

מִדְּע וְהַשְׂפֵּל

שנתון למדעי היהדות

כרך א (תשפ"ה)



הוצאת שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך

מדע והשכל

שנתון למדעי היהדות

כרך א (תשפ"ה)

עורך ומייסד: חגי מזוז



הוצאת שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך

רח' הים התיכון 7, ת"ד 1019, קריית חיים מערבית, חיפה 2610501

טלפון: 04-8780000 פקס: 04-8714445

Email: laor@shaanan.ac.il

ועדת המערכת

שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך	דוד בן חיים
שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך	שרה כץ
שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך	שרגא פישרמן
שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך	חגי מזוז

מועצת המערכת

אוניברסיטת בר־אילן	אלי גורפינקל
מועצת המחקר הספרדית העליונה	אספרנצה אלפונסו
שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך	אסתר כלפון
אוניברסיטת סורבון החדשה	ג'וזה קוסטה
אוניברסיטת חיפה	דוד גורביץ'
אוניברסיטת בר־אילן	זאב ספראי
אוניברסיטת מסצ'וסטס באמהרסט; האוניברסיטה העברית בירושלים	חיים ג'יי ברקוביץ
אוניברסיטת בר־אילן; מכללת אורות ישראל, קמפוס אלקנה	יעל קליין
שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך	ירון זילברשטיין
המרכז האקדמי לוינסקי־וינגייט	משה עובדיה
אוניברסיטת ונדבילט	פיל ליברמן

עריכת לשון ועימוד: יפעת פשר
עריכה גרפית: תאיר שכטמן

מדע והשכל: שנתון למדעי היהדות

כתב עת אקדמי שפיט המתפרסם בקביעות אחת לשנה
הכתובת לשליחת מאמרים וביקורות ספרים: maddavehaskel@shaanan.ac.il
אתר כתב העת: <https://www.shaanan.ac.il/madda-ve-haskel>
© כל הזכויות שמורות להוצאת שאנן; המכללה האקדמית הדתית לחינוך
נדפס בישראל תשפ"ה
ISSN: 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

תוכן העניינים

5.....	דבר נשיא המכללה.....
7.....	פתח דבר.....
9.....	תקצירים.....
15.....	אברהם משה האופט קורטוב על השם 'צפת' ותולדותיו.....
47.....	עומרי יצחק עבאדי רבי חנינא בן דוסא והעלאת האבן למקדש - הרקע הריאלי מאחורי המעשה הפלאי.....
59.....	אריה צורף כיצד משתנים אנשים? דמותם של שאול ושלמה בפירושו של יפת בן עלי.....
83.....	נרי ישעיהו אריאל לבעיית זיקתם העריכתית של חיבורי הגאונים - הלכות גדולות והלכות פסוקות: עיון משווה בחטיבת הלכות ראש השנה.....
113.....	חגי מזוז שמות מועדי ישראל במקורות אסלאמיים מימי הביניים וזיקתם למסורת היהודית.....
131.....	אברהם דוד מעורבותם של יהודי רשיד (Rosetta) שבמצרים בעסקי מסחר במאה השש־עשרה על פי מסמכי הגניזה הקהירית.....
165.....	מאיר בר־אילן ספר הישר ואחד ממקורותיו: זאב מדבר.....
181.....	חזה וניקוב (שמולביץ־אייזנשטיין) תשעים ואחת אני יודע: לשון עכו"ם בפיהם של צדיקים חסידיים בהקשרים סקרליים.....
215.....	עופר אשואל ומשה עובדיה "עבד עברי": לתולדות הרב אברהם אביכזיר המוגרבי־מערבי: מנהיגות רבנית בעיתות מצוקה ובזמנים משתנים.....
261.....	רונן סלע פעילות הוועדה לעליית הנוער הדתי בשנים 1938-1948.....
I.....	תקצירים באנגלית.....

רשימת המשתתפים בכרך זה

ד"ר אברהם משה האופט, חוקר עצמאי

avi.haupt@biu.ac.il

ד"ר עומרי יצחק עבאדי, מרכז רוג'ר וסוזן הרטוג לחקר הארכיאולוגיה של ירושלים ויהודה של המכון
הארכיאולוגי, האוניברסיטה העברית בירושלים

omriabadi@gmail.com

ד"ר אריה צורף, החוג למקרא, אוניברסיטת תל אביב

arye.zoref@mail.huji.ac.il

ד"ר נרי ישעיהו אריאל, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן; המרכז הלאומי למחקר מדעי,
המכון למחקר והיסטוריה של טקסטים (CNRS-IRHT), המחלקה ההבראיסטית

neri.ariel@mail.huji.ac.il

ד"ר חגי מזוז, החוג להיסטוריה, שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך

hagaimazuz@gmail.com

ד"ר אברהם דוד, חוקר עצמאי

abraham.david@mail.huji.ac.il

פרופ' (אמריטוס) מאיר בר-אילן, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

Meir.Bar-ilan@biu.ac.il

גב' חוה וניקוב (שמולביץ' אייזנשטיין), המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן

hebron69@gmail.com

ד"ר עופר אשואל, המחלקה לתולדות ישראל, אוניברסיטת בר-אילן

ofash1967@gmail.com

ד"ר משה עובדיה, המרכז האקדמי לוינסקי-וינגייט, בית הספר לחינוך והוראת החינוך הגופני

moshetiu@gmail.com

ד"ר רונן סלע, המחלקה לסביבה, תכנון וקיימות, אוניברסיטת בר-אילן

rmsela@gmail.com

דבר נשיא המכללה

אנו שמחים להגיש לקוראים את 'מדע ושכל: שנתון למדעי היהדות', שמציג מגוון מחקרים, מאמרים ועיונים בתחומים שונים של התרבות היהודית, המסורת, ההיסטוריה והחינוך. שנתון זה משקף את החזון שלנו במכללה, שלפיו עלינו להעמיק בלימוד ובהוראה מתוך מחויבות לשורשינו התרבותיים, מתוך שילוב של יצירתיות וחדשנות במתודות החינוכיות. השנתון הנוכחי כולל מחקרים מרתקים שכתבו אנשי אקדמיה וחוקרים וכל מאמר בו מבטא את התשוקה וההתמדה שבהם ניגשים מחבריו לחקר הסוגיות ההיסטוריות, הפילוסופיות והלשוניות. בין נושאי השנתון תמצאו עיונים בסיפורי חז"ל, פרשנות היסטורית של דמויות תנ"כיות, חקר מקורות יהודיים ואסלאמיים ועוד.

לצד המאמרים המקוריים השנתון מציע מבט ייחודי על תחומי מחקר חדשים ומקורות אקדמיים שטרם זכו לחשיפה מספקת. מטרתנו היא לעודד את הקוראים להעמיק ולחקור את המורשת התרבותית וההיסטורית שלנו מתוך ראייה כוללת ורב־תחומית. אנו מאמינים כי השנתון יפתח לפני הקוראים אופקים חדשים ויתרום להבנתנו את המורשת היהודית והקשריה הרחבים.

אני מודה לכל הכותבים מקרב המכללה ומחוצה לה: לעורך היקר והחרוץ ד"ר חגי מזוז שעמל על כל התהליך במקצועיות רבה ובמסירות, לצוות הספרייה ובראשם גב' אורית בן־נון ולגב' יפעת פישר, אחראית על ההוצאה לאור של המכללה.

קריאה מהנה ומפרה,

פרופ' אבי לוי

פתח דבר

אנו שמחים ומתכבדים להשיק ולהגיש לציבור שוחרי הידע את כרך הביכורים של כתב העת 'מדע והשכל': שנתון למדעי היהדות' היוצא לאור אחת לשנה בידי שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך. 'מדע והשכל' הוא כתב עת אקדמי שפיט שמטרתו להעניק במה למאמרים מן המעלה העליונה במדעי היהדות ומתוך כך להעשיר את עולמם של קהילת החוקרים והציבור הרחב. במערכת כתב העת שותפים חוקרים מומחים המייצגים דיסציפלינות שונות ומגוונות במדעי היהדות. 'מדע והשכל' מתנהל על פי אמות מידה מוקפדות המקובלות בכתבי עת מדעיים מובילים. העורך קורא תחילה כל מאמר. אם מצא העורך שהמאמר עומד באמות המידה המדעיות המקובלות, הוא מעביר אותו לשיפוט מקצועי של שני לקטורים. במקרה של הערכות שונות המאמר מועבר לשיפוט של לקטור נוסף.

בכרך זה עשרה מאמרים. עשרת המאמרים שבכרך זה פרוסים על מנעד רחב של תתינושאים והם פרי מחקריהם של חוקרים ממכללת שאנן ומחוצה לה. התקצירים ומילות המפתח בעברית מופיעים בפתח הגיליון והתקצירים באנגלית נמצאים בסופו. אנו תקווה שבמה אקדמית זו תשמש אכסניה למחקרים במדעי היהדות ומקור להפצת דעת בקרב ציבור החוקרים.

תודה שלוחה לכל השותפים בייסוד כתב העת 'מדע והשכל' והוצאתו לאור: נשיא מכללת שאנן פרופ' אבי לוי שקידם את ההוצאה לאור ואת ייסודו של 'מדע והשכל', ועדת המערכת, מועצת המערכת, הלקטורים שנרתמו לשיפוט המאמרים, כותבי המאמרים שכיבדו אותנו במחקריהם המצוינים, העורכת הלשונית והעורכת הגרפית שעמלו במסירות כדי שכתב העת יצא באופן מיטבי.

בברכת שנה טובה ומבורכת,

חגי מזוז

תקצירים

קורטוב על השם 'צפת' ותולדותיו

אברהם משה האופט

המאמר דן בשמה של העיר 'צפת', הידועה כיום כעיר בגליל העליון. הוא מתאר את מיקומה של העיר על פי מקורות שונים, ותחילת יישוב העיר בתקופה הכנענית. המאמר מתאר גם את הפרשנויות השונות של השם 'צפת', וכן את דרכי הגיית השם המגוונות. מובאות דעות רבות על משמעות השם 'צפת' שנלקחו ממקורות החל מתקופת ימי הביניים ועד היום, וכן את הנוסחים המסוימים המסבירים את משמעות האותיות המרכיבות את השם 'צפת'.

מילות מפתח: צפת, השם, גליל, מקרא, תקופה, סטפנסקי, משנה, המאה, חפירות, כיבוש

רבי חנינא בן דוסא והעלאת האבן למקדש - הרקע הריאלי מאחורי המעשה הפלאי

עומרי יצחק עבאדי

סיפורי מופתים וניסים הם מאפייני כללי של אתרים מקודשים ומוקדי עלייה לרגל, ולא מעט סיפורים כאלה סופרו אף על בית המקדש שבירושלים. אין ספק שלסיפורים אלה הייתה חשיבות גדולה בהעלאת קרנו של האתר הקדוש בעיני המאמינים ובהוספת הילה של קדושה ופליאה למקום. אם נביט מעבר לממד הניסי והמיתולוגי של סיפורים אלה, ייתכן שנוכל לזהות את הרקע הריאלי שבו מתרחשת העלילה הפלאית. אתמקד במקרה מבחן אחד בסיפור מאוסף סיפורי הניסים האלה, והוא המעשה הפלאי של העלאת האבן של רבי חנינא בן דוסא לבית המקדש (שיר השירים רבה א, ד; קהלת רבה א, א; ילקוט שמעוני על נ"ך תתק"ס, י"ט). את הגרעין הקדום והתשתית הריאלית של המעשה אציע לאתר במקורות הכתובים משלהי ימי הבית השני, בהתרחשות ההיסטורית בת הזמן ובמצא הארכאולוגי.

מילות מפתח: רבי חנינא בן דוסא, הקדשות, תרומות לבית המקדש, ירושלים, עלייה לרגל, תקופת בית שני

כיצד משתנים אנשים? דמותם של שאול ושלמה בפירושו של יפת בן עלי

אריה צורף

יפת בן עלי היה מפרש מקרא בן הקהילה הקראית בירושלים בסוף המאה העשירית, שכתב בערבית יהודית. בפירושו הוא רצה להציג את האחידות והרציפות בסיפור המקראי, ולפיכך ניסה לתאר את הדמויות המקראיות כדמויות יציבות, שתכונותיהן נשארות קבועות במהלך הסיפור. לדוגמה הוא תיאר את דויד המלך כמנהיג חזק, אפילו בסוף ימיו כאשר היה חולה ומנותק מסביבתו. עם זאת ישנן דמויות מקראיות המתוארות בסיפור המקראי בכיורור כדמויות משתנות, שקווי דמותן מתחלפים במהלך הסיפור. ברצוני לבחון כיצד הבין יפת את השינוי בשתי דמויות, שאול ושלמה, דמויות שהחלו כמנהיגים מבטיחים אך סיימו את דרכן בכישלון. ברצוני להדגים כיצד מתאר יפת את השינוי שחל בהם כשינוי איטי והדרגתי ששינה את אישיותם מבלי שהם עצמם הבחינו בזה, אך הביא לידי תוצאות הרות גורל.

מילות מפתח: יפת בן עלי, קראים, ערבית יהודית, שאול, שלמה

לבעיית זיקתם העריכתית של חיבורי הגאונים – הלכות גדולות והלכות פסוקות: עיון משווה בחטיבת הלכות ראש השנה

נרי ישעיהו אריאל

בחקר ההלכה החוקרים מבחינים בין סוגות (ז'אנרים) ספרותיות שונות של כתיבה ויצירה. אחת מן החשובות שבסוגות הכתיבה ההלכתית, ובד בבד הזנוחות למדי במחקר התורני ובחקר מדעי היהדות, היא סוגת ספרי ההלכה הראשונים של רבותינו הקדמונים גאוני בבל. במחקר עדנה הוקדמו מבוואות נרחבים על סוגה זו; נדונו נוסח הלכות פסוקות; נותחו התפלגות ענפי נוסח השאלות ו'הלכות גדולות'; נבחנו יחסן של 'הלכות ראו' כתרגום עברי לנוסח הארמי בהלכות פסוקות. עוד נחקרו חיבורים אחרים כגון 'הלכות קטנות', הלכות קטועות וכיו"ב. מתוך כך הונחו תשתיות ראשוניות משמעותיות למהדורות מדעיות עתידות לחיבורים מסוגה זו. במאמר זה הכותב מבקש לעמוד על המשותף בין 'הלכות פסוקות' ל'הלכות גדולות' בחטיבה ספרותית מוגדרת. בחטיבת הלכות ראש השנה הוא מבקש להדגים שיש בחיבורים אלו הרבה מן המשותף ובמידה מסוימת ייתכן שהם עורכים הדדית זה את זה או שמתקיים ביניהם מנעד עריכתי משותף. ככל הנראה זהו אחד המחקרים הראשונים החורגים מחקר הנוסח כשהוא לעצמו, ומבקשים לבחון חיבורים אלו כיצירות/סוגות ספרותיות מעוצבות ולבחון מגמות עריכה (או בעגה המקצועית: 'ביקורת גבוהה') ששונות בגיבושן. כמוכן, אין במחקר צנוע זה להציע תאוריה פרדיגמטית גורפת אלא רק להעלות כיוונים תאורטיים לחקר ולעיון נוספים שעוד יתבררו ויתלבנו עם הפקתן של מהדורות מחודשות ועם בחינתם הספרותית המעמיקה של חיבורים אלו לאורכם ולרוחבם.

מילות מפתח: הלכה בבבל, גאונים, שאלות, הלכות גדולות, הלכות פסוקות, ביקורת גבוהה, מגמות ותאוריות של עריכה, טרקטט ראש השנה, סוגות הלכתיות יהודיות

שמות מועדי ישראל במקורות אסלאמיים מימי הביניים וזיקתם למסורת היהודית

חגי מזוז

"ספרו על אודות בני ישראל, אין בכך פסול" – אמירה זו היא אחת מאמירות רבות המיוחסות למחמד במקורות האסלאמיים, והיא דחפה מוסלמים לגלות עניין בדת היהודית. ואכן, החל מהמאה התשיעית לספה"נ, אפשר למצוא מקורות אסלאמיים המתארים היבטים מגוונים שלה. אחד הנושאים שנזכר במקורות אלו הוא חגי ישראל. על אף דמיון מסוים בין הדיווחים השונים על החגים, יש ביניהם כמה הבדלים: הם שונים זה מזה באורכם ובאופיים, וכן בהיבטים הקשורים לחגים שהם עוסקים בהם. מאמר זה מציג את שמות חגי ישראל כפי שהופיעו בתיאורים של מלומדים מוסלמים החל מהתקופה העבאסית (750–1258 לספה"נ) ועד שלהי התקופה הממלוכית (1250–1517 לספה"נ) ובוחר את זיקתם לשמות החגים שבמסורת היהודית.

מילות מפתח: שמות חגים וצומות, מלומדים מוסלמים, המסורת היהודית, ערבית, ארמית, מגעים ביךדתיים

מעורבותם של יהודי רשיד (Rosetta) שבמצרים בעסקי מסחר במאה השש־עשרה על פי מסמכי הגניזה הקהירית

אברהם דוד

העיר רשיד (Rosetta) כבר מימי הביניים שימשה מרכז מסחרי חשוב ביותר באזור הדלתא, כתחנת מעבר לסחורות שהועברו מאלכסנדריה לקהיר ומקהיר לאלכסנדריה על הנילוס, ולערים אחרות על גדותיו. בפעילות המסחרית בעיר זו בימי הביניים היו משולבים גם יהודים, וייתכן שהייתה בה גם קהילה יהודית. כמדומה שבמחצית השנייה של המאה החמש־עשרה לא הייתה קהילה יהודית בעיר זו, ואולי אף קודם לכן. עם בואם של גולים מחצי האי האיברי בתחילת המאה השש־עשרה לא מעטים מהם השתלבו בפעילות מסחרית בעיר המסחר שבמצרים, כפי העולה ממסמכים רבים בגניזה הקהירית. מעדותו של גדול החכמים במצרים ר' דוד אבן אבי זמרא (רדב"ז) עולה כי בראשית שנות הארבעים של המאה התחדש היישוב היהודי ברשיד. שילובם של יהודים בפעילות מסחרית בעיר זו עולה מעשרות מסמכי גניזת קהיר (איגרות, שטרות ומעשי בית דין) ומעט מתשובות בהלכה, בעיקר מן המחצית השנייה של המאה השש־עשרה. בתוך כך נחשפות מקצת הנפשות הפועלות מהספרדים ומעדת המוסתערבים, הן בקרב הסוחרים הן בקרב הדיינים בקהילה.

מילות מפתח: רשיד, אלכסנדריה, קהיר, מסחר ביך־בשתי, מצרים בראשית התקופה העות'מאנית

ספר הישר ואחד ממקורותיו: זאב מדבר

מאיר בראילן

מגמתו של מאמר זה היא לבחון את אחד ממקורותיו של ספר הישר, אך לא לפני שנעשה ניסיון להבהיר את טיבו החידתי של ספר זה. הסוגה שנכתב בה ספר הישר היא 'מקרא משוכתב', סוגה המוכרת היטב מספרות קומראן והספרות החיצונית. לספר הישר זיקה עמוקה לספר יוסיפון, שהתחבר באמצע המאה העשירית, וגם לדרומה של איתליה, וזמנו המשוער הוא לערך 1000 לספירה. מקורותיו של הספר הם רבים ומגוונים, ומלבד התורה כמובן, המחבר השתמש בספרות התלמוד והאגדה, בתרגומים ארמיים ועוד. כמה ממקורות הספר נשארו בגדר תעלומה. הסיפור העומד במוקד המחקר מתאר את יעקב אבינו חוקר את הזאב שטרף כביכול את יוסף. לסיפור זה אין מקבילה בספרות היהודית, אך לסיפור יש מקבילה בסיפורי הנביאים מאת מוחמד בן עבד אללה אלפיסאאי, וכן בסיפורי הנביאים מאת השיח' אבו אשחק אחמד אבן מחמד אבן אברהים אלתעלבי בראשית המאה האחת-עשרה. מוטיב הדיאלוג בין אדם לחיה נבחן, כמו האיסור על החיות לאכול בני אדם, כאשר ברקע נדונה שאלת השאילה ההדדית בין המקורות היהודיים והערביים באותה עת. מתברר שספר הישר צמח בחברה תלת-תרבותית: יהודית (עברית), מוסלמית (ערבית) וביזנטית (יוונית), ותרבויות אלו משתקפות בספר.

מילות מפתח: ספר הישר, פולקלור, שכתוב המקרא, יוסף: דמות מקראית, יחסי אדם וחיה, סיפורי הנביאים

תשעים ואחת אני יודע: לשון עכו"ם בפיהם של צדיקים חסידיים בהקשרים סקרליים

חנה וניקוב (שמולביץ-אייזנשטיין)

המנהיגים החסידיים במזרח אירופה ובמרכזה התנגדו נחרצות לחדירת השפות הלא-יהודיות אל המרחב היהודי. עם זאת תיעודים לא מעטים המפוזרים בכמה וכמה מקורות חסידיים, פולמוסיים ואתנוגרפיים מספרים על צדיקים ואדמו"רים שבעצמם השתמשו בלשונות שכניהם בתפילות, דרשות, התוועדויות חסידיות וכדומה. המאמר הנוכחי מתמקד בבירור התשתית הרעיונית של תופעת שימוש הצדיקים בלשונות העמים בהקשרים סקרליים ובביטוייה המעשיים. מכלול רחב של מקורות המשקפים את המסורות של חצרות חסידיות שונות שהובאו לבחינה במסגרת המחקר, מעיד על תופעה רחבת היקף, עשירה ומגוונת שהתקיימה החל מראשיתה של התנועה החסידית בקרב האליטה הרוחנית. המחקר מראה את הקשר ההדוק בין הפרקטיקות הלשוניות המתועדות במקורות לתפיסת הלשון בהגות חסידית. מתברר שהשימוש במילים, משפטים, פתגמים ושירים בשפות הסלאביות או בהונגרית, שלעיתים נראה גחמה או תחביב אישי של הצדיקים, נובע מתורה מיסטית סדורה, רבת-רבים. ניתוח המקורות שופך אור חדש על תפיסות ופרקטיקות מיסטיות חסידיות, מגלה צורות שונות של סקרליזציה השפה הלא-יהודית ועומד על תפקידים עיקריים שממלאים רכיבים לשוניים זרים בשיח ובשירה של הצדיקים.

מילות מפתח: חסידות, צדיקים, מיסטיקה חסידית, תורת הלשון, פרקטיקות לשוניות חסידיות, שפות לא-יהודיות, שירים רב-לשוניים

"עבד עברי": לתולדות הרב אברהם אביכזיר המוגרבי-מערבי: מנהיגות רבנית בעיתות מצוקה ובזמנים משתנים

עופר אשוואל ומשה עובדיה

המאמר דן בתולדותיו של הרב אברהם אביכזיר (1866–1944). ביוגרפיות נכתבו על הר"א, ואולם נראה שיש חסר במחקר ובמונוגרפיה ייחודית על הר"א, ועל כן המאמר בוחן ומחדש את תולדות חייו ואת מנהיגותו החינוכית, לאומית-עברית, הציבורית והרבנית. עוד במאמר מופיע מקור שלא ראה אור, "פנקס מכתבי ההעתקים היוצאים של ר"א", שלמדים ממנו על קשריו ועל דרכי מנהיגותו עם קהילות יהודי מצרים, אישיים ורבנים מהתפוצות היהודיות. מלבד זאת יש במאמר מקורות ספרותיים נוספים המחדשים את תולדותיו ואף תולדות קהילות יהודי מצרים, ועל כן המאמר מוסיף נדבך להיסטוריוגרפיה הדנה ברבנים מערביים-מוגרבים מירושלים וברבנים בכלל ותרומתם לקהילות יהודי התפוצות.

מילות מפתח: הרב אביכזיר, מנהיגות רבנית ציבורית, חינוך, לאומיות עברית, עיתות מצוקה, אלכסנדריה, ירושלים

פעילות הוועדה לעליית הנוער הדתי בשנים 1938–1948

רונן סלע

המחקר עוסק בפעילותה הארגונית והחינוכית של 'הוועדה לעליית הנוער הדתי' בתקופת המנדט. הוועדה תרמה לעיצוב פני החלוציות הצינורות דתית בתחילת דרכה. פועלה החינוכי היווה את התשתית הרעיונית והמעשית של זרם הסוציאליזם הדתי בארץ. רבים מבוגרי המסגרות שבאחריותה התיישבו בקיבוצים ובמושבים הדתיים. הוועדה הייתה הראשונה שראתה בחינוך המקצועי מסגרת מתאימה להכשרת חניכיה שרובם היו פליטי שואה. הוועדה הטמיעה נורמות חינוכיות שאימצה במרוצת השנים עליית הנוער הכללית, כגון חינוך חברתי, מגורים משותפים ופעילויות חינוכיות. גולת הכותרת של פעילות הוועדה הייתה הקמת מסגרות ייעודיות על פי הצרכים המשתנים של הנוער הדתי כגון 'כפר הנוער הדתי' שליד כפר חסידים. לוועדה הייתה השפעה על הטמעת התפיסה הדתית בארץ ועל הרחבת המעורבות של הציבור הציוני-דתי בכל תחומי העשייה. מניעה, היו של שליחות ציונית-חינוכית להצלת שארית הפליטה ועידוד הנוער לעלות ארצה. המחקר המוצע מנסה לברר מה היו ייחודה של 'הוועדה לעליית הנוער הדתי', מעמדה ויחסי הגומלין שלה עם המסגרת הכללית של עליית הנוער. יש להבין את פעילות הוועדה בעניין ההיסטורי של תנועות הנוער ומאבקי הכוח בין התנועות הפוליטיות השונות. מתוך כך יש לראות את חלוקת המכסות לעלייה מטעם 'עליית הנוער' ואת ההתעקשות של 'תנועת המזרחי' למתן חינוך דתי לנערים פליטי שואה. ראוי לומר כי אנשי 'הוועדה לעליית הנוער הדתי' היטיבו לראות את הנוער בשנים טרום-שואה. הם עודדו ובנו מסגרות ייחודיות בעבור הנוער להכשרה חלוצית. המוסדות החינוכיים נערכו לקלוט את שארית הפליטה מאירופה ואת בני ארצות המזרח טרום-מדינה. מתברר שראיית העתיד איננה נחלת נביאים בלבד אלא גם של מנהיגים פיקחים בעלי חזון המתורגם למעש. לאורך יובל שנים מאמציהם נשאו פירות בדמות אלפי חניכים בוגרי תנועת הנוער מאירופה ומהארץ.

מילות מפתח: ברית חלוצים דתיים (בח"ד), הוועדה לעליית הנוער הדתי, כפר הנוער הדתי, רודגס, ילדי טהרן

אברהם משה האופט

קורטוב על השם 'צפת' ותולדותיו

מבוא

השם 'צפת' מוכר כיום כשם עיר בגליל העליון. במאמר זה נבחן מה מקור השם צפת, ומה ידוע עליו בקשר למקום מאז שהיה מיושב, ומתי החלו להתיישב בו ישראלים.¹ סקירה ארכאולוגית תגלה לנו מידע מהממצאים החומריים. החל מראשית ימי היישוב 2000–2200 לפנה"ס לערך² ועד לתקופה הצלבנית שבה שלטו הצלבנים ברובה בשנים 1100–1216. היישוב שכן סביב פסגת הגבעה של צפת, ועליה נבנה ב-1240 המבצר הצלבני הגדול. ייתכן שרק בתקופה הממלוכית בצפת (1266–1515) התרחב היישוב והוקמו שכונות חדשות, והוא הפך לעיר.

בתקופות הברונזה הביניימית והתיכונה (1600–2000 לפנה"ס לערך) והמאוחרת (1200–1600 לפנה"ס) הייתה אוכלוסיית העיר כנענית;³ בתקופת הברזל (586–1200 לפנה"ס) ועד כיבושו של המלך האשורי תגלת פלאסר השלישי⁴ – ישראלית, ומאז ועד המאה השנייה הראשונה לפנה"ס – פגנית, כנראה בהשפעת הפניקים. לאחר שכבשו החשמונאים את הגליל בסוף המאה השנייה או ראשית המאה הראשונה לפנה"ס, הגיעו יהודים לצפת, והתקיים בה כנראה יישוב יהודי במרוצת דורות רבים.

* המאמר מוקדש לתושבי צפת בעבר ובהווה. רבים וטובים, גלויים ונסתרים סייעו בהוצאת המאמר. בפרט (בסדר א"ב) הרב ד"ר אפרים זאנד, ד"ר יעל לוי ואיש האשכולות הארכאולוג מר יוסף סטפנסקי. תודתי נתונה לכולם.

1 להרחבה על תולדות העיר ראו: מירון תשס"ו, עמ' 4-6; מירון 2010, עמ' 221-228; סטפנסקי תשס"ג, עמ' 51-58; ריינר 1988, עמ' 856-859; שור תשמ"ג, עמ' 17.

2 ראו: למשל, סטפנסקי 2017, בחפירות במורדות גבעת המצודה. כמו כן ראו: סטפנסקי תשס"ג, עמ' 51-58.

3 מירון תשס"ו, עמ' 5.

4 733/2 לפנה"ס.

שימור שמות יישובים בעת העתיקה⁵

ר' תנחום ירושלמי, גאורג קמפפמאייר ויעקב קליין מספקים תובנות עמוקות על שמירת שמות מקומות בעניין היסטורי ולשוני. הם מציינים כיצד שמות מקומות משמרים עקיבות לאורך זמן, ובודקים שהם נשארים בשימוש ולא משתנים במידה ניכרת, אלא אם כן קורים שינויים דרמטיים באוכלוסייה או בשפת המקום.

לדעת ר' תנחום ירושלמי, פרשן בן המאה השלוש-עשרה,⁶ שמות הערים הנזכרות בספר יהושע הם שמות ישראליים או שמות שקדמו לכיבוש ואולי אף מתורגמים; וייתכן שקצתם או כולם בלשון אחרת, קרובה לעברית, ודומה לערבית ולארמית.⁷ המלומד הגרמני גאורג קמפפמאייר כפי שהביאו אדם זרטל בתחילת המאה העשרים:

את חוקי ההשתמרות של שמות המקומות והעברתם מדור לדור. האב מעביר אותם לבנו ולנכדו, ואלה כמעט שאינם משתנים. תנאי לכך היא אחידות הלשון. קמפפמאייר הראה שרציפות השמות תלויה ברציפות האוכלוסייה השמית-מערבית. אחרת היו השמות משתנים מן היסוד. השלטון ההלניסטי-רומי ניסה לשנות את שמות הערים [...] אבל הניסיון להחליף את המסורת השמית כדי לאחד את האימפריה מבחינה תרבותית – לא צלח.⁸

יעקב קליין עמד על תופעה בחקר שמות מקום קדומים, שבה הבלשנים נתקלים בקושי להבין את משמעותם המדויקת משום שלעיתים הם ניתנו ונשמרו על ידי התושבים המקוריים, ולא בהכרח על ידי הכובשים שהגיעו אחריהם. זה מרמז שהשפה והתרבות המקומית יכולה להשפיע עמוקות על שמירת שמות המקום, גם כאשר יש כיבושים או שינויים פוליטיים. הטענה שהכובשים נוטים להשתמש בשמות הקדומים, אך לעיתים קוראים להם בגרסה המותאמת לשפתם, מדגימה את היכולת של שם מקום להמשיך ולהתקיים במרוצת דורות, אף כאשר השפה השולטת באזור משתנה.⁹ זו הסיבה שבמקומות רבים בעולם, ובייחוד באזורים שעברו כיבושים רבים כמו ארץ ישראל, ישנם שמות מקום ששורשיהם עתיקים וקשורים לתרבויות שכבר אינן קיימות או שהפכו למיעוט באותו אזור. התובנה של קליין מוסיפה עומק להבנה ששמות מקום משקפים לא רק גאוגרפיה אלא גם היסטוריה תרבותית עמוקה, והם יכולים לשמש חוליה חשובה בחקר ההיסטוריה והארכאולוגיה של כל אזור.

5 המאמר חולק לתקופות, ואולם פעמים בגלל תוכן או הקשר העניינים, הקצוות של חלק מהן שייכים כרונולוגית לתקופות קודמות או באות. כמו כן היות שנעשה שימוש מקביל בשמות תקופות שאינן יהודיות כגון 'התקופה הרומית' לצד תקופות יהודיות כמו 'תקופת התלמוד' - לא קיימת ביניהן חפיפת שנים מלאה.

6 בפירושו ליהושע טו, מז.

7 מוטיוס 1983, עמ' 103-104. אליצור ופריש (תש"ס, עמ' 14) הביאו את דבריו של ר' תנחום והסכימו עימו.

8 זרטל 2000, עמ' 346-347. ראו בהרחבה: קמפפמאייר 1892.

9 קליין תשנ"ז.

ימי המקרא, הבית השני, המשנה והתלמוד¹⁰

אכן, השם 'צפת'¹¹ נושא עימו משמעות רבה היסטורית וגאוגרפית, ונזכר לראשונה בתיאור מסעותיו ומלחמותיו של המלך המצרי תחותמס השלישי (בסביבות 1468–1479 לפנה"ס)¹², שהעיד על קיומו של יישוב בעמק יזרעאל או בסביבתו, אך על זיהויו המדויק נחלקו החוקרים.¹³ השם צפת הובא במקרא לראשונה בראשית תקופת ההתנחלות,¹⁴ בנחלת שמעון,¹⁵ כאשר מדובר ביישוב בנגב,¹⁶ ולא בגליל העליון שאנו מכירים היום. השם נזכר בשנית במקרא בימי אסא מלך יהודה: "בגיא צפתה למרשה".¹⁷ אף כאן נראה שמדובר ביישוב ביהודה ולא בגליל,¹⁸ זאת מתוך המובן במקרא שממלכת יהודה נמצאת דרומית לממלכת ישראל, בתיאור התקפת האויב על הממלכה.

מגבולות השבטים במקרא עולה שהעיר צפת של היום נמצאת בנחלת נפתלי.¹⁹ לעומת זאת בסמוך לכך, בתיאור נחלת שבט אשר, נכתב משפט שאינו ברור בהקשרו: "ושב מזרח השמש בית דגן ופגע בזבלון ובגי יפתחאל צפונה בית העמק ונעיאל ויצא אלכבול משמאל".²⁰ על כך הובא בתרגום השבעים "ומגי ופתאל צפונה, ויבוא הגבול ספתיכיתמה וינאל".²¹ היו שטענו שצפת

10 האלף השלישי לפנה"ס, ומקובל יותר האלף השני לפנה"ס, ואין כאן המקום להיכנס לסוגיה זו.
11 על פי המובא בכתובת במקדש בכרנך שבמצרים, במקור נכתב 'צפ' וההמשך חסר, ברם ההנחה שיש להשלים זאת לצפת.

12 על דיון תחותמס עם יועציו באיזו דרך להמשיך צפונה ראו: פריטצ'רד 1969, עמ' 235.

13 מייזלר (תש"ה, עמ' 38) נטה לזהות את היישוב בשם תל אבו זוריק שמדרום ליוקנעם, קרוב לפתח ואדי מילק. אהרוני (תשמ"ח, עמ' 136–137) זיהה אותו בשם חירבת סית לילה, בקצה היישוב אביאל. שני החוקרים נסמכו על חוקרים קודמים. חוקרים אחרים ניסו אף הם לזהות את מקום היישוב, בהם אלברכט אלט ושמואל ייבין, כעבור שנים חלק זרטל (תש"ס, עמ' 23–24) על זיהויו של אהרוני והעדיף לזהות את המקום בשם תל א-סאור, הנמצא בכניסה המערבית לנחל עירון.

14 שופטים, א, יז. אהרוני (תשמ"ח, עמ' 63) סבר שיייתכן כי הביאור לשמה הקדום של חרמה, צפת, נעוץ בתזוזת היישוב למקום שכן. ראוי לציין את מלמד תש"י, עמ' 78, פריט 864 צפת, הערה 1: "היוני קרא צפת". שלי (תשמ"ג, עמ' 21) ציין שבתרגום השבעים נוסח B נכתב "צפק".

15 דברי הימים א ד, ל.

16 מערכת תשל"ב, עמ' 764; אליצור תשל"ו, א, יח, עמ' יז.

17 דברי הימים ב יד, ט.

18 בין המזהים: ליונשטאם תשי"ד, עמ' 480; וילנאי (תשל"ט, עמ' 693) קטלג אותה בכותר 'שומרון, קורדינטות: 150.215'. ביטון (תשנ"ו, עמ' נג) סבר שצפת הנזכרת בשופטים בנחלת שמעון היא 'צפתה', שהובאה בדברי הימים ב יד, ט, ואולם אין לכך ביסוס במחקר המקראי-ארכאולוגי, ונראה שמדובר בשני מקומות שונים זה מזה.

19 יהושע יט, לב-לט.

20 יהושע יט, כז.

21 שלי תשמ"ג, עמ' 15. כמו כן פיטרסמה ורייט 2007, עמ' 190, 27, 19. B Codex Vaticanus, בדרך די זהה על אתר גם בגרסה A Codex Alexandrinus.

בתרגום השבעים, היא יישוב נוסף ששמו צפת בגליל המערבי, והעלו כל מיני הצעות לזיהויה.²² השימוש בשם בתרגום השבעים וההבדלים בתרגומים עשויים להעיד על אזורים אחרים שנקראו בשם דומה או שיש בהם דמיון פונטי לשם צפת.

נתונים אלו מוסיפים שכבה נוספת של קשיים לשימור השמות ולזיהויים המגוונים של צפת לאורך ההיסטוריה. אולם מכל מקום לא מדובר בצפת שבגליל העליון שאנו עוסקים בה. הבלבול בין המיקומים והשמות מדגים את הקשיים בחקר הגאוגרפיה ההיסטורית של ארץ ישראל, שבה מגוון תרבויות השפיעו על השימוש בשמות גאוגרפיים בכל הדורות. ההשערה היא שהשם צפת נגזר ממיקומה הגבוה של העיר שמשמשת נקודת תצפית.²³ יש מקום להניח שהשם צפת ניתן בתקופה הכנענית (1200–3300 לפנה"ס), שכן אז נקראו מקומות על פי נופי הארץ ותכונות טופוגרפיות ייחודיות.²⁴ היות שצפת קיימת כבר מתקופת הברונזה הביניימית (2000–2200 לפנה"ס לערך), ולכן ייתכן שהשם צפת ניתן ליישוב באותה עת.

השימוש בשם צפת בתקופות הקדומות וכיצד הוא משקף את תכונות האזור, תומך בהבנה שהאנשים הקדומים ראו במרחב שחיו בו קשר ישיר לטבע ולתכונותיו. נחלקו הדעות בין החוקרים על מה שאירע בגליל העליון לאחר הגליית השבטים במסעות תגלת פלאסר. יש שסברו, בהם בנימין

22 פרנקל (תשנ"ט, עמ' 22) זיהה את היישוב בשם ראס כלבאן. קושק (1971, עמ' 305) זיהה אותו באתר ההלניסטי ממלוכי חירבת צפת-עדי הסמוכה לאעבלין. גל (תשמ"ט, עמ' 29–30) זיהה אותו בתל מדור (ח' מודור מעל נחל אבליים). גל (1990, עמ' 136) חזר ודחה את סברת קושקה והציע 'צפת' שבט אשר שעל פי תרגום השבעים הוא בתל מדור בנחל אבליים.

23 מערכת תשל"ב, עמ' 764. בהסבר על צפת המקראית שבנגב. בלשונו של אהרוני (תשמ"ח, עמ' 90) על צפת ומקומות אחרים במקרא "נפוצים השמות המגדירים את אופיו של המקום". ראו: אשתורי תרי"א, מ, ב, עמ' 46; קליין תשכ"ז, עמ' 126; אהרוני תשי"ח, עמ' 139; וילנאי תשל"ט, עמ' 6391; וילנאי תש"ם, עמ' 234; שור תשמ"ג, עמ' 17. לפי הראובני (1999, עמ' 817): "משמעות שמה ומקורו עלומים. (אולי מלשון מצפה, בעקבות היותה צופה על סביבתה)": זיקת השם למקומות תצפית גבוהים תיתכן גם ביישובים אחרים ששםם מתחיל ב'צפ' - צופים וציפורי, וייתכן ש'צפ' קשור אף לצוף במים. מן הראוי לציין שכל ניסיונות זיהוי המקומות המגוונים בשם צפת בעת החדשה, מתמקדים במקומות גבוהים מעל פני השטח, שאפשר לצפות מהם על הסביבה. על גובהה של צפת המידע אינו אחיד, וישנם כל מיני נתונים. ראו: לונץ תשל"ט, עמ' 244 - גובהה של צפת 838 מטר; הצפירה תרנ"ט: "כשמונה מאות מיתר גבוהה מן הים התיכון" [כך במקור עם האותיות יו"ד ותי"ו, תמורת 'מטר']; רבינוביץ תרס"ט, עמ' 3 - צפת במערב העיר בגובה 850 מטר; איזנשטיין תרע"ג, עמ' 56 - צפת בגובהה 2,750 רגל (838 מטר); מיכלין תרע"ד, עמ' 2 - צפת בגובה 838 מטר; הראל וניר תש"ו, עמ' 390 - צפת במשגבה 834 מטר; קרמון תש"ך, א, עמ' 212: "גבהם של רוב הרי צפת נע בין 600 ל-800 מטר ורק שטחים מצומצמים בראש הר כנען והר ביריה עולים על 900 מטר"; וילנאי תשל"ט, עמ' 6320 - המצודה בעיר מתנשאת לגובה 834 מטר בערך, מרומי הר כנען מתרוממים לרום שפסגתו 936 מטר בערך; וילנאי תש"ם, עמ' 234 - המצודה 845 מטר מעל פני הים; הראל תשס"ה, עמ' 113-114 - צפת 834 מטר מעל פני הים; זרטל (2000, עמ' 21) הביא את דברי צ'רלס וילסון, מאנשי הסקר הבריטי לחקירת ארץ ישראל. בשנת 1866 תיאר וילסון מהר עיבל, המתנשא מעל העיר שכם, את המראה מסביב: "העין רואה מהמקום הזה את צפת, ג'בל ירמוך והר חרמון בצפון"; הראל (תשס"ה, עמ' 112) תיאר שנזדמן לו לראות בחורף בהר מונטר שעל יד הורקניה שבמדבר יהודה, ממזרח לירושלים את השלג בהר חרמון ממרחק 200 קילומטרים בקו אווירי.

24 אהרוני תשמ"ח, עמ' 89-91. כמו כן ראו: הראל תשס"ה, עמ' 32-50; לשם (תשפ"א, עמ' 15) הסתמך על שניהם.

מזר, שבימי דוד ושלמה הפך הגליל לאחוזת ישראלית עד מסעות תגלת פלאסר השלישי בשנת 733/732 לפנה"ס. האחרון ניתק את הגליל מממלכות שומרון והפכה לפחוה אשורית. בכל זאת נותרה אוכלוסייה ישראלית ניכרת בגליל גם בתקופה מאוחרת.²⁵ לעומתם בקרב חוקרים מאוחרים, בהם צבי גל, הדעה הרווחת במחקר היא שרוב רובה של האוכלוסייה הישראלית בגליל – בוודאי בגליל העליון – גלתה בגלות אשור, ורק בגליל התחתון ובעיקר בתחתון המערבי נראה נשאר שארית פלטה ולא מרכזי אוכלוסייה ישראלית.²⁶ קשה לעמוד בוודאות על נקודת הזמן המדויקת מראשית תקופת הברזל, ועד גלות אשור בשנת 733/732 לפנה"ס שבה התיישבו בני ישראל, במקום שלימים ייקרא צפת הגלילית. אומנם יש חרסים כבר מתקופת הברזל 1 (1000–1200 לפנה"ס) הקשורים בדרך כלל לבני ישראל, וכך מקובל להניח שהם אלה שהתיישבו ביישובי הגליל ובייחוד ביישובי ההר. אבל נכון הוא שאין ראיות חד-משמעיות שמי שהתיישב בצפת באותה העת היו דווקא בני ישראל (שבט נפתלי), כי אין כתובות מאותה העת בגליל המזרחי, וייתכן שאולי עדיין היו כנענים באזור. אם אכן התיישבו בה בני ישראל בתוך פרק זמן זה, לא ברור האם צפת היה שם המקום כבר קודם לכן בקרב העם שישב שם או שבני ישראל הם שקבעו אותו.

מהתקופה הפרסית וההלניסטית לא ידוע על ממצאים יהודים במקום. סיכום זאת אייל מירון: בימי השלטון הפרסי (סוף המאה השישית לפנה"ס – סוף המאה הרביעית לפנה"ס) ולאחר מכן בימי הכיבוש ההלניסטי (מסוף המאה הרביעית לפנה"ס ואילך) נושבה צפת, בדומה לאתרים רבים אחרים בגליל, בידי אוכלוסייה פגאנית שהייתה מצויה בזיקה לתרבות הפיניקית [...]. בשלהי המאה השנייה לפנה"ס נכבש הגליל בידי החשמונאים.²⁷

בעבר שימשו המטבעות למסחר, ועם זאת העבירו מסרים שלטוניים, פוליטיים, לאומיים, תרבותיים ודתיים. ייתכן²⁸ שלמציאת מטבע בצפת מתקופת המלך ינאי²⁹ שגדל בגליל,³⁰ יש בכוחה לשפוך אור חדש על התיישבות יהודית בצפת ובסביבתה בעיקר במאה הראשונה לפני הספירה,³¹ ואף לאשש

25 מזר תשי"ט, עמ' 73–80. ראו עוד: אהרוני תשמ"ח, עמ' 309; תדמור תשכ"ח, עמ' 67; פוקס תשמ"א, עמ' 94.

26 גל 1990, עמ' 143. חורבן אלים בגליל בכלל ובתחתון בפרט, והאזור נשאר שומם. אביעם תשנ"ו, עמ' 252: "משך תקופה של למעלה מארבע מאות שנה אין בידינו עדויות על היישוב היהודי בגליל". המידע התחדש מעליית בני חשמונאי במאה השנייה לפני הספירה (שם, עמ' 257). ממצאים בתקופות הפרסית וההלניסטית מעידות על אוכלוסייה פגנית בגליל העליון. סטפנסקי (תשס"ג, עמ' 55) סבר כאביעם.

27 מירון תשס"ו, עמ' 6.

28 אין מדובר בהוכחה מוחלטת, שהרי גם בני עמים אחרים שגרו בארץ סחרו במטבעות השלטון החשמונאי, ברם, לרוב כן הם פני הדברים.

29 76–127 לפנה"ס, כהונתו כמלך הייתה החל משנת 103 לפנה"ס.

30 יוסף בן מתתיהו תשכ"ג, ספר 13, פרק יב, פסקה א. סעיפים 321–322, עמ' 102. יוחנן, אביו של ינאי, הרחיקו מירושלים בילדותו, וינאי גדל בגליל.

31 סטפנסקי תשס"ג, עמ' 52. המטבע נמצא למרגלות מצודת צפת. עוד ראו: דמתי תשס"ד, עמ' 132. על מטבעות ינאי המלך ראו: משרור תשכ"ו, עמ' 30–32, 81–84. כמו כן לוח III. בעניין זה נמצא סימוכין בדברי דר 1994.

בעקיפין את הנכתב על כיבושיו הנרחבים של המלך ינאי בארץ ישראל ומחוצה לה, כולל אלו הסמוכים לגליל.³² הכיבוש החשמונאי בגליל הביא עימו רנסנס יהודי לצד דחיקת השפעות פגניות קודמות.

מהתקופה הרומית נמצאו מערת קברים באתר המצודה³³ ושבר של נר בעל חרטום מקורץ מהתקופה ההרודיאנית,³⁴ המעידים על יישוב במהלך הבית השני. קשה לקבוע האם התושבים היהודיים קבעו את שם צפת או שקיבלו אותו מהיושבים שקדמו להם, אך סביר שהאוכלוסייה המקורית שגרה במקום, היא זו שדבקה בשם זה. צפת נזכרת בכתבי הנצרות כוולגטה,³⁵ בספר טוביה בשם Sephet.³⁶ יש סבירות שהה' Sephet המדוברת היא צפת הנוכחית של שבט נפתלי, אך שמה לא מופיעה בתרגום השבעים.³⁷ מה שמעורר ספק אם השם צפת הוא הוספה מאוחרת.

הנחה רווחת כיום בקרב חלק מהחוקרים היא שספר טוביה אינו מקור היסטורי אמיתי.³⁸ ברם, מקובל לתארוך לתקופה שבין המאה הרביעית לשנייה לפנה"ס.³⁹ חרף הבעייתיות שבדבר, נראה בו תמיכה מסוימת לקדמות השם צפת. ויקטור גרן ביקר את הזיהוי הנוצרי בימי הביניים שקשר את צפת ל'בתוליה' מספר יהודית. גרן טען שזו טעות, ויש לחפש את בתוליה מדרום לעמק יזרעאל, באזור סנור בשומרון ולא בגליל.⁴⁰ לעומת זאת אמנון שפירא סבר שספר יהודית הינו יצירה ספרותית ואולי אף פיקציה ספרותית אך לא היסטורית, וששם היישוב בתוליה בספר עשוי לשמש אלגוריה ולא שם

בחפירות בהר סנאים בחרמון נמצא מטבע של יוחנן הורקנוס הראשון (104-134 לפנה"ס), אביו של יהודה אריסטובולוס הראשון וסבו של ינאי. "יתכן שיש בו משום עדות ארכיאולוגית לפעילותם של החשמונאים בשטחי היסטוריים" (דר שם, עמ' 70). על ההתיישבות היהודית בגליל בימי הבית השני ראו בהרחבה על שושלת החשמונאים בגליל אצל ספראי תשמ"א, עמ' 12-16; אביעם 2004, עמ' 41-50. כמו כן ציין אביעם בעמ' 101 על ממצאים בצפת מהתקופות ההלנית והרומית.

