מונחים בדפוס לפנינו אלא שלפנינו לנכון: רבי' הגדול רבי ז'ל (=הרמב"ן), ובכ"י שהיה לפני הרב בעל כסף משנה נתחלף הרמב"ן בהרמב"ם!
⁹³ עבודה זו אחר חמדת של בין הערבים כלומר, שחיטתו חריקת דמו, עיין משנה יומא סוף פרק ז'.

ודע שאף ששערי עזרה היו ננעלים בלילה (עיין למעלה עמוד מ"ט, וכן אמרו במדות א', ט': הגיע זמן הנעילה, ושם כווננו לנעילת העזרה), מכל מקום הרבה כהנים נשארו בעזרת כהנים כדי להקריב חלבים ואברים שנקרבו כל הלילה או לכל הפחות עד חצות (עיין חלק א', צ"ז, על מחלוקת הראשונים בפרוש המשנה שבראש ברכות: הקטר חלבים וכו'), אלא שאין עולה על הדעת שנשארו שם סגורים כמה וכמה שעות. ולכן נראה שהפתח הקטן מן הפשפש לעזרה היה נפתח מבפנים בלי מפתח ורק מבחוץ היה צריכים למפתח (תמיד א', ג'), ולפי זה הכהנים העסוקים בהקרבת חלבים ואיברים לא היו נוקקים להשאר בעזרה עד שפתחו להם השער כשבא התורם לתרום בקריאת הגבר שהוא סמוך לעמוד השחר.⁹⁴ אלא שאפשר ג"כ שיצאו ובאו דרך המחילות שתחת הבירה וכמו שאמרו סוף פ"א שבמדות: אירע קרי לאחד מהם יוצא והולך לו במסיבה ההולכת תחת הבירה. ומכל מקום עוד לא הוברר הדבר אם היו מחילות⁹⁵ גם תחת עזרת כהנים. וכבר נחלקו האמוראים בפרוש ביר ה, שיש שאמרו: שכל המקדש כולו קרוי בירה, ויש שאמרו: מקום היה בהר הבית ובירה שמו; עיין בבלי ראש יומא וירושלמי פסחים ז', ח'. ועל פי דברינו אלה נעמוד על דברי הרמב"ם (רפ"ו תמידין ומוספין) שנתקשו בהן מפרשיו, וזו לשונו: סמוך לעלות השחר יבוא הממונה... ויקיש על העזרה ופותחין לו ומבלשין את כל העזרה. ולכאורה דבריו תמוהים שמי היה בעזרה לפתוח לו, והלא שעריה היו ננעלים כל הלילה, ובראש תמיד לא אמרו אלא שהממונה דופק על פתח של בית המוקד שהכהנים היו ישנים שם, ולא שהיה דופק על שער העזרה. ואולם לפי דברינו יפה כתב הרב שבודאי לא נשארה עזרת כהנים ריקנית מכהנים אפילו שעה אחת, שגם בלילה היו עסוקין בהקטרת חלבים ואברים ובקיום האש

94) כן כתב הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין ב', י"א (עיי"ש בלחם משנה), ושם בראש פ"ו. ואפשר שדעתו היא שתרומת הדין-אחר שקרא הגבר-היתה קצת קודם לעמוד השחר ואם כן מה שכתב במקום הראשון: משיעלה עמוד השחר, לא ששעה אלא כאשר הוא קרוב לעלות. ובתוספות יומא כ"ז, ב', בד"ה: איכא, כתבו: ותרומת הדין אינה אלא בלילה, וכן אמרו בפרוש בספרא ראש צו: לימד שיהו תורמים את המובח כל הלילה עד הבקר, מה שקשה לפרש בענין אחר אלא שאינו תורם רק בלילה עד שעלה עמוד השחר. וביוטא ל"ג, א', בד"ה: אביי כתבו התוספות: יש לומר תרומת הדין עיקר מצותה רק בלילה, ודברי הספרא מראים שאינו תורם אלא עד הבקר. ומטה שאמרו בזבחים כ', א': וסודי דמקרות הגבר ועד צפרא לא פסלה לינה, מוכח בפרוש שקרות הגבר קצת קודם עלות השחר, שאין לינה אחרי שהתחיל היום בעלות השחר, אלא שבחגים היו מקדימין לתרום ובהם נפתחו השערים קודם עה"ש, עיין משנה יומא סוף פרק א'.

95) כלומר אם היה פתח בקרקעית העזרה לירד בו למחילות.

על המערכה שלא תכבה, ולא עוד אלא שסדור המערכה עקר מצותו בלילה.⁹⁷

והגני חוזר בסוף הדבור על הדברים העקרים שנגעתי בהם במשא ומתן הארוך.

א) האמוראים שנחלקו בזמנה של נעילה הם, רב ור' יוחנן כמו שהוא בספרים ואצל הרבה מהראשונים (מדברי בעל המנהיג תעניות ט"ו, ויום הכפורים ס"ח, מוכח שהיה לפניו סוגיא זו גם בפסחים פרק ה' ובסוף המסכת יומא), ולא, רב ושמואל" כמו שיש גורסים, שעל ידי אשגרא ממחלוקת רב ושמואל בנוסחה של נעילה בסוף יומא בבלי, כתבו הסופרים גם בירושלמי: רב ושמואל. גרסת הריטב"א: ר' יוחנן ור' שמעון (=ריש לקיש) בודאי משובשת היא ואי אפשר להעמידה כלל.

ב) שערי שמים הם השערים שבהם החמה יוצאת ונכנסת בבקר ובערב, בהנץ החמה היא יוצאת בשער מזרח ובשקיעתה היא נכנסת בשער מערב, ואף שאין לה אלא שער אחד בבקר ושער אחד בערב השתמשו בלשון שערי מזרח-אולם לא מצינו בשום מקום שערי מערב-משום שבכל יום ויום היא זורחת ושוקעת בנקודות מתחלפות. הבטוי: נעילת שערי שמים, מתאר הזמן שבו עגול החמה שוקע מתחת האופק, ונכנס בשער מערב" של הרקיע, ולכן נעילת שערי שמים היא כמו שקיעת החמה כאשר פרשו לנכון הרמב"ם, ולא כמי שנדחק לאמר ש,נעילת שערי שמים" היא אחר צאת הכוכבים או אחר השקיעה, שאין שום,שער" נראה משקעה החמה.

ג) הרמב"ם שכתב שנעילה זמנה, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה" יסד דעתו על הבבלי תענית סוף כ"ז, ולכן פסק כרב ולא כר' יוחנן האומר: נעילת שערי היכל, שהיכל נעל הרבה קודם לשקיעת החמה. אולם לפי זה מוכרחים אנו לאמר שב' התלמודים חולקים בפרוש דברי רב, שבירושלמי אמרו בפרוש שלרב אדם מתפלל נעילה אחרי שקיעת החמה. ולא זו בלבד אלא

⁹⁶ דברי הרמב"ם בספר המצות מ"ע כ"ט, ובספר היד תמידין פ"ב, היה אפשר לפרשם, שהמצוה היא לערוך אש בבקר ובבין הערבים ל,קיום המערכה, ואולם אם ככה האש ביום או בלילה אין חייב להבעיר, אולם קשה להוציא דברי הכתוב: אש תמיד תוקד על המזבח, מידי פשוטן והוא שלא יהי המזבח בלי אש אפילו רגע. ועיין תוספתא מנחות י"א, י"ב, וש"נ מחלוקת חכמים ור' יוסי לענין. תמיד" של לחם הפנים, שלר' יוסי אפילו פרקו ישנה בבוקר והכניסו חדשה בין הערבים אין בכך כלום.

⁹⁷ עיין תוספות יומא כ"ז, ב', ב"ד"ה איכא.

שלדעת הרמב"ם נצרך לדחוק ולאמר שלפי הבבלי זמן תפלת נעילה היא ביום דווקא – לפני שקיעת החמה – ורק בבעל קרי אמרו שיתפלל אחרי צאת הכוכבים כדי שלא יזקק לרחיצה ביום.

ד) לפי גרסת השאלות בתענית אין ראייה כלל משם שבבבל התפללו נעילה סמוך לשקיעת החמה ואפשר שהתפללו אותה סמוך – לפניו או לאחריו, עיין לקמן – לפלג המנחה, אלא שבתעניות צבור נהגו להתפלל מנחה ונעילה זו סמוכה לזו, ואולם בשאר ימות השנה התפללו מנחה כשהגיע זמן מנחה קמנה. וקשה לקבל דעת האומר שבכל ימות השנה התפללו מנחה גדולה.

ה) נראה שגם רש"י (סוף יומא) גרס בירושלמי שערי היכל, אלא שפרש"ש שערי היכל לאו דווקא, שהרי לא היה לו אלא שער אחד, השער הגדול, אולם כוונתו לשערי היכל ועזרה, והן הן דברי המאירי שגורם שערי היכל ומפרש שערי היכל ועזרה.⁹⁸ פרוש זה אפשר אבל אינו מוכרח שיש מקום לומר שהשתמשו בלשון רבים, שערי, כדי להדגיש שהיכל ננעל אחרי שנעלו שערי העזרות – עזרת נשים, עזרת ישראל ועזרת כהנים.

ו) השאלה מתי ננעל היכל תלויה בשאלה אם הדלקת נרות היתה העבודה האחרונה בבין הערבים או לא. ולכאורה דבר זה במחלוקת תנאים תלויה שיש מי שאומר (פסחים נ"ט, א') שפסח קודם לנרות שאין שום עבודה אחר נרות¹⁰⁰ ויש מי שאומר שאין עבודת פנים אחר נרות אבל יש אחריהן שאר עבודות שבחוץ ולכן נרות קודמות לפסח. אולם לפי הירושלמי שם ה' א', הכל מודים שאין שום עבודה אחר נרות, ולכן נרות אחרי פסח, ולא נחלקו התנאים אלא אם קטורת קדמה לפסח או פסח קודם לקטורת.

⁹⁸ בפרושה המיוחס לרש"י על תענית בראש המסנה ד', א': נעילת שערים מפורש בכרכות ירושלמי פרק תפלת השחר (לפנינו במקומו בתענית, ואולי שהשתמש המפרש הזה בכלי שני בדברי רש"י סוף יומא שמביא מחלוקת האמוראים מברכות, וקצת ראייה לזה שגם הוא אינו מזכיר שמות האמוראים כמו שלא הזכירם רש"י: עיין למעלה בפנים עמוד ס"ט) יש אומרים נעילת שערי מקדש (עיין הערה הבאה) ויא נעילת שערי שמים שנעלין אותן לעת ערב בנמר תפלה. ופרוש זה הוא על דרך ההנדה, שכן אמרו: שערי תפלה פעמים פתוחים ופעמים נעולים, עיין פסקתא דר' כהנא כ"ה, קנ"ז, סוף ע"א; איכה רבתי ג', אות ס' (בהוצאת באבער עמוד קל"ח נדפס בטעות: אף שערי חשובה, וצ"ל: אף שערי תפלה); מדרש תהלים ס"ה, ד'. אולם לא לבד שדבר זה במחלוקת תלמי שיש שאמרו שם: אף שערי תפלה לעולם פתוחין, אלא שאם לכך כוונתו למה לא אמרו: נעילת שערי תפלה. ואפשר ש' מילים האחרונות בפרוש זה שייכות לנעילת שערי מקדש, שאחר שנמרו במקדש חפלתם ננעלו כל השערים. והשערה זו שאנשי מעמד – והכהנים – היו מתפללין בנמר עבודה ראויה לתשומת לב, ומתוספתא ראש פ"ג, נראה שתפלה זו היא היסוד לתפלת מעריב, עיין למעלה בפנים עמוד פ"ד.

⁹⁹ בפרושה המיוחס לרש"י – עיין הערה הקודמת –: שערי מקדש, וכוון לשערי היכל ועזרה.

¹⁰⁰ עיין למעלה בפנים ראש עמוד פ"ב, שהמאירי פסק כך וכן היא דעת רש"י בזבחים סוף דף י"א.

ז) דעת הרמב"ם, שאין בין סדר העבודה שבשחרית לסדר של בין הערבים שבשניהם קטורת קרבה בין דם לאברים, קשה מלקבלה שאי אפשר לדחות הלכה פסוקה שבמשנה יומא שקטורת של בין הערבים בין אברים לנסכים, ועל כרחק נרות היא העבודה האחרונה. וגם מי שאומר בבבלי פסחים שנרות קודמות לפסח אינו חולק על זה אלא שדעתו שפסח מאוחר לנרות משום שבו נאמר בערב ובין הערבים, אולם בשאר ימות השנה נרות עבודה אחרונה היא משום שקטורת בין דם לנסכים, ואם כן אין שום עבודה אחר נרות שכן קטורת-והנסכים שעמה-קודמת לנרות.

ח) בנוסחאות חדשות של ה"עבודה" אתה כוננת הגיהו האחרונים אחר להדליק את הנרות והוסיפו: ויצא והקריב את מנחת התמיד ומותר מנחת חביתין והנסכים כמשפטם. אולם בכתיב יד ובנוסחאות עתיקות לא נמצאה הוספה זו, שכל אלו העבודות קודמות לנרות. וראשוני הראשונים מחברי ה"עבודות" ליום הכפורים כמעט כולם שווים בדעה אחת שהדלקת נרות היא העבודה שאין אחריה כלום. ואפשר שפסקו כדעת האומר בבבלי שאין שום עבודה אחר נרות, ואפשר שלדעתם הכל מודים שבכל ימות השנה-חוץ מערב פסח-נרות עבודה אחרונה, משום שקטורת קודמת לנרות וקטורת באה בין אברים לנסכים.

ט) הדעת נותנת שנמר העבודה היה לערך י' ומחצה, שבתשע ומחצה כבר היתה קטורת קריבה ואחריה מיד נסכים ולבסוף נרות, וקשה לאמר שעבודות קלות אלו נמשכו יותר משעה. ולפי זה נעילת שערי היכל, אחר הדלקת הנרות, העבודה האחרונה שבהיכל, קדומה הרבה לשקיעת החמה, ואפילו פלג המנחה עוד לא הגיע כשנעלו שערי ההיכל ועזרה.

י) מנהגו של ר' יוסי להתפלל תפלת הערב. עם נעילת שערים" אי אפשר לפרשו כמו שפרשו המפרשים האחרונים (חוץ מבעל חסדי דוד) שהתפלל מעריב עם צאת הכוכבים אלא שהתפלל אותה סמוך לפלג המנחה, אולם הדבר מוטל בספק אם התפלל סמוך לו לפניו או לאחרי, והראשון נראה עיקר. יא) גמר העבודה ביום הכפורים מאוחר היה מבשאר ימות השנה משום שכל העבודות היו נעשית בכהן גדול וביום צום. ולפ"ז יש מקום לשער שתפלת נעילה ביום הכפורים היתה סמוכה לשקיעת החמה ובמעמדות ובתעניות היתה קודמת הרבה. ולכן אפשר שרב שאמר: נעילת שערי שמים, לא כוון לאמר אלא שנעילת יום הכפורים ראויה היא שתקרא נעילה משום שלא לבד

שמתפללין אותה בנעילת שערי היכל אלא גם בנעילת שערי שמים. ואם נחלקו רב ור' יוחנן בזמן תפלת נעילה לא נחלקו אלא בנעילת יום הכפורים, אלא שאפשר שלא נחלקו כלל, ורב אמר חדא, תפלת נעילה של יוה"כ בנעילת שערי שמים שביום הכפורים לא ננעלו שערי היכל ועזרה אלא סמוך לשקיעת החמה, ור"י אמר חדא, שנעילה משמעה נעילת שערי היכל, ולכן בשאר ימות השנה שננעלו השערים סמוך לפלג המנחה מי שמתפללה-אנשי מעמד או כל הצבור בתעניות-מתפלל אותה הרבה קודם לשקיעת החמה, אבל ביה"כ מתפללה בשקיעת החמה שכן לא נגמרה העבודה בו אלא בשקיעת החמה.

יב) אף ששערי העזרה ננעלים היו בלילה לא היתה העזרה פנויה מכהנים שכן כמה וכמה עבודות היו נעשית בלילה כהקטרת חלבים ואמורים, תרומת הדשן וסדור המערכה.

ג) נראה הדבר ששערי העזרה – לכל הפחות שער אחד שבו – היו נפתחים מבפנים בלי מפתח, ואפשר היה לכהנים העסוקים בעבודה בלילה לצאת מן העזרה בכל עת שהיה נצרך להם. אלא שאין הדבר ברור כל כך, ואולי היו יוצאים ובאים דרך מחילות שתחת העזרה.

הכהנים נושאים את כפיהם ארבעה פעמים ביום בשחרית במוסף במנחה ובנעילת שערים... אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום.

כבר הערנו למעלה עמוד ע"ב, שלפי הירושלמי: נעילת שערי שמים, פרושו הוא, שזמן תפלת נעילה הוא אחר שננעלו שערי שמים, כלומר אחר שקיעת החמה, ולכן יפה הקשו על דעה זו ממשנתינו, אולם לפי דעת הרמב"ם שאדם מתחיל תפילה זו מבעוד יום וגומרה עם שקיעת החמה אין כאן מקום להקשות, שהרי ברכת כהנים היא סוף תפלה שמתפלל אותה מבעוד יום. וקושי הירושלמי לפי גרסת הספרים היא מביום, שהרי אחרי שקיעת החמה כבר ספק לילה הוא, וכן פרשו דברי הירושלמי הראב"ה תתמ"ז, עמוד תרל"ט (ולשונו היא: ונעילת שערי שמים ביום, אתמהא), ותלמידו בעל אור זרוע חלק ב', סימן ת"י שגורס: אית לן ולפנינו לך אולם גם הרא"ש סוף יומא ובעל המנהיג סוף הלכות תעניות גורסים לן, וכמדומני שבספרים שלנו בכל המקומות בירושלמי השתמשו בלשון: אית לך מימר-למימר- ולא אית לן, עיין לדוגמא ברכות ג', ד' למימר בנעילת שערי שמים, והא קתני-דברי

המחבר!-ארבעה פעמים ביום. ובמנהיג במהנ"ל: אית לן למימר שערי שמים ביום אלא נעילת שערי היכל ביום הווי דאי לרב כיון ששקעה חמה אינו יום ודאי.¹⁰¹ והרב הזה כבר גרס כגרסת הספרים שלנו, אולם בעל אור זרוע (ורבו הראבי"ה קצר לשון הירושלמי ולכן אי אפשר לעמוד על גרסתו בדיוק, אלא שהדעת נוטה שגרס כמו שגרסה תלמידו) לא גרס ביום, אלא שפרש כאלו היה כתוב כך. וחכמי אשכנז שבדורות שאחרי בעל אור זרוע כתלמידו מהר"מ מרוטנבורג ותלמידי תלמידו, הרא"ש ובעל הגהות מיימוניות, שלא גרסו: ביום פרשו, שהיה קשה להירושלמי ואיך אפשר לומר שזמן נעילה הוא לאחר שקעה החמה: והא איתקש נשיאות כפים לשירות דכתיב לשרתו ולברך בשמו מה שירות ביום אף נשיאות כפים ביום.

ויש שחשב¹⁰² שהרא"ש סוף יומא כ' (בהוצאות חדשות נשתבש: ואית לן לולית לן, אבל בהוצאה הראשונה לנכון: ואיתו), והגהות מיימוניות תפלה ג', ג', גרסו בירושלמי המאמר הזה: והא איתקש וכו'. אולם מי שאומר כן לא עמד לא על דברי הראשונים ולא על דברי הירושלמי, שבעל הגה"מ אומר בפרוש: אית לך למימר נעילת שערי שמים פ' בתמיה (=אתמהא אצל הראבי"ה) והא איתקש נשיאות כפים וכו', והרואה יראה שהרב הזה-וכן הרא"ש-שלא גרסו ביום, "פרשו" מה שהיה תמוה להירושלמי בדבר זה. ולוא היו גורסים, המאמר: והא איתקש וכו', בירושלמי לא היו נצרכים לאמר: פי' בתמיה, שהרי כבר נתפרשה הקושיה בתלמוד עצמו ובאופן היותר ברור. והבקי בלשון הירושלמי יודע שהתלמוד הזה משתמש בבטוים: הוקשה, מקיש והקיש (עיין לדוגמא בהלכה זו למעלה עמוד נ"ו: לא הוקשה תפילת המנחה; מקיש יציאתו לביאתו, ברכות א', א', ב', ג'; הקיש שנת ד' למלכותו, ראש השנה בראש המסכת) ולא באיתקש שהוא לשון הבבלי והשתמשו בה גם הראשונים והאחרונים. ומלבד זה עקר המשא ומתן בירושלמי בשאלה על נשיאות כפים בלילה הוא בתעניות בראש פרק ד' (עיין מה שהערנו למעלה עמוד ס"ב) שאמרו

¹⁰¹ ועיין שם גם כן דברי הרב: את שמע... ואין נשיאות כפים אלא ביום פירוש מדקתני ד' פעמים ביום ולא בלילה. ובגבורות ארי פרש, שהראייה היא ממה שאמרו ד' פעמים ולא ה' פעמים, ולא ידעתי מה הכניסו לדוחק הזה לאמר שסתמא שבירושלמי לאו אליבא דהלכתא היא. שהרי תפלת ערבית רשות היא. ומלבד זה המעמד' וכן תענית צבור אינם אלא ביום ולא בלילה וא"כ לא קשה כלל למה לא אמר ה' פעמים.

¹⁰² עיין ראטנער כאן במקומו ובספרו על תענית ראש פרק ד', ונדר אחריו כרכו הספרש הקצר שבהוצאת ירושלים.

שם: את שמע מינה . . . ואין נשיאת כפים בלילה אלא ביום, ושם היה להם לאמר: משום שהוקשה נשיאת כפים וכו'. ודי בכל אלה הדברים להוכיח שהרא"ש ובעל הגהות מיימוניות לא גרסו גרסא אחרת בירושלמי אלא שפרשו-בעל פרוש זה הוא רבם מהר"מ מרוטנבורג כמו שנאמר בהג"מ-דברי הירושלמי כן. והרב אבודרהם תלמיד תלמידו של הרא"ש השתמש (מנחה ליום הכפורים) בדברי הרב הזה ומביא דברי הירושלמי עם פרושן להרא"ש כאלו הם „גוף אחד“. ואחד הוא בעל האשכול שמביא רק ה„פרוש“ על שם הירושלמי, וזו לשונו (א', סוף ל'): אין נשיאות כפים בלילה אלא ביום כדאמרינן בירושלמי איתקש (לשון הבבלי!) נ"כ לשירות דכ' לשרת ולברך בשמו מה שירות ביום אף נ"כ ביום. ו„לאו מר חתים עליה“, וכל הפסקא שם חשודה בעיני להיותה הוספה מאוחרת, שלא בלבד שבכ"י הוצאת אלבעק א', מ"ו, ליתא מן: ואיכא מרבואתא, עד: נ"כ ביום, אלא גם שלא מצינו מה שמיוחס שם לרבותא אלא בספרו של ר' ירוחם (עיין בית יוסף אורח חיים קכ"ח שהשיג עליו) שחי כב' מאות שנה לאחר זמנו של בעל האשכול! ומי שהוסיף פסקא זו לא לבד שהשתמש כבר בדברי הרא"ש אלא גם בדברי תלמידו, ר' ירוחם.

והנה אף שראינו שהדרשה: מה שירות ביום וכו', אינה מגוף הירושלמי מכל מקום יסודה במשנתן של התנאים, שבכמה ברייתות מצינו שהם הקשו נשיאות כפים לשירות: עיין ספרא שמיני ט', כ"ח; ספרי במדבר ל"ט ודברים ר"ח; מדרש תנאים כ"א, ה'; בבלי סוטה ל"ח, א'. ובירושלמי ראש פ"ד של תעניות מובא ההיקש הזה בלשון הספרא¹⁰³ ואמרו שם: וישא אהרן את ידיו . . . ויברכם בעמידה . . . כי בס בחר י"י אלהיך לשרתו ולברך בשמו מקיש ברכה לשירות מה שירות בעמידה אף ברכה בעמידה. וכבר יש כאן מקום ל„מגיהי ספרים“ לגרוס בירושלמי כמו שהוא בספרא: לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו, שהפסוק כי בס (דברים כ"א, ה') מסיים: לשרתו ולברך בשם י"י, ולא נמצא ולברך בשמו אלא בדברים י', ח'. אולם המעיין היטיב יראה שנהפוך הוא הדבר שצריך להגיה בספרא על פי הירושלמי, שכן אי אפשר לעמוד לא על דברי הספרא-ולא על דברי הבבלי סוטה שם: לשרתו ולברך בשמו מה משרת בעמידה אף מברך בעמידה ומשרת גופה מנלן דכתיב לעמוד לשרת-בלי הגהה, שאם דרשו הפסוק שבדברים י', ח', מה זה הוא שאמר ומה שירות

103 לשון הספרא מנומנת קצת ומפרשיו לא העירו על הירושלמי תעניות ששם הכל נמסר יפה.

בעמידה וכו' (=ומשרת גופה מנלן וכו', שבבבלי, והלא באותו פסוק עצמו נאמר לעמד... ולברך בשמו, וכשם שפסוק זה מלמדנו ששירות בעמידה כך אנו למדים ממנו שברכה בעמידה. וכבר טרחו רבים ליישב דברי הספרא והבבלי (עיין קרבן אהרן בפרושו על הספרא; הגהות ר' עקיבא איגר והגהות בעל מצפה איתן על סוטה שם) ולא עלתה בידם. אולם יש כאן לפנינו חלוף בין המסורה שלנו לבעלי התלמוד שהם קראו גם בדברים כ"א, ה': ולברך בשמו, וכן תרגמו השבעים ותרגום ירושלמי—בכתב יד—, וכשאמרו בסוטה שם: לשרתו ולברך בשמו, לא כוונו לדברים י', ח', אלא לפסוק: כי בם בחר וכו', וכן נדרש פסוק זה בשני המקומות הנ"ל בספרי במדבר ודברים. וה' האראוויטץ בהערותיו לספרי במדבר העיר: אבל ר"ה פ"ז ורבה מביאין המקרא (דברים י', ח') לשרתו ולברך בשמו, ולא כן הוא שאין כאן שום חלוף בין המקורות השונים שכולם כוונו לפסוק כי בם בחר אלא שיש מהם שלא הביאו רק המלים שעליהן נוסד ההיקש: לשרתו ולברך בשמו (=בשם ה' לפי המסורה), ויש שהביאו כל הפסוק. ובספרא גם כן היה כתוב: לשרתו ולברך בשמו, שכוונו לדברים כ"א, ה', אלא שהסופרים הוסיפו ראש הפסוק מדברים י', ח', כדי להחאים דברי הספרא עם המסורה שלנו. ואם ישאל השואל ולמה לא דרשו התנאים הפסוק הנאמר ראשון שבו מפורש: לעמד לשרתו ולברך שמו, ודרשו הפסוק השני שלא נאמר בו לעמד, יקבל תשובתו, שלעמד לשרתו נאמר בקשר עם: הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה', ועקר שירות של לויים היא שמירת המקדש, שמכוחו שאפשר גם בשיבה, ועל כרחך שלעמד אין פרושו עמידה דווקא ולכן דרשו הפסוק השני שבו נאמר מפורש: ונגשו כהנים כי בם בחר ה' אלהיך לשרתו ולברך בשם ה' (או: ולברך בשמו), ושירות כהנים היא בעמידה כמו שדרשו שם והוקשה ברכה לשירות. ובערכין י"א, א', אמרו: לשרתו ולברך בשמו מכלל דברכת כהנים לאו שירות היא, ואם כן לשרתו הוא שירות של כהנים, אלא שהמדרשות חלוקות.¹⁰⁴ ובעקר הדבר אם הוקשה ברכה לשירות גם לשאר דברים ולא רק לענין עמידה כבר האריכו הראשונים והאחרונים בדעת הבבלי בענין זה (עיין תוספות מנחות ק"ט, א', ד"ה לא; סמ"ג מ"ע כ'; ספר יראים השלם סימן רס"ט=ט"ו

104 וראוי להשומת לב שאין לנו לא בספרי ולא במדרש תנאים אפילו דרשה אחת על הפרשות ו', י'— י"א, ט', ואפשר שאף שעקרה של דרשה זו על: לשרתו ולברך, נאמר על י', ח', לא נמצאה לפנינו אלא בקשר עם הפסוק שבכ"א, ה', משום שאין לנו מדרשי תנאים על פרשה י'.

הוצאות אחרות; ודברי האחרונים עיין עליהם בספר אהלי יצחק לר' יצחק בונאן על תענית ראש דף י"ז, ובש"ת עמודי אש לר' ישראל אייזנשטיין סימן ג', אות כ"ג, ומי שאינו רוצה להוציא הדברים מידי פשוטן יודה שלהבבלי לא הוקשה ברכה לשירות אלא לעמידה, אולם לשאר דברים לא הוקשה כלל. וכשאמרו שם בתענית: אסמכתא דרבנן היא ואסמכתא דרבנן לקולא¹⁰⁵ (על הגרסא שם עיין הוצאה רבתי של מאלטער, והוא לא העיר לא על גרסת השאלתות סימן קכ"ג, שהיא נראה עקרית ולא על גרסת בעל ספר יראים במקום הנ"ל) פרושו, שדבר תורה לא הוקשה ברכה לשירות אלא לעמידה, אולם משום שהיא „כענין עבודה“ (עיי"ש ברש"י בראש הסוגיא) גזרו על שכרות אבל לא גזרו על בעל מום שכן מצינו שגם נזיר אסור ביין, ונסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר, ומכל מקום לא נאסר כהן מברך בחרצן שלא תהי נשיאת כפים חמורה מעבודה שבמקדש, ולקולא הוקשה ברכה לשירות. והרב בעל גבורות ארי שמחק מדרבנן¹⁰⁶ שנמצא בכל הספרים ובכל כתבי יד ואצל הנאונים והראשונים (עיין למעלה) לא עלתה בידו כלום, שהרי בודאי לא הוקשה ברכה לשירות לכל הדברים, וכי יאמר אדם שטמא ומי שאינו רחוק ידיו ורגליו לא ישא כפיו, או שנשיאת כפים צריכה בגדי כהונה. ולא לבד שלא מצינו בבבלי שהשוו ברכה לשירות לאחד משאר הדברים חוץ לעמידה, הרי מפורש יוצא מהמשא ומחן בסוף יומא על דברי רב: תפלת נעילה פוטרת את של ערבית, שלהבבלי נשיאת כפים גם בלילה, שאם לא כן בודאי לא היו נמנעים מלהקשות על דבריו ממשנתינו בתמיד שכהנים נושאים כפיהם בנעילה, וע"כ שנעילה מבעוד יום שהרי הוקשה ברכה לשירות. וה„דיוק“ של הירושלמי מביום לא חששו לו בבבלי שבאמת אין להוציא ממנו כלום, שיום לפעמים הוא הנגוד ללילה ולפעמים משמעו: יום ולילה. וכשם שבמשנה רפ"ח שביומא: יום הכפורים אסור באכילה וכו', יום כולל היום והלילה, כך במשנה שבתענית

¹⁰⁵ כך היא גרסת השאלתות, ואולם אצל הראשונים ובספרים שלנו לא נכפל: אסמכתא דרבנן. ולפי גרסת הספרים (עיין מאלטער): נינהו, צריך לנקד אַסמַכְתָּא (=אסמכתות בעברית) שכוונתו לב' הדרשות, להיקש: לשרת ולברך, ולסמוכין של הפרשיות, ששתיהן אינן אלא אסמכתות.

¹⁰⁶ הבטוי הרגיל בבבלי הוא: מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, אולם כאן הוכרחו להשמיט וקרא, שבאמת ה„פסוק“ לשרת ולברך בא ללמדנו שנשיאת כפים בעמידה, אלא שמה שדרשו ממנו גם כן שכהן מברך מותר בחרצנים היא אסמכתא. ולפי גרסת הספרים: אסמכתא (=אסמכתות, עיין ההערה הקודמת) נינהו, בודאי לא היה יכול לאמר וקרא, שהרי גם על הסמוכין הוא אומר שאינה אלא אסמכתא. והרב בעל גבורות ארי נמתייע בלשון בלתי רגילה זו שהשתמשו בה בסוגיא שלפינו למחוק מדרבנן!

יום משמעו יום שחייב בו בד' תפלות, ג' מהן בעוד שהשמש על הארץ והאחת-נעילה-אחר שקיעת החמה. וכבר העיר על זה בקצור הראבי"ה סי' תתע"ז, עמוד תרל"ו: וסבירא ליה לרב ארבע פעמים ביום לאו דווקא, ועיי"ש בהערת ה' אפטוביצר על מנהג הקדום של אנשי אשכנז להתפלל נעילה בלילה בנשיאת כפים. ולפי דברינו בודאי כן מוכח מהבבלי סוף יומא, אלא שלדעת הרמב"ם, שהכל מודים שגומר נעילה עם שקיעת החמה ולא אמר רב דבריו אלא שבשעת הדחק אדם מתפלל אחר שקיעת החמה, אין להוכיח כלום. אולם כבר הערנו למעלה עמוד ע"ד, שקשה להעמיד דעה זו, ומי שאומר: נעילת שערי שמים, זמן נעילה מתחיל לאחר שקיעת החמה.

ואשר לדעת הירושלמי בדבר זה עוד הדבר צריך ברור, שלא בלבד שכפי מה שראינו המאמר הנמצא אצל הראשונים: והא איתקש נשיאות כפים לשירות וכו', אינו מגוף הירושלמי, אלא גם שקשה ליחס אל הירושלמי דעה זו, שמשום שברכה הוקשה לשירות אין נשיאת כפים בלילה. והקושי הגדול שיש בזה הוא, שאף שנאמר שלהירושלמי דרשה זו אינה אסמכתא אלא היקש גמור, מכל מקום אין להוציא מזה שנ"כ דווקא ביום, שהלא כמה וכמה עבודות כשירות בלילה ויש מהן שמצוותן בלילה (הקטרת אברים וחלבים ביום ובלילה, ותרומת הדשן וסדור המערכה מצותן בלילה, עיין למעלה עמוד פ"ו), אם כן גם אם ברכה כשירות מנא לן שהוקשה ל"שירות" הפסולה בלילה ולא לשירות שכשרה גם בלילה. וכמובן אין ענין זה אצל הכלל: בדאורייתא לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן, שכלל זה לא נאמר אלא במקום שיש להקיש דבר סתום לשני דברים הקרובים אליו שאחד מהם קל והשני חמור ואנו מקישים אותו לחמור, אבל כאן אנו מקישים אותו ל"שירות", אולם לשירות שכשרה גם בלילה. ונראה שאלה הראשונים שאמרו שלכן אין נ"כ בלילה משום שהוקשה לשירות מצאו יסוד לזה במה שאמרו בערכין י"א, א': ושרת בשם ה' אלהיו... זה שירה, ושירה אינה אלא ביום כמו שאמרו שם. אמנם כן שם דרשו הפסוק שבדברים י"ח, ז': ושרת בשם ה' אלהיו איזהו שירות שבשם, ובדברים כ"א, ה': נאמר: לשרת ולברך בשם ה' (או: בשמו), ובשם מוסב ללברך ולא ללשרת, אלא שבמדרש תנאים על הפסוק השני שבדברים דרשו גם כן "לשרת" על שירה, וזו לשון מדרש זה: כי בו בחר ה' אלהיך לש' ול' בש' (=בשמו ולא בשם ה')! מקיש ברכה לשירות מה שירות בעמידה אף ברכה בעמידה מה ברכה בשם אף שירות בשם. והרב דוד צבי האפפמאנן המו"ל של מדרש תנאים פרש,

ששירות בשם, היא ביום הכפורים שכה"ג מזכיר את השם ככתבו. ונעלמו ממנו לא לבד דברי הגמרא בערכין במקום הנ"ל אלא גם דברי אותו המדרש על הפסוק י"ח, ז': ושרת בשם ה' איזה הוא שירות שהוא בשם ד' הוי אומר זו שירה מיכן שהיו הלויים אומרים שירה על הקרבנות, וברור שלזה כווננו באמרם מה ברכה בשם אף שירות בשם, ששיר של הלויים הוא בשם (=תפלות ותשבחות להקב"ה) כשם שברכת כהנים בשם. ולפי זה יש מקום לדברי הראשונים שאין נ"כ בלילה משום שברכה הוקשה לשירות שבשם וזו שירה, ושירה אינה אלא ביום כמו שראינו למעלה. ואולם קשה לדרוש דרשות כאלה מעצמינו ובמדרש תנאים לא כווננו אלא לאמר, שלכן נסמך לשרת לולברך בשמו (=בשם ה') ללמדנו שיש שירות שהיא בשם ואיזו היא זו שירה, אבל לא לשרת היא שירה דווקא, שהרי אמרו: מה שירות בעמידה, ועקרה של עמידה לא נאמרה אלא בעבודות כהנים שבמקדש. ובראש הסוגיא שם בירושלמי תעניות אמרו סתם: שמע מינה . . . אין נשיאת כפים בלילה, ולא נתנו בו טעם: משום שהוקשה לשירות, כמו שאמרו שם בקשר עם שכרות, שגם אם לא נקיש היקש זה יש מקום לאמר שאין נשיאת כפים בלילה, שעקרה של מצוה זו הוא במקדש בשעת הקרבת התמיד ועקר מצות הקרבה ביום, ולכן גם בגבולין כן. וקרוב לזה אמרו בסוטה ל"ח, ב': כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה . . . מה להלן- במקדש-בעבודה אף כאן-בגבולין בעבודה. וברור שכונתם בזה כשתקנו נשיאת כפים בתפלה תקנוה בעבודה, שכן במקדש נשיאת כפים היא עם הקרבת התמיד, ולא שדבר תורה נ"כ בגבולין היא בעבודה, שמן התורה אין עבודה" אלא במקדש, ואפילו לדעת האומר תפלה מן התורה נוסחה הוא מדברי סופרים.¹⁰⁷

ואולם אף שלפי דברינו אלה דעת הירושלמי, שאין נשיאת כפים בלילה, אפשר להעמידה גם למי שאינו מקיש ברכה לשירות, לעומת זה אפשר גם כן שמי שמקיש הקש זה יודה שנשיאת כפים בלילה, שכבר יש לנו שירות" בלילה, יש לנו עוד דעה שלישית והיא היא שנתייחסה אל חכמים" בראש פרק ג' של תוספתא תענית ושם אמרו: במנחה ובנעילה לא היה שם נשיאות כפים שני לעמד לשרת בשם י"י הוא ובניו מקיש בניו לו מה הוא מעומד ונשיאות כפים בבוקר אף בניו מעומד ונשיאות כפים בבוקר. ובשני התלמודים אמרו שטעמן

¹⁰⁷ עיין הערה ע"ז על נעילה של שמואל' שאינה אלא ברכה אחת ואף שאין בה עבודה כלל נושאין בה כפים, שרק בתפלות אחרות שיש בהן ברכת עבודה' אין נושאין אלא בברכה זו, אולם עיין הערה קט"ז.

של חכמים הוא משום שכרות, ואולי שהדרשה בתוספתא היא טעם למה לא נשאו הכהנים כפיהן ב"מנחה" שבמקדש-ונעילה היא אשגרא ממאמר הקדום!- ואף שאין חשש שכרות במקדש ששתויי יין אסור בעבודה. ונראה שכן פרש הרמב"ם דברי חכמים שבתוספתא שהביאם להלכה בהלכות תפלה ט"ו, י"ד: במקדש מברכין ברכת כהנים במקדש פעם אחת¹⁰⁸ ביום (מפרשיו לא העירו על מקור דבריו!), ואף ששם בראש הפרק הוא אומר בפרוש שהכהנים נושאים כפיהן בנעילה ובמנחה של תענית צבור שאין בה נעילה. ובספרי דברים י"ח, ה', נראה שדרשו לעמד לשרת על נשיאת כפים שבגבולין שכן אמרו שם: הוא ובניו כל הימים בין בארץ בין בחוצה לארץ, ופרושו שנשיאת כפים היא "שירות" של כל הימים בארץ ובחוצה לארץ, בבית ובגבולין.

והחלוק הזה שחלקו "חכמים" בין נשיאת כפים שבמקדש לנשיאת כפים שבגבולין מצינו אותו גם לענין אחר, אלא שאלה שנשאו ונתנו בו לא עמדו עליו כל צרכו, ולכן הנני לבארו. משנה שלמה היא במגילה פ"ד, ז': כהן שיש בידו מומין לא ישא את כפיו, ומי שאינו רוצה להתעקש יודה שלפי המשנה בעל מום נושא את כפיו, אלא כדי שלא יסתכלו בו בשעה שהוא נושא את כפיו אמרו שאם יש בידו מומין לא ישא את כפיו. ולוא היתה דעת המשנה שבעל מום פסול לנשיאת כפים בודאי היתה אומרת: בעל מום, ולא: מי שיש בידו מומין, ולא: לא ישא את כפיו אלא: פסול-או אינו כשר-לנשיאת כפים. שכבר הלכות פסוקות הן במשנה פרק ז' שבבכורות (א' וה') שכל המומין בין קבועין בין עוברים פוסלין באדם ואפילו: ושניטלו שיניו פסול מפני מראית עין. ובברייתות שבב' התלמודים (בבלי מגלה כ"ד, ב'; ירושלמי רפ"ד של תעניות) ובתוספתא מגלה ד', כ"ט (נראה שצ"ל שם: הכר עיר במקום: חבר עיר, והכר עיר הוא כמו דש בעירו; עיין דברינו לקמן עמוד תכ"א) אמרו בפרוש שבמקום שאין לחוש שמסתכלין בו בעל מום נושא את כפיו. לעומת זה בספרי דברים ר"ח אמרו: כי גם בחר ה' אלהיך מגיד שאין ברכת כהנים כשרה בבעלי מומים. ומגיהי ספרים הגיהו ומחקו שאין, אולם לא לבד שברוב הנוסחאות המדויקות

108) בעבודות שבכל יום מדבר אולם לא נמצא מי שיאמר שאין נשיאת כפים בקרבן מוסף, שמוספין זמנן כל היום (עיין משנה סוף פ"ב שבמגלה), ואף שכפי הנראה מתוספתא תע' זמן המובחר למוספין הוא בחצות; עיין למעלה עמוד נ"ו. ובאור זרוע חלק ב', ת"ג, מביא מירושלמי שבתעניות הדרשה שנושא כפיו בנעילה, אולם לפנינו שם הגרסא כמו שהיא בספרא שמיני שמרבה מוסף ולא שאר תפלות, וכן הוא העקר שכל הענין שם בנשיאת כפים על הקרבן ואין קרבן בנעילה!

הגרסא היא: שאין, כמו שכבר העיר ה' פינקעלשטיין במקומו, אלא שאין שום מובן לדרשה זו אם לא נגרוס שאין, שאיך אפשר להוציא מפסוק זה: כי בם בחר, שבעלי מומים כשרים, אתמהא! וברור, שדרשה זו נוסדה על כי בחר (ה' פינקעלשטיין הוסיף: לשרת ולברך בשמו, ולפי המסורה היה לו להוסיף: בשם ה', אלא שאין צריך להוסיף כלום), שהכהנים, המשרתים והמברכים שמו" נבחרו, שהם תמימים ולא בעלי מומים, בנגוד לכההנים בני לוי" שבענלה ערופה הנזכרים בראש הפסוק, שהם אפילו בעלי מומים, וכמו שדרשו שם: אין לי אלא תמימים בעלי מומים מנין תלמוד לומר בני לוי. ולפי זה אין ספק שלספרי אין כהן בעל מום נושא כפיו, אולם כאשר קשה לאמר שבריייתא זו חולקת על המשנה, הבריייתות במגלה והתוספתא שם שהבאנו למעלה, נראה שבספרי נאמרו הדברים בנשיאת כפים שבמקדש. ואם באנו אנו לדון כך השכל הישר מחייב שבמקדש אין בעל מום נושא כפיו, שהרי הכהנים היו עומדין על מעלות האולם כשנשאו כפיהם (משנה תמיד ז', ב') ואין בעל מום נכנס בין האולם ולמזבח כמו ששנינו בכלים א', ט'. ודברי הספרי עולים יפים בין אם נאמר שמדאורייתא אסור לבעל מום להכנס בין אולם למזבח, בין אם נאמר שמעלה" זו היא רק מדרבנן ומדאורייתא אין בעל מום אסור אלא בעבודה (ועיין מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בספר המצות ל"ת ס"ט, ושם במגלת אסתר ולב שמח; ספר היד פ"י, א', מהלכות ביאת מקדש ובמשנה למלך שם ובסוף ביאת מקדש. ומהרב בעל מ"ל וכן מהרמב"ן שם בסה"מ נעלמו דברי ספרי זוטא ראש נשא=ילקוט במדבר תרצ"ח שמפורש נאמר שם: ובעלי מומין . . . לא היו נכנסים בין האולם ולמזבח . . . ולא לסביבות המזבח ארבע אמות). שלדעה ראשונה לולי הדרשה על: כי בם בחר, היינו אומרים שלא נאסרה עבודה זו לבעל מום שאינה עבודה שבמקדש, שהרי היא נוהגת גם בגבולין ולא נאסר בעל מום להכנס בין האולם ולמזבח אלא שלא לצורך אבל מותר הוא לבוא שם לצורך נשיאת כפים. ולדעה שניה לולא דרשה זו היינו אומרים שבודאי חייב בעל מום לישא כפיו במקדש שאין נשיאת כפים עבודה ונכנס הוא בין האולם למזבח-מדאורייתא-גם שלא לצורך, אולם מדרשה זו אנו למדים שנשיאת כפים במקדש עבודה היא ואסורה לבעל מום. וכבר מצינו מחלוקות בין התנאים והאמוראים בשני דברים אחרים אם הם מעבודות האסורות לבעלי מומים ונחלקו ר' טרפון ור' עקיבא בתקיעת חצוצרות, שלר' טרפון-קודם שחזר בו- בין בתמימים בין בעלי מומים, ולר' עקיבא דווקא בתמימים (וספרי במדבר,

ע"ה וש"ס, וכן נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בהקפת מזבח ב' של סוכות אם כשרה גם בבעלי מומין או לא, עיין בבבלי סוכה מ"ד, א', וירושלמי ד', ד'. והגאונים והראשונים (עיין תשובת ר' שרירא גאון בשערי שמחה א', קי"ד ונרמו עליה בשו"ת אבן מינאש ס' מ"ג, ושם טעות סופר: מקשינן וצ"ל: מה קשי לך; ראבי"ה תרצ"ב ושם בהערות המו"ל-ונעלם ממנו מה שכתבתי בגנוי שעכטער ב', רנ"ג ורנ"ד, להוכיח ש,הירושלמי" המובא אצל הראשונים בענין זה הוספה היא שנתוספה על גוף הירושלמי בדורות האחרונים;- תוספות, תוספות הרא"ש והריטב"א בחדושיהם על סוכה במקום הנ"ל) נתקשו הרבה בדעת האומר שהקפת מזבח בבעלי מומים, והרי אין בעלי מומים נכנסים לבין האולם ולמזבח. ובעלי התוספות והבאים אחריהם כהרמב"ן (במקום הנ"ל בהשנותיו על ספר המצות), הרא"ש והריטב"א הוכיחו מכאן ש,מעלה" זו מדרבנן היא, אולם אם כן הוא קשה למצוא טעם לדברי האומר שמצוה זו רק בתמימים, שאם בעלי מומים חייבים בה מדאורייתא ומותר להם להכנס גם שלא לצורך כלל למה אסרו חכמים עליהם להכנס בין האולם למזבח לצורך מצוה זו. וכבר נשאו ונתנו בעניין זה ראשוני ראשונים ור' יצחק אבן גיאת בשערי שמחה במקום הנ"ל, העיר: ודאי אין להם-לישראל, וכהנים בעלי מומים-ליכנס לעבודה ולא (=שכן הוא נכנס לשם) בשעת מצוה אבל בעונת מצוה הותר ליכנס בין האולם ולמזבח. ובן דורו ר' יהודה אל ברצלוני בפרושו על ספר יצירה נ"א, הוסיף להסביר, שמי שאומר שמצות ערבה בנטילה מתיר אותה לבעלי מומין שאינה מענין, עבודת המקדש", ולא אמרו שאין בעלי מומין נכנסין בין האולם ולמזבח אלא בשעת עבודה, ולכן מי שאומר ש,בזקיפה" אוסרה לבעלי מומין שהיא מעין עבודה. ובאמת שאלת הראשונים ותרוצם הם לפנינו בירושלמי שם שאמרו: חני ובעלי מומין רבי שמעון בן לקיש בעא קומי ר' יוחנן בעלי מומין נכנסין בין האולם ולמזבח אמר ליה כשרים היו. ופרושו הפשוט הוא, שערד כאן לא אמרו שאין בעלי מומין נכנסין לבין האולם ולמזבח אלא כשהן נכנסין שלא לצורך, שהרי עבודות שבמזבח ושבהיכל אסורות להן, אולם כשרים הם להקיף את המזבח ולכן מותרים הם להכנס,¹⁰⁹

109) עיין במפרשי הירושלמי שיש מהם שפרשו: כשרים היו, שלא נכנסו להקפה אלא כשרים ולא בעלי מומין. בהסכם לטה שאמרו בבבלי על דעתו של ר' יוחנן. אולם אין ספק שב' התלמודים נחלקו כאן, שלא בלבד שאם ר' יוחנן חלוק על הברייתא שבירושלמי לא היה נמנע מלאמר שמשבשחא היא, שאין דרך האמוראים לרחות דברי התנאים שבברייתות מבלי לתן טעם, אלא שלפי פרוש זה לא דקדק ר' יוחנן כלשונו

כשם שהם מוחרים ומצווים להכנס לבין האולם ולמזבח לקדוש ידים ורגלים.¹¹⁰ אולם אם הקפה בתמימים, ב"מ אסור להקיף שעבודה היא. ודי בדברינו אלה להעמיד דברי הספרי בלי שום הגהה, וגם אין צורך לאמר שבדייתא זו שבספרי חלוקה על כל דברי התנאים והאמוראים שנאמרו בענין זה במשנה ובברייתות שבב' התלמודים, שלדברי כולם בעל מום נושא את כפיו, אלא שנשיאת כפים במקדש לחוד ונשיאת כפים בגבולין לחוד. ולא הוצרכה הברייתא בספרי ללמדנו ששכור אסור בנשיאת כפים במקדש, שהרי כבר אסור לו מן התורה להכנס מן המזבח ולפנים כשהוא שכור, ולכן גם אם נאמר שמתיר לבעל מום לישא כפיו גם במקדש—ולכל הפחות מדאורייתא—שכור בודאי אסור שאיך הוא נכנס לפנים מן המזבח למעלות האולם. ובירושלמי ראש פרק ד' של תעניות הובאה על שם בר פדיה (בבבלי שם כ"ו, ב': בר קפרא. ואפשר שדברי בר קפרא נמסרו על ידי בן אחותו ותלמידו בר פדיה; עיין מבוא הירושלמי ערך בר פדיה) הדרשה למה נסמכה פרשת ברכת כהנים לפרשת נזיר ללמדך שנשיאת כפים אסורה ביין, ולא נאמרה דרשה זו אלא לענין נשיאת כפים בגבולין, שבמקדש שכור אינו נושא כפיו מטעם שאמרנו. וקרוב לודאי שגם לפי הירושלמי רק מדרבנן אין שכור מברך בגבולין, וכמו שאמרו בבבלי אסמכתא היא. וכמדומני שלא נמצאה בשום מקום הלשון: למה נסמכה, בקשר עם דברי הלכה ולעולם לא השתמשו בה אלא בקשר עם דברי הגדה (עיין המקומות מהירושלמי וממדרשים ארצישראליים שהעיר עליהם באכער בספרו טרמינולוגיע חלק ב', ערך סמך והוסיף עליהם מבבלי: ברכות ט"ז, א';

שהנגיד לבעלי מומים הוא: תמימים ולא כשרים. ולכן אין ספק שלפי הירושלמי בין ר' יוחנן בין ריש לקיש קבלו דברי הברייתא להלכה שבעלי מומים מקיפין משום שכשרים לעבודה זו. אלא שאפשר שכשרים אין ענינו כלל אצל קשר, ופרושו שהיו מקיפין את המזבח כשיר (בבבלי בבא מציעא כ"ה, סוף ע"א: כשיר מהו). כלומר שהיו מקיפין את המזבח בעגול מכל צדדיו, והכהנים התמימים היו עומדין סביב המזבח לצד מערב, בינו לבין האולם, ובעלי מומים לצד מזרח, בעורת כהנים. ואף לפי מה שכתבנו למעלה עמוד צ"ח, בעלי מומים אסורים ארבע אמות סביבות המזבח, ברור, שד' אמות אינן אלא מדרבנן ובמקום מצוה לא נזר, ואפשר גם כן שהיו עומדין ברחוק ד' אמות ממנו. ומה שמחוק השערה זו זה הוא שבימא כ"ה, א', אמרו: והכהנים מוקפין ועומדין כמין כוכליאר, והוא כוכליאר ביונית והוא שיר בעברית: אצודה, שהיא עגולה, ועיין שו"ת ר' יוסף אבן מינאש ס' מ"ג. ולפי פרושו נראה שצ"ל: כשיר ולא כשירים, ואף שאפשר לקיים גרסת הספרים.

¹¹⁰ עיין תפארת ישראל טוף פ"א שכתמיר. וראיתי להעיר שהתנאים השתמשו בלשון המקרא, יואל ב', י': בין האולם ולמזבח, ואף שלפי המדות של בית המקדש היה להם לאמר: בין המזבח ולאולם, שהסדר הוא בכל מקום מן המזרח למערב.

ס"ג, א'—פעמים—; מועד קטן כ"ח, א'; זבחים פ"ח, ב'), ואף שהמדה: כל פרשה שהיא סמוכה לחברתה למדה הימנה (סמוכין בבבלי) היא כלל גדול בתורה בין בהלכה בין בהגדה, לא מצינו למה נסמכה אלא בדברי הגדה, ולכן גם כאן לא כונו להוציא „סמוכין“ ההלכה ששכור אסור לברך, שבמקדש כבר נאמר בו מפורש: יין ושכר אל תשתה . . . בבאכם אל אהל מועד, ובגבולין אין אסור רק מדרבנן. וכבר ידועה דרך הירושלמי שלא להשיב על שאלות שתשובתן פשוטות לכל מי שמעיין בדבר, ולכן אין לתמוה אם בסוגיא זו שבתעניות לא חשו להשיב על השאלה: אי מה נזיר אסור בחרצנים ובזוגים אף נשיאות כפים אסור בחרצנים ובזוגין, שהתשובה על זה פשוטה היא שאסור שכרות לכהן מברך אינו נוסד על דרשה זו של „סמוכין“ שאינה אלא הגדה בעלמא, אולם יסודו בתקנת חכמים שגורו כן משום שנשיאת כפים היא מעין עבודה וכמו שבארנו למעלה עמוד צ"ד. וכן לא השיבו כלום על השאלה ששאלו שם: ומאן דיליף לה מן השירות (=הוקשה ברכה לשירות), אי מה השירות אסור בבעלי מומין אף נשיאות כפים אסור בבעלי מומין, שבאמת כן הוא שבמקדש בעל מום אין נושא את כפיו כשם ששכור אין מברך, ובגבולין לא גזרו אלא על שכרות שמכוער הדבר, וכבר הזהירה התורה על שכור שאסור להורות וחכמים אסרוהו גם כן בתפלה (עיין למעלה עמוד ל'), אבל לא בבעל מום שאינו אסור אלא בעבודה שבמקדש משום גזירת הכתוב.

וראיתי לאחד מגדולי האחרונים הרב בעל פרי מגדים (אורח חיים קל"ח, משבצות זהב אות ט', כ"ו ול"ה) שצדד לאמר שדבר זה, אם הוקשה ברכה לשירות לכל הדברים או רק לעמידה, תלויה במחלוקת תנאים בסוטה ל"ח (=ספרי במדבר ל"ט), שמי שדרש היקש זה אומר ששכור אין מברך מן התורה שכן הוקשה ברכה לשירות, וסתמא דגמרא בבבלי תענית היא על דעת הדורש עמידה מן אלה יעמדו לברך, ואין לנו דרשה אחרת לאסור שכרות אלא דרשת סמוכין שנסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, ודרשה זו אסמכתא בעלמא. אולם קשה לקבל דעה זו, שאם היקש זה היקש גמור הוא למה בעל מום בגבולין מותר בנשיאת כפים, ועל כרחק שהכל מודים בדבר זה שלא הוקשה ברכה לשירות אלא לענין עמידה ולא לשום דבר אחר, שאין לך שירות שאינה אלא בעמידה והדעת נותנת כשהוקשה ברכה לה הוקשה לדבר שנהוגה בכל עבודה

שבמקדש. ואם נאמר שעקרו של היקש זה נאמר על הפסוק שבדברים י', ח', אלא שחזרו ושנו אותו¹¹¹ גם על הפסוק כ"א, ה', שכן הלשונות שוות בשניהן. הטעם שלא הוקשה ברכה לשירות אלא לעמידה פשוט הוא, שבפסוק הראשון נאמר: לעמד לפני ה', ולכן דרשוהו על עמידה ולא על דבר אחר. וביחוד אחרי שאי אפשר להקישם לכל הדברים, כבגדי כהונה וקדוש ידיים ורגלים, כאשר כבר הערנו למעלה עמוד צ"ד, ראו חכמים להקשות לעמידה בלבד, או משום שלעמד נאמר בתורה או משום שעמידה מצוה בכל עבודות של כהונה. ובוזה גם כן תשובה על הקושיא שנתקשו בה הראשונים (עיין מאירי תענית צד ע"ו) בדברי הבבלי תענית ראש דף כ"ז שאמרו שם: אסמכתא דרבנן היא ולקולא מקשינן, והקשו (לשון המאירי): והלא ההיקש מי"ג מדות היא ותורה גמורה היא¹¹², והמאירי נסתייע מזה לדעתו של הרמב"ם בספר המצות שלו שרש ב': שכל שהוא למד בי"ג מדות אינו קרוי מן התורה אלא כשנוכר בהדיא שהוא מן התורה. והנה אין כאן המקום לישא וליתן בדעתו של הרמב"ם בדבר זה, והרבה ממפרשיו פרשו דבריו לענין מנין המצות שדבר שאינו כתוב מפורש בתורה אינו נמנה בתרי"ג מצות, אולם לכל שאר הדברים כמו שכתוב בתורה הוא. ואיך שיהיה קושית הראשונים קשה גם לפי פרושו של המאירי על דברי הרמב"ם, שאם כל דבר שנלמד באחת מי"ג מדות הוא מ"דרבנן" למה הצרכו שם בתלמוד ב' דרשות לאסור כהן מברך ביין, והלא ומהיקש לשרת ולברך אנו למדים שאסור ביין ומותר בחרצנים ודרשתו של בר קפרא: למה נסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר וכו', מיותרת היא לגמרי. ולפי דברינו למעלה הכל עולה יפה שההיקש הזה היקש גמור הוא לענין עמידה אבל לא לשאר דברים ומטעם שכתבנו, אלא שראו חכמים לאסור כהן מברך ביין מדבריהם וסמכו אסור זה על סמיכותן של הפרשיות, אולם לא אסרו אותו בחרצנים וזג כנזיר, שכן מצינו שכהן משרת מותר בהם, והוקשה לו כהן מברך לקולא. ובודאי לפי פשוטן של דברים מי ששנה זו לא שנה זו, שיש שסמכו אסור יין לכהן מברך על סמיכות הפרשיות ויש שסמכוהו על ההיקש לשרת ולברך כמו שאמרו בירושלמי שבתעניות. והדרשה הראשונה נאמרה בשיטת התנאים (סוטה

112) עיין הערה ק"ד.

113) הרב נורס: אסמכתא היא, ומפרש שההיקש, לשרתו ולברך, אסמכתא ולכן הקשה הלא ההיקש מי"ג מדות שהכל מודים במדה זו, ואולם, סמוכין יש שלא דרשוהו. ולדעתו וכן לדעת שאר הראשונים היקש נכלל במדה ב' של הי"ג מדות והיא נזירה שזה.

ל"ח, א' וספרי במדבר ל"ט) שלמדו עמידה בנשיאת כפים משום: שנאמר כאן כה תברכו ונאמר להלן אלה יעמדו לברך, והדרשה השנייה היא בשיטת התנאים שלמדו שם עמידה מההיקש לשרת ולברך, ואף שבעקרו לא נאמר היקש זה אלא לעמידה סמכוהו עליו גם אסור יין. ובבבלי שהיה קשה להם מה שהקשו בפרוש בירושלמי: אם מנויר אנו למדים יהי אסור גם בחרצנים, ואם מההיקש לשרת ולברך בעל מום יהי פסול בנשיאת כפים, העלו שב' הדרשות אסמכתות הן ובדרבנן לקולא ולחומרא לקולא מקשינן ולכן מותר בחרצנים ככהן משרת ובעל מום כשר כנוזר. ולא נגעו לא בבבלי ולא בירושלמי בשאלה: והא אין היקש למחצה, שאף אם נפרש הכלל הזה כמו שפרשו הרבה מהראשונים והאחרונים (עיין דבריהם בספר יד מלאכי אות א', ל'), והוא כשהוקשו שני דברים הוקשו לכל פרטיהם, אין להקשות ולמה לא הוקש כאן כהן מברך לכהן משרת אלא לעמידה בלבד, שכן אי אפשר להקישן לכל הדברים, כאשר הערנו למעלה ולא הקישו אותן חכמים אלא לדבר אחד בלבד. וקרוב לזה מצינו בנדרים סוף דף ו', שצדדו לומר שפאה לא הוקשה לקרבנות אלא לבל תאחר בלבד, שאף שאין היקש למחצה, הרי אי אפשר לפאה שתהיה שווה בכל הדברים לקרבנות, ולכן אפשר לומר שלא הוקשה אלא לדבר אחד בלבד; עיין שם בפרוש הרא"ש. ובעקר כלל זה הלשון: למחצה, מוכחת שפרושו כמו שכתבו בעל הליכות עולם ושאר בעלי הכללים, שווה לומד מזה וזה לומד מזה ולא כמי שאומר שפרושו הוא כל הפרטים הנמצאים במלמד הם בלמד (עיין שם ביד מלאכי), שאם כן הוא מה זה למחצה ולמה לא אמרו להלכיים; ובמקום אחר נרחיב הדברים בזה.

תמן הוא אמר בנעילת שערי שמים וכה אמר בנעילת שערי היכל.

כבר הערנו למעלה עמוד ע"ה, שמכאן אין ראייה שנעילת שערי היכל היא אותה השעה ממש של: תיחמי שימשא בריש דיקלי, אלא שנעילת שערי היכל הוא קודם שקיעת החמה, אולם אפשר שהיא קודמת הרבה לה. ומכל מקום מוכח ממעשה רב שזמן נעילה אינו אחר השקיעה, נעילת שערי שמים, שהרי התחיל תפלתו קודם השקיעה, וע"כ שהוא אומר: נעילת שערי היכל, שאין לנו דעה שלישית בזה, ולזה כווננו באמרם: וכה אמר בנעילת שערי היכל; ועיין גם כן עמוד פ"ב וכו', על זמנה המדויק של נעילת שערי היכל.

אמר רבי מתנה על ידי דהוה מאריך רב בצלותיה סגין הוה מגיע
לנעילת שערי שמים.

מעולם לא מצינו שאדם מתפלל תפלה אחת בשני זמנים שונים, ראשה ביום
וסופה בלילה, או להיפך, ואין עולה על הדעת כלל שתפלת נעילה תהיה שונה
מכל שאר התפלות. ולפי זה לכאורה יפה פרשו המפרשים שכוונו כאן לאמר
שרב התחיל להתפלל תפלת נעילה מבעוד יום וגמרה לתפלה זו עם שקיעת
החמה ולא לאחריה. ואולם כבר הוכחנו למעלה עמוד ע"ב, שלפי דעת
הירושלמי מי שאומר: נעילת שערי שמים, אדם מתחיל להתפלל נעילה
אחר השקיעה וגמרה קודם צאת הכוכבים או לאחר שיצאו הכוכבים בלילה
ממש, ואם כן מה זה שאמרו, שרב שהיה מאריך בתפלתו התחיל להתפלל נעילה
כשנראה הצל בדקלים שהוא קודם שקיעת החמה וגמרה לאחר שקיעה.
ולכן ברור הוא שכוונו כאן לאמר, שרב האריך בבקשות ותחנונים, במזמורי
תהלים ובפסוקי תורה, קודם שהגיע לתפלה עצמה, כמנהגינו עתה שמרבים
בפיוטים ובסליחות בתפלת נעילה, אלא שלפי מנהגינו אומרים אותם אחר
תפלה בלחש—לפי מנהג ספרד אחר חזרת הש"ץ!—ורב אמר תחנוני קודם
התפלה מבעוד יום וכשגמרם כבר שקעה חמה והתפלל נעילה. ומכל מקום
אפילו בימינו, לפי מנהג ספרד, הפיוטים ברכי אצולה ואל נורא עלילה אומרים
אותם קודם תפלה בלחש של נעילה. ויש מקום לשער שבדורות חכמי התלמוד
רק בשחרית ובערבית אמרו תחנונים לאחר התפלה כדי לסמוך גאולה לתפלה
אבל במוסף מנחה ונעילה אמרו אותם קודם התפלה; עיין חלק א', עמוד ס"ח.
וצלותא אין משמעה כאן כברוב המקומות: עמידה, אלא תחנונים ובקשות שאדם
מוסיף על התפלה הקבועה; וע' סנהדרין פרק חלק הלכה ו' ושם צלותא:
בקשה פרטית. וע' מגילה ל', ב': ורבעא דיומא בעו רחמי, ולקמן עמוד רל"ב.

נעילה מהו שתפטור של ערב רבי אבא ורב הונא בשם רב נעילה
פוטרת של ערב.

לפי מה שכתבנו למעלה עמוד ע"ב, דעת הירושלמי היא שלרב אין
מתחיל נעילה אלא לאחר שקיעת החמה וכבר הגיע זמנה של תפלת הערב
(עיין חלק א', עמוד י"א), ולכן יש מקום לומר שנעילה פוטרת של ערב. ולפי

פשוטן של דברים כך היא גם דעת הבבלי סוף יומא שנעילה זמנה לאחר שקיעת החמה וכאשר העיר הראבי"ה ס' תתע"ז, עמוד תרל"ו. ולא כמו שפסק הרמב"ם שמתחיל מבעוד יום וגומרה עם שקיעת החמה, עיין עמוד ע"ב. אולם חלוקה אחר יש בענין זה בין ב' התלמודים שראוי לתשומת לב, וזה הוא. בבבלי הובאו ג' ברייתות שנשאו ונתנו בהן בהלכה זו, אם תפלת נעילה פוטרת את של ערבית או לא, אבל בירושלמי לא נזכרה אפילו אחת מהן. ואף שבהרבה מקומות מצינו כעין זה, שחכמי בבל שנו ברייתות-שנתחברו בארץ ישראל!-שלא היו ידועות לחכמי ארץ ישראל, מכל מקום קשה לאמר שבענין זה לא היתה אפילו ברייתא אחת בידי אמוראי ארץ ישראל ובידי אמוראי בבל היו ג' ברייתות. ואשר לברייתא הראשונה שבבבלי אפשר שלא הוצרכו בירושלמי להעיר עליה שבעקרה היא עולה לדבר אחד עם מה ששנה ר' חייא במשנתו שהובאה לקמן בירושלמי (עיין עמוד ק"ז-ק"ח), שאדם מתפלל ערבית גם במוצאי יום הכפורים. ומה שקשה הוא שעברו כאן בירושלמי בשתיקה על מחלוקת חכמים ור' יוסי (ובנוסח אחר שם בבבלי בברייתא השלישית היא מחלוקת שנחלקו בה חכמים ור' יוסי בר' יהודה וכן הוא לפנינו בתוספתא יומא ה', ה') בבעל קרי אם מתפלל מן המנחה ולמעלה, שנחלקו לפי פרוש הבבלי בדבר זה עצמו, אם נעילה פוטרת את של ערבית או לא. אלא שלפי גרסת הרבה מהראשונים שהיא גם כן גרסת שני כתבי יד (עיין דקדוקי סופרים במקומו, ויש להעיר גם על דברי הרי"ד והמאירי בחדושיהם על יומא שנשאו ונתנו בב' הגרסאות, והראבי"ה ס' תתע"ז, לא ידע אלא גרסת כ"י כפי שמוכיחים דבריו, שלא נחלקו חכמים ור' יוסי אלא בטבילה בזמנה מצוה, מה שאי אפשר לומר לפי גרסת הספרים שלנו, והמו"ל לא העיר על זה) לא נחלקו התנאים בברייתא זו אלא אם טבילה בזמנה מצוה אבל הכול מודים שנעילה פוטרת את של ערבית. ולפי זה היה אפשר לומר שלכן לא הובאה ברייתא זו בירושלמי לא לסיוע לרב ולא לקושיא עליו, שלדעת הירושלמי אף שתפלת נעילה בלילה היא בין לחכמים בין לר' יוסי מכל מקום אינה פוטרת את של ערב, שבמוצאי יום הכפורים-כלומר ביוה"כ אחר שקיעת החמה-אדם חייב בשתי תפלות, בנעילה ובתפילת הערב. אולם אם כן הוא שמחלוקת זו של התנאים בבעל קרי היתה ידועה לחכמי ארץ ישראל אלא שפרשוה בדרך אחרת ממה שפרשוה בבבל, הקושיא היא יותר חמורה על הירושלמי שלא הביא ברייתא זו סיוע לרב האומר: נעילת שערי שמים. ולמעלה

הקשו על רב מדויק קל שבמשנה (עיין על זה למעלה עמוד צ') ולא זכרו כלל שמברייחא שנאמרה בבעל קרי מוכח כדבריו שחפלת נעילה בלילה, ולכן יש מהתנאים שאמרו שאין טובל מן המנחה ולמעלה, וגם החולק ואומר שטובל והולך כל היום כלו, לא אמר כן אלא משום שטבילה בזמנה מצוה. ויותר נראה לאמר, שלפי הירושלמי אלה התנאים נחלקו אם התירו לבעל קרי טבילה ביום הכפורים משום תפלה אחת, והיא תפלת נעילה, שיש מי שאומר שמשום ב' או הרבה תפלות התירו לו טבילה ולכן בשהיה בעל קרי מעוה"כ ולא טבל או כשנעשה בעל קרי ביוה"כ קודם המנחה טובל כדי שיתפלל התפלות המוטלות עליו, אולם בשביל תפלה אחת לא התירו לו אסור רחיצה, ולהחולק עליו אין בין תפלה אחת להרבה תפלות, ומותר לו לרחוץ אם אינו עושה כן לשום תענוג אלא לשום מצוה, שיהי מותר בתפלה. ואל יהי הדבר הזה קשה בעיני המעיין, שהתירו רחיצה משום מצוה גדולה-ב' או ג' תפלות-ולא התירו משום מצוה קלה כתפלה אחת, שהרי בודאי חלקו בין מצוה למצוה, שכן לדעת הבבלי יש מי שאומר שלאחר מנחה אינו טובל שאפשר שיתפלל נעילה בלילה-או שיפטור אותה בתפלת הערב-, ואף שאסור בדברי תורה עד שיטבול משחשיכה, ואם כן התירו משום תפילה ולא התירו משום תלמוד תורה, והיא שקולה כנגד כל המצות! ודוחק לאמר שלא אמרו כן אלא על דעתן של אלו החכמים שבעל קרי מותר בהלכות ובמשנה ובלבד שלא יזכיר אזכרות ועיין חלק ב', רמ"ט כו', ואם כן אין צריך להבטל מדברי תורה גם בשאינו טובל. ואם נאמר שלשמואל (עיין בבלי יומא פ"ז, ב') אין נעילה אלא ודוי היה מקום לומר שמי שסובר: בעל קרי טובל והולך עד המנחה, דעתו כשמואל ומותר לו לבעל קרי לאמר סדר ודוי שאין בו לא אזכרות ולא פסוקי תורה. אלא שנראה שגם לשמואל חותם בברכה, עיין דקדוקי סופרים שם במקומו, ומלבד זה דעתו של שמואל לא היתה ידועה כלל לחכמי ארץ ישראל כמו שמוכח מירושלמי רפ"ד שבתעניות שאמרו שם: ולא מצאנו נשיאת כפים בלי תפלה, ואלו לשמואל הרי נשיאת כפים בלי תפלה בנעילה; עיין מה שהערנו למעלה עמוד ע', הערה ע"ז. ואפשר גם כן שלדעת הירושלמי נחלקו התנאים אם התירו טבילה משום תפלת נעילה כשם שהותרה בשביל שאר תפלות, שיש שאומר שתפלה זו שאינה אלא בתענית צבור וביוה"כ אינה חשובה כשאר התפלות שתקנו האבות ושהן כנגד תמידין וקרבנות היום.

רבי אבא בר ממל אמר לחברייה מן כולכון שמעית שאין נעילה פוטרת של ערב.

הגרסא הנכונה היא כולה הון כמו שהוא בכ"ר ובדפוס אמסטרדם, שר' אבא בר ממל ה"א רצ"י ישראל"י כוון לאמר שמדברי חכמי בבל שנשאו ונתנו בענין זה, ר' אבא, ר' הונא ור' יוסי (=ר' אסי) למד שדחו דברי רב מהלכה. ובספרים שלנו בפסקא שלפני זו הגרסא: אמר רבי יונה לרבי אבא, וכן בסופה: מה דאקשי ר' יונה, אבל צ"ל ר' חונא כמו שהוא בדפוס קושטא, שר' יונה לא ראה מעולם ר' אבא (הראשון, שנשא ונתן עם ר' חונא), אלא שר' אבא ורב חונא שקבלו הלכה זו מרב נשאו ונתנו בדבריו וכל אחד מהם הקשה עליהם. ותלמיד תלמידו של רב, ר' יוסי (=ר' אסי), אף שתרץ קושיית ר' חונא הודה שאין תרוץ על קושיית ר' אבא, ועל אלה ג' חכמי בבל רמו ר' אבא בר ממל באמרו: מן כולה הון.

ותני רבי חייה בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה במוצאי שבת ובמוצאי יום הכיפורים ובמוצאי תענית צבור.

נראה שדברי ר' חייה נאמרו כעין "תוספתא" על המשנה ד', ג' שבברכות: רבן גמליאל אומר בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה (לפנינו בבבלי: בכל יום ויום מתפלל אדם, אולם בירושלמי: בכל יום אדם מתפלל), ודייק שבכל בא לרבות מוצאי שבת מוצאי יוה"כ ומוצאי תענית צבור, ואף שההלכה היא תפלת ערבית רשות, הרי רבן גמליאל הוא האומר תפלת ערבית חובה ובא לרבות שכל תפלת ערבית חובה. ולפי פשוטן של דברים דיוקו של ר' חייה הוא שאין לך תפלת חול בין ביום בין בלילה שאין בה י"ח ברכות, לא פחות ולא יותר,¹¹⁴ ובמוצאי שבת אומר הבדלה בחונן הדעת, ובמוצאי יוה"כ מתפלל ערבית ואין נעילה פוטרת אותה, ולא בלבד נעילת יום הכפורים, שאין זו פוטרת שמונה עשרה, אלא אפילו נעילת תענית צבור שהיא של י"ח ברכות אינה פוטרת של ערב. ולא ירעתי מה דחקו להרב בעל פני משה ללכת בדרך רחוקה ולפרש דברי ר' חייה בתענית בשבת. ומה שכתבתי שנעילת תענית

¹¹⁴ דברי רבן גמליאל נאמרו על תפלה יחיד (עיי' דברינו לקמן עמוד ר"ט), ולא על תפלת צבור.

שכן בתעניות צבור הצבור מתפלל כ"ד ברכות.

צבור היא של י"ח ברכות לא מצאתי שאמרו כן בפרוש,¹¹⁵ אולם ודאי נמור הוא בעיני שכל תפלות בחול הן של י"ח ברכות, אלא שאפשר שבציבור הוסיפו בנעילה שש של תענית, ובמקומו בתעניות נרחיב הדברים על עניין זה.

אוספון עליה ראש חדש שחל להיות בתענית ציבור אף על פי שאין נעילה בראש חדש מזכיר של ראש חדש בנעילה.

לקמן: אוספון עלה ובמקבילה בתענית ובכ"ר גם בברכות בב' המקומות עלה וכן הוא נכון, שלא הוסיפו על ר' יהושע בן לוי אלא על ההלכה שלו, ואם נגרוס עליה במקום הראשון צריך לגרוס כן גם במקום השני.

שבת שחלה להיות בחנוכה . . . מזכיר של חנוכה במוסף.

הלשון היותר נוחה היא: שבת של חנוכה, שהרי אין חנוכה שאין בה שבת, אולם על ידי 'אשנרא' מההלכות על יוה"כ שחל בשבת ור"ח שחל בתענית צבור אמרו: שבת שחלה להיות בחנוכה.

ראש חדש שחל להיות בתענית היאך מזכיר הוא של ראש חדש וכו'. הרבה נדחקו הראשונים והאחרונים בפרוש פסקא זו ולא עלתה בידם ואף שלא נמנעו מלהגיה הרבה. ובראשונה צריך להעיר שגרסת הראשונים (עיין דבריהם בספרו של ה' ראטנער כאן בברכות ובתעניות עמוד צ"ג-צ"ד) היתה כגרסתנו¹¹⁶ אלא ש'הגיהו' כאשר היה קשה להם לעמוד על פרוש סוגיא זו. ור'

¹¹⁵ עיין הערות ע"ז וק"ז, על נעילה ביוה"כ שלפי דעתו של שמואל אינה אלא ודו"י, וקשה לאמר שלשמואל נעילה של מעמדות ותעניות צבור היא כנעילת יוה"כ שמה מקומו של ודו"י בשאר הימים חוץ מיוה"כ. ואם נאמר שגם לשמואל כל נעילה, חוץ מביוה"כ, היא תפלה של י"ח ברכות לא תקשה מה שהקשינו בהערה ע"ז, ואיך אפשר שתהיה נשיאת כפים בנעילה בלי תפלה שעבוד בה, ששמואל אמר דבריו רק לענין יוה"כ והמסנה בד' פרקים וכו', פרושה שיש בהם שהכהנים נושאים כפיהם ד' פעמים: במעמדות ובתעניות צבור; עיין בבלי תענית ראש דף כ"ז.

¹¹⁶ גם הראבי"ה סוף ס' ס"ז, נגד אחרי ר' יהודה, והוא מביא הירושלמי בלשון זו: ראש חדש שחל להיות בתענית הראשון מזכיר כו' עד במוספין היכי אמרינן ומסיק ר' אבא אומר ראש חדש ברכה רביעית ככל השנה ושל תענית ברכה חמישית ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים . . . ואני פרשתי הירושלמי בספר זה פירוש מבואר. אולם לא זכינו לדבריו, וקשה לעמוד בדיוק על גרסתו בירושלמי, שברור הוא שכבר היה לפניו בירושלמי כמו שהגיה רבו: במוספין (=במוסף בתוספות ר' יהודה) . . . ברכה חמישית, ואשר למאמר: ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים, עיין לקמן עמוד קט"ו.

יהודה בתוספותיו על ברכות ל"א, א', אומר בפרוש: ובירושלמי יש בו טעות סופר שכתב ר"ח שחל להיות בו תענית היאך מזכיר של ר"ח ואני הגהתי במוסף של ר"ח ואתפלת עננו קאי כדפרישית. והרב הזה לא לבד שהגיה במוסף וחמישית במקום רביעית בדברי רבי אבינא, אלא שבראש הפסקא כבר הוא מנסח בירושלמי במוסף לפי הגהתו, ונדררו אחריו הרבה מהראשונים כהרא"ש בתוספותיו שם ובהלכות שלו ה', ו', ותלמידיו בנו ר' יעקב בטור אורח חיים ר"כ, ור' ירוחם בתולדות אדם וחוה נתיב י"ב, חלק ב'. ויש מהראשונים ש,הגיהו' של תענית במקום של ראש חדש¹¹⁷ ועיין רשב"א שם בברכות, והוא נשאר בצ"ע אם להגיה או לא, אבל תלמידו הריטב"א בתענית י"ג, כבר היה לפניו ירושלמי, מונה", אלא שהעיר: ואיכא נוסחא דגרסי היאך הוא מזכיר של ר"ח; ועיין גם כן מאירי לברכות שם שמביא פרוש הראשונים על הירושלמי, המונה", אולם הוא מעיר: בתלמוד המערב שלנו אין גורסין . . . אלא . . . של ר"ח אלא שקצת גאונים כתבו שט"ס הוא! כדי לקיים פרושו של ר' יהודה בתוספותיו, שהשאלה היא איך הוא מזכיר של תענית-עננו-במוסף של ראש חדש.

ואולם אף שברור שכן הוא כמו שהעירו הראשונים שלא על תפלת נעילה נשאלה השאלה: איך מזכיר הוא של ראש חדש, שמה שאלה יש כאן לשאל ולבודאי הוא מזכיר ר"ח בעבודה כשם שמזכיר בערבית בשחרית ובמנחה (ועיין הערה קט"ו), מכל מקום אין צורך להגיה כלום, וכך הוא פרושן של דברים. בכל ראש חדש היו מתפללין תפלת מוסף ז' ברכות כמו שאנו נוהגין ובנוסח קבוע לראש חדש, וואף שנוסח שלנו: ראשי חדשים אינו מזמן התלמוד אלא מימי הגאונים), אולם כשחל בתענית הכרחו להתפלל י"ח ברכות במוסף שכך תקנו החכמים הראשונים כ"ד ברכות לתעניות צבור. ושאלו תענית ור"ח איך מזכיר של ראש חדש, שבודאי צריך להזכיר ר"ח במוסף שכל עקרה אינה באה אלא בשביל ראש חדש. וג' דעות בדבר, יש מי שאומר שמזכיר ר"ח בעבודה, יש מי שאומר שמזכיר בהודיה ויש מי שאומר שאומרה ברכה רביעית. דעתו של הראשון פשוטה, שהיא בהסכם עם הכלל שנשנה לקמן הלכה ג', ושם

117 ר' יהודה הוסיף רק מלה אחת במוסף והבאים אחריו יש שהגיהו: של תענית במקום של ראש חדש, משום שהרנישו ב. כובד הלשון: במוסף של ראש חדש, שאחרי כבר נאמר ראש חדש שחל להיות בתענית, למה לו להכפיל של ראש חדש.

נסמן: כל דבר שהוא לבא אומרה בעבודה, וכשם שבערבית שחרית ומנחה הוא מזכיר ר"ח בעבודה כך במוסף מזכיר בעבודה, ואף שבראש חדש שאינו בתענית מזכיר בברכה בפני עצמה, במקום שאי אפשר שאני, שהרי כ"ד ברכות בתעניות ולא כ"ה. ולפי דעתו של השני גם כן אין לך לעולם יותר מכ"ד ברכות, אולם כדי לעשות סימן לדבר בין שלוש תפלות של כל יום ויום ובין תפלת מוסף שהיא חובת ראש חדש מזכיר בהודיה ולא בעבודה כבשאר התפלות. ודעתו של השלישי היא שגם בראש חדש שחל בתענית אומרה ברכה רביעית כבכל ראש חדש, ואף שלפי זה יש לנו כ"ה ברכות ובכל תעניות אין לנו רק כ"ד ברכות כנגד כ"ד רננות של שלמה (עייין לקמן הלכה ג' וש"ו), ר"ח שחל בו תענית הוא יוצא מן הכלל. וכבר מצינו כיוצא בו בר"ח שחל בשבת שלב"ש מתפלל ח' (עייין ערובין מ', ב', וש"נ; ועיי"ש עמוד א', על ר"ה שחל בשבת של ר"ח מתפלל עשר), ואף שבכל שבתות י"ט ור"ח (במוסף) אין מתפלל אלא ז' וכמו שבארנו לקמן עמוד תל"ג-תל"ו.

ודע שאף שלא מצינו מפורש בשום מקום שהתפללו כ"ד ברכות במוסף של ראש חדש שחל בתענית, הדעת נוטה שכן הוא שכבר אמרו בבבלי ר"ה ל"ב, ב' (ועייין גם כן שם בירושלמי ד', ח', ובירושלמי ראש תעניות) שהצבור היה יותר גדול במוסף מבשחרית, ובתענית צבור שהיו מתפללין ברחובה של עיר כדי להקהיל צבור גדול בודאי היו משתמשים בהודמנות זו והיו מתפללין סדר תפלה של תעניות כשנתאספו כולם לתפלת מוסף. ומכל מקום אין הדבר מכרח לגמרי, שאפשר שרק בימים טובים רבים היו הבאים למוסף, שבזמן תפלת שחרית עסוקים היו בהכנת סעודתם, אולם בראש חדש שעסוקים במלאכה כל היום, אפשר לומר שאלו שבאו לבית הכנסת הקדימו לבא לתפלת שחרית קודם שהלכו למלאכתם, וכשחל ר"ח בתענית שאסור במלאכה, כבר באו כולם לתפלת שחרית. ולפי מה שכתב הרמב"ם תעניות ג', ז', שכ"ד ברכות של תעניות הן בין בשחרית בין במנחה, בודאי שבר"ח שחל בתענית אומרין אותן גם במוסף, ובחדושינו על תעניות פ"ד הרחבנו הדברים בענין זה.

ובסוף דבור זה אמרתי להעיר על מחלוקת הראשונים במי שמתענה בשבת איכן אומר עננו, שיש מהם שתלו דעתם במאמר אחד שהיה לפנייהם בסוגיא זו, וזו לשון הרקח ס' ר"ב: 'ירוש' בפר' תפלת השחר שבת שחל בו תענית אומר של תענית בברכה חמישית (=אומרה ברכה חמישית) ואומר עבודה והודיה וברכת כהנים (ראש חדש שחל בו תענית אומר של תענית בברכה חמישית ואומר

עבודה והודיה וברכת כהנים) ראש חדש שחל בו תענית אומר של תענית במוסף אחר האל הקדוש. המאמר שהקפתי נמצא רק בהוצאת לבוב תרי"ט, המלאה שבושים למאות, ובהוצאות אחרות, חדשות וגם ישנות, לרבות ההוצאה הראשונה, ליחא. והשובש הגם שבהוצאת לבוב נראה לעיין, שאם אומרה „ברכה חמישית" אין אומר אותה אחר האל הקדוש אלא אחר מקדש ישראל וראשי חדשים, וברור הוא שאין לפנינו אלא הלכה על ר"ח לבד, והיא שאומר עננו אחר האל הקדוש. אולם גם לפי גרסת שאר ההוצאות דברי בעל הרקח קשים להעמידם, ומה טעם יש לחלק בין שבת לראש חדש, ואם בשבת-ביוצר במוסף ובמנחה-אומר של תענית ברכה חמישית, אין ספק שגם במוסף של ראש חדש אומרה ברכה חמישית, ולא אחר האל הקדוש. ושאר הראשונים (עיין לדוגמא ראבי"ה תתס"ב עמוד תרכ"ד, ובהעתקת דבריו בשו"ת מהר"מ בר ברוך שט"ו, יש קצור ולכן נתקשה בהם המו"ל ר' רפאל נתן ראבינאוויטץ) לא למדו שבת אלא מראש חדש, שכשם שאמרו בירושלמי שר"ח ותענית אומר של תענית ברכה חמישית (עיין למעלה עמוד ק"ט) כך בשבת כן, אולם לא עלה על דעת אדם לאמר שבר"ח-מוסף-אומר של תענית אחר האל הקדוש ובשבת אומרה ברכה חמישית. ומשער אני שכבר בהוצאה ראשונה של ספר הרקח (ואולי בכתב יד שממנו נדפס) נשתבשו הדברים, ומעולם לא היתה לפני המחבר בסוגיא שלפנינו גרסא מוזרה זו, שלא מצינו לה חבר, לא בספרים לא בכתבי יד ולא אצל הראשונים, אלא שהוא הביא בראשונה הירושלמי כפי מה שהגיהו הראשונים שזכרו למעלה: ראש חדש שחל בו תענית אומר של תענית בברכה חמישית, ואולם הוסיף: ויש אומרים] ראש חדש שחל בו תענית אומר של תענית במוסף אחרי האל הקדוש. וכבר ר' יהודה בתוספותיו לברכ' ל"א, א' מביא ב' דעות אלו ואומר: בברכה רביעית יש לגרוס בברכה חמישית אבל קדושת היום ברביעית או שמא כוללה בברכה רביעית עם קדושת היום ואין כאן ברכה לעצמה עננו וכן משמ' לישנא בברכה רביעית שכולל שם עננו. ולפי דעה זו שכולל עננו בקדושת היום בודאי אומר אותו אחר האל הקדוש ולא קודם החתימה של ברכה רביעית: מקדש ישראל וראשי חדשים, שאין עננו מעין החתימה. ואם אמרו (עבודה זרה ראש דף ח'; עיין דברי הראשונים על זה בבית יוסף אורח חיים ס' קי"ט) שאם בא להוסיף מוסיף בסוף ברכה, לא אמרו כך אלא באם מוסיף „מעין הברכה", ולכן אומר בראשונה הברכה הקבועה ואחר כך ההוספה שלה, אולם אין עננו „הוספה" לקדושת היום, אלא משום שלא מצאו

לו מקום אחר בתפלה קבעוהו בין קדושת השם לקדושת היום.¹¹⁸ ובבית יוסף א"ח ר"כ, נדחק לאמר שבאותו דבר עצמו נחלקו בירושלמי, אם אומר בראשונה עננו ואח"כ ראשי חדשים או להיפך, אולם לא לבד שדברי הירושלמי אין סובלים פרוש זה, אלא שקשה לעלות על הדעת שיאמר אדם, שמתפלל בראשונה ראשי חדשים ואח"כ עננו וחותרם במקדש ישראל ור"ח לאחר שאמר עננו סמוך לחתימה! ובספר רקח שלפנינו הגיהו הסופרים שבת במקום: ראש חדש, אחרי שנשמט בטעות: ויש אומרים, שהיה קשה להם ואיך אפשר שאומר של תענית ברכה חמישית אם אומר אותו אחר האל הקדוש,¹¹⁹ אלא שכבר ראינו שאין זה תקון אלא קלקול, שאי אפשר לחלק בין שבת וראש חדש. ויש מהראשונים (ארחות חיים סוף תענית; תולדות אדם וחווה נתיב י"ח סוף חלק א') שכתבו שמהירושלמי שלפנינו משמע כדעת בה"ג (סוף הלכות ט"ב ותענית; והרב בעל בית יוסף לא השתמש בה"ג עצמן אלא בכלי שני-הרא"ש – כאשר מוכיחים דבריו בא"ח ס' ר"כ, ואף שספר הלכות גדולות כבר היה קבוע בדפוס שנתים קודם שהתחיל להדפיס ספרו זה), וכווננו לומר שממה שנשאו ונתנו בירושלמי בר"ח ותענית ולא בשבת ותענית מוכח שבשבת אין כאן מקום לשאלה זו, שהכל מודים שיחיד¹²⁰ אומר עננו אחר תפלתו באלהי נצור.

וכבר הגענו בזה אל הראייה המכרעת נגד הגרסא, שבת שחל בו תענית,

(118) ומשום שאמרו אחר קדושת השם שכבר חתם בה השתמשו בלשון: כוללה בברכה רביעית, שהוא מתחיל בקדושת היום מיד אחר עננו בלי שיחתום בו.

(119) ראוי לתשומת לב שבראש המאמר נאמר: עבודה הודיה וברכת כהנים, ובסופו: האל הקדוש, ולא קדושת השם, וע"כ מי ששנה זו לא שנה זו, שבראשונה מביא הירושלמי (כמו שגרס הוא והראב"ה, עיין סוף הרבור בפנים) בלשון ואח"כ דברי עצמו, והראשונים דרכם לתאר הברכות כפי חתומיהן: מן, סחיה, האל הקדוש.

(120) ועיי"ש בתולדות אדם וחווה: ואם מתענה אדם בשבת – כ' ל' י' ח' ד', שאין תענית צבור בשבת! והרב מביא שם בראשונה דברי הירושלמי שאם מתענה יחיד בר"ח שאומר עננו בעבודה ומוסיף: ו"א דאומר עננו אחר ברכה רביעית שהיא קדושת היום בשבת. וברור הוא שכונן למחלוקת האמוראים בסוגיא שלפנינו אם אומר בעבודה או אחר ברכה רביעית (=ברכה חמישית כמו שהוא אומר שם לענין שבת: ואינו אומר ברכה בפני עצמה אח' ברכה רביעית שהיא קדושת היום בשבת והוי חמישית), וכבר המקומות הוא נגד אחר רבו הרא"ש שפסק שאומר בעבודה (פרק ה', י'), אלא שהוסיף דעת הראב"ה ס' תתס"ב, הפוסק כר' אבא שאומרה אחר ברכה רביעית, ומכל מקום דבריו צריכים תקון קצת, שבר"ח לא ביחיד לבד נחלקו האמוראים אלא גם בש"צ, ואולי רק בש"צ ולא ביחיד, כמו שהעיר הרא"ש שם. ולפי דעתו של ר' ירוחם שנוטה לדעת בה"ג שבשבת אומר עננו בסוף התפלה בודאי גם בר"ח כן ביחיד, ומי שאומר בירושלמי: אומרה ברכה רביעית – או חמישית – לא אמר אלא בש"צ, עיי"ש ברא"ש. גם מה שכתב: ו"א . . . בשבת, קשה קצת שהרי בר"ח הוא עומד ולא בשבת, והיה לו לאמר: שהיא קדושת היום בר"ח, אלא שהראב"ה שאליו כוון כאן פוסק ששבת כר"ח ובשניהם הוא אומר אחר ברכה רביעית, אולם כבר בראשית דבריו העיר ר' ירוחם שמהירושלמי נראה כדעת בה"ג!

ואפילו אם נאמר שהיו מהראשונים שגרסו כך בירושלמי, מה שלפי דברינו למעלה מוטל בספק גדול, בודאי גרסא מוטעת נודמנה להם. ומי שאינו רוצה להוציא הדברים מידי פשוטן יודה שחל בו תענית או בלשון יותר מדויקת שחל בתענית אי אפשר לפרש אלא על תענית צבור, כאשר כבר העיר הריטב"א בחדושו לתענית י"ג בד"ה אדבריה: ר"ח שחל להיות בתענית פ' כגון צבור שגזרו תענית ופגע בהם ר"ח דקיימא לן דאם התחילו אין מפסיקין והיינו טעמא דנקט לישנא דר"ח שחל להיות התענית (בתענית) ולא קאמר תענית שחל בר"ח. ובודאי שכן הוא כפי דברי הרב, ואפילו אם נגרוס ר"ח שחל (שחלה) בו תענית, כך משמעו שבתענית קבועה הוא מדבר, ולא על מי שמקבל עליו להתענות בר"ח או מי שמתענה בו על תענית חלום או משום תשובה¹²¹ שבכעין זה היו אומרים: המתענה בראש חדש, או: היושב בתענית בראש חדש. אולם אם כן הוא אי אפשר לקיים הגרסא: שבת שחל להיות בתענית, שהרי אין לך תענית צבור בשבת אלא תענית יחיד בלבד. ואם לפי שיטת הבבלי שמתיר ליחיד תענית חלום או „תענית תשובה“ בשבת (ברכות ל"א, ב'; עיין הערה קכ"א, ועיין גם כן הערת המו"ל של ספר העתים עמוד רפ"ד, וירושלמי מגילה א', ו': יצא זה-שבת-ששמתו תלויה בידי שמים), אפשר שכן הוא כמו שכתב הרמב"ם בספר היד תעניות א', ו', (ועיי"ש בלחם משנה), שבעיר שהקיפוח עכו"ם צבור מתענין בשבת, קשה לאמר כן על דעת הירושלמי שלא מצינו בו אפילו רמז קל להתיר תענית בשבת, לא ליחיד ולא לצבור. אמנם

121 יפה העיר בשיטה מקובצת על ברכות ל"א, ב' (ועיין גם כן כל בו הלכות י"ט, נ"ט, ד' הוצאת וויניצ'א) ש.תענית תשובה' מותר בשבת שכן בעקרה תענית חלום היא תענית תשובה, וכמו שאסבר לן רבינו הנאל שם בברכות (אוצר הגאונים, נספחים, סימן קל"ג): כי כל אדם שגזרו עליו גזירה רעה על עון שעשה מגלין אותו ע"י חלום... וכיון שמרגיש בה מתענה וחוזר בתשובה. ועל זה יסודו של המנהג שנהנו בו בימי הגאונים להתענות בשבת שובה, ובספרי: גנוי שעכטער חלק ב', תקמ"א וכו', הערותי על כמה מקומות במדרשי ארץ ישראל שמהם יוצא שגם בארץ ישראל נהנו כן, אולם רק בדורות שלאחרי חתום התלמוד. ובתוספות ברכות שם מובא כמדרש תלים שמתענין תענית חלום בשבת, ולפנינו ליתא שם והרבה דברים מובאים אצל הראשונים ממדרש זה שאינם לפנינו (עיין תוספות שאנץ עריות ב', ט'; ספר הזכרון לר' חנוך קאהוט עמוד תפ"ט הערה ב', וההגדה שם על ישי אבי דוד נזכרה אצל כמה מהראשונים והאחרונים כמו שהערותי בהגדות היהודים שלי חלק ו', עמוד רמ"ז הערה י"ח, אלא שלא הביאו אותה ממדרש תלים), אלא אף שעקרו של מדרש זה נתחבר בארץ ישראל כבר הרבה והרבה דברים בו שנתוספו מבבלי וממדרשים מאוחרים. ובירושלמי לא נזכרה תענית חלום בשום מקום, אולם בהרכה מדרשי ארץ ישראל מובאים דברי האמוראים שלפנינו בבבלי שבת י"א, א', על תענית חלום שבחול ושבת, וכבר העיר רמא"ש, פסקתא רבתי ר', ב', הערה י"ב, על הוספה זו שהוסיפו הסופרים במקורות אי על פי הבבלי; ועיין גם כן הערת טהעאדאר בהוצאת בר' שלו עמוד רל"ה.

כן הוא: לא ראינו אינה ראייה, ושתיקותו של הירושלמי בענין תענית שבת אינה מוכחת כלום, ואפשר ששני התלמודים שווים בדבר זה, ואפשר שחלוקים הם. אולם ממה שאמרו בירושלמי נדרים פ"ט, א': נדר להתענות ונמצאו ימים טובים ושבתות (בכל מקום הסדר להיפך, אלא שהקדים כאן י"ט לשבתות כדי להתאים הלכה זו עם ההלכה שלאחריה: נדר... ונמצאו ימים טובים הכתובים במגלת תענית) לוקה ואינו צריך היתר חכם, מוכח שלפי הירושלמי אין לך תענית בשבת, ולכן אם נדר להתענות בה לוקה,¹²² שאם לא כן איך אפשר לענשו מלקות ואולי שנדר להתענות בשבת משום תשובה, או משום טעמים אחרים, כדי להתפלל כל היום או כדי לעסוק בדברי תורה שכעין זה מותר לו. ויפה העיר הראב"ה ס' תתע"ו, שהבבלי פוסק כר' אליעזר האומר או כולו לה' או כולו לכם (עיין פסחים ס"ה, ב') ולכן תענית לתשובה, לתפילה ולתורה מותר לא לבד ליחיד אלא גם לצבור, אבל קשה למצוא היתר לתענית בשבת לפי דעתו של ר' יהושע האומר שם בפסחים חציו לה' וחציו לכם. ושיטת הירושלמי היא לפי דעתו של ר' יהושע ובהסכם לדעה זו (אף שבעקרה נאמרה לענין יום טוב.¹²³) אמרו בירושלמי תעניות ג', י"א: אסור להתענות עד ששעות בשבת.¹²⁴ וידעתי ששערי תשובה לא ננעלו להשיב על ההנחה שהנחתי שלר' יהושע אין לך תענית בשבת כלל, וכבר הרבה מהראשונים והאחרונים פסקו כר' יהושע ומכל מקום התירו תענית חלום בשבת, אלא שאין להוציא הדברים מידי פשוטן והעקר כמו שכתבתי שלהירושלמי העומד בשיטת ר' יהושע כל תענית בשבת אסור בין תענית צבור בין תענית יחיד.¹²⁵ ולא מצינו לו חבר להרמב"ם בדבר זה שההלכה: מתריעין בשבת על עיר שהקיפוח גיים וכו' (תענית י"ד סוף ע"א),

(122) כל הראשונים שנשאו ונתנו בדברי הירושלמי פרשו שלוקה מדאורייתא, משום שבועת שוא (עיין לדוגמא ראב"ה תתנ"ו; רא"ש נדרים ט', ה'), אולם יותר נראה שלוקה מדרבנן, שאין תענית בשבת אלא דברי נביאים-וקראת לשבת ענג, עיין רמב"ם שבת ל', א'. ומה שאמרו בבבלי ראש השנה י"ט, א': הללו דברי תורה הן, פרושו ששבתות וימים טובים (וכן ראש חדש עיי"ש במאמר שלפניו: ראש חדש דאורייתא) נאמרו בתורה ואדם זהיר בהם וגם באלה הדברים שאסורין רק מדרבנן כהספד ותענית, ולא שהספד ותענית אסורין בהן מדברי תורה. ועיין בשו"ת הרשב"א חלק ד', רס"ב (והיא התשובה שרמז עליה בעל בית יוסף א"ח רפ"ח) שכתב שתענית בשו"ט אסור מן התורה, ונראה שסמך על הירושלמי שבנדרים.

(123) ושם בפסחים אמר רבא שבשבת הכל מודים שהוא לכם, אולם מר בריה דרבנא שהיה יושב בתענית כל השנה חולק עליו, ולא ידעתי מה היה קשה לו להרב המאירי שם; ועיין שו"ת הרשב"א במקום הנ"ל.

(124) אסור זה לא נזכר בבבלי, אולם כבר רמז ע"ז יוסיפוס בספרו: תולדות יוסיפוס, פרק נ"ד, רע"ט.

(125) עיין סוף הערה קכ"א.

פרושה שמתעניין ומתריעין, וכפי הנראה הרב עצמו חזר בו מדבריו בפרוש המשנה שלו, עיין כסף משנה תעניות א', ו', על הגרסאות השונות שבספר משנה תורה. ולפי זה הגרסא: שבת שחל בתענית, אי אפשר להעמידה, שאין לך תענית צבור בשבת, וכאן בתענית קבועה נאמרו הדברים ולא ביחיד שקבל עליו תענית, כמו שהוכחנו למעלה. ומה שאמרו שם בבבלי תענית: מתריעין בשבת... בעננו, פרושו שבצרות שזכרו שם כל אחד ואחד מתפלל עננו בתפלתו, ולא ששליח צבור אומרה ברכה בפני עצמו, שאין מקום לברכה זו אלא בתענית צבור, ולכן לא שאלו כאן: שבת שמתריעין בו בעננו איכן אומרו, שהיחיד אומרו בסוף תפלתו כמו שפסק בה"ג במקום הנ"ל.

והשערטנו למעלה, שהסופרים „תקנו” לשון ספר הרקח אחרי שנשמט בנוסח שלהם ויש אומרים, יש לה יחד לתלות בה בסוף המאמר: ואומר עבודה והודיה וברכת כהנים. והמעין יראה שאין שום טעם להוספה זו אלא בקשר עם ראש חדש ולא עם שבת, שבראש חדש יש שאמרו שמוסף שלו י"ח ברכות הוא כתפלת חול, וכדי להוציא מדעה זו (עיין דברינו לקמן, עמוד תל"ד), הוסיפו – ברור הוא שאינו מגוף הירושלמי ובספרים שלנו ואצל רוב הראשונים ליחא: – ואומר עבודה וכו', ללמדנו שמוסף של ר"ח אין בו אלא ג' ראשונות וג' אחרונות וקדושת היום באמצע. אולם מה טעם יש להוספה זו בתפלת שבת, והלא אפילו תנוקות של בית רבן יודעים שהיא של שבע ברכות, או בתענית של שמונה ברכות, לדעת האומר: של תענית אומרה ברכה חמישית. ולפי דברינו הכל עולה יפה שגם בעל הרקח גרס כגרסת הספרים וכל הראשונים: ראש חדש שחל בתענית, ולכן הוסיף – או מה שיותר נראה שכבר היתה לפניו ההוספה הזאת בנוסח הירושלמי שלו: – ואומר עבודה שלא יטעה אדם לאמר שאומר אחר עננו כל ברכות של חול. וכבר הערנו למעלה על דברי הראב"ה ס' ס"ז, שהסתייע ממאמר זה שבירושלמי לדעתו שמוסף של ר"ח אין בו אלא ז' ברכות, שהרב הזה כבן דורו ובן ארצו, בעל הרקח, גרס גם כן ואומר עבודה וכו', אולם בראש המאמר גרסתו כגרסת הספרים ושאר הראשונים: ראש חדש שחל להיות בתענית, ולא כאשר שבשו הסופרים ספר הרקח וגרסו: שבת שחל בו תענית. אלא שנראה שגם בראב"ה יש שם שבוש שעל ידי אשגרא ממשנה ראשונה שבתענית כתבו הסופרים: ראש חדש שחל להיות בתענית הראשון מזכיר כו' עד במוספין וצ"ל: ראש חדש שחל להיות בתענית במוספין היכי אמרינן (=איך מזכיר במוסף; עיין למעלה גרסת ר' יהודה בתוספותיו) כו'.

אמר ליה רבי מנא . . . רביעין על מעיהון ולא ידעין דהיא תעניתא.

כבר גנו מאוד את השוכב, פרקדן (ברכות סוף דף י"ג), ולכן דרכם היתה כששכבו על מטותיהם או ספסליהם לשכוב על צדס או על כרסם, ובמקום רביעין על מעיהון בסוגיא זו השתמשו בירושלמי עבודה זרה ראש פרק ד', בלשון רבע כאורחיה, שהדרך הרגילה בשכיבה היא השכיבה על הכרס, והמפרש בעל פני משה שם נדחק שלא לצורך בפרוש הדברים. ובתוספות נטין ראש דף מ"ז העירו על דברי ריש לקיש לבתו כריסי כרי: דרכן היה לשכב על בטנם כדאמרינן בזבחים (ראש דף ה') ריש לקיש רמי אמעוהי ומקשה. ובודאי שכן הוא כדברי התוספות וכמו שמפורש יוצא מהירושלמי עבודה זרה, אלא שברור הוא גם כן שבשני המקומות בבבלי הדגישו שריש לקיש היתה לו דרך אחרת משאר בני אדם והיא, שגם במשא ומתן עם חבריו – רמי אמעוהי ומקשה – לא נמנע מלשכב על כריסו, ואף שבבית המדרש ישבו על כפסלים – והתלמידים על הקרקע; עיין בבא מציעא פ"ד, ב', ובבא קמא קי"ז סוף ע"א; ועיין גם כן מגלה כ"א, א', ומועד קטן סוף דף ט"ז, – וכן לא השתמש בביחו בכרים וכססות אלא שכב על הקרקע. ואין ספק שריש לקיש שהיה בילדותו, לודר" וכו' שמסופר שם בגטין (גם בבבא מציעא פ"ד, א', כוון ר' יוחנן ללודרות" של ריש לקיש, שכן הלודרים הנלחמים עם חיות רעות בקיאין בכלי זיין, ובדרך הלצה השתמש בפתגם עממי ואמר לו: ליסטאה בליסטיותיה ידע, והמפרשים שפרשו שר"ל ליסטים היה טרם שחזר למוטב לא עמדו על משמעה של המלה לודאי שם בגטין) נהג כמנהג הלודרים גם כשנעשה תלמיד חכם.

ואשר לדברי הירושלמי בסוגיא זו: רביעין על מעיהון וכו', שנתקשו בהם דראשונים ודאדרונים (עיין מפרשי הירושלמי ודברי הראשונים בספרו של ה' ראמנער), ברור שכווננו כאן למה שאמרו שם בירושלמי עבודה זרה: לא היתרו שתחוויה (ג' פעמים שם שתחוויה במקום השתחוויה וכן מצינו כרת¹²⁵ במקום הקרת) אלא לתענית צבור. וזה הוא שתמה ר' מנא ולמה אין קורין בר"ח שהוא תדיר, וכי כדי להודיע את העם שהיום תענית צריך לקרות בשל תעניות, והלא הם יודעין זאת בלי קריאה זו, שהרי הם משתחיים בפשוט ידים ורגלים מה שאין

125a) השוה גם כן הכתיב הרגיל נץ החמה במקום: קנץ החמה.

עושין אלא בתעניות. ושם בעבודה זרה: רב מפקד לבית רב אחא¹²⁶ ר' אמי מפקד לאינשי' ביתי' כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורח כון, וכבר הערנו שרביעין על מעיהון ורבעין כאורח כון הוא דבר אחד והוא השתחוויה בפשוט ידים ורגלים שלא נהגו בה אלא בתענית צבור לבד, ולכן נקראה שם בפי ר' יוחנן: ממשומית' דתענית'.

ובעקרה של ההלכה על השתחוויה הרבה דברים שלא נתפרשו לי, והנני להעיר על קצתן. מקרא כתוב בתורה, ויקרא כ"ו, א': לא תעשו לכם אלילים... ואבן משכית לא תחנו בארצכם להשתחות עליה. המקרא הזה סתום קצת שאין אנו יודעין אם אבן משכית היא עבודה זרה שמשתחווין לה, או אבן שעושין לכבוד עבודה זרה וכשעובדין את העבודה זרה הם משתחווין עליה. התרגומים העתיקים כהשבעים והפשיטתא מתרגמים כאלו היה כתוב בתורה: לה ולא עליה, שלפי הבנתם צוותה התורה כאן שלא להשתחות לאבן משכית (בשבעים מתרגם מלה במלה: *λίθον σκοπόν*, אבן שמשתכלין בה, ואולם כאפא דסגרתא שבפשיטתא פרוש הוא: אבנים הנעבדות) כמו שנהגו עובדי אלילים ש"עבודת אבנים" היתה רגילה אצלם והיו מציירים עליהן (=אבן משכית) צורות מוזרות ומשונות של בריות שלא היו ולא נבראו אלא שעלו במחשבה של בעלי הזיה. ואונקלוס אף שמתרגם עליה: עלה-ולא: לה-מכל מקום גם דעתו היא כדעתן של השבעים והתרגום הסורי, שכן הוא מתרגם אבן משכית: אבן סגידא, כלומר אבן הנעבדת. אולם תרגומו של פסוק זה בתרגום יונתן (ירושלמי) הוא: אבן מצייר לא תתון בארעכון למגחן עלה ברם סטיו חקיק בציורין ודיוקנין תשוון בארעית מקדשיכון ולא למסגיד לה. ולפי זה במקדש מותר להשתחות לשם על אבן מצוירת ובגבולין אסור ואפילו לשם, ובכל מקום אסור לעובדה. ובמקורות התנאים והאמוראים לא מצינו פרוש ברור על אבן משכית ואין לנו אלא הלכה אחת במצות לא תעשה זו והיא ממשנתן של התנאים (תורת כהנים במקומו; ירושלמי עבודה זרה ראש פרק ד', ובבלי מגלה כ"ב) שאמרו: בארצכם אי אתם משתחווים על האבנים אבל אתם משתחווים על האבנים שבמקדש. ולפי

126 עיין מה שכתבתי בנאוניקא חלק ב', ש"ד-ש"ו, על השם אחי שנחשב לפעמים לאחי, ויש להוסיף על מה שנאמר שם: זכחים י"ט, ב', שלפנינו אשי ואחי ובכתבי יד אתי או אחי, עיי'ש דקדוקי סופרים הערה מ'. ובעל ילקוט מכירי ההלים ל"ז, ל"א, נורס בספרי דברים ראש ש"ב, אחתה ולפנינו שם אבא; ועל בית רב אחא (ואו אחי) בוסן רב, עיין לקמן בפנים מאטר הירושלמי שבעבודה זרה.

פשוטן של דברים נראה שלפי הלכה זו לא לכד שאסור להשתחות על אבן משכית אלא על איזו אבן שהיא, ולא כמו שאמרו בבבלי (אבל לא בירושלמי, וממה שאמרו בירושלמי ע"ז: יכול לא יתן שני אבנים זו על גב זו ויתן קופתו עליהם ת"ל להשתחות עליה, נראה שלא חלקו בין אבן לאבן בשם עולא: לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים, שלדעתו אבן משכית היא רצפה של אבנים. ורש"י בפרושו על התורה העיר: ואבן משכית לשון כסה כמו וסכותי כפי (אבל) וסכותי שרשו שכך=סכך, הגין, ומשכית שרשו: סכה) שמכסין הקרקע ברצפת אבנים. אולם ברור הוא, שתרגום ירושלמי לא השתמש במקורות שלפניו, שלפי דבריו לא אסרה התורה אלא אבן מצייר ולכן דייק גם כן לאמר: סטיו חקיק בצוירין, ורצפת בית המקדש לא היו צוירין בה. ואפשר שהשתמש בתורת כהנים מבית מדרשו של ר' ישמעאל ולתנא זה אין אסור אלא להשתחות על אבן מצוירת. ואפשר שגם עולא כוון רק לאבן מצוירת, שכן בארץ ישראל הרבה בתי כנסיות היו להם רצפות של פסיפסין (באנגלית: mosaic) כאשר ידוע לנו עתה על ידי החרבות העתיקות שנתגלו בימינו, ורצפה של פסיפסין היא אבן משכית, שהפסיפסין נעשו בדמות צורות שונות. ודרך אחרת להרמב"ם בפרוש רצפה של אבנים שבספר היד שלו עבודה זרה פ"ו, ז', הוא אומר: אבל אתם משתחיים על האבנים המפוצלות במקדש ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים. ולפי דבריו אבן משכית היא אבן מפוצלה, אלא שלא פירש הרב מה ענין משכית למפוצלת. ואולי שאבנים מפוצלות הן פסיפסין, ותפשה התורה בדבר הרגיל שטעם אסור זה לפי דבריו שם הלכה ו': מפני שהיה דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפניו להשתחות עליה, ואבן זו נקראה בתורה אבן משכית שכן נהגו להניח לפני ע"ז פסיפסין בדמות צורות שונות. ולא מצאתי בין הראשונים אלא שנים שהבדילו בין אבן משכית ורצפה של אבנים, והם הרב בעל ספר חינוך סוף פרשת בהר והמאירי בחדושו על מגלה שם, וזו לשון ספר החינוך: ואבן משכית תקרא אבן מצוירה וכן אבני גזית מגוררות במגרה (=רצפה של אבנים) בכלל אסור אבן משכית. וברור הוא שלדעת הרב הזה אבן מצוירת אסור מכל מקום ושאר אבנים אין אסור אלא אם הן נגרות במגרה, משום שהן דומות לאבן משכית. וזו היא גם דעת המאירי שכתב שם: תנו רבנן אסור להשתחות על אבן משכית או על רצפה של אבנים אפי' לשם... מ"מ בבית המקדש מותר להשתחות על רצפת אבנים שבו, ואין ספק שגם הוא

סובר שאבן משכית כפשוטו אבן מצויירת (כך פרשו בעלי הלשון, עיין רקמה הוצאת וילנסקי ק"י, ד', וקנ"ב, ט"ו; פרחון ערך שכה; אבן עזרא במקומו; רד"ק תהלים ע"ג, ז'; ורש"י בפרושו על תהלים שם: יותר ממה שלבם מייחל ומצפה באה להם תאוותם, אולם עיין פרושו ופרושי שאר המפרשים הקדמונים על משלי כ"א, י"א). אלא שלפי ההלכה נכללה באסור זה גם רצפת אבנים. ואל יטעה אדם לאמר שגרסא אחרת היתה לפני המאירי שם במגלה, שהמעין בדבריו יראה שהוא אינו מצטט דברי הגמרא בצורתן אלא שמביא תכנון ומפרשן. ולדינא נראה שיש כאן מחלוקת בין הראשונים, שלרש"י ולהרמב"ם אבן משכית היא רצפה של אבנים ולפי זה באבן מצויירת שלא נקבעה בקרקע אלא שהניחה שם אין אסור, ואולם להמאירי ולבעל ספר החינוך אבן מצויירת אסור מכל מקום בין אם היא קבועה בקרקע או לא ורק בשאר אבנים אין אסור אלא כשנעשו רצפה על הקרקע. וקרוב לומר שאפילו הרמב"ם ורש"י נחלקו בדבר אחד, שלהרמב"ם אין אסור אלא באבנים מפוצלות ולרש"י בכל רצפת אבנים, וצ"ע.

וראיתי בחדושי הרב בעל טורי אבן שנתקשה שם בדברי הבבלי שלאחר שאמרו: רצפה של אבנים היתה, הביאו ראייה לדבריהם מברייתא שבספרא ופרוש עולא עליה, ולהרב הזה קשה למה הוצרכו לדברי הברייתא והלא מקרא כתוב בתורה: ואבן משכית לא תתנו בארצכם. ולא ידעתי מה קשה לו בדברים פשוטים כאלה, שברור הוא שלפי פשוטו של מקרא אין אסור אלא אבן משכית, כלומר אבן מצויירת, ולולא דברי הברייתא אין טעם לאסור רצפה של אבנים ולכן הכרחו להסתייע מהברייתא שרצפה של אבנים אסור. ונראה שנתקל בדברי רש"י על התורה שזכרו למעלה שכתב: משכית . . . שמכסין הקרקע באבנים, וחשב שהוא פשוטו של מקרא, אולם רש"י לא כתב כך אלא לפרש טעמה של ההלכה: לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים, אבל לולא הלכה זו היינו מפרשים משכית: אבן מצויירת. וכבר ראינו שרש"י בעצמו מפרש משכית בתהלים מן שכה, צפה והסתכל, ויש מהראשונים כהמאירי ובעל ספר החינוך שאמרו שגם לפי המסקנא אבן משכית כפשוטו, אלא שלפי קבלת רבותינו נכללה בה גם רצפה של אבנים.

ואשר לשרש המנהג של „מפשוטיתא דתעניתא“ שלא נתפרש טעמו בשום מקום בשני התלמודים, אין למצוא אותו בזה שבימי תפלות ותחנונים הרבו לכרוע ולהשתחוות, שאם כן הדעת נותנת שביום הכפורים בודאי היו נוהגין

מנהג זה. אולם ממה שאמרו, דתעניתא ולא אמרו דתעניתא ודכיפורי (הלשון: תעניות ויוה"כ מצויה בהרבה מקומות, עיין לדוגמא משנה תענית ד', א', ומגלה ג', ד'), מוכח שנהגו כן רק בתעניות צבור ולא ביום הכפורים, ואף שאפשר שמנהגו עתה לכרוע ולהשתחוות בעלינו ובעבודה של יוה"כ יש לו איזה יחס¹²⁷ אל ממשוטיא דתעניתא. ומה שנראה לנו הוא, שבשאר ימות השנה שהיו מתפללים בבתי כנסת שרצפותיהם של אבנים היו, לא היו יכולין להתפלל בפשוט ידים ורגלים, משום אסור של אבן משכית וכו', וביחוד כאשר נודע לנו עתה על ידי החורבות שנתגלו בימינו רוב רצפות של בתי כנסיות שלהן של פסיפסין¹²⁸ היה, אבן משכית במשמעה האמתי. אולם בתענית צבור – אבל לא ביום הכפורים! – שהתפללו ברחובה של עיר שלא היתה מרוצפת באבנים, ובודאי שלא היתה מרוצפת באבן משכית, אחזו מעשה אבותיהם בידיהם וכשם שבמקדש התפללו בהשתחויות כלומר, בפשוט ידים ורגלים, כך התפללו במקדש מעט. ולפי דרכנו למדנו שהעקר כדברי הראשונים שאמרו שרק לענין קבלת תענית וחומרות של תענית – שאר עניינים חוץ מאכילה ושתייה – נאמרה ההלכה: אין תענית צבור בבבל, אבל לענין תפלת תענית אין בין ארץ ישראל לבבל (עיין ר"ן סוף פרק ראשון של תענית, וריטב"א מגלה כ"ב) ולכן גם בבבל התפללו בתעניות ברחובה של עיר, ובפשוט ידים ורגלים, משום שהתפללו במקום שלא היו שם אבנים. ובמעשה שספרו בבבלי מגלה כ"ב על רב מפורש אמרו: איקלע לבבל בתענית צבור¹²⁹. . . נפול כולי עלמא אאנפיהו, הרגישו שמעשה היה בתענית צבור משום שרק בתענית צבור היו נופלין על פניהם בפשוט ידים ורגלים משום שהיו מתפללין

¹²⁷ הראשון שהזכיר כריע-אבל לא, נפילת אפים' – בעבודה של יוה"כ הוא הראבי"ה סימן תק"ל עמוד קצ"ו, ודבריו מובאים גם כן באו"ז ב', סי' רפ"א, ובמרדכי יומא ס' תשכ"ג, אולם כמדומני שלא נזכר מנהג זה אצל חכמי ספרד. ודעתי נוטה שבעלי הסוד שבאשכנז הנהיגו כן, ועל זה מורין דברי הראבי"ה שסמך המנהג על מה שנמצא בהיכלות. וסכל מקום אפשר שנפילת אפים בעלינו ובעבודה (עיין מרדכי מגלה חת"ו, ודרכי משה אורח חיים תרכ"א; ובמרדכי נאמר: בעבודה) הוא כעין זכר לפשוט ידים ורגלים של תענית צבור; עיין הערה קל"ב.

¹²⁸ ויש מהפסיפסין שנקבעו ברצפה בדמות צורות עופות וחיות. ולמי שאומר שרק אבן מצוירת¹²⁹ אסורה, אפשר שצורה של פסיפסין אינה אסורה כלל.

¹²⁹ יש שלא נרסו לבבל (עיין דקדוקי כופרים שם הערות ח' וצ') אולם אין ספק שנרסתינו עיקריה ואלה שהשמיטו לבבל לא ידעו שכאן בכל משמעו העיר בבבל (קרוב למחא מתסיא ששם יסד רב בית מדרשו; עיין ערובין ס"ג, א', ונטין ס"ה, א') והיה קשה להם, איך אפשר לומר שבאלא בכל והלא שם נמצא ושם היה כל ימי חייו חוץ מהשנים ששמש את רבי בא"י.

ברחובה של עיר. ובירושלמי עבודה זרה שם הביאו דברי ר' יוחנן לתלמידו הבבלי ר' חייא בר אבא: תרין מילין סלקין מן גבי כון מפשרות' דתענית' וערובתא דיומא שביעיא, ומוה ראייה שאין עליה תשובה שגם בבבל לא נהגו במפשרות אלא בתענית, ומטעם האמור שבתענית התפללו ברחוב, מקום שאין בו אבנים. ובכ"מ' בבבלי מגלה הגרסא היא: אב"א לך דלא קמיה דרב בלבד אלא בכל בית הכנסת הוה וכו', ובודאי גרסא זו מוטעת היא שהמעשה הזה לא בבית הכנסת אירע אלא ברחובה של עיר, וכבר לשונה מעידה שהיא הוספה לאחר מן הסופרים מוזמן שלאחרי חתום התלמוד, שלפי סגנון הבבלי היה לו לאמר: לאו קמיה דרב בלחודוהי הוה אלא בבי כנישתא כולה. ובירושלמי לא נזכר מעשה זה של רב, אולם שם בעבודה זרה מסופר על רב שהיה: מפקד לבית רב אחא (אתי?); עיין הערה קכ"ז) כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון, כלומר בפשוט ידים ורגלים. וגם זה מלמדנו שרב נהג להחמיר בנגוד למנהג בבל,¹³⁰ ששם נפלו על פניהם בתעניות בפשוט ידים ורגלים והוא צווה לשומעים אליו שלא לעשות כן.¹³¹

ומהמשא והמתן בירושלמי מוכח שאלה שנהגו בתעניות בפשוט ידים ורגלים השתחוו גם על אבנים, משום שלא אסרה תורה השתחוויה כזו על אבן אלא: בקובע לו מקום, ובתעניות שלא היו מתפללין בבית הכנסת, מקום קבוע לתפלה, אלא ברחובה של עיר אין קפידא. וקרובה ההשערה שמי שאומר כן דעתו היא שמן התורה אין אסור אלא אבן משכית בלבד – עיין למעלה עמוד ק"ז, דברי תרגום ירושלמי – ומדרבנן אסור בכל אבנים, אולם אם אין קובע לו מקום מותר אפילו מדרבנן, אלא שאפשר שגם שמי שמתיר לא התיר אלא בתענית. ובמסקנא העלו בירושלמי בשם רבנן דתמן: לא היתרו שתחוויה אלא לתענית צבור ובלבד מן הצד. ואין ספק שרבנן דתמן בדורות האחרונים (ר' אמי בבלייא מסר הלכה זו והוא חי בדור האחרון של אמוראי ארץ ישראל) קבלו דעתו של רב שהשתחוויה על אבן בפשוט ידים ורגלים אסור גם בתענית, אם לא מן הצד, שאין לחלק בין אם קובע

¹³⁰ עיין ההערה הקודמת.

¹³¹ עיין כעין זה ירושלמי קדושין א', ח': רב מפקד לאילן דבי רב אחי... כד הוויין קימין על מיחא דלא ליהוין מתלשן בשעריהון שלא יבואו לידי קרחה, והזהירן שלא יבואו להקל בקרחה כדעת האומר (בבלי שם ל"ג, ב', והמתיר הוא, תנא בבליא': איסי, שהוא איסי הוא יוסף הבבלי, עיין פסחים ק"ג, ב') שאין נשים מזהרות על קרחה.

לו מקום-בבית הכנסת-לאין קובע לו מקום-רחובה של עיר בתעניות-, שבשניהם אסור או מדאוריתא או מדרבנן. אולם המנהג הקדום שבבבל קודם שבא רב לשם היה ליפול על פניהם בתעניות בפישוט ידים ורגלים בלי שום „הטייה“ על הצד וכאשר ראינו למעלה. ובבבלי מגלה שם נדחקו הרבה¹³² בשאלה, למה שנה רב מנהג המקום ולא נפל על פניו כשאר הצבור, ולפי דברי הירושלמי אין מקום לשאלה זו, ששם נהגו כדעת המתיר בשאין קובע לו מקום והוא נחלק על דעה זו ולכן נמנע מליפול על פניו ואפילו בהטייה על הצד, שלא יאמרו הרואים שדעתו כדעת המקילים. ומכל מקום אין ספק שגם לפי דעתו של רב מפשוטיתא דתעניתא הוא מנהג ראשונים שאין לזוז ממנו אלא שהוא אומר, כשתקנו בתעניות פישוט ידים ורגלים לא תקנו כן אלא במקומות שאין הרחוב שלהם מרוצף באבנים אבל כשהוא מרוצף באבנים אסור אם אינו „מצדד“. וקרוב הדבר שבבבל (ארץ בבל ולא עיר בבל, עיין הערה קכ"ט) שאין אבן מצויה שם רובן של עיירות לא היו להן רחוב מרוצף באבנים בנגוד לארץ ישראל וביחוד בנגוד לדרומה שהיא ארץ אבנים וסלעים. ולזה כוון ר' יוחנן בדבריו שנוכרו למעלה שמפשוטיתא דתעניתא הוא מנהג שבא לארץ ישראל מבבל, שבראשונה לא נהגו בא"י בהשתחויה כעין זו של מקדש, שהרי אסור להשתחוות על אבן משכית (=מרוצפת) חוץ למקדש בלי „הטייה“, וחששו שאם ינהגו בפשוט ידים ורגלים לא ידקדקו בהטייה, ואולם בבבל ש„הרחוב“ אינו מרוצף אין מקום לחשש זה ולכן נהגו בהשתחויה כעין זו שבמקדש, ועל ידי הבבליים נתפשט המנהג של מפשוטיתא דתעניתא גם בארץ ישראל.

ודע שכל מה שכתבנו בפרוש הלכה זו לא כתבנו אלא לפי פשוטן של דברים בשני התלמודים שאסור זה של השתחויה על אבן היא משום „גראא דעבודה זרה“ (עיין למעלה עמוד קי"ח, דברי הרמב"ם ובשנוי קצת דברי המאירי ובעל ספר החינוך, עמוד קי"ח-ט'), ובמקום שאין לחוש ל„אבק ע"ז“ השתחויה

132) לפי תרוץ אחד של הבבלי לא היתה שם אלא נפילת אפים בלי פשוט ידים ורגלים, מה שמכחיש דברי ר' יוחנן שמפשוטיתא דתעניתא הוא מנהג הבבליים! ודע שמדברי הבבלי שם מוכח שהם נהגו בכל הכנה בנפילת אפים ממש ולא כמנהגנו עתה, ועיין אוצר הגאונים-התשובות-לברכות סי' רכ"ט-רל"ג שבימי הגאונים עוד נהגו כמנהג הבבליים בזמן התלמוד, ולפי עדותו של הרמב"ם תפלה ה', י"ד: ויש מי שהוא עושה השתחויה. ואולם לא נודע לי מקום אחד במקורות ארצי-ישראלים שנוכרה בו נפילת אפים. וכבר הערנו בחלק ראשון עמוד קפ"א-קפ"ב, שבארץ ישראל נמנעו מכריעות והשתחויות שלא לחקות המינים.

היא דבר טוב ויפה שכן נצטווה בה במקדש. אולם דעת רש"י, בין בפרושו על מגלה שם ובין בפרושו על התורה, היא: ואבן משכית... שמכסין הקרקע ברצפת אבנים ולא תתנו להשתחות עליהו ואפילו לשמים לפי שהשתחואה בפשוט ידים ורגלים היא ואסרה תורה לעשות כן חוץ מן המקדש. ולפי דעה זו קשה לעמוד על מנהג מפורשיתא דתעניתא, שאם יש טעם להתיר פשוט ידים ורגלים חוץ למקדש בהשתחוויה שלא על אבן, מה טעם יש לנהוג בה מצוה. והמעייין היטב בדברי הירושלמי שם יראה שקשה להעמיד דעתו של רש"י, וביחוד קשה לפי דעת זו המשא והמתן של הירו' במעשה של דוד שהשתחוה על ראש אבן, והלא בימי דוד עוד לא נבנה בית המקדש ולא היתה להם רצפת אבנים במקום קדוש להשתחות עליה, ולמה נאמר שאסור להשתחות על אבן בזמן הבמות! ובפרושו על מגילה העיר רש"י: לא אסרה תורה בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בב"ה כדוגמת של מקדש. ואף שלפי המסקנא שם לא אסרה תורה אלא בפשוט ידים ורגלים, לפי פרושו הטעם משום שהוא דוגמת של מקדש לא נדחה.

אמר ליה להודיעך שקורין ברכות וקללות.

תשובת, הלצה" השיב ר' יוסי לר' מנא: לא כן הדבר כאשר אמרת שקריאת ברכות וקללות היא כדי להודיע את הצבור שהיום יום תענית הוא אלא שקריאה זו חשובה היא בשביל עצמה, ואין מקום לשאלתך: רביעין על מעיהון ולא ידעין דהיא תעניתא.

בשם רבי יודה בן פזי קורין בראש חדש קם רבי יוסי עם רבי יודה בן פזי אמר ליה את שמעת מאבוך הדא מילתא.

כבר הערנו למעלה חלק ראשון עמוד כ"א הערה כ"ד, שאביו של ר' יודה זה היה ר' שמעון בן פזי, ובנו ר' יודה היה גם תלמידו ולכן מצינו בכמה מקומות שר' יוסי שאל את ר' יודה: את שמעת מאבוך וכו'; עיין ראש השנה פרק ג', א' ומועד קטן ג', סוף הלכה ה'. וראוי לשום לב אל הדבר שלא מצינו שר' יהודה מסר דברים בשם אביו, אלא במקום אחד והוא בבבלי ערכין ט"ז, ב', שלפנינו בספרים נאמר: בעא מיניה ר' יהודה בריה דר' שמעון... אמר ליה, ואולם אין ספק שצ"ל כמו שהוא שם בשיטה מקובצת: ר' יהודה בריה דר' שמעון בן

פזי מר' שמעון בן פזי. ובכ"י מינכען שם נשמט על ידי דלוג סופרים מה שבין פזי הראשון לפזי השני, והשבוש שבספרים שרשו גם כן בדלוג סופרים, שבנוסח שעליו נוסדה גרסתנו היה כתוב: בעא מיניה ר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי מר' שמעון, ודלגו הסופרים על מה שבין שמעון לשמעון.

אבא לא הוה אמר כן אלא בעין טב על ידי דאינון ידעין דהוא ריש ירחא קורין בראש חדש הא שאר כל המקומות קורין ברכות וקללות.

חכמתו, יחוסו וחיתונו עם בית הנשיא (עיין חלק א', כ'–כ"א) הם הם שהביא ר' שמעון בן פזי לכבוד הזה להמנות ב"סוד העבור" והיה בעינינו (והו הכתיב העקרי בין בבבלי בין בירושלמי): במקום שהיו ב"ד יושבים ומעברים את השנים והחדשים, כמו שאמרו בפסיקתא רבתי ראש פסיקתא מ"א, ונרמז על זה גם בבבלי ראש השנה כ"ה, א', בדברי רבי לר' חייא: זיל לעין טב וקדשיה לירחא, ופרוש כמו שפרשו שם התוספות הר"ן והריטב"א ששם היו קבועים לקדש את החדש. ואלה הראשונים (ואפשר שהריטב"א והר"ן השתמשו בכלי שני, בדברי התוספות) מביאים מאמר זה מירושלמי: כשם שתוקעין ביבנה כך תוקעין בעין טב, ואף שלפנינו¹³³ לא נמצא זה אלא בפסיקתא רבתי במקום הנ"ל, כבר הרבה מקומות לפנינו בירושלמי המוכיחים בלי שום ספק שמסוף זמן רבי- אבל לא קודם לכן- עד ימי השמר שבארץ ישראל כשפשטה מלכות המינות" שם, עין טב היה מקום קבוע לקדוש החדש, עיין סוכה פ"ב ראש הלכה ה': רב חונה (הדבר מוטל קצת בספק, אם כווננו לרב חונה תלמידו של ר' ירמיה או לרב חונה תלמידו של רב הונא ראש ישיבת סורא, והראשון נראה עיקר) אזל לעינינו לסימנה; ראש השנה פ"ב, ה': רבי חנינה אזל לעין טב למימנא והוה אוריא מעונן וכו'; שם ג' סוף הלכה ו': אבא בר בא (אבוהי דשמואל) שאל לרבי שופר קדוח והוא אמר ליה כזה תוקעין ביבנה רבי בא בעי קומי רב שופר קדוח מהו אמר ליה כזה תוקעין בעינינו;¹³⁴ סנהדרין פ"א הלכה ב' (דף י"ט עמוד א'): רבי הושעיה כד הוה מקבל שהדייא בעיני טב הוה אמר לון וכו'. וממקומות האלו שבירושלמי אנו למדים שמימי ר' הושעיה ור' חנינה, בדור שלאחר חתום

133) אולם אף שבפירוש לא נמצא לפנינו בירושלמי מכללא איתמר, עיין לקמן בפנים: כזה תוקעין

ביבנה... כזה תוקעין בעינינו, ואם כן שניהם שווים לענין תקיעה.

134) בכל הדפוסים חוץ מהוצאה ראשונה חסר על ידי דלוג סופרים מה שבין כזה הראשון לכוה השני!

המשנה, עד זמנו של רב חונה בדורן של אביי ורבא לא זו בית דין של קדוש החדש מעין טב. ולעומת זה כשנשוא תשובת רבי לאבא בר בא עם תשובת רב לרבי בא (ר"ה פרק ג' סוף הלכה ו'), נראה שבימי רבי עוד היו מקדשין את החדש ביבנה אבל בימי תלמידו: רב, בית דין של עבור החדש כבר קבע לו מקום אחר והוא עינטב. וקרוב הדבר ששני מקום זה נעשה או בסוף ימי רבי או אחר פטירתו, בנשיאותו של בנו רבן גמליאל או של בן בנו ר' יהודה, בני דורן של ר' חנינה, ר' הושעיה ורב, שבימיהם עין טב היה כבר המקום הקבוע לקדוש החדש

אמנם כן עוד לא הוברר הדבר כל צרכו ופתרון שאלה זו תלוי בפתרון דברי הירושלמי סנהדרין פרק א', ב', (י"ח, ג') הסתומים והחתומים, ולכן הנני להעיר עליהם בקצרה; וזו לשון הירושלמי: רבי לעזר בשם רבי חנינה מעשה בעשרים וארבע קריות של בית רבי שנכנסו לעבר שנה בלוד ונכנסה בהן עיין רע ומתו כולם בפרק אחד מאותה שעה עקרוה מיהודה וקבעוה בגליל בעיין מיעקר אף אהן סימנא אמר לון רבי סימון אין אנו מניחין ביהודה אפילו זכר. ומי שספר מעשה זה גלה טפח וכסה טפחים, ולשוא נעמול לעמוד על כל הפרטים של מאורע זה. קרוב לודאי שלא כדרך כל האדם מתו אלה הכ"ד קריות, שאף שמצינו מי שאומר: תשעין ותשעה בעין רעה ואחד בדרך ארץ, אין כך דעתו של ר' חנינא (עיין בבא מציעא ק"ז, ב' שחולק על רב המפליג מתי עין רעה לצ"ט אחוזים של כל המתים, ועיין גם כן סנהדרין צ"ג, א', דעתו של רב שחנניה מו"ע מתו בעין, ויותר נראה שהוא כוון כאן לעין הרע" של שלטון הרומי שגזרו שמד ביהודה, וכמו שאמרו בירושלמי כתובות פ"א ראש הלכה ה', ולכן עקרוה מיהודה וקבעוה בגליל, ולא שיהודה ארץ אוכלת יושביה היא. ולפי זה לכאורה היה נראה לומר שמעשה זה היה קרוב לימי השמד, בשלפי השמד" בלשון החכמים, בימי נשיאותו של רבן שמעון בן גמליאל,¹³⁶ שבימי רבי היה שלום בארץ ולא נגזרו גזירות על ישראל בימיו. והלשון: כ"ד קריות של בית רבי אין מתנגדת להשערה זו, שיפה העיר ר' יצחק הלוי בדורות הראשונים (חלק ב' מחברת א', עמוד ע' הערה ל"ו) שביית רבי משמעו: בית הנשיא, גם קודם לר' יהודה הנשיא, גם לאחריו. אלא שנראה שהמאמר שבירושלמי: בעיין מיעקר . . . אמר לון רבי סימון וכו', הוא לר' חנינא המספר שבאותו

(135) אולם עיין הערות קמ"ד.

מאורע רצו לעקור כל. זכר" מיהודה-עיינ לקמן פרוש הדברים- אבל ר' סימון התנגד לזה. והשערה זו אינה קלוטה מאויר שכבר יש לפנינו ברייתא בבבלי, חולין סוף נ"ו, על ר' סימאי ור' צדוק שהלכו לעבר שנה בלוד, והוא ר' סימאי בבבלי הוא ר' סימון בירושלמי, וכאשר העבור הזה היה העבור האחרון שביהודה, לא נמנעו שוני הברייתות מלהזכיר, "אגב אורחא" שההלכה שהורה ר' סימון בטרפחת יצאה מפיו באותו הזמן הידוע כשהלך לעבר שנה בלוד, ואירע המעשה שגרם עקירת עבור השנה מיהודה. ואף שלמותר להוכיח שר' סימאי אינה אלא צורת ההקטנה של השם סימון (תמונה יונת של השם העברי שמעוף), ואין בין שני השמות ולא כלום, לא אמנע מלהעיר ששם בבבלי יש מהראשונים וכתבי יד שגורסים סימון במקום: סימאי, שלפנינו בספרים, עיינ שם בדקדוקי סופרים, וכן בבבלי יומא ראש דף י': פליגי בה רבי סימאי ורבנן ואמרי לה ר' סימון ורבנן. ואם כנים אנחנו בזה שר' סימאי (=סימון) היה באותו מעשה שאירע בלוד, ברור הוא שלא עקרוה מיהודה בימי רבן שמעון בן גמליאל, שאי אפשר להקדים זמנו של ר' סימאי לסוף זמנו של ר' יהודה הנשיא מחבר המשנה (ועיינ ר' יצחק הלוי בספרו הנ"ל עמוד נ"ב-נ"ו, ולא העיר שר' סימאי נזכר פעם אחת בתוספתא שבת י"ב, י"ד, ו'ג' פעמים בספרי דברים ר"ו, סוף הפסקא: יערף כמטר), ואף שאין ספק שעוד היה בחיים בימי "רבתינו", ר' יהודה הנשיא השני נכדו של ר"י הנשיא הראשון, וכאשר אמרו בירושלמי קדושין פרק א', הלכה א', (נ"ח, ד'): בימי ר' סימאי ורבתינו. ולפי זה אף שברור הוא שלא אירע מעשה זה בימי רבן שמעון ב"ג עוד הדבר תלוי בספק אם אירע בסוף ימי רבי או בימי בנו רבן גמליאל או בימי בן בנו ר' יהודה הנשיא השני.

וכדי לעמוד על פתרון שאלה זו עלינו לעמוד בראשונה על פרושן של הדברים שבירושלמי: בעיון מיעקר אף אהן סימנא וכו', שהמפרשים נדחקו בהם. אולם ברור הוא שכווננו לאמר שבראשונה רצו לעקור גם קדוש החדש מיהודה, אלא שר' סימון (=סימאי) התנגד לזה ואמר: אין אנו מניחין ביהודה אפילו זכר (=אהן סימנא), ולכן אף שעבור השנה מאותו זמן והילך היה נעשה בגליל השאירו זכר ליהודה, ובית דין של קדוש החדש לא נעקר משם.¹³⁶ וראייה לפרוש זה

¹³⁶ וכבר פרשו כהגון ה' גריטץ בספרו (בגרמנית) תולדות היהודים הוצאה ד', חלק ד', עמוד קצ"ט. ור' יצחק הלוי (דורות הראשונים, חלק ב', סחברת א', עמוד ס"ה וכו') החזיק להוכיח אמתת פרוש זה אלא שלא אמר בשם אומרו, ואף שידו לא זה מטפרו של גריטץ!

ממה שאמרו בסוכה פ"ב ראש הלכה ה': רב חונה אול לעייניטב לסימנה, וכאן אין ספק של סימנה פרושו שהלך לקדוש החודש כמו שפרשו המפרשים, אלא שהוסיפו לאמר שהיו מביאין איזה סימן¹³⁷ מבית דין שקדשו את החודש. אולם מה מקום יש כאן להזכיר את הטפל ולהניח את העקר, וכל מה שנאמר שם לא נאמר אלא בשבחו של רב חונה, שאף ששליח מצוה היה ופטור מן הסוכה, מכל מקום החמיר על עצמו ולא שתה אפילו מים חוץ לסוכה. ולא משום שהיה שליח להביא את ה"סימן" היה פטור מסוכה, שהרי לכל הפחות עוד שבוע שלם היה עליו להמתין עד „בוא הסימן" של קדוש חודש מרחשון, ואם כן לא משום הסימן היה טרוד טרדא דמצוה, אלא שבא לעינטב לישא וליתן עם חבירי הועד על חדש תשרי אם מלא יהיה או חסר, וכבר התחילו לעיין בדבר בחולו של מועד סוכות. ויש מהמפרשים שהגיהו לסימנה במקום: לסימנה על פי דברי הירושלמי שבר"ה פ"ה, ב', אלא שאין ספק שנהפוך הוא הדבר שבר"ה צריך להגיה לסימנה, שבשני מקומות אלו כווננו לדבר אחד: לקדוש החדש, ואין לסימנה פרוש אחר אלא לסמוך סמיכת חכמים (עיין סנהדרין פרק א', ג': תמן קריי למנוייה סמיכותא, ועיין לקמן עמוד קע"ח) מה שאין עניינו כלל אצל הדברים שנשאו ונתנו בהם במקומות אלה שבירושלמי.

היוצא מדברינו אלה שבזמנו של ר' סימאי (=ר' סימון) עקרוה לקביעות שנים מיהודה להגליל, אולם השאירו ליהודה „זכר", בית דין הממונה על קדוש החדש, ולא לבד לפרסומו אלא גם לקבלת עדות ראייה של הלבנה, כמו שמוכח מדברי ר' הושעיה בסנהדרין פ"א, ב': כד הוה מקבל שהדייא בעיניי טב הוה אמר לון היו יודעין כמה עדות יוצא מפיכם וכו'. וכאשר מצינו בבבלי ר"ה, כ"ה, א', שכבר רבי שלח את ר' חייא לעינטב לקדש את החדש, אין לנו דרך אחרת אלא לאמר שהמעשה בלוד היה בזקנותו של רבי, וכשנעקרה קביעות השנים מיהודה לגליל השאירו שם בעינטב מקום בית דין של קדוש החדש, אולם קודם לכן יבנה היה מקום בית דין לקדוש החדש (ואולי גם לעבור השנה) כמו שמראים דברי רבי בר"ה פ"ג סוף הלכה ו'; כזה תוקעין ביבנה. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו שאפשר, שבימי רבי, משום איזו סיבה שהיא, גלה הועד

137) הסימן הזה בא למפרשים מר"ה כ"ה, א': ושלח ליה-כך הגרסא הנכונה, שר' חייא שלח לרבי-סימא דוד מלך ישראל חי וקים. אולם לפי פשוטן של דברים רק באותה שעה השתמשו בסימן, ולדעת רש"י משום ששעת השמד היתה ולדעת רבנו חננאל והרמב"ם משום טעם אחר (עיין לקמן הערה ק"ט, ועמוד קלי"א-קל"ב על דברי רבנו חננאל והרמב"ם), ואין שום יסוד להנחה זו של המפרשים.

לעבור שנה ולקדוש החודש מיבנה לעינטב, ובדור שלאחר רבי, דורו של ר' סימאי, עקרוה-לקביעות שנים-מיהודה לגליל ולא נשאר בעינטב אלא בית דין לקדוש החדש. וראייה לזה שבפסקתא רבתי פמ"א, נאמר שעינטב הוא המקום: שהיו יושבים ומעברים את השנים והחדשים, ואין לנו זמן אחר שמתאים למצב המתואר במדרש זה אלא סוף ימי רבי, שקודם לכן קדוש החדש היה ביבנה, ולאחר כן, עקרוה לקביעת שנים מיהודה לגליל". אלא שאין לסמוך על דברי הגדה, וקרובה ההשערה, שהמסדר האחרון של הפסקתא שחי בדור שכבר בטלו עבורי שנים וקדושי חדשים-לפי קבלת הראשונים סדר העבור שלנו נקבע סמוך למחצה השנייה של המאה הרביעית לתאריך הרגיל, הרבה מאות שנה קודם סדורו האחרון של הפסקתא-לא נמנע מלהשתמש בלשון הרגילה: עבור שנים וחדשים, ואף שבעינטב מעולם לא עברו שנים בה. ובאותה פסקא עצמה שבמדרש זה נאמר: ולמה היו מעברים את החדש, ולא נזכר עבור שנים כלל, שמאמר זה הוא למסדר הראשון שדייק בלשונו ולא הזכיר אלא קדוש החודש שבעין טב, שכן בימיו עוד קדשו החדש שם, אולם המסדר האחרון שבימיו לא היתה עינטב יתירה על שאר המקומות שבארץ ישראל הפליגי לדבר בשבחה שבימים הראשונים והוסיף שנים, ולא עוד אלא ששנה שנים בראשונה ואחר כך חדשים, ואף שלפי סגנון המשנה (עיין סנהדרין א', ג') היה לו לאמר: מעברין חדשים ושנים. ואפשר גם כן שהמסדר האחרון כבר השתמש בבבלי (סנהדרין י', ב') שאמרו שם ביחס אל דברי המשנה: עבור השנה, שלכן לא נאמר קדוש החדש: לעולם חישוב קתני... ואידי דקבעי למיתנ' עיבור שנה תנא נמי עיבור חדש, ואולם בירושלמי על המשנה שם אמרו: לית כאן עיבור החדש אלא קידוש החדש. ובעל מדרש זה הולך בשיטת הבבלי ולכן הוא אומר מעברין את החדש... ומעברים את השנים והחדשים, ולוא היו לפניו דברי הירושלמי שעיבור החדש (בקשר עם בית דין, עיין שם בבבלי) טעות היא במשנה לא היה משתמש בלשון משובשת לאמר: מעברין את

החדש. 138

138) יפה העיר רמ"ש שם בהערותיו על הפסקתא שמעברין חדשים אשנא היא, אלא שקצת תמוה שלא העיר על מחלוקת זו שבין שני התלמודים אם אפשר להשתמש באשנא זו. ועיין גם כן ר' יצחק הלוי בספרו הנ"ל (עיין הערה קל"ז) עמוד ס"ט שפרש דברי הירושלמי סנהדרין א', ב': ולמה אין מעברין בה, על דרך זו והיא ששאלו למה אין מקדישין את החדש, ותמך פרושו על המשנה שנאמר בה: עבור החדש, ולא זכר שבירושלמי הניחו המשנה ובמקום עבור החדש נסחו קדוש החדש!

