

## למי נועדה הגדת פרחי?

לדמותם של יהודים במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים\*

נחם אילן\*\*

### הקדמה

'הגדת פרחי' היא הגדה לפסח בתרגום לערבית, אשר יצאה לאור בקהיר בשנת 1917,<sup>1</sup> ומאז שבה ונדפסה עוד ארבע פעמים לפחות. במהדורה הראשונה יש הנחיות בערבית לעריכת הסדר והערה אחת העוסקת בפירוש הטקסט.<sup>2</sup> הכותרת העברית בשער ההגדה היא: "הגדה של פסח כמנהג ק"ק ספרדים יצ"ו עם תרגום ערבי באותיות ערביות מאת דר' הלל פרחי". ההגדה נדפסה שוב כעבור שנה (1918),<sup>3</sup> ובשנת 1922 נדפסה פעמיים: כקונטרס המחזיק את ההגדה בלבד,<sup>4</sup> וכחלק מספרו של פרחי הנקרא 'אַגְדַת פְּרָחִים'.<sup>5</sup> הגרסה בערבית שבשער ההגדה ממהדורת 1922 בשני מופעים מציינת,

---

\* אני מודה לידידי אברהם הטל ודב הכהן מספריית בן-צבי בירושלים על יחסם הלבבי ועל עזרתם החיונית בעת הכנת המאמר. עוד אני מכיר טובה לידידי ד"ר חיים (ויקטור) סעדיה, על שהסב את תשומת לבי להגדת פרחי ועל שהואיל להעמיד לרשותי את טופס ההגדה שבידו (מהדורת 1946) ועורר אותי לתופעות שונות בהגדה זו. תודתי נתונה גם לידידי ד"ר אבריאל בר-לבב, פרופ' צבי זוהר וד"ר אורי מלמד, שקראו טיוטה של המאמר, והערותיהם החשובות סייעו בידי לשפרו; וכן לקורא האנונימי על הערותיו המפרות.

תמצית הדברים הוצגה בכנס "עברית וערבית – בין לשון לתרבות", יום עיון לזכרו של דב עירון ז"ל, במלאת עשרים שנה למותו, אשר התקיים באוניברסיטת בר-אילן בז' באדר ב' תשס"ג (11 במארס 2003).

\*\* מכון לנדר, התוכנית לתואר שני בלימודי היהדות.

<sup>1</sup> ראו יצחק יודלוב, אוצר ההגדות: ביבליוגרפיה של הגדות פסח מראשית הדפוס העברי עד שנת תש"ך, ירושלים תשנ"ז (להלן יודלוב), עמ' 199, ס' 2679.

<sup>2</sup> ההערה דנה בצירוף "ארמי אובד אבי" ובמשמעותו, ואביא אותה להלן (ליד הערות 112-113).

<sup>3</sup> יודלוב, עמ' 200, ס' 2692.

<sup>4</sup> שם, עמ' 212, ס' 2884.

<sup>5</sup> אַגְדַת פְּרָחִים, קהיר 1922, "כוללת הגדה של פסח, פרקי אבות, אזהרות, פתגמים בעברית ובערבית". בתחתית ההקדמה באה הקדשה לבנו עזר (כתוב עאזר באותיות ערביות). ראו יודלוב, עמ' 212, ס' 2885, ושם כתוב במפורש 'הוצאה שלישית'. לאחר ההגדה יש ארבעה עמודים (54–57) ובהם הערות וביאורים ('מלאחט'את ושרוח'), ותרגומם בא בנספח א' של מאמרי. לא עלה בידי לאפיין הבדל של ממש בין הערות השוליים לבין ההערות והביאורים שנוספו רק באַגְדַת פרחים, ואיני יודע מדוע בודד אותם פרחי, ומדוע לא שבו ונדפסו במהדורות הבאות כחלק מהערות השוליים או לאחר ההגדה.

שתי ההדפסות של שנת 1922 נבדלות מעט זו מזו בעימוד, בלשון ובסדר הדברים בהערות. עם זאת, אין בהבדלים אלה להטיל ספק בכך שלפנינו שתי גרסאות קרובות מאוד של טופס אחד.

שלבד מן התרגום בערבית נוספו ביאורים ומנהגים ('שרוח ורסום') פרי עטו.<sup>6</sup> מאחר שלא עלה בידי לראות טופס של מהדורת 1918, איני יכול לקבוע אם הערות השוליים שיש בשתי המהדורות של 1922 נדפסו כבר בה.<sup>7</sup>

בשנת 1946 נדפסה ההגדה שוב, ובעמוד השער בא הציון 'הוצאה רביעית'.<sup>8</sup> בדף האחרון מופיע תצלום של בחורה המניפה את דגל ישראל, ומעליו הכותרת 'התקוה' ומתחתיו מילות השיר.<sup>9</sup> כעבור שנתיים (1948) נדפסה ההגדה בדפוס סטריאוטיפי מבלי שעודכן התאריך (נותר תש"ו).<sup>10</sup>

הגדות בערבית נדפסו במצרים בעיקר מאז המחצית השנייה של המאה התשע עשרה,<sup>11</sup> ויש לראות בהן אחת התוצאות של מלחמת השפות שהתחוללה שם בשלהי

ככלל, הנוסח שבקונטרס פופולרי מעט יותר, לעתים נוספו בהערות שבו כמה מילים להבהרה, ולעתים נשמטו הערות. דומני כי חילופים אלה מעידים בעיקר על חיותו של הטקסט.

<sup>6</sup> תרגום ההערות בא בנספח ב' למאמרי זה.

<sup>7</sup> לא מצאתי עותק של מהדורה זו בשום ספרייה אוניברסיטאית בישראל וכן לא בספריית בן-צבי בירושלים. לפי מספר העמודים שבמהדורת 1918, כפי שרשום אצל יודלוב (עמ' 63), אפשר לשער שכבר במהדורה זו נוספו ההערות. מצד אחר אפשר שהכותרת שרשם יודלוב מלמדת שמהדורת 1918 זהה לזו של 1917, כלומר אין בה עדיין ההערות.

<sup>8</sup> מהדורה זו זהה למהדורת אגדת פרחים לבד מן ההבדלים הבאים: (א) בעמ' 23 באגדת פרחים יש מפה תלת לשונית (אנגלית, ערבית ועברית) וכותרתה 'יציאת מצרים' ('ח'ארטה ח'רוג' בני אסראא'יל מן מצר'), והיא איננה במהדורת 1946; (ב) הבדל של שורה אחת בשורה התחתונה בעמ' 47; (ג) במהדורת 1946 ליתא ארבעת עמודי ההערות והביאורים שאחרי ההגדה באגדת פרחים.

<sup>9</sup> בבית השני הנוסח הוא "התקוה הנושנה" ולא "התקוה בת שנות אלפים". על הנוסחים המרובים של 'התקוה' ראו: אליהו הכהן, "כיצד הפכה 'התקוה' להימנון", עתמול ד 2 (22), חשוון תשל"ט – נובמבר 1978, עמ' 3-5; יעקב קבוקב, נפתלי הרץ אימבר: בעל התקוה, לוד תשנ"א. אפשר שעמוד זה הוא מחאה אילמת כנגד ההסתה, ההתפרעויות והפגיעה ביהודים בקהיר ב-2 בנובמבר 1945 (יום השנה להצהרת בלפור) וביטוי להתעצמות הזהות הציונית של יהודי קהיר, או לפחות של המוציא לאור (שהרי הלל פרחי נפטר כבר שש שנים קודם לכן). באותו יום העזו התוקפים לשרוף את בית הכנסת בשכונת היהודים. תחושת הסכנה וצל האיום אפשרו לשליחי ארגון "ההגנה" במקום להרחיב את פעילותם ולהמריץ את הפעילות הציונית בקהיר. אני שב ומודה לד"ר סעדיה על שהואיל ללבן עמי עניינים אלו.

<sup>10</sup> יודלוב, עמ' 294, ס' 4020 (מהדורת תש"ו); עמ' 300, ס' 4108 (ד"צ תש"ח). במפעל הביבליוגרפיה בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים יש שני רישומים שונים של ההוצאה הרביעית (=תש"ו) של הגדה זו (מספרי מערכת 0187635 ו-0301739), ובשניהם הפניה לאוצר ההגדות 4020.

<sup>11</sup> תחילה נדפסה בקהיר הגדה ובה תרגום לערבית מדוברת באותיות עבריות בשנת תקצ"ד (1834) או תרט"ו (1854) – ראו יודלוב, ס' 738 וס' 1014. לאחריה נדפסו ארבע הגדות באסכנדריה (=אלכסנדריה) בשנים תרכ"ה, תרמ"ה, תרנ"ו ותרנ"ח, ארבעתן בערבית מדוברת ועדיין באותיות עבריות (יודלוב, ס' 1237, 1732, 1972, 2047). מוצאה של הגדת תרנ"ו הוא בטראבלס המערב (טריפולי שבלוב), פרי עטו של מבורך ברהניץ (=ברנס), כפי שכתוב בשער ההגדה. בראשה נדפסו הסכמה מאת הרב אליהו חזן ופזמון בשבחו. דומה שעם מעברו לאלכסנדריה לכהן כרבה, יום הרב חזן את הדפסת ההגדה בעירו החדשה. אחר כך נדפסו הגדות בערבית גם בקהיר, ובהן כבר בא התרגום באותיות ערביות, בשנים תרס"ה, תרע"ג, תרפ"ב, תרפ"ו, תרפ"ט, תר"ץ, תרצ"א, ת"ש (יודלוב, ס' 2318, 2588, 2883, 3051, 3197, 3401,

מאה זו.<sup>12</sup> הגדת פרחי שונה בשלושה מן ההגדות הקודמות שניתרגמו לערבית במצרים: ראשית, לשונה היא ערבית ספרותית גבוהה, המקפידה בדרך כלל על כללי התחביר ועל תורת הצורות שבערבית התקנית;<sup>13</sup> שנית, לבד מתרגום ההגדה עוד יש בהגדת פרחי הנחיות והסברים בערבית שאינם בהגדות הקודמות לה; ושלישית, בעשרים ושבעה מקומות הוסיף פרחי (לפחות ממהדורות 1922 ואילך) הערות בשולי העמוד, חלקן קצרות וחלקן ארוכות, והן מעניקות צביון מיוחד להגדתו. להערות מגמות אחדות: לשוניות, ספרותיות, היסטוריות, גאוגרפיות וארכאולוגיות, וצירופן כאחת מלמד לא רק על כותבן ועל השכלתן, על טעמו הספרותי ועל רוחב דעתו, אלא גם על קהל היעד שלמענו נכתבו הדברים.

להלן אתחקה על טיבן של ההנחיות וההערות שרשם פרחי בהגדתו. אפיון יועיל בחשיפת "תווי הפנים" של קהל היעד שבעבורו הוכנה הגדה זו. יתרה על הערך הספרותי שבבירור זה היא התבונה החברתית והתרבותית המופקת מן הממצאים הלשוניים, הספרותיים וההיסטוריים. יש בכל אלה לזרות אור מזווית בלתי שגרתית על פניה המורכבים של הקהילה היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים.

#### הלל פרחי ומפעלו הספרותי

הלל בן יעקב פרחי (1868-1940) נודע כמשורר, מתרגם ורופא. בן למשפחת פרחי שנודעה בסוריה מזה דורות. הוא נולד בדמשק, למד בישיבות בעיר ובמקביל בבתי ספר כלליים, בהם רכש שליטה בערבית, בתורכית, בצרפתית, באנגלית ובאיטלקית. בהיותו בן 18 נתמנה למזכיר הכללי של הממשלה העות'מאנית בן־לאית ר־שאַיַא אֶלְנַאֲדִי (במזרח לבנון), משרה שמילא במשך שלוש שנים. בהיותו בן 21 החל ללמוד רפואה באוניברסיטה האמריקאית בבירות ומשסיים את לימודיו שם התמחה בלונדון במשך ארבע שנים. בהמלצת רופא היגר למצרים כדי לטפל במחלת השחפת שממנה סבל. הוא שהה תקופה מסוימת בסנטוריום בחלואן, ואחר כך שימש רופא ממשלתי במחוז אסואן ובמנהלת הרכבות במשך 27 שנים.<sup>14</sup>

בזמנו הפנוי חקר עברית וערבית ותרגם לערבית הרבה יצירות יהודיות דתיות. פרחי פעל במסגרת 'ג'מְעִית אלְשַׁבָּאן אלְיהוּד אלְמַצְרַיִן' ('אגודת הצעירים היהודים

3401, 3405, 3758, 3759). רובן ככולן הן הדפסות חוזרות של אותו נוסח בהבדלים גרפיים בלבד (בעיקר תוספת ציורים ועימוד שונה). באלכסנדריה נדפסו עוד פעמיים הגדות ובהן תרגום לערבית באותיות עבריות בשנים תרע"ב ותרפ"ז (יודלוב, ס' 2533, 3057).

<sup>12</sup> ראו יעקב מ' לנדאו, "ריב הלשונות" בחינוך היהודי במצרים החדשה", בר-אילן ד-ה (תשט"ז-תשכ"ה), עמ' 220-233.

<sup>13</sup> עם זאת ראוי להעיר, כי פרחי לא התבסס בתרגומו על תרגום רב סעדיה גאון למקרא, כפי שניכר בעליל מעיון בתרגומו למזמורי ההלל שבהגדה, וכן בדוגמאות ספציפיות של שמות מקומות – ראו להלן הערות 114, 141.

<sup>14</sup> חלק מפרטי המידע כאן מושגים על ההקדמה (באנגלית) שהקדים נכדו של הלל פרחי, איליין פרחי, למהדורה החדשה של הסיפור (פרטיה מיד בסמוך), ועל: Abraham Elmaleh, "Un des derniers Mohicans: Le Dr. Hilel Farhi", *L'Aurore* 445 (n.s.), 30 aout 1940 (26 Ab 5700). מאמר הערכה זה, שנכתב עם מותו של פרחי, נדפס שוב בסוף *Siddur Farhi: Daily Prayers*, Forth Edition, Singapore 2003 והעמודים אינם מסופררים.

