

# השפעת האר"י על הקדיש במנהג הספרדי

חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור לפילוסופיה'

מאת:

שרה חבשוש

המחלקה לתלמוד

הפקולטה למדעי היהדות

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור יוסף תבורי

מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן.

## תודות

מחקר זה מוקדש בהערכה גדולה ובהוקרה מרובה, למורים שליוו אותי בתחנות חיי, ובאהבת האדם שבקרבתם העצימו את כוחותי ולימדו אותי להשתמש בכלי החשיבה: הרב דוקטור יהודה קופרמן זכרו לברכה ויבדל לחיים הרב זאב מאור בלימודי התואר הראשון; פרופסור אברהם גרוסמן ופרופסור נחם אילן בלימודי התואר השני.

במיוחד מוקדש מחקר זה למורה הגדול שלי, הרב פרופסור יוסף תבורי, שעוד בלימודי התואר השני עודד אותי לפתח את יכולותי, ובהמשך הדרך פתח לי דלתות והוביל אותי, בצניעות ובמקצועיות, להגשים את מטרותי בתחום האקדמי.

כאן המקום להודות לאכסניה שגמלה עימי טובה והעמידה את אוצרותיה לרשותי. תודתי נתונה לספרני הספרייה הלאומית בירושלים – באולם קריאה יהדות, במכון לתצלומי כתבי יד ובספריית שלום. הנעימות והשלוחה השורים בספרייה מהווים בסיס ראוי ומדרבן למחקר.

תמיכתה המשמעותית של מלגת הנשיא, במשך ארבע שנות הכתיבה, סייעה בידי להתפנות לתהליך המורכב והממושך של כתיבת המחקר, ועל כך אני מודה להם מקרב לב. אודה גם על קבלת המלגה המוקדשת לזכרו של הרב פרופ' פלדבלום בשנת תשע"ו, שנסכה בי כוחות מחודשים כדי להגיע לגילויים משמעותיים.

אחרונים ויקרים, הורי, בעלי וילדי שעמדו לצידי ברגעים שמחים ופחות, ועודדו אותי בדרך.

## תוכן העניינים

תקציר	א
מבוא	1
א. פתיחה	1
ב. רקע תיאורטי	2
1. נוסחי התפילה הקדומים	2
2. תפילת הקדיש – זמנה ומקורותיה	2
3. נוסחי התפילה הרווחים כיום ומקורם	4
4. החלפת נוסחאות התפילה בסידורי ספרד	5
5. האר"י כגורם השינוי	6
6. הדרכות האר"י בעניין הקדיש	7
ג. שאלות המחקר	8
ד. מטרת המחקר	8
ה. מצב המחקר	9
ו. מתודולוגיה	10
ז. פרקי המחקר	12
פרק ראשון: נוסח הקדיש	14
א. המקורות הקדומים: בחינה הלכתית וליטורגית	14
1. הבקשה לגילוי מלכות השם ולגאולה 'וימליך מלכותיה'.	14
2. הזכרת ראש הציבור בקדיש	17
3. מנין האותיות במענה הקהל	19
4. שבח 'ויתקלס'	36
5. מנין השבחים	40
6. למעלה מכל הברכות	48
7. סיכום ביניים	50
ב. הדרכת האר"י בעניין נוסח הקדיש	50

1.	דיוקי נוסח לגביהם מופיעה הדרכה ברורה: 'די ברא', 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחה' ושם בן מ"ב בקדיש' 56
2.	דיוקי נוסח לגביהם קיימת אי-בהירות: שאלת כ"ח אותיות וכ"ח תיבות ..... 59
ג.	נוסח הקדיש במנהג הספרדי מן האר"י ואילך ..... 63
1.	מבוא ומתודולוגיה ..... 63
2.	צעדים ראשונים: התקבלות 'די ברא', 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחה' ושם בן מ"ב בקדיש' עד תחילת המאה ה-19 ..... 67
3.	המאה ה-19: התמקדות בשאלת מנין כ"ח אותיות ומנין כ"ח תיבות ..... 73
4.	המאה ה-20: שינוי תפיסה בנוגע למסורת כ"ח אותיות ..... 87
5.	נספח: מנהג תימן ..... 92
ד.	סיכום ..... 94
	פרק שני: מענה הקהל ..... 96
א.	המענה הקדום בן שבע תיבות ..... 97
1.	בבל וספרד ..... 97
2.	צרפת ..... 98
3.	אשכנז ..... 98
ב.	המענה הקדום בתוספת תיבת 'יתברך' ..... 99
ג.	מענה בן כ"ח תיבות ..... 99
ד.	אגדת אליהו והגמלים ..... 101
ה.	הדיון בשאלת המענה הראוי ..... 106
ו.	דין הפסק בקריאת שמע: המקורות הקדומים ..... 110
ז.	הדרכת האר"י בענין היקף המענה ..... 113
ח.	מענה הקהל במנהג הספרדי לאחר תקופת האר"י ..... 113
1.	תהליך התקבלות המענה המורחב כמנהג תפילה ..... 114
2.	חומרה או חובה הלכתית? היקף מענה הקהל במהלך קריאת שמע ..... 125
ט.	סיכום ..... 135
	פרק שלישי: עושה השלום ..... 137
א.	הקדמה ..... 137
ב.	חתימת ברכת השלום ..... 137
ג.	השימוש בחתימת 'עושה השלום' בעשרת ימי תשובה ..... 138

140	ד. נימוקים לשינוי החתימה
145	ה. הדרכת האר"י לשימוש בחתימת 'עושה השלום'
146	ו. תהליך קבלת 'עושה השלום' בסיום העמידה במנהג הספרדי
155	ז. המעבר מסיום התפילה לקדיש תתקבל
156	1. שאלת הזיקה של קדיש תתקבל לתפילת העמידה
158	ח. החלת כוונות 'עושה השלום' בקדיש תתקבל
164	1. המעבר לקדישים נוספים
165	ט. סיכום
167	פרק רביעי: לתולדות מנין הקדישים בתפילות החול
167	א. הקדמה
168	ב. תפקידי הקדיש
177	ג. 'שבע ביום הללתיך'
179	ד. קדיש בתפילות החול בנוסחים הקדומים
179	1. בבל וגרורותיה בספרד
182	2. אשכנז
184	3. צרפת
185	4. איטליה
185	5. ארם צובה
186	6. פרס
187	ה. מיקומי הקדישים במנהג הספרדי עד תקופת האר"י
198	ו. הדרכת האר"י על מיקומי הקדיש
202	ז. תהליך הטמעת הקדישים במנהג הספרדי אחר האר"י
202	1. קדיש קודם הודו בשחרית
205	2. קדיש קודם והוא רחום בערבית
207	3. מקדישי רשות לקדישי חובה
211	ח. סיכום
213	פרק חמישי: מקום עניית אמן בקדיש
213	א. מנהג בבל וספרד

221	ב. הדרכת האר"י על עניית אמן בקדיש
223	ג. עניות אמן בקדיש בתקופה שאחר הדרכת האר"י
232	1. הדרכת האר"י מול דרישות ההלכה: עניית אמן במקרה של הפסק
239	ד. סיכום
240	פרק שישי: קדיש יתום
240	א. מקורות ראשוניים למנהג קדיש יתום
243	1. מעשה התנא והמת וזיקתו לקדיש יתום
244	ב. תהליך התגבשות המנהג
254	ג. הדרכת האר"י בעניין קדיש יתום
259	ד. הטמעת הדרכות האר"י
259	1. הדרכה ישירה: קדיש יתום בשבת
265	2. הדרכות לא-ישירות
275	ה. סיכום
277	סיכום ומסקנות
285	נספח: דפוסי סידורים שסייעו בהתפשטות הדרכות האר"י (לפי סדר כרונולוגי)
288	ביבליוגרפיה
288	א. ספרות מקור
288	1. רשימת קיצורים לספרי בסיס
289	2. סידורים ופירושים לסידור
295	3. ספרות הפוסקים
297	4. ספרות פרשנות, דרשות, מנהג, מוסר וקבלה
299	5. ספרות השו"ת
299	ב. ספרות מחקר: קיצורים ביבליוגרפיים
I	Abstract
14	Table of Contents

## תקציר

נוסחאות התפילה, שהתגבשו לאיטן במשך מאות שנים החל מתקופת חז"ל, עברו שינוי משמעותי ועיצוב מחדש בעקבות תקופת פעילותו הקצרה של האר"י, ר' יצחק לוריא. האר"י הגיע לצפת בשנת 1570 ונפטר פחות משנתיים לאחר התיישבותו שם. במהלך התקופה הזו קיבץ סביבו תלמידים שעסקו בתורת הסוד. התורה שפיתח האר"י התייחסה לתחומי חיים שונים, וביניהם לדרך הראויה בתפילה. כוונות התפילה הביאו לקביעת נוסח על פי שיקולים קבליים, ולעיתים הנוסח שקבע מגלה זיקה לנוסחאות התפילה שקדמו לו, בעיקר האשכנזית והספרדית. אמנם, לא במהרה התפרסמו הדרכות האר"י לתפילה והפכו לנחלת הכלל כיוון שכל תורתו נתפסה כתורה איזוטרית, אך מספר עשורים לאחר פטירתו אפשר כבר לזהות את הדרכות האר"י בקרב ציבורי מתפללים. השפעתו של האר"י היתה משמעותית בעיקר לאחר פטירתו, וההמון שאף לדבוק בהנהגותיו, גם אם לא תמיד הבין את משמעותם. לכן, נוסח התפילה הקדום השתנה במקומות מסוימים, בהם לסברת האר"י היה צורך בנוסח אחר. מחקר זה מתמקד בתיאור השינוי שהתרחש בתפילה אחת, תפילת הקדיש, ביחס לנוסח תפילה אחד, נוסח הספרדים.

המחקר מתאר את השינויים בקדיש שיש ליחסם להשפעת האר"י ומציג את השלבים השונים של המעבר ממנהג הספרדים הקדום, המנהג שקדם לאר"י, למנהג המאוחר שהושפע מן האר"י. נבדק האם סמכותו הרבה של האר"י היתה הגורם הישיר בתהליך העברת הנוסח והמנהגים הנוגעים לאמירת הקדיש או שהיו מתווכים בתהליך? בנוסף, נבחנה מידת הנכונות של המתפללים לאפשר את החלפת הנוסח והמנהגים הנזכרים. הוצגו כאן מקור הנוסחים והמנהגים, כדי לענות על השאלה: האם האר"י חידש דברים או שמא השינוי אותו הנהיג מקורו במנהג קדום?

הפרק הראשון עוסק בתולדות נוסח הקדיש במנהג הספרדי, תוך בדיקת המקורות מתקופת הגאונים ועד תקופתנו. דיון זה מתחלק לשתי תקופות - תקופת הגאונים והראשונים שקדמה לאר"י והתקופה מאז ימי האר"י ועד ימינו. שלושה נושאים שנידונו בתקופת הגאונים והראשונים: ברכה לראש הציבור בקדיש, אמירת שבח 'ויתקלס' ומנין השבחים, מוצו בתקופה זאת והגיעו לסיכום. לעומתם, שלושת הנושאים האחרים: נוסח הבקשה לגאולה, מנין האותיות במענה הקהל ואמירת 'למעלה מכל הברכות', הוסיפו לשמש בסיס לדיון גם בתקופה מאוחרת יותר.

הדרכות האר"י בענין הקדיש התייחסו לחמשת פרטי הנוסח הבאים: א. תיבת 'דיברא' נצרכה להתחלק לשתי תיבות; ב. נוסח הבקשה לגאולה הוגבל לתיבות 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'; ג. רשימת השבחים כללה את וו החיבור בשבעת השבחים לאחר שבח 'יתברך'; ד. הכללת כ"ח



אותיות במענה הקהל, בהמשך למסורת האשכנזית הקדומה; ה. הכללת כ"ח תיבות בפסקת 'יהא שמיה...דאמירן בעלמא', ואף זאת על פי מסורת קדומה.

שלושת הנושאים הראשונים, היינו: תיבת דיברא, נוסח הבקשה לגאולה ורשימת השבחים, התקבלו במנהג הספרדי ללא מתחים וקונפליקטים, ונטמעו בסידורים באופן מושלם עד למאה ה-19. יוצאי דופן הם מנהג ליורנו ששימר בעקשנות את הבקשה המורחבת לגאולה בקדישים הנאמרים בשבת עד לתחילת המאה ה-20, ומנהג תימן שדבק בנוסח הרמב"ם עד ימינו. אף בנוגע לשני הנושאים האחרונים, היינו כ"ח אותיות וכ"ח תיבות, ניכרת המגמה אצל הפוסקים והסידורים הספרדיים להתאים את נוסח הקדיש להדרכת האר"י, והדיון מתמקד בשאלת האופן המתאים ביותר למילוי הדרכות אלה. הדיון בשאלת כ"ח תיבות הוכרע בעקבות הוראת ה'בן איש חי', אולם שאלת כ"ח האותיות נותרה במחלוקת עד ימינו, בשל הניגוד בין דעת ר' יוסף קארו לדעת המקובלים.

בפרק השני נבחנה ההשתלשלות ההיסטורית של מענה הקהל בקדיש החל מתקופת הגאונים. הנוסח הקדום הכיל מענה בן שבע תיבות ואולם במאה ה-13 התווספו שני מנהגים למענה. האחד מחייב הוספת תיבת 'יתברך' והשני מצריך מענה בן כ"ח תיבות. ר"י קארו הזהיר להוסיף את 'יתברך' למענה אולם לא ברור האם סבר כי יש לענות את כל המענה המורחב.

הדרכת האר"י לעניית אמן בקדיש התייחסה בעקיפין להיקף המענה וחייבה מענה בן כ"ח תיבות. ההתייחסות להדרכת האר"י בנושא זה היתה מועטת עד למאה ה-18 בסידורים ואף בקרב פוסקי ההלכה, אולם מכאן ואילך נראה כי חלה התעוררות משמעותית והמענה המורחב הלך ונעשה חלק אינטגרלי מן הקדיש.

במצב בו עמדו זה מול זה הפסק במהלך קריאת שמע וברכותיה והמענה המורחב, העמדה ההלכתית המסורתית היתה להפסיק למענה מצומצם בלבד כולל 'יתברך', שלא כהדרכת האר"י, כיוון שעמדה זו תפסה את הדרכת האר"י כחומרה ולא כדין. ה'בן איש חי' ו'כף החיים' חוללו מפנה פסיקתי במאה ה-19 כאשר העלו את המענה המורחב מדרגת מנהג ראוי לדרגת הלכה מחייבת, ולכן פסקו כי יש לדבוק במענה המורחב אף במצב של הפסק בברכות קריאת שמע. הרב עובדיה קיבל את מנהג המענה המורחב כל זמן שזה לא עמד נגד ההלכה. אולם כאשר היתה בעיה הלכתית בהארכת המענה, הוא חזר לפסיקה הספרדית המסורתית, כהדרכת ר"י קארו.

הפרק השלישי עוקב אחר תולדות חתימת 'עושה השלום', החל מהופעותיה הראשונות בברכת השלום בנוסחי תפילה ארץ ישראלים קדומים עד להטמעתה בסיום קדיש תתקבל במנהג הספרדי. הנוסח הגיע ככל הנראה מארץ ישראל לצרפת ואשכנז, כחתימת ברכת השלום לימים נוראים. אחר

כך נוצרו נימוקים שהסבירו את שינוי הנוסח בימים נוראים. במהלך הדורות נימוקו של ר' אברהם קלויזנר שמצא זהות מספרית בין תיבת 'עושה' לבין 'ספריאל' הפך נפוץ ומפורסם, ואף התפתח באמצעות הוספת תיבת 'השלוש' להקבלה המספרית.

האר"י השתמש בנימוק מהרא"ק אולם לא במקומו המקורי – חתימת ברכת השלוש – אלא בסיום תפילת העמידה, והורה כי יש לשנות את תיבות 'עושה שלום במרומיו' ל'עושה השלוש במרומיו' בימים נוראים. הדרכתו זו של האר"י נקלטה בסדרי התפילה לימים נוראים במהירות והיתה נפוצה במידה מרובה ביותר, כנראה בשל תיווכם של בעל 'חמדת ימים' והחיד"א.

המעבר של נוסח 'עושה השלוש' לקדיש תתקבל בהשראת הנימוק הקבלי אותו הביא האר"י היה מאוחר הרבה יותר, זאת בשל העובדה כי האר"י לא מסר הדרכה זו, ומקובלים אחריו הורו שלא להחיל את נוסח 'עושה השלוש' על קדיש תתקבל. רק בתחילת המאה ה-20, כתב הרב יעקב חיים סופר כי לדעתו יש מקום לנוסח 'עושה השלוש' אף בקדיש תתקבל, זאת בשל זיקתו לחזרת העמידה. תהליך איטי של הטמעת הנוסח נראה בסידורים בתקופה זו. הרב עובדיה יוסף ובניו קיבלו את דעתו של הרב יעקב חיים סופר, ובעשורים האחרונים של המאה ה-20 ניכרת עליה תלולה בקבלת נוסח 'עושה השלוש' בקדיש תתקבל שלאחר חזרת שליח ציבור.

הפרק הרביעי מתאר את תהליך התרחבות תפילות הקבע של ימות החול והוספת קדישים כפועל יוצא מכך. עד תקופת הראשונים היו שמונה קדישים בכל יום. בתקופת הראשונים התווספה אמירת מזמור ואחריו קדיש בסיום כל תפילה מתפילות החול, וכך התבסס מניין הקדישים על שמונה קדישים קדומים ועוד שלושה נוספים וביחד אחד עשר קדישים. קדיש נוסף שהופיע בקצת סידורים הוא הקדיש שקודם 'והוא רחום בערבית'. קדיש זה לא הוזכר בספרות הפוסקים עד למאה ה-17, אולם היו שהעידו על מנהג אמירת מזמורים קודם ערבית. מזמורים אלה כנראה גררו אמירת קדיש זה. במאה ה-16 אנו שומעים על מנהג יחיד לומר קדיש קודם פסוקי דזמרה ואחר פרקי הקרבנות, בשו"ת בנימין זאב. לקדיש זה אין זכר בספרות הפוסקים ובסידורים עד למחצית השנייה של המאה ה-17.

בכתבי תלמידי האר"י שימש הקדיש כמכשיר לעליית העולמות. בתוך תיאור יחידות התפילה ותפקידיהן השונים צוינו הקדישים הנאמרים ביניהן. מעקב אחר מקומות אלו העלה כי על פי האר"י יש לומר שנים-עשר קדישים בתפילות החול: שישה בשחרית, שניים במנחה וארבעה בערבית. הקדיש שנאמר במנחה אחר למנצח בנגינות אינו נזכר בשער הכונות, אם כי ברור שהיו נוהגים לאמרו. בין שנים-עשר קדישים שהופיעו בשער הכונות, נכללו גם הקדיש קודם הודו בשחרית

והקדיש קודם 'והוא רחום' בערבית. החל מן המחצית השניה של המאה ה-17 הופיעו שני קדישים אלה בסידורי ספרד בצורה גורפת, ולא נמצאו סידורים שלא ציינו אותם, עד לזמננו.

קיים מתאם מלא בין הדרכת האר"י שיש לומר קדיש אחרי הקרבנות ולפני הודו בשחרית, וכן קודם 'והוא רחום' בערבית, לבין הזמן שבו שולבו קדישים אלה בתפילה, ולכן לכאורה יש לטענה כי האר"י הוא שהשפיע על הטמעת קדישים אלה בתפילה ביסוס משמעותי. יחד עם זאת, בכתבי האר"י לא היתה התייחסות לחידוש שבאמירת קדישים אלה, היינו, לא נכתב כי האר"י חידש שיש לומר אותם, אלא רק ציין את תפקידם. אף בסידורים לא תלו המדפיסים את הוספת הקדישים הללו לסדר התפילה בהדרכת האר"י אלא הביאום בסתם. גם הפוסקים שהתייחסו לאמירת קדישים אלה לא ייחסו אותם לאר"י, אלא ציינו כי מנהגם לומר קדישים אלה. כיוון שכך, יש לשקול בזהירות את מידת ההשפעה של האר"י בנושא זה. אולי מדובר בהתפתחות עממית של מנהג במאה ה-16. כיוון שלא היה נפוץ דיו, עדיין לא התבטא בסידורים. עם חלוף השנים הוא התקבל יותר ויותר אצל קהל המתפללים, לאו דווקא מתוך זיקה להדרכת האר"י.

למרות ההסתייגות, נראה ברור כי הדרכת האר"י היא שזרזה את תהליך קבלתם של קדישים אלה, אף אם לא היתה המשפיעה היחידה. כך ניתן להסביר את ההטמעה הגורפת של קדישים אלה מאמצע המאה ה-17, בניגוד לתהליך מדורג של קבלה אותו היינו מצפים למצוא, כדרכו של כל מנהג עממי.

השפעת האר"י על מניין הקדישים ברורה יותר בסוגיית קדישי החובה למול קדישי הרשות. בתחילת התהליך היתה הבחנה בין קדישים המחויבים מצד הדין ואין לקטן לאמרם לבין הקדישים שנוספו בתפילה ואותם הקטן רשאי לאמרם. בתקופה מאוחרת יותר ובעידודם של פוסקי הלכה האמונים אף על חכמת הקבלה פשטה הדעה כי בעקבות החשיבות אותה ראה האר"י בקדיש ככלי לעליית העולמות, כל הקדישים הם חובה ואין לחלק ביניהם.

בפרק החמישי נבדקו המקומות בהם יש לענות אמן בקדיש ואת השפעת האר"י על עניות אלה. מעקב אחר עניות אמן הקדומות בקדיש העלה כי בתקופת הגאונים ואחר כך בתקופת הראשונים בספרד נהג העם לענות אמן בתמישה מקומות קבועים: לאחר 'שמיה רבה', לאחר 'ואמרו אמן' הראשון, לאחר 'יתברך', לאחר 'ברוך הוא' ולאחר 'ואמרו אמן' השני. עדותו של הטור אינה ברורה כל צרכה ואין לדעת בוודאות האם בתקופתו חדלו קהלים בספרד מן המנהג לענות אמן אחר 'יתברך' ואחר 'ברוך הוא'.

ר"י קארו בשו"ע פסק כי עונים אמן אחר 'יתברך' ו'ברוך הוא', בניגוד לציווי המגיד שלו, לענות אמן אחר 'ויקרב משיחיה' ולא לענות אמן אחר 'יתברך'.

האר"י תיאר את עניות אמן בקדיש בהתאם לשמות הנרמזים בקדיש והמכוונים לעליית העולמות. כנראה תיאורו של האר"י נשען על מנהג שהחל להתפשט בתקופתו, מנהג שהציב עניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' וביטל עניית אמן אחר 'יתברך'. אולי ביטול האמן אחר 'יתברך' הוא פועל יוצא מן הרצון לענות את המענה המורחב בקדיש.

למן המחצית השניה של המאה ה-17 מוצאים עדויות לקבלת הדרכת האר"י בנוגע לעניות אמן בסידורים שונים. יחד עם זאת, עדיין רוב הסידורים אינם מציינים היכן יש לומר אמן בקדיש, מלבד המקומות בהם נאמר בפירוש 'ואמרו אמן', וכנראה הדבר מעיד על דבקותם במנהג עניות אמן הקדום. במאה ה-18 ובמיוחד במאה ה-19 עסקו פוסקי הלכה ספרדיים בשאלת עניות אמן בקדיש. כל הפוסקים קיבלו את הדרכת האר"י בנושא למרות היותה סותרת את דברי מרן בשו"ע, וכנראה קבלה נרחבת זו מעידה על הטמעת מנהג עניות אמן בקדיש על פי האר"י בשכבות העממיות והפיכתו למנהג תפילה ספרדי.

בהקשר זה נדונה השאלה באילו מקומות מותר להפסיק כדי לענות 'אמן' שבקדיש. במקרה זה, בו לא מדובר במנהג בעלמא אלא תחום הלכתי מובהק, הבחינו פוסקים מסוימים האמונים על דרכי ההלכה ופחות על דרכי הקבלה בין אמן שיש לה שורשים קדומים ולכן דרגת חיובה גבוהה יותר לבין אמן שמקורו באה ולכן אין לגרום להפסק באמירתה. אמן כזו היא בעיקר העניה אחר 'ויקרב משיחיה' שהתקבלה לנוסח הקדיש בעקבות הנהגת האר"י. אמנם, בסוף המאה ה-20 ראינו כי יד הקבלה גברה וגם ההכרעה ההלכתית של המסתייגים מעניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' היא לענות את כל ה' אמנים במהלך ק"ש.

בפרק השישי והאחרון נדונה השפעתו של האר"י על מנהגי קדיש יתום בשלושה תחומים: הראשון - אמירת קדיש בשבת ויו"ט, השני - אמירת קדיש יתום במשך י"ב חודש חסר שבוע, ולא במשך י"א חודש והשלישי - אמירת קדיש החל מן השבת הקודמת ליום השנה, ולא רק ביום השנה גופו. מקורותיו של קדיש המיוחד ליתום הם בצרפת ואשכנז במחצית הראשונה של המאה ה-12, בערבית של מוצאי שבת, משם התפשט המנהג לאמירת קדיש יתום גם בשחרית של שבת. מהרי"ל הבחין בין מנהג גרמניה שם אמרו קדיש יתום בתפילת הבוקר בשבתות בלבד, למנהג אושטרייך שם אמרו קדיש בתפילת הבוקר אף בימות החול. אחר חלה התפתחות נוספת כאשר גם בגרמניה אמרו קדיש יתום בחול, בשל ריבוי היתומים. מדברי מהרי"ל עולה כי קדיש בתרא נתקן עבור יתומים קטנים

בדוקא, שאינם יכולים להוציא את הציבור ידי חובת תפילה. הפסקת אמירת קדיש אחר י"א חודש נזכרת אף היא בדברי מהרי"ל, כמנהג יציב ומבוסס.

ככל הנראה הגיע מנהג קדיש יתום לספרד מאשכנז בצורתו הסופית והמגובשת, כאשר אמרו קדיש בכל ימות השבוע. אמנם, בתחילת המאה ה-16, אנחנו מוצאים את היתום אומר קדיש בתרא רק בימות החול, למעט שבתות ויו"ט. כך יוצא מדברי ר' בנימין בן מתתיה שהתנגד למנהג הספרדי להמנע מאמירת קדיש יתום בשבת ויו"ט. ההמנעות מאמירת קדיש בשבת התפתחה כפועל יוצא מן הנימוק לאמירת קדיש יתום, נימוק שהגיע אף הוא מאשכנז, יחד עם המנהג גופו. מטרת אמירת קדיש יתום היא להציל את נפש ההורים מדין גיהנם ולאפשר כניסה לגן עדן. כיוון שגיהנם שובת בשבת עבור פושעי ישראל ורק פושעים ברמה ירודה ביותר אינם נחים בשבת, אמירת קדיש בשבת נתפסה כזלזול בהורים והחשבתם כפושעים. לדברי ר' בנימין, המנהג הקדום מאשכנז התיר אמירת קדיש יתום בשבת, ואמירה זו אינה מייחסת דרגה רוחנית נמוכה להורי האומר קדיש.

הדרכה ישירה של האר"י מופיעה בענין אמירת קדיש בשבת ויו"ט. האר"י ראה ערך רוחני באמירת קדיש בשבת, כמו המנהג האשכנזי, כיוון שענין הקדיש הוא להעלות את נשמת הנפטר אף בגן עדן עצמו, ולא רק להצילו מדין גיהנם. נימוקו ההגותי של האר"י לקדיש נשען ככל הנראה על דברי הזוהר, ונימוק זה שימש נדבך לשני מנהגים מסתעפים בענין קדיש יתום. בשל כך יש לראות במנהגים אלה הדרכה לא מפורשת של האר"י. המנהג הראשון הוא אמירת קדיש יתום במשך י"ב חודש חסר שבוע, ולא במשך י"א חודש ואילו המנהג השני הוא אמירת קדיש החל מן השבת הקודמת ליום השנה, ולא רק ביום השנה גופו. המנהג האחרון נסמך על מקור נוסף משער המצות, שם נאמר כי בשבת הסמוכה ליום הפטירה הנשמה עולה לגן עדן ואינה יורדת משם עד ליום הפטירה.

אמירת קדיש יתום בשבת עדיין לא התפשטה בכל הקהילות הספרדיות עד לסוף המאה ה-18, אולם כבר מן המאה ה-16 נמצא למנהג זה מקום בקרב חלק מן המתפללים. כנראה ארכה הטמעת המנהג זמן ארוך יחסית בשל החשש העומד ביסוד המנהג, שלא להחשיב את הורי המתפלל כרשעים. המתיחות סביב שינוי המנהג ניכרת במיוחד בדברי החיד"א. למרות זאת, הלכה והתפשטה הנהגת האר"י עד שבתקופת ר' יוסף חיים, כמאה שנה אחר החיד"א, כבר ניכרת הטמעה משמעותית של המנהג. במאה ה-20 נראה כי המנהג לומר קדיש בשבתות וימים טובים אינו נושא לדיון אלא נחשב כמנהג מבוסס. בנוגע להשפעות העקיפות, מנהגים אלה התפשטו אף הם בצורה נרחבת, כאשר בבסיסם עמד הרצון להתאים את המנהג לנימוק ההגותי של האר"י.

בסיכום כונסו פרטי מנהגי הקדיש שנדונו לאורך המחקר, כחמישה עשר במספר, וסווגו לחמש קבוצות משנה המכילות פרמטרים שונים שהשפיעו על תהליך ההטמעה של הדרכות האר"י, על קצב ההתקדמות שלו ועל מידת היקפו. נמצא כי כאשר לא היו גורמים מעכבים לקבלת הדרכות האר"י, הקבלה של הדרכות אלה היתה מוקדמת וגורפת, החל מן המאה ה-17 עד למאה ה-19. אולם ארבעה גורמים האטו לעיתים את התהליך: א. סתירה לכלל הלכתי; ב. סתירה לתפיסה הגותית; ג. צורך בתיקון נוסח משמעותי; ד. חוסר בהירות במסירת הדרכת האר"י; כאשר היה מעורב גורם אחד או יותר בתמונה, הרי שההתקבלות לא היתה כה מהירה, ועל פי רוב הפכה למשמעותית רק בין המאות

.20–19

## מבוא

## א. פתיחה

נתיביהן של תפילות ישראל ושל תורת הסוד משתלבים ומתפתלים בצמתי דרכים רבים. התפילה היתה חלק משמעותי בתפיסות קבליות שונות ומשום כך השפיעה תורת הסוד על תולדות התפילות ונוסחאותיהן לאורך הדורות. דמות מרכזית בתהליך ההשפעה המתואר היא ר' יצחק לוריא, האר"י, שישב בצפת בתחילת העשור השמיני של המאה ה-16. האר"י השתמש בתפילה ככלי עוצמתי להשפעה על מהלכים שמיימיים, ולכן בחן בדקדוק רב את מבנה התפילות השונות ואת נוסחאותיהן.<sup>1</sup> לאחר מכן הדריך האר"י את תלמידיו בתיקונים המתבקשים בסידור, לעיתים תוך התייחסות לנוסחי התפילות העיקריים הנהוגים בתקופתו – בעיקר לנוסח התפילה האשכנזי ונוסח התפילה שהביאו מגורשי ספרד, אך גם לנוסחים מקומיים.<sup>2</sup> הדרכות והנחיות אלו לא נותרו חסויות ושמורות בידי תלמידי האר"י ותלמידיהם אחריהם. עד מהרה התפשטו הידיעות על הצורך בתיקון זה או אחר לאורך שכבות רחבות של אוכלוסייה, והחלו מתיישמות בסידורים ובמחזורים, שהדפסתם הפכה במהלך המאה ה-16 ובמהלך המאה ה-17 לפשוטה ונגישה יותר מבעבר. פוסקי ההלכה שבנוסף הילכו בשבילי הקבלה היו צינור העברה רב כח להטמעת הדרכות האר"י, באמצעות הנחיות שכתבו אותם פוסקים על החשיבות בדקדוק הנוסחא על פי האר"י.

יריעת הזמן המקופלת במחקר זה היא ארוכה ומתמשכת - למעלה מאלף שנים של התפתחות, תמורות ושינויים שהתרחשו בתהליך עיצובה של תפילה אחת מתפילות ישראל, הלוא היא תפילת הקדיש. במוקד הדיון ניצבות הדרכות האר"י בענין הקדיש, הנוגעות למספר עניינים בתפילה זו,

<sup>1</sup> ביטוי לכך אפשר למצוא בשער הכוונות, א, דרושי תפלת השחר, דרוש ג, עמ' פג: והנה עד עתה ע"י המעשה נתקנו העולמות במקומן ונסתלקו מהם הקלי' כדי שאח"כ ע"י הדיבור של התפלה נוכל להעלות עולם בעולם ולקשרם ולהעלותם יחד'.

<sup>2</sup> כפי שאציין בסעיף העוסק במתודולוגיה, השימוש בביטוי 'האר"י הדריך' הוא בעייתי, כיוון שאין בידינו כתיבה ישירה של האר"י, אלא כתיבות של תלמידיו בלבד, בו הם מציגים את תורתו והנהגותיו. ההדרכות ברובן לא היו ישירות אלא עקיפות: תלמידו, ובראשם תלמידו המובהק ר' חיים ויטל, שהו לצידו ולמדו כיצד ראוי לנהוג. כפי שכתב ר' חיים ויטל בשער המצות, פרשת עקב: 'הייתי מתפלל תמיד בבית מדרשו, והייתי יושב לימינו לעולם, והייתי מסתכל ומביט בו ללמוד דרכי הנהגותיו בכל הפרטים'. יחד עם זאת, מדברי ר' חיים ויטל בשער הכוונות, בפתיחתו לענין נוסח התפילה, ברור כי האר"י הורה באופן ישיר את הנוסח הראוי והמתוקן לדעתו: 'ועתה אכתוב נוסח התפלה, שקבלתי ממורי ז"ל. ובראשונה אכתוב ענין א' שא"ל מורי ז"ל [...] ואמנם בעיקרי המנהגים עצמם, שיש הפרשים ושנויים רבים, בענין נוסח התפלות בעצמם, חוץ מענין הפזמונים והפיוטים הנוספים בתוך התפלות, אלא בנוסח הברכות והתפלות עצמם, יש שנויים רבים בין סדורי התפלות, בין מנהג ספרד, ובין מנהג קאטלוניא ובין מנהג אשכנז, וכיוצא בזה. הנה בענין הזה א"ל מורי ז"ל [...] וזה נוסח התפלה, כאשר קבלתי ממורי ז"ל, וכדי שלא אאריך, אכתוב סדורו, כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד, הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה. הנה כל ברכות הנאמרות בשחר קודם התפלה, לא קבלתי ולא שמעתי ממורי ז"ל. אבל ענין ברכת הנותן ליעף כח, היה הוא ז"ל נוהג לאומרה שלא כמ"ש השי"ע. כפי שהעיר כבר רימר, ברור מלשונו של ר' חיים ויטל כי קיבל את כל נוסח התפילה מן האר"י, אך רק כיוון שלא רצה להאריך, התייחס לשינויים ולחריגות מנוסח ספרד רפ"ד (רימר, עמ' 21). בהמשך, כאשר הציג ר' חיים ויטל את כל תיקוני הנוסח בהתאם לסידור ספרד רפ"ד, הוסיף הערות המתייחסות לנוסחי התפילה השונים. נראה מאופן דיוקו של ר' חיים ויטל בהצגת דברי האר"י (כמו למשל ההערה: 'אמנם אני לא קבלתי דבר זה ממורי ז"ל', שם, עמ' שלא), שאף הערות אלה הן מפי רבו האר"י. דוגמאות לכך הן ההערות: 'וכן הוא נוסח האשכנזים' או 'גם אין לומר כמנהג האשכנזים, והתקין מאורות קודם חתימת הברכה, אלא כמנהג הספרדים' (שם).

כאשר לפניו מופיע תיאור המצב קודם לאר"י, ואחריהן מופיע תיאור תהליך ההשפעה המדורג בעקבות הנחיית האר"י. מן המפורסמות הוא שהאר"י השפיע על נוסח התפילה של יהודי אשכנז במזרח אירופה, בעיקר בהשפעת החסידות. פחות מפורסמת השפעת האר"י על המנהג הספרדי ומחקרי יתמקד בו, ולא במנהגים אחרים, בשל אורך התקופה הנסקרת וכדי לשמור על מיקוד והעמקה.

## ב. רקע תיאורטי

### 1. נוסחי התפילה הקדומים

ארץ ישראל ובבל, בתי היוצר של נוסחאות התפילה הקדומות, הן מקורות ההשפעה של כלל הנוסחים הנהוגים בעדות ישראל.<sup>3</sup> מתוך השתיים, זכתה בבל למעמד הבכורה בהעברת המסורת בכלל, ומסורת התפילה בפרט.<sup>4</sup> נוסחאות תפילה שמקורן ארץ ישראל משוקעות בסידורים הארופאיים ובמיוחד בסידורי אשכנז, צרפת, איטליה ורומניא. הנוסחאות הספרדיות קיבלו את המסורת הבבליות באופן מובהק, עם השפעות ארץ ישראליות מצומצמות יותר.

סדרי התפילה המוקדמים ביותר המוכרים לנו כיום, מקורם בבבל, כנראה בתקופת התלמוד. התייעוד הקדום ביותר של סידור שלם שהגיע לידינו הוא סידורו של רב עמרם גאון (נפטר 875 לספירה). רע"ג שלח את סדר התפילות לקהילות ספרד, ככל הנראה לקהילת ברצלונה כתשובה לבקשתם.<sup>5</sup> הסידור מגיש את קטעי התפילה כשהם משולבים בהוראות ובדינים הנוגעים להם. מטרת כתיבת הסידור הייתה העברת מסורת הנוסח הבבלית לקהילות ספרד שהיו קשורות למרכז הרוחני בבבל עד לאמצע המאה ה-11. אחרי רע"ג חיבר אף רב סעדיה גאון (882–942 לספירה) סידור הכולל הדרכות וביאורים. במאה ה-12 מסר הרמב"ם את נוסח התפילה בסוף ספר אהבה שעוסק בין היתר בהלכות ומנהגי תפילה. סידור נוסף בן הזמן נתחבר על ידי רבי שלמה בן נתן מסג'למסה.<sup>6</sup>

### 2. תפילת הקדיש – זמנה ומקורותיה

הקדיש הוא קטע תפילה המכיל בקשה להגדלת שמו של הבורא ושבחים המתייחסים אל הבורא. תפילה זו מנוסחת בארמית המעורבת בעברית, וישנן אף נוסחאות קדומות שכתבו כולן בעברית.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> וידר, מנהג בבל, עמ' 135 (=הני"ל, התגבשות, עמ' 13).

<sup>4</sup> רייף, עמ' 172; תבורי, גירוש, עמ' 293.

<sup>5</sup> רב נטרונאי גאון שלח לקהילת לוסינה על פי בקשתה, את 'סדר מאה ברכות', אולם מפאת אופיו המצומצם של החיבור, קשה לראות בו סדר תפילה במובן הרחב. ראה אלבוגן, עמ' 268–270.

<sup>6</sup> בירור זמנו ומקומו של הסידור ראה אצל: ארליך, נוסח, עמ' כג-כו.

<sup>7</sup> חיבורים מבית מדרשו של רש"י עסקו בשאלת חילופי השפה שבקדיש. ראה: סדור רש"י, מהדורת שלמה בובר, ברלין 1910, תרע"א, עמ' 9; ספר הפרדס, מהדורת ערנרייך, בודפשט תרפ"ד, עמ' שכב-שכז; מחזור ויטרי, חלק א, עמ' יד-טז, נ-נו; לדיון בעניין שפת הקדיש ודיון פרטני על תיבת 'נחמתא' שבקדיש ראה: בר אשר, לשוננו רינה, עמ' 134–158.



אמירת הקדיש הינה חלק מתפילת הציבור ומתבצעת מספר פעמים במהלך כל תפילה. הקדיש מורכב מגרעין בסיסי המכונה 'חצי קדיש', 'קדיש זוטא', 'קדיש קצר', ומחלקים נוספים המתווספים אליו ומותאמים להזדמנויות שונות. בכל פעם שהקדיש מסמן סוף של תפילה, נוספה לו בקשה לשלום, בעברית ובארמית, והוא נקרא אז 'קדיש שלם'. היות שפעמים רבות קדיש זה נאמר על ידי יתומים, הוא נקרא גם 'קדיש יתום'. כאשר הקדיש מסמן את סיום תפילת העמידה, משולבת בקדיש השלם גם בקשה שהתפילה תתקבל וקדיש זה נקרא 'קדיש תתקבל'. כאשר הקדיש נאמר אחרי דרשה, משולבת בקדיש השלם בקשה לרווחת החכמים ותלמידיהם, וקדיש זה נקרא 'קדיש דרבנן'. בליטורגיה המודרנית נוהגים לומר קדיש שלם בבית הקברות בשעת ההלוויה ואז משלבים בו איזכור של תחיית המתים.<sup>8</sup>

הקדיש הקצר מורכב משלושה חלקים: הראשון עניינו בקשה להגדלת שמו של אלוקים בעולם והוא פותח במלים 'יתגדל ויתקדש' ומסתיים ב'בעגלא ובזמן קריב' ובקריאה לקהל לומר אמן. החלק השני הוא מענה לחלק הראשון: 'יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. החלק השלישי הוא בקשה מקבילה לראשונה, אך הכוללת פעלים אחרים, והוא פותח במלים 'יתברך וישתבח' עד 'דאמירן בעלמא ואמרו אמן'.<sup>9</sup>

נוסח הקדיש בשלימותו מופיע לראשונה בסדר רב עמרם.<sup>10</sup> עם זאת, חלקים מהקדיש הקצר מופיעים במקורות קדומים יותר. גרעינו של הקדיש הוא המענה 'יהא שמיה רבה' וכו', וכך הוא מוזכר בספרות התלמודית. פול, אלבוגן וקארל סבורים כי חלקים מן הקדיש הקצר התחברו לפני חורבן בית שני וחלקים ממנו התחברו לאחר החורבן, עד המאה הרביעית לספירה.<sup>11</sup>

אלבוגן ולאחריו היינמן סבורים כי תחילת יצירתו של הקדיש בבית המדרש, כתפילת סיום לדרשה בציבור. היינמן כתב כי גרעינו של הקדיש הכולל את המענה 'יהא שמיה רבה', וקרוב לודאי שאף החלק הראשון של הקדיש 'יתגדל ויתקדש'.. הם מתקופת התנאים. הקדיש שימש כסיום קבוע לדרשה מן המאה הרביעית לכל המאוחר.<sup>12</sup> לתפילות מיסודו של בית המדרש אופי של תפילות מסגרת, היינו - תפילות המשמשות הקדמה או סיום לעניין אחר – הדרשה. משום כך, חדרו תפילות אלה אף לתפילה, בה ישנה מגמה להקדים הקדמות ולהוסיף סיומים לגוף התפילות. אבחנה זו

<sup>8</sup> אלבוגן, עמ' 73–74; קארל, עמ' 12–13.

<sup>9</sup> קארל חילק את הקדיש לשני חלקים, כאשר איחד את החלק השני והשלישי. ראה קארל, עמ' 14.

<sup>10</sup> אלבוגן, עמ' 74. להנארד הקדיש את עבודת הדוקטור שלו לשאלת זמן חיבור תפילת הקדיש. לאחר בחינת כלל המקורות הקדומים בנושא, הסיק להנארד כי אין דרך לקבוע בוודאות את זמנה של תפילת הקדיש. ראה: להנארד, קדיש.

<sup>11</sup> פול, עמ' 21–22, 57; אלבוגן, עמ' 72, קארל, עמ' 17, 52.

<sup>12</sup> ראה הפניות לספרות נוספת אצל: היינמן, התפילה בתקופת התנאים, עמ' 163.

מיוסדת על דברי היינמן שהציג כדוגמא לה את אמירת הקדיש. מעיקרו היה נהוג הקדיש בסיום דרשה, אך הועבר גם לסיום התפילה. משם עבר לסיום כל קטע תפילה, כגון סיום הזמירות, סיום ברכות קריאת שמע וכו', ולאחר מכן חלה התפתחות נוספת בה הפך מתפילת סיום, לתפילת פתיחה - במנחה, מוסף ונעילה.<sup>13</sup>

פתיחת הקדיש מתבססת, לדעת חוקרים רבים, על הפסוק ביחזקאל לח, כג 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים'.<sup>14</sup> ויצמן לעומתם סבור כי אין הדבר כן ומעלה נימוקים לקשירת פתיחת הקדיש לפסוק בדברי הימים א, יז, כד שם נאמר 'ויגדל שמך עד עולם' שתרגומו הוא 'ונשתבח שמך בגו עלמא'.<sup>15</sup> הקטע השני של הקדיש מקורו בספר דניאל ב, כ: 'להוא שמה די אלהא מברך מן עלמא ועד עלמא'. פול, אלבוגן, קארל ולאחריהם אף קימלמן עמדו על הזיקה בין העניה 'יהא שמיה רבה' לעניות המוזכרות בתנ"ך ולעניה המקובלת במקדש: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.<sup>16</sup>

### 3. נוסחי התפילה הרווחים כיום ומקורם

במאה ה-16 היו שלושה נוסחי תפילה עיקריים: אשכנזי, ספרדי ותימני. מלבדם, עדיין היו קיימים נוסח מקומיים שונים, כפי שמופיע בתשובתו המפורסמת של ר' שמואל די-מודינה.<sup>17</sup> אף בין הספרדים היו מנהגים שונים: קטלן, ארגון ועוד. בהדרגה הלכו ונעלמו הנוסחים המקומיים ואת מקומם תפס הנוסח הספרדי שהפך ליסדר תפלת ספרד,<sup>18</sup> בשל העדיפות שניתנה לנוסח זה על ידי יושבי הארצות אליהם הגיעו המגורשים, וכמובן על ידי המגורשים עצמם.<sup>19</sup>

מנוסח אשכנז צמח 'נוסח חסידי' שקלט אלמנטים של נוסח ספרד הקדום, בשל החשיבות אותה ראו בתפילה על פי כוונות האר"י. דובדבני תיאר את חוסר הבהירות בקביעת זמן יצירתו של הנוסח החסידי, בשל גורמים שונים. בסיום דיונו הסיק דובדבני כי קיימת אפשרות סבירה שנוסח חסידי היה קיים כבר מן התקופה הסמוכה מאוד לראשית החסידות, היינו המחצית השניה של המאה ה-18.<sup>20</sup> מכיוון שהאר"י מסר את הוראותיו בהתבסס על סידור ספרדי, הוצרכו החסידים לאמץ חלק

<sup>13</sup> היינמן, התפילה בתקופת התנאים, עמ' 170.

<sup>14</sup> ראה הפניות אצל ויצמן, עמ' 273.

<sup>15</sup> ויצמן, שם.

<sup>16</sup> פול, עמ' 46-47; אלבוגן, עמ' 72; קארל, עמ' 18-19; קימלמן, שמע, עמ' 100-103; וראה גם היינמן, התפילה בתקופת התנאים, עמ' 86.

<sup>17</sup> שו"ת מהרשד"ם, חלק אורח חיים, סימן לה.

<sup>18</sup> שם.

<sup>19</sup> תבורי, גירוש, עמ' 297.

<sup>20</sup> דובדבני, עמ' 13-17.

מנוסחאות התפילה הספרדיות על מנת להתאים את הנוסח שבידיהם לנוסח האר"י. נוסח זה נקרא בימינו 'נוסח ספרד' אף שהוא קרוב יותר לנוסח האשכנזי מאשר לנוסח הספרדי.<sup>21</sup>

הנוסח הספרדי הוא גיבוש של מנהג מגורשי ספרד שהשתלט על המנהגים המקומיים בארצות אגן הים התיכון שאליהן הגיעו המגורשים.<sup>22</sup> בימינו, נוסח זה נקרא נוסח עדות המזרח, כדי להבחין בינו לבין הנוסח החסידי באשכנז שכונה כאמור 'נוסח ספרד' בשל האלמנטים הספרדיים שנקלטו בו.<sup>23</sup>

מנוסח תימן צמח בסוף המאה ה-17 נוסח שאמי שקלט אלמנטים רבים מאוד מן הנוסח הספרדי. בתימן הפכה ההשפעה הספרדית למשמעותית לאחר גלות מוזע (1679–1680). קהילות בתימן קיבלו מנהגים מן השולחן ערוך ואף מנהגי האר"י, ובנוסף הטמיעו רבות מנוסחאות התפילה הספרדיות לסידור התפילה. למנהג הספרדי קראו בשם 'מנהג השאמי' המתייחס לצפון סוריה וארץ ישראל. המנהג התימני המקורי נתכנה 'מנהג הבלדי' - מקומי. שני המנהגים הללו קיימים עד זמננו.<sup>24</sup>

#### 4. החלפת נוסחאות התפילה בסידורי ספרד

סידורים כתובי יד כמנהג ספרד, המתוארכים למאות 13–16, מצויים בספריות ומשמשים מקור עיקרי לבחינת מנהג התפילה הקדום בספרד. בנוסף אליהם, חיבורים העוסקים בפירוש התפילות וספרי הלכה ומוסר מאפשרים לעמוד על הנוסח הספרדי הקדום. כדוגמא אזכיר את ביאורי התפילה של ר' יהודה בר יקר (פרובנס-ספרד, סוף המאה ה-12)<sup>25</sup> ור' דוד אבודרהם (סביליה, המאה ה-14), את החיבור ההלכתי 'ארבעה טורים' ואת ביאורי התפילה הכלולים בשני ספרי המוסר הנקראים בשם זהה: 'מנורת המאור'.<sup>26</sup> השוואה בין מנהג ספרד הקדום לבין נוסח עדות המזרח המצוי כיום בידינו, מעלה כי במקומות רבים אין התאמה בין שני הנוסחים. בדיקה זהירה מראה כי בעוד שמנהג ספרד הקדום תואם, על פי רוב, לנוסחים שהגיעו אלינו מארצות המזרח (רס"ג, שלמה בר נתן, רמב"ם), הרי שמנהג עדות המזרח כיום עבר שינוי, והוא מכיל נוסחאות תפילה השונות מנוסח זה. כמובן שבכללותו נותר הנוסח ספרדי במובהק, אולם הטמעתן של נוסחאות שאינן בבליות בסידור

<sup>21</sup> מאק, עמ' 201; רימר, עמ' 16; תבורי, גירוש, עמ' 307. על תהליך אימוץ נוסח האר"י באשכנז ושלילתו על ידי המתנגדים ראה: שפרבר, שינויים, עמ' 103–113.

<sup>22</sup> תבורי עמד על הגורמים להפיכת נוסח ספרד לנוסח השליט בארצות המזרח. כמו"כ הראה כי בראשית המאה הנוכחית המצב השתנה, וכיום קיימת נטיה להדפיס סידורי תפילה המותאמים לארץ המוצא הספציפית, ולא להשתמש בנוסח עדות המזרח הרחב. ראה תבורי, גירוש, עמ' 305–307.

<sup>23</sup> מאק, שם; תבורי, עמ' 307.

<sup>24</sup> תבורי, שם, עמ' 302–303.

<sup>25</sup> ר' יהודה בר יקר הגיע לברצלונה מצרפת והיה רבו של הרמב"ן. ראה: תא-שמע, יהודה בר יקר, עמ' 354; בפירושו לתפילה מביא ר' יהודה בר יקר את מנהגי פרובנס ומתייחס גם למנהג מקומו בספרד. ראה הקדמת המהדיר לחיבור בפרק 'מקורות הספר': יהודה בר יקר; על תקופתו, מקומו ויצירתו ראה אצל יהלום, עמ' 79 ואילך.

<sup>26</sup> ר' יצחק אבוהב, מנורת המאור, ירושלים תשכ"א; ר' ישראל אלנקוה, מנורת המאור, מהדורת ענעלאו, ניו יורק, תרפ"ט-תרצ"ו.

הספרדי אומרת דרשני. ההטמעה המתוארת כה עמוקה עד כי לרוב, באותם המקומות בהם השתנה נוסח התפילה, לא נותר בסידורים זכר לנוסח הקדום.

כדוגמא אציין את ברכת 'ברוך שאמר' שהוזכרה לראשונה, ללא מסירת הנוסח, אצל רב משה גאון (825 לספירה). הברכה מורכבת משני חלקים - פתיחה פיוטית וגוף הברכה.<sup>27</sup> הפתיחה הפיוטית הכילה ביטויים אופייניים בספרד ובאשכנז. נוסח ספרד לברכה מייצג את הנוסחים הקדומים בבבל ובארץ ישראל שאימצו את הנוסח הבבלי,<sup>28</sup> ואילו נוסח אשכנז מקורו ככל הנראה בנוסחים קדומים שאבדו. הביטויים האופייניים לספרד הופיעו כמובן בסידורי ספרד הקדומים, אולם הם אינם מצויים עוד בסידורי עדות המזרח בימינו. במקום הנוסח הספרדי הקדום, מופיע בסידורי עדות המזרח כיום נוסח ברכה בן 87 תיבות אותו מסר האר"י, שהוא בעצם נוסח אשכנז בשינויים קלים.<sup>29</sup>

### 5. האר"י כגורם השינוי

לחלק מנוסחאות התפילה שהוחלפו בסידורי עדות המזרח, קדמה הדרכה הנוגעת לשינוי בספר 'שער הכוונות' המכיל את תורת האר"י, הדרכה המלווה, בדרך-כלל, בנימוק קבלי. הכללת ברכת 'הנותן ליעף כח', שינויי נוסח בברכת 'ברוך שאמר' ובברכת 'ישתבח', החלפת ברכת 'למשה צוית' בברכת 'תכנת שבת' ותפילת הקדיש עברו שינויי נוסח התואמים להדרכת האר"י ב'שער הכוונות', זאת מלבד שינויי מנהגים רבים בתפילה, כגון הוספת פרקי תהלים, שאין כאן המקום לפרטם.<sup>30</sup>

מן האר"י עצמו לא נותר בידינו נוסח תפילה, אך תלמידו המובהק, ר' חיים ויטאל, הביא את כוונות התפילה ונוסחאותיה בחיבורו 'עץ חיים', שהוא החיבור המוסמך והמקיף לכלל תורת האר"י. חיבורו החשוב של ר' חיים ויטאל היה גנוז בביתו ולאחר מכן בבית בנו, ר' שמואל ויטאל. רק בשנת ת"ט (1649), למעלה משבעים שנה לאחר כתיבת החיבור, החליט ר' שמואל כי הגיעה העת להוציאו מגניזתו ולגלותו ברבים. מכיוון שראה כי הספר אינו מסודר כראוי, ערכו מחדש על פי נושאים, וקרא לו 'שמונה שערים', כאשר השער השישי הוא 'שער הכוונות', בו סידר ר' שמואל את כל כוונות התפילה הפזורות בספר 'עץ חיים' על פי סדר התפילה. לאחר פרסומו הועתק החיבור בכתב יד פעמים רבות, אולם אך במחצית השניה של המאה ה-19 הובא לדפוס.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> היינמן סבר כי ברכת 'ברוך שאמר' היא מסוג התפילות מיסודו של 'בית המדרש', ראה היינמן, התפילה בתקופת התנאים, עמ' 172.

<sup>28</sup> ראה פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 242–243.

<sup>29</sup> תיאור התהליך אותה עברה ברכת 'ברוך שאמר' אצל: חבשוש, עמ' 1 ואילך.

<sup>30</sup> ראה: שער הכוונות, א, עמ' יא, עח, צט-ק; ב: תפלות שבת, עמ' צד.

<sup>31</sup> ראה אביבי, האר"י, חלק ב, פרק כ, סעיף צא, עמ' 673–676; שלום, ויטאל, עמ' 88 ואילך.

לדברי כ"ץ, ההשלכה של קבלת צפת על מהלך ההיסטוריה היהודית התבטאה במעבר של תורת הסוד מתורה איזוטרית המופקדת בידם של יחידי סגולה לרשות הרבים. המעבר התרחש באמצעות הפצת ספרי סיכום, פסקי הלכה ספרי מוסר ודרוש שהיו ספוגים ביסודות מתורת הקבלה. השינוי שהתרחש בעקבות התפשטותה של תורת הסוד לא היה חיצוני, אלא השפיע על עמקי התודעה הדתית של הציבור, רובו ככולו.<sup>32</sup>

חלמיש אף הוא הצביע על כוחה הרב של השפעת האר"י, בין היתר בתחום התפילה:

הופעתו של האר"י על בימת ההיסטוריה שינתה או עיצבה נתונים רבים, ובכללם הלכות והליכות בתפילה. האוטוריטה (אולי נכון יותר: הכריזמה) שלו היתה כה גבוהה, שדברים הרבה מתחום הקבלה חדרו באמצעותו.<sup>33</sup>

השפעתו של האר"י בתחום התפילה באה לידי ביטוי הן אצל האשכנזים והן אצל הספרדים. אשכנזים רבים אימצו לעצמם את תורת האר"י וביקשו להתפלל על פי כוונותיו. עוד לפני הופעת הבעל שם טוב הוכנסו שינויים לנוסח התפילה האשכנזית כדי להתאים את הנוסח הזה לנוסח האר"י. מאוחר יותר בעקבות פעילותם של תלמידי המגיד ממזריטש התפתח נוסח זה לכדי נוסח עצמאי שנקרא בפייהם 'נוסח האר"י' או 'נוסח ספרד'.<sup>34</sup> הכינוי האחרון מבטא את העובדה שרבות מכוונות האר"י נוסדו על נוסח הספרדים שבו היה רגיל להתפלל בכל ימות השנה. נושא זה נחקר בהרחבה אולם תשומת לב מחקרית מועטה יותר הוקדשה להשפעת האר"י על נוסח הספרדים. כנראה שההנחה היתה שהיות שהאר"י התפלל בנוסח הספרדים, הרי שנוסדו כוונותיו על נוסח זה והוא משקף את נוסח האר"י. אבל האר"י הכניס גם שינויים לנוסח הספרדים, בחלקם על פי הנוסח האשכנזי שכנראה היה רגיל בו בילדותו. רבים משינויים אלה נקלטו בנוסח הספרדים והפכו חלק אינטגרלי מנוסח זה עד שלא נודע שבאו אל קרבו.

## 6. הדרכות האר"י בעניין הקדיש

האר"י ייחס לכל קדיש משמעותי בעליה מעולם לעולם.<sup>35</sup> על מנת לאפשר מעבר זה, יש לדקדק במספר האותיות והתיבות בקדיש, כך שצירופן יביא ליצירת שמות קדושים המתאימים להתעלות זו. לדברי האר"י, בקדיש מופיע פעמיים שם בן כ"ח ופעמיים שם בן מ"ב. קביעה זו גרמה

<sup>32</sup> כ"ץ, הלכה וקבלה, עמ' 97.

<sup>33</sup> חלמיש, בעיות, עמ' 220 (=הנ"ל, הקבלה, עמ' 41).

<sup>34</sup> ראה: דובדבני, עמ' 12-17.

<sup>35</sup> תיאור של תפקיד הקדיש מופיע בפסקה הבאה: 'אז אנו צריכין להעלות אותם, בסוד עמוד א' שיש בין כל עולם ועולם, ובאמצע כל היכל והיכל, ודרך העמוד הזה עולה כל היכל והיכל בחבירו שלמעלה ממנו ונכלל בו, כנזכר בפרשת פקודי. והנה סוד הקדיש הזה, הוא בחינת העמוד הנזכר, אשר באמצעות עולם העשיה'. שער הכוונות, א, עמ' צה.

להרחבת הדיונים ההלכתיים שהיו קיימים עוד קודם להכרעת האר"י בנוגע לעניית הקהל וליצירת דיונים חדשים בעניין הנוסח המדויק של הקדיש. תפקידו של הקדיש כעמוד דרכו מתבצעת עליית העולמות הביא להצבת הקדיש בתחנות נוספות במהלך התפילה, שבהן הוא לא הופיע במקורות הקדומים. דוגמא לכך הוא הקדיש בין פרקי הקרבנות לבין 'פסוקי דזמרה', שתפקידו להשלים את המעבר מעולם העשייה לעולם היצירה.<sup>36</sup> הדרכות נוספות בנוגע לקדיש הן ההדרכה לומר 'אמן' לאחר התיבות 'ויקרב משיחיה', בכדי ליצור הפסק הרומז למילוי אותיות השם המפורש וההדרכה לומר קדיש יתום אף בשבת ויום טוב, מכיוון שהדבר מועיל להעלות את מדרגת הנפטר בגן עדן. מנהג נוסף שהושפע מהוראת האר"י נוגע לאמירת 'עושה השלום' במקום 'עושה שלום' בחתימת הקדיש בעשרת ימי תשובה.<sup>37</sup>

### ג. שאלות המחקר

בעקבות האמור לעיל, אנסה לענות על השאלות: במה שינה האר"י בנוגע לנוסח הקדיש ודרכי אמירתו מן הנוסח הספרדי ומנהגו? אילו שינויים שהציע האר"י התקבלו בנוסח הספרדי? מה התהליך של קבלת שינויי האר"י אצל הספרדים?

### ד. מטרת המחקר

מטרת מחקרי היא לענות על שאלות המחקר, היינו – לתאר את השינויים בקדיש שיש ליחסם להשפעת האר"י ולעמוד על השלבים השונים של המעבר ממנהג הספרדים הקדום למנהג המאוחר, תוך בחינת הגורמים התרבותיים וההלכתיים שהשפיעו על מעבר זה. לשם כך, אבדוק מה מקור הנוסחים והמנהגים: האם האר"י חידש דברים או שמא השינוי אותו הנהיג מקורו במנהג קדום.<sup>38</sup> במידה ומקור הנוסח והמנהג אותו מסר האר"י קדום לתקופתו, אבחן האם תהליך הטמעת הוראות האר"י בנוגע לקדיש החל רק לאחר תקופתו, או שמא ניצניו הופיעו אצל הספרדים בתקופה מוקדמת יותר, והאר"י היה רק גורם מדרבן לקבלתו. עוד אבחן האם סמכותו הרבה של האר"י היתה הגורם הישיר בתהליך העברת הנוסח והמנהגים הנוגעים לאמירת הקדיש או שהיו מתווכים, כדוגמת החיד"א ואחרים, בתהליך. בנוסף, אעמוד על מידת הנכונות של המתפללים לקבל שינויים בנוסח התפילה המסורתית.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> ידע כי הנה עד עתה נכללת העשייה ביצירה אבל עדיין לא קבלו הג"ר דעשייה מן היצירה אלא בחינת נפש של היצירה. ואנו צריכים לתת להם עוד בחינת רוח ממש של היצירה וזה נעשה ע"י הקדיש שאומרים קודם הודו לה". שער הכוונות, א, עמ' צב.

<sup>37</sup> ראה פירוט ומקורות בפרק 'פרקי המחקר', עמ' 12.

<sup>38</sup> חלמיש כבר עמד על זיקת האר"י למנהג אשכנז ורשם מספר דוגמאות שבהם האר"י הכריע כנוסח אשכנז. ראה: חלמיש, זיקה, עמ' 243 ואילך (=הני"ל, חקרי קבלה, עמ' 376 ואילך).

<sup>39</sup> לנגר הצביעה על מידת הנכונות של המתפללים להחלפת המנהג הרווח כתנאי יסודי לכל שינוי הלכתי. בעבודה אבחן באיזו מידה הנחותיה של לנגר תקפות בנוגע להשפעת האר"י. ראה לנגר, עמ' 187.

מידת הנכונות של המתפללים עומדת בזיקה ישירה לדיון בשאלת הלגיטימציה לשינוי נוסחאות תפילה שנדונה אצל שפרבר. שפרבר הצביע על חכמים שונים מתקופת הראשונים שחיברו ברכות וערכו שינויים בתפילות, ולא ראו בכך בעייתיות. בספרו מנה שפרבר, בעקבות ר' דוד יצחקי בהקדמתו ללוח ארש, גורמים לשינויי נוסח.<sup>40</sup> לעומתו, הראה גילמן כי על אף שתפיסה תיאולוגית יכולה לגרום לשינוי ליטורגי בתקופת היווצרות התפילות, היינו תקופת התנאים והאמוראים, והתקבלה ללא עוררין, פרק הזמן הארוך שמפריד בין תקופת ההיווצרות לימינו גורם להסתייגות ורתיעה משינוי הנוסח, גם אם תפיסה תאולוגית כלשהי נוגדת אותו.<sup>41</sup> בדברי שני חוקרים אלה אנו חשים ביחס הדו-ערכי בנוגע לשאלת שינוי נוסחאות התפילה – מחד הצורך בשינוי נוסח בשל שיקולים שונים ומאידך החשש מפגיעה בנוסח הקדום. במהלך המחקר אנסה לתאר את ההתמודדות של הקהל הרחב עם הצורך בשינוי בנוסח בפרט, ובשינוי מנהג בכלל. יחסם של פוסקי ההלכה הושפע פעמים רבות מהלכי הרוח המצויים בקרב ההמון, ולכן ניתן ללמוד על תהליכים שונים בקהל מן האמור בספרי הפוסקים.

#### ה. מצב המחקר

תפילת הקדיש נדונה במספר מקורות חשובים. דוד זה סולה פול עסק בהתהוות תפילת הקדיש, מקורותיה ונוסחאותיה הקדומות. קארל אף הוא עסק בנושאים אלה. הדיון של שניהם מתאר את תולדות הקדיש עד לתקופת הגאונים ואינו מתייחס לתקופות מאוחרות יותר.<sup>42</sup>

חיבורו של אנדריאס להנארד, שמקורו בעבודת הדוקטור שלו, עוסק בתולדות הקדיש עד סוף ימי הביניים.<sup>43</sup> מטרת חיבורו היא לברר מתי התחברה תפילת הקדיש. חלק גדול מספרו הוא הצגת מקורות בעברית ותרגומם לגרמנית. האר"י אינו נזכר בספרו, ומלבד דיון רחב בביטוי 'ויתקלס', במטרה לברר על פיו את זמן חיבור הקדיש, אין הוא מרבה לדון בנוסחאות הקדיש. בחיבור מופיע דיון על מספר הקדישים בתפילה בימי הביניים ודבריו יסייעו בידי בתיאור נושא זה.

לאון ויזלייטר ודליה מרקס עסקו בקדיש היתומים. ספרו של ויזלייטר מציג את התפתחות קדיש יתום בצורה ספרותית, אולם כיוון שאינו מחקרי, לא נשענתי עליו במהלך הפרק העוסק בקדיש יתום.<sup>44</sup> מרקס תיארה את ההתפתחות שחלה באמירת תפילת הקדיש הנאמרת ביום הפטירה על

<sup>40</sup> שפרבר, שינויים, עמ' 51–56 ; 72.

<sup>41</sup> גילמן, עמ' 98–99.

<sup>42</sup> ראה הפניה ביבליוגרפית לחיבוריהם.

<sup>43</sup> ראה : להנארד, קדיש.

<sup>44</sup> ראה : ויזלייטר.

ידי האבלים בתנועה הקיבוצית. היא עמדה על שלושה שלבים בהתפתחות זו: ספונטניות ושתיקה; יצירתיות טקסטואלית; אימוץ של סממני מסורת.<sup>45</sup>

השפעת האר"י על נוסח התפילה לא נדונה במחקר בנושא מובחן. חלמיש עסק בתהליך הטמעת ברכת 'הנותן ליעף כח' אצל כל העדות, ובנוסח ספרד בפרט, ועמד על השפעתו המכרעת של האר"י בתהליך.<sup>46</sup> חלמיש עסק אף בברכת 'ברוך שאמר' אולם התייחס להיבטים הקבליים הכלולים בה וכן למניין 'ברוך' בנוסחים השונים.<sup>47</sup> הוא לא חקר באופן שיטתי את תהליך הטמעת נוסח האר"י בסידורי ספרד. שפרבר תיאר בכלליות את רצון החסידים לנהוג כמנהג האר"י ואת השינויים בנוסח התפילה בעקבות רצון זה, וכן תיאר את ההתנגדות לשינויים אלה, אך לא עסק בהשפעה על המנהג הספרדי.<sup>48</sup> רפלד הציג דוגמא מעניינת נוספת להשפעת האר"י בתחום התפילה, והראה כי הערתו החרפה של האר"י לר' חיים ויטל שאין לומר את עשרת הדברות, הביאה להיעלמותה ממקומה לפני ברוך שאמר, ולנסיון למצוא אלטרנטיבות לאמירתה. רפלד התייחס לסידורים בנוסח ספרד וציין כי אין למצוא בסידורים אלה את פרשת עשרת הדברות.<sup>49</sup> מחקרו של תבורי, שהתפרסם לאחרונה, מהווה שלב חשוב בחקר השפעת האר"י על המנהג הספרדי. תבורי עסק בהדרכות האר"י לתפילות ימים נוראים ובתהליך קבלת אותן הדרכות בסידור הספרדי.<sup>50</sup> השפעת האר"י על נוסח הקדיש לא נחקרה באופן שיטתי, מלבד התייחסות מצומצמת לנוסח עניית הקדיש במחקרו של גרטנר.<sup>51</sup> משום כך, אני סבורה כי מחקרי יוכל להוסיף נדבך למחקר השפעת האר"י על נוסח התפילה.

## ו. מתודולוגיה

מחקרי יתבצע בכלים פילולוגיים הכוללים השוואת הנוסחאות וההדרכות הרלוונטיות למן הופעתן בסידורים ועד ימינו וכן בחינת ההתייחסויות ההלכתיות-עיוניות אליהן בספרות ההלכה וההגות. הבחינה הליטורגית והעיונית תיערך ברצף כרונולוגי תוך הבחנה גיאוגרפית על מנת לתאר את התהליך במלואו.

א. הבחינה הליטורגית תכלול את השלבים הבאים:

<sup>45</sup> מרקס, תפילת האבלים, עמ' 291 ואילך.

<sup>46</sup> חלמיש, הנותן ליעף כח, עמ' שסא-שעח (=הני"ל, הקבלה, עמ' 446-463).

<sup>47</sup> ראה: חלמיש, חקרי קבלה, פרק שביעי, עמ' 95-117.

<sup>48</sup> שפרבר, שינויים, עמ' 103-113.

<sup>49</sup> רפלד, עשרת הדברות, עמ' 92-95. (הני"ל, נתיבי מאיר, עמ' 57-60).

<sup>50</sup> ראה: תבורי, אב הרחמים.

<sup>51</sup> גרטנר, עמ' 50.



1. הצגת הנוסחים והמנהגים הקדומים - ארץ ישראל, בבל, אשכנז, צרפת, איטליה, רומניא, פרס וארס צובה.

2. מעקב אחר נוסחאות ומנהגי הקדיש בסידורי ספרד הקדומים עד לתקופת האר"י.

3. התייחסות האר"י לנוסח ומנהגי הקדיש כפי שהובאו על ידי תלמידו ר' חיים ויטאל ב'שער הכוונות'. השוואת האמור ב'שער הכוונות' עם האמור ב'פרי עץ חיים' ועם מסורות אחרות שהגיעו לידינו בשמו של האר"י.<sup>52</sup> כאן אציין הערה משמעותית באשר לאופן ההתייחסות להדרכות האר"י. לאורך המחקר, כאשר אכתוב ביטויים כגון 'האר"י הדריך'; 'האר"י הורה'; 'האר"י המליץ' וכד' – **כוונתי היא לתורת האר"י שהגיעה אלינו בתיווך תלמידיו, ולא בכתיבה ישירה של האר"י, שאינה נמצאת בידינו.** אף בנוגע לכתבים אלה ישנה היררכיה הממקמת כל כתיבה במקומה הראוי על פי חשיבותה ומידת זיקתה לאר"י, ואבחין בכל מקרה מי מהתלמידים הוא שמביא את הדברים.<sup>53</sup>

4. בחינת התפשטות הנוסח והמנהגים אותם הנהיג האר"י בסידורי ספרד המאוחרים לתקופתו, עד תקופתנו.

העיון בסידורים יכלול הן כתבי יד והן דפוסים. מפאת הקושי בזיהוי הוריאציות במנהג ספרד הקדום, היינו מנהג קסטיליה, קטלוניה וארגון, לא אתייחס לכל מנהג בנפרד אלא אכליל את הנוסחים תחת השם 'מנהג הספרדים'. לשם כך אשתמש בקטלוג כתבי היד של הספריה הלאומית, באמצעותו אבחר את כתבי היד של סידורים המשתייכים באופן מובהק למנהג ספרד.

עקב מספרם העצום של דפוסי הסידורים החל מהמצאת הדפוס ועד ימינו, אאלץ לערוך סינון בבחירת הדפוסים. אשתדל לתת ייצוג הולם לכל תקופה, אזור וכותרים עיקריים, כגון 'תפלת החדש',<sup>54</sup> 'בית עובד', 'רינת ישראל' וכד'. כדי שלא להלאות את הקורא, לעיתים אציין בגוף המחקר רק את מקום ושנת ההוצאה של דפוסי הסידורים הקדומים, והמעוניין לקבל פירוט רחב יותר על הסידור – שם בית הדפוס, המספר הסידורי בספריה הלאומית וכד', יעיין בביבליוגרפיה.

ב. הבחינה העיונית: עיון בדברי פוסקים, פרשני הסידור, הן הפשטניים והן המקובלים במהלך הדורות שהתייחסו לשאלת הנוסח והמנהג ובחינת מידת השפעתם על תהליך חדירת נוסח

<sup>52</sup> ר' חיים ויטאל, פרי עץ חיים, חלק א, ירושלים תשמ"ח, שער הקדישים, עמ' כג–קלח.

<sup>53</sup> ראה: אביב"י, קבלת האר"י, א, עמ' 77–99.

<sup>54</sup> תורג'מן סקר את דפוסי סידור 'תפילת החודש'. ראה: תורג'מן, עמ' 227 ואילך.

האר"י. במידה ואלמנטים מסוימים בקדיש אותם הנהיג האר"י יופיעו עוד קודם לתקופתו בסידורים הקדומים, אבחן התייחסותם של רבנים בתקופה תואמת להימצאות הנוסח או המנהג. בין החיבורים שיהוו את הבסיס למחקר הם: מחזור ויטרי, פירוש סודות התפלה לרוקח, שבלי הלקט, פירוש התפלות והברכות לר' יהודה בר יקר, ארחות חיים, כל בו, ספר מהרי"ל, ארבעה טורים, ספר אבודרהם, מנורת המאור, בית יוסף, שלחן ערוך, כנסת הגדולה, שלמי צבור, מחזיק ברכה וקשר גודל, חסד לאלפים, בן איש חי, כף החיים, יביע אומר, הלכה ברורה.<sup>55</sup> מלבד אשתמש במקורות נוספים אותם ציינתי בביבליוגרפיה.

## ז. פרקי המחקר

בפרק הראשון אעסוק בנוסח הקדיש. אעמיד את נוסחאות הקדיש שהיו לפני האר"י תוך סיכום בעיות הנוסח מן הימים הקדומים עד שנתגבש הנוסח לפני האר"י. לאחר מכן אבחן את נוסח הקדיש על פי האמור ב"שער הכונות". האר"י מסר מספר הנחיות הנוגעות לנוסח הקדיש, שרובן מושפעות מהיבטים קבליים הנוגעים לעלית העולמות באמצעות הקדיש. בשלב השלישי אתאר את תהליך התקבלות שינויי הנוסח השונים אותם הנהיג האר"י, תוך בחינת גורמים מאטים שונים על תהליך זה.

בפרק השני אבחן את היקף מענה הקהל. אצביע על שלושה מנהגים קדומים בנוגע למענה, ואציג את הדרכת האר"י בנושא ומשמעותה לענין עלית העולמות. אחר אתאר את הטמעת הדרכת האר"י בבתי הכנסת תוך הבחנה בין שני מצבים אפשריים: עניית הקהל שלא בשעת הפסק וענייה בשעת הפסק.

בפרק השלישי אתאר שינוי בחתימת קדיש שתקבל בעשרת ימי תשובה – מ"עושה שלום" ל"עושה השלום". אציג את המקורות האשכנזיים הקדומים, ואעקוב אחר אופן קבלת המנהג בנוסח ספרד בעקבות האר"י, והמעבר מחתימת התפילה לחתימת הקדיש.

בפרק הרביעי אעקוב אחר תולדות מנין הקדישים בתפילה, החל מדרשת 'שבע ביום הללתיך' (תהילים קיט, קסד) שמלמדת על שבע פעמים ששליח צבור אומר קדיש בכל יום.<sup>56</sup> אתאר את האופן בו נוספו קדישים לתפילות בתקופה הקודמת לאר"י. אחר אציג את המקומות בהם יש לומר קדיש על פי האר"י בשל הצורך בהם לעליית העולמות, ואבדוק האם הוא המקור לקדישים שלא נזכרו במקורות הקדומים אותם הצגתי לעיל, או שמא יש מקור קדום לאר"י. אבדוק באיזו מידה התקבלו

<sup>55</sup> ראה ביבליוגרפיה.

<sup>56</sup> מדרש תהלים, מהדורת בובר, וילנא 1891, מזמור ו, א, דף כט, ע"א.

קדישים נוספים לתפילות במנהג הספרדי. נושא נוסף בו אדון בפרק זה הוא ההבחנה בין קדישי רשות לקדישי חובה, ומשמעותה לענין קבלת הדרכות האר"י.

בפרק החמישי אבדוק היכן יש לענות אמן במהלך אמירת הקדיש, האם מנהג ספרד לפני האר"י בנוגע לעניית אמן בקדיש היה קבוע, ובאיזו מידה השפיעה הוראת האר"י שהוסיף עניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' מטעמים קבליים וביטל את עניית אמן אחר ישתבח. בנוסף אבחין בין עניית אמן שלא במקרה של הפסק לעניית אמן במקרה של הפסק ואבדוק האם ההכרעה ההלכתית היתה שונה בשני המקרים.

בפרק השישי והאחרון אתמקד בקדיש ייחודי – קדיש יתום. בפרק זה נכללים שלושה עניינים. הראשון: האם יש לומר קדיש יתום אף בשבת ויו"ט. השני: תקופת אמירת קדיש יתום – האם י"א חודש או י"ב חודש. השלישי: האם יש לומר קדיש יתום ביום פקודת השנה בלבד, או שמא מתחילים לאמרו החל מן השבת הקודמת ליום השנה. הנושא הראשון כולל הדרכה מפורשת של האר"י ואילו שני הנושאים האחרים מתבססים על היסק מדברי האר"י. אבדוק אילו מנהגים מבין שלושת המנהגים המתוארים התקבלו במנהג ספרד וכיצד התנהל התהליך.

בפרק הסיכום יופיע תיאור כללי של התהליך הפרטני אותו אחקור בנוסח הקדיש והסקת מסקנות. אסביר מדוע מנהגים מסוימים התקבלו, בין אם בצורה מלאה ובין אם בצורה חלקית, תוך ניסיון לעמוד על חלקו של האר"י וסמכותו כגורמים בהתפשטות המנהגים שנתקבלו. אצביע על גורמים נוספים, מלבד סמכות האר"י, שהיה בכוחם להשפיע על תהליך הקבלה ולהאט אותו. אסכם כאן אילו מנהגים של האר"י נוצרו על ידו ואילו ממנהגיו הם מנהגים שאומצו על ידו והם בניגוד למסורת הקדומה של עדות המזרח.

אני מודה לימכון לתצלומי כתבי יד' של הספריה הלאומית על שאפשרו לי להשתמש בצילומי כתבי היד שברשותם לצורך עבודתי. כל כתבי היד שהשתמשתי בהם בעבודתי הם מתוך צילומים המצויים במכון.

## פרק ראשון: נוסח הקדיש

### א. המקורות הקדומים: בחינה הלכתית וליטורגית

בחלק זה אסקור את הופעותיו המוקדמות של הקדיש בצורתו המגובשת, כקטע תפילה המלווה את תפילות הציבור בזמנים שונים. מסגרת הזמן תקיף את תקופת הגאונים והראשונים, החל מדיונו של רב עמרם בנוגע לקדיש ועד להתייחסותו של ר' יוסף קארו לשאלות הנוסח ב'שולחן ערוך'.

חמשת הנושאים שאמנה להלן היו מצע לדיונים הלכתיים והבדלי נוסח בקדיש בתקופה זו: (1) נוסח הבקשה להמלכת השם ולגאולה 'וימליך מלכותיה...'; (2) תופעת הזכרת שם ראש הציבור בקדיש; (3) מנין האותיות במענה הקהל; (4) שילוב שבח 'ויתקלס' ברשימת השבחים בקדיש או הימנעות מאמירתו; (5) מנין השבחים בקדיש; (6) הנוסח העברי של 'לעילאי': 'למעלה מכל הברכות'.

יש מן הנושאים שהדיון בהם נמשך עד לסיומה של התקופה, ויש מן הנושאים הנידונים רק עד לשלב מסוים. שתיקת המקורות בענין מנין השבחים ושבח 'ויתקלס' בקדיש ואחידות בנוסח למן המאה ה-13 ואילך מעידות כי הדיון בנושאים הללו נחתם כבר בתקופה מוקדמת יחסית. אף תופעת הזכרת ראש הציבור היהודי שמלכתחילה לא היתה נפוצה כל כך נעלמה מנוסחאות הקדיש. על אף שחתימת הדיון סביב נושאים אלה הסתיימה קודם לתקופת האר"י, ולכן לכאורה אין מקומה במחקר העוסק בהשפעת האר"י, ראיתי לנכון להציג את התהליכים שהתרחשו בנוגע לנוסח הקדיש, החל מהופעתו בסידורים הקדומים ועד לתקופת האר"י. תפילת הקדיש מהווה נושא מרכזי במחקר, והבנה מעמיקה של ההתפתחויות שחלו בה תאפשר להבין גם את תהליך ההשפעה של האר"י במלואו.

אולם הדיון והבדלי הנוסח בשלושת הנושאים הנוספים – הבקשה להמלכת השם, מנין האותיות והנוסח העברי של לעילאי – המשיך להתקיים עד לסוף תקופת הראשונים ואף אחריה. אעסוק בכל נושא בנפרד, תוך התייחסות למקורות הרלוונטיים והבחנה גאוגרפית של נוסחי התפילה.

#### 1. הבקשה לגילוי מלכות השם ולגאולה 'וימליך מלכותיה'..

בפסקה הראשונה של הקדיש מופיעה בקשה לגילוי מלכות השם בעולם: 'יתגדל ויתקדש שמייה רבא בעלמא די ברא כרעותיה **וימליך מלכותיה**...'. בקשה זו משותפת לכל נוסחאות הקדיש אולם בנוסחים רבים מופיעה עם בקשות נוספות שעוסקות בגאולה העתידה. בנוסח הנפוץ ביותר המצרף בקשות נוספות מופיעות התיבות 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחה'. בנוסחים אחרים מופיעות אף

הבקשות: 'ויפרוק עמיה', 'וישכלל היכליה' ועוד. חלמיש עקב אחר נוסח הבקשה ובדק פירושי תפילות וכן כתבי יד ודפוסים של סידורים, החל מתקופת הגאונים ועד ימינו. מסקנתו של חלמיש היא כי לא היה נוהג אחיד בנוסח הבקשה, וקשה למיין את הנמנעים מן ההרחבות ואת המחייבים אותם מכיוון שהגיוון קיים אפילו בתוך קבוצות גאוגרפיות כגון ספרד ובתוך קבוצות רעיוניות כגון הקבלה. למרות זאת, כתב חלמיש, ניתן להבחין במגמה המחייבת את הבקשה הארוכה בספרד, תוך הסתפקות בארבע המילים 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'. בתימן נוסח הבקשה מורחב יותר בעקבות נוסח הרמב"ם, והוא כולל אף את המילים 'ויפרוק עמיה', ואילו ברומניא ובארם צובה הבקשה מורחבת עוד יותר. כנגד המחייבים את הבקשה הארוכה, עומד מנהג אשכנז הקדמון שלרוב נמנע מכל תוספת ומסתפק בבקשה 'וימליך מלכותיה'.<sup>1</sup> חלמיש שיער כי בארצות הנוצריות חששו להזכיר באופן מפורש את הפן המשיחי ולכן הבקשה המורחבת לא התקבלה שם, אך הדגיש כי השערה זו אינה מסבירה לחלוטין את התופעה היות ואף בספרד היו שהתעלמו מן הבקשה המורחבת.<sup>2</sup>

לא אחזור על המקורות הרבים שהציג חלמיש, אולם אציין מספר נתונים אותם אספתי מתוך העיון בכתבי היד של סידורי ספרד הקדומים.<sup>3</sup> מתוך עשרים ותשעה כתבי יד של סידורים ספרדיים מן המאות 13–16 בהם הופיע נוסח מלא של הקדיש, עשרים ושמונה הכילו בקשה מורחבת. הסידור היחיד שהסתפק בבקשה 'וימליך מלכותיה' שהיתה מקובלת באשכנז, מכיל מאפיינים אשכנזיים ואינו מכיל סימן היכר ספרדי ברור ולכן יתכן כי זיהויו כסידור ספרדי אינו מדויק.<sup>4</sup> עשרים וארבעה מתוך העשרים ושמונה הכילו את הבקשה הרווחת בספרד 'וימליך מלכותיה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה', ואילו הארבעה הנוספים הכילו בקשות מורחבות יותר. עשרים וארבעה הסידורים המכילים את הבקשה הרווחת מתפרסים על פני כל התקופה שמן המאה ה-13 עד המאה ה-16. לעומתם, ארבעת הסידורים עם הבקשה המורחבת יותר מקוטלגים כולם בתקופת המאה ה-15–16. אולי אפשר ללמוד מכך כי הבקשה המורחבת יותר בחול אין מקורה במנהג קדום, אלא בהתפתחות מאוחרת. להלן אציג את כתבי היד:

סידורים בהם הופיעה הבקשה 'וימליך מלכותיה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה':

<sup>1</sup> חלמיש, הקבלה, עמ' 626.

<sup>2</sup> שם, עמ' 619.

<sup>3</sup> עמוס דודי עמד על הבעייתיות במיין סידורי ספרד הקדומים לאזורי משנה, הנובעת מן העובדה כי ברוב הסידורים לא מופיע ציון מקום וזמן העתקתם. מכיוון שכך, אתייחס לכלל הסידורים כמקשה אחת, למרות חוסר הדיוק הכלול בדרך עבודה זו. ראה: דודי, עמ' 9–20.

<sup>4</sup> כ"י אוקספורד-בודלי 1135 (ס' 16596) מציג בדף א-ב את ברכת ברוך שאמר ללא הביטויים המאפיינים את נוסח ספרד, ואילו א126 מופיע נוסח תקנת שבת שאף הוא מאפיין יותר את נוסח אשכנז. אמנם שני אפיונים אלה הופיעו בכתבי יד ספרדיים נוספים אולם הופעת שלושה מאפייני נוסח אשכנזיים אומרת דרשני.

**המאה ה-13 :** פארמה-פלטינה 1911 (ס' 13068), דף א14 ; פריז 591 (ס' 10551), דף א32 ;

**המאה ה-14 :** אוקספורד-בודלי 1134 (ס' 16595), דף ב51 ; לונדון-הספרייה הבריטית 692 (ס' 5800), דף א32 ; ניו יורק-בית המדרש לרבנים 5445 (ס' 37209), דף ב7 ; שם 4674 (ס' 25577), דף ב52 ; נים-ספריה עירונית 13 (ס' 4418), דף ב31 ; פארמה פלטינה 1752 (ס' 12979), דף א44 ; שם, 29 (ס' 27554), דף ב25 ; פרנקפורט דמיין-העירונית 134 (ס' 23152), דף א21 ; ציריך-הספרייה המרכזית 125 (ס' 2667), דף ב16 ;

**המאות 15–16 :** אוקספורד-בודלי 1081 (ס' 17866), דף ב30 ; שם, 1132 (ס' 16593), דף ב39 ; שם, 1136 (ס' 16597), דף טו ע"ב ; ירושלים-הספרייה הלאומית 844=8 (ס' B47), דף ב22 ; ירושלים-מכון בן צבי 2048 (ס' 27099), דף א38 ; ירושלים-ששון 59 (ס' 9677), דף א125 ; שם, 1017 (ס' 9310), דף ב56 ; לונדון-הספרייה הבריטית 693 (ס' 6524), דף א50 ; שם, 11594 (ס' 8351), דף ב47 ; ניו יורק-בית המדרש לרבנים 4067 (ס' 24969), דף ב64 ; פארמה-פלטינה 2072 (ס' 13149), דף א20 ; פריז-הספרייה הלאומית 592 (ס' 10552), דף א87 ; קיימברידג'-האוניברסיטה 1204 (ס' 17069), דף א37 ;

סידורים בהם מופיעה בחול בקשה מורחבת, כולם מן המאות 15–16 :

ויבע קץ משיחיה וישכלל היכליה ויפרוק עמיה : פטרבורג-המכון ללימודים מזרחיים 31 (ס' 52290), דף ב27 ; קיימברידג'-האוניברסיטה 541 (ס' 16830), דף א62 ;

ויפרוק עמיה : קיימברידג'-האוניברסיטה 438 (ס' 16325), ללא מספור עמודים.

ויפרוק לעמיה ברחמתיה : רומא-קזנטנזא 3085 (ס' 85), דף א86.

בשישה סידורים מתוך העשרים וארבעה שהכילו את הבקשה הרווחת בספרד 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה', הופיעה בתפילת שבת בקשה מורחבת יותר : 'וימליך מלכותיה ויצמח פורקניה ויבע קץ משיחיה וישכלל היכליה ויפרוק עמיה'. בניגוד לבקשה המורחבת בחול, אותה איתרתי רק בכתבי יד מאוחרים, הבקשה המורחבת בשבת הופיעה כבר בסידור מן המאה ה-13, ואולי אפשר ללמוד מכך כי מנהג הבקשה המורחבת בשבת היה המנהג הקדום, ממנו התפתח בתקופה מאוחרת יותר מנהג אמירת בקשה מורחבת אף בימות החול.

סידורים בהם מופיעה בשבת הבקשה וימליך מלכותיה ויצמח פורקניה ויבע קץ משיחיה וישכלל היכליה ויפרוק עמיה : **המאה ה-13 :** פריז 591 (ס' 10551), דף א83 ; **המאה ה-14 :** (ניו יורק-בית המדרש לרבנים 4674 (ס' 25577), דף א112 ; הבקשה היא 'ויצמח פורקניה ויבע קץ משיחיה) ; **המאות 15–16 :** אוקספורד-בודלי 1132 (ס' 16593), דף א88 ; ירושלים-הספרייה הלאומית 844=8

(ס' B47), דף 76א; לונדון- הספריה הבריטית 693 (ס' 6524), דף 82א; שם, 11594 (ס' 8351), דף 100א-ב; ניו יורק- בית המדרש לרבנים 4067 (ס' 24969), דף 91ב;

נראה כי אפשר ללמוד ממספרם הגבוה של כתבי היד בהם הופיעה הבקשה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה' בלבד שתיבות אלה מאפיינות במובהק את מנהג ספרד הקדום, יותר מן המגמה המחייבת את אמירת הנוסח המורחב עליה הצביע חלמיש. יתכן כי בפירושי התפילות אותם הזכיר חלמיש לא הופיעו תיבות אלו מכיון שמפרשי הקדיש לא ראו צורך לפרשן, ואביא שתי דוגמאות לדברי מפירושי רבותיו של הרמב"ן שחיו ופעלו במפנה המאה ה-12 בספרד. ר' עזרא מגירונה הביא את התיבות 'וימליך מלכותיה' מאחר ופירשן בדרך מחודשת ולא כפשוטו: 'צריך אתה לדעת כי די מעלות הם המלך והמלכות והממלכה והממשלה זה למטה מזה לכך אמי ימליך יפעילי'.<sup>5</sup> הוא לא הביא פירוש לכל אחת ממילות הקדיש: 'בעגלא ובזמן קריב', 'יתברך וישתבח... דאמירן בעלמא'. ר' יהודה בר יקר התעלם מן הפסקה 'וימליך מלכותיה... בעגלא ובזמן קריב'. הוא פירש את 'בעלמא דברא' ולאחר מכן עבר לפירוש 'מברך לעלם ולעלמי עלמאי', ולכן אף ממנו אין ללמוד על הנוסח הנפוץ.<sup>6</sup>

## 2. הזכרת ראש הציבור בקדיש

מספר מקורות קדומים משלבים בקדיש את שם הסמכות הרוחנית באותה תקופה כמחווה של כבוד למנהיג וכהכרה בסמכותו.<sup>7</sup> נוסח הקדיש כולל את התיבות 'בחיכון וביומיכון ובחיי דכל בית ישראל', ולעיתים הוסיפו 'בחיי אדוננו פלוני', לפני או אחרי ברכת הציבור 'בחיכון וביומיכון'. מרק כהן כתב כי במהלך התקופה המוסלמית הפכה הזכרת ראשי הקהל בקדיש לתופעה מוכרת. שילוב

<sup>5</sup> מובא אצל: ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 174.

<sup>6</sup> ר' יהודה בר יקר, עמ' יז.

<sup>7</sup> תופעה דומה להזכרת ראש הציבור בקדיש היא ה'רשות', היינו 'הזכרת הפרומלה' מרשות אדונינו מרינו ורבינו בשטרות, בסעודת מצווה, ובבית הכנסת על ידי החזן לפני שהוא 'פורס על שמעי' ועל ידי הדרשן לפני שהוא מתחיל בדרשה' (פרידמן, תשובת ר' יחיאל, עמ' 328). עניינה של הרשות היא הצהרה פומבית של הנאמנות להנהגה הציבורית-דתית (פרידמן, מחלוקת לשם שמים, עמ' 270). גויטיין תיאר את הפולמוס שהתרחש במצרים סביב ה'רשות', בסוף המאה ה-12 ובתחילת המאה ה-13. בשנת 1170 החליטו ראשי הקהל במצרים לבטל את ענין הרשות. לעומת תקנתם של ראשי הקהל, סבר הרמב"ם שאין לאסור את הרשות, וכתוצאה מדעתו פגה ההתנגדות לרשות. אולם המחלוקת שבה והתעוררה אחר פטירת הרמב"ם, כאשר ר' אברהם בנו ירש את מקומו. מתנגדי ה'רשות' לא רצו להכיר בראשותו של ר' אברהם ולכן פתחו להם בתי כנסת נפרדים בבתים. הקהילה לא יכלה להמשיך להתקיים באופן זה, כיוון שחלק ניכר מהכנסותיה בא מכספי הנדבות שנתרמו במהלך התפילות. לכן קבעו חרם חדש בשנת 1205, האוסר את הרשות ובנוסף אוסר לפתוח בתי תפילה בבתים פרטיים, מלבד בביתו של ר' אברהם בן הרמב"ם. ראה: גויטיין, עמ' 49-51. פרידמן ניתח את תשובת ר' יחיאל בר' אליקים שהיגר למצרים באותה תקופה, היינו ראשית המאה ה-13, כנראה מאירופה הנוצרית. ר' יחיאל התיר את אמירת הרשות, ופסק באופן חד משמעי שאין בנטילת רשות מבשר ודם משום זלזול בכבוד שמים או מעין 'שיתוף' עם הקב"ה. בהמשך דבריו עסק פרידמן ב'רשות' שאומר אותה שליח הציבור 'טרם פרוס על שמעי'. פרידמן העלה אפשרות כי הכוונה היא לאמירת 'בחיי' בקדיש שלפני 'ברכו'. הוא טען כי מכתבים מתימן מאשרים ש'בחיי' זה אמנם נקרא בפי הבריות 'רשות'. ראה: פרידמן, תשובת ר' יחיאל, עמ' 337-345. מדברי פרידמן יוצא כי ה'רשות' אינה תופעה דומה להזכרת ראש הציבור בקדיש, אלא יש זהות בין שתי התופעות. היינו – הזכרת ראשי הציבור בקדיש היא חלק ממערך הזכרת המנהיגים בהזדמנויות שונות – בשטרות, בתפילה ולפני הדרשה. דוגמא ל'רשות' המופיעה בשטרות נמצאה ב'גניזת' דמשק. כתובה משנת 1128 מזכירה את רשותו של רב מצליח גאון, ראש ישיבת 'גאון יעקב', שעמד בראש יהודי מצרים בשנים 1127-1139. זוהי התעודה היחידה ככל הנראה מחוץ לגניזה הקהירית בה נזכר שמו של רב מצליח גאון. מן הכתובה הזו מתברר שבזמנו של רב מצליח גאון הכירו בדמשק ברשותו, ובה בלבד. ראה: אשור, עמ' 163-166.

הבקשה כי הגאולה תגיע בחיי המנהיג בקדיש גרמה להשמעת הצהרה זו מספר פעמים ביום בבית הכנסת. הזכרת ראש הציבור בקדיש מתפקדת, לדעת כהן, כמו ה'כוטבה' המוסלמית שעניינה הזכרת המושל וראשי הציבור בדרשת יום שישי. ה'כוטבה' מטרתה הפגנת נאמנות לשלטון ובדומה לכך אף הזכרת 'בחיי..'. שהיתה בעלת משמעות פוליטית.<sup>8</sup>

ר' נתן הבל (920–970 בערך), בתיאורו את טקס מינוי ראש הגולה, מוסר כי נהגו לומר קדיש שבו מוזכר ראש הגולה: 'ועומד החזן ואומר קדיש, וכשמגיע בחייכון וביומיכון אומר בחיי נשיאנו ראש גלות ובחייכון ובחיי דכל בית ישראל'.<sup>9</sup> בגניזה נמצא נוסח הקדיש בכתב-יד המתעד את תפילת שחרית של שבת בארץ ישראל.<sup>10</sup> שכטר הציג לראשונה את כתב היד של הקדיש וציין כי ייחודיותו של נוסח זה המשלב את שמות המנהיגים הוא בשלימותו, לעומת המקורות האחרים שרק מזכירים את המנהיג אולם אינם מוסרים נוסח מלא.<sup>11</sup> פליישר פרסם את התעודה כולה ופירש אותה. להלן חלק הקדיש שהופיע בכתב היד:

יתגדל ויתקדש שמייה רבה בעלמא דיברא כרעותה ימלך מלכותיה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה בחייך אדונינו אביתר הכהן ראש ישיבת גאון יעקב ובחיי רבינו שלמה הכהן אב הישיבה ובחיי רבנו צדוק השלישי בחבורה ובחייכון וביומיכון ובחיי כל בית ישראל במהרה ובזמן קריב ואמרו אמן.

לדברי פליישר, תעודה זו נוסחה לשימושו של חזן שהתעתד להתפלל בנוכחותם של הגאון ר' אביתר הכהן ראש ישיבת ארץ ישראל, ר' שלמה אב בית הדין, ר' צדוק ושאר נכבדי הישיבה. הפניה אל הגאון בגוף שני ('בחייך אדונינו אביתר הכהן') מלמדת על כך שהתפילה נאמרה בנוכחותם ממש. פליישר הסיק כי התפילה התקיימה בבית הכנסת הגדול של סנהדרי ארץ ישראל, בצור, בין השנים 1083–1112.

לאחר מסירת נוסח הקדיש, ציין שכטר כי מצא עוד שני עלים מן הגניזה שאף בהם מופיע קדיש. הקדיש קטוע בראשו ומתחיל מן המילים 'מלכותיה ויצמח פורקניה בחיי נשיאנו ראש הגולה ובחיי ראש הישיבה של גולה. ובחייכון וביומיכון ובחיי כל (!) בית ישראל'. אזכור ראש הגולה וראש הישיבה של גולה מצביע על כך שהסידור בבלי ולא ארץ ישראל.<sup>12</sup> תעודה זו מלמדת כי מנהג הזכרת

<sup>8</sup> כהן, שלטון, עמ' 224, 268.

<sup>9</sup> נויבאואר, עמ' 84.

<sup>10</sup> כ"י ט"ש 6H6/6. סקירה על מחקר הגניזה ותרומתו לחקר תולדות התפילה ראה אצל: ריף, גניזה, עמ' מג-נב.

<sup>11</sup> שכטר, נוסחא בקדיש, עמ' 52–53.

<sup>12</sup> שכטר, שם, עמ' 53–54.



ראש הגולה לא התקיים רק בטקס ההכתרה, אלא היה חלק אינטגרלי מאמירת הקדיש באותה תקופה.<sup>13</sup>

מקור נוסף המתעד הזכרת מנהיג בקדיש מופיע באיגרת הרמב"ן לרבני צפון צרפת, בה מבקש הרמב"ן לדחות את החרם על קריאת ספרי הרמב"ם: 'והנני מעיד עלי לפני רבותי שמים וארץ / כי שמעתי ממגידי אמת שבכל ארצות מלכות תימן / קהלות רבות עוסקים בתורה ובמצות לשמן / והיו מזכירים שם הרב בכל קדיש וקדיש: בחיכון וביומיכון ובחיי דרבנא משה בן מיימון...'<sup>14</sup> פרידמן עסק בבחינת משקלה של העדות בדברי הרמב"ן על הזכרת הרמב"ם בקדיש אצל יהודי תימן והסיק כי בהתחשב בעדויות מן התקופה, הרי שלא הייתה זו תופעה יוצאת דופן. מכיוון שכך, לא ניתן ללמוד דווקא ממנה על מידת ההערצה אותה חשו המתפללים לדמותו של הרמב"ם.<sup>15</sup> מפליאתו של הרמב"ן למשמע מנהיג הזכרת הרב בקדיש יש ללמוד על תפוצתו המצומצמת במאה ה-13 בצפון ספרד.<sup>16</sup> ככל הנראה מנהג אזכור ראשי הציבור בקדיש היה קיים בארץ ישראל ובל עד לשקיעת המרכזים הללו וצמיחתה של ספרד וצפון אפריקה כמרכזי השפעה רוחניים במאה ה-11.<sup>17</sup> הוא הוסיף להתקיים בתימן עד לתקופה מאוחרת יותר. פרידמן הביא עדות נוספת ממנה עולה כי נוהג הזכרת ראשי הציבור היה מצוי בתימן במאה ה-12, והוא מסיק כי 'הזכרת הרמב"ם בקדיש אצל יהודי תימן נתפסת בפשטות גמורה כהמשך מנהגם מקדמת דנא בכבוד החכם העומד בראש יהודי מצרים...'<sup>18</sup>

בכל כתבי היד של סידורי ספרד לא הופיעה תוספת מעין זו הנדונה לעיל, ולא מצאתי מקורות נוספים המאשרים את קיומה. נראה כי הדבר מלמד על היעלמות המנהג מן המרחב הספרדי.

### 3. מנין האותיות במענה הקהל

החזן הוא הממונה על אמירת הקדיש, ואילו הקהל משתתף בעניית אמן אחר אמירותיו, וכן בהצטרפות לפסקת 'יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא', שאותה אקרא בשם 'מענה הקהל'. התייעוד הקדום ביותר למענה הקהל מופיע כבר בתלמוד הבבלי, במסכת ברכות דף ג ע"א: 'בשעה

<sup>13</sup> לוי הצביע אף הוא על תעודה מכ"י אדלר בה מופיע מעין 'קדיש' ארוך וימי שברך' יחד שבו היו מזכירים ומברכים את ראש הגולה ואת גאוני סורא ופומפדיתא. לוי העיר את תשומת הלב כי ראש ישיבת פומבדיתא נזכר קודם לראש ישיבת סורא והסיק מכאן כי כנראה מדובר בשרידיים ממחזור פומבדיתא. כיוון שאין המדובר בנוסח הקדיש המקובל כפי שהופיע אצל רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון, לא כללתי את התעודה כמקור לנוסחאות הקדיש. לוי מפנה לתשובת הרמב"ם הנוגעת לעניינינו: 'כדרך שמזכירים שם ראשי הגלויות וראשי הישיבות ושאר השרים והגאונים במועדות או בשבתות או בעת קבוץ רבים' (תשובות הרמב"ם דפוס ליפסיה סימן קמ"ח). ראה: לוי, קדיש עתיק, עמ' 46-48; הנ"ל, מחזור הישיבה, עמ' 50-56.

<sup>14</sup> כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' שמא.

<sup>15</sup> פרידמן, בחיכון וביומיכון, עמ' 78.

<sup>16</sup> שם, עמ' 77.

<sup>17</sup> תיאור סופה של תקופת הגאונים כההליך היסטורי מתמשך ראה אצל ברודי, עמ' 9-17.

<sup>18</sup> פרידמן, שם, עמ' 78.

שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין "יהא שמיה הגדול מבורך" הקב"ה מנענע ראשו ואומר "אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך".<sup>19</sup>

מסורת 'כ"ח אותיות' במענה הקהל בקדיש קובעת כי במשפט 'יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא' נכללות עשרים ושמונה אותיות בלבד, המקבילות לפסוקים מן התורה. הקביעה כי מענה הקהל כולל אך עשרים ושמונה אותיות יצרה בעיה, מכיון שהמענה המסורתי בספרות חז"ל ובמקורות הליטורגיים הקדומים כולל יותר מעשרים ושמונה אותיות על פי רוב, ותמיד מופיע הביטוי 'לעלם (בנוסחים אחרים: לעלמא) ולעלמי עלמיא' בתוספת וו החיבור. כיוון שכך, הוצרכו יוצרי המסורת וממשיכי דרכם לעסוק אף בשאלת התאמת הנוסח המסורתי הקדום למסורת כ"ח אותיות. אציג בתחילה את המקורות הקדומים. לאחר מכן אציג את המקורות האשכנזיים שכמדומני הם מקורה של מסורת כ"ח אותיות, אעבור לצרפת, פרובנס ואנגליה, ולבסוף אבחן את התפשטות מסורת הענייה בספרד.

#### א) המקורות הקדומים

בסידורים הקדומים הופיע תמיד המענה 'יהא שמיה רבא מברך לעלם/לעלמא ולעלמי עלמיא'. כך בסדר רב עמרם גאון, סדור רב סעדיה ונוסח התפלה של הרמב"ם.<sup>20</sup> נוסח עם וו החיבור מופיע גם אצל ר' שלמה בר נתן,<sup>21</sup> ובכתב היד מן הגניזה המתעד סדר תפילה ארץ-ישראלי אותו הצגתי לעיל.<sup>22</sup>

#### ב) אשכנז

חסידי אשכנז שפעלו בגרמניה החל מן המחצית השנייה של המאה ה-12 ועד לסוף המאה ה-13 הציגו תפיסה רעיונית חדשה בנושא התפילה. חידושם העיקרי היה הכנסת הערך המספרי של מניין מילות

<sup>19</sup> חילופי נוסח בכתבי היד של התלמוד ובדפוסים הראשונים הם: כ"י פריס: 'בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ונכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמין יהא שמיה רבא מברך הקב"ה מנענע ראשו ואומי אשרי למלך שמקלסין אותו בביתו כך'; כ"י אוקספורד: בכל זמן שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמין יהא שמ...>...> בא מברך הקב"ה מנענע ראשו ואומי אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך'; כ"י מינכן: 'בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ונכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה רבא מברך הקב"ה מנענע את ראשו ואומי אשרי המלך שמקלסין אותו בבית כך'. דפוס שונצינו: 'בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמין יהא שמיה רבא מברך הק...>...> ענע ראשו ואומי אשרי המלך שמקל...>...> אותו בביתו כך'. בכל הנוסחאות כאן המענה אותו עונים המתפללים נאמר בארמית: 'יהא שמיה רבא מברך', לעומת הנוסח בדפוס וילנא ששילב בין הארמית לעברית: 'יהא שמיה הגדול מבורך'.

<sup>20</sup> סדר רב עמרם, עמ' יא; סידור רס"ג, עמ' לה; סדר התפלה של הרמב"ם, עמ' 200. גולדשמידט, מחקרים, עמ' 203; ראה גם משנה תורה, מהדורת הרב יוסף קאפח, ספר אהבה, קרית אונו תשמ"ה, סדר התפלה של הרמב"ם על פי כתבי יד תימן התואם בדרך כלל את כתב יד אוקספורד, עמ' תשכ;

<sup>21</sup> סידור רבינו שלמה ברבי נתן זצ"ל, תורגם ע"י שמואל חגי, ירושלים תשנ"ה, עמ' יא. ארליך דן בשאלת מוצאו של החיבור ויוצא, בעקבות צוקר, כנגד הקביעה המקובלת כי הסידור נתחבר בעיר סגילמאסה שבדרום מרוקו, או במקום אחר בצפון אפריקה. הוא מביא ראיות המחזקות את ההנחה כי זמנו אכן מן המאה ה-12 ומוצאו של החיבור הוא מסביבות ארם צובה. ראה: ארליך, נוסח, עמ' כג-כו; הנוסח אצלו ייחודי: יהא שמיה רבא מברך לעולמא ולעולמי עלמיא.

<sup>22</sup> הנוסח שם פותח בתיבות: 'לעלמא ולעלמי עלמיא', ללא הפתיחה 'יהא שמיה רבה'. פליישר העיר את תשומת הלב להעדר הענייה 'יהא שמיה רבה מברך'. הוא ציין כי 'את כתב היד הכין הסופר-החזן לעצמו. הוא לא רשם בו אלא את אמירות עצמו בלבד'. החלק השני של הקדיש פותח בתיבות 'לעלמא ולעלמי עלמיא', ועל תיבות אלו העיר פליישר כי אף באשכנז היה נוהג קדום לפתוח את החלק השני של הקדיש בחזרה על סוף עניית החיבור. ראה: פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 245, הערות 115, 116.

התפילה ואותיותיו כמרכיב רוחני בעל חשיבות עליונה. לפי שיטתם, כל יחידת תפילה מכילה מספר מילים ואף מספר אותיות המכוונות כנגד עניין מקראי הרומז אליה. נוסח תפילה שלא התאים עם המניין המדויק לדעתם, היה נצרך להגהה.<sup>23</sup>

ר' אלעזר מוורמס, בעל ה'רוקח' (1165–1240 לערך), פירש את הקדיש תוך שימת לב למניין התיבות והאותיות, כמסורת חסידי אשכנז: 'יהא שמיא רבא כ"ט אותיות, ואמרינן ז"פ ביום הם ר"ג וצירוף ג"פ<sup>24</sup> אמן יהא הרי ר"י, ואנו משבחין שהצילנו מרד"י.<sup>25</sup>

ר' אלעזר הציג נימוק הגותי המסביר את מסורת הענייה המקובלת בה נכללות כ"ט אותיות. הכפלת מניין כ"ט אותיות בשבע פעמים בהן אומרים את המענה במשך היום שווה למאתיים ושלוש. להן יש לצרף את שבע הפעמים שאומרים "אמן" לפני המענה. מספר זה מכוון כנגד ההצלה ממאתיים ועשר שנות השעבוד במצרים. בהמשך דבריו כותב ר' אלעזר מוורמס:

ביהא שמיא רבא ז' תיבות, וכן בבראשית [ברא], וכן בודבר אלקים את כל הדברים, שאם לא ישמרו ישראל את התורה לא יתקיימו ז' הימים [...].<sup>26</sup>

מהיגד זה עולה כי ר' אלעזר מוורמס הכיר את הזיקה בין ענית הקדיש לשני המקראות – בראשית ברא והפסוק הפותח את עשרת הדברות. שני מקראות אלה מתאפיינים במניין של שבע תיבות ובנוסף – במניין של כ"ח אותיות. אמנם, ר' אלעזר אינו מתייחס למניין האותיות בשני מקראות אלה, כיוון שלכאורה אין התאמה בינם לבין עניית הקדיש. נראה כי מאוחר יותר ניסו למצוא התאמה גם במנין האותיות.

חיבור העוסק בפירוש התפילות שמחברו אינו ידוע בודאות עסק אף הוא במניין אותיות מענה הקדיש 'יהא שמיא רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. כ"י מינכן 393 מכיל פירושים לתפילה של חסידי אשכנז ומצויה בו התייחסות לנוסח הקדיש. כתב היד מאוחר יחסית, מן המאה הט"ז, אולם מהדיר סידור חסידי אשכנז בחר בו כבסיס לסידור היות ויראינו שהמקור הראשון שממנו לקח המעתיק הוא עתיק מדויק ושלם. אין בו רוב ההוספות הלקוחים מספרי דבי רש"י.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> תא שמע, התפילה האשכנזית, עמ' 46–50; צימלס עמד על דקדוקם של חסידי אשכנז במנין תיבות התפילה והבחין בין דרכם לבין התפיסה הספרדית שלא עמדה על דיוקם של כל אות ומילה בנוסח. ראה: צימלס: עמ' 111–112.

<sup>24</sup> נראה כי מדובר בטעות, ויש לומר ז' פעמים, וראה בפירוש התפילה (להלן) עמ' רמה שכתב 'וצרף ז' אמן עם ר"ג הרי ר"י'.

<sup>25</sup> סודות התפילה לרוקח, עמ' רמא.

<sup>26</sup> שם, עמ' רמד.

<sup>27</sup> סידור חסידי אשכנז, עמ' 31; פירוש התפילות שבכ"י מינכן 393 מיוחס ע"פ קטלוג הספרייה הלאומית לר' אפרים מבונא (1132–1197). קיטלוג זה מסתמך על דברי אורבך במבוא לערוגת הבשם שכתב כי חלקים גדולים מפירוש התפילות לר' אפרים מבונא נשארו בשלושה כתבי יד, אף כי המקור לא הגיע לידינו. אחד משלושת כתבי היד הוא כ"י מינכן, שאורבך איתר בתוכו פירושים מר' אפרים. אורבך ציין כי כ"י מינכן זהה עם כ"י אוקספורד 1102. אולם, אורבך

ועוד יש לפרש, מפני מה תקנו יהא שמיה רבא מברך ובאותי ענייה יש ז' תיבות, כנגד ב' מקראות ששניהן ז' תיבות, וגם שווין באותיות. ואילו הן, ראשון בראשית ברא, והשיני, ראשון לעשרת הדברות וידבר אלקי' את כל הדברים האלה לאמר [...]. ותקנו ביהא שמיה רבא כ"ח אותיות, כנגד כ"ח אותיות שבבראשית ברא ובפסוק וידבר אלקים.

האומר לעלם ולעלמי אינו אלא טועה שמוסיף ו' ולעלמי נודע הוא שאין להוסיף ולגרוע ממה שתקנו חכמים, שהרי אם תוסיף בכאן ו' של ולעלמי נמצאו כ"ט אותיות בענייה זו.<sup>28</sup>

מניין ז' תיבות וכ"ח אותיות' בעניית הקדיש, שהלך ותפס מקום של כבוד לאורך הדורות, מופיע כמדומני לראשונה בפירוש התפילות הזה. מניין זה הוא משותף, לדברי כותב הפירוש, לשני מקראות: הפסוק הפותח את התורה (בראשית א, א) והפסוק הפותח את עשרת הדברות (שמות כ, א). ספירת האותיות בשני הפסוקים הללו העלתה כי שבע התיבות המרכיבות כל אחד מן הפסוקים אכן מכילות כ"ח אותיות. בהשוואת מנין האותיות בפסוקים הללו, ולא רק מנין התיבות, התקדם כותב הפירוש צעד נוסף מדברי ר' אלעזר מוורמס, שעסק בהשוואת מנין התיבות בלבד. כותב הפירוש אינו מסתפק בהצגת המניין המדויק לפי דעתו, אלא יוצא כנגד הנוהגים לומר 'לעלם ולעלמי'. לדעתו, מנהג זה מעוות את ההתאמה למקראות שמכילים שבע תיבות ועשרים ושמונה אותיות. ככל הנראה לפני הכותב היה מצוי כבר נוסח 'מתוקן' של מענה הקהל שהכיל עשרים ושמונה אותיות, כיון שמנוסח דבריו משמע שלא בא לחדש אלא לאשש מסורת קדומה. הכותב חשב שהנוסח שלפניו הוא תקנת חכמים קדמונים, שאין לשנותה. החישוב המספרי המתאם בין שלושת הפסוקים הוא 'גילוי' של מה שהיה בדעתם של חכמים קדמונים שתיקנו את הנוסח, למרות שכפי שהראיתי, מענה המשמיט את וו החיבור מתיבת 'ולעלמי' לא מצאנו במקורות הקדומים לו.

קביעת הפרשן בסידור חסידי אשכנז כי מניין כ"ח תיבות מקורו בתקנת חכמים מחזקות את ההנחה כי מסורת ענייה זו החלה להתפשט באשכנז, אולם לצידה, המשיך להתקיים המנהג הקדום של מניין כ"ט תיבות. שני המנהגים הללו שהתקיימו במקביל באשכנז מתועדים במחזור וורמייזא ובמחזור נירנברג.

נוסח הקדיש כמנהג אשכנז המערבי מתועד במחזור וורמייזא. כתיבת הכרך הראשון של המחזור ממנו אצטט את נוסח הקדיש, נסתיימה בשנת 1272.<sup>29</sup> בעמוד 48 מופיע נוסח הקדיש לפני 'ברכו'

הדגיש כי אין לייחס לר' אפרים אלא פירושים שסימנים מובהקים מעידים שמשלו הם', כמו חתימת שמו או כינויו בסוף הדברים. הדגשה זו באה היות ובכל כתבי היד באו עניינים ממחברים מאוחרים. ראה: אורבך, ערוגת הבשם, ד, עמ' 39, והערה 84.

<sup>28</sup> סידור חסידי אשכנז, עמ' פא.

<sup>29</sup> גולדשמידט, וורמייזא, עמ' 389; הנ"ל, מחקרים, עמ' 10.

בתפילת שביעי של פסח. הנוסח לעולם אינו מציין את עניית הקהל 'יהא שמיא רבא מברך', אלא מביא את אמירות החזן בלבד, שמצטרף לעניית הקהל בתיבות 'לעלם ולעלמי עלמיא'.<sup>30</sup> כפי שצינתי לעיל, אף במנהג ארץ ישראל הופיע מנהג זה, בו מצטרף החזן לסיום המענה.<sup>31</sup>

פליישר הצביע על שני מקומות במחזור בהם נוספה הגהה מאוחרת לצד התיבות 'לעלם ולעלמי עלמיא' ובה נאמר 'וי"ג לעלם לעלמי' (דף 48א) או 'וי"ג לעלמי' (דף 61ב). בנוסף, בדף שנוסף על המחזור לשם החלפת היוצר לאחרון של פסח (דף 219א), מופיע נוסח הקדיש בכתב סופר שונה ובו נכתבו התיבות 'לעלם לעלמי עלמיא', מלכתחילה ללא וו.<sup>32</sup> ולסיכום, הממצאים של מחזור זה מלמדים שהנוסח המקורי שלו היה 'ולעלמי' ויד מאוחרת ציינה שיש נוסח 'לעלמי', ואף ניסתה לתקן זאת בגוף כתב היד. אפשר עוד שהמנקד כבר ציין לגירסא של 'לעלמי' אבל לא בעקביות.

נוסח התפילה במחזור נירנברג הוא נוסח אשכנז המזרחי שהיה מאוחר למנהג אשכנז הקדום, 'מנהג הריינוס'. יחד עם זאת, ההבדלים בין שני המנהגים אינם גדולים. הערת קולופון במחזור מעלה כי כתיבתו נסתיימה בשנת 1331.<sup>33</sup> בעמוד 2 מופיע נוסח הקדיש המכיל את תפילת החזן בלבד, בדומה למחזור וורמיזא. כאן לא נכתב הביטוי לעלם ולעלמי עלמיא ויתכן כי הדבר משקף את המנהג המקובל בקהילה שהשתמשה במחזור, כי החזן פותח רק ביתברך.<sup>34</sup>

בעמוד 5 מופיע שוב נוסח הקדיש, לאחר תפילת עמידה. הנוסח זהה, מלבד הוספת עניית הקהל בדיו אדומה בכתב קטן יותר: 'יהא שמיא רבא מברך לע' לע' על'. מכאן ניתן להסיק כי הנוסח היה לעלמי ללא וו, ככל הנראה בשל הרצון לשמר את מסגרת כ"ח האותיות. אף בעמוד 8 מופיע קדיש תתקבל הכולל את עניית הקהל 'יהא שמי' רבי' מבר' לע' לעלי' על'. על פי שני ממצאים אלה, נראה כי הנוסח 'לעלמי' הפך לסטנדרטי בין 1272 ל-1331. אלא שאין כאן אלא השערה שהרי מדובר בשני כתבי יד בלבד כאשר אחד מהם משקף נוסח מערבי והשני משקף נוסח מזרחי.

#### ג) צרפת

מענה הקהל בצרפת שיקף את הנוסח המקובל – 'לעלם ולעלמי עלמיא', לפחות על פי נוסח התפילה המופיע במחזור ויטרי.<sup>35</sup> ואכן, הראיתי כי מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' מקורה באשכנז ככל

<sup>30</sup> ראה פליישר, וורמיזא, עמ' 115; נא; הדבר משמש חיזוק לכך כי המחזור יועד לשימוש החזן בבית הכנסת ולא לתפילת יחיד.

<sup>31</sup> כ"י ט"ש 6H6/6; פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 245, הערה 115.

<sup>32</sup> פליישר, וורמיזא, עמ' 115; פליישר מעיר על מקום בו יתכן והסופר לא ניקד את האות וו בתיבת ולעלמי, ומקום נוסף בו נראה כי יש סימן מחיקה מעל האות וו.

<sup>33</sup> פרנקל, נירנברג, עמ' 6.

<sup>34</sup> מחזור נירנברג, URL: <http://jnul.huji.ac.il/dl/mss-pr/mahzor-nuremberg/ms.html>.

<sup>35</sup> מחזור ויטרי, גולדשמידט, א, עמ' קז

הנראה. אמנם, בספר האורה נאמרו דברים דומים לדברי הפרשן בסידור חסידי אשכנז בנוגע למסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות':

תקון הקדיש כך הוא אמן יהא שמא רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא ולא לימא ולעלמי, לפי שאין באלה שבעה תיבות אלא עשרים ושמונה אותיות, כנגד ועתה יגדל נא כ"ח, ואם כן הא להו כ"ט אותיות, וקבלה הוא ביד האומרים כי עשרה מאמרות, ועשרת הדברות ועשרה קדושות, דהיינו שמונה קדושין ושתי קדושות בכל יום, כולן בתחילתן ז' תיבות ושמונה ועשרים אותיות, וצא וחשוב עשר מאמרות בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, ועשרת הדברות וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר, קדיש כמו שכתבנו ונתקנו כנגד שבעה שמות ועשרים ושמונה שנים מחזור גדול.<sup>36</sup>

ספר האורה יוצא דופן במסורת הצרפתית בהתייחסותו למניין האותיות במענה הקהל. מאידך, אין מוצאים בו את הדיון המשותף לסדור רש"י, ספר הפרדס ומחזור ויטרי, היינו התייחסות לחילופי השפה, מניין השבחים וביאור הביטוי 'יתגדל ויתקדש שמה רבא'.<sup>37</sup> נוסף לכך, מיקום הדיון על נוסח הקדיש בספר האורה אינו מתאים להקשר הרחב בו הוא מופיע בחיבור - תיקון הקדיש מופיע בין הלכות כף חולבת בסעיף קיד<sup>38</sup> לבין הלכות שחיטה בסעיף קטז.<sup>39</sup> הדיון בקדיש נראה חריג, ובעקבות כך מעיר המהדיר: 'אין שייכות כלל לזה בכאן. ואין כאן מקומו. ולא נמצא בכ"י האחרים רק בכ"י חיד"א'. מן המיקום המשונה של הדיון בנוגע לנוסח המענה ומן העובדה כי דברים אלה מופיעים רק בכתב יד אחד מתוך חמישה ניתן ללמוד על ספק במידת המקוריות שלהם. בנוסף לכך, דיון בנוגע למספר האותיות אינו מופיע בשום מקור נוסף מבית מדרשו של רש"י, לעומת הדמיון הרב בספרי דבי רש"י במסירת ההגות בנוגע לקדיש. אמנם, במחזור ויטרי מופיע ההיגד הבא: 'כך א"ר חשמונאי שראה באגדה אותיות יהא שמה רבא, כמניין אותיות בראשית ברא, והן כ"ח אותיות, וצריך לומר לעלם לעלמי עלמיא, והאומר ולעלמי מוסיף. תוספת'.<sup>40</sup> היגד זה עוסק אף הוא במנין כ"ח אותיות ובהתאמת נוסח הקדיש אליהן, אולם המהדיר העיר כי קטע זה מופיע בכתב יד לונדון בלבד, שמסדרו הוסיף הוספות רבות על המחזור המקורי וכאן אף ציין כי מדובר בתוספת

<sup>36</sup> ספר האורה, מהדורת שלמה בובר, לבוב תרס"ה, סימן קטו, עמ' 155.

<sup>37</sup> סדור רש"י, מהדורת שלמה בובר, ברלין 1910, תרע"א, עמ' 9; ספר הפרדס, מהדורת ערנרייך, בודפשט תרפ"ד, עמ' שכב-שכז; מחזור ויטרי, חלק א, עמ' יד-טז, נ-ז.

<sup>38</sup> ספר האורה, עמ' 154.

<sup>39</sup> ספר האורה, עמ' 155.

<sup>40</sup> מחזור ויטרי, א, עמ' נו-נז.

שלו.<sup>41</sup> לכן לא ניתן ללמוד מן האמור במחזור ויטרי ובספר האורה על מסורת מקובלת בצרפת בנוגע למניין האותיות בקדיש.

אולם, אזכור נוסף של מסורת זו תיבות וכ"ח אותיות והקבלתה לשני הפסוקים מן התורה מופיע בשני מקורות צרפתיים שנכתבו כנראה באמצע המאה ה-13. הראשון הוא ספר הגי'ן שמחברו ר' אהרון מבעלי התוספות,<sup>42</sup> והשני הוא חיבור 'הדר זקנים' - פירוש על התורה מבית מדרשם של בעלי התוספות.<sup>43</sup>

וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר. שמעתי מה"ר אבשורר בן ה"ר אהרן דויטרי<sup>44</sup> דרש במדרש כל העונה אמן יהא שמיה רבה מברך בכל כחו כמי שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. וכמי ששמע עשרת הדברות מפי הגבורה בסיני. ופוק וחזי דבעניית קדיש יש ז' תיבות וכח' אותיות. וכן בפסוק ראשון של בראשית וכן בפסוק זה של תחילת הדברות. ולהכי אין לומר ולעלמי עלמאי בוי"ו. נמצאת אות אחת יתירה על המניין כי אם לעלם לעלמי עלמאי בלא וי"ו.<sup>45</sup>

בהדר זקנים, שכנראה שאב את פירושו מספר הגי'ן,<sup>46</sup> מופיעה הפסקה המצוטטת בשינויים קטנים בלבד.<sup>47</sup> אף כאן ההקבלה בין הקדיש לפסוקים מיוחסת למקור קדום – למדרש, בשעה שאין בידנו

<sup>41</sup> ראה מבוא למחזור ויטרי, א, עמ' 44: 'יותר מכל מסדרי כתיב היד של מחזור ויטרי המצויים בידנו, נטל לעצמו מסדר הכתה יד הלונדוני (כ"ל) חירות מוחלטת בהוספה על המחזור ובהגהתו'.

<sup>42</sup> במבוא לספר הגי'ן נאמר כי אין מידע ביוגרפי מדויק לגבי המחבר, אולם מתוך ניתוח ציטוטים של בני דורו וכן מניתוח דברי הפרשנים ששאבו מספר הגי'ן ניתן להניח כי מדובר בר' אהרן שחי בצפון צרפת במחצית הראשונה של המאה ה-13, ואשר כתב את ספר הגן בערך בשנת 1240. ראה: ספר הגי'ן, מהדורת יחיאל מיכל אורליאן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ט, עמ' כד.

<sup>43</sup> פוזננסקי התייחס לקובצי התוספות 'דעת זקנים' ו'הדר זקנים'. הוא ציין כי החיבור 'דעת זקנים' נכתב לפי צונץ וגראסס במחצית השנייה למאה ה"ג. החיבור 'הדר זקנים' שווה בצורתו לחיבור 'דעת זקנים' ונתחבר לדעת פוזננסקי באותה תקופה ועל ידי אותו מחבר. פוזננסקי שייך את שני הקבצים הללו לצרפת כיוון שהם נמצאים גם בכ"י אחרים בשם 'חידושי צרפת' או 'חידושי התורה לרבני צרפת זצ"ל'. ראה: פוזננסקי, עמ' CVII-CIX. לא מצאתי חוקרים בני זמננו שעסקו בחיבור 'הדר זקנים' באופן שיטתי. יפת וקנרפוגל עסקו לעיתים בפירושים מתוך החיבור אך לא הרחיבו מעבר לכך. ראה: יפת, עמ' 372-373 ובהערות; קנרפוגל, אשכנז, עמ' 277-278; 353; 355-356; גליס ביספר תוספות השלם' ציין כי החיבור מזכיר את רשב"ם, ר' יוסף בכור שור והר"ש. כן ציין כי הספר נדפס כנראה עפ"י כ"י אוקספורד בודלי 270 (ס' 16738). כ"י זה נקרא בשם 'חידושי צרפת'. ראה: יעקב גליס, ספר תוספות השלם על תורה נביאים וכתובים, א, ירושלים: מפעל תוספות השלם, תשמ"ב, עמ' 13.

<sup>44</sup> המהדיר העיר כי שם זה הוא נדיר, ואולי הכונה לשם 'אבישור' המופיע בדה"א, ב, כח. עוד העיר המהדיר כי בפירוש הדר זקנים, אותו אצטט להלן, מובאים הדברים בשם ר' אכשילדר, וייתכן שיש בשם האחרון שיבוש, והכונה היא לשם אבשורר. ראה ספר הגי'ן, עמ' רמ הערה 36.

<sup>45</sup> ספר הגי'ן, שמות כ, א, עמ' רמ.

<sup>46</sup> ראה מבוא לספר הגי'ן, עמ' כ.

<sup>47</sup> 'וידבר אלהים וכי'. אומר ה"ר אכשילדר שיש במדרש כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך. נעשה כמי שהיה שותף להקב"ה במעשה בראשית וכמו ששמע יו"ד הדברות מפי הגבורה. ופוק וחזי בעניית קדיש יש ז' תיבות וכ"ח אותיות. והכא נמי בפסוק ראשון של בראשית. וכן בפסוק זה שהוא תחלת יי הדברות. ולכך טעות לומר ולעלמי דא"י איתא כ"יט אותיות. וצריך לומר לעלמי בלא וא"י שהאותיות עולות כ"ח. לומר שצריך לאומרו בכח. ר' שמואל אבן יולי (מהדיר), הדר זקנים, ליוורנו ת"ר, פרשת יתרו, לה, ב. חיבור זה כולל מלבד דברי התוספות על התורה אף את פירושי הרא"ש לתורה. בעמ' לד, א, מופיעים דברים דומים בפירוש הרא"ש: 'וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר. בזה הפסוק יש ז' תיבות וכ"ח אותיות וכן בפי' א' של בראשית וכן במענה של קדיש אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמאי. אסמכתא למה שארז"ל כל העונה אמן בכל כחו כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית ובמתן תורה'. בדברי הרא"ש לא מופיעה הערת התאמת הנוסח למענה בן כ"ח אותיות; אברהם מאיר וויס ציין כי בפירוש הדר זקנים לדברים כ, יט מופיע 'פירוש ה"ר אכשילדר', ונראה כי מדובר על אותו חכם. ראה: שמות חכמים, בני ברק התשס"ט, עמ' שמ; פירוש דומה מופיע בפירושי התורה לר' חיים פלטיאל, מהדורת יצחק שמשון לנגה, ירושלים תשמ"א, עמ' 260. בהערה

מקור דומה. גרטנר ציין כי מקורות בלתי ידועים המיוחסים לירושלמי או למדרש נוצרו בחוגים בעלי נטייה מיסטית, ומטרת הייחוס למקור הקדום היא בכדי לתת לגיטימציה למנהג החדש.<sup>48</sup> ראוי לסייג את הנחתו כיוון שנמצאו שרידי דפים מן הירושלמי המתייחדים בהוספות ברורות ושינויים מכוונים בנוסח המקורי. כנראה היתה קיימת מהדורת ירושלמי מעובדת ששילבה מקורות שונים אל תוך הירושלמי המקורי ואולי היא ששימשה כמקור לציטוטים שונים.<sup>49</sup>

לסיכום, על פי הנאמר בספר הג'ין וביהדר זקנים' הקביעה כי ישנן כ"ח אותיות במענה הקהל החלה להתפשט החל מן המחצית השניה של המאה ה-13 אף בצרפת כבאשכנז, ונעשה ניסיון לשינוי מסורת הענייה המקובלת באמצעות השמעטת ו"ו החיבור מתיבת ולעלמי.

#### ד) אנגליה

נוסח התפילה של יהודי אנגליה לפני הגירוש ב-1290 היה דומה לנוסח בצפון צרפת, משם הגיעו בדרך כלל יהודים לאנגליה.<sup>50</sup> ר' יעקב חזן מלונדון מביא בחיבורו ההלכתי 'עץ חיים' אף את נוסח התפילה, בדומה לרמב"ם שעל חיבורו 'משנה תורה' הסתמך בחלוקה הפנימית ובסדר ההלכות.<sup>51</sup> בגוף הספר מזכיר ר' יעקב חזן את התאריך 1287, ומכאן כי החיבור נכתב סמוך לגירוש.<sup>52</sup> השוואת נוסח הקדיש ב'עץ חיים' לנוסח ב'מחזור ויטרי' מצביעה על זהות כמעט מוחלטת, מלבד שני הבדלים דקים: התיבה 'דברא' נכתבה במחזור ויטרי ללא יוד ואילו ב'עץ חיים' נכתבה בתוספת יוד, ותיבת 'יתברך' נכתבה במחזור ויטרי בתוספת וו החיבור ואילו ב'עץ חיים' נכתבה כבשאר המקורות, ללא וו.<sup>53</sup> לאחר מסירת הנוסח מתייחס ר' יעקב חזן למניין האותיות בעניית הקדיש:

וכשמגיע שליח צבור לאמן יהא שמייה רבא, יענו בכל כוחם ויפתחו להם שערי גן עדן ובאלו נעשו שותפות(!) למעשה בראשית ולתורה, שיש ביהא עד עלמיה ז' תיבות וכ"ח אותיות וכן יש בבראשית וכן יש בוידבר אלקים. ויש מגיהים לעלמי בלא ויו שלא יהיו כ"ט אותיות,

1 המהדיר הפנה להדר זקנים שם מופיע השם אכשלדר, והעלה סברה כי לקוח מן השם הגרמני Axelrod; גם בספר מנחת יהודה לר' יהודה בן אליעזר מבעלי התוספות מופיע הפירוש הזה, ונראה כי הוא התבסס במהירות ובאופן נרחב. גליס ציין כי החיבור נכתב במחצית הראשונה של המאה ה-14 בצרפת, והביא את פירוש ר' יהודה בן אליעזר בספרו תוספות השלם. (ראה גליס, תוספות השלם, תורה, א, עמ' 15; ח, עמ' עד). יש לציין כי בדברי ר' יהודה בן אליעזר אנו רואים התקדמות ביחס למסורת כ"ח אותיות. אחר ציטוט של הפרשנים הקודמים לו, כתב: 'אלא יש לומר לעלמי עלמיה או ולעלמי עלמא בלא יו"ד כי כן הוא בדניאל ואמנם שמעתי מפי שליח צבור מטורוי"ש שאין למחוק הו"ו של ולעלמי כי תיבת שמייה ומלכותיה וכיוצא בהן חסרין יו"ד מן הדין ומעתה לא תמצא חשבונך זולתי הוא"ו ולעלמי כ"ש'. כלומר: מתנהל דיון סביב שינוי הנוסח, כנראה בבית הכנסת, ועלתה הצעה נוספת כי ספירת כ"ח אותיות אפשרית על ידי כתיבת מילת 'שמייה' ללא האות יו"ד.

<sup>48</sup> ראה: גרטנר, יהא שמייה, עמ' 45, 48. (=הנ"ל, עיוני תפילה, עמ' 87, 90).

<sup>49</sup> ראה: יעקב זוסמן, שרידי ירושלמי - כת"י אשכנזי: לקראת פתרון חידת "ספר ירושלמי", קובץ על יד, יב (תשנ"ד), עמ' 12-15.

<sup>50</sup> ר' יעקב חזן מלונדון, עץ חיים, מהדורת ברודי, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1962, חלק ג, מבוא, עמ' XI.

<sup>51</sup> שם; אורבך, בעלי התוספות, ב, עמ' 518-519. וראה שם תיאור קצר של החיבור ומידת תפוצתו.

<sup>52</sup> עץ חיים, שם, עמ' IX.

<sup>53</sup> שם, חלק א, עמ' פא.



ואין צריך כי שמה הוא בלא יוד בדניאל. שמה רבא, פירוש שם יה כי נאצל ממנו חציו,

ותרגום ואצלתי ואתרבי.<sup>54</sup>

בקטע זה מציין ר' יעקב חזן את מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' שכנראה הגיעה לאנגליה מצרפת, שלתרבותה משתייכת אנגליה כאמור. לאחר מכן הוא מציע שתי אפשרויות למניין כ"ח – הראשונה היא השמטת וו החיבור מתיבת ולעלמי, והשניה היא השמטת האות יוד מתיבת שמה. הוא מכריע כמו האפשרות השניה, למרות שבנוסח הקדיש אותו מסר מופיעה המילה שמה בשני המקומות בתוספת יוד.<sup>55</sup> אף פירושו למילים 'שמה רבא', פירוש התואם למסורת הצרפתית ואשר מחלק את המילה 'שמה' לשתי תיבות – 'שם י-ה', אינו תואם להכרעתו בדבר מניין כ"ח אותיות. נראה כי ר' יעקב חזן לא היה מעוניין לשנות מן הנוסח המקובל ולהשמיט את וו החיבור מתיבת 'ולעלמי'. יחד עם זאת, הוא ראה חשיבות בהתאמת נוסח הענייה למסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות, ולכן בחר בהשמטת היוד מתיבת 'שמה', אף שלא היה עקבי בהסקת המסקנות המתבקשות מבחירה זו, גם אם לא התבטאו בשינוי בהגייה, אלא רק בכתיבה.

#### ה) פרובנס

תיעוד של נוסח התפילה הקדום בפרובנס אינו בנמצא, אולם התייחסות לנוסח הקדיש מופיעה בספר 'כלבו' וספר 'ארחות חיים' שמחברם, ר' אהרון הכהן, ישב בפרובנס. יתכן כי ניתן ללמוד מדבריו על הנוסח שהיה נהוג בתקופת ישיבתו שם, סמוך לגירוש מצרפת ב-1306. הבלין עסק בשאלת הזיקה בין ספר כלבו וספר ארחות חיים, והסיק כי ר' אהרון הוא יוצרם של שני החיבורים, וכי כלבו קדם לארחות חיים והיווה את המהדורה הראשונה של ארחות חיים. בנוסף, עמד הבלין על הזיהוי השגוי של העיר בה חי ופעל ר' אהרון. הבלין טען כי ככל הנראה ר' אהרון לא היה מלוניל, אלא מנרבונא.<sup>56</sup>

בספר כלבו הביא המחבר את מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' שכפי שהראיתי, מקורה באשכנז:

ואחר כך עונין אמן יהא שמה רבא עד ויתברך בכל כחם כמו שאמרו ז"ל כל העונה אמן יהא שמה רבא בכל כחו מובטח לו שהוא בן העולם הבא. פירוש שישים כונתו לכוין לענות אמן יהא שמה רבא. ומצאתי שיש בקדיש 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' כמו שיש בפסוק ראשון של בראשית ובפסוק שלפני עשרת הדברות ועל זה סמך בדרש כל העונה אמן יהא שמה רבא כאלו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית וכמו ששמע עשרת דברות מפי

<sup>54</sup> ש.ס.

<sup>55</sup> ש.ס.

<sup>56</sup> הבלין, עמ' מב-מו; נב-נג.

הדבר לקיים מה שנאמר כח מעשיו הגיד לעמו. ועל כן אמרו ז"ל כל העונה אמן יהא שמיא רבא בכל כחו ומתכוין לדקדק בכ"ח אותיו' שבו מובטח לו שהוא בן העולם הבא. ומנין האותיות כ"ח ועל כן צריך לאמרו בכח ולפי זה הטעם צריך להזהר שלא לומר ולעלמי עלמיא כי יהא בו כ"ט אלא לעלמי עלמיא ויתברך.<sup>57</sup>

על אף שר' אהרון הכהן מזהיר לדקדק ולומר 'לעלמי' ללא וו, אין ודאות כי כך היה המנהג בפרובנס, מאחר ומנהג זה אינו מתועד ומדברי ר' אהרון לא ברור האם דיוק זה נהג למעשה.

בספר ארחות חיים שהיקפו גדול יותר מספר כלבו בשל ההוספות וההרחבות שבתוך הדינים,<sup>58</sup> מופיעים דברים דומים.<sup>59</sup>

#### (ז) ספרד

רמזים ראשונים להיכרות אישים בספרד עם מסורת כ"ח אותיות מצויים במאה ה-13, אולם אך במאה ה-14 אפשר לזהותה באופן ברור בספרד. רבינו בחיי בן אשר (סרגוסה, 1255–1340 בערך), מורה, בעקבות דברי ר' יעקב בר ששת,<sup>60</sup> לצרף את תיבת 'יתברך' למענה הקהל: 'אנו אומרים לעלם לעלמי עלמיא יתברך, הזכיר ה' עולמות כנגד ה' ספירות שמשם ולמעלה וצריך הוא לחבר מלת "עלמיא" ל"יתברך", ואין להפסיק בהם כלל, כשם שאין להפסיק הכתר מאין סוף'.<sup>61</sup> אצל רבינו בחיי נכתבה תיבת 'לעלמי' חסרה וו, בשונה מדברי ר' יעקב בר ששת שם נכתבה בתוספת וו 'ולעלמי'. אין בדברי רבינו בחיי התייחסות גלויה למסורת כ"ח תיבות, ויותר מכך, צירוף תיבת יתברך למענה אינה מאפשרת את מנין כ"ח האותיות, שהרי הצטרפה מילה למענה. אולם, יתכן כי יש כאן רמז לנוסח שהחל מתהלך בבתי הכנסת הספרדיים. עוד צריך לשקול את האפשרות שהעדות של רבינו בחיי איננה שלו אלא של מעתיק כתב היד שהעתיק את הנוסח שהיה רגיל בו, ואז מדובר על עדות מאוחרת יותר.

<sup>57</sup> ספר כלבו, ונציה ש"ז, פירוש הקדיש, דף ב ע"ב.

<sup>58</sup> הבלין, עמ' נב.

<sup>59</sup> ר' אהרן הכהן מלונגיל, ארחות חיים, עמ' כא.

<sup>60</sup> ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 174–175: 'ויש בס חמשה עולמי' לעלם א' ולעלמי שנים עלמיא שנים הרי חמשה כנגד חמשה מעלות שהם יראה וחכמה ובינה וגדולה וגבורה או כנגד חמשה מוצאות של עשרים ושתיים אותיות... והראשון נכון וראוי יותר לפי מה שמסיים ואומ' ויתברך(!) ואין לו להפסיק בין עלמיא ליתברך(!) כמו שאין להפסיק היראה מאין סוף'. גרטנר כבר הצביע על כך כי ר' יעקב בר ששת מוסר את נוסח העניה המקובל – 'לעלם ולעלמי עלמיא', בניגוד לרבינו בחיי. ראה: גרטנר, יהא שמיא, עמ' 45, והערה 33. (הנ"ל, עיוני תפילה, עמ' 88, והערה 34); בתשובה המיוחסת לר' יוסף גיקאטיליה, המאוחרת לדברי רבינו בחיי, הופיעה קביעה דומה: 'אוי להם לפתאים אשר עברו ונעשו. ודאי המפריד בין עלמיא ליתברך כאלו הפריד בין הסבה העליונה לאין סוף וקצץ במקום דליכא קצוץ כי קודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד ואין פירוד ביניהם ח"ו בין ובין שמו מפני שלעלם ולעלמי עלמיא לחמשה עליונות ולכן אין צריך להפריד כי מי יוכל להפריד ולעמוד לשם אלא מדבק עלמיא ליתברך משום הוא ושמו אחד'. שלום, גיקאטיליה, עמ' 168, וראה בהרחבה פרק שני, עמ' 106–107.

<sup>61</sup> רבינו בחיי על התורה, ספר שמות, מהדורת שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב, שמות ב, כג, עמ' כ.

ר' יעקב בן אשר (אשכנז, 1269 בקירוב- ספרד, 1343) הכיר את מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות', ואף הזכירה בפירושו לתורה.<sup>62</sup> למרות זאת, הוא אינו מתייחס למסורת זו בחיבורו ההלכתי, בו הוא מציין את מסורת הענייה המקובלת: 'ועונין הצבור בכונה שלימה אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא'.<sup>63</sup> דלות המקורות ההגותיים וההלכתיים מן המאה ה-13 בנוגע למסורת כ"ח תיבות תואמת לעדות כתבי היד של סידורי ספרד בני הזמן. שני כתבי היד מן המאה ה-13, פארמה-פלטינה 1911 (דף 14א) ופריס 591 (דף 32א), מוסרים את הנוסח המסורתי: 'יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא'.<sup>64</sup> נראה כי ניתן ללמוד מכך, בהתחשב בדברי הטור, כי מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' עדיין לא נפוצה בספרד.

במהלך המאה ה-14 התפרסמה בספרד מסורת הענייה בת כ"ח אותיות, והיא מתועדת במספר מקורות סמכותיים. יתכן כי תהליך העברת המסורת מאשכנז לספרד הושפע והסתייע מר' דוד בן יהודה החסיד וחיבורו 'אור זרוע' שהוא חיבור קבלי על התפילה.<sup>65</sup> ר' דוד בן יהודה חי בראשית המאה ה-14, נולד כנראה בספרד, שהה גם באשכנז ובצרפת, ופעל בספרד.<sup>66</sup> בנוגע לקדיש הוא כתב:

אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא. הרי לך שבעה תיבות וכ"ח אותיות כנגד בראשית' וכנגד וידבר אלוקים את כל הדברים' שכל אחד מאלו הפסוקי' יש בו ז' תיבות וכ"ח אותיות. ועם אמן יהיו שמנה כנגד מ"ש בפנים...ויש לך באמן יהא שמיה רבא שמנה תיבות כנגד שמנה עולמות הקדוש' מן העטרה עד הבינה.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> ר' יעקב בן אשר, בעל הטורים על התורה, מהדורת רייניץ, בני ברק תשל"א, עמ' ג: "בפסוק של בראשית יש ז' תיבות כנגד ז' ימי השבוע [...] ולכן תקנו 'יהא שמיה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא' שהם ז' תיבות. ויש בפסוק כ"ח אותיות וכן ביהא שמיה רבא". ר' יעקב בן אשר הציג כאן את נוסח הענייה המחודש באשכנז, שעבר שינוי בהתאם למסורת 'כ"ח אותיות'.

<sup>63</sup> טור או"ח, נו, א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג, חלק א, עמ' רמח.

<sup>64</sup> כתב היד השלישי המתוארך למאה זו, פריס 590 (ס' 10550), אינו מוסר נוסח מלא של הקדיש אלא מסתפק בהערה הבאה לאחר ברכת 'ישתבח': 'השליח צבור או' קדיש והצבור עונים ועתה יגדל נא כח יי כאשר דברת לאמר זכור רחמין יי וחסדיך כי מעולם המה יי חפץ למען צדקו'. דף 31א. אף במקומות אחרים בסידור, כגון לאחר 'ובא לציון', לאחר 'נשמת', לא נמסר נוסח מלא של הקדיש.

<sup>65</sup> תיאור החיבור ראה אצל שלום, ר' דוד בן יהודה החסיד, עמ' 320–322; אידל הקדיש מספר מאמרים לתורתו של ר' דוד בן יהודה החסיד. מתוך כתביו של ר' דוד הסיק אידל כי המקובל ר' דוד בן יהודה החסיד היה מורם של מקובלים שפנו אליו בשאלות בנושאים קבליים. הוא איגד סביבו חוג תלמידים, ותורתו זכתה להימסר גם לתלמידי-תלמידיו. ר' דוד היה ידוע כחסיד מופלג שזכה לגילוי אליהו, ושמו התפרסם כאישיות מיוחדת. ראה: אידל, ר' דוד בן יהודה החסיד, עמ' 205–206.

<sup>66</sup> שלום תיאר שבעה חיבורים של ר' דוד בן יהודה, ועסק גם בשאלת מוצאו וייחוסו. מתוך היגד מפורש בחיבור 'מאמר על סודות האלפא ביתא' עולה כי ר' דוד בן יהודה היה נכד הרמב"ן, ואז מוצאו הוא מספרד, אולם הנחה זו היא בעייתית כיוון שר' דוד בן יהודה מתייחס גם לר' יהודה החסיד. לכן מניח שלום שאין הכונה לר' יהודה החסיד מריגנשפורג אלא לאביו של ר' דוד, ששמו היה ר' יהודה החסיד. לדעת שלום מוצאו היה כנראה מספרד, ובכך הוא חלק על מרמורשטיין שסבר כי מוצאו מאשכנז, אולם לעניינינו ברור שר' דוד נסע הרבה והיה גם באשכנז ובצרפת, וכך היה כלי להעברת מסורות קבליות מאשכנז לספרד. ראה: שלום, ר' דוד בן יהודה החסיד, עמ' 302–306; ראה גם חלמיש, חקרי קבלה, עמ' 102. גרוסמן אפיין את התקופה שבין המחצית השנייה של המאה ה-12 עד אמצע המאה ה-14 כתקופה של התרחבות ניכרת בקשרים התרבותיים שבין ספרד לצרפת ואף לאשכנז. הוא הצביע על שני גורמים היסטוריים עיקריים להתפתחות זו: הראשון הוא הקוטביות החברתית הגדולה ברבות מקהילות ספרד והשני הוא קרבתה של תורת בעלי התוספות למורשת התלמוד הבבלי. ראה: גרוסמן, קשרים, עמ' 174–189. נראה כי קשרים אלה אפשרו וזירזו אף העברת מסורות ליטורגיות שונות, ובכללן מסורת כ"ח אותיות.

<sup>67</sup> כ"י הספריה הבריטית 771 (ס' 5454), דף 22א.

בדבריו מזכיר ר' דוד בן יהודה את מסורת העניה המקובלת באשכנז, לעלם לעלמי עלמיא, אולם מלבד זאת הוא מציין מניין נוסף, מקורי, המצרף את תיבת אמן למנין התיבות ויוצר הקבלה בין שמונה התיבות לשמונה עולמות.

בחיבורו 'מנורת המאור' מזכיר ר' ישראל אלנקוה (טולדו, ראשית המאה ה-14) את מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' אולם נוסח המענה אותו כתב פעמיים הוא הנוסח המקובל המכיל כ"ט אותיות:

ונהגו לומר ככשליח ציבור אומר יתגדל ויתקדש, ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמור. כח בגימטריה שמונה ועשרים, כמנין שמונה ועשרים אותיות שעונין בקדיש, והם יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא [...] ובשעה שיאמר ש"צ בעגלא ובזמן קריב, יענו הקהל בכל כחם אמן יהא שמיא רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא, על שם גדלו לה' אתי.<sup>68</sup>

נראה כי הסתירה הפנימית בין מספר האותיות, לבין מספר האותיות בטקסט שמצטט ר' ישראל אלנקוה, אם אין כאן שיבוש של סופר, מלמדת על תהליך חדירת מסורת כ"ח אותיות לספר. מחד, העריך ר' ישראל את מקור הסמכות של המסורת ומאידך, הנוסח המסורתי השגור על לשונו אינו הנוסח התואם את דקדוק כ"ח תיבות.

לעומת ר' ישראל אלנקוה שהתייחס למסורת כ"ח תיבות באופן כללי בלבד, עסק ר' דוד אבודרהם, שחי ופעל בסיביליה במאה ה-14, בהקבלותיה של המסורת ובתיקון הנוסח הנדרש באופן מפורט. יתכן כי ההבדלים בין השניים נובעים מאופיים השונה של חיבוריהם – בעוד 'מנורת המאור' הוא חיבור העוסק בענייני מוסר, מטרתו של 'ספר אבודרהם' היא לבאר ענייני תפילה וממילא התייחסותו למענה הקדיש יותר מפורטת וממוקדת.

והטעם, כי יש עד 'עלמיא' ז' תיבות וכ"ח אותיות, ומלת 'אמן' אינה מן המנין, כי הוא עונה על מה שאומר ש"צ 'יתגדל ויתקדש'. ולפי זה צריך לומר 'ולעלם עלמיא', כדי שיהיו כ"ח אותיות. ועוד, כי כן הוא לשון הפסוק (דניאל ז, יח) כמו שאמרנו למעלה.<sup>69</sup> ותמצא כי אומרים קדיש שבע פעמים ביום. וכן תמצא בקהלת ז' פסוקים מיעת ללדת' עד 'ועת שלום' (ג, ב-ח). ובכל פסוק מהם ד' פעמים 'עת', ובכולם יש כ"ח 'עתים' - כנגד שבעת ימי השבוע שיש בהם כ"ח עתים, כי ארבעה עתים משתנים בכל יום ולילה: מהבקר עד חצי היום עת אחד, ומחצי היום עד הלילה עת שני, ומתחלת הלילה עד חציו עת שלישי, ומחצי הלילה עד הבקר עת רביעי. וכנגדן ז' כוכבי לכת וכ"ח מחנות הלבנה. וכן תמצא בפסוק (משלי ג, יט)

<sup>68</sup> ר' ישראל אלנקוה, מנורת המאור, מהדורת ענעלאו, חלק ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 89-90.

<sup>69</sup> אבודרהם, עמ' קס: 'לעלם ולעלמי עלמיא', על שם ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמיא (דניאל ז, יח).

ה' בחכמה יסד ארץ ז' תיבות וכ"ח אותיות וכן בפסוק (בראשית א, א) בראשית ברא אלהים ז' תיבות וכ"ח אותיות. וכן בפסוק (שמות כ, א) וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר ז' תיבות וכ"ח אותיות. מכאן אמרו (שבת קיט, ב)<sup>70</sup> העונה אמן יהא שמיה רבה בכל כחו כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשי בראשית.<sup>71</sup>

ר' דוד אבודרהם ביסס בהרחבה את המנהג לענות עד 'עלמיא' בלבד (ראה להלן בפרק העוסק במענה הקהל). הוא הביא את מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' להצדקת המנהג להסתפק במענה המצומצם, ואח"כ הצביע על השינוי המתבקש בנוסח על מנת להתאימו למניין המבוקש. ר' דוד אבודרהם הציע כי יש לומר 'לעלם ולעלם עלמיא', כלשון הפסוק בדניאל, ולא כפי השינוי אותו הציעו חסידי אשכנז ור' אהרון מלוניל 'לעלם לעלמי עלמיא', כלומר, לדעתו יש להוריד את האות יוד מתיבת 'ולעלמי', ולא את האות וו. לאחר מכן הציג ר' דוד אבודרהם מקבילה מורכבת מקהלת ממנה חילץ את המניין שבע ועשרים ושמונה, וכן שלושה פסוקים המכילים, בדומה למענה הקהל, שבע תיבות וכ"ח אותיות – משלי ג, יט; בראשית א, א; שמות כ, א.

הגורם למספרן הגבוה של ההקבלות אותן הציג אבודרהם יכול להיות מוסבר כרצון להרחיב בעניין הקדיש בספר ביאורים העוסק בתפילה, אולם אפשר גם לראות במנין ההקבלות הגבוה ראייה לחשיבות אותה ייחס המחבר למסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' ורצון לתרום לביסוסה ולהטמעתה בספרד.

רוב כתבי היד של סידורי ספרד מן המאה ה-14 משקפים עדיין את המנהג הקדום, אולם אפשר כבר לזהות את חדירת מסורת המענה מאשכנז בסידורים. מן המאה ה-14 מצאתי אחד-עשר כתבי יד של סידורים ספרדיים. שניים מהם אינם מוסרים את נוסח הקדיש.<sup>72</sup> לאחר הפחתת שני אלה, נותרו תשעה כתבי יד מן המאה ה-14. מתוכם, שני כתבי יד בלבד מציגים מענה התואם לכ"ח אותיות בדרך פרשנות חסידי אשכנז. שני כתבי היד הם: ניו-יורק בית המדרש לרבנים 5445 (ס' 37209), דף 27ב: 'יהא שמיה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא'; שם, 4674 (ס' 25577), דף 53א: 'יהא שמיה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא'. בשבעת כתבי היד האחרים מופיע הנוסח המסורתי 'יהא שמיה רבא

<sup>70</sup> לא מצאתי בהפניה מאמר זה אלא מאמרים דומים: 'כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית'; 'כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כחו קורעין לו גזר דינו וכו'.

<sup>71</sup> עמ' קסג-קסד.

<sup>72</sup> שני כתבי היד בהם לא מופיע קדיש הם: אוקספורד-בודלי 1133 (ס' 16594), בדף 26א לאחר ישתבח מופיעה הערת המעתיק: 'ואומ' קדיש, ובדומה לכך אף במקומות אחרים בסידור; פארמה-פלטינה 1780 (ס' 13006), בדף 34 מופיע מזמור הללויה הללי נפשי, ומשם ועד תחילת יוצר חסרים דפים בסידור. לאחר נשמת אין קדיש ואזכור קדיש.

מברך לעלם ולעלמי עלמיא'.<sup>73</sup> יש לציין כי באחד מתוך שבעה אלה, פרנקפורט-דמיין העירונית 134 (ס' 23152), דף א21, מופיע בצד נוסח הקדיש ביאור על הקדיש. על פי תוכנו וסגנונו נראה כי מעתיק הסידור ציטט את פירוש אבודרהם לקדיש אותו הבאתי לעיל. אבודרהם סבור כי יש לומר 'לעלם ולעלם עלמיא', וכן כתב אף מעתיק הסידור, אולם בגוף הטקסט לא שינה מן הנוסח המסורתי.<sup>74</sup>

ניתוח המקורות ההגותיים, ההלכתיים והליטורגיים מן המאה ה-14 מעלה כי מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' הלכה ונתוודעה לקהל הספרדי, בעיקר באמצעות הוגי הדעות, אולם עדיין לא קנתה לה שביטה בבתי הכנסת. להלכה תפסה מקום של כבוד אולם לכלל מעשה לא הגיעה.

ר' יצחק אבוהב השני, גאון קסטיליה שחי ופעל בדור הגירוש, מציין את מסורת מניין האותיות בתוך הצגתו את הדעות השונות בשאלת מענה הקהל בקדיש, בו אדון בפרק נפרד:

עוד מצאתי כתוב, שהנה עניית הקדיש יש מי שאומר שאין אנו מחוייבים לענות קדיש אלא עד לעלמי עלמיא, ולזה אז"ל (!) שיש בעניית הקדיש ז' תיבות, וכ"ח אותיות כמו שיש ז' תיבות ואותיות בפסוק ראשון של תורה ופסוק שלפני י' הדברות [...] ולפי"ז צריך לזהר שלא יאמרו ולעלמי עלמיא בוא"ו, כי יהיו כ"ט.<sup>75</sup>

בכדי להתאים את נוסח המענה לכ"ח אותיות הוא מורה כי יש לומר 'לעלמי', בדומה להדרכתם של הפרשן בסידור חסידי אשכנז ור' אהרן מלוניל. יש לציין כי חשיבות מניין כ"ח אותיות נוגעת, לפי דברי ר' יצחק אבוהב, רק לדעה הסוברת כי מענה הקדיש כולל שבע תיבות בלבד והוא מסתיים במילים 'לעלם ולעלמי עלמיא', ולכאורה אינה נוגעת לדעה המכלילה במענה כ"ח תיבות. מדברי ר' יצחק אבוהב משתמע כי מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' כבר ידועה בספרד, והיא משמשת נדבך לדיונים הלכתיים נוספים הנבנים על גבה.

ר' יוסף קארו בחיבורו בית יוסף על הטור, שיצא לאור לראשונה בשנת 1547, הביא את הצעות אבודרהם, כלבו ומהר"י אבוהב להתאמת נוסח המענה לכ"ח תיבות והסתייג מהן.<sup>76</sup> לפי דברי ר"י

<sup>73</sup> אוקספורד-בודלי 1134 (ס' 16596), דף א52; לונדון-הספריה הבריטית 692 (ס' 5800), דף א32; נים-ספריה עירונית 13 (ס' 4418), דף ב31; פארמה-פלטינה 1752 (ס' 12979), דף א44; שם, 29 (ס' 27554), דף א26; פרנקפורט-דמיין העירונית 134 (ס' 23152), דף א21; ציריך-הספריה המרכזית 125 (ס' 2667), דף ב16.