אולם אף שאין לסמוך הרבה על דברי הפסיקתא בנוגע לבית דין שבעינינו, ואפשר שמעולם לא עברו שם שנים, המסורה שבימי רבי כבר קדשו החדש בעינינו איננה למעלה מכל ספק, שבשני כ"י של הבבלי (ר"ה כ"ה, א) שמות של חכמים אחרים נזכרו בקשר עם קדוש החדש שבעינינו, שיש שגרסו שם: א"ל ר' לוי לר' חייא, ויש שגרסו: א"ל ר' זירא לר' חייא. והגרסא הראשונה בודאי מוטעת היא, שמה לר' לוי, ה"דרשן" הגדול בימי ר' יוחנן אצל ר' חייא, ואפילו אם נאמר שלא לר' חייא הגדול כווננו כאן אלא לר' חייא אחר שהיה בימי ר' לוי, אין קדוש החדש מסור אלא לגדולי הדור לנשיא ולאב"ד ולא ל"דרשן". אבל הגרסא השניה שהיא גרסת כ"י מינכען ראויה לתשומת לב, שאפשר שר' זירא שהיה בסוף ימיו—אחרי שנפטרו תלמידיו ר' יוחנן שלמד אצלם—ראש הדור ומנהיגו, נמנה מהנשיא לפקח על קדוש החדש, והוא צוה לר' חייא (או ר' חייא בר אבין או ר' חייא בר פפא ששניהם היו מבית מדרשו) שילך לעינינו לקדש את החדש. ואם נגרוס כגרסת כ"י מינכען בודאי אין שום קשר בין שני הסיפורים שם, ובראשונה מסופר על ר' חייא שצווה על הלבנה שתתכסה והיא שמעה אל דבריו ונתכסה (עיין על הגרסאות השונות שם בדקדוקי סופרים, ובירושלמי מסופר מעשה כעין זה על רבי אבון אלא שאפשר שנתחלפו בירושלמי השמות),¹³⁹ ואחר כך הביאו דברי ר' זירא אל ר' חייא כאשר שלחו לעינינו לקדוש החדש. ולפי פרוש רש"י שם אין כאן אלא ספור אחד שמשום שדואג היה רבי שירננו עליו בני עירו לפי שראו הישנה ביום כ"ט, שלחו לעינינו. ואפילו לדעתן של שאר הראשונים¹⁴⁰ התוספות הר"ן והריטב"א, שענינו היה מקום קבוע לקדוש החדש, לכאורה היה אפשר לפרש, שבאותו היום כשנתכסה הלבנה על ידי "פקודתו" של ר' חייא, צווה רבי לר' חייא שילך לעינינו לקדש

(139) המכירי חהלים ק"ד, נ"א. מביא כל הפסקא מן, מ"ד עשה ירח עד חי וקים, מפרק אם אינן מכירין (בבלי ר"ה שם) ומכיים: וכן בירושלמי. וה' ראננער בספרו על ר"ה סוף ס' העיר: ולפנינו בירושלמי ליתא, אולם אין ספק שהרב המכירי כוון לאמר שמעשה כעין זה שמסופר בבבלי על ר' חייא והלבנה נמצא גם בירושלמי, אלא שלפנינו בעל הנס' הוא ר' אבון (מ"ד ע"ו צ"ר ר"ן שבירושלמי מתאים לשקל קלא שדא—כך גורס המכירי ולפנינו פתק—כ"ה שבבבלי), ואפשר שצ"ל בירושלמי: רבי אבון הילך... רבי חייא רבא משדי עליו וכו', אלא שמדברי המכירי אין ראייה לזה, שהוא לא העיר אלא שהמעשה על הלבנה נמצא בשני התלמודים, ואף שחלוף שמות בנייהם במה שנוגע לבעלי הנס'. עיין גם כן הבטור: צרור אל יורק בהם, כבראשית ר' ס"ד, ו'.

(140) ועיין גם כן בפרוש ר' הגנאל, שכפי הנראה מלשוננו, באותו מעשה—כשנתכסה הלבנה בפקודתו של ר' חייא—שלח רבי לר' חייא לעינינו.

את החדש ולא ידאוג לרנון שירננו עליו בני אדם שהוא מקדש את החדש אחרי שנראתה הלבנה כל יום כ"ט. אולם לפי מה שראינו למעלה שקדוש החדש היה בעינטב להשאיר, זכר" ליהודה, ברור, שאי אפשר לפרש שרבי שלח לר' חייא ביום כ"ט לעינטב לקדש החדש שם למחרתו, שאף שלא נודע לנו בדיוק באיזה חלק שביהודה היתה עינטב,¹⁴¹ הרי מן הנמנע הוא שילך אדם מן צפורין או בית שערים (ידוע שי"ז שנים לפני מותו עקר רבי דירתו מבית שערים לצפורין) ליהודה ביום אחד, ואפילו בגמלא פרחא לא, אלא שפרושן של דברים הוא שפעם אחת, בימים הראשונים של החדש או באמצעו, שלח רבי לר' חייא לעינטב לקדש שם בבית דין את החדש הבא. ולא רחוק כלל מלאמר שאותה הפעם, נבחרה עינטב לקדוש החדש ועל זה רמז ר' חייא בסימן: דוד מלך ישראל חי וקים, שחשבון האותיות של ה"סימן" עולה לתתי"ט וכן הוא חשבון האותיות של: קדשנא ירחא בעינא טבא (הצורה הרגילה בארמית המאוחרת לרבים מדברים בעצמם היא: פעלנן, אולם בשטרות ובכתבים, רשמיים" השתמשו גם בדורות האחרונים בתמונה העתיקה פע לנא, ולוא היה ר' חייא, כותב" לרבי היה כותב: קדשנא ולא: קדשנן, ורמז לו בזה שעלה בידו לקבוע בית דין לקדוש החדש במקום זה. ואולי שמעשה זה אירע כאשר עקרוה לקביעת השנים מגליל ליהודה והשתדל רבי להשאיר זכר ליהודה¹⁴² בקדוש החדש שם ושלח את ר' חייא לעינטב שביהודה לקבוע שם בית דין של קדוש החדש.

ומכל מקום עוד הדבר מוטל קצת בספק אם עינטב זו היא ביהודה, שאף שלמעלה מכל ספק הוא שבאיזה זמן מן הזמנים עבור השנה היה בגליל וקדוש החדש ביהודה, אין לנו ראיה ברורה שמנהג זה היה נוהג והולך כל ימי אמוראי ארץ ישראל. ואפשר שדברי ר' סימון: אין אנו מניחין ביהודה אפילו זכר (עין למעלה עמוד קכ"ו), לא עשו פרי אלא לשעתן שבימיו עוד נשאר, זכר" זה ליהודה אולם כשתכפו הצרות והגזירות, עקרו אף אהן סימנא, ובין קדוש החדש ובין

141) בכראשית ר' ל"ג, ד': עיין טובה, (=עין טב בארמית) היא קלרהי, שכן תרגומו העברי של קלרהי היא עיין טובה (עין שם הערת טהעאדאר), ואין עניינו אצל עין טב שביהודה.
142) ואם כן הוא אפשר שר' חייא רמז לו שאף שנחרבה יהודה, דוד מלך ישראל חי וקים, ובנשיא שבגליל שהוא מורעו של דוד מקיים מה שנאמר לא יסור שבט מיהודה, ומחוקק מבין רגליו, עיין בבלי סנהדרין ה', א'.

עבור השנה היו בגליל, אלא שקדוש החודש היה לו מקום קבוע בעינטב ואלו עבור השנה לא היה לו מקום קבוע. וקצת ראייה להשערה זו מדברי הירושלמי המובאים למעלה עמוד קכ"ו, שבימי רבי עוד נהגו לקדש את החדש ביבנה, וקשה למצוא טעם למה עקר בסוף ימיו מקום קדוש החדש מיבנה שביהודה לעינטב שביהודה. אבל אם נאמר שעינטב היא בגליל אין כאן מקום לשאלה זו, שבראשונה כשהכרחו בימי רבי, מפני גזירת המלכות, לעקור עבור שנים מיהודה לגליל השאירו זכר ליהודה, ובית דין של קדוש החדש נשאר ביבנה כמו שהיה כבר בימי אבי אביו רבן גמליאל (משנה ראש השנה סוף פרק ב' וראש פרק ד'). אולם לא נהגו כן אלא לזמן קצר, וכשראו הקושי הגדול שיש בקביעת בית דין לקדוש החדש בעיר הרחוקה הרבה ממקום הנשיא, נמנו וגמרו לעקר גם קדוש החדש מיהודה וקבעוהו בעינטב שבגליל, בקרוב מקום לבית הנשיא. ואשר לעבור השנה לא מצינו שהיה לו מקום קבוע לא בדורות שלפני רבי ולא בדורות שלאחריו, ומצינו שלפעמים הכרחו לעבר את השנה בחוצה לארץ.¹⁴³ ובשלפי השמד עברוהו בבקעת רימון, ומקומה אינה ידועה בדיוק.¹⁴⁴

ודברים מוזרים מאוד מצאתי בפרוש על ראש השנה המיוחס אל הרמב"ם וזה לשונו שם: ואמר לי' (צ"ל: ואמר לי' רבי) לר' חייא זיל עין טב וקדשה כלומר אל תתמה מפני שראית אותו שחרית שמא באחרונה הוא בא וכמעשה

(143) אי אפשר להעמיד דעתו של גריטץ (חולדות היהודים-גרמנית-הוצאה ד', הערה כ"ב בסוף הספר) שבכל מקום שזכר עבור השנה בח'ל פרושו, פרק ו' עבור השנה על ידי שלוחי בית דין, אבל מעולם לא נתעברה השנה בח'ל. והוא מביא ראש דברי הבבלי סנהדרין כ"ו, א', על ר' חייא בר זרנוק ורבי שמעון בן יהוצדק שהלכו לעבר שנה בעסיה, ומפרש שהלכו כשלוחי בית דין לפרסם העבור. אולם בפרוש אמרו שם: החכם-במעשה של ג' רועי בקר-הדור איכנוהו רבנן ועברוהו לההיא שחא הכא קשר רשעים, ומה שאלה ב' החכמים עברו את השנה ממשה ולא שפרסמו עברו. ולפי זה ברור, שר' מאיר שספרו עליו שהלך לעבר שנה באסיה (תוספתא מגלה ב', ה', וס"ג) עבר את השנה שם בח'ל מפני השמד. ונראה שזה היה בראשית ימי נשיאותו של רבן שמעון בן גמליאל, אלא שמסקור ישן (סעדינה, עמוד ק"ט) מוכח קצת שרשב"ג לא התחיל נשיאותו מיד אחר שנתבטלו הגזירות שנוהר הדריוס, ור' מאיר ואח"כ ר' יוסי היו ממלאי מקום הנשיא, ועוד הדבר צריך ברור שהדברים שם סתומים וחתומים; עיין תוספות סנהדרין סוף דף י"א, וההערה הבאה.

(144) עיין ירושלמי חגיגה פרק ג', א', והוקנים שעברו את השנה שם הם: רבי מאיר רבי יהודה רבי יוסי רבי שמעון רבי נחמיה רבי ליעזר בן יעקב ורבי יוחנן הסנדלר, והם כולם תלמידי ר' עקיבא. על בקעת רימון עיין גריטץ במקום הנ"ל (במפתח) ועוד לא הוברר מקומה של בקעה זו, ואף שאין ספק שהיתה בארץ ישראל (ואולי ביהודה) כאשר שמה העברי מוכיח, ולא כמו שפרשו המפרשים שהיתה בחוצה לארץ.

שהיה (שם במשנה ט') ומהשהמולד קודם חצות איפשר שיראה ערבית עיין טב לאורתא עד דתחזי' יתיה ושלח ליה סימנא כמו שנמשל בו דוד מלך ישראל קיים ונראה. ואין ספק שמחבר פירוש זה פירש עיין טב: עיין היטב, ואין מן הצורך להשיב על פרוש מגומגם כזה, אלא שאפשר שכבר היתה לפניו הנוסחא המוטעת: לאורתא-אשגרא מהמאמר הקודם-ולכן נדחק לפרש כמו שפירש והוסיף: עד דתחזי' יתיה. ואשר לדוד¹⁴⁶... חי וקים, עיין מה שהערנו למעלה חלק א', עמוד של"ט.

ראש חדש... בשבת... קורין בראש חדש... ומתניתה אמרה כן לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנוכה ולפורים.

בכל הסוגיא שלפנינו קורין משמעו: קורין סדר היום בתורה, ולא: קורין בתורה למפטיר או קורין בנביא למפטיר, ולכן קשה להפריד בין הדבקים ולפרש קורין בהלכה זו במשמע אחר. ולפי זה השאלה היא: ראש חדש ושבת במה קורין: בתורה, בפרשת השבוע או בפרשת החדש, והתשובה היא: קורין בראש חדש, כמו שמוכח ממשנתינו במגלה שנאמר בה, שמפסיקין לראשי חדשים לחנוכה ופורים לתעניות ומעמדות וליוה"כ ג' מלים האחרונות ליתא בירושלמי שכן דרך תלמוד זה-ולפעמים גם בבבלי כן-לקצר דברי המשנה,¹⁴⁶ ועל כרחק שמפסיקין בקריאת פרשיות התורה ולא בקריאת מפטיר שהרי: הפטרה בחול מי איכא.¹⁴⁷ ובעקרון דברי הירושלמי הם דברי הבבלי מגלה ל', ב', שהוכיחו כדעת האומר: לסדר פרשיות הוא חוזר, מהמשנה: לכל מפסיקין וכו', ואמרו: אלא למ"ד לסדר הפטרות הוא חוזר הפטרה בחול מי איכא. אמנם כן בבבלי שם אמרו שר' ירמיה הוא האומר: לסדר הפטרות הוא חוזר, ואלו בירושלמי כאן לפי פירושנו ר' ירמיה סובר ששבת וראש חדש אין קורין פרשת השבוע אלא פרשת ראש חדש. אלא שנראה שירמיה בירושלמי טעות סופר הוא, שלא מצינו בשום מקום אחר שר' חלבו ור' אמי שהיו גדולים מר'

¹⁴⁶ ואולם אין דברינו שם סותרים פרושנו כאן (עיין עמוד ק"ל) על הסימן.

¹⁴⁷ עיין סוף דבור זה עמוד קל"ח-קל"ט.

¹⁴⁷ פרוש: אין מפסיק אלא בדבר שעסוק בו ובחול, כלומר חנוכה ופורים ופעמדות, אין מפטיר וע"כ שמפסיקין בקריאת התורה. ולזה כוון רש"י בפרושו שם בדי' לתעניות: על כרחק הני בשבת לא היו וקתני מפסיקין ובחול ליכא הפטרה. והאחרונים (עיין לדונטא ר' דוד פארוו) בספרו שושנים לדוד על המשנה שם בדי' לכל, לא עמדו על דברי רש"י ופרשו שלדעתו אין מפטיר בתענית!

ירמיה (הוא היה תלמיד חבר לר' אמי) ישאו ויתנו בדבריו. ויש מקום לשער שהיה כתוב כאן בירושלמי לר"י, והסופרים על ידי אשנרא מראש המאמר שנוכר בו השם ירמיה פתרו הי' שלא כהוגן, ולא ר' ירמיה נשאל בדבר זה אלא ר' יסא (=אסי בבבלי) וחבריו ר' אמי ור' חלבו נשאו ונתנו בדבריו. ובכתב יד אוקספורד של מגלה בבליית (עיי"ש בדקדוקי סופרים) הגרסא היא: ר' יוסי (=אסי) אמר לסדר פרשיות הוא חוזר, מה שמחוק השערתינו שצ"ל כאן: ר' יסא, וכשם ששם בבבלי לענין ד' פרשיות הוא אומר: לסדר פרשיות הוא חוזר, כך הוא אומר בירושלמי לענין שבת וראש חדש שקורין בראש חדש. וכן ב' הלכות אלו תלויות זו בזו ששתייהן תלויות בפרוש מפסיקין שבמשנה, שיש מי שאומר: הא כדאיתא והא כדאיתא, שבד' פרשיות בראשי חדשים בחנוכה ופורים (שחל בשבת שמפטיר בו של זכור עיי"ש ל', א') מפסיקין סדר הפטרות ובתעניות ובמעמדות מפסיקין סדר קריאת התורה, ויש מי שאומר שמפסיקין אין לו אלא משמע אחד במשנתנו: מפסיקין בקריאת התורה, ולכן בכל אלה הימים הנוכרים ד' פרשיות ראש חדש, חנוכה וכו' אין קורין בפרשת השבוע אלא בפרשיות המיוחדות להם, ולדוגמא בראש חדש ושבת קורין בראש חדש כמו שאמרו כאן.

אולם אף שלפי פשוטן של דברים בודאי כן הוא כמו שכתבנו שלדעת האומר: לסדר פרשיות הוא חוזר, אין לחלק בין ד' פרשיות לשאר השבתות המיוחדות—ר"ח חנוכה וכו'—שבכולן אין קורין בפרשת השבוע, אין כן דעת הבבלי שבפרוש אמרו במגלה כ"ט, ב': דאלו ראשי חדשים—בשאר שבתות השנה—קרו שיתא בעניינא דיומא וחד בדראש חדש ואילו האידנא—שבת ור"ח אדר—כולהו בדראש חדש הניחא למאן דאמר לסדר פרשיות הוא חוזר. ומזה מפורש יוצא שלהבבלי גם מי שאומר: לסדר פרשיות הוא חוזר, לא אמר כן אלא בד' פרשיות אבל בשבת וראש חדש קורין ו' בפרשת השבוע ומשלים בשל ראש חדש. אלא שדעת זו תמוהה מאוד, שאם כן הוא מה זה שאמרו שם ל', ב': בשלמא למ"ד לסדר פרשיות הוא חוזר היינו דאיכא פרשה בחול, והלא גם למי שאומר כן, בשבת ור"ח קורין בשל שבת ומפטיר בשל ר"ח, וא"כ הכל מודים שצריך לומר: הא כדאיתא והא כדאיתא, שבשבתות של ראשי חדשים מפסיקין בסדר הפטרות ובתעניות מפסיקין בסדר פרשיות שבתורה. ואין לנו דרך אחרת אלא לאמר שבדף כ"ט, שם נדחקו לקיים דברי רב האומר, שפרשת שקלים היא פרשת צו והיה קשה להם: מאי שנא האי ראש חדש משאר ראשי

חדשים, ואין תרוץ לקושיא זו אלא אם נאמר שר ב-אבל לא ר' אמי-מחלק בין ד' פרשיות לשבת ור"ח, שבד' פרשיות אינו קורא בפרשת השבוע ובשבת ור"ח קורא, אולם מוסיף פרשת צו למפטיר. ואף שקשה למצוא טעם לחלוק זה, אפשר שמשום כבודה של שבת חלק כן, שכן ד' פרשיות אין קורין אותן אלא בשבת ולכבודה הן באות אבל פרשת צו קורין אותה בכל ראש חדש, וגם בחול, וכדי להבדיל בין ר"ח שחל בשבת לר"ח שחל בחול קורין בשבת ור"ח פרשת השבוע.

ואיך שהיא דעת הבבלי בענין זה ברור שבארץ ישראל לא קראו פרשת השבוע לא בד' פרשיות ולא בשבת וראש חדש, ומנהגו זה נהגו בו שם אפילו בימי הגאונים כמו שמוכח ממסכת סופרים י"ז, ב', אלא שהסופרים שלא עמדו על החלוקה הזו שבין בני בבל ובני ארץ ישראל הגיהו וחזרו והגיהו (עיין חלופי הנוסחאות בהוצאתו של ה' היגער), וכך צ"ל שם: מפסיקין לראשי חדשים לחנוכה . . . כיצד מפסיקין ראש חדש וימי חנוכה שחלו להיות בשבת קורין שבעה לשבת והשמיני אם ראש חדש הוא קורא (או: מתחיל) וביום השבת ובראשי חדשים שני פרשיות ואם חנוכה הוא קורא ויהי ביום כלת משה וכו'. ופרוש הדברים הוא: שבשבת ר"ח או בשבת של חנוכה מפסיקין בסדר של כל השנה וקוראין בפרשיות המיוחדות לאלה הימים, ובראשונה קוראין שבעה לשבת (וכך היא הגרסא העקרית ולא: מענין שבת) ואחר כך קוראין שמיני למפטיר. ואם הוא ר"ח מתחיל מוביום השבת וקורא שתי (בכמה מקומות נשתבש שתי לשני) פרשיות, מה שאין דוגמתו בשאר שבתות וימים טובים שאין קורין לעולם יותר מפרשה אחת למפטיר, שמשום כבוד שבת מתחיל מוביום השבת. וכן בשבת של חנוכה משונה מפטיר זה מכל מפטיר, שהוא אינו חוזר וקורא מה שקרא השביעי אלא שחוזר לראש הפרשה של נשיאים¹⁴⁸ וקורא ויהי ביום כלות עד סוף פרשה זו, משום שנאמר בה חנוכה המזבח ולחנוכה המזבח. ויש מהסופרים (אבל רק קצתם, עיין הוצאת ה' היגער) שגרסו בסוף הפסקא של מסכת סופרים: ואם לחנוכה הוא קורא ויהי ביום כלת משה עד כן עשה את המנורה, במקום: ואם . . . ביום כלת משה וכו'. ואין ספק שלא

148 פרשת נשיאים מתחלת בויהי ביום כלות שכן בפסוק שני של פרשה זו נאמר ויקריבו נשיאי ישראל. אלא שמסכת סופרים כ', ח' מוכח שביום א' מתחיל בויהי המקריב. ומנהגנו להתחיל בכרכת כהנים נזכר כבר אצל הגאונים (אוצר הגאונים מגלה ר"ח), ואפשר שמשום שהסדר מתחיל באלה הפסוקים של ברכת כהנים לא נמנעו מלהוסיף אותם; עיין הערה ק"ג.

עמדו על עקרון של דברים וחשבו שדברי בעל מסכת סופרים בפרק זה הם דבריו בפרק כ', ח': ובשבת שבתוכו קורא ויהי ביום כלות משה עד כן עשה את המנורה, ולכן כתבו במקום וכו', כלומר שהוא קורא מן ויהי ביום כלות עד כן עשה את המנורה. אולם במקום הראשון הוא מדבר על מפטיר של שבת חנוכה שקורא בתורה ויהי ביום וכו', כלומר עד סוף פרשה זו (=ז', א'-ז', י"א), ובמקום האחרון הוא מדבר על קריאת ז' קרואים שבשבת זו שמתחיל בויהי ומסיים בעשה את המנורה.

והנה אף שכבר עלה בידינו להוכיח שעוד בימי הגאונים מנהג ארץ ישראל היה שלא לקרות בשבת ר"ח בפרשת השבוע, ולכן אין ספק שלזה כווננו כאן בירושלמי באמרם: ראש חדש . . . בשבת . . . קורין בראש חדש, מכל מקום עוד עלינו לעמוד על דבר אחד והוא, סדר הקריאה לפי מנהג א"י בשבת ור"ח. ואם בר"ח שחל בחול יש שאמרו שדולגו¹⁴⁰ וי"א שחותך (עיין בבלי מגלה כ"ב, א' וירושלמי שם פ"ד, ב'—לענין מעמדותו—; סופרים סוף פי"ז וסוף פרק כ"א), לא מצינו בשום מקום איך הוא עושה בשבת, שצריך לקרות לכל הפחות כ"א פסוקים ובפרשת של ר"ח אין בה יותר מי"ד. ואפילו אם נדחק לאמר שבארץ ישראל מנין הפסוקים מן ראש פרשת צו עד סוף של פרשת וראשי חדשיכם היה עולה לכ"א, אחרי אשר כבר מפורש אמרו בקדושין ל' סוף ע"א: במערבא פסקו ליה להאי קרא—שמות י"ט, ט'—לתלתא פסוקי, השאלה במקומה עומדת, שאף שבודאי כן הוא שהרבה והרבה פסוקים, חתכו" בארץ ישראל, אי אפשר לחתך פרשה של זכור שאין בה אלא מ"ז תיבות לכ"א פסוקים, ואם כן לפי מנהג ארץ ישראל, איך קראו ז' קרואים בפרשת זכור, שבד' פרשיות לא קראו בסדר השבוע. ובין רבותינו הראשונים לא מצאתי אלא אחד שהעיר בקצרה בענין זה והוא הראבי"ה (סימן תקצ"ו) אלא שדבריו דחוקים מאוד. ודעתו היא שאינו קורא, לא למעלה ולא למטה" כי אם ענין היום: וכן בפרשת המועדות מתחיל בשור או כשב דכתיב ביה המוציא אתכם לענין פסח וגם דין קרבנות שהרבה קרבנות צריך במועדים למוספין וכולהו ענין מועד ושייכי אהדדי וכן תמצא בכל הני דקרינון בפסח ועצרת ובראש השנה וביום הכפורים ובחג שכולהו ענין המועדים ולא יותר ומצות וחוקים דקרינון פתוח תפתח פירש רש"י משום דזמן האסיף הוא והעניים יוצאין לאסוף מאכלם . . . קרינון עשר תעשר וכן צריך

¹⁴⁰ על הדעות השונות ב"דילוגי זה, עיין המקומות שהעיר עליהם ה' היגער בהערותיו למסכת סופרים

י"ז, ח', ועיין גם כן שו"ת חתם סופר א"ח, ק"א, ומשכנות יעקב קי"ו.

לומר גבי ראה אתה אומר אלי עלה וגו' ענין יציאת מצרים... אבל גבי מעמדות אי אפשר לקרות יקוו המים ביום ראשון שהיא בריית יום שלישי... הילכך גבי ראש חדש איכא למימר נמי האי טעמא דלהכי—משום שמה שנאמר לפניו ולאחריו אין לו ענין כלל אצלו—אין קורין לא למעלה ולא למטה. ותמיהה גדולה על רב מובהק וגדול כהראבי"ה שלא הרגיש שבכל לפולו לא עלתה בידו ליישב דעת האומר: שלסדר פרשיות הוא חוזר, שאיך קוראין ז' קרואים פרשת שקלים או פרשת זכור שאין להן כ"א פסוקים—ו' בשקלים ג' בזכור!—ואי אפשר שקורין בהן למעלה או למטה שאין ענינן כלל מענין פרשיות אלו. וכל הדחוקים שנדחק בהם הרב לא נזקק להם אלא משום שנגרר אחר מנהגו המאוחר—מיסוד הגאונים¹⁶⁰—שבמועדים קוראין לא לבד כל סדר המועדות שבתורת כהנים אלא שמתחילין ב,שור או כשב" שאינו מענין המועדות כלל. אולם דברי המשנה במגלה: בפסח¹⁶¹ קורין בפרשת מועדות... בעצרת

160) בבבלי מגלה ל"א, א' אמרו שבב' של פסח קורין תורא (=שור או כשב), אולם לא נמצא לא שם ולא במקום אחר בתלמוד שקורא כל הפרשה של מועדות, מה שזכר בראשונה בהלכות גדולות ובסדר רב עמרם. ולשון המשנה: קורין בפרשת מועדות, מוכחת שלא קראנו כל הפרשה, שחלוק גדול הוא בין קורא עם כ' לקורא סתם (או: קורא את), שאדם שקורא פסוקים אחדים של איזו פרשה הוא קורא בפרשה ואם הוא קורא כל הפרשה הוא: קורא פרשה, ולכן נאמר שם במשנה: קורין בפרשת מועדות... במעשה בראשית, ווע"י אשרא גם במשנה שלפניה: בפרשת שקלים אבל עקר הגרסא שם: פרשת, עיין דקדוקי סופרים) שקורא רק חלקים שבהן, אולם: קורין ברכות וקללות, שהוא קורא אותן כולן. וקשה למצוא טעם למה הנהיגו בדורות שלאחרי המשנה להתחיל בשור או כשב, ואולי משום שהוא ראש הסדר שבו פרשת המועדות, עיין הערה קמ"ח. וקרובות קליר שאנו אומרים ביום כ' של פסח (ובאמת הן ליום א') וכן הפסקתא שור או כשב שבב' הפסקתא מוכיחות שגם בארץ ישראל התחילו בשור או כשב.

161) לפי פשוטו בפסח פרושו כל ימי הפסח, שכיוון שכל ימי הפסח שווים בקרבנותיהם גם קריאתן שוה, ואולם בתג שקרבנותיהן חלוקים קורין בקרבנות. אולם אין עולה על הדעת שלפי המשנה אין קורין אלא ביום ראשון של פסח ובחג קורין בכל יום. ורש"י בפרושו על המשנה העיר: וביומא קמא פיירי ובברייתא (וכן הוא גם בתוספתא) אמרינן בה ושאר כל ימות הפסח מלקט וקורא מעניינא של פסח ומאי דשייר במתני' תנא בברייתא. וקושי גדול הוא לאמר שהמשנה תעבור בשתיקה לא לבד על קריאת חוה"מ פסח אלא גם על קריאת י"ט האחרון שבו, ולפי מה שכתבנו אין צורך בדחוקים אלה. וממה שלא הזכיר בעל מסכת סופרים קריאת חוה"מ של פסח, נראה שעוד בימיו נהגו בארץ ישראל כבימי המשנה ולכן לא הוסיף כלום על דברי המשנה בענין קריאת התורה של פסח ומביא אותן כצורתן. ואין להביא ראייה מהפסקתא על מנהג ארץ ישראל בקריאת התורה, שאף שהן מדרשי ארץ ישראל, המסדרים האחרונים קבעו בהן דרשות שבראשונה לא היו כלל, מיוחדות לימים טובים אלא נאמרו על פרשיות שבתורה, כגון הדרשות על עשרת הדברות, על עשר תעשר ועל קרבני לחמי, ומצאו מקומן בפסקתא אחרי שנהגו בגולה לקרות י' הדברות בשבועות ועשר תעשר באחרון של פסח ובשני של שבועות. ואפשר שהפסקתא על קרבני לחמי היא פסקתא לפרשת שקלים על דעתו של רב שקורין קרבני לחמי בפרשת שקלים. וכן הפסקתא ויהי בחצי הלילה היא לפי מנהג הקרוב למנהג בבל שקורין בא' של חוה"מ פסח משכו, אבל הפסקתא שור או כשב היא לפי מנהג ארץ ישראל וכמו שהערנו למעלה, והרבה יש

שבעה שבועות בראש השנה, בחדש השביעי, פרושן לפי פשוטן, שקורין בפרשיות שנאמרו בהן, עניני אלו הימים, בפסח בויקרא כ"ג, ד'-ח',¹⁵² בשבועות¹⁵³ בדברים ט"ז, ט'-י"ב ובראש השנה¹⁵⁴ בויקרא כ"ג, כ"ג-כ"ה. ואשר לשאלה איך קורין ה' או ז' קרואים פרשיות קטנות כאלה שאין בהן אלא פסוקים מעטים, ברור הוא שהיו קורין וחורין וקורין כמה פעמים,¹⁵⁵ ולדוגמא פרשת זכור היו קורין ח' פעמים ובראש השנה שחל בחול קראו ו' פעמים וכשחל בשבת ח' פעמים. ולא נחלקו רב ושמואל בבבלי מגלה כ"ב, א' וכן כהנא ואסי בירושלמי שם ד', ב', אלא בראש חדש שחל בחול ובמעמדות, שהיו הדבר קשה בעיניהם שבשביל פסוק אחד יחזרו ויקראו כל הפרשה כולה, ולכן יש שאומר ש"חותך" פסוק אחד לשנים, ויש שאומר שדולג וחוזר וקורא פסוק אחד, אבל בד' פרשיות, במועדות ובר"ח שחל בשבת חוזר וקורא כל הפרשה עד שמשלים מנין הקרואים. והדעת נוטה שבראשונה לא היה קורא אלא אחד ולכן גם פרשה קטנה של ג'

להאריך בענין זה אלא שאין כאן מקומו. אולם רואה אני להעיר שהקרובות של קליר לשבועות נוסדו על הקריאה בחדש השלישי, שכבר בימי התנאים יש שנהגו לקרות פרשה זו בשבועות. ולא שבעה שבועות כדברי המשנה, עיין תוספתא מגלה ד'-ג', ה', ירושלמי שם ד', ז'. וסקרובות שלו לר"ה מוכח שבימי הקליר קראו בו וה' פקד ולא בחדש השביעי, קריאת יום זה על פי המשנה והפסקות (בפסקתא רבתי יש גם פסקתא על זה' פקד, והוספה היא זו), אולם אין מכאן ראיה שמסדרי הפסקות קדמו לקליר, שכבר בימי התנאים מנהגים שונים היו להם לבני א"י בקריאת התורה לר"ה, עיין בתוספתא ובירושלמי במקומות הנ"ל.

¹⁵² אלא שאפשר שבפסח קראו עד בכל מושבותיכם (כ"ג, י"ד) משום העומר שנקרב בפסח ואף שנקרב ביום שני; עיין תוספתא מגילה ד' (ע'), ה'. אלא שבכ"ע: מועדות, ולא הנף כמו שהוא בנדפס ובכ"ו. עיין הערה הבאה. ¹⁵³ לפי דעתן של הראשונים (עיין פסקי תוספות מגלה סי' ק"ח) אין קוראין בשבועות בפרשת מועדות של תורת כהנים משום שכבר קראו בפסח ענינו של חג זה המתחיל בספרתם לכם. אולם אם כן הוא למה קורין בכוכות בשור או כשב והלא כבר קראו כל הפרשה בפסח, וכן קשה למה קורין בר"ה מה שכבר קראו בפסח, שהרי לפי דעתן קורין בפסח כל פרשת מועדות. והטעם הפשוט הוא שבתורת כהנים לא נזכר שם החג הזה אבל במשנה תורה נקרא: חג שבועות.

¹⁵⁴ וברין היה לו לאמר: ובר"ה קורין בפרשת מועדות, אלא משום שי"ט זה מקומו במשנה בין עצרת ליוה"כ ובשניהם נזכרו. ראשי הפרשיות שקורין בהם-שבעה שבועות אחרי מוח-תפסה המשנה סגנון זה גם לענין קריאת ר"ה. ועיין מרכי מגלה תת"א, שנדחק למצוא טעם למה בר"ה אין מתחיל בשור או כשב, ואולם גם אם נקבל דבריו, לשון המשנה קשה שהיה לה לאמר עד איכן הוא קורא בר"ה. ואשר ליי"ט האחרון של חג עיין דקדוקי סופרים שם ל', ב', אות מ', שהעיר שבכ"י ב' הראשון ליחא, ואפשר שהיא הגרסה הנכונה.

¹⁵⁵ אולם אין ספק שבזמן סדור המשנה שלנו כבר היה קבוע ועומד מנין הקרואים בשוי"ט ובשאר כל הימים שקוראין בהם כאשר מפורש נאמר בראש פרק ג' שבמגלה. ומה שכתבנו שלא היו נמנעין מלקרות פרשה ולחזרה כמה פעמים הוא על דעת האומר: שלסדר פרשיות הוא חזר ואולם לדעת האומר: לסדר הפטרות הוא חזר, אין זה מוכרח, שזכור היא קריאת מפטיר לבד, ולכן דעת הגאונים היא שלעולם צריך להוסיף על הראשון, עיין אוצר הגאונים מגלה ק"ז. אלא שלפי מה שכתבנו שבזמן המשנה לא היו קוראים ביום טוב אלא מעניינו של יום, אי אפשר שנחלק אדם על זה שקורא וחוזר וקורא.

פסוקים היה די לו, אלא משום שגם אחרי שהתקינו ז' קרואים לשבת וה' קרואים ליום טוב, לא רצו לשנות הקריאות הקבועות לד' פרשיות ולמועדות, הכרחו ל"דלג", כלומר לקרות ולחזור ולקרות אותה פרשה.

ורואה אני להעיר בסוף דבור זה על המשנה שבמגלה המובאה למעלה: לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנוכה ולפורים ולתעניות ולמעמדות וליום הכפורים, שכבר נחקשו בה הראשונים (עיין תוספות ור"ן על המשנה שם) ולא עלתה בידם להעמידה. והתוספות כתבו של יום הכפורים פרושו: מנחה של יום הכפורים, ופרוש זה קשה מלקבלו, שגם אם נאמר שקריאת מנחה של יוה"כ כבר נקבעה בימי המשנה, מה שספק גדול בידינו, שבסדר הקריאות שם במשנה לא נזכרה אלא קריאת יוה"כ בשחרית, דוחק גדול הוא לאמר שמפסיקין לענין יוה"כ משמעו אחר ממשמעו לשאר הימים הנזכרים במשנה שבכולם פרושו שמפסיקין בקריאה של שחרית וליוה"כ פרושו בקריאה של מנחה.¹⁶⁶ ומלבד זה קשה למצוא טעם למה לא הזכירה המשנה שמפסיקין למועדות, והר"ן שהרגיש בזה פרש, של כל רומז על המועדות ור"ה ויוה"כ, ומה שנאמר ליוה"כ: אגב גררא דתעניות נקטיה אע"ג דבכלל רישא דמתניתין הוא דקתני לכל מפסיקין דהיינו לכל ימים טובים. אולם אף שבדאי כן הוא כדברי הרב שבכמה מקומות מצינו, אשגרא" במשנה ובברייתות כאשר כבר העירו בבבלי ובירושלמי על זה (עיין למעלה חלק א', עמוד שי"א), ואין שום דוחק לאמר שמשום שהיה שגור בפיהם הבטוי: תעניות ומעמדות ויום הכפורים, נשנה כאן יוה"כ שלא לצורך, מכל מקום קשה מלקבל פרושו, שהמועדות, ראש השנה ויום הכפורים לא נזכרו אלא, ברמז, ור"ח וחנוכה פורים ותעניות ומעמדות, נאמרו בפרוש. ויותר קרוב לומר שהגרסא העקרית היא: לחנוכה... ולמעמדות ולמועדות וליום הכפורים, אולם כאשר שאין בין מעמדות

¹⁶⁶ ולפי דברי בעל הלכות גדולות (אוצר הנאונים שי') מה שנאמר במשנה: וחורין לסדרן לכל מפסיקין וכו', פרושו, שמפסיקין בשחרית וחורין לסדרן במנחה! ואין למידין מן הכללות, שביה"כ אינו קורא במנחה בפרשת השבוע. וראיתי להעיר על דברי הרמב"ם בפרוש המשנה שלו סוף פ"ג דמגלה שכתב: והו ענין אמרו לכל מפסיקין... וכן לתעניות ולמעמדות מ פ ט י ר ין מענין תעניות ומעמדות לא מענין סדר אותה שבת. ופרושו נגד דברי הגמרא שם ל', ב', שלדעת האומר: לסדר פרשיות הוא חוזר, כוונה המשנה לאמר שמפסיקין בין בשבת בין בחול בקריאת פרשת השבוע, ולדעת האומר: לסדר הפטרות הוא חוזר, בשבת מפסיק בסדר הפטרות ובחול בסדר קריאת התורה, ובלשון התלמוד: הא כדאיתא והא כדאיתא. ואפשר שהרב פרש: הא כדאיתא וכו', בדרך אחרת ממה שפרש רש"י והיא: שבשבת מפסיקין בסדר הפטרות הקבוע לאותה שבת ובחול אין מפטירין בתעניות ובמעמדות אותה הפטרה שמפטירין בשבת של אותו השבוע, אלא מפטירין מענין תעניות ומעמדות. אולם לא מצינו בשום מקום מפטיר של מעמדות; ועיין הערה קמ"ז.

למועדות אלא חלוף אות אחת לבד, טעו הסופרים וקראו: למעמדות ולמעמדות, אבל נמנעו מלהכפיל מלה זו שהיה נראה להם כיתרה. וסמך להשערה זו מצינו בהוצאה ראשונה של המשנה ובשני כתבי יד של מסכת סופרים (עיין הוצאת ה' היגער י"ז, י') שגורסים מועדות (או מועדים) במקום מעמדות. ובכתב יד מינכען של מסכת סופרים הגרסא שם בראש הפרק מעמדות ובהלכה ו' מועדות, ונראה שסופר כ"י זה מצא כתוב: למעמדות ולמועדות, וחשב שבהעתק שלפניו ט"ס, אלא שהיה ספק בידו אם תפוס לשון ראשון: למעמדות, או לשון אחרון: למועדות, ולכן העתיק בראש הפרק למעמדות ואח"כ למועדות, וכבר מצינו בהרבה כתבי יד "הגהות" מעין דוגמא זו. ולפי הנחתנו שצ"ל: למעמדות ולמועדות וליום הכפורים, לשון המשנה יפה ונוחה, שהיא פורטת כל אלה הימים, המיוחדים" שמפסיקין להם והם: ראשי חדרים חנוכה פורים תעניות מעמדות מועדות ויום הכפורים. ובמועדות נכללו כל ימים טובים לא רק ג' רגלים וכמו שאמרו בערכין י', ב': ר"ה ויום הכפורים דאקרי מועד, ובדין לא היה לו לפרוט ביחוד יום הכפורים אלא משום שבלשון בני אדם אין תענית מועד (ולא מצינו בלשון המשנה מועדות במשמע יום הכפורים ואף שמועדים בלשון המקרא כולל גם יום הכפורים), ועוד שמשונה קריאת יום הכפורים מכל המועדות שבהן קורא ה'—ובסדר המועדות—ו בו ששה—באחרי מות—לכן נשנה ביחוד שמפסיקין גם ליום הכפורים. ואשר למעמדות פשוט שכוונו לאמר שאנשי מעמד כשהגיע זמן מפסיקין בסדר השבוע וקוראין במעשה בראשית, וכשהשלימו זמן חזרין לכסדרן (קוראין בב' וה') כסדר השבוע.

ומי שאומר שלמעמדות וליה"כ אשגרא היא לא הרגיש במה שהערנו למעלה והוא, שקשה להעלות על הדעת שלא הזכירה המשנה הלכה זו שמפסיקין לימים אלה. ובראש דבור זה הערנו שבירושלמי בסוגיא שלפנינו (ובמקבילות בתעניות ובמגלה) מובאה המשנה בקצור ולכן ליחא שם: למעמדות וליה"כ. ותדע לך שכן הוא כמו שאמרנו, שהרי גם לתעניות חסר שם, והכל מורים שמלה זו מעקר המשנה היא, שהרי אי אפשר לומר שמעמדות ויה"כ אשגרא היא אם לא נאמר שמשום שהיה שגור בפיהם הבטוי: תעניות מעמדות ויה"כ שנו. הגרסנים" (או כתבו הסופרים) מעמדות ויה"כ אחר תעניות. אולם אם כן הוא מוכח שגרסת הירושלמי היא כגרסתנו שאם לא כן: מאי שייר דהאי שייר, שאין דרך הסופרים להשמיט מהמשנה רק מלה אחת.

יצחק סחורא שאל לר' יצחק ראש חדש שחל להיות בחנוכה...
קרין שלשה בר"ח ואחד בחנוכה... רבי אבדימא וכו'.

גם בבבלי מגלה כ"ט, ב', נחלקו בדבר זה ר' יצחק ובבבלי לפי גרסת כ"י והראשונים: ר"י נפחא, ובירושלמי לא מצינו בשום מקום הכנוי שלו נפחא, אולם אין ספק שבהרבה מקומות בירושלמי ר' יצחק סתם הוא ר"י נפחא שבבבלי ור' אבדומא (לפנינו בספרים: דימי אבל בכ"י ואצל הראשונים: אבדומא, או אבדומי) שר"י אומר שקוראין ג' בר"ח וא' בחנוכה ולר' אבדומא להיפך משום: מי גרם לרביעי שיבוא ר"ח, ובלשון הירושלמי: שלא בא הרביעי אלא מחמת ראש חדש. ובבבלי מובאה גם מחלוקת אמוראי בבל בזה שרבי יוסף אמר: אין משגיחין בראש חדש ורבה אמר אין משגיחין בחנוכה והלכתא אין משגיחין בחנוכה וראש חדש עיקר. ולפי דעת הגאונים (עיי"ש באוצר הגאונים) והראשונים, רב יוסף כר' אבדומא ורבה (או רבא) כר' יצחק, אולם לפי זה הלשון: משגיחין ואין משגיחין, קשה ליישבה שהרי לכל הדעות קוראין בין בשל ר"ח ובין בשל חנוכה ואם כן משגיחין בשניהם. וכבר היה הלשון הזאת קשה לרש"י ולתוספות ופרשו: אין משגיחין לעשות עיקר, ועל יסוד פרוש זה הגרסא בספרים היא: אין משגיחין בחנוכה ור"ח עיקר. ואולם יש שגרסו (עיי"ן ב"ח ודקדוקי סופרים אות פ') אין משגיחין בחנוכה כל עיקר, וברור הוא שלפי גרסא זו אין קורין אלא בשל ראש חדש לדעת האומר: אין משגיחין בחנוכה, ולדעת החולק עליו האומר: אין משגיחין בשל ר"ח, קורין רק בשל חנוכה. אלא שלפי זה לא השוו ב' התלמודים מדתן, שכבר ראינו בדבור הקודם שלדעת הירושלמי אין קורין בשני עניינים לא בשבת ר"ח, לא בשבת חנוכה ולא בד' פרשיות, בנגוד לדעת הבבלי שבכל אלה הימים הנזכרים קוראין בב' עניינים, ואלו בר"ח טבת לפי הירושלמי הכל מודים שקורין בשל ר"ח ובשל חנוכה ולא נחלקו אלא באיזה ענין קורא ראשונה, ולפי הבבלי הכל-כל אמוראי בבלי!- מודים שאין קורא אלא בענין אחד, אלא שנחלקו אם קורא בשל ר"ח או בשל חנוכה. ואפשר שלהבבלי כבוד שבת גדול (עיי"ן למעלה עמוד קל"ד) ואין דוחין פרשת השבת לעולם לא בשביל ר"ח ולא בשביל חנוכה ואפילו הקריאה של הד' פרשיות לא נתקנה אלא הוספה להקריאה הקבועה של השבוע, אולם בחול בר"ח וחנוכה קריאה אחת דיה, אלא שנחלקו אם ראש חדש קודם או חנוכה קודמת. ולעומת זה דעת הירושלמי היא שפרשת השבוע אפשר לה שתדחה

שהרי אינה באה אלא משום מצות קריאה לברך, ומה לי אם קורא פרשה זו או פרשה אחרת, אולם הפרשיות שבאות ל"כבוד" ימים מיוחדים כפרשיות ר"ח וחנוכה אי אפשר שידחו, ולכן ר"ח וחנוכה קורין בב' עניינים אלא שנחלקו בסדרן, שיש שאומר שקורא ג' בר"ח וא' בחנוכה ויש שאומר שקורא ג' בחנוכה וא' בר"ח. עיין דבור הבא.

שחל ראש חדש של חנוכה להיות בשבת ולא שבעה אינו קורין . . .
שאלתינהו לספרא אמר ליה והדא שאלתא דספר.

בב' המקבילות, תעניות ד', א', ומגלה ג', ז', שאלתינהו לספרא ליתא, ¹⁵⁷ ובכ"ר ובכ"י הרש"ס ליתא גם בברכות. אולם אף שאין ספק שנוסח הספרים שלנו בברכות אי אפשר לקיימו מכל מקום אין למחוק ב' מלים אלה, שקרוב לודאי שהרכבו כאן ב' לשונות, הלשון הא' היא: אמר ליה והדא שאלתא דספר, והלשון הב' (שהיתה כתובה על הגליון) היא: אמר ליה שאלתינהו ¹⁵⁸ לספרא, ושתי הלשונות עולות לדבר אחד. ור' מנא השיב לבר שלמיה ספרא תשובה עוקצת, שרמז לו שרק "ספר" יכול לשאול שאלה כעין זו, וללשון א' אמר לו: זו היא שאלת "סופר" – ולא שאלת חכם – וללשון ב' השיבו: וכי שאלתם אותה את הסופר, ששאלה כעין זו צריכים אתם לשאול (ר' מנא השתמש בלשון רבים ואף שהיה מדבר אל אחד וכן למעלה בסוגיא זו: אמר ליה ר' מנא בנין מודעתון) סופר – ולא חכם. ועקר תשובתו הוא שאף שבחול קורין בראשונה בשל חנוכה ואחר כך בשל ר"ח: להודיעך שלא בא הרביעי אלא מחמת ר"ח, בר"ח טבת שחל בשבת קורין בראשונה – ז' קרואים – בשל ר"ח שהוא תדיר ומפטיר בשל חנוכה, ואין למידין אפשר משאי אפשר. ¹⁵⁹

ובראבי"ה ס' תקנ"ז (חלק ב' עמוד רע"ח), מובא הירושלמי בנרסא אחרת, אולם המעיין יראה שהעקר כגרסת הספרים, וזה לשון הירושלמי לפי גרסתו

¹⁵⁷ (157) ושגגה היא בירי החכם המו"ל של ספר הראבי"ה (ב', עמוד רע"ח, אות ט"ז), לאמר שלשון זו לפנינו

ב' מקומות בירושלמי!

¹⁵⁸ (158) הסופרים שלשון הבבלי היחה יותר שגורה בפיהם מלשון הירושלמי החליפו לפעמים. צורות' ארצישראליות בבבליות. ובמאמר זה טעו וכתבו בלשון הבבלי שאלתינהו שפרשוש שאלתי אותן – השאלות – מה שאי אפשר שהרי אין כאן אלא שאלה אחת. ועוד שאלה לשון נקבה היא והיה לו לאמר: שאלתינהי. ולכן נראה להניח כמו שהגהתי: שאלתינהו = שאלתם אותה.

¹⁵⁹ (159) כך היא לפי הגרואה גם דעת הבבלי במגלה כ"ט, ב', אלא שאפשר שהירושלמי תשובת ר' מנא היא שלא חלקו חכמים בין חול לשבת, ולכן גם בשבת ר"ח וחנוכה קורא בשל ר"ח אחרונה. עיין סוף עמוד הבא.

של הרב: רבי פנחס רבי סימן (הכתיב שלפנינו: סימן הוא הנכון) בר (צ"ל: רב) אבא בר זמינא . . . קורין בשלשה (צ"ל: שלשה) בשל חנוכה ואחד בשל ראש חדש להודיעך שלא בא רביעי (לפנינו: הרביעי, מה שנוח יותר מרביעי) אלא מחמת ראש חדש¹⁶⁰ רב (רברב" את בר שלמיא שהיה „סופר" ולא רב, ולמעלה לקח את כתר הרבנות מרב אבא וקרא אותו בר אבא) שלמיא ספרא . . . הגע עצמך ראש חדש וחנוכה שחלו להיות בשבת לא שיחא קורין אינון (בפרשתא ושביעי בחנוכה ומפטיר קורא בדריש ירחא) אית לך למימר שלא בא שביעי אלא מחמת ראש חדש אמר ליה והדא שאילתא דספרא (אבל רבנן אמרי שביעי בדריש ירחא ומפטיר בדחנוכה). הקפתי שני המאמרים שאין לפנינו בירושלמי לא בספרים, לא בכתיב יד ולא אצל הראשונים, משום שאין ספק כלל שאינם מגוף הירושלמי ואף שאפשר שכך מצא הראב"ה ב„ספר" ירושלמי שלו או שבירושלמי שלו נכנס לפנים פרוש מוטעה מעל הגליון. ומי שכתב הדברים האלה כבר השתמש בדברי הבבלי מגלה, כ"ט, ב', שר"ח טבת שחל בשבת מביאין ג' ספרים וקורא בהן אחד בעניינו של יום ואחד בשל ר"ח ואחד בשל חנוכה, אולם אין כך דעתו של הירושלמי כפי מה שראינו למעלה (עיין עמוד קל"ג). אלא שמפסיקין לראשי חדשים ולחנוכה בסדר פרשיות ואין קורין בהן פרשת השבוע כלל, ואין עולה על הדעת שבר שלמיה ור' מנא יחלקו על מנהג ארץ ישראל שעוד היה נהוג והולך בימי בעל מסכת סופרים (עיין למעלה עמוד קל"ד) ויאמרו שקורין ו' בפרשת השבוע, ואם נחלקו לא נחלקו אלא אם קורין ו' הקרואים בשל ראש חדש ומפטיר בשל חנוכה או להיפך, כאשר הערנו למעלה. ואפשר גם כן שלא נחלקו כלל, ששניהם מודים שקורא בשל חנוכה ומפטיר בשל ר"ח, והתשובה ה„עוקצת" של ר' מנא: והדא שאלתא דספרא, פרושה שאין זו שאלת חכם, שכיון שבחול קורא בראשונה של חנוכה ומשלים בשל ר"ח גם בשבת ר"ח טבת הסדר כן הוא שז' הקרואים קוראים בשל חנוכה והמשלים—מפטיר—בשל ר"ח, ואף שטעמו של סדר זה: להודיעך שלא בא הרביעי אלא מחמת ר"ח, אין לו מקום בקריאתה של שבת, לא ראו חכמים לשנות הסדר בשבת ממה שהוא בחול. וזה נראה עיקר¹⁶¹ שכן במסכת סופרים

¹⁶⁰ קרוב לזה אמרו (למעלה עמוד קכ"ד) לענין תענית ור"ח שקוראין בשל ר"ח להודיע שהוקבע ר"ח. ועיין גם כן סוכה נ"ד, ב': לירע שהוקבע ר"ח בזמנו.

¹⁶¹ כבר הערנו למעלה עמוד קל"ד—קליה שדברי מסכת זו יז, ב', אין עניינן אצל ר"ח טבת שחל בשבת אלא שנאמרו על שבת ור"ח שבשאר ימות השנה, ושבת חנוכה שאינה ר"ח.
^{161a} עיין הערה קנ"ט.

כ', ט' אמרו: ר' יצחק סחורה שאל את ר' יצחק נפחא (על הכנוי: נפחא, עיין למעלה עמוד ק"מ וממה שנאמר שם נראה שבעל מסכת סופרים כבר השתמש כאן בדברי הבבלי¹⁶² שם במגלה ואף שעקר דבריו הוא על פי מנהג ארץ ישראל) ראש חדש טבת שחל להיות בשבת במה קורין ואמר ליה: בענין כלות ומפטיר בשל שבת וראש חדש, ואם נאמר שלר' מנא בר"ח טבת שחל בשבת קורין ז' בשל חדש ומפטיר בשל חנוכה, דברי מסכת חיצונית זו הם לא לבד נגד דעת הבבלי שקורין בג' ספרים, ו' בפרשת השבוע א' בשל ר"ח וא' בשל חנוכה, אלא גם נגד דברי ר' מנא בירושלמי, אולם לפי מה שפרשנו, בעל מסכת סופרים מסכים לדעתו של הירושלמי. והסופרים שלא עמדו על חלוף מנהג זה שבין אנשי ארץ ישראל ואנשי בבל הגיהו דברי מסכת סופרים כדי להסכימם לדברי הבבלי, וכבר נמצא הנוסח, המוגה" אצל בעל מחזור וויטרי עמוד תש"ג, שגורס במסכת סופרים: קורין ששה בסדר (ו' לשון מאוחרת) של שבת ושביעי בראש חדש והמפטיר בשל חנוכה. והראבי"ה סוף סי' תקפ"ב (חלק ב', ש"י) מביא מאמר כעין זה מהירושלמי, וכבר הערנו למעלה עמוד קל"ג, שלדעת הירושלמי אין קורין בפרשת השבוע לא בר"ח ולא בחנוכה, וברור שהמאמר הזה שבראבי"ה אינו מגוף הירושלמי אלא הוספה מאוחרת כמאמר הירושלמי שהוא מביא בסי' תקנ"ז, עיין למעלה עמוד קמ"ב.

ואשר לגרסת הראבי"ה בירושלמי של סוגיא זו: לא שיתא קורין אינון, ברור הוא גם כן שגרסא מוטעת היא שהיה כתוב ש' שבעה, כמו שהוא לפנינו, והסופרים שלא פתרו הש' לנכון כתבו שיתא במקום: שבעה. וטעות גוררת טעות שפרשו שיתא על פי דעת הבבלי כמו שהערנו למעלה, והוסיפו הפרוש: בפרשתא ושביעי בחנוכה וכו', וכבר הלשון בפרשתא מראה באצבע שאין גוף הירושלמי לפנינו, שפרשתא אין משמעו: פרשת השבוע, אלא בספרים שנתחברו אחר חתום הבבלי. וכן גרסתו שביעי במקום: הרביעי, שלפנינו טעות סופר היא שהיה כתוב ש' שמיני (והוא המפטיר וכן במסכת סופרים י"ז, ב': והשמיני, והוא מפטיר)¹⁶³, אולם כמובן אחרי שפתרו ש' שבראש המאמר: שיתא, הכרחו לפתור הש' שבסופו: שביעי, שכן לפי הבבלי

¹⁶² גם החלוק שחלקו שם במסכת סופרים בין יום ראשון של ר"ח ליום שני של ר"ח נראה כעין, פשרה,

שביום ראשון נוהגין כמנהג א"י וביום שני כמנהג בבל.

¹⁶³ בשבת מנין הקרואים אינו אלא ז', ואף שחורין וקורין למפטיר פרשה שהשלים בתורה אין קריאה זו אלא מפני כבוד תורה, ויש מי שאומר מפטיר עולה למנין שבעה (מגלה כ"ג, א'), אולם בר"ח ובחנוכה קורין ו' לשבת ושמיני לכבוד אלה הימים. המיוחדים; ועיין סופרים י"א, ד'.

קוראין בראשונה ו' מעניינו של יום, ואח"כ ה"שביעי", בשל ר"ח, וכן "הגיה" הרש"ם שביעי במקום רביעי כדי להסכים דברי הירושלמי לדברי הבבלי. ואף שראינו שאי אפשר להגיה כן, שלדעת הירושלמי אין קורא כלל בעניינו של יום, מכל מקום נראה שהגרסא ש' (=שמיני) היא העקרית ולא כמו שהוא לפנינו בספרים: הרביעי, שאינו אלא אשגרא מראש ההלכה שבו נאמר: שלא בא הרביעי אלא מחמת ראש חדש, אולם בסופה צ"ל: שלא בא השמיני וכו', ששאלת בר שלמיה היא, שבשבת חנוכה שחל בה ר"ח מה טעם יש כאן שהמשלים, והוא השמיני, קורא בשל ר"ח, וכמו שבארנו למעלה.

ודע שספק גדול אצלי אם המנהג להוציא ב' ספרים—ולפעמים ג', בר"ח של טבת אדר וניסן שחלו בשבת—היה נהוג בארץ ישראל. ואשר למנהגנו להוציא ספר שני בכל י"ט ובחג"מ של פסח ולקרות בו קרבנות של היום, כבר העירו הראשונים (ר' משולם בתשובתו לר"ת בס' הישר סימן מ"ה, אות ג', ור' תם שם מ"ח, ה'; רי"ד מגלה—מהדורא קמא—על המשנה: בפסח קורין; תוספות, ר"ן, רא"ש ומרדכי על המשנה שם; ועוד ועוד; עיין הערה קע"א) שקריאת הקרבנות לא נהגו בזמן התלמוד, ואף בבבל עוד לא נהגו בה. והראב"ה סוף סי' תקפ"ב (חלק ב', ש"י) וסי' תקצ"ה (עמוד שכ"ח) מביא מהירושלמי מאמר זה של ר' יצחק נפחא: שבת שחל להיות בחולו של מועד בין בפסח בין בסוכות קורין ראה אתה אומר אלי וגו' ומפטיר קורא במוספין ובפסח מפטירין¹⁶⁴ היתה עלי ובסוכות קורין ראה ומפטירין שים פנים אל גוג. ובמקום הראשון מביא הרב עוד ב' מאמרים אחרים מהירושלמי על הוצאת ג' ספרים, אחד על ראש חדש טבת ואחד על ר"ח ניסן. וכבר הערנו למעלה שאי אפשר שב' מאמרים אלה הם מגוף הירושלמי, שלפי מנהג ארץ ישראל בשבת ר"ח ובד' פרשיות לא קראו בעניינו של יום, ואין ספק שגם המאמר על שבת חול המועד הוספה מאוחרת הוא על פי מנהג הגאונים לקרות במוספין בכל ימים טובים ובחוג"מ. ויפה העיר ה' אפטוביצור מו"ל של הראב"ה (שם אות י"א), שלפני הראשונים לא היו הדברים האלה בירושלמי וכן לא נמצא בספרים, והאחד שמביא מאמר הירושלמי על שבת חוג"מ הוא מרדכי מגלה סי' תתל"א, אולם הוא השתמש בספר הראב"ה כמו שהוא אומר בפרוש: וראבי"ה הביא ראייה מן הירושלמי אמר ר' יצחק נפחא שבת שחל וכו'.

164) במשנה ובירושלמי שלפנינו לא נמצאה בשום מקום הפטרה קבועה לאיזה יום שהוא ואפילו

לד' פרשיות ולימים טובים לא, ולכן מן הנמנע הוא ש.קבעו הפטרה לשבת חוג"מ?

ולא בלבד שלא מצינו בירושלמי קריאה של ג' ענינים אלא אפילו בב' ענינים לא קראו אלא בר"ח טבת בין בשחל בחול בין בשחל בשבת, אולם בשבת ר"ח וד' פרשיות לא קראו בעניניו של יום, בנגוד למנהג בבל שכבר בימי התלמוד קראו בשבת ר"ח גם בפרשת השבוע, וכן בד' פרשיות המנהג הרגיל¹⁶⁵ היה שם שלא להפסיק בסדר פרשיות. ומהמשא והמתן בסוגיא שלפנינו על ראש חדש שחל בתענית¹⁶⁶ מוכח שקריאה בב' ענינים לא היתה נוחה בעיני חכמי ארץ ישראל ולכן יש מי שאומר שקורא בשל תענית ויש מי שאומר שקורא בשל ראש חדש, ושניהם נתנו טעם לדבריהם, אולם הכל מודים שאינו קורא בשניהם. ורק בחנוכה ור"ח לא נמנעו מלשנות מנהגם שלא לקרות בב' ענינים, משום שיש פנים לכאן ולכאן, שיש לומר שאין משגיחין¹⁶⁷ בחנוכה, שכן ר"ח מקודש והוא יום שיש בו מוסף, ויש לומר שאין משגיחין בר"ח שכן פרסומי ניסא עדיף, ולכן שנו המנהג הקבוע וקראו בשני ענינים. ודעתי נוטה שרק בר"ח טבת קראו בארץ ישראל בשני ענינים אבל לא בר"ח אדר ולא בר"ח ניסן, שמעולם לא היה ספק בידם שקריאת שקלים בר"ח אדר וקריאת החדש בר"ח ניסן דוחה קריאת ר"ח, וכן פשוטן של דברי המשנה מוכיח שכן נאמר בה: ראש חדש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים, כלומר רק בפרשה זו ולא בפרשה אחרת. ואולי שקריאת ד' פרשיות קדומה הרבה לקריאת ראש חדש¹⁶⁸ ולכן אין משגיחין בר"ח כלל לא בר"ח אדר ולא בר"ח ניסן שחלו בשבת.

¹⁶⁵ עיין מה שהעיר הגר"א בבאוריו לא"ח סי' תרפ"ה, ובוראי שכן הוא כדבריו שריהטא דסוגיא בבבלי היא כדעת האומר: לסדר הפטרות הוא חזר, אולם אין צריך לדחוק ולומר שאפילו אביי שאמר: כוותיה דר' אמי מסתברא, חזר בו, עיין דברינו לקמן עמוד קמ"ח-קמ"ט.

¹⁶⁶ לפי גרסת הרש"ס גם שאלת ירמיה ספרא היתה על ר"ח שחל בתענית, ואולם אין ספק שהעקר כגרסת הספרים וכבר פרשנו למעלה עמוד קל"ב, השאלה והתשובה בלי שום דוחק.

¹⁶⁷ עיין למעלה עמוד ק"ט, על משגיחין ואין משגיחין.

¹⁶⁸ על ההנדה שטשה כבר חקן קריאת התורה בשוי"ט ובר"ח ובחולו של מועד, עיין המקומות שציין ה' היגער מסכת סופרים י', א', ואף שאין כאן המקום לישא וליתן בענין זה, רואה אני להעיר על אלה הדברים. בבבלי (ב"ק, פ"ב, א') לא נזכר שטשה חקן שיהו קורין בר"ח ובחוק"ט, ומסכלתא ויסע א' (עיין הגרסאות השונות בהוצאת הארואויטץ ובוו של לויטערבאך) נראה שאפילו קריאת התורה בשוי"ט לא יחסו אל משה אלא אל אבות הראשונים (ויש שגורסין: נביאים וקנים), ומשמעו שתקנה זו היא עתיקה מאוד מימות אנשי כנסת הגדולה: ק"כ וקנים ומהם כמה נביאים (עיין חלק א', עמוד שכ"ז). ואפשר שבבבלי שם לא כווננו כלל לנביאים שהיו בימי משה והוא איכן היה-אלא לנביאים אחרונים בימי בית שני, בני דורו של עזרא, ומעניין מאוד הדבר שיש שגרוס שם בבבלי: ותקנו להם נביאים שבימי ה', מה שאפשר לפרש על הנביאים שעמדו להם לישראל בדורות שלאחרי משה, ויש שלא גרסו שם: להם, ולפי גרסא זו (עיין דקדוקי סופרים) לא כווננו לנביאים שהיו בימי משה, אלא לנביאים אחרונים, וכבר פרש כך דברי הגמרא גם לפי גרסתנו אחד

ור' יצחק הלוי בספרו דורות הראשונים חלק ראשון כרך שלישי עמוד שכ"ה, הביא ראייה מספר המכבים הראשון א', נ"ח, שכבר בימי מתתיה היו קוראים בתורה בר"ח. ואולם לא לבד שלא העתיק הדברים כצורתן-כפי הנראה לא השתמש במקור היוני אלא בתרגומו-, אלא שטעה בעקר הענין שם, וכך היא לשון ספר המכבים: ובערי יהודה הקימו-היונים-במות בכל עבר ויקריבו קרבנות בפחתי בתיים ובחוצותיהם ואת ספרי תורה אשר מצאו קרעו לגזרים וישרפו אותם באש וכל אשר נמצא אתו ספר הברית ומי אשר נמצא הולך בדרכי התורה (ביונית: מסכים לתורה, כלומר מי ששומר החקים והמשפטים שבתורה) נגזר דינו למיתה מטעם המלך ככה עשו לישראל הנמצאים בעריהם¹⁶⁰ מדי חדש בחדשו. ומה שסתם מחבר ספר הראשון של המכבים פרש מחבר של ספר השני (ו', ו'-'ז') ואמר: ולא היה אפשר לשום איש לשמור את השבת ולחונג את המועדים... וביום הולדתו של המלך בכל חדש וחדש הכריחו אותם (: את היהודים) להשתתף בקרבנות. והן הן הדברים בספר הראשון של מכבים, והוא כשחגו היונים מדי חדש בחדשו יום הולדת מלכם (המנהג הזה ידוע לנו מכמה וכמה מקומות, עיין שירער במכתב עתי לחכמת ברית החדשה שנת אלף תתק"א, עמוד מ"ח-נ"ב) נאנסו היהודים להשתתף בקרבנות וביום, החג" הזה בלשת היתה נכנסת לבתי היהודים לגזול מאתם ספרי הקדש ולבערם ולענוש במיתה מי שנמצא הולך בדרך התורה. ואולם גם אם נקדים¹⁶¹ תקנת קריאת התורה בר"ח לזמן של המכבים אין מזה סתירה לההשערה שקריאת ד' פרשיות עוד קדומה לה, ולכן נהגו בארץ ישראל לקרות רק בשל פרשיות ולא בשל ר"ח. ועוד טעם אחר לחלק בין חנוכה

מגדולי האחרונים הרב ר' חיים אברהם שור בספרו תורת חיים על ב"ק, אולם דברי הירושלמי, משה התקין' אי אפשר להוציא אותם מידי פשוטן, ולא כהרב בעל פני משה לבכתובות א', א', (לענין שבעת ימי המשנה ו' ימי האבל) שפרש: משה התקין כלומר דיש להן רמז מן הכתוב בתורה. וגם אם נקבל פרוש זה על דברי הירושלמי בכתובות, א"א לפרש כן דברי הירושלמי בטגלה לענין קריאת התורה, שהרי בפרוש נאמר שם שמה התקין שיהו קורין בשו"ט ובר"ח ובחזה"ט, ועורא התקין שיהו קורין בב' וה'; עיין הערה ק"ע.

160 ר"י הלוי מתרגם: מדי חדש בחדשו בהקבץ העם אל הערים, אולם במקור היוני נאמר: *eûρισκομένοί*=הנמצאים, ופרושו: אלה שלא נמלטו למדברות ולהרים אלא נמצאו בעריהם ולכן שלטה בהם יד היונים, ולמעלה מזה נאמר שם בפסוק נ"ג, שהעם נחבא' מפחד השונא, ובגוד להנח באים מסופר אחרי כן מה שאירע לאלה שנמצאו בעריהם.

170 הראשון שמכיר קריאת התורה בשבת הוא פילון האלקסנדרני, בן דורו של הלל, והוא מייחס מנהג זה אל משה (עיין הערה קס"ח); עיין המקומות שציין שירער בספרו חולדות עם ישראל חלק ב', תכ"ו, הערה צ"ח (מהדורה רביעית), ועיין גם כן הגדות היהודים שלי חלק ו', ע', הערה ש"ס.

וראש חדש לר"ח ושקלים-או החדש-, שב' העניינים שקורין בהן בר"ח וחנוכה הם בספר אחד-במדבר-אבל פרשיות ר"ח ושקלים או שר"ח והחדש רחוקות הרבה זו מזו. ומצינו שחלקו כן לענין קריאת יוה"כ של כהן גדול שקורא אחרי מות ואף בעשור, אולם ובעשור שבחמש הפקודים קורא בעל פה. אמנם בבבלי יום הכפורים סוף דף ס"ט, אמרו שגם, בכדי שלא יפסיק המתורגמן אין מדלגין בתורה אלא בענין אחד ולא בשני עניינין, אלא שמהירושלמי: שם ראש פרק ז', נראה שאמוראי ארץ ישראל לא חלקו בין ענין אחד לשני עניינים, וגם בב' עניינים מדלגין בתורה אם הוא בכדי שלא יפסיק המתורגמן, ואפשר שמפרשת חנוכה סוף נשא לפרשת ר"ח שבפנחס הוא כדי שלא יפסיק המתורגמן. ואם כן הוא יש מקום לומר שבארץ ישראל לא נהגו להוציא ב' ספרים כלל, ובר"ח טבת קראו בספר אחד ונללו מפרשת חנוכה לפרשת ר"ח (או להיפך) וקראו ב' עניינים בספר אחר. ומעניין שבירושלמי שם ובמקבילה במגלה ד', ה', בדבריהם על הוצאת ב' ספרים הזכירו ביחוד שמנהג זה נהגו בו בכנישתא דבבלייא, שרק לפי מנהג הבבליים לקרות בפרשת השבוע בר"ח שחל בשבת, בשבת חנוכה ובד' פרשיות הוכרחו להוציא ב' ספרים באלה השבתות, אולם בארץ ישראל מעולם לא הוציאו ב' ספרים ומטעם האמור.

ולפי דברינו אלה נעמוד על החלוף הגדול שבין ב' התלמודים בנוסח דברי ר' יצחק (=ר') יצחק נפחא, בבבלי, שבג' המקומות של הירושלמי שנוכרה הוריתו זו (בסוגיא שלפנינו, תעניות ד', א', ומגלה ג', ו') לא נזכרה כלל הוצאת ספרים, אלא שהורה שבר"ח טבת קורין בב' עניינים, ג' בשל חנוכה וא' בשל ר"ח, אולם בבבלי מגלה כ"ט, ב', יחסו לו, מלבד הלכה זו עוד ב' הלכות אלה: ר"ח אדר שחל להיות בשבת מוציאין (בכ"י: מביאין, מה שנראה עיקר שכבר נודע שבדורות הראשונים ספרי תורה לא היו מונחים בבית הכנסת אלא היו מביאין אותן מחדר הסמוך לבה"כ) ג' ספרים וקורין בהן אחד

(171) דברי הירושלמי שם צריכים פרוש, שבראשונה אמרו, שמדלג מאחרי מות לאך בעשיר משום שהוא סדורו של יום', ומאותו הטעם עצמו אמרו שם שקורא ובעשור שבחומש הפקודים בעל פה, והדברים נראים כסותרים זה את זה, ובמקומו יתבאר. ולפי גרסת כ"י ערפורט והרבה מהראשונים בתוספתא מגלה גם בבית הכנסת קורא בעשור שבחומש הפקודים בעל פה, ומה ראייה שעוד בזמן התוספתא לא קראו הקרבנות בספר שני כמו שנהגו בדורות האחרונים, עיין למעלה עמוד קמ"ד, ועוד היא מלמדתנו שבראשונה לא קראו הקרבנות-בעל פה-אלא ביוה"כ שכבר נהגו כן במקדש, ומיה"כ נשתרבו המנהג הזה לכל יו"ט, ר"ח וח' המ. גם קריאת אחרי מות ביוה"כ ולא בסדר המועדות יסודה בזה, שכהן גדול היה קורא במקדש. סדר העבודה שהוא באחרי מות וכך נהגו-וכבר כימי המשנה-גם במדינה.

בעניינו של יום ואחד בדראש חדש ואחד בכי תשא ר"ח טבת שחל להיות בשבת מביאין ג' תורות וקורין בהן אחד מעניינו של יום ואחד בדראש חדש ואחד בחנוכה. ואמרו שם: חדא מכלל חברתה איתמר, שר' יצחק אמר דבריו לענין ר"ח אדר שמוציאין ג' תורות, ומדבריו למדו שכן הוא גם בר"ח טבת. אולם דעת הבבלי שלר' יצחק מוציאין ג' ספרים בר"ח אדר, קשה לקיימה, שגם אם לא נקבל החלוק שחלקנו למעלה בין ר"ח אדר שחל בשבת לר"ח טבת שחל בחנוכה, הרי ברור יוצא מהירושלמי ומשאר מקורות ארץ ישראל, שבר' פרשיות לא קראו בפרשת השבוע כלל, ואם כן איך אפשר לייחס לאמורא א"י דעה זו שמוציאין ג' ספרים, והראשון לקרות בו מעניינו של יום. ואולי שב' ההלכות שייחסו בבבלי לר' יצחק, לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, והוא לא אמר אלא שבר"ח טבת קורין בב' עניינים בשל חנוכה ובשל ר"ח, ומזה הוציאו הבבליים שגם בר"ח אדר קורין בשל ר"ח ובשל שקלים שהרי אפילו בא"י שנדחתה פרשת השבוע מכל מקום לא של חנוכה ולא של ר"ח נדחו. וכאשר מנהג בבל היה לקרות פרשת השבוע בד' פרשיות אמרו, שמוציאין ג' ספרים אחד לענינו של יום אחד לשל ר"ח ואחד לשל שקלים, ומכל שכן שבר"ח טבת שחל בשבת מוציאין ג' ספרים, שהרי בפרוש אמר ר' יצחק שאין של ר"ח דוחה לשל חנוכה ולא של חנוכה דוחה לשל ר"ח.

ושם בבבלי הביאו עוד ב' הלכות אחרות על שם ר' יצחק והן: חל להיות באתה תצוה קרי שיתא מאתה תצוה עד כי תשא וחד מכי תשא עד ועשית חל בכי תשא עצמה קרי שיתא מן ועשית עד ויקהל וחד קרי מכי תשא עד ועשית. ולכאורה קשה ואיך אפשר שאמורא ארצישראלית יאמר דברים אלה, וכבר ראינו שבא"י לא קראו כלל בפרשת השבוע בד' פרשיות, ואם ב' ההלכות על הוצאת ג' ספרים בר"ח טבת ור"ח אדר שחל בשבת שנתייחסו בבבלי לר' יצחק נפחא אפשר שהוציאו אותם מדבריו על חנוכה ור"ח וכמו שבארנו למעלה, ב' ההלכות על פרשת שקלים שחלה בתצוה או בכי תשא אין להן שום יחס אל דבריו על ר"ח וחנוכה. אולם נראה שגם בארץ ישראל לא נמנעו מלקרות בפרשת השבוע בשבת שקלים שחל בתצוה או בכי תשא, שלפי מנהגם לא הוציאו ב' ספרי תורה לעולם וכאשר אין גוללין בצבור הוכרחו להפסיק בפרשת השבוע בד' פרשיות, אבל כשחל שקלים בתצוה או בכי תשא שלא היו צריכין לגלול כלל קראו בפרשת השבוע ובפרשת שקלים שבכי תשא. ובוזה מצינו תשובה על דברי גדולי

האחרונים הרב בעל טורי אבן במקומו והגר"א א"ח תרפ"ה, שכתבו שאביי חזר בו ממה שאמר (ל', ב'): כוותיה דר' אמי מסתברא, שחוזר לסדר פרשיות ולכן אמר (ל', א'): חל להיות בתצוה קרו שיחא מתצוה עד ועשית, ובשחל בכי תשא קרו שיחא עד ויקהל. ודוחק גדול הוא לאמר שאביי חזר בו, וביחוד אחרי שפשוטן של דברי המשנה בודאי הוא שחוזר לסדר פרשיות, ולפי מה שכתבנו שבחל שקלים בתצוה או בכי תשא הכל מודים שקורא בהן, לא קשה כלום. ומכל מקום ספק גדול אצלי אם לא נשתבשו הספרים שלנו ובטעות נתייחסו ב' הלכות אלו לאמורא ארצי-ישראלית, שלפי מנהג ארץ ישראל לא לבד שאי אפשר לשקלים¹⁷² שיחול בתצוה או בתשא, אלא שאין תשא ראש הסדר כלל, והסדר ועשית מזבח מקטר קטרת (שמות ל', א') נמשך עד ונכרת מעמיו (ל', ל"ח), ומה זה שהוא אומר: חל להיות באתה תצוה . . . חל להיות בכי תשא עצמה וכו'. ואין לנו דרך אחרת אלא לאמר שר' יצחק כשבא לבבל (הוא היה פעמים הרבה שם, עיין מועד קטן כ"ד, ב'; ביצה ל"ה, א'; חולין ק"י, א') הורה להם על פי מנהגם. וצ"ע. והרי"ד בתוספותיו על מגלה (מהדורא ב') הקשה: והרי מבראשית עד ואתה תצוה הן עשרים פרשיות . . . ופרשת בראשית אנו קוראים בשבת שבסוף תשרי . . . ואיך נוכל לקרא י"ט פרשיות בד' חדשים . . . ואם היתה שנה מעוברת הם ה' חדשים ולכל הפחות צריכין עשרים פרשיות בלא פרשת בראשית והאיך תבוא ראשונה בואתה תצוה. ומקטעי הגניזה ידוע לנו עתה שבזמן של הגאונים יש שנהגו לחלק משפטים לב' פרשיות ואם כן מנח עד תצוה-ועד בכלל-הם עשרים פרשיות, ובשנה מעוברת אפשר שיחול שקלים באתה תצוה.

רבי מפקד לאבדן אמוריה אכריז קומי ציבורא מאן דמצלי צלי דרמשא עד יומא קאים.

כבר הערנו למעלה עמוד ס"ב, שב' הסוגיות (על נעילה ועל קריאת התורה בתעניות בר"ח ובחנוכה) נעתקו ממסכת תעניות לברכות ומן הטעם שכתבנו שם, וברבי מפקד מסדר הירושלמי חוזר לדברי המשנה שלפנינו בברכות

¹⁷² וקשה לומר שבא"י התחילו סדר הקריאה של ג' שנים בניסן, שלפי זה אפשר שבשבת אחרונה של שבט של השנה הראשונה או בשבת הראשונה של אדר קראו בתצוה או בכי תשא. וה' ביכלער בנה מגדלים פורחים באויר על יסוד הנחה זו (עיין הרבעון האנגלי, ה', תליב ונ"א), ואין כאן המקום לישא וליתן בדבריו.

על זמנה של תפלת הערב. והרש"ם, הגיה"ה והוסיף: תפלת הערב אין לה קבע, אולם אף שבודאי כן הוא שהמשא והמתן שבירושלמי נאמר על הלכה זו שבמשנה, אין צורך להוסיף כלום שבהרבה והרבה מקומות בתלמוד זה חסרים ה"ציונים" על המשנה.

וראוי לשום לב אל החלופה הגדול שבין ב' התלמודים בענין זמנה של תפלת הערב, שלפי הבבלי כ"ז, א', וכו', לר' יהודה האומר: תפלת מנחה עד פלג המנחה, תפלת הערב מפלג ולמעלה, ולרבנן שתפלת המנחה עד הערב זמן תפלת מעריב מחשיכה.¹⁷³ ואולם דרך אחרת לגמרי להירושלמי בזה, שלפי שיטתו אין ענין זה אצל מחלוקת ר' יהודה וחכמים, אלא תלוי במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע אם תפלת ערבית חובה או רשות. ולמי שאומר חובה תפלת הערב מחשיכה גם לר' יהודה ולמי שאומר רשות מתפללה מבעוד יום גם לחכמים דר' יהודה, שקולא היא שהקילו בה להתפלל אותה ואפילו בזמן תפלת מנחה, ולא עוד אלא שיש מי שאומר שכיון שת"ע רשות: עלה אדם על מיטתו אין מטרידין אותו לירד. ולפי ב' השיטות אלה גם ה"מעשיות" שספרו בב' התלמודים על רבי שונות הן בתוכנן, שבבבלי מסופר שפעם אחת¹⁷⁴ טעה רבי וחשב שבא השמש והתפלל מעריב, אולם כתלמידו של ר' יהודה (ירושלמי פסחים ד', סוף הלכה א', ושם נאמר שנהג להחמיר באלה הדברים שרבי יהודה מחמיר) סמך על דעת רבו ולא חזר להתפלל משחשיכה, ואף שלרבנן חייב לחזור ולהתפלל. אבל לפי הירושלמי כך היה המעשה, שרבי צווה לצבור להתפלל לכתחלה מבעוד יום, ולא משום שהלך בשיטת ר' יהודה, שהרי גם אם נאמר כר' יהודה שמנחה עד פלג המנחה ורשאי להתפלל מיד אחריה תפלת הערב, ודאי אין הוא חולק שיכול להתפלל אותה מחשיכה,¹⁷⁵ אלא שחשש שמא כשילכו לביתם לסעודתם יאכלו וישתו ונמצאה שינה חוטפתם ולא יתפללו כלל, ולכן צווה עליהם להתפלל מיד כשסיים הדרשה שלו, ואף מבעוד יום, שת"ע רשות ואין מדקדקין בזמנה. ולפי פשוטן של דברים נראה שבימי

¹⁷³ עיין למעלה עמוד נ"ג על מחלוקת הראשונים בפרוש עד הערב, ולדעת האומר שמנחה עד צאת הכוכבים, מעריב מצה"כ ולמעלה, ולמי שאומר שמנחה עד שקיעת החמה, אדם מתפלל מעריב משקעה החמה.

¹⁷⁴ לפי נוסחתנו הורה רבי פעמים בענין זה, בערב שבת ובשבת, שבע"ש טעה והתפלל של שבת ובשבת טעו הצבור והתפללו של מוצאי שבת, אולם לפי גרסת בעל שיטה מקובצת-ולא מצאתי לו חבר-ב' הוריוחו היו בע"ש, אלא שבפעם א' טעה רבי ובפעם ב' טעה הצבור.

¹⁷⁵ אולם עיין לקמן סוף עמוד קנ"ז.

רבי עוד לא נהגו להתפלל תפלת הערב בצבור, ולכן בהכרזה שלו דקדק לאמר: מאן דמצלי יצלי, שכל יחיד ויחיד שרוצה להתפלל (=שקבל עליו תפלת ערבית לחובה) יתפלל. ובנגוד לזה אמרו בברייתא בבבלי ברכות ד', ב': חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב (או משקעה החמה או לאחר צאת הכוכבים, עיין חלק א', עמוד י"א) ואומר אלך לביתי... וחוטפתו שינה... אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת... וקורא קריאת שמע ומתפלל... וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. וכבר העירו שם בבבלי שברייתא זו (ואולי בבליית היא) באה להוציא מדעת האומר: תפלת ערבית רשות, וכווננו לאמר שלדעת האומר ת"ע רשות גם מי שקבלה עליו חובה אינו חייב להתפלל אותה בצבור, אולם אם היא חובה מתפלל אותה בבית הכנסת בצבור, וזה הוא שאמרה הברייתא: שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי... אקרא קריאת שמע ואתפלל אבל... נכנס לבית הכנסת... וקורא ק"ש ומתפלל.

ומה שכתבנו בדעת הבבלי שרבי-ושאר התנאים והאמוראים שזכרו שם בענין זה-תפסו בשיטתו של ר' יהודה שזמנה של מנחה עד פלג המנחה, ולכן מיד אחריה מתחיל זמן תפלת ערבית, מתורתן של ראשונים הוא שכך כתבו התוספות בד"ה דרב: משום דס"ל-לרב-כרבי יהודה וכן הנך דלקמן שהתפלל של מ"ש בשבת היינו משום דסבירא להו כר' יהודה לענין תפלת הערב שהיא שעה ורביע קודם הלילה, וכן הוא בלשון זו ממש בתוספות ר' יהודה ובתוספות הרא"ש שם. ואולם לא כן היא דעת הרמב"ם שבין בפרוש המשנה שלו ובין בספר היד הוא אומר, שלכן הקילו בזמנה של תפלת הערב משום שהיא רשות, וזו לשונו במקום הראשון: ומי שהתפלל עד הערב והוא עת ביאת השמש (עיין למעלה עמוד נ"ד, שלדעתו עד הערב פרושו: עד שקיעת החמה ולא: צאת הכוכבים) כבר התפלל מנחה ואינה תפלה גמורה כי פסק ההלכה במקום זה מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כמר עביד ומה שאמר תפלת הערב אין לה קבע מפני שאינה חובה כשחרית ומנחה אבל היא רשות¹⁷⁶... ועל כן לא הקפידו על תחלת זמנה וסופה ויכול אדם להתפלל אותה עד עלות השמש (פליטת הקולמוס במקום: עלות השחר, ואולם אי אפשר

¹⁷⁶ (176) הרמב"ם מטעים דברי הבבלי כ"ו, ב': מאי אין לה קבע כמ"ד תפלת ערבית רשות, שלא בא להוציא דברי המשנה מידי פשוטו, שאין לה קבע בודאי פרושו כמשמעו: אין לה זמן קבוע, אלא שכווננו לומר ששם שהיא רשות לכן אין לה זמן קבוע: עיין עמוד ל"ב-ל"ג.

ל"הגיה" שכן הוא במקור הערבי, ועיין לקמן בהמשך הדבור לשונו שבספר היד), ואם עברה שעת תפלה מאלו הג' תפלות יוכל להשלימה וכו'. ודברי הרב צריכים ביאור שלכאורה דבריו סותרים זה את זה שבראשונה הוא אומר, שאם התפלל מנחה אחר פלג המנחה תפלתו אינה תפלה גמורה, ואם כן הוא פוסק כר' יהודה, שלחכמים אפילו לכתחלה הוא מתפלל: עד הערב, אולם הראייה שהביא לזה ממאמרם שם כ"ז, א': מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כמר עביד, היא ראייה לסתור, שלפי דברי הגמרא אם רוצה עושה כר' יהודה ומתפלל מנחה עד פלג המנחה ומיד אחריה מעריב, ואם רוצה עושה כחכמים ומתפלל לכתחלה מנחה עד הערב ואחריה, אבל לא קודם הערב, מתפלל מעריב. והגאונים ושאר הראשונים (עיין גאוניקא חלק ב', רס"ז; טור ובית יוסף א"ח רל"ג) פסקו כן להלכה, אלא שאמרו שלא ישנה אדם מנהגו ואם נוהג כר' יהודה במעריב ינהוג כמותו—לחומרא—גם במנחה, ואם נוהג כחכמים במנחה ינהוג כמותן גם לחומרא במעריב. ואין ספק שהרמב"ם פרש דברי הגמרא בדרך אחרת והיא שלכתחלה יש לו לאדם לנהוג כר' יהודה במנחה וכחכמים במעריב, שכיון שלא הוכרעה ההלכה הולכין לחומרא כשניהם, אלא: מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כמר עביד, ופרושו שבדיעבד (או בשעת הדחק) יוצא אם התפלל מנחה עד הערב, ואף שלא עשה מצוה מן המובחר—ובלשון הרב: כבר התפלל מנחה ואינה תפלה גמורה¹⁷⁷—וכן אינו חוזר ומתפלל מעריב אם התפלל לאחר פלג המנחה. אלא שעוד עלינו לפרש סוף דברי הרב שכתב שלא הקפידו על תחלת זמנה וסופה של תפלת הערב משום שהיא רשות, מה שאי אפשר לפרש בדרך אחרת אלא שאפילו לכתחלה אדם מתפלל אותה מבעוד יום, אבל לפי דברי הגמרא וכמו שפרשם הרב: מאן דעביד כמר עביד, אף שאין צריך לחזור ולהתפלל אם התפלל תפלת הערב אחר פלג המנחה לכתחלה צריך לחוש לדעת חכמים של ר' יהודה שתפלת הערב זמנה מחשיכה, וכמו שאמרו שם בפרוש: רב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא. ולא נראה לאמר שלא כוון הרב כאן כלל לענין תפלת הערב מפלג המנחה ולמעלה אלא שבא ללמדנו שלא עשו, סייג" בתפלה זו כשם שעשו בשחרית ומנחה, שאף שהיום מתחיל מעמוד השחר

177) כבר הערנו למעלה עמוד ל"ג שלדברי הכל קרבן של בין הערבים כשר ער הערב ולא נחלקו חכמים ור' יהודה אלא בלכתחלה, וא"כ בדיעבד בודאי גם לר' יהודה מתפלל מנחה עד הערב אלא שלא עשה מצוה מן המובחר.

אין אדם מתפלל שחרית אלא מהניח החמה, וכן מנחה אין מתפלל אותה מחצות אלא משש ומחצה,¹⁷⁶ ובנווד לזה אומר הרב שמשום שתפלת הערב רשות: לא הקפידו על תחלת זמנה וסופה ויכול אדם להתפלל אותה עד עלות השמש – וכן אפילו לחכמים זמנה הוא מיד ששקעה חמה. וגם אם נדחק לפרש כן דבריו בפרוש המשנה אי אפשר לפרש דבריו בספר היד על דרך זו, שבספרו זה (תפלה ג', ד', ז') הוא אומר: וזמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע (= פלג המנחה) ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה ... תפלת הערב ... זמנה מתחילת הלילה¹⁷⁷ עד שיעלה עמוד השחר ... ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה. והרואה יראה שהן הן דבריו בפרוש המשנה הן הן דבריו בספר היד, שאין מדקדקין בזמנה של ערבית משום שהיא רשות, וקשה מה שהקשינו שממה נפשך אם הוא פוסק כר' יהודה, זמנה של ערבית מתחיל מפלג המנחה משום שכבר עבר זמנה של מנחה (עיין רש"י כ"ז סוף עמוד א'), ולא משום שאין מדקדקין בזמנה של תפלת רשות, ואם דעתו לפסוק כחכמים של ר' יהודה, הלא באמת אמרו שלדעתם אין אדם מתפלל ערבית אלא מחשיכה.

וראיתי לאחד מגדולי האחרונים הרב בעל מגן אברהם (רס"ז, א') שכתב לפרש דברי הרמב"ם לפי שיטתו של בעל הלכות גדולות פ"ד של ברכות (בנוסח ספרדי של ה"ג ליתא), שרב התפלל של שבת בערב שבת קודם פלג המנחה ולא משום שסבר כר' יהודה, אלא משום שמוסיפין מחול על הקודש. ודברי הרב בעל מגן אברהם תמוהים, שהרי הרמב"ם אמר דבריו לא לבד על תפלתה של שבת בע"ש אלא גם על תפלת מוצאי שבת בשבת, וע"כ שאין טעמן משום הוספה מחול על הקודש. גם מה שכתב הרב לבסס דעה זו של בה"ג על מה שאמרו בשבת כ"ד, ב': עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת, תמוה מאוד שהרי מפורש יוצא ממה שאמרו ביומא מ"ו, א', שלא נחלק אדם שאברים

¹⁷⁶ קרבן של בין הערבים שנשחט מיד אחר חצות כשר בדיעבד כמו שאמרו במשנה פסחים ד', ג', אולם אם התפלל מנחה קודם ו' ומחצה לא יצא, עיין מגן אברהם ראש ס' רל"ג, ומה שהערנו למעלה עמוד ס"ט, הערה נ"ז.

¹⁷⁷ = משקעה החמה, ולא מצאת הכוכבים, ואף שמתחלת הלילה אפשר לפרשם גם על צאת הכוכבים, כבר פרש דבריו בפה"ט, ע' עמוד קנ"א, וכן במאירי ראש צד צ': זמנה משתקע החמה.

שניתוחרו מע"ש שמסדרן על מערכה גדולה, ולא נחלקו רב חסדא ורבא אלא אם עושין מערכה בפני עצמן (עיי"ש ברש"י שני פרושים, ועיין גם כן תוספות שבת כ', א', בד"ה למשרי, ואם כן איברי ע"ש נקרבין בשבת, ואין מקום לחלק בין חול לשבת ולאמר, שמשום שת"ע נתקנה כנגד איברים ופדרים שמתעכלין כל הלילה, ובשבת אסור ליתנם ע"ג המזבח, לכן מתפלל אותה מבעוד יום. אולם בדבר אחד צדק הרב שפרושו של מרן בכסף משנה על דברי הרמב"ם דחוק מאוד, שהרואה יראה שאי אפשר לומר שהרב פוסק, שאם רוצה עושה כר' יהודה ואם רוצה עושה כחכמים, שהרי בפרוש הוא אומר שזמן מנחה עד פלג המנחה. גם הפרושים האחרים (עיין לדוגמא פרושו של בעל לחם משנה) דחוקים מאוד כפי שיראה המעיין.

ובאמת דברי הרמב"ם יפים ונוחים ואין צורך בשום דוחק כדי ליישבם ודעתו היא, כפי שראינו, של כתחלה צריך להחמיר כר' יהודה במנחה, שלא להתפלל אותה אלא עד פלג המנחה, וכרבנן בת"ע שלא להתפלל אותה מבעוד יום, אלא בשעת הדחק יש לסמוך על ר' יהודה ולהקיל בת"ע מפלג המנחה ולמעלה ועל רבנן בתפלת מנחה אחר פלג המנחה. וזהו מה שכתב הרב: זמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שי שאר היום שעה ורביע ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע, ופרושן של כתחלה צריך לחוש לדעתו של ר' יהודה להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, ואולם אפשר שיתפלל אותה (=ויש לו להתפלל) עד שתשקע, אם בדיעבד או בשעת הדחק. וכן צריך לפרש דבריו על תפלת הערב המובאים למעלה, שאף שזמנה מתחלת הלילה בשעת הדחק יש לו להתפלל תפלת שבת בע"ש ותפלת מוצאי שבת בשבת. והזכיר ביחוד ב' תפלות אלה, שלא יאמר אדם שאי אפשר להתפלל של שבת בחול או של חול בשבת (עיין דבור הבא), אלא שגם בזה אמרו, שבשעת הדחק (=ויש לו להתפלל) מתפלל ת"ע מפלג המנחה ולמעלה. ואל יהי הדבר קשה בעיניך, שהרב יסתום דבריו מבלי לפרש שרק בשעת הדחק מתפלל של שבת בחול וש"ח בש', שסמך בזה על קבלת הגאונים וראשוני ראשוני (עיין אוצר הגאונים, התשובות, ס' קס"ח-קע"ג, הפרושים, קי"ט-ק"כ; תוספות בד"ה צ"ל) שלדברי כולם מה שאמרו: אדם מתפלל של מוצאי שבת¹⁸⁰ בשבת, לא אמרו אלא לצורך מצוה, או בשעת הדחק. אלא שבדבר אחד דעתו שונה מדעתן

180) ויש מהגאונים והראשוני שאמרו (עיין המקומות שציניתי בפנים), שבע"ש אפילו לכתחלה מתפלל

של שבת מבעוד יום; עיין לקמן עמוד קס"א.

של הגאונים ושאר ראשונים, שלדעתו הקילו בשעת הדחק בתפלת ערבית משום שהיא רשות ולדעתן משום כיון: דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, סמכו על דעת יחיד ר' יהודה האומר תפלת מנחה עד פלג המנחה-ואחריה מיד מתחיל זמן ת"ע.

ומה שהביאו לדעתו זו זה הוא, שהיה קשה לו, והלא כלל גדול הוא: יחיד ורבים הלכה כרבים, וכל זמן שלא נקבעה ההלכה כיחיד הולכין אחר הכלל הזה, ואם כן מה זה שאמרו: השתא דלא איתמר הילכתא לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד וכו'. ולכן פירש הוא שאפילו לחכמים של ר' יהודה בדיעבד אם התפלל ת"ע מפלג המנחה יוצא שבתפלת רשות הקילו, וכיון שאין ביניהם אלא חלוקה בלבד, אם לכתחלה מתפלל אותה מבעוד יום או לא, סמכו על דעת יחיד להקל בשעת הדחק. ויש להביא ראיה לדעתו זו של הרמב"ם שבדיעבד גם לחכמים יוצא כשהתפלל אחר פלג המנחה, מסוגית הבבלי שם, שבמשא ומתן על השאלה אם הלכה כר' יהודה או כחכמים לא העירו על הדבר, שלא רב לבד צלי של שבת בע"ש אלא גם כמה תנאים ואמוראים שקדמו לו כר' ישמעאל בר' יוסי ורבי ר' יאשיה ור' חנינה, וכי ר' הונא ורבנן דלא הוו מצלו עד אורתא, מכריעים כנגד כל אלה התנאים והאמוראים! ולפי דעת הרמב"ם הכל עולה יפה, שממעשי אלה התנאים והאמוראים אין להוציא דבר, שאפשר שמה שעשו לא עשו אלא בשעת הדחק וכבר אמרו שגם לחכמים בדיעבד יוצא, ושה"ד הוא כדיעבד, ואולם המעשה שספרו על רב בודאי לא היה בשעת הדחק, שהרי המתין עד שסיים ר' ירמיה תפלת חול שלו, ואחר שסיימו שניהם תפלתם עוד היתה לו שעה פנויה לשיח עמו, ומזה הוכיחו שרב כר' יהודה שאף לכתחלה מתפלל ת"ע אחר פלג המנחה. אלא שלכאורה קשה, איך אפשר לומר שגם לחכמים בדיעבד יוצא משום שת"ע רשות והא שמואל הוא האומר: הלכה כדברי האומר חובה (לפנינו בספרים בשבוש ואולם בכ"י ואצל הראשונים כך היא הגרסא), והוא הוא האומר: מתפלל אדם של מ"ש בשבת. ומכל מקום אין מזה תשובה על דעתו של הרמב"ם, שאפשר לומר ששמואל כר' יהודה, אלא שבבבלי שם לא נזקקו להוכיח

181 עיין גדה ו', סוף ע"א וש"ג. ולדעת הגאונים והראשונים צ"ל, שכיון שנחלקו אמוראים רב ור' הונא, אם הלכה כר' יהודה או כחכמים, כבר אין כאן מחלוקת בין יחיד ורבים אלא בין יחידים. רב שפוסק כר' יהודה ור' הונא שפוסק כחכמים. ומכל מקום קצת קשה, שהרי רב הונא תלמידו של רב, ואין הלכה כתלמיד אצל הרב. אלא שלדעת הרבה מהראשונים לא נאמר כלל זה רק כשנחלקו הרב והתלמיד. פה אל פה.

ששמואל כר' יהודה אחרי שהוכיחו שכבר רב פסק כן, אלא שאמרו שקשה לסמוך על זה משום שר' הונא ורבנן דבי רב עשו מעשה כנגד דעתו של רבן. רב. ואין רחוק כלל מלומר שהרמב"ם נגרר אחרי הירושלמי, ואף שכפי מה שראינו בראש דבור זה אין דרך הירוש' דרכו של הבבלי בפרוש הלכה זו, כבר ידועה שיטתו היפה של הרב שלא להרבות מחלוקת בין ב' התלמודים, ולכן הוא אומר שגם להבבלי בת"ע הקילו משום שהיא רשות, שבשעת הדחק מתפלל מפלג המנחה ואפילו לחכמים של ר' יהודה. ולפי מה שפרשנו דברי הרמב"ם בספר היד צריך לפרש גם דבריו בפרוש המשנה שלו ובאמרו שם: שלא הקפידו על תחלת זמנה וסופה, כוון לומר שאפילו לחכמים בדיעבד או בשעת הדחק אדם מתפלל תפלת הערב מפלג המנחה. ואף שלפי פירוש זה לא נאמרו דבריו אלה בדיוק, שלכתחלה הקפידו—לחכמים—על תחלת זמנה, ואלו על סוף זמנה לא הקפידו כלל וגם לכתחלה מתפלל אותה עד עלות השחר, אלא משום שלר' יהודה אפילו לכתחלה מתפלל תפלת הערב מבעוד יום תפס הרב בלשון זו. ולפי דעת הירושלמי שבין לר' יהודה ובין לחכמים תפלת הערב זמנה מפלג המנחה ולמעלה בודאי דברי הרב מדויקים, אלא שקשה לאמר שבפירושו על משנה זו סמך על הירושלמי, שאף שבכמה מקומות לא נמנע מלפרש המשנה על דעתו של הירושלמי נגד דברי הבבלי, הרי הוא מביא דברי הבבלי: מאן דעביד כמר עביד וכו', ומוכח שפירש המשנה על פי דעתו של הבבלי, שלחכמים לכתחלה תפלת הערב זמנה מתחלת הלילה.

ורואה אני להעיר בסוף דבור זה על הגרסאות השונות במאמר זה של הירושלמי, שלפנינו בספרים, בכי"ר (ושם בטעות: עד דמצלי, בר"ח, בראב"ן ס' קע"א, ובתוספות הרא"ש הגרסא היא: מאן דמצלי יצלי (בספרים: צלי) דרמשא עד דיומא קאים, אבל ר' יהודה בתוספותיו גורס: מאן דמצלי יצלי של שבת ברמשא בע"ש דרמשא עד יומא קאים. אלא שאין ספק שטעות הדפוס—או טעות הכ"י—היא, ועל ידי אשגרה מן ראש המאמר שמתחיל בתוספות אלה בדברי הבבלי: דרב צלי של שבת בע"ש. וה' ראטנער כתב שגרסת תוספות ר': היא הנכונה כי המעשה ההוא מסופר בבבלי ברכות כ"ז, ע"ב מרבי, שרבי סובר שמותר להתפלל בע"ש מבעוד יום והנוסחא שלפנינו בכל הדפוסים (ואצל הראשונים!) משובש למאד. ולא עמד לא על הלשון ולא על הענין, שמצד הלשון ברור הוא שאי אפשר לומר: של שבת בע"ש דרמשא, אלא: של רמשא דשבתא (=לילי שבת לקמן) בערובתא, וכן מצד הענין אי אפשר לומר שלפי

הירושלמי „הכרות” רבי היתה בע”ש, שלקמן בסוגיא שלפנינו יש מי שאומר שלא תמה ר’ יוחנן על מי שהתפלל של שבת בע”ש, אלא על מי שהתפלל של מוצאי שבת בשבת, אולם הוסיפו לאמר שגם על זה אין מקום לתמוה, שהרי רבי צווה את הצבור להתפלל מבעוד יום, ומוכח מדברי רבי לא נאמרו על תפלת שבת בע”ש, אלא על תפלת הערב בחול, שמתר להתפלל אותה מבעוד יום. ואשר לגרסת הראב”ן בס’ קכ”ב (ראטנער ואחריו נגרר המפרש בהוצאת ירושלם ציינו שלא בדיוק: קכ”א): צלין דחולא עד דיומא קאי, אף שאפשר לקיימה, שבודאי לרבי מתפלל של מוצאי שבת בשבת וכמו שאמרו בפרוש לקמן, מכל מקום נראה שהראב”ן הביא דברי הירושלמי בלשון בראשית רבא ושם נאמר: דחולא, עיין מה שכתבתי לקמן עמוד קס”ד.

אמר ר’ חנינא משכני רבי ישמעאל בי ר’ יוסי אצל פונדוק אח’ אמר לי כאן נתפלל אבא של לילי שבת בערב שבת.

מכאן עד יומא קאים (בחלופין קטנים) בבראשית ר’ י’, ח’, ובפסקתא רבתי כ”ג, קט”ז, א’, (בקצורים ושבושים) עד סוף הסוגיא: כהדא דרבי מפקד וכו’. וכבר הערנו בכמה מקומות שקשה לעמוד על היחס שבין הירושלמי ובראשית ר’, ואפשר שמסדר מדרש זה (אבל מסדר הפסקתא בודאי השתמש בירושלמי) לא השתמש בתלמוד ירושלמי שלנו, ולכן לא הביא לא דברי ר’ ינאי ולא דברי ר’ זעירא ולא מה שהעירו על דבריהם בסתמא דגמרא. אלא שאפשר גם כן שבעל המדרש לא הביא מהירושלמי אלא מה שנצרך לעניינו, המעשה בר’ ישמעאל בר’ יוסי ומה שנאמר עליו, ומעשה זה מובא ממנו בקשר עם שיחתו של רבי ור’ ישמעאל בפרוש הכתוב ויכל אלהים ביום השביעי. ואם נאמר שב„תלמוד” של מחבר זה עוד לא היו הדברים שניתוספו בירושלמי שלנו, יש מקום לומר שלא משום שתפלת הערב רשות היא הקיל בה ר’ יוסי ונמשך אחריו תלמידו רבי (עיין בדבור הקודם עמוד ק”ו), אלא משום שלר’ יוסי עקר מצותה של תפלה זו הוא מבעוד יום וכמו שאמרו בתוספתא ראש פרק ג’, של ברכות: אמר ר’ אלעזר בר’ יוסי אבא היה מתפלל (תפלת הערב ובכ”י וויען: אותה) עת נעילת שערים. וכבר הערנו למעלה עמוד פ”ד, שנעילת שערים כאן אי אפשר לפרשו בדרך אחרת אלא: נעילת שערי היכל, ולא נעילת שערי

שמים. ואף שאין בידינו דבר ברור על השעה של נעילת שערי היכל, בודאי שהיא קודם שקיעת החמה (עיין עמוד פ"ד) ולפעמים אפילו בפלג מנחה הראשון. ולפי זה חדוש גדול למדנו ר' ישמעאל והוא, שאביו התפלל של שבת בערב שבת בעוד היום גדול, ולא משום שתפלת הערב רשות, אלא שתפלה זו יסודה בתפלת באי המקדש שהיו מתפללין עם (כך הגרסא בכ"י ערפורט שם בתוספתא) נעילת שערי היכל. ובבבלי כ"ז, ב', מסופר מעשה זה לא על ר' יוסי אלא על אחד מבניו, ונחלקו שם אם ר' ישמעאל הוא בעל מעשה זה או ר' אלעזר. ובתוספתא במקום הנ"ל ר' אלעזר הוא האומר: תפלת הערב עת נעילת שערי שמים, ואם כן הגרסא: ר' אלעזר, נראה יותר יפה. אלא שאין לנו שום מקום אחר אפילו רמז קטן שר' חנינא¹⁸² קבל דברים מר' אלעזר, אולם יחסו של ר' חנינא אל ר' ישמעאל הוא יחס תלמיד אל הרב, עיין לדוגמא קדושין ע"א, א': אמר (ר' חנינא) להם כך מקובלני מר' ישמעאל בר' יוסי שאמר משום אביו וכו'.

אמר רבי אמי רבי יוחנן פליג ולא הוה צרי' מפלגה על הדא למא שכן מוסיפין מחול על קודש.

בבראשית רבא י', ח': ר' ירמיה ור' אמי ר' יוחנן מקשי כאן נתפלל אבא (הוא מצטט דברי ר' ישמעאל) של שבת בערב שבת אתמחא, ולפי זה לא נחלק ר' יוחנן על ר' ישמעאל אלא שהיה קשה לר' איך עשה ר"ש דבר כזה, וקצת ראייה מזה (וכן מהוספת השם: ר' ירמיה) שבעל המדרש לא השתמש בירושלמי ש"לנו, אלא שאין ראייה מכריחה שחלופים קטנים כאלה אפשר שאינם אלא חלופי סופרים. ובפסקתא רבתי הגרסא כמו שהיא בירושלמי שבו השתמש, אלא שבמקום: אמי, נאמר "אחא", ואין ספק שהסופרים פתרו ר"ת ר' א': ר' אחא, אולם ר' אמי הוא הנכון שכן ר' אסי (לפי הגרסא המדויקת בב"ר) חברו משיב עליו ואומר: ואפילו אף וכו'. ומעניין מאוד שבבבלי לא נמצא אפילו רמז קל לא לדברי ר' יוחנן ולא לדברי ר' אמי ור' אסי, שלפי הבבלי ר' יהודה האומר: תפלת מנחה עד פלג המנחה, תפלת הערב זמנה מפלג המנחה ולמעלה

¹⁸² לפנינו בבבלי: אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא אמר רב בצד עמוד זה התפלל ר' ישמעאל וכו', וכבר העיר שם בדרדוקי סופרים, שגרסא זו אי אפשר להעמידה שרב היה תלמידו של ר' חנינא ולא מצינו בשום מקום שהרב יספור שמועות שקבל מתלמידו, אולם בחשובה לר' האי (אנוניקא ב', רס"ו) אמר רב לתא, וכן הוא נכון.

(עיין למעלה עמוד ק"ט), ואם כן אין כאן שום מקום למשא ומתן של ר' יוחנן ותלמידיו במעשה זה של ר' יוסי (או ר' ישמעאל בר' יוסי), שאלה התנאים עומדים בשיטת ר' יהודה שתפלת מנחה עד פלג המנחה ולכן התפללו הם של שבת בערב שבת. ואולם לפי הירושלמי לא נחלקו כלל ר' יהודה וחכמים בזמנה של תפלת הערב, ואפשר שגם לר' יהודה תפלת הערב¹⁸³ אחר שקיעת החמה, ואפשר שגם לחכמים זמנה מבעוד יום שמשום שהיא רשות הקילו בה (עיין עמוד ק"ט) או שעקרה: עם נעילת שערי היכל, וכמו שבארנו בדבור הקודם, ובדבר זה נשאו ונתנו ר' יוחנן ותלמידיו. ודעת ר' יוחנן היא שאין תפלת הערב מבעוד יום, אולם תלמידו ר' אמי אף שמשכים לדעת רבו, מחלק בין ת"ע בימי חול לת"ע של שבת שכוון שמצוה להוסיף מחול על הקדש, כשמקבל שבת עליו כבר אנו רואין אותה השעה כחלק של ליל שבת, ולכן מתפלל בה תפלת ליל שבת.

ובבבלי לא מצינו מי שעומד בשיטתו של ר' אמי, ולפי פשוטן של הדברים בסוגית הבבלי, רב וכן שאר תנאים ואמוראים שהתפללו של שבת בע"ש עשו כן משום שדעתם כר' יהודה שמנחה עד פלג המנחה ומיד מתחיל זמן ת"ע בין בשבת בין בחול. ואולם בעל הלכות גדולות בפרק ד' של ברכות (עיין למעלה עמוד קנ"ט) פרש דברי הבבלי על דרך זו של הירושלמי, וזו לשונו: דרב... צלי של שבת בערב שבת וצלי רב ירמיה בר אבא אחוריה תפלה של חול (ג' מלים אלה הם פרוש בה"ג ולא מדברי הגמרא) סיים רב ולא פסקיה לרב ירמיה בר אבא ש"מ דלא עד פלג המנחה הוא דמצלינן תפלת מנחה מכאן ואילך תפלת ערבית קאמר רב דהא לא פסקה לרב ירמיה בר אבא דצלי דמנחה (לפי פרושו של רש"י שם לא פסקיה: לא הפסיק בין ר' ירמיה ולכותל... אלא עמד על עמדו, ובה"ג כפי הנראה מפרש לא פסקיה: רב לא הפסיק לר' ירמיה בתפלתו של חול, אלא שלפ"ז קשה מה זה שאמרו שם: שמע מינה אסור לעבור כנגד המתפללין, ומניין להם זה. ואולי שלבה"ג כווננו שם לאמר, שרב לא עבר לפני ר' ירמיה כדי שלא להטרידו בתפלתו, וע"כ שרב לא סבר כר' יהודה שהרי ר' ירמיה התפלל מנחה לאחר הפלג אחרי שכבר עבר זמן מנחה והיה לו לעבור לפניו להורות לו, שלא כדין הוא עושה להתפלל מנחה אחר הפלג.

183 לא נודע לי שום מקום שהשתמשו בערב במשמע: השעות האחרונות של היום קודם ששקעה החמה, ולכן קשה לפרש הבטוי תפלת הערב אם נאמר שמתפלל אותה מפלג המנחה, אולם כבר מצינו במקרא מנחת הערב, ולפי ההלכה אין לך מנחה שקרבה לאחר שקיעת החמה, עיין עמוד נ"ז.

וצ"ע) ורב הכי סבר אי בעאי לצלוויי של שבת בערב שבת מצלי כלומר מוסיפין מחול על הקודש¹⁸⁴ ויש מקום לשער שבה"ג השתמש בירושלמי או בכראשית רבא ופרש דברי הבבלי בדרך רחוקה, שהמעין יראה שקשה לקבל פרוש זה. וכגון זה אנו אומרים: וכי מאן דעביד כחכמים משתקין ליה, ואיך יעלה על הדעת שרב יפסיק לר' ירמיה בתפלתו משום שלדעתו הלכה כר' יהודה! וגדולה מזה מצינו שאמרו בחולין ט"ו, א': מ"ט משתיק ליה – רב – אילמא משום דסבירא ליה כר' יהודה ותנא תני כר"מ משום דסבירא ליה כר' יהודה מאן דתני כר' מאיר משתיק ליה. ולא מצינו לו חבר לבה"ג בפרוש זה כאשר כבר הערנו (עמוד קנ"ג וקנ"ד), וכל הראשונים פרשו שאלה שהתפללו של שבת בע"ש עומדים בשיטת ר' יהודה ולדעתם יש לו לאדם להתפלל בכל ימות החול ת"ע אחר פלג המנחה, אלא שיש מהראשונים שאמרו שמשום סמיכת גאולה לתפלה לא התפללו ת"ע בחול קודם שהגיע זמן ק"ש, ורק בע"ש לא הקפידו על סמיכת גאולה לתפלה משום שמצות הוספה מחול על הקודש חשובה מאוד ואדם מקבל שבת בתפלת שבת, או משום שבשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפלה. ובב' התלמודים בדבריהם על זמן תפלת הערב לא נגעו כלל בשאלה זו של סמיכת גאולה לתפלה, משום שרוב בני אדם לא נהגו בה כלל כאשר כבר העיר הרמב"ן שרק היחידים והחסידים החמירו בסמיכת גאולה לתפלה, עיין חלק א', עמוד ע"ג. וכן בראש ברכות ירושלמית לא אמרו שקורין ק"ש בבית הכנסת קודם שהגיע זמנה: כדי לסמוך גאולה לתפלה¹⁸⁵ ולא משום שדברי הירושלמי שם נאמרו על דעת האומר שתפלות באמצע תקנום, אלא משום שסמיכת גאולה לתפלה היתה קל בעיניהם. ועל פי הסוגיא שלפנינו בירושלמי שת"ע זמנה מפלג המנחה לדברי הכול, בין לר' יהודה בין לחכמים, לא יקשה מה שהקשנו למעלה חלק א', עמוד י"א, ואיך מתפלל מעריב מבעוד יום, שמשום שת"ע רשות הקילו בה. ואין צורך לדחוק ולומר שהתפללו תפלת

184) ולפי זה להבבלי רב כרבנן, ולדעת הירושלמי רב התפלל מנחה עד פלג המנחה כדי לצאת לכל הדעות, עיין למעלה עמוד ס"ז. ולפי מה שכתבנו למעלה עמוד קנ"ב, בפרוש דברי הרמב"ם זה הוא מה שאמרו בבבלי: מאן דעביד כמר עביד וכו', של כת חלה יש לחוש לחומרא לשתי הדעות. ויש להעיר שבה"ג גורס ת"ש דרב וכו', ולפי גרסא זו הביאו ראייה ממעשה של רב למה שאמרו שם: דעביד כמר עביד, שכן רב התפלל מעריב בשעה שר' ירמיה התפלל מנחה, ורב כר' יהודה עביד ור' ירמיה כרבנן. ועל גרסא זו, עיין בדקדוקי סופרים שם אות פ', ובספר שפת אמת, פרוש על הלכות גדולות, לר' אשר מרגליות.
185) אלא שיש שאמרו שקראו ק"ש בלי ברכותיה; עיין חלק א', סוף עמוד ט'.

מעריב אחר שקיעת החמה קודם צאת הכוכבים,¹⁸⁶ זמנה של ק"ש, אלא שהתפללו אותה מבעוד יום מיד אחר מנחה.

ובירושלמי ובשאר מקורות ארצישראלים שנשאו ונתנו בהלכה זו לא פרשו, מאיזה זמן ולמעלה מבעוד יום יכול להתפלל תפלת הערב בע"ש, אולם אשר לדעת הבבלי ברור הוא שמתפלל רק מפלג המנחה,¹⁸⁷ בהסכם לדעתו של ר' יהודה שמנחה עד שעור זה ולמעלה ממנו תפלת הערב. ולדעת האומר כאן שמתפלל של שבת בע"ש משום שמוסיפין מחול על הקודש, אפשר שהוספה זו שיש בה מצוה מתחלת כבר בפלג הראשון. וכבר העירותי בחלק א', ל"ג, על מאמר הירושלמי שמובא מר' חיים אור זרוע בתשובותיו סי' קפ"ח, בלשון זו: שיש בירושלמי שצריך להוסיף שתי שעות דהיינו אחד מי"ב חלקים דכ"ד שעות ליל שבת ויומו יליף לה משביעית שמוסיפין חדש לי"ב חדשים ואם כן כיון שתוספת שבת מצוה היא (לא חובה) בשתי שעות מבעוד יום יכול להתפלל תפלת הערב בע"ש בפלג המנחה הראשון שהוא שעה ורביע קודם הלילה. ודברי הרמב"ם בספר היד שבת כ"ט, י"א, בענין זה לא נתבארו לי כל צרכם, וזו לשונו: יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום . . . וכן מבדיל על הכוס ובעוד יום . . . שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט. ואין ספק שבא להוציא מדעת האומר (עיין אוצר הגאונים, התשובות, סי' קס"ח-קס"ט, ושערי שמחה א', י"ט; ודברי הגאון מגומגמים, אלא שאפשר שנוסחא אחרת היתה לו בבבלי שם) שאין מקדש ואין מבדיל מבעוד יום, ואף שמתפלל ת"ע בין בע"ש בין בשבת מבעוד יום. אולם הטעם שנתן הרב; שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט, קשה לעמוד עליו ומה טעם לחלק בין אם מבדיל ג' שעות מבעוד יום או שעה ורביע, סוף סוף השאלה במקומה עומדת ואיך הוא מזכיר בהבדלה מבעוד יום, יציאת השבת! גם הלשון כמעט קשה וכי הפלג השני

186) אם נפרש עד הערב: עד שקיעת החמה (עיין עמוד ג') בודאי ת"ע קודם צאת הכוכבים, שהרי (לפי הבבלי) מיד כשנשלם זמן מנחה מתחיל זמנה של ת"ע, ואף שבין השמשות ספק לילה הוא, בתפלה הקילו.

187) וכן כתבו בפרוש הרבה מהראשונים שאפילו בע"ש אין מתפלל קודם הפלג השני, עיין תורת האדם להרמב"ן, אבלות ישנה פ"ד, ע"ג הוצאת וויניציא. והגרסא שם, וכבר כן בהוצאה ראשונה: אמר ליה רב לר' חנינא דצלי של שבת בער' שבת אמר מי בדלת וכו', ולפנינו בספרים ובכ"י ובספרי הגאונים והראשונים המעשה שב ברב ור' ירמיה בר אבא, תלמיד חבר שלו, ולא ברב ור' חנינא!

שהוא שעה ורביע רק כמעט הוא, וביותר קשה שלפעמים פלג המנחה הוא הרבה יותר מזה ובארצות הצפוניות אפשר שיגיע שעורו לב' שעות ולמעלה כמו שיתבאר לקמן בהמשך דבור זה. ולענין תפלת הערב של שבת בע"ש ושל מוצאי שבת בשבת לא הדגיש הרב: כמעט, אלא הוא אומר (תפלה ג', ז'): ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, וכפי הנראה מדבריו שם בהלכה ד', כוון הרב שמתפלל מפלג המנחה ולמעלה (עיין עמוד קנ"ד, והערה קפ"ז), אלא שאפשר שדעת הרב היא לחלק בין ת"ע שבימות החול שמתפלל אותה מבעוד היום גדול לת"ע של לילי שבת ושל מוצאי שבת שאין מתפלל אותה אלא סמוך לשקיעת החמה, כמו שאין מקדש ואין מבדיל אלא סמוך לכניסתה ויציאתה. ולדעת הרב שאין תוספת אלא ביוה"כ ולא בשבתות וימים טובים (עיין דברי דו"ז הגר"א ז"ל בבאוריו לא"ח רס"א, ח', שהכריע כך), יש מקום לחלק כמו שכתבנו, שאיך אפשר להתפלל של שבת בחול או של חול בשבת. אלא שלפי זה צריכים אנו לומר שנחלקו ב' התלמודים בענין זה, שהרי מפורש אמרו כאן להיפך, שאף אם בימות החול אין ת"ע אלא בלילה, בשבת יכול להתפלל אותה מבעוד יום שכן מוסיפין מחול על הקדש. והגר"א ז"ל במקום הנ"ל לא העיר על הסוגיא שלפנינו, משום שלדעתו בודאי הוספה מחול על הקדש מצוה היא, אלא שאין חובה כתוספות יוה"כ שהיא חובה מדברי תורה, ועוד הדבר צע"ג.

ועוד יש לי להעיר על דבר אחר שמצאתי אצל הראשונים בענין זה שלא נתפרש לי, והוא מה שכתב הרמב"ן בתורת האדם¹⁸⁵ (עיין הערה קפ"ז) ונגרר אחריו תלמידו הרא"ה בספרו על אלפסי ברכות עמוד ס"ה, וס"ו (ודבריו נעתקו אות באות בשיטה מקובצת כ"ז, ב'; וכפי מה שנראה לי מחבר ה"שיטה" היה תלמידו שכן בהרבה מקומות דברי הרא"ה משוקעים בהו), שאין בין פלג המנחה להתחלת השקיעה אלא ג' דקים. ואין בידי לפרש דבריהם, שהזמן מתחלת השקיעה עד סופה (=צאת הכוכבים לפי דעת הרמב"ן ותלמידיו) קבוע ועומד:

185 המדפיס הראשון של ספר זה שכח לרשום הקווים שעל האותיות של (=ג' מאות ושלושים) והמדפיסים שבאו אחריו לא שנו הנוסח' שלפניהם, מה שגרם לטעות שטעה בה חכם אחד לאמר שלדעת הרמב"ן, אין בין פלג המנחה לשקיעת החמה: אלא מהלך של ארבע אמות. ודבר זה אי אפשר להעלותו על הדעת, שהרי הרב אומר שבמהלך זה יש זמן להתפלל בו תפלת מעריב! וברור, שמהלך זה אדם הולך בו שלש מאות שלשים וארבע אמות; עיין מנן אברהם רס"א, י'.

ד' מילין, ולפי דעתם שהמיל י"ח דקין, הוא לעולם שעה וחומש לא פחות ולא יותר, אולם כשאמרו בתלמוד שפלג המנחה: שעה ורביע, כווננו לשעה זמנית וכמו שכתב הרמב"ם בפרוש המשנה וכאשר מוכח מכמה מקומות ממשנתנו ומב' התלמודים (עיין באורי הגר"א א"ח רל"ג), ואם כן רק ביום של י"ב שעות אמרו שהוא שעה ורביע. ולדוגמא בימים ארוכים של הקיץ שהיום הוא י"ח שעות פלג המנחה הוא שתי שעות חסר שמינית משעה (=ז' וחצי דקים) ובימים קצרים של החרף שהיום הוא ח' שעות פלג המנחה הוא שעה חסר ששית (=עשרה דקים) משעה, ולפי זה ביום של י"ח שעות פלג המנחה הוא מ' דקים וחצי קודם התחלת שקיעת החמה וביום של ח' שעות הוא כ"ב דקים אחר התחלת השקיעה. ואם נקבל דעת הרמב"ן יוצא לנו שבימי הקיץ אפילו לר' יהודה אין אדם מתפלל ת"ע בפלג המנחה אלא אחר שעברו מ' דקים, ואם כן נתת דבריך לשעורים. והאחרונים הביאו דברי הרמב"ן (עיין מגן אברהם סי' רמ"א, י') מבלי להרגיש בקושי הגדול שיש בהם.

ועוד דסלקין חומרייא מן ערב לציפורין ואמרין כבר שבת רבי חנינא בן דוסא.

חומרייא ט"ס במקום חמורייא שכן ו' משמש קמץ גדול, ובתענית ובבראשית ר' חמרייא (חמרייא), ואינו אלא כתיב אחר במקום: חמורייא, מנהיגי חמורים, וברוב המקומות כווננו לאלה שטוענים תבואה על החמורים.¹⁸⁹ ובפסיקתא ר' וכן בכ"א של בראשית ר' נשתבש ערב (מקום בגליל: ערב) לערב שבת, שכן נתחלף להסופרים ערב בערב והוסיפו שבת! והשם, ערב מחזק הגרסא ר' חנינא בן דוסא שלפנינו בין בירושלמי בין בשאר המקורות, שכן ר' חנינא היה תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, (עיין ברכות סוף ל"ד: מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבן יוחנן בן זכאי). וכבר ידענו שרבן יוחנן עשה הרבה שנים בערב שבגליל; עיין משנה שבת כ"ב, ג', ושם בירושלמי סוף פט"ז: שמונה עשר שנים הוי יהיב בהדא ערב. ומכל מקום יפה העיר בעל שדה יהושע שסגנון הספור מוכיח שר' אמי מדבר ממאורע שהיה בימיו, ולכן נראה שחסר כאן על ידי קצור סופרים שם האיש שמסר ספור זה, והוא היה בן דורו של ר"ח וספר מה שראה. ובפסיקתא וכן בד' כתבי יד של בראשית ר' הגרסא

189 ומי שאומר שחמרייא פרושו: סוחרי יין (=חסר בארמית) אינו אלא טועה.

היא: התפלל (נתפלל), במקום שבת, אלא שאין ספק שהגרסא העקרית היא שבת ופרושו: התפלל, קנה מקומו של הפנים, מה שמצוי ורגיל הרבה בספרי הדפוס ובכתבי יד.

ווידה אמרה דא דאמר רבי חנינא משכני ר' ישמעאל ביר' יוסה אצל פונדוק אחד אמר לי כאן נתפלל אבא של מוצאי שבת בשבת. אין ספק שצ"ל כמו שהוא בכ"ד ובכ"י הרש"ס ויידא (או ויידה) ופרושו: אי כן אמר ר' יוחנן כזאת-בקשר עם מה-, והתשובה שאמר דבריו על הספור של ר' חנינא בענין תפלת מוצאי שבת בשבת, ולא על תפלת שבת בע"ש. והמפרשים ובעלי המלונים לא עמדו בדיוק על טיבה של מלה זו וחשבו שהוא כנוי הרמז, ולא כן הוא. ובמקבילה בבראשית ר' נשנה המאמר בלשון קלה: ואין בעית מקשייה על הדא קושיא, ונראה כעין פרוש לויידה. ובמקבילה בפסיקתא: והידא אמרה דרבי מפקד וכו', שהסופרים דלגו על מה שבין ד"ר (=דאמר רבי-חנינא) לדר' =דרבי.

דרבי מפקד לאבדן אמוריה אכריז קומי ציבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאי' ר' חייא בר ווה מפקד וכו'. בבראשית ר': יצולן דחולא, בין בדברי רבי בין בדברי ר' חייא. וכבר הערנו למעלה עמוד קנ"ו, על גרסת הראב"ן, שבמקום אחד הוא מביא דברי הירושלמי בגרסא זו, ובמקום אחר כמו שהוא לפנינו בספרים. ואפשר שב' מעשיות נזכרו כאן, שבראשונה ספרו על ההכרזות שהכריזו רבי ור' חייא בימות החול אחרי שהשלימו הדרשות שלהם ועוד לא בא הלילה, שיתפללו הצבור תפלת הערב מבעוד יום, ובסוף נזכרו ההכרזות אחרי הדרשות בשבת, שיתפללו תפלת ערב של חול בשבת, והראב"ן מביא במקום אחד הספור הראשון ובמקום אחר הספור השני. אלא שנראה יותר כאשר כתבנו שם, שהראב"ן לא נמנע מלהשתמש בלשון בראשית ר' שמדרש זה היה שגור בפיהם, אלא משום שאין למדין מדברי הגדה העיר שכן הוא בירושלמי. ובאמת אין חלוק ל"דינא" בין ב' המקורות, שגם לפי הירושלמי מתפלל של מוצאי שבת בשבת כמו שאמרו בפרוש, שבחנם תמה-או חלק-ר' יוחנן על ר' ישמעאל בר' יוסי, שגם רבי ור' חייא בר ווא עומדים בשיטתו. ואין בין הירושלמי למדרש זה אלא חלוף לשון לבד, שמחבר המדרש הדגיש שרבי ור' חייא אחרי שסיימו

הדרשות שלהם הכריזו להזהיר את הצבור להתפלל תפלת מוצאי שבת בשבת, ומסדר הירושלמי לא נוקק להדגיש שהכריזו בשבת, שהכל יודעים: שבשבת היו דורשין דרשה לבעלי בתים שעוסקין במלאכה כל ימות החול (לשון רש"י על המשנה שבת ראש פט"ז), ודרשה זו היו דורשין עד תפלת המנחה שהיו מתפללין אותה סמוך לחשיכה וכשהשלימו תפלתם עוד לא בא השמש ומכל מקום התפללו תפלת הערב. וכבר העיר רש"י על המשנה מגלה רפ"ג (כ"א, א') שלכן: אין מוסיפין ואין מפטירין, במנחה של שבת משום: שמנחה של שבת סמוך לחשיכה הוא שהרי כל היום היו רגילין לדרוש. אלא שדעת רש"י שהיו מתפללין מנחה בשבת סמוך לחשיכה קשה להעמידה, שהרי לר' יהודה מנחה עד פלג המנחה וכי אפשר לומר שבכל מקומות ישראל נהגו שלא כר' יהודה והתפללו מנחה של שבת סמוך לחשיכה, ולפי דברי הירושלמי בהלכה זו (עיין עמוד ס"ו-ז') רב, רבן של ישראל בבבל נהגו להחמיר כר' יהודה, ולפי פרושנו למעלה עמוד קנ"ה, על דברי הבבלי: מאן דעביד כמר עביד וכו', כך היא מסקנת הבבלי שלכתחלה צריך להחמיר כר' יהודה ולהתפלל מנחה עד פלג המנחה. ובודאי דוחק גדול הוא לאמר, שמשום ביטול תלמוד תורה של רבים הקילו במנחה של שבת והתפללו אותה אחר פלג המנחה.¹⁰⁰ ובאמת לא ידעתי מה הזיקו לרש"י לאמר כן ששנו מנהגם במנחה של שבת מבמנחה של שאר ימי השבוע, שלפי דעתו (תענית כ"ו, ב') היו מתפללין אותה בימות השבוע: משש שעות ומחצה ולמעלה. ויותר נראה שבשבת היו מקדימין להתפלל מנחה והיו דורשין בין מנחה למעריב, ולפעמים היו מאריכים בדרשה עד שחשיכה ולפעמים היו מקצרים בה והשלימו אותה קודם חשיכה והתפללו מעריב מיד ואף: דיומא קאים. והטעם שאמרו: אין מוסיפין ואין מפטירין, במנחה של שבת הוא משום בטול בית המדרש, ואפילו לקרות בכתובים אסרו בזמן בית המדרש וכמו שאמרו במשנה ראש פט"ז של שבת. וכבר העיר כעין זה הרב בעל המאור¹⁰¹

¹⁰⁰ ולפי מה שכתבנו למעלה עמוד ל"ה, והערה קע"ז בדיעבד גם ר' יהודה מודה שמתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, אולם קשה לאמר שהנהיגו בכל שבת ושבת להתפלל מנחה שלא בזמן הקבוע לה. וממה שנהגו בבבל להתפלל מנחה של תענית סמוך לחשיכה, כמו שאמרו בתענית כ"ו, ב' וי"ב, סוף ע"ב, אין להביא ראיה על מנחה של שבת, שבתענית היו מאריכין בתפלות ותחנונים כמה וכמה שעות ותענית י"ב, ב' ומגלה ל', ב') ואין למדין אפשר משאי אפשר.

¹⁰¹ ושם בהוצאות חדשות: ומאחר ש פ ש ט מנהג הראשונים שהיו נוהגין לדרוש בכל שבת ושבת עד זמן מעודה אין לנו אנו היום למנוע עצמנו מלקרוא בכל ספרי הקדש... כל היום כולו, וצ"ל: ש פ כ כ כמו שהוא בהוצאה ראשונה ולא ש פ ש ט.

שם קט"ז, ב': והטעם שלא היו בדורות הראשונים קורים בספר כתובים בשבת... מפני שלא היה מתקנת עזרא אלא לקרות בתורה (בשחרית ובמנחה) ולתרגם בנביא (אפשר שצ"ל ולהפטיר במקום: ולתרגם, שמפטירין בנביא בשחרית של שבת) ולא התירו לקרות בספר אחר כדי שיהו הכל משכימים לשמוע הדרשה וכו'. ובוה יש טעם למה: אין מוסיפין ואין מפטירין, במנחה של שבת. ולכאורה נראה שרש"י חזר בו ממה שכתב במגלה, ששם בשבת הוא אומר: קודם אכילה היו דורשים... לאחר אכילה לא היו דורשים משום שכרות, ולפי זה לא היו דורשין: כל היום עד מנחה שהיו מתפללין אותה סמוך לחשיכה, אלא שהקדימו להתפלל מנחה ואחר התפילה היו דורשין עד כשהגיע זמן סעודה. אולם כשנדקדק היטב בדברי רש"י בשני המקומות נראה שאין שום סתירה ביניהם, אלא שהם משלימים זה את זה, וכך היא דעתו בענין זה. סעודת" שבת היתה בשחרית בשעה רביעית או חמישית (עיין שבת י', א': חמישית מאכל כל אדם, ויש שאמרו: רביעית, ואף ששם בסעודת ימי חול נאמרו הדברים בודאי שלא שנו ווסתם בשבת) וכמו שאמרו בתוספתא¹⁰² שבת סוף פרק י"ב (י"ג): אוכל בהן בלילי שבת... בסעודה... במנחה,¹⁰³ ומזה שהסעודה אכלו בשחרית וכשהגיע זמן מנחה אכלו סעודה שלישית. ולפי זה מה שכתב רש"י במגלה שהיו דורשין כל היום בודאי לא נתכון לאמר שלא הפסיקו לסעודה, אלא שבשחרית דרשו מששלמו תפלתן עד זמן סעודה, ולאחר הסעודה, משום שכרות, לא דרשו תיכף ומיד אלא שהו כשעה או שתיים להפג יינם (עיין ערובין ס"ד, ב') עד שהגיע זמן מנחה ואכלו סעודה קטנה כדי לקיים מצות ג' סעודות בשבת ולאחר כן הלכו לבית הכנסת לשמוע הדרשה שנמשכה עד קרוב לחשיכה ואז התפללו מנחה. ואף שלפי מה שכתבנו למעלה יותר נראה שהקדימו להתפלל מנחה בשבת והדרשה היתה לאחר תפלת מנחה, מכל מקום בעקר הדבר כך הוא כמו שכתב רש"י שהיו דורשין כל היום,

¹⁰² בב' התלמודים (בבלי ק"ח, א' וירושלמי סוף פט"ז) כבר שנו הנוסח המקורי של ברייתא זו, ולא לבד שמו ד' סעודות (כדי לקיים דעתו של ר' חדקא, ועיי' שם סוף קי"ז), אלא שלא חלקו בין ה.סעודות' כלל, וזכני הסעודות הן: ערבית או לילי שבת (כך בירושלמי) שחרית צהריים (חצות בירושלמי) ומנחה. ועיין למעלה הערה קכ"ד, שהערותי על דברי יוסיפוס הכהן שכבר בימיו מהרו לאכול. סעודת' שבת קודם חצות.

¹⁰³ בכמה מקומות במשנה ובברייתות מנחה אפשר לפרשו בב' דרכים: מנחה גדולה או מנחה קטנה, וכבר היה הדבר מוטל ספק בידי האמוראים (עיין שבת ט', ב', ושם בירושלמי א', ה') וכן בברייתא זו משמעה של מנחה אין ברור. אלא אם נאמר ש.סעודת' שבת היתה בחמישית, הדעת נוטה שלא הקדימו סעודה שלישית לזמן מנחה קטנה.

כלומר בשחרית משהשלימו תפלתן עד זמן סעודה (שעה רביעית או חמישית) ולאחר הצהריים מזמן מנחה (קטנה או גדולה) עד קרוב לחשיכה. והמעשיות שנוכרו לפנינו בירושלמי ובמדרשים על המתורגמנים של רבי ור' חייא בר אבא שהזוהירו את הצבור להתפלל תפלת הערב מבעוד יום, בשבת היו לאחר שסיימו אלה החכמים הדרשות של שבת. ובימי הגאונים נהגו להקדים תפלת מנחה בשבת ולאחר תפלת מעריב, ובין ב' תפלות אלה לא עסקו בתורה (עיין דברי הגאונים באוצר הגאונים, החשובות, שבת סי' שי"ד-שט"ז), ואפשר שכבר נהגו כן בזמן התלמוד, ולכן אמרו (קט"ז, ב') שבנהרדעא: פסקי סידרא בכתובים במנחתא דשבת, ואף שאין קורין בכתבי הקדש משום שלא בזמן בית המדרש היה, כלומר משום שבשבת אין עוסקין בתורה (=אין דורשין לפני העם) מן המנחה ולמעלה עד אחר תפלת הערב. ובחדושי הר"ן לשבת (ואינם לו אלא לאחד מתלמידיו) שם מביא בשם יש מפרשים-ולא מצאתי דברים אלה בשום מקום אחר:- דבזמן בית המדרש היינו עד המנחה, ואולי שפרשו על דרך זו שאמרנו. אולם דברי הבבלי שם אפשר לפרש גם כן שהתפללו מנחה גדולה בשבת (כבימי השבוע, עיין למעלה ראש עמוד נ', מה שהבאתי מהפרוש המיוחס לרש"י על תענית) ולאחר התפלה הלכו לביתם לאכול סעודה שלישית ולאחר שחזרו מביתם התחילו. זמן בית המדרש, כלומר התחילו לדרוש לפני הצבור אחר שהפסיקו בדרשה כשהגיע זמן הסעודה בשחרית, וכמו שכתבנו למעלה בפרוש דעתו של רש"י.

דבית רבי ינאי אמרי עלה אדם על מיטתו אין מטריחין אותו לירד. קרוב לזה אמרו בבבלי שבת, ט', ב': אמר אביי הני חברין בבלאי (צ"ל: זעירי, כמו שגרסו הרבה מהראשונים וכמו שהוא בכ"י פ', עיין דקדוקי סופרים, שהרי אביי חי בבבל ואין הלשון: הני חברין בבלאי הולמת בן בבלו) למ"ד תפילת ערבית רשות כיון דשרא ליה המייניה לא מטריחנן ליה-להפסיק בסעודה ולהתפלל תפלת הערב-ולמ"ד חובה מטריחנן ליה. ובארץ ישראל הקילו עוד יותר ואמרו כיון שת"ע רשות כיון שעלה על מיטתו לישן אין מטריחין עליו לירד ולהתפלל. ונראה שבירושלמי לא כווננו לאמר שאם עלה על מיטתו לא יתפלל כלל אלא שיתפלל כשהוא שוכב על מיטתו שבתפלת הערב לא הקפידו על ה"עמידה", ובפסקתא רבתי פרק כ"ג, קט"ז, א' הלשון היא: אין מטריחין עליו עד שירד, מה שמחוק פרוש זה; עיין דבור הבא.

אמר רבי זעורא כל מן דהוינא עבד כן הוינא מפחד בלילא לית לך אלא כהדא דר' מפקד לאבדן אמוריה אכריו קומי ציבורא וכו'.

לפי נוסח דברי ר' זעורא בירושלמי: כל זמן (כבר הגיהו המפרשים לנכון: זמן, במקום מן) דהוינא עבד כן, פרושו שהיה מתפלל כשהיה שוכב על מיטתו (עיין דבור הקודם), אולם במקבילה בפסקתא רבתי הלשון היא: כד לית אנא מצלי רימשא, מה שאי אפשר לפרש בדרך אחרת אלא שלפעמים לא היה מתפלל כלל. ובודאי בדורות האמוראים יש שלא התפללו ת"ע כלל וכמו שמוכח מדברי רבי ודברי ר' חייא בר ווה בראש הסוגיא: מאן דמצלי יצלי, כלומר מי שרוצה להתפלל יתפלל, מכאן שיש שלא התפללו כלל, אלא שקשה לאמר שר' זעירא אחד מגדולי החסידים שבדורו (עיין חולין קכ"ב, סוף ע"א שנקרא אחד מחסידי דבבל!) לפעמים לא היה מתפלל ת"ע, ואף שכבר נהגו בה רוב הצבור. ואין לפרש דברי הפסקתא, שלפעמים ר"ז לא היה מתפלל ת"ע בלילה (=רומשא) אלא בפלג המנחה, שהרי בפרוש אמרו: לית לך אלא כהדא דר' וכו', ואם כן המסקנא היא שאף לכתחילה יש לו לאדם להתפלל ת"ע קודם הלילה ולפ"ז ר' זעורא שהקיל בה לא התפלל כלל. ולכן נראה שבפסקתא נשתבשה הגרסא, ואולי שצ"ל כד אנא לית מצלי רומשא מעומד (או קאים) והסופרים השמיטו המלה מעומד, וכבר העירו מפרשי הפסקתא על הרבה טעויות שנמצאו בה בדרשה זו. וכן בסוף מאמרו של ר' זעירא הגרסא הנכונה שבירושלמי: מפחד בל' (=מפחד בליליא) נשתבשה בפסקתא למתחבל. ועיין ירושלמי שבת פט"ז (ט"ו, ע"א): אנא מתבעית בליליא, ולא רחוקה ההשערה שלפני מסדר הפסקתא היתה הגרסא גם בסוגיא זו מתבעית בליליא אלא שהיה כתוב בקצור: מת' בל' ונשתבש למתחבל. ועל השאלה עד כמה פשטה תפלת הערב בזמן של התנאים והאמוראים, עיין דבור הבא.

א"ר יעקב בר אחא תניי תמן תפילת הערב מהו ר"ג או' חובה ר' יהושע או' רשות.

ר' יעקב בר אחא, אף שאין ספק שהיה בן ארץ ישראל וקבל שמועותיו מחכמי ארצו כר' יוחנן ותלמידיו, מסר גם כן הלכות בשם רב (עיין ברכות כ"ב, א'; מ"ט, א') ובשם שמואל (ירושלמי ברכות פ"ו, סוף ה"א), ונראה ששהה

איזה זמן בבבל ושם קבל תלמודן של חכמי בבל. וקצת ראייה לזה שבברכות בב' מקומות הנ"ל הוא קורא לרב בשם התואר: רבינו, מה שלא מצינו אלא אצל חכמי בבל שכמעט כולם היו תלמידי רב או תלמידי תלמידיו. ובין השמועות שקבל ר' אחא בבבל (או מחכמי בבל שבאו לארץ ישראל כר' שמעון בר אבא שדבריו נמסרו על ידי ר' יעקב בר אחא; עיין ירושלמי נדה ראש פ"ג) גם שמועה זו שר' גמליאל ור' יהושע נחלקו בתפלת הערב אם היא רשות או חובה, וזה הוא שאמר תניי תמן ששם (=בבבל), שנו" מחלוקת זו בברייתא. והלשון תניי תמן לצטט" ברייתא בבליית נמצאה בכמה מקומות בתלמוד זה, עיין לדוגמא סוכה ג', י"ד, ובבא מציעא ראש המסכת, וכבר העיר על זה ר' צבי הירש חיות באגרת בקורת שלו ה', עמוד א'. ולפעמים ברייתות בבליית נזכרו בירושלמי שאינן לפנינו בבבלי וכן ברייתא זו על תפלת הערב לא מצינו אותה בבבלי. ואין לומר שכווננו לברייתא על, בו ביום" שהיא היתה ידועה גם לאמוראי ארץ ישראל (בנוסח שונה קצת) ומובאה לפנינו בירושלמי, אולם אין בה רק ספור מעשה ואין למדין ממנה, שלפי פשוטה ר' יהושע חזר בו, אלא שבברייתא בבליית אחרת מפורש היה נאמר בה שר"ג ור' יהושע חלוקים בהלכה זו. ועיין לקמן עמוד שע"ג.

ולמותר להעיר שמצינו בירושלמי הרבה דברים, הלכות והגדות, לאמוראי בבל שאין להם אפילו רמז קל בבבלי, ולא עוד אלא שלפעמים אמוראי ארץ ישראל נושאים ונותנים בדברי אמוראי בבל כאילו היו אלה ואלה בני חבורה אחת. וכמה תמוהים דברי ר' יצחק הלוי בספרו דורות הראשונים (חלק שני מחברת א', עמוד רי"ט) שהביא ראייה לדעתו, שרב עשה הרבה שנים בארץ ישראל אחר מות רבי, מדברי האמורא הארצישראלית ר' שמעון בר כרסנה שאמר (ירושלמי שבת פ"ג, א'): כר' ישמעאל בי רבי יוסי דרש-רב-לון, ומוה מוכח שרב הורה הוריות בארץ ישראל, וכמובן רק לאחר מיתתו של רבי. אולם שם מובאה מחלוקת רב ושמואל ועליה אמרו: שמואל כר' יוחנן הסנדלר... כר' ישמעאל בי רב יוסי דרש-רב-לון, וא"כ הלא אי אפשר לפרש הדברים בדרך אחרת, אלא שאמוראי ארץ ישראל נשאו ונתנו במחלוקת גדולי אמוראי בבבל: רב ושמואל, ור' שמעון בן כרסנא הארצישראלית נתן טעם להוראתו של רב לבני בבל משום שרב כר' ישמעאל. ובעל דורות הראשונים לא לבד שעקש עלינו דברי הירושלמי אלא שהגיה לון (=להון: להם, בני בבלי) ללן (=לנו, בני ארץ ישראל), מבלי להזכיר, הנהגתו!

ואשר למחלוקת התנאים והאמוראים בתפלת הערב כבר הערנו למעלה עמוד כ"ח, שלא מצינו זכר לתפלה זו אצל התנאים שחיו בפני הבית, ואף שאין ספק שיחיד סגולה נהגו להתפלל ג' פעמים ביום: ערב ובקר וצהרים, אין מנהג חסידים חובה. ור' אלעזר בר' צדוק מספר על אביו שבילי שבת היה מתפלל תפלה קצרה (תוספתא ג', ז'; עיין הגרסא שם בכ"י ערפורט, ובספרים כבר נתארכה התפלה הקצרה) ולא היה חותם. ואף שאפשר שר' צדוק משום שהיה שרוי בתעניתו כל ימיו—בימות החול—קצר תפלתו, העובדא שלא היה חותם כמו שאנו חותמין במקדש השבת מלמדנו שעוד בימיו (ובנו ר' אלעזר קטן היה בפני הבית ומנהג שראה אביו נוהג בו הוא מנהגו לאחר החרבף לא נהגו בתפלת הערב, שאין עולה על הדעת שחסיד גדול כר' צדוק ימנע מלהתפלל תפלה שנהגו בה רבים. ולא רחוק כלל מלומר שבימות החול לא התפלל ר' צדוק תפלת הערב כלל ותפלתו הקצרה בלילי שבת היתה מעין קבלת שבת שבדורות האחרונים. וסמך להשערה זו שהתפללו תפלה קצרה בלילי שבת עוד קודם שהתקינו תפלת הערב לימות החול מצינו בברכה אחת מעין שבע, שבעקרה אינה אלא תפלה בצבור של לילי שבת כאשר כבר הערותי בהצופה הצרפתי חלק צ"ח, ע"ה-ע"ו, שבימות החול שבני אדם טרודים במלאכתם קשה היה עליהם להכנס לבית הכנסת למנחה ובעוד שעה אחת לתפלת הערב, ולכן גם אלה שהחמירו בה לא התפללו אותה בבית הכנסת, אולם בלילי שבת כאשר פנוים היו ממלאכה קבלו עליהם תפלת הערב בצבור. ולא זו בלבד אלא שבילי שבת באו לבית הכנסת לשמוע דרשת החכם (עיין חלק א', עמוד ט'). ולכן קרוב לשער שעוד קודם שנהגו בתפלת הערב בחול כבר התפללו תפלה זו בלילי שבת, אלא שבראשונה היתה רק תפלה קצרה כזו של ר' צדוק או ברכה אחת מעין שבע, וע' לקמן סוף עמוד רמ"א.

ודי בזה להוכיח שאלה שאמרו, תפלת הערב רשות, לא באו לדעתן זו על ידי פלפול בהלכה אלא שתפשו מנהג אבותיהם בידיהם וכשם שבימי הבית לא קבעו עליהן חובה אלא ב' תפלות כנגד ב' תמידין, כך לאחר חרבנו לא ראו להוסיף עליהן תפלת חובה. וקרוב לודאי שאנשי מעמד שבמקדש (ואלה שבמדינה) התפללו רק ב' תפלות בשעת הקרבת התמידין, ואף שבדורות האחרונים אמרו שתפלת הערב, כנגד אברים ופדרים שנקרבו על

104 עיין גמין נ"ו, א'. אולם שם נאמר שהתענה שלא יחרב הבית, וכאשר הערנו בפנים, ר' צדוק התפלל

תפלה קצרה גם לאחר החרבנו!