המצריים'), אשר דגלה ב'מולדת, אמונה ותרבות', והרבה לפרסם מאמרים בעיתון 'אלשמס' (השמש), שערך יעקב מלכי, ואשר שימש במה לחברי האגודה.<sup>15</sup>

בין חיבוריו יש למנות בראש ובראשונה את 'סידור פרחי' (בערבית ובאותיות ערביות) (1917), ובו הקדמה על טיבה של התפילה ומקצת הלכותיה, ניתוח המבנה של תפילת העמידה, קווים כלליים לתולדות הסידור, מקצת תרגומים קודמים של הסידור לשפות זרות, נתונים היסטוריים שונים על מחברים וחיבוריהם, והעיקר – תרגום מלא של הטקסט לערבית, עמוד כנגד עמוד. לבד מן הסידור נתפרסמו גם: 'אלארג'וזה אלפרחיה' (1914), תרי"ג מצוות בצורת שיר ערבי;<sup>16</sup> 'מג'מועת פרחי' (1922), ובה הגדה לפסח, פרקי אבות ואזהרות של שלמה בן גבירול;<sup>17</sup> 'מחזור פרחי' לראש השנה וליום הכיפורים; 'מעשה עבות' על הסימנים וראשי תבות בעברית.<sup>18</sup>

תרגומיו של פרחי ושירתו ניכרים בבהירותם ובפשטותם. עוד פרסם גרסה עברית של ה'רַבְעִיָּאָת' מאת עֶמֶר ח'יָאָם (1931),<sup>19</sup> ובעזרת נסים מלול התקין תרגום ערבי ל'זכרונות לבית דוד' מאת א"ש פרידברג.<sup>20</sup> בשנת 1937 הוציא לאור קונטרס בשם 'יסודי הדת', בעברית ובערבית, ובו דן באופן תמציתי בחיבורים ובמונחים שלדעתו הם עיקרי הדת היהודית. בהקדמתו ציין במפורש כי החיבור מיועד לנוער. פרחי כתב גם מעשיות דתיות בשתי הלשונות.<sup>21</sup>

בסוף 'מעשה עבות' (אחרי עמ' 109, ושני העמודים הבאים אינם מסופררים) נוספו שתי רשימות: חיבוריו שכבר ראו אור (בעמ' 110) – מעבר לאלה המנויים לעיל עוד נוספו 'אלתסאלי פי סהראת אלליאלי' (=הבילויים בנשפים הליליים) ו'אנתקאד כתאב אלכנו' (=הגהות על ספר המטמון);<sup>22</sup> וספרים המוכנים לדפוס (עמ' 111) – 'אלקואעד

<sup>15</sup> Gudrun Krämer, *The Jews in Modern Egypt 1914-1952*, London 1989, ראו pp. 169-170. על העיתון ועל מחברו ראו: ויקטור נחמיאס, "אל-שמס" – עיתון יהודי במצרים, 1948-1934, פעמים 16 (תשמ"ג), עמ' 129-144; עובדיה ירושלמי, עלייתה ונפילתה של העיתונות היהודית במצרים 1879-1948, עבודת גמר, אוניברסיטת פריס 8, 1998, עמ' 28, 64-67, 83-84 (ההערות), 103-105. חיבורו של ירושלמי כתוב עברית.

<sup>16</sup> לתרגום מילולי של שם היצירה אין טעם, שכן משמעות שתי המילים היא 'שירו של פרחי הכתוב במשקל רַבְעִיָּאָת'. חיבור זה והסידור אוזכרו אצל י"מ לנדאו, *היהודים במצרים במאה התשע עשרה*, ירושלים תשכ"ז, עמ' 110-111.

<sup>17</sup> השם הערבי של חיבורו אֶגְדַת פְּרָחִים – ראו הערה 5 לעיל.

<sup>18</sup> הספר ראה אור בקהיר בשנת 1925, אולם ברור שהיה מוכן כבר בשנת 1922 לכל המאוחר, שכן בהערותיו לאגדת פרחים (עמ' 54, בסוף ההערה לעמ' 6) הפנה לחיבורו זה, והדברים אכן רשומים שם; ראו להלן, ליד הערה 61 ובה. בספר זה ריכז פרחי ראשי תיבות מן התלמוד ומן הספרות הרבנית ופתח אותם.

<sup>19</sup> כותרת הספר מנוקדת רַבְעִיָּאָת! פרחי הסתמך על מהדורת פיצג'רלד, כפי שכתב במפורש בעמ' 31 בהקדמתו, ועוד השווה לנוסחים אחרים באנגלית ובערבית.

<sup>20</sup> חלק מן החיבורים נמנו ב-Encyclopaedia Judaica, vol. 6, col. 1183 (להלן EJ). הרוב המכריע של החיבורים הללו אינו נמצא בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי וכן לא בספריות אוניברסיטאיות אחרות בארץ, ועל כן לא עלה בידי לראותם במו עיניי.

<sup>21</sup> EJ, vol. 12, col. 1464. חלק קטן מעבודותיו נזכרו בסתם אצל י"ד חסון, "חדירת המודרניזאציה לרחוב היהודים במצרים, 1870-1918", *תולדות יהודי מצרים בתקופת העות'מאנית*, בעריכת י"מ לנדאו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 572-573.

<sup>22</sup> האחרון נוסף בכתב יד בעותק הנמצא בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.

אלד'הביה פי אצול אללגה אלעבריה' (=כללי הזהב של יסודות הלשון העברית), מחזור פרחי בערבית לשלושה רגלים, מילון פרחי עברי-עברי, ערבי ואנגלי, 'אצול וקואעד אלשער אלעברי מע מנט'ומאתה באלעבריה' (=יסודות השירה העברית וכלליה בצירוף שיריה בעברית), 'כתאב מבאדי אללגה אלעבריה' (=ספר עקרונות הלשון העברית), מילון השוואתי לערבית ולעברית, 'אלברהאן ואלדליל פי צחה דין אסראא'יל' (=המופת וההוכחה לאמיתות דת ישראל).

בעמוד האחרון של רבעיות נוספה רשימה הנחלקת לשניים: ספרים מקוריים ומתורגמים שיצאו לאור (ובה שלושה עשר כותרים) ומוכנים לדפוס (ובה שנים עשר כותרים). לספרים שיצאו לאור עד 1931 יש להוסיף, על פי רשימה זו, את אגרון פרחי בערבית, שהיה "תחת מכבש הדפוס" בעת הכנת הרשימה. החיבורים המוכנים לדפוס הם:<sup>23</sup> מילון פרחי עברי-ערבי-אנגלי בשני חלקים, מילון התאמת<sup>24</sup> העברית והערבית (בעברית ובערבית), כללי השיר עם קובץ שירים למחבר (בעברית ובערבית), כללי הדקדוק העברי (בערבית), מחזור פרחי לשלש רגלים (בערבית ובעברית), ספר חנוך לנער (בערבית ובעברית), עקרי האמונה 'קוואעד אלאימאן' (בערבית),<sup>25</sup> פרקי משה להרמב"ם (באנגלית), קבץ אגרות שונות ומאמרים (בערבית), חזוקי האמונה בדת ישראל (בערבית), דברי הימים לבני ישראל במצרים (בערבית), קבץ רשימות כלליות ועלילות הדת. בעותק הנמצא בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, והוא מאוספו של דוד ילין, נוסף בכתב יד הכותר הבא: "13. [צ"ל 14 – נ"א] מורה נבוכים באותיות ערביות עם הערות".

שתי הרשימות של חיבוריו המוכנים לדפוס מלמדות שלא כל תכניותיו התממשו, אך די בהן להתוות את המגמות החינוכיות והתרבותיות שעמדו ביסוד כל מפעלו הספרותי. עניין זה מתבאר היטב כבר בהקדמתו לסידור, שם שטח את מניעיו, וכלשונו (בתרגום לעברית):

מכיוון שלא מצאתי עד כה תרגום הולם ללשונו (!) הערבית ובאותיות ערביות כדי שהציבור שאיננו שולט היטב בלשון העברית יינה ממנו ויתפוס את עוצמת המשמעות ואת כוונת הדברים שבתפילות, ראיתי לנכון, יתירה מכך, [ראיתי] חובה שאתרגם אותן לערבית בלשון פשוטה כדי שהכול יבינו אותן...

אני מקווה שמלאכתי זו תהיה רצויה אצל אחיי היהודים (אלאסראא'ילין – במקור) אשר אינם יודעים את הלשון העברית ואינם דוברים אותה אלא את אחותה הערבית...<sup>26</sup>

פרחי זיהה אפוא בקרב יהודי מצרים באותם ימים (סוף מלחמת העולם הראשונה) – שכבר לא שלטו בעברית אך עדיין תפקדו, לפחות באופן חלקי, כחברים בקהילה היהודית המסורתית – צורך בגרסה ערבית של ספרי היסוד ב'ארון הספרים היהודי': סידור התפילות, מחזורי התפילה לחגים (לשלושה רגלים ולימים הנוראים), הגדה של

<sup>23</sup> השמות מובאים כלשונם וככתבם.

<sup>24</sup> כך בלשונו בעברית, וקרוב להניח שזהו תרגום של המילה "מקארנה" הערבית.

<sup>25</sup> ודומני שהוא הספר 'יסודי הדת'.

<sup>26</sup> עמ' 16-17.

פסח ופרקי אבות. ספרו 'מעשה עבות' נועד לקוראים עברית שלא התמצאו בראשי התיבות הרווחים בספרות הרבנית לסוגיה. מאוחר יותר נדרש להתמודד עם העדר תשתית עיונית מספקת של התרבות היהודית בקרב צעירי הקהילה, ולמען אלה חיבר את 'יסודי הדת'.

לצד ספריו כתב פרחי רשימות ומאמרים קצרים בעיתון 'אלשמש' ובעיתון הקראי 'אלפלים',<sup>27</sup> ואף אלה מוסיפים גופך לפעילותו החינוכית ולתפיסתו התרבותית.

### ליל הסדר כחוויה מכוננת זהות

ליל הסדר הוא האירוע המשפחתי המרכזי במעגל השנה היהודי.<sup>28</sup> ייחודו מרובע: בתכליתו, במקום התרחשותו, בתוכנו ובאופן שבו הוא מקוּיָם. אעיר בקצרה על כל אחד מארבעת המאפיינים הללו.

תכליתו של ליל הסדר היא לחולל מדי שנה מחדש בלב כל הנוכחים את חוויית ההשתייכות אל עם ישראל הנגאל ממצרים. לחוויה זו כפל פנים: מכאן, היחיד כחלק מציבור גדול ונתיק; ומכאן, היחיד והציבור הנחלצים מצרה שרירותית נוראה וממושכת.<sup>29</sup> קהל היעד של ליל הסדר הם כל בני הבית ובכללם הילדים. לפיכך נחוות חוויה זו באמצעות טקס המעוצב בקפידה ומתרחש בבית, בשונה מרוב הטקסים הריטואליים שמקומם הוא בית הכנסת, ובהם נוטלים חלק פעיל בעיקר הגברים הבוגרים. קהל היעד קובע גם את אופן המימוש והביצוע של ליל הסדר: לילדים יש בו חלק פעיל, לצורה (התפאורה, הסדר הפנימי ושפת הגוף)<sup>30</sup> יש משמעות מיוחדת, השיקול הדידקטי הוא שיקול מנחה ולעתים מכריע, הטקסט אינו כבול לשפה העברית אלא נאמר בכל לשון המובנת לבני הבית, ובעיקר יש מקום לאלתורים ולשינויים בטקסט (תוספות והשמטות) בהתאם לנסיבות.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> על הוראותיו של שם זה ראו: דוד איילון ופסח שנער, *מלון ערבי-עברי ללשון הערבית החדשה*,<sup>5</sup> ירושלים תשכ"ח (להלן איילון-שנער), עמ' 320 – שאלוהים דיבר אתו (כינוי למשה רבנו), בן דת משה; אברהם שרונ, *המילון המקיף ערבי-עברי*, תל אביב 1987 (להלן שרונ), עמ' 1064 – כינוי למשה רבנו, איש המיטיב לדבר; אלמנ'ג פי אלגה,<sup>20</sup> בירות 1969, עמ' 695.

<sup>28</sup> ידידי, אבריאל בר-לבב, הסב את תשומת לבי להשפעתו המכרעת של ליל הסדר גם על מתבוללים – ראו אייזיק רמבה, *בנים אכלו בוסר*, תל אביב תשל"ג, עמ' 82-83. אני מודה לו על מראה מקום מאלף זה.

<sup>29</sup> ראו: דוד הרטמן, "סיני ויציאת מצרים: בחירה בחיים בלב אי ודאות", בתוך: *תרבות יהודית בעין הסערה*, בעריכת אבי שגיא ונחם אילן, עין צורים תשס"ב, עמ' 388-395, ובמיוחד בדבריו בעמ' 393-394; אליעזר שביד, *ספר מחזור הזמנים*, תל אביב תשמ"ד, עמ' 142-172. בעמ' 167 התייחס שביד לפסקה שתידון מיד בסמוך "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".

<sup>30</sup> כדוגמה בלבד ראו דברי פרחי (בגוף ההגדה בעברית, והדברים תורגמו מיד לערבית) בסעיף 'יחזק': "יקח המצה האמצעית, יבצע אותה לשני חצאים, יתן חציה האחד בין שתי השלמות וחציה השני בתוך המפה לאפיקומין, ויתנה על כתפו ויאמר 'כך היו אבותינו עושים בעת שהלכו ממצרים, משארותם צרורות בשמלותם על שכמם, ובני ישראל עשו כדבר משה' (ההדגשה שלי – נ"א)" (עמ' 8). מראי המקום כאן ובהמשך הם על פי מהדורת 1946.