32 יוסף בן מתתיהו תשכ"ג, ספר 13, פרק יא, פסקה ג, סעיפים 318-319, עמ' 102.

33 אביעם תשמ"ג, עמ' 43.

34 דמתי תשס"ד, עמ' 132. שבטיאל (תשע"ה) קיבץ נתונים של הממצאים הארכאולוגיים ביישובים הסמוכים לצפת בהם יבנית (עמ' 44-45) הנמצא כשמונה קילומטרים מצפון למזרח צפת - ממצאים מהתקופות הרומית והביזנטית; מרות (עמ' 117-119) הנמצא כשבעה קילומטרים מצפון-מזרח לצפת - התיישבות יהודית מן התקופה החשמונאית ועד לימי הביניים; חורבת קיומה (עמ' 121-122) הנמצא כשני קילומטרים ממזרח לצומת מירון, מצפון לכביש מירון-צפת - ממצאים מן התקופה ההלניסטית ועד לתקופה הממלוכית.

35 ספר טוביה 1959, עמ' 405.

36 א, 1.

37 גרן תשמ"ז, עמ' 237; שור תשמ"ג, עמ' 17.

38 היליר תשט"ז, עמ' שז. גם בתרגום העברי החדש היליר לא ציין את צפת; שפירא תשס"ה, עמ' 67-75.

39 היליר תשט"ז, עמ' שט-שי.

40 גרן תשמ"ז, עמ' 237: נחלקו הדעות בין החוקרים על מהימנותו של ספר יהודית. היו שראו בו ספר מקורי או לפחות בחלקו. אדם זרטל ריכז את הדעות בנדון, וסבר שאפשר לראות בביתוליה יישוב בשומרון באל ח'יראייק, ניצ' 1719/2079, צפונית לעמק דותן. ראו: זרטל תשנ"ט, עמ' 80-82.

מקום אמיתי.⁴¹ יעקב דה האז טען שמארינו סאנוטו,⁴² נוצרי מהמאה השלוש-עשרה, טעה בזיהויה של צפת כחלק מה'דקאפוליס'⁴³ בתקופה הרומית.⁴⁴ מדברי דה האז מובן שהזיהוי אינו מבוסס על ראיות היסטוריות, ושהדקאפוליס הורכב מערים אחרות באזור.

צפת הוזכרה בתוך דברי יוסף בן מתתיהו, מפקד המרד בגליל, שכתב שבערב המרד הגדול ברומאים, בשלהי ימי בית שני בשנת 66, הוא ביצר אותה מפאת היותה במיקום אסטרטגי חשוב.⁴⁵ לדעת יהודה קרמון בימי יוסף בן מתתיהו צפת הייתה כפר.⁴⁶ המקומות הצמודים לצפת שהוזכרו בכתביו, כגון עכברה, ימנית⁴⁷ ומרות⁴⁸ ושמותיהם נשתמרו עד היום, מחזקים את הטענה שצפת העתיקה של ימיו היא צפת הגלילית הנוכחית. לא מן הנמנע שזהו האזכור הראשון של צפת הגלילית. בימי המשנה והתלמוד הובאה צפת בתלמוד הירושלמי בתקופת האמוראים בסוף המאה השלישית ותחילת המאה הרביעית, כעיר שהיו מדליקים בה משואות כדי להודיע על זמני ראשי חודשים וחגים בשל מיקומה הגבוה.⁴⁹ שמות המקומות בצפת וסביבתה מימי הבית השני, כפי

41 על סיכום הדעות השונות ראו בהרחבה: שפירא תשס"ה, עמ' 67-75.

42 Sanudo Torsello Marino.

43 קבוצה של עשר ערים בתקופות ההלניסטית-רומית בעבר הירדן ובישראל.

44 דה האז תשל"ו, עמ' 310-311.

45 יוסף בן מתתיהו תשכ"ד, ספר ב, פרק כ, סעיף ו, עמ' 185: "ובגליל העליון בנה את המקום הנקרא סלע עכברה ואת צפת ואת ימנית (או יבנית) ואת מרון". בהערה 6: "במקור 'סֶפֶף' - 'Sephph'".

46 קרמון תש"ך ב, עמ' 247.

47 או יבנית. אפשר לזהותה בחרבת יבנית מעל ביריה הסמוכה לצפת. לדעת קרמון תש"ך ב, עמ' 247, בימי יוסף בן מתתיהו צפת הייתה כפר.

48 מרות (Meroth) ממערב לאיילת השחר.

49 ראש השנה ב, א (נח ע"א): "אמר רבי אבהו: אף על גב דאמר את בטלו את המשואות, לא בטלו מים טיבריה. רבי זעורה בעי קומי ר' אבהו: אילין דחמיין צפת מהו דיסבון? אמר ליה: רבי ביטל את המשואות, צפת למה מסבה? אלא בגין מודעא דאינון ידעין". תרגום: צפת למה משיאה (משואות)? אלא בשביל להודיע שהם יודעים. מרגליות ואיזנברג תשנ"ה, עמ' 10-12. רבי אבהו אמורא ארצישראל בדור השלישי, מחשובי תלמידי רבי יוחנן: איזנשטין תשי"ב, עמ' 14-15. ר' אבהו אמורא ארצישראל בדור השלישי (279 לערך-320). נאמן תשנ"ג, עמ' קע. רבי אבהו (300-325). מדבריהם עולה שר' אבהו פעל בסוף המאה השלישית ובתחילת המאה הרביעית. על ר' זירא ראו: קפלן תשמ"ח, עמ' 779-780. ר' זירא חי בסוף המאה השלישית ובתחילת המאה הרביעית; מרגליות ואיזנברג תשנ"ה, עמ' 106. ר' זירא נזכר גם בתלמוד הירושלמי בשם ר' זעירא. היה מגדולי חכמי ההלכה בארץ ישראל בדור השלישי לאמוראים. מכאן נבין שר' זירא היה כתלמיד חבר לרבי אבהו, ושאל אותו על מסורת מנהגם של יהודי צפת להשיא משואות. מקובל שרבי יהודה הנשיא נפטר בשנות העשרים של המאה השלישית. יוצא שמנהגם של הצפתים נמשך עשרות שנים, ואולי אף יותר ממאה שנים, חרף החלטתו על ביטול המנהג. עמיצור (תשס"ג, עמ' 42) סבר שדיון החכמים רבי אבהו ורבי זירא היה במאה הרביעית. בדרך אחרת מופיע בתוך צפת 1987, עמ' 51-52: "but it must have already existed in the second century as Sephath is found in the Jerusalem Talmud (Tract, Rosh Hashana, ii, 2: in Scheabwab's translation, vi, 75): it is probably also identical with sep [...] in Josephus". של שוואב לתלמוד הירושלמי ראש השנה ב, א (נח ע"א): "במאה השנייה או תחילת השלישית בימי רבי יהודה הנשיא יש לראות קהילה יהודית בצפת המשיאה משואות חרף החלטתו לביטולם". ברם בעיון במקור (שוואב 1969, ראש השנה ב,

שהזכיר יוסף בן מתתיהו (עכברה, צפת, ימנית, מרון וגוש חלב),⁵⁰ נשמרו גם בימי המשנה (תקוע יישוב בת של מרון וגוש חלב),⁵¹ והתלמוד (עכברה, מרון וגוש חלב).⁵² העקיבות בשמות המקומות מרמזת שלא היו שינויים מהותיים באזור עם הזמן.

הזיהוי הגאוגרפי של צפת התלמודית עם צפת הגלילית של ימינו מתבסס על שמירת שמות המקומות והכתיב העברי של השם שלא השתנה עם השנים.⁵³ שמירת שם כמו צפת יכולה להעיד על חשיבותו של המקום בעיני תושביו, ואף על היותו נקודה חשובה בנוף הגאוגרפי והתרבותי של האזור ברבות הדורות. הרב אשתורי הפרחי⁵⁴ שחי במאה השלוש-עשרה וארבע-עשרה בארץ ישראל, זיהה

(א) ייתכן שיש להבין בדרך אחרת, ואכמ"ל: עוד על המשואות בצפת וקביעת לוחות השנה ראו: נאמן תשנ"ג, עמ' קע-קעב; הראל תשס"ה, עמ' 113-114. נראה שהמשואות היו מכוונות כלפי הגליל שבו התרכז היישוב היהודי לאחר חורבן הבית השני, היות שהמשואות בהר המשחה, סרטבא וגריפינא אינן נראות ליישובי מערב ארץ ישראל. צפת מפאת גובהה התקשרה באיתות גם עם יהודי לבנון. ברם הר כנען מנע איתות לרמת הגולן, ולפיכך הותקנו משואות בחוורן בדרום רמת הגולן. ראו מקורותיו שם בהרחבה. לפיכך ראוי לשער שבין המקומות בצפת שהדליקו משואות היה גם אתר הנקרא כיום גן המצודה, בעבר המצודה הצלבנית, שבה הנקודה הגבוהה בעיר, ואולי במקומות אחרים לפי המתבקש.

50 יוסף בן מתתיהו תשכ"ד, ספר ב, פרק כ, סעיף 1, עמ' 185.

51 תקוע מזוכרת במשנה מנחות ח, ג ובתוספתא מנחות ט, א: "תקועה אלפא לשמן". לדעת שאול ליברמן תקוע הייתה פרבר של מירון. ראו: תוספתא תשנ"ג, עירובין ה, כג. עמ' 116. כמו כן ראו בהערה להלן: חקרה (מצודה) של גוש חלב - משנה ערכין ט, י.

52 ירושלמי שביעית ט, ג, לח, ד: "אוכלין (בשביעית) על התמרים (שבבית) עד שיכלו מיריחו, ועל הזיתים עד שיכלו ממרון ומגוש חלב", לעומת זאת ליברמן (תשנ"ג, עמ' 579) הזכיר את ירושלמי שביעית ז, יב, עמ' 198-199: "בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע רבי אליעזר בן יעקב אומר אף של גוש חלב". כך גם בתלמוד הבבלי פסחים נג, א. ראו שם הערותיו של ליברמן על הגרסאות המגוונות. בבבלי בבא מציעא פד, ב מסופר שרבי אלעזר בנו של רבי שמעון נפטר בעכבריא, ולא אפשרו אנשי המקום להביאו לקבר לצד אביו רבי שמעון. כעבור שנים חטפו אנשי מירון את גופתו והביאוה לקבורה לצד אביו. רבינוביץ (תשל"ז, מט) ועדי נוסח (תשס"ג) הביאו גרסאות שונות של שמות המקומות שבהם הייתה גופתו, ומהיכן הגיעו החוטפים. כמו כן יש מקבילה לסיפור במדרשים, ואין כאן הצורך להכריע איזו גרסה נכונה, ואולם ייתכן שהגרסאות המגוונות מלמדות שהיישובים מירון, עכבריא ובירי היו קרובים זה לזה באותה עת.

53 גרן תשמ"ז, עמ' 237, הערה 19. לעומת זאת בערבית פעמים שהאות ת' רפה הופכת לד', כגון צפת לצפד. ראו: אהרוני תשמ"ח, עמ' 101; אליצור תשע"ב, עמ' 52. בשמות המקומות שהשתמרו בפי הערבים לרוב ההטעמה מתאימה לדרכי ההגייה הרווחת בערבית. ברם, לעיתים השם בפי הערבים נשתנה באורך התנועות, כך שזוגות של שמות שמעיקרם היו בעלי מבנה שווה או דומה קיבלו צורה שונה זו מזו, פעמים בערבית השם נשתנה באורך התנועות, כך שזוגות של שמות שמעיקרם היו בעלי מבנה שווה או דומה קיבלו צורה שונה זו מזו, צפד (> צפת). עוד על צפת בלשון העברית ראו שם: עמ' 144, 270, 352, 391. ריישר (תשס"ח, עמ' פח) שהיה בביקור בארץ בין השנים תר"ך-תרכ"ה (1860-1865) כתב "צפת הנקראת גליל עליון, בלשון ערבי נקראת 'צַפְפָּאָת'". איזנשטין תרע"ג, עמ' 56: "צַפְפָּאָת, בערבית שַפְּת, ובאנגלית Safed".

54 להלן הפרחי.

את צופים שנזכרה במשנה⁵⁵ עם צפת, מתוך קישור למונח "צוף" שמשמעותו דבש.⁵⁶ לא ברור מדוע הפרחי בחר לעשות זאת,⁵⁷ ואין הזיהוי מחייב, כאשר ייתכן שהשם 'צופים' עוסק במקום אחר בארץ.⁵⁸ א"ז רבינוביץ טען שצפת הייתה ידועה לתהילה בימי המשנה והתלמוד משום שהתנא ר' יוסי ייסד שם ישיבה.⁵⁹ אף שלא ברור הבסיס לדבריו, ייתכן שהגזים בתיאור תהילתה. יהודה נאמן סבר שמשמרת הכהונה יקים'פשחור הגיעה לצפת לאחר מלחמת בר כוכבא, וצפת הפכה ליישוב מפותח למדי,⁶⁰ ואולם סברתו זקוקה להוכחות. זאב ספראי סימן במפה שבימי התלמוד צפת נחשבה לכפר בינוני,⁶¹ אך לא מדובר במקום קטן מדי. תקופת התלמוד שהיא ארוכה מאפשרת לשער שהיו שינויים בגודל היישובים בשל מגוון סיבות כלכליות וביטחוניות. מערות קבורה בבית העלמין היהודי העתיק בצפת שלא נחקרו ביסודיות, ייתכן שתומכות בקדמות היישוב היהודי באזור. צורתן של המערות מתאימה לימי המשנה והתלמוד,⁶² מה שמראה על קיומן של קהילות יהודיות באותם ימים, ואולי אף לפניהם.⁶³ כמו כן גם מערת שם ועבר היא מערה של כוכי קבורה המתאימה לתקופה הביזנטית.⁶⁴

55 סוטה ט, יב.

56 בבלי סוטה מח ע"ב: ירושלמי סוטה ט, יג (כד ע"ב). מתוך כך אשתורי (תרי"א, מו, ב, עמ' 46) נוטה לראות ב"צפיה" מקום בהרים, וזיהה אותה עם צפת. ראו: שלם תשל"ד, עמ' 178-179. הוא דן בהרחבה בזיהוי צופים בתלמודים ובקרב החוקרים. נויבאוור (1967, עמ' 227) הסכים עם דברי אשתורי על זיהוי הצופים צפת. אחריהם סבר גם קליין (תרצ"ט, עמ' 142) שמדובר בצפת. לדעת שלם (תשל"ד), טעו ר' אשתורי, נויבאוור וקליין בזיהוי היות "שאין אזור ההר בכלל ואזור צפת בפרט (שבימים ההם לא הייתה עיר מסחרית ותעשייתית), מקומות לתעשיית הדבש". ראוי לציין שקליין (תשכ"ז, עמ' 126) סבר בהשפעת הפרחי, שהאמורא ריש לקיש בדבריו "נפת צופים" התכוון לצפת. קליין (תרפ"ה, עמ' 68-75) סבר שלהפרחי היה חוש מיוחד בהשוואת שמות עתיקים והוא דקדק בנוגע לכתיבת השמות הערביים, ואולם פעמים שטעה בהשוואותיו.

57 אולי האותיות 'צפ' בראש שתי המילים צופים וצפת.

58 פרס (תשט"ו, עמ' 787-788) מזהה את צופים עם הר הצופים בקרבת ירושלים. וילנאי (תשל"ט, עמ' 6225-6226) הביא שלושה מקומות ששם צופים: הר הצופים בירושלים, צופים היא ציפיה לפי הרמב"ם וצופין באתר על יד קלקיליה. אבי'יונה (תשי"א, עמ' 99) ראה בהר הצופים ראס אל משרף שבירושלים. על זיהוי צופים בזיקה לשמואל הנביא במקרא ראו: אליצור תשמ"ה, עמ' 107-115. "הרמתיים צופים" הכוונה להרמתיים שבארץ צוף, שנקראה על שם צוף אבי משפחת אלקנה. ראו: ספראי תשמ"ה, עמ' 283, הערה 382: "דבש הבא מ'צוף' או 'צפיה', הכוונה כנראה לזיף שביהודה". אליצור לא דן בצופים שהובאה במשנה ובתלמודים. כמו כן פרס, וילנאי ואבי'יונה לא נתנו דעתם על דברי ר' אשתורי, נויבאוור וקליין שזיהו את צופים בצפת הגלילית.

59 רבינוביץ תרס"ט, עמ' 2. גם לא ברור מדברי רבינוביץ לאיזה רבי יוסי התכוון. לרבי יוסי הגלילי או לרבי יוסי בר חלפתא שהיו בעלי זיקה לגליל, ואולי לרבי יוסי אחר.

60 נאמן תשנ"ג, עמ' קסט.

61 ספראי תשמ"א, מפה - הגליל בתקופת התלמוד (ללא ציון עמוד, בין עמ' 11 ל-12). לא ברור על סמך מה צוינה צפת ככפר בגודל בינוני. על קנה המידה לקביעת תואר היישובים וגודלם ראו: עמיצור תשס"ו, עמ' 4.

62 640-70.

63 ברנשטיין 2001, עמ' 87. על קברים וממצאים מתקופות הברונזה התיכונה, ראו גם: דמתי וסטפנסקי תשנ"ב, עמ' 14-16; דמתי וסטפנסקי תשנ"ו, עמ' 1-29. הכותבים לא ציינו את הזיהוי האתני של הקברים.

64 דמתי ושי תשס"ג, עמ' 166. כמו כן דללי-עמוס 2013. בחפירות המדרון המזרחי של מצודת צפת (רחוב ז'בוטינסקי) נמצאו כלי חרס מהתקופה הרומית המאוחרת (400-500).

במרוצת הדורות המסורת על עשרים וארבע משמרות כהונה נחשבה לאמת היסטורית בקרב רבים מבית ישראל, כולל המסורת על ישיבת משמרת כהונה יקיס-פשחור בצפת, שגלתה לשם לאחר מרד בר כוכבא.⁶⁵ אישוש לכך הגיע מהחוקר שמואל קליין, שאסף מקורות רבים התומכים בהשערה זו, והשפיע על הקבלה הרחבה של המסורת על ישיבת המשמרת בצפת בקרב חוקרים והיסטוריונים.⁶⁶ ישנם חוקרים שנטו לקבל חלקית את המסורת על משמרות הכהונה בגליל או בכלל לשלול אותה. דליה טריפון, לדוגמה, טענה כי המסורת מקורית, אך קדמותה ניתנת לקביעה רק מהמאה השלישית ואילך על פי המקורות מתקופה זו.⁶⁷ לעומת זאת אהרן אופנהיימר התמקד בממצאים ארכאולוגיים שהוכיחו קידום מועד בואם של משמרות הכהונה,⁶⁸ וסבר כי העדויות הארכאולוגיות תומכות בהשערה שהכהנים הגיעו לגליל לאחר מרד בר כוכבא, ומתוך כך מאשרות את דברי שמואל קליין שטען לקדמות התיישבותם באזור.⁶⁹

זאב ספראי דן בטענות טריפון והדגיש כי יש מידע מוקדם המעיד על נוכחות הכהנים בגליל עוד לפני המאה השלישית, בתקופות יבנה ואושה. לפי ספראי, אף שהמקורות הספרותיים מאוחרים

65 טריפון (תש"ן, עמ' 77, הערה 2) ציינה שרפפורט היה הראשון שעסק בקיומה של רשימת השמות של יישובי משמרות הכהונה. רפפורט סבר שהרשימה מימי הבית השני, דבר שלא התקבל בקרב רוב החוקרים. טריפון הפנתה לכהנא (תשל"ט, עמ' 15, הערה 43), שציין כי רפפורט "הביע ראשונה את הדעה על רשימות שמות מקומות של ערי משמרות הכהונים. לדעתו הרשימה היתה מימי בית שני". ברם עיון ברפפורט תר"א, עמ' 19: "ואח"כ"ד משמרות ושמותם, אך שמות הערים לא נמצאו. וכבר שמענו מרשי" (תענית רפ"ד) שברייאתא של מ"ט מדות מדברת מכ"ד משמרות. ועוד שם בסמוך בסוף הספר כמה וכמה מאמרים במספרים. קרוב אצלי איכא מאד שבה"ג לקח כל אלה מברייאתא זו, ודילג הרבה באמצע, וכן שמות הערים של המשמרות". ייתכן שיש הבדל מסוים בין הדברים כפי שהובאו אצל רפפורט ובין הציטוטים אצל כהנא וטריפון.

66 קליין תרצ"ט, עמ' 162-163. כמו כן אבי-יונה וספראי 1974, עמ' 85.

67 טריפון תש"ן, עמ' 77-93.

68 על כתובת מאשקלון ראו: סוקניק תרפ"ו, עמ' 16-17; קליין תרפ"ז, עמ' 20. על כתובת מקיסריה ראו: אבי-יונה תשכ"ד, עמ' 24-28. על כתובת מנצרת ראו: אשל תשנ"ב, עמ' 159-161. על הכתובת הארוכה ביותר בכפר בית אל חאצ'ר בתימן ראו: דיגן תשל"ג, עמ' 302-303; דיגן ציין שזמנה של הכתובת אינו ידוע. על סמך צורת הכתב רצה לקשר אותה למאות חמישית ושישית, ואולם הדגיש שקשה לקבוע את זמנה בוודאות. אורבך (תשל"ג, עמ' 308) מציין כי עיקר חשיבותה של הכתובת נוסף על העדויות הקיימות. קיומה בתימן הוא עדות מכרעת שהמנהג של הזכרת שמות המעמדות נשמר בידי הכהנים שגלו גם למקומות רחוקים. נוה (תשל"ח, עמ' 142) הביא את דברי אורבך על משמעות ייחוד הממצא. הירשברג (תשמ"א, עמ' 288-295) סבר שמדברי אורבך הנ"ל יש ללמוד שהכתובת היא לכל המוקדם מן המאה העשירית. הירשברג דחה זאת, ולדעתו יש לתארכה למאה הרביעית-השישית. לפי כהנא (תשמ"א, עמ' 302), הרשימה על פי ההתיישבות בגליל בסוף המאה השנייה או תחילת המאה השלישית. לדעת קליין-פרנק (תש"ס, עמ' 331), הכתובת מכפר בית אל-חאצ'ר קשורה למאה הרביעית, ראו בהמשך עמ' 343. הבדיקה הפלאוגרפית מראה שהכתובת נכתבה לא אחרי המאה השישית והשביעית, אלא הדעה הרווחת שנכתבה בין המאה החמישית והשביעית, ולא לפני המאה השלישית.

69 אופנהיימר תשנ"א, עמ' 57.

יחסית, הם מסתמכים על רקע היסטורי קדום.⁷⁰ אישוש נוסף לנוכחות יהודית מוקדמת בגליל סיפק יוסף סטפנסקי, שפרסם כתובת המשמשת עדות ארכאולוגית למעבר יהודים מיהודה לגליל לאחר מרד בר כוכבא, מה שחזיק את ההשערה שמשמרות הכהונה נמצאו שם אחרי המרד.⁷¹ עם זאת יש אסכולה במחקר, למשל עוזי ליבנר, הרואה במקורות ובממצאים רשימה סמלית בלבד, מעין תקוה להחזיר עטרה לישנה, בלי בסיס היסטורי ממשי שמעיד על נוכחות פיזית של משמרות אלו במקומות הנזכרים.⁷² על כל פנים השם צפת הופיע פעם ראשונה באפיגרפיה בכתובת משמרות הכהונה בתימן, עם מחלוקת בקרב החוקרים על זמן הכתובת, המשתרע מהמאה השנייה ועד למאה העשירית.

ימי הביניים

התקופה המוסלמית הקדומה, הנוצרית והממלוכית

הרב הפרחי ציין שבתקופה האסלאמית הראשונה (638–1099), שמות רבים של אתרים מקראיים ומימי המשנה והתלמוד השתמרו בפי התושבים הערביים.⁷³ יהודה זיו ציין שהערכים שהגיעו לאזור

70 ספראי תשנ"ג, עמ' 287–292. ראו: ביבליוגרפיה בנושא שם, עמ' 287, הערה 3: על המסורות בחז"ל ציין קיסטר תשנ"א, עמ' 19: אפשר "ללמוד על דרכי העיצוב של מסורות בכלל: לא תמיד הן באות שכבה על גבי שכבה, אלא לעיתים [...] העיצוב המאוחר יותר צר צורה חדשה לשרידים העתיקים, שלא תמיד אפשר להבחין בהם במסגרתם החדשה והמעובדת".

71 סטפנסקי תש"ס, עמ' 135–146.

72 ליבנר תשס"ד, עמ' 395–402. על סמך הממצאים בסקר הארכאולוגי בגליל המזרחי שבו נמנו חלק משמות היישובים שהופיעו בכתובת אי אפשר לקבוע האם התיישבו משפחות כוהנים סביב סוף המאה הראשונה או ראשית המאה השנייה ביישובים שברשימה. ברם, לפי נתוני הסקר אם בכלל הייתה הגירת יהודים מיהודה לגליל בפרק זמן זה נראה כי מדובר בתופעה מצומצמת. לדעתו, קשה לקבל שרשימת המשמרות משקפת ריאליה של התיישבות, וסביר לראות בה רשימה סמלית. כמו כן אי אפשר לקבל את הצעת טריפון על גלי הגירה שהביאו עימם כוהנים מבבל לגליל, ועל גידול כללי באוכלוסייה היהודית במחצית השנייה של המאה השלישית ובמאה הרביעית. עם זאת הפרכת המסגרת ההיסטורית שנתנה טריפון אינה סותרת את נקודת המוצא שלה שלפיה הרשימה היא ספרותית. יש מקום להניח שהרשימה התחברה לפני ראשית המאה הרביעית אלא שלא הגיעה לידינו, אך כן הגיע לפייטנים. כמו כן רוזנסון (תשס"א, עמ' 214) מציין כי הרשימה שבכתובת היא כלי ספרותי. עיר"ש (תשס"ד, עמ' 94) הביע ספק ברשימת משמרות הכהונה האם מדובר באמת היסטורית גאוגרפית. לדעתו, יש לקשר את תפוצת הרשימה לכוחם ולמעמדם של הכוהנים בתקופה הביזנטית. ליבנר (2009, עמ' 418–419) סבר שנתוני רשימת משמרות הכהונים אינה משקפת אמת היסטורית מלבד התיישבותם של כוהנים לאחר מרד בר כוכבא. לדעתו, הרשימה הותאמה לרשימת משמרות הכהונה שהובאה במקרא בדברי הימים. נעשה ניסיון להתאים כל משמרת ליישובי הגליל. נבחרו אתרים על פי הזיכרון ההיסטורי כאשר ישבו יהודים לאחר התקופה החשמונאית בגליל, וזה היה קשור לאתוס העבר המפואר של החשמונאים בגליל.

73 אשתורי תר"א, מא, א, עמ' 41. הובא גם אצל אליצור ופריש תש"ס, עמ' 15. ששון (תשע"ה, עמ' 160) הביא את רייני (תשמ"ב, עמ' 26), שקבע ש"הפרחי זיהו 180 שמות מקומות על פי שמות ערביים, רובינסון וסמית זיהו את 'רוב המקומות' במקרא, ואילו יוסף שווארץ זיהו כ-100 מקומות על פי שמם הערבי". שוורץ (תשע"ה, עמ' 190–191) הסיק שהפרחי הזכיר בספרו כ-130 אתרים ומקומות בארץ ישראל המערבית (שלאחר תקופת המקרא). ב-69.23% אשתורי צדק בזיהוי מקומם, ב-21.54% טעה בזיהוי וב-9.23% ייתכן שצדק בזיהוי המקומות. שוורץ (שם, עמ' 193) הוסיף שמחצית מהאתרים שיהיה הפרחי היו בממלכת צפת הממלוכית

לאחר התקופה הביזנטית, קיבלו את שמות היישובים מפי היהודים שישבו באותה עת בארץ, ושמרו עליהם.⁷⁴ לפיכך השמות העבריים של המקומות בארץ ישראל לא השתנו במידה נכבדה, ונשמרו אף בעת הביזנטית.⁷⁵ המהימנות של שמות אלה נשמרה למרות חילופי הדתות והמשטרים, גם אם לעיתים לא אהבו את היהודים והיהדות. רבי אלעזר הקליר שחי במאה השישית-השביעית כתב על צפת בקינותיו.⁷⁶ ברם, אין לראות בזה הוכחה לקיומה של קהילה יהודית בעיר בתקופתו. ייתכן שהיישוב היהודי חדל מלהתקיים עוד לפני ימיו, וכתיבתו נבעה מעניין ספרותי-דת.

לאחר מכן במשך זמן רב צפת לא הובאה במקורות. יש שני הסברים להיסטוריה באותם הזמנים: ההסבר הראשון שהעיר לא הייתה קיימת, אך כדברי האמרה "שלא מצאנו אינה ראייה", כלומר חוסר הממצאים אינו מוכיח בהכרח שהעיר לא התקיימה;⁷⁷ ההסבר השני הוא שצפת הייתה קיימת אך קטנה וחסרת חשיבות. יוסף סטפנסקי סבר שב"צפת המשיכה להתקיים קהילה יהודית עד לימי הביניים המאוחרים",⁷⁸ תזה הנתמכת בממצאי חרסים מהתקופה הערבית הקדומה (638–1099),⁷⁹ ובכוחם לחזק את ההשערה שהעיר המשיכה להתקיים כיישוב כלשהו גם לאחר התקופה הביזנטית במקום.⁸⁰

זאב וילנאי ציין שבמאה העשירית, בימי שלטון המוסלמים החלפים הפטימים, הייתה צפת עיר קטנה, ובה קהילה יהודית שנוכרה בתעודות הגניזה הקהירית.⁸¹ ברם, וילנאי לא ציין את מקורותיו. הרב יצחק אלפסי⁸² שפעל במאה האחד-עשרה, הזכיר בתשובותיו את צפת,⁸³ ואולם יש ספק האם

שבתקופתו. אפשר להבין שהפירח הקדיש זמן רב לזיהויים בצפון הארץ, ולפיכך אמינות ממצאיו של הפרח גבוהה ועומדת על 80% בערך.

74 זיו תשנ"ב, עמ' 371. כמו כן הביאו והסכים עימו לשם תשפ"א, עמ' 15.

75 קשה לקבל שהעברים בבואם לארץ או היהודים שגרו באותה עת, המציאו שמות לכל היישובים.

76 גולדשמידט תשכ"ח, עמ' נ. בפיוט "איכה ישבה חבצלת השרון" לרבי אלעזר הקליר נכתב: "לא למרום עין צפת, וכסף על חרש חפת, ובחזוק מוסר הרפת, ונהרס ונלפת כהן צפת".

77 מסביב לצפת על פי הממצאים הארכאולוגיים מימי המשנה והתלמוד חיו יהודים בגליל העליון ביישובים, כמו דלתון ועלמה, אף על פי שלא היה ידוע עליהם דבר במקורות חז"ל מאותה העת. לאחר גילוי הגניזה הקהירית כיום יש מידע רב יותר על התיישבות יהודים באזור צפת בוודאות מן המאה האחת-עשרה ואילך. זוהי דוגמה שקשה לומר, היות שלא נזכרו בכתובים, אזי לא היו קיימים. כל מיני סיבות גלויות ועלומות יכולות לנסות ולהסביר מדוע אין מידע על יישוב מסוים במשך תקופה.

78 סטפנסקי תשס"ג, עמ' 55.

79 סטפנסקי 2017. כמו כן יש מקום לשער ביחוד בשל אקלימה הטוב, מי מעיינות בשפע, אדמה טובה לגידולים מסוימים, יכולת לגדל צאן ובקר. יש מקום להניח שהיו כאלה שחיו והתפרנסו מן המקום.

80 ארליך תש"ף, עמ' 363: "עד למאה השלוש עשרה צפת הייתה נטולת חשיבות הן מההיבט המנהלי הן מההיבט היהודי".

81 וילנאי תשל"ט, עמ' 6321.

82 1013-1103.

83 אלפסי תשי"ד, סי' רנד, פח, א, עמ' 135.

הכוונה לצפת שבארץ ישראל.⁸⁴ צפת מופיעה בתעודה מהגניזה הקהירית המתוארכת לשנת 1034, ובה הובא שאחד מסכותיו של הנער מוסא היה צפתי.⁸⁵ שי לשם הראה שהנוצרים בתקופה הצלבנית הראשונה (1099–1187) שימרו את שמה של צפת בתור *Castrum Saphet*⁸⁶ – טירת צפת או מצודת צפת.

בשנת 1211, בביקורו בצפת ציין התייר ר' שמואל בן ר' שמשון את שהותו שם בשבת.⁸⁷ זמן קצר לאחר מכן נפגש רבי יהודה אלחריזי עם ראש ישיבת גאון יעקב באותה עיר.⁸⁸ האזכורים האלה במקורות יהודיים מעידים על שימור שם העיר גם במהלך התקופה הצלבנית השנייה. ח"ז הירשברג קבע כי הייתה רציפות של היישוב היהודי בארץ ישראל בכל הדורות, ובייחוד בזכות הקהילות הקטנות בעיירות ובכפרים של הגליל העליון וסביבותיו. קהילות אלה המשיכו להתקיים מתקופת הכיבוש הערבי ועד להגיעם של מגורשי ספרד.⁸⁹

הנחת יסוד היא ששם יישוב נשמר בהתיישבות רציפה, אלא אם כן נעשה שינוי מכוון בשמו. לעומת זאת כאשר יישוב ננטש, ובייחוד לתקופה ארוכה, פעמים ששמו או מיקומו נשכחו או שנוצר ספק. גם אם דברי הירשברג קשים להוכחה לפרטי פרטים, יש מקום להניח שהם מדויקים. כפי שציין זיו על שמירת שמות המקומות במעבר מהתקופה הביזנטית לתקופה הערבית.⁹⁰ לאחר המלחמות בארץ במקומות לא מועטים חלה בריחת תושבים מיישוביהם, השמדת אוכלוסייה אזרחית ופגיעה במסחר ובכלכלה שהשפיעה על מכלול החיים, בייחוד בתקופה הצלבנית. אף על פי כן בצפת יש מקום להניח שהשם צפת המשיך להשתמר בקרב האוכלוסייה היהודית ושאינה יהודית שנותרה בגליל, אף שהעיר לא הייתה מאוכלסת ביהודים.

בתקופה הממלוכית בארץ ישראל (1260–1517) ציין הרב הפרחי את קיומו של עוד מקום ששמו צפת, והחוקרים נחלקו האם התכוון ל'צפת לוי' או ל'צפת עדי' וגם היכן נמצא המקום.⁹¹ רבנו

84 שור תשמ"ג, עמ' 18.

85 ברסלבי תש"ב, עמ' 55–56; גיל תשמ"ג, עמ' 447, תעודה 245.

86 לשם תשפ"א, עמ' 34–35.

87 יערי, תש"ג, עמ' 80–81.

88 דרורי (תשס"ג, עמ' 412) נקב בתאריך "סביב 1216", ראו מקורותיו.

89 הירשברג תשי"ט, עמ' 76.

90 לעיל עמ' 16.

91 אשתורי תרי"א, מו, ב, עמ' 46: "לדרום של קדש כמו יום על ראשי ההרים עיר ושמה צפת ואין זה חרמה כי היא בארץ יהודה בחלק שמעון, והיא עיר חדשה מוסבת שם הישנה. וכן יש עיר אחרת ושמה צפת עדי בשם לוי לצפון זה צפת בפחות מאלפים אמה על הר גבוה הוא בירי". ראו: אשתורי תרנ"ז, עמ' רפג, הערה 2, על המילה 'לוי'. לונץ הסביר שר' אשתורי התכוון לכפר 'צפת אלבוטיא' המצוי לא רחוק מהכפר טיבנין על הדרך שבין צפת (העיקרית) לצור. ברסלבי (תשי"ד, עמ' 267, הערה 15) העיר שמצד אחד כוונת לונץ ל'צפת אלבטיח' צפונית מזרחית לתבנין, ומצד אחר הדגיש שהפרחי התכוון ל'צפת עדי' ולא ללוי. לעומת זאת ברסלבי שם, עמ' 267: "שמואל קליין היה סבור, כי בזמנו של הפרחי היה מצפון לעיר צפת, ובקרבת בירי עוד מקום שנקרא 'צפת עדי'".

ניסים מגירונדי שחי בספרד בין השנים 1290–1376 נשאל בהלכה שאלה שנשלחה מצפת,⁹² מה שמעיד על קיומה של קהילה יהודית במקום ששימרה את שם היישוב. השיח' צדר אדין אבו עבדאללה מחמד אבן עבד אלרחמן אלדמשקי אלשאפעי אלעת'מאני,⁹³ ששימש שופט ראשי בצפת במאה הארבע-עשרה, כתב בספרו תאריך' צפד⁹⁴ שמשמעותו תולדות צפת הסברים למקור שמה:

שני פירושים. האחד הוא שצפת פירושו מתנה, והוא הפירוש הנאות שכן היא כונתה כך בפי הפרנקים משתי סיבות: אחת שמלכי הפרנקים העניקו אותה במתנה לקבוצה מהם שנקראו אלדאן'קה (הטמפלרים), בלי שהיו להם שותפים בה ועל כן קראו לה צפד [בהערה הסביר טל שהמילה צפד בערבית הוא מענק, מתנה]. הסיבה השנייה שהם קראו לה צפת בת' [בהערה פירוש צפת בערבית: 'הייתה טהורה'] וכאשר תוארה בטהרתה הייתה ראויה לשמש מענק. הפירוש השני הוא שצפד הוא אזיק כפי שמופיע בקוראן: 'כבולים בשלשלאות זה לזה',⁹⁵ כלומר באזיקים, וייתכן שלשם זה יש משמעות כלשהי, שכן הכבול באזיקים מנוע מתנועה וצמוד למקומו וכזאת היא גם העיר, בהיותה שוכנת על הר גבוה וטרשי, שאין השוכן בה יכול

אלא שהשם נעלם ואיננו 'צפת עדי' לא נודעה כעת, אבל לפי דברי הפרחי הייתה מצפון לצפת וסמוך לבירי". כנגד הבנה זו יצא ברסלבי ולדעתו יש לקרוא זאת בכתבי רבי אשתורי בדרך זו: 'וכן יש בארצה עיר אחרת ושמה גם כן צפת עדי' הפרחי כתב במפורש כי 'צפת עדי' נמצאת ב'ארצה של צפת', כלומר במחוז, באזור שיפוט או בארץ הגליל בכללה, ועל כן עלינו לבקשה בשטח נרחב, ולא דווקא מצפון ובסמוך לבירי, כדעת קליין. אכן, עיון במפה מגלה לנו במערבו של הגליל התחתון, צפון-מערב משפרעם, את שם המקום ח'רבת צפתא עאדי ובצידו את עין צפתא עאדי. קרוב לוודאי שהפרחי התכוון למקומות אלה. וכך המשיך ברסלבי: "לצפון זה צפת (כלומר מצפון לצפת הגליל העליון ולא לצפת עדי' בגליל התחתון) בפחות מאלפים אמה [...] בירי מוסב על צפת הראשונה". בדעה זו אחז אף וילנאי תשל"ט, עמ' 6391. וילנאי הביא את דברי ר' אשתורי וזיהה את המקום בכפתור בסביבות שפרעם ובגבול עמק זבולון, קואורדינטות 165.247. כמו כן קושק (1971, עמ' 305) הציע לזהות את צפת הנזכרת בתרגום השבעים עם חורבת עדי הסמוכה לשפרעם. גל (תשמ"ט, עמ' 48) טען לעומתו כי חורבת צפת עדי היא אתר ממלוכי שאינו יכול לתרום להבנת המערך היישובי באזור נחלות השבטים אשר וזבולון. דבריו של גל מסתברים יותר, ואולם חפירות ארכאולוגיות נרחבות באתר הממלוכי צפת עדי, הראו ממצאים מתקופות קדומות ולשינוי מסקנות מסוים. בחפירות ארכאולוגיות שחפרו סמיטליין ושטרן (2004, עמ' 7-9) התגלו ממצאים מהתקופות הברונזה הביניימית והברזל הקדומה 1 ו-2. בחפירות נוספות שחפר סמיטליין (2015), התגלו שרידים מן התקופות הכלקוליתית הקדומה, הרומית והביזנטית המאוחרת. ברם, יש מקום לשער שעדיין לא נאמרה המילה האחרונה ויש מקום לחפירות נוספות.

92 ניסים תש"י, סימן ו, עמ' 21.

93 להלן אלעת'מאני.

94 וילנאי (תשל"ט, עמ' 6293, 6325) ציין שהערבים קראו לה 'צפד' ובערבית صف. אפשר להבין שגם אם יש עוד דרכים לכתיבה בערבית לצפת, הרי הם בנויים בדרך זו או אחרת כשהאותיות 'צפ' נשמרות. האות צד"י בערבית נשמעת כמעין האות סמ"ך מודגשת בחוזקה להבדיל מהרפה. האות תי"ו נשמעת כאן מעין האות דל"ת (המקבילה הערבית לאות צד"י היא האות צא"ד והיא נהנית כמו הצד"י העברית). ברסלבי תש"ב, עמ' 56, הערה 9. הכתיב הקדום ביותר של צפת בערבית הוא Safat או Sifat - ראו מקור ברסלבי שם. כן גם הובא בתוך צפת 1987, עמ' 51-52.

95 הקוראן 2016, עמ' 207, סורה 14: אברהם, 49.

לנוע בכל עת – אם ירכב יתעיף, ואם ילך רגלי יתערב בשרו בדמו בגלל הטיפוס אל ההר והירידה אל התהום.⁹⁶

דבריו של אלעת'מאני על השם צפת מרתקים, ואולם יש לראות בהם תיאור הוקרה לשם המקום שהיה קיים בתקופתו ולא הסבר לקביעת השם בעת הקמתה שנים רבות לפני כן. גם במקורות היהודיים נקראה צפת בשם זה עוד לפני הכיבוש הצלבני. על סמך המידע מהמקורות המוסלמיים, יש מקום ללמוד שאף הם שימרו את שמה.⁹⁷

התקופה העות'מאנית (1517-1918)⁹⁸

טעויות בזיהוי צפת הגלילית בקרב יהודים ושאינם יהודים לצד שימור שם העיר במשך שנים רבות, נרשמו גם טעויות במקורות השונים בזיהוי הגאוגרפי שלה, מה שהיה יכול להביא לבלבול וספק בעניין שם המקום. הדבר החל בתקופה הממלוכית ונמשך בתקופה העות'מאנית. ר' יצחק אבן אלפרא מהעיר מלקא שבספרד שהיה בארץ בשנת 1441, טעה וזיהה את צפת המקראית הדרומית עם צפת הגלילית.⁹⁹ י"ד איזנשטיין ציין שהיהודים הספרדים שהתיישבו בצפת הגלילית לאחר גירוש ספרד בשנת 1492, חשבו שהעיר הזו היא צפת הדרומית הנזכרת בכתבי הקודש. לפיכך הסבו את שמה מ'שפת' כפי שנהגו לכנותה יהודים וערבים לצפת, ובשם זה נודעה העיר מאז ואילך.¹⁰⁰ נראה שאיזנשטיין הכליל בקביעתו, היות שהשם צפת היה נפוץ גם קודם לכן, כפי שהשתמש בו רבי ניסים מגירונדי.¹⁰¹ עם זה גם בקרב האשכנזים טעה ר' יחיאל בן ר' ידידיה המכונה ר' מיכל מארפטשיק בן המאה הששעשרה בזיהוי צפת המקראית עם צפת הגלילית.¹⁰²

כמו כן המשיכו לאחוז בזיהוי המוטעה של צפת האשכנזים בשנים שלאחר מכן: ר' שמחה מזאלאזיץ בביקורו בצפת בשנים 1764–1765,¹⁰³ שלמה לעוויזאהן בשנת 1819¹⁰⁴ ור' משה ריישר שביקר בארץ בין השנים 1860–1865.¹⁰⁵ יש מקום לשער שסיבת טעותם היא שבימיהם לא הייתה ידועה בארץ צפת שבנגב,¹⁰⁶ ולכן הם קשרו את צפת המקראית לצפת הגלילית.

96 הביא ותרגם לעברית: טל תשע"ד, עמ' 253–254.

97 טל (תשע"ד, עמ' 188) הביא את אלעת'מאני שכתב את הספר תאריך' צפד.

98 התקופה החלה בימי הביניים והמשיכה בעת החדשה.

99 יערי תש"ו, עמ' 110; הברמן תשכ"ב, עמ' 27.

100 איזנשטיין תרע"ג, עמ' 59.

101 לעיל עמ' 28.

102 יחיאל של"ו, פב ע"א. כמו כן הביאו הברמן תשע"א, עמ' 152.

103 יערי תש"ו, עמ' 399.

104 לעוויזאהן תש"ה, עמ' 195.

105 ריישר תשס"ח, עמ' פח. כמו כן טעה שם בזיהוי צפת עם "יורפס הנזכר בגמרא".

106 גם היום צפת בנגב טרם זוהתה בוודאות.

ייתכן שמתן השם צפת לשני מקומות שונים זה מזה הביא את ההלכה היהודית לידי הקפדה יתרה בכתיבת שם העיר בגיטין ובכתובות. הרב ישראל משקלוב¹⁰⁷ ציין שהוסיף זיהוי גאוגרפי מדויק: "צפת דעל הנהר דולבאי יתבא וממימי מעינות",¹⁰⁸ ותרגומו: "צפת היושבת על נהר הדולב ומי המעיינות".¹⁰⁹ יש מקום להניח שהכוונה לעצי הדולב¹¹⁰ שגדלו בערוץ נחל לימון-עמוד.¹¹¹ לדעת הרב משקלוב, הדבר נעשה כדי להבחין בין צפת-חרמה שהוזכרה במקרא¹¹² ובין צפת הגלילית.¹¹³ אף בקרב הקראים הייתה טעות בזיהוי: בשנת 1610 ציין הנוסע ש' ז'אן בושי שצפת היא מקום מושבם העיקרי של הקראים. לדעת איש שלום, הכוונה לצופוט קלעא (Tchufut-Kale) שבחצי האי קרים, ולא לצפת שבארץ ישראל. יש מקום להניח שהנוסע שמע את המידע מחכם קראי והתבלבל בעניין.¹¹⁴

בקרב הנוצרים היו טעויות לא מעטות בזיהוי צפת הגלילית. הנרי בייקר טריסטראם שביקר בעיר במאה התשע-עשרה, טען שצפת היא העיר שרמז אליה ישו בברית החדשה באמירתו: "העיר יושבת על-ההר לא תוכל להיסתר".¹¹⁵ יש מקום להניח שתושבי הכנרת, שצפת נראית להם במבטם צפונה, השפיעו על דעתו. לעומת זאת ויקטור גרן טען שהטענה אינה מחייבת, ואם באמת ישו אמר את הדברים, ייתכן שבעמידתו בגבעת החיטין הצביע על צפת הנראית מכמעט מכל נקודה בגליל. גרן סבר שהטענות הנוצריות נשענות על הבנה כללית של הטקסט, שנקרא ביוונית בלי הכוונה מפורשת לעיר מסוימת אלא ל"עיר יושבת על ההר".¹¹⁶ דברי גרן מסתברים יותר, ונראה כי אין רמז ברור לצפת. שמה של צפת השתנה בקרב הנוצרים ל'בתוליה', ומתוך כך נוצרה טעות היסטורית בהבנה כרונולוגית. הנוצרי אנטואן מוריסון כתב בשנים 1697–1698: "עיר בתוליה אשר ילידי הארץ קוראים אותה צפת". מיכאל איש שלום הסביר שכבר החל מן המאה השבע-עשרה נהגו נוסעים נוצריים לקרוא

107 1770-1839.

108 ישראל תרע"א, הלכות ארץ ישראל סי"ב, סעיף כח, שם, אות לד.

109 הרב אוריאל לביא אסף והראה שבעה מקורות, החל מן המאה השבע-עשרה, שנוסחו ניסוח זה. ראו: לביא תשס"ט, עמ' 388-395.

110 שמו המדעי Platanus.

111 שגדלים שם עד היום.

112 שופטים א, יז.

113 לעיל הערה 108.

114 איש-שלום תשכ"ו, עמ' 128.

115 טריסטראם 1865, עמ' 568. כמו כן הביא את טריסטראם טובנהויז תשי"ט, עמ' 194.

116 גרן תשמ"ז, עמ' 237.

לצפת או לסביבתה הקרובה בתוליה. מוריסון סבר שהשם העיקרי הוא בתוליה, ואילו צפת הוא השם החדש שבא לעיר מפי "גילדי הארץ".¹¹⁷

בקרבת הנוצרים נרשמה טעות אחרת בזיהוי שם העיר. במהלך שהותם בארץ ישראל בשנים 1700–1723, דיווחו יוהאן אגנידיוס ואן אגמונט ויוהאן היימאן שהיהודים בצפת קראו לעיר 'Orinah', שהיא חרמה הדרומית,¹¹⁸ אך מדובר בטעות שתיקנו אותה החוקרים לאחר מכן.¹¹⁹ טעויות בשם זיהויו העיר, נמצאו גם בקרב צליינים הרוסיים שתיירו באזור לאורך השנים.¹²⁰ בתיאור עלום שם רוסי של האימפריה התורכית בשנים 1672–1686 אפשר להבחין כי השם צפת לא נכתב במפורש מסיבה לא ידועה, אלא נכתב בכינוי 'גליל'.¹²¹ זאב וילנאי ציין תופעה דומה במקורות יהודיים, שפעמים בספרות הרבנית היה שימוש בביטוי 'גליל עליין' כדי לדון בצפת, בלי זיהויו בשמה המפורש.¹²²

117 איש־שלום תשכ"ו, עמ' 381. כמו כן הערה 1, על אתר. עוד דוגמה הביא איש־שלום שם, עמ' 390. מיכאל אנימן שביקר בארץ בשנים 1711–1712, ציין כי "צפת [שקוראים לה כעת בתוליה לא הרחק מטבריה]". אנימן התכוון שהיו נוצרים בזמנו שקראו כך לעיר.