<sup>74</sup> דף ב20-א21: 'יש מי שעונה אמן יהא שמיא וכו' עד ואמרו אמן. וכתירפי (?) סעדיא והרא"ש שאין לענות אלא אמן יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלם עלמיא בלבד וכן נראה והטעם (?) כי יש עד עלמיא ז' תיבות וכ"ח אותיות, ומלת אמן אינה מן המנין כי הוא עונה על מה שאומי ש"צ יתקדש. ולפי זה צריך לומי ולעלם עלמיא כדי שיהיו כ"ח אותיות. ועוד כי כן הוא לשון הפסוק כמו שאמרנו למעלה ותמצא כי אומי קדיש (! כנראה 7) פעמים ביום וכן תמצא בקהלת ז' פסוקי מעת ללדת עד ועת שלום. ובכל פסוק מהם ד' פעמים המי (?) עת ובכלם יש כ"ח עתים כנגד שבעה ימי השבוע שיש בהם כ"ח עתים... כנגד ז' כוכבי לכת וכ"ח מחנות (?) הלבנה. וכן תמצא בפסוק ה' בחכמה יסד ארץ ז' תיבות וכ"ח אותיות. וכן בפסוק בראשית ברא...'

<sup>75</sup> מהר"י אבוהב, ביאור לטור אורח חיים, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשי"ן, סימן נו, עמ' כו. בתוך: טור או"ח חלק א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג.

<sup>76</sup> על תולדות חייו, חיבוריו ואפיונו כבעל הלכה ומקובל ראה: מאיר בניהו, יוסף בחירי, ירושלים: יד הרב נסים, תשנ"א; ר"י ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, (תרגם יאיר צורף), ירושלים, מאגנס, תשנ"ו; תא-שמע עמד על מרכזיות החיבור 'בית

קארו, הכלבו הורה לומר 'ועלמי עלמיא', שלא כמו הנוסח אותו ציטטתי שם נכתב 'לעלם לעלמי עלמיא'. בהמשך דבריו הוא מציין כי שמע על אפשרות חלופית לקיום מסורת כ"ח אותיות עם הנוסח המקובל:

ולי נראה שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בשביל שום דרשה וכיון שקבלנו מקדמונינו לומר ולעלמי עלמיא כל המשנה ידו על התחתונה ושמעתי שיש מקיימים גירסת ולעלמי עלמיא עם מה שאמרו שצריך שלא יהיו יותר מכ"ח אותיות ואומרים כי תיבת שמיה חסר יו"ד כי כן הוא בדניאל (ב, כ) להוי שמה די אלהא מברך מן עלמא ועד עלמא.<sup>77</sup>

ר' יוסף קארו ציין כי אפשר לקיים את מסורת כ"ח האותיות על ידי כך שכותבים את תיבת 'שמיה' בכתב חסר ללא היו"ד וכתב זה תואם אף לפסוק מספר דניאל. כזכור, הציע ר' יעקב חזן את הפתרון הזה כדרך ראויה לשמר את הנוסח המקובל לצד הדקדוק במסורת כ"ח אותיות. פירוט כלל הדעות המאפשרות את מסורת כ"ח אותיות אצל ר' יוסף קארו והדיון ההלכתי לגביהן מורה על מידת הטמעתה של מסורת זו במורשת הספרדית שלאחר הגירוש. לסיכום, ר"י קארו מציג ארבע דעות שונות להתאמת נוסח המענה לכ"ח אותיות. שלוש הדעות הראשונות נדחות על ידו ואילו הרביעית יכולה להתקבל היות והיא מקיימת את הנוסח אותו קבעו חז"ל:

המקור	הנוסח
ר' דוד אבודרהם	יהא שמיה רבא מברך לעלם <b>ולעלם</b> עלמיא
כלבו	יהא שמיה רבא מברך לעלם <b>ועלמי</b> עלמיא
מהר"י אבוהב	יהא שמיה רבא מברך לעלם <b>לעלמי</b> עלמיא
ר' יעקב חזן ור' יוסף קארו	יהא <b>שמה</b> רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא

כל ארבע האפשרויות אותן הציג ר"י קארו מיוצגות בכתבי היד ובדפוסים הראשונים של סידורים ספרדיים מן המאות 15–16. אכן, הנוסחים שהציעו אבודרהם ור"י אבוהב הם הנפוצים ביותר. לצד

יוסף' בתהליך קבלת סמכותו של מרן בקרב כלל ישראל. לצד השיקולים הענייניים-הלכתיים, שילב ר' יוסף קארו לדעת תא-שמע אף שיקולים ציבוריים-חברתיים בעיקר בעניינים המבניים של החיבור, על מנת לאפשר קבלתו בקשת רחבה ככל האפשר של קהלים ועדות. מדיניות הפסיקה של החיבור נועדה להציג את דרישות ההלכה על פי מסורת ספרד, אולם לצידה שיקע ר' יוסף קארו מקורות אשכנזיים רבים שמילאו את החלל שנוצר מן הרא"ש ועד ימי ר"י קארו. אף לשילוב הזוהר בפסקי ההלכה במידה מרובה מטרה ציבורית לדעת תא-שמע, השואפת להתקבלות החיבור באזור יוון. ראה: תא-שמע, בית יוסף, עמ' 524–534.

<sup>77</sup> בית יוסף על טור או"ח נו, א, חלק א, עמ' רמט.

סידורים בהם הנוסח עבר התאמה לכ"ח אותיות, עדיין ישנם סידורים המוסרים את הנוסח המסורתי.<sup>78</sup> אציג את הנתונים בטבלה על מנת להקל על העיון בהם:

נוסח מסורתי – יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא	יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא	יהא שמה רבא מברך לעלם ועלמי עלמיא	יהא שמה רבה (רבא) מברך לעלם ולעלם עלמיא	יהא שמה רבה (רבא) מברך לעלם ולעלמי עלמיא	
כ"י ירושלים- ששון 59 (ס' 125א (עלמיא) (9677) דף	כ"י פטרבורג- המכון ללימודים מזרחיים 31 (ס' (52290), דף ב27. <sup>79</sup>	כ"י קיימברידג'- האוניברסיטה 438 (ס' 16325), ללא מספור עמודים	כ"י אוקספורד- בודלי 1081 (ס' (17688), דף 330	כ"י אוקספורד- בודלי 1132 (ס' (16593), דף 339	<b>(1)</b>
כ"י ירושלים- ששון 1017 (ס' (9310), דף 56ב			כ"י ירושלים- הספרייה הלאומית 8=844 דף 22ב	כ"י אוקספורד- בודלי 1136 (ס' (16597), דף טו ע"ב	<b>(2)</b>
כ"י רומא- קזנטונה 3085 (ס' 85)			כ"י פריס-הספרייה הלאומית 592 (ס' (10552)	כ"י ירושלים-מכון בן צבי 2048 (ס' (27099), דף 38א	<b>(3)</b>
דפוס נפולי ר"ן (1490?), דף 26א		כ"י קיימברידג'- האוניברסיטה 1204 (ס' 17069), דף 37א;		כ"י לונדון- הספרייה הבריטית 693 (ס' 6524), דף 50א	<b>(4)</b>
				כ"י לונדון- הספרייה הבריטית 11594 (ס' 8351), דף 47ב	<b>(5)</b>
				כ"י ניו יורק-בית המדרש לרבנים 4067 (ס' 24969), דף 64ב	<b>(6)</b>
				כ"י פארמה- פלטינה 2072 (ס' (13149), דף 20א	<b>(7)</b>
			כ"י קיימברידג'- האוניברסיטה 541 (ס' 16830), דף 62א		<b>(8)</b>
				דפוס מחזור בלתי ידוע, ונציה-1581 83, דף 56א, <sup>80</sup>	<b>(9)</b>
				דפוס סדר תפלות מכל השנה כמנהג ק"ק בני ספרד, ונציה ש"ן (1546?), דף מא ע"א	<b>(10)</b>

מתוך העיון בטבלה אנו למדים כי שמונה כתבי יד ושני דפוסים מוסרים את הנוסח, שהגיע כנראה מאשכנז, אותו הציע מהר"י אבוהב – לעלם לעלמי עלמיא. עשרת הסידורים הללו הם עדות לחדירת

<sup>78</sup> שני כתבי יד בהם לא נמסר הנוסח: אוקספורד-בודלי 1137 (ס' 16598); פארמה-פלטינה 2207 (ס' 13383);  
<sup>79</sup> בגליון למעלה בדף 28א, לאחר הקדיש, נכתב: כל העונה אמן.. קורעין לו גזר דין.. בראשית ברא אלקים את השמים  
 ואת הארץ כ"ח. וידבר אלקים את כל הדברים האלה כ"ח. יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא כ"ח.  
<sup>80</sup> זנה העלה כי מדובר במחזור מנהג האנדלוזים אשר בסיציליאה, שנדפס בו נציה סביב שנת שמי"א-שמי"ג בערך (1581-1583). ראה זנה, אנדלוזים, עמ' 84 ואילך.



מסורת כ"ח תיבות לספרד בגרסתה האשכנזית כיוון שראינו כי הצעה זו הופיעה בסידור חסידי אשכנז ויושמה למעשה במחזור וורמייזא ומחזור נירנברג.

האפשרות הרביעית אותה הציע ר' יוסף קארו, אף כי נותנת מענה לבעיית הסטייה מן הנוסח המסורתי בשל הרצון לדקדק במניין האותיות, אינה מתאימה לפרשנות בעל מחזור ויטרי לתיבת 'שמייה'. פרשנות זו הופיעה מאוחר יותר ברוקח, בכל בו ובאורחות חיים, בספר אבודרהם ואף בטור.<sup>81</sup> בעל מחזור ויטרי כותב: 'יתגדל ויתקדש שמייה רבא: כלומר שם י"ה, כי שמייה זהו שם י"ה, ויתגדל י"ה בו"ה, וביום ההוא יהיה יהו"ה אחד ושמו אחד, שיתייחדו אילו האותיות י"ה ו"ה יחד, ויתייחד שמו מה שנחצה לשנים בשבועה'.<sup>82</sup> לפי פירוש זה, תיבת 'שמייה' נחלקת כביכול לשניים – שם י"ה.<sup>83</sup> אמנם, ר' יוסף קארו עסק בתיבת שמייה המופיעה במענה 'יהא שמייה רבה' ולא בתיבת שמייה המופיעה בפתיחת הקדיש 'יתגדל ויתקדש שמייה רבה'. אולם אם נחיל את הכתיב החסר של תיבת 'שמייה' אותו הציע ר' יוסף קארו באופן עקבי על כל ההיקרויות שלה בקדיש, תיווצר התנגשות עם הפירוש אותו הזכרתי לעיל. האות יו"ד שהושמטה בנוסח הרביעי אותו הביא ר' יוסף קארו היא חיונית ואינה ניתנת להשמטה בהתאם לפירוש המופיע במחזור ויטרי.

בן דורו של ר' יוסף קארו, המקובל ר' משה קורדובירו, ששימש תקופה קצרה כמורו של האר"י כתב בסידורו 'תפלה למשה', במסגרת דיונו בשאלת מענה הקהל: 'ומנין כ"ח הם בז' תיבות אלו שהם יה"א שמ"י רב"א מבר"ך לעל"ים לעלמ"י עלמ"י א"י'.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> סודות התפילה לרוקח, עמ' רמג: שמייה רבא, שם י-ה הגדול ויתגדל (!) ויתקדש בעולם שברא כרצונו. עמ' רנא: 'והכי משמע לשון קדיש ויתקדש שמייה רבה כלומר שם י-ה יהא נחשב גדול ורב בשם מדי' אותיות. ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, שיהא שם מדי' אותיות הנחלק לבי' שמות שלו י-ה ו-ה יתחבר יחד'; אבודרהם, עמ' קנז: 'וזהו פירוש הקדיש שלם: 'יתגדל ויתקדש' [...] 'שמייה רבא', יש מפרשים 'שם יה רבא', שאנו מתפללין על שם י"ה שאינו שלם שיתגדל ויחזור [להיות] שלם; ספר כלבו, מהדורת דוד אברהם, חלק א, ירושלים: פלדהיים, תשס"ט, עמ' פד: וזה פירוש הדבר יתגדל ויתקדש שמייה רבא, שם יה, כי שמו הו"ה, ושם י"ה יתגדל בו"ה, וביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, שיתייחדו אלו האותיות של שמו הנכבד והנורא שנחצה לשנים בשבועה; ארחות חיים, עמ' כב: 'זוה תוכן הדבר יתגדל ויתקדש שם י"ה כי שם י"ה יתגדל בו"ה וביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד...'; טור, או"ח, סי' נו: 'יתגדל ויתקדש [...] שמייה רבא יש מפרשים שם יה רבא שאנו מתפללין על שם יה שאינו שלם שיתגדל ויתקדש ושיחזור להיות שלם והיינו לעת הגאולה שינקום מעמלק [...] ועונן הציבור בכוונה שלימה אמן יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמ"א [...] וגם בכאן מפרשים שמייה רבא על השם שיחזור שלם אבל בכל הספרים גרסינן כל העונה אי"ש הגדול מבורך וזה ראה לפירוש ר"י שאינו אלא תרגום של שמו הגדול'. יש לציין כי כל הפרשנים אותם ציטטתי, מלבד הטור, עוסקים בביאור תיבת 'שמייה' הנסמכת לתיבות 'יתגדל ויתקדש' ולא לתיבת 'שמייה' במענה. לכאורה הפירושים אחידים ומהם עולה כי התפילה מבקשת ששם י-ה יתגדל ויתקדש. אין המפרשים עוסקים בביאור תיבת 'רבא'. אף בהמשך פירושים למענה הקדיש לא משתמע כי הם מתייחסים לתיבת 'רבא' כפועל, עיין שם. למרות זאת, הטור כותב בקשר למענה: 'וגם בכאן מפרשים שמייה רבא על השם שיחזור שלם', וזוהי למעשה עיקר קושיית התוספות והרא"ש על פירושו של בעל מחזור ויטרי. לתיאור קושיית התוספות ובחינת ההתפתחות ההיסטורית שעבר פירוש בעל מחזור ויטרי, ראה: שפרבר, יהא שמייה רבה, עמ' עא-עז.

<sup>82</sup> מחזור ויטרי, חלק א, עמ' נ-נא; המובאה אותה ציטטתי ממחזור ויטרי אינה מופיעה במהדורת הקודמת של מחזור ויטרי, מהדורת הורוויץ. מהדורת הורוויץ מתבססת על כתב יד לונדון שהיה בעייתי ואילו המהדורה הנוכחית מתבססת על שבעה כתבי יד שהם זהים פחות או יותר בתכנם. ראה: מחזור ויטרי, א, עמ' 11, 45.

<sup>83</sup> וידר מצא בפירוש הקדיש המתבסס על תיבת 'שמייה' שמרמות על שם י-ה החסר שיתגדל לעתיד לבוא ויתמלא באותיות החסרות ו"ה חיזוק למנהג קדום של צעקת 'הוא' בימים נוראים בתפילת 'עלינו לשבח'. וידר ציין כי פירושים שונים העניקו לשלוש אותיות הו"א משמעות משיחית, מכיוון שהן החסרות בפסוק 'כי יד על כס י-ה', ועל פסוק זה נדרש: 'כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם לא השם שלם ולא הכסא שלם' (פסיקתא דרב כהנא, זכור, מהדורת בובר כט, א-ב). ראה: וידר, צעקת, עמ' כא-כד. (=הני"ל, התגבשות, א, עמ' 410-413).

<sup>84</sup> ר' משה קורדובירו, תפלה למשה, פשעמישל תרנ"ב, דף נט ע"ב.

## 4. שבח 'ויתקלס'

תפילת הקדיש מכילה רשימה רציפה של שבחי הבורא. השבחים המופיעים ברוב הסיפורים בני זמננו הם שמונה שבחים אלה: 'יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל'.<sup>85</sup> אולם, בתקופת הגאונים ומעט אחריה רשימת השבחים לא היתה מקובעת במניינה ובתוכנה. יש נוסחים שהכילו שבעה שבחים ויש שהכילו שמונה שבחים. אחד מן השבחים ברשימה זו היה 'ויתקלס', וכבר בסדרי התפילה המוקדמים ביותר הידועים לנו מופיעים מנהגים שונים באשר לאמירת שבח זה. חלקם כוללים את 'ויתקלס' ברשימת השבחים וחלק נמנעים מאמירתו. רבים עסקו בשאלת הגורמים להימנעות מאמירת שבח זה.

סדר רב עמרים היווה ספר יסוד לבירור נוסחי התפילות והברכות, ולתיאור סדרי התפילה והמחלוקות העיקריות בבבל בענין התפילה, כיוון שכלל הן את נוסח התפילה והן את ההוראות והדינים הנוגעים להם.<sup>86</sup> הקהל השתמש בדינים המובאים בסדר רב עמרים, אולם את סדר התפילה התאים למקובל במקומו. כתוצאה מכך, לא ניתן להתייחס לנוסח המופיע בכתבי היד השונים של הסדר כנוסח התפילה המקורי משום שקרוב לוודאי שנוסח זה לא יצא מתחת ידי הגאון.<sup>87</sup> על אף האמור, דיני התפילה המופיעים בסמיכות לנוסח הקדיש יכולים לתרום להבנת התפתחות נוסח הקדיש, מכיון שדיני התפילה לא עברו שינוי בדרך כלל, והזהות בין כתבי היד השונים בנוסח להשוואת התייחסויות של פוסקים לדברי רב עמרים יכולה לחזק את מקוריותם.

<sup>85</sup> ראה למשל: סידור רינת ישראל, נוסח אשכנז, ירושלים תשל"ז, עמ' 42; סידור רינת ישראל, נוסח עדות המזרח, ירושלים תשל"ו, עמ' 47; אף נוסח תימן, בעקבות הרמב"ם, מוסר את שמונת השבחים הללו, בסדר שונה במקצת - השבח ויתנשא מופיע בסוף הרשימה: תכלאל עץ חיים דף מ"ע"א; לעומת רוב הנוסחים, סבר הגר"א כי אין לומר ויתהלל, אלא יש לומר שבעה שבחים בלבד: 'כתב הטור בסי' נ"ו שאין לומר בקדיש ויתהלל מפני שאין לומר רק ז' תיבות של שבחים כנגד ז' רקיעים. ובלא ויתהלל הוי ז' עם יתברך. וסברת האומרים משום דא"י בכתבים שביתברך כו' יש ז' תיבות שהם מ"ב אותיות נגד שם מ"ב וגם יש בהן ז' ווי"ן שהם ג"כ מ"ב וביהא שמי' רבא יש ג"כ ז' תיבות שהן כנגד הארץ שכוללת ז' ארצות. ומשום הכי ביהא שמי' רבא ז' תיבות של שבח א' לפי שהוא נגד הארץ שהיא א' וכוללת ז' ארצות אבל הז' רקיעים הם כ"א בפ"ע. לכן ביתברך שהוא נגד הרקיע יש ז' תיבות שכי"א בפ"ע. וביהא שמי' רבא יש כ"ח אותיות כנגד מילוי דמילוי שם בן ד' שיש שם ג"כ כ"ח אותיות ועם המ"ב הם ע', וז"ש כל העונה אמן יהש"ר בכל כחו קורעין לו גז"ד של ע' שנה, ולפ"ז בלא ויתהלל אפי' נחשב יתברך לא יהא מ"ב אותיות ולא ז' ווי"ן, אבל העיקר נראה כדעת הטור שאין לומר ויתהלל שאין שייך אח"כ לומר לעילא מכל ברכתא משא"כ לתיי ויתעלה שייך לעילא כו', ואפ"ה יש כאן מ"ב אותיות וז' ווי"ן עם יתברך. שביתרומם יש ב' ווי"ן שבכל בנין מרובע צ"ל ב' ווי"ן, ע"כ רבינו בא"ח בסוף סימן רמ"א מעשה רב הלכות פסוקי דזמרה וקריאת שמע ותפלה נ, נד: 'ויתעלה שמייה דקודשא ב"ה ואין אומרים ויתהלל'. תבורי בחן את מקורותיו ומהדורותיו של סידור הגר"א. הוא עמד על העובדה כי לא זו בלבד שהגר"א לא מסר לידנו נוסח מתוקן של התפילה לפי דעתו, אלא אף אין אנו יודעים לזהות את הסידור ממנו התפלל הגר"א. דיוק נוסח התפילה על פי הגר"א פורסמו לראשונה כשש שנים אחר פטירתו, כנספח לדפוס הראשון של ביאור הגר"א לשולחן ערוך, שיצא לאור בשקלאב בשנת תקס"ג (1803). תבורי תיאר את הנדפס: 'בדף קז ע"ב, אחרי סימן רמא החותם את הלכות סדר היום, הופיעו "דיוקים בנוסחי התפילה והברכות מהגאון ר"א ז"ל". הדיוקים הודפסו בשני טורים ומתחתם הופיע, בטור אחד לרוחב הדף, קטע הדן באמירת "ויתהלל" בקדיש, המתחיל "כתב הטור". ראה: תבורי, סידור הגר"א, עמ' 12-13.

<sup>86</sup> ראה: תא שמע, התפילה האשכנזית, עמ' 20-21.

<sup>87</sup> ראה דבריו של גולדשמידט במבוא לסדר רב עמרים, עמ' 10: 'גורל נוסח התפלה היה תלוי בסופרים המעתיקים: כל אחד רשם ללא כל חשש את הנוסח שהוא רגיל להתפלל בו, ובה טשטש כליל את המסורת. נראה שבימי הביניים נהגו לכתוב מחזורים לפי המנהגים השונים ולהשלימם ע"י העתקת ההלכות המתאימות מתוך סרע"ג. ממילא מובן שאין לנוסח התפלה שבכתבי היד ערך רב לענייננו, דהיינו לא וכלל להעזר בו כמעט בשום מקרה כדי להכיר את נוסח התפלה שבימי הגאונים. לזה יש להוסיף שאין בידינו אלא כתבי יד מאוחרים של סרע"ג שנוסחם שובש הלאה בהעתקות ממקורות ביניים; בדומה לכך כתב תא שמע, התפילה האשכנזית, עמ' 20.

ולפני ישיבה אין אומרים ויתקלס. לא מפני שהוא גנאי. אלא כך שמענו מרבתינו. שהיו אומרים חייב אדם להזכיר כאן שבעה דברים בשבחו של הקב"ה כנגד שבעה רקיעים. ומי שאינו אומר ויתקלס, כיון שאמר ויתברך ואלו ששה, הרי כאן שבעה. והאומר ויתקלס אומר כיון דמפסיקין באמן דיתברך צריך שיהו שבעה. ואין טעות לא ביד זה ולא ביד זה.<sup>88</sup>

בפסקה המצוטטת עוסק רב עמרם בשאלת הזכרת השבח 'ויתקלס'. רב עמרם מוסר את המנהג בישיבת סורא שלא לומר שבח זה בקדיש. הוא דוחה את הטענה כי השמטת אמירת שבח 'ויתקלס' נגרמה מן הבעייתיות הכרוכה בדו-משמעות של המילה. השורש ק.ל.ס יכול להתפרש לגנאי במשמעות של חרפה או לשבח במשמעות של הלל. פול מבחין בין השימוש העברי בשורש ק.ל.ס שמשמעותו שלילית לבין השימוש הארמי בשורש זה שמשמעותו חיובית. הוא מעיר כי בתקופה בה הארמית היתה שפת הדיבור, המלה ויתקלס נתפסה כשבח, אולם כאשר פחת השימוש בארמית, המשמעות העברית המקראית של ק.ל.ס תפסה את מקומה ולכן החלה נטיה של דחיית השימוש במילה זו כאחד השבחים בקדיש.<sup>89</sup>

רב עמרם מנמק באופן שונה את ההימנעות מן השבח ויתקלס. מסורת מרבתינו מוסרת כי יש לכלול שבעה שבחים בקדיש כנגד שבעת הרקיעים. השבח השמיני, ויתקלס, חורג לכאורה ממסגרת שבעת השבחים, ולכן יש שנמנעים ממנו. לעומתם, אלה המצדדים באמירת ויתקלס טוענים כי מניין שבעת השבחים מתחיל מן השבח 'ישתבח', ולא מ'יתברך' הנפרדת משאר השבחים באמצעות תיבת אמן.

סדר תפילה נוסף שנשתייר לנו מתקופת הגאונים הוא סידור רב סעדיה גאון (882–942). רב סעדיה מוסר את נוסח הקדיש, הכולל את שבח 'ויתקלס' ולאחר מכן מעיר: 'ואנשים רבים משמיטים את שתי המלים ימלך מלכותיה ויתקלס, לא מפני שהן שיבוש לדעתם, אלא מפני שאומרים שאין כן מנהגו'.<sup>90</sup> רס"ג, בדומה לרב עמרם, שולל את הבעייתיות לכאורה בשורש ק.ל.ס, אף לדברי הנמנעים מלהזכירו בקדיש.

בתשובה המיוחסת לרב האי גאון (939–1038) התייחס רב האי לשבח ויתקלס והכריע בענין:

<sup>88</sup> סדר רב עמרם, עמ' יא-יב.

<sup>89</sup> פול, עמ' 59–60. לעומתו הצביע ליברמן על היוונית כמוצאה של המלה קלס ובחן את הגורמים לחדירתה לשפה העברית והארמית בתקופת התלמוד והמדרש. לאחר התחקות אחר הופעותיה המרובות של המילה בשפת היום יום הסיק ליברמן כי 'המלה קלס נקלטה לתוך הדיבור האי"י ונשתרשה בשפה כתואר הפועל, כשם עצם וכפועל לכל נטיותיהם, מפני שהתושבים בא"י נתקלו בה בכל שטחי החיים שלהם, ולא עוד אלא שלא מצאו מלה מתאימה יותר לבטא בה את מושג הקריאה (acclamatio)'. ראה: ליברמן, קלס קילוסין, עמ' 78. ליברמן לא הרחיב על המשמעות השלילית של שורש ק.ל.ס בעברית, ולא התייחס לנושא הקדיש. יתכן כי סברתו של פול יפה אף לכאן: כאשר פחתה תופעת השאלת מילים מיוונית בשל מיעוט השימוש בשפה, התעררה המשמעות העברית השלילית של שורש זה וקמו מערערים על השימוש בו לתיאורי שבח.

<sup>90</sup> סידור רס"ג, עמ' לה-לו.

וששאלתם שיש חזנים מקצתם] אומ' ויתקלס ומקצתם אין אומרין כך ראינו שיתקלס בלשון תלמוד [הוא משמש] בלשון שבח ובלשון מקרא הוא [שבח וגנ]אי ובין בלשון מקרא ובין בלשון תלמוד צ[ריך לא]מרו וכל שאינו אומ[ר] ויתקלס טועה הוא...<sup>91</sup>

בשונה מקודמיו, הנימוק היחיד להימנעות מאמירת 'ויתקלס' בתשובה המיוחסת לרב האי הוא כפל המשמעות בשורש ק.ל.ס. למרות זאת, סבור רב האי כי יש לומר 'ויתקלס' והנמנע מאמירתו טועה. ביכלר הציג את המקורות המצדדים והשוללים אמירת 'ויתקלס' בתקופת הגאונים, ומסקנתו היתה כי ככל הנראה הגיע שבח זה בתקופת רב יהודאי, היינו אמצע המאה השמינית, לבבל מארץ ישראל, שם נהגו לאמרו. בישיבת סורא התקבל השבח ונטמע ברשימת שבחי הבורא בקדיש, ואילו בפומבדיתא נדחה. רב האי שהיה גאון פומבדיתא נמנע בתחילה להביע דעה ברורה בנושא, אולם בשל עיסוק הקראים במשמעויות הקדיש נאלץ להביע את דעתו שהיתה לחיוב, בניגוד לדעה הרווחת בפומבדיתא.<sup>92</sup> ביכלר אינו מרחיב בביסוס טענתו, וגינצבורג דחה את הנחתו משלושה טעמים. הראשון: חוסר ההתאמה בין דעתו של רב האי לדעת ישיבת פומבדיתא. השני: בתשובת רב האי אותה ציטטתי מתוך 'גנזי שכטר' נאמר כי החילוק באמירת ויתקלס טמון בדעות החזנים - יש חזנים האומרים אותו וישנם הנמנעים ממנו. אין זכר בתשובה לחילוק בין סורא לפומבדיתא. הטעם השלישי והמשמעותי ביותר לדעת גינצבורג הוא שתי נוסחאות הקדיש מן הגניזה אותן הציג שכטר.<sup>93</sup> הנוסח הארצישראלי אינו מכיל שבח זה ואילו הנוסח הבבלי מכיל שבח זה. מתוך תעודות אלה יש ללמוד כי נוסח הקדיש בארץ ישראל ככל הנראה לא הכיל שבח ויתקלס, בניגוד להנחתו של ביכלר.<sup>94</sup> להנארד עסק בהרחבה בתשובות הגאונים בנוגע לשבח ויתקלס, וניסה להסיק מהן על הזמן בו חוברת תפילת הקדיש. מסקנתו היתה כי היה לפני הגאונים נוסח קדיש המכיל את שבח ויתקלס, וזוהי לא יצירה שלהם, אם כי יתכן שהוסיפו עליו ושינו בו שינויים קלים. בנוסף, הראה להנארד כי יתכן וסברו בתקופת הגאונים כי שבח ויתקלס הוא מונח מיסטי הלקוח מספרות ההיכלות. גם מפרק זה, בדומה לשאר פרקי הספר, לא הצליח להנארד לקבוע את זמנה של תפילת הקדיש.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> גינצבורג, גנזי שכטר, ב, עמ' 163. גינצבורג כותב כי ייחס תשובות אלה לרב האי בשל הדמיון הרב בסגנון ובתוכן לדברי רב האי שהובאו בשבלי הלקט. למרות זאת, סבור גינצבורג כי פירוש יתקלס אצל ר' צדקיה הרופא המתניחס לכובע נחושת של בעלי מלחמה (ראה ציטוט בהמשך) לא יצא מפי הגאון אלא בעל שבלי הלקט הרכיב פירוש זה עם דברי הגאון על החיוב לומר 'ויתקלס'. שם, עמ' 162.

<sup>92</sup> ביכלר, ויתקלס, עמ' 196–197. לא הבנתי כיצד יתכן שבסורא קיבלו את השבח ויתקלס לדעת ביכלר, והרי דעתו של רב יהודאי על פי שבלי הלקט (ראה בהמשך) שאין אומרים שבח זה, וכן רב עמרם מעיד כי בסורא לא נהגו לומר שבח ויתקלס.

<sup>93</sup> שכטר, נוסחא בקדיש, עמ' 53, הנוסח הארץ ישראלי: 'יתברך ישתבח יתפאר יתרומם יתנשא יתע[לה] ויתהדר'; שם, עמ' 54, הנוסח הבבלי: 'יהי שמיה רבה מברך לעלמא וכו' ויתעלה ויתקלס'; אף בכ"י אוקספורד-בודלי 2700 (ס' 21307), ללא מיספור עמודים, שמייצג לדעת פליישר (הני"ל, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 26) את מנהג ארץ ישראל, הנוסח הוא: 'ויתברך ישתבח יתפאר יתרומם יתנשא יתעלה יתהדר'.

<sup>94</sup> גינצבורג, גנזי שכטר, ב, עמ' 161.

<sup>95</sup> ראה: להנארד, קדיש, עמ' 207–209.

לאחר תקופת הגאונים והתפשטות מרכזי ההלכה בתקופת הראשונים, שלושה מקורות מאזורים שונים – מצרים, איטליה וצרפת, משקפים את המנהג להימנע מאמירת שבח ויתקלס.

על פי עדות בנו, שלל הרמב"ם את מנהג אמירת ויתקלס ונימק את שלילתו. הדברים הובאו בשמו של ר' אברהם בן הרמב"ם (1185–1255) בחיבור 'מעשה רקח':

ע"כ ראוי לזכור הענין כדי שלא יבא כל אחד להוסיף מה שאינו ראוי, כמו שהוסיפו החזנים ויתקלס והוא טעות, שמעתי אבא מארי ז"ל מונע אותו לשתי סבות. הא' מפני התוספת עצמו שראוי למנוע אותו והדומה לו. והב' שהיא מלה משותפת בין העלוי והפכו אמר הכתוב, והוא במלכים יתקלס, וזה יובן ממנו העלוי, ואמר, ויתקלסו בו נערים, וזה היפך העלוי. ואפשר לפרש והוא במלכים יתקלס, שחוזר אליו, ויהיה פירושו והוא ישחק במלכים, דומה לכוונת סוף הפסוק, ורוזנים משחק לו. ולפארו ית' בזה הלשון הוא טעות, ולסבה זו דומה לה כעס רבי חנינא על מי שהרבה בתארים. ותארי גדולתו יתע' אין תכלית להם, אמר הנביא מי ימלל וכו', ואמרו ז"ל למי נאה למלל גבורות ה' למי שיוכל להשמיע כל תהלתו. ע"כ.<sup>96</sup>

ר' אברהם מביא שני נימוקים בשם אביו להימנעות מאמירת ויתקלס. הנימוק הראשון נוגע לסעיף 'מנין השבחים' ולכן אדון בו בהמשך. הנימוק השני עוסק בדו-משמעות של תיבת ויתקלס, עליה הצביעו הגאונים לפני הרמב"ם. על פי הרמב"ם אין לשבח את הבורא במילה הטומנת בחובה משמעות מזלזלת, אף אם מתכוונים למשמעות החיובית. ואמנם, רשימת השבחים בסדר התפילה מכילה שמונה שבחים, ללא שבח ויתקלס: 'יתברך ישתבח יתפאר יתרומם יתעלה יתהדר יתהלל ויתנשא'.<sup>97</sup>

ר' צדקיה בן אברהם רופא שחי ופעל באיטליה במאה ה-13, מביא בחיבורו 'שיבולי הלקט' שתי מסורות מנוגדות בענין תיבת 'ויתקלס', האחת מרב יהודאי גאון שחי ופעל במאה ה-8 והשניה מרב האי גאון (939–1028 לספירה):

<sup>96</sup> ר' מסעוד חי רקח, מעשה רקח, א, ונציה תק"ב, בפתח החיבור; לא מצאתי דברים אלה ב'תשובות הרמב"ם', מהדורת בלאו, א-ד, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשי"ח-תשמ"ו וב'תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם', מהדורת פריימן, ירושלים: מקיצי נרדמים, תרצ"ח. לכן, נראה כי יש להתייחס בזהירות המתבקשת לתוקפם של הדברים המצוטטים. ר' מסעוד חי רקח בחיבורו על משנה תורה מביא בפתח החיבור 'חידושים מרבינו הגדול הרמב"ם זלה"ה שחבר החסיד הרב אברהם בנו זלה"ה, שזימן השי"ת לידי בספר כתיבת יד קדמון אחר שהתחלתי להדפיס. אשר קצתם באו במקומם הראוי...'.  
<sup>97</sup> עפ"י כ"י אוקספורד.

ויש מקומות שאומרים ויתקלס במקום ויתהלל. ומצאתי בשם רב האי גאון זצ"ל שחובה לומר ויתקלס, והגון לאמרו, לפי שהקדיש נאמר על העתיד [...] לכך אומרים ויתקלס, והוא לשון פגיון, וכובע נחושת, (שמואל א, יז, ה) תרגום וקולסא דנחשא.

ובשם רב יהודאי גאון זצ"ל מצאתי שאין אומרים ויתקלס, לפי שאנו מוצאים אותו בלשון גניי.<sup>98</sup>

ר' צדקיה הציג בראשונה את דעת רב האי גאון המאוחרת, הסובר כי חובה לומר ויתקלס, ולאחריה הציג את דעת רב יהודאי המוקדמת, אשר סבור כי ויתקלס הוא לשון גנאי ולכן אין לאמרו. ההימנעות מאמירת ויתקלס והחלפתו בתיבת ויתהלל תואמת לנהוג בזמנו ומקומו של רבי צדקיה כפי שהוא מוסיף לאחר הצגת המסורת מרב יהודאי: 'וכן מנהג פשוט אצלנו שאין אומרים אותו'. נראה כי זוהי העילה להיפוך הזמנים בהצגת המסורות.

הפרשנות הצרפתית מכירה את מנהג אמירת 'ויתקלס', אולם מציגה אותו כדעה נוספת שאינה מהווה את דעת הרוב. רשימת השבחים בצרפת אינה כוללת שבח זה (ראה פירוט בסעיף 'מנין השבחים'). כך מופיע בספר הפרדס: 'ומאן דאמר ויתקלס שהוא שמיני אמרו כנגד הרקיע שעל גבי החיות'.<sup>99</sup> וכך אף במחזור ויטרי: 'ומאן דאמר ויתקלס שהוא שמיני, אומרו כנגד רקיע שעל ראשי החיות'.<sup>100</sup>

שתיקת המקורות ההלכתיים והליטורגיים בנוגע לשבח 'ויתקלס' מכאן ואילך מעידה כי מנהג הכללת 'ויתקלס' בקדיש הלך ונעלם, ושבחים אחרים תפסו את מקומו. למרות הסתייגותם של רב עמרם ורב סעדיה מן הפרשנות השלילית לתיבת 'ויתקלס', נראה כי אכן פרשנות זו גרמה להעלמה של מילת השבח מנוסחאות הקדיש המאוחרות.

## 5. מנין השבחים

כאמור, תפילת הקדיש מכילה רשימה רציפה של שבחי הבורא – 'יתברך וישתבח...'. מנין השבחים הראוי להיכלל ברשימה זו נדון אצל מספר פוסקים ופרשני תפילה. אציג בתחילה את דברי החיבורים בהם ניתן נימוק למנין השבחים הראוי, ולאחר מכן אסכם את רשימת השבחים במקורות הקדומים בטבלה, בה אכלול אף את החיבורים בהם לא ניתן טעם למנין השבחים.

<sup>98</sup> שבלי הלקט, דין קדיש בעשרה, עמ' 153–154.

<sup>99</sup> ספר הפרדס, מהדורת ערנרייך, בודפשט תרפ"ד, עמ' שכד.

<sup>100</sup> מחזור ויטרי, א, עמ' טו.

רב עמרם גאון הציג כאמור שתי דעות החלוקות בענין שבח 'ויתקלס' אך תמימות דעים בנוגע למנין השבחים. על פי דברי רב עמרם, הנמנעים מאמירת 'ויתקלס' נוהגים כך בשל הרצון לשמור על מסגרת שבעת שבחי הבורא אותם יש לומר בקדיש. מנין שבעת השבחים מקורו במסורת קדומה והוא מקביל למנין שבעת הרקיעים. לעומתם, אותם הנוהגים לומר 'ויתקלס', מקפידים אף הם על מנין שבעת השבחים, אולם המנין אינו כולל את השבח הראשון, 'יתברך', שנפרד מן השבחים הבאים באמצעות אמירת 'אמן'.

גרטנר מניח כי בתחילה היה נהוג רצף של שמונה שבחים שכלל את מילות השבח 'ויתברך' ו'יתקלס'. אולם בזמן מסוים הופיעה דעה שמנין השבחים צריך להיות שבעה, כנראה על פי מנהג מסוים. כדי להתאים דעה זו לנוסח שמונת השבחים, חידשו אמירת 'אמן' אחר השבח הראשון כדי להפסיק בינו לבין שבעת השבחים שאחריו.<sup>101</sup>

בתעודה מן הגניזה נמצאו שתי תשובות בענין הקדיש המיוחסות לרב האי גאון. בתשובה הראשונה, ממנה נותרו רק שלוש שורות, נאמר כי בקדיש 'עשר תשבחות'.<sup>102</sup> עשר תשבחות אלה כוללות את 'יתגדל ויתקדש', והן כנגד עשר ברכות בתפילה.<sup>103</sup> לאחר ההקבלה בין מנין התשבחות למנין הברכות כתב רב האי 'ואסור לשנות ממשטב[ע] ש[טבעו] חכמים בתפילה'.<sup>104</sup> קביעתו זו של הגאון באה ככל הנראה להתפלמס עם דעה מנוגדת בענין שבחי הקדיש.

בתשובה השניה ביקשו השואלים לברר האם ראוי לומר ויתקלס או לא, כיוון שהמציאות היתה שלעיתים אמרו שבח זה ולעיתים לא אמרו אותו:

וששאלתם שיש חזנים מקצת[ם]

אומ' ויתקלס ומקצתם אין אומרין כך ראינו

שיתקלס בלשון תלמוד [הוא משמש] בלשון שבח

ובלשון מקרא הוא [שבח וגנ]אי ובין בלשון מקרא ובין בלשון תלמוד צ[ריך לא]מרו וכל

שאינו אומ[ר]

<sup>101</sup> גרטנר, יהא שמה, עמ' 47. (=הני"ל, עיוני תפילה, עמ' 90). בנוגע לנוסח בסדור רס"ג המביא שבעה שבחים בלבד כולל יתברך, הוא כותב כי כתב יד אחר מציג רצף של שמונה שבחים כולל יתברך. ראה שם בהערה 40.

<sup>102</sup> גינצבורג, גנזי שכתר, ב, עמ' 163. התשובה חסרה ומקוטעת, אולם מן ההקשר ניתן להבין כי מדובר בשבחי הקדיש.

<sup>103</sup> 'בהתשובה הראשונה מעיר הגאון שי' תשבחות שבקדיש הן כנגד י' ברכות שבתפילה אבל כאשר עקרה של תשובה זו חסר קשה לעמוד על דבריו [...] ונראה שלדעתו י' ברכות יש בשמ"ע שבהן תשבחות'. עמ' 161.

<sup>104</sup> שם, עמ' 163.

ויתקלס טועה הוא...<sup>105</sup>

הגאון ענה לשואליו כי אין לוותר על שבח זה וצריך לאומרו. רב האי סיים בקביעה נחרצת: 'כל שאינו אומר ויתקלס טועה הוא'. אף ממשפט זה נשמעת נימה פולמוסית כנגד המגמה שלא לומר שבח ויתקלס. אולי אפשר ליצור זיקה בין שתי התשובות ולהניח כי סמיכות הכרזתו 'אין לשנות ממטבע...'. למנין השבחים, באה להתנגד לדעה הסבורה כי אין לומר 'ויתקלס', וממילא מנין השבחים כבר אינו עשרה אלא תשעה (כולל יתגדל ויתקדש).<sup>106</sup>

המסורת הצרפתית מפתחת את ההיבט הרעיוני בדברי רב עמרם, המקביל בין מנין שבעת השבחים לבין שבעת הרקיעים, ומציגה שתי אפשרויות למספר השבחים בקדיש – האחת מכילה שבעה שבחים כנגד שבעה רקיעים, בדומה לנימוקו של רב עמרם, ואילו השניה מכילה שמונה שבחים, כאשר השבח השמיני מכוון כנגד הרקיע שעל גבי החיות. השבח השמיני אינו 'ויתקלס', אלא 'ויתהלל'. גרטנר מעיר כי הסברו של רב עמרם אודות מנין שבעה שבחים נפרדים מ'יתברך' לאחר ההפסק בענין אמון לא התאים לנוסח התפילה הצרפתי, מכיון שלא נהגו לענות אמון אחר 'יתברך', ולכן היה צורך בנימוק מחודש למנין שמונת השבחים.<sup>107</sup> בנוסף, נראה כי אפשר למצוא במתן נימוק זה הד למגמה הולכת וגוברת של הטמעת מניין שמונת השבחים, המחליפה את שבעת השבחים שהיו נפוצים יותר בנוסחי בבל וארץ ישראל. סידור רש"י מציג מסורת זו: 'יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה, ז' הם כנגד ז' רקיעים, ומאן דאמר ויתהלל שהוא שמיני, אומרו כנגד הרקיע שעל ראשי החיות'.<sup>108</sup> אף בספר הפרדס יש התייחסות, בעייתית, למנין השבחים – מחד הוא מונה שמונה שבחים, מאידך הוא כותב כי יש לומר שבעה שבחים:

מיד חוזר לומר בלשון עברי יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתעלה ויתהלל ויתהדר, שבעה הן כנגד ז' רקיעים שבכולן שוכן הוא בכבודו. ומאן דאמר ויתקלס שהוא שמיני אמרו כנגד הרקיע שעל גבי החיות.<sup>109</sup>

המהדיר מעיר כי 'המו"ל בדפוס ווארשוי הציג כאן כוכב קטן להורות כי בלתי מובן שמספרם שמנה ולא שבעה? ונראה דתיבות "ויתהלל" יש למחוק, כי ליתא במח"ו ובסדור רש"י ובלק"פ שם'.<sup>110</sup> ניתן לומר כי מדובר כאן בטעות סופר, אולם חזרה על אותו קושי, היינו ההכרזה כי יש לומר שבעה

<sup>105</sup> שם.

<sup>106</sup> מלשון התשובה לא משתמע כי הנמנעים מאמירת 'ויתקלס' החליפו שבח זה באמירת 'ויתהלל', וכך שימרו את מנין שמונה או עשרה השבחים.

<sup>107</sup> גרטנר, יהא שמייה, עמ' 47, הערה 40. (הני"ל, עיוני תפילה, עמ' 90, הערה 42).

<sup>108</sup> סדור רש"י, מהדורת שלמה בובר, ברלין 1910, תרע"א, עמ' 9.

<sup>109</sup> ספר הפרדס, מהדורת ערנרייך, בודפשט תרפ"ד, עמ' שכד.

<sup>110</sup> שם.



שבחים מחד ומסירת שמונה שבחים מאידך, בהמשך דבריו של בעל הפרדס מקשה על הבנה כזו. כאשר הוא מתאר את המקומות בהם יש לכרוע בקדיש הוא כותב: 'וכשמתחיל לומר התחלת שבע שבחות, יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתעלה ויתהדר ויתהלל שמייה דקב"ה'.<sup>111</sup> אף הנוסח המובא במחזור ויטרי אינו תורם לראית הדברים כטעות. במחזור ויטרי נזכר מניין השבחים בשני מקומות: האחד בביאור הקדיש והשני בנוסח התפילה.<sup>112</sup> בביאור הקדיש מביא ר' שמחה מויטרי רשימה של שבעה שבחים, ללא ויתהלל, ומזכיר את המסורת המובאת אצל רב עמרם: 'ויתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה, שבעה כנגד שבעה רקיעים. ומאן דאמר ויתקלס שהוא שמיני, אומרו כנגד רקיע שעל ראשי החיות'.<sup>113</sup> לעומת זאת, בנוסח הקדיש מובאים שמונה שבחים – שבעת השבחים אותם הזכיר לעיל ושבח נוסף – ויתהלל: 'ויתברך'<sup>114</sup> וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל שמייה דקודשא בריך הוא'.<sup>115</sup> יתכן כי בצרפת היו שני מנהגים לענין מניין השבחים: המנהג לומר שבעה שבחים והמנהג לומר שמונה שבחים. שתי המסורות הללו היו מבוססות עוד מתקופת הגאונים, אולם בצרפת השבח השמיני לא היה ויתקלס, אלא ויתהלל, כנראה בשל המשמעות השלילית אותה אוצר פועל זה. יש לציין כי שמונת השבחים המופיעים בצרפת הם אלה המופיעים בסדר התפילה של הרמב"ם, בסדר שונה: 'יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתעלה ויתהדר ויתהלל ויתנשא'.<sup>116</sup> שני המנהגים מתוארים בסידור רש"י. מגמת ההתחזקות של מנהג אמירת שמונת השבחים עליה הצבעתי בסידור רש"י יכולה לתרום אף להבנת הבעייתיות בספר הפרדס. יתכן כי הנוסח השגור בפיו של בעל הפרדס היה כבר הנוסח של שמונה שבחים, אולם בביאור הקדיש הוא מעביר מסורת קדומה יותר המתייחסת למניין שבעת השבחים שהיה נהוג בצרפת בראשית ההתיישבות.

חוסר התאמה מופיע בדברי ר' אלעזר מוורמס, בדומה לספר הפרדס. במקום אחד הוא כותב: 'ואומי' יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל, אילו השבעה שבחות כנגד שבעה רקיעים'.<sup>117</sup> בעל הרוקח כתב רשימה של שמונה שבחים, אולם מיד לאחריה קבע כי 'שבעה שבחות' אלה הם כנגד שבעת הרקיעים.

<sup>111</sup> שם, עמ' שכה.

<sup>112</sup> מחזור ויטרי, א, עמ' יד-טז, נ-ז.

<sup>113</sup> שם, עמ' טו.

<sup>114</sup> המהדיר מעיר כי כך הוא הנוסח בשני כתבי יד של המחזור, וכך נכתב אף בהלכות שחרית סעיף ס"ט, עמ' טו, ובשאר כ"י נכתב 'יתברך'. ציינתי לעיל כי אף מסדר רב עמרם משתמע כי יש לומר ויתברך.

<sup>115</sup> מחזור ויטרי, עמ' קז.

<sup>116</sup> סדר התפילה של הרמב"ם ע"פ כתב יד אוקספורד, עמ' 200. <גולדשמידט, מחקרים, עמ' 203>; ראה גם משנה תורה, מהדורת הרב יוסף קאפח, ספר אהבה, קרית אונו תשמ"ה, סדר התפילה של הרמב"ם על פי כתבי יד תימן התואם בדרך כלל את כתב יד אוקספורד, עמ' תשכ.

<sup>117</sup> סודות התפילה לרוקח, עמ' רנג.

ההתאמה לשבעת הרקיעים אותה הציג הרוקח במובאה זו היא חריגה בדרך הפירוש שלו. מספר פעמים כלל ר' אלעזר מוורמס בפירושו את רשימת השבחים עם פתיחת הקדיש 'יתגדל ויתקדש', וקבע כי מנין כלל השבחים הוא עשרה, בדומה למנין עליו הצביע רב האי בתשובתו. כך למשל כתב הרוקח בסודות התפילה: 'יתגדל ויתקדש יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל הרי י' תיבות שהן לשון הקדש, כנגד י' דברות, וי' מאמרות. ולמה יתגדל ויתקדש בפני עצמם ואינו עם השאר, נגד ב' דברות שדבר הקב"ה בעצמו אנכי ולא יהיה לך...'<sup>118</sup> בהמשך ביאורו הוא חוזר על עקרון ההקבלה לעשרת הדברות ולעשרה מאמרות: ואומר יתגדל ויתקדש ואחר כך יתברך ח', כנגד י' דברות ב' שמעו מפי הקב"ה (אמן) [וח'] מפי משה, וכן י' אצבעות ב' גודלים מחזיקים ח' אצבעות, וכנגד י' מאמרות...'<sup>119</sup> הרוקח אינו מייחס את מקור מנין י' השבחים לגאונים, ויתכן כי מדובר בחידוש שלו, בפרט בנוגע להקבלה לעשרה מאמרות ועשרת הדברות. אולם, שני חכמים שפעלו מעט אחרי תקופתו של הרוקח ובאזורים שונים ממנו, ר' אברהם בן הרמב"ם במצרים ור' צדקיה הרופא באיטליה, מצביעים אף הם על מנין י' שבחים בקדיש, ומייחסים מנין זה לגאונים. ר' אברהם בן הרמב"ם כתב על הקדיש:

וזה השבח פירשו הגאונים ז"ל שיש בו עשרה מיני שבח, שבתחלה הוא אומר יתגדל ויתקדש, ובאמצע הוא אומר יתברך, ובסוף הוא אומר ישתבח, יתפאר יתרומם, יתנשא יתעלה, יתהדר ויתהלל שמה דקב"ה. הרי כאן עשר. ומנין זה השבח מועיל, לפי שאין ראוי להוסיף בשבחו יתברך במה שנכתב ולא במה שנתקן.<sup>120</sup>

ר' צדקיה הרופא עסק ביתר הרחבה בשאלת המנין:

יתגדל ויתקדש. יש בקדיש י' לשונות של שבח, ואילו הן: יתגדל, יתקדש, יתברך, ישתבח, יתפאר, יתרומם, יתנשא, יתעלה, יתהדר, יתהלל. יש מן הגאונים ז"ל שאומרים שהן כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. וממנה אתה למד שעל כן ניתקן שאומ' בעלמא דברא כרעותיה. ומפני מה הפסיקו בין יתגדל ויתקדש לשאר השבחות מצינו אגדה שעשרת הדיברות כלולין ב' מאמרות [ובקדיש יש י' שבחות כנגד י' מאמרות] וכשם שהיה הפסק בין ב' דיברות הראשונות לח' דיברות האחרונות, שב' הראשונות נאמרו מפי הגבורה, וח' האחרונות שמעו מפי משה, כך הפסיקו בקדיש בין ב' הראשונות לח' האחרונות.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> שם, עמ' רמ-רמא.

<sup>119</sup> שם, עמ' רמו.

<sup>120</sup> ר' מסעוד חי רקח, מעשה רקח, א, ונציה תק"ב, בפתח החיבור.

<sup>121</sup> שבלי הלקט, דין קדיש בעשרה, עמ' 150-152. דברי בעל 'שבלי הלקט' הובאו בבית יוסף על הטור: 'זה לשון שבלי הלקט (סי' ח) יש בקדיש עשרה לשונות של שבח אלו הם יתגדל ויתקדש יתברך ויתפאר ויתרומם ויתנשא וישתבח

ר' צדקיה קבע בתחילה כי בקדיש נכללים עשרה שבחים ומונה אותם. רק לאחר מכן הוא כתב כי הגאונים מקבילים בין עשרת השבחים לעשרת המאמרות, הקבלה שמופיעה בדברי הרוקח בלבד. הדמיון לדברי הרוקח והעדר מקור דומה אצל הגאונים מאפשר להניח כי ר' צדקיה הרופא שילב את דברי הגאונים ודברי הרוקח וייחס את כולם לגאונים. גינצבורג העיר כי השילוב בין המקורות השונים אופייני לבעל 'שבלי הלקט'.

לסיכום, כבר במקורות הקדומים מתקופת הגאונים מופיעות שתי דעות בנוגע למנין השבחים בקדיש. האחת סבורה כי יש לכלול שבעה שבחים, ומנמקת את המספר בהקבלה לשבעת הרקיעים. הדעה השנייה סבורה כי רשימת השבחים צריכה להכיל שמונה שבחים. ארבעה נימוקים לדעה זו הם: הקבלת שמונת השבחים בצירוף 'יתגדל ויתקדש' לעשרה מאמרות בהם נברא העולם, לעשר ברכות ולעשרת הדברות וייחוס השבח השמיני לרקיע שעל גבי החיות. ההקבלה לעשר מאמרות ולעשר ברכות מקורה בתקופת הגאונים ואילו ההקבלה לעשרת הדברות ולרקיע שעל גבי החיות מאוחרת יותר. אציג את נוסחאות התפילה שתיארתי לעיל וכן נוסחי תפילה נוספים בהם לא דנתי בטבלה:

מנין השבחים ותוכנם	ענית אחר יתברך	אמן נימוק השבחים	למנין
נוסח ארץ ישראל <sup>122</sup> שבעה - יתברך ישתבח יתפאר יתרומם יתנשא יתעלה ויתהדר	אין	אין	
רב עמרם שבעה או שמונה	יש	יש - שבעה כנגד שבעה רקיעים	
רב סעדיה <sup>123</sup> שבעה <sup>124</sup> - יתברך ישתבח יתפאר יתרומם יתעלה ויתנשא ויתקלס	יש	אין	
ר' שלמה בר נתן <sup>125</sup> חמישה - יתברך יתרומם יתהדר ויתעלה (!) ויתהלל	אין	אין	
רמב"ם <sup>126</sup> שמונה - יתברך ישתבח יתפאר יתרומם יתעלה יתהדר יתהלל ויתנשא	יש	אין	
מחזור ויטרי בנוסח התפילה - שמונה: ויתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתעלה ויתהלל	אין	יש - שבעה כנגד שבעה רקיעים. ומאן דאמר ויתקלס שהוא	

ויתעלה ויתהלל ויתהדר וי"א שהן כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם וזהו שאומרים בעלמא דברא כרעותיה ומפני מה הפסיקו בין יתגדל ויתקדש לשאר שבחות מצינו באגדה שעשרה דברות כלולים בעשרה מאמרות ובקדיש עשרה שבחות כנגד עשרה מאמרות וכשם שהיה הפסק בין שתי דברות ראשונות לשמונה אחרונות ששני הראשונות מפי הגבורה והשמונה מפי משה לכן הפסיק בין שתי שבחות ראשונות לשמונה אחרונות. מעניין לציין כי ר' יוסף קארו לא ייחס את ההקבלה בין י' שבחים לי' מאמרות לגאונים.

<sup>122</sup> שכתר, נוסחא בקדיש, עמ' 53; וראה לעיל הערה 93 כי בכ"י אוקספורד-בודלי 2700 (ס' 21307), ללא מיספור עמודים, המייצג לדעת פליישר (הני"ל, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 26) את מנהג ארץ ישראל, הנוסח הוא: 'ויתברך ישתבח יתפאר יתרומם יתנשא יתעלה יתהדר'.

<sup>123</sup> סידור רס"ג, עמ' לה.

<sup>124</sup> ראה: גרטנר, יהא שמייה, עמ' 47, הערה 40. (הני"ל, עיוני תפילה, עמ' 90, הערה 42).

<sup>125</sup> סידור ר' שלמה בר נתן, עמ' יא.

<sup>126</sup> סדר התפלה של הרמב"ם ע"פ כתב יד אוקספורד, עמ' 200. <גולדשמידט, מחקרים, עמ' 203>; ראה גם משנה תורה, מהדורת הרב יוסף קאפח, ספר אהבה, קרית אונו תשמ"ה, סדר התפלה של הרמב"ם על פי כתבי יד תימן התואם בדרך כלל את כתב יד אוקספורד, עמ' תשכ.

שמיני, אומר כנגד רקיע שעל ראשי החיות	בביאור הקדיש – שבעה: ויתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה	
יש - הרי י' תיבות שהן לשון הקדש, כנגד י' דברות, וי' מאמרות.	שמונה - יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל	<b>רוקח</b>

כפי שהראיתי, במקורות הקדומים ניכרת התלבטות בנוגע למנין השבחים הראוי, והיא בולטת במיוחד במסורת הצרפתית שמציגה דעות סותרות. אולם, למן המאה ה-13 ואילך ישנה אחידות במנין השבחים ותוכנם. רשימת השבחים מכילה מעתה שמונה שבחים שהם, אף אם לעתים בסדר שונה: יתברך, ישתבח, יתפאר, יתרומם, יתנשא, יתהדר, יתעלה, יתהלל.<sup>127</sup>

בכל כתבי היד של סידורי ספרד, למעט אחד, מופיעה רשימת שבחים הזוהה לרשימה לעיל, והדבר מעיד על ההכרעה שהתקבלה אף בספרד בשלב מוקדם למדי בנוגע לנושא זה.<sup>128</sup>

עד עתה לא עסקתי באותיות וי"ו החיבור המלוות את רשימת השבחים (וישתבח ויתפאר..). המשמעות הקבלית שניתנה לאותיות אלה היא מאוחרת יחסית, ולא מצאתי דיון אודות חשיבות וו החיבור לפני המאה ה-14 בספרד. במקורות קודמים למאה זו, הופיעה וי"ו החיבור לעיתים בכל השבחים, לעתים בחלקם ולעתים רק בשבח האחרון. התיעוד הראשון לחשיבות ההקפדה על וו החיבור ברשימת השבחים מופיע בתשובה המיוחסת לר' יוסף גיקאטילה שעוסקת במענה הקדיש ותחילתה הובאה אף ב'בית יוסף'.<sup>129</sup> התשובה מסתיימת כך: 'ואחר כך אנו אומרים וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל שהן ז' ווי"ן שעולה מספרם מ"ב אותיות שבהם נברא העולם'.<sup>130</sup> פוסקים במאה ה-16 ייחסו תשובות אלה לר' יוסף גיקאטילה שחי בספרד בתחילת המאה ה-14, אולם לדעת גרשם שלום תשובות אלה לא נכתבו בידי ר' יוסף גיקאטילה אלא כמאה שנה אחריו בספרד.<sup>131</sup> מלבד מקור זה, שני מקורות קדומים לפרסום תורת הכוונות של האר"י הזכירו את כוונת שם בן מ"ב בקדיש. הראשון, סידור כתוב יד, מביא לצד נוסח הקדיש, דף 47ב,

<sup>127</sup> כך בחיבור 'אור זרוע', כ"י הספרייה הבריטית 771, ס' 5454, דף 22א וכן בתשובות המיוחסות לר' יוסף גיקאטילה אצל: שלום, גיקאטילה, עמ' 168. וראה פירוש הקדיש לר' מנחם רקאנטי בסוף ספר טעמי המצוות, קושטאנדינא ש"ד, עמ' 60 (אין מיספור עמודים במקור: 'והנך רואה כי הזכיר עשר מיני שבח בקדיש יתגדל ויתקדש ויתברך וכו"').

<sup>128</sup> ראה רשימת כתבי היד בביבליוגרפיה. בכ"י אוקספורד-בודלי 1134 (ס' 16595), מן המאה ה-14, דף 52, מופיעים שבעת השבחים הבאים: 'יתברך ישתבח ויתפאר ויתרומם ויתהדר יתעלה ויתהלל'. על אף שלכאורה משתייך כתב היד לדעה הסבורה שיש לכלול שבעה שבחים בקדיש, נראה לי כי יתכן ומדובר בטעות סופר, משני נימוקים: הראשון – השבח החסר אינו 'ויתהלל' כמצופה, אלא 'ויתנשא', שבח שהופיע ברובם המכריע של המקורות הקדומים, מלבד סידור ר' שלמה בר נתן. השני – בנוסח הקדיש בסידור ישנן שתי טעויות המעידות על חוסר דיוק בהעתקת הנוסח. טעות אחת היא השמטת תיבת דברא, שנבעה ככל הנראה ממעבר הדף בסידור, וטעות נוספת היא כתיבת תיבת 'בחיכון' באופן מוטעה: 'בחיכול'. כ"י פריז 591 (ס' 10551), מן המאה ה-13, דף 32א, מוסר את ששת השבחים הבאים: 'יתברך ישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר', אולם בקדיש של שבת, דף 83א, מופיעים שמונת השבחים המקובלים.

<sup>129</sup> בית יוסף על טור או"ח, סימן נו.

<sup>130</sup> התשובה צוטטה בשלימותה אצל: שלום, גיקאטילה, עמ' 168.

<sup>131</sup> שם, עמ' 164.

את הדברים הבאים: 'וישתבח ויתפאר וכו'... ועל דרך הקבלה תמצא בכאן ז' וויין שעולים בגמי מ"ב לרמוז שם בן מ"ב אותיות. ריב"ץ ז"ל.<sup>132</sup> המקור השני הוא מתוך סידורו של ר' משה קורדובירו, מגדולי מקובלי צפת טרום תקופת האר"י. בסידור מתייחס הרמ"ק, בדומה ל'בית יוסף', רק לתחילת תשובת ר"י גיקאטילה, אולם אינו מביא את ענין שם בן מ"ב משמו. בהמשך פירושו הוא מציג שתי חלופות לנוסח רשימת השבחים:

ובענין אם יאמר ישתבח יתפאר יתרומם יתנשא יתהדר. או אם יאמר וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא בוא"ו. יש חילוק גדול בין החכמי' יש מי שאמר שיאמר וישתבח ויתפאר וכו' שהם שבעה וויין שהם מ"ב לרמוז אל שם מ"ב. ויש שאמרו שלא יאמר אלא יתברך ישתבח יתפאר יתרומם יתנשא יתהדר ויתעלה ויתהלל. דהיינו ששה יודי"ן ושתי ווי"ן שהם

ע"ב.<sup>133</sup>

מציאות היסטורית-חברתית של מחלוקת בדבר הנוסח הסמכותי ומשמעותו הקבלית משתקפת לכאורה בדברי רמ"ק. ככל הנראה נוצרה המחלוקת בשל נוסחי תפילה שונים, להם ביקשו המקובלים למצוא צירוף קבלי מתאים. בצד ההיגד המיוחס לר"י גיקאטילה, התהוותה דעה נוספת היוצרת שם מקודש אחר, שם בן ע"ב, היוצא מצירוף גימטרי ברשימת השבחים ומעניק אף לנוסח בו החזיקה אותה קבוצה תוקף מקודש. בצד נוסח הקדיש מופיעה בסידור הערה ממנה משתמע כי הדרכת ר"י גיקאטילה נתפסה בתקופת הרמ"ק כדעה צדדית, ואילו הנוסח ממנו יוצא שם ע"ב הוא הנוסח העיקרי: 'כפי גרסת קצת נסחאות אומרים וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא וכן כולם עם הו' בסוד שם המפורש מ"ב האותיות...'.<sup>134</sup>

<sup>132</sup> כ"י לונדון-הספרייה הבריטית 11594 (ס' 8351), סדור מנהג ספרד לכל השנה שמתוארך למאות 15-16 וכתוב בכתובה ספרדית. בתפילת 'מי שבירך' מוזכר: 'הוא יברך וישמור... אדוננו המלך דון פיראנדו' שמלך בקסטיליה החל משנת 1474 (ראה: בער, תולדות, עמ' 401 ואילך). יוצא מכאן כי כתב היד נכתב לאחר 1474 אך ייתכן כי מדובר בהעתקה מאוחרת כולל שם המלך ולכן לא ברור מתי נכתב. למרות חוסר הוודאות לגבי תקופת הכתיבה, אני סבורה כי מתאים להביאו היות והעתקה הכוללת את שם המלך אינה יכולה להיות מאוחרת מידי לחיבור כתב היד המקורי, אם אכן מדובר בהעתקה חוזרת, מכיוון שאז היו משמיטים את שם המלך בגלל הניתוק שנוצר מן התקופה המקורית. מסתבר כי הסידור נכתב בתקופת המלכות של המלך עד שנת 1492, שנת הגירוש מספרד ובכל אופן אינו חורג מתקופת הזמן הנתונה- עד תקופת האר"י ומעט אחריו.

הסידור היה בבעלותו של ר' צמח דוראן, מצאצאי הרשב"ץ (ר' שמעון בן צמח דוראן, 1361 ספרד- 1444 אלג'יר), כפי שנכתב בעמוד הראשון של כתב היד, ומעתיקו הוא יוסף בן צדיק, כפי שנכתב בפיטוס הקטורת, סוף תפילת שחרית ליום חול. בגליון הסידור נמצא החיבור 'זכר צדיק' לר' יוסף בן צדיק שתחילת חיבורו בקסטיליה בשנת 1467. נראה ברור כי מעתיק הסידור הוא מעתיק הביאור ולא מדובר בתוספת מאוחרת. וראה עוד אברהם שושנה, יעקב שמואל שפיגל, זכר צדיק, סדר חג הפסח, ירושלים תשנ"ד, עמ' יג- יז.

<sup>133</sup> ר' משה קורדובירו, תפלה למשה, פשעמישל תרנ"ב, דף ס ע"ב.

<sup>134</sup> שם, דף נט ע"א.

## 6. למעלה מכל הברכות

חלקה השני של הפסקה השלישית בקדיש, הפותחת בימינו במילים 'לעילא מן כל (מכל) ברכתא שירתא ותושבחתא ונחמתא דאמירן בעלמא' נאמר בארמית. אולם, בעבר היה קיים, לצד הנוסח הארמי, נוסח עברי למשפט זה: 'למעלה מכל הברכות השירות והתשבחות והנחמות האמורות בעולם כרצונו'. חלמיש כתב על גלגולי הנוסח העברי והביא את כ"י ט"ש 6H6/6 שהוא הנוסח הארצישראלי של הקדיש המצוי בידינו כיום כעדות ראשונה לנוסח העברי. כזכור, כתב היד הזה יועד לשימוש של חזן שהתעתד להתפלל בנוכחותם של הגאון ר' אביתר הכהן ראש ישיבת ארץ ישראל: 'למעלה למעלה מכל הב[ר]כות] השירות והתשבחות והנחמות האמורות בעולם כרצונו'. חלמיש ציין שבדרך כלשהי עבר הנוסח העברי לספרד. עדות מוקדמת לתהליך חדירת המנהג לספרד מופיעה בדברי ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א, 1235–1310, ברצלונה). בתשובה לשאלה העוסקת בשפת הקדיש, ציין הרשב"א כי שפת הקדיש היא ברובה ארמית. המנהג לומר את פסקת 'למעלה מכל הברכות' בעברית מקורו בשליחי הציבור ואין לו בסיס תורני: 'אלא שיש עכשיו משי"ץ, שהעתיקו בלשון הקודש ואומרים למעלה מכל השירות והתשבחות והנחמות, מבלי לב הם אומרים כן, שהכל נאמר בתחילה לשון ארמי'.<sup>135</sup> מפורסמת תמיהת הטור על המנהג לומר פסקה זו בעברית ולא בארמית: 'ואני תמה על מנהג ספרד שאומרים למעלה מכל הברכות והשירות והתושבחות וכו' בלשון הקדש, למה מפסיקין באמצע לומר בלשון הקדש. וגם רב עמרם כתבו בלשון תרגום'.<sup>136</sup>

חלמיש סיכם את ממצאיו וכתב: 'אך, למרות דבריו הכללים של הטור על "מנהג ספרד", נוסח זה לא היה נפוץ אף שם'.<sup>137</sup> בגוף המאמר הציג חלמיש שישה כתבי יד ודפוס אחד בהם הופיע הנוסח העברי וכתב כי 'מתקבל הרושם שהוא מופיע בעיקר בקטלוגיה ובאראגון הסמוכות זו לזו'.<sup>138</sup> מתוך עיון בצילומי כתבי היד של סידורי ספרד הקדומים מצאתי, מלבד ששת הסידורים אותם הזכיר חלמיש, עוד ששה עשר סידורים המכילים את הנוסח העברי, ובסך הכל עשרים ושניים כתבי יד עם הנוסח העברי, מתוך עשרים ותשעה סידורים שמוגדרים בקטלוג הספריה כסידורי ספרד. מצאי הסידורים בהם מופיע הנוסח העברי מתפלג על פני המאות 13–16, ואין להצביע על הדרגתיות בהטמעת הנוסח או היעלמותו. מתוך שני כתבי יד המציגים נוסח מלא של הקדיש במאה ה-13, שניהם מכילים את הנוסח העברי; מתוך עשרה כתבי יד במאה ה-14, שישה מכילים את הנוסח

<sup>135</sup> ר' שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א, ירושלים תש"ן, חלק ה, סימן נד, עמ' לא.

<sup>136</sup> טור או"ח, נו, ג, מהדורת מכון ירושלים עמ' רנ.

<sup>137</sup> חלמיש, לעילא, עמ' 159–160.

<sup>138</sup> שם, עמ' 157.

העברי; מתוך שבעה-עשר כתבי יד במאות 15–16, ארבעה-עשר מכילים את הנוסח העברי. כתבי היד בהם מופיע הנוסח העברי הינם:

**המאה ה-13:** פארמה-פלטינה 1911 (ס' 13068), דף א14; פריז 591 (ס' 10551), דף א32;

**המאה ה-14:** אוקספורד-בודלי 1134 (ס' 16595), דף א52; ניו יורק-בית המדרש לרבנים 5445 (ס' 37209), דף ב7; שם 4674 (ס' 25577), דף ב52; פארמה פלטינה 29 (ס' 27554), דף ב25; פרנקפורט דמיין-העירונית 134 (ס' 23152), דף א21; ציריך-הספריה המרכזית 125 (ס' 2667), דף ב16;

**המאות 15–16:** אוקספורד-בודלי 1081 (ס' 17866), דף ב30; שם, 1132 (ס' 16593), דף ב39; ירושלים-ירושלים-הספרייה הלאומית 8=844 (ס' B47), דף ב22;<sup>139</sup> ירושלים-מכון בן צבי 2048 (ס' 27099), דף א38; ירושלים-ששון 59 (ס' 9677), דף א125; שם, 1017 (ס' 9310), דף א56; לונדון-הספריה הבריטית 693 (ס' 6524), דף א50; שם, 11594 (ס' 8351), דף א47; ניו יורק-בית המדרש לרבנים 4067 (ס' 24969), דף ב64; פטרבורג-המכון ללימודים מזרחיים 31 (ס' 52290), דף ב27; פארמה-פלטינה 2072 (ס' 13149), דף א20; פריז-הספריה הלאומית 592 (ס' 10552), דף א87; קיימברידג'-האוניברסיטה 541 (ס' 16830), דף א62; שם, 1204 (ס' 17069), דף א37;

כתבי היד בהם מופיע הנוסח הארמי הינם:

**המאה ה-14:** אוקספורד-בודלי 1135 (ס' 16596) (סידור עם מגמה אשכנזית בולטת), דף ב43; לונדון-הספריה הבריטית 692 (ס' 5800), דף א32 (ברוך שאמר נוסח ארוך, לא מצאתי מוסף שבת); נים-ספריה עירונית 13 (ס' 4418) (ברוך שאמר נוסח קצר, תכנת שבת), דף ב31; פארמה-פלטינה 1752 (ס' 12979) (ברוך שאמר נוסח קצר עם תוספת לשבת, תקנת שבת) דף א44.

**המאות 15–16:** אוקספורד-בודלי 1136 (ס' 16597), דף טז ע"א; קיימברידג'-האוניברסיטה 438 (ס' 16325), ללא מספור עמודים; רומא-קזנטזה 3085 (ס' 85).

אפשר ללמוד מכאן כי אכן תמיהת הטור שיקפה את המנהג הרווח בספרד, ואינה מתארת מנהג מצומצם.

<sup>139</sup> סקירת כתב היד מופיעה אצל דניאל גולדשמידט, 'סדור תפלות כ"י מהמאה החמש-עשרה', קרית ספר כ"י (תש"ג-תש"ד), עמ' 171–176; קרית ספר כא (תש"ד-תש"ה), עמ' 64, (=הני"ל, מחקרים, עמ' 289–296). גולדשמידט מעיר כי לא מצא את הנוסח העברי בשום סידור נדפס. חלמיש הצביע על הנוסח העברי המופיע בסידור תפילה ספרדי שנדפס בנפולי ר"ן (1490?). (חלמיש, לעילא, עמ' 158). גם אני לא מצאתי דפוסי סידורים עם הנוסח העברי מלבד נפולי ר"ן, שעדיין משתייך לתקופת טרום הגירוש בה היה הנוסח העברי נפוץ למדי. אפשר שהגירוש היה באופן כלשהו גורם משמעותי להיעלמות הנוסח העברי מדפוסי הסידורים המאוחרים לו.

**7. סיכום ביניים**

לאור הנאמר עד כה, שלושה מתוך ששת הנושאים בהם דנתי היו אקטואליים בנוגע לנוסח הספרדי של הקדיש טרום תקופת האר"י. הדיון סביב שלושת הנושאים הבאים הוכרע עוד קודם לתקופת האר"י: תופעת הזכרת המנהיג נעלמה, וכמוה מנהג אמירת 'ויתקלס'. אף הדיון הנוגע למנין השבחים הוכרע, ורשימת השבחים כוללת שמונה שבחים זהים בכל נוסחאות התפילה, למעט נוסח הגר"א. לעומת שלושת הנושאים אותם הזכרתי לעיל, הדיון בשלושת הנושאים הבאים עדיין התנהל ערב הופעתו של האר"י בצפת: יש שהבקשה לגילוי מלכות השם ולגאולה היתה מורחבת יותר, בפרט בשבתות ובימים טובים. מסורת כ"ח אותיות לא התקבלה באופן גורף, אולם קנתה לה אחיזה של ממש בנוסח הספרדי. אף הנוסח העברי של פסקת 'לעילא מכל ברכתא' אינו נדיר במרחב הספרדי, לפני הגירוש ואחריו.

**ב. הדרכת האר"י בעניין נוסח הקדיש**

גירוש ספרד בשנת 1492 וכיבוש ארץ ישראל בידי צבאות הסולטן סאלים הראשון בשנת 1516 הביאו לגידול היישוב היהודי בארץ ישראל, שהתרכז בעיקר בירושלים ובצפת. העיר צפת הפכה כבר באמצע המאה ה-16 מרכז גדול לתורת הנגלה והנסתר ושימשה כמקור העיקרי להפצתה של תורת הסוד לכל העולם. לעיר נמשכו מקובלים מכל קצוי הפזורה היהודית, ובואם אליה נבע בעיקר ממניעים משיחיים. יהודים האמינו שלאחר החורבן שפקד את ספרד, הגאולה לא תאחר לבוא, ויש להתכונן לבוא המשיח שיתגלה בגליל העליון. לימוד תורת הסוד נתפס ככלי לקירוב הגאולה.<sup>140</sup> בצפת התפתחה קהילה משגשגת בה התרכזו מספר גדול של מקובלים, בעלי הלכה, דרשנים ומשוררים. המפורסם מן המקובלים היה ר' יצחק לוריא, האר"י הקדוש, אשר למרות פטירתו בגיל צעיר ושהות של שנתיים בלבד בצפת בסוף ימיו, הותיר את חותמו על פני כל העולם היהודי עד ימינו אנו.

האר"י נולד בירושלים בשנת 1534 לאביו ר' שלמה לוריא-אשכנזי, שכפי שהעיד שמו, הגיע לעיר מאשכנז.<sup>141</sup> לאחר פטירת אביו בגיל שמונה ירדה אמו להתגורר במצרים והאר"י גדל בבית דודו הספרדי. לכן מהווה האר"י עצמו מיזוג של שתי מסורות - האשכנזית והספרדית, אם כי המינון המדויק של כל מסורת אינו ברור. בהיותו בן שלושים ושש עלה לעיר צפת והתיישב בה, שם שימש

<sup>140</sup> דוד, מגורשי ספרד, עמ' 449-453.

<sup>141</sup> יש לציין כי אין זיקה משפחתית בין ר' שלמה לוריא, המהרש"ל, בעל יים של שלמה' שנחשב אחד מגדולי חכמי ההלכה בפולין במאה ה-17. היו שיצרו זיקה זו, כנראה בשל שם המשפחה הזוהר וכן בשל הרצון 'להפגיש' את הקבלה וחכמיה עם חכמי פולין המפורסמים. ראה: רפלד, מעט שקיעין קבליים, עמ' 15-17. (=הני"ל, נתיבי מאיר, עמ' 293-295).



כעין תלמיד-חבר לר' משה קורדובירו, שנפטר פחות משנה לאחר הגעתו של האר"י לצפת. מסתבר שעיקר פעילותו בצפת החלה רק לאחר פטירת הרמ"ק בכ"ג תמוז ש"ל (1570), ולכן יוצא כי האר"י פעל בצפת שנתיים בדיוק, עד לפטירתו בה' באב של"ב (1572).<sup>142</sup> לדברי פלאי, בחיי האר"י עדיין לא התפרסם שמו למרחקים, ואפילו בין חכמי ההלכה בצפת לא קנה לו מעמד חשוב. גם סמוך לאחר פטירת האר"י עדיין היו מי שלא הכירו בגדלותו ובמעלתו המיוחדת על שאר מקובלי דורו. פלאי יצא כנגד הדעה המקובלת כי היתה יריבות בין מחנה המקובלים הממסדי למחנה הכריזמטי, והביא ראיות לכך שהמחנה הראשון הקריין אדישות ואף בוז לאר"י ולתלמידיו, עד למפנה המאה ה-17.<sup>143</sup>

האר"י בנה על יסוד ה'זוהר' תורת סוד חדשה שמטרתה היא הכשרת הדרך לגאולה על ידי תיקון הפגם שבבריאה. מקום מיוחד תופסת תורת הכוונות במשנת האר"י, הקשורה בתורת התיקון שלו. יש לכוון בכל מעשה על מנת להביא לתיקון, ועל אחת כמה וכמה יש לכוון בתפילה. תפילה בכוונה נכונה מביאה לתיקון העולמות ולאיחוד האדם עם השכינה. לכן היה האר"י מדקדק בכל אות בתפילתו והיה מוצא בהן כוונות נסתרות.<sup>144</sup> לדברי ספראי, מטרתה של התפילה לאור כוונות האר"י היא ליצור סדר יום קפדני ומדויק שימשיך שפע חדש ומתמיד לעולם, בהתאמה לשינויי הזמנים של יום ולילה. הכוונות מספקות תחליף או לפחות מענה חלקי למציאות נעדרת ברכה כתוצאה מהעדר המקדש.<sup>145</sup>

האר"י הניח אחריו כמה 'כיתות' תלמידים אולם תלמידו המובהק היה ר' חיים ויטל קאלאברייזי (צפת, 1543–דמשק, 1620). משום כך, קיבלו כתביו של ר' חיים ויטל יחס מיוחד בקרב המקובלים בארץ ישראל ומחוצה לה.<sup>146</sup> בתחילה כתב ר' חיים ויטל 'קונטרסי טיטות' שאיגדו את תורת האר"י, ונכתבו עוד בחייו, על מהלך ההאצלה, דרושים שונים וכוונות התפילה. ר' חיים ויטל הסתיר קונטרסים אלה בביתו, אולם בדרך כלשהי הצליחו המקובלים להעתיקם ולהפיצם בארץ ישראל ובאיטליה. מכיון שהקונטרסים לא היו מסודרים, ערכו אותם מקובלים שונים לספרי דרושים, כוונות וליקוטים. הקדומות מבין עריכות אלה נעשו עוד לפני שנת ש"ס (1600), ואחרות נעשו מעט

<sup>142</sup> תמר, ראשיתו, עמ' 230 (=הנ"ל, אשכולות תמר, עמ' 71); פלאי כתב כי האר"י נולד בשנת 1540-41, וזאת על סמך מסורת אחרת של ספרות שבחים. ראה דיונו בשאלת שנת לידתו ופטירתו של האר"י: פלאי, עמ' 94, הערה 484.

<sup>143</sup> פלאי, עמ' 103–108.

<sup>144</sup> אביבי, האר"י, חלק ג, עמ' 873; אלבוגן, עמ' 287–288; שלום, קבלה, עמ' 91–95.

<sup>145</sup> ספראי, עמ' 180–181.

<sup>146</sup> על תולדות חייו ופועלו ראה: שלום, שטר, עמ' 138–139; בניהו, ויטל, עמ' סה–עה. בניהו מציין כי ר' חיים ויטל התגורר בירושלים בין השנים של"ח עד שנת שמ"ד ככל הנראה. עיקר עיסוקו בירושלים לא היה הפצת הקבלה אלא דוקא דין ומשפט והרבצת תורה בתלמידים בישיבת ירושלים. שם, עמ' סה–סו; לדברי אידל, ר' חיים ויטל העריך במיוחד דוקא את פרטי התנהגותו של האר"י הקשורות לתפילה, ולא דוקא את התפיסות הגדולות. אידל רואה בהתענינות זו 'תפנית ליטורגית' שהתרחשה בצפת, כלומר תשומת לב לפרטים הקשורים לליטורגיה ולדרך ביצועה וכן כתיבת פירושים ארוכים מאוד לסידור. ראה: אידל, התפנית הליטורגית, עמ' 27–29.

לאחריה. סמוך לפטירת האר"י בשלהי שנת של"ב, החל ר' חיים ויטל לכתוב את ספר 'עץ חיים', תוך התבססות על 'קונטרסי הטיוטות' וכתבתם מחדש.<sup>147</sup> ספר 'עץ חיים' נחלק לשני חלקים, כאשר בכל חלק ארבעה שערים. בחלק הראשון: שער מה שהעתקתי מכתבת יד מורי, שער ההקדמות, שער מאמרים מספר הזוהר ומאמרי רז"ל, שער הפסוקים. בחלק השני: כוונות התפילות, טעמי קצת מצוות, רוח הקדש, דרוש הגלגול. בחיבור כתב ר' חיים ויטל כל דרוש לעצמו, במבנה ובסדר ששמעו מפי האר"י. בגוף החיבור כתב את הדרושים ששמע הוא עצמו ובסופי השערים כתב דרושים ששמעו חבריו בשעה שלא היה עמם לפני האר"י.<sup>148</sup> ר' חיים ויטל שמר על החיבור בביתו ולא הראה אותו לאיש. אף בנו, ר' שמואל, לא הרשה להעתיק ממנו אולם למד עם אנשים שונים מתוך הספר בשבתות. ספר 'עץ חיים' לא נדפס עד ימינו, אולם נעשו העתקות לחלקו הראשון במהלך המאות הבאות. מחלקו השני כמעט ולא נעשו העתקות, וככל הנראה השינוי נגרם בשל התפרדות שני חלקי החיבור והחזקתם אצל שני אנשים שונים.<sup>149</sup>

בשנת ת"ט (1649), למעלה משבעים שנה לאחר כתיבת החיבור 'עץ חיים', החליט ר' שמואל ויטל (דמשק, 1598–1676) כי הגיעה העת להוציאו מגניזתו ולגלותו ברבים.<sup>150</sup> מכיוון שראה כי הספר אינו מסודר כראוי, ערכו מחדש על פי נושאים, וקרא לו 'שמונה שערים', כאשר השער השישי הוא 'שער הכוונות', בו סידר ר' שמואל את כל כוונות התפילה הפזורות בספר 'עץ חיים' על פי סדר התפילה. לאחר פרסומו הועתק החיבור בכתב יד פעמים רבות, אולם רק במחצית השניה של המאה ה-19 הובא לדפוס.<sup>151</sup> כיוון ש'שער הכוונות' נערך מן החיבור המקורי והמוסמך של ר' חיים ויטל 'עץ חיים', תוקפו וסמכותו עולים על העריכות האחרות של כתבי ר' חיים ויטל.<sup>152</sup>

<sup>147</sup> אביב"י, אר"י, א, עמ' 101–104.

<sup>148</sup> שם, עמ' 112–113.

<sup>149</sup> שם, עמ' 119–120.

<sup>150</sup> על תולדות חייו ופועלו ראה: גאון, עמ' 225; שלום, תעלומה, עמ' 89. שלום הצביע על השנים בהם שהה ר' שמואל ויטל במצרים, יחד עם כתבי אביו, לאחר שיבתו בדמשק.

<sup>151</sup> הדפסת ספרי קבלה נתפסה כפעולה בעייתית של גילוי סתרי תורה לרבים. לכן כנראה התאחרה הדפסתו של 'שער הכוונות'. ראה: גריס, הנהגות, עמ' 81: 'עובדה היא שכותבי ספרות הנהגות שמקורה בצפת לא עשו כמעט שימוש בשירותי הדפוס עד סוף המאה הי"ז. [...] אפשר שבתודעת תלמידיו ויורשיו של האר"י פעל איסור הפצת תורתו עליו התחייבו תלמידיו הקרובים בשטר ההתקשרות הנודע. עם זאת אנו יודעים על פעילות נמרצת של תלמידים וחסידי קבלת האר"י לאיסוף תורות ורישום הנהגות המוכרת לנו ממסורות כתבי היד; פולמוס על הדפסת ספרי קבלה התרחש באיטליה במחצית השניה של המאה ה-16, כאשר שריפת התלמוד השפיעה על התפשטות לימוד הקבלה. בערי הדפוס באיטליה החלו בהדפסת ספרי היסוד של הקבלה כמו זוהר, תיקוני זוהר ומערכת האלקות. עוד טרם יצאו לאור, התפתח פולמוס בין המתנגדים להדפסתם ובין המצדדים. בין טענות המתנגדים היתה הטענה שנשמעה מבעלי הקבלה עצמם שאין רשות לאדם 'לגלות סתרים עתיקים ודברים עמוקים אשר מאז ומני קדם היו סתומים וחתומים'. ראה על הפולמוס באיטליה אצל: אסף, פולמוס, עמ' שס-שסב.

<sup>152</sup> רימר הביא בראשית ספרו נימוקים שונים להעדפת נוסח התפילות על פי ר' חיים ויטל דוקא. הוא נחשב לתלמידו המובהק של האר"י והיה מתפלל תמיד בבית מדרשו ולומד מהנהגותיו. בנוסף ציוה האר"י שאף אחד לא יכתוב שמועותיו, זולת ר' חיים ויטל. ראה: רימר, תפילת חיים, עמ' 15. אביב"י ציין כי עץ חיים הוא 'הספר הגדול והחשוב ביותר בקבלת האר"י [...] הספר כולל באופן שיטתי ומסודר את כל הדברים שהאר"י כתב בעצמו והורה לתלמידיו, דבר דבור על אופניו'. ראה: אביב"י, א, עמ' 110.

דמויות מרכזיות נוספות, מלבד ר' חיים ויטל ובנו ר' שמואל, בתהליך גילוי והפצת כוונות התפילה של האר"י הן ר' יעקב צמח ותלמידו ר' מאיר פופרש.<sup>153</sup> ר' יעקב צמח (פורטוגל, 1584–ירושלים, 1667) כתב בתחילה את חיבורו 'נגיד ומצוה' שנערך בשלוש מהדורות בין שנת שצ"ח (1638, דמשק) - ת"ג (1643, ירושלים).<sup>154</sup> המקורות לחיבור 'נגיד ומצוה' הם מחיבורי ר' אפרים פנצירי,<sup>155</sup> תלמידו של ר' חיים ויטל בדמשק במפנה המאה ה-16. ר' אפרים פנצירי היה מראשוני עורכי קונטרסי הטיוטות של ר' חיים ויטל.<sup>156</sup> מקור נוסף הוא ספר 'עץ חיים' אותו למד בשבתות בדמשק וממנו ציטט דברים שזכר על פה.<sup>157</sup> בבואו לירושלים גילה ר' יעקב צמח כתבים שהטמין ר' חיים ויטל בגניזה ונכתבו לפני שנת שני"ה (1595), בהם דרושים בקבלת האר"י שלא נודעו כלל קודם לכן. ר' יעקב צמח ערך כתבים אלה בחמישה חיבורים נפרדים. אחד מן החמישה הוא ספר 'עולת תמיד' בו ערך ר' יעקב צמח את כוונות התפילה.<sup>158</sup> ר' מאיר פופרש (קראקא, 1624–ירושלים, 1662) ערך שנית חיבורים אלה בשלושה ספרים: דרך עץ החיים, פרי עץ החיים ונוף עץ החיים. זוהי העריכה הנפוצה ביותר של כתבי ר' חיים ויטל.<sup>159</sup> ספר פרי עץ חיים עוסק בכוונות התפילה ובו מצוי אף ביאור כוונת הקדיש על פי האר"י. יש לציין כי הספר הידוע היום בשם 'עץ חיים' אינו חיבורו המקורי של ר' חיים ויטל, אלא מתייחס לעריכתו של ר' מאיר פופרש – ספר דרך עץ חיים.<sup>160</sup> עריכת ספריו של ר' מאיר פופרש החלה בארץ ישראל בשנת ת"ו (1646) ונשלמה בקראקא בסביבות שנת ת"י-ת"א (1650–1651).<sup>161</sup>

מן האמור לעיל ניתן להסיק כי כוונות התפילה על פי האר"י, ובתוכן כוונות הקדיש, החלו להתפרסם בארץ ישראל ומחוץ לה עוד לפני שנת ש"ס (1600), באמצעות מפעל העתקת קונטרסי הטיוטות. בין השנים ת' לת"י (1640–1650) נפוצו עריכות נוספות של כוונות התפילה מכתבי ר' חיים ויטל בעקבות

<sup>153</sup> על תולדות חייו ופועלו של ר' יעקב צמח ראה: שלום, צמח, עמ' 185–194; זנה, צמח, עמ' 97–106; שלום כתב כי ר' יעקב צמח היה ממשפחת אנוסים פורטוגלית ולמד שם רפואה. בהיותו כבן 35 ברח ככל הנראה לשלונקי ושם למד את דרכי היהדות, ורק לאחר מכן עלה לארץ ישראל, שם, עמ' 185–187.

על תולדות חייו ופועלו של ר' מאיר פופרש ראה: פרומקין-ריבלין, חלק ב, עמ' 38–39.

<sup>154</sup> גריס תיאר את תהליך הפצת החיבור 'נגיד ומצוה'. לדבריו, היה פער של שבעים וארבע שנים בין כתב היד הראשון של נגיד ומצוה לבין ההדפסה הראשונה של החיבור. בפרק הזמן הזה נכתבו העתקות רבות של החיבור. על פי המצוי בספריה הלאומית, רוב ההעתקות הן מן המאה ה-17 ומאיטליה. גריס העלה שאלות שונות על החיבור וניסה ליישב אותן. ראה: גריס, הנהגות, עמ' 81–88.

<sup>155</sup> נגיד ומצוה, עמ' 23, מבוא.

<sup>156</sup> אביב"י, אר"י, א, עמ' 104, 350–351; ספר הכוונות, פנצירי, מבוא, עמ' 16–18. במקור האחרון מתואר כי ר' אפרים פנצירי היה מנכבדי חבורת התלמידים של ר' חיים ויטל וזכה להקבר סמוך לו. נראה כי אחר פטירת ר' חיים ויטל הנהיג ר' אפרים פנצירי את החברה ורק לאחר פטירתו הנהיגה ר' שמואל ויטל.

<sup>157</sup> רימר, תפילת חיים, עמ' 119.

<sup>158</sup> אביב"י, אר"י, ב, עמ' 600, 612.

<sup>159</sup> אביב"י, אר"י, ב, עמ' 637;

<sup>160</sup> 'דרך עץ חיים' הוא הספר הנפוץ ביותר, הן בכתבי היד הן בדפוסים, מכל כתבי האר"י ותלמידיו. ספר זה היה לספר המייצג את קבלת האר"י, ודרכו התוודעו הכל למהלך ההאצלה המיוחד לה'. אביב"י, אר"י, ב, עמ' 640. הדפוסים הראשונים של ספר 'דרך עץ חיים' נקראו 'ספר עץ חיים'. שם, עמ' 646; וראה אף רימר, תפילת חיים, עמ' 112, הערה א, שהבחין ברורות בין שני חיבורים אלה.

<sup>161</sup> אביב"י, אר"י, ב, עמ' 638.

חשיפתם בגניזה בירושלים. באותו פרק זמן, סמוך לסיום העשור בשנת ת"ט, החלה להתפרסם אף עריכתו של ר' שמואל ויטל את ספר עץ חיים, 'שמונת השערים'. המונח 'תפוצה' בו השתמשתי הוא מעומעם כיוון שאין לדעת מתוך תיאור העריכות על היקף ההעתיקות וההתפשטות של אותם כתבים. אידל עסק בבעיה זו ויצא כנגד שלום ודן שסברו כי קבלת האר"י התפשטה באופן נרחב כבר בתחילת המאה ה-17, בדור שקדם להופעת שבתי צבי. לדברי אידל, יש לסייג מאוד את התיאור המוגזם של הפצת תורת האר"י בראשית המאה ה-17, כיוון שמתוך מקורות בני התקופה עולה תמונה של נחיתות לימוד קבלת האר"י מול לימוד ההלכה, גם אם מספר מצומצם של מקובלים הושפעו מאוד מן הקבלה הלוריאנית.<sup>162</sup> מסקנותיו של אידל יכולות למקד אותנו ביחס לתקופת הזמן בה החלה קבלת האר"י להגיע לשכבות רחבות - ככל הנראה הדבר התרחש לא לפני מחצית המאה ה-17. גריס אף הוא עסק בבחינת תהליך תורת הקבלה באמצעות מעקב אחר הדפסתם של ספרי יסוד קבליים, שהם המקור לפיתוח כל רשת לימוד רחבה. על פי ממצאיו, עד למאה ה-18 היה תהליך הפופולריזציה של הקבלה איטי ומסוייג לחוגים לא רחבים, מוגבלים בזמן ובמקום.<sup>163</sup>

להלן אציג את כוונות האר"י לקדיש כפי שהובאו ב'שער הכוונות' שערך ר' שמואל ויטל, תוך התייחסות לכתבים נוספים, בהם 'ספר הכוונות' לר' אפרים פנצירי,<sup>164</sup> 'ספר הכוונות' לר' משה טרינקי, מחכמי צפת,<sup>165</sup> ו'נגיד ומצוה' לר' יעקב צמח<sup>166</sup> – שלושתם מייצגים עריכות 'קונטרסי הטיוטות' של ר' חיים ויטל, וכן 'פרי עץ חיים' המייצג עריכה שניה של כתבי ר' חיים ויטל שנמצאו בגניזה בירושלים.

האר"י ראה בסדר התפילה מכלול שלם ואת חטיבות התפילה כשלבים שונים של תהליך אחד אורגני, ולא כפרי התפתחות היסטורית. שיאו של תהליך זה בתפילת שחרית הוא ברכת 'שים שלום' ונפילת אפיים לאחריה, כאשר החטיבות הקודמות משמשות כשלבי הכנה ועליה והחטיבות שלאחר מכן משמשות כשלבי סיום וירידה. ביחידות התפילה הקודמות לעמידה מעלים את העולמות עשיה, יצירה ובריאה עד אשר כולם נכללים בעולם האצילות. מטרת העליה מעולם לעולם היא לאסוף את הניצוצות שהתפזרו בכל עולם. בכל אחת מיחידות התפילה שלאחר העמידה יורד השפע אל אחד

<sup>162</sup> אידל, אחד מעיר, עמ' 19–20.

<sup>163</sup> גריס, סוכן תרבות, עמ' 73–94, ובפרט עמ' 93.

<sup>164</sup> ר' אפרים פנצירי, ספר הכוונות (הישן), מהדורת יעקב משה הלל, ירושלים: אהבת שלום, תשס"ד. ספר זה יצא לאור בפעם הראשונה על פי האוטוגרף של ר' אפרים פנצירי. לפי המשוער נכתב ספר הכוונות על ידי ר' אפרים פנצירי בערך בשנת שני"ה-ש"ס וכנראה הוא הקדום בין ספרי הכוונות. ראה שם עמ' 18.

<sup>165</sup> ר' משה טרינקי, ספר הכוונות, מהדורת נתנאל מנצור, ירושלים תשס"ו; ר' משה טרינקי הגיע לוונציה כשליחה של קהילת צפת והדפיס שם ספר כוונות בשנת ש"פ. הספר כולל כוונות, מנהגים וליקוטים שכתבו ר' חיים ויטל, ותלמידים נוספים של האר"י. אביב"י, אר"י, א, עמ' 372. לא ידועים פרטים מדויקים על שנת לידתו ופטירתו.

<sup>166</sup> ר' יעקב צמח, נגיד ומצוה, מהדורת נתנאל מנצור, ירושלים תשע"ב.

העולמות – בריאה, יצירה, עשיה. לאחר חלוקת השפע העולמות חוזרים למקומם.<sup>167</sup> לכל קדיש ייחס האר"י תפקיד משמעותי בעליה מעולם רוחני אחד למשנהו. על מנת לאפשר מעבר זה, יש לדקדק במספר האותיות והתיבות בקדיש, כך שצירופן יביא ליצירת שמות קדושים המתאימים להתעלות זו.

ואמנם אופן העלאתו אל עולם היצירה, כבר נתבאר, איך יש בקדיש ב' בחינות כ"ח, וב' בחינות מ"ב. והענין הוא, כי יש כ"ח אותיות, בז' תיבות של יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמאי. גם יש כ"ח תיבות מן אמן יש"ר מברך כו' עד דאמירן בעלמא. ועיי' כ"ח אותיות הנזכרים אנו מעלים הו' היכלות התחתונים דעשיה זב"ז לפי שכל בחינת אותיות הם בגבורה, כנודע בענין שם ע"ב, שיש בו ע"ב תיבין, ורי"ו אותיות שהם גימטריא גבורה, אבל התיבות הם ע"ב כמנין חסד. ולכן עיי' כ"ח אותיות הגבורה, אנו מעלים הו' היכלות. ועיי' כ"ח תיבות, אנו מעלים את היכל הז' הנקרא ק"ק, למעלה ביצירה.<sup>168</sup>

והנה אחר אשר העלינו היכל הז' דעשיה למעלה ביצירה, עיי' כ"ח תיבות של הקדיש, הנה אח"כ יכול הוא להתהפך, ולחזור ולהיותו הוא עצמו בחינת יצירה. וכנגד זה, אנו אומרים הודו לדי' כו'.<sup>169</sup>

לדברי האר"י, בקדיש מופיע פעמיים שם בן כ"ח ופעמיים שם בן מ"ב. שמות אלה הם המאפשרים את עליית העולמות. בפסקה הבאה מתוארת עליית העולמות, בעיקר בהתייחס לשם בן כ"ח. חמישה דיוקי נוסח בקדיש חיוניים לדעת האר"י ליצירת השמות המאפשרים את כוחו של הקדיש כעמוד המעלה את התפילה מעולם לעולם. להלן אקדיש פסקה לכל דקדוק נוסח, תוך חלוקה לשתי רשימות נפרדות. הרשימה הראשונה תציג שלושה דיוקי נוסח לגביהם נמסרה הדרכה ברורה בשער הכונות. הרשימה השנייה תעסוק בשני דיוקי נוסח לגביהם היתה חוסר בהירות בשער הכונות. בהמשך הפרק אראה כי ההבחנה בין שני סוגי דיוקי הנוסח היא משמעותית להבנת אופן התקבלות הדרכות האר"י.

<sup>167</sup> ספראי, עמ' 165–174.

<sup>168</sup> שער הכונות, א, עמ' צה.

<sup>169</sup> שם, עמ' צו.

## 1. דיוקי נוסח לגביהם מופיעה הדרכה ברורה: 'די ברא', 'ויצמח פורקניה ויקרב

## משיחה' ו'שם בן מ"ב בקדיש'

א. די ברא

כאמור, שם בן מ"ב הוא המאפשר את עלית העולמות בתפילה:

ונמצא כי שם בן מ"ב של כונת הקדיש, איננו שם בן מ"ב הנודע אצלינו בר"ת של אנא בכח כו', רק הוא שם מ"ב היוצא מכל הויה והויה, כפי מקומה, באופן זה: כי ארבע אותיות פשוטות של הויה, הם בחינה אחת. ואח"כ הם י' אותיות המלוי, הרי בחינה שנית. ואח"כ הם אותיות מלוי המלוי, והם כ"ח, והרי בחינה ג'. והרי נרמז שם בן מ"ב בג' בחינות אלו, שהם: ד', י', כ"ח, הרי מ"ב. ולכן יתגדל ויתקדש ש"ר, הם ארבע תיבות, כנגד בחינה הראשונה, שהם ארבעה אותיות דהויה פשוטה, ולכן בכאן צריך לענות אמן, כדי לעשות הפרש א'. ואח"כ יש י' תיבות, מן תיבת בעלמא, עד תיבת משיחיה, ואלו הם: בעלמא, די, ברא, כרעותיה, וימליך, מלכותיה, ויצמח, פורקניה, ויקרב, משיחיה. כי די ברא, הם שתי תיבות, לא כאותם הקוראים דברא. והרי בחינה ב', דעשרה אותיות המילוי, ולכן צריך לחזור לענות אמן ג"כ פ"ב כדי לעשות הפרש ב'.<sup>170</sup>

שם בן מ"ב יוצא מצירוף האותיות המרכיבות את השם המפורש, שם הויה. בתחילה ישנן ארבע האותיות המרכיבות את שם השם, לאחריהן עשר אותיות המילוי, היינו – י,ו,ד, ה,א, ו,י,ו, ה,א, ולאחר מכן עשרים ושמונה אותיות מילוי המילוי, היינו – י,ו,ד, ו,י,ו, ד,ל,ת, ה,א, א,ל,ף, ו,י,ו, י,ו,ד, ו,י,ו, ה,א, א,ל,ף. שלושת השלבים המביאים לשם בן מ"ב נרמזים בקדיש. ארבע האותיות הפשוטות נרמזות בארבע התיבות 'יתגדל ויתקדש שמיה רבא'. עשר אותיות המילוי נרמזות בעשר התיבות הבאות: 'בעלמא די ברא כרעותיה וימליך מלכותיה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה', ואילו עשרים ושמונה אותיות מילוי המילוי נרמזות בפסקה 'הא שמיה רבא' עד 'דאמירן בעלמא'. התיבות 'די ברא' נמנות כשתי תיבות נפרדות, ולא כתיבה אחת מחוברת: 'דברא'. הפרדתן של שתי תיבות אלה עקרונית לדיוק במניין עשר התיבות הרומזות לעשר אותיות מילוי. בשל כך מדגיש ר' חיים ויטל 'כי די ברא, הם שתי תיבות, לא כאותם הקוראים דברא'.

בהמשך דבריו מונה ר' חיים ויטל את תיבות 'יתגדל' עד 'משיחיה' כאחת, אינו מפרידן לארבע ועשר, וקובע כי בקדיש מופיע המניין י"ד שתי פעמים:

<sup>170</sup> שם, א, עמ' צט-ק; ספר הכונות, פנצירי, עמ' סב; ר' משה טרינקי, ספר הכונות, עמ' קיח; נגיד ומצוה, עמ' נד.

והנה מה שצריך לכוין הוא, כי הנה בנוסח הקדיש, מצאנו ב"פ י"ד, וב"פ כ"ח, וב"פ מ"ב, באופן זה: כי מן יתגדל ויתקדש עד משיחיה, הם י"ד תיבות. וגם במלת ד"י ברא, נרמוז י"ד אחרת, והרי ב"פ י"ד: אחד מן תיבות, וא' מן אותיות.<sup>171</sup>

מניין אחד מתייחס לתיבות ומניין שני מתייחס לאותיות. שני מניינים אלה מחייבים הגיית 'די ברא' כשתי תיבות נפרדות: מנין התיבות מתייחס לארבע-עשרה התיבות מ'יתגדל' עד 'משיחיה' ומחייב כי הביטוי 'די ברא' ייספר כשתי מילים. מנין האותיות נרמז בתיבת 'די' שערכה ארבע-עשרה בגימטריה.

### ב. ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה

הרמז אותו מצא האר"י בהקבלתן של עשר התיבות לעשר אותיות המילוי נוגע אף לשאלת נוסח הבקשה לגאולה. כזכור, המנהג הספרדי שהשתקף בכתבי היד היה על פי רוב הבקשה: 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'. יחד עם זאת, נמצא אף נוסח מורחב יותר, בפרט בקדיש הנאמר בתפילת שבת: 'ויצמח פורקניה ויבע קץ משיחיה וישכלל היכליה ויפרוק עמיה'. מנין עשר התיבות כולל את נוסח הבקשה לגאולה הנפוץ בסידורים הספרדיים הקדומים.

אחר מסר ר' חיים ויטל את נוסח הבקשה לגאולה:

ואח"כ יש י' תיבות, מן תיבת בעלמא, עד תיבת משיחיה, ואלו הם: בעלמא, די, ברא, כרעותיה, וימליך, מלכותיה, ויצמח, פורקניה, ויקרב, משיחיה.<sup>172</sup>

בניגוד לאופן כתיבת התיבות 'די ברא', שם הביע ר' חיים ויטל את התנגדותו לנוסח המחבר את שתייהן לתיבה אחת, הרי שבנוגע לנוסח הבקשה לגאולה הוא מסתפק במסירת הנוסח הראוי, ללא הערה פולמוסית. אפשר ללמוד מכך כי תפוצת נוסח הבקשה המורחב היתה אכן זניחה, בהשוואה לתפוצתו של הנוסח אותו מסר האר"י: 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'.

בקביעת החשיבות העקרונית למנין התיבות בפסקה הפותחת את הקדיש, ובתוכן הביטוי 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה' גרם האר"י למעשה לעלייתו של ביטוי זה מרמת מנהג נפוץ לרמת נוסח מקודש.

### ג. שם בן מ"ב בקדיש: רשימת השבחים

שם בן מ"ב המסייע לעלית העולמות מופיע בקדיש בשתי בחינות: מ"ב של תיבות ומ"ב של אותיות:

<sup>171</sup> שער הכונות, א, עמ' קב.

<sup>172</sup> שם, עמ' ק; וראה גם: ספר הכונות, פנצירי, עמ' סב; ר' משה טרינקי, ספר הכונות, עמ' קיח; נגיד ומצוה, עמ' נד.

והמ"ב אותיות הם, גימטריא של ז' אותיותיהם, והם ז' וויין שבר"ת: וישתבח, ויתפאר, ויתרומם, ויתנשא, ויתהדר, ויתעלה, ויתהלל, שעולים מ"ב [...] ותכוין גם במ"ב דתיבות, והם ז' תיבות עצמם של וישתבח כו', עד ויתהלל. ובכל תיבה מהם יש בה ו' אותיות הרי מ"ב.<sup>173</sup>

שתי הבחינות, תיבות ואותיות, נרמזות ברשימת שבחי הבורא בקדיש. מ"ב אותיות הן הכפלת שבעת הוויים בשבחי הבורא – וישתבח, ויתפאר וכו' בגימטריית האות וו, היינו שבע כפול שש. בחינת מ"ב תיבות הן הכפלת שבעת שבחי הבורא (ללא יתברך) בשש האותיות המרכיבות כל שבת.

בהמשך דבריו מדגיש ר' חיים ויטל את חשיבות שם בן מ"ב לצורך עליית העולמות:

וגם לעולם אין עליה אלא בשם מ"ב, ולכן צ"ל הקדיש בנוסח זה כנ"ל: וישתבח, ויתפאר ויתרומם, ויתנשא, ויתהדר, ויתעלה, ויתהלל. לפי שיש בהם ז' וויין, לרמוז אל שם מ"ב, שהוא ז' שמות, וכל שם מששה אותיות. וכן תמצא ג"כ, כי בכל תיבה מאלו של וישתבח כו', יש בה ששה אותיות והרי נתבאר איך נרמז בזה כל שם מ"ב. ולכן אותם האומרים ישתבח יתפאר ביודין, תועים הם, לפי שאז יעלו ז' יודין, בחי' שם ע"ב, והנה אין עליה אלא בשם בן מ"ב.<sup>174</sup>

ר' חיים ויטל התריע על המנהג לומר את שבחי הבורא ללא וו החיבור. הוא הבהיר כי הנוהגים כך טועים היות ונוסח זה אינו יוצר את שם בן מ"ב הנצרך לעליית העולמות.

בדברי ר' מאיר פופרש יש עדות למנהג אמירת השבחים ללא וו החיבור, מנהג המיוחס לקצת מחכמי דורנו:

ובר"ת של "וישתבח" ויתפאר וכו' יש ז' וויין, והם עולים מ"ב. והענין הוא, כי גם שם מ"ב הוא עדיין, ז' שמות באנא בכח, ובכל שם יש ו' אותיות שהם ז' וויין הנז'. וכן יש ו' אותיות בכל תיבה, ו"ישתבח" ו"יתפאר" כו' בוויין, ולא ביודיין כמו שנוהגין קצת מחכמי דורנו כי הוא טעות גדול, לפי שאין עליה אלא בשם מ"ב דסליק ולא נחית, ושם ע"ב נחית.<sup>175</sup>

<sup>173</sup> שער הכוונות, א, עמ' צב.

<sup>174</sup> שם, עמ' צה-צו; וראה גם: ספר הכוונות, פנצירי, עמ' סא; ספר הכוונות, טרינקי, עמ' קכה; עדיין לא התברר לי כיצד נעשה המעבר בין המספר שבעים שנוצר מהכפלת אותיות יוד בשבע לשם בן שבעים ושתיים אותיות. ייתכן כי זוהי כוונת ר' חיים ויטל שכתב 'בחינת שם ע"ב', היינו בקירוב. מקור קדום מעט לאר"י מתאר את אופן חישוב שם בן ע"ב, אולם מזכיר רק שישה וויין ולא שבעה כמו בדברי ר' חיים ויטל: 'ויש שאמרו שלא יאמר אלא יתברך ישתבח יתפאר יתרומם יתנשא יתהדר ויתעלה ויתהלל. דהיינו ששה יודיין ושתי וויין שהם ע"ב'. ראה: ר' משה קורדובירו, תפלה למשה, פשעמישל תרנ"ב, דף ס ע"ב.

<sup>175</sup> פרי עץ חיים, חלק א, שער הקדישים, עמ' קכה.



הדי פולמוס ניכרים בדברי שני החכמים שאת דבריהם הצגתי. כפי שכתבי לעיל (סעיף מנן השבחים), מתאר רמ"ק שתי אפשרויות לחישוב שמות קבליים בצירופי אותיות ברשימת השבחים. ככל הנראה מחלוקת זו היתה פעילה אף בדורות שאחריו, ומצאה את ביטוייה בדברי ר' חיים ויטל ור' מאיר פופרש.

## 2. דיוקי נוסח לגביהם קיימת אי-בהירות: שאלת כ"ח אותיות וכ"ח תיבות

א. כ"ח אותיות 'יהא שמייה רבא'.

בחינת כ"ח האותיות בפסקת 'יהא שמייה רבא' מסייעת לעלית העולמות, כאמור לעיל.<sup>176</sup> אם כך, יש חשיבות עקרונית להכללת כ"ח אותיות בדיוק במענה הקהל לדעת האר"י. אמנם, נוסח המענה אותו כתב ר' חיים ויטל בשער הכונות הוא הנוסח המסורתי הקדום, המכיל כ"ט אותיות ולא כ"ח: והענין הוא, כי יש כ"ח אותיות, בז' תיבות של יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא.<sup>177</sup>

ר' שמואל ויטל, בנו של ר' חיים ויטל ועורכו של שער הכונות, עורר את בעית חוסר ההתאמה בין הקביעה כי המענה מכיל כ"ח אותיות ובין הנוסח הנמסר, וכתב:

א"ש, גם מש"ל, שיש כ"ח אותיות, מן יהא שמייה רבא לעלם ולעלמי עלמיא, הנה הם כ"ט אותיות. ואפשר לומר, שתיבת ולעלמי, צריכה להיות בלא ו', וא"כ אז יהיה כ"ח תיבות. (צ"ל כ"ח אותיות).<sup>178</sup>

ר' שמואל ויטל הציע את הפתרון אותו הציעו רבים לפניו – השמטת וו החיבור מתיבת 'ולעלמי', ע"מ להגיע למניין כ"ח אותיות במענה. אפשרות השמטת האות יוד מתיבת 'שמייה' אינה עולה בדבריו, כנראה בשל פירושו של האר"י לתיבה זו, הדומה לפרשנות הצרפתית והאשכנזית, והמחלקת את תיבת שמייה לשתי תיבות 'שם י-ה'. כך לדוגמא: 'זזה עצמו נרמז במלת שמייה, שהם אותיות שם י"ה, כי שם י"ה אשר בתוך שם אלהים, יהיה רבא, ויגדל, ויתגלה פעולתו ושרשו'.<sup>179</sup> ציטטה זו מתייחסת אמנם לתיבת 'שמייה' הראשונה – 'יתגדל ויתקדש שמייה רבא', אולם חלוקת

<sup>176</sup> שער הכונות, א, עמ' צה: 'והענין הוא, כי יש כ"ח אותיות, בז' תיבות של יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא... וע"י כ"ח אותיות הנזכרים אנו מעלים הוי' היכולת התחתונים דעשייה זב"ז'.

<sup>177</sup> שם, עמ' צה; רימר מציין כי בכתב היד של 'עץ חיים', ירושלים אוסף פרטי (ס' 71911), אוטוגרף, מופיע הביטוי 'לעלם לעלמי עלמיא' בדף כ, ע"ב, ואילו הביטוי 'לעלם ולעלמי עלמיא' מופיע בגוף נוסח הקדיש בדף ע, ע"א. אני לא הצלחתי לזהות את התיבות הללו בבירור בכתב היד. מעניין לציין כי כותרת כתב היד הוא 'עץ חיים' (חלק ב) בעריכת ובכתיבת חיים ויטל עצמו. ואיננו עץ חיים הנדפס'. בכותרת מופיעה הבחנה ברורה בין 'עץ חיים' מאת ר' חיים ויטל ובין 'עץ חיים' מאת ר' מאיר פופרש.

<sup>178</sup> שער הכונות, א, עמ' צג.

<sup>179</sup> שם, עמ' קא.

שמייה' לשתי תיבות נזכרת אף בנוגע לפסקת המענה 'יהא שמייה רבא': 'וביאר היכן הוא ענין יהא הנזכר, ואמר שהוא בשמייה רבא, פירוש: בשם י"ה כנז"ל...'<sup>180</sup>

לעומת התלבטותו של ר' שמואל ויטל, במקורות המקבילים המוסרים את כוונות התפילה נכתב במפורש כי יש לומר 'לעלם לעלמי עלמיא'. כך בספר הכונות שערך ר' אפרים פנצירי מתוך קונטרסי הטיטות של ר' חיים ויטל: 'והנה בזה הקדיש אנו מעלין את העשיה ביצירה, ולכן יש בו כ"ח אותיות שהם יהא שמייה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא...'. [ההדגשה במקור, ש"ח].<sup>181</sup>

ר' משה טרינקי לא כתב במפורש את נוסח המענה בן כ"ח אותיות, אולם מתוך פירושו עולה כי כנראה אף הוא סבר כי הנוסח 'לעלם לעלמי עלמיא': ובעלמי עלמיא תכוין כי תחלה הוא מוחין דאלקים דקטנות דעיבור, ואחר כך מוחין דקטנות ויניקה, ואח"כ דגדלות העיקריים, והוא לעלם – עיבור, לעלמי – מוחין דיניקה, עלמיא – מוחין דגדלות.<sup>182</sup> ר' משה טרינקי נקט בלשון 'לעלמי' שיכולה להעיד, אם כי באופן לא חד משמע, על הנוסח אותו קיבל: לעלם לעלמי עלמיא.

לר' מאיר פופרש ברור כי הנוסח הראוי למניין כ"ח אותיות הוא 'לעלם לעלמי עלמיא', והוא כותב זאת בסתם: 'ואלו הם מ"ב וכ"ח דאותיות, כי ביהא שמייה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא כ"ח אותיות'.<sup>183</sup>

### ב. כ"ח תיבות יהא שמייה-דאמירן בעלמא

מלבד כ"ח האותיות, מצויה בקדיש אף בחינת כ"ח של תיבות, שכוחן יפה להשלים את המעבר בין העולמות אשר החל עם בחינת כ"ח אותיות: 'ועי"י כ"ח תיבות, אנו מעלין את היכל הז' הנקרא ק"ק, למעלה ביצירה'.<sup>184</sup> כ"ח תיבות אלה כוללות את מענה הקהל 'יהא שמייה...'. וממשיכות עד סיום הפסקה השלישית 'דאמירן בעלמא':<sup>185</sup>

<sup>180</sup> שם, עמ' קד; וראה גם: ספר הכונות, פנצירי, עמ' סג; ר' משה טרינקי, ספר הכונות, עמ' קכב.

<sup>181</sup> ספר הכונות, פנצירי, עמ' סא.

<sup>182</sup> ר' משה טרינקי, ספר הכונות, עמ' קכה.

<sup>183</sup> פרי עץ חיים, חלק א, שער הקדישים, עמ' קכה.

<sup>184</sup> שער הכונות, א, עמ' צה.

<sup>185</sup> התייעוד הקדום ביותר למסורת כ"ח תיבות מופיע בחיבור 'ארחות חיים' (ירושלים תשט"ז, עמ' כא). מסורת זו הובאה לאחר מכן במקורות נוספים, כמו אבודרהם (עמ' קס) וביית יוסף (סימן נו). אולם, הדיון הקדום בנוגע למסורת כ"ח תיבות עוסק אך בשאלת מענה הקהל, בו אדון בפרק אחר. דיון בתיבות הנכללות במענה שמהוות את מנין כ"ח לא הופיע במקורות אלה למיטב ידיעתי, והתייעוד הראשון אותו מצאתי הוא בחיבור 'סדר היום', שיצא לאור בשנת שני"ט. בתקופה זו החלו הניצנים הראשונים של תורת כוונות האר"י להתגלות. ר' משה בן מכיר הדריך את האומר קדיש כיצד לכוון למנין כ"ח. הוא הציג שתי חלופות למנין – הראשונה באמצעות הכפלת תיבת 'לעילא' והשניה באמצעות הכללת תיבת 'אמן' במנין כ"ח. ר' משה בן מכיר העיד כי האפשרות השניה היא הנפוצה יותר: 'והאומ' קדיש צריך לכוין בכח תיבות של קדיש עד דאמירן בעלמא וי"א לעילא לעילא להשלים מנין התיבות שמתחילין המנין מן יהא שמייה רבא. אבל מי שלא יאמר אותו יכוין במלת אמן להשלים השמנה ועשרים וסגי בהכי וכך נוהגין'. ראה: ר' משה בן מכיר, סדר היום, ונציה שני"ט, דף יא ע"ב.

אח"כ יש כ"ח תיבות מן יהא ש"ר עד בעלמא, ואלו הם: יש"ר, מברך, לעלם, ולעלמי, עלמיא, יתברך, וישתבח, ויתפאר, ויתרומם, ויתנשא, ויתהדר, ויתעלה, ויתהלל, שמיא, דקב"ה לעילא, מכל, ברכתא, שירתא, תשבחתא, ונחמתא, דאמירן, בעלמא.<sup>186</sup>

ר' שמואל ויטל מתקשה בדברי אביו, מכיון שמנין התיבות אותן מסר ר' חיים הוא עשרים ושבע, ולא עשרים ושמונה. הוא מציע אפשרות להוספת מילה ושולל אפשרות נוספת: 'א"ש: אינם אלא כ"ז תיבות אולי שמונה עם מלת אמן או עם ואמרו שאומר הש"ץ ואין לומר מן כל בשני תיבות'.<sup>187</sup> בהמשך מסביר ר' שמואל ויטל מדוע שלל את האפשרות, הפשוטה לכאורה, של חלוקת מילת 'מכל' לימן כל': 'ואין לעשות תיקון במלת מכל ברכתא, ולומר מן כל, כי זהו טעות מפורסם, כי ההבנה משתנית, יען כי הבנת מכל הוא מכולם ביחד, ומן כל ירצה למעלה ממדרגת הכל וח"ו מקצץ בנטיעות לכן הנכון כמ"ש לעיל'.<sup>188</sup> לדעת ר' שמואל ויטל, משמעות שתי התיבות הנפרדות 'מן כל' שונה ממשמעות התיבה האחת 'מכל'. המשמעות החדשה שנוצרה כתוצאה מהפרדת התיבה יוצרת עיוות הגותי ונחשבת כ'קיצוץ בנטיעות'.

בחיבורו 'חמדת ישראל', חוזר ר' שמואל ויטל על דעתו כי יש לומר 'מכל', ומפרש מעט יותר את הבעייתיות בהפרדת התיבה:

אמר שמואל הרי מפורש מדברי הרב ז"ל שאין לומר מיין כ"ל בשני תיבות חדא משום שכתב שיש (כ"ח) עד האמן האחרון נמצא מלת ואמרו היא המנין כמו שכתבתיו וחדא שיש הפרש גדול בהבנה באומרו מן כל כלומר מן כולם ומכל מאמ"א לבדה, וה' הטוב יכפר בעד.<sup>189</sup>

בעוד הנימוק בשער הכונות רמז על בעיה רעיונית-קבלית, כאן הציג ר' שמואל ויטל נימוק קבלי מפורש למשמעות המעוותת בנוסח 'מן כל'.

הרב מרדכי עטיה, מקובל בן דורנו, מבאר את דברי ר' שמואל ויטל וכותב:

למדנו שכ"ח אותיות של אמן יהא שמיא רבא הם בחי' המוחין דאימא, וכ"ח תיבות שעד אמן האחרון הם המוחין דאבא, ועל היות אבא לעילא מן אימא, לכן אומרים לעילא מכל ברכתא, לפי שאבא הוא לעילא מן אימא. ולפי"ז מובנת מאוד טענת מהרש"ו, שאבא הוא [רק] לעילא מן אימא, אבל הוא למטה מא"א ועתיק.

<sup>186</sup> שער הכונות, א, עמ' ק.

<sup>187</sup> שם, עמ' צב.

<sup>188</sup> שם, עמ' ק.

<sup>189</sup> סדר תפלה עם חמדת ישראל: כונות האר"י שסידר ר' שמואל ויטל, מונקאטש 1901, דף כח ע"ב.

ולכך אם נאמר מן כל, שביאורו לעילא מן כולם, בוודאי שבלשון זו יש קיצוץ בנטיעות, שהרי אבא אינו למעלה מא"א ועתיק. וא"כ דברי מהרש"י באו על מעלת אבא על אימא, ולא על ענין השירות והתשבחות.<sup>190</sup>

אף בדברי הרב מרדכי עטיה, הבעיה בהפרדת התיבה לשתי תיבות היא תפיסה קבלית שגויה העומדת מאחוריה.

הרב מנחם מענכין היילפרין תמה על אפשרות התוספת אותה הציע ר' שמואל ויטל:

א"ה דבריו תמוהים מאוד לא אדע מה יענה על הא דכתיב ומפורש לקמן דף ק' ד"ה והנה, וז"ל יש כ"ח תיבות מן יהא ש"ר עד בעלמא ולא חשיב לא מלת אמן ולא ואמרו אמן ומה שכתב הר"ש ז"ל ואין לומר מן כל בשתי תיבות לא ראה עיניו מה שכתב בפר"ח בשער הקדישים קודם פ"א וז"ל וצריך לומר מן כל ברכתא בשני תיבות וזאת ע"כ אנו צריכין לומר כי מ"ש לקמן ט"ו ע"ב ודף ט"ז ע"ד מכל ברכתא הוא טעות הדפוס וזה פשוט, לשון הו"ב.<sup>191</sup>

מנין התיבות המלא אותו מסר ר' חיים ויטל אינו כולל תיבת 'אמן' או 'ואמרו אמן', ולכן האפשרות אותה הציע ר' שמואל היא רחוקה. לעומתו סבור הרב היילפרין כי האפשרות אותה שלל ר' שמואל היא הנכונה, ואף מצא לה סיוע ב'פרי עץ חיים'.

אף במקורות המקבילים אין תמימות דעים בנוגע לאופן מנין כ"ח תיבות. ר' אפרים פנצירי כתב כי יש 'כ"ח תיבות מן אמן יהא שמיה עד בעלמא'.<sup>192</sup> יתכן כי דבריו רומזים על הכללת 'אמן' הראשונה במנין כ"ח. השערה זו מתחזקת לאור דבריו בהמשך: 'ואמנם מוחין של אבא הם בסוד הכ"ח האחרון שהם עד האמן האחרון, לכן אנו אומרים בהם לעילא **מכל** ברכתא, כי אבא הוא לעילא מבינה' [ההדגשה שלי, ש"ח].<sup>193</sup> אף ר' משה טרינקי התבטא בסגנון דומה: 'אח"כ אמן יהא שמיה רבא עד בעלמא אמן הם כ"ח אותיות, וגם כ"ח של תיבות'.<sup>194</sup> מדבריו משתמע כי שתי תיבות 'אמן'

<sup>190</sup> מרדכי עטיה, עטרת מרדכי על הקדיש, ירושלים תשס"א, עמ' קמא.

<sup>191</sup> שער הכוונות, א, עמ' צב-צג; הרב מרדכי עטיה כתב על הגהה זו כי העובדה שתיבות אלו לא הוזכרו במנין כ"ח תיבות עדיין אינה ראייה לכך שר' חיים ויטל לא כלל במנין, שהרי ראינו כי במספר מקומות כתב ר' חיים ויטל לשון 'מכל', ולדברי המגיה מדובר בטעות סופר, ויוצא מכך שאין לסמוך כל כך על לשונות אלה, וממילא אין להביא ראייה ברורה מחסרון מילה. בנוסף, מביא דיוק מלשון 'שער הכוונות' ממנו אפשר להבין כי תיבת 'ואמרו' נכללת במנין: 'בכ"ח האחרות שהם התיבות שיש עד **אמן האחרון**'. ראה: מרדכי עטיה, עטרת מרדכי על הקדיש, ירושלים תשס"א, עמ' קלט בהערה. בנוגע להערתו של המגיה ר' מנחם מענכין כי מדובר בטעות דפוס, מעיר רימר כי אף בכתב היד של 'עץ חיים', ירושלים אוסף פרטי (ס' 71911), אוטוגרף, נכתב פעמיים 'מכל' ולכן אין לטעון כי נפלה טעות דפוס. ראה רימר, תפילת חיים, עמ' נח.

<sup>192</sup> ספר הכוונות, פנצירי, עמ' סא.

<sup>193</sup> שם, עמ' סה.

<sup>194</sup> ספר הכוונות, טרינקי, עמ' קיט. המהדיר העיר כי 'ט"ס נפל כאן, כי כ"ח אותיות הוא מיהא שמיה רבא עד עלמא, וכ"ח דתיבות הוא עד בעלמא'. שם, הערה 289.

נכללות במנין התיבות, ואז המנין יהיה עשרים ותשע, אולם אפשר לומר כי מדובר בשגרת לשון והוא כלל במנין רק אמן אחת. שניהם לא הציעו את אפשרות חלוקת תיבת 'מכל' לשניים, ולכאורה הם סבורים כי מנין כ"ח תיבות כולל את תיבת 'אמן', הראשונה או השניה.

לעומתם, ר' יעקב צמח מציין במפורש כי אופן מנין כ"ח תיבות כולל הפרדת תיבת 'מכל' לשתי תיבות: 'ומן יהא שמיה עד דאמירן בעלמא הם כ"ח תיבות, כנגד כ"ח אותיות דמילוי המילוי דהוי"ה, וצריך אז לענות אמן רביעי. וצ"ל לעילא מן כל ברכתא בשתי תיבות, כדי שיהיו כ"ח תיבות, וגם כי כן הוא לשון התרגום'.<sup>195</sup>

אף ר' מאיר פופרש מציין באופן מפורש כי אכן הפרדת תיבת 'מכל' לשתי תיבות נפרדות – 'מן כל', היא הדרך הראויה להשלמת מנין כ"ח תיבות:

ואמנם הכ"ח תיבות הם שיש מן איש"ר וכו' עד דאמירן בעלמא, הרי כ"ח. וצריך לומר לעילא מן כל ברכתא בב' תיבות, כדי שיהא כ"ח תיבות, וגם כי כן הוא לשון התרגום. הרי נתבאר מ"ב וכ"ח דתיבות, ומ"ב וכ"ח דאותיות.<sup>196</sup>

## ג. נוסח הקדיש במנהג הספרדי מן האר"י ואילך

### 1. מבוא ומתודולוגיה

בסעיף זה אנסה לבחון את מידת וקצב התפשטות הדיוקים בנוסח הקדיש אותם הנהיג האר"י בהתאם לכוונות התפילה. בחינה זו תיערך בשני מישורים: המישור ההלכתי כפי שמתבטא בספרות הפוסקים והמישור הליטורגי המתבטא בסידורי התפילה. חלמיש הבחין בין תורתו העיונית של האר"י, שנתרה חתומה ומוצנעת במשך תקופה ארוכה, לבין הנהגותיו המעשיות שפשטו בציבור הרחב במהירות. חוסר הבנת פרטי המחשבה הקבלית לא מנע את קיום ההנהגות בפועל. הדפסת ספר הכונות המכיל הדרכות מעשיות כבר במחצית הראשונה של המאה ה-17 לעומת הדפסתם המאוחרת של הכתבים העיוניים בשלהי המאה ה-18 משקפת את ההבחנה בין שתי סוגות ספרותיות אלו.<sup>197</sup> דיוקים בנוסח התפילה על פי האר"י נכללים בהנהגות מעשיות, מכיוון שאינם מצריכים את ידיעת המחשבה העיונית המעמיקה המחייבת אותם.<sup>198</sup>

<sup>195</sup> נגיד ומצוה, עמ' נד.

<sup>196</sup> פרי עץ חיים, חלק א, שער הקדישים, עמ' קכה.

<sup>197</sup> חלמיש, האר"י כפוסק, עמ' 180–181; צימלס ציין כי למרות שהמאפיינים הליטורגיים בקבלת האר"י הם ספרדיים, הרי שעמם הופיעו מנהגים אשכנזיים. כדוגמא ציין צימלס את הפיוטים, ברכת הנותן ליעף כח, וכן מנהג הכפרות. השפעת קבלת האר"י על התפילה באה לידי ביטוי נרחב, ולא ביטוי מקומי ומצומצם בלבד. ראה צימלס, עמ' 117–118.

<sup>198</sup> אין לדיוקים המעשיים המתבקשים בנוסח התפילה ובמנהגים כל זיקה למינוחים הקבליים הלוריאניים הסבוכים העוסקים בכוונות התפילה. דיוקי הנוסח הם הלבוש החיצוני של כוונות האר"י לתפילה, אותן הבינו ואליהן נחשפו רק

דוגמא להטמעת וקבלת הדרכות האר"י לתפילה היא ברכת 'הנותן ליעף כח'. בהתייחסו לתהליך התקבלות הברכה, הראה בניהו כי מנהג האר"י לברך ברכה זו לא התקבל בירושלים בימיו של ר' חיים ויטל. לאחר שנים, במחצית השנייה של המאה ה-17, נחלקו הדעות בין חכמי ירושלים, בין היתר בהשפעת השמועה כי ר' יוסף קארו חזר בו מעמדתו שאין לברר את הברכה. שני דורות לאחר מכן לא נמצא מי שלא נהג לפי האר"י, על פי עדות החיד"א.<sup>199</sup>

ראויה לציון ההבחנה בין הדוגמא שהצגתי לעיל לבין הדרכת האר"י בנוסח הקדיש. הוספת ברכת 'הנותן ליעף כח' במסגרת ברכות השחר נוגעת לשאלה הלכתית של חשש ברכה לבטלה, ולכן המתח בין הרצון לנהוג כהדרכת האר"י לבין הכלל הלכתי הוא משמעותי וגורם לעיכוב תהליך הטמעת הברכה בנוסח התפילה. קרובות לכך הדרכות האר"י שהזקיקו שינוי משמעותי בנוסח הספרדי הקדום, כגון ברכת 'ברוך שאמר' וברכת מוסף שבת, שאף תהליך הטמעתן היה מורכב וארוך. לעומת זאת, כוונות האר"י לקדיש התמקדו אך בדיוקי נוסח ולא בשינוי משמעותי מן הנהג הספרדי. מן הנתונים אותם אציג בהמשך, נראה כי הבחנה זו סייעה להם להתקבל ולהיטמע במנהג הספרדי ביתר קלות.

כאמור, בין השנים 1600–1640 נודעו כוונות התפילה בעיקר מקונטרסי הטיוטות שהופצו בכתבי-יד בארץ ישראל ומחוצה לה. בעשור שלאחר מכן, בין 1646 ל-1651 החלו להתפרסם החיבורים המוסמכים יותר: שער הכוונות ופרי עץ חיים. תהליך התפשטות נוסח האר"י במנהג הספרדי יתואר תוך חלוקה שרירותית למאות, על מנת להקל על המעקב.

בסעיף הראשון בו תיארתי את הנוסחים הקדומים, לא עסקתי באופן כתיבת תיבת 'דיברא' מכיוון שנושא זה לא היה אקטואלי לאותה תקופה ולא מצאתי תיעוד לדיון כלשהו בענין. רק בעקבות הדרכת האר"י, הפך דיוק נוסח זה למשמעותי.

מתוך עשרים ותשעה כתבי-יד של סידורי ספרד בהם מופיע נוסח קדיש (ראה ביבליוגרפיה), שניים בלבד כתבו את תיבת די ברא בהפרדה.<sup>200</sup> עשרים ושבעה הסידורים האחרים כתבו אותה במחובר,

מקובלים ויודעי ח"ן. קאלוש הקדיש את מחקרו לעיון בכוונות התפילה בקבלת האר"י, תוך התמקדות בכוונות קריאת שמע ותפילת העמידה. עיון בחיבורו מלמד על הפער בין התורות העיוניות האזוטוריות לבין ההדרכות העממיות שהיו גלויות וחביבות על הכל. ראה: קאלוש, עמ' 246–293.

<sup>199</sup> בניהו, ויטל, עמ' ע'. חלמיש עסק בהרחבה בתהליך הטמעת הברכה בסידורים וציין כי החיוב לומר את ברכת 'הנותן ליעף כח' הוא בעצם "פסיקה" קבלית חדשנית כנגד פסיקה הלכתית. ראה חלמיש, הנותן ליעף כח, עמ' 453.

<sup>200</sup> כ"י ניו יורק בית המדרש לרבנים 4674 (ס' 25577); כ"י נים ספריה עירונית 13 (ס' 4418); שניהם מתוארכים למאה ה-14.

לרוב אף בכתבי חסר - 'דברא'. אף בדפוסים הראשונים, נפולי ר"ן (1490?),<sup>201</sup> ונציה רפ"ד (1524?),<sup>202</sup> ונציה ש"י (1546?),<sup>203</sup> ונציה שכ"ד (1564?),<sup>204</sup> ונציה שכ"ה (1565?),<sup>205</sup> וונציה 1581–1583,<sup>206</sup> תיבת 'דיברא' כתובה במחובר.<sup>207</sup> נתונים אלו יכולים ללמד על מידת ההשפעה של הדרכת האר"י בנוגע לנוסח הקדיש, מכיון שהפרדת התיבה לשתי תיבות בנוסחי תפילה מאוחרים לאר"י הושפעה ככל הנראה מן האר"י.

בענין נוסח הבקשה לגאולה ראינו כי הנוסח הנפוץ בספרד היה 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה', אם כי לא מעט סידורים מסרו נוסח מורחב יותר בשבת ואף בחול.

כפי שצינתי לעיל, שני דיוקים בנוסח הקדיש הנובעים מכוונות האר"י אינם נהירים כבר בחיבורים הקבליים המוסמכים. האופן הראוי למנין כ"ח אותיות ('לעלם לעלמי עלמיא' או 'לעלם ולעלמי עלמיא') ומנין כ"ח תיבות ('מכל' או 'מן כלי') לא הוכרע ולפיכך נחלקו הדעות בנושאים אלה.

<sup>201</sup> דף 25. דניאל גולדשמידט תיאר בפרוטרוט את סידור נפולי ר"ן שהודפס בבית הדפוס של יהושע שונצינו. הוא הקדים וכתב כי נוסח התפילה של הספרדים ידוע לנו בעיקר מתוך כתבי היד קודם הגירוש ומן הדפוסים מן המאה ה"ט? ואילך. דפוסים סידורים מן המחצית השנייה של המאה ה"ט? אבדו כמעט כליל ורק שרידים מועטים נותרו בספריות. גולדשמידט טען כי מן הדפוסים הקדומים למדים על שינויי נוסחאות חשובים כלפי הנוסח השגור היום בעדות המזרח, ולכן חשוב לתאר ולבחון היטב את הדפוסים הללו. ראה: גולדשמידט, מחזור ספרדי, עמ' 711; (=הני"ל, מחקרים, עמ' 303). בסוף הקולופון של הסידור נכתב: 'וכאשר ראה החכם המופלא ה"ר משה בן חביב טוב המלאכה ויזכיר מהר למצוא וכה אמר ראה סדור מסודר על שלמו' להתפלל לא-ל יושב כרוב'... (עמ' 296). בעמ' 369 נכתב: 'אלו הבקשות לקוחות מחיבור הנקרא מספר בני ישראל, חברו... רבי יצחק מור חיים'. ראה: גולדשמידט, שם, עמ' 719; (הני"ל, מחקרים, עמ' 314).

ר' משה בן חביב, עורך הסידור, הגיע מליסבון שבפורטוגל לנפולי לפני שנת 1484, והיה פעיל בפעולות המדפיסים העבריים בנפולי. המקובל ר' יצחק מור חיים שזכר כמקור הבקשות שבסידור הגיע אף הוא לנפולי ערב גירוש ספרד. מאיגרת שכתב עולה כי ר' יצחק מור חיים שימש כרב קהל הספרדים בנפולי בסביבות שנת ר"ן (1490). הקר הסיק מכאן כי בתאריך זה יש קהל נפרד של ספרדים בנפולי, וכמדומה שזוהי הקהילה הספרדית הראשונה הידועה לנו באיטליה. קהילה זו נתקיימה עוד לפני בוא המגורשים מ-1492 ואילך. ראה: הקר, קבוצת אגרות, עמ' עו-עח. ר' יצחק מור חיים לא האריך בשיבתו בנפולי, אלא עבר לשלונקי ומשם לארץ ישראל. מסתבר כי כבר בשנת רס"ג ישב בירושלים. ראה: דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 185–186.

<sup>202</sup> תמונות תחנות תפלות ספרד, דף נב ע"ב. נדפס בדפוס דניאל בומברגי. ההוצאה הקודמת היא ונציה רע"ט וההוצאה הבאה: ויניציאה ש"ד. שלוש ההוצאות זהות. דניאל בומברג החליט לייסד בית דפוס עברי בונציה. בית הדפוס פעל בין השנים רע"ז לש"ט. ראה: פרידברג, איטליה, עמ' 60–64. דפוס ונציה רפ"ד שימש את ר' חיים ויטל כעזר למסירת נוסח התפילה של האר"י. רימר בספרו תפילת חיים מאריך לבאר כי הנוסח ונציה רפ"ד הוא אכן סידור הבסיס וכאשר לא מסר האר"י לתלמידו נוסח שונה, הרי שכוונתו הייתה לדבוק בנוסח ספרד ולהעמידו על אמתותו. כהוכחה מביא את המובאה הבאה: "וזה נוסח התפלה כאשר קבלתי ממורי ז"ל. וכדי שלא אאריך, אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד, הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה" (שער הכונות, ענין נוסח התפילה דף נ ע"ב ט"ב) ומדייק מלשונה כי זו אכן הייתה כוונת האר"י. ראה הני"ל עמ' 16–23.

<sup>203</sup> סדר תפלות מכל השנה כמנהג ק"ק בני ספרד, דף מא ע"א. דפוס מארקו אנטוניו יושטיניאן. המדפיס החליט לייסד מחלקה להדפסת ספרים עבריים בבית הדפוס שלו בשנת ש"ה, ומחלקה זו היתה פעילה עד לשנת ש"ב. ראה: פרידברג, איטליה, עמ' 67–69.

<sup>204</sup> ללא ציון מספרי עמודים. בדפוס כריסטופולו זי זאניטי.

<sup>205</sup> דף כו ע"א.

<sup>206</sup> דף 56. זהו מחזור ליום הכיפורים שנדון בספרות המחקר כמחזור בלתי נודע' משום שחסר בו השער והעמודים הראשונים ולא יכלו לקבוע היכן ומתי נדפס. 'י זנה שיער שמחזור זה מציג את מנהג האנדלוזים אשר בסיציליאה, ושהמחזור נדפס בונציה סביב שנת שמ"א-שמ"ג בערך (1581–1583). ראה זנה, אנדלוזים, עמ' 84 ואילך. גולדשמידט קיבל את דעתו של זנה ותיאר את המחזור במסגרת תיאורו של מנהג סיציליאה. שמלצר העיר שמחזור זה היה לפני המתקין את נוסח התפילה של יהודי תוניסיה שב"שפתי רננות" (ליוורנו תקע"ו), אבל אין זה שולל את הקביעה שהמחזור הבלתי נודע אכן משקף את מנהג המערביים שבסיציליאה. ראה גולדשמידט, מחקרים, עמ' 235; שמלצר, עמ' 125–130;

<sup>207</sup> פול עסק באופן הנכון לכתבת 'דברא'. לדעתו, יותר מדויק לכתוב כתיבה אחת ולא להציב את 'די' כתיבה נפרדת. תוספת האות יו"ד אינה באה להפריד, אלא כסימן ניקוד. הוא ציין כי במקורות רבניים ארמיים הצורה הרווחת היא 'די' ללא תוספת יו"ד. ראה פול, עמ' 32–33.

שם בן מ"ב היוצא מרשימת השבחים באמצעות גימטריה של וו החיבור נודע עוד קודם לאר"י, אולם נראה כי נתפס כדעה צדדית.

פועל יוצא מן המידע אותו הצגתי לעיל הוא חוסר היכולת להסתמך על סידורי התפילה כמקור חד משמעי לבחינת התפתחות הנוסח, ואבהיר מדוע: הדרכות האר"י לקדיש משפיעות כאמור על העניינים הבאים: הפרדת די ברא לשתי תיבות חלוקות, הסתפקות בבקשה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה, שם בן מ"ב המשפיע על וו החיבור ברשימת שבעת השבחים אחר יתברך, מנין כ"ח אותיות ומנין כ"ח תיבות. מתוך חמשת העניינים המנויים כאן, נראה כי המדד הברור ביותר לבחינת התפשטות נוסח האר"י הוא השינוי בתיבת 'דיברא'. סברתי מתבססת על העובדה שתיבה זו היתה נפוצה ביותר בסידורים הקדומים, אולם הוצרכה להשתנות ולהפוך לשתי תיבות נפרדות (די ברא) בשל הוראת האר"י. כל ארבעת העניינים הנוספים אינם יכולים להוות מדד להתקבלות נוסח האר"י: הבקשה לגאולה וכו' וי"ו החיבור ברשימת השבחים היו מצויים כבר קודם לכן בנוסח הספרדי, ולכן אין הם יכולים להעיד על שינוי. בשני הנושאים האחרונים, כ"ח אותיות וכ"ח תיבות, לא נקבע נוסח אחיד אף בין המקובלים ממשיכי דרכו של האר"י אלא היו מספר דעות בנושא, בדומה לתקופה הקדומה. הסתמכות על מדד יחיד, תיבת 'דיברא' כראיה להתפשטות הנוסח נראית לי בעייתית, ולכן אעסוק בבחינת הסידורים בהירות.

שימוש בסידורי התפילה כמקור ברור לבחינת התפשטות נוסח האר"י יכול להיעשות רק בשני מצבים – כאשר נוספה הערה המבהירה כי נוסח הקדיש נכתב בהשפעת הדרכות האר"י, וכהוכחה על דרך השלילה: כאשר מופיע בסידור נוסח הסותר את הדרכות האר"י לקדיש, כגון תיבת 'דיברא', חוסר אחידות בו החיבור, מנין כ"ט אותיות במענה וכד'. יחד עם זאת, אצביע על מגמה כוללת בסידורים, במידה ותהיה כזו, המתאימה את הנוסח בקדיש להדרכות האר"י, אף ללא הערות מבהירות.

במידת הצורך וכדי לאשש או לשלול השפעה מסופקת של האר"י, אציין את נוסחן של שתי ברכות בסידורים, שאף הן הושפעו מכוונות האר"י לתפילה. כוונתי לברכת 'ברוך שאמר' והברכה האמצעית של מוסף שבת. האר"י מסר את הנוסח הראוי לשתי ברכות אלה, בעקבות הנוסח האשכנזי. נוסח האר"י לברכת ברוך שאמר כולל פ"ז תיבות והוא קצר יותר מן הנוסח הספרדי הקדום שכלל ביטויים ייחודיים שאינם מופיעים בנוסח בן פ"ז תיבות.<sup>208</sup> במוסף שבת הורה האר"י לברך את

<sup>208</sup> שער הכונות, א, דרושי תפלת השחר, דרוש א, עמ' עח: 'ולכן יש בב"ש פ"ז תיבות ככתוב בנוסח שנעתיק לקמן בע"ה לרמז כי הוא ראש היצירה, שעליו נאמר ראשו כתם פז. ולכן צ"ל המהולל בפה עמו שעולה בגימטריא פ"ז ולא ככתוב במחזורים בפי עמו'. על השינוי שהתחולל בנוסח ברכת 'ברוך שאמר' במנהג הספרדי ראה בהרחבה: חבשוש, עמ' 1 ואילך.



ברכת 'תכנת שבת', ולא את הנוסח הספרדי הנפוץ 'למשה צוית'.<sup>209</sup> במידה והנוסחים הספרדיים הקדומים מופיעים בסידור, הרי שניתן להניח כי מדפיסי הסידור לא הושפעו מכוונות האר"י, ולפחות לא באופן משמעותי.

במהלך הסקירה אציג את התפתחות הדיונים בקרב הפוסקים בנוגע לאופן הראוי בנוסח שני הנושאים הבעייתיים: מנין כ"ח אותיות ומנין כ"ח תיבות.

## 2. צעדים ראשוניים: התקבלות 'די ברא', 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחה' ו'שם

### בן מ"ב בקדיש' עד תחילת המאה ה-19

במאה ה-17 לא מצאתי מקורות הלכתיים העוסקים בדיוקי הנוסח על פי האר"י. ר' משה בן מכיר שחי ופעל במפנה המאה ה-17 בעין זיתון הסמוכה לצפת הביא בחיבורו 'סדר היום' את מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות': 'יהא שמיה רבא מברך לעלם לעלמי עלמאי: באלו השבעה תיבות שהם עיקר הענייה יש בהם שמונה ועשרים אותיות שהם נרמזות בפסוק ראשון של תורה בראשית וכו' הם שבעה תיבות ושמונה ועשרים אותיות'.<sup>210</sup> אין במובאה זו רמז להדרכת האר"י, ומן הסתם דברי ר' משה בן מכיר מתבססים על המקורות הקדומים לאר"י.<sup>211</sup>

<sup>209</sup> עער הכוונות, ב, ענין מוסף של שבת, עמ' צד: 'ענין תפילת מוסף בלחש. דע כי צריך לומר כמנהג אשכנז, שהוא סדר תכנת שבת כו', הנתקן על סדר אלפא ביתא דתשר"ק, ובאחרונה מוסיפין ה' אותיות מנצפ"ך, והם: מסיני, נצטוו, צווי, פעליה כראוי. יהרמ"י או"א שתעלינו כו'. והם סוג הארת כ"ב אתון במוחא עילאה, ממטה למעלה, בסוד מ"ש באדרת נשא וז"ל, תיו רשים רשימו לעת"י דלית דכוותה, כמבאר אצלנו שם במקומו'.

<sup>210</sup> ר' משה בן מכיר, סדר היום, ונציה שני"ט, דף יא ע"א. זהו הדפוס הראשון של החיבור ולכן יש יסוד להנחה כי בתקופת כתיבת החיבור כבר הכיר ר' משה בן מכיר את תורת האר"י והנהגותיו. יחד עם זאת, אין הדבר בא לידי ביטוי מפורש בחיבורו. שנת לידתו ופטירתו של ר' משה בן מכיר אינן ידועות, אולם איגרות ששלח בידי חתנו ר' שלמה מור דוד לאיטליה ולתורקיה, לצורך איסוף כספים להחזקת ישיבת ר' משה בן מכיר הנקראת 'הסגר עין זיתון', שופכות אור על תקופת פעילותו. תאריך האגרת הראשונה הוא שנת שני"ח ואיגרת נוספת מתוארכת לשנת ש"ס. זמנה של איגרת אחרת לא פורש. מאיגרת המצויה בקובץ איגרות של ר' יהודה אריה ממודינה אנו למדים על חורבן היישוב בעין זיתון בידי שודדים ומעבר הישיבה של ר' משה בן מכיר לצפת בעקבות הפרעות. אף זמנה של איגרת זו לא נכתב. בשנים בהם שהה ר' שלמה מור דוד באיטליה ובתורקיה, הדפיס פעמיים את 'סדר היום' – בשנת שני"ט כאמור, ובשנת שס"ה. מסמך המתאר את סדר הלימוד והתפילה בישיבה הוא 'עשרה התקנות' משנת שני"ח, שהתגלה ונחת ע"י רונית מרוז. ראה: בנייה, איגרת ר' משה בן מכיר, עמ' רצט-שט; ואנונו, ר' משה בן מכיר, עמ' 1601–1602; מרוז, עמ' 40–61. תיאור מעשה שהתרחש בהסגר עין זיתון מופיע ב'ספר החזיונות' שכתב ר' חיים ויטל. מן התיאור עולה כי ר' חיים ויטל נהג ללמוד בישיבה והיה מעורה באורחותיה. המעשה התרחש בשנת של"ז, כשנה לפני מעברו של ר' חיים ויטל לירושלים: 'ראש חודש טבת היינו בהסגר בכפר עין זיתון והשלמנו מסכת חגיגה [...] ויטייב העגל לפני ושתי רגליו על האיציטבא ושתי ידיו על השולחן והיה מביט בפני ועיניו זולגות דמעה. ובני הישיבה רואים, ויתמהו. ואמרת להם: זה החלום שסיפרתי לכם...'. ראה: ר' חיים ויטל, ספר החזיונות, מהדורת משה מ' פיירשטיין, ירושלים: מכון בן צבי, התשס"ו, עמ' 87–88. לא ברור האם עדות זו מאפשרת להניח כי ר' משה בן מכיר הכיר את תורת האר"י, כיוון שר' חיים ויטל לימד את תורת האר"י ליחידי סגולה ולא פירסמה ברבים. ראה שם, עמ' 20–21.

<sup>211</sup> רפ"ד הציג מקור בו הביא ר' משה בן מכיר הנהגה הסותרת את דברי האר"י, בנוגע לאמירת עשרת הדברות, וכתב כי 'אפשר להעלות על הדעת שהוראתו של האר"י לא הגיעה לידי ר' משה בן מכיר, ואפשר גם להניח שהגיעה, ואף על פי כן הוא לא דבק בה – כמו בהנהגות אחרות'. נראה כי שתי האפשרויות שהציע רפ"ד נשענות על סמיכות הזמנים היחסית בין האר"י לבין ר' משה מכיר. ראה: רפ"ד, עשרת הדברות, עמ' 93–94. (הנ"ל, נתיבי מאיר, עמ' 59–60). בדומה להנחתו של רפ"ד, אף אני שיערתי כי דברי ר' משה בן מכיר כאן מתבססים על מסורות קדומות, ולא דוקא על הדרכת האר"י.

ר' חיים בנבנישתי (קושטא 1603 - איזמיר 1673) בספרו 'כנסת הגדולה' עוסק בדיוקי הגייה בקדיש, אולם אינו מזכיר כל דיוק הלקוח מכוונות האר"י: 'יש לומר יהא שמיה ולא מפיק ה"א דהוי משמע שם י"ה חדושי אגודה למסכת ברכות בסוף תשובות מהר"י וויל ז"ל.<sup>212</sup>

חמישה סידורים ספרדיים שהודפסו במהלך המאה באמשטרדם ובונציה הושפעו לכאורה מהדרכות האר"י לקדיש, על אף שאך אחד מהם התייחס להדרכות אלה במפורש. ארבעת הסידורים שאפשר כי הלכו בעקבות הדרכות האר"י למרות שלא ציינו זאת הם: סדר תפלות כמנהג קהל קדש ספרד, אמשטרדם [שפ"ח] 213 (1628?), דף נה ע"ב; סדר תפלות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים ויניציאה שצ"ה (1635?), דף ב ע"ב, מהדורה אלקטרונית;<sup>214</sup> סדר תפלות ותחינות ופזמונים, אמשטרדם ת"ד (1644?), דף לו ע"א; סדר תפלות תחנונות ופזמונים, ונציה 1656 (תט"ז), דף לו ע"א;<sup>215</sup> יש לציין כי האר"י לא נזכר בשערי הסידורים כמקור סמכותי, בשונה מסידורים מאוחרים יותר, וכנראה שנת ההדפסה המוקדמת יחסית היא העילה לכך.

ההנחה כי סידורים אלה הושפעו מהדרכות האר"י מתבססת בעיקר על האחידות בשני דיוקי נוסח, האחד ייחודי לאר"י והשני היה ידוע קודם לכן אולם תפוצתו הרחבה נגרמה בשל הדרכת האר"י. כוונתי לדיוקי הנוסח המתייחסים להפרדת תיבת דיברא לשתי תיבות ולהקפדה על וו החיבור ברשימת השבחים. בכל חמשת הדפוסים בני המאה ה-17 תיבת דיברא נפרדת לשתי תיבות – די ברא. בנוסף, בניגוד לחוסר האחידות המאפיינת את הסידורים הקדומים לאר"י, כתבי היד ודפוסים, בנוגע לוו החיבור ברשימת השבחים, הרי בדפוסים הסידורים מן המאה ה-17 קיימת אחידות מוחלטת, ווו החיבור מופיעה לפני כל אחד משבעת השבחים אחר יתברך. דיוקים נוספים המושפעים מכוונות האר"י מיושמים אף הם בנוסח הסידורים, אולם אין ודאות כי השפעתו של האר"י מכרעת לגביהם. נוסח הבקשה לגאולה 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה' נכתב ללא תוספות, אף בשבת והוא אחיד בכל חמשת הדפוסים, וכן הדיוק במניין האותיות במענה הגורם להשמטת וו החיבור מתיבת 'ולעלמי'. כזכור, שני ענייני נוסח אלה היו נפוצים בסידורי ספרד כבר במאות

<sup>212</sup> ר' חיים בנבנישתי, כנסת הגדולה, ליוורנו תר"ח, דף ט, ע"ב; שו"ת יעקב וייל, ירושלים תשי"ט, עמ' קסה, חידושי אגודה, ברכות: פ"ק, 'יהא שמו הגדול מבורך משמע שיש לומר יהא שמיה ולא מפיק ה"א דהוי משמע שם י-ה'.

<sup>213</sup> שנת ההוצאה המדויקת של הסידור אינה ברורה. בשער הסידור נכתב 'שנת וישכן ישראל בטח'. במפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי חישובו את הגימטריה באמצעות האותיות: ש, כ, נ, י, ח. לעומת זאת, בקטלוג הספרייה צוינה שנת שפ"ו כשנת הדפסת הסידור. דעה שלישית מופיעה בספרו של פרידברג, שציין כי סידור זה היה הספר הראשון שהודפס בבית הדפוס של מנשה בן ישראל באמשטרדם, והדפסתו הסתיימה ביי"ג טבת שנת שפ"ז. להלן אציין את הסידור על פי הפרטים במפעל הביבליוגרפיה: אמשטרדם שפ"ח. יש לציין כי בשער הסידור נכתב כי המגיה הוא יצחק אבוהב, המכנה עצמו כ'תלמיד תלמידי האריאל כמהר"ר יצחק עוזיאל'. ראה: פרידברג, אמשטרדם, עמ' 18. כאן אנו יכולים לזהות את האר"י כמקור ההשפעה המינורית על ההדרכות הניתנות בסידור.

<sup>214</sup> <http://jnul.huji.ac.il/dl/books/djvu/1993097/index.djvu?djvuoops&thumbnails=yes&zoom=page>.

<sup>215</sup> העותק המופיע בספרייה הלאומית שמספרו f1692000, מכיל הערות בכתב יד ע"ד הסוד סביב לגוף הטקסט. מעל כל אות מאותיות 'יהא שמיה רבא... עלמאי מופיעה נקודה. מעל כל תיבה מתיבות 'יתברך... בעלמא' מופיעה נקודה. מעל כל אות מאותיות וו בשבחים מופיעה נקודה. בצד הנוסח כותרות שתחתיהן התוכן אינו מובן: סוד הקדיש בקיצור, בענין הקימה בקדיש.

הקודמות ובפרט במאות ה-15–16. יחד עם זאת, העובדה כי בכל חמשת הסידורים אין נוסח קדיש המכיל בקשה מורחבת לשבת מעיד כי חלה הצטמצמות בתפוצת מנהג זה.

הסידור המאוחר מבין החמישה, סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד יצ"ו, ונציה תי"ז (1657?), מוסיף לאחר נוסח הקדיש הערה המעידה על היכרות עם דיוקי הנוסח בקדיש על פי האר"י.

זהו הסידור הספרדי הראשון שכלל את הדרכות האר"י לתפילות, ואף הציג, בצד הנוסחים המסורתיים, את הנוסח הנבחר על ידי האר"י.<sup>216</sup> סידור זה נדפס בבית הדפוס של אנטונוי ריצנווי בונציה. התאמת הסידור לכוונות האר"י התבצעה הודות לעבודתו של ר' משה זכות, מגדולי רבני איטליה במאה ה-17 ומראשי מפיצי תורת האר"י,<sup>217</sup> כפי שנכתב בהקדמת הסידור: 'כי הואיל להטפל בו מעלת החכם המגיה... הרמ"ז נר"ו ולתקנו בכל תיקוני האר"י זלה"ה'. שתי ההדרכות הראשונות שבסידור אינן נוגעות לנוסח הקדיש אלא לעניינים הסובבים אותו שידונו בפרקים הבאים. אולם ההדרכה האחרונה המתייחסת לנוסח הבקשה לגאולה מורה כי יש להסתפק בבקשה 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה' [ההדגשה שלי, ש"ח]:

צריך העונה אמן יש"ר לומר עד דאמירן בעלמא לסוד שם מ"ב דתיבות כידוע ליודעי חן.  
וצריך לענות אמן ה"פ ויהיה כן בענותו אמן אחר מלת משיחיה ולא כנוהגים לומר יהי רצון  
ועוד ראוי למחות בחזני' המוסיפים בנוסח הקדיש כי כל המוסיף על משיחיה גורע.<sup>218</sup>

הנימוק להוראה זו הוא 'כל המוסיף גורע' ועל פי כוונות האר"י העניין מובן, שהרי מניין תיבות הבקשה עקרוני ל"ד התיבות המרכיבות את שם בן מ"ב, ואם יוסיפו עליהן תתבטל ההקבלה הנחוצה.