גבי המזבח, אין זה אלא דברי הנדה, שהאברים ופדרים נקרבו כל היום וכל הלילה, ואין טעם למה לא יתפלל אדם אלה ג' תפלות ביום, ולוא היו מתפללין אנשי מעמד בשעה שהיו אברים ופדרים נקרבין לא היה אפשר להם להתפלל אלא מבעוד יום, קודם שנעלו שערי היכל ועזרה. וכבר מצינו לתנאים שבדור האחרון שאמרו שתפלת הערב זמנה עת נעילת שערים (עיין למעלה עמוד קנ"ז), ובודאי כן הדעת נותנת אם נאמר שאנשי מעמד התפללו תפלת הערב, נגד אברים ופדרים, אלא שברור שאנשי מעמד לא התפללו אלא: על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון, וכמו שאמרו בבבלי תענית כ"ז, ב', ואם כן לא התפללו אלא ב' תפלות, נגד התמיד, עיין שם ברש"י. ואפשר שאלה החכמים שהתנגדו לקביעת חובה של תפלת הערב חששו שמא על ידי כך ישכח זכרון העבודה מלב המתפללים, שהרי אין תמידים אלא שנים, ולוא היו מתפללין ג' תפלות של חובה כבר נרפה היה הקשר שבין עבודה שבמקדש לעבודה שבלב. ואולם רבן גמליאל הרבה דאג לעבודה שבלב בין של ציבור בין של יחיד (עיין לקמן ראש הלכה ג') ולכן השתדל שכל התפלות תקבענה חובה. ובדורות שלאחרי רבן גמליאל כבר מצאו דרך לחזק את הקשר הרפוי שבין עבודה שבמקדש והתפלה, ואמרו שתפלת הערב נגד אברים ופדרים. עיין דבור הבא.

אמ' רבי חנינא אתיין אילין פלגותא כאינון פלגותא מאן דמר חובה אין נעילה פוטרת של ערב ומאן דמר רשות נעילה פוטר' של ערב.

סתם רבי חנינא הוא ר' חנינא בן חמא תלמידו הגדול של רבינו הקדוש, אולם יש מקומות בבבלי ובירושלמי שכוונו לר' חנינא אחר כמו כאן, שאי אפשר שר' חנינא תלמידו של רבי יפרש טעם מחלוקתן של רב ור' יוחנן תלמידיו, אלא שקשה להחליט לאיזה מן החכמים הרבים שנקראו בשם זה כווננו. ובבבלי מצינו בהרבה מקומות, זוג אחד של חכמי ארץ ישראל: רב חנינא ורב אושעיא, אלא שמסופר עליהם שלא עלתה ביד ר' יוחנן לסמכם (סנהדרין י"ד, א'), ואם כן קשה לאמר שרבי חנינא כאן הוא בן זוגו של ר' אושעיא, ואף שאין מן הנמנע שנסמכו שניהם לאחר מותו של ר' יוחנן.

ואשר לדברי ר' חנינא כבר העירו הראשונים, ומובאים דבריהם בספרו של ה' ראטנער, שמכאן יוצא שלדעת הירושלמי גם מי שאומר: תפלת הערב

רשות, אין לבטלה בחנם אלא שאין צריך לדקדק בה כל כך ולכן נעילה פוטרת אותה. ולפי זה צריך לומר שמה שאמרו בראש סוגיא זו: מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים, פרושו: מי שרוצה להתפלל תפלת הערב בעוד יום יכול לעשות כן, ולא כמו שפרשנו למעלה (עיין עמוד קס"ח) לפי פשוטן של דברים: מי שרוצה להתפלל תפלת הערב יתפלל אותה בעוד יום. ואפשר שהירושלמי מחלק בין קבל עליו תפלה זו למי שלא קבל עליו תפלה זו, שמי שקבל עליו להתפלל תפלת הערב חייב בה משום נדר, ומכל מקום אמרו שיכול להתפלל אותה מבעוד יום (או כשהוא שוכב על מיטתו, עיין למעלה עמוד קס"ז), שלא קבלה עליו בכל דקדוקי תפלה וכן נעילה פוטרת אותה שלא קבל עליו אלא „צלוחא יתירא" (עיין בבלי סוף יומא) וכבר יצא ידי נדרו בנעילה, אולם מי שלא קבל עליו אם אינו רוצה אינו מתפלל כלל. ולפי זה אפשר לקיים פרושונו על: מאן דמצלי יצלי וכו', שמי שלא קבל עליו (או שהתנה שאינו מקבלה עליו בתורת נדר) אין צריך להתפלל אותה.

ודעה זו של הראשונים, שבין לפי הירושלמי בין לפי הבבלי אין לבטל תפלת הערב בחנם, כבר נמצאה אצל הגאונים בתשובה הארוכה לר' שרירא (תשובות גאוני מורח ומערב סי' קמ"א, ועיין גם כן נוסחה בקטע שבגאוניקא חלק ב', רס"ז וכו'). ותוכן דבריו הוא שרשות כאן הוא הנגוד לחובה ולא למצוה (עיין חולין ק"ה, א': מצוה לגבי רשות חובה קרי לה), שלעולם לא נחלק אדם שתפלת הערב מצוה, אלא שנחלקו בזה: ודאמר חובה היא הכי אמר דמאן דלא עביד לה קאים בעון ולהכי קרי לה חובה שחייבין עליה עון ומאן דאמר רשות הכי קאמר מצוה שהרשות בה לאדם איניחא לה בשכר עביד ליה וקני לה ואם לאו אבד שכר ואין עליו עון. ועל יסוד דבריו אלה הוא מוסיף ואומר: דאע"ג דתפלת ערבית רשות כיון דאית בה שכר גדול נהגו בה ישראל כולהון מימי קדם שלא לאבד שכרן. ובודאי אין להטיל ספק בדברי ר' שרירא שבימי הגאונים—וכבר בדורות שקדמו לר' שרירא—פשטה תפלת הערב בכל מקומות ישראל, אלא שנראה שבימי התנאים והאמוראים לא החזיקו בה אלא תלמידי חכמים וחסידים. ואשר לימי התנאים כבר הערנו למעלה ק"ע, שאפילו חסיד גדול כר' צדוק לא התפלל אותה אלא תפלה קצרה ורק בלילי שבת, ואפילו בימי האמוראים דברי זעירי (כך היא גרסת הגאון בתשובה זו והיא הגרסא המדויקת, עיין למעלה עמוד קס"ז): חברין בבבלי למ"ד תפלת ערבית רשות כיון שהתיר הגורו לא מטרחינן

ליה, (שבת ט' ב') מוכיחים שרק ה"חברים", תלמידי חכמים היו נוהרין בה. אולם בארץ ישראל כבר בימי האמוראים נהגו להתפלל תפלת הערב בצבור (עיין חלק א', עמוד ט'–י'), ומזה נראה ששם הלכו בשיטת האומר תפלת הערב חובה. ומסוגיא שלפנינו מוכח שר' יוחנן דעתו כן, שלכן חלק על מי שהתיר להתפלל אותה מבעוד יום, וכבר ידוע שהוא מרא דארעא דישראל ועל פיו פסקו תפלת הערב חובה, ורב רבן של בני בבל פסק: תפלת הערב רשות (ברכות כ"ו, ב', לפי גרסת הראשונים וכתבי יד, ועיין גם כן בבלי סוף יומא), ולכן בבבל–בימי האמוראים–לא נהגו בה אלא תלמידי חכמים. ואולי שזעירי כוון בדבריו המובאים למעלה לחלוף זה שבין בני ארץ ישראל ובני בבל, ולכן הדגיש: חברין בבלאי, ששם לא נהגו בה אלא ה"חברים". ובוזה מצינו טעם למחלוקת ב' התלמודים בפרוש דברי האומר: נעילה פוטרת של ערב, שלפי הירושלמי מי שאמר כן דעתו שתפילת הערב רשות ולכן נעילה פוטרת אותה, אולם בבבלי סוף יומא דייקו להיפך ואמרו, שפוטרת אין לו מובן אחר אלא שפוטרת אדם מן חובה שעליו, וע"כ שהאומר כן דעתו, תפלת הערב חובה. ושרש מחלוקתם הוא בזה, שבארץ ישראל שנהגו בה כל הצבור לא מצאו שום דוחק בשימוש הבטוי פוטרת במשמע פוטרת מן המצוה שנהגו בה, אולם בבבל שלא נהגו בה אלא החברים כעין מדת חסידות היה קשה להם לפרש פוטרת על דרך ההשאלה, שאלה החסידים בודאי לא נמנעו מלהתפלל תפלת הערב גם אחרי שהתפללו נעילה, והצבור הגדול לא היה מתפלל אותה כלל ואם כן למי אמר רב דבריו. וה' ראטנער הקשה על דברי הרי"ף שכתב בסוף ערובין: ואינהו (אמוראי בבלי) הוו בקיאי בגמרא דבני מערבא טפי מינן, מדברי הבבלי על פוטרת שהם בנווד למה שאמרו כאן בירושלמי. ודבריו ישאו רוח ולא העתיק סוף דברי הרי"ף שכתב: ואינהו... טפי מינן ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אנהו. ולפי זה דעת הרי"ף היא שבמקום שהבבלי חולק על הירושלמי הוא משום שדחו דבריו מהלכה ולא משום שלא ידעום, ואם כן מה קושיא יש כאן על הרי"ף! וכבר ראינו שפרוש הירושלמי על פוטרת קשה לקיימו וכדברי הרי"ף: האי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא. ואין כאן המקום להרחיב הדברים על דעה זו של הרי"ף, וברור שהרב לא כוון לאמר שתלמוד ירושלמי היה מונח לפני אמוראי בבלי והיו בקיין בחסרות ויתרות" שבו, אלא שדעתו היא שבמקום שיש סתירה בין הבבלי והירושלמי אנו הולכין

אחר תלמודא דידן ואנו אומרין, שלא מחוסר ידיעתם השמיטו דעת הירושלמי אלא שלא היתה נראה בעיניהם ולכן עברו עליה בשתיקה. ואין ספק שבהרבה מקומות היחס שבין ב' התלמודים הוא כדברי הרי"ף, ואף שהפריז על המדה, שברור הוא, שלפעמים שורש ה"חלופים" הוא בזה שלא הגיעו דברי חכמי א"י לחכמי בבל.

ולוא שקשה לשבש הגרסאות הייתי אומר שאין כאן שום מחלוקת בין ב' התלמודים בפרושו של פוטרת, שלפי דברי שניהם נאמר על דעת האומר תפלת הערב חובה. ודברי ר' חנינא: אתיין אילין פלגותא כאינון פלגותא, הם המשך הענין שבו אנו עומדין ופרושו, שהאמוראים שנחלקו אם מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת או של שבת בע"ש או מעריב של חול מבעוד יום, נחלקו במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע שלר' יהושע האומר תה"ע רשות אין להקפיד אם מתפלל מבעוד יום ולרבן גמליאל תפלה זו כשאר התפלות בזמן הקבוע לה, בערב ולא ביום. ובספרים שלנו נכנס מעל הגליון לפנים הפרוש: מאן דמר חובה וכו', שמפרש אחד חשב שב"פלגותא" (רביים); ולפרושנו הכוונה להחכמים הרביים שנחלקו בדבר, אם מתפלל מעריב מבעוד יום או לא, אולם לפי גרסת הספרים רב הוא האחד שאומר נעילה פוטרת ולכן יש שהגיהו: פלוגתא) כאן כווננו למחלוקת האמוראים בתפלת הערב של מוצאי יוה"כ. ופרוש זה קשה מלקבלו שאם כן דברי ר' חנינא שלא במקומן הם, ומקומן הראוי להם הוא למעלה בסוף הסוגיא על תפלת נעילה, אחר: ותני ר' חייה... ובמוצאי תענית צבור, אבל לפי פרושנו דברי ר' חנינא במקומן הראוי והיפה להם.

מעשה בתלמיד אחד שבא ושאל את רבי יהושע תפילת הערב מהו אמר ליה רשות בא ושאל את רבן גמליאל וכו'.

הספור על הורדתו של רבן גמליאל מגדולתו ומנויו של ר' אלעזר בן עזריה במקומו נמצא לפנינו גם בבבלי כ"ז, ב'–כ"ח, א', ושם ברייתא היא: תנו רבנן מעשה וכו', אלא שאין הירושלמי משתמש ב"פתיחות" כשמביא ברייתות. ואף שהרבה חלופים בין ב' התלמודים בנוסח הברייתא, לא נראה לאמר שהיה לפני הבבלי עוד מקור אחר מימי התנאים על מעשה זה. ואשר לאלה ה"חלופים" אף שהרבה מהם קטני ערך, לא אמנע מלהעיר עליהם בקצור כדי לעמוד על הספור ההיסטורי הזה. ומפני חשיבות הענין ראיתי שנחזק הוא

להשתמש בנוסחאות של הראשונים וכתבי יד; עיין דקדוקי סופרים במקומו ותוספותן של ר' יהודה ושל הרא"ש, וספר המעשיות לגאסטער ס' קס"ט.

„תפילת הערב“ שבירושלמי הוא לשון המשנה בראש פרק זה ובבבלי השתמשו במקומה בתפילת ערבית, וכן „בית הועד“ שבירושלמי הוא מקורי ולא „בית המדרש“ של הבבלי, שכאן כווננו למתיבתא רבתי שהנשיא ישב בראשה ובלשון התנאים ושל אמוראי ארץ ישראל נקראה בשם הכבוד: בית הועד (עיין משנה סוף סוטה; תוספתא מגלה ד', ה'; ירושלמי סנהדרין א', ב', י"ח, ג'), וכבר הערותי במקום אחר (נאוניקא א', ג', הערה ג'), שגם בסנהדרין ל"א, ב' (לפנינו בספרים: מקום הועד אולם בכ"י ואצל הראשונים: בית הועד, עיין שם בדקדוקי סופרים), כוון ר' יוחנן¹⁹⁶ הארצי-ישראלי לבית דין הגדול שבטבריה. לעומת זה נראה ש„בעלי תריסין“ שנמצא רק בבבלי ורק במקום זה (סגנון הדברים בבכורות ל"ו, א', במעשה של ר' צדוק הוא „חקוי“ של הברייתא שלפנינו ולכן השתמשו שם בלשון: בעלי תריסין) הוא מקורי, אלא שהדעת נוטה שמשמעו הוא: בעלי קנתור, שכן התריס מלה רגילה היא בירושלמי במשמע זה.¹⁹⁶ ורבן גמליאל שחרה אפו על ר' יהושע שהורה נגד דעתו, אמר לתלמיד: המתן עד שיכנסו הקנתרנים לבית הועד, ותראה מה יעלה בידם! ובירושלמי השמיטו הבטוי החריף כדי שלא לפגום בכבודן של החכמים כרבי יהושע ושאר מתנגדי רבן גמליאל, אבל הבבליים חשבו ש„בעלי תריסין“ הוא תואר הכבוד לחכמים גדולים¹⁹⁷ ולכן לא לבד שלא השמיטו אותו בדברי רבן גמליאל לתלמיד אלא גם „הוסיפו“: כשנכנסו בעלי תריסין עמד השואל ושאל, ובמקומו בירושלמי: למחר עמד אותו תלמיד ושאל. דברי רבן גמליאל: כלום יש אדם שחולק וכו', ודברי ר' יהושע: אלמלא אני חי וכו' שנמצאו רק בבבלי אפשר שהם מקוריים ואפשר שהוסיפו אותם ל„יפוי הלשון“, אולם קשה להניח שר' יהושע השתמש בלשון זו ממש במעשה של ר' צדוק (בכורות ל"ו, א') ובמעשה זה, ובזה יש סיוע לדברינו למעלה, שבכורות חקו סגנון הברייתא שבברכות. ומענין הדבר שבכורות הלשון מעורבת, ארמית

¹⁹⁶ ואמיר הבבלי שהעיר שם על דברי ר' יוחנן השתמש בלשונו של האמורא הארצי-ישראלי, אולם לא מציינו: בית הועד בשום מקום אחר בבבלי. ע' ספר היר סנהדרין ו', ז', וכנגד זה תוספות ב"ק קי"ב, ב'.

¹⁹⁷ ולא רחוקה ההשערה שצ"ל: בעלי תרוסין בואו ולא ב"י.

¹⁹⁷ עיין שם ברש"י: בעלי תריסין חכמים המנצחים זה את זה בהלכה, ויש שפרשו: תלמידי חכמים המנינים על הרור (תוספות ר' יהודה), ופרוש הראשון נראה עיקר.

ועברית, ובחלק העברי לא הוסיפו ולא גרעו ממה שלפנינו בברייתא שבברכות, אלא שבמקום: כלום יש אדם שחולק וכו', אמרו: כלום חלקנו וכו', לכוון הדברים אל המעשה המסופר בבכור'. סיום הברייתא בבבלי הוא: ואמרו לחוצפית התורגמן עמוד ועמד (בספר המעשיות לגאסטער עמוד קי"ט: לחצפית התורגמן ושתק), במקום: ואמרו לחצפית התורגמן הפטר את העם שבירושלמי. ואין ספק ששנו בבבלי הלשון המקורית שבירושלמי משום שבבבלי הפטר אין לו אלא משמע אחד: הפטיר בנביא, אולם בארץ ישראל הפטר (ובארמית: אפטר) יש לו גם משמע אחר והוא: שלח איש לביתו. והפטר את העם פרושו, סיים דבריך ושלח את העם לביתו, וטועה מי שפרש: אמור את דברי האגדה שהיו נוהגים לומר בגמר הלמוד. ואין דברים אלו אלא דברי נביאות, שאף שהחכם הדורש לפני הצבור היה דורש בהלכה והגדה כאחת, לא מצינו שראש הישיבה כשדרש לפני החכמים, כרבן גמליאל שדרש לפני חכמי בית הועד, היה מסיים בדברי הגדה. ואיך שיהיה אין שום צורך להוציא את הדברים מידי פשוטן, והפטר את העם, פרושו כפשוטו: שלח את העם לביתו; ועל עם במשמע: צבור, עיין חלק ב', עמוד ק"א, ושם ק"ל, בהערה. החלוק היותר חשוב שבין ב' התלמודים הוא, שבבבלי חסר המאמר שבירושלמי אמרו לרבי זינן וכו'. אולם נראה שהוא מעקר הברייתא אלא שבבבלי הוכרחו להשמיטו כדי לקשר הספור שבברייתא עם הספור ה"עממי", שבו הרבה נתארכו ונתרחבו דברי התנאים שבברייתא כאשר נראה לקמן. ולפי ספור זה כבר הזכירו מתנגדי רבן גמליאל בפה מלא כל הדברים המכוערים שעשה לר' יהושע, ולא כמו שנאמר בברייתא שענו אחרי זינן בפסוק שבנחום: כי על מי לא עברה רעתך תמיד; ועיין דבור הבא.

אמרו לרבי זינן החזון אמור התחיל ואמר התחילו ועמדו כל העם על רגליהם ואמרו לו כי על מי לא עברה רעתך תמיד.

הלשון קצת קשה שאין אנו יודעין מה אמרו לו לרבי זינן ומה אמר הוא, אולם נראה שכך היה מנהגם, שלאחר שסיים התורגמן לתרגם דברי החכם, היה חזן בית הכנסת אומר איזה פסוק שבתורה שנאמרה בו ברכה, מעין ברכת פרידה מהחכם הדורש, והעם היו עונין אחריו. אולם כשהתחיל ר' זינן לברך את רבן גמליאל בפסוק המתחיל בכי (=כי תשיתוהו ברכות לעד,

תהלים כ"א, ז', או: כי ברך יברכך ה' אלהיך, דברים ט"ו, ד') ענו אחריו הפסוק של חרוף: כי על מי לא עברה רעתך תמיד. וכבר ידענו שרבן גמליאל נהג שלטון הנשיאות ביד חזקה, ור' יהושע לא היה האחד שנכווה בנחלתו, וכל גדולי הדור כר' אליעזר, ר' עקיבא ור' טרפון¹⁹⁸ לא נקו מידו, ולכן לא נתמה אם רננו אחריו העם ואמרו: על מי לא עברה רעתך תמיד. ואולם בספור העממי" שבבבלי לא מצאו עון ברבן גמליאל אלא זה בלבד ש"צער" (צער בארמית משמעו: ביישו) לר' יהושע כמה פעמים, והדגישו תמיד שבפסוק זה, ושמו אלה הדברים בפי העם: עד כמה נצעריה וניזיל בר"ה אשתקד צעריה בבכורות במעשה דר' צדוק צעריה הכא נמי צעריה.

והרואה יראה שהספור העממי אינו אלא הרחבת דברים של הברייתא ולכן אין להשתמש בו כחומר היסטורי. וכבר נכשל אדם גדול בזה, ר' יצחק הלוי בספרו דורות הראשונים חלק א' כרך ה', ש"ג-שכ"ו, שבנה מגדלים פורחים באויר על הגדה שאין למדים ממנה כלום, ולא עוד אלא שפלפולו גרם לו לטעות בדברים פשוטים. לדוגמא נתקשה (שם עמוד ש"ה) בדברי הגמרא שאמרו: בר"ה אשתקד צעריה, ואף שלא בר"ה צערו אלא ביום הכפורים וכמו שאמרו במשנה סוף פ"ב של ר"ה: גזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעתיך ביה"כ שחל להיות בחשבונך. ולא הרגיש שר"ה הוא "מראה מקום", שהמעשה שצעריה לר' יהושע אשתקד נמצא במסכת ראש השנה, כמו שבבכורות הוא "מראה מקום", שמעשה דר' צדוק שגרם גם כן צער לר' יהושע הוא לפנינו במסכת בכורות. וכבר פרושו כן רבנו נסים גאון ורש"י, אלא שהם לא העירו, שאין זה מעין מלאכתם, ש"מראי המקומות" אינן מגוף התלמוד אלא שנשתרבו מעל הגליון לפניו. וממקומו הוא מוכרע שכן הוא, כמו שפירשו הם, שאם בראש השנה פרושו, במעשה שאירע בראש השנה, על כרחך שבבכורות גם כן משמעו במעשה שאירע בבכור (של ר' צדוק), ואם כן הוא היה לו לאמר בבכור במעשה דר' צדוק, שהרי רק בכור אחד היה לו ולא הרבה בכורות כמו שאמרו בבכורות ל"ו, א': ר' צדוק הוה ליה בוכרא, וע"כ שבבכורות פרושו: במסכת בכורות, וכן בראש השנה פרושו: במסכת ראש השנה.

¹⁹⁸ ר' אליעזר נתנדה מידו, בר' עקיבה גוף בנויפה (תוספתא ברכות ד', ט"ו, יום טוב ב', י"ב; עיין למעלה חלק א', עמוד צ"א) ונער בר' טרפון חזקן שבבכורה ואמר לו: כל דבריך אינם אלא דברי תימה, פסחים ע"ב, ב'.

הלכו ומינו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה.

בירושלמי סנהדרין א', ג' אמרו: תמן קריי למנוייה סמיכותא, וכלל הוא שבכל מקורות ארצ'ישראלים לא השתמשו אלא בבטויים: מְנָה, מְנוי, נמנה ונתמנה, ובמקומם בבבלי השתמשו בבטויים: סמך, סמיכה, נסמך. ולמותר להרבות בראיות על זה והנני להעיר רק על הסוגיא שבסמיכה, בבלי סנהדרין י"ג, ב'–י"ד, א', שהשתמשו שם בסמך (בכמה וכמה צורות של שרש זה) לא פחות מכ"ט פעמים, ובסוגיא המקבילה בירושלמי שם לא השתמשו אפילו פעם אחת בסמך אלא–י"א פעמים–במְנָה (מנוי), וכן בירושלמי בכורים ג', ג', בסוגיא אחרת על סמיכה י"ט פעמים מנה (בעברית ובארמית) ולא אחת סמך. והמפרשים שפרשו דברי המשנה סנהדרין ד', ד': היו צריכין לסמוך סומכין מן הראשונה, במשמע: סמיכת חכמים, לא הרגישו שלעולם לא השתמשו בארץ ישראל, לא התנאים ולא האמוראים, בסמך במשמע זה אלא במנה, או בבטוי: הושיב בישיבה (עיין לקמן עמוד ק"צ, על משמעו של בטוי זה), ולכן אין ספק שבסנהדרין סמך משמעו: מלא את הפרץ, ואמרו שם במשנה, שאם הוצרכו למלאות המנין של כ"ג סנהדרין, ממלאים אותו על ידי אחד מהשורה הראשונה. וסמך במשמע זה מצינו גם במשנה שביעית ג', ח': ולא יסמוך בעפר אבל עושה הוא חייץ, ופרושו: שאם בא להיות סוכר מקום יציאת המים באבנים לא יתן עפר וטיט למלאות הרווח שבין האבנים, אולם מותר ליתן אבנים סדורות זו על גב זו בלי עפר וטיט ביניהם. ובארמית סומכא: עובי, סמך: עֶבְהָ, ועקר משמעו של שרש זה בארמית הוא גוף שאין רווח בין החלקים השונים שלו. ומהירושלמי המובא בראש דבור זה מוכח כפרושנו על המשנה בסנהדרין, שאף שנאמר שבימי אמוראי ארץ ישראל כבר "נתישן" שמושו של סמך במשמע סמיכת זקנים ובמקומו אמרו מנה, ולכן הוצרכו לפרש הבטוי "סמיכות זקנים" שבברייתא (והיא לפנינו בתוספתא ראש המסכת שם, ולפי דרכנו למדנו שברייתא זו שבתוספתא בבבלי היא), כבר היו אומרים: כיי דתנינן תמן היו צריכין לסמוך וכו', ועל כרחק שמשמע זה של סמך לא היה ידוע להם לא מספרות התנאים ולא מספרות האמוראים, אולם ידעו שהבבליים משתמשין בו, ואף שלא נמצא בשום מקום בדברי התנאים. ומכל מקום אפשר שאין לנו אלא שרש אחד סמך ומשמעו העקרי: קרוב לדבר, ומזה נשתלשלו כל שאר המשמעות שלו.

ואולם אף שאין ספק שהלשון, ומינו את רבי אלעזר, יסודה בשמושו של „מנה” במקורות ארצי־ישראליים, במשמע „סמיכה”, מכל מקום לא נתבררה לי כל צרכה ולמה לא אמרו ומינו... נשיא כמו שאמרו (פסחים ירושלמי פ”ו, א’; תוספתא ד’, ב’; בבלי ס”ו, א’) במעשה שבהילל: ומינו אותו נשיא, והלא בודאי שכאן הכוונה שמינו את ר’ אלעזר לנשיא במקום רבן גמליאל, ולא שנסמך בסמיכת חכמים. אלא שאפשר שהברייתא תפסה לשון קרובה ללשון המשנה ומשום שבמשנה נאמר: ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בשיבה כך אמרה הברייתא: ומינו את רבי אלעזר בן עזריה בשיבה. ואולי שבזמן שוני הברייתות כבר נתישן שמושו של הלשון הושיב בשיבה ובמקומה אמרו: מינו בשיבה; ועיין דברינו לקמן עמוד ק”צ–קצ”ג. ובבבלי כספור „העממי” של מעשה זה המסופר בארמית השתמשו בלשון ניקום שהוא מכוון לנעמוד בעברית. וקרובה ההשערה שבנוסח הברייתא של הבבליים היה נאמר: והעמידו את ר’ אלעזר ראש. וכבר מצינו מעמידין מלכים (תוספתא סנהדרין ד’, י’) ומעמידין מלך וכהן גדול (ברייתא סוף קדושין בבלי), ואף שאונקלוס מתרגם: שום תשים, (דברים י”ז, ט”ח): מנאה תמני, בארמית־בבליית אוקים הוא הבטוי הטכני במשמע מנוי של שררה, עיין לדוגמא קדושין ע”ז, ב’: אפילו ריש גרניתא לא מוקמי מיניהו. ובבבלי ברכות ניקום קצור לשון הוא במקום: ניקום ליה לריש מתיבתא, עיין שם: ניחא ליה למר דליהוי ריש מתיבתא; ועיין לקמן עמוד קצ”ג וכו’.

בן שש עשרה שנה ונתמלא כל ראשו שיבות.

ודאי גמור שר’ אלעזר בן עזריה היה צעיר לימים מחבריו, מנהיגי הדור, כר’ גמליאל ר’ אליעזר ר’ יהושע ר’ טרפון ור’ עקיבא, שהם כולם מספרים על דברים שראו בפני הבית (חוץ מר’ עקיבא שאף שבזמן החרבן כבר היה לו בן, לא התחיל ללמוד תורה אלא ביבנה), ואלו ר’ אלעזר ב”ע אין בפיו אפילו דבר אחד על מה שאירע בפני הבית, ואף שהיה ממשפחה מיוחסת ועשירה של כהנים. ולא זו לבד אלא כשהציגו ר’ יהושע כאשר כבר עלה לגדולה לפני „זקן הדור” ר’ דוסא בן הרכינס (עיין חלק א’, עמוד קנ”ט) שאל ה„זקן” בתמיהה: וכי יש לו בן לעזריה חבירינו. ואולם קשה לקבוע בדיוק ימי שנות ר’ אלעזר כשנתמנה לנשיא, וכפי הנראה נשתבשו הנרסאות, שלפי הבבלי היה

בן שמונה עשרה ולפי גרסת הספרים בירושלמי היה בן שש עשרה, אלא שיש
 מהראשונים (עיין ראטנער) שגרסו בירושלמי: שלש עשרה ויש מהם שגרסו: שבע
 עשרה. והדעת נוטה שאין כאן חלוף בין ב' התלמודים אלא חלופי נוסחאות
 בין הסופרים, ושרשן בזה שהיה כתוב: ש"ע, שיש לו חמשה פתרונים, אלא כאשר
 לא עלה על דעת אדם לאמר שקטן בן שנים עשרה נתמנה נשיא, אין לנו אלא
 ארבעה חלופי נוסחאות: שלש עשרה, שש עשרה, שבע עשרה ושמונה עשרה.
 ואם כן כל עקרו של דבר זה תלוי בספק שר"ת: ש"ע, יש להם עוד חמשה
 פתרונים אחרים, שאפשר שהע' הוא קצור של עשרים ור' אלעזר היה בן
 עשרים וכמה (=שתיים; שלש; שש; שבע ושמונה) כשעלה לגדולה. ומה שמביאני
 לידי השערה זו שהיה ב"אוחו היום" יותר מבן עשרים, הוא העובדא שלא מצינו
 זכר לו בימי בר כוכבא, ומנהיג הדור היה אז ר' עקיבא, ואם כן נפטר ראב"ע
 לערך ששים שנה אחר החורבן (=ק"ל לתאריך הרגיל), וכאשר הגיע אל השבעים
 כמו שאמר הוא עצמו: הרי אני כבן שבעים (משנה סוף פ"א של ברכות וכאשר
 פירשו שם בירושלמי; עיין חלק א', ר"י), מוכח שנולד לערך י' שנה בפני הבית.
 ואולם לפי זה אי אפשר לומר שב"אוחו היום" עוד לא הגיע לעשרים, שלמעלה
 מכל ספק שרבן גמליאל לא נתמנה לנשיא מיד אחר החרבן אלא כי' שנה
 לאחר מכאן, שבאלה השנים היה רבן יוחנן בן זכאי מנהיג הדור, ומזמן התחלת
 נשיאותו של רבן גמליאל עד "בו ביום" עברו שנים אחדות וכבר הגיע
 ר' אלעזר בן עזריה ליותר מעשרים שנה לחייו. ואם נקבל השערתנו שצ"ל:
 בן ש"ע (=שתיים ועשרים או שלש ועשרים) הכל עולה יפה, שהמעשה של "בו
 ביום" אירע לערך י"ח שנה לאחר החורבן בשנת כ"ב או כ"ג לימי חייו ר' אלעזר,
 ואולי כאשר כבר הגיע לסוף העשרים: שמונה ועשרים. ומכל מקום גם לפי
 דברינו קושית התוספות שבת נ"ד, ב', בד"ה הוה, לא נתרצה והיא, איך אמרו שם
 שראב"ע הפריש מעשר בהמה, שלאחר החורבן בודאי שנמנעו מיד שנתבטלו
 הקרבנות מלהקדישם מפני התקלה, וקודם החורבן קטן היה. ור' יצחק הלוי
 בדורות הראשונים חלק ראשון כרך חמישי עמוד של"ח, החזיק בדברי התוס'
 שאפטרופוס היה מעשר, אולם מדברי דוסא בן הרכינס המובאים למעלה:
 וכי יש בן לעזריה חבירינו, מוכח שעזריה אביו היה עוד בחיים כשבקרו החכמים
 את ר' דוסא, שלולא כן היה אומר: וכי הניח בן עזריה חבירינו, ובאותו הזמן
 כבר היה ר' אלעזר גדול הדור, ולכן אי אפשר לומר שאביו מת כשהיה קטן.
 וצ"ע.

ובבבלי לא מצינו חלופי נוסחאות במנין השנים של ראב"ע ובין בספרים ובין בכ"י הגרסא היא: בר תמני סרי שני הוה. ואפשר שמשום שכבר היו רגילין לפתור: ש"ע=שמונה עשרה לענין תפלה תפסו גם כאן פתרון זה. אולם אפשר גם כן שראו (בדורות שלאחרי התלמוד) במנין זה כוונה מיוחדת, והיא שנתמנה נשיא באותה השנה עצמה כשהגיע לפרק שהיה ראוי לדרון והוא בן י"ח, וכמו שאמרו בשבת סוף נ"ו, על יאשיהו שכל דין שדן עד בן שמונה עשר החזירן להן. והגדה זו יסודה בהלכה עתיקה של בית שמאי—וכבר ידועה דרכה של ההגדה להשתמש בהלכות „רחויות”—שאמרו במשנה גדה ה', ט', שמי שלא הביא ב' שערות נעשה גדול בי"ח, ובדיין הקפידו שיהי גדול בלי שום ספק, ולכן יאשיהו כשמצא ספר התורה דקדק בכל פרטיה והחזיר להן כל דין שדן קודם שהיה ראוי לדינות, וכן ראב"ע לא נתמנה לנשיא עד שהגיע לי"ח. ולדעת בית הלל שם במשנה שאין נעשה גדול—אם לא הביא סמנים—עד כ', אין אדם ראוי לדרון בדיני נפשות עד בן כ', וכמו שאמרו בירושלמי סנהדרין ד', ט': אף פחות מכן עשרים... כשר בדיני ממונו' ולא בדיני נפשות. ותמיהה גדולה על הראשונים והאחרונים (עיין טור ומפרשיו חשן משפט סי' ז', ומהרש"א לשבת במקום הנ"ל) שלא העירו על המשנה שבגדה, שמשם מוכח שההגדה בשבת היא על דעתן של בית שמאי, ודברי הירושלמי¹⁹⁹ על דעתן של בית הלל. ורש"י בפרושו על שבת כפי הנראה הרגיש בזה ולכן פירש: עד שמונה עשרה שמצא חלקיה את ספר התורה, וכבר היה יאשיה בן כ"ו, אבל הוא עצמו ובעל הילקוט ב' מלכים סוף סימן רמ"ז, וכ"י מינכען גורסים: בן י"ח, מה שאי אפשר לפרש בדרך אחרת אלא עד שהגיע לשנת י"ח לימי חיו, ובספרים שלנו השמיטו בן כדי לקיים פרושו של רש"י! אולם הוא נדחק לפרש כן משום שהיה קשה לו לאמר שההגדה על יאשיה נאמרה לפי דעתן של בית שמאי.

המאמר הקצר שבירושלמי: ונתמלא כל ראשו שיבות, אפשר לפרש כפשוטו²⁰⁰ שהתרגוות והתרעשות עורקיו גרמו לו זה, ומעשים בכל יום שמחלה

199 ויש שהגיהו בירושלמי י"ח במקום: עשרים. עיי"ש בטור, ולחנם נדחק הרב בעל פרישה לפרש

דברי הרב אלברצלוני על פי הגרסא הסדויקת שלנו.

200 הרמב"ם בפרוש המשנה סוף פ"א, כבר נסה לפרש הדברים על דרך השכלי: שנזקקה בו שיבה על ידי התמדתו בתורה, אולם לא הבבלי ולא הירושלמי מסכימים לפרוש זה. וכפי מה ששמעתי מרופאים מומחים ובקיאים טעות היא בידי אדם האומרים שאפשר שילבין ראשו של אדם. בן לילה, אולם אין מן הנמנע שיהפך לבן במשך חדשים אחדים, ובו ביום נמשך כמה וכמה חדשים (עיין עמוד קצ"ט-ר') ובאותו הזמן נתמלאו שערותיו של ר' אלעזר בן עזריה שיבות.

עזה או דאגה קשה מלבינים בזמן קצר שערותיו של אדם, ומפורסם הדבר שאירע בדור שלפנינו לקיסר אוסטריה, שבזמן קצר אחרי שנצחוהו חיילי פרוסיה נהפך כולו לבן. ואולם גם אם נאמר שכוונו כאן ל"נס" שנעשה לו—כדי שיהי "מוראו" על בני הישיבה²⁰¹:—דברי הבבלי על ה"נס" הזה כבר מטבע הגדה עממית טבוע בהם וגדשו את הסאה במדה שההגדה העממית מודדת, וזו לשון הבבלי על פי הגרסא המדויקת של כתבי יד ושל הראשונים (עיין דקדוקי סופרים ועיין גם כן ספר המעשיות לגאסטער ס' קס"ט, ותוספות ר' יהודה): אמר להו—אחרי שהחליטו למנותו במקום רבן גמליאל, עיין דבור הבא—איזיל ואימליך באינשי ביתאי אמרו ליה לחיי אול ואמליך באנשי ביתיה א"ל אתתיה ודלמא מפיס ליה (: רבן גמליאל לר' יהושע, ובכ"מ מפיס, אולם בספר המעשיות לנכון מפיס) ומעברי לך א"ל גמירי מעלין בקדש ולא מורדין ודלמא עניש לך א"ל יומא חד במן יקר ולמחר ליתבר (משל הדיוט, ויש שגורסים בפרוש: אמרי אינשי לישתמש וכו'), ובמשלים השתמשו בחרון, ולכן הגרסא הנכונה היא: יקר—או מיקר²⁰² מה שיותר טוב ממוקר בוא'ו, שגם בסורית מיקר משמעו: מחירו גדול, ואולם מוקר: מחירו עלה—ולא יקרא או מוקרא שעל ידי צורות אלה נפסד החרון) אמרה ליה לית לך חוורתא ההוא יומא בר תמני

201 עיין רש"י ראש דף כ"ח: אין לך שערות לבנות של זקנה ונאה לדרשן להיות זקן. ולשונו קשה, שבוראי רוב גדולי ישראל ומנהיגיו שבכל דור ודור לא היו בני שבעים, אלא שהקפידו שלא למנות, חכמ' קודם שהגיע לארבעים, וכמו שאמרו בכמה מקומות, סוטה כ"ב ראש ע"ב; בבא מציעא ל"ג, א': עד ארבעין שנין, ועיין גם כן אבות סוף פרק ה' ועבודה זרה ה', ב'. ובספרים שלנו בחגיגה י"ד, א': אין מעמידין מתורגמן על הצבור פחות מחמישים שנה, אבל כבר העיר שם בדקדוקי סופרים שנשתבשו הספרים וצ"ל כמו שהוא בכ"י: פחות מחמישים בני אדם, גם אבות הכנסיה הנוצרית מוכירים מנהג היהודים שלא לעסוק במעשי מרכבה קודם ארבעים. אולם שערות לבנות הן סימן שיבות, כאשר העיר רש"י בפרושו (ואפשר שנתחם לו בטעות) על אבות שם. וברור הוא שבדברי אשתו של ר' אלעזר, שערות הלבנות הן אשגרא מסוף המעשה שנתלבן והיה נראה כבן שבעים, ובספר המעשיות לגאסטער עמוד קי"ט הגרסא: ויניק את, והיא גרסה יפה. ויש להעיר שזקן מופלג אין מושיבין אותו בסנהדרין כמו שאמרו בסנהדרין ל"ו, ב', ואף שאין מושיבין אלא זקן (שם י"ז סוף ע"א). ולולא שקשה לשבש את הספרים נגד הגרסאות ודברי הראשונים (עיין רמב"ם יד החוקה סנהדרין פ"ב, ג' ו') הייתי אומר שבמקום האחרון בסנהדרין צ"ל: בעלי זקן במקום בעלי זקנה, ובעל זקן הוא בן כ', ובהסכם לזה אמרו בירושלמי סנהדרין המובא בעמוד הקודם, שבידני נפשות אין פחות מכן כ' כשר לדון. אולם גם לפי הגרסא שבספרים זקנה אין פרושו כאן כבסוף אבות: בן ס', שקשה לעלות על הדעת שחברי הסנהדרין היו כולם בני ששים, וברמב"ם שם: בעלי שיבה, ואם שיבה דווקא היו בני ע"ו ע' עמוד קצ"ג.

202 בספר המעשיות נשתבש מיקרא או מוקרא למנקרא—ו' וכן ג' ו' עלולות להתחלף—ונמצא שם על הגליון הפרוש המור: פיר' מרגלית, ומי שפרש כן חשב שמא דמנקרא הוא כמו מרגלית נקובה! רש"י כבר גרס כסא במקום קן או מוא, ואולם נראה שכסא הוא פרוש שקנה מקומו של הפנים: מן, והפרוש הזה יסודו בדברי הבבלי ברכות לא, ראש ע"א, ועיין שם בדקדוקי סופרים.

סרי שני הוה אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה חמני סרי דרי חוורתא היינו דקאמר ר"א בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים.

מכל אלה הדברים לא נמצא בירושלמי אלא דבר אחוז בלבד, והוא שכשמינו את ר' אלעזר בן עזריה לנשיא נתמלא כל ראשו שיבות, ואף שהיה צעיר לימים, אולם כך היא דרכה של ההגדה להשתמש ב"מעשה שהיה", אלא ש"לא המעשה עיקר אלא המדרש", וכבר עלתה בידה לתאר באומנות גדולה ההפרש הגדול שבין איש לאשה ביחוסם לצרכי צבור. אשה עינה צרה בצבור המטיל עסקיו על בעלה, ומוטב לה שלא יתמנה לראשו ויהי חפשי לביתו משינהו שררה המכרחת אותו להתרחק מחיי המשפחה. לעומת זה איש דרכו בכך להקדיש את עצמו לצרכי הכלל ובנפש חפיצה הוא מקבל על עצמו עמל קשה ועבודה רבה בשביל ל"זכות" את הרבים. אשתו של ר' אלעזר משדלתו שלא יקח עול הצבור עליו והיא נותנת "שלשה" טעמים-ה"שלוש" הוא חביב מאוד על ההגדה-להתנגדותה. אולם אף שלהנאת עצמה-ומשפחתה-היא "דורשת" אין בפיה אפילו מלה אחת לרמוז על זה, אלא היא משתדלת להוכיח לבעלה גודל הסכנה שהוא רוצה להכניס עצמו בה, שאפשר שיעבירו אותו מנשיאותו ואפשר שיִעָנְשׁ-מן השמים-בשביל שהחזיק במחלוקת בני הישיבה על רבן גמליאל, וגם אם לא זה ולא זה יארע לו, אין תקוה שעבודתו תהי פוריה שבישישים חכמה ובארץ ימים תבונה ודבריו כדברי צעיר לימים לא יהיו נשמעים. על שני ה"טעמים" הראשונים של אשתו מצא ר' אלעזר תשובה וכאיש שידוע את ערכו השיב לה, לא תתירא שמא יעבירו אותי, שמעלין בקדש ולא מורידין (נראה ששורש הפתגם הזה הוא בהלכה של "קדש", עיין משנה זבחים ט', א' וב': כל-קרבתן שלא נפסל מקדושתו-הראוי למזבח אם עלה לא ירד), ואם העבירו את רבן גמליאל, הוא עצמו גרם לו הורדתו על ידי הירותו (עיין דברי הגאון בגאוניקא חלק ב', רס"ז: בלא עילתא הוא דאין מורידין אבל משום צערא דרבנן מורידין, ולפי זה לחנם מחק רש"י²⁰³ הגרסא שהיתה לפניו ולפני כל הראשונים והיא גם לפנינו בכל כ"י, וכבר העיר ר' יהודה בתוספותיו-

203) הוא לא גרס: מפיס ליה, ולכן נדחק לפרש: יורידוך מן הנשיאות בשביל אחר, שהיה קשה לו שאפילו אשה טפשת לא תאמר כדברים אלה שיעלו את רבן גמליאל לגדולתו אחרי שהורידוהו, אולם אין ספק שצריך לגרוס כמו שהוא בכ"י: מפיס ליה, שכל דברי הגדה זו מיוסדים על המעשה שאירע לבסוף, שרבן גמליאל פייס לר' יהושע ונתרצו החכמים להחזירו לנשיאותו אלא שלא היה בידם להעביר את ר' אלעזר, משום שמעלין בקדש ולא מורידין.

ומשם בתוספות הרא"ש-על דברי רש"י כעין זה, והסכים מדעתו לדעת הגאון, ובטוח הוא בעצמו שלא ימצאו בו עילה להורידו מגדולתו. ואולם בעדינות יתרה הוא איננו מגנה את רבן גמליאל ומשבח את עצמו, ולכן גם בתשובתו לאשתו על ה"טעם" השני שלה אינו תולה בזכות אבותיו, כאשר עשו חבריו שברי היה להם: דאית ליה זכות אבות ולא מצי עניש ליה (עיין שם ולקמן בדבור: וכי מה היתה), אלא מרמו לה, שיש קונה עולמו בשעה אחת, ומטעים הרעיון הזה על ידי משל הדיוט: לשתמש אינש יומא חדא במקן דמיקר ולמחר ליתבר. ועל ה"טעם" השלישי לא מצא תשובה אבל רצון יראיו יעשה, ונעשה לו נס: ואהדרו ליה תמני סרי דרי חורתא.

הרחבנו הדברים על נתוחה של הגדה זו, לא לבד כדי לעמוד על יפיה ואומנתו הגדולה של מחברה, שעלה בידו לתאר בקווים אחדים אישיותו של אדם גדול כר' אלעזר בן עזריה ותכונת נפש של אשתו והיחס הנעים שביניהם²⁰⁴ (עיין גם כן ירושלמי פאה ח', ז' המעשה על ר' עקיבא: בעין ממניתיה פרנס-גבאי צדקה-אמ' לון נמלך גו בייתיה הלכון בתריה שמעון קליה דיימר על מנת מתקל על מנת מבוזייה), אלא גם להראות שאין כאן לפנינו ספור מעשה שהיה, אכן יש כאן הגדה עממית. וכבר אמרו: אין סומכין על דברי אגדה, מה שלא נאמר לענין הלכה בלבד, ומי שמשתמש בהגדה כבחומר היסטורי אינו אלא מן המתמיהים. בעל הגדה זו לא היה לפניו שום מקור היסטורי אחר חוץ מברייתא שלפנינו בירושלמי, אולם כך היא דרכן של בעלי הגדה להיות מוסיפין ודורשין על כל נקודה ונקודה של המעשה שמשתמשים בו לצרכן. השערות השיבות של ר' אלעזר בן עזריה, כלומר השערות שמראה השחור שלהם התחיל להיות כהה, כבר נהפכו ללבנות²⁰⁵ כשערות של בן שבעים שנה, ולא עוד אלא שעלו לו י"ח שורות של שערות לבנות כמספר שנות חייו. הנ"ס

²⁰⁴ בבבלי בכא מציעא ג"ט, א' נשאו ונתנו באיאלו דברים על הבעל להלוך בעצת אשתו, וללשון אחר: מי שהולך בעצת אשתו במילי דשמיא נופל בניהנום, אולם במעשה דר' אלעזר בן עזריה ובמעשה דר' עקיבה הרברים שנתיעצו בהם עם נשותיהם הן מילי דביתא וגדול שלום בית. ובספר יערות דבש לר' יונתן אייבשיץ חלק ב', עמוד ק"א (הוצאה א') מביא מאמר מזור מאבות דרבי נתן והוא שעונת הנשיא היא מחדש לחדש, ובשביל זה הוצרך ר' אלעזר בן עזריה לטול רשות מאשתו שכן עונת שאר תלמידי חכמים היא משבת לשבת. והרב הזה כתב על פי זכרונו שלא נמצא מזה דבר במדרש זה, לא בנוסח א', ולא בנוסח ב' (שנתפרסם בדפוס על ידי הרש"ז שעכטער ז"ל), ולא בשום מדרש אחר. וב"ההמצאה" שהמציא הרב ר"י אין מטעם למעשה ר' עקיבה, ששאל בעצת אשתו כשנתמנה גבאי צדקה.

²⁰⁵ עיין הערה ר"א, על הנגוד שבין שערות שיבות לשערות לבנות. ועיין גם כן חלק א', שס"ז, על ה"שיבות" של ר' אבהו.

הזה נעשה לו כדי להפיס דעתה של אשתו שלא היתה רוחה נוחה משררותו. ולוא לא נעשה לו הנס לא היה מקבל עליו עול הצבור נגד רצונה, שכבוד נשותיהם גדול בעיני חכמים, ולכן כשבקשו למנותו תלה הדבר באשתו, ולא קבל עליו אלא אחר שנשא ונתן עמה. אשתו התנגדה בראשונה מפני שלשה טעמים ועל שניים מהם מצא תשובה, וה'נס' תשובה מן השמים על הטעם השלישי שלח וכבר מוכרחת היתה להסכים.

והיה רבי עקיבה יושב ומצטער ואמר לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני אשרי אדם שזכו לו אבותיו.

דברי ר' עקיבה במקבילה בבבלי שנו צורתן המקורית וכך הם שניים שם: מאן נוקים נוקים לר' יהושע בעל מעשה הוא (בספר המעשיות: הוה ליה בעיל דביב) נוקמיה לר' עקיבא דילמא עניש ליה דלית ליה זכות אבות נוקמיה לר' אלעזר בן עזריה דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא הוא חכם דאי מקשי ליה (=שאם ישאלהו איש קושיא, ולא: אם ישאל אותו רבן גמליאל קושיא, ובכ"י מינכען הגרסא היא: דאי איכא דמקשי ליה) והוא עשיר דאי אזיל איהו²⁰⁶ ופלח לבי קיסר איהו נמי אזיל והוא עשירי לעזרא דאית ליה זכות אבות ולא מצי עניש ליה. במקור ההיסטורי שבברייתא נמסרו לנו דברי ר' עקיבא כמו שאמרם, השקפתו על מנהג העולם שהרבה עולים לגדולה לא בזכות עצמן אלא בזכות אחרים, ואולם כדרכו של חכם לא פגע בכבוד חברו, ר' אלעזר, ואף שבודאי הכיר ערך עצמו וידע שהוא גדול בתורה יותר ממנו, לא אמר אלא: לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני אשרי אדם שזכו לו אבותיו. ובמאמר זה זכות אבות פרושו: מה שהאבות מנחילים לבניהם אחריהם, שכן בן גדולים יורש מאבותיו עושר וכבוד ושם הטוב שיש לו בהם יתרון ומעלה בכל ימי חיו, וידוע מאמר ר' עקיבה בעדויות ב', ט': האב

206 בספר המעשיות: דא ביה מפלח בי קיסר ואזיל הוא ומפלח, אולם נראה שבספר זה נשתבש דאיהו לדא ביה. שערקן של דברים אלה לא בא אלא להדגיש שכל המדות הגדולות שיש ברבן גמליאל: חכמה, עושר חכמת אבות ישנן גם בר' אלעזר בן עזריה, ואם כן צ"ל: דאיהו-רבן גמליאל-ולא דאביה. ועל עשירותו של ר' אלעזר, עיין תוספתא סוטה ט"ו, נ'; בבלי ברכות נ"ז, ב', ושבת נ"ד, ב'; אבות דר' נתן פרק מ'. והנהגה זו שבבבלי שלא מצאה דופי בר' עקיבא אלא זה בלבד שאין לו זכות אבות כראב"ע, כבר התחשבה בהגדה האחרת שבבבלי (נדרים נ', א'). שר' עקיבא עשיר גדול היה. אלא שמכל מקום קשה למה לא אמרה שלא מנו את ר' יהושע משום שהיה עני כמו שאמרו בסוף הספור, ואולם אין מקשין על הנהגה זו.

זוכה (=מקנה לו) לבן בנוי ובכח ובעושר ובחכמה ובשנים. לעומת זה בבבלי זכות אבות יש לו כבר משמעו הטכני, והוא שמעשים טובים של הצדיקים עומדים כמגינים על בניהם אחריהם לשמרם מכל רע. ולכן אמרו בבבלי שהטעם שבחרו את ר' אלעזר לנשיא ולא את ר' עקיבה, כי סכנה גדולה היתה מרחפת על ראש מי שנתמנה במקומו של רבן גמליאל, דור חמישי להלל הזקן ונצר מגזע ישי, שלא יִעָנֵש מן השמים ול, הכריע" זכות אבות של רבן גמליאל מנו ר' אלעזר דור עשירי לעזרא. וכאשר בדברי ר' עקיבה יש בהם יותר משמיני שבשמינית של קנאה על חברו ר' אלעזר השמיני בבבלי ה"עוקץ החד" שבהם: לא שהוא בן תורה וכו', ולא עוד אלא שנתנו דבריו על כוחה של זכות אבות" בפי חכמי הישיבה, ובסגנון דרמטי תארו המשא ומתן שבין החכמים על בחירת הנשיא. וכל אלה הדברים סמנים מובהקים של דברי הגדה הם, וכבר הערנו בדבור הקודם שהספור בבבלי על מנויו של ר' אלעזר בן עזריה הוא ספור עממי על דרך ההגדה.

וכי מה היתה יתידתו של רבי אלעזר בן עזריה שהיה דור עשירי לעזרא.

הדבר מוטל בספק, אם המאמר הזה הוא לבעל הברייתא או פרושן של האמוראים על דברי ר' עקיבה בברייתא: אשרי אדם שיש לו יתד במי להתלות בה, והראשון נראה עיקר שגם במקבילה בבבלי (עיין ראש דבור הבא) השתמשו בו ואמרו: והוא עשירי לעזרא, מה שמוכיח קצת שהוא מגוף הברייתא. אולם אף שאין להטיל ספק ביחוסו הגדול של ר' אלעזר בן עזריה, וכבר העיד על זה ר' דוסא בן הרכינס (ירושלמי יבמות פ"א, ו': מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא, 207 אלא שיש להעיר שבב' המקבילות: בבלי ט"ז, א', וסדר אליהו זוטא פ"א, הוצאת רמא"ש עמוד קס"ח, לא נמצא מאמר זה), מכל מקום נראה שדור עשירי לאו דווקא, שגם אם נמנה ג' דורות למאה שנה (מן הלל הזקן

207) המאמר שם: ועינוי דמיין לירידיה, חשוד אצלי להיותו הוספה מאוחרת, שכן כל הספור הוא בעברית חוץ ממאמר זה, וכבר נכשל בה אדם גדול הרמב"ם, שבהקדמתו לסדר הסנה (הפרק הרביעי) הוא אומר שר' דוסא היה בדורו של שמעון הצדיק (=משיירי כנסת הגדולה, שהיתה בזמן הנביאים האחרונים ועזרא): והאריך ימים עד שהשיג לר' עקיבא. ואולם ר' שיריא נאון (תשובות נאוני פורח וסערב סי' ק"ם) מעיר שמעולם לא אמר ר' דוסא שראה את הגי הנביא, אלא שקבלה היתה בידו ש, על מדוכה זו ישב ולמד תורה, ולפי דברי הירושלמי שלפנינו עוד הכיר את עזרא וידע מראה עינו!

לר' גמליאל הרביעי בנו של ר' יהודה נשיאה עשרה דורות הן: הלל, שמעון, גמליאל, שמעון, גמליאל, שמעון, יהודה, גמליאל, יהודה, גמליאל, ואין עולין אפילו לג' מאות שנה, שהלל היה ק' שנה בפני הבית ורבן גמליאל לערך ב' מאות לאחר החרבן, מעזרא שעלה לארץ ישראל בנ' אלפים תי"ב, ועיין סדר עולם פ"ל) עד ר' אלעזר בן עזריה שנולד שנים אחדות קודם לחרבן (תתכ"ח) יותר מד' מאות שנה הן, ומנין הדורות יעלה לי"ג או י"ד. והדעת נוטה שהלשון דור עשירי היתה שגורה בפיהם מן המקרא (דברים כ"ג, ג' וד'), ולא נמנעו מלהשתמש בו גם כשלא כווננו למספר זה בדיוק. ובמנחות נ"ג, א' אמרו על חכם אחד ושמו ר' עזרא (לא מצינו בין התנאים והאמוראים מי שנקרא בשם עזרא חוץ מזה, ואין ספק שנקרא על שם אבי המשפחה: עזרא הסופר, וכן השם עזריה לא מצינו אותו בדורות התנאים, וגם בדורות האמוראים בלתי מצוי הוא, וקרוב לשער שהשם הזה היה שגור במשפחה זו, ובין אבותיו של עזרא הסופר שנים נקראו בשם עזריה, וכן עזרא הוא רק קצור מן עזריה) שחי לערך ב' מאות שנה לאחר החרבן שהיה דור עשירי לאלעזר בן עזריה, ואי אפשר שי' דורות מן עזרא לר' אלעזר נמשכו יותר מד' מאות שנה וי' דורות ממנו לר' עזרא לא נמשכו אלא ב' מאות שנה, וע"כ שדור עשירי לאו דווקא, אלא או פחות או יותר. וכן בפתגם העממי: גיורא עד עשרה דרי לא תבזי ארמאי קמיה (סנהדרין צ"ד, א'). עשרה דרי" לאו דווקא. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו, שיש שגרסו בברייתא יש לו יתד במלכות, ולפי גרסא זו ברור הוא שהמאמר וכי מה וכו' הוא פרוש על דרך הדרוש, שלא ליחוסו של ר' אלעזר כווננו אלא לעשרו הגדול שעשה אותו, קרוב למלכות: עיין הערה ר"ו. אולם קשה להעמיד הגרסא במלכות שלא נמצאת אלא בכ"י אחד.

וכמה ספסלין היו שם רבי יעקב בן סיסי אמר שמונים ספסלים היו שם של תלמידי חכמים חוץ מן העומדין לאחורי הגדר.

אם נאמר שכווננו כאן למה שמסופר בבבלי, שבאותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה רשות לתלמידים ליכנס, בודאי מוכרחים אנו לומר שחסר כאן הרבה וצריך להשלים כעין זה: אותו היום סלקוהו... ליכנס ונתוספו כמה ספסלים של תלמידי חכמים. ואולי שאין חסר כאן אלא המלה האחת מספסליהם בברייתא שלמעלה אחר: עד שרינו כל העם, וכן הגרסא

בבבלי בכ"י פ': עד שרננו כל העם מספסליהם, ועל זה שאלו וכמה ספסלים היו שם. ולא להוספת ספסלים כווננו כאן, שאם כן היה להם לאמר: וכמה ספסלים נתוספו שם כמו שהיא לשון הבבלי: אתוספו כמה ספסלי... חד אמר אתוספו ד' מאה ספסל וכו', אלא שרצו להדגיש שבהורדתו של רבן גמליאל נשתתפו כמה וכמה מאות תלמידי חכמים, ולא שמנין קטן של חכמים שהיו ממתנגדיו קשרו עליו קשר. ומכל מקום אין להטיל ספק במה שאמרו שם בבבלי שרבן גמליאל היה מדקדק מאד ב"טיב" התלמידים, שכן מראה על זה מאמרו באבות דרבי נתן פרק מ': לענין התלמידים דרש רבן גמליאל הזקן (על "זקן", ע' חלק ב', מ') ארבעה דברים דג טמא דג טהור... דג טמא כיצד בן עניים שלמד מקרא ומשנה הלכות ואגדות ואין בו דיעה דג טהור כיצד זה בן עשירים שלמד מקרא ומשנה הלכות ואגדות ויש בו דיעה וכו'. וממה שנאמר באבות דר' נתן ראש פרק ג', נראה שרבן גמליאל, אף שהיה בן בנו של הלל נהג בזה כמנהג בית שמאי שאמרו: אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם (=בעל כשרונות שסימן חכמה יש בו) ועניו ובן אבות ועשיר, ואולם לדעתן של בית הלל: לכל אדם ישנה.

וראו לשום לב אל הדעות השונות שבב' התלמודים על מספר ה"ספסלים" שהיו-או שנתוספו-באותו היום, שלכאורה נראה שאינן אלא השערות בעלמא. אולם כשנדקדק היטב נוכח לדעת שיש להן על מה לסמוך, וקרוב לאמר שהן פתרונים שונים של "קצורים" שהיו לפניהם, במקור "נאמן" שהשתמשו בו, ובו היה כתוב (לא נחלק אדם שהשתמשו האמוראים "בינם לבין עצמם" כברייתות כתובות וגם אם נאמר שתורה שבעל פה לא נכתבה עד אחר חתום התלמוד): שמ' ספסלים היו שם. ואמוראי א"י נחלקו בפתרון ב' אותיות אלה, שיש מי שאמר ששמ' הוא קצור של שמונים ויש שאמר שהוא קצור של שלש מאות. וכן נחלקו בירושלמי עבודה זרה פ"ב, סוף הלכה ב' במעשה על הגר שהרג "כמה" נפשות, ואמרו שם: רבי לעזר בר יוסי (כמובן, האמורא שנקרא בשם זה ולא התנא ר' אליעזר ברבי יוסי) אמר שמונים רבי יוסי בי רבי בון אמר שלש מאות. ובודאי לא מקרה הוא שגם בסוגיא שלפנינו ר' יוסי בר' בון הוא האומר: שלש מאות, ונראה שבב' המקומות אמורא זה נגדר אחר דברי המשנה (שקלים ח', ה'; תמיד ב', ב') שהשתמשה בנ' מאות לתאר "מספר גדול", ובבבלי ראש פרק ב' של תמיד אמרו שנ' מאות גוזמא, ואפשר שר' יוסי הסכימו לזה.

ואפשר שלדעתו: דווקא קתני. 208 ובמקבילה של הסוגיא שלפנינו בבבלי זגראס בספרים היא: ח"א ד' מאות וח"א שבע מאות, אולם בכ"י מינכען: ג' מאות במקום ד' מאות, ולפי דברינו גרסת הכ"י היא הגרסא הישרה, שא"א לאמר שש מ' הוא קצור של ד' מאות. אולם האמורא השני בבבלי פתר: שבע מאות, נגד שבע שורות שבישיבה (בבא קמא קי"ז סוף ע"א, עיי"ש ברש"י, אולם בישיבות של ארץ ישראל אפשר שלא היו אלא שלש שורות, עיין משנה סנהדרין ד', ד'; ב"ר ע', ח'; ויקרא ר' ל', י'; שהש"ר ד', י"א: הריקן שבשלש שורות, ואף שבכל אלו המקורות כווננו לג' שורות של תלמידים שיושבין לפני הסנהדרין, מכל מקום הדעת נוטה שהישיבה הגדולה היתה מסודרת כעין סנהדרין. ובשכל טוב חלק א', קמ"ד, מביא ממקור בלתי ידוע: שהיו נושאים ונותנים בדבר ז' שבתות עד שמעמידין אותו על פירקו, ואולי שצ"ל: שורות במקום: שבתות, ועיין בהוספות לספרי גאוניקא חלק א', כ"ט, שורה י"ב), מאה לכל שורה ושורה. ובבבלי בין בספרים בין בכ"י החולקים בדבר זה הם אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן, ומחלקותם נמסרה שם מר' יוחנן. ואפשר שלא כווננו להתנא אבא יוסי שרבי מסר דברים בשמו (חגיגה י"ג, ב'), אלא לאחד מהאמוראים האחרונים שנקרא גם כן בשם זה (עיין דקדוקי סופרים לחולין מ"ט, א'), וכאשר מצינו שר' יוחנן מסר מחלוקת אבא יוסי ורבנן (מנחות נ"ב, א') הוסיפו הסופרים: א"ר יוחנן.

כ"י דתנינן תמן ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה. מאמר זה פרוש הוא על דברי הברייתא: הלכו ומינו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה, שהעירו בעלי התלמוד שכבר נזכר המאורע הגדול הזה במשנה שבזבחים א', ג'. ולפי דרכנו למדנו שכן הוא כמו שכתבנו בדבור הקודם, שהמשא ומתן על מספר הספסלים נאמר בקשר עם דברי הברייתא: עד שרינו כל העם מספסליהם, ולאחר שפרשו החלק הראשון של הברייתא הוסיפו הערה על סופה: הלכו ומינו וכו'. ולפי פרוש המפרשים שהמחלוקת על מספר הספסלים נאמרה על הברייתא שנשמטה כאן בירושלמי אבל נמצאת בבבלי, אין סדר לדברי הירושלמי, שבראשונה נושא ונותן בברייתא השנייה (החסרה לפנינו) ואחר כך חוזר לברייתא הראשונה, אולם לפי מה שפרשנו סדר הדברים שבירושלמי עולה יפה.

208 (וירועה ההערה החריפה של הגר"א ז"ל, שהפרכה היתה ח"ר טפחים בהקיפה ואחווה נ' מאות כהנים כל אחד בשני טפחיו, אלא שאין כדבריו טעם לג' מאות של גפן ותפוח. על פ' נוזמא ע' איי הים ס' ט').

ואולם אף שאין ספק שכן הוא כמו שאמרו בב' התלמודים, שהיום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בישיבה, הנזכר במשנה הוא היום שמנו אותו במקום רבן גמליאל, כמה וכמה דברים בענין זה צריכים ברור והנני להעיר עליהם. השאלה הראשונה היא למה השתמשה המשנה בלשון: הושיב בישיבה, שמשמעו הפשוט הוא: נמנה לחבר הישיבה, ולא לראשה, כמו שהושיב בסנהדרין (סנהדרין י"ז סוף ע"א, ובהרבה מקומות אחרים) פרושו: נמנה לחבר בסנהדרין, ולא לראשה, וכבר נגענו בקצרה בשאלה זו למעלה עמוד קע"ח. ובספרי דברים ט"ז, השתמשו בלשון הושיב בישיבה בקשר עם סמיכת חכמים או מנוי לאיזו משרה, וכך אמרו שם. מעשה ברבי יוחנן בן נורי וברבי אלעזר חסמא שהושיבם רבן גמליאל בישיבה... לעתותי ערב הלכו וישבו אצל התלמידים... אמר להם יוחנן בן נורי ואלעזר חסמא הודעתם²⁰⁹ לצבור שאי אתם מבקשים לעשות שררה על הצבור לשעבר הייתם ברשות עצמכם מכאן ואילך הרי אתם משועבדים לצבור. ולמעלה מכל ספק שאלה ב' החכמים לא נמנו לראשי ישיבות, ומכל מקום אמרו: הושיבם בישיבה. ולפי פשוטן של דברים נסמכו מרבן גמליאל, ואולם הם בענותותם הגדולה הלכו וישבו בין התלמידים, כלומר בין אלה שעוד לא נסמכו, ורבן גמליאל לא היתה דעתו נוחה בענותות זו, שכיון שכבר נסמכו, עול הצבור – דיינות ושאר צרכי הקהל – מוטל עליהם ואין יכולין להפטר ממנו. וקרוב לזה אמרו במדרש תלים ח', ג': בשעה שהזקן מתמנה²¹⁰ אומר לו הקב"ה עד שלא נתמנית לא היית נתפס על הצבור ועכשיו שנתמנית נעשית ערב על הצבור, ומכאן שהזקן שנתמנה הטילו עליו צרכי הצבור. ובסגנון אחר קצת נמצאה הגדה זו בשמות ר' כ"ז, ט': כל הימים שאדם חבר לא איכפת לו בצבור ואינו נענש עליו נתמנה אדם בראש... לא יאמר... לא איכפת לי בצבור אלא כל טורח הצבור עליו. ובמדרש זה הנגוד הוא בין חבר לראש, וחבר הוא קודם שנסמך וראש אחר שנסמך, אלא שאין להביא ראייה ממדרשים שנסדרו בדורות האחרונים על

209) הגרסא בספק, עיין הערת ה' פינקעלשטיין, והוא החזיק בגרסא: הורעתם, אלא שמחק ה' ולא ידעתי למה, והרי הורע = הרע רגיל ומצוי הרבה בלשון חכמים וביחוד הבטוי: הורע כוחו, שהוא מן ירע = רעע. ואולי שיש כאן לפנינו שורש אחר לגמרי והוא: הרע = חרע בסורית, ומשמעו הערים, ורבן גמליאל אמר לאלה שני חכמים: הער כחם על הצבור לקבל עליכם שררה, ועתה כשמנתי אתכם אתם יושבים בין התלמידים, אולם הרי אתם משועבדים לצבור וכיון שקבלתם עליכם עול הצבור אין אתם יכולים להפטר ממנו. 210) וקשה לחלק בין נתמנה זקן, שנסמך לחכם, לזקן שנתמנה, שפרושו שחכם מוסמך נתמנה לפרנס על הצבור; ועיין למעלה חלק א', עמוד ת"ז, על השמות הנרדפים: חכם וזקן.

מעמד הדברים בדורות התנאים, ואפשר שחבר כאן פרושו: חכם נסמך וראש חכם נסמך שנתמנה לפרנס. ובירושלמי סוף הוריות נשאו ונתנו בשאלה: ראש וזקן מי קודם, ומוכח משם ש"סתם" ראש אינו זקן, ואף שבודאי יש ראש שהוא גם כן זקן, וכמו שאמרו שם: ראש קודם לזקן שאינו ראש,²¹¹ ולכן אפשר גם כן שבשמות ר' הגוד הוא בין חבר שאינו ראש לחבר שהוא ראש.

ומעניין הדבר שבבבלי הוריות י', סוף ע"א, הובא המעשה ברבן גמליאל ושני תלמידיו בנוסח זה: נתן-רבן גמליאל-דעתו להושיבם בראש, ואם כן אלה שני התלמידים-הנסמכים מכבר?-נמנו לאיוו שררה. ומקשר הדברים שם בבבלי, מפורש יוצא שהושיבם בראש: כדי שיהו מתפרנסים בשררה שיתן להם (לשון רש"י, ובדפוס נשתבש: בשררה לשררה וג'הגיהו": מאותה השררה), וקרוב הדבר ששררה זו היתה פרנסות על הצבור וכמו שהעיר הרמ"ה בתוספות הרא"ש שם: ובישיבה מאי פרנסה איכא. והרב הזה דחה פירוש רש"י, משום שמכתובות ראש דף ק"ג: חנינא בר חמא ישב בראש, מוכח: דלשון להושיבם בראש בישיבה משמע אלא משום דאשבחינהו רבי יהושע כולי האי אמר ראויים הללו לישיב בראש ולמנותם פרנס על הצבור. וכיון הרב²¹² למה שאמרו בשבת קי"ד, א': איזהו תלמיד חכם כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה למאי נפקא מינה למנוייה פרנס על הצבור... או בכלי תנויא בריש מתיבתא, ומזה ש"ראש ישיבה" היה גם כן פרנס על הצבור, ואלה ב' תלמידי רבן גמליאל נתמנו "ראשי ישיבות" (=הושיבם בראש) ועם מנוי זה היתה קשורה משרה על הצבור וממנה פרנסתם יוצאת, שאף שאסור לקבל שכר על למוד תורה לאחרים או על "דיינות", מותר לקבל שכר על טרחא בעסקי צבור. אולם בין לפרוש רש"י בין לפרוש הרמ"ה אי אפשר להשוות דברי הברייתא

211 בספרים נשתבש אולם בכ"י הגניזה שבשרירי הירושלמי שלי עמוד רפ"ו, בשרת הגאונים הוצאת קורניל סימן קי"ז, ובגרסא שמביא הרב בעל יפה מראה בשם: י"ג, ואין ספק שהשתמש בכ"י של הירושלמי, כך הוא נוסח הדברים: ראש וזקן ראש קודם (בכ"ה"ג: קודם ראש) לזקן שאינו ראש. ואפשר שגם לפי נוסחא זו צריך להשלים כעין זה: ראש וזקן וזקן קודם ראש שהוא זקן ראש קודם וכו'.

212 האחרונים לא עמדו על דברי הרב (עיי' דבריהם בשער יוסף להרב אוולאי במקומו), והקשו שהרמ"ה סותר דברי עצמו שהרי הוא אומר שהבטוי: יושב בראש, משמעו יושב בישיבה, וא"כ איך הוא אומר שנמנו פרנסים על הצבור, ולפי מה שבארנו דבריו אין כאן קושיא כלל. ואשר להלשון הושיבם בראש צריך להעיר שכבר נמצא במקרא מלכים א', כ"א, ט' וי"ב, אלא ששם נאמר: בראש העם. ועיין גם כן אבות דרבי נתן נוסח ב', ראש פט"ז: והושיבוהו ראש, והמיל מביא שם בהערה א', הנוסח: הושיבוהו בראש בכ"ה"המ... הושיבוהו ראש בבית המשתה.

שבספרי עם דברי הברייתא שבבבלי, שלפי הספרי הושיבם רבן גמליאל בישיבה שהוא עמד בראשה, ועל כרחק שהושיבם פרושו: שסמכם כאשר פרשנו למעלה, ואלו לפי הברייתא בבבלי לפי דעת רש"י, מנה אותם פרנסים על הצבור, ולפי דעתו של הרמ"ה מנה אותם בראש, ישיבות קטנות" ללמד תורה לרבים.²¹³

ואשר למניו של ר' חנינה שרבי צוה עליו שישב בראש, עוד הדבר צריך ברור, לאיזו משרה נתמנה וכבר האריכו הרבה בזה חכמי הדור העבר, ואין כאן המקום לישא וליתן בשאלה זו. ורואה אני להעיר שבכל הכרוכים שכרכר ר' יצחק הלוי (דורות הראשונים חלק שני מחברת שניה עמוד רנ"ח-רס"ו) לא עלתה בידו להשוות דברי הבבלי בכתובות שם עם דברי הירושלמי תעניות פ"ד, ב'. ובודאי צדקו דבריו באמרו שבירושלמי לא כווננו כלל למניו של ר' חנינה לראש ישיבה, וכבר קדמו בזה הרב בעל יפה מראה שכתב: ר' היה ממנה ב' ממונים על הנהגת הצבור והן היותר גדולים שבחכמים... כשנפטר רבי... צוה למנות את רבי חמא (צ"ל ר' חנינה בר חמא כמו שהוא בשרידי הגניזה²¹⁴ שהוצאתי לאור בגנוי שעכטער חלק א', תכ"ז, והשבוש: ר' חמא בר' חנינה נמצא כבר בהוצאה ראשונה של הירושלמי) בראש כלם. ואולם מה שאמר ר"י הלוי שגם בבבלי לא כווננו אלא למשרה חשובה בישיבה שנתמנה לה ר' חנינה, אי אפשר לקבלו. ומי שאומר דמליך שם בכתובות בקשר עם התמנותו של ר' חנינה משמעו: נתמנה לשררה, מעייל פילא בקופא דמחטי, שלא מצינו בטוי זה אלא בקשר עם שררה היותר גבוהה שאין למעלה הימנה, כמשרת נשיא, ראש הישיבה הגדולה, ובזמן שלאחר התלמוד בקשר עם משרת הגאונים בשתי הישיבות. ובדרך הלצה אמר גניבא: מאן מלכי רבנן (גטין ס"ב, סוף ע"א) ואין למידין מפלגאה! ומי שאין רוצה להתעקש יודה

²¹³ מלבד הישיבה הסריית שהשתתפו בה כל החכמים והנשיא או גדול הדור עמד בראשה היו כמה וכמה ישיבות של "יחידים", וכמו שאמרו בסנהדרין ל"ב, ב': הלך אחרי חכמים לישיבה אחר ר' אליעזר ללוד אחר רבן יוחנן בן זכאי לברור חייל אחר ר' יהושע לפקיעין וכו'.

²¹⁴ ושם לנכון: דהא מניחך חכים, ופרשו שיאמר לרב המנונא שכבר מנה אותו-את ר' חנינה-לחכם ולא ימנה אותו לשררה יותר גבוהה מנו. והרב בעל יפה מראה פירש על פ' הבבלי בבא טציעא ראש דף פ"ו: חכים יתקרי ורבי לא יתקרי, שרבי מנה את ר' חנינה חכם אבל לא סמכו לרבי, ונעלם ממנו שבמקורות ארצי-ישראלים הוא חכם הוא זקן (=רבי), כאשר הוכחנו למעלה חלק א', עמוד ת"ו. ובקהלת ר' פרשה ז' (=ז'), שכתבו העתיק דברי הירושלמי שבתעניות הגרסא היא: אמור ליה שמניחך זקן, שכן זקן וחכם שמוט גרפים הם.

שהבבליים שלא היו משתמשים בבטוי: יושב בראש,²¹⁵ במשמע פרנס על הצבור, פרו דברי הברייטא: ר' חנינא יושב בראש: בישיבה. ולפי דעתם רבן גמליאל לא מלא מקום אבותיו (עיי"ש בבבלי) אלא בנשיאות ה"מדינית" ולא היה מנהיג הישיבה. ומה שהקשה החכם הנ"ל הרי הביאו שם באותה הסוגיא צואת רבי לבנו הבכור: זרוק מרה בתלמידים, לא קשה כלל שלא הטיל אדם ספק בדבר, שיד הנשיאים היתה תקיפה לא רק על התלמידים אלא גם על החכמים מנהיגי הישיבה, ואדרבא אלה הנשיאים שלא היו גדולים בתורה היתה עינם צרה בחכמים, עיין לדוגמא המעשה בר' שמעון בן לקיש ור' יהודה נשיאה (השני בן בנו של ר' יהודה נשיאה הראשון) בירוש' רפ"ב של סנהדרין. ואפשר שרבי שידע שבנו לא ימלא מקומו בישיבה חשש, שהתלמידים לא יכנעו מפניו ולכן צוה עליו: זרוק מרה בתלמידים. ואין אני מחליט, שהדבר כן הוא כדעת הבבלי שר' חנינה (אחר מיתחו של ר' אפס) נתמנה לראש הישיבה, אלא שרוצה אני להדגיש שדברי הבבלי אי אפשר לפרשם בדרך אחרת.

ונחזור לראש דברינו והוא שהושיבו בישיבה פרושו כפשוטו: נתמנה לחבר הישיבה, כלומר: נסמך. אולם אם כן השאלה במקומה עומדת למה השמיטה המשנה העקר, שבאותו יום נעשה ר' אלעזר בן עזריה ראש, ושנתה הטפל: שנסמך. ואין אנו שואלין איך אפשר שעד שנתמנה לראש לא היה סמוך, שעל זה יש להשיב שכיון שהיה עוד צעיר לימים (כבן ט"ז או י"ח, עיין למעלה עמוד קע"ט) לא נתמנה זקן עד "בו ביום", שאין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי זקנה (עיין הערה ר"א, ויש להוסיף על מה שכתבתי שם ולהעיר על דברי תלמידי ר' יונה בחדושיהם על סנהדרין שם שכתבו: לאו זקנים ממש קאמר . . . אלא לאפוקי בחורים . . . מפני שעדין לא ידעו בצער גידול בנים, ומעניין מאוד שבסמ"ג ראש מ"ע צ"ז, מביא דברי הגמרא אולם השמיט בעלי זקנה, ואפשר שגם הוא גרס: בעלי זקן, וכאשר "הדרת פנים זקן" לא חש להזכיר בעלי זקן אחר: בעלי מראה), ולכן סמכוהו בראשונה ואחר כך מנו אותו לראש, אולם השאלה ששאלנו תובעת תשובה. וכדי לעמוד על עקרון של דברים ראיתי להעיר בראשונה על דבר אחד שלא הרגישו בו לא הראשונים²¹⁶ ולא האחרונים והוא,

²¹⁵ עיין הערה רי"ב על הושיב בראש הע"ס, וכן בפסחים בבליח ס"ו, א': הושיבוהו בראש

ומינוהו לנשיא, אבל לא הושיב בראש סתם.

²¹⁶ אולם עיין בשיטה מקובצת ראש דף כ"ח, א': והמסל על ר"ג שהיה נשיא והוא היה ראוי לראש

סתיבתא, ונראה שגם לדעתו של מחבר ספר זה לא נדחה ר"ג מנשיאותו אלא ממשרת ראש ישיבה לבד. ובכ"י

שלא נמצא לא בבבלי ולא בירושלמי ולא בשום מקום אחר שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו והקימו ר' אלעזר בן עזריה לנשיא תחתיו. ובבבלי בראש הסוגיא שלפנינו אמרו: ניחא ליה למר דליהוי ריש מתיבתא, ובסופה: נדרוש מר חדא שבתא ומר חדא שבתא וכו'. וכאן אנו עומדין תמהים וכי לא מצאו מעלה יותר גדולה שנתעלה בה הנשיא חוץ מזו שהיה דורש לפני הצבור ולא כווננו כאן לדרשה שדרש ראש הישיבה לפני תלמידיו, שבודאי לא הסתפקו התלמידים בדרשה אחת לשבוע (בכל שבת, והלא כל הנהגת האומה היתה מוטלת עליו והוא היה המוציא והמביא של עם ישראל שבארץ ישראל ושבגולה בין ב,מילי דעלמא בין במילי דשמיא". ולא היהודים לבד אלא גם הגוים הביטו אליו כאל השליט העליון שלהם (עיי' לדונמא דברי רבי בהוריות י"א, ראש ע"א: כגון אני מהו בשעיר, שהשווה עצמו למלך), כאשר ידוע לנו ממקורות הרומיים והנוצרים, שעד שפשטה מלכות המינוח ובטלה הנשיאות, היה הנשיא בעיני ממשלת רומי ראש היהודים.²¹⁷ ואשר ב,מילי דשמיא", אין מן הצורך להביא דוגמאות לכוח השלטון של הנשיא, ודי להזכיר שהוא היה מושיב בית דין לתקן תקנות ולגזור גזירות, ובידו היו תלויים עבור השנה וקביעות תעניות והוא היה ממנה דיינים ופרנסים, ועל כל אלה הדברים עברו בשתיקה ולא הזכירו אלא ה,רשות" של הנשיא לדרוש בשבת, אתמהא! ולא זו בלבד אלא שקשה לתאר השלטון המשותף שבין רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה אחרי שנתפייסו החכמים ולא הורידו את רבן גמליאל מגדולתו, וכי חלקו ביניהם הנשיאות לשבועות כאשר חלקו הדרשות, ורבן גמליאל הנהיג פרנסותו ב' שבועות ור' אלעזר שבע אחד, ו,חלוקה" כעין זו אי אפשר להעלות על הדעת כלל וכלל לא, כאשר כבר אמרו חכמינו: דבר אחד לדור ואין שני דברים

מינען הגרסא היא: ונמליך, במקום: ריש מתיבתא, שבספרים. אולם אין ספק כלל שמלך משמעו נעשה ראש ישיבה, עיין עמוד קצ"ב.

²¹⁷ אין ספק שבימי התנאים שלטון הנשיא היה על כל היהודים באיזה מקום שהיו ורק בימי האמוראים כשעמדו להם לישראל שבבבל חכמים גדולים וישיבות גדולות התחילו אנשי בבל להשתחרר קצת משלטונה של ארץ ישראל. אולם אפילו אביי, שבימיו כבר התחילה הנשיאות לירד מטה מטה (הנשיא האחרון הלך תקן העבור בשנת חר"ע לשטרות ואביי פת כ"א שנים קודם לזה) והישיבות בבבל עלו מעלה מעלה, אמר: אנו כייפינן להו (פסחים נ"א, סוף ע"א, ועיין גם כן הוריות י"א, ראש ע"א: אנו כייפינן להו לרידהו), והרבה יש להעיר בענין זה, ואכמ"ל.

²¹⁷ עיין יוכטער: היהודים תחת קיסרות רומי (צרפתית), חלק א', עמוד שצ"ג וכו'. החומר בספר זה מלוטט מספרי הגוים שנחשבו בזמן מאוחר לר' גמליאל, אולם ברור שכבר בזמנו היתה הנשיאות במעלה היותר גבוהה; עיין גם כן מה שהערותי בגניי שעכטער א', צ"א.

לדור. ועוד שאלה אחרת יש לשאול, ומה ראו חכמי יבנה להכניס עם ישראל בסכנה גדולה כזו להעביר את הנשיאים מבלי ליטול רשות מן מלכות רומי שמנתה אותו, וכאשר אמרו בפרוש בנטיין נ"ו, ב', שרבן יוחנן בן זכאי בקש מהקיסר: תן לי יבנה וחכמיה ושושילתא דרבן גמליאל. וגם בלי המסורה הזאת כבר ברור הדבר שמלכות רומי, וביחוד בזמן קרוב לחרבן, היתה מפקחת בשבע עינים על כל מה שנעשה במחנה העברים, ואי אפשר היה להם למנות ראש בלי שאול פיה. וקרוב לודאי שאלה השנים (קשה לעמוד על מספרן בדיוק) שרבן יוחנן עמד בראש חכמי יבנה נתבטלה הנשיאות, משום שמלכות רומי מחתה בידם למנות נשיא, אלא שלבסוף נתנה להם רשות. ואם כן היאמר אדם שחכמי ישראל שביבנה לא יראו ולא פחדו והעבירו הנשיא שהיה ממונה מן המלכות, כלומר ברשותה, והקימו אחר תחתיו מבלי לשאול את עצמם: ומלכות הרשעה מה תאמר על הנשיא החדש!

ודי בדברינו אלה להוכיח שלא הורד רבן גמליאל מנשיאותו אלא שחכמי יבנה לקחו ממנו משרת ראש ישיבה ונתנוה לר' אלעזר בן עזריה. ואיך שתהי דעתנו על תולדות הנשיאות והתפתחותה, שבין אם נאמר שהיא מולדת בית המדרש שפשטה ידה לחוץ, ובין אם נאמר שהיא מולדת חוץ שנכנסה לפנים של בית המדרש, ברור הוא שבזמנו של רבן גמליאל כבר היתה של דרפרצופין: שלטון מדינידתי ומשרת אקדמית. אפשר היה לחכמי בית המדרש להעביר את ראש הישיבה ממשרתו ולהקים אחר תחתיו, שלפנים מכותלי בית המדרש ידם היתה שולטת בכולם, ²¹⁸ ואולם הורדת נשיא מנשיאותו ומנוי נשיא חדש לא היו מסורים בידיהם, אלא ביד העם כלו-וביד המלכות. ובדורות שלאחרי רבי, ועל כל פנים בדורות שלאחרי רבי יהודה נשיאה בן בנו (עוד הדבר מוטל בספק אם בנו של רבי ובן בנו היו ראשי הישיבה), לא פסקו הנשיאים מלהיות נשיאי הדורות במלוא מובן המלה, ואף שהנהגת בית המדרש היתה ביד החכמים, ולכן לא נתמה אם כבר בזמנו של רבן גמליאל התחילה השאיפה להשתחררות של בית המדרש משלטון הנשיאות. ואולם לא בזמנו של רבן גמליאל ואפילו בדורות האחרונים לא נעשית הנשיאות חלונית, וכל זמן שהיתה

218) ודבר זה לא היה חשוב בעיני המלכות הרשעה ולא התערבבה בענינים פנימיים של היהודים בשעת שלום, ואפשר גם כן שלפעמים שחדו להם פמונים שלא יסגרו שערי בית המדרש וכמו שאמרו בבבלי: דאי אית ליה לפלוח, ולשון נקיה במקום: לשחודיו) לבי קיסר וכו' עיין עמוד קפ"ה.

הנשיאות נוהגת בישראל הנשיא היה „דָּבָר הדור“, לא לבד האתנר כוס של היהודים כמו שנקרא אצל הגוים, אלא גם ה„ראש הדתי“ שלהם, ומנקדת־מבט הרשמית, ראש הישיבה היה „פקיד“ שלו, שנתמנה ממנו להנהגת הישיבה.

ועל יסוד דברינו אלה יתברר ויתלבן הספור בב' התלמודים על מה שאירע במחלוקת שבין רבן גמליאל וחכמי יבנה. בראשונה העבירו אותו ממשרת ראש ישיבה ולאחר כן נתפייסו והחזירו אותו, ואולם על ידי ה„פיוס“ באו במבוכה גדולה, שלא ידעו איך לעשות ה„חלוקה“ בינו ובין ר' אלעזר בן עזריה שהוקם תחתיו. הנהגת הישיבה אפשר שתהיה בידי ב' מנהיגים,²¹⁹ אולם אחת מזכויותיו של ראש הישיבה היא הדרשה לפני הצבור בשבתות, ואי אפשר לשנים לדרוש כאחת, והיה קשה בעיניהם לעשות „חלוקה שוה“ ביניהם, שידרוש זה שבת אחת וזה שבת אחת, שאם בהנהגת הישיבה שוים היו רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה ואין לאחד מעלה על חברו, הרי רבן גמליאל היה „נשיא הדור“, ואפילו אם היה רבי אלעזר ב"ע לבדו ראש הישיבה היה כפוף לפני הנשיא, ולכן נתנו לר"ג שכם אחד על חבירו שהוא ידרוש ב' שבתות (עיי' לקמן עמוד ר"ז וגו') וחבירו שבת אחת.

הנסיון שנסו חכמי ישראל בימי רבן גמליאל לשחרר את בית המדרש משלטון הנשיאות לא עלתה בידם, ולאחר שהעבירו אותו ממשרת ראש ישיבה חזרו ונתפייסו והחזירוהו לגדולתו, אלא שכחו נתמעט קצת והוכרח לשתף עמו בהנהגת הישיבה את ר' אלעזר בן עזריה. נסיון קרוב לזה נעשה בימי בנו רבן שמעון (סוף הוריות בבליה) וגם הנסיון הזה לא עשה פרי, וכן נשארה הנהגת הישיבה בידי הנשיא, כלומר שהנשיא היה ראש ישיבה, עד דורו של רבי יוחנן²²⁰ שהוא הראשון שנאמר עליו בפרוש: ד מ לך (תענית כ"א, א') ושסמך תלמידיו (סנהדרין י"ד, א'), מה שמלמדנו שהוא עמד בראש הישיבה הגדולה, ובלשון התלמוד בבלי היה ראש ישיבה. ובודאי לא מקרה הוא שלא השתמשו בארץ ישראל בבטוי: ראש ישיבה או בתרגומו הארמי: ריש מתיבתא, שבדורות התנאים הנשיא היה ראש הישיבה, ואפילו מזמנו של ר' יוחנן ואילך, שכבר אבדה חכמת התורה מהנשיאים, נמנעו מלתאר בתואר זה החכם העומד בראשה של

²¹⁹ בימי רבן שמעון בן גמליאל הנהגת הישיבה, כפי הנראה, היחה בידי: הנשיא, האב בית דין והחכם. עיין סוף הוריות בבליה, ובדורות הראשונים היו הזונות.

²²⁰ ואולי כבר בימי רבו ר' חנינה, שלפי הבבלי נעשה. ראש ישיבה אחר שמת ר' אפס, עיין למעלה עמוד קצ"ג.

הישיבה ש, דבר אחד לדור, ומנקדת־מבט הרשמית הנשיא הוא ראש לכל דבר וכאשר הערנו למעלה.

וכבר הגענו בזה אל התשובה על השאלה ששאלנו בראש דברינו, והתשובה היא שבזבחים ובידים לא אמרו: ביום שמנו את ראב"ע לנשיא, משום שמעולם לא נתמנה לשררה זו, ולא אמרו לראש ישיבה, משום שתואר זה לא היה ידוע כלל בימי התנאים, שבימיהם הנשיא היה הראש ישיבה. והמשרה שבישיבה ששרת בה ר' אלעזר בן עזריה ל, שעתו היתה ולא קנתה לה שם, ולכן השתמשה המשנה בלשון סתומה: הושיבו את ראב"ע בישיבה, שפרושה ביום שנסמך (עיין למעלה עמוד קצ"א), שכבר היה ידוע לכל שבאותו יום שנסמך עלה למעלה מחבריו וישב בראשם. ולקמן בדבור: לא הורידו אותו, יתבאר שהזכירו במשנה מאורע של "בו ביום", כדי לתן טעם למספר שאינו רגיל של שבעים ושנים זקנים, במקום שבעים ואחד, המנין הקבוע של סנהדרין, ומה שגרם ל"הוספה" זו היתה סמיכתו של ר' אלעזר בן עזריה ולא מנויו לראש, עיין שם עמוד קי"ט.

דרש רבי אלעזר בן עזריה בכרם ביבנה וכי כרם היה שם אלא אילו תלמידי חכמים שהיו עשויין שורות שורות ככרם.

השורות של בית המדרש נזכרו בכמה מקומות בב' התלמודים (בבא קמא קי"ז, סוף ע"א; ז' שורות; מגלה כ"ח, ב': כ"ד שורות; ירושלמי בכורים ג', ג': אב בית דין שנכנס עושין לו שורות רצה נכנס בזו רצה נכנס בזו, ובתוספתא סנהדרין פ"ו, ח', ובבבלי סוף הוריות שנו הלכה זו בנוסח אחר כזה: עושין לו שתי שורות מיכן ומיכן עד שישב במקומו; ועיין מה שהערנו למעלה עמוד קפ"ט), אולם אם כן הוא שהתלמידים היו יושבין שורות שורות בישיבה—לפי ערכם וחשיבותם, עיין משנה סנהדרין ד', ד': ושלש שורות של תלמידי חכמים יושבין לפניהם כל אחד ואחד מכיר את מקומו—, למה לא נקראו שאר הישיבות כרמים ולא מצינו בשום מקום כרם באושא או כרם בטבריא ורק הישיבה ביבנה נקראה בשם כרם. ובשיר השירים ר' פרשה ח', י"א, מובא המאמר שלפנינו על ה"כרם ביבנה" בלשון זו: שוב מעשה שנמנו בכרם ביבנה חכמי ישראל (במקור שהשתמש בו בעל המדרש, תוספתא סוטה י"ג, ד': שוב פעם אחת היו יושבין ביבנה, ואולי שצ"ל בשהש"ר: שנכנסו,²²¹ במקום שנמנו, עיי"ש

²²¹ אולם שנמנו נמצא כבר בהוצאה ראשונה, וכן במעשה שלפני זה על הלל נאמר שנמנו.

בתוספתא במאמר שלפני זה, מעשה שנכנסו חכמי, ובתוספתא ראש עדויות: משנכנסו חכמים ביבנה) וכי בכרם היו אלא זו סנהדרין שעשויה שורות שורות דגלים דגלים כמטעת של כרם. ובדיוק נאמר כאן סנהדרין²²² שכן הסדר הזה מקורו בשורות התלמידים שבסנהדרין כמו שהערנו בראש הדבור, והישיבה הגדולה שביבנה היתה במקום סנהדרין הגדולה וכן הישיבות הגדולות שלאחרי יבנה היו מעין דוגמא של סנהדרין גדולה ובכולן היו יושבין שורות שורות, ואם כן אין טעם מספיק לכנוי: כרם שביבנה. וקרוב לודאי שמה שאמרו בפרושו הוא על דרך ההגדה, וכרם זה כפשוטו כרם ממש, שהישיבה שביבנה היתה בכרם כמו ששיבתו של רב במתא מחסיה היתה בן (בבא בתרא נ"ד, א': גינתא דבי רב), שבארצות החמות כארץ ישראל ובבל נהגו החכמים לקבוע מקום ישיבתם תחת כפת הרקיע, וגם חכמי אומות העולם נהגו כן. וכבר ידוע שהפילוסופים ה"אקדמיים" נקראו כן על מקום ישיבתם בחורשה של אקדמי (שם איש), והפילוסופים שישבו ולמדו באכסדריא של עמודים (איצטבא = סטוא ביניתי) שבאתונא נקראו "סטואיים". ובודאי היה להישיבה שביבנה גם בית, או בתים; שנתוועדו שם לעת הצורך, אלא שאפשר שגם "בית הועד" לא היתה אלא איצטבא שאינה מקורה. ומענין שבנוסח הירושלמי של הספור על נדויו של ר' אלעזר בן הורקנוס (מועד קטן פ"ג, א') נאמר: והיו עמודי בית הועד מרופפים ובמקבילה בבבלי בבא מציעא נ"ט, ב', הלשון היא: היטו כותלי בית המדרש ליפול, אולם לאיצטבא יש עמודים אבל לא כותלים. ובסוגיא שלפנינו בספור על "בו ביום" נזכרו העומדין לאחורי ה"גדר", מה שקשה לפרש בדרך אחרת אלא שחכמי יבנה היו יושבים במקום פנוי-כרם או שדה-תחת כפת הרקיע, וגדר היה למקום זה שלא יכנס תלמיד שאינו הגון למקום שאינו ראוי לו (עיין בבלי: אותו היום סלקוהו לשומר הפתח... שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס וכו'; וגרסת בעל ספר המעשיות: שומר²²³ בית המדרש, יותר יפה, שיש שומרים לגדר אבל פתח אין לו), ואלה שלא נתנה להם רשות להכנס "לפנים"

(222) וכן בדרשה שם בשיר רבא על הפסוק: כרם היה, אמרו: זו סנהדרין.

(223) ויש שגרסו: שומרי הפתח, עיין דקדוקי סופרים אות נ'. ועיין מאמרו של ה' שמואל קרויס: בחי הועד של בעלי התלמוד (גרמניה), בכפר היובל לר' ישראל לוי עמוד י"ז-ל"ה, ובסחברתי (צרפתית) על ספר היובל הזה עמוד ב'-ו'. ושם הערותי שאי אפשר לפרש ראשה של גדר: המטונה על הגדר המקיף את בית הועד, שאם כן היה להם לאמר ראש גדר או ראש הגדר, ואין ספק שראשה של גדר פרושו, ראשה של העיר גדר.

עמדו אחורי הגדר כדי לשמוע דברי תורה, אולם אם החכמים למדו תורתם בבית הועד שהיה מוקף גדר, אי אפשר היה לעומדים מאחורי הגדר לשמוע דברי תורה של היושבים בפנים, ולא היה שכר לפעולתם.

מיד הלך לו רבן גמליאל אצל כל אחד ואחד לפייסו בביתו.

לפי הירושלמי (עיין למעלה עמוד קע"ז) התנגדות החכמים לרבן גמליאל לא היתה רק בשביל מה שעשה לצער את ר' יהושע אלא גם על יחוסו העריץ אל כל החכמים וכמו שאמרו לו: כי על מי לא עברה רעתך תמיד, ובהתאמה לזה אמרו שהלך לפייס את כל אחד ואחד. אולם לפי הבבלי לא מצאו החכמים בו אלא עון זה בלבד שצער את ר' יהושע ולכן אמרו שם: אמר ר"ג הואיל והכי הוא איזיל ואפייסיה לר' יהושע (על הנוסחאות השונות עיין שם בדקדוקי סופרים, ובספר המעשיות גורס: השתא איזיל ואפייסיה לר' יהושע), שלא הוצרך לפייס אלא החכם הזה בלבד שציערו כמה וכמה פעמים. אלא שצריך להעיר שגם לפי הירושלמי כל אחד ואחד פרושו, כל אלה החכמים שהיה בלבם שינא עליו, ולא כל שבעים ושנים זקנים שהיו באותו מעמד, שבודאי היו ביניהם הרבה והרבה שמעולם לא נגע בהם לרעה.

ומדגיש אני דבר זה כדי להוציא מדעתו של ר' יצחק הלוי (דורות הראשונים חלק ג' כרך חמישי עמוד שי"ט וגו') שהאריך להוכיח שבו ביום משמעו באותו מעמד ולא בו ביום ממש. ובודאי אם ר"ג הלך אצל כל אחד ואחד לפייסו אי אפשר לפרש בו ביום ממש, שאפילו יום גדול כיום שעמדה לו חמה ליהושע לא יספיק לבקר שבעים ושנים זקנים ולפייסם, אולם אם כל אחד ואחד לאו דווקא, אפשר שבו ביום כמשמעו, ביום אחד. ובעקר הדבר אם נמשך בו ביום לזמן גדול אם לא, אין כאן המקום לישא וליתן בו, אלא שהראיות שהביא ר' יצחק הלוי לדעתו קלושות הן מאוד. והוא סמך עצמו יותר מדאי על דברי ההגדה שבבבלי: תנא (בספר המעשיות תנא ליתא) עדיות בו ביום נשנית וכל היכא דאמרינן בו ביום ההוא יומא איתמר ולא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשה. אולם לא לבד שכל הפסקא חסרה בכ"י מינכען וחשודה היא בעיני להיותה הוספה מזמן הגאונים,²²⁴ אלא שדבריה סתומים ויש פנים לפרשם בלי שנכרח לומר שבו

²²⁴ ואולם כבר היתה לפני ר' שרירא שהוא מביא אותה באגרת שלו.

ביום משמעו: באותו מעמד, שנמשך זמן גדול. ואשר לעדויות, שלפי גרסת הספרים נשנתה, מסכת²²⁵ זו (ולכן היחיד: נשנית, ולא נשנו) בו ביום, ברור שלא כווננו למסכת עדויות שלפנינו, שנמנו בה בפרק ד' וה', קולי בית שמאי וחומרי בית הלל על דעתו של ר' מאיר ועל דעתו של ר' יהודה (עיין ירושלמי ביצה פ"א, ג', וש"נ, על כ"ד דברים אלה; ועיין דברי ר' ישראל לוי במחברתו בלשון גרמנית: קטעים ממשנתו של אבא שאול, עמוד י"ב וכו'), אלא שבו ביום התחילו לקבץ העדויות על ההלכות התלויות שעליהן נוסדה מסכת זו. ובכתבי יד הגרסא: תקנום במקום נשנית, וכן גרס הרמב"ם עדויות סוף פ"ב²²⁶, והיא גרסה יפה שלא נאמר כאן אלא שבו ביום, סדרו" העדויות שבאו לפנייהם (תקן וסדר פעלים נרדפים המה) וכן סדרו בדורות שלאחריהם העדויות שבאו לפנייהם ועל סדר זה נוסדה מרבי מסכת עדויות. ומה שאמרו: כל בו ביום ההוא יומא הוה (אין זה לשון ברייתא אלא לשון הגמרא, וגם לפי גרסת הספרים תנא, מאמר זה אינו מברייתא), בודאי לא כווננו אלא למשניות²²⁷ סוטה ה', ב'–ה', וידים ד', א'–ד', ואין קשה כלל לאמר שכל אלה ההלכות והדרשות נאמרו ביום אחד. וכשאמרו: ולא היתה הלכה (לפנינו בספרים: תלויה או שהיתה תלויה, ואולם בגרסאות מדויקות ליתא וכן בספר המעשיות ליתא) בבית המדרש שלא פירשה, נראה שכוונת הדברים היא, שאלה ההלכות שנשאו ונתנו בהן, בו ביום, פירשו אותן ונמנו עליהן. ואם הדברים כפשוטן, דברו חכמים כאן גוזמא, שאין עולה על הדעת שכל ההלכות נתפרשו באותו מעמד, ומה הניחו לחכמים שבאו אחריהם! ודי במה שאמרנו להשיב על דברי ר' יצחק הלוי, אלא שרוצה אני להוסיף עוד דבר אחד והוא שאף שרגו ושחק על חכמי אשכנז עקר דבריו כבר נמצא בספר: קבוץ ההלכות שבעדויות ל"חכם אשכנזי" ה' קרמאנן קלוגער וספר זה יצא לאור שלשים ושלוש שנים קודם שנדפס ספר דורות הראשונים! ועיין למעלה עמוד קפ"א, והערה ר', על השיבה שנזרקה בר' אלעזר, בו ביום,²²⁸ ואם כן, היום" נמשך לכל הפחות לערך רבע שנה.

²²⁵ ה' קלוגער–עיין סוף דבור זה בפנים–טעה לאמר שנסנית לעולם פרושה: חור עליה פעם שנית, ואולם בין הקל שנה ובין הנפעל נשנה יש להם ב' משמעות ובהרבה מקומות נשנית משמעו: למדו אותה בבית המדרש ונקבעה הלכה. עיין לדוגמא שבת קכ"ג, ב'. בימי נחמיה נשנית משנה זו, ובפסחים י"ט, א': מעדותו של ר' עקיבא נשנית משנה זו, ואין שום יסוד למה שחשב להוציא מהלשון: נשנית.

²²⁶ וברקתי בהרבה כתבי יד של פרוש המשנה להרמב"ם ובכולם: תקנום.

²²⁷ אבל לא לכו ביום שבשבת א', ד', ששם טוכח שכווננו ליום שבקרו חנניה בן חזקיה, וגם בטעמה

זה בו ביום פרושו כמשמעו, ביום אחד.

אזל גבי ר' יהושע אשכחיה יתיב עביד מחטין אמר ליה אילין את
חיי אמר ליה ועד כדון את בעי מידעי וכו'.

כל הספור על המאורע ש"בו ביום" הוא בעברית חוץ ממאמר זה (עיין למעלה עמוד קע"ט על ה"הגדה" שבלשון ארמית שנתערבבה בבבלי עם הספור העברי של התנאים), מה שמפליא קצת. ומה שקשה ביותר הוא שתשובתו של ר' יהושע לר' גמליאל חציה ארמית וחציה עברית, ואין זו דרכן של התנאים להשתמש בלשון מעורבת. ובבבלי אף שחלק גדול של הספור הוא בארמית, השיחה שבין הנשיא ואב בית דין שלו היא כלה עברית וזו לשונה: "אל מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי (יש שגרסו גם בירושלמי פחמין במקום: מחטין, וכאשר אין בין ב' מלים אלא חלוף אות אחת-ט' במקום פ'-קשה לעמוד על הגרסא המקורית) אתה אמר לו או לדור שאתה פרנסו ואוי לה לספינה שאתה קרבניטה (ה' מלים האחרונות רק על הגליון, ובנוסחיות מדויקות ליתא וכן חסרות בספר המעשיות), שאין אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים ובמה הם ניזונים. ונראה שבברייתא, המקור של ספור זה, נאמרו הדברים בקצור כעין זה: מיד הלך לו רבן גמליאל אצל כל אחד ואחד לפייסו בביתו וכשבא אל ר' יהושע אמר לו מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה אמר לו אוי לו לדור שאתה פרנסו. ובירושלמי השמיטו דברי ר' גמליאל שיש בהם "משום לועג לרש" (ועיין למעלה עמוד קע"ה, השמטה מעין זו) ובמקומן הכניסו לפנים, דברים שנטל העוקץ מהם: אילין (מאילין?) את חיי, שכשראהו עושה מחטין, 228 (או פחמי: נפח, ובין עושה מחטין ובין נפח משחיר כותלי ביתו על ידי מלאכתו), אמר לו לר' יהושע וכי אפשר שאתה מפרנס עצמך מתוך מלאכה בזויה כזו. ותשובת ר' יהושע, תשובה עוקצת וחדה, שאין אדם נתפס על צערו היתה: אוי לו לדור שאתה פרנסו. ובבבלי לא שני כלום לא בדברי רבן גמליאל ולא בדברי ר' יהושע, אלא שהוסיפו²²⁹ בארמית הפרוש: כי מטא לביתה חונהו לאשיתא דביתהו דמשחרן.

228) ולא רחוק כלל מלאמר שהשתמשו בימי התנאים במלה פחמי במשמע עני, שכן רק עני מדוכא מפרנס עצמו מעשיית פחמים, ורבן גמליאל השתמש במשל הדיוט, וכזון לאמר שביתו של ר' יהושע מעיד על עניות שלו.

229) ואפשר גם כן שסן: ואין אתה יודע עד סוף המאמר הוספה היא, ויש שאין נורסים (עיין כ"י פ' וספר המעשיות) אלא: ובמה הן עסקין.

אמר לו נעניתי לך ושלחון גבי רבי אלעזר בן עזריה וכו'.

בבבלי אין נעניתי לך סופה של השיחה שבין רבן גמליאל ור' יהושע וכך הלשון שם: אמר לו נעניתי לך מחול לי לא אשגח ביה (בספר המעשיות בעברית: לא השגיח בו) עשה בשביל כבוד בית אבא אמר לו מחול לך (כך היא גרסת כתבי יד ושל הראשונים, עיין דקדוקי סופרים וכן הוא בספר המעשיות), ואחר כך מסופר על השליחות ששלחו לר' אלעזר בן עזריה. ולכאורה היה נראה לומר שנתקצרו הדברים בירושלמי שהרי העקר חסר מן הספר שנתפיים רבי יהושע, אלא כשנדקדק היטב נראה שהדבר הוא להיפך, שבמקור ההיסטורי על אותו המאורע הגדול הכל מסופר בלשון נמרץ, ובבבלי הרחיבו הדברים כדי ליתן לספור זה סגנון „עממי“, ורובן של ההוספות ה„עממיות“ הן בארמית כאשר כבר הערנו למעלה עמוד קע"ט. ובירושלמי מסופר שרבן גמליאל הלך בראשונה לפיים את החכמים שהיה טינא בלבם עליו (עיין עמוד קצ"ט) ואחר כך בקר את ר' יהושע והודה ולא בוש לבקש „מחילה“ ממנו. ואולם כאומן גדול בעל הספור המקורי אינו מרבה דברים לספר שנתפייסו לו אלא מדגיש המעשה שעשו, ולא מה שאמרו לו לרבן גמליאל, ובשליחות ששלחו לר' אלעזר בן עזריה אנו מוצאים תשובתם על דברי פיוס של הנשיא.

ואשר לבטוי: נעניתי לך, שהשתמש בו רבן גמליאל יפה פרושו בעלי המלונים (וכבר פרש כן הר' שמואל שטראשון בהגהות שלו) שהוא מן ענה: שפל ומדוכא היה, ולא מן ענה: השיב דברים, ויתורגם נעניתי לך בגרמנית: *Ich bitte dich um Verzeihung* ובאנגלית: *I beg your pardon*, וקשה לקיים פרוש רש"י שכתב בסוגיא זו ובכתובות ס"ז, ב': נעניתי לך, פירש, דברתי למולך יותר מן הראוי. אלא שצריך להעיר שבתוספתא אהילות סוף פרק ה' נאמר: נְמִיתִי לָכֶם עֲצֻמוֹת בֵּית שְׁמַאי מֵה שְׁמַקְבִּיל לְנַעֲנִיתִי לָכֶם עֲצֻמוֹת בֵּית שְׁמַאי" בחגיגה כ"ב, ב', ובוה סיוע לפרושו של רש"י שנענה פרושו, דבר נגדו, אלא שלא נודע לי ממקום אחר שמושו של נם במשמע: דבר הרבה, וכן „מחול לי“ שבבבלי נראה כעין פרוש על: נעניתי לך, ומי שהוסיף כן פירש נעניתי כמו שפרשו בעלי המלונים, וצ"ע.

ושלחון גבי רבי אלעזר בן עזריה חד קצר ואית דמרין רבי עקיבה הוה וכו'.

סוף הספור על „בו ביום“ שונה הוא בבבלי מאשר הוא בירושלמי, ולפי דברי הבבלי אחר שנתפיים ר' יהושע: אמרו מאן ניזיל ולימא להו לרבנן אמר להו ההוא כובס אנא אזילנא שלח להו רבי יהושע לבי מדרשא מאן דלביש מדא ילבש מדא . . . אמר להו ר' עקיבא לרבנן טרוקי גלי דלא ליתו עבדי דרבן גמליאל ולצערן לרבנן א"ר יהושע מוטב דאקום ואיזיל אנא לגבייהו אתא טרף אבבא אמר ליה מזה בין מזה יזה וכו'. ואשר למאמר הראשון (אמר-אזילנא) שלא נמצא, כפי מה שהעיר בעל דקדוקי סופרים, לא בכתיב יד ולא אצל הראשונים (וכן בספר המעשיות ליתא), נראה שנתוסף בספרים שלנו על פי דברי הירושלמי שלפנינו. ומי שהוסיף כן חָקָה הסגנון הדרמטי של הבבלי בספור זה במקום הסגנון הפשוט של הירושלמי, ולא הזכיר מה שנאמר בירושלמי שיש אומרים שר' עקיבה²³⁰ היה, משום שלפי נוסח הבבלי ר' עקיבה היה עם שאר החכמים בבית המדרש, והוא הוא שסגר דלת בית המדרש לפני הכובס (=קצר בירושלמי וכן במעשה על פטירת רבי כובס בבבלי כתובות ק"ג, ב', מקביל לקצרא בירוש' כלאים ט', ד') שלוחו של ר' יהושע. ועוד חלוף אחר חשוב בין גרסת הספרים שלנו לגרסת כ"י והראשונים, שלפי גרסת הספרים בא ר' יהושע עצמו לבית המדרש אחרי שסגרו את הדלת לפני השליח שלו ואולם בכ"י פ' ובספר המעשיות הגרסא היא: הדר שלח לבי מדרשא, במקום: א"ר יהושע-טרף אבבא, אלא שגרסת הספרים שלנו נראה מקורית, שכל עקרה של „סגירת הדלת“ לא בא אלא ליתן טעם למה הוכרח ר' יהושע לבוא הוא עצמו לבית המדרש.

ובין אם נגרוס כגרסת הספרים בין אם נגרוס כגרסת כ"י פ', ברור שהחוליא שהוסיפו בבבלי בספור זה, אינה אלא הגדה שהרחיבה דברי הברייתא²³¹ שלפנינו בירושלמי. ובברייתא זו מסופר שאחר שנתפייסו החכמים

230) וכן נעשה ר' עקיבה שליח החכמים להודיעו לר' אליעזר בן הורקנוס שגדה, עיין בבבלי בבא מציעא נ"ט, ב' (: אני אלך שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו ונמצא מחריב את כל העולם כולו) וירושלמי ראש פ"ג של מועד קטן.

231) כל הספור בירושלמי הוא בעברית (עיין עמוד קע"ט) ולכן נראה שבברייתא היה נאמר: שלחו לר' אלעזר בן עזריה, ולא הוכרח כלל בה מי היה השליח, ובדורות האמוראים כשהוסיפו: חד קצר, שנו כל המאמר בארמית: שלחון גבי, ויש שהוסיפו: ר' עקיבה: עיין הערה הקודמת.

ור' יהושע לרבן גמליאל שלחו שליח לר' אלעזר לרמו לו שהם מתחרטים על מה שעשו לר"ג להורידו מגדולתו. הם בעצמם לא רצו לישא וליתן עם ר' ראש הישיבה החדש, כי קשה הוא לאמר לאדם: רד מכסאך אשר הושבנוך עליו, ולכן השתמשו בשליח. אולם לפי נוסח הבבלי ה"שליחות" נשתלחה לחכמי בית המדרש, וכאן אנו שואלים ולמה הוצרכו רבן גמליאל ור' יהושע (ע' בסוף העמוד על אמרו) לשלוח שליח, ולא הלך ר' יהושע בעצמו לבית המדרש בתחלה, ורק אחרי שסגרו הדלת בפני שלוחו עשה כן, ולפי הגרסא השניה גם בפעם השניה שלח שליח (אחר: להודיע לחכמים שנתפיים. ועוד קשה וכי דרכו של ר' יהושע למנוע עצמו מבית המדרש, כל החכמים ובתוכם ר' עקיבה הם בבית המדרש והוא נחבא בביתו! גם יש מקום לשאול למה שנה ר' יהושע דבריו, בראשונה הוא שם בפני שלוחו המשל הארמי: מאן דלביש מדא וכו', ואחר כך הוא משתמש במשל אחר עברי ואומר (או מצווה לשלוחו למסור להחכמים המשל הזה): מי שהוא מזה בן מזה וכו', וכי בא ר' יהושע להראות כוחו במקצוע זה של ההגדה. ולא עוד אלא שכל אלו המשלים אין להם מקום במשא ומתן שבין ר' יהושע וחכמים שהיה לו לאמר להם בפה מלא: כבר נתפייסתי. ועוד שאלה שליחית, וכי לא מצא ר' יהושע שליח יותר הגון מ"ההוא כובס", וכבר אמרו (פרקי רבינו הקדוש הוצאת גרינהוט ס"ה): ואם יעלה חמור בסולם תמצא דעת בכובס! ומי שאינו רוצה להתעקש יראה, שההגדה שבבבלי יסודה בדברי הברייתא שבירושלמי, אלא שכך היא דרכה של ההגדה להשתמש בחומר היסטורי לצרכה. לפי המקור ההיסטורי שבירושלמי החכמים שבבית המדרש ובתוכם ר' יהושע החליטו להחזיר רבן גמליאל לשררותו אלא שהיה קשה להם להודיע החלטתם זו לר' אלעזר בן עזריה פנים אל פנים, ולכן שלחו לו שליח שירמו לו על מה שנמנו וגמרו החכמים, וכאשר אין אחד מהם רצה לקבל עליו שליחות זו הכרחו להשתמש באיש פשוט: קצר.²³² וכבר מצינו רמו בבבלי לנוסח המקורי של השליחות, שכן נאמר שם: אמרו מאן ניזיל וכו', אולם לפי הבבלי היה להם לאמר: אמר, שר' יהושע לבדו הוא המשתדל בדבר זה לשלוח שליחותו לשאר החכמים שהיו בבית המדרש, אלא משום שבמקור שהיה לפניו נאמר: שלחון, שכן כל החכמים השתתפו בשליחות, השתמשו גם בבבלי בלשון רבים, והרבים הם רבן גמליאל ור' יהושע!

232) אלא שיותר נראה שחך קצר אינו מנופה של הברייתא, כאשר כבר הערנו בהערה הקודמת.

אמר לו מי שהוא מזה בן מזה יזה מי שאינו לא מזה ולא בן מזה יימר
למזה בן מזה מימך מי מערה ואפרך אפר מקלה.

המשל הזה מלמדנו שאף ש"הכל כשרים להזות" (משנה פרה י"ב, ט') כבר
היו מדקדקים בדבר זה הרבה, ולא היה מזה אלא מי שהיה מוחזק לנאמן
בטהרות (כהן? עיין תוספתא פרה פי"ב, ו'), והמשרה הזה היתה עוברת מאב
לבן: מזה בן מזה. ודוגמא לזו מצינו שנהגו סלסול בשחיטת קדשים שאף
ש"שחיטה כשרה בזרים" (משנה זבחים פ"ג, א'), כבר יש לנו עדותו של פילון
האלכסנדרי בן דורו של הלל שרק בערב פסח שחטו זרים, כל אחד ואחד
פסחו, (עיין בבלי פסחים ס"ו א' וירושלמי שם רפ"ו, שכל אחד ואחד הביא סכיניו
עם פסחו), אולם בשאר ימות השנה השחיטה היתה בכהנים, עיין מה שכתב
בספרו: חיי משה ב', רכ"ד-רכ"ה. אלא משום שפילון לא היה בעל הלכה לא
דקדק בלשונו כל כך, ואפשר להוציא מדבריו ששחיטה בורים פסול לה בשאר
קרבות חוץ מפסח.

ובבבלי ייחסו המשל הזה לר' יהושע והביאו עוד משל אחר לו והוא
בארמית: מאן דלביש מדא ילבש מדא ומאן דלא לביש מדא יימר ליה למאן
דלביש מדא שלח מדך ואנא אלבשיה. וכבר הערנו בדבור הקודם שב"ההגדה"
הבבליית לא לבד שנתרחבו הדברים-שני משלים, משל אחד ששם ר' יהושע
בפי שלוחו ומשל אחד שהוא בעצמו השתמש בו-אלא ששנו דברי הבריייתא
שבירושלמי, ובכל חלקי הספור של הבבלי ר' יהושע הוא הציר שעליו סובב
כל הנעשה "בו ביום", ואלו בירושלמי החכמים שבבית המדרש הם המכריעים
בדבר, שכן ההגדה מעניינת הרבה יותר ב"יחידים" מברבים.

אמר לו נתרציתם אני ואתם נשכים לפתחו של ר"ג.

בבבלי ר' עקיבה הוא שאומר לר' יהושע: נתפייסת כלום עשינו אלא
בשביל כבודך למחר אני ואתה נשכים לפתחו (בספר המעשיות: שלח ליה ר'
עקיבה-לפי גרסת ספר זה לא בא ר' יהושע לבית המדרש אלא שלח שליח,
עיין למעלה עמוד ר"ג - רבינו²³³ נתפייסת כלום עשינו אלא לכבודך למחר אני
ואתה משכימין לפתחו), שכן לפי הבבלי, כמו שראינו למעלה עמוד קע"ז, ועמוד

²³³ כך הוא הנכון, שר' עקיבה הוא תלמידו של ר' יהושע ואמר לו רבינו, ועיין דקדוקי סופרים

קצ"ט, כל מה שאירע לרבן גמליאל „בו ביום“ לא אירע לו אלא בשביל שציער את ר' יהושע. אולם מה שקשה על הבבלי זה הוא, איך הרשה לו ר' עקיבה לאמר שרבן גמליאל ישוב למקומו הראשון-ברור שנשכים לפתחו פרושו, שנעשה לו הכבוד שראוי לראש ישיבה²³⁴-, מבלי לשאול את חבריו אם נתרצו להוריד ר' אלעזר בן עזריה מגדולתו. וכבר אמרו שם בבבלי: אמרי היכי ניעבד נעבריה מעלין בקודש ואין מורדין, נדרוש מר חדא שבתא וכו', ואם שלבסוף עלתה בידם למצוא הדרך השובה לרבן גמליאל ולר' אלעזר בן עזריה (ע"ן דבור הבא), וכי נביא היה ר' עקיבה לדעת מה שיעשו החברים בענין זה. ולפי הירושלמי הכל יפה ומתוקן, שר' אלעזר בן עזריה הוא שאמר לחכמים, כיון שכבר נתפייסתם נכון אני לרדת מגדולתי, ובבבלי השתמשו בדבריו: נשכים לפתחו-של רבן גמליאל, ואולם שמו אותם בפי ר' עקיבה.

אף על פי כן לא הורידו אותו מגדולתו אלא מינו אותו אב בית דין. פרוש: אף שנתרצה ר' אלעזר בן עזריה ל„השכים לפתחו של רבן גמליאל“ (ע"ן דבור הקודם) לא הורידו אותו מגדולתו אלא מינו אותו אב בית דין. ובבבלי אמרו שלא הורידו אותו מגדולתו משום שמעלין בקודש ואין מורדין, ולכן הסכימה דעת החכמים שידרוש רבן גמליאל ג' שבתות ור' אלעזר בן עזריה שבת אחת. ויש שגרסו שם בבבלי: אף על פי כן לא עברוה לר' אלעזר בן עזריה, מבלי נתינת טעם כלל. ואולם ממה שמסופר שם בראש העמוד על השיחה שבין ר' אלעזר בן עזריה ואשתו מוכח כאשר כבר הערנו למעלה עמוד קפ"ג, שהטעם מעלין בקודש ואין מורדין, הוא מגופו של התלמוד, אלא שנראה שהגרסא העקרית בבבלי היא: אף על פי כן לא עברוה לר' אלעזר בן עזריה (וכן הוא בכ"י ואצל הראשונים ובספר המעשיות) משום שמעלין בקודש ואין מורדין. ובירושלמי לא הוזכר הטעם: מעלין בקודש וכו', ולא משום שלא היה ידוע להם הכלל הזה, שהרי השתמשו בו בכמה הלכות גדולות (בכורים ג', ג'; יומא ג', ח'; מגלה סוף המסכת; שבועות א', ה') כאשר כבר העיר הרב בעל יפה עינים, אלא שכאן לא נזקקו לו, שבלי זה איך יעלה על הדעת לפגום בכבוד תלמיד חכם ולהעביר אותו מגדולתו אם לא נמצא בו חטא, ואפילו נשיא

²³⁴ ע"ן בבבלי בבא בתרא ט"ז, ב': מלכי מורח ומערב ששכים ין לפתחו, ופרש רש"י, שמשכיסין ליטול עצה ממנו, וכאן פרושו: ליטול רשות ממנו.

שחטא חטא שחייב עליו מלקות ונלקה לא היה בידם הלכה ברורה אם מסלקין אותו או לא, עיין ירושלמי ראש פ"ב של סנהדרין. ולפי זה אין ספק שלרווחא דמילתא אמרו בבבלי שלא עברוה משום טעם זה, ואולם במקור ההיסטורי על מאורע של „בו ביום“, והיא הברייתא שלפנינו בירושלמי, לא נאמר בו אלא שלא הורידו אותו מגדולתו בלי שום טעם, שהדבר מובן מעצמו.

ואשר לחלוף שבין ב' התלמודים על מעמדם של רבן גמליאל ושל רבי אלעזר בן עזריה בהנהגת הישיבה, אחר שנתפייסו החכמים והחזירו את רבן גמליאל לשררותו, עוד לא נתברר כל צרכו, והנני להעיר מה שנראה לי להעיר בענין זה. כבר ראינו למעלה בראש דבור זה שהמאמר: אף על פי כן לא הורידו אותו מגדולתו, הוא מגוף הברייתא והשתמשו בו ב' התלמודים. ואם כן מן הנמנע הוא שבמקור זה לא היה נמצא בו שום דבר על ה„פשרה“, ורק האמוראים באו להחלטה זו ואף שנחלקו בפרטיה, ולפי דעת אמוראי בכל שניהם היו „ראשי הישיבה“, ולפי דעת הירושלמי רבן גמליאל לבדו היה הראש ור' אלעזר בן עזריה נמנה לאב בית דין, שאי אפשר הוא, שבעל ברייתא זו הפסיק באמצע הדבר והשאיר כל הענין תלוי באויר, מבלי להגיד לנו מה הסכימו החכמים לעשות אחרי שר' אלעזר בן עזריה קבל עליו ל„השכים לפתחו“ של רבן גמליאל. ואם יאמר אדם שלפי הברייתא מעולם לא חזר רבן גמליאל לשררותו בבית המדרש, ואף ש„ראש הישיבה“ החדש היה מוכן לרדת ממקומו ולהשיבו עליו, אף אנו נשיב לו ונאמר, וכי מבעל ברייתא זו נעלם מה ששנינו בכמה מקומות (תוספתא סוטה פ"ז, ט'; מכלתא בא פט"ז; אבות דר' נתן י"ח; ברייתא בבבלי חגיגה ג', א', ושם בירושלמי בראש המסכת): שבת של מי היתה, ועל כרחק שר' אלעזר בן עזריה וחברו—רבן גמליאל—„השתתפו“ בדרשות שלפני הצבור, כלומר שרבן גמליאל הוחזר לשררותו. וכבר חשבתי זה זמן כביר שיש כאן לפנינו בירושלמי טעות סופרים, שהיה כתוב ומנו אותו אב"ד, ופתרון ראשי תיבות אלו הוא: אחת בארבע, שראב"ע נהג שררה רק שבת אחת של ד' השבתות שבחדש, וכמו שאמרו בבבלי: לדרוש ר"ג תלתא שבתו וראב"ע חדא שבתא, ואם כן אין בין ב' התלמודים ולא כלום, אלא שהסופרים טעו ופתרו אב"ד: אב בית דין במקום: אחת בארבע. אולם הנוסחא המדויקת בבבלי היא, כמו שכבר העיר בדקדוקי סופרים וכן היא בספר המעשיות: לדרוש ר"ג תרי שבתו וראב"ע חדא שבתא, שכבר בשכם אחד שנתן לרבן גמליאל יתר על חברו די היה להדיגיש חשיבותו ואין טעם להמעיט זכויותיו של ראב"ע יותר מההכרח

(עיין מהרש"א שם ובהגהות ר' ישעיה פיק על הגליון, ודברי הר' זכריה פראנקעל בהוספות לדרכי המשנה עמוד ז', תמוהים, והרי בפרוש אמרו בבבלי: אתי לקנאויי, ואם כן אי אפשר לאמר שהיה כתוב כאן: אב"ד=אחת בארבע. ובבבלי בבא קמא ע"ד, ב', היה להם הדבר פשוט כל כך שר' יהושע היה אב בית דין של רבן גמליאל עד שלא נוקקו להביא ראייה על זה, ובודאי לא נדחף הנעלב הזה משררותו כדי ליתן מקום לרבי אלעזר בן עזריה, שכל מה שעשו בו ביום" לא עשו אלא בשביל כבודו של ר' יהושע. ומה שכתב הר' זכריה פראנקעל בהוספות לדרכי המשנה עמוד ז' וכו', שר' יהושע נתמנה אב בית דין של רבן גמליאל לאחר מיתתו של ר' אלעזר בן עזריה בטעות כתב כן, שר' אלעזר ב"ע נפטר הרבה שנים לאחר מיתתו של רבן גמליאל, שכשעלה לגדולה היה עוד צעיר לימים והגיע לשיבה (עיין למעלה עמוד ק"פ), ומסופר בכמה מקומות שר' אליעזר בן הורקנוס, שהאריך שנים לאחר מיתתו של רבן גמליאל, נפטר בחיי ר' אלעזר בן עזריה, עיין בבלי גטין פ"ג, א' ואבות דרבי נתן פכ"ה. גם מה שכתב הרז"פ שאפשר שבבבא קמא שם, אב בית דין" לאו דווקא הוא אלא חכם, דבריו תמוהים, שבגמרא שם הקשו על מה שאמרו שר"ג הודה – שסמא עין של טבי עבדו – שלא בפני ב"ד: והא ר' יהושע אב בית דין היה, ועל כרחך שאב בית דין ממש הוא, שמקומו של חכם הוא בבית המדרש ולא בבית דין.

ואם נרצה לקבל גרסת הירושלמי כמו שהיא לפנינו ברור הוא שב' התלמודים חלוקים בדבר זה, שלדעת הירושלמי ר' אלעזר בן עזריה נתמנה אב בית דין של רבן גמליאל ולדעת הבבלי המשרה הזאת היתה בידי ר' יהושע. אלא שמוכרחים אנו לאמר שלדעת הירושלמי עד, בו ביום" לא היה לו לרבן גמליאל, אב בית דין", שקשה להעלות על הדעת שהורידו נושא משרה זו, יהיה מי שיהיה, משררותו והקימו לר' אלעזר בן עזריה במקומו. ויש להביא סמוכין לזה ממה שאמרו בתוספתא סנהדרין ח', א': אמר ר' אלעזר בר' צדוק כשהיה רבן גמליאל יושב ביבנה אבא (=ר' צדוק ולא אבא²³⁵ אחיו של רבן גמליאל כמו שמוכח

235) במקבילה בירושלמי סנהדרין א', ז' (י"ט, ג') הגרסא: אבא ואחיו, ויש שחשבו שצ"ל אבא אחיו, שכן היה לו לרבן גמליאל אח ששמו אבא כמו שאמרו בפרוש בבבלי יבמות ט"ז, א'. אולם גרסת כ"י התוספתא אבא ואחיו היא העקרית וכמו שהערנו בפנים, שבודאי לא היה ראב"צ מונע מר"ג את שם הכבוד שלו: נשיא. ועוד אחיו של רבן גמליאל נקרא אבא בלי שם התואר: רבי, ורחוק מלאמר שהיה יושב בסנהדרין של יבנה מבלי שנספך. ובסוף הטאמר גם כנרפס: מפני מה אחד יושב וכו', וקשה לאמר שאחד כוונתו: אבא, שאם כן היה לו לאמר ומפני מה אבא יושב מימינו של רבן גמליאל לחלוק לו-לאבא-כבוד.

מסוף דברי ר' אלעזר: משום כבודו של זקן, שר' צדוק היה מופלג בשנים, עיין בהמשך דבור זה) ואחד—כך בכתבי יד של התוספתא, ובספרים נשמט על ידי טעות סופרים—מימינו וזקנים משמאלו ומפני מה אחד יושב על זקן מימינו מפני כבודו של זקן, ולוא היה לו לר"ג אב בית דין בודאי היה הוא יושב מימין הנשיא. ואולם כשנעייין היטב בדברי התוספתא שם נראה שאדרבא שמשם מוכח שהיה לו אב בית דין, אלא שר' צדוק שהיה כבר מגדולי הדור בפני הבית (ועיין גמין נ"ו, א' וב' שהתענה מ' שנים קודם שנחרב הבית, וגם אם נאמר שמ' לאו דווקא בודאי היה זקן גדול בזמן החרבן שרבן יוחנן בן זכאי, עמד מלפניו", עיין איכה ר' א', ה'; עמוד ס"ח, הוצאת באבער) כל כך נכבד היה בעיני רבן גמליאל²³⁶ עד שהושיבו מימינו ולכן הוכרח לשנות "סדר הישיבה" של חכמי יבנה. ושם בתוספתא קודם מאמרו של ר' אלעזר בר' צדוק נאמר: הנשיא יושב באמצע וזקנים יושבין מימינו ומשמאלו, וברור שכוונו שכל אחד ואחד יושב לפי ערכו, אב בית דין מימינו של הנשיא וחכם משמאלו ושאר כל החכמים לפי מדרגתם מימינו של האב בית דין ומשמאלו של החכם (עיין למעלה חלק א', עמוד קכ"א), אלא שלא חששו להזכיר פרטי הדברים ואמרו בדרך כלל ש"היה שם טקס" אפילו בין התלמידים של ג' השורות שישבו לפני החכמים, ומכל שכן בין החכמים חברי הסנהדרין.²³⁷ ולפי סדר זה מקומו של אב בית דין היה מימינו של רבן גמליאל, אלא שהוא הושיב ר' צדוק הזקן היותר מופלג—לכל הפחות בשנים—מימינו ועל ידי זה הכרח לשנות הסדר הישן שלא היה לפי כבוד אב בית דין לישב מימינו של ר' צדוק שישב מימין הנשיא, ולכן הושיב רבן גמליאל כל החכמים משמאלו, כל אחד ואחד לפי גדלו, אב בית דין בראשונה ומשמאלו החכם וכסדר זה שאר החכמים.

ומכל מקום גם לפי פירושונו על דברי התוספתא אפשר לומר שר' אלעזר בר' צדוק תאר ה"טקס" שביבנה כמו שהיה אחרי שמינו את ר' אלעזר בן עזריה לאב בית דין, אבל לפני מאורע זה שמש רבן גמליאל גם במשרת אב בית דין. ואם נאמר שדברי המשנה בחגיגה ב', ב' (ועיין גם כן הברייתא בתוספתא שם ב', ה', ירושלמי ב', ב', ובבלי ט"ז, ב'): ושניים להם אבות בית דין, "ממש"

²³⁶ לא ידעתי מה קשה לו לבעל חסדי דוד על התוספתא אם נאמר שר' צדוק אף שהיה זקן מופלג

ביבנה עוד היה יוצא ונכנס בשערי בית המדרש, וכל ההלכות שלו ו"עדיות" שלו נאמרו ביבנה.

²³⁷ ובתנחומא שופטים ז' אמרו: אזהרה לנשיא שלא יושב הראוי למעלה למטה ואת הראוי

למטה למעלה; ועיין גם כן ספרי דברים קמ"ד, ובהערת ה' פינקעלשטיין על הדרשה: לא תכיר פנים בכבוד.

הם, על כרחך שמימות שמאי והלל עד „בו ביום” שמנו את ר' אלעזר בן עזריה לאב בית דין, הנשיאים היו גם אבות בית דין, שאם לא כן מה בין הזוגות²³⁸ לאלה שבאו אחריהם, והלא כל נשיא ונשיא היה לו אב בית דין. אלא שנראה שרק על דרך ההשאלה תארו התנאים האחרונים את ה„שני” שבזוג: אב בית דין, שכן בימיהם הנהגת הישיבה היתה תחת ראש הישיבה ו„משנהו” אב בית דין, אולם ה„זוגות” בני מדרגה אחת היו, מנהיגי כת הפרושים (עיין מה שכתבתי במחברתי: מקומה של ההלכה בחכמת ישראל, עמוד י”ד וכו’), „בחוץ ובפנים”, בחיים המדיניים ובחיי הדת.

והנה אין כאן המקום לישא וליתן בעניין המסובך של ה„נשיאות”,²³⁹ אולם רואה אני להעיר בקצור גדול על אלה הדברים הנוגעים לסוגיא שלפנינו. התאר אב בית דין נמצא הרבה פעמים בברייתות (עיין לדוגמא שמחות ראש פ”ט; מועד קטן כ”ב, ב’; תוספתא סנהדרין ז’, ח’) וכן בשני מקומות במשנה (חוץ מהמשנה שבחגיגה שהשתמשו באבות בית דין על דרך ההשאלה כמו שהערנו למעלה): תענית ב’, א’, ועדויות ה’, ו’. ואולם רק במקום האחרון השתמשו בו החכמים שהיו בדור שלפני רבן גמליאל שאמרו לו לעקביא בן מהללאל שחי בפני הבית (זה יוצא ממה שאמרו בסנהדרין בבלי”ת פ”ה, סוף ע”א: מפני מה לא הרגו את עקביא בן מהללאל, והרמב”ם בסוף המבוא שלו לפרוש המשנה—הפרק הרביעי—מונה אותו בחבורה הששית: עקביא בן מהללאל ושמעיה ואבטליון אבל מדברי המשנה בעדויות נראה קצת שהיה צעיר מהם): חזור בך . . . ונעשך אב בית דין לישראל. ומכל מקום אין ראייה ברורה מכאן שמשרת אב בית דין כבר היתה נהוגה בישראל בפני הבית, שאפשר שאשנרא

²³⁸ באבות פרק א’, וכן במשנה חגיגה המובאה בפנים הלל ושמאי הם הזוג האחרון, אולם ראוי לתשומת לב שבמדרש תנאים כ”ו, י”ג, נמסרו נוסחאות של ב’ איגרות שנכתבו שתייהן, שמעון בן גמליאל ומיוחנן בן זכאי. כאלו היו שניהם בני זוג אחד, שקשה לומר שהנשיא צרף עמו עוד אחר, ואפילו אם נאמר שרבן יוחנן היה אב בית דין שלו. אלא שנראה שאגרות אלו נכתבו בשנות המרד הגדול כשהיה השלטון-המדיני והדתי-בידי העומדים בראש המרד, ועל זה מראה המאמר האחרון שבאגרות: ולא אנחנו התחלנו לכתוב לכם אלא אבותינו היו כותבין לאבותיכם, שהיא כעין התנצלות שהם לוקחים „רשות” לעצמן. ועיין גם כן פאה ב’, ו’, שכבר בימי הבית (קרוב להרבן, שרבן גמליאל הנוכח שם הוא רבן גמליאל השני, כמו שהוכחתי במאמרי על תמיד בספר השנה לניימארק עמוד רפ”ז וכו’) חדלו הזוגות, אולם אין מביאין ראייה מ„שעת חרם”, ואין טן הנמנע שרבן גמליאל הזקן ובנו דבן שמעון-בראשית נשיאותו-עוד היו מן הזוגות.

²³⁹ ה’ ביכלער בספרו (בגרמנית), „סנהדרין”, כמעט לא הניח דבר גדול ודבר קטן שייך לענין זה שלא נגע בו, והמעין בדברינו אלה יראה שלא כדעתו דעתי, ואף שהרבה יש ללמוד מספרו זה.

דספרי הוא שהשתמשו בלשון הרגילה והוסיפו: בית דין, אחר אב, אולם חבריו של עקביא אמרו: ונעשך אב לישראל, ופרושו: מנהיג הדור, כמו שתארו את ר' טרפון וקראו אותו וירושלמי יומא א', א', ויבמות פ"ד, סוף הלכה י"ב: אביהן של ישראל. ומה שמביאני לידי השערה זו הוא הבטוי: אב בית דין לישראל (ויש שגורסים: בישראל), שמוזר הוא מאוד, ואם מצינו במקום אחד נשיא שבישראל (כבא בתרא קט"ז, ב'), כבר ידועה חבתם ללשון המקרא, ונשיא ישראל שביחזקאל כ"א, ל' שמש אותם דוגמא, אבל אב בית דין לישראל לא מצינו לא בלשון תורה ולא בלשון חכמים. אלא שגם אם נאמר שמשרת אב בית דין כבר קדומה לזמנו של רבן גמליאל, אפשר שעד ימיו לא היתה משרה „אקדמית“ אלא משרת הדיין הראשי של בית דין חשוב—לאו דווקא הבית דין הגדול—, ובזמנו נתמנה ר' אלעזר בן עזריה לאב בית דין הישיבה „משנה“ לראש הישיבה. ואם כן הוא אפשר שב' התלמודים אין חלוקים כלל, ומר אמר חדא ומר אמר חדא, ראב"ע היה אב בית דין שבישיבה ור' יהושע היה אב בית דין במשמעו הודאי, יושב ראש בבית דין של דיני ממונות וקנסות (דיני נפשות כבר נחבטלו בימיהם) העומד „על יד“ הישיבה. ומענין שכאן בברכות אמרו בירושלמי שמינו את ראב"ע לאב בית דין ובפסחים פ"ו, א', אמרו: אלעזר בן עזריה תניין הוה, שלא הניח כתר ואלא נעשה „משנה“ (=תניין בארמית) לרבן גמליאל בהנהגת הישיבה, שזה היה ראש הישיבה (ועיין למעלה עמוד קצ"ו) והוא ה„שני“ שבישיבה. ומימי רבן גמליאל ואילך כך נהגו בישיבה, ולדוגמא באושא היה רבן שמעון בן גמליאל הראש ור' נתן משנהו, עיין בבלי הוריות סוף המסכת.

ויש מי שחשב למצוא במשנה ראש השנה ד', ד', סמך לדבר שמשרת אב בית דין כבר היתה נהוגה בישראל קודם מגויו של ר' אלעזר בן עזריה, שכן נאמר שם: שעוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי, שאפי' ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד. אלא אף שנראה שכן הוא כמו שכתבו חכמי הדור העבר, שיסוד תקנה זו במצב הימים ההם, שעדי החדש היו רגילים לבוא לברור חיל, מקומו של רבן יוחנן, אולם הוא שדאג לכבוד בית דין שביבנה יותר מלכבודו, תקן שלא יהו העדים הולכים אלא למקום הוועד—שביבנה, מכל מקום אין לנו אפילו צל של ראייה שהוא ראש בית דין הוא אב בית דין. ולוא כדבריהם ראייה להיפך, שאין עולה על הדעת שמחבר המשנה שצרף ולבן לשונו של חבורו וסגונו עד להפליא, לא דקדק בדבריו ואמר:

ראש בית דין במקום אב בית דין, וא"כ מוכח מזה שבימי רבן יוחנן בן זכאי עוד לא היה ידוע כלל התאר: אב בית דין. אלא שממשנה זו—וכן ממשנה ב', ז': ראש בית דין אומר מקודש—אין ראייה לא לכאן ולא לכאן, שראש בית דין שנוכר בענין קדוש החדש הוא היושב בראש של בית דין לדבר זה, ולפעמים הנשיא או אב בית דין שלו היה בראש בית דין זה (עיין לדוגמא ב', ח' שרבן גמליאל „קבל“ עדי החדש). ולפעמים היה ממנה אחר. וגם אם נאמר שבימי רבן יוחנן—קודם שעלה רבן גמליאל לגדולה—הוא היה ראש בית דין של קדוש החדש כשתקן תקנתו לא לשעתו תקן אלא לכל הדורות, שלא יהו העדים הולכים לראש בית דין, יהיה מי שיהיה, אלא למקום הוועד כלומר: הוועד לקדוש החדש. וכבר הערנו למעלה עמוד קל"א, שבימי רבי ובימי בנו—או בן בנו—הוועד לקדוש החדש לא היה כלל במקום הנשיא או האב בית דין. והראש בית דין של קדוש החדש היה אחד מהחכמים שנתמנה לכך, ואין שום דוחק להניח שכבר בדורות הראשונים, בימי רבן יוחנן בן זכאי, לפעמים הוועד לקדוש החדש לא היה ביבנה, וראש הוועד היה איזה חכם שנתמנה לכך והוא ראש בית דין שנוכר בהלכות קדוש החדש. ודומה לתאר זה הוא: הגדול שבדיינים, במשנה סנהדרין ג', ז', שבכל בית דין אחד הוא היושב בראש, אלא שבבית דין של דיני ממונות נקרא: הגדול שבדיינים, שכן סתם דיין הוא הדין דיני ממונות, ובבית דין של קדוש החדש הוא נקרא: ראש בית דין.

וכבר הגענו בזה לסוף דברינו בענין זה ולא נותר לנו אלא להעיר על התאר „מופלא שבסנהדרין“ שעוד לא נתפרש טיבו וכדי לעמוד על הסוגיא שלפנינו מכרח אני לבאר כל צרכו. המאורע של „בו ביום“ נזכר בראשונה מ-עד ראיה, בן עזאי, שבשלשה מקומות שבמשנה מוסר הלכות שקבל: מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בישיבה (זבחים א', ג'—ידיים ד', ב'; ידיים ג', ד'), ואין ספק שהוא מדגיש שבו ביום לא נעדר איש מבית דין הגדול שביבנה וכל הזקנים (על היחיד: זקן, עיין זבחים י"ב, ב': דכולהו בחדא שיטת'—ויותר יפה הגרסא: שעתא, עיין דקדוקי סופרים—הו קיימי, אולם עם העשרות והמאות בא במשנה השם הספור על פי רוב ביחיד: עשרים עשרון, חמישים זוג, שבעים לשון ועוד הרבה כיוצא בהן, אלא שלא מצינו בשום מקום אחר של משנתנו זקן במשמע יחיד ממש, ולכן דרשו מה שדרשו. ומעניין שבכ"י קמברידג של המשנה בזבחים: זקן, אבל בידים: זקנים, וכן הגיה הגר"א בידים, ואפשר שהוא פירש דברי הגמרא: למה לי למיתנא . . . זקן, בדרך זו:

למה לשונה של המשנה בזבחים משונה ממה שהיא בידים) היו באותו מעמד. ומה שצריך ביאור הוא איך בא למספר „שבעים ושנים“, ועד כאן לא נחלקו חכמים ור' יהודה (משנה סנהדרין א', ו') אלא אם סנהדרי גדולה היתה של שבעים או של שבעים ואחד, אבל לא שמענו מעולם שיאמר אדם שסנהדרין היא של שבעים ושנים,^{239a} מה שאי אפשר כלל וכלל לא, שהרי „שבעים“ זקנים נאמר בתורה, ולא נחלקו אלא אם משה מן המנין או לא, ואם נאמר שמה מן המנין אין לך סנהדרין אלא של שבעים עם ה„יושב בראש“, שהוא נגד משה, ואם נאמר שאין משה מן המנין סנהדרין היא של שבעים מלבד היושב בראש. ויש מהראשונים (עיין תוספות סוכה סוף דף נ"ב וסנהדרין ט"ז, ב'; ר"ן שם בסנהדרין: רש"י ורמב"ם בפרושיהם על משנה הוריות א', ד') שאמרו שבכל סנהדרין גדולה – ולדעת קצתן גם בסנהדרין קטנה, עיין לקמן בהמשך דבור זה – היה „מופלא של בית דין“ שלא היה מן החשבון. ולפי זה לרבנן שסנהדרין היא של שבעים ואחד, ע"ב זקנים שביבנה שמהם קבל בן עזאי הם סנהדרין גדולה של שבעים ואחד עם ה„מופלא“ שלהם, שאף „שאיין מן החשבון“ תורה מאתו תצא. ואולם קשה לקבל דעה זו, וברור שמופלא של בית דין היה בכל בית דין, לרבות סנהדרין קטנה, (ולא כמו שכתבו התוספות בסנהדרין ג', ב', בד"ה: רבי יהודה, בנגוד לדבריהם ט"ז, ב': ובכל שופטים ושופטים היה שם מופלא) וכמו שאמרו בפרוש בתוספתא סנהדרין: ושאר בתי דינין של עשרים ושלשה היו בעיירות של ארץ ישראל... נצרך אחד מהן הלכה הולך לבית דינו שבעירו... אם שמעו אמרו לו אם לאו הוא ומופלא שבהם באין לבית דין שבהר הבית, וה„מופלא“ הזה שבסנהדרי קטנה בודאי אינו לא נשיא ולא אב בית דין (עיין תוספות ור"ן בסנהדרין ט"ז, ב') אלא אחד מחברי הסנהדרין המופלג בתורה. ולרוב היה להם רק מופלא אחד, אולם לפעמים היו באותו בית דין עצמו שני חכמים – או יותר – מופלגים, גדולים בתורה יתר משאר החברים אלא שהיו שניהם שוים, וכמו שאמרו בהוריות ז', ראש ע"ב: כגון שהיו מופלגין שניהן. וכבר המאמר זה של הבבלי מוכיח שלא היתה משרה של: מופלא של בית דין, אלא שכך הוא טיבן של בני אדם, שאין עשרים ושלשה חכמים או שבעים ואחד חכמים שוים בחכמתם

^{239a} עיין לקמן עמוד ר"ט. שער הקושיא היא לפי דעת הירושלמי שבין קודם שנתפייסו בין לאחר שנתפייסו לא היה להם ביבנה אלא ראש אחד.

ובתורתם, אלא שביניהם אחד יותר מצוין מחבריו – או שנים השוים בגודל חכמתם ומצוינים מחביריהם – והוא הנקרא מופלא²⁴⁰.