<sup>31</sup> ספרות המחקר על הגדה של פסח היא עצומה. לענייננו ראו: שרית זהבי-מוגרבי, "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים": ייצוגים של ציונות וישראליות בהגדות

בשונה מסעודות ערב חגיגיות אחרות, הסעודה בליל הסדר מושתתת על מאכלים מיוחדים ועל טקסט (=ההגדה) המעכב את עיקר הסעודה ונועד להוסיף לא רק ידע אלא בעיקר תובנה וחוויה. תובנה כיצד? ההגדה מספרת לא רק מה היה במצרים וכיצד השתחררו בני ישראל מעול השעבוד, אלא גם מביעה עמדה תאולוגית מכוננת כלפי העבר, ההווה והעתיד: "היא (=ההבטחה האלוהית!) שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם".<sup>32</sup>

חוויה כיצד? סיפור השעבוד וההשתחררות מעול המצרים אינו נחתם ביציאה ממצרים אלא בכניסה לארץ ישראל ובבניין המקדש. טרם אמירת ההלל וחתימה בברכה על היין המדגישה את הגאולה העתידית כדוגמת הגאולה בעבר, משובצת הפיסקה "בכל דור ודור חייב אדם להראות<sup>33</sup> את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים". כיצד יוכלו כל משתתף ומשתתפת לראות או להראות את עצמם כאילו הם יצאו ממצרים? דומני כי ארבעה משתנים יכולים להעצים את הסיכוי לחוות חוויה שכזו: (א) בראש ובראשונה יחס אמפתי מצד כל המשתתפים כלפי הטקסט הקנוני של ההגדה והשתתפות פעילה בטקס ליל הסדר; (ב) ארגון הולם של שולחן הסדר (=התפאורה); (ג) ביצוע חי ודינמי של הפעולות השונות במהלך הסדר; ו-(ד) שילוב הסברים ופירושים בעלי עניין ורלוונטיות לנוכחים.<sup>34</sup> להלן אציג ואנתח את ההנחיות וההערות שבהגדת פרחי, ומתוכן ייחשפו 'תווי הפנים' של קהל היעד שלמענו נכתבו.

### למי נועדה הגדת פרחי?

ללשונן של ההנחיות וההערות יש משמעות מכרעת בזיהוי קהל היעד הפוטנציאלי שלהן. ההנחיות כתובות בעברית ובערבית, אולם הגרסה הערבית אינה זהה תמיד לזו העברית, ולעתים באו בה הרחבות החורגות אפילו מגבולות תרגום חופשי. כל ההערות באו בערבית בלבד. תרגום ההגדה, ההנחיות וההערות כתוב באותיות ערביות ולא עבריות, כמקובל ברוב המכריע של הטקסטים שבערבית-יהודית עד ראשית המאה

של פסח", ג'מאעה ח (תשס"ב), עמ' 9-53; שמעון לוי, "היגוד בהגדה – ההגדה של פסח כטקסט פרפורמטיבי", ידע עמ כא [49-50] (תשמ"ב), עמ' 81-85; אביגדור שנאן, "דור דור והגדתו", זוכן יג (תשנ"א), עמ' 44-60.  
<sup>32</sup> הגדת פרחי, עמ' 15.

<sup>33</sup> זה הלשון בהגדת פרחי (עמ' 32 למטה). במקביל רווחת הגרסה "לְרְאוֹת", ואף זו שורשיה קדומים – ראו: דניאל גולדשמידט, *הגדה של פסח ותולדותיה*, ירושלים תשל"ז (להלן גולדשמידט), עמ' 53, 81 למטה ("ההגדה העתיקה ביותר שבידנו"); סדור רב סעדיה גאון, מהדורת ישראל דודזון, שמחה אסף ויששכר יואל, ירושלים תשל"ט, עמ' קמ שו' 3; מנחם מ' כשר, *הגדה שלמה*, ירושלים תשכ"ז (להלן הגדה שלמה), עמ' 128 שו' 5, סג שו' 249 ובחילופי הנוסחאות שם; אברהם הטל, *הגדת המאה* (פקסימילה של ההגדה של פסח הראשונה שנדפסה בתוניס בשנת תר"ן), ירושלים תש"ן, עמ' 48; שמעון שרביט, "מסורת הנוסח והלשון של הגדות ספרד", *ברית עברית עולמית*: כנס 8 (תשנ"ב), עמ' 107-115, ובעמ' 110 דן בצורה לְרְאוֹת.  
<sup>34</sup> ראו, כדוגמות בלבד: נחם אילן, "מדרש על אברהם אבינו בהגדה של פסח של יהודי ג'רבה", *ספונות* ו [כא] (תשנ"ג), עמ' 167-196; הנ"ל, "דרשה ממצעת בהגדה של פסח: עיון בדוגמת הגדה מתוניס מראשית המאה ה-20", בתוך: *התרבות העממית*, בעריכת בנימין זאב קדר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 305-326 (להלן אילן, דרשה), ובספרות שהבאתי שם.

העשרים. משמעותו של מִמְצָא זה היא, שההנחה שבעטיה נכתבו עד אז טקסטים בערבית-יהודית באותיות עבריות שוב לא הייתה לה אחיזה במציאות. כל עוד למדו היהודים ב"פִּתְאֵב" (ה'חדר' היהודי המסורתי) ותפקדו במסגרת קהילה דתית, הם נזקקו להכרת האותיות העבריות הן כדי לקרוא בסידור הן כדי לקרוא בתורה. משעה שחדרו הלכי רוח מודרניים אל תוך הקהילות ונתרופפה הזוהר הדתית המסורתית שלהן ושל חבריהן, חדלו חלקם לפקוד את בתי הכנסת וליטול חלק פעיל בפולחן היהודי. גם אלה שהתמידו לנכוח בבית הכנסת לא תמיד למדו בכתאב, וממילא לא הכירו את הא"ב העברי.<sup>35</sup> בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים כבר למדו כל ילדי היהודים במוסדות חינוך שסיגלו לתלמידיהם את הא"ב העברי. גם אם למדו אותם ילדים עברית, היו אלה לימודים משניים, ומכל מקום ברור שנוח היה להם לקרוא טקסט באותיות ערביות יותר מאשר באותיות עבריות. במקביל למדו ילדי היהודים גם צרפתית ואנגלית, ובאלכסנדריה גם איטלקית. דעת לנבון נקל שבנסיבות אלה למדו את הערבית התקנית, וממילא ראו בה את התקן הלשוני שאליה יש לשאוף ושאותו ראוי לחקות. הערבית-היהודית, שהייתה לרוב שפתו של המיעוט היהודי הוותיק במצרים (המסתערבים) או שפתם של הוריהם ושל הורי הוריהם, נדחקה למעמד של ז'רגון.

והנה, הגדת פרחי היא מוצר מובהק ליהודים כאלה. אין הם בקיאים בעברית, ועל כן זקוקים הם לתרגום לערבית. לא זו בלבד אלא שגם הערבית השגורה על פיהם אינה הערבית-היהודית הדבורה, ולפיכך התרגום שנעשה בעבורם הוא בערבית תקנית, פחות או יותר, וכתוב באותיות ערביות, שהן היחידות שביכולתם לקרוא, אלא אם כן נוקטים אחת מלשונות אירופה (צרפתית, אנגלית או איטלקית).<sup>36</sup> לשון אחר: קהל היעד של הגדת פרחי הוא ציבור יהודי החי במידה רבה חיים חילוניים מחוץ לקהילה המסורתית, או שעדיין מתפקד בתוכה אך מקורות יניקתו נמצאים כבר מחוצה לה. ידיעותיו על אורח החיים היהודי המסורתי הן מעטות, ושמה אף מעטות מדי, ועם זאת

<sup>35</sup> לדיון רחב על חדירת המודרנה למצרים ועל דרכי ההתמודדות של רבניה עמה ראו: צבי זוהר, *מסורת ותמורה, ירושלים תשנ"ג*, במיוחד עמ' 7-19, 77-142, 242-298; הנ"ל, *האירו פני המזרח*, תל אביב תשס"א, עמ' 117-192; חסון (לעיל הערה 21), עמ' 559-576; רוברט ל' טיגנור, "יהדות מצרים – המתחים בקהילה והצינונות", *פעמים* 16 (תשמ"ג), עמ' 89-106; גודרון קרמר, "עלייתה ושקיעתה של קהילת קאהיר", *פעמים* 7 (תשמ"א), עמ' 4-34.

<sup>36</sup> ראו לעיל, ליד הערה 12 ובה. שאלה נכבדה היא אם יש לראות בערבית של פרחי בהגדתו גילוי של ערבית-יהודית. מכל מקום, הָרִי לא כלל אותה בטווח הערבית-היהודית המודרנית – ראו Benjamin Hary, "On Later and Modern Egyptian Judeo-Arabic", in: A. Afsaruddin and A. H. M. Zahnizer (eds.), *Humanism, Culture and Language in the Near East*, Winona Lake 1997, pp. 199-224, esp. 203-208; idem, "Egyptian Judeo-Arabic Sharh – Bridging the Cultures of Hebrew and Arabic", in: B. H. Hary et al (eds.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction*, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 395-407; idem, "Linguistic Notes on an Egyptian Judeo-Arabic Passover Haggadah and the Study of the Egyptian Šarh", in: D. Caubet and M. Vanhove (eds.), *Actes des premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris*, Paris 1994, pp. 375-388.



אין ציבור זה מדיר רגליו מטקסי ליל הסדר. כדי שיוכל ליטול חלק פעיל בסדר המסורתי באו ההנחיות וההערות של פרחי.

אדגים את טיעוני.<sup>37</sup> ההגדה פותחת ב'תיקון ערב פסח'. בנוסח העברי נאמר: "כשחל ערב פסח ביום הרביעי לוקחים שני תבשילים ואומרים ברכה זו", וכאן באה ברכת העירוב. זו לשון מינימליסטית, אשר נועדה למי שמכיר את מצוות 'עירוב תבשילין' ואת נסיבותיה. הנוסח הערבי אינו תרגום, אלא כולל הסבר על טיבה של מצוות עירוב זו, וכה דבריו:

כשראשון של פסח חל ביום חמישי יש לקיים את מצוות העירוב, מפני שאסור לבשל או להכין אוכל ביום חג ליום חג אחר, כלומר ביום חג הפסח לכבוד השבת.<sup>38</sup> יש בה הכנה של מזון מועט בערב החג לכבוד החג והשבת כאחד. אחר כך יאמר את הברכה שלהלן במהלך הכנת העירוב...<sup>39</sup>

וכן הדבר ביחס ל'קדש': הלשון בעברית היא: "יקח הכוס הראשון ויאמר הקדוש", ואילו בערבית הנוסח הוא: "ממלאים את הכוסות ביין ואומרים את הקידוש ('אלקדוש'), כלומר 'אלתקדיס'".<sup>40</sup>

הדמות התרבותית המשוערת של קהל היעד נחשפת בבירור מתוך ההערות והביאורים שנספחו לאגדת פרחים ומתוך עשרים ושבע הערות השוליים של פרחי. הגבול האחרון של ההערות הוא הסעודה, ונראה כי הטעם לכך ברור. עיקר ההגדה בא לפני הסעודה, ומשנסיימה זו, השעה כבר מאוחרת, ואפילו אלו הנותרים ליד השולחן עד לסיום ההגדה בשלמותה כבר עייפים. גם בהגדות אחרות שנוספו בהן ביאורים והרחבות, הם מסתיימים לפני הסעודה.<sup>41</sup>

### הלל פרחי כפרשן תרבות

הלל פרחי היה אדם הנטוע בתוך חברתו וחש את דופק החיים ואת הלכי הרוח בקרב קהלו. לפיכך אפשר להתייחס אל הנחותיו בנוגע לטעם הספרותי ולצרכים התרבותיים של ציבור הקוראים הפוטנציאלי כאל אבחון מפוכח של קהלו. רושם זה מתאשר גם מתוך עיון ברשימותיו המרובות ב'אלשמס'. ההדפסה החוזרת ונשנית של הגדתו (חמש פעמים במשך כשלושים שנה, גם לאחר מותו) מעידה אף היא על מידת ההתקבלות של 'הגדת פרחי', שהרי לא היו מדפיסים מהדורה נוספת לפני שאזלה קודמתה. מה מלמדות אפוא ההערות? ראשית, הן מעידות על רוחב דעתו ועל השכלתו המגוונת של פרחי עצמו. הערותיו משקפות בקיאות במקרא, התמצאות מרשימה

<sup>37</sup> הדברים נידונו בפירוט במאמרי "הגדת פרחי" (קהיר, המחצית הראשונה של המאה העשרים): על הגבול הדק שבין מקור ותרגום לטקסט דו-קולי, מסורות יד (תשס"ו) (נתקבל לפרסום).

<sup>38</sup> אמנם מצוות עירוב תבשילין ניתקנה גם למען היושבים בארץ ישראל, אולם בני הגולה נזקקו לה יותר בשל יום טוב שני של גלויות שנהגו לקיים.

<sup>39</sup> עמ' 3.

<sup>40</sup> עמ' 6. בעברית נראית הלשון ככפילות מיותרת, אולם הצורה הראשונה ('אלקדוש') היא המילה העברית כשהיא מתועתקת לערבית בלוויית תווית היידוע הערבית, ואילו הצורה השנייה ('אלתקדיס') היא תרגום מלאכותי לערבית של שם הפעולה העברי בבניין המקביל לו בערבית.

<sup>41</sup> ראו, למשל, אילן, דרשה (לעיל הערה 34), עמ' 308.