במהלך המאה ה-18 הלכה והתפשטה תורת הכוונות של האר"י במרחב הספרדי ורישומיה ניכרו בספרי ההלכה בני הזמן. ר' ישראל יעקב אלגאזי (איזמיר 1680 - ירושלים 1757) כתב בחיבורו על התפילות כך: 'בקדיש צריך לומר לעלמי בלא וי"ו ולא כמו שכתב בשל"ה ז"ל בו"ו'. די ברא צריך לומר ב' תיבות, וכן מן כל ברכתא...<sup>219</sup> דיוקי הנוסח שמקורם בכוונות האר"י הוזכרו כסדרם בחיבור. יש לציין כי שני עניינים לא נכתבו כאן – נוסח הבקשה לגאולה וההקפדה על תוספת וו

<sup>216</sup> הימצאותן של הדרכות האר"י לראשונה בסידור בשנת 1657 יכולה אף היא לחזק את הנחותיהם של אידל וגריס בדבר זמנה של תפוצת קבלת האר"י. ראה: אידל, אחד מעיר, עמ' 9–20; גריס, סוכן תרבות, עמ' 93.

<sup>217</sup> תיאור מפעל ההעתקה ועריכות חיבורי האר"י של ר' משה זכות ותלמידיו ראה אצל אביבי, סולת נקיה, עמ' 71–106; הנ"ל, אר"י, ב, עמ' 724–734.

<sup>218</sup> ונציה תי"ז, דף נה ע"ב.

<sup>219</sup> שלמי צבור, דיני הקדיש, אות כה, עמ' קצב (דף פ"א ע"ב).

החיבור בשבחי הבורא. יתכן כי יש בכך עדות להיחלשות משמעותית של מנהג הבקשה המורחבת וחוסר האחידות ברשימת השבחים.

הרב חיים יוסף דוד אזולאי (ירושלים 1724- ליורנו 1806) מזכיר בקצרה בחיבורו 'קשר גודל' את דיוקי האר"י:<sup>220</sup> 'יאמר לעלמי עלמיא, לעילא מכל ברכתא (כוונות האר"י ז"ל שסידר הרב מהר"ש ויטאל זלה"ה)'.<sup>221</sup> יש לציין כי לא מצאתי התייחסות לנוסח הקדיש בחיבורים נוספים של החיד"א, ואף כאן אין כל ענייני הנוסח מוזכרים, אלא רק המורכבים שבהם. נראה כי השינוי המתבקש בקדיש בעקבות כוונות האר"י לא היה משמעותי עד כדי יצירת קונפליקט בין הנהג המסורתית לשינויים הנדרשים ובעקבות כך, לא התעורר צורך בהדרכה מפורשת בנושא. המקור להדרכת החיד"א הוא 'שער הכוונות', והדבר מעיד על עליונות החיבור לעומת שאר כתבי האר"י.

ר' אליעזר פאפו (1786-1827), בעל ה'פלא יועץ' שניהן כרב בבולגריה, מביא אף הוא בחיבורו, בדומה לר' ישראל יעקב אלגאזי שלושה מתוך חמישה דיוקי נוסח בקדיש, בעקבות הדרכת האר"י: 'בנוסח הקדיש צ"ל לעלמי עלמיא בלא וי"ו די ברא ב' תיבות וכן מן כל ברכתא'.<sup>222</sup>

הדרכות שלושת הפוסקים שאת דבריהם הצגתי כוללות את שני ענייני הנוסח הבעייתיים ב'שער הכוונות'. בנוגע לאופן מנין כ"ח אותיות, שלושתם מסכימים לדעת ר' שמואל ויטל כי יש לומר 'לעלמי עלמי עלמיא'. לעומת זאת, בנוגע לאופן מנין כ"ח תיבות חלוקים השלושה: ר"י אלגאזי ור' אליעזר פאפו סבורים כי יש לומר 'מן כלי בשתי תיבות על מנת להגיע למנין כ"ח תיבות, ואילו החיד"א סבור, בעקבות דעתו של ר' שמואל ויטל בהערותו ל'שער הכוונות', כי אין לשנות את הנוסח שנכתב ב'שער הכוונות', ויש לומר 'מכל' בתיבה אחת. אין החיד"א מבאר כיצד יגיעו למנין כ"ח תיבות ללא חלוקת תיבת 'מכל' וכנראה קיבל את הסברו של ר' שמואל ויטל.

מתוך תשעה הסיפורים שהודפסו במהלך המאה ה-18 אותם בדקתי, נראה כי שני סיפורים לא הושפעו מכוונות התפילה של האר"י. ב'סדר תפלות כמנהג ק"ק ספרדים מדי חדש בחדשו ומדי שבת

<sup>220</sup> מחקרים על אישיותו ופועלו ראה בתוך: ספר החיד"א (בעריכת מאיר בניהו), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט. בניהו מתאר את השפעת החיד"א על הקהילות השונות אליהן הגיע במסגרת תפקידו כשד"ר. מן התיאור ניתן לחוש בכוח הרב שהיה בידי של החיד"א על מנת לחולל שינויים: 'השפעתו של חיד"א על הקהילות שביקר בהן לא היתה רק השפעה של שליח מארץ הקדושה ושל חכם מופלג. חסידותו, הנהגותיו וקסמו האישי הוסיפו לו חן מיוחד, ועל כן זכה חיד"א יותר מכל שליח אחר להיות נערץ וקדוש עד היום הזה. לא רק כתרי אגדה קשרו לו אלא גם "שבחים" שמחכמי ארץ ישראל לא זכו להם אלא האר"י ותלמידו ר' חיים ויטאל. מחכמי ירושלים לא היה חכם שהעם סיפר בגדולתו כחיד"א, מלבד ר' שלום מזרחי דידיע שרעבי (הרש"ש), שממנו קיבל חיד"א את תורת הסוד. אולם יחיד הוא בכך שיצירתן של האגדות עליו חרגה ממסגרת מקומית והקיפה קהילות רבות מישראל. בניהו, חיד"א, עמ' קעח; לאו מנה את החיד"א כראשון מבין שלוש הדמויות הבולטות של רבני המזרח השקועים בעולם הקבלה. ראה: לאו, מקומה של הקבלה, עמ' 131.

<sup>221</sup> כתבי החיד"א, סדר עבודה עבודת הקודש, מכון אהבת שלום, ירושלים תשע"ב, ח, טז, עמ' קלו. יש לציין כי ב'סיפור החיד"א' הביא המחבר את דברי החיד"א המצוטטים לעיל, אולם בגוף הסיפור כתב בנוסח הקדיש 'לעילא מן כלי'. הוא העיר על דברי החיד"א הללו כי בשו"ת רב פעלים ובכף החיים נפסק לומר 'מן כלי וכך אף מנהג בית אל. ראה: אברהם מרדכי דזיאלאווסקי, סידור החיד"א, ירושלים תשנ"ה, עמ' עה-עח.

<sup>222</sup> חסד לאלפים, סימן נה, סעיף יד, עמ' צו.

בשבתו, ונציה תק"ח (1748): נוסח ברוך שאמר הוא ארוך, במוסף שבת מופיעה ברכת 'למשה צוית' ואילו בקדיש גופו המענה הוא המענה המסורתי היינו 'לעלם ולעלמי עלמיא'. הפרדת תיבת דיברא לשתי תיבות בסידור וכן האחידות בו החיבור ברשימת השבחים לבדן, אינן יכולות להעיד על השפעה מתורת האר"י. הדרכות מן האר"י לא הודפסו בטקסט. יש לציין כי בעל העותק שנמצא בספריה הלאומית ומספרו 2008f91 חפץ לכוון בכוונות התפילה על פי האר"י, ולכן הוסיף בכתב ידו את הכוונות ושינויי נוסח נוספים. בסדור נוספו ככל הנראה דפים על ידי בעל הסידור, או שמלכתחילה היו דפים מיותרים בסידור, ועליהם נכתבו הערות ע"ד הסוד. לפני דף יז ע"ב נוסף דף כזה, ובו פירט בעל הסידור את כוונות הקדיש בקיצור על פי תורת האר"י (עלית העולמות ע"י העמוד, ד' תיבות, י' תיבות, שני שמות מ"ב בקדיש, כ"ח תיבות, כ"ח אותיות).

השפעת האר"י או העדרה מסופקות ב'סדר תפלות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים', אמשטרדם תפ"ח (1728?). מצד אחד, תיבת דיברא נכתבה כתיבה אחת מחוברת, ומצד שני, שאר ההדרכות מיושמות בגוף הקדיש, היינו: לעלם ולעלמי עלמיא, וו החיבור ברשימת השבחים וכן התאמת הנוסח לכ"ח תיבות באמצעות הפרדת 'מן כל'. מכיוון שלא ראיתי התייחסות להדרכות האר"י במקומות נוספים בסידור, נראה לי כי מדפיסי הסידור הדפיסו נוסח ספרדי מסורתי ללא התחשבות בהוראות האר"י.

בשבעת הסידורים האחרים ניכרת השפעת הדרכת האר"י לקדיש, מהם השפעה ודאית הנתמכת באזכור מפורש של הדרכות אלו במקומות שונים בסידור ומהם השפעה ללא ראיה ברורה.

בכותר 'בית תפלה' שיצא לאור בתחילה באמשטרדם בשנת תע"ב (1735?) ולאחר מכן בהדפסה דומה אך לא זהה בקושטא בשנת תצ"ה (1735?) מופיע נוסח הקדיש על פי הדרכות האר"י. בצד הנוסח מופיעה ההערה הבאה: 'לא יענה כן יהי רצון אלא אמן ככתוב ובכן יצא ידי חובתו הה' פעמים אמן שצריך לענות בקדיש ואין להוסיף על משיחיה כי כל המוסיף גורע'.<sup>223</sup> הערה זו מושפעת מהדרכת האר"י לעניין מניין האמנים בקדיש. בנוסף, בכותר זה מופיעה ברכת 'ברוך שאמר' וברכת 'תכנת שבת' לפי נוסח האר"י בתוספת הערה המבהירה את הצורך בהוספת נוסח לצד הנוסח המסורתי. בשער הסידור נאמר כי נוספו בו מנהגי האר"י.

ב'ספר שערי רחמים', שלוניקי תק"א (1741?), מביא מדפיס הסידור את כוונות האר"י על הקדיש בדף יח ע"ב. נוסח הקדיש מופיע בליווי פירוש מן האר"י בדף יט ע"ב-כ ע"א, וכמובן שהנוסח תואם

<sup>223</sup> בית תפלה, אמשטרדם תע"ב, דף כב ע"א.

את הדרכות האר"י. כך אף החיבור 'חסד לאברהם' שיצא לראשונה באיזמיר בשנת תקכ"ד (1764):  
 ושני עשורים מאוחר יותר, במנטובה בשנת תקמ"ג (1783?), שהוא סידור בתוספת פירוש קבלי.  
 בחיבור מציג המחבר, ר' אברהם בן שלום טוביאיאנה, הערות משער הכוונות לצד נוסח הקדיש בדף  
 מב ע"ב (על פי דפוס מנטובה).

בשלושה סידורים ניכרת השפעת האר"י על נוסח הקדיש מכיוון שהנוסח המופיע בסידורים תואם  
 את כל כוונות האר"י, אולם אין ראיה ברורה כי השינוי נעשה מתוך מטרה להתאים את הנוסח  
 לכוונות האר"י. סדר התפלות כמנהג ק"ק ספרדים, אמשטרדם תקכ"ה (1765): נוסח הקדיש בדף  
 כה ע"ב תואם את הדרכת האר"י, אולם מציג נוסח ארוך בברוך שאמר (עם שינוי ליבפה עמו') בדף  
 יט ע"א. אף במוסף שבת, דף קג ע"ב, מביא את הנוסח המסורתי 'למשה צוית'; ב'סידור תפלה כמנהג  
 קהל קדוש ספרדים', מנטובה תקל"ז (1777): וביספר תפלה זכה', ליורנו תקמ"ט (1789): מופיע  
 נוסח קדיש התואם לכוונות האר"י (דף ל ע"א; דף לא ע"א). בשונה מאמשטרדם תקכ"ה, שני  
 סידורים אלה מציגים שני נוסחים במקביל בברכת 'ברוך שאמר' (כב ע"ב; כב ע"ב) ובמוסף שבת (פו  
 ע"ב; קלט ע"ב) המעידים על התאמת הסידור לנוסח האר"י. ב'תפלה זכה' נוספה הערה מעניינת  
 לפני מוסף שבת: 'תפלה זו תקנוה במקום קרבן מוסף וכתוב בס' המנהיג שבצרפת ופרובי"נציא נהגו  
 לומר תכנת וגוי' ע"כ והוא על פי קבלת האר"י ז"ל... והדפסנוהו אעפ"י שאין מנהגנו לאמרו'.<sup>224</sup> ניתן  
 ללמוד מהערה זו על הסתייגות משינוי הנוסח המסורתי מחד, ומכניעה לביקוש נוסח האר"י מאידך.  
 לכאורה אפשר להניח כי הוספת נוסחאות הברכות לפי כוונות האר"י מעידה על השפעה ברורה של  
 האר"י אף בנוסח הקדיש, אולם נוסח הקדיש בשבת בשני סידורים אלה מחליש טענה זו. בקדיש  
 לאחר 'נשמת' בשבת מביאים מדפיסי שני הסידורים את הבקשה המורחבת לגאולה – ויבע קץ  
 משיחיה. וישכלל היכליה ויפרוק עמיה', מנהג שהיה נפוץ כאמור בסידורים הספרדיים הקדומים.  
 יש הפרש בין הסידורים באופן הצגת נוסח הבקשה המורחבת בשבת. במנטובה תקל"ז נאמר:  
 'בשבת וביום טוב יש אומרים נוסח זה' (דף פב ע"ב), ואילו בליורנו תקמ"ה נאמר: 'ומנהגינו  
 להוסיף בשבת בקדיש זה' (דף ל ע"א). נראה כי מנהג ליורנו היה תקיף יותר ולא שונה בנקל, על אף  
 השפעת האר"י על קהל המתפללים.

בהקשר הבקשה המורחבת ראוי לציין את דברי ר' כליפא בן מלכה שחי ופעל במרוקו במאה ה-18:  
 הקדיש ביוצר של שבת, נהגו להוסיף כך, יצמח פורקניה ויבע קץ משיחיה, וישכלל היכליה  
 ויפרוק עמיה בחייכון וכו'. וכך ראיתי שלוחי צבור שבאו מארץ ישראל תוב"ב וממצרים.

<sup>224</sup> דף קלו ע"ב.

וכן אומרים ביום טוב ולא בחול. וגם בסידורי ספרדים, בתפלות ימים נוראים הובא נוסח זה. והאבודרהם כתב כן כסדר כל יום, אבל לא גריס כי אם ויבע וכו', וישכלל וכו'. והטור גריס ויפרוק וכו'.<sup>225</sup>

על פי עדותו של ר' כליפא בן מלכה, במהלך המאה ה-18 עדיין היה מנהג רווח במרוקו לומר את הבקשה המורחבת בשבתות וימים טובים. לא זו בלבד, אלא אף בארץ ישראל ומצרים היה קיים מנהג זה. עדות זו ממתנת את היקף השתרשות נוסח הקדיש על פי האר"י, לפחות בשבתות. בהמשך דבריו עסק ר' כליפא בן מלכה אף בגרסה העברית 'למעלה מכל הברכות' וכתב:

גירסת למעלה מכל הברכות וכו', שהיו אומרים בספרד, ותמה עליהם הטור. היו אומרים אותה גם כן במערב, וכבר נשתקעה ולא נשארה כי אם בפי קצת זקנים במערב.<sup>226</sup>

לדבריו, בארצות המגרב היה נהוג לומר בעבר את הנוסח העברי, אולם כעת, במאה ה-18, נוסח זה אינו נפוץ. רק שרידי הדור הקודם, מעט זקנים, עדיין משמרים מנהג זה. אולי קיימת זיקה בין היעלמות הנוסח העברי לבין הדרכת האר"י ואולי זוהי תוצאה של התפתחות מנהגים בנפרד מן האר"י.

### 3. המאה ה-19: התמקדות בשאלת מנין כ"ח אותיות ומנין כ"ח תיבות

#### א. דיוני הפוסקים בשתי השאלות

הדרכות הפוסקים הספרדיים הולכות ומתמקדות בשני ענייני הנוסח הבעייתיים – האופן הראוי למנין כ"ח תיבות וכ"ח אותיות. כפי שהראיתי, במאה ה-18 היו פוסקים שהזכירו את חלוקת תיבת דיברא לשניים אולם הבקשה המורחבת לגאולה לא נזכרה בדבריהם. במאה ה-19 כבר לא מזכירים הפוסקים את חלוקת תיבת דיברא, שלא להזכיר את הבקשה המורחבת לגאולה, אלא עוסקים אך בנוסח המענה 'יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא' ובדרך הראויה לאמירת תיבת 'מכל-מן כל ברכתא'. נראה כי מוקד הדיון בענייני הנוסח מעיד על הטמעה הולכת וגוברת של נוסח האר"י לקדיש, ועל רצון לדייק בנוסח הראוי אף בנושאים שלא היו נהירים כדבעי ב'שער הכונות'.

ר' נסים אברהם אשכנזי (1790–1860), שהיה רבה של איזמיר וחברו של ר' חיים פלאגי עסק בשאלת המענה הראוי בקדיש:

<sup>225</sup> ר' כליפא בן מלכה, כף נקי, מהדורת משה חלמיש ומשה עמאר, לוד: אורות יהדות המגרב, תשע"ד, עמ' לא.

<sup>226</sup> שם.

יש לדעת בנוסח הקדיש איזה יכשר אם הוא לעלם ולעלמי עלמיה כמנהגינו או לעלם לעלמי עלמיה בלי תוספת ואו. או לעלם ולעלמיה או ולעלמי עלמיה כי רבו הנוסחאות ומאן דתני הכי לא משתבש או"ל.

והנה מלשון מרן ז"ל בשולחנו הטהור חא"ח סי' נ"ו סי"ג נראה דקי"ל דהג"י בלא וא"ו התוספת שכת' וז"ל העונים עד לעלמי עלמיה בלבד טועים הם כי אסור להפריד בין עלמיה ליתברך ע"כ דמריהטא דלישנא שכתב עד לעלמי עלמיה וכו' ולא כתב עד ולעלמי עלמיה בתוס' וא"ו נראה דג"י היא לעלמי עלמיה... והרצתי הדברים לפני חכמים גדולים והם אמרו דהג"י נכונה היא לומר לעלם לעלמי עלמיה כדי שיהיו כ"ח אותיות וכלישנא דשגירה בפינו...<sup>227</sup>

השואל מעוניין לברר את נוסח המענה הראוי: האם יש לומר 'ולעלמי עלמיה' או שמא יש לדקדק ולומר 'לעלמי עלמיה' ללא תוספת וו החיבור. מלשון השאלה ברור כי מנהג המקום של השואל היה המענה המסורתי, היינו בתוספת וו החיבור. נקודת המוצא של ר' נסים אברהם אשכנזי היא דברי ר' יוסף קארו ב'שולחן ערוך'. ר' נסים אברהם אשכנזי דייק מלשונו של ר' יוסף קארו כי הגירסה הנכונה על פי מרן הוא 'לעלם לעלמי עלמיה', ללא תוספת וו. בתשובה זו לא מוזכרים דברי מרן בפירושו על הטור, שם כתב 'ולי נראה שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בשביל שום דרשה וכיון שקבלנו מקדמונינו לומר ולעלמי עלמיה כל המשנה ידו על התחתונה',<sup>228</sup> על אף שרחוק להניח כי ר' נסים אברהם אשכנזי לא הכירם. נראה כי ניתן ללמוד מכך על הרצון להרמוניזציה ולתיאום בין המקורות ההלכתיים וההגותיים-קבליים. בסיום דבריו העיד ר' נסים אברהם אשכנזי כי דעתו בעניין הנוסח הראוי למענה מקובלת אף על 'חכמים גדולים', וכי זהו הנוסח הנהוג במקומם, בשונה ממנהגו של השואל.

ר' חיים פלאג"י, בן מקומו וזמנו של ר' נסים אברהם אשכנזי (איזמיר 1788–1869), סיכם בקיצור את הדיוקים הראויים בקדיש: 'בנוסח הקדיש יאמר לעילא מכל ברכתא רבי' האר"י... ועוד הביא משם רבינו האר"י דיאמר לעלמי עלמיה'.<sup>229</sup> לעומתו, בנו ר' רחמים נסים פלאג"י (איזמיר 1813–1907) דן באריכות בנוסח הראוי למענה בשני חלקים מחיבורו 'יפה ללב':<sup>230</sup>

<sup>227</sup> ר' נסים אברהם אשכנזי, שו"ת מעשה אברהם, חלק א, איזמיר תרט"ו, או"ח, סימן כ, דף ח ע"ב.

<sup>228</sup> בית יוסף על טור או"ח, נו, ג.

<sup>229</sup> ר' חיים פלאג"י, כף החיים, שלוניקי תרי"ט, סימן יג סעיף טוב, דף פח ע"ב.

<sup>230</sup> עליו ראה: ואנונו, ארזי הלבנון, ד, עמ' 1910.



סיג העונים עד לעלמי וכו' ממנו נקח כי צ"ל לעלמי בלא וי"ו וכ"ה בס' ילקוט ראובני פרי פקודי... ואע"ג שכ' בהרמב"ם... ובטור כמ"ש בשל"ה ובע"ש [עמודי שמים. ש"ח]. קים לן אילו הוה שמיע להו להרמב"ם והטור מ"ש בס' התיקונים ובס' האורה והוא אשר מצא כתוב הרב א"ח [אורחות חיים. ש"ח] כנז' גם הם היו כותבים כן ועד אחרן שכן דעת קדושים מרן ורבינו האר"י ז"ל א"כ הו"א דלא להוסיף עליה כמבואר.<sup>231</sup>

בדברי ר' רחמים נסים פלאגי משוקע רצון להתאים אף את המקורות הקדומים שהחזיקו בנוסח המסורתי למניין כ"ח אותיות במענה. כאן, בחלק א, דייק ר' רחמים נסים פלאגי מלשון 'שולחן ערוך', בדומה לר' נסים אברהם אשכנזי, כי יש לומר 'לעלמי' ללא ו. אולם הוא לא הסתפק בראיה זו אלא העלה סברה נוספת – אילו היו יודעים הרמב"ם והטור על מסורת כ"ח אותיות וחשיבותה, הרי שהיו מתקנים את נוסח המענה בהתאם לנדרש. בסיום דבריו קבע 'שכן דעת קדושים מרן ורבינו האר"י'. דיוקו בלשון ר' יוסף קארו הפכה לדעתו של מרן, למרות דברי מרן המנוגדים אותם ציטטתי לעיל. נראה כי המעבר אותו עשה בעל 'יפה ללב' מן הדיוק מלשון ר' יוסף קארו לקביעה כי זוהי דעתו, בניגוד לדבריו המפורשים ב'בית יוסף' הוא בעייתו.

בירור דעת הטור במענה הקדיש היא מוקד הדיון בחלק ב:

סיג העונים עד לעלמי וכו' עמ"ש בח"א אות ח' בשם ד' הטור ועתה ראיתי להטור ברמזיו עה"ת פ' בראשית שכתב ז"ל בפסוק של בראשית יש ז' תיבות כנגד ז' וכו' ולכן תקנו יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיה שהם ז' תיבות ואומר אותו שבעה פעמים ביום ויש בפסוק כ"ח אותיות וכן ביהא שמיה רבא כח וכו' מכאן אמרו כל העונה אמן בכל כחו כאלו נעשה שותף להקב"ה במ"ב יע"ש ובכך צ"ל דט"ס נפל בדברי הטור כאן וברמזיו הנז' וצ"ל יהא שמיה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיה כי בזה הו"ו כ"ח אותיות בדקדוק כמנין אותיות שבפסוק בראשית כנז' ואין לומר בדעת הטור דס"ל כי תיבת שמיה חסר כמ"ש בדניאל להוי שמה די אלה מברך כמ"ש מרן וכמ"ש בח"א ביושר לבב אות ה' שהרי בפ"י כתב כאן רבינו הטור ז"ל שמיה רבא י"מ שם יה רבא שאנו מתפללין על שם יה שאינו שלם שיתגדל וכו' ש"מ דס"ל דתיי שמיה הוא מלא.<sup>232</sup>

ר' רחמים נסים פלאגי הציג סתירה לכאורה בין דברי ר' יעקב בן אשר בפירושו על התורה, שם הביא את מסורת כ"ח אותיות, לבין דבריו בטור או"ח, שם כתב בסתם 'ועונין הצבור בכוונה שלימה

<sup>231</sup> ר' רחמים נסים פלאגי, יפה ללב, א, איזמיר תרל"ב, סי' נו, ח, דף פא ע"א-ב.  
<sup>232</sup> ר' רחמים נסים פלאגי, יפה ללב, ב, איזמיר תרל"ו, סימן נו, א, דף ד ע"א.

אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא' (נו, ג). ר' רחמים נסים פלאגי הסיק מכאן כי המענה בטור ובפירוש על התורה אינו מדויק וכי טעות סופר נפלה בשניהם. הוא המשיך וסתר אפשרות כי מניין כ"ח האותיות לדעת הטור מושג על ידי כתיב חסר של תיבת שמה, מכיוון שהטור סבר כי תיבה זו מרמזת לפירוש 'שם י-ה'. נראה כי דבריו אלה עומדים כהמשך לניסיונו להתאים את המקורות הקדומים למענה בן כ"ח אותיות כדעת המקובלים.

לעומת העיסוק הנרחב בשאלת המענה בן כ"ח אותיות, לא מצאתי בדברי ר' רחמים נסים פלאגי התייחסות למנין כ"ח תיבות. פוסק נוסף באיזמיר, ר' אהרן אלפנדרי, התייחס בסיום דיונו בדברי הטור סימן נו לענין האמנים. בתוך הרצאת הדברים הוא כותב: 'וצ"ל לעילא מן כל ברכתא'.<sup>233</sup>

ניסיון חריג לביסוס מנהג מענה הקהל המסורתי 'לעלם ולעלמי עלמיא' מופיע בדברי ר' משה הכהן (1790–1863), מרבני ג'רבה. בחיבורו 'פני משה' כתב כך:

בענין מ"ש קצת מקובלים בשם האר"י שאין לומר ולעלמי עלמיא. נראה שאינו מחוור ולא רבנו האר"י חתים עלה. חדא דהא הוא תרגום לעולם ועד ממש [וכן תרגם אונקלוס בפי' ה' ימלוך לעולם ועד שמות ט"ו י"ח. וכן תירגם יהונתן במיכה פ"ד פסוק ה'] והואו שבתיבת ועד תוכיח. ועוד למאי דחיישו לה לעניין כ"ח אותיות ליתא דהא אשכחן קרא מלא בדניאל [פ"ב פסוק כ'] להוי שמיה (!) דאלהא חסר י' מתיבת שמיה וא"כ הויא ליהו כ"ח ממש ודו"ק. ועוד כשתאמר לעלמי עלמיא תשתנה כוונת הדברים דכשתאמר עם ו' ולעלמי יהיה פירושו יהא שמו הגדול מבורך לעולם (ועוד) ועוד יתברך וישתבח ויתפאר וכו' במיני קילוסים אחרים. אך אם תאמר לעלמי עלמיא יהיה פירושו יהא שמו הגדול מבורך לעלם ע"כ ויהיה לעלמי עלמיא חוזר למטה יתברך וישתבח וכו' וזה פשוט וק"ל.<sup>234</sup>

ר' משה הכהן הציג שני נימוקים לחשיבות הדקדוק על פי הנוסח המסורתי שמותיר על כנה את וי"ו החיבור בתיבת 'לעלמי'. הנימוק הראשון הוא ההתאמה בין הביטוי 'לעולם ועד' לתרגום הארמי 'לעלם ולעלמי עלמיא'. ר' משה הכהן הביא שתי ראיות מתרגומי המקרא בהם תרגום הביטוי 'לעולם ועד' הוא 'לעלם ולעלמי עלמיא' הכולל את וי"ו החיבור. הנימוק השני הוא חשיבותה של וי"ו החיבור להבנת המשמעות הנכונה של הקדיש. לדעת ר' משה הכהן, וי"ו החיבור אכן מקשרת בין 'לעלם' לבין 'לעלמי עלמיא', ובכך נותרות התיבות 'לעלמי עלמיא' קשורות למענה שלפניהן – יהא שמיה. לעומת זאת השמטת וו החיבור יוצרת נתק בין שני חלקי הביטוי 'לעלם ולעלמי עלמיא', כך שתיבת

<sup>233</sup> ר' אהרן אלפנדרי, יד אהרן, איזמיר תצ"ה, חלק א, דף יט ע"א.

<sup>234</sup> ר' משה הכהן, פני משה, ירושלים תשנ"ז, עמ' ד.

'לעלם' מתייחסת לחלק המשפט הקודם ותיבות 'לעלמי עלמיא' מתייחסות להמשך הקדיש. הפתרון אותו הציע לשמירת מסורת כ"ח אותיות זהה לפתרון אותו הציע ר"י קארו, היינו השמטת האות יוד מתיבת שמיה. זאת על פי הפסוק בדניאל בו תיבת 'שמה' חסרה יו"ד.

אף נושאי דיונו ואופן הכרעתו של ר' יעקב רקח (1800–1891), מגדולי רבני לוב, בענין הקדיש הם יוצאי דופן בקרב הפוסקים הספרדיים בתקופתו. אפשר שניתן להסביר חריגות זו בריחוקם של השניים ממוקדי ההנהגה הספרדית המובילה. בנוגע לתיבת דברא הכריע ר' יעקב רקח אמנם כי יש לומר 'די ברא', אולם עצם העיסוק בתיבה זו מראה כי עדיין ראה צורך בדיון אודותיה: 'דברא כרעותיה. כן נוסח רש"י בפרדס והרמב"ם בנוסח קדיש.. אמנם נוסח רע"ג וס"הכ... ובשאר סדורים כתוב די ברא וכן עיקר'.<sup>235</sup> בהמשך ביסס בהרחבה ר' יעקב רקח את שיטתו כי יש לומר את נוסח המענה המסורתי 'לעלם ולעלמי עלמיא', בניגוד לדעה הרווחת אצל רוב הפוסקים הספרדיים בזמנו. בקיאותו במקורות העוסקים במענה הקדיש ניכרת מתוך ההפניות הרבות אליהן הוא מפנה, ואשר השמטתי מן הציטוט בכדי לשמור על רצף רעיוני:

ולעלמי עלמיא. הנוסח לומר ולעלמי כי כן תרגם אונקלוס בפרשת בשלח... דכלהו גרסו ולעלמי. ובתקוני הזוהר די"ג ע"א מבואר דנוסחתם לעלמי... אמנם מרן ז"ל בב"י בא"ח סני"ו כתב על סברא זו וז"ל ולי נראה שאין לשנות ממטבע... ולפ"ז מ"ש מרן בש"ע סני"ו סק"ג העונים עד לעלמי עלמיא טועים הם וכו' אין לדייק מכאן לומר לעלמי דמבוא' בב"י שזה משנה וכו' אלא דבא ללמד שלא להפסיק בין עלמיא ליתברך ואינו נחית לדיוקא ומעתה הגם דדעת התיקונים... דכתבו שצריך לשנות מכח הך דרשא מ"מ יאמר ולעלמי והדרשא דכ"ח מעשיו קיימת דשמה חסר יו"ד כדינה ומה גם דאינה נרגשת במבטא...<sup>236</sup>

בתחילת דבריו קבע כי יש לומר 'ולעלמי', ואחר עבר לשלבי ההוכחה. בשלב הראשון הביא ר' יעקב רקח את המקורות הקדומים החלוקים באשר לוו החיבור בתיבת 'ולעלמי', ולאחר מכן עבר לדברי ר' יוסף קארו ב'בית יוסף'. דעתו המפורשת של מרן ב'בית יוסף' כנגד אמירת 'לעלמי' היא הוכחה, לדעת ר' יעקב רקח, כי לא התכוון מרן בשו"ע להצביע על הנוסח המתוקן לדעתו, אלא אך להורות הלכה בענין הפרדת עלמיא מיתברך. בכך סתר ר' יעקב רקח את דברי ר' נסים אברהם אשכנזי שדייק מלשון מרן בשו"ע על נוסח המענה הראוי, ואת דברי ר' רחמים נסים פלאגי שנמשך בהוכחה דומה.

<sup>235</sup> ר' יעקב רקח, שערי תפלה, ורשא תרל"ח, דף כ ע"א.

<sup>236</sup> שם, דף כ ע"א-ב.

עד עתה הוכיח ר' יעקב רקח כי אכן דעת מרן היא כי אין לשנות מן הנוסח המסורתי, והמעוניין לקיים את מסורת כ"ח אותיות, ידקדק לכוון כי תיבת 'שמה' נכתבת בלא יוד. שלב ההוכחה השני עוסק בדברי האר"י בשער הכונות:

וכן נוסח האר"י ז"ל בסה"כ ד"כ ע"ג ודכ"ב ע"ד שכתב יש כ"ח תיבות וכו' ואלו הן יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי יעו"ש שדעתו מסכמת עם הש"ס ומדרשים וכל הראשונים הנז' ואחרונים ודעת מרן ז"ל והגם דהם כ"ט אותיות כיון דתיבת שמ"ה ארמית ובדניאל חסרה ושכן דינה כנז' א"כ גם הכא חסרה... ולפי"ז מ"ש מהר"ש ויטאל ז"ל שם בס"ה כד"כ ע"ד וז"ל בתיבת ולעלמי בלא וא"ו ואז הם כ"ח יעו"ש... דכלהו נטו אחרי סברת מהרש"ו הנזכר ז"ל ואחר נשיקת עפר רגליהם איך נחה דעתם בזה שהרי מפורש בדברי ס"ה לומר ולעלמי ולא אמר לעלמי ואי למספר כ"ח אותיות תיבת שמ"ה חסר כדינה שהיא ארמית שאז שוה דעת רבינו האר"י ז"ל עם הש"ס והפוסקים ואפושי פלוגתא לא מפשינן וגם מהרש"ו ז"ל כתבה בלשון ואולי.<sup>237</sup>

כזכור, נוסח המענה ב'שער הכונות' הוא בעייתי - מחד כתב ר' חיים ויטל בשם האר"י כי במענה הקדיש כ"ח אותיות, ומאידך מסר נוסח מלא המכיל כ"ט אותיות 'יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. בעייתיות זו עומדת ביסוד טיעונו של ר' יעקב רקח, שהסיק מן הנוסח המפורט ב'שער הכונות' כי אף האר"י סבר שאין לשנות מן הנוסח המסורתי. הוא היה מודע לכך כי הנוסח בשער הכונות מכיל כ"ט אותיות (והגם דהם כ"ט אותיות) אולם סבר כי בשל מעמדה הדקדוקי של תיבת שמה, הרי שהאות העודפת בנוסח 'שער הכונות' היא יוד של תיבת שמיה ולא וו של תיבת ולעלמי. לאחר הנחתו זו, הזכיר ר' יעקב רקח את דעת ר' שמואל ויטל שהעיר על הנוסח הבעייתי ואמר שאולי יש להשמיט את וו החיבור על מנת להתאים את נוסח המענה לכ"ח תיבות. ר' יעקב רקח תמה על כל הפוסקים והמקובלים שנמשכו אחר דעת ר' שמואל ויטל, למרות הנוסח המפורש ב'שער הכונות', ולמרות הסתירה לנוסח המענה הקדום.

שלב ההוכחה השלישי מתמקד במחלוקת האם מענה הקהל הוא עד תיבת עלמיא (כ"ח אותיות) או עד תיבת בעלמיא (כ"ח תיבות):

ומה גם דדברי מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו קאמר דכל המשנה ידו על התחתונה ומה גם דלדעת ס' האורה והתקונים והתוס' וכו' לדידהו דעונים עד עלמיא דאז הם כ"ח אותיות

<sup>237</sup> שם, דף כ ע"ב.

אמנם אנו דעונין עד בעלמא נסתרה דרשת אותיו' ובאו כ"ח תיבות במקומם ומה גם שנתקיימה גם דרשת האותיות כי שמ"ה חסר יו"ד כדינה...<sup>238</sup>

ר' יעקב רקח טען כי כל הדקדוק במנין כ"ח אותיות נוגע לאלה הסוברים כי יש לענות עד עלמא, אולם מכיון שמענה הקהל התארך למענה בן כ"ח תיבות, הרי שדקדוק זה אינו נצרך כל כך, ותיבת שמה מספיקה למעוניינים לדקדק בכל אופן במנין זה. ר' יעקב רקח סיכם את שלבי טיעונו וכתב:

ולכן מוטב שתעקר יו"ד דשמה שהיא זרה ואינה נרגשת במבטא מלחסר וא"ו דולעלמי שיהיה משונה ממטבע חכמים והפך הנך רבוותא תרגומים וש"ס וראשונים ואחרונים ומדרשים ורבינו האר"י ז"ל דמי יוכל לדחוק דבריהם הקדושים בקש ובדבר שאין בו ממש.<sup>239</sup>

ראויה לציון הכללתו של האר"י בין המצדדים בנוסח המסורתי, והעמדתה של השמטת וו החיבור מתיבת ולעלמי כהיפך דעת האר"י. בעיה ללא פתרון ברור ב'שער הכונות' הפכה בסיכומו של ר' יעקב רקח להכרעה ברורה. מהלך הפוך אך דומה בסגנונו הראיתי בדברי ר' רחמים נסים פלאגי – הוא כרך את דעת ר' יוסף קארו ודעת האר"י כאחת בתור פוסקים הסבורים כי אין לכלול את וו החיבור במענה ('שכן דעת קדושים מרן ורבינו האר"י ז"ל'). מלבד סיכומו המגמתי של ר' יעקב רקח, נראה כי הוכחתו בעד הנוסח המסורתי בנויה ומבוססת. אולם, נתון אחד משמעותי לא נכלל בדברי ר' יעקב רקח והוא פירושו של האר"י, בעקבות מחזור ויטרי, לתיבת שמיה. פירוש זה שחוזר ונשנה בדברי האר"י אותם כתב ר' חיים ויטל בענין הקדיש מחלק את תיבת שמיה לשתי תיבות: שם י-ה, ואינו מאפשר השמטת האות יוד מתיבה זו. זוהי הסיבה, ככל הנראה, לכך שכל המקובלים, ובראשם ר' שמואל ויטל, סברו כי האפשרות היחידה להגיע למענה בן כ"ח אותיות היא השמטת וו החיבור מתיבת 'ולעלמי'.

בסעיף הבא עסק ר' יעקב רקח בשאלת תיבת 'מכל-מן כלי'. הוא הביא את המקורות הקדומים, ולאחר מכן עבר לדעת המקובלים החלוקים ביניהם. לבסוף הביא את שורת הפוסקים המצדדת באמירת מכל, ועל אף שאינו מסכם בצורה מוחלטת את דעתו, הרי ניכר שסבר כי יש לומר 'מכלי ולא 'מן כלי'.<sup>240</sup>

<sup>238</sup> שם, דף כא ע"א.

<sup>239</sup> שם.

<sup>240</sup> שם.

בעוד ששלושת הפוסקים שבדבריהם עסקנו לעיל, ר' רחמים נסים פאלאג'י, ר' משה הכהן ור' יעקב רקה, האריכו לעסוק בהתנגשות שבין המענה המסורתי למסורת כ"ח אותיות, עיקר דיונו של ר' יוסף חיים מבגדד (1839–1909) בנוסח הקדיש מתמקד בשאלת כ"ח תיבות, וליתר דיוק: האם יש לומר 'מכל' או 'מן כלי'.<sup>241</sup> לנושא זה הוא הקדיש שאלה רחבה בשו"ת 'רב פעלים', בה אעסוק בהמשך. יחד עם זאת, במקום אחר הזכיר בקצרה אף את נוסח המענה 'יהא שמיא...עלמיא' וקבע כי יש לומר 'לעלם לעלמי עלמיא':

כתוב בשער הכונות שיש בעניית הקדיש מספר כ"ח תיבות ומספר כ"ח אותיות ע"ש, ולכן הסכימו המקובלים ובראשם רבינו הרש"ש ז"ל לומר מן כל ברכתא ולא יאמרו מכל כדי שיהיה מספר כ"ח תיבות שלם, וכן צריך לומר לעלם לעלמי עלמיא בלא ו' ולא יאמרו ולעלמי בו' כדי להשלים מספר כ"ח אותיות שאם יאמרו בו' נמצא כ"ט אותיות וכן עמא דבר.<sup>242</sup>

בדברי ר' יוסף חיים לא נשמעת נימה מתגוננת או פולמוסית בנוגע לנוסח המענה, גם אם הוסיף נימוק להדרכתו. במקום אחר הזכיר את נוסח המענה הראוי לדעתו בסתם, וניתן ללמוד מכך על מידת התקבלות נוסח זה במנהג הספרדי: 'גם כשיאמר לעלם לעלמי עלמיא ימשוך מלת יתברך עם מלת עלמיא שלא יפסיק בין עלמיא למלת יתברך'.<sup>243</sup>

תשובתו המנמקת את נכונות הנוסח 'מן כלי' עוסקת בניסיון להציג ראיות-נגד לדעת ר' שמואל ויטל הסבור כי אמירת 'מן כלי' כמוה כקיצוץ בנטיעות:

תשובה. כתוב בשער הכונות לרבינו האר"י זלה"ה שיש כ"ח תיבות מן יהא שמא רבא עד בעלמא, ולפי"ז צ"ל מן כל, דאם יאמר מכל לא יעלה חשבון על כ"ח, אף הרב מהרש"ו ז"ל בהגהתו שם כתב, אין לומר מן כל, דההבנה משתנית, יען הבנת מכל הוא מכולם ביחד, ומן כל ירצה למעלה ממדרגת הכל, וח"ו מקצץ בנטיעות, לכן הנכון לחשוב מלת ואמרו שאומר הש"ץ מן המנין, ואין לחשוב מלת אמן, מפני דאמן ראשונה ואחרונה לגופיה אצטריך עכ"ד ע"ש.<sup>244</sup>

<sup>241</sup> תיאור פועלו ותולדותיו אצל: אברהם בן יעקב, הרב יוסף חיים מבגדד: תולדות חייו ורשימת כתביו, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, תשמ"ד; מונדני עסק בעבודת הדוקטור שלו במשנתו ההלכתית של ר' יוסף חיים כפי שהיא משתקפת בספרו בן איש חי, ראה הפניה; לדעת לאו, הי"ב איש חי' היה אחת משלוש הדמויות הבולטות של רבני המזרח השקועים בעולם הקבלה: החיד"א, בן איש חי וכף החיים. הרב יוסף חיים נחשב לסמכות-על בקרב יהודי המזרח במאה ה-20. ספרו בן איש חי היה לשולחן ערוך של יהודי בבל. ראה: לאו, מקומה של הקבלה, עמ' 131, והערה 4.

<sup>242</sup> ר' יוסף חיים, עוד יוסף חי, ירושלים תשכ"א, פרשת ויחי, אות ט, דף פו ע"ב.

<sup>243</sup> בן איש חי, חלק א, פרשת ויחי, אות יא, עמ' צב.

<sup>244</sup> שו"ת רב פעלים, חלק ב, ירושלים תרס"א, אורח חיים סימן יג, דף י ע"ב.

נראה כי ר' יוסף חיים השקיע מאמץ פרשני בנכונות הנוסח, והדבר מעיד על החשש מפגם העלול להיגרם כתוצאה מאמירת נוסח לא ראוי. בפתח התשובה הוא הציג את דעתו של ר' שמואל ויטל, הסבור כי לתיבת 'מכל' ו'מן' כלי שתי משמעויות שונות. תיבת 'מכל' פירושה 'באמצעות' ואילו תיבות 'מן' כלי הן מילות יחס המציינות דבר למעלה מדבר. ר' שמואל ויטל ציין כי המשמעות שנתן לתיבות 'מן' כלי היא בעייתית ונחשבת כ'קיצוץ בנטיעות', ככל הנראה משום שסבר כי אין ראוי ליחס את גדולת הקב"ה לדבר אחר.

והנה טענה זו שטען מהרש"ו ז"ל על מן כל, וחשב זה מקצץ בנטיעות ח"ו, איני מבין, דאדרבה לשון מן כל עדיף טפי, ומתיישב יותר עם תיבת לעילא, והכונה לפי הפשט כי לעתיד כשיהיה השם שלם, דהיינו שיהיה שם יה רבא, נזכה לראות נסים ונפלאות יותר גדולים מן הראשונים, ולכן יהיו הלשונות של שירות ותשבחות יותר גדולים ועליונים מלשונות שירות ותשבחות הנמצאים עתה, ובאמת כן ארז"ל במדרש אמר הקב"ה אראה לבנים מה שלא הראתי לאבות, כדכתיב שירו לה' שיר חדש, ולזה אתי שפיר לשון לעילא מן כל ברכתא, גם לפי פירוש מהרש"ו שכתב שהוא ר"ל למעלה מן כל ברכתא. זאת ועוד כתב רבינו ז"ל בשער הכונות דף ע"א וז"ל, ולזה נאמר בהם מלות אלו על הסדר הזה לעילא מכל ברכתא, לפי שאבא הוא לעילא מן אימא עכ"ל, ולפי"ז אתי שפיר לשון מן כל בשתי תיבות, ומצינו למהרש"ו דדייק מלשון זה שצ"ל מכל, ולא ידעתי כונתו דאם שראה כתוב מספר הכונות מכל זה אינה ראייה, כי זה הוא טעות המעתיק שהיה שגור בפיו כך, ועוד אם הוא דייק מכאן למה לא דייק מלשון הקודם בדף כ"ב ע"ד כשהעתיק שם עניית הקדיש, דג"כ כתב מכל בתיבה אחת, גם יש להעיר לפי הבנת מהרש"ו בתיבת מכל שהוא מכולם, איך מיושב בזה לשון לעילא.<sup>245</sup>

לדעת ר' יוסף חיים אין הפרש במשמעות שני הביטויים ואין כל בעיה בציון יחס לקב"ה. כראיה הביא מדרש חז"ל האומר כי לעתיד לבוא יהיו מדרגות התגלות גבוהות יותר. ראייה נוספת הציג ר' יוסף חיים מ'שער הכונות' גופו, שם נמצא שימוש בתיבת 'מכל' במשמעות יחסית – זה למעלה מזה. כמו כן, המשמעות היחסית של תיבות 'מן' כלי' מתיישבות באופן בנוסח הקדיש ובפרט בנוגע לתיבת 'לעילא' המקדימה תיבות אלו.

והנה מצינו בפרשת יתרו כתוב עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים, וכן באיוב כתוב גדול מכל בני קדם, ובשני פסוקים אלו לא אפשר לפרש כפי הבנת מהרש"ו בתיבת מכל שהוא

---

<sup>245</sup> שם.

ר"ל מכולם ביחד, וראיתי פסוק בנחמיה ס"י ט' ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה, ופירש רש"י ז"ל ומרומם על כל ברכה ותהלה, שאין כל בריה יכולה לברכו ולהללו כפי גדלו ורוממותו, שהוא מרומם ונשא יותר, מה שאין הפה יכולה לספר, וכן פירש המצודות ע"ש, והשתא מה יאמר מהרש"ו על פסוק זה דהא הכא לא קאמר מכל ברכה ותהלה כדי לפרש הבנת מכל הוא מכולם ביחד, אלא אמר על כל ברכה ותהלה שהוא ר"ל למעלה מן כל ברכה ותהלה, דאמרינן בעלמא, וד"ז הוא ממש כמו עניית הקדיש הנז', וכמו שתפרש זה הפסוק כן תפרש הקדיש.

וחפשתי לראות אם יש כל במקרא, ומצאתי בס"ד בדניאל א' מראיהם טוב ובריאי בשר מן כל הילדים, וגם בלשון תרגום מצאתי כזאת בדניאל כ' בחכמה די איתי בי מן כל חייא, ועוד שם בס"י ז' די תשגא מן כל מלכותא ודוק היטב.

והנה לענין הלכה מצינו לרבינו הרש"י ז"ל בנהר שלום דף נ"ח ע"ב, שהסכים להדיה לומר מן כל בשתי מלות, וכן כתוב בסדור שלו, וכן נוהגים בעה"ק ירושלים, וכך אנחנו נוהגים, והשי"ת יאיר עינינו באור תורתו, אכ"ר.<sup>246</sup>

בשלב הבא, הביא ר' יוסף חיים פסוקים מן המקרא שאין אפשרות לפרשם במשמעות הראשונה אותה הציג ר' שמואל ויטל אלא רק כמילת יחס. אף מבחינה דקדוקית הראה ר' יוסף חיים כי יש תקדים מקראי לצירוף 'מן כל'. הוא חתם את התשובה בהוראה הלכתית מן הרש"ש שהורה לומר מן כל.

במפנה המאה ה-19 עסק ר' יעקב חיים סופר (בגדד, 1870 – ירושלים, 1939) במנהגי הקדיש ונוסחאותיו בפירוט רב.<sup>247</sup> אף הוא, כקודמיו במהלך המאה, התמקד בשני הנושאים החלוקים בנוסח הקדיש, ולא ראה צורך להזכיר את ענייני הנוסח האחרים. לאחר הרצאת עיקרי שיטת האר"י בעניין עליית העולמות והשמות המסוגלים לכך, כתב ר' יעקב חיים סופר:

ולכן צ"ל לעלם לעלמי עלמיא ולא יאמר ולעלמי כדי שלא להוסיף על כ"ח אותיות שיש מן יהא שמיה וכו' עד מילת עלמיא כנז'. וכן היא הגירסא בפע"ח [פרי עץ חיים] שם ובפ"ג לעלמי בלא וא"ו. וכ"כ מהרש"ו [ר' שמואל ויטל] ז"ל שם בשער הכוונות דף י"ד ע"ג. סו"ב

<sup>246</sup> שם.

<sup>247</sup> לדעת לאו, ר' יעקב חיים סופר היה אחת משלוש הדמויות הבולטות של רבני המזרח השקועים בעולם הקבלה: החיד"א, בן איש חי וכף החיים. ראה: לאו, מקומה של הקבלה, עמ' 131. בהקדמתו מעיד הרב סופר כי התמקד בשילוב פסקי ר' יוסף קארו עם מסורת האר"י ומקובלים נוספים. לאו כתב כי זהו הספר ההלכתי המובהק ביותר שמשלב את ההלכה והקבלה כמארג אחד. עוד הוסיף לאו כי התפשטותו והתקבלותו בקרב חכמים מזרחיים מעידה על המעמד החשוב שייחסו לו. ראה שם, הערה 5.



[סולת בלולה] אות ד'. שייץ [שלמי צבור] דפ"א ע"ג. קשייג [קשר גודל] סי' ח' אות ט"ז. סידור  
 בייע [בית עובד] אות נ"ב. חס"ל [חסד לאלפים] סי' נ"ה אות י"ד. כף החיים סי' י"ג אות  
 טו"ב. שעי"ת אות ב'. בן א"ח פ' ויחי אות י"א. וכ"כ יפה ללב ז"ל אות ח' בשם כמה פו' וכתב  
 ודלא כמי שכתב שצ"ל ולעלמי בוא"ו יעו"ש.

וכן צ"ל מן כל בשתי תיבות ולא יאמר מכל בתיבה אחת כדי שלא לגרוע מכ"ח תיבות שיש  
 מן יהא שמיה רבא וכו' עד דאמירן בעלמא. וכן הוא בהדיא בפע"ח שם וכ"כ בנגיד ומצוה.  
 והביאו יד אהרן בהגה"ט [הגהות הטור]. וכן הסכים הרש"ש ז"ל בס' נה"ש (נהר שלום)  
 בסוף כוונת הקדיש דף ד' ע"ד בהנדי"מ בירושת"ו בסוף ד"ה והמוחין וכו'. וכ"כ שייץ שם.  
 חס"ל שם. וכן פסק מהרי"ח ז"ל בס' רב פעלים ח"ח סי' יג ובספרו בן א"ח פ' ויחי אות ב'.  
 וכן מנהג בית אל יכביץ יפה ע"ק ירושת"ו לאומרם בבי תיבות ודלא כמי שכתב שצ"ל מכל  
 בתיבה אחת. ועוד עיין מש"ל בס"י מ"ח אות א' ד"ה יתגדל וכו'.<sup>248</sup>

ר' יעקב חיים סופר המשיך בקו אותו התווה ר' יוסף חיים וקבע כי יש לומר 'לעלם לעלמי עלמיא'  
 וימן כל'. חשיבות הפרדת די ברא לשתי תיבות נזכרת רק בתוך ציטוט דברי האר"י בנושא עניית  
 אמן ולא כהוראה נפרדת הנובעת מהדרכת האר"י. ר' יעקב חיים סופר מורה לומר 'לעלם לעלמי  
 עלמיא' כפי הדעה הרווחת בין המקובלים. בעניין כ"ח תיבות, הוא מורה לומר 'מן כל' ומביא רשימת  
 פוסקים כסיוע לדעתו.

### *ב. השתקפות קבלת הדרכות האר"י בסידורי המאה ה-19*

בסידורים הספרדיים מן המאה ה-19 אין אחידות בנוגע לנוסח האר"י. בסדר תפלות כמנהג קהל  
 קדוש ספרדים שהודפס בפיזה בשנת תקס"ו (1806?), עותק הספריה הלאומית שמספרו  
 2003 F 561, הדף ובו נוסח הקדיש פגום אולם המקומות הרלוונטיים לענין נוסח האר"י נמצאים.  
 תיבת די ברא נפרדת לשתי תיבות, אולם נוסח המענה הוא המענה המסורתי בן כ"ט אותיות, תיבת  
 מכל כתובה כאחת, בלא הפרדה (דף כט ע"ב). לאחר נשמת בתפילת שחרית שבת מופיעה הבקשה  
 המורחבת לגאולה: 'יתגדל ויתקדש שמיה רבא בעלמא די ברא כרעותיה וימליך מלכותיה ויצמח  
 פורקניה. ויבע קץ משיחיה. וישכלל היכליה ויפרוק עמיה. בחייכון וכו'' (דף עח ע"ב). מתוך ממצאים  
 אלה נראה כי מדפיס הסידור דבק בנוסח הספרדי הקדום ולא ערך שינויים בהתאם להדרכות

<sup>248</sup> שו"ת רב פעלים, שם, דף צז ע"א.

האר"י. חיזוק להנחה זו יש למצוא בנוסח הארוך שהובא בברכת ברוך שאמר (דף כב ע"ב) ובנוסח למשה צוית' שהובא במוסף שבת (דף פג ע"א).

שני סידורים שנדפסו במהלך פחות מעשור, על ידי אותו מדפיס, משקפים הבדל תמוה ביניהם בנוסח הקדיש. מדפיס הסידורים, ר' ישראל ב"ק, עלה לארץ בשנת 1835 לערך ומיד פנה להקים את בית הדפוס הראשון בארץ ישראל, בעיר צפת. לאחר כשנה הודפס הסידור הראשון מבין השניים, 'שפת אמת'. בית הדפוס שלו סבל מקשיים רבים שניתכו באותה העת על העיר, למרות העמל שהושקע בו. רעידת האדמה בשנת 1837 אילצה את ר' ישראל ב"ק לעזוב את צפת ולעבור לירושלים, שם הוצע לו להקים את בית הדפוס שלו.<sup>249</sup> כשנה לאחר הקמת בית הדפוס בירושלים, בשנת 1842, נדפס הסידור 'תפלת ישראל'. סידור זה הוא הסידור הראשון שנדפס בירושלים.<sup>250</sup> ר' ישראל שקיבל הסכמות של רבנים רבים שהורו להותיר לו את המונופול על הדפוס (ראה בפתח הסדור), תאר בהקדמה לסידור את הנסיבות להקמת בית הדפוס בירושלים.

נוסח הקדיש בסידור שפת אמת שנדפס בצפת משקף את הדרכות האר"י: די ברא, לעלם לעלמי עלמיא, מן כל. חיזוק לכך שהנוסח הושפע מן האר"י יש למצוא בהערה לפני הקדיש: 'וצריך לענות חמשה פעמים אמן'. בגוף הנוסח מופיעה תיבת אמן אחר 'ויקרב משיחיה', והיא משקפת באופן מובהק את הדרכת האר"י, בה אדון בפרק נפרד.<sup>251</sup> לעומת סידור זה, הסידור שנדפס בבית הדפוס המחודש בירושלים מקדים הערה שונה לפני הקדיש בענין עניית אמן: 'הקהל עונים אמן ככש"צ אומר יתברך. בריך הוא. ואמרו אמן'. עניית אמן אחר יתברך משקפת את הוראת ר' יוסף קארו בשולחן ערוך וסותרת את הדרכת האר"י בשער הכוונות. בנוסף, בקדיש מופיע המענה המסורתי בן כ"ט תיבות.<sup>252</sup> באותה תקופה היתה ירושלים מעוז קבלי, בשל ישיבת 'בית אלי בעיר, ולכן הדפסת סידור ראשון בירושלים שאינו תואם להדרכות האר"י תמוהה לדעתי. התמיהה מתחזקת לאור העובדה כי שני סידורים אלה הם הראשונים שהציגו את נוסח ברוך שאמר על פי האר"י, ללא הצגת נוסח חלופי מסורתי בצדו.<sup>253</sup>

<sup>249</sup> ראה: בניהו, בית דפוס, עמ' 271 ואילך; יערי, דפוס המזרח, א. בעמ' 14–15 תיאר יערי את בית הדפוס של ב"ק בתור התקופה השנייה, מתוך חמש תקופות, של בית דפוס בצפת. בעמ' 7–8 הביא יערי את הקדמת הסידור וכן את הסכמת הרבנים הספרדים ושמותיהם.

<sup>250</sup> בניהו, שם.

<sup>251</sup> ספר שפת אמת כמנהג ק"ק ספרדים, צפת תקצ"ב (1836?), נדפס ע"י ישראל בן אברהם, תחת ממשלת השר הגדול מחמד עלי באש איר"ה, דף יט ע"א.

<sup>252</sup> סדר תפלת ישראל כמנהג ק"ק ספרדים, ירושלים תר"ב (1842), המדפיס ישראל בן אברהם, תחת ממשלת השולטן עבדול מאג'יד, דף כה ע"ב.

<sup>253</sup> ראה: שפת אמת, דף יג ע"א; תפלת ישראל דף כא ע"א.

הערה המתייחסת לנוסח הקדיש אינה מופיעה בסדר בית תפלה יקרא, כמנהג ק"ק ספרדים י"ץ, וינה תרל"ב (1872?). יחד עם זאת, הנוסח תואם לכאורה להדרכות האר"י: די ברא, שמה חסר יוד, ומן כל (עמ' טז). יש לציין כי השימוש בתיבת שמה חסרה על מנת לעמוד במנין כ"ח תיבות היה נדיר בסידורי ספרד המודפסים, ולמעשה זהו הסידור הראשון אותו מצאתי שהשתמש בדרך זו. יתכן כי הסתייגות ר' יוסף קארו מנוסח 'לעלם לעלמי עלמיא' שפוסקים כגון ר' יעקב רקח החלו לפרסמה במהלך המאה היא זו שגרמה לשינוי בסידור.

ציינתי לעיל כי בעיר ליוורנו נהגו לומר נוסח בקשה לגאולה מורחב בשבת, וכי מנהג זה לא שונה בנקל על אף הדרכת האר"י המחייבת הסתפקות בבקשה 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'. עדות נוספת להשתרשות מנהג זה מצויה בסדור 'עולת תמיד' שהודפס בליוורנו בשנת תרמ"ז (1887?). לאחר נשמת בשחרית שבת, דף עו ע"א, מופיעה ההערה: 'בשבת וביום טוב אומרים נוסח זה' ולאחריה: 'יתגדל ויתקדש שמיא רבא. בעלמא די ברא כרעותיה. וימליך מלכותיה. ויצמח פורקניה. ויבע קץ משיחיה וישכלל היכליה ויפרוק עמיה'. לאחר מכן מופיעה הערה: 'בחייכון עד דאמירן בעלמא ואמרו אמין. מלבד התוספת המצוינת, נראה כי נוסח הקדיש תואם להדרכת האר"י: די ברא, לעלם לעלמי עלמיא, מן כל (דף לא ע"א).

שני הסידורים הפופולריים 'תפלת החדש' ו'בית עובד' שהודפסו במספר רב של מהדורות יצאו לאור במהלך המאה ה-19.<sup>254</sup> סידור 'תפלת החדש' יצא לאור לראשונה בונציה בשנת תקס"א (1801?) ככל הנראה,<sup>255</sup> וסידור 'בית עובד' יצא לאור לראשונה בליוורנו בשנת תר"ג (1843?), כארבעים שנה לאחר הדפוס הראשון של 'תפילת החדש'. מפאת ההיקף הגדול של מהדורות הסידורים, לא היה באפשרותי לבדקן באופן שיטתי, אך מתוך המהדורות שבדקתי אפשר להבחין בתהליך העצמת נוסח האר"י המתבטא בסידורים הללו. במהדורת תפלת החדש שנדפסה בליוורנו תקצ"ח (1838?) (דף לב ע"א) ותרי"א (1851?) (דף קיג ע"ב) עדיין אין פרטי דינים מן החיד"א שיופיעו במהדורות מאוחרות יותר,<sup>256</sup> אולם לפני הקדיש מופיעה ההערה: בקדיש צריך לענות חמשה פעמים אמין. בגוף הנוסח מופיעה אמין אחר 'ויצמח פורקניה', התואמת להדרכת האר"י. כמו כן התיבות די ברא ומן כל נפרדות. לעומת זאת, המענה המסורתי בן כ"ט אותיות מופיע בסידור. במהדורה שנדפסה בליוורנו

<sup>254</sup> הפניה למהדורות תפילת החדש עד לשנת תרכ"ג (1863) מופיעה אצל וינוגרד, אוצר, א, מפתח שמות הספרים, עמ' 173. על פי וינוגרד, המהדורה הראשונה של תפילת החדש יצאה לאור בונציה בשנת תקס"א, בדפוס גד בן יצחק פואה (וינוגרד, אוצר, ב, עמ' 288, ונציה 2149). פרטים על מהדורותיו של סידור 'תפילת החדש' ראה אצל תורג'מן, עמ' 227-229. תורג'מן מציין כי ארבעים מהדורות של הסידור הודפסו, בין השנים 1801-1975.

<sup>255</sup> שתי המהדורות הראשונות אותן ציין וינוגרד, ונציה תקס"א וליורנו תקע"ז, אינן מצויות בספריות ציבוריות ואינן מופיעות במפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי.

<sup>256</sup> במהדורות המאוחרות נוספו דיני תפילה מן החיד"א. בשער הסידור תפלת החדש שיצא לאור בליוורנו בשנת תשי"א נאמר: 'ועם תוספת הו"ד כל הדינים הנוהגים פעולת צדיק ומופת הדור הרב חיד"ד זצוק"ל בספרו הנחמד קשר גודל ושאר רבואתא'. מלבד דיני תפילה, נוסף לסידור אף חיבור 'שלימות הלב' שמפרש את טעמי התפילה.

בשנת תרנ"ג (1891?) כבר מופיעים פרטי דינים בדף 54–55 תחת הכותרת 'דיני קדיש וענייני אמן'. בסעיף טז נאמר: 'יאמר לעלמי עלמיא. לעילא מכל ברכתא (כוונת האר"י זצ"ל שסדר הרב מהר"ש ויטאל זלה"ה)'. נראה כי זהו ציטוט מן החיד"א ב'קשר גודלי'. נוסח הקדיש מכיל מענה התואם להוראה בדיני הסידור, היינו 'לעלם לעלמי עלמיא', בשונה מן המהדורות הקודמות. באופן מפתיע, אין התאמה בין הדרכת החיד"א בדבר אמירת 'מכלי לבין נוסח הסידור, ובנוסח מוסיפות להופיע תיבות מן כל כאשר הן נפרדות. בכל שלוש המהדורות אותן סקרתני, מופיעה בקשת גאולה מורחבת בשבת, בהתאם למנהג ליוורנו שם נדפסו הסידורים (דף קז ע"א; דף קיג ע"ב; עמ' 247, בהתאמה). במהדורת ליוורנו תרנ"ג, מופיע נימוק בדיני הקדיש לתוספת זו: 'מנהגנו בעיר ליוורנו יע"א להוסיף בשבת בקדיש זה לומר ויצמח פורקניה ויבע קץ משיחיה וישכלל היכליה ויפרוק עמיה כי בשבת המקטרגים ספו תמו ואנו מפרשים יותר' (עמ' 72). לעומת זאת, במהדורת 'תפלת החדש', ליוורנו תשי"א (1951?), נוסח הקדיש לאחר נשמת זהה לנוסח ביום חול, ואינו מציג בקשה מורחבת. ההסתפקות בבקשת הגאולה של חול משקפת ככל הנראה רצון להתאמת הנוסח למנהג שהתהווה עם השנים, ואשר דרש את התאמת נוסח הקדיש בשבת לקדיש של חול. מעניין כי בעמוד 100 נותרו על כנם פרטי הדינים המנמקים את הבקשה המורחבת והזהים למהדורת ליוורנו תרנ"ג, למרות השינוי בגוף הנוסח.

אף במהדורות בית עובד אותן בדקתי מופיעה התפתחות מסוימת. דומה כי החידוש בהוצאת 'בית עובד היה הוספת מערכת שלימה של דיני תפילה לצד נוסח התפילה. במהדורה הראשונה של בית עובד שנדפסה בליוורנו בשנת תר"ג (1843?), בדיני הקדיש, כבר מופיעים פרטי דינים המתייחסים להדרכות האר"י בנוגע לקדיש: 'יאמר לעלמי עלמיא. לעילא מכל ברכתא. כוונת הרב האר"י שסידור הרב מהר"ש ויטאל זלה"ה' (דף סה ע"ב). אף כאן, תיבות מן כל נפרדות, שלא כהוראת הסידור בדיני הקדיש. בנוסף, במהדורה זו יש חוסר עקיבות בולט בנוגע למענה הקהל 'יהא שמיא... עלמיא': בדף סו ע"ב ובדף קמה ע"א מופיע מענה הקהל המסורתי בן כ"ט אותיות, בדף פ ע"ב ובדף קטו ע"ב מופיעה תיבת שמה חסרה היוצרת מענה הבן כ"ח אותיות. לעומתה, מופיעה תיבת שמיא בכתוב מלא בחלקו הראשון של הקדיש 'יתגדל ויתקדש שמיא רבא'. בכל מהדורות הבאות אותן בדקתי: ליוורנו תרכ"ב (1862?), תרפ"ב (1922?), תש"ח (1948?) ותל אביב תשכ"ב, מופיעים אותם דינים. נוסח המענה אחיד ותואם להדרכת החיד"א: 'לעלם לעלמי עלמיא'. לעומת זאת, תיבות מן כל ממשיות להיכתב בנפרד בכל המהדורות, למרות הדרכת החיד"א.

אם כן, למדנו כי שלושת דיוקי הנוסח על פי הדרכת האר"י הבאים התקבלו במנהג הספרדי ללא מתחים וקונפליקטים, ונטמעו בסידורים באופן מושלם עד למאה ה-19: די ברא בשתי תיבות

נפרדות; סיום בקשת הגאולה בתיבות 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'; הוספת וו החיבור ברשימת השבחים; יוצא דופן הוא מנהג ליוורנו ששימר בעקשנות את הבקשה המורחבת לגאולה בקדישים הנאמרים בשבת עד לתחילת המאה ה-20. אף בענין מסורת כ"ח אותיות וכ"ח תיבות ניכרת המגמה אצל הפוסקים והסידורים הספרדיים להתאים את נוסח הקדיש להדרכות האר"י, והדיון מתמקד בשאלת האופן המתאים ביותר למילוי הדרכות אלה. בענין כ"ח אותיות, הנוסח הנפוץ היה הנוסח שהתוה ר' שמואל ויטל – לעלם לעלמי עלמיא, אף כי היו קולות שקראו לדבוק בפסיקת ר' יוסף קארו, ולוותר על האות יו"ד בתיבת שמיא ולא על האות ו"ו בתבת ולעלמי. עד לפסיקת ר' בן איש חי, האופן הראוי למנין כ"ח תיבות היה שנוי במחלוקת בשל צידודו של החיד"א בדעת ר' שמואל ויטל. אולם נראה כי לאחר שפסק ר' יוסף חיים לומר 'מן כלי' בשתי תיבות נפרדות, התקבלה דעה זו כנוסח הסמכותי.

#### 4. המאה ה-20: שינוי תפיסה בנוגע למסורת כ"ח אותיות

תורתו ופסקיו של הרב עובדיה יוסף התוו את הדרך לפסיקה הספרדית במאות 20–21.<sup>257</sup> בעקבותיו הלכו אף בניו, שבספרי ההלכה שכתבו שיקעו את דעת אביהם. נראה כי עד לסוף המאה ה-19 לא חלה הפרדה ברורה בין הלכה לקבלה במרחב הספרדי, אף כי יתכן שדיוניהם של ר' רחמים נסים פלאגי ור' יעקב רקח מעידים על ניסיון למציאת האיזון הנכון בין שני הקצוות. גם במאה ה-20 המשיכו רוב פוסקי ההלכה הספרדיים את העמדות המקובלות, מן החיד"א ואילך, ביחס לקבלת האר"י. אמנם, הרב עובדיה יוסף הציג עמדה נבדלת, וסלל דרך ברורה בנושא פסק ההלכה המחייב ומשקלה של הקבלה במכלול השיקולים ההלכתיים.<sup>258</sup>

חלמיש הבחין בין שלוש קבוצות שהושפעו מתורת האר"י: 'עמי הארץ', היינו שכבות הציבור הרחבות, 'צנועים', היינו המקובלים ההולכים בדרך האר"י, וגדולי הלכה. הוא הצביע על חדירתה של הקבלה ואישיותו של האר"י כגורמים להשפעה העצומה הן על עמי הארץ הן על המקובלים שחלקם שימשו כפוסקים בעלי שם כגון החיד"א ור' יוסף חיים. כנגד השפעה זו, ובפרט ההשפעה על אישים בעלי שם, הוצרכו בעלי ההלכה לפסוק את דברם בנוגע להדרכות האר"י הנוגעות להלכה. ככלל, לא נטו בני הקבוצות השונות להתייחס אל האר"י כפוסק במובן ההלכתי המקובל. מחד סברו נאמני האר"י כי כח הכרעותיו עומד מעל לכללי הפסיקה המקובלים היות שהוא יונק ממקורות

<sup>257</sup> זוהר פתח את הפרק העוסק במשנתו של הרב עובדיה במילים אלו: 'כל מי שחי כיום במדינת ישראל יודע, שהחכם הספרדי הבולט ורב-הסמכות ביותר בימינו הוא, ללא ספק, הרב עובדיה יוסף'. ראה: זוהר, עמ' 312.

<sup>258</sup> לאו סבר כי 'הדבר המאפיין ביותר את ההבדל בין הרב עובדיה לבין שאר פוסקי ספרד בימינו הוא שאלת מעמדו של האר"י בהלכה, ובמיוחד כשמסורת האר"י עומדת בניגוד לפסיקות של מרן'. ראה: לאו, ממרן עד מרן, עמ' 290. לדעת לאו, עמדתו הייחודית של הרב עובדיה קרובה הרבה יותר לעולם הפסיקה הליטאי, מסביבתם של הגר"א או היחיתם סופר, המבקשים להפריד בין הקבלה להלכה כבכלאיים. שם, עמ' 298.

שמיימיים. החיד"א אף מגדיל לעשות וקובע כלל: 'דקים להו לרבנן, דאי מרן שמיע ליה דברי האר"י הוי הדר ביה'.<sup>259</sup> מאידך סברו פוסקי ההלכה כי היות והוראות האר"י אינן מודרכות על ידי כללי הפסיקה, הרי שניתן לקבל הוראותיו רק כאשר אינן נוגדות כללים אלה. הרב עובדיה יוסף הוביל בעקביות קו פסיקה זה והוא בא לידי ביטוי במקומות מספר.<sup>260</sup> דוגמא לכך מופיעה בשו"ת יביע אומר:

ואני בעניי לא זכיתי להבין מנ"ל להרבנים אומדנא זו בדעת מרן, שאילו היה רואה לד' רבינו האר"י היה פוסק כן... וא"כ אף אם רב גובריה וחיליה דרבינו האר"י כחד מן קמיא, מ"מ כשיש פוסקים ראשונים שאומרים להיפך והם הרוב אזלינן בתר רובא.<sup>261</sup>

נראה כי הדרכות האר"י לקדיש נטמעו באופן מושלם במנהג הספרדי – בסידורים ובדברי הפוסקים. אולם נושא אחד נותר שנוי במחלוקת, בשל הניגוד בין דברי ר' יוסף קארו ב'בית יוסף' לדברי ר' שמואל ויטל בהגהה ל'שער הכוונות'. כידוע, החזיק הרב עובדיה יוסף בדעה כי פסיקת מרן מחייבת את כל יושבי ארץ ישראל, וכאשר יש סתירה בין מרן והאר"י, הרי שדעת מרן קובעת.<sup>262</sup> בנידון דידן לא היתה סתירה בין האר"י למרן אלא בין דעת מרן לדעת ר' שמואל ויטל שניסה ליישב את התמיהה ב'שער הכוונות'. הרב עובדיה יוסף דבק בשיטת ר' יוסף קארו בבית יוסף, וטען במספר מקומות כי אין לשנות את הנוסח המסורתי ולהשמיט את וו החיבור מתיבת 'ולעלמי', מכיון שמרן התבטא כנגד נוהג זה:

והתירוץ שכתב מרן הב"י מפי השמועה, הוא אמת ויציב, שכן המשפט בלשון ארמי, וכאשר יראה הרואה בספר דניאל שנקודת צירי אינה מצריכה י' אחריה. והן אמת כי התוס' ברכות (ג א) כתבו בשם מחזור ויטרי, יהא שמייה רבה, כלומר יהא שם י"ה רבה, שיהא שמו גדול ושלם, ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת וכו', (וע"ע בספר פרדס הגדול סוף סימן ה וסימן ו),

<sup>259</sup> הרב חיים יוסף דוד אזולאי, ברכי יוסף, או"ח, תכא, א, בשו"ת ברכה.

<sup>260</sup> חלמיש, האר"י כפוסק, עמ' 196–197, 203; רפ"ד עסק במקרה דומה, בו פסק ר' יוסף קארו שטוב לומר את פרשת עשרת הדברות, ואילו האר"י התנגד לאמירתה. רפ"ד הראה כי כדי לקיים את דברי שניהם, ניסו חכמים כדוגמת החיד"א למצוא פרשנות שתיישב את דבריהם ותאפשר לקיים אותם. ראה: רפ"ד, עשרת הדברות, עמ' 90–93. (הנ"ל, נתיבי מאיר, עמ' 56–59); לאו הציג את פולמוסיו של הרב עובדיה עם חכמים בני זמנו, ואף עם רבותיו בשאלת היחס בין קבלת האר"י לפסיקה ההלכתית: הרב עובדיה הדיאה, הרב יצחק ברדה והרב בן ציון אבא שאול. אחר כך תיאר לאו מספר דוגמאות להתמודדות המעשית של הרב עובדיה, שפעל בסביבה ספרדית המושפעת מאוד מקבלת האר"י. בין הנושאים בהם עסק לאו: עולם הכוונה בכתבי האר"י, ברכת הנותן ליעף כח, תפילין של רבינו תם ועוד. ראה: לאו, ממרן עד מרן, עמ' 290–321.

<sup>261</sup> יביע אומר, ב, או"ח, כה, יב, עמ' צד.

<sup>262</sup> ראה למשל: יביע אומר, ה, יו"ד, ג', עמ' קנח; זוהר עסק במשמעות הביטוי 'להחזיר עטרה ליושנה' אצל הרב עובדיה יוסף, ובזיקתו לפסיקה על פי ר' יוסף קארו. בין הנושאים בהם עסק זוהר: החובה לאכול רק בשר חלק, היתר נישואין עד ר"ח אב לספרדים, איסור ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמן. אחר דיונו בדוגמאות אלה, עמד זוהר על המעבר בין החובה לנהוג בא"י על פי מנהג המקום, היינו דעת מרן, והראה כי היו חלופות שונות להגדרת 'מנהג המקום'. ראה: זוהר, עמ' 312 ואילך. בסיכום הפרק (עמ' 351) כתב זוהר: 'תפיסת הרב עובדיה בדבר "החזרת עטרה ליושנה" היא עמדה ספרדית-ארצישראלית רדיקלית, תקיפה וגאה, אשר צריכה, לדעתו, לחול על כל יהודי הארץ. אך זו אינה הגישה התורנית הספרדית היחידה...'

וא"כ מוכח שצ"ל שמיה עם אות י', אך כבר דחאוהו התוס' שם שאינו נראה מדקאמר בגמ' שם, יהא שמיה הגדול מבורך, משמע שתפלה אחת היא וכו'.<sup>263</sup>

לשם הקפדה על מנין כ"ח אותיות יש לגרוס, לדעת הרב עובדיה יוסף, תיבת שמה בכתיב חסר. הרב עובדיה יוסף עסק בדעת ה'בן איש חי' בנוגע למענה, והאריך לסתור דעתו. בתשובתו טען הרב עובדיה כי מפני ר' שמואל ויטל 'אשתמטיתיה דברי מרן הבית יוסף הנ"ל'. בנוסף טען כי 'אין הכרח לדבריו (של ר' שמואל ויטל) כלל'. הרב עובדיה יוסף צידד בפתרון אותו הציע ר' יוסף קארו, וביאר כי על אף שפתרון זה סותר את דעת מחזור ויטרי, הרי שכבר סתרו רבים פירוש זה המנתק את תיבת 'רבא' מתיבת 'מברך'. בתשובתו, וכן במקומות נוספים בהם עסק בנוסח המענה, לא הזכיר הרב עובדיה יוסף כי אף האר"י מפרש את תיבת 'שמיה' בדרך מחזור ויטרי. בנוגע לאופן מנין כ"ח תיבות, מצדד הרב עובדיה יוסף בדעתו של ר' יוסף חיים הסבור כי יש לומר מן כל בשתי תיבות נפרדות. הוא מסכם: 'וכבר בא חכם בשו"ת רב פעלים ח"ב (תאו"ח סימן יג) ודחה דברי מהרש"ו בשתי ידים'.<sup>264</sup> בסיום התשובה חוזר הרב עובדיה יוסף לחזק את נוסח המענה המסורתי לעלם ולעלמי עלמאי, ואומר כי תיקון הנוסח בסידורים משמעו 'להחזיר עטרה ליושנה'.

הרב יצחק יוסף, בנו של הרב עובדיה, פסק כדעת אביו בחיבורו ההלכתי 'ילקוט יוסף':

סעיף לה: יש לומר בקדיש "לעלם ולעלמי עלמאי" עם ו', וכן על הצבור לענות בתוספת ו'. וכן אנו אומרים בשירת הים, ובקדושת "ובא לציון". סעיף לו: תיבת שמיה בקדיש [ביהא שמיה רבא] היא חסרת אות י'. ויש שגורסים שמיה ביו"ד. ויש גורסים ועלמי בלי למ"ד, כדי להשוות המנין לכ"ח אותיות. אבל הגירסא הנכונה היא "שמה" בלא יו"ד, ולעלמי בלמ"ד. סעיף לז: יש לומר בקדיש "לעילא מן כל ברכתא", ולא מכל ברכתא.<sup>265</sup>

אף בנו הרב דוד יוסף חזר על פסיקת אביו בחיבורו שיצא לאור בשנים האחרונות:

מנהג הספרדים לומר "יתגדל ויתקדש" הדל"ת הפתח... וצריך לומר "די ברא" בשתי תיבות... ויש לומר: לעלם "ולעלמי" עלמאי, בתוספת וא"ו החיבור בתיבת "ולעלמי"... וצריך לומר לעילא "מן כל" ברכתא, ולא "מכל"... ויאמר "תשבחתא" התי"ו הראשונה בחירי"ק, ולא בשורו"ק.<sup>266</sup>

<sup>263</sup> יביע אומר, ב, שם.

<sup>264</sup> שם.

<sup>265</sup> הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, חלק ה, ירושלים תשס"ד, קונטרס נוסחאות התפילה, עמ' תקיא-תקיג.

<sup>266</sup> הרב דוד יוסף, הלכה ברורה חלק ד, ירושלים תשס"ג, סימן נו, סעיף יד, עמ' ר-רד.

נראה כי ההדרכה להפרדת תיבות די ברא אינה באה כהדרכה מעשית בענין שנוי במחלוקת, אלא מטרתה להציג תמונה מלאה של פרטי נוסח הקדיש, כפי שנדונו בפוסקים הקודמים לו. הדבר נובע מאופי החיבור שאינו מיועד לפסיקה מעשית בלבד, אלא אף לבירור מקורות ההלכה עד תקופתנו על פי סדר השולחן ערוך.<sup>267</sup>

מתחילת המאה ה-20 משקפים דפוסי הסידורים תמונה אחידה למדי של נוסח הקדיש, התואמת על פי רוב את הדרכות האר"י.<sup>268</sup> כל הסידורים אותם בדקתי ואותם אציין בהמשך הפרידו את תיבת די ברא, והוסיפו את וו החיבור ברשימת השבחים על פי הדרכת האר"י. כולם אף הפרידו את תיבות 'מן כלי', בהתאם להדרכת פוסקי ספרד, מלבד ר' שמואל ויטל והחיד"א. כאמור, נוסח המענה 'יהא שמיה רבה לעלם (ו)לעלמי עלמיא' הוא היחיד שנותר שנוי במחלוקת. אולם, נראה כי אפשר להבחין בין שתי תקופות בנוגע לבחירת נוסח המענה בסידור: עד פרסום פסקי הרב עובדיה יוסף ולאחריהן. הסידורים שנדפסו במחצית הראשונה של המאה ה-20 ומעט אחריה, בחרו לרוב את הנוסח אותו הורו המקובלים לומר: 'יהא שמיה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא'. כך הדבר ב'סדר התפלות כפי מנהג ק"ק ספרדים שער השמים בלונדון יצ"ו עם תרגום אנגלי מיסוד כ"ר דוד די אהרן די סולה נ"ע, לונדון 1901', עמ' יד; סדור שלום ירושלים כמנהג ק"ק ספרדים יוצאי המערב והמזרח, ירושלים תרצ"ג (1933?), דף טו ע"ב; תפלת ישרים עם שרח פי אל ערבי, ירושלים תרצ"ח (1938?), עמ' עח;<sup>269</sup> תפלת ישורון, לפי מנהגי הספרדים בארץ ובחוץ לארץ ומדינות מזרח ומערב, ירושלים תש"ט, עמ' סב;<sup>270</sup> פתח אליהו, יוסף אליהו שרביט מדפיס, נוסח "תפלת החודש" דפוס ליוורנו הנהוג בקהילות צפון אפריקה בתוספת דינים והערות, פריז 1978, עמ' לו; בסידורים שלא הדפיסו נוסח זה, הופיע הנוסח המסורתי עם וי"ו החיבור בתיבת 'ולעלמי': 'יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. כך מופיע ב'סדר תפלה לימות החול כמנהג הספרדים ומתורגם בלשון פרסית הבוכארית ונקרא משאת בנימן', ירושלים תרס"ו (1906?) וכן ב'ספר עולת החדש, כמנהג ק"ק ספרדים אשר במזרח', גרבה תש"ח (1948?), דף לה ע"א. אפשר להסביר את הימצאות המענה

<sup>267</sup> בהקדמת החיבור (חלק א, עמ' ח) כתב הרב דוד יוסף: 'ואחרי ראותי כל זאת, נתתי את לבי כבר לפני מספר שנים להתחיל בחיבור ספרים להלכה ולמעשה בענינים שדנו בהם רבותינו הראשונים והאחרונים, וללבן ולהעמיק בדברי האחרונים, ובסברותיהם ובנימוקיהם, ומתוך כך להכריע להלכה ולמעשה כיצד יש לנהוג על פי ההלכה... וחילקתי עריכת הספר לארבעה חלקים, האחד, שבו יבואו כל פסקי ההלכה... השני, שבו ליבנתי ענינים שהעירו או שנחלקו בהם האחרונים... והשלישי, שבו אספתי כעמיר גורנה, וציינתי מקורות מדברי רבותינו הפוסקים הראשונים והאחרונים...'.  
<sup>268</sup> סקירה על דפוסי הסידורים הספרדיים במאה ה-20 אפשר למצוא אצל: בר-אשר, לשוננו רינה, עמ' 181-202. בר-אשר בחן את תהליך התפשטות דפוסי הסידורים בדורנו והשינויים ביניהם באמצעות שישה מדדים עיקריים: נוסח, ענייני מנהג, הלשון, דרך ההצגה של התפילות וביאורי תפילות שונות, הזיקה לקבלה, הביטוי לשינוי העתים.

<sup>269</sup> מהדיר הסידור, צאלח מנצור, כתב בהקדמה: 'אי לזאת ישמחו הותיקים ויגילו הצדיקים כי לא יצטרכו עוד לתקן בעצמם בסדורים, שכל אחד רושם בסדורות קונים וסדרים, אשר בספרי המקובלים נזכרים ומבוארים, ועדיין לא הודפסו במחזורים [...] לדרישת רבים מאחינו דוברי ערבית ובעיקר אחינו אשר בבגדאד וערי הודו וסין הי"ו המשתוקקים לדעת ולהבין את באור התפלה ופירושה, תרגמתי את הסדור הזה לערבית בלשון צחה וברורה, כדי להבין כונת התפלה ובאורה'.

<sup>270</sup> המדפיס והמסדר יצחק ע. בקאל ציין בדף השערכי הסידור נדפס בשנת ב' למדינת ישראל, והוא 'משוכלל בטעמים... לסברת רבנו האר"י זיע"א וכסדר הגאון הרי"ח ז"ל'.



המסורתי בסידור 'עולת החדש' באמצעות מקום ההדפסה, גרבה. הזכרתי לעיל את פסיקתו של הרב משה הכהן, מגדולי רבני גרבה, שהורה שלא להשמיט את וו החיבור מן המענה, ויתכן כי הסידור הוא בבואה לפסיקת הרב.

לעומת המתואר, ברבע האחרון של המאה ה-20 נראה כי הציבור הספרדי ורבניו הושפעו מפסיקתו של הרב עובדיה יוסף, ובצד הנוסח הרווח עם המענה אותו הורו המקובלים לומר, ניכרת מגמה של הדפסת סידורים עם נוסח המענה אותו הורה הרב עובדיה יוסף לומר: 'יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא', שלא היתה קיימת קודם לתקופה זו (כפי שצינתי לעיל, סידור אחד בלבד מן הסידורים הנדפסים, וינה תרל"ב (1872)?), בחר באפשרות זו של המענה). הסידורים הבאים הלכו בדרך המקובלים (לעלם לעלמי עלמיא): סידור קול יהודה, לפי מנהגי הספרדים ובני עדות המזרח, ירושלים התש"ן, עמ' מג; סידור איש מצליח לפי מנהגי ונוסח הספרדים ועדות המזרח, בני ברק תשס"ו (הוצאה רביעית), עמ' 101; 271 לעומתם, בסידורים הבאים מופיע נוסח המענה על פי הרב עובדיה יוסף: סידור יחווה דעת, לפי מנהגי הספרדים ועדות המזרח ולפי פסקי מרן השלחן ערוך זיע"א, על פי הוראות ר' עובדיה יוסף, מאת הרב דוד יוסף, ירושלים תשנ"ה, עמ' מ; סידור אור החיים, בנוסח הספרדים ועדות המזרח לפי פסקי השולחן ערוך, ירושלים תשס"ב, עמ' לג; סידור דרכי אבות, לפי מנהגי מרוקו ועדות המזרח, תל אביב תשס"ד, עמ' יח.

שני סידורים מציגים נוסח מענה יוצא דופן – האחד בן עשרים ושבע אותיות והשני בן עשרים ותשע אותיות. בשער הסידור הראשון, סידור אור ודרך, לפי מנהגי הספרדים ועדות המזרח, ירושלים תשמ"ו (1986)?, מצויין כי הובאו פסקי הלכות מאת הרב עובדיה יוסף. נוסח המענה הוא 'יהא שמה רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא' והוא משקף הכלאה של שתי שיטות המענה – שיטת המקובלים

<sup>271</sup> סידור 'איש מצליח' יצא לאור בפעם הראשונה בשנת תשנ"ו, ומאז הודפס בשלוש מהדורות נוספות: תשנ"ז; תשס"ה; תשס"ו. עיון בשער ובמבואות הסידור מעלה כי תורת הסוד אינה הדגש העיקרי בו, אלא הדקדוק בנוסח ובהגיית התפילה. שוה עמד על תשומת הלב הרבה הניתנת לענייני דקדוק ולשון בסידורים בני ימינו, והעמיד את סידורו של הרב מאיר מזוז כנושא הדגל בעניין זה. שוה עסק בשתי דוגמאות לשינויי נוסח בסידורים מבית מדרשם של הרב מזוז והרב עובדיה יוסף והראה כי ניתנה בהם העדפה לדיוק בלשון ובכללי הדקדוק על פני הדבקות בנוסח התפילה הקדום. ראה: שוה, עמ' 189 ואילך. דוגמא נוספת לעיקרון העדפת הדיוק הלשוני על פני נוסח בעל משקל מופיעה במאמרו הפולמוסי של הרב שושן, שמטרתו היא הצדקת קביעת הרב מזוז כי יש לומר בברכת אהבת עולם 'מהר והבא עלינו ברכה ושלוש', ללא תוספת תיבת 'מהרה' בסיום המשפט. הגהה זו ביקשה למנוע כפילות משובשת במשפט – מהר מהרה, אולם באה בניגוד להדרכת ר' חיים ויטל בשער הכונות, א, דף נא ע"ג, שכתב: 'מהר והבא עלינו ברכה ושלוש מהרה מארבע כנפות כו'. כצ"ל. הרב שושן מאריך לבאר את ההיתר להנהיג נוסחה מדויקת בסידור, גם אם היא נוגדת את הדרכת האר"י. ראיותיו מתמקדות בחשיבות התיקון מחד, ובביסוס הדעה כי לאורך כל הדורות חלקו גדולי הדורות, אשכנזים וספרדים, על דברי האר"י בהלכה ובנוסחאות תפילה מאידך. ראה: שושן, עמ' 1 ואילך, ובפרט עמ' 74–108. יחד עם זאת, אין להסיק מדברי כי עורכי הסידור 'איש מצליח' לא קבלו ויישמו את הדרכות האר"י לתפילה מאמרו של הרב שושן הוא יוצא מן הכלל הבא ללמד על הכלל, שהרי הקדשת מאמר ארוך ומקיף להבהרת סטייה אחת קלה מנוסח האר"י מלמדת על הדבקות בשאר הדרכות האר"י. המאמר בא להבהיר את צדקת קביעתו של הרב מזוז, לכאורה כנגד הדרכת ר' חיים ויטל, ולכן הוא נכתב בנימה פולמוסית, כפי שעולה למשל מן השורות הבאות: 'ואתם רודפי אש המחלוקת אשר מחפשים בנרות בחורים ובסדקים כל מה שיוכלו למצוא עלילה כנגד "הסידור המדויק" והעומדים מאחוריו, מצאו כאן "בקעה" להתגדר בה, ועשו מזה רעש גדול כיצד מרן שליט"א מבטל כאילו ח"ו את קבלת מהר"ח מפי האר"י הקדוש שכל דבריו ע"פ הסוד...'. (שם, עמ' 1–2). משורות אלה ברור כי מתנגדי הרב מאיר מזוז יצאו כנגדו בעוז בשל סטייה קלה מדברי ר' חיים ויטל בשער הכונות, ולא בשל תפיסה כוללת המבטלת את דברי האר"י.

ושיטת הרב עובדיה יוסף. נראה לי כי המהדיר התכוון לנקוט בשיטת הרב עובדיה אולם טעות דפוס שנבעה מן הנוסח השגור בפיו גרמה להשמטת וו החיבור מתיבת 'ולעלמי'. יש לציין כי נוסח המענה המתואר חוזר על עצמו בכל הקדישים בסידור. בסידור השני, סדור תפלה למשה, אלול תשס"ו, הביא המהדיר רפאל בן משה פרנסיס, 'דיוקים בקדיש מהאריז"ל' בעמ' מ-מא. הוא הציג את כל הדיון בשאלת הנוסח ובסוף הכריע: 'לסיכום, נראה לי די ש לומר ברישא לעלם ולעלמי עלמאי וכו'. ובסיפא לומר מן כל ברכתא וכו'. על אף שהביא את דברי האריז"ל בנוגע למנין כ"ח אותיות, הוא דבק בנוסח בן כ"ט אותיות שהובא בשער הכוונות.

### 5. נספח: מנהג תימן

נוסח תימן במנהג הבלדי שימר, עד ימינו, את נוסח התפילה לפי גרסת הרמב"ם.<sup>272</sup> נוסח הבקשה לגאולה כולל אף את המילים 'ויפרוק עמיה' (ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה ויפרוק עמיה) והמענה מופיע בתוספת וו החיבור בתיבת 'ולעלמי', כנהוג בכל הנוסחים הקדומים. שני דיוקי נוסח אלה סותרים את הדרכת האריז"ל בכוונות הקדיש.<sup>273</sup> זוהי נקודת המוצא לדיונו של הרב יחיא צאלח (מהרי"ץ 1715?-1805, תימן), מחשובי פוסקי תימן, בעניין הנוסח:

ויפרוק עמיה. בדפוסים אין שתי תיבות אלו ובהרמב"ם ישנו וכ"ג התכלי"ל ושמעתי אומרים שטעם הדפוסים שהשמיטו שתי תיבות אלו מטעם שהוא כפול... ואמנם טעם הדפוס שהשמיטה הוא לפי מ"ש הרב במנין תיבות הקדיש ע"פ סודות נפלאים ואנו אין לנו אלא דברי הרמב"ם אשר כל אבותינו הראשונים נהיגי כוותיה. וטעם הדבר.. ונמצא לפ"ז דתיבת ויפרוק עמיה הוא העיקר בביאת המשיח... וכן נמצא שאנו אומרים כ"ד תיבות עם ויפרוק עמיה עכ"ל מהר"ר פנחס זלה"ה ולפענ"ד כל יודע חן חכו ימתק להנעים ולהטעים

גירסתינו ע"פ הסוד.<sup>274</sup>

<sup>272</sup> בשונה ממנהג השאמי שאימצו על פי רוב את נוסח ספרד. ראה סקירה על התפשטות נוסח ספרד בתימן אצל תבורי, גירוש, עמ' 300-304. גברא העיר כי רק לאחר הופעת סידורו של מהרי"ץ אפשר להבחין בשתי קהילות נפרדות, הבלאדי והשאמי. לדבריו, קודם למהרי"ץ קהילות אלה עדיין לא היו מגובשות אלא היו אנשים שתמכו בשינוי המנהגים ואנשים שהתנגדו לו. ראה: גברא, עמ' 109.

<sup>273</sup> סדר התפלה של הרמב"ם, עמ' 200. <גולדשמידט, מחקרים, עמ' 203>; ראה גם משנה תורה, מהדורת הרב יוסף קאפח, ספר אהבה, קרית אונו תשמ"ה, סדר התפלה של הרמב"ם על פי כתבי יד תימן התואם בדרך כלל את כתב יד אוקספורד, עמ' תשכ. נוסח הקדיש אותו מביא הרב קאפח זהה לנוסח כ"י אוקספורד, מלבד תיבת 'וימלוך' אותה הביא הרב קאפח בתוספת וו, לעומת גולדשמידט שהביא אותה בכתוב חסר. יש לציין כי נוסח הרמב"ם בפסקה החותמת את הקדיש הוא 'לעילא לעילא מכל ברכתא', בשונה מן הנוסח הספרדי שאינו כופל תיבת 'לעילא'. כפילות תיבה זו תואמת בדיעבד את הדרכת האריז"ל בנוגע לכ"ח תיבות ופותרת את הבעייתיות בשאלת הפרדת תיבת 'מכל'. מהרי"ץ אינו מזכיר את דברי האריז"ל אלא מביא את דברי בעל 'סדר היום': 'וז"ל סדה"י... והאומר קדיש צריך לכוין בכ"ח תיבות של קדיש עד דאמירן בעלמא וי"א לעילא לעילא להשלים מנין התיבות שמתחילין המנין מן יהא שמייה רבא ומי שאינו כופלו יכוין להשלים באמן ע"ש. תכלאל עץ חיים, דף מ, ע"ב.

<sup>274</sup> תכלאל עץ חיים, דף לח ע"ב.

ועתה שהאיר אור סי' עמודי שמים [...] גם כי שם לומר ולעלמי בוי"ו וסיים שם והמשנים

מחריבי עולמות ע"ש.<sup>275</sup>

מהרי"ץ תאר את מציאות הסידורים בתימן בתקופתו, וכתב כי הבקשה המורחבת לגאולה כגרסת הרמב"ם קוצרה בדפוסים על ידי השמטת תיבות 'ויפרוק עמיה'.<sup>276</sup> הוא ציין כי הנימוק האמיתי להשמטת תיבות אלה הוא לא הכפילות ברעיון המובע בהן, אלא הרצון לדבוק בכונות האר"י. אולם, מהרי"ץ ציין כי אין לשנות את הנוסח מכיוון שמנהג תימן הוא על פי הרמב"ם, והוא המורה את הנוסח. מהרי"ץ לא הסתפק בקביעה זו, אלא המשיך והטעים את נכונות הנוסח הן בדרך הפשט הן בדרך הסוד. בתחילה פירש את מהות וייחודיות התוספת 'ויפרוק עמיה' בהתייחס לימות המשיח ולאחר מכן הציג מאמר המתייחס לתורת הסוד והמקביל בין כ"ד תיבות הקדיש לבין כ"ד האדנים וכ"ד קישוטי כלה.<sup>277</sup> ספירת תיבות הקדיש בתוספת 'ויפרוק עמיה' תואמת למניין כ"ד שאף בו סודות. העובדה כי מהרי"ץ לא הסתפק בטענת קדמות הנוסח אלא הביא שני נימוקים נוספים המחזקים את הדביקות בנוסח המסורתי מורה כי הוא ייחס חשיבות לנוסח האר"י, חשיבות שיצרה קונפליקט בין מנהג האבות להנהגת האר"י והצריכה התייחסות אפולוגטית להתנגדות לשינוי הנוסח המסורתי. חלמיש הראה כי גישתו של מהרי"ץ לקבלה היתה חיובית והוא העריכה ביותר אך הוא לא ראה עצמו בתור מחבר יוצר אלא בתור מלקט. בהתנגשות שבין קבלה למנהג אבות לא הכריע מהרי"ץ בדרך אחת עקבית אלא כלל בהכרעותיו שיקולים שונים. בנוגע לנוסח התפילה הקפיד מהרי"ץ בדרך כלל לשמר את מנהג אבותיו.<sup>278</sup> אף בנוגע לתיבות 'לעלם ולעלמי עלמיה', ראה

<sup>275</sup> שם, דף לט ע"ב. ר' יעקב עמדין, עמודי שמים, אלטונה תק"ה, דף קסח ע"ב: 'יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמיה... ויש בהם כ"ח אותיות המרומזים במ"ש שצ"ל בכל כח (כי שמה חסר בודאי. וצ"ל ולעלמי בוי"ו והמשנין מחריבים עולמות)!'.

<sup>276</sup> מחסור חמור בסידורים נוסח תימן וייבוא דפוסים סידורים בנוסח הספרדי גרמו למעבר מדורג לנוסח הספרדי. תהליך זה התחזק באמצעות עידוד המתפללים לשינוי הנוסח על ידי פוסקים בתימן קודם למהרי"ץ. ראה גברא, עמ' 166.

<sup>277</sup> הקבלה זו הופיעה קודם לכן בחיבור הקבלי 'אור זרוע', של ר' דוד בן יהודה חסיד: 'אבל אנשי כנסת הגדולה תקנו כאן ביתגדל כ"ד אדנים תיבות כנגד כ"ד תכשיטין שהכלה מתלבשת בהן והסוד בזה ארבע ועשרים אדנים שהם שני אדנים תחת הקרש האחד פי' תחת כל הוי"ה שני אדנים ועלה מספרם ארבע ועשרים תכשיטין וכל מי שפוחת או מוסיף בהם כאלו פוחת ומוסיף בתכשיטי הכלה המהוללה והכלולה בכלל יופי'. ראה: כ"י הספריה הבריטית 771, (ס' 5454), דף 22א; מטרה מרכזית של מהרי"ץ בכתבת חיבורו 'עץ חיים' היתה הגנה על נוסח התפילה הקדום. הוא עשה זאת הן על דרך הפשט, והן על דרך הקבלה, אף שמלכתחילה היה מעדיף להסתמך רק על הפשט: 'ופעמים כדי ליישב הגירסא הוכרחתי ליישב הדברים עפ"י הקדמות מהמקובלים ע"ה מדוחק ומלחץ אשר קרה לי במשעול הכרמים שלא יכולתי לפרשם לפי הפשט, וההכרח לא יגונה. גם לפעמים שיהיה דרך הסוד לתוספת וסייג לשמור משמרת נוסחת הראשונים ז"ל'. (גברא, עמ' 101, 138; תכלאל עץ חיים, הקדמה). בהגנתו על נוסח הרמב"ם בקדיש אנו רואים דוגמא לשימוש בביאור קבלי, גם אם שונה מהדרכת האר"י, כדי להצדיק את הנוסח הקדום.

<sup>278</sup> חלמיש, ר' יחיאל צאלח, עמ' 66 ואילך (=הנ"ל, הקבלה, עמ' 220 ואילך); לעומת חלמיש, תיאר גברא את עמדתו של מהרי"ץ בנוגע לשינוי במנהגי תימן באופן הרבה פחות מתון. לדעת גברא, מהרי"ץ אינו מסתפק בהגנה על המנהג אלא מנסה להחזיר את הגלגל לאחור. תוספות לתפילה בהשפעת המקובלים והשו"ע הוא מכניס לסידורו רק במידה שפשטו בקרב המתפללים ובתנאי שאין בתוספות אלה חשש להפסק. גברא העלה השערה כי חלק גדול מן התוספות הוכנסו לסידורו רק במטרה למשוך את לב המתפללים להשתמש בסידורו, ואגב כך הוא מצליח לעודדם לחזור ולהחזיק בנוסח התפילה המקורי של יהודי תימן (גברא, עמ' 167–168). בהקשר זה ראוי להזכיר את דבריה של נלגר. נלגר הראתה כי המתח בין הפסיקה ההלכתית לבין המנהג הליטורגי היה קיים לאורך כל הדורות החל מחתימת התלמוד, והנטייה הרווחת הייתה למצוא דרך של פשרה בין ההלכה לבין המנהג. חכמים בכל התקופות ניסו לפרש את ההלכה ולמצוא סימוכין למנהגים הליטורגיים בקהילתם ובד"כ לא התנגדו בצורה נחרצת למנהג, גם אם היה נראה כסותר הלכה. להתנהלות זו היו יוצאים מן הכלל, במקרה של חכמים שהיגרו למקום יישוב שונה, של התפוחות היסטוריות שהביאו לנתק במסורת ובמקרה של שינוי תפיסה תאולוגי. הדיונים בספרה של נלגר עוסקים אמנם בסתירות הלכתיות, שלא כמו במקרה הנדון כאן, אך ניתן להחיל עקרונות מן הספר לענייננו.

מהרי"ץ צורך להביא חיזוק לנוסח המקובל בתימן. המובאה אותה ציטט מסיזור עמודי שמים של ר"י עמדין מציינת כי 'המשנים (את נוסח המענה המסורתית) מחריבים עולמות'. היגד כזה מציג כביכול משקל נגד למגמת השמטת וו החיבור מתיבת 'ולעלמי'. למרות שר"י עמדין דאג להתאים את נוסח המענה לכ"ח תיבות באמצעות כתיב חסר של 'שמה', מהרי"ץ אינו מזכיר התאמה זו מכיון שנוסח הרמב"ם מוסר כי תיבת שמיה נכתבת בכתיב מלא. בפירושו הזכיר מהרי"ץ אף את חשבון שם מ"ב היוצא מוו החיבור ברשימת השבחים. כאן לא הוצרך להתנצל על הסטייה מן הנוסח התואם לתורת הסוד, מכיון שנוסח הרמב"ם מציג את רשימת השבחים בתוספת וו החיבור. מעניין לציין כי המקור לדברי מהרי"ץ הוא לא האר"י כצפוי, אלא דוקא ר"י גיקטיליה, שעל אף היותו המקור הראשון להדרכה זו, הרי שדבריו בנושא לא היו מפורסמים ככוונות האר"י: 'וישתבח וכו' יש בכאן ז' ווי"ן כנגד שם בן מ"ב שבו נברא העולם (הר"י גיקאטליא בתשו"י).<sup>279</sup>

#### ד. סיכום

בפרק זה עקבנו אחר נוסח הקדיש במנהג הספרדי, תוך בדיקת המקורות מתקופת הגאונים ועד תקופתנו. הראיתי כי הדיונים אודות נוסח הקדיש בתקופת הגאונים והראשונים התמקדו בנושאים נבדלים מן הדיונים בתקופת האחרונים, מלבד הדיון הנרחב אודות מנין האותיות במענה הקדיש שהוסיף לתפוס מקום מרכזי בשאלת הנוסח.

בחלק הראשון התמקדתי בשישה נושאים: (1) נוסח הבקשה לגילוי מלכות השם ולגאולה; (2) מנהג הזכרת ראש הציבור בקדיש; (3) מנין האותיות במענה הקהל; (4) שבח 'ויתקלס'; (5) מנין השבחים; (6) שפת הפסקה השלישית של הקדיש. ראינו כי הנוסח הספרדי הרווח והנפוץ בבקשת הגאולה היה 'וימליך מלכותיה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'. עד לתקופת האר"י היו שהוסיפו הרחבה לבקשה זו, 'ויבע קץ משיחיה ויפרוק עמיה', בפרט בשבתות וימים טובים. שלושת העניינים הבאים: הזכרת המנהיג הרוחני בקדיש, אמירת שבח 'ויתקלס' ומנין השבחים, היו מוקד לדיונים ולשינויי נוסח רק עד למאה ה-13, ולאחר מכן יש התקבעות ואחידות בנוסח הקדיש. תופעת הזכרת המנהיג אינה מצויה יותר ובדומה לה השימוש בשבח 'ויתקלס'. מנין השבחים עמד על שמונה שבחים זהים בכל הנוסחים, למעט נוסח הגר"א. ראינו כי השימוש בשפה העברית במקום בארמית בפסקת 'לעילא מכל ברכתא' היתה מצויה בסידורים הספרדיים הקדומים, אף כי הנוסח הרווח היה זה הארמי. לא מצאנו שהשתמשו בנוסח העברי לאחר הגירוש. מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' במענה הקהל

<sup>279</sup> תכלאל עץ חיים, דף מ ע"א.

שמקורה באשכנז הגיעה אף לספרד במאות 13–14, ומאז מופיעים דיונים אודות האופן הראוי ליישומה.

הדרכות האר"י בענין הקדיש השפיעו על פרטי הנוסח הבאים: תיבת 'דיברא' נצרכה להתחלק לשתי תיבות, נוסח הבקשה לגאולה הוגבל לתיבות 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה' ורשימת השבחים כללה את וו החיבור בשבעת השבחים לאחר שבח 'יתברך'. מלבד זאת, הורה האר"י לכלול כ"ח אותיות במענה הקהל, בהמשך למסורת האשכנזית הקדומה ואף הורה לכלול כ"ח תיבות בפסקת 'יהא שמיה...דאמירן בעלמא', ואף זאת על פי מסורת קדומה. אולם, שני דיוקי נוסח אלה יצרו בעיה היות והנוסח המפורט שנכתב ב'שער הכונות' לא תאם את ההוראה המצורפת אליו. בעקבות כך, נוצרו דיונים רבים סביב הנוסח הראוי על פי האר"י.

למדנו כי שלושת הנושאים הראשונים התקבלו במנהג הספרדי ללא מתחים וקונפליקטים, ונטמעו בסידורים באופן מושלם עד למאה ה-19. יוצא דופן הוא מנהג ליורנו ששימר בעקשנות את הבקשה המורחבת לגאולה בקדישים הנאמרים בשבת עד לתחילת המאה ה-20. אף בנוגע לשני הנושאים האחרונים, ניכרת המגמה אצל הפוסקים והסידורים הספרדיים להתאים את נוסח הקדיש להדרכות האר"י, והדיון מתמקד בשאלת האופן המתאים ביותר למילוי הדרכות אלה. הדיון בשאלת כ"ח תיבות הוכרע בעקבות הוראת ה'בן איש חי' שפסק לומר 'מן כל' בשתי תיבות נפרדות. לעומתו, שאלת כ"ח האותיות נותרה במחלוקת עד ימינו, בשל הניגוד בין דעת ר' יוסף קארו לדעת המקובלים.

## פרק שני: מענה הקהל

בפרק זה אתאר את ההתפתחות ההיסטורית בהיקף מענה הקהל בקדיש, הפותח בתיבות 'יהא שמייה רבא מברך'. אפתח בבחינת המקורות הקדומים ובסיכומו של ר"י קארו. לאחר מכן אציג את הדרכת האר"י המתייחסת להיקף המענה ואז אעקוב אחר תהליך ההטמעה של הדרכת האר"י במנהג הספרדי. הדיון ההלכתי בהיקף המענה מתפצל לשני נושאים. הראשון עוסק בהיקף המענה בקדיש על דרך הכלל, במהלך התפילה בציבור, ואילו הנושא השני עוסק בבחינת ההיבטים ההלכתיים של היקף המענה במצב בו המתפלל נדרש להפסיק בתפילתו, כגון במהלך קריאת שמע וברכותיה. שני עניינים אלה מייצגים את תהליך התקבלות הדרכת האר"י ברמות שונות: הנושא הראשון מתאר את קבלת ההדרכה כמנהג תפילה ולעומתו הנושא השני משקף את הפיכתו של המנהג לדין מחייב. לכן אחלק את תיאור תהליך הטמעת הדרכת האר"י לשני סעיפים נפרדים בכדי לברר את מידת ואופן קבלת דברי האר"י.

כידוע, החזן הוא הממונה על אמירת הקדיש, ואילו הקהל משתתף בעניית אמן אחר אמירותיו וכן בהצטרפות לפסקת 'יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. התייעוד הקדום ביותר למענה הקהל מופיע כבר בתלמוד הבבלי: 'בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין "יהא שמייה הגדול מבורך" הקב"ה מנענע ראשו ואומר "אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך" (ברכות ג, ע"א).<sup>1</sup> מתוך דברי הגמרא אפשר להבין כי הקהל היה עונה על דברי החזן בקדיש 'יהא שמו הגדול מבורך', אולם לא ברור אם ציטטה זו היא כל המענה או שמא רק חלקו.

עיון במקורות ההלכתיים והליטורגיים הקדומים מעלה כי מענה הקהל כלל שבע תיבות: 'יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא' (ראו להלן). אולם, בסביבות המאה ה-13 התפתחו שני מנהגים נוספים המאריכים את המענה בקדיש. המנהג האחד מחייב הוספת תיבת 'יתברך' למענה הקהל ואילו המנהג האחר מאריך את המענה עד לסיום הקדיש הקצר. הופעת שני המנהגים הללו לוותה בנימוקים רעיוניים המצדיקים אותם. אציג תחילה את המקורות המתעדים את שלושת המנהגים

<sup>1</sup> חילופי נוסח בכתבי היד של התלמוד ובדפוסים הראשונים הם: כ"י פריס: 'בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ונכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמן יהא שמייה רבא מברך הקב"ה מנענע ראשו ואומ' אשרי למלך שמקלסין אותו בביתו כך'; כ"י אוקספורד: בכל זמן שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמן יהא שמ'...> בא מברך הקב"ה מנענע ראשו ואומ' אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך'; כ"י מינכן: 'בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ונכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמייה רבא מברך הקב"ה מנענע את ראשו ואומ' אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך'. דפוס שונצינו: 'בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמן יהא שמייה רבא מברך הקב"ה מנענע ראשו ואומ' אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך'. בכל הנוסחאות כאן המענה אותו עונים המתפללים נאמר בארמית: 'יהא שמייה רבא מברך', לעומת הנוסח בדפוס וילנא ששילב בין הארמית לעברית: 'יהא שמייה הגדול מבורך'.

על פי סדר הופעתם. לאחר מכן אעסוק במקורות שדנו בשאלת המענה הראוי. מטבע הדברים מקורות אלה מאוחרים יותר.<sup>2</sup>

## א. המענה הקדום בן שבע תיבות

### 1. בבל וספרד

סידורי התפילה הקדומים תוחמים לכאורה את המענה לשבע התיבות 'יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. בסדר רב עמרם נכתב: 'ועונין הצבור אמן יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא. ואמר יתברך. אמן'.<sup>3</sup> (לגבי סדור רב סעדיה ראה הערה).<sup>4</sup>

הרמב"ם בסדר התפילה כתב:

ובעת שהוא אומר תחלה ואמרו אמן, כל העם עונין אמן יהא שמייה רבה מברך לעלמא ולעלמי עלמיא. ומצות חכמים הראשונים לענות אמן יהא שמייה רבה מברך בכל כוחו שלאדם. וכשהוא אומר יתברך, כל העם עונין אמן.<sup>5</sup>

מפסקה זו אנו למדים כי המענה הסתיים בתיבות 'לעלם ולעלמי עלמיא'. בתקופה מאוחרת יותר, ציין אף הרשב"א (ר' שלמה בן אדרת, 1255–1310, ברצלונה) במפורש כי מענה הקהל מוגבל לשבע התיבות הללו: 'דע דעיקר הקדיש שהצבור עונין אחר הש"ץ אין בו אלא לשון ארמי, דאין הצבור עונין אלא עד לעלם ולעלמי עלמיא. אבל ישתבח ויתפאר, ענין ש"ץ הוא...'.<sup>6</sup> מדברי הרשב"א משתמע כי היה ספק בדבר היקף המענה. השימוש במילים 'דע' ו'עונין אלא עד' באות כדי להעמיד את המענה בן שבע תיבות כמענה יחיד, ככל הנראה כנגד דעות אחרות שהחלו להשמע בספרד. לעומתו, כתב ר' יעקב בן אשר: 'ועונין הצבור בכוונה שלימה אמן יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא'.

<sup>2</sup> גרטנר עסק בהרחבה בתיאור ההשתלשלות ההיסטורית של מנהג המענה בקדיש במאמרו 'המענה בקדיש' יהא שמייה רבא מברך': שיטות ומקורות, סידרא, יא, (תשנ"ה), עמ' 39–53. להלן: גרטנר, יהא שמייה. (הופיע מאוחר יותר אף במאסף שהוציא: הנ"ל, עיוני תפילה: מנהגים ותולדות, אלון שבות: תבונות, תשע"ה, עמ' 81–98). מאמרו הציג את השתלשלות המנהג עד הגר"א, אולם להשפעת האר"י על המנהג הספרדי התייחס גרטנר בפסקה קצרה ולא ממצה. הוא כתב: 'הוראה זו [המענה עד בעלמא, ש"ח] מובאת בספריהם של גורי האר"י, ועל-פיה נוהגות מקצת מקהילות ספרד לענות עד "דאמירן בעלמא" (שם, עמ' 50). כפי שאראה בהמשך הפרק, מנהג המענה המורחב התקבל באופן גורף בקהילות הספרדים ולא רק במקצתן. בנוסף, מבנה הפרק הנוכחי ומסקנותיו, אף במקורות המשותפים למאמר ולפרק, שונה ממבנה ומסקנות המאמר. יחד עם זאת, נעזרתי במאמרו באיתור המקורות הרלוונטיים ועל כך תודתי נתונה לו.

<sup>3</sup> סדר רב עמרם, עמ' יא.

<sup>4</sup> בהדרכה שמסר רב סעדיה גאון לגבי מענה הקדיש ישנה חוסר בהירות לגבי השתתפות הקהל במענה. בסדור רב סעדיה נאמר: 'ויגיבון אמן ויפתח להם יהי שמייה רבה מברך לעלמא ולעלמי עלמיא יתברך ויגיבון אמן' (סדור רס"ג עמ' לה). ההדרכה 'ויפתח להם' משמעה לאורך הסידור דברים אותם אומר החזן כפתיחה, לכאורה ללא שיתוף הקהל. יוצא מכך כי מן הנוסח שיש בידינו, לא השתתף הקהל במענה לפי רס"ג. ועמד על כך כבר מהדיר ספר אבודרהם. ראה: אבודרהם, תהילה לדוד, עמ' קסג, הערה ריד. אפשר לומר עוד כי ההוראה 'ויפתח להם' כוונתה החזן בשיתוף הקהל, אולם, היכן מסתיים שיתוף זה? האם בתיבת 'עלמיא' או ב'יתברך'! בקריאה ראשונית נראה כי גם תיבת 'יתברך' מצטרפת למענה, אולם ההדרכה לומר 'אמן' אחר 'יתברך' מרמזת כי היתה הפסקה בין מענה הקהל לבין עניית אמן, כיוון שלא נראה סביר שהקהל יענה אמן על דבריו שלו, אך זהו יישוב דחוק.

<sup>5</sup> רמב"ם, אהבה, קפאח, עמ' תשכ.

<sup>6</sup> שו"ת הרשב"א, ירושלים תש"ן, חלק ה סימן נד, עמ' לא.

מלשון הטור אפשר להבין כי בזמנו ובתקופתו עדיין המענה הרווח היה בן שבע תיבות. אין בדבריו דיון או אזכור של מנהג מענה שונה.

## 2. צרפת

בספרי דבי רש"י אין עדות מפורשת להיקף המענה הנהוג בצרפת. בספר הפרדס נאמר: 'ועונין כל הקהל יהא שמיה רבא מברך לעלם בכל כוחם, כן יהי רצון כמו שאמרת'.<sup>7</sup> בחיבור לא נכתב המענה במלואו ולכן אולי אפשר לטעון כי מדובר במענה ארוך יותר. ספר האורה עסק במנין האותיות וכתב: 'יתיקון הקדיש כך הוא אמן יהא שמא רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא ולא לימא ולעלמי, לפי שאין באלה שבעה תיבות אלא עשרים ושמונה אותיות'.<sup>8</sup> מחבר הספר לא הבהיר כי דבריו מתייחסים למענה הקהל דוקא. בסידור רש"י ובמחזור ויטרי מופיע היגד זהה, שאף ממנו לא ניתן להסיק בודאות את היקף המענה: 'ואמן יהא שמיה רבא מברך שעונין ביחד למה, כנגד גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו'.<sup>9</sup> בנוסח התפילה במחזור ויטרי נאמר: 'בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן. ועונין הצבור בכל כחם: יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא. ויתברך'.<sup>10</sup> וישתבח ויתפאר'.<sup>11</sup> אף מכאן לא ניתן ללמוד על מענה הקדיש בצרפת.

למרות האמור, נראה כי מן העובדה שהמנהגים המאריכים את המענה מופיעים רק במאה ה-13, ולעומתם הספרות הצרפתית קדומה יותר, בתוספת להיעדר העיסוק בשאלת המענה במקורות הצרפתיים, אפשר להניח כי המנהג שם היה המנהג הקדום בן שבע התיבות.

## 3. אשכנז

ר' אלעזר מוורמס (1165–1240) כנראה היה הראשון שהעיד באשכנז כי במענה נכללות שבע תיבות. בפירוש הקדיש כתב: 'ביהא שמיה רבא ז' תיבות... על כן כל אדם יכוין לבו כשאומר יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא (!)'.<sup>12</sup> המענה בן שבע תיבות מעוגן בפירושו בהסתמכות על פסוקים בני שבע תיבות, כמסורת חסידי אשכנז. כך אף בסידור חסידי אשכנז: 'ועוד יש לפרש, מפני מה תקנו

<sup>7</sup> ספר הפרדס, ערנרייך, עמ' שכו.

<sup>8</sup> ספר האורה, עמ' 155.

<sup>9</sup> סדור רש"י, עמ' 10; מחזור ויטרי, א, עמ' טז.

<sup>10</sup> הערת המהדיר: ויתברך. בכ"י וכו"ל (וכ"ה לעיל הלכות שחרית ס"ט) ובשאר כ"י: יתברך. אמנם, היה מקום לטעון כי הופעת וי"ו החיבור בתיבת 'יתברך' יכולה ללמוד על צירוף אותה תיבה למענה, אולם כפי שצינתי בתחילת ההערה, לא כל כתבי היד אחידים בנוסח, ולכן לא נראה לי שיש להסיק על נוסח ארוך יותר.

<sup>11</sup> מחזור ויטרי, א, עמ' קז.

<sup>12</sup> סודות התפילה לרוקח, עמ' רמד-רמה.



יהא שמיה רבא מברך ובאות' ענייה יש ז' תיבות כנגד ב' מקראות ששניהן ז' תיבות, וגם שווין באו.<sup>13</sup> מהיגדים אלה אפשר ללמוד כי באשכנז מענה הקדיש היה המענה הקדום בן שבע תיבות.

### ב. המענה הקדום בתוספת תיבת 'יתברך'

שני מקורות בני המאה ה-13 מתעדים באופן ברור הוספת 'יתברך' למענה הקהל. נראה כי המקור הקדום יותר הוא מנהג מרשיליאה: 'וכל העם עונין עמו 'אמן יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא ויתברך'. ואומר 'ישתבח'.<sup>14</sup> אנו רואים כי במנהג מרשיליאה מענה הקהל כולל את תיבת 'ויתברך'.

רבינו בחיי בן אשר (סרגוסה, 1255–1340 בערך) מורה, בעקבות דברי ר' יעקב בר ששת, לצרף את תיבת 'יתברך' למענה הקהל.<sup>15</sup> בתוך דבריו הוא מוסר נוסח חלקי של המענה: 'אנו אומרים לעלם לעלמי עלמיא יתברך, הזכיר ה' עולמות כנגד ה' ספירות שמשם ולמעלה וצריך הוא לחבר מלת "עלמיא" ל"יתברך", ואין להפסיק בהם כלל, כשם שאין להפסיק הכתר מאין סוף'.<sup>16</sup> בשונה מר' יעקב בר ששת שניסח את האיסור להפריד בין עלמיא ליתברך בלשון נסתר המתאים לשליח הציבור (ראה ציטוט דבריו בהערה), ניסח רבינו בחיי את תחילת דבריו בלשון מדברים, ממנה מובן לכאורה כי הכוונה היא לקהל ולא רק לשליח הציבור.

### ג. מענה בן כ"ח תיבות

ר' אהרן הכהן, שחי בפרובנס וגורש ממנה ב-1306, עסק בפרוטרוט בשאלת היקף המענה בחיבורו 'ארחות חיים'. לדעת הבלין, חיבר ר' אהרן הכהן את הספר בעשורים הראשונים של המאה ה-14.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> סידור רבנו שלמה, סידור חסידי אשכנז, עמ' פא. יש לציין כי חיבור זה הוא הרכבה של שני כתבי יד העוסקים בפירוש התפילות. הראשון יוחס על ידי הרשלה, בעקבות נויבאור, לר' שלמה בן שמשון מנהיגה של קהילת וורמייזא לאחר פטירת ר' יצחק הלוי. גרוסמן הסתייג מקביעה זו והביא מספר ראיות לסתירת זיהוי מחבר כתב היד עם רשב"ש. לדעת גרוסמן, ראב"ן הוא שחיבר ככל הנראה את פירוש התפילות (ראה: גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ' 346–348). כתב היד השני אותו צירף הרשלה לפירוש התפילות הראשון הוא כ"י מינכן 393 ועוד כתבי יד כהשלמה לפירוש. מטרת הוספת 'סידור חסידי אשכנז' ל'סידור רבנו שלמה' היתה, לדברי המהדיר 'כדי להשלים את סידור ר"ש, וכדי שתהיה תורת התפילות של מנהג אשכנז שלימה' (הרשלה, שם, עמ' 31). יוצא מכאן כי אין זיקה מהותית בין שני חיבורים אלה, מלבד היניקה המשותפת שלהם. החיבור השני, שסודר על ידי תלמידי ר' אפרים מבון, ר' יהודה החסיד ור' אלעזר מגריימזא, מאוחר לראשון.

<sup>14</sup> מנהג מרשיליאה: ספר המנהגות לר' משה ב"ר שמואל, מהדורת יעקב גרטנר, ירושלים תשנ"ח, עמ' 98. גרטנר העיר כי מכאן למדים שבמסרטי נהגו להוסיף את תיבת יתברך למענה. עוד ציין במבוא כי לקראת סיום הספר כתב המחבר: 'וזהו סדר כל השנה כולה חברתיו במרשיליאה והוספתי ושנית קצת דברים בעיר מונטיפישלייר. ורוב ענינו או כולו הולך מנהג מרשיליאה'. מתוך היגד זה עולה כי המנהגים המתוארים בספר הם מנהגי העיר מרשיליאה. גרטנר ציין כי לחיבור יש חשיבות לתולדות התפילה והמנהג היות והוא הספר היחיד שיש בו תיאור שלם של מנהגי התפילה באחת הקהילות החשובות שבפרובנס. לדעת גרטנר, החיבור נכתב לא לפני 1204. ראה שם, עמ' 83–84.

<sup>15</sup> ר' יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 174–175: 'ויש בס חמשה עולמי לעלם א' ולעלמי שנים עלמיא שנים הרי חמשה כנגד חמשה מעלות שהם יראה וחכמה ובינה וגדולה וגבורה או כנגד חמשה מוצאות של עשרים ושנים אותיות... והראשון נכון וראוי יותר לפי מה שמסיים ואומי ויתברך (!) ואין לו להפסיק בין עלמיא ליתברך (!) כמו שאין להפסיק היראה מאין סוף'. גרטנר כבר הצביע על כך כי ר' יעקב בר ששת מוסר את נוסח הענייה המקובל – 'לעלם ולעלמי עלמיא', בניגוד לרבינו בחיי. ראה: גרטנר, יהא שמיה, עמ' 45, והערה 33. (הנ"ל, עיוני תפילה, עמ' 88, והערה 34).

<sup>16</sup> רבינו בחיי על התורה, ספר שמות, מהדורת שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב, שמות ב, כג, עמ' כ.

<sup>17</sup> הרב ש"ז הבלין עסק בהרחבה בבירור הזיקה בין הספרים כלבו וארחות חיים, שאלת מחברם וזמן חיבורם. בנוגע לזמן החיבורים כתב: 'עלה בידנו, שספר הכלבו, שהוא הנוסח הראשון של החבור, סודר, נערך ונכתב קודם לשנת נ"ה,

לעומת הפירוט וההרחבה המאפיינים את פירושו ב'ארחות חיים', לא נדרש ר' אהרן הכהן לשאלת היקף המענה בחיבורו 'כל בו' שהיה כאמור המהדורה הראשונה של ארחות חיים. בספר 'כל בו' תיאר ר' אהרן בקצרה: 'ואח"כ עונין איש"ר עד ויתברך בכל כחם'.<sup>18</sup> כלומר – הוא הכליל את תיבת 'ויתברך' במענה, אך לא נדרש לסיבת התוספת וכן לא תיאר את מנהג המענה בן כ"ח תיבות, אותו הציג ב'ארחות חיים' ואשר יובא להלן. ראינו לעיל כי מנהג מרשילייה היה להוסיף את תיבת 'ויתברך' למענה. בדברי כל בו יש ראייה נוספת למנהג פרובנס, שם כנראה נהגו לענות את מענה הקדיש בתוספת 'ויתברך'. גם מתוך ראשית דברי ר' אהרן הכהן ב'ארחות חיים' אפשר להבין כי דעתו שיש לצרף את יתברך למענה:

ואין מפסיקין בין עלמאי ליתברך דאמרינן בירושלמי ר' יהושע אשכחיה לאליהו דהוה מדבר קמיה שתין גמלין טעונין א"ל ומה הלין גמליא טעונין א"ל כלן טעונין רוגז. א"ל הני למאן. א"ל למאן דמפסיק ומדבר בין יתגדל לאמן יהא שמייה רבא ובין עלמאי ליתברך ובין ברכ' לברכה ובין ישתבח ליוצר אור אם לא במילי דצבורא.<sup>19</sup>

לשונו של ר' אהרן הכהן אינה חד משמעית, מכיון שלא הבהיר למה כוונתו במילים 'ואין מפסיקין'. כראיה לקביעתו כי אין להפסיק בין עלמאי ליתברך הביא ר' אהרן הכהן מדרש המתאר את פגישת ר' יהושע עם אליהו. ר' אהרן כתב כי על פי המדרש, ישנה הקפדה גדולה על אדם **שמפסיק ומדבר** בנקודות מסוימות במהלך התפילה. מדבריו יוצא כי אין הדברים מכוונים כלפי העונה 'יהא שמייה... עלמאי' ואינו מדבר, אלא כלפי המפסיק בדיבור בין 'עלמאי' ל'יתברך'. כלומר, בדבריו על מי שמפסיק בין 'עלמאי' ל'יתברך' לא בא ר' אהרן לקבוע כי יש לענות עד 'יתברך' אלא בא להדגיש את איסור ההפסק בדיבור.<sup>20</sup> ואכן, שני סעיפים לאחר הסעיף המצוטט לעיל, הציג ר' אהרן מנהג שלישי הכולל כ"ח תיבות במענה הקהל, ונראה כי זוהי דעתו:

ויש בעניית הקדיש כ"ח תיבות לקיים מ"ש כח מעשיו הגיד לעמו ע"כ אמרו כל העונה אישר"מ בכל כחו פי' שיכוין בכ"ח אותיות שבו מובטח לו שהוא בן העה"ב.<sup>21</sup> ואלו הכ"ח

<sup>18</sup> וספר ארחות חיים סודר, נערך ונכתב בידי אותו מחבר, לאחר שנת ע"ג, ואפשר שהיה עדיין בעריכה אף לאחר שנת פ"ג. הבלין, עמ' מו.

<sup>18</sup> כל בו, א, סימן ז, עמ' ח.

<sup>19</sup> ארחות חיים, עמ' כא, סעיף ג.

<sup>20</sup> בארחות חיים, 'דין קדיש ופירושו', סעיף ב, עמ' כא נאמר: 'וכתב הרמב"ם כי כשהחזן אומר יתגדל וית' שמייה רבא כל העם אומרים אמן יהא שמייה רבא בכל כחם **עד ויתברך** כשז"ל העונה אמן יהא שמייה רבא מברך מובטח לו שהוא בן העה"ב'. התיבות המודגשות אינן מופיעות בדברי הרמב"ם שאת דבריו ראינו לעיל בתחילת פרק ב, אלא הן תוספת של ר' אהרן על דברי הרמב"ם. אם כן, מהו משקלן של תיבות אלה? לכאורה הן משקפות את המנהג בזמנו ומקומו של ר' אהרן הכהן, כפי שראינו במנהג מרשילייה ובספר כל בו. אך, על פי דבריו בארחות חיים, סבר כנראה ר' אהרן הכהן כי אין להסתפק בתיבת 'ויתברך' בלבד, אלא יש להמשיך ולענות כ"ח תיבות.

<sup>21</sup> בקטע המצוטט יש עירוב מושגים. בתחילה פתח ר' אהרן הכהן בכ"ח תיבות, אחר עבר לכ"ח אותיות ובסיום חזר לכ"ח תיבות. דעת ר' אהרן היא שיש לדקדק הן בכ"ח אותיות, ולכן יש לומר 'לעלם לעלמי עלמאי', והן בכ"ח תיבות

תיבות הם מאמן יהא עד דאמירן בעלמא על כן אין מפסיקין לעולם עד שיאמרו כלו. ואלו המפסיקים בברך הוא אם יש להם טעם יביאו אותו.<sup>22</sup>

אם כן, מתוך ניתוח המקורות המייצגים את מנהג פרובנס – ספר המנהגות, כל בו וארחות חיים, נראה כי בתחילה סבר ר' אהרן כפי מנהג מקומו, שיש לענות את מענה הקדיש בתוספת תיבת 'יתברך'. דעתו זו משתקפת בספר כל בו אותו חיבר בתחילה. בין סיום כתיבת 'כל בו' לתחילת כתיבת 'ארחות חיים' התוודע כנראה ר' אהרן הכהן למנהג המענה המורחב בן כ"ח תיבות, וכלל אותו בחיבורו המאוחר. מסיום דבריו עולה כי היה קיים מנהג להפסיק באמצע המענה בן כ"ח תיבות כדי לענות 'ברך הוא'. הנימה הפולמוסית בדבריו – 'אם יש להם טעם יביאו אותו', מעידה כי ר' אהרון התנגד למנהג זה כיוון שהוא פוגע ברצף של כ"ח תיבות.

#### ד. אגדת אליהו והגמלים

האגדה אותה הביא ר' אהרן הכהן כראיה שאין להפסיק בין עלמא ליתברך, מופיעה בחיבורים רבים בתקופת הראשונים. כבר העירו מספר חוקרים כי אגדה זו איננה בכל המקורות הקדומים שהגיעו לידינו, ואשר החיבורים מתקופת הראשונים מייחסים אותה אליהם.<sup>23</sup> נראה שהגמלים נועדו לשפוך את רוגזם על אנשים המדברים במקומות שמותר לדבר בהם, או שאנשים חושבים שמותר לדבר בהם - בהפסקות עניין, אבל אין ראוי לעשות כן. פוסקים שילבו באגדה דברים שהיו רלבנטיים בזמנם אך חלק מן הדברים מתייחסים לעניינים קדומים יותר.

בדיקת המקורות הללו מעלה כי בכולם ההקשר הוא הפסק בדיבור. אין חיבור הרואה באגדה זו ראייה ברורה לחיוב צירוף יתברך למענה הקהל. המקורות מופיעים באזורים גאוגרפיים שונים - פרובנס, אשכנז, איטליה וספרד ואציגם על פי סדרם הכרונולוגי.

התיעוד הראשון לאגדה ככל הנראה, הוא תשובה מראב"י אב"ד (ר' אברהם בן יצחק, 1110–1179).<sup>24</sup> ר' אברהם בן יצחק הביא בתשובה מתורתו של רבו, ר' יהודה הברצלוני, בעל ספר העתים.<sup>25</sup> [ההדגשות כאן ובהמשך שלי, ש"ח]:

ולכן יש לענות מענה מורחב עד 'בעלמא'. יש לציין כי בפסקה זו הבאה אחר הציטוט לעיל, חוזר ר' אהרן ודן בכ"ח אותיות.

<sup>22</sup> ארחות חיים עמ' כא, סעיפים ה-ו.

<sup>23</sup> ראה הפניות אצל גרטנר, יהא שמיה, עמ' 45, הערה 30. (=הנ"ל, עיוני תפילה, עמ' 88, הערה 30).

<sup>24</sup> ר' אברהם בן יצחק עשה זמן מה בברצלונה ולמד כנראה גם מפי ר' יהודה ברצלוני, שבספריו הרבה לעסוק לאחר מכן. שימש בעיר מולדתו נרבונה כאב בית דין, ותואר זה נתייחד לו עד כדי כך שהראשונים מביאים אותו לפעמים בתואר זה סתם, בלי חשש שיחליפוהו באחר. ממשפחתו יצאו כמה גדולים ואף המאירי מתייחס עליו. חיבר פירושים לתלמוד והתפרסם בשל ספר הפסקים שלו בשם 'ספר האשכול', שהוא כעין קיצור ל'ספר העתים' של ר' יהודה הברצלוני. ראה: אסף, ראב"י, עמ' 307.

<sup>25</sup> ראה הערותיו של עמנואל, תשובות הגאונים החדשות ועמן תשובות, פסקים ופירושים מאת חכמי פרובאנס הראשונים, מהדורת שמחה עמנואל, ירושלים: מכון אופק, תשנ"ה, סי' לג, עמ' 32, הערה 1, 2.

וכה דבר הרב על ההפסקה בפסוקי דזמרה [...] שכן פורש בהגדה ר' יהושע בן לוי מצאו לאלהיו שהיה הולך ולפניו שלש מאות גמלים טעונים שאלו מה טיבן של גמלים הללו אמי לו טעונים הם רגז **למספר** בין קדיש לברוך ובין ברוך<sup>26</sup> ובין ברכה לברכה, נמצאת אומי שאסור לספר מברוך שאמר עד השלמת י"ח.<sup>27</sup>

כפי שאפשר לראות, ההקפדה של אליהו על פי ראב"י אב"ד היא על אותם המדברים במקומות שונים במהלך התפילה - 'למספר'. רוב המקורות אותם אצטט השתמשו, בדומה לראב"י אב"ד, במינוח 'מספרים' כדי לתאר את המדברים בתפילה, ולא את אותם המפסיקים ללא דיבור.<sup>28</sup>

תשובת ראב"י אב"ד אינה מזכירה את המספרים בין אמן יהא שמיה רבה ליתברך. לדבריו, הגמלים טעונים רוגז למדברים בין ענין לענין – בין קדיש לברוך ובין ברכה לברכה. דגשים אלה תואמים לנאמר בראש התשובה, לפני הבאת ההגדה: 'וצריך נמי למימי' לאלתר ברכו בלא שום הפסק בין ישתבח לפריסת שמע שאין להפסיק בין ברכה לברכה'.<sup>29</sup> לעומת זאת, בספר המנהיג שנתחבר על ידי ר' אברהם בר נתן הירחי (לוניל, 1155 – טולידו, 1215) כבר מופיע ההפסק בין 'יהא שמיה רבה' ל'יתברך' כאחד מן הגורמים לחמה ולרוגז להתעורר:

ועוד מצאתי במדרש, א"ר אלעזר ב"ר יוסי פעם אחת היתי מהלך בדרך ומצאתי אליהו זכור לטוב ועמו ד' אלפי גמלים טעונים, אמרתי לו מה אילו טעונים אמי לי אף וחימה, למה לעשות נקמה נקמה (!) באף וחימה **ממי שמספרי** בין קדוש לברוך בין ברכה לברכה בין פרק לפרק בין אמן יהא שמיה ליתברך (!), ובין גאולה לתפילה.<sup>30</sup>

ר' אלעזר מוורמס, (1165–1240 לערך) הביא את האגדה במסגרת פירוש הקדיש, והוא למד ממנה כי אין לדבר במהלך כל אמירת הקדיש הקצר.

ואסור לספר בין יהא שמיה רבא ליתברך, פי' עד שמיה דקודשא בריך הוא, שזהו סוף המליצה של יתברך, כדאיתא בירושלמי פעם אחת פגע אליהו ז"ל למלאך אחד ועמו שמונים

<sup>26</sup> לא הבנתי מה טיבה של תוספת זו 'ובין ברוך' ואולי זוהי טעות סופר.

<sup>27</sup> שם, עמ' 32. בקובץ תשובות זה מופיעות תשובות מן הגאונים, מן הרי"ף ומראב"י אב"ד דיין נרבונה, מתוך כ"י מוסקבה 566.

<sup>28</sup> השימוש בפועל 'לספר' במשמעות של 'לדבר' מופיע במקרא ובמקורות חז"ל. כנעני הצביע על שלוש משמעויות המתייחסות לדיבור: הגיד, הרצה דברים לפני חברו; שוחח; תאר. לכל אחת משלוש המשמעויות הביא כנעני הפניות מן הכתובים. ראה: כנעני, אוצר הלשון העברית, 12, עמ' 4131–4132.

<sup>29</sup> תשובות הגאונים החדשות, שם. יש לציין כי ראב"י אב"ד לא הזכיר קדיש הנאמר בין ישתבח לקריאת שמע, ואולי דברים אלה משקפים את סדר התפילה הקדום כפי שמתבטא בדברי רב עמרם גאון, ולא את סדר התפילה בזמנו של ר' יהודה הברצלוני: 'ודקא אמרינן אסיר לאישתעויי בין ישתבח לפריסת שמע. הני מילי דלאו צרכי צבור נינהו אבל לצרכי צבור או לצורך מי שבא להתפרנס מהצבור ובעו למפסק ליה צדקה איסורא ליכא. אבל בתר דמשתעו צורכיהו קאים חזנא ומקמי דלימא ברכו פתח הכי. יתגדל...'. סדר רב עמרם, עמ' יא. הקדיש אחר פסוקי דזמרה לא היה קבוע בתקופת רב עמרם, אלא נאמר רק כאשר היה הפסק בתפילה. אולם בתקופה שאחריו כבר מופיע קדיש זה כחלק אינטגרלי של התפילה.

<sup>30</sup> ר' אברהם בר נתן הירחי, ספר המנהיג, חלק ראשון, מהדורת רפאל מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד, עמ' מג-מד.

גמלים טעונים אף וחמה, א"ל הללו למי א"ל לאלו **שמדברים** בקדיש **ולמספרים** בין ויושע לישתבח.<sup>31</sup>

ר' יצחק מוינה (1180–1250) הביא אף הוא אגדה זו:

שלוש עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום הרהור עבירה ועיון תפלה ולשון הרע היינו שאינו מעיין בתפלתו ואינו מתכוין שאין כל אדם יכול לכוין בתפלתו ועונשו גדול. כדאיתא בויקרא רבה ר' אלעזר ור' חנינא הוי קא אזלי באורחא פגע במ אליהו ז"ל ועמו ד' אלפים גמלים טעונים כו' א"ל לעשות נקמה למי **שמספרים** בין קדוש לברוך בין גאולה לתפלה ובין ברכה לברכה ובין פרשה לפרשה ובין פרק לפרק בין אמן יהא שמיה רבה ליתברך ועל כל מי שאינו מכוין בתפלתו עליו הכתוב אומר לא אותי קראת יעקב וכל המכוין בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם שנא' תכין לבם תקשיב אזניך.<sup>32</sup>

בשונה מקודמיו ששמו את הדגש על ההפסקה בדיבור, מצא ר' יצחק מוינה באגדה זו גם ביסוס לחשיבות הכוונה בתפילה. אדם שמדבר במהלך התפילה מראה כי אינו מתכוון, ולכן עונשו כה גדול כמתואר במדרש. כלומר, לא רק עצם הדיבור הוא בעייתי, אלא התוצאה של אותו דיבור. בעל 'אור זרוע' צירף את הרעיון של הכוונה לאגדה, אולם נראה שלא ביקש לשנות את המשמעות המקורית של האגדה.

בחיבורו 'שבלי הלקט', הביא ר' צדקיה בן אברהם (איטליה, המאה ה-13) פעמיים את האגדה המדוברת. בפעם הראשונה בכדי להורות כי אין לשוח במהלך הקדיש ובפעם השניה על מנת להדגיש את חשיבות הסמכת גאולה לתפילה.

ואעי"פ שיש הפסק ביניהן [בין שני השבחים הראשונים 'יתגדל ויתקדש' לבין שמונת השבחים האחרונים 'ישתבח וכו'; ש"ח] אסור לשוח שיחת חולין ביניהן, דתניא במשנת דרך ארץ זוטא אמר ר' חמא ביר' חנינא פעם אחת הייתי מהלך בדרך פגע בי אליהו זכור לטוב ועימו גמלים טעונים, אמרתי לו: מה הגמלים הללו טעונים אמר לי: טעונים רוגז **למספרי** בין קדושה לקדושה, בין קדושה לברוך, בין אמן יהא שמיה רבא ליתברך, ובין כל ברכה וברכה, וכל המדבר בהן עליו הכתוב אומר (ישעיה מג, כב) ולא אותי קראת יעקב.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> סודות התפילה לרוקח, עמ' רמ.

<sup>32</sup> ר' יצחק מוינה, אור זרוע, חלק א, זיטאמיר תרכ"ב, סימן קב, עמ' 38.

<sup>33</sup> שבלי הלקט, דין קדיש בעשרה, עמ' 152. בסי' טז, דין סדר ברכה שלאחריה – לסמוך גאולה לתפלה, עמ' 181, הוא מביא שנית את האגדה, אולם כאן ייחס אותה לאלעזר ולא לר' חמא בר חנינא: 'ובאגדה מצאתי: אלעזר הוה קאזיל באורחא..'

ר' צדקיה מדגיש כי למרות ההפסקה ברשימת השבחים, חובה לשמור על הרצף שלהם, באמצעות התרכזות באמירת הקדיש ללא דיבור אחר. אף כאן מיועדים הגמלים הטעונים לאותם המדברים במקומות האסורים.

רבינו בחיי בן אשר (סרגוסה, 1255–1340 בערך) שהורה כאמור לחבר את תיבת יתברך למענה, הביא במקום אחר את אגדת אליהו והגמלים בנוגע להפסק בדיבור:

והנה רבותינו חכמי האמת החמירו בזה עד מאוד ממה שאמרו במדרש: אמר רבי אלעזר בר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי אליהו ז"ל ועמו ארבעה אלפים גמלים טעונים ואמרתי לו: מה אלו טעונים, אמר לי: אף וחמה, אמרתי לו: למי, אמר לי: לעשות נקמה במי שמספר בין 'קדוש ל'ברוך', בין ברכה לברכה, בין פרק לפרק, בין אמן יהא שמייה רבה לויתברך, בין גאולה לתפלה. ולא עוד אלא שאין תפלתו נשמעת לפני המקום...<sup>34</sup>

רבינו בחיי החמיר מאוד, בעקבות אגדת אליהו והגמלים ביחס לאנשים המדברים בתפילה. לדבריו, השח במקומות המנויים במדרש נכלל בגדר 'מקצץ בנטיעות'.<sup>35</sup>

שלושה הוגים ספרדיים שחיו ופעלו במהלך מאה ה-14 ובתחילת המאה ה-15 הביאו את אגדת אליהו והגמלים בדבריהם. ר' יצחק אבוהב הראשון, שכתב חיבור בשם 'מנורת המאור',<sup>36</sup> הביא את המדרש במסגרת הדרכתו בענין הקדיש:

ויענו בכל כוונתם: 'אמן יהא שמייה רבא מברך'... ויזהר שלא יפסיק ביה, דאיתא בירושלמי: רבי יהושע בן לוי אשכחיה לאליהו דהוה מדבר קומני תריסר אלפי גמלי טעונים ריגוז, אמר

<sup>34</sup> רבינו בחיי בן אשר, כד הקמח, כתיבי רבינו בחיי, מהדורת שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ל, עמ' שנג, ערך 'קדושה'.

<sup>35</sup> רבינו בחיי עסק בנושא ההפסק בערך 'קדושה': "ומפני שהברכה והקדושה דבר אחד, כי הברכה נמשכת מן הקדושה [...] על כן יש להזהר שלא יפסיק אדם בין 'קדושה ל'ברוך' [...] וכמעט שאני אומר כי כל המפסיק והשח בינתים דומה כאלו 'קצץ בנטיעות', ויש לך להבין כי דעת רבותינו ז"ל בלשון 'מקצץ בנטיעות', שהוא נאמר בשני ענינים: מי שמפסיק בתורה או גורם בהפסקה ובטולה ההוא יקרא מקצץ בנטיעות, וכן מי שהוא נוטה מדרך האמונה להאמין בשתי רשויות או להסתפק בהם כאלושה בן אבויה יקרא מקצץ בנטיעות [...] הנה בכאן מפורש שקורין החכמים הפסקת התורה 'קצוץ נטיעות', והוא הדין וכל שכן שיש לנו לומר בהפסקת התפלה בין 'קדושה ל'ברוך'". (שם); לדעת רבינו בחיי, הפסקה בין קדושה לברכה גורמת לחסימת המעבר וההשפעה של הקדושה על הברכה. רבינו בחיי דימה את ההפסקה בלימוד תורה שנחשבת לקיצוץ בנטיעות להפסקה בין קדושה לברכה. הוא לא הבהיר מדוק יש הקבלה בין שני מקרים אלה, אולם נראה כי הצד השווה בין שניהם הוא חסימת השפעה האלוקי בשל ההפסקה, בלימוד תורה או בקשר שבין הקדושה לברכה. יתכן כי הסיום של האגדה 'אין תפילתו נשמעת' נגרם כתוצאה מן הנתק בין הקדושה לברכה. נתק זה גורם לפגם בברכה, כיוון ש'הברכה נמשכת מן הקדושה', כפי שכתב רבינו בחיי בתחילת דבריו.

<sup>36</sup> ר' יצחק אבוהב הראשון היה מגדולי הדרשנים וחכמי המוסר בישראל. ספרו 'מנורת המאור' הוא אחד מילקוטי האגדה הראשונים שבהם כונסו המקורות וסודרו לפי עניינם ותוכנם. כוונת המחבר היתה לתת לעם ספר יסוד על מוסר היהדות ולכן בנה את הספר במבנה מנורה בעלת שבעה נרות – שבעת עמודי היהדות. ראה: אסף ואבן שמואל, ר' יצחק אבוהב הספרדי, עמ' 85–89; ספרו של ר' יצחק אבוהב מקיים דמיון מפתיע בשם ובתוכן לספרו של ר' ישראל אלנקוה, שחי ופעל במאה ה-14 בטולדו, ונהרג על קידוש ה' בפרעות קנ"א. לכן התעוררה השאלה מהו טיב הזיקה ביניהם והאם חכם אחד השתמש בספרו של השני? תא-שמע תיאר את מחלוקת החוקרים בנושא, וכתב כי צונץ סבר כי ר' יצחק אבוהב חי בתחילת המאה ה-14. חלק עליו ענעלאו שסבר כי ר' ישראל אלנקוה קדם לר' יצחק אבוהב, וניסה להוכיח כי ר' יצחק אבוהב השתמש בספרו של הרב אלנקוה. תא-שמע סבר כדעת צונץ, והפריך את ראיותיו של ענעלאו. אם כי לא הציב כהנחה ברורה את השתמשותו של הרב אלנקוה בספרו של הרב אבוהב. ראה: תא-שמע, חידת ספר מנורת המאור, עמ' 395 ואילך, ובפרט עמ' 397. בעקבות דבריו המשכנעים של תא-שמע, הצבתי את דברי ר' יצחק אבוהב ראשונים.

ליה: הני למאן? אמר ליה: כולהו טעונין ריגוז למאן דמפסיק בין 'אמן יהא שמיה רבא מברך'.<sup>37</sup>

ר' ישראל אלנקוה הביא את המדרש בחיבורו שנקרא אף הוא 'מנורת המאור', כראיה לאיסור הדיבור מ'ברוך שאמרי' עד לאחר התפילה:

ואסור לשוח כלל משיתחיל ברוך שאמר עד שיסיים התפלה... וגרסי' במדרש א"ר יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ומצאתי לאלהיו זכור לטוב, ועמו ארבעת אלפים גמלים טעונים. אמרתי לו מה אלו טעונים. אמ' לי אף וחמה, לעשות נקמה ממי שמספר בין קדיש לברכו, בין ברכה לברכה, בין פרק לפרק, בין אמן יהא שמיה רבא ליתברך, בין גאולה לתפלה, ועוד שאין תפלתו נשמעת, שנא' ולא אותי קראת יעקב.<sup>38</sup>

ר' דוד אבודרהם הביא את האגדה באותו הקשר בו הציגה ר' ישראל אלנקוה, האיסור לדבר מ'ברוך שאמרי' ואילך.<sup>39</sup>

יש לציין כי ר' יצחק אבוהב הוא היחיד שלא הבהיר שהמדובר בהפסקה בדיבור, הן בדבריו הוא והן בלשון המדרש. ר' יצחק אבוהב חריג אף בצורת הבאתו את דברי האגדה: בכל המקורות מופיעה רשימה של מקומות בהם אסור להפסיק, וביניהם האיסור להפסיק בין יהא שמיה רבא ליתברך, ואילו כאן התייחס ר' יצחק אבוהב רק להפסק הנוגע ליהא שמיה רבא. יותר מכך, הוא לא הזכיר כלל את תיבת יתברך אלא רק איסור להפסיק בגוף פסקת 'יהא שמיה רבא'. יתכן כי הבדלים אלה נובעים מהקשר הדיון אצל ר' יצחק אבוהב. באותו סעיף הצביע על גודל חשיבות עניית 'אמן יהא שמיה רבא' ויתכן כי זו הסיבה לשינוי אותו הכניס באגדה.

אם כן, ראינו כי הרוב המכריע של החכמים שהביאו את האגדה סבורים כי מדובר על הפסק בדיבור במקומות שונים בתפילה, ולא הפסק סתם, ללא דיבור.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> ר' יצחק אבוהב, מנורת המאור, מהדורת פריס חורב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א, עמ' 215.

<sup>38</sup> מנורת המאור, אלנקוה, ענעלאו, עמ' 91-92.

<sup>39</sup> אבודרהם, עמ' קנב.

<sup>40</sup> בטבלה להלן ציינתי את המקומות השונים שבהם החמירו החכמים בהפסק בדיבור, ובדקתי אילו מקומות הופיעו בכל מקור:

מיקום ההפסק	שם החיבור	בין קדיש לברוך; קדוש לברוך; קדיש לברכו	בין ברכה לברכה	בין פרק לפרק	בין אמן יהא שמיה רבה (לו)יתברך	בין גאולה לתפילה	בין וישע לישתבח	בין קדושה לקדושה
	תשובת ראב"י	v	v					
	ספר המנהיג	v	v	v	v	v		

**ה. הדיון בשאלת המענה הראוי**

החל מן הרבע השני של המאה ה-14 מופיעים דיונים הלכתיים בשאלת היקף המענה בקדיש. כנראה בתקופה זו התוודע קהל המתפללים לשלוש האפשרויות השונות ורצה לדעת כיצד ראוי לנהוג.

ר' דוד אבודרהם שחי ופעל בסיביליה ביסס את המנהג הקדום לענות עד 'עלמיא' בלבד בחיבורו 'פירוש התפלות והברכות' שנכתב בשנת 1340:

יש אנשי' שעונין אמן יהא שמיה רבה מברך וכו' עד ואמרו אמן. ואני קבלתי מרבתי שאין לענות אלא אמן יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא בלבד, וכן נראה מדברי רבינו סעדיה, וכן מצאתי כתוב בשם הרא"ש. והטעם, כי יש עד עלמיא ז' תיבות וכ"ח אותיות.<sup>41</sup>

אבודרהם הביא את הדעה המכלילה את כל הפסקה השלישית במענה הקהל, הדעה שהובאה לראשונה ב'ארחות חיים'. מעניין לציין כי ר' דוד אבודרהם לא הזכיר את הדעה הקובעת כי יש לצרף רק את תיבת יתברך למענה. אבודרהם תיאר את תפוצת המענה המורחב כיש אנשים'. מדבריו משתמע כי מנהג זה לא היה נפוץ בזמנו. אולם, אחרי כן הציג את דעתו כי יש לענות עד 'עלמיא' בלבד. אבודרהם הביא את מסורת 'ז' תיבות וכ"ח אותיות' להצדקת המנהג להסתפק במענה המצומצם, ולחזוק דעתו כי יש להסתפק במענה המסורתי השתמש אבודרהם בסמכות ההלכתית שקדמה לו – קבלה מרבתי וכן דברי רס"ג והרא"ש.

לעומתו, בתשובה המיוחסת לר' יוסף גיקאטילה מופיעה הדרישה התקיפה לצרף את יתברך למענה. כפי שצינתי בפרק א', פוסקים במאה ה-16 ייחסו תשובה זו ואחרות לר' יוסף גיקאטילה שחי בספרד בתחילת המאה ה-14, אולם לדעת שלום תשובות אלה לא נכתבו בידי ר' יוסף גיקאטילה אלא כמאה שנה אחריו בספרד.<sup>42</sup> השואל ביקש לברר עד היכן צריך להיות מענה הקהל: 'הודיענו מה שכתבו קצת הפוסקים בענין קדיש שאין עונין אלא עד עלמיא ולא עוד אם האמת אתם וראוי

	v		v				סודות התפילה לרוקח
		v	v	v	v	v	אור זרוע
v			v		v	v	שבלי הלקט
		v	v	v	v	v	רבנו בחיי
		v	v	v	v	v	מנורת המאור אלנקוה
		v	v	v	v	v	אבודרהם
			(v)				מנורת המאור אבוהב

מתוך עיון בנתוני הטבלה, נראה כי שתי ההפסקות הקדומות יותר היו בין קדיש לברכו ובין ברכה לברכה. אליהן התווספו אף ההפסקות הבאות: בין פרק לפרק, בין יהא שמיה רבה ליתברך ובין גאולה לתפילה. חמשה מקומות אלה מופיעים בחמישה חיבורים שהביאו את האגדה: ההפסק בין יהא שמיה רבה ליתברך מופיע בשבעה מתוך תשעת המקורות שהוצגו בטבלה, בדומה להפסקות הקדומות בין קדיש לברכו ובין ברכה לברכה.

<sup>41</sup> אבודרהם, עמ' קסג.

<sup>42</sup> שלום, גיקאטילה, עמ' 164.



לעשות כך או לא, מפני שיש אנשים אחרים העונים וסומכים עלמיא ליתברך איזו כת מאלה היא הצודקת? <sup>43</sup> והרי התשובה :

תשובה. אוי להם לפתאים אשר עברו ונענשו. ודאי המפריד בין עלמיא ליתברך כאלו הפריד בין הסבה העליונה לאין סוף וקצץ במקום דליכא קצוץ כי קודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד ואין פירוד ביניהם ח"ו בינו ובין שמו מפני שלעלם ולעלמי עלמיא לחמשה עליונות ולכן אין צריך להפריד כי מי יוכל להפריד ולעמוד לשם אלא מדבק עלמיא ליתברך משום הוא ושמו אחד. <sup>44</sup>

העונה התנגד בחריפות, משיקולים קבליים שנזכרו אצל קודמיו, ר' יעקב בר ששת ורבינו בחיי, לדעה התוחמת את המענה לשבע התיבות המסורתיות וקבע כי יש לצרף את יתברך למענה.

ר' יצחק אבוהב, גאון קסטיליה, עסק אף הוא בשאלת המענה הראוי בקדיש :

עוד מצאתי כתוב, שהנה עניית הקדיש יש מי שאומר, שאין אנו מחוייבים לענות קדיש אלא עד לעלמי עלמיא, ולזה אז"ל שיש בעניית הקדיש ז' תיבות וכ"ח אותיות [...] ויש מי שאומר, שצריך לענות בקדיש כ"ח תיבות, לקיים מה שנאמר, כח מעשיו הגיד לעמו, דכ"ח תיבות יש מאמן יהא שמיה רבא עד דאמירן בעלמא, ע"כ אין להפסיק לעולם עד שיגמור את כולו. והנה, מצאתי עוד כתוב בסדור שכולל דברי הגאון בענינים אחרים, שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא עד לעלמי עלמיא די, אבל אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש ולומר אחריו אמן. <sup>45</sup>

ר' יצחק אבוהב הציג שתיים מתוך שלוש הדעות בעניין המענה, אותן הדעות שהזכיר ר' דוד אבודרהם – מענה בן שבע תיבות או מענה בן כ"ח תיבות. את שתי הדעות הציג בתור ייש מי שאומר'. לאחר מכן הביא מקור נוסף בו יש רמז לדעה המצרפת רק את יתברך למענה. ר' יצחק אבוהב תיאר הדרכה בסידור קדום הכולל את דברי הגאונים כי מי שכבר הוסיף את תיבת יתברך, ראוי לו לסיים את המענה המורחב בן כ"ח תיבות. כלומר, כותב ההדרכה בסידור היה מודע לאפשרות של הוספת תיבת יתברך למענה, אך סבר כי אין לעצור אחריה, אלא להמשיך את המענה.

בסיום דבריו עסק ר"י אבוהב בשאלת הפסק בברכות, הנוגעת להיקף המענה.

<sup>43</sup> שם, עמ' 168.

<sup>44</sup> שם.

<sup>45</sup> אבוהב, ר' יצחק, ביאור לטור אורח חיים, ירושלים תש"ן (בתוך : טור או"ח, חלק א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג), עמ' כו.

והנה, נראה מאחר שיש מחלוקת בזה עד כמה הוא מחוייב לענות, שכשיפסיק בק"ש וברכותיה לענות קדיש, שלא יענה אלא עד לעלמי, שאולי לאחר הוי הפסק, מאחר שיש מי שסובר שיוצא בזה, אבל כשיענה קדיש ואינו בד"א, שיש לו לענות עד האמורו' בעולם ויאמר אחריו אמן.<sup>46</sup>

בסופו של דבר, ר"י אבוהב לא קיבל את הוספת 'יתברך' בלבד. אם אדם עומד באמצע התפילה, יאמר רק עד 'עלמיא', ואם אינו עומד באמצע התפילה, יאמר עד 'האמורות בעולם' [בעברית!].