והתוספות ושאר הראשונים נדחקו לומר שהמופלא, לא היה מן החשבון משום שבמשנה הוריות א', ד', אמרו: או שלא היה מופלא של ב"ד שם, ואם הוא מן החשבון למה לי מופלא, והלא כבר אמרו שם בגמרא ג', ב': אי איכא כולם הואי הוראה ואי לא לא הואי הוראה, ועל כרחך שאינו מן החשבון ומכל מקום הוראה שלא מדעת המופלא אינה הוראה. וכבר העיר רש"י שם בדבריו על המשנה: ואיכא למימר נצטרך אחד מהן לצאת לדרך ומינה אחר במקומו. ובודאי שכן הוא כדברי הרב (והסכים עמו המאירי שם במקומו ואפשר לפרש דברי הרמב"ם בפרוש המשנה כך), כשנצרכו היו ממנים אחר – מן הסמוכים – לדין אחד או להוראה אחת, שאם לא כן, היעלה על הדעת כשנחלה אחד מהזקנים או כשנסע לדרך רחוקה היו ממתנים עד שיבריא או עד שיחזור ולא היו יושבים בדין, אתמהא! ואולם בעקר ההנחה של הראשונים, שהכל מודים שאין הוראה עד שיורו כולן, יש לפקפק הרבה. ובתוספתא הוריות א', ב' כך שנויה הלכה זו: הורו בית דין ואחד מהן אין שם פטורין ור' אומ' אומ' אני עד שיהא מופלא שבהן. ולפי פשוטן של דברים נחלקו תנא קמא ורבי אם צריכים כולן להורות, שלרבי אין צריך אלא שיהא שם המופלא אבל אם אחד משאר הזקנים אין שם, הוראתן הוראה. ואין לדחוק ולפרש דברי התוספתא על הדרך שפרשו התוספות דברי המשנה – אולם במשנה לא נזכר שום מחלוקת בדבר ולא נזכר בה: אחד אין שם! – שאם חסר ממנין הסנהדרין אפילו הקטן שבהם אינה הוראה ובשאר שם המופלא אפילו אם המנין שלם אינה הוראה, שהרי מפורש אמרו בירושלמי שמשנתנו: שלא היה מופלא של ב"ד שם, היא כרבי (הוריות א', ד', ועיין שם במראה הפנים), ודבריהם מיוסדים על התוספתא שפרשה כמו שכתבנו, כאשר כבר היטב לראות הרב בעל מראה הפנים א', ב', בד"ה: מתניתא כמאן, אלא שלדעתו נחלקו ב' התלמודים בפרוש דברי המשנה. אולם המעיין היטב בבבלי ובירושלמי יראה שאין הכרח כלל להמציא מחלוקת זו, ופרוש דברי הבבלי כך הוא. בראשונה נשאו ונתנו בדברי האומר (בבבלי ר' יונתן ויש שגורסים ר' יוחנן, ובירושלמי נתייחסה הלכה זו

240) ובישיבה הגדולה מצינו בימי רבן שמעון בן גמליאל משרה של חכם (עיין סוף הוריות) ואולי כבר היתה נהוגה משרה זו בדורות שלפניו, אולם אין עניינה אצל מופלא.

לר' מנא בר תנחום): מאה²⁴¹ שישבו להורות אין חייבין עד שיורו כולן, ואחר שהושיבו על דבריו (בירושלמי לא „הושב“), אמרו: ואלא מאי כל עדת דקאמר רחמנא ה"ק אי איכא כולם הואי הוראה ואי לא לא הואי הוראה. וכוונו לומר²⁴² שגם לדעת האומר, תנא קמא דרבי, שאם אין אחד מהם פטורין, לא אמר כן אלא אם לא הורו סנהדרין של שבעים ואחד, אבל אם היו שם שבעים ואחד, ואף שבאותה הוראה ישבו מאה, הוראתן הוראה. והן הן דברי הירושלמי הן הן דברי הבבלי, שר' יונתן (או ר' מנא בר תנחום) אינם אלא אליבא דת"ק דרבי, ולרבי רק בשלא היה שם המופלא אין הוראתן הוראה ובשהיה שם המופלא – והוא מן החשבון! – אפילו לא היו שם שבעים ואחד – אלא הרוב של סנהדרין – הוראתן הוראה. ולפי מה שכתבנו ה„תיובתא“ על ר' יונתן יש לה תירוץ, שהרי נחלקו חכמים ורבי בדבר זה, ואפשר לאמר שאלה שאמרו, אין גזרין גזרה וכו', עומדים בשיטתו של רבי והוא כחכמים, אלא שהיה נראה להם דוחק לומר כן, שהרי לא נחלק אדם על הכלל: אין גזרין גזרה על הצבור אלא א"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה, ואף שכתוב: הגוי כלו, רובו ככולו, ועל כרחך שגם לחכמים דרבי כל העדה, פרושו כל שבעים ואחד ולא כל שישבו באותה הוראה ואפילו מאה.

ועוד ראייה שניה הביאו הראשונים לדעתם שהמופלא לא היה מן החשבון, שהרי ר' יהודה האומר: סנהדרי גדולה של שבעים, מספר בסוכה ג'א, ב', על שבעים ואחד קתדראות של זהב שבבית הכנסת הגדול שבאלכסנדריא: כנגד שבעים ואחד של סנהדרי גדולה, ועל כרחך שמלבד השבעים היה עוד אחד, המופלא של בית דין, שלא היה מן החשבון. ואולם אף שגם בספרים שלנו של הבבלי (וכן בתוספתא שם פ"ד, ו') הגרסא היא שבעים ואחד, אין ספק שהיא אשגרא דספרי, שכן המנין הזה של סנהדרין היה שגור בפיהם, ובמקבילה

241) האחרונים (עיין לדוגמא באר שבע במקומו, ודבריו נעלמו מר' צבי הירש חיות בהגהות שלו שם) וחקשו במאמר זה, והרי הלכה פסוקה היא שאין מוסיפין על סנהדרי גדולה וכמו שאמרו בפירוש בסנהדרין מ"ב, א'. אולם ברור שאף שלא הוסיפו על המנין הקבוע (שבעים או שבעים ואחד) של הסנהדרין ולא גרעו ממנו, לפעמים צרפו עמהם במשא ומתן, וביחוד בהוראה, חכמים אחרים, שלא מן המנין ולזה כווננו כאן באמרם: מאה שישבו. ושם בסנהדרין אמרו שתלמיד שמצאו ממש בדבריו לא היה יורד משם לעולם, ולא שנעשה חבר סנהדרין אלא שהיה משתתף עם החברים במשא ומתן.

242) ובבבלי לא נוקקו לאמר שר' יונתן חולק על המשנה: או שלא היה מופלא וכו', שכבר היה ידוע להם מחלוקת התנאים בתוספתא ולא נשאו ונתנו רק בשאלה אם ההלכות שבמשנה, הורו ב"ד וידע אחד מהן שטעה והלך ועשה על פיהם וכו' והורו ב"ד... ואמר להן טועין אתן, אפשר לקיימם על דעתו של ר' יונתן.

בירושלמי שם פ"ד, א' נאמר בדיוק: שבעים, שכן לר' יהודה לא היתה סנהדרין גדולה אלא של שבעים.²⁴³

ואל השלישי אני בא אל פרוש הראשונים על מאמר הברייתא שבבבלי סנהדרין ט"ז, ב', ובספרי דברים קמ"ד: רבי יהודה אומר אחד ממונה על כולן שנא' תתן לך (בספרי בשנויים קטנים), ופרשו שם בתוספות, שהאחד הממונה על כולן הוא המופלא של בית דין, שלא היה מן החשבון. אולם המעיין היטב בדברי התלמוד והספרי יראה שאין לזו מפרושו של רש"י (והסכים עמו הרמ"ה בחדושו על סנהדרין שם), שאחד בדברי ר' יהודה משמעו בית דין אחד=סנהדרין גדולה, ולא איש אחד. והתוספות בעצמם הרגישו שדברי הבבלי מפורשים על דרך רש"י באופן היותר פשוט, שאחר שנשנו דברי חכמים על ג' בתי דינים: שופטים לכל ישראל, (כך היא הגרסא המדויקת, עיין דקדוקי סופרים וכן גורס הרמ"ה, ודברי הרד"ף המובאים בהוצאה חדשה של הספרי צריכים תקון), שופטים לכל שבט ושופטים לכל עיר, הביאו דברי ר' יהודה האומר, שאחד=הבית דין לכל ישראל, ממונה על כולן, על בתי דינים של השבטים ושל העיריות. ואחר שהביאו דברי ר' יהודה שנו דברי ר' שמעון בן גמליאל: מצוה בשבט לדון את שבטו, שלא בלבד שיהו בתי דינים קבועים בכל שבט ושבט אלא שהדיינים בבתי דינים אלה יהיו מן אותו השבט שבו קבוע בית דינו,^{243a} אולם לפי פרושן של בעלי התוספות אין שום קשר בין דברי חכמים ודברי ר' יהודה וכן אין שום קשר בין דבריו ודברי רבן שמעון בן גמליאל. ולא זו בלבד, אלא שלפי פירוש זה קשה למצוא טעם לדברי ר' יהודה שאיך הוא דורש מתתן לך שנאמר בקשר עם שופטים, והם רבים, שהוא ממנה שופט אחד על כולן. ולפי פירושו של רש"י הדבר פשוט, שבין חכמים ובין ר' יהודה דורשים לך שמיותר הוא שהיה לו לאמר: שופטים ושוטרים תתן בכל שעריך... לשבטיך, ומלך הוציאו שמלבד בתי דינים של עיר ועיר ושל שבט ושבט היה עוד בית דין אחד לכל ישראל=לך. אלא שנחלקו בטיב של בית דין הגדול (בית דין לכל ישראל), שלחכמים הוא בית דין שהמשפט בידו על כל הדברים הנוגעים לכל ישראל (עיין משנה סנהדרין א', ה', ור'

²⁴³ יוסיפוס מוכיר בכמה מקומות סנהדרין של שבעים, אולם אפשר שלא מנה היושב בראש.

^{243a} ורש"י פירש שלא ילכו בני שבט זה לבד של שבט אחר.

יהודה מרחיב כוחו של בית דין זה ואומר: שהוא ממונה על כולן (הלשון שבתלמוד יותר יפה מלשון הספרי: שממנין אחד על גבי כולן, שבית דין זה הוא לא לבד גדול משאר בתי דינין אלא גם „עליון“ עליהם. ואין ספק שבימי בית שני סנהדרי גדולה היתה כמו שתארה ר' יהודה, לא רק בית דין ה„גדול“ אלא גם ה„עליון“ שהיה בכוחה להעמיד בתי דינין בכל ארץ ישראל ולמנות שופטים ולהעבירם וכל מה שנעשה בארץ לא נעשה אלא ברשותה. ולפי דברינו יפה פירש הרש"ם בהערותיו על הספרי, שמה שנאמר שם בסוף דברי ר' יהודה: ואומר ושטרים הלויים לפניכם, הוא קצור לשון שקצרו הסופרים הפסוק שבדברי הימים ולא הביאו אלא סופו—דבר שמצוי ורגיל בין בספרי בין בשאר ספרים, חדשים וגם ישנים—אולם הדרשה יסודה בראשו, וביותר דיוק בב' הפסוקים²⁴⁴ שם י"ט, י"א, שהבית דין בירושלים היה בית המשפט העליון „לכל דבר ה'... לכל דבר המלך“.

ואשר לקושית בעלי התוספות על פרושו של רש"י, הרי בספרי נאמרו דברי ר' יהודה קודם שהזכיר לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר, לפי מה שכתבנו לא קשה כלום, שר' יהודה דורש לך שבראש הפסוק כמו שדרשו חכמים אותה המלה עצמה אלא שהוא דורשה בפנים אחרים ולכן נאמרו דבריו מיד אחר דברי חכמים. ובברייתא שבבבלי סדרו הדברים לפי סדר ההגיון, בראשונה דברי חכמים על ג' בתי דינין ואחר כך דברי ר' יהודה ורבן שמעון בן גמליאל בענין זה, אולם בספרי נאמרו הדברים לפי סדר ה„דרשות“ שהן על ג' חלקי הפסוק ודברי חכמים ור' יהודה הם על תתן לך ואחר כך הדרשה על שיעריך ולבסוף על לשבטיך. ובזה יש גם טעם למה נאמר בברייתא שבתלמוד בראשונה בית דין של שבט ואחר כך בית דין של עיר ובספרי הסדר להיפך, שבברייתא נשנו הדברים לפי סדר ההגיוני מלמעלה למטה: בית דין לכל ישראל בית דין לשבט ובאחרונה בית דין לעיר, אולם בספרי נסדרו הדברים כמו שהם בתורה. ומי שאומר שמחלוקת חכמים ור' יהודה במשנה סנהדרין היא, אם הנשיא אחד מחברי בית דין הוא, שלחכמים סנהדרין היא של שבעים ואחד, שהנשיא הוא אחד מן הסנהדרין, ולר' יהודה הנשיא „עומד על גבן“ ואינו מחברי הסנהדרין ולכן סנהדרין של שבעים בלבד,

²⁴⁴ הפסוקים בדברי הימים נוסדו על דברים י"ז, ח'—י"ב, אלא שמחבר ספר דברי הימים הוסיף: בין תורה למצוה לחקים ולמשפטים, ובתורה לא הזכירו רק: בין דם לדם בין ננע לננע דברי ריבנות.

נעלם ממנו מה שאמרו בפרוש בתוספתא סנהדרין ג', ט': ר' יהודה אומ' סנהדרין של שבעים ומשה עמהם מן המינין (צ"ל: המניין), ואם כן לר' יהודה, הנשיא מן המנין. וכבר דחה הר"ן בחדושו לסנהדרין דעה זו, שגם לר' יהודה היו שבעים ואחד עם הנשיא אלא שאומר שאין הנשיא מן הסנהדרין אבל „על גביהן", וזו לשונו: דא"כ רבנן ור"י לא פליגי אלא אם המופלא (=הנשיא²⁴⁵) הוא ממנין ע"א או לא אבל כולן ס"ל דהיו ע"א עם המופלא והוא לא משמע הכא במתניתין. ויפה העיר שבודאי קשה להוציא דברי ר' יהודה מידי פשוטן שהוא אומר בפרוש: שבעים, אלא שאין צורך בדיוקים שכבר ראינו שבתוספתא מפורש נאמר, שלר' יהודה, הנשיא מן המנין של שבעים. והר"ן מפרש: אחד ממנה על כולן והוא הנשיא כי הוא ימנה הסנהדרין בכל עיר ועיר והוא מכלל הע"א (אשגרא או טעות סופר, שהוא מפרש דברי ר' יהודה האומר: שבעים) ומש"ה אמר קרא תתן. ופרושו דחוק בין לפי לשון הבבלי: אחד ממנה, בין לפי לשון הספרי: שממנים אחד, וכבר פרשנו הדברים בלי שום דוחק. והרמ"ה בחדושו פירש שחכמים ור' יהודה נחלקו אם ממנים גם שוטרים לכל ישראל, שלר' יהודה אין ממנים אלא בית דין אחד ולא שוטרים. ולפי פרושו מה שאמרו בספרי: ואומר השוטרים הלויים לפניכם, פרושו שבשוטרים נאמר לפניכם ולא עליכם כמו שנאמר בראש הפסוק בקשר עם השופטים (העומדים בראש: אמריהו וזבדיהו,²⁴⁶) ומכאן שאין מעמידין שוטרים לכל ישראל. ואולם גם פרוש זה דחוק מאוד שאם כן היה לו לאמר: אין מעמידין אלא שופטים, או: אין מעמידין שוטרים. ועוד איך דורש ר' יהודה מתתן לך שאין מעמידין שוטרים, והלא תתן נאמר על שופטים ושוטרים כאחת.

הרחבנו הדברים בענין זה של „מופלא" להוכיח בראיות ברורות שמעולם לא היה בית דין בישראל של שבעים ושנים אלא של שבעים ואחד בלבד, והשאלה ששאלנו בראש דברינו עוד לא מצינו לה תשובה, ומי הם השבעים

²⁴⁵ הר"ן בודאי כוון לדברי התוספות שלפנינו בסנהדרין ט"ז, ב', אולם הם דייקו בלשונם והביאו ב' פירושים: הראשון, שאחד הטמנה על כולן הוא הנשיא, והשני שהוא מופלא שבב"ד (אב בית דין) והוסיפו שהם לא אין מן החשבון, אבל לפרוש הראשון הנשיא בודאי הוא מן המנין, ופרושו של הר"ן עולה לדבר אחד עם הפרוש הראשון של התוספות, עיין בפנים דברי הר"ן. ולא מצאתי חבר לבעלי התוספות בדעה זו, שהמופלא הוא הנשיא. חוץ מהרמב"ם בפרוש הטמנה על הוריות א', ד', אולם הוא לא אמר שאין המופלא מן החשבון. וע' דברי הירוש' ראש עמוד רט"ז, ומשם נ"כ מוכח שלר"י הנשיא מן המנין.

²⁴⁶ היש איזה קשר בין ה„וונות" לזוג זה?

ושנים זקן שביבנה שמהם קבל בן עזאי, בו ביום" הלכות גדולות. והנה לפי הבבלי שאחר ש"נתפייסו" החכמים ור' יהושע בראשם שמשו רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה, בכתר אחד", שבעים ושנים זקן הם חברי הסנהדרין שביבנה ואלה שני ראשים שלה. ובו ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בישיבה, פרושו באותו מעמד, אחר שחזרו והשיבו רבן גמליאל לשררותו והוא ור' אלעזר בן עזריה נעשו "שותפים" בהנהגת הישיבה, וכיוצא מן הכלל מנין הזקנים באותו מעמד היה של שבעים ושנים: המנין הקבוע שבעים ושני ראשים. אולם לפי הירושלמי אי אפשר לדחוק ולומר כן, שבין קודם "הפיוס" בין לאחריו לא היה להם אלא ראש אחד ביבנה, כשהעבירו את רבן גמליאל "הורד" למדרגת חבר ור' אלעזר ב"ע נעשה ראש, ולאחר שנתפייסו הוא היה הראש ור' אלעזר חבר מצוין: אב בית דין. ולמעלה עמוד קצ"ג, הערנו שלפי מה שנראה, ר' אלעזר בן עזריה לא היה חבר הסנהדרין קודם שמינו אותו ראש, שצעיר לימים היה "בו ביום" נסמך ובו ביום מנוהו לראש, וזה הוא שגרם להם להוסיף על מנין שבעים ואחד. מצד אחד לא היה אפשר להם להוציא חבר אחד מן הסנהדרין ולהכניס במקומו ר' אלעזר בן עזריה, ומצד אחר א"א היה שלא להכניס רבן גמליאל, כשהורידו אותו משררותו, בין חברי הסנהדרין. ולפי זה שבעים ושנים זקן של "בו ביום" הם השבעים חברים של הישיבה ועמהם עוד שנים: רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה, וכך היה מנינם עד שמת רבן גמליאל וחזרו הדברים ליושנם. אלא שקשה קצת שמצינו בהגדה של פסח שעוד קודם שנודחו לר' אליעזר בן הורקנוס (ב"בו ביום" כבר היה מנודה ולא השתתף בכל מה שנעשה ביבנה; עיין ידים ד', ג') כבר היה ר' אלעזר בן עזריה בין גדולי חכמי ישראל שהיו מסובים-בביתו של ר' עקיבא?-בבני ברק. אולם לפי מה שכתבנו למעלה חלק א', עמוד קכ"א, המעשה בבני ברק היה לאחר שמינו את ר' אלעזר בן עזריה, שהוא הראש היה יושב באמצע ולימינו ולשמאלו גדולי ישראל לפי "מדרגתם" בישיבה, ואם כן או שהסופרים הוסיפו שם: ר' אליעזר, שהזוג: ר' אליעזר ור' יהושע, היה שגור בניהם, או שר' אליעזר זה הוא ר' אליעזר המודעי.

וראייתי להעיר בסוף דבור זה על מה שאמרו בבבלי שאותו תלמיד ששאל הלכה זו על תפלת ערבית היה ר' שמעון בן יוחאי (לפנינו בספרים בסוף הספור ובכ"י ואצל הראשונים בראשו, עיין דקדוקי סופרים) אולם בירושלמי לא נזכר שם התלמיד. ואם יש למסורה זו שבבבלי יסוד נאמן, המאורע של "בו ביום"

אי אפשר שארע אלא בסוף ימי רבן גמליאל, שבודאי התלמיד שנשא ונתן עם גדולי הדור רבן גמליאל ור' יהושע לא היה תינוק בבית הספר, אלא תלמיד בבית המדרש, לא פחות מבן ט"ו (אבות סוף פרק ה': בן חמש עשרה לתלמוד), ור' שמעון בן יוחאי החל ללמד תורה ברבים אחר שחדלוי²⁴⁷ גזרות מלכות הרשעה (שבת ל"ג, ב' ובכמה מקומות אחרים) לערך פ' שנה לאחר חרבן הבית. ואם כן גם אם נאמר שהגיע ר"ש לגבורות אי אפשר שהיה תלמיד בבית המדרש שביבנה אלא בסוף ימי נשיאותו של רבן גמליאל לערך מ' שנה לאחר חרבן, כשהיה לערך בן ט"ו. ואולם קשה לאמר²⁴⁸ שלא מנו את ר' אלעזר בן עזריה אלא בסוף ימי רבן גמליאל, ואפשר שנשתבשו הספרים שלנו וצ"ל: שמעון בן עזאי במקום: שמעון בן יוחאי, וכבר ידענו מכמה מקומות במשנה שבן עזאי היה ביבנה ב.בו ביום" (עיין למעלה עמוד רי"ב, אולם עיין כוזרי ג', ס"ה-וכן במקור הערבי-שגורם במשנה: ר' שמעון בן יוחאי!) וכאשר לא נסמך מימיו נקרא בברייתא(?) שם בבבלי: תלמיד. ויש לי הרבה דברים בענין זה אבל אין כאן מקומו להאריך.

(247) שם בשבת שבח ר' יהודה את ה.מלכות' ואם כן אין עולה על הרעת שהמעשה המסופר שם היה בשעת הגזרות, ולאחר מעשה זה נחבא ר' שמעון כמה שנים.

(248) וביותר קשה לאמר כן לפי דברי הבבלי שר' צדוק, שהיה זקן מופלג בשעת החרבן (עיין למעלה עמוד ר"ט), עוד היה בין החיים בבו ביום, עיין ברכות כ"ז, ב': א ש ת ק ד צעריה בבכורות במעשה דר' צדוקי.

אמרו לו מה טיבה של תפילה זו.

בכל ההוצאות של הבבלי ושל המשנה וכן בכתבי יד שלהם הגרסא: מה מקום, ואין ספק שהיא הגרסא העקרית, שלא על „טיבה“ של תפלתו נשאל ר' נחניה, אלא על ה„סבה“ שהביאה אותו להתפלל תפלה זו, ויתורגם בגרמנית: Was ist die Veranlassung, ומקום במשמע זה מצוי ורגיל הרבה בלשון חכמים. השווה לדוגמא הבטוי: אל תתנו מקום לצדוקין לרדות (פרה ג' ג'; תוספתא יומא ג' ב' = בבלי שם מ' ב') שפרושו: אל תעשו דבר שיגרום לצדוקין לקפח אתכם. ומי ששינה מקום לטיבה (במשנה שלפני הפרק גם בירושלמי: מקום) לא עמד על טיבו של מקום.

יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא אקפיד כנגד חברי ולא חברי יקפידו כנגדי שלא נטמא את הטהור וכו'.

בברייתא שבבבלי כ"ח, ב', נוסח תפלה זו שונה והני להעיר על החלופים שבין ב' התלמודים. ולפי גרסת הספרים שם כך נוסחה: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם. היתר שבירושלמי: ואלהי אבותי, אפשר שהיא הוספה שכך הרגילו להשתמש בתפלות בסגנון: ה' אלהי ואלהי אבותי, אולם גם בתפלתו הקצרה של רבן גמליאל, בן דורו הצעיר של ר' נחניא, שנמסרה לנו במדרש תנאים כ"ו, ג', הנוסח הוא: אלהינו רחם עלינו, וכשאמרו לו תלמידיו: כדאי אתה שיחול שם שמים עליך, התפלל ואמר: אלהי רחם עלינו. ואשר להיתר שבבבלי: שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה, כבר העיר בעל דקדוקי סופרים שש המלים הראשונות לא נמצאו לא בכ"י ולא אצל הראשונים, ואין ספק שאינן מנוסח התפלה אלא צִטט מהמשנה, שפרשו בברייתא-או שהאמוראים הוסיפו פרוש זה-שמה שנאמר במשנה: שלא יארע דבר תקלה על ידי (בנוסחאות מדויקות דבר ליחא וכן ליחא בירושלמי, עיין שם בדקדוקי סופרים שעקר הגרסא היא: תארע תקלה), כוונתו למכשול בדבר הלכה, והוא היה מתפלל: שלא אכשל בדבר הלכה. אולם בירושלמי גם ד' מלים אלה

חסרים, ואפשר שגם בבבלי הוספה זו פרוש הוא מעל הגליון שנכנס לפניו. המאמר שבירושלמי: שלא אקפיד כנגד חברי ולא חברי יקפידו עלי מתאים למאמר שבבבלי, לפי גרסת כ"י מינכען: והם ישמחו בי ואני אשמח עמהם, ופרושו שחבריו תהיה דעתם נוחה ממנו ודעתו תהי נוחה מהם. ובספרים שלנו חלקו המאמר לשנים וגרסו: וישמחו בי, אחר: לא אכשל בדבר הלכה, ואשמח בהם, אחר: ולא יכשלו חברי בדבר הלכה. ובודאי שלפי גרסא זו אי אפשר לפרש בדרך אחרת ממה שפרש רש"י, ש"השמחה" היא על ה"כשלוך", שאין טעם להפריד בין הכלל: דבר הלכה, והפרטים: טמא וטהור אסור והתר (עיין בהמשך דבור זה), אלא שב' בקשות הן שבקש עליהן, אחת שלא יכשל בדבר הלכה ויגרום שישמחו חבריו עליו, ושניה שלא יטהר את הטמא ויתיר את האסור. אולם קשה להעלות על הדעת שר' נחוניא וחבריו היו, שמחים לאיד" כל כך עד שהוצרך להתפלל שלא יהי גורם ל"שמחה" זו, וברור הוא, שהגרסא הישרה היא בכ"י מינכען, וראייה לה הנוסח שבירושלמי: שלא אקפיד וכו', שהוא מקביל לוישמחו בי ואשמח בהם. גם בחלק אחר של התפלה נוסח הירושלמי מסייע לגרסת כתבי יד ושל הראשונים נגד גרסת הספרים, שלפנינו בספרים לא נזכר אלא תקלה בטומאה וטהרה, אולם בכתבי יד ואצל הראשונים הגרסא היא: ולא על מותר אסור ולא על אסור מותר, מה שמקביל לנוסח הירושלמי: שלא נאסיר את המותר ולא נתיר את האסור. ואף שטעות גדולה היא בידי בעל דקדוקי סופרים לאמר: דדיני טומאה וטהרה כבר בטלו בימי-בימי ר' נחוניא-, וכבר אנו יודעים שהרבה והרבה דקדקו בטומאה וטהרה לא בלבד בדור הראשון שלאחר החרבן (ר' נחוניא ראה את החרבן, אולם כבר היה חכם גדול בפני הבית) אלא גם בשלשה וארבעה דורות שלאחר כן, מכל מקום לא נראה לאמר שלא הזכיר בתפלתו אסור והיתר. ובכ"י מינכען יש כאן הוספה שלא נמצאה בשום מקום אחר וזו לשונה: וולא אומר על טמא טהור. . . ולא על מותר אסור. . . ולא על זכאי חייב ולא על חייב זכאי. אלא שאומר משמעו כאן: פוסק הלכה למעשה, לאלה שבאו לפני החכמים שבבית המדרש לשאול על טמא וטהור, אסור והיתר, ובדברים שבין אדם לחבירו לא באו לבית המדרש אלא הלכו לבית דין, ותפלה זו ר' נחוניא היה מתפלל אותה: בכניסתו לבית המדרש. בסוף התפלה נמצא בירושלמי המאמר: ונמצאתי מתבייש לעולם הזה ולעולם הבא, ובבבלי ליתא ואין שם מאמר אחר המקביל לו.

וביציאתו מהו אומ' מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי כניסיות ולא נתת חלקי וכו'.

גם בנוסח התפלה שהיה ר' נחוניא מתפלל בצאתו מבית המדרש הרבה חלופים בין שני התלמודים, והנני מעיר על קצתן. על היתר שבירושלמי: ואלהי אבותי, כבר הערנו בדבור הקודם, אלא שרואה אני להוסיף שכפי מה שנראה מתפלתו של רבן גמליאל שם, בדורות הראשונים לא היו מתחילין בתפלות של יחידים בה' אלא באלהי לבד. ואשר ליושבי קרנות שבבבלי במקום: בתי תרטיות ובתי קרקסאות שבירושלמי, ברור שהלשון המקורית שהשתמש בה ר' נחוניא נשתמרה בירושלמי, אולם הבבליים שלא היו אצלם לא בתי תרטיות ולא בתי קרקסאות, שלא נמצאו אלא בין בני תרבות יוניתי, אבל הרבה יושבי קרנות – אנשים בטלים שיושבים בקרנות השוק – לא נמנעו מלשנות קצת לשונו של ר' נחוניא. ובאבות דרבי נתן סוף פכ"א אמרו: מעשה ברבי עקיבא שהיה יושב ושונה לתלמידיו ונוכר לו מה שעשה בילדותו אמר מודה אני לפניך ה' אלהי (בלי ההוספה: ואלהי אבותי עיין למעלה) ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות בשוק. וזו היא תפלתו של ר' נחוניא לפי נוסח הבבלי, אלא שאין לסמוך הרבה על הנוסחאות שבמדרש זה, שאף שיסודו עתיק מאוד כבר יש בו הרבה דברים שנתוספו מב' התלמודים ומדרשים, וגם אם נאמר שהנוסח הבבלי הוא המקורי, אין ספק שבשוק הוא פרוש שנכנס לפנים. ואיך שהוא לפי דרכנו למדנו שלא כווננו בשני התלמודים לאמר, שאלה התפלות בלשונם ממש התפלל ר' נחוניא, שא"כ מה חדוש חדש ר' עקיבא לתלמידיו בהתפללו תפלה שיסדה אחר בדור שלפניו (עיין בבא בתרא סוף דף י', שכבר רבן יוחנן בן זכאי חלק לר"ג כבוד גדול, ונראה שהיה חבירו), אלא שנתנו דוגמא לתפלה שראויה ליושבי בית המדרש וכמנהגו של ר' נחוניא שהיה מתפלל שלא תארע תקלה על ידו. והרמב"ם בפרושו על משנה זו העיר: ואלה שתי התפלות חובה... שהרי לא אמרו בכניסתו מה היה אומר כדי שיהיה ספור למה שהיה אומר רבי נחוניא בן הקנה... אבל אומר בכניסתו מה הוא אומר ר"ל כשיכנס לבית המדרש מה חייב לומר. ודבריו נוטין למה שכתבנו, שאין לפנינו כאן תפלות של ר' נחוניא אלא תפלות שתקנו חכמים בדורות שלאחריו, בהסכם למנהגו של תנא זה. ואולם יש מהראשונים שחלוקים על דעתו זו של הרמב"ם

וסוברים: דמי שרוצה לומר הכי הרשות בידו: (עיי' שיטה מקובצת במקומו, והרי"ף הרא"ש והטור והרבה מהראשונים שהביאו תפלות אלו נראה שדעתם כדעת הרמב"ם), ונראה שלפי דבריהם תפלות אלה הובאו בירושלמי ובבבלי משום שיסדן ר' נחוניא.

החלוף היותר גדול שבין ב' התלמודים בנוסח תפלה זו הוא, שלפי הבבלי המאמר האחרון בעל שלשה איברים הוא, אולם לפי הירושלמי רק בעל ב' איברים, ולא זו בלבד אלא שבבבלי כל איבר ואיבר, פרושו" עמו ובירושלמי רק האיבר הראשון יש לו פירוש. ונוסח הירושלמי: שאני עמל והן עמלין אני שוקד והן שוקדין אני עמל לירש גן עדן והן עמלין לבאר שחת, בודאי אינו הנוסח המקורי שאמר: אני שוקד וכו' הוא חוזר ומפרש: אני עמל וכו'. ומכל מקום הדבר תלוי בספק אם: אני שוקד וכו', אינו הוספה, ובנוסח המקורי המאמר הזה היה רק בעל איבר אחד או: אני עמל והן עמלין אני עמל לירש גן עדן וכו', או: אני שוקד . . . לירש גן עדן וכו', ובספרים שלנו הורכבו ב' הנוסחאות. ובבבלי נתרחב עוד יותר המאמר הזה ונעשה בעל ג' איברים: אני משכים (=שוקד בירושלמי) והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים אני עמל והן עמלין אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר אני רץ והם רצים אני רץ לגן עדן (כך בכ"י ואולם בספרים: לחיי העוה"ב, והירושלמי מסייע גרסת הכ"י, ועיי' שם בדקדוקי סופרים) והם רצים לבאר שחת. ואף שאפשר שהנוסח המקורי נתקצר בירושלמי, הדעת נוטה להיפך שנתרחב בבבלי, שרצים לבאר שחת אין מתאים לאינם מקבלים שכר, אלא משום ששנו בבבלי יושבי תרטיות וקרסיות ליושבי קרנות (=עמי הארץ העוסקים בדברים בטלים), כאשר כבר הערנו בראש הדבור, הוכרחו להשתמש בלשון: והם משכימים לדברים בטלים ואינם מקבלים שכר, שאין יושבי קרנות נענשין על מעשיהם. אולם אם כן, מוכח שההוספות בבבלי כבר יסודם בנוסח החדש של תפלה זו לפי מנהג בבלי. ונראה שהפסוק המובא רק בירושלמי: כי לא תעזוב נפשי וכו', אינו מגוף התפלה אלא דברי מסדר הירושלמי, שהעיר שכן הוא כמו שנאמר בתפלה זו, שהעוסק בתורה נוחל גן עדן וההולך לתרטיות וקרסיות נוחל גיהנם, שכן הוא אומר: כי לא תעזוב נפשי לשאול וכו', ואחר כך הוא אומר: תודיעני אורח חיים וכו'. וכבר דרשו אורח חיים על מי שעוסק בתורה ואמרו (עיי"ש במדרש תלים ובויקרא ר' פרשה ל', ב'): תודיעני אורח חיים . . . א"ל הקב"ה לדוד אם חיים את בעי צפה לתורה

שנאמר עץ חיים הוא וכו'. ובילקוט מכירי ט"ז, ל"ב, מובאה כל הברייתא שבירושלמי כמו שהיא לפנינו אלא שלבסוף לא נמצא שם שני, ולפי גרסא זו אפשר שהפסוק כי לא תעזוב וכו', הוא מגופה של התפלה.

רבי פדת בשם רבי יעקב בר אידי רבי אלעזר היה מתפלל שלש תפילות לאחר תפילתו מהוא אומ' יהי רצון מלפניך וכו'.

עוד בימי האמוראים לא דקדקו כל כך בתפלת הערב ועיין למעלה עמוד קס"ח) ולכן לא נמנעו מלהדגיש כאן שר' אליעזר היה מתפלל ג' תפלות, לא רק תפלות השחר ומנחה אלא גם מעריב, ולאחר כל תפלה ותפלה היה מוסיף תפלה קצרה. ואשר לתפלה זו יש להעיר שבסדורים החדשים, בין לפי מנהג אשכנז בין לפי מנהג ספרד, הוסיפו אחר אלהי נצור, שהיא תפלת מר בריה דרבינא הבבלי ולא נהגו בה בני ארץ ישראל, קצור של תפלת ר' אלעזר בלשון זו: יהי רצון... שלא תעלה קנאת אדם עלי ולא קנאתי על אחרים, ולא ידעתי מי הוסיפה בראשונה, ובדפוסים ישנים וכן אצל הראשונים-חוף מסדר ר' עמרם כ"י אוקספורד-לא נמצאה. ובבבלי ט"ז, ב' ייחסו לר' אלעזר תפלה אחרת: עיין לקמן עמוד רל"ד, בראש הדבור.

ר' חייא בר אבא מוסיף ותייחד לבבינו ליראה שמך ותרחקינו מכל מה ששנאת ותקרבינו לכל מה שאהבת ותעשה עמנו צדקה וכו'.

לקמן בסוגיא שלפנינו ייחסו לר' חייא בר ווא (=אבא) תפלה אחרת, ואף שאפשר שהיה מתפלל ב' תפלות נוספות, יותר נראה שנשתבשו השמות, ואולי שבמקום אחד-הראשון או השני-צ"ל: חייא בר אבין (=בון), ולא: ח' בר אבא. וראוי לתשומת לב שר' אלעזר ור' חייא בר אבא-ור' חייא בר אבין-בבליים היו, ואפשר שהם הביאו לארץ ישראל תפלות קצרות שנהגו בהן בבבל, ובארץ ישראל נתייחסו להם אף שלא הם יסדו. וקצת ראייה לזה שר' חייא בר אבא היה חבירו ולא תלמידו של ר' אלעזר, ומכל מקום לא נמנע מלהתפלל אותה תפלה עצמה שהתפלל חבירו ועוד הוסיף עליה דברים. אולם מצד אחר יש להעיר שרק בנוסחי התפלה של בני ארץ ישראל ובנוסחי התפלה הקרובים לזה מצינו שהשתמשו בהוספה זו של ר' חייא בר אבא, עיין נוסח

התפלה של בני ארץ ישראל במאמרו של ה' מאנן (ספר השנה לקלגיום שבצינצינאטי חלק ב', עמוד רצ"ח): כן יהי רצון מלפניך ה' או"א שתקר בנו ולכל (אין להגיה כמו שהגיה החכם הנ"ל: לכל, שכן הלשון הרגילה בתפלות להתפלל על עצמו-בלשון רבים כדי לכלול בני ביתו-ועל כל ישראל) ישראל עמך לרצונך ליראתך... לעשות רצונך כרצונך בלבב שלם, ובספר התפלה לפי מנהג פרסי (בהצופה האנגלי חלק י', תר"ס): וי (=ה') אלהינו יחד לבבינו לאהבה וליראה את שמך. ובנוסח זה נוסף לאהבה מנוסח ברכת אהבה רבה (אהבת עולם) שאומרין בה: ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך, אולם לשון הכתוב בתהלים פ"ו, י"א היא: יחד לבבי ליראה את שמך, אלא שבברכה: הבוחר עמו ישראל באהבה, הוסיפו לאהבה, ויש נוסחאות שהשמיטו ליראה ואף שכך הוא לשון הכתוב.

הנוער משנתו צריך לומר בא"י מחיה המתים רבוני חטאתי לפניך יהי רצון מלפניך ה' אלה'... בנה ביתך היכלך עירך ומקדשך.

בברכות השחר לפי מנהג ארץ ישראל אומרין (עיין הקטע שפרסם ה' מאנן במקום הנ"ל עמוד רע"ח): ברוך... מלך העולם המתיר כבלי שנה המשמרני כאישון בת עיין... המעביר שנה מעיני ותנומה מעל עפעפי (לפי מנהג בני בבל שאנו נוהגין בו אומרים כך בברכת ק"ש על המטה-עיין ברכות ס', ב'-ונראה שחבלי בנוסח המפיל של הבבלי נשתבש מן כבלי שבנוסח ארץ ישראל, שהכבלים סוגרים את העינים שלא יפתחו בשעת שנה) הצילני מכל דבר רע ואל תרגיל בלשוני רמיה ואל תצריכני לידי מתנת בשר ודם שמתנתו מעוטה וחרפתו מרובה... תורתך תהי מלאכתי רבון כל העולמים לא תוציא עלי גזירת מות... (אין להגיה ואל במקום: לא, כמו שהגיה ה' מאנן, שגם במקרא מצינו לפעמים לא קודם הצווי, עיין לדוגמא, א' מלכים ב', ח': ולא תורד שיבתו) והוצאת עלי גזירת מות תהי מיתתי עם יציאת נפשי כפרה על כל עונותי לעתיד לבא שאתה אלוה מחייה מתים מלפניך חיים ומרפא ככתוב חיים וחסד עשית עמדי ופקודתך שמרה רוחי ברוך אתה י"י מחייה המתים. והמעין בעין בקורת בנוסח תפלה זו יראה שהיא מורכבת מחלקים שונים. החלק הראשון שבה היא ברכת הודיה למקום ברוך הוא שהקיץ את האדם משנתו והחזיר לו נשמתו שהיתה נפרדת מן הגוף הישן (עיין על השקפה זו של

הראשונים מה שכתבתי בהגדות היהודים, חלק ה', ע"ד-ע"ה, ופ'-פ"א, ואין מן הצורך להכפילים כאן, ולכן לפי נוסח הבבלי ברכות ס', ב', אומרים: המחזיר נשמות לפגרים מתים, במקום מחייה המתים. ונוסח ברכת הוריה זו הוא: בא"י מלך העולם המתיר כבלי שינה . . . המעביר שינה מעיני ותנומה מעפעפי בא"י מחייה המתים. ובוזה תשובה על הקושיא שנתקשו בה הראשונים (ע"ין תוספות פסחים ק"ד, ב' בד"ה: כל הברכות ומנהיג ברכות סימן ו'; וע"ין מה שכתבתי למעלה חלק א', עמוד קצ"ט): ולמה אין אלהי נשמה פותחת בברוך, והלא מטבע ארוך פותח בברוך וחותר בברוך. וכבר אנו רואים מברכות השחר של בני ארץ ישראל, שמחזיר נשמות וכו' (=מחייה המתים), הוא חותם של הברכה: המעביר שינה מעיני וכו' המתחלת בברוך, אולם בבבל חלקה ברכה זו לשתיים ואמרו ברכת המעביר שינה וכו' לעצמה וברכת מחייה המתים לעצמה, וכאשר כבר הורגלו לאמר מחיה המתים לחותם ברכה לא שנו צורתה גם אחרי שנאמרה ברכה לעצמה, אלא שהוסיפו בראשה דברים בשבחה של ה"נשמה הטהורה". ובנוסח ארץ ישראל של ברכה זו הוסיפו לתוכה מתפלתן של ד"בית ר' ינאי" שהיו נוהגין לאומרה מיד אחריה, המאמר: ואל תצריכני וכו', וככל בקשות ותפלות הקבועות-חוץ מבקשת רבא בבבלי י"ז, נאמרה בלשון רבים כברכות ותפלות הקבועות-חוץ מבקשת רבא בבבלי י"ז, א', שהיא ודו"י, ולכן אף היא בלשון יחיד, ותפלת רב ששת כשישב בתענית יחיד, אבל קשה למצוא טעם ללשון יחיד שבתפלת אלהי נצור שם בבבלי. ואשר לבקשה של בית ר' ינאי, כשנתחברה עם ברכת השחר: המעביר שינה מעיני וכו', שנו לשונה מרבים ליחיד, שכן ברכה זו נאמרה ל"יחיד"; ע"ין תוספות ברכות מ"ו, א', בד"ה: כל שצ"ל: ויהי רצון, ובכל נוסחאות מדויקות ואצל הראשונים שם ס', ב', ויהי רצון . . . שתרגילני . . . ודבקני, כולן בלשון יחיד. והלשון: תורתך תהי מלאכתי, מסכמת יותר ללשון הבבלי (ברכות סוף דף ט"ז): שתהא תורתך אומנתנו, בתפלת ר' חייא, מלשון דבי ר' ינאי: ותן חלקנו בתורתך.

שונה בטיבו ובלשונו הוא החלק השני של ברכה זו (או יותר מדויק החלק השלישי שלה, שכבר ראינו שמן ואל תצריכני עד מלאכתי אינו מעקר הברכה), המתחיל: ברבון כל העולמים, ומסיים שמרה רוחי, שאין לו שום קשר עם מה שקדם לו. וקרוב לומר שודו"י זה שבקרו נוסד על לשון המשנה סנהדרין פ"ג, ג' ווע"ין רמב"ן תורת האדם סוף שער הסוף: וסדר ודו"י של שכיב

מרע כך קבלנו מחסידים ואנשי מעשה מודה אני לפניך . . . שרפואתי בידך . . . ואם אמות תהא מיתתי כפרה על כל עוונותי וכו', יסודו במה שאמרו כאן בירושלמי שבית ר' ינאי היו אומרין אחר מחייה המתים: רבוני חטאתי לך, ובמקום הנוסח הזה היותר קצר של כל נוסחאות הודוי (עיין ירושלמי סוף יומא, ויקרא ר' ג', ג', ופסקתא ר' פל"ה, ק"ס, ב') מחבר בקשה זו שבקטע הגניזה כבר האריך והרחיב הדברים, מה שמורה על "ילדותו". ואפשר שלא עמד על פרושו של "מחייה המתים" בברכה זו שבירושלמי, שהיה קשה לו, ומה ענין של תחית המתים אצל אדם כשהקיץ משנתו, ועל ידי ההוספה שהוסיף: תהא מיתתי כפרה . . . לעתיד לבא שאתה אלוה מחייה המתים—סוף הודוי שלו—החותם הוא מעין הברכה. אולם כבר ראינו שלפי השקפת הראשונים שנה היא מעין מיתה, והחותם הזה הוא מעין הפתיחה: המעביר שנה מעיני וכו'. ועד כמה הגיעה "הרחבת הדברים" של פייטני ארץ ישראל מלמדתנו ה"ברכה" שם עמוד רע"ז: ברוך אתה ה' אה' מה"ע אשר בראת אדם הראשון בדמותו ובצלמו (=של אדם, שנתנו לו צלם ודמות השונים מאלה של שאר בעלי חיים, עיין תרגום ירושלמי, לקח טוב ואבן עזרא על הפסוק בראשית א', כ"ז. ובענציקלופדיה היהודית—באנגלית חלק א', ש"ג—הערותי שכבר ר' עקיבא במאמרו הידוע: חביב אדם שנברא בצלם, השתדל להרחיק ה"גשמיות" ולדעתו בין בפסוק זה בין בבראשית ה', א', אלהים אינו מחובר עם בצלם—בדמות—, אלא הוא הנושא של הפעל שנאמר אחריו: ברא, ובמקום השני: עשה, ומי שחבר ברכה זו סמך על דעתו של ר' עקיבא, ולכן הוא משתמש בלשון: בדמותו וצלמו—של אדם הראשון! . . . כן יהי רצון ורחמים מלפניך י"י אלהינו ואלהי אבותינו שתבנה עירך בימינו ותכונן היכלך בחיינו ותשמחנו בבנין עירך ותעורר ישני עמך ותחיש קץ הפלאות ותחדש ימינו כקדם ותנחמנו מהרה בבנין בית מקדשך כאשר אמרת והבטחת ברוך אתה י"י בונה ברחמיו את ירושלים. ה"בקשה" היא בקשת דבי ר' ינאי, אלא שבירושלמי נאמרה בדברים קצרים: בנה ביתך היכלך עירך ומקדשך במהרה בימינו, ובדורות האחרונים הרחיבה והאריכה.

ואשר ל"ברכה" עצמה, הפתיחה שלה היא שווה ממש לברכה שלישית של ברכות נשואין שנמצאה כבר בבבלי כתובות ראש דף ח', בלשון זו: אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו. ולכאורה נראה שמטבע שלה נטבע על נשואין, שמה ענין בריאת אדם הראשון אצל ברכות השחר, אולם כשנדקדק

היטב נראה שבודאי לא כן הוא, ואף שאין לנו ראייה, שברכה זו של ברכות נשואין נוסדה על ברכת השחר אלא שהוסיפו עליה: והתקין לו ממנו בנין עדי עד, מכל מקום ברור שברכת השחר לא נוסדה על ברכת נשואין. ששם באותו הקטע מצינו ברכה אחרת של ברכות השחר הקרובה בתכנה ובלשונה לברכת אשר בראת אדם, וממנה אנו למדים שלפי מנהג ארץ ישראל אחת מן ברכות ה"הודייה" שבברכות השחר זו היא, שבה אנו מודים להקב"ה על שברא אותנו אדם, כשם שאנו מודים לו שעשנו ישראל, איש ובן חורין. וקרוב לודאי שהברכה אשר בראת אדם הראשון אינה אלא נוסח אחר של הברכה שם: אשר בראת אותי אדם ולא בהמה איש ולא אשה ישראל ולא גוי מל ולא ערל חפשי ולא עבד. ואף שבב' התלמודים שלנו לא נזכרה ברכה: שלא עשני בהמה, כבר יש לנו עדותו של ר' יוסף בר' משה, תלמידו של בעל תרומת הדשן: כי בזה (אם אשה אומרת: שעשני כרצוני או: שלא עשני בהמה) נחלקו רז"ל במנחות (מ"ג, ב') אם יש לברך שלא עשני בהמה (לקט יושר אורח חיים ז'), ואין ספק שכן הוא כמו שהעיר המוציא לאור של ספר זה, שהמחבר גרס במנחות בהמה במקום בור שבספרים שלנו. ולפי גרסא זו יפה עולים דברי הבבלי שם: רב אחא בר יעקב שמעיה לבריה דהוה קא מברך שלא עשני בור א"ל כולי האי נמי, וכבר הרגיש רש"י בקושי הלשון כולי האי נמי, ונדחק לפרשו, אולם אם נגרוס בהמה אין כאן שום קושי שר' אחא בר יעקב תמה ואמר: וכי צריך אדם לברך ולהודות למקום שלא עשה אותו בהמה. אמנם כן בתוספתא פרק אחרון של ברכות ובירושלמי שם (דף י"ג, עמוד ב' סמוך לסופו) אי אפשר להגיה בהמה במקום בור שהרי הם נותנים טעם על ברכה זו: שאין בור ירא חטא. ולעומת זה גם היונים מזכירים ג' ברכות שהיה אפלטון (או לפי גרסא אחרת: סקרטיס; עיין מאמרו של דוד קויפמאן בירחון לחכמת ישראל ל"ז, ט"ז וי"ז) נוהג לברכן והן: שנוצר אדם ולא בהמה, איש ולא אשה יוני ולא ברברי, מה שמתאים בדיוק לג' ברכות אלה שלנו: שעשני אדם ולא בהמה, איש ולא אשה ישראל ולא גוי. ואין לנו דרך אחרת אלא לאמר שיש מהחכמים שלא היה נראה להם לברך שלא עשני בהמה וכדברי ר' אחא בר יעקב: כולי האי נמי, וכאשר כבר הורגלו לברך ג' ברכות מעין זה, הוציאו בהמה והכניסו במקומה: בור, אולם בנוסח ברכות השחר של בני ארץ ישראל (ועיין גם כן מה שהעיר ה' מאנן שם עמוד רע"ד, הערה י"ט, על כ"י של מחזור טורין בספריה של בית המדרש לרבנים

שבאמעריקא שגם שם נמצאה הברכה: שלא עשיתני גוי כגויי הארצות—וכן אנו אומרים בתפלת עלינו: שלא עשנו כגויי הארצות—מל ולא ערל שלא עשיתני עבד לבריות שלא עשיתני אשה שלא עשיתני בהמה, אלא שהסדר גוי עבד אשה בהמה אין נוח יפה) נשתמר הנוסח הישן. ומשער אני גם כן שהנוסח המקורי של הברכה: אשר בראת אדם הראשון וכו' היה: אשר בראת אותי אדם מורע אדם הראשון בדמותו ובצלמו, והסופרים דלגו מן אדם לאדם, טעות סופרים מצויה ורגילה בהרבה כתבי יד. ולפי זה אין לנו כאן ב' ברכות אלא שתי נוסחאות של ברכה אחת, שיש שאמרו: אשר בראת אותי אדם ולא בהמה וכו', ויש שאמרו: אשר בראת אותי אדם מורע אדם הראשון בדמותו ובצלמו ולא בהמה וכו'. וראייה לזה, שהברכה הראשונה אינה חותמת בברוך והברכה השנייה פותחת וחותמת בברוך, וקשה למצוא טעם בין על זה, שהברכה השנייה פותחת בברוך ואף שהיא סמוכה לחברתה, בין על זה, שהברכה הראשונה אינה חותמת בברוך ואף שארוכה היא, ולפי מה שכתבנו הכול עולה יפה, שאין לנו אלא ב' נוסחאות של ה"פתיחה" לברכה אחת, אולם ב"חתימתה" אין שום שנוי נוסחאות, ולדברי הכול חותמין במטבע שטבעו חכמים בברכה שלישית של ברכת המזון: בונה ברחמיו את ירושלים.

ונחזור לדברי הירושלמי שלפנינו, בקשת דבי ר' ינאי, שרואה אני להעיר שלא לבד שחלקים קטנים ממנה נמצאו בברכות השחר של בני ארץ ישראל, אלא שכולה היא לפנינו בסדר ר' עמרם (הוצאה ראשונה י"ב, א', ובשנויים קטנים הוצאה שניה ק"ג, א' וכו') וכך לשונה שם: ואי אית דבעי מימר הא דבי ר' ינאי כד נעור משנתיה לימא (בהו"ר: דר' ינאי במקום דבי ר' ינאי) רבנו של עולם חטאתי לפניך יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתתן לנו לב טוב וחלק טוב ורוח נמוכה ונפש שפלה וזבד טוב ואל יתחלל שמך בנו ואל תעשנו שיחה בפי כל הבריות ואל תהי אחריתנו להכרית ותקוטנו למפח נפש ואל תצריכנו למתנות בשר ודם ואל תמסור מזונותי ביד בשר ודם שמתנתן מעוטה וחרפתן מרובה ותן חלקנו עם עושי רצונך ובנה ביתך ועירך והיכלך ומקדשך מהרה בימינו מהר עננו ופדנו מכל גזירות קשות והושע ברחמך הרבים משיח צדקך. השנויים שבין גרסת הספרים שלנו בירושלמי וגרסת ר' עמרם קלי ערך הם ומכל מקום לא אמנע מלהעיר עליהן בקצרה. המאמר האחרון ש"בסדר": מהר עננו וכו' (בכ"י של הוצאה ב' נוסף בסופו: ועמך), נראה שאינו מגוף הירושלמי אלא הוספה שנתוספה בדורות שלאחרי התלמוד, וכן רבנו

של עולם" שבסדר במקום רבוני שבירושלמי אינו מקורי, שהודוי הקצר הוא: רבוני חטאתי (עיין המקומות שהערותי עליהם למעלה עמוד רכ"ח ויש להוסיף עליהם כהנה וכהנה) ולא רבונו של עולם חטאתי, שבודוי החוטא מדגיש שחטא לא דונו (=רבוני) ולא שחטא לאדון העולם. הדברים שאדם מבקש עליהם הם לפי הירושלמי: לב טוב חלק טוב יצר טוב סבר (צ"ל: חבר, עיין לקמן) טוב שם טוב עין טובה ונפש שפלה ורוח נמוכה, ובכ"י אוקספורד של הסדר רק: לב טוב ורוח נמוכה ונפש שפלה וחבר טוב, אולם בכ"י בריטיש מוזעאום (=הוצאה ראשונה) נמצא גם חלק טוב ובמקום חבר טוב הדפיס המוציא לאור זבד טוב, אלא שלפי עדותו של ה' פרומקין (והגהתו שלא במקומו, שבתפלה: גלוי וידוע וכו'), גם בנדרפס: וחבר טוב, ואין ספק שהסימן ב' שייך לחבר טוב שבסוף העמוד) בכ"י הגרסא היא: וזכר טוב. ואשר להגרסא סבר שבהוצאה ראשונה של הירושלמי יפה העיר ר' אליה פולדא בתקונים להוצאה שלו (בקונטרס: מה שנשמט מן הלוח): סבר טוב כך הג' בירושלמי ונראה שפי לגרוס חבר טוב. והגהתו זו מצאה מקומה בפנים, ואף שבפרושו הוא מפרש סבר, ומחבר הפרוש הקצר שעל הירושלמי דפוס ירושלם טעה וחשב שחבר בדפוס אמסטרדם טעות סופר הוא. ורא"פ הגיה על פי דברי הירושלמי בסוף הסוגיא: ותקנינו לב טוב וחבר טוב, וכן נראה עיקר שלא בלבד שכן באבות פ"ב, ט' נמנו לב טוב חבר טוב עין טובה (בסדר רב עמרם קצרו הסופרים והשמיטו: עין טובה ויצר טוב) בין הדברים שראוי לו לאדם להדבק בהם, אלא שגרסת כ"י אוקספורד של סר"ע מסייעתו, וזכר שבכ"י האחר הוא שבוש במקום: חבר. ועיין גם כן ירושלמי סנהדרין א', ו': חכם עניו שפוי עין טובה נפש שפלה רוח נמוכה לב טוב יצר טוב חלק טוב, ובמקבילה שם בחוספתא ראש פ"ז, הלשון שונה קצת. ע' סוף עמוד רל"ה.

ורואה אני להוסיף בסוף דבור זה עוד הערה קטנה על חביבותה של תפלה זו של דבי ר' ינאי והיא שהמאמר שבה: ואל תצריכנו לידי מתנת- או מתנות-בשר ודם, מצא מקומו בברכה שלישית של ברכת המזון לפי נוסח רוב המנהגים (אשכנז ספרדי רומי רומאניא סדר רב עמרם) ובהרבה מהם (אלה שנזכרו חוץ מאשכנז) נמצא גם המאמר שלאחריו: שמתנתם מעוטה וחרפתם מרובה. ואף שמצינו כבר בספר בן סירא כ', ט"ו, ושם י"ח, י"ז, מאמר קרוב למאמר האחרון (בנוסח היווני: מעט יתן-הנבל-והרבה יחרף), מכל מקום ברור שמי שהוסיף דברים אלה בברכת המזון השתמש בירושלמי ולא בספר

בן סירא. ואפשר גם כן שההוספה שנמצאה אצל הראשונים אחר הברכה אחרונה שבתפלת שמונה עשרה: בנה עירך יסד ביתך שכלל היכלך ונמצא כבר בכל כתבי יד של סדר רב עמרם אלא שבכ"י בריטיש מוזעאום חסרים ב' מלים אלה: עירך יסד) לקוחה מתפלה זו של דבי ר' ינאי. וראייה לזה שבכ"י אוקספורד של סדר רב עמרם ההוספה מתחלת: יהי רצון... שלא תעלה קנאת אדם וכו', והיא התפלה לר' אלעזר, שמקומה בירושלמי קודם תפלת דבי ר' ינאי הורכבו שתיהן לאחת, ועיין למעלה עמוד רכ"ה, בדבור רבי פדת.

רבי חייא בר ווא מצלי יהי רצון... שתתן בלבינו לעשו' תשובה שלמ' לפניך שלא נבוש מאבותינו לעולם הבא.

לפי פשוטן של דברים מצלי פרושו שהיה מוסיף אחר תפלת שמונה עשרה תפלה זו, אלא שלמעלה ייחסו לו תפלה אחרת, שהיה מתפלל לאחר תפלתו, וכבר הערנו על זה עמוד רכ"ה. ואפשר גם כן שמצלי פרושו, שהיה מתפלל אותה התפלה בבקר כעין תפלתה של דבי ר' ינאי שהתפללו כשניערו משנתם (עיין דבור הקודם), או שהיה מתפללה אחרי שסיים פרקו, עיין שני דבורים הבאים. עיין גם כן מה שהערנו למעלה עמוד ק"ד, על צלותא במשמע: תפלת יחיד. וכבר הרמב"ם בפרוש המשנה שלו ד', ג', הרגיש בדבר זה ואמר: יקרא שמה תפלה על מנהג בלשון שהוא מכנה כל בקשה תפלה, וכיון לומר שגם בקשת יחיד נקראה תפלה.

רבי יודן ביר' ישמעאל קבע ליה לאמוריה דיימר בתר פרשתיה כן.

זה אחד מהמקומות המעטים שהשתמשו בפרשה במשמע: פרק, או: שעור הלמוד. ולרוב פרשה בין בעברית בין בארמית משמעו פרק-גדול או קטן-שבתורה, ואולם השווה בבבלי מועד קטן ט', א': תני פרשת נדרים, וכווננו או להלכות נדרים שבמשנה או למדרשי התנאים (בספרי או בספרי זוטא) שעל פרשת נדרים שבתורה, וכן פרשתיה כאן הוא כמו פרקיה שהיה בלול בהלכה והגדה ודרשות על התורה.

רבי תנחום בר איסכולסטיקא מצלי יהי רצון . . . שתשבור ותשבית
עולו של יצר הרע מלבינו שכך בראתנו לעשו' רצונך וכו'.

בבבלי י"ז א', מובאה תפלה זו בשנויים גדולים, ואף ששם נתייחסה לר' אלכסנדר ר' אין ספק שהיא היא התפלה שלפנינו, ולפי הגרסאות שבכתבי יד ושל הראשונים שהעיר עליהן בדקדוקי סופרים, ויש להוסיף השנויים הרבים שבסדר רב עמרם י"ב א' (=הוצאת פרומקין ק"נ, א'), נוסח תפלה זו לפי הבבלי הוא: רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתשבית ותכניע יצר הרע ממנו ונשוב לעשות רצונך בלבב שלם. ומלבד ה"פתיחה": רבון העולמים, שבבבלי במקום: יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי, שבירושלמי, אין מלה אחת בנוסח הבבלי של התפלה שלא נמצאה בנוסח הירושלמי, אלא שאין סדר הדברים שווה בב' התלמודים. והדעת נוטה שה"פתיחה" שבבבלי היא המקורית, שכן החלק הראשון של תפלה זו אינה בקשה כלל, ובירושלמי שהשתמשו בפתיחה הרגילה של תפלה: יהי רצון מלפניך וכו' (על ההוספה: ואלהי אבותי, עיין למעלה עמוד רכ"א), הוכרחו להכניס הבקשה על השבתת עולו של יצר הרע גם בראשה, ואולם מה טעם יש כאן להכפיל את הדברים ולהתחיל בבקשה: שתשבור ותשבית עולו של יצר הרע, ולסיים באותה בקשה עצמה: שתשביתו מעלינו ותכניעוהו. ונראה שהנוסח המקורי הוא: רבון העולמים בראתנו לעשות רצונך . . . גלוי וידוע לפניך שאין בנו כח לעמוד בו אלא יהי רצון וכו', ובבבלי נתקצר הנוסח קצת, וביר' הוסיפו בו קצת דברים, ומטעם שכתבנו. ובספרים שלנו—וכן בכתבי יד—של הבבלי נמצא: שעבוד מלכויות, אחר שאור שבעיסה, אולם מי שהוסיף כך לא עמד על עקרה של תפלה זו שאין ענינה אלא הרעיון, שהאדם נברא לעשות רצון אביו שבשמים (ונעשה רצונך כרצוננו הוא חקוי של הבטוי: עשה רצוננו כרצונך שבאבות ב', ד'), אלא שהיצר הרע מעכב ולולי שהקב"ה מסייע אי אפשר לעמוד בו. ובסדר רב עמרם אף שבו נוסח הבבלי נתארך קצת, שעבוד מלכויות ליתא, ואין ספק שלפני הגאון לא היו ב' מלים אלה בתלמוד בבלי.

גם בנוגע לתפלה זו אין הדבר ברור כל כך אם היא "תפלת הבקר" כתפלת דבי ר' ינאי או בקשה לאחר התפלה, ובבבלי נאמר בפרוש בקשר עם תפלתו של ר' אלכסנדר: בחר דמצלי, אלא שבכתבי יד חסרות ב' מלים אלה. ובסדר

ר' עמרם היא אחת מהבקשות של נפילת אפים, ואף שגם תפלת דבי ר' ינאי מובאה שם אולם בפרוש נאמר: ואי אית דבעי מימר הא דר' ינאי כד ניעור משנתיה לחיי, ובוה מדגיש (לחיי בהוצאת פרומקין יותר יפה מלימא שבהוצאה ראשונה), שאף שבקשה זו דבי ר' ינאי אמרוה בבקר מכל מקום יכול לאומרה גם בנפילת אפים (=לאחר שהתפלל, כלומר שהתפלל שמונה עשרה) כבקשת יחיד, וככל הבקשות שם שנו הרבים ליחיד: שרצוני ממני וכו'; עיין עמוד רכ"ז. ורואה אני להעיר שהתואר איסכולסטיקא נמצא בכתבת יונית של בית הכנסת שבצפורי; עיין קליין בידיעות המכון למדעי היהדות ב' מ"ד.

רבי יוחנן הוה מצלי יהי רצון... שתשכן בפוריניו אהבה ואחוה שלום וריעו' ותצליח סופינו אחרית ותקוה ותרב' גבולינו בתלמידי' וכו'. תפלה זו נתייחסה בבבלי לר' אלעזר תלמידו של ר' יוחנן (עיין למעלה עמוד רכ"ה, תפלתו של ר' אלעזר לפי הירושלמי), אולם נוסחה שווה ממש בשני התלמודים חוץ מב' שנוים. המאמר: ותרבה גבולינו בתלמידים, מקומו בבבלי, מיד אחרי וריעות (בכ"ר של הירושלמי נשמטה מלה זו על ידי טעות סופר, שאין ספק שר' יוחנן השתמש כאן בלשון שהשתמשו בה בברכת נשואין: אהבה ואחוה שלום וריעות). מה שנראה קצת יותר יפה, שכן אחרית ותקוה מחובר עם החלק בגן עדן, ואין להפריד ביניהם, ובמקום נשיש בחלקנו נאמר בבבלי ונשים חלקנו, ואפשר שאין זה אלא חלוקה סופרים, ואין להכריע איזו היא הלשון המקורית, שאף שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, כבר מצינו (ברכות כ"ח, ב') שאביהן של ישראל רבן יוחנן בן זכאי בכה לפני מיתתו ואמר: ולא עוד אלא שיש לפני ב' דרכים אחת של ג"ע ואחת של גיהנם ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, וכאן ר' יוחנן בר נפחא התפלל שיהא חלקו בגן עדן. ובספרים שלנו של הבבלי נתוסף במאמר האחרון, אחר לבבנו: ליראה את שמך, וכבר העיר בעל דקדוקי סופרים שלא נמצא בכתבי יד ואצל הראשונים. וכל המוסיף גורע, שלפי פשוטן של דברים התפלל ר' יוחנן שימלאו משאלות לבנו לטובה בלי עמל וכלי טורח אלא מיד שנשכים נמצא שנתמלאה תקותינו. וקרובה ההשערה שההוספה שבספרים היא על פי פרושו של רש"י וולפנינו ברש"י: ליראה את שמך, ואולם כבר ידועה דרך הסופרים

להכניס בפרוש רש"י גרסאות שלא היו לפניו בנמרא) שכתב: שלא יחגבר עלינו יצר הרע בהרהור הלילה לסור מאחריך ביום אלא כשנשכים נמצא לבבינו מיחל לך. אולם פרוש זה קשה לקיים שהעקר חסר מן הספר שהיה לו לאמר ונשכים ונמצא מייחלים לך, ומה שפרשנו הוא על דרך הפשט. וכן קשה לקיים פרוש רש"י על שאר דברים שבבקשה זו. וכבר פרושו על ב' מלים הראשונות שבה אי אפשר לקבלו, שהוא פירש בפורינו: בגורלנו. אולם לא מצינו בשום מקום שהשתמשו בפור אלא במשמעו הודאי (וגם שמושו זה אינו רגיל ומצוי) אבל על דרך ההשאלה אמרו: גורל, או: חלק, ולא פור. גם הלשון שתשכן (כך צריך לנקד ובכ"י מינכען נכתב מלא: שתשכון) אהבה וכו' בגורלנו, הוא סגנון שאינו נוח, שאין אהבה שוכנת בגורל של אדם. ולפי הכתיב שבירושלמי פורינו-וכן הוא בכ"י של הבבלי-פרושו אי אפשר כלל וכלל לא, שפור עם כנוי הקונה ברבים הוא: פורנו או פורינו-כתיב חרש!-ולא פורינו. ואין ספק שתשכן בפורינו פרושו: שתשכן במטחנו, והשתמש ר' יוחנן בפוריא, ואף שאינה מלה עברית, משום שלרוב פוריא היא המטה שאיש ואשתו שוכבים בה וכמו שאמרו בבבלי כתובות סוף דף י': פוריא אמר רב פפא (נראה שלא ידע שהיא מלה יונית, וקרוב לשער שגם ר' יוחנן לא ידע שהיא מולדת חוץ) שפרין ורבין עליה, וכן מובא בסנהדרין ז', א', הפתגם העממי: כי רחמתין הוה עזיזא אפותיא דספסירא שכיבן השתא דלא עזיזא רחמתין פוריא בר שיתין גרמידי לא סני לן, ועיין גם כן בבא מציעא סוף דף כ"ג: בפוריא, ושם בפרוש רש"י: שמשת מטתך. וכשם שבברכת נשואין השתמשו בלשון אהבה ואחוה שלום וריעות, כך בבקשתם על 'שלום בית' השתמשו בלשון זו. גם פרושו של רש"י על ותקנני בחבר טוב ויצר (=לב שבירושלמי) טוב שהוא: לשון תקון, דחוק הוא מאוד שאין חבר ולא יצר מן הדברים שאדם מתקן. וברור שמשמעו של ותקננו (כתיב חסר במקום: ותקנינו, שבירושלמי) הוא: שתקנה לנו, וכמאמרם באבות א', ו': וקנה לך חבר, וכשארם הולך בדרך ישרה הקב"ה, 'מקנה' לו חבר טוב-לא רק בלמודו אלא בכל עסקיו-ויצר טוב. ולפי דרכנו למדנו שאין להגיה בתפלה זו סבר במקום חבר, על פי נוסחה של תפלת דבי ר' ינאי: שתתן לי חלק טוב יצר טוב סבר טוב, אלא אדרבא ששם נשתבש חבר לסבר וכמו שהערנו למעלה עמוד רל"ו. ורואה אני להוסיף שבסדר רב עמרם (ענין נפילת אפים בקשה שנייה) בכל כתיבי יד הגרסא היא: תן בלבי יצר טוב וחבר טוב, ומאמר זה לקוח מתפלת דבי ר' ינאי כאשר

סגנונו מוכיח, ומכאן יוצא שגם הגאון גרס חבר ולא סבר. אלא שספק גדול בידי אם כל הבקשות שם מידי הגאון ר' עמרם הן (או מידי תלמידיו, עיין מאמרו של ה' אפשטיין: סדר רב עמרם סידורו ומסדריו) שאין דרכן של הגאונים ותלמידיהם להעתיק דברי הירושלמי מבלי להעיר על מקורן. והדעת נוטה שאלה הבקשות נתוספו על ה"סדר" בדורות האחרונים, ומי שהוסיפן לא נמנע לפעמים לשנות הלשון המקורית שלהן, ולדוגמא שנה רבים ליחיד משום שהבקשות של נפילת אפים ליחיד נאמרו כאשר כבר הערנו למעלה עמוד רל"ד.

וביציאתי אני נותן הודייה על חלקי אמר רבי אבון לאל שחלק לי דיעה ומעשה טוב.

בברייתא שבשני התלמודים (עיין למעלה עמוד רכ"א) אמרו בפרוש: וביציאתו מהו אומ' מודה אני לפניך... שנתת חלקי מיושבי בית המדרש, ואם כן משמעו של חלקו בדברי ר' נחוניא שונה ממה שפרשו רבי אבון. ולדבריו חלק פרושו: השכל והמוז, (= *χαρακτήρ*) ביונית וכן בכל השפות החיות שבאירופא כרקטיר) שהקב"ה נותן לו לאדם בשעה שנולד, וכן למעלה בבקשה לדבי ר' ינאי: יהי רצון... שתתן לי לב טוב חלק טוב יצר טוב וכו', זהו משמעו של חלק, שבמשמעו הודאי אין מקומו של חלק בין לב ליצר. ולפי פרושו של ר' אבון נתן ר' נחוניא בן הקנה הודייה על שחננו הקב"ה בשכל ובינה לעמוד על דברי תורה, ובמוז (=מעשה) טוב ללמד לחברים ותלמידים מבלי להקפיד עליהם ומבלי לתן להם מקום להקפיד עליו, וכמו שהתפלל בכניסתו לבית המדרש (עיין למעלה עמוד רכ"א): שלא אקפיד כנגד חבירי ולא חבירי יקפידו כנגדי. וכבר ידוע שבשרידי חכמת בן סירא נמצא בכמה מקומות (ל"א, ט"ו; ל"ח, א') חלק נדרף עם ברא ונוצר, ואפשר שגם בירושלמי חלק במשמע "כרקטיר", שייך לחלק=ברא, ששכלו ומוזו של אדם נבראים עמו, אלא שאפשר גם כן שמשמעו זה של חלק אינו אלא שמוש פְּרָגְנַנְטִי שלו, שכן מזוגו של אדם הוא חלקו, שאין לאחרים חלק בו. והבטוי חלק טוב במשמע מזוג נמצא גם במקום אחר בירושלמי, עיין למעלה עמוד רל"א, בסוף הפסקא.

רבן גמליאל אומר בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה וכו'.

במשנה שבראש הפרק וכן בספרים שלנו של הבבלי-אבל לא בכ"י ולא אצל הראשונים-הגרסא: בכל יום ויום. ולב' הגרסאות הלשון קשה קצת, והלא ברור הוא שמחלוקת התנאים היא אם המתפלל בינו לבין עצמו מתפלל שמונה עשרה כצבור או לא, ואם כן היה לו לאמר: כל אדם מתפלל וכו', שהרי הוא בא לרבות כל אדם ואדם ולא כל יום ויום, ובאמת לא היחיד ולא הצבור מתפללין שמונה עשרה בכל יום, שבשבתות וימים טובים אדם מתפלל רק שבע. ולמעלה עמוד ק"ז הערנו על הברייתא של ר' חייא: בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה במוצאי שבת במוצאי יום הכפורים ובמוצאי תענית צבור, שהוא דייק בלשון רבן גמליאל בכל יום והוציא ממנה שגם במוצאי שבת יוה"כ ותענית צבור הוא מתפלל י"ח (רבן גמליאל סובר: תפלת ערבית חובה), ולפי זה אפשר לאמר שהשתמשה המשנה בלשון קצרה שלא רצתה להכפיל כל, ולכן לא אמרה: בכל יום כל אדם מתפלל שמונה עשרה.

ובעקר הדבר אין ספק שכשתקנו ה"תפלה" לא תקנוה אלא לצבור ולא ליחיד, ואין בה אפילו בקשה אחת בלשון יחיד אלא כולם בלשון רבים נאמרו, שכל אחד ואחד מישראל מבקש ומתחנן על האומה, על הארץ ועל המקדש. אולם אין ספק שכבר בדורות הראשונים חסידים ואנשי מעשה כשהתפללו ביחיד לא נמנעו מלהתפלל התפלות שנקבעו לצבור, והוסיפו בסופה תפלות ובקשות לפי צרכם ובלשונם. וכשנחרב הבית, יש מהחכמים שראו ב"תפלה" האמצעי המסוגל ליחד את כל ישראל לאגודה אחת ולכן קבעו חובה לכל יחיד ויחיד, ויש מהם שלא החמירו כל כך והסתפקו במועט: מעין שמונה עשרה. אחד הוא ר' אליעזר בן הורקנוס שאף שהיה מתלמידי בית שמאי המחמירים, התנגד לתפלה קבועה של יחיד, ודעתו היא: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים; עיין לקמן ראש הלכה ד' פרוש דבריו. והאחרונים (עיין לדוגמא בית דוד לר' דוד חיים קורניאלדי על משנה זו) הסיעו דברי המשנה לדבר אחר ואמרו, שנחלקו התנאים, אם ההולך בדרך או הטרוד בטרחא שקשה לו להפסיק, מותר לו לקצר. ולפי פרוש זה דברי ר' אליעזר במשנה ד', אין ענינם כלל אצל מחלוקת התנאים במשנה ג', אלא שהוא אומר, שלא יתפלל אדם כאילו הוא רוצה להפטר ממשאו שעליו, ולקמן יתבאר שדברי ר' אליעזר נאמרו בנוד

לדברי רבן גמליאל שבמשנתנו, ואם כן קשה מאוד לקבל פרוש זה. אלא שמלבד זה אי אפשר לקיימו, שהרי בפרוש אמרו בבבלי ברכות ט"ז, א': הפועלים... מתפללין תפלה של י"ח... והתניא מעין י"ח... לא קשיא הא ר"ג הא רבי יהושע אי רבי יהושע מאי איריא פועלים אפילו כל אדם נמי. ומפורש יוצא מזה שלר' יהושע כל אדם גם בשאינו טרוד מתפלל-אם רוצה-מעין י"ח, שאם דווקא בטרוד אין כאן מקום לקושית הגמרא, שאפשר לומר שהברייטא מלמדנו, שאף שהפועלים אינם טרודים שהם עסוקים במלאכת אחרים, מכל מקום מתפללין תפלה מעין י"ח, ומשום זה הדגישה ואמרה: הפועלים שהיו עושין מלאכתן אצל בעל הבית. ודברים אלה שבבבלי נעלמו לפי שעה גם מהרב המאירי שבפרושו על משנתנו הוא אומר: ר' יהושע אומר שיכול הוא אם הוא טרוד לפטור עצמו בכל יום במעין י"ח... ר' עקיבא אומר אם שגורה תפלתו בפיו ר"ל שבקי בשמונה עשרה ויכול לכוון בהם יתפלל י"ח ואין טרדתו מעכבתו ואם לאו יתפלל מעין י"ח מוטב שיקצר ויכוין משיאריך ולא יכוון, וכבר ראינו שר' יהושע ור' עקיבא אמרו דבריהם בכל אדם, לא רק בטרוד. ואולם היטב העיר הרב שמוטב שיקצר וכו', אלא שטעם זה מספיק לרוב בני אדם גם בשאינם טרודים-חוץ מחסידים ואנשי מעשה-, שחששו להטיל עליהם תפלה ארוכה לחובה, שיצא שכרן בהפסדן, שיתפללוהו בלי כוונה ולכן בלשון הרב: מוטב שיקצר ויכוון משיאריך ולא יכוון.

ולמה שמונה עשרה רבי יהושע בן לוי אומר כנגד שמונה עשרה מזמורות שכתוב מראשו של תילים עד יענך ה' ביום צרה.

„חביבים“ הם המספרים: חמשה, שבעה, עשרה, שבעים, ועוד אחרים כמותם, אולם המספר שמונה עשרה לא מצינו לו מעלה מיוחדת, ולכן טרחו הרבה בב' התלמודים ובמדרשים ליתן טעם למה קבעו י"ח ברכות בתפלת חול. ובירושלמי כאן ובמקבילה תעניות פ"ב, ב', נתנו חמשה טעמים אלו: כנגד י"ח מזמורות, כנגד י"ח חוליות, כנגד י"ח אוזרות שבהבו לי' בני אלים, כנגד י"ח פעמים שאבות כתובין בתורה וכנגד י"ח צוויין שבמשכן. ומאלה הטעמים לא נזכרו בבבלי כ"ח, ב', אלא השני והשלישי אולם הוסיפו עוד אחד: כנגד י"ח אוזרות שבק"ש. ומעניין הדבר שטעם זה, שלא נזכר לא בירושלמי ולא בשאר מקורות עתיקים של א"י, נתייחס בבבלי לאמורא בבלי: רב יוסף, ואלו

שאר הטעמים הם לחכמי ארץ ישראל. ולא רחוקה ההשערה, שבארץ ישראל שלא אמרו פרשת ציצית בלילה נמנעו מלהתאים מנין הברכות שבתפלה עם אזכרות שבק"ש, שלא ישאל השואל: ולמה אין מתפלל ערבית י"ג ברכות כנגד אזכרות שבק"ש של ערבית י"ב ב' פרשיות הראשונות וג' בב' פסוקים של פרשת עריות, עיין למעלה חלק א', עמוד רט"ו, והיא שאלה שאין עליה תשובה. ובמדרשים המאוחרים שמחבריהם או מסדריהם כבר השתמשו בב' התלמודים נמצאו הטעמים שנאמרו בענין זה מן חכמי ארץ ישראל וגם טעמו של רב יוסף הבבלי. ובויקרא ר' א', ח', אמרו: א"ר שמואל בר נחמן בשם ר' נתן י"ח צוויים כתוב בפרשת משכן כנגד י"ח חוליות שבשדרה וכנגדן קבעו חכמים י"ח ברכות שבתפלה כנגד י"ח הזכרות שבק"ש וכנגד י"ח הזכרות שבהבו לה' בני אלים. אלא שדעתי נוטה שב' המאמרים האחרונים מן כנגד י"ח הזכרות עד הסוף הוספה היא שהוסיפו הסופרים על פי מה שמצאו בב' התלמודים בענין זה, והדרשה שדרשה ר' שמואל בר נחמן היא רק: י"ח צוים . . . וכנגדן קבעו חכמים י"ח ברכות שבתפלה, שאין נראה שמחבר מדרש זה ייחס לחכם אחד כל הטעמים על מנין הברכות שבתפלה, שנאמרו בירושלמי משמותן של ד' חכמים. והוספות כאלו מצויות הרבה בספרי המדרשים שלנו ואין צורך להביא ראייה לדבר זה, אלא שרואה אני להעיר שהרב אבודרהם (בשער השני קרב לסופו) מביא ממדרש זה טעמים אחרים על י"ח ברכות שצורתן מעידה עליהם שהם לדרשנים של ימי הביניים ולא לאמוראי ארץ ישראל ובבל; וזו לשונו: ובויקרא רבה אומר שנתקנו גם כנגד שמונה עשרה הזכרות שבשירת משה . . . ובמדרש אומר שנתקנו גם כנגד שמונה עשרה פסוקים שבשירת הים וכנגד שמונה עשרה פסוקים שבעשרת הדברות. וכבר נתקשה הרב למצוא י"ח הזכרות בשירת הים והוא אומר: כי תמצא בשירה אחת עשרה הזכרות ויה ואלהי ואלהי הרי ארבעה עשר וביושע ה' שהוא קודם השירה ארבעה אזכרות הרי שמונה עשרה הזכרות. אולם אי אפשר לקיים פירושו של הרב אבודרהם על דברי ה"מדרש", שאם הזכרות כאן כולל גם יה אלי ואלהי, הרי י"ט הזכרות הן בהבו לה' בני אלים שכן נאמר שם: אל הכבוד, והמדרש אומר שאינן אלא י"ח, ואין מקום לדבריו אלא אם נאמר שהמאמר שנתקנו כנגד י"ח הזכרות שבשירת משה, שהיה לפני הרב בנוסח ויקרא רבא שלו, אינו מגוף הספר. ולפי דעתנו פרושם של דברי ה"מדרש" הוא שבשירת משה, כלומר מן אשירה עד ה' ימלך שהוא ה"שירה" עצמה יש בה ט' הזכרות (=שם בן ארבע), וכאשר כבר אמרו

רבתינו בעלי המשנה, שמשה היה פותח בדברים תחלה וישראל עונין אחריו וגומרין עמו (עין מכלתא שירה א' ו"ט), נמצא שמשה וישראל הזכירו את ה"שם" י"ח פעמים וכנגדן י"ח ברכות. ובין לפרוש הרב ובין לפרושנו ברור שדרשה זו היא דרשת "אחרוני אחרונים", שאין עולה על הדעת שהדרשנים שבימי האמוראים צרפו ו"ישע" לשירת משה, או שמנו כל שם ושם שבה לשנים, משום שכן משה פתח בדברים וישראל ענו אחריו.

ואשר לדרשה השנייה שהביא הרב אבודרהם מ"מדרש", הדבר מוטל בספק אם כוון לאמר שגם זה היה לפניו בויקרא רבא או שהיה לפניו באיזה מדרש אחר. ובמדרש הגדול שמות ט"ו, י"ט, מובאה דרשה קרובה לזו, וכך נאמרה שם: הרי שמונה עשרה פסוקים כנגדן תקנו חכמים שמונה עשרה ברכות בתפלה שלשה פסוקים הראשונים שבה לשם ושלשה האחרונים הודייה לשם האמצעים מעין המורע (מירע במכלתא דר' שמעון טעות סופר או טעות הדפוס) כנגדן תקנו חכמים שלש ברכות ראשונות שבה אחרונות הודיה אמצעיות צרכי כל איש ואיש. ובקצור העיר על דרשה זו בעל לקח טוב בשני מקומות (שמות ט"ו, י"ח; שם כ"א י"ב) ובמקום הראשון הוא אומר: שירת משה רבינו שמונה עשר פסוקים וכנגדן תקנו רבותינו שמונה עשרה ברכות של תפלה. וכדי שלא יטעה אדם לאמר שי"ח לאו דווקא אלא י"ט, שאף הפסוק כי בא סוס הוא מן השירה, וכנגדן י"ט ברכות (עם צמח דוד), באר דבריו במקום השני והוא אומר בפרוש: שירת אז ישיר שמונה עשר עם ה' ימ לוך וכנגדן שמונה עשר ברכות של תפלה. ותמיהה גדולה על הרב המו"ל של מכלתא דר' שמעון, שלא בלבד שהכניס הגדה זו של האחרונים לתוך "מדרש תנאים", אלא שנדחק לומר: דאגב שיטפיה נקט י"ח וכונתו על י"ט ברכות דברכת המינים כבר נתקנה ביבנה. ונוקק לדחוק זה משום שבמדרש הגדול שם מביא מיד אחרי דרשה זו דרשה ארוכה על פסוקי נחמות שפייסן הקב"ה בהן ובדרשה זו אנו מוצאין י"ט פסוקי נחמה. אולם ברור הוא שיש לנו במדרש הגדול ב' דרשות, הראשונה מתחלת בהרי שמונה עשרה פסוקים ומסיימת במעין המורע, והשנייה מתחלת בכנגדן תקנו חכמים שלש ברכות ומסיימת בדרך הקדש יקרא לה. ולפי הדרשה הראשונה, כפי מה שראינו מפורש בדברי הרב בעל לקח טוב, אין בשירה אלא י"ח פסוקים, שהפסוק כי בא סוס אינו מן השירה, ולפי הדרשה השנייה פסוק זה מן השירה. ולמותר להעיר שאי אפשר לייחס הדרשה השנייה לבעל המכלתא שהיה בן ארץ ישראל, ששם

לא אמרו צמח דוד ברכה בפני עצמה אלא כללו „של דוד“ בבונה ירושלים, ואם כן אין בתפלה אלא י"ח ברכות, וברור הוא שהיא לאחד מהדרשנים שבדורות האחרונים שכבר השתמש בנוסח התפלה שלנו, כלומר בנוסח הבבלי. ובשמונה עשרה פסוקי נחמות, אשגרא הוא מדרשה ראשונה המתחלת בהרי שמונה עשרה פסוקים, ואולם בדרשה שנייה צ"ל תשעה עשרה. ואף שאפשר שהיו מקומות בארץ ישראל שנהגו שם לומר צמח דוד ברכה בפני עצמה (עיין לקמן עמוד רע"ט), מכל מקום קשה לומר שדרשה זו היא לאחד מחכמי א"י שהיה ממקום שנהגו כמנהג בכל, שבכל מקורות ארצי-ישראלים תפלה היא של י"ח ברכות ולא של י"ט. ואולם גם הדרשה הראשונה שבמדרש הגדול, סימני ילדות יש בה, שהיא מחלקת הברכות לג' חלקים: שבח לשם הודייה ומעין המורע, אבל במקורות עתיקים כשני התלמודים (בבלי ל"ד, א', וירושלמי פרק ב', ד') לא חלקו בין ראשונות לאחרונות וכולן נקראו שבחו של מקום והאמצעיות הן צרכן של בריות. וכבר העיר על דבר זה ר' חם (שבלי הלקט ענין תפלה סי' כ"ח עמוד כ"ח): צרכי רבים דהיינו שבח הרב שרבים צריכין לו שכן מצינו בעבודה ובהודאה ושים שלום כלם צרכי רבים נינהו, וכוון הרב לאמר שאף שג' אחרונות בקשות הן, נקראו שבח, שבקשה על רבים שבח הוא. ולא רחוק כלל מלומר שבעל הגדה זו שבמדרש הגדול כבר השתמש בדברי הרמב"ם בספר היד תפלה א', ד', שכתב: שלש ראשונות שבח לה' ושלש אחרונות הודיה ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הצבור כולן. ובודאי לא מקרה הוא שלא מצינו רק במדרש הגדול וברמב"ם השם הודיה לג' ברכות אחרונות וכן שניהם אומרים: שבח לשם ולא שבחו של מקום כמו שהוא בירושלמי, ואפילו ה"בטוי המסולסל" שברמב"ם: חפצי איש ואיש וצרכי הצבור, לא זר הוא לבעל מדרש הגדול אלא שהוא שנה אותו קצת ואומר: צרכי איש ואיש. ולא שאני אומר שכל עקרה של דרשה זו היא לדרשן מאוחר שחי לאחר זמנו של הרמב"ם, שבודאי לא כך הוא, שכבר ראינו שהיתה ידועה לבעל לקח טוב שקדם לו הרבה, אלא משום שהיא דרשת של ה"דרשנים" שבדורות האחרונים לא נמנע בעל מדרש הגדול לשנותה בלשונו של הרמב"ם. ור' שלמה פרחון במחברת הערוך שלו (שער מוקדם ומאוחר ט', עמוד ד') כבר השתמש בדרשה זו ומעיר: וגם תקנו רבותינו תפלות (ליחיד כשבטל הקרבן? ע' עמוד רל"ז, ופרוש תלמידי ר' יונה על משנתינו י"ח ברכות של תפלת הלחש כנגד

השירה ותקנו ג' ראשונות בשבחו של מקום כנגד אז ישיר ועזי זומרת יה וי' איש מלחמה ואחר כך אתה חונן כנגד מרכבות פרעה שהן עסקי עצמנו. ודבריו קרובים בתכנון, ואם לא בלשונן ממש, לדרשה שבמדרש הגדול, ואף שלא הזכיר המקור שהשתמש בו ברור הוא שלא מלבו הוציא דברים אלה שהוא לא היה מן הדרשנים. וקרובה ההשערה שיש מהראשונים שכבר היתה לפנייהם דרשה זו על ההתאמה שבין שירת הים לתפלה בנוסח המכלתא שלהם על הפסוק כי בא סוס. ועל זה מראים דברי הטור אורח חיים סוף סימן נ"א, שכתב: שכל אותם מ"ו לשונות של שבח הסדורים בברכת ישתבח דורש במכילתין מתוך שירת הים ומתוך אותן הפסוקים של ויברך דוד. ואף שהרב לא הזכיר אלא השבחים שבברכת ישתבח נראה שבאותו מקום עצמו דרשו גם כן על שמונה עשרה ברכות שהן נגד י"ח פסוקים שבשירה כאשר לפנינו במדרש הגדול על פסוק זה. ואם כן הוא למעלה מכל ספק הוא שהדרשה שבמדרש הגדול היא להאחרונים, שאף אם נקדים ברכת ישתבח לימי התלמוד, מה שספק גדול בידינו, שברכות פסוקי דומרה לא נזכרו בשום מקום בב' התלמודים, וודאי גמור הוא שט"ו לשונות של שבח שבה מדורות האחרונים הן שבסדר רב עמרם (כ"י בריטיש מוזעאום) רק י"ב לשונות הן, ובנוסח ארץ ישראל אומרין יהללוך במקומה ואין בה אלא ח' לשונות של שבח; עיין הקטעים שהו"ל ה' מאן בספר השנה לצינצינטי שנה ב', רע"ט-ר"פ. ובמכילתין של הטור נזכרה כבר אמירת ויברך דוד, שעוד לא נהגו בה בימי הגאונים שבסדר רב עמרם ליתא. וקרוב לוודאי שגם אלה הדרשות על ההתאמה שבין שירת הים והתפלה הן מזמן שכבר נהגו לאמר השירה בתפלת השחר, ולא התחילו לנהוג כן אלא בסוף ימי הגאונים, עיין מה שהערותי על זה בספרי גאונים א חלק א', קכ"ו. ובמדרש המאוחר במדבר רבא (כוונתי לחלק הראשון שלו עד בהעלותך שמכאן ואילך אינו אלא מדרש תנחומא) נזכרה, התאמה" אחרת שלא נמצאה בשום מקום אחר, ובעל מדרש זה בראש פרק ב', נותן ב' טעמים למנין הברכות: שהן כנגד י"ח אזכרות שבק"ש (עיין ראש הדבור על זה) ועוד: בי"ח מקומות מוזוגין רמו לי"ח ברכות, ודברים אלה הוא המקור לדברי דו"ז הגר"א ז"ל בשנות אליהו על משנה זו, והוא מפרט כל הי"ח מקומות. ומה שכתב הגר"א שם בראש דבריו: וכנגד י"ח פסוקים שבשירה עד כי בא סוס וכו' וכנגד י"ח אזכרות שמן ויושע עד כי בא כו', לא עשה אלא שהעתיק דברי אבודרהם שהבאנו למעלה עמוד רל"ט. וה' פרומקין שכתב בפרושו על סדר ר' עמרם (ענין

ויברך דוד, שי"ח אזכרות שמן ויושע עד כי בא כבר נזכרו במדרש ר' פרשת אמור, כתב על פי זכרונו שהטעה אותו ולא נמצא זה במדרש רבא לא במקום שציין ולא בשום מקום אחר. ולפי דברינו למעלה גם ה"מדרש" שלפני הרב אבודרהם לא נתכון כלל לכך למנות האזכרות שביושע עם האזכרות שבשירה, אלא שמנה כפול אלה ההזכרות שבשירה שנוכר בהן שם של בן ד', ומניין י"ח. ומענין שאף שהגר"א השתמש בדברי אבודרהם השמיט מה שנמצא אצלו: וכנגד שמונה עשרה פסוקים שבעשרת הדברות, שדרשה רחוקה היא זו, שבאמת אין ב' הדברות אלא ט"ז פסוקים וצריכים אנו להתחיל מן וירד כדי להשלים את המנין. ובלקח טוב שמות כ', א', העיר: זכור . . . נפסק בארבעה פסוקים וכן לא יהי' לך נפסק בארבעה פסוקים מן וירד עד לא תחמוד . . . וכנגדן שמונה עשר ברכות של תפלה. ואין בידי דבר ברור, אם הרב הזה הוא בעל דרשה זו או שהוא מפרש דרשה שמצאה אצל אחד הדרשנים. ואפשר שנוסחא מוטעת נזדמנה לפניו שהדרשה היא לא על ההתאמה שבין פסוקי י' הדברות והתפלה אלא בין האזכרות (=שם בן ד') והתפלה, שכן י"ח אזכרות ב' הדברות שבשמות ושבמשנה תורה (ח' בשמות וי' בדברים) וכנגדן י"ח ברכות. ואולם אין ספק שהדרשה על ההתאמה שבין הפסוקים שבשירת משה לתפלה לא הרב בעל לקח טוב חדשה, שלא בלבד שכבר היתה ידועה לבן דורו הצעיר ר"ש בן פרחון כאשר ראינו למעלה עמוד רמ"א, אלא שמלשון מדרש הגדול-וכן מדברי בעל הפרחון-מוכח שבלקח טוב נתקצרה קצת. ואשר למקורו של אבודרהם, אפשר שהשתמש בלקח טוב וכנה את הספר הזה מדרש כנהוג אצלנו או שהיה לפניו אותו המקור עצמו שממנו שאב בעל לקח טוב.

ובן דורו של הרב אבודרהם, ר' ישראל אלנקאזה העתיק לתוך ספרו מנורת המאור (חלק ב', קל"א כו') "מדרש מנין" שכולו נתון לדרשות על טעמן של שמונה עשרה ברכות. ובמדרש קטן זה נמצא המאמר שהבאנו למעלה עמוד רמ"ב, מספרו של ר' שלמה פרחון בלשון זו: מנין שצריכין להיות שלש ברכות ראשונות שבחו של הב"ה שנא' אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים וכתוב, עזי וזמרת יה וגו' וכתוב ה' איש מלחמה וגו' הרי שלשה פסוקים של שבח ואחר כך תפלה לבקש צרכיו דכתיב מרכבות פרעה וחילו, אולם אין במדרש זה רמז להתאמה שבין י"ח פסוקים שבשירת הים לתפלת שמונה עשרה ברכות. ונראה שהראשונים דרשו, שג' פסוקים ראשונים שבשירה שהם של שבח הם כנגד ג' ברכות ראשונות של שבח שבתפלה, ועל יסוד דרשה זו הוסיפו

האחרונים לדרוש, שי"ח ברכות הן כנגד י"ח פסוקים שבשירה, ואף שלא עלתה בידם להתאים כל פסוק ופסוק לברכה כנגדו חוץ מג' ברכות הראשונות. וקשה לעמוד על זמנו של מדרש מנין שאין בו סימנים מובהקים, לא סימני ילדות ולא סימני „קדמות“ (המאמר שבעמוד קל"א: ובברכת הקדושה וכו', הוסיף ר' ישראל מטור א"ח קי"ד, ואינו מגוף המדרש כאשר לשונו מוכחת), אלא שנראה שהוא מהמדרשים המאוחרים. ואף שמחברו השתדל לחקות לשון המדרשים העתיקים וסגנון, לא נמנע מלהשתמש בבטוי חדש ביאת משיח (עמוד קל"ג), שלא מצינו אותו אצל הקדמונים, וכן התפלה היא של י"ט ברכות, מה שמלמדנו שמחברו לא היה בן ארץ ישראל. ולא נודע לנו מדרש שנתחבר בבבל בזמן של בעלי התלמוד. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו שאפשר שהפסקא: ומנין ששאלת ביאת המשיח קרויה תפלה כו', אינה מגוף הספר אלא הוסיפה היא שהוסיפו בדורות האחרונים כדי לתן טעם למנהג שלנו—מנהג בבל—להתפלל צמח דוד ברכה בפני עצמה. ומצינו הוסיפה כעין זו בהגדה הידועה על תפילת שמונה עשרה של חנה המובאה בנוסחאות שונות מן הראשונים. ובנוסחא של בעל הלכות גדולות ברכות פרק ה' (הוצאה ראשונה ראש דף ו') אין בה אלא י"ח ברכות, וחזתם ברכת בונה ירושלם הוא: אלהי דוד ובונה ירושלים, כמו שנהגו בארץ ישראל. וכן ברקח סוף סימן שכ"ו (והוא מביא אותה ממדרש ויכולו, שהוא רק מהדורא אחרת של התנחומא-למדנו ונקרא כן משום שהתחיל בו יכולו ולא בבראשית, שאין דורשין במעשה בראשית!): קשת גבורים מבטח לצדיקים קרן משיחו דוד (=אלהי דוד) אין צור כאלהינו ושומע תפלה אל תרבו תדברו שאותך לבדך ביראה נעבוד. ובלקח טוב ראש ואתחנן כבר „הגיהו“ הסופרים וכתבו: וירם קרן משיחו בונה ירושלים, במקום: אלהי דוד ובונה ירושלים, שנוסח התפלה של בני בבל היה שגור בפיהם, ולא ידעו מה ענין אלהי דוד אצל ברכה זו והשמיטו ב' מלים אלה, אולם לא הוסיפו כלום ולא מנו אלא י"ח ברכות. אבל בילקוט שמואל ראש פרשה ב', (ושם המקור הוא: ילמדנו, ובהלכות גדולות: אמרין במערבא) כבר הוסיפו בהגדה זו דרשה על תפלת צמח דוד, ומנו בונה ירושלים ואת צמח לשמים וכך נאמר שם: ויתן עוז למלכו בונה ירושלם וירם קרן משיחו את צמח דוד. ומלבד שקשה לעמוד על הדרשה שביתן עוז למלכו נרמזה ברכת בונה ירושלים, שהרי מלכו נאמר ולא עירו, אלא שממה שנאמר בסוף הגדה זו: ויתן עוז למלכו עושה השלום

(כך גרסו כל הראשונים שמביאים הגדה זו ולא רק בעל הילקוט) מוכח שבנוסחת הילקוט יש כאן הוספה מידי האחרונים שטרחו למצוא רמז גם כן לבונה ירושלים, וכאשר החצי השני של הפסוק הזה נדרש על את צמח, דרשו החצי הראשון על בונה ירושלים שכן ברכות אלו נסדרו זו אחרי זו, ולא הרגישו שיתן עז למלכו כבר נדרש על עושה השלום (לפי הגדה זו הברכה האחרונה מסיימת: לברך את עמך ישראל ברב עוז, עיין מנורת המאור לאלנקאווה ב', קל"ו ואבודרהם במקומו), ואי אפשר לדרשו על בונה ירושלים. ועוד ראייה שיש לנו כאן הוספת אחרונים, שכל הברכות (חוץ מאתה חונן שנשתבש בילקוט מן חונן הדעת, כאשר הוא אצל שאר הראשונים: הלכות גדולות לקח טוב רקח מנורת המאור לאלנקאווה וכן בכ"י של ר' יצחק אבואב .הגאון האחרון של קסטיליא", -בספריה של בית המדרש שלנו-שמביא הגדה זו כולה בפרושו על טור אורח חיים דף נ"ו, כו' כמו שהיא בהלכות גדולות, אלא שבמקום אמרין במערבא הוא אומר: בירוש' נקראו לפי חותמיהן: מגן אברהם מחייה המתים וכולן, ואם כן היה לו לאמר קרן ישועה ולא את צמח דוד. אלא שבדורות האחרונים כבר נהגו, כמו שאנו נוהגין עתה, לכנות הברכות לפי התחלתן, ומי שהוסיף השתמש בלשון שהיה רגיל בה. ובמנורת המאור לאלנקאווה במקום הנ"ל גם כן נמצאה הוספה זו, הרמז על צמח דוד, אלא שלשונה שונה והיא: עד עקרה ילדה שבעה כנגד בונה ירושלים שנא' רני עקרה לא ילדה וכת' ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה וירם קרן משיחו כנגד מצמיח קרן ישועה. ואלנקאווה לא השתמש לא בילקוט ולא בספרי שאר הראשונים שמובאה בהם הגדה זו, כאשר מוכח מחלופים הרבים שבינו לבינים, אולם לא באנו להעיר אלא על אלה החשובים שבהם.

לפי גרסת הראשונים הברכות י"ב, י"ג, י"ז וי"ח, מקבילות לפסוקים אלה שבתפלת חנה: י"ב=ורשעים בחשך ידמו; י"ג=קשת גבורים חתים (בילקוט השמיטו הסופרים הדרשה שעל ברכת המינים, אחרי שהוסיפו לדרוש על: את צמח, כדי שלא ליתן פתחון פה למקשן להקשות: והא י"ט ניהו), י"ז=אין צור כאלהינו, י"ח=אל תרבו תדברו גבוהה. ואולם לפי גרסת בעל מנורת המאור כך דרשו: י"ב יחתו מריביו כנגד שובר אויבים (בה"ג ובלקח טוב ליתא, שכן לא אמרו בארץ ישראל שובר אויבים, עיין למעלה חלק א', עמוד שכ"ד) ומכניע זדים י"ג ה' מוריש ומעשיר (משפיל אף מרומם) כנגד משען ומבטח לצדיקים י"ז משפיל אף מרומם כנגד עבודה ששוחין במודים (ב' מלות

האחרונות הם פרוש לבעל מנורת המאור ולא מגוף המדרש, וגם בברכה ח' הוסיף: שנא' מדוע אתה ככה דל בן המלך וכת' מדלה יבצעני, והרב הביא ב' פסוקים אלה לראייה שדל משמעו חולה) י"ח מאשפות ירים אביון. והרב ר' יצחק אבואב במקום הנ"ל, אף שגרסתו היא כגרסת הלכות גדולות וכמו שהערנו למעלה, הוסיף: בונה ירו' וכסא כבוד ינחילם, מה שמראה על "ילדותה" של הוספה זו שהפסוק שמביא מקביל לנוסח ברכה שלנו: וכסא דוד מהרה לחוכה תכין, אולם נוסח זה לא נהגו לאמרו אלא האשכנזים ורק בדורות האחרונים לאחר זמנו של הרב אבודרהם, (נוסח ברכה זו אצלו הוא: תשכון בתוך ירושלם עירך כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם במהרה בימינו) קבלו גם הספרדים נוסח זה. ולמותר להעיר שנוסח האשכנזים הוא שריד של המטבע הקדום של ברכה זו שהיו כוללין בה של דוד, אבל לפי נוסח התפלה של בני בבל שאומרין את צמח ברכה לעצמה אין מקום לכסא דוד בברכת בונה ירושלם. ורואה אני להעתיק כאן מכ"י של ר' יצחק אבואב הגדה זו על י"ח ברכות שלא מצאתיה בשום מקום אחר, וזו לשונה (מקום הנ"ל): ומצאתי בירוש' המתפ' י"ח ברכ' אלו יהיה לו שכר לעתיד לבוא כנגדם ומצינו לה' (=להם) פסוקי' כנגד מגן אברהם לעתיד כצפרי' עפות כן יגן ה' כנגד מחייה המתים לעתיד לבוא יחיו מתוך כנגד האל הקדוש בראותו ילדיו וגו' (=מעשה ידי בקרבו יקדישו שמי והקדישו את קדוש יעקב) וכת' והיה הנשאר בציון וגו' (=והנותר בירושלם קדוש יאמר לו) כנגד חונן הדעת לעתיד כי מלאה הארץ דעה כנגד הרוצה בתשובה לעתיד כי אעלה ארוכה וגו' (הסופר דלג מן הרוצה בתשובה לרופא חולי עמו ישראל, שהפסוק כי אעלה ארוכה מקביל לברכה ח' ולא לברכה ו') כנגד ברכ' השנים ואתם הרי ישרא' ענפיתם תתנו וגו' (עיין למעלה חלק א', עמוד רל"ג) כנגד תקע בשופר לעתיד והיה ביום ההוא יתקע וגו' (=בשופר גדול) כנגד השיבה שופטינו ואשיבה שופטיך וגו' כנגד ברכת המיני' לעתיד ושבר פושעים וגו' כנגד על הצדיקים לעתיד ועמך כולם צדיקים כנגד בונה ירוש' לעתיד בונה ירוש' ה' כנגד את צמח דוד לעתיד שם אצמיח קרן לדוד וכת' הנה ימים באים נאום ה' אלה' והקימותי לדוד צמח צדק כנגד שמע קולנו והביאותים אל הר קדשי וכת' והיה טרם יקראו וגו' (=ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע) כנגד רצה לעתיד עולותיהם וחביתיהם לרצון על מזבחי וגו' כנגד מודים לעתיד קול או' הודו את ה' כי טוב ה' כנגד שים שלום לעתיד וישב עמי בונה שלום וכת' וכל בניך למודי ה' וגו' (=ורב שלום בניך).

הדבר מוטל בספק גדול אם הגדה זו היתה לפני הרב בירושלמי שלו, שכבר ידוע שהראשונים לא נמנעו לקרוא בשם ירושלמי גם לספרי הגדה משום שרובם נתחברו בארץ ישראל, ולמעלה עמוד רמ"ה הערנו על הגדה אחרת שהרב הזה מביאה מהירושלמי, ואף שאין ספק שמקורה הוא הלכות גדולות ושם נאמר: אמרין בני מערבא, אלא שאפשר שהוא חשב שבעל הלכות גדולות כוון להירושלמי, וראייה לזה שר' יצחק אבואב בעל מנורת המאור שמעתיק דברי בעל הלכות גדולות ככתבן (הגר השלישי, כלל ג', פרק ט"ז) משתמש בלשון: ואמרי' בגמרא דבני מערבא. ואיך שיהיה ברור שהגדה מאוחרת היא זו, שכבר נזכרה בה ברכת את צמח דוד, לפי מנהג התפלה של הבבלים, ולא זו בלבד אלא שמחברה כבר ערבב לשון הקדמונים עם לשון האחרונים ויש מהברכות שהוא קורא להן על שם סופן כדרך הקדמונים: מגן אברהם, מחייה המתים וכו', ויש מהן שבדרך האחרונים הוא קורא אותן על שם התחלתן: תקע בשופר השיבה שופטינו וכו'. וסגנון מעורבב כזה סימן מובהק ל"ילדותה" של הגדה זו.

הגדה אחרת על חשיבותה של תפלה, וגם היא מזמנן של בעלי המדרשים המאוחרים, נמצאה במנורת המאור נר שלישי, כלל ג', פרק י"ד, ותוכנה שמתפלות הצדיקים והחסידים מן אברהם עד חזקיהו אנו למדין: שכמה גדולה תפלה שהקב"ה שומע תפלתן של ישראל ומרחם עליהם בעת צרתן וכל האבות והנביאים סדרו תפלה לפנינו בעד העולם (כאברהם על סדום) ובעד בני ישראל עמו ושמע תפלתם. והגדה זו מונה ט"ו אבות העולם שהתפללו ושמע הקב"ה תפלתם, ולדוגמא: אברהם אבינו ע"ה נתפלל לפני הקב"ה שנאמר ויגש אברהם ויאמר האף תספה וגו' אולי יש חמישים וגו' והקב"ה שמע תפלתו שנאמר ויאמר אם אמצא בסדום וגו', ובסגנון זה מובאים פסוקי המקרא בקשר עם י"ד הצדיקים האחרים שבהם נאמר שהתפללו ושמע הקב"ה תפלתם, ואלה ט"ו צדיקים הם: אברהם יצחק רבקה יעקב משה אהרן פנחס יהושע חנה שמואל דוד שלמה אליהו אלישע חזקיהו. ומעניין הוא שגם בתפלת מי שענה שנהגו בה האשכנזים והאיטליאנים נזכרו כל אלה הצדיקים חוץ מב' נשים צדקניות רבקה וחנה, אלא שבתפלה זו מנין הצדיקים הוא כנגד י"ט ברכות ולכן נתוספו שם: יוסף אבותינו על ים סוף יונה במעי הדגה חנניה מישאל ועזריה דניאל מרדכי ואסתר ועזרא. ובמשנה תענית ב', ד', שהוא היסוד שעליו נוסדה תפלת מי שענה לא מנו אלא שבעה: אברהם אבותינו על ים סוף יהושע

שמואל אליהו יונה דוד ושלמה. ואפשר שבדורות האחרונים בימי הפייטנים הוסיפו בארץ ישראל י"א צדיקים שנשמעו תפלתן כדי להתאים מנין הצדיקים עם מנין שמונה עשרה ברכות של תפלה, ובבבל הוסיפו עוד אחד לפי מנהגם שמתפלל על מלכות בית דוד בפני עצמה. ובפיוט העתיק קרב אורך (לפי מנהג רומי אומרין אותו בתענית צבור בין כל ברכה וברכה) נמנו אלה הצדיקים הזוכרים במי שענה חוץ מיוסף ומרדכי ואסתר, אולם דוד ושלמה נמנו לשנים. ולא רחוק מלומר ש"המדרש" שהעתיק בעל מגורת המאור נוסד על נוסח מי שענה הקרוב לזה שהשתמש בו הפייטן הזה, ששניהם השמיטו יוסף ומנו דוד ושלמה לשנים. ומה שלא נזכרו במדרש זה אבותינו על ים סוף משום שדרשן זה רצה להדגיש כוחה של תפלת יחיד: בעד העולם ובעד בני ישראל, ואלו בים סוף הצבור התפלל על עצמו, וכן השמיט תפלות של יוסף ושל יונה שהן תפלות יחידים על עצמן. ואם נצרף ג' השמטות אלה עם ט"ו תפלות שפרט, נראה שהמדרש נוסד על נוסח מי שענה שנמנו בו י"ח צדיקים כמנין י"ח ברכות של תפלה לפי מנהג ארץ ישראל וכן הפייטן שחבר הפיוט קרב אורך אינו מונה אלא י"ח שהיה בן ארץ ישראל, או ממקום שנוסח התפילה לפי מנהג ארץ ישראל היה נהוג שם.

מלבד אלה ההגדות, המדרשיות של הדרשנים שחזרו על כל המקרא עד שמצאו בו דברים לסמוך עליהם סגנון התפילה סדר ברכות שבה ומניין, יש לנו גם הגדות, מעשיות על התפלה, שבעלי הגדה מצאו במעשי אבות הראשונים ובמאורעות שארעו להם יסודן של שמונה עשרה ברכות אלו, ובלשונם (שבלי הלקט מנין תפלה י"ח): י"ח ברכות של תפלה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללום ותיקנום כסדרן. השקפה זו על השתלשלות התפלה, שכל חוליא וחוליא שבה מקבלת למעשה שהיה, לא נמצאה במקורות העתיקים, אולם כיוצא בה שמענו בקשר עם סדר ברכת המזון שאמרו בבבלי ברכות מ"ח, ב' (ועיין גם כן ספר חסידים צד שצ"ט): משה תקן לישראל ברכת הזון בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים כו'. הגדות מעשיות אלה נמסרו לנו בנוסחאות שונות ונמצאו לפנינו בספרי הראשונים, ואף שקשה לעמוד על היחס שבין הנוסחאות לא אמנע מלהעיר על אלה הדברים.

היותר קדמון בין הראשונים שמביא מדרש קטן על התפלה הוא בעל שבלי הלקט במקום הנ"ל וזו לשונו: מצאתי אגדה מאי על הסדר זה סדר עולם שכך מציינו י"ח ברכות מעולם היו מתוקנות... לפיכך כשבאו אנשי כנסת הגדולה

תקנו בחכמתם כסדר הזה מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך חכם הרזים שנתן חכמה ליראיו (והרכיב ב' ברכות, ברכה למי שרואה אוכלסי ישראל וברכה למי שרואה חכמי ישראל, עיין ברכות נ"ח, א', וש"ט) שהם בני גוי גדול כמו שאמר להם משה ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו. ובעל המדרש מונה י"ט מעשי אבות הראשונים שי"ט ברכות של תפלה מקבילות להם והם: מגן אברהם, אמרוה מלאכי השרת (ועיין לקמן בהמשך דבור זה) כשניצל אברהם מאור כשדים; מחייה המתים, כשהחיה הקב"ה ליצחק אחרי העקדה; האל הקדוש, כשפגע יעקב בשערי השמים; חונן הדעת, כשלמד גבריאל שבעים לשונות ליוסף; הרוצה בתשובה, כשעשה ראובן תשובה על מעשה בלהה; המרבה לסלוח, כשנסלח לו ליהודה על מעשה תמר; גואל ישראל, כשאמר הקב"ה לישראל במצרים וגאלתי אתכם; רופא חולים, כשרפא רפאל לאברהם אחרי שנימול; מברך השנים, כשזרע יצחק ומצא מאה שערים; מקבץ נדחי עמו ישראל, כשבא יעקב למצרים עם י' בניו ומצא שם יוסף ושמעון; אוהב צדקה ומשפט, כשאמר לו הקב"ה למשה ואלה המשפטים; מכניע זדים, כשטבעו מצריים בים; משען ומבטח לצדיקים, כשנתן יוסף ידיו על יעקב ונתקיים מה שהבטיח הקב"ה ליעקב ויוסף ישית ידו על עיניך; בונה ירושלים, כשבנה שלמה את בית המקדש; מצמיח קרן ישועה, כשעברו ישראל בים סוף; שומע תפלה, כששמע הקב"ה לנאקתם של ישראל במצרים; המחזיר ברחמיו מהרה שכינתו לציון, כששכנה שכינה במשכן; הטוב שמך ולך נאה להודות, כשהכניס שלמה הארון לפני ולפנים והודה להקב"ה; עושה השלום, כשכנסו ישראל לארץ ונתקיים עליהם ונתתי שלום בארץ.

קשה להחליט אם הגדה זו על התפלה היא הגדת ארצישראלית או בבליית, שאף שאת צמח נמנה בה ברכה בפני עצמה כמנהג הבבליים, כבר ראינו למעלה עמוד רמ"ד, שבדורות האחרונים הוסיפו במקורות ארצישראליים דרשות על ברכה זו של הבבליים, ואפשר שהמאמר: כשנושעו ישראל ועברו בים סוף . . . פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מצמיח קרן ישועה, הוספה מאוחרת היא. גם אין להביא ראיה על טיב הבבלי שלה ממה שנאמר בראשה ובסופה שאנשי כנסת הגדולה תקנו סדר התפלה, מה שמסכים לדברי הבבלי (ברכות ל"ג, א'): אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות כו'. אולם ברור הוא שגם לדעת הירושלמי ק"כ זקנים שתקנו סדר התפלה (ע' על זה חלק א', עמוד שכ"ו כו') הם אנשי כנסת הגדולה, כמו שיוצא מפורש ממה שאמרו

בירושלמי ז', ג', ומגלה ג', ז': וכיון שעמדו אנשי כנסת הגדולה החזירו הגדולה ליושנה האל הגדול הגבור והנורא, ומוזה נראה שייחסו מטבעה של תפלה לאנשי כנסת הגדולה. וקרובה ההשערה שבין בבבלי ברכות ל"ג, א', ובין במקבילה בירושלמי ה', ב', נתקצרו הדברים ודברי ר' שמעון (שמון) בר אבא במקורם הראשון היו: דבר שהוא נוהג ובא מימי אנשי כנסת הגדולה, אלא שבבבלי השמיטו ד' מלים הראשונות, ובירושלמי ד' מלים האחרונות, שכבר לא נחלק אדם בימי האמוראים שאנשי כנסת הגדולה סדרו תפלות וברכות. לעומת זה יש בהגדה זו רשמי נוסח התפלה לפי מנהג בני ארץ ישראל, ואלה הן. חותם ברכת רפואה הוא: רופא חולים, ומדברי הירושלמי פ"ב, ב': ויאמר רופא חולים, מוכח שבזמנן של האמוראים כך היה בארץ ישראל נוסח ברכה זה, ואף שבקטעי הגניזה שמימי הגאונים הנוסח הוא כמו שלפנינו: רופא חולי עמו ישראל. גם חותם ברכת המינים הוא: מכניע זדים, כפי נוסח ארץ ישראל (עיין למעלה חלק א', עמוד שכ"ד) ולא שובר אויבים (או רשעים) ומכניע זדים. ועוד ברכה שלישית לפי מנהג ארץ ישראל בהגדה זו והיא הברכה האחרונה: עושה השלום, במקום המברך את עמו ישראל בשלום, וכבר ראינו למעלה עמוד רמ"ה, שבארץ ישראל (בדורות הראשונים, ואולם בסדרי תפלה לפי מנהג ארץ ישראל שבקטעי הגניזה נמצא גם: המברך . . . בשלום!) נהגו לאמר עושה ולא: המברך. אמנם כן חותם ברכת עבודה הוא: המחזיר ברחמיו מהרה (בנוסח רומי רק ברחמיו ובנוסח פרס רק במהרה!) שכינתו לציון, וכבר ידוע שבארץ ישראל לא אמרו מעולם אלא: שאותך נירא ונעבוד (או: שאותך לבדך ביראה נעבוד), ואם כן מוכח שבעל "מדרש קטן" זה כבר השתמש בנוסח התפלה של בני בבל. ואולם אין ספק שיד הסופרים והמגיהים כבר פשטה בנוסח ברכה זו, ומתוכו שוברו, שבעל המדרש אומר שברכה זו אמרוה: כשעשו ישראל המשכן וירדה שכינה ושכן בו בין שני הכרובים, ואם כן איך אפשר שברכו המחזיר שכינתו לציון, ועוד לא באו לארץ! וכבר נתקשה בזה מר זקני הרב בעל הלבושים (לבוש התכלת קי"ב), וזו לשונו: כשירדה שכינה במשכן אמרו המחזיר שכינתו פי' שכבר נסתלקה מהם ע"י מעשה העגל ועכשיו חזרה ואית דאמרי כשחזרה שכינה בבית שני אמרו המחזיר שכינתו לציון וזה נוסח שלנו. ונראה שלדעת "אית דאמרי" בראשונה לא אמרו אלא: המחזיר שכינתו, ולאחר שנחרב הבית הוסיפו לציון (=וזה נוסח שלנו בלשון הרב), אבל לשונה של ההגדה שבבלי הלקט אי אפשר

לפרש כן, שבפרוש נאמר שם שברכת המחזיר... שכניתו לציון נאמרה כששכן הקב"ה בין שני הכרובים. ואם נפרש דעת „אית דאמרי“ בדרך זו, שברכת המחזיר נאמרה כשחזרה שכינה בבית שני ולא קודם לזה נכרח להגיה בנוסח בעל שב"הל מקדש במקום משכן, אולם אי אפשר להגיה כן, שלא לבד שבמקדש שני לא היו כרובים – יומא נ"ד, ב' – אלא שהוא אומר: כשעשו ישראל, והלשון הרנילה היא: עשה את המשכן ובנה המקדש ולא עשה את המקדש. ועוד לפי בעל מדרש זה כל הברכות נאמרו בדורות הראשונים, ואין עולה על הדעת שרק ברכת עבודה נאמרה בימי בית שני. ומי שאמר שכיון להחזרת השכינה בבית שני כבר השתמש בנוסח אחר של מדרש זה כפי מה שנראה לקמן בהמשך דברינו, ולפי נוסח זה הרבה ברכות הן מימי בית שני. ולכן אין ספק שהסופרים הגיהו המחזיר שכניתו במקום שאותך ביראה נעבוד, וכבר הערותי למעלה עמוד רמ"ד, על הגהה כעין זו ממש במדרש אחר של בני ארץ ישראל. וקרוב לאמר שגם החותם: אוהב צדקה ומשפט (בדורות האחרונים הוסיפו מלך קודם אוהב) אינו הנוסח המקורי במדרש זה, שמחברו כתב: אוהב המשפט, כפי מנהג ארץ ישראל, אולם הסופרים הגיהו והוסיפו צדקה. ולכן קרוב לודאי שמדרש זה נתחבר בארץ ישראל, שאפשר לומר שבארצות איירופא שנו הסופרים נוסחאות הברכות של בני ארץ ישראל לנוסחאות של בני בבל שבהם היו נוהגים בארצות אלה, אבל אין עולה על הדעת לאמר שהכניסו נוסחאות ארץ ישראל לספר שנתחבר בבבל או בארצות העומדות תחת השפעתה. וראוי לתשומת לב „הדרשה“ האחת שנמצאה במדרש זה: וישב ראובן אל הבור אמר ר' יוחנן שחזר בתשובה, היא לר' יוחנן, אחד מאמוראי ארץ ישראל ותוכנה: תשובת ראובן, הוא ענין חביב למאוד על דרשני ארץ ישראל (עיין המקומות שהערותי עליהן בספרי: הגדות היהודים – אנגלית – חלק ה', עמוד של"א הערה ס') ולא נזכרה בבבלי אלא אנב גררא. ההגדה שבמדרש זה על גבריאל שלמדו ליוסף ע' לשונות נמצאה בין בבבלי בין במקורות ארצישראלים (עיין בספרי הג"ל עמוד שמ"ד, הערה קפ"ב), ולכן אין להוציא ממנה כלום על המקום שנתחבר בו מדרש זה.

„המדרש הקטן“ הזה נעתק ממחבר ספר תניא משבלי הלקט לתוך ספרו (תפלה ד') מבלי להוסיף או לגרוע עליו כלום, אלא שבו ברכת השיבה חותמת במלך אוהב וכו' וחותם של ברכת המינים הוא: שובר אויבים ומכניע

זדים, והדעת נוטה שהסופרים „הגיהו” כן בהסכם עם הנוסח הרגיל, (עיין שׁוׁת הרמב״ם ס׳ ל׳, הוצאת פריימאן), ולכן השמיטו גם כן מהרה בחותם של רצה. ואשר למקורו של בעל קמחא דאבישונא שהביא כל המדרש הזה (ראש שמ״ע של חול), הדבר ספק בידי אם השתמש בספר תניא שהיה מונח לפניו בדפוס או בכתב יד של שבלי הלקט. ומה שמביאני לידי ספק זה הוא העובדא, שהוא מנסח: מלך אוהב וכו׳ כמו שהוא בתניא, ואולם חותם ברכת המינים אצלו כמו שהוא בשבלי הלקט: מכניע זדים, וכן הוא מנסח ברצה מהרה אבל משמיט ברחמיו, ואף שמלה זו נמצאה בין בשבלי הלקט בין בתניא ובנוסח רומי. קצור מדרש זה נמצא בפרוש התפלה לר׳ נפתלי הירץ טריוויש (טיאנגן שׁכ״), אולם הרב הזה לא השתמש לא בשבלי הלקט ולא בתניא כמו שמוכח מהשנויים הרבים שבינו ובינם. ובברכת רפואה לשונו היא: כששלח הקב״ה לאברהם גבריאל לרפאת (צ״ל: לרפאותו) פתחו מלאכי השרת כו׳, אלא שנראה שגבריאל טעות הדפוס הוא (ספר זה נדפס מלא שבושים!), שבכל מקום רפאל הוא המלאך הממונה על הרפואה ולא גבריאל, וביחוד בההגדות על ג׳ מלאכים שנשתלחו לאברהם, רפאל נשתלח לרפאותו וגבריאל להפוך את סדום; עיין המקורות הרבים שהערתי עליהם בספרי הגדות היהודים חלק ה׳, עמוד רל״ד, הערה קל״ב. בסדור זה כבר „הגיהו” כל נוסחי ברכות שבו והם על פי מנהג אשכנז. קצור כעין זה של ר׳ הירץ היה גם לפני זקני בעל הלבושים (עיין למעלה עמוד ר״ט), אולם לשונו מוכחת שלא השתמש בסדורו של ר׳ הירץ טריוויש אלא בכתב יד. ובדבריו על ברכת רצה הוא מביא ב׳ נוסחאות של המדרש: כשירדה שכינה במשכן אמרו המחזיר שכינתו . . . ואית דאמרי כשחזרה שכינה בבית שני אמרו המחזיר שכינתו לציון, וגרסת ר׳ הירץ היא: כיון שעשה ישראל משכן וירדה שכינה כו׳. ובברכת חונן השמיט ר׳ הירץ דברי המדרש שלפניו והשתמש בההגדה שבפרקי ר׳ אליעזר על ברכה זו (עיין לקמן בהמשך דבור זה), אולם בעל הלבושים מביא ההגדה שבשבלי הלקט ובתניא, אלא שקצר לשונה, ואפשר שהשתמש בתניא שבדפוס.

נוסח אחר של המדרש על התפלה פרסם ה׳ ענעלאו בהוצאתו של מנורת המאור לר׳ ישראל אלנקאוה, חלק ב׳, קס״ג וקס״ד, מפרוש כתב יד לר׳ יצחק אבואב (האחרון) על טור אורח חיים. ההגדות על י״א ברכות הראשונות בעקרון הן ההגדות שבשבלי הלקט אלא שבמקומות אחדים נתרחבו הדברים קצת, ולא עוד אלא שר׳ יצחק אבואב הוסיף פה ושם פרוש על דברי המדרש

וּלְפַעֲמִים הֵלֶךְ בְּדֶרֶךְ רַחוּקָה וּלְדוֹגְמָא פְּרוּשׁוֹ עַל וַיֵּשֶׁב אֶל הַבּוֹר שֶׁעָשָׂה תְּשׁוּבָה, וְאִין סַפֵּק שֶׁר' יוֹחֲנָן—כֵּךְ בִּשְׁבַלֵי הַלֵּקֶט וּבִכ"י זֶה סַתָּם!—דְּרַשׁ וַיֵּשֶׁב אֶל הַבּוֹר שֶׁשָּׁב אֶל בּוֹרָאֵם=הַקֶּב"ה, וְדִרְשָׁה קְרוּבָה לֵה עַל זִכְרָא אֵת בּוֹרָאֵךְ נִמְצָאָה בְּהִרְבָּה מִקּוֹמוֹת, עֵיין לְדוֹגְמָא קֵהֶלֶת רַבָּא ר"פ י"ב: בּוֹרֵךְ בְּאֵרֶךְ בּוֹרָאֵךְ) וְהַכְּנִיס דְּבִרְיֵי לְתוֹךְ דְּבִרְיֵי הַמְּדֵרֶשׁ. אִוְלָם מְבֻרָכָה י"ב, עַד הַסּוּף הַהִגְדוּת עַל הַבְּרִכוֹת הֵן שׁוֹנוֹת לְגַמְרֵי מֵאֵלָה שֶׁלְּפָנֵינוּ בִּשְׁבַלֵי הַלֵּקֶט וּבְנוֹסַחָאוֹת הַקְּרוּבוֹת לְנוֹסַח הַמְּדֵרֶשׁ שְׁלוֹ. הַמְּאֹרְעוֹת שֶׁעֲלִיהֶן נִאֲמְרוּ הַבְּרִכוֹת הֵן: בְּרַכְתָּ שׁוֹבֵר אוֹיְבֵים וּמְכַנֵּיעַ זֵדִים נִאֲמְרָה מִמְּלֹאכֵי הַשֶּׁרֶת בְּשַׁעַת מִפְּלֹתוֹ שֶׁל הַמֶּן אוֹ לְפִי דַעַת יֵשׁ אֹמְרִים בְּשַׁעַת שֶׁנִּצְחָה יְהוֹשֻׁעַ לְעַמְלֶק; מִשְׁעַן וּמִבְּטַח לְצַדִּיקִים כְּשֶׁנִּצְלוּ חֲנַנְיָה מִיִּשְׂרָאֵל וְעִזְרִיָּה מִכַּבְּשָׁן הָאֵשׁ אוֹ לְפִי דַעַת יֵשׁ אֹמְרִים כְּשֶׁדָּקַר פְּנַחַס לְזִמְרֵי וְהַשִּׁיב חַמְתּוֹ שֶׁל הַקֶּב"ה מִיִּשְׂרָאֵל; בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם בְּשַׁעַת שֶׁבָּנָה זְרוּבָבֶל בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַשֵּׁנִי (לֹא נֹדַע לִי מִקּוֹם אַחֵר בְּהִגְדָּה שִׁיחֲסוּ בּוֹ בְּנֵי בֵּית שְׁנֵי לְזְרוּבָבֶל, אִוְלָם כִּבְרָא נִאֲמַר בּוֹכְרִיָּה ד', ט': יְדֵי זְרוּבָבֶל יִסְדּוּ הַבַּיִת הַזֶּה); מִצְמִיחַ קֶרֶן כְּשֶׁהִבְטִיחַ לְהֵם הַקֶּב"ה עַל יְדֵי יִשְׁעִיָּה וַיִּצָּא חֲטָר מִגּוֹעַ יִשִׁי; שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה כְּשֶׁשָּׁמַע הַקֶּב"ה לְתַפְּלוֹתוֹ שֶׁל חֲזַקְיָה וְהוֹסִיף עַל יָמָיו ט"ו שְׁנָה; הַמַּחְזִיר שְׁכִינְתּוֹ לְצִיּוֹן כְּשֶׁשָּׁמַע הַקֶּב"ה לְתַפְּלוֹתוֹ שֶׁל עֲזָרָא וְהִשְׁרָה שְׁכִינְתּוֹ בְּמִקְדָּשׁ שְׁנֵי (וּבִיּוֹמָא סוּף דָּף ט' אִמְרוּ שְׁלֹא שְׂרַתָּה שְׁכִינָה בְּמִקְדָּשׁ שְׁנֵי; עֵיין לְקַמֵּן עֵמּוּד שְׁצ"ו); הַטּוֹב שֶׁמָּךְ, כְּשֶׁאִמַּר אָדָם הִרְאִשׁוֹן בְּג'ע מְזִמּוֹר שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת (עֵיין דְּבִרְיֵינוּ עַל זֶה בְּעֵמּוּד הַבָּא); הַמְּבֻרָךְ אֵת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּשִׁלוֹם אִמְרוּהוּ מִלֹּאכֵי הַשֶּׁרֶת בְּשַׁעַת שֶׁאִמַּר (יִשְׁעִיָּה הַנְּבִיא) וְסֵרָה קִנְאֵת אִפְרַיִם.

וְרִאִי לְשׁוֹם לֵב אֶל חֲלוֹק חֲשׁוֹב שְׁבִין ב' הַנוֹסַחָאוֹת שֶׁל מְדֵרֶשׁ זֶה, שֶׁלְּפִי הַנוֹסַחָא הִרְאִשׁוֹנָה (וּוֹ שְׁבַלֵי הַלֵּקֶט) כֹּל הַבְּרִכוֹת שֶׁבְּתַפְּלָה נִאֲמְרוּ מִמְּלֹאכֵי הַשֶּׁרֶת עַל מַעֲשִׂים שֶׁאֲרַעְוּ לְאִבוֹת אוֹ לְיִשְׂרָאֵל בְּפָנֵי הַבַּיִת הִרְאִשׁוֹן, אִוְלָם לְפִי הַנוֹסַחָא הַשֵּׁנִיָּה (וּוֹ שֶׁל ר' יִצְחָק אֲבוּאָב) יֵשׁ מֵהֵן שֶׁלֹּא נִאֲמְרוּ אִלָּא בִּימֵי בֵּית שְׁנֵי כְּמִכְנִיעַ זֵדִים עַל מִפְּלֹת הַמֶּן וּמַחְזִיר שְׁכִינְתּוֹ כְּשֶׁהִתְפַּלֵּל עֲזָרָא וַיִּרְדֵּה שְׁכִינָה. וְאִוְלֵי שֶׁהָיוּ לְהִרְאִשׁוֹנִים דַּעוֹת שׁוֹנוֹת עַל זְמַן שֶׁל אֲנָשֵׁי כְּנַסַּת הַגְּדוּלָּה, שִׁישׁ שֶׁהִקְדִּימוּ אוֹתוֹ לְזַמְּנוֹ שֶׁל עֲזָרָא (וּמְרַדְכֵי וְאִסְתָּר) וַיֵּשׁ שֶׁאֲחָרוֹ אוֹתוֹ, וְלִדְעָה רִאִשׁוֹנָה הִתְקִינוּ אֲכ"הֵג אֵת הַתְּפִלָּה מִיָּד כְּשֶׁשָּׁבוּ מֵהַגּוּלָּה קוֹדֵם שֶׁנִּבְנְהָ בֵּית שְׁנֵי וְלִדְעָה שְׁנִיָּה לֹא הִתְקִינוּ הַתְּפִלָּה אִלָּא לְאַחַר כֵּךְ. וּבְמִקּוּרוֹת עֲתִיקִים לֹא נִמְצָא דְּבַר עַל הַזְּמַן שֶׁבּוֹ הִתְחִילוּ אֲנָשֵׁי כְּנַסַּת הַגְּדוּלָּה עֲבוּדְתָם וְלֹא נִזְכָּר אִלָּא שֶׁשָּׁמַעוֹן הַצַּדִּיק (בֶּן דֹּרוֹ שֶׁל אֶלְכַסְנֵדֶר מוֹקְדוֹן): הִיָּה מִשִּׁירֵי כְּנַסַּת הַגְּדוּלָּה, וְשֶׁהָיוּ

גם נביאים בין אלה שהתקינו את התפלה, זאת אומרת ששלשה נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי היו חברי כנסת הגדולה, עיין למעלה חלק א', עמוד של"ח. ואיך שיהיה למעלה מכל ספק שנוסחא ב' (מן ברכת המינים ולהלן) היא מאוחרת הרבה לנוסחא א', שהרבה סימני „ילדות“ בנוסחא ב', שאין אנו מוצאין אותם בנוסחא א'. ההגדות שבנוסחא ב', יש מהן שנלקחו מהבבלי בלשונן ממש (תפסה בבבולרית כו' = סנהדרין בבלי פ"ב, א') ויש מהן שמקורן אגדת ארץ ישראל (היה צער למ"ה ... שנ' הן אראלם כו' = פתיחתא כ"ד של מדרש איכה רבתי), אולם בנוסחא א', לא מציינו אפילו רמז קל שמחבר מדרש זה השתמש בבבלי. כל חותמי ברכות שבנוסחא ב' הם לפי מנהג בבלי, ואלו בנוסחא א', ולמלשינים ושם שלום חותמם לפי מנהג ארץ ישראל כאשר כבר הערנו למעלה עמוד ר"ג. ומעניין הוא שבברכת השיבה ואף שההגדה שעליה בנוסחא ב', היא בעקרה ההגדה שבנוסחא א', כבר נשתנה חותמה, בהסכם למנהג הבבלי (ברכות י"ב, ב' לפי הגרסא המדויקת עיי"ש בדקדוקי סופרים) להאל המשפט במקום: אוהב צדקה ומשפט, שבנוסחא א', שהוא כפי מנהג ארץ ישראל. ואולם ראוי להעיר שחותמה של ברכת רפואה הוא גם בנוסחא ב': רופא חולים, כמנהג הקדמון של בני ארץ ישראל (עיין למעלה עמוד ר"ג) ולא רופא חולי עמו ישראל. ההגדה בנוסחא ב': שבשעה שברא הקב"ה אדם הראשון וחבבו והכניסו לג"ע ומינוהו על כל בריותיו התחיל לשבחו, מקורה בפרקי ר' אליעזר פי"א (ושם ראש פי"ב: חבה יתרה חבב הקב"ה לאדם הראשון ... והכניסו לאפדנו), אלא ששם נאמר שהמזמור ששבחו בו אדם הוא מזמור צ"ג שבתהלים, ולפי נוסחא ב', אמר אדם המזמור שלפניו: מזמור שיר ליום השבת. ואין ספק שמי שכתב כן כבר היה מהדרשנים של דורות האחרונים וחבר דברי פרקי ר"א שבפי"א עם דברי מדרש זה בפי"ט: שהמזמור הזה (מזמור שיר ליום השבת) אדם הראשון אמרו ונשכח בכל הדורות עד שבא משה (ראשי תיבות של מזמור שיר השבת, הם משה), אלא שקרב את הרחוקים. מזמור צ"ג, אמרו אדם כשנכנס לג"ע קודם שחטא ומזמור צ"ב, אמרו לאחר שחטא (השבת = תְּשֻׁבָה) כמו שנאמר מפורש בפרקי ר"א ובמדרשים אחרים (עיין מדרש תלים ראש המזמור ושם בהערת באבער), אולם בדורות האחרונים כבר נהגו לאמר כמו שנוהגים עתה ב' מזמורים אלה זה אחר זה קודם תפלת מעריב של שבת ולכן חשבם לאחד. והמקור היותר עתיק על אמירת מזמור צ"ב, קודם מעריב של שבת היא תשובת הרמב"ם (הוצאת פריימן ס' נ"ו = ס' קט"ז הוצאת לייפציג), אלא ששם לא נזכר

שאמרו גם המזמור שלאחריו, ולפי דרכינו למדנו מנוסחא ב', של מדרש זה שאמירת מזמור צ"ג, אינו מנהג חדש, אולם קשה להגביל זמנו של מדרש זה (החלק השני שבו), אלא שכפי מה שראינו סימני ילדות שבו רבים הם. והדעת נוטה שהוא לאחד מהדרשנים שבארצות איירופא, בנגוד לנוסחא א', שהיא כפי הנראה אגדת ארץ ישראל ואף שגם בה נתוספו דברים בדורות האחרונים, כמו שנראה לקמן בסוף דבור זה.

דנתי על פי הרוב והשתמשתי בלשון ב' נוסחאות של המדרש על התפלה, שכן ההגדות על י"א ברכות הראשונות שוות הן בעקרון בכל המקורות שנוכרו למעלה. ואולם במנורת המאור לר' ישראל אלנקאווה חלק ב', קכ"ו—קכ"ח, מובא עוד מדרש על התפלה שרובן של ההגדות שבו שונות מההגדות שבמדרש הראשון ורק ה"נמוק" שווה בשניהם והוא, שכל הברכות נאמרו ממלאכי השרת על מאורעות שארעו בדורות הראשונים. הרב מביא בראשונה דברי פרקי ר' אליעזר על ד' הברכות הראשונות (עיין לקמן על היחס של הפרקים למדרשים אלה) בשם מדרש סתם, ובסוף הפסקא הוא אומר: עד כאן, ומיד הוא מתחיל פסקא שניה בלשון זו: אמר המחבר: וכשעשה ראובן תשובה... אמרו בא"י הרוצה בתשובה, והולך ומונה כל המאורעות שמלאכי השרת אמרו עליהן הברכות שבתפלה. קרוב לודאי שאחר אמר המחבר חסרים מלים אחדות (במדרש אחר מצאתי), שבהן העיר שההגדות בפסקא השנייה הן ממקור אחר ולא מאותו המקור שהשתמש בו (=פרקי ר' אליעזר) בפסקא הקודמת. ואיך שיהיה, ברור שר' ישראל לא כוון לומר שהוא הוא בעל הגדות אלה, שחס ושלום שצדיק כמותו יתלבש בטלית שאינה שלו, וכבר ההגדה הראשונה שבפסקא זו על ברכת תשובה היא לפנינו במדרש שהיה לפני בעל שבלי הלקט ושאר הראשונים. לפי המדרש הזה שהשתמש בו ר' ישראל, הברכות שבתפלה מקורן באלה המאורעות: תשובה אמרו המלאכי השרת בתשובתו של ראובן (=מדרש שבשבלי הלקט); סליחה אמרו מלאכי השרת בסליחתן של ישראל על מעשה העגל (=פרקי ר' אליעזר, עיין לקמן); גאולה כשאמר הקב"ה וגאלתי אתכם (=פרקי ר' אליעזר ומדרש שבשבה"ל); רפואה כשאמר הקב"ה כי אני ה' רופאך; ברכת השנים כשהכניס יהושע את ישראל לארץ (מן ותקן עד בברכת המזון הם דברי בעל מנורת המאור שהוסיף על פי מה שאמרו בבבלי ברכות מ"ח, ב'); קבוצ גליות כשאמ' הב"ה על ימי הנביא והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול; השיבה כשמלך דוד והיה עושה משפט וצדקה; ברכת המינים

כשהתפלל שלמה בחנוך בית המקדש להרשיע רשע לחת דרכו בראשו; על הצדיקים כשאמר שלמה באותה תפלה ולהצדיק צדיק; בונה ירושלים כשאמר הקב"ה על ידי ישעיה ציון במשפט תפדה; מצמיח קרן ישועה כשאמר הקב"ה על ידי ישעיה יהיה צמח ה' לצבי; שומע תפלה כשנשמעה תפלתו של אליהו בהר הכרמל; המחזיר שכינתו כשאמר הקב"ה על ידי זכריה שבתי אל ציון; ברכת הודאה כשאמר דניאל לך אלה אבהתי מהודה ומשבח אנא; וכשהעלה הקב"ה את מרדכי לגאולה בימי אחשורוש והיה דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו אמרו המברך את עמו ישראל בשלום.

ודי בקריאה שטחית לראות שיש במדרש זה „ערובי תחומין“, שלא הבריל מחברו בין מאמר למעשה, ועל ידי זה הנימוק של ההגדה העתיקה על הברכות שבתפלה אבד לגמרי. ברור שעקר הרעיון של הגדה זו הוא שברכותיה של תפלה יסודן במעשים שארעו לדורות הראשונים, לדוגמא: הצלת אברהם-מאור כשדים או מהמלכים-, „תח"מ" של יצחק לאחר העקידה, תשובתו של ראובן, סליחתן של ישראל אחר מעשה המרגלים, אולם כשבא בעל מדרש זה לפרוט אלה המעשים לא עלו בידו אלא י"א מאורעות שיש להן איזה יחס ל"א ברכות שבתפלה, ולח' ברכות האחרות לא מצא סמך אלא בדברי נבואה, ולא במעשי אבות ולא במאורעות שאירעו להן. ונראה הדבר שמחבר זה לא היה לפניו אלא קטע של ההגדה העתיקה והשלימה ממה שבא בידו, ואף שקל הוא למצוא מעשים חשובים ומאורעות גדולים בתולדות עם ישראל „הראויים לברכה“ כאלה שנוכרו בב' נוסחאות של המדרש הראשון על התפלה. ולמעלה הערנו על הלשון „אמר המחבר“ בדברי אלנקאווה, ונראה שמשום שהוסיף על המקור שהשתמש בו וכן גרע ממנו לא נמנע מלרמוז על זה ולהעיר שבפסקא זו לא דקדק להביא הדברים שהיו לפניו כצורתן. ובכמה מקומות הוא משתמש בלשון זו במשמע שאמרנו, עיין לדוגמא עמוד ל"א.

וכבר הגענו לבעייה היותר קשה בהשתלשלות הגדות אלה על התפלה והיא היחס שביניהן להגדות המקבילות בפרקי ר' אליעזר. וכבר העיר ה' צונץ בספרו על הדרשות (הוצאה א', עמוד רע"ב) שיש לפנינו במדרש זה טעמים לח' ברכות הראשונות של תפלה (מגן סוף פכ"ו, מחיה פל"א, קדוש סוף פל"ה; חונן סוף פ"מ, תשובה סוף מ"ג, סליחה סוף מ"ו, גאולה פנ"א; רפואה סוף פנ"ד), והחוקר הגדול הזה וכן הר' דוד לוריא במבוא לפרושו סימן ז' וח', העירו שהדבר תלוי בספק, אם הטעמים

על שאר הברכות חסרים לפנינו או שמחבר מדרש זה לא השלים מה שהתחיל והסתפק בטעמים על ח' ברכות ולא יותר, אולם אין אחת מב' הנחות אלו מתקבלת על הדעת. אמנם כן הוא שבנוסחאות שלנו של ה"פרקים" יש כמה וכמה קצורים והשמטות, ולדוגמא בענין שאנו דנין בו פרק מ"ו, מסיים לפנינו בפסוק שבתורה: ויאמר ה' סלחתי כדברך, אבל בסדורו של ר' הירץ טריוויז (ש"ע של חול על חנון המרבה לסלוח) נאמר: בפרקי דר' אלעזר כשאמר סלח לנו לעון העם הזה השיבו סלחתי כדברך אמר (משה? ואולי צ"ל אמרו, והם מלאכי השרת, עיין ע' רס"א) בא"י חנון המרבה לסלוח עכ"ל רוקח, ואף שלפנינו ברקח אינם מובאים דברים אלה של פרקי ר' אלעזר, כדאי הוא ר' הירץ לסמוך עליו שכך היה לפניו בספר הזה, ואין ספק שכך צ"ל להשלים בסוף הפרק על סליחה. ופרק מ"ג, על התשובה מסיים לפנינו בלשון מגמגמת כזה: ואין ישראל עושין תשובה עד שיבא אליהו ז"ל שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא . . . והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם בא"י הרוצה בתשובה. וקרובה ההשערה שהשמיטו הסופרים בסוף פרק זה הפסקא על תשובתו של ראובן שהיא לפנינו בכל הנוסחאות של ההגדה על התפלה (עיין למעלה עמוד רמ"ט) וצריך להשלים כעין זה: תדע לך רוח התשובה מראובן כשעשה מעשה בלהה נקנסה עליו מיתה וכשחזר בתשובה חיה שנאמר יחי ראובן ואל ימות וענו המלאכים ואמרו בא"י הרוצה בתשובה. וכבר הערנו למעלה עמוד רנ"א, שבמקורות ארצי־ישראלים הרבה נשאו ונתנו בתשובתו של ראובן, אולם בבבלי קבלו דעת האומר (שבת נ"ה, ב'): כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, ואם לא חטא אין מקום לתשובתו, והסופרים והמגיהים בדורות האחרונים נגדרו אחרי הבבלי והשמיטו כל הפסקא על תשובתו של ראובן מתוך הפרקים ולא הניחו לה זכר אלא חותם הברכה: בא"י הרוצה בתשובה. וכן חסר לפנינו חלק גדול של הפרק האחרון של הפרקים, וה' ווערטהיימער השלימו מתוך כתב יד (בתי מדרשות חלק ג', כ"ט-ל"ד) אלא שלא הרגיש שגם בכתב יד חסר בסוף אחר הכל מקלסין ומברכים אותך מאמר כעין זה: וכשנתרפאו ישראל באותה שעה (מן נשיכות הנחשים השרפים) ענו המלאכים ואמרו בא"י רופא חולי עמו ישראל. ובסימני הפרקים שבהוצאות העתיקות של פר"א נרשם: פרק נ"ג המלשין על רעהו אין לו רפואה אם ישכור האדם פועל זרין נותן לו שכרו (המשל מן הפועל ליחא בספרים אבל נמצא בכ"י של ווערטהיימער) בא"י רופא חולי (עיין למעלה עמוד ר"נ, שהערנו שהנוסח הישן

של חותם ברכה זו היה: רופא חולים) עמו ישראל. ומי שחבר הסימנים השתמש בנוסח יותר שלם של הפרקים, ואף שכפי הנראה גם לפניו חסרות היו ב' הירידות האחרונות, כמו שהן חסרות לפנינו. ומכל מקום קשה לאמר שחסרים לפנינו—וכן לא היו לפני ראשוני הראשונים שהשתמשו בפרקים ולא לפני, בעל הסימנים—עשרה פרקים, ההגדות על עשר ברכות הנשארות, מן השיבה עד שים שלום. ועוד יותר קשה לאמר שמחבר הפרקים לא נהג מנהג חכם להשלים מה שהתחיל, ולא הכניס לתוך ספרו אלא ההגדות על ח' ברכות הראשונות ולא על י' האחרונות.

ומה שנראה לנו בזה הוא, שמחבר הפרקים כבר היה לפניו, מדרש על ברכות שבתפלה" והשתמש בו לפי צרכו, אולם לא היתה לפניו הודמנות להביא מתוך מדרש זה כל ההגדות על התפלה, שלא העתיק לתוך ספרו אלא אלה ההגדות שיש להן קשר עם הדברים שנשא ונתן בהם. לדוגמא הפרקים על נסיון הששי של אברהם—מלחמת המלכים—, על העקדה על יעקוב בהר המוריה מסיימים בהגדות על ג' ברכות ראשונות שבתפלה, שכן ההגדות על אלה ג' ברכות יסודן בנושאים של אלה הפרקים (כ"ו, ל"א ול"ה), אבל לא מצא המחבר מקום להכניס לתוך ספרו ההגדות על שאר הברכות (חוץ מח' שזכרו למעלה), שענינן אין מענין ספרו כלל. ועל יסוד הנחה זו נעמוד גם כן על החלופים שבין הפרקים ונוסחאות השונות של ה"מדרש על התפלה", שלא נמנע מחבר הפרקים לשנות לפעמים פני ההגדות שבמדרש כדי לקשרן עם ההגדות שלו. לפי דעת מחבר זה ג' ברכות הראשונות נאמרו על המאורעות שארעו לג' אבות והברכות ד'—ח' על מה שארע למשה ולדורו, אולם לפי הנוסחאות השונות של המדרש על התפלה הברכות ד'—ו' נאמרו על מה שארע לבני יעקב: יוסף, ראובן ויהודה. והמכיר בטיבה של ההגדה ידע שכן דרכה לחלק מתנותיה לרבים, אלא שמחבר הפרקים שלא רצה להזכיר עוונות אבות הראשונים, של ראובן ושל יהודה (עיין דברינו עמוד הקודם), שָׁנָה פני ההגדות על ברכות השיבינו וסלח וחברן עם ההגדות שלו על התשובה (פרק מ"ג) ועל הסליחה (פרק מ"ו בקשר עם מעשה עגל שהאריך בו), וההגדה על חונן קבעה בצורה חדשה (פרק מ') בקשר עם ההגדה הארוכה שלו על ירידה החמישית, גלוי שכניה למשה בסנה.