118 איש־שלום תשכ"ו, עמ' 386. כמו כן הערה 12 על אתר. ראו שם בהרחבה.

119 על הספקות בזיהויו צפת הגלילית, ראו במאמר זה לעיל עמ' 17–18.

120 הסוחר ואסילי שתייר בארץ ישראל בשנים 1465–1466, "קרא לצפת עיר יהושפט". רבא (תשמ"ז, עמ' 129, הערה 41) העיר במקור: Grad Asafatov. ככל הנראה, הכוונה לצפת. ראו שם המשך דבריו של ואסילי: "בקעת יהושפט נקראת על פי שמה של העיר הזאת. מן הגשר הזה אל אובדיה, אל באר יוסף, שבו מכרו אותו אחיו" (עמ' 129). על כך ראו: רבא תשמ"ז, הערה 42. במקור: Obedia (ח' גוב יוסף נמצאת מעט דרומה מעמיעד, ממערב לכביש טבריה־ראש פינה. ראו גם: גרן תשמ"ז, עמ' 233–235). טעותו של ואסילי נובעת כנראה מחיבור שם מלך יהודה בימי המקרא 'יהושפט', מלכים א טו, כד, ובשלוש האותיות הסופיות רואים את השם צפת. בכתבי שני תיירים רוסיים בזמנים שונים זה מזה צפת זוהתה בשם כפר נחום. התייר הרוסי ואסילי גאגרה שסייר בארץ בשנים 1635–1636, כתב כנראה בטעות שצפת היא כפרנאום (Kapernaum) שהיה ידוע בעבר כיישוב על שפת הכנרת - על פי רבא תשמ"ז, עמ' 189. יואל רבא העיר על כך שבאותה עת תייר אחר רוז'ה, שביקר בצפת בשנת 1630, סיפר עליה: "בעיר נמצאים אולי כמה בתי־אב של מאורים ומאתיים של יהודים". ראו: רבא תשמ"ז, שם, הערה 40. רבא ציטט את רוז'ה מאיש־שלום תשכ"ו, עמ' 333. אפשר להבין שגאגרה לא דייק היות שבאותה עת גרו בצפת גם שאינם יהודים, ואולם כנראה מספר היהודים הגדול יחסית הביאה אותו לכתוב "שרק יהודים" גרים בה. דבריו מצטיירים כתדמית וכהערכה בלבד, ולא כנתונים מדויקים. אותה טעות של זיהויו צפת בכפר נחום, הופיעה במסע הנזיר ארסניי סוחאנוב ששהה בארץ משנת 1651 עד 1652. נ"י איואנובסקי ציין שהכוונה לצפת. ראו: רבא תשמ"ז, עמ' 237, הערה 52. עוד טעות בהבנה גאוגרפית מופיעה בכתבי התייר הרוסי יונה, המכונה "הקטן", שטייל בארץ גם כן בשנים 1651–1652, וכתב "משם לאסאפאל, היא סאיט". ס"א דולגוב הבין שהכוונה לצידון, אך לעומתו יואל רבא סבר שמתקבל יותר על הדעת שהתכוון לצפת. ראו: רבא תשמ"ז, עמ' 220. מסעו של יונה המכונה הקטן, ובהערה 67: "Sait, Asafat".

121 רבא תשמ"ז, עמ' 268. הכותב אלמוני. כמו כן שם, הערה 11: "מן המקום הזה, שכם, שלושה וחצי יום עד למקום גליל". הכוונה בשם גליל לצפת.

122 ראו בהרחבה: וילנאי תשכ"ט, עמ' 1367.

העת החדשה

מסופר על האדמו"ר הרב פנחס שפירא מקוריץ, בן המאה השמונה-עשרה מאוקראינה,¹²³ שביקש לעלות לארץ ישראל ולהתיישב בצפת משום ששמע כי היא עיר המקלט¹²⁴ המקראית קדש.¹²⁵ עניין זה מעלה הבנה נוספת לקדמותה של צפת הגלילית, אולי מימי יהושע בן נון. יש לציין שהרב שפירא "שמע" זאת ולא "קרא" בספר כלשהו. המהדיר על הספר ציין שכך גם כתב הרב אברהם אזולאי בספרו חסד לאברהם.¹²⁶ אך עיון בספר חושף שהרב אזולאי הסיק מתוך דרש בגימטרייה שצפת היא עיר מקלט,¹²⁷ אך אין אזכור של השם 'קדש', ולכן אי אפשר לומר כי צפת היא עיר המקלט קדש הנזכרת בספר יהושע.¹²⁸ ממקורות קדומים אין זיהוי של צפת כעיר המקלט, קדש. י"ד איזנשטיין ציין כי ההשערות שצפת היא 'קדש נפתלי' או מבצר 'יודפת' הן רופפות.¹²⁹ הרב חיים סתהון, מי שהיה רבה של צפת בשלהי התקופה העות'מאנית סבר¹³⁰ שייתכן כי 'קִרְתָּן' המתוארת בספר יהושע¹³¹ או 'קִרְיָתִים' על פי דברי הימים,¹³² שהן אחת משלוש ערי הלוויים בנחלת נפתלי, היא עיר הקודש צפת¹³³ הנודעת, ששמה הוסב לאחר מכן.¹³⁴ חוקר המקרא מרטין נות' סבר שהשם 'קִרְיָתִים' השתבש משם

123 1726-1791.

124 יהושע כ, ז; כא, לב. עיר מקלט: דברי הימים א ו, סא. בימי דוד שימשה יישוב ללוויים. כמו כן הובאה ביהושע יב, כב; יט, לז. בספר מלכים ב טו, כט תגלת פלאסר מלך אשור הגלה את תושביה לאשור. אהרוני (1992, עמ' 1342-1343) סבר שמדובר בעיר כנענית שהייתה לאחת מערי המבצר של נפתלי; והוא חשב שיש לזהות עיר זו עם תל קדש (תל קדס) - שמקומו כעשרה קילומטרים מצפון מערב לתל חצור (נ"צ 199.279) - תל הנמצא ממערב לצומת ישע, בקרבת מצודת הכ"ח (נבי יושע). בחפירות הארכאולוגיות שנחפרו במקום נמצא כי "התקופה הכנענית המאוחרת והתקופה הישראלית מיוצגות במידה זעומה בלבד, אף כי החרסים הבודדים מעידים על רציפות היישוב. ייתכן שהחרסים מעטים משום שהיישוב הצטמצם בתקופות אלה בעיקר בחלק המזרחי של התל שלא נחפר" (שטרן 1992, עמ' 1347-1348).

125 שפירא תשס"ג, עמ' תע.

126 ראו: אזולאי תשנ"ט, מעין שלישי, נהר יג, עמ' קל.

127 שם, בחמישה דפוסים שונים. "צפת רומז לנצ"ח אשר מספר קטן שלו הוא כ"ב כמו צפ"ת עם הכולל. והנה צפ"ת במספר קטן כמניין אהי"ה לרמז עם הדר בו ב"ג מדות אשר מן הכתר כי אהי"ה היא בכתר, ועל כן היא אחת מן ערי המקלט להציל נפשות, וגם צפת הוא כ"א ועם הכולל הוא כ"ב כנגד כ"ב אותיות התורה לרמז שצפת היא מוכנת ומוזמנת להשיג בה סוד עומקה של התורה וסודותיה, כי אין אויר זך בכל ארץ ישראל כמו אויר צפת". בהמשך בעמ' קלא. "וכן צפת גימטריא הוא 'תק"ע' לרמז כי כל הדר בצפת יש לו יתרון על כל שאר ערי ארץ ישראל". אותו דבר מופיע אצל אזולאי תר"ך.

128 קדש היא עיר המקלט היחידה בצפון בארץ ישראל המערבית.

129 איזנשטיין תרע"ג, עמ' 56.

130 בהסתמכו על מה שכתב הרב אברהם אזולאי, לעיל הערה 126.

131 כא, לב.

132 א ו, סא.

133 ייתכן שצפת היא עיר הלוויים קרתן, היות שצפת אכן הייתה קיימת בתקופת הברזל.

134 סתהון תרס"ח, אורח חיים סי' תרפ"ח, עמ' 93.

היישוב 'רַקָּת',¹³⁵ המזוהה במקום אחר. לדעת דוד אמיר, מקובל לזהות את קריתים-קרתן בח'רבת אל-קוריה, צפונית לעין אבל, אחד עשר קילומטרים בקירוב מקדש נפתלי.¹³⁶

המקרא שימש השראה לרב יחיאל מיכל פינס בביקורו בעיר בשלהי המאה התשע-עשרה. הרב פינס כתב "עיר צפת שמה נאה לה, כי בצפת היא ליופי ולתפארת".¹³⁷ זאב גלילי הסביר שכוונת הרב פינס במילה השנייה צפת על פי מה שנכתב על מקדש שלמה במקרא: "והצפת אשר-על-ראשו אמות חמש",¹³⁸ שבו צָפַת מופיעה במשמעות אחרת, היא כותרת שעל ראש כל עמוד.¹³⁹

היו שהמציאו נוטריקונים מהמילה צפת תוך בחינת מקום במשמעות שבחרו בה. בנוטריקון מהמאה השש-עשרה נרמז לבניין ציון במהרה בימינו עם ראשי תיבות: ציון פאר תפארת. הדרשנים פיתחו את הרעיון וטענו כי בהגייה האשכנזית, אף באות ביי"ת תמורת פ"א, צפת נהגית 'צבת', מה שיצר ראשי תיבות 'ציון במשפט תפדה'.¹⁴⁰ אפרים אלימלך אורבך הרחיב וטען שאין זה חידוש של הדורות האחרונים, שכן בקרב דוברי יידיש בארץ צפת נהגית צָבַת (Zvos). כבר בימי גדולתה במאה השש-עשרה הגו האשכנזים את שם העיר צָבַת.¹⁴¹

יוסף טובי הדגים כי הגייה זו נמשכה אף למאה השבע-עשרה. תופעה זו הייתה נפוצה בקרב יהודי גרמניה בהגיית שמות ערים ואנשים, כגון Frankfurt שנקראה ורנקפורט, כאשר העיצור המיוצג בפ"א רפה הוחלף בעיצור המיוצג בבי"ת או בוי"ו.¹⁴² בשל דבריהם ניתח יחיאל בן נון את העניין מהיבט היסטורי והדגיש ש"הכתיב שמרני הוא, ואינו משתנה מיד עם מעתקי ההגייה. לפיכך נכתבה צפת בפ"א גם דורות רבים אחר שכבר נהגתה צבת בבי"ת".¹⁴³ שם נוסף לצפת ביידיש מופיע אצל ר' מרדכי ב"ר ישעיה מרויסטיץ בשנת 1649 כאשר קרא לצפת כנראה ביידיש 'שפיט'.¹⁴⁴ ענת אדרת ציינה על דברי ר' מרדכי אלו שהמדובר בשינוי מכוון ביידיש לשם צפת, 'שפעט', בתרגום מאוחר לעברית.¹⁴⁵

135 יהושע יט, לה.

136 אמיר תשל"ו, עמ' 273.

137 פינס תרצ"ט, עמ' 17.

138 דברי הימים ב, ג, טו.

139 גלילי 2017, עמ' 230.

140 יחיאל של"ו, פב ע"א. כמו כן הביאו הברמן תשכ"ב, עמ' 27; הברמן תשע"א, עמ' 152.

141 אורבך תשל"ב, עמ' 147-148. הוא הסתמך על ר' יחיאל בן ר' ידידיה המכונה ר' מיכל מארפטשיק, לעיל הערה 140.

142 טובי תשל"ב, עמ' 258-259.

143 בן נון תשל"ג, עמ' 169-172.

144 יערי תש"ו, עמ' 91, ראו גם: עמ' 81-98.

145 אדרת תשס"ו, עמ' 92.

ימי הזוהר של ההתיישבות היהודית בצפת במאה הששעשרה התבטאו במילותיו של אחד מגדולי רבניה באותה העת, הרב יום טוב צהלון,¹⁴⁶ שכתב "אשריך ארץ הצבי, צפת אמת תכון לעד, שמגדלת אוכלוסין בוצין בוצין".¹⁴⁷ הרב צהלון השתמש בצירוף מהמקרא מספר משלי "שפתאמת תכון לעד",¹⁴⁸ מתוך שינוי האות צד"י לשי"ן, להבעת דעתו על ריבוי אוכלוסיית המקום והליכותיה הדתיות. רפאל מאהלר ציין שבלשון האגרות של הכוללים והשליחים לקהילות היהודיות בחו"ל לקבלת תרומות, היו דיירי ארץ ישראל משתמשים בשפה רבימשמעית. אנשי צפת נקטו במילים 'צפת היאור' שבאו מהכתוב במקרא "שפת היאור",¹⁴⁹ כלומר הנהר המרכזי במצרים, לתיאור המקום.¹⁵⁰ ידועים הנוטריקונים שדרש הרב ישראל משקלוב לאחר רעידת האדמה בשנת 1837 על המילה צפת, כדי לתאר את האירועים הדרמטיים שפקדו את העיר: "צפת פתאום תחרבי, צפת פתאום תמותי, צפת פתאום תצעקי, צפת פתאום תבלעי, צפת פתאום תבנה, צפת פתאום תכונן, צפת פדותה תקדם, צפת פתאום תגן".¹⁵¹ נוסף על כך הוסיפו בעלי האגדה את הנוטריקונים "צבי, פאר, תפארת", ודרש עממי אחר גרס ציצית, פאה, תפילין, ודרש חדש – ציור, פיוט, תורה.¹⁵² לאחר קום המדינה נוצרו ראשי תיבות שחרגו מהמוטיב הדתי, כאשר האומנים מקריית הציירים ראו בשם המקום מקור השראה למקצועם: ציירים, פסלים, תיירים;¹⁵³ או בדרך אחרת מעט: ציור, פיסול, תיירות.¹⁵⁴ בשנות החמישים של המאה העשרים התקיימה מימרה בקרב חלק מהאומנים החדשים: "במקום צפ"ת העתיקה – ציצית, פאות, תפילין – נקים צפ"ת חדישה: ציור, פיוט, תיאטרון!"¹⁵⁵ ההסבר הלא דתי שיקף את רצונם למחוק את העבר הדתי תורני של היישוב במקום, וליצור עתיד חילוני ותרבותי. הרב אליהו ביטון, רבה של ביריה הסמוכה לצפת, קרא לעיר בשנות התשעים של המאה העשרים 'עיר הצב"י' – ראשי תיבות צפת בת ירושלים.¹⁵⁶

146 1559-1618.

147 צהלון תשכ"ח, סימן רסג.

148 יב. יט. כמו כן יערי (תש"ג, עמ' 244, הערה 6) הביא את רבי שלמה שלומיל מינשטרל, שציין באיגרתו בשנת שס"ח (1607) על שפת וצפת.

149 בראשית מא, יז; שמות ב, ג. בשניהם כתיב חסר "היאור".

150 מאהלר תשט"ז, עמ' 183.

151 מתוך דברי הספד וקינה של הרב ישראל משקלוב להרוגי הרעש של שנת תקצ"ז (1837). הביאו שור תשמ"ג, עמ' 6.

152 ירושלים תשס"ב, עמ' 235-242.

153 וילנאי תשל"ט, עמ' 6320.

154 ביטון תשנ"ו, עמ' נח.

155 סערוני 1961, עמ' 14.

156 ביטון תשנ"ו, שער הספר, כמו כן עמ' נה-נו. ביטון (שם, עמ' נז) הוסיף שצפת ראשי תיבות: צמיחת פסקי תורה, צמיחת פנימיות תורה, צמיחת פירושי תורה, צמיחת פיוטי תורה. ראו שם בהרחבה.

במרוצת השנים נוצרו נוטריקונים נוספים למילה צפת. לאחר הטרגדיות והקשיים שפקדו את העיר, זקני צפת נתנו לצפת הסברים כמו "צרות פה תמיד" או "צריך פרנסה תמיד",¹⁵⁷ ולאחר מכן "צריך פה תיירים".¹⁵⁸ ראשי תיבות אלו שיקפו את המצוקות הרבות שהתמקדו בעיקר בקשיי פרנסה.¹⁵⁹ לאחר קום המדינה בתש"ח (1948), גשמים עזים שגרמו להצפות ומפולות בחורפים, הביאו לידי טענה כי באותיות המילה צפת מוטמן המושג 'הצפות'.¹⁶⁰ יש מקום להניח שצפת זכתה למספר נוטריקונים רב משאר ערי ישראל, בשל מגוון חוויותיה ההיסטוריות והתרבותיות. הקסם של צפת היהודית בא לידי ביטוי במספר מישורים: בשנת 1810, תלמידי הגאון ר' אליהו מווילנא כתבו איגרת, כאשר בתוכנה הם שילבו את תוכן קורותיהם בעיר עם אותיות גדולות שמרכיבות את המילים "אנכי, ארץ ישראל, צפת" בראשי הפסוקים של הפתיחה.¹⁶¹

גם בתחום הגימטרייה מעמדה של צפת הוא בלתי נפקד. המספר 570 השווה לגימטרייה של צפת, תואם גם את המספר המקביל לשבט נפתלי, שבנחלתו נמצאת צפת.¹⁶² במאה הששעשרה בעידן גדולתה של צפת, עסקו בגימטריות למיניהן. מסופר על האר"י שבחר לגור בצפת מכיוון שהערך הנומרי של צפת בגימטרייה הוא 570, שזוהה לערך של 'תקע', מילה המופיעה בתפילה "תקע בשופר גדול לחירותנו", ונחשבת לאחד מסממני הגאולה שהמקובלים התאוו להרבות.¹⁶³ מחשבי קיצים שקיוו ששנת של"ה (1575) תהיה שנת הגאולה בהסתמכם על הפסוק "עד כי יבא שילה",¹⁶⁴ תלו תקוותיהם בהאר"י¹⁶⁵ כמבשר הגאולה, ואולם מותו הפתאומי בשנת של"ב (1572) הביא לידי אכזבה.¹⁶⁶

נתיבה בן יהודה, לוחמת הפלמ"ח שנלחמה בצפת במהלך מלחמת העצמאות בתש"ח 1948, תיארה אירועים דרמטיים שבהם היו העמדות של 'ההגנה' קרובות לעמדות הערביות. הלוחמים משני הצדדים, שרבים מהם הכירו זה את זה ואת משפחותיהם, צעקו זה על זה במהלך הלחימה. בן יהודה

157 שיחה עם מר דוד קורן, צפת תשמ"ז; שיחה עם ר' נחום ברזל, צפת תש"ס.

158 שיחה עם מר ישראל שלם, צפת תש"ן.

159 רעידות אדמה, מגפות, מלחמות, פרעות, התעללויות, רעב, קשיי פרנסה. ראו לדוגמה במאה התשע-עשרה: בן נאה תשס"ב, עמ' 234-240. מעניינת עדותו של רבין (תשכ"ו, עמ' כד) על העוני המחפיר בעיר. בהמשך בתחילת המאה העשרים ובמלחמת העולם הראשונה, תושבים רעבו ללחם ומתו, חולים נפטרו מפני שלא היה ביכולתם לקנות תרופות, ואכמ"ל.

160 שיחה עם מר חנוך בר טוב, צפת תשנ"ח; שיחה עם ר' אליעזר רוט, צפת תש"ס.

161 יערי תש"ו, עמ' 329: "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה אשר הם נותנים, פעולת צדיק לחיים לקדושים אשר בארץ טמונים, תחיית המתים בארץ החיים תחלה נכונים".

162 סטפנסקי תשס"ג, עמ' 55.

163 שזר תשל"א, עמ' 26; אזולאי תשנ"ט, לעיל הערה 126-127.

164 בראשית מח, יא.

165 רבי יצחק לוריא אשכנזי זצ"ל.

166 בן צבי תשט"ו, עמ' 184.

ציינה כי "וכל הזמן הספדים מקללים את הצפתים – והצפוסים את הספדים".¹⁶⁷ נראה שבשימושה 'ספדים' הכוונה לערביי צפת, 'צפתים' ליהודים ילידי צפת, ו'צפוסים', שהיא מילה באידיש, גם היא לכל דבר ועניין נוגעת ליהודים ילידי צפת.

צפת קיבלה גם את הכינויים 'עיר הקבלה' ו'עיר המקובלים' בזכות מעמדה בעבר כמרכז ללימודי הקבלה. במרוצת השנים גם לאחר הקמת המדינה בתש"ח (1948), המשיכה העיר לשמש מקור לחידודי לשון ולמשחקי מילים הקשורים בשמה ובכינויה. דוגמה לכך הגיעה מאורח שביקש לקבל קבלה על רכישת מים ביציאה מבית העלמין, וכאשר נענה שאין קבלה, השיב בחוש הומור: "מה, בעיר המקובלים אין קבלה?".¹⁶⁸ באירוע דומה, קייטן ששילם בעבור שירותי קיץ ולא קיבל קבלה אמר: "בעיר הקבלה, אין קבלה".¹⁶⁹

גדולי ההלכה והקבלה ששהו בצפת במאה השש־עשרה העניקו לה מוניטין בין־לאומי והפכו את שמה למושג ידוע בעולם היהודי. אף על פי שהעיר איבדה מזוהרה בעת החדשה, עדיין שמה נשאר חשוב וכולט כמו דגל בראש ההר.¹⁷⁰

סיכום

על פי ממצאים ארכאולוגיים יש התיישבות רצופה בצפת החל מתקופת הברונזה הביניימית (2000–2200 לפנה"ס) ועד ימינו. עם זאת שמה של צפת בתקופות הקדומות לפני הבית השני אינו ידוע. התייעוד הכתוב הראשון של השם צפת מופיע בימי המלך המצרי תחותמס השלישי במאה החמש־עשרה לפנה"ס, אך הוא התכוון למקום שאינו זהה לעיר המודרנית צפת. ייתכן שאת השם צפת נתנו לעיר הכנענים שקראו למקומות לפי תכונות טופוגרפיות ונופיות. יש מקום להניח שהשם נבע מהמושג 'לצפות' או 'תצפית', כלומר מקום המשקיף על הסביבה ממקום גבוה. ממצאים ארכאולוגיים מעידים על רצף התיישבות יהודית בצפת לפחות מימי הבית השני ובימי המשנה והתלמוד. שמה של צפת הופיע לראשונה בכתבים יהודיים אצל יוסף בן מתתיהו, ערב חורבן הבית השני. לאחר מכן בימי התלמוד הירושלמי, בימי האמוראים, ככל הנראה במאה השלישית והרביעית. השם נשמר במסורת היהודית במרוצת הדורות וכן במסורת הנוצרית והמוסלמית. שגיאות בזיהוי

167 בן יהודה תשמ"ה, עמ' 232; בן יהודה (שם, עמ' 249) כתבה "הספדים המפורסמים בכל הארץ", וכוונתה לערביי צפת.

168 בן עמי 2008, עמ' 18.

169 שיחה עם מר דוד קורן, צפת תשמ"ו.

170 צפת שימשה נקודת ציון חשובה בישראל אף בתקופתנו למידע ארכאולוגי הרחוק ממנה גאוגרפית מרחק רב. לאחר הגילוי הסנסציוני של מזבח יהושע בהר עיבל בידי אדם זרטל (2000, עמ' 105), הופיע המידע ברחבי העולם בדרכים רבות ואף בקיצורים ובטעויות. ב"פילדלפיה ריפורט" נמסר "האם נמצא המזבח של משה יהושע?". צפת, ישראל". ארכאולוגים החופרים בפסגת הר (הכוונה להר עיבל) בגובה 2700 רגל ליד צפת בצפון ישראל גילו מה שנראה כמזבח שמשוה יהושע ציוו ליהודים הקדומים להשתמש בהר עיבל". למרות המרחק הרב בין צפת להר עיבל, ראה הכותב להיאחז בה באחד הגילויים המרשימים והחשובים בארץ בדורנו.

ובהגיית השם היו נפוצות בעיקר בימי הביניים ובעת החדשה, עם שמירה עקיבה על עיקרי השם ושורשיו. המקובלים והדרשנים העניקו לשם צפת משמעויות חדשות באמצעות גימטריות ונוטריקונים, מתוך חידוד לשוני שהשפיע על פרשנות השם במרחב היהודי והביא לידי גיבוש זהות תרבותית ודתית מובהקת. צפת זכתה לכמות נוטריקונים גדולה יותר מרוב היישובים בארץ, מה שמסמל את מעמדה הייחודי בעולם היהודי ובהיסטוריה הכללית של ארץ ישראל.

ביבליוגרפיה

- אבייונה תשי"א
 אבייונה תשכ"ד
 אבייונה וספראי 1974
 אביעם תשמ"ג
 אביעם תשנ"ו
 אביעם 2004
 אדרת תשס"ו
 אהרוני תשי"ח
 אהרוני תשמ"ח
 אהרוני 1992
 אופנהיימר תשנ"א
 אורבך תשל"ב
 אורבך תשל"ג
 אזולאי תר"ך
 אזולאי תשנ"ט
 איזנשטין תרע"ג
 איזנשטין תשי"ב
- מיכאל אבייונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ ישראל (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"א).
- , "כתובת מקיסריה על כ"ד משמרות הכהונים", ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה ז (תשכ"ד), עמ' 24–28.
- מיכאל אבייונה ושמואל ספראי, אטלס כרטא לתקופת בית שני המשנה והתלמוד (ירושלים: כרטא, 1974).
- מרדכי אביעם, "על תפקידם וזיהויים של ביצורי יוסף בן מתתיהו בגליל", קתדרה 28 (תשמ"ג), עמ' 33–46.
- , "בית חשמונאי בגליל", בתוך דוד עמית וחנן אשל (עורכים), ימי בית חשמונאי (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ו), עמ' 251–260.
- Mordechai Aviam, *Jews, Pagans and Christians in the Galile (United Kingdom: University of Rochester Press, 2004).*
- ענת אדרת, איטנרריה בידיש: רשמי מסעות לארץ הקודש במאות הי"ז–י"ח, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ו).
- יוחנן אהרוני, "צפת של תחומים", ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה כב (תשי"ח), עמ' 134–147.
- , ארץ ישראל בתקופת המקרא, גיאוגרפיה היסטורית. מהדורה שנייה. בעריכת ישראל אפעל (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשמ"ח).
- , "קדש (בגליל העליון)", בתוך אפרים שטרן ואיילת לוינון-גלבוץ (עורכים), האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, 7 כרכים (ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, משרד הבטחון, כרטא ירושלים, 1992), כרך 4, עמ' 1342–1343.
- אהרן אופנהיימר, הגליל בתקופת המשנה (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"א).
- אפרים אלימלך אורבך, "צבת–צפת", לשוננו לעם כג (תשל"ב), עמ' 147–148.
- א"א אורבך, "משמרות ומעמדות", תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 304–327.
- אברהם אזולאי, חסד לאברהם (לבוב: עם באור ר' שמשון מאוסטרפוליא, תר"ך).
- , חסד לאברהם (ירושלים: מכון "שערי תורה", תשנ"ט).
- י"ד איזנשטין, "צפת", אוצר ישראל ט (תרע"ג), עמ' 56–60.
- , "ר' אבהו", אוצר ישראל א (תשי"ב), עמ' 14–15.

- מיכאל איש שלום, מסעי נוצרים לארץ ישראל (תל אביב: עם עובד ודביר, תשכ"ו).
- יואל אליצור ועמוס פריש, "בפתחי שערים, אמונה ומדע בפרשנות המקרא: עקרונות, תחומים ומגמות", בתוך יואל אליצור ועמוס פריש (עורכים), יהודה אליצור, ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס), עמ' 11–21.
- יהודה אליצור, דעת מקרא – שופטים (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ו).
- יואל אליצור, "זיהויין של "ארץ צוף" ו"הרמה" עיר שמואל", בתוך זאב ח' ארליך (עורך), לפני אפרים ובנימין ומנשה: קובץ מחקרים ותגליות בגיאוגרפיה היסטורית (ירושלים: המועצה האזורית מטה בנימין, מרכז פדגוגי המדרשה בארץ בנימין בית ספר שדה עפרה, תשמ"ה), עמ' 101–115.
- , שמות מקומות קדומים בארץ ישראל: השתמרותם וגלגוליהם, האקדמיה ללשון העברית (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"ב).
- יצחק אלפסי, שאלות ותשובות רבנו יצחק אלפסי ז"ל. מהדורת זאב וואלף לייטער (פיטסבורג: מכון הרמב"ם, תשי"ד).
- דוד אמיר, "קריתים", אנציקלופדיה מקראית, 7 כרכים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו), כרך ז, עמ' 273.
- מיכאל ארליך, "מגוש חלב לצפת: על נודדי מרכז היישוב היהודי בגליל העליון בימי הביניים", ירושלים וארץ ישראל 12–13 (תש"ף), עמ' 357–370.
- חנן אשל, "שבר כתובת של כ"ד משמרות הכהנים מנצרת?", תרכ"ן סא (תשנ"ב), עמ' 159–161.
- אשתורי הפרחי, כפתור ופרח. מהדורת צבי הירש עדלמאן (ברלין: דפוס "זיטענפעלד, תרי"א).
- , כפתור ופרח, כרך א. מהדורת אברהם משה לונץ (ירושלים: אברהם משה לונץ, תרנ"ז).
- אליהו ביטון, עיר הצב"י (ירושלים: המחבר, תשנ"ו).
- נתיבה בן יהודה, מבעד לעבותות (ירושלים: דומינו, תשמ"ה).
- ירון בן נאה, "שליחות ר' אברהם שלום ור' יוסף מטראני לסיוע צפת", בתוך ש' רו (עורך), קובץ הציונות הדתית, במלאת מאה שנה ליסוד "המזרחי" (ירושלים: הסתדרות המזרחי-הפועל המזרחי, המרכז העולמי, תשס"ב), עמ' 234–240.
- יחיאל בן נון, "הגיית צפת – צבת וטעמה", לשוננו לעם כד (תשל"ג), עמ' 169–172.
- יובל בן עמי, יום בעיר (תל אביב: מפה, 2008).
- יצחק בן צבי, ארץ ישראל ויישובה: בימי השלטון העותמאני (ירושלים: מוסד ביאליק, תשט"ו).
- אהרון ברנשטיין, "מערת האלשיך הקדוש", בבית העלמין העתיק של צפת קווים להתפתחותה של מסורת, חיבור לשם קבלת התואר מוסמך (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2001).
- יוסף ברסלבי, "קטעי גניזה על אודות צפת, גוש חלב, עבלין ועקרבה", ידיעות בחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה ט/ב–ג (תש"ב), עמ' 55–60.
- , לחקר ארצנו: עבר ושרידים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשי"ד).
- איש-שלום תשכ"ו
- אליצור ופריש תש"ס
- אליצור תשל"ו
- אליצור תשמ"ה
- אליצור תשע"ב
- אלפסי תשי"ד
- אמיר תשל"ו
- ארליך תש"ף
- אשל תשנ"ב
- אשתורי תרי"א
- אשתורי תרנ"ז
- ביטון תשנ"ו
- בן יהודה תשמ"ה
- בן נאה תשס"ב
- בן נון תשל"ג
- בן עמי 2008
- בן צבי תשט"ו
- ברנשטיין 2001
- ברסלבי תש"ב
- ברסלבי תשי"ד

- גולדשמידט תשכ"ח דניאל גולדשמידט, סדר הקינות לתשעה באב כמנהג פולין וקהילות האשכנזים בארץ ישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ח).
- גיל תשמ"ג משה גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634–1099), כרך ב (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב ומשרד הבטחון, תשמ"ג).
- גל תשמ"ט צבי גל, "גיא יפתחאל – הגבול בין אשר לזבולון", קתדרה 50 (תשמ"ט), עמ' 47–50.
- גל 1990 ---, הגליל התחתון – גיאוגרפיה יישובית בתקופת המקרא (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד והחברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, 1990).
- גלילי 2017 זאב גלילי, בריחה מצפת (רמת גן: זאב גלילי, 2017).
- גרן תשמ"ז יקטור גרן, תיאור גיאוגרפי, היסטורי וארכיאולוגי של ארץ-ישראל, כרך ז: הגליל (ב), תרגום חיים בן עמרם (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשמ"ז).
- דה האז תשל"ו יעקב דה האז, תולדות ארץ ישראל מן הכיבוש הרומאי ועד הכיבוש הבריטי (תל אביב: הוצאת "לדורי", תשל"ו).
- דיגן תשל"ג ריינר דיגן, "כתובת מתימן על כ"ד משמרות הכהנים", תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 302–303.
- דלליעמוס 2013 עדנה דלליעמוס, "צפת – דוח סופי", חדשות ארכיאולוגיות 125 (2013), https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=5392&mag_id=120
- דמתי תשס"ד עמנואל דמתי, "ח'אן על באשה (חאן היהודים) לאור חפירות ההצלה בצפת, 1996", עתיקות 46 (תשס"ד), עמ' 113–137.
- דמתי וסטפנסקי תשנ"ב עמנואל דמתי ויוסי סטפנסקי, "צפת רמת רזים", חדשות ארכיאולוגיות צז (תשנ"ב), עמ' 14–16.
- דמתי וסטפנסקי תשנ"ו עמנואל דמתי ויוסי סטפנסקי, "מערת קבורה מתקופת הברונזה התיכונה 2 במורדות הר כנען (ואדי חמרה)", עתיקות 29 (תשנ"ו), עמ' 1–29.
- דמתי ושי תשס"ג עמנואל דמתי ועודד שי, "אתרים מן התקופות הממלוכית והעות'מאנית", אריאל 157–158 (תשס"ג), עמ' 161–180.
- דר 1994 שמעון דר, תולדות החרמון: אתרים ומקדשים של היטורים (רעננה: הקיבוץ המאוחד והחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, 1994).
- דרורי תשס"ג יוסף דרורי, "ביבס וכיבוש צפת", בתוך יהושע בן אריה ואלחנן ריינר (עורכים), וזאת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה, מוגשים ליהודה בן פורת (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ג), עמ' 409–423.
- הברמן תשכ"ב א"מ הברמן, תולדות הדפוס בצפת (תל אביב: המוזיאון לאומנות בצפת, תשכ"ב).
- הברמן תשע"א אברהם מאיר הברמן, "השירה הספרדית", בתוך אביגדור שנאן (עורך), תלמוד מאיר קובץ מאמרים (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשע"א), עמ' 143–165.
- היליר תשט"ז דב היליר, "הקדמה לספר טוביה", בתוך אברהם כהנא (עורך), הספרים החיצוניים, כרך ב (תל אביב: מקורות, תשט"ז).
- הירשברג תשי"ט ח"ז הירשברג, "ראשית יישובה של צפת וגליליה", ידיעות החברה לחקר ארץ ישראל ועתיקותיה כג (תשי"ט), עמ' 76.

- הירשברג תשמ"א ---, "על הכתובות היהודיות החדשות שנתגלו בתימן", בתוך יוסף נוה (עורך), ליקוטי תרביץ ב: מקראה על כתובות יהודיות (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"א), עמ' 288–295.
- הצפירה תרנ"ט הקוראן 2016 "מכתבים מגליל עליון בא"י, ב' צפת", הצפירה (ה' בסיון תרנ"ט), עמ' 4–5. הקוראן, תרגום אורי רובין (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור על שם חיים רובין, 2016).
- הראובני 1999 עמנואל הראובני, לקסיקון ארץ-ישראל (ישראל: ידיעות אחרונות ספרי חמד, 1999).
- הראל וניר תש"ו הראל תשס"ה מנשה הראל ודב ניר, גיאוגרפיה של ארץ ישראל (תל אביב: עם עובד, תש"ו). מנשה הראל, קדמוניות נופי ארץ ישראל: הביוגרפיה של העם על-פי הגיאוגרפיה של הארץ (אור יהודה: זמורה ביתן, תשס"ה).
- וילנאי תשכ"ט זאב וילנאי, אריאל – אנציקלופדיה לידיעת הארץ, כרך ב (תל אביב: ספריית השדה, 1969).
- וילנאי תשל"ט ---, אריאל – אנציקלופדיה לידיעת הארץ, כרך ז (תל אביב: עם עובד – תרבות וחינוך, תשל"ט).
- וילנאי תש"ם זיו תשנ"ב ---, מדריך הגליל (ירושלים: אריאל-אחיזעבר, תש"ם). יהודה זיו, "מלחמת השמות", ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה כג (תשנ"ב), עמ' 371–376.
- זרטל תשנ"ט אדם זרטל, "פחוות שמרין בתקופות הפרסית וההלינסטית", בתוך יצחק אבישור ורוברט דויטש (עורכים), מיכאל: מחקרים בהיסטוריה באפיגרפיה ובמקרא לכבוד פרופ' מיכאל הלצר (תל אביב-יפו: מרכז ארכיאולוגי, תשנ"ט), עמ' 75–98.
- זרטל תש"ס זרטל 2000 ---, "עיוני עירון", קתדרה 97 (תש"ס), עמ' 7–24. ---, עם נולד, המזבח בהר עיבל וראשית ישראל (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2000).
- טובנהויז תשי"ט טובי תשל"ב טל תשע"ד אפרים טובנהויז, בנתיב היחיד (תל אביב: הפועל המזרחי, תשי"ט). יוסף טובי, "לעניין 'צבת – צפת'", לשוננו לעם כג (תשל"ב), עמ' 259–258. אורי טל, ארץ ישראל במקורות הערביים מימי הביניים 634–1517 (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשע"ד), עמ' 253–254.
- טריסטראם 1865 Henry Baker Tristram, *The Land of Israel* (London: Society for Christian Knowledge, 1865).
- טריפון תש"ן דליה טריפון, "האם עברו משמרות הכהנים מיהודה לגליל אחרי מרד בר כוכבא", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 77–93.
- יוסף בן מתתיהו תשכ"ג יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגום אברהם שליט (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ג).
- יוסף בן מתתיהו תשכ"ד ---, תולדות מלחמת היהודים, תרגום י"נ שמחוני (תל אביב: מסדה, תשכ"ד).
- יחיאל של"ו יערי תש"ג יערי תש"ו יחיאל בן ר' ידידיה, פרקי אבות (קראקא: ליקוטים בסוף הספר, של"ו). אברהם יערי, אגרות ארץ ישראל (תל אביב: ההסתדרות הציונית וגזית, תש"ג). ---, מסעות ארץ ישראל (תל אביב: ההסתדרות הציונית וגזית, תש"ו).

- ירושלם תשס"ב אסתר ירושלם, "מאגדות צפת ונפלאותיה", אריאל 157–158 (תשס"ב), עמ' 235–242.
- ישראל תרע"א ישראל משקלוב, פאת השולחן. מהדורת אברהם משה לונץ (ירושלים: אברהם משה לונץ, תרע"א).
- כהנא תשל"ט טוביה כהנא, "הכהנים למשמרותיהם ולמקומות התיישבותם", תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 9–29.
- לביא תשס"ט אוריאל לביא, עטרת דבורה א (קשת: אוריאל לביא, תשס"ט).
- לונץ תשל"ט אברהם משה לונץ, מורה דרך בארץ ישראל. מהדורה שנייה (ירושלים: אריאל, תשל"ט).
- ליבנר תשס"ד עוזי ליבנר, ההיסטוריה היישובית של הגליל המזרחי בתקופות ההלניסטית, הרומית והביזנטית לאור ממצאי סקר ארכאולוגי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד).
- ליבנר 2009 Uzi Leibner, *Settlement and History in Hellenistic, Roman and Byzantine Galilee* (Tubingen, Germany: Mohr Siebeck, 2009).
- ליברמן תשנ"ג שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר זרעים חלק ב (ירושלים: בית מדרש לרבנים אמריקה, תשנ"ג).
- ליונשטאם תשי"ד שמואל אפרים ליונשטאם, "גיא צפתה למרשה", אנציקלופדיה מקראית, 9 כרכים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ד), כרך ב, עמ' 480.
- לעווזאהן תש"ה שלמה לעווזאהן, מחקרי ארץ (תל אביב: מחברות, תש"ה).
- לשם תשפ"א שי לשם, שמות יישובים ואתרים בגליל הפרנקי, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א).
- מאהלר תשט"ז רפאל מאהלר, דברי ימי ישראל בדורות האחרונים, חלק 1, ספר 4 (מרחביה: ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, תשט"ז).
- מוטיוס 1983 Hans-Georg Mutius, *Der Josua-Kommentar des Tanchum Ben Josef ha-Jeruschalmi, Judaistische Texte und Studien*, Band 9, Georg Olms Verlag (New York: Hildesheim Zurich, 1983).
- מזר תשי"ט בנימין מזר, "הכינוס הארצי הי"ד לידעת הארץ (צפת)", ט"ז תשרי תשי"ט, 30 בספטמבר 1958, ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה כג (תשי"ט), עמ' 73–80.
- מייזלר תש"ה בנימין מייזלר, "מחקרים טופוגרפיים", ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה יא (תש"ה), עמ' 35–41.
- מיכלין תרע"ד מ' מיכלין, "צפת ופלך צפת", מוריה (כ"ד בסיון תרע"ד), עמ' 2.
- מירון תשס"ו אייל מירון, "צפת וסביבתה בעת העתיקה", בתוך אייל מירון (עורך), צפת וכל נתיבותיה: לסייר עם יד יצחק בן-צבי (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ו), עמ' 4–6.
- מירון 2010 אייל מירון, "צפת הקדומה בין ארכאולוגיה למקורות היסטוריים", בתוך אלי שילר (עורך), מצפת לירושלים: ספר שושנה הלוי (ירושלים: אריאל, 2010), עמ' 221–228.
- מלמד תש"י ע"צ מלמד, האונומסטיקון לאבסביוס (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"י).

- מערכת תשל"ב מערכת, "צפת", אנציקלופדיה מקראית, 9 כרכים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ב), כרך ו, עמ' 764.
- מרגליות ואיזנברג תשל"ה "ר' זירא", בתוך מרדכי מרגליות ויהודה איזנברג (עורכים), אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים (תל אביב: יבנה ספרי חמד, תשל"ה).
- משורר תשכ"ו יעקב משורר, מטבעות היהודים בימי בית שני (תל אביב: עם הספר, תשכ"ו).
- נאמן תשל"ג יהודה נאמן, "צפת – יישוב לוט בערפל (ימי בית שני, המשנה והתלמוד)", סיני קיב (תשל"ג), עמ' קסו-קעד.
- נוה תשל"ח יוסף נוה, על פסיפס ואבן, הכתובות הארמיות והעבריות מבתי כנסת עתיקים (ירושלים: החברה לחקר ארץ ישראל ועתיקותיה כרטא ספרית מעריב, תשל"ח).
- נויבאואר 1967 Adolf Neubauer, *La Geographia du Talmud* (Hildesheim: Georg Olms, 1967)
- ניסים תש"י ניסים בן ר' ראובן גירונדי, שו"ת הר"ן (ניו יורק: חיים צימערמאן, תש"י).
- סוקניק תרפ"ו אלעזר ליפא סוקניק, "שלש כתבות יהודיות עתיקות מארץ ישראל", מאסף ציון א (תרפ"ו), עמ' 16–17.
- סטפנסקי תש"ס יוסי סטפנסקי, "הכתובת 'יוסף בן אלעזר בן שילא איש חורשה' מטבריה", מחקרי יהודה ושומרון ט (תש"ס), עמ' 135–146.
- סטפנסקי תשס"ג ---, "צפת וסביבתה בתקופות הקדומות", אריאל 157–158 (תשס"ג), עמ' 58–51.
- סטפנסקי 2017 ---, "צפת, מורדות גבעת המצודה", חדשות ארכיאולוגיות 119 (2017), https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=509&mag_id=112
- סמיטליין 2015 הווארד סמיטליין, "חורבת צפת עדי (מזרח)", חדשות ארכיאולוגיות 127 (2015), https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=24890&mag_id=122
- סמיטליין ושטרן 2004 הווארד סמיטליין ועדנה שטרן, "חורבת צפת עדי", חדשות ארכיאולוגיות 116 (2004), עמ' 7–9. https://www.hadashot-esi.org.il/report_detail.aspx?id=9-7-5&mag_id=108
- סערוני 1961 י' סערוני, נסים בצפת (תל אביב: ספרית עם עובד, 1961).
- ספר טוביה 1959 "Liber Tobiae", in *Bibliorum Sacrorum* (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1959).
- ספראי תשמ"א זאב ספראי, פרקי גליל בתקופת המשנה והתלמוד (מעלות: מדרשת "שורשים" המדרשה ליהדות ע"ש אביעד יפה, האגף לתרבות תורנית משרד החינוך, תשמ"א).
- ספראי תשמ"ה ---, פרקי גליל: בימי המשנה והתלמוד (מעלות: קרית חנוך, המדרשה ליהדות ע"ש אלעד יפה, תשמ"ה).
- ספראי תשל"ג ---, "מתי עברו הכהנים לגליל? תגובה למאמרה של דליה טריפון", תרביץ סב (תשל"ג), עמ' 287–292.
- סתהון תרס"ח חיים סתהון, ארץ חיים (ירושלים: דפוס מ' עזריאל, תרס"ח).
- עדי נוסח תשס"ג עדי נוסח תקליטור, המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן: גרסה 5 (רמת גן: בית מדרש לרבנים באמריקה ואוניברסיטת בראילן, תשס"ג).

- עירשי תשס"ד
 עודד עירשי, "עטרת ראשו כהוד המלוכה צנוף צפירת שש לכבוד ולתפארת",
 בתוך ישראל ל' לוי (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל
 הביזנטית-נוצרית (ירושלים: מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, יד יצחק בן צבי,
 תשס"ד), עמ' 67–106.
- עמיצור תשס"ג
 עמיצור תשס"ו
 חגי עמיצור, "סקירה כללית", אריאל 157–158 (תשס"ג), עמ' 41–50.
 ---, אחוזות ובתי אחוזה בארץ ישראל בתקופה הרומית-ביזנטית, חיבור לשם
 קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ו).
 גרדעון פוקס, "היישוב היהודי בגליל העליון למן הכבוש האשורי ועד לסיפוח
 הגליל למדינה החשמונאית", בית מקרא 26 א [פד] (תשמ"א), עמ' 93–97.
A New English Translation of the Septuagint, Edited by Albert Pietersma
 and Benjamin G. Wright (New York: Oxford, 2007).
 פירסמה ורייט 2007
- פינס תרצ"ט
 ר' יחיאל מיכל פינס, בנין הארץ, ערכו דוד ילין ויוסף מיוחס, כרך ב, ספר ב (תל
 אביב: דביר, תרצ"ט).
- פריטצ'רד 1969
 פריטצ'רד 1969
Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (3rd Edition),
 Edited by J. B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1969).
 רפאל פרנקל, "נחלת שבט אשר: אתרים וגבולות", קתדרה 91 (תשנ"ט), עמ' 1–
 30.
- פרס תשט"ו
 פרס תשט"ו
 ישעיהו פרס, ארץ ישראל אנציקלופדיה טופוגרפית-היסטורית, כרך ד (ירושלים:
 מוסד הרב קוק שעל יד המזרחי העולמי וראובן מס, תשט"ו).
 יום טוב צהלון, שאלות ותשובות, כרך ב (ירושלים: ללא הוצאה, תשכ"ח).
- צהלון תשכ"ח
 צפת 1987
 "Safad", in M. Th. Houtsma and T.W. Arnold, R. Basset and R.
 Hartmann (eds.), *The First Encyclopaedia of Islam*, 1913–1936, vol. 7
 (Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1987), p. 51–52.
- קושק 1971
 קושק 1971
 Arnolf Kuschke, "Kleine Beitrage zur Siedlungsgeschichte der Stamme
 Asser und Juda", *The Harvard Theological Review*, 64 (1971), pp. 291–
 313.
- קיסטר תשנ"א
 קליין תשנ"ז
 מנחם קיסטר, "מסורות-אגדה וגלגוליהן", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 179–224.
 יעקב קליין, "'שאלו שלום ירושלים' – מקור השם 'ירושלים' ומשמעותו", דף
 שבועי 186 (תשנ"ז), <https://www2.biu.ac.il/JH/Parasha/bechuko/klein.htm>.
- קליין תרפ"ה
 קליין תרפ"ו
 קליין תרצ"ט
 קליין תשכ"ז
 קליין-פרנקה תש"ס
 שמואל קליין, "איך נתיישב הגליל אחרי חורבן ביתר", ידיעות המכון למדעי
 היהדות א (תרפ"ה), עמ' 68–75.
 ---, "הערות לכתבות הקודמות", מאסף ציון א (תרפ"ו), עמ' 20.
 שמואל קליין, ספר הישוב, כרך ראשון, חלק ראשון (ירושלים: החברה הא"י
 להיסטוריה ואתנוגרפיה, מוסד ביאליק ע"י דביר, תרצ"ז).
 ---, ארץ הגליל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ז).
 אביבה קליין-פרנקה, "על משמרות-הכהנים, המסורת ותולדות יהודי תימן",
 בתוך אבשלום מזרחי (עורך), בדרך לא סלולה, עובדיה בן שלום, משעול חיים
 ומפעל חיים, (נתניה: אגודה לטיפוח חברה ותרבות, תיעוד ומחקר, תש"ס), עמ'
 326–362.