ר' יוסף קארו דן באריכות בשאלת המענה, ובתוך דבריו הביא את דעת קודמיו. בתחילה הביא את דברי אבודרהם ור"י אבוהב. לאחר מכן הקשה ר"י קארו על היקף המענה המסורתי, הכולל שבע תיבות בלבד :

וק"ל לדברי האומרים שאין לענות אלא עד עלמיא מדאיתא במדרש אמר רבי אלעזר ב"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי אליהו ז"ל ועמו ד' אלפים גמלים טעונים אמרתי לו מה אלו טעונים אמר לי אף וחימה, למה לעשות נקמה באף וחימה ממי שמספר בין קדיש לברכו בין ברכה לברכה בין פרק לפרק בין אמן יהא שמיה רבא ליתברך ומאחר שאסור לספר בין יהא שמיה רבא ליתברך משמע שצריך לומר יתברך דדוחק לומר שהמדרש מיירי בשליח ציבור עצמו.<sup>47</sup>

אגדת אליהו והגמלים הטעונים אף וחימה אותה פגשנו במקומות נוספים, יוצרת קושי לדעת ר"י קארו בנוגע להיקף המענה המסורתי. על פי המדרש, אסור לדבר בין אמן יהא שמיה רבא ליתברך. ר"י קארו הסיק מכך כי יש הנחה בסיסית שכל אדם מוציא מפיו תיבות אלו, ועל גבי הנחה זו אפשר היה לאסור את ההפסקה בדיבור. לדעת ר"י קארו, אין לייחס את האמור במדרש לשליח צבור לבדו, שצריך להקפיד שלא להפסיק בדיבור כאשר אומר קדיש, מכיוון שייחוס זה הוא מצומצם ודחוק מידי.

לאחר מכן העלה ר"י קארו יישוב אפשרי בין המדרש ובין המענה המסורתי בן שבע תיבות : הקהל מצווה שלא לדבר בזמן בו השליח צבור חוזר על המענה וממשיך לפסקה החותמת את הקדיש. אולם, לבסוף הכריע ר"י קארו כי אף כל יחיד צריך להוציא מפיו את תיבת יתברך כחלק מן המענה :

<sup>46</sup> ש.ס.

<sup>47</sup> בית יוסף על טור או"ח, חלק א, סי' נו, עמ' רמט.

ואפשר שאע"פ שאין היחיד עונה אלא עד עלמיה מכל מקום צריך לכוין ולשמוע מפי שליח ציבור כל הקדיש עד הסוף ובעוד שהשליח ציבור מאריך באמן יהא שמיה רבא אע"פ שכבר ענה אותו היחיד אסור לספר והיינו דקאמר בין אמן יהא שמיה רבא ליתברך ומכל מקום נראה שצריך לזהר גם היחיד שלא להפסיק בין עלמיה ליתברך שהרי המדרש סתמא קאמר.<sup>48</sup>

רק לאחר שקבע דעתו בשאלת היקף המענה הראוי, הביא ר"י קארו את תשובת ר"י גיקאטילה כחיזוק לכך שאין להפסיק בין עלמיה ליתברך: 'אח"כ מצאתי לה"ר יוסף גיקאטיליא ז"ל וזה לשונו...'<sup>49</sup> מלשונו משתמע כי תשובת ר"י גיקאטילה הגיעה לידינו לאחר שהכריע בשאלת המענה.<sup>50</sup> בשולחן ערוך פסק ר"י קארו בהתאם למסקנתו בבית יוסף, כי אין להפריד בין עלמיה ליתברך: 'העונים עד 'לעלמי עלמיה' טועים הם, כי אסור להפריד בין 'עלמיה' ל'יתברך'.<sup>51</sup>

מרכז הכובד בהכרעת המחלוקת לגבי היקף המענה, לדעת ר' משה קורדובירו, הוא מעלת כ"ח המופיעה בקדיש פעמיים.

יהא שמיי וכו' זהו עניינת כל הקהל. ובעניינה זו נחלקו המפורשים (!) בין על דרך פשט בין על דרך הקבלה יש שאמרו שהעניינה עד עלמיה. כי יתברך הוא תחלת דבר לשליח צבור. וכן נסתייעו לסברא זו באומרים כי עד עלמיה כ"ח אותיות והם סוד כ"ח כאשר נבאר לקמן בע"ה... אמנם אחרים ראו מאמר אחר שהמפסיק בין עלמיה ליתברך עונשו גדול. וגם ר"י גיקטיליא כתב בתשובה שאין להפסיק והחמיר בדבר הרבה והנראה כי ראוי לענות עד האמורות בעולם כשליח ציבור עצמו. והטעם כי הם כ"ח אותיות עד עלמיה וכ"ח תיבות עד האמורות בעולם. ושני כח"ת אלו הם צריכין בענין הקדיש כנודע בסוד האלפ"א בית"א... וכן ג"כ הכא נלמוד כי כ"ח אותיות ענין אחד בלתי מתפשט הרבה. וכ"ח תיבות מורה על

<sup>48</sup> ש.ם.

<sup>49</sup> ש.ם.

<sup>50</sup> גרטנר (יהא שמיה, עמ' 49 הערה 42; הנ"ל, עיוני תפילה, עמ' 92, הערה 45) העיר שכנראה יש כאן השפעה של המגיד על פסיקתו של המחבר, מכיון שהמגיד הורה שלא להפריד בין עלמיה ליתברך, כמו שכתב ר"י גיקאטילה: 'ומבעי לציבורא לאתבא עד יתברך, לסלקא לה עד כתב ליחדא לכתר. ואי לא עביד הכי הוי כקוצץ בנטיעות ועונשיה סגי כדכתב יוסף גיקאטיליא (!) בחירי. ואין לך קציצה גדולה מזו'. ראה: מגיד מישרים, ירושלים תש"ד, תולדות, עמ' כב. אולם כפי שכתבתי, מלשון ר"י קארו בבית יוסף משתמע כי הכרעתו בנוגע להיקף המענה התקבלה קודם להתוודעות לתשובת ר"י גיקאטילה. לדעת שלום, ראה מרן את התשובות הללו בתקופה שבין העריכה הראשונה של 'בית יוסף' לבין העריכה האחרונה שהתרחשה בארץ ישראל. (שלום, גיקאטילה, עמ' 164). דברי המגיד הללו נאמרו לר"י לפני עלייתו ארצה, (ראה: ורבלובסקי, עמ' 104; 271) ואולי הם המקור להתוודעותו לתשובת ר"י גיקאטילה. המשך דבריו של המגיד משקפים לכאורה את מנהג ר"י לומר את המענה בן כ"ח תיבות, מנהג שלא שמענו עליו ממקורות נוספים: 'ומיהו ביתברך לחוד סגי דכיון דסליק לה מתמן ממילא משמע דבכולהו ספיראן מיחד לה. ואיבעי איניש למימר כוליה כד את עביד שפיר דמיי (שם). אולם, ההנחה שאכן נהג ר"י לומר את המענה בן כ"ח תיבות, כפי העולה ממגיד מישרים, סותרת את פסיקתו של ר"י בדבר עניינת אמן אחר יתברך (ראה להלן פרק חמישי), שהרי אז נוצר הפסק במענה בן כ"ח תיבות.

<sup>51</sup> שו"ע או"ח, סי' נו, סעיף ג.

התפשטות הענפים הרבה וכשיגיע לעלמיה ימתין מעט לתת מקום לכ"ח אותיות כדפי ואין חומרא במדרש אלא שלא להפסיק בדבור וג"כ לא יהי הפסקה מרובה אלא נשימה אחת או שתיים.<sup>52</sup>

לדברי רמ"ק, יש צורך בשני ההיבטים של כ"ח המצויים במענה הקדיש על מנת שהקדיש יפעל את פעולתו הראויה. לאחר שהציג את צדדי המחלוקת, צידד הרמ"ק בדעה המרחיבה אולם מצא פתרון אף לחשיבות ההקפדה על סגולת כ"ח אותיות המופיעה רק במענה המצומצם. הפסקה קצרה במעבר בין המענה המצומצם למורחב מיישמת את מסורת ז' תיבות וכ"ח אותיות, ואינה פוגעת בסגולת כ"ח התיבות. הרמ"ק הדגיש כי האיסור להפסיק בין עלמיה ליתברך שהופיע באגדת אליהו והגמלים מתייחס להפסקה בדיבור דוקא, ולא בהפסקה קצרה שבשתיקה.

מתוך כתבי היד הספרדיים לא ניתן ללמוד על היקף המענה, היות ולא התווספה לסידורים אלה הערת הדרכה המתייחסת למענה. אף הסידור הטיפוגרפי אינו יכול לסייע בהבהרת שאלת היקף המענה, מכיוון שעל פי רוב הקדיש נכתב בפסקה אחת ללא רווחים, ואף ללא סימני פיסוק.

#### ו. דין הפסק בקריאת שמע: המקורות הקדומים

סעיף זה משמש כמבוא לשאלת היקף עניית הקדיש המותרת בקריאת שמע. דיון בשאלה זו נזכר לראשונה ככל הנראה אצל מהר"י אבוהב. מהר"י אבוהב, שאת דבריו ציטט ר"י קארו, עסק בדיונו בהיקף המענה אף בשאלת היקפו כאשר אדם מצוי במהלך קריאת שמע וברכותיה. ר' יצחק אבוהב סבר שמאחר והדעות חלוקות בשאלת היקפו הראוי של המענה, הרי שבמצב זה יש להעדיף את הדעה המצמצמת, הכוללת את המענה המסורתי בן ז' התיבות, ולא את הדעה המרחיבה שכוללת במענה כ"ח תיבות. מענה מורחב מהווה הפסק במהלך קריאת שמע וברכותיה על פי הדעה הראשונה ולכן יש להסתפק במענה מצומצם. אפשר להסיק מדברי ר"י אבוהב כי לא ראה במענה המורחב חיוב מן הדין אלא חומרא או סלסול בעלמא.

כיוון שדין הפסק בקריאת שמע נוגע לשאלת היקף המענה, אציג את המקורות הקדומים בסוגיה זו על מנת שיהוו בסיס לדיון שהתפתח בשאלת היקף המענה.

סוגיית הפסק בברכות מופיעה בבבלי ברכות יג ע"ב, שם מתמקד הדיון בשאלת הפסק מפני היראה ומפני הכבוד. התוספות על אתר מעירים על כך: 'ר"מ ור' יהודה הלכה כרבי יהודה דאמר אפילו באמצע משיב מפני הכבוד א"כ נראה שמותר לענות קדיש וקדושה באמצע ק"ש דאין לך מפני הכבוד

<sup>52</sup> תפלה למשה, דף נט ע"ב – ס ע"א.

גדול מזה אבל באמצע י"ח אסור'. התוספות למדים קל וחומר מן ההיתר להשיב שלום מפני הכבוד במהלך קריאת שמע. אם הותר הפסק מפני כבוד אדם, על אחת כמה וכמה שמותר להפסיק בשל כבוד שמים, היינו עניית קדיש קדושה וברכו. בהמשך דבריהם מביאים התוספות עדות על מנהגו של רבנו תם (ר' יעקב בן מאיר, 1100–1171, צרפת) לענות קדיש במהלך ברכות ק"ש: 'ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבו". אף ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה, 1140–1220 בערך) התיר להפסיק באמצע ק"ש לצורך דברים שבקדושה:

וגם סמך ראיתי בפיסקי רבותי שלקדושה וברכו וליהא שמייה רבה מפסיק לענות אפילו באמצע הפרק דכבוד שמים חמור מכבוד הדיוט וטפי מיראה. מיהו גבי תפלה אינו מפסיק לענות אלא שותק והוי שומע כעונה.<sup>53</sup>

בין המתירים היו גם ר' יונה גירונדי (1210–1263) ותלמידו הרשב"א (1235–1310) בצפון ספרד:

נחלקו המפרשיי בענין הפסקה בק"ש ובברכותיה לקדיש ולקדושה ולברכו אם פוסק או לא יש מי שאומר שאע"פ שפוסק מפני היראה ומשיב מפני השלום אפ"ה אינו פוסק לקדיש ולקדושה דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו לפסוק בעבור שבח אחר ורוב הפוסקים הסכימו שיפסיק אפי' באמצע פרק דלא גרע ממה שמפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ולזה נוטה דעת הרב מורי נר"ו.<sup>54</sup>

תלמידי ר' יונה תיארו את המחלוקת בנושא, ולבסוף העידו כי ר' יונה נקט להקל ולענות במהלך ק"ש. בשונה מסגנונם המהוסס של תלמידי רבינו יונה, שהביאו את שני צדדי המחלוקת וכתבו כי דעת רבם 'נוטה' להקל, הרשב"א הביע דעתו בצורה החלטית וחד משמעית:

וליהא שמייה רבא ולקדושה וברכו הוא מפסיק בין הפרקים דקריאת שמע וברכותיו, ואפילו באמצע הפרק כמו באמצע הברכה בכל מקום שהוא תופס, ובאמצע הפרשה... וכ"ש שיש לענות עם הצבור קדושה וברכו כדי להמליך יוצרנו, ואפילו באמצע הפרק.<sup>55</sup>

הרשב"א הוסיף את הפן הרעיוני – 'להמליך ליוצרנו' - שעומד בבסיס ההיתר להפסיק באמצע הפרקים – כאשר מפסיקים בברכות ק"ש לצורך עניית קדיש קדושה וברכו אין מדובר בזלזול בכבוד שמים, אלא אדרבא – יש במעשה זה שבח לקב"ה והמלכתו על האומר.

<sup>53</sup> ר' אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי"ה, א, מהדורת דבליצקי, בני ברק תשס"ה, סימו מז, עמ' כ.

<sup>54</sup> רבינו יונה, ברכות דף ז ע"ב.

<sup>55</sup> שו"ת הרשב"א, חלק א, תשובה תתסב, עמ' שצב.

לעומת המתירים, העיד הרא"ש כי רבו, מהר"ם מרוטנבורג (1220–1293), החמיר שלא להפסיק לקדיש, קדושה וברכו באמצע פרק: 'אע"פ שנשאתי ונתתי בדבר בפני הרב ר"מ דרוטנבורג והסכים דעתו שאין להפסיק'.<sup>56</sup> כנראה שדעתו של מהר"ם התייחסה אך להפסק באמצע פרק, מכיוון שהאגור כתב כי מהר"ם התיר לענות דברים שבקדושה בין הפרקים, היינו בין ברכה לברכה ובין פרשה לפרשה: 'ומהר"ם כתב שמשיב בין הפרקים'.<sup>57</sup> אף מדברי ר' מנחם המאירי משתמע כי החמיר שלא להפסיק באמצע פרק.<sup>58</sup>

רבינו אשר פסק כי מותר להפסיק אפילו באמצע פרק, בשונה מדעת רבו המהר"ם:

מכלל דבקי"ש וברכותי דקי"ל דמפסיק מפני היראה ומשיב מפני הכבוד פשיטא להו לכולהו דמפסיק הלכך לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפרק. וכן דעתי מסכמת אע"פ שנשאתי ונתתי בדבר בפני הרב ר"מ דרוטנבורג והסכים דעתו שאין להפסיק.<sup>59</sup>

בעקבות רבינו אשר פסק להקל אף בנו, ר' יעקב:

ולענין להפסיק לקדיש ולקדושה ולברכו נחלקו בו הפוסקים יש אומרים אף על פי ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אינו פוסק דכיון שעוסק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשביל שבח אחר... ויש אומרים שפוסק לכל אפילו באמצע דלא גרע ממה שפוסק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד ולזה הסכים אדוני אבי ז"ל.<sup>60</sup>

להלכה פסק ר"י קארו כדעת רוב הראשונים שהתירו לענות דברים שבקדושה במהלך קריאת שמע: 'לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפסוק, וכן למודים, אבל לא יאמר אלא תיבת מודים בלבד'.<sup>61</sup>

לסיכום, הפסק באמצע פרק במהלך קריאת שמע וברכותיה לצורך עניית קדיש היה שנוי במחלוקת בתקופת הראשונים. להלכה נפסק בשלחן ערוך כי מותר להפסיק באמצע פרק ואפילו באמצע פסוק, אולם אין חיוב בדבר. בין הפרקים נראה כי הקלו יותר ולא הייתה מחלוקת בנושא.

<sup>56</sup> רבינו אשר, ברכות פרק ב סימן ה.

<sup>57</sup> ר' יעקב לנדא, ספר האגור, הלכות ברכות, סימן קטו, עמ' לה: 'ולענין קדיש וברכו וקדוש י"א אע"פ ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד אינו פוסק. ומהר"ם כתב שמשיב בין הפרקים. וכן בתשובת הרשב"א. ובסמ"ק כתב דעונין קדיש ואמן של האל הקדוש ואמן של שומע תפלה בכ"מ. וי"א שפוסק לכל ואפי' באמצע ולזה הסכים הרא"ש. וכ"כ ראבי"א במרדכי פ"ג דברכות'.

<sup>58</sup> ר' מנחם המאירי, בית הבחירה על ברכות, ירושלים תשי"ד, דף יג ע"ב, עמ' 44: 'וקדיש וקדושה וברכו יש שמתירין להפסיק להם אף באמצע הפרק. וקצת חכמי קאטאלוניא מתירי אף לענות אמן לשליח צבור, והם דברים זרים. ויש שאין מתירים אלא בפרקים. ויש שאין מתירים בכך אף לפרקים, שלא הותר לדעתם הפסק אלא בכדי שאלת שלום שהוא שיעור תוך כדי דבור'.

<sup>59</sup> רבינו אשר, ברכות פרק ב סימן ה.

<sup>60</sup> טור או"ח סימן סו, סעיף ג.

<sup>61</sup> שו"ע, סימן סו, סעיף ג.

## ז. הדרכת האר"י בענין היקף המענה

בפרק העוסק בנוסח הקדיש הראיתי כי שם בן כ"ח הוא אחד מן השמות המסייעים לעליית הקדיש, ומופיע שתי פעמים בקדיש על פי האר"י, האחד בבחינת האותיות במענה 'יהא.. עלמאי' והשני בבחינת התיבות מתיבת 'יהא שמיה... דאמירן בעלמא'. בחינת כ"ח התיבות היא עיקרית בענין הקדיש בשער הכוונות, וחשיבותה מודגשת במספר מקומות. למרות זאת, היקף מענה הקהל לא נדון בשער הכוונות. הוא נזכר ברמז במקום אחד בלבד, בנוגע למנין האמנים בקדיש. [ההדגשה שלי, ש"ח]:

אח"כ יש כ"ח תיבות, מן יהא ש"ר עד בעלמא. [...] והיא בחינה הג' של מילוי המילוי, ולכן צריך לחזור ולענות אמן פ"ג. וג' אמנים אלו, הם זולת אמן יש"ר כו'. **ואם העונה מסיים לומר עד דאמירן בעלמא**, קודם שיאמר החזן שמיה דקב"ה, צריך לענות כאן פ"א אמן, באופן שיהיו ה' אמנים.<sup>62</sup>

ר' חיים ויטל כתב את דעת האר"י בנוגע להיקף המענה בדרך אגב, כאשר עסק בהדרכה בענין מנין האמנים. במידה והעונה מספיק לומר את המענה המורחב בן כ"ח תיבות עוד לפני שהחזן הגיע לתיבות 'ברוך הוא', אזי יכול אותו אדם לומר שם אמן נוספת.

אף ר' יעקב צמח הביא את מענה הקהל בתוך ענין האמנים: 'ואם העונה מסיים לומר עד דאמירן בעלמא קודם ששליח צבור יאמר שמיה דקודשא בריך הוא, צריך לענות אמן כאן פעם אחרת, ובזה הם חמשה אמנים כנ"ל. [כוונות].<sup>63</sup>

מתוך דבריהם נראה ברור כי לדעת האר"י הקהל עונה את המענה המורחב בן כ"ח תיבות, אף כי לא ראו צורך לדון בפירוט באפשרויות המענה השונות עליהן עמדנו לעיל.

## ח. מענה הקהל במנהג הספרדי לאחר תקופת האר"י

המקורות מתקופת הראשונים העלו כי שאלת מענה הקהל בקדיש נדונה בשני מישורים. האחד, מהו המענה הראוי באופן כללי והשני, האם ישנו שינוי בהיקף המענה במקרה של התנגשות בין מענה הקדיש ובין קריאת שמע. לצורך בירור מידת התקבלות הדרכת האר"י ותהליך ההטמעה שלה, אדון כאמור בשני הנושאים הללו בנפרד. לאחר מכך אשווה בין שני התהליכים ואנתח את משמעותם.

<sup>62</sup> שער הכוונות, א, עמ' ק.

<sup>63</sup> נגיד ומצוה, עמ' נד.

### 1. תהליך התקבלות המענה המורחב כמנהג תפילה

כשני עשורים אחר פטירת האר"י יצא לאור החיבור 'סדר היום', הכולל פירוש על התפילות. פתרון מעניין להתנגשות בין שתי מסורות כ"ח שבקדיש – כ"ח אותיות וכ"ח תיבות, מופיע בחיבור. ר' משה בן מכיר הכריע לכאורה כדעה המסורתית הקובעת כי מענה הקהל הוא בן שבע תיבות, אולם הוא לא התעלם מן המשקל הסגולי אותו ייחסו למניין כ"ח בקדיש – כ"ח האותיות וכ"ח התיבות. הוא חילק בין שליח הצבור לבין העונים וקבע כי שליח הצבור הוא האחראי על יישום סגולת כ"ח תיבות ואילו העונים האחראים על יישומה של סגולת כ"ח האותיות: 'ויש הפרש בין האומר קדיש לעונה אמן. כי העונה צריך לכונן באלו שבעה תיבות עד עלמא להמשיך את העליון בכח אותיותיו. והאומ' קדיש צריך לכונן בכח תיבות של קדיש עד דאמירן בעלמא'.<sup>64</sup> בדברי ר' משה בן מכיר אין רמז להדרכת האר"י על הקדיש, ולא ברור אם הכיר אותה אם לאו. אף דעת ר' יוסף קארו המצרפת את יתברך למענה אינה מוזכרת בדבריו. נראה כי דברי ר' משה בו מכיר מושתתים על המקורות הקדומים שעסקו בהיקף המענה ולא על המקורות הסמוכים לזמנו. הנחה זו מסתמכת על ההפרש בין הדרכת ר' משה בן מכיר להדרכות ר"י קארו והאר"י. כפי שראינו, ר"י קארו פסק שהמענה כולל את המלה 'יתברך' ומסתיים בה, ואילו מדברי ר' חיים ויטל בשער הכונות עולה כי האר"י סבר שיש לענות את המענה המורחב הכולל כ"ח תיבות.

מקור משמעותי הנוגע לענין הם דבריו של ר' אברהם אבלי גומבינר (פולין, 1637–1682) בעל 'מגן אברהם', אחד מחשובי נושאי כליו של השולחן ערוך. על דברי ר"י קארו 'כי אסור להפריד בין עלמא ליתברך', העיר ר' אברהם גומבינר:

משמע בב"י דצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמירן בעלמא כ"ח תיבות, וכן כתב בשל"ה.<sup>65</sup> ולי נראה מנהג קדמונים עיקר שהיו אומרים עד ישתבח בלבד, דהא כתב הב"י ריש סימן קכ"ה בשם הרא"ש דצריך לשתוק ולכוון כשאומר החזן קדיש ואין לומר עמו דהא דקי"ל שומע כעונה. ובפרט כשהחזן אומר במהירות יצטרך הוא למהר יותר לסיים קודם החזן כמ"ש רס"י נ"א והמהירות מבטל הכוונה לכן טוב לשמוע מהש"י.<sup>66</sup>

בעל 'מגן אברהם' הבין כי דעתו של ר"י קארו היא שיש להשלים את המענה המורחב, כמו שהבין השל"ה בדברי המחבר, ולא לעצור לאחר תיבת ישתבח. לאחר מכן הציג את דעתו, שמתנגדת

<sup>64</sup> ר' משה בן מכיר, סדר היום, דף יא ע"ב.

<sup>65</sup> ר' ישעיה הורוויץ, שני לוחות הברית, חלק ב, ורשא תר"ץ, מסכת תמיד, ענייני תפילה וקריאה בתורה, דף פא ע"ד: 'הנה טועים העולם וסוברים דבאמירת תיבת "יתברך" לבד די אלא ר"ל כל הנוסח של "יתברך וישתבח" כו' עד "דאמירן בעלמא". וכן הוא בבית יוסף ס"י נ"ו...'

<sup>66</sup> מגן אברהם על שו"ע או"ח ס"י נו ס"ק ט.



לכאורה לדעת ר"י קארו, המבוססת על 'מנהג קדמונים'. לדבריו, יש לענות עד יתברך בלבד ואת המשך הקדיש לשמוע מפי החזן ולכוון במשמעותו. לכאורה סבר ה'מגן אברהם' שיש לצרף את 'יתברך' למענה, אולם אז לא ברור לאיזה 'מנהג קדמונים' הוא מתייחס, שהרי באשכנז לא נהגו לצרף את תיבת 'יתברך' למענה. דעתו של ר' אברהם גומבינר שיש לצרף את יתברך למענה, כפסק השלחן ערוך מובעת ביתר בהירות בסימן סו ס"ק ו בנוגע לשאלת הפסק בברכות: 'וני"ל שבאמן יש"ר אומר ג"כ תיבת ית' דהפליג מאוד בב"י בעונש המפסיק בין עלמא ליתברך'.

בשונה מהבנתו של 'מגן אברהם', היו שהבינו את דברי ר"י קארו כפשוטם. לדעתם, ר"י קארו סבר שיש לענות עד יתברך, והדרכתו אינה מתייחסת למענה המורחב עד בעלמא. ר' ישראל יעקב אלגאזי (איזמיר 1680 - ירושלים 1757), שחי דור לאחר ר' אברהם גומבינר, הצביע על היקף המענה כאחד מן החילוקים שבין הפוסקים לבין המקובלים: 'כתב מרן (בסימן נ"ו) בשם כמה פוסקים דאין חיוב לענות אמן יהא שמיה רבא אלא עד עלמא יתברך. והרב ז"ל כתב שצריך לענות עד דאמירן בעלמא דוקא לא פחות ולא יותר'.<sup>67</sup> בגוף חיבורו עסק הרב אלגאזי בהרחבה בשאלת המענה:

כתב הרב מגן אברהם בשם של"ה שצריך לענות אמן יהא שמיה רבא עד דאמירן בעלמא. וכן כתב הרב זלה"ה. והמגן אברהם כתב ולי נראה דמנהג קדמונים עיקר שהיו אומרים עד יתברך בלבד, דהא כתב הבית יוסף בשם הרא"ש דצריך לשתוק... והמהירות מבטל הכוונה... ונראה דלכולי עלמא אם ממחר האומר קדיש שבעוד שיאמר עד דאמירן בעלמא יאבד מלענות אמן טפי עדיף שיאמר עד שמיה דקודשא בריך הוא, וירויה ב' אמנים.<sup>68</sup>

הרב אלגאזי הביא את דברי מגן אברהם, אולם השמיט את הבנתו בדבר דעת ר"י קארו והותיר רק את השל"ה כמקור לדעת מגן אברהם. בסיום דבריו הציע ר"י אלגאזי פתרון לבעיית המהירות העלולה לפגוע בכוונת הקדיש וכתב כי במקרה כזה רצוי לענות רק עד 'שמיה דקודשא בריך הוא'.<sup>69</sup> הצעתו של הרב אלגאזי היא יוצאת דופן ומקורית, ואינה נסמכת על אף אחת משלוש האפשרויות למענה הקהל.

במאות הראשונות להמצאת הדפוס, עדיין לא נכללו הוראות והדרכות מפורטות בגוף הסידור, בדומה למצב שהיה קיים בכתבי היד. יחד עם זאת, נראה כי אפשר לזהות את היקף המענה הנהוג

<sup>67</sup> שלמי צבור, חלבי השלמים, עוד דברים שיש חילוק בין הפוסקים ובין המקובלים, אות כב, עמ' כד (דף ט, ע"א).

<sup>68</sup> שלמי צבור, דיני עניית אמן, אות ד, עמ' ר-רא (דף פד ע"ב-פה ע"א);

<sup>69</sup> לא ברור מה עניין המענה עד 'ברוך הוא'. ההקפדות במענה היו, כפי שראינו, הכללת 'יתברך' במענה או אמירת כ"ח תיבות. לא מצאנו עניין מיסטי או הלכתי הנוגע למענה עד בריך הוא ולכן לכאורה תוספת המענה מ'יתברך' עד 'ברוך הוא' מיותרת. אמנם, מנהג של מענה עד 'ברוך הוא' נזכר ב'ארחות חיים' כמנהג טעות: 'ואלו המפסיקים בברוך הוא אם יש להם טעם יביאו אותו' (עמ' כא, סעיף ו).

באמצעות סימני הפיסוק בקדיש. סידור שנדפס בונציה בתקופה מוקדמת יחסית, בשנת ש"ו (1546) משקף לדעתי עדיין את המענה הקדום בן שבע תיבות. זאת בשונה מכל דפוסי הסידורים שלאחריו, הכוללים לפחות את יתברך במענה. השערתי מתבססת על מיקום סימן הפיסוק (נקודה, פסיק או נקודתיים) בסיום המענה. בסידור זה סימן הפיסוק מופיע לאחר תיבת 'עלמייא', ואילו בדפוסי הסידורים המאוחרים לו מופיע סימן הפיסוק לאחר 'יתברך'. סביר הדבר שהכרעת ר"י קארו בשולחן ערוך כי אין להפריד בין עלמייא ליתברך היא שהביאה למפנה החד-משמעי במענה הקדיש. מפנה זה מתבטא כאמור במיקום סימן הפיסוק לאחר תיבת יתברך, ואפשר למצוא אותו בדפוסים רבים למן המאה ה-17, בערים שונות כגון אמשטרדם וונציה. דוגמא לכך הם דפוסי ונציה שני"ח (1598?), אמשטרדם שפ"ח (1628?) (דף נה ע"ב), ת"ד (1644?) (דף לו ע"א) וכן ונציה שצ"ה (1635?) (למועדים, דף ב ע"ב) וונציה 1656 (תט"ז) (דף לו ע"א). בכל הסידורים הללו עדיין לא ניכרת השפעת האר"י אולם, כאמור, מופיעה רמיזה ברורה להתחשבות בפסיקתו של מרן. יש לציין כי בדפוסי אמשטרדם ת"ד וונציה 1656, היינו הדפוסים המאוחרים יותר, המדפיס לא הסתפק במיקום סימן הפיסוק לאחר יתברך, אלא אף התאים את הסידור הטיפוגרפי של הטקסט לפסק של ר"י קארו באמצעות הקצאת פסקה נפרדת למענה הכולל את יתברך.

#### א) צעדים ראשוניים בהתקבלות המענה המורחב

נראה כי עד למחצית השניה של המאה ה-17 עדיין לא התוודעו השכבות העממיות למענה המורחב ולחשיבות אמירתו. רק בשנת תי"ז (1657?) יצא לאור הסידור הספרדי הראשון שכלל את הדרכות האר"י לתפילות, ואף הציג, בצד הנוסחים המסורתיים, את הנוסח הנבחר על ידי האר"י. התאמת הסידור לכוונות האר"י התבצעה הודות לעבודתו של ר' משה זכות.<sup>70</sup> בדף נה ע"ב מופיעה ההערה הבאה לאחר נוסח הקדיש: 'צריך העונה אמן יש"ר לומר עד דאמירן בעלמא לסוד שם מ"ב דתיבות כידוע ליודעי חן'.<sup>71</sup> ר' משה זכות הדריך בהערה זו את הקהל לענות את המענה המורחב הכולל כ"ח תיבות, בהתאם לכוונות האר"י. הערות ר' משה זכות הגבירו את המודעות העממית לכוונות האר"י בתפילות, אולם חלפה תקופה משמעותית, למעלה ממחצית המאה, עד שניכרה דרישה להדפסת סידורים בשילוב הכוונות הללו.

<sup>70</sup> ראה פרטים נוספים לעיל עמ' 69.

<sup>71</sup> הזיקה בין המענה המורחב עד דאמירן בעלמא לבין שם מ"ב תיבות אינה ברורה במבט ראשון. המענה המורחב נדרש לצורך כוונת שם כ"ח ולא שם מ"ב. כנראה נוצרה זיקה זו מתוך סמיכות העניינים בין תיאור סוד שם בן מ"ב בקדיש לדרישה המרומזת לענות עד דאמירן בעלמא: 'והרי נרמז שם בן מ"ב בג' בחינות אלו, שהם: ד', י' כ"ח, הרי מ"ב. ולכן יתגדל ויתקדש ש"ר, הם ארבע תיבות, כנגד בחינה הראשונה, שהם ארבעה אותיות דהויה פשוטה, ולכן כבאן צריך לענות אמן, כדי לעשות הפרש א'. ואח"כ יש י' תיבות, מן תיבת בעלמא, עד תיבת משיחיה... אח"כ יש כ"ח תיבות... בעלמא. והיא בחינה הג' של מילוי המילוי, ולכן צריך לחזור ולענות אמן פ"ג. וגי' אמנים אלו, הם זולת אמן יש"ר כו'. ואם העונה מסיים לומר עד דאמירן בעלמא, קודם שיאמר החזן שמיה דקב"ה, צריך לענות כאן פ"א אמן, באופן שיהיו ה' אמנים...'. שער הכוונות, א, עמ' צט-ק.

תיקוני ר' משה זכות לסידור הספרדי נפוצו בערים נוספות ושולבו אף בדפוס הסידורים באמשטרדם. הסידור 'בית תפלה' שיצא לאור באמשטרדם תע"ב (1722?) בדפוס משה דיאש ושמעון שמש התייחס אף הוא להגהות הרמ"ז, כפי שנאמר בהקדמה. בצד נוסח הקדיש, בדף כא ע"א, נוספה ההערה הבאה: 'ונכון לעונה לענות עד דאמירן בעלמא ויזהר מאוד בו'. אף כי ההערה מתבססת כנראה על תיקוני ר' משה זכות, הרי שיש הפרש בין הערתו הוא כפי שהופיעה בדפוס ונציה ת"ז לבין ההערה כאן. בעוד שבסידור הראשון ההערה מנוסחת כחיוב ('צריך') וכוללת נימוק ('לסוד שם מ"ב דתיבות'), בסידור השני ההערה מנוסחת כהמלצה חשובה ('נכון') ואינה מספקת נימוק. אף מדפיס הסידור 'בית תפלה' שיצא לאור בקושטא באלול שצ"ה (1735) מודיע בדף השער כי שילב את הערות הרמ"ז בגוף הסידור. למרות זאת, בדף כב ע"ב לפני נוסח הקדיש לא מופיעה הדרכה ברורה המתייחסת למענה בן כ"ח תיבות. במקומה מופיעה הערה המתייחסת למניין האמנים על פי האר"י, בו אעסוק בפרק אחר, אשר רומזת למענה המורחב: 'צריך לענות חמשה פעמים אמן כרשום כאן'. הפועל היוצא מהדרכה זו הוא שהקהל אינו עונה אמן לאחר יתברך, ואולי אפשר ללמוד מכך על נוהג מענה מורחב, עד 'דאמירן בעלמא'. אולם הדבר אינו יוצא מכלל ספק.

בצד הסידורים הללו ששיקעו את הגהות הרמ"ז על פי קבלת האר"י בגוף הנוסח, המשיכו לצאת לאור בכל ערי הדפוס באיטליה סידורים המשקפים את מנהג המענה המסורתי, תוך ציון תיבת 'יתברך' כחלק מן המענה בעקבות פסק ר"י קארו. 'סדר תפלות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים', אמשטרדם תפ"ח (1728?) שיצא בדפוס אברהם עטיאש אינו מתייחס למענה המורחב וממקם את סימן הפיסוק לאחר תיבת 'יתברך' (דף ה ע"ב). דומים לו אף דפוס ונציה תק"ח (1748?), דף כח ע"א;<sup>72</sup> אמשטרדם תקכ"ה (1765?), דף כה ע"ב; מנטובה תקל"ז (1777?), דף ל ע"א וספר תפלה זכה, ליוורנו תקמ"ט (1789?), דף ל ע"ב. המדפיס אליעזר שלמה שהוציא לאור את הסידור במנטובה הוסיף הערה לפני הקדיש שמהווה ראיה לכאורה למנהג המענה המסתיים ב'יתברך'. הערה זו מתייחסת למניין ומיקום האמנים על פי הוראת ר"י קארו: 'הקהל עונים אמן כש"צ אומר יתברך. בריך הוא. ואמרו אמן'. הנוהגים לענות אמן אחר יתברך אינם יכולים להשלים את המענה המורחב מכיוון שכבר הפסיקו לעניית אמן. אמנם, אפשרות נוספת היא שאמרו את המענה כולו לפני שהחזן הגיע ל'יתברך'.

שני סידורים קבליים שיצאו לאור במהלך המאה ה-18, שערי רחמים שנדפס בשלוניקי שנת תק"א (1741?), וחסד לאברהם שנדפס במנטובה בשנת תקמ"ג (1783?), מזכירים את היקף המענה. אולם,

<sup>72</sup> העותק המופיע בספרייה הלאומית שמספרו 2008f91 מכיל כוונות בכתב יד על פי האר"י, שנוספו ככל הנראה על ידי בעל הסידור. בדף כח ע"א מופיעה ההערה הבאה: 'כשעונים הקהל אמן יהא שמיה רבא. צריך לענות עד דאמירן בעלמא שיש כ"ח תיבות וזהו סוד כל העונה אמן בכל כחו וכולי'. ההערה מעידה על רצונו של הכותב לענות את המענה המורחב.

התייחסות מחברי סידורים אלה להיקף המענה שונה לחלוטין מהגהת ר' משה זכות ששולבה במספר סידורים. בעוד שהגהת ר' משה זכות עסקה בהדרכה מעשית ברורה בנוגע להיקף המענה, בשני הסידורים הללו עסקו המחברים באותו נושא רק בעקיפין. בספר שערי רחמים הביא המחבר את עיקרי סודות הקדיש על פי האר"י ואת ההדרכות המעשיות המתלוות אליהם. לשונו זהה כמעט לחלוטין להדרכת ר' חיים ויטל בשער הכוונות, והדבר מלמד לכאורה על השפעה ישירה של שער הכוונות: 'ואם העונה מסיים עד דאמירן בעלמא קודם שיאמר החזן שמיה דקודשא בריך הוא צריך לענות אמן פעם אחרת'.<sup>73</sup> מלבד ציטוט זה, לא התייחס המחבר להיקף המענה הראוי ואפשר להבין כי הדבר היה פשוט לו שיש לענות עד בעלמא. תיעוד מנהג הענייה עד בעלמא למעשה ולא רק להלכה, משתקף ביתר בהירות בסידור חסד לאברהם. בתוך דיונו בשאלת נוסח 'מכל-מן כל' בו דנתי בפרק על נוסח הקדיש, כתב ר' אברהם טוביאיאנה את הדברים הבאים: 'האמנם לפי האמת אין כאן חששא כלל מפני שאנו עונים לעילא מן כל ברכתא שירתא וכו'... והוא הדין בנדון דידן אחר שאנו עונים כל התיבות כולם לעילא מן כל ברכתא שירתא וכו' ליכא שום חששא כללי'.<sup>74</sup>

יש להניח כי ההבדל באופן הצגת הנושא בשני סידורים אלה לעומת הסידורים עם הגהות ר' משה זכות נוצר בשל קהל היעד אליו היו מכוונים הסידורים. בשעה שהגהות ר' משה זכות שולבו בסידורים עממיים, נדפסו סידורים ייחודיים שיועדו ליחידים יודעי ח"ן, שכפי הנראה התפללו על פי הדרכות האר"י בתפילה ונהגו בכל הנהגותיהם על פיו. ראיה לכך אפשר למצוא בפתחי שני הסידורים, ובהתייחסות לקהל היעד. בהסכמת הרבנים ב'שערי רחמים' נכתב: 'והיה כל מבקש השם אשר דרכו נשתרה (?) ונפשו אותה לתור להם מנוחת עולמים אור נגה עליהם בדפוסם בשערי רחמים יבינו דבר לאשורו דבר הלמד מעניינו לפקוח עינים עורות'. משתמע מדברים אלה כי הסידור אינו מכוון לכלל האוכלוסיה אלא לנבחרים שהם 'מבקשי השם'. באופן דומה נכתב בשער 'חסד לאברהם': 'והיה כל מבקש ה' יבוא אל אוהל מועד להקריב את קרבן ה' ולשרת בקדש'. גם כאן, הסידור מיועד לנבחרים הבאים לשרת בקודש. גם אופי הסידורים וסגנונם מעיד על ייעודם: שני הסידורים מלאים בהדרכות והערות, ברמה המקשה על השימוש הסטנדרטי בסידור תפילה.

*ב) המאה ה-19 ואילך : תפוצה הולכת וגוברת*

עם חלוף השנים, הלכו ונתוודעו הדרכות האר"י לתפילה, בעיקר בזכות כובד משקלם של פוסקי ההלכה הספרדיים, שהורו לנהוג כדעת האר"י. הרב אליעזר פאפו, שחי ופעל במפנה המאה ה-19 בבולגריה, הכריע בנוגע להיקף המענה בחיבורו 'חסד לאלפים' כמנהג האר"י, בדומה לשאר

<sup>73</sup> שערי רחמים, דף יח ע"ב.

<sup>74</sup> חסד לאברהם, דף מב ע"א.

הכרעותיו בנוסח התפילה: 'עניית הקדיש הוא עד דאמירן בעלמא ולא יפסיק כדי לענות אמן אחר בריך הוא אלא האומר הקדיש יזהר לאמרו בנחת באופן שיסיימו הצבור עד דאמירן בעלמא ויענו אמן אחר בריך הוא'.<sup>75</sup>

אף באיזמיר, עיר הנמל של תורכיה, פסקו במאה ה-19 ר' חיים פלאגיי (1788–1869) ור' חיים בנימין פונטרימולי (נ' 1873) כהדרכת האר"י.<sup>76</sup> ר' חיים פלאגיי כתב:

האומר קדיש יאמר בשובה ונחת כדי שיאמרו הציבור מיהא שמא רבא עד אמירן בעלמי בבת אחת בלי הפסק ויחזרו לענות אמן אחר שאמר החזן בריך הוא קודם שיאמר לעילא ואם אמר החזן במרוצה חוטא אחד יאבד טובה הרבה כמ"ש השל"ה ובס' נוהג כצאן יוסף.<sup>77</sup>

דבריו של ר' חיים פלאגיי מנוסחים כהזכרה לשליח הציבור, ובתוכם מובלעת כבדרך אגב ההזכרה לומר את המענה המורחב. נראה כי אפשר ללמוד מדרך הצגת הדברים כי המענה המורחב התפשט במידה רבה באיזמיר, ולכן אפשר היה להתייחס אליו כדבר שבשגרה.

ר' חיים פונטרימולי עסק בהתנגשות שבין הצורך בעניית המענה המורחב, לבין הרצון לענות אמן אחר 'ברוך הוא', שתיהן הנהגות מן האר"י:

ומטעם אחר נר' כן כדי שיוכל לענות אמן אחר שמיה דקב"ה שהוא א' מה' אמנים שסידר לענות רבי האר"י ז"ל אלא דהוא ז"ל בס' הכוונות כ' שצריך שיאמרו הצבור עד דאמירן בעלמא. וכתיקון לזה נר' דהש"ץ יאמר יש"ר בנחת מלה במלה כדי שהצבור גם אם לא יאמרו במהירות יסיימו עד דאמירן בעלמא כשיגיע הש"ץ לשמיה דקב"ה כדי שיוכלו לענות שם אמן.<sup>78</sup>

לאחר שהציג את הבעייתיות בשילוב שתי הנהגות, הציע ר' חיים בנימין פונטרימולי פתרון שנמצא בידי שליח הציבור – על הש"ץ לומר את מענה הקדיש בנחת ובאיטיות על מנת לאפשר למתפללים

<sup>75</sup> חסד לאלפים, סימן נו סעיף ב, עמ' צח.

<sup>76</sup> עליו ראה: ואנונו, ארזי הלבנון, ב, עמ' 608.

<sup>77</sup> ר' חיים פלאגיי, כף החיים חלק א סימן יג סעיף יא, דף פז ע"א. יש לציין כי גם ר' אליעזר פאפו התייחס בדבריו לשליח הציבור, אולם זאת רק לאחר שקבע כי 'עניית הקדיש הוא עד דאמירן בעלמא'. קביעה כזו חסרה בדברי ר' חיים פלאגיי ולכן יש לראות בדבריו שלב נוסף בתהליך הטמעת המענה המורחב; בדברי ר' רחמים נסים פלאגיי, בנו של ר' חיים פלאגיי לא מופיעה כלל התייחסות לשאלת היקף המענה, למרות התייחסותו המפורטת לכלל ענייני הקדיש. אולי אפשר לראות אף בכך רמז למידת ההתפשטות של נוהג המענה המורחב באיזמיר במאה ה-19. ראה: ר' רחמים נסים פלאגיי, יפה ללב, א, איזמיר תרל"ב, סי' נו, דף פ ע"ב-פב ע"א.

<sup>78</sup> ר' חיים בנימין פונטרימולי, פתח הדביר, א, איזמיר תרט"ו, או"ח נו אות ו, דף עח ע"א

לסיים את אמירת המענה המורחב בצורה ראויה וללא חיפזון. כך יוכלו המתפללים לומר את המענה המורחב מצד אחד, ולענות אמן אחר בריך הוא מצד שני.<sup>79</sup>

מנהג עניית הקדיש עד בעלמא לא הצטמצם למרכזי ההנהגה הספרדית במאה ה-19, אלא הגיע לפזורה הספרדית הרחוקה יותר. אפשר ללמוד על כך מסגנונו של הרב יעקב רקח שהיה מראשי רבני לוב באותה תקופה. אף הוא, כר' חיים פלאגי, ציין את המענה המורחב כעניין שבשגרה. המענה המורחב שימש לר' יעקב רקח כשלב ביניים בביסוס טענתו בנוגע לנוסח המענה 'לעלם ולעלמי עלמיא'. (ההדגשה שלי, ש"ח): 'ומה גם דלדעת ס' האורה והתקונים והתוס' וכו' לדידהו דעונים עד עלמיא דאז הם כ"ח אותיות אמנם און דעונין עד בעלמא נסתרה דרשת אותיו ובאו כ"ח תיבות במקומם...'<sup>80</sup> לדעתו, רק העונים עד עלמיא צריכים להקפיד על מנין כ"ח אותיות. אולם כיוון שמנהג המענה השתנה, הרי שמסורת כ"ח אותיות הוחלפה לכאורה בדרשת כ"ח תיבות.

סידורי 'תפלת החדש' ו'בית עובד' שנפוצו בקרב קהל המתפללים הספרדי במהלך המאה ה-19 הוסיפו בגוף נוסח הקדיש הערה המשקפת את בחירתם במענה המורחב, כדעת האר"י. בסידור 'תפלת החדש' שיצא לאור בליוורנו בשנת תקצ"ח (1838?) ובדפוסים שבאו אחריו מופיעות בסוגריים התיבות הבאות לפני המענה 'יהא שמיה רבא': 'אמן ג' ויכוין כדלעיל ויאמר עד דאמירן בעלמא' (דף לב ע"א). בסידור 'בית עובד' שהודפס בליוורנו בשנת תרכ"ב (1862?) מופיעה הערה זהה באותו המיקום (דף סב ע"ב), וכך אף בדפוסים שבאו אחריו. בפרק העוסק בנוסח הקדיש הראיתי כי במהדורה הראשונה של בית עובד, שיצאה לאור בליוורנו תר"ג (1843?), אין אחידות בנוסח הקדיש. אף בעניין היקף המענה מהדורה זו יוצאת דופן מכל שאר המהדורות שבאו לאחריה בכך שאינה מציינת את ההערה בדבר היקף המענה שציינתי לעיל אלא מסתפקת בהערה בדבר עניית אמן: 'אמן ג' ויכוין כדלעיל ויאמר' (דף סו ע"ב).

מלבד שני הסידורים הללו, הופיעו במאה ה-19 כותרים נוספים המדריכים את המתפלל לענות עד 'דאמירן בעלמא', ונתון זה מלמד על חדירה הולכת וגוברת של המענה המורחב לבתי הכנסת הספרדיים. הסידור 'שפת אמת' שנדפס בצפת בשנת תקצ"ב (1832?) הביא את אותה הערה שראינו בסידורי 'תפלת החדש' ו'בית עובד': 'אמן ג' ויכוין כדלעיל ויאמר עד דאמירן בעלמא' (דף יט ע"א).<sup>81</sup>

<sup>79</sup> אמנם, הפתרון שהציע סותר לכאורה הדרכה מאת ר' מנחם די לונזאנו בספרו 'שתי ידות' הקובעת שאין לשלוח הציבור להשתחות בתפילתו במטרה לסלסל בקולו והעושה כן עתיד לתת את הדין. לכן עסק ר' חיים פונטרימולי ביישוב סתירה זו בהמשך דבריו. ראה דבריו שם.

<sup>80</sup> ר' יעקב רקח, שערי תפלה, ורשא תרל"ח, דף כא ע"א.

<sup>81</sup> ספר שפת אמת כמנהג ק"ק ספרדים, צפת תקצ"ב (1836?), נדפס ע"י ישראל בן אברהם, תחת ממשלת השר הגדול מחמד עלי באש איר"ה; היותו בלשון הערה יכולה ללמד על שימוש בסידור 'תפלת החדש' כבסיס לסידור שפת אמת. אף כי מהדורה של תפלת החדש לפני שנת תקצ"ג אינה נמצאת בספריות ציבוריות, ישנו תיעוד על מהדורה מוקדמת יותר משנת 1801. ראה: תורג'מן, עמ' 227; בפרק העוסק בנוסח עמדותי על ההבדל התוכני בין סידור 'שפת אמת' ובין

אף בכותר 'עולת תמיד' שיצא לאור בליוורנו בשנת תרמ"ז (1887?) מופיעה הדרכה לענות את המענה המורחב: 'כשעונים הקהל אמן יהא שמיה רבא צריך לענות עד דאמירן בעלמא כ"ח תיבות וזהו סוד העונה אמן בכל כחוי (דף לא ע"א).

למרות המגמה המתחזקת של אמירת המענה המורחב, הרי שעדיין יצאו לאור סידורים שדבקו בנוסח התפילה הספרדי הקדום, ולא התייחסו להדרכות האר"י בנוגע למענה. סידורים כאלה יצאו לאור בפיוזה בשנת תקס"ו (1806?) ובוינה בשנת תרל"ב (1872?).<sup>82</sup> עם שהיו בנמצא סידורים המשקפים את המנהג הקדום, פער השנים הגדול, כשבעים שנה, בין דפוסי הסידורים הללו יכול ללמד על התפשטות המענה המורחב בקרב הקהל, זאת בנוסף לתפוצתם המשמעותית של 'בית עובדי' ו'תפלת החדש' שודאי תרמה להתפשטות הנוסח.

רבינו יוסף חיים מבגדד קבע כי אפילו במצב של הפסק בברכות, בו אעסוק בסעיף הבא, יש לדבוק במענה המורחב כדעת האר"י. מכאן כמובן אפשר להסיק כי במהלך התפילה יש לענות עד בעלמא: 'בברכות ק"ש פוסק לענות קדיש... ואע"ג דלדעת מרן ז"ל בקדיש יענה עד יתברך כבר הוכחתי בסה"ק מקבציאל לדעת רבינו האר"י זצ"ל דיענה עד בעלמא וזה עיקר'.<sup>83</sup>

ר' יעקב חיים סופר עסק בהרחבה בשאלת היקף המענה. בתחילה הביא את התייחסותו של ר"י קארו לדברי מהר"י אבוהב, ולאחר מכן עבר לדון בדעתו העמומה של ר"י קארו:

וכאן בש"ע פסק מרן ז"ל כה"ר יוסף גיקאטליי ז"ל דאסור להפריד בין עלמא ויתברך אבל לא גילה דעתו עד היכן חייב לענות. אמנם המ"א סק"ט כתב וז"ל משמע בב"י דצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמירן בעלמא כ"ח תיבות וכ"כ בשל"ה עכ"ל. וכ"כ א"ר אות ט' וסו"ב אות ד' בשם שלי"ה שטועים העולם שמסיימים ביתברך אלא צ"ל עד ואמרו ולא אמרו בכלל והם כ"ח תיבות יעו"ש. והגם דהמ"א כתב שם דנראה לו מנהג הקדמונים עיקר שהיו אומרים עד יתברך בלבד וכו' כיעו"ש מ"מ כיון דלפי דברי האר"י ז"ל צריך לענות עד דאמירן בעלמא כמש"ל אות כ"ט הכי נקטינן.<sup>84</sup>

סידור 'תפלת ישראל', שיצא לאור בירושלים תר"ב על ידי אותו מדפיס – ישראל ב"ק. אף בנוגע למענה משקף הסידור 'תפלת ישראל' את התפיסה המסורתית על פי פסק ר"י קארו, לענות עד 'ישתבח', באמצעות הוספת ההערה: 'הקהל עונים אמן ככש"צ אומר יתברך' (דף כה ע"ב) המרמזת כאמור על דבקות בהוראת מרן.

<sup>82</sup> סדר בית תפלה יקרא, כמנהג ק"ק ספרדים י"ץ, וינה תרל"ב (1872?), דפוס יוסף שלזינגר.

<sup>83</sup> בן איש חי, פרשת שמות, אות ו, עמ' קב.

<sup>84</sup> כף החיים, ח"א, נו, לג, דף צח, עא-עב.

לאחר שקבע ר' יעקב סופר כי מרן לא הכריע באופן ברור בשאלת היקף המענה אלא רק אסר להפריד בין עלמאי ליתברך, הביא את דעת ר' אברהם גומבינר ולבסוף כתב כי הדרכת האר"י בשאלת היקף המענה היא הקובעת, לאור העמימות בדברי מרן.

תופעה מעניינת מתגלה עם העיון בדפוסי הסידורים מן המאה ה-20 ואילך. מתברר, כי בשלוש-עשרה סידורים אותם בדקתי שיצאו לאור בתקופה זו לא מופיעה כל הערה המתייחסת להיקף המענה (!).<sup>85</sup> אם לא נכליל בחשבון את סידורי 'תפלת החדש' ו'בית עובד' שהמשיכו לצאת לאור במהלך המאה, הרי שהסידור היחיד בו מצאתי הערה לגבי המענה הוא סידור 'איש מצליח' של הרב מצליח מזוז. הסידור יצא לאור בפעם הרביעית בבני ברק תשס"ו, ובעמ' 100 צוין בתוך דיני הקדיש: 'יענה אמן יהא שמיה רבא וכו' עד דאמירן בעלמא'. ההנחה כי העדר ההערה המתייחסת למענה המורחב מעידה על אמירת המענה המצומצם (עד יתברך) אינה יכולה להתקבל, היות וחלק מדפוסי הסידורים מציינים בפירוט כי הם הולכים בעקבות הדרכות האר"י. דוגמא לכך הוא הסידור 'תפלת ישרים' עם תרגום לערבית שיצא לאור בירושלים תרצ"ח ובהקדמה הדגיש המהדיר כי הכניס לסידור תיקונים 'אשר בספרי המקובלים נזכרים ומבוארים, ועדיין לא הודפסו במחזורים'. בדומה לו הסידור 'תפלת ישורון' שיצא לאור בירושלים תש"ט, ובהקדמה ציין המדפיס כי הנוסח הוא 'לסברת רבנו האר"י זיע"א וכסדר הגאון הר"יח ז"ל'.

אם כן, נותרה רק ההנחה ההפוכה, כי היעדר ההערה המתייחסת למענה המורחב מעידה על התפשטות משמעותית של נוהג המענה המורחב בקרב קהל המתפללים הספרדי. אף כי אין ליחס הנחה זו לכל דפוסי הסידורים, שהרי חלקם לא הולכים על פי הדרכות האר"י בוודאות,<sup>86</sup> נראה כי רובם המכריע אכן משקף את תהליך ההטמעה של המענה המורחב בקדיש הנאמר בבתי הכנסת הספרדיים.

מן הסקירה אותה הצגתי, נראה כי מן המאה ה-18 החלה הטמעת המענה המורחב בנוסח הספרדי, והיא הולכת וגוברת במהלך המאה ה-19. אימוץ המענה המורחב משתקף הן מסגנון פוסקי ההלכה מחברי החיבורים שהתייחסו למענה המורחב כדבר שבשגרה, והן מן העולה מהוראות הסידורים.

<sup>85</sup> שער השמים, לונדון 1901; משאת בנימן, ירושלים תרס"ו; שלום ירושלים, ירושלים תרצ"ג; תפלת ישרים עם שרח פי אל ערבי, ירושלים תרצ"ח; עולת החדש, ג'רבה תש"ח; תפלת ישורון, ירושלים תש"ט; פתח אליהו, פריז 1978; אור ודרך, ירושלים תשמ"ו; קול יהודה, ירושלים תש"ן; יחווה דעת, ירושלים תשנ"ה; אור החיים, ירושלים תשס"ב; דרכי אבות, תל אביב תשס"ד; תפלה למשה, (חמ"ד) תשס"ו;

<sup>86</sup> לדוגמא: סדר התפלות כפי מנהג ק"ק ספרדים שער השמים בלונדון יצ"ו עם תרגום אנגלי מיסוד כ"ר דוד די אהרן די סולה נ"ע, לונדון 1901: הסידור מציג את הנוסח הספרדי הקדום של 'ברוך שאמר' (עמ' יח-יט) וכן מביא את ברכת 'למשה צוית' במוסף שבת (עמ' קיז);



הראיתי כי ככל הנראה התקבלות המענה המורחב היתה כה משמעותית במאה ה-20, עד כי לא היה צורך בציון הערת הדרכה למתפללים בעניין זה.

אופן הטיפול בשאלת המענה בכתבי הרב עובדיה יוסף ואף בחיבורי בניו ממשיכי דרכו, מהווה המשך ישיר למסקנות אלה. בשו"ת יביע אומר הקדיש הרב יוסף שתי תשובות בנוגע לעניית הקדיש. ביביע אומר חלק א הציג הרב עובדיה את השאלה שהופנתה אליו כך [ההדגשה שלי, ש"ח]:

אודות מה שנדברנו בדין העומד בפסוקי דזמרה או בק"ש וברכותיה ופוסק לענות אמן יהא שמיה רבה מברך, **אם צריך לענות עד דאמירן בעלמא כנהוג**, או דילמא כיון שהוא במקומות שאסור להפסיק בהם די לו לענות עד לעלמי עלמא יתברך.<sup>87</sup>

בתשובה זו עיסוקו של הרב עובדיה הוא בשאלת היקף המענה כאשר יש הפסק בברכות קריאת שמע, בו אדון בסעיף הבא. נקודת המוצא של הדיון עליה אין מחלוקת היא המענה המורחב הנהוג בדרך כלל, ועליו אין צורך לדון, כיוון שהמענה עד בעלמא הוא 'כנהוג', הוא המנהג הרווח. במקום אחר השיב הרב יוסף להשגתו של הרב עובדיה הדאיה (חלב, 1890 – ירושלים, 1969) לגבי הפסיקה אותה הורה בחלק א, לענות רק עד יתברך כאשר יש הפסק:

וע"ז העיר כת"ר שאיך הרהבתי עוז להכריע נגד דעת האר"י ז"ל שקבל מפי אליהו ז"ל שצ"ל כ"ח תיבות עד דאמירן בעלמא... והנני להשיב, כי באמת לא נכחד ממני דברי האר"י ז"ל הנ"ל, וכאשר עיני צדיק תחזינה מישרים בתשובתי (שם אות ד), והבאתי ג"כ דברי הרב בן איש חי והרב כף החיים שפסקו שיש לענות תמיד עד דאמירן בעלמא.<sup>88</sup>

גם בתשובה זו, הדיון מתמקד בשאלת ההפסק, ולא במענה הנהוג בתפילה ככלל. חריפות תגובתו של הרב הדאיה ואופן התשובה של הרב יוסף יכולה להעיד על הנוהג המקובל בבתי הכנסיות הספרדיים בדרך כלל, שלא בשעת הפסק.

פירוט המנהגים השונים בנוגע למענה מופיע ב'הלכה ברורה':

למנהג הספרדים ובני עדות המזרח, יש לענות "אמן יהא שמה רבא" וכ"י עד "דאמירן בעלמא", כדי שיהיו עשרים ושמונה תיבות. והאשכנזים נהגו לענות עד "עלמא יתברך", מפני שעד תיבת "עלמא" יש עשרים ושמונה אותיות, ומוסיפין תיבת "יתברך", מפני שאין

<sup>87</sup> יביע אומר חלק א, או"ח סימן ה, עמ' טו.

<sup>88</sup> יביע אומר חלק ו, או"ח סימן ח, עמ' כב.

ההפסיק בין תיבת "עלמיה" לתיבת "יתברך". ויש מהאשכנזים שנהגו לענות עד "עלמיה",  
ובכל מקום יעשו כמנהגם.<sup>89</sup>

הרב דוד יוסף פירט אמנם את מנהג המענה המורחב אצל הספרדים, אולם סגנונו מורה כי מדובר  
בסיכום ההלכה עד זמנו ואין הוא בא לחדש או לחזק דין או מנהג כלשהו.

### ג) מנהג תימן

אם הקהל הספרדי המובהק נחשף לחשיבות המענה המורחב החל מן המחצית השנייה של המאה ה-  
17, הרי שהתלבטות קהל המתפללים התימני עסקה בשאלת הוספת יתברך למענה כהוראת ר"י  
קארו עוד במאה ה-18, ואין היא כוללת דיון בהדרכת האר"י. השתקפות ההתלבטות הזו ניכרת  
בדברי הרב יחיא צאלח (מהרי"ץ 1715?-1805, תימן). מהרי"ץ פתח את דיונו הארוך בשאלת היקף  
המענה בהצגת המנהג הקדום, ואחריו תיאור מנהג שהתפתח בתימן סמוך לתקופתו: 'המנהג  
הקדום לענות עד עלמיה לבד. והרבה נהגו עתה לענות סמוך לעלמיה יתברך בלחש. והנני מבאר לך  
שורש המנהג הראשון והאחרון'.<sup>90</sup> לאחר תיאור המנהגים, הביא מהרי"ץ את דברי ר' דוד אבודרהם  
ודברי ר"י קארו בבית יוסף, הכוללים את דעת מהר"י אבוהב ור"י גיקאטילה, אותם הצגתי לעיל.  
אחר כך הביע את דעתו בנוגע לאיסור הפרדת תיבת יתברך: 'ואני תמיה היאך אפשר לומר שנעלם  
מעיני הראשונים דברים אלו ומהפוסקים הרמב"ם והרד"א וכל בו ורבי' סעדיא גאון ורש"י  
והגאונים שזכר הרי"א וגם הרי"א עצמו שכולם פה אחד כתבו לומר עד עלמיה לבד'.<sup>91</sup> אם כן,  
מהרי"ץ הביא את דעת הראשונים שהורו לענות את המענה הקדום עד עלמיה כראיה לעליונות  
הנוסח ולחשיבותו. הוא לא הסתפק בראיה זו, אלא הביא לאחר מכן 'הרבה מהמקובלים' שהדריכו  
לומר אף על פי הסוד את המענה הקדום בן שבע תיבות.<sup>92</sup> השלב הבא לאחר ביסוס המענה הקדום  
בן שבע תיבות הוא הבהרת מקור המנהג השני שהתפתח בתימן, אותו הביא בפתח דבריו - הוספת  
תיבת יתברך בלחש.

הנה נת' לך לעיל שד' הרמב"ם לענות עד עלמיה לבד וידוע היות הרמב"ם מאריה דאתרא  
לכך לא רצו לעשות מעשה בפרהסיא כדעת הש"ע שהוא היפך מדברי הרמב"ם דהגם לכבוש

<sup>89</sup> הלכה ברורה סעיף כב, עמ' רי-ריא.

<sup>90</sup> תכלאל עץ חיים, דף לח ע"ב-לט ע"א.

<sup>91</sup> שם, דף לט ע"א.

<sup>92</sup> זוהי דוגמה נוספת להסתייעותו של מהרי"ץ בקבלה כדי לבסס את נוסח התפילה הקדום. כפי שכתבתי בפרק הראשון,  
גברא הראה כי זהו אמצעי חשוב איתו השתמש מהרי"ץ לצורך הגשמת מטרתו בכתובת 'עץ חיים' - הגנה על הנוסח  
הקדום. ראה לעיל, פרק ראשון, עמ' 93.

את המלכה עמי בבית. ויען כי חשו גם לדעת הש"ע לכך נהגו לאמרו בלחש שלא להכניס עצמם בסלע המחלקות.<sup>93</sup>

כמובן שהוספת תיבה זו נובעת מתוך רצון לנהוג כהוראת השלחן ערוך' שסמכותו ופסקיו התפשטו אף בתימן כבר במאה ה-17, והשפיעו באופן משמעותי במחצית הראשונה של המאה ה-18.<sup>94</sup> השפעתו הגוברת של ר' יוסף קארו בתימן גרמה לתסיסה ולפולמוס בקרב חכמי הדור, כאשר במרכז הפולמוס עמדו ר' דוד משרקי ותלמידו ר' יחיא צאלח. בחיבורו 'שתילי זיתים' הביא ר' דוד משרקי את פסיקתו של ר' יוסף קארו, שאין להפריד בין עלמיה ליתברך. אולם, מצד שני, הרי הרמב"ם סבר כי המענה מסתיים בעלמיה, ועל פיו נהגו עד להתוודעות לדברי ר' יוסף קארו. מחלוקת זו יצרה מנהג שלישי, שכנראה מטרתו לצאת ידי שתי הדעות: שלא להפסיק בין עלמיה ליתברך, אך את תיבת יתברך יש לומר בלחש.<sup>95</sup>

בכל דיונו המפורט והארוך, אין המהרי"ץ מתייחס למנהג המענה בן כ"ח תיבות שהתבסס בעקבות הדרכת האר"י. לא סביר להניח כי הוא לא ידע על מנהג זה, היות וניכרת בקיאותו במנהגי התפילה השונים של האר"י, אולם אפשר כי היות והדרכת האר"י בנוגע להיקף המענה לא נכתבה במפורש, כפי שהראיתי לעיל, היא זו שגרמה לחוסר הידיעה. מסתבר יותר כי חוסר ההתייחסות למנהג האר"י נבע מהיעדר מודעות למנהג זה בקרב הקהל התימני. מכיוון שלא היתה מודעות לנושא, לא נוצרו מנהגים חלוקים בבתי הכנסת ולא היה צורך להכריע לכאן או לכאן.

## 2. חומרה או חובה הלכתית? היקף מענה הקהל במהלך קריאת שמע

מאחר שהנושא הנדון בסעיף זה הוא נושא הלכתי מובהק ואין לו תיעוד בהערות המתווספות לסידורי התפילה, יתמקד הדיון בהוראות הפוסקים הספרדיים לאחר האר"י ועד ימינו.

בסעיף העוסק בדין הפסק בקריאת שמע הבאתי את פסיקת ר"י קארו הקובע כי מותר להפסיק לעניית קדיש אף באמצע פרק.<sup>96</sup> אולם נותרה שאלת היקף הפסק – האם רשאי להפסיק ולענות את המענה המורחב או שמא יש לו לענות רק עד עלמיה או יתברך. הצגתי לעיל את דברי מהרי"י אבוהב אותו הביא ר"י קארו ב'בית יוסף'. כאמור, ר"י אבוהב קבע כי מאחר שיש מחלוקת בענין

<sup>93</sup> תכלאל עץ חיים, דף לט ע"ב. בהמשך דבריו אותם לא ציטטתי כתב המהרי"ץ כי הנהגים לומר תיבת יתברך בלחש למדו זאת מדברי הרמ"א בענין תפלין בחוה"מ, שהאשכנזים מברכים עליהם בלחש בכדי שלא לבוא לידי מחלוקת.

<sup>94</sup> ראה: גימאני, עמ' 120-127; תבורי, גירוש, עמ' 300-304; גברא העיר כי ר' יוסף קארו הוא אחד משלושת החכמים אותם כינה מהרי"ץ 'מאריה דאתרין'. מהרי"ץ ראה בר' יוסף קארו משלים לרמב"ם בהלכה, בעיקר כאשר לא חלק על הרמב"ם או כאשר הדין אינו מפורט ברמב"ם. אולם, בנוסח התפילה תמיד דוחה מהרי"ץ את ר"י קארו, אם הנוסח שלו עומד בניגוד לנוסח תימן (גברא, עמ' 110).

<sup>95</sup> גימאני, עמ' 126, 128-129.

<sup>96</sup> פרק שני, ליד הערה 61.

היקף המענה, הרי שבאמצע קריאת שמע יש לענות רק עד עלמיה ולא לסיים את המענה בן כ"ח תיבות. ר"י קארו אינו כותב מהי דעתו האישית, אולם ניתן להבין כי דעתו כדעת ר"י אבוהב, שלא לענות את המענה המורחב. אמנם, ר"י קארו מסתייג מאמירת המענה בן שבע התיבות וסבור כי יש להוסיף אף את יתברך למענה בדרך כלל, וכך פסק אף ב"שלחן ערוך".

כדי להבין את המשך דברי הפוסקים הספרדיים, עלינו להזכיר כאן את פסיקתם של שני חכמים אשכנזיים. ר' יום טוב ליפמן הלר (1579–1654) נדרש לשאלת היקף המענה באמצע קריאת שמע: 'אבל יתברך נ"ל שלא לענות כיון שיש מחלוקת אם חייבים לומר כלל וכמ"ש מהרי"א'.<sup>97</sup> לעומתו, דעת ר' אברהם גומבינר כי אף כאשר יש הפסק, מוסיפים את תיבת יתברך למענה בשל חשיבות אמירתה: 'ונ"ל שבאמן יש"ר אומר ג"כ תיבת יתברך דהפליג מאוד בב"י בעונש המפסיק בין עלמיה ליתברך ע"ש'.<sup>98</sup>

ר' ישראל יעקב אלגאזי הביא בחיבורו 'שלמי צבור' את דברי ר' יו"ט ליפמן הלר:

ובספר לחם חמודות<sup>99</sup> כי דאם מפסיק לאיש"ר במקומות שאסור להפסיק כגון בברכות ק"ש דשחרית וערבית ובין גאולה לתפילה ובאמצע פסוק דק"ש לא יענה יותר רק עד עלמיה ואפילו תיבת יתברך לא יאמר וישתוק ואח"כ יענה אמן (א"ה מיהו המ"א ז"ל סי' ס"ו סק"ו הסכים דיאמר ג"כ תיבת יתברך דהפליג מאד בב"י בעונש המפסיק בין עלמיה ליתברך...<sup>100</sup>

נראה כי דעתו של הרב אלגאזי כדעת הרב הלר. המגיה ר' אברהם חיון הוסיף אף את דעת בעל 'מגן אברהם', שסבר כי יש להוסיף אף את תיבת יתברך למענה. שניהם לא עסקו בניגוד שבין הדרכת האר"י לשאלת ההפסק וכפי שצינתי לעיל, אף בלא הפסק סבר ר' ישראל יעקב אלגאזי כי יש לשקול רווח מול הפסד בעניית הקדיש, מכיוון שהמענה המורחב הוא ארוך למדי ועלול להיאמר במהירות שתבטל את הכוונה.<sup>101</sup>

הרב אליעזר פאפו הורה אף הוא להסתפק במענה עד יתברך, אם האדם מצוי במהלך קריאת שמע וברכותיה: 'אם הוצרך לענות קדיש בתוך ברכות דיוצר או באמצע ק"ש או בנפילת אפיים או

<sup>97</sup> דברי חמודות על הרא"ש, ברכות פרק ב, סימן ה.

<sup>98</sup> מגן אברהם על שו"ע או"ח סי' סו, סעיף ה.

<sup>99</sup> פירושו של ר' יו"ט ליפמן הלר 'דברי חמודות' על הרא"ש נקרא בתחילה 'לחם חמודות'.

<sup>100</sup> שלמי צבור, דין עניית אמן, אות ד, דף רא (דף פ"ד ע"ב).

<sup>101</sup> בסיום הגהתו הפנה ר' אברהם חיון הפנה לספר מאמר מרדכי על השלחן ערוך. ספר זה נתחבר על יד הרב מרדכי כרמי שחי ופעל בקהילת קרפינטרץ בפרובנס בין השנים 1749–1825. החיד"א התייחד עם בני משפחת כרמי בביקורו בקרפינטרץ בשנת 1777, לצורך איסוף כספים לקהילות ארץ ישראל (הורביץ, עמ' 813). ר' מרדכי כרמי כתב בחיבורו: 'ומ"מ לענין הלכה נראה דיאמר גם תיב' יתברך וכדברי מ"א סי' ס"ו מאחר שהר"י גיקאטיליא החמיר מאוד בזה וכן נראה דעת מרן ז"ל (מאמר מרדכי, או"ח ח"א, ליוורנו תקמ"ד, סימן נו, דף מו ע"א). גם כאן נפסק כי יש לצרף את יתברך למענה במהלך ברכות קריאת שמע. כיוון שלא מצאתי מקור מוסמך לכך שהחיבור משקף פסיקה ספרדית, הבאתי את המקור בהערת שוליים.

בתחוננים שאחרי י"ח דהינו אלוקי נצור לא יענה אלא עד יתברך.<sup>102</sup> כזכור, הדרכת הרב פאפו בדרך כלל היא כמנהג האר"י, היינו לענות עד בעלמא.

פוסקים אלה לא היו יחידים בדעתם. בשלושה חיבורי הלכה ספרדיים שיצאו לאור במהלך המאה ה-19 נפסק כי אין לענות את המענה המורחב כאשר יש הפסק, אלא יש לענות עד יתברך בלבד.

ר' יעקב פארדו, בנו של ר' דוד פארדו שהיה מחותנו של החיד"א,<sup>103</sup> כתב בחיבורו 'מנחת אהרן' שיצא לאור בונציה בשנת תקס"ט (1819?):

שמה שאנו או' עד דאמירן בעלמא אף שראוי לעשות כן אך אין בו צד חיוב. דהא תראה להמ"א שכתב דמנהג הקדמונים עיקר שלא היו עונים אלא עד יתברך לבד א"כ אף למנהגנו טוב וישר הוא היכא דאפי' אז ודאי יענה עד דאמירן בעלמא וכמ"ש האר"י ז"ל... והלוא אם בתוך ברכות ק"ש בא לענות איש"ר לא התירו לו לענות אלא עד יתברך ותו לא א"כ עד שם הוא עיקר החיוב ומשם ואילך מנהג הגון הוא היכא שלא יהיה לו הפסד גדול.<sup>104</sup>

ר' יעקב פארדו העיד כי המנהג הפשוט הוא לענות את המענה המורחב, אולם הדגיש כי הדבר אינו מחוייב מן הדין. לכן, כאשר יש התנגשות בין המנהג ההגון ובין בעיית ההפסק, יש להסתפק במענה המחוייב על פי הדין, שהוא עד יתברך בלבד.

הרב יצחק הררי (ארם צובה-צפת, נ' 1810) נזקק לשאלה בשו"ת 'זכור ליצחק' שיצא לאור בליוורנו בשנת תקע"ח (1828?):

ובכן נפקא מינה ג"כ לענין דינא נכללות כל אלו הדברים דכי היכי בק"ש וברכותיה דמפסיק לקדיש וקדושה דאינו עונה ומפסיק באמן יש"מ אלא דוקא עד יתברך ותו לא הה"י בפד"ז דאינו עונה אלא דוקא עד יתברך ואינו יכול לגמור כל הקדיש.<sup>105</sup>

גם לדעת הרב הררי, יש לענות רק עד יתברך במקרה של הפסק.

<sup>102</sup> חסד לאלפים, סימן נו, סעיף ג, עמ' צח-צט.

<sup>103</sup> לא ידועה שנת לידתו ופטירתו. היה אב"ד ומו"צ בראגוזה, מגדולי רבני דורו בנגלה ובנסתר. עליו ראה: גאון, עמ' 540; ואוננו, ארזי הלבנון, ב, עמ' 1096.

<sup>104</sup> כלל י ס"ק ל, דף סב ע"ב; במקום אחר חזר וכתב ר' יעקב פארדו בענין הפסק בק"ש וברכותיה: 'אמור מעתה אם שמע קדיש יענה יש"ר עד יתברך... וענייה אחרת לא הותר להפסיק כלל'. ראה: כלל יג ס"ק ל, דף צז ע"א.

<sup>105</sup> הרב יצחק הררי, שו"ת זכור ליצחק, ליוורנו תקע"ח, סימן ז, דף ח ע"ב. בסיכום התשובה חזר ר' יצחק על פסיקתו: 'יובאמן יש"ר אין לו לענות כי אם עד יתברך'. שם, דף יא ע"א.

הפוסק השלישי שהורה לענות עד יתברך הוא ר' אברהם בן נחמן הכהן (שלוניקי, 1780–1886) בשו"ת מעט מים שיצא לאור בשלוניקי בשנת תרל"ז (1877):<sup>106</sup>

נשאלתי מהחכם השלם חסיד ועניו כמו"הר יעקב ישראל"ה נר"ו שהיה עומד בברכה אחת שבאמצעות של י"ח ובתוך הברכה שמע קדיש וענה איש"ר עד סופו כפי דברי האר"אל זצוק"ל שכך מנהגו הטוב לענות באמצע ברכו' של ק"ש... ולא עלה בזכורו עד שגמר הברכה.<sup>107</sup>

השאלה שהופנתה אליו עסקה בהפסק בטעות במהלך תפילת העמידה, כאשר הטועה התבלבל וענה את המענה המורחב בתפילת העמידה, מתוך רגילותו לענות מענה זה במהלך ברכות קריאת שמע. בתוך תשובתו עסק ר' אברהם הכהן גם בשאלת הלגיטימיות של עניית המענה המורחב במהלך קריאת שמע וברכותיה.

ואחו"ר חזרתי על המקרא במ"ש בשאלה ע"ש החכם החסיד במנהגו הטוב לענות איש"ר עד דאמירן בעלמא בק"ש וברכותיה דע דעד עתה חפשתי ולא ראיתי בספרים דבר זה ולע"א דהמ"א בסי' נ"ו סק"ט הביא המחלוקת מעיקרא אם יש לענות עד גמירא ושנ"ל עד יתברך ולכן בסי' ס"ו סק"ו גבי ק"ש כ' דכיון דיש מחלוק' אין להפסיק ולענות כ"א עד יתברך גם הא"ר שם בסי' נ"ו סק"ח כ' וז"ל ול"נ דעכ"פ כשמפסיק בק"ש וברכותיה לא יאמרנו.<sup>108</sup>

בתחילה הציג הרב אברהם הכהן את המקורות בסוגיה, מהם עולה כי אין לענות מעבר ליתברך וכתב כי לא מצא מקור להיתר המענה המורחב כאשר יש הפסק. אחר כתב: 'ויש לצדד ולומר דבכה"ג גם האר"י מודה אלא דאפשר דהחכם החסיד ידע דלדעת האר"י הוא הכרח גדול דיענה עד גמירא ומינה דלדעתו גם בכה"ג יענה עד גמירא והוא נהג בכל מילי כדאר"י.<sup>109</sup> יתכן שאף האר"י עצמו היה מורה שלא להפסיק לשם אמירת המענה המורחב, אולם ככל הנראה סבר החסיד כי על פי האר"י יש חיוב לענות את המענה המורחב בכל מצב. בסיום דבריו הביא את דברי ר' יעקב פארדו: 'אלא דהר' מנחת אהרן... דהגם דנראה מספרו דהוא היה מגורי האר"י עכ"ז במקום דאסוי להפסי' כ' בפשיטוי דליכא למ"ד דודאי בזה יענה עד יתברך ולא יותר'.<sup>110</sup> דבריו של הרב פארדו משמשים

<sup>106</sup> ר' אברהם הכהן האריך ימים. לא ידוע בברור מי היו רבותיו. נראה שלא למד תורה מפי ר' חיים פלאגיי על אף שמזכירו בכבוד גדול כראוי לגדול הדור. עליו ראה: ואנונו, ארזי הלבנון, א, עמ' 110–115.

<sup>107</sup> סימן יט, דף לח ע"ב.

<sup>108</sup> שם, דף מא ע"ב.

<sup>109</sup> שם.

<sup>110</sup> שם.

כראיה לכך שאין להאריך את המענה כאשר יש הפסק, שהרי ר' יעקב פארדו אף הוא נהג כמנהג האר"י ועם כל זאת הורה לענות עד יתברך בלבד.

שורת הפוסקים הספרדיים שפעלו במאות ה-18–19 ואשר צידדו במענה עד יתברך בלבד כאשר יש הפסק מעידה באופן ברור על דחיית הדרכת האר"י בנוגע למענה במצב כזה, ועל בדיקה זהירה של משקל הפסיקה ההלכתית המסורתית מול משקלה של הדרכתו המרומזת של האר"י. אף אם מנהג המענה המורחב התקבל, ככל הנראה בהשפעת האר"י, בתקופה מוקדמת יחסית, כפי שהראיתי בסעיף הקודם, הרי שכאשר היתה קיימת פסיקה הלכתית קדומה ומבוססת, לא מיהרו פוסקי ההלכה לדחותה מפני הדרכת האר"י. מנהג המענה המורחב נתפס כהגון ויפה, אולם עדיין עמד בדרגה פחותה מן ההלכה הפסוקה ונחשב כחומרה וסלסול בלבד.

מפנה משמעותי התחולל במחצית השנייה של המאה ה-19 ובפתח המאה ה-20. נראה כי לפתע עלה פלאים מעמדה של הדרכת האר"י והיא הפכה ממנהג ראוי לעיקר הדין, העומד כנגד פסיקת ר"י קארו. השינוי התחולל בשל פסיקותיהם של ר' יוסף חיים, ה"בן איש חי" ור' יעקב חיים סופר.

רבינו יוסף חיים מבגדד קבע כי למרות דברי ר"י קארו, יש לענות את המענה המורחב כדעת האר"י: 'בברכות ק"ש פוסק לענות קדיש... ואע"ג דלדעת מרן ז"ל בקדיש יענה עד יתברך כבר הוכחתי בסה"ק מקבציאל לדעת רבינו האר"י זצ"ל דיענה עד בעלמא וזה עיקר וכמ"ש לעיל בהלכות ב"ש' [ההדגשה שלי, ש"ח].<sup>111</sup> אף חברו ובן תקופתו הרב אליהו סלימן מני (1818–1899), שהיה מגדולי רבני עיראק ורבה הראשי של חברון הכריע לענות את המענה המורחב אף במהלך קריאת שמע וברכותיה.

ולסברת רבנו הק' האר"י זצוק"ל שצריך לענות הכ"ח תיבות שהוא עד דאמירן בעלמא כמ"ש בס' נגיד ומצוה משם סי' הכוונות א"כ גם בק"ש וברכותיה צריך לענות דלא הוי הפסק, ועיין בס' דברי יוסף למוהר"י אירגאס ז"ל בסי' ב' שהביא תשובה להרב בנימין הלוי ז"ל שכתב וז"ל שבדבר שלא הוזכר בתלמוד רק בדברי הפוסקים ז"ל והם חולקים על דברי הקבלה גם שהשוו כולם לדעת אחד עכ"ז לדברי הקבלה אנו שומעים, וכן מתברר מדברי מר"ן ז"ל בב"י או"ח סי' קמ"א יעו"ש, והסכימו לדבריו רבני עירנו זלה"ה שהיו באותו הדור וכתבו שהחולק על דברי רבנו האר"י זצוק"ל כחולק על השכינה גם שהיו נוהגים בנדון שלהם דלא כרבנו הק' זיע"א יעו"ש בד"ק.<sup>112</sup>

<sup>111</sup> בן איש חי, פרשת שמות, אות ו, עמ' קב.

<sup>112</sup> ירחון המאסף, בן ציון אברהם קואינקה (עורך), שנה שלישית, ירושלים תרנ"ח, דף מא ע"א.

לאחר שהביא את דברי ר"י אבוהב בבית יוסף, עבר הרב מני לדון בדעת האר"י. לסברתו, הכרעת האר"י מוציאה מדין הפסק את המשך המענה מיתברך ואילך. כחיזוק לדבריו הביא הרב אליהו מני כלל האומר כי במקרה שיש מחלוקת של הפוסקים מול הקבלה בדבר שלא נקבע בתלמוד, הקבלה תכריע.

לאחר תשובתו של רבי אליהו מני, מופיעה אף תשובתו של רבי חביב חיים דוד סתהון, שחי ופעל בטבריה במחצית השניה של המאה ה-19:

ועל דבר ענית איש"ר בק"ש וברכותיה. נלע"ד שהוא עד דאמירן בעלמא וטעמא אמינא דעיקר הטעם שמפסיק בק"ש לענות קדיש וקדושה הוא מדין שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד כידוע וכיון שפשט המנהג בזה הזמן שעניית איש"ר הוא עד דאמירן בעלמא א"כ נעשה זה אופן התשובה מפני הכבוד וא"כ איך יחסר מתשובה הנהוגה לאדם נכבד ועד כאן לא כתב מהר"א ז"ל שלא לענות אלא עד יתברך כי אם בזמנו שהיה מחלוקת בדבר ויש עונים כך ויש עונים כך אבל בזה הזמן שאין פוצה פה כלל בעניית איש"ר שהוא עד דאמירן בעלמא כדעת רבינו האר"י זצוק"ל וכולם עונים כך האי עניית איש"ר עד דאמירן בעלמא חובה (דף מב ע"א) להשיב מפני הכבוד וכת"ר נר"ו הוכיח מטעם אחר ונאמנו דבריו דבמחלוקת הפוסקים סברת הק' רבינו האר"י זי"ע עיקר.<sup>113</sup>

הרב סתהון הוסיף על דברי קודמו הרב מני וביסס את אמירת המענה המורחב בקריאת שמע באופן למדני יותר. מתוך עמידה על שורש ההיתר להפסיק לצורך עניית הקדיש, הסיק כי בזמן הזה יש לענות עד בעלמא. מכיוון שעניית הקדיש הוקשה לדיון 'משיב מפני הכבוד', הרי שכעת, כאשר כולם נוהגים לענות את המענה המורחב, קיצור המענה משמעותו פגיעה בכבוד שמים, שהרי האדם מחסר מן הכבוד הראוי לקב"ה. עוד הסביר, כי בזמן ר"י אבוהב עדיין היתה מחלוקת בשאלת המענה בדרך כלל, ולכן היה נחשב המענה המורחב כהפסק במהלך ברכות קריאת שמע. כך הצליח הרב סתהון ליישב את הניגוד בין דעת ר"י קארו בעקבות ר"י אבוהב לבין סברת האר"י.

נימוקים דומים לנימוקי רבי אליהו מני נתן הרב יעקב חיים סופר בחיבורו 'כף החיים':

ולא יש חילוק בין אם מפסיק לענות בק"ש וברכותיה למקום אחר והגם שיש שחלקו בזה הוא מפני שיש מחלוקת בדברי הפשטנים ועשו הכרעה אבל לפי דברי האר"י ז"ל לא יש חילוק אלה(!) צריך לענות עד דאמירן בעלמא כנז"ל וכבר כתבנו לעיל סי' כ"ה אות ע"ה

<sup>113</sup> שם, דף מא ע"ב – מב ע"א.



דכל דבר שלא נזכר בהדיא בתלמוד ונחלקו בו הפוסקים דברי הקבלה יכריע יעו"ש. וכיון  
 דדברי קבלה לא עשו חילוק אלא אמרו לענות עד דאמירן בעלמא ונתנו טעם בסוד הכי  
 נקטינן ואין לחלק בין ק"ש וברכותיה לשאר מקומות וכמ"ל אות כ"ט יעו"ש.<sup>114</sup>

הרב סופר שם את הדגש על כך שאין חילוק בין המענה הנהוג דרך כלל לבין המענה במקרה של  
 הפסק.

במאה ה-20 פסק הרב מצליח מאזוז (תוניסיה, 1912–1971) בפשטות כדעת האר"י: 'אין עונים  
 אמנים דברכות בק"ש וברכותיה.. מלבד חמשה אמנים דחצי קדיש ואמן יהא שמיה רבא כולה עד  
 בעלמא לדעת רבנו האר"י ז"ל.<sup>115</sup>

אולם, כדרכו בפסיקת ההלכה, לא המשיך הרב עובדיה יוסף במגמה המחייבת את המענה המורחב  
 אף בקריאת שמע וברכותיה אלא החזיר עטרה ליושנה וקבע באופן חד משמעי כי המענה בקדיש  
 במקרה של הפסק הוא עד יתברך בלבד, כדעת ר"י קארו. כלומר, הרב עובדיה יוסף הסכים לקבל  
 את הדרכת האר"י כאשר נותרה בגדר מנהג תפילה, אך לא הסכים להעלותה לדרגת הלכה מחייבת  
 הנוגדת את דברי מרן. שתי תשובות הקדיש הרב יוסף לנושא, כאשר התשובה הראשונה עניינה  
 בירור מקיף של שאלת המענה במהלך קריאת שמע והתשובה השניה היא תגובה לערעור על פסיקתו  
 בתשובה הראשונה.

בפתח תשובתו הראשונה סקר הרב יוסף את המקורות הקדומים בשאלת המענה בדרך כלל עד ר"י  
 קארו, ואת חילוקו של מהר"י אבוהב בין אופן הענייה בדרך כלל ובין הענייה בקריאת שמע. אחר כך  
 הביא את המקורות המרכזיים בנוגע למחלוקת הראשונים בעניין הפסק במהלך קריאת שמע.

וא"כ אף דאנן קי"ל שיכול להפסיק, אמרינן הבו דלא להוסיף עלה, דהו"ל כעין ס"ס  
 לחומרא, שמא הלי' כמ"ד שאין מפסיק, ואת"ל דמפסיק שמא א"צ לענות יותר מיתברך  
 כדעת רוה"פ, וכבר ידוע דס"ס עבדינן אפי' בסברא דחויא מדינא וממנהגא.<sup>116</sup>

לאחר שפרס הרב עובדיה את המקורות בסוגיית הפסק, הציב את מסקנתו מן המקורות הללו –  
 מכיוון שיש בנושא זה שתי מחלוקות: האחת אם מותר להפסיק במהלך קריאת שמע והשניה אם  
 יש לענות עד יתברך או עד בעלמא, הרי שמתקיים כאן דין ספק ספיקא לחומרא, ואין להפסיק יותר  
 מן הדעה המצמצמת, היינו עד יתברך.

<sup>114</sup> כף החיים, ח"א, סימן נו, אות לג, סעי' ג, דף צח, עא-עב.

<sup>115</sup> הרב מצליח מאזוז, שו"ת איש מצליח, חלק ראשון, בני ברק תשס"ח, או"ח, סימן יח, עמ' תלט.

<sup>116</sup> יביע אומר חלק א, או"ח סימן ה סעיף ג, עמ' טז.

בסעיף הבא הציג הרב יוסף את הסברה ההלכתית האפשרית לדעת האר"י, לפיה אכן יש לענות את המענה המורחב אף במצב של הפסק :

איברא דחזינן לרבינו האר"י ז"ל דמוכח דס"ל דעניית האיש"ר עד בעלמא היא מתורת ודאי, וליכא ספיקא קמיה דמר שהרי כתב בשעה"כ שאם העונה איש"ר סיים לענות עד דאמירן בעלמא קודם שיאמר החזן שמיה דקב"ה, צריך לענות אמן. ע"כ. ומוכח שאם לא סיים עד דאמירן בעלמא לא יפסיק לענות אמן... וכיון דאמן זה הוא חיוב, וכמ"ש רע"ג והרמב"ם, וכ"פ מרן. איך בשביל לומר עד דאמירן בעלמא שהוא לחוש לד' האומרים כן, יפסיד עניית אמן דחיובא רמ"א, הרי אין ספק מוציא מידי ודאי, אלא ודאי דס"ל דמדינא חיובא איכא לענות עד בעלמא, וממילא ה"ה בק"ש ובר' שצריך לומר עד בעלמא.<sup>117</sup>

הרב יוסף ניתח את דברי האר"י לגבי עניית אמן במהלך הענייה, והסיק מהם כי לדעת האר"י המענה המורחב הוא חיוב ברור ואין בו מחלוקת, וממילא אין לומר כי מדובר בספק ספיקא אלא בספק אחד בלבד. אחר עבר הרב עובדיה לשלב הבא :

דהא עיקר הקדיש אינו אלא מדרבנן, דקרא דונקדשתי בתוך בני ישראל דילפינן מניה (בברכות כא:) דכל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, אינו אלא אסמכתא בעלמא, וכמ"ש להדיא הר"ן מגילה (כג:), וכ"כ התוס' והרא"ש ברכות (מז:). שאין לקדיש וקדושה עיקר מה"ת אלא מדרבנן. ע"ש. וכן ד' הרבה אחרונים. וא"כ מדינא אין לחוש לספיקא (כגון זה שנחלקו אם ענייתו עד בעלמא או עד יתברך), דהא ספקא דרבנן לקולא. ורק מהיות טוב אל תקרי רע חיישינן לענות עד דאמירן בעלמא, וכעין מ"ש הר"ן פסחים (קח) ע"ש. וכמו שפסק כן מרן בב"י. אבל במקומות שאסור להפסיק ודאי דאבעי לן למיחש להפוי ושוא"ת עדיף. ואפשר דמה שהחמיר האר"י בזה לשטתיה דס"ל דיש מ"ע מה"ת לענות קדיש וקדושה, וכמ"ש בזה"ק (פ' אמור דף צ"ג ע"א), ונקדשתי בתוך בני ישראל, פקודא דא לקדשא ליה בכל יומא וכו'. ע"ש. והובא בשער הכוננות (דרוש ג' דחזרת העמידה דל"ט ע"א), ובבן איש חי (פ' תרומה אות ג). ע"ש. וגם הבא"ח לשטתיה אזיל בזה דס"ל דהוי מ"ע מה"ת.<sup>118</sup>

השלב הבא הוא ביסוס הטענה כי אמירת ועניית הקדיש היא מדרבנן ולא מדאורייתא, ואז חל הכלל ההלכתי 'ספק דרבנן לקולא', כך שאף במקרה של ספק אחד, יש לענות עד יתברך ולא עד בעלמא.

<sup>117</sup> שם, סעיף ד, עמ' טז.

<sup>118</sup> שם, סעיף ה, עמ' טז-יז.

אף בשלב זה, העלה הרב יוסף את הסברה ההפוכה כי יתכן שלדעת האר"י הקדיש הוא דאורייתא ולכן יש לענות את המענה המורחב. אז הוסיף וקבע :

ויש להוסיף על המבואר, דלכאורה היה נלע"ד דכל מ"ש הפוסקי', להפסיק לקדיש ולקדושה, אין זה מדרך חיוב, דהא קי"ל העוסק במצוה פטור מהמצוה... וא"כ אפי' נימא דעניית הקדיש הוא מ"ע מה"ת, מ"מ כל שעוסק בברכות ק"ש וכיו"ב קרינן ב"י שפיר העוסק במצוה פטור מן המצוה. וע"כ שכוונת הפו' בזה שיש לו רשות להפסיק, אבל חיוב אין.<sup>119</sup>

למרות שהציג אפשרות ליישוב שיטת האר"י באמצעות החשבת הקדיש כדאורייתא, הציג הרב יוסף פירכא אף לשיטה זו על פי הכלל 'העוסק במצוה פטור מן המצוה'. מן הכלל האמור אפשר להסיק כי כל המענה במהלך קריאת שמע וברכותיה אינו חיוב ולכן אין להחמיר בו כל כך.

המקורות אותם הצגתי מתשובתו של הרב יוסף עסקו בבניית המהלך הלמדני-הלכתי שהראה כי על פי הכללים המקובלים בפסיקה, יש להסתפק במענה המצומצם עד יתברך במקרה של הפסק.

מלבד דרך ההוכחה הלמדנית אותה בנה הרב יוסף, הביא בסעיף ו' את כל הפוסקים האחרונים שדעתם לענות עד יתברך, על אף שלדבריו הם הולכים בעקבות הקבלה. לאחר כל זאת הכריע הרב יוסף וכתב :

ועכ"פ הואיל ודעת כמה מרבני האחרונים ההולכים ג"כ בעקבות האר"י ז"ל, שאין לענות איש"ר אלא עד יתברך, כשעוסק בק"ש וברכותיה, ונוסף לזה כי אחינו האשכנזים אינם עונים יותר מזה אף כשיכולים להפסיק... ובפרט שכ"ה לדעת מרן הב"י שקבלנו הוראותיו, ונוסף לזה שיש חולקים וס"ל שאין להפסיק ולענות קדיש וקדושה בק"ש ובר'. ע"כ ראוי להורות שאין לענות איש"ר אלא עד יתברך.<sup>120</sup>

סיכום הפסיקה של הרב יוסף מתבסס בעיקרו על דעת ר"י קארו והאחרונים שסברו שאין לענות את המענה המורחב בקריאת שמע, ודעת האשכנזים שאף בלא הפסק עונים עד עלמיה בלבד, וכפי הנראה אף היא מהוה משקל מסוים בהכרעה, למרות שלא נדונה בגוף התשובה. רק בנוסף לשיקולים אלה הביא הרב יוסף אף את המחלוקת בדבר עצם ההיתר להפסיק במהלך קריאת שמע, ואת שאר שיקוליו ההלכתיים לא הציג בסיכום התשובה. להלן אראה כי ההישענות על הפסיקה התקדימית, ולא על הפלפול הלמדני, היא גם המאפיין של התשובה השניה.

<sup>119</sup> שם, סעיף ז, עמ' יז.

<sup>120</sup> שם, סעיף ח, עמ' יז.

בתשובה השניה התפלמס הרב יוסף עם הרב עובדיה הדאיה שיצא בחריפות כנגד פסיקתו הראשונה של הרב יוסף.

ובדבר מה שהעיר כתי"ר על מה שהעלתי בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' ה), שהעומד באמצע קריאת שמע וברכותיה, ושמע קדיש, יענה : אמן יהא שמיה רבה מברך לעלם לעלמי עלמיא יתברך, ולא ימשיך עד דאמירן בעלמא כמנהגינו תמיד ע"פ האר"י ז"ל... וע"ז העיר כתי"ר שאיך הרהבתי עוז להכריע נגד דעת האר"י ז"ל שקבל מפי אליהו ז"ל שצ"ל כ"ח תיבות עד דאמירן בעלמא. נגד בחינה שלישית של מלוי המלוי של השם.<sup>121</sup>

הרב יוסף פותח את נימוקיו בפסוק מתהלים קי"ט המשמש כתיאור מליצי לעמידתו על דעתו למרות החולקים בדבר. גם אם קוראים לאר"י מלך – 'אדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש'. אין הוא מערער על גדולת המקובלים, אלא על גבולות הסמכות בפסיקת ההלכה.<sup>122</sup> בשונה מתשובתו הראשונה בה הוביל תהליך למדני שהוכיח כי יש לענות עד יתברך, בתשובה זו התבסס הרב יוסף על הפסיקה התקדימית בלבד כראיה לנכונות דעתו.

אולם אדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש, שמאחר שרוב הפוסקים הראשונים ס"ל דסגי לענות תמיד עד לעלמי עלמיא, ומהם... לכן צדק מאד מרן הב"י בהביאו להלכה דברי רבינו הגדול מהר"י אבוהב, שיש לחוש משום הפסק שלא לצורך בק"ש וברכותיה, וע"כ יענה רק עד עלמיא או עד יתברך, ותו לא... ונשענתי בזה על רבותינו האחרונים שהיה להם יד ושם גם בחכמת הקבלה, ועם כל זה, פסקו שבק"ש וברכותיה לא יענה כנהוג עד דאמירן בעלמא, אלא עד יתברך. ומהם... ועכ"פ כל האחרונים הנ"ל ידעו בודאי מדברי רבינו האר"י ז"ל, ועכ"ז פסקו כמש"כ, ולא שבקינן לכל הפוסקים הנ"ל מפני דברי הרב בן איש חי והרב כף החיים. ובפרט דשב ואל תעשה עדיף.<sup>123</sup>

הרב יוסף טען כי ההכרעה בדעת האר"י שיש לענות עד עלמיא אף במקום הפסק נובעת בעיקר מפסיקתם של הרב יוסף חיים והרב יעקב חיים סופר, ואין מקום לדחות את דעות כל הפוסקים האחרים שהכריעו לענות עד עלמיא מפני דעתם של שני הפוסקים הללו.

<sup>121</sup> יביע אומר חלק ו, או"ח סימן ח סעיף א, עמ' כב.

<sup>122</sup> ראה ניתוח התשובה כראיה לעמדתו של הרב עובדיה ביחס לקבלת האר"י אצל לאו, ממרן עד מרן, עמ' 294–295.

<sup>123</sup> יביע אומר, שם.

בנוסף לכך, עסק הרב יוסף בהפרכת טענתו של הרב הדאיה כי כל דברי האר"י מקובלים מפי אליהו. לשם כך הסתמך על דעת הגר"א כי לא כל דברי האר"י הם מפי אליהו ואין חיוב לקבל את כל דבריו להלכה. ואכן בנידון דידן פסק הגר"א לענות עד עלמיה בלבד, אפילו שלא במקום הפסק.<sup>124</sup>

בסיום תשובתו הוסיף הרב יוסף הערה מאוחרת המתייחסת לשינוי דעתו של הרב הדאיה והסכמתו לדעת הרב יוסף:

אמר המחבר, שוב לאחר זמן נפגשתי עם כבוד הרה"ג ר' עובדיה הדאיה ז"ל, פנים אל פנים, ולאחר שהסברתי לו דברי הנ"ל בטוב טעם ודעת, חזר לעיין בתשובתי בסי' יביע אומר ח"א חאו"ח סי' ה, ובדברינו הנ"ל, והודה לדברי, הדר הוא לכל חסידיו. ואמר, שמרוב הטרדות לא הספיקה לו השעה לעיין היטב בכל התשובה בשעה שכתב להעיר אלי כאמור, ושוי נפשיה הדרנא. מודים דרבנן היינו שבחייהו. תנצב"ה.<sup>125</sup>

הרב דוד יוסף פסק בחיבורו הלכה ברורה כאביו, שאין לענות עד עלמיה אלא רק עד יתברך:

השומע את הציבור עונים "אמן יהא שמה רבא" כשהוא באמצע קריאת שמע וברכותיה, יפסיק ויענה עמהם עד "עלמיה יתברך". ואף על פי שלמנהג הספרדים ועדות המזרח עניית "יהא שמה רבא" בשאר מקומות היא עד "דאמירן בעלמא", כדי שיענה כ"ח תיבות, מכל מקום כשהוא באמצע קריאת שמע וברכותיה אין להקל לענות אלא עד "עלמיה יתברך".

ויש מהאשכנזים שנהגו לענות עד "עלמיה", בלא תיבת "יתברך".<sup>126</sup>

## ט. סיכום

בפרק זה עקבנו אחר ההשתלשלות ההיסטורית של מענה הקהל בקדיש החל מתקופת הגאונים. ראינו כי הנוסח הקדום הכיל מענה בן שבע תיבות ואולם במאה ה-13 התווספו שני מנהגים למענה. האחד מחייב הוספת תיבת יתברך והשני מצריך מענה בן כ"ח תיבות. ר"י קארו הזהיר להוסיף את יתברך למענה אולם לא ברור האם סבר כי יש לענות את כל המענה המורחב.

הדרכת האר"י לעניית אמן בקדיש התייחסה בעקיפין להיקף המענה וחייבה מענה בן כ"ח תיבות. עמדנו על מיעוט ההתייחסות להדרכת האר"י עד למאה ה-18 בסידורים ואף בקרב פוסקי ההלכה, אולם מכאן ואילך נראה כי חלה התעוררות משמעותית והמענה המורחב הלך ונעשה חלק אינטגרלי מן הקדיש.

<sup>124</sup> שם, סעיף ב, עמ' כב.

<sup>125</sup> שם, סעיף ג, עמ' כג.

<sup>126</sup> הלכה ברורה, סימן סו, סעיף ט, עמ' תה-תז.

במצב בו עמדו זה מול זה הפסק במהלך קריאת שמע וברכותיה והמענה המורחב, ראינו כי העמדה ההלכתית המסורתית היתה להפסיק למענה מצומצם בלבד כולל יתברך, שלא כהדרכת האר"י, כיוון שעמדה זו תפסה את הדרכת האר"י כחומרה ולא כדין. ה'בן איש חי' וכף החיים' חוללו מפנה פסיקתי במאה ה-19 כאשר העלו את המענה המורחב מדרגת מנהג ראוי לדרגת הלכה מחייבת, ולכן פסקו כי יש לדבוק במענה המורחב אף במצב של הפסק בברכות קריאת שמע. הרב עובדיה קיבל את מנהג המענה המורחב כל זמן שזה לא עמד נגד ההלכה. אולם כאשר היתה בעיה הלכתית בהארכת המענה, הוא חזר לפסיקה הספרדית המסורתית, כהדרכת ר"י קארו.

## פרק שלישי: עושה השלום

### א. הקדמה

התפילה הצמודה לסיום העמידה, 'אלוקי נצור', מסתיימת במשפט 'עושה שלום במרומוי וכו'. האר"י הורה כי בעשרת ימי תשובה יש לשנות את הביטוי 'עושה שלום' לביטוי 'עושה השלום'. לכאורה מדובר בשינוי שאינו משמעותי – הוספת הא הידיעה לתיבת השלום, אולם שינוי זה יונק ממסורת קדומה, שהאר"י התכוון ככל הנראה לתת לה ביטוי באופן התואם לכללי ההלכה המסורתיים. בשלב כלשהו הופיע נוסח 'עושה השלום' בסידורים הספרדיים אף בסיום קדיש תתקבל שלאחר העמידה.

ברצוני לעמוד על מקורות נוהג שינוי הנוסח בקדיש תתקבל והנימוקים להם. בנוסף, אבדוק את מידת הטמעת נוסח 'עושה השלום' בקדיש. לשם כך, אציג בתחילה את מקורותיו של מטבע תפילה זה, ואת ההתפתחויות והדיונים סביבו עד לתקופת האר"י. לאחר מכן אציג את דברי האר"י ואבחן את מידת הקבלה של השינוי אותו הנהיג האר"י. בשלב הבא אבדוק את הגורמים להחלת נוסח 'עושה השלום' על קדיש תתקבל ואת תהליך הקבלה של הנוסח.

### ב. חתימת ברכת השלום

לברכה האחרונה בתפילת העמידה, ברכת השלום, מופיעות חתימות שונות בנוסחי ארץ ישראל ובבל הקדומים. ארליך מצא כי בששה עשר קטעי הגניזה המתעדים את מנהג ארץ ישראל מופיעה חתימת 'עושה השלום' ובשישה קטעים המתעדים את אותו מנהג מופיעה חתימת 'מעון הברכות ועושה השלום'. לעומת זאת, בששים ושלושה קטעי הגניזה המתעדים את מנהג בבל, מופיעה חתימת המברך את עמו (ישראל) בשלום.<sup>1</sup> ארליך העיר כי למרות הלשון הרווחת בנוסח בבל, ישנם שני קטעי גניזה בבליים מובהקים המתעדים את תפילת העמידה שבהם החתימה היא 'עושה השלום'.<sup>2</sup>

וידר חקר את שאלת מקורן של החתימות הקדומות, בעיקר במאמרו 'החתימות עושה השלום והפורס סוכת שלום במנהג בבלי'.<sup>3</sup> וידר הראה שבניגוד לדעה הרווחת המזהה את חתימת 'עושה השלום' עם נוסח ארץ ישראל, נוסחה זו התהלכה אף בבבל בתקופת הגאונים. הוא הביא מקורות

<sup>1</sup> ארליך, עמידה, עמ' 260–261.

<sup>2</sup> שם, עמ' 267.

<sup>3</sup> וידר, התגבשות, א, עמ' 107–103; חוקרים נוספים עסקו בנושא, ביניהם פליישר והיינמן. ראה סיכום תמציתי על עיקרי הדברים אצל לוגר, עמ' 206–208.

רבים המאששים את מציאות הנוסחה 'עושה השלום' במרחב הבלבי. לדעת וידר יש מקום להניח כי במקומות מסוימים בבבל חתימת 'עושה השלום' היתה נהוגה במשך כל השנה, ולא רק בימים נוראים.<sup>4</sup> זאת משום שבמקורות שונים היא מצויה בהקשר של תפילות החול. הצעתו של וידר היא שנוסחי חתימה השונים הם תולדה של התפתחות היסטורית. החתימה הקדומה היתה 'מעון הברכות ועושה השלום' אולם כיוון שחתימה זו היא כפולה ו'אין חותמין בשתיים',<sup>5</sup> התרחש תהליך של פירוק הלשון הכפולה בשתי שיטות שונות. בשיטה אחת הושמט הביטוי 'מעון הברכות' ונותרה רק חתימת 'עושה השלום'. כך נהגו בעיקר בארץ ישראל אבל גם בבבל. בשיטה השנייה נוסחה הלשון הכפולה במשפט אחד 'המברך את עמו ישראל בשלום', וחתימה זו זכתה לתפוצה כמעט כללית במנהג הבלבי ובמנהגים שהשתלשלו ממנו.<sup>6</sup> כך נמצא בסידור רס"ג ובסדר התפילה שמסר הרמב"ם. הנוסח לא השתנה אף בעשרת ימי תשובה.<sup>7</sup> על פי ממצאיו מן הגניזה, קיבל ארליך את הצעתו של וידר.<sup>8</sup>

### ג. השימוש בחתימת 'עושה השלום' בעשרת ימי תשובה

באשכנז וצרפת נהגו לשנות את חתימת ברכת השלום בימים נוראים ובמקום 'המברך את עמו ישראל בשלום' חתמו 'עושה השלום'. וידר מצא כי בכתב יד של סידור תפילה בבלי הופיע שינוי חתימה דומה: 'המלך עושה השלום'.<sup>9</sup> בנוסף, הביא מקור המעיד כי רב האי הכיר את מנהג שינוי החתימה וזיהה אותו כמסורת עממית: 'ואמר מר רב האי ועמא מוסיף המלך עושה השלום'.<sup>10</sup> בעקבות כך הסיק וידר: 'לפי זה נמצאנו למדים דבר חדש, שהחלפת חותם ברכת השלום במנהג אשכנז בעשרת ימי תשובה, מקורה בבבל בתקופת הגאונים'.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> וידר, שם, עמ' 290, הערה 23.

<sup>5</sup> ברכות מט ע"א.

<sup>6</sup> וידר, שם, עמ' 105–107.

<sup>7</sup> ראה: סידור רס"ג, עמ' יט, תפלות החול: 'שים שלום טובה וברכה [...] ברוך אתה ה' המברך את עמו ישראל בשלום. עמ' רכ, תפלות ר"ה: ויש נוהגין לומר בברכת מגן [מביא את ארבע התוספות ללא אזכור שינוי בחתימת שים שלום]; סדר התפלה של הרמב"ם, ע"פ כתב יד אוקספורד, דניאל גולדשמיט, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 206. >הני"ל, מחקרי תפילה ופיוט, מהדורה שניה, ירושלים תש"ס, עמ' 209 <: 'נהגו [רוב] העם מראש השנה ועד יום הכפורים להוסיף ב[כל] תפלה בעשרת הימים בברכה ראשונה מוסיפין, זכרנו לחיים אל מלך (רחמן) חפץ בחיים, כתבנו בספר חיי למענך אלקים חיים מלך רחמן ומושיע ומגן ב"א ה' מגן אברהם. ומוסיפין בברכה שנייה [...] ומוסיפין בברכה אחרונה ובספר חיים ברכה ושלוש ונזכר ונכתב לפניך אנו וכל עמך בית ישראל לחיים ולשלום, ברוך אתה ה' המברך את עמו יש' בשלום'; מנהג רומה היה לחתום גם בימים נוראים את החתימה 'המברך את עמו ישראל בשלום'. ראה: מחזור כמנהג רומה, שונצין-קזאל מיורי רמ"ו (1485–1486), מהדורת פקסימיליה, ירושלים: מאגנס, תשע"ב, דף 16א.

<sup>8</sup> ארליך, שם, עמ' 268.

<sup>9</sup> וידר, לחקר מנהג בבל הקדמון, עמ' 254; הני"ל, התגבשות, א, עמ' 50; בנוסף, אחד משני הקטעים אותם אפיין ארליך כבבליים המכילים חתימת 'עושה השלום' הוא קטע של תפילת מנחה ליום הכיפורים. ראה: ארליך, שם, עמ' 268, הערה 54.

<sup>10</sup> ר' יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, פיורדא תרכ"א, ח"א, עמ' מה. וראה בהמשך כי הנוסח 'המלך עושה השלום' התמיד והוא החתימה של ימים נוראים בפרס.

<sup>11</sup> וידר, שם.



חתימת 'עושה השלום' בעשרת ימי תשובה מתועדת במספר מקומות בסידור רש"י. דוגמא לכך במקור הבא :

בראש השנה ערבית ושחרית ומנחה מתפללין כך ה' שפתי תפתח וכו', אבות, ומזכיר זכרנו וגבורות ומזכיר מי כמוך וקדושת השם, ובכן תן פחדך, ובכן תן כבוד, ואז צדיקים, ואתה בחרתנו עד ותתן לנו, ובשבת מוסיף את יום המנוח הזה ואת יום הזכרון הזה וכו' עד עושה השלום.<sup>12</sup>

בדומה לכך, אזכור 'עושה השלום' כחתימת ימים נוראים מצוי לרוב במחזור ויטרי: שים שלום... ברוך אתה י"י עושה השלום.<sup>13</sup>

חתימת 'עושה השלום' כחתימת ברכת השלום בימים נוראים מופיעה גם במדרש שכל טוב. המדרש נכתב בשנת 1139 על ידי רבינו מנחם בן שלמה שישב ככל הנראה באיטליה. מטרת הדרשן היא לבאר את התורה עפ"י מדרשי חז"ל, ולעיתים הוא הוסיף הלכות, על פי פסיקת הגאונים.<sup>14</sup> הקטע להלן מובא לאחר ביאור עקידת יצחק, כחלק מעיסוק הלכתי מקיף בהלכות תפילות ר"ה ותקיעת שופר. ההקשר הוא כמובן אילו של יצחק, כפי שמובא בתחילת הדיון ההלכתי שם: 'ומי שבירך על סדר הברכות מלכיות זכרונות ושופרות וסיים תפלתו ולאחר עושה השלום נתמנה לו שופר, שלא נמצא לו שופר מעיקרא, ועכשיו נמצא לו'.<sup>15</sup>

בנוסף התפילה של יהודי פרס מופיעה בתפילות ימים נוראים חתימה ייחודית, המזכירה את חתימת 'עושה השלום': 'המלך עושה השלום', הוא הנוסח שזכר על ידי רב האי כנוסח עממי. לעומת זאת, בכל השנה החתימה היא 'המברך את עמו ישראל ועדתו בשלום אמני'.<sup>16</sup>

באשכנז מוצאים את חתימת עושה השלום בימים נוראים בכל מחזורי אשכנז הקדומים. במחזור נירנברג בסיום עמידה של ראש השנה: בא"י עושה השלום;<sup>17</sup> מחזור אסלינגן סיום עמידת יוה"כ;<sup>18</sup>

<sup>12</sup> סידור רש"י, מהדורת שלמה בובר, ברלין תרע"א, הלכות ראש השנה, עמ' 84, ס"י קפג; וכן בעמ' 86, ס"י קפו; הלכות יום הכיפורים, עמ' 100, ס"י רטז.

<sup>13</sup> מחזור ויטרי, חלק ג, עמ' תשלה, תפילת ר"ה וקרה"ת; ובמקומות נוספים: עמ' תשמז; תשמ"ט; תשנ; תשנג; תשעג; תשעח; תשפו; תשפח; תשצא; תשצג; יש לציין כי החתימה השגרתית היא כמובן 'המברך וכו'. ראה שם חלק א, עמ' קיד.

<sup>14</sup> רבינו מנחם בן שלמה, מדרש שכל טוב, מהדורת בובר, ברלין תר"ס-תרס"א, מבוא, עמ' X-XIV. שם, בראשית פרשת וירא פרק כב, עמ' 65.

<sup>16</sup> נוסח התפילה של יהודי פרס, עם מבוא והערות מאת שלמה טל, ירושלים תשמ"א, עמ' 16, 152, 167. וראה לעיל כי כבר רב האי הכיר את נוסח התפילה הזה.

<sup>17</sup> מחזור נירנברג, URL: <http://jnul.huji.ac.il/dl/mss-pr/mahzor-nuremberg/ms.html>, גרסה דיגיטלית חלק ב', עמ' 145.

<sup>18</sup> מחזור אסלינגן, URL: [http://rosetta.nli.org.il/delivery/DeliveryManagerServlet?dps\\_pid=IE16071176](http://rosetta.nli.org.il/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE16071176), עמ' 115.

מחזור וורמיזא, סיום עמידת ראש השנה.<sup>19</sup> נראה כעת כי הטעמים לשינוי החתימה הופיעו לאורך כל הדורות אצל חכמים אשכנזיים.

#### ד. נימוקים לשינוי החתימה

כפי שהראיתי, נוסח 'עושה השלום' בימים נוראים הופיע באזורים שונים, אולם הצעת נימוקים לשינוי החתימה מן החתימה המקובלת בכל השנה היא ייחודית למקורות האשכנזיים. מספר טעמים ניתנו על ידי חכמי אשכנז הראשונים לסיבת השינוי. שני הטעמים העיקריים מופיעים בפירושי סידור התפילה לרוקח ובספר המנהגים לר' אברהם קלויזנר (מהרא"ק, מחכמי אושטרייך שפעלו במפנה המאה ה-14). בעוד טעמו של ר' אלעזר מוורמיזא, בעל 'הרוקח', שולל את השימוש בחתימה הרגילה, טעמו של מהרא"ק מחייב את השימוש בחתימה הייחודית 'עושה השלום'. אביא תחילה את דברי ר' אלעזר מוורמיזא:

בא"י עושה השלום דכתי' עושה שלום במרומו. ואין אומרים מראש השנה עד יום הכפורים המברך את עמו ישראל בשלום, לפי כביכול אינו יכול לברכם כי במקום משפט אין צדקה, אך אומ' עושה השלום, שאע"פ שעושה משפט יש שלום בעולם...<sup>20</sup>

הרוקח סבור כי השינוי בחתימת הברכה נובע מחוסר התאמה של תוכן ומהות החתימה לזמן בו היא נאמרת. בעשרת ימי תשובה נידון העולם, ואילו ברכת השלום עניינה צדקה=חסד מאת ה' לעמו. חסד ומשפט הן שתי הנהגות הנוגדות אחת את השניה, ולכן אין מקום לחתימת 'המברך את עמו ישראל בשלום' בתקופת הדין. לעומת זאת, חתימת 'עושה השלום' אינה כוללת את ברכת השלום אלא רק את עניין השלום, הקיים אף בעת משפטו של אלוקים.

בשונה מנימוק הרוקח המתמקד בקושי הטמון בנוסח השגרתו, לא שלל מהרא"ק את החתימה הרגילה, אלא מצא תוספת התאמה בין חתימת 'עושה השלום' וזמנה - הימים הנוראים.

על המנהג הקדום 'וביום ר"ה לאחר עושה השלום ביוצר אומר אבינו מלכנו' הגיה ר' אברהם קלויזנר וכתב:

ט) ומה שאנו אומרים עושה השלום בר"ה ובי"ה ובשאר ימות השנה המברך את עמו ישראל בשלום, לפי שעושה בגימטריא [ספרי"אל] והוא המלאך הממונה על הכתיבה ואנו מזכירין אותו שיכתוב אותנו לחיים טובים ולשלום, עכ"ל. (י) עושה השלום כי בימים האלה נעשה

<sup>19</sup> מחזור וורמיזא, URL: [www.inul.huji.ac.il/dl/mss/worms](http://www.inul.huji.ac.il/dl/mss/worms), 140, כרך ב', עמ' 30.

<sup>20</sup> סודות התפילה לרוקח, חלק ב', עמ' תרנד-ה.

כל שלום לברך את עמו ישראל, כדאמרינן דהקב"ה לא מצא כלי לברך את ישראל אלא בשלום, וזהו בספר חיים טובים ברכה ושלום, עד כאן לשון ליקוט.<sup>21</sup>

נימוקו של מהרא"ק מתמקד במילה 'עושה' שבחתימה, שאינה מופיעה בחתימה השגרתית, לעומת 'השלום', המופיעה בחתימה השגרתית בשינוי קטן – 'בשלום'. מהרא"ק הקביל בין הערך המספרי של תיבת 'עושה' לערך המילה ספריאל – 381. תפקידו של ספריאל המלאך הוא לכתוב את כל באי עולם – 'הממונה על הכתיבה' ואנו מזכירים את שמו ברמז בכדי שיכתוב אותנו לחיים טובים ולשלום. מהרא"ק לא ציין את מקור הדברים, אך מסיום ההגהה – 'עכ"ל' - אפשר להבין כי לא הוא יוצר התקבולת המספרית אלא מקור קדום לו.

לפי האמור בהגהה י, חתימת עושה השלום מרמזת כביכול על יצירת כלי השלום המיועד לברכת ישראל. יצירה זו מתרחשת דווקא בימים נוראים לדברי ר' אברהם קלויזנר, ולכן ישנו שינוי בחתימה. נראה כי זוהי גישה הפוכה מגישת הרוקח המדגיש דווקא את המשפט והדין.

תלמידו המובהק של מהרא"ק, ר' אייזיק טירנא, הביא בספר המנהגים שלו את נימוק רבו לחתימה. בדבריו יש חידוש שלא נמצא בדברי מהרא"ק – ר' אייזיק טירנא הצביע גם על הזהות המספרית של תיבת 'השלום' – 381 – לתיבות 'עושה' ו'ספריאל': 'וחותם עושה השלום כי עושה בגי' ספריאל וכן השלום'.<sup>22</sup> חידושו של ר' אייזיק טירנא יהיה משמעותי להוראתו של האר"י.

מהרי"ל (ר' יעקב מולין ממגנצא, 1360–1427) נמנה אף הוא על תלמידי מהרא"ק בעת ששהה בווינה.<sup>23</sup> תלמיד מהרי"ל שחיבר את ספר המנהגים, המכנה את עצמו ר' זלמן משוטיגווערא, הודיע בהקדמה לחיבור: 'ועוד הוספתי ביש מקומות מנהגי מהרא"ק, והוא היה גדול בדורו והיה נקרא מהר"ר אברהם קלויזני"ר ע"ה, והיה נזהר ג"כ במנהגים'.<sup>24</sup> בסדר תפילות של ראש השנה, בראש פסקה ז, מופיע מקור האמור בפסקה: מנהגי מהרא"ק. בהמשך הפסקה מובא הנימוק הראשון של מהרא"ק לנוסח עושה השלום:

<sup>21</sup> ר' אברהם קלויזנר, ספר המנהגים, שלמה שפיצר מהדיר (מכון ירושלים), ירושלים תשס"ו, סימן טו, עמ' יא-יב. המהדיר העיר כי הגהה י' מופיעה בנדפס ומובאת בשינויים בספר מהרי"ל בשם רא"ק. הגהה ט' מופיעה אף היא בספר המהרי"ל בשם רא"ק, ראה להלן. עדות ספר מהרי"ל היא ראייה לכך כי ההגהה יצאה מתחת רא"ק ואינה מוקדמת או מאוחרת לו.

<sup>22</sup> ר' אייזיק טירנא, ספר המנהגים, שלמה שפיצר מהדיר (מכון ירושלים), ירושלים תש"ס, ראש השנה, עמ' פז.

<sup>23</sup> ר' אברהם קלויזנר, שם, הקדמה עמ' 10.

<sup>24</sup> ר' יעקב מולין, ספר מהרי"ל (מנהגים), שלמה שפיצר מהדיר, ירושלים תשמ"ט, (מהדורה חדשה תשס"ה), הקדמה עמ' ג.

מה שאנו אומרים בר"ה עושה השלום ובשאר ימות השנה [ה]מברך את עמו ישראל בשלום, לפי שעושה בגימט' ספרא"ל והוא מלאך הממונה על הכתיבה, ואנו מזכירין אותו עתה שיכתוב אותנו לחיים טובים ולשלום.<sup>25</sup>

המקור הבא בו אעסוק לקוח מדברי החיד"א שהתייחס להגהתו של ר' ישראל איסרלן בעל 'תרומת הדשן'. לא מצאתי את התייחסותו של ר' ישראל בספרו לנוסח עושה השלום, והדבר תואם לדברי החיד"א שכתב כי התבסס על הגהות כתב יד של מהרא"י. לכן, הצגתי את הדברים כפי שנכתבו בספרו של החיד"א, כדי לדון בהם.

בעשרת ימי תשובה וכו' כתוב בדרשות מהרי"ל דף נ"ב דפוס קרימונה מה שאנו אומרים בראש השנה עושה השלום לפי שעושה גימט' ספראל והוא מלאך וכו' וזה טעות מפורסם וצ"ל שהשלום בגימט' ספראל וכ"כ המקובלים. הרב מהרא"י (תרומת הדשן) ז"ל בהגהותיו כ"י. והוא כתב השם בטעות שצ"ל ספריאל ביד. הן אמת שבמהרי"ל כתוב חסר אבל הוא ז"ל דנחית לתקן הי"ל להעיר גם בזה. אמנם מה שחשב שהוא טעות מפורסם לדבר הזה יסלח האדון כי עושה גם כן גימטריא ספריאל.<sup>26</sup>

החיד"א הביא את דברי בעל 'תרומת הדשן' שטען כי נפלה טעות בדברי מהרי"ל המשווים את הערך המספרי של עושה וספריאל. לדברי בעל 'תרומת הדשן', יש לתקן את הטעות ולומר כי תיבת השלום היא התואמת לספריאל, בדומה להדרכת האר"י המאוחרת יותר. החיד"א העיר קודם על טעות שחלה בספרי מהרי"ל שכתב 'ספראל' חסר בעוד שהגימטריה מתאימה רק אם כותבים 'ספריאל' בכתב מלא. אחר כך ציין שמה שחשב בעל 'תרומת הדשן' שיש טעות בדברי מהרי"ל איננו טעות, כיוון שאף הערך המספרי של תיבת עושה תואם לספריאל.

במאה ה-16 התייחסו פוסקים אשכנזיים לשינוי החתימה. בהגהות על המרדכי, כתב הרמ"א:

תוס': אומר עושה השלום לפי שמלאך הכותב זכרונות של ישראל שפריא"ל שמו ובגימ' עושה ועושה בגימ' השלום ועוד שמי שמעשיו שקולים הקב"ה עושה עמו חסד ומכריעו לכף זכות וכתב מעשה הצדקה שלום.<sup>27</sup>

אנו מוצאים בדברי ר' משה איסרליש את ההקבלה המשולשת שהופיעה לראשונה בדברי ר' אייזיק טירנא – ספריאל=עושה=השלום. לאחר מכן הביא הרמ"א טעם נוסף לחתימה הייחודית כאשר

<sup>25</sup> שם, סדר תפילות של ראש השנה, עמ' רפד.

<sup>26</sup> הרב חיים יוסף דוד אזולאי, שו"ת טוב עין, ירושלים התשכ"א, סימן יח, דף מא ע"ב.

<sup>27</sup> הגהות הרמ"א על המרדכי מסכת ראש השנה, תחילת פרק יום טוב.

השתמש בתיבת שלום במשמעות של חסד וצדקה. הקב"ה עושה חסד עם אדם שמעשיו שקולים וגוזרו לחיים, על אף שדינו תלוי ועומד.

ר' מרדכי יפה בעל הלבושים (1530–1613), תלמיד מהרש"ל והרמ"א, הזכיר אף הוא את ההקבלה המשולשת, אולם העניק למילה 'ספריאל' פרשנות מחודשת. לדבריו, מילה זו מורכבת מן התיבות 'א-ל' ו'ספר' ומשמעותה היא שה' סופר את זכויות עם ישראל בראש השנה. אין בדבריו של ר' מרדכי יפה התייחסות למלאך ספריאל המופיע בהקשר זה במקורות האחרים, והדבר אומר דרשני: 'וחותם ברוך אתה יי' עושה השלום, כי עושה וכן השלום בגמטריא ספריאל, לומר שביום הזה סופר וכותב הש"י זכויותיהן של ישראל'.<sup>28</sup>

בחיבורו 'מטה משה' עסק בהרחבה ר' משה בן אברהם מ"ת, תלמיד המהרש"ל, בנימוקים לשינוי חתימת ברכת השלום. בסימן תשצ"ו כתב: 'וחותם עושה השלום כי השלום בגימטריא ספריאל המשתק השטן ומלמד זכות לישראל'.<sup>29</sup> שני עניינים ראויים לציון בדבריו – הראשון, ההקבלה היא בין תיבת 'השלום' ל'ספריאל' ולא בין תיבת 'עושה' ל'ספריאל', למרות שהאחרונה היא ההקבלה הקדומה יותר, המופיעה בספר מהרא"ק ומהרי"ל ('לפי שעושה בגימט' ספריאל'). אולי אפשר ללמוד מכך על ההעדפה שניתנה לתיבת 'השלום', שהיא המשמעותית מבין שתי התיבות, על פני תיבת 'עושה'. העניין השני הוא ההסבר שנתן ר' משה בן אברהם לספריאל: 'המשתק השטן ומלמד זכות לישראל'. אף כאן יש התפתחות במשמעות הפנימית של הנימוק – בעוד נימוקו של מהרא"ק מתאר את ספריאל כישות רוחנית אובייקטיבית שתפקידה 'הממונה על הכתיבה' ועל ידי הזכרתו מצפים 'שיכתוב אותנו לחיים טובים ולשלום', מתאר נימוק בעל 'מטה משה' את ספריאל כישות רוחנית מסייעת לעם ישראל ועומדת לימינה.

אחר כך הוסיף ר' משה בן אברהם בסימן תשצ"ח עוד נימוקים לשינוי החתימה, רובם מלוקטים מקודמיו. חילקתי את דבריו לפסקאות ממוספרות על מנת לעקוב ביתר קלות על מקורותיו:

1) מראש השנה עד יום הכיפורים אין אומרים המברך עמו בשלום כביכול עתה עת משפט ובמקום צדקה אין משפט ובמקום משפט אין צדקה וכאילו אינו יכול לברך. לפיכך אנו אומרים עושה השלום במקום משפט יש שלום וכדכתי' אמת ומשפט ושלום.

<sup>28</sup> ר' מרדכי יפה, לבוש החור, ירושלים תשס"ד, אורח חיים הלכות ראש השנה, סימן תקפב, עמ' שמג-שמד.  
<sup>29</sup> ר' משה בן אברהם מ"ת, מטה משה, פרנקפורט ת"פ, דף פ"ד ע"ב.

2) וכתבו בעלי הסודות טעם החתימה עושה השלום גימטריא ספרי"אל הוא אחד משבעים שמות של מטט"רון גימטריא החס"ד והרחמי"ם של החסד והרחמים.

3) השלום גימ' צרו"פה ממונה על התורה ותלמידי חכמים מרבים שלום. ונראה לי עוד לרמז שהוא מזקק ומצרף זכויותיהם של ישראל ועושה שלום ביניהם לבין אביהם שבשמים גימ' עוש"ה. לפיכך מתפללין עושה השלום.

4) ועוד לפי שהקדוש ברוך הוא עושה צדקה בדין לישראל וכתוב והיה מעשה הצדקה שלום.<sup>30</sup>

הפסקה הראשונה מכילה את נימוק הרוקח לשינוי.

הפסקה השניה עוסקת בהקבלה המספרית, אולם גם כאן, כמו בדבריו בסימן תשצ"ו יש הרחבה של ההקבלה המספרית, המעמידה את ספריאל המלאך כישות מסייעת לישראל בדין. ספריאל הוא מטטרון המלאך, שמהותו היא חסד ורחמים. ר' משה בן אברהם הציע גימטריה המקבילה בין 'מטטרון' לבין 'החסד והרחמים' אך לא מצאתי התאמה ביניהם. יתכן שכוונתו היא ש'השלום' הוא גימטריה של 'החסד והרחמים' ושל ספריאל שהוא (ספריאל) אחד משבעים שמות של מטטרון, וכך החשבון הוא כמעט נכון.

בפסקה השלישית מציע ר' משה בן אברהם גימטריה מקורית נוספת לתיבת 'השלום' והיא תיבת 'צרופה'. צרופה הוא הממונה על התורה, ומכיון שתלמידי חכמים מרבים שלום, יש הקבלה בין הממונה על התורה לבין 'השלום'. בנוסף, צרופה מצרף את זכויותיהם של ישראל ולכן גורם לשלום ביניהם לבין הקב"ה. בסיום הפסקה הזכיר ר' משה בן אברהם שאף 'עושה' זהה לגימטריה של 'צרופה'.

הפסקה הרביעית מכילה את הנימוק הנוסף שהציע הרמ"א לשינוי החתימה.

מחזורים אשכנזיים מן המאות האחרונות התמידו בשינוי חתימת ברכת השלום בימים נוראים. כך לדוגמה במחזור היידנהיים, בתפילת ערבית לראש השנה: 'שלום רב... בא"י עושה השלום'.<sup>31</sup> אמנם, כנראה התנגדות הגר"א לשינוי החתימה הביאה להתפלגות מנהג אשכנז בחו"ל ובארץ ישראל.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> שם.

<sup>31</sup> ר' וולף היידנהיים, ספר קרובות הוא מחזור ליום ראשון של ראש השנה, ברלין תקצ"ז-תקצ"ט, עמ' XVII.  
<sup>32</sup> על התנגדות הגר"א אין לנו עדות ישירה במעשה רב וכד' אלא בדבריו של ר' ישראל משקלוב. כך כתב תלמידו המובהק של הגר"א, ר' ישראל: 'אין לשנות הברכה דסיום עבודה [...] וכן אין לשנות נוסח ברכת "המברך את עמו ישראל בשלום" שיי"א בר"ה ועשיית ויו"כ עושה השלום. [...] כי אסור לשנות מטבע שטבעו חכמים בברכות וכן המנהג בארץ ישראל (ר' ישראל משקלוב, פאת השולחן, צפת תקצ"ו, הלכות א"י, ב, יז, דף ה, ע"ב); על קליטת מנהגי הגר"א בארץ ישראל ראה: תבורי, השפעת הגר"א, עמ' 247 ואילך. תבורי בחן את מידת השפעתו הישירה של הגר"א על מנהגי התפילה האשכנזיים בארץ ישראל, שם ישב קיבוץ של תלמידיו, והראה כי השפעת הגר"א על מנהגי התפילה היתה חזקה יותר

בחז"ל המשיכו לנהוג כמו מנהג אשכנז הקדמון ולשנות את חתימת ברכת השלום לעושה השלום בימים נוראים, ואילו בארץ ישראל הותירו על כנה את חתימת הברכה אף בימים נוראים וחתמו 'המברך את עמו ישראל בשלום'.<sup>33</sup> ואפשר שיש כאן השפעת הספרדים, שלא שינו את נוסח החתימה בימים נוראים, על האשכנזים שישבו בארץ ישראל.

לסיכום, באשכנז ובמרכזים נוספים שהושפעו מן הנוסח הארץ ישראלי הקדום היה מקובל לחתום בימים נוראים את ברכת השלום בביטוי 'עושה השלום'. נימוקים לשינוי הופיעו למן המאה ה-13 אצל חסידי אשכנז. הנימוקים התמסדו עם הופעתם בספרי מנהג שונים. התפתחות פנימית של הנימוקים התרחשה במהלך המאות הבאות, והביטוי המשמעותי שלה הוא בחיבור 'מטה משה'.

#### ה. הדרכת האר"י לשימוש בחתימת 'עושה השלום'

בדרושים לראש השנה בשער הכונות מופיעה המובאה הבאה, שכוללת הדרכה בנוגע לנוסח 'עושה השלום':

בכל יי ימי תשוי צ"ל אחר העמידה עושה השלום במרומיו בה"א יתירה ולכוין כי השלום הוא בגי' ספריאל המלאך שהוא הסופר הכותב בספר החיים את כל בני אדם ביי ימי תשובה משא"כ בשאר תפלת השנה שאין אומר אלא עושה שלום במרומיו חסר ה'.<sup>34</sup>

שתי ההתפתחויות אותן תיארתי בפירושו של בעל 'מטה משה' מצויות כאן – תיבת 'השלום' היא המייצגת את ספריאל, ואילו תיבת 'עושה' אינה נזכרת בדבריו. ספריאל המלאך תפקידו לכתוב בספר החיים דווקא, ולא לכתוב בסתם.

אולם, יש כמובן הבדל מהותי בין חתימת 'עושה השלום' באשכנז לבין הדרכת האר"י הנזכרת לעיל. האר"י קבע כי נוסח עושה השלום יופיע לאחר תפילת העמידה, כאשר אומרים 'עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל עמו ישראל'.<sup>35</sup> זאת בשונה מנוסח אשכנז ששינה את גוף חתימת ברכת

מהשפעתו על נוסח התפילה. אולם, גם בתחום המנהגים, לא כל מנהגי הגר"א התקבלו כתוצאה ישירה של השפעתו. לעיתים היתה השפעה ספרדית, לעיתים התקבלו באופן חלקי ועוד.

<sup>33</sup> ביטוי לכך מופיע במחזור אותו הוציא לאור גולדשמידט: 'ברוך אתה ה' עושה השלום: (ובק"ק מסיימין המברך את עמו ישראל בשלום וכן נוהגין בא"י):. דניאל גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, א, ירושלים התש"ל, עמ' 131.

<sup>34</sup> שער הכונות, ב, הקדמה לדרושי ר"ה, עמ' רח; בשינויים קלים: פרי עץ חיים, חלק ב, שער תפילות ר"ה, פרק ז, עמ' תקפג; ספר הכונות, פנצירי, עמ' רנח: 'בכל עשר ימי תשובה יש לומר אחר העמידה עושה השלום ולא עושה שלום אלא השלום עם אות ה', ולכוין כי הוא בגי' ספריאל המלאך והוא הסופר וכותב כל בני אדם בספר חיים בעשרת ימי תשובה; וכן בנגיד ומצוה עמ' קצא: 'בכל יום מעשרת ימי תשובה יש לומר אחר העמידה עושה השלום, ולא עושה שלום אלא עושה השלום בה"א, ולכוין כי השלום כמנין ספריאל המלאך, והוא הסופר וכותב כל בני אדם בספר החיים בעשרת ימי תשובה'.

<sup>35</sup> על פי איוב כה, ג: 'עושה שלום במרומיו היש מספר לגדודיו'; גרטנר תיאר את התפתחות מנהג אמירת 'עושה שלום' בסיום העמידה. גם אם 'נתינת שלום' הוזכרה בגמרא (יומא נ"ג ע"ב), הפסוק 'עושה שלום' לא היה חלק מתפילת העמידה בזמן האמוראים, ואפילו לא בתקופת הגאונים. רק בתקופת הראשונים הציעו חכמים לחתום את העמידה עם 'עושה שלום'. הטור הביא את דברי ראבי"ה, שכנראה היה הראשון להזכיר את נוסח 'עושה שלום' כחתימת העמידה: 'יכורע ופוסע ג' פסיעות לאחוריו [...] ויש נוהגין לומר "שלום בשמאל" ו"שלום בימיני" "עושה שלום במרומיו" וכו' [...]. וכו' אבי עזרי שאין לאומרה שאין פירושו שיאמר "שלום בימיני" וכו' אלא כשאומר "עושה שלום במרומיו" הופך פניו

השלום. לדעת האר"י, יש להוסיף ה"א לתיבות 'עושה שלום' ולומר 'עושה השלום' במהלך עשרת ימי תשובה. מאידך, בכל השנה אין להוסיף את האות ה"א, כנראה היות והפסוק באיוב עליו מושתת מאמר זה כולל את התיבות 'עושה שלום' חסרות ה"א.

אם כך, אזכור ההקבלה המספרית בין השלום לבין ספריאל חשוב ועקרוני לימים נוראים, אך מנגד עומד החשש לשינוי מטבע ברכה. כאמור בפרקים הקודמים, האר"י ינק משתי מסורות – האשכנזית והספרדית. ככל הנראה סבר האר"י כי במקרה זה אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכה, על אף המסורת האשכנזית הקדומה המחייבת את שינוי החתימה. לכן שילב האר"י את הגימטריה בקטע תפילה שלא עבר קנוניזציה כמו חתימות ברכות העמידה. יתכן כי האר"י בחר להשתמש דוקא בתיבת 'השלום' לציון הגימטריה ולא בתיבת 'עושה' הקדומה יותר, בכדי לשלב את נוסח החתימה הייחודי 'עושה השלום' בנוסח התפילה הספרדי. אם ההקבלה היתה מתייחסת לתיבת 'עושה', לא היה צורך בשינוי כלשהו היות ותיבה זו מופיעה ממילא במאמר 'עושה שלום' במרומיו'. כאשר מיקד האר"י את ההקבלה המספרית לתיבת 'השלום', אפשר למעשה את הטמעת נוסח אשכנז והנימוקים הנלווים לו בנוסח הספרדי.

#### ו. תהליך קבלת 'עושה השלום' בסיום העמידה במנהג הספרדי

עד להתפשטות הדרכת האר"י, לא התייחד בסידור הספרדי מקום לבקשת רחמים מן המלאך ספריאל. תיבת השלום לא היתה קיימת בנוסח הספרדי, ואף לא התבצעה התאמה בין ספריאל לתיבת עושה. האר"י הוא שהעביר את הנימוק הקבלי מנוסח אשכנז לנוסח ספרד. אבחן את נוסח דפוסי המחזורים אחר תקופת האר"י, על מנת לתאר את תהליך קבלת הנוסח. כדי לאשש את תיאור ההשפעה, אציג גם נתונים לגבי שינוי נוסח מ'אב הרחמים' ל'אב הרחמן' בפסוק הזכרונות 'מי כמוך אב הרחמים/הרחמן, זוכר יצוריו לחיים ברחמים', אשר יכול ללמד על השפעה של הדרכת האר"י

בסידור.<sup>36</sup>

כך לדוגמא ב'מחזור כמנהג ספרדים לראש השנה' שהודפס בקושטא בשנת רצ"ב (1532?): ובימחזור לימים נוראים כמנהג ק"ק ספרדים' שהודפס בפררה בשנת שי"ב (1552?): מופיע הנוסח הרגיל של 'עושה שלום' בסיום העמידה. דומים להם 'מחזור כמנהג ספרדים' שיצא לאור בונציה בשנת ש"ם

לצד שמאלו וכשיאמר "והוא יעשה שלום" הופך פניו לצד ימין' (טור, או"ח, סי' קכג). העובדה שהטור הביא את השגתו של ראבי"ה יחד עם הוראתו לומר 'עושה שלום' היא שהביאה לקליטת הפסוק 'עושה שלום' במרומיו' כמנהג המקובל לסיום תפילת העמידה, וכך הוא המנהג בשו"ע. ראה: גרטנר, נתינת שלום, עמ' פד, צז-צח. (= הנ"ל, עיוני תפילה, עמ' 100, 114-115).

<sup>36</sup> תבורי תיאר את המעבר מנוסח 'אב הרחמן' בנוסח הספרדי, לנוסח 'אב הרחמים' האשכנזי בתפילות הבאות: מוסף של ראש השנה ויוה"כ, מנחה של שבת שובה ונעילה. המעבר התרחש בעקבות הדרכות שונות שנמסרו על ידי תלמידי האר"י. ראה: תבורי, אב הרחמן, עמ' 375 ואילך.



(1580?) וימחזור ספרדים מימים נוראים' שיצא לאור בונציה בשנת שמ"ד (1584?)<sup>37</sup>. בסידור יתמונות תחנות תפלות ספרד' שיצא לאור בונציה בשנת שני"ח (1598?) מופיעות, בנוסף לתפילות החול, אף תפילות לימים נוראים. גם בסידור זה מופיע נוסח 'עושה שלום', בדף צב ע"ב.

במהלך המאה ה-17 והמחצית הראשונה של המאה ה-18 נראה כי עדיין לא נחשף הקהל להדרכת האר"י, או שמא לא היה בשל עדיין לשינוי הנוסח מ'עושה שלום' ל'עושה השלום'. עיון בדפוסים מחזוריים נדירים בספריה הלאומית העלה כי נוסח 'עושה שלום' נותר על כנו בתפילות ימים נוראים. כך ב'מחזור ספרדים מימים נוראים' שנדפס בונציה בשנת שפ"ד (1624?) (דף פב ע"ב). אף נוסח 'אב הרחמן' לא שונה ל'אב הרחמים' בתפילת מוסף של ראש השנה (דף עה ע"ב), למרות הדרכת האר"י כי יש לשנות את הנוסח במוסף<sup>38</sup>. דומה לו 'סדר ספרדים מימים נוראים' שנדפס באמשטרדם בשנת ת"ג (1643?): תפילת שחרית של ראש השנה מסתיימת כרגיל ב'עושה שלום' (דף סג ע"א) ולא ב'עושה השלום'. במוסף ליוה"כ מופיע 'אב הרחמן' (דף רכג ע"א).

על אף ההכרזה כי במחזור מופיעות הגהות על דרך האמת, לא הציג דפוס ונציה 1656 את נוסח 'עושה השלום', אלא מסר את הנוסח לכל ימות השנה<sup>39</sup>. לעומת זאת, בתוספת ה'זכרונות' שבברכת גבורות, שינה העורך במוסף לראש השנה את נוסח התוספת המסורתית מ'אב הרחמן' ל'אב הרחמים', אך לא הוסיף נימוק לשינוי (דף עב ע"ב). מן ההכרזה בשער המחזור ומן השינוי ב'זכרונות' אפשר להניח כי העורך היה מודע להדרכת האר"י בשער הכונות בנוגע לגימטריה של 'עושה השלום' וחשיבות הזכרתה בימים נוראים, ולמרות זאת בחר שלא להזכירה.

המחזור הראשון בו מופיע נוסח 'עושה השלום' אותו איתרתי, הוא 'סדר תפלות לימים נוראים' שיצא לאור באמשטרדם בשנת תי"ח (1658?). בדף עד ע"א, לאחר אלוקי נצור, נכתב: 'עושה השלום (גי' ספרי"אל סופר של מעלה) במרומיו...'<sup>40</sup>. הוא, אולי, 'הסנונית הראשונה' להופעת הנוסח, אך עדיין בדפוסים הבאים אותם בדקתי עדיין מופיע 'עושה שלום' ללא שינוי. 'מחזור ספרדים לימים נוראים' שיצא לאור באמשטרדם ת"ק (1740?) אינו מזכיר את 'עושה השלום' (דף נב ע"א). גם אב

<sup>37</sup> ונציה ש"ס: דף 35א, סיום נעילה: אלוקי נצור וכו'. אח"כ נוספה הערה: עושה שלום; ונציה שמ"ד: ערבית של ראש השנה, דף מא ע"א. מהדורה אלקטרונית:

URL: <http://web.nli.org.il/sites/nli/Hebrew/library/Pages/BookReader.aspx?pid=6170548>

<sup>38</sup> ראה: תבורי, שם, עמ' 379.

<sup>39</sup> יתפלות למועדים וימים נוראים וקנינות וקריאות והפטרות לכל ימות השנה כמנהג ק"ק ספרדים יזי"א ובתוספת מרובה בדקדוקים והגהות על דרך האמת.

<sup>40</sup> עוד קודם לכן הכירו המהלכים בשבילי הקבלה את כוונת נוסחת 'עושה השלום' הנהוגה באשכנז אולם לא יכלו לתת לכך ביטוי בנוסח התפילה הספרדי. עדות לכך אפשר למצוא במחזור מראש השנה ויום הכיפורים, עם פירוש הרב משה קורדואירו, 'ועם תשובות לכל עבירה ועבירה מיסוד החכם ר' אליעזר בן הי"ר הקדוש יהודה מגרמז'ה', קושטא שליו (1576?), ללא ציון מספרי עמודים. נוסח חתימת שים שלום הוא כמובן 'המברך את עמו ישראל בשלום', אך ליד תיבת 'נכתב' שבתוספת 'ובספר חיים... נזכר ונכתב' נוספה בכתב יד התיבה 'ספריאל'.

הרחמן לא השתנה לאב הרחמים במוסף (דף ק"מ ע"א). לעומת זאת, לאחר הנוסח הארוך של ברוך שאמר, הכולל תוספות לר"ה ויוה"כ, מובא נוסח האר"י לברכה בתוספת ההערה: 'נוסח שבח זה לכל השנה כלה ואין לו להוסיף לא בשבתות ולא בימים טובים ואין להחליף סדר זה כי הוא מסודר על דרך עשר ספירות כנגד עשרה ברוך והם כמים מלמעלה למטה והמשכילים יזהירו' (דף פח ע"א). אולי אפשר ללמוד מכך כי ההטמעה של הדרכות האר"י לימות השנה היתה מהירה יותר מן ההטמעה של הדרכותיו לימים נוראים. שני גורמים אפשריים להבחנה זו הם תדירות תפילות החול לעומת נדירות תפילות ימים נוראים והחשש לשנות כהוא זה בתפילות הימים הנוראים בשל קדושתן.

מניתוח הנתונים אותם הצגתי עד כה, אפשר להסיק כי הדרכת האר"י לבדה לא השפיעה באופן משמעותי על קהל המתפללים הספרדי. מתוך חמישה מחזורים, רק מחזור אחד הציג את הנוסח הראוי על פי האר"י – עושה השלום. יש לזכור כי כתבי האר"י עדיין לא נדפסו, ונשמרו בידי יחידי סגולה. הזמן החולף ובעיקר התיווך של ספרי מנהגים ודינים הם אלו שהביאו לתודעת ההמון את ההנהגה המדוברת.

בסוף המאה ה-18 עדיין יוצאים לאור מחזורים הדבקים בנוסח הקדום ואין הם מזכירים את נוסח 'עושה השלום'. מצאתי שני מחזורים בהם לא מופיע 'עושה השלום': 'סדר לראש השנה כמנהג ק"ק הספרדים, המגיה שמואל רודריגו מינדיז, אמשטרדם תקל"א (1771?) (דף נה ע"א) וכן 'מחזור של יום הכיפורים כמנהג קהל קדוש ספרדים', חלק רביעי, ונציה תקנ"ב (1792?)<sup>41</sup> (דף קד ע"ב). יש לציין כי המחזור הראשון לא הושפע לכאורה מהדרכות האר"י - לא מופיעה בו ברכת הנותן ליעף כח (דף כד ע"ב) וברכת ברוך שאמר כוללת נוסח ארוך עם תוספת לראש השנה (דף לח ע"ב-לט ע"א). במחזור השני מופיעה ברכת הנותן ליעף כח (דף נח ע"ב), אולם ברכת ברוך שאמר כוללת נוסח ארוך עם תוספת ליוה"כ, בדומה לראשון (דף פג ע"א).

אולם, מן המאה ה-19 ואילך כל המחזורים הספרדיים לימים נוראים אותם בדקתי (ראה פירוט להלן) הזכירו את נוסח 'עושה השלום', לרוב בתוספת הגימטריה המחייבת נוסח זה (גיי ספריאל סופר של מעלה), בסיום תפילת העמידה. כפי שהזכרתי לעיל, נראה כי ההטמעה הגורפת והפרסום הרב לו זכה נוסח 'עושה השלום' נזקפת במידה רבה לאזכור מנהג אמירת 'עושה השלום' בחיבור 'חמדת ימים'.

<sup>41</sup> מהדורה מקוונת: <http://www.hebrewbooks.org/52610>

'חמדת ימים' נדפס בפעם הראשונה באיזמיר בשנות תצ"א-תצ"ב (1731–1732) וזכה לתפוצה ולאחזה במיוחד בארצות המזרח.<sup>42</sup> הוא הודפס שמונה פעמים במשך שלושים וחמש שנה, למרות היקפו הגדול.<sup>43</sup> בנוסף יצאו פרקים שונים מתוך הספר בצורת קבצים נפרדים והם התפשטו ביותר. אחד מן הקבצים הללו הוא 'אוצר נחמד' לימים נוראים שהודפס בחמש עשרה מהדורות בין השנים תצ"ח-תקפ"ט.<sup>44</sup> בספר 'חמדת ימים' שיצא לאור בשנת 1735 על ידי הרב ישראל יעקב אלגאזי וזכה לפרסום רב מביא הכותב את הדרכת האר"י בענין 'עושה השלום':

וכתב הרב זלה"ה כי אחר העמידה לא יאמר עושה שלום אלא כל עשרת ימי תשובה יאמר עושה השלום שמשפרו ספריאל, והוא המלאך הסופר הכותב בספר חיים לכל בני אדם והוא מגין מהמקטרגים וכורת אותם כמספריי"ם הללו.<sup>45</sup>

בדברי מחבר 'חמדת ימים' מופיעה תוספת פירוש מעניינת שלכאורה הוא המקור לה. הוא יצר זיקה בין השם 'ספריאל' לשם העצם 'מספריים', בשל השורש המשותף ס.פ.ר וטען כי המלאך ספריאל כורת את המקטרגים כמו המספריים שתפקידן לחתוך ולגזור, כלומר, יש כאן ניסיון ליצור זיקה עניינית, ולא מספרית בלבד, בין מהות ברכת 'עושה השלום' לבין המלאך ספריאל.

בחיבור אוצר נחמד ציין העורך מנהג אמירת עושה השלום: 'ויאמר עושה השלום תיבת השלום גי' ספריאל הסופר הוא כותב וחותר בני אדם לחיי ושרשו מהיסוד הנקרא שלום'.<sup>46</sup> כאן הוסיף העורך נופך לנימוק הקבלי וקבע כי שורש ספריאל הוא מיסוד השלום. לכאורה זהו חידוש שלו שמטרתו למצוא נימוק מהותי להקבלה המספרית הפשוטה לכאורה בין ספריאל לשלום. עורך אוצר נחמד הבהיר כי ההקבלה המספרית נוצרה כתוצאה מזיקה הדוקה בין ספריאל המלאך לבין שלום. בניסיון של בעל חמדת ימים ועורך אוצר נחמד ליצור זיקה עניינית ביחס לגימטריה אפשר לראות רצון לבסס באופן משמעותי יותר את שינוי הנוסח המתבקש.

<sup>42</sup>שאלת זהות מחבר 'חמדת ימים' וזיקתו לשבתאות לא הוכרעה עד כה. דיון בנושא ראה אצל: אברהם יערי, תעלומת ספר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ד; גרשם שלום, 'יהתעלומה בעינה עומדת', מחקרי שבתאות, ההדיר יהודה ליבס, תל אביב: עם עובד תשנ"ב, עמ' 250–287; הכיוון שהתווה גרשם שלום הורחב ואושש במחקרים שונים של תשבי, ראה מחקרי שבתאות עמ' 287. בקרב תלמידי חכמים נדונה הסוגיה בעבר ואף בשנים האחרונות: דוד שלמה קוסובסקי-שחור, אוצר חמדת ימים, בני ברק תשס"ט; אריאל אפרים אהרונוב, קונטרס אר"ש חמדה, בני ברק תש"ע; נברו עסק בחיבור חמדת ימים ובמטרתו כחלק ממחקרו בנושא תיקונים. לדעתו, התפילה הקבלית בחמדת ימים אינה עוד מנהג נועז שנועד עבור המתפלל האינדיבידואלי, אלא מכשיר להשגת לכידות חברתית ולאישוש ההיררכיה בחברה היהודית מסורתית. נברו הסיק זאת מתכולתו של הספר המורכב ברובו מתוכחות כנגד התרופפות האדיקות הדתית וכן תוכחה חברתית, ורק מיעוטו עוסק בתפילות קבליות. ראה: נברו, עמ' 138–139.

<sup>43</sup>תעלומת ספר, עמ' 9.

<sup>44</sup>שם, עמ' 92.

<sup>45</sup>חמדת ימים, חלק ג, פרק ו, סב, עמ' קיב.

<sup>46</sup>ספר אוצר נחמד, ונציה תק"כ, דף ד ע"א. בשער: 'ספר אוצר נחמד מגיד לאדם מה שיחו בשפר הכוונות ומקראות שהן להם הכרח ודבר בעתו בקרב הימים האלה ימים נוראים. שרשו פתוח אל מים חיים שפר הבהיר חמדת ימים אשר כבר יצא טבעו לפנינו בישראל...!'

החיד"א עסק בנושא חתימת 'עושה השלום' באריכות, ומדבריו משתמע כי שינוי החתימה בנוסח אשכנז והנימוקים המתלווים אליה לא היו מפורסמים אצל פוסקים ספרדיים. נימוק המהרי"ל, שהקביל בין עושה לספריאל, ולא בין השלום לספריאל, הוא העומד במוקד הדיון, כאשר אליו מתלווים שאלת מיקום 'עושה השלום' ובחינת הגימטריות הנוגעות לתיבות אלה.<sup>47</sup>

והמסתכל יפה בדברי מהרי"ל יראה שהם בכל השנה חותמים מברך את עמו בשלום. וברי"ה חותמין בא"י עושה השלום. וכן הוא מבואר בספר שער השמים והוא פירוש תפלה להרב שלי"ה.<sup>48</sup>

כאן הציג החיד"א את ההיגיון העומד מאחורי ההתאמה בין תיבת עושה לספריאל, ולא רק בין תיבת השלום לספריאל. אף תיבה זו היא ייחודית לימים נוראים, בשל החלפת חתימת ברכת השלום בנוסח אשכנז. מלשונו 'והמסתכל יפה', 'וכן הוא מבואר', נראה כי הספרדים לא הכירו שינוי זה.

ואיברא שרבינו האר"י ז"ל כתב שבמקום שבכל השנה בסיום העמידה אומר עושה שלום בעשרת ימי תשובה יאמר השלום שהוא בגימטריא השם הנז' ולא מיעט כי עושה ג"כ גימטריא השם הנז' אלא שמשנין בעשרת ימי תשובה לומר השלום לרמוז השם הנז'.<sup>49</sup>

למרות שהאר"י הדגיש את התאמת תיבת השלום לספריאל, אין כוונתו לבטל את ההתאמה הנוספת של תיבת עושה=ספריאל, כפי שכתב מהרי"ל ('לפי שעושה גימט' ספראל'). אלא, בדבריו ציין האר"י את התיבה הרלוונטית לשינוי נוסח 'עושה שלום' במנהג הספרדי.

ובספר שער השמים הנז' מבואר כי השלום גימטריא צרופה שהוא א' משמות מט"ט. ונמצא כי תרוייהו איתנהו. ולדברי רבינו האר"י ז"ל נאמר כי עושה גימטריא צרופה. השלום גימטריא ספריאל ולכל הדברות לא יש טעות בדברי מהרי"ל ודוק.<sup>50</sup>

בסיום דבריו, עסק החיד"א בשילוש ההקבלה המספרית עושה=שלום=צרופה בתוך מערך הרמזים. הוא הציע לכוון בתיבת עושה כנגד צרופה ובתיבת השלום כנגד ספריאל.

<sup>47</sup> הרב חיים יוסף דוד אזולאי, שו"ת טוב עין, ירושלים התשכ"א, סימן יח, דף מא ע"ב.

<sup>48</sup> שם. להלן דברי השלי"ה: 'האשכנזים משנים מן ראש השנה ועד יום כיפור ומסיימין עושה השלום. וכתבו בעלי הסודות, טעם החתימה עושה השלום גימטריא ספריאל, הוא אחד משבעים שמות של מטטרו"ן גימטריא החסד (והרחמים) [ורחמים], שר החסד והרחמים. השלום גימטריא צרופה ממונה על התורה, ותלמידי חכמים מרבים שלום. אבל הספרדיים אינם משנים נוסח הברכה מכל ימות השנה, וחלילה לשנות מאחר שלא נמצא זה בתלמוד ובפוסקים כמו המלך הקדוש והמלך המשפט. והרמז שכתבו בעלי הסודות הוא אמת, אבל לא בנוסח הברכה, רק אחר התפלת כשפוסע ואומר עושה שלום במרומיו, לא יאמר עושה שלום רק עושה השלום במרומיו לרמוז הנ"ל, אבל חלילה לשנות נוסח הברכה, כן מצאתי בקונטרסי האר"י ז"ל לומר עושה השלום במרומיו כו' [...]. כל המשנה ממטבע הברכות שתקנו חז"ל הוא ברכה לבטלה ועובר על לא תשא. והנהר יתברך בברכת יאר ישא'. סידור השלי"ה השלם שער השמים, חלק שני, ירושלים תשנ"ח, עמ' תק-תקא.

<sup>49</sup> הרב חיים יוסף דוד אזולאי, שו"ת טוב עין, שם.

<sup>50</sup> שם.

יש לציין כי החיד"א הביא את לשון כתבי האר"י בנוגע למיקום 'עושה השלום' – בסיום התפילה. אין בדבריו רמז לשילוב עושה השלום בקדיש.