וראו לשום לב אל העובדא שבין בפרקים ובין בנוסחאות השונות של ה"מדרש על התפלה", סדר ז' ברכות הראשונות הוא לפי סדר זמנים

של המאורעות בדורות הראשונים, אלא שנחלקו בטיבן, שלפי ה"מדרש" – וכל הנוסחאות שוות בזה – המאורעות הן אלה שארעו לג' אבות יוסף (קודם לאחיו שהוא עקרון של שבטים) ראובן יהודה ומשה, ואלו לפי הפרקים ארבעה מהם, אלה שכוונו להן בברכות ד'–ז', ארעו למשה ולישראל בני דורו. ולמעלה עמוד רנ"ז, נטיית לומר שצריך להשלים בסוף פרק מ"ג של פרקי ר"א ההגדה על תשובתו של ראובן, שעליה אמרו: הרוצה בתשובה. אולם אף שהגדה זו קלה לקשרה עם הדרשה שם על שובה ישראל, שכבר מצינו בכמה מקומות (בראשית ר' ראש פ"ד וש"נ; פסקתא שובה קנ"ט, א'), שבשביל תשובתו זכה ראובן שכן בנו הושע יזהיר על התשובה, מכל מקום יותר נראה שמה שצריך להשלים שם הוא איזו דרשה או הגדה על התשובה שעשו ישראל אחר מעשה העגל, שכן לפי סדר הברכות ה"מאורע של תשובה" מוכרח להיות מאוחר בזמן ל"מאורע של בינה", ואם כן אין מקום בברכה ה' לתשובתו של ראובן אחרי שברכה ד' מכוונת למה שאירע למשה כשנגלה לו הקב"ה בסנה. ופרק מ"ו שבפר"א הוא הפרק על הסליחה, ואם אין תשובה אין סליחה, והדעת נוטה שבפרק מ"ג – פרק התשובה – נתקצרו הדברים על תשובתן של ישראל אחר מעשה העגל. ובאליהו זוטא סוף פרק ד' אמרו, שנתן הקב"ה לישראל צום הכפורים יום סליחה ומחילה, זכר לצום עשרה בתשרי שהתענו בו ישראל בסוף מ' יום האחרונים אחר מעשה העגל.

ולפי דרכנו למדנו שהצורה המקורית של ה"מדרש" על התפלה לא נשתיירה בשום נוסח מהנוסחאות שאצלנו בספרים ובכתבי יד, שבכולן אין סדר הברכות לפי סדר המאורעות חוץ מו' ברכות הראשונות שהן מכוונות למעשים שאירעו לג' אבות יוסף ראובן יהודה ומשה, כאשר כבר הערנו למעלה. ואשר להגדות על שאר הברכות יש מהן שצורתן המקורית בנוסחא אחת ויש מהן בנוסחא אחרת ויש מהן ששנו צורתן בכל הנוסחאות. וכבר הערנו בעמוד הקודם, שבפרקי ר"א נשתנה הצורה המקורית של ההגדות על ברכות חונן תשובה וסליחה ומטעם האמור שם, אולם לעומת זה נשתיירה בפרקים ההגדה על ברכת רפואה בצורתה הראשונה (עיין עמוד רנ"ז), והיא שאמרו: רופא חולי עמו ישראל (או רופא חולים), כשנתרפאו ישראל מנשיכות הנחשים השרפים, ובנוסחאות השונות של ה"מדרש" הוציאו ישן מפני חדש ונתנו טעם אחר של ברכה זו ולא השביחו את הטעם, עיין למעלה עמוד רנ"ה ורנ"ט. הטעם המקורי של ברכת השנים נמצא רק במדרש שהיה לפני אלנקאווה (ע'

עמוד רנ"ה), והוא שנוסדה על מה שאירע להם לישראל בימי יהושע ולא כמו שנאמר בשאר הנוסחאות שאמרוה בימי יצחק, שאם כן אין סדר הברכות כסדר המאורעות, ולכן קשה לקבל גם כן הטעמים שנמצאו בנוסחאות השונות של ה"מדרש" על הברכות של: קבוץ גלויות מינים צדיקים ושמע. וההגדות על ג' הברכות האחרונות לפי נוסח א', בעקרון מקוריות הן אלא שהדברים על רצה צריכין תקון קצת, ובמקום כשעשו ישראל המשכן כו' (ע' עמוד ר"נ-א) צ"ל: וכשבנו ישראל את המקדש וירדה שכניה כו', שכן גם במקדש נאמר (דברי הימים ב', ז', א'): והאש ירדה מהשמים... וכבוד ה' מלא את הבית. ומה שנאמר בקשר עם הברכה האחרונה: כשנכנסו ישראל לארץ ונתקיים עליהם המקרא דכתיב ונתתי שלום בארץ, כוונתו לימי שלמה שבימיו היה שלום בארץ, איש תחת גפנו ותחת האנתו.

ועל יסוד דברים אלה סדרן של הברכות הוא כסדר המאורעות שארעו להם לאבות ולישראל מימי אברהם עד ימי שלמה. מגן נאמר בימי אברהם (כשניצל מאור כשדים או-כך בפרקי ר' אליעזר-כשניצל מהמלכים), מחיה בימי יצחק, קדוש בימי יעקב, חונן בימי יוסף, תשובה בימי ראובן, סליחה בימי יהודה, גאולה בימי משה במצרים, רפואה בימי דוד המדבר, ברכת השנים בימי יהושע, תקע בימי? (אולי בימי השופטים כשחזרו בני בנימין לנחלתם מן המדבר, עיין שופטים כ"א, י"ד) השיבה בימי דוד; למלשינים בימי דוד? (כשנכנעו אויביו מפניו); לצדיקים בימי דוד (כשהמליכו לשלמה בימי דוד אחרי שמסרו לו תבנית הבית ונתקיים מה שהבטיח לו הקב"ה: והקימותי... הוא יבנה בית לשמי; עיין עמוד רמ"ט) ולירושלים בימי שלמה; שמע בימי שלמה (כשדבקו שערי קדש הקדשים ולא נפתחו עד שהתפלל ה' אלהים אל תשב פני משיחך כו', עיין שבת ל', א', ולמעלה עמוד רמ"ט על ברכת הודאה), רצה בימי שלמה (עיין למעלה עמוד רנ"א), הודאה ושלום בימי שלמה.

והפתיחה שבב' הנוסחאות של ה"מדרש" על התפלה מחזקת השערתנו זו, שבצורתו המקורית סדר הברכות נדרש לפי סדר המאורעות, שכן לשונה בנוסחא ב' (לשון נוסחא א' עיין למעלה עמוד רמ"ח): שכך קבלו הזקני' מנביאי' ראשוני' (=דוד ושלמה, עיין סוטה מ"ח, ב': נביאים הראשונים שמואל דוד ושלמה) שמלאכי השרת בכל מאורע ומאורע היו מקלסין להקב"ה והיו או' ברכה על כל פ' ופ' (=פרק ופרק) שהיה הב"ה מרחם על מקדשי שמו

וכשבאו אנשי כנסת הגדולה כללום ותקנום והסדירום על אותו סדר. וקשה להוציא דברים אלה מידי פשוטן, ואותו סדר, פרושו סדר המאורעות או בלשון נוסחא א': סדר עולם. אמנם כן הוא כשבאים אנו לפרטי הדברים אין סדר כאן, שבדורות האחרונים שנו פני ההגדות, מכל מקום הפתיחה נשמרה בצורתה הראשונה, ואלה שהוסיפו וגרעו בגוף ה"מדרש" על הברכות לא הרגישו שאי אפשר הוא שהנביאים הראשונים, והם דוד ושלמה, ימסרו הברכות על המאורעות שארעו בימי בית שני! גם ספק גדול אצלי אם הנמוק, שמלאכי השרת השתמשו ראשונה בברכות אלה, הוא מעקר הגדה זו, שבפרקי ר' אליעזר לא נזכרו המלאכים בפרוש אלא בקשר עם מגן ואבות (פרק כ"ז ול"ה) אבל בקשר עם מחיה נאמר (פרק ל"א): וידע יצחק תחיית המתים מן התורה (לשון המשנה ראש פרק חלקו) שכל המתים עתידין להחיות באותה שעה פתח ואמר: בא"י מחיה המתים, ובלשון זו מובאים הדברים מפרקי ר"א אצל הרבה מהראשונים (פרוש ס' יצירה לר"י ברצלוני קכ"ה, רקח סימן שכ"ב, ועוד אחרים), ואין ספק שהיא הגרסא העקרית. ולפי זה יצחק עצמו בדרך ברכה זו ולא המלאכים וכן בסוף פרק מ"ו, גרסת הרקח היא (עיין למעלה עמוד רנ"ז) אמר – משה! – בא"י חונן המרבה לסלוח ונראה שלפי הנוסח המקורי של ה"מדרש" על התפלה כמעט כל הברכות נאמרו מאבות הראשונים על כל מאורע ומאורע שארעו להם בימיהם, חוץ ממגן וקדוש שאמרו המלאכים על התפלות שהתפללו אברהם ויעקב (ועיין פר"א סוף פכ"ז: עמד אברהם והיה מתפלל . . . וענו העליונים ואמרו בא"י מגן אברהם; שבלי הלקט י"ח: כשבא יעקב אבינו ופגע בשערי שמים והקדיש שמו של הקב"ה מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י האל הקדוש), שהם התפללו והמלאכים ענו אחריהם, אולם שאר הברכות נאמרו על המאורעות שארעו להם והם בעצמם האבות ושאר הצדיקים אמרו אותן. ובפרקי ר"א סוף מ"א, גם בקשר עם חונן הלשון היא: וראו העליונים שמסר הקב"ה סוד שם המפורש וענו בא"י חונן הדעת, שכן שבחו המלאכים בלשון זו על החן הגדול שחננו הקב"ה למשה למסור לו את השם המפורש שעד ימיו לא היו מכירין בו אלא מלאכי השרת. וכבר הערנו בעמוד הקודם שלפי הנוסח המקורי של ה"מדרש" על התפלה, ברכת חונן נאמרה כשלמדו גבריאל ליוסף ע' לשונות, והדעת נוטה שיוסף הוא שאמרה ולא המלאכים, אלא שבמהדורות החדשות של ההגדה כל הברכות שבתפלה נאמרו ממלאכי השרת, שכן "תפלת מלאכים" הוא נימוק

חביב לאחרונים, ואף שהשתמשו בו כבר הראשונים. וגודל חשיבותה של הקדושה, הוא בזה שאנו מקלסין להקב"ה בלשון שמקלסין בה המלאכים, ועל ברוך שם כבוד מלכותו, אמרו שמשם הוריד אותה לישראל מן השמים שכשעלה למרום שמע שמלאכי השרת שהיו אומרים אותה להקב"ה, עיין דברים רבא סוף ואתחנן. אלא שיש להעיר שלפי גרסת בעל האשכול א', כ"ו, הוצאת אלבעק בפרקי ר"א, גם מגן וקדוש אמרו אותן האבות ולא המלאכים.

רבי יהושע בן לוי אומר כנגד שמונה עשרה מזמורות שכתוב מראשו של תילים עד יענך ה' ביום צרה כו'.

בתנחומא ראש פרשת וירא נזכרו כל אלה הטעמים על מנין של ברכות אלא שנסדרו שם בסדר אחר ממה שהוא בירושלמי וכן יש חלוקי שמות בין ב' המקורות, אולם טעות הוא בידי המפרש הקצר שבירושלמי דפוס ירושלים שאמר: שבתנחומא הובאו עוד טעמים אחרים, שאין שם אפילו טעם אחד שאינו לפנינו בירושלמי. הטעם הראשון שבירושלמי והוא הרביעי בתנחומא נתיחס שם לר' שמעון, ואף שבהרבה מקומות מצינו חלוף סופרים בין שמעון ליהושע (ר"ת: ר"ש, אפשר לפתרו: ר' ישוע יהושע או: רבי שמעון). אין להגיה התנחומא על פי הירושלמי, שבירושלמי יחסו הטעם: כנגד י"ח אזכרות, לר' לוי ובתנחומא לר' יהושע בן לוי, ואם נגיה התנחומא על פי הירושלמי יש לנו ב' טעמים שונים לר' יהושע בן לוי, ועל כרחך שיש כאן חלוף שמועות בין ב' המקורות ולא חלוף סופרים. ובמדרש תילים כ', ב', מובא טעם זה בלשון שונה קצת כזה: אמר ר' שמעון בר אבא את מוצא שמונה עשרה מזמורים מראש תילים עד מזמור זה ואשרי ולמה רגשו חד הוא (עיין דבור הבא) כנגד שמונה עשרה ברכות שאדם מתפלל בכל יום. ומסדר מדרש זה השתמש במקור שבו יחסו טעם זה לר' שמעון כבתנחומא, והוסיף בר אבא כדי שלא יטעה אדם לחשוב שבעל דרשה זו הוא התנא ר' שמעון. ולכאורה יפה הוסיף שכל אלה הטעמים על מנין של הברכות לאמוראים הם (עיין לקמן עמוד רס"ח), אלא שכמדומני שבין במקורות ארצי־ישראלים ובין בתלמוד בבלי סתם ר' שמעון הוא התנא ר' שמעון בר יוחאי. וקשה לומר שעקר הגרסא גם בתנחומא היא: ר' שמעון בר אבא, שהרבה מהראשונים (ילקוט מכירי שם בתילים, מנורת המאור לר' ישראל אלנקאווה חלק ב', קל"ה, ומנורת המאור לר' יצחק אבואב נר ג' כלל ג' פרק ששה עשר) מביאים דברי התנחומא כמו

שהוא לפנינו בספרים. ואפשר גם כן שצ"ל במדרש תילים: וכנגדן במקום: כנגד, שבין בירושלמי ובין בתנחומא נאמר שתקנו י"ח ברכות בחפלה כנגד י"ח מזמורים הראשונים שבתילים ולא להיפך, שאלה המזמורים אמרם דוד כנגד הברכות אלא שקשה להגיה כן; עיין דבור הבא ולקמן סוף עמוד רס"ו.

אם יאמר לך תשע עשרה הן אמור לו למה רגשו גוים לית הוא מינון. על יסוד שיטתו זו שאשרי ולמה רגשו פרשה אחת היא, לא מנה ר' יהושע בן לוי אלא קמ"ז פרשיות בתילים (עיין מדרש תילים כ"ב, י"ט, מסכת סופרים ט"ז, ח' ובהערות באבער והיגער), ואף שלא הזכיר בפירוש איאלו ג' פרשיות שחסרות ממנין הרגיל – ק"ן – ודאי שלמה רגשו אחת מהן וכדבריו כאן בירושלמי. וראוי לשום לב אל העובדא שלא מצינו מי שאמר בפרוש: אשרי ולמה רגשו פרשה אחת היא, אלא ר' יהודה בן פזי (ברכות סוף דף ט'), ולא בלבד שהוא ור' יהושע בן לוי היו בני עיר אחת (לוד; עיין ירושלמי סנהדרין א', ב', שר' יהודה בן פזי היה בן לוד וכן ר' יהושע בן לוי דר שם, איכה רבא ג', ו'), אלא שר' שמעון בן פזי אביו של ר' יהודה ורבו היה תלמידו של ר' יהושע בן לוי – כמעט כל דבריו אינן אלא שמועות שמסר על שם רבו זה! – וקרובה ההשערה שר' שמעון מסר הגדה זו של ר' יהושע ב"ל לבנו ר' יהודה. ואולי שהיה בזה חלוקה בין בעלי המסורה שביהודה ובין חבריהם שבגליל, ור' יהושע בן לוי ור' יהודה בן פזי שביהודה מסרו לנו דעתן של בני יהודה. ואיך שהוא יש לנו בזה קצת סיוע לגרסת הירושלמי שיחס טעם זה על מנין הברכות לר' יהושע בן לוי בנגוד לגרסת התנחומא שר' שמעון הוא שנתן טעם זה (עיין דבור הקודם), שיותר נראה לאמר שר' יהודה בן פזי ור' יהושע בן לוי אמרו דבר אחד – מנו אשרי ולמה רגשו לפרשה אחת – משנאמר שר' שמעון (בר אבא) הגלילי ור' יהודה בן פזי הדרומי עמדו בשיטה אחת. ובתרגום השבעים למנצח על מות לבן ולמה ה' תעמד ברחוק נמנו פרשה אחת (ולעומת זה מזמור קמ"ז נחלק לשנים, מן פסוק י"ב עד סופו מזמור בפני עצמו), אולם גם בתרגום זה אשרי ולמה רגשו ב' פרשיות, ורואה אני להעיר ש"מסורה" זו למנות ב' מזמורים הראשונים פרשה אחת לא נמצאה במקורות התנאים.

ומעניין הדבר שבמקבילה לסוגיא זו שלפנינו בתנחומא ר"פ וירא (עיין דבור הקודם) לא נמצא המאמר: אם יאמר לך כו', מה שמוכיח קצת שבמקומו של מסדר מדרש זה כבר מנו פרשיות אשרי ולמה רגשו לאחת. ואולם במדרש

תילים, אף שכפי הנראה מסדרו השתמש בתנחומא כפי מה שהערנו למעלה עמוד רס"ב, יש לנו ב' הוספות, אחת קצרה ואחת ארוכה, על ההתאמה שבין י"ח ברכות לי"ח מזמורים הראשונים, וקרוב לודאי ששתיהן נתוספו ממגיהי ספרים. ההוספה הראשונה: ואשרי ולמה רגשו חד הוא, קרובה בלשונה ללשון הבבלי במקום הנ"ל, ולוא הוסיפה המסדר עצמו היה משתמש בלשון הירושלמי: למה רגשו גוים לית היא מינון. ואשר להוספה השנייה—והיא איננה בנדפס ולא ברוב כ"י— כבר תוכנה מעיד שמי שהוסיפה נהג כמנהג הבבלים להתפלל את צמח ברכה בפני עצמה ולכן העיר: ואם תאמר תשעה עשר הן (לשון הירושלמי שלפנינו אלא שהסופרים לא הבחינו בין זכר לנקיבה וכתבו: תשעה עשר, במקום תשע עשרה, שבירושלמי) אמור לו ותפלת החול תשע עשר ברכות הווין עם מצמיח קרן ישועה.

מיכן אמרו המתפלל ולא נענה צריך תענית.

בתנחומא ובמדרש תילים (עיין דבור הקודם) מאמר זה ליתא, והדבר מוטל בספק אם מסדרי אלה המדרשים קצרו לשון הירושלמי או שהשתמשו במקור שלא היה בו מאמר זה. והשני נראה עיקר שכן סדר הדברים ושמות הדרשנים בירושלמי שונים הם ממה שהם במדרשות, כאשר כבר הערנו למעלה עמוד רס"ב. וכשנדקדק היטב בדברי הירושלמי נראה שיש לפנינו ב' דרשות על: יענך ה' ביום צרה, האחת שאם התפלל ולא נענה צריך להתענות שיום צרה הוא לו, והשניה שאדם צריך לומר לחבירו תשמע תפילתך, ובמדרשות לא הזכירו אלא הדרשה השנייה; עיין דבור הבא.

רמו לתלמיד חכם שאדם צריך לומר לרבו תשמע תפילתך.

ב' לשונות נתערבבו כאן, הלשון האחת: רמו לתלמיד חכם שצריך לומר לרבו כו', והלשון השנייה: רמו שאדם צריך לומר לחבירו. ובראבי"ה סוף סימן צ' גורס: רמו לתלמיד חכם הוא (וכן בכ"י הגניזה) שצריך לומר לחבירו אחר תפלתו (נראה שב' מלים אלה פרוש הוא ולא מגוף הירושלמי) תעתר ותשמע תפלתך. ואפשר שגרסת הראבי"ה היא הנכונה, וצ"ע. ויש להעיר על מנהגי ספרד ותימן שאומרים ברה וביודה"כ אחר תפלות שחרית ומוסף בקשה המתחלת: תענו ותעתרו... תשמע תפלתכם ברצון, וכפי הנראה נוסדה על דברי הירושלמי שלפנינו שצריך אדם לומר לחבירו תשמע תפלתך. ומי

שחבר בקשה זו (בימי הגאונים נהגו בבבל לאמר אחר כל תפלה תעטר בתפלתך, שבה"ל סי' כ"ה) כבר השתמש בין בירושלמי – וגרס כגרסת הראב"ה תעטר ותשמע – בין בתנחומא שגורס: תענה במקום תשמע, ולכן הוא אומר תענו ותעטרו... תשמע תפלתכם. וכאשר לשון הכתוב היא: יענך ה' ביום צרה, בודאי תענה בתפלתך (או בארמית תתעני צלותך כמו שהוא במדרש תילים) יותר מקורי מתשמע תפלתך. ומכל מקום הסגנון בתנחומא שבספרים מגומגם הוא וכך נאמר שם: כנגד י"ח מזמורים שמראש ספר תהילים עד יענך ה' ביום צרה לומר תענה בתפלתך ולכך נאמר יענך ה' ביום צרה לכך נאמר בסוף י"ח מזמורים יענך ה'. ואשר ללומר ברור שפרושו, שלכן נאמר יענך במזמור י"ט, שאחרי שהשלים תפלתו – י"ח מזמורים – אומרים לו יענך: תענה בתפלתך, אולם קשה לעמוד על הכפלת הלשון: ולכך נאמר כו'. ובילקוט מכירי תהלים כ', ה', מובאים דברי התנחומא בלשון יפה כזו: כנגד י"ח מזמורים... לומר תענה בתפלתך לכך נאמר יענך ה' ביום צרה בסוף י"ח מזמורים. ונראה שבספרים שלנו נתערבבו ב' לשונות, א': ולכך נאמר יענך ה' ביום צרה בסוף י"ח מזמורים, וב': לכך נאמר בסוף י"ח מזמורים יענך ה'. ואפשר גם כן שבין בתנחומא שבספרים ובין בתנחומא של בעל ילקוט מכירי המאמר לומר תענה בתפלתך כו', הוא הוספה שנתוספה על פי הירושלמי בשנוי לשון קצת. וראייה לזה שר' ישראל אלנקאווה במנורת המאור שלו חלק ב', קל"ה, אף שמביא כל הדרשות שבתנחומא על י"ח ברכות בלשון ממש נושם בראש הפסקא כמה תפלות אשגרא מתנחומא מקץ ט', וצ"ל: כמה ברכות כמו שהוא לפנינו בספרים ובמכירי, ור' יצחק אבואב במנורת המאור נר ג' כלל ג' פרק ט"ז, העתיק דברי אלנקאווה ולא הרגיש בטעות שנפלה בספר שהעתיק ממנו, לא הביא המאמר הזה משום שלא היה לפניו בתנחומא שלו. ומכל מקום אין ראייה מוכרחת שאפשר שהרב השמיט המאמר הזה כשם שהשמיט מאמר ר' יהושע בן לוי בסוף הפסקא שבתנחומא, ואף שאין ספק שהוא מגוף המדרש. ואם נכונה השערתנו ששערנו למעלה עמוד רס"ב, שמסדר מדרש תילים השתמש בפסקא זו שבתנחומא, כבר ברור הוא שהיה לפניו בתנחומא הדרשה שיענך אחר הי"ח מזמורים מקביל לתענה תפלתך שאומרים לאדם אחר שסיים תפלתו, שכן בעל מדרש תיל' אומר: את מוצא שמונה עשר מזמורים מראש תילים עד מזמור זה... כנגד שמונה עשר ברכות שאדם מתפלל בכל יום והן אומרים לו (=שאדם צריך לומר לחבירו

בירושלמי, עיין עמוד רס"ד) תתעני צלותך כך אחר שמונה עשרה מזמורים אמרו לו לדוד יענך ה' ביום צרה. ולמעלה עמוד רס"ג, נטיתי לומר שצ"ל וכנגדן במקום כנגד (וה' באבער הערה ו' הגיה: וכנגד זה), אולם קשה להגיה כך. שלשון מדרש זה מוכחת שבא לדרוש, שכשם שאמרין למי שסיים תפלתו תתעני צלותך כך אמרו לו לדוד אחר שסיים י"ח מזמורים הראשונים: יענך ה', ולכן קבע אותו במזמור י"ט. ואף שבמקורות העתיקים בירושלמי ותנחומא, י"ח מזמורים הוא המלמד וי"ח ברכות הלמד, לא נמנעו הדרשנים שבדורות האחרונים לשנות לפעמים צורות דרשות הראשונים, וכן מסדר מדרש תילים הפך הלמד למלמד והמלמד ללמד. אולם ראויה לתשומת לב היא גרסת אלנקאוה – שם ט"ו – והיא: כנגד י"ח ברכות שאדם מתפלל בכל יום ואומ' (לאומ' = לאומר) כי לאחר שמונה עשר ברכות תענה בתפלתך וכן (=שכן) אמר דוד ע"ה אחר י"ח מזמורים יענך. ולפי גרסא זו הדרשה במדרש תילים היא הדרשה שבירושלמי.

אמ' ר' סימון כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה שבשעה שאדם עומד ומתפלל צריך לשוח בכולן מה טעם כל עצמותי כו'.

טעם זה על מנין הברכות שבתפלה נזכר גם בבבלי כ"ח, ב', בלשון זו: ר' תנחום אריב"ל כנגד י"ח חליות שבשדרה (בירושלמי תעניות בספרים ובכ"ה): שזרה, התמונה העברית של מלה זו וא"ר תנחום אריב"ל המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו (שיתפקקו, עיי"ש בדקדוקי סופרים) כל חוליות שבשדרה. ואשר לחלוף שמות שבין ב' התלמודים יש להעיר שבכ"ר ובספרים במקבילה תעניות ב', ב', גם בירושלמי הגרסא: ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, מה שנראה עיקר, אלא שהסופרים השמיטו כאן בשם ריב"ל שהיה קשה להם והלא ר' יהושע בן לוי נתן טעם אחר על ענין הברכות. ואולם כך היא דרך הירושלמי להביא בראשונה שמועת חכם על פי מסורת הרבים ואחר כך על פי מסורת היחיד, וכן לפנינו הובאה בראשונה דרשת ר' יהושע בן לוי כמו ששנוה. רבנין דבי מדרשא ואחר כך כמו ששנה אותה תלמידו המובהק ר' סימון. ובבבלי המקביל הוא ר' תנחום תלמידו של ר' סימון (עיין ירושלמי מועד קטן פרק ג', ז'; פ"ג, ג': רבי תנחום בר חמה... הכין הוה רבי סימון רבי עבד), וכבר ידוע שלפעמים קצרו, שלשלת המקבלים" ובמקום: אמר ר' תנחום אמר

ר' סימון אמר ר' יהושע בן לוי, אמרו: ר' תנחום בשם ר' יהושע בן לוי. ובמה שאמרנו יש טעם גם כן להשמטת המלים בשם ר' יהושע בן לוי בב' מהדורות של התנחומא ראש פרשת וירא, שבמדרש זה מיד אחר מאמרו של ר' סימון על י"ח ברכות מובא מאמרו של ר' יהושע בן לוי על עניין זה. ולפי דרכינו למדנו שבנוסח המקורי של התנחומא הסדר היה כמו שהוא בירושלמי, בתחלה דברי ר' יהושע בן לוי, לפי קבלת רבנין דבי מדרשא, ואחר כך מה שקבל ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי, והשמיטו הסופרים במאמר השני: בשם ריב"ל, וכמו שהערנו על דברי הירושלמי שבסוגיא זו.

חשוב הוא החלוף שבין ב' התלמודים – ב' מהדורות של התנחומא מסכימים עם הירושלמי – בסגנון דברי ר' יהושע בן לוי (=ר' סימון בשם ריהב"ל), שבבבלי נתיחסו לו ב' מאמרים בענין זה, מאמר בהגדה ומאמר בהלכה: י"ח ברכות כנגד י"ח חוליות שבשדרה, והמתפלל צריך שיכרע עד שיתפרקו כל חוליות שבשדרה, אולם בירושלמי אין לנו אלא מאמר אחד ממנו והוא שהתקינו י"ח ברכות נגד י"ח חוליות שבשדרה שכן: שבשעה שאדם עומד ומתפלל צריך לשוח בכולן. והרואה יראה שנוסח דבריו בירושלמי הוא המקורי שהרי אין שום קשר אחר בין החוליות שבשדרה לתפלה אלא זה, שאדם שוחה בהן בשעת תפלתו, ואם כן המאמר השני של ריב"ל שבבבלי הוא ההנחה למאמרו הראשון, אלא שבבבלי הפרידו בין הדבקים כדי להבחין בין דברי הגדה לדברי הלכה. לעומת זה נראה שהלשון של הבבלי: לכרוע עד שיתפקקו החוליות הוא העקר שבירושלמי שנו בלשון: צריך לשוח בכולן, בהסכם עם המנהג של בני ארץ ישראל שלא לכרוע ממש אלא לשוח מעט, וכבר הערנו על החלוף הזה שבין בני ארץ ישראל ובני בבלי המקומות, עיין חלק א', קפ"ט בהערה, ולמעלה עמוד קכ"ב, הערה. וראוי לשום לב אל לשון מאמר זה בתנחומא (הנדפס, ובמהדורות באבער כמו שהוא בירושלמי) שכך הוא שני שם: ורבי סימון אמר כנגד י"ח חוליות שבשדרה שבשעה שאדם מתפלל וכורע צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה שנאמר כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך. ומסדר מדרש זה בודאי השתמש במקור הקרוב לירושלמי, שהרי הדרשה מכל עצמותי לא נזכרה כלל בבבלי וכן הוא מסכים לירושלמי ומייחס מאמר זה – לא שני מאמרים כבבבלי – לר' סימון, ומכל מקום הוא משתמש בלשון: שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות כבבבלי. ולא רחוק כלל לאמר שזה הוא הנוסח המקורי של מאמר זה, ולא כמו שחשב באבער

בהערותיו להוצאה שלו ראש וירא סימן ג') שהתנחומא הנדפס: ערבב דברי הירושלמי ותנחומא כ"י ודברי הבבלי יחד. עיין מה שהערותי בענין זה בנוי שעכטער חלק א', עמוד תנ"ח סימן י"ג, ועיין גם כן דבור הבא.

א"ר לוי כנגד שמונה עשרה הזכרות שכתוב בהבו לה' בני אלים. זה הוא הטעם האחד על מנין ברכות שבתפלה שנמצא לפנינו במקור של תנאים, תוספתא ברכות סוף פרק ג', אלא שבין בב' התלמודים בין בב' מהדורות של התנחומא (ראש וירא) נתייחס לאחד מן האמוראים, ואף שנחלקו בשמות. בבבלי נאמר על שם הלל בריה דר' שמואל בר נחמני (עיין גם כן ויקרא רבא א', ח': א"ר שמואל בר נחמן... י"ח צווים כתוב בפ' משכן כנגד י"ח חוליות שבשדרה וכנגדן קבעו חכמים י"ח ברכות שבתפלה כנגד י"ח הזכרות שבק"ש וכנגד י"ח הזכרות שבהבו לה' בני אלים, אלא שנראה כפי מה שהערנו למעלה עמוד רל"ט, שדרשתו של ר' שמואל בר נחמן=נחמני, היא רק על ההתאמה שבין הצווים והחוליות שבשדרה, והמסדר הוסיף מהירושלמי או מתנחומא הטעמים על י"ח ברכות). ובתנחומא הנדפס על שם ר' יהושע בן לוי, ואפשר שרבי ל' נתחלף להסופרים בריב"ל = ר' יהושע בן לוי. ואין בידינו להכריע אם הגדה זו היתה חביבה על האמוראים ובשביל חביבותה נכנסה בדורות האחרונים לתוך התוספתא, או שהיתה חביבה על האמוראים, משום שאחת היא בענין זה שבאת להם מן התנאים. ודע שבתנחומא מהדורת באבער נאמרה הגדה זו סתם, אלא שאין ספק שמסדר זה השתמש בבבלי, עיין לקמן עמוד רע"ד. ובדבור הקודם הערנו על ההגדה: כנגד י"ח חליות כו', שהיא מובאה במהדורת באבער כמו שהיא בירושלמי אבל בנדפס בסגנון אחר, וקרוב לשער שמסדר מהדורא שבנדפס לא השתמש בירושלמי עצמו אלא במקור קרוב לו.

המאמר: כנגד י"ח הזכרות, פשוט הוא ואין צריך לפרוש אולם רואה אני להעיר על משמעו המדויק של הזכרה שרבים לא עמדו עליו. הזכרה או בכתיב מאוחר אזכרה (הצורה המדויקת בעברית היא הזכרה ובארמית אדכרא, אלא שאזכרה כבר נמצא בהרבה מקומות בתורה), הוא קצור לשון במקום הזכרת שם. וכמו ששם יש לו ב' משמעות, איזה שם שהוא משמותיו של הקב"ה או שם של ד' אותיות (לדוגמא, ספרי דברים ס"א: למוחק אות אחת מן השם, אחד מז' שמות שאינן נמחקין כמו שאמרו בשבועות ל"ה סוף ע"א, ולעומת

זה מכלתא משפטים פרשה ה': השבע בשם, כלומר בשם המפורש, עיין שם בהערת ר' שאול האראוויטץ; ועיין גם כן „שמות קודש וחול“ להרמב"ם שיצא לאור ע"י גאסטער בדביר א', קצ"ד, ומשם מוכח שגם לדעת הרב, ואף שבספר היד הוא כולל במיוחדין כל שמות שאין נמחקין, שם המיוחד הוא שם המפורש, ואם לא נרצה להגיה במכלתא בא סוף פי"א, כמו שהגיה הגר"א ז"ל, ולמחוק מיוחדין, צריך לומר שהוא לשון קצרה במקום: עשרה שמות ומהן ז' מיוחדין, אלא שיותר נראה שז' נתחלפה להסופרים בי' וצ"ל שם שבעה שמות מיוחדין) כך הזכרה, השתמשו בה בב' משמעות אלו. ובסוגיא שלפנינו בין בדרשה: כנגד י"ח אזכרות שבהבו כו', בין בדרשות: כנגד שבעה אזכרות שכתב במזמור שיר ליום השבת, וכנגד תשע אזכרות שכתוב בפרשת חנה, אזכרה משמעו שם של בן ד', שבכל פרשה ופרשה מג' פרשיות אלה יש שמות מרובים ממה שאמרו הם, אם נמנה אל ואלהינו כאזכרות. אולם בהרבה מקומות אחרים אזכרה משמעו איזה שם שהוא משמות שאין נמחקין. וידועה הדרשה על השבעים ואחת אזכרות שבתורה מתחלת ברייתו של אדם עד שנתגרש מגן עדן ללמדך: שנידון בסנהדרין שלימה (בראשית רבא פרשה כ', ד', ובמקבילות שהעיר עליהן טהעאדאר), ואף שרובן של האזכרות, חמישים וארבע, בפרשיות אלה הם של השם אלהים. ובאמרי נועם על משפטים מובא מ"ירושלמי" מאמר זה: מפני מה דנין בעשרים ושלשה סנהדרין לפי שמבראשית עד שנברא אדם (=ויאמר אלהים נעשה אדם שבפסוק כ"ו) כ"ג אזכרות ומפני מה אין דנין דיני נפשות אלא בשבעים לפי שמבראשית עד גרישת אדם שבעים אזכרות (וכן בבמדבר רבא פי"ד, י"ב, שהייתם כאלהים אינו קודש, עיין בראשית ר' שם בהערת טהעאדאר וב„שמות קודש וחול“ להרמב"ם במקום הנ"ל) ולמה נקראו סנהדרין שראוין להיות שונאי דורין. וכ"ג אזכרות שבכ"ה פסוקים הראשונים שבבראשית הן אזכרות של שם אלהים, שבפרשה זו לא נזכר שם בן ד' אפילו פעם אחת. אמנם כן בירושלמי שלפנינו לא נמצאה דרשה זו, ואם המאמר האחרון: ולמה נקראו סנהדרין כו', הוא מאותו המקור עצמו שממנו הביא בעל אמרי נועם ב' הדרשות על מנין של סנהדרין קטנה וגדולה, בודאי לא כוון לתלמוד ירושלמי, שקשה להעלות על הדעת שחכמי ארץ ישראל דרשו סנהדרין באופן זר כזה (לא מצאתי נוטריקון זה אלא בהגהה ליד רמה סנה' סוף ט"ו, ועיין לקוטים שבסוף ספר מהרי"ל ראש קט"ו הוצאת לבוב: נקרא סנהדרין מפני ששונאין הדרת פנים בדין נוטריקון שלו כך! וכן הרע"ב סוטה ט', י"א.

מביא נוטריקון זה שבמ'הריל), אולם כבר השתמשו במדרש זה ראשוני הראשונים ר' משה בר חנוך (תשובות הגאונים לר' שמחה אסף ס', ר') והפייטן הקדמון ר' בנימין בר' זרח בפיוטו לשבת בראשית אלהי' אמת שפייט: רשם אזכרות בשלו שבעים ואחד בפרשה מבראשית ועד נוצר וכשנוצר ועד גרישה כנגד סנהדרין בעלי חקירה ודרישה. והרב בעל קמחא דאבישונא לא עמד על פרושן של דברים, וברור שהפייטן כוון להדרשה הנזכרת, שכ"ג אזכרות מבראשית עד יצירת אדם (=נעשה אדם כמו שהוא באמרי נועם, ובתשובת ר' משה נשתבש: עד זכר יצירתו של אדם וייצר אלהים את האדם, וצ"ל: נעשה אדם במקום וייצר כו', שבנעשה אדם מתחיל הספור על יצירת האדם) כנגד סנהדרין קטנה, ומבראשית עד גרישת אדם שבעים ואחת כנגד סנהדרי גדולה, שיצירתו של אדם כמיתתו, ודיני נפשות בכ"ג. אולם כשנתגרש אדם הראשון דנו אותו בשבעים ואחד כדין מלך וכהן גדול שאין דנין אותם אלא בסנהדרי גדולה כמו שאמרו במשנה סנהדרין פ"א, ה' (ושם ראש פ"ב אמרו שמלך אין דנין אותו, אולם זה רק מדרבנן, עיי"ש בבבלי י"ט, א', ומן התורה מלך ככהן גדול), ואדם הראשון היה מלך וכהן גדול, עיין דברי המדרש בדרשות אבן שועיב פרשה כי תשא ל"ט, ג', על כתר כהונה גדולה וכתר מלכות שנתנו לו לאדם.

הרחבנו הדברים קצת בפרוש הגדה זו של המדרש שהובא מהראשונים כדי להוכיח שיש אזכרה שמשמעה: אלהים, ולא דווקא שם בן ד' אותיות, ואם לפעמים משמעה רק שם המיוחד, ברוב המקומות אזכרות כולל שמות שונים של הקב"ה. ובענין שלפנינו אמרו בבבלי ברכות סוף כ"ח, שתקנו ברכות שבתפלה כנגד י"ח אזכרות שבקריאת שמע, והן י"א אזכרות של שם המיוחד וז' של אלהים (אלהינו, אלהיך) שבג' פרשיות של קריאת שמע. ואין ספק שבדברי הלכה אזכרות כולל כל שם מן שמות שאין נמחקין, ודעת הרדב"ז בתשובותיו חלק ב', ק"ב, שאין צריך לקדש אלא שם של ד' אותיות אבל לא שאר שמות אי אפשר לקיימה כלל, כאשר כבר העירו הרבה מהאחרונים (עיין באורי הגר"א ליורה דעה רע"ו, ס"ק ז', ויד מלאכי אות א' סימן ס"ט), שבפרוש אמרו בירושלמי ברכות ה', א': היה כותב . . . אל אלהים ה' הרי זה גומר אחד מהן כו', ומזה ש'קדושת השם" נוהגת בכל השמות. ורואה אני להוסיף על דבריהם דבר זה והוא, שלפי פשוטן של דברי הברייתא שבת ק"ד, ב', אין אסור למחוק את השם אלא אם נתכוון לקדשו (עיין ספר יראים

השלם סימן שס"ו=יראים שבדפוס ס', ט', שכתב כן בפרוש, ואם כן אין מקום כלל לדעת הרדב"ז, שהרי ז' שמות הם שאין נמחקין, ועל כרחך שהם צריכין קדושה. ובודאי לא יאמר אדם שכל השמות חוץ משם בן ד' אין צריך קדושה, ואולם כשנקדשו אסור למוחקן, ושם בן ד' צריך קדושה לכתחלה, שלענין אסור מחיקה כל השמות נשנו כאחת מבלי הבדל ביניהם. ובירושלמי סוף חגיגה מחלוקת האמוראים היא ב"הגדה", אם למנות כל אזכרות שבג' נביאים אחרונים או רק אזכרות של שם בן ד'. ועיין גם כן שו"ת חיים שאל לר' ח"ד אזולאי חלק ב', ל"ה.

אמר ר' חונה אם יאמר לך אדם שבע עשרה אינון אמור לו של מינין
כבר קבעו חכמים ביבנה.

בהוצאות א' וב' של הירושלמי הגרסא כאן ובמקבילה בתעניות פ"ב, ב':
שבע עשרה, אולם בהוצאות חדשות נגררו אחר הוצאת אמסטרדם ובה הגרסא:
תשע עשרה. והדבר ספק אצלי אם הרב ר' אליה פולדא בעל הוצאה זו מצא
גרסא זו בכתב יד שהיה לפניו-אין ספק שהשתמש בכתב יד, ואפשר בכתב יד
י-ד-או שנגרר אחרי הפרוש הקצר שבהוצאת קראקו שהעיר שצריך לגרוס
י"ט במקום י"ז, וכפי הנראה מחבר הפרוש הקצר, שכבר השתמש בספר
יפה מראה בהרבה מקומות, לא חדש גרסא זו אלא העתיקה מספר זה של ר'
שמואל יפה. ואולם כבר העיר הגר"א בשנות אליהו ובהגהותיו על הירושל'
שעקר הגרסא הוא: שבע עשרה (הגר"א השתמש בהוצאת אמסטרדם ולכן
הוכרח להגיה), שכן בארץ ישראל כללו של דוד בבונה ירושלים והקשו, שהרי
עד יבנה לא היו להם אלא י"ז ברכות. ועכשיו שזכינו לנוסחי התפלה של בני
ארץ ישראל הדבר למעלה מכל ספק, שמעולם לא נהגו שם בתשע עשרה
ברכות אלא בי"ח עם ברכת המינים, כאשר כבר העיר רבינו ישעיה הראשון
בחדושו לתענית י"ג, א'. ואלה שגרסו תשע עשרה (מלבד הנוכחים
למעלה כבר, הגיה"כ הרש"ס, ומעניין הוא שהרב כבר ידע שברכת המינים
נחקנה נגד הנוצרים וזו לשונו: ישיבת יבנה לאחר החורבן הוה כדאיתא בניטין
קרוב לתרבותו של - הסופרים הניחו מקום חלק וצריך להשלים: אותו האיש
או: ישו - שלמד להפוך דברי אלהים חיים, וכוון למה שמסופר בנטיין ראש דף
נ"ז על "אותו האיש"; ועל תרבותו=תלמידי, עיין גנוי שעכטער ב', תקכ"ו, וע'

אשכול א', כ"ו לא גרסו כן אלא כדי להסכים דברי הירושלמי לדברי הבבלי ברכות סוף כ"ח, שאמרו שי"ט ברכות הן עם ברכת המינים, אולם בבבלי אמרו את צמח ברכה בפני עצמה ובארץ ישראל כללו של דוד בבונה ירושלים.

ומסדר מהדורת התנחומא שבהוצאת באבער מביא המשא ומתן על ההתאמה שבין י"ח ברכות ואזכרות שבהבו לה' בני אלים בלשון זו: משיבין לר' לוי והא בבבלי אומרים י"ט אמר להם אף היא מן האזכרות שנאמר אל הכבוד הרעים. ומחבר זה שהיה בן ארץ ישראל ידע מנהג מקומו ולכן הדגיש והא בבבלי, שלפי מנהג ארץ ישראל אין כאן מקום לשאלה זו. וה' באבער שם במבוא שלו עמוד ל"א, הערה כ"ח, הלך בדרך רחוקה להסכים דברי התנחומא לדברי הירושלמי, אולם המעיין יראה שדברי המדרש מיוסדים על דברי הבבלי. ור' לוי בתנחומא אינו הדרשן הידוע בן דורו של ר' יוחנן שייחסו לו בירושלמי המאמר: כנגד י"ח אזכרות, אלא ר' לוי בריה דר' שמואל בר נחמני המוזכר בענין זה בבבלי, בעל המאמר: כנגד אל הכבוד הרעים, אבל ההגדה: כנגד י"ח אזכרות, מובאה בתנחומא סתם, מה שמראה על "ילדותו" של מדרש זה, שמסדרו כבר היו לפניו מקורות שונים, שנחלקו בשם בעל דרשה זו, ולא רצה להכריע בדבר והביאה סתם. ואולם בעקר הדבר כבר יוצא מדברי התנחומא שלפי דעת חכמי ארץ ישראל, י"ח ברכות שתקנו כנגד י"ח אזכרות הם י"ח ברכות עם ברכת המינים, ששל דוד כולל בבונה ירושלים, ולפי דעת חכמי בבלי, שאומר של דוד ברכה בפני עצמה י"ח ברכות אלה הן חוץ מברכת המינים, והוסיפו ביבנה ברכת המינים: כנגד אל הכבוד הרעים. וכן במדבר רבא פי"ח, כ"א (=תנחומא הנדפס סוף קרח) אמרו: טו"ב בגימטריא י"ז תפלה י"ט ברכות הוצא משם ברכת המינים שתקנוהו ביבנה ואת צמח דוד שתקנו אחריו על שם בחנני ה' ונסני. ולקמן בהמשך דבור זה נבאר הדברים הסתומים של הגדה זו, אולם איך שנפרשה ברור הוא שלדעת בעל מדרש זה עד שתקנו ברכת המינים לא היו להן אלא י"ז ברכות.

והנה אף שברור שהסוגיא שלפנינו בירושלמי אי אפשר לפרשה בדרך אחרת מזו שפרשה בעל ספר חרדים הגר"א ז"ל ובעל פני משה, שלדעת הירושלמי רק מזמן יבנה היו להם י"ח ברכות בתפלה, עוד הדברים צריכים באור, שלכאורה הרבה קושיות יש כאן. הקושיא הראשונה היא ששאלת ר' חונא: אם יאמר לך אדם י"ז אינון, שלא במקומה היא, ששאלתו היא על כל

הטעמים שנאמרו על מנין הברכות, ואם כן המקום הראוי לה הוא, או בראש הסוגיא בקשר עם המאמר הראשון שבמשנה: אדם מתפלל שמונה עשרה, או בסוף הסוגיא אחר שהביא ה' טעמים למנין הברכות, וכמו שסדרו הדברים בבבלי, שבראשונה נתנו טעמים למנין י"ח ואחר כך שאלו: הני תמני סרי תשסרי הויין. וקושיה זו קשה גם אם נקבל ההגהה של ר' שמואל יפה ועיין למעלה עמוד רע"א ונגרום: י"ט במקום: י"ז, שאף לפי גרסא זו השאלה ששאל ר' חונא היא על כל הטעמים שנאמרו על מנין הברכות, וקשה למה קבעוה אחר טעמו של ר' לוי: כנגד י"ח אזכרות, שאיננו לא הטעם הראשון ולא הטעם האחרון. ולפי הגרסא המדויקת שבהוצאות העתיקות של הירושלמי ושהחזיקו בה גדולי האחרונים הגר"א ז"ל והרב בעל פני משה קשה עוד קושיא אחרת והיא, שהרבה טרחו למצוא טעמים למנין י"ח ברכות שלא נקבע אלא בדורות האחרונים ולא שאלו כלל, ומפני מה התקינו אנשי כנסת הגדולה ועמהם כמה נביאים (עייין למעלה חלק א', עמוד שכ"ז), י"ז ברכות לא פחות ולא יותר. ואשר לקושיא הראשונה כבר הערנו למעלה עמוד רס"ב, על סדר הדברים בתנחומא הנדפס ראש פרשת וירא ששם המאמר: כנגד י"ח אזכרות, הוא האחרון של הטעמים על מנין הברכות. והדעת נוטה שזה הוא הסדר המקורי גם בירושלמי אלא שבדורות האחרונים שנו המאמרים לפי סדר הדורות של אומריהם: ר' יהושע בן לוי, ר' סימון (בשם ר' יהושע בן לוי; עיין למעלה עמוד רס"ו), ר' לוי, ר' חנינא (הוא ר' חנינא דצפורין, אחד מאמוראי ארץ ישראל האחרונים), ולבסוף ר' שמואל בר נחמני, ואף שקדם הרבה לר' חנינא, כדי לסמוך דבריו על י"ח ברכות לדבריו על כ"ד של תעניות. ואם כן דברי ר' חונה: אם יאמר לך אדם י"ז אינן כו', נאמרו בראשונה אחר כל הטעמים שנתנו בענין זה, והוא אחר הטעם המיוחס לר' לוי שנשנה אחרונה, אולם כאשר שנו סדר המימרות לפי סדר הדורות, "משנה ראשונה" לא זזה ממקומה, ושנו דבריו בקשר עם דרשת ר' לוי כמו שנשנו בסדר המקורי.

ומכל מקום מידי דוחק לא יצאנו, שגם לפי דברינו הסדר אינו כראוי, שהיה להם להביא בראשונה המשא ומתן על דרשת ר' לוי: התיב רבי אלעזר כו', ואחר כך מימרא של ר' חונה, להעיר שכל הטעמים על י"ח ברכות נאמרו על סדר התפלה שתקן רבן גמליאל ולא על סדר התפלה העתיק, שעד יבנה לא התפללו אלא י"ז ברכות. ואם לא נרצה להוציא הדברים מידי פשוטן נראה, שדברי ר' חונה נאמרו בקשר עם דרשת ר' לוי, ואין ענינם כלל אצל

שאר הטעמים על מנין הברכות, וכך הוא עקרון של דברים אלה. „ברכה” יש לה ב’ משמעות, משמע טכני ומשמע „ודאי”, ובמשמעה הראשון ברכה שפותחת בברוך וחותרת בברוך אינה אלא ברכה אחת, אולם במשמעה השני הפתיחה והחתימה ב’ ברכות הן שכל אחת מתחלת ב„ברוך אתה ה’”, הצורה העקרית של ברכה. וכבר הערנו על כיוצא בזה למעלה חלק א’, קס”א, בהערה, שלפעמים לא נמנעו מלמנות ברכה שפותחת בברוך וחותרת בברוך לשתיים. וכשנדקדק היטב נראה שהטעם: כנגד י”ח הזכרות, שונה משאר הטעמים על מנין ברכות. שכולם יסודם בהשוואה חיצונית שבין מנין הברכות ומנין הדברים שהשוו להם. לדוגמא אין השוואה פנימית בין הברכות למזמורים הראשונים שבתהילים, אלא כשם שדוד היה בטוח שאחרי שהתפלל י”ח מזמורים תשמע תפלתו כך אנו מתפללים י”ח ברכות ובטוחים אנו שתקבל תפלתנו. וכאשר אין אנו משווים אלא הצורה החיצונית של הברכות: מניין, אפשר למנות ברכה הראשונה שבתפלה לשתיים, שכן הפתיחה והחתימה יש להן מטבע של ברכה. ולפי זה מנין ברכות שבתפלה י”ח בלי ברכת המינים, וכל אלה הטעמים שנתנו על מנין ברכות הם לפי נוסח התפלה שתקנו אנשי כנסת הגדולה. אולם ההשוואה שבין ברכות שבתפלה לאזכרות שבהבו לה’ בני אלים השוואה פנימית היא, שכל ברכה וברכה מתאמת לשבח מיוחד של הקב”ה שנאמר במזמור זה. וכבר נדרש במדרש תלים כל המזמור על דרך זה ואמרו: הבו לה’ בני אלים בני אברהם יצחק ויעקב אף אתם ברכו ראשונה אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ומה באזכרה שנייה הבו לה’ כבוד ועוז אף אתם תנו לה’ כבוד ועוז שהוא מחייה את המתים ומה באזכרה שלישית הבו לה’ כבוד שמו אף אתם ברכוהו האל הקדוש, וכן נדרשו שם כל הברכות שבתפלה. וכבר הדבר מובן מעצמו שכשאנו משווים „תוכן” הברכות עם פסוקי מזמור זה, אי אפשר למנות ברכה ראשונה לשתיים, שאין לה רק תוכן אחד והוא, יחוד שמו של הקב”ה על „אבות”. וזהו מה שהכריחו לר’ חונה לאמר שדברי ר’ לוי: כנגד י”ח הזכרות, הם טעם לתקנת יבנה שרק עם ברכת המינים מנינן של הברכות, במשמען הטכני, עולה לי”ח, אולם קודם תקנה זו לא היו מתפללים אלא י”ז ברכות.

ובדברינו אלה תשובה על ב’ הקושיות שהקשינו, שרק לפי טעמו של ר’ לוי: כנגד י”ח אזכרות, יש לשאול והלא: שבע עשרה אינון, אבל לא לפי הטעמים של שאר האמוראים שהם מונין „אבות” לשתיים. וכן התשובה שהשיב ר’ חונה על שאלה זו: כבר קבעו חכמים ביבנה, לא נאמרה אלא על דעתו של

ר' לוי ולא על דעת שאר החכמים שהם השתדלו למצוא טעמים על מנין הברכות שתקנו אנשי כנסת הגדולה. וקרובה לדעתו של ר' לוי, על פי פרושו של ר' חונה, היא ההגדה שהבאינו למעלה מבמדבר רבא פרק י"ח, כ"א, ותנחומא הנדפס סוף קרח שדרשו: טוב בנימטריא י"ו. ושאלו שם: תפלה י"ט ברכות (בב' הוצאות הראשונות של התנחומא י"ח במקום י"ט שבכל ההוצאות של המדרש רבא) והשיבו: הוצא משם – בתנחומא: מהן – ברכת המינין שתקנו ביבנה ואת צמח דוד שתקנו אחריו – בתנחומא אחריו ליתא – על שם בחנני ה' ונסני. וממה שנאמר שם קצת קודם לזה שרוד תקן להם מאה ברכות מוכח, שלדעת מחבר מדרש זה תפלה דוד הוא שתקנה, שמאה ברכות הן ברכות השחר וברכות ק"ש ותפלה, וזהו שאמרו שם שהתפלה העתיקה שתקנה דוד לא היתה אלא של י"ז ברכות שמלבד ברכת המינים שנתקנה ביבנה תקנו: אחריו את צמח על שם בחנני ה' ונסני. ופרוש הדברים, שרוד בקש מהקב"ה לייחד שמו עליו כשם שייחד שמו על האבות ולא נתמלאה בקשתו משום שלא עמד בנסיון, אבל התקינו לכבודו ברכת את צמח בתפלה. והרד"ל בהגהותיו על במדבר רבא שם העיר על מה שאמרו בענין זה בבבלי סנהדרין ק"ז, א', אולם יותר קרובה הגדה זו להגדה במדרש תלים פי"ח, כ"ה, אלא ששם אמרו שאחר שנבחן ולא עמד בנסיונו התפלל דוד שיאמרו מן דוד בהפטרה (פסחים קי"ז, ב'), ובאבער לא העיר לא על הנמרא בסנהדרין ולא על הברייתא (פסחים) וכאן במדבר רבא (כל הפסקא שם שעל הגמטריאות נעתקה ממקור שאין ידוע לנו ואינה מגוף המדרש הזה) אמרו שהבאים, אחריו תקנו את צמח דוד. ומה, מדרש" על התפלה המובאה מבעל שבלי הלקט ושאר ראשונים (עיין למעלה עמוד ר"ס), נראה שלפי דעת מחברו אין לנו אפילו מאורע אחד לאחר זמנו של דוד נושלתמה שתקנו עליו ברכה, ונראה שגם לפי דעתו דוד הוא שתקן את התפלה. עיין דבור הבא.

התיב רבי אלעזר ביר' יוסי קומי רבי יוסי והכתי' אל הכבוד הרעים.

המפרשים פרושו שר' אלעזר הקשה על דברי ר' לוי, והרי י"ט אוכרות במזמור זה ולא י"ח. אולם לא לבד שלפי פירושו סדר הדברים הוא שלא כהוגן, שהיה להם להביא קושיא זו מיד אחר דברי ר' לוי ולא להפסיק ביניהם במאמרו של ר' חונה: אם יאמר לך אדם כו', אלא שבאמת אין כאן שום קושי

כלל. אמנם בודאי כן הוא, שאל הוא הזכרה, שכל שמות שאין נמחקין הזכרות הן (עיין למעלה עמוד ר"ס) ולקמן הלכה ד' אמרו: גדולה היא הדעה שהיא ממוצעת בין שתי הזכרות שנאמר כי אל דעות ה' א', אלא שמטבען של ברכות הוא שחותם בשם של בן ד', ויפה דרש ר' לוי שי"ח ברכות שחותמות בשם זה מכוונות ל"ח פעמים שנזכר בו השם המיוחד במזמור הבו לה' בני אלים. וכן לקמן בדרשות על שבע ברכות של שבת ועל תשע של ראש השנה לא מנו אלא אזכרות של שם בן ד' ומטעם שאמרנו, ושאלת ר' אלעזר: והכתי' אל הכבוד הרעים, אינה שאלת חכם. והפרוש הנכון הוא שקושיית ר' אלעזר איננה על דברי ר' לוי אלא על דברי ר' חונה, וזהו מה שהקשה עליו, איך אתה אומר שר' לוי כוון לברכות במשמען ה"טכני", אלה שחותמות בברוך, והדעת נותנת שברכת המינים מכוונת לאל הכבוד הרעים, וכשתפחית ברכה זו: שבע עשרה אינון, ואזכרות—של שם בן ד'—י"ח הן. וההנחה שהניח שאל הכבוד הרעים מכוון לברכת המינים יסודה בכלל גדול של ההגדה: שכל מקום שנאמר ה' זו מדת רחמים וכל מקום שנאמר אלהים—או אל—זו מדת הדין (ספרי דברים כ"ז ובהרבה מקומות אחרים, עיין ספרי בלשון אנגלית: הגדות היהודים חלק ה', קפ"ה, הערה מ"ו, אולם במכלתא שירה דרשו הפסוק זה אלי: מדת רחמים, והיא דעת יחיד, עיין יבמות כ"א, א'), ולפי זה פורענית הרשעים נרמזה באל הכבוד הרעים, שמדת הדין—אל—פוגעת בהם. ועל דעת ר' אלעזר לא כוון ר' לוי לברכות במשמען ה"טכני": אלה שחותמות בברוך, אלא לבקשות שבתפלה הנכללות בתוך ברכות אחרות, ויש לנו י"ח ברכות גם בלי ברכת המינים שהרי בבונה ירושלים נכללה בה—לפי נוסח ארץ ישראל—בקשה על מלכות בית דוד. ופרוש זה של ר' אלעזר על דברי ר' לוי אינו רחוק כלל, שכבר מצינו שהשתמשו בלשון "ברכה" גם אם אין לה המטבע הקבוע שקבעו חכמים לברכות, וכמו שאמרו במשנה שבתמיד ראש פרק ה': ברכה אחת למשמר היוצא, ואף שאין בברכה זו לא שם ולא מלכות; עיין בבלי ברכות י"ב, א', ושם בתוספות בד"ה ברכה, ועיין גם כן מה שהערנו בזה בחלק א', עמוד קע"ד. ולדעת ר' אלעזר כל אלה האמוראים, ור' לוי בכלל, שדרשו טעמים על מנין הברכות שבתפלה לא כוונו לסדר התפלה כפי מה שנתקן ביבנה, אלא לסדר שסדרו אנשי כנסת הגדולה, ואף שקודם שנתקנה ברכת המינים לא היו להם אלא י"ז ברכות בתפלה, לא נמנעו מלמנות בונה ירושלים לשתיים, שכן היא כוללת ב' בקשות, על ירושלם (=המקדש) ועל מלכות בית דוד; עיין דבור הבא.

אמר ליה והתני כולל של מינים ושל פושעים במכניע זדים . . . ושל דוד בבונה ירוש' אית לך מספקא לכל חדא וחדא מינהון אדכרה. לפי מה שכתבנו בדבור הקודם בפרוש דברי ר' אלעזר, תשובת ר' יוסי פשוטה היא, שהשיב לו ואמר, שכודאי כן הוא כמו שפירש ר' חונה מאמר של ר' לוי, שי"ח ברכות משמען כברוב המקומות בקשות שחותרות בברוך אתה ה', ואין לך י"ח ברכות בתפלה אלא עם ברכת המינים, שלפי דבריך שר' לוי מונה בונה ירושלים לשתיים משום שהיא כוללת ב' ענינים, הרי יש לנו עוד ברכה אחרת שכוללת ב' ענינים כברכת לצדיקים, שיש בה ב' בקשות, אחת על זקנים ואחת על גרים, וההזכרות שבמזמור הבו לה' בני אלים אין, מספיקות לכל אלה הענינים. אולם תשובתו מלצדיקים אין בה דחוי גמור לדברי ר' אלעזר, שאפשר למנות בונה ירוש' לשתיים שכן הוא חותם בה בשתיים: אלהי דוד ובונה ירושלים, אבל לצדיקים אינה אלא אחת שכן אין חותם בה אלא אחת.

ובעקר הדבר של מנין הברכות יש להעיר שלא מצינו בין התנאים הראשונים שקדמו לרבן גמליאל וסייעתו שהשתמשו בלשון שמונה עשרה לתאר תפלת חול, אולם כבר בית שמאי ובית הלל-ברוב המקומות כשהזכרו אלה כווננו למעמד ב' „הבתים“ בפני הבית-נושאים ונותנים בשבע של שבת ובתשע של ראש השנה (תוספתא סוף ראש השנה), ומוזה מוכח קצת שער שבא רבן גמליאל תפלת חול לא היתה של י"ח ברכות. ומכל מקום כל הענין הזה עוד לא נתברר כל צרכו, ושני ספקות גדולים בענין זה תלויים ועומדים. הספק הראשון הוא, אם המנהג שנהגו בו בארץ ישראל בזמנן של התנאים והאמוראים - ולא נשתנה בימי הגאונים - , שלא לאמר את צמח ברכה בפני עצמה אלא ל„הבליע“ של דוד בבונה ירושלים, מנהג קדמונים הוא. וכבר בחלק ראשון (עמוד של"ז) הראינו פנים להשערה שגם בארץ ישראל בדורות הראשונים היו אומרים את צמח (או סגנון קרוב לו) ברכה בפני עצמה, אלא שמפני אימת המלכות (החשמונאים, בית הורדוס והרומיים!), בטלזה והבליעו את של דוד בבונה ירושלים. והמעין היטב יראה כמה קשה הוא סגנון חותם ברכה בונה ירושלים לפי מנהג ארץ ישראל, שלא לבד שאין לנו בברכות התפלה אפילו אחת שחותרת בשתיים (עין בבלי מ"ט, א': רבי אומר אין חותרת בשתיים, ועיין גם כן למעלה חלק א', רי"ח, החותם: מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים.

אולם ענינו אחד, שמנחם ישראל בבנין העיר), אלא שכבר גנו מי שחותם באל"ף למ"ד (תוספתא ז', כ' וירושלמי ט', א'), ואף שעקר ההקפדה הוא על אלה שחותמין באל"ף למ"ד ל בד, הרי אין לנו בכל הברכות חוץ מזו אפילו אחת שחותמת ביו"ד ה' ואל"ף למ"ד. ובוה סיוע גדול להשערתנו שגם בארץ ישראל אמרו בדורות הראשונים את צמח ברכה בפני עצמה, וכאשר הוכרחו להבליע אותה בבונה ירושלים (ובשעת אימת המלכות השמיטו: ועל מלכות בית דוד, שאמרו אותה בדורות האחרונים) נזקקו להשתמש בחותם: אלהי דוד, כדי לרמוז על מלכות בית דוד. ולא רחוק מלומר שהנוסח המקורי של חותם ברכת את צמח היה מגן דוד, אלא כשצרפו חותם זה עם חותמה של בונה ירושלים שנו הלשון והשתמשו בסגנון: אלהי דוד בונה ירושלים, מה שיפה יותר ממגן דוד בונה ירושלים, שלפי הסגנון שבחרו בו פרושו, ה' שהוא אלהי דוד יבנה ירושלים, ואלו מגן דוד בונה ירושלים משמעו שתיים, שהוא מגן דוד והוא בונה ירושלים, ואין חותמין בשתיים. ויש להעיר על ברכה שלישית שלאחר ההפטרה שהיא לפי נוסח הגאונים והרמב"ם: את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתיך בא"י מגן דוד, והיא היא ברכת את צמח שבתפלה לפי נוסח אנשי בבל, אלא שחותמיהן שונים. ולפי נוסח ארץ ישראל חותם ברכה זו הוא: אלהי דוד מצמיח ישועה (ירושלמי ראש השנה ד', ו'; מדרש שמואל כ"ו, ג', ובמקום האחרון מוסיף: לעמו ישראל, וכן הוא במסכת סופרים י"ג, י"ב, אלא ששם אלהי דוד ליתא), והדברים נראים שברכה זו שלאחר ההפטרה היא היא הברכה על מלכות בית דוד שבתפלה, אלא שהיו להם ב' נוסחאות בה, אחת שחותמת במגן דוד ואחת שחותמת במצמיח קרן ישועה. ובבבל שהיו אומרים בתפלה של חול את צמח חתמו בחול במצמיח קרן ובברכת ההפטרה של שבת ויום טוב במגן דוד (עיין חלק א', רי"ח, על "פשרה" כעין זו), אולם בארץ ישראל שלא אמרו את צמח בתפלה של חול השתמשו בנוסח מצמיח קרן ישועה לחותם ברכה שלאחר ההפטרה, אלא שהוסיפו אלהי דוד שכבר נהגו לרמוז בו מלכות בית דוד בבונה ירושלים. ומעניין הוא שבמסכת סופרים י"ג, י"ב, ברכה שלאחר ההפטרה אין חותמין בה אלא: מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל, ומכאן אנו למדים שאפילו בארץ ישראל—מסכת זו נתחברה שם—יש שלא היו חותמין: אלהי דוד, בברכה שלאחר ההפטרה, שכל עקרו אינו אלא בברכת בונה ירושלים. ועיין מה שכתבתי בספרי (בגרמנית) על כת בלתי ידועה עמוד שנה—שנ"ו, ודברי שם צריכים תקון על פי דברינו כאן.

ודי במה שכתבנו להטיל ספק במה שהרגלנו לחשוב שמעולם לא נהגו בארץ ישראל להתפלל ברכת את צמח, שנתקנה בבבל לכבוד ראשי גולה שהיו מורע דוד. ויותר קרובה ההשערה שנתקנה בארץ ישראל אלא שבאיזה זמן מן הזמנים עקרוה מפני אימת המלכות (בפני הבית מיד כשפשטה מלכות הרשעה על ישראל או לאחר החרבן, ואפשר גם כן בימי מלכי חשמונאים או בימי הורדוס), ובבבל לא שנו המנהג הישן. ונראה שאפילו בארץ ישראל לא נעקרה לגמרי, שהיו בה מקומות שאמרו אילו לעצמן ואילו לעצמן (תוספתא סוף פרק ג'), ופרושו שנהגו שם כמו שנהגו בבבל לאמר ב' ברכות: ולירושלים ואת צמח. ובמקור האחד שנאמר בו, שכראשונה לא היו אומרים אלא ט"ז ברכות ואחר כך הוסיפו את צמח (במדבר ר' י"ח, כ"א), לא כווננו לאמר אלא שבימי דוד לא אמרו ברכה זו, שהוסיפוהו לכבודו הבאים אחריו, ואלה שהוסיפוהו הם אנשי כנסת הגדולה שהתקינו התפלה, עיין מה שכתבנו למעלה עמוד רע"ה.

ואשר לברכת המינים לכאורה זיל קרי בי רב שתקנה רבן גמליאל כמו שאמרו בירושלמי בסוגיא זו (ואבל לא במקבילה בתנחומא ראש פרשת וירא) ובבבלי סוף דף כ"ח. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו שבברייתא שם תקנה זו של רבן גמליאל נאמרה בלשון זו: שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני ר"ג על הסדר ביבנה אמר להם ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכה למינים (כך היא הגרסא המדויקת, ובספרים שלנו: ברכת הצדוקים, וכבר ידוע שמפני אימת הצנוור החליפו ברוב המקומות מינים לצדוקים; עיי"ש בדקדוקי סופרים) עמד שמואל הקטן ותקנה לשנה אחרת שכחה כו'. ולפי פשוטן של דברים שמעון הפקולי הסדיר (=קבע הסדר האחרון של התפלה אולם תקון התפלה ייחסוה לק"כ זקנים, עיין חלק א', עמוד שכ"ב, בד"ה אף) י"ח ברכות עוד קודם שתקן שמואל הקטן ברכת המינים, אולם קודם שנתקנה ברכה זו לא היו להן בארץ ישראל אלא י"ז ברכות כמו שאמרו בירושלמי בסוגיא שלפנינו (עיין למעלה עמוד רע"ב), ואם כן היה לו לאמר: שמעון הפקולי הסדיר ט"ז ברכות. וקשה לומר שבבבלי שנו הנוסח הישן של הברייתא בהסכם למנהגם לאמר את צמח ברכה בפני עצמה, ומנין הברכות שבתפלה הוא י"ח בלי ברכת המינים, שהרי בתענית י"ג, ב', לא נמנעו מלהביא הברייתא בלי שום הגהה" ובלשונה המקורית: אין בין יחיד לצבור אלא שזה מתפלל שמונה עשרה (וברכת המינים אחת מהן) וזה מתפלל תשע עשרה, ולפי

מנהג בבל יחיד (בתענית) מתפלל י"ט וצבור כ'. וכבר העיר שם בתוספות רי"ד, שבדייתא זו נשנתה בארץ ישראל ששם נהגו לכלול את של דוד בבונה ירושלים, ובי"ח ברכות של תפלה ברכת המינים בכלל. ומה שנראה לנו בזה הוא שמעולם לא כווננו לומר שם בבדייתא שבבבלי, ששמואל הקטן הוסיף לפני רבן גמליאל ברכה על מנין הברכות שבתפלה, אלא שתקן הנוסח של ברכה י"ב לכלול בה בקשה על השמדת המינים. ולא רחוק מלומר שברכת המינים לשון קצרה היא במקום: ברכת קללת המינים, אותה ברכה שבתפלה שבה מקללים את המינים, והשתמשו בלשון זו, שכן „ברכה" בלשון סגי נהור קללה. וכבר ידוע שאבות הכנסיה טענו על היהודים שהם מקללים אותם (עיין דבריהם בספרו של שירער: תולדות עם היהודי בימי ישו, חלק ב', שמ"ג וגו', הוצאה ד'), ולפי הנוסח הישן של ברכה זו, כפי שהוא בקטעי הגניזה, היו אומרים: והנוצרים והמינים כרגע יאבדו ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו. וקודם שהוסיפו בימי רבן גמליאל קללה זו על המינים לא אמרו בברכה י"ב שבתפלה אלא: ומלכות זדון מהרה תעקר, וכדומה, בקשה על הכנעת אויבי ישראל, וביחוד מפלת מלכות הרשעה. ואין בידנו להכריע, אם מלכות זדון היא מלכות יון או מלכות רומי, שזדים הוא כנוי לאומות העולם, ובלשון המדרש: ואין זד אלא ע"ז (תנחומא שמיני ה'), ובעל הניסים לחנוכה אנו אומרים: וזדים ביד עוסקי תורתך, ושם הכוונה ל„מלכות יון הרשעה". אולם בכמה מקומות דרשו זדון על עשיו ועמלק, כנויים לרומי; עיין לדוגמא תנחומא הוצאת באבער כי תצא ז' ובמקבילות שהעיר עליהן המו"ל: ילקוט משלי ראש פרשה י"א בשם בראשית ר' פס"ג (ואולם לפנינו שם ובראש פס"ד בלשון אחרת): בא זדון זה עשיו. ואיך שיהיה אין להוציא הדברים מידי פשוטן ואין ספק שמלכות זדון בברכת המינים (כך הנוסח בסדורי הגאונים ר' עמרם ור' סעדיה ובסדורי תפלה של בני ארץ ישראל שבקטעי הגניזה, והוא הנוסח המקורי) פרושו כפשוטו: מלכות האומה הרשעה – יונים או רומים – שפשטה ידה על ישראל. וחותם של ברכה זו שהוא מכניע זדים מלמדנו שאף אחרי שהוסיפו „קללה" על המינים לא שנו הנוסח הישן של ברכה זו, שהרי ברור הוא שזדים מכוון למלכות זדון. ולפי מה שרגילים לחשוב שברכה זו כולה לא נתקנה אלא נגד המינים, לא לבד שקשה מה ענין מלכות זדון אצל המינים, אלא שאין למצוא טעם למה חתמו בזדים ולא במינים, אולם לפי דברנו שברכה זו בקשה היא על מפלת מלכות הרשעה

ווכן בותן פחדך: כי תעביר ממלכת זדון מן הארץ, ובנוסח ארץ ישראל מוסיפים: ומלכות העליזה מהרה תעקר, ואם כן אין שום ספק שממלכת זדון או מלכות זדון פרושה כפשוטה מלכות הרשעה) אין כאן שום קושי, שזדים מכוון למלכות זדון, ולא שנו חותם הברכה גם אחרי שהוסיפו בברכה עצמה „ברכת” המינים.

ועל יסוד דברינו אלה נעמוד על הברייתא שבירושלמי, בתוספתא ובבבלי שהרבה טרחנו בה ליישבה למעלה חלק א', עמוד של"ד-של"ח. ובראשונה עלינו לעמוד על הנוסחא המדויקת שבירושלמי, שכאן ובמקבילה בתענית ב', ב' הגרסא בין בספרים בין בכתב יד הגניזה: ושל פושעים, ואולם למעלה בפרק ב', ד', הגרסא בספרים היא: ושל רשעים, ובכ"ר גם שם: פושעים. והנה כבר הערנו למעלה חלק א', של"ה-של"ו. שפושעים הוא תקון סופרים במקום מינין, ובבבלי מגלה י"ז, ב', לפנינו בספרים: כלו הפושעים, אולם בכתבי יד ובהוצאות עתיקות (עיין שם בדקדוקי סופרים, ויש להעיר גם כן על גרסת המאירי שם בסדר י"ח ברכות: וכלו המינים והזדים) המינין, וכן מוכח מדברי רש"י שפרש: שאינם מאמינין בדת משה שהיתה מן השמים, ואין ספק שאינם מאמינין הוא פרוש על מינין. ועד כמה שלטו ידי הסופרים ב„חלופי שמות” אלה מלמדתנו גרסת ר' ישעיה בתוספותיו לתענית י"ג, א', שמביא מהתוספתא והירושלמי הלשון: וכולל של בייתוסים ושל פושעים. וכבר ברור לכל מעיין שבראשונה נחלפו מינין לצדוקין - ברוב המקומות נמצא בספרים שלנו צדוקין במקום מינין - ואחר כך צדוקין לבייתוסין, וכן בירושלמי של מינין ושל פושעין ב' לשונות הן, שיש שגרסו מינים - הגרסא העקרית - ויש שגרסו פושעים, והבאים אחריהם הביאו ב' הגרסאות. וכבר הושפעה הגרסא בירושלמי מגרסת הבבלי במגלה, ששם דרשו הפסוק ושבר פושעים וחטאים על ברכת המינים, ותפסו בלשון המקרא כדי שלא ליתן פתחון פה לשטן, הוא השטן הוא המקטרג, עיין חלק א', שכ"ה. ומצדד אני לאמר שגם רשעים בפרק ב', אינו אלא תקון סופרים במקום מינים על פי הבבלי שם שאמרו: וכיון שנעשה דין ברשעים כלו המינין. אלא שאין הדבר ברי לי שאפשר גם כן שהנוסח הישן של ברכה זו היה: ולרשעים אל תהי תקוה (וד' מקומות שבמקרא מדברים על „אבדת” תקותן של רשעים, עיין משלי י', כ"ח, וי"א, ז' וכ"ג; איוב י"א, כ') ומלכות זדון מהרה (או בימינו) תעקר בא"י שובר רשעים ומכניע זדים. ואולם ראוי לתשומת לב שלא

מצינו החותם שובר רשעים אלא בנוסחי תפלות בני בבל (עיין תשובת ר' נטרונאי גאון בספרי גאוניקא חלק ב', קי"ט) אבל בנוסחי תפלות ארץ ישראל החותם הוא רק: מכניע זדים. ובין אם נגרוס ושל רשעים בין אם לא נגרוס ב' מלים אלה, הרי מפורש יוצא מברייתא שבירושלמי שעקר ברכה זו הוא הכנעת זדים, כלומר הכנעת מלכות הרשעה, ובלשון הירושלמי בפרק ב', ד': הכנעת קמינו (עיין דברינו למעלה חלק א', שכ"ד), והקמים על ישראל הם אומות העולם ולא רשעי ישראל, אלא שכולל בה גם בקשה על השמדת המינים. והלשון כולל של מינים (ושל רשעים?) במכניע זדים, בראש הברייתא היא כמו: ושל דוד בבונה ירוש', בסוף הברייתא, שעקר ברכת בונה ירושלים היא בקשה על העיר הקודש והמקדש אלא שכולל בה גם הבקשה על מלכות בית דוד. וכבר ראינו למעלה עמוד רע"ח שבראשונה היו אומרים את צמח ברכה בפני עצמה וכשבטלוה, מפני אימת המלכות, כללו של דוד בבונה ירושלים, וירושלים עקר ודוד טפל וכן במכניע זדים, העקר הזדים (=מלכות זדון) ומינים טפל. ולפי דרכנו למדנו שלדעת הירושלמי עקר ברכה י"ג הוא על הצדיקים אלא שכולל בה גם כן בקשה על הגרים והזקנים, ולכן הוא אומר: ושל זקנים ושל גרים במבטח לצדיקים, שבראשונה לא אמרו אלא: על הצדיקים יהמו רחמך ותן שכר טוב עם עושי רצונך בא"י מבטח לצדיקים. ושני טעמים מכריחניו לפרש הברייתא שבירושלמי כמו שפרשנו אנו ולא כפרוש המפרשים, שהיא מפרטת הפרטים של הברכות, ברכה י"ב כוללת של מינים ושל פושעים (=זדים), ברכה י"ג של זקנים ושל גרים וברכה י"ד של דוד. הטעם האחד הוא שלפי פרוש המפרשים, קשיא סיפא, שהיה לו לאמר: של ציון ושל מקדש בבונה ירושלים, שהרי אין כאן שום ספק שלפי נוסח בני ארץ ישראל ברכה זו כוללת הבקשה: על ציון משכן כבודך על מעונך ועל היכלך (עיין למעלה חלק א', שכ"ה-שכ"ו), ומוכח שהברייתא לא באה לפרט החלקים השונים של הברכות אלא ללמדינו, העקרים שלהן ומה שנטפל עמהן, ירושלים (ציון מזבח והיכל) עקר ודוד טפל, וכן בברכות י"ב וי"ג וכמו שפרשנו. הטעם השני הוא שרק לפי פרושנו נוכל לעמוד על המקבילה בתוספתא סוף פרק ג', שכך היא שנויה שם: כולל של מינים בשל פרושין ושל גרים בשל זקנים ושל דוד בשל ירושלם. והרואה יראה שהתוספתא אי אפשר לפרשה בדרך אחרת אלא ששל מינים הוא הטפל לשל פרושין (ולקמן יתבאר מה זה פרושים), ושל גרים הטפל לשל זקנים ושל דוד הטפל לירושלים.

ואם לא נרצה להרבות מחלוקות אין לנו פרוש אחר על הירושלמי אלא הפרוש שכתבנו. ואף שגם לפי פרושנו יש חלוק קל בין התוספתא והירושלמי, שלפי התוספתא זקנים עיקר ברכה י"ג, ולפי הירושלמי צדיקים הוא העיקר וכמו שבארנו, מכל מקום יסודי הדברים שווים בשני המקורות. והדעת נוטה שבירושלמי נתרכבו ב' לשונות השוות במשמעון, שיש שגרסו שם כמו שהוא בתוספתא: כולל של מינים בשל פושעים (=זדים, עיין לקמן) ושל זקנים בשל גרים ושל דוד בשל ירושלם, ויש שגרסו: כולל של מינים במכניע זדים ושל זקנים במבטח לצדיקים ושל דוד בבונה ירושלים, וכאשר נתרכבו ב' הלשונות והיו לאחת הוכרחו להגיה "ושל במקום: בשל, אלא שבסוף הברייתא השמיטו ושל ירושלים, שהלשון: ושל ירושלים בבונה ירושלים היה נראה להם כהכפלת דברים. ואם כנים אנחנו אין בין דברי התוספתא ודברי הירושלמי ולא כלום, שלפי ב' המקורות ברכת המינין טפלה לברכת הזדים וכן נטפלה ברכת הגרים לברכת הזקנים, ו"ברכת דוד" לברכת ירושלים. ואין בידינו דבר ברור, אם לפי דברים אלו, ברכת הגרים" נתוספה בזמן מאוחר על ברכת הזקנים כשם שהוסיפו ברכת המינים, או שבראשונה היו אומרים אותה לעצמה כשם שאמרו של דוד לעצמה (עיין עמוד רע"ט), ואחר כך כללוה בשל זקנים. וכאשר בכולן נאמר שם בתוספתא: אם אמרו אילו לעצמן ואילו לעצמן יצא, אין להביא ראיה לא לכאן ולא לכאן שהרי ברכת המינים בודאי "הוספה" היא ומכל מקום אם אמרה לעצמה יצא. ולמעלה חלק א', של"ג, שערתי שבראשונה היו אומרים ב' ברכות אלה: על גרי הצדק יהיו רחמיך ותן שכר טוב להחוסים בך (=הבאים לחסות תחת כנפי השכינה, עיי"ש הערה י"ט) בא"י משען לחוסים בך, על הצדיקים ועל זקני עמך בית ישראל יהיו נא רחמיך (ושם כתבתי שלא בדיוק: רחם על הצדיקים כו', שאינו נראה שהתחילו ב' ברכות ברחם, וכבר ידוע שברכה י"ד מתחלת ברחם לפי הנוסח הישן) ולא יבושו לעולם כל הבוטחים בך בא"י מבטח לצדיקים. ובנוסח ארץ ישראל שבימי הגאונים ברכה י"ג לשונה: על גרי הצדק יהמו רחמיך ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך בא"י מבטח לצדיקים, ולפי דברינו הברכה עצמה היא ברכה על הגרים והחותם הוא של הברכה על הצדיקים, אולם נוסח שלנו כולל ב' ברכות אלה, על הצדיקים ועל גרי הצדק והחותם: משען ומבטח לצדיקים.

ולא נשאר לנו אלא לפרש המאמר שבתוספתא: כולל של מינים בשל פרושין, שאין לו מובן כלל. ולמעלה חלק א', של"ו, שערנו שיש כאן לפנינו

מסורה עתיקה על ברכת בני צדוק שנהגו לאומרה בדורות הקדמונים שבפני הבית, והיו כוללין ברכה זו בברכת פרושין, כלומר בברכת זקנים. ולפי זה מינים נשתבש בתוספתא מן צדוק, שהסופרים החליפו צדוק (=בני צדוק) בצדוקים, מינים, וצ"ל שם: וכולל של צדוק בשל פרושין. ואולם אף שאין ספק שיש שגרסו צדוקים במקום מינין כאשר כבר הערנו למעלה עמוד רע"ט, אין להפריד בין הדבקים, בין התוספתא והירושלמי, ובירושלמי הרי נאמר כולל של מינים נושל פושעים? במכניע זדים, ואי אפשר שנתחלף להם להסופרים צדוק בצדוקים וצדוקים במינין, שמה עניינן של בני צדוק אצל מכניע זדים! והעיקר כמו שהגיהו המפרשים שצ"ל פושעים במקום: פרושים, אלא שצריך להוסיף שמי שגרס פושעים כבר הושפע מהבבלי הדורש פושעים שבכתוב על המינים ועל הזדים, וכאן בתוספתא כווננו לאמר שכולל של מינים בשל זדים (=מלכות זדון), אלא שכתבו פושעים במקום זדים, וכאשר הערנו למעלה עמוד רפ"ג. ואם נאמר שברכה זו התחילה בלשון: ולרשעים אל תהי תקוה (עיין עמוד רפ"א) יש מקום לאמר שפרושים נשתבש מרשעים ועקר הגרסא היא: כולל של מינים בשל רשעים. ואיך שנגרוס בתוספתא—רשעים או פושעים—כוונתה לברכה העתיקה: ומלכות זדון, והיא מלכות הרשעה. ובבבלי מגלה י"ז ב', אמרו: וכולל הזדים עם המינים, והוא לפי דעתם שעקר ברכה זו נתקנה כנגד המינים וזדים טפל למינים, אולם בירושלמי פ"ב, ד', ובמקבילה תעניות פ"ב, ב', הלשון היא: הזדי' נכנעין, שעקרה נתקן כנגד הזדים, וחותמה מעיד עליה.

וראו העובדא לתשומת לב, שלא מצינו בנוסחאות השונות של ה"מדרש על התפלה" (עיין למעלה עמוד רנ"א), אפילו אחת שדרשה ברכת המינים על מעשה שארע לישראל או לגדולי האומה על ידי רשעי ישראל, מינים ואפקורסים, אלא שלדברי כולן יסוד בקשה זו הוא על הכנעת צוררי ישראל שבין האומות, ושלש דעות בדבר. יש שאמרו: כשטבעו המצריים בים... אמרו בא"י מכניע זדים (שבלי הלקט סימן י"ח של תפלה), ויש שאמרו: ובשעה שעמד המן הרשע על יש'... וכיון שקלקל הקב"ה עצתו והשיבו גמולו בראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ (מן שקלקל עד העץ לקוח מן נוסח על הניסים שלפורים, ולפינו: מחשבתו במקום: עצתו) והכניעם והשמידם... אמרו בא"י שובר אויבים ומכניע זדים (מנורת המאור לר' ישראל אלנקאוה ב', קס"ד), והדעה השלישית היא (שם במנורת המאור): כשבא עמלק... והחליש יהושע את עמלק ואת

עמו לפי חרב פתחו מ"ה ואמרו בא"י שובר אויבים ומכניע זדים. וברור שבעלי אלה הדרשות לא הטילו ספק בדבר שברכה י"ב שבתפלה בקשה היא על הכנעת צוררי ישראל שבין האומות, שאנו בטוחים כשם שהכניע הב"ה המצרים, עמלק והמן כך יכניע כל הקמים עלינו וביחוד מלכות הרשעה. ולוא היתה דעתם שעקרה של הברכה בקשה הוא על הכנעת „רשעי ישראל“, בודאי לא היו נמנעין מלומר שהיא מכוונת למה שאירע למשה עם קרח או לדוד עם דאג ואחיתופל, אלה המינים והאפיקורסים שעמדו להם לישראל בדורות הראשונים. ובנוסחא אחת של ה„מדרש“ על התפילה נאמר (מגורת המאור לאלנקאוה ב', קכ"ז): וכשבנה שלמה בית המקדש והתפלל לפני הב"ה ואמ' ושפטת את עבדיך להרשיע רשע לתת דרכו בראשו אמרו בא"י שובר אויבים ומכניע זדים. ולפי דרשה זו רשעים הם „רשעי ישראל“ כמובן, אבל לא כוונו למינים ואפיקורסים, אלא לאלה שנמצאו רשעים במשפט, ותכנה של הדרשה מכוונת יותר לברכת אוהב צדקה ומשפט. ולמעלה חלק א', של"ד, שערתי שבדורות הראשונים היו כוללים בברכת השיבה בקשה שיעשה הקב"ה דין ברשעים. וכפי מה שנראה מהגדה זו שבמגורת המאור לא כוונו לרשעים למקום, אלא לאלה שנתחייבו בדין אולם אין יד בית דין שלמטה יכולה לשלוט בהם, ובדורות האחרונים נעתקו הרשעים מן ברכת השיבה לברכה שלאחריה, ולא לבד ששינו מקומם אלא גם שבקשר עם זדים ומינים, רשעים הם רשעי ישראל שאינן מקבלין עליהם עול תורה, ומכל מקום ההגדה לא שנתה פניה ודרשה רשעים שבברכת המינים במשמע רשעים שבברכת השיבה.

ר' חנינא בשם ר' פינחס כנגד שמונה עשרה פעמי' שאבות כתובין בתורה אברהם יצחק ויעקב.

שם הדורש הוא בירושלמי ובבראשית ר' ס"ט, ג': ר' חנינא (חנניה) בשם ר' פינחס, אולם בתנחומא הנדפס ראש פרשת וירא, הדרשן הוא ר' שמואל בר נחמני, וכבר הערותי למעלה עמוד רס"ב, על „חלופי שמות“ אלה. יותר חשוב הוא החלוף שבין הירושלמי מצד אחד וב' המדרשים הנזכרים מצד אחר בלשון הדרשה, שביירושלמי נזכרו בפרוש השמות אברהם יצחק ויעקב ואלו בב' המקורות האחרים נאמר סתם אבות. ובאמת לשון הירושלמי צריך באור, וכי יש לך אדם בישראל שאינו יודע מי הם האבות עד שהוצרך לפרוש שמותן, ואם

לפעמים אמרו „שלשה אבות“ במקום אבות סתם, כדי שלא ליתן מקום לטעות ולחשוב שאבות הם דורות הראשונים (עיין על משמע זה של אבות בספרי על כת בלתיידועה עמוד רצ"ה, הערה ב'), לא מצינו שנתפרשו שמותן אלא כאן. ועוד קשה שהיה לו לאמר: כנגד ג' אבות אברהם יצחק ויעקב הכתובין בתורה. ולי אין ספק שמסדר הירושלמי הוסיף: אברהם יצחק ויעקב, בסוף הדרשה ללמדנו ש„ח פעמים“ הן חוץ משמות ל"ב, י"ג, שאף שגם בפסוק זה נזכרו שמותן של האבות, שמו של האב השלישי הוא ישראל ולא יעקב ולכן אינו מן המנין. ומסדר התנחומא שהשמיט „השמות“ דעתו היא שגם ישראל מן המנין וכמו שיבואר לקמן, עיין דבור הבא.

אם יאמר לך אדם תשע עשרה הן אמור לו והנה ה' נצב עליו לית הוא מנהון אם יאמר לך אדם שבע עשרה הן אמור לו ויקרא בהם כו'.

כבר טרחו רבים לפרש דברי הירושלמי ולא עלתה בידם, ודו"ז הגר"א ז"ל בשנות אליהו על משנתנו לא מצא דרך אחרת ליישב ב' מאמרים אלה הסתומים והחתומים אלא על ידי הגהה שהגיה ביד חזקה, והוא גורס: אמור לו וזכרתי את בריתי יעקב כו' לית הוא מנהון (שאינו כסדר) . . . אמור לו זכור לאברהם ליצחק ולישראל מנהון. ואולם אי אפשר להגיה כל כך נגד הגרסא שבכל המקורות, ירושלמי מדרש בראשית רבא ותנחומא, ונגד הראשונים (עיין הערת ה' אלבעק על בראשית ר' ס"ט, ג') שהביאו הדברים כמו שהם לפנינו. וכשנעיין היטב נראה שאין כאן צורך בהגהה, לא קטנה ולא גדולה, ופרוש הדברים פשוט הוא. י"ח פעמים בתורה נזכרו האבות בשמותיהם, אלא שבמקום אחד (שמות ל"ב, י"ג) נאמר ישראל במקום: יעקב, ואינו מן המנין. ואברהם יצחק ויעקב לא נמצאו בתורה אלא י"ז פעמים, וכמו שהערנו כבר בדבור הקודם. וכדי להשלים המנין של י"ח אמרו ששמי ושם אבותי אברהם ויצחק „מנין“, שכן שמי בפסוק זה משמעו יעקב, כמו שהוא מכונה ברוב המקומות בתורה, וישראל לרוב משמעו (עיין חלק א', ר"כ ורכ"א) זרע יעקב, העם שיצא ממנו. ולעומת זה עליו נצב עליו אינו מן המנין, שאף שבודאי כוון הפסוק לו, הרי אין כאן רמז לשמו של יעקב. ובדין היה לו לסדר ב' מאמרים אלה בסדר הפוך, שאחרי שהגיה שאין ישראל מן המנין יש להקשות: שבע עשרה הן, שאין לנו אלא י"ז פעמים בתורה שזכרו

בהן האבות. והקושיא שנאמרה ראשונה היא קושיא על התשובה שהשיבו על הקושיא השניה באמרם, ששמי ושם אבותי כו' מן המנין, ואם שמי מן המנין, ואף שלא נזכר יעקב אלא דרך רמז, גם נצב עליו יהי מן המנין שהרי בעליו מרומו יעקב שבו מדבר הפסוק. ויש מקום לשאלה זו אחרי שבאותה שעה שנאמר בו נצב עליו עוד לא נקרא לו השם השני ישראל אולם הפסוק יקרא בהם שמי כבר נאמר בשעה שהיה לו השם ישראל. ומכל מקום אין להגיה כלום, אלא שמשום שבראש הסוגיא נאמר בראשונה: אם יאמר לך אדם י"ט הן, ואח"כ: י"ז הן, גם במשא ומתן שלפנינו השתמש בראשונה בלשון זו ואחר כך הוסיף: אם יאמר אדם י"ז הן כו', ואף שלפי חקי ההגיון היה לו להפך סדר הקושיות ובמסקנא העלו עליו אינו מן המנין אבל שמי מן המנין ומטעם שכתבנו. ולפי דרכינו למדנו שמסדר בראשית רבא כבר השתמש בדברי הירושלמי שכן נסדרו ב' הקושיות במדרש זה כמו שהן בירושלמי, וכבר ראינו שאין טעם לסדר זה אלא שהוא כעין אשגרה מהסוגיא שבתלמוד על טעמן של י"ח ברכות. ומכל מקום נראה שג' המלות: אברהם יצחק ויעקב שישנן רק בירושלמי אינן אלא פרוש שנתוסף על גופו של התלמוד כדי לעמוד על דבריו בדיוק (עיין דבור הקודם) ולכן חסרות בבראשית רבא, אולם בעקר הדרשה אין חלוק בין הירושלמי והמדרש, שלפי דברי שניהם אין ישראל מן המנין וי"ח פעמים שאבות כתובים בתורה הן י"ז פעמים שזכרו אברהם יצחק ויעקב ואחת: שמי ושם אבותי אברהם ויצחק. ובסגנון אחר נמצאה דרשה זו בתנחומא ראש פרשת וירא, ושם ליתא: אם יאמר לך אדם י"ז הן כו'. ולפי בעל התנחומא ישראל מן המנין, ואין לשאול שאלה זו כלל, שהרי בודאי לא פחות מ"ח פעמים נזכרו אבות בתורה אלא ששאלו, ולמה לא נמנה גם כן: נצב עליו כו', והשיבו שבפסוק זה לא נזכר שמו בפרוש – לא יעקב ולא ישראל – ולכן אינו מן המנין. אולם אף שסגנון זה נוח יותר שאין אנו צריכים לדחוק ולאמר ששמי הוא מן המנין, מכל מקום נראה שהירושלמי ומדרש רבא מסרו לנו הסגנון המקורי של הדרשה, שלפי התנחומא אין מקום לשאלה: אם יאמר לך אדם י"ט הן, שאיך יעלה על דעתנו לשאול שאלה כזו, אם י"ח פעמים שאבות כתובים בתורה פרושו, מקומות שנתפרשו שמותן, ואין מקום לשאלה זו אלא אחר שאמרו ששמי הוא מן המנין וכמו שבארנו למעלה. וההגדה הפשוטה היא לפעמים סימן ילדות, כאשר קשה היה לדרשנים שבדורות האחרונים, למנות שמי ולא למנות ישראל, שנו פני הדרשה העתיקה אבל הדרשנים הקדמונים

לא נטה דעתם ליסד דרשתם על „צרוף” שמות כיעקב וישראל אולם לא היה קשה להם לדרוש שמי כאלו היה כתוב בפרוש: יעקב. ועיין מה שכתבתי בפרוש הגדה זו בגנזי שעכטער חלק א', תנ"ח-תנ"ט, ולפי דברי שם לא מנו רק המקומות שבתורה שנוכר בהם יחוד שמו על האבות ולכן זכר לאברהם כו' בדברים ט', כ"ז, אינו מן המנין שאין כאן יחוד שמו של הקב"ה על האבות. ואולם העקר כמו שכתבנו כאן בפרוש ההגדה על מנין י"ח פעמים שאבות כתובים בתורה, שלא לחנם אמרו כאן בירושלמי: אברהם יצחק ויעקב, אלא להדגיש שאין ישראל מן המנין וכמו שבארנו בדבור הקודם.

ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יוחנן כנגד שמונה עשר' ציוויין שכת' בפרשת משכן שיני.

רובי תורותיו של ר' שמואל בר נחמני, בין בהלכה בין בהגדה, הם שמועותיו שקבל מרבו ר' יונתן, אלא שיש מקומות מעטים שבספרים שלנו כתוב בטעות יוחנן במקום: יונתן-חלוף שמות מצוי ורגיל!-אולם בכתבי יד ואצל הראשונים גם באלו המקומות הגרסא היא יונתן; עיין דקדוקי סופרים ברכות סוף דף ט', פסחים מ"ט, ב', בבא בתרא ע"ה, ב' וסנהדרין כ"ב, ב', ובד' מקומות אלה לפנינו יוחנן במקום יונתן שבספרים מדויקים ובכתבי יד. ולא נודע לי אלא מקום אחד (ירושלמי ראש פרק ב' של תרומות), שיוצא ממנו שר' שמואל בר נחמני הכיר לר' יוחנן ושאל אותו הלכה למעשה, שגם זקני הדור - הוא היה גדול בשנים מר' יוחנן - לא נמנעו מלשאל שאלות מראש הדור ור' יוחנן כבר עלה לגדולה בימי רשב"נ, אבל מעולם לא מסר דברים בשמו לא דברי הלכה ולא דברי הגדה. ומה שנאמר שם בתרומות: בשם רבי יוחנן, טעות הנראית לעינים היא וכבר הגיה הגר"א: יונתן, וכן גרס רש"ס שם, שר' שמואל בר נחמני קבל מרבו ר' יונתן שאין להדליק בפת ושמן של תרומה ושאל לר' יוחנן, אם יש לו להחמיר כדברי רבו (ר' יונתן היה כהן ולכן החמיר בדברים אלה נגד משנה מפורשת; עיין למעלה חלק א', ש"א) או שיסמוך על הלכה פסוקה שבמשנה. ולפי זה אין ספק שעקר הגרסא כאן הוא: יונתן, כמו בכ"ר ואצל הראשונים (עיין ראטנער), ובמקבילה בתענית גם בספרים שלנו: יונתן, וכן בויקרא רבא פרשה א', ח': א"ר שמואל בר נחמן בשם ר' נתן (והוא נתן הוא יונתן) י"ח צוויים כתוב כו'. ובתנחומא ראש פרשה וירא נתייחסה

הדרשה הזאת: כנגד י"ח צוויים, לר' יוחנן, ולר' שמואל בר נחמני-בשם עצמו-
 ייחסו הדרשה: כנגד י"ח פעמים שהאבות כתובים בתורה, ואפשר שגם בתנחומא
 צ"ל יונתן, ואף שהרבה חלופי שמות בין התנחומא והירושלמי בדרשות על
 י"ח ברכות, עיין למעלה עמוד רס"ב.

ורואה אני להעיר על דרכן של בעלי המשנה והתלמוד לתאר את
 הפרשיות שבתורה על פי תכנם (עיין באכער טרמינלגיא חלק א', קס"א) והם
 מדברים על פרשת נחלות פ' פסחים פ' בלעם וכדומה להן, וכן לפנינו במאמרו
 של ר' שמואל בר נחמני פרשת פקודי נקריה פרשת המשכן שכן מעשה המשכן
 נאמר בה (לפי מנהג ארץ ישראל פ' פקודי יש בה ב' סדרים, אלה פקודי עד
 ויביאו את המשכן סדר אחד ומיביאו עד סוף שמות סדר שני), אולם כאשר
 גם בתרומה נאמר מעשה משכן (כו', א', וגו') קראו לפקודי פרשת משכן שני,
 וקרוב לודאי שפרשת תרומה היתה נקראת אצלם פרשת משכן ראשון. והרב
 אבודרהם (סדר תפלות של חול קרוב לסוף שער השני) העיר: ולפי שהתפלות
 נתקנו בזמן בית שני כמו שאמרנו למעלה הוא אומר שתקנו שמונה עשרה ברכות
 כנגד שמונה עשרה צוויים הכתובים במשכן שני. ולפי פשוטן של דברים כווננו
 לומר שתפלה היא נגד התמיד, וכשם שבמעשה המשכן שעקרו לא נעשה אלא
 בשביל התמיד נאמרו בו י"ח צוויים כך התקינו י"ח ברכות, ודברי הרב
 שמשכן שני הוא רמז לבית שני אינה אלא דרשה בעלמא.

אמר רב חייא בר ווא ובלבד מן ואתו אהליאב בן אחיסמך עד
 סופיה דסיפרא.

בפרשת פקודי נאמרו י"ט צוויים אלא שהראשון: ובצלאל... עשה את כל
 אשר צוה כו' (שמות ל"ח, כ"ב), אינו מן המנין משום שהוא ענינו של 'יחיד', להגיד
 שבחו של בצלאל שעשה מה שנצטווה, אולם שאר הצוויים הם לענין ישראל
 שעשו במלאכת המשכן ככל אשר נצטוו. והגר"א ז"ל בשנות אליהו על משנתנו
 פירש שר' שמואל בר נחמני ור' חייא בר ווא נחלקו במנין הצוויים, שהראשון
 אינו מונה: ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו בני ישראל את כל העבודה
 (ל"ט, מ"ב) שכן הוא כלל, והשני אינו מונה ובצלאל כו' משום שהוא כלל.
 ולא ידעתי מה דחקו להרבות מחלוקת בישראל, ולפי פשוטן של דברים ר'
 חייא מפרש דברי ר' שמואל בר נחמני, ושניהם שווים בדבר שבצלאל כו'.

אינו מן המניין ומטעם שכתבתי. וה' ראטנער משום שלא עמד על עקרון של דברים תמה על גרסתנו וכתב: וזה תמוה כי במקרא הקודם נאמר ובצלאל... אשר צווה ה' את משה. ודבריו תמוהים שאדרבא משום זה הטעם עצמו, שכבר כתוב אשר צווה עצמו במקרא „הקודם“, הכרחו לאמר שצווי זה אינו נמנה שאם לא כן י"ט צוויים הם וכמו שכתבנו. ונשתבש גם כן בגרסא מוטעת של הוצאה משובשת של האבודרהם שבה מובאים דברי הירושלמי שלפנינו בלשון זו: כנגד י"ח צוויים... ובצלאל בן אהליאב, ולדעת ראטנער ג' מלים האחרונות קצור הוא במקום: ובצלאל בן (וגו') אהליאב בן וגו', והיא היא הגרסא הנכונה! ולא ידעתי איזו הוצאה משובשת של ספר אבודרהם נזמנה לו שבהוצאות שלפני, וביניהן ההוצאה הראשונה (ליסבונה ר"ן), הגרסא היא: ובלחוד (=ובלבד שבספרים) מן אהליאב בן אחסימך למטה דן עד סופיה דספרא, כמו שהוא לפנינו ואצל הראשונים.

ודע שבירושלמי פאה פרק א' (ט"ו, ב') דרשו: ובצלאל בן אורי... עשה את כל אשר צווה אותו משה אין כתיב כאן אלא אשר צווה ה' את משה אפילו דברים שלא שמע מפי רבו הסכימה דעתו כמה שנאמר למשה בסניי. ואפשר שעל יסוד דרשה זו אמרו כאן שצווה שבצלאל אינו מן י"ח צוויים, שכן עשה אף מה שלא נצטווה שהסכימה דעתו לדעת המקום, ומה שעשה עשה על פי חכמתו; עיין ברכות נ"ה, ב'.

שבע של שבת... כנגד שבעה קולות שכתוב בהבו לה' בני אלים... כנגד שבעה אזכרות במזמור שיר ליום השבת.

בילמדנו שבילקוט תהילים תתמ"ג, ובקצור שם תש"ט הלשון היא: במזמור- שיר ליום השבת-אתה מוצא שבע אזכרות... מכאן סמכו שבע ברכות שמתפללין בשבת ד"א כנגד שבעה קולות שכתוב במזמור קול ה' על המים (=הבו לה' בני אלים) ד"א כנגד שבעה קולות שבמתן תורה. הב' דרשות הראשונות שבילמדנו הן הן הדרשות שלפנינו כאן בירושלמי, אולם הדרשה השלישית לא נמצאה במקום אחר, ואף שההגדה על שבעה קולות שבמתן תורה היתה חביבה מאוד על דרשני ארץ ישראל ונזכרה בהרבה מדרשים, עיין לדוגמא שמות רבא סוף פכ"ח, תנחומא הנדפס כ"ה, והוצאת באבער כ"ב, ובהרבה מקומות אחרים שהעירותי עליהם בהגדות היהודים חלק ו', עמוד ל"ט, הערה רי"ד. ומשער

אני שבאמרם כאן כנגד ז' קולות שבהבו כווננו לאותה ההגדה על שבעה קולות שבמתן תורה, שלפי דעתם ז' קולות שבמומור זה הם הז' קולות ששמעו בסיני, וכאשר נתנה תורה בשבת ובבלי שבת פ"ו, ב' וש"ט, לכן תקנו ז' ברכות לשבת נגד ז' קולות ששמעו באותו היום, ומחבר הילמדנו כדרך הדרשנים המאוחרים חלק דרשה אחת לשתיים.

ובעל ילמדנו מסיים הדרשה על שבע ברכות של שבת במאמר זה: וכן דוד אומר שבע ביום הללתיך. וכן נדרש פסוק זה על ז' ברכות של שבת בתנחומא וירא א', ובלשון זו: ולפיכך אמר דוד שבע ביום הללתיך אלו ז' ברכות שמתפללין בשבת ואיזה (=לאיזה יום כוונן הפסוק באמרו ביום זה יום המיוחד והמנוחה שאין כיוצא בו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. והרואה יראה שמסדר התנחומא כבר השתמש בדברי הילמדנו אלא שהוסיף עליהם פרוש, שיום הוא יום המיוחד. ובגניו שעכטער חלק א', עמוד תנ"ח, העירותי שהפסקא שבתנחומא מן אתה מוצא עד ממצוא חפצך ודבר דבר הוספה מאוחרת היא, וכדרך האחרונים מחברה מביא דברי הקדמונים ומפרשם; ועיין גם כן מדרש תילים סוף כ"ט. ועל "יום"=שבת, עיין למעלה עמוד מ"ה, סוף הדבור.

תשע של ראש השנה מניין אמר ר' אבא קרטיגניא כנגד תשע אזכרות שכתוב בפרשת חנה וכתוב בסופה ה' ידין אפסי ארין.

בבבלי כ"ט, א', לפי גרסת הספרים שלנו דרשה זו היא לר' יצחק דמן קרטיגנין, אמורא שלא נזכר בשום מקום אחר, אולם בכתבי יד ואצל הראשונים (עיין דקדוקי סופרים) שם הדורש ר' אבא – ונכתב גם כן בקצור: רבא – קרטיגני כמו שהוא בירושלמי, אמורא המוזכר הרבה פעמים בירושלמי ובמקורות ארצי־ישראלים. ובתנחומא (ביותר דיוק בהוספה שבתנחומא, עיין דבור הקודם) נאמרה הדרשה על שם רבא בר חנינא (=חנינא), אחד מאמוראי בבבל, ודעתי נוטה שבר חנינא נשתבש מן קרטיגניא, אלא שאין הדבר ברי אצלי, אולם אין ספק שאמי במנהיג (עיין ראטנער) טעות סופר הוא במקום אבא.

ואשר לדרשה זו בבבלי קצת נתקצרה שם שהשמיטו: וכתוב בסופה כו', וכאשר קשה היה להם להאחרונים לעמוד על טעמה הוסיפו ואמרו, שבראש השנה נפקדה חנה ולכן מתפללים תשע ברכות ביום זה כנגד תשע אזכרות (שם בן

ד', עיין למעלה עמוד רס"ט) שהתפללה היא. וכבר העיר שם בדקדוקי סופרים שבכתבי יד וכן אצל הראשונים המאמר: דאמר מר בראש השנה נפקדה כו', ליתא ובאמת טעם זה קלוש הוא, שמה ענין תפלת חנה שהתפללה בשעה שהביאה שמואל לבית ה' אחרי שגמלה אותו אצל פקידתה, ואם נפקדה בר"ה תפלתה לא היתה בראש השנה, ואדרבא לפי ההגדה תפלה זו של חנה כנגד י"ח ברכות של חול היא, עיין למעלה עמוד רמ"ד. גם תפלתה הראשונה שהתפללה שעל ידה נפקדה לא היתה בראש השנה אלא בפסח או בשבועות, עיין אגדת בראשית י"ט, ס', ומדרש שמואל א', מ"ו, והשווה גם כן מה שהערוטי בהגדות היהודים שלי חלק ו', סוף עמוד רט"ז וגו'.

רבי חלבו ורבי שמואל בר רב נחמן . . . כנגד עשרים וארבעה פעמים שכתוב בפרשה של שלמה רינה ותפילה ותחינה.

בבבלי כ"ט, א', נתייחסה דרשה זו לר' חלבו לבד וכאן נאמרה על שמו ועל שם רבי שמואל בר נחמני, הדרשן הגדול שמסר כמה וכמה דרשות של חכמים שקדמו לו ושל חבריו. ובתשובות הגאונים (והן המקור לדברי רבנו נסים והערוך המובאים מראטנער) הוצאת הרכבי סימן רפ"א, עמוד קמ"א, בתשובה לר' האי גאון מובאים דברי הירושלמי בלשון זו: וראינו בתלמי ישר' פירושן כך עשרים וארבע שלתעניות ר' חלבו ור' שמואל בר נחמני כנגד כ"ד פעמים שכתוב בפרשת שלמה רנה תפלה תחנה וגו'. והמלה האחרונה וגו' (=כו' בפרוש ר' נסים) לא ידעתי לפרשה שמה יש להוסיף, ולגמור" כאן. ואולי שהגאון רצה לרמוז שכווננו כאן לא לבד ל"שמות" רנה תפלה תחנה, שלא נזכרו בפרשת שלמה רק י"ד פעמים, אלא גם לפעלים התפלל והתחנן שנאמרו י' פעמים בפרשה זו, סך הכל עשרים וארבע.

ומהו אומ' ענינו ה' בעת ובעונה הזאת . . . כי אתה ה' עונה בעת צרה . . . ויצעקו אל ה' בצר להם כו'.

קשה לעמוד על הנוסח המקורי של תפלת ענינו שהרבה חלופים בה לא לבד בין המנהגים השונים (אשכנז ספרד רומי ועוד ועוד), אלא גם בין נוסחה לפי גרסת הספרים שלנו בירושלמי ונוסחה לפי גרסת הראשונים בו, ורואה אני להעיר על קצתם. מעניין מאוד הנוסח שבערוך ערך קבל א', שגורס בירושלמי

ענינו אבינו במקום ענינו ה', וכבר יש לנו ברכות אחרות של ש"ע המתחילות באבינו, והן תשובה וסליחה לפי מנהג בבל, ובינה וסליחה לפי מנהג ארץ ישראל. אלא שספק גדול אצלי אם אבינו שבערוך אינו אשגרה דספרי מהסליחה הידועה ענינו אבינו, והיא מתחלת באבינו משום שהיא אלפאביתית, ובשאלות ראש סימן כ"ו, מביא מתענית י"ב, א', הגרסא: צריך להזכיר ענינו ה' ענינו, אלא שקשה להעמיד גרסא זו. הלשון: בעת ובעונה הזאת, לא נמצאה בנוסחי תפלה שלנו ובמקומה אומרים ביום צום תעניתנו (או: ביום צום התענית הזה), אולם כבר הערנו למעלה חלק א' עמוד קמ"ד, שעונה היא מלה רגילה הרבה בירושלמי במשמע זמן ושעה, ולכן אין ספק שהיא מקורית כאן (ולקמן עמוד רצ"ט, יתבאר שבזמן התלמוד לא היו אומרים בענינו: יום התענית), ואף שבכ"י אחד של הראב"ה הלכות תענית סי' תתנ"ו עמוד תרי"ג, הגרסא בירושלמי היא: וענינו ה' ענינו כי בצרה גדולה כו'. הפסוק ויצעקו אל ה' כו' בסוף ענינו נשמט בנוסחי תפלות שלנו, שכן בדורות האחרונים נמנעו מלחתום בפסוק (עיין למעלה חלק א', עמוד ר'), אולם בעל הערוך הראב"ה ובעל אור זרוע חלק ב', ח"ג, מביאים נוסח ענינו מהירושלמי כמו שהוא לפנינו אלא שהם גורסים כאמור קודם ויצעקו, מה שנראה עקר וכן לקמן בסוף תפלת רחם: כאמור, ובסוף הלכה זו הבינו מסיים: כאמור והיה טרם יקראו כו'. וראוי לחשומת לב שבבבלי כ"ט, א', הבינו מסיים בלשון טרם נקרא ואתה תענה ולא בפסוק עצמו: והיה טרם יקראו, ומטעם האמור שנמנעו מלחתום בפסוק. ובנוסחי תפלה שלנו אומרים פסוק זה בענינו, אולם לא בסופו אלא קודם סיום הברכה, כי אתה כו'. ובמקבילה בתעניות פ"ב, ב', לפנינו בספרים הנוסח הוא: כי אתה יי אל חנון ורחום, ואולם בכ"י הגניזה שם הגרסא כבברכות בלי ההוספה של אל חנון ורחום.

רבי יניי בשם ר' ישמעאל בשם בית רבי יניי אומר בשומע תפילה.
 ר' יניי בר' ישמעאל נזכר בכמה מקומות בב' התלמודים ובמדרשי ארץ ישראל, אולם לא מצינו בשום מקום אחר: ר' יניי בשם ר' ישמעאל, ולכן קרוב לודאי שצ"ל כאן כמו שהוא במקבילה בתעניות פ"ב, ב', בין בנדפס בין בכ"י הגניזה שבשרידי הירושלמי: ר' יניי בר' (או: בי רבי, כך שם בנדפס) ישמעאל בשם בית רבי יניי, וכן הוא הגרסא כאן בכ"ר. והשבוש בשם ר' במקום: בר', הוא עתיק מאוד ונמצא כבר אצל הראב"ה תענית ס' תתנ"ו, ובאור זרוע

חלק ב', ת"ג וכן במנהיג תעניות ד'. ואלה השנים שזכרו אחרונה אין גורסים: בשם בית רבי ינאי, והדבר מוטל בספק אם ד' מלים אלה לא היו לפניהם בירושלמי או שקצרו לשון התלמוד. ובערוך ערך קבל א', גורס: ר' ינאי ברבי ישמעאל בשם ר' ינאי, אולם אף שגם בכ"ר כן הוא, גרסת הספרים נראה עקרית, שכן בהרבה מקומות בב' התלמודים נזכר בית ר' ינאי (בבבלי: דבי ר' ינאי ועל ידי אשגרה מהבבלי מביא הראב"ה דברי הירושלמי שלפנינו בלשון: בשם דבי ר' ינאי), והיא הישיבה הגדולה שיסד ונקראה על שמו הרבה דורות אחריו. ור' ינאי בר' ישמעאל שהיה בדור תלמידי ר' יוחנן וריש לקיש בודאי לא הכיר ר' ינאי הראשון (סתם ר' ינאי הוא ר' ינאי חברו של ר' חייה הגדול) ולא מסר שמועות שלו אלא של בית מדרשו. ובמקבילה בתעניות דלגו הסופרים על מה שבין בשם (בשם בית רבי ינאי) לבשם רב, ועל ידי זה חסר שם המאמר: אומר בשומע תפלה, ור' ינאי הוא בעל ההלכה: אפילו יחיד שגזר כו', ולא ר' יונה, אולם בכ"י הגניזה שם לא חסר כלום, עיין דבור הבא. ובבבלי ברכות י"ד, א', הגרסא: ורב אסי וכך צ"ל ולא אשי כמו שהוא בספרים שלנו, עיין הגרסא המדויקת בדקדוקי סופרים ובמהדורא רבתי של מאלטער) אמר משום דרבי ינאי בריה דרבי ישמעאל בשומע תפלה, שכן דרך הבבלי לקצר לפעמים שלשלת המקבלים, והשמיטו: משום דבי ר' ינאי.

ובפרטי מחלוקת זו שבין האמוראים, אם יחיד קובע ברכה לעצמו או לא, אין לשונות ב' התלמודים שוות ואפשר שדעותיהם שונות. בירושלמי נחלקו רב זעירא בשם רב ירמיה ור' ינאי ביר' ישמעאל בשם בית ר' ינאי ביחיד בתענית צבור, אבל בבבלי תענית י"ג, ב' וגו', נשנתה מחלוקת האמוראים על יחיד שקיבל עליו תענית. ולפי פשוטן של דברים כוונתם שלא נחלק אדם שבתענית צבור יחיד כצבור, אלא שנחלקו ביחיד שקבל עליו תענית, ובלשון הירושלמי – עיין דבור הבא –: ביחיד שגזר על עצמו תענית, אם הוא קובע ברכה לעצמו. ושם בבבלי אמרו שלדעת האומר שיחיד קובע ברכה לעצמו, פרוש דברי הברייחא: אין בין יחיד לצבור כו' הוא: אין בין יחיד שקבל עליו תענית יחיד ליחיד שקבל עליו תענית צבור, ולא כווננו אלא לחלק בין אם היחיד גזר על עצמו תענית בלשון: אהיה למחר בתענית יחיד, או בלשון: אהיה למחר בתענית צבור, אולם בתענית צבור ממש שכל יחיד ויחיד חייב בה הכל מודים שיחיד כצבור. והרא"ש שם במקומו מוכיר דעת: יש שהיו רוצים לומר דיחיד שהיה מתפלל בת"צ אומר בין גואל לרופא, אבל דחה דעתם

(בשם הראב"ה, ולפנינו בספרו של הראב"ה ליחא) ממה שנדחקו בכבלי ליישב הברייתא: אין בין יחיד לצבור, ולא אמרו, שיחיד פרושו כשמתענה תענית יחיד וצבור כשמתענה תענית צבור. ואין בזה כדי השבה, שאפשר לומר שלא רצו להוציא הדברים מידי פשוטן, שבודאי, יחיד וצבור" פרושן כמשמען, ואמרו שאין דברי הברייתא כלל אצל מחלוקת זו אלא שבאו ללמדנו החלוק שבתפלות תענית בין יחיד לצבור. ואולם ברייתא שלמה לפנינו בשבת כ"ד, א', שבת תעניות ומעמדות אומר מעין המאורע בשומע תפלה, ושלא כדעת האומרים שבתענית צבור יחיד קובע ברכה לעצמו, וכבר העיר על זה ד"ז הגר"א ז"ל בבאוריו על אורח חיים ראש סימן תקס"ה. אלא שלא הדגיש רבנו שברייתא זו עוד לא היתה ידועה לאמוראי בבל כשסדרו הסוגיא בתענית, שלולא כן לא היו נמנעים מלהעיר עליה ולהסתייע בה נגד דעת האומר שיחיד קובע ברכה לעצמו, שאפילו בתענית צבור אמרו בברייתא זו שאומר בשומע תפלה.

ומעניין הדבר מאוד שגם בירושלמי בסוגיא זו לא אמרו, מתניתא פליגא" אלא על מי שאומר שיחיד שגור על עצמו תענית צריך להזכיר מעין המאורע, אולם לא על דעת האומר שיחיד בתענית צבור צריך לומר מעין המאורע, ועל כרחק שלא היתה ידועה להם הברייתא שבשבת. ולפנינו בתוספתא ברכות ג', י', שנויה ברייתא הקרובה לזו שבבבלי, ועקרה הוא החלוק שבין ימים שיש בהן מוסף לשאין בהן מוסף, אבל תעניות ומעמדות לא נזכרו כלל, וכן לא נאמר בה באיזה מקום שבתפלה מזכירין בימים שאין בהם קרבן מוסף. ובברייתא שבבבלי נשנתה הלכה זו גם לענין ברכת המזון, ובתוספתא רק לענין תפלה, אולם מצד הסברא בודאי יש מקום לחלק בין תפלה שהיא חובה וברכת המזון שהיא רשות וכמו שאמרו בברכות מ"ט, ב': תפלה דחובה היא מחזירין אותו וברכת מונא דאי בעי אכיל או בעי לא אכיל אין מחזירין אותו ודברי הרב ר' יהונתן המובאים בחידושי שבת המיוחסים להר"ן, שבר"ח חייב מן התורה לקבוע סעודתו על הפת תמוהים; ועיין גם כן והזהיר חלק א', רמ"ט), ומאותו טעם עצמו יש שאמרו שם בשבת, שאין מזכיר של חנוכה בברכת המזון ואף שמוזכר בתפלה, עיין שאלתות סימן כ"ו. ויש מהראשונים שמביאים מהירושלמי להיפך שבתנוכה ופורים טעה ולא הזכיר בברכת המזון חוזר ובראש חדש אינו חוזר, אולם אין ספק שדבריהם לקוחים מ"ס פר" הירושלמי ולא מ"ת למוד" ירושלמי כאשר העיר לנכון ה' אפטוביצר בהערותיו לראב"ה

חלק א', עמוד ק"כ אות י"א. ובירושלמי שלפנינו הגרסא בברכות ז', ד', היא: כל יום שיש בו קרבן מוסף כגון ראש חדש וחולו של מועד צריך להזכיר מעין המאורע אם לא הזכיר מחזירין אותו וכל שאין בו קרבן מוסף כגון חנכה ופורים צריך להזכיר מעין המאורע אם לא הזכיר אין מחזירין אותו. והדבר מוטל בספק אם כווננו בירושלמי לברייתא שבתוספתא, ואף שבה לא נאמרה הלכה זו אלא לענין תפלה ולא לענין ברכת המזון, בעלי התלמוד לא חלקו ביניהן. או שהיתה לפני הירושלמי ברייתא זו לענין ברכת המזון, והברייתא שבבבלי ששנתה בפרוש דין תפלה ודין ברכת המזון היא מורכבת מהברייתא שבתוספתא ומזו שבירושלמי. ואיך שיהיה ברור שבברייתות שבתוספתא ובירושלמי לא הזכרו תעניות ומעמדות כלל ולכן בסוגיא שלפנינו לא הקשו מהן על דעת האומר שיחיד קובע ברכה לעצמו בתענית צבור. וקרובה ההשערה שמן: כגון שני וחמישי, עד: ומעמדות, הוספת אחרונים היא שהוסיפוה בברייתא שבבבלי שבת על פי פסק ההלכה בתענית שיחיד אומר ענינו בשומע תפלה (ובכתבי יד ליתא לא השאלה: ב' וה' מאי עבידתיהו, ולא התשובה שעליה: אלא כו', עיין דקדוקי סופרים), אולם בנוסח המקורי של הברייתא לא דברו כלל על תעניות ומעמדות אלא סתם: ימים שאין בהן קרבן מוסף, והם חנכה ופורים כמו שהוא בתוספתא ובירושלמי. וסוף הברייתא: ואין בהם קדושה על הכוס ואין בהם הזכרה בברכת המזון מסייע להשערה זו, שאיך יעלה על דעת שום אדם לחשוב שבימים שחייבים בהם בתענית יקדש על היין ויזכיר התענית בברכת המזון. והרי"ף בתענית שם פירש שכווננו ללילה שקודם התענית שמותר באכילה, ואע"פ שכבר קבל עליו תענית, והייתי אומר שחייב בקדוש. ופרוש זה דחוק מאוד שהרי קדוש ותענית נגודים הם, וגם אם לא החמירו ברוב התעניות (חוץ מתשעה באב) להתענות בלילה איך יחשוב אדם שיהי חייב לשתות יין או לאכול פת בליל תענית! ור' יהונתן כפי שמובאים דבריו בחידושי הר"ן על שבת פרש שסוף הברייתא לא על תענית נאמר אלא על חנוכה ופורים, ובודאי לא נעלמו ממנו דברי הר"ף בתענית (והמחבר של אלה החדושים—תלמיד הר"ן!—השיב עליו מתוך דברי הר"ף אבל לא הזכירו בשמו) אולם היה קשה לו מה שהקשינו. אלא שגם פרוש זה אינו נוח כל כך, שהרי תעניות ומעמדות נזכרו בברייתא בפרוש וחנוכה ופורים רק בדרך רמז, בכלל: ימים שאין בהם קרבן מוסף, ואיך נאמר שסוף הברייתא אין ענינו אצל מה שנאמר בה בפרוש אלא אצל מה שנרמז בה. אולם לפי מה שכתבנו הכל

עולה יפה שבנוסח המקורי של הברייתא לא נזכרו כלל תעניות ומעמדות אלא ימים שאין בהם קרבן מוסף, כלומר ימים טובים של משה ושמה אבל אין בהם קרבן מוסף והם אינם אלא ימי חנכה ופורים, והיה מקום לחשוב שכיון שמצוה לשמוח בהם, וכיחוד בפורים שכבר מצווה של נביאים היא לאכול ולשתות בו, הוא חייב בקדוש וחייב להזכיר בברכת המזון.

ובסוף דבור זה רואה אני להעיר שהגרסא המדויקת היא זו שבספרים: אומר בשומע תפלה, ולא אומרה כמו שהיא בכתב יד הגניזה בתענית, ובכ"ד בברכות, ואצל כל הראשונים (עיין ראטנער) חוץ מראב"ה סימן תתנ"ו, עמוד תר"ג. ובדיוק גדול השתמש ר' זעירא בלשון אומרה, שכן לדעתו אומר אותה ברכה, אולם ר' ישמעאל השתמש באומר, שלדעתו אין אומר ברכה אלא תחנונים, ענינו בלבד.

רבי יונה בשם רב אפילו יחיד שגזר תענית על עצמו צריך להזכיר מעין המאורע.

למעלה עמוד רצ"ד, הערנו על הגרסא המשובשת שבמקבילה בתעניות פ"ב, ב': רבי ינאי בי רבי ישמעאל בשם רבי שמעון בן לקיש אפילו יחיד כו'. ואולם אף שאין ספק שחסר שם על ידי דלוג סופרים מאמר שלם שלפנינו בברכות ובכ"ד הגניזה גם בתעניות, מכל מקום נראה ששמעון בן לקיש אינו טעות סופרים, אלא שצ"ל כאן ושם: ר' חונא בשם רב ר' יונה בשם ר' שמעון בן לקיש אפילו כו'. ואף שגם הראשונים (עיין ראטנער, והוא לא העיר על המשא ומתן שבין בעל המאור והרמב"ן בסוף פ"א של תענית בפרוש סוגיא זו) גרסו כגרסת הספרים שלנו, נראה להגיה כן שלא לבד שעל ידי הגהה זו אפשר לעמוד על החלוקה שבין הסוגיא שלפנינו ומקבילה בתעניות, שכן דרך הסופרים לקצר אולם אין דרכן להחליף שמות, אלא שבין כאן ובין שם אמרו: סלקית לסדרה ושמעית רב חונה בשם רב אפילו יחיד שגזר כו'. ולפי גרסת הספרים יש לנו כאן שתי שמועות, שיש שאמרו שהלכה זו של רב נמסרה על ידי ר' יונה ויש שאמרו שנמסרה על ידי ר' חונה, אולם בכעין זה דרך הירושלמי – וכן היא דרך הבבלי – לסדר השמות זה אחר זה, והיה להם לאמר ר' יונה בשם רב ואית דמרינן ר' חונה בשם רב. ומעניין שבכ"ד הגניזה בתענית שם ב' קוים נטוים על: ר'ב', וכבר ידועה דרך הסופרים הקדמונים להשתמש

בקוים על האותיות שצריכות מחיקה. והדעת נוטה שסופר זה טעה וכתב רב במקום ר' שמעון בן לקיש כמו שהוא בספרים, ולאחר שהרגיש בטעותו מחקה על ידי קוים, אלא שלא מצא מקום פנוי לכתוב השם שהיה לו לכתוב. ולקמן בספרים שלנו: כהדא דרבי ינאי בשם רבי שמעון, ובדאי שגרסא מוטעת היא ואף שכבר נמצאה טעות זו בכ"י לידען, וצ"ל שמואל כמו שהוא בכ"ר, אלא שהשבוש מקורו בזה, שהיה נאמר כאן ר' יונה בשם ר' שמעון בן לקיש ונתחלף לסופרים שמע' בשם הקרוב לו שמ'. ודי במה שכתבנו לבסס השערתנו שצ"ל ר' חונה בשם רב ר' יונה בשם ר' שמעון בן לקיש, אלא שיש להוסיף עוד דבר זה והוא שלא מצינו שהמורא הארצי־ישראלי ר' יונה אמר דברים בשם רב, רבן של ישראל בבבל, אלא בשני מקומות אחרים (כלאים סוף פרק ד', ותרומות פרק ח', ז'), אולם הרבה שמועות לריש לקיש נמסרו על ידי ר' יונה, ואם לא היה תלמידו ממש, קרוב היה לחוג של תלמידי ר' יוחנן וריש לקיש.

איכן הוא אומרה רבי זעירא בשם רב הונא כלילו של שבת וכיומו. הבטוי: כלילי שבת ויומו (כך היא הגרסא המדויקת, אלא שכ' וב' עלולות להתחלף וכן ו' וי', ולכן הגרסאות השונות: כלילו, כבלילו, כבלילי, ועוד הרבה כיוצא בהן), לקוח ממשנה נדה פרק ד', ד', ושם השתמש בו ר' יהושע בנווד למעת לעת של ר' אליעזר, שזה אומר שכל כ"ד שעות רצופות דינם אחד לענין שופי והוא אומר שרק כ"ד שעות, מערב עד ערב, כלילי שבת ויומו הוא שופי ולא מעת לעת אחר. ולפי זה אין להטיל ספק בפרושו של הרי"ף והסכימו לו שאר הראשונים (עיין דבריהם בספרו של ראטנער), שרב הונא כוון לומר כאן שאומרין עננו בערבית של התענית, ואף שהלילה מותר באכילה ושתיה שהתענית היא מערב עד ערב כליל שבת ויומו. אלא שצריך פרוש לפרושו שלכאורה שתי קושיות בדבר, האחת היא, ואיך אפשר לו לאדם לאמר: עננו ביום צום תעניתנו (או לפי נוסח ספרד: ביום צום התענית הזה), והוא אוכל ושותה, ועוד למה השתמש רב הונא בבטוי זה שאין רגיל כלל ולא אמר כמו שאמרו בכל מקום: ערבית שחרית ומנחה. והרב בעל פני משה שכפי הנראה הרגיש בקושיות אלה פירש, שלרב הונא כוללה בברכה רביעית כקדושת היום. ואין צורך להשיב על פרוש מזור כזה, שהוא נגד הלשון ונגד הסברא, וכבר עמדנו על משמעו של הבטוי, כליל שבת ויומו, שאין ענינו כלל אצל הלכות ברכות. ועוד היעלה על הדעת שיחיד כולל עננו בברכת חונן ושי"ן אומרה בין גואל

לרופא! ואולי שדברי הראבי"ה במרדכי תענית תרכ"ט, הטעו להרב בעל פני
 משה, אולם הראבי"ה אומר שבשבת: דבברכה חמישית אומר עננו ושוב
 רצה ומודים, משום שאי אפשר לכולל עננו בשבת לא בג' ראשונות ולא בג'
 אחרונות ולא בשל שבת ולכן אומרה בפני עצמה, אבל בחול ש"ץ אומרה בין
 גואל לרופא ויחיד בשומע תפלה, עיין ראבי"ה סימן תחס"ב. ואשר לקושיא
 ראשונה שכבר נתקשו בה הראשונים (ריטב"א תענית י"ג, ב', בד"ה אדבריה;
 חרושי הגאונים כ"י באוצר הגאונים תענית סימן כ"ו, הערה י"א) לא קשה אלא
 לפי נוסח עננו שלנו שמוכיר בה יום תענית, והוא אינו מתענה בלילה,
 אולם לפי נוסח המקורי של תפלה זו אין מוכיר בה תענית כלל אלא אומר:
 ענינו ה' ענינו בעת ובעונה הזאת כי בצרה גדולה אנחנו (עיין למעלה עמוד רצ"ט),
 שקבעו להתפלל תפלה זו בתעניות משום שימי צרה הם, אבל כיון שהיום של
 צרה מתחיל מששקעה החמה אומר עננו בערבית של יום זה, ואף שעוד לא
 התחיל להתענות. ובוזה תשובה גם כן על הקושיא השניה שהקשינו, שרב הונא
 השתמש בלשון כליל שבת ויומו, ללמדנו שרק מערב עד ערב נחשב
 ליום אחד לענין עננו ולא מעת לעת אחר, ולכן כשמתענה לשעות אף שתענית
 הוא לכל הדברים אין אומר ענינו. ולרבותינו הראשונים הרבה דעות בענין
 תענית שעות (עיין ראבי"ה סימן תתנ"ה, ושם בהערות ה' אפטוביצר), ואין כאן
 המקום להרחיב הדברים בענין זה. אולם העקר הוא כמו שכתב הרא"ש
 (תענית פ"א, סי' י"ב) שב' התלמודים נחלקו בענין זה. ומי שאינו רוצה להכניס
 עצמו בפרצה דחוקה יודה שכן הוא כדברי הרב, שאי אפשר להסכים דברי
 הבבלי תענית י"ב, א', על מעשה של ר' יוחנן לדברי הירושלמי ראש פרק ח'
 שבנדרים, שלפי תלמודנו ר' יוחנן לא אמר אהא בתענית עד שאבוא לבית אלא:
 לשמוטיה נפשיה מבי נשיאה, ואולם הירושלמי הוציא ממעשה זה של ר' יוחנן
 שמתענין לשעות. אלא שצריך להוסיף על דברי הרא"ש ולהעיר שכל עקרה
 של קבלת תענית לא נזכר בירושלמי כלל, ואדרבא ממה שנאמר שם בנדרים
 שאסור להתענות בשבת עד חצות נראה שגם בלי קבלה, תענית לשעות תענית
 היא. ומדברי יוסיפוס (ע' עמוד קי"ד, הערה קכ"ד) מוכח כן בלי שום ספק, ושם
 הערותי שלא נזכרה הלכה זו בבבלי, ואולי משום שלהבבלי אין מתענין לשעות
 אלא בשלא טעם כלום עד הערב (תענית ראש דף י"ב), ונקראה תענית לשעות
 משום שלא קבל מאתמול אלא: דאימלך אמלוכי. ואיך שתהיה דעת הירושלמי
 בקבלת תענית, הדרך היותר פשוטה בפרוש דברי הירושלמי בענין תענית

לשעות היא, שתענית לשעות תענית, אבל המתענה לשעות אין מתפלל תפלת תענית. ולפי זה דברי רבי זעירא בשם רב הונא בבבלי תענית י"א, ב', הן דבריו בירושלמי אלא שנשנו בב' לשונות. ובבבלי כך הם דבריו: יחיד שקיבל עליו תענית אפילו אכל ושתה כל הלילה מתפלל הוא תפלת תענית לן בתעניתו אינו מתפלל של תענית (כך היא גרסת הגאונים, עיין אוצר הגאונים במקומו), וכבר אמרו שם בבבלי (לפי הגרסא המדויקת שבכתבי יד ואצל הרבה מהראשונים, עיין מהדורא רבתי של מאלטער): מאי קסבר רב הונא מסבר קסבר אין מתענין לשעות או דילמא קסבר מתענין לשעות והמתענה לשעות אין מתפלל תפלת תענית. ולפי הירושלמי הפרוש השני הוא העקר וזהו שאמרו בסוגיא שלפנינו: כלילי שבת ויומו, שרק המתענה כל היום אומר עננו ערבית – ואף שעודנו אוכל ושותה – שחרית ומנחה אבל המתענה לשעות אין אומר עננו. ובבבלי שם פרשו דברי ר' הונא בדרך שלישית והיא: לעולם קסבר מתענין לשעות והמתענה לשעות מתפלל תפלת תענית ושאי הכא דלא קבלה עילויה. אולם לפי מה שכתבנו בדעת הירושלמי שקבלת תענית אינה מעלה ואינה מורדת, אי אפשר לפרש דברי רב הונא אלא על אחת משתי הדרכים הראשונות שהוזכרו שם. וכאשר כבר העלו בירושלמי (נדרים רפ"ח) שמתענין לשעות העמידו דבריו בהסכם להלכה זו, וכדי שלא יטעה אדם בפרושן השתמשו בלשון המשנה שבנדה: כלילי שבת ויומו, לסימן שאין אומרים עננו אלא בסדר זה: ערבית שחרית ומנחה, למעט תענית לשעות שאין סדר להן. והיה אפשר לומר שלדעת הירושלמי המתענה לשעות מתפלל תפלת תענית, אולם רק בשעות שמתענה בהן ולא משעה שקבל עליו להתענות, ואלו המתענה יום שלם מתפלל עננו בערבית ואף שעוד הוא אוכל ושותה. אלא שלא נראה להרבות מחלוקות, וכאשר מצינו בבבלי שאפשר לפרש דברי רבי זעירא בשם רב הונא על הדעת שמתענין לשעות ואין מתפלל תפלת תענית בהן (גם בשעה שמתענה כאשר מוכח מ'לן בתענית שאין מתפלל עננו), כך אנו אומרים שלירושלמי המתענה לשעות אין מתפלל תפלת עננו כלל, שאין לך תפלה זו אלא: כלילי שבת ויומו, ערבית שחרית ומנחה כסדרן. ור' ישעיה הראשון בפסקי תעניות שלו י"ב, א', העיר, שלפי מה שפסקו הלכה: מתענין לשעות, כבר נדחה דעת האומרים שתענית צריכה קבלה מבעוד יום (על דעה זו של הרי"ד נרמז בבבלי הלקט ראש סי' רע"ה), ולא מצאתי לו חבר בדבר זה וכל הראשונים נחלקו עליו. ובודאי קשה לקבל דעתו ולאמר, שהמשא ומתן הארוך

שבבבלי על מתענין לשעות הוא נגד גדולי אמוראי בבל רב, שמואל, רב יוסף ורב הונא שלדברי כולם תענית שלא קבלה מבעוד יום לאו שמה תענית, אולם יש מקום לדעה זו לפי שיטת הירושלמי, שכן נזכר בו מתענין לשעות אבל לא קבלת תענית, וכאשר הערנו למעלה.

וכבר עלה בדינו לקיים דברי חכמים, פרוש הראשונים על המאמר: כלילי שבת ויומו, אלא שעוד עלינו לבאר דבר אחד הנראה קשה ביותר, והוא שאמרו: אי כן הוא אומרה, ולפרוש הראשונים קשה שהיה לו לאמר: אימתי הוא אומרה, שאי כן אין לו משמע אחר אלא באיזה מקום שבתפלה הוא מתפלל ענינו, אולם רב הונא לא למדנו כלום באיזה מקום בתפלה הוא מתפלל תפלת תענית, אלא שמתפלל אותה ערבית ומנחה, והשאלה איכן הוא אומרה נשארה בלי תשובה. ולפי פרוש הרב בעל פני משה, שרב הונא כוון לאמר שכוללה בברכה רביעית כקדושת היום של שבת, דברי רב הונא תשובה גמורה היא על השאלה אי כן, אולם כבר ראינו למעלה עמוד רצ"ח, שפרושה אי אפשר להעמידו כלל וכלל לא, וכן נסתר ממה שאמרו לקמן: איתתבת בין גואל ישראל לרופא חולים, שאין לדברים אלה מובן כלל, אם נאמר שלרב הונא כוללה בברכה רביעית, עיין עמוד ש"ג. ומה שנראה לנו בזה הוא, שהתשובה על השאלה „אי כן הוא אומרה" כך היא: בין גואל ישראל לרופא... רבי ינאי... בשומע תפלה, אלא משום שכבר נאמרה הפסקא הזאת למעלה בקשר עם ההלכה על יחיד בתענית צבור השמיטה הסופרים. ולמותר הוא להביא דוגמאות „קצורים" כאלה בתלמוד ארץ ישראל, אלא שיש מקום לשער שחסר בספרים שלנו – וכן בנוסח הירושלמי של המנהיג, וראטנער לא העתיק גרסת בה"מ בדיוק – כו' אחר: אומרה. ולפי זה המאמר רבי זעירא בשם רב הונא אומרה וכך בכ"ר, ובספרים אומרה ליתא, אולם במקבילה בתענית גם בספרים כבכ"ר כאן, ובכ"י הגניזה שם: אומר; עיין למעלה עמוד רצ"ו, על החלוק שבין אומרה לאומרה כלילי שבת ויומו, הוא מאמר בפני עצמו, ופרושו כמו שפרשנו למעלה.

ולפי דברינו אלה דעת הירושלמי היא, שיש מי שאומר שיחיד אומרה בין גואל לרופא ואפילו בתענית יחיד ויש מי שאומר שאפילו בתענית צבור אין אומרה אלא בשומע תפלה. ולמעלה עמוד רצ"ד, הערנו על שיטת הבבלי במחלוקת זו, שיש פנים לכאן ולכאן, ואפשר שלפי שיטת הבבלי הכל מודים שיחיד בתענית צבור אומרה בין גואל לרופא, אולם בפרוש אמרו שם שלרב

יחיד שקבל עליו תענית אומרה ברכה לעצמה. ובוה סיוע לדברינו שצריך להשלים בירושלמי הפסקא: בין גואל ישראל לרופא כו', אחר יחיד שגזר על עצמו תענית, שגם בתענית יחיד יש מי שסובר שאומר בין גואל לרופא; ועיין שני דבורים הבאים.

אמר ר' מני אנא דלא בדקתה אין כהדא דרב ירמיה אין כהדא דרבי ינאי בשם רבי שמעון סלקת לסדרה ושמעית כו'.

המפרשים פשוט לא היה בידו דבר ברור, אם הלכה כרב ירמיה שאומרה ברכה בפני עצמה או כר' ינאי ביר' ישמעאל שכוללה בשומע תפלה, ומדברי ר' יוסי למד: איתתבת בין גואל ישראל לרופא חולים. ופרוש זה תמוה וכי ר' יוסי כיפי תלא ליה, ואם לא רצה לסמוך על הוראותיו של רב ירמיה רבו של אביו – ר' יונה – ושל ר' יוסי חברו של אביו (ועיין ירושלמי מגלה ד', ה'), איך סמך על דעת התלמיד ר' יוסי! ולכן ברור שמה שהיה ספק בידו הוא אם רב שאמר אפילו יחיד כו' כוון לומר שגם יחיד אומרה ברכה בפני עצמה או שבתענית יחיד מודה שכוללה בשומע תפלה, ומדברי ר' יוסי – עיין שני דבורים הבאים – פשוט הספק הזה, שלרב אין חלוק בין יחיד בתענית צבור ובין יחיד בתענית יחיד, ובשניהם הוא אומרה ברכה בפני עצמה. ולפי דברינו למעלה עמוד ש"א, שחסר בירושלמי שלפנינו כו' אחר: איכן הוא אומרה (במקום השני), דברי ר' מני עולים עוד יותר טובים ונוחים, שבנגוד לדעת סתמא דגמרא, שמאמרו של רב על יחיד שגזר על עצמו תענית, אפשר לפרשו בין על דעת רב ירמיה בין על דעת ר' ינאי, אמר הוא: אנא דלא בדקתה אין כהדא כו', שעד שלמד מדברי ר' יוסי הפרוש על דברי רב, היה ספק בידו אם חלק רב בין יחיד בתענית צבור, שאומרה בפני עצמה, ליחיד בתענית שגזר על עצמו שכוללה בשומע תפלה או לא. עיין שני דבורים הבאים.

התיב רבי יוסי והא מתניתא פליגא בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה במוצאי שבת ובמוצאי יום הכפורים ובמוצאי כו'.

כבר אמרו. אין למדין מן הכללות ולכן אין להוציא מדברי רבן גמליאל שבמשנתנו: בכל יום אדם מתפלל כו', שאין תפלת תענית ברכה לעצמה, שאפשר לומר שבכל יום בא ללמדינו שאין לך תפלה – של חול – שאין

בה י"ח ברכות, אבל לפעמים מתפלל אדם (=יחיד, עיין למעלה עמוד רל"ז) יותר מ"ח. אולם מבריייתא זו אנו למדים שי"ח דווקא, לא פחות ולא יותר, שהרי נאמר בה שבמוצאי שבת אין מוסיפין על מנין זה, אלא כולל הבדלה בחונן או בהודיה (עיין משנה ברכות ה', ב'), וכן אין מוסיפין בתענית (כך צ"ל ולא ובמוצאי תענית), בנגוד לדעתו של רב האומר: אפילו יחיד שגור על עצמו תענית צריך להזכיר מעין המאורע. ור' יוסי שהקשה מבריייתא זו על רב בודאי היה קבלה בידו שצריך להזכיר" פרושו: קובע ברכה לעצמה, שאם לא כן מה קושיא יש כאן. והוה שאמר ר' מני: מן מה דמר ר' יוסי (בכ"י הגניזה במקבילה בתעניות ב', ב', הגרסא: התיב ר' יודה... דמר ר' יוסי) מתניתא פליגא הוה כן איתתבת בין גואל ישר' לרופא חולים, ותרנומו העברי הוא: ממה שאמר ר' יוסי שהבריייתא חולקת-על דעתו של רב-נמצא שהקושיא היא-קושיית ר' יוסי-על דברי רב הסובר שבתענית יחיד אומרה בין גואל לרופא. ובודאי מבריייתא זו מוכח גם כן, שאין יחיד בתענית צבור מוכיר מעין המאורע ושלא כרב ירמיה, אולם ר' מני לא ירד אלא לברר הדבר מה היא דעתו של רב בתענית יחיד, ומדברי ר' יוסי שאמר: מתניתא פליגא, הוכיח שלרב גם בתענית יחיד אומרה בין גואל לרופא, ומכל שכן בתענית צבור והבריייתא חלוקה עליו בין בזה ובין בזה. ולמעלה עמוד רצ"ד, הערנו על דעת מי שאומר, שמה שפסקו בבבלי: והלכתא בשומע תפלה, לא כווננו אלא בתענית יחיד ולא בתענית צבור. ולפי פרושו על דברי הירושלמי בדבר זה עצמו נשא ונתן ר' מני, שבראשונה עלה על דעתו לחלק חלוקה זו אולם חזר בו מדברי ר' יוסי, שמדבריו אנו למדים שלרב גם בתענית יחיד קובע ברכה לעצמה ולר' ינאי ביר' ישמעאל גם בתענית צבור אומרה בשומע תפלה, ואף שאינו מן הגמנע שלהבבלי דעה שלישי בזה, אין לנו אפילו צל ראייה שנחלקו ב' התלמודים ביחיד בתענית צבור.

ודי בהגהה הקלה: ובתענית צבור, במקום ובמוצאי תענית צבור להעמיד דברי הירושלמי בלי שום דוחק, ואשגרה כעין זו, שלוש המלה ובמוצאי אחרי: שבת יום הכפורים ותענית צבור, רגילה ומצויה הרבה בירושלמי. ויש מהמפרשים שנדחקו הרבה בפרוש סוגיא זו, משום שנעלם מהם, שכל המשא ומתן של ר' יני הוא בפרוש דברי רב כמו שפרשנו בדבור זה ובדבור הקודם, ולא כמו שפרשו הם שספק היה בידו הלכה כמי, כרב ירמיה שאומרה בין גואל לרופא, או כר' ינאי ביר' ישמעאל שאומרה בשומע

תפלה. והרש"ס אף שהיטיב לראות שספקו של ר' ינאי הוא בפרוש דברי רב נדחק לומר שלפי ברייתא זו אומר עננו גם במוצאי תענית צבור, מה שקשה להעלות על הדעת, וביחוד אחרי שכבר אמרו בתענית בבבלי י"א, ב': לן בתעניתו אינו מתפלל של תענית (עיין מה שכתבנו בפרוש מאמר זה למעלה עמוד ש'), ואם במוצאי תענית אינו כוללה בשומע תפלה, כל שכן שאינו קובעה ברכה לעצמה, ואפילו במוצאי תענית צבור לא, שתענית של הצבור כבר נשלמה כשמתפלל מעריב.

ואולם ראויה לתשומת לב היא גרסתו של הרש"ס – זו אחד מהמקומות המעטים שלא „הגיה“ אלא העתיק הנוסח שהיה לפניו: – בכל יום אדם מתפלל מעין שמונה עשרה ואימתי מתפלל שמונה עשרה במוצאי שבת . . . ובמוצאי תענית צבור היו כן אתאמרת (בפרושו הוא מפרש: איתתבת כמו שהוא לפנינו) בין גואל לרופא חולים. ואם נמחק ובמוצאי קודם: תענית צבור, גרסתו וגרסתם של הרב בעל ספר ניר ושל בעל נועם ירושלמי (בפרושו לתעניות) עולות לדבר אחד. ואולם יפה גרסתו מגרסתן, שהם גורסים: מתפלל מעין י"ח חוץ . . . ותענית צבור, וקשה לעמוד על שרשו של השבוש שבספרים שלנו, ואלו לפי גרסתו, הסופרים טעו ודלגו על מה שבין מתפלל למתפלל, ודלגו סופרים כעין זה הוא רגיל ומצוי. אלא שבין לפי גרסת הרש"ס ובין לפי גרסתם קשה, שאם כן ברייתא זו לא לבד שהיא נגד ההלכה הפסוקה שבבבלי תענית: והלכתא אומרה בשומע תפלה, אלא גם נגד דברי ר' ינאי ביר' ישמעאל האומר שכוללה, ואפילו בתענית צבור, בשומע תפלה, ובירושלמי לא אמרו אלא שברייתא זו חלוקה על רב, ולא רמזו אפילו ברמז קל שהיא חלוקה גם על ר' ינאי ביר' ישמעאל. ואשר לשאלה הראשונה שלנו כבר היה אפשר לומר, שגם לפי דעת הבבלי יחיד בתענית צבור קובעה ברכה לעצמה (עיין למעלה סוף עמוד רצ"ד), אולם השאלה השניה אין לה תשובה.