בתולדות ההגדה ובפרטי הלכות הסדר, שליטה יסודית בגאוגרפיה של מצרים והארצות הסמוכות לה ובספרות המחקר על מצרים הפרעונית והממצאים הארכאולוגיים שנתגלו סמוך לזמנו, והתמצאות בספרות הפרשנית והדרשנית לדורותיה. עוד ניכר היטב כי פרחי היה ער לשאלות של ביקורת הנוסח. כל אלה מצאו ביטוי מחומש בהערות, כפי שכבר ציינתי בראשית דבריי: לשוני, ספרותי, היסטורי, גאוגרפי וארכאולוגי. על רקע זה מוזרה קביעתו המופרכת מבחינה היסטורית בנוגע למשך הזמן שעמדו שני המקדשים, הראשון והשני, ועדיין חריגה זו אינה פוגמת ברושם הכללי.<sup>42</sup>

ממה שיש בהערות וממה שאין בהן מצטייר פרחי כמחנך הרואה עצמו כמגן המסורת, מתמודד עם שאלות פוטנציאליות שקוראיו יכולים להעלות, ובעצם מתווך בין המסורת לבין המודרניות.

שנית, ההערות מלמדות על תחומי העניין הרלוונטיים של קהל היעד. בולטת מכולן ההערה השבע-עשרה, המשתרעת על פני ארבעה עמודים (20-23), ועוסקת בשאלת ההיסטוריות של המסורת היהודית. הוא טורח לאשש את המסורת המקראית על יציאת מצרים עם הממצאים החדשים שנתגלו במצרים במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, ובהם קברי הפרעונים ומצבת מר-נפ-תח. ניכר כי פרחי התמצא היטב בספרות המחקר שליבנה היבטים שונים של תגליות אלו, ובהחלט היה מודע לטענות החוקרים ביחס לפערים הבולטים שבין המסורת המקראית לממצאים הארכאולוגיים.<sup>43</sup> עוד היה מודע למסורות הנוסח המגוונות של ההגדה.

דומה שדווקא מפני שיש בהגדה של פסח קטעים כמו היסטוריים, שלאמתו של דבר הם ספרותיים בעליל, טרח פרחי להוכיח בכל מיני הוכחות כי עצם הסיפור – היינו השעבוד והגאולה – אכן התרחש ואינו מביע אמת ספרותית בלבד אלא גם אמת היסטורית. הראיות שהביא פרחי הן בבואה דו-כיוונית: בבואה לעולם הדעת של מלומד ומשכיל כפרחי; ובבואה למה שפרחי חשב (או ידע) שנתפס כהוכחה בעיני הקוראים הפוטנציאליים של הערותיו.

אולם מעבר לכל האמור עד כאן, עוד יש בגישה הכללית שנקט פרחי משום הבעת עמדה גם כלפי עצם הזהות של המשתתפים בליל הסדר, ובעיקר חתירה לעיצוב זהותם הלאומית.

<sup>42</sup> ראו ליד הערה 148 להלן ובגוף ההערה.

<sup>43</sup> בהקשר זה מאלפים הדברים שנשא בפני צעירי עדת הקראים במצרים בקיץ 1937, ואשר נדפסו אחר כך בכתב העת 'אלשבאן אלקראא'ין' (הצעירים הקראים), גיליון 5, 17 ביוני 1937. נושא ההרצאה היה 'תור הזהב של ממלכת היהודים בימי דוד ושלמה'. בראשית דבריו הציג פרחי את המקורות האפשריים ללימוד תולדות העם, בסדר הבא:

"(1) ארכאולוגיים – המעידים על מבנים, חורבות וכתובות אבן עתיקות, [כגון] בחזית מגדל דוד, קבר רחל, כתובת [מילה במילה: אבן] מישע, עתיקות בעראק, שרידי המקדש, העיר תדמור, כתובת [מילה במילה: אבן] מנפתאח (!) במוזיאון בקהיר וזולתם.

(2) טקסטואליים – ובהם ספרי ההתגלות כתורה, הברית החדשה והקוראן; ספרי היסטוריונים נודעים דוגמת יוספוס, מאנתיון, דיודור אלצקלי, אוזיסיוס, ג'ריס וזולתם; וכן כתבי יד עתיקים וסיפורים, שחיברו בני האדם ואספו והעלו על הכתב על אודות מוצא האומות, קיומן והיעלמותן" (עמ' 5).

בנדיקט אנדרסון הציע בספרו 'קהילות מדומיינות'<sup>44</sup> להגדיר אומה באופן הבא: "אומה היא קהילייה (community) פוליטית מדומיינת – מדומיינת כמוגבלת וכריבונית מעצם הגדרתה" (עמ' 36). עוד הוסיף והסביר מדוע היא מדומיינת: "משום שאפילו באומה הקטנה ביותר, אין החברים בה מכירים את רוב החברים האחרים, אינם פוגשים אותם, או אפילו אינם יודעים עליהם משהו, ועם זאת בתודעתו של כל חבר באומה יש דימוי של שייכותם לאותה קהילייה" (שם).

בהמשך התייחס לצמיחת הלאומיות על רקע היחלשות הקהילייה הדתית והממלכה השושלתית (עמ' 42) ועל ההשפעה הבלתי נמנעת של גילוי העולם הלא אירופי (עמ' 46) והפיחות ההדרגתי שחל בלשון הקודש,<sup>45</sup> שחזלה מלהיות שפה יחידה (עמ' 48) – הלכידות המובנת מאליה של בני הקהילייה המדומיינת נחלשה והתרופפה (עמ' 46). הלאומיות בעת החדשה מתימרת לשמש תחליף שיצליח ללכד מחדש את בני הקהילייה המדומיינת.

עוד ליבן אנדרסון את המשמעות של העיסוק הקולוניאלי הנמרץ בארכאולוגיה ובמוזאולוגיה (עמ' 215-222). דוגמאותיו הן בעיקר ממזרח אסיה, אך נראה שכוון יפה גם כלפי מצרים של סוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים. לטענתו, העיסוק המרובה (ולעתים אפילו האובססיבי) בארכאולוגיה ובשימור מוזאלי הם חלק מתהליך של הנְחָלָה פוליטית, וכלשונו:

ארכיאולוגיה מונומנטלית, והתיירות שגברה בעקבותיה, אפשרו לממשלה להיראות כשומרת על "מסורת" מוכללת, אבל מקומית. האתרים הקדושים העתיקים היו עתידים להיכלל במפת המושבה, ולהעניק לממפים את יוקרתם רבת השנים (אשר אם נעלמה, כפי שקרה לא אחת, ניסתה המדינה לכוננה). את המצב הפרדוקסאלי הזה מאירת יפה העובדה שהמונומנטים המשוחזרים שובצו לעתים קרובות במדשאות נאות, ותמיד בתוספת לוחות הסבר, עם תאריכים. יותר מכך, האתרים הללו נועדו להיות ריקים מאדם, פרט לתיירים לרגע (שום טקסים דתיים, או עליות לרגל, במידת האפשר). משהפכו כך למוזיאונים, יכלו המונומנטים לשמש כסמלי שררה למדינה קולוניאלית חילונית [ההדגשה במקור – נ"א]. (עמ' 218)

דבריו של אנדרסון יפים לעיסוק בארכאולוגיה בכל מקום. ביטוי מועצם יש להם כשעוסקים בארכאולוגיה של המזרח הקרוב, וכלשונו של יעקב שביט:

הארכיאולוגיה, שהתפתחה במאה הי"ט כחלק מהתפתחות מדע ההיסטוריה בכללו ומן העניין האינטלקטואלי בעבר הקדום, בשורשי התרבות האנושית ובקשר שבין תרבויות שונות, קיבלה אופי שונה לא מעט כשפנתה לחפור במזרח הקרוב ולגלות את 'ישני אדמת עפר' של תרבויות הקדם, בעיקר במסופוטמיה ובארץ ישראל. כאן היתה לה נגיעה ישירה במסורת ההיסטורית הדתית של כתבי הקודש. בקרב ציבוריות נוצרית, שהיתה בעלת השקפת עולם

<sup>44</sup> תרגם דן דאור, תל אביב תש"ס.

<sup>45</sup> ברור שכוונתו איננה לעברית אלא ללטינית דווקא, שהרי ההקשר של דבריו הוא נוצרי ולא יהודי.

היסטורית-פונדמנטליסטית, נתפשה הארכיאולוגיה על כן לא כעוד 'מדע' העלול לערער את האמונה בהציגו את המסורות ההיסטוריות שלה כאוסף של 'אגדות' או 'מיתוסים'. היא התקבלה כ'מדע' המבסס ומאשש את האמינות והאמינות ההיסטורית של המסורות המקודשות על המאמין, ומוסיף להן – ברוח המחצית השנייה של המאה ה"ט – תוקף היסטורי-מדעי מובהק.<sup>46</sup>

דומה שזהו ההקשר התרבותי שבו תפקדו גם פרחי וקוראיו הפוטנציאליים, ולפחות במידה חלקית לא היו מודעים לכך.<sup>47</sup> הארכאולוגיה תססה ברחבי מצרים. הממצאים שהתגלו זה לא כבר ואחרים שהתגלו בסוף המאה התשע עשרה עוררו התרגשות רבה בקהילה האקדמית ובציבור הרחב.<sup>48</sup> עולמות עלומים נחשפו והחלו להתפענח. אולם ככל שהמחקר ההיסטורי והארכאולוגי הלכו והתפתחו, התברר יותר ויותר עד כמה אין רצף תרבותי בין מצרים הפרעונית למצרים של ימי פואד; תחילה כסולטאן (1917–1922) ואחר כך כמלך (1922–1936).<sup>49</sup> במקביל נשבו במצרים מזה עשרות שנים רוחות חדשות, והן נשאו את בשורת הלאומיות על פי הדגם האירופי (הנוצרי), את חזון תחיית האסלאם ואת רעיון החילוניות. הלאומיות והחילוניות היו רעיונות בלתי תלויים זה בזה, אולם צירופם כאחד היה אפשרי והקל על אימוצם. יהודי מצרים הושפעו מאוד מן הרעיון הלאומי, תחילה בדמותו המצרית ומאוחר יותר בדמותו היהודית (הציונות).<sup>50</sup>

פני הקהילה היהודית במצרים סמוך לתום מלחמת העולם הראשונה היו מנומרים: היו בה אשכנזים (ממזרח אירופה וממערבה), ספרדים, מערביים (מרוקאים) ואחרים; לצד הרוב הרבני פעלה הקהילה הקראית והיו ביניהם קשרים הדוקים; הלכי רוח חדשים השפיעו על המבנה הפנימי של הקהילה ועל מוסדותיה; וככלל, הרושם הוא שנתרופפו והתעמעמו הנימים שהחזיקו עד סמוך לסוף המאה התשע עשרה את הקהילה כקהילה בעלת זהות ברורה ולכידה מבחינה חברתית.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> יעקב שביט, "אמת מארץ תצמח": קווים להתפתחות העניין הציבורי היהודי בארכיאולוגיה (עד שנות השלושים)", *קתדרה* 44 (תשמ"ז), עמ' 31.  
<sup>47</sup> השוו אנדרסון, עמ' 219 למטה. קדם לפרחי בשנים מעטות הרב חיים הירשנזון, שאף הוא "התאמץ להראות את מהימנות הרובד ההיסטורי של המקרא" – ראו דוד זוהר, *מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה*, ירושלים ורמת גן תשס"ג, עמ' 275, ובהערה 60 בעמ' 396.

<sup>48</sup> ראו, כדוגמה בלבד: שמואל ייבין, "יציאת מצרים וכבוש הארץ (מצב הבעיות כיום)", *ספר קלוזנר*, בעריכת נ"ה טורטשינר ואחרים, תל אביב תרצ"ז, עמ' 67–78; אליהו מאהלר, "יציאת מצרים: חקירה היסטורית-כרונולוגית", *דביר* א (תרפ"ג), עמ' 1–13.

<sup>49</sup> ראו מחקרו היסודי והמרתק של Donald Malcolm Reid, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley-Los Angeles (להלן רייד).

<sup>50</sup> ראו Jean-Marc Ran Oppenheim, "Egypt and the Sudan", in: *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, Reeva Spector Simon, Michael Menachem Laskier, and Sara Reguer (eds.), New York 2003, 418–423, 418.

<sup>51</sup> ראו הספרות שציינתי בהערה 35 לעיל.

בהערותיו ובפירושו להגדה של פסח שיקף פרחי את תחומי העניין ואת אמות המידה הנחשבות בעיני ציבור המשתמשים הפוטנציאלי בהגדתו. על רקע כל האמור עד כה, אין להתפלא על שהמרכיב ההיסטורי והארכאולוגי ניכר מאוד במסכת היגדיו של פרחי. גם ההתחקות על מסורות נוסח ועל מקורות ספרותיים משתלבת היטב במגמה הכללית, שאפיינה מעגלים רחבים בחברה המוסלמית והיהודית במצרים באותם ימים.

בה בעת יש במפעלו של פרחי גם ניסיון לעיצוב חדש של הזהות היהודית. שוב אין להשתית רק על מסורת שהנחילו הדורות הקודמים ואין לבססה על מורשת אבות בבחינת 'כזה ראה וקדש'. תש כוחה של האמונה התמימה. מסורת העבר יכולה להתקבל מחדש רק אם תעמוד במבחן הביקורתיות ההיסטורית והטקסטואלית. אפשר לשער שעליה לעמוד גם במבחן ההיגיון, אלא שאין ההגדה של פסח וטקס ליל הסדר הזירה הנאותה לתיקוף עקרונות אמונה מופשטים.<sup>52</sup>

כפי שטענתי בראשית דבריי, בליל הסדר גלום מלכתחילה פוטנציאל של חוויה מכוננת. בהערותיו להגדה חתר פרחי למצות את מרכיב התוכן בהקשריו האקטואליים. משנשזר התוכן במרכיבים הנוספים (בעיקר באופן הביצוע, שהרי התכלית ומקום ההתרחשות הם קבועים), יש בהחלט סיכוי לעורר בקרב המשתתפים בחגיגת ליל הסדר לא רגשי ניכור במקרה החמור יותר או נוסטלגיה במקרה החמור פחות, כי אם עניין, הזדהות ואולי אפילו גאווה על השתייכות לעם שמימש כבר לפני אלפי שנים את רצונו בחירות.