נראה כי לדברי 'חמדת ימים' והחיד"א המחייבים את שינוי הנוסח כפי הדרכת האר"י, ובפרט לראשון, היתה השפעה מרובה על עמדת המתפללים ועל נכונותם לשינוי זה. החיבור 'חמדת ימים' ו'אוצר נחמד' הנגזר ממנו מוזכר בשער של מספר מחזורים כמקור המנהגים וההדרכות שבסידור.<sup>51</sup> מעט יותר משני עשורים חלפו מן ההדפסה הראשונה של 'חמדת ימים', וכבר אנו מוצאים מחזור המשתמש בחיבור חמדת ימים כמקור עיקרי. מחזור לימים נוראים שיצא לאור בונציה בשנת תט"ז (1756?) כותב בשער: 'עם תוספת מרובה מתפללות מיוחדות מבעל חמדת ימים ואחריו שנוהגי' לאמרי בקשטאנטינא ואיזמיר וכו' ודיניי מידי יום יום בלשון ספרדי'. הכל יבוא על מקומו והוגה בעיון נמרץ ונתוסף בו תוספת מרובה על הדפוס הראשון מלוקט מתוך כתבי מרן האור המופל' האר"י ז"ל ומתו' ס' חמד' ימים'. בדף פב ע"ב נכתב 'עושה השלום (גי' ספריאל סופר של מעלה) במרומיו...'.<sup>51</sup>

אף בשער מחזור לימים נוראים, שלוניקי תקנ"ג (1793), נכתב כי הוא 'מתוקן ומסודר כס' האר"י ז"ל וכס' חמדת ימים'. בדף קג ע"א נכתב לאחר אלוקי נצור 'עושה השלום גי' ספריאל סופר של מעלה במרומיו...'. לא ברור האם עמדת האר"י נתקבלה בהשפעה ישירה, דרך שער הכוונות או תלמידי האר"י האחרים, או שמא דרך חמדת ימים. אם שמות שניהם, האר"י וחמדת ימים, מופיעים בשער, קצת קשה להכריע בדבר ואין כאן אלא דעת נוטה. אבל לעובדה כי 'כסדר האר"י' מופיע לפני איזכור חמדת ימים יש משמעות לדרך ההשפעה.

מחזור נוסף שמודיע כי השתמש בספר 'חמדת ימים' כמקור עיקרי הוא 'מחזור לימים נוראים כמנהג קהל קדוש ספרדים יצ"ו עם תוספת מרובה מתפללות מיוחדות מבעל חמדת ימים ואחרים שנוהגים לאמרם בקושטאנדינה ואיזמיר ומדינות המזרח'. המחזור יצא לאור בפיסא בשנת תק"ס (1800?). בדף מט ע"א, בסיום תפילת ערבית של ראש השנה, מובא נוסח 'עושה השלום' בצירוף ההנמקה גי' ספריאל סופר של מעלה. יש לציין כי במחזור ניכרת השפעה מתונה של הדרכות האר"י לתפילה: בדף נז ע"ב מופיעה ברכת הנותן ליעף כח, אולם היא נתונה בסוגריים. בדף עב ע"א מופיעים שני נוסחים של ברכת ברוך שאמר זה לצד זה.

<sup>51</sup> חלמיש עמד על השפעתם של ספר חמדת ימים והחיד"א על קהילות צפון אפריקה. לדבריו, היתה קיימת מגמה של החדרת אורח חיים קבלי לציבור הרחב, באמצעות שילוב הנהגות קבליות רבות בספרי דינים ומנהגים. חלמיש ציין כי ספר חמדת ימים מובא הרבה בכתבי המקובלים בצפון אפריקה. בנוסף עמד על הגורמים להשפעתו המרובה של החיד"א: הקשרים האישיים שיצר במהלך מסעותיו וידיעותיו המופלגות בהלכה ובקבלה כאחת. ראה: חלמיש, צפון אפריקה, עמ' 106–107.

בשנת תקס"ג (1803?) יצא לאור בונציה מחזור לימים נוראים, שככל הנראה היה בסיס לדפוס מחזורים רבים בליוורנו. הנחה זו נשענת על הדמיון בנוסח שער הסידור במחזור זה לנוסח השער של דפוס ליוורנו (ראה להלן). בשניהם מוזכרים האר"י וחמדת ימים כמקור תפילות במחזור. לצד הדמיון, אין המדובר בהדפסה דף על דף, ואף בשער מצויים שינויים בין שני הדפוסים. הבדל משמעותי בין שער ונציה תקס"ג לשער ליוורנו תקפ"ד הוא הוספת תפילות מן החיד"א – בראשון לא נזכר החיד"א ואילו בשני נזכר.<sup>52</sup> בדף פב ע"ב, בסיום תפילת שחרית של ראש השנה, נכתב: 'עושה השלום (גיי ספר"יאל סופר של מעלה)'. במחזור אפשר לזהות הנהגות נוספות שמקורן האר"י: בברכות השחר (דף מט ע"ב) מופיעה ברכת הנותן ליעף כח, אך בגודל גופן קטן יותר ובהזחה. ברוך שאמר מופיעה שתי פעמים – בתחילה מובא הנוסח הארוך הכולל תוספת לראש השנה ולאחר מכן מופיע נוסח האר"י לברכה (דף סד ע"א-ב). במוסף לראש השנה ב'זכרונות' לברכת גבורות נכתב: 'מי כמוך (אב הרחמן) (לפי דברי מרן האר"י ז"ל במוספין צריך לומר אב הרחמים והטעם ברור ל"ח). (דף ק ע"א-ב).

בשל ריבוי ההדפסות של מחזור ליוורנו תקפ"ד אצטט את תוכן השער במלואו. כפי שניתן לראות, בעל חמדת ימים וכן החיד"א מופיעים כמקור תפילות שונות במחזור:

מחזור לראש השנה כמנהג ק"ק ספרדים שבקושטאנטינא ומדינות מזרח ומערב ואיטליא עם התפלות מכתבי האור המופלא האר"י זצוק"ל ומספר חמדת ימים עם ההגהות מוהר"ר חיים מודעי זצוק"ל והדיני בלע"ז ובסוף המחזור בקשו' מוהר"ר דוד פארדו זצוק"ל ובקשות מס' אוצר נחמד במקומו להיות דבר דבור על אופניו ועתה הוספנו נוסח התרת נדרים ומודעות כמנהג החסידים שבעה"ק ירושלים תוב"ב ואיזה תפלות של הרב חיד"א זצוק"ל (שער ליוורנו תקפ"ד).

בליוורנו יצאו לאור 34 מחזורים שכתבו בשער את הנוסח דלעיל בשינויים קלים. המחזור הראשון נדפס בשנת תקפ"ד (1824?) והמחזור האחרון נדפס בשנת תשט"ו (1955?). למעלה מעשרים מחזורים נדפסו בדפוס שלמה בילפורטי והשאר בבתי דפוס אחרים. במחזור שנדפס בשנת תקפ"ד בליוורנו מופיע נוסח עושה השלום בסיום תפילת עמידה, מלווה בנימוק: 'עושה השלום (גיי ספריאל סופר של מעלה) במרומי' וכי' (סיום תפילת מוסף, דף צה ע"ב). השפעות נוספות מן האר"י יש לראות בהופעת ברכת הנותן ליעף כח (דף מ ע"א) ובהוספת נוסח פ"ז תיבות של ברוך שאמר לאחר הנוסח המסורתי הארוך (דף נא, ע"א-ב). ב'זכרונות' לברכת גבורות בתפילת מוסף נאמר, בדומה

<sup>52</sup> בשער המחזור: 'מחזור לימים נוראים כמנהג ק"ק ספרדים שבקושטאנטינא ומדינות מזרח ומערב ואיטליא יצ"ו. עם התפלות מכתבי האור המופלא האר"י זצוק"ל ומספר חמדת ימים עם ההגהות מכמוהר"ר חיים מודעי זצוק"ל שבאו גם בראשונים ודינים בלעז והתוספת מרובה כמו שהיו בהם. ועתה הוספנו נוסח התרת נדרים ומודעות כפי מנהג חסידים שבעה"ק ירושלים תוב"ב שהוציא לאור תעלומות לזכותינו כמוהר"ר יעקב משה עאייש נר"ו.

לדפוס ונציה תקס"ג, 'מי כמוך (אב הרחמן) (לפי דברי מרן האר"י ז"ל במוספין צריך לומר אב הרחמים והטעם ברור ליי"ח) (דף צ ע"א). במהדורות נוספות של הכותר אותן בדקתי, המצב זהה. כך בליורנו תקצ"ז (1837):  
וכן תר"א וכן תר"צ וכן תשט"ו.

אולי מכותר זה התפתחו שני ענפים - מחזור 'זכור לאברהם' ומחזור 'שנות חיים'. אני משערת כי המוציאים לאור של מחזורים אלה התבססו על המחזור שהיה נפוץ בסביבתם, ועליו הוסיפו נדבך נוסף הייחודי להם. השערתי מתבססת על הזהות בין שערי שני המחזורים הללו לשער ליורנו תקפ"ד אותו סקרתי למעלה.

מחזור זכור לאברהם, עם פירוש ר' אברהם אלנקאר,<sup>53</sup> יצא לאור 11 פעמים בליורנו בין השנים תר"ז (1847) ותשי"ז (1957) ופעם אחת בירושלים בשנת תשי"ז כדפוס צילום של ליורנו. בשער דפוס תר"ז נכתב:

זכור לאברהם והוא מחזור לימ"ן כמנהג ק"ק ספרדים שבקוסטאנטינא ומדינות מזרח ומערב ואיטאליא עם פירוש הרב המובהק כמוהר"ר אברהם אלנקאר זלה"ה להבין ולהשכיל מוצא שפתינו בתפלות הימים הנוראים האלה ועם התפלות מכתבי האר"י זצוק"ל ומספר חמדת ימים עם הגהות מוהר"ר חיים מודעי זצוק"ל והדינים ב"הק ובסוף המחזור בקשות מוהר"ר דוד פארדו זצוק"ל ובקשות מספר אוצר נחמד ונוסח התרת נדרים ומודעות בשלימות וכמנהג החסידים שבע"הק ירושלם תוב"ב וגם סדר ותשליך שסדר הרב מופת הדור חיד"א זיע"א ושאר תפלות של הרב הנזכר זצוק"ל הכל כאשר מלפנים...

בחלק הראשון, בדף מב ע"ב, סיום תפילת ערבית מובא נוסח 'עושה השלום' בתוספת הנימוק 'גי' ספריא"ל סופר של מעלה'. אף בדפוס תר"ץ הנוסח זהה.

מחזור 'שנות חיים' יצא לאור בליורנו בשנת תרכ"ה (1885) ואחר כך בירושלים בשנת תשמ"ד בדפוס צילום. במהדורה הראשונה מופיעה הסכמה של ר' חיים פאלאגיי ובמהדורה השניה נוספה הסכמתו של הרב עובדיה יוסף. בשער המחזור נכתב: 'מחזור שנות חיים לראש השנה באותיות גדולות כמנהג ק"ק ספרדים עם התפלות מכתבי האר"י זצוק"ל ומספר חמדת ימים עם הגהות מוהר"ר חיים מודעי זצוק"ל והדינים בלעז ובסוף המחזור בקשות מוהר"ר דוד פארדו זצוק"ל ובקשות מספר אוצר נחמד ונוסח התרת נדרים ומודעות בשלימות וכמנהג החסידים שבעה"ק

<sup>53</sup> ר' אברהם אלנקאר נולד כנראה בשנת 1740 בפס ונפטר אחרי 1803 בליורנו. לליורנו הגיע בשנת 1788 לאחר נדודים בארצות שונות שארכו כחמש שנים. ראה: 'אלנקאר אברהם בן יוסף', אנציקלופדיה יודאיקה (ללא ציון שם מחבר ערך), משיגן 2007, מהדורה שניה, כרך א, עמ' 685-686.

ירושלים תוביב ואיזה תפלות של הרב חיד"א זצוק"ל **הכל כאשר היה מלפנים** [ההדגשה שלי, ש"ח]. אחר כך ממשיך המדפיס וכותב: 'השתא הכא מאן בעי חי תרתי משמע, צדיק הראשון הגאון יעביץ זהו שער השמים. ושני בקדש פאר דורנו, גאו עוזנו הרב המופלא, וכבוד ה' מלא כמהר"ר חיים פאלאגיי נר"ו בספרו הבהיר מועד לכל חי...'. בדף מט ע"ב בסיום תפילת העמידה של ערבית מובא נוסח 'עושה השלום' בתוספת ההנמקה 'גיי ספריאל סופר של מעלה'.

יש לציין כי הכותר 'זכור לאברהם' הוא הגלגול המאוחר של ספר 'מחזור קטן', שיצא לראשונה בליוורנו בשנת תקס"ג (1803?) ומחברו היה ר' אברהם אלנקאר. כלומר, ר' אברהם אלנקאר חיבר פירוש למחזור, הוציא אותו לאור תחת השם 'מחזור קטן', ולאחר כארבעה עשורים הוציא מחזור נוסף, שהתבסס גם על ליוורנו תקפ"ד, וגם על פירושו שלו ב'מחזור קטן', לו קרא 'זכור לאברהם'. הספר 'מחזור קטן' הוא למעשה מחזור עם פירוש ר' אברהם אלנקאר. הכותר 'מחזור קטן' במהדורתו הראשונה הוא 'כמנהג ק"ק ספרדים זיע"א'. אולם, בכל 18 המהדורות הבאות שלו שיצאו לאור בין השנים תר"ב (1842?) לתשי"ז (1957?), יועד הסידור לקהילות שונות באלג'יריה ובתוניסיה שבצפון אפריקה. עובדות אלה מלמדות ככל הנראה על המונופול בו זכה 'מחזור כמנהג ספרדים שבקושטאנטינא ומדינות מזרח ומערב ואיטאליא וכו"', בערי תורכיה ואיטליה. אף ב'מחזור קטן', ליוורנו תקפ"ג מופיע נוסח עושה השלום בצירוף ההנמקה גיי ספריאל סופר של מעלה, בסיום תפילת העמידה (דף יב ע"א).

כותרים נוספים מן המאה ה-19 שהביאו את נוסח 'עושה שלום' בתוספת ההנמקה לנוסח זה הם: מחזור בית הכפרת ליום הכיפורים של הרב אברהם חמוי, ירושלים תשנ"ה, דפוס צילום של ליוורנו תרי"ח (1858?), עמ' 337; מחזור לראש השנה כמנהג ספרדים, שלוניקו תרל"ו (1876?), דף כט ע"ב; מחזור ליום כפור כמנהג ק"ק ספרדים, חלק שני, ליוורנו תרמ"ו (1886?), דף קכז ע"א; מחזור לראש השנה כמנהג תוניס עם פירוש שי למורא, המפרש הרב שאול הכהן, ליוורנו תרנ"ב (1892?), דף קיב ע"א. במאה ה-20 ובמאה ה-21 כל המחזורים הספרדיים אותם בדקתי מכילים נוסח 'עושה השלום' בסיום העמידה.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> אהלי יעקב, חלק א (ראש השנה) ר' יעקב יצחקי, ירושלים תרס"ח (1908?), עמ' 202; מחזור לראש השנה כמנהג ספרדים, (סלוניקי) ירושלים תרע"ד (1914?), דף צג ע"א; מחזור לראש השנה כמנהג ספרדים, (סלוניקי) ירושלים 5680 תר"פ (1920?), דף קג ע"א; סדור לראש השנה כמנהג ק"ק ספרדים, עם תפלות האור המופלא האר"י זצוק"ל ונוסח התרת נדרים ומודעות ותפלות מהרב חיד"א זצוק"ל, קזבלנקה תרפ"ו- (1920), עמ' 96; חתמנו לחיים, ר' חיים אלחדיף, ירושלים תרפ"ה (1925), דף פז ע"ב; מחזור ליום כפור כמנהג ק"ק ספרדים, המגיה אליהו גאנס, סוסה תרפ"ו (1927?), עמ' 176; מחזור תפילת ישרים לראש השנה לפי מנהג הספרדים, ירושלים תש"ו (1946?), עמ' קנב; מחזור אור ישרים ליום הכיפורים לפי ק"ק ספרדים ומנהג בגדאד ואגפיה, לסברת רב האר"י ז"ל, ולפי סדר תיקון תפלה להרב הגאון ריש גלותא דבבל כמוהר"ר יוסף חיים זצ"ל, ירושלים תש"ו (1946?), עמ' רלא; מחזור תפלה למשה ראש השנה לפי מנהג הספרדים ובני עדות המזרח, משה רבי, ירושלים תש"מ (1980), עמ' 347; מחזור עבודת השם לראש השנה, חולון תשנ"ו, עמ' 301; מחזור לראש השנה קול יעקב, עפ"י פסקי הרב מרדכי אליהו, ירושלים תשנ"ז, עמ' שצב; מחזור יחיה דעת



לעומת המחזורים לימים נוראים, לא מצאתי שהמדפיסים ציינו בסידורי התפילה לימות החול את שינוי הנוסח מעושה שלום לעושה השלום בעשרת ימי תשובה עד לראשית המאה ה-20. זאת אף כאשר הכיל הסידור תוספות אחרות לעשרת ימי תשובה כגון 'מי כמוך', 'ובספר חיים'. ההדפסה המוקדמת ביותר של סידור לימות החול אותה מצאתי, ואשר הביאה את נוסח עושה השלום בסיום העמידה היא סידור 'משאת בנימין' עם תרגום לפרסית שיצא לאור בירושלים בשנת תרס"ו (1906?), דף עו ע"א. אט אט מצטרפים סידורים נוספים לימות החול המציינים את שינוי הנוסח הזה.

עד כאן תיארתי את מידת הטמעתו של נוסח 'עושה שלום' אותו הנהיג האר"י בסיום התפילה כגלגול חתימת עושה השלום האשכנזית. ראינו כי זמן קצר לאחר פרסום כתבי האר"י כבר נמצא תיעוד הנוסח במחזורים, והטמעתו היתה גורפת במחזורים הספרדיים החל מן המאה ה-19 כנראה בשל הזכרת המנהג והנמקתו בחיבור 'חמדת ימים', וכן בדברי החיד"א. למרות זאת, בסידורים לימות החול לא ציינו המדפיסים את שינוי הנוסח עד לראשית המאה ה-20, אף כאשר הביאו שינויים אחרים לעשרת ימי תשובה.

עדות לחשיבות אותה מייחסים המתפללים לכוונות הנרמזות בעושה השלום אפשר למצוא בדברי הרב עובדיה יוסף. לאחר שהביא את הדרכת האר"י הוסיף בסוגריים: 'ומי ששכח לומר "השלום" אין בכך כלום, כי גם תיבת "עושה" גימט' ספריאל. ורחמנא ליבא בעי.<sup>55</sup> הרב יוסף מרגיע את המתפלל ששכח להוסיף הא לתיבת שלום מתוך שגרת לשונו, ומזכיר כי אף תיבת 'עושה' אותה אומרים ממילא תואמת לערך המספרי של ספריאל. כך מתקיימת הזכרת הזכויות על ידי ספריאל מתוך רצון המתפלל לרמוז כוונה זו, גם אם לא התכוון.

## ז. המעבר מסיום התפילה לקדיש תתקבל

ר' חיים ויטל הדריך, על פי הנהגת רבו האר"י, לשבץ את נוסח 'עושה השלום' והכוונות הנרמזות בו ב'סיום התפילה'. אולם, סידורים ספרדיים בני תקופתנו מציינים כי יש להוסיף את האות ה"א אף לעושה שלום בסיום קדיש תתקבל. כיצד התרחשה ההתפתחות הנוספת שהחילה את הוראת האר"י בנוגע לסיום התפילה אף על קדיש תתקבל?

משמעותו של הביטוי 'סיום התפילה' בהקשר של תפילת העמידה היא עמומה, מכיוון שאינה מכילה נקודת ציון מדויקת לשיבוץ הנוסח. מאמר 'עושה שלום במרומיו' מופיע פעמיים בסיום התפילה. האחת בתפילת היחיד כחתימת תפילת 'אלוקי נצור' והשנייה לאחר חזרת שליח הצבור, התחנונים

לראש השנה, ירושלים תש"ס, עמ' רעח; מחזור עוד יוסף חי ראש השנה עם פסקיו ונוסחאותיו של רבנו יוסף חיים, ירושלים תשס"ב; מחזור זכור לאברהם ראש השנה, ירושלים תשע"א, עמ' רצ; <sup>55</sup>שו"ת יביע אומר חלק ה, אורח חיים סימן יא, אות יב, עמ' לו.

וקריאת ס"ת, בסוף קדיש 'תתקבל' הכולל בקשה להתקבלות התפילות לפני השם. לפי פשוטם, מכוונים דברי האר"י לסיום תפילת היחיד. אולם כיוון שקדיש תתקבל נחשב כסיום התפילה (עמידה וקדושה דסידרא) של שליח הציבור, אפשר לטעון כי עושה שלום שבקדיש מתפקד כעושה שלום בסיום תפילת היחיד, שמטרתו פרידה מן השכינה, וממילא חלים עליו אותם כללים. בסעיף הראשון אתאר את שאלת חיובו של שליח הציבור לפסוע לאחור בסיום תפילתו או בסיום קדיש תתקבל ואת משמעות חיוב זה. בסעיף השני אבחן את מידת התקבלות נוסח 'עושה השלום' בקדיש תתקבל.

### 1. שאלת הזיקה של קדיש תתקבל לתפילת העמידה

בתלמוד נקבע כי אדם חייב לפסוע לאחוריו בסיום העמידה,<sup>56</sup> אך לא ברור האם אותה חובה חלה על שליח הציבור בחזרת התפילה. לכאורה לא היה מקום לחלק בין שני המקרים, אולם מתשובת הגאונים משתמע כי אין חיוב הפסיעות מוטל על שליח הציבור.<sup>57</sup>

למרות המשתמע מתשובת הגאונים, כנראה היו שסברו כי שליח ציבור צריך לפסוע בסיום החזרה, אך הפסיעות נדחות לעושה שלום בקדיש תתקבל המהווה סיום לתפילה בכללה. המקור העיקרי לקביעה כי ש"ץ פוסע בסיום קדיש תתקבל מופיע בדברי ר' ישראל איסרלין (אשכנז, 1390–1460) שביאר כי 'עושה שלום' בחתימת הקדיש הוא סיום התפילה לשליח הציבור ושם פוסע שלוש פסיעות לאחור. תפקידו של 'עושה שלום' בקדיש הוא להחליף את מקום 'עושה שלום' שבסיום תפילת היחיד – כעבד הנפטר מרבו – למרות שהקדיש אינו סמוך לתפילת העמידה:

<sup>56</sup> תלמוד בבלי מסכת יומא דף נג עמוד ב: 'אמר רבי אלכסנדר אמר רבי יהושע בן לוי: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. אמר ליה רב מרדכי: כיון שפסע שלש פסיעות לאחוריו - התם איבעיא ליה למיקם, משל לתלמיד הנפטר מרבו, אם חוזר לאלתר - דומה לכלב ששב על קיאו. תניא נמי הכי: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. ואם לא עשה כן - ראוי לו שלא התפלל'.

<sup>57</sup> בתשובות הגאונים (הרכבי) סימן רנו, מופיעה שאלה האם ש"ץ חייב לפסוע בסיום תפילת ראש השנה או לא. מסקנת התשובה היא שלא תיקנו לשליח ציבור לפסוע אלא רק לאחר תפילת לחש. אמנם, בתשובה מוזכר מנהג שליחי ציבור המחמירים על עצמם לפסוע בהבלעה בסיום חזרתם, כדי שמעשיהם לא יחשבו כיוהרא: 'ושש'. תשע ברכות דראש השנה קימא לן דהיל' כרבן גמליאל דאמי' בשליח ציבור כשם שהוא מוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי. כדמכוין דעתיה בתר שליחא דציבורא ושמע צלותא כולה כי מסיים צריך שיפסע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום דאמרי רבנן המתפלל צריך שיפסע שלש פסיעות וכול'. או דיל' הני מילי כד מצלי לחודיה בלחש אבל הכא לא צריך. ושליח ציבור דלא מצי לצלווי בלחש ומפיק נפשיה בצלותא דציבורא מיחייב למיפסע במישלם תפלה או לא. כך מנהג בשיבה כי בזמן שיחיד מתפלל לעצמו שבע ברכות בראש שנה אע"פ שלא אמר מקראות שלמלכות וכל שכן שלזכרונות ושלשופרות אלא ששליח ציבור בירך תשע ברכות ויצא היחיד [ע"ב] בברכות שלשליח ציבור וכיון את דעתו לשמוע ממנו אין היחיד פוסע שלש פסיעות לאחוריו ונותן שלום אלא בתפלה שהתפלל לעצמו שהיא שבע ברכות. אבל ודאי אם לא התפלל היחיד בלחש כל עיקר אפילו שבע ברכות ולא יצא ידי חובה בתפלת מוספין שלראש השנה אלא בתפלת שליח ציבור צריך היחיד לפסוע לאחוריו ואחד (הרכבי הגיה: נראה שצ"ל אחר) שמסיים שליח ציבור. וכן שליח ציבור עצמו אם נתפלל שבע בלחש אחריו הוא פוסע. ואם לא נתפלל אלא מעיקרה תשע בקול גדול לציבור אינו פוסע אחר תפלתו. ויש בשלוחי ציבור מי שמחמיר על עצמו לפסוע אלא שהוא מבליע את פסיעותיו לבלתי היראות דלא ליחזי כי יוהרא זה הוא המנהג. וכל יחיד ויחיד חייב בתשע ברכות ובדין היה שאפילו בציבור כדי שיסדיר שליח ציבור תפלתו אלא שלא תיקנו לו בלחש יותר משבע בזמן שהוא בציבור. ולא תיקנו לו לפסוע לאחוריו בציבור אלא אחר שבלחש'. ראה: תשובות הגאונים, מהדורת ר' אברהם אליהו הרכבי, ניו יורק: מנורה, תשי"ט, סי' רנו, עמ' 130–131.

וכן הדעת נוטה דחד עניינא אינון דש"צ אינו פוסע לאחוריו לאחר תפילתו שמתפלל בקול רם אלא ממתין הוא עד סוף הקדיש שלם שתקנוה חכמים לש"צ אחר כל תפילה, אלא שמפסיקים בקריאת ס"ת וסדר קדושה והלל ואבינו מלכנו וכה"ג כולהו לסדר התפלה באין, וקדיש לאחריהם חוזר עיקר על התפלה די"ח.<sup>58</sup>

בדיונו בשאלת הפסיעות בסיום חזרת שליח ציבור, הביא ר' יוסף קארו בבית יוסף את דברי בעל 'תרומת הדשן' ולאחר מכן הביא את דעת אבודרהם: 'ולאחר שמסיים ש"צ חזרת התפילה אינו צריך לפסוע שלוש פסיעות לאחוריו אם התפלל בלחש עם הציבור. אבל אם לא התפלל בלחש, פוסע שלוש פסיעות לאחוריו'.<sup>59</sup> אחר כך העיר ר' יוסף קארו: 'ונראה שהוא חולק על דברי תרומת הדשן שנתן טעם למה שאינו פוסע שליח ציבור כשמתפלל בקול רם מפני שממתין עד סוף הקדיש שלם דלפי אותו טעם אפילו לא התפלל בלחש אינו פוסע אלא ממתין עד סוף הקדיש שלם'.<sup>60</sup>

אם כן, שתי דעות יש בשאלת חיובו של ש"ץ לפסוע ג' פסיעות כאשר התפלל כבר בלחש. מדברי אבודרהם אפשר להסיק כי חיוב הפסיעות הוא רק בעמידת היחיד ולא בחזרת הש"ץ, כיוון שבמקרה ושליח הציבור התפלל תפילת לחש, דעת אבודרהם שאינו צריך לפסוע בסיום החזרה. רק אם לא התפלל ש"ץ תפילת לחש, עליו לפסוע בסיום החזרה כיוון שעדיין לא יצא ידי חובת פסיעות. לעומתו, דעת ר' ישראל איסרלין כי שליח ציבור חייב בפסיעות אף בחזרה, ולא רק בתפילת לחש, אלא שיכול לסמוך על הפסיעות שיפסע בסיום קדיש תתקבל.

ה'בית יוסף' לא הביע את דעתו במפורש בנוגע לחיוב פסיעות בחזרת ש"ץ, אולם כתב בסימן נו, ה, כי 'נהגו שאותו שאומר קדיש פוסע לאחוריו שלוש פסיעות לאחר שסיים הקדיש וכתב בתרומת הדשן סימן י"ג שפוסע מקודם שלש פסיעות ואח"כ מתחיל בעושה שלום ומביא ראיה לדבר'. בדומה לכך פסק בשלחן ערוך (שם): 'לאחר שסיים הקדיש פוסע ג' פסיעות ואחר כך אומר עושה שלום וכו'. היו שהבינו כי דברי מרן בנוגע לפסיעות מתבססים על טענת בעל 'תרומת הדשן' שקדיש תתקבל נחשב כסיום העמידה ולכן אפשר לדחות את פסיעות ש"ץ לקדיש. זאת בשל אזכור דעתו של בעל 'תרומת הדשן' בסמיכות להצגת מנהג הפסיעות לאחור בקדיש. לכן, לדעת פוסקים אלה הפסיעות בעושה שלום בקדיש שייכות לקדיש תתקבל בלבד. כך סבר ר' יהודה עייאש (אלג'יר, 1688–1760):

לאחר שסיים הקדיש וכו' ר"ל הקדיש של תתקבל שאחר התפלה כדמוכח מתשובת תרומת הדשן סימן י"ג דלא מיירי אלא בתפלה של חזרת הש"צ שאינו פוסע בסיום התפלה שכבר

<sup>58</sup> ר' ישראל איסרלין, שו"ת תרומת הדשן, ירושלים תשי"ח, סימן יג, דף ו ע"ב.

<sup>59</sup> אבודרהם, עמי רסו.

<sup>60</sup> בית יוסף, או"ח, קכג, ה-ו.

פסע בעמידה בלחש ובחזרה ממתין עד אחר קדיש תתקבל ואז פוסע ותעלה לו פסיעה זו לתפלתו בחזרה כל הנך תחנונים שאומרים אחר התפלה הוּו כתפלה אריכתא יע"ש וכ"כ הלבוש ס' קכ"ב והביאו מ"א ס"ק י"ג יע"ש, אבל קדיש שאינו אחר תפלת החזרה אין לפסוע והש"ע דסתם ולא פירש נראה דסמך על התפשטות המנהג שאין פוסעין בשאר קדישין כי אם הש"ץ אחר קדיש תתקבל ביום שמתפללין בתורה דוקא ודו"ק.<sup>61</sup>

אולם, היו שהבינו את דברי ר' יוסף קארו כפשוטם: לאחר כל קדיש בו אומרים 'עושה שלום', יש לפסוע לאחור. הם הביאו ראיה מלשון מרן 'אותו שאומר קדיש' שמתייחס לכל אדם ולא דוקא לש"ץ האומר קדיש תתקבל. בנוסף, טענו כי מרן לא חילק בין הקדישים השונים ולבסוף הסבירו כי אזכור מרן את דברי 'תרומת הדשן' ב'בית יוסף' נוגעים רק לביסוס ההלכה שיש לפסוע ורק לאחר מכן לומר 'עושה שלום'.<sup>62</sup>

#### ח. החלת כוונות 'עושה השלום' בקדיש תתקבל

ראינו כי קיימת מחלוקת בנוגע לחיוב פסיעות בסיום קדיש תתקבל. המחזיקים בדעה שש"ץ פוסע בעושה שלום בקדיש תתקבל דוקא, ולא בשאר קדישים, כיוון שזהו הציון לסיום תפילת העמידה שלו, התקדמו כנראה צעד נוסף. הם טענו כי הדרכת האר"י להוסיף הא לעושה שלום בסיום התפילה נוגעת אף לעושה שלום בקדיש תתקבל.

עדות לכך שהיו שנהגו לומר 'עושה השלום' אף בקדיש תתקבל אפשר לראות דווקא בשלילתו של נוהג זה על ידי בעל 'חמדת ימים' ואחריו בדברי ר' חיים פלאגי. לא מצאתי מקור הלכתי בן התקופה המחייב פעילות זו בקדיש, אך נראה כי הימצאות שלילת המנהג בשני מקורות, מעידה על מגמה לנהוג אותו במקומות מסוימים. לאחר שהביא את הדרכת האר"י בנוגע לעושה השלום בסיום התפילה, המשיך בעל 'חמדת ימים' וכתב:

ובעושה שלום שאחר הקדיש אין לחוש כי הוא נתקן בלשון תרגום לתברא מנעולין בגושפאנקאן דפרזלא וקליפין בישין כמו שאמרו בזוהר ואין צריך להזכיר ולומר השלום שם המלאך להכניע על ידו לקליפה כי מאיליה נפלה לא תוסיף קום מה שאין כן בתפילה, וכן ראיתי למורי נר"ו שלא היה אומר בקדיש כלל רק בעמידה וכן ראוי לנהוג.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> ר' יהודה עייאש, מטה יהודה, ירושלים תשנ"ז, סימן נו, ס"ק ב, עמ' לו.  
<sup>62</sup> ראה: הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, ירושלים תשס"ג, חלק ד, עמ' ריד-רטו.  
<sup>63</sup> חמדת ימים, חלק ג, פרק ו, סג, עמ' קיג.

הנימוק שהציג בעל 'חמדת ימים' להימנעות מאמירת 'עושה השלום' בקדיש הוא נימוק קבלי ולא הלכתי. אין הוא עוסק בשאלת הזיקה של הקדיש לתפילה, אלא מתייחס למשמעות הפנימית ולתפקידו הרוחני של הקדיש. על פי משמעות זו, אין מקום בקדיש לכוונות הנרמזות ב'עושה השלום'. בסיום דבריו הוסיף בעל 'חמדת ימים' עדות על מנהג רבו שהיה משנה מעושה שלום לעושה השלום בעמידה בלבד ולא בקדיש.<sup>64</sup> בספר אוצר נחמד שכאמור דיניו והנהגותיו לקוחים מחמדת ימים מוזכר החילוק בין העמידה לקדיש ואף שם נאמר כי שינוי הנוסח חל רק על תפילת העמידה: 'ואומר עושה השלום בעמידה דוק' ולא בקדיש.<sup>65</sup>

ר' חיים פלאגי דחה גם הוא את המנהג וקבע כי נוסח 'עושה השלום' מקומו רק בסיום תפילת עמידה, כפי ההבנה הפשוטה של הדרכת האר"י: 'ה"א יתירה דעושה השלום כדי לכוין בגי' השם הקדוש כנודע הנה זה הוא דוק' בעמיד' ולא בקדיש ועיין בס' הכונות לרבינו האר"י זיע"א ובנו"מ ובטוב עין סי' ח"י.<sup>66</sup>

ר' חיים פלאגי לא נימק את דבריו. אולי סבר ר' חיים פלאגי כי קדיש תתקבל מתפקד כיחידה נפרדת ואינו נחשב כסיום עמידת ש"ץ וממילא אין להחיל את הדרכת האר"י אף על הקדיש ואולי שמע על טעמו הקבלי של בעל 'חמדת ימים' ומשום כך התנגד למנהג זה.

רק בתקופה מאוחרת יותר, בשנת תרס"ה (1905) הופיעה בספרו של ר' יעקב חיים סופר, לראשונה ככל הנראה, הסברה ההלכתית כי ראוי לשנות את נוסח 'עושה שלום' אף בקדיש, כיוון שתפקידו להחליף את 'עושה שלום' של תפילת העמידה:

ואין לומר עושה השלום בה"א כי אם דוקא בעשרת י"ת אחר העמידה מפני שיש טעם בדבר כמ"ש בשער הכוונות... ובקדיש לא נזכר בשום מקום שצ"ל השלום בה"א לא בעי"ת ולא

<sup>64</sup> תשבי עסק במספר מאמרים בשאלת המקורות של מחבר (או מחברי) 'חמדת ימים'. ראה הפניות אצל ורבלובסקי, עמ' 33 הע' 45. במהלך החיבור 'חמדת ימים' מביא המחבר פעמים רבות הנהגות בשם 'מורי'. יערי מצא שישים וחמש מקומות כאלה ואילו תשבי מצא ארבעים מקומות נוספים. לדעת תשבי, מחבר 'חמדת ימים' השתמש במקורות ספרותיים בני זמנו וייחס אותם לדברי מורו באופן בדוי. תשבי בדק בשיטתיות את הלשונות 'מורי' ו'א"א מורי' המופיעים בחיבור, ומצא כי המקור לעשרים וארבע לשונות כאלה הם דברי עשרים וארבעה חכמים שונים שפעלו במאה הטי"ז. מגמת הבדיות בשם 'מורי' ו'א"א מורי' היא, לדברי תשבי, האדרת דמותו של המחבר באמצעות המצאת אישים מצוינים בתורה ובחכמה שהדריכו אותו מנעוריו. לכן, יש להתייחס לעדויות אלה בהסתייגות. ראה: תשבי, מורי, עמ' 365-366; 414-415. תשבי לא הביא מקור ספרותי אחר לדברים אותם ציטטתי לעיל (יוכן ראיתי למורי נר"ו שלא היה אומרו בקדיש), ובסיום המאמר כתב כי 'מסתבר, שהכותבים ייחסו למורים הדמיוניים חידושים משלהם, וכנראה תלו בהם גם דברים ששמעו בעל-פה או ראו בעיניהם בסביבתם, ללא שום מקורות ספרותיים' (שם, עמ' 414). כלומר, חלק מן הייחוס ל'מורי' בא ללא מקור ספרותי בן הזמן אלא מתבסס על חידושים ומנהגים שהיו קיימים בסביבתם. אולי הייחוס ל'מורי' במקרה זה מטרתו לתת תוקף למנהג, בנוסף על המגמה העיקרית של האדרת המחבר.

<sup>65</sup> אוצר נחמד, דף ד ע"א.

<sup>66</sup> ר' חיים פלאגי, מועד לכל חי, שלוניקי תרכ"א, סימן יג, אות סא, דף קח ע"א.

בכל זמן ועל כן אין לשנות הפסוק ומיהו בקדיש של אחר החזרה בעי"ת נראה די"ל עושה השלום כיון שהוא במקום עושה שלום של חזרת העמידה כמ"ש לעיל א"י ל"ו יעו"ש.<sup>67</sup>

ר' יעקב חיים סופר מעיד כי לא מצא דעה המחייבת שינוי הנוסח מעושה שלום לעושה השלום בקדיש. כיוון שאין בנמצא מקור כזה, קבע הרב סופר כי הנאמנות לנוסח הפסוק באיוב גוברת על הסברה או הרצון לבצע התאמה לנוסח עושה השלום בקדישים השונים. למרות זאת, בקדיש תתקבל יש מקום להחלת שינוי הנוסח בשל תפקודו כחותם העמידה. הרב סופר לא קבע את דבריו בנחרצות, אלא כתב 'נראה דיש לומר' כאשר מלשון זו משתמע כי הציג דעה שאולי יש מקום לחלוק עליה.

הרב עובדיה יוסף קיבל את דברי הרב יעקב חיים סופר, ודעתו כי אף בקדיש יש לומר 'עושה השלום', מן הטעם ההלכתי עליו עמדתי לעיל – הזיקה בין הקדיש לחזרת הש"ץ. אמנם, מקור כתוב מפי הרב עובדיה יוסף הופיע רק בשו"ת יביע אומר חלק ח', שיצא לאור ב-1995, אך ברור כי דעתו היתה ידועה ומפורסמת קודם לכן. התשובה בה עסק הרב עובדיה יוסף בשאלת אמירת עושה השלום בקדיש אותה אציג בהמשך יועדה לבנו, הרב יצחק יוסף, כבירור מקדים להוצאת הסידור 'חזון עובדיה'. סידור זה הודפס לראשונה בשנת תשמ"ח.

כנראה דעתו זו של הרב עובדיה היא שהביאה את הרב דוד יוסף לפסוק כי יש לומר עושה השלום בקדיש תתקבל, בחיבורו 'תורת המועדים' שיצא לאור ב-1987:

ובסוף תפלת העמידה בכל תפלות עשרת ימי תשובה אומרים עושה "השלום" במרומיו. וכן יש לומר עושה "השלום" במרומיו בסיום קדיש תתקבל שאחר חזרת השליח צבור. אבל בשאר קדישים אין צריך לומר עושה "השלום", אלא אומרים עושה "שלום" כמו בכל השנה.<sup>68</sup>

הרב עובדיה יוסף, בשונה מן הרב יעקב חיים סופר, הציג את דעתו בנוגע לנוסח 'עושה השלום' בקדיש תתקבל כדעה חתוכה וחד משמעית:

<sup>67</sup> כף החיים, חלק א, סימן נו, ס"ק לח, דף צח, ע"ב. בסימן נו סעיף לו כתב: 'סעי' ה' לאחר שיסיים הקדיש פוסע ג' פסיעות וכו'. ר"ל הקדיש של תתקבל שאחר התפלה כדמוכח מתשובת תרומת הדשן סי' י"ג דלא מיירי אלא בתפלה של חזרת הש"ץ שאינו פוסע בסיום התפלה שכבר פסע בעמידה דלחש ובחזרה ממתין עד אחר קדיש תתקבל ואז פוסע ותעלה לו פסיעה זו לתפלתו בחזרה, וכל הנך תחנונים שאומרים אחר התפלה הווי כתפלה אריכתא ועו"ש וכ"כ הלבוש סי' קכ"ב והביאו מ"א ס"ק י"א יעו"ש, אבל קדיש שאינו אחר תפלת החזרה אין לפסוע והש"ע דסתם ולא פירש נראה דסמך על התפשטות המנהג שאין פוסעים בשאר הקדישים כי אם הש"ץ אחר קדיש תתקבל ביום שמתפללין בחזרה דוקא, מטה יהודה אות ב', ש"ץ דפ"ד ע"א ודפ"ח ע"ד, קש"ג סי' ח' אות ד' חס"ל סי' נ"ה אות ע"ו, והגם שמדברי תשו' הרדב"ז סי' קל"ט [נראה שנפלה טעות בסימן. הרדב"ז דן בענין בחלק א סי' שלט. ש"ח] משמע דבכל קדיש דיש בו עושה שלום צריך לפסוע ג' פסיעות...'

<sup>68</sup> הרב דוד יוסף, תורת המועדים: הלכות ומנהגי חודש אלול הסליחות והימים הנוראים, בני ברק תשמ"ז, סימן ג, סעיף ח, עמ' יב.

ובקדיש תתקבל שבעשרת ימי תשובה יש לסיים "עושה השלום במרומיו", כמו שנוהגים לומר כן בסיום העמידה בעשיית, ע"פ דברי האר"י ז"ל [...] ואמנם גם בעשיית בשאר קדישים כגון על ישראל ויהא שלמא אין צורך לסיים אלא עושה שלום במרומיו, כלשון הכתוב (איוב כה ב), אבל בקדיש תתקבל שהוא אחר חזרת הש"צ הרי הוא כסיום תפלת י"ח, שאז הוא פוסע שלש פסיעות, וכמ"ש התרומת הדשן (סימן יג), ומרן הב"י והאחרונים (בסימן קכג). ולכן יאמר ג"כ עושה השלום. וכ"כ הרה"ג ר' יעקב סופר בכף החיים (סימן נו ס"ק לח). ומיהו בקדיש תתקבל של ערבית יש לומר עושה שלום בלי תוספת ה"א יתירה.<sup>69</sup>

הרב יוסף ערך שתי הבחנות. ההבחנה הראשונה היא בין קדיש תתקבל לשאר הקדישים כאשר נוסח עושה השלום חל רק על קדיש תתקבל ולא על שאר הקדישים, בשל זיקתו לחזרת העמידה. כמו כן הבחין הרב יוסף בין תפילת שחרית ומנחה הכוללות חזרת שליח ציבור לבין תפילת ערבית שאין עמה חזרה. כיוון שנוסח 'עושה השלום' בקדיש נגזר מזיקת קדיש תתקבל לחזרת תפילת העמידה, מקומו של נוסח זה הוא רק בתפילות הכוללות חזרה.

בסידורים ובמחזורים הספרדיים משתקף באופן מדויק התהליך אותו התוו פוסקי ההלכה שתיארתי לעיל. עד לתחילת המאה ה-20, לא מצאתי שום סידור או מחזור המכיל את נוסח עושה השלום בקדיש תתקבל, זאת בהתאמה לקביעת בעל 'חמדת ימים' ור' חיים פאלאג'י שאין להחיל את נוסח עושה השלום על הקדיש. החיבור 'כף החיים' של ר' יעקב חיים סופר יצא לאור לראשונה בשנת תרס"ה (1905?) ובו כאמור הופיעה הדרכה ראשונה של שיבוץ הנוסח עושה השלום אף בקדיש תתקבל. בהתאמה, החלו להופיע טיפין טיפין סידורים ומחזורים עם נוסח זה. כך ב'אהלי יעקב', חלק א (ראש השנה) שנדפס בירושלים בשנת תרס"ח (1908?), שלוש שנים לאחר הדפסת 'כף החיים' (דף קו ע"א). כעבור עשרים שנה הופיע בתוניסיה מחזור ליום כפור כמנהג ק"ק ספרדים עם 'עושה השלום' בקדיש, סוסה תרפ"ו (1927?), עמ' 176. עד לשנות השמונים של המאה ה-20 אלו הסידורים והמחזורים היחידים שמצאתי המכילים עושה השלום בקדיש תתקבל.

לעומתם, הסידורים והמחזורים הבאים מכילים את נוסח עושה השלום בסיום העמידה בלבד, ולא בקדיש: משאת בנימין, ירושלים תרס"ו (1906); מחזור לראש השנה כמנהג ספרדים, (סלוניקי) ירושלים תרע"ד (1914?) וכן תר"פ (1920); סדור לראש השנה כמנהג ק"ק ספרדים, עם תפלות האור המופלא האר"י זצוק"ל ונוסח התרת נדרים ומודעות ותפלות מהרב חיד"א זצוק"ל, קזבלנקה

<sup>69</sup> שו"ת יביע אומר חלק ח, אורח חיים סימן יא, אות יב, עמ' לו. מעניין לציין כי הרב עובדיה הביא כמקור להוספת עושה השלום בתפילה את דברי ר' חיים פלאג'י בין יתר המקורות, למרות התנגדות ר' חיים למנהג אמירת עושה השלום בקדיש.

תרפ"ו- (1920); חתמנו לחיים, ר' חיים אלחדיף, ירושלים תרפ"ה (1925); מחזור תפילת ישרים לראש השנה לפי מנהג הספרדים, ירושלים תש"ו (1946?); תפלת ישרים עם שר ח פי אל ערבי, ירושלים תרצ"ח (1938?); מחזור אור ישרים ליום הכפורים לפי ק"ק ספרדים ומנהג בגדאד ואגפיה, לסברת רב האר"י ז"ל, ולפי סדר תיקון תפלה להרב הגאון ריש גלותא דבבל כמוהר"ר יוסף חיים זצ"ל, ירושלים תש"ו (1946?): תפלת ישורון, ירושלים תש"ט (1949?), לסברת רבנו האר"י זיע"א וכסדר הגאון הרי"ח ז"ל.

מן הרשימה לעיל, אף אם אינה ממצה, אפשר לעמוד על המידה המועטה בה התקבלה סברתו של ר' יעקב חיים סופר. שני כותרים הביאו את נוסח עושה השלום בקדיש לעומת שמונה שלא הביאו נוסח זה.

החל מ-1980, ניכרת עליה משמעותית בהופעת נוסח עושה השלום בקדיש, כנראה בשל הדרכתו של הרב עובדיה יוסף ובניו ממשיכי דרכו.

סידורים ומחזורים בהם מופיע נוסח עושה השלום בקדיש נתקבל הם: מחזור תפלה למשה ראש השנה לפי מנהג הספרדים ובני עדות המזרח, ירושלים תש"מ (1980), עמ' 357; סדור אור ודרך, לפי מנהגי הספרדים ועדות המזרח, (פסקי הלכות מאת הרב עובדיה יוסף), ירושלים תשמ"ו (1986?), עמ' קלה; סידור חזון עובדיה, ירושלים תשמ"ח (1998?), עמ' 158; מחזור מבואר לראש השנה אלפי מנשה, ירושלים תש"ן (1990?), עמ' שני"ד; מחזור עבודת השם לראש השנה, חולון תשנ"ו (1996?), עם הסכמת הרב יוסף והרב מזוז, עמ' 306; מחזור לראש השנה קול יעקב, עפ"י פסקי הרב מרדכי אליהו, ירושלים תשנ"ז (1997?), עמ' שצח; סידור שערי תפילה, ירושלים תשנ"ז (1997?), עמ' 150; מחזור יחווה דעת לראש השנה, ירושלים תש"ס (2000), עמ' רפב; מחזור עוד יוסף חי ראש השנה עם פסקיו ונוסחאותיו של רבנו יוסף חיים, ירושלים תשס"ב (2002?), עמ' שפה; סידור אור החיים, בנוסח הספרדים ועדות המזרח לפי פסקי השולחן ערוך, ירושלים תשס"ב (2002?), עמ' קא; סידור איש מצליח לפי מנהגי ונוסח הספרדים ועדות המזרח, בני ברק תשס"ו (2006?), עמ' 189; מחזור זכור לאברהם ראש השנה, ירושלים תשע"א (2011?), עמ' שח; סידור עבודה שבלב, ירושלים תשע"א (2011?), עמ' קסה.

בסידורים הבאים השינוי הוא רק בסיום התפילה ולא בקדיש: סידור סוכת דוד, ירושלים תשמ"א (1981?), עמ' 85; סידור קול יהודה, לפי מנהגי הספרדים ובני עדות המזרח, ירושלים תש"ן (1990?); סדור תפלה למשה, ערך וחיבר רפאל בן משה פרנסיס, אלול תשס"ו (2006?), מהדורה שניה; סידור לימודי השם, קרית ביאליק תשס"ו (2006?), עמ' רמב.



כאמור, משנות השמונים התמונה מתהפכת – שנים-עשר סידורים ומחזורים מביאים את נוסח עושה השלום בקדיש תתקבל לעומת ארבעה שלא מביאים את הנוסח.

אפשר כי בערוב ימיו חזר בו הרב עובדיה במידה מסוימת מן הפסק אותו נתן בשנות השמונים. בחיבורו 'חזון עובדיה' על ימים נוראים התייחסותו של הרב עובדיה שונה ממה שכתב ביביע אומרי'. בגוף החיבור כתב: 'בסיום התפלה, יאמר, עושה "השלום" במרומיו, רמז לשם המלאך "ספריאל", שהוא בגימטריא "השלום", והמלאך הזה הוא סופר, וכותב את כל בני האדם בספר החיים, בעשרת ימי תשובה'.<sup>70</sup> אין בגוף החיבור זכר לאמירת עושה השלום בקדיש. בהערה ז' לאחר שהפנה למספר הפניות, ביניהן הרב פלאג'י ב'מועד לכל חי' והרב יעקב חיים סופר ב'כף החיים', כתב הרב עובדיה:

וכתב הרב חמדת ימים (דף לג ע"ג), שזה דוקא בעושה השלום שבסוף העמידה, אבל בעושה שלום שבסוף הקדישים אין לשנות ולומר השלום. וכן ראיתי למורי נר"ו שלא היה אומר בקדיש כלל. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' יא אות יב).<sup>71</sup>

מחד, הביא הרב עובדיה יוסף את דברי בעל 'חמדת ימים' השוללים אמירת עושה השלום בקדיש, ללא הבחנה בין קדיש תתקבל לשאר הקדישים. מאידך, לא גילה דעתו באופן ברור כי אין לומר עושה השלום בקדיש, וכן הפנה לדבריו הראשונים ביביע אומר, המחייבים אמירת 'עושה השלום' בקדיש. בדבריו של הרב עובדיה יש עמימות, וסביר להניח כי היא מכוונת. אולי לאחר בדיקה מחודשת, סבר הרב עובדיה כי היות שהרב יעקב חיים סופר הוא המקור היחיד לחידוש אמירת עושה השלום בקדיש תתקבל, ולא מצאנו פוסקים ומקובלים לפניו שסברו כך, אין מקום לשינוי המנהג הקדום. מנגד, לא רצה הרב עובדיה יוסף לערער על המנהג שהשתרש במהירות ובאופן נרחב, במידה רבה הודות לפסיקתו.

לפני מספר שנים נעשה ניסיון לערער על מנהג אמירת 'עושה השלום' בקדיש תתקבל. בקובץ תורני לענייני הלכה ומנהג ותורת בני הישיבות הנקרא 'בית הלל' עסק הרב דוד לוי באריכות בבירור מחודש של זיקת קדיש תתקבל לתפילת העמידה. לאחר בחינת מקורות שונים והבאת ראיות לדבריו, הסיק הרב לוי כי ר' יוסף קארו והאר"י סברו כי קדיש תתקבל אינו חוזר על העמידה אלא מנותק ממנה. כיוון שכך, אין מקום לדעתו לנוסח 'עושה השלום' בקדיש. לאחר מסקנתו זו כתב: 'ונראה לי שזה הטעם שאף לא אחד מן המקובלים חוץ מכה"ח כתבו לחדש זאת לדעת רבנו האר"י.

<sup>70</sup> הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה ימים נוראים, ירושלים תשס"ו, עמ' פב.  
<sup>71</sup> שם.

ואדרבא איפכא מצאנו בדברי החמדת ימים...<sup>72</sup> הוא הביא סוגיה נוספת בנוגע לפסיעות לאחר קדיש ממנה משתמע כי דעתו של הרב עובדיה יוסף היא שקדיש תתקבל אינו חוזר על העמידה. אחר כך כתב :

ולפי דברי מרן הגר"ע יוסף שליט"א הנ"ל, דלדעת מרן השו"ע אין הקדיש תתקבל חוזר על העמידה [...] א"כ גם לדעתו אין צריך לומר עושה השלום אחר הקדישים כלל וגם לא אחר קדיש תתקבל, וכן מוכח מספרו הבהיר חזון עובדיה על ימים נוראים, ששם בעמ' פ"ב הביא דברי האר"י שצריך לומר בסיום התפלה עושה השלום, ולא הזכיר שגם אחר קדיש תתקבל צריך לומר. ובהערות אות ז' ביאר דבריו ע"פ החמדת ימים שאחר קדיש לא צריך לומר, ולא חילק בין הקדישים.<sup>73</sup>

הרב לוי הביא את דברי הרב עובדיה ב'חזון עובדיה', שאכן משתמע מהם כי אין לומר עושה השלום בקדיש תתקבל. אולם, הרב לוי לא הזכיר כלל את דברי הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר, אפילו לא כציון מקור לעיון, ועובדה זו מראה על מגמתיות מה בכתיבת הדיון.

#### 1. המעבר לקדישים נוספים

כאמור, משנות השמונים אנו עדים להטמעה הולכת וגוברת של נוסח 'עושה השלום' בקדיש תתקבל, בשל זיקתו לסיום העמידה. נוסח 'עושה השלום' התפשט אף לקדישים נוספים בהם אומרים פסוק זה, כמו קדיש דרבנן לפני 'הודו' ועוד קדישים. המקור להתפשטות זו אינו מחוור כל צרכו. אם פסיקת 'כף החיים' וקיבועה על ידי הרב עובדיה יוסף היא שהביאה להחלת 'עושה השלום' בקדיש, הרי ששינוי הנוסח בימים נוראים היה צריך להופיע רק בקדיש תתקבל, כפי שהדגישו הן הרב סופר והן הרב יוסף. אמנם, במספר סידורים הופיע 'עושה השלום' אף בקדיש דרבנן שלפני 'הודו', ובקדיש 'יהא שלמא' שבסיום תפילת שחרית. התשובה לתהיה בדבר מקור ההתפשטות נעוצה לדעתי במכנה המשותף של אותם סידורים שהביאו את נוסח 'עושה השלום' בכל הקדישים. חמשת הסידורים בהם מצאתי (ורק בהם!) את 'עושה השלום' בקדישים נוספים מלבד קדיש תתקבל הם סידורים בנוסח מרוקו, שיצאו לאור במהלך שני העשורים האחרונים : סידור זרח השמש נוסח יהודי מרוקו, ירושלים תשס"ד (2004) (מהדורה שישית), עמ' 41;<sup>74</sup> סידור נחלת אבות, ירושלים תשס"ו (2006)

<sup>72</sup> הרב דוד לוי, 'בענין קדיש תתקבל אם חוזר על העמידה והמסתעף', קובץ בית הלל, לט (תשס"ט), עמ' פד. וראה שם עמ' עט-פה.

<sup>73</sup> שם, עמ' פד.

<sup>74</sup> ההוצאה הראשונה היתה בשנת תשנ"ח-נ"ט (מבירור עם מוציא הסידור). הסידור הוא על פי הלכותיו והנחיותיו של הרב שלום משאש. בקדיש יהא שלמא, עמ' 106, מופיע 'עושה שלום' ללא שינוי בימים נוראים.

(מהדורה שנייה), עמ' 50; 75; סידור דרכי אבות לפי מנהגי מרוקו, תל אביב תשס"ח (2008?) (מהדורה שישית), עמ' 47, 117; סידור קורן אבותינו כמנהג חכמי מרוקו, ירושלים תשע"ה (2015?), עמ' 79, 185; סידור נר יצחק באר מרים בנוסח יהדות מרוקו, ירושלים תשע"ו (2015), עמ' מג, קז. 76

לא מצאתי מקור רבני מוסמך המורה לבצע את התפשטות נוסח 'עושה השלום' לקדישים נוספים, אך רמז לתהליך שהתרחש כאן גיליתי בסוף סידור קורן אבותינו ב'מדריך להלכות תפילה' ושם בעמ' 969, בהלכות העוסקות בחודש תשרי נכתב: 'יש נוהגים לומר בקדיש תתקבל 'עושה השלום' במקום 'עושה שלום' (כה"ח נו, לח), ויש שנהגו לומר כן בכל הקדישים'. נראה, כי המוציאים הראשונים של נוסח התפילה של יהודי מרוקו ('זרח השמש' ו'נחלת אבות'), בסוף המאה הקודמת, החליטו לשבץ את 'עושה השלום' בכל הקדישים, ללא מקור הלכתי ברור (אולי כך הנחה אותם הרב משאש?). מהם למדו כל מדפיסי הסידורים המרוקאים בשנים האחרונות, אולי כיוון שחשבו שמדובר בנוסח הקדום של יהודי מרוקו. 77

#### ט. סיכום

בפרק זה עקבנו אחר נתיבה של חתימת 'עושה השלום', החל מהופעותיה הראשונות בברכת השלום בנוסחי תפילה ארץ ישראלים קדומים עד להטמעתה בסיום קדיש תתקבל במנהג הספרדי. ראינו כי שיבוץ נוסח 'עושה השלום' בתפילת הימים הנוראים עבר גלגולים שונים. הנוסח הגיע ככל הנראה מארץ ישראל לצרפת ואשכנז, כחתימת ברכת השלום לימים נוראים. אחר כך נוצרו נימוקים שהסבירו את שינוי הנוסח בימים נוראים. ראינו כי ר' אלעזר מוורמייזא הציע נימוק השולל את החתימה הרגילה ואילו ר' אברהם קלויזנר הביא נימוק המחייב את החתימה הייחודית. במהלך הדורות נימוקו של ר' אברהם קלויזנר שמצא זהות מספרית בין תיבת 'עושה לבין ספריאל הפך נפוץ ומפורסם, ואף התפתח באמצעות הוספת תיבת 'השלום' להקבלה המספרית.

האר"י השתמש בנימוק מהרא"ק אולם לא במקומו המקורי – חתימת ברכת השלום – אלא בסיום תפילת העמידה, והורה כי יש לשנות את תיבות 'עושה שלום במרומיו' ל'עושה השלום במרומיו'

<sup>75</sup> גם בסידור זה בקדיש יהא שלמא, עמ' 135, מופיע 'עושה שלום' ללא שינוי בימים נוראים.

<sup>76</sup> יש לציין כי ב'סידור בבא סאלי בנוסח יהודי מרוקו', שיצא לאור בירושלים ב-1978 ואח"כ ב-1995 לא הופיע 'עושה השלום' אפילו בקדיש תתקבל, וכמובן שלא הופיע בקדישים הנוספים. הדבר יכול לחזק את הנחתי בדבר תהליך החדרת 'עושה השלום' לשאר הקדישים, כיוון שאנו רואים שלא מדובר ב'נוסח מרוקו', אלא בהחלטת המדפיסים.

<sup>77</sup> על הנוסח הקדום של יהודי מרוקו ראה: אלקיים, עמ' 61 ואילך. אלקיים עמד על חשיבותו של ר' כליפא בן מלכא בחיבורו 'כף נקי' בשימור הנוסח הקדום של יהודי מרוקו, המתבסס על הרמב"ם ורס"ג; תבורי תיאר את התפתחות דפוסי הסידורים הייחודיים וכתב כי בעקבות שינויים טכנולוגיים וכלכליים, הדפוס הפך לכוח מפלג בעשור הראשון של המאה ה-21. אנשים שהוגדרו כ'ספרדים' בעבר, מזדהים, לפחות הזדהות משנית, עם ארצות המוצא שלהם, והחלו להדפיס סידורים בנוסח מקומי, כגון מרוקו. ראה: תבורי, גירוש, עמ' 306.

בימים נוראים. הדרכתו זו של האר"י נקלטה בסדרי התפילה לימים נוראים במהירות והיתה נפוצה במידה מרובה ביותר, כנראה בשל תיווכם של בעל 'חמדת ימים' והחיד"א.

המעבר של נוסח 'עושה השלום' לקדיש תתקבל בהשראת הנימוק הקבלי אותו הביא האר"י היה מאוחר הרבה יותר, זאת בשל העובדה כי האר"י לא מסר הדרכה זו, ומקובלים אחריו הורו שלא להחיל את נוסח 'עושה השלום' על קדיש תתקבל. רק בתחילת המאה ה-20, כתב הרב יעקב חיים סופר כי לדעתו יש מקום לנוסח 'עושה השלום' אף בקדיש תתקבל, זאת בשל זיקתו לחזרת העמידה. תהליך איטי של הטמעת הנוסח נראה בסידורים בתקופה זו.

הרב עובדיה יוסף ובניו קיבלו את דעתו של הרב יעקב חיים סופר, ובעשורים האחרונים של המאה ה-20 ניכרת עליה תלולה בקבלת נוסח 'עושה השלום' בקדיש תתקבל שלאחר חזרת שליח ציבור. המעבר לקדישים נוספים הוא מצומצם ומקומי, ובא לידי ביטוי בנוסח התפילה של יהודי מרוקו בלבד.

## פרק רביעי : לתולדות מנין הקדישים בתפילות החול

### א. הקדמה

שלושה-עשר קדישים מופיעים בתפילות החול של מנהג הספרדים, לפי מקצת המנהגים, על פי מניינו של הרב יעקב חיים סופר :

ואין פוחתין מז' קדישים בכל יום על שם שבע ביום הללתיך [...] ולפי דברי האר"י ז"ל צ"ל בכל יום י"ב קדישים. ששה בשחרית א' קודם הודו והב' קודם יוצר והג' אחר תפלת י"ח והד' אחר קדושה דסדרא והה' קודם קוה והו' קודם עלינו לשבח [...] ושנים בתפלת מנחה אחד קודם העמידה ואחד אחר העמידה וארבעה בערבית אחד קודם ברכות דערבית ואחד קודם העמידה ואחד אחר העמידה ואחד קודם עלינו לשבח כמבואר בשער הכוונות דרוש הקדיש [...] ויש שנהגו עוד לומר אחר תפלת מנחה מזמור למנצח בנגינות וכו' ואח"כ אומרים קדיש ועלינו לשבח והרי נעשו הכל י"ג קדישים כנגד י"ג מדות.<sup>1</sup>

הרב סופר ציין כי מעקב אחר תיאור הקדישים בשער הכוונות מעלה כי על פי האר"י יש לומר שנים-עשר קדישים : שישה בשחרית, שניים במנחה וארבעה בערבית. מלבד אלו, ישנו מנהג לומר קדיש נוסף במנחה, לאחר 'למנצח בנגינות'. קדיש זה לא צויין בפירוש בשער הכוונות, אך סביר כי נהגו לאמרו.

בפרק זה אנסה להתחקות אחר תולדות מניין הקדישים בתפילות החול. כפי שראינו בדברי כף החיים, הוא ערך מניין מדוקדק של הקדישים, אולם ייתכן כי בתקופות קדומות יותר לא היתה חשיבות לעצם המניין, אלא לאמירתו על פי קריטריונים שנקבעו בספרי ההלכה. מתוך הבנת התהליך של קביעת קדישים בתפילה, אגיע לבדוק האם אכן חידש האר"י מקומות נוספים בהם יש לומר קדיש. אם היה מקור קדום ממנו לאמירת קדישים אלה, אבדוק האם הדרכתו סייעה להטמעתם ולהתפשטותם במנהג הספרדי.

בכדי להבין לעומק את תהליך התרבות הקדישים בתפילה, אדון תחילה בשאלת התפקידים השונים אותו ממלא הקדיש במהלך התפילות, באמצעות מעקב אחר הכללים אותם מסרו פוסקים בנוגע

<sup>1</sup> כף החיים, א, דף פט ע"ב-צ, ע"א.

לכך. לאחר מכן אראה באיזה אופן באים לידי ביטוי כללים אלו בסידורים, כלומר באלו מקומות נהגו לומר קדיש במהלך הדורות, מתקופת הגאונים ואילך.

### ב. תפקידי הקדיש

תפילת הקדיש היא לדעת היינימן 'תפילה מיסודו של בית המדרש'. כלומר, תפילה זו שימשה מתחילתה תפילת סיום לדרשה בציבור, לפחות מן המאה הרביעית ואילך.<sup>2</sup> ההבדל המרכזי בין תפילות בית הכנסת לתפילות בית המדרש הוא שתפילות בית הכנסת הן תפילות הפונות אל בורא עולם בגוף שני בעוד שתפילות בית המדרש פונות אל הקהל ומתייחסות לבורא בגוף שלישי. לדברי היינימן, אחת מתכונותיהן של תפילות מיסודו של בית המדרש היא, שהן אינן מטרה לעצמן אלא משמשות הקדמה או סיום לדרשה.<sup>3</sup> בכך הן שונות מתפילות שנוצרו מתחילה לשם תפילת הציבור בבית הכנסת, שם התפילה היא עניין לעצמו. תכונה זו היא גורם נוסף לחדירת מקצת מתפילות אלה לסידורים כיוון שאחת המגמות הידועות של תפילות הקבע היא השאיפה להקדים הקדמות ולהוסיף סיומים לגוף תפילות הקבע. דוגמאות לכך הן ברכת 'ברוך שאמר' ויעושה שלום'. כאשר ביקשו להוסיף פתיחה או סיום, מצאו תפילות מתוקנות שנוצרו בבית המדרש. כיוון שעם הזמן הפכו פתיחות וחתימות אלה למנהג קבוע, קרה כי הוסיפו פתיחה לפתיחה וסיום על סיום. היינימן נתן כדוגמה להתפתחות זו את הקדיש. מעיקרה היתה תפילה זו בקשה לגילוי מלכות שמים לאחר הדרשה. אך מצאו כי בקשה זו יפה אף בסיום התפילה בציבור, ולכן הנהיגו שם את הקדיש. אחר כך נהגו לומר את הקדיש בסוף כל יחידת תפילה. לבסוף, על אף שמתחילתו היה הקדיש תפילת סיום, הנהיגו אותו גם כפתיחה לפני תפילת עמידה (במנחה, במוסף ובנעילה).<sup>4</sup>

כאמור, היינימן סבר כי הקדיש שימש כסיום יחידות תפילה בשלב ראשון. בשלב הבא הפך הקדיש אף לפתיחה. לעומתו, תבורי העריך כי השימוש בקדיש כפתיחה הוא מאוחר, אם כי הרמב"ם מציינו בסדר תפילות. לדבריו, גם כאשר מבקשים לפתוח בקדיש, אומרים פסוקים או מזמור תחילה כדי שהקדיש ייאמר אחרי משהו.<sup>5</sup>

אנסה לבחון את הנימוקים השונים שנתנו ראשונים ואחרונים להימצאות הקדיש במקומות מסוימים בתפילות החול, ומתוך כך אוכל לנתח את תהליך התווספות הקדישים לתפילה כשלב מקדים לדיון בנוגע למניין הקדישים.

<sup>2</sup> היינימן, התפילה בתקופת התנאים, עמ' 163.

<sup>3</sup> שם, עמ' 175.

<sup>4</sup> שם, עמ' 170.

<sup>5</sup> מתוך שיחה בעל-פה.

הגאונים לא ראו צורך לחקור אחר מנהג אמירת הקדיש בתפילה. הם מתייחסים למקומות בהם אומרים קדיש ללא מסירת הסבר מדוע אומרים אותו שם.<sup>6</sup> נראה כי המקור הקדום ביותר שעסק בטעמי אמירת הקדיש בתפילה הוא תשובה קדומה שהביא ר' צדקיה הרופא ב'שבלי הלקטי' ואותו ציטטו מספר פוסקים. ב'שבלי הלקטי' התשובה מיוחסת לראב"ד, אך ר' שלום אלבק ואחריו הרב יוסף קאפח טענו כי חזותה ולשונה מוכיחה כי ראב"י אב"ד, דיין נרבוה וחותנו של ראב"ד, הוא מקור התשובה.<sup>7</sup> לכן אתייחס לתשובה על סמך קביעתם ואייחס אותה לר' אברהם בן יצחק וזמנו, ולא לר' אברהם בן דוד. ראב"י קבע כי יש חובה על עשרה מישראל לומר קדיש בשעה שמסיימים מצווה משותפת, כגון תפילה או קריאת שמע, ולא מופיע אצלו מושג של קדיש פותח. כל נימוקיו נוקקים לכלל יסודי זה. ראב"י הצביע על המצווה הייחודית אותה סיים הציבור לפני אמירת כל קדיש, וכך הלך ונימק את כל הקדישים בתפילות החול.

מן הדברים הללו יוצא להן שאם נתקבצו עשרה בני אדם לדבר מצוה, בין לתפילה בין לתלמוד תורה צריכין לקדש. לפיכך אחר פסוקי דזמרה סמוך לברוך הבוחר בשיר ובזמרה מלך אל חי העולמים, יקדישו פעם אחת, לפי שכבר סיימו את המצוה שלפסוקי דזמרה ועכשיו יתחיל האחרת, שהיא קרית שמע בברכותיה, ושמה יפסיקו לפסוק צדקה או לדבר אחר, או שמה יעכב עליהם מעכב מלקרות קרית שמע, ויצאו בלא קדיש, לכך ניתקן הקדיש אחר פסוקי דזמרה.<sup>8</sup>

הסברו של ראב"י העמיד לפניו קושיה: אם קדיש נאמר בסיום, מדוע אומרים קדיש אחרי פסוקי דזמרה, שהרי סיום התפילה הוא עוד רחוק! לכן סבר ראב"י כי הקדיש נקבע כאן בשל החשש שמא יווצר מצב בו תפסיק תפילת הציבור לפני זמנה, ואז יצא הציבור מבית הכנסת לפני שאמר קדיש בסיום התפילה.

וקדיש אחר יאמרו אחרי סיום התפילה, שכך הוא מצוה בפני עצמה, ואינה מתחברת עם מה שיאמר אחריה.

<sup>6</sup> הלבני, עמ' 4.

<sup>7</sup> ר' אברהם בן יצחק, ספר האשכול, מהדורת אלבק, ירושלים: וגשל, תשמ"ד, מבוא, עמ' יח-יט. בהפניה זו הביא אלבק כמה וכמה תשובות בהן מעתיק תשובות ראב"י אב"ד שהיו לפני בעל 'שבלי הלקטי' החליף בין החותן לחתן; על סמך הקביעה שראב"י אב"ד הוא מקור התשובה, הציג הרב קאפח את התשובה בשו"ת ראב"י אב"ד, אולם מכיון שלא מצא מקור נוסף המאשש את טענתו, הציג את התשובה אף בתשובות ופסקים לראב"ד. ראה: ר' אברהם בן דוד, תשובות ופסקים, מהדורת קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"א, סימן קצג, עמ' רלא-רלב, ובהערה 1; ר' אברהם בן יצחק, שו"ת ראב"י אב"ד, מהדורת קאפח, ירושלים: מגן, תשכ"ב, סימן קפא, עמ' קמו, ובהערה 1.

<sup>8</sup> שבלי הלקטי, דין קדיש בעשרה, עמ' 149-150.

וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת התורה, מפני שקריאת התורה בעשרה מצוה בפני עצמה היא.

וקדיש אחר יאמרו אחר סדר קדושה מפני שגם היא מצוה בפני עצמה, והוא דבר שבקדושה ולא יהא פחות מעשרה.

וקדיש אחר יאמרו אחר קריאת מזמור, או פרק, או אגדה, או משנה, שרגילין לקרות במקצת מקומות, כמו שאמ' בסוטה: עלמא אמאי מיקיים אקידושא דסדרא ויהא שמיה רבא דאגדתא.

וקדיש אחר יאמרו אחר אשרי במנחה מפני שהיא מצוה בפני עצמה, דאמר ר' אבינא כל האומר תהילה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא.<sup>9</sup>

ששת הקדישים אותם מנה ראב"י באים כל אחד אחר מצוה אותה קיימו הציבור: פסוקי דזמרה, תפילת עמידה, קריאת התורה, קדושה, לימוד תורה, אמירת אשרי. לדברי ראב"י, כל אחת ממצוות מסוימות אלה ראויה להסתיים בקדיש.

אחר כך עסק ראב"י בקדישי תפילת ערבית:

וקדיש אחר יאמרו אחר ברכות שלקריית שמע שלערבית, מפני שתפילה של ערבית רשות, ושמא יצא אדם מבית הכנסת אחר שגומרין הברכות של אמת ואמונה ולא יתפלל י"ח ונמצא יוצא בלי קדיש.

וקדיש שלאחר תפילת ערבית, שכבר נשלמה התפילה.<sup>10</sup>

הנימוק לקדיש בתפילת ערבית דומה לנימוק הראשון. ראב"י נתקל בקושי: מדוע אומרים קדיש אחרי ברכות ק"ש של ערבית, שהרי עדיין יש לפניהם תפילת עמידה, ואין כאן סיום תפילה? ראב"י ענה כי הציבור קרא קריאת שמע שהיא מצווה, ויש חשש שמא מתפללים יצאו קודם תפילת עמידה ולא יאמרו קדיש על המצוה אותה קיימו. בתפילת ערבית הדבר מצוי יותר כיוון שמעיקרה היא בגדר רשות. אחר כך בא הקדיש לאחר העמידה, על מצוות התפילה.

אחרי ראב"י, השיב הרמב"ם לשאלה ששלחה קהילת חלב העוסקת בין היתר באמירת קדיש. השאלה ותשובתה נכתבו בערבית, וכאן אציג את התרגום של יהושע בלאו:

<sup>9</sup> שם.

<sup>10</sup> שם.



מה יאמר אדוננו בדבר אמירת התפלה הקטנה, שחבר רבינו סעדיה גאון ז"ל וכתב אותה לשבתות ולמועדים וימי שמחה, האם ראוי לצבור לאמרה בשבתות ובמועדים [...] ואם מותר לאמרה, היאמר קדיש אחריה אם לאו? וכן אם אומרים מזמור אחד או שנים בצבור, היאמרו אחריו קדיש אם לאו? יורנו אדוננו ושכרו כפול מן השמים.<sup>11</sup>

השואלים ביקשו לברר האם צריך לומר קדיש אחר תפילות שהתחברו מאוחר לתקופת חז"ל, כגון תפילה שחיבר רב סעדיה. בנוסף, ביקשו לדעת האם אומרים קדיש אחר קריאת מזמורי תהלים בציבור. תשובת הרמב"ם :

התשובה : לא יאמר קדיש בשום פנים, אלא במקומות הידועים שבתפלות החובה או אחרי קריאת דבר מדברי תורה, ר"ל דיני ההלכה או באור או אפילו דרש פסוק אחד, ייאמר אחריו קדיש דרבנן. אבל אלה התפלות, שחיבר רוממות הגאון ז"ל, וכן אלה הפיוטים, הנקראים רחמים הנאמרים בימי התשובה, איני יודע שום פנים לומר אחריהם קדיש.<sup>12</sup>

הרמב"ם ענה בהחלטיות כי קדיש נאמר רק במקומות שנקבעו במהלך התפילות או לאחר לימוד תורה שבעל פה : דרשות, הלכות וכיו"ב. פועל יוצא מקביעה זו הוא שאין לומר קדיש אחר תפילות או פיוטים שנוספו לסדר התפילה במהלך הדורות. הרמב"ם לא התייחס ישירות לשאלת אמירת קדיש אחר מזמורים, כפי שביקשו השואלים, אולם מתוך הכלל שקבע בפתח התשובה מובן כי אין לומר קדיש אחר מזמורים, כי אינם נכללים בתורה שבעל פה.

מלבד זאת, בסדר התפילה בסוף ספר אהבה מסר הרמב"ם כמן הגדרה לזמן אמירת הקדישים במהלך התפילות :

שליח צבור אומר קדיש לעולם קודם כל תפלה ואחר כל תפלה ואחר שאמר סדר היום בכל עת שיאמר סדר היום יתחנן מעט ויאמר קדיש וכשישלים לקרות בתורה ובכל עת שיתחנן בדברי תחנונים כשיגמור תחנוניו יאמר קדיש.<sup>13</sup>

הרמב"ם, בשונה מראב"י, חידש (!) בהצביעו על תפקיד הקדיש כפתיחה. על פי הגדרת הרמב"ם הקדיש מופיע לפני ואחרי כל תפילה. מלשון הרמב"ם דייק הרב קאפח כי 'דברי רבנו ברורים שהקדיש הוא גם פתיחה וגם סיום, לפני ואחרי, ודלא כשיטת הראב"י אב"ד שהקדיש לעולם

<sup>11</sup> ר' משה בן מימון, תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, ירושלים : ראובן מס, תש"ד, חלק ב, סימן רח, עמ' 366–368.

<sup>12</sup> שם, עמ' 368–369.

<sup>13</sup> סדר התפלה של הרמב"ם, גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 203.

סיום<sup>14</sup>. מלבד זאת, לדעת הרמב"ם אומרים קדיש אחר סדר היום, אחר תחנונים ואחר קריאת התורה. לדעת הרב קאפח הגדרה זו אינה תואמת לכלל שקבע הרמב"ם בתשובה שהובאה לעיל. שהרי שם כתב כי אין לומר קדיש אחר תחינות ופיוטי הרחמים היינו הסליחות, ואילו כאן כתב כי 'בכל עת שיתחנן בדברי תחנונים כשיגמור תחנוניו יאמר קדיש'. כלומר, יש מציאות של אמירת קדיש אחר תחנונים שאינם במסגרת תפילות הקבע. ולכן לדעת הרב קאפח מדובר בחזרה של הרמב"ם<sup>15</sup>.

ר' אלעזר מוורמייזא תיאר את כל המקומות בהם אומרים קדיש במהלך תפילות החול, והוסיף נימוק מרומז לאמירתו בכל מקום שכזה, בשונה מנימוקו הכולל של ראב"י, שבכל מקום שעשרה מתאספים למצווה יש לגדל את שם ה' אחרי קיום המצווה. [ההדגשות שלי, ש"ח].

ענייני קדיש. קדיש הראשון שלפני ברכו **אחרי מקראות תהלים הללויות** ואך תיקנו ברכת ישתבח בנתיים ואומר יתגדל ויהא שמייה רבה. יתברך עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן. קדיש השני **אחר פסוק ברכת כהנים כשאין תחנון או אחר מקראות של תחנונים** יתגדל עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן. קדיש השלישי **אחר סדר קדושה** וגומר הקדיש לפי שהוא סוף התפלה. יתגדל. יתברך. תתקבל יהא שלמא רבא. עד עושה שלום. קדיש הרביעי במנחה **אחר פסוקי תהלה** עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן. קדיש החמישי **אחר פסוקי תחנון** וגומרין כל הקדיש לפי שהוא סוף תפלת המנחה ואפילו כשאין תחנון גומר אחר התפלה. קדיש הששי **אחר פסוקי ברוך ה' לעולם אמן ואמן** עד דאמירן בעלמא. קדיש השביעי **אחר תפלת ערבית**. וגומר כל הקדיש שהוא סוף תפלת ערבית. הרי ז' קדישין ביום על שם שבע ביום הללתיך. בשני וחמישי קדיש לאחר קריאת התורה קדיש עד דאמירן בעלמא כי הקדוש ברוך הוא מתגדל על ידי תורה שבכתב. לכך **לעולם קדיש אחר קריאת התורה**<sup>16</sup>.

בסוף דבריו הוסיף הרוקח נימוק חשוב לאמירת הקדיש: 'כי הקב"ה מתגדל על ידי **תורה שבכתב**'. לאורך כל תיאור אמירת הקדישים מודגשים דוקא פסוקי המקרא, ולא דרשות או הלכות הכלולות

<sup>14</sup> ספר אהבה, ירושלים: מכון מש"ה, תשנ"ג, עמ' תשכ, הערה לא. לשון הרמב"ם בפרק ט מהלכות תפילה אף היא מצביעה על התפקיד אותו מילא הקדיש הראשון בתפילת שחרית, קודם ברכו. השימוש בביטוי 'ומתחיל ואומר קדיש' מלמד על פתיחה ולא על חתימה למה שבא קודם לכן: 'סדר תפלת הצבור כך הוא. בשחר כל העם יושבין ושליח צבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש [...] ואחר כך אומר ברכו את ה' המבורך'; יש לציין שרי שלמה בן נתן תיאר בעמ' כג את סדר תפילת ערבית: 'אומר הש"ץ קדיש רק לפני שמונה עשרה ואחריה'. תיאור זה מצטרף לדעת הרמב"ם כי יש מושג של 'קדיש פותח' ולא רק קדיש אחר תפילה.

<sup>15</sup> שם, הערה לב. תשובת הרמב"ם לעיל אינה מתוארכת, ובלאו בהערותיו לא ציין את זמנה. הוא הפנה לשי"ר וגיגור שסברו כי שאלה זו היא מר' יוסף בן עקנין, וכי היא נכתבה אחר שנת 1187. אם אכן נכון תיארוך זה, הרי שנכתבה אחר סיום כתיבת ספר אהבה. אולי אפשר ליישב את הסתירה בדברי הרמב"ם ולומר כי במשנה תורה התייחס לתחנונים שהפכו למנהג הציבור ועל כן נכללים בסדר התפילה, לעומת התחינות והפיוטים עליהם נשאלה השאלה ואשר אינם נכללים בתפילות החובה.

<sup>16</sup> ר' אלעזר מוורמייזא, ספר הרוקח, ירושלים תש"ך, הלכות קדיש ויהא שמייה רבא וקדושה וברכו, סימן שסב, עמ' רנ-רנא.

בתורה שבעל-פה. מפירוט דבריו של הרוקח ואף מקביעתו הסופית עולה כי אומרים קדיש רק אחרי תורה שבכתב. תפילת עמידה של שחרית יש בה פסוקים של ברכת כהנים; קדיש של מנחה הוא אחרי פסוקי תחנון אלא שאומרים אותו גם בימים שאין אומרים תחנון; לקדיש של ערבית אין לו הסבר ברור. בדומה לראב"י, סבר הרוקח כי הקדיש בא כסיום ליחידות תפילה ולא כפתיחה.

הקדיש תפקידו לציין הפרדה לדברי בעל מחזור ויטרי ולדברי התוספות:

ר' שמחה מויטרי כתב על הקדיש אחר ישתבח: 'וקדיש מפסיק בין ישתבח ליוצר, להודיע שעל פסוקי דזמרה קבעוה, כמו ברכת הלל שלאחריו'.<sup>17</sup> לפי דבריו, הקדיש אינו בא רק כסיום לחטיבת פסוקי דזמרה, אלא כדי להפריד בין ברכת ישתבח לברכת יוצר אור ובכך להדגיש את המבנה הפנימי של פסוקי דזמרה – ברכה פותחת, שבחים, ברכה חותמת. אף הקדיש שלאחר עמידת מנחה מתפקד לדעת ר' שמחה מויטרי כמפריד: 'ואומר קדיש כו' שצריך להפסיק בין שתי התפילות קדיש שלם'.<sup>18</sup> באשכנז ובצפון צרפת נהגו להקדים את תפילת ערבית ולקיים אותה עוד לפני צאת הכוכבים. מנהג זה היה מקובל אף על תלמידי החכמים.<sup>19</sup> סביר כי תפילת מנחה וערבית נאמרו באותה עת ובסמיכות אחת לשניה, ולכאורה לא היה מקום לקדיש זה היות ועדיין לא הסתיימו התפילות. לכן ראה ר' שמחה מויטרי חשיבות בהדגשת תפקידו של הקדיש כמפריד ולא כמסיים.

בנוגע לקדיש אחר ברכות ק"ש של ערבית הביאו התוספות לברכות ד ע"ב, ד"ה 'דאמר', את דעת רב עמרם: 'מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפילת ערבית, לאשמעין דלא בעינן מסמך גאולה דערבית לתפילה, משום דתפילת ערבית רשות'.<sup>20</sup> אף נימוק זה מייחס לקדיש תפקיד של הפרדה בין קריאת שמע וברכותיה לתפילת העמידה. אף על פי שיש יחידה אחרי קריאת שמע, והיה מקום לחשוב שקדיש ייאמר רק בסוף הכל, חשבו לנכון להדגיש שיש כאן סיום יחידה.

<sup>17</sup> מחזור ויטרי, א, הלכות שחרית, פסוקי דזמרה קדיש וק"ש, עמ' יא. וכן הוא בסידור רש"י, אות ז, עמ' 7; הרב אריה גולדשמידט העיר כי ר' שמחה מויטרי הוצרך לטעם זה, בנוסף על הטעם אותו נתן בהמשך (עמ' קמח), ראה ציטוט לעיל) כיוון שאסור להפסיק מברוך שאמר עד סוף התפילה, ואלמלא טעמים מיוחדים לקדיש זה, לא היו אומרים אותו. ראה שם, הערה 2.

<sup>18</sup> שם, סדר מנחה וערבית, עמ' קמח.

<sup>19</sup> הזמן בו מותר להתחיל להתפלל ערבית הוא לכאורה משעת צאת הכוכבים, וזו היתה הדעה המוסכמת על הגאונים. אלא, שפסיקה זו עמדה בסתירה למנהג בו התפללו ערבית, ובכללה קריאת שמע, מבעוד יום. באשכנז, במאות 11–12, היה מנהג זה כאמור מנהג מאושש, ואף לאחר שעמדו בעלי ההלכה באשכנז על הבעייתיות במנהג זה, החזיקו בו ואף ניסו ליישבו. בעקבות תיאור דרכיהן של קהילות שונות בהתייחסותן למנהג זה, הבחין יעקב כץ בין שתי גישות של בעלי הלכה למנהג: גישה ביקורתית וגישה המזדהה עם המנהג הזדהות מלאה. הגישה הביקורתית רווחה בספרד ובצרפת הדרומית ואילו הגישה המזדהה מאפיינת את אשכנז וצרפת הצפונית. ראה בהרחבה: כץ, מעריב בזמנו, עמ' 37–44.

<sup>20</sup> נימוק זה לא מופיע בסדר רב עמרם שבידינו, וראה עוד: הלבני, עמ' 8; הסבר דומה נמצא בסידור ר' שלמה מגרמיזא, אך שם ציין ר' שלמה כי הקדיש מתפקד כחתימה וסיום לברכות קריאת שמע: 'ואחרוני' שקבעו תפילת ערבית שהיא י"ח ברכות אחר קריאת שמע של ערבית, לא שהיא חובה, שהרי אין לה קבע לאומרה לא באמצע ולא בסוף, אלא משום ר' יוחנן דאמי איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה של ערבית, שהוא גאל ישראל והשכיבנו לתפי' של ערבית, ולפיכך קבעוה הכי. וקדיש שקבעו בין הגאולה לתפילה, להוכיח שאינה חובה, התפילה, כי הקדיש **לסיום ברכות של קריאת שמע** הוא שהם חובה, שאם הייתה תפילה זו חובה אחר הגאולה, לא היה מפסיק בקדיש בינתיים. ראה: סידור ר' שלמה מגרמיזא, מהדורת הרש"ר, ירושלים תשל"ב, עמ' קכט.

תפקיד נוסף של הקדיש מופיע במחזור ויטרי, ודומה לדברי ר' אלעזר מוורמייזא :

שכשהציבור אומר פסוק או משנה צריכין לומר קדיש אחריהם. ולפיכך אומרים קדיש אחר פסוקי דזמרה ואחר סדר קדושה ואחר תהילה, ואף לאחר משנה כמו כן, כגון אחר במה מדליקין ואחר אין כאלקינו ופיטום הקטרת, וכן בשבת לאחר שקראו בתורה אומר החזן קדיש.<sup>21</sup>

נימוק זה מופיע בקדיש שנאמר אחר מזמורי תהלים בסיום תפילת שחרית ועניינו הוא שאמירת קדיש באה לאחר קריאת פסוקים או משניות. כלומר, גם לאחר לימוד תורה שבכתב וגם לאחר לימוד תורה שבע"פ.

קדיש כמציין סיום תפילה מופיע אצל רבינו אשר :

ותימה על מנהגינו שאנו מפסיקין בערבית בפסוקים, ויראו עינינו וקדיש כו'. ומנהג זה נהגו ההמון לפי שבימים הראשונים היו בתי כנסיות שלהם בשדה והיו יראים להתעכב שם עד אחר תפלת ערבית. ותקנו לומר פסוקים אלו שיש בהם י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות של שמ"ע. ותקנו אח"כ יראו עינינו וקדיש. והשתא נמי שמתפללין ערבית בביהכ"ס לא נתבטל המנהג הראשון.<sup>22</sup>

הרא"ש תמה על המנהג להפסיק אחר קריאת שמע של ערבית באמירת ברכת הפסוקים וקדיש. אמנם, אין הוא מתייחס לקושיה שבעצם הוספת ברכה שלישית על השתיים שנוכרו במשנה, אלא לענין ההפסקה בלבד.<sup>23</sup> מאחר ולדעתו יש להסמיך גאולה לתפילה אף בערבית, שלא כדעת רב עמרם, הפסקה זו שמכילה ברכה נוספת וקדיש, היא חריגה. לכן הציג הרא"ש נימוק היסטורי המתאר את תהליך התהוות היחידה המפרידה בין קריאת שמע ושמונה עשרה בערבית והוספת ברכה שלא היתה נהוגה בזמן התלמוד. החשש לשהות מחוץ לבתים בלילות יצר מצב בו תפילת עמידה של ערבית נאמרה ביחידות בבתיים, או שלא נאמרה כלל משום שחשבו שתפילת ערבית היא רשות. לכן תיקנו מעין תחליף מקוצר לתפילת שמונה עשרה אחר קריאת שמע, ואחריו קדיש לציון סיום התפילה. עם חלוף השנים בתי הכנסת הוקמו בערים וכבר לא היה חשש סכנה בשהות בהם בלילות. לכן החלו

<sup>21</sup> מחזור ויטרי, שם, סדר שחרית, עמ' קל.

<sup>22</sup> ברכות, פרק א, סי' יא.

<sup>23</sup> 'ברכת הפסוקים' היתה נושא לדיונים הלכתיים במשך תקופה ארוכה. היו שחייבו את אמירת הברכה והיו ששללו אותה. בין שתי הדעות רווחה גם דעה מפשרת, שהותירה את ברכת 'רוך ה' לעולם' על כנה כולל החתימה שלה, אך הסירה את שם ה' מחתימת הברכה של ברכת השכיבו וכך יצרה ברכה אחת ארוכה המכילה חתימה אחת בלבד. וידר תיאר את נסיון הפשרה הזה, ועמד על מקורו ועל תהליך התפשטותו. ראה : וידר, פרקים בתולדות התפילה והברכות, עמ' קכז-קלג. (=הני"ל, התגבשות, א, עמ' 166-172).

להתפלל את העמידה בבתי הכנסת, אולם המנהג הראשון לומר את היחידה המחליפה את העמידה נשאר על מכונו, למרות שהביא להפסק בין גאולה לתפילה.

כלל עקרוני לגבי אמירת הקדיש מופיע בכל בו, ובשינויים קלים בארחות חיים:

ואחר ישתבח פותח החזן קדיש, שכן דרך הקדיש לבוא אחר קריאת פסוקים, או אחר דרשה. [...] ואם אחר והפסיק בין פסוקי דזמרה לקדיש, יאמר ברכו בלא קדיש. וראיה לדבר, ברכו של ערבית, שאומר בלא קדיש. אך טוב יותר שיאמר פסוקי דתהלה, או שאר פסוקים עד ג' או יותר, ואחר כך יאמר קדיש, שלא לשנות מנהג התפלה, ובזה הקפידו הראשונים.<sup>24</sup>

הקדיש בא לאחר פסוקים או דרשה, כלומר תורה שבכתב ותורה שבעל-פה. אף כאן, הקדיש הוא סיום החל על תוכן מקודש ולא פתיחה. לדעת כל בו, אם התרחשה הפסקה בין פסוקי דזמרה לקדיש, אין לומר קדיש. אולם, בכדי לשמור על הנוהג לומר קדיש סמוך לברכו מומלץ לומר מספר פסוקים על מנת שהקדיש יוכל לחול עליהם.

בהלכות ראש השנה התייחס ר' אהרן הכהן שוב לטעם אמירת הקדיש, ושם הוא מביא דעה שונה מדעתו בפירוש הקדיש:

וברוב המקומות נהגו להשכים בעשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכפורים וכן נמי כתב רב עמרם בעשרת הימים משכימין בכל יום בבתי כנסיות קודם עלות השחר ומבקשים רחמים ומתחיל ש"צ תהלה לדוד ואח"כ אומרים קדיש אם יש שם מנין וכן נמי כתב הר"ש ז"ל וביאר שאין לומר קדיש לעולם אח"כ אומר בתהלה שום דבר ע"כ וכתב ה"ר מאיר ז"ל בתשובה שאין אומרי קדיש על פסוקים מן התורה שאינם צריכים חזוק אבל תהלה לדוד עשאוהו כתפלה שהיא מדברי סופרים לומר אחריו קדיש ואין להרהר אחר מנהג הראשונים ועל כיוצא בזה נאמר ואל תיטוש תורת אמך. והקדיש שאומר אחר סדר קדושה אין אנו אומרים אותו על הפסוקי אלא על התרגום שהוא מדברי סופרים ע"כ.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> כל בו, מהדורת דוד אברהם, חלק ראשון, ירושלים: פלדהיים, תשס"ז, סימן ו, דין הקדיש, טור עג. ובארחות חיים: 'אחר ישתבח בלא הפסק שום דבר אלא ענין של מצוה כגון הנחת תפילין פותח החזן קדיש שכן דרך קדיש לבוא אחר קריאת פסוקים או דרשה וכתב ה"ר נתן ואם איחר והפסיק בין פסוקי דזמרה לקדיש יאמר ברכו בלא קדיש. וראיה לדבר ברכו דערבית שאומרים אותו בלא קדיש אך טוב שיאמר פסוקי דתהלה לדוד או שאר פסוקים עד ג' או יותר ואחר כך יאמר קדיש שאין לשנות מנהג התפלה ובזה הקפידו הראשונים'. ארחות חיים, ירושלים תשס"ז, דין קדיש ופירושו, עמ' כא.

<sup>25</sup> ארחות חיים, שם, הלכות ראש השנה, אות ב, עמ' ריד.

בתחילה הביא ר' אהרן הכהן את דעת ר"ש כי הקדיש בא כסיום ולא כפתיחה. אחר כך הביא ר' אהרן את דעת ר' מאיר הסבור כי אין אומרים קדיש על פסוקים מן התורה, בניגוד לדעת הרוקח, מחזור ויטרי, ודעתו הוא בכל בו. לא ברור האם הביא ר' אהרן הכהן את דעתו של ר' מאיר כדעה בעלמא, למרות שהיא מנוגדת למה שכתב בדין הקדיש, או שמא סבר כי כל הפסוקים שנכללים בתפילות החול ועליהם אומרים קדיש דינם כתפילות כפי סברתו של ר' מאיר בנוגע לאמירת אשרי. בנוסף, דעת ר' מאיר הנ"ל סותרת לכאורה את הקדיש הנאמר אחר קריאת התורה, שודאי אינה נחשבת כתפילה. אולי ר' מאיר חילק בין פסוקים בעלמא לבין קריאת התורה המהווה מצוה לעצמה. ר' משה איסרליש הביא את הכלל שקבע כל בו ופסק כמותו. הקדיש צריך לחול על תפילות שלפניו, ואין הוא בא בתורת פתיחה. בדרכי משה תמה הרמ"א על המנהג להפסיק בין ברכת ישתבח לקדיש וטען כי הקדיש שאומרים אחר כך הוא לבטלה, כיוון שמחמת הפסקה, הוא לא חל על פסוקי דזמרה:

ונהגו האידינא שמברכין חולה בין ישתבח ליוצר גם לפעמים שאחד צועק לעשות דין אז מפסיקין בין ישתבח ליוצר ונראה שטעם הדבר שנהגו כן שס"ל שזה הוי כצורך מצוה שמפסיקין אך תמיהני טובא שנהגו בכל מקום להפסיק בין ישתבח לקדיש וכשחוזרין להתפלל מתחילין בקדיש וקשה לי דהרי קדיש זה לא קאי רק על פסוקי דזמרה כמו שאכתוב אם ירצה השם בסימן נ"ה וא"כ למה מפסיקין קודם קדיש גם כשחוזרין ומתחילין בקדיש הוי לבטלה דקדיש זו על מה קאי.<sup>26</sup>

בהגהות על שו"ע קבע הרמ"א כלל דומה לכלל הכל בו. הרמ"א כתב 'כי לעולם אין אומרים קדיש בלא תהלה שלפניו'.<sup>27</sup> ה'פסוקים' עליהם חל הקדיש הם פסוקי תהילה ושבח לאלוקים.

מן הדיון עד כה אפשר לראות כי הרוב המכריע של הפוסקים סברו כי תפקיד הקדיש לשמש סיום, והוא בא אחר פעולה כלשהי. ראב"י הדגיש את המצווה הנעשית בציבור והמחייבת אמירת קדיש לאחריה. ר' אלעזר מוורמייזא ציין כי הקדיש נאמר לאחר אמירת פסוקים, לאחר תפילת העמידה ולאחר קריאת התורה. ר' שמחה מויטרי סבר כי הקדיש נאמר אחר אמירת פסוקים ור' אהרן הכהן סבר כי נאמר אף על דרשה. הרא"ש ייחס לקדיש תפקיד של סיום תפילה, אף שלא נאמרה תפילת עמידה. בדומה לר' שמחה מויטרי ולר' אהרן הכהן, סבר הרמ"א כי הקדיש נאמר אחר אמירת פסוקים והדגיש כי הקדיש בא אחר פסוקי תהילה ושבח.

<sup>26</sup> דרכי משה הקצר על טור או"ח, נד, א.

<sup>27</sup> שו"ע או"ח נד, ג.

תפקיד נוסף של הקדיש הוא לציין הפרדה בין שתי יחידות תפילה או בין שתי תפילות. נימוק זה הופיע אצל ר' שמחה מויטרי ובדברי התוספות כדעת רב עמרם.

לעומת רוב הפוסקים, סבר הרמב"ם כי מלבד תפקידו כמסיים, משמש הקדיש אף כפתיחה לתפילת העמידה, ולכן מופיע קדיש קודם כל תפילה – בשחרית לפני ברכו, במנחה ובערבית לפני שמונה עשרה.

נראה כי תיאורו של היינימן לגבי אופן השתלבותו של הקדיש בתפילות הקבע תואם הן לדברי הפוסקים שסברו כי הקדיש הוא סיום והן לדברי הרמב"ם שסבר כי הקדיש משמש אף כפתיחה. כל יחידת תפילה נזקקה למסגרת, אותה יצר הקדיש. אפשר היה לראות את הקדיש כמסגרת מסיימת את יחידת התפילה הקודמת, כדעת רוב הפוסקים, או גם כמסגרת פותחת, כדעת הרמב"ם. אמנם, חשוב לציין כי אין תיעוד היסטורי לאמירת קדיש כפתיחה בלי שנאמר משהו לפני כן.

### ג. 'שבע ביום הללתיך'

הדיון עד עתה נסב על מקומו של הקדיש בתפילה ללא התייחסות למספר הקדישים הנאמרים בכל יום. כעת נפנה לבחינת מספר הקדישים שהיה נהוג לאמרם בכל יום במהלך תפילות החול.

דרשות על הפסוק 'שבע ביום הללתיך' (תהלים קיט, קסד) מופיעות כבר במקורת חז"ל – ספרי, תלמוד ירושלמי, תלמוד בבלי ותוספתא.<sup>28</sup> אמנם, במקורות אלה מתייחסת הדרשה למצוות שונות אותם מקיים האדם כגון הנחת תפילין וקביעת מזוזה או לחילופין בהקשר של ברכות קריאת שמע. הסמכת 'שבע ביום הללתיך' לקדישים הנאמרים במהלך תפילות החול היא כנראה חידוש של חסידי אשכנז, ואחריו השתמשו רבים בדרשה ביחס לקדיש.<sup>29</sup> ר' אלעזר מוורמייזא מנה את הקדישים בתפילות והסמיכם לפסוק: 'ועל קדיש אנו יוצאין ידי חובותינו משום שנאמר שבע ביום הללתיך, ערבית ד' ושחרית ג'.'<sup>30</sup> למרות שדרשת שבע ביום הללתיך בהקשר אמירת הקדיש נזכרה במדרש תהלים, הקדום לרוקח, ומיוחסת לגאונים על ידי בעל שבלי הלקט, נראה שבכל זאת הרוקח הוא

<sup>28</sup> תוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק ו: 'וכן היה ר' מאיר או' אין לך אדם מישראל שאין מצות מקיפות אותו תפלין בראשו תפלין בזרועו מזוזה בפתחו וארבע ציציות מקיפות אותו ועליהן אמ' דוד שבע ביום הללתיך וגו'; תלמוד ירושלמי (ונציה) מסכת ברכות פרק א דף ג טור ג/ה"ד: 'מתני' בשחר מברך שתיים לפני ואחת לאחריה ובערב מברך שתיים לפני ושתיים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה מקו' שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום אינו רשאי שלא לחתום אינו רשאי לחתום ר' סימון בשם רבי שמואל בר נחמן על שם והגית בו יומם ולילה שתהא הגיית היום והלילה שוין ר' יוסי ברי' אבין בשם ר' יהושע בן לוי על שם שבע ביום הללתיך על משפטי צדק ר' נחמן בשם ר' מני כל המקיים שבע ביום הללתיך כאילו קיים והגית בו יומם ולילה'; ספרי דברים פרשת ואתחנן פיסקא לו: 'חביבים ישראל שסבבם הכתוב במצות, תפילין בראשיהם ותפילין בזרועותיהם, מזוזה בפתחיהם ציצית בבגדיהם, ועליהם אמר דוד שבע ביום הללתיך על משפטי צדק'; מנחות מג ע"ב: 'ת"ר חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות תפילין בראשיהם ותפילין בזרועותיהם וציצית בבגדיהם ומזוזה לפתחיהם ועליהם אמר דוד שבע ביום הללתיך על משפטי צדק'.

<sup>29</sup> ראה ריכוז המקורות המזכירים את דרשת 'שבע ביום הללתיך' אצל: יהושע מונדשיין, 'ענין ט"ז קדישים ביום אחד', אור ישראל, שנה ו, גליון ג (ניסן תשס"א), עמ' קצח-קצט.

<sup>30</sup> סודות התפילה לרוקח, קדיש, עמ' רמ.

הראשון שהגה רעיון זה. אביא את המקורות ואדון בהם, כהקדמה לדיון בשאלת מיקומי הקדיש במקורות הקדומים. במדרש תהלים נאמר:

למנצח על השמינית. זהו שאמר הכתוב שבע ביום הללתיך, אמר ר' יהושע בן לוי אלו שבע מצות שבקריאת שמע, יוצר, ואהבה רבה, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר, אמת ויציב, וגאל ישראל, ולפי שאין מצות ציצית בערבית, מוסיפין פורס סכת שלום בשבת ויום טוב, ובחול שומר עמו ישראל. ד"א שבע ביום הללתיך. כנגד שבע חתימות של ק"ש שחרית וערבית דתנן בשחר מברך שתיים לפניך ואחת לאחריה, ובערב שתיים לפניך ושתיים לאחריה, הרי שבע. דבר אחר כנגד שבע פעמים ששליח צבור אומר קדיש בכל יום.<sup>31</sup>

לדעת בובר מדרש תהלים הוא מן המדרשים הקדומים,<sup>32</sup> אולם בנוגע להקבלה בין הפסוק 'שבע ביום הללתיך' לשבעת הקדישים הוא סבור כי מדובר בתוספת מאוחרת. בובר העיר על המשפט המתייחס לקדיש וכתב כי 'כ"ה גם בכ"י ו', וחסר בכ"י האחרים גם בנדפס [...] ובודאי לפנינו בכ"י א' וכ"י ו' היא הוספה מאיזה גאון'.<sup>33</sup> קביעתו של בובר מסתמכת אף על דברי בעל 'שבלי הלקט' המייחסים את הסמכת שבעת הקדישים לפסוק 'שבע ביום הללתיך' לגאונים: 'ואין פוחתין מזו קדישין בכל יום. והגאונים ז"ל סמכום על שם שבע ביום הללתיך'.<sup>34</sup> אמנם, אין הכרח לפרש כי ר' צדקיה בן אברהם התכוון לגאוני בבל דוקא, אלא יתכן כי ייחס לגאונים מקור שהגיע לידינו ולא ידע את מקורו.<sup>35</sup>

להנארד סבר כי המדרש מאוחר מן המנהג של אמירת שבעה קדישים ביום. המדרש נכתב על סמך המנהג הקיים, כאשר רצו להסביר את עניינו ומשמעותו של המנהג. לדעת להנארד, הקדישים לא צורפו לתפילה כדגם של שבעה קדישים, אלא נוספו אחד אחד, בהתאם לצורך שהתעורר באמירתם, בשל הנימוקים אותם ראינו לעיל.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> מדרש תהלים המכונה שוחר טוב, מהדורת שלמה בובר, וילנא 1861, מזמור ו, א, דף כט ע"א.

<sup>32</sup> שם, מבוא, עמ' 6-8; במסגרת דיונו בדרשה שבתאית בנוגע לביטול המצוות, דן מאק בשאלת קדמותו של מדרש תהלים. הדרשה השבתאית התבססה על דרשה בעלת תוכן דומה שהופיעה במדרש תהלים, ולכן בירר מאק את מקורה וזמנה של הדרשה. מאק הביא את דברי צונץ ובובר ששיערו כי חלקו המאוחר של המדרש מאוחר מחלקו הראשון, והתחבר במאה הי"ג או בתחילת המאה הי"ד. לכן, הסיק מאק כי הדרשה שהופיעה במדרש תהלים ותוכנה מלמד על ביטול מצוות מסוימות לעתיד לבוא, היא דרשה שלא חוברה לפני ימי הביניים, כיוון שמשולבת בחלקו המאוחר של המדרש. בהמשך המאמר דן מאק בשאלת אמינותה של הדרשה. ראה: מאק, הדרשה השבתאית, עמ' 60-61.

<sup>33</sup> מדרש תהלים, שם, דף כט ע"א-ב.

<sup>34</sup> שבלי הלקט, דין קדיש בעשרה, עמ' 156.

<sup>35</sup> ראינו לעיל בפרק הראשון, בסעיף מנין השבחים, כי לדעת גינצבורג, תופעת שילוב מקורות שונים וייחוסם לגאונים מצויה בחיבור 'שבלי הלקט'. אמנם, כאן אין שילוב מקורות אלא ייחוס מסורת לגאונים, אך נראה כי כיוון שמגמה של ייחוס מקורות לגאונים מצויה במידה זו או אחרת בשבלי הלקט, ואין מקור קדום לרוקח שיצר זיקה בין דרשת שבע ביום הללתיך למנין הקדישים, אפשר להניח כי הרוקח הוא מקור הדרשה.

<sup>36</sup> ראה: להנארד, קדיש, עמ' 249-250.



מן הנאמר עד כה יוצא כי בתקופת הגאונים ואף לאחריה לא ראו ענין במניית הקדישים אלא אמירת קדיש בתפילה הותאמה ליחידות הליטורגיות השונות ששולבו בה. כלומר, בסיום יחידה, או לעיתים בפתיחתה לדעת הרמב"ם, נאמר קדיש. כן נאמר קדיש כדי לציין הפרדה בין שתי יחידות. כאשר נוספו יחידות ליטורגיות במנהגים שונים, התווספו בהתאמה אף קדישים לתפילה. אחר כך, כאשר כבר התגבשה מסגרת של אמירת קדישים בתחנות ליטורגיות במהלך התפילה, נוספה במדרש הסמכת הקדישים לפסוק 'שבע ביום הללתיך'.

אציג כעת את מיקומי הקדיש בנוסחי התפילה הקדומים. אפתח במנהג הבבלי והמשכו בספרד, אצל הרמב"ם ור' שלמה בר נתן. אחר כך אסקור את שאר הנוסחאות. לבסוף אתאר את תיאור הקדישים ויחידות התפילה עליהן נאמרו בנוסח ספרד למן המאה ה-13 עד לתקופת האר"י. כיוון שאין בידינו סידור שלם של נוסח ארץ ישראל, באמצעותנו אפשר לבדוק את מניין הקדישים בתפילות החול, לא עסקתי בו בפרק זה.

#### ד. קדיש בתפילות החול בנוסחים הקדומים

##### 1. בבל וגרורותיה בספרד

בכדי לברר מהן היחידות המחייבות אמירת קדיש על פי הגאונים בדקתי את סידורי רב עמרם ורב סעדיה.

בתפילת שחרית הזכיר רב עמרם ארבע פעמים אמירת קדיש. בפעם הראשונה מופיע הקדיש לאחר פסוקי דזמרא: 'אבל בתר דמשתעו צורכייהו קאים חזנא ומקמי דלימא ברכו פתח הכי: יתגדל ויתקדש...'<sup>37</sup>. הקדיש השני מוזכר לאחר תפילת העמידה: 'ואומר שליח צבור קדיש עד לעילא ומתחיל שליח צבור אשרי יושבי ביתך'.<sup>38</sup> אחר כך מופיע קדיש לאחר ובא לציין: 'ואומר יתגדל עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן. ומוסיף: תתקבל...'. הקדיש האחרון בתפילת שחרית הוא אחר מנהג אמירת פיטום הקטורת<sup>39</sup> ושיר של יום: 'ומקדש עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן. יהא שלמא רבא עד עושה שלום'.<sup>40</sup>

במנחה ציין רב עמרם שתי אמירות קדיש. אחת אחר אשרי והשניה אחר תפילת עמידה:

<sup>37</sup> סדר רב עמרם, עמ' יא.

<sup>38</sup> שם, עמ' לח.

<sup>39</sup> מנהג אמירת פיטום הקטורת נוהג על פי רב עמרם הן בשחרית והן בערבית: 'וכן בערב לאחר שיגמרו תפלת ערבית נוהגין לומר פטום הקטורת אבל לא השירי' (שם, עמ' מ). תא-שמע הביא את מנהג אמירת פיטום הקטורת פעמיים ביום כאחת מראיותיו להשתקפות הליטורגיה הספרדית בספר הזוהר, זאת בעקבות רמיזה בזוהר על בני אדם הרגילים לומר ברייתא של פיטום הקטורת פעמיים ביום. ראה: תא-שמע, הנגלה שבנסתר, עמ' 58-59.

<sup>40</sup> סדר רב עמרם, עמ' מ.

וכשהולך לבית הכנסת אומר אשרי יושבי ביתך כו', ומקדש עד לעילא, ומתפללים שמונה עשרה בלחש ושליח צבור אומר אבות וגבורות ואומר כתר יתנו לך ומסיים עד עושה השלום כדרך שמתפללים בשחרית. ונופלים על פניהם ואומר ואנחנו לא נדע מה נעשה. ומקדש עד עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל.<sup>41</sup>

אף בערבית מופיעים שני קדישים, לאחר ברכות ק"ש: 'ומקדש שליח צבור'.<sup>42</sup> ולאחר עמידה: 'ולכשמימין תפלת ערבית חוזר ומקדש ונפטרין לבתיהון'.<sup>43</sup> בסך-הכל הופיעו שמונה קדישים אצל רב עמרם.

בסידור רב סעדיה צוינו שבעה קדישים – שלושה בשחרית, שניים במנחה ושניים בערבית. תפילת שחרית לציבור מסתיימת בסדור רס"ג אחר 'ובא לציון' ואמירת קדיש, ואין הוא מזכיר יחידות תפילה נוספות לאחר סדר היום. הקדיש הראשון הוא אחר ישתבח: 'אחר כך מברך ישתבח כמו שרשמתי, עד הסוף, ועונים אמן. אח"כ הוא מוסיף: יתגדל ויתקדש...'.<sup>44</sup> הקדיש השני מופיע אחר תפילת העמידה: 'ופותח רחום וחנון, והצבור אומרו בנפילת אפים, ופותח ואנחנו לא נדע מה נעשה, ויושבים ואומרים זאת. ואומר קדיש כמו שתארנו ופותח להם והוא רחום, וקוראים תהלה לדוד עד סוף המזמור'.<sup>45</sup> הקדיש השלישי מוזכר אחר ובא לציון: 'אחר כך אומר קדיש יתגדל ומסיים בסופו עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום על כל ישראל'.<sup>46</sup>

בתפילת מנחה מופיעים שני קדישים במיקום זהה לסידור רב עמרם: 'ותפלת מנחה בצבור היא בדרך זו: החזן פותח להם והוא רחום ואשרי יושבי ביתך ויתגדל, כסדר, אח"כ עומדים ומתפללים שמונה עשרה, ופותח להם החזן ברוך אתה ה' אלוקינו ואלקי אבותינו, כמו שכתבתי בתפלת הבוקר. אחר כך רחום וחנון וקדיש אחרי התפלה ועושה שלום'.<sup>47</sup>

אף תפילת ערבית כוללת שתי אמירות קדיש במקומות זהים לרב עמרם: 'ותפלת מעריב לצבור...: וכשמגיע למשובח שמו תמיד ימלוך לעולם ועד, אומר קדיש יתגדל ועומדים ומתפללים שמונה עשרה. אבל אינו עובר לפני התיבה ואינו חוזר על שום דבר מן השמונה עשרה, אלא כשגומרים אותה אומר קדיש יתגדל ומסיים עושה שלום'.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> שם, עמ' נ.

<sup>42</sup> שם, עמ' נג.

<sup>43</sup> שם, עמ' נד.

<sup>44</sup> סידור רס"ג, עמ' לה.

<sup>45</sup> שם, עמ' לו.

<sup>46</sup> שם, עמ' מא.

<sup>47</sup> שם, עמ' מא.

<sup>48</sup> שם, עמ' מא.

כפי שראינו, רב עמרם מנה שמונה קדישים בעוד רס"ג מנה רק שבעה קדישים. ההבדל ביניהם נובע מכך שרס"ג לא הזכיר יחידה ליטורגית אחר 'ובא לציון', יחידה הכוללת פיטום הקטורת ושיר של יום. אפשר להסיק מכך כי עוד בתקופת הגאונים נקבעה אמירת הקדיש על פי היחידות שהתווספו לתפילה, ולא על פי מניין זה או אחר. כפי שתיאר זאת היינמן, כאשר התרחבו קטעי התפילה בשל רצון המתפללים ליצור מסגרת לתפילות הסיום שנתקבעו כבר, נוצר אף הצורך להוסיף אחריהם קדיש כדי לציין את חתימת יחידת התפילה הזו.<sup>49</sup>

בעקבות מסקנה זו, אעבור לבדוק כעת היכן נהגו לומר קדיש בתפילות החול בנוסחים הקדומים ואבדוק האם והיכן התווספו קדישים לתפילה בעקבות הוספת יחידות ליטורגיות.

בפרק ט' מהלכות תפילה, תיאר הרמב"ם את תפילת הציבור. הרמב"ם ציין אמירת קדיש במקומות זהים לרס"ג. בסדר התפילה בסוף ספר אהבה ציין הרמב"ם שני מנהגים של הוספות בתפילת שחרית. המנהג הראשון הוא הוספת תחנונים לסדר היום. מנהג זה היה מבוסס ונפוץ, על פי לשון הרמב"ם: 'וכן נהגו העם להתחנן אחר סדר היום תמיד בתחנונים אלו ה' אלוקי אברהם יצחק וישראל אבותינו שמרה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמך...'<sup>50</sup> אחר כך תיאר הרמב"ם מנהג נוסף, שהיה פחות מצוי, ובו נהגו מקצת העם:

ונהגו מקצת העם לקרות בכל יום אחר תחנונים אלו שיר מזמור שהיו הלויים אומרים בבית המקדש באותו היום וקורין לדוד אליך ה' נפשי אשא כל המזמור וקוראין אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינה תלמידי חכמים וכו' אין כאלוקינו אין כאדונינו וכו'...<sup>51</sup>

מנהג זה מופיע כבר אצל רב עמרם, בשונה מרס"ג, שכתב 'ולאחר שמסיים שליח צבור עושה שלום נוהגין לומר כך. מי כאלוקינו מי כאדונינו [...] פיטום הקטורת [...] ואומר. השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש'.<sup>52</sup> הרמב"ם לא הזכיר אמירת קדיש אחר תוספות אלה, אולם כיוון שבסדר התפילה לא הזכיר את מקום אמירת הקדישים אלא רק בהלכות תפילה, אין בעובדה זו בכדי ללמד על מנהג אמירת קדיש אחר שיר של יום בזמנו. בהלכות לא הזכיר הרמב"ם מנהג זה, אולי כיוון שבהלכות תיאר רק את סדר התפילה הקדום והמקובע כבר, ולא מנהגים מחודשים. יחד עם זאת, סביר כי אכן אמרו קדיש אחר הוספות אלה, כמו לאחר כל יחידת תפילה. אפשרות נוספת היא שכיון שהרמב"ם ראה בזה מנהג יחידים, לא ראה מקום לאמירת קדיש אחר זה.

<sup>49</sup> היינמן, התפילה בתקופת התנאים, עמ' 163.

<sup>50</sup> סדר התפילה של הרמב"ם, גולדשמידט, עמ' 204.

<sup>51</sup> שם, עמ' 205.

<sup>52</sup> סדר רב עמרם, עמ' לט-מ.

ר' שלמה בר נתן ציין אותן אמירות קדיש בדומה לרס"ג, אולם לא הזכיר אמירת קדיש אחר ובא לציין. יתכן שהדבר נגרם כתוצאה מסדר הצגת הדברים אצל ר' שלמה: אחר שתיאר את תפילת היחיד וכלל בתיאור את 'ובא לציין', הוא חזר ותיאר את ההוספות לעמידה של שליח הציבור. אחרי תיאור ההוספות, ציין 'לאחר מכן סדר תפלות השחר ליחיד ולציבור בכל תנאיה' ואינו מזכיר שוב, בתפילת הציבור, 'ובא לציין', וממילא אין מקום להזכיר את הקדיש.<sup>53</sup>

## 2. אשכנז

על מנת לעקוב אחר הקדישים באשכנז אבחנו תחילה את אזכורי הקדיש בסידור ר' שלמה מגרמיזא. פירוש הקדיש מופיע אחר ישתבח ומובן כי כאן הוא מקומו הראשון.<sup>54</sup> אחר נפילת אפים נכתב 'ואומי קדיש לסיום תפילת יוצר, והוא קדיש שיני'.<sup>55</sup> קדיש אחרון מופיע אחר ובא לציין: 'ואומי קדיש שלישי ונפטרין'.<sup>56</sup>

בתפילת מנחה נזכרת אמירת קדיש לפני תפילת מנחה ולאחר העמידה: 'לפיכך אומי תהילה וקדיש לפני תפילת המנחה, ומתפללין תפילת המנחה, וגם תחינתה כדאמי לעיל תפילה ותחינה. ואומי קדיש לסיום התפילה, וגומרי קדיש ואומי תתקבל צלותהון להודיעך שהוא עיקר התפילה', וכנגד התמיד.<sup>57</sup> לדעת ר' שלמה, יש לסדר שבח לפני התפילה, ואחריו אומרים קדיש. רק אחר השבח והקדיש תבוא תפילת העמידה.

בתפילת ערבית מופיע קדיש בין גאולה לתפילה כדי לציין הפרדה ואחר העמידה כסיום: 'וקדיש שקבעוהו בין הגאולה לתפילה, להוכיח שאינה חובה, התפילה [...] ואחר כך אומי קדיש אחר התפילה לסיים בתפילה בשבחו של הקב"ה'.<sup>58</sup>

שבעה קדישים מלווים את תפילות החול בנוסח אשכנז הקדום – שלושה בשחרית, שניים במנחה ושניים בערבית.

ר' יצחק מווינה תיאר מנהג חדש של אמירת קדיש נוסף בסיום שחרית על ידי נער יתום. על מנהג קדיש יתום ארחיב בפרק העוסק בו, אך לענייננו חשוב לציין את התרחבות אמירת הקדישים באמצעות מנהג זה.

<sup>53</sup> סידור רבינו שלמה ברבי נתן זצ"ל... מן העיר ס'גלמסה... על-ידי שמואל חגי, ירושלים תשנ"ה, עמ' יא, כ-כא, כג.

<sup>54</sup> סידור ר' שלמה מגרמיזא, עמ' עו.

<sup>55</sup> שם, עמ' קטו.

<sup>56</sup> שם, עמ' קכא. יש לציין כי בדבריו אפשר כבר להבחין במניין שהוא עורך בנוגע לקדישים, וכנראה תהליך הספירה התרחש בעקבות דרשת 'שבע ביום' שהחלה להתהלך אז בקרב חכמים.

<sup>57</sup> שם, עמ' קכט.

<sup>58</sup> שם, עמ' קכט.

מנהגנו בארץ כנען [סלובקיה] וכן מנהג בני רינוס לאחר שיאמרו הצבור אין כאלקינו עומד היתום ואומר קדיש. אבל בצרפת ראיתי שאינם מקפידים על כך מי שיאמר קדיש אם נער יתום או נער שיש לו אב ואם. וכמנהגנו מסתברא משום מעשה שהיה דמעשה בר"ע.<sup>59</sup>

התפילה האשכנזית הכילה שבעה קדישים בתחילה, ואחר כך נוסף קדיש בסיום תפילת שחרית, כתוצאה מהוספת יחידת 'אין כאלקנו'.<sup>60</sup>

בסידור מנהג אשכנז מן המאה ה-13,<sup>61</sup> ישנם שלושה קדישים בשחרית ושניים ערבית. תפילת מנחה אינה מוזכרת.<sup>62</sup> בסידור מנהג אשכנז המערבי לכל השנה המתוארך למאות 14-15,<sup>63</sup> מופיעים שבעה קדישים במהלך תפילות החול.<sup>64</sup> בשני כתבי יד של סידורים אלה הופיעו שלושה קדישים בשחרית ושניים בערבית. בסידור בו הופיעה הדרכה לתפילת מנחה הוזכרו שני קדישים. אפשר לראות מכאן כי עד למאה ה-14 עדיין לא היתה התרחבות יחידות התפילה בסיום שחרית נפוצה, ולכן לא נוספו קדישים.

ר' משה איסרליש העיר על דברי הטור, וציין כי במנהג אשכנז נהגו לומר קדיש נוסף אחר עלינו לשבח:

משמע דאין לומר אחר עלינו לשבח קדיש וכן למטה במה שקאמר שבספרד נוהגים לומר מזמור וקדיש ואחר כך עלינו ולא כתב שאומרים קדיש אחר זה אמנם אין המנהג כן אלא אומרים קדיש אחריו והוא נקרא קדיש יתום משום דהיתומים רגילים למימריה וכן הוא באגור וכתב בשם מהר"ם אף על פי שזה הקדיש נתקן בשביל המתים כמו שמצינו במעשה דרבי עקיבא מכל מקום אף על פי שאין שם אבל בבית הכנסת אין לבטלו מאחר שהוא נתקן אחר הפסוקים ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לומר אותו מאחר שכבר נתקן עכ"ל.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> ר' יצחק מווינה, אור זרוע, ב, מהדורת ירושלים, ירושלים תש"ע, סימן נ, עמ' סב.

<sup>60</sup> תא שמע שיער כי תפילת 'אין כאלקנו', שמקורה בספרות ההיכלות, נכללה בסדר המעמדות הקדום ומשם עברה לסיום תפילת שחרית. סדר המעמדות הוא מנהג אמירת קטעים שונים מן המקרא ומן התורה שבעל פה, על יסוד תפילת המשוערת של אנשי המעמד בבית המקדש. מנהג זה נאמר ע"י יחידים באשכנז ובצרפת בימי הביניים הקדומים. אמנם, תא שמע לא מצא בכתבי היד את שילוב 'אין כאלקנו' ויתכן כי קטע זה נפל מסדר המעמדות כבר במאה ה-11, תקופה ממנה לא נותרו כתבי יד. ראה: תא שמע, עלינו לשבח, עמ' 143-153.

<sup>61</sup> כ"י וינה - הספריה הלאומית האוסטרית 75 (ס' 1352), מהדורה מקוונת: URL: [http://search.obvsg.at/primo\\_library/libweb/action/dlDisplay.do?institution=ONB&vid=ONB&onCampus=false&lang=ger&docId=ONB\\_aleph\\_onb06000219185](http://search.obvsg.at/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?institution=ONB&vid=ONB&onCampus=false&lang=ger&docId=ONB_aleph_onb06000219185)

<sup>62</sup> דף 10א-ב: קדיש אחר ישתבח; דף 116 אחר נפילת אפים; דף 117 אחר ובא לציון: הערה 'קדיש שלם עלינו לשבח'. אין מנחה; ערבית: דף 18 א אחר יראו עינינו הערה: קדיש עד דאמירן. אחר כך עובר לנוסח שבת; דף 119 אחר עמידה וברכת מעין שבע מופיע קדיש.

<sup>63</sup> ציריך - אוסף ברגינסקי 253 (ס' 1423), מהדורה מקוונת. URL: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/bc/b-0253>

<sup>64</sup> דף 12: חצי קדיש אחר ישתבח; דף 18: חצי קדיש אחר נפילת אפים, קדיש שלם אחר ובא לציון; דף 19: למנחה: הערה: אשרי חצי קדי' י"ח תחינות קדיש שלם; דף 20: בערבית מופיע קדיש קודם התפילה ואחר התפילה.  
<sup>65</sup> ר' משה איסרליש, דרכי משה הקצר על טור או"ח סימן קלג אות ב.

באשכנז נהגו לומר קדיש אחר 'עלינו', בשונה ממנהג ספרד שבו 'עלינו' חתם את תפילת שחרית. לדעת רמ"א, הקדיש הזה מתפקד כקדיש יתום אולם במידה ואין יתום, אומרים אותו בכל אופן, כיוון שניתקן על פסוקים. שוב רואים כאן את העיקרון שקדיש חל על אמירת פסוקים, ובא כסיום להם. לא ברור מדברי רמ"א על אלו פסוקים מדובר, וכנראה הכוונה לפסוקים המשולבים בתוך תפילת עלינו לשבת. בענין זה, ראוי להזכיר את דיונו של ר' מנחם מנדל לנדא בסידור צלותא דאברהם. הגר"א סבר שאין לומר את הפסוק 'והיה ה' למלך על כל הארץ...' בסיום עלינו, כיוון שלא הופיע בנוסח עלינו לתפילת ראש השנה. הרב לנדא שיער כי הוספת הפסוק לעלינו התרחשה בעקבות המנהג לומר קדיש אחרי עלינו באשכנז. כיוון שקדיש נאמר על שלוש פסוקים לכל הפחות, כמו שכתב רמ"א, לכן הוסיפו את הפסוק 'והיה ה' למלך' וכך הגיעו לשלושת הפסוקים הנדרשים כדי לאפשר אמירת קדיש: 'וידעת היום'; 'ה' ימלוך'; 'והיה ה' למלך'. לכן, הסיק הרב לנדא כי אין לבטל אמירת פסוק זה, כיוון שאז לא יגיעו למנין שלושה פסוקים.<sup>66</sup>

### 3. צרפת

מנהג צרפת כפי שתואר ב'מחזור ויטרי' מציין אמירת קדיש בתפילת שחרית במקומות הבאים: לאחר ישתבח (עמ' קז), לאחר נפילת אפים (עמ' קכד), לאחר ובא לציון קדיש תתקבל (עמ' קכט). אחר קדושה דסדרא אמרו פרקי תהלים מסוימים, אך יש שינויי נוסחאות בכתבי היד איזה פרקים אמרו.<sup>67</sup> לאחר מזמורים אלה נאמר: 'ועומד הנער ואומר קדיש ומדלג תתקבל ואומר יהא שלמא רבה, שכשהציבור אומר פסוק או משנה צריכין לומר קדיש אחריהם'.<sup>68</sup>

בתפילת מנחה מופיעות שתי אמירות קדיש, כפי שראינו אצל הגאונים. האחת אחר אשרי והשניה אחר תפילת עמידה.<sup>69</sup>

בתפילת ערבית מופיע קדיש אחר יראו עינינו, וכן אחר העמידה: 'ואומר קדיש עד דאמירן. ועומדין לתפילת שמונה עשרה ברכות, וחוזר ואומר השליח קדיש שלם תתקבל, יהא שלמא, עושה שלום במרומו. והולך החזן ויושב במקומו'.<sup>70</sup> אחר כך באה אמירת פיטום הקטורת<sup>71</sup> ולאחריה: 'ועומד

<sup>66</sup> ר' מנחם מנדל לנדא, צלותא דאברהם, תל אביב תשי"ח, א, עמ' תיא.

<sup>67</sup> מזמור פג בתהלים, שיר מזמור לאסף, נזכר בחלק נכבד מנוסחאות מחזור ויטרי כמזמור אותו אומרים אחר קדושה דסידרא. תא-שמע עמד על זיקתו של מזמור זה לסדר המעמדות. כזכור, סדר המעמדות הוא מנהג אמירת קטעים שונים שנאמר ע"י יחידים באשכנז ובצרפת בימי הביניים הקדומים. לדעת תא-שמע, חלקים מסדר המעמדות השתלבו בהדרגה במערכת התפילה עצמה – לפנייה, בתוכה ואחריה, וממילא נעקרו מסדר המעמדות. מזמור פג הופיע בסדרי המעמדות הקדומים, ואחר כך הופיע כפרק תהלים בסיום תפילת שחרית באשכנז ובצרפת. ראה: תא-שמע, עלינו לשבת, עמ' 145–150.

<sup>68</sup> מחזור ויטרי, א, עמ' קל.

<sup>69</sup> שם, עמ' קמה, קמח.

<sup>70</sup> שם, עמ' קנד.

<sup>71</sup> מנהג אמירת פיטום הקטורת נזכר כבר אצל רב עמרם, שם נאמר פעמיים ביום, בבוקר ובערב. על פי מחזור ויטרי נהגו לחלק אמירת הקרבנות: פרשת התמיד בבוקר ופיטום הקטורת בערב. עם זאת, ציין ר' שמחה מויטרי כי זקנו היה

הנער ואומר קדיש ומדלג תתקבל, ואומר יהא שלמא. וקדיש זה אינו אלא לחנך את התינוקות, ואינו בכלל שבע ביום הללתיך.<sup>72</sup>

אנו רואים שבצרפת ובאשכנז הוסיפו יחידות ליטורגיות אחרי תפילת שחרית ותפילת ערבית ואמרו קדיש אחריהן. בקדיש זה, הנאמר על ידי נער, הופיע נימוק לאמירתו – יש לומר קדיש לאחר פסוק או משנה. אף בקדיש האחרון בתפילת ערבית הוסיף ר' שמחה מויטרי טעם לאמירת הקדיש על ידי הנער. אם נשלב את שני הנימוקים, אפשר יהיה להבין את הוספת שני הקדישים הללו ואת אמירתם על ידי נערים: שני הקדישים הללו אינם מוגדרים כקדישי חובה. קדישים אלה נאמרים כיוון שאמרו מזמור או משנה, ולכן נוצר הצורך באמירתם. היות ואינם מחויבים מן הדין, ניתנו קדישים אלה לנערים, על מנת להרגילם במצוות. רואים מכך כי כנראה בתחילה היה נהוג בצרפת לומר שלושה קדישים בשחרית, ובזמן כלשהו התפתח מנהג לומר קדיש נוסף בעקבות הוספת קטעי תפילה. היות ולא היה חיוב הלכתי לאמרו, יכלו לאפשר אף לקטן לאמרו. בכתב יד לונדון אנו מוצאים את ההבחנה בין קדישי חובה לקדישי רשות, בעקבות הטמעת דרשת 'שבע ביום הללתיך' ביחס לקדיש והמסקנה המתבקשת מן הדרשה – יש קדישים המחוייבים מן הדין.

#### 4. איטליה

ב'מחזור כמנהג בני רומה' מופיעים שבעת הקדישים המשותפים לכל המקורות שראינו עד עתה. מלבדם, קדיש נוסף בשחרית מופיע אחר עלינו לשבח, בדומה למנהג אשכנז אותו ראינו אצל רמ"א: 'ואומר החזן קדיש בלא תתקבלי'.<sup>73</sup>

#### 5. ארם צובה

בתפילת שחרית מופיעים שלושת הקדישים המשותפים לכל המקורות.<sup>74</sup> במנהג זה אמרו למנצח מזמור לדוד ואמר ר' אלעזר ואחר אמירות אלה אמרו קדיש נוסף – קדיש הכולל את פסקת 'דהוא

אומר פיטום הקטורת אף בשחרית. ראה: ויטרי, גולדשמידט, א, הלכות שחרית סעיף ג, עמ' ו, והערה 1. לעומת המשתמע מחזור ויטרי, שנהגו בצרפת לומר פיטום הקטורת בכל יום אחר ערבית, ציין תא-שמע כי בפועל המנהג בצרפת היה לומר פיטום הקטורת רק בשבתות וימים טובים, בשל החשש מאריכות יתירה של התפילה וביטול העם ממלאכה. לעומת זאת, בספרד נהגו לומר פיטום הקטורת פעמיים ביום, כמו המנהג אצל רב עמרם. תא-שמע הביא שתי עדויות למציאות הריאלית. ראה: תא, שמע, הנגלה שבנסתר, עמ' 59–60.

<sup>72</sup> מחזור ויטרי, עמ' קנה. המשפט האחרון בפסקה – 'וקדיש זה אינו אלא לחנך התינוקות ואינו בכלל שבע ביום הללתיך' מופיע על פי מהדיר מחזור ויטרי בכ"י לונדון בלבד. כפי שכבר למדנו בפרק הראשון ביחס למסורת ז' תיבות וכ"ח אותיות', בכ"י לונדון מצויות תוספות רבות שאינן מופיעות בכתבי היד האחרים של מחזור ויטרי. גולדשמידט סבור כי מעתיק כ"י לונדון, שהיה תלמיד חכם, ביקש לסדר לו מחזור משלו המבוסס על מחזור ידוע (מחזור ויטרי, א, מבוא, עמ' 46). לכן מסתבר שמשפט זה הוא תוספת של מעתיק כ"י לונדון, תוספת שהגיעה על פי מסורת אשכנזית, ולא נכתבה ע"י ר' שמחה מויטרי.

<sup>73</sup> מחזור כמנהג רומה, שונצין-קזאל מירי רמ"ו (1485–1486), מהדורת פקסימיליה, ירושלים: מאגנס, תשע"ב, דף 9ב, 14א-17ב.

<sup>74</sup> סדור תפילות כפי מנהג ק"ק של ארם צובה, ע"פ דפוס ונציה רפ"ז, ירושלים תשס"ז, דף לח ע"ב – לט ע"א; נג ע"ב – נה ע"א.

עתיד לחדתא' ופסקת 'על רבנן ועל תלמידהון'.<sup>75</sup> גם במנחה ובערבית אנו מוצאים, מלבד שני הקדישים המשותפים לכל המקורות, קדיש 'דהוא עתיד לחדתא' אחר מזמור ואמר ר' אלעזר.<sup>76</sup>

פרנקל עמד על עניינו של קדיש דהוא עתיד לחדתא במחזור ארם צובה כדוגמא לזיקת קהילת חלב הרמב"ם ולקבלת פסקיו בעניינים שונים. הרמב"ם קבע כי קדיש דרבנן הוא קדיש הנאמר אחר לימוד בתורה שבעל פה ע"י עשרה מישראל, ונוסחו כולל שתי תוספות – 'דעתיד לחדתא עלמא' ועל רבנן ועל תלמידהון'.<sup>77</sup> בשונה ממנהגי תפילה אחרים בהם לא נכללה פסקת 'דעתיד לחדתא' בקדיש דרבנן, קיבל מנהג ארם צובה את דעת הרמב"ם לעניין תוכנו ונוסחו של קדיש דרבנן. אמנם, מציאותו של קדיש דרבנן בסיום כל תפילה היא תופעה חדשה יחסית, לדברי פרנקל, היות ובכתבי היד הקדומים של מנהג ארם צובה לא היתה קיימת. יתכן כי קהילת ארם צובה הושפעה במקצת מן המערב במאה ה-15 ולכן הוסיפה קדיש דרבנן בסיום תפילות החול.<sup>78</sup>

## 6. פרס

קדיש לאחר ישתבח ולפני ברכו מופיע בפסוקי דזמרה לשבת, קודם תפילות החול.<sup>79</sup> לאחר עמידת שחרית נזכרים בסידור נוסח פרס שתי אמירות קדיש – האחת לאחר נפילת אפים והשניה ולאחר ובא לציון.<sup>80</sup> במנחה מופיעים שני קדישים – אחד לפני העמידה והשני אחריה.<sup>81</sup> תפילת ערבית מופיעה רק בתור ערבית למוצאי שבת. לאחר ברכת 'יראו עינינו', סמוך לתפילת העמידה מופיע קדיש. אחר כך מופיע קדיש נוסף לאחר תפילת עמידה.<sup>82</sup> סך הכל מוסר נוסח פרס שבעה קדישים: שלושה בתפילת שחרית, שניים במנחה ושניים בערבית. מיקומי הקדיש זהים לסדר אותו מסר רב סעדיה. אפשר ללמוד מכך כי לא התרחשה התרחבות של יחידות תפילה בנוסח זה, אלא הוא נותר נאמן לנוסח הקדום ולקדישים המלוים אותו.

לסיכום, ראינו כי התפילה כפי שהתגבשה בתקופת הגאונים הכילה יחידות ליטורגיות קבועות. לאחר סיום יחידה, ולעיתים כפתיחה ליחידה, אמרו קדיש. כתוצאה מהתווספות יחידות והפיכתן לחלק מחובת הציבור, בעיקר אחר תפילות העמידה, בשחרית ואף במנחה וערבית, נוספו עוד

<sup>75</sup> שם, דף נח ע"ב – נט ע"א.

<sup>76</sup> שם, דף ס, ע"ב – סח, ע"ב. בתפילת מנחה אין הנוסח המלא של הקדיש אלא הפניה לקדיש של שחרית. בהפניה זו נקרא קדיש 'דהוא עתיד לחדתא' בשם 'קדיש בתרא'.

<sup>77</sup> סדר התפילה של הרמב"ם, גולדשמידט, עמ' 203–204.

<sup>78</sup> פרנקל, מחזור ארם צובה, עמ' 22–26.

<sup>79</sup> נוסח התפילה של יהודי פרס, עם מבוא והערות מאת שלמה טל, ירושלים תשמ"א, עמ' 55, שורה 3.

<sup>80</sup> שם, עמ' 101, שורות 4, 8.

<sup>81</sup> שם, עמ' 102, שורות 5, 11.

<sup>82</sup> שם, עמ' 81, שורה 11; עמ' 88, שורה 3.



קדישים לתפילות. הוספת הקדיש בעקבות התגבשות מנהג 'סדר היום' בשחרית היא הרווחת ביותר, אבל בנוסח ארם צובה ראינו הרחבות אף במנחה ובערבית.

כעת אעבור לתאר את התפתחות אמירת הקדישים עד לתקופת האר"י במנהג הספרדי, במטרה לבחון האם וכיצד השפיע האר"י על התרבות הקדישים בתפילות החול.

#### ה. מיקומי הקדישים במנהג הספרדי עד תקופת האר"י

ר' יהודה בר יקר (סוף המאה ה-12), שהיה רבו של הרמב"ן, נולד בפרובנס, למד בצרפת אצל בעלי התוספות והגיע לבסוף לברצלונה.<sup>83</sup> בפירוש התפלות והברכות לר' יהודה בר יקר<sup>84</sup> מופיע קדיש בשחרית אחר ישתבח (עמ' טז), אחר נפילת אפים (עמ' עד) ואחר ובא לציון: 'ומיד אומר קדיש ואומר תתקבל כיון שעומד בסוף התפלה' (עמ' עז). תפילת מנחה לחול אינה נזכרת בחיבור ובתפילת ערבית מוזכרים שלושה קדישים: 'ואומר קדיש עד תתקבל, ואומר שמונה עשרה ברכות ואח"כ אומר קדיש. ויש אומרים שיר מזמור לאסף (תהלים פג). ויש אומרים אין כאלוקינו. ואומי קדיש ואינו אומר תתקבל שקודם שאמר שיר מזמור אמרו שנגמרה התפלה.'<sup>85</sup> בדברי ר' יהודה בר יקר יש עדות להתרחבות תפילת ערבית באמצעות הוספת יחידה בסיום התפילה. כפועל יוצא נוסף אף קדיש אחריה. כפי שצינתי, למד ר' יהודה בר יקר בצרפת. גם ר' שמחה מויטרי ציין אמירת קדיש נוסף, שלישי במספר, בסיום תפילת ערבית (לעיל, עמ' 185). כנראה שיקף ר' יהודה בר יקר כאן את מנהג צרפת, ולא את מנהג ספרד. חיזוק להנחה זו אפשר למצוא אצל ר' יעקב בר אשר שלא ציין קדיש זה בסדר תפילת ערבית, על אף שחי ופעל במאה שאחר ר' יהודה בר יקר.<sup>86</sup>

מתוך שלושת כתבי היד של סידורי ספרד המתוארכים למאה ה-13, רק סידור אחד הציג באופן עקבי את המקומות בהם אומרים קדיש. בכ"י פריס-הספריה הלאומית 591 (ס' 10551) מופיעה אמירת קדיש במקומות הבאים: בשחרית – אחר ישתבח (דף 32); אחר נפילת אפיים (דף 55); אחר ובא לציון (דף 58); אחר שיר של יום (דף 59); במנחה – אחר אשרי ואחר עמידה (דף 64–65).

תיאור הקדישים בתפילת ערבית בסידור זה הוא יוצא דופן ומעניין. בהערה לפני והוא רחום נכתב: 'נכנסין לבית הכנסת ואומרין מזמור אחד ואחר כך אומר ש"צ קדיש עד למעלה ואומר' (דף 66) [ההדגשה שלי, ש"ח]. בדף 68, אחר יראו עינינו, מופיעה הערה: 'ואומר ש"צ קדיש עד למעלה

<sup>83</sup> תא-שמע, יהודה בר יקר, עמ' 354; אמנס, שכטר הסיק כי לא ברור מהו מקומו של ר"י בר יקר, אולם, יהלום הביא מקורות נוספים המאששים את ההנחה כי ר"י בר יקר היה מחכמי פרובנס, והוא נדד לדמפייר שבצרפת ואחר לברצלונה שבספרד, שם היה לרבו של הרמב"ן. יהלום מוסיף כי מגוריו של ר"י בר יקר באיזורי התפר שבין ספרד ונדודיו אפשרו לו להשוות בין מנהגי האזורים השונים. ראה: יהלום, עמ' 79–83.

<sup>84</sup> ר' יהודה בר יקר.

<sup>85</sup> שם, עמ' פח.

<sup>86</sup> טור או"ח, סימן רלז.

ומתפללין תפלת עמידה כמו שכתוב שחרית ואחר כך אומר ש"צ קדיש תתקבל ואומרין] שיר למעלות]. אחר כך ההערה: 'ואומר קדיש יהא שלמא וברכו וחותמין עלינו לשבח'. על פי כתב היד, נאמרים ארבעה קדישים בתפילת ערבית ולא שני קדישים. קדיש נוסף אחד נאמר עוד לפני תחילת התפילה, הפותחת ב'והוא רחום'<sup>87</sup>, והוא נאמר אחר מזמור תהילים.<sup>88</sup> הקדיש הנוסף השני נאמר בסיום התפילה, שוב על מזמור מתהילים. כפי שצינתי אף ר' יהודה בר יקר הזכיר קדיש נוסף הנאמר בסיום ערבית, אולם קדיש לפני ערבית לא מצאתי בשום מקור קודם לכתב יד זה. זרותו של קדיש זה בתקופה הנדונה, היינו המאה ה-13, יכולה ללמד ככל הנראה על תיארוך מוטעה של כתב היד. תיארוך הסידור נקבע על פי סגנון הכתיבה, ולא על פי מאפיינים מובהקים כגון תאריך, שם המלך בתקופת כתיבת הסידור וכד'. לכן, נראה כי לא נכון להשתמש בכתב היד כדי להעיד על מציאות אמירת קדיש קודם ערבית בתקופה מוקדמת זו, אלא יש לאחור למאה ה-14, שכפי שאראה להלן, נמצאו בה שלושה כתבי יד המדריכים לומר קדיש קודם 'והוא רחום'.

ר' יעקב בן אשר בעל הטורים עסק בדיני הקדיש בסימן נ"ה, אחר ברכת ישתבח. בסימן קל"א הזכיר קדיש אחר נפילת אפים וקדיש נוסף אחר ובא לציון בסימן קל"ב. בסימן קל"ג כתב ר' יעקב בן אשר: ובספרד נוהגין לומר בכל יום אחר קדיש מזמור הטה ה' אזנך ענני וקדיש אחריו. ואחר כך עלינו לשבח [...] ומנהג טוב הוא.<sup>89</sup> ובסידור רב עמרים כתב לאחר שסיים שליח צבור עושה

<sup>87</sup> מנהג אמירת 'והוא רחום' קודם ערבית מוזכר בטור: 'ואומר והוא רחום ותיקנו לאומרו לפי שבשחרית ומנחה יש תמידין שמכפרין אבל ערבית שאין תמיד לכפר תקנו לומר והוא רחום ויש אומרים לפי שנהגו ללקות ערבית לאחר שחטאו כל היום ובמלקות מתכפר להם לכך נהגו לומר אחר המלקות והוא רחום'. טור או"ח סי' רלז. בנוגע לתפילת ערבית של שבת חילק הטור בין מנהג אשכנז לספרד והביע את העדפתו למנהג אשכנז: 'ונוהגין בספרד לומר והוא רחום כבשאר הימים [קודם ברכו] ובאשכנז אין נוהגין לאמרו ולפי הטעם שכתבתי למעלה שאומרים אותו בשביל המלקות ראוי שלא לאמרו בשבת'. טור או"ח סי' רסז, ב. לדעת צימלס, פסוק 'והוא רחום' הוא כעין בקשת סליחה ונטילת רשות לגשת אל ה' בתפילה ותחנונים, ואינו בא לכפר על עוון מיוחד. תיאור השתלשלות המנהג ונימוקים להופעתו במספר מקומות במהלך התפילה אצל: צימלס, סדור רס"ג, עמ' תקלג-תקמב. מקורות נוספים המתארים את המנהג אצל: פליישר, תפילות הקבע, א, עמ' 812, הערה 54. גרטנר עסק לאחרונה בהרחבה במנהג אמירת 'והוא רחום' במוקדים שונים במהלך התפילה, ועמד על הנימוקים לאמירתו, וכן על התפתחות המנהג שלא לאמרו בליל שבת. ראה: גרטנר, עיוני תפילה, עמ' 186 ואילך.

<sup>88</sup> עדות למנהג אמירת מזמור לפני ערבית מצויה בדברי ר' ישעיה בן אליה, (ריא"ז), חי ופעל באיטליה ונפטר בסביבות 1280), נכדו של ר' ישעיה די טראני (רי"ד). בדיונו בברכות קריאת שמע של ערבית כתב: 'ויש מקומות שנוהגין לומר שום מזמור קודם שיפתחו בברכות שלקריית שמע. ויש שנוהגין לומר והוא רחום, כמו שאנו אומרין'. אמנם, מנהג זה אינו זהה למנהג שהופיע בכתב היד. שכן ריא"ז ציין כי היו שנהגו לומר מזמור והיו שנהגו לומר והוא רחום. מכאן משתמע כי אמירת המזמור החליפה את אמירת והוא רחום. לעומת זאת בכתב היד אמירת המזמור קדמה לאמירת והוא רחום ונוספה עליה. כמו כן, לא הזכיר ריא"ז אמירת קדיש אחר מזמור זה. ראה: ר' ישעיה בן אליה, פסקי הרי"ד ופסקי הריא"ז, מהדורת וורטהיימר וליס, ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם ומוסד הרב קוק, תשכ"ד, ברכות א, אות ג, עמ' ב.

<sup>89</sup> גלינסקי השתמש בהתייחסותו של הטור למנהג ספרד זה עליו כתב 'ומנהג טוב הוא' כדוגמה אחת מתוך תשע של נכונותו של ר' יעקב בן אשר לשבח את מנהג ספרד אליו נחשף בעקבות המעבר מאשכנז. ככלל, ביכר ר' יעקב את מנהג אשכנז בתחום הליטורגיה, אולם לא ביטל את מנהג ספרד אלא התייחס אליו בכבוד והותיר לכל אחד את החירות לנהוג כמנהגו. מתוך 112 התייחסויות למנהגי תפילה, 44 התייחסויות משקפות העדפה של מנהג אשכנז ו-29 התבטאויות מציגות יחס של ניטרליות. לדעת גלינסקי, ר' יעקב עשה מאמצים לשמר את מנהגי המקום ממנו בא אולם הקפיד שלא לבקר את מנהג המקום בו הוא גר עתה. למרות זאת, ב-8 מקומות ביקר ר' יעקב את מנהג ספרד והתנגד לו. אם נחזור לראשית הדברים, המקרים בהם שיבח ר' יעקב את מנהג ספרד מעידים על מידה של פתיחות ורצון להשתלבות, שכנראה סייעה לדעת גלינסקי לספרו להתקבל אצל חכמי ספרד. ראה: גלינסקי, עמ' 258-268.

שלום נוהגים לומר אין כאלוקינו וכו' עד אתה הוא מושיענו אתה הוא שהקטירו אבותינו לפניך קטורת הסמים [...] ואומר קדיש עד עושה שלום.

בדברי ר' יעקב בן אשר מובאים שני מנהגים שונים של הוספת יחידות תפילה אחר תפילת העמידה. לפי רב עמרם אמרו אין כאלוקינו וכו', ואחריו קדיש, ואילו בספרד נהגו לומר מזמור הטה ה' אזנך (תפלה לדוד, תהלים פו), ואחריו קדיש. כפי שנראה בדברי אבודרהם הסמוכים, המנהג המאוחר כלל את שתי היחידות.

בתפילת מנחה, סימן רל"ד, הזכיר ר' יעקב בן אשר שני קדישים: 'סדר תפלת המנחה בציבור אומר אשרי וקדיש ומתפללין שמונה עשרה ושליח ציבור מחזיר התפלה כדרך שעושין בשחרית ונופלים על פניהם ואומרים ואנחנו לא נדע וכו' ואומר קדיש שלם ונפטרין לבתיהם לשלום'.

אף בערבית בסימן רל"ז הזכיר הטור שני קדישים: 'וקורין קריאת שמע וברכותיה ויראו עינינו וקדיש ומתפללין הצבור בלחש [...] ואומר קדיש ונפטרין לבתיהם לשלום'. בהמשך הסימן הביא הטור את דברי רב עמרם שכתב כי נוהגים לומר פיטום הקטורת אחר תפילת ערבית, אך הטור לא הזכיר אמירת קדיש אחר פיטום הקטורת.

תיאור קדישי שחרית אצל ר' דוד אבודרהם תואם לדברי הטור.<sup>90</sup> בשחרית מוזכר קדיש במקומות הבאים: אחר ישתבח קדיש עד לעילא (עמ' קנה); אחר נפילת אפיים קדיש עד לעילא (עמ' רסו); אחר אשרי-ובא לציון קדיש תתקבל (עמ' עדר); אחר תפלה לדוד ושיר של יום קדיש יהא שלמא (עמ' ערה); יש מקומות שאומרים אלוקים יחנונו ויברכו, פיטום הקטורת ותאנא דבי אליהו, ואחריהם קדיש 'על ישראל' (עמ' רפג). כפי שכתבתי לעיל, הטור ציין כי הקדיש אחר תפילה לדוד הוא מנהג ספרד, ואחר ציין מנהג נוסף, הנזכר בדברי רב עמרם, של אמירת קדיש אחר פיטום הקטורת. בדומה לו כתב אבודרהם כי אומרים קדיש אחר תפלה לדוד (תהלים פו), ויש הנוהגים לומר קדיש נוסף אחר פיטום הקטורת, בדומה למנהג שציין רב עמרם.

בתפילת מנחה הזכיר אבודרהם שאומרים מזמור מתהילים אחר קדיש תתקבל ולאחר מזמור זה אומרים קדיש (עמ' שב-שג). זאת מלבד הקדיש קודם העמידה. כלומר, בדברי אבודרהם יש תיאור מנהג של הרחבת תפילת מנחה באמצעות הוספת המזמור, וכפועל יוצא אמירת קדיש נוסף אחריו. בתפילת ערבית מופיעים שני קדישים: 'ואומר ש"צ קדיש עד 'לעילא', ומתפללין בלחש. ואין ש"צ

<sup>90</sup> אבודרהם, ירושלים תשס"א.

חוזר התפילה – מפני שאינה חובה, כמו שאמרנו למעלה. ואומר קדיש 'תתקבלי ונפטרין לבתיהם לשלום' (עמי' שיד).

כנראה שבמפנה המאה ה-14 בספרד כבר נהגו לומר ארבעה קדישים קבועים בסיום תפילת שחרית, ובקהילות מסוימות בהן הוסיפו פיטום הקטורת, נוסף בהתאמה קדיש חמישי. בסך הכול מנה אבודרהם עשרה קדישים בתפילות החול – חמישה בשחרית, שלושה במנחה ושניים בערבית, ויש בכך עדות להתרחבות נוסחי התפילות והקדישים המתווספים בעקבותיה.<sup>91</sup>

עיון בכתבי היד של סידורי התפילה בני הזמן מעלה כי יש ביטוי ברור להתרחבות המתוארת אצל אבודרהם. יתרה מזאת, שתי הרחבות שאבודרהם לא ציין, מופיעות בסידורים. האחת עניינה אמירת מזמור וקדיש אחר 'קדיש תתקבלי בערבית והשניה אמירת קדיש קודם 'והוא רחום' בערבית. כל כתבי היד מתוארכים בקטלוג הספרייה הלאומית למאה ה-14. כאשר הופיע בסידור מאפיין מובהק הקושר את כתב היד למאה ה-14, אציין זאת.

בדיקת יחידות התפילה והקדישים בעקבותיהם בכתבי היד מצריכה עיון זהיר והפעלת שיקול דעת. שכן, יש מקומות בהם נוספה יחידה אך לא צוין קדיש לאחריה או מקומות בהם לא צוינה אמירת קדיש במקומות הקבועים עוד בנוסחים הקדומים. אמנם, נראה ברור כי אף שהדבר לא צוין במפורש בסידור, הרי שאמרו קדיש במקום זה.

דוגמא בולטת לצורך בעיון מדוקדק מופיע בכ"י אוקספורד בודלי 1133 (ס' 16594): בדף 46 מופיעות היחידות שיר של יום, תפלה לדוד, אין כאלוקינו, פיטום הקטורת ותנא דבי אליהו. רק לאחריהן מופיעה ההערה: 'קדיש. ועל ישראל ועל רבנו ועל תלמידיהו ועל תלמידי תלמידיהו וגו'. אף שאין נזכרת אמירת קדיש אחר אין כאלוקינו, ראינו כי הטור הצביע על אמירות אלה כמנהג ספרד ואף אבודרהם הזכיר כי נוהגים לומר כאן קדיש. אם כן, סביר להניח כי אמרו קדיש אחרי אין כאלוקינו, אלא שמסיבה כלשהי לא צויין בסידור.

בתפילת מנחה בדף 46 בסידור מופיעה ההערה: 'אשרי וקדיש ומתפללין י"ח שמנה עשרה ונופלין אפים'. לא מוזכרת אמירת קדיש תתקבל. לעומת זאת, אחר ההערה מופיעים המזמורים 'מזמור לדוד' (תהלים קמא) ו'משכיל לדוד' (תהלים מג) ואחריהם הערה: קדיש (דף 47). אמירת מזמור

<sup>91</sup> מודנשיין הציג את דבריהם של שלושה חכמים מן המאה ה-16 שכתבו כי יש לומר עשרה קדישים בכל יום. כמקור לדבריהם הביאו החכמים את תיקוני הזוהר, אף שמקור זה אינו בנמצא לפנינו. אולי אף דברי הזוהר הללו מלמדים על תהליך התעבות יחידות התפילה והוספת הקדישים בעקבותיהם. המקורות שהופיעו במאמר הם: ר' משה קורדובירו, אור יקר (כת"י), דף לג, א: 'ובתיקונים מפרש עתים צדייק, עשרה קדישים, ועתים צדק"ה, חמשה חומשי תורה'; ר' אליהו די וידאש, ראשית חכמה, שער הקדושה פ' יז: 'כמ"ש בתיקונים... דאיהו צדקה... ובמקום אחר פירשו כי מצדייק הם י' קדישים; שו"ת הרמ"ע מפאנו, ס"י יט: 'שאלת על מה שנמצאת נוסחא מן התקונים וכתוב בה שישראל נקרא גוי צדיק בהיותם עונים בכל יום... וי' קדישים; ראה: מודנשיין, עמי' קצט.

ואחריו קדיש לאחר קדיש תתקבל במנחה נזכרה אצל אבודרהם, וסביר שהקדיש לאחר המזמורים המוזכר בכתב היד מתייחס למנהג זה ואין הכוונה לקדיש תתקבל, אף שקדיש תתקבל אינו מוזכר בסידור.

בתפילת ערבית לא נזכרה אמירת קדיש במקומות הקבועים, אחר יראו עינינו ואחר העמידה. בדף 50 מופיעה רק ההערה: 'ומתפלל שמונה עשרה'. לאחר הערה זו מופיע 'שיר מזמור לאסף' ולאחריו הערה: 'קדיש'. ברור כי נוסף מזמור וקדיש אחר סיום התפילה הכוללת את קדיש תתקבל.

אפשר להסיק מתיאור זה כי מעתיק הסידור לא טרח לציין בכל מקום את הקדישים הקבועים והידועים, אלא ציין בעיקר את הקדישים שנוספו בתקופתו וכנראה שעדיין לא השתמשו דיים.

בשל דרך הכתיבה הנזכרת, שחוזרת ונשנית בסידורים רבים, אתמקד בתיאור יחידות התפילה שנוספו ולא רק באיזכור מפורש של אמירת קדיש. בנוסף, לא אתעכב על תיאור הקדישים הקבועים אלא אתייחס רק לתוספת עליהם. הקדישים הקבועים הם: בשחרית: אחר ישתבח, אחר נפילת אפיים, אחר ובא לציון, קדיש אחר אחת מיחידות התפילה הבאות - תפלה לדוד [תהלים פו; בכל מקום בו אציין 'תפלה לדוד' בשחרית, הכוונה היא למזמור פו. ש"ח], או פיטום הקטורת ותנא דבי אליהו; במנחה: אחר אשרי ואחר עמידה; בערבית: אחר יראו עינינו ואחר עמידה.

בכ"י אוקספורד – הספריה הבודיליאנית 1134 (ס' 16595) הופיעו הקדישים הקבועים בשחרית (הקדיש הרביעי – אחר תפלה לדוד ושיר של יום, דף 77א), אולם במנחה מופיע מזמור 'למנצח בנגינות' אחר קדיש תתקבל ואחריו הערה: 'ואומרין קדיש ועלינו לשבח' (דף 91ב). בתפילת ערבית מופיעה רק ברכת יראו עינינו ואין איזכור יחידות תפילה נוספות, לרבות תפילת עמידה. תיאור דומה מופיע בכ"י ניו יורק – בית המדרש לרבנים 5445 (ס' 37209). בשחרית מופיעים הקדישים הקבועים (לאחר תפלה לדוד, שיר של יום, אין כאלוקינו ותאנא דבי אליהו, דף 28א) אולם במנחה יש תוספת מזמורים אחרי התפילה וקדיש אחריהם (המזמורים: מזמור לדוד ה' קראתיך, משכיל לדוד; דף 29ב). בערבית מופיעים שני הקדישים הקבועים.