- Georg Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1892).
 קמפמאייר 1892
- צבי קפלן, "ר' זירא", האנציקלופדיה העברית, 19 כרכים (ירושלים: ספרית הפועלים, 1988), כרך א, עמ' 779–780.
 קפלן תשמ"ח
- יהודה קרמון, "השימוש החקלאי בקרקע בהרי צפת", ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה כד (תש"ך), עמ' 210–228.
 קרמון תש"ך א
- , "דרכי התחבורה בהרי צפת בהתפתחותן ההיסטורית", ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה כד (תש"ך), עמ' 240–249.
 קרמון תש"ך ב
- יואל רבא, ארץ ישראל בתיאורי נוסעים רוסיים (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשמ"ז).
 רבא תשמ"ז
- מנחם מנדל רבין, מסע מירון (ירושלים: אושא, תשכ"ו).
 רבין תשכ"ו
- א"ז רבינוביץ, "גבול הגליל העליון, העיר צפת", חבצלת (י"ז בכסלו תרס"ט), עמ' 2.
 רבינוביץ תרס"ט
- רפאל רבינוביץ, דקדוקי סופרים (ניו יורק: מ. פ. פערס ע"י מ. ז. ובנו י. מ. פולק, תשל"ז).
 רבינוביץ תשל"ז
- ישראל רוזנסון, "ערים מוקפות חומה – רשימה אקראית או טקסט מגמתי?", סידרא יז (תשס"א), עמ' 205–216.
 רוזנסון תשס"א
- אנסון רייני, "שם, שמות מקומות", אנציקלופדיה מקראית, 9 כרכים (ירושלים: מוסד ביאליק תשמ"ב), כרך ח, עמ' 11–29.
 רייני תשמ"ב
- אלחנן ריינר, "צפת", האנציקלופדיה העברית, 19 כרכים (ירושלים: ספרית פועלים, 1988), כרך כז, עמ' 856–859.
 ריינר 1988
- ר' משה ריישר, שערי ירושלים (ירושלים: מגדלי ארנ"ן, תשס"ח).
 ריישר תשס"ח
- שלמה יהודה רפפורט, "מכתב ט", כרם חמד ו (תר"א), עמ' 112–119.
 רפפורט תר"א
- ינון שבטיאל, מקלטי מצוקים ומערכות מסתור בגליל בתקופה הרומית הקדומה (ירושלים: ספריית הילל בן חיים הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ה).
 שבטיאל תשע"ה
- Moise Schwab, *Le Talmud De Jerusalem*, vol. 6 (Paris: Maisonneuve, 1969).
 שוואב 1969
- עמיחי שוורץ, "במפתו וברגליו – על אשתורי הפרחי כגאוגרף היסטורי", בתוך ישראל רוזנסון ושלמה גליקסברג (עורכים), רבי אשתורי הפרחי: חלוץ חוקרי ארץ ישראל, (ירושלים: הוצאת אפרתה, תשע"ה), עמ' 171–273.
 שוורץ תשע"ה
- נתן שור, תולדות צפת (תל אביב: עם עובד, תשמ"ג).
 שור תשמ"ג
- שניאור זלמן שזר, אורי הדורות (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"א).
 שזר תשל"א
- אפרים שטרן, "קדש, תל (בעמק יזרעאל)", בתוך אפרים שטרן ואיילת לוינון גלבוע (עורכים), האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, 7 כרכים (ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, משרד הבטחון, כרמא, 1992), כרך 4, עמ' 1347–1348.
 שטרן 1992
- חיים שלי, תרגום לעברית של נוסח B של תרגום השבעים לנביאים ראשונים (ירושלים: הוצאת שלי בחסות "החברה לחקר המקרא", תשמ"ג).
 שלי תשמ"ג
- נתן שלם, אסופת מחקרים (ירושלים: קרית ספר, תשל"ד).
 שלם תשל"ד
- פנחס שפירא, אמרי פנחס השלם (בני ברק: יחזקאל שרגא פרנקל, תשס"ג).
 שפירא תשס"ג

- שפירא תשס"ה אמנון שפירא, "העיר 'בתוליה' (ספר יהודית ד:ו) – שם גאוגרפי או פיקציה ספרותית?", מחקרי יהודה ושומרון יד (תשס"ה), עמ' 67–76.
- ששון תשע"ה אבי ששון, "שני ראשונים – כה רחוקים, כה קרובים – שקיעין אשתוריים בכתיבתו של יהוסף שווארץ, בעל 'תבואות הארץ'", בתוך ישראל רוזנסון ושלמה גליקסברג (עורכים), רבי אשתורי הפרחי: חלוץ חוקרי ארץ ישראל (ירושלים: הוצאת אפרתה, תשע"ה), עמ' 153–170.
- תדמור תשכ"ח חיים תדמור, "כיבוש הגליל ביד תגלת פלאסר הג' מלך אשור", בתוך ח"ז הירשברג וי' אבירם (עורכים), כל ארץ נפתלי (ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשכ"ח), עמ' 62–67.
- תוספתא תשנ"ג תוספתא. מהדורת שאול ליברמן (ירושלים: בית מדרש לרבנים שבאמריקה, תשנ"ג).

עומרי יצחק עבאדי

רבי חנינא בן דוסא והעלאת האבן למקדש - הרקע הריאלי מאחורי המעשה הפלאי

הסיפור

"חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב" (משלי כב, כט): מעשה בר' חנינא¹ בן דוסא שראה בני עירו מעלין נדרים ונדבות לירושלם, אמ' הכל מעלין נדרים ונדבות ואני איני מעלה דבר. מה עשה, יצא למדבריה של עירו² וראה שם אבן אחת, ישב וסתתה וכתתה וסדקה ואמ' עלי להעלותה לירושלם. בקש לשכור לו פועלים ונזדמנו לו חמשה בני אדם. אמ' להם מעלין אתם לי אבן זו לירושלם. אמרו לו תן לנו חמשים מנה סלעין ואנו מעלים אותה לירושלם. בקש לתן להם ולא נמצא בידו דבר, הניחוהו והלכו להם. זימן לו הקב"ה חמשה מלאכים בדמות חמשה בני אדם. אמ' להם אתם מעלין לי את האבן הזו לירושלם. אמרו לו תן לנו ה' סלעים ואנו מעלין אבנך לירושלם ובלבד שתתן ירך עמנו ואצבעך. נתן אצבעו עמהן ונמצאו עומדין בירושלים. בקש לתן להם שכרם ולא מצאם. נכנס ללשכת הגזית ושאל בשבילם. אמרו לו דומה שמלאכי השרת העלו אבנך לירושלם. קראו עליו המקרא הזה חזית איש מהיר במקלאכתו לפני מלכים יתיצב, אל תקרי לפני מלכים אלא לפני מלאכים.³

בספרות חז"ל מובאים סיפורים רבים על אודות דמותו הפלאית של רבי חנינא בן דוסא (להלן: רחב"ד), חכם מראשוני התנאים, שחי עוד בזמן שבית המקדש עמד על תילו.⁴ רוב הסיפורים עליו

1 בשיר השירים רבה כתוב רק 'רבי חנינא'.

2 בשיר השירים רבה, כ"י וטיקן 76, כתוב 'פי', 'ברחובה של עיר'. בילקוט שמעוני: "יצא לעיר וראה אבן אחת ופתחה ומרקה ואמר להעלותה לירושלים". הילקו"ש מדלג על קטע החיפוש, ואומר שמייד ברגע שביקש להעלותה לירושלים 'נזדווגו לו' חמשת המלאכים בדמות בני אדם.

3 קהלת רבה א, א; א. הנוסח מצוטט מתוך קהלת רבה תשע"ז, עמ' 2-5. כיוון שאין זה מאמר פילולוגי, העדפתי שלא לציין את כל שינויי הנוסח אלא רק בעניינים מיוחדים. המקבילות העיקריות לסיפור מופיעות בשיר השירים רבה א, ד; קהלת רבה א, א; ילקוט שמעוני על נ"ך תתק"ס, י"ט. גרסה אחרת של הסיפור השונה במידה ניכרת, מובאת בתוך דשא תשע"ז, עמ' רנד: "שוב מעשה בר' חנינא בן דוסא, פעם אחת מצא אבן טובה וכת בני אדם נאין. אימר, מי מוליך לבית המקדש ואתן לו שכרו. אמרו לו, אנו מוליכין אתה. וכשביקש ליתן להם שכרן, בקשם ולא מצאן, והרגיש בהם שמלאכי השמים הם."

4 רבי חנינא בן דוסא מוזכר שלוש פעמים במשנה (ברכות ה, ה; אבות ג, ט-י; סוטה ט, טו), פעמיים בתוספתא (ברכות ג, כ; סוטה ט, ה) במכילתא (יתרו ב), במספר ברייתות בשני התלמודים (ירושלמי ברכות ה, א, ח; דמאי ג, יד; בבלי ברכות לג ע"א, לד ע"ב; עירובין כט ע"ב; תענית כה ע"א; יבמות קכא ע"ב; סוטה מט ע"ב; פסחים

היו על מעשי ניסים שקרו לו בזכות חסידותו, פרישותו, עוניו וכוח תפלתו – "כעבד לפני המלך".⁵ על מעמדו וההערכה הגדולה כלפיו מראשי הרבנים אפשר ללמוד מרבן גמליאל שביקש ממנו להתפלל לרפואת בנו החולה.⁶ במעשה שלפנינו רחב"ד ביקש להעלות נדבה כלשהי לבית המקדש בירושלים, אך מרוב עניותו לא היה יכול להעלות קורבן עולה או שלמים. ואולם דבר זה לא מנע ממנו להשלים את מחשבתו. הוא יצא בזריוות אל מחוץ לעיר ("למדברה של עירו", לפי הנוסח שלנו) ושם מצא אבן גדולה. רחב"ד סיתת את האבן, שייף וייפה אותה עד שהייתה ראויה להיות מתנה למקדש, ומשסיים את המלאכה ביקש להעלותה לירושלים.⁷

הפועלים שנקרו בדרכו דרשו תשלום גבוה על סחיבת האבן, ולכן זימן לו הקב"ה חמישה מלאכים בדמות אדם שהסכימו לסחוב את האבן תמורת סכום מועט של חמישה סלעים, בתנאי שגם הוא יישא איתם בעול. רחב"ד עשה כדבריהם, נתן ידו עימיהם מתחת לאבן, ובדרך נס מצא עצמו בן רגע עם האבן בירושלים. כאשר ביקש רחב"ד לתת לפועלים את שכרם ולא מצאם. פנה לחכמים היושבים בלשכת הגזית שבבית המקדש,⁸ ושאל מה עליו לעשות עם הכסף שהוא חייב לשלם. כששמעו מפיו את דבר המעשה שאירע לו הודיעו לו החכמים כי מלאכי השרת הם שהעלו איתו את האבן לירושלים.

בעוד מקורם של רוב האזכורים של רחב"ד בספרות התנאית ובסיפורי המעשים עליו הוא בתלמודים,⁹ סיפור זה מגיע אלינו ממקור מאוחר – מפתחתא של מדרש קהלת רבה ושיר השירים רבה (מדרשי 'וחזית'). שני מדרשים אלה שנערכו בארץ ישראל בתקופה מאוחרת דייה, בסביבות המאה החמישית–השביעית לסה"נ,¹⁰ הכילו לא מעט חומרים מדרשיים קדומים שכמה מהם השתמרו רק שם. לפי קדרי, הפתחתאות של שני מדרשי האגדה האלה הן תוספת מאוחרת לגוף המדרש

קיב ע"ב) ובמדרשים (מדרש תנחומא ויגש ג, ב). למחקר חשוב על דמותו כחסיד ופירוש בעולמם של חכמים בימי המשנה, ראו: ספראי תשמ"ה. למחקרים על הצד הספרותי של אגדה זו ראו: קושלבסקי 2003; שטיין 2016. שמו של רבי חנינא בן דוסא מופיע אף על קערות השבעה בבליות, ראו: שקד, פורד ובהירו 2003, קערות מס' 1-12.

5 בבלי ברכות לד ע"ב, ומתומצת כבר במשנה ברכות ה, ה. קבלת תפילת החסיד אצל הבורא הייתה אחד המוטיבים המרכזיים של חסידים ואנשי מעשה בימי הבית השני. עוד שני סיפורים מפורסמים הם תפילתו של חוני המעגל (משנה תענית ג, ח) ותפילתו של ישו (יוחנן ד, 26; מתי ז, 13; ליבאניוס יח, 177: 51).

6 ירושלמי ברכות ה, ה; בבלי לד ע"ב.

7 בעניין המקום שממנו רצה להעלות את האבן לירושלים, לדעת ספראי (תשכ"ה, עמ' 48-49), מדובר בעירו ערב המזוזה עם הכפר עראבה בגליל התחתון, שבו נמצא גם ציון הקבר המסורתי של רחב"ד, אך באותה מידה ייתכן שהאירוע הפלאי התרחש ביהודה.

8 משנה מדות ה, ד.

9 ובייחוד בקובץ המעשים שבבבלי תענית כד ע"ב-כה ע"א.

10 דיון בתארוך קהלת רבה ראו במבוא של המהדורה המדעית: קהלת רבה תשע"ז.

המקורי, כך שהאגדה על רחב"ד אינה חלק בלתי נפרד מהחיבור המקורי, אלא שילוב מאוחר בגוף המדרש.¹¹

עם זאת קדרי מדגישה שאיחורן של הפתיחתאות נוגע רק לשלב העריכה שלהן, ואינו סותר את קדמותן של המסורות המשולבות בהן. בין המאמרים שבפתיחתאות, לשיטתה, יש גם חומרים תנאיים מוכרים, וגם כאלה שאינם מוכרים ממקורות קדומים. בעניין מעשה העלאת האבן של רחב"ד קדרי סוברת, בהשפעת לרנר, שעל אף שהמעשה נעדר מהספרות התנאית, עדיין מדובר בסיפור קדום שהיה חלק מקובץ תנאי שארג יחד את כל הסיפורים על רחב"ד.¹²

אם אכן מדובר בסיפור בעל גרעין קדום, כפי שטענו לרנר וקדרי, אולי אפשר להרחיק לכת ולהציע כי זהו סיפור עממי קדום שהשתמר עוד משלהי ימי הבית השני. מטרתו של הסיפור הייתה לא רק לפאר את דמות הצדיק, אלא גם לספר בשבח הניסים והפלאות שקרו לאבותינו במהלך בניין הבית.¹³

על בסיס טענה זו אבקש להוסיף עוד נדבך לטענתי, ולהציע בזהירות כי במעשה העלאת האבן של רחב"ד למקדש משוקעת עדות למפעל הבנייה הארוך והאינטנסיבי של מתחם המקדש והר הבית בשלהי ימי הבית השני (סוף המאה הראשונה לפנה"ס ועד שנת 70 לסה"נ).¹⁴ ועוד זאת, אם נסיר לרגע את העטיפה האגדית והפנטסטית מהסיפור, נראה שאפשר למצוא לפעולת הקדשת אבן הבניין בידי רחב"ד מקבילות במקורות הספרותיים ובמצא הארכאולוגי, כלומר הרקע הריאלי של הסיפור היה יכול להשתלב יפה עם המציאות בירושלים של שלהי ימי הבית השני.

תופעת הקדשת האבנים לבניין המקדש במקורות הספרותיים

כאשר השלים רחב"ד את הכנת האבן הוא אמר: "עליי להעלותה לירושלים". אמרה זו בלשון חז"ל מתכוונת להקדשת האבן כנדר למקדש.¹⁵ העלאת נדרים ונדבות מגוונים למקדשים, ואפילו של אבנים, הייתה נוהג רווח ומקובל בעולם היווני והרומי.¹⁶ גם בית המקדש בירושלים לא היה שונה בעניין זה, וקיבל את תרומות המאמינים בידיים פתוחות.

11 קדרי תשס"ו.

12 לפי לרנר ייתכן שמדרשי רבי חנינא בן דוסא השתמרו כקובץ עצמאי. אולי אפשר לראות קבצים אלה באוסף המדרשים על רחב"ד, המובא בספרו של דשא תשע"ז.

13 ראו למשל את ההקבלות בין סיפורי הניסים שקרו במקדש לעומת הניסים שקרו במקדשים בעולם היווני-רומי אצל הלוי תשל"ה, עמ' 180-185, 197-204.

14 טענה זו אף הציע בקיצור ספראי תשכ"ה.

15 ראו פירוש רד"ל לשיר השירים רבה א, א, וראו לשון זו במשנה קנים א, א: "איזהו נדר? האומר הרי עלי עולה. ואיזהו נדבה? האומר הרי זו עולה."

16 על נדבות ותרומות למקדשים בעולם הרומי בכלל ראו: דילון 2013. אחת הדוגמאות המתועדות בספר היא של אדם שחלם שנרפא, ובחלומו אל הרפואה היווני אסקלפיוס ציווה עליו להביא למקדש אבן גדולה ככל יכולתו. כשהתרפא, הוא הביא את האבן למקדש והניחה לפני המזבח (שם, עמ' 171).

בערך בשנת 20 לפנה"ס פתח המלך הורדוס במלאכת השיפוץ והבנייה מחדש של בית המקדש ובהקמת הטמנוס העצום של הר הבית סביב לו. מלאכת הבנייה ארכה עשרות שנים, אולי עד שנת 64 לסה"נ, ואחריה למעשה השתנו פני העיר.¹⁷ פרויקט ענק כזה ודאי דרש כספים רבים, שהגיעו הן מאוצר המקדש ותרומת מחצית השקל של יהודים בארץ ובתפוצות, הן מתרומות של אנשים פרטיים.¹⁸

עדויות לנדירים, לתרומות ולנדבות של אנשים פרטיים לבית המקדש מצויות בכמה מקורות ההיסטוריים. כך למשל בספרות חז"ל מזכירים ברוב שבח והדר כמה מהדמויות הנכבדות שתורמו למקדש, כמו ניקנור מאלכסנדריה, הלני המלכה ובנה מונבו (או איזטס אצל יוספוס), בן גמלא ובן קטין.¹⁹ יוספוס מזכיר גם הוא את תרומת המלכה הלני ובנה,²⁰ ומוסיף עוד לפחות תורם אחד שחז"ל לא מזכירים – אלכסנדר אבי טיבריוס איש אלכסנדריה, שהיה גם אחיו של פילון האלכסנדרוני, שתרם לטובת ציפוי תשעת שערי המקדש בזהב.²¹

על תרומת הקדשות של חומרי בניין למקדש, ובייחוד אבני בנייה, אנו שומעים כברית החדשה ובכתבי יוספוס. בלוקס יש אזכור לנדבות של אבנים לטובת בניין המקדש או הר הבית: "ויבוא וירא את העשירים משליכים את נדבותם לארון האוצר וירא אלמנה עניה נותנת שתי פרוטות ויאמר [...] ויהי באמרם על המקדש כי מהודר הוא באבנים יפות ובמתנות ויאמר..."²². לעומת הסיפור שבו החכם העני הוא שתורם את האבן, הסיפור בלוקס מלמד כי העשירים הם שתורמו אבנים למקדש (לעומתם האלמנה הענייה תרמה שתי פרוטות). יוספוס מציין בתיאור המקדש וחומות הר הבית במלחמת היהודים, שלצורך הבניין "השתמשו באבנים שגודלן ארבעים אמה. שפע הכסף ונדיבות לבם של בני

17 בשנת 20 או 22 לפנה"ס החלו עבודות הבנייה והשיפוץ, והן המשיכו שנים רבות. לדברי יוספוס, בניית המקדש הסתיימה בתוך שנה וחמישה חודשים, ובמקום אחר - שמונה שנים (יוסף בן מתתיהו תשנ"ד, ספר טו, 380-425; יוסף בן מתתיהו תש"ע, ספר ה, 184-247). על כל פנים מדובר בסיום הבנייה של המקדש, ואילו בניית מתחם הר הבית ארכה עוד שנים רבות. לפי הברית החדשה העבודות המשיכו אף בשנת 26 לסה"נ (יוחנן, 19-20). יוספוס מספר שבשנת 64 לפנה"ס 18 אלף פועלים נשארו מחוסרי עבודה, כיוון שהופסקו עבודות בניית החומות של הר הבית (יוסף בן מתתיהו תשנ"ד, ספר כ, 219-220). ואולם מדבריו נראה שהעבודות המשיכו במתכונת מצומצמת יותר גם לאחר שנת 64 לסה"נ (שם, 220-223). להרחבה בעניין המשך בניין המקדש ורחבת הר הבית ראו: לויין תשנ"ו; רייך וברוך תשע"ז. מוקד הדיון של המובאה האחרונה הוא בבעיית השלבים האפשריים לבניית הטמנוס, בהתבסס על חפירות הרחוב שלאורך החומה המערבית. בקטע זה, מתחת לרצפות הרחוב, התגלו מטבעות מימי הנציבים הרומיים (רייך ושוקרון תשע"ב), כך שגם אם היה שם רחוב קדום הוא רוצף בשלב מאוחר יחסית במאה הראשונה לסה"נ. על פי ממצא זה ואחרים נעשו ניסיונות לקבוע שלבים בבניית ארבעת כותלי הר הבית (וקסלר - בדולח תשע"ה; רייך וברוך 2017, עמ' 24-27). בהט חושב, ובצדק, שדיון זה מוגזם, ומה שחשוב להבין הוא שהבנייה ארכה זמן רב מאוד ונעשתה בשלבים (בהט תשפ"א, עמ' 57-58).

18 לסיכום בהיר של דרכי המימון של המקדש ודרכי התרומה לעבודת הפולחן ראו: ספראי וספראי תש"ע, עמ' 1-46.

19 יומא ג, י; תוספתא יומא ב, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 183.

20 יוסף בן מתתיהו תשנ"ד, ספר כ, 50-53.

21 יוסף בן מתתיהו תש"ע, ספר ה, 205.

22 לוקס כא, 1-5.

העם עודדו אותם לבצע משימות כבירות, בל תאמנה...²³ כלומר אפשר להבין שגם יוספוס מתכוון, אם כי לא במפורש, לנדבות של העם בעבור אבני הבניין של כותלי הר הבית.

עדויות ארכאולוגיות להקדשת אבנים לבנין הבית

עד כה נמצאה רק כתובת אחת המספרת במפורש על תרומה למקדש. כתובת זו שהתגלתה בחפירות בכותל הדרומי של הר הבית, לא הייתה שלמה וברורה לגמרי, אך אפשר להבין שהיא מספרת על יהודי מרודוס, פאריס בן אקסון, שתרום לריצוף המקדש או רחבת הר הבית.²⁴ כתובות אחרות שמספרות על אנשים שתרומו למקדש נמצאו בקברים בסביבות ירושלים. בכתובת אחת שנמצאה בתוך קברו של ניקנור מאלכסנדריה המוזכר בחז"ל, נכתב ביוונית כי הוא "עשה את הדלתות".²⁵ מלבד החשיבות הגדולה של הכתובת באישוש המסורת החז"לית על תרומת דלתות הנחושת למקדש,²⁶ יש כאן גם עדות לכך שמעשה התרומה שלו היה כל כך חשוב בעיניו ובעיני הסובבים אותו, עד שאפילו במותו הרגישו לנכון לציין מידע זה.

כתובת שנייה היא "סמונ בנא הכלה" (כלומר שמעון בונה ההיכל/המקדש) שנמצאה במערה בגבעת המבטר, ירושלים.²⁷ אומנם אפשר לפרש שהכתובת מדברת על פועל שהשתתף בפרויקט בניית המקדש, אך מכיוון שמדובר בגלוסקמה מפוארת יחסית שהייתה בשימוש בעיקר בקרב המעמד הבינוני עד גבוה,²⁸ סביר יותר להציע כי היא מספרת על אדם שתרום כסף לבנין המקדש.

רמזים ארכאולוגיים לתרומת אבני להקמת חומות הר הבית

מתוך מעשה רחב"ד ונדבת האבן למקדש, וכן העדויות הטקסטואליות הקדומות שהצגתי לעיל בעניין נוהג העלאת תרומות למקדש בכלל והקדשת אבנים למקדש בפרט, ברצוני להציע כי לפחות חלק מאבני הכתלים של הר הבית מומנו מתרומות של אנשים פרטיים, ולעניות דעתי אפשר אולי למצוא תימוכין בממצא הארכאולוגי.

במחקר החלוצי של צ'ארלס וורן שנעשה בירושלים בסוף המאה התשע-עשרה, נחפרו כמה מחילות בדיקה סביב כותלי הר הבית. באמצעות מחילות אלה למד וורן על עוצמת הקירות, על גובהם המקורי מסלע האם, על דרכי הגישה אל ההר ועל הרחובות שסביבו. וורן מתאר בספרו בין השאר כמה אבנים מאזור הפינה הדרומית-מזרחית ומהפינה הצפונית-מזרחית של הר הבית, שעליהן היו

23 יוסף בן מתתיהו תש"ע, ספר ה', 189 (תרגום אולמן 462-463).

24 איזק 1983; כותון ואחרים 2010, עמ' 45-47.

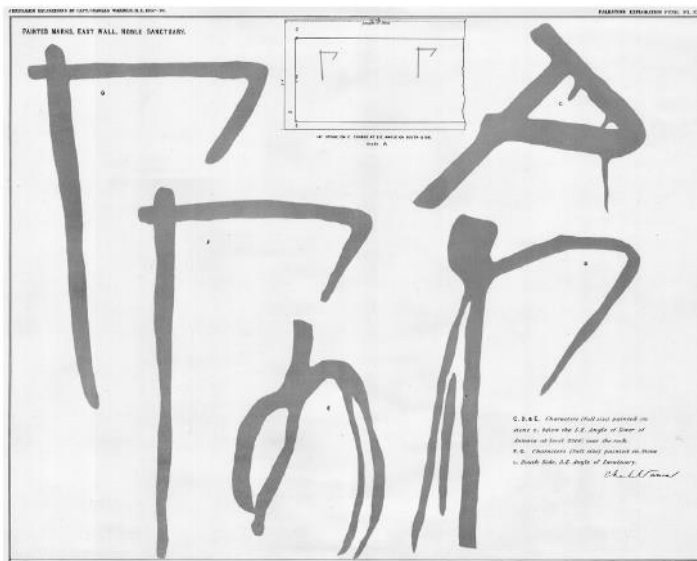
25 כותון ואחרים 2010, עמ' 140-142.

26 יומא ג, י.

27 כותון ואחרים 2010, עמ' 97-98.

28 להרחבה בעניין הקשר שבין הקבורה בגלוסקמות למעמד חברתי, ראו עבאדי תשפ"ב, עמ' 167-190.

סימנים בצבע וסימנים חקוקים של אותיות בודדות בעברית וביוונית.²⁹ רוב הסימנים התגלו על נדבכים מהפינה הדרומית-מזרחית של הר הבית: על אבן בנדבך C, קרוב לפינה הדרומית של הכותל המזרחי, נכתבה פעמיים האות 'ק' בדיו אדומה; על אבן בנדבך F בפינה המזרחית של הכותל הדרומי נכתבו שתי אותיות הפוכות – 'ק' ו'ח'; מעליהן, בנדבך E, התגלתה 'ח' הפוכה נוספת; ואות 'ק' נוספת נמצאה על נדבך C, בסמוך לפינה הצפונית-מזרחית של הר הבית.³⁰



איור 1: סימנים צבועים על אבני בנייה הרודאניות (וורן וקונדר 1884, לוח 21)

בחוות הדעת של דויטש שסייע לוורן בקריאת הכתובות, נטען שאין כאן כתובת, אלא סוג של אותיות שהיו חלק מספירה או סימון סתתים. אף על פי שאפשר לקבל הצעה זו, וכבר נמצאו דוגמאות ללוחות אבן וחוליות עמודים ממוספרים,³¹ נראה שמדובר כאן בסימנים מסוג אחר. את הצעתו של דויטש

29 רייך וברוך תשע"ו; וורן וקונדר 1884, עמ' 129-128, 151-153.

30 בהתשפ"א, עמ' 58; וורן וקונדר 1884, עמ' 151-153, 129-128.

31 במערה שנמצאת בחקל דמא נכתבו בפחם האותיות א' עד ו' על ששת לוחות הכיסוי של קבר שבו הונח הנפטר (אבני וגרינהוט 1996, עמ' 12); במצדה נמצאו כ-66 כותרות וחוליות עמודים עם אותיות ומספרים בעברית, ומעט אף ביוונית (פורסטר 1995, עמ' 88-99). סימני סתתים של אות דלתא יוונית נמצאו על חוליית עמוד בירושלים, שייכתן שמקורה מהר הבית (פלג-ברקת 2017, עמ' 37-38, וראו שם הפניות לעוד חוליות עמודים מירושלים ויהודה עם אותיות יווניות מסומנות עליהן).

כבר שללו רייך וברוך במאמרם על הסימנים האלה,³² בטענה שמדובר בממצא נדיר יחסית ולא בסימנים של ייצור המוני. כנגדה העלו השניים הצעה חדשה, ואבקש לחלק אותה לשני חלקים: בחלקה הראשון של ההצעה טענו רייך וברוך כי מדובר בסימנים בעלי אופי דתי־טקסי. לשיטתם, האותיות הן קיצורים של המילים: ק – קורבן; ח – חרם; ת – תרומה, ופירשו שמדובר בשלוש לשונות של הקדשה, כלומר אבנים אלה היו מוקדשות לטובת בניין בית המקדש. אומנם הכוונה הראשונית של המילה 'קורבן' הייתה קשורה להבאת קורבנות למזבח, אך המילים האלה שימשו גם ביטוי לנדר או להקדש, שבענייננו נוגע להקדש לטובת בניין המקדש.³³ לדעת רייך וברוך, מדובר באבנים שיועדו לייסוד קירות התמך של הכתלים הנמצאים רחבת הר הבית, ואותן קידשו פועלי המחצבה מייד לאחר חציבתן. את הראיה לכך שסימון האבנים היה קודם להצבתן במקומן בחומה למדו רייך וברוך, ובצדק, מהממצא שחלק מהאותיות סומנו הפוך, כלומר הן נכתבו או נחרטו כשהאבן הייתה הפוכה, מצב שייתכן רק לפני שהוצבה במקומה.

בחלק השני של טענתם ניסו רייך וברוך לנחש מי היו האנשים שכתבו את הסימנים על אבני החומה, ומה הצריך אותם לכתוב את הסימנים. כיוון שהאותיות נכתבו כנראה עוד קודם הנחת האבנים במקומן טענו רייך וברוך כי מי שכתב אותן היו הפועלים במחצבה שהגיעו ממנה האבנים. הסיבה לכתובת האותיות עוד במחצבה הייתה שלצד בניין בית המקדש ומתחם הר הבית היו עבודות בנייה נוספות בירושלים, כמו מגדלי היפיקוס, פצאל ומרים, וגם המחצבות שפעלו סביב העיר סיפקו להן אבני בניין דומות בגודל ובסגנון. כדי שלא יגיעו לידי תקלה וישתמשו בטעות באבנים שיועדו להר הבית לטובת בניין חולין או בניין אזרחי, לפני ששלחו את האבן לירושלים סימנו פועלי המחצבה את האבנים שיועדו לבניין הר הבית באותיות המציינות קודש, ומתוך כך ציינו כי אבן זו מיועדת לבניין המקדש. הצעה נוספת שנתנו רייך וברוך, אך לא ברור כיצד היא מתיישבת עם ההצעה הראשונה, היא שהאבנים המסומנות היו אבני פינה שהונחו במסד החומה בשלבים הקדומים של בנייתה.³⁴

32 רייך וברוך תשע"ו.

33 יוסף בן מתתיהו תש"ע, ספר ב, ט, ד; מתי כז, 6; משנה נדרים ב, ה ('הרי עצמי קרבן' - חייב הוא ליתן דמיו למקדש. רש"י ובראשית רבה מ, ג); שם ג, ה. על שבועות ונדרים למקדש ראו: ליברמן תשנ"א, עמ' 98-99. על כתיבת ראש המילה, כמו למשל ק - קורבן, ראו: משנת מעשר שני ד, י-יא ובהרחבה במאמרו של ביליג תשס"א.

34 על בסיס הטענה שמדובר בסימנים של הקדשת אבני פינה, שסימלו את ראשית מפעל הבנייה של הרחבת הר הבית, ומפאת הטענה שרייך וברוך מצאו את אותם סימנים רק בפירות הצפונות־מזרחית ודרומית־מזרחית של הר הבית, הם טענו כי הפינה הדרומית־מערבית שבה לא נמצאו סימנים, נוסדה בזמן מאוחר. אף כי אין זה מעניינו של המאמר, ואין ברצוני לעסוק כרגע בסוגיית שלבי הבניין של הר הבית, לעניות דעתי נתונים אלה אינם מובהקים דיים כדי לאשרר את ההצעה. כמו כן הטענה שלא מצאנו כאן אינה חזקה דייה, שכן מדובר בסימנים קטנים, שכמה מהם נכתבו בצבע, וסביר מאוד שהם היו גם בנדבכים העליונים של החומה, ואולי גם בנדבכים התחתונים של הפינה הדרום־מערבית, אך נמחקו ונעלמו במרוצת השנים.

לעניות דעתי, ההבחנה הראשונית של רייך וברוך נכונה ומדויקת, ואכן, מדובר באותיות המציינות את האבנים שהוקדשו לבניין הר הבית. ואולם הטעם שהם נתנו לסימון האבנים הכרחי פחות, כלומר גם אם האבנים סומנו במחצבה עוד לפני ששונעו לירושלים, קשה לטעון שהסימון שלהן נועד רק כדי שלא יתבלבלו המובילים וישנעו אותן לפרויקט בנייה אחר בירושלים במקום להר הבית. כל אחת מהאבנים הייתה בעלת ממדים רחבים ושקלה מאות טונות, ושינוע של אבן אחת דרש בוודאי כמות גדולה של פועלים ומעטפת לוגיסטית רחבה עם פיקוח על כל צעד ושעל. כלומר קשה להאמין שהיה יכול לקרות בלבול כה גדול במהלך שינוע האבן.

נראה כי החלק הראשון בהצעת רייך וברוך שסימון האותיות על האבנים ציין את הקדשת האבן למקדש, הוא סביר ונכון לדעתי, ואף יש מקבילות ותימוכין בממצא האפיגרפי של ירושלים. המשך הפרשנות שלהם כי הסימון נעשה בידי פועלי המחצבה כדי שלא יתבלבלו בכתובת שהאבן מיועדת אליה, או שאבנים אלו היו 'אבני פינה' שציינו את ראשית הקמת החומה, הן סבירות פחות, וברצוני להציע פרשנות חלופית.

הצעה חלופית

מן המקורות ההיסטוריים שכמה מהם ראינו לעיל, אנו למדים כי חומות הר הבית, כמו המקדש עצמו, נבנו בעיקר מכספי תרומות שזרמו אל המקדש.³⁵ כפי שכבר הוכחנו, לצד תרומה כספית כללית היו גם תרומות של חפצים וחומרים ספציפיים לצורכי הבניין. מהן חפצים יקרים ביותר, כמו דלתות וריצוף,³⁶ ומהן חפצים קצת יותר פשוטים, כמו עצים³⁷ או אבנים.³⁸ על סמך ההבנה כי לבית המקדש נודבו גם חפצים מסוימים, אבקש להציע לראות בסימון האותיות על האבנים עדות להקדשתן של האבנים לבניין המקדש בידי אנשים פרטיים.

35 אזכורים נוספים על כך מצויים אצל יוספוס: "מתרומות לאלוהים שנשלחו מן העולם הנושב כולו ובנו מאן, מכאן את החומות החיצוניות סביב הר הבית..." (יוסף בן מתתיהו תש"ע, ספר ה, 187); ובספרות חז"ל: 'התרומה מה היו עושין בה? [...] חומות העיר ומגדלותיה וכל צרכי העיר' (שקלים ד, ב). התלמוד הירושלמי (שקלים ו, ה [מח ע"א]) מזכיר בפירוש את מפתחי האבנים, החוצבים והסתתים שהיו מקבלים שכרם מתרומת הלשכה. מתוך כך אפשר להבין שרוב עבודות הבנייה של מתחם הר הבית מומנו מהתרומות שהגיעו לאוצר המקדש. עוד על כך ראו ספראי וספראי תש"ע, עמ' 34; גודמן 1999, עמ' 64.

36 דוגמה להקדשות ספציפיות של חפצים למקדש נמצאת במשנה מנחות יג; שקלים ו, ב; ויומא ג, י.

37 שקלים ו, ו.

38 ברוך ופאוסט (תשס"ה) הראו כי גם בהמשך, בכתובות התרומה מבתי הכנסת בארץ ישראל בימי התלמוד, יש תופעה דומה של הקמת בית כנסת ורכישת חפצים ורהיטים מסוימים לבית הכנסת באמצעות תרומות קטנות של אנשים פרטיים. לתרומת חפצים היה כנראה מונח ייחודי 'עבד', מתוך ניגוד לתרומת ממון שהמונח הארמי שלה היה 'היב'. עוד טענו ברוך ופאוסט כי שלא כמבני תרבות רומיים שנבנו מתרומות גדולות של אנשים עשירים, בתי הכנסת מומנו בעיקר מתרומות זעירות של ההמון, וכמובן כל אחד מהם כשהוא לעצמו לא היה מסוגל לתרום בית כנסת שלם.

הסיפור על רחב"ד ותרומת האבן למקדש, הנתמך במקורות היסטוריים נוספים, כמו העדות על תרומת האבנים בלוקס,³⁹ מלמד כי התורמים לא רק נתנו מכספם לצורך הבניין ודיו, אלא שהיו תורמים אבנים מסוימות. לעיתים הם היו מציינים את תרומתם, או ליתר דיוק את הקדשתה, באמצעות סימון של אות בעלת משמעות על פני האבן, המעידה על הקדשתה לבניין הבית.

לפיכך אפשר להציע בזהירות כי נוהג תרומת אבני בניין למקדש המשתקף במעשה של רחב"ד כמו גם האותיות שסומנו על נדבכי האבן של כותלי הר הבית, הם במידה מסוימת שיקוף של נוהג קדום מהימים של בניית המקדש והר הבית להקדשת אבנים לבניינם בידי אנשים פרטיים.

כד בכד הממצא הארכאולוגי מלמד בעקיפין על הגרעין ההיסטורי במעשה על רחב"ד. אף שהוא שובץ כפתיחתא לשני מדרשים מאוחרים (בסביבות המאה החמישית–השביעית לסה"נ, ואף שפתיחתאות אלה מאוחרות לגופם של אותם מדרשים), נראה שמקורו של המדרש קדום מאוד, וייתכן שהוא סופר באופן זה או אחר עוד בימי הבית (בין שהוא סופר על רחב"ד ובין שעל דמות אחרת). מעבר לכך, אפשר לשער כי אופיו המיתי והפלאי של סיפור נס תרומת האבן לבית המקדש היה לעוד אחד מאוסף הסיפורים הפלאיים שסופרו בימי הבית והשתמרו אצל יוספוס ואצל חז"ל. סיפורים אלה הם בעלי ניחוח מיתולוגי, שהגדילו את ההילה סביב מעשה בניין המקדש ותוספות הבנייה החדשות שנעשו מימיו של הורדוס ואילך.⁴⁰ מלבד המעשה ההיסטורי, הפרשנות של האותיות על הנדבכים כהקדשות פרטיות למקדש מלמדת אותנו על השותפות ועל ההתגייסות הגדולה של הציבור היהודי לפרויקט הבנייה העצום של חומות הר הבית.

סיכום

חוקרי האגדה ובראשם פרנקל שוללים כל רקע היסטורי לסיפור האגדה. הם רואים בו רק יצירה ספרותית המונעת מצרכים ספרותיים ותאולוגיים. לעומת זאת לא מעט היסטוריונים לא מהססים ללמוד מסיפור האגדה על הרקע הריאלי המבצבץ מהסיפור. מאמר זה דוגל באסכולה השנייה, ומבקש להראות שאף במעשי חכמים בעלי עלילה דמיונית, עשויים להימצא גרעינים היסטוריים נאמנים, אשר בנידון דידן זהו נוהג התרומה של אבני בניין לטובת בניית המקדש או הר הבית בידי אנשים פרטיים. ביקשתי לקשור בין נוהג זה, המוזכר באגדה על רחב"ד לצד אזכורים אחרים לתרומות אבני בניין למקדש, לממצא האותיות המסומנות על אבני הר הבית, ומתוך כך להציע כי אותן אותיות נועדו לציין שהן נתרמו בידי אנשים פרטיים לבניין המקדש והר הבית.

39 כא, 1-5.

40 כמו למשל באגדה על המפגש בין הורדוס לבבא בן בוטא ותיאור העושר והפאר שבבניין (בבלי בבא בתרא ג ע"ב-ד ע"א; סוכה נא ע"ב), תיאור הנס שהגשמים ירדו בלילה ולא הפריעו לפועלים בשעת הבניין (יוסף בן מתתיהו תשנ"ד, ספר טו, 425; בבלי תענית כג ע"א; ויקרא רבה לה, י; וראו: אילן ונועם תשע"ז, עמ' 411-416), סיפור הנס שנעשה בדלתות שתרם ניקנור (יומא ג, י) ומעשה גניזת התרגום לספר איוב מתחת לאבני הר הבית בידי רבן גמליאל (תוספתא שבת יג, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 57], ראו מקבילות בירושלמי שבת טז, א, ג; בבלי שבת קטו ע"א; מסכת סופרים טו).

ביבליוגרפיה

- Gidon Avni and Zvi Greenhut, *The Akeldama Tombs. Three Burial Caves in the Kidron Valley*, IAA reports I (Jerusalem: IAA, 1996)
- Benjamin Isaac, "A Donation for Herod's Temple in Jerusalem", *IEJ* 33 (1983), pp. 86–92.
- טל אילן וורד נעם, בין יוספוס לחז"ל, כרך א: האגדות האבודות של ימי הבית השני (יד יצחק בן-צבי: ירושלים, תשע"ז)
- דני בהט, הר הבית: המתחם הקדוש בירושלים (החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה: ירושלים, תשפ"א).
- יעקב ביליג, "גלוסקמה מירושלים הנושאת כתובות קרבן", קתדרה 98 (תשס"א), עמ' 49–60.
- עידן הלוי דשא, ספר ילקוט מדרשים: אוצר מדרשי חז"ל, חלק שביעי (צפת: הוצאת "אור עולם", תשע"ז).
- אליםלך א' הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשל"ה).
- אייל ברוך ואברהם פאוסט, "בית הכנסת והקהילה היהודית הכפרית בתקופת המשנה והתלמוד: מימון הקמתם ותחזוקתם של בתי הכנסת כמנגנון משווה", קתדרה 116 (תשס"ה), עמ' 49–66.
- Martin Goodman, "The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period", in Lee I. Levine (ed.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, (New York: Continuum, 1999), pp. 71–75.
- Matthew Dillon, *Pilgrims and pilgrimage in ancient Greece* (London: Routledge, 2013).
- מדרש קהלת רבה א–ו. מהדורת מנחם הירשמן (ירושלים: הוצאת מכון שכתור, תשע"ז).
- Conrad Warren and C. R. Conder, *The Survey of Western Palestine*, vol. 3: Jerusalem (London: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1884).
- שלומית וקסלר-בדולח, "מתי הורחב הר הבית ההרודיאני: המבט הארכאולוגי", בתוך יהושע בן-אריה, אביבה חלמיש, אורה לימור, ריכב רובין ורוני רייך (עורכים), חקר ירושלים לתקופותיה: חומר ודעת (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"ה), עמ' 19–65.
- יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגום א' שליט (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד).
- , תולדות מלחמת היהודים ברומאים, עריכה ותרגום ל' אולמן, י' שצמן וי' פרייס (ירושלים: כרמל, תש"ע).
- Hanna Cotton et al., *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*, vol. 1: Jerusalem. Part 1: 1–704 (Berlin and New York: De Gruyter, 2010)
- אבני וגרינהוט 1996
- איזק 1983
- אילן ונעם תשע"ז
- בהט תשפ"א
- ביליג תשס"א
- דשא תשע"ז
- הלוי תשל"ה
- ברוך ופאוסט תשס"ה
- גודמן 1999
- דילון 2013
- קהלת רבה תשע"ז
- וורן וקונדר 1884
- וקסלר-בדולח תשע"ה
- יוסף בן מתתיהו תשנ"ד
- יוסף בן מתתיהו תש"ע
- כותן ואחרים 2010

- לויין תשנ"ו
 ישראל ל' לויין, "בית-המקדש בירושלים: תיאורי יוסף בן-מתתיהו ומקורות אחרים", קתדרה 77 (תשנ"ו), עמ' 3–16.
- ליברמן תשנ"א
 ספראי תשכ"ה
 שואל ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"א).
 שמואל ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני: מונוגרפיה היסטורית (ירושלים: הוצאת עם הספר, תשכ"ה).
- ספראי תשמ"ה
 ספראי וספראי תש"ע
 ---, "חסידים ואנשי מעשה", ציון נ (תשמ"ה), עמ' 133–154.
 שמואל ספראי וזאב ספראי, משנת ארץ ישראל: מסכת שקלים (ירושלים: מכללת הרצוג, תש"ע).
- עבאדי תשפ"ב
 פלג-ברקת 2017
 עומרי עבאדי, היבטים חברתיים בקבורה ביהודה ובירושלים בתקופה ההלניסטית המאוחרת והרומית הקדומה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשפ"ב).
- פריסטר 1995
 קדרי תשס"ו
 קושלבסקי 2003
 רייך וברוך תשע"ו
 רייך וברוך תשע"ז
 רייך ושוקרון תשע"ב
 שטיין תשע"ו
 שקד, פורד ובהירו 2013
- Orit Peleg-Barkat, *The Temple Mount Excavations in Jerusalem, 1968–1978, Directed by Benjamin Mazar, Final Reports*, vol. 5: Herodian Architectural Decoration and King Herod's Royal Portico ed. Eilat Mazar. Qedem 57 (Jerusalem: Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 2017).
- Gideon Foerster, *Masada V: Art and Architecture, The Yigael Yadin Excavations 1963-1965, Final Reports* (Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1995).
- תמר קדרי, "חזית איש מהיר במלאכתו: לשאלת מקוריותן של הפתיחתאות שבראש מדרש שיר השירים", תרביץ עה (תשס"ו), עמ' 155–174.
- Rella Kushelevsky, "The stone that transports itself: A comparative study of Song of Songs Rabbah (1, 4) and The Dialogue on Miracles (8, 63) by Caesarius of Heisterbach", *Fabula* 44: 3–4 (2003), pp. 237–254.
- רוני רייך ויובל ברוך, "משמעות האותיות העבריות בפנינת הר הבית ההרודיאני", ארץ ישראל לב (תשע"ו), עמ' 187–190.
- , "על אודות הרחבת הר הבית בירושלים בשלהי ימי הבית השני", קתדרה 164 (תשע"ז), עמ' 7–24.
- רוני רייך ואלי שוקרון, "חפירות באזור קשת רובינסון ממפלס הרחוב המרוצף ועד הסלע הטבעי", חידושים בחקר ירושלים 17 (תשע"ב), עמ' 219–238.
- דינה שטיין, "דיוקן מעשי חכמים בארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש דב נוי (אסע"י): בין קדושים לתעלולנים", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ל (תשע"ו), עמ' 3–36.
- Shaul Shaked, James Nathan Ford and Siam Bhayro, *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls I: Manuscripts in the Schøyen Collection* (Leiden: Brill, 2013).

אריה צורף

כיצד משתנים אנשים? דמותם של שאול ושלמה בפירושו של יפת בן עלי

יפת בן עלי היה מפרש מקרא בן העדה הקראית שחי בירושלים בסוף המאה העשירית. הוא היה הפרשן היהודי הראשון שכתב פירוש על המקרא כולו. חלק גדול מפירושו עודם בכתבי יד.¹ בפירושו הוא הרבה לעסוק בחיי הנפש של הדמויות המקראיות ולהסביר את המניעים להתנהגותן ואת התפתחות היחסים ביניהן על רקע הסיפור המקראי. נטייה זו נבעה במידה רבה מן החשיבות שהעניק יפת לרציפות וללכידות הפנימית של הסיפור המקראי. יפת רצה להראות כי הסיפור המקראי הוא תיאור מסודר והגיוני של התפתחות האירועים המתוארים, ולשם כך יש צורך להסביר את מניעיהן של הדמויות ואת תפקידן בהתפתחות הסיפור.²

בשל רצונו לשמור על האחידות ועל הרצף של הסיפור המקראי, העדיף יפת לתאר את הדמויות המקראיות דמויות השומרות על תכונותיהן הבסיסיות לכל אורך התפתחות הסיפור. הדבר ניכר היטב בדרך שבה תיאר את דמותו של דויד המלך בסוף ימיו. בעוד תיאורו של דויד במלכים א (א-ב) מעלה לכאורה שדויד הפך בסוף ימיו לדמות חלשה וסבילה, שהנתקה במידה רבה ממהלך המאורעות, מתוך ניגוד מוחלט לתמונתו כמנהיג ויוזם בספר שמואל, הרי שיפת הקפיד לתאר את דויד מנהיג חזק ושקול גם בימיו האחרונים, שרק לעיתים סבל מחולשה גופנית. יפת רצה לשמור על האחידות בדמותו של דויד כדי שלא תיווצר סתירה בין דמותו של דויד בספר שמואל ובין זו שבספר מלכים, והוא גם נשען על תיאור דמותו של דויד בימיו האחרונים בספר דברי הימים א (כב-כט), שבו מתואר דויד מי שעומד על רגליו בגאון ומעביר את השלטון לבנו שלמה בדרך מסודרת ואחראית.³ אין לתלות את עמדתו של יפת בעניין זה בשיקולים תאולוגיים, כגון דבקתו בעיקרון התאולוגי האסלאמי של חסינות הנביאים מפני חטא (עצמה' אלאנביא) שנביאים אינם יכולים לחטוא או לפחות חטא חמור, ומכאן הרצון לנקות את דויד (שהוא נביא לפי שיטתו של יפת) מכל סימן של חולשה או טעות. לראיה דווקא בסיפור המציג את הקושי הגדול ביותר מבחינת התפיסה של חסינותו של דויד מפני חטא, הריהו סיפור חטא דויד עם בת שבע, יפת מתעקש שאין סיבה לנסות להמעיט בחטאו של דויד

1 על המהדורות של פירושי יפת והמחקרים שנכתבו עליו, ראו: זבנובסקה 2014.