לא בכדי נמנע פרחי מלהרחיב בסוגיית המכות והנסים שאירעו לבני ישראל במהלך שהותם במצרים ובעת יציאתם ממנה. זו סוגיה סבוכה ושמא אף ממולכדת מבחינה רציונלית. מכל מקום, לא באמצעותה אפשר יהיה לפלס נתיבות אל לבותיהם של יהודים המתרחקים ממסורת אבותיהם. דווקא העיסוק המרובה בהיסטוריות והטיפול המודע רק בחלקן בסמלים של לאומיות יכול לשמש מקור השראה לאלו שהסמלים המסורתיים אינם סמליהם המובהקים.

מבלי להכריז על כך במפורש, ואולי אף מבלי להיות מודע לכך עד תום, הציב הלל פרחי בהגדתו לפסח חלופה תרבותית לזהות היהודית המסורתית. הוא לא דחה או ביטל שום רכיב שדבקו בו אבותיו; מעת שאימץ את נוסח ההגדה המסורתית, אפשרות זו לא באה בחשבון. אולם במקום להדגיש עניינים שבתפיסה המטפיזית והעיונית של טבע העולם והזיקה לאלוהים, ביכר פרחי בתבונה רבה להתמקד בשאלת הקשר שבין בני האדם החברים ב'קהילייה המדומיינת' היהודית ובזיקתם לטקסטים המכוננים אותה. היסטוריות משמעה יחסיות, אולם נראה שפרחי לא המיר משהו מוחלט ביחסי, אלא הציע את היחסי כתמורה ללא כלום. אם ליל הסדר יכול להיות חוויה מכוננת, קריאה בהערותיו של פרחי להגדה יכולה לעורר אמפתיה ותחושת שייכות גם אצל מי שבית הכנסת והמתרחש בו וסביבו שוב אינם מקור סמכות ושמא אפילו לא מקור השראה בעבורו.

הגדת פרחי קורעת צוהר לעולמם הרוחני והתרבותי של יהודים מסורתיים במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים, שעיקר חינוכם והשכלתם ניצב כבר מחוץ

<sup>52</sup> ספרו 'יסודי הדת' נועד, כמדומה, להעניק תיקוף שכזה, אמנם פופולרי, שהרי קהל היעד של חיבור זה היה הנוער, בראש ובראשונה, אך גם הציבור הרחב, ולא סטודנטים ללוגיקה.

לעולמה של המסורת היהודית. עוד חושפת ההגדה טפח מתודעתו החברתית והתרבותית של יהודי מסורתי משכיל, ומלמדת על דרכי היישום שנקט כדי לממש את מחויבותו לבני 'קהילייתו המדומיינת'. יש בה התמודדות מקורית ומרשימה עם המתח שבין מסורת למודרניות, לא באמצעות דיון מופשט אלא דרך עיצוב מחדש של טקס ושל טקסט מסורתיים, שגם בראשית המאה העשרים נתפסו עדיין כמצע פוטנציאלי לחוויית זהות מכוונת.

### נספחים

#### נספח א: הערות וביאורים<sup>53</sup>

עמ' 4: ארבעה (!) כוסות – מצאו בהן רמז לכל [מיני] עניינים, וההולמים שבהם הן ארבע לשונות הגאולה שנקט ה' בהבטחתו לנו (בשמות ו): והוצאתי אתכם, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי.<sup>54</sup> בירושלמי פסחים לז ע"ב<sup>55</sup> נאמר שיש ליטול כוס חמישית כרמז ל'הבאתי' לאחר קריאת הלל הגדול, והיא כוסו של אליהו. נאמר שהן רמז לחמש כוסות פרעה (בראשית מ 11, 13, 21) ולארבע הממלכות או כוסות הקמה.<sup>56</sup>

עמ' 6: קדש ורחץ – הראשון שערך וקבע סימן לחגיגת ליל הפסח היה רבי יוסף טוב עלם מצרפת במאה ה-11<sup>57</sup> ואחריו הרמ"ם.<sup>58</sup> שד"ל אמר שאת הסימן שמשמשים בו כעת קבע רבי שמואל מצרפת במאה ה-13.<sup>59</sup> בין הסימנים: קנ"ה יהנ"ה ממ"ך שמ"ה<sup>60</sup> (עיין ספר אלאח'תצאראת ללמערב<sup>61</sup>).

עמ' 8: הא לחמא – בחלק מהנוסחים נאמר 'כהא לחמא' ו'הא כלחמא', ו[זו צורה] אפשרית.<sup>62</sup> 'הא' [לציון] נקבה אף ש'לחם' הוא זכר, ו'לחם עני' הוא 'מצה', וכבר נאמר כ[לשון] הזה מפני שיש מסורת שהמצרים היו מאכילים את השבויים לחם שלא החמיץ.<sup>63</sup>

<sup>53</sup> אגדת פרחים, קהיר 1922, עמ' 54-57. התרגום הוא מעשה ידי.

<sup>54</sup> ירושלמי פסחים פ"י ה"א (לז ע"ג).

<sup>55</sup> צ"ל ע"ג.

<sup>56</sup> אף שתי דעות אלו בירושלמי שם, אלא ששם "ארבעה כוסות", וראו לכל העניין הגדה שלמה, עמ' קסא-קעח.

<sup>57</sup> ראו הגדה שלמה, עמ' 77, סוף ס' א' והערה 5 שם.

<sup>58</sup> כוונתנו, ככל הנראה, למהר"ם מרוטנבורג – ראו שם, עמ' 78, ס' ג'.

<sup>59</sup> שם, עמ' 77, כתב כשר בהגדה שלמה על הסימן השגור עתה: "יש מיחסים אותו לרש"י, אולם שד"ל מצא בכ"י (משנת ר"ז) לאחד מתלמידי מהרי"ל, שמחבר סימן זה הוא רבינו שמואל מפלייזא, מבעלי התוספות". לא עלה בידי לאתר את מראה המקום המדויק בכתבי שד"ל שעליו התבסס פרחי בדבריו כאן.

<sup>60</sup> שם, עמ' 78, ס' ד', והמילה האחרונה היא לשיטת אבודרהם.

<sup>61</sup> מכוון לספרו 'מעשה עבות', עמ' 91.

<sup>62</sup> ראו הגדה שלמה, עמ' ה, בחילופי הגרסאות לשו' 50.

<sup>63</sup> כלומר מצה.

מצרים – על שם אחד מבני חם בן נח (בראשית י 6).<sup>64</sup> היא נחלקה לשתי ממלכות: צפונית שבירתה בותו, ודרומית שבירתה אלח'אב (איתיאספוליס). לעתים קרובות זו הסיבה שהיא באה בצורת הזוגי בעברית. במקרא היא מכונה 'מצור' (מל"ב יט 24, מיכה ז 12). היוונים כינו את החלק הצפוני שלה Egyptus, וממנו נגזרה המילה קפטי; ואת החלק הדרומי שלה Thebais נוא אָמוֹן. היא כונתה גם רֶהַב, לוֹד, תַּנְיִן, פּוּט. שמות מקצת עריה [הם]: אֹן; עֵין שֶׁמֶשׁ – הליופוליס, עֵין שֶׁמֶס; נ'ף, מ'ף – ממפיס; פֶּפְתוֹר – דמיאט; פֶּסְלֵחִים – אלצעיד;<sup>65</sup> תַּחְפְּנֶחֶס – אלמחלה; שֶׁפְרִיר מצרים, פֶּסְטָאט – מצרים העתיקה, אלפסטאט; נוא אָמוֹן – כעת אלכסנדריה; קהיר – אלקאהרה; סְנִיָה<sup>66</sup> – אצואן;<sup>67</sup> אֶשֶׁן – ארץ ג'אסאן בתחומי בלביס שבדלתא; סְכוֹת – תיכו לשעבר, מחוז הנמצא אחרי ראס אלואדי; פְּתוֹם – כעת תל אלמשחוטה; רעמסס – עיר ששרידיה בתל אלרטאבה; אֵיתָם – אלמגפר; פִּי הַחִירוֹת – סמוך לנפישה; מְגְדוֹל – ביר אבו בלח; בַּעַל צְפוֹן – מקום קברו של שיח' חנידק; פוּשׁ, אֶרְץ שֶׁבָא – חבש; עֵיין עַמ' 16 ו-22.<sup>68</sup> עמ' 10: עבדים – בתשובה לשאלה הקודמת. השם 'פרעה' הוא שם כללי למלכי מצרים, כפי שעכשיו משתמשים למשל בשם קיסר. הנביא יחזקאל כינה אותו 'התנין הגדול' על שם תנין הנילוס (יחזקאל כט 3). מעשה – רֵאָיָה שגדולי חכמינו היו מספרים על הנושא הזה. באחד הנוסחים<sup>69</sup> נאמר ש'כלנו זקנים' רומז למצוות ההגדה בעניין היציאה,<sup>70</sup> [נגזר] מן המילה 'פסח' – 'פה סח' או 'שח', כלומר הגייה והבעה באמצעות הפה. אמר רבי אלעזר – מספרים שנראה זקן אף שהיה בן שמונה עשרה שנים בלבד.<sup>71</sup> עמ' 14: ברוך שומר – תקופת הגלות ארכה שלושים שנה מעבר לארבע מאות בגלל מרדם וחטאיהם.<sup>72</sup>

<sup>64</sup> אפשר שדבריו כאן מושתתים על האמור באנציקלופדיה היהודית, שכבר נתפרסמה קודם שכתב פרחי את הערותיו – ראו *The Jewish Encyclopedia*, vol. 5, New York and London 1903, pp. 55-61.

<sup>65</sup> בשונה מן המקומות לעיל ולהלן 'אלצעיד' הוא כינוי למצרים עילית, כלומר מדובר בחבל ארץ גדול ולא באתר מוגדר.

<sup>66</sup> צ"ל סְנִיָה – ראו יחזקאל ל 6.

<sup>67</sup> צ"ל אסואן.

<sup>68</sup> כך במקור, וההפניה היא להערות ה-13 וה-17 שבנספח ב' להלן.

<sup>69</sup> אפשר גם: מכתבי היד.

<sup>70</sup> ראו הגדה שלמה, עמ' יד, בפירוש לשו' 69 ובחילופי הגרסאות לה, וכן בהערה 110 ו-111 שם.

<sup>71</sup> ראו בבלי ברכות כח ע"א.

<sup>72</sup> ראו תנחומא הנדפס, בא, ט, ד"ה ויסעו בני ישראל (עמ' 81): "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה' וכתוב 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה' (בראשית טו 13) – הרי שני פסוקים מכחישים זה את זה! כיצד? עד שלא נולד יצחק נגזרה גזירה, ומשנולד יצחק חשב הקב"ה, שנאמר 'כי גר יהיה זרעך' (שם שם), ואברהם חשב משעת הגזרה. כתיב 'ארבע מאות שנה' (שם שם) וכתוב 'דור רביעי ישובו הנה' (שם 16) – הא כיצד? עשו תשובה, אגאלם לדורות; ואם לאו, לשנים". הדברים מופיעים כבר במכילתא דר' ישמעאל (בא, מסכתא דפסחא, פרשה יד, עמ' 50 במהדורת האראוויטץ ורבין, ירושלים תש"ל), אולם קל לשער שפרחי השתמש בתנחומא יותר מאשר במכילתא. וראו לכל העניין הדיון אצל יוסף היינימן, *אגדת ותולדותיה*, ירושלים 1974, עמ' 65-69, 137-141, ובהערות בעמ' 219-220, 234-235.

עמ' 16: וירד מצרימה – בחלק מהנוסחים<sup>73</sup> נשמטה הפסוקית 'אנוס על פי הדבור'.<sup>74</sup>  
 עמ' 17: ורב כמו שנאמר – חלק הוסיפו כאן 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך  
 ואומר לך בדמך (!) חיי ואומר לך בדמך (!) חיי.<sup>75</sup>  
 עמ' 18: ענינו – רמז לאיסור הנישואים.<sup>76</sup>

עמלנו – רמז להריגת היילודים הזכרים.

לחצנו – רמז לנגישות ולעבודות הכפייה המפרכות בעבודות הבנייה.

עמ' 19: הָאֵלָּהָ – הנילוס נקרא גם שיחור, נילוס.

עמ' 25: דצ"ך – מכות הארץ, שאהרן היכה במטה; עד"ש – מקריות, בידי משה בלא  
 מטה; באח"ב – באוויר, בידי משה באמצעות המטה. [מכות] 1, 2, 4, 5, 7, 8, 10 היו  
 בהזרה.

עמ' 27: כמה מעשים או מעלות של מעשים. 'אלו הוציאנו' – לעתים קרובות יש מקשה  
 האומר מה התועלת בבקיעת הים, כדוגמה, אם לא עברנו בתוכו, שהרי בקיעת הים  
 בפני עצמה לא הועילה לנו. אני אומר שכוונת המספר כאן להראות את חשיבות מעשי  
 ה' ונפלאותיו העצומים עמנו, ואת תמידות עזרתו לנו והשגחתו הרצופה עלינו. בקיעת  
 הים בפני עצמה היא מעשה נכבד מאוד, ועל אחת כמה וכמה כשעזר לנו ועברנו  
 באמצעו [כשאנו] שלמים. ועוד, המעבר בתוך הים ביבשה הוא פלא עצום בפני עצמו,  
 אך בנוסף לכך הטביע את אויבינו בתוכו כדי שלא יבואו בעקבותינו וישמידו אותנו,  
 וכך הלאה.