כ"י לונדון – הספריה הבריטית קטלוג מרגליות 692 (ס' 5800) מכיל לכאורה את הקדישים הקבועים בלבד, אולם בשחרית מופיעות שתי היחידות: יחידת תפלה לדוד ושיר של יום, דף 58א, ואחריה פיטום הקטורת ותאנא דבי אליהו, דף 67א. לאחר תפלה לדוד לא נזכרה אמירת קדיש, ואילו לאחר תאנא דבי אליהו מופיע קדיש על ישראל. בנוסף לכך, הערה בתפילת מנחה מלמדת כי הוסיפו מזמור לתפילה, ואולי אמרו עליו קדיש, אף שהדבר לא נזכר במפורש: 'אשרי יושבי וגו' וקדיש שמנה עשרה נפילת אפים. קדיש תתקבל ונהגו לומי מזמור לדוד ה' קראתיך חושה לי וגו' (דף 86א).

דומה לכך כ"י פארמה – הספריה הפלאטינית 1752 (ס' 12979). בשחרית מופיעים הקדישים הקבועים (וכן קדיש לאחר פיטום הקטורת ותאנא דבי אליהו ולפני עלינו, דף 65, אליו התייחסתי כ'קדיש קבוע'). במנחה מתוארת אמירת מזמור אחר התפילה: 'יאמר אשרי קדיש קצר ומתפללין י"ח ברכות ואומר תחנה ואומ' קדיש שלם ומתפללין נפלת (!) אפים אבינו מלכנו ואומר אי זה מזמור שירצה' (דף 67). בערבית מופיע רק 'והוא רחום' ו'יראו עינינו', ואין תיאור נוסף של מהלך התפילה. ראוי לציין כי בכתב היד אכן נוסף מזמור בשחרית לאחר קדושא דסדרא וקדיש תתקבל, אך הוא אינו 'תפלה לדוד' כמו שהיינו מצפים, אלא 'שיר מזמור לאסף', שכפי שראינו היה מקובל לאמרו דוקא בצרפת ובאשכנז. השפעות אשכנזיות נוספות בסידור באות לידי ביטוי בנוסח ברכת ברוך שאמר המציג נוסח אשכנזי ובנוסח מוסף שבת המוסר 'תכנת שבת' ולא 'למשה צוית'. למרות האמור, אין מקום לטעון כי ישנה טעות בזיהוי כתב היד, כיוון שבגוף הסידור מוזכרת ברכת המלך המאפשרת זיהוי מדויק של כתב היד.<sup>92</sup>

אמנם, שלושה כתבי יד המתוארכים אף הם למאה ה-14 מלמדים על קדיש שנוסף לתפילה, שלא במסגרת השגרתית של הוספת יחידת תפילה או מזמור ואחר אמירת קדיש. קדיש זה מופיע לפני תפילת ערבית, עוד קודם אמירת 'והוא רחום' שפתחה את תפילת ערבית, ללא איזכור אמירת מזמור לפניו. זאת, מלבד מזמורים וקדישים שנוספו בסיום התפילות כפי שראינו עד כה. אתאר כעת את שלושת כתבי היד הללו:

בכ"י ניו יורק – בית המדרש לרבנים 4674 (ס' 25577) המזמור 'תפלה לדוד' מופיע לאחר תתקבל (דף 78א), ולאחריו מופיעים פסוקים, שיר של יום ואז 'אין כאלוקינו', אך פיטום הקטורת לא נכתב בסידור. אחרי תאנא דבי אליהו מופיע קדיש על ישראל (דף 83 ב). במנחה מופיעה הדרכה לומר מזמור וקדיש אחר תתקבל. המזמורים המופיעים בסידור הם 'מזמור לדוד' ו'משכיל לדוד': 'אשרי וקדיש ומתפללין י"ח ונופלין על פניהם ואנחנו לא נדע מה ואו' קדיש שלם ומזמור כמו מנהגו ואומר קדיש עד יהא שלמא רבא' (דף 91א). בתפילת ערבית מופיעה ההערה הבאה אחר הכותרת 'תקון ערבית', ולפני 'והוא רחום': 'קדיש עד למעלה ואומר' (דף 92ב). אחר יראו עינינו מופיעה ההערה:

<sup>92</sup> ב'ברכת המלך' לפני קריאת התורה בשבת נזכר 'המלך דון פדריקו דרגון' שהוא, ככל הנראה, פידריקו השני שמלך בסיציליה בשנים 1296–1337 בנו של המלך פדרו השלישי באראגון. (ראה סימונסון, סיציליה, עמ' 8–9). נוסח כתב היד דומה מאוד לנוסח דפוס 'סדר תפלות ופזמונים ותחנונות וקנינות והפטורות', אמשטרדם ת"ד, שההערה בראשיתו מייחסת את הנוסח למנהג האנדלוזים בסיציליה. מתוך הנתונים לעיל סביר להניח כי הסידור היה בשימוש בקהילה של יהודים ספרדים שהתיישבו בסיציליה שהיתה תחת שליטה ספרדית. ייתכן כי בעקבות כך נוצרה חשיפה לנוסחאות אשכנזיות שהגיעו לאיטליה. בנוסף לכך, בסידור נזכרת התחינה 'ה' זעקתי בצירי' מר' זרחיה הלוי וכן בקשות מאת ריה"ל כגון 'ה' נגדך כל תאותי' ואזהרות לר' שלמה אבן גבירול, תפילות התומכות בזיהוי כתב היד כספרדי. כתב היד הנ"ל מתוארך בקטלוג הספריה למאה ה-15, אולם נראה כי יש להקדימו למאה ה-14, בגלל איזכורו של המלך שתקופת מלכותו היתה במאה ה-14. גם אם מדובר בפידריקו השלישי, הרי שתקופת מלכותו אף היא נכללה במאה ה-14 (ראה סימונסון, סיציליה, עמ' 467). ייתכן כי כתב היד הינו העתקה מאוחרת של כתב יד קדום יותר, אולם, מסתבר כי אם שם המלך נותר על מכונו הרי שהוא לא יכול להיות מאוחר בהרבה למאה ה-14.

קדיש י"ח תתקבל שיר למעלות קדיש יהא עלינו לשבחי' (דף 195ב). מכאן אנו למדים כי נוספה אמירת שיר למעלות' אחר קדיש תתקבל, ואחריה קדיש.

בכ"י פארמה – הספריה הפלאטינית 29 (ס' 27554) ציין המעתיק לומר קדיש אחר תפלת לדוד ושיר של יום, וכן אחר אין כאלקינו, פיטום הקטורת ותנא דבי אליהו (דף 49ב; 51א). כלומר, מופיעות שתי יחידות התפילה עליהן אומרים קדיש. במנחה אומרים 'מזמור לדוד ה' קראתיך' ומזמור לדוד ה' שמעה תפילתי' אחר תתקבל, ואחריהם קדיש (דף 53א). תפילת ערבית פותחת בהערה הבאה, ללא מזמור או פסוקים לפני: 'פותח החזן קדיש והוא רחום ואומרי' בלחש כי א-ל רחום ה'. (דף 53א). אחר יראו עינינו מופיעה ההערה: 'ואומ' קדיש ומתפללין שמנה עשרה וקדיש תתקבל ושיר למעלות וקדיש יהא שלמא וברכו ועלינו לשבחי' (דף 55א). כלומר, נוספה אמירת שיר למעלות' ואחריה קדיש בסיום התפילה. בסך הכל ציין הסיידור שנים-עשר קדישים במהלך תפילות החול. זהו הסיידור המציין את מספר הקדישים הגבוה ביותר עד כה.

תיאור קרוב לכתב יד זה מופיע בכ"י ציריך – הספריה המרכזית 125 (ס' 2667). בשחרית מופיעות שתי יחידות תפילה עליהן אומרים קדיש: הראשונה תפלה לדוד ושיר של יום והשניה אין כאלקינו ופיטום הקטורת. שני הקדישים מופיעים בדף 49 ובדף 54. יש לציין כי לא הוזכר קדיש אחרי ובא לציין אלא המעתיק המשיך ל'תפלה לדוד', אולם נראה ברור כי הקדיש נשמט מחמת שכחה או רגילות, ואין הדבר מעיד שלא נהגו לאמרו. במנחה מופיעים שלושה מזמורים אחר התפילה: מזמור לדוד ה' קראתי; משכיל לדוד; מזמור לדוד ה' שמע תפילתי. בערבית מופיעה ההערה: אומ' קדיש ואחריה והוא רחום (דף 57ב). אין ציון נוסף להמשך התפילה אחר יראו עינינו ולכן לא ידוע האם הוסיפו מזמור וקדיש אחר התפילה, אולם על פי המצב בשאר התפילות נראה שגם בערבית הוסיפו מזמור וקדיש.

עד למאה ה-14 לא מצאתי מקור הלכתי מוסמך להוספת קדיש קודם והוא רחום בערבית. אדרבא, בדברי כל בו אותם הצגתי לעיל, ישנה ראייה לכך שלא היו אומרים קדיש קודם תפילת ערבית: 'וראייה לדבר, ברכו של ערבית, שאומר בלא קדיש'. אם היה מופיע מזמור קודם הקדיש, היה אפשר להסביר את המנהג כהתפתחות עממית של הוספת מזמורים קודם התפילה בבתי הכנסת ואמירת קדיש על מזמורים אלה. התפתחות זו דומה להוספת מזמור 'תפילה לדוד' בשחרית ואמירת קדיש אחריו, ולהוספת מזמורי תהילים במנחה ובערבית אחר קדיש תתקבל ואמירת קדיש אחריהם. אולם, כיוון שאין אזכור אמירת מזמור בסיידורים, קשה לתרץ את אמירת הקדיש בהתאם למסקנות בנוגע לתפקידי הקדיש, שהרי ראינו כי קדיש נאמר על פי רוב כסיום, וכפתיחה נאמר רק

לפני תפילת העמידה. אפשר שאכן נאמרו מזמורים קודם הקדיש אלא שלא נכתבו בסידור, אולם הסבר זה אינו ניתן לביסוס.

אציג את הנתונים בטבלה על מנת לעקוב אחר תהליך התרחבות התפילות והקדישים. סוגריים מלמדים על הוספת יחידת תפילה בלא שצוין אחריה קדיש בסידור:

שחרית: קדיש אחר תפלה לדוד ושיר של יום	שחרית: קדיש אחר אין כאלקינו ופיטום הקטורת	מנחה: קדיש אחר מזמור אחר תתקבל	ערבית: קדיש אחר מזמור אחר תתקבל	ערבית: קדיש קודם והוא רחום	
(V)	V	V	V		אוקספורד 1133
V		V			אוקספורד 1134
V		V			ניו יורק 5445
(V)	V	(V)			לונדון 692
אחר שיר מזמור לאסף (V)	V	(V)			פארמה 1752
V		V	V	V	ניו יורק 4674
V	V	V	V	V	פארמה 29
V	V	V	?	V	ציריך 125

מן העיון בכתבי היד של סידורי התפילה ובטבלה ראינו כי במאה ה-14 המנהג להוסיף אמירת מזמורים וקדיש אחר קדיש תתקבל בשלוש התפילות היה נפוץ למדי, בהתאמה לתיאור מנהגי התפילה אצל אבודרהם. במיוחד פשט המנהג אחר תפילת מנחה. בנוסף ראינו מנהג של הוספת קדיש קודם 'והוא רחום' בערבית, שכנראה היה נפוץ פחות. חשוב לציין כי בספר עדיין אין רמז לייחוס קדיש זה ליתומים - לא אצל אבודרהם ולא בסידורים.

במאות ה-15 וה-16 אנו מוצאים המשכיות של אמירת יחידות התפילה ומזמורים ולאחריהן קדיש בכל אחת משלוש התפילות. אף כאן אציג את הנתונים בטבלה, על מנת להקל על מעקב אחר התרחבות יחידות התפילה:<sup>93</sup>

שחרית: קדיש אחר תפלה לדוד ושיר של יום	שחרית: קדיש אחר אין כאלקינו	מנחה: קדיש אחר מזמור אחר תתקבל	ערבית: קדיש אחר מזמור אחר תתקבל	ערבית: קדיש קודם והוא רחום	
--	-----------------------------------	--------------------------------------	--	----------------------------------	--

<sup>93</sup> פירוט כתבי היד: כ"י אוקספורד - הספרייה הבודליאנית 1081 (ס' 17688); 1132 (ס' 16593); 1137 (ס' 16598); כ"י ירושלים - הספרייה הלאומית 844 (מהדורה מקוונת); כ"י לונדון - אוסף ששון 1017 (ס' 9310); קטלוג מרגליות 693 (ס' 6524); הספרייה הבריטית 11594 (ס' 8351); כ"י ניו יורק - בית המדרש לרבנים 7/4067 (ס' 24969); פטרבורג - האקדמיה הרוסית 31 (ס' 52290); כ"י פארמה - הספרייה הפלאטינית 2072 (ס' 13149); פריס - הספרייה הלאומית 592 (ס' 10552) מהדורה מקוונת; קיימברידג' - הספרייה האוניברסיטאית 1204 (ס' 17069);



			ופיטום הקטורת		
v		v	v	v	אוקספורד 1081
	v	?		v(אחרי שיר מזמור לאסף)	אוקספורד 1137
	?	(v)	v(אחרי אין קדוש כה')	v	אוקספורד 1132
	v	v	v		ירושלים 844
	v	(v)	v		לונדון 1017
v(אחרי שיר למעלות הנה ברכו)	v	v	v	v	לונדון 693
v(אחרי שיר למעלות הנה ברכו)	v	v	v	v	לונדון 11594
v	v	v	v	v	ניו יורק 4067
	?	(v)	v		פטרבורג 31
	v	v	v		פארמה 2072
	?	v	(v)	v	פריס 592
	v	?	v אין תנא דבי אליהו		קיימברידג' 438
		v	v		קיימברידג' 541

עיון בטבלה מעלה כי המנהג המתואר לעיל התחזק במאות ה-15–16, וכי קדיש אחר מזמור או קטע תפילה היה נפוץ לא רק במנחה, אלא אף בשחרית ובערבית. בטבלה מסומנים ארבעה כתבי יד בהם הופיע קדיש קודם 'והוא רחום' בערבית, מלבד קדישים נוספים בסיום התפילות. בשניים מתוך ארבעת הסידורים אמירת הקדיש חלה על מזמור 'שיר המעלות הנה ברכו את ה' (תהלים קל"ד), אולם בשניים האחרים לא נכתב כי אומרים מזמור קודם הקדיש, ואפרט להלן :

בכתבי היד : לונדון 11594 (דף דף 88ב) ולונדון 693 (דף 70א), הקדיש הראשון בתפילת ערבית מופיע אחר שיר המעלות ומקדים את 'והוא רחום'.

המנהג לומר את מזמור קל"ד לפני מעריב מוזכר בדברי ר' יהושע בועז בעל 'שלטי הגבורים' שחי ופעל במאה ה-16 באיטליה :

לשון ריא"ז. אם היה רגיל לקרות קורא ואם לשנות שונה וקורא ק"ש מתוך דברי תורה ומתפלל ויש מקומות שקורין איזה מזמור קודם שיפתחו בברכות של ק"ש ויש מקומות

שנהגין לומר והוא רחום כמו שאנו נוהגין עכ"ל ואפשר שלזה נהגו בקצת המקומות לומר שיר המעלות הנה ברכו וכו".<sup>94</sup>

לאחר שהביא את דברי ריא"ז על הנהגה לקרוא קודם ערבית מזמור או פסוקים כדי לעמוד בדברי תורה, כתב ר' יהושע בועז כי אולי זו הסיבה לאמירת מזמור קל"ד. על פי עדותו, אמירת מזמור זה לא היתה נפוצה בזמנו אלא נהגה 'בקצת המקומות'.

כ"י אוקספורד 1081 ציין בערבית אמירת קדיש קודם והוא רחום. בדף 57א נכתב: 'אומ' ש"צ קדיש ואחר והוא רחום וברכו ואו". לא מוזכרים מזמורים או פסוקים לפני אמירת הקדיש. דומה לו כ"י ניו יורק 4067 שגם בו לא מוזכרים מזמורים או פסוקים לפני אמירת הקדיש (דף 82א).

לעומת התיאור העולה מן הסידורים שבכתבי היד, לא מצאתי דיונים הלכתיים בעניין במאה ה-15 וכמעט שלא נמצאים אף במאה ה-16. ר' יוסף קארו הביא ב'בית יוסף' את תשובת ראב"ד (או ראב"י) על הקדישים, שהופיעה בשבלי הלקט ואחר כך ב'אגור' אך הוא לא עסק בקדישים שנוספו על שבעת הקדישים הקדומים.<sup>95</sup>

ר' בנימין בן מתתיה מארטה שאל את דודו ר' כלב על דבר אמירת קדיש במיקום שלא הופיע קודם לכן – לפני חטיבת פסוקי דזמרה. כל המקורות לפניו אותם בדקתי, בין פוסקים ובין סידורים, הציבו את הקדיש הראשון בתפילת שחרית בין פסוקי דזמרה לברכות קריאת שמע.<sup>96</sup> אולי מתוך העיסוק בקדיש המחודש הזה אצל ר' בנימין אנו יכולים ללמוד על סיבת שתיקת המקורות בנוגע לשאר הקדישים. כנראה הלכו הקדישים הנוספים והתקבעו בסידורים, עד שלא ראו צורך לדון בהם. כפי שאראה בהמשך, נימוק זה יתאים לרוב הקדישים הנוספים, מלבד הקדיש קודם 'והוא רחום' בערבית.

ועל מה שנהגת לומר קדיש קודם ברוך שאמר גם בזה ישר כחד וראוי לאומרו שכן כתבו הגאונים מפני מה מקדישין במקום שדורשין ובמקום שאומרין פסוקי דזמרה לפי שאין לך תיבה ואות שבתורה שאין שם המפורש יוצא ממנו מה שאין אנו יודעים לכך נהגו לקדש [...] א"כ מאחר שאנו קורין בכל יום פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן וברייתא דרבי

<sup>94</sup> שלטי גבורים על הרי"ף, ברכות ב ע"א אות ד.

<sup>95</sup> בית יוסף על טור או"ח, נה, א.

<sup>96</sup> יצחק סף עסק בשאלת מקורו והתפתחותו של הקדיש קודם 'ברוך שאמר במנהג אשכנז, ושם ציין כי המקור הראשון בו נזכר קדיש זה הוא שו"ת 'בנימין זאב'. ראה: סף, יצחק, 'בענין קדיש אחר 'רבי ישמעאל אומר' ולפני 'ברוך שאמר'', ישרון, ב (ניסן תשנ"ז), עמי תקנא- תקנח.

ישמעאל שהיא במקו' תלמוד שהמדרשי' הן כתלמוד ראוי והגון הוא הקדיש אחריהם כה  
דבר כלב בכה"ר יוחנן ז"ל ה"ה דודך ואהובך.<sup>97</sup>

ר' כלב, דודו של ר' בנימין בן מתתיה, שיבח אותו על מנהגו לומר קדיש לפני ברוך שאמר. כנראה  
יחידת התפילה הקודמת לפסוקי דזמרה עברה לבית הכנסת, ובכך הפכה לתפילת הציבור. ממילא  
נולד הצורך לומר על יחידה זו קדיש, היות והיא מכילה דרשות. הקדיש שנאמר עליה סימן את  
סיומה והפריד בינה לבין החטיבה הבאה – פסוקי דזמרה. אמנם, לשונו של ר' כלב מנוסחת בלשון  
יחיד: 'ועל מה שנהגת', אולם ר' בנימין היה רב של קהילה ובנוסף, קשה לומר שמנהג בקדיש הוא  
מנהג של אדם בודד. לכן, סביר כי המנהג המתואר מתייחס לכל הפחות לקהילתו של ר' בנימין.

בדפוסי הסידורים הראשונים עד לסוף המאה ה-16 לא מצאתי קדיש לפני חטיבת פסוקי דזמרה.  
הקדיש שהופיע לפני הוא רחום בערבית בחלק נכבד מכתבי היד, שמונה כ"י מתוך עשרים ואחד  
כ"י, כמעט ולא הופיע בסידורים הנדפסים. אמנם, הקדיש לפני הוא רחום בערבית נזכר בספרו של  
ר' משה קורדובירו, רבו של האר"י. מדברי רמ"ק ניכר כי אמרו קדיש אחר שיר המעלות, לפני  
ערבית:

והנה תקוני תפלת ערבית הם. ראשונה הנה ברכו את ד'. שנית קדיש. שלישית ברכו. רביעית  
ק"ש וברכותי [...] התיקון הב' קדיש עם היות שאינו אלא מנהג בעלמא עכ"ז עניינו לבטל  
החצונים ולהגן כי השכינה צריכה הגנה גדולה בלילה שהיא מנהגת למטה בחצונים ויש  
חשש שלא יפרצו פרץ בגן, לכן צריכה שמירה...<sup>98</sup>

ר' משה קורדובירו תיאר את אמירת הקדיש לפני ברכו כאחד מתיקוני תפילת ערבית. הוא ציין כי  
מדובר במנהג, כנראה להבדיל מן הקדישים המחויבים מן הדין. מטרתו של אמירת הקדיש היא  
להגן על השכינה בלילה.

סידור ספרד נפולי ר"ן (1490?) לא הציג הרחבות כלשהן, בסיום התפילות או בתחילתן. לעומתו,  
חמישה סידורים שהודפסו במהלך המאה ציינו קדיש נוסף בסיום כל תפילה – בשחרית: אחרי  
תפלה לדוד וכן אחרי פיטום הקטורת, במנחה: אחר מזמורים 'מזמור לדוד ה' קראתיך' 'משכיל  
לדוד', ובערבית: אחרי 'שיר למעלות אשא עיני', אך לא הזכירו קדישים מקדימים. ואלו הם:

<sup>97</sup> ר' בנימין בן מתתיה, שו"ת בנימין זאב, ירושלים תשמ"ח, ב, סימן קעו, עמ' קכ. מוצא משפחתו, מקום ושנת הולדתו  
של ר' בנימין לא ידועים. כנראה נולד בארטה בשנת רל"ה (1475) בערך. ר' כלב, דודו של ר' בנימין שכתב אליו את  
התשובה לעיל, היה מגדולי החכמים ביוון. לספרו של ר' בנימין היתה התנגדות גדולה מיד עם צאתו לאור. אמנם היו  
רבנים, וביניהם הרמ"א שסמכו על ספרו. ראה: מאיר בניהו, מבוא לספר בנימין זאב, ירושלים: יד הרב נסים תשמ"ט,  
עמ' יא-טו; קפד-רד.

<sup>98</sup> ר' משה קורדובירו, תפלה למשה, דף קפ ע"א-ב.

תמונות תחנונות תפלות ספרד, ונציה רפ"ד (1524?); סדר תפלות מכל השנה כמנהג ק"ק בני ספרד ונציה ש"י (1546?); ונציה שכ"ד (1564?); ונציה שכ"ה (1565?); ונציה שני"ג (1593?).

ב'תמונות תחנונות תפלות ספרד' שהודפס בונציה בשנת שמ"ד (1584?) בדפוס זואן די גארה וכן ב'תמונות תחנונות תפלות ספרד' שהדפיס דניאל זאניטי בונציה ארבע עשרה שנים מאוחר יותר, בשנת שני"ח (1598?), אחרי קדיש תתקבל אומרים שיר של יום ואחריו קדיש שלם (נט ע"א). אחרי זה אין כאלקינו... אמר רבי אלעזר... "ואחרי זה קדיש דרבנן. לאחר מכן מופיע עלינו ללא קדיש. בדפוס זה מופיעים שני קדישים שלא הופיעו בסידורים המודפסים עד כה. הראשון: לאחר הבקשות ולפני תחילת התפילה וברכות השחר מופיע בסידורים אלה קדיש תתקבל בנוסח מלא, בדף יט ע"ב. קדיש זה אף לא הופיע בכתבי היד. השני: בין תפילת מנחה וערבית, לאחר סיום תפילת מנחה במילים: 'נשלם תפלת מנחה של חול. תהלה לאל יוצר הכל' ולפני תפילת ערבית המצוינת בכותרת מודגשת, מופיע מזמור 'שיר המעלות הנה ברכו...'. ואחריו הערה: ואומר קדיש לעילא.<sup>99</sup> זהו למעשה אותו הקדיש שהופיע בכתבי היד לפני ערבית, אך שילובו בסדר התפילה בדפוסים אלה הוא חריג – אין הוא משמש כתחילת תפילת ערבית אלא עומד מחוצה לה, כשלב מעבר בין מנחה לערבית. אולי משום שבסידור שממנו העתיקו המדפיסים לא הופיע מזמור קל"ד, ולכן הם שיבצו אותו, עם הקדיש, לפני 'הוא רחום'.

#### ו. הדרכת האר"י על מיקומי הקדיש

בשער הכוונות ביאר ר' חיים ויטאל את תפקיד כל קדיש בתפילות החול. מתוך תיאור תפקידי הקדישים אפשר להצביע על מיקום הקדישים בתפילות על פי האר"י. בסך הכל הזכיר ר' חיים ויטאל שנים-עשר קדישים - שישה קדישים בשחרית, שני קדישים במנחה וארבעה קדישים בערבית. ר' חיים ויטאל תיאר את עלית העולמות וירידתם בתפילת שחרית, וכפועל יוצא את מיקומי הקדיש:

ונבאר כל הקדישים שיש בתפלת שחרית, ואגב יתבאר לך שאר הפרטים של התפלה. הנה נת"ל, כי מן התחלת התפלה עד ב"ש, הוא בעולם העשיה. ומשם עד יוצר אור, הוא עולם היצירה. ומשם עד תפלת י"ח, הוא עולם הבריאה. ותפלת י"ח, הוא עולם האצילות. ואח"כ אלו יורדים מעילא לתתא, לפי שבימי החול אין בנו כח להעמיד כך, רק ליחדם לפי שעה, ותיכף חוזרים למקומם. הנה מן אשרי עד תפלה לדוד, הוא עולם הבריאה, ומשם עד אין

<sup>99</sup> בדף עג ע"ב בדפוס שמ"ד ובדף סו ע"ב בדפוס שני"ח. הבדל במספור הדפים נובע מכך שבדפוס שמ"ד הביא המדפיס נוסחים מלאים של כל הקדישים וכן נוסח מלא של עמידת מנחה, לעומת דפוס שני"ח שכתב הערות ללא הבאת הנוסח המלא.

קדוש כה' כו', הוא עולם היצירה, ומשם עד עלינו לשבח, הוא עולם העשיה. ולכן תקנו קדיש אחד בכל שינוי עולם ועולם. ונתחיל מן הראשון, שהוא הקדיש שקודם הודו לה' כו' [...].<sup>100</sup>

בסיום דבריו הזכיר ר' חיים ויטאל את הקדיש שיש לומר לפני הודו. כזכור, קדיש זה הוזכר רק בשו"ת בנימין זאב, כמנהג מיוחד אותו נהג ר' בנימין מארטה. אמנם הקדיש נקרא 'קדיש קודם ברוך שאמר', אולם מדברי ר' כלב ברור כי הקדיש חל על יחידות התפילה שקדמו לו, ואין הוא משמש כפתיחה לפסוקי דזמרה.<sup>101</sup> מלבד המקור הזה לא מצאנו התייחסות לקדיש לפני הודו או לפני ברוך שאמר קודם לאר"י הן בדברי הפוסקים והן בכתבי היד ובדפוסים הסידורים.<sup>102</sup>

אחר כך הסביר ר' חיים ויטאל את כוונות שאר הקדישים בקצרה, בהסתמך על הביאור הנרחב אותו הציג לקדיש הראשון :

כונת הקדיש השני, שבין ישתבח ליוצר, הנה גם הוא דוגמת הקדיש הראשון שבעשיה [...]. קדיש ג' שלאחר העמידה, קודם אשרי יושבי ביתך [...]. קדיש ד', לכלול היצירה עם הבריאה ע"י הויה דס"ג וע"ב, ואח"כ היצירה תפלה לדוד. ואח"כ קדיש ה', להעלות העשיה אל היצירה, על ידי הויות ס"ג ומ"ה. ואחר כך העשיה, היא פטום הקטרת, והרי נשלמה התפלה.

אמנם קדיש בתרא, אינו מכלל הקדישים הנזכרים, לפי שכבר עלו כל העולמות. אמנם זה הקדיש נקרא קדיש יתמא, ר"ל קדיש שאומרים אותו היתומים. והענין הוא, שהקדיש הזה הוא בעולם העשיה, ששם בחינת המיתה, כדי להעלות כל הנשמות והנפשות בסוד תחית המתים.<sup>103</sup>

בדבריו ציין ר' חיים ארבעה קדישים, מלבד הקדיש הראשון, המסייעים למעבר העולמות, וקדיש נוסף, שישי במספר, שתפקידו שונה מתפקיד הקדישים הקודמים. קדיש זה הנקרא קדיש יתום משמש כאמצעי להעלות את נשמות הנפטרים באמצעות אמירתו על ידי בניהם. אציג את השתלשלות התפילה והקדישים על פי רח"ו :

### עשיה זמירות

<sup>100</sup> שער הכונות, א, עמ' צג.

<sup>101</sup> שו"ת בנימין זאב, עמ' קכ: 'א"כ מאחר שאנו קורין בכל יום פרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן וברייתא דרבי ישמעאל שהיא במקו' תלמוד שהמדרשי' הן כתלמוד ראוי והגון הוא הקדיש אחריהם'.

<sup>102</sup> ראה: סף, עמ' תקנא-תקנב.

<sup>103</sup> שער הכונות, א, עמ' צו-צז.

קדיש א : בין הודו לברוך שאמר

**יצירה פסוקי דזמרה**

קדיש ב : בין ישתבח ליוצר

**בריאה קריאת שמע וברכותיה**

אין קדיש : 'אין צורך להעלות הבריאה באצילות כי כבר הבריאה קשורה קשר אמיץ עם המלכות דאצילות' (עמי' צה). סמיכת גאולה לתפלה.

**אצילות תפילת העמידה**

קדיש ג : אחר העמידה, קודם אשרי יושבי ביתך

**בריאה אשרי-ובא לציון**

קדיש ד : תתקבל אחר ובא לציון

**יצירה תפלה לדוד**

קדיש ה : אחרי תפלה לדוד

**עשיה פיטום הקטורת**

קדיש ו : קדיש יתום

בסיום ההסבר על קדישי שחרית, הזכיר ר' חיים ויטאל את קדישי מנחה וערבית :

והנה ע"ד מציאות הקדישין שבתפלת שחרית, כן הם במנחה וערבית, ובשאר היום. כי הקדיש אשר קודם העמידה דתפלת מנחה, תכוין אל הויה דע"ב דיודין. וכן בקדיש שאחר העמידה דתפלת מנחה, תכוין ע"ד שביארנו בתפלת השחר. ובקדיש שקודם יוצר דערבית, הוא ע"ב ס"ג, ושל קודם העמידה ואחר העמידה דערבית ג"כ, הוא ע"ב וע"ב, ושל אחר ערבית הוא ס"ג ומ"ה.<sup>104</sup>

בדבריו הזכיר ר' חיים ויטל שני קדישים במנחה – אחד לפני העמידה ואחד לאחריה. אין הוא מזכיר את הקדיש שהתווסף לתפילת מנחה אחר קריאת מזמור. בערבית הזכיר ארבעה קדישים – הראשון

---

<sup>104</sup> שם, עמי' קה.

לפני יוצר, השני לפני העמידה, השלישי אחרי העמידה והרביעי 'אחר ערבית', והכוונה כנראה לקדיש שלאחר מזמור.

במקום אחר פירט ר' חיים ויטאל את סדר תפילת ערבית על פי האר"י :

בתפלת ערבית. ובתחילה אכתוב המנהגים אשר בתפלת ערבית, המזמורים שנהגו לומר קודם תפלת ערבית, לא היה מורי ז"ל נוהג לומר שום מזמור כלל זולתי ג' פסוקים אלו, והם : ה' צבאות עמנו משגב כו', ה' צבאות אשרי אדם בוטח בך, ה' הושיעה המלך כו'. ואח"כ אומר קדיש, וברכו, ותפלת ערבית. הערת ר' שמואל ויטאל : טעם הפסוקים הנזכר, כדי שלא יהיה הקדיש ראשון על דבר ריקן.<sup>105</sup>

רח"ו הדגיש כי האר"י היה אומר רק שלושה פסוקים לפני ערבית ולא הוסיף מזמורים אחרים. ר' שמואל העיר כי אמירת הפסוקים באה במטרה לאפשר את אמירת הקדיש קודם התפילה, כיוון שקדיש צריך להיאמר על פסוקים.

גם בספר נגיד ומצוה הזכיר ר' יעקב צמח את מנהג האר"י בנוגע לאמירת הפסוקים. מדבריו אפשר להבין כי בזמנו ומקומו נהגו לומר מזמורים קודם ערבית, ולא רק פסוקים : 'מורי ז"ל לא היה נוהג לומר מזמורים קודם ערבית כמו שאנו נוהגים, רק היה אומר אותם הפסוקים ה' צבאות עמנו וגו'.'<sup>106</sup>

בספר פרי עץ חיים מופיעות שתי פסקאות הסותרות לכאורה זו את זו. בשער מנחה ומעריב סוף פרק ג נכתב : 'מה שנהגו לומר מזמורים קודם ערבית, לא היה אומרם הרב ז"ל רק פסוקי י"י צבאות. גם א"ב שאומרים במוצאי שבת קודם ערבית לא אמר'.<sup>107</sup> עד כאן הדברים תואמים לנאמר בשער הכונות. לעומת זאת בפרק ד' נכתב : 'מע"ח : יאמר שיר המעלות הנה ברכו את יי' יברכך וכו'. יכוין כשהצדיק אומר ברוך, מעלה הניצוצין שנפלו בעמקי הקליפות'.<sup>108</sup> נראה כי המחבר מדבר כאן על המנהג לומר את מזמור קל"ד לפני ערבית, מנהג שהאר"י נמנע ממנו.

בספר אור צדיקים כתב ר' מאיר פופרש, עורך כתבי האר"י ובתוכם פרי עץ חיים ותלמידו של ר' יעקב צמח, כי יש לומר אף שיר המעלות ופסוקים לפני ערבית :

<sup>105</sup> שם, עמ' שלו.

<sup>106</sup> נגיד ומצוה, ירושלים תשע"ב, עמ' קיח.

<sup>107</sup> פרי עץ חיים, חלק א, עמ' שטז.

<sup>108</sup> שם, עמ' שיז.

יאמר שיר המעלות הנה ברכו וגו' ה' צבאות ג' פעמים. ה' צבאות ג"פ. ה' הושיעה ג"פ. הושיעה את עמך וגו' מי יתן מציון ישועת ישראל בשוב ה' שבות עמו יגל יעקב ישמח ישראל, בשלום יחדיו אשכבה ואישן כי אתה ה' לבדד לבטח תושיבני, יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפלה לאל חיי, ותשועת צדיקים מה' מעוזם בעת צרה, ויעזרם ה' ויפלטם וכו'.<sup>109</sup>

מכאן אפשר להסיק כי על אף ההיגד הברור בשער הכונות לפיו אין לומר מזמורים ופסוקים מלבד ג' הפסוקים, היו מקובלים שהבינו כי יש מקום לאמירת מזמור קל"ד ופסוקים נוספים שהיו נהוגים בנוסח הספרדי, שלהלן אכנה אותם 'פסוקים'. משום כך, הופעת מזמור קל"ד בסידורים אינה יכולה לשמש ראיה לחוסר הזיקה בין הדרכת האר"י לגבי אמירת הקדיש לפני ערבית לבין הופעת הקדיש בסידור. לשון אחרת, אם הופיע מזמור קל"ד בסידור ואחריו קדיש, עדיין אפשר לטעון כי הוספת הקדיש מקורה בהדרכת האר"י, על אף דבריו בנוגע להגבלת אמירת הפסוקים לפני ערבית.<sup>110</sup>

#### ז. תהליך הטמעת הקדישים במנהג הספרדי אחר האר"י

כפי שראינו, רוב הקדישים אותם הזכיר האר"י כבר התבססו במנהג הספרדי עוד קודם לאר"י. יש לציין כי ר' חיים ויטאל ציין רק קדיש אחד לאחר תפילת מנחה, ולא שני קדישים. שני קדישים שעדיין לא נטמעו כלל בנוסח התפילה עד לתקופת האר"י הם הקדיש קודם הודו בשחרית, ובמידה פחותה לו - הקדיש קודם והוא רחום בערבית. לכן, בכדי לבדוק את השפעת האר"י על הטמעת קדישים אלה, אחלק את הדיון לשניים. החלק הראשון יעסוק בקדיש קודם הודו והחלק השני בקדיש שקודם והוא רחום.

בנוסף, אבחן את השפעת האר"י על מניין הקדישים המתבטאת בסוגיית קדישי החובה לעומת קדישי הרשות.

#### 1. קדיש קודם הודו בשחרית

כפי שצינתי לעיל, קדיש קודם הודו לא נמצא בסידורים עד סוף המאה ה-16, אף על פי שהוא ידוע מתוך תשובת בנימין זאב. ר' משה בן מכיר שחי ופעל בשלהי המאה ה-16 בצפת ציין בחיבורו 'סדר היום' את הקדיש הראשון אחר ישתבח: 'וקודם תפלה מיושב אומרים קדיש וזה פירושו בס"ד'.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> ר' מאיר פופרש, אור צדיקים, סאיני תש"ב, דף כט ע"ב-ל ע"א; על החיבור ראה: גריס, הנהגות, עמ' 89-91.  
<sup>110</sup> ר' רחמים נסים פלאגי דן באמירות המקדימות את הקדיש קודם והוא רחום בערבית. הוא הביא בתחילה את דברי ר' חיים בנבנשתי שפסק כי אמירת קדיש באה אחר מזמור דוקא. אחר הביא את הדרכת האר"י בשער הכונות כי יש לומר רק את שלושת הפסוקים 'ה' צבאות וכו'. לדעתו הדרכת האר"י סותרת את דברי ר' חיים בנבנשתי, כיוון שהפסוקים אותם הורה האר"י לומר אינם מזמור שלם. כדי ליישב את הסתירה הביא ר' רחמים נסים פלאגי את דברי ר' מאיר פופרש. לבסוף ציין כי מנהגם כמו שתיאר ר' מאיר פופרש באור צדיקים. ראה: ר' רחמים נסים פלאגי, יפה ללב, א, איזמיר תרל"ב, סימן רלו אות א, דף קעב ע"א.  
<sup>111</sup> ר' משה בן מכיר, סדר היום, ונציה שני"ט, דף נו ע"ב.



מצב זה, בו הקדיש הראשון בתפילת שחרית הוא הקדיש אחר ישתבח, נמשך עד למחצית המאה ה-17. כך הוא בסידורים הבאים: סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה שס"א (1601?); סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה שעי"ז (1617?); סדר תפלות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים ויניציאה שצ"ה (1635?); סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה ת"א (1641?); סדר תפלות ותחינות ופזמונים, אמשטרדם ת"ד; סדר תפלות תחנונות ופזמונים, ונציה 1656 (תט"ז); בספרו 'כנסת הגדולה' הזכיר ר' חיים את מנהג אמירת קדיש קודם הודו: 'מה שנהגו לומר קדיש קודם ברוך שאמר מנהג יפה בנימין זאב סי' קעו ומנהגינו לומר קדיש קודם הודו לה' קראו בשמו וכו"'.<sup>112</sup> ר' חיים בנבנשתי הביא את המקור לאמירת קדיש קודם לפסוקי דזמרה – שו"ת בנימין זאב. אחר כך ציין כי מנהגם לומר קדיש לפני הודו, כמנהג ספרד המקדים אמירת הודו לברוך שאמר.<sup>113</sup>

ר' חיים בנבנשתי לא ייחס את מנהג אמירת הקדיש הזה לאר"י, אלא לר' בנימין מארטה. נשאלת השאלה האם המנהג שתואר אצל ר' חיים לומר קדיש קודם הודו התפתח ללא זיקה להדרכת האר"י או שמא התפתח בעקבות השפעת האר"י אף שר' חיים אינו מזכיר את האר"י כמקור המנהג. כדי לענות על שאלה זו יש להתבונן בפרטים הביוגרפיים של ר' חיים. ר' חיים נולד באיסטנבול בשנת שס"ג (1603) כבן למשפחה מיוחסת ומכובדת מיוצאי פורטוגל. רבו המובהק באיסטנבול היה ר' יוסף טראני (המהרי"ט), בן המבי"ט (ר' משה טראני), ליד צפת. בשנת ת"ג (1643) נתמנה ר' חיים בנבנישתי לרבה של קהילת תירה הסמוכה לאיזמיר, ובשנת ת"ח (1658) עקר לאיזמיר מבלי לקבל בה תפקיד רבני מוגדר.<sup>114</sup> רבו, המהרי"ט, גדל בצפת ושהה בה לסירוגין עד לתחילת המאה ה-17 אז עבר לטורקיה ושם לימד את ר' חיים בנבנשתי. אפשר להניח בוודאות כי המהרי"ט הכיר את תורת האר"י ובכללה את כוונות התפילה. ר' חיים בנבנשתי כתלמיד מובהק, נחשף מן הסתם אף הוא לתכנים מתורת האר"י. יחד עם זאת, ר' חיים בנבנשתי ידוע כפוסק הלכה מובהק, ואין ידיעות על היותו 'יודע ח"ן'. יתרה מכך, ידועה התנגדותו לעדות שר' יוסף קארו חזר בו מן הקביעה שלא לברך את ברכת 'הנותן ליעף כח' וכתוצאה מכך החל ר' יוסף קארו לברך את הברכה בשם ומלכות על פי הקבלה.<sup>115</sup> ספרו על או"ח יצא לאור בליוורנו בשנת ת"ח (1658). בתקופה זו כבר נודעו כוונות

<sup>112</sup> בנבנשתי, ר' חיים, כנסת הגדולה, ירושלים תשכ"ו, על טור או"ח סי' נא, עמ' כז.

<sup>113</sup> דיון אודות מיקום אמירת 'הודו' בתפילת שחרית ראה אצל: ישראל מ' תא שמע, התפילה האשכנזית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 57-65.

<sup>114</sup> ברנאי, עמ' 151.

<sup>115</sup> ר' חיים בנבנישתי, כנסת הגדולה, או"ח, סי' מו [ההדגשות שלי, ש"ח]: 'זוהו כמו שלש שנים בא פה תירי"א ת"ח מארץ הצבי והעיד ששמע שרבינו המחבר ז"ל חזר בו בסוף ימיו והיה אומרה בהזכרת שם ומלכות על פי הקבלה ועל פי עדות זו נהגו קצת לברכה בשם ומלכות ובערתי בהם שלא מפני עדות המעיד שמע על פי השמועה נניח מה שכת' כאן ונבא לידי ברכה לבטל' ועוד שהטענה שכתב רבינו ז"ל שמאחר שלא נזכרה בגי' אין לנו רשות לאמרה טענה יפה היא..!'

התפילה לציבור הרחב, ולא רק למקובלים ולחכמים, ביניהם ר' חיים בנבנשתי. מכל האמור עד כה, נראה לי שיש יסוד סביר להניח כי על אף שר' חיים בנבנשתי לא ייחס את התפתחות מנהג אמירת קדיש לאר"י, האר"י הוא מקור המנהג. מסיבותיו הוא, וכנראה בשל חוסר זיקה ואולי אף התנגדות לקבלה, בחר ר' חיים בנבנשתי שלא להזכיר את האר"י, על אף שכנראה הכיר את כוונות התפילה ובכללן מיקומי הקדיש על פי תורת האר"י. אפשרות נוספת היא שאולי התשובה היתה בכתב ור' חיים עדיין לא ראה דברים כתובים על מנהגי האר"י, אלא רק שמועות בעל פה.<sup>116</sup>

חיזוק להנחה זו אפשר למצוא בעדויות מסידורי התפילה בני הזמן. בפרק הראשון עמדתי על תהליך התפשטות כתבי האר"י ובכללם 'שער הכוונות'. כתבתי כי קונטרסים החלו להופיע החל משנת 1600, אך הפצה מסודרת של הכתבים המוסמכים היתה רק מאמצע המאה ה-17. תיאור זה תואם לזמן הופעת הקדיש קודם הודו בסידורים. כנראה כאשר התודע קהל המתפללים להדרת האר"י, נוסף הקדיש בתפילת שחרית, והדבר בא לידי ביטוי בהדפסות החדשות של הסידורים.

הסידור הקדום ביותר אותו מצאתי, שהזכיר אמירת קדיש קודם הודו הוא 'סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד יצ"ו', ונציה תי"ז (1657?), דף לה ע"ב. בשער הסידור נכתב כי הוא 'בהגהות עד"ה [על דרך הסוד, ש"ח] ותוספת מרוב' הכל בכתב מקובל מהאר"י זלה"ה ועוד הוספנו סדר הברכות בכמה חדושים אשר יראה הקורא וישמח'. כזכור, ר' משה זכות שהיה מראשי מפיצי תורת האר"י הגיה את הסידור בהתאם להדרות האר"י לתפילה. אכן, למן המחצית השנייה של המאה ה-17 הופיע הקדיש קודם הודו בכל דפוסי הסידורים אותם בדקתי (!).<sup>117</sup> כמובן שעובדה זו מלמדת על

בניהו וחלמיש עסקו בדברי ר' חיים בנבנשתי אלה, ביחס לשאלת התקבלות ברכת הנותן ליעף כח. ראה: בניהו, ויטל, עמ' ע; חלמיש, הנותן ליעף כח, עמ' 452.

<sup>116</sup> חיפוש בכתבי הרב בנבנשתי מעלה כי 'לוריא' נזכר פעמיים. 'ביכנסת הגדולה' לאורח חיים רצט: ב ר' חיים מציין דבר ששמע ובישיורי כנסת הגדולה' תרסד הוא מציין דבר שיראיתי כתוב. מידע זה עדיין לא מספק תשובה למקור לחוסר ההתייחסות - האם הוא מכון או שמוא אכן לא נחשף ר' חיים לכתבי תלמידי האר"י, ולכן לא ציטט אותם. להלן הדברים שכתב באו"ח רצט: 'אמר המאסף: ראיתי לא"א זלה"ה שהיה נוהג לשפוך מן היין על פתח הבית, כמדומה לי ששמעתי ממנו שהרב הגדול מהר"ר אליהו ר' חיים זלה"ה היה נותן טעם לשפיכה הזאת, מהא דאמרינן בב"ר: כל ביתא דלא משתפיך בה יינא כמיא במוצאי שבת, לית בה ברכה. וכן נהגתי אחריו. אחר כך שמעתי שהרב המקובל האלהי כמה"ר יצחק אשכנזי לוריא ז"ל היה אומר שכפי הקבלה אסור הוא לשפוך היין, וכן כתב בספר פנים חדשות בשם באר שבע [תמיד כ"ז ע"ב ד"ה וכשאתה שותה] שאסור לשפוך מין ההבדלה, וע"פ זה נהגתי קצת ימים שלא לשפוך מן ההבדלה, מטעם שהאיסור ראיתי כתוב וההיתר אינו אלא מפי השמועה, ושמועה עצמה היא בספק. עד שמצאתי בשלטי הגבורים אשר סביב המרדכי בפרק אלו דברים [מ"ט ע"ב אות א'] בשם הגהה כמנהג שהיה נוהג א"א ז"ל שיש לשפוך מן ההבדלה, ומן הטעם הנזכר. וחזרתי למנהגי הראשון לשפוך על פתח הבית מין ההבדלה. ומ"מ, יראה לי שטוב לשפוך אחר הדלת והמזוזה במקום שאין בני אדם דורסין בו. מתוך האמור, אפשר להסיק כי ר' חיים קיבל את סמכותו של האר"י כל עוד לא היה מקור כתוב אחר למנהגו הראשון. אולם, כאשר מצא מקור המחזק את מנהגו של אביו, בו נהג אף הוא בחילה, חזר למנהגו נגד הדרות האר"י. גם בשיירי כנה"ג תרסד הביא ר' חיים בנבנשתי את מנהג האר"י, אך לבסוף קבע כי המנהג הנפוץ אינו כדברי האר"י, וכנראה אף הוא לא קיבל אותו: 'ואומרינן סליחות בסוף כל הקפה והקפה כמו שאומרים בכפור, אלא שאומרים הסליחות בקצרה בלא ודוי וכל דדמי ליה. אבל אומרים ז' פעמים ויעבור, פעם אחת בכל הקפה. וראיתי כתוב ע"ש הרב המקובל האלקי כמהר"ר לוריא ז"ל, נוהגים לומר סליחות בליל הושענא רבה אחר חצות קודם לאשמורת הבקר, אך לא יאמר ויעבור ושום דבר כיוצא בו, רק כמו רחמנא וגו', ה' הוא האלקים וגו', עשה למען שמך וגו', וכיוצא בזה בלבד. ע"כ. ולפי דבריו אף ביום אין לומר ויעבור, דמ"ש יום מהלילה. והמנהג פשוט בכל מקום לומר ויעבור בין ביום בין בלילה בסליחות'.

<sup>117</sup> אציין את דפוסי הסידורים עד לסוף המאה ה-18. סידורים מאוחרים יותר מופיעים בבניבליוגרפיה: בית תפלה, אמשטרדם תע"ב (1722?) דף יד ע"א; סדר תפלות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים, אמשטרדם תפ"ח (1728?), דף כג ע"ב-כד ע"א; בית תפלה, קושטא תצ"ה (1735?) 'נדפס מחדש... מסודר כסדר... מפי כתבי האר"י לוריא זלה"ה', דף יד ע"א; סדר תפלות כמנהג ק"ק ספרדים מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו, ונציה תק"ח (1748?) דף יז ע"ב; סדר

הטמעה גורפת של קדיש זה. עדות להטמעת הקדיש מופיעה אף בספרי הלכה בני הזמן. ר' יעקב פארדו כתב בחיבורו מנחת אהרן שהודפס ב-1819, לאחר ביאור ברייתא של ר' ישמעאל: 'הספרדים מנהגם לוי' כאן קדיש וכ"כ האר"י ז"ל לאומרו'.<sup>118</sup> מדברי הרב פארדו נראה כי המנהג הספרדי קדם להדרכת האר"י, אך כפי שראינו כנראה לא כך היו פני הדברים.

מאמצע המאה ה-19 והלאה, התפתח שלב נוסף בהטמעת הקדיש קודם הודו. אם עד כה הופיע נוסח מלא של הקדיש לאחר ישתבח, ואילו לפני הודו הסתפקו בציון הערה שיש לומר קדיש, הרי שעתה הופיע בדפוסים הנוסח המלא לפני הודו, ואילו אחר ישתבח הסתפקו על פי רוב בהערה על אמירת קדיש. שינוי זה מצביע על התפיסה כי הקדיש קודם הודו מהווה חלק אינטגרלי של התפילה, כמו שאר הקדישים הקדומים.<sup>119</sup>

## 2. קדיש קודם והוא רחום בערבית

כפי שראינו, עדות לאמירת קדיש קודם והוא רחום בתפילת ערבית במנהג הספרדי הופיעה כבר במאה ה-13. יחד עם זאת, רוב דפוסי הסידורים מן המאה ה-16 אותם בדקתי לא ציינו קדיש זה.

בסידורים שנדפסו עד למחצית המאה ה-17 אותם בדקתי עדיין לא מופיע קדיש זה. כך הוא ב'סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד', ונציה שס"א (1601?); סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה שע"ז (1617?); סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה ת"א (1641?).

בדברי ר' חיים בנבנישתי ישנה עדות שבזמנו ומקומו כבר היה מנהג אמירת קדיש קודם והוא רחום מנהג נפוץ:

נכתב בצדו: מתוך לשונו מוכח בבירור דאין אומרים קדיש קודם והוא רחום. וכן נראה מדברי כל המחברים. וכן כתוב בספר מטה משה, בדיני הנהגת בית הכנסת סימן ס"ו. והמנהג הפשוט עכשיו לומר קדיש קודם והוא רחום, ונראה שנהגו כן מפני שאומרים מזמורים קודם ערבית. אבל בליל כפור ובליל מוצאי יום הכפורים נוהגים שלא לומר קדיש

התפלות כמנהג ק"ק ספרדים מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו, אמשטרדם תקכ"ה (1765?), דף יד ע"ב; סדר תפלה כמנהג קהל קדוש ספרדים, מנטובה תקל"ז (1777?), דף יז ע"ב; חסד לאברהם, מנטובה תקמ"ג (1783?), ר' אברהם בן שלום טובי'אנה, דף מב ע"ב; ספר שערי רחמים, שלוניקי תקי"א (1741?), דף יח ע"ב-ט ע"א, המחבר מביא לפני הודו את דברי האר"י בפרטות על הקדיש; ספר תפלה זכה, ליוורנו תקמ"ט (1789?), דף יז ע"ב.

<sup>118</sup> ר' יעקב פארדו, מנחת אהרן, ונציה תקס"ט, כלל י, דף ט ע"א.

<sup>119</sup> הנוסח המלא מובא בסידורים הבאים: בית עובד, סדר תפלה לימי החול של כל השנה כמנהג ק"ק ספרדים, ליוורנו תרי"ג (1843?), דף סו ע"ב; סדר בית תפלה יקרא, כמנהג ק"ק ספרדים י"ץ, וינה תרל"ב (1872?), עמ' טז; סדר התפלות כפי מנהג ק"ק ספרדים שער השמים בלונדון יצ"ו עם תרגום אנגלי מיסוד כ"ר דוד די אהרן די סולה נ"ע, לונדון 1901, עמ' יד; סדר משאת בנימן, ירושלים תרס"ו (1906), דף לא ע"א-לה ע"א; סדר שלום ירושלים כמנהג ק"ק ספרדים יוצאי המערב והמזרח, ירושלים תרצ"ג (1933?), דף טו ע"ב;

קודם והוא רחום, והטעם מפני שאין אומרים מזמורים. והמון העם אפילו שאין אומרים מזמורים קודם ערבית אומרים קדיש, וטעות היא בידם.<sup>120</sup>

מתוך התייחסותו לתיאור הטור את סדר תפילת ערבית הסיק ר' חיים בנבנישתי שלא נהגו לומר קדיש בזמן הטור קודם והוא רחום. לעומת זאת, באיזמיר המנהג פשוט לומר קדיש. ר' חיים הוסיף וכתב כי כנראה הקדיש נאמר בשל אמירת המזמורים שהתווספה לפני ערבית. כאן רואים שוב את יישום העיקרון כי על הוספת יחידת תפילה תיקנו במקביל אף אמירת קדיש. בדברי ר' חיים יש הדגשת עיקרון זה, שקדיש חל רק על אמירת מזמורים ולא בא לעצמו. לדעתו, ההמון שנהג לומר קדיש אפילו ללא אמירת מזמורים, טועה. אמנם, יש כאן עדות שבזמנו של ר' חיים בנבנישתי המנהג היה כבר נפוץ, אם כי לא על דעתו.

אכן, בהתאמה לעדותו של ר' חיים בנבנישתי, לקראת אמצע המאה ה-17 החל להופיע קדיש קודם והוא רחום בסידורים. קדיש זה מופיע באופן עקבי, וכמעט שאין סידור שאינו מציג אותו.

בסדר תפלות ותחינות ופזמונים, אמשטרדם ת"ד (1644?) מופיע בדף ס"ז ע"א מזמור קל"ד (שיר המעלות הנה ברכו את ה') ואחריו קדיש. כך גם בסדר תפלות תחנונות ופזמונים, ונציה 1656 (תט"ז), דף סו ע"א. דפוס ונציה תי"ז (1657?) שבו הופיע קדיש לפני הודו ובשער צוין כי בסידור מופיעות הגהות על דרך הסוד מן האר"י ציין לפני ערבית: 'דרך ישרה לומר קודם ג' פסוקים ה' צבאות עמנו משגב לנו וכו' ה' צבאות אשרי אדם וכו'. ה' הושיעה המלך יעננו וכו' (דף קד ע"ב). הערה זו מקורה כנראה בהדרכת האר"י בשער הכוונות לומר פסוקים אלה בלבד. אולם, לא מוזכרת אמירת קדיש אחר הפסוקים, ואפשר שמדובר בהשמטה. בשער הסידור 'בית תפלה' שנדפס באמשטרדם בשנת תע"ב (1722?) ואחר כך בקושטא בשנת תצ"ה (1735?) צוין כי הוא על פי האר"י ועל פי הרמ"ז. בסידור הופיע קדיש לפני והוא רחום, אולם קודם לקדיש הופיעו מזמור קל"ד ופסוקים, בתוכם הפסוקים אותם הורה האר"י לומר (דף מד, ע"ב; נ, ע"א; בהתאמה). שיר המעלות ופסוקים ואחריהם אמירת קדיש קודם ערבית הופיעו אף בסדר תפלות כמנהג ק"ק ספרדים מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו, ונציה תק"ח (1748?), דף נז ע"ב.

ר' יוסף מולכו (סלוניקי 1692 – ירושלים 1768) ציין את המנהג לומר קדיש קודם והוא רחום. הרמ"א הביא את דין כל בו שכתב שאין אומרים קדיש קודם ערבית בסוף סימן נד. על כך כתב ר' יוסף מולכו:

<sup>120</sup> ר' חיים בנבנישתי, שיירי כנסת הגדולה, ירושלים התשמ"ט, על טור או"ח רל"ז סעיף א, עמ' 266.

במלכותו קאמר אבל במלכותינו נוהגין לומר מזמור אחד ופסוק ה' צבאות עמנו כו' ואומרים קדיש עלהם [...] ותמהני על הרב שכני"הג שכ' בהג"הט אות ב' דין זה שאין אומרים קדיש קודם זכר ערבית בשם ס' מטה משה ולא להרב המפה כמנהגו בהרבה מקומות ולא עוד אלא שכתב דין זה בסתם ולא זכר שבמלכותינו נוהגין לומר קדיש קודם ערבית.<sup>121</sup>

ר' יוסף מולכו קבע כי המנהג שתיאר רמ"א תואם למנהג אשכנז, ולא למנהג הספרדים. בהמשך דבריו תהה ר' יוסף מולכו על דברי ר' חיים בנבנשתי בשיירי כנסת הגדולה שהביא דין זה שציין הרמ"א, אולם השתמש כמקור בחיבור 'מטה משה' ולא בהגהות הרמ"א. בנוסף, לא העיר ר' חיים בנבנשתי כמתבקש כי בניגוד למנהג האשכנזים, אותו הביא הרמ"א, במנהג ספרד אכן נוהגים לומר קדיש קודם ערבית. לעיל הבאתי כי ר' חיים בנבנשתי ציין את מנהג אמירת הקדיש לפני ערבית, בהערותיו לדיני תפילת ערבית, אולם כאן כנראה לא ראה לנכון לציין זאת:

ואחר כך כשחוזרין להתפלל יאמר הש"צ מקצת פסוקי דזמרה ויאמר קדיש עליהם, כי לעולם אין אומרים קדיש בלא תהלה שלפניו, ולכן מתחילין ערבית בלא קדיש. מטה משה בדיני הנהגת בית הכנסת סימן ס"ו.<sup>122</sup>

ר' יוסף מולכו לא ציין את המקום שני, בסימן רל"ז, בו התייחס ר' חיים לאמירת הקדיש. אמירת קדיש לפני 'והוא רחום' בערבית, על פי רוב אחר מזמור קל"ד ופסוקים, הפכה למנהג נפוץ ביותר למן המחצית השנייה של המאה ה-17. כל דפוסי הסידורים שבדקתי מתקופה זו ואילך מציינים קדיש זה.<sup>123</sup> גם כאן, אנו למדים על הטמעה גורפת של הקדיש קודם 'והוא רחום' בערבית.

### 3. מקדישי רשות לקדישי חובה

התפתחות נוספת בתהליך הטמעת הקדישים הנוספים קשורה במעמדם ההלכתי. אם בתחילה נחשבו הקדישים הנוספים כרשות, הרי שכתוצאה מהדרכת האר"י הפכו אף קדישים אלה לחובה. אפשר לזהות את המעבר מן הרשות אל החובה בדיון ההלכתי העוסק בשאלת ההיתר ליתום קטן לומר קדיש. כזכור נימק ר' שמחה מויטרי אמירת קדיש על ידי קטן כך: 'וקדיש זה אינו אלא לחנך

<sup>121</sup> ר' יוסף מולכו, שלחן גבוה, או"ח חלק א, ירושלים: אור ודרך, תשנ"ב, סוף סימן נד, עמ' קסט.

<sup>122</sup> ר' חיים בנבנשתי, שיירי כנסת הגדולה, או"ח, על טור או"ח ס"י נד, סעיף ב, ירושלים התשמ"ט, עמ' 57.

<sup>123</sup> אציין את הדפוסים עד לסוף המאה ה-18. סידורים מאוחרים יותר מופיעים בביבליוגרפיה. בדפוסים הבאים מופיע שיר המעלות ופסוקים לפני הקדיש: אמשטרדם תקכ"ה (1765?), דף נו ע"א; מנטובה תקל"ז (1777?), דף כג ע"א; ספר תפלה זכה, ליוורנו תקמ"ט (1789?), דף עח ע"א; בדפוסים הבאים הופיעו שלושת הפסוקים 'ה' צבאות וכו', כפי הדרכת האר"י, לפני הקדיש: ספר שערי רחמים, שלוניקי תקי"א (1741?), דף פה ע"א; חסד לאברהם, מנטובה תקמ"ג (1783?), דף ה ע"א.

את התינוקות, ואינו בכלל שבע ביום הללתיך.<sup>124</sup> כלומר, כיוון שקדיש זה אינו נכלל בשבעת הקדישים המחויבים מעיקר הדין מותר לקטן לאומרו.

ר' יהודה עייאש (אלג'יר, 1688–1760) עסק באריכות במנהג שנהגו שקטנים אומרים קדיש בבית הכנסת. אחרי דיון ארוך במעמדו של הקטן הוא סיכם :

ואע"פי שהראינו קצת סמך למנהג מ"מ ראוי להנהיג בקדיש בתרא דברכו שלא להנהיג לאומר' אלא גדול בן י"ג והביא ב' שערות אבל בשאר קדישין שהם רשות יכול לאומרם אפילו קטן שלא הגיע לחינוך וז' קדישין הם חובה ליום דכתיב שבע ביום הללתיך א' קדיש דישתבח ב' לאחר תפי' ג' לאחר ובא לציון ד' קדיש דברכו ה' במנחה לאחר אשרי ו' לאחר תפלה ז' קודם תפלת ערבית ח' לאחר התפלה וכל אלו ראוי לש"ץ לאומרם ואנו מנהגינו לאומרם הש"ץ להשבעה חוץ מקדיש דברכו...<sup>125</sup>

ר' יהודה עייאש סבור כי שבעת הקדישים שהם חובה נאמרו על ידי החזן. קדיש בתרא עם ברכו נאמר, על פי המנהג, על ידי אחר אבל הוא דורש שהאחר יהיה גדול. כנראה שהסיבה לכך היא בגלל אמירת ברכו. כל הקדישים האחרים הם רשות ויכולים להיאמר על ידי קטנים, כולל הקדיש שלאחר הקרבנות. מדברי ר' יהודה עייאש עולה כי הוא לא החשיב את הקדיש שבין קרבנות להודו כקדיש של חובה, אך את הקדיש שלפני מעריב החשיב כחובה, על אף שכפי שראינו גם הוא נוסף בתקופה מאוחרת.

במאה ה-18, זמן פעולתו של ר' יהודה עייאש כבר היו הקדיש שלפני הודו בשחרית והקדיש שלפני והוא רחום בערבית נפוצים בבתי הכנסת, כפי שראינו מן העיון בסידורים. יוצא מכך כי ר' יהודה עייאש סבר כי שני קדישים אלה אינם נחשבים כחובה אלא כרשות, כיוון שלא נכללו במנין הקדישים הקדום.

ר' ישראל יעקב אלגאזי (איזמיר 1680 - ירושלים 1757) הביא את דברי ר' יהודה עייאש בלי להוסיף או להעיר עליהם. אפשר שאף הוא סבר עדיין כי קדישים אלה נחשבים כרשות, למרות נטייתו ללכת בעקבות הדרכת האר"י בשער הכונות.<sup>126</sup>

מנין קדישי החובה שאין לקטן לאמרם הובא גם בספר 'חסד לאלפים'. בקריאה ראשונה של דברי ר' אליעזר פאפו (בולגריה, 1786–1827) עולות מספר תמיהות בנוגע לציון שבעת קדישי החובה :

<sup>124</sup> מחזור ויטרי, א, עמ' קנה.

<sup>125</sup> ר' יהודה עייאש, שו"ת בית יהודה, ליוורנו תק"ו, חלק אורח חיים סימן כב, דף טז ע"א.

<sup>126</sup> שלמי צבור, דיני הקדיש, אות כד, עמ' קצב (דף פ"א ע"ב).

אלו הם ז' קדישים שהם חובת היום ואין מניחים לקטן שיאמרם לבדו: קדיש ישתבח: קדיש שאחר העמידה, קדיש תתקבל קדיש בתרא שהוא קודם עלינו לשבח: במנחה קדיש שלאחר אשרי וקדיש תתקבל. קדיש ברכו שקודם תפילת ערבית. ולפחות קדיש בתרא דברכו לא יאמר אלא גדול.<sup>127</sup>

עד לפירוט קדישי ערבית מנין הקדישים תואם למנין אותו הביא ר' יהודה עייאש. כלומר, ר' יהודה עייאש ור' אליעזר פאפו מנו שישה קדישים בשחרית ומנחה. אולם בערבית מנה ר' אליעזר פאפו כחובה קדיש אחד בלבד וכך מנה שבעה קדישי חובה, לעומת ר' יהודה עייאש שמנה שני קדישים ובכך הגיע לשמונה קדישי חובה ביום. הקדיש אותו מנה ר' אליעזר פאפו בערבית הוא 'קדיש ברכו שקודם תפילת ערבית' ולכאורה הכוונה לקידש שלפני ברכו. אולם, אם כך יש תמיהה על דברי ר' אליעזר פאפו, שלא הזכיר את הקדיש הקדום בערבית קודם העמידה, והזכיר במקומו את הקדיש המחודש לפני ברכו. אחר מנין שבעת הקדישים כתב ר' אליעזר פאפו 'ולפחות קדיש בתרא דברכו לא יאמר אלא גדול'. קדיש בתרא נאמר בשחרית ובערבית ואילו הוא מנה כבר את קדיש בתרא בשחרית. מכאן אפשר להבין כי אף שר' אליעזר פאפו לא מנה את הקדיש שאחר ערבית במנין שבעת קדישי החובה, בדומה לחכמים נוספים,<sup>128</sup> הוא המליץ שגדול יאמר אותו, כנראה בשל קדמותו של קדיש זה.<sup>129</sup>

לעומת הפוסקים שסברו כי יש הבחנה בין קדישי חובה שגדול אומרם לבין קדישי רשות שאף קטן יכול לאומרם, סברו שני פוסקים במפנה המאה ה-19, שהיו ידועים בגדולתם בנגלה ובנסתר, כי בשל הדרכת האר"י, גם אמירת קדישים שאין מקורם במנהג קדום היא חובה, ואין לקטן לאמרם. ר' יוסף חיים מבגדד התייחס לקדישי שחרית:

כפי דברי רבנו האר"י ז"ל קדיש דקודם הודו, וקודם יוצר, ושל אחר העמידה קודם אשרי, ושל קודם תפלה לדוד, ושל קודם פטום הקטורת, כל חמשה אלו חובה הם ואין הקטן יוכל לאמרם לבדו אלא צריך גדול להוציא הצבור י"ח, וקדיש שקודם עלינו לשבח שאומרים

<sup>127</sup> חסד לאלפים, סימן נה, אות יג, עמ' צה.

<sup>128</sup> ראה: ר' מרדכי יפה, לבוש החור, ירושלים תשס"ד, סימן נה: 'כל אלו הם חובה מדברי חז"ל אבל תפילת ערבית עם הקדיש שאחריה היא רשות'; ר' מנחם מנדל אויירבך, עטרת זקנים על שו"ע סימן נה א: 'וקדיש שאומרים אחר תפילת ערבית אינו בכלל משום שהוא רשות'.

<sup>129</sup> דעתו של ר' חיים פלאגיי (איזמיר 1788–1869) היתה שונה מדברי קודמיו ובני זמנו: 'קטן לא יאמר שום קדיש לבדו כל זמן שאינו בר מניין (ר' חיים פלאגיי, כף החיים חלק א, סימן יג סעיף ד, דף פה ע"ב). הרב פלאגיי אינו מחלק בין הקדישים וקובע בהכללה כי אין לקטן לומר קדיש. לקביעתו של הרב פלאגיי לא התווסף נימוק או דיון בנושא, אולם הוא הפנה לחכמים קודמים שעסקו בנושא.

אחר תנא דבי אליהו זה נקרא קדיש יתום שחז"ל תקנו זה לאמרו היתומים, ואינו מכלל חמשה קדישים הנז' שנתקנו לצורך העולמות...<sup>130</sup>

ר' יוסף חיים כתב כי חמשת הקדישים הראשונים בתפילת שחרית הם חובה ולכן קטן אינו יכול לאמרם. נראה כי החיוב לאמרם נעוץ בתורת האר"י: 'שנתקנו לצורך העולמות'. כלומר, חמשת הקדישים הראשונים מחויבים לצורך השלמת עלית וירידת העולמות ולכן אין לקטן לאמרם. לעומתם, הקדיש השישי אחר תנא דבי אליהו מיועד מתחילתו ליתום, ואינו נכלל בתהליך העולמות, ולכן מותר לקטן לאמרו. חשוב לציין כי בדבריו כלל ר' יוסף חיים אף את הקדיש קודם הודו כקדיש חובה, בשונה מן הפוסקים שקדמו לו.

ר' יעקב חיים סופר התייחס לאמירת הקדישים לאורך תפילות היום, והרחיב עוד יותר את היקף חיוב אמירת הקדישים:

והביאו (את בית יהודה) ש"ץ דף ק' ע"ב, סידור בי"ע בדיני הקדיש אות מ"ח, והרב מהר"י חזן בס' חק"ל ח"א ח"א דף ע"ח ע"ד הליץ בעד המנהג כיון שגם הש"ץ אומר הקדיש עם הקטנים ביחד לית לן בה, אבל שהקטן לבדו יאמר הקדיש של חובה בלתי הש"ץ אין להם על מה שיסמוכו יעו"ש, והביאו בי"ע שם אות מ"ט, וא"כ לפי מש"ל אות א' בשם האר"י ז"ל דיש י"ב קדישים בסדר תפלת שחרית מנחה וערבית וכולם הם חובה לצורך עליית העולמות צריך לאומרם כולם החזן או גדול בן י"ג שנים ויום אחד שהביא ב' שערות אבל שאר קדישים שאינם חובה יכול לאומרם קטן.<sup>131</sup>

ר' יעקב חיים סופר קבע כי כל שנים עשר הקדישים שצוינו בספר הכונות הם חובה, היות והם הכרחיים לצורך עליית העולמות. אם כן, רק גדול יכול לאומרם. בסיום דבריו הוסיף ר' יעקב חיים סופר כי קטן יכול לומר את שאר הקדישים שאינם חובה. לא ברור מדבריו לאיזה קדישים התכוון שהרי לכאורה כל הקדישים במהלך תפילות החול הם חובה. אולי התכוון ר' יעקב חיים לקדיש השלישי בתפילת מנחה אותו לא הזכיר ר' חיים ויטאל או לקדישים הנאמרים אחר לימוד.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> בן איש חי, פרשת ויחי, אות יב, דף כז ע"א.

<sup>131</sup> כף החיים, חלק א, סימן נה אות יט, דף צא ע"א.

<sup>132</sup> הרב דוד יוסף פסק כי קטן אינו אומר קדיש לבדו. הרב יוסף לא התייחס בגוף הפסיקה לקדישי חובה לעומת קדישי רשות, אלא כלל את כל הקדישים בחדא מחתא: 'אם היתום הוא קטן שלא הגיע למצוות, לא יאמר ה"קדיש" לבדו, אלא יאמר עמו ה"קדיש" אחד מהצבור שהוא גדול, או השליח ציבורי (ר' דוד יוסף, הלכה ברורה, ד, ירושלים תשס"ג, סימן נו, אות ו, עמ' 196). אפשר להסיק מסגנון הכתיבה כי ההבחנה בין קדישי רשות לקדישי חובה נעלמה, והפסיקה שהופיעה אצל בן איש חי וכף החיים התקבלה כהלכה מוסכמת. כנראה הפתרון ההלכתי המציע שגדול יאמר את הקדיש עם הקטן הקל על קבלת פסיקה זו, היות ולא נדרש שינוי משמעותי בסדרי אמירת הקדיש.



## ח. סיכום

בפרק זה עקבנו אחר תהליך התרחבות תפילות הקבע של ימות החול והוספת קדישים כפועל יוצא מכך. על אף דרשת 'שבע ביום הללתיך' המוצאת שבעה קדישים במהלך תפילות החול, ראינו כי עוד בתקופת הגאונים הופיע קדיש שמיני, כתוצאה מהוספת יחידת תפילה בסוף שחרית (תפלה לדוד או פיטום הקטורת) וכך התבסס מניין הקדישים על שמונה קדישים קדומים: ארבעה בשחרית, שניים במנחה ושניים בערבית. אחר כך בתקופת הראשונים נוספה יחידת ליטורגית לכל אחת מתפילות החול, וכתוצאה ממנה נאמר קדיש אחריה: בשחרית אחרי תפלה לדוד וגם אחרי פיטום הקטורת, במנחה אחר מזמורים 'מזמור לדוד ה' קראתיך' 'משכיל לדוד', ובערבית אחרי 'שיר למעלות אשא עיני', וביחד נאמרו אחד עשר קדישים בתפילות החול. קדיש נוסף שהופיע בקצת סידורים הוא הקדיש שקודם 'והוא רחום בערבית'. קדיש זה לא הוזכר בספרות הפוסקים עד למאה ה-17, אולם היו שהעידו על מנהג אמירת מזמורים קודם ערבית. מזמורים אלה כנראה גררו אמירת קדיש זה. במאה ה-16 אנו שומעים על מנהג מקומי לומר קדיש קודם פסוקי דזמרה, בשו"ת בנימין זאב. לקדיש זה אין זכר בספרות הפוסקים ובסידורים עד למחצית השנייה של המאה ה-17.

בכתבי האר"י שימש הקדיש כמכשיר למעבר בין העולמות. בתוך תיאור יחידות התפילה ותפקידיהן השונים צוינו הקדישים הנאמרים ביניהן. מעקב אחר מקומות אלו העלה כי על פי האר"י יש לומר שנים-עשר קדישים בתפילות החול, בתוכם הקדיש קודם הודו בשחרית והקדיש קודם 'והוא רחום' בערבית: חמשה בשחרית, שלושה במנחה, ארבעה במעריב.

החל מן המחצית השנייה של המאה ה-17 הופיעו שני קדישים אלה בסידורי ספרד בצורה גורפת. לא מצאתי סידורים שלא ציינו אותם, עד לזמננו.

קיים מתאם מלא בין הדרכת האר"י לזמן שילוב קדישים אלה בתפילה ולכן לכאורה יש לטענה כי האר"י הוא שהשפיע על הטמעת קדישים אלה בתפילה ביסוס משמעותי.

יחד עם זאת, בכתבי האר"י לא היתה התייחסות לחידוש שבאמירת קדישים אלה, היינו, לא נכתב כי האר"י הורה לומר אותם. אף בסידורים לא תלו המדפיסים את הוספת הקדישים הללו לסדר התפילה בהדרכת האר"י אלא הביאום בסתם. גם הפוסקים שהתייחסו לאמירת קדישים אלה לא ייחסו אותם לאר"י, אלא ציינו כי מנהגם לומר קדישים אלה. כיוון שכך, יש לשקול בזהירות את מידת ההשפעה של האר"י בנושא זה. אולי מדובר בהתפתחות עממית של מנהג במאה ה-16. כיוון שלא היה נפוץ דיו, עדיין לא התבטא בסידורים. עם חלוף השנים הוא התקבל יותר ויותר אצל קהל המתפללים, לאו דווקא מתוך זיקה להדרכת האר"י.

למרות ההסתייגות אותה ציינתי, נראה ברור כי האר"י זירז את תהליך קבלתם של קדישים אלה, אף אם לא היה המשפיע היחיד. כך ניתן להסביר את ההטמעה הגורפת של קדישים אלה מאמצע המאה ה-17, בניגוד לתהליך מדורג של קבלה אותו היינו מצפים למצוא, כדרכו של כל מנהג עממי. השפעת האר"י על מנין הקדישים ברורה יותר בסוגיית קדישי החובה למול קדישי הרשות. ראינו כי בתחילה היתה הבחנה בין קדישים המחויבים מצד הדין ואין לקטן לאמרם לבין הקדישים שנוספו בתפילה ואותם הקטן רשאי לאמרם. בתקופה מאוחרת יותר הורו ה'בן איש חי' ו'כף החיים' כי בעקבות החשיבות אותה ראה האר"י בקדיש ככלי לעליית העולמות, כל הקדישים הם חובה ואין לחלק ביניהם.

### פרק חמישי : מקום עניית אמן בקדיש

הקדיש הקצר מורכב משני משפטים ארוכים וכל אחד מהם חותם בפנייה לקהל : 'ואמרו אמן'. שתי עניות אמן אלה הן קדומות ומשותפות לכל נוסחי התפילה. מלבדן, כבר בתקופת הגאונים היה קיים מנהג לענות אמן בשלושה מקומות נוספים בקדיש : אחד בתוך המשפט הראשון (אחרי 'שמיה רבה') ועוד שניים במשפט השני (אחרי 'יתברך' ואחרי 'ברוך הוא') וביחד בחמישה מקומות. אמנם, כנראה בנוסח אשכנז וצרפת לא היו נהוגים כל המקומות הללו, וסביר שלא היו עונים אמן אחר 'יתברך' ואחר 'ברוך הוא'. כפי שאראה להלן, אחד מחמשת המקומות בהם יש לענות אמן בקדיש על פי האר"י שונה מן המקורות הקדומים. לכן ברצוני לבחון האם הדרכת האר"י המתייחסת לעניית אמן השפיעה על מנהג הספרדים. אם כן, אתאר את תהליך ההשפעה וקבלת הדרכת האר"י.

קיים קושי מיתודי בתיאור התפתחות המנהג הספרדי כיוון שכתבי היד של הסידורים הספרדיים, בניגוד לסידורים הקלסיים מתקופת הגאונים, לא כללו הוראות ולכן לא הזכירו את המקומות בהם יש לומר אמן. שני האמנים הקדומים טבועים בנוסח - 'ואמרו אמן', ועל כן היו קיימים מאז התהוות נוסח הקדיש, אך העניות על שלושת האמנים הנוספים אינן ברורות מתוך עיון בכתבי היד. דוגמא לכך הוא כתב יד הקדיש מן הגניזה אותו הציג שטר. כתב יד זה מסר את הנוסח בלבד ללא הזכרת המקומות בהם עונים אמן ולכן אין ללמוד ממנו על מספר עניות אמן, אך נזכרו בו שתי הקריאות של 'ואמרו אמן'.<sup>1</sup> בשל כך לא אוכל לברר על פיהם את המנהג הקדום. אתבסס על דברי הפוסקים והדרכת סדרי התפילה המבוארים כדוגמת רב עמרם ורס"ג.

#### א. מנהג בבל וספרד

רב עמרם גאון מסר את נוסח הקדיש ובתוכו הזכיר את המקומות בהם עונה הקהל אמן.

יתגדל ויתקדש שמיה רבא. אמן. בעלמא די ברא כרעותיה וימליך מלכותיה בחייכון וביומיכון ובחייהון דכל בית ישראל בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן. ועונין הצבור אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמא. ואומר יתברך. אמן. וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתקלס שמיה דקודשא בריך הוא. אמן. לעילא מכל ברכתא ושירתא תושבחתא ונחמתא דאמירן בעלמא ואמרו אמן.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> שכטר, נוסחא בקדיש, עמ' 53. ראה תיאור הנוסח לעיל, סעיף א.2. הזכרת ראש הציבור בקדיש.  
<sup>2</sup> סדר רב עמרם, עמ' יא.

אם נעקוב אחר המקומות הללו, נאתר חמש עניות אמן : שתי העניות של 'ואמרו אמן', ושלוש נוספות - הראשונה אחר 'יתגדל ויתקדש שמייה רבא', השניה אחר 'יתברך' והשלישית אחר 'שמייה דקודשא בריך הוא'.

רב סעדיה גאון אף הוא ציין את המקומות בהם ענה הקהל אמן. מקומות אלה זהים לעניות שהביא רב עמרם.<sup>3</sup>

כנראה בעקבות רב עמרם ורס"ג, הקדיש הרמב"ם פסקה בסדר התפילה שעניינה תיאור המקומות בהם עונים אמן בקדיש. גם המקומות אותם תיאר הרמב"ם זהים להדרכות רב עמרם ורב סעדיה.<sup>4</sup> לעומת זאת, בהלכות תפילה הזכיר הרמב"ם שתי עניות של 'ואמרו אמן' בלבד, ולא את שלוש הנוספות, כפי שכתב בסדר התפילה: 'ושליח צבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש וכל העם עונין אמן יהא שמייה רבה מברך בכל כוחן ועונין אמן בסוף קדיש ואחר כך אומר ברכו את ה' המבורך'.<sup>5</sup> ר' אברהם די בוטון, בחיבורו 'לחם משנה' על הרמב"ם, תהה על חוסר ההתאמה בין שני המקורות דלעיל וניסה ליישב את תמיהתו :

לק' כתב רבינו ז"ל בסדר הקדיש דעונים בקדיש ה' פעמים אמן א' ביתברך וא' בברך הוא וכו' ואם כן קשה למה כתב כאן ועונים בסוף הקדיש ולא הזכיר שאר העניות. והטור ז"ל כתב וז"ל כתוב בסידור רב עמרם ז"ל ואומר יתברך אמן ישתבח ויתפאר וכו' ולא נהגו כן עתה לומר אמן אחר יתברך ולא אחר דשמייה דקודשא בריך הוא. וזה מסכים עם מה שכתב כאן רבינו ז"ל וכל העם עונים אמן בסוף הקדיש ולא הזכיר עניה אחר (ישתבח) [יתברך] ואחר קודשא בריך הוא. אלא מה שכתב בסדר התפלות הוא הפך מזה, ואולי סמך כאן על מה שכתב שם ולכן לא ביאר כל כך, וצ"ע.<sup>6</sup>

בעל 'לחם משנה' העלה אפשרות כי דברי הרמב"ם כאן נשענים על דבריו המפורטים בסדר התפילה. אולם הסבר זה אינו מספק כיון שאין נימוק לחוסר הדיוק לכאורה בלשון הרמב"ם כאן. לכן נשאר ה'לחם משנה' בתהיה על ענין זה. בספר המפתח מובאים מפרשי הרמב"ם שתירצו קושי זה: 'עיקר

<sup>3</sup> סדר רב סעדיה, עמ' לה: 'יתגדל ויתקדש שמייה רבה ויגיבון אמן [ועונים אמן] בעלמא די ברא כרעותיה וימלך מלכותיה ויצמח פרקניה בחייכון וביומיכון ובחיי כל בית ישראל בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן ויגיבון אמן ויפתח להם [ועונים אמן] ופותח להם יהי שמייה רבה מברך לעלמא ולעלמי עלמיא יתברך ויגיבון אמן [ועונים אמן] ישתבח יתפאר יתרום יתעלה ויתנשא ויתקלס שמייה דקודשא בריך הוא ויגיבון אמן [ועונים אמן] לעילא מכל ברכתא שירתא תשבחתא ונחמתא דאמירן בעלמא ואמרו אמן ויגיבון אמן [ועונים אמן].'

<sup>4</sup> סדר התפילה של הרמב"ם, גולדשמידט, עמ' 203: 'בעת שאומר שליח צבור יתגדל ויתקדש [שמייה רבה] כל העם עונין אמן ובעת שהוא אומר תחלה ואמרו אמן כל העם עונין אמן יהא שמייה רבה מברך לעלמא ולעלמי עלמיא ומצות חכמים הראשונים לענות אמן יהא שמייה רבה מברך בכל כוחו שלאדם וכשהוא אומר יתברך כל העם עונין אמן וכשהוא אומר בריך הוא כל העם עונין אמן וכשהוא אומר בסוף ואמרו אמן כל העם עונין אמן וכסדר הזה עונין בכל קדיש וקדיש'.

<sup>5</sup> ספר אהבה, הלכות תפלה, פרק ט הלכה א.

<sup>6</sup> ר' אברהם די בוטון, לחם משנה על אתר.

כונתו שצריך להמתין מלומר ברכו עד שיכלה אמן מפי הצבור ומיושבת קו' הלח"מ: מעשה רקח, מרכה"מ, בן ידד, ככבא דשביט ברכות נ"ז.<sup>7</sup> הרב קאפח כתב בדומה: "נ"ל ברור דלא נחת רבנו הכא לסדר עניית האמנים בקדיש, וזאת באר בסדר התפלה שבסוף ספר זה. ומטרתו כאן שני דברים בלבד, האחד לענות איש"ר בכל כחן, ושניה שלא להפסיק בין אמן שבסוף קדיש לברכו.<sup>8</sup> מדברי פרשנים אלה עולה כי מטרת הרמב"ם בהלכות תפילה לא היתה תיאור מקום עניות אמן אלא שימת לב לאופן הנכון בו יש לענות אמן. לכאורה, הסבר אף יותר פשוט הוא שהרמב"ם רשם בגוף ההלכות את החלק ההלכתי בעוד שאמירות אמן הנוספות הן מנהג ולכן נזכרו רק בנוסח התפילה של העם.

בסידורו ציין ר' שלמה בר נתן את עניית האמן שבתוך המשפט הראשון, אחר 'שמיה רבה', אבל במשפט השני הוא הזכיר רק את האמן שלאחר 'שמיה דקודשא בריך הוא'. חסרה בסידור ר' שלמה עניית אמן אחר 'יתברך', עניה שהופיעה עד כה בנוסחים הבבליים הקדומים.<sup>9</sup>

בכדי לבחון את מנהג עניית אמן בספרד בתקופת הראשונים, אשווה בין מקורות בני התקופה מצרפת ומפרובנס העוסקים בעניית אמן בקדיש לבין המקורות הספרדיים.

חילוקי מנהגים בין ספרד לצרפת ופרובנס בנוגע לאמירת אמן בקדיש ניכרים מתוך דברי ר' אברהם בן נתן הירחי. ב'ספר המנהגי' דן ר' אברהם בהיתר ההלכתי לומר אמן בקדיש. היו שפירשו כי אמן יכולה לבוא רק אחר הזכרת שם השם, ואם לא כן, היא נחשבת כאמן יתומה.<sup>10</sup> בקדיש לא נזכר שם השם במפורש אלא רק במרומז – 'שמיה רבה'. לכן עלתה השאלה האם אמן הנאמרת בקדיש אינה נחשבת כאמן יתומה:

<sup>7</sup> ראה: ספר אהבה, מהדורת פרנקל, ירושלים ובני ברק תשס"ז, עמ' מג.

<sup>8</sup> רמב"ם קאפח, אהבה, עמ' רג הערה ד.

<sup>9</sup> סידור ר' שלמה בר נתן, עמ' יא. המהדיר העיר כי ר' שלמה לא ציין שעונים אמן קודם יהא שמיה רבה והשאיר את העניין בצריך עיון. ראה הערה 19, עמ' רנח. אף כי ר' שלמה בר נתן ציין עניית אמן רק לאחר 'ואמרו אמן' השני, סביר להניח כי גם לאחר ההוראה הראשונה של 'ואמרו אמן' ענה הקהל אמן.

<sup>10</sup> דין אמן יתומה מופיע בתלמוד הבבלי, ברכות מז ע"א: 'ת"ר אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה ולא יזרוק ברכה מפיו בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו ימיו וכל המאריך באמן מאריך לו ימיו ושנותיו'. רש"י על אתר מפרש: 'יתומה - שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן'. באנציקלופדיה תלמודית ערך אמן סוכמו עיקרי הדעות בענין: 'אמן יתומה, היינו שחייב בעצמו לברך ועונה אמן ואינו יודע על מה הוא עונה, ואף על פי שידוע איזו ברכה מברך, כל שלא שמע הברכה הרי זו אמן יתומה, אבל אם אינו חייב ברכה זו ואין המברך מוציא ידו חובתו, כגון בברכות של קריאת התורה, או של השליח צבור בתפלת שמונה עשרה והעונה כבר התפלל, עונה אמן אף על פי שאינו יודע איזו ברכה מברך, אלא ששמע שאחרים עונים אמן, וכאותה שאמרו בבית הכנסת באלכסנדריה של מצרים שלא היו כל הקהל יכולים לשמוע ברכות הש"י והיה חזן הכנסת עומד על בימה והסודרין בידו, וכיון שהגיע לענות אמן היה מניף בסודר וכל העם עונין אמן, והיה זה בקריאת ספר תורה או בתפלה והקהל כבר התפלל. ויש אומרים שבתפלת הש"י, אף על פי שכבר התפללו הקהל לעצמם, נקראות ברכות חובה, ואין עונים עליהן אמן כשלא שמעו הברכה. ויש חולקים וסוברים שאין הבדל בין ברכת חובה לברכה אחרת, אלא כל שידוע הברכה אף על פי שלא שמע אותה עונה אמן, וכך היה מעשה באלכסנדריה של מצרים, וכשאנו יודע איזו ברכה אומר המברך הרי זו אמן יתומה. ויש מפרשים אמן יתומה, שלאחר זמן מרובה שסיים הברכה עונה אמן, ולפיכך לא ימתין אלא מיד שכלתה הברכה יענה אמן, והיינו תוך כדי דיבור של הברכה'. ראה: אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, ערך אמן. URL: <http://www.responso.co.il/default.aspx>. מן המקורות דלעיל נראה כי הדיון בענין אמן יתומה מתמקד באמירת אמן בסמוך לברכה כלשהי, אלא שלא ידוע מהי אותה ברכה או שהיה הפסק ניכר בין הברכה לעניית אמן. לעומת זאת, בספר המנהיג מופיע פירוש נוסף למושג אמן יתומה שעניינו אמן הנאמרת שלא לאחר הזכרת שם שמיים.

מה שנהגו בספר' שעונין אמנין בקדיש, ובעל הכל יתגדל דשבת אין זה אמן יתומה, כמו שיש מפרשי' על שם שאין בו הזכרת השם אלא אמן יתומי' בירושל' מפי' בפי' אלו דברי' ולא לחינם תקנום בקדיש רבותי' שבבבל, וכן מצינו בירמיה אמן כן יעשה יי', וא"ר יוסי ב"ר חנינא אמן יש בו האמנת דברי', ואנו מבקשי' מה' שיתקיימו הדברי' שיהא שמיה רבא ויחיש הגאולה, וכן ירמיה אמרו אחר דבר רצוי, וכן נכון לומי' אמנין בקדישי' ועל הכל יתגדל, ועל הרחמי' דברכת המזון, ומנהג תורה היא ומאבות, ואין מנהג זה לא בצרפת ולא בפרובינצי', וישר בעיני מנהג ספרד, אב"ן.<sup>11</sup>

מתוך הדמיון בלשון, אפשר להניח כי ר' אברהם בן נתן הסתמך על תשובת רש"י שעסקה באותו הענין. ההנחה מאחורי תשובת רש"י ודברי ר' אברהם היא שאמן אינה חלה רק על הזכרת השם אלא באה כחיזוק לדברים שנאמרו קודם לכן, ולכן אמן הנאמרת בקדיש אינה נחשבת כאמן יתומה.<sup>12</sup>

ר' אברהם בן נתן תיאר חילוף מנהג שבספרד 'עונין אמנין בקדיש' ומנהג זה לא היה בצרפת ולא בפרובנס. קשה להניח כי ר' אברהם בן נתן התייחס ל'אמן' תקני בקדיש שבא אחר 'ואמרו אמן', כיוון שלא סביר שבצרפת ופרובנס לא ענו את האמנים התקניים. הנחה נוספת היא שאולי ר' אברהם בן נתן התייחס בדבריו על מנהג צרפת ופרובנס רק על עניית אמן אחר 'הרחמן', ולא בהתייחס לקדיש, אולם אף היא מעט דחוקה. לכן נראה כי ראב"ן התייחס לאמנים הנוספים המשולבים בקדיש שאותם זיהינו בסדרי התפילה הבבליים ובסדר התפילה של הרמב"ם. בסיום דבריו הוסיף בעל המנהיג 'ואין מנהג זה לא בצרפת ולא בפרובינצי', וישר בעיני מנהג ספרד'. נדודיו של ר' אברהם הפגישו אותו עם מנהגי קהילות שונות. כאן מסר ר' אברהם בן נתן עדות כי בצרפת ובפרובנס לא אומרים את האמנים הנאמרים בספרד. בעל המנהיג הסכים עם מנהג ספרד אך לא כתב מדוע. אפשר לשער כי תוספת האמנים מחזקת את מוטיב הבקשה שיתקיימו הדברים עליהם מתפללים בקדיש, או שמחזקת את שיתוף הקהל בתפילה, ולכן היתה רצויה בעיניו.

<sup>11</sup> ר' אברהם בן נתן הירחי, ספר המנהיג, מהדורת יצחק רפאל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח, עמ' נח-נט. נולד כנראה בסביבות 1155 בלונדל. נדד בארצות שונות ולבסוף התיישב בטולידו שבספרד. היה כבן ארבעים כשהגיע לטולידו והתקבל בכבוד רב על ידי ראשי הקהילה. נפטר בטולידו בשנת 1215. מבוא עמ' 11-15.

<sup>12</sup> מחזור ויטרי לרבינו שמחה אחד מתלמידי רש"י ז"ל, הורוויץ נירנבערג תרפ"ג, עמ' 587, ההדגשה שלי: 'תשובה מרש"י, ס"י תסט: וששאל מאחר ששנינו העונה אמן אחר ברכה שאין בה אזכרת השם זהו אמן יתומה. מהו לענות אמן אחר הרחמן דברכת המזון ועל אמן שבקדיש. אני שמעתי מבית מדרשו של רבינו יעקב ברי' יקר אמן יתומה זה העונה שלא שמע ברכה אלא שמע אחרים שעונין. וכן מפורש בהלכות גדולות. וכן עיקר. שלא לחנם תקנו רבותי' שבבבל ואמרו אמן בקדיש. ועוד מצינו בירמיה הנביא. שאמר אמן אחר בקשה. שנאמר אמן כן יעשה ה'. ואמר ר' יוסי בר חנינא אמן יש בו אמנת דברים. כלומר שמבקש מאת הק' שייתקיימו הדברים. וכשם שירמיה אמר אמן אחר ריצוי אף אנו נאמר אמן אחר דברי תחינה. כגון הרחמן שאומר בברכת המזון. ויתגדל. ויהא שלמא רבה דיתגדל: שלמה ברי' יצחקי'. בסוף דבריו הוא מזכיר אמן אחר 'ויתגדל' ואחר 'יהא שמיה רבה דיתגדל'. נראה לי שעדיין הכוונה היא לאמן התיקני אחר ההוראה 'ואמרו אמן', המסיימת את המשפט הארוך בו מתחילה תיבת 'יתגדל' או 'יהא שלמא', ולא אמנים אחרים.

לכאורה, תואמים דבריו של ר' שמחה מויטרי את האפשרות השלישית אותה הצגתי לעיל בהבנת דברי ר' אברהם בן נתן אודות מנהג צרפת, ולכן יכולים לשמש כחיזוק לנכונות אפשרות זו. במחזור ויטרי הביא ר' שמחה את נוסח הקדיש שבתוכו נכללות שתי אמירות אמן אחר 'ואמרו אמן'. הוא לא הזכיר עניות נוספות ולא עסק במיקום עניית האמנים.<sup>13</sup>

בחיבורו 'ארחות חיים' הביא ר' אהרן הכהן, שישב בפרובנס, את דברי הרמב"ם על עניות אמן בקדיש. אם יש בכך עדות על מנהג פרובנס בזמנו, הרי שהוא סותר את עדות בעל המנהיג הקדומה יותר. אם מניחים כי ר' אהרן הכהן הביא את דברי הרמב"ם למרות מנהג מקומו השונה, יהיה צורך להסביר מדוע לא העיר ר' אהרן על חילופי המנהגים אלא כתב את הדברים בסתם. בתחילה הביא ר' אהרן את שני האמנים הראשונים, בשם הרמב"ם: 'וכתב הרמב"ם כי כשהחזן אומר יתגדל וית' שמי רבא כל העם אומרים אמן וכן כשאומר בעגלא ובזמן קריב עונין אמן יהא שמייה רבא בכל כחם עד ויתברך...'<sup>14</sup>. לאחר מספר סעיפים, המשיך והביא ר' אהרן את שאר העניות שזכרו ברמב"ם, אך לא ציין בראש העניין כי אלה הם דברי הרמב"ם: 'וכשהחזן אומר יתברך כל הקהל עונים אמן. וכן כשאומר בריך הוא וכן כשאומרים דאמירן בעלמא'.<sup>15</sup>

ר' יעקב בן אשר שהיגר עם אביו מאשכנז לספרד הציג את דברי רב עמרם גאון אותם ראינו לעיל, ואחר ציין מנהג שונה:

כתוב בסדור רב עמרם וזה לשונו ואומר יתברך אמן ישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתקלס שמייה דקודשא בריך הוא ואמרו אמן לעילא מכל ברכתא ושירתא תושבחתא ונחמתא דאמירן בעלמא ואמרו אמן ולא נהגו עתה לומר אמן אחר יתברך ולא אחר שמייה דקודשא בריך הוא.<sup>16</sup>

מהו המנהג אותו תיאר הטור במילים 'ולא נהגו עתה'? האם כוונתו למנהג אשכנז אותו הכיר מילדותו או שמא התייחס למנהג ספרד בה ישב וכתב את חיבורו? לכאורה, היות ולא חילק הטור בין המנהגים וכתב את דבריו בסתם, כוונתו למנהג מקומו בספרד, ולא למנהג אשכנז, שאם לא כן היה צריך לכתוב במפורש כי דבריו מכוונים כלפי מנהג זה, כדרכו במקומות רבים.<sup>17</sup> אולם קשה

<sup>13</sup> ויטרי, גולדשמידט, עמ' קז.

<sup>14</sup> ארחות חיים, ירושלים תשט"ז, דין קדיש ופירוש, אות ב, עמ' כא.

<sup>15</sup> שם, אות ח. יש לציין כי בכל בו לא הופיע דיון בנוגע לעניית אמן, אולם נזכרו שם דברים אחרים בנוגע לקדיש.

<sup>16</sup> טור או"ח סי' נו, א.

<sup>17</sup> לאורך שש מאות תשעים ושבעת סימני טור אורח חיים, מצא גלינסקי מאה עשרים ושש הבחנות מפורשות בין מנהג אשכנז למנהג ספרד, מתוכן מאה ושתיים עשרה הן מן העניינים הליטורגיים של הספר. מספר ההבחנות הגבוה מלמד על כך שזוהי תופעה רווחת בטור אורח חיים, בשל המרכיב הליטורגי הנרחב בתוכו, זאת לעומת מספר התייחסויות מצומצם הרבה יותר בחלקיו האחרים של החיבור. מטרתו של ר"י בן אשר בהבחנותיו בין מנהג אשכנז למנהג ספרד היא, לדעת גלינסקי, לחזק את קיום מנהגי אשכנז בתוך החוג של מהגרי אשכנז בטולדו, ולא להביא לשינוי מהפכני בנוהג אנשי ספרד. ראה: גלינסקי, עמ' 253–259; לנגר הראתה כי הרא"ש ובנו ר' יעקב התנגדו פעמים רבות למנהגים

להניח כי מנהג ספרד היה שלא לענות אמן אחר יתברך וברוך הוא, שכן ראינו כי כל הנוסחים הבבליים וכן הרמב"ם ציינו עניות אלה.<sup>18</sup> בנוסף ראינו את עדות בעל המנהיג כי אכן הוסיפו אמנים בקדיש בספרד. אמנם, ר' יעקב בן אשר חי ופעל למעלה ממאה שנים אחר ר' אברהם בן נתן, אולם אין בכך כדי להסביר את השינוי המשמעותי של מנהג התפילה, ללא סיבה נראית לעין. לכן, ככל הנראה התייחס הטור בדבריו למנהג אשכנז.<sup>19</sup>

למרות האמור, קושי תוכני שאולי מצביע על שינוי מנהג עניות אמן בספרד מצוי בדברי ר' דוד אבודרהם:

וּכְתַב רַבִּינוּ סַעְדִּיָּה: כְּשֶׁאֹמֵר שְׁלִיחַ צְבוּר יִתְגַּדֵּל וְיִתְקַדֵּשׁ שְׁמֵיהּ רַבָּא, עֹנִין הַקָּהַל 'אֲמֵן'.  
 'בְּעֵגְלָא וּבְזִמְן קְרִיב', עֹנִין 'אֲמֵן יְהֵא שְׁמֵיהּ רַבָּא מְבָרַךְ'. 'שְׁמֵיהּ דְּקוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא', עֹנִין  
 'אֲמֵן'. 'דְּאֲמִירָן בְּעֵלְמָא וְאֲמָרוּ אֲמֵן', עֹנִין 'אֲמֵן'. וְכֵן כְּתַב הַר"מ בְּמִז"ל.<sup>20</sup>

אבודרהם ציין כמקור לדבריו את רב סעדיה והרמב"ם, אך לא הזכיר שיש לענות אמן אחר יתברך, כפי שצינו גם רס"ג וגם הרמב"ם. בניגוד לדבריהם, לא ציין ר' דוד אבודרהם עניית אמן אחר יתברך, למרות שלכאורה העתיק את דברי רס"ג. המהדיר העיר על דברי אבודרהם כי 'צ"ע אם לרבינו היתה נוסחא אחרת בסידור רס"ג',<sup>21</sup> אולם הנחה זו אינה פותרת לחלוטין את הבעיה כיוון שאבודרהם ייחס את העניות הללו אף לרמב"ם. לכן נראה שסביר יותר שיש שיבוש בכתב היד של אבודרהם.

מכל מקום, העובדה כי אבודרהם לא הזכיר בדבריו עניית אמן אחר יתברך יכולה לחזק את ההנחה, בעקבות דברי הטור, כי בסביבות המאה ה-14 בספרד החל להתפתח מנהג שלא לענות אמן אחר יתברך. אולי הגורם להשמטת אמן אחר יתברך הוא מנהג אחר שהאריך את מענה הקהל למענה בן כ"ח תיבות בו דנתי בפרק השני.<sup>22</sup> התקופה בה חלה ההתארכות של מענה הקהל חופפת לתקופה בה

מקומיים כאשר סברו כי הם נוגדים את ההלכה. היא הצביעה על עובדת היותם מהגרים כסיבה משמעותית למקור ההתנגדות הנ"ל. ראה למשל לנגר, עמ' 249.

<sup>18</sup> על אדיקות בני טולדו במנהגייהם אפשר ללמוד מניסיונו של ר' מאיר הלוי אבולעפיה, שניהן כרבה של טולדו במחצית הראשונה של המאה ה-13. ר"י בן אשר הביא במסגרת דיונו על אמירת פיוטים בקריאת שמע את תשובת הרמ"ה שהגיב לטענה כי הסכים למנהג: 'ואשר הוגד לכם שאני יושב ביניהם ושומע ושותק אמת הוגד לכם ולא מפני שהדבר ישר בעיני אני בא בעת הקרוב"ץ אלא כדי שלא אמנע עצמי מסדר הקדושות והקדישים ועניית אמן ולהתפלל עם הצבור. אך מה שהוגד לכם שיש בידי למחות לא הוגד לכם האמת על כן אמרתי הנח להם לישראל מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין וזו היא סיבת שתיקתי' (או"ח, סח, וראה בהרחבה: גלינסקי, שם, עמ' 255–257). מכאן נמצאנו למדים כי למנהג היה תוקף סמכותי בספרד ולא היה נקל להחליפו. בהנחה שהמנהג הקדום בעניית אמן בקדיש היה מנהגם של הגאונים והרמב"ם, קשה להעלות סיבה להחלפתו.

<sup>19</sup> חיפוש בפרוייקט השו"ת על הביטוי 'ולא נהגו' אצל הטוב העלה שישה-עשר מופעים. במסגרת המחקר הנוכחי לא אוכל לבחון אותם לעומק, אך נברצוני להצביע על נתון מעניין שאולי יכול לרמוז על אופי השימוש בביטוי 'ולא נהגו' אצל הטור. בשישה מתוך עשר המופעים ציין הטור את אביו הרא"ש כמקור הסמכות בענין המנהג. למשל: 'וכתב א"א הרא"ש ז"ל ולא נהגו העולם כן'. נראה שאפשר ללמוד מכך כי בביטוי זה אכן משקף הטור את מנהג אשכנז ולא את מנהג ספרד.

<sup>20</sup> אבודרהם, תפילת שחרית ופירושה, עמ' קסו.

<sup>21</sup> שם, הערה רמו.

<sup>22</sup> לעיל, עמ' 99–101.



אנו מוצאים עדויות לביטול עניית אמן אחר יתברך. אבודרהם הוא לכאורה הראשון שהציג את מנהג המענה בן כ"ח תיבות: 'יש אנשי' שעונין אמן יהא שמיה רבה מברך וכו' עד ואמרו אמן. ואני קבלתי מרבתי שאין לענות אלא אמן יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיה בלבד'.<sup>23</sup> ואצלו כאמור לא הופיעה עניית אמן אחר יתברך. אמנם, אבודרהם התנגד להארכת המענה ולכן, לדעתו, אין סיבה לביטול אמן אחרי יתברך. אבל תיתכן אפשרות נוספת - ההארכה הפכה למנהג מקובל וזאת ביטלה את עניית 'אמן' אחרי יתברך. כאשר צמצמו או ביטלו את ההארכה, לא החזירו את 'אמן' למקומה אחרי 'יתברך'.

כמאתיים שנה מאוחר יותר, במאה ה-16, קיבל ר' יוסף קארו גילוי מן המגיד בעודו יושב על אדמת טורקיה,<sup>24</sup> עוד לפני שעלה ארצה בשנת רצ"ו (1536).<sup>25</sup> בגילוי המגיד הופיעה התייחסות למקומות בהם יש לענות אמן בקדיש.<sup>26</sup>

והשתא אתינא לגלאה לך רזא דקדישא הלא לך למינדע מאי דאמר שלמה בחירי<sup>27</sup> דאין לענות אמן אחר ויקרב משיחי' לאו קושטא איהו אלא צריך לענות אמן ה' זימנין חד בעידן דאמרין יתגדל ויתקדש שמיה רבא. וחד בעידן דקאמר ויקרב משיחיה. וחד אמן יהא שמיה רבא וכו' וחד בתר שמיה דקוב"ה. וחד בתר לעילא מכל ברכתא וכו' דאמרין בעלמא וכו' דאינון חמש לקביל ה' בתראה דרזא דקדישא איהו לסלקא לה ולייחדא לה בהדי ספירין עילאין.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> אבודרהם, עמ' קסג.

<sup>24</sup> בתחילת הגילוי צוין תאריך חלקי 'אור ליום השבת ד' כסליו' שאינו מספק. בהמשך, סמוך לפסקה העוסקת בעניית אמן, נכתב 'ואזכך למיסק בארץ ישראל בשתא דא ולאיתיחדא תמן עם אורייתא למיחדי תמיד עם חברייתא לאתעסקא באורייתא [...] ובתר הכי אזכך לאיתוקדא על קדושת שמיי. (מגיד מישרים, ירושלים תש"ך, עמ' כא). מתוך מובאה זו אנו מבינים כי הגילוי קדם לעליה ארצה. הסיום 'אזכך לאיתוקדא על קדושת שמיי מאפשר לדעת ורבלובסקי לצמצם עוד יותר את טווח הזמן בו נאמר הגילוי, כיוון שאזכור השריפה על קידוש השם נאמר אחר עלייתו על המוקד של שלמה מולכו בשנת 1532 במנטובא בידי האינקוויזיציה. יוצא מכאן כי הגילוי בו אנו דנים ניתן כנראה בין השנים 1532 ל-1536. ראה: ורבלובסקי, עמ' 104, 271. יוצא מכאן כי הגילוי בו אנו דנים ניתן כנראה בין השנים 1532 ל-1536. ביקורת על ספרו כתב יוסף דן: יוסף דן, 'ר' יוסף קארו – בעל הלכה ומיסטיקן' לר. י.צ. ורבלובסקי, תרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 89–96.

<sup>25</sup> ורבלובסקי, עמ' 271.

<sup>26</sup> את הדיון בשאלות המתעוררות בנושא אימות המגיד של ר"י קארו חילק ורבלובסקי בספרו הנזכר לשתי שאלות. הראשונה: האם היה לר"י קארו מגיד? והשאלה השנייה: האם אמנם החיבור הוא של ר' יוסף קארו? לגבי שתי השאלות השיב ורבלובסקי לאחר מחקר ממצה בתשובה חיובית. דעתו מסתמכת על עדויות רבות בנות הזמן ועל אילן יוחסין של קבוצות כתבי יד שונות אך עם זאת קרובות זו לזו. ראה: הנ"ל, עמ' 15–49. בהסתמך על כתביהם של ר' משה קורדובירו ור' חיים ויטל שרטט ורבלובסקי את קוי תופעת המגידות במאה ה-17. ה'מגיד' הוא מלאך המתלבש בנפש האדם ומתגלה דרך דיבור אוטומטי של האדם. האדם הוא המסגל או אינו מסגל את נפשו לגילויים אלה, ולדעת רח"ו האדם הוא אף יוצר המלאך המתגלה כמגיד, בכוח מעשיו הטובים ולימוד תורתו. דרך הדיון של מקובלי התקופה על תופעת המגידות מגלה כי זו היתה תופעה מוכרת בתקופתם, תופעה שהיה צורך להתחשב בה בכל דיון בנושא החוויות המיסטיות. ראה: הנ"ל, עמ' 84–89.

<sup>27</sup> הסברה המקובלת ייחסה את הכינוי 'שלמה בחירי' לשלמה מולכו, אולם ורבלובסקי טען כי הכוונה היא לשלמה אלקבץ. ראה: ורבלובסקי, עמ' 105–106, 177. עדיין אפשר לטעון כי עיקר טענתו של המגיד אינה כנגד מניין האמנים, אלא כנגד המקום בו יש לאמרן. אולם מתוך עיון בפסקה דלעיל יותר מסתברת הנחתו של ורבלובסקי, כיוון שהמספר חמש הוא מוקד הדיון ומטרתו בסיום הפסקה.

<sup>28</sup> מגיד מישרים, ירושלים תש"ך, עמ' כא; עוד על 'מגיד מישרים' ראה: יהודה לייב קלירס, 'ספר המגיד למרן הבית-יוסף, צפונות ב, ב (תש"ן), עמ' עט-פו; הנ"ל, 'עניני הלכה שבספר מגיד מישרים למרן הבית יוסף, צפונות ב, ד, עמ' כג-

בפסקה זו התפלמס המגיד עם הדעה שהציג ר' שלמה אלקבץ, לפיה אין לענות אמן אחר 'ויקרב משיחיה'.<sup>29</sup> מן העובדה כי ר' שלמה אלקבץ התנגד לעניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' ומן הנימה הפולמוסית בדברי המגיד אנו למדים כי כבר היו שנהגו לענות אמן אחר 'ויקרב משיחיה'. עדות למנהג המתפשט אפשר למצוא בדברי ר' מאיר בן שמואל בנבנישתי, בן למשפחה ידועה בשלונקי.<sup>30</sup> בספרו 'אות אמת' שיצא לאור בשנת ש"ה (1565?) תמה ר' מאיר על הנוהגים לענות אמן אחר 'ויקרב משיחיה'. לדעתו, נוצר נוהג זה כתוצאה משהייה קלה בין 'ויקרב משיחיה' ל'בחיכון וביומיון', שגורמת למחשבה כי יש לענות אמן אף במקום זה: 'ויקרב משיחיה איני מוצא מאין בא לעם לענות אמן פה כי אם מתנוע' החזן שמפסי' בו ולכן ראוי שימשיך בחיכון עמו ולא יפסיק בינתים'.<sup>31</sup>

לעומת דעתם של ר' שלמה אלקבץ ור' מאיר בנבנישתי, הדריך המגיד כי לא נכון לבטל עניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' כיוון שישנו חיוב לענות בקדיש חמש פעמים אמן. אחר כך מנה המגיד את כל חמשת המקומות בהם יש לענות אמן. אין הוא מזכיר עניית אמן אחר יתברך, ומנגד הזכיר המגיד אמן אחר 'ויקרב משיחיה'.

אין רושם לדבריו אלה של המגיד בספרי ההלכה של ר' יוסף קארו.<sup>32</sup> ראינו כי הגילוי הזה נאמר לפני שנת רפ"ו. את עריכת ספרו 'בית יוסף' והדפסת שלושת חלקיו הראשונים השלים ר"י קארו בין השנים ש"י-ש"ג. השלמתו של שלחן ערוך אורח חיים היתה בשנת ש"ו.<sup>33</sup> ב'בית יוסף' הביא ר' יוסף קארו את דברי הרמב"ם בנוגע לעניית האמנים בקדיש, בהם נכללו כאמור חמישה אמנים, ללא

לא; מרדכי פכטר, 'ספר "מגיד מישרים" לר' יוסף קארו כספר מוסר', דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 57-83; מאיר בניהו, יוסף בחירי, ירושלים: יד הרב נסים, תשנ"א, עמ' שצא-תיב.

<sup>29</sup> יתכן שהביע דעה זו בחיבורו שאבד 'שומר אמונים', המוקדש לשאלה זו. ראה ורבלובסקי, עמ' 176.

<sup>30</sup> משפחתו של ר' מאיר נתפרסמה בזכות ספרייתה העשירה שהכילה ספרים רבים וכתבי יד: גדולי חכמי שלונקי במחצית השניה של המאה ה-16 מספרים על אוסף השו"ת שברשותו. ראה: הקר, 'ה'מדרש' הספרדי, עמ' 274; ר' מאיר היה כנראה נכדו של ר' מאיר עראמה, בנו של ר' יצחק עראמה. ראה: הקר, אגרת ר' מאיר עראמה, עמוד 504, הערה 22.

<sup>31</sup> ר' מאיר בן שמואל בנבנישתי, אות אמת, סלונקי ש"ה, סדר קדושה, דף קעד ע"א. החיבור הוא אוסף הגהות חשוב לנוסח המדרשים השונים, שערך ר' מאיר בנבנישתי בסאלוניקי במאה ה-16. ספר זה הוא מיוחד בזמנו בכך שכל כולו מורכב מהגהות לדפוס המדרשים, בשונה ממגיהים אחרים שנהגו לרשום את הגהותיהם בשולי הספרים לשימוש האישי או כחלק מתהליך ההדפסה, לצד גוף הטקסט. דוגמה להגהות המופיעות לצד הטקסט מופיעה בכתב יד לידן של הירושלמי, שם העיד הסופר כי העתיק את הירושלמי מספר משובש ומוטעה, ולכן הגיה בו כפי עניות דעתו. ליברמן ציין כי דברי הסופר בנוגע להגהותיו טעונים בדיקה מדוקדקת, כיוון שלא ניכרות הגהות בולטות. הסופר הותיר על כנן מילים קשות ולא מובנות, ובמקומות שונים ציין בגליונות את הגהותיו בצירוף ראשי תיבות 'ני"ל' ולא הכניסן לגוף כתה"י. ראה: ליברמן, מבוא לכ"י לידן, עמ' [3].

הנימוק של ר' מאיר לצורת ההוצאה הייחודית של הגהותיו כספר נפרד נועדה כדי למנוע ממנו ביקורת ציבורית של שינוי בגוף הטקסט, ויחד עם זאת תשמש את הציבור כדי לאתר שגיאות בדפוס המדרשים הקיימים. ראה: עצמון, עמ' 212-213.

<sup>32</sup> במאמרו העוסק בקבלה בפסיקתו של ר"י קארו פתח חלמיש כי מעורבותו של ר"י קארו בעולמה של הקבלה ידועה כיום לכל. כמקור אחד לידעת הקבלה הזכיר חלמיש את נסיונו המיסטי המיוחד של גילויי המגיד. אחר כתב חלמיש: 'ברם חשוב להדגיש כי ככל שהמגיד לימדו דברי קבלה שונים, לא היתה לכך השפעה ישירה, או לפחות לא בלבדית, על הפסיקה'. כדוגמה לדבריו הביא חלמיש את הניגוד בין דברי המגיד לפסיקת מרן בנושא בו אנו עוסקים, עניית אמן אחר יוצאח פורקניה לעומת עניית אמן אחר יתברך. ראה: חלמיש, ר"י קארו, עמ' 89-90.

<sup>33</sup> בניהו, יוסף בחירי, עמ' שסז.

שהעיר עליהם וכנראה סבר כמותו.<sup>34</sup> ב'שלחן ערוך' כתב: 'כששליח צבור אומר יתברך, כל העם עונים: אמן. וכן כשאומר בריך הוא, וכן כשאומר ואמרו אמן'.<sup>35</sup> ר"י קארו ציין בשו"ע שלוש עניות אמן בדבריו – שלוש העניות האחרונות. את העניה אחר 'יתגדל ויתקדש שמייה רבה' לא ציין וכן את העניה אחר 'בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן',<sup>36</sup> אם כי סביר שאין המדובר כאן בהשמטה מכוונת שבאה לבטל עניות אלה. אולי בא מרן לבסס את מנהג ספרד בזמנו, כנגד דברי הטור 'ולא נהגו עתה לומר אמן אחר יתברך ולא אחר שמייה דקודשא בריך הוא' שראינו לעיל. העניה האחרונה הצטרפה אגב אורחא כדי להשלים את הענין.

כנראה המשמעות העיקרית של דברי המגיד אכן התמקדה במניין חמשה אמנים דווקא, כפי שצינתי בהערה, וחשיבות פחותה הוקדשה למקום המדויק בו יש לומר אותו, אם אחר 'ויצמח פורקניה' או אחר 'יתברך'. לכן לא ראה ר' יוסף קארו צורך לשנות את מנהג התפילה במקומו, שעל פי העולה מכתביו ההלכתיים כלל עניית אמן אחר יתברך, וחמישה אמנים בקדיש.<sup>37</sup>

הרמ"א העיר על דברי ר"י קארו בבית יוסף ובשו"ע וציין את מנהג אשכנז בו לא נהגו לענות אמן אחר יתברך וברוך הוא, בניגוד למנהג ספרד אותו הביא ר"י קארו: על ציטוט הדרכת הרמב"ם בבית יוסף כתב רמ"א: 'וכ"כ רב עמרם כמו שהביאו רבינו הטור בסמוך. ואין נוהגין לענות אמן אלא לבסוף כשמסיים ואמרו אמן כמו שכתב רבינו הטור בסמוך'.<sup>38</sup> על הוראת ר"י קארו בשו"ע הגיה הרמ"א: 'ולא נהגו לומר אמן אחר יתברך, ולא אחר בריך הוא'.<sup>39</sup>

### ב. הדרכת האר"י על עניית אמן בקדיש

בשער הכוונות תאר ר' חיים ויטל בעקבות הדרכת האר"י את המקומות בהם יש לענות אמן בקדיש והוסיף נימוקים קבליים לחשיבות עניית אמן בשלושה מתוך חמשת המקומות אותם הזכיר [ההדגשה שלי, ש"ח]:

והרי נרמז שם בן מ"ב בג' בחינות אלו, שהם: ד', י' כ"ח, הרי מ"ב. ולכן יתגדל ויתקדש ש"ר, הם ארבע תיבות, כנגד בחינה הראשונה, שהם ארבעה אותיות דהויה פשוטה, ולכן בכאן צריך לענות אמן, כדי לעשות הפרש א'. ואח"כ יש י' תיבות, מן תיבת בעלמא, עד

<sup>34</sup> בית יוסף על טור או"ח נו, אות ב.

<sup>35</sup> שו"ע או"ח נו ב.

<sup>36</sup> במשנה ברורה על אתר תמה ר' ישראל מאיר הכהן על ר"י קארו שלא הזכיר אמנים אלה: אבל אחר יתגדל ויתקדש שמייה רבא המנהג לענות אמן [נפלא על השלחן ערוך שלא העתיק האמן הזה אשר הוא מבואר ברמב"ם והעתיקו בבית יוסף].

<sup>37</sup> בית יוסף על טור או"ח נו, אות ב.

<sup>38</sup> דרכי משה הקצר על טור או"ח נו ב.

<sup>39</sup> הגהת הרמ"א על שו"ע או"ח נו ב.

תיבת משיחיה, ואלו הם : בעלמא, די, ברא, כרעותיה, וימליך, מלכותיה, ויצמח, פורקניה, ויקרב, משיחיה.<sup>40</sup> כי די ברא, הם שתי תיבות, לא כאותם הקוראים דברא. והרי בחינה ב', דעשרה אותיות המילוי, ולכן צריך לחזור לענות אמן ג"כ פ"ב, כדי לעשות הפרש ב'.

והנה בחייכוון וביומיכוון, הוא תפלה, ואינה מכלל נוסח העניין. אח"כ יש כ"ח תיבות מן יהא ש"ר עד בעלמא, ואלו הם... והיא בחינה הג' של מילוי המילוי, ולכן צריך לחזור ולענות אמן פ"ג. וג' אמנים אלו, הם זולת אמן יש"ר כו'. ואם העונה מסיים לומר עד דאמירן בעלמא, קודם שיאמר החזן שמיה דקב"ה, צריך לענות כאן פ"א אמן, באופן שיהיו ה' אמנים.<sup>41</sup>

עניית אמן השתלבה במערך הכולל של שם בן מ"ב הגלום באמירת הקדיש ובבחינות שם זה. לאחר כל בחינה הנרמזת בשם בן מ"ב, באה הפסקה כדי להדגיש את אותה בחינה. תיבת אמן היא ששימשה כמפרידה בין כל בחינה ובחינה. מתוך כך, מצא האר"י נימוק לעניית אמן אחר יתגדל ויתקדש שמיה רבה' - עניה זו רומזת על הבחינה הראשונה של שם בן מ"ב. בדומה לכך הדריך האר"י לענות אמן אחר 'ויקרב משיחיה' כיוון שעניה זו רומזת לבחינה השניה של שם בן מ"ב. הבחינה השלישית והאחרונה של שם בן מ"ב נרמזת בכ"ח התיבות מ"יהא שמיה רבה' עד ל"דאמירן בעלמא' ועניית אמן לאחר כ"ח תיבות אלה משקפת בחינה זו.

מלבד שלוש העניות המשמשות כעזר לגילוי בחינות שם בן מ"ב, הזכיר האר"י עוד שתי עניות – האחת היא הפותחת את מענה הקהל 'אמן יהא שמיה רבה' והשניה היא אחר 'ברוך הוא'. העניה אחר 'ברוך הוא' באה רק במידה והעונה הספיק לומר את המענה בן כ"ח תיבות, עוד לפני שהחזן אמר את התיבות 'שמיה דקודשא בריך הוא'. אם כך, כדי להספיק לענות אמן אחר 'ברוך הוא' נדרשה זריזות באמירת המענה הארוך. לענייננו חשובה העובדה כי בהדרכת האר"י לא נזכרה עניית אמן אחר יתברך כחלק ממערך האמנים בקדיש, ואילו אחר 'ויקרב משיחיה' באה עניית אמן וחשיבותה רבה לגילוי הבחינה השניה של שם בן מ"ב.

<sup>40</sup> מעקב אחר נוסחאות אחרות של בקשה זו מופיע אצל: חלמיש, הקבלה, עמ' 619–627.

<sup>41</sup> שער הכוונות, א, עמ' צט-ק. ההדגשה שלי. דומות לכך ההדרכות בכתבי תלמידי האר"י האחרים: נגיד ומצוה, עמ' נד; פרי עץ חיים, עמ' קלח; בספר הכוונות תוארו ארבע עניות אמן הנוגעות לעלית העולמות. האמן החמישי לאחר 'ברוך הוא', שראינו כי נאמרת רק במקרים בהם הזדרזו השומע לענות כ"ח תיבות קודם שהגיע שליח הציבור לברוך הוא, לא מופיעה שם: "ולכן יתגדל ויתקדש שמיה רבה הם די תיבות כנגד די אותיות השם כפשוטו, ואז עונים אמן תכף. אח"כ יש עשרה תיבות שהם בעלמא די ברא כרעותיה וימליך מלכותיה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה, והם כנגד המילוי, ואז צריך לענות אמן. ואח"כ אמן יהא שמיה רבה עד בעלמא הם כ"ח תיבות כנגד מילוי המילוי, ואז עונים אמם פעם אחרת. ר' אפרים פאנצ'ירי, ספר הכוונות, ירושלים: אהבת שלום, תשס"ד, שער הקדישים, עמ' סב.

## ג. עניות אמן בקדיש בתקופה שאחר הדרכת האר"י

בפרקים הקודמים למדנו כי עד למחצית המאה ה-17 עדיין לא נפוצו כוונות האר"י בקרב קהל המתפללים, ונתון זה מתבטא בהדרכות ובנוסח אותו מוסרים דפוסי הסידורים. באופן לא מפתיע, נראה שאף בנושא עניות אמן בקדיש המצב דומה.

בפתיחה לפרק הנוכחי עמדתי על העובדה כי כתבי היד של סידורים ספרדיים לא ציינו את המקומות בהם יש לענות אמן.<sup>42</sup> גם דפוסי הסידורים אותם בדקתי אינם מציינים עניות אמן בגוף נוסח הקדיש עד לאמצע המאה ה-17. אולם, אפשר שסימני הפיסוק והחלוקה הטיפוגרפית שנוספו בדפוסים, בשונה מכתבי היד בהם שני נושאים אלה לא היו מפותחים כל כך, יכולים לרמז על מנהג עניות אמן אחר יתברך. בסידורים רבים, החל משני העשורים האחרונים של המאה ה-16, באו נקודתיים אחר התיבות 'יהא שמייה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא יתברך'. בחלקם בא בנוסף לסימן הפיסוק מעבר לפסקה חדשה אחר יתברך. העמדת סימן הפיסוק אחר תיבת יתברך ולא לפנייה יכולה ללמד כי תיבת 'יתברך' נכללה במענה הקהל, אולי בעקבות הוראת ר"י קארו שלא להפריד בין עלמיא ליתברך. יתכן כי הצבת סימן הפיסוק אחר תיבת 'יתברך' יכולה ללמד גם על עניות אמן אחריה, אף כי אין לכך ראיה מוכחת. כך בסידורים הבאים: תמונות תחנות תפלות ספרד, ונציה שמ"ד (1584); תמונות תחנות תפלות ספרד ונציה שני"ח (1598); סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה שס"א (1601); סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה שע"ז (1617); סדר תפלות כמנהג קהל קדש ספרד, אמשטרדם שפ"ח (1628); סדר תפלות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים, ונציה שצ"ה (1635); סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה ת"א (1641); סדר תפלות ופזמונים ותחנות וקינות והפטרות, אמשטרדם ת"ד (1644); סדר תפלות תחנות ופזמונים, ונציה 1656 (תט"ז). רק דפוס ונציה שני"ג (1593) שמר על סימן הפיסוק מן הדפוס הישן שהופיע בסיום המענה בן שבע תיבות, לאחר 'עלמיא'.

כמו בנושאים אחרים, אף כאן 'סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד יצ"ו', ונציה תי"ז (1657) הוא חלוץ תיווך הדרכות האר"י לקהל המתפללים.<sup>43</sup> בשער הסידור האר"י הוא מקור ההוספות בסידור, ובנוסף 'הואיל להטפל בו מעלת החכם המגיה... הרמ"ז [ר' משה זכות] ולתקנו בכל תיקוני האר"י'. זהו כנראה המקור להגהות הרמ"ז שהופיעו לאחר מכן בדפוסי סידורים מאוחרים יותר. אחר נוסח הקדיש בדף נה ע"ב מופיעה ההערה: 'וצריך לענות אמן ה"פ ויהיה כן בענותו אמן אחר מלת משיחיה ולא כנוהגים לומר יהי רצון'. מתוך דבריו עולה כי היה מנהג לומר 'כן יהי רצון' אחר

<sup>42</sup> לעיל עמ' 213.

<sup>43</sup> ראה לעיל עמודים 69, 116.

הבקשה 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'. המדפיס דחה מנהג זה וקבע במקומו את הדרכת האר"י. כלומר, המדפיס הדריך את המתפלל לענות אמן אחר 'ויקרב משיחיה'. מלשונו 'ויהיה כן בענותו אמן' משתמע כי בלעדי עניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' היו רק ארבע עניות בקדיש ולא חמש. אין הוא מזכיר עניה אחר 'יתברך' או אחר 'ברוך הוא' ואין הוא מתמודד עם הצורך בהתאמת עניות אלה למניין חמש האמנים, במידה ואכן נהגו לאמרן. אולם לא ניתן להסיק מלשון המדפיס אילו מן העניות לא נהגו בזמנו – האם עניה אחר 'יתברך' או אחר 'ברוך הוא'.

בסידור 'בית תפלה וסדר דברי הימים' שיצא לאור באמשטרדם בשנת תע"ב (1712?), בגוף נוסח הקדיש (אחר ישתבת, דף כב ע"א), הציג המסדר את המקומות בהם יש לומר אמן. חמש העניות תואמות להדרכת האר"י. בצד הנוסח הוסיף המסדר הערה דומה להערה שראינו בדפוס ונציה תי"ז: 'לא יענה כן יהי רצון אלא אמן ככתוב ובכן יצא ידי חובתו הה' פעמים אמן שצריך לענות בקדיש ואין להוסיף על משיחיה כי כל המוסיף גורע'. כנראה המנהג לענות 'כן יהי רצון' אחר 'ויקרב משיחיה' היה נפוץ למדי, וכדי לשרשו היה צורך להזהיר על הימנעות ממנו ועניית אמן במקומו. ב'בית תפלה' שנדפס מחדש בקושטא בשנת תצ"ה (1735), מופיעה הערה דומה, וכן מיקום האמנים זהה. יש לציין כי האר"י ורמ"ז נזכר אף בשער סידור זה כמקור להדרכות: 'אלף המגן תלוי עליו אבן בוחן פנת יקרת מנהג האר"י אל אריאל לבוש הבדים מגדל עוז בו ירוץ צדיק נשגב הגאון הרמ"ז'.

סידור שערי רחמים שיצא לאור בשלוניקי בשנת תק"א (1741?) סייע אף הוא בהפצת הדרכות האר"י, לפחות בקרב שכבת היראים והמדקדקים, להם יועד הסידור. בשער הסידור נאמר כי הוא 'מלוקט מכתבי הרב האלקי חיים הכהן אשר ליקט מכתבי הקדש האלקי האריא"ל ז"ל'. בדף יח ע"ב-יט ע"א, קודם לקדיש שלפני הודו, הביא המחבר בפירוט את כל הדרכות האר"י לקדיש והמשמעות של הדרכות אלה. כחלק מהדרכות האר"י הביא המחבר בדף יח ע"ב את המקומות בהם יש לומר אמן על פי האר"י עם הנימוק הקבלי לאמנים אלו.

לעומת הסידורים הללו, דפוס ונציה תק"ח (1748?) עדיין מחזיק כנראה במנהג הקודם, כיוון שלא התייחס למנין האמנים ולמקום בו יש לאמרם.<sup>44</sup> כך גם דפוס אמשטרדם תקכ"ה (1765?).<sup>45</sup> הגדיל

<sup>44</sup> כותר הסידור הוא: 'סדר תפלות כמנהג ק"ק ספרדים מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו'. הסידור לא הושפע באופן משמעותי מהדרכות האר"י לכל אורך הנוסח. כך אפשר לראות בנוסח ברכת ברוך שאמר התואם לנוסח ספרד הקדום וכן בנוסח ברכת מוסף שבת 'למשה צוית'. העותק שנמצא בספרייה הלאומית ומספרו f912008 היה שייך כנראה לאדם שדרך בשבילי הקבלה, ולכן ביקש להתאים את סידורו להדרכות האר"י, באמצעות הוספות ומחיקות לנוסח, וכן הוספת הערות בצד הנוסח.

<sup>45</sup> כותר הסידור זהה לונציה תק"ח, ויתכן שהודפס על פיו: 'סדר התפלות כמנהג ק"ק ספרדים מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו'. בדומה לונציה תק"ח, הסידור לא הושפע מהדרכות האר"י. אמנם, בשני הסידורים ניכרת השפעה מתונה של האר"י: מופיע קדיש קודם הודו וקדיש קודם ערבית (ראה פרק רביעי), וכן בנוסח ברוך שאמר התיבות 'בפי עמו' שונו ליבפה עמו', כהדרכת האר"י.

לעשות מדפיס 'סדור תפלה כמנהג קהל קדוש ספרדים' שיצא לאור במנטובה בשנת תקל"ז (1777?), שציין את ההערה הבאה לפני נוסח הקדיש בדף ל ע"א: 'הקהל עונים אמן כש"צ אומר יתברך. בריך הוא. ואמרו אמן'. זוהי הוראת ר"י קארו בשלחן ערוך ומצרוף ההוראה לסידור עולה כי עדיין נהגו לומר אמן אחר 'יתברך'. באופן מפתיע, ר' משה זכות מופיע בשער הסידור כמקור הדרכות שונות בו. כאן לא ראה לנכון המדפיס להביא את ההדרכה המתייחסת לעניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' שהופיעה בדפוס ונציה תי"ז ואמשטרדם תע"ב, שראינו כי הם המקור להגהות הרמ"ז.<sup>46</sup>

באותה עיר, מנטובה, כשש שנים מאוחר יותר בשנת תקמ"ג, הודפס סידור נוסף בשם 'חסד לאברהם'. אולם, שני הסידורים שנדפסו במנטובה שונים האחד מן השני באופן מהותי. בעוד 'סדור תפלה כמנהג קהל קדוש ספרדים' יועד כנראה לקהל הרחב ושילב את הגהות הרמ"ז באופן חלקי, כנראה בהתאם להלך הרוח העממי, יועד ספר חסד לאברהם שחיבר ר' אברהם טובייאנה לקבוצה מצומצמת של חכמים המעוניינים בסידור התואם את דרכי הלימוד שלהם ואת ידיעותיהם בנסתר ובנגלה.<sup>47</sup> הסידור הוא קבלי במובהק, והציג עניות אמן על פי האר"י, היינו אחר שמיה רבה, אחר ויקרב משיחיה, אחר 'ואמרו אמן' הראשון ואחר 'ואמרו אמן' השני. יש לציין כי לא הזכיר בביאורו ובנוסח הקדיש שמסר אמן אחר 'ברוך הוא'. אולם, נראה כי אין בכך להעיד על כוונת המחבר שלא לומר אמן זו. אי הזכרתה של אמן אחר 'ברוך הוא' נגרם מכך שהמחבר לא עסק במקומות בהם עונים אמן בביאורו, ובנוסח הקדיש לא היה מתאים לציין אמן זו, כיוון שהיא קוטעת את המענה המורחב בן כ"ח תיבות.<sup>48</sup>

הסידור 'תפלה זכה' יצא לאור בליוורנו בשנת תקמ"ט (1789?), והוא נאמן למנהגי קהילת ליוורנו – בכותרתו נכתב 'דינים ומנהגים ק"ק ליוורנו'.<sup>49</sup> למרות ההתייחסות להדרכות האר"י במקומות שונים בסידור, אין המסדר מביא את הדרכות האר"י לקדיש, ובכללן ההדרכות הנוגעות לעניית

<sup>46</sup> בסידור זה הופיעו נוסחים מן האר"י, אך רק כנוסח חלופי, ובאותיות קטנות. כך הוא בברכת 'ברוך שאמר' (דף כב ע"ב) ובברכת 'למשה צוית' (דף פו ע"ב). יעקב לאטס קיבץ ומיין את כתבי ר' משה זכות שיצאו לאור בדפוס. מתוך עיון ברשימתו עולה כי הדרכות רמ"ז שהיה מתווך להדרכות האר"י בנוגע לתפילה לא יצאו כחיבור נפרד, אלא ר' משה זכות הגיה סידור תפילה, ככל הנראה על פי בקשת המדפיסים. כך נראה מן האמור בשער ונציה תי"ז, אותו הבאתי לעיל. אמנם, לאטס ציין כי רק חלק מן המספר העצום של חיבוריו יצא לאור בדפוס, והשאר עדיין נותר בכתבי יד. לכן אין לדעת בוודאות האם לא עמד לפני מדפיסי הסידורים קובץ מסודר של הוראות תפילה מן הרמ"ז. ראה: יעקב לאטס, 'כתביו של רבי משה זכות שבדפוס', פעמים, 96 (תשס"ג), עמ' 21–33.

<sup>47</sup> ראה פרטים נוספים בנספח, עמ' 286.

<sup>48</sup> ר' אברהם טובייאנה, חסד לאברהם, מנטובה תקמ"ג, דף מב ע"ב – מג ע"ב; בסידור זה נדפסה תפלת ערבית בראשית הסידור ושם קדיש באופן דומה להדפסתו השניה. הדבר מלמד שהסידור נועד לא רק ללימוד אלא אף להתפלל מתוכו, כמובן בשילוב הכוונה הראויה.

<sup>49</sup> ר' אברהם יצחק קאשטילו ערך חיבור מקיף על סדר התפילות בשם 'שיח אברהם' בו הביא מדברי הפוסקים ומדברי המקובלים, אך נפטר קודם שהביא את הספר לדפוס. הסידור תפלה זכה הוא כעין קיצור מספרו של ר' אברהם קאשטילו. ראה מפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי,

<http://aleph.nli.org.il/F/9T6YAHJT4YFKGUHQ629P1FAX4B9HDCVX6K3XAMKI7NSYQ987P-12766?func=full-set-set&set number=002419&set entry=000001&format=999>

האמנים. נראה כי מנהגי הקהילה הם אכן המכתיבים את נוסח הסידור וההזכרות הכלולות בו, ואילו הנהגות האר"י עומדות במקום השני. דוגמא לכך אפשר לראות בהערה על מנהג עמידה בקדיש: 'ואין מנהגינו לעמוד כשאומרים קדיש וכך היה עושה מהרי"ל ז"ל שלא היה עומד אלא בקדיש שתפסו מעומד וכך היה נוהג הרב הגדול בעל כנה"ג. וכן לא בעניית איש"ר וכך כתב האריז"ל (דף ל, ע"ב). המנהג הוא הסמכות העליונה. למנהג זה מביאים חיזוקים שונים, ביניהם דברי האר"י. דוגמא נוספת היא מנהג אמירת נוסח תכנת שבת במוסף שבת. לפני מסירת הנוסח נוספה ההערה הבאה: 'תפלה זו תקונה במקום קרבן מוסף וכתוב בס' המנהיג שבצרפת ופרובי"נציא נהגו לומר תכנת וגוי' ע"כ והוא על פי קבלת האר"י ז"ל... והדפסנוהו אעפ"י שאין מנהגנו לאמרו' (דף קלז ע"ב). מדפיסי הסידור מודיעים כי מנהג ליורנו הוא אמירת נוסח 'למשה צוית' ולא 'תכנת שבת'. למרות זאת הם מוכנים להדפיס את הנוסח המקביל על פי האר"י, לטובת אלו המעוניינים דווקא בו. אולי אפשר להסיק מחוסר ההתייחסות לעניות אמן בקדיש כי מנהג ליורנו בסוף המאה ה-18 עדיין היה המנהג הקדום כפי שהוצג בשולחן ערוך, וכי לא נהגו שם לענות אמן אחר ויקרב משיחיה.

בחיבורו 'יד אהרן' על טור או"ח שנדפס לראשונה באיזמיר בשנת תצ"ה (1735?) העיר ר' אהרן אלפאנדארי על דברי רב סעדיה שהובאו בטור, שיש לומר אמן אחר יתברך (ואומר יתברך אמן ישתבח):

צריך לענות בכל קדיש חמשי אמנים ואלו הם יתגדל ויתקדש שמיא רבא אמן א' בעלמא די ברא עד משיחיה הם עשרה תיבות וצ"ל די ברא בבי תיבות וצריך לענות אמן ב' אמן יש"ר הוא אמן ג'. ובדאמירן בעלמא אמן ד' וצ"ל לעילא מן כל ברכתא ואם העונה מסיים לוי עד דאמירן בעלמא קודם שש"ץ יאמר שמיא דקודשא בריך הוא צריך לענות אמן אחר הרי ה' אמנים הרב האר"י זצוק"ל ובכל אמן צריך לכרוע ועיין בספי' נגיד ומצוה ובספר הכוונות ובשולחן הטהור.<sup>50</sup>

ר' אהרן אלפאנדארי הביא את דברי תלמידי האר"י בשער הכוונות ובנגיד ומצוה וכן בשולחן ערוך האר"י, וברור שנהג כהדרת האר"י, שכתב 'צריך לענות'.

ר' ישראל יעקב אלגאזי בחיבורו 'שלמי צבור', שיצא לאור לראשונה בשלונקי בשנת 1790 על ידי בנו ר' יום טוב אלגאזי, פירט אף הוא, על פי דברי תלמידי האר"י, את מקום אמירת האמנים בקדיש ומניינם:

<sup>50</sup> ר' אהרן אלפאנדארי, יד אהרן, איזמיר תצ"ה, על טור או"ח סי' נו, דף יט ע"א.



צריך לענות בכל קדיש חמשה אמנים ואלו הן. יתגדל ויתקדש שמייה רבא אמן א'. בעלמא כו' עד משיחיה אמן ב'. אמן יהא שמייה רבא ג'. ובדאמירן בעלמא אמן ד'. ואם העונה מסיים לומר עד דאמירן בעלמא קודם שש"צ יאמר שמייה דקודשא בריך הוא צריך לענות אמן הרי ה' אמנים כמ"ש האר"י ז"ל.<sup>51</sup>

אנו רואים כי פירוט העניות הוא בהתאם להדרכת האר"י. בסיום דבריו ציין הרב אלגאזי במפורש כי קביעת ההלכה היא על פי האר"י.

לעומת החדירה המשמעותית של עניית אמן אחר ויצמח פורקניה וויתור על עניית אמן אחר יתברך ברחבי האימפריה העותומאנית, המנהג בפזורת תימן בסוף המאה ה-18 עדיין היה זהה למנהג שתיאר הרמב"ם בסדר התפילה :

כתב הרד"א ז"ל כי רבי סעדיא כשאומר ש"ץ יתגדל ויתקדש שמייה רבא עונין הקהל אמן. בעגלא ובזמן קריב עונין איש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמיה. וכשהוא או' יתברך כל העם עונין אמן. וכשהוא אומר בריך הוא כל העם עונין אמן. וכשהוא אומר בסוף ואמרו אמן כל העם עונין אמן. וכ"כ הרמב"ם בסדר התפלות וכ"ה מנהגינו.<sup>52</sup>

בדברי ר' יחיא צאלח אין רמז לקונפליקט בשאלת מיקום עניות אמן, אלא הוא מוסר את המנהג בסתם.

ר' יעקב פארדו<sup>53</sup> כתב בחיבורו 'מנחת אהרן' שיצא לאור בונציה בשנת תקס"ט (1819?) כי יש לנהוג כמנהג האר"י בנוגע למיקום עניות אמן, אולם הדרך שבה הגיע למסקנה זאת היא מעניינת :

כבר הראית לדעת מפי האר"י זי"ע דה' אמנין יש לו לענות עד דאמירן בעלמא ואף דמדברי מרן נר' שא"צ לענות כ"א ג' אמנים דהיינו אחר יתברך וברוך הוא ואמרו אמן. ורמ"א הוסיף שלא נהגו לענות אחר יתברך ולא אחר בריך הוא א"כ לפי מנהגם אין כאן עניית אמן אלא פעם א'. אין לנו אלא דברי האר"י ז"ל כ"ש שמחמיר בדבר ובכל כה"ג הקבלה מכרעת.<sup>54</sup>

ר' יעקב פארדו מעמיד שלוש שיטות בדבר מספר האמנים שיש לענות בתוך הקדיש. לדעת האר"י יש חמשה ; לדעת מרן יש שלושה ; ולדעת הרמ"א יש רק אחד. הוא מתעלם מן העובדה שלדעת מרן

<sup>51</sup> שלמי צבור, דיני עניית אמן, עמ' קצט (דף פד ע"א).

<sup>52</sup> תכלאל עץ חיים, דף לו, ע"א.

<sup>53</sup> ראה פרטים עליו לעיל פרק שני עמ' 127.

<sup>54</sup> ר' יעקב פארדו, מנחת אהרן, ונציה תקס"ט, כלל י, כח, דף סב ע"ב.

יש לענות 'אמן' אחרי 'יתברך' ולדעת האר"י אין לענות שם אמן ומגיע למסקנה ששיטת האר"י הדורשת חמשה אמנים, היא המחמירה שבכולן ולכן יש לפסוק כמותו, אף על פי ששיטת האר"י מבוססת על הקבלה.

כלומר, לקביעת מניינים אלה ציטט ר' יעקב פארדו את דברי מרן בשו"ע ואת הגהת הרמ"א על אתר. ר' יעקב פארדו דייק מלשון הפוסקים שהזכירו עניות אמן בפסקה השניה בלבד, שלדעתם אין לענות אמן בפסקה הראשונה. כזכור, ר"י קארו לא התייחס בשולחן ערוך לאמנים שבפסקה הראשונה, ואילו ר' יעקב הניח שמה שלא נזכר בדברי ר"י קארו ואצל רמ"א, אינו קיים. אף את עניית אמן אחר 'ואמרו אמן' הראשון לא הזכיר ר' יעקב פארדו, למרות שלכאורה עניה זו ניצבת בתשתית הבסיסית של הקדיש. בנוסף, הרי הדרכת האר"י לא כללה עניית אמן אחר יתברך כפי פסק ר"י קארו, ולכן לא מדובר בתוספת גרידא, משלושה אמנים לחמישה ע"פ האר"י, אלא אף בהחלפה או השמטה כלשהי. מתוך פרשנות זו המתמקדת במנין מבלי להיכנס לפירוט יתר, התאפשר לר' יעקב פארדו לסווג את הדרכת האר"י כהחמרה, ולא כסתירה. סיום דבריו הוא החלטי: 'ובכל כה"ג הקבלה מכרעת'. אולי כוונתו של ר' יעקב פארדו בביטוי 'כהאי גוונא' היא למקרים בהם נדרשת החמרה מצד הקבלה. במקרים אלה יש לנהוג כהדרכת האר"י בלי פקפוק.<sup>55</sup>

הסידור תפלת החדש, שיצא לאור לראשונה בליוורנו בשנת תקפ"ג (1823?), תרם ללא ספק להטמעת עניות אמן בקדיש על פי הדרכת האר"י. בסידור נכתב לפני נוסח הקדיש 'וצריך לענות חמשה פעמים אמן' (דף לב ע"א). בגוף הנוסח צוינו העניות בהתאם להדרכת האר"י, כלומר צוינה עניה אחר 'ויקרב משיחיה' ולא אחר 'יתברך'. גם בסידור בית עובד שיצא לאור לראשונה בליוורנו בשנת תר"ג (1843?) נכתבו חמש העניות על פי הדרכת האר"י בגוף נוסח הקדיש, בדף סו ע"ב.

ר' חיים בנימין פונטרימולי (נ' 1873), הציג את נימוקו של 'מגן אברהם' להצדיק את מנהג הקדמונים לענות עד יתברך בלבד, והוסיף נימוק נוסף מדעתו.

הרמג"א ז"ל סק"ט כ' ובפרט כשהחזן אומר במהירות יצטרך הוא למהר יותר לסיים קודם החזן וכו' ע"כ. הנה הרב ז"ל כ' כן להכריח דטפי עדיף שלא יאמר אלא עד יתברך והשאר

<sup>55</sup> חוקרים רבים דנו במתח שבין ההנחיות הקבילות לבין הפסיקה ההלכתית ובבחינת השפעת הקבלה על ההלכה והמנהג. שני ספרים המאגדים מחקרים בנושא הם: כ"ץ, הלכה וקבלה (חלקו הראשון של הספר); חלמיש, הקבלה; פלאי הקדיש את הפרק הראשון בעבודתו ליחס שבין קבלה והלכה. ראה: פלאי, עמ' 12-50.

ישתוק ויכוין כשאו' החזן ושומע כעונה. ומטעם אחר נר' כן כדי שיוכל לענות אמן אחר שמייה דקב"ה שהוא א' מה' אמנים שסידר לענות רבי האר"י ז"ל.<sup>56</sup>

השיקול הראשון, המתבסס על מגן אברהם, הוא החיפזון הכרוך באמירת המענה המורחב, בשלו עדיף לענות עד יתברך בלבד. הרב פונטרימולי הוסיף שיקול שני, והוא החשש מהפסד עניית אמן אחר 'ברוך הוא' בשל המענה המורחב שאמירתו אורכת זמן, שיקול שנזכר אצל ר' ישראל יעקב אלגאזי.<sup>57</sup> לדעתו, העונה מענה מלא לא יוכל לענות 'אמן' אחרי 'קודשא בריך הוא' והוא אחד מחמשת האמנים המחויבים על פי האר"י. אחר שהציג את הנימוקים לעצור אחר יתברך, הוסיף ר' חיים בנימין פונטרימולי תיאור המתייחס לאמן אחר בריך הוא: 'שהוא א' מה' אמנים שסידר לענות רבי האר"י ז"ל. כזכור, אמן זו נזכרה בכל המקורות הבבליים והספרדיים הקדומים, מלבד הערת הטור שעתה לא נהגו לענות אמן אחר בריך הוא. אולם למרות מקורה הקדום של עניית אמן זו, בחר ר' חיים בנימין פונטרימולי לייחס אותה לאר"י. דווקא עניית אמן זו אינה עקרונית לצורך השמות בקדיש,<sup>58</sup> והאר"י צירפה לעניות אמן כנראה בשל המנהג הקדום, ויחד איתה הגיע למנין ה' אמנים. נראה כי ייחוס אמן אחר 'ברוך הוא' לאר"י למרות הימצאותה במקורות קדומים מלמד על מידת ההטמעה של תפיסת ה' אמנים' שבקדיש בהקשר של תורת האר"י.

פרשנות דומה לפרשנותו של ר' יעקב פארדו את דברי ר"י קארו, אותה הצגתי לעיל, מופיעה אצל ר' רחמים נסים פלאגי (איזמיר 1813–1907) בשו"ת 'יפה ללב':

כשש"ץ אומר יתברך כל העם עונין אמן וכן כשאומר בריך הוא וכן כשאומר ואמרו אמן<sup>59</sup> הרי כאן ג' אמנים שהן אחר יתברך א' אחר בריך הוא ב' אחר ואמרו אמן בתרא ג'. ולאפוקי שאין עונים אמן כשאומר שמיה רבא וכן כשאומר ויקרב משיחיה וכן כשאומר ואמרו אמן קמא וזה לך האוית מ"ש בס' אות אמת ק"ג דפ"ו ע"ד וז"ל ויקרב משיחיה איני מוצא מאין בא לעם לענות אמן פה כי אם מתנועת החזן שמפסיק בו ולכן ראוי שימשיך בחייכון עמו ולא יפסיק בינתיים עכ"ל.<sup>60</sup>

הרב פלאגי הביא את דברי מרן ופירש כי אזכור המקומות בהם אומרים קדיש הוא דווקני ובא להוציא מן החשבון את המקומות שלא נזכרו בו, היינו אמן אחר 'שמיה רבה', אחר 'ויקרב משיחיה'

<sup>56</sup> ר' חיים בנימין פונטרימולי, פתח הדביר, א, איזמיר תרט"ו, או"ח נו אות ו, דף עח ע"א; יש לציין כי בהמשך דבריו סבר הרב פונטרימולי כי אין להסתפק במענה עד יתברך, אלא יש לענות את המענה המורחב כדעת האר"י.

<sup>57</sup> שלמי צבור, עמ' ר-רא: 'ונראה דלכולי עלמא אם ממחר האומר קדיש שבעוד שיאמר עד דאמירן בעלמא יאבד מלענות אמן טפי עדיף שיאמר עד שמייה דקודשא בריך הוא, וירויח ב' אמנים'.

<sup>58</sup> ראה לעיל, סעיף ב, עמ' 221–222.

<sup>59</sup> שלחן ערוך או"ח נו, ב.

<sup>60</sup> ר' רחמים נסים פלאגי, יפה ללב, א, איזמיר תרל"ב, סעיף נו, אות ו, דף פא ע"א.

ואחר 'ואמרו אמן' הראשון. כנראה כראיה לכך שכבר בתקופת מרן נהגו לומר אמן אחר 'ויקרב משיחיה' הביא ר' רחמים נסים פלאגיי את עדותו של ר' מאיר בנבנשתי אותה ראינו לעיל. אם נהגו כך בתקופת מרן, אפשר להניח כי מרן הוצרך לדחות מנהג זה בדבריו.

אולם ר' רחמים נסים פלאגיי לא בא רק להבהיר ולפרש את דברי מרן, אלא בא לקבוע הלכה ונוהג על פי האר"י, והוא מעיר בסוף שמנהג מקומו תואם למבוקש :

אבל האמית יותר אהובה דבריא בחיובא לענות בכל קדיש ה' אמנים ואלו הן יתגדל ויתקדש שמייה רבא אמן א'. בעלמא וכו' עד ויקרב משיחיה אמן ב'. בחייכוון וכו' עד ובזמן קריב ואמרו אמן ג'. יהא שמייה רבא מברך וכו' עד שמייה דקודשא בריך הוא אמן ד'. לעילא וכו' עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן ה' וכן המנהג ופליאה דעת ממני איך פה קדוש מרן פסק למלתיא לענות אמן ביתברך שהוא הפסק גמור ובוזה יפה השיב עליו מור"ם בהגהה.<sup>61</sup>

בהמשך דבריו, כתב הרב פלאגיי כי יש חיוב לענות חמישה אמנים בקדיש ובכללן עניות אמן בחלקו הראשון של הקדיש. בתיבת 'האמת' רצה כנראה ר' רחמים נסים לרמוז לתורה 'על דרך האמת' היינו תורת הסוד. שלא כפרשנותו של ר' יעקב פארדו, התייחס הרב פלאגיי לעניית אמן אחר יתברך, שאינה נכללת במנין ה' אמנים על פי האר"י ולכן אינה משותפת לעניות על פי מרן והאר"י. הרב פלאגיי תהה על פסק מרן לענות אמן אחר יתברך, כיוון שעניה זו גורמת להפסק. מהו ההפסק עליו דיבר: אולי כוונתו להפסק במענה המורחב בן כ"ח תיבות שאף הוא מקורו בעיקר בהדרכת האר"י,<sup>62</sup> או שמא כוונתו שמדובר בהפסק כפשוטו, בשמיעת תפילת הקדיש.

ר' יוסף חיים מבגדד (1839–1909) הדגיש את חשיבות האמנים שבקדיש למטרת עליית העולמות :

ולכן תקנו קדיש בין כל עולם ועולם דע"י הקדיש המתוקן ע"פ הסוד במספר התיבות והאותיות שבו תהיה שלימות עליית העולמות למעלה ממדרגתם ולזה באו כל תיבותיו וכן החמשה אמנים הראשונים שבו כמספר ידוע ומכון לצורך עליית העולמות.<sup>63</sup>

כלומר, עניית אמן אוצרת בתוכה משמעות עמוקה הרבה יותר מן המשמעות הפשטנית שלה, ובאה כחלק מן המארג הכולל של עליית העולמות באמצעות אמירת הקדיש. הצירוף של עניות אמן יחד

<sup>61</sup> שם.

<sup>62</sup> ראוי לציין כי בדברי ר' רחמים נסים פלאגיי לא מופיעה כלל התייחסות לשאלת היקף המענה, למרות התייחסותו המפורטת לכלל ענייני הקדיש. ראה שם, דף פ ע"ב-פב ע"א.

<sup>63</sup> בן איש חי, ויחי, דף כו ע"א. במקום אחר פירט את המשמעות המיוחדת של כל עניית אמן: 'ובקדיש באמן של יתגדל ויתקדש שמייה רבא יכוין באמן פירושו אמת, כי כאן יש שבח דוקא, אבל באמן של יצמח פורקניה ויקרב משיחיה, יכוין פירושו כן יהי רצון, וכן בעגלה ובזמן קריב ואמרו אמן, יכוין פירושו כן יהי רצון, אבל באמן של ויתעלה ויתהלל שמייה דקודשא בריך הוא יכוין פירושו אמת, וכן דאמירן בעלמא ואמרו אמן יכוין פירושו אמת, ושאר אמנים של על ישראל ויהא שלמא יכוין פירושו כן יהי רצון'. ר' יוסף חיים, עוד יוסף חי, ירושלים תשכ"א, עמ' צ.

עם תיבות הקדיש (ולזה באו כל תיבותיו וכן החמשה אמנים) והמסקנה המתבקשת כי האמנים נדרשים אף הם לצורך עליית העולמות, טומנים בחובם חידוש שלא הופיע בדברי הפוסקים שקדמו לו. כל הפוסקים ציטטו את הדרכת ר' חיים ויטל בשער הכוונות, ללא נימוק ברור. אולי אפשר לומר שזהו חידוש שלא הופיע בצורה מפורשת בדברי ר' חיים ויטל עצמו, אם כי ברור שכך השתמע מדבריו. ר' חיים ויטל אמר כי יש לומר אמן כדי לעשות הפסק ברור באמירת הבחינות השונות של שמות הקדיש. ר' יוסף חיים התקדם עוד צעד וכתב כי האמנים גופם נצרכים לצורך עליית העולמות. לאחר פירוט האמנים כנזכר בשער הכוונות, סיכם ר' יעקב חיים סופר את חמשת המקומות בהם יש לענות אמן בקדיש :

נמצינו למידים מדברי הרב ז"ל שצריך לענות בקדיש ה' אמנים. אחד אחר ש"ר. והבי' אחר ויקרב משיחיה. והג' אחר ואמרו אמן. והד' אחר קודשא בריך הוא. והה' אחר בעלמא ואמרו אמן.<sup>64</sup>

ועוד כתב בהתייחסו להגהת הרמ"א 'ולא נהגו לומר אמן אחר יתברך ולא אחר בריך הוא וכו':

כבר כתבנו לעיל אות כ"ט בשם הכו"ו והאחרונים דצריך לענות אמן אחר בריך הוא. אבל אחר יתברך אין לענות אמן כמ"ש מור"ם ז"ל וכמ"ש"ל אות הנז' בשם הכו"ו והאחרונים. וכן צוה המגיד למרן ז"ל שלא לענות אמן אחר יתברך כמ"ש במגיד מישרים פ' תולדות. וכן עמא דבר.<sup>65</sup>

אחר סיכום האמנים, התמקד ר' יעקב חיים סופר בהגהת רמ"א לשולחן ערוך 'ולא נהגו לענות אמן אחר יתברך ולא אחר בריך הוא'. נראה כי ר' יעקב חיים סופר השתמש בהגהה זו כדי להבהיר את הסטייה מדברי מרן בשו"ע שיש לענות אמן אחר יתברך. לשם כך חילק בין שתי העניות הללו. בתחילה ציין ר' יעקב חיים סופר כי צריך לענות אמן אחר בריך הוא שלא כדברי רמ"א, אולם בנוגע לעניית אמן אחר יתברך קיבל את הגהת הרמ"א – 'כמו שכתב מור"ם ז"ל'. נוסף לכך הביא כראיה לכך שאין לענות אמן אחר יתברך את ספר הכוונות והאחרונים. עוד חיזוק לביטול עניית אמן אחר יתברך הביא ר' יעקב חיים סופר מן המגיד של ר"י קארו שציוה שלא לענות אמן אחר יתברך.