2 זבנובסקה 2005, עמ' 75-81; פוליאק תשע"ד, עמ' 116; פרנק 2007, עמ' 47.

3 צורף תש"ף, עמ' 128-131.

ולהתרחק ממשמעותו המילולית של המקרא בשל שיקולים תאולוגיים.⁴ ניסיונו של יפת להגן על דמותו של דויד בסוף ימיו לא נבע ממניעים תאולוגיים, אלא ממניעים ספרותיים-פרשניים: יפת רצה ליצור דמות אחידה של דויד, שתתאים גם לגיבור הצעיר שבספר שמואל וגם למלך החולה המוצג בספר מלכים.

בעוד דמותו של דויד במקרא מאפשרת פרשנות מעין זו, גם אם בדוחק מסוים, הרי שישנן דמויות במקרא שפרשנות כזאת לא תתאים להן. בסיפור המקראי דמויות אלה מתוארות בביור דמויות שעברו שינוי. בתחילה דמויות אלה הן דמויות חיוביות המחוננות בכל התכונות החיוביות שהמקרא נוהג לשבח, אך לקראת הסוף הן הופכות לדמויות שליליות המטילות אסון על עצמן ועל זולתן. כיצד התמודד יפת עם דמויות כאלה? כיצד הסביר את השינוי שחל בתכונותיהן שכביכול השתנו לחלוטין? כדי לבחון שאלה זו אתרכו בשתי דמויות של מלכים מקראיים, אשר ראשית דרכם נראתה מבטיחה, אך בסוף דרכם זכו לנבואות קודרות שזרעם לא יזכה למלוכה, או שיזכה למלכות מצומצמת בהרבה מזו שלהם. מלכים אלה הם שאול ושלמה. ברצוני לבחון כיצד מסביר יפת את השינוי שחל בדמותם והיטה אותם מדרך הישר.

שואל

יחסו של יפת כלפי שואל הוא דרערכי כבר מהתחלה. מצד אחד הוא מהלל את תכונותיו החיוביות של שואל בראשית דרכו, ובעיקר את צניעותו וענותו, ומצד אחר הוא טוען שכבר בתיאור של תחילת דרכו המקרא מספק רמזים לנפילתו בהמשך הדרך.

יפת מדגיש את תכונותיו הגופניות של שואל ומראהו הנאה, שיש להם חשיבות בעת בחירת מלך. בפירושו לשמואל א ט, ב אומר יפת "על היופי נאמר: ואין איש מבני ישראל טוב ממנו. כך גם נאמר על גובה קומתו: **משכמו ומעלה גבוה מכל העם**, כלומר קומתו הייתה גבוהה מזו של כל העם. כבר אמרנו בכמה מקומות שאלוקים בוחר לנבואה ולמלוכה את האנשים היפים והמרשימים ביותר".⁵ כבר בתיאור פגישתם של שואל ושמואל בעת חיפוש האתונות יפת מדגיש את צניעותו של שואל, אשר בגלל מוצאו הצנוע לא העלה כלל על דעתו כי הוא ראוי למלוכה. בפירושו לשמואל א ט, כא יפת אומר "ולאחר מכן אמר: **ומשפחתי הצעירה מכל משפחות שבטי בנימין**. הוא אמר: שבטי הוא הקטן מבין השבטים ומשפחתי היא הקטנה ביותר [בשבט], וכיצד זה אהיה מלך? ! ייתכן שאמר זאת על דרך הצניעות, וייתכן שאמר זאת מתוך תמיהה".⁶ גם לאחר שנביא אלוקים בכבודו ובעצמו בישר לו שיהיה מלך, שואל לא היה יכול לתאר לעצמו את הדבר בשל צניעותו וענותו.

4 יפת פתר את הקושי התאולוגי מתוך ההנחה שדויד (וכמוהו גם בנו שלמה) היה נביא ממדרגה נמוכה בלבד, שכתב רק מזמורים ולא ציווה את העם מצוות כלשהן, ונביא כזה יכול לחטוא גם חטאים חמורים. ראו: ארדר 2015, עמ' 66-72.

5 ראו: נספח, טקסט 1.

6 ראו: נספח, טקסט 2.

כנגד זה יפת טוען שכבר בתיאור פגישתם הראשונה של שאול ושמואל, המקרא רומז אל חטאיו העתידיים של שאול. כאשר שמואל מתאר לפני שאול את דרכו הביתה לאחר חיפוש האתונות ואת האותות שיופיעו לפניו, שנועדו להוכיח לו שהבשורה על הפיכתו למלך היא בשורה אמיתית מאת אלוקים, שמואל אומר לשאול שהוא עתיד לעבור בגלגל ולהעלות שם עולות עם שמואל. עניין זה נראה ליפת תמוה מבחינה גאוגרפית: הרי מקום מגוריהם של שאול ושמואל וכל האזור שחיפש בו שאול את האתונות נמצא בגב ההר, ומדוע יעבור שאול בגלגל, הנמצאת בבקעת הירדן?⁷ גם מבחינת סדר העניינים הדבר נראה תמוה, שכן המקרא אינו מספר ששאול הלך לגלגל לאחר ששב לביתו. לפיכך טען יפת שאין הכוונה ששאול יעבור בגלגל ביום המתואר בסיפור זה, כלומר בעת שישוב לביתו לאחר חיפוש האתונות, אלא שמואל מוסר לו שהוא יעבור בגלגל בעתיד, לאחר הכרתו כמלך כאשר יילחם בפלשתים (שמואל א יג, ז–יב), ומילים אלה הן אזהרה מפני המכשלה שתבוא לפניו באותו המקום, כאשר נכונותו לדבוק בהוראותיו של שמואל תעמוד למבחן. כפי שאומר יפת בפירושו לשמואל א י, ח:

לאחר מכן אמר: **וירדת לפני הגלגל**, ולא מדובר על דבר שקרה באותו הזמן, אלא זהו דבר שיקרה לאחר מכן, כפי שנפרש את העניין במקומו. הוא הזכיר את העניין כאן בגלל אחת משתי סיבות: ייתכן שזה בגלל מה שנאמר לו קודם: **עשה לך אשר תמצא ירך** (שמואל א י, ז), ולפיכך הוא אמר לאחר מכן: **וירדת לפני הגלגל**, כדי להבהיר לו שאסור לו למהר בעניין זה ואסור לו לעשות שום דבר עד שיבוא שמואל, ולפיכך אמר לו: עליך לשהות שם שבעה ימים ולחכות לבואי. סיבה שנייה היא שכבר היה גלוי וידוע לפני אלוקים ששאול עתיד להמרות את פיו, ולכן הוא אמר לו זאת כדי שהדבר ישמש ראייה כנגדו ויבהיר לו [שהדבר אסור], ושם הוא ימרה את פי האל בעניין זה תילקח ממנו המלוכה ותעבור לאחר.⁸

לפי דעתו של יפת, עוד לפני ששאול נמשח למלך ידע אלוקים שהוא עתיד להיכשל בתפקידו, או לכל הפחות אלוקים ידע שהוא עתיד להיתקל בקשיים שעלולים לגרום לכישלונו, ולפיכך ראה צורך להזהיר אותו כבר מהתחלה.

בעניין זה, כמו בעניינים רבים אחרים, השפיע פירוש יפת על פירושו של ר' דויד קמחי (להלן: רד"ק, 1160–1235). רד"ק בפירושו לשמואל א י, ח ציין גם הוא שאלוקים רצה להזהיר את שאול כבר מהתחלה שהמלוכה עלולה להילקח ממנו "כשדבר לו בדבר המלוכה רמז לו: בזה הדבר תתקיים לו המלוכה אם לאו".⁹

7 על חשיבותה של הגאוגרפיה של ארץ ישראל בפירושי יפת ועל נקודת המבט של יפת כתושב ארץ ישראל, ראו: שטובר תשנ"ד, עמ' 151–156.

8 ראו: נספח, טקסט 3.

9 על השפעתו של יפת על רד"ק במישרין או בעקיפין, ראו: יפת תשס"ט, עמ' 99.

גם בתיאור בחירתו של שאול כמלך באמצעות הגורל (שמואל א י, כ–כד), יפת מדגיש את צניעותו של שאול בטענה ששמר על שתיקה בכלל הנוגע לפרטי פגישתו עם שמואל למשל. המקרא מציין ששאול לא סיפר לדודו ששמואל משח אותו כמלך (שמואל א י, טז). יפת מדגיש ששאול לא סיפר לשום אדם שנמשח למלך: "הסופר המקראי הבהיר ש[שאול] הסתיר את מה שקרה לו,¹⁰ כלומר את עניין [משיחתו] כמלך, אם בגלל שפלות רוחו הרבה, או שכך ציווה עליו שמואל, להסתיר את העניין לזמן מה."¹¹ יפת מבהיר שבשל צניעותו של שאול והקפדתו לקיים את דבר הנביא, שאול לא סיפר לאיש על משיחתו, ולכן לא ידע העם מי עתיד להיות מלך.

גם בעת ששמו עלה בגורל, לא מיהר שאול להופיע לפני העם אלא נשאר ברקע – "נחבא אל הכלים" (שמואל א י, כב). יפת מציין שהתנהגותו זו של שאול מצאה חן בעיני העם, כפי שהוא מעיר בפירושו לשמואל א י, כד "האנשים שמחו בו מאוד והריעו בקול גדול מרוב שמחתם, בגלל שלוש סיבות: הראשונה היא שהם השיגו את מטרםם [להמליך מלך]. השנייה היא שהוא נבחר בגורל [לפי רצון האל]. השלישית היא צורתו הנאה ומידותיו ומעשיו, שכן מרוב שפלות רוחו וביישנותו הוא התחבא, וזה תיאור של מידותיו בתחילת דרכו."¹² יפת מדגיש שזהו תיאור של שאול בתחילת דרכו, רמז שלאחר מכן השתנה אופיו.

אומנם המקרא מעיד שלא כל האנשים היו מרוצים מבחירתו של שאול ואף לגלגו עליו. שאול לא הגיב במפורש על דברי האנשים האלה "ויהי כמחריש" (שמואל א י, כז). יפת רואה בהתנהגותו של שאול החלטה פוליטית נכונה "לאחר מכן נאמר: ויהי כמחריש, והדבר מעיד שהוא שמע את דבריהם, אך הודות לחוכמתו ומתינותו הוא לא הראה שהוא כועס עליהם, וגם זה ממידותיו המשובחות."¹³ לדעת יפת, שאול נהג כראוי למלך בראשית דרכו שטרם הוכיח את עצמו, ואין זה ראוי שיעניש את מבקריו. לאחר שניצח את בני עמון מעמדו היה חזק יותר, ואכן, תומכיו רצו להעניש את אלה שלגלגו עליו, אך שאול החליט לסלוח להם כדי שלא לקלקל את שמחת הניצחון (שמואל א יא, ג). גם כאן יפת מציין שזו החלטה פוליטית נכונה ועדות לצניעותו של שאול בראשית דרכו: "הוא אמר: היום הזה אלוקים עשה תשועה לישראל, ולפיכך אני סולח להם. כך היו מעשיו הטובים בתחילת דרכו. מכיוון שהוא מנע מהם [להעניש את המלגלגים], הם קיבלו את דעתו."¹⁴

10 הסופר המקראי – בערבית "אלמדון". מבחינה מילולית משמעות המילה היא "המעלה על הכתב". בפרשנות הקראית (ובהשפעתה, גם אצל כמה מפרשים רבניים) המדון הוא הנביא המעלה את המקרא על הכתב, מנסח את המסר המקראי ונותן למקרא את צורתו כפי שהיא מוכרת לנו כיום. על המשמעות התאולוגית של רעיון המדון ועל תפקידו הנבואי (לכל הפחות בכל הנוגע לספרי תורה ולנביאים) ראו: בן שמאי תש"ע, עמ' 85–93. על המדון כאמצעי ספרותי ראו: פוליאק 2008, עמ' 905.

11 ראו: נספח, טקסט 4.

12 ראו: נספח, טקסט 5.

13 ראו: נספח, טקסט 6.

14 ראו: נספח, טקסט 7.

חטאי שאול

אם עד כה שאול נראה מלך מבטיח בשל צניעותו ונטייתו לציית לדברי הנביא, הרי התנהגותו בשתי פרשיות גרמה שהמלוכה נלקחה ממנו: הקרבת העולה במלחמה בפלשתים (שמואל א יג, ח–ט) ובמלחמה בעמלק (שם טו, ט–י). מה גרם לשאול הצנוע לשגות בהתנהגותו ולהמרות את פי הנביא בפרשות אלה?

בפרשות הקרבת הקורבנות במלחמה בפלשתים, יפת הכיר בטענה ששאול עמד לפני מצב קשה. שמואל הורה לו לחכות שבעה ימים עד ששמואל יגיע והם יקריבו יחד קורבנות, ואכן, שאול חיכה כפי שצווה. אולם היום השביעי הגיע ושמואל טרם בא, ולוחמי שאול החלו להתפור, ושאול חשש שמא יישאר לבדו בעימות עם הפלשתים בלי צבא מאחוריו. לפיכך החליט שאול להקריב את הקורבנות בעצמו. אף על פי כן יפת עומד על דעתו ששאול שגה בהתנהגותו:

שמואל אמר לו קודם לכן: **שבעת ימים תוחל עד בואי** (שמואל א י, ח), והוא חיכה לו אך הוא לא בא, כפי שנאמר: **ולא בא שמואל הגלגל** (שם יג, ח), ואילולי נאמר לאחר מכן: **ויהי ככלותו להעלות העלה והנה שמואל בא** (שם יג, י) היינו אומרים ששמואל הבטיח אך לא קיים את הבטחתו, אך מכיוון שהוא אכן הגיע, זה מעיד ששאול לא חיכה עד הרגע האחרון.¹⁵ כנראה הוא אמר לאנשים: אני מחכה לשמואל, משום שכך הורה לי, וכאשר האיר היום ושמואל לא הגיע התפזרו רבים מן האנשים ועזבו אותו, והוא חשש שגם השאר ילכו. אילו היה מאריך רוחו ואומר לאנשים: החזיקו מעמד, שכן שמואל אכן יבוא, הרי שאם היו מקבלים את דבריו, מוטב, ואם לא היה מניח להם ללכת ומחכה לבוא שמואל, וכאשר היה שמואל מגיע היו האנשים חוזרים, או שזה לא היה משנה לו מי עזב אותו מאחר ששמואל עימו. ייתכן שהסיבה ששמואל התעכב הייתה ניסיון לשאול, לבחון האם הוא יחזיק מעמד ויעשה כפי שצווה או שימרה את פי האל [...] לאחר מכן אמר לו: **ועתה ממלכתך לא תקום בקש ה' לו איש כלבבו** (שם יג, יד), ובכך הוא הבהיר לו שאי הציות לאל שהוא הפגין בזמן הזה יגרום לכך שהמלוכה תילקח ממנו. הוא גם הודיע לו שאלוקים כבר בחר אדם שלגביו הוא יודע שהוא יקפיד לציית לאל גם בתנאים קשים ולא יפגין אי ציות, מה שיחייב את אלוקים לקחת את המלוכה מידו.¹⁶ לפי יפת, שאול נענש מפני שלא ציית לדברי האל שהועברו לו מפי הנביא. לא מדובר כאן בחוסר ציות מכוון, שכן שאול ניסה כמיטב יכולתו לקיים את ציווי האל, ואולם ברגע האמת, כאשר הנסיבות דחקו בו, הוא העדיף את שיקול דעתו האישי על פני הציות לדברי הנביא. מידותיו הטובות שהוזכרו קודם לכן, נטייתו לבטל את עצמו ונכונותו למלא את דברי הנביא לא עמדו במבחן המציאות.

15 גם כאן דברי רד"ק קרובים לדברי יפת. רד"ק אומר בפירושו לשמואל א יג, ח: "וחטא בזה כי היה לו להחיל כל היום עד הערב, כי הוא בזמנו בא, בו ביום, כמו שנאמר: ויהי ככלותו... (שם יג, י)". גם ר' לוי בן גרשם (רלב"ג) אמר דברים דומים, כנראה בהשפעת רד"ק.

16 ראו: נספח, טקסט 8.

על אף נבואתו הקודרת של שמואל על נטילת המלוכה משאול, טען יפת שבשלב זה צניעותו ומידותיו הטובות של שאול עדיין היו קיימות, ומבחינות מסוימות הוא עלה אפילו על דויד. בפירושו לשמואל א יד, נ, שבו מוזכרת אשתו של שאול, העיר יפת:

הוא [הסופר המקראי] הזכיר את שם אשתו לאחר שהזכיר את שם ילדיו, וזה מעיד שהיתה לו אישה אחת בלבד, הן לפני שמלך והן לאחר שמלך, ובנוסף לכך רק פילגש אחת ושמה רצפה. כך גם לא מוזכר שהיו לו סוסים או ממון, כלומר הוא נשמע למה שציוותה אותו התורה, כמו שנאמר: **רק לא ירבה לו סוסים [...] לא ירבה לו נשים [...]** כסף וזהב (דברים יז, טז–יז).¹⁷ לעומת דויד שהיו לו נשים רבות וגם אסף לא מעט ממון, ובוודאי לעומת שלמה על אלף נשיו וכספו וזהבו, שאול מתבלט בצניעותו ובהסתפקותו במעט, אותן תכונות שעוררו את האל לבחור בו מלכתחילה ועדיין המשיכו להתקיים בו.

השינוי באופיו של שאול ניכר בבירור רב בפירושו של יפת לסיפור מלחמת עמלק. לדעת יפת, אלוקים כבר היה מודע לנטייתו של שאול שלא לציית לדברי אלוקים במלואם, ולכן הזהיר אותו מראש. בפירושו לשמואל א טו, א, "ועתה שמע לקול דברי ה'", העיר יפת "כוונתו בכך שהוא צריך לציית ציות מלא לכל מה שהוא אומר, שכן בעבר לא ציית למה שנאמר: **שבעת ימים תוחל עד בואי אליך** (שמואל א י, ח), ולכן אמר לו: **ועתה שמע לקול דברי ה'**, הוא הדגיש בדבריו שבזמן אחר אתה הפגנת אי ציות, ואבוי לך אם יקרה דבר דומה בעניין הזה".¹⁸

שאול נלחם בעמלק כמו שצווה ואף ניצח, אך שלא כמצוות הנביא להמית כל איש ואישה, הוא השאיר את מלך עמלק בחיים. יפת ציין שהחלטתו זו של שאול לא הייתה מופרכת לחלוטין, והיו לה סיבות ענייניות שאפשר להבינן, אם כי היא מנוגדת בבירור למצוות האל, כפי שהוא אומר בפירושו לשמואל א טו, ח–ט:

נראה שהוא השאיר בחיים רק את אגג לבדו, משום שהוא מלך, ויש שתי סיבות מתאימות לכך שהשאירו אותו בחיים: הראשונה היא כדי שיישאר במעצר ונתון להשפלה כל ימיו. ייתכן גם שהוא היה יפה ומרשים ולכן הרחמים עליו כבשו את ליבם, כפי שנאמר: **ויחמל שאול והעם**, ונראה שהם תפסו אותו והשאירו אותו בחיים בגלל הסיבה שהזכרתי בראשונה, ולאחר מכן הם ריחמו עליו ולא הרגו אותו.¹⁹

17 ראו: נספח, טקסט 9.

18 ראו: נספח, טקסט 10.

19 ראו: נספח, טקסט 11.

נראה שכוונתו של יפת לומר שזה היה מנהג מקובל להשאיר את מלכי האויב בחיים, גם משום שהחזקת מלכי האויב בשבי נחשבה סמל לניצחון וגם בגלל הכבוד ההדדי של המלכים זה לזה.²⁰ במישור המדיני החלטתו של שאול הייתה מובנת. במישור הדתי היה בכך זלזול בפקודת האל ונטייה להעמיד את שיקול דעתו האישי במעלת חשיבות גבוהה יותר ממצוות הנביא. תגובתו הזועמת של שמואל על מעשי שאול מבהירה היטב את עומק השינוי שהתחולל בשאול. בפירושו לשמואל א טו, יז "הלא אם קטון אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה" אמר יפת: אמר לו: אלוקים שם אותך בראש שבטי ישראל כאשר משח אותך והמליך אותך, משום שבתחילת דרכך היית קטן בעיני עצמך, והדרגה שהעניק לך אלוקים הייתה בעיניך דבר שהוא למעלה ממה שאתה ראוי לו, ובכך הוא רומז למה שאמר שאול: **הלא בן ימיני אנכי מקטני ...** (שמואל א ט, כא), והוא הזכיר לו את העניין הזה כדי להבהיר לו שכל עוד היית קטון בעיניך וקיבלת את דברי אלוקים ואת דבריי אלוקים רצה שתהיה מלך,²¹ וכאשר זה השתנה ושינית את התנהגותך והמרית את פי האל ונהגת על פי דעתך, הרי שאז אלוקים מאס בך.²² לפי יפת, שאול נבחר למלך בשל הצניעות והענווה שהיו בו בתחילה, כאשר לא האמין כלל ביכולתו להיות מלך, ונטה לקבל בלא ויכוח את דברי האל כפי שקיבל מהנביא. בשלב זה מידות טובות אלה נעלמו, שאול נהיה בטוח בעצמו ונתן אמון מלא בשיקול דעתו שלו, והעדיף אותו על דברי הנביא. יפת אינו מסביר מה גרם לשינוי זה אצל שאול. ייתכן שכוונתו היא שעצם הדבר ששאול שימש מלך (ופעמים רבות אף זכה להצלחות חשובות) גרם שביטחונו העצמי התגבר, והוא האמין שהוא ראוי למלוכה בזכות עצמו, ושפלות הרוח שהייתה בו מלכתחילה נעלמה.²³

20 בדומה פירש (מאות שנים לאחר מכן) גם אברבנאל (1437-1508), כנראה בלי תלות ביפת: "כי המלכים זה דרכם להחרים העמים ולהביא מלכם בחבלי עוני וברזל" (אברבנאל תש"ך, עמ' 246). גם במחקר המודרני היו שסיערו שהיה נהוג להשאיר את מלכי האויב בחיים, כפי שנהג יהואש מלך ישראל באמציה מלך יהודה (מלכים ב יד, יג), וכפי שנהג מלך בבל בצדקיהו מלך יהודה (מלכים כה, ז). ראו: סלומון תשל"ב, עמ' 151.

21 לפי יפת, משמעות הפסוק היא ששמואל אומר לשאול: בעבר היית קטון בעיניך, ולכן זכית להיות ראש שבטי ישראל, אך כעת כבר אינך רואה עצמך קטון, ולכן המלכות תילקח ממך. אפשר להבין את הפסוק בדרך אחרת, כגון ששמואל האשים את שאול שגם לאחר שהפך למלך, עדיין הוא ממשיך לראות בעצמו אדם שפל ערך, ואינו מונע מן העם לעבור על דבר ה', כפי שהבין רד"ק: "אף על פי שאתה קטן בעיניך ולא רצית להתגדל על העם ולמנעם, הלא ראש שבטי ישראל אתה". אולם יפת בחר לפרש פסוק זה בדרך המתאימה למהלך הפרשני הכללי שלו, שלפי המלוכה נלקחה משאול כיוון שאיבד את צניעותו ואת שפלות רוחו.

22 ראו: נספח, טקסט 12.

23 נראה שבעניין זה קרובה דעתו של יפת לדבריו של אברבנאל מאות שנים אחריו: "אין זה כי אם לגובה נפשך, לפי שחשבת היותך מלך, נדמה לך שהיית יכול לעשות הדברים שלא ע"פ הדת" (אברבנאל תש"ך, עמ' 247). אומנם נראה שעמדתו של אברבנאל נובעת גם מסלידתו ממשטר המלוכה, מתוך הנחה שמשטר זה נגוע בעריצות ואינו מתיישב עם שלטון האל (ואילו יפת לא תמך בהשקפה זו). ראו: נתניהו תשס"ה, עמ' 192-211.

עמדתו של עלי בן ישראל

יפת תיאר בפירוט רב את השינוי שחל בדמותו של שאול, אך לא כל הפרטים בתיאור זה משכנעים באותה מידה. כמה חוליות בתיאורו הפרשני זכו לביקורת כבר אצל קוראיו בימי הביניים, כפי שאפשר ללמוד מפירושו של עלי בן ישראל, פרשן רבני מארץ ישראל במאה האחת-עשרה. פירושו של עלי נשען במידה רבה על פירושו של יפת, אך בנקודות רבות עלי התנגד בחריפות לפרשנותו של יפת.²⁴ פירושו לשמואל שרד חלקית בלבד, ולכן אי אפשר להשוות בכל נקודה את עמדתם של שני הפרשנים, אך מה ששרד מראה שאומנם עלי קיבל בקווים כלליים את עמדתו של יפת בדבר השינוי שחל בדמותו של שאול, אך בכמה עניינים חלק על תיאורו של יפת.

בכל הקשור להקרבת הקורבנות בגלגל לפני המלחמה עם פלשתים (שמואל א יג, ח–ט), תיאורו של עלי דומה במידה רבה לתיאורו של יפת, אך נראה שהוא הסביר את הסיבה להתנהגותו של שאול בדרך אחרת במקצת:

שאול רצה להסיח את דעתם של אלה מבני העם שנותרו ולמנוע מהם לנטוש אותו באמצעות זה שהוא יקריב קורבנות, ואולי שמואל יגיע תוך כדי שהוא מקריב את הקורבנות, ואכן כך היה. אולם בכך הוא עבר על דברי הנביא שהם ציווי ה'. מוטב היה אילו חיכה ועודד את האנשים להחזיק מעמד, ואילו היו מחזיקים מעמד, מוטב, ואם לא היה מחזיק מעמד לבדו, ובצורה כזו היה מנצח והמלכות הייתה נותרת בידי ובידי ילדיו והיה מנצח את הפלשתים [...].
שאול שגה בעיונו בדבר זה ונהג לפי ההנהגה השכלית.²⁵

שלא כמו יפת ששם את הדגש על התגברות ביטחונו העצמי של שאול ונטייתו להעמיד את שיקול דעתו מעל דברי הנביא, עלי רואה את המוקד בראיית המציאות של שאול. שאול בחן את המצב על פי התנאים האובייקטיביים בשטח. לפי נקודת המבט הזו, שאול היה מוכרח להקריב את הקורבנות בעצמו, אחרת כל חייליו היו עוזבים אותו והוא לא היה יכול להתמודד עם הפלשתים לבדו. עלי אינו רואה בהתנהגותו של שאול ביטחון עצמי מופרז או מחסור בענווה, אלא חולשה אנושית פשוטה, כלומר נטייה לראות את המצב בעיניים אנושיות. מה שנדרש משאול הוא לבחון את המצב בעיניים רוחניות, מנקודת מבט אלוקית. זהו ניסיון קשה במיוחד ואכן, שאול לא עמד בו. יש מקום לעלי שגלה הזדהות רבה עם מצבו של שאול ועם הסיבות שגרמו לו להיכשל.

גם בנקודות אחרות נראה שעלי גילה עמדה אוהדת כלפי שאול מאשר יפת. כך למשל בעוד יפת טען שדברי שמואל "ושמע שאול והרגני" (שמואל א טז, ב) מעידים ששמואל סבר ששאול מסוגל לשפוך דם נקי, עלי חלק על כך מכול וכול:

24 על יחסו של עלי בן ישראל כלפי פירושו של יפת בן עלי ראו: בן שמאי תש"ע, עמ' 103; צורף תשפ"ב, עמ' 333–340.

25 ראו: נספח, טקסט 19.

לפיכך אמר הנביא לאלוקים: **איך אלך**? ! הרי אני התנית עם בני האומה כולה, העילית והמון העם, שהם צריכים לציית לו, והרי אני אחד מבני העילית [...] כפי שנאמר: **והרגני**, כלומר מותר יהיה לו להרוג אותי, שכן אני מרדתי בו ופגעתי במלכותו [...] ובכך הוא אינו שופך דם נקי, כפי שטען אחד המפרשים [כלומר יפת], אלא הוא שופך דם מוסר [כלומר הריגה חוקית].²⁶

עלי טען שלפחות בנקודה זו של הסיפור אין סימנים לעובדה ששאול היה מוכן לשפוך דם נקי. עלי התנגד גם לדעתו של יפת שלפיה שאול שמע על הכרתו של דויד למלך בידי שמואל. לדעתו, אם היה שאול יודע על הכרתו של דויד הוא היה הורג את דויד מייד, ואף היה זכאי לעשות כן, כפי שאמר בפירושו על שמואל א יח, ט:

כיצד ייתכן ששאול ידע על משיחתו של דויד ולא הגיב על כך? ! הרי שמואל פנה בתלונה אל ה' באומר: **ושמע שאול והרגני** (שם טז, ב) [...] ואם הנביא חשש שייהרג, על אחת כמה וכמה זה שנמשח [...] הרי השגחתו של האל שרתה בבירור על דויד מאז הקרב עם גלית, והופיעו סימנים שגרמו לשאול לחשוב שדויד הוא הנבחר למלוכה, וכל פעם שחשב על כך סברתו בעניין זה התחזקה.²⁷

לפי עלי אין צורך להניח ששאול ידע על משיחתו של דויד. אפשר להסביר את קנאתו בדויד גם בלי זה.

גם בעניין השיר "ודויד ברבבותיו" (שמואל א יח, ו) גילה עלי הבנה לעמדתו של שאול. לדעתו, שאול לא כעס על עצם השיר, אלא על העדרה של תגובה ציבורית על השיר שתבהיר לכול שדויד אינו עולה עליו בגבורתו "דע שמה שהטריד את שאול לא היה דברי הנשים, שכן אין צורך לכעוס בגלל דבריהן של נשים, אלא מה שהטריד אותו הוא שתיקת האנשים, כלומר הזקנים והגיבורים ונכבדי האומה שלא גערו בנשים".²⁸

אף על פי שעלי גילה הבנה והזדהות כלפי מצבו של שאול יותר מיפת, לא נראה שהוא חלק על הניתוח של יפת בכללותו. למשל הוא מסכים עם דעתו של יפת שהרוח הרעה שפקדה את שאול הייתה דיכאון שנבע מעודף מרה שחורה "ובעתתו רוח רעה" (שמואל א טז, יד) [...] יש אומרים שהיה זה סוג של מלנכוליה.²⁹ בסופו של דבר הן לפי עלי הן לפי יפת שאול לא בטח באל די הצורך, ומחלתו וקנאתו בדויד השחיתו את נפשו.

26 ראו: נספח, טקסט 20.

27 ראו: נספח, טקסט 21.

28 ראו: נספח, טקסט 22.

29 ראו: נספח, טקסט 23.

מחלתו של שאול

לדעתו של יפת, מרגע שהתברר לשאול סופית שהמלוכה תילקח ממנו ותינתן לאחר, נעלמו מידותיו הטובות במידה רבה, והוא הפך לקנאי ושואף נקם. כאשר אלוקים מצווה על שמואל למשוח את דויד למלך, שמואל טוען שהוא חושש מנקמתו של שאול "איך אלך ושמע שאול והרגני" (שמואל א טז, ב). יפת העיר שהדבר מעיד שכבר בשלב זה חשש שמואל ששאול עלול להידרדר לרצח בשל רצונו לחסל את מתחריו על השלטון: "כאשר שמע זאת שמואל אמר: איך אלך ושמע שאול והרגני. זה מעיד שהיה זה ייתכן בעיניו ששאול ישפוך דם נקי".³⁰

לאחר שמשח שמואל את דויד, פקדה את שאול רוח רעה מאת ה' (שמואל א טז, יד). לדעתו של יפת, רוח רעה זו הייתה סוג של דיכאון, והוא אף לא חשש לקשר זאת במפורש לגורמים ביולוגיים, כלומר לחוסר איזון בין המרות [הנוזלים] הקיימות בגוף. מצד אחר מחלה זו לא הייתה מקרה, אלא סימן לזעמו של אלוקים. אין פירוש הדבר שיפת מכחיש את הגורם הביולוגי למחלה, אלא פירוש הדבר שלדעתו הגורמים הביולוגיים נגרמים מהרצון האלוקי:

כאשר רוח ה' הטובה שרתה על דויד, שרתה רוח רעה על שאול, וסרה ממנו הרוח הטובה. הרוח הטובה הזו היא ריבוי של שכל ויכולת ניהול והנהגה, וכאשר הוא המרה את פי ריבון העולמים היא סרה ממנו ובאה במקומה רוח רעה. הרוח הרעה הזו פוקדת לעתים את האדם כאשר מתגברת בו המרה השחורה, וזו היא המחלה המכונה מלנכוליה, ולעיתים הוא נרדף על ידי מחשבות רעות וחושב שעומדים לרצוח אותו ונכנס לחרדה. המחלה הייתה פוקדת אותו לעיתים, כפי שהיא פוקדת את מי שחולה במחלת נפילה ואז הוא נופל [במהלך ההתקף], וזה לא נבע מהרכב החומרים הסוערים בגופו, אלא זה נעשה במכוון בידי אלוקים, ואלוקים עשה כך כדי להבהיר לו שהוא כועס עליו.³¹

אומנם המחלה נועדה לשמש בשביל שאול אות אזהרה ולדחוף אותו לשפר את התנהגותו, אך תוצאתה המעשית הייתה שהיא השלימה את הידרדרותו הנפשית של שאול, פגעה בשיקול דעתו והפכה אותו לחרדתי ונקמני יותר, אם כי עדיין היה צלול רוב הזמן.

בתחילה נגינתו של דויד הרגיעה את שאול ועזרה לו להתמודד עם התקפי המחלה (שמואל א טז, כג). המצב השתנה לאחר שדויד הרג את גוליית והפך לגיבור נערץ בישראל. שאול כעס מאוד לשמע השיר "הכה שאול באלפיו ודויד ברכבותיו" (שם יח, ז), שהשתמע ממנו לכאורה שגבורותיו של דויד מפוארות יותר מאלה של שאול. יפת ציין שכעסו של שאול לא היה מוצדק כלל, שכן השיר ביטא דפוס אומנותי מקובל ולא ניסה להכריע במידה אובייקטיבית מיהו לוחם טוב יותר: "ייתכן שהכוונה היא למספר ההרוגים, כלומר שדויד הרג פי כמה ממה שהרג שאול, ואין זה ניסיון למסור

30 ראו: נספח, טקסט 13.

31 ראו: נספח, טקסט 14.

את העובדות במדויק, אלא זהו ביטוי על דרך השירה הנוטה להשתמש בביטויים על דרך ההשאלה".³² יפת טען שהסיבה לכעסו וקנאתו של דויד היא שבשלב זה כבר גונבו לאוזנו של שאול שמועות שלפיהן דויד הוא האדם ששמואל ייעד אותו להיות מלך: "לאחר מכן אמר: ועוד לו אך המלוכה, וזה מעיד שהגיעו אליו ידיעות שלפיהן שמואל משח אותו [את דויד] למלוכה, ולכן הוא הוטרד קשות מכך שיופץ בשורות הצבא שדויד הועדף על פניו, וכך ירד ערכו בעיניהם".³³ קנאתו של שאול בדויד, לצד מחלתו, ניכרה כשניסה דויד עוד פעם אחת להקל בנגינתו על ייסוריו של שאול. יפת אמר בפירושו לשמואל א יח, י:

כאשר שאול הרגיש בנפשו שהרוח הרעה מתחילה לשרות עליו, הוא הרחיק את האנשים שהיו עמו והלך לביתו, ודויד עמד לפניו וניגן בכינור עד שנרגע. נאמר: והחנית ביד שאול, אולי מפני שכך היה מנהגו תמיד להחזיק חנית בידו, בדומה למפקדיו של הסולטאן, או שכאשר הרוח הרעה שרתה עליו הוא היה לוקח אותה בידו כדי להרוג את מי שהוא דמיין שמנסה להרוג אותו, וכאשר תקפה אותו הרוח הרעה הוא ניסה לתקוע אותה בדויד.³⁴

יפת טען שבעת התקפי הדיכאון שלו דמיין שאול שמישהו מנסה להרוג אותו, עד כדי כך שלקח בידו חנית וניסה להרוג את תוקפיו המדומים. אולם עד לנקודה זו נשארה הדמות המאיימת הזאת בדמיונו של שאול כדמות אלמונית. לאחר שהוא הבחין בעליית קרנו של דויד בקרב העם והגיעו אליו שמועות שלפיהן שמואל ייעד את דויד למלוכה, החל שאול לזהות את הדמות המאיימת שרדפה אחריו בהזיותו עם דמות הקיימת במציאות, הריהי דויד. לפיכך מכאן ואילך הוא רודף את דויד בכל חמת הזעם האופיינית לאדם הנלחם בתעתועי דמיון הקיימים במוחו. כך הושלם השינוי בדמותו של שאול, והוא הפך למשוגע לדבר אחד המסוגל לכל פשע.

אומנם יפת הבחין בשינוי שחל בדמותו של שאול, אך סבר שגם לאחר שינוי זה אין מקום להניח ששאול איבד לחלוטין את צלילותו ואת כבודו העצמי. הדבר ניכר היטב בפירושו של יפת לסיפור הליכתו של שאול לניית בחיפושיו אחרי דויד. לפי התיאור המקראי, שרתה על שאול רוח נבואה, והוא פשט את בגדיו ונפל ערום (שמואל א יט, כד). יפת לא היה מוכן לקבל תיאור זה כפשוטו. הוא אמר בפירושו:

שרתה עליו הרוח במהלך הדרך לפני שהגיע לניית, והוא שמע מה שקרה לשליחים, ואז השליך את עצמו ונפל על פניו לפני שמואל ודויד. ייתכן שעשה זאת מתוך בושה בפני שמואל ויראת כבוד, ולפיכך הסיר מעליו את בגדי המלוכה, שכן לא ייתכן שיישאר ערום וחשוף ערווה.

32 ראו: נספח, טקסט 15.

33 ראו: נספח, טקסט 16.

34 ראו: נספח, טקסט 17.

כלומר הוא הסיר את בגדי המלוכה מעליו והפיל עצמו לפני שמואל, וכאשר עלה הבוקר הוא חזר למקומו.³⁵

יפת לא היה יכול לקבל את הרעיון ששאל השפיל עצמו ואיבד את שפיותו עד כדי כך שנשאר ערום, ולפיכך הניח שהכוונה היא ששאל הסיר מעליו את בגדי המלוכה, ונשאר בבגדים רגילים.³⁶ יפת הכיר בטענה שדמותו של שאל עברה שינוי, אך לא ויתר לחלוטין על ניסיונו ליצור דמות רציפה השומרת על תכונותיה הבסיסיות לכל אורך הסיפור. יפת סבר שגם במצבו השפל ביותר, שאל עודנו משמר משהו מזהותו הראשונית, ויש גבולות שלא ייתכן שהיה מסוגל לעבור.

שלמה

בעוד הערותיו של יפת על השינוי בדמותו של שאל מפוזרות במקומות רבים, הרי הערכתו של יפת לשינוי שהתרחש בשלמה מרוכזת ברובה בפירושו על מלכים א יא, א "והמלך שלמה אהב נשים נכריות". יפת אמר כך:

באשר למה שנאמר על הנשים, הרי דברי אלוקים: **ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו** (דברים יז, יז) אין פירושה שלא ירבה לו נשים נוכריות, וכאשר נאמר: **ולא יסור**, אין הכוונה שהוא יפסיק לעבוד את אלוקים, אלא הכוונה היא שלא ירבה לחפש את קרבן ולהתעסק בהן בדרך שתסחיה את דעתו מחובותיו לאל ומהעיסוק בטובת האומה. אילו היה שלמה מרבה נשים מישראל ייתכן שהיה נשאר נאמן לרצון האל, שכן שלמה לא חטא בגלל אהבת המשגל, אלא חטא בכך שבגלל אהבתו להן הוא אפשר להן לבנות בנות. אילו היה נושא אישה נוכרית אחת היה הדבר אסור, אף על פי שהמקרא הזכיר דווקא את העובדה שהוא לקח רבות מהן, ואין זה מעיד שאילו היה לוקח מעטות מהן הוא לא היה ראוי לגינוי, אלא הכוונה היא להבהיר שהוא הרבה לעשות את הדבר האסור, ולכן נאמר: **מן הגוים אשר אמר ה' לבני ישראל לא תבואו בהם**, והרי אין ספק שאילו היה נושא אחת מהן היה הדבר אסור. אם יבוא אדם ויטען: האם לא נשא שלמה את בת פרעה לפני שהחל בבניין [בית המקדש], והמקרא לא סיפר שהוא עבר בכך על רצונו של אלוקים? אנו נענה לו: שלמה לא לקח בתחילה נשים כדי לשכב איתן, שכן זה אסור, אלא כוונתו הייתה ליצור רגיעה ושלוש בינו לאומות כדי שיוכל להיות פנוי למלאכת ההכנה [והבנייה של המקדש]. כאשר הוא לקח את בת פרעה הוא הציב לה תנאי שלפיו היא לא תעבוד אלוהים אחרים בגלוי, והיא תהיה במעמד של גרי שער היושבים בין בני ישראל, וכך עשה עם כל אישה נוכרית שלקח.³⁷

35 ראו: נספח, טקסט 18.

36 בדומה לכך פירש גם רש"י. אין זה סביר שרש"י הכיר את פירוש יפת, וייתכן ששניהם הכירו איזו מסורת מן המדרש שלא הגיעה לידינו.

37 ראו: נספח, טקסט 24.

יפת מנהל כאן פולמוס סמוי עם עמדה המופיעה במדרש שלפיה שלמה גייר את נשיו הנוכריות.³⁸ לדעתו, נשי שלמה נשארו נוכריות, כפי שהמקרא מתאר אותן. נראה שהוא הושפע מעמדה אחרת במדרש שלפיה נישואיו של שלמה לנשים נוכריות לא היו נישואין ממש,³⁹ והוא פירש זאת כמובן ששלמה לקח את הנשים אליו, אך לא שכב עימן. אולם יפת לא היה מעוניין רק בשאלה התאולוגית שעסקה באופי חטאו של שלמה, אלא הוא רצה לתאר את המנגנון הפסיכולוגי שאפשר לשלמה להידרדר לעבר החטא. לדעתו, מעשהו של שלמה נראה בתחילה מעשה כשר: הוא לא התחתן עם הנשים הנוכריות ממש ולא בא עליהן, והוא הזהיר אותן מראש שלא יעבדו אלוהים אחרים, לפחות לא בגלוי. אולם תוצאות התהליך היו אחרות ממה שרצה שלמה. שלמה חשב שנשים אלה יתקרבו בהדרגה לדת ישראל, אך התוצאה הייתה הפוכה, כפי שמסביר יפת בהמשך "שלמה סבר שהוא יוכל למשוך אותן לדת [ישראל], וכל עוד היה צעיר הוא הצליח למנוע מהן לעשות כרצונן [לעבוד אלילים], אך כאשר הוא הזדקן הוא נחלש ונכנס לתחום האיסור, ולכן אלוקים לא גינה אותו על מה שהיה קודם לכן, אך גינה אותו על מה שקרה לאחר מכן".⁴⁰

לפי יפת, המקרא לא גינה את שלמה על שנשא את בת פרעה (מלכים א ג, א), משום שמעשה זה כשהוא לעצמו לא היה מביא את שלמה לידי חטא. שלמה היה אז צעיר ושלט היטב בעצמו, והיה יכול למנוע מן הנשים הנוכריות לעבוד אלילים, לפחות בגלוי. מלבד זאת, כאשר יפת מדגיש ששלמה נהג עם שאר נשותיו הנוכריות בדיוק כפי שנהג עם בת פרעה, הוא כנראה מנסה לרמוז דבר נוסף: בת פרעה הייתה רק אישה אחת, ולכן השפעתה על שלמה הייתה מוגבלת. לפיכך המקרא לא גינה אותו על נישואין אלה. ככל שהרבה לשאת נשים נוכריות, אף על פי שנהג בהן בדיוק כפי שנהג בבת פרעה וגם אותן הוא הזהיר בתוקף שלא יעבדו אלילים, השפעתן עליו הלכה וגדלה, עד שבשלב מסוים הפכה הכמות לאיכות.⁴¹ נוסף על כך ככל שהזקין שלמה, כן יכולתו לרסן את תאוותיו פחתה והוא החל לבוא על נשיו הנוכריות, וממילא גם יכולתו לשלוט בנשותיו הנוכריות פחתה והן החלו לשלוט בו, כפי שמסביר יפת:

נאמר: **ויהי לעת זקנת שלמה** (מלכים א יא, ד), וזאת משתי סיבות: הראשונה היא שכל עוד היה צעיר הוא ריסן את עצמו ומנע עצמו מן התאוה, ואילו כאשר הזדקן התעוררה [תאוותו]. השנייה היא שכל עוד היה צעיר הוא היה תקיף ונשיו לא הצליחו להטות את ליבו, ואילו כאשר

38 "ויתחתן שלמה את בת פרעה מלך מצרים. גיורי גיירה" (בבלי יבמות עו, א).

39 "שלמה לא נסב מידי [...] מתוך אהבה יתרה שאהבה מעלה עליו הכתוב כאילו נתחתן בה" (בבלי יבמות עו, ב). על אף גישתו הביקורתית של יפת כלפי המדרש, הוא אימץ לעיתים הסברים ממקורות מדרשיים, כאשר היה נראה לו שהסברים אלה מתאימים להקשר המקראי ולחוקי הלשון. על גישתו של יפת למדרש ראו: פרנק 2007, עמ' 49-59.

40 ראו: נספח, טקסט 25.

41 רד"ק אומר דבר זה בפירושו "ומה שאמר: ואת בת פרעה, כי היא הייתה תחלת הקלקלה, אף על פי שהיא לא הטתה את לבבו, עד שהרבה נשים נוכריות לעת זקנתו והטו את לבבו".

הזדקן יראתן ממנו פחתה והן החלו לרצות לשלוט בו [...] נאמר: **נשיו הטו את לבו אחרי אלהים אחרים**, ומתן פרשנות למילים אלה היא קשה, שכן אם אתה מפרש את העניין פירוש מילולי הרי ש[המקרא] מייחס לשלמה עבודת אלילים, ואם אתה מפרש את העניין שלא פירוש מילולי אפשר לומר לכל היותר שהוא הניח לנשיו לעשות כרצונן ולא גער בהן, ולכן [המקרא] ייחס לו את הפעולה הזו [עבודת אלילים].⁴²

יפת כנראה הכיר את דברי המדרש שלפיהם שלמה לא בנה במות לאלילים, אלא רק הניח לנשיו לעשות כך.⁴³ יפת לא פסל את דעת המדרש, והוא ביטא במפורש את הקושי שהיה לו לקבל את דברי המקרא כפשוטם, שלפיהם בנה שלמה במות לאלילים. אולם יפת טען שגם אם נקבל את דברי המדרש, עדיין יש הטלת אשמה כבדה על שלמה. גישה המנקה לחלוטין את שלמה מחטאו, כפי שעשה המדרש,⁴⁴ אינה אפשרית לדעתו של יפת כיוון שהיא מנוגדת למה שנאמר במקרא בפירושו. נראה שכוונתו של יפת היא לרמוז שמאחר שגם עמדת המדרש מטילה אשמה על שלמה ואין בה כדי לפתור את הקושי ולטהר את שלמה, הרי שעדיף לנקוט פרשנות מילולית, ולהניח שאכן, שלמה בנה מזבחות לאלילים, כפי שנאמר "אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב..." (שם יא, ו). משום כך הוא מביא את עמדת המדרש כפירוש שני, ואילו כפירוש ראשון הוא מציג את מה שעולה מן המקרא על פי משמעותו המילולית. בדרך כלל יפת נוהג להציג קודם כול את הפירוש שהוא נכון לדעתו.⁴⁵ ייתכן גם שיפת הושפע מן הפרשנות הנוצרית-סורית לסיפור זה. הפרשן הסורי ישועדד מרמב (מאה תשיעית) מציג אף הוא את שתי הדרכים כפירושים שאפשר לקבלם: ייתכן ששלמה נתן רשות לנשיו לזבוח לאלילים, אך ייתכן גם שעשה זאת בעצמו.⁴⁶

אף על פי שיפת הכיר היטב בעובדה שהסיפור המקראי מתאר את דמותו של שלמה דמות משתנה, מלך חכם וצדיק שבסוף דרכו נפל בחטאו, עדיין הוא ניסה לשמור על רציפות מסוימת בדמותו של שלמה. למשל הוא דחה את ההאשמות שהעלו נציגי השבטים לאחר מותו של שלמה על העול הקשה שהטיל עליהם (מלכים א יב, ד). יפת טען ששלמה כלל לא הכביד את עולו על ישראל. לדעתו, שבטי הצפון החליטו מראש שברצונם להתנתק מבית דויד ולהמליך את ירבעם,⁴⁷ ובקשתם מרחבעם להקל את העול הייתה אמתלה בלבד:

42 ראו: נספח, טקסט 26.

43 "מפני שהיה לו למחות בנשיו ולא מיחה מעלה עליו הכתוב כאילו חטא" (בבלי שבת נו, ב).

44 "כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה" (שם).

45 זבנובסקה תשפ"ג, עמ' 325.

46 ישועדד 1963, עמ' 110-111. על השימוש שעשה יפת בפרשנות הנוצרית-סורית ראו: צורף 2016, עמ' 5, 9.