ובהגהות המיוחסות להגר"א ז"ל הגרסא: בכל יום מתפלל אדם מעין י"ח במוצאי שבת כו', ולפי גרסא זו פרושו הוא, שאפילו במוצאי שבת ובמוצאי יוה"כ ובמוצאי תענית אדם מתפלל מעין י"ח. וזה אפשר, שאף שבבבלי כ"ט, א', אמרו שאין מתפלל הבינו במוצאי שבת ובמוצאי יוה"כ, הרי אמרו שם גם כן שאין מתפלל הבינו בימות גשמים, ואלו בסוף הלכה זו שבירושלמי הזכירו ביחוד נוסח הבינו של ימות הגשמים, ולא רחוק מלומר שב' התלמודים נחלקו גם בזה, אם אומר הבדלה בהבינו. ועוד שאפשר לומר

שבריייתא זו היא כמי שאומר: שמונה עשרה מעין שמונה עשרה ועיין לקמן עמוד שט"ו, ולדעתו בודאי גם במוצאי שבת ויוה"כ מתפלל מעין י"ח, שהרי הוא מתחיל באתה חונן ויכול לכלול בה הבדלה כשם שהוא כולל בה כשמתפלל י"ח ולא מעין י"ח. ולפי גרסת הגר"א הראייה שהביא ר' יוסי מבריייתא זו נגד דעתו של רב היא בזה, שאמרו שבמוצאי תענית צבור אדם מתפלל מעין י"ח אבל לא בתענית צבור עצמה, ואלו בתענית יחיד גם בתענית עצמה, וקשה לרב האומר שגם בתענית יחיד אומרה בין גואל לרופא. והזכירו של מוצאי תענית לא משום עצמו אלא כדי לדייק ולהוציא ממנו, שבתענית עצמה – אבל רק בשל צבור – אין מתפלל מעין י"ח משום תפלת תענית שאומרה בין גואל לרופא. ואפשר גם כן שהדגישו שמוצאי תענית צבור הוא כשאר ימות החול, שלא יטעה אדם לחשוב שכל זמן שעוד שרוי בתעניתו (דרכן של בני אדם להתפלל מיד כשנשלמה התענית שאסור להסב בסעודה קודם ק"ש ותפלה כשהגיע זמנו) אומר עננו, עיין מה שהערנו למעלה עמוד ש"ד. אלא שמה שהקשינו למעלה על גרסת הרש"ס וגרסתו של בעל ספר ניר ושל בעל נועם ירושלמי תקשה גם על גרסת הגר"א, שאם כן ברייתא זו איננה אליבא דהלכתא, שכבר נפסקה הלכה שגם בתענית צבור יחיד אומרה בשומע תפלה. וגם הקושיא השניה שהקשינו על גרסתו תקשה אף לפי גרסת הגר"א, שלא השיבו בירושלמי על דעתו של ר' ינאי ביר' ישמעאל מבריייתא זו, אולם השיבו ממנה על דעתו של רב ואף שרב, תנא הוא ופליג, ור' ינאי אין בכוחו לחלוק על משנתו של תנאים. וכבר הערנו בכמה מקומות שלא מר חתום על הגרסאות המיוחסות להגר"א, ובשערי ירושלים מביא גרסת הגר"א כמו גרסת הספרים שלנו אלא שבמקום: איתת בת הוא גורס איתא מרת. והרב בעל ספר ניר שהשתמש בהגהות המיוחסות שבדפוס, אגב שיטפיה לא דק וייחס להגר"א הגרסא חוץ ממוצאי שבת וכו', ועל ידי הוספת מלה אחת הסב פניה לגמרי.

ולפי דברינו למעלה אין צורך להגיה אלא מלה אחת ולמחוק במוצאי קודם תענית צבור, ובדוחק קצת אפשר לקיים גם מלה זו, ופרוש הבריייתא הוא, שלעולם אדם מתפלל י"ח, לא פחות ולא יותר, ובמוצאי שבת אין מוסיף הבדלה בפני עצמה כדעת ר' עקיבא בפרק ה', ב', ובמוצאי יוה"כ ובמוצאי תענית צבור אין פוחת מי"ח ואין מקילים עליו להתפלל תפלה קצרה, מעין י"ח משום כובד התענית. וכבר מצינו שנחלקו התנאים הראשונים, אם אדם

מתפלל „שבע מעין שמונה עשרה” במוצאי יוה”כ (יומא סוף דף פ”ז; פסחים ג’ א’; גדה ח’ ב’), ולא רחוק כלל מלומר שיש שהקילו כך בכל תענית צבור ולא רק ביוה”כ, וסעד לזה במה שמסופר על ר’ צדוק (תוספתא ברכות א’ ז’) שהיה מתפלל תפלה קצרה בלילי שבתות, ולפי דברינו למעלה עמוד ק”ע. נהגו כן משום שהיה מתענה כל ימי השבוע והיה קשה לו להתפלל התפלה הקבועה ללילי שבת. ואיך שיהיה לא קשה מלאמר שבריייתא זו הדגישה שאין להקל במוצאי תענית צבור אלא שחייב אדם להתפלל י”ח, ור’ יוסי דייק מלשונה וסגנונה, שאין יחיד אומר ענינו בתענית צבור ומכל שכן בתענית יחיד, בין גואל לרופא, שהכלל אדם מתפלל י”ח ברכות אין לו „חוג”, וכמו שבארנו בראש דבור זה.

ודע שיש מהראשונים (עיין מהדורא רבתי של מלטער) שגרסו בבבלי תענית י”ג, ב’: וה”ק אין בין יחיד דקאי בצבור ליחיד דקאי בעלמא. ולפי גרסת הספרים שלנו יש שחלקו שם בין יחיד שקבל עליו תענית יחיד ובין יחיד שקבל עליו תענית צבור, ובירושלמי אין בו אפילו רמז קל על אלה החלוקים. ונראה שגם לפי הבבלי, רק בראשונה שהיתה קשה להם הבריייתא: אין בין יחיד לצבור כו’, טרחו למצוא חלוק בתענית יחיד, אולם לפי המסקנא שבריייתה זו בענין שליח צבור נאמרה, אין לחלק לא בין יחיד דקאי בצבור ליחיד דקאי בעלמא, ולא בין יחיד שקבל עליו תענית צבור לקבל עליו תענית יחיד, שבכולן למי שסובר שיחיד קובע ברכה לעצמו, אומר ענינו בין גואל לרופא, וב’ התלמודים השוו דעתם בדבר זה.

יחיד בט’ באב צריך להזכיר מעין המאורע מהו אומר רחם כו’.

בבבלי שבת כ”ד, א’, לא אמרו שצריך להזכיר מעין המאורע אלא בשבתות וימים טובים, ראש חדש וחול המועד, חנוכה ופורים (בפרוש לא נזכר פורים, אולם אין ספק שאין לחלק בין חנוכה לפורים, ולענין ברכת המזון פורים יותר חשוב, שכן חייב בו במשתה ושמחה מה שאין כן בחנוכה), אבל ט’ באב לא נמנה בין הימים האלה. וקרוב לודאי שבבבלי לא נהגו להזכיר בט’ באב מעין המאורע, אלא שאמרו בו ענינו כבשאר תענית. וכבר הערנו למעלה עמוד רצ”ו, שתפלת תענית לא נזכרה במקורות התנאים, ובבריייתא שם בבבלי

הוסיפו: כגון שני וחמישי ותעניות ומעמדות, על פי דברי הגמרא בתענית, אולם בתוספתא של ברכות ג', י', לא אמרו אלא: כל שאין בו מוסף כגון חנוכה ופורים, ולא כמו שהוא בבבלי: כגון שני וחמישי כו'. ומעניין הוא שעוד בימי ר' סעדיה גאון לא אמרו "רחם" בבבל אלא קצתם שכן הוא אומר (שערי שמחה סוף הלכות תשעה באב): יש שמוסיפין בבונה ירושלים רחם ה' אלהינו מי שאומר כך אינו מפסיד ומנהג לאומרה בבונה ירושלם כמעין מאורע הוא ואמר אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין מאורע (=מעין אותה ברכה) אומר. וספק גדול אצלי אם המאמר האחרון: ומנהג לאומרה כו', הוא לר' סעדיה, שאפשר שהרב אבן גיאת העיר שהמנהג הוא לאומרה, ואם הוא לר' סעדיה כוון לומר, שאלה שאומרים רחם אומרים אותה בבונה ירושלים, ולא שהמנהג הקבוע הוא לאומרה, שאם כן דבריו סותרים זה את זה, שבראשונה הוא אומר ויש שמוסיפין, ואחר כך: שמנהג הוא לאומרה. ואולם בימי ר' האי גאון כבר קבלו עליהם "חובה" לאומרה גם בבבל כפי שמוכיחים דבריו שם בשערי שמחה: אם שכח שליח צבור (וכל שכן יחיד) רחם ה' אלהינו בת"ב ולא אמרו כיון שהוא תוספות ולית ליה שנוי ברכה אם לא נאמר (אמרו?) יצא. ונחלק עליו הרב אבן גיאת ודעתו היא: וכיון שהוא במטבע שטבעו חכמים בתפלות כאשר מצינו בירושלמי אם שכח (בין שליח צבור בין יחיד) ולא אמרה חזור ואומרה. ולכאורה דברי הרב תמוהים, שהרי אמרו בפרוש בבבלי שבת כ"ד, א' ובתוספתא ברכות ג', י', שבימים שאין בהם קרבן מוסף אם שכח לומר מעין המאורע אין מחזירין אותו. ונראה שדעת הרב היא לחלק בין אלה ה"הוספות" שמוסיפים בחנוכה ופורים ובתעניות שאומרים אותן "לעצמן" לרחם בת"ב שהוא חלק של ברכת בונה ירושלים, וכיון שתקנו לומר בת"ב ברכה זו בנוסח מיוחד מי שאין אומר רחם הרי הוא משנה נוסח הברכה וצריך לחזור. ודבריו דברי טעם הם, אלא שלפי הבבלי אין אומרים רחם כלל כאשר הערנו בראש דבור זה, ולפי הירושלמי אומרים אותו בהודיה, ואם כן אין לחלק בין על הנסים של חנוכה ופורים (לפי מנהג א"י בדורות הגאונים מוסיפין בו בקשה לעתיד, עיין מסכת סופרים י"ח, ו', ובמקומות שהעיר עליהם ה' היגער שם, אולם במקורות עתיקים של בני ארץ ישראל לא אמרו אלא שצריך להזכיר שלחנוכה, עיין פסקתא רבתי ראש פ"ד) לרחם של תשעה באב, שבכולן אם לא אמר אין מחזירין אותו.

רחם ה' אלהינו ברחמיך הרבי' בחסדיך הנאמני' עלינו ועל עמך
 ישר' ועל ירושלים עירך... כאמור ואני אהיה לה כו'.

כבר העיר הריטב"א בחדושו על תענית בסוף המסכת שבסדורי התפלות
 שלנו נוסחה של תפלה זו שונה מאשר הוא בירושלמי, ואין כאן המקום להאריך
 ולכן לא אעיר אלא על קצתם. הגאונים: ר' עמרם בסדורו סדר תשעה באב
 (הוצאת פרומקין חלק ב', דף קל"ב) ר' סעדיה ור' האי (עיין סוף דבור הקודם)
 ורוב הראשונים שמביאים דברי הירושלמי גורסים (עיין ראטנער) רחם, ולא
 נחם כמו שהוא בכל סדורי תפלות לפי המנהגים השונים. אולם כבר מצינו
 לראשוני הראשונים שהזכירו חלוף מנהגים בזה, והר"י אלברצלוני ומובאים
 דבריו בטור או"ח תקנ"ו העיר: ואיכא דוכתין דנהיגי למימר ערבית שחרית
 רחם ובמנחה נחם והא מילתא תליא במנהגא אע"ג דליכא שנוי בין נחם לרחם
 דאנן כל יומא דט"ב מצלינן על נחמה ובעינן רחמים על הא מילתא. וקרוב
 לודאי שכבר היו ידועים לו הטעמים השונים שנמצאו אצל אחרוני הראשונים
 (בעל אור זרוע ס' קצ"ט, והריטב"א בתשובתו המובאה שם בבית יוסף) על
 החלוק שבין מנחה לערבית ושחרית, אלא שלא נראו לו אלה הטעמים. והצדק
 אתו שדבריהם אינם, אלא דרשא בעלמא, ואין ספק שמשום, דרכי שלום" עשו
 פשרה בין המנהגים השונים ואחזו בנוסח הישן של רחם בערבית ושחרית,
 ובמנחה תפסו בנוסח החדש של נחם, והרבה פשרות" כאלה בנוסחאות של
 התפלות כאשר כבר הערותי על זה בהרבה מקומות, עיין חלק א', עמוד רי"ח.
 והדבר ספק בידי, אם נחם שרשו בטעות סופרים, שאין בין רחם לנחם אלא
 חלוף אות אחת, או שבדורות שלאחרי הגאונים, משום שכבר נהגו להוסיף בראש
 תפלה זו: את אבלי ציון ואת אבלי ירושלים, נגרו אחרי ברכת אבלי
 שבברכת המזון שנוסחה הוא: נחם ה' אלהינו את אבלי ציון ואת אבלי
 ירושלים, ובברכה זו בודאי נחם הוא מקורי שכן נקבעה לנחום אבלי. ויש
 להעיר שלפי הנוסח הישן של ברכה שלישית של ברכת המזון אומרים בשבת
 נחם במקום רחם שבחול (עיין ברכות מ"ח, ב': ובשבת מתחיל בנחמה,
 ועיי"ש ברי"ף), ואין מן הנמנע שהשתמשו גם כן בתשעה באב בנחם כדי
 להשריש בלב העם האמונה בנחמה העתידה וביאת המשיח שנולד ביום שנחרב
 בו הבית (ירושלמי ברכות פ"ב, ד'; ועיין על הגדה זו למעלה חלק א' עמוד ר"מ),
 ואולם רק במנחה: לפי שהיא שעת נחמה (מתשובת הגאונים בשבלי הלקט

ס' רס"ט, והוא לגאון פום, שבסורא אמרו תחנונים גם בשחרית; עיין אוצר הגאונים תענית סי' קי"ח וקי"ט, כלומר השעה שנולד בה משיח שכן הצייתו את האור במקדש סמוך לערב והוא נולד באותה שעה. ולפי זה יש מקום לומר שהמנהג שנזכר אצל הראשונים הנ"ל לומר רחם בערבית ושחרית ונחם במנחה יסודו בזה, שמנחה היא שעת נחמה.

ודי במה שאמרנו להוכיח בלי שום ספק שרחם הוא הנוסח המקורי, וברור גם כן כשהתקינו תפלה זו לתשעה באב השתמשו בנוסחה של ברכה י"ד כעין פתיחה לה, שכן בארץ ישראל אמרוה בעבודה (עיין לקמן עמוד שי"ג), ולא כמנהגנו עתה לכוללה בבונה, ונוסח ברכה י"ד לפי מנהג ארץ ישראל הוא: רחם ה' אלהינו על ישראל עמך כו', כמאמר הראשון שבתפלת תשעה באב. ולפי דרכינו למדנו גם כן שברחמיך הרבים בברכת בונה לפי מנהג ארץ ישראל הוספה של דורות האחרונים הוא, כמו שהוסיפו בירושלמי ברחם של תשעה באב: ברחמיך הרבים ובחסדיך הנאמנים, אולם כל הראשונים מן רבנו חננאל עד הרא"ש (עיין ראטנער) אין גורסים ד' מלים אלה, ובסדר תפלה של ר' סעדיה, אף שברכת בונה ירושלים היא לפי נוסח ארץ ישראל ברחמיך הרבים ליתא, מה שמוכיח על "ילדותה" של הוספה זו. ומה שאמרנו שנוסח ארץ ישראל של בונה ירושלים הוא: רחם ה' אלהינו על ישראל עמך כו', הוא דבר שאי אפשר להטיל בו ספק, שכן יש לנו בשרידי הגניזה הרבה כתבי יד של סדר התפלה לפי מנהג ארץ ישראל ובכולם, חוץ מבכ"י אחד, רחם הוא נוסח ברכה זו. ואין לתמוה על הקטע האחד (יצא לאור על ידי ה' מאנן בספר השנתי של הקלגיום שבצינצינאטי ב', ש"ו) שבו נוסח ברכה זו הוא כפי המנהג של בני בבל: על ירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת, שאין ספק שהשפעת הבבליים על בני ארץ ישראל היתה גדולה מאוד בדורות הגאונים, ועד על זה מסכת סופרים שאף שנתחברה בארץ ישראל כבר הושפעה הרבה ממנהג בבל. והנוסח שבקטע זה כבר מתוכו שוברו שאיך אפשר לחתום: אלהי דוד ובונה ירושלים, מבלי להזכיר בברכה מלכות בית דוד, וכל חותמי ברכה מעין הברכה, אלא שבקטע זה הורכבו ב' נוסחאות, הברכה עצמה היא לפי מנהג בני בבל, והם אמרו את צמח ברכה בפני עצמה על מלכות בית דוד (וכבר ידוע שבנוסחים העתיקים של בני בבל וכסא דוד וכו', ליתא), והחתימה היא לפי מנהג ארץ ישראל: אלהי דוד כו'. ודברי ה' מאנן (שם סוף עמוד רצ"ו), שרחם הוא הנוסח

העתיק של בני בבל ועל ירושלים הוא הנוסח העתיק של בני ארץ ישראל תמוהים. ומה שנסתייע מרחם שבתפלת תשעה באב להוכיח, שלא אמרו אותו אלא בתשעה באב ולא בשאר ימות השנה, סיוע שאין בו ממש הוא שאדרבא הם השתמשו ברחם כעין פתיחה לתפלה זו, משום שנהגו בה בכל ימות השנה, וכאשר הערנו למעלה, אלא שקצרוה קצת והשמיטו מלכות בית דוד שאין מקומו בתפלת תשעה באב. ובכל נוסחי תפלה של הגאונים והראשונים, שהם לפי מנהג בבל, נוסח ברכה י"ד הוא על ירושלים (או תשכון בתוך ירושלים) ולא רחם, חוץ מר' סעדיה גאון שבסדר תפלה שלו מנסח ברכה זו לפי נוסח ארץ ישראל, וכבר הערותי במקום אחר (המוכיר לה' פריימאן שנה ט', ק"ד וגו'), שר' סעדיה שהיה יליד מצרים הושפע הרבה ממנהג ארץ ישראל שנהגו בו רבים בארץ מולדתו.

מענין מאוד הדבר שהשתמשו בתפלה זו במלה היונית לגיונות, ואם לא אשגה, היא המלה היחידה של לעז שנמצאה בברכות ותפלות שמימי המשנה והתלמוד, שבכולן לא השתמשו אלא בעברית העתיקה של המקרא או בעברית החדשה של חכמי המשנה. ואפילו בתפלות ליחידים שלפנינו בב' התלמודים ובמדרשים לא נמצאה אלא מלה אחת אחרת של לעז והיא פמליא בתפלתו של רב ספרא בבבלי ברכות ראש דף י"ז. ולמעלה עמוד רל"ה, הערותי שבתפלתו של ר' יוחנן תשכן בפוריינו פרושו, תשכן במטתנו מן פוריא, מטה, ביונית, אולם לא לבד שאין פרוש זה למעלה מכל ספק, שבדוחק אפשר להעמיד פרושו של רש"י שפוריינו הוא מן פור, גורל, אלא שכבר הערותי שם שלדעת בעלי התלמוד פוריא, מטה, נגזרת מן פרה (שפרין ורבין בה), אבל בודאי לא היה נעלם מהם שלגיון איננה לא עברית ולא ארמית. ולולי שקשה להגיה נגד גרסת הספרים שהיא גם כן גרסת הראשונים היתי אומר שצריך לומר: ויורישה (לפנינו בירושלמי כאן: ויירשה, אולם במקבילה בתעניות בין בספרים בין בכ"י הגניזה: ויבלעה, כמו שהוא בסדורי תפלה) לגאיונים, ופרושו שהורים והעריצים שהארץ נתונה בידם, הורישו אותה נחלה לרומיים, הגאיונים. והשערה זו אינה קלוטה מאויר שיש לה יסוד בלגאיונים שבנוסח התפלה של בני ספרד, אלא שהם אומרים: ויבלעה לגאיונים, שאין עולה יפה, שאין בלע נקשר עם ל', אולם הורישוה לגאיונים נוח ויפה. וה' פרומקין בסדר ר' עמרם השלם מביא מסדור כ"י של ר' סעדיה הנוסח: ויבלעה לגאי יונים (לפי הקרי ב' מלים הן, ולפי הכתיב מלה אחת), אלא שכבר ידענו שהגאון גוזר לגיון מן לגאיונים

(בסוף מחברתו: תשעים מלים בודדות, וכבר השיב עליו דונשו), ולכן „הגיה“: לגאי יונים שהוא לשון המקרא במקום לגיונים של לשון המשנה. ואשר למלים של לעז בתפלות העתיקות, יש להעיר על „פרנסה“ שבתפלת רב בברכות ט”ז, ב’, אלא שלדעתי מלה זו איננה יונית כמו שאמרו בעלי הלשון. ולפי נוסח הירושלמי בתפלתו של ר’ נחוניא בן הקנה השתמש הוא בה בב’ מלים של לעז, ואולם אין בקשתו של תנא זה תפלה במשמעה הוראי; עיין למעלה עמוד רל”ג-רל”ד, ולקמן עמוד שנ”ה.

ובסוף התפלה יש חלוף בין נוסחה כאן בברכות לנוסחה במקבילה בתעניות ובמקום: כי באש היצחה, נאמר שם: כי באש החרבתה, אולם בכל סדורי התפלה שלפי המנהגים השונים: היצחה, מה שנראה עיקר. ובכ”י של הירושלמי שבליידען הגרסא כאן: כי באש היצחה ובאש אתה עתיד לנחמה, והותקן: לבנותה, ובתעניות גם בכ”י זה הגרסא כמו שהוא בספרים שם.

כל דבר שהוא לבא אומרה בעבודה וכל דבר שהוא לשעבר אומרה בהודאה.

במשנה ב’ של פרק הבא נחלקו ר’ אליעזר וחכמים בהבדלה איכן הוא אומרה, ולר’ אליעזר אומרה בהודאה. ובמשנה ובב’ התלמודים לא נתנו טעם לדברי ר’ אליעזר, והיה אפשר לומר שרק בהבדלה אמר דבריו, אולם מתוספתא ברכות ג’, ט”י, אנו למדים שלר’ אליעזר בכל מקום שאמרו שצריך להזכיר מעין המאורע, בהודאה הוא מזכיר, ולכן הוא גם מבדיל בהודאה, שבהבדלה הוא מזכיר קדושת שבת וקדושת ישראל ואומר: המבדיל בין קדש לחול בין ישראל לעמים. וקרובה ההשערה שלא לבד שנחלקו ר’ אליעזר וחבריו על „מקומה“ של הזכרת מעין המאורע אלא גם על תוכנה, שלדעתו גם בימים שיש בהן מוסף כראש חדש וחול המועד אינו אומר בקשה אלא הודיה ומזכיר בברכת מודים מעין המאורע, כשם שאנו מזכירין שבת ויום טוב בברכה שלאחרי ההפטרה, בלשון כעין זו: מודים אנחנו לך אתה הוא יי אלהינו ואלהי אבותינו על כל הטובות החסדים והרחמים שגמלתנו ושעשיתה עמנו ועם אבותינו מלפנים (וכך הוא נוסח ברכה זו לפי מנהג ארץ ישראל) ועל חג-פלוגי-שנתתה לנו לששון ולשמחה (ובראש חדש: על יום ראש חדש שנתתה לנו) בא”י הטוב לך להודות. ודעתי נוטה שבפני הבית לא נחלק אדם שהזכרת מעין המאורע בהודאה היא, אבל כשחרב הבית ראו החכמים להזכיר ימים שיש

בהם קרבן מוסף, בעבודה, בברכה על החזרת השכינה לציון, כדי לצרף לה, הזכרה" בקשה שיעלה זכרון ישראל וזכרון הבית לטובה, אולם ר' אליעזר שהיה מן ה"שמרנים" הקיצוניים לא נחה דעתו בשנוי זה. ומענין מאוד שבתוספתא שם לא נזכר כלל איכן הוא אומר מעין המאורע בימים שאין בהם קרבן מוסף, שכבר פשוט היה להם שעקרה של כל הזכרה בהודאה הוא, אלא שהוצרכו לומר שלדעת חכמים בימים שיש בהם קרבן מוסף יש לצרף, משנחרב הבית, בקשה עם ההזכרה, ולכוללה עם התפלה על העבודה שתחזור למקומה. ובברייתא שבירושלמי פרק ז', ה', לא נזכר כלל איכן הוא אומר מעין המאורע, לא בקשר עם ימים שיש בהם קרבן מוסף ולא באלו שאין בהם קרבן מוסף, שכל המשא ומתן שם אינו אלא באיאלו ימים מחזירין (בתפלה ובברכת המזון, עיין למעלה עמוד רצ"ו) ובאיאלו ימים שאין מחזירין. והחלוק שחלקו שם בין ימים שיש בהם קרבן מוסף לימים שאין בהם קרבן מוסף דברי הכל הוא, ולא נחלקו ר' אליעזר וחכמים אלא באיזה מקום הוא מזכיר, ולכן השמיטו שם מחלוקת זו שאין ענינה אצל דבריהם שם.

ולפי דברינו אלה מה שאמרו כאן: כל דבר שהוא לבא אומרו בעבודה כו', דברי הכל הוא ובעל מאמר זה בא ללמדנו שלא נטעה לאמר שלר' אליעזר האומר שמבדיל בהודאה (ויש מהאמוראים שפסקו כדבריו, עיין נדה ח', א', ולקמן בירושלמי פרק ה', קרוב לסוף הלכה ב'), כך תקנת חכמים היא שבברכה זו הוא כולל בקשה והזכרה. והכלל: כל דבר וכו', משמענו שלא כן הוא אלא שגם לר' אליעזר בקשה אומרה בעבודה ולכן ר' חס' לדברי הכל כוללה בברכה זו. ולא נחלקו הוא וחבריו אלא בהבדלה משום שאין בה בקשה (מה שאנו אומרים בסוף אתה חוננתנו: אבינו מלכנו החל כו', הוספה היא מימי האמוראים כמו שמוכח מהירושלמי במקום הנ"ל), ואין מקומה בעבודה לדברי הכל, אלא שלדעת חכמים קבעוה בחונן משום ש"אם אין דיעה תפלה מניין". וכן נחלקו בהזכרת ראש חדש וחול המועד שלר' אליעזר אינה אלא הזכרה בלבד, ומקומה בהודאה ולחכמים שצרפו בקשה עמה, מקומה בעבודה. ומחלוקתם אם לאחר החרבן יש להוסיף בקשה על העתיד בקשר עם ההזכרה קרובה למחלוקת ר' טרפון ור' עקיבא במשנה פסחים פרק י', ו', שלדעת ר' טרפון גם בזמן הזה אינו מברך אחרי ההגדה אלא: אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, ולדעת ר' עקיבא החולק עליו, בזמן הזה הוא מוסיף הבקשה: כן ה' אלהי אלהי אבותינו יגיענו וכו'. ולפי פרושנו צ"ל שכל" בראש

מאמר זה הוא אשגרא מכל שבסופו, שלר' אליעזר אין לך בקשה לבא אלא בתשעה באב.

ויש מהראשונים שאמרו שלפי הירושלמי רחם אומרו בהודאה (עטור סוף הלכות מגלה; סמ"ג מ"ע כ"ז; אבודרהם סדר שחרית של חול באמצע הפסקא: אלהי נצור), ולא משום שהיתה לפנייהם גרסא אחרת בירושלמי ממה שלפנינו, כמו שטעה לחשוב ה' ראטנער כאן בברכות ובתעניות, אלא שהם פרשו: כל דבר... וכל דבר שהוא לשעבר אומרו בהודאה, בדרך זו, אם הוא מזכיר מאורע שאירע כבר כחנוכה פורים ותשעה באב מזכיר בהודאה, ואף שמצדף לה בקשה. ולפי פרוש זה מה שאמרו (עיין דבור הבא): ומתניתא אמרה ונתן הודאה כו', לא כווננו לומר אלא שבהודאה הוא נתן הודאה בראשונה ואחר כך הוא מבקש תחנונים לעתיד לבא, כמו שלפי מנהג ארץ ישראל אומרים בחנוכה (עיין מסכת סופרים כ', ו'): וכניסי פלאות ותשועות כהניך אשר עשית בימי מתתיה בן יוחנן... כן עשה עמנו וכו'. ואין מן הצורך להוכיח שדעת ראשונים אלה היא דחוקה מאוד, ולא לבד שלפי פשוטן של דברי הירושלמי רחם אומרה בעבודה שבקשה היא וכמו שפרשנו, אלא שגם לפי הבבלי שבת כ"ד, א', אין מקומה של רחם בהודאה, שהטעם שאומר על הנסים בהודאה הוא משום: דהא כולא מילתא דחנוכה עיקרה להודאה נתקנה (רש"י שם), ואי אפשר לומר שרחם נתקנה להודאה. והרב בעל ספר העתים עמוד רנ"ב, מסתייע בדברי הירושלמי שלפנינו נגד אמירת הפיוטים ומעיר: ואמרו כל דבר שהוא להבא אומרו בעבודה וכל דבר שהוא לשעבר אמרו בהודאה ולכך תקנו יעלה ויבא בעבודה ועל הנסים בהודאה וכדתנן וצועק על העתיד לבא. ודבריו מראים שלפי דעתו החלוק שבין יעלה ויבא לעל הנסים הוא שזה בקשה וזה הודאה, ולא שבוזה הוא מזכיר דבר הרגיל ובא ובוזה מאורע שאירע פעם אחת, ואם כן גם להירושלמי רחם מקומה בעבודה. וכן הדיטב"א על תענית ל', סוף ע"א, מביא דברי הירושלמי שרחם אומרו בעבודה. ובקצור שבלי הלקט סימן פ"ט: ירושלמי ר' אחא אמר יחיד בט' באב צריך להזכיר מעין המאורע... וחותמין בא"י מנחם ציון עירו בבנין ירושלים. וה' ראטנער בספרו על תענית ע"ה העיר שלפנינו – בירושלמי – ליתא החתימה, ולא הרגיש שאי אפשר שהיה כן בירושלמי של בעל קצור שבלי הלקט, שלא נשאו ונתנו כאן אלא אם אומרו בעבודה או בהודאה, ואם כן אין חותם בה כלל. וברור שמן וחותמין עד הסוף הוא דברי המחבר שהעיר שאנו נוהגין לחתמו

בחתימה זו (לפי מנהג האיטליאני שהמחבר הזה היה מהם חותמים: מנחם ציון עירו ואבילי עמו ובונה ירושלים), נגד מה שאמרו בירושלמי שכוללה בברכה אחרת. ובשבלי הלקט סימן רס"ז, שממנו העתיק המחבר הנ"ל מובאים בראשונה דברי הירושלמי מן ר' אחא אמר (=אמר ר' אחא שלפנינו בספרים) עד וצועק לעתיד לבוא ומוסיף: ונהגו עלמא למימרא בבונה ירושלים, וצריך להשלים בקצור של שבלי הלקט המאמר הזה או מאמר קרוב לו שאומרין אותו בבונה ירושלים וחותמין בא"י מנחם ציון וכו'. והמנהג לאמרו בבונה ירושלים מנהג בבליים הוא, ואף שבימי תלמוד בבלי לא נהגו לאמר רחם בבבל כלל (עיין למעלה עמוד ש"ז) בימי הגאונים כשבאת לבבל תפלה זו מארץ ישראל קבעה בבונה ירושלים בהסכם לדעת הבבלי (עבודה זרה ח', א'): אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר, ורחם היא מעין ברכה של בונה ירושלים. ואפשר שדעה זו לא נתקבלה אצל חכמי ארץ ישראל שלא נזכרה בשום מקום בירושלמי, ואולם אפשר גם כן (עיין ריטב"א תענית ל', סוף ע"א) שלדעתם לא נאמרה הלכה זו אלא ליחיד ולא לצבור, ואף שבדורות שלאחרי חתום התלמוד לא נמנעו הפייטנים בארץ ישראל להוסיף הרבה על כל ברכה וברכה, עיין מה שכתבתי בענין זה בגווי שעכטער חלק ב', תק"ח, וגו' וביחוד שם עמוד תקל"ג. ויש מקום לומר גם כן שבארץ ישראל שברכת בונה ירושלים מסיימת בעל מלכות בית דוד משיח צדקך וחותמה אלהי דוד (עיין למעלה עמוד ש"ט, שהוכחתי שזהו הנוסח העתיק של ברכה זו לפי מנהג ארץ ישראל), לא היה אפשר להם לכלול בה תפלת רחם שבתשעה באב שכבר הלכה פסוקה היא שצריך לומר סמוך לחתימה מעין חתימה, ותפלה זו של תשעה באב היא על ירושלים לבד ולא על מלכות בית דוד. אמנם כן הוא שגם לפי מנהגנו סוף הברכה של בונה ירושלים הוא: וכסא דוד מהרה לתוכה תכין, אולם אי אפשר להטיל ספק בדבר שהוא הנוסח שהוסיפו האחרונים – ועוד לא נמצאה אצל הגאונים הרמב"ם ובנוסח התפלה של האיטליאני! – על פי מנהג ארץ ישראל. ואף שבנוסח הקבוע שלהם לא אמרוה אבל כבר נמצאה אצלם בקצור תפלה (עיין הקטע שהנ"ל ה' מאנן בספר השנה לציצינאטי שנה ב', ש"ט) בלשון זו: כסא דוד בתוכה יכון. והרב בעל בית חדש או"ח קי"ח, שנעלמה ממנו השתלשלות ברכה זו, האריך הרבה ליישב הקושיא על מנהג אשכנז שאומרין וכסא דוד כו' סמוך לחתימה, ואף שאין מעין החתימה: בונה ירושלים.

ומתניתא אמרה ונותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבוא.

לסימנא בעלמא הביאו דברי המשנה שבסוף המסכת, ובעקרום אין ענינם כלל אצל מה שנשאו ונתנו בו בסוגיא שלפנינו. ושם נאמר שהנכנס לכרך מתפלל בכניסתו וביציאתו: ונותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבוא, ופרושו שבכניסתו הוא מודה שנכנס בשלום וביציאתו הוא מתפלל שלא יארע לו שום דע בדרכו אשר הוא הולך. ועיין בדבור הקודם בפרוש משנה זו על דעת הראשונים, שלא נמנעו מלפרשה בדרך רחוקה, שכן לא כווננו כאן בירושלמי לפשוטן של דברים אלא לסימנא בעלמא.

אי זו היא שבע מעין שמונה עשר רב אמר סוף כל ברכה וברכה ושמואל אמ' ראש כל ברכה וברכה.

בהוצאות אמסטרדם וקושטא שבע ליתא וגרסתן היא הגרסא הנכונה שלוא היתה לפני בעלי התלמוד מלה זו במשנה לא היה רב אומר: סוף כל ברכה וברכה. ואין ספק ששבע בראש הסוגיא אשגרא היא ממה שנאמר לקמן: אית תניי תני שבע כו', עיין דבור הבא. והרש"ס גורס דברי ר' יהושע שבמשנתנו במקום: אי זו כו', וכן בכ"י ליידען, אלא ששם נמחק והותקן כמו שהוא בדפוס.

ואשר לדעתו של רב ברור, שסוף משמעו סוף הברכה עצמה ולא חותמה בלבד, שאם לזה כוון למה לא השתמש בבטוי הרגיל „חותם“, אלא ודאי שאומר סוף כל ברכה וברכה וחותם כדרכו. ולפי דרכינו למדנו שגרסת כתב יד מינכען בבבלי ברכות כ"ט, א': תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה, מוטעת היא וצ"ל כמו שהוא בספרים שלנו ואצל הראשונים: מעין כל ברכה וברכה, ופרושו כמו שפרש רש"י שמקצר בברכה עצמה – אומר רק סופה – וחותם בה. ומי שגרס הגרסא שבכ"י אפשר שכבר היו לפניו דברי הירושלמי סוף כל ברכה וברכה, ופרש סוף במשמע חותם, אלא שהיה קשה לו והרי חותמותיהן של ברכות אינן אלא שבח ולא בקשה, והוסיף: תחלת כל ברכה, שיש בכל התחלות הברכות (על אתה חונן, ע' בהמשך הדבור) דברי בקשה. ובהלכות גדולות שלנו בפרק ד' מהלכות ברכות מפרש דברי רב בלשון זו: רב אמר מעין כל ברכה וברכה (מכאן מתחיל פרושו) ובקשה בכל אחת ואחת כגון אתה חונן לאדם דעת חננו מאתך דעה והשכל וצריך למיחתם בכל

חדא וחדא. ובודאי שכן הוא כדבריו שצריך לחתום בכל ברכה וברכה, שאם לא כן אין בין רב לשמואל ולא כלום, אלא הדוגמא שהוא נותן לקצורן של הברכות תמוהה היא, שאם הוא אומר מן אתה חונן עד והשכל (על ידי טעות סופרים בינה חסרה), הרי הוא אינו מקצר כלום. ולי אין ספק שהמאמר: ובקשה . . . השכל, אינן מעיקר הספר אלא הוספת אחרונים וחסר בהוספה זו או קודם חננו, שמי שהוסיף כן כבר היו לפניו ב' דעות שונות לראשונים בענין זה, דעת רבנו חננאל והרבה מהראשונים (עיין ערוך ערך עין; אור זרוע חלק א', סימן צ'; אוצר הגאונים – נספחים – סימן קכ"ה) שלרב אומר סוף כל ברכה וברכה, ודעת הרא"ה בפרושו על אלפסי סוף עמוד ע"ב (וכן היא דעת בעל שיטה מקובצת במקומו, וכבר הערותי למעלה עמוד קס"ב, שמחבר ספר זה נגרר ברוב דבריו אחר הרא"ה, ואין ספק שהיה תלמידו), שלרב אומר תחלת כל ברכה וברכה, וכן הוא בפרוש בבבלי לפי גרסת כ"י מינכען. ולדעת הראשונה אומר ברכה רביעית: חננו מאתך דעה בינה והשכל בא"י חונן הדעת (לשון ר' חננאל באור זרוע במקום הנ"ל), אולם לדעה השניה הוא אומר: אתה חונן לאדם דעת בא"י חונן הדעת (הרא"ה ושיטה מקובצת שם ושם). ומי שהוסיף ההוספה בה"ג לא רצה להכריע בדבר, ולדעתו אומר או אתה חונן או חננו מאתך. ובהלכות גדולות של איספמיא עמוד ל', הגרסא היא: מעין כל ברכה וברכה וצריך למחתם בכל חדא ודא, מה שמחוק השערתינו שהמאמר בבה"ג שלנו: ובקשה . . . השכל הוספה היא, וכן לשונה ה'עברית' מוכחת על זה, שבה"ג משתמש בארמית בפרושו. ודעת הרא"ה שאומר התחלת כל ברכה וברכה קשה מלקיימה, שלא בלבד שנוכרח לומר שב' התלמודים נחלקו בדבר, שהרי מפורש נאמר בירושלמי: סוף כל ברכה וברכה, ודוחק לומר שסוף משמעו חותם, אלא שקשה גם כן, ששונה היא ברכה רביעית משאר כל הברכות האמצעיות שבכולן הוא אומר דברי בקשה (השיבנו אבינו לתורתך, סלח לנו אבינו, ראה בענינו, וכן כולן) ואתה חונן אינו אלא שבח, ואם מוסיף חננו כמו שהוא בה"ג – אבל לא ברא"ה! – אין כאן קצור ברכה כלל. וביותר קשים דברי הרמ"בם בפרוש המשנה שלו שכתב: ואמרו סוף כל ברכה וברכה על דמיון שאומר לך אתה חונן לאדם דעת בא"י חונן הדעת סלח לנו אבינו בא"י חונן המרבה לסלוח וכן עד סופם. והרב סותר דברי עצמו שאם אמרו: סוף כל ברכה וברכה, הרי נוסחאות הברכות הן: חננו ומחל לנו ולא כמו שמנסח הוא. והר"אה שכפי הנראה גרס בבבלי כ"ט, א', כגרסת כ"י"מ הוכרח

לפרש כמו שפרש, אולם הרמב"ם מביא דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו ונותן דוגמא להתחלת ברכה! ועיין עמוד שמ"ו על הנוסח העתיק של ברכה ד'.

ודע שמה שכתבו הראשונים שגם לרב אומר ג' ראשונות וג' אחרונות כדרך לא ידעתי מנין להם זה, שבבבלי ברכות ל', א', ולקמן בירושלמי לא נאמר זה אלא על דעת שמואל, ולשון הברייתא לקמן: שמונה עשרה מעין שמונה עשרה, לפי פשוטה משמעה שמקצר כולן ולא רק האמצעיות. ואולי שיצא להם זה ממה שאמרו בברייתא שבבבלי יומא סוף דף פ"ז, וש"נ: מתפלל שמונה עשרה מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, ומזה מוכח שאם היה אומרה בהודאה אפשר לו להתפלל מעין שמונה עשרה גם במוצאי י"ח, ועל כרחק שאין מקצר אלא באמצעיות. אלא שלא לבד שלפי נוסח הספרים שלנו ביומא ובנדה ח', א' (ואבל לא בפסחים ג', א'), ברייתא זו היא על דעתו של שמואל שהרי נאמר בה בפרוש: שבע מעין י"ח, אלא גם אם נמחוק שבע ונגרוס: מעין י"ח, ולרב פרושו, י"ח מעין י"ח, אין להוציא ממנה שלדעתו אינו מקצר אלא באמצעיות, שאפשר לומר שר' חנינא בן גמליאל הוסיף: בחונן הדעת, להדגיש דעתן של, אבותיו" בנגוד לדעת עצמו (עיין שם בנדה: איהו אמר משום אבותיו וליה לא סבירא ליה), שאומרה בהודאה, אולם בין לדעתו ובין לדעת אבותיו אין מתפלל, מעין שמונה עשרה" במוצאי י"ח משום שקשה לכוללה בקצורה של ברכה אחרת - חונן או הודיה -, ות"ק שם נחלק עליהם ואומר שאפשר לכוללה גם בברכה קצרה, ובכעין זה נחלקו אמוראים בברכות כ"ט, א', אם אפשר לאמר הבדלה בהבינו. ועוד אפשר לומר שהיה קשה להם לחבר הבקשה חננו מאתך עם השבח של, ההבדלות" (עיין ע' שי"ב על הנוסח העקרי של הבדלה), אבל קל מאוד הוא לחבר שבח של הודיה עם השבח של הודיה ולאמר: מודים אנחנו לך על שהבדלת בין קודש לחול, ולכן לדעת האומר שהבדלה בהודיה מתפלל מעין י"ח גם במוצאי י"ח. ולפי גרסת הגר"א שהבאנו למעלה עמוד ש"ד, יש לפנינו ברייתא בירושלמי האומרת: מתפלל אדם מעין י"ח במוצאי שבת כו'. ולפי פרושנו הראשון על הברייתא שביומא בבבלי, לרב ברייתא זו שבירושלמי אפשר לקיימה בין על דעת חכמים שמבדיל בחונן הדעת בין על דעת ר' אליעזר שמבדיל בהודיה, ולפי הפרוש השני רק על דעתו של ר' אליעזר.

ומה שמביאני להטיל ספק בדברי הראשונים, שגם לרב אינו מקצר בראשונות ואחרונות הוא העובדא שיש לנו מזמנן של הגאונים. קצורי תפלה".

בין לפי נוסח ארץ ישראל בין לפי נוסח בבל (עיי' הקטעים בספר השנתי לצינצינאטי ב', ש"ח-ש"י; גזי קדם לה' לוי' ג', ס"ה-ס"ו), ובאלו הקצורים נתקצרו כל הברכות מראשונה עד לאחרונה. והדעת נוטה שאלה ה"קצורים" יסודן על דעתו של רב שאומר י"ח מעין י"ח ומקצר כל הברכות אולם אין משמיט אפילו חותם אחד, וכמו שבארנו דעתו. ור' צמח גאון בתשובתו על קצור תפלה אומר (האשכול א', קס"ד, הוצאת אלבעק): אנו יש מנהג אצלנו החונין בערבי שבתות ובערבי ימים טובים להתפלל אבות וגבורות ואחר כך אומר' גדלך תקדש בנו ברוך ואתה י"ז האל הקדוש... הדור אצלך תשובתינו ברוך הרוצה בתשובה וכן שאר הברכות ואומרים כי קבלה היא בידם מהחונים הראשונים שקבלו ממר רב יהודאי ורב יהודאי מרבו עד ד'. ויש שגרסו: ועד רבו, ויש שגרסו: ורבו מרבו עד ר' יהושע דמתניתין דתנן ר' יהושע אומר מעין שמונה עשרה, וה' אלבעק שם החזיק בגרסא האחרונה, אולם איך אפשר להגאון לומר שקבלה היא בידם מר' יהושע, והלא דבריו נתפרשו משמואל - וכל הגאונים והראשונים פסקו כמותו - באופן אחר לגמרי, והוא שמתפלל שבע מעין י"ח. ולי אין ספק שעקר הגרסא הוא: עד רב, ועל ידי אשגרא מרבו שקודם: עד, כתבו הסופרים רבו גם אחר: עד, ויש מהסופרים שנתחלף להם ר' (=רב) בד' ויצא השבוש עד ד'. ומה שאומר הגאון הוא, שקצור זה של תפלה קבלה היא בידם מר' ב, האומר שמתפלל: י"ח מעין י"ח, כלומר שמקצר כל הברכות וכמו שפרשנו, ולפ"ז אפשר לקצר גם אבות וגבורות, אלא שיש שהחמירו עליהם בדורות האחרונים שלא לקצר ב' ראשונות, ויש (עיי' במקומות הנ"ל של גזי קדם ושל ספר השנתי) שלא נמנעו מלקצר כולן. ומנוסח הקצור בתשובתו של ר' צמח מוכח שבראשונה קצרו גם אבות וגבורות, שהרי כסדר אלף-בית הוא, ואיך מתחיל בג' (גדלך תקדש בנו), ועל כרחק שמגן התחיל בא' ומחיה בב' כמו שהן בשאר הקצורים הנזכרים למעלה.

ורואה אני להעיר בסוף דבור זה על דבר זה והוא, שאף שבפרוש אמרו בירושלמי שלרב הוא אומר סוף כל ברכה וברכה, אין לנו בכל ה"קצורים" אפילו אחד שהשתמש בלשונה הקבועה של סופי ברכות. ונראה שלא כוונו בירושלמי לאמר שאין לשנות לשון סופי הברכות אלא תכנון, וכאשר סוף הברכה הוא מעין חתימה, אמרו: סוף כל ברכה וברכה, ופרושו שהקצור יהי מעין החתימה, וכן הוא באמת בכל הקצורים שתכנס מתאים לסוף הברכה

ולא לראשה. לדוגמא הברכה הראשונה בקצור של כ"י טורין (גנוי קדם) היא: ארון למענך עזרנו וגונונו, מה שמקביל לנוסח הקבוע שלה, מלך עוזר ומושיע ומגן" ולא לתחלתה, וכן בכולן הקצור מקביל לסוף הברכה. ורק בקצור אחד (ספר השנה סוף ש"ח) אין בברכה ראשונה דבר שמתאים לנוסח הקבוע של ברכה זו, וכך לשונה: יי"י שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך ב"א מגן אברהם. אלא שקרוב לודאי שצריך להשלים או: מגנו ומגן אבותינו, כמו שהוא בנוסח הקבוע של בני ארץ ישראל או: עזרנו וגונונו, כמו שהוא בקצור תפלה שבכ"י טורין, שאם לא כן אין לנו רק החותם של ברכה הראשונה, מה שאי אפשר כלל וכלל לא, ולמה נשתנה ברכה ראשונה משאר כל הברכות להשמיטה כולה – חוץ מחותמה – ואלו שאר הברכות נאמר קצורן. והנה אף שאין כאן המקום לישא וליתן בענין קצורי התפלות והרחבתן, לא אמנע מלהעיר שיש לנו מזמן התלמוד במגן אבות של לילי שבת קצור תפלה לשבת, וכבר הוכחתי במקום אחר (הצופה הצרפתי חלק צ"ח, עמוד ע"ה כו') שתפלה זו נתקנה בארץ ישראל, ולא לילי שבת לבד אלא גם לשחרית בעד ה"יחידים" שמאיזה טעם שהוא ראו לקצר בתפלתם, אולם בבבל קבעו לחובה בלילי שבת ובראשונה רק במקום שאין יין להוציא את העם בקדוש שבתפלה, ואחר כך גם במקום שיש יין כעין "חזרת הש"ץ", ובמקומו לקמן פרק ח', א', נרחיב הדברים על זה. עיין דבור הבינונו.

אית תניי תניי שבע מעין שמונה עשרה אית תניי תניי שמונה עשרה מעין שמונה עשרה.

הירושלמי משתמש בבטוי: אית תניי תניי-אית תניי תניי, בשני משמעות. במשמעו הראשון כוונתו, שהתנאים שוני המשנה נחלקו בגרסת המשנה (עיין מאמרו של ה' חנוך אלבעק: נוסחאות המשנה, במאמרים לזכרון ר' צבי פרץ חיות, עמוד ג' וגו') ובמשמעו השני כוונתו, שב' ברייתות נחלקו באיזו הלכה או באיזו הגדה, וכאן השתמשו בו במשמעו השני, שתנא אחד שנה בברייתא שלו, שמתפלל שבע מעין שמונה עשרה, והתנא השני שנה בברייתא שלו, שמתפלל שמונה עשרה מעין שמונה עשרה. וכבר הערנו בראש דבור הקודם שרב ושמואל גרסו במשנה שלהם כגרסתנו: מעין שמונה עשרה, וכן ב' תנאים אלה לא היתה לפניהם גרסא אחרת במשנה, אלא שהם כרב ושמואל

נחלקו בפרוש: מעין שמונה עשרה. וטעות גדולה טעה מחבר פרוש הקצר שבהוצאת ירושלים, באמרו שאלה התנאים נחלקו בגרסת המשנה, מה שאי אפשר כלל וכלל לא, שהרי בכל נוסחאות המשנה (וכן במשנה שבבבלי ובירושלמי) לא גרסו לא שבע ולא שמונה עשרה אלא רק: מעין שמונה עשרה. ולא מצינו בשום מקום בב' התלמודים שהביאו ב' גרסאות של המשנה ולא אחת מהן כגרסתנו, ובכל מקום שהשתמשו בבטוי: אית תניי וכו', ללמדנו שיש כאן חלוף נוסחאות בין „שני המשנה“, הביאו באית תניי הראשון גרסתנו ובאית תניי השני גרסא אחרת, אולם כאן לא גרסתנו ולא גרסת רב ושמואל מסכמת לב' הגרסאות שהובאו בירושלמי. ולכן למעלה מכל ספק שאין כאן חלוף נוסחאות אלא שני פירושים על המשנה, אחד כמו שפרשה רב ואחד כמו שפרשה שמואל. וה' ראטנער מעיר על הגרסאות „המשונות“ שגרסו כאן בירושלמי בעל אור זרוע תפלה סימן צ', ובעל הערוך ערך עין, אולם גרסתם היא כגרסתנו אלא שהוסיפו פרוש קצר על דברי הירושלמי בדרך הראשונים, וה' ראטנער לא הבדיל בין קודש לקודש, בין דברי התלמוד לדברי הראשונים.

רבי זעורא שלח לר' נחום גבי רבי ינאי ביר' ישמעאל אמ' ליה איזו היא מעין שבע מעין שמונה עשרה דשמואל.

לפי מה שכתבנו בחלק א', שע"ז, על שמושן בבטוי: שלח ל' גבי, פרוש הדברים כאן הוא, שר' ינאי ביר' ישמעאל היה שלוחו של ר' זעירא אצל ר' נחום לשאול ממנו טופס ברכה זו, ואפשר שבמקום אמר ליה – באור זרוע ב' מלים אלה ליתא! – צ"ל: שאל, שהלשון הרגילה היא שלח שאל, כפי מה שהערנו שם. ואין בידי דבר ברור אם כווננו כאן לר' זעירא הראשון רבו של ר' ירמיה או לר' זעירא השני תלמידו של זה, אולם נוטה אני לאמר שכווננו כאן לר' זעירא הראשון שכן ר' ינאי ביר' ישמעאל היה בדור שלפני ר' זעירא השני, ורוב שמועותיו הם בשם ר' יהושע בן לוי, ר' יוחנן וריש לקיש, ואלו ר' זעירא השני היה בן דורם של אביו ורבא. ואיך שיהיה הדבר קשה שחכמי בבלי (ר' זעירא הראשון היה בנעוריו תלמידו של שמואל ואחר כך תלמידם של ר' הונא ורב יהודה, והשני היה תלמידו של רב יוסף, עיין בבא בתרא קנ"ד, ב') הצרכו לשאול חכמי ארץ ישראל על טופס תפלה שתקנה שמואל בבבלי! ורואה אני בזה הוכחה גמורה נגד דעת האומרים ששמואל תקן הבינו, אלא

שהוא סדר נוסח תפלה זו לפי מנהג בבל, ור' זעירא הבבלי – הראשון או השני – רצה לעמוד על נוסח ארץ ישראל של הבינונו, ולכן שאל מר' נחום (או תנחום, ובהרבה מקומות ב' שמות אלו משתמשים בערבוביא, עיין לדוגמא בבלי בבא קמא פ"ב, א' שלפנינו בספרים: תנחום, ובכתבי יד: נחום, ויש שגורסים כאן: נסים, וקשה לקבל גרסא זו, שלא מצינו שם זה בדורות של בעלי התלמוד ונסא או נסי. בירושלמי הוא שם אחר לגמרי) איזו הוא שבע מעין שמונה עשרה, לפי דעתם של אלה מחכמי א"י שפרשו משנתנו כשמ'. ואפשר ג"כ שהמלה דשמואל היא אשגרה מהמאמר שלפני זה אולם גם בתשובה לגאון שבאוצר הגאונים עמוד קי"ד, של חלק הפרושים הגרסא בירושלמי כמו שלפנינו, אלא שהגאון גורס זעירא, וקשה לקבל גרסא זו שזעירא היה קדום הרבה לר' ינאי בי"ר ישמעאל. לעומת זה יפה גרס שם: איזו היא שבע מעין י"ח, ולפנינו בספרים בשבוש: מעין שבע! עיין דבור הבא.

הבינונו רצה תשובתינו סלח לנו גואלינו רפא חליינו ברך שנותינו כו'. הרבה חלופים בין ב' התלמודים בנוסח הבינונו, ואף שאין ספק שיש מהם שאינם אלא חליפי סופרים של דורות האחרונים, אי אפשר להכחיש שיש לפנינו נוסח ארצי-ישראלי של תפלה זו ונוסח בבלי שלה, ושניהם מימי בעלי התלמוד. ולפי מה שהערנו בדבור הקודם שתפלה זו לא תקנה שמואל אלא שכבר היתה נהוגה והולכת הרבה דורות לפניו, אין לתמוה על החלופים הרבים שבין ב' הנוסחאות, אולם קשה להעלות על הדעת שתפלה שתקנה שמואל שנתה פניה לגמרי בארץ ישראל בדורות הקרובים לו, וביחוד קשה לאמר כן, אם ר' זעירא שקבל נוסח ארץ ישראל מר' נחום הוא ר' זעירא הראשון שבנעוריו עוד למד תורה מפי שמואל.

ואשר לנוסח הארצי-ישראלי של הבינונו בראשונה צריך להעיר שגם הוא כנוסח הבבלי נוסד על תוכן הברכות ולא על לשונן ממש, אלא שבארץ ישראל דקדקו להשתמש במלים ובטויים שנמצאו בברכות עצמן, ובבבל לא דקדקו על זה. לדוגמא המקבילה לברכת תשובה היא לפי נוסח ארץ ישראל: רצה תשובתינו, המקבלת לחותם ברכה זו, אולם לפי נוסח הבבלי היא: ומול את לבבנו ליראתך, מה שנוסד על הפסוק בדברים י', ט"ז: ומלתם את ערלת לבבכם, ולא על לשון התפלה. וכן המקבילה לברכת השנים לפי נוסח ארץ ישראל היא: ברך שנותינו, שכן ברכה זו מתחלת בברך עלינו... את השנה,

ומסיימת במברך השנים, אולם בבבלי לא דקדקו כל כך על הלשון של הברכה אלא על תוכנה ואמרו: ודשנו בנאות ארצך. וראוי לשום לב, שאף שאמרו שלשמואל: אומר ראש כל ברכה וברכה, מכל מקום אין לנו אלא מקבילה אחת שלקוחה מראש הברכה (סלח לנו, אולם רפא חליינו לקוח מחותם ברכה זו שהוא לפי נוסח ארץ ישראל: רופא חולים) ושאר המקבילות הן לקוחות או מאמצע של הברכות או מחותמותיהן. וברור שלא השתמש שמואל בלשון ראש כל ברכה, אלא בנגוד לדעתו של רב האומר: סוף כל ברכה וברכה. וכבר הערנו למעלה עמוד שט"ו שסוף כל ברכה וברכה פרושו, שחותם כל ברכה וברכה בחותמה הקבוע לה ואומר סופה שהוא מעין החתימה, ואולם לשמואל אומר ראש כל ברכה וברכה, שאינו חותם ולכן אין צריך לאמר סופה של ברכה אלא אומר דברים המקבילים לתוכן הברכה ואפילו ראשה כסלח לנו. ולפי דברינו שם שלרב מקצר גם בג' ראשונות וג' אחרונות אפשר שהקפיד על "סופן" דווקא, משום שראשיהן של ג' ברכות ראשונות (נוסח ברכה ג' לפי מנהג ארץ ישראל בימי הגאונים הוא: קדוש אתה ונורא שמך כו', אולם בזמן של בעלי התלמוד יש שנהגו לאמר: לדור ודור המליכו לאל-או לדור ודור נגיד גדלך-כי הוא מרום וקדוש, ובמקום אחר נרחיב הדברים על זה) אינם מעין החתימה ממש, ולכן צריך לומר סוף כל ברכה וברכה משום שה"סוף" מכון ממש לחתימה.

אמר רבי חגיגי אם היו גשמים אומרים בטללי ברכה אם היו טללים אומ' בטללי ברכה.

נוסח זה של הבינונו מלמדנו שהמנהג לשאול על טללי ברכה בימות החמה שנהגו בו בספרד ופרובינציא (מנהיג ס' נ"ו) ובארצות המזרח, מצרים ותימן (סדר תפלה להרמב"ם וסדור של התימנים) יסודו במנהג ארץ ישראל שבזמן התלמוד לשאול על הטל בימות החמה, ולכן לא נמנעו מלומר גם בהבינונו: בטללי ברכה. אולם ברור הוא שגם בארץ ישראל לא החשיבו "שאלת טל" לחובה אלא רשות, ולענין הזכרת טל כבר אמרו בבבלי תענית ג', א', וירושלמי שם א', א', וברכות ה', ב': בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר ואם בא להזכיר מזכיר. ומדברי הירושלמי בב' מקומות אלו מוכח שהמנהג היה להזכיר וכמו שאמרו: היה עומד בטל והזכיר את של גשם כו'.

אלא שאין ראייה מהזכרת טל לשאלתה, שאפשר לומר שמשום טל של תחית המתים (ועיין שם בירושלמי תעניות) הזכירה בברכת מחיה, אולם מסוגיא שלפנינו מוכח שבארץ ישראל שאלו על הטל בימות החמה. ואין לנו ראייה ברורה שכבר בימי התלמוד מנהג בכל היה שלא להזכיר טל ושלא לשאול עליו – בסדורי הגאונים רב עמרם ורב סעדיה לא נזכר טל לא במחיה ולא בברכת השנים – שאף שבפרוש אמרו בבבלי כ"ט, א', שאין אומר הבינו בימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים, ומה שבימות החמה אין שואלין טל, מכל מקום אפשר לומר שבהבינו ראו לקצר ולכן השמיטו שאלת טל שאינה חובה, אבל בתפלה הקבועה מנהגם היה כבני ארץ ישראל לשאול עליו. ונוסח שלנו בברכת השנים: ותן טל ומטר קשה לעמוד עליו, שמה טעם יש לשאול על שניהם כאחת, ואלו בהזכרה אין מזכיר אלא גשם בימות הגשמים וטל – כפי נוסח בני ארץ ישראל – בימות החמה. ואולי שבנוסחי תפלות העתיקים כתבו הסופרים בקצור: ותן טל ומטר, במקום ותן טל (בימות החמה) ומטר (בימות הגשמים) ובדורות האחרונים חשבו ששניהם על ימות הגשמים נאמרו, שהרי אם אמר של גשם בימות החמה חוזר וכמו שאמרו שם בירושלמי ראש תעניות. ועוד הדבר צריך עיון גדול שכבר הגאונים רב עמרם ורב סעדיה בסדורי תפלה שלהם כתבו שבימות הגשמים אומר: ותן טל ומטר, ובימות החמה אין שואל כלום, ובספרים שלנו של הבבלי כבר נזכר טל ומטר בברכות כ"ט, א'.

ואשר לדעת הבבלי שם שאין אומר הבינו בימות הגשמים: מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים, נראה שאלה שאמרו שם שלשמואל: כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו, חלקו על זה שהלא לפי דעת הראשונה אין אדם מתפלל הבינו אלא בחצי שנה, בימות החמה, ודוחק גדול הוא לומר שכל השנה כולה פרושו, כל ימות החול שבימות החמה בנגוד למוצאי שבת וי"ט. ויש לשער שרב ביבי בר אבבי בעל הלכה זו שמגביל הבינו לימות החמה תפס בשיטת אביו שאמרו שם עליו: לייט עלה אביי אמאן דמצלי הבינו, ולכן לא התיר לקצר בתפלה אלא בימות החמה שאדם טרוד במלאכתו בשדה ובגן – רוב ישראל שבבבל אכרים וגננים היו – אולם בימות הגשמים שרוב בני אדם הם בביתם לא ראה להתיר להם. וכשנמסרה הלכה זו בבית המדרש בלי טעם פרשוה על יסוד דברי שמואל, שאין מתפלל הבינו במוצאי שבת מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, וכן אין אדם מתפלל אותה בימות הגשמים מפני

שצריך לומר שאלה. אולם אין הדברים שווים, שעקר טעמו של שמואל הוא, שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה כדברי ר' עקיבא אלא כוללה בחונן הדעת, ולוא היו אומרים אותה בהבינו היה מקום לטעות שהיא ברכה בפני עצמה (עיין תלמידי ר' יונה שם בחדושיהם ובית חדש אורח חיים ס' ק"י, אבל בשאלת גשמים אי אפשר לטעות, שלא אמר אדם מעולם שהיא ברכה בפני עצמה. ואפשר גם כן שטעמו של שמואל הוא שאי אפשר לעשות את העקר טפל ואת הטפל עקר ולכלול מטבע ארוך כהבדלה, שכבר אמרו בפסחים סוף דף ק"ג: הפוחת לא יפחות מג', במטבע קצר, בהמלה הבינו, אולם אין קושי בדבר לכלול ותן טל ומטר בברכת השנים וכמו שאמרו שם: ונכללה מכלל ודשנו בנאות ארצך ותן טל ומטר, ושם השיבו על זה ואמרו: אתי לאטרודי, והוא דוחק גדול כמו שיראה המעיין. ולמעלה עמוד שי"ז, הערותי שלפי גרסת הגר"א כבר יש לנו בירושלמי ברייתא מפורשת שכל יום אדם מתפלל הבינו ואפילו במוצאי שבת, ועל דעתו של רב דברי הכל היא, ולפי דעתו של שמואל ברייתא זו כר' אליעזר שאומר הבדלה בהודאה. ונראה שגם הירושלמי מסכים לדעתו של שמואל שאין אומר הבינו במוצאי שבת, לפי מה שנקבעה ההלכה כחכמים שאומרה בחונן הדעת, שהרי מפורש אמרו בברייתא, יומא סוף דף פ"ז, וש"נ: רבי חנינא בן גמליאל משום אבותיו מתפלל שמנה עשרה מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, ואם לא הקילו במוצאי יום הכפורים, משום התענית, קל וחומר שלא התירו לומר הבינו בשאר מוצאי שבת ויום טוב. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו, ואפשר שלדעת הירושלמי באותו דבר עצמו נחלקו ת"ק ור' חנינא בן גמליאל, שלדעה של הראשון כוללה בחונן הדעת ואף שהבינו – המלה הזו המקבלת לחונן – מטבע קצר והבדלה מטבע ארוך, ולדעה של השני אין לכלול מטבע ארוך במטבע קצר, וכמו שהערנו למעלה. ועי' בתוספות ברכות בד"ה ונכלליה.

כי מפוזרים אתה מקבץ.

לכאורה נראה שצריך לומר כמו בבבלי תקבץ, וכן יש מהראשונים שגרסו גם בירושלמי כך (מחזור ויטרי כ"ד, וארחות חיים סוף הלכות תפלה), שהרי הבינו בקשה היא ולא שבח, וכשאנו אומרים תקבץ יש כאן בקשה אבל מקבץ שבח הוא, שמשבחים להקב"ה שהוא מקבץ – וקבץ – ישראל. אולם אין צורך להגיה, והראשונים שגרסו תקבץ נגדרו אחרי לשון הבבלי, וכבר

אמרו בערוכין י"ט, א', שפשעו לא נאמר אלא הפושעים שפושעים והולכים לעולם, ולפ"ז מקבץ פרושו: מי שקבץ את ישראל אנו מבקשים ממנו שיקבץ אותם לעתיד לבוא. וכן אנו אומרים בהבינו של בני ארץ ישראל: גוא לינו, לא על העבר אלא על העתיד, אלא שאפשר שגואלינו הוא שבוש במקום: גאולינו עיין חלק א', עמוד רכ"ב. ועיין גם כן מה שאמרו סנהדרין י"ז, א': מתנבאים עדיין מתנבאים והולכים, ולקמן פרק ו', א', נרחיב הדברים על זה בקשר עם נוסח ברכת המוציא.

ואשר לחלוף הסגנון שבין הירושלמי והבבלי, יש להעיר שלפי נוסח תפלה של הבבליים – נוסח שלנו – אומרים בברכת קבוץ גליות: וקבצינו יחד מארבע כנפות הארץ (ויש שמנסחים כל הארץ וחלוף לשונות זה גם בברכה שניה שלפני ק"ש של שחרית, שיש שאומרים: מארבע כנפות כל הארץ), ולזה מקביל בהבינו: ונפוצותינו מארבע כנפות כו', והשתמשו במלה נפוצותינו על לשון הכתוב, ישעיה י"א, י"ב: ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ. ולפנינו בספרים השמיטו: כנפות הארץ (בכ"י מינכען חסר רק הארץ), אולם הגרסא הנכונה נשמרה באלפסי. ויש שגורסים: מארבע רוחות (ר' ירוחם ספר אדם נתיב ג', חלק ד'), והוא אשגרא דספרי מהפסוק בזכריה ב', י"ב: כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם, והעקר כגרסת הרב אלפסי הרא"ש וארחות חיים סוף תפלה. ובנוסח הירושלמי של הבינו המקבילה לברכת קבוץ גליות היא: כי מפוזרים אתה תקבץ, שבארץ ישראל לא אמרו בברכה זו אלא: תקע בשופר... ושאנס לקבוץ גליותינו (או ביתר דיוק: ושאנס לקבצנו, עיין נוסח ר' סעדיה). והשתמשו בלשון מפוזרים על לשון הכתוב, יואל ד', ב': אשר פזרו בגוים, וכן בתפלת מפני חטאינו נאמר: וקרב פזורנו מבין הגוים.

ותועים עליך לשפוט ועל הרשעים תשית ירך.

בבבלי כ"ט, א', בקשות אלה נאמרו בלשון זו: והתועים על דעתך ישפטו ועל הרשעים תניף ירך. ולכאורה סגנון דברי הירושלמי מכריע כפרוש הראשון של רש"י שם: שהתועים על דעתך העוברים על דבריך ישפטו, שהרי דברי הירושלמי אי אפשר לפרשם בדרך אחרת אלא שאדם מתפלל להקב"ה שיעשה דין ברשעים, שתעו מעליו. אולם אם כן מה בין בקשה זו הראשונה לבקשה השניה: ועל הרשעים תשית (או: תניף, מה שנוח יותר שתשית יד משמעו קצת אחר הוא, עיין איוב ט', ל"ג, ול"ג, כ"א, והשווה גם כן חכמת בן

סירא ל"ו, א': הושיענו... ושים פחדך על כל הגוים הניף-השלים: יד, כמו שהוא ביונית ובסורית-על עם נכר כו', עיין לקמן עמוד שכ"ט, שבשתייהן הוא מתפלל על מפלת הרשעים ועונשן. אמנם כן בפרק שני הלכה ב', ובמקבילה בבבלי מגלה י"ז, ב', אמרו: נתקבצו הגליות והדין נעשה הזדי' נכנעין והצד' שמחים, ולכאורה נראה שמזה מוכח שלדעת ב' התלמודים נסמכה בר' המינים לברכת השיבה משום שבזו נאמר, דין על רשעים", מה שמתאים לותועים עליך לשפוט (=התועים על דעתך כו' שבבבלי) שבהבינו. ואולם לפי פשוטן של דברים לא כווננו שם בירושלמי לאמר, אלא שאחר קבוץ גליות תשב הסנהדרין על מקומה ותעלה בידה להעביר קוצים מן הכרם ואז צדיקים יראו וישמחו. ובבבלי מגלה שם כבר נשתנתה צורתה של הגדה זו על סמיכות הברכות ואמרו: וכיון שנתקבצו גליות נעשה דין ברשעים (בכ"י ב"מ של סדר רב עמרם: בא משיח ועושה דין כו'; עיין סר"ע השלם חלק א', רס"ב) שנאמר ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיניך וכתיב בתריה (רק בכתבי יד, ובספרים נשמט: בתריה) ואשיבה שופטיך כו'. ולפי זה אחרי קבוץ גליות נעשה דין ברשעים - הקב"ה מביא פורענות עליהם - ולאחר שנעשה דינם (לשון רש"י שם: נעשה דין ברשעים קודם שנתיישבו בירושלים) הוא מעמיד להם לישראל שופטים ושוטרים כבראשונה. ומכל מקום גם לפי הבבלי אין שום רמז לדין של רשעים" בברכת השיבה, שלפי ההגדה שבו כבר נענשו הרשעים קודם השבת סנהדרין למקומה שעליה מתפלל בברכה זו. וספרי תפלה פתוחים לפנינו ובין לפי נוסח ארץ ישראל ובין לפי נוסח בבל אין בהשיבה אלא דברים אלה בלבד: השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה. ובדורות האחרונים הוסיפו ב' הוספות בה, אבל בסדר תפלה לר' סעדיה ובקטע הגניזה שפרסם ה' מאנן (בספר השנה לציניצינאטי שנה ב', ש"ו) אין בה שום הוספה כלל, לא: והסר ממנו יגון ואנחה, שעוד לא היתה לפני רב עמרם, ולא: ומלוך עלינו כו'. ובודאי קשה לאמר שבדורות הראשונים היו מתפללין בהשיבה על עונש הרשעים, אלא לאחר שתקנו ברכת המינים ואמרו בה ולרשעים אל תהי תקוה וכו', קצרו ברכת השיבה והשמיטו מה שהיו אומרים בה בראשונה. וגם אם נניח כעין הנחה זו, אין עולה על הדעת שבהבינו של האמוראים שמואל ור' נחום יותר ממאה שנים אחר תקנת ברכת המינים, אמרו בו דברים, כנגד' החלק הטפל של השיבה, עונש הרשעים, שבימיהם כבר נכלל בולמינים, מבלי להזכיר העקר, השבת סנהדרין למקומה. גם מצד הלשון קושי גדול יש בדבר אם נאמר

שבתועים כו', כוונו לענשן של רשעים, שהרי בלשון חכמים אין תעה אלא ודאי: תעה בדרך וכדומה, ואפילו בלשון תורה זהו עקר משמעו אלא שהשתמשו בו לפעמים גם על דרך ההשאלה. אולם במשמעו המושאל אין תועה רשע, המכיר את קונו וכופר בו, אלא יותר קרוב לשונג, ויחזקאל שיש לו חבה יתרה למלה זו (כמעט כל המקומות במקרא שהשתמשו בשרש זה על דרך ההשאלה הם בספרות), השתמש בה בכוונה מיוחדת כדי להפוך בזכותן של ישראל שסרו מאחרי המקום אבל לא היו רשעים גמורים. ולכן קשה למצוא טעם לשמוש זה של תועים בהבינו במקום שמתפלל על עונש הרשעים והודים. ודי במה שאמרנו להוכיח שהעקר כפרוש השני של רש"י: והתועים במשפט על דעתך ישפטו השיבם ללמדם לשפוט כדבריך. וברכת השיבה נתקנה, כפי אשר לשונה מוכחת, בזמן שישראל עוד היו על אדמתם אלא שיד הצדוקים היתה שולטת בסנהדרין והתפללו שישב שופטים כבראשונה ויקים להם לישראל בתי דינין כשרים. וראוי לתשומת לב שלמרות הנגוד הגדול שבין הפרושים והצדוקים לא מצינו בשום מקום במקורות עתיקים שכנו אותם רשעים, אולם, טועים (=תועים בעברית) היו בעיניהם. ואם לא נרצה להגיה דברי הירושלמי על פי הבבלי ולגרוס: על דעתך ישפטו, במקום: עליך לשפוט, נוכרח לאמר שהתועים הם כל העם כולו, שעל ידי שופטים ושוטרים שאין מהוגנין הם, טועים" בדין ובהלכה (עיין שבת ראש דף קל"ט) ואנו מתפללים שהקב"ה יהי שופטם ומחוקקם. אלא שקשה קצת לאמר כן, שהרי בברכת השיבה אין אנו מתפללין שהקב"ה ישפוט אותנו אלא שיעמיד לנו שופטים ושוטרים הוגנים, ומכל מקום אין לדחות לגמרי פרוש זה שכן במדרש פנים אחרים נוסח ב' על אסתר (עיין מה שהערותי בחלק א', עמוד שכ"ה) נאמר שהמן קטרג על ישראל: שהן אומרין בתפלה ומכניע זדים ואח"כ אומרים אוהב צדקה ומשפט ומקוים הם שיעשה הקב"ה בנו דין. וכבר מחבר מדרש זה מצא בחתימתה של ברכת השיבה רמז שהקב"ה הוא עושה דין ומשפט, משלם שכר לצדיקים ופורענות לרשעים. ואשר לכנוי תועים יש להעיר שהמאמר שלפני זה מסיים במפוזרים – או נפוצותינו – אתה מקבץ, ותועים הוא נרדף עם מפוזרים, ולא רחוק כלל מלומר שיש כאן השפעת מאמר אחד על חברו הסמוך לו.

ורואה אני להעיר בסוף דבור זה על השנויים הרבים שנמצאו בספרי הגאונים והראשונים בנוסח מאמר זה. בב' מהדרות של הלכות גדולות

(מהדורא א', פרק ד' של ברכות; מהדורא ד', עמוד ל') הגרסא היא: והתועים-במהדורא ב': ותועים-בדבר משפט לדעתך ישפוטו, וקרובה לזו גרסת ר' עמרם: והתועים בדברי משפט בדעתך ישפוטו. ואולם אין ספק ש"בדבר משפט" או ב"דברי משפט" פרוש הוא שנשתרבב לפניו, ופרוש זה בא להוציא מפרוש הראשון של רש"י, שהערנו עליו בראש הדבור. ואצל שאר ראשונים לא נמצאה הוספה זו לא בפנים ולא מבחוץ, אבל: בדעתך, במקום: לדעתך כבר לפנינו לא לבד בכתבי יד של התלמוד (ע' דקדוקי סופרים במקומו) אלא גם אצל רוב חכמי ספרד ופרובינציא הראשונים כהר"ף, הרמב"ם ארחות חיים (סוף תפלה) ותולדות אדם לר' ירוחם ספר אדם נתיב שלישי חלק רביעי. וכל אלה הראשונים שגרסו בדעתך בודאי פרוש כפרוש השני של רש"י, שתועים בדעתך, אין לו מובן אחר אלא שטועים בדבר, ואין טעם למה יתפלל אדם להקב"ה שיעשה דין בטועים, ובוה סיוע לדברינו שהפרוש השני של רש"י הוא העקר, שלפי גרסת רוב הראשונים אין מקום כלל לפרוש הראשון. גם אלה הראשונים כר' ישעיה הראשון בפסקיו על ברכות (בסוף ספר בית נתן מ"ז, ד') ובעל מחזור וויטרי עמוד כ"ד, שגורסים בדעתך פרוש כפרוש השני כמובן, שרשעים וחוטאים תועים מדת ולא בדת. אולם נראה לי שבדתך טעות סופר הוא במקום בדעתך, שלא בלבד שאין בין ב' מלים אלה חלוף באות אחת, אלא גם שלפי הברת הספרדים והאיטלינים אין בין הברתן ולא כלום, וכבר ידוע ששווי הברה גורם לשווי כתיב. ור' חננאל כפי מה שמובאים דבריו באור זרוע חלק א', ס' צ', גורס: והתועים השב (=ולתועים, השווה: השב דבר את פלוני) צדק ומשפט, ולא מצאתי לו חבר בגרסא זו, אולם ברור הוא שגם הוא פירש: תועים, טועים ולא חוטאים, אלא שלפי דעתו כנוי הוא לישראל התועים מארצם וכמו שבארנו למעלה. וקרוב לזה פרש הרא"ה (והוא גורס לדעתך): פי' התועים שתעו ממקומם, אלא שפרש על דרך הגדה, שכוונו לסנהדרין: שתעו ממקומם ולפיכך אין יכולין לדון לדעתך ישפוטו (נכתב מלא וכן בסדר רב עמרם ואצל הרבה מהראשונים, שלא יטעה אדם לקרות: יִשְׁפֹּטוּ) שישובו בלשכת הגזית המקום הנבחר ושם שכניה עמהם ומסכמת לדעתם.

סוף דבר, הפרוש תועים=חוטאים, אין לו מקום כלל לפי גרסת רוב הראשונים בבבלי שגורסים: בדעתך, שתעה כשנקשר עם ב' אין לו מובן אחר אלא "שונה בדרך"- או ממש או על דרך ההשאלה- ואין הקב"ה עושה דין

בשוגגים. ואולם גם לפי הגרסא: על דעתך, פרוש זה קשה לקיימו בין מצד התוכן, וכמו שראינו למעלה, ובין מצד הלשון, שאפשר לומר „תעה מעל“ אבל לא „תעה על“. ותלמידי רבינו יונה כפי הנראה הרגישו בקושי הלשון: תעה על, ולכן אף שהם מפרשים כפרוש הראשון שברש"י, שתועים הם חוטאים, נדחקו לומר שעל דעתך מחובר עם ישפטו, מה שאי אפשר כלל וכלל לא. ואם כן לכל הגרסאות שבבבלי אין תועים חוטאים, אלא שאפשר שהוא כמו טועים, שטועים בדיון ובהלכה, ואפשר שמשמעו ממש, תועים ממקום למקום שכן משגלו ישראל מעל אדמתם אין להם מנוחה בגוים. וכאשר קשה לאמר שב' התלמודים חלוקים בעקרון של דברי תפלה זו צריך לפרש „תועים עליך לשפוט“ שבירושלמי כמו שבארנו למעלה, שהקב"ה יהיה שופטם של ישראל, שהם עתה „תועים“ – בגלות או בדיון – , ואף שפרוש זה קצת קשה שבקשה זו אינה מכוונת לגמרי כנגד: השיבה שופטינו כו'. אלא שיש להעיר שיש מהראשונים שגרסו בירושלמי: והתועים בדעתך ישפוטו, עיין תלמידי ר' יונה במקומו ומחזור וויטרי עמוד כ"ד, וה' ראטנער לא הביא גרסתם כלל; ועיין לקמן עמוד של"א על נוסח הבינונו שבמחזור וויטרי.

ועל הרשעים תשית ירך.

הרש"ם „הגיה“ על פי הבבלי: תניף, אולם אף שלשון הבבלי נוחה יותר כאשר הערנו למעלה עמוד שכ"ה-ו', קשה להגיה שכן „ישת ידו על“ נמצא במקרא, איוב ט', ל"ג. ובקצור הלכות תפלה לאחד מתלמידי רש"י (ואף ששמו של תלמיד זה לא נקרא עליו, עיין לקמן עמוד של"ב) שבספר נכות ההלכות (=תורתן של ראשונים) להורוויץ חלק ב', כ"ג, שמביא נוסח הבינונו על פי הירושלמי הגרסא היא: ת שב ירך, וגם זו לשון תורה במשמע: עשה דין, וכאשר אין בין תשב לתשת (או תשיב לתשית) אלא חלוף אות אחת בלבד, קשה לעמוד על הגרסא המקורית, אולם ת שב נראה יותר.

וישמחו כל חוסי בך בבניין עירך ובחידוש בית מקדשך ובצמח דוד עבדך.

ג' מלים האחרונות ליתא במקבילה בתעניות ובכ"ר גם בברכות ליתא. ולכאורה היה נראה לומר שנתוספה הוספה זו בספרים שלנו – אין אחד מהראשונים המביאים נוסח הירושלמי גורסה! – על פי הבבלי, שלפי מנהג בבלי

אומרים בתפלת שמונה עשרה: את צמח כו', ברכה בפני עצמה ו"כנגדה" אמרו בהביננו: ובצמח דוד עבדך, אולם בארץ ישראל שכללו את של דוד בבונה ירושלים, לא היו אומרים בהביננו אלא: בבנין עירך ובחידוש בית מקדשך, ומלכות בית דוד בכלל בנין עירך, כשם שכללו זקנים וגרים בחוסי בך, ומינים ומלכות זדון ברשעים. אלא שאם הוספה יש כאן ע"פ הבבלי, קשה למצוא טעם למה השמיטו: ועריכת נר לבן ישי, שבבבלי, וביחוד אחרי שהלשון שבבבלי נמצאה גם כן בוכן תן פחדך, שאומרים בו: וצמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישי. ואף שיש פנים לכאן ולכאן, שאפשר כשהוסיפו מהבבלי לא הוסיפו אלא קצתן של דברים, הדעת נוטה שבנוסח הארצישראלי של הביננו אמרו בה ג' דברים המכוונים לעיר מקדש ומלכות בית דוד שבבונה (ע"ן למעלה עמוד שמ"ד) ובבבלי הוסיפו ועריכת נר כו' כנגד את צמח. ומה שמחזק השערה זו הוא העובדא שבמחזור וויטרי עמוד כ"ד, נוסח הביננו לפי הירושלמי הוא: בבנייך עירך וכסא דוד מהרה יכון. וד' מלים האחרונות מכוונות לכסא דוד מהרה לתוכה תכין שבבונה, ולא לאת צמח, ומכאן שבנוסח ארץ ישראל של הביננו היו מזכירים את של דוד, אלא שהיו לפניהם לשונות שונות, שיש שאמרו: וצמיחת קרן לדוד עבדך, ויש שאמרו: וכסא דוד מהרה יכון. ומכל מקום אף שנראה שכן הוא כמו שאמרנו, שאין כאן הוספה בירושלמי על פי הבבלי, הוספה יש כאן והיא, שבדורות שלאחרי התלמוד יש שהוסיפו בארץ ישראל מלכות בית דוד בהביננו והוספה זו קנתה מקומה בירושלמי בברכות אבל לא בתעניות. והראשונים שהביאו הירושלמי בלי הוספה, או שבנוסח הירושלמי שלהם לא היתה נמצאת הוספה זו כלל, או שהם הביאו דברי הירושלמי שבתעניות. ולמעלה עמוד שי"ד, הערות שבנוסח התפלה לבני ארץ ישראל לא נמצא: וכסא דוד מהרה לתוכה תכין, שאנו אומרים בבונה, ואף שאין ספק שמקור מאמר זה באיזו תפלה או בקשה של בני ארץ ישראל, ולא רחוק מלשער שנתוסף מנוסח הביננו שלהם שכפי מה שראינו יש שאמרו בה: וכסא דוד מהרה יכון.

ואומ' ברוך ה' כי שמע קול תחנוני.

במקבילה בתעניות, בין בספרים בין בכתב יד הגניזה, מקומן של דברים אלה בסוף הביננו קודם: בא"י שומע תפלה, וכן הוא כאן בכי"ר. אולם אף שאין ספק, שאי אפשר לקיים גרסת הספרים שלנו, כמות שהיא", שאין לה מובן

אחר אלא שאומר פסוק זה אחרי „שלש אחרונות“, מה שאין עולה על הדעת כלל, מכל מקום נראה שבעקרה הגרסא שבברכות היא הנכונה ולא זו שבתעניות. ובוה אנו רוצים לומר, שהמאמר הזה נשתרבב מעל הגליון לתוך הפנים, שאחד העיר בסוף הסוגיא על מה שאמרו לקמן הלכה ד', שבתפלה קצרה אומר: ב"י כי שמע כו', קודם שומע תפלה, והדין נותן שהבינו ותפלה קצרה שוים הם לענין זה, ולמי שאומר שמסיים תפלה קצרה בפסוק: כי שמע כו', כך הוא מסיים תפלת הבינו בפסוק זה. והערה זו שהיתה כתובה בסוף הלכה זו על הגליון לא שנתה מקומה כשהכניסוה לפנים, אולם בתעניות כבר מצאה מקומה הראוי לה. ושני טעמים לי לדברי שהמאמר: ואומר כי כו', הוספה הוא, הטעם האחד שהראשונים המביאים נוסח הבינו של הירושלמי (ארחות חיים סוף תפלה וכלבו סימן י"א, הוצאת וויניציאה ש"י דף ו', ראש עמוד ג'; מחזור וויטרי כ"ד; סדור רש"י סי' נ"ח) אין מנסחים המאמר הזה, והטעם השני שאין לנו אפילו תפלה אחת או ברכה אחת מזמן התלמוד שמסיימת בב' פסוקים, ואף שלא נמנעו מלאמר פסוק אחד מעין החתימה קודם החתימה.

ורואה אני להעיר בסוף דבור זה על נוסח הבינו שבמחזור וויטרי ושבנכות ההלכות במקומות הנ"ל, וזה לשון המחזור: הבינו י"י אלהינו... ותרפא חלינו וברך שנתנו א"ר חגי אם היו גשמים מרובי או' וברך שנתנו בגשמי ברכה ואם עת טל או' וברך שנתנו בטללי ברכה כי מפוזרים אתה תקבץ והתועים בדעתך ישפוטו ועל הרשעה תניף ידך... בביניך עירך וכסא דוד מהרה יכון. הוספת „י"י אלהינו“ שבראש הבינו נמצאה גם בבבלי, ועוד לא הוברר הטעם למה קצת ברכות מתחילות בה' אלהינו וקצתן אין להן פתיחה זו, אולם אין בזה חלוף בין נוסח ארץ ישראל לנוסח בבלי, ואפשר שבספרים שלנו – וכן אצל שאר הראשונים המביאים נוסח הבינו מהירושלמי – נשמטו ב' מלים אלה, ואפשר שבמחזור נתוספו מהבבלי. הגרסא: גשמים מרובי, קשה לקיימה, וכי בזמן שאין גשמים מרובים אומרה בלשון אחרת או שאין אומרה כלל, אתמהא! אולם עת טל יותר נוח מטללים שבספרים, וכבר „נתקן“ בארחות חיים ובכל בו שהם גורסים: ברך שנתנו בטללי ברכה ובימות הגשמים אומר בגשמי ברכה. הגרסא רשעה במקום: רשעים, שבספרים ואצל שאר הראשונים נראה בעיני כ„תקון סופרים“, בהסכם למה שאמרו בבבלי ברכות י', א': מי כתיב יתמו חוטאים חטאים כתיב. ודו"ז

הגר"א ז"ל בבאוריו לאורח חיים סוף ס' רמ"א, הגיה על יסוד דברים אלו. בברכת המינים, עושי רשעה" לרשעה, והיה לו להעיר על: וכל הרשעה כולה כעשן תכלה שבתפלת וכן תן פחדך, אלא שבנוסחאות עתיקות של תפלת שמונה עשרה ליתא לא: עושי רשעה ולא: הרשעה, וההוספה עושי רשעה הוספה חדשה היא. ומכל מקום יפה העיר, שהחלוק בין פועל לפעל הוא שהראשון מתאר אדם העושה פעולה לפעמים, ואפשר רק פעם אחת, אולם השני מתאר אדם שאומנתו בכך, ולכן לא אמר הפסוק: יתמו חוטאים, שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, אולם אמר חטאים, שנשתרשו בחטא. ולפי זה אין טעם להגיה: רשעים, ברשעה, שרשע אינו איש שעושה רשעה לפעמים אלא שאומנתו בכך. ועל השנויים האחרים שב"מחזור" כבר הערנו למעלה עמוד שכ"ח ושכ"ט.

ודע שבמחזור וויטרי לא נאמר שנוסח הבינוני שבו לקוח מירושלמי, אולם אין ספק שכן הוא, שאי אפשר לומר שלפני מחבר ספר זה היה בבבלי אותו הנוסח ממש שלפנינו בירושלמי, שהרי לפי הבבלי שם אין אומר הבינוני כלל בימות הגשמים ובנוסח זה נאמר: אם היו גשמים כו', ועל כרחך שמקורו הוא הירושלמי. ואולם נראה שבבבלי שלפניו לא היה נמצא בו מנוסח הבינוני אלא המלה האחת: הבינוני (ואולי גם: יי אלהינו, עיין למעלה על הוספת השם שבמחזור), והשלים מהירושלמי כל נוסחו. ודבר זה אני למד ממה שהרב הזה אינו מביא נוסח הבבלי מהתלמוד עצמו אלא מאלפסי והוא אומר: ובהלכות רב אלפסי מצאתי כך ומצטט כל הנוסח של האלפסי, ואף שאין בין נוסחו לנוסח ספרי התלמוד שלנו ולא כלום, ולוא היה לפניו כל זה בתלמוד לא היה מביאו מאלפסי. ואין לתמוה על זה, שבכמה כתבי יד של מקורות עתיקים השמיטו הסופרים נוסחי תפלות שהיו לפנייהם ולא העתיקו רק תחלתן, שכן התפלות והברכות היו שגורות בפי כל. ובסדור רש"י סי' נ"ח (=בית נכות ההלכות ב', כ"ג, והורוויץ ונגרד אחריו ראטנער טעו ליחס אלה לקוטי תפלה לר' נטרונאי גאון) מובא גם כן נוסח הבינוני שבירושלמי מבלי להזכיר שמו עליו, וכאשר המחבר של המחזור זה של הסדור מחוג אחד יצאו, מבית מדרשו של רש"י, לא נתמה אם לא זה ולא זה היה לפניו בבבלי נוסח הבינוני, וזה העתיקו מסדר תפלה אחד זה מסדר תפלה אחר. ולכן לא יפה עשה ה' באבער להגיה הסדור על פי המחזור, ובודאי לא היה עושה כן לוא לא היה נעלם ממנו שגם בבית נכות ההלכות נוסח הבינוני הוא כמעט שווה ממש (השנויים הם: ביום

גשמים; כי, ליתא) לנוסחו בסדר. ונוסח זה הוא נוסח הספרים שלנו בירושלמי אלא שבמקום גשמי ברכה שלפנינו נאמר בב' מקורות אלה: גשמי נדבה. ומעניין שבמשנה תעניות ג', ח', יש שגורסים גשמי רצון ונדבה, במקום גשמי רצון ברכה ונדבה שלפנינו, עיין הוצאה רבתי של מאלטער.

רבי אלעזר ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת... רבי יוסי צריך לחדש בה דבר בכל יום.

טרם שנבאר דברי הירושלמי עלינו לעמוד על יחס מאמרו של ר' אליעזר במשנתנו למאמרו של חבירו ר' שמעון בן נתנאל באבות ב', י"ג, שלא ראינו מי שהעיר על זה חוץ מזקני הגאון ר' שלמה זלמן ז"ל בספרו 'בית אבות' על אבות, אולם דבריו נאמרו על דרך הדרוש. והמעין יראה שאין כאן חלוף שמות בין המשנה שלפנינו למשנה באבות אלא ב' מאמרים אלה נאמרו זה לעומת זה. ואשר למאמרו של ר' אלעזר כבר מקומו במשנתנו מוכיח שלא בא ללמדנו חשיבות כוונה בתפלה, שאם כן אין עניינו לא אצל מחלוקתן של התנאים אם אדם מתפלל י"ח בכל יום או מעין י"ח, ולא אצל ההלכה על תפלה קצרה. ולפי פשוטן של דברים ר' אליעזר חולק על חבריו רבן גמליאל רבי יהושע ורבי עקיבא הנוכרים במשנה הקודמת, שהם כולם עומדים בשיטה אחת, שאדם (=יחיד, עיין למעלה עמוד רל"ז) מתפלל תפלה במטבע קבוע, אלא שנחלקו בטיבו של מטבע זה: י"ח ברכות או מעין י"ח, אבל לדעתו: העושה תפלתו קבע, שמתפלל במטבע קבוע, אין תפלתו תחנונים, ועקרה של תפלה תחנונים הם. ובדבריו כבר רמז ר' אליעזר על דברי חברו הגדול ר' שמעון בן נתנאל, ששניהם היו תלמידי ר' יוחנן בן זכאי כמו שמסופר באבות פרק ב', אלא שנראה שר' שמעון היה גדול בשנים מר' אליעזר ולא עוד אלא שכבר נפטר לו לעולמו בפני הבית ולכן ר"ש האחד בין תלמידי ר' יוחנן שלא נזכר שמו בין חכמי יבנה, וכן לא נכתר בתואר רבי בתוספתא עבודה זרה ג' ד', ט' שעוד לא נהגו בו בפני הבית. ושם בתוספתא מסופר גם כן שרבן גמליאל הזקן השיא בתו לשמעון בן נתנאל, מה שהיה בימי ילדותו של ר' אליעזר – ואפשר קודם שנולדו – שרבן רבן יוחנן היה בן דורו של רבן שמעון בן גמליאל הזקן. אולם אין ספק ששמעון בן נתנאל חתנו של רבן גמליאל הזקן הוא שמעון בן נתנאל תלמידו של רבן יוחנן בן זכאי, ואף שרבן תאר אותו בשם הכבוד: ירא

חטא, לא החמיר כל כך כרבן גמליאל ובני ביתו בענייני טהרות ולכן פסק עמו חותנו: שלא תעשה טהרות על גביו. ומי לנו גדול בדורו מר' שמעון בן לקיש והוא הודה ולא בוש מלאמר לבנותיו של ר' ינאי, (ירושלמי דמאי פ"ב, ג'): עם הארץ אני אצל טהרות. ומי שאומר שרבן גמליאל הזקן נתן בתו לעם הארץ, עתיד ליתן את הדין שחושד באותו צדיק שכפת בתו לפני ארי! ור' שמעון הזהיר על התפלה ואמר: וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא תחנונים—כך היא הגרסא העקרית, ובספרים שלנו הוסיפו: רחמים—, והוא כוון לאמר שיתפלל אדם בלב נמוך ובשברון נפש כעני העומד בפתח ולא כמי שאין לו על מה לבקש מאת בוראו אלא מתפלל כדי לפרוק מעליו עול מצוה שהוטל עליו. ועל יסוד דבריו של ר' שמעון בן נתנאל אמר ר' אליעזר, שאי אפשר לו לאדם לעשות תפלתו תחנונים אם הוא מתפלל במטבע קבוע, שכבר תפלתו מצות אנשים מלומדה ואינה תחנונים.

ואל תתמה על הדבר שקבע במאמרו של ר' אליעזר יש לו מוכן אחר קצת ממובנו במאמרו של ר' שמעון בן נתנאל, שאדרבא שבכוונה מיוחדת השתמש ר' אליעזר בבטוי שהשתמש בו חברו כדי להדגיש התנגדותו למטבע קבוע של תפלת יחיד, שמי שמתפלל כן הרי הוא כמי שעושה תפלתו קבע, כפרעון חוב שעליו. ובראש פרקין השתמשה משנתינו בקבע במשמע: זמן קבוע ואמרה, תפלת הערב אין לה קבע, ופרושה שאין לה זמן מוגבל (עיין למעלה עמוד ל'), שקבע יש לו משמעות שונים: קביעות זמן, קביעות מקום קביעות צורה וקביעות דבר לחוב, ובמשמעו האחרון השתמש בו ר' שמעון בן נתנאל (וכן במשנה יומא ו', ג'): שעשו הכהנים גדולים קבע, ועיין גם כן חלה ד'. א': שלא יקבע הדבר חובה, אולם בדברי ר' אליעזר משמעו: מטבע קבוע של תפלה.

ובב' התלמודים יש לנו ה' פירושים על "קבע", אלא שד' מהם— על החמישי עיין לקמן בהמשך דבור זה— אינן אלא דוגמאות שונות של פרוש אחד והוא ש"תפלת קבע" היא תפלה שאינה יוצאה מן הלב (=שיחה באבות דר"נ סוף פי"ט) ושאדם מתפללה רק כדי לצאת ידי חובתו. הפרוש הראשון שבירושלמי הוא אותו הפרוש הראשון שבבבלי ואף שנשנו בסגנונים שונים, ואין בין כ"קורא באגרת" שבמקור הראשון ל"כל שתפלתו דומה עליו כמשאו", שבמקור השני ולא כלום, שאדם קורא באגרת משום שצריך לכך, ומי שמתפלל כקורא באגרת תפלתו דומה עליו כמשאו, שאין מתפלל אלא כדי לצאת ידי חובתו.

ומעניין הדבר שלא אמרו: כקורא בספר, שאדם קורא בספר – סתם ספר: תנ"ך! – שנפשו חשקה בקריאתו, אולם אין אדם קורא באיגרת אלא משום שכן חובתו לרעהו ולחברו ששלחה לו. גם הפרוש השני שבבבלי: כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים, אינו אלא דוגמא של תפלה שמתפלל אותה רק כדי לצאת ידי חובתו, ולכן אין אומרה בנחת ובלשון תחנונים. ולפי דעת רב האי גאון (והסכים עמו ר"ח, עיין או"ז צ"א) כפי שמובאים דבריו מתלמידי ר' יונה יש נפקא מינה לדינא בין שני הטעמים, שלפי הטעם השני: כיון שאומרו בנחת כמו שמבקש רחמים על עצמו הוא, אולם לא כן דעת הרמב"ם בהלכות תפלה ד', ט"ז, שכתב: צריך לישב מעט קודם התפלה כדי לכוון את לבו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים ולא יעשה תפלתו כמי שהיה נושא משאוי ומשליכו והולך לו. ואין ספק שלדעתו ולדעתו של הר"ף והרא"ש שהביאו ב' הפרושים אין כאן מחלוקת כלל אלא שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. והרב בעל כסף משנה (עיין גם כן דבריו בבית יוסף או"ח, צ"ח, ומה שהעיר עליהם בבית חדש שם) נדחק לאמר שהאמוראים שנתנו הטעמים לא נחלקו אלא בפרוש דברי המשנה, אולם הכל מודים שלכתחילה: תרווייהו בעינין, ולא ידעתי מה הביאו לאמר כך והדברים פשוטים כמו שכתבנו. וכבר מוכח כדברינו מהפרוש הרביעי על קבע שנמצא שם בבבלי והוא: כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה, וכי יאמר אדם שלפרוש זה אין להקפיד לא על לשון תחנונים של התפלה ולא אם עושה תפלתו כמו שהוא נושא משאו, ואין לך תנאי אחר לתפלה מן המובחר אלא שתהיה עם דמדומי חמה! ולא לבד שקשה לייחס דעה מוזרה כזו לחכמי התלמוד שהקפידו הרבה יותר על הפנימיות של תפלה מעל חצוניות שלה, אלא שלפ"ז לשון המשנה קשה מאוד שאמרה: העושה תפלתו קבע, ואדרבא מי שמתפלל רק עם דמדומי חמה עושה תפלתו קבע, שמתפלל בזמן קבוע, ומי שאינו מקפיד על דמדומי חמה אינו עושה תפלתו קבע. וברור הוא שגם לפי הפרוש האחרון שבבבלי על קבע לא כווננו להוציא משמעה של מלה זו מידי פשוטו (בר"ח במקום הנ"ל: והוא דאמרי... כל מי שיעשה תפלתו קבע להתפלל קודם דמדומי חמה כו', ואולי שלדעת הרב לא גנו רק מי שמתפלל בקביעות קודם דמדומי חמה, אלא שיותר נראה שצריך להפסיק בין קבע ללהתפלל, שבראשונה מביא דברי המשנה ואחר כך פרושו של התלמוד עליהם), אלא שאמרו שמי שאין מתפלל עם דמדומי חמה כבר הוא מראה שתפלתו משא עליו, ולכן הוא ממחר להתפלל קודם הזמן המובחר

כדי להשליך המשא מעליו. ולפי זה כל ארבעה פרושים אלו אינן אלא לשונות שונות של פרוש אחד והוא, שתפלת קבע היא תפלה שאדם עושה אותה רק כדי לצאת ידי חובתו ולהקל משא מעליו.

והנה אף שאין לזוז מפרוש זה של בעלי התלמוד על „תפלת קבע“ שבדברי ר' שמעון בן נתנאל, מאמרו של ר' אליעזר במשנתנו קשה לפרשו על דרך זו. ולא בלבד שאם כן קשה מה שהקשינו למעלה על „סדר“ המשנה, אלא שהלשון „אין תפלתו תחנונים“ קשה לעמוד עליה וכי בא ר' אליעזר להשמיענו שמי שאין מתפלל בלשון תחנונים (=תפלת קבע לפי פרושו של התלמוד) אין תפלתו תחנונים! וכבר הרגישו האחרונים (עיין לדוגמא קול הרמ"ז) בקושי הלשון ונדחקו לאמר שר' אליעזר מזהיר שלא יתפלל אדם אלא בלשון תחנונים, שאם לא כן לא תמצא חן (=תחנונים כמו בזכריה י"ב, י': רוח חן ותחנונים) בעיני הקב"ה. ואין צורך להשיב על פרוש זה שכבר נסתר מדברי המשנה באבות ששם נאמר בפרוש: תחנונים לפני המקום, ולדבריהם תחנונים בברכות משמעו תחנונים בעיני המקום. ולכן הפרוש הנכון על תפלת קבע שבמשנתנו בברכות הוא כמו שאמרנו למעלה, שלר' אליעזר אין לו ליחיד להתפלל בנוסח קבוע – י"ח או כעין י"ח – , שאם עושה כן אין תפלתו תחנונים, אינה באה מן הלב בהשתפכות הנפש. והפרוש שבב' התלמודים: צריך לחדש בה דבר (בירושלמי: בכל יום, שלא בדיוק הוא, שאם צריך לחדש מחדש בכל תפלה, והיא אשנרא ממאמר שלאחריו, עיין דבור הבא), נוסד על מה שאמרנו, שבמשנתנו קבע משמעו: נוסח ידוע, אלא שהיה קשה להם, וכי ר' אלעזר חולק על כל החכמים שהקפידו מאוד שלא לשנות ה„נוסח“, ולדעתו נהפוך הוא שאין לו ליחיד להתפלל בנוסח הקבוע, ולכן פרשו שלא למעט בא אלא לרבות, ופרוש דבריו שמי שמתפלל רק תפלת קבע אין תפלתו תחנונים, שצריך לחדש בה דבר. אולם אם כן הוא עקר התפלה, שמונה עשרה ברכות או מעין י"ח, אינו תחנונים ורק ההוספה שמוסיף היא תחנונים, ור"א עושה העקר טפל והטפל עקר, ולפי מה שכתבנו הכל עולה יפה. ומה שהיה קשה להם לא קשה אלא לפי מה שנהגו בדורות האמוראים, אבל בדורות הראשונים בזמן של רבן גמליאל ר' אליעזר וחבריהם עוד לא היתה תפלת יחיד קבועה כל כך. אמנם כן כבר מצינו לו לר' אליעזר עצמו שהבדלה אומרה בהודאה וכן לדעתו מוכיר מעין המאורע בהודאה (משנה ברכות ה', ב', ותוספתא ג', י"א), ומזה מוכח שיחיד מתפלל התפלה „הקבועה“, שהרי אין לך הבדלה אלא

בתפלת ערבית, ואין שליח צבור עובר בה לפני התיבה. אלא שקרוב לודאי שלדעת האומר תפלת ערבית חובה אין בינה לב' תפלות האחרות ולא כלום שבכולן שליח צבור יורד לפני התיבה להוציא את הרבים ידי חובתן, ור' אליעזר לא ביחיד אמר דבריו לענין הבדלה אלא בצבור, שהוא עומד בשיטתו של רבן גמליאל שתפלת ערבית חובה. ואף שהדבר מובן מעצמו, שאם תפלת ערבית חובה, ש"צ יורד בה לפני התיבה, כבר יש לנו ראייה לזה בתפלת מן אבות בלילי שבתות (עיין למעלה עמוד שי"ט), שבבבל גם אחרי שנפסקה הלכה שתפלת ערבית רשות לא בטלוח לגמרי לתפלת שליח צבור בלילי שבתות, שרוב הצבור בא לבהכ"נ, אלא שהקלו בה וקצרוה. ואפשר לומר גם כן שר' אליעזר לא אמר דבריו כלל על הבדלה, אלא שמסדר המשנה השמיענו שלפי שיטתו של ר' אליעזר שכל הוספה שבתפלה מקומה בהודאה, הבדלה גם כן אומרה בהודאה, ורק לדעת החכמים החולקים עליו שכולל להוספות בברכות הנקשרות עמהן, כהזכרת מעין המאורע בראש חדש ובחול המועד בעבודה, על הנסים בחנוכה ופורים בהודאה, יש טעם לאמר הבדלה בחונן, שאם אין הבדלה דיעה מנין, אולם לר' אליעזר כל ההוספות מקומן בהודאה וכן הבדלה מקומה בברכה זו, וכבר הערנו למעלה על יסוד דעתו זו, עיין עמוד שי"ב. ויותר נראה שגם לר' אליעזר היחיד אומר בתפלתו שבח בקשה והודאה אלא שאומרן בלשונו והוא מבדיל בהודאה, אבל אין להבדלת יחיד מטבע קבוע.

אחיתופל היה מתפלל שלש תפילו' חדשות בכל יום.

כך דרכה של ההגדה לדרוש שמות ודרשו כאן, למה נקרא שמו אחיתופל שהיה אח (=איש או בעל) של תפלה, שהיה מחדש תפלות בכל יום. ואמרו שהיה מתפלל ג' תפלות חדשות בכל יום, שכן תופל בשם זה נכתב מלא ואלו בדברים א', א', תפל חסר הוא, והו' הנוספת מלמדתנו שהיה מתפלל ו' תפלות בכל יום, ג' תפלות הקבועות וג' נוספות. ובמאמר זה בכל יום הוא בדיוק גמור וממנו נשתרבו למאמר הקודם ולמאמר הבא אחריו והשתמשו גם בהם בלשון בכל יום, מה שאינו מדויק כל כך, שאם תפלה שאין מחדש בה דבר היא, תפלת קבע" ואינה תחנונים, צריך לחדש בכל תפלה – לכל הפחות בשמים, ולדעת האומר תפלת ערבית חובה ג' הן, ולא רק בכל יום. ובודאי בכל יום שבב' מאמרים אלו, כוונתו

שבכל יום ויום כשהוא מתפלל מחדש תפלה, וכשהוא מתפלל ג' תפלות הקבועות הוא מחדש ג' תפלות. אבל המוסף בכל יום אינו אלא גורע, שהרי יש מקום לטעות ולומר שאין צריך לחדש רק אחת בכל יום, ולכן בבבלי (עיין למעלה עמוד של"ג) אמרו: צריך לחדש בה דבר, ואין ספק שההוספה שהוסיפו בירושלמי אשנרא היא. ובתשובה לגאון באוצר הגאונים עמוד קמ"א של חלק א' נמצא מאמר זה: והרי נאמר על אחיתופל שהיה מחדש דברים בכל יום. ואף שאין ספק שדברי הגאון לקוחים מהירושלמי – ה' לוי'ן לא העיר על מקורם – נראה שלא הביאם כצורתן ולא שהיתה לפניו גרסא אחרת.

אמר ר' זעורא כל זמן דהוינא עביד כן הוינא טעי ולית לך אלא כ"י דמר רבי אבהו בשם רבי אלעזר ובלבד שלא יהא כקורא באגרת.

בלשון זו ממש השתמש ר' זעורא למעלה בהלכה א' (עיין עמוד קס"ח) ואמר: כל זמן דהוינא עביד כן הוינא מפחד בלילא לית לך אלא כהדא כו'. וקרוב לודאי שר' זעורא כאן הוא ר' זעורא שבהלכה א', אלא שהדבר מוטל בספק אם כוונו לר' זעורא (=זירא בבבלי) הראשון או השני. ובבבלי שבת סוף דף ט', מובא מאמר של זעירי" (לפנינו אביי, אולם הגאונים והראשונים גרסו: זעירי, ואין ספק שגרסתנו מוטעת היא, שאביי לא היה אומר: הני חברין בבלא"י הקרוב למאמר שנתייחס לר' זעירא בפרק ראשון. ואם באמת הם לאיש אחד, לכאורה היה נראה לומר שלא כווננו לא כאן ולא שם לר' זעורא=ר' זירא, אלא לזעירי תלמידו של רב שעלה לארץ ונסמך שם שהוא לפעמים נקרא זעירי ולפעמים עם תאר הכבוד שלו רבי. אולם אף שאין צריך להגיה כאן זעירי ביו"ד, שכן לא הבדילו בין זעורא לזעירי, ובכ"י בפרק ראשון ובמקבילה בפסקתא רבתי הגרסא זעירי, מכל מקום ממה שאמר: כ"י דמר רבי אבהו כו', מוכח שאי אפשר לומר שכווננו לזעירי תלמידו של רב, שהוא קדם לר' אבהו ולא אמר דברים בשמו; ועיין למעלה סוף עמוד קע"ב.

רבי אלעזר היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום.

הדבר קשה קצת, שלמעלה מזה אמרו שר' זעירא נמנע מלהתפלל תפלה חדשה, משום שהיה נראה לו עקר כפרושו של ר' אלעזר על המשנה שב, תפלת קבע" כוונתה: שלא יהא כקורא באגרת, ולא שצריך לחדש בה דבר, ואלו ר'

אלעזר עצמו היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום. ונראה שר' אלעזר היה בטוח שלא יטעה ולכן „החמיר“ כדעת האומר שצריך לחדש בה דבר, אולם ר' זעירא שהיה קשה עליו להוסיף דברים מבלי לטעות סמך על דעת ר' אלעזר ש„מן הדין“ אין צריך לחדש.

רבי יוסי ציידניא בשם רבי יוחנן לפני תפילתו הוא או' ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך.

הפתיחה ה' שפתי תפתח כו', היתה כל כך חשובה בארץ ישראל עד שלא נמנעו מלהתחיל בה גם „תפלה קצרה“ של שמונה עשרה, ובקטע אחד של הגניזה (ספר השנתי לצינצינאטי ב', סוף עמוד ש"ח) לפנינו הנוסח של ברכה ראשונה הוא: יי' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך ב"א מגן אברהם. ואף שקרוב לודאי שיש כאן דלוג סופרים שדלגו על מה שבין ב"א לב"א ושצ"ל: ה' שפתי ... תהלתך וב"א מניינו ומגן אבותינו ב"א מגן אברהם (עיין למעלה עמוד שי"ט), מכל מקום מעניין הוא מאוד שאפילו בתפלה קצרה לא השמיטו הפסוק ה' שפתי כו'. וביחוד ראוי לשום לב אל הדבר שבנוסחי תפלה לבני ארץ ישראל לא נמצא בסוף התפלה הפסוק יהיו לרצון כו', ואף שלפי ב' התלמודים (בבלי סוף ד' ר' יוחנן הוא הוא האומר: לפני תפלתו הוא אומר ה' שפתי ולאחר תפלתו יהיו לרצון כו'. אולם בירושלמי כאן יש מי שאומר שצריך לומר ב' פסוקים אלה לפני תפלתו, ואפשר שכך היה המנהג הרגיל בארץ ישראל בזמן בעלי התלמוד, ובדורות שלאחריהם השמיטו הפסוק השני ולא אמרו אלא הראשון.

היה עומד ונוכר שהתפלל רב אמר חותך ושמואל אמר אינו חותך שמעון ... בשם רבי יוחנן וולואי שיתפלל אדם כל היום.

לפי גרסת הספרים שלנו נראה שג' מחלוקות בדבר, לרב אסור לו לגמור לשמואל אסור לו לפסוק ולר' יוחנן אם רצה גומר, שכן: וולואי שיתפלל אדם כל היום. ולפי זה ברור שיש כאן מחלוקת בין ב' התלמודים בדעתו של שמואל שבפרוש אמר בבבלי כ"א, א': היה עומד בתפלה ונוכר שהתפלל פוסק (=חותך בירושלמי, שחתך כרת גור ופסק פעלים נרדפים הם, ועיין לקמן דבור חותך את הברכה) ואפילו באמצע ברכה.

ודעתו של רב לא נזכרה כלל בבבלי אלא שאפשר שמה שאמר שם ר' אלעזר: ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר (=אסור לו לחזור) ומתפלל, בדעת רבו, רב"א אמרה, ולא בלבד שבברי לו שכבר התפלל חותך אלא אפילו בספק אינו חוזר ומתפלל. ור' ישעיה די טראני הראשון בפסקי ברכות שלו (בית נחן מ"ד, ד') גורס: רב אמר חותם ושמואל אמר חותך שמעון בר ווה כו'. ולפי גרסא זו לא נחלקו רב ושמואל אלא בשנוכר באמצע הברכה שלרב גומרה ואחר כך פוסק ולשמואל חותך, ופרושו שפוסק מיד ואין חותם וכדבריו בבבלי: ואפילו באמצע ברכה. וקצת ראייה לגרסא זו ממה שלא השתמש שמואל בבטוי הרגיל אצל התנאים והאמוראים: פוסק, שבנווד לחותם שבדברי רב השתמש הוא בחותך, לשון נופל על הלשון אלא שלא מצאתי לו חבר להרי"ד בגרסא זו אצל שאר הראשונים, והמאירי בחדושו על ברכות שם מביא דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו בספרים. וכי"ר והרש"ם גורסים: רב אמר חותך שמואל אמר חותך, והדבר מוטל בספק אם "הגיהו" דברי הירושלמי כדי להשוותם עם דברי הבבלי שלשמואל פוסק, או שבאמת אין כאן מחלוקת בין ב' התלמודים. וממה שלא אמרו: רב ושמואל תרויהוון אמרין חותך, אין להביא ראייה נגד גרסא זו שבכמה מקומות לא השתמשו, לא בבבלי ולא בירושלמי, בלשון: תרויהוון אמרין (=תרוויהו אמרי בבבלי), אלא הביאו דברי כל אחד ואחד לבדן.

ובעקר הדבר שנחלקו בו רבותינו הגאונים והראשונים (עיין אוצר הגאונים חלק התשובות סי' קכ"ו-קכ"ט, חלק הפרושים סי' פ"ב-פ"ד ובנספחים ס"ז-ס"ז; הרי"ף בעל המאור הראב"ד והרמב"ן על ברכות כ"א, א'; הרי"ד במקום הנ"ל; ראבי"ה סי' ס"ה, ובמקומות שהעיר עליהם המו"ל), אם לדעת האומר פוסק, חייב לפסוק או שמותר לו לפסוק, יש להעיר על דברים אלה שבמדרש תנחומא מקץ ט': עמד דוד ופירש ערב ובוקר וצהרים לפיכך אין אדם רשאי להתפלל יותר משלש תפלות ביום ור' יוחנן אמר ולואי יתפלל אדם והולך כל היום שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש מהו להתפלל בכל שעה אמר ליה אסור א"ל למה א"ל שלא ינהג קלות ראש בגבורה לא קבל ממנו . . . א"ל ישמעו אוניך מה שפיך אומר ומה אתה שאתה בשר ודם השואל בשלומך בכל שעה אתה אומר מבזה מלך מלכי המלכים עאכ"ו שלא יהא אדם מטריחו בכל שעה. והרואה יראה שאי אפשר להוציא אלה הדברים המפורשים מידי פשוטן, אלא שברור שמי שנחלק על ר' יוחנן אומר

שאסור לו לאדם להתפלל יותר מ'ג' תפלות, בין בתורת חובה בין בתורת נדבה, בין על ידי חדוש בין לא על ידי חדוש, ומי שעושה כן: מטריח מלך מלכי המלכים. ולפי זה רב שאומר חותך – לפי גרסת הספרים שלנו – עומד בשיטת רבו רבי" שאין אדם רשאי להוסיף על ג' תפלות, ואפילו שמואל שאומר: אינו חותך, אינו חולק על דעת רבי אלא שסובר שאם התחיל להתפלל ונוכר שכבר התפלל גומר, שגנאי הוא להתחיל לדבר לפני המלך ולהפסיק באמצע, ורק ר' יוחנן חולק על רבי ואומר: ולואי יתפלל אדם כל היום, ובין אם התחיל ובין אם לא התחיל אם רוצה מתפלל, כמו שפרשנו בראש הדבור. ואפשר גם כן שבהתחיל, לר' יוחנן חייב לגמור וכמו שסובר שמואל אולם לא מטעמו, שגנאי הדבר, אלא משום שכבר התחיל במצוה אומרים לו גמור; ועיין דבור הבא ולמעלה עמוד ה'.

ויש מהראשונים (עיין מאירי במקום הנ"ל בשם גדולי המפרשים, והוא הראב"ד, ולפינו בהשגות הראב"ד על המאור שם בברכות בלשון שונה) שתמהו ואמרו: תפלה שהיא רחמים למה נאסור בה כלל בנדבה. ואולם אין ספק שחכמינו הראשונים ז"ל רצו להרחיק את האדם מחסידות קצוניית שלא ירבה אדם בתפלה כדי שלא יבטל מתלמוד תורה – ועמה דרך ארץ! – ולכן אסרו להוסיף על מנין התפלות, הקבועות, שתורה עיקר ותפלה טפלה לה. ומי שידע פרק בתולדות ה"חסידים" של הנוצרים שבימי המשנה והתלמוד, שבלו כל ימיהם בתפלות ובקשות ונורו עצמם מן החיים, יאמר ברוך שבחר בחכמים ובמשנתם. והראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם סוף הלכות תפלה מחלק בין תפלת שמונה עשרה, שהיא תפלת רחמים ובקשה ויכול להתפלל אותה כל היום, לבין תפלת שבע בשבת וי"ט שאינה אלא הודאה ושבח: ואם יודה ויחזור ויודה ברכה לבטלה היא וכן ברכת יוצר אור וברכות דערבית וברכת המצות וברכת הפירות והדומה להן. ולפי דבריו קשה, והרי ג' ראשונות וג' אחרונות (עיין למעלה עמוד רמ"א, דברי ר' תם: שבקשה של רבים שבח) שבח והודיה הן ולמה חוזר ומתפלל אותן כל היום כלו. אמנם כן כלל גדול הוא בב' התלמודים שהמברך ברכה שאינה צריכה הרי הוא כמוציא שם שמים לבטלה, אולם לא לבד שלפי הירושלמי לא נאמר אלא בברכות הנהנין (עיין מה שהערותי בענין זה בנזי שעכטער חלק א', תקי"ח), אלא שגם לפי הבבלי לא נאמר כלל זה אלא בברכות שאדם מברך אותן על דבר מסויים" כברכות המצות ובכללן קדוש והבדלה וכדומה להן, ולא בברכות של שבח והודיה.

והעקר כמו שכתבנו בטעם האומר, שאסור להוסיף על מנין התפלות. והמאירי שם השיב על קושית „גדולי המפרשים” ואמר: אין כאן תימה שכל ברכות של חיוב אחר שברכנן למה חוזר בהן, וקצת תימה שלא העיר על דברי הראב”ד שהבאתי, שכבר הרגיש בזה וחלק בין בקשות ותחנונים לברכות של הודאה ושבח, ותלמידי ר’ יונה מביאים חלוק זה על שם „רבם” ולא על שם הראב”ד!

רבי זעירא בעא קומי רבי יוסי לית מילתיה דרבי יוחנן אמרה ספק נתפלל ספק לא נתפלל אל יתפלל ולא אניבה.

בהגהות המיוחסות להגר”א שבשערי ירושלמי – אבל לא בנדפס! – גורס: דרבי ירמיה, במקום: דרבי יוחנן. והגהה זו יסודה במה שאמרו בראש המסכת: רבי זעירא בשם רב ירמיה ספק התפלל ספק לא התפלל אל יתפלל ודלא כרבי יוחנן דאמר ר’ יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. וקושית ר’ זעירא היא למה אמר ר’ ירמיה שאל יתפלל אם אין תפילה – יתירה – מפסדת, אולם ר’ יוסי לא חש להשיבו כלום, דנברא אנברא קארמית, שבודאי ר’ ירמיה ור’ יוחנן חלוקים בדבר. אלא שלא ידעתי מה הזיקו לרבינו הגדול להגיה, והלא לפנינו בסוגיא זו נחלקו ר’ אבהו ור’ חנינא בדעתו של ר’ יוחנן בענין זה, ואם כן פשוט הדבר שר’ זעירא שהיה תלמיד חבר של ר’ אבהו קבל ממנו ההלכה שלר’ יוחנן ספק התפלל אל יתפלל, וכשמע דברי שמעון בר ווא בשם ר’ יוחנן: ולואי שיתפלל אדם כו’, היתה קשה לו הסתירה שבין ב’ המאמרים שנתיחסו לר’ יוחנן, ור’ יוסי לא חש להשיבו שברור שמי ששנה זו לא שנה זו. וגרסא מוזרה בסוגיא זו מצאתי במאירי לברכות כ”א, א’, וזו לשונו: ובתלמוד המערב נראה לי שחזרו בהם (ממה שנאמר למעלה שלר’ יוחנן אינו פוסק בשנוכר כשהתפלל) והוא שאמר אחריו ר’ זעירא בעי לית מילתיה דר’ יוחנן אמירא ספק התפלל ספק לא התפלל ר’ אבהו בשם ר’ יוחנן אל יתפלל ר’ חנינא לא אמרה כן אלא הלואי מתפלל: כלומ’ לא אמר שלא יתפלל אלא שיתפלל ומכל מקום בספק התפלל אמרה ולא על נוכר שהתפלל. ולפי גרסא זו ג’ מחלוקות בדעתו של ר’ יוחנן, יש שאומר שלר’ יוחנן: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ולכן ספק התפלל חוזר ומתפלל (אם רוצה, ואפשר שחייב לחזור), יש מי שאומר שלדעתו ספק התפלל אל יתפלל, ומכל שכן אם ודאי

התפלל אל יתפלל, ויש מי שאומר שספק התפלל יתפלל, אבל ודאי התפלל אל יתפלל, ואפילו אם כבר התחיל ונזכר שהתפלל.

ואפשר שגרסא זו יסודה בדברי ר' האי גאון שפרש דברי ר' יוחנן שבבבלי בדרך זו: ולא קאמר ר' יוחנן ספק התפלל ספק לא התפלל יחזור ויתפלל, אלא ה"ק הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו דאלמא לא הפסיד ויפה לעשות כן אבל לחייבו לא קאמר (אוצר הגאונים, חלק התשובות ס' קכ"ו, ועיין שם בסימן שלאחריו), אלא שעל דעת ר' האי גאון צריך לפרש דברי הירושלמי בדרך אחרת ממה שפרשם המאירי, וכך פרוש הדברים. בראשונה אמרו שלר' יוחנן האומר: ולואי שיתפלל כו', נזכר שנתפלל כבר אינו חותך כשמואל, שחייב לגמור (עיין למעלה עמוד שמ"א), ולבסוף העלו שאפילו בספק שהתפלל אין חייב להתפלל, ולא אמר ר' יוחנן אלא שאם רוצה להתפלל יתפלל שאין תפלה מפסדת. ואיך שנפרש גרסת המאירי קשה היא מלקיימה, שמה ראייה מדברי ר' יוחנן בספק התפלל שחוזר ומתפלל על נזכר שאינו גומר, ואדרבא הרי (כך הוא מוכרח לפי גרסת הספרים, ולגרסת המאירי אפשר לעמוד על חלוקה זה מתוך הסברא) שמואל אומר שבנזכר אינו חותך, ואף שלא מצינו לו שיאמר שבספק חוזר, ומכל שכן שלר' יוחנן האומר שבספק חוזר אפשר שבנזכר גומר (או לפי פרושנו שבנזכר חייב לגמור), שכן גנאי הוא לפסוק באמצע שבח וכמו שהסברנו למעלה.

ואשר לדעתו של ר' האי גאון בתשובתו הנ"ל רואה אני להעיר בראשונה שתשובה זו היא היסוד לדברי הרי"ף, והראשונים והאחרונים שלא היתה לפנייהם תשובת הגאון נדחקו לחנם בדברי הרי"ף. ולדוגמא מה שהיה קשה להם – עיין חדושי אנשי שם – איך מביא ראייה משמואל אדר' יוחנן והלא הם חלוקים בדבר לא קשה כלל, שלדעתו ממה שלא אמרו בנמרא אחר מאמרו של שמואל על נזכר שפוסק: ופליגא אדר' יוחנן, מוכח שלא נחלקו בזה, ולא נחלק ר' יוחנן אלא על ר' אלעזר האומר שבספק אינו חוזר. והרי"ד הקשה על הרי"ף שהוא סותר דברי עצמו שאומר, שר' יוחנן ושמואל לא נחלקו כלל שלשניהם פוסק מתפלת חובה ומותר – וגם מצוה היא – לו להתפלל תפלת נדבה, ובתוך כדי דבור הוא אומר שהלכה כר' יוחנן, ואם השוו דבריהם, מאי: הלכה כר' יוחנן. וקושייתו תמוהה, שהמעין בדברי הרי"ף יראה שכוון למה שאמר הגאון בתשובתו שהלכה כר' יוחנן האומר: ולואי שיתפלל כו', ולכן בספק התפלל מתפלל ולא כר' אלעזר האומר שאין מתפלל, אבל הוא

ושמואל לא נחלקו כלל. גם קושייתו על הרי"ף מהירושלמי לא קשה שגם לפי גרסת הרי"ד (עיין למעלה עמוד ש"מ) אין הוכחה שר' יוחנן חולק על שמואל שהוא מודה לשמואל ש"חותך", אלא שמוסף ואומר שמכל מקום יכול להתפלל אותה נדבה, ואם נראה בעיניו דוחק לאמר כן, למה הקשה מהירושלמי ולא מהבבלי שגם שם לא חלקו חלוק זה שחלקו הגאונים. ולפי גרסת הספרים שלנו בירושלמי, בודאי נחלקו ב' התלמודים בדעתו של שמואל, שבבבלי אמרו שלשמואל פוסק ובירושלמי שאינו חותך, ואם כן אין להקשות מהירושלמי על פרוש הגאונים והרי"ף בדברי הבבלי, ולגרסת המאירי ראייה מהירושלמי לדבריהם כמו שהערנו. ואולם בעקר הדבר צדק הרי"ד שאין אפילו רמז קל לא בבבלי ולא בירושלמי לחלוק שחלקו ר' האי גאון והרי"ף, וכבר הערנו למעלה עמוד ש"מ, על דברי התנחומא שנחלקו רבי ור' יוחנן, ולדעתו של הראשון אסור להתפלל יותר מג' תפלות. ואם כנים אנחנו במה שכתבנו בחלק א', י"ב, בפרוש דברי הירושלמי בראש המסכת, כבר מוכח שלר' יוחנן בספק התפלל חייב לחזור ולהתפלל ולא רק שיפה לעשות כן כמו שאומר הגאון, שהרי שאלו שם, אם ספק קרא ק"ש קורא לדברי הכל כמו שספק התפלל מתפלל לר' יוחנן, ובק"ש השאלה היא רק אם חייב לקרות (שבודאי הרשות בידו) - וגם עושה מצוה - לקרות פרשה של תורה) כמו שחייב להתפלל בספק לדעתו של ר' יוחנן. ור' יונה כפי מה שמובאים דבריו בחדושי תלמידיו מביא ראייה לדעתו של הגאון, שגם לר' יוחנן אין מתפלל תפלת נדבה בלא חדוש, ממה שאמרו בבבלי ברכות ל"א, א': יכול יתפלל אדם כל היום כלו כבר מפורש ע"י דניאל כו', ובודאי לא עלה על דעת אדם לאמר שחייב להתפלל כל היום, אלא כווננו לומר שלולא פסוק זה שבדניאל היינו אומרים שיכול אדם להתפלל כל היום תפלת נדבה בלי חדוש ומדניאל אנו למדים: שאין לו להתפלל בנוסח החובה אלא ג' פעמים בלבד. אולם לפי פשוטן של דברים ברייתא זו היא על דעתו של רבי בתנחומא מקץ ט' (עיין למעלה עמוד ש"מ), שאסור להתפלל יותר מתפלות הקבועות, ובפרוש נאמר שם: ואף דניאל כתיב ביה זומנין תלתא... ולא פירש באיזו שעה עמד דוד ופירש ערב ובקר וצהרים לפיכך אין אדם רשאי להתפלל יותר משלש תפלות ביום, ומזמנין תלתא שבדניאל אנו למדים שאסור להוסיף על מנין זה; ועיין מה שהערנו למעלה בראש הפרק עמוד ה'.

רב נחמן בר יעקב ורב ששת חד אמ' חותך את הברכה וחרנה אומ' גומר את הברכה.

כאן לא „נסתיימו“ שמות החולקים בהלכה זו, אולם בבבלי נאמר בפרוש שרב נחמן (סתם ר' נחמן הוא בר יעקב) הוא האומר גומר, ומזה שרב ששת אומר: חותך, אלא שבבבלי לא נמצא מי שחולק על רב נחמן, וזה אחד מן המקומות שנמסרו לנו דברי אמוראי בבל מהירושלמי ולא מהבבלי. וגרסת המאירי בחדושיו לברכות סוף כ"א, א', היא: היה מתפלל והתחיל בברכת חול אתפלגין חד אמר פוסק וחד אמר גומר, וכבר הערנו למעלה בחלק א', קמ"א, על דרכו של הרב להשמיט שמות האמוראים כשמצטט דברי הירושלמי, וקרוב לוודאי שגרסתו היתה כגרסת הספרים שלנו. ואשר לפוסק במקום חותך שלפנינו, הדבר שקול אם נגדר אחרי לשון הבבלי או שלא השתמשו בחותך אלא בנגוד לחותם (עיין למעלה עמוד ש"מ), והראשון נראה עיקר. גם הלשון: היה מתפלל והתחיל בברכת חול, קרובה יותר ללשון הרמב"ם הלכות תפלה פ"י, ז', מאשר ללשון בעלי התלמוד, וכבר ידוע כמה חביבים דברי הרמב"ם על המאירי, ולכן אין לתמוה אם השתמש בלשון שהיתה שגורה בפיו ולא בלשון התלמוד עצמו.

הכל מודים בחונן הדעת שהוא גומרה.

תלמידי ר' יונה בחדושיהם על ברכות (אלפסי) כ"א, א', חולקים על ר' אשר מלוניל האומר: דדוקא בברכת אתה חונן בלבד שהיא ראשונה אמרינן גומר אותה הברכה אבל אם נזכר בשאר הברכות פוסק אפילו באמצע הברכה. ולא הוא ולא המשיגים עליו העירו על דברי הירושלמי שלפנינו שמוכח להיפך, שגם לדעת האומר – ר' ששת, עיין דבור הקודם – שחותך, בברכת אתה חונן מודה שגומר, והחלוק שחלקו בין ברכה זו לשאר ברכות אמצעיות אינו משום שהיא ראשונה, אלא כמו שאמרו כאן בירושלמי שאם אין דיעה מניין לתפלה; עיין דבור הבא.

ותא כרבי דרבי אמר תמיה אני היאך בטלו חונן הדעת בשבת אם אין דיעה מניין תפלה.

מי שאומר שלפני זמנו של רבי נהגו לאמר אתה חונן שהוא שבח – אבל לא אתה חוננתנו שבקשה היא – גם בשבת, אינו אלא טועה, שאין ספק שדברי רבי:

היאך בטלו (במאירי: מפני מה בטלו) חונן כו', פרושם, תמיה אני למה התקינו החכמים הראשונים רק שבע ברכות לשבת-ויו"ט-ובטלו לברכת אתה חונן ואף שאדם צריך לבקש על דיעה גם בשבת שאם: אין דיעה מניין תפלה (במאירי: תפלה מניין, וכן הוא לקמן פרק ה', ב', בכל הספרים, ובד"ק ובד"א גם בסוגיא זו כך היא הגרסא), ומה שעשו לא עשו אלא שלא לחלק בין האמצעיות. וכבר נחלקו בית שמאי ובית הלל בפרטי תפלה של שבע ברכות של שבת ויום טוב (תוספתא ג', י"ג, וש"נ), ואיך אפשר לומר שעד זמנו של רבי היו אומרים אתה חונן! ואשר לב' חלקים של ברכה זו, אתה חונן כו' וחוננו מאתך כו', אין ספק שב' נוסחאות הורכבו ונעשו לאחת וכאשר בנוסח התפלה של בני ארץ ישראל אין לנו אלא: חננו, ברור שאתה חונן הוא נוסח בני בבל, אלא שאפשר שגם שם לא נהגו בו בתחלה אלא במוצאי שבת כנוסח אחר של אתה חוננתנו וכשנקבע אתה חוננתנו להבדלה אמרו אתה חונן בשאר הימים. ועל התפלות המתחילות באתה, השווה: אתה בחרתנו, אתה זוכר, אתה נגלית, אתה הבדלת ועוד הרבה כמותן.

אמר רבי יצחק גדולה היא הדיעה שהיא ממוצעת בין שתי הזכרות שנאמר כי אל דעות ה'.

אפשר שכווננו לומר שדעה היא ממותיו, התמידיות של הקב"ה, שבין כשהוא מתנהג במדת הדין: אל (=אלהים, עיין למעלה עמוד רע"ו) ובין כשהוא מתנהג במדת הרחמים: יהוה, הוא מתנהג בדיעה. ועיין למעלה עמוד רס"ח-רע"א על משמעה של הזכרה.

אית דבעי משמעניה מן הדא או תבין יראת ה' ודעת קדושים תמצא.

לפי מה שכתבנו בדבור הקודם לפרש, הדיעה הממוצעת בין שתי הזכרות נעמוד על דרשה זו, שיש שדרשו פסוק זה שבמשלי ב', ה' (הסופרים טעו והחליפו פסוק זה בפסוק הקרוב לו ט', י', שבו נאמר: קדשים) ולא הפסוק שבשמואל, משום שבמקום הראשון נאמר ה' ואלהים, מדת הרחמים ומדת הדין, ואולי במקום האחרון נאמר: אל וה', ואל לפי דעת המכלתא שירה היא מדת הרחמים, עיין עמוד רע"ז.

ר' שמעון בר אבא בשם ר' חנינא כל הדרך בחזקת סכנה.

בבראשית ר' פרשה ל"ט, י"א, הביאו משל הדיוט על סכנת דרכים כזה: מבית לבית חלוק מאתר לאתר נפש. ואשר לגרסת הראשונים: כל הדרכים (עיין דבריהם אצל ראטנער), יש להעיר שגם בקהלת רבא ג', ב', הגרסא היא: הדרכים, ובכמה מקומות נגררו הראשונים אחרי לשון המדרשים שהיתה שגורה בפיהם יותר מלשון הירושלמי.

רבי ייני כד הוה נפיק לאכסניא הוה מפקד גו ביתיה.

גם בקהלת ר' ג', ב', הגרסא: ר' ייני, כמו שהוא ביר' הוצאה ראשונה ובהוצאות החדשות שנגררו אחריה ולא ר' יונה כבדפוס אמסטרדם, וה' ראטנער לא דק באמרו שהרמב"ן גורס ר' ינאי ולא ר' יונה כמו שהוא לפנינו, ובאמת לא כן הוא. ובקהלת ר' שם גורס: לאיסטרטה, מה שנוח יותר מגרסתנו לאכסניא, שברוב המקומות אכסניא הוא: מלון אורחים (או הכנסת אורחים), וכאן משמעו: ארץ נכר, אלא שבמדרש תנחומא הוצאת באבער ויצא סוף סימן כ"ב, נמצא גם כן הבטוי העברי: יצא לאכסניא, מה שמקביל לנפיק – לא לאזיל כמו שגורס הרמב"ן! – לאכסניא שלפנינו. אולם הגרסא לגבי אכסניא המובאה מראטנער טעות הדפוס היא, ובהוצאה ראשונה של תורת האדם „לנבי" ליתא. עיין עמוד הבא, דבור רבי חנינא.

רבי מנא כד הוה אזיל במרחץ שהיא נסוקת הוה מפקד גו ביתיה.

לקמן פ"ט, סוף הלכה ד', אמרו שהנכנס למרחץ מתפלל שתיים, ובכניסתו הוא מתפלל: שתצליני משרפת האש ומהיזק חמין וביציאתו הוא נותן הודאה שהצלתני מן האור כו', אולם אמרו שם שרק במרחץ שהיא ניסוקת הוא מתפלל כך אבל במרחץ שאין ניסוקת אינו אומר אלא מהיזק חמין בלבד. וכעין חלוק זה חלק גם רבי מנא וכשהיה הולך למרחץ שהיא ניסוקת היה מצווה על ביתו שהיה מפקד משריפת האש אבל לא מהיזק חמין שאין בו סכנת נפשות. ומי שאומר שג' המלים: במרחץ שהיא נסוקת, הן הוספה שנשתרבה מעל הגליון

לפנים, עליו להביא ראייה יותר חזקה מזו, שהן חסרות בד"ק וכי"ר, שכי"ר אין בו עמוד אחד שאין בו „חסרות ויתירות“, וגם הוצאת קושטא אינה מדויקת כל כך.

רבי חנינא בריה דרבי אבהו רבי שמעון בר אבא בשם רבי יהושע בן לוי כל החולי בחזקת סכנה.

ה' ראטנער מעיר שבתורת האדם להרמב"ן (סוף ענין ההודאה) ר' שמעון בר אבא ליתא, ולא דקדק יפה שבב' הוצאות הראשונות הגרסא היא: רבי שמעון בר אבהו, ואין ספק שאבהו הוא טעות סופר במקום אבא שלפנינו בספרים, שלא מצינו בן לר' אבהו בשם שמעון, ואולם ר' שמעון בר אבא מסר הרבה שמועות של ר' יהושע בן לוי. ואשר לגרסת הרמב"ן החולים יש להעיר שבמאמר הקודם גם הוא גורס כל הדרך ולא כל הדרכים (עיין למעלה דבור ר' שמעון בר אבא), ובין במקרא ובין במשנה כל עם בינוני לרוב הבינוני בא ביחיד, כמו כל מוצאי כל הנשוק (בראשית ד', י"ד, במדבר כ"א, ח'), כל המחמץ והמחבל והמדמע כל השומע את קולי (ערלה ד', ו', גטין ו', ז'), וכן החולי (כתיב ארמי במקום: החולה) הוא בינוני ובא ביחיד.

רבי אחא בשם רבי אסא כל מה ששליח צבור עובר לפני התיב ותובע צרכי עמך לפניך.

יפה אמרו המפרשים האחרונים (הראשון שהעיר על זה הוא בעל שער ירושלמי, והמפרשים שקדמוהו לא עמדו על הפרוש האמתי) שרבי אחא מפרש שעבור במשנתנו משמעו: שליח צבור העובר לפני התיבה. ומה שכתב ה' ראטנער שר' אחא גרס במשנה: הצבור, ולכן פרשו שליח צבור תמוה הוא, שאדרבא הבטוי עובר לפני התיבה שהוא משתמש בו מוכיח, שגרסתו היא כגרסת כל הספרים וכי' שלנו וגרסת הבבלי, שאם לא כן וכי בא ללמדנו ששליח צבור עובר לפני התיבה, אתמהא. ואני מגלה סוד ש„הגהה“ זו כבר נאמרה מה' יוחנן פאפא (בספר קבוצות חכמים לה' ווארנהיים, עמוד האחרון), אלא שאי אפשר להתחשב עמה כלל, שכבר האמוראים הראשונים כבר עוקבא (בן דורו הצעיר של מסדר המשנה!) בבבל ור' אסא בארץ ישראל

גרסו עבור ולא צבור. אמנם כן בכתב יד פארמא של המשנה כבר נמצא השבוב צבור, אולם הסופרים בדורות האחרונים החליפו בהרבה מקומות ע' בצ', שכן אותיות אלו דומות זו לזו לפי צורותיהן בימי הביניים ובדורותינו אבל לא לפי הכתב שהיה נהוג בדורות חכמי המשנה והאמוראים. ומעניין שבספרי דברים קכ"ז, לפנינו בספרים ובכ"י בטעות: מפני הצבור אולם במקבילה במדרש תנאים ט"ז, א': מפני העבור, עיין שם בהערת המו"ל.

והנה אף שאין ספק שבין אמוראי בבל ובין אמוראי ארץ ישראל גרסו במשנה עבור, עוד לא נתפרש מה זה פרשת העבור, וברור הוא שכל מה שנאמר בפרושו בשני התלמודים אינו אלא לדרשא בעלמא, והרבה טרחו בעלי הלשון שבדורנו לפרשו ולא עלתה בידם. ויש מהם שאמרו שפרשת העבור היא כמו פרשת דרכים, שכן אדם מתפלל תפלת הדרך כשהוא עומד בפרשת דרכים, ויש שאמרו שעבור משמעו כאן כבהרבה מקומות אחרים: עבורה של עיר (עיין קרויס ארכיאולוגיא חלק ב', תר"ע, וכבר הקדימו שד"ל באגרות שלו עמוד תרי"ט), ובסוף העבור במקום שהוא מתחלק לב' או לג' דרכים שם מתחלת הסכנה ובו אדם מתפלל. וכל אלה הדברים אינם אלא דברי נביאות, ולא עוד אלא שהדעת נוטה שאין אדם מתפלל כשהוא עומד בפרשת דרכים והעוברים ושבים מטרידים אותו. ומי שראה, דרכי ארץ ישראל ידע שפרשת דרכים אינה בסוף עבודה של עיר, ועוד רק העיירות הגדולות יש להן, עוברים, וסכנת דרכים גדולה לאנשי כפרים, שמיד שהן מניחים את ביתם כבר הם רחוקים מן הישוב. ואין צורך בהרחבת דברים להוכיח שכל הפרושים שנאמרו בזה לאחרונים אין להם העמדה. ומה שנראה לנו הוא שעבור (או עיבור) הוא על משקל ילוד גבור גפול (זה האחרון רק במשנה ולא במקרא) ודומיהן, ומשמעו עובר דרכים, שכן הצורה הזאת, קטול" מציינת פעולה תמידית ורגילית, ולפי זה אין צורך בכל הדחוקים שנדחקו בהם בעלי הלשון. ואמרו במשנה שהמהלך במקום סכנה, הוא מתפלל בראשונה על הצבור ואומר: הושע את עמך את ישראל, ומוסיף ואומר: בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך, ופרושו, שכל בקשה ובקשה פרטית של עוברי דרכים – זה מתפלל שינצל מליסטים וזה מתפלל שלא יפגעו בו חיות רעות – תבוא לפניך ותעשה צרכיהם ותמלא משאלותם. ופרשה כאן היא כמו פרשת הכסף באסתר ד', ז', כאשר כבר היטב לראות הר' שלמה שיריליו (כך מובא בשמו במלאכת שלמה, אולם בפרושו על הירושלמי שלפנינו לא נמצא זה).

אלא שהוא פירש הדברים בדרך הגדה: מה שמפרש ש"צ בשפתיו, ולפי פשוטן של דברים, פרשה" היא, בקשה פרטית" שאדם מתפלל על עצמו ולפי צורך השעה שמפרש מה שבלבו ביחיד ואין מתפלל תפלת קבע. וקרובה ההשערה שהשתמשו בבטוי פרשת העבור במקום: תפלת עוברי דרכים, משום שהבטוי האחרון משמעו, תפלה על עצירת גשמים, שכן עוברי דרכים מתפללים עליה, וכבר התפלל כהן גדול ביום הכפורים (ירושלמי יומא פרק ה' ד'): ואל תפנה לתפלת עוברי דרכים, ואולם, פרשת העיבור", היא בקשה פרטית של עוברי דרכים, וראויה היא שתשמע. ועל דרך הגדה אמרו כאן בירושלמי שפרשת העבור היא הבקשה הפרטית שכל ש"צ וש"צ תובע בעד הקהל שלו, וכן בבבלי, דרשו" פרשת העבור באופנים שונים אולם הפרוש הפשוט בודאי לא היה נעלם מהם. ובכתב יד אחד – והוא אחד מן היותר חשובים! – נמצא שם המאמר: א"ר חסדא אמר מר עוקבא פרשת עוברי דרכים, וזה הפרוש האמתי על דברי המשנה.

אין אומר לו בוא והתפלל אלא בוא וקרב עשה קרבינו עשה צרכינו עשה מלחמותינו פיים בעדינו.

לפי דברי המפרשים עשה קרבינו פרושו: עשה קרבן שלנו, שתפלות כנגד תמידין תקנום, אולם אם כן היה לו לאמור קרבינו ולא קרבינו. ומשער אני ש"עשה מלחמותינו" נכנס לפנים מעל הגליון והוא פרוש על עשה קרבינו. והוא הפרוש הנכון, שקרבינו הוא מן קרב במשמע מלחמה, ולפי זה הדרשה שלפנינו דורשת קרב בג' פנים: מלחמה תפלה (=צרכינו) ופיוס, כמו שדרשו ויגש בבראשית ר' מ"ט, ח', וצ"ג, ו', ובהרבה מקומות אחרים שציין טהעאדאר בהערותיו. ושם בבראשית ר' במקום הראשון מובאה הדרשה על וקרב בלשון זו (על הגרסאות השונות עיין טהעאדאר שם): אלא בוא וקרב בוא ועשה מלחמתנו בוא ועשה קרבן של צבור, ומזה לכאורה ראייה שעשה קרבינו בירושלמי פרושו עשה קרבן שלנו (וצריך להגיה: קרבינו), אלא שכבר ידוע שבכמה וכמה מקומות אין הירושלמי ומדרש זה שווים בנוסחי הדרשות. ומלבד זה יש שגרסו בבראשית ר': בוא וקרב ועשה תפלה של צבור, מה שמחאים לעשה צרכינו בירושלמי. ומה שמביאני לידי ההשערה, שבין בבראשית ר' ובין בירושלמי לא דרשו קרב אלא בג' פנים הנזכרים, זה הוא, שלא מצינו בב' המקומות שבבראשית ר' שדרשו ויגש

במשמע קרבן, והמעין יראה שעקר הדרשה הוא על ויגש שבתורה (בשני מקומות, אצל אברהם ואצל יהודה) והשתמשו בה גם על קרב שבלשון חכמים. ורק במקורות האחרונים (עיין טהעאדאר בהערותיו על מקום השני שבבראשית ר' דרשו: אין ויגש אלא קרבן, ועל יסוד דרשה זו הוסיפו גם על הדרשה שעל קרב: בוא ועשה קרבן).

ואשר למנהגם לאמר לשליח צבור: קרב, קרוב לוודאי שהוא לשון קצרה במקום: קרב אל התיבה (=קרב לתיבותא בארמית, ואין אתנו דבר ברור אם חוני בהכ"נ השתמשו בעברית או בארמית), שבימיהם לא היה להם ש"צ קבוע אלא שראש ביח הכנסת – או השמש, שנקרא אצלם חזן – זמן בלשון זו לאחר שבצבור הבקיאים בתפלה לעבור לפני התיבה. וקרוב לזה מנהגו שקוראים לכהן ואומרים לו: כהן קרב, ופרושו קרב אל הבימה וקראו. וכפי מה שמוכח מדברי ר' עמרם גאון בסדרו (הוצאת פרומקין קצ"ט, א' וב') בראשונה – ואפשר שמנהג זה כבר נהגו בו בימי בעלי התלמוד – היו אומרים גם כן: לוי קרב, ישראל קרב, ואנחנו מסתפקין במועט ואומרין רק: כהן קרב. ואין ספק שקרובא עיקר משמעו הוא איש הקרוב אל התיבה, שליח צבור (ועיין לדוגמא ירושלמי ברכות פ"א, ה': ר' זעיר' סבר לקרוב' כדי לשוח עמו תחילה וסוף, ועיין חלק א', קפ"ג, כו' מה שכתבנו בפרוש דברים אלה), אלא משום שלפעמים השליח צבור היה מוסיף דברים לפי הזמן ולפי המקום, השתמשו בשם זה גם במשמע „משורר“, וכשנפטר ר' אלעזר בר' שמעון (עיין פסקתא דר' כהנא כ"ח, קע"ט, א'; עיי"ש הערה כ"ג) היה דורו קורא עליו מי זאת עולה . . . מכל אבקת רוכל דהוה קראי וחנאי וקרוב ופייטוס. וכפי הנראה בדורות הראשונים היו להם „משוררי קודש“ שנקראו קרובים ו„משוררי חול“ שקראו להם פייטנים, וכשנאבדה מתוך ישראל שירת חול לא נשאר אצלם אלא השם קרובות ומחבריהם נקראו פייטנים. וראיתי לחכם אחד שאמר להפריד בין הדבקים וגזר קרובא מן שורש אחר שמצאו באשורית (ז), אולם קשה לקבל דעה זו ולהפריד בין הדבקים, בין קרובא לקרב במשמע קרב אל התיבה. ובמדרש תלים פ"ט, ב', מסופר על שני חכמים שבאו לבית הכנסת וראו (צ"ל שם או: חזו, או: חמו, ולא חזאה, שאלה החכמים לא היו נשים): להווא חזנא דקרב ואמר האל הגדול הגבור והנורא האדיר והאמין והעוז, והשתיקו אותו. וכאן דקרב כודאי פרושו שעבר לפני התיבה והתחיל בברכה ראשונה של אבות בנוסח ש„תקן“ הוא, וחזנא דקרב הוא קרובא.