ביסוס המנהג שלא לענות אמן אחר יתברך מסתיים אצל ר' יעקב חיים סופר בביטוי 'וכן עמא דבר'. ואכן, מנהג זה התפשט בנוסח עדות המזרח באופן גורף לכל המאוחר החל מן המאה ה-20. אמנם,

<sup>64</sup> כף החיים, נו, ב, אות כט, לב, דף צח ע"א.  
<sup>65</sup> שם.

ראינו כי כבר קודם סידורים רבים נהגו כמנהג האר"י, אך למן המאה ה-20 כל (!) הסידורים שצינו עניות אמן עשו זאת בהתאם להדרכת האר"י, היינו אמן אחר ויקרב משיחיה ולא אחר יתברך. מכאן אנו למדים כי הדרכת האר"י הפכה למנהג התפילה העממי אף בקהילות בהן לא דבקו בהנהגות האר"י ובשבילי הקבלה, כיון שלא נמצא אף סידור ספרדי המציין עניית אמן אחר יתברך, גם בנוסחים שאינם דבקים בהדרכת האר"י.

כל שנים-עשר דפוסי הסידורים מן המאה ה-20 ברשימה שלהלן ציינו עניות אמן בהתאם להדרכת האר"י: סדר התפלות כפי מנהג ק"ק ספרדים שער השמים בלונדון יצ"ו עם תרגום אנגלי מיסוד כ"ר דוד די אהרן די סולה נ"ע, לונדון 1901, עמ' יד; סדור שלום ירושלים כמנהג ק"ק ספרדים יוצאי המערב והמזרח, ירושלים תרצ"ג (1933?), דף טו ע"ב; תפלת ישרים עם שרח פי אל ערבי, ירושלים תרצ"ח (1938?), עמ' עח-עט; תפלת ישורון, ירושלים תש"ט, עמ' סב; פתח אליהו, פריז 1978, עמ' לו; אור ודרך, ירושלים תשמ"ו, עמ' נג; קול יהודה, ירושלים התש"ן, עמ' מג; יחווה דעת, ירושלים תשנ"ה, עמ' מ; אור החיים, ירושלים תשס"ב, עמ' לג; דרכי אבות, תל אביב תשס"ד, עמ' יח; איש מצליח, בני ברק תשס"ו, עמ' 101; תפלה למשה, תשס"ו, עמ' מא.

### 1. הדרכת האר"י מול דרישות ההלכה: עניית אמן במקרה של הפסק

בפרק השני למדנו כי להלכה נפסק שמותר לענות לקדיש גם במקומות האסורים בדיבור, כגון בין הפרקים ובמהלך ק"ש וברכותיה.<sup>66</sup> פוסקים הורו שרשות זו או חיוב זה מתייחסים רק למרכיבים בקדיש המחוייבים לפי ההלכה ולא למרכיבים הנובעים ממנהג. כך, לדוגמא, הורו כל הפוסקים שאין לענות אמן אחרי יתקבל' כי אמירת משפט זה הוגדרה כמנהג. מאידך, ברור שיש לענות אמן יש"ר כי משפט זה הוא מהות הקדיש המחוייב על פי ההלכה.<sup>67</sup> פוסקים נחלקו כיצד להתייחס לעניות אמן המבוססות על הדרכת האר"י.

מתוך המשקל ההלכתי אותו ייחסו הפוסקים לה' אמנים על פי האר"י אפשר לעמוד על מידת החשיבות אותה ראו בדביקות בהנהגה זו. את המשקל ההלכתי אפשר לבדוק בדיון הפוסקים אודות עניית אמנים של קדיש במקרה של הפסק בברכות. היו פוסקים שהתייחסו לה' אמנים כמכלול ולא ערכו הבחנה פנימית בין אמן המחויבת מן הדין ובין אמן שמקורה במנהג או בהדרכת האר"י. תפיסת כל חמש האמנים כחטיבה אחת מלמדת על קבלת הדרכת האר"י כנוהג מחייב בכל מקרה,

<sup>66</sup> לעיל, פרק שני סעיף ו, עמ' 110-112.

<sup>67</sup> ראה למשל דברי מגן אברהם, או"ח סימן סו ס"ק ו, המפרט את הביטויים המותרים בהפסק, בעקבות דברי ר' יוסף קארו שלא פירט אלא כתב בסתם: 'לקדיש ולקדושה וליברכו' מפסיק אפילו באמצע הפסוק. מגן אברהם כתב: 'ואמן יש"ר עד עלימא וישתוק [...] ומתקבל ואילך לא יענה אמן כי אינו אלא מנהג'.

אף בשאלת הפסק. לעומת הפוסקים הללו, היו פוסקים שסברו כי יש לבחון כל עניית אמן לגופה. פוסקים אלה שקלו את הנתונים ההלכתיים לגבי מקור חיוב עניית כל אמן שבקדיש, ודנו במידת התאמתה למקרים בהם יש להפסיק. נראה כי הפוסקים שערכו הבחנות קיבלו את הדרכת האר"י בנוגע לעניית אמן בקדיש עד למקום בו חלה התנגשות עם ההלכה המחייבת. במקום זה הפסיקה ההלכתית היא שהדריכה את הכרעתם, קודם להדרכת האר"י.<sup>68</sup>

הפוסקים שראו בה' אמנים חטיבה אחת הם ר' אליעזר פאפו ור' יוסף חיים מבגדד. ר' אליעזר פאפו הגדיר את עניית ה' אמנים כחובה :

אם הוצרך לענות קדיש בתוך ברכות דיוצר או באמצע ק"ש או בנפילת אפים או בתחנונים שאחר י"ח דהיינו אלהי נצור לא יענה אלא עד יתברך, וגם לא יענה אלא ה' אמנים שהם חובה, דהיינו אחר שמייה רבה, ואחר משיחיה, ואחר אמרו אמן ואחר שמייה דקב"ה ואמרו אמן.<sup>69</sup>

מתוך קביעתו כי כל ה' אמנים הם חובה, קבע ר' אליעזר פאפו כי בברכות יוצר ובקריאת שמע יש להפסיק לצורך עניית כל ה' האמנים שבקדיש.

גם ר' יוסף חיים מבגדד, ה'בן איש חי, פסק כי יש לענות ה' אמנים אף במהלך ברכות ק"ש : 'גם בברכות ק"ש פוסק לענות קדיש [...] וכן חמשה אמנים הראשונים של קדיש, אבל שאר אמנים של תתקבל ועל ישראל ויהא שלמא לא יענה'.<sup>70</sup> ר' יוסף חיים קבע כי בתוך קריאת שמע וברכותיה יש

<sup>68</sup> ואולי אף האר"י היה נוהג כאן על פי ההלכה, כיוון שאין הדרכה ברורה מהו הנוהג שלו במקרה של הפסק. להלן אדון בפסיקתם של ארבעה חכמים בשאלת עניית ה' אמנים במהלך ק"ש וברכותיה : ר' אליעזר פאפו ור' יוסף חיים שסברו כי יש לענות את כל חמשת האמנים, לעומת ר' אברהם הכהן מסלוניקי והרב עובדיה יוסף שחילקו בין האמנים. חכמים נוספים התייחסו לעניית אמנים של קדיש בשאלת הפסק, אולם כיוון שלא פירטו את כוונתם ואת דעתם לגבי כל אחד מחמשת האמנים, לא יכולתי להסתייע בדבריהם לתיאור השפעת הדרכת האר"י, ולכן לא הצגתי את דעתם בגוף המחקר. חכמים אלה הם : ר' יעקב פארדו שאת דבריו ציטטתי בפרק שני הערה 124 לעיל, ומלשונו משתמע כי אין לענות שום אמן בקדיש, וזה בודאי אינו כפשוטו, ור' יצחק הררי שמשמע שיש לענות את כל האמנים. לאחר שדן בדברי מגן אברהם בסימן סו, כתב הרב הררי : 'אך מאחר שכבר הורה גברא רבא להא מלתא ודאי לענין מעשה לדבריו אנו שומעין ולכל שאר אמנים (!) שעונין בקדיש מפסיקין. אמנם אמן שעונין אחר תתקבל [...] באלו אין לנו לענות ולהפסיק שאינם אלא מנהגי (זכור ליצחק, ליוורנו תקע"ח, סימן ז, דף ח ע"א) לכאורה עולה מדבריו כי יש לענות את כל האמנים שבקדיש, אולם מתוך עיסוקו בדברי מגן אברהם נראה שהתכוון רק לשני האמנים התקניים, לאחר 'ואמרו אמן'. זאת כיוון שמגן אברהם (בעקבות לחם חמודות) עסק רק בשני אמנים אלה : 'ואמן יש"ר עד עלמא וישתוק וישמע עד אמן שאחר יתברך ויענה אמן' (או"ח סימן סו ס"ק ו). בסיום תשובתו (דף יא ע"א), סיכם ר' יצחק הררי וכתב : 'לענין עניית אמנים שבקדיש צריך להפסיק ולענות אמן ובאמן יש"ר אין לו לענות כי אם עד יתברך וימתין עד שיגיע הש"ץ לשמייה דקב"ה ויענה אמן וגם כשיגמור ויסיים את הקדיש ואומר הש"ץ ואמרו אמן יענה השומר אמן ומכאן ולהלאה אין לו לענות אמן על מה שאומרים וגומרים בתתקבל וכו'. כאן פירט ר' יצחק הררי את המקומות בקדיש בהם יש לענות אמן, אך לא הזכיר, לחיוב או לשלילה, את שני האמנים הראשונים – אחר 'שמייה רבה' ואחר 'ויקרב משיחיה', אלא רק את שלושת האמנים האחרונים. לכן לדעתי לא ניתן להבין מדבריו מה דעתו בנוגע לשתי העניות הראשונות, עליהן מוסב הדיון.

<sup>69</sup> חסד לאלפים, דיני עניית קדיש, נו ג, עמ' צט. זאת למרות קביעתו של הרב פאפו כי השומע יענה עד יתברך, ולא מענה מורחב בן כ"ח תיבות כהדרכת האר"י.

<sup>70</sup> בן איש חי, שנה ראשונה, שמות, דף כט ע"א הלכה ו ; קודם לכן קבע ר' יוסף חיים כי יש לענות ה' אמנים גם באמצע ברכת ב"ש : 'אם אומר ב"ש והתחיל ג"כ לומר הברכה בא"י אמ"ה ושמע קדיש וקדושה וברכו [...] וכן יענה חמשה אמנים ראשונים של קדיש, אבל אמנים של על ישראל ויהא שלמא ואמנים דברכות לא יפסיק לענות בפיו אלא יהיה בלבו'. שם, ויגש, דף כד ע"א-ב, הלכה ט. יש לציין כי החיבור 'בן איש חי' בנוי על סדר הפרשיות, כיון שר' יוסף חיים דרש בכל שבת ושבת על פרשת השבוע. בתוך דרשתו החליט לשלב אף הלכות פסוקות כדי ללמד את הקהל הלכה למעשה

לענות את ה' האמנים שבקדיש הקצר. לעומת זאת, על שאר האמנים הבאים בקדישי יעל ישראל' ו'יתקבל' אין עונים במהלך הברכה. אין ר' יוסף חיים מחלק בין חמשת האמנים הראשונים, אלא מעמיד אותם כיחידה אחת השווה בחומרתה למול האמנים בהמשך הקדיש הפחותים בחומרתם, כיוון שמקורם במנהג.

לעומת פוסקים אלה שראו בה' אמנים חטיבה אחת, דן ר' אברהם בן נחמן הכהן משלוניקי (1780–1886) במשקלו ההלכתי של כל אחד מה' אמנים במקומות השונים בהם יש חשש הפסק. זאת, כנספח לתשובה בענין אדם שטעה וענה את עניית הקדיש באמצע תפילת העמידה. אותו שואל דבק בהנהגות האר"י והיה רגיל לענות את המענה המורחב בן כ"ח תיבות אף במהלך קריאת שמע וברכותיה, למרות חשש הפסק.<sup>71</sup> לאחר שסיים לדון בעניין השאלה, בחן ר' אברהם הכהן גם את סוגיית הפסק בקריאת שמע לצורך עניית דברים שבקדושה.

דע דעד עתה חפשתי ולא ראיתי בספרים דבר זה [...] וגדולה מזו ראיתי בקש"ה דל"ח ע"א הביא ע"ש הגאון מהר"ם דבמקום שאסוי להפסיק דהיינו מן ברוך שאמר עד לאחר י"ח כיון דיש מחלוק' בענית איש"ר אין להפסיק ולענות איש"ר רק יש"ר בלא אמן וכן עד יתברך ולא עד דאמירן בעלמא ע"ד. ומינה דה"ה דאין להפסיק בהם בשני אמנים ראשונים שבקדיש דלא נמצא בב"י ובש"ע סי' נו לענות כי אם בשמיה דקב"ה וכן בדאמירן בעלמא ולא נהגו לענות חמשה אמנים בקדיש כ"א ע"פ האר"י וכמ"ש הש"ץ דפ"ד ע"ב.<sup>72</sup>

ר' אברהם הכהן פתח בקביעה כי לא מצא היתר לענות את המענה המורחב במהלך ק"ש וברכותיה. לא זו בלבד, אלא ישנה דעה מחמירה שאפילו במהלך פסוקי דזמרה מתירה רק הפסק מינימלי של 'יהא שמיה רבה', ללא אמן לפניו. מכאן יש להסיק כי לכאורה אין לענות מפסוקי דזמרה עד לאחר העמידה את שתי עניות אמן הראשונות שבקדיש – לאחר 'שמיה רבה' ולאחר 'ויקרב משיחיה'. זאת משום שעניות אלה מקורן במנהג על פי האר"י והראיה – הן לא נזכרו בדברי ר' יוסף קארו.

לדברי ר' אברהם הכהן, רק שתי עניות אמן שנזכרו במפורש בשו"ע והן לאחר 'ברוך הוא' ולאחר 'דאמירן בעלמא', מאפשרות הפסק. אם נתבונן בדבריו, נשים לב כי ר' אברהם בן נחמן הכהן לא הזכיר עניות אמן אחר יתברך שנזכרה בשו"ע ומאידך לא עסק בעניות אמן אחר 'ואמרו אמן' הראשון שלא נזכרה בשו"ע. אפשר להבין את המניע להתעלמותו מן העניה הראשונה שמנית. אמן אחר

לצד האגדה (ראה הקדמת המחבר). בפרשת ויגש עסק ר' יוסף חיים בהלכות שונות הנוגעות לפסוקי דזמרה, ושם עסק אף בשאלת ההפסק, ואילו בפרשת שמות עסק בדיני ק"ש.

<sup>71</sup> דף לה ע"א-ב.

<sup>72</sup> ר' אברהם בן נחמן הכהן, שו"ת מעט מים, שלוניקי תרל"ז, או"ח סי' יט, דף מא ע"ב.



יתברך כבר הפכה ללא רלוונטית בתקופתו ולכן לא ראה טעם לעסוק בה. אולם את אמן הסמוכה ליהא שמיה רבה' כנראה שיש לומר לדעת ר' אברהם הכהן, כיון שציין כי רק שני האמנים הראשונים הם מנהג.

אולם, בהמשך סייג ר' אברהם הכהן את דבריו – והבחין, בעקבות ר' יעקב פארדו,<sup>73</sup> בין הפסק בפסוקי דזמרה להפסק בברכת ברוך שאמר ובקריאת שמע וברכותיה :

אלא דהר' מנחת אהרן בכלל יו"ד ס"ק כ"ח וסק"ל ואח"ז בדפ"ב ע"א דהגם דנר' מספרו דהוא היה מגורי האר"י עכ"ז במקום דאסו' להפסי' כי בפשיטות דליכא למ"ד דודאי בזה יענה עד יתברך ולא יותר וגם אם נזדמן לו לענות דבר אחר כגון קדוש' וכיוצא יענה אחר יתברך וגם ה' אמנים שבקדיש אינו חיוב כ"א ג' אמני' אחרוני' כו' אלא דנהגו בכל זה כהאר"י דמחמיר מצד הטוב והישר אבל לא כשיש דבר המונע כמדובר ע"ד אלא דשם בדפ"ב כ' דבתוך פסוקי דזמרה יענה כל אמנים וקדושה וקדיש כדרכו זולת הפסק דברים לא יפסיק כו' וזה דלא כמ"ש הגאון הנז"ל שהביא הקש"ל<sup>74</sup>.

הפסק בקריאת שמע ובברוך שאמר חמור יותר ולכן יש לענות רק את שני האמנים האחרונים, היינו אחר 'ברוך הוא' ואחר 'דאמירן בעלמא' כיוון שאלה האמנים המחויבים מן הדין ואילו שאר האמנים הם רק בתורת מנהג. לעומת זאת, בפסוקי דזמרה שם ההפסק קל יותר, מותר לענות על כל חמשת האמנים אותם הנהיג האר"י. ר' אברהם הכהן ציין כי דעתו של ר' יעקב פארדו שונה מן הדעה אותה הציג לעיל מתוך החיבור קצור של"ה, שם החמירו אף בהפסק בפסוקי דזמרה.

בסיום תשובתו תיאר ר' אברהם הכהן את הכרעתו בשאלת ההפסק :

וזה ימים ושנים דאני הדל נהגתי לעשות פשרה בזה [...] וגם לענות בכל אמנים של הקדיש כדברי האר"י כיון דיש נמי פו' דשוה לפסוקי דזמרה כמ"ל.<sup>75</sup>

הוא החליט לנהוג על פי ההבחנה שערך בעל מנחת אהרן, היינו בפסוקי דזמרה יש לענות את כל ה' אמנים ואילו בברכת ברוך שאמר וקריאת שמע וברכותיה יש לענות רק על ב' האמנים האחרונים.

<sup>73</sup> ר' יעקב פארדו, מנחת אהרן, ונציה תקס"ט, כלל יב ס"ק לד, דף פב ע"א : 'אלא בתוך פסוקי דזמרה אם שמע קדיש או קדושה עונה כדרכו. אך בתוך ב"ש לא יענה כדרכו אלא באיש"ר יענה עד יתברך ולא יותר. ובקדושה קדוש וברוך לבד ושאר אמנים לא יענה כלל'; כלל יג ס"ק ל, דף צז ע"א : 'אם כשקורא ק"ש שמע קדיש או קדושה וכיוצ' חייב לשי"אול הגיע אם יענה או לא [...] אמור מעתה אם שמע קדיש יענה יש"ר עד יתברך וברכו יענה כולו עד לעולם ועד ובקדושה קדוש וברכו ואמנים אחרים לא יענה אפי' א' מהם'.

<sup>74</sup> ר' אברהם בן נחמן הכהן, שם.

<sup>75</sup> שם, דף מב ע"א.

בחיבורו 'שירי טהרה' סיכם ר' אברהם הכהן את עיקרי הכרעתו בשאלה זו, ושם הוסיף נימוק לקביעה כי בפסוקי דזמרה יש לענות על כל האמנים – 'שהם חיוב להאר"י'.<sup>76</sup>

ביטוי משמעותי לחידוש שבעניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' נמצא בדברי הרב עובדיה יוסף. במסגרת דיונו בשאלת הפסק בקריאת שמע וברכותיה עסק הרב עובדיה יוסף במעקב אחר מקורותיהם הקדומים של עניות אמן שבקדיש.

ודע דאף באמן של ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה, אין להפסיק בק"ש וברכותיה, כיון דלפוסקים הנ"ל א"צ לאמרו, ואפי' אמן דיתגדל ויתקדש שמייה רבה, נראה מד' מרן הש"ע (סי' נו ס"ב) שא"צ לאמרו, ואין חיוב למרן לענות ב' אמנים הראשונים. ומ"מ הרי מבואר בסדר רע"ג והרמב"ם ועוד פוסקים דצריך לענות אמן אחר יתגדל ויתקדש שמייה רבה, אבל אמן שאחר ויקרב משיחיה אינו מבואר בפ"ו, אלא שכן הוא ע"ד הקבלה, וכמבואר בס' יפה ללב (סי' נו סק"ו). וא"כ יש לדון שאין להפסיק בשבילם בק"ש ובר'.<sup>77</sup>

אף הרב יוסף, כפוסקים קודמים שבדבריהם עסקנו, העלה את הסברה כי לדעת ר"י קארו אין חיוב עניית אמן אחר 'שמייה רבה' ואחר 'ויקרב משיחיה'. יחד עם זאת, הבחין הרב יוסף בין שתי עניות אלה - למרות שמרן לא הזכיר עניית אמן אחר 'שמייה רבה', לעניה זו מקור קדום ומבוסס מתקופת הגאונים.

אחר שדן במעמדן ותוקפן ההלכתי של שתי עניות אמן הראשונות, עסק הרב עובדיה יוסף בשלוש עניות אמן האחרונות :

ומיהו ג' אמנים האחרוני' נראה דחיובא רמיא לענותם, כיון שמבוארים גם בפוסקים. [...] ולפעד"נ דאמן זה [אמן אחר בריך הוא] לא חשיב מנהג בעלמא, וצריך להפסיק אליו, כיון שהוא מבואר בסדר רע"ג והרמב"ם ומרן בש"ע. ורק אמנים הראשונים י"ל דהוו מנהג בעלמא, וביחוד אמן שאחר ויקרב משיחיה, [...] וע' בשו"ת נשמת כ"ח (שם ד"ז ע"א) שהביא

<sup>76</sup> עניית קדיש וקדושה דמפסיק לענות בק"ש וברכותיה וכן בכל ברכות ארוכות דקימ"ל כמ"ש הש"ע בסי' סו ס"ג ואחרונים שם דעונה איש"ר עד יתברך בכלל לבד ושוב ישתוק וענה שני אמנים עד תתקבל דאמן דתתקבל ואילך לא יפסיק לענות דהם מנהגא ולא מדינא דאינן מעיקר הקדיש על הנוסח הנז' וגם שני אמנים הראשונים שבקדיש קודם איש"ר חשבי כמנהגא ולא מדינא שהם מדברי האר"י זצ"ל [...] גם כ' אני עני שם בתשוי' דהשני אמנים הראשונים שבקדיש דאין חיוב בפ"ו לענו' מדינא אלא דנהגו עלמא לענות כהאר"י כנז"ל א"כ לא יוכל לענות זה בפסוקי דזמרה [...]. אלא דהמנח"א שם בדפ"ב כ' דבתוך פד"זמ יענה כל אמנים וקדושה וקדיש כדרכו זולת הפסק דברים לא יפסיק כו' [...]. יוצא דודאי יענה השני אמנים הנז"ל בפד"זמ והגם דב"ה ובי"ש הסכמת אחרונים דלא יענה בפד"זמ מ"מ בשני אמנים שהם חיוב להאר"י כנז"ל יש לענות בפ"דזמ וגם ראוי והגון לעשות כמ"ש המנח"א הנז"ל בזה זת"ד שם. ר' אברהם בן נחמן הכהן, שירי טהרה, ירושלים תשנ"ד, דפוס צילום של שלוניקי תרל"ט, מע' ע אות מד, דף קכה ע"ב.

<sup>77</sup> יביע אומר, חלק א, או"ח, ה, ט.

ד' המגיד מישרים למר"ן (פ' תולדות) שהזהיר לענות אמן אחר ויקרב משיחיה. ע"ש. ומ"מ נראה שכיון שהראשונים לא כתבוהו, אין להפסיק לאמן זה בק"ש וברכותיה. ודו"ק.<sup>78</sup>

יש לציין כי הרב עובדיה יוסף כולל את 'גי אמנים האחרונים' יחדיו, כאשר הכונה לעניית אמן אחר 'ואמרו אמן' הראשון, אחר 'בריך הוא' ואחר 'דאמירן בעלמא'. זאת אומרת שהכליל את הענייה אחר 'ואמרו אמן' הראשון שלא נזכרה בשו"ע עם שתי העניות הנוספות שנזכרו בשו"ע. את עניית אמן אחר 'יתברך' לא הזכיר כלל הרב עובדיה יוסף, כנראה בשל היעלמותו רבת השנים של המנהג הזה מן המרחב הספרדי.<sup>79</sup> בסופו של דיון, לאחר צמצום האפשרויות על ידי מציאת מקור קדום לכל עניית אמן, נותרה עניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' הענייה היחידה ללא מקור קדום. הרב עובדיה יוסף הזכיר את דברי המגיד למרן שיש לענות אמן אחר 'ויקרב משיחיה', אולם כנראה משקלם של דברי המגיד לא היה מספיק כדי להעלות את מנהג עניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' לתורת חיוב. לכן הסיק הרב עובדיה כי נראה שאין להפסיק לעניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה' בקריאת שמע וברכותיה. יש לציין כי הרב עובדיה לא הביע דעתו בנחרצות אלא הותיר מקום לערעור על דבריו.

אם כן, נראה כי בימי הרב עובדיה יוסף מתנהג הציבור על פי הדרכת האר"י. אבל הרב יוסף התייחס לתופעה זו של עניית אמן אחר ויקרב משיחיה כמנהג שאינו בעל חשיבות מספקת כדי שאפשר יהיה לענות אמן זה בק"ש. לעומת זאת, אמן אחר 'שמיה רבה', מנהג שהרמב"ם הגדיר בפירוש כימנהג העם, מקבל סמכות בשל קדמותו ומשום שנזכר ברמב"ם, ולכן לדעת הרב יוסף אפשר לענות אמן זה גם בק"ש.

אמנם, יובל שנים מאוחר יותר, מופיעה התייחסות שונה מעט לעניות אמן בק"ש, בחיבורו של הרב עובדיה 'הליכות עולם'. בגוף החיבור, בחלק ההלכות, כתב הרב:<sup>80</sup>

השומע קדיש כשנמצא באמצע קריאת שמע וברכותיה, יענה אמנים של הקדיש, המבוארים בש"ע (סי' נו ס"ב), דהיינו אחר "שמה דקב"ה", ואחר "דאמירן בעלמא ואמרו אמן" [...]. והעונה חמשה אמנים של הקדיש יש לו על מה לסמוך.<sup>81</sup>

כאן הורה הרב עובדיה לענות רק את האמנים האחרונים. אמן אחר ואמרו אמן הראשון לא נזכרה כאן, אך ברור שאומרים אותה יחד עם המענה 'יהא שמיה רבה' וכו'. חוץ ממנה יש לענות, לדברי

<sup>78</sup> שם.

<sup>79</sup> בחיבורו הליכות עולם שיצא מאוחר יותר, כתב הרב עובדיה בפירוש את הטעם להתעלמות מאמן אחר יתברך: 'ומ"ש שם שיענו אמן אחר יתברך, כבר פשט המנהג גם אצלנו כדברי הרמ"א שאין עונים אמן אחר יתברך'. ראה: הרב עובדיה יוסף, הליכות עולם: הערות והארות על הספר בן איש חי שנה ראשונה, א, ירושלים: מאור ישראל, תשנ"ח, עמ' צט.

<sup>80</sup> ההדפסה הראשונה של יביע אומר חלק א היתה בשנת תשי"ד (עפ"י קטלוג הספרייה הלאומית), ואילו 'הליכות עולם' יצא לאור בשנת תשנ"ח.

<sup>81</sup> שם, עמ' צח.

הרב עובדיה, אמן אחר 'ברוך הוא' ואמן אחרונה אחר 'ואמרו אמן' השני. אם ביביע אומר השתמע מדבריו שיש מקום לענות אמן אחר 'שמיה רבה', בשל קדמותו של המנהג, כאן קבע הרב עובדיה כי יש לענות אמן רק אחר האמנים שהופיעו בשו"ע. הבדל נוסף מצוי במשפט הסיום שלו 'והעונה חמשה אמנים של הקדיש יש לו על מה לסמוך'. בעוד ביביע אומר כתב הרב עובדיה שנראה שאין להפסיק במהלך ק"ש כדי לומר אמן אחר 'ויצמח פורקניה', בהליכות עולם חתם את ההלכה בצורה רכה יותר. הרב עובדיה כתב כי מי שבכל זאת עונה חמישה אמנים, למרות סברתו הוא, יש לו על מי לסמוך – על הרב בן איש חי, על כף החיים ועוד.

כנראה זהו המקור לפסיקתו של בנו, הרב דוד יוסף, לענות חמישה אמנים בקדיש, אולם בדבריו כבר יש התקדמות נוספת:

השומע קדיש כשהוא באמצע קריאת שמע וברכותיה, יענה חמשה אמנים הראשונים של הקדיש [...] ויש אומרים שאחר "ויצמח פורקניה ויקרב משיחה", וכן אחר "שמיה דקודשא בריך הוא" אין להפסיק לענות אמן כשנמצא באמצע קריאת שמע וברכותיה. והמיקל לענות אמן במקומות אלו יש לו על מה שיסמוך.<sup>82</sup>

הרב דוד יוסף הביא את דעת בן איש חי כדעה העיקרית – שיש לענות ה' אמנים בקדיש אף במהלך ק"ש. אחר הציג את דעתו של אביו כ"יש אומרים", יחד עם דעותיהם של הקודמים לו, כגון הרב אברהם הכהן משלוניקי. הוא לא הסתפק בהצגת דעת 'יש אומרים', אלא צירף את פסיקתו של אביו בהליכות עולם שהמיקל יש לו על מי שיסמוך. כלומר, ההוראה הנורמטיבית של הרב דוד יוסף היא לענות אמן בכל המקומות, אף על פי שבסוף הוא אומר שזו דיעה מקילה שיש לה על מה לסמוך.

כנראה דעת הרב עובדיה יוסף, שמלכתחילה לא היתה נחרצת כל כך, לא התקבלה למעשה בצורה גורפת בקרב הקהלים הספרדיים בני דורנו, והדבר בא לידי ביטוי בסידורי התפילה. ההדרכה לענות ה' אמנים גם כאשר יש הפסק מופיעה בסידורים בני זמננו: בסדור בבא סאלי בנוסח יהודי מרוקו, ירושלים 1978, נכתב בעמ' 104 לפני ברוך שאמר: 'דיני ברוך שאמר... מותר לענות חמשה אמנים ראשונים של קדיש'; בסידור עוד יוסף חי, ירושלים תשס"ו נכתב באותו מקום (עמ' צו): 'רשאי להפסיק רק לעניית חמשה אמנים ראשונים של הקדיש'. מעניין לציין את הדרכת הסידור 'עבודת השם', שיצא לאור בחולון בשנת תשנ"ח בנוגע להפסק בק"ש. בתחתית העמוד בו מתחילים בק"ש של שחרית נכתב: 'בקריאת שמע וברכותיה עונה: קדיש – חמשה אמנים ואיש"ר עד דאמירן בעלמא, (ולדעת מרן הראשון לציין רבנו עובדיה יוסף שליט"א, עונה עד יתברך)'. כלומר, המו"ל

<sup>82</sup> הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, ד, ירושלים תשס"ד, הפסקות באמצע קריאת שמע, עמ' תח.

הביא לכאורה את פסיקת בן איש חי בשאלת הפסק. בסוגריים ציין את דעת הרב עובדיה יוסף בנוגע למענה הקדיש, אך לא הזכיר את דעת הרב יוסף בענין שני האמנים הראשונים ובייחוד אמן אחר 'ויקרב משיחיה'. גם מאופן הגשת ההלכה בסידור זה אנו למדים על היעדר הטמעה של הוראת הרב עובדיה לגבי עניית אמן במקרה של הפסק.

#### ד. סיכום

מעקב אחר עניות אמן הקדומות בקדיש העלה כי בתקופת הגאונים ואחר כך בספרד נהג העם לענות אמן בחמישה מקומות קבועים: לאחר 'שמיה רבה', לאחר 'ואמרו אמן' הראשון, לאחר 'יתברך', לאחר 'ברוך הוא' ולאחר 'ואמרו אמן' השני. עדותו של הטור אינה ברורה כל צרכה ואין לדעת בוודאות האם בתקופתו חדלו קהלים בספרד מן המנהג לענות אמן אחר 'יתברך' ואחר 'ברוך הוא'.

ר"י קארו בשו"ע פסק כי עונים אמן אחר 'יתברך' ו'ברוך הוא', בניגוד למנהג המצוין בטור ובניגוד לציווי המגיד לענות אמן אחר 'ויקרב משיחיה' ולא לענות אמן אחר 'יתברך'.

האר"י תיאר את עניות אמן בקדיש בהתאם לשמות הנרמזים בקדיש והמכוונים לעליית העולמות. כנראה תיאורו של האר"י נשען על מנהג שהחל להתפשט בתקופתו, מנהג שהציב עניית אמן אחר 'ויקרב משיחיה'. במקביל התרחב המנהג שביטל עניית אמן אחר 'יתברך', מנהג אותו מצאנו כבר אצל הטור, אולי כפועל יוצא מן הרצון לענות את המענה המורחב בקדיש.

למן המחצית השנייה של המאה ה-17 אנו מוצאים עדויות לקבלת הדרכת האר"י בנוגע לעניות אמן בסידורים שונים. במאה ה-18 ובמיוחד במאה ה-19 עסקו פוסקי הלכה ספרדיים בשאלת עניות אמן בקדיש. ראינו כי כל הפוסקים קיבלו את הדרכת האר"י בנושא למרות היותה סותרת את דברי מרן בשו"ע, וכנראה קבלה נרחבת זו מעידה על הטמעת מנהג עניות אמן בקדיש על פי האר"י בשכבות העממיות והפיכתו למנהג תפילה ספרדי. נושא נוסף בו עסקנו הוא הדיון סביב שאלת הפסק בנוגע לעניית אמן. ראינו כי במקרה זה, בו לא מדובר במנהג בעלמא אלא תחום הלכתי מובהק, הבחינו פוסקים מסוימים האמונים על דרכי ההלכה ופחות על הקבלה בין אמן שיש לה שורשים קדומים ולכן דרגת חיובה גבוהה יותר לבין אמן שמקורו באה ולכן אין לגרום להפסק באמירתה. אמן כזו היא בעיקר העניה אחר 'ויקרב משיחיה' שהתקבלה לנוסח הקדיש בעקבות הנהגת האר"י. אמנם, בסוף המאה ה-20 ראינו כי יד הקבלה גברה וגם ההכרעה ההלכתית של המסתייגים היא לענות ה' אמנים במהלך ק"ש.

## פרק שישי: קדיש יתום

במשך שנת האבל על ההורים וביום היארצייט, אומר הבן קדיש מיוחד לעילוי נשמת הוריו, המכונה קדיש יתום או קדיש בתרא. קדיש זה הוא נוסח מורחב של הקדיש הקצר, ומכיל את פסקת 'יהא שלמא' ומקבילתה העברית 'עושה שלום' ללא פסקת 'תתקבל'. קדיש זה נאמר בהזדמנויות שונות המסונפות לתפילת הציבור, כגון אחרי הקרבנות שלפני התפילה (ואז מוסיפים פסקת 'על ישראל') ואחרי הנספחים שבסוף סדר התפילה: שיר של יום, אין כאלקינו ועלינו (עם 'על ישראל...'). בנוסף אומר אותו האבל לאחר קריאת מזמורי תהלים וכיוצא בהם הנאמרים לעליו נשמת הנפטר.<sup>1</sup>

שלוש הנהגות הנובעות במישרין או בעקיפין מתוך דברי האר"י והמתייחסות לקדיש יתום הן: האר"י הודיע שטוב לומר קדיש גם בשבתות ובימים טובים שחלו במשך חדשי האבלות, דבר שהיה שנוי במחלוקת עד זמנו; על פי האר"י הבינו שצריך לומר קדיש י"ב חודשים מלאים; על סמך דברי האר"י הסיקו שצריך לומר קדיש גם בשבת שלפני היארצייט. מטרת הפרק היא לבדוק באיזו מידה השפיעו דברי האר"י והתובנות מדבריו על מנהגי הספרדים. כדי לבדוק מה מידת השפעתו, אציג את מקורות מנהג קדיש יתום ושרשיו בתקופה שקדמה להופעת האר"י. אחר אפנה להדרכות האר"י בנושא ולתיאור המנהג הספרדי אחר האר"י עד ימינו.

שתיים מתוך שלוש ההנהגות אותן ציינתי לעיל לא נכתבו במפורש בכתבי תלמידי האר"י, אלא רק התבססו על הדרכה אחרת של האר"י, ממנה הבינו הדורות הבאים כיצד ראוי לנהוג. ההדרכה המפורשת מתמקדת בתהליך ההטמעה של אמירת קדיש יתום בשבת ואילו שתי ההדרכות שנאמרו שלא במפורש אצל האר"י הן: אמירת הקדיש במשך י"ב חודש ואמירת הקדיש בשבת שלפני יום היארצייט.

### א. מקורות ראשוניים למנהג קדיש יתום

האפשרות לכפרת המתים על ידי החיים נזכרת כבר בספרות חז"ל.<sup>2</sup> בתלמוד הבבלי נקבע אף הכלל 'ברא מזכה אבא', בדיון בשאלה מדוע לא נכלל אמון מלך ישראל בין המלכים להם אין חלק לעולם הבא. תשובת הגמרא היא כי אמון לא נמנה מפני כבודו של יאשיהו בנו הצדיק.<sup>3</sup> אמנם, הכלל כי בן

<sup>1</sup> אבן ישראל שטיינזלץ, חלק ב, עמ' 130.

<sup>2</sup> ראה מקורות אצל אורבך, אמונות ודעות, עמ' 451-454.

<sup>3</sup> בבלי סנהדרין קד ע"א.

יכול לזכות את אביו מופיע בתלמוד בהתייחס למעשי הבן באופן כללי – צדיק או רשע, ולא ביחס למעשה מסוים של הבן, כמו תפילה או צדקה.<sup>4</sup>

בסביבות המאה העשירית התחדש כנראה בישראל העיקרון של הצלת האב הנפטר על ידי תפילה ומעשים טובים אותם פועל הבן בעבורו.<sup>5</sup> מתוך עיקרון זה התפתחו כמה מנהגים המקדישים מקום בתפילת הציבור לתפילות היתומים על מתייהם. מנהגים אלה הם מן הנפוצים והיציבים במנהגי ישראל.<sup>6</sup> מתוכם, המנהג שאולי הוא הידוע ביותר הוא מנהג אמירת קדיש יתום בתפילת הציבור. קרויס הראה כי מהותו של מנהג קדיש יתום והרעיון שיש פדיון נפש באמירת הקדיש מיוסד באמירת אמן שבו, שכן משמעות אמירת אמן היא שמירת האמונה הדתית.<sup>7</sup>

לכאורה המקור הקדום ביותר בו נזכרת אמירת קדיש בהקשר ליתום דווקא הוא מחזור ויטרי שם נכתב 'נהגו לעבור לפני התיבה במוצאי שבת אדם שאין לו אב או אם לומר "ברכו" או קדיש'.<sup>8</sup> לדברי תא-שמע, 'את דברי ה"סתם" שבמחזור ויטרי יש לקבוע כמאה שנה ומעלה לפני זמן האור-זרוע [ראה להלן], ומן המשפט הקצר שהבאנו למעלה עולה, כי הקפידו לקשור בין אמירת הקדיש לבין היתום, לפחות בתפילת מעריב של מוצאי שבת'.<sup>9</sup> כלומר, כבר בתחילת המאה ה-12 מצאנו את מנהג אמירת קדיש על ידי יתומים.

ר' אלעזר מוורמייזא תיאר כמנהג קיים את אמירת הקדיש על ידי יתום בשבתות: 'והיתום אומר קדיש אחר אילו פסוקי התורה, ויציל את אביו מדין תפתה כדאיתא במדרש ויכניסהו לגן עדן'.<sup>10</sup> מלבד תיאור המנהג, הוסיף ר' אלעזר נימוק לאמירת הקדיש והוא הצלת האב מן הגיהנם. גם

<sup>4</sup> וראה הערתו של תא-שמע שכתב: 'בתלמוד אין זכר לנושא [הצלת האב ע"י תפלה ומע"ט], למעט את השאלה היסודית האם "יש כפרה למתים?" (תא-שמע, קדיש יתום, עמ' 561, הערה 8). אמנם, מתוך דברי הגמרא אותה הביא אורבך (שם), עולה כי תפילתו של דוד היא שהצילה את אבשלום מן הגיהנם. אמנם כאן לא מדובר על יחס של בן המזכה את אביו אלא להיפך, אך מופיע מעשה ספציפי בו חי הציל את המת: 'בני בני הנני תמניא בני למה שבעה דאסקיה משבעה מדורי גיהנם ואידך איכא דאמרי דקריב רישיה לגבי גופיה ואיכא דאמרי דאייתיה לעלמא דאתי' (סוטה י ע"ב).

<sup>5</sup> תא-שמע, שם, עמ' 560.

<sup>6</sup> רות, עמ' 369.

<sup>7</sup> קרויס, עמ' 132–134; כדי לחזק את טענתו, הביא בתחילה קרויס מקור האומר שקטן זכאי לעולם הבא משעה שאומר אמן. מקור אחר הרחיב את המענה ל'אמן יהא שמיה רבא מברך'. אם כן, יש כאן קישור רעיונות, כיוון שאמן גורר עימו את המושג יה"ר. אמן וקדיש נתחברו למושג אחד ורעיון הפדות תלוי בשניהם. מקור נוסף, 'מעשה זרובבל', מקדם את הראיה כי אמן היא הגורמת לפדות בשלב נוסף. כאן באי עולם מסייעים לרשעים לצאת מן הגיהנם באמצעות עניית אמן על הקדיש. לדעת קרויס, אגדה זו היא המקור לקדיש יתום. הוא מסכם: 'חושבני שכל הרעיונות וציורי-הדמיונות שפשוטי-המון-העם קושרים באמירת קדיש לשם פדיון נפשם של אהוביהם וקרוביהם וביחוד של הוריהם – כלולים באגדה נפלאה זו, ובכך עליה יש להביט כעל מקור קדיש-יתום שלנו. עוד הפעם נדגיש, שהגורם לפדות הוא אמירת-אמן, שהוא דבר קל ויוכל להאמר גם ע"י קטן, והוא אמן שעונים בתוך הקדיש' (שם, עמ' 134).

<sup>8</sup> מחזור ויטרי, א, הלכות שבת/ ערבית במוצ"ש, נג, עמ' רכד. אמנם, ראוי לציין כי כל סימן נג בסופו מופיע מנהג אמירת היתום ברכו או קדיש מצוי בכ"י לונדון בלבד, ממנו ההדיר ר"ש הורוויץ את מחזור ויטרי ועליו הסתמך תא-שמע. בכ"י זה מרובות ההוספות על מחזור ויטרי המקורי והוא נערך בסוף האלף הרביעי לערך (אמצע המאה ה-13). אריה גולדשמידט שיער כי זהו מחזור צרפתי המבוסס על מחזור ויטרי, ומכאן עולה כי יתכן שהמנהג המתואר בסימן זה הוא מאוחר לזמן התחברות מחזור ויטרי. ראה שם, מבוא, עמ' 44–51.

<sup>9</sup> תא שמע, שם, עמ' 567.

<sup>10</sup> הציטוט מופיע אחרי הפירוש ליחידה הפותחת 'אין כאלקינו' וחותרת 'ה' יברך את עמו בשלום', לאחר הסימן העוסק בקדושה של מוסף ולפני הסימן העוסק במנחה של שבת. סודות התפילה לרוקח, ב, סי' קא, אין כאלקנו – פיטום הקטורת, עמ' תקפ.

בערבית של מוצאי שבת, כמו במחזור ויטרי, נזכר המנהג שהיתום אומר קדיש אחרי פסוקי תורה וני"ך בתוספת נימוק:

והיתום אומר קדיש, יתגדל, יהא שמיה, יתברך, יהא שלמא רבא, ועושה שלום במרומיו עד ואמרו אמן. למה היתום אומר קדיש משום מעשה שהיה: מעשה ברי' עקיבא שהיה מהלך בבית הקברות [...] וכן מצאתי בתנא דבי אליהו רבא קטן האומר יתגדל מציל אביו מן הפורענות.<sup>11</sup>

כאן ההסבר לאמירת הקדיש מתבסס על מעשה התנא והמת בו אדון בהמשך ועל התפיסה כי אמירת הקדיש על ידי הבן מסייעת לאב ומצילה אותו.

תלמידו של ר' אלעזר מוורמייזא, ר' יצחק מווינה, העיד על מנהג היתומים אצלם לומר קדיש:

מנהגנו בארץ כנען [סלובקיה] וכן מנהג בני רינוס לאחר שיאמרו הצבור אין כאלקינו עומד היתום ואומר קדיש. אבל בצרפת ראיתי שאינם מקפידים על כך מי שיאמר קדיש אם נער יתום או נער שיש לו אב ואם. וכמנהגנו מסתברא משום מעשה שהיה דמעשה ברי'ע.<sup>12</sup>

גם במקור זה הקדיש הוא חלק מתפילת שחרית של שבת בסוף מוסף, אחר אין כאלקינו, בדיוק באותו מקום אותו ציין ר' אלעזר מוורמייזא. עדותו של ר' יצחק מווינה מתארת אף את מנהג צרפת, שם לא הקפידו כלל מי יאמר את הקדיש, אלא כל נער היה יכול לאמרו. זאת, על מנת להרגילם במצוות כפי שראינו בפרק העוסק במיקומי הקדיש. בהתבסס על דברי מחזור ויטרי הסיק תא שמע שנראה כי:

ראשית אמירתו של קדיש יתום בתפילה, כחובה ליטורגית קבועה, היא באשכנז-צרפת, במחצית הראשונה של המאה הי"ב, ובתפילת מעריב של מוצאי שבת דווקא וכתחליף לאמירת "ברכו", שהיא אמירתם המקורית של היתומים מקדמת דנא, בין יתומים קטנים ובין גדולים.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> שם, ס"י קז, ויתן לך, עמי' תרב-תרג.

<sup>12</sup> ר' יצחק מווינה, אור זרוע, ב, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשי"ע, סימן נ, עמ' סב.

<sup>13</sup> תא שמע, שם. רות נימק את תופעת עליית חשיבותו של מנהג אמירת הקדיש על חשבון שקיעתו של מנהג אמירת ברכו. לדעתו, בפני יתום גדול שאינו עם הארץ עומדות הזדמנויות רבות לומר ברכו, לקרוא בתורה ואף לומר קדיש. לעומתו, קטנים ועמי הארץ יכלו לפעול למען מתייהם רק באמצעות הקדיש, שלא היה חלק אינטגרלי מן התפילה אלא עמד מחוצה לה, בעיקר אחר דברי אגדה. לכן מנהג זה התפתח והפך נפוץ יותר. ראה: רות, שם, עמ' 357–358. בהמשך המאמר הביא תא שמע עדויות מספרד להתקבלות מנהג תפילת היתומים במוצאי שבתות, ללא ספק בהשפעת האשכנזים. אולם הספרדים חידשו שיתום לצורך זה הוא אף קטן שלא הגיע למצוות ולכן רבנים ספרדיים קראו תיגר על ההתפתחות הנוספת של המנהג. ראה: תא שמע, שם, עמ' 567–568.



**1. מעשה התנא והמת וזיקתו לקדיש יתום**

כמקור למנהג אמירת 'קדיש יתום' הביאו ר' אלעזר מוורמייזא ותלמידו ר' יצחק מווינה את המעשה בר' עקיבא.<sup>14</sup> חוקרים רבים דנו במקורותיה ונוסחאותיה של אגדה זו.<sup>15</sup> עיקר עניינה הוא תיאור הצלתו של אדם מן הגיהנם באמצעות תפילותיו של בנו הקטן בעולם הזה. גינצבורג כבר עמד על העובדה כי בנוסחאות המדויקות של אגדה זו אין רמז לאמירת קדיש, אלא לאמירת ברכו בלבד.<sup>16</sup> גלגוליו הספרותיים וההלכתיים של 'מעשה דר"ע' נדונו בהרחבה במאמרו של מ"ב לרנר. כיוון שישנם מקורות בו מיוחס המעשה לרבן יוחנן בן זכאי ולא לר' עקיבא, בחר לרנר לכנות את האגדה בשם 'מעשה התנא והמת'. אחת המסקנות העיקריות עליהן עמד לרנר מתוך ניתוח נוסחאותיה השונות של אגדה זו היא, בדומה למסקנתו של גינצבורג וחוקרים נוספים, שאין ענין הקדיש מקורי למעשה זה. מסקנה זו מחויבת אף מתוך העובדה כי בכל הנוסחאות אמירת הקדיש לא הוצגה באופן בלעדי כדרך בה יכול הבן להציל את אביו, אלא תמיד צורפה לענין נוסף. ענין הקדיש הולבש על אגדה זו על ידי מעתיקים שונים וללא ספק תהליך זה הוא תוצאה של המנהג הרווח ולא הסיבה לו. בנוסף למסקנה חשובה זו, עמד לרנר על מקור הצלת האב על ידי הבן והוא עליית הבן לקרוא בתורה וברכת ברכו הקודמת לקריאה.<sup>17</sup> מתוך אמירת ברכו לפני הקריאה בתורה נפתחה הדרך להעברת אמירת ברכו בסדר התפילה. כאשר נתפס עניין ברכו כחלק מן התפילה, אז שילבו לתוך האגדה אף את ענין הקדיש. תחילה כאפשרות בחירה ולאחר מכן כחובה כפולה של ברכו וקדיש.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> קנרפוגל ראה בביסוס מנהג אמירת קדיש או ברכו על אגדת התנא והמת עדות לתפילה המנטרלת את השדים שרווחה באשכנז. זוהי אחת הראיות, לדבריו, לכך שקבוצה נכבדת מבעלי התוספות היתה ערה לענייני סוד ומאגיה, בשונה מתדמיתם המקובלת של חכמי אשכנז. לדעת קנרפוגל, בעלי התוספות היו חכמי תלמוד והלכה שקיבלו כחלק מן התרבות האשכנזית הקדומה, את הידיעה וההתעניינות בתורת הסוד ומנהגיה. ראה: קנרפוגל, סוד ומאגיה, עמ' 212–215.

<sup>15</sup> ראה הפניות ביבליוגרפיות למחקרים פילולוגיים וספרותיים שעסקו בסיפור 'התנא והמת' אצל: וייס, תנא ומת, עמ' 521 הערה 4; עמ' 529 הערה 28; לעומת מחקרים אלה שטיפלו בעיקר בגרסאות הלא-זוהרות, עסקה וייס בבחינת והשוואת שתי נוסחאות של המעשה בספר הזוהר. לעניינינו חשובה הערתה בנוגע לתפילה בציבור או אמירת 'קדיש' מפי יתומים קטנים. וייס כותבת כי 'מהשוואת שתי גרסאות ה'זוהר' זו לזו מתברר שהובע בהן יחס הפוך למנהג תפילה או אמירת 'קדיש' בציבור מפי יתומים מתחת לגיל מצוות: על פי רוב נוסחי גרסת מדרש רות, ('בזכות בנו ניצל א') הבן למד בשלב הראשון מקרא, תפילה וקריאת שמע ולאחר מכן משנה, תלמוד הלכות ואגדות, ואילו על פי גרסת אחרי מות ('בזכות בנו ניצל ב') הבן למד קריאה, ולאחר מכן תואר כאומר את ההפטר בהכנסת וכמתפלל. נראה כי גרסת 'מדרש רות' אשר אינה מתייחסת לתפילה בציבור אלא מציגה שני שלבים של לימוד פרטי בלבד אינה נוקטת דרך זו באקראי. יתכן כי בעל גרסה זו לא הכיר או לא קיבל את המנהג שלפיו יתום עובר לפני התיבה, מנהג אשר התפתח בהמשך לאמירת 'קדיש יתום'. כפי שציין ישראל משה תא-שמע, בחלק מן הקהילות נודעה התנגדות למנהג זה (שם, עמ' 526).

<sup>16</sup> 'כבר ידוע שהאחרונים מצאו במעשה זה המקור לקדיש יתום, אבל לפי הנוסחאות המדויקות אין בו אפ"י רמז קל לקדיש, אלא לברכו בלבד'. גינצבורג, גנזי שכטר, א, עמ' 235.

<sup>17</sup> גינצבורג כבר ציין זאת, אולם חידושו של לרנר הוא ההדגשה כי מדובר על ברכו שלפי הקריאה בתורה דוקא, ולא כל ברכו.

<sup>18</sup> לרנר, עמ' ס-סא; המעשה הגיע אלינו במקורות רבים והיה ידוע דווקא מתוך מקורות מאוחרים ביותר. אין לו זכר בתלמודים ובמדרשי ההלכה הקלאסיים. נוסח חדש של המעשה התגלה בתוך מדרש על התורה בגניזה. הנוסח הזה הוא יצירה מדרשית שלמה ומסודרת בניגוד לכל שאר הנוסחאות המוכרות (שם, עמ' כט-ל). לאחר ניתוח המעשה שנמצא בגניזה, הראה לרנר כי בניגוד לדעת חוקרי הפולקלור וההיסטוריונים הכופרים באמיתותו של המעשה, במקור זה נגלית האגדה כסיפור המשקף מעשה שהיה. לכן, מתבקשת המסקנה לדעת לרנר שאין לראות את סיפורי האגדה הביוגרפית-היסטורית שבספרות זו כבדותות ספרותיות. 'הורתם ולידתם של מעשים כגון אלה במציאות קדומה, אך אחריתם בגלגולים ספרותיים מאוחרים שבמאחרים'. (שם, עמ' נה, סו).

**ב. תהליך התגבשות המנהג**

עד עתה תיארתי את המקורות הקדומים למנהג קדיש יתום ואת הביטוי להתפתחות המנהג בספרות האגדה, על ידי הכנסת מוטיב אמירת הקדיש באגדת התנא והמת. מצאנו שיתום מעלה את נשמת אבותיו במעריב של מוצ"ש ובאמירת קדיש אחרי קטעי תורה הנאמרים בשבת בבוקר. כעת ברצוני להתמקד לא בעצם הימצאות המנהג אלא במסגרת הזמן בה הוא נוהג. אעסוק בתהליך ההתגבשות של המנהג בכמה תחומי התפתחות ואבחן ביטויים לכך. שאלה אחת עוסקת בהגדרת המנהג עצמו: האם אומרים קדיש בכל יום, פעם בשבוע, בשבתות או בימי חול? שאלה נוספת היא במשך איזו תקופה יש לאדם אפשרות או צורך להעלות את נשמת הנפטר? שאלה שלישית מתייחסת למקור המנהג לפקוד את נשמת הנפטר בתאריך פטירתו מדי שנה.

במקורות אותם הצגתי לעיל כבר מצאנו רמזים לתהליך התהוות המנהג. ר' אלעזר מוורמייזא ור' יצחק מווינה ציינו שניהם את אמירת קדיש יתום בתוך מסגרת תפילות השבת דווקא, אולם אין ראיה ברורה כי לא אמרו קדיש יתום אף בחול. תשובת ר' יצחק מקורביל שצוטטה בשו"ת בנימין זאב שופכת אור על פרטי המנהג, כפי המקובל בצרפת.<sup>19</sup> לא מצאתי מקור קדום יותר לתשובת ר"י מקורביל ולכן יש לבחון את הציטוט המאוחר בכמתניים שנה לתקופתו בזירות המתבקשת. יחד עם זאת, כל זמן שאין בידינו עדות סותרת, אין לדחות את התשובה.

על דבר הקדיש של נוחי נפש צריך לאומרו י"ב חדש ועשרה ימים כנגד שנת המבול בפרשת נח פירש"י י"א יום שמשפט דור המבול שנה תמימה שהם י"א יום שהחמה יתרה על הלבנה והתפילה נגד הקדיש ומשובחת ממנה ונהגו העולם שלא לומר קדיש כי אם י"א חדש כי היכי דלא לשוויה איניש לאבוה כרשיעי ישראל אפילו הוא יוצא מדינו תוך י"ב חדש.<sup>20</sup>

לדעת ר"י מקורביל יש לומר קדיש יתום במשך י"ב חודש ועשרה ימים כמשפט דור המבול, אולם הוא ציין כי המנהג הרווח הוא לומר קדיש רק במשך י"א חודשים. הנימוק לקיצור הזמן הוא הרצון

<sup>19</sup> ר"י מקורביל הוא, ככל הנראה, ר' יצחק מקורביל מחבר סמ"ק. אין אפשרות לייחס את התשובה לר' יעקב או ר' יהודה האחים מקורביל, תלמידי רבינו תם, כיוון שבתשובה מוזכרים ר' אלעזר מוורמייזא ומהר"ם מרוטנבורג. ר' יצחק מקורביל נפטר בשנת 1280, כשלוש שנים בלבד לפני סיום חיבורו. אורבך ציין את ר' יצחק מקורביל כחכם יוצא דופן במקומו ותקופתו כיוון שעסק בסיפור חומר הלכתי ולא בעריכתם של קובצי התוספות כשאר בני מקומו. בכך דמה ר"י מקורביל לחכמי אשכנז שהתרכזו בבית מדרשו של מהר"ם. ראה: אורבך, בעלי התוספות, עמ' 129–130; 447–450. לעומתו סבר שמחה עמנואל כי ר' יצחק אינו חריג במקומו, אלא ממשיך את שושלת הפסיקה הצרפתית. ר' יצחק יחד עם ר' פרץ מקורביל הם האחרונים בשלשלת של פוסקים דגולים שקמו בצרפת במשך כל המאה ה-13. עמנואל מצא כי פסקי ר"י מקורביל מצויים בידנו בעשרים כתבי יד. הוא ניסה להצביע על הסיבה בשלה זכה החיבור לפרסום רב יחסית וכתב: 'אפשר שתפוצתו הגדולה של החיבור היא הדלמותו של ר' יצחק מקורביל, כפי שנתקבעה בתודעתם של בני דורו ושל הדורות הבאים – של פוסק מובהק, שלא לימד בישיבה וכמעט שלא עסק בפרשנות התלמוד ואין לו בעולמו אלא ד' אמות של הלכה'. ר' יצחק מקורביל היה לא רק פוסק מובהק, אלא גם הפוסק המובהק האחרון שקם לה ליהדות צרפת בימי הביניים (יחד עם חברו ובן עירו, ר' פרץ). ואולי משום כך הקפידו הדורות הבאים לשמור כל בל של פסיקה שיצאה מתחת ידו וזיכוהו בעותקים רבים ומגוונים של ספר פסקיו'. ראה: עמנואל, שברי לוחות, עמ' 211 והערה 102.

<sup>20</sup> שו"ת בנימין זאב, ב, סימן קסא, עמ' קד-קה.

להמנע מהשוואת האב או האם לדין הרשעים. המסקנה העיקרית מדבריו היא שכבר לפניו נהגו להגיד קדיש במשך שנה שלמה אלא שנתעורר דיון בהגדרת השנה.

לבד מן המנהג המתואר כאן על משך התקופה בה נהגו לומר קדיש, מצויה בדברי ר"י מקורביל עדות לחשיבות הרבה שניתנה לאמירת 'קדיש נער' כשהכוונה היא כנראה לקדיש המיוחד ליתומים קטנים הנאמר בסוף התפילה, כנראה בשל סגולתו המיוחד להצלה מגיהנום:

ושמעתי שהעולם טועין לומי שלא יועיל כ"כ קדיש בשבת או תפילה כקדיש נער בחול שאם יועיל קדיש חסר כ"ש קדיש שלם ותפילה שלמה שיתפלל הבן בשבת או בחול ובכה"ג אמרו חז"ל אם ברכה א' מעין שלש פוטרת כ"ש שלימות ואותו מעשה דרבי עקיבא קטן היה ואדרבה כמעט הגדולים האומרים קדיש החסר גוזלים הקטנים כיון שאיפשר להם בקדיש שלם וקדושה ותפילה שלימה ואני היום עוד כשאני מגיע ליום שמת בו אבי ואמי אם מגיע לימי החול אני מתפלל עד קדיש החסר ואני מניח לקטן את שלו.<sup>21</sup>

על פי דברי ר"י מקורביל, בתודעת הציבור עלה בחשיבותו 'קדיש נער' על קדיש ותפילה בשבתות, ואף על התפילה עצמה. לא ברור לגמרי מהי כוונתו של ר"י מקורביל בהשוואה שבין קדיש נער לקדיש ותפילה בשבתות, אולם אפשר שמנהג היתומים הקטנים לומר קדיש יתום נהג דווקא בימות החול ואילו הקדיש בסיום התפילה בשבת לא היה מוגדר רשמית כקדיש יתום. כנראה שאנשים חשבו שאין ערך לאמירת קדיש בשבת משום שהנפטרים ממילא נחים בשבת ואין צורך להצילם מדין הגיהנום בשבת. לכן העניקו חשיבות בלעדית לקדישי יתום בחול דווקא. לכאורה פרשנות זו לדברי ר"י מקורביל סותרת את תיאור המנהג אצל הרוקח ואור זרוע, שם קדיש יתום נאמר בשבת דווקא.

בסיום דבריו התריע ר"י מקורביל על האיסור לקחת מן הקטנים את הזכות לאמירת הקדיש. תוך דבריו ציין כי ביום השנה לפטירת אביו ואמו הוא משמש כשליח ציבור אך מגיע עד 'קדיש החסר', ואז נותן לקטן את שלו. צריך עיון לאיזה קדיש התכוון ר"י מקורביל, אך לעניינינו ברור כי היה קדיש שמיוחד לאמירת היתומים. נראה כי המשפט המובלע בתוך הפסקה הראשונה 'והתפילה נגד הקדיש ומשובחת ממנה' הוא משפט מפתח להבנת הלך המחשבה של ר"י מקורביל. כנראה בתקופתו נהגו אף יתומים גדולים להעריך את הקדיש החסר להעלאת נשמת הנפטר יותר מאשר תפילה או קדיש שלם. בכך נוצרה תחרות בין הגדולים והקטנים על אמירת הקדיש החסר. הוא הורה להשאיר את הקדיש החסר לקטנים כי לגדולים יש אמצעים טובים יותר להעלאת נפש הנפטר. לדעתנו ראוי

<sup>21</sup> שם.

לאבל גדול תוך י"ב חודש וכן ליתום גדול ביום השנה לעבור לפני התיבה בשבתות ובחול ומנגד לא ליטול את אמירת הקדיש החסר מן הקטנים.

ובחזרה לאשכנז, ר' שמשון בן צדוק, תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג, הביא את פסיקת רבו בענין קדיש יתום, ומכאן למדים על המשך התקבעות המנהג: 'ומתענה בכל שנה יום שמת בו אביו ואמו. ואומר קדיש לאמו בחיי אביו, אבל מהר"ם ז"ל אומר שאין אומרים קדיש לאם בחיי אביו, אע"פ שאמו עשתה לו צואה לומר לה קדיש, אם אביו מקפיד, כי כבוד האב קודם לכבוד האם'.<sup>22</sup> מהר"ם דן בשאלת אמירת קדיש יתום כאשר אחד מן ההורים עדיין חי. בנוסף תועד המנהג להתענות ביום השנה לפטירת ההורים. אין במקור זה עדות למשך הזמן בו נהגו לומר קדיש יתום, האם אמרו קדיש ביום השנה ובאילו ימים אמרו את הקדיש. מהר"ם פסק כי במקרה שהאב מקפיד, אין לבן לומר קדיש על אמו שנפטרה אף אם השאירה צוואה לומר אחריה קדיש. גם במקור זה, בדומה לנלמד מדברי ר"י מקורביל, אפשר ללמוד כי מנהג קדיש יתום כבר היה מפורסם בתודעה העממית במאה ה-13, ואף ראו בו חשיבות עליונה לתיקון והתעלות בעולם העליון. אולי נהגו נשים לכתוב צוואות מפורשות לומר קדיש אחריהן, כדוגמת האם שבתשובה. יש לציין כי במקור לא מתוארת המציאות ההפוכה, בה מעוניין הבן לומר קדיש על אביו בחיי אימו. ייתכן שמשום שהאם חייבת בכבוד בעלה, אין היא יכולה למחות אך ייתכן שבשני המקרים ההורה הנשאר הקפיד שלא יאמר הבן קדיש אחרי ההורה שנפטר. כנראה שהאב התנגד לכך שבנו יאמר קדיש אחרי אמו כיוון שהקדיש נתפס כקדיש ייחודי לנפטרים, ואמירתו נתפסה כעין קללה ו'ברית כרותה' לשפתיים' להורה החי, העלולה לקצר את ימיו. מכאן ניתן ללמוד שהקדיש הזה נועד רק ליתומים ואם לא היה יתום, לא אמרו קדיש.

רבינו פרץ מקורביל הגיה על אתר: 'ומיהו נהגו העולם לומר לעולם קדיש אפילו בחיי האב. עכ"ל'. מכאן אנו למדים כי על אף פסיקת מהר"ם, המנהג הנפוץ בסוף המאה ה-13, על כל פנים בצרפת, היה לומר קדיש אחר פטירת האם גם בחיי האב. כלומר, אמירת קדיש יתום לא נתפסה בעיני העם כזלזול בכבוד ההורה החי אלא כזכות להורה הנפטר.

את דברי מהר"ם בנוגע לאמירת קדיש על האם הביא ר' אהרן הכהן, וכן עסק במנהגי קדיש יתום:

טעם תקנת הקדיש שאומר על אביו ועל אמו: כתב הרמנ"ע מצוה לומר קדיש על אביו ועל אמו אבל אין לומר קדיש בשביל אמו בחיי אביו אם אביו מקפיד ואף על פי שעשתה צואה לומר הקדיש בשבילה מ"מ כבוד האב קודם לכבוד האם. ותקנו ז"ל לומר קדיש על מה שנמצא באגדה פעם אחת פגע ר' פלו' במת אחד שהיה מקושש עצים [...] ועל זה פשט המנהג

<sup>22</sup> ר' שמשון בן צדוק, תשב"ץ קטן, מכון ירושלים, ס"י תכז, עמ' רמא-רמב.

לומר בנו של מת קדיש בתרא כל י"ב חדש וגם להפטיר בנביא. ויש מתפללין בכל מוצאי שבת תפלת ערבית לפי שבאותה שעה חוזרין הרשעים לגיהנם ששבתו בשבת ואיפשר שיגן עליהם אותה תפלה וכן יהי רצון.<sup>23</sup>

ר' אהרן הכהן ביאר טעמם של מנהגי היתומים בשנת האבל על פי אגדת התנא והמת. המנהגים אותם הזכיר הם: אמירת קדיש בתרא במשך שנת האבל, קריאת ההפטרה ותפלת ערבית במוצאי שבת במשך שנת האבל. מתוך דבריו עולה כי בתחילת המאה ה-14 גם בדרום צרפת, בדומה למנהג צפון צרפת אותו ראינו בדברי ר"י מקורביל, כבר היה מנהג אמירת קדיש יתום כל י"ב חודש נפוץ ומפורסם – 'פשט המנהג'.

דברי ר' אהרן הכהן צוטטו במלואם בשו"ת הריב"ש, כתשובה לשאלה מאת ר' עמרם בן מרואם<sup>24</sup> בה רצה לברר על מקור המנהג לומר קדיש יתום:

עוד כתבת: ונהגו בספרד לומר קדיש דרבנן מי שמת אביו כל שנת אבלו, על ההוא מעשה שראהו לאביו שהיה נדון שהיה פחמי. אותה ההגדה, ראיתיה באותה ארץ, ואיני זוכרה; וגם מקומה יודיעני האדון, לדעת דרכיה דרכי נועם ונתיבותיה שלום.

תשובה: ההגדה היא אינה בגמרא שלנו; ואולי בספרי הרבות או בתנחומא. אבל מצאתי בספר אורחות חיים, שחבר החכם רבי אהרן הכהן ז"ל[...].<sup>25</sup>

מן השאלה אנו למדים כי המנהג שיתום אומר קדיש בתרא במשך שנת האבל כבר היה ידוע בספרד במחצית השניה של המאה ה-14, אולם הצידוק לאמירת קדיש זה והנימוק האגדי שלו היה פחות מפורסם. השואל שמע על מעשה התנא והמת אך לא זכר את תוכנה במדויק ואת המקור שלה. ר' יצחק בר ששת, המשיב, ידע כי האגדה אינה מופיעה בתלמוד הבבלי אך לא ידע את המקור המדויק שלה אלא העלה השערות למקום המצאה והשתמש בארחות חיים כמקור לאגדה.

באשכנז של שלהי תקופת הראשונים אנו מוצאים עדויות להתגבשות הולכת וגוברת של מנהג קדיש יתום, על פי העיסוק בפרטיו השונים ובהבחנה בין מנהג ריינוס למנהג אושטרייך אצל גדולי

<sup>23</sup> ר' אהרן הכהן, ארחות חיים, ב, ניו יורק: מנורה, תשי"ט, הלכות אבל סי' לא, עמ' 601. ובכל בו: 'ועל זה פשט המנהג לומר בנו של מת קדיש בתרא כך שנים עשר חדש גם להפטיר בנביא ויש שמתפללין כל מוצאי שבת תפלת ערבית לפי שבאותה שעה חוזרין לגיהנם הרשעים ששבתו בשבת ואפשר שתגן עליהם אותה תפלה וכן יהי רצון. כתב הר"מ נ"ע שמצוה להתענות ביום שמת בו אביו או ביום שמתה אמו ומצוה גם כן לומר קדיש בשביל אמו בחיי אביו ואם אביו מקפיד אף על פי שאמו עשתה לו צואה לומר בשבילה מכל מקום כבוד האב קודם לכבוד הבן'. כל בו, ירושלים תשנ"ז, הלכות אבל, סי' קיד, עמ' תפד. ר' יוסף קארו הביא את דברי כל בו בבית יוסף, יו"ד, סי' שעו.

<sup>24</sup> קובץ התשובות מסימן קב עד סימן קיט מיועד לאותו נמען. בפתח סימן קב מוזכר שם השואל, ר' עמרם בן מרואם י"א. ראה: ר' יצחק בר ששת, שו"ת ריב"ש, א, ירושלים: מכון ירושלים, התשנ"ג, סימן קב עמ' צה.

<sup>25</sup> שם, סי' קטו, עמ' קיד.

החכמים שם.<sup>26</sup> ר' שלום מנוישטט הסמוכה לוינה, רבו של מהרי"ל, נימק מדוע אין אומרים קדיש יתום בחול במנהג ריינוס: 'ואמר מהרי"ש ז"ל שאותן מקומות שברינוס שאין אומרים קדיש יתום בחול, היינו משום שאין אומרים ככתוב בתורתך אחר עלינו לשבת, ואז לא הוי קדיש על פסוקים'.<sup>27</sup> ר' שלום מנוישטט ייחס את ההבדל בין שבת לחול ליחידת התפילה שנוספה בשבת ועליה יכול לחול קדיש. הסיבה להימנעות מאמירת קדיש יתום ביום חול איננה משום התגדות לאמירת קדיש יתום בחול אלא משום שלא אמרו קדיש אלא אחרי פסוקים, ואין יחידה של פסוקים בתוך תפילת החול שיתום יכול לומר קדיש אחריה. מה שניתן ללמוד מכאן הוא שלא החשיבו את קדיש היתום עד כדי כך שיוסיפו פסוקים או יחידה של פסוקים כדי לאפשר ליתום לומר קדיש. ואפשר שהסיבה לכך קשורה במספר הקדישים שיש לומר – ולא יותר, אבל בשבת אמרו יותר.

מדברי ר' שלום מנוישטט אנו מבינים כי במנהג ריינוס אמרו קדיש יתום בשבתות בלבד, כפי המשתמע מדברי הרוקח ואור זרוע.<sup>28</sup> דבריו של ר' שלום מנוישטט מלמדים לכאורה כי מנהג אושטרייך היה לומר קדיש יתום אף בחול, שלא כמנהג ריינוס. ראייה למנהג זה מופיעה בתשובת מהרי"ל להלן.

אם נעייין בתשובות מהרי"ל שעסק במנהג קדיש יתום במספר מקומות, נוכל להבין יותר את תהליך ההתפתחות של המנהג. מהרי"ל עסק בהרחבה בשאלה האם המתפללים הקבועים של בית הכנסת קודמים למתפלל זר לענין אמירת קדיש יתום:

<sup>26</sup> מנהג אשכנז המקורי הוא מנהג ארץ הריינוס. במשך הזמן היהודים התפשטו משם וחלו שינויים במנהגיהם. נוצרו מנהגי משנה המתייחסים למערב גרמניה ומזרחה. מנהגים אלה ידועים בשם 'מנהג ריינוס' (מנהג אשכנז המערבי) ו'מנהג אושטרייך' (מנהג אשכנז המזרחי). מנהג 'אושטרייך' שהוא המנהג המאוחר יותר, החל להתבסס באמצע המאה ה-13. המגפה השחורה במאה ה-14 האיצה את ההפרדה בין המזרח למערב והחכמים שפעלו באותה תקופה כבר מתארים את ההבחנה בין שני המנהגים באופן ברור. מלבד תחום ההלכה והמנהג, היתה הבחנה בין שני האזורים אף בתחום הלשוני, במבטא לשון הקודש. בני אושטרייך הגו את האות ח"ית כמו כ"ף רפויה בניגוד לבני ריינוס שהגו אותה כמו ה"א. ראה: זימר, עמ' 217–219; גולדשמידט, מחזור לימים נוראים, א, מבוא, עמ' יג-יד; שפיצר, מהדיר ספרי מנהגי אשכנז, תיאר את מנהגי אושטרייך שנגדו את מנהג אשכנז המקובל. לדעתו, אין לראות שינוי גישה עקרוניים, לחומרא או לקולא בין מנהג לחברו, וכי היווצרות המנהגים המקומיים נוצרו כתוצאה מהשפעות מקומיות מחד ומן ההערכה שהעריכו בני העם את רבניהם גדולי הדור מאידך. בסקירתו לא עסק שפיצר בהבחנה בעניין קדיש יתום בין מנהג ריינוס למנהג אושטרייך בה אדון להלן. ראה: שפיצר, עמ' נה ואילך. זימר הקדיש חלק נכבד מספרו להבחנה בין מנהגי אושטרייך וריינוס, ואף הוא לא עסק בענייני קדיש יתום. לדעת זימר, נמצא מכנה המאפיין את מנהגי אושטרייך ברוב המנהגים בהם עסק, והוא הנטייה להחמרה ביחס למנהגי ריינוס. זימר, שיער, תוך התבססות על נימוקים נסיבתיים, כי התיישבותם של חסידי אשכנז במזרח היא שגרמה לנטיית החמרה במנהג אושטרייך. ראה: זימר, עמ' 296–297.

<sup>27</sup> ר' שלום מנוישטט, הלכות ומנהגי מהרי"ש (דרשות מהרי"ש), מהדורת שפיצר, ירושלים: מכון ירושלים, התשל"ז, סי' צ, עמ' 55; מהדורת תשנ"ז, עמ' לט.

<sup>28</sup> לעומת אמירת קדיש בשבתות דוקא, באזור הריינוס המנהג היה שאבל לא משמש כשליח צבור בשבתות וימים טובים, כיוון שהקהל בשמחה בימים אלה ואילו האבל אינו יכול להיות שותף עמהם: שו"ת מהרי"ל סי' לו, עמ' כח: 'ותוך י"ב חדש על אב ואם, זה לשון הר"מ בתשובה, "ובשבתות ויו"ט נהגו כמו כן שלא להתפלל כל י"ב חדש, אבל בימות החול לית דין ולית דיין שאין בו לא איסור ולא מנהג", עכ"ל, אלמא שלא הוציא אלא ימות החול, מכלל דכל שבתות נהגו שלא להתפלל; שם בסי' קכח דן מהרי"ל בשאלה האם יכול אבל לשמש ש"ץ ברי"ה ויה"כ, ומסכם כי כאשר אין חזן אחר אפשר להתיר. וכן: 'והדין עם מהרי"ג שהורה שלא יעבור האבל לפני התיבה בבקר בעת החלל, כי הקהל בשמחה כמו שבתות וי"ט'. ר' יעקב מולין, שו"ת מהרי"ל, סי' כב, עמ' טו.

ואורחים תוך י"ב חדש הבאים להתפלל לעבור לפני התיבה ולומר קדיש יתום, באושטרייך נהגים לומר ואין שום מעלה לבני העיר על האורח בענין זה, אבל מהר"מ סג"ל ז"ל הנהיג בב"ה שלו שלא לומר אלא ההולכים שם תדיר, וכן נהג מה"ר אברהם ז"ל על פיו. וכן נהגים בעיר הזאת, שכן העיר דוחה את האורח חוץ מפעם ראשונה או יום שמת בו בכל שנה.<sup>29</sup>

מהרי"ל כתב כי מנהג אושטרייך שהמתפללים הקבועים אינם עדיפים על הזרים אך במנהג ריינוס המקומיים דוחים את האורחים. בתוך דבריו הזכיר מהרי"ל כי האורח דוחה את המקומי ביום השנה. מכאן אנו מבינים כי אמרו קדיש על אב או אם ביום השנה, וקדיש זה היה במעמד גבוה יותר מקדיש של תוך י"ב חודש. אחר ששטח את הנימוקים בעד הנוהג המקובל במקומו, סיים מהרי"ל: 'ובאושטרייך נהגים לומר קדיש יתום תדיר אף בחול, ושמא מתוך כך אינם מקפידים'.<sup>30</sup> מלשונו ברור כי באזור הריינוס לא נהגו לומר קדיש יתום בחול ולכן הקפידו על שמירת זכותם של המקומיים לאמירתו. לעומת זאת, באושטרייך המנהג היה לאמרו אף בימות החול ולא רק בשבת. בשו"ת מהרי"ל החדשות מופיעה תשובה המנמקת את אמירת קדיש יתום בימות חול:

ומה שנוהגין ביש מקומות לומר תדיר קדיש יתום, מעת שנתרבתה שעת הזעם בעולם לא היו מסתפקין בשבתות וי"ט, והגדולים ג"כ אין כולם רגילין לעבור לפני התיבה, וגם ראיתי שמוחין בהן [שלא] להתפלל כדי שלא יתפללו שאינו ראוי לכך.<sup>31</sup>

מה כוונת מהרי"ל במילים 'ביש מקומות'? האם תיאר מהרי"ל את מנהג אושטרייך שם כפי שראינו נוהג היה קדיש יתום אף בחול? או שמא אפשר להבין מדבריו כי במקומות מסויימים בריינוס החלו לנהוג כמנהג המזרחי? אין דרך להכריע ברורות בין שתי האפשרויות, אולם אפשר שהעובדה כי מהרי"ל לא הזכיר את מנהג אושטרייך מלמדת כי כוונתו לשינויים המתרחשים בבתי כנסיות שונים במקום מושבו בחבל הריינוס. הנימוק שנתן מהרי"ל להתפתחות זו הוא הצרות התוכפות את הקהילות וכתוצאה מכך ריבוי היתומים. מהרי"ל חי בתקופה של רדיפות איומות שבאו בעקבות 'המגפה השחורה' באמצע המאה ה-14, שבמהלכן נהרגו אלפי יהודים והושמדו קהילות שלמות.<sup>32</sup> בין היתומים היו עמי הארץ גדולים שלא יכלו לעבור לפני התיבה כנהוג, ולכן היה צורך לאפשר אף להם לומר קדיש יתום. עדיין לא ברור מן הביטוי 'לומר תדיר קדיש יתום' האם אמרו אותו בכל

<sup>29</sup> ר' יעקב מולין, שאלות ותשובות מהרי"ל, מהדורת סף, ירושלים: מכון ירושלים, תש"ס, סי' לו, עמ' כח-כט.

<sup>30</sup> שם.

<sup>31</sup> ר' יעקב מולין, שו"ת מהרי"ל החדשות, מהדורת סף, ירושלים: מכון ירושלים, תשל"ז, סי' כח, עמ' כט.

<sup>32</sup> דינרי, עמ' 7. דינרי עסק בספרו בתקופה שבין 1350 ל-1450, תקופה של חילופי משמרות בספרות הרבנית באשכנז. זוהי התקופה בה התרחש המעבר מ'ראשונים' ל'אחרונים', המסמל את התמורות המהותיות שהתחוללו באשכנז, בעקבותיהן ראו החכמים במפנה המאה ה-14 את עצמם כשייכים לתקופה חדשה.

שלוש התפילות או רק בתפילת שחרית. אם המניעה לאמירת קדיש יתום היתה היעדר יחידת פסוקים, צריך להבין מה התחדש עתה שיכלו לומר קדיש. ייתכן שהוסיפו פסוקים לעלינו ואם כן, בכל תפילה שאמרו עלינו יש מקום לקדיש יתום.

בהמשך דבריו התייחס מהרי"ל לשאלה האם לומר קדיש יתום במקרה שאין יתומים בבית הכנסת:

ומה שכתבת במקום שאין יתום אם יתבטל קדיש יתום, חלילה וחס, אלא לעולם אחר הדרשות והפסוקים חייבין להקדיש כמו שכתב המיימוני בהדיא, אפילו קדיש דרבנן היו אומרים אלא שנתבטל דלא רגילי בהו אינשי, ומ"מ איני' חובה ותקנת' דרבנן כמו הני קדישי דתפלה דבמה מדליקי, וכל הני גופיהו לאו תקנתא דרבנן נינהו אלא מנהג. והא ודאי פשיטא שאין להם לירא לאות' שהוריהן בחיים מלומר קדיש או להתפלל במוצאי שבתות, דאדרבה שפיר קעבדי וקורת רוח למתים בהארכת ברכו במוצאי שבת כמו שכתב הא"י.<sup>33</sup> מיהו אם אביו ואמו מקפידין ישמע להם כמו שכתוב בתשבץ.<sup>33</sup>

מהרי"ל כתב כי אומרים קדיש יתום אף אם אין יתומים ואין לחשוש שכביכול גורמים להורים לקצר את ימיהם. הוא סייג את דבריו וכתב כי אם ההורים מקפידים, לא יאמר קדיש המיוחד ליתומים. כאן יש צעד נוסף מפסיקתו של מהר"ם מרוטנבורג. לא זו בלבד שאפשר לומר קדיש על האם בחיי אביו, אלא יש לומר קדיש אף אם שני ההורים חיים, כאשר אין יתום אחר, כיוון שגורמים קורת רוח למתים. פסיקתו של מהרי"ל היא גם צעד לאחור, החוזר לשורשי אמירת הקדיש. המנהג שיתום אומר את הקדיש כל כך השתרש עד שאנשים נמנעו מלומר קדיש זה אם אינם יתומים. מהרי"ל הזכיר כי הקדיש לא נועד מלכתחילה ליתום אלא חובה לאמרו אחרי יחידת פסוקים.

נושא נוסף בו דן מהרי"ל היה מקורו ועניינו של קדיש יתום:

והקדיש הזה ניתקן אחר פסוקי "דא"ר אלעזר א"ר חנינא" ואחר שיר המעלות וכן אחר הדרשות, והיתומים שאומרים אותו לפי שאין יכולים לומר ברכו אלא א"כ נעשו גדול, דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו, וכולהו קדישי דעלמא תקנתא דרבנן נינהו אבל קדיש זה לאו דבר שבחובה הוא הילכך יכולין קטנים לאמרו. ובעובדא דר' עקיבא הוזכר ג"כ יהא שמ"י רבא. ומהאי טעמא נמי נ"ל דאפי' הגדולים קפדי טפי אקדיש דיתום [יותר] משאר קדישות וברכו משום דקדיש זה הוי תוספת ולא חובה, וסברי דעבדי

<sup>33</sup> ר' יעקב מולין, שו"ת מהרי"ל החדשות. קטע תשובה זה הופיע אף בשאלות ותשובות מהרי"ל, סי' סד, עמ' פא.



טפי קורת רוח להוריהם מבאחרים. ואין דעתי מסכמת עמהם בזה דאדרבה גדול המצוה

ועושה כו'.<sup>34</sup>

כיוון שקדיש בתרא אינו חובה וגם קטן יכול לאמרו, הניחו ליתומים קטנים שאינם יכולים להוציא את הציבור ידי חובה לומר אותו. מהרי"ל תיאר התפתחות בה הזיקה של הקדיש ליתומים היתה כה גדולה, שגם הגדולים רצו לזכות בקדיש זה, על אף שמתחילה נתקן לקטנים דווקא בשל מגבלת הגיל שלהם, וכבר ראינו תופעה כזו אצל ר"י מקורביל. מהרי"ל ציין שהתפיסה שקדיש יתום מעולה מתפילה וקדישים אחרים אינה נכונה לדעתו, כיוון ש'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה' (קידושין לא, א). משום כך תפילה וקדישי חובה עולים בחשיבותם על אמירת קדיש יתום שאינו אלא מנהג. בכך המשיך מהרי"ל קו שראינו לעיל, בו הקדיש מתחילתו לא נועד ליתומים דווקא, אך התודעה העממית היתה חזקה מן התפיסה הזו ויצרה זיקה הדוקה בין קדיש בתרא ליתום.

הפסקת אמירת קדיש אחר י"א חודש נזכרת בדברי מהרי"ל: 'ובכל דיני נוהג י"ב חדש, אבל להתפלל וקדיש מפסיקיני בסוף י"א חדש'.<sup>35</sup> משתמע מן הציטוט כי מדובר במנהג מבוסס, וכפי שראינו התשובה שיוחסה לר"י מקורביל גם היא כללה את המנהג הנזכר. כנראה היה זה מנהג קדום באשכנז שהתפתח במקביל לאמירת קדיש יתום גופו. בהמשך הפרק אבחן את המשך ההתפתחות שלו, בתוך ההדרכות מכתבי הארי"י.

במחצית הראשונה של המאה ה-15 קיבץ וערך ר' יעקב לנדא את כל החומר הרב שהיה לפניו כשכוונתו לאגור את הדעות המרובות מבלי לחזור שוב על השקלא והטריא ודרך מיצוי ההלכה אלא להגיש לפני הקורא את ההכרעה הסופית של ההלכה וכך לחתום את התקופה.<sup>36</sup> בהלכות תפילת ערבית סיכם ר' יעקב לנדא את תשובת מהרי"ל שהופיעה בשו"ת החדשות, והרחיב מעט משלו.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> ש.ם.

<sup>35</sup> שו"ת מהרי"ל, סי' כב, עמ' טז.

<sup>36</sup> ר' יעקב לנדא, ספר האגור השלם, מהדורת הרש"ר, ירושלים התש"ך, מבוא, עמ' יא.

<sup>37</sup> ש.ם, הלכות תפלת ערבית, סי' שלד, עמ' סה: 'נשאל גדול הדור מוהר"ר יעקב מולך. איך המנהג בקדיש יתום אם יושבי העיר יכולין לעכב על הנכרים שבאו חוץ לעיר לומר קדיש יתום או לא. וגם הטעם למה נקרא קדיש יתום. ולמה הקטנים אומרים זה הקדיש הואיל והוא דבר שבקדושה. והשיב הרב כי יש מנהגים שונים בקהלות אשכנז יש נוהגים שלא לומר החיצון. ויש קהלות נוהגים שיאמר הגר כמו התושב, ובמקום דנהוג נהוג אבל במקום דליכא מנהג מצד דינא יכולים התושבים לעכב על החיצונים מאחר שהם פורעים ההוצאות מהכנסת וכל שאר עולים ומסים כמו מקום בית הכנסת שיש להם בדין. ונקרא זה הקדיש קדיש יתום בשביל שהקטנים שאינם יכולים להתפלל בצבור יכולים לומר קדיש זה כי נתקן בשביל המתים ולכן הקטנים יכולין לאומרו כי איננו חובה כשאר הקדישות של תפלה. ול"נ כי אע"פ שזה הקדיש נתקן בשביל המתים כמו אותו מעשה דר' עקיבא מ"מ האבל כשהוא איש טוב לו יותר להתפלל כל התפלה מזה הקדיש כי גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. ואע"פ שאין אבל בבי"ה אין לבטלו מאחר שהוא נתקן אחרי פסוקים ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לאומרו מאחר שנתקן עכ"ל וקצתני. האגור התייחס לארבע נקודות: האם יש לאורח זכות להגיד קדיש יתום; הטעם מדוע נקרא קדיש יתום בשם זה ותשובתו שנקרא כך כיוון שהקטנים יכולים לאומרו כי איננו חובה; עדיף להתפלל מלומר קדיש. נקודה זו מובאת בפתיחה 'ל"נ' באופן שזה נראה כדעת האגור ולא כדעת מהרי"ל, אף על פי שהדברים נמצאים במהרי"ל; יש לומר קדיש גם אם אין יתום. מתוך ארבע הנקודות, נראה כי האגור הוסיף את השאלה מדוע נקרא הקדיש בשם זה, ותשובתו היא על פי דברי מהרי"ל, וכן הוסיף את דעתו כי עדיף להתפלל מאשר לומר קדיש, כפי שסבר מהרי"ל לפניו. נראה שהנושא הכי בוער באשכנז היתה השאלה על זכותו של האורח לומר קדיש.

תשובת ר' בנימין מארטה אותה הזכרתי לעיל מקרבת אותנו לנושא האחר בו עוסק הפרק. ר' בנימין בן מתתיה יצא חוצץ כנגד המנהג שלא לומר קדיש יתום בשנת האבל בשבתות ימים טובים ובא לחזק ידי אלה הנוהגים לאמרו:

בשביל שראיתי אנשים מקפידין כשיש אבילי (אם) [אב] ואם בבית הכנס' ונמנעין לומר קדיש בר"ח ובשבתות ובימים טובים תוך שנת המתים נ"ע לפ"ז ראיתי למצוא ראייה הפך דבריהם וסעד לדברי אותם האומרים קדיש בר"ח ובשבתות ובימים טובים ממה שמצאתי תשובת הגאון ר"י מקורביל ז"ל ששאלוהו וזאת היתה תשובתו על דבר הקדיש של נוחי נפש [...] ושמעתי שהעולם טועין לומי שלא יועיל כ"כ קדיש בשבת או תפילה כקדיש נער בחול שאם יועיל קדיש חסר כ"ש קדיש שלם ותפילה שלמה שיתפלל הבן בשבת או בחול ובכה"ג אמרו חז"ל אם ברכה א' מעין שלש פוטרת כ"ש שלימות ואותו מעשה דרבי עקיבא קטן היה ואדרבה כמעט הגדולים האומרים קדיש החסר גוזלים הקטנים כיון שאיפשר להם בקדיש שלם וקדושה ותפילה שלימה ואני היום עוד כשאני מגיע ליום שמת בו אבי ואמי אם מגיע לימי החול אני מתפלל עד קדיש החסר ואני מניח לקטן את שלו וזקן א' הגיד לי שצוה לבניו שלאחר מותו אחר ז' ימי אבלותו יתפלל עד שלשים יום חול ושבת וכן צויתי את בני הראשונים כשנפטרה אמם וכן שמעתי שאמר בעל הרוקח ע"ל הגאון ר"י מקורביל

ז"ל.<sup>38</sup>

אנו עדים לתהליך הפוך מתהליך התהוות המנהג עליו עמדנו לעיל. ראינו כי באשכנז וצרפת המנהג לומר קדיש יתום החל בשבתות דווקא, ומן השבתות עבר אף לימות החול. לעומת זאת, בספרד התקבל כנראה המנהג בצורתו המאוחרת בו אומרים קדיש הן בימות החול הן בשבתות, יחד עם הנימוק ההגותי הכלול במעשה התנא והמת. כנראה היו שהקישו מן האגדה שליוותה את הקדיש באשכנז ובצרפת על מהותו ועניינו של הקדיש, ומתוך כך הסיקו כי אין לומר קדיש בשבתות וימים טובים כיוון שבימים אלה שובת גיהנם.<sup>39</sup> כיוון שכל עניינו של קדיש יתום על פי האגדה הוא הצלת

<sup>38</sup> ר' בנימין בן מתתיה, שו"ת בנימין זאב, חלק ב, ירושלים תשמ"ח, סימן קסא, עמ' קד-קה.

<sup>39</sup> יהודית וייס הקדישה פרק ממחקרה לנושא שביתת גיהנם בשבת. היא הצביעה על מקורות קדומים מספרות חז"ל כמו גם מן הספרות הנוצרית הקדומה. היא ציינה שלדעת לוי אפשר להקדים את האמונה היהודית במנוחת הרשעים ושביתת הגיהנם בשבת למאה השלישית לספירה. עדות לאמונה זו מצויה בבראשית רבה פרשה יא פסקה ה; ובמדרש תהלים, יא, ה, נא ע"א-נ"ב ע"א. מנהגים רבים נקשרו לאמונה בשביתת הגיהנם בשבת, ביניהם האיחור בהדלקת הנר בשבת, הוספת קטעי תפילה לערבית של מוצאי שבת וביניהם קדיש יתום, והארת ברכו בניגון. מנהגים אלה התהוו מן התפיסה כי רק אחר סיום תפילת ערבית ניצתת אש הגיהנם. רוב החוטאים זכאים לחנינה בשבת, אולם שוכני מדור 'צואה רותחת' אינם זכאים לה. במקומות מספר בספר הזוהר מזוהים שוכני המדור עם הגויים, אולם נראה כי הכוונה היא לחוטאים שלא שמרו את ברית המילה ושבת, ולכן נכללים במדור זה אף יהודים שיצאו לחלוטין מתחומי קהילתם. לדברי וייס, מנוחת השבת ושביתת הגיהנם אינן נתפסות כהקלה המוענקת לחוטאים לפני משורת הדין, אלא כאירוע קוסמי-תאוסופי הפוקד את כל דרגות ההויה. ראה: וייס, כל יורדי דומה, עמ' 32-38.

ההורים מדין גיהנם באמצעות מעשי הבן, אין טעם לאמירת הקדיש בשבתות.<sup>40</sup> כראיה לכך שיש לומר קדיש אף בימים אלו הביא ר' בנימין בן מתתיה את תשובת ר"י מקורביל בה עסקנו לעיל.

אחר שמצא לכאורה ראייה מדברי ר"י מקורביל, שיבח ר' בנימין מארטה את מנהג האשכנזים שבונציה שאומרים קדיש בשבת כבחול:

הא קמן מזאת התשובה דאין להקפיד כלל מלומר קדיש וכ"ש תפילה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשי כמו שאומרי בחול כי כך מועיל באלו הימי כמו בחול ומה מאד טוב מנהג האשכנזים מאשר ראיתי פה קהל וונזייה עיר של חכמים דאין מקפידין לומר קדיש לא שנה בחול לא שנה בשבת ובי"ט ובר"ח וכן ראוי לעשות לפי מה שנראה לע"ד.<sup>41</sup>

לשונו של ר' בנימין היא ש'אין מקפידין' לומר קדיש. אין הוא רואה מעלה מיוחדת באמירת קדיש בשבתות דווקא אלא מטרתו לקבע את המנהג על פני כל ימות השנה, ולא רק בימות החול. ראוי לציין כי בדבריו של ר' בנימין מצוי גרעין הרעיון, המופיע אחר כך אצל האר"י, שאין מטרת הקדיש רק להציל מגיהנם.

אחר הראיה מדברי ר"י מקורביל, הביא ר' בנימין ראייה נוספת המסתמכת על היקש:

ועוד ראייה ע"ז ממה שאנו רואין שנהגו העולם ביום שמת אביו או אמו מתענין באותו יום בכל שנה ושנה ואומרין קדיש בעדו בב"ה ואי איתא כדברי האומרים דאין לומר קדיש בשבתות ובי"ט ובר"ח בשביל שהמתים נחים באותן הימי ואם אומרין קדיש משוים אותם לרשיעי אם כן ה"ה היה ראוי למנוע בכל שנה ושני כיון שעברו עליה ימי הדין דלא לישויה לרשיעי לא היה ראוי לנהוג ההוא מנהג ומדנהגו ואין מוחה בידם ש"מ דה"ה לומר הקדיש בתוך ימות השנה בשבתות ובי"ט ובר"ח אף על גב דנחים המתים באותן הימים המר העני בנימין בכה"ר מתתיה ז"ל ה"ה.<sup>42</sup>

המנהג לומר קדיש ביום השנה היה מנהג מבוסס בתקופת ר' בנימין. לכאורה אין מקום למנהג זה כיוון שכבר נגמר דינם תוך השנה הראשונה. הוא הדין לאמירת קדיש בשבת שאף שם אין דין גיהנם שולט על רוב החוטאים. אמירת הקדיש בשבת אינה מרמזת על השוואת הורי האומר קדיש

<sup>40</sup> אמנם, חשוב לציין כי האגדה על שביתת הגיהנם בשבת אינה נזכרת בדברי ר' בנימין. מתוך כך אפשר להניח הנחה נוספת, והיא שבספר נמנעו מאמירת קדיש בשבת כיוון שיש בכך משום אבלות בשבת.

<sup>41</sup> ר' בנימין בן מתתיה, שם, עמ' קה.

<sup>42</sup> שם.

לחוטאים ברמה החמורה ביותר אלא באה כמנהג בעלמא. כיוון שמצאנו כי אומרים קדיש אף במקרה שלא חוששים לדין גיהנם, וזאת ביום השנה, ראוי לומר קדיש אף בשבתות וימים טובים.

ר' משה איסרליש הביא את תשובת בנימין זאב בדרכי משה. רמ"א כתב כי אכן המנהג לומר קדיש יתום בשבת, אך הדגיש כי הדברים נכונים לגבי קדיש אך לא לענין תפילה, אותה אין האבל מתפלל בשבתות, כפי שפסק מהרי"ל: 'וכן נוהגין בזמן הזה רק שאין אבל מתפלל בראש חודש ושבת ויום טוב אבל קדיש אומרים וכן הוא בתשובת מהרי"ל דאין אבל מתפלל בשבת ויום טוב ובכל יום בבוקר שאומרים בו הלל'.<sup>43</sup>

בסעיף זה עקבנו אחר תהליך התגבשות מנהג אמירת קדיש יתום. ראינו הוא צמח באשכנז-צרפת, וכי בתחילה היה מקובל לאמרו בשבת כי רק בשבת אמרו מזמור שאחריו אפשר להגיד קדיש. בשלב מסוים התחילו לנהוג שיתום אומר קדיש גם בימות החול. הנחנו כי לספרד הגיע המנהג בצורתו המגובשת המתפרשת על פני כל ימות השבוע, ומכאן חלה התפתחות נוספת במנהג הספרדי, של הימנעות מאמירת קדיש יתום בשבתות וימים טובים. התפתחות זה התבססה על הסברה כי אמירת קדיש בשבתות משמעותה זלזול בכבוד ההורה הנפטר והחשבתו כרשע. כנגד מנהג זה יצא ר' בנימין בן מתתיה ועמל להשוות את הנהוג הספרדי עם זה האשכנזי, שאינו חושש לאמירת קדיש יתום בשבת.

קעת אעבור לבחון את יחסו של האר"י למנהג קדיש יתום ואת ההדרכות המיוחדות לו בענין אמירת קדיש זה.

### ג. הדרכת האר"י בענין קדיש יתום

השפעת הנהגות האר"י על אמירת קדיש יתום מתבטאת בשלושה תחומים: אמירת קדיש יתום בשבת; תקופת אמירת קדיש יתום – י"א או י"ב חודש; התחלת אמירת קדיש יתום כבר מן השבת הקודמת ליום השנה עד ליום השנה. אולם, מתוך שלושה נושאים אלה רק הנהגה אחת היא הנהגה ישירה של האר"י. שני התחומים הנוספים הם מעשה עיבוד ופרשנות של הנימוק אותו נתן האר"י לאמירת קדיש יתום. כפועל יוצא מנימוק זה באו מקובלים מאוחרים לאר"י והסיקו מדבריו על הדרך הרצויה בה ראוי לנהוג בנוגע לעניינים שונים באמירת קדיש יתום. בניסיון ארגון הכללים

<sup>43</sup> דרכי משה על טור יו"ד סי' שעו. ובמפה: 'ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב ע"כ נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חודש [...] והאבלים אומרים קדיש אפילו בשבת ויו"ט (ב"ז בשם ר"י מקורבי"ל) אבל לא נהגו להתפלל בשבת ויו"ט (כן הוא בתשובת מהרי"ל) אע"פ שאין איסור בדבר [...] ונהגו שאין אומרים קדיש ותפלה רק י"א חדשים כדי שלא יעשו אביהם ואמם רשעים כי משפט רשע י"ב חדש. על שו"ע יו"ד סי' שעו, סעיף ד.

בנוגע למנהג קדיש יתום על פי פרשנות הדרכת האר"י ניכר סיומו של תהליך התגבשות מנהג אמירת קדיש יתום.

ההנהגה הישירה של האר"י כבר מצאה לה ביטוי קודם לכן אצל החכמים והיא סוגיית אמירת קדיש יתום בשבתות וימים טובים. הנושא השני בו לא נמצאת הדרכה ישירה של האר"י הוא שאלת תקופת אמירת קדיש יתום בשנת האבל - האם יש לומר קדיש במשך י"ב חודש או י"א חודש. אף בנושא זה כבר עסקו חכמים קודם האר"י, כפי שראינו לעיל. הנושא השלישי עוסק בהתחלת אמירת קדיש יתום כבר מן השבת הקודמת ליום השנה, ולא ביום השנה בלבד. נושא זה, שאף הוא כקודמו נגזר מהנהגות האר"י, לא נדון קודם לאר"י והוא פרי התפתחות ייחודית כתוצאה ממעשה הפרשנות של דברי האר"י.

הנושא הראשון עליו עמדנו בתהליך התגבשות המנהג ואשר צף בחדות בתשובת ר' בנימין מארטה הוא סוגיית אמירת קדיש יתום בשבתות וימים טובים. כפי שהבנו משו"ת בנימין זאב, בזמנו היתה מחלוקת סביב שאלת הקדיש בשבת. כנראה שחלוקת הקבוצות באופן גס היתה בין הקהל האשכנזי לקהל הספרדי, אם כי יתכן שאף בין הספרדים היו שנהגו לומר את הקדיש בשבת. כנראה שתשובתו היתה מופנית לספרדים ולמסתערבים שנהגו שלא לומר קדיש יתום בשבת. כנראה חששו הספרדים לומר קדיש יתום בשבת בשל האמונה כי גיהנם שובת לרוב שוכניו, ואם יאמרו קדיש ישתמע ממעשה זה כי הם סוברים שהוריהם חוטאים בדרגה חמורה כל כך שגיהנם לא שובת עבורם.<sup>44</sup>

כנראה ההימנעות מאמירת קדיש בשבת לא היתה מנהג מקומי ביוון אלא הקיפה קהלי מתפללים ספרדיים ומסתערבים ברחבי האימפריה העות'מנית. על רקע התפתחות המנהג כפי שתוארה לעיל אפשר להבין את הדרכת האר"י כפי שכתב אותה ר' חיים ויטל בדרוש כוונת הקדיש:

אמנם קדיש בתרא, אינו מכלל הקדישים הנזכרים, לפי שכבר עלו כל העולמות. אמנם זה הקדיש נקרא קדיש יתמא, ר"ל קדיש שאומרים אותו היתומים. והענין הוא, שהקדיש הזה הוא בעולם העשיה, ששם בחינת המיתה, כדי להעלות כל הנשמות והנפשות בסוד תחית המתים, וע"כ אומרים אותו היתומים על מיתת אב ואם. [...] ונלע"ד ששמעתי ממוז"ל,

<sup>44</sup> התפיסה כי ישנם רשעים שאינם זכאים למנוחה מן הגיהנם בשבת מופיעה בזוהר לפרשת תרומה: 'כל אינון אתדנו תמן לדרי דרין ולא נפקי מתמן, בשבתי ובירחי ובזמני ובחגי בההוא אתר נורא אשתכך ולא אתדנו אבל לא נפקי מתמן כשאר חייבין דאית להו נייחא, כל אינון דמחללי שבתות וזמני ולא חיישי ליקרא דמאריהון כלל בגין למטר לון אלא מחללי בפרהסיא כמה דאנון לא נטרי שבתי וזמני בהאי עלמא הכי נמי לא נטריין ליה בההוא עלמא ולית לון נייחא, אמר ר' יוסי לא תימא הכי אלא נטרי שבתי וזמני תמן בגיהנם בעל כרחייהו, אמר רבי יהודה אלין אינון עכו"ם דלא אתפקדו דלא נטרי שבת בהאי עלמא נטרי ליה תמן בעל כרחייהו. על פי דברי הזוהר, גם במדור זה שוכנת האש אך הם אינם זכאים לצאת ממדורם בשבת. חוטאים אלה חיללו שבתות בפרהסיא. יש לציין כי לדעת ר' יהודה הכוונה כאן היא לגויים שלא שמרו שבת. ראה: ספר הזוהר (מהדורת ר' מרגליות), ב, ירושלים תש"ס, דף קנ ע"ב. וראה אצל וויס, כל יורדי דומה, עמ' 35-38, הפניות למקורות נוספים המתארים חוטאים שגיהנם אינו שובת בעבורם. בין חוטאים אלו מננים גם אלו שלא שמרו על מצוות מילה.

שטוב לומר הקדיש הזה על מיתת אביו ואמו, כל השנה כולה, אפילו בשבתות ויו"ט. לפי שאין הטעם כפי מה שחושבים המון העם, שמועיל להציל נפש המת מדינא של גיהנם לבד, כי הנה יש תועלת א', והוא להכניסו לגי"ע, ולהעלותו ממדרגה למדרגה. וכפי זה, גם בשבתות ויו"ט יש לאומרו.<sup>45</sup>

ובסוף אותו דרוש ציין רח"ו עוד :

גם בענין מה שנהגו האבלים, לומר קדיש על מיתת אביהם ואימם בשנה ההיא, טוב לאומרו אפילו בשבת ויו"ט ור"ח, לפי שטעם הדבר הוא, כדי להעלות נפש המת בגי"ע עצמו, ממדרגה למדרגה, ולכן נכון לאומרו אפילו בימים שאין בהם דינה של גיהנם. וכבר נתבאר לעיל זה ע"ש.<sup>46</sup>

במקור דלעיל הורה האר"י את דעתו בענין אמירת קדיש יתום בשבת ויו"ט. לדעת האר"י מטרת הקדיש אינה רק למעט את השלילי – להציל מן הגיהנם, אלא אף לחיוב – באמצעות אמירת הקדיש אפשר לסייע בהעלאת הנפשות במעלות גן עדן, כדי שיגיעו למדרגה גבוהה יותר שם. לכן, יש טעם לאמירת קדיש זה בשבת כביום חול. הנימוק אותו נתן האר"י להצדקת אמירת קדיש בשבת גרם לשינוי תפיסה בערך אמירת הקדיש. שלא כמו בדברי ר' בנימין מארטה שהצביע על נימוקים שונים להיתר לאמירת קדיש בשבת וכלשונו 'דאין להקפיד כלל', האר"י הצביע על המעלה והערך הפנימי של אמירת קדיש בשבת דווקא. ר' בנימין הביא ראיה מן המנהג לומר קדיש ביארציט שאין טעם אמירת הקדיש כדי להציל מגיהנם בלבד, אך הוא לא הסביר מה הסיבה החיובית לאמירת קדיש בימים שאין הגיהנם שולט, וזאת תרומת האר"י להבהרת העניין.

למעשה, הצדיק האר"י את מנהג אשכנז הקדום לומר קדיש בשבתות והציע לו נימוק הגותי, כדי ליישב את הקושי המתעורר עם הצלבת התפיסות ההגותיות סביב סבלות הנפש בגיהנם. מחד, האמונה המובעת במעשה התנא והמת כי קדיש יתום מטרתו לסייע לנפטר להינצל מדין גיהנם ומאידך, האמונה שהתבססה בספרות הקדומה כי גיהנם שובת בשבת לרוב רשעי העולם. האר"י הבהיר כי לקדיש מטרה נוספת על זו הידועה והמפורסמת, והיא סיוע לנפטר בעליית מדורי גן עדן עצמו. לנימוק אותו הציג האר"י יש ביסוס בספר הזוהר, בהקשר ספציפי של מעשה התנא והמת :

בשעתא דאמר ההפטרה בקהל, פקעו לי מן דינא. בשעתא דעבר לתפלה ואמ' קדיש, קרעו לי גזר דין מכל וכל. ובשעתא דאיתחכם, יהבו לי חולקא בגנתא דעדן, ודא חלק דאמרי חלק

<sup>45</sup> שער הכונות, א, עמ' צז.

<sup>46</sup> שם, עמ' קו.

לעולם הבא, חלק שיש לכל צדיק וצדיק בפני עצמו. ועלו לי עם הצדיקים בישיבה דילהון ובשעתא דאיתחכם יתר וקרו ליה ר', אעטרו לי בכתרא דצדיקיי מתעטרין ביה, ויהבו לי אכילה ושתיי ומה היא שנהנה מזיו השכיני.<sup>47</sup>

למעשה התנא והמת יש שתי גרסאות בזה, ושתיהן מכילות את מוטיב ההתעלות ההדרגתית בארבעה שלבים של האב בעקבות ארבעת השלבים בהם מתעלה הבן בעולם הזה. בגרסה אותה הצגתי למעלה האב עולה שני שלבים בגיהנם ושני שלבים בגן עדן, ואפשר שגרסה זו היתה המקור לדברי האר"י בדבר המדרגות בהם מתעלה האב בגן עדן בעקבות קדיש יתום הנאמר על ידי בנו. לעומת זאת, בגרסה השניה האב עולה שלושה שלבים בגיהנם ואילו השלב הרביעי הוא המעבר לגן עדן.<sup>48</sup>

שני הנושאים הבאים הם כאמור פרשנות מאוחרת לדברי האר"י ולכן מקומם בפרק הבא. למרות זאת, נראה לי כי יש מקום לשרטט את מקור ההשפעות העתידיות של האר"י אף אם הן עקיפות בשלב זה, כדי לתת תמונה ברורה של המקורות מתוך כתבי האר"י אותם פירשו ועליהם הסתמכו בני הדורות הבאים.

הנושא השני, תקופת אמירת קדיש יתום בשנת האבל, נזכר לראשונה בדברי ר"י מקורביל. ראינו לעיל כי לדעתו יש לומר קדיש י"ב חודש אולם העולם נהגו לומר קדיש רק י"א חודש כדי שלא להשוות את הוריהם לרשעים הנידונים בגיהנם י"ב חודש. מנהג זה, לעיתים עם נימוקו, חוזר ונשנה במקורות מאוחרים כגון מהרי"ל, רמ"א, וכן ר' חיים בנבנישתי.<sup>49</sup> מתוך נימוק האר"י לאמירת קדיש יתום בשבת – 'להעלות נפש המת בג"ע עצמו ממדרגה למדרגה' – הסיקו פוסקים כי אמירת קדיש במשך י"ב חודש אינה מעידה בהכרח על השוואת ההורים לרשעים אלא אפשר שמטרתה לזכותם בדרגה גבוהה יותר בגן עדן. לכן דנו הפוסקים בשאלת ביטול המנהג לומר קדיש י"א חודש בלבד, וההנהגה לומר קדיש במשך י"ב חודש, כסברת המקורות הקדומים.

<sup>47</sup> זוהר חדש, שלוניקי שני"ז, פרשת לך לך, דף נב ע"א. תרגום: בשעה שאמר ההפטר בהקל, פקעו אותי מהדין. בשעה שעבר לתפילה ואמר קדיש, קרעו לי את גזר הדין מכל וכל. ובשעה שהחכים, נתנו לי חלק בגן עדן, וזהו החלק שאומרים [עליו] 'חלק לעולם הבא', חלק שיש לכל צדיק וצדיק בפני עצמו. והכניסו אותי עם הצדיקים בישיבה שלהם. ובשעה שהחכים יותר וקראו לו ר', עיטרו אותי בכתר שבו מתעטרים הצדיקים ונתנו לי אכילה ושתייה, ומה היא? שנהנה מזיו השכינה. ראה: וייס, תנא ומת, עמ' 527–528.

<sup>48</sup> ראה פירוט הגרסאות וניתוחן אצל: וייס, תנא ומת, עמ' 527–528. יהודית וייס סיכמה את ניתוח ההבדל בתיאור העליות באמצעות הבן במילים אלה: 'אין לדעת אם הבדל זה בין הגרסאות נבע מהבדלים עקרוניים בתפיסת מבנה גן עדן, או מסיבה פשוטה יותר, והיא השאלה אם פושע עשוי להתקבל לגן עדן העליון, משכנס של הצדיקים העליונים ביותר, אף אם בנו עלה לגדולה תורנית מרהיבה'. שם, עמ' 528.

<sup>49</sup> שו"ת מהרי"ל סי' כב, עמ' טז: ובכל דיני נוהג י"ב חודש, אבל להתפלל וקדיש מפסקיני בסוף י"א חדש; הגהת רמ"א לשולחן ערוך יו"ד הלכות אבילות סימן שעו: 'ונהגו שאין אומרים קדיש ותפלה רק י"א חדשים, כדי שלא יעשו אביהם ואמם רשעים, כי משפט רשע י"ב חדש'; בדברי ר' חיים בנבנישתי אעסוק בהרחבה להלן.

הנושא השלישי בו אדון, המנהג לומר קדיש החל מן השבת הקודמת ליום פקודת השנה נסמך אף הוא על נימוק האר"י למטרת אמירת קדיש יתום, תוך שימוש במקורות נוספים. בשער הכונות העיד ר' חיים ויטל כי האר"י היה אומר קדיש יתום ביום פקודת השנה של הוריו: 'ואני ראיתי למורי ז"ל שהיה אומר קדיש בתרא בכל שנה ושנה ביום שמת בו אביו, בג' תפלות'.<sup>50</sup> מעדות זו עולה כי האר"י היה אומר קדיש רק בתאריך הפטירה של הוריו. אמירת הקדיש לא החלה קודם לכן, בשבת שלפני יום הפטירה.

אמנם, מקור נוסף מכתבי תלמידי האר"י, בשער המצות שכתב ר' חיים ויטל, היה הגורם ליצירת הרחבה לאמירת הקדיש:

ענין הנשמה, שאמרו רז"ל (זוהר פרשת ויחי דף רכ"ה) כל שנים עשר חודש, נשמתו עולה ויורדת. ולאחר י"ב חודש, עולה ואינה יורדת. שמעתי משמו של מורי זלה"ה, בשבוע האחרונה של הי"ב חודש, אע"פ שהאדם נפטר באמצע השבוע בימי החול, ואז הוא תשלום הי"ב חודש, עכ"ז בשבת שלפני אותה השבוע, אז עולה ואינה יורדת עוד. ואעפ"י שעדיין חסרים כמה ימים מהשבוע, להשלים הי"ב חודש. לפי שביום השבת, כל הנשמות עולות בג"ע העליון כנודע, אפילו בתוך הי"ב, וכיון שעלה, שוב לא ירד, בשביל אותם הג' או הד' ימים החסרים מחשבון הי"ב חודש.<sup>51</sup>

בשער המצות מופיע תיאור של עלית הנשמה בשבת האחרונה של שנת האבל לגן עדן, כמו בכל שבת. אולם, כיוון ששנת האבל תסתיים בימים הקרובים, לא יורדת הנשמה בשביל ימים ספורים אלה. היא נותרת בגן עדן לאחר השלמת דינה. התיאור הזה עוסק בשנה הראשונה לפטירה, אך פוסקים מאוחרים שילבו בין התיאור בשער המצות לבין הנימוק שניתן בשער הכונות. מתוך השילוב הסיקו כי בכל שנה ושנה, החל מן השנה השניה,<sup>52</sup> יש להתחיל באמירת הקדיש כבר מן השבת הקודמת ליום השנה, על מנת לסייע לנפטרים להתעלות בגן עדן בעזרת אמירת הקדיש.

לאחר שעמדתי על ההתייחסויות בכתבי האר"י לקדיש יתום ותיארת בקצרה את ההתפתחות הישירה והעקיפה של התייחסויות אלה, אפנה לבחון את תהליך הטמעת המקורות ועיבודם לתוך מסגרת המנהג של קדיש יתום.

<sup>50</sup> שער הכונות, א, עמ' צט.

<sup>51</sup> ר' חיים ויטל, שער המצות, ירושלים תשמ"ח, פרשת ויחי, עמ' כה.

<sup>52</sup> כיוון שראינו כי עפ"י האר"י בכל מקרה יש לומר קדיש בשבת במהלך שנת האבל.



**ד. הטמעת הדרכות האר"י**

כיוון שלמדנו כי האר"י מסר רק הדרכה ישירה אחת בנוגע לקדיש יתום ואילו שני התחומים האחרים בהם נמצאה התפתחות במנהג קדיש יתום הם תוצאה של השפעה עקיפה ופרשנות מאוחרת של תורת האר"י, אחלק את הדיון לשני חלקים ותחת החלק השני תבוא חלוקה פנימית נוספת. בחלק הראשון אדון בתהליך ההטמעה של אמירת קדיש יתום בשבת ואילו בחלק השני אדון בתקופת אמירת קדיש יתום – האם י"א חודש או יותר, וכן בשאלה האם מתחילים לומר קדיש יתום מן השבת הקודמת ליום השנה או שמא אומרים קדיש יתום ביום השנה בלבד.

אעיר הערה מתודולוגית בענין: פוסקים רבים דנו בשלושת הנושאים לעיל בחדא מחתא, לעתים באותו סעיף. זאת כיון ששני הנושאים האחרונים פותחו בזיקה ישירה לנושא הראשון ולטעם הנלווה אליו. לכן החלוקה שאערוך היא מעושה ולפעמים אאלץ לחזור על מקורות, אולם למרות זאת ביצעתי אותה על מנת לשמור על מסגרת דיון ברורה.

**1. הדרכה ישירה: קדיש יתום בשבת**

הראיתי כי ר' בנימין מארטה התנגד למנהג שביטל אמירת קדישי יתום בשבת והנחתי כי הוא תיאר את מנהג הספרדים. הטור והבית יוסף לא התייחסו לעניין אבל ראה ברורה לכך כי אכן זה היה המנהג המקובל בקהילות הספרדיות באמצע המאה ה-17 נמצאת בחיבור 'כנסת הגדולה':

יש נוהגים לומר קדיש בר"ח ושבתות וי"ט ויש נוהגי שלא לאמרו וכתב בנימין זאב בסי' קס"א שהעיקר כאותם שנוהגים לאמרו ומנהגינו בני ספרד לאמרו בר"ח חנוכה ופורים אבל לא בשבתות וי"ט וח"ה ושמעתי שמנהג בני רומניא לאמרו אף בח"ה ועיין בתשו' מהרי"ל סי' לו.<sup>53</sup>

ר' חיים בנבנשתי ציין כי מנהג בני ספרד שלא לומר קדיש יתום בשבת, יו"ט וחול המועד. לעומת ימים אלו, בראש חודש, בחנוכה ובפורים מנהג ספרד שהיתום היה אומר קדיש. הקבוצה הראשונה כוללת ימים שאין מראים בהם סימני אבלות ואילו בקבוצה השנייה נוהגים דיני אבלות.<sup>54</sup> ונראה שיש כאן טעם חדש לאי-אמירת קדיש בשבת - משום שיש בכך ביטוי של אבלות בפרהסיא.

<sup>53</sup> ר' חיים בנבנשתי, כנסת הגדולה, יו"ד, ירושלים תשל"ו (דפוס צילום של שלוניקי), על ב"י סי' תג, סעיף ב, דף קמד ע"א.

<sup>54</sup> יום טוב מבטל אבלות ובשבת לא נוהגים אבלות בפרהסיא. ראה למשל טור יו"ד, סי' ת. לגבי פורים הדעות חלוקות בנוגע לביטול אבלות ולמנהגי אבלות. הטור כתב: כתוב בשאלות שאם מת לו מת בפורים אסור להספידו ולא לנהוג בו אבלות ואם מת קודם פורים ופגע בו פורים בתוך שבעה בטלחה ממנו גזירת שבעה ודוקא פורים אבל חנוכה וראש חודש אין מבטלים האבלות אלא שאין מספידין בהן. והר"מ מרוטנבורג כתב שאין מבטלים האבלות ומכל מקום אין אבלות נוהגת בהם [...] אלא דברים שבצנעא. על דברי הטור הללו העיר רמ"א בדרכי משה: 'אבל הרמב"ם בפרק יא מהלכות אבל פסק דאבלות נוהגת בפורים...'. ראה: טור או"ח סי' תרצו.

ברשימת החילוקים שבין הפוסקים לבין המקובלים ציין ר' ישראל יעקב אלגאזי את אמירת קדיש יתום בשבת. גם מהבחנה זו אנו יכולים ללמוד על מנהג ספרד במפנה המאה ה-17.

כתב מור"ם ב"ד סימן שע"ו שלא לומר היתום קדיש רק י"א חדש שלא להחזיק את אביו בחזקת רשע דמשפט רשעים בגהינם י"ב חדש וגם מטעם זה נהגו שלא לאמרו בשבתות וי"ט והרב זלה"ה כת' דטוב לאומרו אפי' בשבתות וי"ט לפי שאין טעם הדבר להציל את אביו בלבד אמנם גם הוא מועיל להעלותו בג"ע עצמו ממדריגה אל מדריגה ולכן נכון לאומרו אף בשבתות וי"ט ואפי' כל י"ב חדש.<sup>55</sup>

הרב אלגאזי הביא את דברי הרמ"א שהיתום אומר קדיש רק י"א חודש כדי שלא להחזיק הוריו כרשעים בתורת נימוק למנהג הספרדים שלא לומר קדיש בשבת. לעומת המנהג הרווח, הביא הרב אלגאזי את דברי ר' חיים ויטל שראוי לומר קדיש גם בשבת כדי להעלות נפש המת בדרגתו בגן עדן. מסקנת הרב אלגאזי היא שבשל טעמו של האר"י כפי שכתב ר' חיים ויטל ראוי לומר קדיש אף בשבת.<sup>56</sup>

החיד"א התייחס לחילופי המנהג בנוגע לקדיש יתום בחנוכה ובפורים בברכי יוסף לאורח חיים: 'יש מקומות שנהגו שאין אבלי אב ואם אומרים קדיש בחנוכה ופורים וראיתי להרבה מרבני איטליה הקדמונים בתשובות כ"י שמקיימים המנהג ויש מי שהעיר שכך הנהיג הרמ"ע.<sup>57</sup> מדבריו משתמע כי החיד"א חשב כי אכן ראוי לומר קדיש יתום בחנוכה ופורים. זאת אפשר ללמוד מעדותו על רבני איטליה, אולם בשלב זה עדיין לא יצא בגלוי כנגד המנהג שלא לומר קדיש בחנוכה ובפורים. אמנם, נראה כי עמדתו החריפה בשעת כתיבת שיורי ברכה ליו"ד, והוא מביע אותה באופן ברור יותר:

לפי דעת רבינו האר"י זצ"ל האמור יש לומר קדיש גם בשבתות וי"ט וכן נהגו קצת. ולכל הדברות המנהג שכתבתי בעניותי בברכי יוסף א"ח סוף סימן תר"ע, שלא לומר קדיש על אב ואם בימי חנוכה ופורים הוא מנהג גרוע. ועיין בכנה"ג סימן ת"ג. ואי נהוג אין משנין מפני המחלקת.<sup>58</sup>

כאן הביע החיד"א את דעתו כי הימנעות מאמירת קדיש יתום בחנוכה ופורים היא מנהג גרוע. בתחילת דבריו הביא החיד"א את דברי האר"י לגבי תועלת קדיש יתום שמעלה את ההורה במדרגות

<sup>55</sup> שלמי צבור, דברים שיש חילוק בין המקובלים להפוסקים, אות לב, עמ' כה-כו (דף י, ע"ב).

<sup>56</sup> במקום אחר כתב הרב ישראל יעקב אלגאזי בקיצור: 'יש נוהגים לומר קדיש בר"ח ש' וי"ט ויש נוהגים שלא לאמרו. ראה שם, משפט הקדיש שאומרים על המתים, עמ' תנח (דף קצ, ע"י).

<sup>57</sup> ברכי יוסף על שו"ע או"ח, ליוורנו תקל"ד, דף קכז ע"ב

<sup>58</sup> הרב חיים יוסף דוד אזולאי, שיורי ברכה, שלוניקי תקע"ב, יו"ד, סי' שע"ו, דף סח, ע"א.

גן עדן. בהמשך התייחס החיד"א לאמירת קדיש בשבת ויו"ט. הוא קבע כי צריך לומר קדיש בשבת על פי דברי האר"י והמשיך בתיאור תפוצת המנהג: 'וכן נהגו קצת'. מדבריו אנו מבינים כי המנהג הרווח אותו ראינו במקורות למעלה המשיך להשתנות בבתי הכנסת, כפי שכבר ציין הרב אלגאזי, ומיעוט מן המתפללים נהג כהדרת האר"י.

בשני המשפטים הבאים אפשר לחוש את המתיחות ששררה בין המתפללים כתוצאה מן השינוי. לשונו של החיד"א 'ולכל הדברות... הוא מנהג גרוע' טומנת בחובה מגננה ועמידה על משמר אמירת קדיש יתום בחנוכה ופורים. סיום דבריו 'ואי נהוג אין משנין מפני המחלקת' מכיל הדרכה למתפללים שלא לנסות להחיל את הדרכת האר"י בלא הכשרת הקרקע קודם לכן. חשוב לציין כי החיד"א לא המליץ על אמירת קדיש יתום בשבת, יו"ט, חנוכה ופורים, למרות שסבר כי זוהי ההנהגה הנכונה. אולי אפשר ללמוד גם מכך על היעדר מוכנות מספקת לשינוי מצד המתפללים.

בהקשר זה ראוי להזכיר את דבריה של לנגר. לנגר הראתה כי המתח בין הפסיקה ההלכתית לבין המנהג הליטורגי היה קיים לאורך כל הדורות החל מחתימת התלמוד, והנטייה הרווחת הייתה למצוא דרך של פשרה בין ההלכה לבין המנהג. חכמים בכל התקופות ניסו לפרש את ההלכה ולמצוא סימוכין למנהגים הליטורגיים בקהילתם ובד"כ לא התנגדו בצורה נחרצת למנהג, גם אם היה נראה כסותר הלכה. להתנהלות זו היו יוצאים מן הכלל, במקרה של חכמים שהיגרו למקום יישוב שונה, של תהפוכות היסטוריות שהביאו לנתק במסורת ובמקרה של שינוי תפיסה תאולוגי. הדיונים בספרה של לנגר עוסקים אמנם בסתירות הלכתיות, שלא כמו במקרה הנדון כאן, אך ניתן להחיל עקרונות מן הספר לענייננו. לדברי לנגר, רק כאשר הקהל עצמו היה בשל לבצע את השינוי מתוך מודעות פנימית ושינוי תפיסה הייתה ההשפעה ההלכתית יכולה לחול ולגרום לשינוי. אנו רואים כי גם כאן נמנעו הפוסקים – הרב אלגאזי והחיד"א בפרט, מעימות ישיר לגבי שאלת מנהג אמירת קדיש יתום בשבתות וביו"ט. הרב אלגאזי הציג את שתי הדעות מבלי לנקוט עמדה, ואילו הרב חיד"א הביא את דעת האר"י, אך חתם שבמקרה של מנהג מושרש, אין לשנות כדי שלא ליצור מחלוקת.<sup>59</sup>

נראה כי למן סוף המאה ה-18 ועד לסוף המאה ה-19 הלך והתקבע מנהג אמירת קדיש בשבת בקרב בני עדות הספרדים. עיון בספר 'בן איש חי' מעלה כי הרב יוסף חיים לא התייחס לשאלת אמירת קדיש בשבת.<sup>60</sup> לעומת זאת, עסק בהרחבה בשני הנושאים האחרים המסתעפים מן הנימוק אותו

<sup>59</sup> המתח בין ההלכה למנהג הוא מוקד הדיון לאורך כל הספר. ראה: לנגר, ובפרט עמ' 187.

<sup>60</sup> בן איש חי, פרשת ויחי, דף כז ע"א-ע"ב, סעיף יד.

נתן האר"י לאמירת קדיש בשבת, תקופת אמירת קדיש יתום והזמן בו מתחילים לומר קדיש ביום השנה, ועליהם אדון בהמשך. המצב זהה אף בתשובה ארוכה בשו"ת רב פעלים בנוגע לקדיש יתום.<sup>61</sup> כפי שנלמד בהמשך, מנהג בגדד היה לומר קדיש יתום בכל תפילות השבת הקודמת ליום הפטירה והרב יוסף חיים עסק באריכות במנהג זה: 'גם יודיענו מה שנוהגים לומר קדיש בכל שנה ביום יאר צייט ומתחילים לומר הקדיש מיום שבת שקודם יאר צייט אם יש למנהג זה איזה גילוי בפוסקים'.<sup>62</sup> אם לא נהגו לומר קדיש יתום במשך שנת האבל בשבת, הרי שאמירת קדיש בשבת הסמוכה ליום השנה היא חריגה ביותר ומחייבת התייחסות לגורם השינוי. כיוון שהתייחסות כזו אינה קיימת, אפשר להסיק מכך כי אמירת קדיש יתום בשבת היתה המנהג הרווח, לכל הפחות בבגדד, באותה תקופה. מתוך ראיה זו, אפשר להסביר את היעדר ההתייחסות לאמירת קדיש יתום בשבת בדברי בן איש חי. ספר 'בן איש חי' נכתב על פי דרשות שדרש ר' יוסף חיים בכל שבת ושבת לפני קהל עדתו על פרשת השבוע. בתוך דרשתו החליט לשלב אף הלכות פסוקות כדי ללמד את הקהל הלכה למעשה לצד האגדה.<sup>63</sup> כנראה שמנהג אמירת קדיש יתום בשבת הפך נפוץ במרחב הספרדי, ולכל הפחות בעירק. משום כך לא היה צורך בתיאור המנהג שהרי לא בא ר' יוסף חיים ללמד את הקהל בדרשותיו דברים שבשגרה.

השינוי בתפוצת המנהג ניכר אף אצל ר' יעקב חיים סופר (בגדד, 1870 – ירושלים, 1939). לאחר שציטט את דברי ר' חיים ויטל בנוגע לאמירת קדיש בשבת, הסיק הרב סופר: 'נמצא לפי דברי הרב ז"ל דקדיש המועיל לנשמת המת הוא דוקא קדיש בתרא'.<sup>64</sup> כלומר, כל הציטוט של דברי ר' חיים ויטל נועד כדי לדון בשאלת הקדישים שראוי ליתום לאמרם.<sup>65</sup> אין ההתייחסות לקדיש בשבת עיקר אלא נספח לדיון. השוליות של ענין קדיש בשבת ניכרת מן העובדה כי הרב סופר לא התייחס לקטע הציטוט העוסק בקדיש בשבת אלא רק להדגשה על קדיש בתרא בשער הכונות.

<sup>61</sup> שו"ת רב פעלים, ג, יו"ד, סי' לב, דף מב ע"ב-מ"ג ע"א.

<sup>62</sup> שם.

<sup>63</sup> 'ברם צירפתי עם החיבור הזה הלכות פסוקות מכל מיני הלכות אשר הובאו בש"ע א"ח ויו"ד כי אנכי כבר נהגתי לדרוש בציבור גם באלה בכל שבת ושבת [...] על כן אנכי הצעיר אחר שנת תר"ל עלה בלבי להזכיר בתוך הדרשה שעל הפרשה שאנכי דורש בציבור בכל שבת איזה הלכות מעניינים הנזכרים בא"ח ויו"ד והייתי מקשר תחלת ההלכות עם הדרשה שעל התורה ואחר ההלכות אסיים הדרשה...'. בן איש חי, הקדמת המחבר. בפרשת ויחי, דף כו ע"א-ע"ב עסק רי"ח בקדיש יתום. לדעת מונדני, מהדגשותיו של ר' יוסף חיים עולה כי הוראת ההלכה היא הנושא העיקרי של החיבור למרות שמבחינת החומר הכתוב המוקדש לדרש מתקבל רושם אחר לחלוטין. ראה: מונדני, עמ' 43.

<sup>64</sup> כף החיים, סי' נה, כ, עמ' צא, ע"א.

<sup>65</sup> מדברי האר"י נראה שמועיל רק קדיש בתרא משום שהוא בעולם העשייה. בירושלים נהגו שהיתום אומר גם את הקדיש שלפני הודו (אחרי פסוקי הקרבנות) וקדיש נוסף קודם קוה (אחרי שיר של יום?). הרב סופר הצדיק זאת משום שגם קדישים אלה שייכים לעולם העשייה.

לעומת ההטמעה המושלמת של מנהג אמירת קדיש יתום בשבת כפי המשתמע מדברי רי"ח והרב סופר, מן האמור ביכתר שם טובי נראית קבלה חלקית של המנהג, כלומר רק חלק מקדישי יתום נאמרו בשבת:

טעם אמירת קדיש יתום בשבת: כבר כתבנו למעלה כי מנהג הספרדים בלונדון שבשבת ויו"ט אין היתום אומר אותם הקדישים כולם שרגיל לאומרם בכל יום [...] ובאמשטרדם אין מנהגם כלונדון בסדר הקדישים אלו [...] ולא ידעתי טעם לשינויים אלו אם יש צורך שהאבל יאמר גם בשבת קדיש למה אומר איזה מהם ולא כולם כמו בחול?

ולפע"ד לא הי' שום צורך לומר שום קדיש בשבת ויו"ט, כמו שמצינו שכל מטרת הקדיש שהיתום אומר הוא להקל מעליו עונש שיש להאב בגיהנם וגו'. אבל בשבת איננו נידון והוא במנוחה בלא"ה [...] ולפי זה היה יותר טוב להנהיג שלא לומר שום קדיש בשבת אם הם במנוחות שאננות [...] ומה יועיל להמת קדיש זה, וזכורני שהיעב"ץ בסדורו כי הקדיש שהבן מקדיש בשבת גורם לעלית נשמת אביו ממדרגה למדרגה יותר גבוהה.<sup>66</sup>

הרב שם טוב גאגין (ירושלים, 1885 - מנצ'סטר, 1953), רבה הראשי של אנגליה, עסק בשאלת אמירת קדיש בשבת ותהה על טעם המנהג בכלל: מדוע בכלל יש צורך לומר קדיש יתום בשבת? ועל צורת הקבלה החלקית שלו בלונדון ובאמשטרדם: מדוע בשבת לא נותנים ליתומים את כל קדישי היתום, אלא החזן אומר מקצתם? בתחילת דבריו הציב ר' שם טוב גאגין את שאלת המנהג החלקי. בהמשך, עסק הרב גאגין בשאלת הטעם למנהג קדיש יתום בשבת: בתחילה הציג את דעתו כי בעקבות שילוב התפיסות ההגותיות בדבר טעם קדיש יתום בכלל ושבייתת גיהנם בשבת אין צורך באמירת הקדיש בשבת. אחר ציין את הנימוק הנוסף שנתן האר"י לאמירת הקדיש, עליה ממדרגה למדרגה, אולם הוא לא הכיר את מקור הנימוק, היינו האר"י. תיווכו של ר' יעקב עמדין בסידורו 'שער השמים' הוא שסייע בפרסום נימוק האר"י.

כנראה שבלונדון ואמשטרדם נגררו באמירת קדיש בשבת אחר פסק הרמ"א ביו"ד סוף סי' שע"ו בשם הא"י [צ"ל ב"ז. ש"ח] בשם ר"י מקורבי"ל, אבל שם מור"ם כי סתם שהאבלים אומרים קדיש אפי' בשבת ויו"ט, אבל מרן הבי"י לא גילה דעתו בזה כלל. וא"א לאחוז החבל בשתי ראשים, והבן.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> ר' שם טוב גאגין, כתר שם טוב, טעם אמירת קדיש בשבת, אות קנב, עמ' קיד.  
<sup>67</sup> שם.

בסיכום דיונו ניסה להצביע הרב גאגין על תהליך התפתחות מנהג אמירת קדיש יתום בשבת. אף כי הזכיר את נימוק היעב"ץ (שהסתמך על האר"י), לא העמיד את הנימוק הזה כמקור המנהג. כנראה נתפס הנימוק הזה בעיני הרב גאגין כטעם זניח וצדדי שלא יכול היה להביא להחדרת מנהג אמירת קדיש יתום בשבת. בשל כך סבר כי אולי מקור אמירת חלק מקדישי יתום בשבת באנגליה ובאמשטרדם הם ציטוט הרמ"א את דברי ר' בנימין זאב שכתב כי ראוי לומר קדיש בשבת המשפט בו חתם ר' שם טוב גאגין את דיונו מחדד את תמיהתו לנוכח צורת מנהג במקומו, שם נהגו לומר רק חלק מן הקדישים – 'אי אפשר לאחוז החבל בשתי ראשים' – כנראה כוונתו לומר כי הקהל צריך לבחור האם הוא מוותר על אמירת קדיש יתום בכלל בשבת או שהוא מקבל באופן מושלם את המנהג לומר קדיש יתום בשבת, ולא מקיים אותו לחצאין. אמנם הרב גאגין התנגד לתפישת החבל בשני ראשיו, אך בפשטות זה מה שהקהל עשה: הם צמצמו בקדיש בשבת כמעין פשרה בין הדעה שיש לומר קדיש לבין הדעה שאין לומר קדיש.<sup>68</sup> יש לציין שספרדי המערב, אנגליה והולנד, הושפעו פחות מן הקבלה מאשר הספרדים שבארצות המזרח.<sup>69</sup>

כמחצית המאה מאוחר יותר, הביא הרב עובדיה יוסף את הדרכת האר"י בתוך תשובתו לשאלת הזמן בו מתחילים לומר קדיש ביום השנה. הרב יוסף לא עסק במנהג אמירת קדיש יתום בשבת אלא הציג את דברי ר' חיים ויטל כחלק ממערך כולל של תולדות קדיש יתום, בו ציין את מעשה התנא והמת, ארחות חיים, כל בו, ריב"ש, רמ"א, ר' חיים ויטל ומקורות נוספים להשלמת התמונה.<sup>70</sup> בנו ר' דוד יוסף הלך בדרך דומה, אולם לא הציג את כל המקורות אלא הביא את מעשה התנא והמת ודברי ר' חיים ויטל. בהערות ציין לשאר המקורות. גם בחיבורו של ר' דוד יוסף אין דיון סביב המנהג לומר קדיש יתום בשבת, אלא ציון ההלכה כי יש לומר קדיש יתום בשבת ויו"ט, כחלק מחומר הבסיס של קדיש יתום.<sup>71</sup> מכאן משמע שהמנהג של אמירת קדיש יתום בשבת השתרש עד שהמנהג שלא לומר קדיש יתום בשבת לא עלה לדיון כלל.

<sup>68</sup> הפשרה שהושגה בקהילות לונדון ואמשטרדם בענין אמירת קדיש יתום בשבת היא דוגמא אחת לתופעת הפשרה והרצון לצאת ידי כל הדעות שהובילו לעיצוב מנהגים רבים בעם ישראל. שפרבר קיבץ מנהגים בהם ניכר הרצון לצאת ידי שתי דעות מנוגדות במאמרים שונים. הוא תיאר תיאור קולע את הרצון לנהוג לפי כל השיטות: 'ואולם מה יעשה האדם כאשר ניצבים לפניו כמה "פיצולים" של מנהג מסוים, וכולם פשטו בציבור "יכולם מחמדים", מחזה נפוץ במיוחד בין חסידות אשכנז [אולם כאן ראינו דוגמא לפיצול במנהג הספרדי. ש"ח]. האיך יבטל, קרי: לא יקיים, וואריאנטים אלה שאף הם "כגופי תורה" נחשבו? אין עצה אלא ללכת באחת מדרכי הפשרה אשר דגנו בהן ותארנום לעיל. ובזה הלכו חכמי הדורות בדרך אשר צוה לנו החכם מכל אדם, באמרו: טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח ידך, כי ירא אלקים יצא את כלם (קהלת ז, יח)'. ראה: שפרבר, מנהגי ישראל, ב, פרק ב: הפשרה במנהג, עמ' סה; וכן: שפרבר, שם, א, פרי ג, עמ' לט-מה.

<sup>69</sup> אמנם לא נכתבו מחקרים על הנושא, והדברים נמסרו בשיחה שבעל פה עם פרופסור תבורי, אך אולי הראיה הטובה ביותר למיעוט השפעה היא חוסר איזכור של נוסחים על פי הקבלה בספרים כמו 'כתר שם טוב'.

<sup>70</sup> ר' עובדיה יוסף, שו"ת יחווה דעת, ה, נט, עמ' רעא-רעב.

<sup>71</sup> ר' דוד יוסף, הלכה ברורה, ד, ס"י נו, עמ' קצד-קצה.

אנו יכולים ללמוד מתיאור השתלשלות המנהג כי עד לסוף המאה ה-18 עדיין לא התפשט המנהג לומר קדיש יתום בשבת בכל הקהילות הספרדיות, אולם כבר נמצא לו מקום בקרב חלק מן המתפללים. כנראה ארכה הטמעת המנהג זמן ארוך יחסית בשל החשש העומד ביסוד המנהג, שלא להחשיב את הורי המתפלל כרשעים. למרות האמור, הלכה והתפשטה הנהגת האר"י עד שבתקופת ר' יוסף חיים, כמאה שנה אחר החיד"א, כבר ניכרת הטמעה משמעותית של המנהג. במאה ה-20 נראה כי המנהג לומר קדיש בשבתות וימים טובים אינו נושא לדיון אלא נחשב כמנהג מבוסס וקדום.

## 2. הדרכות לא-ישירות

### א) תקופת אמירת קדיש יתום

משפט רשעים בגהינם הוא שנה, במבואר במשנה (עדויות, ב, י).<sup>72</sup> מכאן נהגו לומר קדיש במשך י"ב חודש, כשנת לבנה, ואילו בתשובת ר"י מקורביל אותה הביא ר' בנימין זאב ראינו כי שהיו שנהגו לומר קדיש יתום במשך שנה ועשרה ימים, כשנת חמה.<sup>73</sup> אולם, ר"י מקורביל הזכיר מנהג נוסף, שהיו שנהגו לומר קדיש במשך י"א חודש בלבד, כדי שלא להחזיק הוריהם כרשעים הנידונים שנים עשר חודש. ר' חיים בנבנשתי ציין את המנהג לקצר את אמירת הקדיש לי"א חודש והמשיך לתאר את ההנהגה אותה קבע בקהילתו:

אין אומרים קדיש כל שנים עשר חדש אלא אחד עשר חדש וכן הנהגים להתפלל בתוך שנים עשר חדש אין אומרים תפלה כל שנים עשר חדש אלא אחד עשר חדש מהרי"ל בתשובה סי' כ"ב<sup>74</sup> אמר המאסף ואני הנהגתי לומר קדיש ותפלה כל י"ב חדש חסר שבוע א' דכיון דהטע' הוא משום דמשפט רשעים בגהינם שנים עשר חדש כל שחסר יום אחד מהשנים עשר חדש

סגי.<sup>75</sup>

במקום לומר קדיש במשך י"א חודש בלבד, הדרך ר' חיים בנבנשתי את המתפללים לומר קדיש במשך י"ב חודש ולחסר שבוע אחד בלבד מן החודש האחרון. למעשה החזיר ר' חיים בנבנשתי שלושה שבועות של אמירת קדיש יתום על ההורים. נימוקו היה שדי בשבוע אחד של חיסור כדי

<sup>72</sup> י"א הוא היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חדש משפט דור המבול שנים עשר חדש משפט איוב שנים עשר חדש משפט המצריים שנים עשר חדש משפט גוג ומגוג לעתיד לבא שנים עשר חדש משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש שנאמר (ישעיה יט, סו) והיה מדי חדש בחדשו רבי יוחנן בן נורי אומר מן הפסח ועד העצרת שנאמר ומדי שבת בשבתו; ואה עוד מילקובסקי, עמ' 311–343.

<sup>73</sup> שו"ת בנימין זאב, ב, סימן קסא, עמ' קד-קה, ציטוט לעיל, עמ' 244.

<sup>74</sup> יובכל דיני נוהג י"ב חדש, אבל להתפלל וקדיש מפסקיני בסוף י"א חדש. שו"ת מהרי"ל, סי' כב, עמ' טז.

<sup>75</sup> ר' חיים בנבנשתי, שיירי כנסת הגדולה, יו"ד, ירושלים תשל"ו (דפוס צילום של שלוניקי תקי"ז), על ב"י סי' תג, סעיף יז, דף קמד ע"ב.

להודיע שאין הבן סבור כי הוריו רשעים. עדיין אין בדברי בעל 'כנסת הגדולה' שימוש בנימוק האר"י לקדיש יתום - שצריך לומר קדיש גם אחרי צדיק בשביל להעלותו מדרגה לדרגה.

בחיבורו 'שלמי צבור' עסק אף ר' ישראל יעקב אלגזי בסוגייה זו:

כתב מור"ם ב"ד סימן שע"ו שלא לומר היתום קדיש רק י"א חדש שלא להחזיק את אביו בחזקת רשע דמשפט רשעים בגהינם י"ב חדש וגם מטעם זה נהגו שלא לאמרו בשבתות וי"ט והרב זלה"ה כת' דטוב לאומרו אפי' בשבתות וי"ט לפי שאין טעם הדבר להציל את אביו בלבד אמנם גם הוא מועיל להעלותו בגי'ע עצמו ממדרגה אל מדרגה ולכן נכון לאומרו אף בשבתות וי"ט ואפי' כל י"ב חדש [ההדגשה שלי, ש"ח].<sup>76</sup>

ר' ישראל יעקב אלגזי הסיק מן המטרה הנוספת של הקדיש על פי קביעת האר"י – להעלות במעלות גי'ע את נפש האב – כי ראוי לומר קדיש במשך י"ב חדש ולא רק במשך י"א חדש, זאת בשונה מדעת רמ"א שהובאה בשו"ע. השימוש של הרב אלגזי בתיבה 'אפילו' ביחס לאמירת קדיש יתום במשך י"ב חדש - 'ולכן נכון לאמרו... ואפי' כל י"ב חדש', נראים כהצעה חדשנית ופחות כפסק מחייב. כנראה המנהג לומר קדיש יתום במשך י"א חודש בלבד השתרש באופן משמעותי בקהילות הספרדיות, ולכן ראה הרב אלגזי באמירת קדיש במשך י"ב חודש ענין מחודש שראוי לנהוג על פיו. לעומת ההצעה הבלתי מחייבת של הרב אלגזי, השתמש הרב חיד"א בפתרון שהוצע על ידי ר' חיים בנבנישתי, פתרון שיצליח ליישם את הדרכת האר"י והמסתעף ממנה ויחד עם זאת יתקבל על לב הקהל. כך יכול היה טעמו של האר"י להשפיע למעשה, ולא רק להלכה, על שינוי המנהג לומר קדיש יתום במשך י"א חודש בלבד:

לפי מ"ש רבינו האר"י ז"ל דהקדיש מועיל ג"כ להעלות נשמתו נראה שיאמר קדיש כל י"ב חודש אלא מפני ההמון יפחות שבוע אחד כמ"ש הרב כנה"ג סי' תג דכיון דחשו שלא יאמרו משפט רשעים בגיהנם י"ב חודש כל שמחסר מי"ב חודש סגי ע"ש.<sup>77</sup>

החיד"א השתמש בסמכותו של בעל 'כנסת הגדולה' כפוסק ספרדי בעל שם והסתמך על ההנהגה אותה הנהיג ר' חיים בנבנישתי בקהילתו. לדעת החיד"א יש לומר קדיש במשך י"ב חודש פחות שבוע

<sup>76</sup> שלמי צבור, דברים שיש חילוק בין המקובלים להפוסקים, אות לב, עמ' כה-כו (דף י, ע"ב). במקום אחר כתב המגיה של שלמי צבור את המסקנה הזו, שיש לומר קדיש במשך י"ב חודש: 'א"י ומטעם זה יש ליתום לומר קדיש כל יב"ח דלא כמ"ש מור"ם סי' שע"ו שלא לאומרו רק י"א חדש שלא להחזיק את אביו בחזקת רשע ועיין ג"כ להרב המחבר ז"ל בחלבי השלמים גבי חילוק דברי' שיש בין הפוסקים ובין המקובלים סל"ב והרב כנה"ג ז"ל ס"סי ת"ג כתב ז"ל ואני נהגתי לומר קדיש ותפלה כל יב"ח חסר שבוע א' דכיון דהטעם הוא דמשפט רשעים בגיהנם יב"ח כל שחסר יום א' מיב"ח סגי ע"כ. שלמי צבור, דיני אבלות, עמ' תנט (דף קצ ע"א).

<sup>77</sup> החיד"א, שו"ר ברכה, שלוניקי תקע"ב, יו"ד, סי' שע"ו, דף סח, ע"א.



אחד, כמו שהורה הרב בנבנשתי. כך, לכל הפחות, בפסיקתו איפשר החיד"א שלושה שבועות נוספים בה נותן הבן אפשרות לאב להתעלות באמצעות הקדיש. לשבוע האחד בו אין אומרים קדיש אין נימוק מהותי אלא הפחתת השבוע הזה נגרמת רק מן התפיסה המושרשת אצל 'ההמון', תפיסה הגורסת כי אמירת קדיש במשך י"ב חודש מציבה את האב כרשע, ועלולה להביא לפגיעה בכבוד האב.

ר' יוסף חיים מבגדד השיב תשובה ארוכה העוסקת בתקופת אמירת קדיש יתום. השואלים, שככל הנראה לא היו מקומיים, כיון שלא ידעו על מנהג בגדד אותו תיאר רי"ח בדבריו, ביקשו לברר האם דברי רמ"א להפסיק אמירת קדיש אחר י"א חודש תואמים לדרך הקבלה: 'מ"ש מור"ם בהגה"ה ביו"ד סי' שע"ו דנהגו שאין אומרים קדיש ותפלה רק י"א חודשים כדי שלא יעשו אביהם ואמם רשעים, דמשפט רשע י"ב חודש, ורצינו לדעת אם דבר זה עולה נכון ע"פ הסוד'.<sup>78</sup> השואלים מתבססים על דברי הרמ"א שאין אומרים קדיש בכל החודש הי"ב. הם ביקשו לברר האם מנהג זה נכון לפי הסוד, ומכאן משמע שהם ידעו שעל פי הסוד יש לומר קדיש בכל י"ב חודש. עוד שאלו, לדעת הרמ"א שלא אומרים קדיש בחודש הי"ב, האם הכוונה שלא אומרים בכלל או שיש לומר חלק מן הקדישים בכל זאת: 'גם רצינו לדעת איך ראוי לעשות אם לבטל כל מין קדיש שלא יאמר או סגי לבטל מקצתם או חציהם'.<sup>79</sup>

ר' יוסף חיים הציג לפני השואלים את התפתחות מנהג תקופת אמירת קדיש יתום, החל מן המנהג האשכנזי לומר קדיש זה במשך י"א חודש בלבד, דרך דברי כנה"ג, שלמי ציבור. בתוך דבריו פלפל רי"ח בנוגע לדיוק אותו דייקו המקובלים מהנהגת האר"י על קדיש בשבת, שיש לומר קדיש כל י"ב חודש. אחר הביא רי"ח את הנהגת החיד"א, ועסק בשאלה מהו הזמן בו מפחיתים שבוע מאמירת הקדיש:

הרב הגדול רבינו חיד"א ז"ל בשיו"ב סי' שע"ו וסק"ח כי וז"ל לפי מ"ש רבינו האר"י זצ"ל דהקדיש מועיל ג"כ להעלות נשמתו, נראה שיאמר קדיש כל י"ב חודש אלא מפני ההמון פחות (!) שבוע אחרון כמ"ש הכנה"ג סי' ת"ג כיון דחשו שלא יאמרו משפט רשעים י"ב חודש כל שמחסר מן י"ב חודש סגי עכ"ל, ומ"ש רבינו חיד"א ז"ל שיפחות שבוע אחרון מוכרח לפרש כונתו שבוע אחרון של י"א חודש ואין לפרש כונתו על חודש של הי"ב, דהא ודאי סוף הי"ב יותר ראוי ונכון לעשות דבר לתועלת הנפטר כדי להכניסו לג"ע ולהעלותו ממדרגה

<sup>78</sup> שו"ת רב פעלים, ג, יו"ד, סי' לב, דף מב ע"ב.

<sup>79</sup> שם.

למדרגה, על כן כונתו לומר בשבוע האחרון של י"א חודש, אך המנהג פה עירינו להפסיק שלא לומר קדיש רק בשבוע ראשון של י"ב חודש וסוף י"א חודש קורין אותו שנת החסירה ומחלקים בו מאכל ומעות למנוחת הנפטר כאלו היום נגמר תיקונו ומשפטו ואינו לרשעים שנידונין י"ב חודש שלמים.<sup>80</sup>

לכאורה נראה מדברי כנסת הגדולה ובעקבותיהם מדברי החיד"א כי ההפסקה באמירת הקדיש היא בשבוע האחרון של החודש הי"ב. אולם, בעקבות תיאור התהליך המלא אותו עוברות הנשמות בסיום י"ב חודש, שאף הוא התבסס על דברי האר"י, הסיק ר' יוסף חיים כי לא נכון יהיה לבצע את ההפסקה באמירת הקדיש בסוף י"ב חודש כיוון שאז הקדיש הוא חיוני לנשמות הנפטרים. לכן סבר רי"ח כי יש לפרש את דברי החיד"א כמתייחסים לשבוע האחרון של החודש הי"א ולא של החודש הי"ב. בסיום דבריו תיאר רי"ח את מנהג בגדד לציין את סיום החודש הי"א במאכל ונתינת צדקה כדי להודיע כי היום נגמר דינו של הנפטר, והוא לא בכלל הרשעים הנדונים י"ב חודש. אחר כך מפסיקים באמירת הקדיש למשך השבוע הראשון של החודש הי"ב, ואז ממשיכים באמירת הקדיש למשך שלושה שבועות נוספים עד למילוי שנת האבל. מדבריו של רי"ח עולה כי הפסקת אמירת הקדיש למשך שבוע כדאי שתבצע בסוף החודש הי"א או בתחילת י"ב.

בקטע דלעיל לא נימק ר' יוסף חיים מדוע וכיצד אמירת הקדיש בסיום חודש י"ב תועיל לנפטר יותר מהקדיש בכל שנת האבל. רק לאחר שקבע בקצרה את דעתו שיש לבצע את ההפסקה בשלב מוקדם יותר, הרחיב יותר את קביעתו:

ובספר שער המצות פרשת ויחי כתב רבינו מהרא"י ז"ל וז"ל ענין הנשמה שארז"ל כל י"ב חודש עולה ויורדת, ולאחר י"ב חודש עולה ואינה יורדת, שמעתי משמו של מורי ז"ל כי בשבוע האחרונה של הי"ב חודש אע"פ שהאדם נפטר באמצע השבוע בימי החול, ואז הוא תשלום הי"ב חודש עכ"ז בשבת שלפני אותה השבוע אז עולה ואינה יורדת עוד ואע"פ שעדיין חסרים כמה ימים מהשבוע להשלים הי"ב חודש, לפי שביום השבת כל הנשמות עולות בגי'ע העליון כנודע אפילו בתוך הי"ב וכיון שעלה שוב לא ירד בשביל אותם השלש או ארבע שחסרו בחשבון י"ב חודש עכ"ל מכאן משמע דעיקר העליה תהיה בסוף י"ב חודש, ואיך יחסר הקדיש ממנו בסוף הי"ב, על כן ודאי מ"ש רבינו חיד"א שבוע האחרון היינו של סוף י"א חודש, ומנהג עירינו הוא יותר נכון לעשות לימוד יותר בסוף י"א חודש להראות

---

<sup>80</sup> ש.ם.

שנשלמה שנתו ואינו בכלל רשעים דבעו ייב והם מחסרים אמירת הקדישים בשבוע ראשון של חודש ייב וזה עדיף טפי.<sup>81</sup>

דברי האר"י בשער המצות מלמדים כי בסיום השנה יש עליה ייחודית לנשמת הנפטר, באשר נשמתו אינה יורדת בימים שבין השבת הקודמת ליום השנה לבין יום השנה. משום כך הבין ר' יוסף חיים שיש לדקדק באמירת קדיש יתום דווקא בימים אלו של סיום השנה, על מנת לאפשר את ההתעלות הגבוהה ביותר האפשרית לנשמת האב.

העיסוק הדקדקני בפרטי המנהג החדש אצל ר' יוסף חיים, מנהג בו מפחיתים שבוע אחד בלבד מייב חודש ולא חודש שלם, וכן תיאורו של רי"ח את מנהג בגדד מעידים באופן ברור על תהליך חדירה והתקבעות של מנהג זה בבתי הכנסת הספרדיים, לפחות בבגדד.

ר' יעקב חיים סופר, תלמידו של רי"ח, הזכיר בקצרה את דברי הרב חיד"א, אולם לא התייחס לדקדוק המנהג אצל ר' יוסף חיים: 'כתב הברכ"י בשיו"ב ביו"ד סי' שע"ו אות ח' וז"ל לפי מ"ש רבינו האר"י זצ"ל דהקדיש מועיל גם כן להעלות נשמתו נראה שיאמר קדיש כל הייב חודש אלא מפני ההמון יפחות שבוע האחרון כמ"ש הכנה"ג...'.<sup>82</sup>

בחיבורו 'הלכה ברורה' הציג הרב דוד יוסף את מנהג ההפסק באמירת קדיש יתום בהתאמה לדעת ר' יוסף חיים – יש לומר קדיש למשך י"א חודש, להפסיק למשך שבוע אחד ולאחר מכן להמשיך באמירת הקדיש עד תום ייב חודש:

וכן יש לומר "קדיש יתום" בכל שנים עשר חודש שלאחר פטירת אביו או אמו. ומכל מקום נוהגים להפסיק לומר "קדיש" אחר אחד עשר חודש למשך שבוע אחד, ושוב חוזר ואומר "קדיש יתום" עד תום שנים עשר חודש. והאשכנזים נהגו להפסיק אמירת ה"קדיש" אחר אחד עשר חודש, ושוב אין אומרים "קדיש יתום" עד סיום שנים עשר חודש.<sup>83</sup>

מן המקורות אותם למדנו, נראה כי הטעם הנוסף אותו נתן האר"י לאמירת קדיש יתום אכן גרם בעקיפין להשפעה גם על תקופת אמירת הקדיש, ולא רק על אמירת קדיש בשבת וחג. נראה כי הנהגת

<sup>81</sup> שם. בספרו 'בן איש חי' הביא רי"ח את הוראתו בצורה קצרה: 'כתב הגאון חיד"א בשיו"ב סי' שע"ו סק"ח לפי מ"ש רבינו האר"י זצ"ל דהקדיש מועיל ג"כ להעלות נשמתו נראה שיאמר קדיש כל ייב חודש, אלא מפני ההמון יפחית שבוע אחרון כמ"ש הרב כנה"ג סי' תג דכיון דחשו שלא יאמרו משפט רשעים בגיהנם ייב חודש כל שמחסר מן ייב חודש סגי עכ"ל, ופה עירינו בגדאד נהגו בכך ובסיום ייב חודש עושים לימוד יותר והולכים על הקבר וקורין יום זה שנה החסרה ופוסקין אח"כ שבוע אחד בתחלת חודש הייב, והגם דהרב ז"ל כתב דפוסקין בשבוע אחרון של חודש ייב, לא אכפת שזה הכל שוה'. בן איש חי, פרשת ויחי, דף כז ע"א-ע"ב, סעיף יד. וראה: מונדני, עמ' 153, 189 שמייך את המנהגים הללו כמנהגי בגדאד ששורשם במחלוקת הלכתית.

<sup>82</sup> כף החיים, סי' נה, כד, עמ' צא, ע"א.

<sup>83</sup> הרב דוד יוסף, הלכה ברורה, ח' ד, סי' נו, עמ' קצה.

ר' חיים בנבנשתי שניתנה ללא זיקה ישירה להדרכת האר"י, לפחות על פניו, אף היא סייעה בהתפשטות הנרחבת של המנהג: כיוון שהיו קהלים בטורקיה שכבר נהגו לומר קדיש במשך י"ב חודש חסר שבוע בעקבות פסיקת כנה"ג, הטמעת המנהג והתפשטותו היתה מהירה יותר. יחד עם זאת, נראה כי הפרשנות לנימוקו של האר"י והחלת דבריו על נושא תקופת אמירת קדיש יתום היא שעמדה בראש מעייני הפוסקים המקובלים כר' ישראל יעקב אלגאזי, החיד"א ור' יוסף חיים, והיא שגרמה לרצונם להאריך את תקופת אמירת הקדיש לכמעט י"ב חודש. קהל המתפללים קיבל את מרותם של פוסקי הדור והדבר מתבטא בדברי הרב דוד יוסף ש'נוהגים להפסיק... למשך שבוע אחד', כלומר הוראת הפוסקים התקבלה והוטמעה כמנהג הספרדים. לעומת זאת מנהג האשכנזים המשיך להפסיק לחלוטין את אמירת הקדיש אחר י"א חודש, כפי המסורת הקדומה.

*ב) מאימתי אומרים קדיש ביום השנה*

בסעיף העוסק בהדרכת האר"י בענין קדיש יתום ראינו כי ר' חיים ויטאל העיד כי האר"י היה אומר קדיש על הוריו ביום הפטירה.<sup>84</sup> נראה כעת כיצד התפתחה הפרשנות המסתמכת על נימוק האר"י לקדיש יתום והגיעה למסקנה כי יש לומר קדיש כבר מן השבת הקודמת ליום הפטירה, החל מן היארצייט השני ואילך.