47 הקראים ככלל נקטו עמדה עוינת כלפי ירבעם ושבטי הצפון. יעקב קרקסאני, קראי בן המאה העשירית, טען שירבעם בן נבט החל את הפילוג בעם ישראל בשל החידושים הדתיים שהנהיג (מלכים א יב, כח-לא), ומתוך כך ייסד את התנועה הרבנית שעיוותה את דת ישראל. ראו: שור תשס"ג, עמ' 29. אולם גם אם ליפת היה מניע להשחיר את דמותם של שבטי הצפון, הוא מתאר כאן את המצב ששרר לפני הפילוג ולפני חזרתו של ירבעם

לאחר מכן סיפר שהם שלחו לירבעם והזמינו אותו לבוא ממצרים, ונראה שהם דחו את רחבעם בדברים כדי להרוויח זמן פעם אחר פעם עד שהגיע ירבעם, ולאחר מכן התאספו ובאו אל רחבעם. הם סברו שאין זה ראוי למרוד בו בלי איזו שהיא אמתלה שיכלו להשתמש בה כדי להטיל עליו את האשמה, ולכן אמרו: אנו רוצים שתקל מעלינו את המשא הכבד שהטיל עלינו אביך, ואז נקבל את מרותך [...] דבריהם כאילו שלמה הכביד עליהם את עולו אינם אמת, שכן הוא לקח מהם רק מה שהיה ביכולתם לתת, וכבר נאמר שהוא לא העסיק אותם בכל המלאכות שהיו דרושות לו, אלא מינה אותם למנהיגים ומפקדים, ולפיכך היה דבריהם אלה משום התעקשות וחוסר הגינות.⁴⁸

אומנם יפת הכיר בחטאיו של שלמה בסוף ימיו, אך לא היה יכול לקבל את ההנחה שגם בתקופה שהמקרא מתאר אותה תיאור חיובי נהג שלמה בדרך שהעם ראה בה עושק ואי־צדק. מבחינתו הוא היה חייב לשמר את הלכידות והרציפות בדמותו של שלמה עד לרגע בסיפור שבו התיאור המקראי עצמו מחייב אותו להניח שדמותו של שלמה השתנתה. לפיכך היה מוכרח להניח שדברי נציגי השבטים על שלמה היו שקר,⁴⁹ וכראיה לכך הוא מציין שנציגי שבטי הצפון הזמינו את ירבעם ממצרים עוד לפני שהציגו לרחבעם את דרישותיהם, ומכאן שמלכתחילה היה בכוונתם למרוד בבית דויד.

סיכום

כיצד משתנים אנשים? לפי דעתו של יפת, הם משתנים לאט, ובלי שהם עצמם ירגישו זאת. אין להם כוונה להשתנות לרעה, וכל מעשה שהם עושים נראה בעיניהם מוצדק באותו הרגע. רק במבט לאחור, ממרחק השנים, אפשר להבחין כיצד השתנתה לחלוטין דמותו של האדם, והתכונות החיוביות שבו הושחתו לבלי היכר. שאול החל את דרכו כאיש צנוע שקיבל את מרות הנביא, אך מרגע שמונה למלך החלה דמותו להשתנות, והוא החל לסמוך על עצמו יותר מעל הנביא. בתחילה שאול אכן ניסה לקיים את דברי הנביא כמיטב יכולתו, אך בשעת מבחן החליט להעדיף את שיקול דעתו שלו. בהמשך הדרך, בפרשת עמלק, ניכר ששאול התעלם לחלוטין מדברי הנביא. כפי שיפת מדגיש, שמואל הנביא הזהיר אותו מפני השינוי הזה כבר מהתחלה, כיוון שידע שיכולת זו טמונה בו. מהרגע שהנביא הודיע לו שהוא עתיד להיות מודח מן המלוכה, השינוי בדמותו של שאול לא נעצר, אלא דווקא החמיר, וקנאתו דחפה אותו מעבר לגבולות השפיות. כך גם שלמה לא התכוון מעולם להמרות את פי ה'. נישואיו (שלא היו נישואין של ממש) לנשים נוכריות נראו בעיניו עניין מוצדק, ולמעשה לפי התנאים ששררו

לארץ ישראל, ולכן אין להניח שעוונותו כלפי שבטי הצפון היא הסיבה שבשלה החליט שבבטי הצפון שיקרו ושלמה לא הכביד את עולו על העם.

48 ראו: נספח, טקסט 27.

49 גם ר"ק סבר זאת: "לא היה להם להתרעם כי בשלוח גדולה היו בימיו וכל המס היה נקל עליהם."

בימי ראשית שלטונו, ייתכן שאכן היו מוצדקים. אולם מעשה זה שנראה מוצדק בתחילה, ככל ששלמה חזר עליו וככל שהזדקן ושליטתו בעצמו ובנשותיו פחתה, כן הוא השתלט על דמותו של שלמה ושינה אותה, והמלך שהיה החכם מכל אדם היה למקור אסון לזרעו וממלכתו. מצד אחר גם אצל שלמה וגם אצל שאול המשיך יפת להגן על דמותם במידה מסוימת, ולא היה יכול להניח שאיבדו לחלוטין את כבודם ואת תכונותיהם החיוביות. לפיכך הוא אינו מוכן לקבל ששאל היה ערום מבגדיו, או ששלמה הכביד את עולו על עם ישראל.

מדוע בחר יפת להסביר את השינוי שחל בדמותם של שאול ושלמה שינוי הדרגתי שחל בהם בלא שהם עצמם הרגישו בו? נראה שהדבר קשור בגישתו של יפת כלפי אמינות המקרא. אמינות המקרא הייתה חשובה למפרשים הקראים בשל רגישותם לטענותיהם הפולמוסיות של המוסלמים. חכמי הקראים עסקו רבות בפולמוס על האסלאם, לעיתים בחריפות רבה מאשר על אחיהם הרבניים. מגמת הפולמוס על האסלאם בולטת במיוחד בכתביו של יפת, ובעיקר בפירושו לתהלים ולספר ישעיהו.⁵⁰ אחת מטענותיהם הפולמוסיות של המוסלמים הייתה שהמקרא התגבש במשך מאות שנים, ואין ליהודים שום מסורת אמינה לפני התגבשותו (שלא כקוראן שהועלה על הכתב זמן קצר יחסית ותהליך התגבשותו מתועד בהרחבה במסורת המוסלמית). המוסלמים טענו שמהימנותה של נבואה נשפטת באמצעות הרציפות (בערבית: תואתר) של האנשים שמסרו אותה, כלומר המידה שבה נוסח הנבואה עבר מדור לדור בלא הפרעה ובדרך שאינה מאפשרת שיבוש, אם מתוך רשלנות ואם מתוך זדון. המקרא והמסורת היהודית אינם מציעים כל הסבר כיצד עברו המסורות המקראיות מדור לדור עד התגבשותן הסופית של המקרא.⁵¹ לפיכך טענו המוסלמים, המקרא כפי שהוא מצוי בידי היהודים אינו אלא גרסה משובשת של ההתגלות האלוהית כפי שנמסרה לנביאי ישראל.⁵² כראיה לכך שנוסח המקרא שבידי היהודים אינו מהימן ציינו המוסלמים את החטאים והמעשים השליליים שהמקרא מקשר לדמויות מגוונות, ובעיקר לאלה שהמסורת המוסלמית רואה בהן נביאים (כגון שלמה). המוסלמים טענו שלא ייתכן שנביאים עשו מעשים מעין אלה (על פי עיקרון "חסינות הנביאים מפני חטא"), ולפיכך אין ספק שסיפורים אלה הם זיופים שהיהודים הכניסו במכוון לתוך הטקסט המקראי.⁵³ אחת הדרכים של הפרשנים הקראים להתגונן מפני ביקורת זו היא לפרש את המקרא פירוש התואם למציאות, גם למציאות הגאוגרפית והריאלית,⁵⁴ אך גם למציאות הפסיכולוגית, כלומר טבע

50 ארדר תשנ"ז, עמ' 38-43; מזוז 2021, עמ' 960-963.

51 מזוז 2021, עמ' 949.

52 פוליאק 2016, עמ' 119-123.

53 מזוז 2021, עמ' 949. ראוי לציין שבמסורת האסלאמית דמותם של שאול ושלמה אינה משתנה שינוי מוחלט, והם אינם מידדרים לשפל המדרגה כמו בתיאור המקראי. אפילו במקורות אסלאמיים שהם קרובים יחסית לתיאור המקראי, שאול מתואר כאילו הוא מתפייס עם דויד ולומד לחיות איתו בשלום, ושלמה מתואר כאילו הוא הורס את הפסלים שבנתה אשתו לאחר שהוא שומע שהיא עובדת עבודה זרה. ראו: כסאיי 1923, עמ' 257, 393.

54 ראו: צורף תש"ף, עמ' 133; שטובר תשנ"ד, עמ' 156.

האדם. יפת מתאר את הדמויות המקראיות דמויות עגולות שאין בהן צדק מוחלט או רוע מוחלט. גם כאשר הוא מתאר דמויות שקווי האופי שלהן משתמרים לכל אורך הסיפור, דמויות אלה אינן סטראוטיפיות, אלא דמויות אנושיות מלאות יצרים הנאבקות בדמויות האחרות שנמצאות סביבן.⁵⁵ מבחינתו של יפת, אי אפשר לתאר דמות כאילו אופייה השתנה שינוי מוחלט פתאום משום שתיאור זה אינו נשמע אמין, שכן אינו תואם את טבע האדם. קל יותר לקרוא לדמיון כיצד אופיו של האדם משתנה בהדרגה, במרוצת השנים, בתהליך איטי ובלתי מורגש, שרק בראייה לאחור אפשר להעריך את תוצאותיו החמורות. לפי יפת, המקרא חייב להתאים לטבע האדם ולמציאות המוכרת לנו כיוון שיהיה ברור לנו מייד שהפרטים הכלולים בו מתארים את מה שקרה באמת, ולא גרסה משובשת או מגמתית של האירועים. נוסף על כך הקראים סברו שהמקרא הוא אומנם ספר אלוקי, אך המסר המקראי מעוצב בידי של בן אדם, הריהו הסופר המקראי שהעלה את המקרא על הכתב (מדיון), ולפיכך יש לפרש את המקרא על פי הטבע האנושי.⁵⁶

לכאורה ראוי לטעון ששיטת הפרשנות של יפת אינה אלא הדגשה של מה שטמון בטקסט המקראי עצמו. הסיפור המקראי עצמו מציג את הדמויות שבו דמויות עגולות, אנושיות ומלאות יצרים. אולם הסיפור המקראי נמנע בדרך כלל מלתאר את חיי הנפש של הדמויות והסתפק בתיאור פעולותיהן, וגם השתמש בדרכים עקיפות כדי לרמוז על הלך רוחן של הדמויות.⁵⁷ לעומת זאת יפת הסביר בהרחבה את מחשבותיהן ואת מניעיהן של הדמויות. מלבד זאת, עמדתו הפרשנית של יפת, כמו של כל פרשן אחר, מבטאת בחירה. הוא אימץ דרך אחת להבין את המקראות, בעוד מפרשים אחרים (כולל מפרשים שהושפעו עמוקות מדברי יפת) הבינו את המקרא לעיתים בדרכים אחרות. לפיכך אין לראות בדברי יפת הרחבה בלבד של הטקסט המקראי, אלא פרשנות המבטאת הבנה מקורית של הטקסט המקראי ומשקפת את עמדותיו האינטלקטואליות ואת סביבתו התרבותית של הפרשן.

55 זבנובסקה 2005, עמ' 77-82; צורף תש"ף, עמ' 142-148.

56 זבנובסקה 2005, עמ' 81-83.

57 שטרנברג 1979, עמ' 112-119.

נספח: טקסטים בערבית יהודית

1. פאמא פי אלחסן פקד קאל ואין איש מבני ישראל טוב ממנו וכד'לך קאל פי רפע אלקאמה משכמו ומעלה גבוה מכל העם פכאן הו ארפע קאמה מן ג'מיע ישראל. וקד קלנא פי מואצ'ע עדה אן אללה אכ'תאר ללנבוה וללמלך אחסן אלנאס ואבהאהם [כתב יד פירקוביץ SP RNL EVR ARAB I 1313, עמ' 78ב].
2. ת'ם קאל ומשפחתי הצעירה וג' וקאל סבטי אצגר אלאסבאט וקבילה' אצגר אלקביל פכיף אכון מלך. פאמא אן יכון קאל הד'א אלקול עלי סביל אלתואצ'ע. ואמא אן יכון קאלה עלי סביל אלאסתפהאם [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 86א].
3. ת'ם קאל ורדת (!) לפני הגלגל וליס הו שי יכון פי הד'א אלוקת ואנמא הו שי יכון בעד מדה כמא שנשרחה פי מוצ'עה ואנמא קדם ד'כרה הא הנא לאחד שיין אמא אן יכון מן אג'ל מא תקדם אליה מן אלקול עשה לך אשר תמצא ידיך פקאל בעדה וירדת לפני הגלגל ליערפה אנה פי ד'לך לא יבאדר אלי אן יפעל שי אלא בעד אן יחצ'ר שמואל פקאל לה תקים ת'ם סבעה איאם תנתט'ר מג'יי. ואמא אן יכון למא סבק פי מעלום אללה אן סיעציה שאול פתקדם אליה בהד'א לתכון אלחג'ה עליה ובידה ואנה ענד מא עצא פי ד'לך זאל אלמלך ענה וצאר לגירה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 91ב].
4. וערף אלמדוון אנה כתם מא ג'רי לה פי אמר אלמלך אמא לעט'ם אנכסארה ואמא אן שמואל וצאה באן יכתם ד'לך אלי וקת [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 94א].
5. פאסרו אלנאס בה וג'לבו צות עט'ים לעט'ם סרוורם בה לג' אשיא אחודהם אנה בלגו מראדהם ואלב' אנה אכ'ר'ג'ה אלגורל ואלג' חסן צורתה ואכ'לאקה ואפעאלה וד'לך אנה מן כת'רה' חיאה ואנכסארה אסתכ'בא והד'ה מן אוצאף אכ'לאקה פי אבתדי אמרה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 96א].
6. ת'ם קאל ויהי כמחריש פדל ד'לך עלי אנה סמע כלאמהם ולפצ'ל עקלה וחלמה לם יורי אנה קד וג'ד עליהם והד'א איצ'א מן אלאכ'לאק אלמחמודה' [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 97א].
7. וקאל הד'א יום קד פעל אללה פיה תשועה לישראל פאנא אסמת להם במא קאלוה והד'ה כאנת אפעאלה אלחסנה' פי אבתדי אמרה פלמא מנעהם ען ד'לך קבלו מנה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 101ב-102א].
8. קד כאן קאל לה שמואל שבעת ימים תוחל עד בואי פאנתט'רה ולם יג'י כמא קאל ולא בא שמואל הגלגל פלולם יקל בעדה ויהי ככלותו להעלות העלה והנה שמואל בא כאן שמואל ועדה ולם יפי בה פלמא ג'א דל ד'לך עלי אן שאול לם ינתט'רה אלי אכ'ר וקת והד'א ישבה אנה קד קאל ללקום אני מנתט'ר שמואל לאנה כד'א רסם לי פלמא תעאלי אלנהאר ולם יג'י שמואל תפרק כת'יר מן אלנאס ענה פפזע אן ימר אלבאקייין פלו כאן צבר וקאל ללקום את'בתו פאן סיג'י שמואל פאן קבלו ואלא תרכהם ימרון וינתט'ר מג'י שמואל וכאן אד'א ג'א שמואל

ירג'ע אלנאס או לא יבאלי במן תפרק בעד אן יכון שמואל מעה ולעלה כאן סבב אבטא שמואל ענה מחנה' לה ליבין הל ית'בת ויפעל מא אמר בה או יכ'אלף אללה. [...] ת'ם קאל ועתה ממלכתך לא תקום בקש יי איש כלבבו. פערפה אן אלד'י יזיל אלמלך ענה הו מא ג'רי מנה מן אלכ'לאף פי הד'א אלוקת. וערפה איצ'א אן אללה עזו וג'ל קד אכ'תאר מן יעלם מנה אנה ית'בת עלי טאעתה ולא ירד מנה כ'לאף יכון ד'לך יוג'ב ענד אללה כ'רוג' אלמלך ען ידה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 116א–117א].

9. וד'כר אסם זוג'תה בעד ד'כר אולאדה יפיד ד'לך אן לם יכן לה גיר זוג'ה ואחדה פקט לא קבל אן ימלך ולא בעד אן מלך אלא ופלגש והי רצפה. וכד'לך לם יד'כר לה כ'יל ולא מאל פפעל מא אמרתה אלתורה כקו' רק לא ירבה לו סוסים וג' לא ירבה לו נשים וג' כסף וזהב וג' [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 139א].

10. וגרצ'ה פי ד'לך אנה יג'ב עליה אן ימתת'ל סאיר מא יקול וקד ג'רי מנה כ'לאף פי מא קיל לה שבעת ימים תוחל עד בואי אליך פקאל לה ועתה שמע לקול דברי יי ינכת בה אנה קד ג'רי מנך כ'לאף פי גיר הד'א אלוקת פאיאך אן יג'רי מנך פי הד'א אלאמר מת'לה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 140ב].

11. פישבה אנה לם יבקי מן אלנאס גיר אגג וחדה מן חית' אנה מלך ופי אכ'ד'ה חי שייך אמה אן יכון תחת אלאעתקאל ואלד'ל טול עמרה. ואמא לאנה כאן חסן בהי פוקעת רחמתה פי קלובהם כמה קאל ויחמל שאול והעם פכאנה אולא צ'בטוה חי ללמעני אלד' (!) ד'כרתה אולא ת'ם בעד ד'לך שפקו עליה ולם יקתלוה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 144א].

12. פקאל לה אן אללה ג'עלך ראש שבטי ישראל אד' מסחך ומלכך הו כונך פי אול אמרך צגיר ענד נפסך מסתעצ'ם למא אוצלך אללה אליה ישיר בה אלי קול שאול הלא בן ימיני אנכי מקטני וג' וד'כר לה הד'א אלמעני ליערפה אן מהמא כנת ענד נפסך קטון ותקבל קול אללה וקולי כאן אללה מריד מלכך וענד מא גיירת ד'לך ודכ'לת פי באב אכ'ר תכ'אלף אללה ותפעל מא תראה זהד אללה בך [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 147ב].

13. פלמא סמע שמואל ד'לך קאל איך הלך ושמע שאול והרגני. הד'א ידל עלי אנה כאן יג'וז עלי שאול אן יספך דם ברי [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 154ב].

14. ענד מא חלת רוח יי טובה עלי דוד חלת עלי שאול רוח רעה וזאלת ענה רוח הטובה הד'ה אלוה אלטובה הי ופור עקל ותדביר וסיאסה' פלמא עצא וכ'אלף רב אלעאלמין זאלת ענה תלך וחצלת בדלהא רוח רעה והד'ה אלוה אלוה רעה קד תחדת' פי אלנאסאן אד'א גלבת עליה אלמדה [גרוס: אלמרה] אלסודא והי אלעלה אלמערופה באלמאלנכ'וליא פקד ילחקה פכר סו פיט'ן אנה הוד'א יקתל פיפוע ענד ד'לך פכאנת תעתריה פי בעץ' אלאווקאת כמה תעתרי מן יצרע ויקע לא ען כ'לט יהיג' בה אלא קצד מן אללה ופעל אללה בה ד'לך ליבין ענדה סכ'ט אללה עליה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 158א–ב].

15. ואמא אן יכון קול פי אלמקתולין פדל ד'לך עלי אן אלד'י קתל דוד אצ'עאף מא קתל שאול וליס הד'א קול עלי אלתחריר ואלתחקיק ואנמא הו עלי רסם אלשיר אלד'י יתסע פי אלקול [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 181ב].
16. ת'ם קאל ועוד לו אך המלוכה והד'א ידל עלי אנה קד אתצל בה אן שמואל קד מסחה פצעב עליה אן קד אשתהר ענד עסכרה תפצ'יל דוד עליה פינקץ קדרה ענדהם [שם, עמ' 181ב].
17. פכאן אד' הם מן נפסה אנה קד אבתדא בה רוח רעה יצרף אלנאס ענה וידכ'ל אלי ביתה ויקף דוד בין ידיה ליצר'ב אלכנור אלי אן יהדא וקאל **והחנית ביד שאול** אמא לאנה כד'א כאן רסמה דאימא בידה חרבתה מת'ל קואד אלסלטאן ואמא אנה כאן אד'א לחקתה רוח רעה יאכ'ד'הא בידה ליקתל בהא למן יתצורה אנה יריד קתלה פענד מא האג'ת עליה רוח רעה אראד אן ירזהא פי דוד [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 182ב–183א].
18. חלת עליה אלרוח פי טול אלטריק אלי אן וצל אלי ניות פלמא וצל אלי ניות ועלם בכ'בר אלרסל טרח נפסה עלי וג'הה קדאם שמואל ודוד. יתג'ה אן יכון קצד ד'לך חיא מן שמואל והיבה' פקלע ענה ת'יאב אלמלך אד' לא יג'וז אן יבקא עריאן מכשוף אלסוה' פכ'לע ת'יאב אלמלך ענה פטרח נפסה קדאם שמואל פלמא אצבח רג'ע אלי מכאנה [כתב יד פירקוביץ' 1313, עמ' 195ב].
19. פאראד שאול אן ישגל באקי אלקום ען אלתפריק ענה באן יקדם אלקראבין פלעל אן יג'י שמואל אלי מא יקרבהא וכד'י כאן לכנה מוצ'ע כ'לף לקול אלנבי אלד'י הו וציה' אללה ולו כאן אנתט'ר וצבר אלקום פאן צברו ואלא צבר הו וחדה כאן קד פאז וכאן מלכה באקי עליה ועלי ולדה וכאן ט'פר באלפלש' [...] פג'הל שאול אלנט'ר פי הד'א אלמוצ'ע ואכ'ד' פי אלסיאסה' אלעקליה' [כתב יד פירקוביץ' SP RNL EVR ARAB I 3361, עמ' 151ב–152א].
20. ולד'אך קאל אלנבי ללה תע' **איך אלך** יעני אני אנא שרטת לה עלי אלאמה כ'ואצהם ועואמהם אן יכונו לה טאיעין ואנא מן ג'מלה' כ'ואצהם [...] כק' **והרגני** יעני פלה אן יקתלני לאני אכון בד'לך קד שקת עליה אלעצא ופתכת במלכה [...] ולא בד'לך שופך דם נקי זעם בעץ' אלמפסרין בל שופך דם מוסר [כתב יד פירקוביץ' 3361, עמ' 58ב].
21. פכיף כאן יחס שאול במסח דויד וימסך ומן איש שכא שמואל אלי אללה בקר' **ושמע שאול והרגני** [...] ואד'א כאן אלנבי יכ'אף מן ד'לך אלקתל פכיף אלממסוח [...] אלא תרי אן ענאיה' אללה תט'הר מע דויד מן וקעה' גלית מא כאן ד'לך אמאראת תט'נן שאול אן דויד אלמכ'תאר ללמלך וכל מא מר ט'נה בד'אך קוי [כתב יד פירקוביץ' 3361, עמ' 61ב].
22. אעלם אן שאול לם ישתד עליה כלאם אלנסי לאן מת'להן לא יחרד מן כלאמהן ואנמא אלד'י צעב עליה לאג'לה סכות אלנאס אעני אלשיוך' ואלגבורים ווג'וה אלאמה' ען אלנכיר עלי אלנסי [כתב יד פירקוביץ' 3361, עמ' 98ב].
23. קיל אנה כאן צ'רב מן אלמאנכ'וליא [כתב יד פירקוביץ' 3361, עמ' 173א].

24. ואמא אלקול פי אלנסא פאן קול אללה תע' ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו לם ירד בה לא יכת'ר לה נסא אג'נביאת ולא אראד בקר' ולא יסור זואלה ען עבאדה' אללה ואנמא אראד בה לא יכת'ר טלבתהן פינהמך בהן פישתגל ען ואג'באת אללה וען מצאלה אלמה ולו כאן שלמה כת'ר נסותה מן ישראל לעלה כאן ית'בת עלי מראד אללה לאן שלמה לא יכ'ט פי באב שהוה אלג'מאע ואנמא למחבתה להן מכנהן מן בני אלבייע ולו אנהא זוג'ה ואחדה מן אלאג'נביאת לכאן ד'לך מחט'ורא ואן כאן אלכתאב ד'כר אכת'ארה מנהן פליס ד'לך ממא ידל עלי אנה לו אכ'ד' מנהן אלקליל לכאן סאלמא מן אלד'ים ואנמא אראד אן יורי אנה כת'ר מן אלמנכר לד'לך קאל מן הגוים אשר אמר יוי לבני ישראל וג' ולא מחאלה אנה אד'א תזוג' ואחדה' מנהן כאנת תחת אלנהי פאן קאל אלקאיל אליס שלמה תזוג' בת פרעה קבל אן ישרע פי אלכנא ולם יכ'בר אלכתאב אנה כ'אלף אללה פי ד'לך קיל לה אן שלמה לם יתכ'ד' אבתדאא נשים נוכריות ליתטיהן לאן ד'לך מחט'ורא ואנמא כאן קצדה פי ד'לך ליכון בינה ובין אלאמם הדו וסלאמה ליתם לה מא יריד מן אלעדד ולמא אכ'ד' בת פרעה אשתרט עליהא אנהא לא תט'הר עבאדה' אלהים אחרים פכאנת מת'ל גרי שער אלמקימין בין ישראל וכד'לך אלקול פי כל אמראה' אכ'ד'הא והי אג'נביה' [כתב יד לונדון Lon BL Or 2500, עמ' 86ב].
25. וכאן ענד שלמה אנה יג'ד'בהן אלי אלדין פמהמא כאן שאבא כאן ימנעהן מראדהן פלמא שאך' אנחל פדכ'ל פי אלחצ'יר פלד'לך לם יד'מה אללה פימא מצ'א וד'מה פימא בעד [כתב יד לונדון 2500, עמ' 87א].
26. וקאל ויהי לעת זקנת שלמה לשיין אחד אנה מהמאה כאן שאבא כאן צ'אבטא לנפסה ען אלשהוה פלמא שאך' תחרך לד'לך ואלאכ'ר מהמאה כאן שאבא כאן צארמא פלם ימכן נסאה אן ימיילו קלבה ולמא שאך' נקצת היבתה וטמען בה [...] וקאל נשיו היטו את לבבו אחרי אלהים אחרים ואלכלאם פי הד'א אלכאב צעב פאן חמלת הד'ה אלקצה' עלי ט'אהרהא כאן פי ד'לך נסבה שלמה אלי עבאדה' אלאות'אן ואן תאולת אלקצה' כאן אכת'ר מא ימכן אן יקאל אנה מכן נסאה מן אכ'תיארהן ולם ינכר עליהן לד'לך נסב הד'ה אלאפעאל עליה [כתב יד לונדון 2500, עמ' 88א].
27. ת'ם ערף אנהם בעת'ו אלי ירבעם ודעו בה מן מצר פכאנהם דאפעו רחבעם מן וקת אלי וקת חתי ג'א ירבעם ת'ם אג'תמעו וג'או אלי רחבעם ולם ירו אן יכ'רג'ו ענה בגיר אמר יתעלקון בה עליה וקאלו נריד מנך אן תכ'פף מן מוונה אביך אלת'קילה חתי נטיעך [...] וליס הם צאדקיין פי קולהם ען שלמה אנה ת'קל עליהם לאנה מא אכד' מנהם אלא מא אחתמלוה וקד אכ'בר ענה אנה לם ישגלהם פי אעמאלה בל ג'עלהם רוסא וקואד פכאן הד'א אלקול מנהם תענת [כתב יד לונדון 2500, עמ' 99א].

ביבליוגרפיה

- דון יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים (ירושלים: מקור, תש"ך).
 יורם ארדר, "יחסו של הקרא יפת בן עלי לאסלאם לאור פירושו למזמורי תהלים
 יד נג", מיכאל יד (תשנ"ז), עמ' 29–49.
- Yoram Erder, "The Influence of Muslim Theology on Yefet ben 'Eli as Evidenced in his Interpretation of Two Biblical Stories", *Revue des Études Juives* 174/1–2 (2015), pp. 47–76
- 2015 ארדר
- חגי בן שמאי, "על 'מדון', עורך ספרי המקרא, בפרשנות המקרא הערבית-יהודית",
 בתוך יוסף הקר, בנימין זאב קדר ויוסף קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים:
 מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן (ירושלים: מרכז שו"ר
 לתולדות ישראל, תש"ע), עמ' 73–110.
- בן שמאי תש"ע
- מרזנה זבנובסקה, "פירוש יפת בן עלי לסיפור עקדת יצחק", בתוך יורם ארדר
 ומאירה פוליאק (עורכים), תור הזהב הקראי (ירושלים: כרמל, תשפ"ג), עמ' 322–
 333.
- זבנובסקה תשפ"ג
- Marzena Zawadowska, "The Literary Approach to the Bible and its Characters in Yefet ben 'Eli's Commentary on the Book of Genesis: An Example of Competing Females in the Story of Abraham", *Iggud: Selected Essays in Jewish Studies I* (2005), pp. 69–83.
- 2005 זבנובסקה
- Marzena Zawadowska, "Review of Scholarly Research on Yefet Ben 'Eli and His Works", *Revue des études juives* 173 (2014), pp. 97–138
- 2014 זבנובסקה
- פירוש יפת בן עלי לספר הושע. מהדורת אליעזר שלוסברג ומאירה פוליאק (רמת
 גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ט).
- יפת תשס"ט
- Išodad, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament: III Livre des Sessions*, ed. Ceslas Van den Eynde, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 230 (Louvain: L. Durbecq, 1963).
- 1963 ישועדד
- قصص الأنبياء لأبي جعفر محمد بن عبد الله الكسائي، تحقيق إسحاق أيزنبرغ (لیدن: بريل، 1923)
- 1923 כסאיי
- Haggai Mazuz, "Jewish-Muslim Polemics", in Phil Lieberman (ed.), *Cambridge History of Judaism*, vol. 5. The Medieval Period: Jews in Islamic Lands (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), pp. 946–974.
- 2021 מזוז
- בנציון נתניהו, דון יצחק אברבנאל: מדינאי והוגה דעות (תל אביב: שוקן,
 תשס"ה).
- נתניהו תשס"ה
- יוסף סלומון, "מלחמת שאול בעמלק", בית מקרא יז (תשל"ב), עמ' 151–153.
 מאירה פוליאק, "המשגת הסיפור המקראי ועיבודו בכתב מחומרים שבעל-פה:
 מחידושי הפרשנות הערבית-היהודית בימי הביניים", בין עבר לערב ו (תשע"ד),
 עמ' 109–152.
- סלומון תשל"ב
 פוליאק תשע"ד
- Meira Polliack, "The Voice of the Narrator and the Voice of the Characters in the Bible Commentaries of Yefet b. 'Eli", in Chaim Cohen et al. (eds.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern*
- 2008 פוליאק

- Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2008), pp. 891–915.
- Meira Polliack, "Deconstructing the Dual Torah", in Mordechai Z. Cohen and Adele Berlin (eds.), *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), pp. 113–129. פוליאק 2016
- Daniel Frank, "The Limits of Karaite Scripturalism: Problems in Narrative Exegesis", in Meir Bar Asher et al. (eds.), *A Word Fitly Spoken: Studies Presented to Haggai ben Shammai* (Jerusalem: Ben Zvi, 2007), pp. 41–82. פרנק 2007
- אריה צורף, "ימי דוד האחרונים בפירושו של יפת בן עלי: המניעים שמאחורי הפוליטיקה", פעמים 162 (תש"ף), עמ' 125–157. צורף תש"ף
- , "פירושו של עלי בן ישראל לסיפורי דוד לאור פירושו של יפת בן עלי", ספונות כז (תשפ"ב), עמ' 327–374. צורף תשפ"ב
- Arye Zoref, "The Influence of Syriac Bible Commentaries on Judeo Arabic Exegesis as Demonstrated by Several Stories from the Book of Genesis", *Studies in Christian-Jewish Relations* 11:1 (2016), pp. 1–18. צורף 2016
- נתן שור, תולדות הקראים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ג). שור תשס"ג
- שמעון שטובר, "היבטים גאוגרפיים בפירושו של יפת בן עלי לתורה", דברי הקונגרס העולמי למדעי יהדות 11, א (תשנ"ד), עמ' 151–158. שטובר תשנ"ד
- מאיר שטרנברג, "בין האמת וכל האמת בסיפור המקראי", הספרות 29 (1979), עמ' 88–131. שטרנברג 1979

נרי ישעיהו אריאל

לבעיית זיקתם העריכתית של חיבורי הגאונים - הלכות גדולות והלכות פסוקות: עיון משווה בחטיבת הלכות ראש השנה

הקדמה

בעוד תלמידי החכמים מורגלים בלימוד רש"י, בעלי התוספות וראשוני ספרד, וכמובן בקאים בספרות האחרונים, תקופת הגאונים הקדומה לוטה בערפל וכמעט שאינה נדונה בקרב לומדים וחוקרים. חוץ מכמה מחקרים בדור האחרון שהכירו בחשיבות תקופה זו להבנת תולדות ההלכה, כמעט שלא נדונו בשיטה קבועה חיבורי ההלכה שלה¹; ואף אם דנו בנוסחם כמעט שלא דנו בעריכתם. במוקד מחקר זה ניסיון לאפיין ולתהות אחר תהליכי עריכה שחלו ביצירת ההלכה לאחר חתימת התלמוד.

שני חיבורים העומדים כאן במוקד הדיון הם חיבורי הלכות גדולות (להלן ה"ג") והלכות פסוקות (להלן ה"פ"). למעשה אלו הם שני מייצגים של סוגת (ז'אנר) ההלכות הקדומות של הגאונים. היו עוד חיבורים דומים להם בגניזה קהיר ומחוצה לה.² בראשית תקופת הגאונים טרם היו חיבורים סדורים בנושאים מוגדרים. חיבורי ההלכות מבקשים להסדיר את החוק בתחומים מגוונים ולגבש באופן ראשוני את ההלכה שאפשר לגזור אותה ולהפיק מן העיון בתלמוד באמצעות מקורותיו השונים בסוגיה הלכתית נדונה. על חיבור ה"פ נכתב לא מעט; חכמים וחוקרים קשרו אותו לרב יהודאי גאון, ראש ישיבת סורא במאה השמינית. נחמן דנציג מקבל קשר זה בסייגים מסוימים. לימים ערער

* במקורו נכתב מאמר זה כחלק מלימודי בחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית בירושלים. אודה תחילה למו"ד פרופ' ברודי שלמדתי ממנו תורה הרבה, ורוב תורתי בתורת הגאונים - ממנו. הערותיו לטיוטה מוקדמת של מאמר זה שיפרו את הדברים. כמו כן הדברים לובנו בשיחות אישיות עם פרופ' עוזיאל פוקס, ד"ר רוני שויקה, ד"ר צבי שטמפר ומלומדים אחרים הסמויים מן העין, ואבקש להודות לכל מי שתרום חלקו למאמר זה. כמו כן אבקש להודות ללקטור האנונימי על הערותיו החשובות שתורמו עד מאוד לגיבוש של מאמר זה. עורכי כתב העת ועורכת הלשון סייעו בדבר חשוב כקל, ותודותיי נתונות להם. המאמר הושלם עת שימשתי עמית מחקר באקדמיה הצרפתית הגבוהה למדעים. כפי הנדרש, אסדיר כאן תודות לאכסנייה ולקרן המממנת של האיחוד האירופי: This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 945298-ParisRegionFP; Fellowship Programme supported by the Paris Region

1 זאת למעט חריגים בודדים וראו בלברג תשס"ג; שויקה תשס"ה.

2 על חיבורים אלו ראו במקורות שהובאו במאמרי (אריאל בדפוס).

ירחמיאל ברודי על מוסכמה זו עד לכדי הפרכת הקשר הקלסי במחקר. חלופה חיובית לא נמצאה ונראה שההנחה בין החוקרים היא שלא אדם אחד כתב חיבור זה, אלא יש לראות בו אסופה או מגבש של הלכות קדומות בשיתוף חומרים בתריתלמודיים. הספק המחקרי על כותביו/מחבריו/עורכיו, זמן כתיבתו ומקומו גרם שחוקרים הקדימוהו לה"ג.³ ואולם ישנם ספקות גם בעניין זה כפי שנדגים במאמר זה. שלא כה"פ, בה"ג נודע שמו ומקומו של מחברו. החיבור מיוחס לרבי שמעון קיירא על שם מקומו בעיר בצרה/ בצרויא. ואולם גם ייחוס זה אינו מקדם אותנו רבות היות שאיננו יודעים רבות על החכם הזה, אין ידוע מתי או היכן פעל וגם מצבו הטקסטואלי של החיבור מורכב.⁴ נראה אפוא שגם הניסיונות לקשר את החיבור הזה לחיבור מונוגרפי של איש אחד כושלים, וכי יש לראות גם בחיבור זה שילוב קיבוצי ובו מסורות רבות שאובות מתקופתו. כלומר חיבורי הלכות אלו אינם מונוגרפיות במובן הצר, אלא חיבורי הלכה קדומים שיש בהם ניצני התנתקות מן התלמוד ותחילת יצירתו של שילוב עצמאי אך אין בהם התנתקות מוחלטת.

מאמר זה מבקש לקדם את בחינת יחסם ההדדי של החיבורים זה לזה ואת בחינת הטענה שכותביהם/מחבריהם/עורכיהם השתמשו בחופשיות ביצירות האלה אגב הילוכם במגבשים ההלכתיים שהיו נגישים להם.

כפי שעמדו על כך פרופ' יוחנן ברויאר ואחרים,⁵ ספר הלכות ראו הוא למעשה חיבור מתורגם מספר ה"פ. ברויאר גם עמד על שיטת התרגום של חיבור זה וחיבר לקסיקון ובו אוצר בלום של לשון ותרגום הנוגעים לחיבורים הנדונים. אומנם אין דינו של התרגום כחיבור הלכה עצמאי לגמרי אך לצרכינו הוא סיעי בחקר ההלכה ובחשיפת השחזורים. ישנם חיבורים אחרים שאין כאן המקום לעמוד עליהם ושבהמשך הדרך גם תרגמו הלכות לערבית ושימשו חוליית מעבר לסוגת ההלכות המונוגרפיות של הגאונים.⁶

3 בדיון על ספרות הפוסקים ראוי להשתמש בהצעות במונח 'מחבר' ועוד היה ראוי להרחיב בזה את העיון. לפי שעה אציין כי לכינוי 'המחבר' למרן ר' יוסף קארו יש לו משמעות מיוחדת. בחלק ג של ספרו טשרנוביץ (תש"ו) פורס משנה שלמה בעניין תפיסת המחברות המונומנטלית של השולחן ערוך כקודיפיקציה מושלמת. לעומת זאת, באשר לספרות ההלכות של הגאונים היות שמדובר בספרות שבמהותה עומדת על התפר שבין תורה שבעל פה לתורה שיוודת אל הכתב והגדרת מחברות של טקסט כתוב, יש עמימות רבה באשר לתפקידיהם השונים ובאיזה שלב נתבחנו זה מזה. אשר ליחס המחברותי ויחסי הקדימות והפליגיאט בין ה"ג לה"פ ראו שם, ח"א, עמ' 70-84.

4 ברודי תשע"ו, עמ' 223-224. על הספקות והפקפוקים בייחוס ה"פ ראו שם עמ' 219-222. על 'מקורות ושכבות בהלכות פסוקות' ראו שם בנספח ו, עמ' 373 ואילך. היחס שבין ה"פ לה"ג העמיד את אחת הבעיות החמורות בספרות הגאונים. לתולדות המחקר בעניין ועל ספרות הקיצורים וספרי השימוש ראו אצל אסף תשט"ו, עמ' קסח-קעא.

5 ראו: ברויאר תש"ף; ברויאר 2021.

6 ראו: אריאל 2017.

נבהיר בקצרה כי דרך פועלם של חיבורים/מהדורות אלו לארגן מחדש את ההלכה הקדומה (בעיקר בבבלי) בהלכות מרוכזות היפות להם. למשל, במקום מסכת ראש השנה העוסקת במגוון עניינים הפזורים במרחבי התלמוד, מקבצים חיבורים אלו את ההלכות במקום אחד, חטיבה מרוכזת ומתומצתת במידה רבה ששמה הלכות ראש השנה. בחטיבה ההלכתית הם גם מביאים מסורות גאוניות הקיימות בזמנם, פוסקים את ההלכה בנושאים עמומים ומסדירים את ההלכה באופן שהיה מקובל עליהם מן החוק הקיים או מכריעים הלכות בסוגיות חמורות שבש"ס כפי הנראה בעיניהם. החיבורים האלה הם עדיין לא נתק מוחלט מן הספרות התלמודית במובן זה שאינם מאורגנים לגמרי ארגון עצמאי, אלא עוקבים במידה רבה אחר רצפי תלמוד. יש כאן אפוא ניצנים של חשיבה ארגונית ובראשונה עורכים של החומר ההלכתי, ומתערבים בו התערבות מזערית כשלעיתים מנוסחת בזהירות שורה תחתונה מבחינה הלכתית. על כן בה במידה שמאחרים התנסחות פסיקתית מובהקת ייתכן שהדבר משקף פסיקה קדומה שמקורה במסורת שהייתה זמינה להם או לחלופין שמשמשים בפועל ראשוני הפוסקים. לכן לבל יתבלבל הקורא בנוקטנו את הטרמינולוגיה 'עורך' בעניין בעלי חיבורים אלו. אומנם שמם של מחברים נקרא על החיבורים כנ"ל, אלא שהראיות לכך עמומות וסבוכות מבחינה היסטורית וכמו כן לא ברור מה היה חלקם באלו. לכן יש לראות בהם כותבי הלכה שלא במובן המקובל לכתובת הלכה, ואף את פועלם כמחברים/עורכים יש להבין לא בדרך אנכרוניסטית אלא מחברות או שותפות בעריכה ברמה כמעט מופשטת ואבסטרקטית. אחת מטענותיי במאמר זה היא כי יש לראות בהם למעשה עורכי ספרות תלמודית כשהעריכה לקטנית (קומפילטורית), מכוונת ומחודשת. מעשה העריכה שלהם אינו ייחודי להם, אלא היו חיבורים נוספים כאלו שהילכו בבבל באותה העת. בחיבורים אלו יש לראות ראשית הפסיקה ההלכתית ותחילת המעבר להלכה מנוסחת בכתב (המכוון הוא לספרות המונוגרפיות של אחרוני הגאונים שלא תידון כאן). היות שמדובר בסוגה רחבה יש לראות זאת כך שהעורכים משתמשים בחומרי גלם גמישים ומשתדלים ליצוק אותם באופן שמעוניינים בו. מבחינה זו יש לדמיין מעין טקסט קדמון פרוטרהלכתי אך בתרתלמודי שנגעו בו ושעורכים קדומים משתמשים בו שימוש הלכתי לצורכי יצירה ספרותית הלכתית. כדי לחדד עמימות זו יש להבחין בין עורך תלמוד לכותבי ספרים בתרתלמודיים שנקטו כל מיני שיטות של ליקוט חומר והבאתו. העורכים כאן רואים עצמם לגמרי במנותק מיצירת התלמוד שבתקופתם הוא כבר ערוך ומגובש. הם רואים בעצמם פרשנים ופוסקי הלכה ממנו כספר חוקים עברי, חתום ומחייב. אלא שכתובה היא תהליך מתקדם יותר ועצמאי יותר, ואילו כאן יש היבט לקטני/מגבש חזק כשעדיין אין התנתקות מסדר התלמוד ואולי אפילו לא לגמרי מן הלימוד בעל פה.⁷

מבוא

א. מטרת המחקר

ה"ג וה"פ בחטיבה הנדונה מתמקדים בחלקה ההלכתי העיקרי של מסכת ראש השנה: הפרק הרביעי החותם את המסכת והעוסק בעניינים מעשיים הנוגעים לתקיעת השופר וכיוצא בזה. דרך הילוכם שילבו המחברים ביריעה עניינים נוספים משאר חלקי המסכת וממקורות אחרים בש"ס. מבחינה מבנית ותוכנית ניכר קשר מובהק בין החיבורים ביריעה הנדונה. בעבודתי אתחקה אחר אופיים וטיבם של ה"ג וה"פ באמצעות חטיבה מוגדרת ומתוך כך אבחן את יחסי הגומלין ואת קשרי העריכה ההדדיות של החיבורים לצד הסתייעות במקבילות.

ב. גבולות, מגבלות הדיון ומתודת המחקר

החיבורים הנדונים נסבים ספרותית על סוגיות הבבלי מבחינת החומרים הכלולים בהם, מבחינת השמטותיהם ומבחינת רצף הסוגיות. ליבון זיקותיהם של החיבורים לסוגיות הבבלי כאן יצטמצם בהיקפו ובעומקו לנדרש להבנת גופם של החיבורים המשתרעים על פני יריעה זו. לפיכך לא אעסוק עיסוק ממצה בנוסח הבבלי, בהשתלשלותו ובעריכתו שהיו עשויים להשפיע גם על הבנת החיבורים.⁸ ההשוואה בין החיבורים בכללותם טעונה ומורכבת וזקוקת מחקר מקיף החורג מגדר מחקר זה. אף העיון בשינויי הנוסח שבכתבי היד של חיבורים אלו מוגבל. לשם עיון תחילי ביחסם ההדדי של החיבורים נעזרתי במהדורות המקובלות במחקר: מהדורת ששון לה"פ ומהדורת הילדסהיימר לה"ג.⁹ רק בפעמים שיש בהן עמימויות או סתירות מובהקות בתוך המהדורות פניתי לעיון בכתבי היד. נקטתי במתודה זו משום שעיקרו של מחקר זה הוא בחינה מטרימה ותחילית של יחסיהם ההדדיים של החיבורים; ונופה מתמקד בניסיון להתחקות אחר אופיים ומגמותיהם של עורכי החיבורים בפועלם כפי שנשתמר. כפועל יוצא של מטרות אלו לא התעכבתי על חילוף נוסח אלא במידה שניכרת משמעותו לליבון זיקות העריכה שבין החיבורים.

ג. מבנה המחקר

ראשית, אציג הבניה שלדית שתתווה קווי מתאר לחטיבה המשותפת בין החיבורים; בד בבד אציג את ההבדל בין שתי העריכות ואתחקה אחר אמות מידה העומדות ביסוד הכללת חומרים אל תוך המגבש. לבסוף אעמוד על הבעייתיות שבהצעת שונות טיפולוגית בין ה"פ וה"ג על פי השתקפותן המורכבת של דמותם ודמיותם בחטיבה הנדונה.

8 הפניות סתמיות הן לבבלי ראש השנה וכל הפניה אחרת תצוין במפורש.

9 הפניות לה"ג הן לפי העמודים והשוורות במהדורות אלו.

חילוץ שלד היריעה המשותף בין הלכות פסוקות להלכות גדולות

יחידת הפתיחה - סדר ברכות תפילות ראש השנה

היחידה הפותחת את חיבורי ה"פ וה"ג נסבה ספרותית על המשנה "סדר ברכות" והבבלי שעליה (לב.). הבחירה במיקומה של יחידה זו בפתח החטיבה הנדונה (ה"ג עמ' 300 שו' 1-עמ' 301 שו' 12; ה"פ עמ' יח שו' 5-16) אינה שרירותית אף שהסוגיה שהיא נסבה עליה ממוקמת באמצעו של פרק תלמודי.¹⁰ ביסוד בחירתם של העורכים להעמיד בפתח החטיבה את ענייני התפילה עומדת גישה הרואה בליטורגיה את עיצומו של יום. על רקעה של מעטפת ליטורגית, שהיא מסגרת היריעה מבחינה צורנית ותוכנית כאחת, באות הלכות שופר כייחודו וכשיאו של יום תרועה.

בהנחה שמטרות העורכים הן סיכום ופסיקת ההלכה על פי המקורות התלמודיים¹¹ מסתמנת פסיקה מורכבת במשנת הפתיחה. מצד אחד המחברים קובעים שעל המלכויות להיאמר עם קדושת השם כדברי רבי יוחנן בן נורי (להלן ריב"ן)¹² שלא כעמדתו החולקת של רבי עקיבא (להלן ר"ע) "וכולל מלכויות עם קדושת היום". מצד אחר המחברים פוסקים כר"ע¹³ שתוקע למלכויות על אף דברי ריב"ן: "סדר ברכות [...] וקדושת השם וכולל מלכויות עמהן ואינו תוקע". ומכאן שלפי נוסח הדפוסים אין הלימה לאי ההנמקה של פסיקה המכליאה בין שיטת ר"ע לשיטת ריב"ן.¹⁴ ייתכן שהפסיקה בה"פ ובה"ג משקפת גרסה או נוסחה שעמדה לפנייהם ולפיה אמר ר"ע "קדושת השם" (וייתכן שתוקן או שובש אורתוגרפית). אם אכן זו הייתה גרסתם אזי לא נחלקו התנאים אלא באשר לתקיעה למלכויות, ופסיקת המחברים כר"ע היא עקיבה.¹⁵

10 "הסוגיות במסכת עניינם בעיקר בשלשה נושאים מרכזיים: מעשרות, קידוש החודש, השופר ותקיעותיו וברכותיו" (עמינח, עמ' 163). כינון יצירה הלכתית כרוך בגיבוש מוקד שהחיבור נסב עליו. הצעתי להעמיד מוקד זה בחיבורים הנדונים בקטגוריה השלישית: הלכות השופר, תקיעותיו וברכותיו.

11 ראו: ברודי תשנ"ח, עמ' 112.

12 לעומת זאת בעדים העקיפים שמביא הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) - מחזור ויטרי (להלן מ"ו) וסידור רש"י (להלן ס"ר) - "עם קדושת היום" כר"ע. איני דוחה על הסף את קיומו של שינוי גרפי מאוחר וראו על כך בהגהות הרא"ש טרוב, ה"ג תשנ"ב, עמ' רכג.