עמ' 30: על אחת כמה – ההיסטוריונים סיפרו, שכשהמלך מנפתאח (כך!) וצבאו באו  
 בעקבות בני ישראל ונכנסו לתוך הים, המים כיסו אותם ורוב צבא מצרים טבע. הם  
 הוציאו את המלך מנפתאח בנשימתו האחרונה והוא נפטר מיד אחר כך בגיל שמונים.  
 כוונת המצרים הייתה לחנוט את גופתו ולקבור אותה בקבר שבנה בלוקסור בשערי  
 המלכים בחגיגה גדולה ועל פי הטקסים הדתיים בהתאם למנהג הרווח אז. אולם הם  
 נאלצו לקבורו במדבר שכן [גופתו] החלה להירקב.<sup>77</sup> המאוזוליאום<sup>78</sup> של גופתו התגלה  
 בשנת 1898,<sup>79</sup> והוא נמצא במוזאון במצרים כפי שצוין לעיל.<sup>80</sup> מנפתאח זה נודע  
 כפרעה של משה ואינו, כפי שנפוץ, תות ענח' אמון, שהרי הלה היה המלך השנים עשר  
 מן השושלת השתים עשרה הטובה. הוא זה שקברו נחשף עתה בשערי המלכים  
 בלוקסור, והוא חי כמאה ושבעים שנה לפני מנפתאח.<sup>81</sup>

<sup>73</sup> אפשר גם: מכתבי היד.

<sup>74</sup> נראה שפרחי התבססו כאן על דברי אברבנאל בהגדתו זבח פסח – ראו הגדה שלמה, עמ' לד  
 בהערה לשו' 121.

<sup>75</sup> ראו הגדה שלמה, עמ' לו, בחילופי הנוסחאות ובהערות לשו' 133-134.

<sup>76</sup> בהגדה עצמה וכן בבבלי יומא עד ע"ב נדרש כ"פרישות דרך ארץ", וזו לשון נקייה של הימנעות  
 מקיום יחסי אישות, ובמשתמע אי מימוש קשר הנישואים.

<sup>77</sup> לא זיהיתי את המקור למסורת זו.

<sup>78</sup> במקור: מוסיולורית, ונראה שחל שיבוש מסוים בכתיב.

<sup>79</sup> הקבר נתגלה כבר בשנת 1896 – ראו: פנינה גלפז-פלר, יציאת מצרים: מציאות או דמיון,  
 ירושלים תשס"ג, עמ' 121, וההערות בעמ' 184; וביקורת עליה: נילי ואזנה ודנאל קאהן, "יציאת  
 מצרים – לדרכי השימוש במקורות חיצוניים", קתדרה 111 (תשס"ד), עמ' 149-155.

<sup>80</sup> ראו רייד (הערה 49 לעיל), עמ' 201.

<sup>81</sup> על תות-ענח' אמון ראו אנציקלופדיה עברית, לב, טורים 723-724.



עמ' 36: שבע הברכות – ברכת היין, קדוש, שהחיינו, בורא פרי האדמה, ברכת היין אחר ההגדה, המוציא, לאכול מצה.<sup>82</sup>

עמ' 36: ראוי לציין שהיחסים בין בני ישראל ובין המצרים לא נקטעו לחלוטין לאחר היציאה. מסופר בשלמה המלך התחתן עם פרעה, ושרחבעם המלך נלחם בשישק מלך מצרים (מל"א ג 1, יד 25), וכן גם צדקיהו המלך; ושחלק גדול מן העם שב למצרים (מל"ב כה 26), וכן בתקופת פתלימוס פילדלפוס, כשתרגם להם את הספר המקודש ליוונית, וזהו התרגום הידוע כתרגום השבעים;<sup>83</sup> ואחר כך [עברו] אל האי יב וכו'.

### נספח ב: ההערות של הלל פרחי על ההגדה

1. עמ' 7, הערה 1, על ההנחיה "ישתה הכוס בהסבה על השמאל": בהתאם למנהג אצל הרומאים והמזרחיים בעבר, להורות על החירות, המנוחה והנוחות. לתרגום הערבי של הקידוש עיין בסידור פרחי.
2. עמ' 9, הערה 1, בשולי התרגום לערבית של "הא לחמא עניא": הגדה – סיפור ('רואיה'), מעשייה ('קצה') או מסורת ('חדית'). שם פעולה מן הפועל 'נגד'. כוללת כמה פסוקים מן התורה<sup>84</sup> אשר דנים איך יצאו בני ישראל ממצרים, עם פירושים וביאורים מאת רבותינו החכמים. קוראיה המאזינים נהנים, ובאמצעות טקסים משמחים את הילדים ומעוררים את מחשבותיהם עליהם. מצווה זו נקבעה כדי להודות לה' יתעלה על שהציל את אבותינו משעבוד הפרעונים בעבר, ולקיים את מה שציוונו עליו פעמים רבות בתורה שנספר לילדינו ולבני ביתנו איך [היו] ההצלה והנסים שעשאם למעננו וכדי שנודה לו, יתעלה, על השגחתו האלוהית המתמדת עלינו ועל אבותינו (שמות יב<sup>85</sup> 25-28; דברים ו 20, ז 8). הקטע<sup>86</sup> הראשון של ההגדה נכתב בלשון הארמית בבבל בזמן השבי ונותר ב[צורתו] המקורית עד ימינו אלה.<sup>87</sup> הוא מציין את החובות של כל בעל משפחה לסייע לאחיו הנזקקים כדי שיוכלו לחגוג את חג הפסח (דברים טז 11-12).
3. עמ' 9, הערה 2, על הצירוף "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות": הבן צריך לשאול את אביו "מה נשתנה", או האישה [את בעלה] או הוא בעצמו.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> ההערה כולה באה בעברית.

<sup>83</sup> נראה שפרחי רומז כאן למסורת שבאה בתחילת איגרת אריסטיאס, אף כי שם לא נזכר בפירוש שמו המלא של המלך אלא תלמי בלבד, וכנראה נסמך על ספרות מחקר שזיהתה את תלמי זה עם תלמי פילדלפוס. מכל מקום, אין בדברי פרחי שום הד למסורת שראתה בתרגום המקרא ליוונית אירוע חמור ("מעשה בחמשה זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יונית, והיה היום קשה לישראל כיום שנעשה העגל, שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה" – מסכת סופרים א, ז [מהדורת מיכאל היגער, ניו יורק תרצ"ז, עמ' 101-102]).

<sup>84</sup> מילה במילה: הספר.

<sup>85</sup> הפרקים והפסוקים מסומנים אצל פרחי באמצעות מספרים. כתוב כאן 21, וברור שיש לְשׁוֹפֵל את הספרות.

<sup>86</sup> במקור 'אסם', ותרגמתי על פי ההקשר.

<sup>87</sup> ראו גולדשמידט (הערה 33 לעיל), עמ' 7-9.

<sup>88</sup> כלשון סדר רב עמרם גאון (עמ' 211 במהדורת אריה לייב פרומקין, ירושלים התרע"ב), אשר בהקדמה לסידור נקב פרחי בשמו במפורש וברור שהכירו.

4. עמ' 10, הערה 1, על המילים "בבני ברק": שם מקום או בית ספר.<sup>89</sup>
5. עמ' 11, הערה 1, על הצירוף "אין מפטיירין אחר הפסח אפיקומן": הטלה של הפסח היה נאכל כדבר האחרון בליל הפסח. ועתה לוקחים פיסת מצה כמזכרת לו ותמורתו לאחר הסעודה, ואין ראוי לאכול<sup>90</sup> דבר כלשהו אחריו בשום אופן.
6. עמ' 13, הערה 1, על הפסוק "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם, תרח אבי אברהם ואבי נחור, ויעבדו אלהים אחרים" (יהושע כד 2): הארכאולוגים הסכימו פה אחד שמולדתו של אברהם אבינו נתגלתה באתר עתיקות<sup>91</sup> הסמוך למפגש החידקל והפרת. האדמות שממערב לפרת בנקודה זו הן ביצתיות, ונקראו לפני כן אוֹרְמָא, כלומר ארץ אור. העיר אור הזו, אור הכשדים,<sup>92</sup> הייתה בתקופת אברהם עיר מוקפת חומה ובירת הכשדים, מן הערים השמיות הקדומות ביותר ומרכז לסחר בחיטה, בתמרים ובפירות. היא הייתה הבקעה הפורייה ביותר באסיה. סביר ביותר שזו הארץ היחידה שנמצאה בה החיטה לראשונה. תושביה עבדו לירח. [היו] להם הימננות לירח, השמורים במוזאון הבריטי.<sup>93</sup> משפחת אברהם הייתה ללא ספק עובדת אלילים, כפי שהסביר זאת יהושע.<sup>94</sup> בתקופה השנייה של חייו עזב אברהם את אור והתיישב בחרן עם אביו תרח עד מותו, שכן הייתה בגבולות מולדתו, בדרך שיירות ובנתיב הצבאות. הסיבה להגירתו מן הארץ כפי שמתברר מעניינים שונים היא שהוא העדיף לעבוד את ה', ולכן נפרד מתושבי הארץ כדי להתגורר במקום מוגן מפניהם, שהרי הם היו עובדי אלילים ותמיד רבו איתו. אורך הדרך שעבר הוא כ-650 מיל, העוברת בלב ארץ הכשדים, קרוב לבלב שעל נהר פרת, סמוך לארנסא (והן הבארות הנזכרות בתורה), העיר מותא<sup>95</sup> והערים סֶפְרִיָּים<sup>96</sup> ובארות החמר ב[ארץ בני] חת וואדי מליק הפורה, אחר כך הרי פזן ארם בין הפרת העליון והחידקל עד חרן המוקפת חומה, שהיא באמצע הדרך בין חלב ומארדין. חרן הייתה עיר ענקית, כפי שמעידים שרידיה, ושימשה מרכז לפולחן סין (כלומר הירח).<sup>97</sup> היא לא הגיעה לשיא מעלתה בתקופת אברהם, ובה [נמצא] שבר [כסר] אקאסוס. כיום יש בה בתים מְטִיָּין. אחר כך, בהתאם לקריאת האל, יצא אברהם מחרן עם אנשי ביתו ורכושם ובא לארץ כנען, הארץ המובטחת. הוא הגיע לשכם, שהיא מן

<sup>89</sup> אפשר גם: אסכולה. ההסבר הראשון הוא פשוטו של השם, הנזכר כעיר בנחלת דן כבר ביהושע יט 45. אפשר שהפירוש השני (בית ספר/אסכולה) מבוסס אף הוא על דברים שראה פרחי אצל אברבנאל – ראו הגדה שלמה, עמ' טז, הערה 130.

<sup>90</sup> מילה במילה: לקחת.

<sup>91</sup> במקור: מגבר.

<sup>92</sup> צירוף זה כתוב באותיות עבריות.

<sup>93</sup> ראו שמואל ייבין, הערך "אור כשדים", אנציקלופדיה מקראית (להלן א"מ), א, טורים 170–176.

<sup>94</sup> בפסוק שעליו נסוב ההסבר הארוך הזה.

<sup>95</sup> אולי שיבוש של כותא, הנזכרת במל"ב יז 24, 30.

<sup>96</sup> נזכרת שבע פעמים במקרא כעיר שכבש מלך אשור והעביר את יושביה לשומרון: מל"ב יז 24, 31 (פעמיים), יח 34, יט 13, ישעיה לו 19, לז 13.

<sup>97</sup> ראו ויליאם פוקסוויל אולברייט, הערך "חרן", א"מ, ג, טורים 301–303.

- הערים העתיקות ביותר בפלסטין, היא צוער,<sup>98</sup> הידועה כיום כנאבלס. לבסוף [הגיע] אל חברון, היא אלח'ליל. ביקורו של אבינו<sup>99</sup> במצרים היה בתקופתו של המלך טוטיס.<sup>100</sup>
7. עמ' 14, הערה 1, על המילים "מעבר הנהר": הארץ הנמצאת מעל הפרת.
8. עמ' 14, הערה 2, על המילים "הר שעיר": הר שעיר – הרי אדום, הנמצאים בדרום מערב<sup>101</sup> הים התיכון. חלקו הצפוני מוכר היום כאלג'בל והדרומי כשראה<sup>102</sup> או סראת. בעבר היה מקום מושבם של החזורים<sup>103</sup> (בראשית יד 6; דברים ב 12), ואחר כך ישב בו עשו (בראשית לב 4).
9. עמ' 14, הערה 3, על המילים "ויעקב ובניו ירדו מצרים": ירדת בני ישראל למצרים הייתה בתקופת המלך אפופיס, ממלכי ההיקסוס, [בני] השושלת השש עשרה הנעלה,<sup>104</sup> הנקרא אצל קדמוני המצרים אבאבי, המכונה רעאכנו, ונודע אצל הערבים כאלריאן בן אלוליד,<sup>105</sup> והוא אשר הוציא את יוסף הצדיק מן הכלא לאחר שפתר לו את החלום, ונתן להם [לבני ישראל] אדמה בארץ גשן,<sup>106</sup> בקצה נחל שרקה.
10. עמ' 15, הערה 1, על המילה "גר": מכיוון שהיינו זרים במצרים ציוונו האל שוב ושוב שלחלוטין לא נתעמר ונענה את הזר – עיין שמות כב 20, כג 9; ושנאהב את הזר – דברים י 19,<sup>107</sup> ובמיוחד את המצרי – דברים כג 8.
11. עמ' 15, הערה 2, על "וענו אותם ארבע מאות שנה": אמר 'השב'<sup>108</sup> לתחום את הזמן ולא 'מחשב',<sup>109</sup> כפי שנזכר בכמה נוסחים. הזמן מעת הולדת יצחק עד יציאת בני ישראל ממצרים הוא ארבע מאות שנה, כפי שנאמר בתורה – עיין שמות יב 40,<sup>110</sup> ואילו ישיבת בני ישראל [שם] הייתה ארבע מאות ושלושים שנה.<sup>111</sup>

<sup>98</sup> כתוב 'סוח'אר', ודומה ששיבוש כפול כאן: תעתיק השם וזיהויו עם שכם, שהרי צוער הייתה סמוכה לסדום (בראשית יט 22).