הרב ישראל יעקב אלגאזי הביא שמועה מן המקובל ר' יעקב ווילנא שהיה נוהג לומר קדיש בשבת הקודמת ליום הפטירה:<sup>85</sup>

ואני שמעתי מהרב המקובל האלקי כמה"ר יעקב וילנא ז"ל דכשיהיה יום שמת בו אביו ואמו באיזה יום מימי השבוע צריך לומר קדיש בשבת הקודם ע"פ אלה הדברים שכ' הרב ז"ל שהקדיש הוא תועלת להעלותו בגי"ע עצמו ממדרגה למדריגה ובשבת הוא עליית הנשמות.<sup>86</sup>

לכאורה, התיבות 'שכ' הרב' מתייחסות לדברי ר' חיים ויטל בשער הכוונות. אם כן, יש כאן עדות מפורשת על השפעת האר"י על היווצרות מנהג שאין לנו עדות שהוא עצמו נהג בו, כיון שכפי שצינתי לעיל, העדות היא שהאר"י נהג לומר קדיש ביום הפטירה דוקא! כנראה אמירת קדיש זו היתה

<sup>84</sup> ואני ראיתי למורי ז"ל שהיה אומר קדיש בתרא בכל שנה ושנה ביום שמת בו אביו, בגי' תפלות. שער הכוונות, א, עמ' צט.

<sup>85</sup> בנייהו עקב אחר תולדותיו של ר' יעקב בן ר' בנימין וולף ווילנא ושל בנו ר' חיים ירוחם, והסיק מתוך ניתוח המקורות המועטים המזכירים אותו כי ר' יעקב היה פוסק ומקובל מפורסם שהפיץ את לימוד הקבלה כאשר נדד בארצות שונות. לדברי בנייהו, ר' יעקב נחשב לבעל הסמכות הגדולה ביותר בענייני קבלה בעיני חכמי תורכיה, איטליה, ארץ ישראל ופולין. ר' יעקב היה כנראה שבתאי מתון, והוא היה מעורב עם הספרדים. ר' יעקב נפטר סמוך לשנת תצ"ב (?1732) בצפת. ראה: בנייהו, ר' יעקב ווילנא, עמ' רז, ריא. כנראה כאשר ישב ר' יעקב ווילנא בתורכיה, הקים לעצמו חוג תלמידים ולימדם קבלה. עם חוג זה נמנה כנראה גם ר' ישראל יעקב אלגאזי. ראה שם, עמ' רג-רד.

<sup>86</sup> שלמי צבור, דברים שיש חילוק בין המקובלים להפוסקים, אות לב, עמ' כו (דף י ע"ב).

תוספת לאמירת הקדיש ביום השנה ולא תחליף לה. לא ברור מדברי הרב אלגאזי אם הנהגה זו כללה אמירת קדיש אף בימים שבין השבת לבין יום השנה. הנימוק להנהגת ר' יעקב וילנא הוא אותו הטעם שנתן האר"י לאמירת קדיש יתום – להעלות את הנשמה ממדרגה למדרגה בגן עדן. היות ובשבת עולות הנשמות לגן עדן, ראוי לומר קדיש בשבת כדי לאפשר להורים התעלות נוספת בגן עדן באמצעות הקדיש. אמנם, הסבר זה הוא חלקי היות ולכאורה הוא מתאים לכל שבת ולא רק לשבת הסמוכה ליום הפטירה.

במקום אחר כתב ר' ישראל יעקב אלגאזי כי קבל על עצמו את המנהג שתיאר לעיל בשם ר' יעקב ווילנא: 'ואנכי הצעיר קבלתי לומר קדיש בשבת שלפני השבוע שחל להיות יום מיתת או"א בה לפי שעיקר העליה של הנשמות העולות מדריגה אחר מדריגה הוא בשבת שלפניו כמ"ש בזהר'.<sup>87</sup>

התחלות של התפשטות המנהג לומר קדיש בשבת שקודם יום הפטירה מופיעות בדברי ר' נסים אברהם אשכנזי (1790–1860) ובדברי ר' אליעזר פאפו (1786–1827). לאחר שהביא בהרחבה את דברי 'שלמי צבור' על קדיש יתום, תיאר הרב נסים אברהם אשכנזי את הנהגת אביו, בעקבות דברי הרב אלגאזי.

ועט"ר מוהרה"ג א"א הרא"ש [ר' רפאל אשכנזי] ז"ל היה אומר קדיש על או"א מיום השבת שלפני השבוע עד יום מיתה מדי יום ביום ובאלו הימים היה עומד לש"ץ בכל ג' תפלות של כל יום ואפי' חל להיות יום פטירת או"א ביום השבת היה מתחיל לומר קדיש מיום שבת שלפניו בכל התפלות עד יום השבת מיום הפטירה כדי לזכות את או"א ואני הבן כרוך אחריו ושוי"ר כמה וכמה אנשים חכמים ונבונים שנוהגין כן...<sup>88</sup>

ר' רפאל אשכנזי נהג לומר קדיש החל מן השבת הקודמת לפטירה עד ליום הפטירה, ובאותם ימים היה משמש כש"ץ, כדי לזכות את הוריו. הרב נסים אברהם אשכנזי העיד שאף הוא נוהג כאביו, ובנוסף ציין כי 'כמה וכמה אנשים חכמים ונבונים שנוהגין כן'. מדבריו אנו שומעים כי המנהג להתחיל באמירת קדיש יתום החל מן השבת הקודמת ליום השנה עדיין לא היה מפורסם, אם כי הוא נחשב למנהג חשוב ומבוסס שאנשים חכמים בחרו לנהוג לפיו.

מלשונו של הרב פאפו ברור שהמנהג עדיין לא הפך לנוהג מפורסם. הרב פאפו הדריך את המתפלל כי נכון לומר קדיש בשבת הקודמת ליום השנה: 'ואח"כ אומרים קדיש בתרא ויפה מנהג המקומות שאין מוכרים קדיש זה אלא מניחים שיאמרו אותו הצריכים על נפשות המתים כי הוא מועיל הרבה

<sup>87</sup> שם, דיני אבלות, עמי תנט (דף קצ ע"א). לא מצאתי הפניה לזוהר.

<sup>88</sup> ר' נסים אברהם אשכנזי, שו"ת מעשה אברהם, חלק א, איזמיר תרט"ו, יו"ד, סי' נו, דף קכד ע"א.

ונכון שיאמר אותו ג"כ ביום שבת שקודם היא"ר צי"י ט"י.<sup>89</sup> תיאור המנהג כהצעה בלבד – ונכון שיאמר אותו - ולא כנוהג קיים, בשונה מן המנהג המתואר בראש דבריו למשל - ויפה מנהג המקומות - מורה בעליל כי מדובר בהתפתחות חדשה שיש להגיב אליה ולעודד את הטמעתה.

שאלה שהופנתה לר' יוסף חיים מבגדד מלמדת על התפתחות נוספת בענין המנהג: 'גם יודיענו מה שנוהגים לומר קדיש בכל שנה ביום יאר צייט ומתחילים לומר הקדיש מיום שבת שקודם יאר צייט אם יש למנהג זה איזה גילוי בפוסקים'.<sup>90</sup> השואל מעוניין לברר מהו המקור למנהג אמירת הקדיש החל מן השבת הקודמת לפטירה ועד ליום הפטירה. לעומת הצעדים הראשונים של המנהג במקורות הקודמים, מן השאלה שהופנתה לר' יוסף חיים אפשר להסיק שתי מסקנות: האחת, שהמנהג הולך ומתפשט, בשונה מן התיאור של התפוצה המועטת של המנהג אצל הרב אלגאזי, הרב אשכנזי והרב פאפו. המסקנה השניה היא, שהמנהג מופיע בצורתו המעובדת, היינו אמירת הקדיש החל מן השבת הקודמת לפטירה עד ליום הפטירה ועד בכלל, בשונה ממה שראינו ב'שלמי צבור' וביחסד לאלפים' שם המנהג מתמקד בשבת הקודמת ליום הפטירה ואין התייחסות לימות השבוע שבין השבת לבין יום הפטירה. הרב יוסף חיים ענה לשואל כי מקורו של המנהג הוא בדברי 'שלמי צבור' שהתבסס על נימוק האר"י, אותם ראינו לעיל:

מנהג זה הביאו בשלמי ציבור דף ק"ץ ע"ב וז"ל ואנכי הצעיר קבלתי לומר קדיש בשבת שלפני השבוע שחל להיות בו יום מיתת או"א לפי שעיקר העליה של הנשמות דעולות ממדרגה למדרגה הוא בשבת שלפניהן במ"ש בזוהר עכ"ל, ומזה נהגו העולם לעשות כן, אך ודאי אין למנהג זה טעם חזק ע"פ דברי רבינו האר"י ז"ל, יען כי רבינו מהרח"ו ז"ל העיד שרבינו האר"י ז"ל היה אומר קדיש בתרא בכל שנה ביום שנפטר בו אביו ונמצא לא היה אומר קדיש אלא רק ביום יאר צייט ממש בלבד אך כיון דנהגו העולם ע"פ דבריו של הרב ש"ץ להתחיל בקדיש מן יום שבת ראוי לעשות כן אפילו מי שהוא מקובל ומתנהג ע"פ דברי רבינו האר"י ז"ל בכל ענייניו כי איכא בזה כבוד לאו"א משום מנהג העולם.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> חסד לאלפים, הלכות תפלה, סי' קלב, אות כב, עמ' רח.

<sup>90</sup> ר' יוסף חיים, ספר רב פעלים, חלק ג, ירושלים תש"ס, יורה דעה, סי' לב, דף מב ע"ב.

<sup>91</sup> שם, דף מג ע"א. בחיבור 'בן איש חי' תיאר בקצרה רי"ח את המנהג: 'גם יש מנהג פה עירינו שאם חל יום יארצייט באמצע השבוע, מתחילין היתומים לומר הקדישים מליל שבת הקודם דהיינו מתפילת ערבית של שבת עד סוף מנחה של יום יארצייט, ואם חל יום יארצייט ביום שבת מתחילין מערבית של שבת הקודם, ואומרים כל השבוע עד סוף שבת שניה שהוא יום יארצייט. ומנהג זה הובא בשלמי ציבור דף ק"ץ ע"ב אבל מספר הכונות נראה להדיא שלא היה רבינו האר"י ז"ל אומר קדיש על אביו אלא רק ביום אחד של יארצייט בלילה וביום'. בן איש חי, פרשת ויחי, דף כז ע"א-ע"ב, סעיף יד. וראה: מונדני, עמ' 153, 189 שמייך את המנהגים הללו כמנהגי בגדאד ששורשם במחלוקת הלכתית.

אולם ר' יוסף חיים המשיך והדגיש כי מקורו של המנהג הוא לא בדברי האר"י, כיוון שר' חיים ויטאל העיד במפורש כי האר"י היה נוהג לומר קדיש ביום הפטירה דוקא, ולמנהג אמירת הקדיש מן השבת הקודמת ליום הפטירה אין זכר בכתבי האר"י. למרות שאין לכך טעם על פי האר"י, ציין ר' יוסף חיים שראוי לנהוג במנהג הזה כיוון שעם התפשטותו, הפך המנהג לסמל לכיבוד הורים בנוסף על המשמעות הרוחנית שיוחסה לו. מי שיבחר לנהוג כהנהגת האר"י המקורית, ייחשד בחוסר כיבוד הורים.

בשונה מהסתייגותו של ר' יוסף חיים מייחוס טעם המנהג להתחיל באמירת קדיש מן השבת הקודמת ליום השנה ומקורו לאר"י, בשל העדות הברורה של רח"ו על מנהגו של האר"י ביום השנה, הצביע ר' יעקב חיים סופר על שורש המנהג מתוך כתבי האר"י:

נוהגים כשאירע יום פטירת אביו או אמו באמצע השבוע להתחיל לומר קדיש מערבית של שבת שלפני אותו שבוע כמ"ש השי"ץ דף ק"ץ ע"ב ואע"ג דהאר"י ז"ל לא היה נוהג לומר קדיש כ"א באותו היום שמת בו אביו כמ"ש אות ד' נ"ל הטעם מפני שכתב הרב ז"ל בשער המצות פי' ויחי ז"ל ענין הנשמה שאמרו רז"ל כל שנים עשר חדש נשמתו עולה ויורדת ולאחר י"ב חדש עולה ואינה יורדת [...] ועיין בשער הגלגולים הקדמה כ"ב שכתב שאחר פטירת האדם נשמתו עולה תמיד ממדרגה למדרגה אפילו אחר כמה שנים יעו"ש וא"כ אפשר שבאותה שנה ביום שנפטר בו אביו יש לו עליה למדרגה יותר עליונה וע"כ מתחילים לומר קדיש מערבית של שבת שהוא זמן עליית הנשמות לג"ע העליון אחד כדי שיהיה לו סיוע לעלות והב' כדי שישאר במדרגה היותר עליונה הראויה לו ביום פטירתו ולא ירד בשביל הג' או הד' ימים.<sup>92</sup>

לדעת הרב סופר, המקור משער המצות, אותו ראינו לעיל בסעיף העוסק בהנהגת האר"י, משמש כטעם המנהג להתחיל באמירת קדיש החל משבת.<sup>93</sup> כיוון שבשבת הנשמה עולה לג"ע ואינה יורדת בשביל הימים הנותרים עד יום השנה, הרי שיש לבן אפשרות לסייע להוריו בהתעלותם בגן עדן. הרב סופר חיזק את תפישתו שמנהג זה מבוסס על מחשבת האר"י מפסיקה בשער הגלגולים. במקור זה נאמר כי נשמת האדם אינה מפסיקה להתעלות בזמן מסוים, אלא היא מתמידה בהתעלותה אפילו

<sup>92</sup> כף החיים, או"ח, א, סי' נה סעיף כג, דף צא ע"א.

<sup>93</sup> ר' חיים ויטאל, שער המצות, ירושלים תשמ"ח, פרשת ויחי, עמ' כה.

שנים אחר הפטירה, עד שמגיעה למקומה הראוי.<sup>94</sup> לכן על הבן מוטלת מצוה לסייע להוריו בעילוי נשמתם.

ראויה לציון העובדה כי הרב סופר ציין בראשית דבריו את חוסר ההתאמה של המנהג לומר קדיש משבת עם הנהגת האר"י, ויחד עם זאת מצא סעד לחיזוק המנהג בכתבי האר"י ולכן, לכאורה יש בדברי ר' יעקב חיים סופר סתירה מסוימת. נראה שאפשר ללמוד מכך על כוח השפעתם וסמכותם של דברי האר"י בעיני מקובלים פוסקי ההלכה. אף אם נהג האר"י בשונה מן המנהג המקובל, עדיין ניתן למצוא סימוכין בדבריו למנהג המקובל. כל זאת על מנת למצוא משמעות רוחנית ועמוקה במנהגים המקובלים.

סיכום המנהג ומקורו נמצא אצל הרב עובדיה שהכריע כי למרות שאין חיוב לומר קדיש מן השבת הקודמת ליום הפטירה, כיוון שפשט המנהג יש לנהוג לפיו ומי שמשנה נראה כמזלזל בכבוד הוריו.

והנה אף על פי שמבואר יוצא מתוך דברי שער הכוונות הנ"ל שחובת אמירת הקדיש על אב ואם היא רק ביום הפטירה, וכן נהג האר"י ז"ל, מכל מקום הגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי [...] ובודאי שכיום פשט המנהג ברוב הצבור, אין לשנות כלל בזה, כי מניעת אמירת הקדיש, ממה שנוהגים, נחשבת כזלזול בכבוד אביו ואמו [...] ולכן יש להחזיק המנהג להתחיל לומר קדיש החל מתפלת ערבית של שבת הקודם ליום הפטירה.<sup>95</sup>

אם נעקוב אחר השתלשלות המנהג שנית, נראה כי לכאורה אין לו מקום תחת הכותרת 'השפעת האר"י על קדיש יתום'. אולם, כיוון ששני פוסקים חשובים, ר' ישראל יעקב אלגאזי ור' יעקב חיים סופר, יצרו זיקה בין הנימוק למנהג אמירת קדיש מן השבת הקודמת ליום השנה לבין כתבי אר"י, ראיתי לנכון לכלול אף אותו בפרק זה. הרב אלגאזי טען כי ראוי לומר קדיש בשבת שקודם יום השנה כיוון ששבת היא זמן עליית הנשמות לג"ע. הרב סופר ביסס את דבריו בצורה חזקה יותר בכך שהסתמך על שער המצות כראיה לעלית הנשמה החל משבת עד ליום הפטירה ועל שער הגלגולים כראיה לעלית הנשמה גם לאחר שנים מן הפטירה. כתוצאה מכך, הצביע הרב סופר על החשיבות הרבה בסיוע הניתן לנשמה באמצעות הקדיש להתעלות המתרחשת בימים אלה.

<sup>94</sup> 'והנה הצדיק אחר פטירתו מן העוה"ז, הוא מוכן לעלות במדרגה במעלות גדולות בעוה"ב, אבל לא בפעם אחד, האמנם תכף אחר פטירתו יענישוהו, למרק העונות היותר חמורים אשר לו, ואז יכניסוהו במחיצה אחת במעלה, ובהגיע תור עלייתו למחיצה יותר עליונה, יחזירוהו להענישו למרק החטאים היותר קלים מן הראשונים, ואז יעלה במדרגה שנית יותר עליונה, אח"כ יחזרו להענישוהו (!) עוד על דקדוקי מצות שהם כחוט השערה, בסוד וסביביו נשערה מאד, ואז יעלוהו במחיצתו האמיתית הראויה אליו. ר' חיים ויטל, שער הגלגולים, הקדמה כב, עמ' נח, בתוך: ספר שער רוח הקודש, ירושלים תשכ"ג.

<sup>95</sup> הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחווה דעת, חלק ה, סי' נט, עמ' רעב-רעג.



## ה. סיכום

בפרק זה העמקנו בהשפעתו של האר"י על מנהגי קדיש יתום בשלושה תחומים: הראשון - אמירת קדיש בשבת ויו"ט, השני - אמירת קדיש יתום במשך י"ב חודש חסר שבוע, ולא במשך י"א חודש והשלישי - אמירת קדיש החל מן השבת הקודמת ליום השנה ועד יום השנה, ולא ביום השנה בלבד. לשם כך עקבנו אחר מקורותיו של המנהג ותהליך התגבשותו. ראינו כי אמירת קדיש יתום החלה בצרפת ואשכנז במחצית הראשונה של המאה ה-12, בערבית של מוצאי שבת. אחר כך החלו לומר קדיש גם בשחרית של שבת. מהרי"ל הבחין בין מנהג גרמניה שם אמרו קדיש יתום בתפילת הבוקר בשבתות בלבד, למנהג אושטרייך שם אמרו קדיש יתום בתפילת הבוקר אף בימות החול. אחר חלה התפתחות נוספת כאשר גם בגרמניה אמרו קדיש יתום בחול, בשל ריבוי היתומים. מדברי מהרי"ל עולה כי קדיש בתרא נתקן עבור יתומים קטנים בדוקא, שאינם יכולים להוציא את הציבור ידי חובת תפילה.

ככל הנראה הגיע מנהג קדיש יתום לספרד מאשכנז בצורתו הסופית והמגובשת, כאשר אמרו קדיש בכל ימות השבוע, ואין עדות ברורה לאמירת או אי-אמירת קדיש בשבת בספרד. אמנם, בתחילת המאה ה-16, אנחנו מוצאים את היתום אומר קדיש בתרא רק בימות החול, למעט שבתות ויו"ט. כך יוצא מדברי ר' בנימין בן מתתיה שהתנגד למנהג הספרדי להמנע מאמירת קדיש יתום בשבת ויו"ט. ההמנעות מאמירת קדיש בשבת התפתחה כפועל יוצא מן הנימוק לאמירת קדיש יתום, נימוק שהגיע אף הוא מאשכנז, יחד עם המנהג גופו. מטרת אמירת קדיש יתום היא להציל את נפש ההורים מדין גיהנם ולאפשר כניסה לגן עדן. כיוון שגיהנם שובת בשבת עבור פושעי ישראל ורק פושעים ברמה ירודה ביותר אינם נחים בשבת, אמירת קדיש בשבת נתפסה כזלזול בהורים והחשבתם כפושעים. לדברי ר' בנימין, המנהג הקדום מאשכנז התיר אמירת קדיש יתום בשבת, ואמירה זו אינה מייחסת דרגה רוחנית נמוכה להורי האומר קדיש.

הדרכה ישירה של האר"י מופיעה בענין אמירת קדיש בשבת ויו"ט. האר"י ראה ערך רוחני באמירת קדיש בשבת, כמו המנהג האשכנזי, כיוון שענין הקדיש הוא להעלות את נשמת הנפטר אף בגן עדן עצמו, ולא רק להצילו מדין גיהנם. נימוקו ההגותי של האר"י לקדיש נשען ככל הנראה על דברי הזוהר, ונימוק זה שימש נדבך לשני מנהגים מסתעפים בענין קדיש יתום. בשל כך ראיתי במנהגים אלה השפעה עקיפה של האר"י. המנהג הראשון הוא אמירת קדיש יתום במשך י"ב חודש חסר שבוע, ולא במשך י"א חודש ואילו המנהג השני הוא אמירת קדיש החל מן השבת הקודמת ליום השנה, ולא רק ביום השנה גופו. המנהג האחרון נסמך על מקור נוסף משער המצות, שם נאמר כי בשבת הסמוכה ליום הפטירה הנשמה עולה לגן עדן ואינה יורדת משם עד ליום הפטירה.

אמירת קדיש יתום בשבת עדיין לא התפשטה בכל הקהילות הספרדיות עד לסוף המאה ה-18, אולם כבר מן המאה ה-16 נמצא למנהג זה מקום בקרב חלק מן המתפללים. כנראה ארכה הטמעת המנהג זמן ארוך יחסית בשל החשש העומד ביסוד המנהג, שלא להחשיב את הורי המתפלל כרשעים. המתיחות סביב שינוי המנהג ניכרת במיוחד בדברי החיד"א. למרות זאת, הלכה והתפשטה הנהגת האר"י עד שבתקופת ר' יוסף חיים, כמאה שנה אחר החיד"א, כבר ניכרת הטמעה משמעותית של המנהג. במאה ה-20 נראה כי המנהג לומר קדיש בשבתות וימים טובים אינו נושא לדיון אלא נחשב כמנהג מבוסס וקדום.

בנוגע להשפעות העקיפות, ראינו כי מנהגים אלה התפשטו אף הם בצורה נרחבת, כאשר בבסיסם עמד הרצון להתאים את המנהג לנימוק ההגותי של האר"י.

## סיכום ומסקנות

שני תחומי דעת, הקבלה והתפילה, מקיימים יחסי גומלין המפריים ומעשירים האחד את השני. תפיסות אמוניות שונות סבורות כי אין כל תחום עומד ניצב לעצמו, אלא כלל התחומים הבונים את עולמו ההגותי והרוחני משתלבים למסכת אחת המכוונת להשגת שלימותו בעולם. מחקר זה עסק בהשפעת התורה הקבלית. אותה עיבד וביסס האר"י, על יחידת תפילה אחת, תפילת הקדיש, וזאת כדי לאפשר בחינה מדוקדקת של ההנחה כי אכן השפיע האר"י על התפילה הספרדית העממית. על מנת לעקוב בצורה מדויקת אחרי מידת השפעתן של הדרכות האר"י על הביטוי המעשי של תפילת הקדיש בבתי הכנסת, חילקתי את המחקר לשישה פרקים, כאשר כל פרק עסק בהיבט אחד של אמירת הקדיש בבתי הכנסת. מתוך הבחינה הפרטנית והדקדקנית, אנסה לתאר כעת את תהליך ההשפעה הכולל של תורת האר"י על הקדיש תוך זיהוי מגמות שחזקו או מיתנו תהליך זה.

בתהליך הטמעת הדרכת האר"י וההסתייגות מהן לקחו חלק חשוב שורה של מקובלים ופוסקי הלכה. הדמויות המרכזיות שהובילו את השינויים על פי האר"י היו ר' משה זכות, ר' ישראל יעקב אלגאזי ור' אליעזר פאפו, הרב חיים יוסף דוד אזולאי, הרב יוסף חיים מבגדד 'בן איש חי' והרב יעקב חיים סופר בעל 'כף החיים'. מנגד עמדו חכמים שניסו למתן את השפעת האר"י במקרה של התנגשות. עסקנו בפרקים השונים בדבריהם של ר' משה הכהן, ר' יעקב רקה, ר' שם טוב גאגין, שאותם אפיינתי כמנהיגים של הפריפריה ומכאן נובעת הסתייגותם. כן בחנתי את דברי ר' יחיא צאלח גדול פוסקי תימן שלימד סנגוריה על נוסח תימן המשמר את נוסח התפילה של הרמב"ם, במקרה של סתירה עם הדרכות האר"י. הרב עובדיה יוסף ובניו אחריו הם החוליה האחרונה בשרשרת הטמעת מנהגי האר"י, כאשר מחד – הרב עובדיה מקבל את סמכות האר"י והנהגותיו, כחלק מן המנהג הספרדי בכלל, ומאידך – אינו מוכן לסתור את דברי ר' יוסף קארו בשל תפיסת 'להחזיר עטרה ליושנה'.

אם נבחן את תיאור השפעות האר"י בכל פרק ופרק, נוכל לגבש תמונה ברורה למדי של מידת ההשפעה ותבניתה. כל עוד הדרכת האר"י היתה חתוכה וברורה, ולא עמדה בסתירה לכלל הלכתי או לתפיסה הגותית, היא נטמעה בצורה מהירה ונרחבת. נמצא אותה מופיעה החל מן המאה ה-17 בסידורים הספרדיים, והשלמת ההטמעה התרחש לא יאוחר מן המאה ה-19. לעומת זאת, כאשר ישנה התנגשות בין הקבלה לבין ההלכה או ההגות, הרי שבמקרה זה נצפה במחלוקות והסתייגויות מצד אחד, ובדברבן זהיר או תקיף מן הצד השני. קבלת ההדרכות מן הסוג הזה וביסוסן יתרחשו, אם בכלל, רק במאות 19–20. גורם נוסף שהשפיע על תהליך ההטמעה הוא מידת השינוי בנוסח

התפילה שנדרשו המתפללים לבצע. כאשר היה מדובר בתיקון מינורי, הרי שההטמעה היתה מהירה. כאשר התבקש תיקון משמעותי של נוסח התפילה, ההתנגדות היתה חזקה יותר ולכן נדרשה תקופת זמן ארוכה כדי להחיל את השינוי.

במקרים בהם הדרכת האר"י לא היתה ברורה דיה מסיבות שונות, ההטמעה היתה איטית יותר והתרחשה בעיקר הודות לתיווכם של פוסקי ההלכה האמונים אף על תורת הקבלה. גם כאשר לא היתה קיימת הדרכה מפורשת, אך דברי האר"י הביאו להיסקים חדשים, התקבלו ההיסקים הללו ונטמעו בסידורי התפילה ובמנהג הספרדי. ראינו זאת בשני נושאים: בהחלת כוונות עושה השלום בקדיש לתקבל, ובהשפעות העקיפות של הדרכת האר"י בנוגע לקדיש יתום.

חלק נכבד מן המחקר עסק בבחינת המנהגים קודם לאר"י. בדקתי האם כל אחד מן הנושאים הנדונים היה קיים במרחב הספרדי עוד בתקופת קדומה, ובאיזו מידה הוא היה רווח. זאת עשיתי כדי לעמוד על היקף השפעתו של האר"י וחלקו בשינוי המנהג הקדום. כמובן שאם המנהג היה רווח ומבוסס אז הוא המשיך, בלי כל זיקה לאר"י, ולכן לא היה צורך לבדוק האם האר"י הוא גורם השינוי. מתוך ניתוח הנתונים, נראה כי דוקא נתון זה לא היה משמעותי בתהליך קבלת הדרכות האר"י בנוגע לקדיש. כלומר, הימצאות מנהג או חסרונו בחלק מקהילות ספרד קודם לתקופת האר"י לא מהווה מדד עיקרי לבחינת התקבלות אותו המנהג לאחר תקופת האר"י. גם במקרים בהם המנהג לא הופיע כלל בספרד, התקבלותו יכולה היתה להתרחש במהירות בעקבות הדרכת האר"י, וגם במקרים בהם היה מצוי בספרד במידה חלקית, הטמעתו היתה יכולה להתעכב בגלל גורמים אחרים שמניתי למעלה. דוגמא לכך היא מסורת כ"ח אותיות במענה הקהל, שראינו כי כבר היתה מצויה בספרד באופן חלקי עוד במאה ה-14, אולם התקבלות מסורת זו שהופיעה בשער הכוונות ארכה זמן רב בשל ההתנגשות עם הפסק של ר' יוסף קארו. אם כן, ארבעה פרמטרים השפיעו על קבלת הדרכות האר"י בנוגע לקדיש בבתי הכנסת – הראשון, השאלה האם מצויה בהדרכת האר"י סתירה כלשהי לכלל הלכתי; השני, האם הדרכת האר"י מהווה סתירה כלשהי לתפיסה הגותית; השלישי, האם הדרכת האר"י חייבה תיקון נוסח משמעותי, או תיקון נוסח מינורי בלבד; הרביעי: האם הדרכת האר"י היא ברורה וחד-משמעית, או שנמסרה באופן לא מספיק ברור.

אפרוט את הנחותי לפרוטות, תוך התקדמות מדורגת המציגה בתחילה את המקרים בהם לא הופיע אף אחד מארבעת הפרמטרים ולכן לא היתה סיבה למיתון ההטמעה. אחר אציג את המקרים בהם הופיע פרמטר תיקון הנוסח, שכפי שראיתי הוא החלש מבין שלושת ההתנגשויות – הלכה, הגות ונוסח. אעבור לתיאור המקרים בהם הופיע פרמטר הסתירה ההגותית, ואז אתאר את המקרים בהם הופיע פרמטר הסתירה ההלכתית. בסיום דברי אציג מקרים בהם הופיע פרמטר הבהירות,

שהוא נפרד בעניינו משלושת הפרמטרים הקודמים לו. בשלושה מנהגים בהם שולבו יחד שני פרמטרים שונים, עסקתי באותו מנהג בשני מקומות שונים.

אפתח בתיאור שלושת המנהגים בהם הדרכת האר"י הופיעה במפורש ולא היתה כל סתירה, בתחום ההגות, ההלכה ובנוסח התפילה עם אותה הדרכה:

בתחום נוסח הקדיש בו דנתי בפרק הראשון אפשר לראות כי תיקון הנוסח בו דקדק האר"י לומר 'די ברא' בשתי תיבות חלוקות, במקום 'דברא' בתיבה אחת התקבל בסידורי התפילה כבר במאה ה-17, ובאופן מוחלט במאה ה-19. לא היו דיונים הלכתיים סביב קבלתו, למרות שנוסח זה כמעט ולא הופיע בסידורי ספרד קודם לאר"י ולא היתה התייחסות קודמת לאר"י לדקדוק זה. גם הוספת וו החיבור ברשימת השבחים כדי לרמוז לשם בן מ"ב התקבלה ונטמעה בצורה גורפת, כבר במאה ה-17. במקרה זה היתה קיימת הדרכה קודמת לאר"י, אך היא לא היתה נפוצה וידועה. בסידורי ספרד הקודמים היתה חוסר אחידות ברשימת השבחים, ורק בעקבות הדרכת האר"י הסידורים הציגו תמונה עקבית ברשימת השבחים.

היקף מענה הקדיש, שנדון בפרק השני, היה מוקד לדיונים עוד קודם לאר"י, והיו מספר דעות לגביו. ההדרכה אמנם לא כתובה במפורש בשער הכונות, אך היא מובנת בעקיפין ואין התלבטות בנוגע להבנתה. המענה המורחב עליו המליץ האר"י התחיל להתקבל במנהג הספרדי כבר באמצע המאה ה-17, ביסוס משמעותי של המנהג התרחש במאה ה-19 ואילו הטמעה מושלמת היתה בתחילת המאה ה-20. בקרב פוסקי ההלכה לא מצאנו דיונים בענין, ומופיעות הכרעות ברורות בענין. כל זה כאשר לא היתה שאלה של הפסק, בה כבר יש התנגשות עם כלל הלכתי, ואזון בהתנגשות זו בהמשך הסיכום.

אמירת קדיש קודם הודו בשחרית, שנידונה בפרק הרביעי, לא הופיעה במקורות קדומים. גם אמירת קדיש קודם והוא רחום בערבית כמעט ולא נהגה בתקופה שקודם לאר"י. כן לא היו דיונים הלכתיים בענין. לאחר הדרכת האר"י שמסרה את המקומות בהם יש לומר קדיש, ובכללם שני מקומות אלה, מופיעים שני קדישים אלה בסידורים החל מן המחצית השנייה של המאה ה-17, באופן גורף, עד ימינו.

אעבור לתיאור שלושה מנהגים בהם הופיעה הדרכה ברורה של האר"י, אך אותה הדרכה הצריכה תיקון נוסח משמעותי שגרם לעיתים להסתייגות ולרצון לשימור הנוסח הקדום.

הראשון בשלושה, בו עסקתי בפרק הראשון, הוא נוסח הבקשה לגאולה 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחה'. נוסח זה היה נפוץ למדי במנהג הספרדי הקדום, אולם היו שהרחיבו אותו עוד יותר, בפרט

בשבתות וימים טובים. האר"י מסר הדרכה מפורשת להקפיד לומר דוקא את הנוסח 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחה', כיוון שמרמז לשמות הקב"ה. הדרכת האר"י החלה להופיע כבר במאה ה-17, ונראה שהתקבלה עד למאה ה-19, בדומה לתיקוני הנוסח המינווריים אותם ציינתי לעיל. אמנם, בשני מקומות שימרו באדיקות את המנהג הקדום, ולא צימצמו את נוסח הבקשה, עד לתקופה מאוחרת יחסית. סידור 'תפלת החדש' נוסח ליוורנו שיצא לאור בשנת 1891 עדיין מציג בקשה מורחבת בתפילות שבת בלבד, אולם באמצע המאה ה-20 כבר שינה את הנוסח בהתאם להדרכת האר"י. נוסח תימן משמר עד ימינו בתפילות החול את הבקשה המורחבת על פי נוסח הרמב"ם.

המנהג השני שבשלושה נדון בפרק השלישי. האר"י הדריך לומר 'עושה השלום' בימים נוראים בסיום תפילת העמידה. משם התרחש המעבר של חתימת 'עושה השלום' מסיום העמידה לקדיש תתקבל. מעבר זה התעכב עד לתחילת המאה ה-20 בשל שני גורמים. הראשון והעיקרי הוא היעדר הדרכה ברורה בה אעסוק בהמשך, והשני הוא הנאמנות ללשון הפסוק באיוב עליו נסמך סיום הקדיש. בשל היעדר הדרכה ברורה, גבר הרצון לדבוק בנוסח הפסוק ולא לשנותו, על הרצון להחיל את הדרכת האר"י אף על קדיש תתקבל. אמנם, למרות שתי ההסתייגויות הללו צפינו בהתחזקות משמעותית של מנהג אמירת 'עושה השלום' בקדיש תתקבל בימים נוראים, החל משנות ה-80 של המאה ה-20.

המנהג השלישי אותו בחנתי בפרק החמישי, הוא חידוש ענית אמן אחר 'ויצמח פורקניה' וביטול ענית אמן אחר 'יתברך'. מנהגים אלה הם מנהגים שהתחדשו במאה ה-16, והתחזקו עם הדרכת האר"י. הייתה קיימת הדרכה שונה בקרב פוסקי ההלכה קודם לתקופה זו, החל מרב עמרם ועד לר' יוסף קארו. בשל הצורך בשינוי נוסח משמעותי למדי: הוספה של אמן אחר 'ויצמח פורקניה' וביטול ענית אמן אחר 'יתברך', היו פוסקי הלכה שדנו בשאלה וציידו בהדרכת האר"י, למרות המנהג הרווח ולמרות דברי מרן בשו"ע. עד למאה ה-20 מנהג זה התקבל בצורה משמעותית, ומן המאה ה-20 ואילך התקבל באופן גורף.

אנו רואים כי בשל הצורך בתיקון נוסח משמעותי, היתה האטה בהטמעת הנוסח עליו המליץ האר"י, וקבלת השינויים התרחשה לקראת המאה ה-20. קבלת תיקוני הנוסח התרחשה לבסוף בשל עידודם של המקובלים פוסקי ההלכה, שתיווכו בין ההדרכה הראשונית של האר"י לבין קהלי המתפללים שכנראה חששו מפגיעה בנוסח התפילה.

התנגשות בין הדרכת האר"י לתפיסה הגותית נצפתה בדיון בנושא אמירת קדיש יתום, שנידונה בפרק השישי, בשני נושאים בהם החשש מהחשבת ההורים כרשעים גרם להסתייגות מהדרכת

האר"י. אמירת קדיש יתום בשבת לא היתה נפוצה במנהג הספרדי קודם לאר"י, בשונה ממנהג אשכנז. זאת כנראה בשל החשש שאמירת הקדיש בשבת מרמזת כי הנפטרים אינם נחים בשבת מן הגיהנם, ויש צורך לסייע להם אף ביום זה, או משום אבילות בפרהסיא. למרות נימוקו של האר"י המיישב את החשש המתואר, כנראה היו שעדיין התקשו רגשית ונפשית לבצע את השינוי. ראינו התחלה של שינוי עד למאה ה-18 בעידודו של החיד"א. במאה ה-19 יש התבססות של המנהג, כפי העולה מדברי 'בן איש חי', ובמאה ה-20 ניכרת הטמעה מושלמת. גם בנוגע לשאלת תקופת אמירת קדיש יתום חלה אותה הסתייגות, כיוון שרק רשעי ישראל נדונים במשך שנים-עשר חודש, ואילו דין הצדיקים נגמר מוקדם יותר, לכן המנהג היה לומר קדיש במשך אחד-עשר חודש בלבד. אולם, פוסקים הסיקו מנימוק האר"י כי הקדיש מועיל אף לצדיקים, ולא רק לרשעים, ולכן ראוי לאמרו במשך כל שנת האבל. במקרה זה העדיפו הפוסקים למצוא פשרה המקיימת את שתי התפיסות במקביל. פשרה זו הושגה באמצעות הפחתת שבוע אחד בלבד, והיו דיונים ברמה מתקדמת יותר, מתי ראוי להפחית שבוע זה. נראה כי קביעת הפשרה והתחשבות בתובנות ההגותיות של המתפללים נוצרה כיוון שבמקרה זה לא היתה קיימת הדרכה ברורה של האר"י, אלא הפוסקים הסיקו מסקנה מן הקביעה הראשונית של האר"י. פשרה זו גרמה להתקבלות מהירה יותר של המנהג, כבר במאה ה-17-18, ונראה שבלעדיה ההטמעה היתה איטית יותר.

בשלושה נושאים סתרה הדרכת האר"י פסיקה הלכתית. המקרה הראשון נוגע לכ"ח אותיות במענה הקהל שנידון בפרק השני. המסורת שהמענה כולל ז' תיבות וכ"ח אותיות היא קדומה, ומצויה בספרד כבר במאה ה-14. יחד עם זאת, המענה המסורתי הקדום הכולל כ"ט אותיות עדיין רווח. ר"י קארו נזקק לדיון וקבע כי אין לשנות את הנוסח הקדום. בנוסף הציע אפשרות לקיים את הנוסח הקדום תוך התאמה למסורת כ"ח אותיות באמצעות השמטת האות י' מתיבת 'שמה'. האר"י הדריך לומר כ"ח אותיות במענה, אך הנוסח שמסר ר' חיים ויטל הוא הנוסח המסורתי, בן כ"ט אותיות. ר' שמואל ויטל הכריע שיש לומר 'לעלמי' חסר וו. הנוסח אותו הציע ר' שמואל ויטל הופיע בסידורים רבים, אך היו ששמרו על הנוסח המסורתי, בניגוד להדרכת האר"י, או שהגיעו לכ"ח אותיות בדרכים אחרות ('לעלם ולעלם'; 'שמה' חסר י'). דיונים הלכתיים סבבו סביב שאלת נוסח המענה במהלך הדורות. במאה ה-20 דבק הרב יוסף בפסיקת ר' יוסף קארו ובהמלצתו בנוגע למנין: 'שמה' חסר י'. לכן, סידורים ספרדיים בני זמננו נטו יותר לאמץ את הנחיית הרב יוסף, בשונה מן המצב לפני פסיקת הרב יוסף, בו נוסח 'לעלמי' היה נפוץ יותר. כלומר, חברו כאן יחד חוסר בהירות והסתירה לכאורה בין הדרכת האר"י לבין הנוסח שנכתב בשער הכונות, בה אדון בהמשך, וסתירת הפרשנות של ר' שמואל ויטל לפסק ר' יוסף קארו, וכאן מדובר על סתירה לכלל ההלכתי אין לשנות

ממטבע שטבעו חכמים'. שילובם של שני הגורמים הביא לתהיות ודיונים, שלמעשה לא הוכרעו עד זמננו.

שני הנושאים הנוספים שבהם הדרכת האר"י התעמתה עם פסקים הלכתיים עוסקים בשאלת ההיתר להפסיק כדי לענות קדיש במהלך קריאת שמע וברכותיה. הדיון עוסק בשאלה האם מותר לענות את המענה המורחב בן כ"ח תיבות והאם מותר לענות את כל חמשת האמנים בקדיש, במקרה של הפסק. שני הנושאים הללו טומנים בחובם את ההבנה כי הפסק מתאפשר רק במקרה של נוסח קדום ומבוסס, ואילו הרחבות שנוספו במהלך הדורות אינן נכללות בהיתר ההפסקה.

בנוגע למענה, בו דנתי בפרק השני, ר"י קארו פסק כי יש לענות עד יתברך, ולכן מכאן ואילך מדובר בהרחבה. עד המאה ה-19 צידדו הפוסקים בדעה כי יש לענות את המענה המצומצם עד יתברך במקרה של הפסק, אולם בן איש חי וכף החיים פסקו כי אף במקרה של הפסק יש לענות את המענה המורחב. הרב יוסף התנגד לפסיקה זו וסבר כי בהתאם להוראת ר"י קארו, יש לענות עד יתברך בלבד.

בענין עניות אמן, שנידונה בפרק החמישי, הענייה שהתחדשה בעקבות האר"י, אחר 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחה', אינה יכולה לכאורה להיאמר במקרה של הפסק. גם ר"י קארו לא הזכיר עניה זו בשו"ע. פוסקים צידדו לכאן ולכן, אולם בזמננו, בעקבות פסיקת בן איש חי, רואים את כל ה' אמנים כחטיבה אחת, מבלי להבחין ביניהן, וזאת למרות הסתייגותו, שהלכה ופחתה עם השנים, של הרב עובדיה יוסף.

שלושת הנושאים הללו היו מוקד לדיונים הלכתיים רבים שודאי השפיעו על המנהג בבתי הכנסת, אף אם לא באו לידי ביטוי בסידורים. אם כן, נראה שההכרעות בשאלת ההתנגשות בין הקבלה וההלכה בנוגע לקדיש עדיין לא הובררו לחלוטין, ונמצאו דעות לכאן ולכאן, אם כי לרוב הפסיקה והמנהג תואם להדרכת האר"י.

היחס לדברי האר"י כחומרה הלכתית מתבטא בדיונים על מספר הקדישים שיש לומר בכל יום, שבו עסקתי בפרק הרביעי. המקורות הקדומים הזכירו שבעה קדישים בלבד. המעבר מקדישי רשות לקדישי חובה מגלם בתוכו תפיסה של החמרה הלכתית, בעקבות הדרכת האר"י. אם בתחילה נתפסו רק שבעה קדישים כחובה בהתאם לדרשת 'שבע ביום הללתיך' ושאר הקדישים כרשות, בעקבות פסיקת בן איש חי וכף החיים תופסים את כלל הקדישים כחובה, כיוון שהאר"י קבע כי יש לכל קדיש משמעות בתהליך עליית העולמות.



כעת אזכיר את העניינים בהם היתה קיימת חוסר בהירות, או שלא ניתנה הדרכה מפורשת של האר"י, ואבחן האם אלה השפיעו על תהליך ההטמעה. אעסוק בחמישה נושאים, ששלושה מהם הזכרתי בקצרה למעלה:

הנושא הראשון, שנידון בפרק הראשון, הכלל שיש לומר כ"ח תיבות בקדיש נכתב במפורש, אך הנוסח שכתב ר' חיים ויטל כולל רק כ"ז תיבות, כלומר, יש חוסר התאמה בין הכלל לבין פירוטו. לכן התעוררה השאלה כיצד לבצע את ההתאמה לכ"ח. ר' שמואל ויטל הורה שלא לחלק את תיבת 'מכלי' לשתי תיבות 'מן-כלי', בשל נימוקים קבליים. למרות זאת, נוסח 'מן כלי' החל להופיע בסידורים כבר באמצע המאה ה-17. בשל הדרכת החיד"א שדבק בדעת ר"ש ויטל, הנוסח היה שנוי במחלוקת עד לסוף המאה ה-19, אז התקבלה הכרעת בן איש חי לומר 'מן כלי' ולא 'מכלי'. כלומר, בנושא זה התקיים דיון פנים קבלי ולא דיון הלכתי-קבלי. חוסר הבהירות בכוונת האר"י הוא שהביא למחלוקת.

הנושא השני נידון אף הוא בפרק הראשון. ציינתי כי בספר הכוונות לא קיים מתאם בין מסורת כ"ח אותיות לבין הנוסח שנכתב בחיבור. מצב זה איפשר לפוסקי ההלכה שביכרו את הנוסח הקדום 'לעלם ולעלמי עלמיא' על פני 'לעלם לעלמי עלמיא' לטעון כי ניתן לקיים את מסורת כ"ח אותיות גם בדרכים אחרות, כמו השמטת האות יוד מתיבת 'שמיא'. זאת למרות שהדרך הזו לא מתיישבת עם מסכת הרעיונות של האר"י בפירוש הקדיש. גם כאן, חוסר הבהירות הוא שאיפשר חוסר אחידות בנוסח המענה במשך תקופה ארוכה.

הנושא השלישי שנדון בפרק השלישי, ההדרכה לומר 'עושה השלום' בימים נוראים מתייחסת בכתבי האר"י לסיום התפילה. אין הדרכה מפורשת לומר נוסח זה בקדיש תתקבל. יתרה מזו, בעל 'חמדת ימים' כתב בפירוש שאין להחיל את שינוי הנוסח על קדיש תתקבל. היעדר הדרכה מפורשת, יחד עם הוראת חמדת ימים, גרם להאטה משמעותית בהעברת נוסח 'עושה השלום' לקדיש תתקבל, ומנהג זה התפתח רק במאה ה-20.

שני הנושאים האחרונים, שנידונו בפרק השישי, מתארים שני מנהגי קדיש יתום, אותם הצגתי במחקר כהשפעה עקיפה של האר"י. שני המנהגים הללו לא נכתבו במפורש בשער הכוונות או בחיבורים אחרים. תיארתי לעיל את מנהג אמירת קדיש יתום במשך תקופת זמן של פחות משנים-עשר חודש. נראה כי עמדת המקובלים פוסקי ההלכה שהפחיתו שבוע מן השנה המלאה נבעה גם מהיעדר הדרכה מפורשת של האר"י, ולכן היה טבעי יותר לקבל את תפיסת ההמון שחושש מזלזול בכבוד ההורים במידה והקדיש יאמר במשך שנה שלימה. המנהג להתחיל באמירת קדיש ביום השנה

החל מן השבת הקודמת לפטירה אף הוא לא נזכר כמנהג האר"י. אדרבא, בשער הכונות מתואר כי האר"י היה אומר קדיש ביום השנה, ולא נזכר כי התחיל באמירתו קודם לכן. למרות האמור, הסיקו מקובלים ממקור אחר בכתבי האר"י כי כך ראוי לנהוג. כנראה בשל הפיתולים שביב מנהג זה והיעדר הדרכה מפורשת הוא התחיל להופיע רק במאה ה-19 והתבסס לקראת סוף המאה.

למרות כל הגורמים המאטים אותם מניתי, יד הקבלה וסמכותה גברה על מנהגי התפילה הקדומים, ובסוף המאה ה-20 ניתן לזהות במנהג הספרדי את יישומן של כל הדרכות האר"י לקדיש.

### נספח: דפוס סיפורים שסייעו בהתפשטות הדרכות האר"י (לפי סדר כרונולוגי)

**סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד יצ"ו, ונציה תי"ז:** הסיפור נדפס בונציה בדפוס וינדראמינה על ידי אנטוניו ריציני בשנת 1657. זהו הסיפור הספרדי הראשון שכלל את הדרכות האר"י לתפילות, ואף הציג, בצד הנוסחים המסורתיים, את הנוסח הנבחר על ידי האר"י. התאמת הסיפור לכוונות האר"י התבצעה הודות לעבודתו של ר' משה זכות, מגדולי רבני איטליה במאה ה-17 ומראשי מפיצי תורת האר"י, כפי שנכתב בהקדמת הסיפור: 'כי הואיל להטפל בו מעלת החכם המגיה... הרמ"ז נר"ו ולתקנו בכל תיקוני האר"י זלה"ה'.<sup>1</sup>

**בית תפלה: אמשטרדם תע"ב; קושטא תצ"ה:** הסיפור נדפס לראשונה באמשטרדם בשנת תע"ב (1712?),<sup>2</sup> בדפוס משה דיאש ושמעון שמש, מאת העורך והמביא לבית הדפוס ר' משה רפאל ב"ר שמואל דוד אוטולינגו. בשער הסיפור: 'בית תפלה וספר דברי הימים, מגיד לאדם מה שיחו כי יעטוף לפני ה' אל עם ה' אלה בני הספרדים [...] אלף המגן תלוי עליו אבן בוחן פנת יקרת מנהג האריאל אריאל לבוש הבדים. מגדל עוז בו ירוץ צדיק נשגב הגאון הרמ"ז בסדורו כולו מתמדים...'.<sup>3</sup>

לאחר למעלה מעשרים שנה, נדפס סיפור 'בית תפלה' שנית, על פי דפוס אמשטרדם (השווייתי את ההערות לצד נוסח התפילה והן אכן זהות. הסדר אינו זהה כיוון שסידרו מחדש את האותיות לצורך הדפוס), בקושטא בסוף שנת תצ"ה (1735), בדפוס יונה יעקב, מאת המביא לדפוס ר' חיים גנדור. בשער הסיפור: 'סיפור בית תפלה, נדפס מחדש אשר כבר לא היה לעולמים מסודר כסדר הרמ"ז מפי כתבי האר"י לוריא זלה"ה [...]'.<sup>4</sup>

**שערי רחמים, שלוניקי תק"א:** הסיפור יצא לאור בשלוניקי בשנת תק"א (1741?) בשער הסיפור נאמר כי הוא 'מלוקט מכתבי הרב האלקי חיים הכהן אשר ליקט מכתבי הקדש האלקי האריאל ז"ל'. אחר נאמר גם קצת תפילות וכוונות אשר ליקט מקדשי שמים ה"ה החכם השלם חסיד ועניו כמה"ר שלמה עבאדי'. ר' חיים הכהן חיבר ספר מקור חיים על שו"ע או"ח (קושטא ת"י). בשער החיבור נכתב כי היה תלמידו של ר' חיים ויטל. עפ"י מפעל הביבליוגרפיה השתמשו בסיפורו של ר' חיים הכהן כדי לשלב בסיפור הנהגות מאת האר"י. בנוסף, יש בסיפור הדרכות מספר חמדת ימים,

<sup>1</sup> פרטי הסיפור במפעל הביבליוגרפיה:

[http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=003028081&local\\_base=NNL01](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=003028081&local_base=NNL01)

<sup>2</sup> גישה מקוונת: URL: <http://www.hebrewbooks.org/19720>

<sup>3</sup> פרטי הסיפור במפעל הביבליוגרפיה:

[http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000306827&local\\_base=MBI01](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000306827&local_base=MBI01)

<sup>4</sup> פרטי הסיפור במפעל הביבליוגרפיה:

[http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000306837&local\\_base=MBI01](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000306837&local_base=MBI01). מופיע באוצר החכמה.

שולבו כנרה ע"י ר' בנימין קמחי (עפ"י מפעל הביבליוגרפיה). כנראה שהסידור לא יועד לכלל המתפללים, אלא לשכבת תלמידי חכמים יודעי ח"ן ומדקדקים. כך משתמע מן הנאמר בהקדמת הסידור: 'והיה כל מבקש השם אשר דרכו נשתרה (?) ונפשו אותה לתור להם מנוחת עולמים אור נגה עליהם בדפוסם בשערי רחמים יבינו דבר לאשורו דבר הלמד מעניינו לפקוח עינים עורות'. וכן נראה גם מתוכן הסידור אשר מציג פירוש קבלי מקיף לתפילה, לצד הנוסח שתופס מקום מצומצם יחסית.<sup>5</sup>

**חסד לאברהם: איזמיר תקכ"ד; מנטובה תקמ"ג:** יצא לאור שיצא לראשונה באיזמיר בשנת תקכ"ד (1764?) בדפוס יעקב בן שמואל ואלאנסי. כשני עשורים מאוחר יותר הודפס שנית במנטובה, בשנת תקמ"ג (1783?) בדפוס אליעזר שלמה. מחבר הסידור הוא ר' אברהם בן שלום טובייאנה, שהיה דיין ומקובל, בקי בתורת הנגלה והנסתר. עמד בראש חבורת מקובלים באלג'יר. ביקש להנהיג את מנהגי האר"י בבתי הכנסת באלג'יר, ועורר מחלוקת חריפה בעיר. נפטר בשנת 1793.<sup>6</sup> בהקדמת ר' אברהם טובייאנה נאמר שהספר מבוסס על כתבי ר' יצחק לוריא, ר' חיים ויטאל ובנו ר' שמואל ויטאל ועל ספר חמדת ימים. בדומה ל'שערי רחמים', הסידור יועד כנראה ליודעי ח"ן האמונים על תורת הקבלה. זאת אפשר ללמוד מן הנאמר בהקדמה: 'והיה כל מבקש ה' יבוא אל אוהל מועד להקריב את קרבן ה' ולשרת בקדש', וכן מתוכן הסידור וסגנונו המלא בהערות והזכרות על דרך הסוד, באופן המקשה על השימוש המקובל בסידור תפילה.<sup>7</sup>

**תפלת החדש, ונציה תקס"א:** סידור פופולרי שיצא לאור במספר רב של מהדורות במהלך המאה ה-19, ואף במאה ה-20. על פי וינוגרד, המהדורה הראשונה של תפילת החדש יצאה לאור בונציה בשנת תקס"א (1801?), בדפוס גד בן יצחק פואה.<sup>8</sup> שתי המהדורות הראשונות אותן ציין וינוגרד, ונציה תקס"א וליוורנו תקע"ז, אינן מצויות בספריות ציבוריות ואינן מופיעות במפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי. המהדורה הראשונה המופיעה במפעל הביבליוגרפיה היא ליוורנו תקפ"ג, בדפוס נתן מולכו.<sup>9</sup> תורגמן ציין כי ארבעים מהדורות של הסידור הודפסו, בין השנים 1801-1975,<sup>10</sup> אולם

<sup>5</sup> פרטי הסידור במפעל הביבליוגרפיה:

[http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000182652&local\\_base=MBI01](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000182652&local_base=MBI01)

<sup>6</sup> ואנונו, ארזי הלבנון, א, עמ' 76.

<sup>7</sup> פרטי הסידורים במפעל הביבליוגרפיה: איזמיר תקכ"ד:

מנטובה; [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000306863&local\\_base=MBI01](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000306863&local_base=MBI01)

תקמ"ג: [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000306883&local\\_base=MBI01](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000306883&local_base=MBI01). קישור

לדפוס מנטובה: <http://www.hebrewbooks.org/6972>.

<sup>8</sup> וינוגרד, אוצר, ב, עמ' 288, ונציה 2149.

<sup>9</sup> URL: [http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc\\_number=000306932&local\\_base=MBI01](http://aleph.nli.org.il:80/F/?func=direct&doc_number=000306932&local_base=MBI01)

<sup>10</sup> פרטים על מהדורותיו של סידור 'תפילת החדש' ראה אצל תורגמן, עמ' 227-229; הפניה למהדורות תפילת החדש עד לשנת תרכ"ג (1863) מופיעה אצל וינוגרד, אוצר, א, מפתח שמות הספרים, עמ' 173.

במפעל הביבליוגרפיה מופיעות חמישים ושתיים מהדורות של 'תפלת החדש', עד לשנת 1956. בשער הסידור נזכר החיד"א כמקור תפילות וכוונות בסידור: 'ותפלות וכוונות להרב הגדול חיד"א זיע"א'. כיוון שהחיד"א היה פוסק ומקובל בעל השפעה, חדרו באמצעות חיבוריו הדרכות האר"י לסידורי התפילה, וביניהם ל'תפלת החדש'. בשל תדירות ההדפסות של הסידור והיקף תפוצתו, חדרו הוראות האר"י בנוגע לקדיש לקהלי מתפללים רבים.

**בית עובד, ליוורנו תר"ג**: סידור 'בית עובד' יצא לאור לראשונה בליוורנו בשנת תר"ג (1843?), בדפוס יעקב אשכנזי, כארבעים שנה לאחר הדפוס הראשון של 'תפילת החודש'. במהלך כמאה שנה יצאו לאור חמש מהדורות של הסידור.<sup>11</sup> מסדר הסידור הוא ר' יהודה שמואל אשכנזי. בשער הסידור נכתב כי: 'בית גדול הוא זה בתוספת חדשים מזה ומזה דינים מחודשים שייכים ונצרכים [...] בית מלא אורה מספרן של צדיקים ראשונים ואחרונים דינים מצודקים'. לא נאמר מיהו המקור להדרכות ולהוראות המופיעות בסידור, אך נכתב כי באו בסידור 'דינים מחודשים שייכים ונצרכים'. כנראה הדינים החדשים מתייחסים למנהגי הקבלה שהחלו להתפשט בציבור, והיה צורך לתת להם ביטוי בסידורים. אמנם, בשער לא נזכרו שמות החכמים עליהם הסתמך, אולם עיון בגוף הסידור מעלה כי אף כאן, חלק גדול מההדרכות מסתמכות על דברי החיד"א, בנוסף לחיבורים אחרים כמו 'סדר היום'. כך לדוגמה בדף ה'ע"א, סדר הנהגת הבוקר: 'וכמ"ש הרב חיד"א בברכ"י בשם מהר"א אזולאי בשם האר"י זצוק"ל'. בהיגד זה אנו מבחינים בשושלת מסירה והעברה של דברי האר"י לקהל הרחב.

<sup>11</sup> על פי מפעל הביבליוגרפיה.

## ביבליוגרפיה

## א. ספרות מקור

1. רשימת קיצורים לספרי בסיס<sup>1</sup>

אבודרהם = אבודרהם, ר' דוד בן יוסף, ספר אבודרהם, מהדורת תהלה לדוד, חלק א, ירושלים תשס"א.

ארחות חיים = ר' אהרן הכהן, ארחות חיים, א, ירושלים תשט"ז.

בן איש חי = חיים, ר' יוסף, בן איש חי, א-ב, ירושלים 1985.

בית יוסף = קארו, ר' יוסף, בית יוסף על טור או"ח, חלק א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג.

חמדת ימים = חמדת ימים, חלקים א-ג, בני ברק תשע"א.

חסד לאלפים = פאפו, ר' אליעזר, חסד לאלפים, ירושלים תשכ"ג.

טור = רבינו יעקב בן אשר, ארבעה טורים, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג.

יביע אומר = יוסף, הרב עובדיה, יביע אומר חלקים א-ח, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ה.

ר' יהודה בר יקר = ר' יהודה בר יקר, פירוש התפלות והברכות, ירושלים תשכ"ח.

כף החיים = סופר, ר' יעקב חיים, כף החיים, ירושלים תשכ"ט.

מחזור ויטרי = מחזור ויטרי, מהדורת אריה גולדשמידט, חלקים א-ג, ירושלים תשס"ד-תשס"ט.

נגיד ומצוה = צמח, ר' יעקב, נגיד ומצוה, מהדורת נתנאל מנצור, ירושלים תשע"ב.

סדר התפלה של הרמב"ם = סדר התפלה של הרמב"ם, ע"פ כתב יד אוקספורד, דניאל גולדשמיט, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 183-213. >הנ"ל, מחקרי תפילה ופיוט, מהדורה שניה, ירושלים תש"ם, עמ' 191-216.<

סדר רב עמרם = סדר רב עמרם גאון, ערוך ומוגה ע"פ כתבי יד ודפוסים, ע"י דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל"ב.

סודות התפילה לרוקח = ר' אלעזר מוורמס, פירושי סידור התפלה לרוקח: פירוש התפילה וסודותיה לכל ימות השנה לרבנו אלעזר ב"ר יהודה מגרמיזא, חלקים א-ב, ירושלים תשנ"ב.

סידור חסידי אשכנז = סידור רבנו שלמה וסידור חסידי אשכנז, מהדורת הרש"ר, ירושלים תשל"ב.

סידור רס"ג = סדר רב סעדיה גאון, מהדורת י" דוידסון, ש' אסף, י' יואל, מקיצי נרדמים, ירושלים תש"א.

ספר הכונות, טרינקי = טרינקי, ר' משה, ספר הכונות, מהדורת נתנאל מנצור, ירושלים תשס"ו.

ספר הכונות, פנצירי = פנצירי, ר' אפרים, ספר הכונות (הישן), ירושלים: אהבת שלום, תשס"ד.

פרי עץ חיים = פופרש, ר' מאיר, פרי עץ חיים, חלקים א-ב, ירושלים תשכ"א.

שבלי הלקט = רבינו צדקיה בן אברהם הרופא, שבלי הלקט, מהדורת מירסקי, ניו יורק תשכ"ו.

שו"ע = קארו, ר' יוסף, שלחן ערוך או"ח, חלק א, ירושלים: לשם, תשס"ד.

שלמי צבור = אלגאזי, ר' ישראל יעקב, שלמי צבור, ירושלים: אהבת שלום, תשס"ג.

שער הכונות = ויטל, ר' חיים, שער הכונות עם פירוש יפה שעה, חלקים א-ב, ירושלים תשכ"ג, מהדורת צילום של ירושלים תרס"ג.

<sup>1</sup> לספרים אלה תופיע הפנייה נוספת במקומה הראוי ברשימה הביבליוגרפית.

תכלאל עץ חיים = צאלח, הרב יחיא בן יוסף, תכלאל כמנהג כל קהלות הקדש תימן יע"א עם ספר עץ חיים, א, ירושלים: שמעון צאלח ושלמה סייאני, תשל"א.

## 2. סידורים ופירושים לסידור

א) כתבי יד של סידורים נוסח ספרד (המספר בסוגריים הוא מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד)  
א. המאה ה-13

פארמה - הספרייה הפלאטינית: 1911 (ס' 13068).

פריס - הספרייה הלאומית: HEB 590 (ס' 10550); HEB 591 (ס' 10551).

### ב. המאה ה-14

אוקספורד - הספרייה הבודליאנית: 1133 (ס' 16594); 1134 (ס' 16595); 1135 (ס' 16596)

לונדון - הספרייה הבריטית: קטלוג מרגליות 692 (ס' 5800).

ניו יורק - בית המדרש לרבנים: MS 5445 (ס' 37209); MS 4674 (ס' 25577).

נים - ספריה עירונית: 13 (ס' 4418).

פארמה - הספרייה הפלאטינית: 1752 (ס' 12979); 1780 (ס' 13006); 29 (ס' 27554).

פרנקפורט דמיין - העירונית: HEBR.OCT 134 (ס' 23152).

צריך - הספרייה המרכזית HEID 125 (ס' 2667).

### ג. המאות 15-16

אוקספורד - הספרייה הבודליאנית: 1081 (ס' 17688); 1132 (ס' 16593); 1136 (ס' 16597); 1137 (ס' 16598).

ירושלים - הספרייה הלאומית 844=8 (ס' B47).

ירושלים - מכון בן צבי: 2048 (ס' 27099).

ירושלים - ששון 59 (ס' 9677), 1017 (ס' 9310).

לונדון - הספרייה הבריטית: קטלוג מרגליות 693 (ס' 6524); OR 11594 (ס' 8351).

ניו יורק - בית המדרש לרבנים: MS 7/4067 (ס' 24969).

פטרבורג - האקדמיה הרוסית- המכון ללימודים מזרחיים A31 (REEL2) 52290.

פארמה - הספרייה הפלאטינית: 2/2207 (ס' 13383); 2072 (ס' 13149).

פריס - הספרייה הלאומית: HEB 592 (ס' 10552).

קיימברידג' - הספרייה האוניברסיטאית: ADD 438 (ס' 16325); ADD 541 (ס' 16830); 1204 ADD (ס' 17069).

רומא - ספריית קונטנזא 3085 (ס' 85).

ב) כתבי יד אחרים

כ"י אוקספורד-בודלי 2700 (ס' 21307) – מנהג מצרים, מייצג את מנהג ארץ ישראל.

מחזור אסלינגן, URL:

[http://rosetta.nli.org.il/delivery/DeliveryManagerServlet?dps\\_pid=IE1607117](http://rosetta.nli.org.il/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE1607117)

6.

מחזור וורמייזא, URL: [www.jnul.huji.ac.il/dl/mss/worms](http://www.jnul.huji.ac.il/dl/mss/worms).290

מחזור נירנברג, URL: <http://jnul.huji.ac.il/dl/mss-pr/mahzor-nuremberg/ms.html>.

נים - ספריה עירונית 12 (ס' 4417) - מחזור מנהג צרפת.

פרנקפורט דמיין - העירונית 1/227 (HEBR. OCT 1/227) (ס' 23165), סידור מנהג אשכנז, מאות 14-15.

ציריך - אוסף ברגינסקי 253 (ס' MSS-D 1423), סידור מנהג אשכנז, מאות 14-15.

*(ג' דפוסים (ודפוסים על פי כתבי יד)*

אבודרהם, ר' דוד בן יוסף, ספר אבודרהם, מהדורת תהלה לדוד, חלק א, ירושלים תשס"א.

אבודרהם, ר' דוד בן יוסף, פירוש הברכות והתפלות אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג.

אבן-ישראל שטיינזלץ, הרב עדין, הסידור והתפילה, חלקים א-ב, תל אביב: משכל, תשנ"ד.

אוצר נחמד, ונציה תק"כ.

אור החיים, ירושלים תשס"ב.

אור ודרך, ירושלים תשמ"ו.

איש מצליח, בני ברק תשס"ו.

אלחדיף, ר' חיים, חתמנו לחיים, ירושלים תרפ"ה.

ר' אלעזר מוורמס, פירושי סידור התפלה לרוקח: פירוש התפילה וסודותיה לכל ימות השנה לרבנו אלעזר ב"ר יהודה מגרמייזא, ירושלים תשנ"ב.

בית התפלה, כזבלנקה ת"ש.

בית יוסף ואוהל אברהם, כמנהג ארם צובה, ירושלים תש"ס.

בית עובד: ליוורנו תר"ג, תרכ"ב, תרפ"ב, תש"ח; תל אביב תשכ"ב, ירושלים תשמ"ב, ירושלים תש"ן.

בית תפלה, אמשטרדם תע"ב.

בית תפלה, קושטא תצ"ה.

בית תפלה יקרא, כמנהג ק"ק ספרדים י"ץ, וינה תרל"ב.

דזיאלאווסקי, אברהם מרדכי, סידור החיד"א, ירושלים תשנ"ה.

דניאל גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, א, ירושלים התש"ל.

דרכי אבות, תל אביב תשס"ד.

דרכי אבות לפי מנהגי מרוקו, תל אביב תשס"ח.

היידנהיים, ר' וולף, ספר קרובות הוא מחזור ליום ראשון של ראש השנה, ברלין תקצ"ז-תקצ"ט.

זרח השמש נוסח יהודי מרוקו, ירושלים תשס"ד.

זכור לאברהם, חלק ראשון, ליוורנו תשי"ג.

חזון עובדיה, ירושלים תש"ן.

חזן, ר' יעקב מלונדרץ, עץ חיים, מהדורת ברודי, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1962.



- חקת עולם, ירושלים תשמ"ב.
- טוביאנה, ר' אברהם בן שלום, חסד לאברהם, מנטובה תקמ"ג.
- ר' יהודה בר יקר, פירוש התפלות והברכות, ירושלים תשכ"ח.
- יחזה דעת, ירושלים תשנ"ה.
- ר' יעקב יצחקי, אהלי יעקב, חלק א (ראש השנה), ירושלים תרס"ח.
- ר' כליפא בן מלכה, כף נקי, מהדורת משה חלמיש ומשה עמאר, לוד : אורות יהדות המגרב, תשע"ד.
- כנסת ישראל, ירושלים תרפ"א.
- כנסת ישראל ע"ש בבא סאלי, נתיבות תשנ"ז.
- לימודי ה', קרית ביאליק תשס"ו.
- לנדא, ר' מנחם מנדל, צלותא דאברהם, תל אביב תשי"ח.
- ר' משה בן מכיר, סדר היום, ונציה שני"ט.
- ר' משה בן מכיר, סדר היום, עם פירוש עץ ארז, צפת תשע"ד.
- מחזור אור ישרים ליום הכפורים לפי ק"ק ספרדים ומנהג בגדאד ואגפיה, ירושלים תש"ו.
- מחזור בית הכפרת ליום הכיפורים, ירושלים תשנ"ה, דפוס צילום של ליורנו תרי"ח.
- מחזור בלתי ידוע, ונציה 83-1581.
- מחזור ויטרי לרבינו שמחה אחד מתלמידי רש"י ז"ל, הורוויץ נירנבערג תרפ"ג.
- מחזור ויטרי, מהדורת אריה גולדשמידט, חלקים א-ג, ירושלים תשס"ד-תשס"ט.
- מחזור זכור לאברהם ראש השנה, ירושלים תשע"א.
- מחזור יחזה דעת לראש השנה, ירושלים תש"ס.
- מחזור כמנהג ספרדים, ונציה ש"ס.
- מחזור כמנהג ספרדים, לראש השנה, קושטא רצ"ב.
- מחזור כמנהג רומה, שונצין-קזאל מיורי רמ"ו (1485-1486), מהדורת פקסימיליה, ירושלים : מאגנס, תשע"ב.
- מחזור ליום כפור כמנהג ק"ק ספרדים, חלק שני, ליורנו תרמ"ו.
- מחזור ליום כפור כמנהג ק"ק ספרדים, המגיה אליהו גאנס, סוסה תרפ"ו.
- מחזור לימים נוראים, שלוניקי תקנ"ג.
- מחזור לימים נוראים כמנהג ק"ק ספרדים, פרה ש"ב.
- מחזור לימים נוראים כמנהג קהל קדוש ספרדים יצ"ו תוספת מרובה מתפלות מיוחדות מבעל חמדת ימים ואחרים שנהגים לאמרם בקושטאנדינה ואיזמיר ומדינות המזרח, פיסא תק"ס.
- מחזור לימים נוראים כמנהג ק"ק ספרדים שבקושטאנטינה ומדינות מזרח ומערב ואיטליא יצ"ו, ונציה תקס"ג.
- מחזור לראש השנה כמנהג ספרדים, שלוניקו 5636 תרל"ו.
- מחזור לראש השנה כמנהג ספרדים, (סלוניקי) ירושלים תרע"ד.

- מחזור לראש השנה כמנהג ספרדים, (סלוניקי) ירושלים 5680 תר"פ.
- מחזור לראש השנה כמנהג קהל קדוש ספרדים שבקושטאנטינא ומדינות מזרח ומערב ואיטליא..., לורנו תקצ"ז.
- מחזור לראש השנה כמנהג תוניס עם פירוש שי למורא, ליורנו תרנ"ב.
- מחזור לראש השנה קול יעקב, עפ"י פסקי הרב מרדכי אליהו, ירושלים תשנ"ז.
- מחזור מבואר לראש השנה אלפי מנשה, ירושלים תש"ן.
- מחזור מראש השנה ויום הכיפורים, עם פירוש הרב משה קורדואירו ועם תשובות לכל עבירה ועבירה מיסוד החכם ר' אליעזר בן ה"ר הקדוש יהודה מגרמיזה, קושטא של"ו.
- מחזור נוסח ספניולו ונציה 1546.
- מחזור עבודת השם לראש השנה, חולון תשנ"ו.
- מחזור עוד יוסף חי ראש השנה עם פסקיו ונוסחאותיו של רבנו יוסף חיים, ירושלים תשס"ב.
- מחזור ספרדים לימים נוראים, אמשטרדם ת"ק.
- מחזור ספרדים מימים נוראים, ונציה שפ"ד.
- מחזור של יום הכיפורים כמנהג קהל קדוש ספרדים, חלק רביעי, ונציה תקנ"ב.
- מחזור תפלה למשה ראש השנה לפי מנהג הספרדים ובני עדות המזרח, משה רבי, ירושלים תש"מ.
- מחזור תפילת ישרים לראש השנה לפי מנהג הספרדים, ירושלים תש"ו.
- מנחה חדשה, סדר תפלת ישראל כמנהג ספרד (עם תרגום לצרפתית), פריס 1878.
- מנהג מרשיליאה : ספר המנהגות לר' משה ב"ר שמואל, מהדורת יעקב גרטנר, ירושלים תשנ"ח. (= גרטנר, יעקב, עיוני תפילה, אלון שבות : תבונות, תשע"ה, חלק שני : מנהג מרשיליאה, עמ' 333–446).
- משאת בנימין, ירושלים תרס"ו.
- נוסח התפילה של יהודי פרס, עם מבוא והערות מאת שלמה טל, ירושלים תשמ"א.
- נחלת אבות, ירושלים תשס"ו.
- נר יצחק באר מרים בנוסח יהדות מרוקו, ירושלים תשע"ו.
- סדור אוצר התפילות, ניו יורק תש"ו.
- סדור – ניו יורק תשי"ד.
- סדור החיד"א, ירושלים תשנ"ט.
- סדר ספרדים מימים נוראים (עמנואל בנבנשת), אמשטרדם ת"ג.
- סוכת דוד, ירושלים תשמ"א.
- סידור השלי"ה השלם שער השמים, ירושלים תשנ"ח.
- סידור ונציה שכ"ד.
- סידור ונציה שכ"ה.
- [סדור כמנהג ספרד] ונציה שני"ג.
- סידור נפולי ר"ן.

- סידור קורן אבותינו כמנהג חכמי מרוקו, ירושלים תשע"ה.
- סדור בבא סאלי בנוסח יהודי מרוקו, ירושלים 1978, 1995.
- סדור לראש השנה כמנהג ק"ק ספרדים, עם תפלות האור המופלא האר"י זצוק"ל ונוסח התרת נדרים ומודעות ותפלות מהרב חיד"א זצוק"ל, קזבלנקה תרפ"ו.
- סדור קורן אבותינו כמנהג חכמי מרוקו והספרדים, ירושלים 2010.
- סדור רב סעדיה גאון, מהדורת י" דוידסון, ש' אסף, י' יואל, מקיצי נרדמים, ירושלים תש"א.
- סדור רבינו שלמה ברבי נתן זצ"ל... מן העיר סיגלמסה... על-ידי שמואל חגי, ירושלים תשנ"ה.
- סדור תפלה כמנהג קהל קדוש ספרדים, מנטובה תקל"ז.
- סדור תפילות כפי מנהג ק"ק של ארם צובה, ע"פ דפוס ונציה רפ"ז, ירושלים תשס"ז.
- סדר לראש השנה כמנהג ק"ק הספרדים, אמשטרדם תקל"א.
- סדר עבודת ישראל, ר' יצחק בן אריה יוסף דוב (זליגמן בער), רעדעלהיים תרכ"ח.
- סדר רב עמרם גאון, חלק תפלת חול, מהדורת סף, ירושלים-ארה"ב, תש"ע.
- סדר רב עמרם גאון, ערוך ומוגה ע"פ כתבי יד ודפוסים, ע"י דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל"ב.
- Seder R. Amram Gaon; Hebrew text with critical apparatus, translation with notes and introduction, by David hedegard, 1, Lund 1951.
- סדר רב עמרם השלם חלק א, מהדורת פרומקין, ירושלים תרע"ב.
- סדר התפלה של הרמב"ם, ע"פ כתב יד אוקספורד, דניאל גולדשמיט, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 183–213. <הנ"ל, מחקרי תפילה ופיוט, מהדורה שנייה, ירושלים תש"ס, עמ' 191–216>.
- סדר התפלות כמנהג ק"ק ספרדים, אמשטרדם תקכ"ה.
- סדר תפלה כמנהג ק"ק ספרדים י"ץ, וינה 1862.
- סדר תפלה כמנהג ק"ק ספרדים, וינה תרצ"א.
- סדר תפלה כמנהג ק"ק ספרדים י"ץ, ירושלים תש"ב.
- סדר תפלה מכל השנה כמנהג ק"ק ספרדים, וינה 1838.
- סדר תפלה עם חמדת ישראל: כונות האר"י שסידר ר' שמואל ויטל, מונקאטש 1901.
- סדר התפלות כפי מנהג ק"ק ספרדים שער השמים בלונדון יצ"ו, לונדון 1901.
- סדר תפלות ופזמונים ותחנות וקינות והפטרות, אמשטרדם ת"ד.
- סדר תפלות כמנהג קהל קדש ספרד, אמשטרדם שפ"ח.
- סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה שס"א.
- סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה שע"ז.
- סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה ת"א.
- סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד יצ"ו, ונציה תי"ז.
- סדר תפלות כמנהג קהל קדוש ספרד, אמסטרדם שפ"ו.

סדר תפלות תחנונות ופזמונים וקנינות וקריאות והפטרות לכל ימות השנה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו ובחגים ובמועדים כמנהג ק"ק ספרדים יז"יא, אמשטרדם תכ"א; URL: <http://web.nli.org.il/sites/nli/Hebrew/library/Pages/BookReader.aspx?pid=1292087>.

סדר תפלות כמנהג ק"ק ספרדים, אמשטרדם תע"ו.

סדר תפלות לימים נוראים, אמשטרדם תי"ח.

סדר תפלות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים' אמשטרדם תפ"ח.

סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה שס"א.

סדר תפלות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ונציה שע"ז.

סדר תפלות כמנהג קהל קדוש ספרדים, פיזה תקס"ו.

סדר תפלות כמנהג ק"ק ספרדים מדי חדש בחדשו, ונציה תק"ח.

סדר תפלות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים ויניציאה שצ"ה; URL: <http://jnul.huji.ac.il/dl/books/djvu/1993097/index.djvu?djvuoops&thumbnails=yes&zoom=page>.

סדר תפלות מכל השנה, ונציה ש"ו.

סדר תפלות תחנונות ופזמונים, ונציה 1656.

סידור חסידי אשכנז, מהדורת הרשלה, ירושלים תשל"ב.

ספר עבודת התמיד שחרית מנחה וערבית לחול ולשבת ור"ח כמנהג ק"ק ספרדים, אלכסנדריה תרנ"א.

ספר שפת אמת כמנהג ק"ק ספרדים, צפת תקצ"ב.

עבודה שבלב, ירושלים תשע"א.

עוד אבינו חי, כמנהג הספרדים נוסח ליורנו מסודר על פי סידורי התפלה תפלת החודש ובית עובד ועוד, ירושלים תשנ"ו.

עולת החדש, ג'רבה תש"ח.

עולת תמיד, ליורנו תרמ"ז.

עמדין, ר' יעקב, עמודי שמים, אלטונה תק"ה.

פרידמן, ר' ישראל חיים, ליקוטי מהרי"ח, סאטמר תרצ"ב.

פתח אליהו, פריס 1978.

צאלח, הרב יחיא בן יוסף, תכלאל כמנהג כל קהלות הקדש תימן יע"א עם ספר עץ חיים, א, ירושלים: שמעון צאלח ושלמה סייאני, תשל"א.

קול יהודה, ירושלים התש"ן.

קורדובירו, ר' משה, תפלה למשה, פשעמישל תרנ"ב.

רימר, דניאל מרדכי הכהן, ספר תפילת חיים, ביתר תשס"ד.

רינת ישראל, נוסח הספרדים ועדות המזרח, ערוך ומסודר ומבואר בידי שלמה טל, ירושלים תשל"ו.

שלום ירושלים כמנהג ק"ק ספרדים יוצאי המערב והמזרח, ירושלים תרצ"ג.

שערי רחמים, שלוניקי תק"א.

שערי תפילה, ירושלים תשנ"ז.

שפתי צדיקים (עם תרגום לאנגלית), פילדלפיה תרל"ח.

תמונות תחנות תפלות ספרד, ונציה רפ"ד.

תמונות תחנות תפלות ספרד, ונציה שמ"ד.

תמונות תחנות תפלות ספרד, ונציה שני"ח.

תפילת ישראל, תל אביב תשמ"א.

תפלה בפי ישרים, ירושלים תשכ"ב.

תפלה זכה, ליוורנו תקמ"ט.

תפלה למשה, (חמ"ד) תשס"ו.

תפלות למועדים וימים נוראים וקינות וקריאות והפטרות לכל ימות השנה כמנהג ק"ק ספרדים יזי"א ובתוספת מרובה בדקדוקים והגהות על דרך האמת, ונציה 1656.

תפלת החדש: ליוורנו תקפ"ג, תקצ"ח, תר"ד, תרי"א, תרכ"ו, תרנ"ג, תשי"א; תל אביב תשכ"ג; ירושלים תשמ"ו; אשדוד תשנ"ח (דפוס צילום של ליוורנו תשי"א); ירושלים תשל"ה.

תפלת החודש המקורי תפלת בית יעקב, ראש העין תשנ"ז.

תפלת החודש מהדורת ארץ-ישראל: ירושלים תשס"ד; חברון תשס"ו.

תפלת ישורון, ירושלים תש"ט.

תפלת ישראל כמנהג ק"ק ספרדים, ירושלים תר"ב.

תפלת ישרים, ונציה תקל"ה, תק"ס.

תפלת ישרים עם שרח פי אל ערבי, ירושלים תרצ"ח.

תפלת כל פה, אמשטרדם תרנ"ה.

### 3. ספרות הפוסקים

אבוהב, ר' יצחק, ביאור לטור אורח חיים, ירושלים תש"ן (בתוך: טור או"ח, חלק א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג).

ר' אברהם בן יצחק, ספר האשכול, מהדורת אלבק, ירושלים: וגשל, תשמ"ד.

ר' אהרן הכהן, ארחות חיים, א, ירושלים תשט"ז.

ר' אהרן הכהן, ארחות חיים, ב, ניו יורק תשי"ט.

ר' אהרן הכהן, ארחות חיים - ענייני שבת, מהדורת אור עציון ומכון ירושלים, תשנ"ו.

אזולאי, הרב חיים יוסף דוד, ברכי יוסף, א-ב, ירושלים: וגשל, תשמ"ט (דפוס צילום של וינה 1859).

אזולאי, הרב חיים יוסף דוד, כתבי החיד"א, סדר עבודה עבודת הקודש, מכון אהבת שלום, ירושלים תשע"ב.

אזולאי, הרב חיים יוסף דוד, מחזיק ברכה, שאלוניקי תקע"ב.

אזולאי, הרב חיים יוסף דוד, צפורן שמיר, ליוורנו תר"ב.

- אזולאי, הרב חיים יוסף דוד, קשר גודל, ליוורנו תר"ב.
- אלגאזי, ר' ישראל יעקב, שלמי צבור, ירושלים: אהבת שלום, תשס"ג.
- ר' אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראבי"ה, א, מהדורת דבליצקי, בני ברק תשס"ה.
- ר' אלעזר מוורמיזא, ספר הרוקח, ירושלים תש"ך.
- אלפנדרי, ר' אהרן, יד אהרן, איזמיר תצ"ה.
- ר' אשר בן יחיאל, תוספות הרא"ש על הש"ס, מסכת ברכות, מהדורת סקלר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ז.
- בבנשתי, ר' חיים, כנסת הגדולה, ליוורנו תרי"ח.
- בבנשתי, ר' חיים, כנסת הגדולה, ירושלים תשכ"ו.
- בבנשתי, ר' חיים, שיירי כנסת הגדולה, או"ח, ירושלים התשמ"ט.
- בבנשתי, ר' חיים, שיירי כנסת הגדולה, יו"ד, ירושלים תשל"ו (דפוס צילום של שלוניקי תקי"ז).
- בבנישתי, ר' מאיר בן שמואל, אות אמת, ירושלים תש"ל (דפוס צילום של שאלוניקי שכ"ה).
- גאגין, ר' שם טוב, כתר שם טוב, ירושלים תשנ"ח.
- הכהן, ר' משה, פני משה, ירושלים תשנ"ז.
- המאירי, ר' מנחם, בית הבחירה על ברכות, ירושלים תש"ך.
- יוסף, הרב דוד, הלכה ברורה חלקים ד-ה, ירושלים תשס"ג.
- יוסף, הרב דוד, תורת המועדים: הלכות ומנהגי חודש אלול הסליחות והימים הנוראים, בני ברק תשמ"ז.
- יוסף, הרב יצחק, ילקוט יוסף, חלק ה, ירושלים תשס"ד.
- יוסף, הרב עובדיה, הליכות עולם: הערות והארות על הספר בן איש חי שנה ראשונה, א, ירושלים: מאור ישראל, תשנ"ח.
- רבינו יעקב בן אשר, ארבעה טורים, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג.
- יפה, ר' מרדכי, לבוש החור, ירושלים תשס"ד.
- ר' יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, פיורדא תרכ"א.
- ר' יצחק מווינה, אור זרוע, חלק א, זיטאמיר תרכ"ב.
- ר' יצחק מווינה, אור זרוע, ב, מהדורת ירושלים, ירושלים תשי"ע.
- ר' ישעיה בן אליה, פסקי הרי"ד ופסקי הרי"ז, מהדורת וורטהיימר וליס, ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם ומוסד הרב קוק, תשכ"ד.
- ר' ישראל משקלוב, פאת השולחן, צפת תקצ"ו.
- כל בו, ירושלים תשנ"ז.
- כל בו, מהדורת דוד אברהם, חלק ראשון, ירושלים: פלדהיים, תשס"ז.
- לוי, הרב דוד, 'בענין קדיש תתקבל אם חוזר על העמידה והמסתעף', קובץ בית הלל, לט (תשס"ט), עמ' עט-פה.
- לנדא, ר' יעקב ברוך, ספר האגור, מהדורת הרשלר, ירושלים התש"ד.

ר' מאיר בן ברוך (מהר"ם מרוטנבורג), ספר תשב"ץ המכונה תשב"ץ קטן, ירושלים תשע"א.  
 מולכו, ר' יוסף, שלחן גבוה, ירושלים : אור ודרך, תשנ"ב.  
 מ"ת, ר' משה בן אברהם, מטה משה, פרנקפורט ת"פ.  
 סדור רש"י, מהדורת שלמה בובר, ברלין תרע"א.  
 סופר, ר' יעקב חיים, כף החיים, ירושלים תשכ"ט.  
 ספר האורה, מהדורת בובר, לבוב תרס"ה.  
 עייאש, ר' יהודה, מטה יהודה, ירושלים תשנ"ז.  
 פאפו, ר' אליעזר, חסד לאלפים, ירושלים תשכ"ג.  
 פארדו, ר' יעקב, מנחת אהרן, ונציה תקס"ט.  
 פונטריומולי, ר' חיים בנימין, פתח הדביר, א, איזמיר תרט"ו.  
 פלאגי, ר' חיים, כף החיים, שלוניקי תרי"ט.  
 פלאגי, ר' חיים, מועד לכל חי, שלוניקי תרכ"א.  
 פלאגי, ר' רחמים נסים, יפה ללב, חלק א, איזמיר תרל"ב.  
 פלאגי, ר' רחמים נסים, יפה ללב, חלק א, איזמיר תרל"ו.  
 ספר הפרדס, מהדורת ערנרייך, בודפשט תרפ"ד.  
 צאלח, הרב יחיא, פסקי מהרי"ץ עם פירוש בארות יצחק, בני ברק תשנ"ג, מהדורה שלישית.  
 רבינו צדקיה בן אברהם הרופא, שבלי הלקט, מהדורת מירסקי, ניו יורק תשכ"ו.  
 קארו, ר' יוסף, בית יוסף על טור או"ח, חלק א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג.  
 קארו, ר' יוסף, שלחן ערוך או"ח, חלק א, ירושלים : לשם, תשס"ד.  
 רקח, ר' יעקב, שערי תפלה, ורשה תרל"ח.  
 רקח, ר' מסעוד חי, מעשה רקח, א, ונציה תק"ב.  
 ר' שלום מנויישטט, הלכות ומנהגי מהר"ש (דרשות מהר"ש), מהדורת שפיצר, ירושלים : מכון ירושלים, התשל"ז.

#### 4. ספרות פרשנות, דרשות, מנהג, מוסר וקבלה

אבוהב, ר' יצחק, מנורת המאור, מהדורת פריס חורב, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשכ"א.  
 אבן גבאי, ר' מאיר בן יחזקאל, תולעת יעקב, קושטנטינה ש"ך.  
 ר' אברהם בר נתן הירחי, ספר המנהיג, חלק ראשון, מהדורת רפאל מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד.  
 אלנקוה, ר' ישראל, מנורת המאור, מהדורת ענעלאו, ניו יורק, תרפ"ט- תרצ"ו.  
 רבינו בחיי בן אשר, כד הקמת, כתבי רבינו בחיי, מהדורת שעוועל, ירושלים : מוסד הרב קוק, תש"ל.  
 רבינו בחיי בן אשר, רבינו בחיי על התורה, מהדורת שעוועל, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשמ"ב.

- בר-נחמן, ר' משה, כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, א, ירושלים תשכ"ג.
- בר-ששת, ר' יעקב, משיב דברים נכוחים, ירושלים תשכ"ט.
- גליס, יעקב, ספר תוספות השלם על תורה נביאים וכתובים, א, ירושלים: מפעל תוספות השלם, תשמ"ב.
- ר' דוד בן יהודה חסיד, אור זרוע, כ"י לונדון - הספרייה הבריטית: קטלוג מרגליות 771 (ס' 5454).
- הורוויץ, ר' ישעיה, שני לוחות הברית, חלק ב, ורשא תר"ץ.
- הרצל, אברהם אבא, שפתי חכמים על מסכת ברכות, ירושלים תש"ן.
- ויטל, ר' חיים, ספר החזיונות, מהדורת משה מ' פיירשטיין, ירושלים: מכון בן צבי, התשס"ו.
- ויטל, ר' חיים, עץ חיים, חלק ב, כ"י ירושלים אוסף פרטי (ס' 71911), אוטוגרף.
- ויטל, ר' חיים, שער הגלגולים, בתוך: שער רוח הקודש, ירושלים תשכ"ג.
- ויטל, ר' חיים, שער הכוונות עם פירוש יפה שעה, חלקים א-ב, ירושלים תשכ"ג, מהדורת צילום של ירושלים תרס"ג.
- ויטל, ר' חיים, שער המצות, ירושלים תשמ"ח.
- חיים, ר' יוסף, בן איש חי, ירושלים 1985.
- חיים, ר' יוסף, עוד יוסף חי, ירושלים תשכ"א.
- חמדת ימים, חלקים א-ג, בני ברק תשע"א.
- טירנא, ר' אייזיק, ספר המנהגים, שלמה שפיצר מהדיר (מכון ירושלים), ירושלים תש"ס,
- טרינקי, ר' משה, ספר הכוונות, מהדורת נתנאל מנצור, ירושלים תשס"ו.
- ר' יעקב בן אשר, בעל הטורים על התורה, מהדורת רייניץ, בני ברק תשל"א.
- מדרש תהלים המכונה שוחר טוב, מהדורת בובר, וילנא 1891.
- מולין, ר' יעקב, ספר מהרי"ל (מנהגים), שלמה שפיצר מהדיר, ירושלים תשמ"ט, (מהדורה חדשה תשס"ה).
- רבינו מנחם בן שלמה, מדרש שכל טוב, מהדורת בובר, ברלין תר"ס-תרס"א.
- ספר הזוהר (מהדורת ר' מרגליות), א-ג, ירושלים תש"ס.
- ספרי דאגדתא על מגלת אסתר, מהדורת בובר, וילנא 1886.
- עטיה, ר' מרדכי, עטרת מרדכי על הקדיש, ירושלים תשס"א.
- פופרש, ר' מאיר, אור צדיקים, סאיני תש"ב.
- פופרש, ר' מאיר, פרי עץ חיים, חלק א-ב, ירושלים תשכ"א.
- פנצירי, ר' אפרים, ספר הכוונות (הישן), ירושלים: אהבת שלום, תשס"ד.
- צמח, ר' יעקב, נגיד ומצוה, מהדורת נתנאל מנצור, ירושלים תשע"ב.
- קלויזנר, ר' אברהם, ספר המנהגים, שלמה שפיצר מהדיר (מכון ירושלים), ירושלים תשס"ו.
- רקאנטי, ר' מנחם, טעמי המצוות, קושטאנדינא ש"ד.
- ר' שמואל אבן יולי (מהדיר), הדר זקנים, ליוורנו ת"ר.



**5. ספרות השו"ת**

ר' אברהם בן דוד, תשובות ופסקים, מהדורת קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"א.  
 ר' אברהם בן יצחק, שו"ת ראב"י אב"ד, מהדורת קאפח, ירושלים: מגן, תשכ"ב.  
 אזולאי, הרב חיים יוסף דוד, שו"ת טוב עין, ירושלים התשכ"א.  
 איסרלן, ר' ישראל, שו"ת תרומת הדשן, ירושלים תשי"ח.  
 אשכנזי, ר' נסים אברהם, שו"ת מעשה אברהם, חלק א, איזמיר תרט"ו.  
 ר' בנימין בן מתתיה, שו"ת בנימין זאב, ירושלים תשמ"ח.  
 חיים, ר' יוסף, ספר רב פעלים, ג, ירושלים תש"ס.  
 יוסף, הרב עובדיה, יביע אומר חלקים א-ה, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ה.  
 ר' יצחק בר ששת, שו"ת ריב"ש, א, ירושלים: מכון ירושלים, התשנ"ג.  
 ר' משה בן מימון, תשובות הרמב"ם, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשי"ד.  
 עייאש, ר' יהודה, שו"ת בית יהודה, ליוורנו תק"ו.  
 ר' שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א, ירושלים תש"ן.  
 תשובות הגאונים, מהדורת ר' אברהם אליהו הרכבי, ניו יורק: מנורה, תשי"ט.  
 תשובות הגאונים החדשות ועמן תשובות, פסקים ופירושים מאת חכמי פרובאנס הראשונים, מהדורת שמחה עמנואל, ירושלים: מכון אופק, תשנ"ה.

**ב. ספרות מחקר: קיצורים ביבליוגרפיים**

אביבי, אר"י = אביב"י, יוסף, קבלת האר"י, כרכים א-ג, ירושלים: מכון בן צבי, תשס"ח.  
 אביבי, סולת נקיה = אביב"י, יוסף, 'סולת נקיה – נפתו של ר' משה זכות', פעמים, 96 (תשס"ג), עמ' 71-106.  
 אבן שושן = אבן שושן, אברהם, המלון החדש, חלקים א-ה, ירושלים: קרית ספר, תשנ"ז.  
 אורבך, אמונות ודעות = אורבך, אפרים אלימלך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשל"ו.  
 אורבך, בעלי התוספות = אורבך, אפרים אלימלך, בעלי התוספות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ח.  
 אורבך, ערוגת הבשם = אורבך, אפרים אלימלך, ערוגת הבשם לר' אברהם בן עזריאל, חלק ד: מבוא ומפתחות, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשכ"ג.  
 אידל, אחד מעיר = אידל, משה, "אחד מעיר ושניים ממשפחה" – עיון מחודש בבעיית תפוצתה של קבלת האר"י והשבתאות', פעמים, 44 (תש"ן), עמ' 5-30.  
 אידל, התפנית הליטורגית = אידל, משה, 'התפנית הליטורגית: מקבלות ספרד לקבלות צפת, ועד לראשית החסידות', התפילה בישראל היבטים חדשים, בעריכת: אורי ארליך, באר שבע: בן גוריון, תשע"ו, עמ' 9-50.

אידל, ר' דוד בן יהודה החסיד = אידל, משה, 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, ב (תשמ"ג), עמ' 169–207.

אלבוגן = אלבוגן, יצחק משה, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם יהושע עמיר, ערך והשלים יוסף היינמן, תל-אביב: דביר, תשל"ב.

אלקיים = אלקיים, שלמה, 'נוסח התפילה שלבני מרוקו על פי ספר "כף נקי" לר' כליפא בן מלכא', פעמים, 78 (תשנ"ט), עמ' 61–72.

אסף ואבן שמואל, ר' יצחק אבוהב הספרדי = אסף, שמחה ואבן שמואל, יהודה, 'אבוהב, ר' יצחק, הספרדי', האנציקלופדיה העברית, א, ירושלים ותל אביב תשי"ג, עמ' 85–89.

אסף, פולמוס = אסף, שמחה, 'לפולמוס על הדפסת ספרי קבלה', סיני, ה (ת"ש), עמ' שס-שסח.

אסף, ראב"י = אסף, שמחה, 'ר' אברהם בן יצחק', האנציקלופדיה העברית, א, ירושלים ותל אביב תשי"ג, עמ' 307–308.

ארליך, נוסח = ארליך, אורי, 'נוסח תפילת שמונה עשרה בסידור ר' שלמה בר נתן ושאלת מוצאו של החיבור', כנישתא: מחקרים על בית הכנסת ועולמו 4 (בעריכת יוסף תבורי), ישראל: בר אילן ומכון לנדר, תשי"ע, עמ' ט-כו.

ארליך, עמידה = ארליך אורי, תפילת העמידה של ימות החול: נוסחי הסידורים בגניזה הקהירית – שורשיהם ותולדותיהם, ירושלים: יד בן צבי, תשע"ג.

אשור = אשור, אמיר, 'כתובה בנוסח ארץ-ישראל ברשותו של מצליח גאון מגניזת דמשק', פעמים, 135 (תשע"ג), עמ' 163–170.

ברודי = ברודי, ירחמיאל, ציון בין הפרת לחידקל: עולמם של גאוני בבל, ירושלים: יד הרב נסים, תשע"ו.

ביכלר = Büchler, A., "Le Mot 'veyitkales' dans le Kaddish", *REJ*, 54 (1907), pp. 194–203.

בניהו, איגרת ר' משה בן מכיר=בניהו, מאיר, 'איגרת ר' משה ו' מכיר לקהלות תורכיה בעד ההסגר בעין זיתון', אסופות, טו (תשס"ג), עמ' רצט-שט.

בניהו, בית דפוס=בניהו, מאיר, 'בית דפוסו של ר' ישראל ב"ק בצפת וראשית הדפוס בירושלים', ארשת: לתרבות התפילה ובית הכנסת, ד (תשמ"ד), עמ' 271–295.

בניהו, בנימין זאב = בניהו, מאיר, מבוא לספר בנימין זאב, ירושלים: יד הרב נסים תשמ"ט.

בניהו, ויטל = בניהו, מאיר, 'רבי חיים ויטל בירושלים', סיני, ל (תשי"ב), עמ' סה-עה.

בניהו, חיד"א=בניהו, מאיר, 'שבחי הרב חיד"א', ספר החיד"א (בעריכת מאיר בניהו), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ט.

בניהו, יוסף בחירי = בניהו, מאיר, יוסף בחירי, ירושלים: יד הרב נסים, תשנ"א.

בניהו, ר' יעקב ווילנא = בניהו, מאיר, 'ר' יעקב ווילנא ובנו ויחסייהם לשבתאות', ירושלים: מחקרי ארץ ישראל, מיכאל איש שלום, מאיר בניהו, עזריאל שוחט (עורכים), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ג, עמ' רג-ריד.

בער, תולדות= בער, יצחק, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב: עם עובד, תשכ"ה.

בר-אילן = בר-אילן, מאיר, 'הערות לטיפוגראפיה של הסידור', שנה בשנה, לט (תשנ"ט), עמ' 505–527.

בר-אשר, לשוננו רינה = בר-אשר, משה, לשוננו רינה: עיון תפילות בלשון ובסגנון, בתכנים בנוסחאות ובמנהגים, ירושלים: יד הרב נסים וראובן מב, תשע"ו.

ברנאי = יעקב ברנאי, ר' חיים בנבנשתי ורבנות איזמיר בתקופתו, ימי הסהר, מינה רוזן (עורכת), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ו, עמ' 151-191.

גאון = גאון, דוד, יהודי המזרח בארץ ישראל, ירושלים תרצ"ח.

גברא = גברא, משה, לדרכו של ר' יחיא צאלח בפסיקת ההלכה (לפסיקת ההלכה בתימן לפני מאתיים שנה), עבודת גמר לתואר השני, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשמ"ה.

גויטיין = ש"ד גויטיין, 'התחדשותה של המחלוקת בענין "הרשות" אחר עליתו של רבנו אברהם בן הרמב"ם', ספר זכרון לכבוד פרופ' יצחק יהודה גולדציהר ז"ל, ב, ד. ש. לוינגר, א. שייבר, י. שומוגיי עורכים, ירושלים תשי"ח, עמ' 49-55.

גולדשמידט, ביקורת = גולדשמידט, דניאל, ב'יקורת על: Seder R. Amram Gaon; Hebrew text with critical apparatus, translation with notes and introduction, by David Hedegard, 1, Lund 1951', קרית ספר כ"ט (תשי"ג-תשי"ד), עמ' 71-75. (=הנ"ל, מחקרי תפילה ופיוט, מהדורה שניה, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 407-412).

גולדשמידט, וורמייזא = גולדשמידט, דניאל, 'מחזור ק"ק וורמייזא', קרית ספר, לד (תשי"ט), עמ' 388-396, 513-522. (=הנ"ל, מחקרי תפילה ופיוט, מהדורה שניה, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 9-30).

גולדשמידט, מחזור ספרדי = גולדשמידט, דניאל, 'על דפוס קדום של מחזור ספרדי', קרית ספר, מז (תשל"ב), עמ' 711-719.

גולדשמידט, מחקרים = גולדשמידט, דניאל, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים: מאגנס, תשנ"ו (הדפסה חוזרת של המהדורה השניה).

גילמן, ניל = Gillman, Neil, 'The Impact of Theology on Liturgical Change', *The Experience of Jewish Liturgy: Studies Dedicated to Menahem Schmelzer* (Edited by Debra Reed Blank), Leiden: Brill, 2011, p. 83-100.

גימאני = גימאני, אהרן, 'חדירת מפעלו הספרותי-הלכתי של ר' יוסף קארו לתימן', פעמים, מט (תשנ"ב), עמ' 120-134.

גינצבורג, גנזי שכטר = גינצבורג, לוי, גנזי שכטר, ב, ניו יורק: בית המדרש לרבנים, תרפ"ט.

גלינסקי = גלינסקי, יהודא דב, ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה ה-14, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ט.

גרוסמן, קשרים = גרוסמן, אברהם, 'הקשרים בין יהדות ספרד ליהדות אשכנז בימי הביניים', מורשת ספרד, חיים ביינארט (עורך), ירושלים תשנ"ב, עמ' 174-189.

גרטנר, יהא שמיה = גרטנר, יעקב, 'המענה בקדיש "יהא שמיה רבא מברך": שיטות ומקורות', סידרא, יא, (תשנ"ה), עמ' 39-53. (=הנ"ל, עיוני תפילה: מנהגים ותולדות, אלון שבות: תבונות, תשע"ה, עמ' 81-98).

גרטנר, נתינת שלום = גרטנר, יעקב, 'שלוש פסיעות ונתינת שלום בסוף תפילת העמידה: מקור המנהג והשתלשלותו', אסופות, יד (תשס"ב), עמ' פג-צח. (=הנ"ל, עיוני תפילה: מנהגים ותולדות, אלון שבות: תבונות, תשע"ה, עמ' 99-115).

גריס, הנהגות = גריס, זאב, ספרות הנהגות, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן.

גריס, סוכן תרבות = גריס, זאב, הספר כסוכן תרבות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב.

דובדבני = דובדבני, אורן, עיונים נבחרים ביצירת נוסח תפילת העמידה של אדמו"ר הזקן, רבי שניאור זלמן מליאדי, סידור קבלי לפשוטי העם, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"א.

דוד, מגורשי ספרד = דוד, אברהם, 'עלייתם של מגורשי ספרד לארץ-ישראל והשפעתם על היישוב', מורשת ספרד, חיים ביינארט (עורך), ירושלים תשנ"ב, עמ' 435-459.

דוד, עלייה והתיישבות = דוד, אברהם, עלייה והתיישבות בארץ-ישראל במאה ה־12, ירושלים: ראובן מס, תשנ"ג.

Dodi, Amos, 'Vocalized prayer books from Spain and its cultural sphere = דודי of influence: problems in manuscripts from the Christian era', *Kenishta* 2 (2003), ed. Joseph Tabory, pp. 9-20.

דינרי = דינרי, ידידיה אלטר, חכמי אשכנז בשלהי ימי-הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ד.  
דן, ר"י קארו = דן, יוסף, "ר' יוסף קארו – בעל הלכה ומיסטיקן" לר.י.צ. ורבלובסקי, תרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 89–96.

דן, תולדות = דן, יוסף, תולדות תורת הסוד העברית, ירושלים: מאגנס, תשס"ט-תשע"ג.

הבלין = הבלין, הרב שלמה זלמן, 'לעניין הספרים הכלבו והא"ח', ר' אהרון הכהן (מלוניל), ארחות חיים - ענייני שבת, מהדורת אור עציון ומכון ירושלים, תשנ"ו, עמ' מא-סה.

Horowitz, Yehoshua, 'karmi', *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, = הורביץ Volume 11, Jerusalem: Keter, p. 813.

היינימן, התפילה בתקופת התנאים = היינימן, יוסף, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, טיבה ודפוסייה, מהדורה רביעית, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד.

היינימן, עיוני = היינימן, יוסף, עיוני תפילה (בעריכת אביגדור שנאן), ירושלים: מאגנס, תשמ"א.

הלבני = הלבני, אפרים בצלאל, 'מקום הקדיש בתפילה', עלון שבות, 106 (תשמ"ד), עמ' 4–14.

הקר, אגרת ר' מאיר עראמה = הקר, יוסף, 'אגרת ר' מאיר עראמה נגד ר' יצחק אברבנאל והתקבלותה', תרביץ, עו, ג-ד (תשס"ז), עמ' 501–518.

הקר, ה'מדרש הספרדי' = הקר, יוסף, 'ה'מדרש הספרדי' – ספריה ציבורית יהודית, יוסף הקר, ב"ז קדר, ויוסף קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל ומוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ע, עמ' 263–292.

הקר, קבוצת איגרות = הקר, יוסף, 'קבוצת איגרות על גירוש היהודים מספרד ומסציליה ועל גורל המגורשים', פרקים בתולדות החברה היהודית מוקדשים לפרופ' יעקב כ"ץ, ירושלים תש"ס, עמ' סד-צז.

ואנונו, ארזי הלבנון = ואנונו, שמעון, ארזי הלבנון: אנציקלופדיה לגאוני וחכמי יהדות ספרד והמזרח, ירושלים תשס"ו, חלקים א-ד.

ואנונו, ר' משה בן מכיר=ואנונו, שמעון, 'ר' משה בן מכיר', ארזי הלבנון, ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 1601–1602.

וידר, התגבשות = וידר, נפתלי, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים: מכון בן צבי, תשנ"ח.

וידר, לחקר מנהג בבל הקדמון = וידר, נפתלי, 'לחקר מנהג בבל הקדמון', תרביץ, לח (תשכ"ח), עמ' 135–157; 240–264. (=הני"ל, התגבשות, א, עמ' 13–64).

וידר, פרקים בתולדות התפילה והברכות = וידר, נפתלי, 'פרקים בתולדות התפילה והברכות', סיני, עז (תשל"ה), עמ' קטז-קלח. (=הני"ל, הני"ל, התגבשות, א, עמ' 155–180).

וידר, צעקת = וידר נפתלי, 'צעקת "הוא בימים הנוראים', סיני, פט (תשמ"א), עמ' ו-מא. (=הני"ל, התגבשות, א, עמ' 395–430).

Wieseltier, Leon, *Kaddish*, New York: Vintage Books, 2000. = ויזלטר

וייס, כל יורדי דומה = וייס, יהודית, 'כל יורדי דומה': תיאורי גיהנם כמקום עונש לחוטאים בספר הזוהר, עבודת גמר לתואר השני, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו.

וייס, תנא ומת = וייס, יהודית, 'שתי גרסאות ה"זוהר" לאגדת "התנא והמת"', תרביץ, עח, ד (תשס"ח), עמ' 521–554.

וייצמן = וייצמן, מיכאל, 'תפילת הקדיש וה"פשיטתא" לדברי הימים', חקרי עבר וערב מוגשים ליהושע בלאו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 261–290.

וינוגרד, אוצר = וינוגרד, ישעיהו, אוצר הספר העברי, חלקים א-ב, ירושלים: המכון לביבליוגרפיה ממוחשבת, תשנ"ה.

ורבלובסקי = ורבלובסקי, ר"י צבי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, (תרגום: יאיר צורן), ירושלים: מאגנס, תשנ"ו.

זוהר = זוהר, צבי, האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"א.

זוסמן = זוסמן, יעקב, 'שרידי ירושלמי - כת"י אשכנזי': לקראת פתרון חידת "ספר ירושלמי", קובץ על יד, יב (תשנ"ד) עמ' 1–120.

זימר = יצחק (אריק) זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו.

זנה, אנדלוסיס = זנה, ישעיה, 'מנהג האנדלוזים שהתגוררו בסיציליה', *Journal of Jewish Bibliography*, כרך ג, 1942, עמ' 84–89.

זנה, צמח = זנה, ישעיהו, 'לקלסתר פניו של ר' יעקב צמח', קרית ספר כז (תשי"א), עמ' 97–106.

חבשוש = שרה חבשוש, השפעת נוסח אשכנז על נוסח ספרד בברכת 'ברוך שאמר', עבודה שוות ערך לתזה, אוני בר אילן, רמת גן 2013.

חלמיש, בעיות = חלמיש, משה, 'בעיות בחקר השפעת הקבלה על התפילה', משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל לזכרו של אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 199–223. <הנ"ל, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן: בר אילן, תש"ס, עמ' 23–44.>

חלמיש, האר"י כפוסק = חלמיש, משה, 'מעמדו של האר"י כפוסק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (=קבלת האר"י), תשנ"ב, עמ' 259–285 (=הנ"ל, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן: בר אילן, תש"ס, עמ' 180–204).

חלמיש, הנותן ליעף כח = חלמיש, משה, 'ברכת "הנותן ליעף כח"', אסופות: ספר שנה למדעי היהדות (בעריכת מאיר בניהו), א, ירושלים: יד הרב נסים, תשמ"ז, עמ' שסא-שעח. (=הנ"ל, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן: בר אילן, תש"ס, עמ' 446–463).

חלמיש, הקבלה = חלמיש, משה, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן: בר אילן, תש"ס.

חלמיש, ויצמח פורקניה = חלמיש, משה, 'לנוסח "ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה"', הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן: בר אילן, תש"ס, עמ' 619–626.

חלמיש, זיקה = חלמיש, משה, 'זיקתו של האר"י למנהג אשכנז', דעת, 50–52 (תשס"ג), עמ' 243–254. (=הנ"ל, חקרי קבלה ותפילה, באר שבע: בן גוריון, 2012, עמ' 376–389).

חלמיש, חקרי קבלה = חלמיש, משה, חקרי קבלה ותפילה, באר שבע: בן גוריון, 2012.

חלמיש, לעילא = חלמיש, משה, "'לעילא מכל ברכתא" – לגלגולי הנוסח העברי, כנישתא, ג (תשס"ז) [=ספר זיכרון לדב רפל ז"ל, בעריכת יוסף תבורי], עמ' צה-צח. (=הנ"ל, חקרי קבלה ותפילה, באר שבע: בן גוריון, 2012, עמ' 156–160).

חלמיש, צפון אפריקה = חלמיש, משה, הקבלה בצפון אפריקה למן המאה הט"ז: סקירה היסטורית ותרבותית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"א.

חלמיש, ר' יחיא צאלח = חלמיש, משה, 'ר' יחיא צאלח והקבלה', תימא, ד (תשנ"ד), עמ' 66–92. <הנ"ל, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן: בר אילן, תש"ס, עמ' 220–241.>

חלמיש, ר"י קארו = חלמיש, משה, 'קבלה בפסיקה של ר' יוסף קארו', דעת, 22 (תשמ"ח), עמ' 85–102.

טל = טל, שלמה, 'השפעתה של קבלת האר"י ז"ל על עיצוב דמותו של סידור התפילה', דעות, מג (תשל"ג), עמ' 185.

יהלום = שלם יהלום, 'ר' יהודה בר יקר – תולדותיו ומקומו במשנת הרמב"ן', סידרא, יז (תשס"א–תשס"ב), עמ' 79–107.

יערי, דפוס המזרח = יערי, אברהם, הדפוס העברי בארצות המזרח, א-ב, ירושלים: החברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית, תרצ"ז.

יפת = יפת, שרה, דור דור ופרשנו: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים: מוסד ביאליק, התשס"ח.

Mark R. Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt*, = שלטון, Princeton 1980.

כנעני = כנעני, יעקב, אוצר הלשון העברית, כרך 12, ירושלים-רמת גן: מסדה, תשל"ב.

כך, הלכה וקבלה = כך, יעקב, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד.

כך, מעריב בזמנו = כך, יעקב, 'מעריב בזמנו ושלא בזמנו: דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה', ציון, לה (תשל"ל), עמ' 35–60.

לאו, ממרן עד מרן = לאו, בנימין, ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב: משכל, 2005.

לאו, מקומה של הקבלה = לאו, בנימין, 'מקומה של הקבלה בפסיקתו של הרב עובדיה יוסף', דעת, 55 (תשס"ה), עמ' 131–152.

לאטס = לאטס, יעקב, 'כתביו של רבי משה זכות שבדפוס', פעמים, 96 (תשס"ג), עמ' 21–33.

Lehnardt, Andreas, "Therefore they ordained to say it in Aramaic": Some Remarks on Language and Style of the Kaddish", *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, ed: Judit Targarona, Leiden: Brill, 1999, pp. 303–310.

Lehnardt, Andreas, *Qaddish: Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes*, Tübingen: Mohr Siebeck, c2002.

לוי, מחזור הישיבה = לוי, בנימין מנשה, 'שרידים עתיקים מחזור הישיבה בפומבדיתא', גנזי קדם, ג (תרפ"ה), עמ' 50–56.

לוי, קדיש עתיק = לוי, בנימין מנשה, 'קדיש עתיק מימי הגאונים', גנזי קדם, ב (תרפ"ג), עמ' 46–48.

ליברמן, מבוא לכ"י לידן = ליברמן, שאול, 'מבוא לכ"י לידן', תלמוד ירושלמי כתב יד לידן, א, ירושלים: קדם, תשל"א, עמ' [1–6].

ליברמן, קלס קילוסין = ליברמן, שאול, 'קלס קילוסין', עלי עי"ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן, ירושלים תש"ח–תשי"ב, עמ' 75–81.

Langer, Ruth, *To Worship G-d Properly: Tensions Between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1998.

לרנר = לרנר, מירון ביאליק, 'מעשה התנא והמת: גלגוליו הספרותיים וההלכתיים', אסופות, ב (תשמ"ח), עמ' כט-ע.

מאק, הדרשה השבתאית = מאק, חננאל, 'הדרשה השבתאית בדבר ביטול המצוות', סידרא, יא (תשנ"ה), עמ' 55–72.

מאק, תפילה = מאק, חננאל, תפילה ותפילות, ירושלים: ראובן מס, תשס"ח (מהדורה שניה).

מונדני = מונדני, שמואל, הרב יוסף חיים ומשנתו ההלכתית כפי שהיא משתקפת ב"בן איש חי", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה.

מונדשיין = מונדשיין, יהושע, 'ענין ט"ז קדישים ביום אחד', אור ישראל, שנה ו, גליון ג (ניסן תשס"א), עמ' קצח-רי.

מילקובסקי = מילקובסקי, חיים, 'גיהנום ופושעי ישראל על פי "סדר עולם"', תרביץ נה, ג (תשמ"ו), עמ' 311–343.

מירסקי, פירוש = מירסקי, אהרון, 'שינויי נוסח בין הפירוש לבין המתפרש בסידורים', קרית ספר, נד, (תשל"ט), עמ' 195–200.

מרוז = מרוז, רונית, 'חבורת ר' משה בן מכיר ותקנותיה', פעמים 31 (תשמ"ז), עמ' 40–61.

מרקס, תפילת האבלים = מרקס, דליה, 'תפילת הקדיש – מעמק הריין לעמק יזרעאל: תפילת האבלים בתנועה הקיבוצית', התפילה בישראל היבטים חדשים, בערית אורי ארליך, באר שבע: בן גוריון, תשע"ו, עמ' 291–314.

נברו = נברו, אסף, 'תיקון', מקבלת האר"י לגורם תרבותי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשס"ו.

נויבאואר = נויבאואר, אדולף (אברהם), סדר החכמים וקורות הימים, ב, אוקספורד תרנ"ג.

ספראי = ספראי, אורי, 'ולואי יתפלל האדם כל היום כולו': הכוונות היומיומיות של האר"י ואורח החיים שהן מעצבות, דעת, 77 (תשע"ד), עמ' 143–182.

סץ = סץ, יצחק, 'בענין קדיש אחר "רבי ישמעאל אומר" ולפני "ברוך שאמר"', ישרון, ב (ניסן תשנ"ז), עמ' תקנא-תקנח.

עמנואל = עמנואל, שמחה, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים: מאגנס, תשס"ז.

עצמון = עצמון, ארנון, 'הגהות "אות אמת" למדרשי המגילות', סידרא, כז-כח (תשע"ג), עמ' 211–222.

פוזנסקי = פוזנסקי, שמואל אברהם, מבוא על חכמי צרפת מפרשני המקרא, בתוך: פירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצי, ווארשא: מקיצי נרדמים, תרע"ג.

פול = De Sola Pool, David, *The Kaddish*, New York 1964.

פכטר = פכטר, מרדכי, 'ספר "מגיד מישרים" לר' יוסף קארו כספר מוסר', דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 57–83.

פלאי = פלאי, חגי, קבלת הארי: היבטים הלכתיים ומטא-הלכתיים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוני בן גוריון, באר שבע תשע"ד.

פליישר, וורמייזא = פליישר, עזרא, 'תפילה ופיוט במחזור וורמיישא', מחזור וורמיישא – כרך המבואות, ואדוז תשמ"ו, עמ' כז-ס. >הנ"ל, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, שולמית אליצור וטובה בארי (עורכות), כרך ב, ירושלים: מאגנס, תשע"ב, עמ' 1073–1182.<

פליישר, תפילה ומנהגי תפילה = פליישר, עזרא, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח.

פליישר, תפילות הקבע = פליישר, עזרא, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, חלקים א-ב, ירושלים: מאגנס, תשע"ב.

- פרומקין-ריבלין = א"ל פרומקין וא' ריבלין, תולדות חכמי ירושלים, ירושלים תרפ"ח.
- פרידברג, איטליה = פרידברג, חיים, תולדות הדפוס העברי באיטליה, אספמיה-פורטוגליה ותוגרמה שמלפנים, תל אביב: בר יודא, תשט"ז.
- פרידברג, אמשטרדם = פרידברג, חיים, תולדות הדפוס העברי, אנטוורפן תרפ"ז.
- פרידמן, בחייכון וביומיכון = פרידמן, מרדכי עקיבא, 'בחייכון וביומיכון ובחיי דרבנא משה', ציון, סב (תשנ"ז), עמ' 75–78.
- פרידמן, מחלוקת לשם שמים = פרידמן, מרדכי עקיבא, 'מחלוקת לשם שמים – עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו', תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 245–298.
- פרידמן, נישואין = Mordechai Akiva Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, 1-2, Tel Aviv & New York 1980-1981.
- פרידמן, תשובת ר' יחיאל = פרידמן, מרדכי עקיבא, 'תשובת ר' יחיאל בר' אליקים המתירה את הרשות', עזרא פליישר, מרדכי עקיבא פרידמן ויואל קרמר (עורכים), משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב המוגשים למשה גיל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 328–367.
- פרנקל, ארם צובה=פרנקל, יונה, 'מחזור ארם צובה ודרכי מחקרו', עמ' 17–34, מחזור ארם צובה: מבואות, מאיר בניהו, יונה פרנקל, שולמית אליצור, ירושלים: יד הרב נסים, תשס"ח.
- פרנקל, נירנברג= פרנקל, יונה ואברהם, תפילה ופיוט במחזור נירנברג, תשס"ח, 2008.
- צוקר = ש' צוקר בשיתוף א' ווסט, 'מוצאו המזרחי של סידור ר' שלמה בר' נתן וייחוסו המוטעה לצפון אפריקה', קרית ספר, סד (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 737–745.
- צימלס, אשכנזים וספרדים = H.J. Zimmels, *Ashkenazim and Sphardim*, London 1958.
- צימלס, סדור רס"ג = צימלס, יחיאל, 'בגליוני סדור רב סעדיה', קובץ רב סעדיה גאון, יהודה ליב הכהן פישמן (עורך), ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ג, עמ' תקל"ב-תק"ס.
- קאלוש = Kallus, Menachem, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbala*, Jerusalem 2002.
- קארל = קארל, צבי, הקדיש, לבוב תרצ"ה.
- קימלמן, נוסחאות = Kimelman, Reuven, 'Blessing Formulae and Divine Sovereignty in Rabbinic Liturgy', *Liturgy in the Life of the synagogue: Studies in the History of Jewish Prayer*, ed. Ruth Langer and Steven Fine, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005, pp. 1–39.
- קימלמן, שמע = Kimelman, Reuven, 'The Shema Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation', *Kenishta*, 1 (2001), pp. 9–105.
- קלירס, מגיד = קלירס, יהודה לייב, 'ספר המגיד למרן הבית-יוסף', צפונות ב, ב (תש"ן), עמ' עט-פו.
- קלירס, ענייני הלכה = קלירס, יהודה לייב, 'ענייני הלכה שבספר מגיד מישרים למרן הבית יוסף', צפונות ב, ד, עמ' כג-לא.
- קנרפוגל, אשכנז = Kanarfogel, Ephraim, *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*, Detroit: Wayne State University Press, 2013.
- קנרפוגל, סוד ומאגיה = קנרפוגל, אפרים, 'סוד ומאגיה בתפילה באשכנז בתקופת בעלי התוספות', מחקרים בתולדות יהודי אשכנז (ספר יובל לכבוד יצחק זימר), גרשון בקון, דניאל שפרבר, אהרן גימאני (עורכים), רמת גן: בר אילן, תשס"ח, עמ' 203–215.



- קרויס = קרויס, שמואל, 'מהות ה"קדיש", מקורותיו וקורותיו, בצרון, א (ת"ש), עמ' 125–139.
- רות = רות, אברהם נפתלי צבי, 'אזכרה והפטרה וקדיש יתום', תלפיות, ז (תשכ"א), עמ' 369–381.
- רימר, תפילת חיים = רימר, דניאל מרדכי הכהן, ספר תפילת חיים: בירור נוסח האר"י מיוסד... על הסיפור... הנדפס בשנת רפ"ד שבו בחר... מוהר"ר חיים ויטאל לקבוע עליו שינויי הנוסחאות אשר קיבל מפי רבו האר"י... בתוספת עיונים וביירוים..., ביתר תשס"ד.
- ריף, גניזה = ריף, שלמה קלמן (סטפן), 'תפקידם של קטעי הגניזה הקהירית בחקר תולדות התפילה', כנישתא 1 (תשס"א), יוסף תבורי (עורך), עמ' מג-נב.
- ריף, התפילה = ריף, שלמה קלמן (סטפן), התפילה היהודית: מבט חדש על תולדות הליטורגיה היהודית. (תרגום: עלית קרפ), אור יהודה: דביר, תש"ע.
- רפלד, מעט שקיעין קבליים = רפלד, מאיר, 'על מעט שקיעין קבליים במשנתו ההלכתית של המהרש"ל', דעת, 36 (תשנ"ו), עמ' 15–33. (הנ"ל, נתיבי מאיר: אסופת מאמרים, ירושלים: מרכז שפירא, תשע"ג, עמ' 293–311).
- רפלד, נתיבי מאיר = רפלד, מאיר, נתיבי מאיר: אסופת מאמרים, ירושלים: מרכז שפירא, תשע"ג.
- רפלד, עשרת הדברות = רפלד, מאיר, 'עשרת הדברות בתפילה: מסורת, הלכה וקבלה', דעת, 42 (תשנ"ט), עמ' 87–96. (=הנ"ל, נתיבי מאיר: אסופת מאמרים, ירושלים: מרכז שפירא, תשע"ג, עמ' 53–61).
- שוה = שוה, אריאל, 'בעקבי מתקני התפילות', עיונים בתרבותם של יהודי צפון-אפריקה: כתבים מוהדרים ומוערים, משה בר-אשר וסטיבן פראד (עורכים), ירושלים: מאגנס, תשע"ה, עמ' 189–203.
- שושן = שושן, יואל, 'מאמר מהר והבא עלינו ברכה ושלוש: בירור אמיתת הנוסח הנדפס בסיפור המדויק איש מצליח', ויען שמואל, ח, בני ברק תשס"ה, עמ' 1–117.
- שכטר, נוסחא = שכטר, שלמה זלמן, 'נוסחא בקדיש עפ"י כ"י מאת הגניזה במצרים', תהלה לדוד: ספר הזכרון לר' דוד קויפמאן, ברסלוי תר"ס, עמ' 52–54.
- שלום, גיקאטילה = שלום, גרשם, 'תשובות המיוחסות לר' יוסף גיקאטילה', אמת ליעקב – ספר יובל לר' יעקב פריימאן, ברלין תרצ"ז, עמ' 163–170.
- שלום, ויטאל = שלום, גרשם, 'ויטל חיים', אנציקלופדיה עברית כרך טז, ירושלים תשכ"ג, עמ' 88–91.
- שלום, צמח = שלום, גרשם, 'לתולדות המקובל ר' יעקב צמח', קרית ספר, כו (תש"י), עמ' 185–194.
- שלום, קבלה = שלום, גרשם, 'קבלה', אנציקלופדיה עברית כרך כט, ירושלים תשל"ז, עמ' 71–136.
- שלום, ר' דוד בן יהודה החסיד = שלום, גרשם, 'פרקים מתולדות ספרות הקבלה', קרית ספר, ד (תרפ"ז/תרפ"ח), עמ' 286–327. (ב: ר' דוד בן יהודה החסיד נכד הרמב"ן, עמ' 302 ואילך)
- שלום, ר' עזריאל = שלום, גרשם, 'שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה', ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין, ג' שלום ושי' אסף (עורכים), ירושלים תשי"ב, עמ' 201–222.
- שלום, שטר = שלום, גרשם, 'שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י', ציון, ה (ת"ש), עמ' 138–139.
- שלום, תעלומה = גרשם שלום, 'והתעלומה בעינה עומדת', בחינות, 8 (תשט"ו), עמ' 79–95 (=הנ"ל, מחקרי שבתאות, תל אביב: עם עובד, תשנ"ב, עמ' 250–288).
- שמלצר = שמלצר, מנחם חיים, 'מחזור בלתי נודע' וספר 'שפתי רננות', ארשת, ה (1972), עמ' 125–130.
- שפיצר = שפיצר, שלמה, 'מנהג בני אושטרייך, מקורו והתפתחותו בימי הביניים', סיני, פז (תש"ס), עמ' נה-סד.

שפרבר, יהא שמיה רבה = שפרבר, דניאל, "מחקרי מנהג [א. יהא שמיה רבה]", ספר היובל לכבוד הרב יוסף דב סולובייצ'יק, ירושלים-ניו יורק תשמ"ד, עמ' תתתס-תתתסד. (=הני"ל, מנהגי ישראל, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט, פרק ו: 'יהא שמיה רבה', עמ' עא-עז).

שפרבר, מנהגי ישראל = שפרבר, דניאל, מנהגי ישראל, א-ז, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג.

שפרבר, שינויים = Sperber, Daniel, *On Changes in Jewish Liturgy: Options and Limitations*, Jerusalem: Urim, 2010.

תא-שמע, בית יוסף = תא-שמע, ישראל משה, 'רבי יוסף קארו וספרו 'בית יוסף' – בין אשכנז לספרד', מורשת ספרד, חיים ביינארט (עורך), ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 524–534.

תא-שמע, הנגלה שבנסתר = תא-שמע, ישראל משה, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001.

תא-שמע, התפילה האשכנזית = תא-שמע, ישראל משה, התפילה האשכנזית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג.

תא-שמע, חידת ספר מנורת המאור = תא-שמע, ישראל משה, 'חידת ספר "מנורת המאור" ופתרונה', תרביץ, סד, ג (תשנ"ה), עמ' 395–400.

תא-שמע, יהודה בר יקר = Ta-Shma, Israel Moses, '*Judah Ben Yakar*', *Encyclopaedia Judaica*, Third Edition, Volume 10, Jerusalem: Keter, 1972, p. 354.

תא-שמע, עלינו לשבח = תא-שמע, ישראל משה, 'מקורה ומקומה של תפילת 'עלינו לשבח' בסידור התפילה: סדר המעמדות ושאלת סיום התפילה', ספר הזכרון לאפרים תלמג, א (1993), עמ' פה-צח. =>הני"ל, 'התפילה האשכנזית הקדומה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 139–153.

תא-שמע, קדיש יתום = תא-שמע, ישראל משה, 'קצת עניני קדיש יתום ומנהגיו', תרביץ, נג, ד (תשמ"ד), עמ' 559–568. =>הני"ל, מקראה בחקר התפילה, ירושלים: מאגנס, 2003, עמ' 91–100.

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

תבורי, אב הרחמים = תבורי, יוסף, 'אב הרחמים או אב הרחמן? פרק בתולדות השפעת האר"י על הסידור הספרדי', התפילה בישראל היבטים חדשים, (בעריכת אורי ארליך), באר שבע: בן גוריון, תשע"ו, עמ' 375–398.

תבורי, גירוש = תבורי, יוסף, 'השפעת גירוש ספרד על נוסח התפילה', תפארת לישראל: ספר היובל לכבוד ישראל פרנצוס, (בעריכת יעקב רוט ואחרים), ניו יורק: JTS, 2010, עמ' 289–308.

תבורי, השפעת הגר"א = תבורי, יוסף, 'סידור הגר"א והשפעתו על התפילה בארץ ישראל', תלמידי הגר"א בארץ ישראל היסטוריה, הגות, ריאליה, ישראל רוזנסון ויוסף ריבלין (עורכים), ירושלים: אפרתה, תשע"א, עמ' 247–261.

תבורי, סידור הגר"א = תבורי, יוסף, 'סידור הגר"א', הגר"א ובית מדרשו, משה חלמיש ואחרים (עורכים), רמת גן: בר אילן, תשס"ג, עמ' 11–26.

תורג'מן = תורג'מן, רפאל, 'מהדורותיו של הסידור 'תפילת החודש' ותפוצתו בעדות ישראל', מורשתנו, תשנ"ז, עמ' 227–229.

תמר, אשכולות = תמר, דוד, אשכולות תמר: מחקרים ועיונים בתולדות צפת וחכמיה וגדולי ישראל בדורות האחרונים, ירושלים: ראובן מס, תשס"ב.

תמר, ראשיתו = תמר, דוד, 'ראשיתו של האר"י במצרים', ציון, מד (תשל"ט), עמ' 229–240.

תשבי, מורי = תשבי, ישעיה, 'שלשלת יוחסין של מורי וא"א בדויים המוצבים בספר "חמדת ימים"', תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 463–514. (=הני"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, ב, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג, עמ' 365–418).

## Abstract

The text of Jewish liturgy, which slowly took shape over hundreds of years beginning with the Rabbinic period (3<sup>rd</sup> century BCE), underwent significant change and formulation due to the short activity of Rabbi Isaac (ben Solomon) Luria Ashkenazi (1534-1572) commonly known as “Ha’ARI”. Rabbi Luria arrived in Safed in 1570 and died within less than two years after having settled there. During this short time, students of the mystical secrets known as Kabbala gathered around him. The teachings that were developed by Rabbi Luria related to all aspects of life, including prayer. Establishing prayer with proper intent included changing prayer texts in accordance with Kabbalistic prescriptions, sometimes preferring Ashkenazic or Sephardic prayer texts that preceded the texts that were more commonly used in his time. Though the esoteric teachings of Rabbi Luria were not immediately widespread, many Jews began reciting prayers in accordance with his instructions within a few decades following his death. Rabbi Luria’s influence was felt mostly after his death when common Jews strived to adhere to his teachings regardless of whether they understood them or not. Therefore, the standard text of the liturgy was changed in the cases in which Rabbi Luria had preferred different texts. This study focuses on the changes that occurred in one particular prayer, the “Kaddish” prayer, within the framework of the Sephardic custom.

This study describes the changes that the Kaddish prayer underwent which are attributed to Rabbi Luria’s influence. The changes presented are from the ancient Sephardic texts and customs, the texts which were used and the customs which were commonly practiced before Rabbi Luria’s time, to the later texts and customs that were influenced by Rabbi Luria.

The origin of the texts and of the customs are presented here in order to answer the following question: Were the innovations of Rabbi Luria totally new or were some of them, or all of them, based on earlier traditions? Following this, we attempt to determine to what extent did the eagerness to follow in R. Luria's footsteps permit or encourage worshipers' to allow change in their practiced custom? Finally, we try to discover whether the acceptance of change was a direct result of Rabbi Luria's great authority or were there other factors that brought on this change?

**The first chapter** discusses the history of the Kaddish prayer text according to the Sephardic custom and examines the sources from the time of the Gaonim (7 CE) until today. A distinction is made here between two time periods, one being the time of the Gaonim and the Rishonim until the time of Rabbi Luria and the other being from the time of Rabbi Luria until today. Three issues that were discussed amongst the Gaonim with regard to the Kaddish prayer are enumerated: the mention of the community leader in the Kaddish prayer, the praise of "*V'Yitkales*" and other enumerated praises. Consensus was reached with regard to these issues before the time of R. Luria. In contrast, three other issues that did not reach a consensus were: the wording of the supplication for redemption, the length of the congregants' response, and the recital of "*l'eila m'kol birchata*" (above all praises).

Rabbi Luria's instructions for the Kaddish prayer included the following five details:

1. the word "*divra*" had to be divided into two words;
2. the wording of the supplication for redemption had to be reduced to "*v'yitzmach purkanei V'yikarev mishichei*";
3. the list of praises had to include 'and' before each of the seven enumerated praises following the praise of "*yitbarach*";
4. There had to be exactly twenty-eight letters in the congregants' response;
5. Exactly twenty-eight words had to be included in the excerpt beginning with "*yeheh shmei*" until "*d'amiran b'alma*".

The first three instructions mentioned above were easily accepted into the Sephardic liturgy of the various communities without causing conflict and appeared in all Sephardic prayer books by the nineteenth century with the exception of two communities. The two exceptions were the Livorno custom, which, until the beginning of the twentieth century, tenaciously insisted on preserving the more wordy supplication for redemption in the Kaddish prayer recited on the Sabbath, and the Yemenite custom, which has strictly adhered to the Rambam's prayer text until today. Regarding the last two instructions concerning the use of exactly twenty-eight letters and twenty-eight words, one can clearly see a trend in the Sephardic prayer towards complying with Rabbi Luria's prescriptions; however, disagreement existed as to exactly which letters or which words were to be used in order to carry out Rabbi Luria's instructions properly. The disagreement concerning which twenty-eight words to use ended with the ruling of the Ben Ish Chai (Chacham Yosef Chaim of Baghdad 1832-1909) which was accepted by the rabbinical authorities who had, until then, been in disagreement; but the question concerning which twenty-eight letters were to be used remains in disagreement until this day while the authoritative opinion of Rabbi (Master) Yosef (ben Ephraim) Karo (1488-1575) differs with the opinion of the mekubbalim who rule according to Kabbalistic teachings.

**The second chapter** discusses the history of the congregants' response in the Kaddish prayer since the time of the Gaonim. The ancient text contains a response of seven words, which are recited by the congregants, while texts from the thirteenth century show two additional possibilities. One of these adds the word "*yitbarach*" to the response while the other has a response of twenty-eight words. Rabbi Yosef Karo, when writing on this topic, clarifies that one must add the word "*yitbarach*" but does not clarify if the extended twenty-eight-word response is to be recited.

Rabbi Luria's instructions as to how one must answer "amen" during the Kaddish prayer only indirectly relates to the extent of the congregants' response, but clearly requires a response of twenty-eight words.

Few prayer book publishers or even rabbinical authorities followed Rabbi Luria's instructions until the eighteenth century, when various prayer books began to publish these significant changes in the Kaddish prayer according to his prescriptions; and the changes became a widespread and integral part of the Kaddish prayer.

According to traditional halachic consensus and as opposed to Rabbi Luria's instructions, in a case where one would find himself in the middle of reciting the *Shema*, when it is forbidden to speak, and at the same time hears the Kaddish prayer recited, he is to answer only the limited shorter response, including the word "*yitbarach*", so as not to interrupt the *Shema* with any unnecessary utterance. This halachic consensus understood the congregants' longer response to the Kaddish prayer, as prescribed by R. Luria, to be a worthy custom although not mandatory. Such was the situation until the nineteenth century when two highly regarded authorities of halacha, the Ben Ish Chai as well as the Kaf Hachaim stipulated that the extended twenty-eight word version of the congregants' response to the Kaddish prayer is in fact mandatory, and not just a worthy custom, and therefore must be recited even when one is in the middle of reciting the *Shema*. The later and more prominent halachic authority, Rabbi Ovadia Yosef (1920-2013) concluded that although the extended congregants' response does not contradict halacha., in a case when there is contradiction between reciting the lengthy response and the traditional ruling of Rabbi Yosef Karo, such as in the case of one amidst the recitation of *Shema*, Rabbi Yosef Karo's ruling is to be upheld and the shorter Kaddish prayer response is to be recited.

**The third chapter** cites the history of the version “*oseh hashalom*”, as opposed to “*oseh shalom*”, at the end of the Kaddish prayer. “*Oseh hashalom*” first appeared as the concluding formula in the benediction for peace at the end of the Amidah prayer in an ancient text as it had been recited in Erets Israel. This concluding formula was used in Germany and France during the High Holidays. Throughout the generations, different explanations were offered as to why the prayer was said differently during the High Holy Days. Rabbi Avraham Kloizner of the fourteenth – fifteenth century explained that the numerical value of the letters in the word “*oseh*” (381) and the numerical value of the letters in “*Safriel*” (the name of the angel who inscribes mortals for life or for death) were identical. This was a popular and widespread explanation that developed even further by pointing out that the word “*hashalom*” has the same numerical value (381).

Rabbi Luria adopted the formula “*oseh hashalom*” but not in its original context. He instructed worshipers to change the words at the end of the Kaddish prayer from “*oseh shalom bimromav*” to “*oseh hashalom bimromav*” during the High Holy Days. This change in the liturgy caught on quickly and became extremely widespread also due to the influence of Rabbi Haim Yosef David Azulai (Hid”a 1724-1806) and the writings of an eighteenth century Kabbalistic book, “*Hemdat Yamim*” concerning Kabbalistic customs, which encouraged many to institute this change.

The transition of “*oseh hashalom*” from the Amida prayer to the Kaddish prayer, using the same Kabbalistic reason that was given by Rabbi Luria was an inspiration that came much after Rabbi Luria’s time; though Rabbi Luria had never, at any time, instructed to do so. Kabbalists who lived after Rabbi Luria’s time instructed *not* to use the words “*oseh hashalom*” in the Kaddish prayer. Only in the middle of the nineteenth century, Rabbi Yaakov Chaim Sofer (Kaf Hachaim) wrote that the words “*oseh hashalom*”

could be used in the *Titkabel* Kaddish prayer because it is very strongly connected to the Hazan's repetition of the Amida prayer.

A slow process of acceptance of the new liturgy can be seen in the prayer books of today. Rabbi Ovadia Yosef and his sons have accepted the ruling of Rabbi Yaakov Chaim Sofer (Kaf Hachaim), and in the later decades of the twentieth century there has been a substantial increase in the printing of the words "*oseh hashalom*" in the kaddish prayer following the Hazan's repetition of the Amida prayer.

**The fourth chapter** describes the process of expanding the weekday prayers by the addition of texts and the additional Kaddish prayers, which were added as a result of this expansion. Until the time of the Rishonim, eight Kaddish prayers were recited every day. In the time of the Rishonim, a Psalm was added at the end of each of the three weekday prayers. A Kaddish is recited after the added Psalm, thus making eleven weekday Kaddish prayers recited every day. An additional Kaddish, which appears in only some of the prayer books is a Kaddish that precedes "*v'Hu rachum*" in the evening prayer. This Kaddish had never been mentioned by rabbinical authorities until the seventeenth century, although there are those who do attest to there being a custom of reciting Psalms before the evening *Ma'ariv* prayer. The recitation of these Palms is apparently what brought about the practice of saying this Kaddish prayer. The responsa of Binyamin Z'ev (Rabbi Binyamin ben Matityahu) from the sixteenth century mentions an otherwise unknown custom of saying the Kaddish before Psukei Dzimra, after the passages concerning the sacrifices in the weekday morning prayers. However, this Kaddish is not mentioned in prayer books or in other halachic discussions until the second half of the seventeenth century.



In the writings of Rabbi Luria's disciples, the Kaddish is described as an instrument that raises all the worlds upwards. Of all the descriptions of the uniqueness of the prayers and of the role each prayer plays, the Kaddish, which is recited between the other prayers, was the most noted.

According to Rabbi Luria, twelve Kaddishes are to be said on each weekday – six in the morning prayer, two in the afternoon prayer, and four in the evening prayer. Surprisingly, the Kaddish which is said in the afternoon prayer after “lamenatzeach b'negivot” is not mentioned anywhere in “*Sha'ar HaKavanot*”, even though the congregation clearly recited this Kaddish. The Kaddish recited before “*hodu*” in the Morning Prayer, and the Kaddish recited before “*v'hu rachum*” in the Evening Prayer are both included in the twelve-a-day Kaddish prayer count mentioned in “*Sha'ar Hakavanot*”. As of the second half of the seventeenth century, these two Kaddish prayers began appearing in all Sephardic prayer-books. Since then, until today, these two Kaddish prayers appear in all Sephardi prayer books, without exception.

Rabbi Luria's instructions to say the Kaddish prayer after reciting the morning sacrifices and before “*Hodu*”, as well as the Kaddish prayer before “*v'Hu rachum*” in the Ma'ariv evening prayer is clearly correlated with the time period in which these Kaddish began to appear in Sephardic prayer-books. Therefore, the claim that Rabbi Luria influenced the inclusion of these Kaddish prayers into the prayer service is a substantial claim indeed. Still, there is no mention of these Kaddish prayers in the writings of Rabbi Luria and his disciples.

It says nowhere that Rabbi Luria initiated the instruction to say Kaddish at these times; although Rabbi Luria does note the purpose of saying Kaddish at these intervals. The publishers of the prayer books simply printed the additional Kaddish without any

notation or explanation concerning Rabbi Luria's instructions. Rabbinical authorities also did not attribute the additional Kaddish prayers to Rabbi Luria, but rather noted that it is their custom to say the Kaddish at these given places in the prayers. Therefore, the extent of Rabbi Luria's influence on the development of this practice is unclear. It is possible that the additional Kaddish prayers are a colloquial custom that developed in the sixteenth century, and may not necessarily have been the result of Rabbi Luria's teachings; only they had not yet become popular enough to be printed in the prayer books until many years later.

Despite any reservations that there may be concerning the initiator of the custom, Rabbi Luria's instructions undoubtedly accelerated the process in which these Kaddish prayers became widely accepted, even if his teachings were not the sole influence and cause for their inclusion in main stream Sephardic prayer. This would be a plausible explanation for the fact that all Sephardic prayer books included these Kaddish prayers by middle of the seventeenth century, as opposed to a slower process, which one may have expected to see and which is usually the case when dealing with colloquial customs.

Rabbi Luria's influence on the Kaddish prayer and the number of times it was to be recited is clearer concerning the mandatory Kaddish prayers as opposed to the permissible Kaddish prayers. At the onset there was a clear differentiation made between mandatory and permissible Kaddish prayers, where a young boy could recite only the permissible Kaddish prayers but not the mandatory ones. At a later time though, with the encouragement of Halachic authorities who accepted the Kabbala, it became acceptable not to differentiate between mandatory and permissible Kaddish prayers, due to the fact that Rabbi Luria considered them all to be vitally important in raising all the worlds up to higher spheres.

**The fifth chapter** deals with Rabbi Luria's influence on the places in which one is to answer "amen" during the Kaddish prayer. In the time of the Gaonim, and in the time of the Rishonim in Spain, congregants said "amen" five times during the Kaddish prayer – after "*shmei rabbah*", after the first "*v'imru amen*", after "*yitbarach*", after "*brich hu*", and after the second "*v'imru amen*". Rabbi Yaakov ben Asher's (The "Tur" 1269-1343) eyewitness account of exactly where congregants said "amen" is unclear and it remains unknown if during his time congregants in Spain said "amen" after "*yitbarach*" and after "*brich hu*" or not.

In the Shulchan Aruch, Rabbi Yosef Karo clearly states that congregants are to answer "amen" after "*yitbarach*" and after "*brich hu*" regardless of the fact that his "*maggid*" told him that one is to answer "amen" after "*v'yikarev mishichei*" and not after "*yitbarach*".

Rabbi Luria described the recital of "amen" during the Kaddish prayer as coinciding with the holy names of G-d which are alluded to in the prayer and whose purpose is to raise all the worlds up to higher spheres. Apparently, Rabbi Luria's description of the purpose of the Kaddish is based on a custom that began during his time, where "amen" was said after "*v'yikarev mishichei*" as opposed to after "*yitbarach*". This change could possibly be a result of the institution of the extended twenty-eight word version of the congregants' response.

Since the second half of the seventeenth century there have been eyewitness accounts attesting to the acceptance of Rabbi Luria's prescriptions with respect to answering "amen" during the Kaddish prayer. Still, most of the prayer books printed at the time did not print instructions as to when one should say "amen" during the Kaddish prayer, although they did instruct one to answer "amen" after the words "*v'imru amen*"

(meaning: “and say amen”). This may mean that there were congregations that still adhered to the older custom. In the eighteenth century, and even more so in the nineteenth century, Sephardic halachic authorities discussed many aspects concerning the recital of “*amen*” during the Kaddish prayer. All the halachic authorities accepted Rabbi Luria’s instructions regardless of their being in contradiction with the Shulchan Aruch where (Master) Rabbi Yosef Karo clearly instructs otherwise. This widespread acceptance of Rabbi Luria’s prescriptions in the Kaddish prayer attest to the fact that there was a change in custom and that Rabbi Luria’s instructions became the new norm among Sephardic worshipers.

In this context, other questions arose concerning when one may interrupt his own prayer in order to recite “*amen*” when another congregant says the Kaddish prayer. The answer to whether or not one may interrupt his own prayers in order to participate in the Kaddish prayer and answer “*amen*” completely depends on whether or not the Kaddish prayer and the answering of “*amen*” is a mandatory halacha or a mere custom. Halachic authorities who were less accepting of mystical ideas differentiated between answering “*amen*” in a place where the ancient custom stipulated doing so, in which case interrupting another prayer may be required, as opposed to answering “*amen*” in a place where it had been added to the Kaddish according to the more recent custom, and so, interrupting another prayer in order to answer “*amen*” to the Kaddish prayer would be forbidden. Other halachic authorities disagreed. For example, such disagreement is found in the halachic literature concerning answering, or not answering, “*amen*” after the words “*v’yikarev mishichei*” which became the new accepted custom after Rabbi Luria’s teachings. By the end of the twentieth century, the influence of the esoteric teachings had “won” and almost all halachic authorities were in agreement that one should answer every “*amen*” that the congregants answer upon hearing the Kaddish

prayer, even during the recital of the “*Shema*” prayer during which one is usually forbidden to interrupt his prayer.

**The sixth** and last **chapter** discusses Rabbi Luria’s influence on three aspects of the customs in the recital of Mourner’s Kaddish (Kaddish Yatom): first, the recitation of Mourner’s Kaddish on Shabbat and Holidays; second, the recitation of Mourner’s Kaddish for twelve months minus one week after the death of a parent and not for eleven months; and third, the recitation of Mourner’s Kaddish every year after the first year of mourning from the Shabbat before the *yahrzeit* (date of death) until the *yahrzeit*, and not just on the *yahrzeit* itself. The sources for the institution of a special Kaddish prayer for mourners are from Germany and northern France in the middle of the twelfth century. There, this Kaddish was recited in the evening prayer after Shabbat. Later it became customary to say this Kaddish on the morning of Shabbat as well. Rabbi Yaakov ben Moshe Levi Moelin (1365-1427 Germany) differentiated between the German custom of saying the Mourner’s Kaddish only during the Shabbat morning prayers and the Austrian custom of saying the Mourner’s Kaddish every morning, including on weekdays. Afterwards there was further development, and in Germany, the Mourner’s Kaddish was recited every day because the number of orphans had increased. According to Rabbi Yaakov ben Moshe Levi Moelin it seems that the Mourner’s Kaddish was instituted specifically for young orphans, because they were not old enough to exempt others from their obligation of saying the regular Kaddish prayers, the ones which were said in the middle of the prayer services.

The custom of saying the Mourner’s Kaddish apparently reached Spain from Ashkenaz after it had become customary to say it every day. However, at the beginning of the sixteenth century we find the Mourner’s Kaddish being recited in Sephardic communities only on weekdays and not on Shabbat or holidays. The congregations

refrained from reciting the Mourner's Kaddish on Shabbatot and holidays because the purpose of the Mourner's Kaddish, as was explained in the Ashkenazic custom as well, is to save the parent's soul from suffering the judgement of hell in the afterlife, and allow their parent's soul entrance into *Gan Eden* in Heaven. Since there is no suffering of Jewish souls in hell on Shabbat except for those souls who are particularly criminal, the recitation of the Mourner's Kaddish is not only unnecessary but also seen as showing contempt for the deceased parent as though the child deems the parent a criminal.

Rabbi Luria clearly instructed that the Mourner's Kaddish be recited on Shabbat and holidays, as was done in ancient Ashkenaz. Rabbi Luria thought that the Mourner's Kaddish served not only to save the parent's soul from the judgement of hell, but also to elevate the soul within Heaven to higher realms. Thus, reciting the Kaddish on Shabbat did not show disrespect to one's parents. Reciting the Mourner's Kaddish on Shabbat was not widespread amongst all Sephardic communities until the end of the eighteenth century, but this custom was already noted as early as the sixteenth century in some congregations. It seems that the custom only became fully accepted after so many years possibly due to the reasoning behind the custom, and people not wanting others to think they deemed their parents criminals. The tension surrounding this custom can be felt in the writings of Rabbi Haim Yosef David Azulai (Hid"ra). Nevertheless, the custom changed according to Rabbi Luria's instructions, and about one hundred years after Rabbi Haim Yosef David Azulai, Rabbi Yosef Haim speaks of this custom according to Rabbi Luria's teachings being widespread. In the twentieth century, the recitation of Mourner's Kaddish on Shabbat and on holidays was no longer even an issue to discuss, but rather considered a very well-established custom whose foundations and reasoning were widely accepted as well.

Rabbi Luria's claim that the Kaddish serves to raise the soul to a higher level is apparently based on the Zohar. This claim influenced change in two additional customs concerning the recitation of the Mourner's Kaddish, the first being the recitation of the Mourner's Kaddish for a full twelve months (minus one week) after the parent's death, and the second being the recitation of the Mourner's Kaddish every year after the first year of mourning from the Shabbat before the *yahrzeit* (date of death) until the *yahrzeit*, and not just on the *yahrzeit* itself. This second custom is also based on Rabbi Luria's teachings which appear in *Sha'ar Hamitzvot* where it says that on the Shabbat before a *yahrtzeit*, the deceased soul goes up to *Gan Eden* in Heaven and stays there until the *yahrtzeit*, when it comes back down.

**The conclusion** enumerates the fifteen issues concerning the Kaddish prayer mentioned throughout the paper and classifies them into five categories with different parameters based on the different congregations' acceptance of Rabbi Luria's teachings and how much time it took until those teachings became widespread customs. When there were no reasons to delay the institution of Rabbi Luria's instructions, change in custom took place almost immediately at the beginning of the seventeenth century. However, there were four causes, which sometimes hindered the process of change in custom. The first was a contradiction between the custom and a halachic ruling. The second was a contradiction with an opposing accepted perception. The third was in the case of needing a lengthy or very significant change in the accepted liturgy, and the fourth was lack of clarity in the transmission of Rabbi Luria's precise instructions. When one or more of these causes were present, changes in liturgy according to Rabbi Luria's teachings were brought about more slowly, and became widespread only in the nineteenth or twentieth century.

## Table of Contents

Abstract .....	I
Introduction .....	1
a. Opening .....	1
b. Theoretical Background .....	2
1. Ancient Prayer Liturgy .....	2
2. The Kaddish Prayer – Origin and Sources .....	2
3. Modern Prayer Liturgy Sources .....	4
4. Liturgical Changes in Sephardic Prayer Books .....	5
5. Change Initiated by Rabbi Luria .....	6
6. Rabbi Luria’s Instructions for the Kaddish Prayer .....	7
c. The Research Question .....	8
d. Purpose of Research .....	8
e. Research Status .....	9
f. Methodology .....	10
g. Research Chapters .....	12
Chapter One: The Kaddish Prayer Liturgy .....	14
a. Ancient Sources from a Halachic and Liturgical Point of View .....	14
1. Quest to Reveal G-d’s Kingdom and for Redemption: “ <i>v’yamlich malchutei</i> ” .....	14
2. Mention of Community Leader in the Kaddish Prayer .....	17
3. Congregation’s Response in The Kaddish Prayer - Letter Count .....	19
4. The Praise of “ <i>v’yitkales</i> ” .....	36
5. A Count of the Praises .....	40
6. “Above All Benedictions” .....	48
7. Intermediate Summary .....	50
b. Rabbi Luria’s Instructions for The Kaddish Prayer Liturgy .....	50
1. Liturgical Changes Accompanied with Precise and Clear Instruction: "di vra", " v’yitzmach purkanei v’iykarev mishichei ", and the Forty-two Letter Name of G-d .....	55



2.	Liturgy with Unclear Instruction: Question of the Twenty-eight Letter Count and the Twenty-eight Word Count .....	59
c.	Sephardic Kaddish Liturgy Custom from Rabbi Luria and Onwards .....	63
1.	Introduction and Methodology .....	63
2.	First Steps: Acceptance of "di vra", " v'yitzmach purkanei v'iykarev mishichei ", and the Forty-two Letter Name of G-d Until the Nineteenth Century .....	67
3.	The Nineteenth Century: Focus on the Question of the Twenty-eight Letter Count and the Twenty-eight Word Count .....	73
4.	The Twentieth Century: Change in Perception of the Twenty-eight Letter Tradition ...	87
5.	Excursus: The Yemenite Custom .....	92
d.	Summary .....	94
	Chapter Two: Congregation's Response in The Kaddish Prayer .....	96
a.	The Ancient Seven Word Response .....	97
1.	Babylon and Spain .....	97
2.	France .....	98
3.	Ashkenaz .....	98
b.	The Ancient Response With the Addition of the Word "yitbarach".....	99
c.	The Twenty-eight Word Response .....	99
d.	The Legend of Eliyahu and the Camels .....	101
e.	Discussion Concerning the Correct and Proper Response .....	106
f.	Ancient Sources in Laws Concerning Interrupting the Recitation of the "shema" .....	110
g.	Rabbi Luria's Instructions Concerning Response Length .....	113
h.	Sephardic Custom in Congregation's Response Since Rabbi Luria's Time and Onwards ..	113
1.	Process of Accepting the Longer Response as the Customary Liturgy .....	114
2.	Stringency or Halachic Obligation? Scope of the Congregation's Response During Recitation of the "shema" .....	125
i.	Summary .....	135
	Chapter Three: "Oseh Hashalom" .....	137

a. Introduction .....	137
b. The Peace Benediction's Ending .....	137
c. Use of the Peace Benediction's Ending During the Ten Days of Repentance .....	138
d. Reasons for Change in the Peace Benediction's Ending .....	140
e. Rabbi Luria's Instructions for Proper Use of the " <i>oseh hashalom</i> " Ending .....	145
f. Acceptance Process in Sephardic Custom Using " <i>oseh hashalom</i> " at the End of the Amida Prayer .....	146
g. Transition Between the Conclusion of the Prayer Service and the " <i>tikabel</i> " Kaddish Prayer..	155
1. Question of Connection Between the " <i>tikabel</i> " Kaddish Prayer and the Amida Prayer..	156
h. Inclusion of Intent Behind " <i>oseh hashalom</i> " in the " <i>tikabel</i> " Kaddish Prayer.....	158
1. Transition and Use in Additional Kaddish Prayers .....	164
i. Summary .....	165
Chapter Four: History of the Amount of Kaddish Prayers Recited in Weekday Prayers .....	167
a. Introduction .....	167
b. The Purpose of the Kaddish Prayer .....	168
c. " <i>sheva b'yom hillalticha</i> " (Seven in a Day I Praise Thee) .....	177
d. The Weekday Kaddish Prayer in Ancient Liturgy .....	179
1. Spain's Custom Following Babylon .....	179
2. Ashkenaz .....	182
3. France .....	184
4. Italy .....	185
5. Allepo .....	186
6. Persia .....	186
e. Sephardic Custom in Location of Each Kaddish Prayer Within Prayer Service Until Rabbi Luria's Time .....	187
f. Rabbi Luria's Instructions for the Location of Each Kaddish Prayer Within the Prayer Service .....	198
g. Process of Implementing Kaddish Prayers in Sephardic Liturgy According to Rabbi Luria Since Rabbi Luria's Time .....	202
1. Kaddish Prayer before " <i>hodu</i> " in the Morning Prayer .....	202

2. Kaddish Prayer before “ <i>v’hu rachum</i> ” in the Evening Prayer .....	205
3. From Optional Kaddish Prayers to Mandatory Kaddish Prayers .....	207
h. Summary .....	211
Chapter Five: Location of Congregation’s “ <i>amen</i> ” Responses in the Kaddish Prayer .....	213
a. Babylonian and Sephardic Custom .....	213
b. Rabbi Luria’s Instructions for “ <i>amen</i> ” Responses in the Kaddish Prayer .....	221
c. Congregation’s “Amen” Responses According to Rabbi Luria Since Rabbi Luria’s Time. 223	
1. Rabbi Luria’s Instructions Versus Halachic Consensus: Responding “ <i>amen</i> ” in the Case of Interrupting Another Prayer .....	232
d. Summary .....	239
Chapter Six: Mourner’s Kaddish .....	240
a. Custom Origins in Reciting the Mourner’s Kaddish During the Rishonim Time Period ..	240
1. The Story of “The Tanna and His Deceased” and its connection to the Mourner’s Kaddish .....	243
b. The Custom’s Process of Formation .....	244
c. Rabbi Luria’s Instructions in Reciting the Mourner’s Kaddish .....	254
d. Implementing Rabbi Luria’s Instructions .....	259
1. Direct Instructions to Recite the Mourner’s Kaddish on Shabbat .....	259
2. Indirect Instructions .....	265
e. Summary .....	275
Summary and Conclusions .....	277
Appendix: Prayerbook Printings That Aided in Spreading Rabbi Luria’s Instructions – in Chronological Order .....	285
Bibliography .....	288
a. Literary Sources .....	288
1. List of Abbreviations for Foundation Level Books .....	288
2. Prayer Books and Their Commentaries .....	289
3. Halachic Literature .....	295
4. Commentary Literature, Sermons, Custom Literature, Mussar and Esoteric Literature	297

5. Responsa .....	299
b. Research Literature: Bibliographic Abbreviations .....	299

This work was carried out under the supervision of

Prof. Joseph Tabory

Department of Talmud, Bar-Ilan University.

# The Influence of Rabbi Isaac Luria on the Kaddish in the Sephardi Ritual

Sara Habshush

Department of Talmud

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

May 2017