13 ראו על כך בראבי"ה ס' תקלו, אפטוביצר תרצ"ח, עמ' 222 ובהערותיו שם.

14 לכאורה מפני שלא מתעוררת כאן בעיית חומרא וקולא (עיינו רש"י לדף יד: ד"ה מקולי ב"ש), העורכים ממוזגים בין פסקים של בעלי השמועות. אף מתוך ניגוד לכלל הפסיקה "הלכה כר"ע מחבירו" (ראו כתובות פד ועוד). אולם היה מצופה מן החיבורים שייתנו על הכרעה כזו דין וחשבון הולם. יתרה מזו, בבבלי ניכרת המגמתיות לפסיקת ההלכה כר"ע. עורכי הבבלי מעבדים את דרשת הספרא (ראו להלן) ומדגישים היגדים שמגמתם היא פסיקה כר"ע. עם זה הדיון במגמות סוגיית הבבלי ובעריכת מקורותיה אינו עניינו המרכזי של מחקר זה.

15 גם בהמשך (שו' 4): "ומנין שאומ' קדושת השם". הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) מפנה לדפוסים (ת, ו) ולה"פ שגורסים 'קדושות'. החילופים בגרסה זו מקורם כבר בעדי הנוסח של המשנה. בקויפמן: 'השם' ולעומתו בפארמה ובקיימברידג' (Low) יש: 'היום'. בכ"י נ"י 319 אף הוא גורס בדברי ר"ע "עם קדושת השם" וכך גם במשנת מינכן 95. כאמור הילדסהיימר רואה במ"ו ובס"ר, הגורסים "עם קדושת היום", עדים לה"ג. אולם קשה לבכר את נוסח העדים העקיפים על פני נוסח העדים הישירים של ה"ג, ה"פ והלכות ראו. ראוי להעיר כאן על שינוי נוסח נוסף:

הן בה"פ והן בה"ג יש תוספת של ממש על דברי המשנה: "שליח הציבור"¹⁶ ככל הנראה קביעה הלכתית זו מסתמכת על המעשים המופיעים בסוגיית הבבלי:¹⁷ "וכשקדשו ב"ד את השנה באושא ירד (לפני התיבה)¹⁸ ר' יוחנן בן ברוקא לפני רשב"ג ועשה כרבי יוחנן בן נורי [...] ליום השני ירד ר' חנינא [...] ועשה כרבי עקיבא [...] כך היו נוהגים ביבנה." ושוא במובלע על סוגיית הבבלי החותמת את המסכת (לד:—לה). הפוסקת כרבן גמליאל "שליח ציבור מוציא הרבים ידי חובתן" (וראו להלן). הרי שהעדות ההיסטורית מלמדת על תפיסת שתי השיטות כאחת ולכך יש כבר מקור מגוף הבבלי עצמו.

כבר בעיון ראשוני זה אפשר לחשוף מקצת דרכי פועלם ומגמותיהם של העורכים: הבאת קטעים רלוונטיים כהווייתם מתוך שזירת פסיקות הלכתיות במובאות ומתוך השמטת נתחים שאינם רלוונטיים; כביכול מבלי לשנות את עיקרו של הטקסט. מתודה זו ננקטת אף בהמשך היריעה וכדלקמן.

לכאורה עורכי החיבורים השמיטו את הדיאלוג שמציג הבבלי בין ר"ע לריב"ן ("אמר לו ר"ע [...] רחמנא אמר אידכר [...] הואיל ואשתני אישתני") משום שאין לו נפקות להלכה. אולם בהמשך הרצף משלבים העורכים חומר שחשבו לרלוונטי על אף שאין בו תוספת הלכתית: "תנו רבנן מנין שאומ' אבות..."¹⁹ מכאן שאמת המידה לשיבוץ חומרים בחיבורים ההלכתיים הנדונים, ככל שאפשר להתחקות אחר שכזו, אינה הלכתית גרידא. כלומר הגם שהפתיח "מנין ש..." הוא משפט המביע רטוריקה הלכתית, אין כאן תוספת הלכתית המורה על קיום הלכה בפועל אלא על הנמקות וטעמים. אמת המידה לשילובם הספרותי היא התקדים התלמודי.

במקום "וברכת כהנים" גורס כ"י ב' (ברלין) "ושים שלום". גם בקטע גניזה 1g קטע יא וראו: גולינקין תש"ס, עמ' כו, יש "וסים".

16 זה אינו בכל עדי הנוסח של סדר משנה הארץ ישראלי ומשנת הבבלי והוא משמש בשינויים זניחים בכל נוסחי ה"ג, ה"פ ובהלכות ראו. פסיקה זו שמקורה בתקופת הגאונים חודרת לאחר מכן אל הראשונים (הילדסהיימר [ה"ג תשל"ב] מפנה לסידור רש"י ולמחזור ויטרי).

17 מקור הדברים בתוספתא (תשכ"ב) ר"ה ב: יח. אלא כיוון שהמקור לא מוזכר, קרוב לשער שהמחברים הביאו ישר מן הבבלי ולא מן המקורות המרכיבים אותו. ואכמ"ל.

18 לא אוכל לתת כאן סקירה מחקרית סדורה אך בכי"י טובים של בבלי ליתא "לפני התיבה" ונראה תוספת ביאור. בספרות הגאונים ואף בראשונים נשתמרה הצורה המקורית במידה חלקית (ראו על כך בשאלתות כו, בסדר רב עמרם לתפילת נעילה, ברי"ץ גיא, בריטב"א, ברא"ש לפרק במה מדליקין ועוד).

19 כאן המקום להזכיר בקצרה מספר ענייני נוסח הנוגעים למובאות. בה"פ יש יי כסימן לשם שמים כמקובל בכ"י ובנוסחי דוקני. לעומת זאת הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) אינו מעתיק אלא מסמן ה' כבדפוסים (ושלא כבכ"י מילאנו שהשתיית עליו את מהדורתו) שלא להזכיר שם שמיים לבטלה. בפנים מהדורת ה"ג (עמ' 300 שו" 3) מובא "תנו רבנן" כצורתו בבבלי, ואילו בה"פ "ומנין שאומרים אבות" וגם בנוסח ק' של הלכות גדולות אין "תנו רבנן". ייתכן שזו השמטה מכוונת לצורכי עריכה.

מלכויות, זיכרונות ושופרות

המקטעים להלן בשני החיבורים עשויים ללמד על שני קווי מתאר לשימושם של העורכים בחומרים שעמדו לפניהם:

- א. **הסוגיה התלמודית** – עורכי ה"ג וה"פ אינם רואים עצמם מחויבים לכלול בחיבורם את מלוא רכיבי הסוגיה התלמודית שהם שואבים ממנה ואף לא בהכרח את מכלול מסקנותיה. בדיון התלמודי כאן יש דיון בין ר"ע לר"א בעניין מקורן של מלכויות, זיכרונות ושופרות, ואין לו זכר בשני החיבורים. הוא הדין באשר למובאת הבבלי מן הספרא (אמור פרשה יא עמ' קא) ותוספתא²⁰ ר"ה (א, יב) משמו של רבי. כן מביאים העורכים את מקורן של מלכויות, זיכרונות ושופרות רק על פי ר' יוסי בר יהודה (אך גם זאת בלא אזכור שמו המפורש במקורות התנאיים ובבבלי) ובשונה מנוסח הבבלי.²¹ מכל מקום מעשה העריכה הבררני מורה כי יש לזקוף לעורכים מגמה נוספת: פישוט וקיצור מקורות העומדים לפניהם. ייתכן שלמגמה זו נגיעה אף לקהל היעד המגוון של החיבורים: החיבורים נועדו לא רק "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא" בעבור קהל חובשי בית המדרש אלא גם, ואולי בעיקר, לציבור הרחב כתחליף ללימוד התלמוד המקל והמפשט את מסקנותיו באמצעות סיכום ותמצות.²²
- ב. **גיוון מקורות** – הבאת דברי רבי נתן שמקורם בספרי,²³ מלמדת כי העורכים משלבים ביצירתם חומרים ומסורות נוספים שעומדים לרשותם. האם העורכים רואים לנכון לשלב דרשה זו מפני שהם סבורים כי היא מבטאת בהצלחה את טעם אזכורן של מלכויות, זיכרונות ושופרות מן

20 ליברמן במבואותיו הרבים לתוספתא (לתוספתא, לתוספתא כפשוטה, בתוספת ראשונים וב"תשלום תוספתא" - הקדמתו למהדורת צוקרמנדל לתוספתא) עמד על כך שהתוספתא עמדה לפני הגאונים והייתה חלק מן הלימוד הסדיר בישיבות בבל.

21 ראו: ה"פ תשע"ז, עמ' יח, הערה ד.

22 עיינו לדוגמה בהקדמתו של הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) לה"ג. לפיכך ישנן התנגדויות חריפות כבר בתקופת הגאונים לראות בחיבורים תחליף ללימוד התלמוד ועל כך ראו אצל ברודי תשנ"ח, עמ' 122-124.

23 במדרש שהילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) מפנה אליו בהערותו לשו" 5, ספרי במדבר בפרשת בהעלותך פי' עז' (הורוביץ תרע"ז, עמ' 71), נאמר: "ר' נתן אומר אינו צריך שהרי כבר נאמר ותקעתם בחצוצרות הרי שופר והיו לכם לזכרון זה וזכרון אני ה' אלהיכם זה מלכות. אם כן מה ראו חכמים לומר מלכיות תחלה ואחר כך זכרונות ושופרות? אלא המליכהו עליך תחילה ואחר כך בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו. ובמה? בשופר של חירות. ואין שופר אלא של חירות שנאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול." (מסורת דומה יש בבבלי בדברי רבי אבהו [טז]). שינוי נוסח, ולו אף מגוון משמעויות תוכנית ורעיונית, יש במובאה זו. בהלכות גדולות (עמ' 311 שו" 11): "המליכהו עליך תחלה ואחר כך בקש ממנו שיזכר לך רחמים". לעומת זאת בנוסח ו' ובה"פ (עמ' יח שו" 15): "המליכהו עליך ואחר כך בקש ממנו שיזכר לך". בנוסח הגורס "רחמים" הרחמים הם מושא זכרונו של האל. לעומת זאת לפי הנוסח שאינו גורס "רחמים" ייתכנו שתי פרשנויות: א. "שיזכור לך" - האדם מבקש מן האל שיזכור את האדם; ב. "שיזכר לך" דהיינו: האדם מבקש מן האל שיזכיר לאדם את נוכחותו. חילוף זה נמצא גם בנוסחותיו של הספרי גופו (עיינו באפרט למהדורת הורוביץ רבין תש"ך, עמ' 71). עיון ראשוני בדברי הספרי מראה על קצה המזלג (שכן הספרי אינו במוקד החקר כאן) את החשיבות שבבירור נוסח מדרשי ההלכה במבואות הגאונים.

המצוי בסוגיה התלמודית? מכל מקום פשר השילוב הדווקני של דרשת הספרי אינו נהיר לחלוטין והוא מעלה את שאלת אמת המידה המנחה את העורכים בהרכבת מקורותיהם.²⁴

רצפי החיבורים ממשיכים ונסבים (ה"ג עמ' 301 שו' 12–עמ' 302 שו' 15; ה"פ עמ' יח שו' 16–20) על סדר המשנה הזו: "אין פוחתין מעשרה מלכויות" (לב.). ה"פ וה"ג אינם מפרידים בין מקורותיהם אלא משלבים מן הבבלי בתוך ציטוט מאזכר (פרפרסטי) של המשנה: "אין פוחתין מעשרה מלכויות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ואם אמרן שלש שלש יצא. ר' יוחנן בן נורי [ה"פ: 'ברוקא' 25] וכן להלן] אומר אם אמ' שלש מכלם יצאה...".²⁶ בציטוט זה ניכרת מלאכת ידם של העורכים. המחברים סוטים מהוראתה המקורית של המחלוקת שבמשנה, שמא כדי להשכין שלום בין הניצים ולתת ביטוי הלכתי לכל אחת מדעות התנאים.²⁷ הלגיטימציה של שינוי ספרותי זה מקורה בפסיקת הבבלי בחתימתו: "ואמ' רב המנונא אמר שמואל [בה"פ: רב חונא] הלכה כרבי יוחנן בן נורי". וכך במקורה נסובה מחלוקת החכמים וריב"ן על השאלה האם יוצאין כל עיקר בפחות מעשר אזכרות (ג"פ). בחתימת סוגיית הבבלי מובאת הפסיקה כריב"ן החולק על רבים. כדי לפשר בין העמדות, לשון אחר, שאין זו פשרה אלא קיום שתי הדעות: הלכך נימרינהו לתרווייהו וכדלעיל, העורכים מוצאים לנכון לקבוע כי לכתחילה יש לנהוג הלכה למעשה כדברי רבנן ובדיעבד דיו כריב"ן.²⁸ מעשי העיבוד, הסיכום והפסיקה ניכרים במיזוג הברייתא מן הבבלי כהמשך רציף של המשנה: "ר' יוחנן בן נורי [ה"פ: 'ברוקא' וכן בהלכות ראו] אומר אם אמ' שלש מכלם יצאה כנגד תורה²⁹ נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לויים וישראלים".

הבאת הפסיקה כריב"ן ("ואמ' רב המנונא אמר שמואל [בה"פ: רב חונא] הלכה כרבי יוחנן בן נורי"), המופיעה בחתימת סוגיית הבבלי, וקביעתה בחתימת הפסקה משרתת מגמה כפולה:

א. **מגמה ספרותית** – העורכים מציעים את מעשה עריכתם בדומה לאופן הופעתו במסגרתו המקורית.

ב. **מגמה הלכתית** – הבבלי הוא נר לרגלם של העורכים לא רק מבחינה ספרותית אלא גם מבחינת כפיפותם ההלכתית לתכניו. חריגה מן המסגרת ההלכתית בבבלי הייתה מחייבת הצדקה

24 הדבר תלוי בשאלות רחבות יותר הנוגעות לנוסח הבבלי שעמד לפני הגאונים; קבצים ומסורות קדומים שהילכו בבבל בתקופת הגאונים ולפניה ובדרך שימושם של הגאונים במדרשי ההלכה.

25 כך יש גם בק' (T-S F10.6). יש לציין כי הילדהסיימר לא חש שיש לראות בקטע זה ה"פ. בקטע זה מופיע תרגום ערבי רציף ונוסחו קרוב לנוסח ה"פ. בשני הקטעים האחרים (F10.92; F10.43) שמציין אין תרגום לערבית ונראים כה"ג.

26 ייתכן שלה"פ מסירה חלופית בשם ר' יוחנן בן ברוקא וראו על כך אצל ה"פ תשע"ז, עמ' יח, הערה ז (וייתכן שלפיכך הוא נוסח משובש או הושגר מחמת הדומות "רבי יוחנן").

27 ראו: הגהות בן אריה, ה"ג תשנ"ב, עמ' רכג, וכן בהגהות הרד"ל שם בנספחים, עמ' תרצ"ו.

28 כך בראבי"ה סי' תקל"ז, אפטוביצר תרצ"ח, עמ' 222 ובהערה 9 שם. ועיינו אוצה"ג תרצ"ג, עמ' 51, אות פח.

29 נראה שנוסחו של ה"פ על דרך הנסמך "תורת נביאים וכתובים" הוא שיבוש אם כי אין ודאות בדבר.

והנהרה שביסודן עומדת למעשה מעין החלה של מתודה הרמנויטית-דרשנית הרואה בטקסט התלמודי טקסט קנוני שיש לדרוש אותו.

הקטע להלן ("מתחיל בתורה..."), המשותף בין שני החיבורים (ה"ג עמ' 302 שו' 15-21; ה"פ עמ' יח שו' 20-21), נסוב על המשנה שאחריה (לב.) בהחלפת סדר הגופים בה: ראשית, מובאות האזכרות מהמקרא ורק לאחר מכן מובא איסור אזכור מלכות זיכרון ושופר של פורענות. ייתכן שכחלק ממלאכת העריכה העורכים רואים מטרה לארגן מחדש את החומרים העומדים לרשותם אף אם בכך הם פוגמים בארגון הפנימי המקורי. לעת עתה אין בידי הלימה פרשנית לעומד ביסוד המרת הסדר (בהנחה שאין כאן נוסח שונה מן העדים הארץ-ישראליים).

במקטע העוסק באזכרות מהמקרא יש בעיית נוסח (ראו טוריו של הילדסהיימר בעמ' 302 שו' 17 ובהערותיו) שנעוצה ככל הנראה בראשית תקופת הגאונים ושמא עוד קודם לכן.³⁰ על פי נוסח ה"פ מ', ק' וכן בהלכות ראו "אומר של תורה עבור דרך כתובים וחתום בנביא".³¹ בנוסח ו' הסדר הוא ככה"פ אלא שמוסיף: "והלכתא כיון שאומר בתורתך שוב אינו צריך".³² לעומת זאת נוסח ב' שונה בסדרו (תורה, נביאים, כתובים) ואין בו תוספת זו.³³ ייתכן שמתוך ניגוד לדברי הילדסהיימר דווקא נוסחי מ', ק' וה"פ (ולא ב') משקפים את נוסח המקור שהרחיב נוסח ו'.³⁴ אולם נוסח ב' ומ' אינם הולכים יד ביד ושמא ממצא זה מציין חלופה של שני ענפי מסירה שונים זה מזה (כאשר נוסח ה"פ מעובד באמצעות נוסח ו') של מקור עלום.³⁵

30 ראו הערתו של אפטוביצר (תרע"ג, הערה 5) לראבי"ה סי' תקל"ו, עמ' 226; ובהערותו של דימטרובסקי (הערה 152) לחידושי הרשב"א ד"ה ר' יוסי.

31 ונראה שזהו גם נוסח א"ק אך הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) לא ציינו במהדורתו.

32 מקורה של המימרה בדברי רב חננאל בסוגיית הבבלי החותמת את המסכת (לה): "אמר רב חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך". עצם הוראת ההלכה "מתחיל בתורה אומר ככתוב בתורתך, בכתובים אומר ככ' בדברי קדשך ומסיים בנביא ואומר ככתוב על יד נביאך" (המופיעה בנוסחים אחרים בה"פ ובה"ג) אינה נהירה הלכה למעשה ובנוסחי "ככתוב בתורתך" ישנה גמישות נוסח בבבלי אלא שאינה מתאימה לכאן.

33 הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב, עמ' 302, הערה 6) מכריע ואומר: "גרסה זו שלפיה קודמים פסוקי נביאים לפסוקי כתובים היא כנראה המקורית והאחרת בה הסדר הפוך משקפת את ההלכה שנפסקה בסוף תקופת הגאונים". אין הכרח לדברי הילדסהיימר אינם כמו גם לראייתו שמביא מדברי רב האי: "רבותינו האחרונים ראו להזכיר פסוקי דכתובים ואחר כך פסוקי דנביאים" - מדבריו מסתבר שהגאונים הראשונים פסקו להזכיר פסוקי דנביאים לפני פסוקי הכתובים...". וראו שכן הוא באוצה"ג תרצ"ג, עמ' 51: "מתחיל בתורה ומשלים בנביא וכן הלכה. מתחיל בתורה ואומר ככתוב בתורתך ואחריו בכתובים ואומר ככתוב בדברי קדשך ומסיים בנביא ואומר ועל ידי עבדיך הנביאים" (לוין אינו מציין אלא את סדר רב עמרם אך ייתכן שזהו קטע מן החיבורים הנדונים). יש לציין כי הילדסהיימר רואה בהלכות פסוקות עד נוסח להלכות גדולות ומכלילו באפראט הנוסח. ייתכן שבקביעתו זו הילדסהיימר מערב שיפוט ערכי שמקורו ביחס שמרני המבכר את חיבור ה"ג שזכה לתהודה רבה ושמסירתו ישירה, ומפלה לרעה את ה"פ התמציתי והקדום. עם זה עצם ההשוואה וזה שרואה בו מעין עד נוסח מחזקת את טענתנו העריכתית כללית. על רקעי המסירה המגוונים ראו אצל ברודי תשנ"ח, עמ' 113 ואילך.

34 וכעין נוסח זה מצאתי גם בב"מ.

35 ראו באריכות בתוסכפ"ש תשנ"ג, עמ' 1054.

אף בהלכה בעניין פורענויות – "איין³⁶ מזכירין זכרון <ות> מלכו <יו>ת ושופר <ות> [/ בשינויים קלים: 37 בת'*, ב', ו'; אבל במ', ה"פ וק' (בשיבוש), א"ק: מלכו <יו>ת זכרון <ות> ושופר <ות>] שלפורענות מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא" – ישנן מורכבויות של נוסח שמקורן בכי"י של המשנה והבבלי.³⁸ מכל מקום סדר פסוקי אזכרות דפורענות בדפוס הבבלי (מלכויות, זיכרונות, שופרות) שונה מן המוצע כאן ברוב עדי הנוסח (זיכרונות, מלכויות, שופרות). קרוב לוודאי שבנוסח התלמוד שעמד לפני העורכים הופיעו פסוקי זיכרונות לפני פסוקי מלכויות של פורענות כבעדי נוסח משוכחים שלתלמוד.³⁹ קביעה זו מתבססת אף בנוסח הבא בהמשך הרצף "אבל אם בא להזכיר זכרון מלכות ושופר של פורענות של אומות העולם מזכיר [...] זכרון כגון [...] מלכות כגון...", שהוא נוסח חזק בשני החיבורים. מכל מקום יש כאן עמימות באשר לכתבי היד הגורסים נוסח כלאיים: "ואין מזכירין מלכות זכרון ושופר של פורענות. זיכרונות כגון [...] מלכויות כגון [...] שופרות כגון..." מכל מקום בכל המקטע נשמר השלד המשותף שבין החיבורים העוסק בענייני אזכור פורענויות של אומות העולם ואיסור אזכורים אישיים, ונסוב על המשך סוגיית הבבלי (לב:).⁴⁰

36 אומנם בנוסח ק' יש "מזכירים (!) <מל..ת> ושופר <..> זכרון שלפורענות". וכבר העיר על כך דנציג תשנ"ג, עמ' 519-520 ובהערה 43 שם, כי שיבוש הוא.

37 ראו: הגהות הגר"ב.

38 בסדר המשנה הארץ ישראלית יש "זכרון מלכות ושופר" (בשינויים קלים); כך יש גם בכי"י נ"י 108 התימני שלבבלי. ואכן, סדר הבבלי שם "זכרון [...] וזכור [...] מלכות חי...". כן הוא בפסקת המשנה בלונדון 400 וסדר הבבלי שלו באותו אופן: "זכרונות כגון [...] מלכויות כגון..." (ד"ר גלצר הוכיח בעת סמינר כי נוסחו של לונדון 400 חריג בנוף האשכנזי). כך גם במזרח בכי"י לנינגרד אנטונין 863: "אין מזכירין זכרון מלכויות ושופרות של פורענות זכרון כגון [...] מלכויות כגון...". אולם שונים פני הדברים בעדים אשכנזיים מובהקים. בכי"י ותיקן 134 הפסקה היא "אין מזכירין מלכויות" ושם הסדר בגמרא אחרת: "זכרו' כגון וזכור [...] ומלכויות כגון...". נוסח המשנה של מינכן 95 הוא "מלכויות זכרונות ושופרות" אך בפסקה שלו: "אין מזכירין זכרונות וכו'". ובנוסח הבבלי שם מופיע "זכרונות כגון [...] מלכויות כגון".

39 אין לומר שהעורכים שינו את הסדר במכוון שהרי הביאו לעיל את קטע הספרי הגורס "מה ראו חכמים לומר מלכויות ואחר כך זכרונות ושופרות" (ואין סיבה להניח שבשל פורענות היה משתנה סדר זה). בפשטות, ב"פסוקי אזכרות דפורענותא" (ראו משנה, ראש השנה, פ"ד מ"ו ובבלי שם לב ע"ב) המדובר ברשימת הפסוקים הנזכרים במשנה שאין לאמרם בתוך 'מלכויות', 'זכרונות' או 'שופרות' מפני שהם פסוקי פורענות (כמו "אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוח עליכם" המובא בסוגיא בבבלי בתור פסוק שאין לומר במלכויות). כפי שמציין ה"פ תשע"ג, עמ' קסה, הערה 15, הסדר זכרון, מלכות ושופר נשמר בראשונים כבה"פ. ככל הידוע לי, התקיעות של יוסי בן יוסי ושל הקלירי מוצעות בכתבי היד בסדר מלכויות-זכרונות-שופרות (על כך ראו במחזור גולדשמידט תשל"א, עמ' כח ואילך ובמבנה החיבור וכן אצל מירסקי תשל"ז); אם כי כל אחת משלוש הקטגוריות באה כיצירה לעצמה ואם כן אפשר שטרם גיבושן העריכתי הייתה רווחת וריאביליות של הקטגוריות, קרי התבניות האלה עשויות לנוע קדימה ואחורה (ושינוי הסדר בה"פ משקף גמישות זו), או שהוחלף הסדר. על כך ראו אליצור ורנד תשפ"א, עמ' 123. תודתי נתונה לפרופ' אפרים חזן, לפרופ' יוסף יהלום ולד"ר גבריאל ווסרמן על הפניות אלו.

40 אעיר בקצרה על מספר ענייני נוסח אחרים הנוגעים למקטע זה (בהמשך המקטע ישנם חילופים שגורתיים בכי"י בכל הנוגע לציטוטי מקרא). אעיר כי יש כאן גמישות בנוסח (ראו האפראט של הילדסהיימר [ה"ג תשל"ב]

המשך הסוגיה בבבלי, העוסק במחלוקותיהם של רבי יהודה ורבי יוסי בענייני אזכרות, מושמט בשני החיבורים. לדבריהם השלכות הנוגעות הלכה למעשה ואי הזכרת מסקנות הסוגיה מעלה שוב את חידתיות אופי שימושם של עורכי ה"פ וה"ג בסוגיות הבבלי.

במוסף מתקיע והמשך פסוקים

השלד המקביל בשני החיבורים (ה"ג עמ' 303 שו' 31-35; ה"פ יט 5-6), ממשיך ונסב על רצף המשנה והבבלי: "העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה השני במוסף מתקיע ובשאר ימים טובים בשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל" (ובה"פ⁴¹ בקירוב לזה). הנוסח הזה לנמצא במשנה אך בשינוי מהותי להלכה: "במוסף"⁴². תוספת פרשנית זו יצרה כפל צורם "השני במוסף" ועקב כך משמיט נוסח ו' את "השני" אך יוצר צרימה ספרותית: סטייה מהנגדחה המקורית של המשנה בין "ראשון" ל"שני". וצרימה מגלגלת בעטיה נוצרות צרימות נוספות דוגמת נוסחו של כ"י ב': "העובר לפני התיבה ביום טוב ראשון של ראש השנה השני במוסף מתקיע".

הבבלי מעמיד את המשנה "בשעת גזרת המלכות שנו", ואילו ה"ג וה"פ פוסקים ש"השני במוסף מתקיע" למרות ההקשר ההיסטורי שבו הועמדה בבבלי. העורכים אינם נותנים דעתם להכרעה אזהיסטורית זו והתעלמותם מדברי רבי יוחנן פותחת פתח לעיון ולדיון בדרכי פסיקתם.⁴³

לשו' 25 וייתכן שהנוסחים שמשמרים ארמיזמים, דוגמת א"ק, משקפים מצב מקורי יותר). בפנים של הילדסהיימר קבע: "ואף על גם דאמ' רב נחמן כל כי האי ריתחא לירתחא מארי דעלמא אפילו הכי חמה בראש השנה לא מדכרינן". בה"פ: "ואע"ג דאמר רב נחמן כל כהאי ריתחא לירתחא עלן קודשא בריך הוא אפילו האכי חמה בראש השנה לא אורח ארעא לאדכורי". גם מהתרגום בהלכות ראו קשה לדעת מה היה המקור (אם כי הוא רחוק יותר מנוסח כ"י ה"פ תשל"א): "ואע"פ שאמר רב נחמן כל הכעס הזה יכעס עלינו המקום ואעפ"כ חימה בראש השנה אין מזכירין". בעניין הנוסח שבה"פ "יגן עליכם" ראו בהפניותיו של ה"פ תשע"ז, עמ' יט, הערה א. בעניין הנוסח "אין מזכירים זכרון יחיד ואפילו לטובה", שאינו בה"פ ובנוסח ק' (שהוא קרוב לוודאי נוסח ה"פ מן הגניזה) אך ישנו בשאר עדי הנוסח, אין לומר שיש כאן השמטה מכוונת ש'לטובה' אומרים, אלא שינוי גרסה בנוסחים של שני החיבורים.

41 וכן הוא בנוסח ק' של הלכות פסוקות.

42 אף בספרות הראשונים יש כדרך שאנו מוצאים בחיבורים הנדונים ("השני"="במוסף"). מכל מקום נראה שהפרשנות היא שיצרה צרימה שבכפל "השני במוסף". מבחינת הקשר באה כאן הנגדה בין ראש השנה לשאר ימים טובים ואילו "הראשון" וה"שני" אינם נסבים על עניין "ספיקא דיומא" אלא על ההבחנה בין שחרית למוסף.

43 רש"י על אתר אומר: "אויבים גזרו שלא יתקעו והיו אורבין להם כל ששעות לקץ תפילת שחרית לכך העבירוה לתקוע במוספין". ובתוספות שם (ד"ה בשעת) נאמר: "ואע"פ שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמיקרא אע"ג דזריזין מקדימין למצוות דחיישינן שמא יחזור הדבר לקלולו". ברי שההנהרה שמתווים התוספות חורגת מפסיקת חיבורי הגאונים כאן אלא שדבריהם מבטאים פסיקה הלכתית שהוצדקה ושהכחה שורשים. מכל מקום קשה לדרוש ולתת פשר לאי כלילת משא ומתן תלמודי. אומנם העורכים משמיטים את הרקע ההיסטורי לתקיעה במוספין לשם חילוץ של הרלוונטי הלכה למעשה. ברם, שאלת הקריטריונים לכלילת החומרים בחיבורים הנדונים אינה נהירה כל צורכה; ולפיכך ניסיון לתת פשר להשמטותיהם עשוי להניח הנחות מוקדמות בעניינה. למותר לציין כי מהפסיקה כאן לא בהכרח נובע שתפיסתם המטא-הלכתית של העורכים מקעקעת את היסוד הריאלי ומנתקת את ההלכה ממצעה ההיסטורי בבבלי.

אחרת היא דרך הטיפול בין ה"ג לה"פ בסיפא של המשנה ובדיוק הבבלי ממנה. ה"פ מוסיף בציטוט המשנה: "העבר לפני התיבה ביום טוב שלראש השנה השני במוסף מתקיע ובשאר ימים טובים הראשון מקרא את ההלל" ובוה מסכם את הסוגיה. לעומתו ה"ג מביא כלשונם את דברי התלמוד ואף את דברי רבי אבהו שאינם הלכתיים אלא יש בהם נימוק רעיוני לפסיקה הלכתית:

מדקא אמ' "בשעת ההלל" מכלל דבראש השנה לא אמרינן הלל. מאי טעמא? אמר ר' אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבונו של עולם! מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכיפורים? אמ' להם: איפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה?!

ייתכן שבשילוב דברים אגדיים אלו יש בה"ג מגמה רחבה מפסיקת הלכה שלפיה העורכים ראו לנכון להרחיב את המובא בהצעת ה"פ בקצרה. כנגד זה ייתכן שה"ג משקף כאן רובד גולמי יותר ודווקא ה"פ⁴⁴ הוא שמשמיט חומרים אלו מפני שאינם להלכה.⁴⁵ המבוכה שבשקילות ההסברית מעמיקה את שאלת אמות המידה לכלילת חומרים, מן הספרות התלמודית בכלל ומן הבבלי בפרט, ולשיבוצם בעריכת המגבש.

תקיעת שופר והלכות אחרות

עד כה השלד שחולץ מביין ה"פ וה"ג עקב במידה ניכרת אחרי סדר הבבלי על רצף הסוגיות (החל מדרך לב.). מכאן ואילך יש מורכבויות בהצעת הרצף המשלב סוגיות נוספות שמגמת שילובן בהקשריהן זוקקת ביאור.

בהמשך היריעה הנדונה מופיעה בה"ג (סביב עמ' 303 שו' 36–39) פסיקה הנשענת על סוגיית הבבלי הראשונה בפרק הנדון:

והיכא דמקלע ראש השנה בשבת אין תוקעין. מאי טעמא? אמ' רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאיין בתקיעת שופר; גזירה שמא יטלנו בידו שאינו בקי, וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה.

בה"פ הפסקה משולבת בגרסה שונה מעט ובתוספת (עמ' כב שו' 6–11; במגבש הלכות מגובב וכדלקמן). בכל אחד מן החיבורים משולבת הפסקה בדרך אחרת ובדרך אגב (ושלא על רקע הקשרה בבבלי). שמא ניידותה של הפסקה וצרימתה בהקשריה השונים עשויים ללמד על תחיבה מאוחרת של סיכום סוגיה זו (כט:).⁴⁶

44 וכן הוא בנוסחו של ה"פ מן הגניזה שבכ"י ק'.

45 ההסבר השני אינו תקף לכל החטיבה מפני שהלכות פסוקות אף הוא משלב בה גם חומרים "אגדיים".

46 הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב, עמ' 304, הערה לשו' 46) מציין כי בק' הפסקה אינה נמצאת ונימוקו לכך מתמיה: "מסתבר שכל זה נמצא בק' באותו חלק של פרקנו שלא הגיע לידינו". למעשה הילדסהיימר 'דורש' כאן את החיסרון בטקסט. מיקום הפסקה נייד בין כתבי היד. לפי כ"י ר' הפסקה נמצאת לפני החלק העוסק בכשרות

אחר התחיבה המשוערת הנ"ל מופיעים הדברים האלה: "יחיד מיחייב למימר בצלותיה בריש שתא אלהינו ואלהי אבותינו מלוך על כל העולם כולו בכבודך וגו' והשיאינו וגו'" (ובנוסח כמעט זהה בה"פ). מסורת הלכתית זו מקורה בתקופת הגאונים⁴⁷ והמחברים רואים לנכון לשלבה בחיבוריהם. ברי כי העורכים מפנים את קהל היעד למקור ליטורגי מוסמך המטרים את החיבורים הנדונים שמצטטים אותו (על כך יעידו גם "וכולי", "וגומר" וכן יורה "עד ומלכותו בכל משלה" שבהלכות ראו (עמ' 118)).⁴⁸ מבחינת מבנה המעטפת חלק זה מסכם מבחינה ספרותית והיסטורית את חלקו הראשון של השלד המשותף בין החיבורים שעניינו ליטורגי. מתוך כך הליטורגיה המתחדשת בתקופת הגאונים משתלבת כנדבך נוסף על גב רבדים קדומים לה. לא לחינם רואים העורכים לחתום את ההבניה הליטורגית המובאת בחיבוריהם במימרה זו משום שחתימתה של תקופה ותקרובת פירותיה ההלכתיים מוגשת כאן.

את חלקו השני של השלד העוסק בדיני שופר והמשלים את מעטפת העריכה לכדי מגבש הלכתי, ספרותי ומחשבתי, פותחת המובאה: "תנו רבנן הכל חייבין בתקיעת שופר..." מובאה זו מקורה בברייתת הבבלי (כט.) ושמא בתוספתא. הקטע מופיע הן בה"ג (עמ' 304 שו' 40-45) הן בה"פ (עמ' יט שו' 10). העורכים רואים לפתוח דווקא במובאה זו את הלכות השופר משום שהיא עוסקת בכללי ההחלה של חיוב מצוות התקיעה; קרי מיהו האדם המצווה כל עיקר. כדרכם העורכים משלבים את מסקנות הבבלי בציטוט הרמזי (פרפרסטי) של הברייתא.⁴⁹

בהמשך הדברים מתפתח מתח בין הבאה על סדר הבבלי ובין הניסיון לפתח ארג עקיב של הלכות שופר. לאחר הבאת הברייתא העורכים ממשיכים ומביאים בסמוך לסדר הבבלי שקטעו את התחיבה ואת הקטע הליטורגיה הגאוני.

בהמשך מביא ה"ג (עמ' 304 שו' 45-עמ' 305 שו' 57)⁵⁰ מן הסוגיות העוקבות (לב:-לג:): "שופר של ראש השנה אין מפקחין עליו את הגל..." ואילו ה"פ משלבו בהמשך (עמ' כא שו' 29-

השופר "כל השופרות" (עמ' 309). בב"מ הטקסט ממשיך רצוף מאזכרות של פורענות ואזכרות של יחיד הישר ל"סדר תקיעות". ממצא הגניזה עשוי ללמד כי יש כאן טקסט העשוי מרבדים מגוונים ועיתים שחלו בטקסטים ידיים עסקניות שניסו לכלול קטעים אחרים אך בכך יצרו רצף צורם.

47 על הגמישות שבנוסח ראו באפראט ה"ג תשל"ב, עמ' 303 שו' 41 ועיינו שם בהערות 7-8 וכן אצל ה"פ תשל"א, עמ' יט, הערה ד. על התקבלות המנהג בישיבות הראשונים ראו למשל בדברי מרדכי ס"י תשכב.

48 וראו על כך גם נוסחו הארוך של כ"י ק' הבא בסימני קיצור.

49 על מורכבותה של התוספתא ועל נוסח הברייתא הערתי בעבודה קודמת על נוסח המשנה והתוספתא כאן, וראו בארוכה אצל תוסכפ"ש תשנ"ג, עמ' 1043-1044 ובפרט על נוסח ה"ג.

50 א"ק ממשיך ישירות ל"סדר תקיעות" לאחר הבאת אזכרות של פורענות. אומנם כתב יד זה חלקי, מקוטע וקשה לקריאה, ואולם רצף זה בא ללא ליקוי במסירה. המובאות מן הפרק השלישי "אינן" וכמו כן גם המובאה "שופר שלראש השנה אין מפקחין" (שניסיתי לתת לה פשר במעטפת העריכה הכללית). רצף זה מורה על יכולת של שלד קדום, שכולל את הרכיב הליטורגי ("סדר ברכות") ואת רכיב השופר בהקשרו הליטורגי ("סדר תקיעות"), שהתפתח בהדרגה.

עמ' כב שו' 6).⁵¹ ה"פ מדלג ומביא (עמ' יט שו' 14) מן הסוגיות בהמשך (לג.) "סדר תקיעות שלוש שלשלוש שלוש" כבמקטע הבא של ה"ג. למעשה ה"ג מביא על סדר הבבלי בעוד בה"פ הקטע צורם בהקשרו (וכדלהלן). בהנחה שהחומר בה"פ הוא גולמי, מעובר פחות ועריכתו אינה מהוקצעת – מעשה העריכה בה"ג עלה יפה. אולם ייתכן שדווקא ה"ג משמר כאן מצב מקורי יותר של חומר הגלם הקדום ואילו ה"פ מעובר וצורם. לא מן הנמנע שבעטייה של מגמת יצירת מגבש הלכתי הערוך מבחינה נושאית ראו עורכי ה"פ להשמיט את המקטע. אולם משום שהעורכים רואים לנכון לשלבו בהמשך בשל חשיבותו להלכה הם יוצרים רצף מגובש של הלכות כלליות העוסקות בענייני ראש השנה (על אף שבפסקה עצמה ייתכן שה"פ משקף נוסחים מקוריים שנמצאים גם ב"מ, ב"מ של ה"ג (טור א' לעומת נוסח טור ב' שהוא נוסח ר').⁵²

למעשה ה"ג מביא פסקאות נבחרות מן המשנה (לב): ושוזר במובאותיו את ההלכה התלמודית. העורכים משנים במקצת את הסדר ומביאים בראשונה הוכחה לדברי התלמוד שיו"ט הוא "עשה (=מ"ה) הוקשו כל המועדות כולן זה לזה" ולא תעשה (=מ"מ) כל מלאכת עבודה לא תעשו";⁵³ החל משילוב הביאור שבה"ג והבאת מסקנת הסוגיה "ותקיעת שופר עשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה", דרך הבאת המשך מדברי המשנה וכלה בהבאת חתימתה "המתעסק לא יצא והשומע מן המתעסק לא יצא". ייתכן שהצגה זו משקפת מגמה נוספת השותפה בחיבור ה"ג הרואה ערך בביאור ובהרחבה של דברי המשנה והתלמוד במקומות הטעונים להם.⁵⁴ מגמה זו מניחה שהתלמוד כטקסט קנוני חתום, הופך למקור סמכות שיש לפרש ולדרוש אותו. העורכים שוזרים בציטוט המשנה מדברי רבי אלעזר והברייתא המובאת בבבלי (ובדומה לה יש בתוספתא ר"ה פ"ב הל' טז): "ומיתעסקין התינוקות שילמודו אמר רבי אלעזר ואפי' בשבת תניא נמי הכי מיתעסקין תינוקות שילמודו ואפילו בשבת". לאחר מכן משלבים העורכים את מסקנתם ההלכתית "ואם הגיעו לחינוך מצוות אסור" העולה מהבחנת הבבלי (לג.–לז): בשל סתירה בברייתא מינה ובה, בין קטן שהגיע לחינוך ובין זה

51 האפראט של ה"ג תשל"ב לשו' 48 עשוי להטעות. אומנם ישנם חילופים בעניין הנוסח אלא שאין זהו מקומו של הקטע בהלכות פסוקות. לשם כך קבע הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) אפראט מקבילות מיוחד לנוסח ה"פ בראשית החטיבה (ראו עמ' 300-301 בהערותיו).

52 בנוסח ו' יש "מאי טעמא **יום טוב הוא** [...] <היקש>... ויום טוב **עשה ולא תעשה** הוא דכתיב כל מלאכת עבודה **לא תעשו** וכתיב שבתון אלמא **עשה** הוא... (וראו השינוי בסדר שבכ"ר). לעומת זאת בנוסח ה"פ: "מאי טעמא **יום טוב עשה הוא** דכתיב [...] <היקש> [...] **ויום טוב עשה ולא תיעשה** הוא דכת' כל מלאכת עבודה לא תעשו...". בנוסח ב' יש תוספת (?) שנועדה לפטור את הכפל הצורם: "יום טוב עשה ולא תעשה הוא. עשה דכתיב [...] <היקש> [...] ולא תעשה דכת' כל מלאכת... צורם עוד יותר הוא נוסח ב"מ: "יום טוב **עשה** הוא דכת' [...] <היקש> [...] ויום טוב **עשה ולא תעשה** הוא דכתיב כל מלאכת עבודה לא תעשו וכת' שבתון **אלמא עשה הוא**".

53 ראו: ה"פ תשל"א, עמ' כא, הערה טו וה"ג תשל"ב באפראט לשו' 50. אלא שהעורכים מנתקים את המימרה מהקשרה המקורי (ד): "אלה תעשו לה' במועדיכם; מיעוט מועדים שנים. ורבנן: ההוא לכדרכי יונה; דאמר רבי יונה: הוקשו כל המועדים כולם זה לזה - שכולן מכפרים על תומאת מקדשו וקדשיו". נראה שיש כאן דרשה המרכיבה סוגיות ומסורות מגוונות (בעניין זה ראו גם הלימודים שבדף כט):

54 סיוע לכך יש בנוסח ב"מ המוסיף בשו' 53 "וכת' שבתון אלמא עשה הוא" (אף שלעיל נחשב בעיבוד).

שלא הגיע.⁵⁵ הדיון בעניין תקיעת נשים מובא בהמשך במקום אחר (עמ' 308 שו' 23–24) ומשום כך עורכי ה"ג אינם רואים לנכון להביאו כאן. בפסקה המקבילה בה"פ (עמ' כב' שו' 5; וכן איתא בכ"י ר' שלה"ג ובעדים העקיפים מ"ו וס"ר) נאמר: "ואין מעכבין את הנשים ואת התינוקות מלתקוע ביום טוב", וזוהי למעשה פסיקה כעמדתם של ר' יוסי ורבי שמעון (הנלמדת משיטתם ש"נשים סומכות רשות") במחלוקתם עם רבי יהודה שמובאת בבבלי.⁵⁶ בה"פ מופיעה תוספת פירוש אחרת: "המתעשיק ללמוד לא יצא..."⁵⁷. מכל מקום שאלת אמת המידה המנחה את העורכים בליקוט מקורותיהם התלמודיים חוזרת ונשנית.⁵⁸

במקטע שלהלן (עמ' 305, שו' 58–עמ' 306 שו' 75 בה"ג; עמ' יט שו' 14–עמ' כ שו' 1 בה"פ) חוזר הרצף לשלד המשותף שבין ה"פ לה"ג. לאחר שהובאו דיני המחויבים במצוות שופר העורכים רואים לנכון לעסוק במצווה ובמקורותיה המקראיים והמחשבתיים כאחת. העורכים מביאים מן המשנה "סדר תקיעות שלוש שלוש שלוש..." (לג): ובסמוך לה מבנים את סדר התקיעות המסועף (מתוך חלוקה ל"בבות": קשר"ק; קש"ק; קר"ק),⁵⁹ הנובע מאימוץ מכלול ההכרעות המתחייבות מן הספקות המועלים בחתימת הסוגיה (לד.), וזאת מתוך עיבוד רוב המשא והמתן התלמודי. למעשה העורכים אינם מציעים כאן את דברי התלמוד כלשונם ועריכתם מתאפיינת בסיכום ושכתוב (rewriting) של הסוגיה התלמודית.⁶⁰

55 נחלקו ראשונים בביאור האבחנה. רש"י סבור ש"מתעסקין בהן עד שילמודו וכל שכן שאין מעכבין" בקטנים שהגיעו לחינוך לאידך גיסא ראו בתוד"ה תניא ובגרסאות הנדונות בו.

56 ראו בספרא 1862: דבורא דנדבה, פרשה ב, עמ' ד.

57 ככל הנראה בשל "אבל מתעסקין עמהן עד שילמודו".

58 אין זכר לפסקה: "ואין חותכים אותו [...] אבל אם רצה ליתן לתוכו מים או יין ייתן".

59 בכ"י ק' נוסף: "סימן שלתקיעות תשר"ת תש"ת תר"ת".

60 העורכים מביאים ציטוט מן המשנה "סדר תקיעות" (אורך הציטוט משתנה) ועל פיה מציעים את שלוש הבבות משם רבי אבהו לפי מסקנת הבבלי בשיטתו. העורכים משלבים את ההנמקה להבחנה בין תרועה לשברים "ולא ידעינן מאי נינהו [...] ילולי הוא או גנוחי הוא הלכך עבדינן האי והאי" על פי ראשית הסוגיה. כמו כן העורכים מחלצים מן הסוגיה העוסקת בלימודים מן המקראות את חיוב פשוטה (תקיעה) לפנייה ופשוטה לאחריה. לאחר מכן העורכים מביאים את ספקותיהם של רב עוירא ורבינא שלא בשמותיהם ובשינוי הסדר. ייתכן שהעורכים מפרשים את הנימוק המובא בחתימת הסוגיה "ברישא מגנח והדר מייל" (שהובא במקורו על קשר"ק) גם על סדר הקטגוריות. לבסוף העורכים מביאים את הנימוק לסדר הדווקני של קשר"ק כבחתימת הסוגיה. יש להעיר כאן על כמה עניינים לשוניים. שתי צורות ייחודיות יש בה"פ המורות על מבטא מרושל: 'אמא' חלף 'אמר' וכן 'יבי' חלף 'נעביד' שבערעור גרוניות והשמטת סופיות הרווחים בארמית הבבליית. כמו כן ישנו הבדל בין נוסח ה"פ, ר' (וכ"ה במ"ו וס"ר) ובין הבבלי הנדפס. בדפוסים יש: "ברישא גִּנְחַ וְהַדְרִי לִיל" בבנין קל בזמן עבר; או: "גִּנְחַ וְיִלְל" בבנין קל. ההקשר נותן בינוני אך אי אפשר ללמוד מן הקשר באיזה בניין מדובר, ואולם השורש יל"ל אינו בבנין קל. ואכן, הלכות פסוקות נותן: "מִגְנַח וְהַדְרִי מִלִּיל"; ולפיכך היתיעוד בו משמר את הצורות המקוריות בהקשר בבנין (בהתאמה ל: "מתילדא" שהיא בינוני), כבד (פִּעַל).

רק לאחר הבאת הפסיקה ההלכתית שבים העורכים ומביאים חלקים מוקדמים יותר בסוגיה "מנין שבשופר" העוסקת בלימודים מן המקרא (עמ' 306 שו' 76–307 שו' 90 בה"ג; עמ' כ שו' 1–16 בה"פ).⁶¹ בתום הצעת מסקנות הסוגיה הלכה למעשה, טרם הבאת הלימודים, העורכים משלבים את דברי רבי יצחק (טז):

מפני מה תוקעין בראש השנה? מפני מה?! גזירת הכתוב היא! אילא מפני מה תוקעין ומריעין? התם נמי רחמנא אמ' יום תרועה יהיה לכם! אלא מה מה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב את השטן.⁶²

מבחינה מבנית פסקה זו מתפקדת כפסקת מעבר מן החלק ההלכתי העוסק באופן התקיעה המעניקה לו משמעות רעיונית, אל הקטע העוסק באסמכתות מן המקראות לאופן הביצוע ההלכתי. מבחינה תוכנית העורכים רואים קשר ישיר בין מימרתו של רבי יצחק (הבאה בקובץ דרשותיו בפרקו הראשון של בבלי ראש השנה) לריבוי התקיעות הנובע מספקותיו של רבי אבהו.⁶³ בחתימה זו המטעימה את הפסיקה ההלכתית, מבצבצים בחיבורים ניצני מגמה הרמנויטית-הרמוניסטית ש"דורשת" סוגיה מובאת על פי חלקים אחרים בספרות; זאת אף על פי ההכרה שבעשותה כן עשויה היא לסטות מפירושה המקורי של הסוגיה המתבארת.