<sup>99</sup> במקור: 'אבינא אלח'ליל'. 'אלח'ליל' הוא כינוי רווח לאברהם בערבית, ובצורתו המלאה – אבראהים ח'ליל אללה (אברהם ידיד האל).

<sup>100</sup> אולי שיבוש של תותימאיוס – ראו יוספוס פלאוויוס (יוסף בן-מתתיהו), נגד אפיון, א, מהדורת אריה כשר, ירושלים תשנ"ז (להלן כשר), עמ' כג, בראש ס' 75.

<sup>101</sup> צ"ל מזרח.

<sup>102</sup> כך אכן נקרא רכס ההרים שממזרח לערבה, בדרום ירדן.

<sup>103</sup> המילה כתובה בערבית ובעברית.

<sup>104</sup> ראו כשר, עמ' כד, ס' 80, 82 (הטקסט); עמ' 105-106 (הפירוש).

<sup>105</sup> ככל שבדקתי מצאתי את שמו, ובהקשר הנידון כאן דווקא, רק בספרו של אבן אלעמאד שהאב אלדין אבי אלפלאח עבד אלחי בן אחמד בן מחמד אלעכרי, שד'ראת אלד'הב פי אח'באר מן ד'הב, מהדורת עבד אלקאדר אלארנאאוט ומחמוד אלארנאאוט, דמשק ובירות 1993, כרך 3, עמ' 131. אני מודה לפרופ' יוחנן פרידמן על עזרתו הרבה באיתור מראה מקום זה. אבן אלעמאד אלעכרי היה מלומד חנבלי סורי שחי במאה ה-17. על טיב חיבורו שד'ראת אלד'הב ראו מה שכתב פרנץ רוזנטל בערכו *EP*, vol. 3, p. 807.

<sup>106</sup> שתי המילים האחרונות כתובות בערבית ובעברית.

<sup>107</sup> יש כאן הפניה נוספת שהיא משובשת בעליל (מא 9), ודומני שכוונתו לויקרא יט 34.

<sup>108</sup> המילה בעברית.

<sup>109</sup> אף מילה זו בעברית. לעניין חילופי הנוסח ראו הגדה שלמה, עמ' ל, בחילופים לשו' 109.

<sup>110</sup> בפסוק זה נקוב המספר ארבע מאות ושלושים! והשוו לעיל, בהערה 72 ולידה.

12. עמ' 16, הערה 1, על המילים "ארמי אובד אבי וירד מצרימה (כלומר יעקב)": התרגום האמתי של פסוק זה, "ארמי אובד אבי":<sup>112</sup> ארמי אובד היה אבי (והוא יעקב ולא לבן), וירד למצרים. אלא שהתורה מבארת כל חלק מן הפסוק בפני עצמו.<sup>113</sup>
- [תרגום ההערה שבמהדורת 1917: התרגום האמתי של פסוק זה, "ארמי אובד אבי": ארמי עלוב או תועה היה אבי (והוא יעקב ולא לבן), וירד למצרים. הבאת הפסוק כאן להוכחת כוונת לבן אינה במקומה. הפועל "אבד" [הוא פועל] עומד, ולבן איננו הסיבה לירידת יעקב למצרים.]
13. עמ' 16, הערה 2, על המילים "בארץ גשן":<sup>114</sup> הוא ואדי אלטמילאט, הנהר הארוך הראוי לחקלאות, המשתרע ממזרח לזקאזיק עד מערבית לאסמאעיליה. הוא מתואר בספר בראשית כטוב באדמות.<sup>115</sup> הוא החלק היחיד של הדלתא המזרחית הנמוכה, המושקה במים מתוקים בכל מקום.<sup>116</sup> ואילו המקום של מכות מצרים היה בזירת צוען,<sup>117</sup> או חורבות תניס, שהייתה בירת הצד הימי, וידועה כיום כצ'אן, הנמצאת בין מנצורה שעל הענף של דמיאט לקנטרה שבתעלת סואץ.
14. עמ' 17, הערה 1, על המילים "פתום ורעמסס": שתי ערים בוואדי גסאן שממזרח לדלתא.
15. עמ' 18, הערה 1, על המילים "מן העבודה": אומרים שפרעה הנוגש הוא רעמסס הגדול מן השושלת התשע עשרה, אשר שלט 77 שנה (1234-1311 לבה"ע).<sup>118</sup> בתו או אחותו גידלה את אדוננו, משה הנביא. בימי מנפתאח<sup>119</sup> בן רעמסס זה יצאו בני ישראל ממצרים בשנת 1230. גופתו חנוטה ושמורה במוזיאון העתיקות במצרים, וכל אחד יכול לעמוד לפניו ולראותו כפי שעמד לפניו אדוננו משה לפני כ-3147 שנים.<sup>120</sup> יש מסורת שהוא ניצל מן הטביעה והלך לנינוה ונעשה מלך עליה.<sup>121</sup> אלוהים הוא היודע טוב מכולם.<sup>122</sup> יש מי שאמר שפרעה הראשון שציווה

<sup>111</sup> נראה שמהו השתבש בחישוב או בלשון, ובנוסף שלפנינו לא הבנתי למה כוונתו ועל מה ביסס את דבריו. שמא רומז לנאמר בב"ר סג, ג (עמ' 680 במהדורת תאודור ואלבק).

<sup>112</sup> שלוש מילים אלה בעברית, וכן להלן בסמוך, במהדורת 1917.

<sup>113</sup> ראו: אפרים אלימלך אורבך, [ביקורת על] "דניאל גולדשמידט, הגדה של פסח, מקורותיה ותולדותיה", *מחקרים במדעי היהדות* ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 758-767, ובמיוחד דבריו בעמ' 761; דוד הנשקה, "מדרש ארמי אבד אבי", *סידרא ד (תשמ"ח)*, עמ' 33-52.

<sup>114</sup> רס"ג תרגם "ארץ גשן" – בלד אלסדיר, ראו: בראשית מו 28, 29, 34; מז 1, 4, 6, 27; נ 8; שמות ח 18; ט 26.

<sup>115</sup> כוונתו לארץ גושן – ראו בראשית מז 6, והשוו עוד דברים יא 10.

<sup>116</sup> זיהוי זה מקובל במחקר – ראו שמואל ליונשטאם, הערך "גשן", א"מ, ב, טורים 569-570; הנ"ל, הערך "יציאת מצרים", שם, ג, טורים 754-759.

<sup>117</sup> המילה כתובה גם בעברית.

<sup>118</sup> כוונתו כנראה לרעמסס השני – ראו כשר, עמ' 114; רייד, עמ' 111, 209, 270 (התמונה).

<sup>119</sup> הוא מְר-נְ-פְתַח – ראו שם, שם.

<sup>120</sup> מאחר שבהמשך (בסוף סעיף ו' שבהערה 17) טען שיציאת מצרים הייתה בשנת 2448 לבה"ע, משתמע שהפירוש נכתב בשנת תרצ"ד (1934), ואין החשבון הולם את שאר הנתונים, שהרי הדברים נמצאים כבר באגדת פרחים, שראתה אור ב-1922.

<sup>121</sup> רומז למסופר בפרקי דר' אליעזר (פדר"א) פרק מ"ג (קג ע"א-ע"ב).

<sup>122</sup> במקור "ואללה אַעְלַם", והקשרו מוסלמי מובהק, שכן צירוף זה נמצא לעשרות בקראן.

לנהוג עם היהודים באכזריות ובעריצות הוא אאמס הראשון,<sup>123</sup> ראשון מלכי השושלת השמונה עשרה; ויש מי שאמר שפרעה הנוגש הוא רעמסס השני, המלך השלישי מן השושלת התשע עשרה, והוא סיוסטריס,<sup>124</sup> בעל הפשיטות המפורסמות והמבנים העצומים.

16. עמ' 19, הערה 1, על המילים "וידע אלהים": בא במסורת שהמצרים היו מתערבים הרבה בעניין הנישואים אצל הישראלים ובקריבה של הבעל לאשתו, וזה מוכח מן הפסוק: (א) שהרי המילה 'ידע'<sup>125</sup> משמשת בתורה [גם] שלא במשמעה היסודי – ידע – אלא גם במשמעות של ביאה ובעילה, עיין בראשית ד 1, יה 19,<sup>126</sup> כד 16, במדבר לא 17, 18; (ב) שהרי הפסוק מסביר שהאל ידע את ההתעמרות הסודית הזו, שהאדם לא הזכיר אלא לבוראו, בניגוד לשאר הרדיפות.<sup>127</sup>

17. עמ' 20, הערה 1, על המילים "אני ה'":<sup>128</sup> יש המכחישים את ישיבת בני ישראל במצרים ואת יציאתם ממנה, יש המהססים לגבי אמיתותה משום שאין כתובות ושרידים המאשרים את מה שנאמר בתורה בעניין זה, ויש שאינם יודעים כלל [היכן היה] מקום מגוריהם וישיבתם במצרים, ומייחסים זאת למקום אחר בניגוד למציאות. אכן, עד כה לא נמצאו בפועל סימנים וכתובות המוכיחים במפורש שבני ישראל היו במצרים, אך אפשר להסיק על אמיתות דבר זה מן המופתים והראיות הבאות:

- (1) אי גילוי עתיקות וכתובות על כך עד עתה אינו שולל את קיומה ואת אמיתותה.
- (2) התורה נוקבת במפורש ומציינת שמות ומקומות, דוגמת פיתום ורעמסס, המתאימים למה שנזכר בעתיקות ובהיסטוריה המצרית.
- (3) בתולדות חלק מן השושלות המלכותיות השמונה-עשרה והתשע-עשרה נזכר במפורש ש"בתקופת אהמוסס או טוטמס הראשונים או אמנופיס או מנפתאח וזולתם, לעתים קרובות היו מחשיבים את השבויים הישראלים והלא מצריים" כבלתי טהורים או כמצורעים שהיגרו ממצרים והתיישבו בארץ שהייתה אז שוממה ונקראה יהודיה, שם יסדו את ירושלים.<sup>129</sup> ההיסטוריון המפורסם יוספוס<sup>130</sup> סיפר שהמצורעים מרדו ואילצו את המלך אמנופיס, ששלט אחרי רעמסס וסיתוס, לעזוב את מצרים. מורדים אלו היו בהנהגת כוהן מן ההליופוליס

<sup>123</sup> כנראה כוונתו ליעחמס א' (הוא אמוסיס הראשון) – ראו כשר, עמ' כה (הטקסט), 112 (הפירוש); והערה 118 לעיל.

<sup>124</sup> ראו כשר, עמ' 114-115. שם זה לא נזכר אצל יוספוס, ומתבקש אפוא שפרחי מצאו בחיבור אחר, אולי אצל הרודוטוס, או בחיבורי מלומדים בני זמנו – ראו, כדוגמה אפשרית, אצל רייד, עמ' 209.

<sup>125</sup> המילה כתובה בעברית.

<sup>126</sup> דוגמה זו אינה הולמת את טיעונו.

<sup>127</sup> נראה שצירף כאן שני עניינים לאחד: תחילה התייחס ללשון ההגדה כאן ("וירא את ענינו" – זו פרישות דרך ארץ"), שאליה נדרש גם בהערות ובביאורים שנוספו לאגדת פרחים (ראו הערה 68 לעיל), ואליה הסמיך את דברי ר' אברהם אבן עזרא שכתב בפירושו הקצר על אתר (שמות ב 25): "וידע אלהים – ענוי הסתר", ודברי ראב"ע צוטטו שם.

<sup>128</sup> ההערה נמשכת עד עמ' 23 וכתובה באות רגילה ולא בפטיט, וכך כבר באגדת פרחים.

<sup>129</sup> ראו כשר, עמ' כד למטה, לו-לז (הטקסט), 98, 115 (הפירוש).

<sup>130</sup> כוונתו לחיבורו נגד אפיון.

- אסארסיף או משה.<sup>131</sup> ואולם אמנופיס התאחד עם מלכי ההיקסוס המגורשים, גבר עליהם ושלה אותם לגבול סוריה.
- (4) מר<sup>132</sup> דאריסי סיפר שבני ישראל נזכרו בשיר שבה והוקרה למנפתאה, שבו צויין שגירש אותם לפלסטין.<sup>133</sup>
- (5) בין דפי הפפירוס במוזאון לעתיקות באנגליה נמצא ספר מאת אחד הפקידים המפקחים על המהגרים בגבולות אגם תמסאת. זהו דו"ח תזכיר המאשר לכמה מהגרים מאדום להיכנס לשטחי מנפתאה פתחו ולהתיישב בארץ פרעה כדי לכלכל את מקניהם. סביר שהמהגרים הללו, הבאים מאדום, היו יעקב ובניו.
- (6) יש כמה שרידים סמוך לבלביס המעידים שעם ממוצא שמי ומזרע אברהם שכן [שם]. הדעות נחלקות לגבי ארץ גושן,<sup>134</sup> שבהתאם לבקשת יוסף הועיד פרעה למגורי אביו ואחיו (בראשית מז 6). יש הסבורים שגושן היא עתה אלג'זה, אך אין זה נכון, שכן כל החוקרים המלומדים כבר הסכימו שגושן במצרית עתיקה היא מקום<sup>135</sup> בדלתא, בגבולות בלביס, בינה לבין זקאזיק, במרחק כ-40 ק"מ מבלביס. העיר החשובה ביותר בה, דהיינו בירתה, הייתה באסבתי, והיא כיום צפט אלחנה, ליד תל רטאבה, שבה הייתה העיר רעמסס.<sup>136</sup> כשעלה לשלטון פרעה אשר לא ידע את יוסף – הוא רעמסס השני, ושמו סיוזוטריס בן סיתי הראשון, מן השושלת התשע עשרה, בסביבות שנת 1350 – ונגש בישראלים, הם מרדו בהנהגתו של משה הנביא וניצחו לבסוף, ויצאו ממצרים בתקופת המלך מנפתאה בנו בשנת 1300 לפה"ס, ויש אומרים בתקופת סתוי השני,<sup>137</sup> לאחר שהתגוררו שם במשך 210 שנים,<sup>138</sup> מעת בוא יעקב ובניו למצרים בשנת 2238, בתקופת אפוביס או אפופו, אחד ממלכי ההיקסוס, עד צאתם בשנת 2448 לבריאה.<sup>139</sup>

<sup>131</sup> ראו כשר, עמ' לז-לח (הטקסט), 240 (בעניין הליפוליס), 248-249 (בעניין שמותיו של הכהן).