ורואה אני להעיר בסוף דבור זה על גרסא מוזרה שמנסח בעל מדרש הגדול (בראשית עמוד תרמ"א) בסוגיא שלפנינו בירושלמי, וכך לשונו: ר' יעקב ביר' אחא ור' שמעון בר אבא בשם ר' יהושע בן לוי כל דרך בחוקת סכנה ור' חנינה אמר כל אלה בחוקת סכנה ר' אמי כד הוי נאפיק לסראטא הוה מפקיד על ביתיה ר' ינאי כד הוה סאחי במרחץ שהוסקה הוה מפקיד על ביתיה ר' פינחס אומ' אף מי שעובר לפני התבה ומתפלל בשביל לתבוע צרכי ציבור מלפני אביהן שבשמים בחוקת סכנה אמר ר' אהבה תדע לך זה שעובר לפני התבה ומתפלל אין אומרין לו בוא עשה אלא בוא קרב ועשה ופייס בעדינו. ואשר לד' המאמרים על הדברים שהם „בחוקת סכנה” אין שנויים גדולים בין גרסתנו לגרסת בעל מדרש הגדול (על סראטא או אסטראטא במקום: אכסניא שלפנינו, עיין למעלה עמוד שמ"ז, שהערותי שגם בקהלת ר' הגרסא היא אסטראטא), ואין ספק שאלה נשתבש במה"ג מן חולה, אולם שונה לגמרי היא גרסתו בשני המאמרים על שליח צבור. ולפי גרסתו שליח צבור בחוקת סכנה הוא, שיפגיעו בו המקטריגים והמשטינים על ישראל, ולכן אומרים למי שעובר לפני התבה: בוא וקרב ועשה (מלחמותינו) ופייס בעדינו. ולכאורה גרסא זו נראה כמקורית שעל ידה אנו עומדין לא לבד על הקשר שבין שני המאמרים על שליח צבור, אלא גם על הקשר שבין ב' מאמרים אלה לד' המאמרים הקודמים על הדברים שהם בחוקת סכנה. ומכל מקום קשה בעיני לקבל גרסא זו שהרעיון, שסכנה לו לאדם להתפלל בעד הצבור, מוזר הוא מאוד וקשה לייחסו לחכמינו הראשונים. ואם אמרו כאן ששליח צבור „עושה מלחמה” בשביל הצבור, לא כווננו לאמר אלא, שכל אדם ואדם – וכן כל צבור וצבור – יש לו מלאכים מליצים עליו ויש לו מלאכים מקטרגים עליו, והכל לפי המעשה, שאם מעשים טובים שלו מרובים ה„מליצים” מרובים ואם מעשים רעים שלו מרובים ה„מקטריגים” מרובים, אולם כשמתפלל בהשתפכות הנפש וממעמקי הלב הוא עושה מלחמה במקטריגים ונוצח, ואם אין תפלתו שלמה הם נוצחים. וקשה לאמר שהסכנה היא שינוצח מהמקטריגים, שהרי כל הדברים שנאמרו כאן שהם „בחוקת סכנה” הם דברים שהסכנה היא בעצמותן, ולפי גרסת מה"ג מוכרחים אנו לאמר שהסכנה היא בתפלה עצמה שיקנאו בו מלאכים רעים, ולא מצינו רעיון כזה אלא בדורות שלאחרי התלמוד וביחוד אצל בעלי הסוד. והראבי"ה סימן צ', העיר על מה שאומרים בתפלה (היה עם פיפיות, עיי"ש בהערת ה' אפטוביצור): גשים מול שוד להלחמה. אולם קשה איך

אפשר להלחם מול שוד, ואפשר שיש כאן תקון סופרים שכתבו שוד במקום שד, אלא שאין להביא ראיה מתפלות שנתחברו בדורות שלאחרי חתום התלמוד על דעות של בעלי התלמוד. ובמקורות עתיקים לא נמצא אלא שכהן גדול היה מקצר בתפלתו בצאתו מבית קדשי הקדשים, כדי שלא להבעית את ישראל (משנה יומא ג', ב'), אולם כמובן הסכנה שהיתה מרחפת על כהן גדול היתה בשהייתו בקדש הקדשים ולא בתפלתו, עיין ירושלמי שם א' ה', על כהן גדול צדוקי שנפגע בפנים, משום שלא עשה מעשה הפנים כתורת הפרושים. אלא שמידי ספק לא יצאנו שיש לנו בתלמוד מעשים בחסידים שהביאו עצמן בסכנה על ידי תפלותיהן, עיין תענית כ"ד, ב', המעשה ברבא שהמזיקין באו להרגו משום ש,הטריח את השמים" בתפלתו ושם כ"ה, א', מסופר על לוי ש,נטלע" משום שהטיח דברים כלפי למעלה. ויש להעיר גם על דברים אלה שבספר החצון צוואות י"ב שבטים (צוואת ראובן ו', י"י-ב): והוא – שבט לוי הנבחר וביחוד הכהנים החסידים ממשפחת חשמונאי – ימות במלחמות נראות ושאין נראות אשר ילחם לנו כו'. ולפי דברי המפרשים, מלחמות שאין נראות" הן המלחמות שהצדיקים נלחמים נגד מלאכים רעים ושדים". ואולם כבר אמרתי בספרי על הכת בלתי ידועה עמוד שכ"ח כו', שכפני הנראה טעה המתרגם היוני בתרגומו, ובמקור העברי של ספר חצוני זה היה כתוב: מלחמות נראות ונפלאות, והוא טעה וקרא: נראות וחשב שנפלאות הוא הנגוד לנראות, ותרגם: שאין נראות.

סוף דבר יש פנים לכאן ולכאן, אלא שנוסח הגדה זו במדרש הגדול חשוד בעיני להיותו „מוגה" על ידי הדרשנים האחרונים. וכבר השם אהבה שהוא בבלי ולא ארצי-ישראלי מביא לידי חשד זה וכן הלשון: בשביל לתבוע צרכי צבור, זרה מאוד בפי בעלי התלמוד, שבמקורות עתיקים צרכי צבור יש לו משמע אחר לגמרי, ולפנינו בספרים בדיוק: צרכי עמך. ונראה ש„מלקט" אחד שלא עמד על עקרו של המאמר: כל מה ששליח צבור כו', ולא ידע שהוא פרוש על בכל פרשת העיבור שבמשנה, כמו שכמה ממפרשי הירושלמי לא עמדו על זה, כאשר כבר הערנו בראש דבור זה, חשב ששליח צבור ועובר לפני התיבה לשונות כפולות הן והשמיט שליח צבור, וכדי לקשור מאמר זה עם המאמרים שלפניו, הניה" אף מי במקום: כל מה, וכן הוסיף במאמר האחרון: תדע לך, כדי לחבר" שני המאמרים על עובר לפני התיבה.

אחרי' אמרו צורכי עמך ישראל מרובין ודעתן קצרה אלא יהי רצון
מלפניך . . . שתתן לכל בריה ובריה צרכיה וכו'.

בבבלי כ"ט, ב', ובתוספתא ג', ז', מובאים עוד ג' נוסחאות של תפלה
קצרה, ובירושלמי נזכר רק נוסחה על דעת אחרים שהלכה כמותן וכמו שפסקו
בפרוש בב' התלמודים. ובספרים שלנו של הבבלי מובא נוסח לר' יהושע
שונה מזה שנתייחס לו במשנתינו, ואף שאין מן הנמנע שתנא של הברייתא
חולק עם מסדר המשנה בדעתו של ר' יהושע בענין זה, נראה שיש כאן שבוש
בספרים וצ"ל כמו שהוא בתוספתא: ר' יוסי, ולא ר' יהושע, ויש כתבי יד
וראשונים שגרסו גם בבבלי כן, עיין דקדוקי סופרים. וקל לעמוד על שורש שבוש
זה, שהסופרים טעו בקריאת ר"ת: ר"י (כמעט בכל כתבי יד שמות החכמים
נכתבו בר"ת), ובמקום: ר' יוסי כתבו הם: ר' יהושע, שכן הוא בעל מחלוקתו של
ר' אליעזר ונוסח התפלה שקודם לזה הוא לר' אליעזר, והדעת נותנת שהנוסח
שלאחריהו הוא לר' יהושע. אולם לא כן הוא, שתנא ברא לא הכפיל הדברים
שכבר נאמרו במשנה ובה כבר נאמר נוסחו של ר' יהושע, והוא הוסיף הנוסחאות
לתנאים אחרים. ואפשר שר' יוסי כאן אינו ר' יוסי בר חלפתא, סתם ר' יוסי,
אלא ר' יוסי הכהן חבירו של ר' אליעזר, אחד מהחמשה תלמידים שהיו לו
לרבן יוחנן בן זכאי כמו שאמרו באבות פרק ב'.

ודע שאף לפי דברינו למעלה עמוד של"ו, אין דעת ר' אליעזר נוחה מיחיד
שמתפלל „תפלת קבע“, כלומר: בנוסח קבוע, לא נמנע מלתקן תפלה קבועה
למי שמהלך במקום סכנה, שאדם המוצא את עצמו במצב כזה אין דעתו שלימה
עליו לסדר תפלתו, ומוטב לו שיתפלל בנוסח קבוע משלא יתפלל כלל או
משתפלל בסגנון מגומגם. ובעקר הדבר ספק גדול אצלי, אם התפלות הקצרות
שנתייחסו לאלה החכמים נתחברו מהם, או שכל אחד ואחד השתמש באחת של
התפלות הקצרות שהיו שגורות בימיהם. וכשנשווה תפלה קצרה של ר' יוסי
לזו של ר' אלעזר בר צדוק נראה שאין ביניהן אלא חלוף מלה אחת (הראשון
משתמש במלה תפלה – לפי הבבלי שו"ע – והשני בצעקת), והרי
הדבר ברור ששניהם היתה לפניו תפלה זו, אלא שגרסוה בשנויים קטנים.
ואפילו תפלתו של ר' אליעזר שסגנונה שונה הרבה משאר התפלות הקצרות
נראה שלא הוא חברה, ששני החלקים הראשונים שלה (עשה – בארץ) כבר
השתמשו בהם הנוצרים הראשונים בתפלתם, כפי מה שמוכח מספר הברית

שלהם (מתיא ו', ט'–י"ב; לוק י"א, א'–ד'), ואין ספק שהם יסדו תפלתם על תפלה קצרה שהיתה נהוגה בישראל בימיהם, ואולי כבר הרבה דורות קודם לדור ר' אליעזר.

ומשער אני שתפלה קצרה של אחרים נתקבלה להלכה בין בארץ ישראל בין בבבל משום שנוסדה על „נוסח“ שהיה שגור בפי כול, שבעקרה אינה אלא „ברכת המזון בקצרה“, אלא שהוסיפו עליה פתיחה – מרובים צרכי עמך ודעתם קצרה – וחתימה: בא"י שומע תפלה. ומה שמביאני לידי השערה זו הוא הדבר, שבנוסח ברכת המזון שעל הקלף שנמצא לפני שנתים סמוך לבית הכנסת שבדורא אירופוס ושנכתב לערך מאתיים וחמשים לתאריך הרגיל (עיין סוריא כרך כ', חלק א', עמוד כ"ה) יש בו בברכה ראשונה המלים גויות ר בא ת, במקום: לכל בריותיו (או: הבריות) שבשאר הנוסחאות של ברכה זו, וכשנצרף ב' הנוסחאות יעלה בידינו נוסח ברכת המזון שמתאים לנוסח תפלה קצרה של אחרים שהוא לפי הירושלמי: שתתן לכל בריה ובריה (=לכל הבריות בברכת המזון) צרכיה ולכל גויה וגויה (=גויות רבאות בקלף הנוכר) די מחסורה. ובבבלי פרנסתו במקום: צרכיה, שבירושלמי (=וצורכיו בתוספתא), וכבר הערנו למעלה עמוד ש"י, שאין לנו מלים שאולות מיונית או רומית בברכות ותפלות של בעלי המשנה והתלמוד, ואם פרנסה מלה יונית היא כמו שאמרו הבלשנים, נראה שצרכיה (וצורכיו) עקר. ומעניין שעל קלף שם לא נזכר השם אלא מתחיל: ברוך א' מלך העולם. וכן בכתב יד ערפורט של התוספתא לא נמצא השם אפילו בברכה אחת (במסכת ברכות נזכרו לערך ארבעים ברכות), ואפילו בתוספתא שבדפוס ברוב המקומות השמיטו (הסופרים של כ"י שהשתמשו בהם בדפוס?) את השם, ולא משום שנמנעו מלכתוב את השם שהרבה שמות בתפלות ובפסוקי תורה שבתוספתא, אלא שבברכות נהגו לקצר ולכתוב: ברוך, או: ברוך אתה.

ובסוף דבור זה רואה אני להעיר על הבטוי דעתן קצרה, שלפי דברי המפרשים משמעו: חסרון ידיעה, שאין יודעין איך לסדר דבריהם. ולי נראה שדעה קצרה היא כמו רוח קצרה – במקרא: קצר רוח ומקצר רוח – ומשמעו: חסרון מנוחת הנפש, שמרוב הדאגות והצרות אין יכולין לסדר בקשות לבם. ואל תתמה על שמושם בדעה במשמע זה שכבר מצינו במשנה אבות ה', י"א, דעות במשמע תכונות מוסריות המוטבעות באדם, ואף שעקר משמעו של דעה הוא השגה שכלית, ידיעה.

אמר רב חסדא הלכה כאחרים.

בבבלי כ"ט, ב': רב הונא הלכה כאחרים, ואפשר שאין כאן חלוף שמעות בין ב' התלמודים אלא שהסופרים שמצאו לפנייהם בירושלמי: ר"ח, פתרו הקצור שלא כהוגן וכתבו: רב חסדא, אלא שטעו, שר"ח כאן ר"ת של: רב חונא = הונא בבבלי. ופתרונים מוטעים כאלה של שמות שנכתבו בראשי תיבות נמצאו למאות בב' התלמודים, ובדבור הקודם הערנו על טעות סופרים שבין ר' יהושע לר' יוסי, וקל היה להם לטעות במקום זה, שכן מיד אחריו נאמר: רב חסדא.

רב חסדא אמ' שלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות. בנגוד לזה אמרו בבבלי ל', א': בתפלה קצרה לא בעי לצלווי לא ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא. וקצת ספק בידי אם יש לפנינו מחלוקת בין ב' התלמודים בענין זה או שיש לפנינו בירושלמי דלוג סופרים וצ"ל: רב חסדא אמר: ושלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות אין אומר אותן בתפלה קצרה אבל בהבינו אומרן שלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות. וכאשר דלוגים" כאלה מצויים ורגילים בירושלמי, הדעת נוטה שאין כאן מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, אלא שצריך להגיה כמו שאמרנו. וקצת ראייה להגיה זו, ממה שלא נאמר: רב חסדא אמר ואומר שלש ברכות כו', וכבר הגיהו ואומ' בכי"ר ובכ"ס, אולם לפי מה שאמרנו דברי רב חסדא מתחילים בשלש ברכות כמו שהוא לפנינו, אלא שדלגו הסופרים על מה שבין ג' ברכות לג' ברכות. ולפי הגהתינו אין צורך לדחוק ולאמר שאמוראי ארץ ישראל ייחסו לאמורא בבלי דברים שלא היו ידועים לאמוראי בבל, שבודאי לא היו נמנעים חכמי בבל מלהביא דעת אחד מגדוליהם, רב חסדא, אם היתה ידועה להם, ובבבלי לא נחלק אדם שאין אומר ג' ראשונות וג' אחרונות בתפלה קצרה. ועוד שמתוך הסברא קשה לקבל דעת זרה כזו שחייבו למי שמהלך במקום סכנה בג' ראשונות וג' אחרונות.

אית תניי תני מתפלל ואחר כך תובע צרכיו ואית תניי תני תובע צרכיו ואחר כך מתפלל וכו'.

בבבלי עבודה זרה ז', ב', מובאים גם כן ב' ברייתות אלה, אולם לא נאמרו שם סתם אלא הראשונה נתייחסה לר' יהושע והשניה לר' אליעזר, וכאשר בכל המקומות דברי ר' אליעזר נאמרו קודם דברי ר' יהושע, סדר הברייתות בבבלי הוא להיפך מסדרן בירושלמי. ועוד חלוף אחר בין ב' התלמודים

שבירושלמי טעמי הדברים נאמרו מ"סתמא דגמרא", מן דמר כו', ובבבלי כבר מצאו מקומם בברייתות עצמן, אלא שהטעם לדעת האומר, מתפלל ואחר כך תובע צרכיו, שבברייתא בבליית אין זה הטעם שנתנו כאן בירושלמי, ואף שבמקום אחר (ברכות ל"א, א') הביאו גם בבבלי אותו הטעם עצמו שלפנינו בירושלמי. וכבר מצינו בהרבה מקומות בבבלי וירושלמי ששני ברייתות הכניסו פרושי האמוראים על משנתן של התנאים לתוך הברייתות, עד שלפעמים קשה להבדיל בין הפנים לפרוש, וכאן לוא דברי הירושלמי היינו חושבין שבענין זה ר' אליעזר ור' יהושע עצמן נתנו טעמים לדבריהם, אולם באמת הטעמים בברייתות שבבבלי אמרו האמוראים. ולא עוד אלא שנראה שאלה הטעמים לא נאמרו אלא לדרשא בעלמא כאשר כבר הרגישו שם בבבלי ואמרו: מכדי קראי לא כמר דייקי ולא כמר דייקי. ולבסוף באו לידי מסקנא שנחלקו ר' אליעזר ור' יהושע אם אנו למדים סדר הדברים בתפלה ממש או לא, ומוכח מזה שהם לא נחנו אלה הטעמים לדבריהם שנתייחסו להם בברייתות, שבאמת מחלוקתם היא: אם ילפינן ממש או לא ילפינן ממש. אולם אם כן הוא כמו שאמרו שם בבבלי, אפשר שאין ענין מחלוקת זו אצל בקשות, פרטיות" שאדם יש לו צורך לשאל עליהן, אלא שנחלקו בסדר ברכות של שמונה עשרה, אם אומרים בראשונה: אבות גבורות וקדושת השם, שהן שבת, ואחר כך ז' בקשות, שבהן הוא שואל על צרכיו (כלומר על צרכי כל ישראל) או שהסדר להיפך. ואל יהי הדבר קשה בעינינו שהשתמשו בצרכיו במשמע ז' ברכות האמצעיות, שאדרבא זה הוא משמעו הרגיל במקורות התנאים. ובברייתא שבתוספתא ג', ו', ובבבלי ל"א, א', אמרו: יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל כו' (בכ"י ערפורט: יהא שואל צרכיו ומסתלק), וכאן ברור שבעקרה של תפלה דנו, אם יתפלל בראשונה ז' בקשות ואח"כ הג' של שבת, וכמו שפירש רש"י שם: יכול ישאל צרכיו כגון ברכות באתה חונן עד ש"ת ואח"כ יתפלל ג' ברכות ראשונות (שאנו אומרים אותן ראשונות!) שהן של שבת. ודרשת ר' שמלאי בעבודה זרה שם, שבה תלויה מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע לפי דברי הבבלי: לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, אינה אלא טעם לדברי הברייתא שבתוספתא ובבבלי ברכות, שלא ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל, אלא שמשום שבלשון האמוראים צרכיו פרושו, צרכי יחיד, ועקרה של תפלה הוא הברכות האמצעיות שהן בקשות. השתמש ר"ש בסגנון שונה, וקורא לג' ברכות ראשונות שבת ואמצעיות תפלה.

ובחלק א', עמוד שכ"ב, הערנו על הלשון שבירושלמי: אף מי שהתקין את התפילה כו', שמשמע מזה שלדעת הירושלמי סדר הברכות שבתפלה נסדר בזמנו של רבן גמליאל, ואם כן אין מן הנמנע שר' אליעזר נחלק על חבריו, ולדעתו סדר הברכות הוא: הבקשות ראשונה ואח"כ שבחו של מקום, וסדר תפלה שלנו הוא על דעת ר' יהושע. וראוי לתשומת לב שלשון הירושלמי בב' ברייתות היא: תובע-מתפלל, אבל בבבלי: שואל אדם כו' ולפינו אדם רק בדברי ר' אליעזר אלא שבנוסחאות מדויקות גם בדברי ר' יהושע כך, עיין דקדוקי סופרים), וכבר הערנו למעלה עמוד רל"ז, שמתפלל הוא בין יחיד בין צבור אולם מתפלל אדם (או אדם שואל צרכיו) משמעו יחיד, ולפי זה לפי נוסח הבבלי בב' ברייתות אלו נחלקו התנאים ביחיד, באיזו מקום שבתפלה הוא תובע צרכיו, אבל לפי נוסח הירושלמי מחלוקתם היא בסדר התפלה וכמו שבארנו.

ומכל מקום קשה קצת לאמר שר' אליעזר חלק על חבריו, חכמי יבנה, בסדר הברכות שבתפלה ולדעתו דברי שבח, אבות וגבורות וקדוש השם מקומן אחר ז' בקשות. ולכן נראה עיקר כמו שאמרו בבבלי שמחלוקת ר' אליע' ור' יהוש' היא ביחיד ששואל צרכיו, אלא שדבריהם שם צריכים באור, שלכאורה קשה וכיון שגם לר' אליעזר סדר התפלה הקבועה הוא, ראשונה שבח ואח"כ בקשה, למה ראה להפוך את הסדר ביחיד ולאמר שתובע צרכיו ואח"כ מתפלל. ובבבלי שם ראש דף ח', אמרו: ור"א סבר לא ילפינן ממה שאני משה דרב גובריה, ופירש רש"י: גדולת מעשיו וחכמתו רבה ונאה לו לשבח ולהעדיף בשבחו של מלך מלכי המלכים אבל אינש בעלמא מיחזי כיוהרא. וקשה לעמוד על פרוש זה, שהרי בין אם מתפלל ואח"כ שואל צרכיו ובין אם שואל צרכיו ואח"כ מתפלל הוא אומר ג' ברכות של שבח, ולמה, מיחזי כיוהרא" אם מקדים דברי שבח לדברי בקשה ואינו, מיחזי כיוהרא" אם מקדים בקשה לשבח. והריטב"א והר"ן בחדושיהם הרגישו כבר בקושי הדבר, ושאלו ולמה אנו אומרין ג' הברכות של שבח ראשונה, ועל זה יש להשיב כמו שהשיבו הם, שצבור כמשה רב גובריה, אלא שאין בזה תשובה על מה שהקשינו אנו. ולפי פשוטן של דברים כוונת הדברים בבבלי היא, שרק חסיד גדול כמשה, גם בשעה שצרתו צרה והוא רוצה לתבוע צרכיו, יכול להתגבר על צערו וכשהוא מספר בשבחו של המקום אינו נותן את לבו ומחשבתו על צרכיו אלא על גדלותו ורוממותו של הקדוש ברוך הוא, ולכן הקדים משה שבח לתפלה, אולם, אינש

דעלמא' כל מחשבות לבו רק על צרכיו, ולכן מוטב שיתבוע צרכיו ראשונה ואחר כך יאמר דברי שבח, משיקדים שבח לבקשה מבלי כוונה ובטרחות הלב. ובוה כבר מצינו טעם לחלק בין בקשה על צרכי יחיד לבקשה על צרכי רבים – „ברכות אמצעיות” – שכל זמן שאין המתפלל עצמו בצרה אין לבו טרוד עליו בשביל צרות הכלל וצרכיו, והדעת נותנת שיקדים שבחו של מקום וכמו שאמרו בברכות ל"ד, א': ראשונות דומות לעבד שמסדר – בראשונה – שבח לפני רבו אמצעיות דומה לעבד שמבקש פרס מרבו.

ודע שבכל המשא ומתן שבב' התלמודים בענין זה לא שאלו על דעת האומר שתובע צרכיו ואחר כך מתפלל: והא בעי מיסמך גאולה לתפלה. ובודאי אי אפשר לאמר שלא נחלקו התנאים אלא בתפלת מנחה שאין גאולה סמוכה לה, שאם בתפילה של שחרית וערבית (על דעת האומר שגם בערבית סומך גאולה לתפלה) לדברי הכל מתפלל ואחר כך שואל צרכיו, אין עולה על הדעת שיאמר אדם שבמנחה הסדר להיפך והוא שואל צרכיו ואחר כך מתפלל. וכבר הערנו בחלק ראשון (עמוד ע"ג וע"ד), שעקר סמיכות גאולה לתפלה לא היה ידוע כלל לתנאים שבדורות הראשונים, וגם אחרי שנתחדשה „מצוה” זו – קרוב לזמן של חתום המשנה – לא נהגו בה אלא המדקדקים, חסידים ואנשי מעשה, ולכן לא היה קשה להם, אם יש מי שאומר שואל אדם צרכיו ואח"כ מתפלל, ואף שאין סומך גאולה לתפילה, ש„מצוה” זו קלה היתה בעיניהם. אולם אי אפשר לומר שתביעת צרכיו גם היא תפלה, שברור הוא שבדבריהם על סמיכות גאולה לתפלה כוונתו „לתפלה” הקבועה.

דברי חכמים רבי זעירא בשם רב חונה יחיד תובע צרכיו בשומע תפילה.

בהרבה מקומות בירושלמי – אבל לא בבבלי – דברי חכמים פרושו: דעת בני החבורה שבבית המדרש, בנגוד לדעה של איזה יחיד – אמורא – שנוכר ביחוד, מיד אחריה. ולפי זה בני סייעתו של ר' זעירא נחלקו עליו, שלדעתו תובע צרכיו בשומע תפלה, ולדעתן או תובע ואחר כך מתפלל כברייחא ראשונה, או מתפלל ואחר כך תובע כברייחא שנייה. אולם בבבלי ע"ז, ח', א', הביאו מברייחא שנשנתה בה מחלוקת זו של ר' אליעזר ור' יהושע (עיין ראש דבור הקודם) מאמר זה: וחכמים אומרים לא כדברי זה – ששואל צרכיו ואח"כ מתפלל – ולא כדברי זה – שמתפלל ואחר כך שואל – אלא שואל

אדם צרכיו בשומע תפלה. ואפשר שב' מלים אלה דברי חכמים נעתקו ממקומן הראוי להם וצ"ל בירושלמי: ר' זעירא בשם רב חונה דברי חכמים יחיד כו', והוא כמו אבל דברי חכמים, שהם חולקין על ב' ברייתות שנשנו למעלה. וקצת ראייה לזה שבהלכה הקודמת נשאו ונתנו בשאלה אם יחיד אומר עננו ברכה לעצמה או בשומע תפלה, ומכאן שלא הטיל אדם ספק בדבר, שיחיד טובע צרכיו בשומע תפלה, אלא שיש שאמרו שיחיד כשליח צבור לענין עננו, ואלו לפי הסוגיא שלפנינו דברי חכמים, כלומר דעת הרבים, היא שאין יחיד טובע צרכיו בשומע תפלה, ולדעתם כודאי אין יחיד אומר עננו בשומע תפלה אלא קודם התפלה או לאחריה. ומכל מקום יש להעיר על העובדא, שלא מצינו במקורות התנאים ולא במקורות האמוראים של בני ארץ ישראל שחכם ארצי־ישראלי אמר: שואל צרכיו בשומע תפלה, ולא נחלקו שני גדולי הדור ר' אליעזר ור' יהושע אלא אם מקדים שאילת צרכיו לתפלה או להיפך. והאחד בין התנאים האומר בפרוש ששואל בשומע תפלה הוא נחום המדי שהיה בבלי (עיין שם בעבודה זרה ז', ב', ונראה שנקרא מדי משום שארץ בבל היתה תחת ממשלת מדי ופרס), ולא רחוק מלשער שחכמים בכרייתא שם בבבלי ע"ז הוא נחום המדי, וכמו שאמרו שם: מאן חכמים נחום, בקשר עם חכמים שבמשנה שם בענין אידיהן של עובדי אלילים, ורק על דרך הדחוי אמרו שם שהחכמים הנוכרים בכרייתא בענין תפלה בשומע תפלה, הם חבירי ר' אליעזר ור' יהושע, ולא נחום המדי. ואפילו בין האמוראים לא מצינו בירושלמי מי שיאמר שואל בשומע תפלה אלא האמורא הבבלי ר' חננא. ואפשר שנחום המדי נהג כמנהג מקומו גם כשעלה לארץ (הוא היה מדייני גזירות בירושלים וראה את החרבן, עיין תוספתא בבא בתרא רפ"ט ומשנה נזיר ה', ד') ונחלקו עליו בני דורו הצעירים ממנו ר' אליעזר ור' יהושע, אולם בדורות האמוראים שהשפעת הבבליים על בני א"י כבר היתה גדולה נתקבלה דעת הבבלי"ה הוה. וע' גנוי שעכטער ב', תקנ"ו, על הבבליים: שעשו 'מריבה' ומחלוקת עד שקיבלו - בא"י - עליהם כו'.

צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה ומה טעם כו'.
לפי פרוש המפרשים, מקום מיוחד לתפלה" הוא בית הכנסת, ומאמר זה של ר' יוחנן מזהירנו על חשיבותו של בית הכנסת שמייוחד למקום תפילה, ובמאמר הבא הוסיף ר' תנחום שגם בבית הכנסת עצמו יהי לו מקום מיוחד.

ולכאורה הפרוש הזה נראה מוכרח, שהרי נתנו טעם לדברי ר' יוחנן משום שנאמר בתורה אזכיר את שמי ולא תזכיר את שמי, שאזכיר משמעו: אשרה שכינתי, כמו שמתורגם באונקלוס ובתרגום יונתן, ובבית הכנסת הקב"ה משרה שכינתו כמאמרם: איכן הוא מצוי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות (ירושלמי ראש פרק ה', ועיין שם עוד מאמרים אחרים הקרובים לזה), וכן בבבלי ברכות ו', א', אמרו: שהקב"ה מצוי בבית הכנסת. ומכל מקום קשה לקיים פרוש זה של מפרשי הירושלמי, שלא בלבד שהלשון קשה, שהיה לו לאמור בבית הכנסת כמו שהשתמשו בבבלי בלשון זו בהרבה מאמרים שבו על חשיבות התפילה בבית הכנסת (עיין ו', א' וב'; סוף דף ז'; ולפי גרסת הרי"ף והרבה מהראשונים ר' יוחנן בעל המאמר בירושלמי הוא שאמר: אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, עיין לקמן בהמשך דבור זה), אלא שהדבר מפליא שכאן הוציאו מאזכיר את שמי, שבבית הכנסת הכתוב מדבר, ואלו בשאר מקומות דרשו מאזכיר שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה (או בתפילה) שכינה שורה עמו (עיין אבות ג', ו'; מכלתא סוף יתרו; בבלי ברכות ו', א'), וקשה לומר שבירושלמי כאן דרשו אזכיר באופן אחר ממה שנדרש במשנה אבות ובמכלתא יתרו.

והמפרשים לפי פרושם נדחקו לומר שמה שהיה קשה להירושלמי לקמן פרק ה', א', ממאמר זה של ר' יוחנן על מאמרו: המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומה של ברזל, זה שהיה קשה לו, שכאן רי"ח אומר שצריך להתפלל דווקא בבית הכנסת ושם הוא אומר שתפילת אדם בתוך ביתו מגינה עליו כחומת ברזל. ואולם נראה שהבטוי: כאילו מקיפו חומה של ברזל, משמעו להיפך, והוא שאין תפלתו של אדם נשמעת אם הוא מתפלל בתוך ביתו כאילו חומת ברזל מפסקת בינו לבין אביו שבשמים, שתפלתו מוקפת מכל צדדיה ואינה יכולה לצאת ולהכנס לפני הקב"ה. ובפרוש ברכות אלפסי לתלמידי ר' יונה (פ"א, הלכה א', בד"ה כל הקובע) הגרסא בירושלמי היא: כאילו הקיפה מחיצות של ברזל, והקיפה, אי אפשר לפרשו אלא שהקיפה לתפילה, מה שאין לו מובן אחר אלא כמו שפרשנו, שהרי אין התפלה נצרכת להגנה והצלה! אולם בראש המאמר שם כבר משובש היה נוסח הירושלמי לפני תלמידי ר' יונה שהם גורסים: כל הקובע מקום לתפלתו בביתו להתפלל כאילו כו', במקום: כל המתפלל בתוך ביתו כו', שלפנינו בספרים, ואין ספק שהסופרים נגדרו אחרי לשון הבבלי ו', ב', אולם בבבלי שבו חו הקובע מקום

לתפלתו, ובירושלמי גנו מי שאינו מתפלל בבית הכנסת אלא בביתו. והלשון של הירושלמי: כאילו מקיפו (צ"ל: מקיפתו, שחומה נקבה ולא זכר) חומה של ברזל היא הלשון של הבבלי ל"ב, ב': חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים, המפסקת שלא תעלה תפלתם של ישראל לפני הקב"ה. וכן השתמשו בלשון זו לענין ברכת כהנים בירושלמי פרק ה', ד' (עיין מה שהערנו שם דבור: אפי' חומה של ברזל), שחומה של ברזל מפסקת בין הכהן המברך להעם, אם אין עומדין לפניו אלא לאחריו.

ולפי פרושם נדחקו המפרשים שם גם בפרוש דברי הירושלמי: כאן ביחיד כאן בצבור, ואמרו שלדעת הירושלמי מי שאינו מתפלל עם הצבור יש לו להתפלל בביתו ולא בבית הכנסת. ומי שאינו רוצה להתעקש יראה שדעה זו אי אפשר כלל וכלל לא, שכל הסוגיא שם – וכן בכמה מקומות בבבלי שהערנו עליהם למעלה – לא באת אלא ללמדנו כמה גדולה קדושתה של בית הכנסת ששכינה שרויה שם. ואין מתקבל על הדעת לאמר שבתוך כדי דבור יחזרו בהם מדבריהם ויאמרו שיחיד יתפלל בביתו ולא בבית הכנסת, אתמהא. ולפי דברינו שר' יוחנן גנה מי שמתפלל בתוך ביתו, כוונת דברי הירושלמי היא, שבמקום שמתפללין תפלת צבור – בבית הכנסת – אין לו לאדם להמנע את עצמו מבית הכנסת אלא יתפלל עם הצבור, ומי שמתפלל בתוך ביתו: כאילו מקיפו חומה של ברזל, ואין תפלתו נשמעת, אולם אפילו במקום שאין צבור – ואין בית הכנסת – והוא מוכרח להתפלל בתוך ביתו – חלק גדול של אנשי ארץ ישראל יושבי כפרים היו ולא היו להם בתי כנסיות – צריך שיתפלל במקום קבוע שמיחד לו בתוך ביתו, וזה מה שאמר ר' יוחנן כאן: צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה, שלא יתפלל בתוך ביתו פעם בחדר זה ופעם בחדר אחר אלא יקבע לו מקום מיוחד לתפלה.

ועל דרך הגדה מצאו סמך לזה במה שנאמר בתורה: בכל המקום אשר אזכיר את שמי כו', ואמרו: אשר תזכיר את שמי אין כתב (כתוב, או כתיב?) כאן אלא בכל מקום אשר אזכיר. ופרוש הגדה זו הוא, שדרך הכתוב להשתמש ביחיד נוכח במשמע רבים, ופסוק זה עצמו מתחיל: מזבח אדמה תעשה לי, ולא ליחיד נאמר אלא לקהל ישראל. ולוא היה כתוב בכל המקום אשר תזכיר, הייתי אומר שמקום זה משמעו המזבח הנזכר שם בראש הפסוק שכל ישראל מזכירים שם הקב"ה עליו (כלומר בית המקדש בזמן הבית או מקדש מעט) לאחר החרבן, ולכן כתוב אזכיר שבכל מקום ומקום

(ובדיוק אמרו בירושלמי: בכל מקום, ולא כמו שכתוב בתורה המקום, שלפי פרושם המקום הוא כמו כל מקום ומקום) שהקב"ה עושה שְׁיִזְכַּר שמו, בין בתורה בין בתפלה, הוא בא אל מי שמוזכרו ומברכו, ומוזה אנו למדים שפסוק זה ליחיד נאמר, שגם יחיד צריך שיהי לו מקום לתפילתו.

אמנם כן מכתבות שנתגלו בימינו בבתי כנסיות עתיקים בארץ ישראל נראה ברור שמקום – ובארמית אחרא, ולרוב עם התואר קדישא – הוא שם נרדף עם בית הכנסת (עיין קליין ידיעות המכון למדעי היהדות ב', כ"ח וכ"ט) והיה אפשר לומר שעקר הדרשה הוא על המלה המקום שמשמעו בה'כנ, אבל הרי בפרוש אמרו כאן: תזכיר את שמי אין כתב כאן, ועל כרחך שלא דרשו כאן המקום על ביה"כ אלא על כל מקום ומקום שאדם מתפלל בו.

ועקרה של הגדה זו כבר נרמזו באבות ג', ו', ובמקבילות שהערנו עליהן למעלה (באבות דר' נתן נוסחא ב', פל"ד, לא נזכר בדברי ר' חלפתא המאמר על "אחד"), שפסוק זה בשמות על יחיד נאמר, אלא שכאן הוסיפו לדרוש שהיחיד צריך להיות לו מקום. ועוד חלוק אחר בסגנון דרשה זו בין המקורות השונות, שכאן נדרשה לענין תפלה, אולם באבות שם ובבבלי ברכות ו', א', לענין תורה, ובמכלתא יש פנים לכאן ולכאן שכך היא שנויה שם: כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת (בבבלי לפנינו בספרים: לעשרה שמתפללין, אולם בכ"י מינכען: שמתפללין בבית הכנסת, אלא שב' מלים האחרונות מוקפות, אבל במכלתא בית הכנסת בכל הנוסחאות, ובעל דקדוקי סופרים לא העיר על זה) שכינה עמהן . . . ומנין אפילו שלשה שדנין . . . ומנין אפילו שנים . . . ומנין אפילו אחד שנאמר בכל המקום אשר אוכיר כו'. ואפשר שאפילו שנים . . . אפילו אחד נמשך לראש המאמר: שנכנסין לבית הכנסת, אולם כאשר כבר הפסיק הענין ונאמר: אפילו שלשה שדנין אפשר גם כן ששנים ואחד" נאמרין לעצמן ופרושו, ששנים שעוסקין בתורה או אפילו אחד שעוסק בתורה שכינה עמהן, ובבבלי הלשון היא: עשרה שנכנסין להתפלל, שלשה שיושבין בדין שנים שעוסקין בתורה ואחד שיושב ועוסק בתורה, וסגנון זה של הדרשה מסייע להפרוש השני על דברי המכלתא. וקרובה ההשערה שיש לפנינו במקורות אלה הזכרים למעלה ובמקבילות שבאבות ר' נתן ב', פל"ד, ובמכלתא דר' שמעון כ', סוף כ"א, דרשות שונות שהורכבו לאחת. יש שדרשו שהשכינה שורה עם הצבור (=עשרה) המתפללין בבית הכנסת ואפילו עם היחיד שמתפלל בביתו, ויש שדרשו על השראת שכינה שבבית דין,

של חמשה (לפי דעת רבי, עיין מכלתא משפטים סוף פט"ו, וש"נ) או של שלשה, ויש שדרשו על השכינה ששורה עם העוסקין בתורה, שנים (=הרב ותלמידו) או אחד. ובירושלמי כאן נדרש: אשר אזכיר את שמי, על תפלה, והוא קרוב לפשוטו שאדם מזכיר את השם בתפלתו, אולם אפשר לו לאדם לעסוק כמה ימים וכמה לילות בהלכות חמורות של נגעים ואהלות מבלי שיזכיר את השם. ומה שכתב המהרש"א בחדושו על ברכות שם בפרוש דברי הבבלי, שדרשו (וכן נדרש באבות פ"ג, אלא שמסגנון הבבלי נראה שלא היתה גרסתם באבות כגרסתנו, שלולא כן לא היו נמנעים מלהביא דרשה זו מהמשנה; ועיין מה שהעיר מר זקני הגאון ר' שלמה זלמן ז"ל בספרו בית אבות עמוד קי"ח, באבני מלואים) פסוק זה על מי שעוסק בתורה, שכן. מותר" לו להזכיר שמותיו של הקב"ה בפסוקי תורה הוא רחוק מן הפשט, אלא שאפשר שעל דרך ההשאלה קראו לתלמוד תורה, מזכיר את השם", שכן מי שעוסק בה נזכר במי שנתנה. אולם בין להבבלי בין להירושלמי דרשו כאן: תזכיר לא כתב אלא אזכיר, וכמו שפרשנו למעלה. ותמיהה גדולה על הריטב"א שבפרושו על אבות (בכתב יד ומובא במקומו מבעל מדרש שמואל) כתב: יש אומרים אזכיר כמו תזכיר בחלוף אל"ף בתא"ו באותיות א"ת ב"ש ונכון הוא, ופרוש זה מתנגד למה שאמרו כאן בירושלמי, שכל עקר דרשה זו הוא בזה שלא נאמר בפסוק תזכיר. ואשר לדעת הגאונים כפי שמובאים דבריהם מתלמידי ר' יונה בפרושיהם (פרק א', הלכה א', בד"ה אימתי עת רצון), שאפילו כשאין הצבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבה"כ מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפלת צבור, אין לנו בירוש' לא ראייה לה ולא סתירה נגדה. ולפי פרוש המפרשים דעת הירושלמי היא להיפך מדעתן של הגאונים, וכשאין יחיד מתפלל עם הצבור יש לו להתפלל בביתו ולא בבית הכנסת, ואם עושה כן תפלתו מגנת עליו ומקיפתו כחומת ברזל. אולם כבר ראינו שאין מקום לפרוש זה, ואפשר שדעת הירושלמי היא כדעת הגאונים, ולא אמרו בירוש' שלר"ח צריך אדם להתפלל במקום – בביתו – שהוא מיוחד לתפלה, אלא בשאין לו בית הכנסת בעירו ומוכרח להתפלל בביתו, אבל בשיש בה"כ בעירו גם בשאי אפשר לו להתפלל עם הצבור ילך ויתפלל בבית הכנסת. ובפרק הבא במקומו נבאר סוגית הירושלמי שם על פי גרסת קצת מהראשונים ששונה מגרסתנו, אולם גם לפי גרסתם (עיין ראבי"ה ס' צ') יש להסכים דעת הגאונים לדברי הירושלמי. ומכל מקום נראה שגם הגאונים לא כוונו לומר שדברי הבבלי על

חשיבות תפלה בבית הכנסת, נאמרו ביחיד שאין מתפלל עם הצבור, אלא שלדעתם טוב ויפה הוא, מצוה מן המובחר היא, שיתפלל גם היחיד בבית הכנסת שהוא מקום קדוש ושכינה שרויה בו, אבל דברי הבבלי – וכן דברי הירושלמי – לא נאמרו אלא להדגיש כוחה של תפלה בצבור. והמעין היטיב במה שספרו בבבלי על גדולי החכמים כר' נחמן (סוף דף ז'), אביי, ר' אמי ור' אסי (ח', א') יראה שבעיניהם תלמוד תורה היה יותר חשוב מתפלה בצבור ולכן כדי שלא לבטל למודם היו מתפללים בביתם. ובמעשה דר' נחמן נאמר שם בפרוש: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלווי אמר ליה לא יכילנא אמר ליה לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה טרידא לי מלתא כו'. ומוזה מוכח שלא לבד שלא הלך לבית הכנסת להתפלל אלא שגם בביתו התפלל בלי עשרה, ואם ר' נחמן נהג כן אין לתמוה אם תלמידו אביי נהג כמותו והתפלל במקום שלמד בלי עשרה, וכן ר' אמי ור' אסי: מצלי ביני עמודי היכי דהוו גרסי, ופרושו הפשוט: שהיו מתפללין בינם לבין עצמן, כמו שפרשו רבותינו הצרפתים, ולא כמו שפירש הרמב"ם שהיו מתפללין בעשרה אבל בביתם ולא בבית הכנסת, עיין תלמידי ר' יונה במקומו ותוספות דף ל', ראש ע"א, וגם אם נפרש מעשה דר' אמי ור' אסי כמו שפרש הרמב"ם, כבר ראינו שר' נחמן התפלל בביתו בלי עשרה. וכדי שלא ינהגו עמי הארץ קלות ראש בתפלת צבור, הרבה מהחכמים הפליגו מאוד במעלתה ובחשיבותה, וכל אלה המאמרים שבב' התלמודים על תפלה בבית הכנסת כווננו לתפלת צבור ולא לתפלת יחיד בבית הכנסת. ומעניין הדבר שר' יוחנן אחד מהמפליגים בחשיבותה של תפלה בצבור הוא הוא שאמר גם כן שמפסיקין – מתלמוד תורה – לתפלה (עיין חלק א', עמוד קכ"ט וגו') וכן הוא בעל המאמר: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, עיין למעלה עמוד שמ"ב, ובשיטתו זו החזיק והפליג לספר גם בחשיבותה של תפלה בצבור. ובברכות ראש דף ח', גרסו הגאונים (שאלות פ' לך; הלכות גדולות ברכות פרק ה'): אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור, ויש מהראשונים כהרי"ף והבאים אחריו (ואפשר שהם נגדרו אחר דברי הרי"ף, ולא שכך היה לפנייהם בתלמוד) שגרסו: בבית הכנסת, ואין חלוק ביניהם שעם הצבור ובבית הכנסת משמע אחד להם, שתפלת צבור בבית הכנסת היא. ובכ"י מינכען הגרסא שם: אלא בשעה שהצבור מתפללין, ואפשר שהיא אשגרא מהמאמר שבא אחריו: שנאמר ואני תפילתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. והרב בעל דקדוקי

סופרים לא דק באמרו שגרסת הכ"י היא גרסת הראשונים, שלא כן היא כמו שראינו, גם לא הפריד שם בין גרסת הגאונים לגרסת הרי"ף והגנדרים אחריו. אולם גם לפי גרסת הכ"י יש לפרש בשעה במשמע עם, אלא שאם היא כמו שאמרנו בשעה אשגרא היא, צריכים אנו להגיה שם במעשה דר' נחמן כעין זה: ולימא מר לשמעיה וכך הגרסא שם בכ"י מה שנוח יותר מלשליחא דצבורא (שבספרים) דבעדינא דמצלי ציבורא נודע ליה למר וליתי ומצלי. ופרוש הדברים שר' נחמן לא רצה לבטל תלמודו ולבוא לבית הכנסת ולהמתין שם עד שסיימו הצבור הזמירות והתשבחות, קריאת שמע וברכותיה ועמדו להתפלל, ולכן התפלל בביתו. ור' יצחק הזהירו שידקדק בתפלת צבור אלא כדי שלא יבטל מלמודו יותר מדאי לא ילך לבית הכנסת עד שמשרתו יודיעו שכבר הצבור מוכן לעמוד בתפלה. ואיך שיהיה ברור שלפני הגאונים והראשונים לא היה כלל בתלמוד מה שנמצא שם לפנינו, שר' יצחק הזהיר את ר' נחמן להתפלל בביתו בשעה שהצבור מתפללין.

צריך אדם ליחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל ומה טעם ויהי דוד בא עד הראש אשר השתחוה שם לאלהים אין כתי' וכו'.

לפי דברינו בדבור הקודם (עמוד שס"ב) ר' יוחנן מזהיר את היחיד המתפלל בביתו ליחד לו מקום לתפלה, ור' תנחום מוסיף שאף בבית הכנסת עצמו יהי לו מקום קבוע להתפלל בו, ואף שכולו הוא מיוחד לתפלה. ואם לא נרצה להוציא הדברים מידי פשוטן ר' יוחנן חולק על ר' תנחום, שאם צריך ליחד לו מקום בבית הכנסת קל וחומר שאין לו להתפלל בביתו בלי שיקבע לו מקום לתפלה, ומה בא רי"ח להשמיענו. ובזה יש סעד לדברי תלמידי ר' יונה שכתבו (פרק א', ס' ט') שמה שאמרו בבבלי: כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם יהיה בעזרו, לא כווננו לאמר אלא, שאם מתפלל בביתו יהי לו מקום קבוע אולם בבית הכנסת שכולה מקום תפלה הוא אין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו ופעמים בזו. והרבה מהראשונים (עיין דבריהם אצל ראטנער) חלקו עליהם (וכדבריהם כתב גם ר' אברהם בנו של הרמב"ם, עיין ס' היוכל לר' ישראל לוי עמוד ל"ט) מדברי ר' תנחום בירושלמי, ולפי מה שכתבנו אדרבא מכאן ראייה לדבריהם, שהם פסקו כר' יוחנן. מאריה דתלמודא דבני מערבא. ולר' יוחנן רק בכשמתפלל בביתו צריך להיות לו מקום מיוחד.

רבי ברכיה רבי חלבו מטיבה בשם רבי אבדומא דמין חיפא.
 יש מי שפירש מטיבה: מן עיר ששמה היה טיבה. אולם אין מקום
 לפרוש זה, שבארמית של בני ארץ ישראל כשמתארים אדם או דבר ביחוסו
 לשמות עמים ארצות ומקומות, משתמשים או בשם התואר בתמונה: פעלי
 כמו יהודאי גילאי ליואי או בדמן (=ד') כמו: ר' אבא דמן חיפה, דמן יפו,
 דמן עכו, ורק בארמית של בני בבל אומרים: מדיפתי מפומבדיתא מהגרוניא,
 ולפי זה אין ספק שמטיבה הוא רק כתיב אחר במקום מטי בה, בשתי מלים.

צריך אדם להסב פניו לכותל להתפלל מה טעם ויסב חזקיהו פניו
 אל הקיר.

בבבלי ה', ב', נשנתה הלכה זו בשנוי לשון קצת כזה: מנין למתפלל שלא
 יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנא' ויסב חזקיהו פניו כו'. ואשר לחלוף
 שבין כותל שבירושלמי לקיר שבבבלי, בכתבי יד ואצל הרבה
 מהראשונים (עיין דקדוקי סופרים, אבל בתשובות הרמב"ם ס' כ', הגרסא היא:
 הקיר) גם בבבלי: לכותל, ואין ספק שהסופרים שנו הלשון המקורית שבתלמוד
 להשוותה ללשון הכתוב, אולם לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד.
 ובמנה לא מצינו קיר אלא או בקשר עם מזבח, שתפסו לשון הכתוב קיר
 המזבח, או בדרך ההשאלה (קירות האבוס, נגעים י"ב, ד', ומשום שהתחיל
 בקירות סיים: וקירות המחיצה), אבל בכל שאר המקומות השתמשה בכותל.
 ואשר לעקר סגנונה של הלכה זו, נראה שנוסח הירושלמי הוא יותר יפה, שאלו
 לפי נוסח הבבלי היה אפשר לומר שאין להתפלל לפני התיבה המפסקת בין
 המתפלל להכותל, מה שאין עולה על הדעת כלל, שהרי, עובר לפני התבה"
 הוא הכנוי הרגיל של שליח צבור. ויש מהראשונים והאחרונים שכתבו לחלק
 בין דבר קבוע לשאינו קבוע (עיין שם בתוספות ובחדושיהם של שאר
 הראשונים, ועיין גם כן בבית יוסף אורח חיים ס' צ', ובב"ח שם, ובבאורי הגר"א
 על ש"ע שם), אולם בדורות של בעלי התלמוד לא היתה התיבה קבועה בכותל
 אלא הביאו אותה לבית הכנסת מחדר הסמוך לו בזמן התפלה. ולפי דברי
 הירושלמי לא הקפידו אלא שלא יסב פניו אל דברים המבטלים הכוונה,
 והתיבה שלהם היתה מונחת על הארץ ולא היתה גבוהה כל כך, כנגד פניו של
 אדם. ועיין מה שהעיר הרמב"ם במקום הנ"ל (ואל תשובה זו רמו הרב
 אבדרהם בבית יוסף במקום הנ"ל) ובנו ר' אברהם בכתב כפאיה (ס' היובל

לר' ישראל לוי עמוד ל"ט, שעקר ההקפדה: שלא יהא לפניו דבר שיבטל כוונתו, ובודאי שכן הוא כדבריהם, אלא שלשון הבבלי אינה עולה יפה על פי דעתם. ובברכת כהנים אמרו בסוטה סוף דף ל"ח: פשיטא אריכי באפי גיצי לא מפסקי תיבה לא מפסקא, אלא שאין הענין שם אצל ענייננו כאן, ששם (וכן בתפלה, עיין שם בתוספות) משום הפסק נגעו בו וכאן משום טרוד הכוונה. ומכל מקום אין ספק שגם בימיהם היו מתפללין בבתי כנסיות שורות שורות של בני אדם ורק העומדים בשורה הראשונה היו יכולין להסב פניהם לכותל, אלא שלא הקפידו אם העומדים בשאר השורות היו פניהם לאחורי חבריהם, שאין אדם נטרד בכוונתו על ידי כך. ומלבד שהדבר מובן מעצמו, שאי אפשר שבתי כנסיות שלהם היו רחבים כל כך עד שכל הצבור היו עומדים בשורה אחת ופניהם לכותל, אלא שממה שנשאו ונתנו בברכות כ"א, א' וב', אם מותר לו לתלמיד להתפלל אחרי רבו, מוכח שבאדם אחר לדברי הכול מותר. ועיין בבית יוסף ובב"ח במקום הנ"ל.

הדא היא דכתב ויבאו הנערים וגומר תני רבי שמעון בן יוחי אפילו היתה במשפחתה מאתים . . . כולהם ניצולו בזכותה.

מן הדא עד בזכותה הוא מאמר מוסגר, שהוסיף מסדר התלמוד על דברי ר' יהושע בן לוי: כמה נפשות הצלתה לה, וברות רבא ראש פרשה ב' מובא המאמר המוסף כאן, "סתם", ומוכח שלא ר' יהושע בן לוי אמרם.

אבותי שקירבו לך כל הגרים האילו על אחת כמה וכמה.

כבר אמרו בכמה מקומות: שכל מי שהוא מקרב את הגוי ומגיירו כאילו בראו (בראשית ר' ל"ט, י"ד, ובמקבילות הרבות שהעיר עליהן טהעאדאר), וכעין זה אמרו כאן שמי שמגייר את הגר הוא מציל אותו מדינה של גהנום ומביאו לחיי עולם הבא, ועל נפשות שתיים שהצילה רחב, אבותיו של חזקיה הצילו כמה וכמה נפשות, אלה הגרים שגיירו.

בני אדם גדולים היו ולא היו יכולין לעלות ולהתפלל בבית המקדש בכל שעה והיו מתפללין בתוך בתיהם והקב"ה מעלה כו'.

לפי דרשה זו יש בדברי יחזקאל (מ"ג, ח') מעין לעגה חרישית" שהוא אומר אל מלכי יהודה הרשעים: אתם אווזים מעשה אבותיכם בידכם, לתת סף

ביתכם את ספיי, אולם הם עשו כן כדי להתפלל סמוך למקדש ואתם כדי לטמא מקדשי. ומי שדרש כן היטב לראות, שכבר בימי מלכי יהודה הצדיקים בית ה' ובית המלך היו סמוכים זה לזה, ואי אפשר שהנביא קנח המלכים שבימיו על עשותם ככה, אלא שקנתרם על הטומאה שהם גורמים לבית ה' על ידי התועבות שהם עושים בבתיהם. אולם סוף הדרשה קשה לעמוד עליה, שהרי "אלה בני אדם גדולים" הן הן אבותיו של חזקיה, מלכי יהודה הצדיקים, ואם כן מה זה שאמר בתפלתו: אבותי שעשו לך את כל השבח הזה על אחת כמה וכמה, כאלו הוא בא להגדיל צדקת אבותיו מצדקת של אלה בני אדם גדולים! ונראה שהמאמר: אבותי כו', אשגרא הוא מהמאמר שלפניו ומשלאחריו, וצ"ל כמו שהוא בקהלת ר' ה', י' (ושם נתייחס לרבנו): ואני אין קיר כשאני מתפלל ביני ובין המקדש על אחת כמה וכמה. ורמזו כאן על דרכו של חזקיהו להתפלל בבית המקדש ולא בביתו, כמו שנאמר במלכים ב', י"ט, א': ויבא בית ה', וכן שם י"ד-ט': ויעל בית ה'... ויתפלל חזקיהו לפני ה'. ובקהלת ר' שם בסוף התפלה: שתנתן לי נפשי, וכן בירושלמי סנהדרין פ"י, ב', בכל ד' דרשות על קיר כך הוא סוף תפלתו של חזקיה, אולם כאן בברכות לשון זו רק בב' דרשות האחרונות ובקהלת ר' גם בשניה, ואין ספק שהיא הלשון המקורית אלא שהסופרים קצרו והשמיטו אותה פעם אחת או שתיים. ונראה שתנתן הוא העקר, שכן הוא לשון הכתוב באסתר ז', ג', ובסנהדרין שם ג' פעמים: שתתן, ופעם אחת: שתנתן, אולם בקהלת ר' שם רק: שתנתן.

ורבנן אמרי בקירות לבו נשא עיניו... חזרתיו על רמ"ח איברי' שנתת בי ולא מצאתי שהכעסתיך באחת מהן על אחת כמה וכמה.
 אין דרשה זו שבירושלמי ובקהלת ר' ה', ו' (ושם נתייחסה לר' הונא בש"ר יוסי), הדרשה שבבבלי י', ראש ע"א, ששם אמרו: אמר רשב"ל מקירות לבו שנאמר מעי מעי אוחילה קירות לבי וגו', ופרושו כמשמעו שחזקיה התפלל בכוונה: מקירות לבו, אולם לפי הדרשה במקורות ארצי-ישראלים קירות הלב הן על דרך ההשאלה איבריו של אדם, שבדק כל גופו ומצא אותו נקי מעבירות. ושם בבבלי גנו את חזקיה שתלה בזכות עצמו" ואמר בתפלתו: זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלבב שלם והטוב בעיניך עשיתי, ועל הפסוק הזה רמזו כאן בירושלמי באמרם, שחזקיה שבח את עצמו שכל איבריו נקים מעבירה.

היה רכוב... יורד ומתפלל למטן ואם לאו מתפלל במקומו רבי אומר בין כך ובין כך מתפלל במקומו שכך לבו מיושב.

ברייחא זו לפנינו בתוספתא ג', י"ח, ובבבלי ל', א', בשינויים, ורואה אני להעיר עליהם ואף שקלים הם. רכוב בירושלמי ובכתב יד ערפורט של התוספתא יותר מקורי מרכוב שבבבלי, (והמאירי והרא"ה גורסים גם בבבלי: רכוב) שהסופרים טעו לחשוב שרכוב הוא בינוני פעול ולכן הגיהו „רכוב“, אולם צריך לנקד: רְכּוּב, צורה רגילה בלשון חכמים – ונמצאה כבר במקומות מעטים במקרא – לתאר בעלי מלאכה או בעלי עסק או תכונה קבועה. למטן שבירושלמי במקום למטה שבבבלי ובתוספתא הוא שגור ורגיל הרבה בחלמוד ארץ ישראל, ובמקורות אחרים – וכבר כן במשנה – לא השתמשו בצורות „מעלן מטן“ אלא בייחס למעלה ומטה של המזבח. לבו מיושב שבירושלמי מתאים לדעתו מיושבת שבבבלי וללבו מכוון שבתוספתא, וכבר הערנו למעלה חלק א', עמוד ש"מ"ט, על חלוף זה.

אמר רבי יעקב בר אחא תניי תמן לכל הרוחות אין מחזירין חוץ מרוח מזרחית.

לפי גרסת הספרים מחזירין פרושו, שמכריחין אותו לחזור ולהתפלל, ובאותה הלשון ממש אמרו לקמן פרק ה', ג': לכל אין מחזירין אותו חוץ ממי שלא אמר מחיה המתים... אני אומר מין הוא. ואפשר שלא אמרו לא כאן ולא שם חוזר משום שרק בשליח צבור נאמרו דברים אלה ולא ביחיד, שהיחיד יודע ומכיר את עצמו אם מין הוא או לא, או אם עושה הוא לחקות דרך עובדי עבודה זרה או לא, אלא שמצינו שהשתמשו בלשון מחזירין גם ליחיד כמו בסוף פרק ד' של ברכות בבבלי. והמאירי בחדושו על ברכות ל', א', מביא דברי הירושלמי כמו שהם לפנינו בספרים, אלא שפרושו קשה להעמידו זו לשונו: ובכולם ר"ל אם יתפלל בישיבה או בהילוך או אפילו למערב ולהפוך עורף לארץ ישראל, כמו שהעיר שם קצת קודם

לזה) אם כוון לבו כנגד אביו שבשמים יצא ומ"מ בתלמוד המערב ראיתי לכל
 רוח אין מחזירי' חוץ מרוח המזרח מדכתיב אחוריהם אל היכל ה' וכו' (קצר
 קצת לשון התלמוד, עיין דבור הבא) אלמא למזרח מיהא מחזירי' ושמא פירושו
 אין גומרי' (צ"ל גוערי') אותו להחזירו לרוח אחר אלא לצד מזרח ר"ל שהי'
 מתפלל למערב אחורי המזרח (=הפך אחוריו למזרח) הא מ"מ בדיעבד יצא.
 והנה מה שהביא הרב בראש דבריו: ובכולם אם כוון לבו כנגד אביו שבשמים
 יצא, לא נמצא לפנינו לא בב' התלמודים ולא במקום אחר, ולא עוד אלא
 שהרבה מהראשונים אמרו שהמתפלל מיושב, מפני האונס, צריך לחזור
 ולהתפלל (עיין דבריהם בבית יוסף ובב"ח סוף ס' צ"ד, עיין גם כן פירוש
 הרא"ה עמוד צ"ט), ולא כמו שאומר הוא שאם התפלל מיושב יצא. ואשר
 למתפלל שלא "כנגד" ירושלים, בודאי שכן הוא כדבריו שיצא, ואף שאין
 להוכיח זה מדברי המשנה והברייתות ברוכב או במי שאין יכול לכוון את
 הרוחות, דלא אפשר שאני, מכל מקום כך הדעת נוטה שכוון הרוחות אינו אלא
 מצוה מן המובחר. אולם מה שכתב הרב: שבמתפלל למערב אחורי המזרח,
 גוערין בו שיחזיר את פניו למזרח, דבריו תמוהין שהרי אדרבא מהפסוק
 שביחזקאל שהביא הירושלמי מוכח שרוח מזרחית גרועה מכל הרוחות מפני
 שנראה כמחקה דרכן של עובדי עבודה זרה שהיו משתחוין: אחוריהם אל היכל
 ה' - מערב - ופניהם... קדמה לשמש, ואיך הוא אומר שהמתפלל למערב -
 או לדרום או לצפון - מחזירין אותו לרוח המזרח! והרב נגד אחר דבריו
 למעלה שם: כללו של דבר העומד בחוצה לארץ ישראל והעומד בחוצה
 לארץ יהפוך פניו לירושלים... ומ"מ אין המנהג להקפיד כל כך אלא שלא
 להפוך עורף לארץ ישראל ר"ל להתפלל במערב. ומנהג זה שנהגו בו בימי
 הביניים ונוהגין בו בימינו בכל תפוצות ישראל שבארצות איירופא יש לו טעם,
 משום שאיירופא היא למערבה של ארץ ישראל, אולם בבבל שהיא למזרחה
 של ארץ ישראל, אדרבא מי שמתפלל לרוח מזרחית הוא מהפך ערפו לארץ
 ישראל, וההלכה: לכל רוח אין מחזירין כו', נאמרה בבבל כמו שאמרו בפרוש:
 תניי תמן! ואם כן הוא כמו שכתב הרב שמחזירין פרושו, שמחזירין
 את המתפלל מרוח שעומד בה לרוח אחרת, בודאי צריך לומר שלכל רוח
 הוא לשון קצרה במקום: המתפלל לכל רוח, ולא כדברי הרב שמחזירין
 אותו לכל רוח, ודעת הירושלמי היא בהיפך גמור מזו שייחסה לו, ואדרבא

לפי הירושלמי מי שמתפלל באיוו רוח שהיא אין מחזירין אותו, נגד ירושלים, אולם המתפלל לרוח מזרחית מחזירין אותו לרוח אחרת. והרב ר' אליה פולדא פרש מחזירין כמו שפרש אותו המאירי, אלא שהיטב לראות שלכל רוח אינה השלמה למחזירין אלא למתפלל. ויש ממפרשי הירושלמי שמחקו אין (והרש"ס כדרכו כבר הכניס ה"הגהה" לפניו), אולם אין צורך להגיה, שבין אם נפרש מחזירין: מחזירין פני המתפלל ובין אם נפרש כמו שפרשנו אנו: מכריחים את המתפלל לחזור תפלתו, דברי הירושלמי ברורים ופשוטים. ובעל ספר חרדים והגר"א מחקו אין, שהיה נראה להם דוחק לפרש מחזירין בתלמוד במובן אחר קצת מחזיר שבמשנה, שיחזיר פרושו: המתפלל מחזיר פניו, ומחזירין פרושו: אחרים מחזירין את פני המתפלל, אולם כך היא דרכן של האמוראים להשתמש בלשון המשנה, ואף שלפעמים הוכרחו לשנות מובנה קצת. ולפי פרושינו אנו בראש דבור זה השתמשו כאן בלשון הברייתא שבפרק הבא, ומחזירין פרושו שם וכאן מכריחין את שליח צבור לחזור תפלתו. והרב בעל שדה יהושע פירש מחזירין כמו שפרשנו: מכריחין אותו לחזור תפלתו, אלא שלדבריו גם ביחיד המתפלל לרוח מזרחית חוזר ומתפלל, אלא שכפי מה שראינו השתמשו כאן בלשון הברייתא שבפרק ה', ושם לענין שליח צבור נאמר. והמ"ל של פרוש הרש"ס עשה לבעל שדה יהושע טועה, משום שבמאמר הבא אמרו בפרוש בתחלה כו', שרק לכתחלה הדין כן ולא בדיעבד, והוא הוא הטועה ולא הרב, שבתחלה פרושו אחר לגמרי כמו שיתבאר לקמן עמוד שע"ד, ואין רחוק כלל מלאמר, שלהירושלמי מי שהתפלל לרוח שעובדי עבודה זרה מתפללין בו לא יצא, ואף שהוא יודע בעצמו שלא כיוון לשום מחשבה זרה, שאין עברה מצוה, וחקוי דרכי ע"ז עברה חמורה היא.

אמנם כן הוא שבבבלי בבא בתרא כ"ה, א', מסופר על רב ששח-הוא היה סומא - שאמר למשרתו: לכל רוחתא אוקמן לבר ממזרח ולאן משום דלית ביה שכינה אלא משום דמורו (ויש שגורסין: דמורו, ולב' הגרסאות הלשון קשה, ואולי שצריך לומר: דדווי מן דווי: הביט, עיין ערוך ערך דוי א', ובתוספות הערוך השלם קל"ט, א') בה מיני. ולפי זה לכאורה יפה הגיהו האחרונים כאן בירושלמי: לכל מחזירין, שלכל רוח יכול לחזור פניו חוץ לרוח מזרחית, ורבי יעקב בר אהא מסר לנו בירושלמי הברייתא הבבלי ששלח סמך רב ששח

שאיין להקפיד „ברוחות“, ובלבד שלא יחקה את המינים ולהתפלל לרוח מזרחית. והרב בעל יפה עינים בהערותיו על בבא בתרא שם לא נחה דעתו בהגהה זו משום, שתניי תמן פרושו: כך שנו ברייתא בבבלי, ובבבלי נאמרה הלכה זו מימרא ולא ברייתא, ואולם כמה וכמה ברייתות בבליות לפנינו בירושלמי שלא נמצאו בתלמוד בבלי, ובפרקין הלכה א', ר' יעקב בר אחא עצמו מוסר עוד ברייתא בבליית שאין לפנינו בבבלי כאשר הערנו למעלה עמוד קס"ט. ונראה שאמורא זה עשה איזה זמן בבבלי שכן הוא קורא לרב: רבינו (עיין ברכות ראש דף מ"ט, וכווננו שם לאמר, ששנינו בברייתא אותו מאמר של רב שמסרה ר' יעקב, שכן ר' אבא בברייתא הוא רב, עיין דברי ר' האי באוצר הגאונים חלק הפרושים סימן רל"ה) וכן הוא מביא הגדה מאגדתא דבי רב (סנהדרין נ"ז, ב', ולר' מאיר איש שלום בהקדמה להוצאת המכלתא שלו עמוד כ"ד, ונגרר אחריו באכער באגדת אמוראי בבבלי, נתחלף התנא ר' יעקב בר אחא „גדול הדור“ שבימי רבי בר' יעקב בר אחא תלמידם של ר' יוחנן וריש לקיש, ולכן נדחקו לפרש דבי רב במשמע: בית המדרש, וכשחזר לארץ ישראל הביא עמו ברייתות בבליות. ומכל מקום קשה לקיים הגהה זו של מפרשי הירושלמי, שכפי מה שנראה לקמן עמוד שפ"ט, אין לתלמוד ממעשה של רב ששת אלא שלדעת האומר שכינה בכל מקום סומא, שהחזרת פניו לצד הקודש אינה פועלת על מחשבתו וכוונתו כלום, אין צריך להקפיד על הרוחות, אולם בשאר בני אדם אף שכל ד' הרוחות שוות צריך להחזיר פניו לצד הקודש. ולפי זה אי אפשר להגיה כאן בירושלמי: לכל הרוחות מחזירין, והעקר כמו שהוא בספרים: אין מחזירין, ופרושו כאשר פרשנו שאין צריך לחזור ולהתפלל אם לא התפלל „נגד הקודש“ או שאין צריך להפסיק בתפלתו ולשנות מקומו מרוח שעומד בה לרוח אחרת.

אמר ר' יוסי בר אבון בתחילה אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה ודמה משתחוויתם קדמה לשמש.

„עבודת השמש“ היא אחת מעבודות זרות היותר עתיקות של בני אדם שאין לך דבר אחר בעולם שחיי האדם תלויים בו כשמש, ולכן גם אחרי שנעקרה עבודת אלילים מישראל רשמי עבודת השמש לא נאבדו לגמרי מתוך האומה

אשר כתבה על דגלה: ה' אלהינו ה' אחד. וקרוב לחרבן הבית השני מצינו שהאיסיים: היו מתפללים נגד השמש התפלות שקבלו מאבותיהם ונראים כאלו מתפללים על עלייתה (יוסיפוס מלחמות היהודים ב', ח', ה'), ואף שקשה לעמוד על טיבה של תפלה זו (עיין חלק א', עמוד קכ"ג) כבר אנו רואים שכת זו, שבודאי אין לחושדה בעבודה זרה, לא נשתחררה ממנהגים שיסודם בעבודת השמש. ופילון האלכסנדרי, בן דורו הצעיר של הלל מתאר בדברים קרובים לדברי יוסיפוס תפלת הטרפוטיים, המתפללים פעמים ביום בשהר ובערב" והוא אומר עליהם: שבזריחת השמש הם עומדים גופם ופניהם (עיין לקמן עמוד ש"צ: מצדד אצדודי!) מכוונים. נגד השחר וידיהם נשואות בתפלה לשמים (ויטא קונטמפלטיוא הוצאת מגני ב', תע"ה ותפ"ד), ולא כת זו ולא כת האיסיים הקרובה לה חדשו אלה המנהגים אלא שמעשי אבותיהם בידיהם, מזמן שהיו עובדי השמש בישראל. ונגד דברים מכוערים כאלה הנהינו חכמי המשנה הראשונים שבפני הבית, מחאה פומבית" (עי' משנה סוכה ה', ד') והתקינו שבשמחת בית השואבה שהיו חוגגים אותה ברוב עם, אנשים ונשים (עיין שם בתוספתא ירושלמי ובבלי), כשקרא הגבר והגיע זמן תפלה (עיין למעלה, עמוד פ"ו, הערה צ"ד): הפכו פניהן ממזרח למערב ואמרו אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל ההיכל ופניהם קדמה ומשתחווים קדמה לשמש ואנו ליה עינינו. וראוי לתשומת לב שבירושלמי כאן השתמשו במלה בתחילה במקום אבותינו שבמשנה, משום שלא רצו לספר בגנות אבותיהם ואמרו בתחילה שהוא כמו בדורות הראשונים, שבפני הבית הראשון. ולמעלה פרק ג', ד': בתחילה היו נכונים כו', ובמקום זה בתחילה הוא כמו: בסיני שבבבלי, עיין למעלה חלק ב', עמוד רמ"ז.

ודע שמסתימת לשון הירושלמי נראה, שבארץ ישראל של דורות האמוראים, כבר נשתקעו רשמי, עבודת השמש" מכל וכל ולא מצאו טעם אחר לחלק בין מזרח לשאר הרוחות אלא זה, שבתחילה היו משתחווין לשמש, אולם בבבלי בבא בתרא כ"ה, א', מסופר על רב ששת שאמר למשרתו: לכל רוחתא אוקמן לבר ממזרח ולא משום דלית ביה שכינה אלא משום דמורו בה מיני, ומזה מוכח שבבבל עוד בימי רב ששת היה איזה מקום לחשוד, במינות" במי שמתפלל למזרח. ורש"י שם פירש: תלמידי עובדי ע"א מורים הוראה להתפלל במזרח, ובדיוק גדול כתב הרב: תלמידי עובדי ע"א, ולא: עובדי ע"א, שלדעתו כוונתו כאן לרשעי ישראל שנמשכו אחרי עכו"ם (=מין

ישראל; עיין חולין י"ג, א'–ב') ולא משום חוקת העכו"ם נגעו בו, שאם כן אין לדבר סוף, אלא כדי שלא יחשדוהו בני אדם במינות. ויש שאמרו שכווננו כאן לנוצרים שבתי תפלות שלהן היו מכוונים ממזרח למערב והכהן העובד היה עומד ופניו למזרח, אולם כבר ידוע שבדורות של האמוראים הרבה נוצרים היו בארץ ישראל, אבל מספרם בבבל קטן היה, ובנהרדעא עיר מרובה באוכלוסי ישראל, לא היו בה מינים כלל (פסחים נ"ו, א'). ולכן קשה לאמר שרב ששת הבבלי (או האמוראים האחרונים מסדרי הבבלי שבארו בדרך זו מנהגו של רב ששת, שלא להתפלל לצד רוח מזרחית) חשש לדרכי המינים ובארץ ישראל לא חששו. ויש שאמרו שכווננו בבבלי לפרסים, עובדי האש שמתפללים, נגד השמש, אולם לא לבד שנגד השמש אינו למזרח, ובאמת לעת ערב היו מתפללים למערב, אלא שלא מצינו בשום מקום שקראו ל"עובדי האש": מינים, ושםם כידוע הוא: אמגושי. גם הלשון מורו מוכחת שלא כווננו כאן לגוים אלא לאיזה כת שבישראל שהורו הלכה שחייב אדם מישראל להתפלל למזרח. וכבר אמרו לא גלו ישראל עד שנעשו עשרים וארבע כיתות של מינים (ירושלמי סנהדרין פרק י', ו'), ומי החכם יודע פשר דבר, איזו כת מאלו כ"ד כתות הקפידו על תפלה למזרח. ואיך שיהיה קשה לקבל דעת הראשונים (תוספות ורא"ש ברכות ל', א', ותוספות בבא בתרא כ"ה, א') שכתבו, שיש מי שאומר בתלמוד (בבא בתרא שם) ששכינה במזרח, ולדעתו המתפלל מחזיר את פניו למזרח, בהיפך מן הקצה אל הקצה מדעת האומר שמי שעושה כן נותן מקום לחשדו במינות. והמעין שם יראה שר' אחא בר יעקב – והוא היה בן דורו של רב ששת שהקפיד שלא להחזיר פנים למזרח! – שאמר: ודילמא כעבד שנוטל פרס מרבו וכו', לא כוון מעולם לאמר שמזרח הוא מקום תפלה, אלא שהשיב על דברי ר' יהושע בן לוי האומר שממה שנאמר וצבא השמים לך משתחווים, אנו למדים, שמערב הוא מקום תפלה. ואמר הוא שאדרבא מפסוק זה עצמו יש להוכיח להיפך שמזרח הוא מקום תפלה, מה שלא אמר אדם מעולם, שהלא מזרח הוא מקום תפלה למינים, אלא שברור הוא, או שמקום תפלה לחוד ומקום השתחוויה של צבא השמים לחוד, או שעל דרך המליצה נאמר במקרא וצבא השמים לך משתחווים, שכן הם ששים ושמחים לעשות רצון קונם ואין משנים תפקידם, וזו היא השתחוויה שלהם בין ביום שהולכים ממזרח למערב בין בלילה שהולכים ממערב למזרח, וכמאמר הפסוק: השמים מספרים כבוד אל וכו'; עיין לקמן עמוד שפ"ד. ולפי זה לא

בלבד שלא מצינו בשום מקום בב' התלמודים שיאמר אדם ששכינה במזרח, אלא שגם אם נאמר כן, אפשר שאין ענין מקום תפלה אצל מקום שכינה כלל וכמו שיתבאר לקמן עמוד שפ"ח, ואפשר גם כן שרק ר' יהושע בן לוי הוא שהשווה שניהם, אולם הוא אומר שכינה במערב.

תני סומא ומי שאינו יכול לכוין את הרוחות הרי אילו מתפללין כלפי למעלן שנאמר והתפללו אל ה'.

במשנתנו אמרו: ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, ומי שאינו רוצה להוציא את הדברים מידי פשוטן יודה שכלפי למעלן שבירושלמי (=כנגד אביו שבשמים בבבלי ל', א', ובתוספתא: למקום, וג' בטויים אלה עולים לדבר אחד) משמעו אחר לגמרי מ, כנגד בית קדשי הקדשים" שבמשנה, שהיא מדגשת, שאף שאין יכול להחזיר את פניו – כלפי הקודש – משום שהוא רוכב על החמור או מהלך בספינה, יצייר במחשבתו כאלו פניו מכוונות כלפי קדשי הקדשים, ואלו ברייתא זו שבירושלמי בבבלי ובתוספתא אומרת, שכיון שאין יכול לכוון את הרוחות לא יטריד מחשבתו בהם אלא יכוון לבו למקום, שזה עקר התפלה וכמו שאמרו במשנה ראש פרק ה': ומתפללין כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים. אולם אין כאן מחלוקת בין המשנה והברייתא, שזו עניינה במי שיודע ומכיר ברוחות אלא שאינו יכול להחזיר פניו, ולכן יש לו לצייר בדמיונו מה שמוטל עליו לעשות, וזו עניינה בסומא שכל הרוחות שוות לו או במי שאין יודע לאיזו רוח הוא מהלך ואי אפשר לו לצייר הרוח כלפי הקודש ולכן דיו שיכוון לבו לאביו שבשמים. ויש מהמפרשים (עיין תוספות אנשי שם על משנתנו) שקרבו את הרחוקים ואמרו שהמשנה והברייתא כווננו לדבר אחד, אבל לא לבד שאין עולה על הדעת שמסדר המשנה שצרף וזקק כל מלה ומלה שהשתמש בה לא דקדק בלשונו במקום זה, אלא גם ממשנה זו עצמה מוכח ש, כנגד בית קה"ק" משמעו ממש לרוח שקה"ק שם. והמפרשים לא הרגישו שסגנון משנה זו קשה מאוד שאמרה: יחזיר את פניו, מבלי לאמר לאיכן יחזיר. ובודאי שכן הוא כמו שפרשוה לקמן בברייתא זו, שהעומד בחוצה לארץ מחזיר את פניו לארץ ישראל והעומד בארץ ישראל מחזיר את פניו לירושלים וכן כולם לפי מה שהם עומדים, אלא שמכל מקום לשון המשנה סתומה וחתומה, שמדברת

על החזרת פנים מבלי לסמן הרוח שמחזיר פנים אליה. אולם כשנדקדק
 היטב נראה שלשונה צרופה וזקוקה, שהמשפט: כנגד בית קדשי הקדשים,
 משלים ב' חלקי מאמר המשנה, ובמקום: יחזיר פניו נגד בית קדשי הקדשים ואם
 אינו יכול להחזיר את פניו יכוון את לבו נגד בית קדשי הקדשים, שנתה לשון
 קצרה: יחזיר את פניו ואם אינו יכול . . . יכוון את לבו נגד קה"ק.
 ואם ישאל השואל ואיך אפשר לומר שמחזיר את פניו פרושו, שמחזיר כנגד
 בית קדשי הקדשים, והרי רק מי שעומד במקדש עושה כן אבל שאר המתפללים
 פניהם לארץ ישראל או לירושלם או למקדש, כפי המקום שהם עומדים בו,
 יקבל תשובתו והיא, שכל הפנות שאדם פונה בתפלתו אינו אלא למקום אחד
 כמו שאמרו לקמן בסוגיא זו: ההיכל שכל הפנים פונין לו. ואם אמרו שהעומד
 בחוצה לארץ פניו לארץ ישראל או שהעומד בארץ ישראל פניו לירושלים,
 לא כווננו לאמר אלא שפניו ל"בית קדשי הקדשים" שהוא בארץ ישראל
 ובירושלם, אבל כאשר אי אפשר לכוון ממרחק רב ה"רוח" של שטח קטן
 כבית קה"ק, דברו בלשון בני אדם ואמרו, שהעומד בחוצה לארץ פניו במקדש
 ישראל והעומד בארץ פניו לירושלים ובירושלים פניו למקדש ורק במקדש
 אפשר לו שיהיו פניו לבית קדשי הקדשים ממש. והברייתא שלפנינו מפרשת
 דברי המשנה ואומרת, שאף שעיקר החזרת פנים הוא לבית קדשי הקדשים כמו
 שנאמר במשנה – לפי פרושינו – הכל לפי המקום שהוא עומד בו וכמו שפרשנו.
 וכבר העירו תלמידי ר' יונה בפרושיהם על משנתינו כעין זה ואמרו: לא
 תימא כנגד א"י בלבד אלא כנגד א"י וכנגד ירושלים וכנגד בהמ"ק וכנגד בית
 קה"ק. אלא שכפי הנראה הם כווננו לומר שמחזיר את פניו לארץ ישראל
 ו"מכוון" גם לירושלים למקדש ולקדשי הקדשים. ולפי מה שכתבנו דברי
 הרמב"ם בהלכות תפלה ה', ג', קצת שלא בדיוק הם שכתב: סומא ומי שלא
 יכול לכוון את הרוחות והמהלך בספינה יכוון את לבו כנגד השכינה ויתפלל.
 וכפי שראינו המהלך בספינה, אין דינו שוה לסומא ומי שאין יכול לכוון
 את הרוחות, אלא שלא רצה הרב להאריך וכללם באחת. והאחרונים (עיין
 שם בלחם משנה) שכתבו שלדעת הרב, כנגד ביח קה"ק" הוא כמו, כנגד השכינה"
 הביאו ראיה לזה מפרושו על המשנה, ובאמת לא כן הוא, ודבריו הם: יכוון
 לבו ורעיניו ויחשוב בלבו שפניו כנגד קדשי הקדשים, והרואה יראה
 שפרש דברי המשנה כמו שפרשנו, אלא שהוסיף שכל עיקר החזרת פנים היא
 כדי לעורר מחשבתו וקרוב לזה כתב בחשובותיו ס' כ"א, בפרוש מה שאמרו,

שצריך להתפלל בבית שיש בו חלונות, והעיר: דברי ר' חנינא (על החלונות) ביחיד המתפלל בביתו כמו שהיה עושה דניאל ע"ה לפי שנעים לו להקריב הכוונה... כדי שיצייר בדמיונו שהוא כנגד ירושלים... ואין ספק שציור זה ודמיונו יחייב כוונה גדולה.

העומדים ומתפללים בחוצה לארץ הופכין את פניהן כלפי ארץ ישראל ומה טעם והתפלל אליך דרך אשר נתת לאבותם.

בירושלמי בכל ד' הלכות אלה של הברייתא הלשון היא: הופכין את פניהן, אולם בבבלי ל', א', ובתוספתא ג', ט"ו-ט"ז: יכוון את לבו (או מכוונים את לבם) בכל הברייתא, וזה אחד מהמקומות המעטים שהתוספתא מסכמת ללשון הבבלי ולא ללשון הירושלמי. והראשונים (תוספות ותוספות ר' יהודה שם; ראב"ה פ"ז; אור זרוע ק"ש ס', נ') העירו שבבבלי ובתוספתא יש כאן אשגרא מראש הברייתא שטעו הסופרים והוסיפו לבו (או: לבם) אחר יכוון, אבל כאן יכוון משמעו יחזיר פניו נגד הרוח שחייב להתפלל בה. ולפי זה השתמשו חכמי המשנה בנ' לשונות אלה: מחזיר פניו (במשנה) הופך פניו ומכוון פניו במשמע אחד. ומעניין הוא שבכתבי יד של הבבלי, כפי מה שהעיר בעל דקדוקי סופרים, בסוף הברייתא הגרסא היא כמו שלפנינו בירושלמי: הופך פניו, ולא כמו שלפנינו בדפוס הבבלי: מחזיר פניו. ומכל מקום עוד הדבר צריך עיון גדול, אם צדקו הראשונים להגיה כמו שהגיהו הם, שבכל כתבי יד ובכל ספרי הראשונים הגרסא בבבלי ובתוספתא כמו שהוא בספרים יכוון לבו. והרב בעל כסף משנה תפלה ה', ג', העיר על הגרסא הנכונה שבפסקי הרא"ש סוף פרק ד' שגורס בבבלי: יכוון כנגד ארץ ישראל. אולם אין ספק שבעל הפסקים אינו מביא לשון הבבלי כצורתה אלא פסק ההלכה, וככל הראשונים הוא פוסק שצריך לכוון פניו (כך בפסקי הרא"ש שלפנינו) שהרי מפורש נאמר בסוף הברייתא: נמצא עומד במזרח מחזיר פניו וכו'. וברא"ש לפנינו: יכוון כנגד א"י, וכבר העיר שם במעדני יום טוב שנגרר אחרי דעתן של בעלי התוספות (ושאר הראשונים הנזכרים למעלה) שכך צריך לגרוס בבבלי, ובנו, בעל פסקי הרא"ש, נגרר אחריו. ואולי שבדורות הראשונים לא אמרו כלל שצריך להחזיר פניו, נגד הקודש אלא שיכוון לבו לכך, וכשהתקינו להחזיר את פניו השתמשו בבטוי העתיק: כוין לבו, אבל

במשמע: החזיר פניו. והברייתא שלפנינו מרכבת היא משני מקורות, המקור הישן שבו נאמר שיכוון לבו נגד הקדש והמקור החדש שבו אמרו שצריך להחזיר (או להפוך) פניו. ועיין מה שהערנו לקמן עמוד שפ"א וגו'.

העומדים ומתפללים בירושלים הופכין פניהן כלפי הר הבית שנאמ' והבית אשר בניתי לשמך.

גם בפסקא זו כבפסקא שלפניה התוספתא והבבלי שנין לשון אחת והירושלמי לשון אחרת, אלא שלהלכה אין חלוק בין ג' מקורות אלה, שכלפי הר הבית שבירושלמי הוא: כנגד בית המקדש, שבב' מקורות האחרים, אלא כאשר אין אדם העומד במקום נמוך בירושלים רואה את המקדש (מהר המשחה היו יכולים לראות פתחו של היכל, עיין מדות ב', ד') אמרו בירושלמי: הופכין פניהן כלפי הר הבית, וכבר פניו למקדש. ואשר לפסוק שהשתמשו בו ראייה לדבר, שהעומד בירושלים פניו למקדש, העקר הוא כמו שהוא בבבלי (ובהוצאת קושטא של הירושלמי והרש"ם הגיהו כך, אלא שעל ידי אשגרא מהמאמר שלפניו הוסיפו: אליך, אחר והתפללו!) שכן הפסוק, והתפללו אל הבית הזה נאמר על נכרי שבא מארץ רחוקה להתפלל אל הקב"ה, והוא מתפלל בירושלים אל הבית, ולא בתוך הבית שאסור לו להכנס מהחיל ולפנים. ובתוספתא כ"י ערפורט בטעות: והתפללו אל המקום הזה, וצ"ל כמו שהוא בכ"י וויען ובנדפס: אל הבית הזה, ובכ"ע דלגו הסופרים על מה שבין והתפללו הראשון לזה השני, והפסוק: והתפללו אל המקום הזה, מובא לראיה שהעומד במקדש פניו לקדשי הקדשים, עיין דבור הבא.

העומדים ומתפללין בהר הבית הופכין פניהן כלפי בית קדשי הקדשי' ומה טעם והתפללו אל המקום הזה ואתה תשמע אל מכון שבתך אל השמים ושמעת וסלחת.

בבבלי – אבל בתוספתא כמו שהוא בירושלמי 1 – יש כאן הוספה זו: היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוון את לבו כנגד בית הכפורת היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת. וקשה לקיים גרסא זו

שבספרים, שאפילו כהן גדול ביום הכפורים אינו מתפלל בבית קה"ק אלא: מתפלל תפלה קצרה בבית החיצון (היכל), כמו שאמרו במשנה יומא פ"ה, א'. ויש מהראשונים שגרסו פרוכת במקום כפורת, ואף שלא השוו בגרסתם, שהרא"ה שם במקומו גורס: היה עומד בביהמ"ק יכוון את לבו כנגד בית קה"ק... היה עומד אחורי הפרוכת יכוון א"ע כנגד הפרוכת, והרקח ס' שמ"ו, גורס: בבית המקדש כנגד הפרוכת אחרי (=אחורי) הפרוכת יראה עצמו כאילו עומד לפני הפרוכת. ולב' הגרסאות על העומד בהיכל מדבר שצריך לחזור פניו (ובכ"י מינכען מפורש נאמר: היה עומד אחרי הכפורת יחזור פניו כנגד בית הכפורת) נגד הפרוכת שבין ההיכל לקה"ק. אלא שנראה שפרוכת הוא תקון סופרים" במקום: כפורת, כמו שהוא בספרים ובכ"י שלנו ואצל הרבה מהראשונים (הרי"ף, רש"י, ראבי"ה ס' פ"ז ועוד ועוד), שהיה קשה להם מה שהקשינו, ומי הוא שמתפלל בבית קדשי הקדשים מאחורי הכפורת, אולם כבר פרשו רש"י כהוגן, שאחורי בית הכפורת משמעו י"א אמה שבין כותל בית קדשי הקדשים לכותל מערבי של עזרה. וכיון הרב למה שאמרו במדות ה', א': ההיכל מאה אמה ואחת עשרה אמה לאחורי בית הכפורת, וכאן, אחורי בית הכפורת" הוא כמו: אחורי בית קדשי הקדשים. ומכל מקום גרסת הספרים שלנו אי אפשר להעמידה, שהרי הוא אומר: היה עומד בבית קדשי הקדשים וכו', ומי הוא שמתפלל שם. ויש מהאחרונים שאמרו שכוונו כאן לאומנים שמתקנים בדקי בית קה"ק (עיין מדות ד', ה'), וכשהגיע זמן תפלה בעת שעסוקים במלאכתם הם מתפללין נגד בית הכפורת. ואין צורך להשיב על דברים כאלה. והיעלה על הדעת שהאומנים, שלפי המשנה שם במדות היו משלשלין אותם בתיבות כדי שלא יזונו עיניהן מבית קה"ק, היו מתפללין בבית קדשי הקדשים ולא עוד אלא שהיו מחזירין פניהם לבית הכפורת, אתמהא! וברור שנשתבשו הספרים שלנו ועקר הגרסא כמו שגרסו הראשונים (הרי"ף; ראבי"ה; אור זרוע ק"ש ס', נ'; הרא"ה, ונראה שגם רש"י גרס כן) וכ"י שבבית נתן: היה עומד בבית המקדש יכוון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים שנא' והתפללו אל המקום הזה היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאלו לפני (או: יחזיר פניו כנגד) הכפורת. ולא דברו כאן כלל על המתפלל בבית קדשי הקדשים אלא, על המתפלל במקדש – בעזרה ובהיכל – שהוא מחזיר פניו לבית קדשי הקדשים ועל המתפלל שעומד אחורי בית הכפורת שהוא מחזיר פניו לבית הכפורת, וכמו שפרש רש"י שאחורי בית

הכפורת הוא י"א אמה שבין כותל קה"ק לכותל מערכי של עזרה. והדגישו כאן שמי שמתפלל לאחורי קדשי קדשים שיחזיר פניו לבית הכפורת, כלומר למזרח, ואף שאלה העומדים במקדש עצמו מחזירים פניהם למערב – לקדשי קדשים שהוא במערב –, שהעקר הוא שיהיו פניו נגד קדשי הקדשים; עיין פרוש תלמידי ר' יונה לדרך ו', בשם ר' יצחק הזקן ובתוספות שלנו נתקצרו דברי ר' יצחק. וקרובה ההשערה שהנוסח המשובש שבספרים שרשו בזה, שיש שגרסו (עיין למעלה גרסת הרקח): העומד בבית המקדש יכוון לבו כנגד בית הכפורת, במקום: כנגד בית קדשי הקדשים, שבספרים, כדי להתאים המאמר הראשון לשני, והרכיבו הסופרים ב' הגרסאות והרכבה" זו הכריחה אותם להוסיף: העומד בבית קדשי הקדשים, להפריש בין כנגד בית קדשי הקדשים לכנגד בית הכפורת.

הדא היא דכתי' כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים.
 המאמר הזה אינו מגוף הברייתא אלא הוספה היא שהוסיף מסדר הירושלמי, ולכן בתוספתא ובבבלי ליתא, וכבר הלשון הארמית: הדא היא דכתי', במקום שנאמר מוכיחה על זה. ובעל ילקוט מכירי ישעיה עמוד רט"ו, מביא מירושלמי ברייתא זו, בהשמטת מאמר זה; עיין ראש דבור הבא ולקמן עמוד שצ"ח.

אמר רבי יהושע בן לוי הוא ההיכל לפני לפנים היכל שכל הפנים פונין לו.

לפנים פרוש הוא שנכנס לפנים. ויש שחשבו שהגדה זאת יסודה בדרשה לפני=לפנים, ובאמת לא כן הוא אלא שהיא מפרשת המלה לפני (שבאמת פרושה קשה על דרך הפשט, ויש מהמתרגמים העתיקים שחרגמו כאלו היה כתוב: לפני הדביר), כאלו היא שם הפעולה=פנות, ובלשונה: שכל פונין לו, והוסיפה הפנים שכן בתפלה העקר הוא החזרת הפנים וכמו שאמרו במשנתנו: להחזיר את פניו. והראשונים, ילקוט מלכים קפ"ד, וילקוט מכירי ישעיה עמוד רט"ו, (ושם נתקצרו דברי הירושלמי הרבה) והראב"ן ס' קע"ה לא גרסו לפנים, וכן ליתא בכ"ד, וגרסתם היא הגרסא הנכונה. ואיך שנגרוס, ברור שהיכל כאן על דרך ההשאלה מחאר כל המקדש, וקדשי קדשים בכללו, שהנקודה הפנימית שלה פונין בתפלה היא בית קדשי הקדשים והוא הוא

המקום האחד" שכל ישראל מתפללין אליו, עיין למעלה עמוד שע"ז. וכבר מצינו במשנה (מדות ד', ו'): "והיכל מאה על מאה כו', ופרושו כל הבית ההיכל קדשי קדשים התאים והמסיבה, ואף שבמקרא היכל הוא מה ש, לפני הדביר".

בנגוד לדברי הירושלמי ייחסו בבבלי לר' יהושע בן לוי מאמר הסותר דבריו כאן והוא, ש"מקום תפלה" במערב, וזו לשון הבבלי בבא בתרא כ"ה, א': "בואו ונחויק טובה לאבותינו שהודיעונו מקום תפלה דכתיב וצבא השמים לך משתחווים. וכאשר עקר המשא ומתן שבבבלי על ענין "כוון הרוחות" נמצא שם בבבא בתרא אמרנו לפרש כל הסוגיא, ואף שכמה דברים לא נתבררו לנו, לא נמנע מלהעיר מה שיש בידנו להעיר.

דברי ר' יהושע בן לוי על "מקום תפלה" הובאו שם לפרש דברי ר' עקיבה במשנה ב"ב: עושין בורסקי לכל רוח חוץ ממערבה, בנגוד לדעתו של הת"ק האומר: אין עושין בורסקי אלא למזרח העיר, ואמרו שטעמו של ר' עקיבא משום ששכינה במערב כדברי ר' יהושע בן לוי, ולכן אין עושין בורסקי למערבה של עיר. ונדחקו לפרש כן משום שבברייתא שם (=תוספתא א', ח') נתנו טעם לדברי ר' עקיבא: מפני שהיא תדירא, ולא רצו לפרש תדירא ברוחות, שאם כן אין מקום למאמרו של רב שרוח צפונית היא המנשבת עם כולן. אולם איך שנפרש מאמר זה של רב, הדעת נוטה שכוון לבבל ששם רוח צפונית שבאה מן המדבר הסורי מנשבת יותר תדירה משאר הרוחות, אבל אין שום ספק בדבר שבארץ ישראל רוח מערבית תדירה, וביחוד בחלק שלה הקרוב לים, שאין לך יום שאין רוח באה מן הים. ור' עקיבא שדר בבני ברק קרוב לים ידע בטיבן של רוחות המנשבות משם, ולכן אוסר לעשות בורסקי ממערבה: מפני שהיא תדירא, ופירושו: מפני שהיא תדירא ברוחות, כאשר עלה בראשונה על דעתו של רבא לפרש מאמר רע"ק, ובירושלמי אין לנו פרוש אחר אלא זה. אבל גם אם נקבל פרוש הבבלי, שטעמו של ר' עקיבא הוא משום "כבוד השכינה", אפשר שדעתו היא שאין "להקל ראשו" ולזלזל ברוח שהשכינה שורה בה במקדש, וכמו שאמרו בכמה מקומות לענין הנפנה ביהודה שלא יפנה למערב מפני טעם זה (עיין בבלי סוף דף ס"א; ירושלמי פ"ט, ח'; ספרי דברים רנ"ז, ולקמן בפרק ט', במקומו נרחיב הדברים על זה), ובורסקי כבית הכסא. והרמב"ם בפרוש המשנה שם בבבא בתרא כתב: רוח מערבית לפי שהיא הרוח שאנו מתפללין לעומתו (צ"ל לעומתה) לפי שהיכל (=קדשי קדשים, עיין ראש

דבור זה) במערב והוא הענין מה שאמר רבי עקיבא שכינה במערב. וקרוב
 לזה כתב בספרו מורה נבוכים חלק ג', ראש מ"ה: ולזה בחר אברהם אבינו ע"ה
 הר המוריה . . . וייחד המערב שקדש הקדשים במערב והוא ענין אמרם שכינה
 במערב ובארו רבותינו ז"ל בגמרא יומא שאברהם אבינו ייחד המערב ר"ל בית
 קדש הקדשים. ומפרשי המורה לא העירו על המקום, ביומא" שנמצא בו דבר
 זה, אולם אין ספק שכוון הרב למה שאמרו שם כ"ח, ב': צלותה דאברהם מכי
 משחרי כותלי. והרב תפס בפרושן של הגאונים וחכמי מערב (עיין שם באוצר
 הגאונים סימן כ"ב-כ"ג, קנ"ג ובנספחים עמוד צ"ה) ש, צלותיה דאברהם" היא
 תפלת המנחה שזמנה לפי תקון אברהם אבינו בעת שמתחילין כותלי המזרח
 של ההיכל להשחיר והשמש נכנס למערב, לבית קדשי הקדשים. וכבר ידועה
 דרכו של הרמב"ם לדרוש ההגדות שבתלמוד על אופן פילוסופי, וכן דרש מה
 שדרש, ואף שאין ספק שמאמרם שכינה במערב פרושו כפשוטו,
 שהשכינה במערב העולם, שהרי הוציאו זה מצבא השמים לך משתחיים (עיין
 בהמשך דבור זה פרוש דרשה זו), ומה ענין שכינה במקדש אצל צבא השמים.
 וגם פרושו על, משחרי כותלי" הוא על דרך דרשה פילוסופית, ולפי פשוטו כוונו
 לאמר שזמן מנחה מתחיל מעת שהשמש פונה לצד מערב העולם, וסימן לדבר
 שכותלי מזרח מתחילין להשחיר, ואין עניינו כלל אצל, בחירת המערב" שבחר
 בו אברהם אבינו בנגוד לעובדי השמש שמקדישים ומעריצים את המזרח.
 אלא שבדבר אחד יפה הרגיש הרב שכל עקרה של ההגדה על, שכינה במערב"
 יסודה בזה שבית קדש הקדשים, מקום השכינה למטה, הוא במערב (ולפי דעת
 הרמב"ם ראש פ"ד, בית הבחירה הארון, שהשכינה שם כמו שכתוב ונועדתי לך
 שם, היה במערב ולא כמו שכתבו בעלי התוספות שהיה במזרח או באמצע,
 עיין דבריהם שם בכבא בתרא בד"ה וצבא השמים ומנחות צ"ח, ראש ע"ב, ויש
 מקום להשערה שהרב גרס במלאכת המשכן פ"ז: הארון היה נתון במערב
 הבית, ולא בתוך הבית), וכן מקום השכינה, למעלה" במערב.
 ואשר לראיית ר' יהושע בן לוי לדעתו זו מהפסוק: וצבא השמים לך
 משתחיים, ברור הוא, שכוון לומר (עיין בחדושי מהר"י אבן מינאש וביד רמה לר'
 מאיר הלוי שם וסנהדרין צ"א, ב') שצבא השמים עולין במזרח ושוקעין במערב,
 ושקיעתן זו היא השתחיותן לפני הקב"ה, ומזה ששכינה במערב. ודרשה זו של
 ר' יהושע בן לוי ותשובת רבי לאנטונינוס שם בסנהדרין עולות לדבר אחד.
 ועל השאלה ששאל אנטונינוס: מפני מה חמה שוקעת במערב, השיב רבי: כדי

ליתן שלום לקונה שנאמר וצבא השמים לך משתחווים. ופרושו כמו שפירש רש"י: שהשכינה במערב וכיון שמנעת עד מערב הולכת ומשתחוה לפני הקב"ה שבראה ולכך שוקעת ונכנסת כפופה לפני הקב"ה, והן הן דברי ר' יהושע בן לוי. ובפרקי ר' אליעזר פרק ו', כבר נתרחבו הדברים קצת ושם נאמר: והשכינה לעולם במערב ונכנסה (החמה) ומשתחוה לפני הקב"ה ואומר לפניו רבון כל העולמים עשיתי ככל אשר צויתני. והתוספות בבבא בתרא שנעלמו מהם בין דברי הבבלי בסנהדרין בין דברי פרקי ר' אליעזר פרשו, שצבא השמים משתחווין לפני הקב"ה במהלך שלהם-השמים מספרים כבוד אל וכו'!-, ולכן היה קשה להם, שאף שביום הם משתחווים למערב הרי בלילה הם משתחווים למזרח, ואם כן איך אנו למדים מזה ששכינה במערב. ותרוצם על קושיא זו: דאין לנו ללמוד אלא ממה שאנו רואין, דחוק מאוד שאף שאין אנו רואין אנו יודעין שבלילה החמה במערב, אולם לפי מה שראינו אין צורך בדחוקים, ששקיעתן של צבא השמים במערב זו היא השתחוויתן. ובפרוש המיוחס לרבנו גרשום שם פירש להיפך: כשהשמש והירח יוצאים לך משתחווים- והם יוצאים במזרח ומשתחווים למערב. אולי שכבר השתמש המפרש הזה בההגדה שבשמות רבא ה', א', שאמרו שם: וכן השמש והירח והכוכבים באים להשתחות לפניו וליטול רשות לצאת להאיר לעולם שלולא שהן נוטלין רשות ומשתחווים לא היו יוצאין שנאמר וצבא השמים לך משתחווים. אלא שאין ספק שהגדות חלוקות הן, שלפי דעת פרקי ר' אליעזר הם משתחווים לאחר שעשו רצון קונם, ולפי דעת שמות ר', הם משתחווים ונוטלין רשות קודם שיוצאים לעבודתם. ודעת הבבלי היא כדעת הראשונה כמו שמוכח ממה שאמרו שם בבבא בתרא: אבל שלוחיך למקום שמשתלחין שם מחזירין שליחותן, ופרושו כמו שפירש רש"י שם, כשגמרו שליחותן הם אומרים עשינו שליחותך, וכן הוא בפרק א' של המכלתא: בכל מקום שהן מהלכין נמצאים לפניך ואומרים עשינו שליחותך, ובלשון פרקי ר' אליעזר: עשיתי ככל אשר צויתני.

הרחבנו הדברים קצת בפרוש דרשה זו על: וצבא השמים כו', כדי לעמוד על עקרה של ההלכה בענין כוון הרוחות. רגילים אנו לפרש הסוגיא שבבבא בתרא שלדעת האומר, שכינה במערב" מחזיר פניו למערב, אולם אם כן הוא ג' קושיות חמורות בדבר ואלו הן. הקושיא הראשונה, וכבר הערנו עליה למעלה בראש הדבור, זו היא, שלפי זה ר' יהושע בן לוי סותר דברי עצמו,

שבבבלי הוא אומר שכניה במערב ובירושלמי הוא דורש ההיכל לפני: שכל הפנים פונין לו. ואף שבית קדשי הקדשים הוא במערב, ודאי אי אפשר לומר שאדם העומד במצרים או בקרטיגיני ומתפלל לרוח מערבית, הוא פונה פניו אל ההיכל, ואדרבא הוא פונה אחוריו לו. וכן אי אפשר לומר שלדעת ר' יהושע בן לוי רק בזמן שבית המקדש היה קיים, כל הפנים פונין להיכל, וכשנחרב הבית ונסתלקה שכניה, מלמטה" ובודבר זה נחלקו האמוראים, עיין שמות רבא פרשה ב', ב': ומשחרב בהמ"ק נסתלקה השכניה לשמים... ר"א אומר לא וזה השכניה מתוך ההיכל... אע"פ שהוא חרב הרי הוא כקדושתו... א"ר אחא לעולם אין השכניה וזה מכותל המערבי; ועיין לקמן עמוד שצ"ה, על משמעות הרבים של שכניה ועלתה, למעלה" פונין למערב, שאין עולה על הדעת ש,אבותינו-אנשי כנסת הגדולה-הודיעונו מקום תפלה לכשיחרב הבית! הקושיא השניה היא שרבי, כפי מה שראינו למעלה, אומר שכניה במערב, ומכל מקום סתם משנתו ואמר... יחזיר את פניו-לקודש, כפי המקום שהוא עומד בו, לארץ ישראל לירושלים למקדש ולקדשי קדשים-ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים. ואי אפשר לאמר שיחזיר פניו במשנתו פרושו: יחזיר פניו למערב, שאם כן למה, בשאינו יכול להחזיר, מכוון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים ולא כנגד המערב, וכבר הערנו למעלה עמוד שע"ז, שהמשפט: כנגד בית קה"ק, משלים: יחזיר את פניו. והקושיא השלישית שהיא בעינינו היותר חמורה זו היא, שלא מצינו בשום מקום בב' התלמודים שהאמוראים נשאו ונתנו בדבר הלכה והעלימו עיניהם ממשנה מפורשת. ואם לפעמים-אולם רק לפעמים רחוקות!-דחו דברי המשנה מהלכה, לא נמנעו מלתת טעם לזה, ובכעין זה הם אומרים, שמשנת יחידי היא ונחלקו עליו חכמים, או הם נותנים איזה טעם אחר הנראה להם, לבסס ההלכה נגד דברי המשנה. אולם בסוגיא זו נשאו ונתנו, אם שכניה במערב או במזרח (עיין לקמן בהמשך הרב) או בכל מקום והעלימו עיניהם ממשנה מפורשת שנאמר בה שהמתפלל מחזיר פניו לא למזרח לא למערב ולא לשאר הרוחות אלא כלפי קדש. ולכן קשה לקבל דעת הראשונים שהבאנו למעלה עמוד שע"ה, שכתבו: כל הני אמוראי-שנאמרו דבריהם בבבא בתרא-לית להו הא דתניא בברכות שחייב אדם להתפלל נגד ירושלים (קצור לשון במקום: נגד ארץ ישראל נגד ירושלים נגד המקדש ונגד קדשי הקדשים) משום דכתיב והתפללו אליך דרך ארצם (מפסוק זה אנו למדים שהעומד בחוצה לארץ יכוון את לבו

נגד ארץ ישראל) אלא סברי כרבי ישמעאל דאמר בכל מקום שכינה ומאן דאמר שכינה במערב סבר כר"ע כו'. ולפי דבריהם האומרים שכינה בכל מקום לא לבד דלית להו הא דתניא בברכות אלא גם דלית להו הא דתנינן במתניתין, וכאשר הערנו למעלה, שהרי בה נאמר יחזיר את פניו, ולא יכן יחזיר אם לא כמו שפרשו בברייתא. וגם אם נדחוק לומר שיחזיר פניו פרושו שמחזיר פניו למערב, משנתנו כר' עקיבא ששכינה במערב, ואלה האמוראים עומדים בשיטתו של ר' ישמעאל, ונחלקו על המשנה.

ומה שנראה לנו בזה הוא שמעולם לא נחלק אדם על המשנה והברייתא שבתוספתא ובב' התלמודים, שהמתפלל מחזיר את פניו כלפי ארץ ישראל ירושלים ומקדש, שמלבד אלה הקושיות שהקשינו למעלה על האומרים שיש כאן מחלוקת בדבר זה, אין עולה על הדעת שחכמי המשנה והתלמוד הוציאו מידי פשוטן הפסוקים שבמלכים ובדברי הימים שבהם נזכר כוון הרוחות כלפי קודש, ולא עוד אלא שלא חששו ל"מעשה רב" של דניאל שעליו מסופר ו', י"א: וכיון פתיחן לה בעליה נגד ירושלים. ולדעת האומר ששכינה במערב היה אפשר לדחוק ולומר שירושלים היא למערבה של בבל, אבל לדעת האומר ששכינה בכל מקום, וביחוד קשה ממעשה דניאל, על האומר שכינה במזרח, אם נקבל דעת הראשונים שכוון הרוחות בתפלה תלוי במחלוקה: איכן שכינה שרויה. אולם דברי ר' יהושע בן לוי בבבלי על "מקום תפלה" אפשר לפרשם בדרך אחרת, ולא לבד שאין דבריו בבבלי סותרים דברי המשנה והברייתא, אלא שהם מפרשים אותן כשם שהם משלימים דבריו בירושלמי.

והנה כבר ראינו למעלה עמוד שע"ז, שלפי המשנה והברייתא בית קדשי הקדשים הוא "מקום תפלה", וכשעומד בחוצה לארץ ומחזיר את פניו לארץ ישראל או כשעומד בארץ ישראל ומחזיר את פניו לירושלים, באמת לבית קדשי הקדשים, שבירושלים של ארץ ישראל" הוא מכוון פניו. אלא שאם כן, קשה למצוא טעם לכוון הרוחות כזה, שבין מצד הסברא ובין מתוך פסוקי המקרא שדרשום על ענין זה, היינו אומרים שעיקר מקום תפלה הוא ההיכל. מצד הסברא, שכן הדעת נותנת שיכוון פניו אל המקום הקדוש שבו מתפלל כל עם ישראל, ומקום זה הוא ההיכל ממש, כלומר המקדש שלפני הדביר, ולא בית קדשי הקדשים, שאפילו כהן גדול ביום הכפורים אין מתפלל בו כאשר הערנו למעלה עמוד ש"פ. מתוך פסוקי המקרא, שכן דרש ר' יהושע בן לוי: ה"י כ"ל לפני היכל שכל הפנים פונין לו, ואין בית קדשי הקדשים היכל, ואדרבא

בכל מקום במקרא היכל הוא המקדש שלפני הדביר: בית קדשי הקדשים. ואם
 באנו לקיים דרשה זו על ההיכל לפני, אנו מוכרחין להשתמש בהיכל על
 דרך ההשאלה כמו שהערנו למעלה עמוד שפ"א-שפ"ב.
 ומה שקשה לנו בענין זה כבר היה קשה לר' יהושע בן לוי ולא מצא תשובה
 אחרת על זה אלא זו, שמשום שצבא השמים משתחווים נגד השכינה של מעלה
 (ברקיע השני, עיין חגיגה י"ב, ב') כך בני אדם משתחווים נגד השכינה של מעלה
 ושכינה של מעלה היא במערב וכן שכינה של מטה היא במערב, שכן בית קדשי
 קדשים במערבו של בית המקדש. והוה שאמר: בואו ונחזיק טובה לאבותינו
 שהודיעו מקום תפלה דכתיב וצבא השמים לך משתחווים, שבלי פסוק זה היינו
 אומדין שההיכל הוא מקום תפלה, אולם פסוק זה מלמדנו שלא כן הוא אלא
 שבית קדשי הקדשים הוא העיקר משום ששכינה בו. ובוה מצינו גם כן תשובה
 על מה שהקשו בתוספות שם: ואמאי לא נדע מקום תפלה מבית המקדש שהיתה
 שם שכינה במערב. וב' התרוצים שתרצו הם דחוקים מאוד וביחוד קשה לקבל
 דעתם, שהארון שהשכינה בו היה במזרח, ובמקום אחר חזרו בהם עצמם
 וכתבו שהארון היה באמצע, ולדעת הרמב"ם (ע' סוף עמוד שפ"ג, וכן היא גם
 דעת הרשב"ם, עיין בבא בתרא צ"ט, א', על ארון של משה) מקומו היה במערב,
 ודעת שלשית מכרעת. ולפי דברינו לא קשה כלל, שדבר זה עצמו שצריך
 להתפלל, נגד מקום השכינה. של מטה, כלומר נגד בית קדשי קדשים, אנו
 למדים מ"צבא השמים", שמשתחווים נגד שכינה של מעלה.
 אולם אף שמצאו בדברי ר' יהושע בן לוי טעם למה שאמר ר' עקיבא
 במשנה שם, שאין עושין בורסקי למערב העיר, שכן אדם צריך לנהוג כבוד
 ברוח העולם ששכינה שרויה בו, מעולם לא כונו לומר שלפי דעתו גם
 המתפלל מכון פניו כלפי מערב, שהרבה מקראות בתורה מלמדינו שכוון
 הרוחות בתפלה הוא כלפי הקודש שלמטה, כלומר נגד ארץ ישראל ירושלים
 מקדש ובית קדשי הקדשים. וטעם דבר זה פשוט הוא, שתפלה היא עבודה
 שבלב, וכשאדם מחזיר פניו כלפי הארץ הקדושה או העיר הקדושה או המקדש,
 הוא מעורר על ידי זה מחשבות ורעיונות הטמונות בלב יהודי והקשורות עם כל
 הדברים הקדושים לו כהארץ ירושלים והמקדש, ותפלתו על קבוץ גלויות
 בנין ירושלים ועבודת המקדש ושאר צרכי האומה, באה מן הלב ולא רק מן
 השפה ולחץ. ולא זו בלבד אלא שתפלה כנגד תמידין תקנון וכשם שתמידין
 נקרבין במקדש כך תפלות נקרבין שם, כביכול, שהוא הופך פניו כלפי

הקודש ומצייר במחשבתו כאלו הוא עומד במקדש, ולכן אף ששכינה במערב" העומד במערב מחזיר פניו למזרח אם ארץ ישראל מזרחית לו, שמקום תפלה" הוא בית קדשי קדשים עצמו, ולא ה"רוח" שבה נתון.

ור' אחא בר יעקב השיב על דברי ר' יהושע בן לוי ואמר: ודילמא כעבד שנוטל פרס מרבו וחוזר לאחוריו, וכבר הערנו למעלה עמוד שע"ה, שלא כוון לומר, שלדעתו שכינה במזרח היא כמו שכתבו הראשונים (תוספות ותוספות ר' יהודה בברכות שם, והרא"ש בתוספותיו ובהלכות שלו, אולם בבבא בתרא דייקו התוספות והזכירו רק ב' דעות בדבר זה: שכינה במערב ושכינה בכל מקום!), אלא שדחה דברי שכנגדו, באמרו שאם באנו לדרוש פסוק זה אפשר להוציא ממנו ההיפך ממה שהוציא הוא. וכבר מצינו במקומות אחרים שר' אחא בר יעקב לא נמנע לפעמים מל, המציא המצאות", ואף שבירי היה לו שאין בהן ממש; עיין דוגמא בבא בתרא צ"ט, ה': ודלמא באלכסונא הוו קיימי, ששאלתו זו כשאר השאלות שם על מקום הכרובים אינה אלא להגדיל תורה", וביומא מ"ו, א', השיב רבא בפנים זועפות על דבריו בדרך זו, ואמר: מאן האיי דלא חייש לקימחיה. ולא רחוק מלומר שגם בסוגיא זו לא אמר ר' אחא בר יעקב מה שאמר אלא לחדודא בעלמא, ויפה היא גרסת הראשונים וכ"י (עיין שם בדקדוקי סופרים) שלא גרסו קשיא, שאין כאן קושיא כלל, שאם נפרש, משתחיים" על שקיעתן של צבא השמים, ודאי צדק ר' יהושע בן לוי באמרו שאנו למדים מכאן ששכינה במערב. אלא שאפשר שר' אחא כשאר התנאים והאמוראים האומרים, שכינה בכל מקום" פרש הפסוק שבנחמיה כפי פשוטו, שצבא השמים אינם מושלים על דעת עצמם אלא, עושים באימה וביראה רצון קונם", ובלשון המקרא: לך משתחיים. ואיך שיהיה אין דברי ר' אחא בר יעקב ודברי אלה שאמרו, שכינה בכל מקום" עניינם אצל כוון רוחות בתפלה, שכולם מודים לדברי המשנה והברייתא שנוסדו על מקראות הכתובים בתורה, שהעומד בתפלה מחזיר את פניו לקודש", וכל המשא ומתן שם על, מקום שכינה" אינו אלא בדברי הגדה ולא בהלכות תפלה. ולפי מה שכתבנו עקר הגרסא שם כמו שגרסו רש"י ובעל אור זרוע ק"ש ס' נ', וכמו שהוא בספרים שלנו תדירא בשכינה ולא כמו שיש גורסים תדירא בתפלה (עיין דקדוקי סופרים וכן בפרוש המיוחס לר' גרשום), שהוא אשגרא מ, מקום תפלה" שבמאמר הבא אחוריו, אולם אין מערב יותר תדיר בתפלה משאר רוחות וכמו שפרשנו.

והשואל איך אתה אומר שהכל מודים שכוון הרוחות בתפלה הוא כלפי קודש, והלא בפרוש אמר רב ששת למשרתו: לכל רוחתא אוקמן לבר ממזרח ולא משום דלית ביה שכינה אלא דמורו בה מיני, יקבל תשובתו, וזו היא. כוון הרוחות כלפי קודש הוא כדי לעורר כוונת המתפלל וכמו שהסברנו למעלה עמוד שע"ז, ועמוד שפ"ז, ולכן סומא שכל הרוחות שוות לו מתפלל לכל רוח שהוא רוצה, שמה תועיל לו החזרת פניו וגם אם נעמידו, נגד המקדש אינו רואה כלום, שכך הוא טבען של בני אדם, להתפעל על ידי ראייה ולא על ידי שמיעה וכאמרם (מכלתא בחדש סוף פרשה ב'): לא דומה שומע לרואה. ורב ששת שהיה סומא ונאפשר שהיה עור מלדה ומבטן ואף שבברכות נ"ז, סוף ע"א, אמרו שראה נחש בחלומו והרגו, דברי חלומות אין מעלין ואין מורדין ובהלום גם סומא רואה, אולם לפי קבלת הגאונים נסתמא על ידי זה שהיה נוהג שלא להביט לא לצדדין ולא לפניו; עיין שו"ת הגאונים שערי תשובה ס' קע"ח, וראש ספר האורה לרש"י לא הקפיד לאיזו רוח שהיה מתפלל ובלבד שלא יהי עומד נגד מזרח משום חשש מינות, שבבבל שהיא במזרחה של ארץ ישראל והכל מתפללין למערב: נגד ארץ ישראל, בודאי מי שמתפלל למזרח הרי הוא מחקה את המינים, או נראה כאלו הוא מחקה אותם. ויש מרבתינו הראשונים והאחרונים (עיין שלטי הגבורים סוף פ"ד ברכות וב"ח אורח חיים ס' צ"ד) שאמרו שגם בארצות איירופא יש להקפיד שלא להתפלל נגד המזרח ממש, כדי שלא לחקות את המינים, אולם לפי פשוטן של דברי הגמרא שם בבבא בתרא לא הקפידו על זה אלא בבבל ומטעם שבארנו. ויפה העיר ר' אברהם בנו של הרמב"ם בשו"ת שלו ס' ס"ב, סוף עמוד ס"ד: הנוצרים מתפללין נוכח ירושלים ולא מפני זה יאסר עלינו להתפלל נוכח ירושלים. ולפי זה לא לבד שאין מדברי רב ששת ראייה, שלאומר, שכינה בכל מקום מתפלל לאיזו רוח שהוא רוצה, אלא אדרבא ראייה מדבריו שכל בני אדם התפללו בבבל, נגד ארץ ישראל, כלומר למערב, ולכן סומא אף שמתר לו להתפלל לכל רוח שהיא, לא יתפלל למזרח כדרך המינים. ומה שאמרו שם: ולא משום דלית בה שכינה, אין סתירה לדברינו אלה, שלא בלבד שמאמר זה אינו מגוף התלמוד, שכן ליחא בכ"י ובהוצאות עתיקות ואצל הראשונים (עיין דקדוקי סופרים, וכן הראב"ה ס' פ"ו, ותלמידו בעל אור זרוע ק"ש ס' ג', לא גרסו למאמר זה), אלא גם שודאי כן הוא, שלאומר ששכינה שרויה באיזו רוח מיוחדת, במערב או במזרח, הדין נותן שסומא שאין יכול לכוון פניו כלפי קודש

כדי לעורר מחשבתו, ישתדל לכל הפחות להתפלל, נגד הרוח ששכינה בה, כדי לחלוק כבוד לשכינה.

ובסוף הסוגיא שם כשהקשו על ר' יהושע בן לוי שהוא סותר דברי עצמו, שאמר: לעולם ידרים, ואמר: שכינה במערב, היו יכולין להקשות בין עליו בין על ר' יצחק (האומר הרוצה שיחכים ידרים ושיעשיר יצפין) ממשנתנו שנאמר בה שיחזיר את פניו. שאיך שנפרש משנה זו, מוכח שצריך לכוון לרוח מיוחדת, ולא כמו שאמרו אלה האמוראים שרק אם רוצה להחכים או להעשיר מחזיר את פניו לדרום או לצפון (ולר' בן לוי לעולם לדרום) ולולא כן מתפלל לאיזו רוח שרוצה, אלא שכן הוא דרך התלמוד להקשות, מניה וביה, מר' יהושע בן לוי על ר' יהושע בן לוי. ועל הקושיא מהמשנה היה אפשר להשיב שנחלקו התנאים בדבר זה—וכמו שפרשו הראשונים גם לפי המסקנא כל הסוגיא—ולדעת דבי ר' ישמעאל האומר: שכינה בכל מקום, כל הרוחות שוות, אלא שיש סגולות מיוחדות לדרום ולצפון אם רוצה להחכים או להעשיר, ומשנתנו כר' עקיבא האומר: שכינה במערב, ומחזיר פניו פרושו למערב, ולכן הקשו ממאמר אחד של ר' יהושע על מאמרו השני. ולפי המסקנא שם: דמצדד אצדודי, אין שום קושיא ממשנתנו על האמוראים ר' יצחק ור' יהושע בן לוי, וכן אין להקשות מריב"ל על ריב"ל שהעקר הוא: שכינה במערב, ופרושו לפי מה שפרשנו למעלה, שלכן מכוון פניו לקדשי קדשים משום ששכינה במערב למעלה ברקיע וכן שכינה למטה במערבו של מקדש, אלא שמכל מקום אין צריך לכוון ממש ואם רוצה הוא מדרים או מצפין קצת.

ובפרוש מצדד אצדודי נחלקו הראשונים והאחרונים (רש"י; סמ"ג מ"ע י"ט; בית יוסף ודרישה ופרישה או"ח ס' צ"ד), שיש שאמרו שמכוון פניו, כלפי הקודש ומטה גופו קצת לדרום או לצפון, ויש שפרשו להיפך שכוון הגוף הוא העקר ולא כוון הפנים ולכן מצדד פניו. ובודאי לשון המשנה והברייתא: מחזיר (או הופך) את פניו, מראה שהחזרת הפנים היא העקר, אלא שלב' הפרושים קשה, וכי אפשר לפשוט עקמומית שבלב על ידי עקמומית של הראש או של הגוף! וכמה קשה הדבר לעמוד בתפלה ראשו לצד אחד וגופו לצד אחר, ולא נתנה תפלה לאיתלטין בלבד. ולכן נראה שמצדד אצדודי (ויש שגורסים: מצלי אצלויי, והוא הוא) פרושו, שהוא עומד במקום הנוטה קצת לרוח אחרת, ולדוגמא כשמתפלל בבבל עומד במקום שהוא מכוון בעקרו למערב, שכן ארץ ישראל במערבה של בבל היא,

אולם (אם רוצה להחכים) המקום נטוי קצת לדרום. ובאמת כל בתי כנסיות
 העתיקות שנתגלו בימינו בגליל בעבר הירדן ובשאר ארצות מזמנן של התנאים^(*)
 והאמוראים הן מכוונין בגליל נגד ירושלים, ובחוצה לארץ נגד ארץ ישראל,
 אולם אינן מכוונין ממש אלא נטויים קצת לרוח אחרת. וכבר ידוע שאף
 בית המקדש היה נטוי קצת לדרום, ואפשר שמפני זה אמר ר' יהושע בן לוי
 לעולם ידרים שכן בית הכנסת הוא מקדש מעט. ונראה שלבני עירו לוד
 צווה על כך, ולוד היא מערבית צפונית מירושלים, וכיוון הרוחות שם הוא בעקרו
 למזרח אלא כשהוא מדרים יפה כוחו שכן הוא מצפין, שבו הדבר תלוי אם רוצה
 לעומת זה ר' יצחק לא הקפיד אם מדרים או מצפין, שבו הדבר תלוי אם רוצה
 להחכים או להעשיר, ובבבל (על סתם ר' יצחק עיין פסחים ק"ד, א'; ובין
 ר' יצחק דאגדתא ובין ר' יצחק דשמעתא, אף שהיו בני ארץ ישראל היו מתפללין
 ר' יוחנן, עשו זמן הרבה בבבל) שהיא במזרח של ארץ ישראל היו מתפללין
 למערב, והוא צוה עליהם שידרימו קצת או יצפינו קצת כפי מה שהם רוצים.
 אולם קשה לאמר שבמקומו של ר' יצחק בארץ ישראל היו מתפללין למערב
 או למזרח של ירושלים, שבימי האמוראים רוב הישוב של היהודים היה בגליל,
 צפונית לירושלים, ובתי כנסיות שלהם היו מכוונים לדרום כאשר הזכרנו
 למעלה. ומנדה נ"ב, א' נראה שר' יצחק (ואולם אפשר ששם הוא: ר' יצחק
 דשמעתא, וכאן: ר' יצחק דאגדתא) דר בעיר שדרו בה ר' יוחנן והנשיא והיא
 טיבריא, שהיא בקו ישר צפונית לירושלים, ובמקום כזה כמובן אי אפשר
 להתפלל נגד ירושלים ולהצפין קצת.

ובין לפי הפרוש הרגיל על מצדד אצדודי והוא, שהמתפלל נוטה קצת,
 ובין לפי פרושינו והוא, שהמקום שהוא עומד בו נטוי קצת, מה שאמרו שם: א"ל
 רב חנינא לרב אשי (אין להגיה שהמקום: אשי, עיין דקדוקי סופרים,
 ומחברו לא העיר שכל הראשונים – הראב"ה ס' פ"ו, אור זרוע ק"ש ס' נ',
 תוספות ר' יהודה ותוספות הרא"ש מאירי והלכות הרא"ש בברכות, ל'
 א' – גורסים אשי, אלא שיש מהם שגרסו חנניה במקום: חנינא, והרא"ש
 בהלכותיו גורס: חביבא; ועיין דברי ר' האי גאון בשו"ת הגאונים הוצאת הרכבי
 סוף עמוד קכ"ד: בימי ר' אבא ור' חנניה האחרונים שהיו בימי רב אשי
 אתון דיתביתו בצפונה דא"י אדרימו אדרומי, פרושו: מצדד אצדודי לדרומא,
 שאין עולה על הדעת שבבבל שהיא מזרח לארץ ישראל היו מתפללין
 לדרום. וסורא, מקומו של רב אשי, צפונית קצת מירושלים אבל דרומית

מטבריא וצפורין ושאר ערי הגליל, ואם כן איך אפשר לומר שר' חנינא שהיה בגליל (כבר הערנו למעלה שבגליל היה רוב הישוב וביחוד בדורות האחרונים של האמוראים) יאמר לרב אשי: התפללו לרוח דרומית נגד ארץ ישראל! וברור שבבבל התפללו לרוח מערבית, אלא שמשום שעיקר ישוב הגולה היה בבבל הצפונית (חלק הדרומי שלה הקרוב ללשון ים הפרסי הוא יותר דרומי מירושלם), ארץ ישראל היתה נראית להם כדרומית לה, ולכן אמר ר' חנינא שיפה להם לצדד" דרומית, ויהו פניהם וימיניהם פונים לארץ ישראל. ודבריו קרובים לדברי ר' יהושע בן לוי לפי פרושנו למעלה עמוד ש"צ; ועיין לחם חמודות ומעדני יום טוב ברכות פ"ד, סוף ס' י"ט.

ודע שבתי כנסת העתיקים מוזמן של בעלי התלמוד שנתגלו בדורות האחרונים בארץ ובחוצה לארץ כולם מכוונים, כלפי קודש", כלומר בארץ ישראל כלפי ירושלים ובחוצה לארץ כלפי ארץ ישראל, ואין בהם אפילו אחד שמכוון למערב העולם. ואף ש,לא ראינו אינה ראייה", מכל מקום קשה לאמר שלא נהגו אפילו במקום אחד כדעת האומר שכינה במערב, והיא השיטה שלפי הבבלי ר' עקיבא ורבי רבי יהושע בן לוי ור' אבהו עומדים בה. ובזה סיוע למה שאמרנו למעלה שמעולם לא פקפק אדם בדבר, שאדם עומד בתפלתו ומכוון כלפי קודש", והמחלוקות על מקום שכינה אין עניינן כלל אצל מקום תפלה, ולכן כל אלה בתי כנסת מכוונים כהלכה שאין עליה חולק. אמנם כן הוא שבית הכנסת שבדורא מכוון למערב וכן בית הכנסת שבגרש, אלא שדורא היא מזרחית לארץ ישראל, וכן גרש בעבר הירדן היא (=בצר שבמקרא?, עיין מה שהערותי בגנוי שעכטער א', קי"ב, הערה ה'), וב' בתי כנסת אלו אין יוצאים מן הכלל. ומעניין הוא, שבדורא פתח בית הכנסת הוא במזרח כנגד" הרוח-מערב-שמתפללין בה וכן בכמה בתי כנסת בארץ ישראל המכוונות לדרום-ירושלם-פתחיהם בצפון. ומוזה מוכח כפרושן של בעלי התוספות (ברכות ו', סוף ע"א ועירובין י"ח, ב'), ובלשון שונה קצת מובאים דבריהם בהגהות מיימוניות ראש פי"א של הלכות תפלה; ועיין גם כן דברי ר' יצחק הזקן בפרוש תלמידי ר' יונה ברכות שם) על מאמר התוספתא מגלה ד' (ג'), כ"ב: אין פותחין פתחי בתי כנסת אלא למזרח שכן מצינו במשכן שפתחו למזרח שנ' והחנים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרח. ולדעת בעלי התוספות לא כוונתה התוספתא לאמר אלא שכשם שבמשכן (כך בכ"י ערפורט, ובספרים וברי"ף מגלה פ"ד, אלף קל"ה): בהיכל במקום: במשכן, מה שאינו נוח יפה שהפסוק המובא נאמר במשכן, ואף

שודאי כן הוא שהמקדש והמשכן שוים הם בזה; ורש"י ברכות ו', ב', נראה שגרס: במשכן ובמקדש הפתח מכוון כנגד הקודש כך בבית הכנסת הפתח נגד הרוח שמתפללין בה. אלא מה שצדדו בתוספות עירובין שם לאמר שברייתא זו שבתוספתא היא על דעת האומר שכינה במערב, לפי מה שכתבנו, ליתא, שלא נחלק אדם שמתפלל כלפי קודש לפי המקום שהוא עומד בו, והעיקר כמו שכתבו שם שתנא זה היה עומד במקום שהיתה ארץ ישראל ובית המקדש (ולא דווקא אלא ירושלים) במערבו, ולכן היו מתפללין למערב ופתחי בתי כנסת שלהם כנגדו במזרח. והדבר מוטל בספק אם ברייתא זו בבליית היא, שכבר מצינו בתוספתא שלנו כמה וכמה ברייתות בבליות כאשר הערנו בכמה מקומות, או שמי שאמרה היה בן עבר הירדן או ממקום אחר שבארץ ישראל מזרחה לירושלם. והרי"ף במקום הנ"ל ונגרר אחריו הרמב"ם ראש פי"א, מהלכות תפלה, נראה שפרשו דברי התוספתא שלעולם פתח בית הכנסת צריך להיות במזרח, ופתחי בתי כנסת העתיקים, עדי סתירה" לפרוש זה.

ודבר תמוה ראיתי בפרוש תלמידי ר' יונה במקום הנ"ל שכתבו: כל המתפלל אחורי ביה"כ נקרא רשע וכו' פירש רש"י זכרוננו לברכה שהפתחים של בתי כנסיות שלהם היו פתוחים כנגד המזרח לא בכותל מזרחי של בית הכנסת אלא בכותל מערבי שלו ופונים כנגד ההיכל שעומד בכותל מזרח. והדברים תמוהים שהרי בתוספתא למדו מקום פתח בית הכנסת ממקום פתח המשכן ובו נאמר בתורה שהיה במזרח ולא כנגד המזרח! ומה שאמרו שהיו פונים כנגד ההיכל (היכל של הספרדים הוא ארון הקודש של האשכנזים) שעומד בכותל מזרח, לפי מקומם כתבו כן, שבארצות איירופא שכולה מערבה לארץ ישראל נהגו לשום את ההיכל בכותל המכוון כנגד הקודש, אולם בבבל שהיא מזרחה לארץ ישראל הפכו פניהם למערב. ולפנינו ברש"י הגרסא שם: כל פתחי בית הכנסת היו במזרח והכי תניא בתוספתא דמגלה מעין מקדש ומשכן (ברש"י שבאלפסי ג' מלים האחרונות ליתא) פניהם למערב ואחוריהם למזרח והמתפלל אחורי בית הכנסת ואינו מחויר פניו לבית הכנסת נראה ככופר במי שהצבור מתפללין לפניו. ולפי גרסא זו אפשר לומר שגם לדעת רש"י רק בבבל ובשאר מקומות מזרחה לארץ ישראל שפניהם למערב, כלפי הארץ הקדושה ואחוריהם למזרח, היו עושין פתחיהן במזרח, וכמו שפרשו בעלי התוספות דברי התוספתא. וברש"י

שבאלפסי הגרסא: בתי כנסיות שלהן, ושל הן, אפשר בא להדגיש שנהגו כן רק בבבל שהיא מזרחה לארץ ישראל אבל לא בארץ ישראל ששם הפתח כנגד" הרוח שמתפללין בה, ובגליל שמתפללין לדרום הפתח בצפון, כמו שבבבל הפתח במזרח נגד המערב שמתפללין בו, ונראה שנוסחא מוטעת נודמנה לתלמידי ר' יונה ברש"י, והתוספות ברכות ו' סוף ע"א גורסים ברש"י: כל פתחי בתי כנסיות היו למזרח ואחוריהם למערב, ופרושו שאחורי בתי כנסת-הפנים של בית הוא הצד שנכנסין בו ואחוריו הצד כנגדו-היו במערב. ולא שאחורי המתפללין היו במערב, שבפרוש אמרו לבר מזרח, ואין עולה על הדעת שרש"י העלים עיניו מהסוגיא העקרית על כוון הרוחות.

ובהסכם למה שאמרה התוספתא שפתח בית הכנסת הוא כנגד" הרוח שמתפללין בה צריכים אנו לפרש הפסקא שם על ה"סדר" שבבית הכנסת, וכך שנינו שם: כיצד היו זקנים יושבין פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש וכשמניחין את התיבה פניה כלפי העם ואחוריה כלפי קודש וכשכהנים נושאין את כפיהם פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש וחזן הכנסת פניו כלפי קודש וכל העם פניהם כלפי קודש. ואין פרוש אחר לדברי התוספתא אלא שקודש משמעו בהלכה זו כבהלכה שלאחריה (ד', כ"ו, לפי הגרסא המדויקת שבכ"י ערפורט, ובנדפס נשתבש קודש לעם) מקום הקודש שמכוון פניו לו (ארץ ישראל, ירושלים מקדש קדשי קדשים, הכל לפי המקום שהוא עומד בו, ולכן נאמר סתם: קודש) ו"רוח" של הקודש הוא הנגוד ל, כלפי העם", שכן העם נכנס ופניו לקדש, כאשר למדו ממשכן והיכל, אלא שמפני כבוד הצבור, הזקנים הכהנים והתיבה אחוריהם לקודש. ואשר לזקנים וכהנים הדבר מובן בלי שום פירוש, אולם אשר לתיבה הדבר צריך ביאור. ובראשונה צריך להעיר שהגרסא הנכונה היא כמו שהיא בכתב יד ערפורט וברמב"ם פ"א מהלכות תפלה: וכשמניחין את התיבה פניה כלפי העם ואחוריה כלפי קודש, ופרושה כשמביאים התיבה-וספר תורה בה-ומניחין אותה בבית הכנסת (על מנהגם זה, עיין למעלה עמוד קמ"ז) כדי לעמוד ולהתפלל כנגדה, פניה-פני ספר תורה שבה-כלפי העם ואחוריה כלפי קדש. ובמאמר הזה כבר מרומז שהעובר לפני התיבה פניו כלפי העם, שכן פניו לפני התיבה ופני התיבה כלפי העם, ובנגוד לשליח צבור אמרו שם שחזן הכנסת, והוא המקרא את הכהנים (עיין ירושלמי סוף פרק ה': וצריך שיהא חזן ישראל): פניו כלפי קדש. והמפרשים שפרשו חזן הכנסת: שליח צבור, טעו בשתים, אחת שלא מצינו חזן במשמע שליח צבור במקורות

שנתחברו קודם לדורות הגאונים, ועוד כפי מה שראינו, שליח צבור עובר לפני
התיבה, לפני התיבה כלפי העם. ומנהג שלנו ששליח צבור פניו כלפי הקודש
הוא מנהג של דורות האחרונים שלא היה ידוע כלל בזמנן של התנאים
והאמוראים. ועד כמה דקדקו בדורותיהם של ראשוני ראשונים שש"ץ יהיו פניו
כלפי העם אנו למדים מהרבה בתי כנסת היותר עתיקים שבגליל, שפתחיהן
לדרום-לירושלים-, משום שלהם עקר תפלה בצבור היה תפלת שליח צבור,
וכמאמר רבן גמליאל: שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן, (משנה סוף
ראש השנה), ואין: צבור מתפללין אלא כדי להסדיר שליח צבור תפלתו (שם)
בתוספתא ובב' התלמודים), ואם כן הדעת נותנת ששליח צבור יכוון פניו אל
הקודש, שתפלתו היא תפלת הצבור, אולם אם פניו אל הקודש, פני העם
לרוח שכנגדו, שכן השליח צבור פניו כלפי העם. ותן לבך לדבר הזה שהרבה
טרחו חוקרי קדמוניות שבימינו לעמוד על החלוף הגדול שבכוון הרוחות בבתי
כנסת העתיקים שבגליל, ולא עלתה בידם, ולפי דברינו הדבר פשוט. בדורות
ראשוני הראשונים תפלת שליח צבור היתה העקר ולכן הוא היה מכוון פניו
לקודש, והצבור פניהם לצד שכנגדו, כדי שיהיה פני שליח צבור כלפי העם,
אולם בדורות שלאחריהם תפלת כל יחיד ויחיד שבצבור היתה נראה בעיניהם
לעיקר ולכן הצבור פניהם אל הקודש ושליח צבור פניו לשכנגדו, כלפי העם.
ובזה מצינו טעם לחלוף שבכוון הרוחות, שבתי כנסת היותר עתיקים שבגליל
פתחיהן לדרום-לקודש-, שכן בראשונה השליח צבור פניו לקודש והעם פניו
לצד שכנגדו, והם נכנסין דרך פתח שבדרום ופניהם לצפון, ואחר כך שנו המנהג
ופתחו פתחי בתי כנסת בצפון שיהיו פני הצבור לדרום-לקודש-ופני שליח צבור
לצפון.

ואף שאין לנו עסק בנסתרות לא נמנע מלהעיר בסוף דבור זה על משמעות
הרבים של „שכינה“, כדי שיראה המעיין כמה קשה הוא לעמוד על כונת דבריהם:
שכינה במערב, שכינה בכל מקום. ידועה היא תשובתו של רבן גמליאל לגוי על
שאלתו: מפני מה נגלה הקב"ה בסנה, ותשובתו היא: ללמדך שאין בארץ מקום
פניו מן השכינה (פסקתא דר"כ א', ב', ב' וש"נ, והוסיף: מכלתא דר' שמעון עמוד
ב', ומדרש הגדול שמות עמוד כ"ד), ולעומת זה מצינו שאמר ר' יוסי (סוכה ראש
דף ה'): מעולם לא ירדה שכינה למטה. ובמקום אחר (ספר הזכרון לדוקטור
עמרם קאהוט עמוד שי"ג הערותי על דברי „אב הכנסיה“ העיראנימוס שמביא
הגדה זו של ר"י על שם רבותיו היהודים, חכמי ארץ ישראל, בימי הדור הרביעי

של האמוראים, ומה נראה שנתקבלה דעה זו אצל אמוראי ארץ יש'. ובמכלתא בחדש פ"ד הלשון היא: לא ירד הכבוד, וספק גדול בידי, אם נוסח זה אינו תקון סופרים", שהיה הדבר קשה בעיני הסופרים לכתוב: שלא ירדה שכינה למטה, כאלו מכחיש ר' יוסי הדבר היותר מפורסם באומה השראת שכינה במקדש של מטה, אלא שאפשר גם כן שבבבלי לא דייקו להבדיל בין כבוד לשכינה. ואין כאן המקום לטפל בענין "כבוד" של בעלי הסוד שבימי הביניים שכבר הרחיבו דברים עליו ה' אברהם עפשטיין במאמרו לקורות הקבלה האשכנזית, החוקר שנה ב', ור' אביגדור אפטוביצור בתרביץ שנה ב', אולם ראוי לשום לב שהגאונים והראשונים גרסו בכמה מקומות בב' התלמודים: כבוד הקדוש ברוך הוא, במקום: קדוש ברוך הוא שבספרים שלנו. לדוגמא ירושלמי יומא פ"ה, ג' לפנינו בספרים: אני אומר הקב"ה היה-הגשמה גסה!-, אבל הרבה מהראשונים (קונדרים אחרון לבעל הילקוט בשרידי הירושלמי שלי עמוד ש"ב, אור זרוע ק"ש סוף ס', ח', וראטנער לא העיר עליהם והוא מביא גרסא זו רק מתוספות ישנים) גרסו: כבוד הקב"ה היה, וכן בבבלי ראש השנה י"ז, ב' הגרסא לפנינו: שנתעטף הקב"ה, אבל בכתב יד של סדר ר' עמרם: שנתעטף כבוד הקב"ה. אלא שאפשר שכבוד הקב"ה והכבוד הם שני דברים שונים, שכן יש שגרסו שם בירושלמי (עיין כתב תמים לר' משה תקו באוצר נחמד לבלומענטהאל ג', ס') שכינה היתה, ואם כן, כבוד הקב"ה הוא: שכינה, והכבוד הוא מושג אחר. ואיך שיהיה פרוש המאמר, מעולם לא ירדה שכינה למטה, כבר יש לפנינו הגדה עתיקה (ראש השנה ל"א, ואבות דר' נתן פל"ד וש"ט) על "מסעות השכינה" שנסעה קודם חרבן הבית עד שחזרה למקומה או בלשון אבות דר' נתן: שנסתלקה כלפי מעלה, ואם כן עד שחרב הבית היתה שכינה למטה, וכן ביומא סוף דף ט', אמרו: לא הוה שריא שכינה במקדש שני, משום שלא שרתה שכינה אלא במקדש ראשון שנבנה על ידי זרעו של שם. ובגוד לזה מצינו בכמה מקומות שנשארו ונתנו אם זוה שכינה מבית שני אחר שחרב (שמות רבא ב', ב', וש"ט), ודעת רבים היא שלא זוה שכינה מכותל מערבי (או: מהיכל, עיין שם), אולם לא הטיל אדם ספק בדבר שהיתה שכינה בבית שני, וכמו שמוכח מדברי ר' יוחנן ברכות סוף דף ס"א: ובזמן שהשכינה שורה, והוא בא לפרש שההלכה במשנה לא נאמרה אלא על זמן שבת המקדש-השני!-היה קיים. ומכל מקום גם אחר חרבן הבית לא נסתלקה שכינה לגמרי, ששנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם (אבות ג', ב'), ולפי דברי

הבבלי (ברכות ו', א' עיין למעלה עמוד שס"ג) אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו, ואמרו גם כן (סנהדרין ל"ט, א'): כל בי עשרה שכינתא שריא. ועיין מה שהעירו בתוספות בבא קמא פ"ג, א', בד"ה שני על מאמר זה שבסנהדרין, אלא שאין דבריהם מספיקין כדי תשובה על כל מה ששאלנו.

ודי באלו הרוגמאות שהבאנו ואפשר להוסיף עליהם כהנה וכהנה להוכיח, שאין משמעה של שכינה במקום אחד משמעה במקום אחר, ושכינה שלא ירדה למטה לעולם, אין זו שכינה שאין בארץ מקום פנוי ממנה, ולא זו שכינה שהיתה שרויה רק בבית ראשון, שכינה ששרויה בין שנים שיושבין ועוסקין בתורה, אלא שאין בידינו סימנים מובהקים להבחין בין זו לזו. ואם דברינו (למעלה עמוד שפ"ב) נכונים שההגדה: שכינה במערב, חרוש בית-מדרשי היא, שחדשוהו מזה שבית קדשי הקדשים הוא במערבו של בית המקדש, אין לתמוה שלא מצינו רמז לה בהגדות העממיות על מעשה בראשית. וראוי לתשומת לב שאף שבבבלי בבא בתרא כ"ה, א', וסנהדרין צ"א, א', וב' ייחסו הגדה זו לחכמי ארץ ישראל: ר' עקיבא, רבי, ר' יהושע בן לוי ור' אבהו (מאמרו שם בבבא בתרא: מה אוריה אור יה, עוד לא נתפרש) לא נמצא זכר לה במקורות של בני ארץ ישראל, והדבר זה מפליא קצת, וביחוד אחרי שבבבלי עצמו באו לידי מסקנא: שכינה בכל מקום. ולמעלה עמוד שפ"ד, הערותי על דברי פרקי ר' אליעזר שהולך בשיטת האומר שכינה במערב, ואולם אין ספק שמחבר מדרש זה כבר השתמש בבבלי בכמה מקומות, ואין צריך לומר שההגדה על ד' דגלים (במדבר רבא ב', ט'; מדרש כונן בבית המדרש ליעללינעק ג', ל"ח; פסקתא לחג השבועות בבית המדרש ו', מ"ט; פסקתא רבתי מ"ו, קפ"ח, א'; ספר הקנה ל"ב) שבה נאמר: ושכינה לעולם במערב בגבול בנימין, היא מזמן מאוחר הרבה, ותלמוד בבלי כבר היה מונח פתוח לפני מחברה. ומענין שבהגדה זו: שכינה במערב, פרושו: שהשכינה במקדש מקומה בקדש הקדשים שהוא במערב וכאשר פרשו הרמב"ם, עיין למעלה עמוד שפ"ג, ושם הערנו שלא לכך כווננו בבבלי, אלא למערב שב עולם – ברקיע שבו צבא הכוכבים משתחווים למערב! – ואף שהדעת נוטה שלמדו שכינה במערב העולם משכינה במערבו של בית המקדש. ועל ההגדה שגן עדן במערב, עיין מה שהערותי בספרי הגדות היהודים (אנגלית) חלק ה', י"ג–י"ד, ואפשר שיש כאן איזה קשר בין ב' הגדות אלו, שעיקר שכינה בגן עדן, אלא שלא מצינו בשום מקום שאמרו בפרוש כן. עיין לקמן פרק ד', הלכה ח', על מזרח ומערב שביהודה וצפון ודרום שבגליל.