<sup>132</sup> פרחי נקט את המילה 'מוסיו', וזהו תעתיק ערבי של המילה *monsieur* בצרפתית.  
<sup>133</sup> נראה שכוונתו ל-Georges Daressy – ראו עליו אצל רייד, עמ' 188, 189, 211. הספרות בעניין זה רבה – ראו, כמבחר בלבד: יוסף ליבוביץ, הערך "מצרים, היסטוריה", *אנציקלופדיה עברית*, כד, טורים 175-176; Anson F. Rainey, "Israel in Merenptah's Inscription and Reliefs", *Israel Exploration Journal* 51,1 (2001), pp. 57-75; *The Egyptian Evidence*, Ernest S. Frerichs and Leonard H. Lesko (eds.), Winona Lake, Indiana 1997, ובו רשומה ספרות נוספת.

<sup>134</sup> הצירוף כתוב בעברית ובערבית.

<sup>135</sup> במקור: ג'סם, ואין מילה זו משתבצת בהקשר, ועל כן תרגמתי לפי העניין.

<sup>136</sup> ראו Edouard Naville, *The Shrine of Saft el-Henneh and the Land of Goshen* (1885), London 1888. בעמ' 15 יש מפה של ארץ גושן ומופיעים בה שמות היישובים והאתרים שהביא פרחי בגוף דבריו כאן.

<sup>137</sup> כוונתו לסתי ב' – ראו כשר, עמ' 114.

<sup>138</sup> זו מסורת מדרשית ופרשנית רווחת, כמניין רד"ו (בראשית מב 2) – ראו, למשל: בבלי נדרים לב ע"א; ב"ר נו, ד (עמ' 615 במהדורת תאודור ואלבק).

<sup>139</sup> סיכום תמציתי של הגישות העיקריות במחקר ראו: דוד אלון, *אור חדש על יציאת מצרים*, ירושלים תשנ"ט; גלפז-פלר (הערה 79 לעיל), במיוחד עמ' 107-110, 121-124; וספרם של פריקס ולסקו (הערה 133 לעיל). חיבורים אלו נתפרסמו בשנים האחרונות, ותמונת המידע של

הדרך שבה הלכו בצאתם, סביר שהיא כדלהלן בהתאם למה שנאמר בתורה: הם עזבו את גושן<sup>140</sup> ואת העיר רעמסס שהישראלים בנו, אשר שרידיה נותרו בתל רטאבה,<sup>141</sup> לאורך ואדי אלטמילאת. הם פנו מזרחה לכיוון סיני בח'ט מואז, קרוב לתעלת אסמאעיליה כיום. אחר כך נסעו לסכות, שבעבר נקראה במצרית תיכו, והיא אזור הנמצא לאחר ראס אלואדי, שבו הייתה העיר פתום, והיא עתה תל אלמשחוט (שמות יב 37). הם נסעו מסכות וחנו באיתם, שהיא כעת אלמגפר (שם יג 20). מאיתם המשיכו במסע מזרחה במקום ללכת צפונה היישר בדרך פלסטין. הם חנו בפני החירות, כיום ליד נפישה. אחר כך פנו אל בין מגדול, שהיא כעת ביר אבו בלח וואדי טוסום ובין הים, על הגדה המערבית, מול בעל צפון שעל הגדה המזרחית, במקום שכעת נמצא קבר שיח' חנידק (שם יד 142). הם חלפו מעל האי אלג'אריה, החוצץ בין ימת תמסאח לימת דח'לה. אחר כך חצו את הים ביבשה באופן נסי לכיוון הר מרים,<sup>143</sup> המתנשא לגובה של כחמישה מטרים וארבעים סנטימטרים מעל הים, ושם – כפי שמספרים הערבים – שרו משה ואחותו מרים את השיר הידוע כשירת הים, לאחר שעברו את הים שלמים, וראו בבוקר את גופות המצרים שהלכו בעקבותיהם צפות על פני הים. אם הסיפור של הערבים נכון, הר מרים היה בעבר בחוף המזרחי, בניגוד למקומו עתה.

ידוע שהים האדום, ים סוף,<sup>144</sup> השתרע בעבר עד שבע הבארות ('אלסבע אביאר'), וְשִׁימַת תמסאח ואלמארה וואדי אביאר הגיעו באופן חלקי מן הים האדום עד נפישה, ולעתים קרובות עד אלמגפר. אחר כך פנו [בני ישראל] דרומה לעבר סיני, אל מרה, אלים וסיני. זה מה שהסכימו עליו פה אחד המפורסמים שבחוקרים המצריים, וזה מה שסוברים בני הסמכא לגבי יציאת מצרים וחציית הים האדום בהתאם למה שכתוב בתורה. ואת האמת ידע יודע הנסתרות.<sup>145</sup>

---

החוקרים לפני כשמונים שנה ומעלה הייתה חלקית הרבה יותר. בהתחשב בכך שפרחי לא היה אגיפטולוג או היסטוריון אלא צרכן דעת ופופולריזטור, דומני כי ידיעותיו ומידת בקיאותו בחידושי המדע של ימיו הן מרשימות.

<sup>140</sup> כאן ובהמשך רשומים השמות המקראיים בערבית ובעברית.

<sup>141</sup> אף כאן לא הסתמך על תפסיר רס"ג, אשר תרגם רעמסס – עין שמס.

<sup>142</sup> צ"ל 2.

<sup>143</sup> הקטע הארוך, המתחיל במילים "הדרך שבה הלכו בצאתם..." ועד למילים "לכיוון הר מרים" נדפס שוב כמעט מילה במילה במאמרו של פרחי "חג הפסח" ('עיד אלפצח') באלשמס 130 (1937), עמ' 2. בהמשך המאמר דן בתועלת הבריאותית והחברתית הגלומה בחג הפסח, ואחר כך מנה את השושלות הפרעוניות בהשוואה למלכי מצרים בשם זה שנזכרו במקרא.

<sup>144</sup> המחבר השתמש כאן בשלושה שמות: אלבחר אלאחמר (=הים האדום), ים סוף (בעברית

ובערבית) ובחר אלקלזם (= ים סוף).

<sup>145</sup> במקור "עלאם אלע'יוב", ואף זה צירוף קוראני – ראו פרשת השולחן (108:5, 116); פרשת התשובה (79:9); פרשת שבא (47:34). מראי המקום הם לפי מהדורת יוסף יואל ריבלין, אלקראן, תל אביב תשל"ה.

18. עמ' 25, הערה 1, על הצירוף "טבח' עדסא פי אלחלה": פשט המנהג לשפוך מעט יין בצלוחית בעת הזכרת כל אחת מעשר המכות ומשלוש המילים שרבי יהודה קבע, ובעת הזכרת "דם ואש ותימרות עשן".<sup>146</sup>
19. עמ' 26, הערה 1, על הביטוי "היד החזקה": יש מי שפירש שבכל אצבע [לקן] עשר מכות, ואם כן ביד [לקן] חמישים מכות.
20. עמ' 27, הערה 1, על הצירוף "מאתיים מכות": שהרי  $4 \times 10 = 40$ , ועל הים  $4 \times 50 = 200$ .
21. עמ' 27, הערה 2, על הצירוף "מאתיים וחמישים מכות": שהרי  $5 \times 10 = 50$ , ועל הים  $5 \times 50 = 250$ .
22. עמ' 30, הערה 1, על המילים "שיקע צרינו בתוכו": על כך מעיד הכתוב בשירת הים<sup>147</sup> בעשרה ביטויים נרדפים במשמעם, והם: רמה בים, ירה בים, טבעו בים סוף, תהומות יכסומו, ירדו במצולות, תרעץ אויב, תהרוס קמיד, כסמו ים, צללו כעופרת, תבלעמו ארץ.
23. עמ' 30, הערה 2, על המילים "בית המקדש": המקדש הראשון עמד 427 שנים והשני 428 שנים, שווה בערך לשנות הגלות במצרים 430, 440 [שנה] לפני המקדש.<sup>148</sup>
24. עמ' 31, הערה 1, על הצירוף "ויקד העם וישתחוו": חג הפסח אצל הישראלים הוא היום החשוב ביותר בתולדות חייהם שכן הוא זיכרון ליום הראשון שבו היו לאומה וזכו בחירות השלמה לאחר השעבוד בשבי ובשפלות במשך 210 שנים במצרים בתקופת הפרעונים. אם כן ראוי היה שייקרא חג החירות. הוא נקרא בעברית פסח, כלומר הרחיב את צעדיו,<sup>149</sup> מן הפועל פסח,<sup>150</sup> דהיינו הרחיב את צעדיו, פסע פסיעה גדולה, כפי שהוא מתורגם היטב באנגלית (Passover). הוא ידוע אצל המון העם כחג המצות<sup>151</sup> וחג הנחישות.<sup>152</sup> בערבית הוא נקרא 'פצח' ולא 'פסח', ו[כתוב]

<sup>146</sup> מקור המנהג בהגהת הרמ"א על שו"ע או"ח, סימן תעג, ס' ז, בשם מהרי"ל. למן המאה ה-18 רווח מנהג זה גם בתימן, ראו למשל: י' צובירי, הגדה של פסח עם פירוש "מגיד מראשית", תל אביב יפו תשמ"ה, עמ' לב, פא-פג; מ' גברא, מחקרים בסידורי תימן, קרית אונו תשמ"ט, עמ' 123. אני מודה לידידי, ד"ר אורי מלמד, על שליבן עמי עניין זה.

<sup>147</sup> הצירוף כתוב בערבית ובעברית, ובהמשך ההערה באו הביטויים רק בעברית.  
<sup>148</sup> בבבלי יומא ט ע"א ובמקבילות נשתמרה מסורת ולפיה עמד המקדש הראשון 410 שנים והשני 420 שנים. מסורת זו אינה היסטורית, שכן הבית הראשון עמד על תלו כ-370 שנה, והשני כ-585 שנה. איני יודע מניין שאב פרחי את המספרים שנקט. על התהוות המסורת שהבית השני עמד 420 שנה ראו יוסף תבורי, "התקופה הפרסית בעיני חז"ל", מְלֵאָת ב (תשמ"ד), עמ' 65-77, ובמיוחד בעמ' 71. אני מודה לפרופ' חנן אשל על שהסב את תשומת לבי למאמר זה.

<sup>149</sup> כאן ובסמוך נקט פרחי את הפועל הערבי 'פשח'. הוראתו הספרותית היא 'התעייף, תשש', ורק במדוברת משמעו כפי שציינתי – ראו שרוני (לעיל הערה 27), עמ' 967 למטה.

<sup>150</sup> רשום בעברית ומתועתק בערבית (בסח).  
<sup>151</sup> פרחי נקט כאן שלושה צירופים נרדפים – שניים בערבית ואחד בעברית באותיות ערביות: "עיד אלפטיר ועיד אלקאק ועיד אלמצא או אלמצות".

<sup>152</sup> במקור: "ועיד אלמריר", ובאמת "מריר" משמעו 'כח רצון, תקיפות; מר, קשה' (שרוני, עמ' 1178).



- זה הוא הנכון יותר.<sup>153</sup> יש אומרים ש[השם] 'פסח' מורכב מן 'פה סח' או 'שח', כלומר 'סיפר ...', על דרך האלגוריה.
25. עמ' 36, הערה 1, על חלוקת המצה לנוכחים: אסור לאכול את המצות לפני כן, וכמו לאחר אמירת שבע ברכות תמיד.<sup>154</sup>
26. עמ' 37, הערה 1, על הצירוף "על הש' בע": אפיקומין<sup>155</sup> – מילה יוונית שמשמעה פירות וממתקים לאחר הסעודה.
27. עמ' 37, הערה 2, על ההנחיה לברך ברכת המזון לאחר הארוחה: לתרגום לערבית של ברכת המזון עיין סידור פרחי.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> פרחי צודק בקביעתו כי בערבית נכתב פסח בצד"י – ראו איילון-שנער (לעיל הערה 27), עמ' 271; שרוני, עמ' 968, Beirut; J. G. Hava, *Al-Farâ'id Arabic-English Dictionary*<sup>5</sup>, Beirut 1982, p. 564; M. Hinds and S. Badawi, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beirut 1986, p. 657b, 658b; S. Spiro, *An Arabic-English Dictionary of the Colloquial Arabic of Egypt*, Beirut 1973, p. 475b; ; H. Wehr, *Arabic-English Dictionary*<sup>3</sup>, Ithaca 1976, p. 715.

<sup>154</sup> והן פורטו בהערות שבאגדת פרחים – ראו ליד הערה 82 לעיל ובה.

<sup>155</sup> המילה כתובה בערבית ובעברית. צורת כתיב זו רשומה גם בהגדה שלמה, עמ' 192, וראו הערה 1 שם.

<sup>156</sup> ואמנם כאן בהגדה נדפס רק הנוסח העברי של הברכה בלא תרגומה לערבית. וכן נהג גם לגבי הקידוש שבתחילת ההגדה.