אמר רבי אבון בנוי לתלפיות תל שכל הפיות מתפללין עליו בברכה בקרית שמע ובתפילה.

יפה היא גרסת הרי"ד בחדושו לתענית שבסוף ספר המכריע שלו וזו היא: בנוי לתלפיות תל שהכל פונים לו תל שכל הפיות וכו', ובספרים שלנו יש כאן דלוג סופרים שדלגו על מה שבין 'תל לתל'. ואולם לפי גרסתנו אין כאן תשובה על השאלה: עד כדון בבנינו בחורבנו מניין, שהשאלה היא מניין שמתפללין כנגד בית המקדש גם לאחר החרבן, והתשובה שלא מעניינה היא, שבברכה ובק"ש מתפללין על בית המקדש! ובבבלי ל', א', לפנינו בספרים: א"ר אבין (והוא ר' אבון שבירושלמי) . . . בנוי לתלפיות תל שכל פיות פונים בו, אולם בנוסחאות מדויקות ואצל הראשונים כמו שכבר העיר בדקדוקי סופרים (ויש להוסיף על הראשונים שהביא הוא: ראבי"ה ס' פ"ו) הגרסא היא: שהכל פונין בו, ונוסחת הספרים שלנו היא על פי התוספות שם. ואפשר שגם בבבלי יש כאן דלוג סופרים והגרסא המקורית שבבבלי היא: בנוי לתלפיות תל שהכל פונין בו דבר אחר תל שכל הפיות מתפללין עליו, ובירושלמי השמיטו הסופרים התל הראשון, ובבבלי התל השני. ובשיר השירים רבא פ"ד, ד', דרשו תל פיות בד' פנים (והו פרושו של טטריגניון ולא כמו שפרשו המפרשים, שקדושת בית המקדש היתה של ד' מעלות, שיותר מד' היו עיין כלים פרק א', וב' פנים הראשונים הם: יופי היה ונעשה תל . . . אני הוא שעשיתי תל כו') ואמרו: תלפיות תל שמתפללים בו כל פיות מכאן אמרו העומדים בחוצה לארץ . . . (כל הברייתא כולה כמו שהיא בירושלמי והיא מסיימת: באל מקום אחד, והמאמר: הדא הוא דכתי', ליחא, שאינו מגוף הברייתא כמו שהערנו למעלה עמוד שפ"א) ריב"ל אמר הוא ההיכל לפני הוא ההיכל שכל הפנים מכוונות אותו עד כדון בבנינו. . . א"ר אבון בנוי לתלפיות הוא ההיכל (ב' מלים האחרונות אשגרא ממאמר הקודם) שכל הפיות מתפללין בו בק"ש הוא אומר בונה ירושלם . . . הווי שכל הפיות מתפללין עליו לפני הקב"ה עתיד הוא לבנותו ולהשרות שכינתו בו. והרואה יראה שנתחלפה להסופרים הלשון: מתפללין בו, בלשון: מתפללין עליו, והראשונה משמעה, מקום שמכוונים פניהם כנגדו ומציירים במחשבתם כאלו עומדים ומתפללין בו, והשניה משמעה, שמתפללין על בנינו והחזרת שכינתו של הקב"ה לו. ולפי מה שכתבנו גם במדרש זה דלגו הסופרים מ'תל לתל', וצ"ל כמו שגרס הרי"ד בירושלמי: תל שכל הפיות מתפללין בו (=כנגד) תל שכל הפיות מתפללין עליו כו'. ואפשר שמשום שבראש הפסקא שם כבר דרשו

ואמרו: תל שמתפללים בו כל פיות מכאן אמרו העומדים בחוצה לארץ כו', לא חששו הסופרים להכפיל הדרשה על כוון הרוחות, אלא שלא בדיוק התחילו במתפללין בו וסיימו במתפללין עליו, ולא הרי זה כהרי זה. ועל פי דברי המדרש יש לקיים גרסת התוספות בבבלי: שכל פיות פונין בו, שבין הדרשה על כוון הרוחות ובין הדרשה על הזכרת ציון וירושלים בתפלה ובברכות ק"ש ומזון יסודן בפיות, אלא שזו דורשת על המקום שבו הפיות מתפללין (=שמכוונין פניהם לו) וזו על המקום שהפיות מתפללין עליו. ובאמת לפי גרסת שאר הראשונים היה להם לומר: אל תקרי פיות אלא פנים, שכן הוא סגנון הבבלי בדרשות מסוג זה, ולגרסת התוספות הכל עולה יפה.

ועל גרסתן של הראשונים בירושלמי עיין דבריהם אצל ראטנער, אלא שכיון שלפעמים דרכן לקצר דברי הירושלמי אין לעמוד בדיוק על גרסתם. אולם יפה העיר ה' ראטנער שבעל הערוך ערך תלף הביא הירושלמי ולא הבבלי, ומפורש נאמר שם סוף פרק תפלת השחר ירושלמי (ובהוצאות החדשות נשתבש ירושלמי לירושלם, עיין ערוך השלם), ובעל פרוש הקצר שעל הירושלי הוצאת ירושלם העיר: והר' בעל הערוך ערך תלף מביא המאמר הזה בטעות בשם בבלי ברכות, אה"צ וירושלם. ולא בעל הערוך טעה אלא המחבר הזה טעה בשתים, שבאמת מובא מאמר זה בערוך מירושלמי, ועוד שבעל אה"צ וירושלם לא אמר כלל שבעל הערוך מביאו מבבלי!

בברכה בונה ירוש' בתפילה אלהי דוד ובונה ירוש' בקרית שמע פורס סוכת שלום עלינו ועל עמו ישר' ועל ירוש'.

ידועה היא ההגדה על גודל מעלת השלום, שכל תפלות וברכות חותמין בשלום כקרית שמע שחותמה פורס (או הפורס) סוכת שלום. וברור הוא, שבכל מקורות ארצי-ישראלים שנוכרה בהם הגדה זו (עיין ויקרא רבא סוף פ"ט; דברים רבא סוף פ"ה; תנחומא ראש פנחס; סוף פרק השלום) כווננו, כבמאמר הירושלמי שבסוגיא זו, למנהגם לחתום בפורס בין בחול בין בשבת, כמו שהוא בנוסח התפלה לבני ארץ ישראל בקטעי הגניזה שנתגלו בימינו. ולפי זה אין ספק, שמה שנאמר במדרש תילים ראש פ"ו: מוסיפין פורס סוכת שלום בשבת ויום טוב ובחול שומר עמו ישראל לעד (עיין שם בהערת ה' באבער ובהערת ה' אפטוביציר על הראבי"ה ס' פ"ו), חדוש סופרים" הוא שהוסיפו ח' מלים האחרונות בהסכם למנהגנו עתה שמבדילין בין קודש לחול, ובשבת אומרים:

פורס, ובחול: שומר. וממקומו הוא מוכרע שהמאמר: בשבת כו', אינו מגוף הספר, שאם לא כן היה לו להזכיר חול בראשונה ואחר כך שבת, שהרי שבת היא רק פעם אחת בשבוע, ובכל מקום שנו חכמים בראשונה הרגיל ואחר כך שאינו רגיל. ומנהגנו עתה להבדיל בין קודש לחול בחותם ברכה זו ודאי יסודו ב„פשרה“ (על פשרות כאלה עיין חלק א', עמוד רי"ח), שבני בבל חתמו בין בחול בין בשבת בשומר עמו ישראל, ובני ארץ ישראל אמרו הפורס בכל הלילות. ואין זו השערה לבד אלא שכך נמסר לנו בפרוש מהגאונים, עיין תשובת ר' נטרוניא גאון בסדר רב עמרם (מעריב לליל שבת), שאלות ותשובות גאוני מזרח ומערב ס' ק"כ, ספר העתים קע"ב-קע"ג, שבלי הלקט שבת ס' נ"א, ומשם בתניא ס' י"ג, מנהיג שבת ס', ג'. ומתשובה זו אנו למדים שבתחלה רק בשיבת סורא שנגררה אחרי מנהגי ארץ ישראל (עיין מה שהערותי על זה בגניי שעכטער חלק ב', במקומות שנרשמו במפתח כללי ערך סורא) אמרו בשבת פורס ולא בשאר בתי כנסיות. ועוד בימי בעל המנהיג לא שנו בשבת חותם ברכה זו בספרד, ובטולטילא אפילו בימי בעל הטורים החזיקו במנהג הישן „שלא לשנות“ (אורח חיים ס' רס"ז), אלא שהוא מגנה מנהגם משום: דבירושלמי גרסינן בהדיא הדא דתימר בחול אבל בשבת אומרים ופרוס עלינו סוכת שלום. וקשה לעמוד על המקום בירושלמי שהיה לפניו כן, אולם לפי מה שכתבנו, למעלה מכל ספק הוא שמאמר זה אינו מגוף הירושלמי, ואם היה בנוסחו של הרב-ואולי שנתכוון לספר ירושלמי!-קנה מקומו על ידי סופרים שאינם בקיאים, ש„הגיהו“ הירושלמי כדי להעמיד המנהג שנהגו בדורם, שלא לאמר הפורס אלא בשבת, אולם בארץ ישראל אמרו אותו גם בחול.

ומה שספק בידינו הוא אם כבר בזמן של האמוראים היו חותמין בשתים כמו שהוא בנוסח התפלה של בני ארץ ישראל שבקטעי הגניזה, שבהם נוסח חותם זה הוא: פורס סוכת שלום עלינו ועל עמו (=עד תו בסדר רב עמרם, אולם כל הראשונים הנזכרים למעלה מנסחים כמו שהוא לפנינו) ישראל מנחם ציון ובונה את (?) ירושלים, וכן היא גרסת כ"ר וגרסת הרי"ד (סוף ספר המכריע) בירושלמי של סוגיא זו, אלא שהראשון אינו גורס: עלינו, והשני קצר עוד יותר. וגורס: פורס סוכת שלום ומנחם ציון ובונה ירושלים. ולכאורה היה נראה לומר שכך היא הגרסא המדויקת, שכן במקבילה במדרש שיר השירים רבא פ"ד, ד', נאמר: בק"ש הוא אומר בונה ירושלים. והדעת נוטה שבירושלמי שלנו השמיטו הסופרים המשפט: מנחם ציון ובונה ירושלים (בשהש"ר מובאים רק ב' המלות

בונה ירושלים שנאמרים גם בברכת המזון ובתפלה, שלא ידעו מה חותם ברכה של נחם בתשעה באב (עיין למעלה עמוד שי"ג-ד) לברכה שניה של ק"ש. וה' באבער בהערותיו על מדרש תילים ראש פ"ו, הגיה" דברי שהש"ר על פי הירושלמי, אולם אם באנו להגיה, יותר נראה הוא להגיה להיפך ולהוסיף בירושלמי: מנחם ציון ובונה ירושלים. ומכל מקום מידי ספק לא יצאנו, שלפי גרסת כ"ר, סדר הדברים שבירושלמי אין נוח יפה, שבראשונה הוא אומר: בברכה בקרית שמע ובתפלה, וכשהוא בא לפרוט הוא פורט קרית שמע באחרונה, ולא לבד ששנה את הסדר ששנה ראשונה, אלא שבכל מקום אמרו ק"ש ותפלה" ולא תפלה וק"ש, שכן תפלה אחר ק"ש ולא קודמת לה. ולפי גרסת הספרים הקדים כאן תפלה כדי לסומכה אצל ברכה (ברכת המזון) שחותמיהן שווים ממש, שבשניהם הוא אומר בונה ירושלים, ובקרית שמע אף שמוכיר ירושלים מזכירה בלשון אחרת: פורס סוכת שלום. . . על ירושלים, אבל לפי גרסת כ"ר קשה לעמוד על סדר הדברים. והרי"ד באמת גורס: בק"ש פורס סוכת שלום ומנחם ציון ובונה ירושלים בתפלה אלהי דוד ובונה ירושלים, אלא שאפשר שהרב הרגיש שאין הסגנון יפה ולכן לא נמנע מל"הגיה" קצת, ובילקוט מכירי הגרסא היא כמו שהוא בספרים. והדבר שקול, שיש פנים לכאן ולכאן, שאפשר לומר שבדורות של האמוראים לא חתמו אלא בפורס בלבד והחלק השני של החותם: מנחם ציון ובונה ירושלים, הוספה היא שהוסיפו בדורות האחרונים—אולם כבר אמרו אותו בזמנו של מסדר מדרש שיר השירים רבא!—, ואפשר גם כן שהמנהג העתיק של בני ארץ ישראל היה לחתום בפורס ובמנחם. ואם ההנחה השניה היא הנכונה, צריך לגרוס בירושלמי כאן כפי שגרס הרי"ד: בברכה בונה ירושל' בק"ש פורס. . . מנחם ציון ובונה ירושל' בתפלה אלהי דוד ובונה ירושלים. והסדר המהופך: תפלה וק"ש, שבספרים שרשו בזה, שבראשונה השמיטו מנחם וכו', ולאחר שהשמיטוהו הפכו את הסדר ומטעם האמור למעלה. ולפי דרכינו למדנו שבכ"ר: מנחם וכו', הוספה היא על פי גרסת הרי"ד, וכאשר כ"י זה נכתב באיטליא לא נתמה אם נמצאו בו גרסאות שמקורן בספר גדול המפרשים של חכמי הארץ ההיא.

ודע שבתשובה אחרת לר' נטרונאי גאון שלפנינו בסדר רב עמרם סדר חג השבועות ומבאה במנהיג במקום הנ"ל הוא אומר: ואין לחתום בא"י פורס סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל מנחם ציון ובניה (וכן במנהיג, כבברכת חתנים: משמח ציון בבניה) ובונה ירושלים לפי שאין חותמין בשתים כדאיתא, בע"פ.

ולפנינו בע"פ (=בערבי פסחים) לא נמצאה הלכה זו, אולם בברכות מ"ט, א', אמרו כך ונתנו טעם לזה: משום שאין עושין מצות חבילות חבילות. והכלל הזה גם בערבי פסחים: ק"ב, ב'. ואין להביא ראיה מדברי הגאון לא, שבארץ ישראל נהגו בחותם זה כבר בימי האמוראים שאפשר שנתחדש בימי הגאונים, ולא, שלא נהגו בו האמוראים, שכבר הערנו בכמה מקומות שבארץ ישראל לא דקדקו כל כך בכלל: אין חותמין בשתים, ולא עוד אלא שפורס סוכת שלום על ירושלם ובונה ירושלם הם קרובים בעניינם, שעל ידי בנין ירושלם יהי שלום בה, וכמו שאמרו בברכות שם: פתח ברחם על ישראל חותם בבנין ירושלם משום שנא' בונה ירושלם ה'. עיין חלק א', עמוד ר"ח.

כתוב אחד אומר אלך ואשוב' אל מקומי וכתוב אחר אומ' והיו עיני ולבי שם כל הימים הא כיצד פניו למעלה ועיניו ולבו למטה.

אף שב' פסוקים אלה נאמרו על הקב"ה, שאינו גוף ואין לו דמות הגוף, מכל מקום הלשון: פניו למעלה ועיניו ולבו למטה, קשה להעמידה שאיך אפשר שיהו הפנים למעלה והעינים למטה, והעינים הם בפנים! ובמקבילה בשיר השירים רבא הלשון היא: פניו למעלה ולבו למטה, וכפי הנראה בעל מדרש זה הרגיש בקושי הלשון: פניו למעלה ועיניו למטה, ולכן השמיט עיניו, אלא שקשה להגיה שהרי בפסוק שבמלכים הוא אומר והיו עיני ולבי. ובבבלי יבמות ק"ה, ב': המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי שיתקיימו שני מקראות הללו, ושני המקראות הם, המקרא: והיו עיני ולבי, והמקרא השני: נשא לבבנו אל כפים, וכווננו לומר שמקיימים הפסוק האחד—נשא לבבנו—לגמרי והפסוק השני—עיני ולבי—במקצתו. ואפשר שגם כאן בירושלמי כווננו כעין זה שמקיימים הפסוק אלך ואשובה, שבסופו נאמר: ובקשו פני, לגמרי, והפסוק השני: עיני ולבי, במקצתו, של בו—כמו שהוא בשהש"ר—למטה ופנים למעלה.

א"ר פינחס לא פליגין בית קדשי הקדשים שלמטן מכוון כנגד בית קדשי הקדשים שלמעלן מכוון לשבתך מכוון כנגד שבתך.

ההגדה על בית המקדש של מטה המכוון כנגד בית המקדש שלמעלה היא אחת מההגדות היותר נפוצות ושגורות בספרותנו, ונמצאה לא לבד בספרי חכמינו ז"ל, במקורות התנאים והאמוראים, אלא גם בספרים חזונים ובספרי ההלניסטים, וכבר היטיב לבארה ולפרשה ה' אביגדור אפטוביצר במאמרו

היפה: בית המקדש של מעלה (תרביץ שנה ב' ספר ב'–ג'), ולא באנו להעיר כאן אלא על אלה שלשה דברים. בהרבה מקומות נזכר של מעלה בקשר עם משכן בית המקדש מובח ארון והיכל, אבל כמדומני שבית קדש (או קדשי) הקדשים שלמעלה, לא נמצא רק כאן ובשתי המקבילות: שיר השירים רבא ג', ט' וד', ד'. ומעניין מאוד שבמדרש תילים ראש פרשה ל' (עיין הערת באבער שם) מובאים דברי הירושלמי של סוגיא זו בלשון אחרת קצת וכך שנויה שם: אמר ר' חסדא (בירוש' ובשהש"ר ד', ד': פנחס, אולם מצינו גם במקום אחר הגדה לר' פנחס על „קרבנות“ שאליהו מקריב בכל יום לכפר על ישראל, עיין בתי מדרשות לה' ווערטהיימער חלק ד', ל"ב, אלא שאפשר ששם הכוונה על בה"מ שלמטה, ואליהו „רואה ואינו נראה“) לית מלתא פליגא שבית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה. ומכל מקום אפשר שבמדרש תילים אשגרת סופרים היא, שהמאמר במ"ק של מטה וכו' היה שגור בפיהם וכתבוהו במקום: בית קדש הקדשים. ואשר לעיקרו של דבר כבר הערנו, למעלה עמוד שע"ז, שיכוון את לבו כנגד בית קה"ק פרושו כפשוטו, שיצייר במחשבתו כאלו הוא עומד כנגד בית קדשי הקדשים. וציור זה במחשבה אפשר לו לאדם לצייר גם אחרי שחרב הבית, שהרי מקום בית קדשי הקדשים ידוע לנו וכן תבניתו. ולפי זה באמרו כאן לא פליגין בית קה"ק וכו' (בשהש"ר: מקיים אני דברי שניכם כנגד קדש הקדשים וכו'), כווננו לומר שהמכוון לבו כנגד בית קה"ק שלמטה כבר הוא מכוון לבו כנגד קה"ק של מעלה שזה „כנגד“ זה. ומי שפרש (עיין למעלה עמוד שע"ז) דברי המשנה בדרך משל, שיכוון את לבו לאביו שבשמים, השוכן בקה"ק, לא ימצא ידיו ורגליו בפרוש דברי הירושלמי, שמה ענין כוון „שני הבתים“ לכאן. ואל השלישי אני בא והוא שראוי לשום לב אל העובדא שהבטוי: ירושלים של מעלה, אף שנמצא בבבלי בהגדה שייחסה לר' יוחנן הארצישראלי (תענית ה', א', ועיין גם כן בבבא בתרא ע"ה, ב', מאמרו של ר' יוחנן: לא כירושלים של עולם הן ירושלים של עולם הן באו), לא נזכר בשום מקום בירושלמי או במדרשים שנתחברו בארץ ישראל, ורק המדרשים המאוחרים שכבר השתמשו במקורות ארצישראליים ובמקורות בבליים לא נמנעו מלדרוש על ירושלים של מעלה ועל ההיכל של מעלה כאחת. ובתנחומא פקודי פסקא א', הדרשה על ירושלים שלמעלה יסודה בדברי הבבלי תענית במקום הנ"ל, ופסקא ב', הדרשה על ההיכל של מעלה (היכל של מעלה לא נזכר בשום מקום בבבלי), ארצישראלי היא.

הר המוריה ר' חייא רובא ור' ינאי חד אמר שמשם הוריה יוצאה לעולם וחרנה אמ' שמשם יראה יוצאה לעולם.

קרוב לודאי שנתקצרו הדברים בירושלמי, שמה ענין הדרשות על מוריה אצל ההגדה על בית קדשי הקדשים של מטה שהוא מכון כנגד בית קה"ק של מעלה. ונראה שחסרה בירושלמי דרשה זו על מוריה, שלפנינו בהרבה מדרשים (בראשית ר' נ"ה, ז'; פסיקתא רבתי פ"מ, ק"ע, א'; תנחומא הוצאת באבער וירא ס' מ"ה: מקום מורה (כך בתנחומא ובבראשית ר': מקום ראוי) מכון נגד בית המקדש של מעלה שנאמר מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ירך. וב' הדרשות על מוריה שנתייחסו בירושלמי לר' חייא ור' ינאי, נתייחסו בבבלי תענית ט"ו, א', לר' לוי בר חמא ור' חנינא, ונתגלגלו שם על ידי ב' דרשות אחרות בענין תענית לאמוראים אלה, וכאשר גם בירושלמי ראש פ"ב, דרשה האחת (והיא האחת שנזכרה שם, עיין חלק א', עמוד ש"ב) שבענין תענית היא לר' לוי, אין להגיה השמות שבבבלי על פי הירושלמי, אלא שיש כאן „חלוף שמות" בין מקורות ארצי־ישראלים (מלבד הירושלמי והמדרשים הנוכחים למעלה גם בשיר השירים רבא ד', ד', הדרשנים הם ר' חייא ור' ינאי) והבבלי.

ואשר לפרושן של הדרשות לפי פשוטן כווננו לומר, שהוראה יוצאה מלשכת הגזית שבמקדש (עיין שם ברש"י ותוספות) וכן יראתן של ישראל על אומות העולם יוצאה משם שכן הוא אומר (דברים כ"ח, י'): וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ושמו של הקב"ה נקרא על הבית הזה כמו שאמר שלמה בתפלתו (מלכים א', ח', מ"א): למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה. ויש שפרשו (עיין שם ברש"י): הר המוריה הר סיני מורא לאומות העולם במתן תורה דכתיב ארץ יראה ושקטה. ולא כוון המפרש (יש שאמרו שבטעות נתיחס הפרוש על תענית לרש"י) לאמר שהר המוריה הוא במדבר, שמקרא מלא הוא בדברי הימים ב', ג', א': לבנות את בית ה' בירושלם בהר המוריה, אלא מי שפרש כן סמך על ההגדה הידועה (מדרש תילים ס"ח, ט'; ועיין מה שהערותי על זה בספרי בלשון אנגלית: הגדות היהודים חלק ו', עמוד ל"ב, הערה קפ"ח) שסיני: מהר המוריה נתלש . . . אומר הקב"ה הואיל ויצחק אביהם נעקד עליו נאה לבניו לקבל עליו את התורה. ומה שכתב על ה"מורא" שיצא לאומות העולם במתן סיני, יסודו בדברי הבבלי שבת פ"ח, א': בתחלה יראה ולבסוף

שקטה . . . שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו', ושם נאמר על היראה שירא העולם (=מעשה בראשית), אלא שבהרבה מקומות אחרים (עיין מכלתא ראש יתרו וש"ט) דרשו גם כן על היראה שיראו אומות העולם בשעת מתן תורה שחשבו: שמא המקום עושה לנו כמו שעשה לדור המבול. אולם אף שאין לנו ראייה נגד פרוש זה יותר נראה הפרוש השני שהבאנו למעלה, אלא שאפשר שיראה היא יראת שמים שיוצאה מבית המקדש, ולא לישראל לבד אלא גם לאומות העולם, וכמו שאמרו ספרי דברים שנ"ד: ועולים-אומות העולם-לירושלים ורואים את ישראל שעובדים לאל אחד (בבית המקדש) . . . שאין זוין משם עד שמתגיירים. ומכל מקום לא נראה לומר כן, שברור שכל אלה הדרשות נדרשו בב' דרכים, שיש שדרש מוריה ארון ודביר ל"ברכה" ויש שדרשן ל"קלה", ואם כן כיון שיראה היא הנגוד להוריה שודאי ברכה היא, אין כאן מקום ל"יראת שמים" אלא ל"מורא" שנזרק על אומות העולם.

ארון ר' חייא רובא ור' ינאי חד אמ' שמשם אורה יוצאה לעולם
וחרנה אמר שמשם ארירה יוצאה לעולם.

הדרשות על מוריה ארון ודביר נקשרו זו בזו לא לבד על ידי שמות הדורשים, ר' חייא ור' ינאי (אולם לא נסתיימו השמות), אלא גם על ידי סגנון ותוכן, שאלה הדרשנים השתמשו שניהם בכולן בלשון "יוצאה לעולם", וכן לכל אחד ואחד מהם שיטה אחת בכל הג' דרשות, כאשר כבר הערנו בסוף דבור הקודם. ובוה מצינו טעם למה נשנו ג' דרשות אלה בין בירושלמי בין במדרשים, בראשית רבא פסיקתא רבתי ושיר השירים רבא (עיין המקומות הנרשמים בדבור הקודם), זו אצל זו. ובתוספות יום טוב מדות פרק ד', א', מביא מראבי"ה, פרק תפלת השחר ירושלמי" עוד דרשות אחרות שהיו לפני הרב כאן ואלו הן: היכל שמשם כלכלה יוצאה לעולם בתפלה של כ"ג ביה"כ עוד שם דביר על שם ודבר ה' מירושלים וא"ד (=ואית דאמרין) למען אחי ורעי אדברה נא שלום. וכבר העיר הרב בעל תוספות י"ט שלפנינו בירושלמי לא נמצאו אלה הדרשות, ויש להוסיף שבכתבי יד של הראבי"ה שלפנינו אין אפילו רמז קל לאלה הדברים! ולפי מה שכתבנו אי אפשר שהיו כתובות כאן בירושלמי דרשות כאלה שכולן לברכה, ונראה שהן הוספות לדרשנים של דורות האחרונים.

ורואה אני להעיר על מה שאמרו בבבלי שבת ל"ב, סוף ע"א: עמי הארצות מתים על שקורין לארון הקודש ארנא. וקשה לעמוד על פרוש הדברים, שאם עמי הארץ נענשים משום שהשתמשו במלה ארנא שמשמעו גם כן, מגדל" (עיי"ש ברש"י), איך לא נזהרו חכמי המשנה והתלמוד מלהשתמש בארון סתם בין במשמע ארון הקודש ובין במשמע ארון המת, (עיי"ן הקונקורדנציאות על המשנה ועל התוספתא לה' קאסאבסקי, ערך: ארון, וכי יש לך דבר מגונה מזה להשתמש במלה אחת לתאר ארון של חי העולמים וארון של מת! ואולי שהתנגדו לההברה אַרְנָא (אין ספק שבארמית, החייה"ה הדגישו אותיות הגרון: ה'ח'ע'ר'), שהיא על משקל רבנא וכדומה ומשמעו: מי שמביא ארירה וכמו שאמרו כאן בירושלמי. ואף שהדרשנים לא נמנעו מלדרוש הדרשה: ארון שמשם ארירה יוצאה לעולם, לא נחה דעתם בעמי הארץ שקוראין לארון שם שמשמעו קללה ולא ברכה. ואפשר גם כן שמי שאמר שהם נענשים על זה, באמת התנגד לדרשה זו על ארון שתפס בדרשה האחרת: ארון שמשם אורה יוצאה. ועל ה"ארירה" שיוצאה מארון, עיין מכלתא ויסע פ"ו (וש"ט): וזה אחד משלשה דברים שישראל מתרעמין עליהם והיו אומרים מיני פורעניות הן ואלו הן הקטורת והארון והמטה... אמרו הארון הזה של פורעניות הוא וכו', והרבה הגדות בתלמוד ובמדרשים על הארון ש"פרסם" את הרשעים שנגזרה עליהם מיתה, עיין הגדות היהודים שלי חלק ו', עמוד קע"ו, הערה כ"ח.

חד אמ' שמשם דבר יוצא לעולם וחרנה שמשם דיברות יוצאין לעולם.

סתם דיברות משמעו עשרת הדברות והן נתנו בסניי ולא במקדש, וכבר העיר טהעאדאר בהערותיו על המקבילה במדרש רבא נ"ה, עמוד תקצ"א, שבכ"י מדויקים יש שגרסו הדבור ויש שגרסו הַדְבָר, וכן צ"ל כאן בירושלמי: דיבור (או דבר) יוצא ופרושו, דיבורו של הקב"ה על ידי אורים ותומים או על ידי נביאיו שקבלו נבואתן בבית המקדש כישעיה (ו', א', וגו') ויונה בן אמתי (ירושלמי סוכה פ"ה, א'), ובדרך כלל אמרו שם בירושלמי: למה נקרא שמה בית שואבה שמשם (בית המקדש) שואבים רוח הקודש. והרש"ס הפך הסדר

וגרס בראשונה דברות ואחר כך דבר (=דְּבַר), ולכאורה יפה הגיה שכן בשאר הדרשות פתחו בברכה. אולם לאחר העיון נראה שגרסת הספרים (וכן גרס בעל הערוך, ערך ארן) היא לבדה הנכונה, שכבר ידוע מנהגם שלא לחתום בדבר רע (עיין ראש פרק הבא: שכן מצינו בנביאים הראשונים שהיו חותמין את דבריהם בדברי שבח ובדברי נחמות) וכאשר הדרשה: דביר=דְּבַר, הוא סוף הסוגיא הפכו את הסדר וסיימו בדבר טוב: שמשם דבור יוצא לעולם. ובכראשית רבא הדרשות על דביר הן כסדר שאר הדרשות האחרות שפותחות בברכה ומסיימות בקללה, ששם כל אלה הדברים באמצע פסקא הן ולא בסופה, ואין טעם להפוך הסדר. וקצת ראייה מזה שמחבר מדרש זה לא השתמש בירושלמי שלנו, שלולא כן לא היה נמנע מלהעתיק הדברים כמו שמצאם לפניו בתלמוד, אלא שאין ראייה מוכרחת, שאפשר שהמחבר הזה סדר הדרשות על דביר כסדרן של שאר הדרשות וכמו שהגיה הרש"ס. ובבבלי לא דרשו לא ארון (עיין דבור הקודם) ולא דביר אלא שבעבודה זרה כ"ד, ב', אמרו: כמאן קרו פרסאי לספראי דביר (=דיפיר או דיביר הוא סופר בלשון פרסית, עיין מה שהעיר על זה גייגער בתוספות הערוך השלם) מהכא ושם דביר לפני קרית ספר, ואולי שחשבו שדביר נגזר מן דבר או דבור כמו שנאמר כאן בירושלמי, ודבר נרדף עם ספר. אבל שתי הדרשות על מוריה נמצאו גם בבבלי (עיין למעלה עמוד ת"ד), ובספרי: הגדה אצל אבות הכניסיה ובספרים חזונים (גרמנית), עמוד קי"ג-קי"ד, הערותי שכבר המתרגמים העתיקים, השבעים אקילס וסומכוס תרגמו המוריה, ולהשבעים מוריה הוא כמו מרום, ושני המתרגמים האחרים הנזכרים גזרו אותו מן ראה, ומוריה היא כמו מראה, אלא שקשה לעמוד על כוונתם, שאפשר שמראה פרושו, מקום שהקדוש ברוך הוא נראה שם, ואפשר גם כן שפרושו, מקום גבוה שנראה מרחוק. ואב הכניסיה היעראנימוס בפרושו על בראשית כ', ב', מוסר הגדה זו שקבל מהיהודים: מוריה פרושו מזריח ומאיר שכן שם דביר, דְּבַר (כך נראה לי לתרגם oraculum) ה' ותורתו ורוח הקודש המלמדת בני אדם האמת ומאצלת מכחה על הנביאים. ובמקורות שלנו לא נמצאה הגדה זו על מוריה, ואולי שנתחלפה לו הדרשה על ארון (שמשם אורה יוצאה לעולם) בדרשה על מוריה, אולם הדרשה שהוא מביא על דביר היא שלפנינו בירושלמי ובמדרשים, וכבר ראינו למעלה, שצ"ל בירושלמי דְּבַר (או דבור) והוא הנבואה שכן שם שואבין רוח הקודש.

היא אסדא היא אסקריא היא רפסודות ונביאם לך רפסודות אל ים יפו.

רפסודות שבפסוק זה מתורגם על ידי השבעים סכדיא, ולכן אין ספק שצ"ל כמו שהוא בכ"י הגניזה: אסקדיא, בדל"ת ולא ברי"ש, ובנגעים פי"ב, א', נשתבש איסקדיא (=איסקדיא) לאיסקריא, עיין פירוש הגאונים על משנה זו והערת אפשטיין שם. ונראה ששורש שבוש זה הוא בזה, שנתחלף להם להסופרים איסקדיא: רפסודות, באיסקריא: הקורה שתולין בה וילון הספינה (אולם עיין מה שכתבתי בנזי שעכטער חלק ב', של"ג, וכאשר היא אסקדיא היא אסקדיא החליפו הדל"ת ברי"ש גם באסקדיא. ומשער אני שגם באסדא נתחלפו ב' אותיות אלו וצ"ל אַסרא, התרגום הארמי של רפסודות (ביחיד: רפסודה) מן אסר: חבר וקשר, שכן רפסודות הם עצים קשורים יחד ששטים בהם על המים. וחכמי הלשון עמלו הרבה לעמוד על שורש מלה זו ולא עלתה בידם, עיין מלוגו של קרויס והוספות הערוך השלם בערכו. ומי שאומר שאסדא שאולה מרומית יונית ומשמעו קרון שמשמשים בו החיילים (essedum ברומית ἀσσιδαριος ביונית מאוחרת והוא מלשון אנשי גליא!) אינו אלא טועה, שאיך אפשר לומר: היא אסדא היא אסקריא היא רפסודות, אם אסדא פרושו קרון, ואין קרון: רפסודות! ואי אפשר לפרש שכוונו לומר שדין אחד להם (לענין המתפלל ואין יכול לירד וכן לענין נגעים) שאם כן היה להם לאמר: היא אסדא היא ספינה כמו שהוא במשנתינו כאן ושם בנגעים. ואין מקום כלל לפרוש זה אלא אם נגרום: היא אסדא והיא קרון היא אסקריא היא רפסודות, אולם לפי הגרסא המדויקת של הראשונים ושבתבי יד ובהוצאות המדויקות של המשנה ושל ב' התלמודים לא נזכר כלל במשנתנו כאן קרון, ואין ספק שעל ידי אשגרא מהמשנה עבודה זרה ה', ד' גרסוהו הסופרים. ולפי זה אין ספק שאין לזוז מקבלת הגאונים (פירוש הגאונים על טהרות בנגעים שם) שאסדא היא רפסודות. ובכ"י הגניזה הגרסא היא: היא אסדא היא רפסודות וכן גורסים ר' האי (אוצר הגאונים חלק הפרושים במקומו) ר' חננאל ור' הלל בפרושו על הספרא (עיין אפשטיין שם בנגעים), ואפשר שהיא הגרסא הנכונה, והיא אסקריא שבספרים גליון הוא שנכנס לפנים, ויסודו בפרוש הגאונים שם שבו נאמר: ובאיסקדיא יש שונים באסדה רפסודות ודוברות שבמקרא והוא אסדה ובלשון תרגום תורגם ובטיית טוף. ובפה"מ להרמב"ם כאן: ואסדא ספינה קטנה יעברו בה

בנחלים הגדולים ושמה המפורסם בלשון ערב מעד"ה, וכן אצל ר' תנחום במרשד אלכאפי כ"י ערך אסד: הו אל מעדיה... ותסמי אטואף פי אלערביה. ובפרוש המשנה על נגעים גרסת הרמב"ם היא: אסקריא, ומפרשה: בנין מן הבנינים בלתי מחובר לארץ אלא חוץ לאויר. ודבריו מוכיחים שגרסתו בירושלמי כאן היא כגרסת כ"י הגניזה, שלולא כן לא היה אומר שאסדא היא רפסודות ואסקריא (=אסכריא) הוא בנין שבנוי באויר! וכבר הערנו בראש הדבור שנתחלף להם אסקדיא (אסכדיא) באסקריא; תורן, ובנין הבנוי באויר הוא כתורן בראש הספינה. ובתוספתא אהילות פי"ח, ו': בקרון בעגלה ובספינה ובאכסרא, ואפשר שאכסרא נשתבש מן אסרא. ובוה סיוע לדברינו למעלה שצ"ל אסרא במקום: אסדא, אולם אם כן הוא כבר מוכח מזה שאסדא אינו מין קרון, אלא מין ספינה. אלא שאפשר גם כן שאכסרא הוא מטתיה של אסכרא (או ביותר דיוק: אסכרא, וצ"ל אכסדא); עיין שם בתוספת ראשונים לר' שאול ליברמן על הגרסאות השונות אצל הראשונים בתוספתא שם. ודע שסרוס סדר האותיות בתיבה (מטתיה) מצוי ורגיל במלים שאולות מן שפות נכריות, השווה: גמל=לימן, קטרג במקום קטגור, ועוד רבות כהנה, ולפי זה אפשר להעמיד הגרסא אכסדא. ואולי שאכסדרה (עיין שם בתוספת ראשונים) מורכב מב' גרסאות שיש שגרסו – והיא הגרסא הנכונה – אכסדה, ויש שגרסו ברי"ש: אכסרה, ויצא השבוש: אכסדרה.

דשמואל אמר אנא מן יומי לא צלית דמוספא אלא חד זמן דמית בריה דריש גלותא ולא צלו ציבורא וצליית.

בבבלי ל', א'–ב', נמסרו דברי שמואל בסגנון אחר, ולפי גרסת כתב יד מינכען כך הלשון שם: מימי לא מצלינא צלותא דמוספין ביחיד בנהרדעא לבר מההוא יומא דאתא פולמסא בנהרדעא ואיטריד עלמא וצליתי ביחיד אנא. ונראה שהמעשה הזה אירע בסוף ימי שמואל שהיו ימי חרם, שחמש שנה אחרי מותו כבר נחרבה נהרדעא על ידי פאפא בר נצר (אגרת ר' שרירא עמוד פ"ב, הוצאת לויץ), והפולמוס שבא לנהרדעא הם הגרודים השודדים של פאפא. ולפי זה יותר יפה היא גרסת כתבי יד (עיין שם בדקדוקי סופרים): דאתא פולמסא בנהרדעא (או ביותר דיוק: לנהרדעא, כמו שהוא בכ"י פ', וכן בחולין מ"ו, א': ההוא פולמוסא דאתא לפומבדיתא) מגרסת הספרים: פולמוסא דמלכא, ששבור מלך פרס, שמלך בימי שמואל, ממלכי חסד היה ולא נגע ביהודי בבל לרעה. ואיך שיהיה, ברור שאי אפשר לקרב את הרחוקים דברי הירושלמי ודברי הבבלי ולאמר, שכבא הפולמוס לנהרדעא מת בנו של ריש גלותא, שאין עולה על הדעת שהשמיטו בירושלמי את העיקר, הטרוד על ידי החיילים שנפלו על העיר, והדגישו את הטפל, הטרוד שסבבה מיתת בנו של ראש גולה.

יותר חשוב הוא החלוף שבין ב' התלמודים במה שנוגע למנהגו של שמואל, שלפי הירושלמי מעולם לא התפלל תפלת מוספין אלא באותו היום בלבד, ואלו לפי הבבלי נשתנה היום ההוא מכל הימים בזה, שבו התפלל ביחיד ובשאר הימים התפלל בצבור. ואם לא נרצה להגיה בבבלי ולאמר שביחיד בראש המאמר אשגרא הוא מסופו, ודאי נחלק הירושלמי על הבבלי, ולהיר' לא התפלל שמואל תפלת המוספין בימיו, משום שאין היחיד חייב בה ולא רצה לבטל תלמודו משום תפלה זו. ולמעלה עמוד שס"ה, הערנו על כמה אמוראים וביניהם ר' נחמן תלמידו הגדול של שמואל, שהתפלל ביחיד כדי שלא להבטל מתלמודו, אולם תפלת מוספין אי אפשר להתפלל ביחיד, ולכן לא התפלל שמואל אותה כלל. ומכל מקום דברי הירושלמי קשים קצת לדעת האומר שחבר העיר" פרושו: חכם המדינה והוא כנוי בעד תפלת הקהל שלא יתקבצו אלא לפני החכם שבהם (רמב"ם בפרוש המשנה שלו, ועל יסוד דברים אלה מנוקד בכ"י פארמא ובודאפעסט: חֲבֵר הָעִיר, וכן העיר בעל קול הרמ"ז: צריך

לגרוס החבר הח' בשוא והב' בפתח מפני שהוא סמוך והוא ע"מ זקן, אולם בהוצאות מנוקדות של המשנה נקוד חֶבֶר והוא על פי פרוש השני על חבר כמו שיתבאר לקמן, וודאי יש כאן מקום לשאול ומי היה, חכם המדינה" בנהרדעא אם לא שמואל שהיה שקול כנגד כל חכמי העיר, ובסוף ימיו אחרי מיתתו של רב (עיין בראש הדבור שדבריו אלה אמרם שמואל בזמן שבא פפא בר נצר לנהרדעא כשנים אחדות קודם מיתתו) היה רבן של כל בני הגולה. אלא שגם לדברי הרמב"ם צריכים אנו לאמר ש,חבר העיר" פרושו: תפלת הצבור שנתקבצים להתפלל לפני החכם הממונה לכך, ולפעמים ה"ממונה" אינו גדול העיר, ובנהרדעא נתקבצו לתפלה לפני חכם אחר ולא לפני שמואל, שהיה טרוד בתלמוד תורה דרבים. וכן ר' אמי ור' אסי אף שהיו מנהיגי הדור התפללו תפלת המוספין ביחיד (עיין שם בבבלי ובפרוש ר' האי באוצר הגאונים חלק הפרושים במקומו), והצבור נתקבצו לפני חכם שהיה ממונה לכך; ועיין לקמן עמוד תכ"א.

ובעקר משמעו של "חבר עיר" כבר האריכו בו רבים (עיין לדוגמא: ביכלער, עם הארץ שבגליל ר"י-רי"ג; יעקב הורוויץ בספר היובל ליעקב גוטמאן-גם בתוצאה מיוחדת-ובספר השנתי של החברה לספרות יהודית שבפרנקפורט חלק י"ז; קרויס, שם בספר השנתי), ומכל מקום לא נמנע מלהעיר מה שיש לנו להעיר בענין זה. הראשונים לא היתה בידם "מסורת אבות" על זה כאשר נראה מדברי בעל הערוך, ערך חבר שכתב: פי' גאון ז"ל-לא כוון כאן לר' האי גאון, עיין פרושו על סוגיא זו באוצר הגאונים חלק הפרושים-גדול העיר אשר יועדו עליו כל הזקנים שנאמר כל אלה חברו פירוש אחר צבור מקום שמתחברין (בערוך השלם נדפס בטעות: שמתחבין) בני העיר להתפלל בו. והנה כבר הערנו למעלה שמהירושלמי מוכח שבנהרדעא מקומו של שמואל לא היו "נועדין עליו כל הזקנים" להתפלל תפלת המוספין, ואדרבא הוא שהיה "גדול העיר" לא היה מתפלל תפלה זו כלל. לעומת זה לפרוש השני (וכן פרשו ר' חננאל, כאשר מובאים דבריו באור זרוע א', פ"ט, ורש"י על משנתינו) קשה, ולמה שנתה המשנה לשונה בהלכה זו ובה בלבד, והשתמשה בבטוי זה שאינו רגיל במקום: צבור, שלפנינו במאות מקומות של המשנה הברייתות ושני התלמודים. ובודאי לב' הפרושים "חבר עיר" הוא הנגוד ליחיד, כמו שיוצא מדברי ר' יהודה בסוף המשנה ומדברי שמואל בב' התלמודים, שמפני סבה שאירעה לא היה יכול להתפלל בחבר עיר והוכרח להתפלל ביחיד.

אלא שלפרוש הראשון היה אפשר לומר שרק תפלת הצבור לפני גדול העיר היא תפלה בחבר עיר, ולכן לא נאמר במשנה זו: אין תפלת המוספין אלא בצבור, אבל לפרוש השני קשה, שמה בין תפלה בצבור לתפלה בחבר עיר. ולפי הבנת הרמב"ם בדברי הגאון גם לפרוש הראשון קשה, שהוא אומר שחבר עיר הוא כנוי לתפלת הקהל. ודברי הברייתא בבבלי ראש השנה ל"ד, ב': כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות במה דברים אמורים בחבר עיר אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות, אין מכריעים לא לכאן ולא לכאן, שאפשר שחבר עיר משמעו כאן: תפלה בצבור, או רק: תפלה בצבור לפני גדול העיר, אלא שלפי ההנחה הראשונה קשה מה שקשה לנו על המשנה בברכות, ולמה השתמשו בלשון זו לענין ברכות של ראש השנה ולא לענין שאר הלכות תפלה חוץ לענין תפלת המוספין. ועוד יותר סתום הוא הבטוי חבר עיר בהלכה של נשיאת כפים השנויה בתוספתא מגלה ד' (ג'), כ"ט, בלשון זו: כהן שיש מומין בידיו (ויש שגורסים בפניו קודם בידיו, ועיין גם כן במשנה ובברייתא במגלה כ"ד, ב') וברגליו לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בו אם היה חבר עיר הרי זה מותר. ואיך שנפרש חבר עיר שבמשנה ברכות, קשה לעמוד על דברי ברייתא זו, וכי מפני שהוא גדול העיר אין העם מסתכלין בו, ואדרבא מי שידוע בטיבו של נפש העם יודע שהם עלולים להסתכל יותר במומים שבגדול העיר מבמומיו של אדם פשוט. ובב' התלמודים (ירושלמי תעניות ד', א', ומגלה ד', ח'; בבלי מגלה כ"ד ב') הובאה ברייתא זו בלשון: ואם היה דש בעירו מותר. אולם לוא היתה כוונת התוספתא להביא דוגמא לדש בעירו, ראש העיר או חזן הכנסת, הם דוגמאות יותר יפות לאדם שהכל מכירין אותו, אנשים ונשים תלמידי חכמים ועמי הארץ, מחכם העיר שאין יודעין אותו אלא תלמידי חכמים. וכבר מסופר על אשה אחת מנהרדעא, מקומו של שמואל שנוולד שם ועשה שם כל ימי חייו, שבאה לפני רב יהודה בפומבדיתא ואמרה לו: שמואל רבך הכי דנן, והוא תמה ואמר: ידעת ליה (נדרים נ', ב'). והיעלה על הדעת שחבר העיר היה ידוע פנים אל פנים לכל בני העיר, ולא עוד אלא שידעו אם יש לו מומין בידיו וברגליו! וכבר שערתי במקום אחר (נגי שעכטער ב', ד', ותרל"א) שחבר בתוספתא הוא שבוש סופרים, שהחליפו האותיות הדומות ה' כ' בח' ב', וצ"ל: הכר עיר, ופרושו: אדם שהכול יודעין שהוא בעל מום והוא דש בעירו שבברייתא בב' התלמודים. והשם הכר נמצא בכמה מקומות, עיין לדוגמא, ערובין י"א, ב': היכר ציר, ותוספתא

בבא קמא ז', ד': היכר יד, אלא שיחס הכר לעיר הוא שונה מיחסו לציר ויד. ומעניין הדבר שבתוספתא פסחים ב', י"ג, נתחלף לסופר של כ"י ערפורט חבר בהכר ובמקום: לא מצינו חבר, שבספרים ובכ"י לונדון נאמר שם לא מצינו הכר!

מלבד ב' (או ג', אם נקיים גרסת הספרים שבתוספתא מגלה) מקומות אלה שנוכר בהם „חבר העיר“ בהלכות תפלה, יש לנו ב' ברייתות בהלכות צדקה שנאמרו על חבר עיר. הברייתא הראשונה היא בפאה ד', ט"ו, וזו לשונה: מעשר עני (בדפוס ובכ"י וויען נשתבש עני לשני) אין פורעין הימנו מלוה וחוב ואין משלמין הימנו גמולים... ואין פוסקין הימנו צדקה אבל משלמין הימנו דבר של גמילת חסדים וצריכין להודיע ונותנין אותו לחבר עיר בטובה. ונשנתה ברייתא זו גם בתוספתא שביעית ז', ט', לענין שביעית ומעשר שני: שאחד שביעית ואחד מעשר שני אין פורעין הימנו וכו', כמו בפאה. ולכאורה נראה שפרוש המאמר: ונותנין אותו לחבר עיר בטובה, הוא כמו שפרשו בעל אור זרוע צדקה סימן כ"ו: פי' חבר עיר היינו חכם המתעסק בצרכי צבור כדפירש"י וצ"ל בפ' בני העיר (עיין דברינו לקמן עמוד תט"ז) שמחמת כן בני העיר מפרנסין אותו מחמת טובה שעושה להם שמתעסק בצרכיהם ונותנין לו מעשר עני בטובה שולחין לו בחזקת דורון בכבוד אבל אין שולחין לו צדקה מן הכיס כי גנאי הוא לו וגם לבני העיר לפרנס חכם המתעסק בצרכיהם מן הצדקה אבל מעשר עני ששולחין לו מן הגורן (נראה שדעת הרב היא שגם במעשר עני המתחלק בגורן יש לו לבעל הבית טובת הנאה לתנו לעני שירצה, וכבר נחלקו בזה הראשונים שיש שאמרו שרק במעשר עני המתחלק בבית הוא נותנו למי שירצה ובגורן העניים באים ונוטלים על כרחו; עיין מה שהאריך בענין זה בפאת השלחן מעשר עני י"א, ח') לא מנברא (הלשון קשה ונראה שצ"ל: מנברא) דמעשר עני הוא אלא מחזי כמנחה ודורון דרך כבוד.

אולם אף שבודאי כן הוא כדברי ריא"ז שפרנס העיר היה חכם שתורתו אומנתו בלי שום שכר בעד „פרנסתו“ אלא שאנשי העיר היו שולחין לו דורונות ומנהיגין אותו ככל אשר יעלה בידם (עיין למעלה עמוד קצ"א), מכל מקום קשה לקבל פרושו על בטובה, שבכל המקומות שהשתמשה המשנה בבטוי זה ומספרן תשעה לפי רשימת ה' קאסאווסקי בקונקורדנציה שלו, משמעו שהנותן מקבל הנאה מועטת בשביל מה שנתן, ולא להיפך שהוא נותן בשביל הטובה שקבל כבר, כמו שפרש הרב או"ז דברי התוספתא. וב' פרושים בבבלי עבודה

זרה נ"א, ב', על דברי המשנה שם: נהנין מהן שלא בטובה ואין נהנין מהן בטובה שנחלקו אם כוונת המשנה: בטובת כומרין, או: בטובת עובדיה, אולם לא הטיל אדם ספק בדבר ש"הטובה" היא מה שהכומרים או עובדיה מקבלין מישראל הנהנה מן הגנה. ולרבותינו הראשונים שתי דעות בדבר שיש שאמרו ש"הטובה" היא בדברים בעלמא, ויש שאמרו אפילו בשכר מועט (עיי' שם ברש"י תוספות ר"ן ומלאכת שלמה על המשנה), ויש פנים לכאן ולכאן, אלא שממעשה הידוע על ר' טרפון שנכנס לאכול קציעות מתוך שלו שלא בטובה ונסתכן שפועלו הכו אותו על זה מכות אכזריות וירושלמי שביעית ד', ב'; ומשם תשובה נצחת נגד הראב"ד שבפרושו על עדיות ה', א', גורס: אין אוכלים אלא בטובה, ואם כן ר' טרפון שהחמיר כבית שמאי היה אוכל בטובה, ולמה הכו אותו (פועליו), מוכח קצת כדעה השנייה. וכך היה מנהגם שאוכלי שביעית היו נותנין דבר מועט לבעל הבית ש"ירשה" להם לאכול הפירות שבשרהו, וכשבא ר' טרפון לגנתו והתחיל לאכול מבלי ליתן להפועלים שום דבר, כעסו עליו והכו אותו, אולם קשה להאמין שהכו אותו משום שלא אמר להם: תודה, אחר שסיים סעודתו! ואם בטובה משמעו כמו שאמרנו: קבלת טובה בשביל המתנה, קשה לפרש דברי התוספתא כמו שפירשן הרב בעל אור זרוע שמה בטובה, שאם "חכם העיר" עני אין בינו ובין שאר עניים ולא כלום, אלא שמשום כבודו הוא שולח לו לביתו, והעקר חסר מן הספר שהיה לו לאמר, ושו לחו לחבר עיר, כמו שנאמר בהלכה שלפניה: משלחין ממנו וכו', ואם אינו עני אלא משום שמצוה היא להנות תלמיד חכם העוסק בצרכי צבור נותן לו "מעשר עני", ומה לי בטובה ומה לי שלא בטובה. אבל אם חבר העיר משמעו: ועד העיר המפקח על הצדקה, דברי התוספתא עולים יפים בלי שום דוחק, והיא באת ללמדנו שאף שאין אדם פורע מה ש"פסקו עליו" ממעשר עני, מכל מקום מותר לו לתן לחבר עיר שיחלקו אותו לעניים, ואף ש"החבר" מחזיק לו טובה בשביל מתנת חנם זו, שנותן צדקה יותר ממה שפסקו עליו. ובנגוד למה שנאמר בהלכה שלפני זו שבשולח ממנו גמילות חסדים ליחיד צריך להודיעו, אמרו שמותר לו ליתן ממנו לחבר עיר מבלי להודיעו שהוא מעשר עני ואף שהחבר מחזיק לו טובה על זה, שהחזקת טובה מן החבר אינה נחשבת כלום. ואם נקבל פרושו של הרמב"ם, ונגררו אחריו רוב המפרשים, על המשנה סוף בכורים: ואין נותנים אותם אלא לחבר בטובה, שכוונו לומר שנותנים אותם הבכורים לחבר (לכהן) חבר ולא לכהן עם הארץ) בתורת חסד ונדבה, אפשר לפרש דברי התוספתא

בדרך זו, שאף שאין פוסקין הימנו צדקה (עיין בית יוסף ב"ח ודרישה יורה דעה ס' של"א), אולם נותן ממנו בטובה: בתורת חסד ונדבה, יותר ממה שפסקו עליו. אבל פרוש הרמב"ם קשה להעמידו, עיין שם במלאכת שלמה ובמשנה ראשונה, שלפי פשוטו בטובה משמעו במקום זה שבמשנה כבשאר מקומות שבה. אלא שמצד הלשון יש יסוד לפרוש זה של הרמב"ם בטיבותא שבארמית שהשתמשו התרגומים במלה זו לתרגם חסד שבעברית, וכבר ידוע שגדולה היא השפעת לשון ארמית על לשון המשנה. ויש קצת סמך לפרושו של הרמב"ם גם בתוספתא ראש פ"ג של פאה שאמרו: אין נותנין (וכשהוא מחלק בבית) מעשר עני לעניי גויים אבל נותנין להם חולין מתוקנין לשם טובה. ולפי פשוטן של דברים נראה שכווננו לומר, שאף שאין נותן מעשר עני המוטל עליו חובה לעניי הגויים הוא נותן להם לשם טובה: בתורת חסד ונדבה חולין מתוקנין.

והחלוק הזה בין אם נותן לחבר עיר מה שפסקו עליו שאסור, לנותן יותר ממה שפסקו עליו, שמותר, ואף שהם מחזיקים לו טובה בשביל זה, יש לחלק גם במקום שבעל הבית עצמו נותן הסכום הקצוב עליו לעניים המחזירין על הפתחים, שאסור לו לפרוע חובת צדקה שלו ממעשר עני ומה שנותן הוא נותן להם מכיסו, אלא אם הוא מעדיף על הסכום הקצוב נותן להם ממעשר עני. וזהו שאמרו בירושלמי ראש פרק ג' של דמאי: אילין דיהבין בביתן אסור ליתן מדמי שביעית שאינו אלא כפורע חובו מדמי שביעית כהדא דתני אחד שביעית ואחד מעשר עני... ואין פוסקין מהן צדקה בבית הכנסת. ופרושן של דברים אלו שנתקשו בהם המפרשים, (ובפרוש המיוחס להגר"א ז"ל כבר הוגה: דעבדין במקום: דיהבין), הוא שמנהגם היה לפסוק צדקה בבית הכנסת, והיו מקומות שבהם כל אחד ואחד קבל עליו סכום קצוב ליתן לעני מסוים (ירושלמי קדושין ג', י"ב: למחר את קאים בצבורא=בבית הכנסת, ואנא עביד לך פסיקא... אמר לון אחונן זכון עם הדין וכו'), והיו מקומות שנתנו מה שפסקו עליהן לחבר העיר או לגבאי צדקה (ירושלמי הוריות ג', ד': עביד פסיק בהון בית מדרשא דטיבריא... ופסק חדא ליטר' דהב... והוה חמי כמה דצבורא פסק והוא פסיק לקבליה, וכאן בודאי הנדבן הגדול שפסק ליטרא של זהב לא נתן סכום זה אלא לקופה של צדקה), ועל המקומות שנהגו בהם המנהג הראשון מכוונים שם דברי הירושלמי. ואמרו שבמקומות שנותנין לעניים בביתם אין נותנין להן ממעשר עני שביעית ומעשר

שני. והוכיחו כך ממה שנאמר בבבלייתא שבשביעית: ואין פוסקין מהן צדקה לעניים בבית הכנסת (במקבילות בתוספתא פאה ודמאי בבית הכנסת ליתא, שמוכן הדבר מעצמו ש"הפסיקא" היתה לפני הצבור, או בבית הכנסת או בבית המדרש; עיין המקומות של הירושלמי שהערנו עליהם למעלה), שאנשי העיר אין פורעין חובת צדקה שהטילו עליהם משביעית ומעשר עני או מעשר שני, בין אם נותנין מה שפסקו עליהם לקופה של צדקה, בין אם הם עצמם נותנין אותה לעניים המחזירין על הפתחים. ועל המנהג לחלק לעניים סכום קבוע בכל שבוע ושבוע, עיין בבא קמא צ"ג, ב', שאמרו שם: עניי דפומבדיתא מיקץ קייצי להו.

ודי במה שאמרנו להוכיח שמדברי התוספתא שבפאה אין להביא ראיה לדעת האומרים שחבר עיר פרושו: חכם העיר, שאדרבא דברי התוספתא עולים יותר יפים אם נאמר שפרושו: ועד העיר, המפקח על צרכי צבור וביניהם עניי צדקה.

והרב בעל אור זרוע שפרש חבר עיר שבתוספתא: חכם העיר המתעסק בצרכי צבור, נסתייע בדברי רש"י שבמגלה כ"ז, ראש ע"ב, שפרש דברי הגמרא שם בדרך זו. ואף שרש"י בעצמו פירש חבר עיר שבברכות: חבורת העיר, לא נמנע מלפרשו במגלה בדרך אחרת, משום שהיה נראה לו ששם רב הונא תאר עצמו: חבר עיר, ועל כרחק שמשמעו במקום זה שונה מבברכות, ובלשון הריטב"א סוף ראש השנה: והוא-חבר עיר-מן הלשונות שבתלמוד שענינם מתחלף. אולם בעניותנו אין אנו יודעין מה הכריחם לרבותינו הראשונים לדוחק הזה-חלוף הלשונות" הוא מדברים הבלתי מצויים בתלמוד, וביחוד במקורות תנאים!-, ודברי הגמרא במגלה עולים יפה גם אם נפרש חבר עיר כאן כבברכות במשמע: חבורה שבעיר, כלומר: חבורה שנמנתה מאנשי העיר על עניי צדקה שבעיר. ולקמן יתבאר שגם בברכות אי אפשר לומר שכל צבור וצבור, מנין של י' אנשים, נקרא חבר עיר, וכן במגלה כווננו לחבורה מסוימת, הממונה על ה"צדקה". אולם כל "חברים" יש להם ראשים ומנהיגים, ורב הונא ראש ישיבת סורא היה בעירו כמובן ראש לכל הממונים, ולכן אמר לר' חנא בר חנינא ובני עירו שאינן רשאים לשנות מה שפסקו לצדקה בסורא וליתנם לעניי עיר אחרת, שהרי אמרו בבבלייתא: אבל יש שם חבר עיר תנתן לחבר העיר, ומכל שכן שאינן רשאים לעשות כן אחרי שהוא-ראש חבר עיר של סורא-מפקח גם על צרכי עניים שבמקומו של ר' חנא.

ובעקר פרוש הברייתא שם ספק גדול אצלי אם כן הוא כמו שפירש רש"י: שהן נותנין אותם לגבאי של אותה העיר כדי שלא יחשדום בפוסקים ואינן נותנין וכשחוזרין למקומן תובעים אותם מן הגבאים ומפרנסים בה עניי עירן. ומה שקשה לנו בפרוש זה הוא הלשון: מביאין אותן עמהן, שהעיקר חסר מן הספר, שהיה להם לאמר: וחוזרין ולוקחין אותן. וכבר הערנו למעלה על פוסקין צדקה, שלפעמים פרושו שפוסקין ונותנין לקופה של צדקה, וכפי הנראה כך היה המנהג הרגיל בעיירות גדולות, ולפעמים פרושו שכל אחד ואחד מתחייב על עצמו לתן כך וכך לעניים המחזירין על הפתחים. ולפי זה אפשר לפרש שלזה כווננו שם בברייתא ואמרו שבני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהן צדקה חייבין ליתן לעניים ככל מה שפסקו עליהם וכשחוזרים לעירם: מביאין אותן עמהן, ופרושו, שאף שחייבים ליתן לעניים מה שהתחייבו בעצמן הן נותנים לעניי עירם ולא לעניי העיר שבה פסקו עליהם. אולם במקום שיש בה חבר עיר, הם נותנין מה שפסקו עליהם לאותו החבר ומכיון שבא לידו שוב אין חזר. וכשבא ר' חנא מפרוור סורא לסורא (מקום דירתו היה בתוך, תחומה" של סורא ובקר רב הונא ב"ט על ידי עירוב, ביצה מ', א') ופסקו עליו צדקה נתן מה שנתן-הרבה הפליגו בתלמוד על פזרון צדקותיו, עיין ברכות נ"ח, ב'-. וכשבא לחזור למקומו בקש מרב הונא שיחזיר לו המעות שנתן לחבר עיר כדי לפרנס בהם עניי העיר שדר בתוכה. אולם רב הונא לא מלא בקשתו שכבר אמרו בברייתא שכשיש חבר עיר תינתן לחבר עיר, ואין חבר העיר מחזיר מה שנתן לו. ואיך שיהיה הפרוש האמתי של דברי הברייתא, אין להוציא לא ממנה ולא מדברי הבבלי שחבר עיר הוא כנוי של יחיד (=חבר עיר), שגם אם משמעו: חבורת פרנסי העיר (=חבר העיר) אין שום קושי בדבר וכמו שבארנו.

ועוד נשאר לי לפרש אלה הברייתות שנוכר בהם "חבר עיר" בעניי אבלות ובמנהגי תנחומי אבלים. ובראשונה נעיר על הברייתא שבתוספתא בבא בתרא ו', י"ג, ובבבלי חולין צ"ד, א', שהיא האחת שנמצאה לפנינו במקורות בני סמכא, והאחרות הן כולן במסכת חצונית, שמחות; וזו לשון התוספתא: היה הולך לבית האבל או לבית המשתה (ג' מלים האחרונות חסרות בבבלי ונראה שאינן מגופה של הברייתא כמו שיוצא מדברינו לקמן) והיה בידו לגין של יין המתקשקש לא ימלאנו מים מפני שטוענו טענת חנם ואם היה חבר עיר מותר. וודאי שלפי לשון התוספתא: היה חבר עיר, אין לו פרוש אחר אלא, שאם המנחם-או האבל-חבר עיר, ומוכח כדעת האומרים שחבר עיר

הוא כנוי לאיש (=חכם העיר) ולא לחבורה. אולם בבבלי בין בנרפס בין בכתבי יד הגרסא היא: ואם יש שם, ופרושו שבמקום שיש שם. חברה מנחמי אבלים, מותר שאין האבל חושש אם היחידים מביאים לו יין או לא, שכבר ה"חברה" מפקחת על המשתה שבבית האבל (עיין חלק ב', עמוד ע"ח, על מנהגם בבית מרוח) ומה שהיחידים עושים אין עושים אלא ל"כבוד" האבל, וכבר אמרו כברייטא האחרת שם (וכן בתוספתא אלא שנשנה שם בלשון אחרת): ואם בשביל כבודו מותר. ורבותינו הראשונים רש"י ורבינו גרשום נדחקו לפרש הברייטא בדרכים רחוקות, ורש"י שלדעתו כל חבורה וחבורה שבעיר, מנין של י' אנשים, חבר עיר הוא, פירש: חבורת עיר שיש שם רביים וזה מתכוון להחשיב את האבל בעיניהן. אולם אם כן קשה למה לא אמרו: ואם יש שם רביים, שהרי אפשר שיבואו רביים לנחם את האבל הדר, יחיד"י בכפר ולא בעיר. ורבינו גרשום (כלומר המפרש שנקרא שם ר' גרשום עליו) שגרס: ואם יש בו (=בבית האבל) חבר עיר, פירש: כלומר תלמיד חכם ודאי בשביל כבודו הוא עושה ואין לו יכולת למלאנו יין מותר. וקרוב לזה פירש המהרש"ל-מדעתו, שהפרוש המיוחס לר' גרשום נדפס לראשונה בזמננו-, בספרו ים שלמה במקומו, אלא שלפרושו, המנחם עושה כן כדי, להחשיב את האבל בעיניו, ולא כמו שפירש ר' גרשום שעושה כן לכבוד תלמיד חכם שבא לנחם את האבל, ולא פרוש הראשון ולא פרוש האחרון מתקבל על הדעת. והפרוש הפשוט הוא כמו שפרשנו, שמצינו גם במנהגים אחרים של תנחומי אבלים שחלקו בין מקום שיש בו חבר עיר לשאין בו, ומטעם שכתבנו שחבר עיר מפקח על המשתה והסעודה שבבית האבל. ואמרו בשמחות פי"ד, י"ג: הכל מעלין לבית האבל גלוסקאות בשר ודגים ובחבר עיר קטניות ודגים, ופרושו שבמקום שאין חבר עיר לפקח על הסעודה שבבית האבל (לא לסעודת הבראה כוונתו כאן אלא כל שבעת הימים היו נוהגין להכין סעודה לאורחים; עיין חלק ב', עמוד ע"ח) מעלין היחידים הבאים לנחם דברים משובחים כגלוסקאות בשר ודגים, אולם כשיש חבר עיר דיים למנחמים שיעלו קטניות ודגים (ויש שגורסים-עיין הוצאת ה' היגער-: ירק וקיסמא; ואולי שקיסמא נשתבש מן קיססא, יין גרוע ובעברית: קוסס, ואפשר שנשתבש מן קטניות), שהרי "חבר עיר" ידאג לדבר שלא יחסרו גלוסקאות ובשר ושאר דברים לכבוד האורחים הנכבדים, ומה שהיחידים מעלין אין מעלין לצורך המשתה אלא לכבוד האבלים, ואין מדקדקין בדבר. אולם קשה מאוד לעמוד על משמעו של הבטוי: עולין בחבר עיר,

שנמצא לפנינו בב' מקומות שבשמחות, שאיך שהוא פרושו של חבר עיר דברי החיצונית הזאת סתומים וחתומים הם. ואשר למקום הראשון שהשתמשו בלשון זו (פי"א, ב'): עולין בחבר עיר על האיש ואין עולין בחבר עיר על האשה, אפשר היה לפרשו על דרך שפרשנו למעלה, שבחבר עיר הוא כמו: במקום שיש בו חבר עיר. וכווננו לאמר שאין חייבים בני העיר (ואולם בודאי רשאי) לטפל באשה שמתה אם יש חבר עיר לטפל בה, אבל באיש גם בשיש חבר עיר הכול עולין להליתו, שבאיש שלמד תורה אמרו: נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים רבוא אף נטילתה בששים רבוא (כתובות י"ז סוף ע"א, ועיין שם בתוספות: בשעת הוצאה כולם גם בשיש חבורה המתעסקת במת-צריכין לבוא, וכל המוסיף הרי זה משובח. ואפשר גם כן שמשום "כבוד האשה" אמרו, שרק אלה שנתמנו לכך מחבר העיר ואומנתן בטפול המת יתעסקו ברחיצתה ובהפשטת בגדיה קודם שמלבישים אותה תכריכים, אבל גנאי הוא לה אם אחרים יטפלו בה. אולם מלבד שהלשון עולין קשה, שהיה להם לאמר או מלויין-לפי פרוש הראשון-או מתעסקין-לפי פרוש השני-, ממקום השני שם (פי"ב, ד') אנו למדים ש"בחבר עיר" מתאר הדרך או המקום שעולין שאמרו שם: ואין עולין עליהן (על עצמות המת שליקטן) בחבר עיר אבל מברין עליהן בתוך ביתו של אבל. ומי שאינו רוצה להוציא את הדברים מידי פשוטן יראה שבחבר עיר נגוד לבתוך ביתו, והרבה מרבותינו הראשונים (עיין הערות ה' היגער במקומות הנ"ל) מביאים ב' הלכות אלו שבשמחות, אולם לא פרשום. ובמרדכי מועד קטן סימן אלף תשמ"ז-תשמ"ח (הוצאת ריווא די טרנטי) הלשון היא: ואין מברין עליהן ואין מברך ברחוב עי' (=עיר) אבל מברין עליהן בתוך ביתו וכו'. ואפשר שגרסתו לא היתה שונה מגרסת הספרים וכתבי יד שלנו וגרסת שאר הראשונים, אלא שהרב פירש המאמר הסתום: אין עולין עליהם בחבר עיר, על דרך זו, וקרוב לזה פרשו הרב בעל הפרישה, טור יורה דעה סימן שנ"ה. ואיך שיהיה אין לסמוך על גרסת המרדכי שלא מצינו לה חבר לא בספרים לא בכתבי יד ולא אצל הראשונים, ואם באנו להגיה: ברחוב העיר, במקום: בחבר עיר, עלינו להגיה בב' מקומות, ואין זה דרך הבקורת האמתית. ולפי דרכנו למדנו גם כן ש"על האיש ועל האשה" שבפרק י"א, פרושו על איש שמת ועל אשה שמתה ולא על איש שהוא אבל ועל אשה שהיא אבלה, שהרי בפרק י"ב נאמר: עליהן כלומר על עצמות המת, ובא זה ולמד על זה שבשני המקומות "עולין על" פרושו: עולין על המת. ולולא שקשה להגיה נגד כל

הגרסאות שלפנינו היינו אומרים שבסוף הלכה זו שבפי"א הסר מאמר שלם וצ"ל: מברין על האיש ואין מברין על האשה ומברין את האיש ואין מברין את האשה ר' יהודה אומר אם יש לה בנים קטנים מברין עמהן. ודברי ר' יהודה אי אפשר לפרשם בדרך אחרת אלא, שאף שאין מברין האשה שהיא אבלה אם יש לה בנים קטנים מברין אותה עמהן (עיין הערת ה' היגער שיש שגרסו: מברין אותה עמהן, אלא שגם לפי גרסת הספרים צריך לפרש כך) על מת שמת לה, בין איש ובין אשה. אולם בכל מקום מברין על פרושו: מברין את האבל על המת שמת לו (עיין לדוגמא תוספתא סוף מסכת מועד קטן: חכם שמת... מברין עליו), ואם כן מה ענין דברי ר' יהודה אצל דברי התנא קמא שאמר אין מברין על האשה ופרושו: על אשה שמתה. וקרובה ההשערה שעל ידי דלוג סופרים נשמט המאמר השני המתחיל כמו שמתחיל המאמר שלפניו, וכן סופו של זה סופו של זה, ולכן צריך להוסיף כמו שהוספנו.

ואיך שנפרש „עולין בחבר עיר” ברור הוא, שמשמעו שווה בב' המקומות שהשתמשה בו מסכת שמחות, ולפי זה אי אפשר לקבל פרוש מחבר ב"ח יורה דעה ס' שנה, על: אין עולין בחבר עיר על האשה, שכתב: לפי שאין כבוד להחכם שהוא מנהיג העיר שכל העיר נוהגין על פי צויו (כוון לדברי הרמב"ם בפרוש המשנה על ברכות המובאים בראש הדבור) שיהא עולה על האשה כשנושאים אותה לקבורה. וכבר ראינו שבפי"ב, אותה הלשון ממש היא הנגוד למברין עליהן בתוך ביתו של אבל, ואם כן: עולין ואין עולין לא לענין קבורה נאמרו אלא לענין תנחומי אבלים. ובפרישה שם פירש גם כן על פי דעת האומרים שחבר עיר הוא חכם העיר ונסתייע בדברי הגאון שבערוך, אלא שיפה הרגיש שעולין ואין עולין כוונתם אחר הקבורה ולכן פירש הוא: שהיה מנהגן לברך ברחובה של העיר... וקורין אותו חבר עיר לפי שע"י גדול העיר נתקבצו כולם במקום שהוא עומד שם לפי שכולם נגררים אחריו. אולם גם אם נקבל פרושו של הגאון-והרמב"ם-על חבר עיר, אי אפשר לקבל פרושו של בעל הפרישה על: עולין בחבר עיר, שעלה בב' אין משמעו, עלה אל מקום או אל איש, אלא עלה באמצעי של דבר כמו: עלה בסולם, ולפי פרוש הרב עולין אל-או על-חבר עיר היה לו לאמר.

ומה שנראה לנו בפרוש: עולין בחבר עיר, הוא שהב' שבחבר מגדיר ומגביל את אופן הפעולה של הפעל עולין (השווה: מקריב בראש במשנה יומא

א', ב', חתום עליה בעד כתובות י"ג, ו', והרבה כמותן במשנה, ובמקרא: וארא... באל שדי, בערתי ממני בטמא, ומאמרם: עולין בחבר עיר על איש ואין עולין בחבר עיר על אשה פרושו לפי זה, שעל איש באין אנשי החבר, בתכונה רשמית" כבאי כוח של העיר להביע צרת אנשי העיר על מיתת חבריהם, אולם אין עולין בתור חבר העיר על האשה, אלא שהם באין כיחידים. ונראה שבקור של חבר העיר, כל החבר או רק מקצתו, לא היה בבית האבל אלא בבית המנחמין (עיין בבלי מועד קטן כ"ז, א'), והוא בית של הצבור שהשתמשו בו לנחום אבלים. וזהו שאמרו בפ' י"ב, של שמחות, שבליקוט עצמות: אין עולין עליהן ויש שגרסו עליו, עיין הוצאות ה' היגער, אולם עליו משמעו, על המת שלקטו עצמותיו, ואין בין עליו ועליהן ולא כלום) בחבר עיר אבל מברין עליהן בתוך ביתו של אבל, שבליקוט עצמות לא היו אנשי החבר משתתפין בתכונה רשמית, ומי שרצה להשתתף בא, בתורת יחיד", וכאשר לא השתתפו בו אלא, יחידים", לא השתמשו בבית המנחמין של הצבור אלא בביתו של האבל.

ובסוף דבור זה אמרנו לחזור בקצרה על עקר המשא ומתן כדי שירויץ הקורא בדברים שאמרנו. חבר עיר נזכר בקשר עם ט' הלכות, מהן ג' בהלכות תפלה ב' בהלכות צדקה וד' בהלכות אבלות, וכולן כמשנתן של התנאים, במשנה-רק אחת-ובבריייתות שבחוספתא ושכבבלי, ואלו הן:

א' ברכות ד', ו': ר' אלעזר בן עזריה או' אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר וחכמי' אומרי' בחבר עיר ושלא בחבר עיר וכו'. ברור הוא, שאין לזוז מדברי ב' התלמודים שב, חבר עיר" הוא בצבור ושלא בחבר עיר: שלא בצבור, כמו שמוכח מדברי ר' יהודה שבסוף המשנה, אולם ברור הוא גם כן שב' בטוים אלה אינם שווים ממש אלא שבכוונה מיוחדת השתמשו כאן בבטוי שאינו רגיל: חבר עיר. ולפרוש הגאון על חבר עיר ובהטעמה שהטעימו הרמב"ם, היה אפשר לומר שרק הצבור המתפלל אצל, חכם העיר" מתפלל מוסף ולא צבור אחר, אלא שקשה להסכים זה לא למה שמסופר בירושלמי שבנהרדעא, מקומו של שמואל, לא היה הצבור מתפלל לפניו: חכם העיר, ולא למה שאמרו בבבלי שר' אמי ור' אסי, מנהיגי דורם ועירם: טבריא, לא התפללו בצבור כלל. והפרוש היותר מרווח הוא שלא על חֶבֶר כווננו כאן אלא על חֶבֶר (ואפשר שצריך לנקד: חֶבֶר, על משקל דבר, משום שבמקרא לא מצינו חֶבֶר אלא לגנאי על פי הפרוש הפשוט של: חבר כהנים דרך ירצחו שכמה, שבהושע י',

ט': חבורה. אולם לא כל חבורה וחבורה שבעיר (עשרה אנשים) נקראה חבר עיר, אלא חבורה שאנשי העיר מינו אותה לפקח על צרכי העיר, ובקשר עם תפלה, הממונה לפקח על התפלה בבית הכנסת. וכבר הערנו למעלה עמוד שס"ה, שתפלה בצבור היתה רפויה בידם, ואף שאין ספק שבהרבה מקומות היו בהם חסידים ואנשי מעשה המדקדקין במצות, ותפלה בצבור בכללן, מכל מקום לא נמנעו מלמנות "חבורה רשמית", והיא הנקראת חבר עיר, שיהיו חבריה מצויים בבית הכנסת בשעת התפלה. וקרובה ההשערה שעשרה בטלנין הנוכרים במשנה מגלה א', ג', הן הן חבר העיר. ובאמרם בירושלמי שם על המשנה: בטלנין ממלאכתן בבית הכנסת (כך היא גרסת הרמב"ם בתשובותיו ס', י"ג) כווננו לומר כמו שפירש הרמב"ם שם: י' בני אדם מוכנים לצרכי צבור וכשיהיה איזה דבר מצוה או איזה ענין מעיני הצבור ינחו מלאכתם ויבואו לבית הכנסת. ולפי זה לא לבד שהיתה מוטלת עליהם החובה להתקבץ בבית הכנסת בשעת התפלה אלא שכל צרכי צבור היו מוטלים עליהם. אולם מידי ספק לא יצאנו, שאפשר שהיו להם, וביחוד בעיירות גדולות, חבר העיר לתפלה חבר העיר לצדקה וחבר העיר לקבורת מתים ותנחומי אבלים (עיין לקמן בהמשך דבור זה) ועליהם עשרה בטלנין שכל צרכי צבור בידם. ואיך שיהיה היחס שבין חבר עיר לעשרה בטלנין, קרוב לודאי שבאמרם: אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר, לא כווננו לאמר שבכל מקום שיש "מנין" מתפללין מוסף אלא שאין מתפללין תפלה זו רק במקום שחבר עיר מתפלל, כלומר בית הכנסת שיש בו מנין קבוע ממונה מן העיר לתפלה, והוא קרוב ל"בית הכנסת הגדול" של דורות האחרונים: בית הכנסת של העיר, ולא של יחידים.

ב' ראש השנה ל"ד, ב': כשהוא שומען (ברכות תשע של ראש השנה) שומען על הסדר ועל סדר ברכות בד"א בחבר עיר אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות. במקום זה הרבה מהראשונים (וכן בשני כתבי יד, עיי"ש בדקדוקי סופרים) גרסו בצבור... ביחיד במקום: בחבר עיר... שלא בחבר עיר, והגהה"ז יסודה בפרושן של הראשונים (עיין פסקא הקודמת) על חבר עיר שבמשנה ברכות. אלא שנראה שברייתא זו שבראש השנה נאמרה על דעת ר' אלעזר בן עזריה שאין תפלת המוספין אלא בחבר עיר, ולכן בדיוק גדול אמרו שמי שמתפלל שלא בחבר עיר, ואף שהוא מתפלל בצבור, שומע התקיעות שלא על סדר ברכות, שאין אומרין אותן אלא בחבר עיר. ורבא שאמר שם: לא אמרו אלא בחבר עיר, דעתו שהלכה כר' אלעזר

בן עזריה וכן שמואל פסק הלכה כמותו (בבלי ברכות ל', א'), ולכן השתמש בלשון הברייתא ממש: בחבר עיר ושלא בחבר עיר, וזהו המקום האחד שמצינו בטוי זה במאמר לאמורא. ואפשר גם כן שצריך לגרוס בדברי רבא כגרסת הראשונים בברייתא בצבור ובברייתא כגרסת הספרים בה בחבר עיר, וסופרים שאינן בקיאין החליפו הלשונות; ועיין לקמן עמוד תל"א. ג') תוספתא מגלה ד', כ"ט: כהן שיש בידו מומין . . . לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בו אם היה חבר עיר מותר. בהלכה זו בודאי אי אפשר לפרש חבר עיר בדרך אחרת אלא שהוא כנוי לתלמיד חכם, גדול העיר. אולם קשה להעמיד גרסא זו כאשר הערנו למעלה עמוד תי"ב-ג', ושם שערנו שחבר כאן שבוש במקום: הכר, והכר עיר הוא כמו דש בעירו שבג' מקבילות שבבבלי וירושלמי.

ד') תוספתא פאה ד', ט"ז (=שביעית ז', ט'): מעשר עני (בשביעית: אחד שביעית ואחד מעשר שני; ודין אחד לשלשתן) אין פורעין הימנו מלוה . . . ואין פוסקין הימנו צדקה . . . ונותנין אותו לחבר עיר בטובה. כבר הערנו בעמוד הקודם, שהדבר מוטל בספק אם היה להם רק חבר עיר אחד שעליו היו מוטלין צרכי צבור, תפלה בבית הכנסת צדקה ושאר כל הדברים הנוגעים לצבור, או שהיו להם מחלקות שונות בהנהגת העיר: חבר עיר לתפלה חבר עיר לצדקה וכדומה. אולם איך שהיה מנהגם בזה גם בהלכה זו של צדקה לא כווננו ליחיד שנקרא בשם הכבוד: חבר עיר, אלא לחבורה של ממוני העיר. ואמרו שאם פסקו צדקה על אחד אין יכול לפרוע מה שקצוב עליו ממעשר עני (או שביעית ומעשר שני) שבידו, אבל אם נותן יותר ממה שפסקו עליו מותר לו לתנו לחבר העיר, ובטובה פרושו, או: אף שמחזיקין לו טובה על זה או: בתורת נדבה.

ה') ברייתא מגלה כ"ז, א': במה דברים אמורים (שבני העיר שנחנו צדקה בעיר אחרת כשהן חוזרין לעירם מביאין אותה עמהן) בשאין שם חבר עיר אבל יש שם חבר עיר תינתן לחבר עיר. החלוק שחלקו כאן הוא בין מקום-עיירות קטנות-שאין בו ועד המפקח על הצדקה, חבר עיר, אלא שכל אחד ואחד נותן מה שפסקו עליו לעניים המחזירים על הפתחים, או נותנו לגבאי צדקה שיחלקום לעניים, "מסויימים", למקום-עיירות גדולות-שנותנו לוועד הצדקה=חבר עיר, שמחלקם לפי ראות עיני חברי הוועד הוזה. ואמרו שם שבהסכם לדברי הברייתא נמנע רב הונא מלהחזיר לר' חנא המעות שקבל ממנו לצדקה כשחזר-ר' חנא-

לעירו. ואין בדברים אלה אפילו רמו קל למה שמצאו בהם הראשונים והאחרונים שחבר העיר הוא שם הכבוד של רב הונא, והדבר פשוט שרב הונא כגדול העיר" לא לבד שהשתתף במעשי חבר העיר אלא היה נחשב כעומד בראשו. ומלשון הבבלי אין להוכיח כלל שרב הונא בעצמו קבל את המעות לצדקה, ואפשר שר' חנא שלחו לחבר העיר או שנתנו לאחד מחברי ועד הצדקה, אלא כשרצה שיחזירו לו מה שנתן בא לפני רב הונא, ראש הישיבה וראש חבר העיר.

ו' תוספתא בבא בתרא ו', י"ג (=חולין צ"ד, א') היה הולך לבית האבל... והיה בידו לגין של יין המתקשקש לא ימלאנו מים מפני שטוענו טענת חנם ואם היה חבר עיר מותר. בחולין שם הגרסא: ואם היה שם חבר עיר (ר' גרשום גורס בו, ולדעתו מוסב לבית האבל), וזו היא הגרסא האמיתית. ופרוש הדברים, שבעיר שיש שם חבר עיר המפקח על תנחומי אבלים ועל סעודת הבראה שבבית האבל, ה"יחידים" אין מביאים יין עמהם אלא משום כבוד האבל, ולא לצורך האבל ולא לצורך האורחים, ולכן אין לדקדק בדבר אם הוא ממלא מים הלגין של יין המתקשקש שבידו, ולא אסרו זה אלא במקום שאין חבר עיר, והמנחמים מביאים יין לצורך הסעודה ואם הוא ממלא מים הלגין של יין המתקשקש, הרי הוא מטעה את האבל שהוא חושב שקבל לגין מלא ולא חסר.

ז' שמחות י"ד, י"ג: הכל מעלין לבית האבל גלוסקאות בשר ודגים ובחבר עיר קטניות ודגים. ברייתא זו שבחצונית צריך לפרשה על דרך שפרשנו בפסקא הקודמת הברייתא שבתוספתא ובבבלי על לגין המתקשקש, והוא שבמקום שאין בו חבר עיר לפקח על תנחומי אבלים, המנחמים מביאים לבית האבל מאכלים היותר משובחים כגלוסקאות (עיין מדרש איכה הוצאת באבער ד', י': והיה לה גלוסקין אחד... והולכת ומברה לשכנחה ומנחמת אותה) ובשר, אולם בשיש שם חבר עיר כבר אנשי החבר עושים כל דבר הנצרך בבית האבל ודי למנחמים להביא מה שבידם כקטניות ושאר דברים קטנים.

ח' שמחות י"א, ב': עולין בחבר עיר על האיש ואין עולין בחבר עיר על האשה. לכל הפרושים הרבים שנאמרו על הלכה זו הלשון עולה ב... קשה, שאדם עולה בסולם ובשאר דברים שהם אמצעיים לעליתו, אבל אי אפשר לעלות על ידי אמצעיות של חבר עיר. ולפי פירושונו למעלה עמוד תכ"א, כווננו כאן לאמר, כשמת איש, אנשי העיר שולחים את חבר העיר והם עולין ומנחמים

את האבל כבאי כוחם, ובלשונם: עולין בחבר עיר, שהם עולין לנחום האבל ב"תכונה רשמית", אולם באשה: אין עולין בחבר עיר, אלא אם הם עולין ל"ניחום", הם עולין כיחידים ולא כבאי כח של העיר.

ט' שמחות י"ב, ד': ליקוט עצמות . . . אומרים עליהן תנחומין לעצמן ואין עולין עליהן בחבר עיר אבל מברין עליהן בתוך ביתו של אבל. לפי מה שפרשנו בפסקא הקודמת: עולין עליו בחבר עיר, משמעו: נחום אבלים בתכונה רשמית, כבאי כח העיר, וכן משמעו של בטוי זה בקשר עם לקוט עצמות, שעל זה אין אנשי העיר שולחים את חבר העיר (לפעמים כל החבר השתתף בדבר ולפעמים רק מקצתם, הכל לפי המקום השעה וכבוד המת וכבוד האבלים) לנחם את האבל אלא היחידים-וביניהם לפעמים גם אנשי החבר-עולין ומברין את האבל בתוך ביתו. והדגישו, "בתוך ביתו" שהנחום על ידי חבר העיר היה בבית המנחמין של העיר, אולם הנחום על לקוט עצמות היה בבית האבל.

והנה כבר עלה בידינו לעמוד על משמעו האמתי של חבר העיר שאינו לא חבורת אנשים שבעיר (=צבור) ולא חבורה שמתקבצת לפני חכם העיר (אף שלפעמים הוא היה ראש החבר), אלא שבכל מקום שדברו בו כווננו לחברת אנשים שמנו עליהם בני העיר לצרכי העיר, כתפלה וצדקה הלוויית המת ותנחומי אבלים. ולא רחוק מלומר שהשתמשו בלשון חבר עיר על פי מה שכתוב כעיר שחברה לה יחדיו (תהלים קכ"ב, ג'), שכן אנשי ה"חבר" היו באי כוחם של כל בני העיר ולא באי כוחם של יחידים, ובוזה החלוק הגדול שבין חבר העיר לחבורה. ואף שלפי דברינו למעלה אין מן הצורך לטפל בפטפוט דברים של החוקרים החדשים (עיין לדוגמא אורשריפט לגייגער קכ"ב כו'), שקשרו נימא בנימא וחבל בחבל עד ש"עלה בידם" לקשר חבר עיר בחבר כהנים, ושניהם בחבורות של אוכלי חולין בטהרה ובשאר חבורות הקרובות לאלו, לא נמנע מלהעיר על אלה ב' דברים הנוגעים לענין זה.

במשנה מנחות סוף פרק ט', הגרסא בכתבי יד ובספרים מדויקים חוברין ולא חברים וכן בברייתא שם צ"ד, א', בין בכתבי יד ובין בספרים: חוברין, (עיין שם בדקדוקי סופרים), ובמקור ברייתא זו, תורת כהנים, נדבה ראש פרשה ב', גם כן: חוברין. אולם חוברין אין ענינו כלל אצל חברים במשמעו הרגיל: אנשים מדקדקין במעשרות בטומאה וטהרה, אלא משמעו הוא שותפין וכמו שפרשו הראשונים רש"י ור' גרשום במקומו, ודברי הערוך ערך חבר קשה לעמוד עליהם, שכפי הנראה לפי פרוש הראשון שהביא משמעו

חברים ממש, ומה ענין חברים אצל קרבנות. ובברייתא שבספרי אמרו בפרוש: בני ישראל סומכין ואין הנכרים סומכין... שהסמיכה נהגת בכל החוברין כו', ואם לא נתמעטו אלא גוים אין כאן מקום לחברים דווקא, ואין ספק שחוברין הם: חברים בקרבן, כלומר: שותפים בו. ואולי שבמקורות עתיקים השתמשו במלה זו שהיא עברית במקום שותפין שהיא מלה שאולה מאכדית, ודברי גייגער במקום הנ"ל שכל אחד ואחד של חבר העיר היה נקרא בשם הכבוד: חובר, מביאים לידי גיחוך! ועל יסוד שיטתו זו, "הגיה" במשנה סוף בכורים (עיין למעלה סוף עמוד תי"ד): אין נותנין אלא לחובר בטובה, ונעלם ממנו מה שאמרו (ספרי במדבר קכ"א, וש"ס): ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן מה אהרן חבר אף בניו חברים מיכן אמרו אין נותנים מתנות אלא לחבר, ופרושו כמו שפרשו בבבלי סנהדרין צ', ב', שאין נותנין תרומה לכהן עם הארץ אלא לחבר, שזהיר בטומאה וטהרה.

ואשר לדעת הגאון והרמב"ם ש"חבר עיר" משמעו: חכם העיר, יש להעיר שאף שבדורות של האמוראים חבר הוא נרדף עם תלמיד חכם, ואמרו (בבא בתרא ע"ה, א'): אין חברים אלא תלמידי חכמים, לא מצינו במקורות התנאים חבר במשמע זה, ואפילו האמוראים אין מכנים חבר אלא לתלמיד חכם ולא לחכם (על ההבדל שביניהם, עיין חלק א', עמוד ת"ו), ולכן אי אפשר שבדברי ר' אלעזר בן עזריה חבר עיר פרושו: חכם העיר. ומעניין הוא שבארמית של הנצרים בארץ ישראל שהיא כמעט שווה ממש לארמית של היהודים, קָבַר מדינא משמעו: אורח הארץ, כלומר איש שיש לו כל הזכויות של "בן חורין" (civis ברומית) בנגוד ליושבי הארץ שאין להם זכויות אורחיות. ולוא היתה המשנה משתמשת בבטוי קָבַר עיר לא היה אפשר לפרשו אלא במשמע: אורח העיר, כחבר מדינא שבארמית, שכן כל אורחי העיר חברים הם, אולם אין כל אנשי העיר חכמים. ולפי זה גם מצד הלשון מוכח שחבר עיר אינו שם הכבוד של "יחיד" אלא שהוא כנוי ל"באי כח העיר", אלה הממונים על צרכי צבור, כתפלה צדקה ותנחומי אבלים. ולא מצינו חבר במשמע תלמיד חכם במקורות התנאים אלא בברייתא סנהדרין סוף דף ח', בדברי ר' יוסי בר יהודה, בן דור האחרון לתנאים.

אמנם כן אפשר שחבר עיר, אף שלא נזכר אלא בקשר עם אלה ג' דברים, הוא שם הועד הכללי של כל מנהיגי העיר וראשיה, בין במלי דעלמא בין במלי דשמיא, והם העשרה בטלנין לפי פרושו של הרמב"ם המובא למעלה עמוד

תכ"ב. ורב יהודה אף שלא התפלל אלא פעם אחת בחודש (בבלי ראש השנה סוף המסכת), לא נמנע מלאמר שאיש כמוהו ראוי להיות אחד מהבטלנין (מגלה פ"א, ו'; ועיין שם בספרו של ה' ראטנער על הגרסאות השונות). וכוה הביע דעתו, שרק מי שכבר הגיע למעלה גדולה בתלמוד ראוי לאותה איצטלא, אבל אלה שלא הגיעו למעלה זו לא יתעסקו בצרכי צבור אלא ישתלמו בראשונה בלמודם. אולם מעולם לא כוון לאמר שהוא עצמו, שמפני טרוד התלמידים (עיין שם בראש השנה ברש"י), לא בא כלל לבית הכנסת, ראוי שיתמנה לאחד מ' בטלנין שתפקידם היה להיות מוכנים לתפלה בבית הכנסת כשמגיע זמנה. ולפי זה אפשר שי' בטלנין הם חבר עיר, אף שאין ספק שהתפקיד היותר חשוב של חבר עיר – לתפלה – הוא להקבץ בבית הכנסת בשעת התפלה וכמו שהערנו למעלה עמוד תכ"ב.

וחוקרי תולדות היהודים האריכו לפלפל על היחס שבין חבר עיר לחבר היהודים" שנוכר ביחד עם הכהן הגדול על המטבעות של בית חשמונאי, אולם חבר יש לו הרבה משמעות, ואין ללמוד גזירה שוה חבר מחבר. ואף שקרוב לודאי הוא שחבר שעל המטבעות האלה מתאר את היהודים כאזרחים העומדים ברשות עצמן (= *δημος* ביונית, עיין וויללריך בית הורדוס – בגרמנית – עמוד קע"ב), אין מזה ראיה שגם משמעו של חבר עיר היה בראשונה כעין זה: שלטון העיר. ואין לדיין אלא מה שעניו ראות, ולא נזכר חבר עיר אלא בקשר עם תפלה צדקה ותנחומי אבלים, דברים שאין להם יחס עם שלטון של עיר. ולפי דברינו למעלה עמוד רכ"ב: החלוק בין חבר עיר לחבורה שבעיר הוא, שהראשון מדגיש חבור כל אנשי העיר לאגודה אחת – לצורך איזה דבר שהוא – וחבורה היא חבר אנשים יחידים. וכבר יש בדברינו טעם לדעת האומר שאין תפלת מוספין אלא בחבר עיר, שתפלת המוספין זמנה כל היום (משנה ברכות ד', א'), ורוב בתי כנסיות של עיר – ובזמנם כמעט כלם היו חוץ לעיר – נסגרו כשהשלימו תפלת השחר ולא נפתחו עד שהגיע זמן מנחה קטנה (עיין למעלה עמוד ג'), אבל „בית הכנסת הגדול" של העיר נשאר פתוח כל היום, שהיו נאספים בו לכל צרכי צבור. ולכן יש מי שאומר שאין להטריח את הצבור יותר מדאי ודי להם אם יתפללו תפלת המוספין בבית הכנסת שיש בו חבר עיר לתפלה. ויש מהאחרונים (עיין פני יהושע וספר משנת יהודה לר' יוסף שרגא בן ר' איסר יהודה, ווארשא תרנ"ה) שמצאו קשר בין תפלת המוספין לתפלת אנשי מעמד בעיר המעמד, ועל יסוד דבריהם בנו להם החוקרים החדשים

מגדלים הפורחים באויר. אולם אף שעל דרך ההשאלה קראו „מוסף“ לתפלה יתרה שאנשי מעמד היו מתפללין בכל יום (ועיין ירושלמי ראש פ"ד של תעניות ושם בפרוש המשנה להרמב"ם; ועיין ההערה היפה שהעיר על זה ר' אביגדור אפטוביצי' בהערותיו על הראב"ה ראש ס' תתע"ז, חלק שני עמוד תרל"ה-תרל"ו), מכל מקום אין עולה על הדעת שתפלת מוסף שלנו שרשה בתפלת אנשי מעמד, שאנו מתפללין מוסף בימים שיש בהם קרבן מוסף, שבת ראש חדש יום טוב וחול המועד, וכבר אמרו במשנה תעניות ד', ד', שכל יום שיש בו קרבן מוסף אין בו מעמד במוסף, ואיך יאמר אדם שקבלו עליהם מנהג אנשי מעמד בימים שאנשי מעמד עצמם לא היו מתפללין בהם מוסף, אבל בימים שהם התפללו „מוסף“ – בשאר ימות החול – אין אנו מתפללין מוסף! ואף שבמשנה שם כווננו לאנשי מעמד שבירושלם ולא לאנשי מעמד שבעיירות ארץ ישראל, כמה רחוק הוא מלאמר שתקנו תפלת מוסף במדינה באלה הימים שלא התפללו אותה אנשי מעמד שבירושלם. – על „חבור ישראל“ שבקטעים להכת שבדמשק, עיין מה שהערותי בספרי על כת זו עמוד ק"ז-ק"ח.

רבי יעקב בר אידי בשם רבי שמעון חסידא ברועים ובקייצים הא מתניתא לא אמר ברועים ובקייצים הא שאר כל אדם חייבין.
 נראה שב' גרסאות הורכבו כאן לאחת, שיש שגרסו: ברועים וקייצים היא (הא אשגרא מסוף המאמר) מתניתא הא שאר כל אדם חייבין, ויש שגרסו: לא אמר אלא (כן הוא בכ"ר בכ"ס ובד"א, ובספרים נשמט אלא בטעות) ברועים וקייצים הא שאר כל אדם חייבין. אולם בין לפי גרסת הספרים בין אם נגרוס כמו ששערנו, לכאורה נראה שכוון ר' שמעון לומר שלא אמר ר' יהודה דבריו אלא ברועים וקייצים, וכן פרשו כל המפרשים. אלא שאם כן דבריו מפליאים, שהוא „עוקב“ דברי המשנה לגמרי, היא אומרת כל מקום שיש שם חבר עיר יחיד פטור, והוא אומר שהיחידים חייבים בכל מקום ואף בשיש שם חבר עיר חוץ מרועים וקייצים שבמדבר וביערות שאין שם חבר עיר, שהם פטורים! וקושיא זאת קשה על כל הפרושים הרבים שנאמרו על מאמר זה (הרב בעל שדה יהושע מציע ג' פרושים, והבאים אחריו הוסיפו עוד הרבה), חוץ על פרושו של הרב בעל פני משה שלדעתו, רועים וקייצים הם דוגמא לאנשים שאינן בקיאים, שר' שמעון בא ללמדנו שלא פטר ר' יהודה אלא את שאינו בקי בתפלה והבקי חייב. אולם פרוש זה לא נתן להאמר כלל.

שאף שמצינו רועי בקר ורועי צאן דוגמא לעמי ארצות (ועיין סנהדרין כ"ו, א'; יבמות ט"ז, א', וש"ט, מעולם לא שמענו שקייצים הם מן הפחותים". ולא זו בלבד אלא ברור הוא שדברי ר' שמעון כאן הם דבריו בבבלי סוף ראש השנה ושם נאמר: א"ר יעקב בר אידי (וכן כאן בירושלמי ר' יעקב ב"א הוא שקבל ההלכה מר' שמעון חסידא) א"ר שמעון חסידא לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, ואם כן רועים וקייצים הם דוגמא לעם שבשדות, ולא לשאינן בקיאים בתפלה. וכשנדקדק היטב בסוגיות שבב' התלמודים בענין זה נראה שבאמת לא על משנתינו אמר ר' שמעון דבריו בירושלמי, מה שהוא מן הנמנע כאשר ראינו, אלא על המשנה בראש השנה וכמו שנשנו דבריו בפרוש בבבלי, והנושא של ולא אמר (או: הא מתניתא) הוא התנא (=רבן גמליאל) שם. ומכל מקום הוכיחו כאן, שלדעת ר' שמעון אין הלכה כר' יהודה בשם ר' אלעזר בן עזריה אלא כחכמים שתפלת המוספין היא בחבר עיר ושלא בחבר עיר, וכך היא הצעתן של דברים אלה.

במשנה סוף ראש השנה נחלקו רבן גמליאל וחכמים אם שליח צבור מוציא את היחיד (הבקי) או לא, ובין אם נאמר כדברי רוב הראשונים, שגם לפי המסקנא שם בבבלי מחלוקתם בין בברכות של כל השנה בין בברכות של ראש השנה (ועיין רמב"ן בלקוטים שם, ודבריו הם היסוד לדברי תלמידיו ותלמידי תלמידיו הריטב"א והר"ן שם; ועיין גם כן תוספות שם סוף ל"ד, וכפי הנראה פרשו הם דברי רש"י כמו שצדד לומר הרמב"ן בסוף דבריו, ולא קשה מה שהקשה שם ר' שמואל שטראשון על התוספות), או אם נאמר כדעת אלה שאמרו, שלפי המסקנא לא אמר רבן גמליאל דבריו אלא בברכות של ראש השנה (עיין התשובה העמוקה לר' שרירא ובנו ר' האי בתשובות הגאונים הוצאת הרכבי ס' רנ"ז, ובאוצר הגאונים על ראש השנה ס' קל"ד) ברור הוא שמשנתינו שם בשל ראש השנה היא וכמו שאמרו ב' גאונים אלה: דיל' לא אמר רבן גמליאל אלא בשל ראש השנה... והרי דברי משנתינו בברכות של ראש השנה הן. אולם אם כן לכאורה הדברים תמוהים, שבין בסוגיא שלפנינו בירושלמי ובין בסוגיא של הבבלי ברכות נשאו ונתנו בשאלה אם הלכה כר' יהודה או לא, ולא העירו כלום על המשנה בראש השנה, שבין רבן גמליאל ובין חכמים מודים בעקר הדבר שיחיד מתפלל, ולא נחלקו אלא אם השליח צבור מוציא את הבקי כשם שהוא מוציא את שאינו בקי. אלא שעל זה יש להשיב שהכל מודים שיחיד חייב במוסף של ראש השנה משום מלכיות וזכרונות ושופרות שמצאו להם רמז

בחורה (עיין הברייתא שם ל"ב, א', תורת כהנים אמור פרשה י"א, הלכה א' וב', ספרי במדבר ע"ז), אבל נחלקו רבן גמליאל וחכמים אם שליח צבור מוציא את היחיד או לא. אולם מדברי ר' שמעון חסידא אנו למדים שדעתו לא כן היא, אלא שבאמת רבן גמליאל וחכמים אמרו דבריהם בשיטת החולקים על ר' יהודה (משמו של ר' אלעזר בן עזריה), ולשיטת ר"י אין כאן מקום לישא וליתן אם הש"ץ מוציא את היחיד או לא, שאין היחיד חייב בדבר. וזה יוצא ממה שאמר ר' שמעון, שרבן גמליאל (=הא מתניתא, או=לא אמר) פוטר רועים וקייצים אבל שאר בני אדם לא, ואם כר' יהודה יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, שבכל השנה יחיד במקום שיש שם חבר פטור מתפלת המוספין ובמקום שאין שם חבר חייב, ואלו בראש השנה חייב במקום שיש שם חבר ופטור במקום שאין שם חבר, שרועים וקייצים הם במקום שאין שם חבר. ואם חכמים ורבן גמליאל חלוקים על ר' יהודה בודאי אין הלכה כמותו וזהו שאמר כאן: מליהון דרבנן פליגן, שר' שמעון ור' יעקב בר אידי חולקים על האומרים: הלכה כרבי יודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה. ובבבלי ראש השנה אחד מ'הנחות" מסר דברי ר' שמעון בנוסח אחר כזה: פוטר היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות ולא מיבעיא הני דקיימי הכא (המאמר ולא מיבעיא כו', פרוש הוא על דברי ר' שמעון), ותמהו על זה ושאלו: אדרבה הני אניסי הני לא אניסי. ולפי מה שכתבנו, מי שאמר כן דעתו היא שר' שמעון חסידא כר' יהודה, שבכל השנה יחיד במקום שיש שם חבר פטור ובשאר שם חבר חייב, אולם בראש השנה יחיד חייב ומטעם האמור למעלה, אלא שרבן גמליאל פוטר היה (באנוס קצת), לא לבד אלה שבעיר שכן בכל השנה פטורים הם, אלא אפילו עם שבשדות שחייבים בכל השנה שהרי הם במקום שאין שם חבר עיר. ולא נחלק הירושלמי על עקר סברא זו, שלר' יהודה יש מקום לחייב את הרועים והקייצים יותר מהיחידים שבעיר, אלא שלפי הירוש' לא אמר ר' שמעון מימיו: אפילו רועים וקייצים, ונהפוך הוא שהוא אמר: אלא ברועים וקייצים, ועל כרחך שלדעתו אין הלכה כר' יהודה שהרי נחלקו עליו רבן גמליאל וחכמים.

ומכל מקום אף שעלה בידינו להעמיד דברי ר' שמעון בלי שום דוחק, קשה לפרש דברי הירושלמי: מליהון דרבנן פליגן, על דרך שפרשו המפרשים, שבכל מקום דרבנן הוא הנגוד ליחיד, אולם כאן שנים שנים הם, ר' ביבי בשם ר' חנה ושמואל אמרו הלכה כר' יהודה, ור' יעקב בר אידי בשם ר' שמעון חסידא ור' יוחנן נחלקו ואמרו הלכה כחכמים (ועיין דבור הבא בפרוש

דברי ר' יוחנן, ואם כן מה זה שאמרו: דרבנן פליגן. ולכן נראה שהמשא ומתן כאן אינו רק בשאלה: הלכה כמי, אלא גם בפרוש דברי המשנה. ולכאורה היה אפשר לומר שלר' יהודה לא נחלקו חכמים ור' אלעזר בן עזריה כלל, ומה שאמרו חכמים: בחבר עיר ושלא בחבר עיר פרושו: שבחבר עיר רק החבר מתפלל מוסף ושלא בחבר עיר היחיד מתפלל, בהסכם למה שאמר ר' אלעזר בן עזריה (כפי מה שמסר ר' יהודה דבריו): כל מקום שיש שם חבר עיר היחיד פטור. ואם נפרש כך נמצא טעם האומרים הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה, שאין זה יוצא מן הכלל יחיד (ר' אלעזר בן עזריה) ורבים (חכמים שבמשנה) הלכה כרבים, שלר' יהודה לא נחלקו כלל בדבר זה. ולהוציא מידי דעה זו אמרו כאן: מליהון דרבנן פליגן, שבאמת גם לר' יהודה יש כאן מחלוקת בין ר' אלעזר בין עזריה וחכמים, אלא שיש מן האמוראים שפסקו כיחיד: ר' אלעזר, בהלכה זו. והביאו ראייה לזה מדברי ר' שמעון חסידא, שמדבריו יוצא כפי מה שראינו למעלה, שלרבן גמליאל (ובעקר הסברא לא נחלקו עליו חבריו) יש להקל יותר ביחיד במקום שאין בו חבר עיר מביחיד במקום שיש בו חבר עיר, ולא כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה. ולפי פירוש זה דר בנן משמעו כאן כבשאר המקומות: רבים, בנגוד: ליחיד, שחכמים שבמשנתנו שזכרו בדברי תנא קמא חלוקים על היחיד, ר' אלעזר בן עזריה, גם לפי נוסח דבריו שמסר ר' יהודה.

ולמעלה עמוד תכ"ב, הערנו בקצרה על הברייתא השנויה בבבלי שם ל"ד, ב' בלשון זו: כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות בד"א בחבר עיר אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות. ולפי פשוטן של דברים פרוש ברייתא זו כמו שפרשנו שם והוא, שהיא על דעת ר' אלעזר בן עזריה האומר, אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר, ולכן שלא בחבר עיר שומען שלא על סדר ברכות, שאין מתפלל מוסף כלל. אולם לפי מה שכתבנו למעלה בדבור זה, שבראש השנה הכל מודים שיחיד מתפלל מוסף, אי אפשר לפרש כן. וגם מגוף הברייתא מוכח שיחיד חייב במוסף בראש השנה שהרי בסופה נאמר: ויחיד שלא בירך . . . ומצוה בתוקעין יותר מן המברכין. ומכל מקום עוד הדבר שקול, שאפשר שעל ידי השמטת הפתיחה: תניא אידך, הורכבו כאן ב' ברייתות לאחת, והראשונה היא על דעת ר' אלעזר בן עזריה שאין תפלת המוספין, ומוסף של ראש השנה כשאר מוספין, אלא בחבר עיר, והשנייה היא על דעת החכמים החולקים עליו. וקצת ראייה לזה מהירושלמי

שם בסוף המסכת שהביאו הלכה אחת המקבילה לזו שנאמרה בסוף הברייתא שבבבלי אולם לא נזכר שם כלל החלוק בין חבר עיר בשלא בחבר עיר. ומה שמביאני לידי ספק זה היא העובדה שלא מצינו הלשון חבר עיר בהלכות תפלה אלא בקשר עם תפלת המוספין, וכפי מה שראינו למעלה עמוד תכ"ז, יש לו משמע מיוחד ולכן קשה לאמר שכאן הוא נרדף עם צבור. והדבר צריך עיון גדול.

מילתיה דרבי יוחנן אמר כן דמר ר' יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי עומד ומתפלל בשוק של ציפורין... ומתפלל של מוסף.

לפי דברינו בעמוד הקודם, שכל המשא ומתן כאן בירושלמי הוא, אם נחלקו חכמים של ת"ק על ר' אלעזר בן עזריה שבדברי ר' יהודה, מה שאמרו: מילתיה דרבי יוחנן כו', פרושו, שגם מדבריו אנו למדים כמו שלמדנו מדברי ר' שמעון חסידא, שחכמים חלוקין על ר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה, ולדעתן יחיד מתפלל תפלת המוספין בכל מקום ואף במקום שיש בו חבר עיר, ולכן ר' ינאי כמו שספר עליו תלמידו ר' יוחנן התפלל בשוק של ציפורין. וממעשה של ר' ינאי אין להוכיח כלום, שאפשר שלדעתו שוק של צפורין אינו כציפורין, והוא עשה כדברי ר' אלעזר בן עזריה – ולא נחלקו עליו חכמים! – שבמקום שאין חבר עיר היחיד חיב. אולם ההוכחה היא מדברי ר' יוחנן וזהו שאמרו: מילתיה דרבי יוחנן אמר כן, שחכמים חלוקין על ראב"ע גם לפי דברי ר' יהודה. והמפרשים פרשו שהמאמר ואין חבר עיר בציפורין הוא למסדר התלמוד, אלא שקשה לפרש כך שאיך הוציאו מדברי ר' יוחנן על מעשה של ר' ינאי, ששוק של ציפורין כציפורין, ואפשר שהוא התפלל שם תפלת מוספין משום שאין שוק של עיר כעיר, ודעתו כר' יהודה, שבמקום שאין שם חבר עיר היחיד חייב. והמפרשים נגדרו אחרי מה שאמרו בבבלי על מעשה זה של ר' ינאי: חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה, אבל חלוק גדול בין ב' התלמודים בפרטים של הספור, שבבבלי לא נזכר אלא שר' יוחנן ראה את ר' ינאי מתפלל וחוזר ומתפלל, אולם מה בא אדם גדול כר' יוחנן ללמדנו אם לא דקדק במעשה רבו ועמד על עקרון של דברים שהתפלה השניה היתה של מוספין, ומוזה ראייה שיחיד מתפלל בחבר עיר שהרב ותלמידו שניהם בציפורין היו. ולהירושלמי העיד ר' יוחנן על רבו בפרוש התפלל מוסף בשוק של ציפורין, ואפשר שלא בא אלא ללמדנו ששוק של ציפורין אין

כציפורין. וכבר הרגישו המפרשים בקושי שיש בדברים אלה, אלא שמה שכתבו בישובה של קושיא זו דברים רחוקים הם, ואין צורך לטפל בהם. ולפי פרושנו המאמר: ואין חבר עיר בציפורין, הוא לר' יוחנן עצמו שהוסיף בסוף הספור על רבו, וכי אין חבר עיר בציפורין שמשום זה התפלל ביחיד – אלא ודאי שדעתו היא כחכמים שבכל מקום יחיד מתפלל תפלת מוספין. ולא מדברי מסדר התלמוד, אלא מדברי ר' יוחנן, הוציאו הבאים אחריו, ששוק של ציפורין כציפורין, שאם לא כן איך הוכיח ממעשה של ר' ינאי, שאין הלכה כר' יהודה. ועוד הוציאו מדבריו: חלוקין על רבי יהודה שאמר משום רבי אלעזר בן עזריה, ובלשון התלמוד בראש הסוגיא: מליהון דרבנן פליגין, שאם לא כן ר' ינאי כמאן.

אמר רבי אבא ולא סוף דבר עד שיהלך ד' אמות אלא אפי' שהא כדי הילוך ארבע אמות.

מאמר זה מובא למעלה פ"ג, ו', בקשר עם ההלכה על מטיל מים שאל יתפלל עד שיהלך ארבע אמות, אולם שם נאמר על שם ר' יעקב בר אחא וכאן על שם ר' אבא (בא), ואפשר שאין ב' דברים אלה שוים, ור' יעקב בר אחא אמר דבריו בענין הטלת מים, ור' אבא בהתפלל וחזר והתפלל. וכבר היה אפשר לומר שבמטיל מים צריך להתרחק ממש ממקום שהטיל מימיו ד' אמות שמגונה הדבר להתפלל במקום מיאוס, אבל בחזור ומתפלל לאו דווקא שילך ד' אמות אלא אפילו המתין כדי הילוך ד' אמות. ולעומת זה היה אפשר לומר שבהתפלל כיון שצריך לפסוע ג' פסיעות מלאחריו (יומא נ"ג, א') יפסע עוד פסיעות אחדות, ד' אמות, ויחזור ויתפלל, אבל בהטיל מים די כשממתין כדי הילוך ד' אמות, ולכן נאמרה הלכה זו שהמתנת כדי הילוך ד' אמות כהילוך ממש בקשר עם ב' הלכות אלו, ומי שאמר זה לא אמר זה; ועיין חלק ב', עמוד שי"ד.

רב אמר צריך לחדש בה דבר ושמואל אמר אין צריך לחדש בה דבר. . . אפילו אמר ונעשה לפניך את חובותינו תמיד יום וקרבן מוסף.

יש שאמרו שמחלוקת זו של האמוראים היא רק בראש חדש וחול המועד שבהן היו אומרים י"ח ברכות שלמות גם במוסף (ותוספות ברכות כ"א, ב', בד"ה

עד), אולם מלבד שאי אפשר לקבל דעת זו, שמפורש יוצא מכמה מקומות בבבלי וירושלמי שלא התפללו י"ח בשום תפלת מוסף וכמו שנבאר לקמן עמוד תל"ט, אלא שאי אפשר להוציא הדברים מידי פשוטן וסתם מוסף הוא תפלה שמתפללין בשבתות ימים טובים ראש חודש וחול המועד, ולפי פרושם היה לו לאמר כאן: מוסף של ראש חדש ושל חול המועד צריך לחדש בה דבר כו'. ובאמת אחרי שנתגלו לפנינו נוסחי תפלה לבני ארץ ישראל אין צורך בכל הדחוקים שנדחקו בהם המפרשים, שנוסחי תפלה אלה מלמדינו שלפי מנהגם אין בין תפלת מוסף של יום טוב לשאר תפלות שבו אלא שנוי קטן בלבד והוא, שבמוסף אומר פסוקי קרבן שבפנחס ובשאר התפלות אומר פסוקי קרבן שבאמור. וכאשר כבר ידוע שבזמן המשנה (ובארץ ישראל גם בזמן של האמוראים, עיין למעלה עמוד קל"ו) היו קורין בכל יום טוב מענינו של יום בפרשה אמור, קרוב לשער שבדורות הראשונים לא היה שום שנוי כלל בין תפלת המוספין לשאר תפלות שביום ובכולן אמרו פסוקי קרבן שבאמור, שהדעת נותנת שאמרו בתפלה הפסוקים שקראו בהם בתורה. ואיך שהיתה אמירת הפסוקים אצלם, אין אמירתם מעכבת וכמו שאמרו בבבלי סוף ראש השנה: כיון שאמר ובתורתך כתוב לומר יצא, שלפי פשוטו פרושו כמו שפירש רש"י שם שעל פסוקי קרבנות כווננו. וכדי לעשות היכר בין תפלת מוסף לשאר התפלות אמר רב שצריך לחדש במוסף דבר, אולם נחלק עליו שמואל ואומר שאין צריך לחדש בה דבר. ואולי שמחלוקתם זו תלויה במחלוקתם למעלה הלכה ד', אם אדם מתפלל וחוזר ומתפלל, שלרב האומר אדם מתפלל תפלת נדבה צריך לחדש בה דבר, שלא תראה התפלה השניה שאדם מתפללה בזמן שחרית או בזמן מנחה כתפלת נדבה, ולשמואל שאין אדם מתפלל תפלת נדבה אין לחוש חשש זה ולכן אמר שאין צריך לחדש בה דבר. אלא שמחלוקתם בתפלת נדבה אינה ברורה ותלויה בגרסת הספרים, עיין למעלה עמוד של"ט. וקרובה ההשערה שתפלת מפני חטאינו שאנו אומרים במוסף היא בהסכם לדעת רב שצריך לחדש בה דבר ותקנו נוסח קבוע, היכר בין תפלת מוסף לשאר התפלות. ומעניין הדבר, שבני ארץ ישראל קבלו עליהם דעתו של רב שצריך לחדש בה דבר, אולם מסתפקין במועט ואין אומרים אלא: ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף, בהסכם למה שאמרו כאן בירושלמי אפילו אמר ונעשה לפניך... יצא. ומנהגנו לאמר בסוף ומפני חטאינו: ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתן, הוא מנהג בבלי,

והלשון „פיוטית“ היא, –כסדרם מקביל לכהלכתן–, שכן היא סופו של ה„פיוט“: ומפני חטאינו, שאנו נוהגין לאמרו, אולם בא“י לא אמרוהו.

ודע שגם אלה מהראשונים שפרשו סוגיא זו במוסף של ראש חדש כ„אחד מהחבורה“ הנזכר מבעל האשכול א‘, כ”א (בספרו של ה’ ראטנער מובאים דבריו בטעות: קודם מחפלל, במקום אדם מתפלל), גרסו כגרסת הספרים שלנו, חוץ מהראב”ן עירובין ס”ט, ב’, הוצאה ראשונה, שלכאורה נראה שהיתה לפניו כאן גרסא מזוהרה, וזו לשונו: וגרסינן בירושלמי העובר לפני התיבה בראש השנה צריך לחדש דבר בתפלת המוספין מאי מחדש אפילו אמר נעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא. ואשר ללשון: העובר לפני התיבה, אפשר שכך היתה הגרסא לפניו בירושלמי, ואף שנוסחי התפלה שווים הם לשליח צבור ולשאר בני אדם, כבר השתמשה המשנה סוף פ”ג של עירובין והירושלמי שם ובשאר מקומות בלשון עובר לפני התיבה, ואף שלכל אדם כוונתו. ואפשר גם כן שהראב”ן שעומד שם בסוגיא של העובר לפני התיבה שבעירובין הוסיף ג’ מלים אלה על ידי אשגרא. לעומת זה קרוב לודאי שבתפלת המוספין פרוש הוא להראב”ן, שהרב ראה לפרש בה שבירושלמי, כדי שיעמוד הקורא על דבריו. אולם בראש השנה אין לו מובן כלל, שהרי ברור שהסוגיא שלפנינו אין לה ענין כלל אצל ראש השנה. ומשער אני שיש כאן שבוש סופרים שהחליפו ר”ח=ראש חדש בר”ה=ראש השנה, והרב פרש דברי הירושלמי על מוסף של ראש חדש כהרבה מהמפרשים, והכניס פרושו זה לפנים להביא ראיה לדבריו שם, שאין מוכיר פסוקי קרבן של ראש חדש במוסף של ראש השנה. וראייתו היא ממה שאמרו כאן בירושלמי, שאפילו אם לא אמר אלא ונעשה לפניך כו’ יצא, ואין צריך להזכיר פסוקי קרבן כלל, ועל זה יש לסמוך שלא להזכיר פסוקי קרבן של ראש חדש במוסף של ראש השנה שיוצא במה שהוא אומר: תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם. ולפי מה שכתבנו למעלה שבימי התלמוד היו אומרים פסוקי קרבן גם בשל שחרית, בודאי אין שום ראייה מכאן, שלא נחלקו רב ושמואל אלא אם צריך לשנות נוסח תפלת מוסף מנוסח שאר התפלות, אולם פסוקי קרבן אמרום גם בשאר התפלות. אלא שמנהג זה שנדגו בו בימי התלמוד כבר נשתקע בדורות שלאחריהם, ולפי הנוסח שלנו יפה נסתייע הראב”ן מדברי הירושלמי, שאין להקפיד על אמירת פסוקי קרבן. ומכל מקום עוד הדבר צריך עיון, שגם הראב”ה סימן תקל”ז, חלק שני עמוד רכ”ט, מביא הירושלמי כמו שמביאו הראב”ן, וקצת קושי בדבר לאמר שהשבוש

ראש השנה במקום: ראש חדש, היה כבר בכתב יד של הראב"ן שהשתמש בו בן בתו הראב"ה. ואם נניח שעצם כתב יד של הראב"ן כבר משובש היה, אפשר להגיה דבריו כעין זה: ובירושלמי גרסינן (כך בירושלמי שם ערובין סוף פרק ג') העובר לפני התיבה בראש השנה אינו וצריך להזכיר ראש חדש ואמרו בברכות ירושלמי צריך לחדש כו', והסופר – אין אנו יודעים ברור אם הראב"ן עצמו כתב ספרו! – או המחבר דלג על מה שבין צריך לצריך. והשערה זו נראה קרובה, שדרך הראב"ן היא לציין המסכת של הירושלמי, אם אינו מביא דבריו על הסוגיא שבה הוא עומד, וכאן נאמר ירושלמי סתם, ועל כרחק שחסרות כאן, מלים אחדות. אולם לא נראה לומר שהראב"ן – ובן בתו הראב"ה – כוונו לספר ירושלמי ולא לתלמוד ירושלמי, שאין הלשון לשון ספר זה.

ועל נוסח התפלה של בני ארץ ישראל בימים טובים בראש השנה וביום הכפורים, עיין הקטעים שפרסם ה' עלבויגען והערותיו עליהם בהירחון לחכמת ישראל חלק נ"ה, תכ"ז–תמ"ו, ותקפ"ז–תקצ"ט. ואין כאן המקום להרחיב הדברים עליהם, אולם רואה אני להעיר שהמנהג לאמר יעלה ויבוא במוסף עוד נהגו בו גם בני בבל בדורות הגאונים, כפי שיוצא מתשובת הגאון ר' צמח ברקא ס' של"ו, עיין מה שהערותי על זה בהצופה מארץ הגר חלק ג', קפ"א וגו', וחלק ד', צ"ז–צ"ח. וגם מנהג זה יסודו בנוסח התפלה העתיק שלא הברילו בין קודש לקודש, ותפלת מוסף לא היתה שונה משאר התפלות ולאחר שקבעו לה נוסח חדש הוציאו את הישן מפני חדש, והשמיטו יעלה ויבוא בתפלת מוסף.

רבי שילא בשם רב נתפלל ומצא עשרה בני אדם מתפללין מתפלל עמהן.

דברי רב אפשר לפרשם בשתי דרכים, הדרך האחת, שחייב להתפלל כדי שלא יראה כפורש מן הצבור, והדרך השני שמותר לו להתפלל עמהן, ואף שאין אדם מתפלל וחוזר ומתפלל, בכעין זה התירו, כדי שלא יביאו בני אדם לחשוד אותו. וכבר הערנו למעלה עמוד ר"מ, על מחלוקת האמוראים בענין תפלת נדבה שיש מי שאומר שאסור להתפלל תפלת נדבה, ואפשר שרב מן האוסרים. עיין למעלה עמוד רל"ט–ר"מ, ובדבור הקודם עמוד תל"ד.

רבי זעורא ורב נחמן בר יעקב הוו יתבין מן דמצלון אתת צלותא קם רב נחמן בר יעקב מצליא אמר ליה רבי זעורא וכו'.

ממעשה זה אנו למדים שבימיהם, לא דקדקו כל כך בתפלה בצבור, ששני גדולי הדור כר' זעירא ורב נחמן התפללו קודם שהתפלל הצבור, ולא משום שחששו שמא יעבור זמן תפלה, אלא שתפלה בצבור לא היתה כל כך חשובה בעיניהם. ובבבלי ברכות סוף דף ז' מסופר על רב נחמן, והוא רב נחמן בר יעקב שלפנינו, שלא לבד שלא היה מתפלל בבית הכנסת אלא שגם בביתו לא התפלל עם עשרה, וכאשר הוכיחו רב יצחק על זה, השיב לו: מאי כולי האי; ועיין מה שהערנו על זה למעלה עמוד שס"ו.

מצלי אנא וחזר ומצלי דמר רבי שילא בשם רב נתפלל ומצא עשרה בני אדם מתפללין מתפלל עמהן.

גם ממעשה זה אין להוכיח שלרב חייב להתפלל עם הצבור (עיין סוף עמוד הקודם), שאפשר שרב נחמן ורבי זעורא עומדים בשיטת האומרים שאין אדם מתפלל וחוזר ומתפלל, ואפילו תפלת נדבה לא, ולכן תמה ר' זעורא על רב נחמן כשראה אותו חוזר ומתפלל, והוא השיב לו שבשביל תפלה בצבור מותר לחזור ולהתפלל.

נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף מתפלל עמהן לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף וכו'.

החלוק שחלקו בין אם כבר התפלל של שחרית או לא יסודו בזה, שתפלה בצבור במובנה האמתי היא תפלה שכל הצבור משתתפין בעצמם בה, וכולם מתפללין אותה יחד, ולכן אם כבר נתפלל של שחרית מתפלל עמהן מוסף, ואף שיפסיד על ידי כך אמן של האל הקדוש שמעלתו גדולה מאוד, תפלה בצבור חשובה יותר מאמירת אמן. אבל אם לא נתפלל שחרית והוא מתפלל שחרית כשהצבור מתפללין מוסף, אין תפלתו תפלה בצבור, אלא שמכל מקום אמרו שיתפלל עמהן כדי שלא יהי נראה כפורש מן הצבור, אולם לא יפסיד בתפלתו ענית אמן, שהרבה הפליגו במצותה כידוע, ולכן אמרו: אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומ' עד שלא יתחיל שליח צבור כדי לענות אחריו אמן יתפלל ואם לאו אל יתפלל. והמפרשים נדחקו לומר שמי שאמר הלכה

זו דעתו היא שאין תפלת מוספין אלא בחבר עיר, ואם לא יתפלל עם הצבור לא יוכל להתפלל אחר כך, ולא ידעתי מה דחקם לפרש דברים אלה שלא אליבא דהלכתא, שבין בבבלי ובין בירושלמי (עיין דברי ר' יוחנן למעלה עמוד תל"ב) נפסקה הלכה שתפלת המוספין ביחיד, והדברים פשוטים כפי מה שפרשנו; עיין עמוד ת"מ.

באיזה אמן אמרו תרין אמוראין חד אמר באמן של האל הקדוש וחרנה אמר באמן של שומע תפלה.

בבבלי ברכות כ"א, ב', נחלקו אמוראים בכעין זה אלא ששם לא אמן הוא העקר אלא קדושה לדעת ר' יהושע בן לוי ומודים לדעת ר' הונא. אולם אף שייחסו שם הדעה הראשונה לר' יהושע בן לוי, הארצי-ישראלי, כבר אנו יודעים שבארץ ישראל לא אמרו קדושה אלא בתפלת שחרית של שבת, (עיין מה שכתבתי על זה גאוניקא חלק ב', מ"ח-מ"ט, וגנוי שעכטער חלק ב', תקכ"ג-תקכ"ז), ואם כן אי אפשר שר' יהושע בן לוי הוא בעל הלכה זו. ובמקומו לקמן פרק ה', ג', בד"ה: בטיי אשתתק, נעמוד על השתלשלות הקדושה, וכאן לא ראינו אלא להעיר שבכתבי יד ובהוצאות מדויקות ואצל הראשונים הגרסא שם (עיין דקדוקי סופרים) בדברי ר' יהושע בן לוי: עד שלא יגיע ש"צ לקדוש, ואפשר שהן הן הדברים שנאמרו כאן בירושלמי: עד שלא יתחיל שליח צבור כדי לענות אחריו אמן... של האל הקדוש. ואם כן הוא מה שנאמר שם בבבלי בטעם דברי ר' יהושע בן לוי, אינו מגוף התלמוד אלא הוספת אחרונים שנכנסה לפנים. ומעניין שבהלכות גדולות הוצאת מקיצי נרדמים עמוד כ"ו, הגרסא היא: ור' יהושע בן לוי... עד שלא יגיע שליח צבור למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל ותוב (הוא לשון המחבר ולא לשון התלמוד) אמר ר' יהושע בן לוי... עד שלא יגיע שליח צבור לקדוש. ונראה שכבר לפני ראשונים ראשונים היו גרסאות שונות בסוגית הבבלי שם.

אמר ר' פינחס ולא פליגון מאן דמר באמן של האל הקדוש בשבת ומאן דמר באמן של שומע תפלה בחול.

על הגרסאות השונות של הראשונים, עיין ראטנער במקומו, אולם דעת קצתן שבזמן של בעלי התלמוד היו מתפללין י"ח ברכות שלמות במוסף של ראש חדש ושל חול המועד, אי אפשר להעמידה שמכמה וכמה מקומות בשני

התלמודים מוכח שמנהגם היה כמנהגנו עתה שלא להתפלל אלא שבע, ולוא באנו להעיר על כל המקומות שבהם בענין זה כי אז יארכו הדברים, ודי באלה ג' דוגמאות. בבלי עירובין מ', ראש ע"ב אמרו: שאני ראש חודש מתוך שכולל לשחרית וערבית כולל נמי במוספין, ולפי דעתן היה להם לאמר: מתוך שכולל במוסף ראשי חדשים של כל השנה כולל נמי במוסף של ראש השנה, שבודאי יותר יפה להקיש מוסף של ראש השנה למוסף של שאר ראשי חדשים מלהקיש מוסף לשחרית וערבית. ובמסכת ברכות של הירושלמי יש לנו ב' מקומות שאי אפשר לפרשם בדרך אחרת אלא, שבמוסף ראש חדש התפללו שבע. המשא ומתן למעלה בהלכה א' של פרק זה על ראש חדש שחל בתענית היאך הוא מוכיר, אין לו מקום כלל אם נאמר שהתפללו י"ח במוסף, עיין למעלה עמוד ק"ט וגו', פרוש הסוגיא שם. ובפרק אחרון הלכה ג' אמרו בירושלמי: שמואל אומר צריך לומר והשיאנו, והוא הוא האומר בסוגיא שלפניו שאין צריך לחדש בה-במוסף-דבר, ואם כן הוא סותר דברי עצמו, שלפי פרושם כאן הוא אומר, שאין בין מוסף של ראש חדש לשאר תפלות שבו ולא כלום, ושם הוא אומר שמוסיף והשיאנו. ולא עוד אלא שלפי דבריהם תפלת מוסף של ראש חדש היא בת י"ט ברכות, י"ח ברכות של חול והשיאנו שחותם בה מקדש ישראל וראשי חדשים, עיין שם בירושלמי. ואין יסוד אחר לדעה זו של הראשונים אלא קצור סופרים, שהשמיטו בסוגיא זו, מאמרו של רבי שמואל בר אבדומא המובא למעלה פרק ג', ראש הלכה ב', ודברי האמוראים: באיזה אמן כו', מוסבים בעקרם על מאמרו שם שנאמר בענין הנכנס לבית הכנסת - בחול - ולא על המאמר של ר' אחא שבסוגיא זו, שנאמר בענין הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור מתפללין מוסף, ואין אמן של שומע תפלה במוסף. ואין צורך להביא דוגמאות על "קצורים" כאלה בירושלמי שמספרן גדול מאוד, עיין ר' שאול ליברמן: על הירושלמי כ"ב-כ"ג. והסופרים השמיטו דברי ר' שמואל בר אבדומי ולא הביאו רק המשא ומתן (באיזה אמן כו') עליהם, כדי ללמדנו שר' אחא באמרו: כדי לענות אחריו אמן, כוון לאמן של האל הקדוש, שבתפלת מוסף אין בה אמן של שומע תפלה. אולם לא ראו שמסדר הירושלמי הביא כאן מאמרו של ר' שמואל להשמיענו שנחלקו אמוראים במי שלא התפלל ומצא צבור מתפללין אם מתפלל עמהם ואפילו אם יודע שיתאחר בתפלתו ויפסיד אמן, שלר' שמואל אין מתפלל אם אין יכול לגמור כדי לענות אמן, אבל לר' אחא לעולם מתפלל עם הצבור

ואף שמפסיד אמן וכמו שפרשנו למעלה עמוד תל"ז. והרש"ם גורס כאן כמו שהוא בפרק ג', אלא שנראה שהגיה"כ כך (וכן הגיה"ה' ראטנער מבלי להעיר על הרש"ם) מדעתו ולא שהיתה לפניו כך בנוסח הירושלמי שלו. וודאי שאין פרוש אחר לדברי הירושלמי כאן אלא שנאמרו בקשר עם מאמרו של ר' שמואל שבפרק ג', אולם אם באנו להגיה"כ כל הקצורים שבירושלמי תכבד העבודה עלינו, וכל מקום שאנו יודעין בו שנחקצר על ידי הסופרים אין צורך לנו בהגהות.

תמן תנינן רבן גמליאל אומר שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן . . . הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא.

עקר מקומה של סוגיא זו בסוף מסכת ראש השנה ששם נשנתה במשנה מחלוקת רבן גמליאל וחכמים, ונעתקה הסוגיא משם לכאן בשביל ב' טעמים אלה. מחלוקת ר' אלעזר בן עזריה וחכמים במשנה ברכות על תפלת מוסף, אם היא רק בחבר עיר או גם ביחיד, יש לה קשר פנימי וחצוני עם מחלוקת רבן גמליאל וחכמים, שנחלקו אם היחיד חייב להתפלל תשע ברכות של מוסף ראש השנה או שהוא יוצא בתפלת מוסף של שליח צבור. וכבר הערנו למעלה עמוד תל"א, שלפי פשוטן של דברים קשה להסכים דעתו של ר' אלעזר בן עזריה, שאין תפלת המוספין אלא בחבר עיר, לדעתן של רבן גמליאל וחכמים, שלא הטילו ספק בדבר כלל שהיחיד חייב, ולא נחלקו אלא אם הש"ץ מוציא את היחיד-הבקי-או לא. ולדעת הבבלי (אולם אפשר שלפי המסקנא גם הבבלי חזר בו מסברא זה, עיין למעלה עמוד תכ"ט) שרבן ג' וחכמים נחלקו גם בברכות של שאר ימות השנה, היה אפשר לומר שדבריהם נאמרו לענין שאר תפלות ולא לענין תפלת מוסף שאינה אלא בחבר עיר, אלא שמסדר המשנה סדרם לענין מוסף של ראש השנה, משום שהוא עומד בשיטת החולקים על ר' אלעזר בן עזריה האומרים שיחיד חייב בתפלת המוספין. אולם בירושלמי לא נמצא מי שאומר בפרוש, שרבן גמליאל גם בשאר ימות השנה הש"ץ מוציא את הרבים. ולקמן בסוגיא שלפנינו אמרו: הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא, אלא שאין להוציא מזה שהלכה כמותו בראש השנה ואין הלכה כמותו בשאר ימות השנה, שאפשר לומר שרצו להדגיש שגם רבן גמליאל לא אמר דבריו אלא באילין תקיעתא. ואף שיש מקום לומר שבראש השנה כל יחיד

ויחיד חייב להתפלל מוסף כדי להזכיר מלכיות זכרונות ושופרות, ולפי זה דברי רבן גמליאל וחכמים אפשר לקיימם גם על דעתו של ר' אלעזר בן עזריה, מכל מקום לפי פשוטן של דברים נראה שהוא לא חלק בין מוסף של ר"ה למוסף של שאר יו"ט וכמו שהערנו למעלה עמוד תכ"ב. ואיך שהוא היחס שבין דעתו של ר' אלעזר בן עזריה על כל המוספין ודעתו של רבן גמליאל על מוסף של ראש השנה, אין להכחיש הקשר שבין דברים אלו ולא לחנם העתיקו הסוגיא שבראש השנה לכאן. והטעם השני להעתקת הסוגיא זה הוא, שלמעלה הביאו המשא ומתן שבין ר' זעירא ור' נחמן באיזה אופן אדם מתפלל וחוזר ומתפלל, ומשא ומתן כעין זה נמצא גם בסוגיא של ראש השנה בין ר' זעירא ורב חסדא, ומדרך הירושלמי – וכן היא דרך הבבלי – לסדר דברים הקרובים זה לזה בצורתן.

הוּו יתבין תמן באילין תקיעתא מן דצלון אתת צלותא קם רב חסדא מצליא אמר ליה רבי זעירא ולא כבר צלינן וכו'.

הרבה פרושים לראשונים (עיין דבריהם בספרו של ה' ראטנער, והוסף ראבי"ה ס' תקמ"ו חלק ב', עמוד רמ"ב, ועיין שם בהערות של ה' אפטוביצר) ולאחרונים על דברים אלה שבין ר' זעירא ורב חסדא. ויש מהראשונים שאמרו (ר"ן בחדושו על הרי"ף סוף ראש השנה), שר' זעירא תמה על רב חסדא כשראה אותו מתפלל מוסף אחר שהתפלל שחרית, אף שבמוסף של ראש השנה הלכה כרבן גמליאל ששליח צבור מוציא את הבקי. והרואה יראה שאי אפשר להעמיס פרוש רחוק זה בדברי הירושלמי, שלא בלבד שלא הוזכרה כאן תפלת שחרית כלל, אלא שהלשון: מן דצלון . . . מצלי אנא וחוזר ומצלי, היא אותה הלשון ממש שהשתמשו בה במעשה על ר' זעירא ורב נחמן (עיין סוף דבור הקודם שעל ידי גלגול זה הובאה כאן כל הסוגיא מראש השנה), ושם אי אפשר לפרשה בדרך אחרת אלא שרב נחמן חזר והתפלל אותה תפלה עצמה שכבר התפלל אותה פעם אחת וברור הוא שגם במעשה על ר' זעירא ורב חסדא מסופר, שרב חסדא התפלל תפלת מוספין של ראש השנה פעמים ולא שהתפלל שחרית ואחר כך מוסף. ושאר הפרושים שנאמרו יסודם בההנחה שלפי מנהגם בימי התלמוד היחידים לא התפללו במוסף של ראש השנה אלא שבע ולא תשע, שבברכות של ראש השנה הש"צ מוציא את הרבים וברבן גמליאל.

והרבה תשובות להגאונים (עיין אוצר הגאונים על ראש השנה סימן ק"כ-קל"ה) שבהן הם מעידים על מנהג זה שנהגו בו בימיהם, וקרוב לשער שכבר נהגו כן בדורותן של בעלי התלמוד. ואף שאפשר שמעולם לא נהגו כן בארץ ישראל (עיין מה שהעיר על זה ר' יצחק הלוי בספרו דורות הראשונים חלק ג' קמ"ה-קמ"ו, אולם אין דבריו אלא השערה בעלמא, שכן נמצא בין קטעי הגניזה נוסחי תפלת מוסף לראש השנה שאין בהם מלכיות זכרונות ושופרות, וכפי הנראה הן תפלה ליחיד; עיין הקטעים שפרסם ה' עלבויגען בהירחון לחכמת ישראל חלק נ"ה, עמוד תמ"א), המעשה המסופר כאן הוא על רבי זעירא ורב הסדא שהיו: יתבין תמן (יותר נוחה הגרסא שבשרידי הירושלמי קנ"א: יהיבין, שאין אדם יושב בתפלה, וגם לפי גרסת הספרים אין יתבין משמעו ממש; עיין חלק א', עמוד שנ"ד, על החלופי יתבין ויהיבין), ותמן - בבבל - נהגו כפי מנהג מקומם.

ומכל מקום לפי פשוטן של דברים לא נמצא כאן אפילו רמז קל למנהג שנהגו בו בימי הגאונים, ויותר נראה שבימי התלמוד לא התפללו - בבבל - הצבור כלל אלא שהש"ץ היה מוציא את הרבים בכל תשע ברכות של תפלת מוסף, והמעשה המסופר כאן על ר' זעירא ורב חסדא כך היה. שניהם היו בבית הכנסת כשהש"ץ התפלל תפלת מוסף, וכמו שאמרו: באילין תקיעתא, כלומר סדר הברכות שעל סדר התקיעות ואין תוקעין על סדר הברכות אלא בחבר עיר (בבלי ראש השנה ל"ד, ב') וכשהשלימו הצבור תפלתם, כלומר כשהשלים הש"ץ תפלה בקול רם עמד ר' חסדא והתפלל תפלת מוסף עוד הפעם. ולפנינו כאן בברכות: אתת צלותא ואולם הגרסא הנכונה היא: את צלותא (=ית צלותא, והסופרים לא הבדילו בין ארמית לעברית!) כמו שהיא בראש השנה (אבל לא בכ"י הגניזה!) ואצל הרבה מהראשונים שהעיר עליהם ה' ראטנער ועוד נוסף הראבי"ה במקום הנ"ל. וקרובה ההשערה שאתת בברכות אשגרא הוא מהמעשה המסופר למעלה על ר' זעירא ורב נחמן, ושם רב נחמן התפלל בראשונה ביחיד וכשבאה (אתת, ובבבלי: מטת) עונת תפלת צבור התפלל עוד הפעם, שכן אדם שהתפלל ביחיד חוזר ומתפלל כשמוצא צבור מתפללין, אולם המעשה שבסוגיא זו הוא להיפך שרב חסדא התפלל בראשונה עם הצבור, כלומר עם הש"ץ וכמו שבארנו, ואחר שהשלים הש"ץ חזר והתפלל. ותמה ר' זעירא ואמר לו לרב חסדא: לא כבר צלינן, וכי לא יצאת ידי חובתך בתפלת הש"ץ, והלא הלכה רווחת בישראל שאין הצבור

מתפלל תפלת מוסף של ראש השנה אלא הש"ץ בלבד. ותשובת רב חסדא גם אני יודע הלכה זו שנאמרה שם (עקר הגרסא הוא: ואמרון תמן אמרין, ובראש השנה נשמת אמרין ובברכות ואמרון, ולא עוד אלא שבברכות, תקנו" הסופרים וכתבו לתמן, מבלי להרגיש שאי אפשר שר' חסדא הבבלי השתמש בלשון זו; והרמב"ן – עיין ראטנער על הסוגיא כאן, ולא ראה שהראשונים מביאים הסוגיא מראש השנה ולא מברכות – גורס: מן תמן, ואין זה אלא, תקון סופרים" במקום: לתמן, אלא שאפשר גם כן שתמן נשתרבב מראש המאמר: יתבין תמן על שם ר' יוחנן שהלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא", אלא שחוזר אני ומתפלל משום שלא כוונתי עם הש"ץ, ולוא כוונתי הייתי יוצא ידי חובתי בתפלת הש"ץ.

אמ' ר' זעורא ויאות כל תנאי תני בשם רבן גמליאל ור' הושעיא תני לה בשם חכמים.

ר' זעורא הביא ראייה לדברי רב חסדא, שבברכות של ראש השנה הש"ץ מוציא גם את הבקי, שכן כל שוני המשנה שונים אותה בנוסח שלפנינו, שרבן גמליאל מקיל בהלכה זו, ואם כן דברי ר' יוחנן: הלכה כרבן גמליאל, פרושן הוא שהצבור יוצא ידי חובתו בתפלת הש"ץ, ואין לסמוך על נוסח המשנה של ר' הושעיא, שרבן גמליאל מחמיר וחכמים מקילין, ולר' יוחנן שפסק הלכה כרבן גמליאל, אין היחיד יוצא ידי חובתו בתפלת הש"ץ. והמפרשים פרשו שר' יוחנן סמך על נוסח המשנה של ר' הושעיה בנגוד למה ששנו אותה כל שאר שוני המשנה. אולם אף שמצינו שלפעמים דחה ר' יוחנן אפילו סתם משנה מהלכה על יסוד קבלתו בברייתות שהיא משנה, יחידית" (ועיין מה שהערותי על זה בספרו של ה' בועז כהן: משנה ותוספתא – באנגלית – עמוד קמ"ח), מכל מקום קשה לקבל פירוש המפרשים, שאם כן מה כל, אדרבה שאם כל שוני המשנה חלוקים על ר' הושעיה, הדעת נותנת שצריך לסמוך על הרבים ולא על היחיד, ר' הושעיה, ואף שר' יוחנן היה תלמידו. ולפי פירושם לא היה לו להזכיר כלל ששאר השונים שנו לה על שם רבן גמליאל, אלא היה לו לאמר: ר' הושעיה תני לה בשם חכמים, ולכן העקר כמו שפרשנו. אלא שאפשר שבכל תני מתחיל מאמר חדש, ור' זעורא לא אמר אלא: ויאות, שיפה אמר ר' חסדא שאין היחיד יוצא רק אם כוון לצאת, ואחר זה הביאו מאמר

סתם שחכמים ור' הושעיא נחלקו בנרסת המשנה. ולפנינו בין במשנה בין בתוספתא מחלוקת ר"ג וחכמים שנויה כמו ששנוה "תנאי", אלא שבתוספתא שבספרים ובכ"ע נשתבש אמרו לו לאמר להם, וכן להיפך אמר להם לאמרו לו, אבל בכ"י לונדון הדברים כתקונן מבלי שום שבוש.

והוא שיהיה שם מראש התפילה א"ר תנחום בר ירמיה ומתניתא אמרה כן סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם.

לפי מה שפרשנו למעלה עמוד תמ"ב, שיש מקומות שנהגו בהן שלא התפלל הצבור תפלת מוספין של ראש השנה כלל אלא שהש"ץ היה מוציא אותן, צריך לפרש מה שאמרו כאן: והוא שיהיה שם כו', שאם התפלל יחיד שבע ברכות של מוסף ראש השנה ובא לבית הכנסת לשמוע מלכיות וזכרונות ושופרות שצריך לשמוע כל תפלת מוסף כסדרה מאבות עד שים שלום, אולם אם עשה כך יוצא ידי חובתו ואין צריך להתפלל ביחיד כלל. והראייה שהביאו ממשנה של ראש השנה אינה אלא, "סמך לדבר", שמשנתנו בשליח צבור היא, שהרי בפרוש נאמר בה: קדושת היום ותוקע כו', ואין תקיעה, "על הסדר" אלא בחבר עיר, וודאי שליח צבור צריך לאמר הברכות כסדרן, אבל אפשר שיחיד שכבר התפלל שבע יצא אף אם לא שמע מן הש"ץ רק מלכיות וזכרונות ושופרות. אלא שכך היא דרכן לדרוש כל מלה ומלה וכל אות ואות שבמשנה ודרשו, שסדר ברכות מלמדנו שהיחיד צריך לשומען על הסדר האמור במשנה וכמו שאמר ר' יוחנן שצריך שיהיה שם מראש התפלה, שלא הצרכה המשנה להשמיענו שהש"ץ מתפלל תפלתו, כסדר", שאפילו תנוקות של בית רבן יודעין שיש סדר לברכות שבתפלה, ולא נחלקו אלא באמצעיות, ברכות ל"ד, א'. ולפי פשוטן של דברים סדר ברכות במשנה של ראש השנה פתיחה היא של המחלוקה שם בין ר' יוחנן בן נורי ור' עקיבא על סדרן של ברכות, שלר' יוחנן בן נורי אומר מלכיות קודם קדושת היום, ולר' עקיבא הסדר הוא קדושת היום ואחר כך מלכיות.

A COMMENTARY
ON THE
PALESTINIAN TALMUD

A Study of the Development of the Halakah
and Haggadah in Palestine and Babylonia

by

LOUIS GINZBERG

III

BERAKOT IV



NEW YORK
THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY OF AMERICA
1941