בשני החיבורים הסוגיה המופיעה ברצף הבבלי (לד): "שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא..." אינה מובאת כאן אלא בהמשך (ה"ג עמ' 308 שו' 15–19; ה"פ עמ' כ שו' 26–29) ובעניין אחר.

המקטע הבא בה"ג ממשיך ונסב על סדר הבבלי (לד):

תנו רבנן ברכות אין מעכבות זו את זו. ברכות של ראש השנה ויום הכפורים מעכבות זו את זו. מאי טעמ' אמר רבא: אמ' הקדוש⁶⁴ אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות – כדי שתמליכוני עליכם. זכרונות – כדי שיעלה זכרוכם לפני לטובה. ובמה? בשופר.

בה"פ המקטע מופיע לאחר מכן (עמ' כב שו' 11–14). ייתכן שהקשרה של הפסקה בה"ג מקורית. בעוד ה"ג עוקב אחר סדר הבבלי (בכפוף להמרת הסדר בין אופן התקיעה למקורותיה שבה החיבורים

61 בנוסח הברייתא יש הבדל ועיינו אצל ה"ג תשל"ב, עמ' 306, הערה 13. דברים שנאמרו לעיל כוחם יפה גם פה: העורכים משלבים בציטוטים של מקורות התנאים אזכורים מדיני הבבלי. העורכים מסכמים, ובתוך כך מקצרים מעט, את הלימודים. בתוך כך הם מפשטים מורכבויות (לדוגמה: חלף "ומנין לשלש של שלש" נותנים העורכים: "ומנין ששלשה שלשה פעמים על כל אחת ואחת"). עם זה חלק הלימודים בהמשך הסוגיה מושמט ומורה שוב על שאלת מלאכת ציטוט הבבלי בחיבורים הנדונים.

62 יש להעיר על כך שנוסח הלכות פסוקות קרוב יותר לנוסח הבבלי שם. וייתכן שדולג בה"ג "אלא למה מריעין רחמנא אמר זכרון תרועה" מחמת הדומות.

63 ראו את הפנייתו של ה"ג תשל"ב, עמ' 306, הערה 12. וראו בהגהות "בן אריה", ה"ג תשנ"ב, עמ' רכד-רכה.

64 קרוב לוודאי כי המילה 'הקדוש' שבה"ג (או: הקדש) מקורית יותר מן 'הקב"ה' שבה"פ. וראו על כך אצל אברמסון תשל"ד, עמ' 386, הערה 1.

שוים), הרי ה"פ מדלג על המקטע ויוצר מגבש הלכות מגובב בסופו.⁶⁵ נוסף על כך ברייתא זו אוצרת את שני היסודות של המעטפת הכללית של היריעה – **השופר בראי הליטורגיה** – מן הבחינות הספרותית, ההלכתית והמטא-הלכתית. עם זה קשה לקבוע כאן יחסי נסיבה חד-משמעיים. המקטע שלהלן בשלד המשותף לה"ג (עמ' 307 שו' 3-94) ולה"פ (עמ' כ שו' 16-26) ממשיך ומצטט⁶⁶ מן הבבלי (לד): עוד בעניין זיקתם ההדדית של הליטורגיה והשופר: "מי שבירך ואחר כך ניתמנה לו שופר...". בחתימת מקטע זה משלב בעל ה"פ את מסקנת הסוגיה בעניין מצוות צריכות כוונה (כט). "אמר ליה ר' זורא לשמיעה איכון ותקע לי אלמא קסבר בענן דעת משמיע". נראה שדווקא נוסח ה"ג שבו תוספת זו אינה מופיעה, משקף כאן נוסח ראשוני יותר מרעו ה"פ.⁶⁷

המקטע הבא לאחריו ברצף ה"ג (עמ' 307 שו' 4 ואינו בה"פ), הוא "תניא ברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים [...] דאמי" (סיכום לד:–לה). שאף הוא הולך על סדר סוגיות הבבלי.⁶⁸ סיכום סוגיה זו מופיע עוד פעם בדרך אחרת ובקשר בעייתי (עמ' 309 שו' 34–עמ' 310 שו' 40). שם סומן המקטע אצל הילדסהיימר בסוגריים מזוותים על פי ב', ו' וה"פ (אף שם בתלוש מהקשר: עמ' כב שו' 15–20 וכדלקמן) ומתוך ניגוד לחיסרון במ', ק'. ניידות הפסקה וחסרונה בעדי נוסח טובים מעוררים חשד כי היא תוספת מאוחרת שאינה מעיקר השלד.⁶⁹

לאחר הבאת דברי הבבלי החותמים את הפרק הרביעי באה פסיקה הלכתית בה"ג (עמ' 308 שו' 12):

והילכתא: אומר זמן בראש השנה וביום הכפורים. בראש השנה דאיכא כוס קידוש; קאמר ליה אכסא דקידושא. ביום דכיפורי, דלא איפשר מימריה אכסא, אמר ליה שליחא דציבורא בציבורא. ואומרין זמן ואפילו בשוק.

הטמעתה של פסיקה הלכתית זו בהקשרה אומרת דרשני. זיקתו הספרותית של מקטע זה כאן רחוקה מעט: "אמר ליה שליחא דציבורא בציבורא"; אגב הדיון בהוצאה ידי חובה המובא בראשית הפסקה. בה"פ מופיעה פסיקה הלכתית זו בהקשר זהה (עמ' כב' שו' 23–24) ובקיצור מבה"ג: "ואומרין זמן בראש השנה וביום הכפורים וזמן אומרין אפילו בשוק אלמא זמן לא בענן כוס". שמא ניידותה של

65 אולם גם בב"מ הפסקה מופיעה בעניין אחר.

66 בשינויים קלים שאינם חורגים ממסגרת השינויים הרגילה בכ"י. המקטע כמעט זהה בלשונו לבבלי אך אציין שבציטוט הפסקה מן המשנה נשזרת פסיקה הלכתית "תוקע ומריע ותקע שלשה פעמים".

67 בה"ג תשל"ב, עמ' 311 נוסף בכ"י ב' משפט זה: "אמ' ליה ר' זירא לשמיעה איכון ותקע לי אלמא קא סבר בענן דעת משמיע". ההקשר בה"ג טבעי יותר מבה"פ אך עם זה נראה תחוב (וראו להלן בעייתיותה של פסקה זו).

68 בסוגיה זו יש לעמוד על שתי תופעות טקסטואליות: א. חילוף מסירה "חננאל" / "חנינא" שמקורו בכתבי היד של הבבלי; ב. דילוג מחמת הדומות "שוב אינו צריך" כאשר חלק ה"גופא" מדולג (ודברי הילדסהיימר [ה"ג תשל"ב] בהערה 14 עוד זקוקים בירור וליבון).

69 הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) מצייין כי הפסקה כאן חסרה, כולה או רובה, בכ"י ה"פ ב.ו.

הפסקה וצרימותיה בכל אחד מהקשריה מורים על כך שיש כאן תוספת מאוחרת שאף היא אינה מעיקר השלד.⁷⁰

הדין בהמשך היריעה הנדונה (עמ' 308 שו' 15–24 בה"ג; ה"פ עמ' כ שו' 26) עוסק ביוצאי דופן לעניין יציאה ידי חובה במצוות שופר. בראשית המקטע מופיעים דברי רבי יוחנן (לד:): "שמע תשע תקיעות בתשע שעות..." מקשה אחת עם הברייתא שהובאה לסייעו וברך בברך משמיטים העורכים רכיבים שאינם רלוונטיים להלכה המקומית. את הדינים האלה מגבילים העורכים בסכמם סוגיה המופיעה לעיל (כט):⁷¹ "והני מילי דשמע להו ממאן דבר חיובא הוא. אבל ודאי שמע להו מאשה או מחרש שוטה וקטן, דלאו בני חיובא נינהו, לא נפיק. דתנן: 'כל מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן'".

הדין המופיע בהמשך הרצף "והיכא דשמע ממאן דנפק יצא" מסתמך על הברייתא שבבבלי הנסבה על המשנה שם: "דתאני אהבה בריה דר' זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת פירות וברכת המזון שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא".⁷² ה"ג מצטט את דברי רבי יצחק בבבלי (טז): "כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה מריעין לה בסופה מאי טעמא משום דלא איערבב שטן" שנראים תלשים כאן ומוסיף ביאור: "פירושא ולא דאיכלע ראש השנה בשבת אלא דאיתליד אונסא".⁷³ המשך הרצף חוזר לדין שלעיל: "ונשים פטורות מתקיעת שופר דהויה ליה מצות עשה שהזמן גרמה וכל מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות".⁷⁴ דברי רבי יצחק ו"פירושם" קוטעים את הרצף ההלכתי העוסק ביציאה והוצאה ידי חובה, שהצגת האישה כפרסונה שאינה בת חיוב היא חלק ממנו, ולפיכך הם צורמים. שורות אלו (עמ' 308 שו' 21–23) נמצאות בה"ג ולא בה"פ;⁷⁵ שמה אפשר להציע שגם כאן חלה תחיבה אך לא ברור היכן ניסה המחבר לשלב את המימרה לצד פרשנותה ומדוע. זוהי אחת מן הפעמים שבהן החומרים בהלכות עברו עיבוד, דבר מה השתבש בדרך ולמעשה הדברים לא השתלבו כראוי. מהלך זה נמצא בכל עדי הנוסח של ה"ג ולכן דומה שבעיית העריכה היא בעיה קדומה וניכטים קצוותיה הפרומים. אפשר להציע שמבחינת נתוני המסגרת ומבנה המעטפת, המקטע האמור "סוגר מעגל" עם הפתיח "הכל חייבין בתקיעת שופר" ומשמש לו גבול מבחינה ספרותית, הלכתית ומחשבתית כאחת. בין בתריהם חלו פיתוחים, בחלקם אסוציאטיביים, ובסופו של דבר נוצר רצף מגובב מעט אף שאפשר להתחקות על השתלשלות הדברים במאמץ פרשני ניכר.

70 לפי שעה אין בידי הלימה לשינוי שיש בשלד המשותף מסדר הסוגיות: 1. "מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר...";

2. "אמר ר' יוחנן שמעה תשע תקיעות...".

71 הראבי"ה ס' תקמה (אפטוביצר תרע"ג, עמ' 240) מקשר את ההלכה לה"ג.

72 ראו: רש"י על אתר ד"ה אע"פ וד"ה חוץ.

73 עיינו דף טז: תוד"ה "שאיך" למובאתו מהלכות גדולות.

74 למקור דבריו אלו ראו למשל בבלי קידושין לד ע"א-לה ע"א.

75 וכן אינו בהלכות ראו.

עד כה עקב סדר הדיון, בטווח חריגה מצומצם, אחר רצף סוגיות הבבלי (מדף לב). מכאן ואילך המחברים מביאים דיונים בעניינים קודמים במסכת. מעתה חילוץ השלד מבין החיבורים וזיקתו לראשית החטיבה נעשים מורכבים וטעונים מבחינה ספרותית. תת-החטיבה הבא בשלד המשותף בין החיבורים עוסק בדיני כשרות השופר. מבחינת מעטפת היריעה שני היבטים לעריכה כסדרה: ראשית, העיסוק בנתחיה של המסכת שאינם חלק ממסגרת הדיון בפרקה הרביעי נדחה לשלב מאוחר במגבש. ייתכן שמבחינה זו אפשר לראות ביצירתם של העורכים פרי לימוד על סדר פרק הבבלי בישיבות הגאונים; שנית, בכינונו של ספר חוקים הלכתי, חלוצי ככל האפשר, מתבקש ארגון פנימי של החומרים המשובצים בו. כך ייתכן שהעורכים מבכרים למקם בראש המגבש את ההלכות העוסקות בחלות המצווה על האדם ורק לאחר מכן חומרים העוסקים בהיבט החומרי של גוף השופר כמכשיר המצווה.

ה"ג (עמ' 309 שו' 25–28) וה"פ (עמ' כא שו' 1–3) מצטטים את המשנה (כו). "כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן", כדרכם מתוך שילוב הביאור שניתן לה בבבלי. אלא שהצעת הלכה זו באה אחרת במקצת בין החיבורים. בה"פ הצעת הדברים באה בסגנון שאלה ותירוץ ("כל השופרות [...] והלא [...] אילא..."). לעומת זאת בה"ג מובאים שני תירוץ ביתר קירוב להצעת התלמוד (בתוספת לשון תירוץ מובהקת: "חדא" [...] "ועוד"...).⁷⁶ בתוך כך מפרש ה"ג את נימוק התלמוד "אין קטגור נעשה סגור": "פירוש משום עגל" וגם את ראייתו של רב חסדא בלא אזכור שמו:⁷⁷ "וכן כהן גדול אינו נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב משום מעשה העגל".

אחר פירוש זה משולבות בה"ג (עמ' 309 שו' 30–34), במפתיע מימרות התלמוד הבאות בהמשך הסוגיה (כו). שעניינין אטימולוגיות עממיות. שילובן של מימרות אלו מראה חזור והדגש שחיבור ה"ג אין עניינו הלכתי גרידא. לעומתו ברצף ה"פ אין מופיעות מימרות אלו והוא ממשיך ישר מן המקטע שהיחידה שבה"ג ממשיכה בו: "שופר שנסדק ודבקו" (עמ' 310 שו' 41 בה"ג; עמ' כא שו' 4). גם כאן קשה לקבוע האם ה"ג הוא שמשקף כאן מצב נוסח קדום, גולמי יותר ומעובד פחות; ואילו ה"פ משמיט חלקים אלו מפני שאינם רלוונטיים להלכה; או שמא דווקא ה"פ הוא המקורי וה"ג שהוסיפם הצרים את לכידות הרצף.

76 בסוגיה מופיע טעם שלישי שאותו הלכות גדולות לא מביא: "אביי אמר היינו טעמייהו דבגן שופר אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות והא דפרה כיון דקאי גילדי גילדי מתחזי כשנים".

77 הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) הכניסו בסוגריים מזוים מפני שאינו במ'. אך ישנו במ"מ, ו', ב', מ' וס"ד. זה אינו בה"פ והילדסהיימר לא ציין על כך.

כאמור שילובה של הפסקה הבאה שבה"ג (עמ' 309 שו' 35–40), שהוסיף אותה הילדסהיימר בסוגריים מזווים, בעייתית וצורמת בעניינה. הפסקה אינה מופיעה בכ"י,⁷⁸ לא בה"פ (כאן אלא במקטע המגובב דלהלן) וכן אינה בהלכות ראו; ומבחינה תוכנית הפסקה באה תלושה מעניינה התלמודי והנושאי.⁷⁹

מקורות המקטע שלהלן המשותף לה"ג ולה"פ הם המשנה "שופר שנסדק ודיבקו" (כז.) וסוגיית הבבלי (כז:): הנסבה עליה. החיבורים (ה"ג עמ' 310 שו' 41–58; ה"פ עמ' כא שו' 4–22) מצטטים כמעט מילה במילה את סוגיית הבבלי (כז:): העוסקת בכשרות גוף השופר. אעמוד על שני הבדלים ניכרים בין ה"ג לה"פ:

א. בה"פ: "שופר שנשבר או נסדק כשר" ובה"ג: "שופר שנסדק ודיבקו פסול". וכן: "צפהו זהב מבפנים כשר" בה"פ; לעומת: "צפהו זהב מבפנים פסול" בה"ג. בפסיקתו נצמד ה"ג, יותר מרעו ה"פ, ללשון ולהלכה המשתקפים במקורות התנאיים כאן. ששון העיר על החילוף הראשון: "פירוש כשנשאר בו שיעור תקיעה".⁸⁰ אולם פירושו "דורש" בדברי ה"פ על פי הבבלי. על החילוף השני העיר ששון: "צריך לומר פסול וכן הוא בהלכות ראו".⁸¹ ברי כי הגהה מדעת יש כאן. לפי שעה אין בידי הלימה לרקע שינויי נוסח אלו הנוגעים הלכה למעשה.

ב. בחתימת המובאה יש תוספת פסיקה מובהקת מאת ה"ג:

הילכך: ניקב משהו וסתמו שלא במינו; אם מעכב את התקיעה פסול, ואם לאו – כשר במשהו. אבל טפי, אף על גם דנישתייר רובו פסול; דעבדינן כתרין לישיני דר' נתן לחומרא. 'במינו כשר' – והוא שנשתייר רובו; 'שלא במינו פסול' – ואף על גב דנשתייר רובו". מסתמנת כאן פסיקה המרכיבה את מקורותיה. ברישא של דבריו מקבל ה"ג את עמדת תנא דברייתא קמא: "ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר. ה"ג שואב ככל הנראה את הבחנתו בין "משהו" ל"אבל טפי" (ורק אותה) מן התנא החלוק על רבי נתן ("כל שהוא"). אומנם ה"ג מצהיר על כך שהוא פוסק כתרי לישיני דרבי נתן והצדקתה של פסיקתו זו נעוצה במוטיבציה להחמיר באיסורים. אולם, ה"ג פוסק כדברי רבי נתן רק על פי הלישנא הראשונה של ר' יוחנן:⁸²

78 למעט נוסח הדפוסים ב, 1.

79 ראו לנוסחו הייחודי של ב' (שנותן, כדרכו, נוסחים יפים לצד מדורדרים) באפראט של הילדסהיימר (ה"ג תשל"ב) לשו' 40.

80 ה"פ תשל"א, עמ' כא, הערה ב.

81 שם, הערה ה.

82 הילדסהיימר (ה"ג תשנ"ב) בהערותו מתקשה בזה ונדחק לבאר ש"תרין לישיני" היינו "במינו" ו"שלא במינו" ואין כוונת הלכות גדולות ללישני דרבי יוחנן. אולם זה קשה משום שאם כן אין כאן "לחומרא" (אדרבה, יש כאן קולא בדברי ת"ק הפוסל גם "במינו"). על הדרך ראו בהגהות "בן אריה", ה"ג תשנ"ב, עמ' רכו, שנתקשה בזה. מכל מקום בעניין תפוצתה של פסיקה זו בספרות הגאונים ראו הילדסהיימר בהערה 20 שם. וראו בדברי הריצ"ג המובאים בהערה 21 שם לסיבת הכרעה זו.

ר' נתן אומר במינו כשר שלא במינו פסול. 'במינו כשר'; אמר רבי יוחנן והוא שנשתייר רובו; מכלל: דשלא במינו, אע"פ שנשתייר רובו, פסול. איכא דמתני לה אסיפא: 'שלא במינו פסול' א"ר יוחנן והוא שנפחת רובו מכלל דבמינו אע"פ שנפחת רובו כשר. לפי שעה אין בידי הלימה גם לצרימה זו.

המשך רצף ה"ג (עמ' 311 שו' 59-64) ואינו בה"פ, עוסק בהגדרת חיוב הכוונה במצוות שופר. העורכים מביאים את דברי הברייתא העוסקת בדיני כוונה בכלל וכוונה בשופר בפרט (כט.): "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע, לא יצא; עד שיתכוון שומע ומשמיע". העורכים מסכמים את מסקנת הדיון התלמודי כך: "והני מילי יחיד ליחיד, אבל שליח ציבור לא בעינן לכווני דעתיה לכל חד וחד; דכיון דנתכוון שומע ולא נתכוון שליח ציבור, יצא". את מסקנתו תומך ה"ג במובאה מברייתא:⁸³ "דתניא: הרי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה; אם כיוון ליבו; יצא. ואם לאו; לא יצא".

ראיה זו מופיעה בשלב קודם בסוגיה ואת המסקנה ההלכתית שמסיק הבבלי מן הברייתא משלב ה"ג בחתימת הפסקה: "ומאי שנא שליחא דציבורא? דעתיה אכולי עלמא". אם כן, אפשר לנמק את הופעת החומר בה"ג כניתנת בשינוי סדר מכוון מן הבבלי: העורכים מביאים להלכה מקורות ראשוניים ואת מסקנות הסוגיה הנובעות מהם; אחר כך העורכים מביאים ראייה לפסיקתם זו ולבסוף את ההנמקה לפסיקתם. ארגון כזה משווה לחומר גוון הלכתי מובנה ומלוכד, ועם זאת אינו לחלוטין חורג ממקור הסמכות התלמודי. לכאורה המקטע קוטע רצף הלכות העוסקות בדיני כשרות השופר וסיבת שילובו כל עיקר אינה נהירה. אולם ייתכן שביסוד סדר זה עומד מעשה עריכה מחושב: העורכים מדגישים כי אין די לאדם בהכשר שופר וכי עליו להכשיר, בראש ובראשונה, את ליבו לאביו שבשמיים.⁸⁴

אפשר לראות במקטע להלן פועל יוצא של תפיסת יסוד זו. מקטע זה ברצף ה"ג (עמ' 311; שו' 65-68) חובר לזה שברעו ה"פ (עמ' כא שו' 18-22). מובאים הפסיקה ההלכתית החותמת את הסוגיה העוסקת בכשרות השופר (כז:): "היה קולו דק [...] כשר שכל הקולות כשרים בשופר", והמעשה הבא בצמוד לה: "שלחו ליה לאבוה דשמואל חקקו ותקע בו יצא..." והמסקנה ההלכתית התלמודית

83 משתקף כאן קובץ קדום שהברייתא שבבבלי, התוספתא והמשנה הם מופעים שלו (ואני מקווה להרחיב בדברים בהזדמנות אחרת). ייתכן שקובץ קדום זה נמסר בעל פה עד לתקופת הגאונים. ייתכן שבחירתו של הלכות גדולות להביא מן הברייתא משקפת מצב שבו הקובץ נמסר בעל פה ושמא עד לתקופת הגאונים.

84 וראו בייחוד לשונה היפה של תוספתא תשכ"ב ריש פ"ב: "שאינ הכל הולך אלא אחר כונת הלב; שנאמר (תהילים י): תכין לבם תקשיב אזניך; ואומר (משלי כג): תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה". אומנם מקור מסוים זה אינו נזכר בהלכות גדולות, אך אין לומר שזה יוצר מעין "הסדר שלילי" ושה"ג לא הכירו ולא החשיבו. דומה שהפסקאות להלן שבה"ג אינן דנות רק בסוג השופר או באיכות התקיעה אלא גם בכוונת הלב הנדרשת. המקורות העומדים ברקע דיונו המובא כאן בשו' 65 ואילך הם מקורות מרכזיים לעניין הכוונה, ואת הקשר בין המשנה לתוספתא בכוונתי לפתח במקום אחר. לפי שעה ראו משנה ר"ה ג, ז ותוספתא שם ריש פ"ד ובדיון שהובא אצל כהנא תש"ס, עמ' 166-167.

העולה ממנו היא "מהו דתימא מין במינו חוצץ קמ"ל". שמא קולותיו של השופר כשרים כולם משום שקיום המצווה תלוי בכוונת לב השומע. ולפיכך אף מין במינו אינו חוצץ לא רק בגוף השופר אלא גם בין השומע ובין קונו המאזין תרועה.

אחר מובאה זו העורכים מתווים את קווי המתאר המגדירים באילו מצבים מנוע האדם מלהאזין לקול תרועה. למעשה העורכים ממשיכים ומביאים (ה"ג עמ' 311 שו' 68; ה"פ עמ' כא שו' 22–26) את סדר הדיון הרציף של סוגיות הבבלי "התוקע לתוך הבור..." (כו:). בתוך כך העורכים מביאים את מימרת רב הונא המבחין בין העומדים בתוך הבור ובין העומדים על שפת הבור, וכן את מימרת רבא {ה/} שלפיה אם שמע מקצת תקיעה קודם עלות השחר ומקצתה לאחריה לא יצא. ושוב העורכים מציעים מימרות אלו לצורך סיכום הלכתי ומשמטיים שיח תלמודי מפותח. יש מקום להעיר שה"פ (וסומן למחיקה בכי"י ב"מ שלה"ג) משלב עוד פסיקה שאינה נמצאת בה"ג: "אמר רבא שמע מקצת תקיעה בבור ומקצת תקיעה חוץ לבור לא יצא". ממילא שאלת יסוד חזרת ועולה כאן: מצד אחד אם נוסח ה"ג מקורי יותר וה"פ הוא שהוסיף את הפסיקה מדוע ראה לשלב אותה? מצד אחר אם נוסח ה"פ הוא נוסח היסוד וה"ג הוא שהשמיט פסקה זו, מפני מה ראה לנכון לכלול את השאר ולהשאיר זו? שמא השמטה מדעת המסתמכת על העמדת התלמוד את דברי רבה ב"תוקע ועולה לנפשיה", יש כאן? ייתכן שיש בה"ג העמדה דרך קיצור על שני המצבים הכלולים במימרת רב הונא.⁸⁵ עם זה כאמור רב העלום והסתום על הגלוי והנהיר בשאלת חקר אמת המידה לכלילת החומרים במגבש.

השלד המשותף בין החיבורים ממשיך ומביא על סדר הבבלי מבחר ממימרותיו של רבא {רבה/} (כה.).⁸⁶ ה"פ (עמ' כא שו' 26–27) משלב את דברי רבא בתורת כלל: "רבא אמר מצוות לאו להנות ניתנו" בעוד ה"ג קובע מימרה זו במשא ומתן התלמודי בדין מודר הנאה משופר (עמ' 312 שו' 74).⁸⁷ נראה שה"פ משקף כאן נוסח מקורי יותר ואילו נוסחו של ה"ג מלוטש, שכן הקשרה המלאכותי של המימרה לצד תוספת הקישור "מאי טעמא אמר רבה..." מטוס את הכף למקוריותו של ה"פ כאן.

ההלכה להלן המשולבת בשני החיבורים (ה"ג עמ' 312 שו' 71–72; ה"פ עמ' כא שו' 27) היא מובאה מהמשך רצף מימרותיו של רבה האוסר לכתחילה תקיעה בשופר של עבודה זרה ובדיעבד

85 ראו: רש"י כח. ד"ה "בתוקע ועולה".

86 בדפוס הבבלי אומרה של מימרה זו הוא רב יהודה אך גרסת החיבורים הנדונים (מתועדת גם ברא"ש) היא רבה או רבא.

87 עולות כאן שתי שאלות: א. המודר הנאה מחברו האם מותר לתקוע לו בשופר (והתשובה ש"מצוות לאו נהנות נתנו", המפורשת דווקא בעריכת ה"ג, כולל נוסח ק' בו יש "מותר מאי ט...") שלא קביעת הילדסהיימר [ה"ג תשל"ב], תקפה גם עליה; ב. המודר הנאה משופר האם מותר (לתקוע בו; וראו על כך דברי ריצ"ג בשם רב האי בהערה 26 שם). הילדסהיימר קובע בשאלה השנייה בפנים הנוסח שתי גרסאות חלוקות וסותרות. בת"מ ק' 'מותר' ואילו ו' ב"מ וה"פ 'אסור' וגרסה תניינא צ"ע. וראו רש"י כח. ד"ה וראו עליו במובאות "בית ישי", חלק החידושים, ס' כז וס' עו.

יוצא התוקע ידי חובתו. בדרך ההבאה הבררנית מתחזקת שאלת אמת המידה לכלילת חומרים ולשילובם במעשה העריכה. ביטוי לכך יש בתוספתו של ו' על פי הבבלי שם:

אמר רב יהודה בשופר של עולה לא יתקע; דאי תקע יצא. בשופר של שלמים לא יתקע; תקע לא יצא. מאי טעמא? עולה דבת מעילה כיון דמעל בה נפקא לה לחולין; שלמים דלאו בני מעילה נינהו איסורא הוא דרכיב להו. מתקיף לה רבה אימת קא מעיל? בתר דתקע! אלא אמר רבה אחד זה ואחד זה לא יצא. הדר אמר רבה אחד זה ואחד זה יצא.

עד לשלב זה חפפו במידה ניכרת ה"ג וה"פ זה את זה עד שהיה אפשר לחלץ מהם שלד עריכתי משותף, אם כי לא לעולם בנקל. כאן בא בכ"י של ה"ג "סליק ראש השנה" (למעט חסרון חתימה בעדים ב', ו'), ואילו ה"פ ממשיך ומביא דינים מגוונים שמרביתם הובאו זה מכבר ברצף ה"ג ושזיקתם הספרותית ההדדית וגם הקשר שלהם למבנה המעטפת של החטיבה מעורפלים.⁸⁸ בדרך כלל הכלל הנקוט בידינו הוא ש'כל הקצר – קודם' ושהנוסחה הארוכה היא המפותחת יותר, ואולם לעיתים בדוגמה של ספרות קיצורים ייתכן בהחלט שגם תהליך הפוך מתרחש: הנוסחה הקצרה היא המהוקצעת והמלוטשת ונוסחה חופשית יותר, ארוכה ומפותחת יותר לידי הלכה פסוקה.

מורכבויות עריכה ווריביליות בתכנים

ברצף הפסקאות להלן אמשיך להדגים את טענתי הנ"ל על עניינים הבאים בשלהי היריעה. סבורני אפוא כי יחסי העריכה הספרותיים המגובבים מקשים על הבנת התחוללות הטקסט מבחינה היסטורית, ומדוע נדרשת קריאה ספרותית צמודה של הפסקאות בטרם יוחלט על דבר קשרם ההדדי זה לזה:

א. המקטע הבא בה"פ (עמ' כא שו' 29–עמ' כב שו' 6): "שופר שלראש השנה אין מפקחין...". מובא בקירוב לאופן שיש בה"ג (עמ' 304) שבו דנתי לעיל. נראה שאקספוזיציה דיאכרונית שתציע את יחסי המקורות כנסמכות מקור x על מקור y, אין בה אלא כדי הלימה חלקית להיווצרות הרצף המגובב כאן.

ב. המובאה התלמודית (לד:): "תנו רבנן ברכות אין מעכבות זו את זו [...] מאי טעמא אמ' ראבא א' הקב"ה אמרו לפני ברה"מ מלכויות זכרונות ושופרות" הבאה בהמשך ה"פ (עמ' כב שו' 11–14 והובאה לעיל בה"ג עמ' 307 שו' 91–94) מראה כי רצף ספרותי העשוי מקשה אחת אין כאן.

88 ממילא כך הם גם פני הדברים בהלכות ראו (עמ' 20–21); התרגום העברי לה"פ (על כך ראו ברודי 1998, עמ' 221–223). לכאורה הכותרות בנוסח ה"ג (בראשית החטיבה "מסכת ראש השנה" בחתימתה "סליק ראש השנה" ובראשית החטיבה הבאה "מסכת יומא"), שלא כמו ה"פ (הגורס בראשית החטיבה "הלכות ראש השנה" ובמגבש הבא "הלכות יום כיפור"), משקפות זיקה ישירה יותר לבבלי. אולם בכ"י ק', ב"מ שלה"ג יש: "סליק [להי/ו] הלכות ראש השנה".

ג. כאמור המקטע להלן (עמ' כב שו' 15–23) "וכשם ששלוח הציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב [...] תניא אמרו לו [...] מאי טעמא משום דאניסי" נתחב בה"ג (עמ' 309 שו' 34–עמ' 310 שו' 40) שלא בהקשרו התלמודי והענייני. בהנחה שה"ג נסב ספרותית על ה"פ, שהוא חיבור גולמי⁸⁹ יותר ושעריכתו מהוקצעת פחות, יש כאן תחיבה שלא במקומה. כנגד זה ייתכן שדווקא עורכי ה"פ השמיטו מטופס ה"ג שלפניהם חלק זה, משום שלדעתם אין מקומו במגבש הלכתי ערוך, אך מתוך כך יצרו מגבב.⁹⁰ אומנם לא ברור שיש יחסי שקילות בין שתי הדרכים מבחינה לוגית אך ניכר כי שתיהן בעלות ערך הסברי חלקי. חלקיותן זו פותחת פתח לדרך מלאכותית שלפיה השלד המקורי (Ur-text) גובב בסופו בעטיים של עורכים ומגיהים מאוחרים שלא השכילו את מבניות החיבור המקורי. לחלופין ייתכן שתפוזרת ההלכות שבסיום המגבש משקפת את צורתו המקורית טרם גיבוש ועריכה סופיים הבאים לידי ביטוי בחלקים מוקדמים בשלד שחולץ.

ד. מקורה של ההלכה האחרונה ברצף ה"פ הוא על פי בבלי עירובין (מ: 91) "אומרין זמן בר"ה וביורה"כ וזמן אומרו אפילו בשוק אלמא זמן לא בענן כוס". כאמור מקומה של ההלכה בהקשרה אינו נהיר כל הצורך. פסקה זו הופיעה לעיל בה"ג (ה"ג עמ' 308 שו' 12–14) בעניין כזה. אומנם מתברר פחות שה"פ מקצר את הפסיקה שבה"ג; אך גם אין הכרח להניח שה"ג שואב את פסיקתו מה"פ ומרחיב אותה. ייתכן שדווקא מודל המשער אביטקסט עשוי להסביר היטב את הופעת הפסיקה השונה בין המקורות. מכל מקום ניכרת במובאה זו שהיא ממקום אחר בתלמוד ובעניין אחר לחלוטין, מוטיבציה מאחה. סוגה הלכתית מכוננת בחיבורים אלו והמצוי לרוחב הספרות התלמודית זוכה להיות מואר בה בפריזמה הנושאת. זה היה אפוא מפעלם החלוצי של רבותינו הגאונים ובו ביקשו לחלק את ההלכה לנושאים באמצעות עריכתה במבנים הלכתיים סדורים. ניצניה של תמטיזציה זו מפותחים בהמשך תקופת הגאונים במונוגרפיות עצמאיות, שבהן העריכה הספרותית-הלכתית זוכה לפיתוח יתר. סוגה זו שימשה מודל לקדמונים, ראשונים ואחרונים עד לאחרוני דורנו ממש בבואם לכתוב, לחבר, לשכתב, לפרש ולערוך מחדש את מבנה ההלכה לפי מהדורה נושאת עדכנית.

89 איני בא להתחייב כאן לשאלת הקדמות ההיסטורית של תיארוך החיבורים אלא לתלות הספרותית ולזיקות העריכה שביניהם. יהיו שיסברו שעל שום כך המאמר חסר, ושאין המחקר שלם. אומנם כן הוא, מחקר זה הוא בהתהוות ולשם קביעת מסמרות בדבר היחסים בין החיבורים נדרשות לא רק ראיות היסטוריות מסדר חדש שלא מיצו דנציג (תשנ"ג) וברודי (תשע"ו), אלא יש לבחון את היחסים בין החיבורים מעתה כמקלעת, כארג, כסוגה שלמה העורכת את עצמה. ישנם קטעים בערבית-יהודית שיוכחו שהם מתרגמים את ה"ג. מן הבחינה הספרותית, הלכתית וספרותית נוכל בעתיד לגזור מסקנות כוללות יותר שתכלכלנה גם את העניין ההיסטורי.

90 אולם עדיין אין בהירות משום שאלו ההלכות חותמות את פרקה הרביעי של מסכת וייתכן שסדר ראשוני יש כאן: החריגות מן הפרק הרביעי והעניינים השונים הבאים אחר השלד המשותף בין ה"ג לה"פ, מובאים טרם פסקת החתימה של הפרק הרביעי החותמת את היריעה.

91 ועיינו שם היטב בתודה "זכרון" ובראשונים על אתר.

במקום סיכום: לבעיית עריכתם של חיבורי הלכות פסוקות והלכות גדולות

במאמרי זה השתדלתי להראות מודל להבנת היחס ההדדי של ההלכות זו כלפי זו. מודל זה נבחן על מדגם בלתי מייצג וחלקי וזוקק עוד עיבוי וגיבוש בכל החיבורים בהקשר רחב יותר. שקדתי להראות כי שלד ספרותי או גוף הלכות משותף עולה מבין בתרי ה"פ ובין ה"ג. את תוכנה זו בחנתי בחלקה הארי של היריעה הנדונה, ולפי שעה אין הממצא מעיד אלא על ההלכות שנבדקו, וכולי האי ואולי. כמעין סיכום ביניים שישרת מחקרים נוספים בתחום בדיקת ההלכות המשותפות, אבקש להציג סכמה כללית של השלד שחולץ:

הליטורגיה

א. "סדר ברכות..." (משנה ובבלי לב.) – ה"ג עמ' 300 שו' 1–עמ' 301 שו' 12; ה"פ עמ' יח' שו' 5–16

ב. אין פוחתין מעשרה מלכויות [...] הלכה כריב"ן" (שם) – ה"ג עמ' 301 שו' 12–עמ' 302 שו' 15; ה"פ עמ' יח' שו' 16–20

ג. "מתחיל בתורה..." (שם) – ה"ג עמ' 302 שו' 15–21; ה"פ עמ' יח' שו' 20–21



ד. "אין מזכירים זכרון מלכות ושופר שלפורענות..." (שם) – ה"ג עמ' 302 שו' 22–עמ' 303 שו' 30; ה"פ עמ' יח' שו' 22–יט' שו' 4

ה. "העובר לפני התיבה..." (משנה ובבלי לב:) – ה"ג עמ' 303 שו' 31–35; ה"פ עמ' יט' שו' 5–6

>אינסרציה ← ה"ג עמ' 303 שו' 35–39 "והיכא דמקלע ר"ה בשבת אין תוקעין..." (משנה ובבלי כט:)<

ו. ליטורגיה גאונית: "...מלוך על כל העולם כולו בכבודך..." – ה"ג עמ' 303 שו' 40–41; ה"פ עמ' יט' שו' 6–10

השופר

ז. "הכל חייבין בתקיעת שופר" (משנה, בבלי כט:) ה"ג עמ' 304 שו' 42–45; ה"פ עמ' יט' שו' 11–14 ← פתיחה להלכות שופר: הישות החייבת

ח. ה"ג עמ' 304 שו' 46–57 "שופר של ר"ה אין מפקחין..." (משנה ובבלי לב:–לג:) ← מגבלות זמן חיובו

ט. "סדר תקיעות" (משנה ובבלי לג:–לד.) ה"ג עמ' 305 שו' 58–עמ' 306 שו' 73; ה"פ עמ' יט' שו' 14–30 ← אופן החיוב

י. מקורות החיוב ← ("אידיאית"←): "וכל כך למה [...] כדי לערבב את השטן" (בבלי טז.) ה"ג עמ' 306 שו' 73–75; ה"פ עמ' יט' שו' 30–עמ' כ' שו' 1

- יא. (מקרא ←) "תנו רבנן מנין שבשופר..." (לג:) עמ' 306 שו' 76–עמ' 307 שו' 90 בה"ג;
עמ' כ שו' 1–16 בה"פ

השופר בראי הליטורגיה

- יב. ה"ג: "ת"ר ברכות אין מעכבות [...] (לד:) ובמה בשופר" עמ' 307 שו' 91–94
(בה"פ להלן עמ' כב שו' 11–15)
- יג. "מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר..." (לד:) ה"ג עמ' 307 שו' 3–94; ה"פ עמ' כ
שו' 16–26
- יד. <אינסרציה ← "אמר ר' זורא לשמעיה..." (כח:) בה"פ עמ' כ שו' 25–26 (ואינו בה"ג)>
"תניא ברכות של ר"ה ויוה"כ ש"ץ מוציא..." (לה.) ישנו בה"ג עמ' 307 שו' 4–8 וליתא
בה"פ
- טו. "אמר ר"א לעולם יסדיר אדם תפילתו..." (שם) ה"ג עמ' 307 שו' 8; ה"פ עמ' כב
שו' 20–22 בקיצור
- טז. "והלכתא אומר זמן בר"ה ויוה"כ..." ה"ג עמ' 308 שו' 12–14; ה"פ עמ' כב שו' 23–24
בקיצור
- יז. "סגירת מעגל": יוצאי דופן ← "אמ' ר' יוחנן שמע תשע תקיעות..." (לד: + כט:)
ה"ג עמ' 308 שו' 15–24



(+אינסרציה מדף טז ופירושה); ה"פ עמ' כ שו' 26–עמ' כא שו' 1

כשרות השופר

- יח. כשרות ← "כל השופרות כשרים חוץ משל פרה..." (כו.) ה"ג עמ' 309 שו' 25–28;
ה"פ עמ' כא שו' 1–3
- יט. אטימולוגיות: "מאי משמע דהאי יובלא..." (שם) ה"ג (בלבד) שו' 28–33
>אינטרפולציה בה"ג ← "תניא כשם ששליח ציבור חייב..." (לד:) ה"ג עמ' 309
שו' 34–עמ' 310 שו' 40<
- כ. פסול ← "שופר שנסדק ודבקו פסול" (כז.) ה"ג עמ' 310 שו' 41–עמ' 311 שו' 58;
ה"פ עמ' כא שו' 5–22

"לשמוע קול שופר": כשרות המאזין

- כא. כוונה כחלק ממעשה המצווה ← "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע" (כט.) ה"ג בלבד
עמ' 311 שו' 59–64
- כב. "היה קולו דק או עבה..." (כז:) ה"ג עמ' 311 שו' 65–68; ה"פ עמ' כא שו' 18–22

- כג. "התוקע לתוך הבור..." (שם) ה"ג עמ' 311 שו' 68-71; ה"פ עמ' כא שו' 22-26.
 כד. מימרות ראבא "שופר של ע"ז [...] המודר הנאה מחבירו [...] מצוות לאו להנות נתנו
 (בה"פ האחרונה טרם שתי המימרות)" (כח.) ה"ג עמ' 312 שו' 71-74; ה"פ עמ' כא שו'
 28-26

המשך ה"פ החורג מן השלד המשותף

- כה. "שופר שלראש השנה אין מפקחין..." (לב:) עמ' כא' שו' 29-עמ' כב שו' 6;
 הובא לעיל בה"ג עמ' 304 שו' 46-עמ' 305 שו' 57
 כו. "תנא דבי שמואל וכל מלאכה לא תעשו" (כט:) עמ' כב שו' 7-11; בדומה הובא לעיל
 בה"ג עמ' 303 שו' 35-39
 כז. "תנו רבנן ברכות אין מעכבות..." (לד:) עמ' כב שו' 11-14; הובא לעיל בה"ג עמ' 307
 שו' 91-94
 כח. "וכשם שש"ץ חייב כך כל יחיד ויחיד..." (לד:—לה.) עמ' כב' שו' 15-24; הובא בה"ג
 לעיל עמ' 309 שו' 34-עמ' 310 שו' 40
 כט. "אומרין זמן בראש השנה וביום הכיפורים." עמ' כב שו' 23-24; הובא בדומה בה"ג
 עמ' 308 שו' 12-14

מפתיחת ה"ג וה"פ החיבורים הולכים במידה רבה יד ביד עד לנקודת חריגתו של ה"פ. עם שחזור השלד חשפתי את הקושי שבקיבוע מסמרות בשאלת המקוריות הטקסטואלית בין ה"ג לה"פ (קרי האם יש טקסט יסוד x שעובד באמצעות משנהו y) ואף העליתי הסברים מספר לחריגה מן השלד, המופיעה בחתימת היריעה בה"פ. העליתי שתי סיבות "התפתחותיות" תאורטיות המניחות יחסי נסיבה חדיסטריים מוחלטים, ולפי הבנתי הן חלקיות:

- א. ההסתברות שה"ג משקף מצב מקורי יותר ואילו עורכי ה"פ נטלו הלכות שלדעתם צורמות או מיותרות במקומן המקורי ברצף ה"ג, והעבירום לסוף היריעה (ובפועלם זה השאירו את הרצף באופן בלתי מהוקצע), היא נמוכה.
 ב. כנגד זה קשה לומר שה"פ משקף מצב קדום שבו השאירו העורכים רצפי הלכות שלא כתיקונם ואילו עורכי ה"ג, בנסותם למזג את מגבש ההלכות המגובכות לשלד המקורי, הצרימו בתחיבותיהם (אף שיש לבכר חלופה זו על קודמתה).

מבעד לקשיים הטקסטואליים שמעלה המחקר, נדמה כי השלד והחריגות ממנו יחד מורים על מגוון עריכות של מגבש ספרותי קדום ("Ur-text"), או אם תרצו "פרוטרהלכות פסוקות" שבו נעשה ניסיון לכוונן ספר חוקים כתקדים הלכתי מחייב.⁹² למרות קשיים מתודולוגיים הכרוכים ברעיון זה שביסודו מעין חשיבה מושגית (קונסטטואלית) של המאה התשע-עשרה, סיבה לחשיבה מעין זו היא שקשה

92 לכך מצטרפים דברי הילדהסהיימר עמ' 300, הערה 1. וראו אצל ברודי תשנ"ח, עמ' 117-118.

לדמיין שבין עריכת התלמוד ובין גיבושו הסופי של ספר ה"ג כלל לא נעשו ניסיונות לגזור הלכות מן התלמוד, לקבצן ולהבין כיצד יש להעמיד יחד את המכלול התלמודי האסוציאטיבי-קונפליקטואלי. מסיבות אלו נטיית להציע לעמוד על המשותף בין החיבורים להציע דגם תאורטי מרובד העשוי להנהיר במקצת את בעיית הקדמות הטקסטואלית ואת העיבודים ההדרניים המורכבים. אומנם נטיית החוקרים היא לעיתים לראות ברצף המגובב בה"פ חומר ערוך ומלוטש פחות, ואולם אין לראות בשל כך בה"פ משקף מצב מקורי לאורכה של היחידה הספרותית כולה. לאור זאת, הצעתי לראות בעריכות השונות של המגבש מעין 'טפסים' שונים שבהם ניכרת גמישותה הטקסטואלית של יצירה קולקטיבית.⁹³ מכאן גם בפרשנות זו רב הנעלם והמשוער על הגלוי והוודאי. גם אמות המידה לבחירת החומרים השונים להבניית המגבש ההלכתי נשאות חידתיות. ניכרת מלאכת ציטוט, סיכום ופסיקה על פי הבבלי, אלא שאמות המידה העומדות ביסוד הנכלל, ולא פחות מכך בחומר שלא נכלל, לוטות בערפל.

ביבליוגרפיה

- אברמסון תשל"ד
אוצה"ג תרצ"ג
אליצור ורנד תשפ"א
אסף תשט"ו
אפטוביצר תרע"ג
אפטוביצר תרצ"ח
אריאל בדפוס
- שרגא אברמסון, עניינות בספרות הגאונים (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ד).
בנימין מ' לוי, אוצר הגאונים: תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, כרך ה (ירושלים: חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית, תרצ"ג).
רבי אלעזר בירבי קליר – פיוטים לראש השנה (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשפ"א).
שמחה אסף, תקופת הגאונים וספרותה – הרצאות ושיעורים (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשט"ו).
אביגדור אפטוביצר, ספר ראבי"ה: כולל פסקי דינים, חדושים ושאלות ותשובות לכל הש"ס חברו רבנו אליעזר ברבי יואל הלוי, יוצא לאור על פי כתבי יד עם הגהות וביאורים, כרך א (ברלין-ירושלים: מקיצי נרדמים, תרע"ג).
---, ספר ראבי"ה: כולל פסקי דינים, חדושים ושאלות ותשובות לכל הש"ס חברו רבנו אליעזר ברבי יואל הלוי, יוצא לאור על פי כתבי יד עם הגהות וביאורים, כרך ד (ברלין-ירושלים: מקיצי נרדמים, תרצ"ח).
נרי ישעיהו אריאל, "על 'הלכות קטנות' ותקנות גדולות: קו התפר והמעבר בין ספרות תלמודית קולקטיבית למונוגרפיות אינדיבידואליות", בתוך דוד דנציג ונוח ביקרט (עורכים), ספר היובל לפרופ' נחמן דנציג (ניו יורק: בית המדרש לרבנים, בדפוס).

93 בכ"ר' שלה"ג יש סדר דומה למופיע בהלכות פסוקות בסופו: "שופר שלראש השנה אין מפקחין [...] אין מעכבין את הנשים ואת התינוקות מלתקוע [...] תנא דבי שמואל וכל מלאכה [...] תנו רבנן ברכות אין מעכבות [...] וכשם שש"ץ חייב [...] תניא אמרו לו לרבן גמליאל לדברין [...] אמר רבי אלעזר לעולם יסדיר [...] משום דאניסי [...] והלכתא אומ' זמן ברא' השנ" (ונוסחו בעניין 'והלכתא' קרוב יותר לשאר עדי ה"ג ולא לה"פ).

- Neri Y. Ariel, *Lost Jewish Culture Retrieved from Vienna Literary Treasures: A Single Remnant of Halakhot Ketanot (?) Version in Judaeo-Arabic* (Working Paper 153/2017) (Jerusalem: The European Forum at the Hebrew University, 2017), <https://ef.huji.ac.il/sites/default/files/europe/files/ariel-for-web.pdf> אריאל 2017
- מירה בלברג, "הלכות נדרים ונזיר בספר הלכות גדולות", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 565–523. בלברג תשס"ג
- ירחמיאל ברודי, צוהר לספרות הגאונים (בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998). ברודי תשנ"ח
- , ציון בין הפרת לחידקל (ירושלים: יד הרב ניסים, תשע"ו). ברודי תשע"ו
- Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and The Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1998). ברודי 1998
- יוחנן ברויאר, מארמית לעברית: שיטת התרגום בהלכות ראו (ירושלים: האקדמיה ללשון עברית, תש"ף). ברויאר תש"ף
- , ספר הלכות ראו והוא תרגום עברי קדום לספר הלכות פסוקות מחיבורי הגאונים, התרגום העברי כנגד המקור הארמי עם מבוא על טיב הספר ודרכי התרגום הנהוגות בו (ירושלים: הוצאת 'אהבת שלום' ו'מרכז מורשת הרב ניסים', 2021). ברויאר 2021
- מחזור לימים הנוראים לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם כולל מנהג אשכנז (המערבי) מנהג פולין ומנהג צרפת לשעבר, כרך א – ראש השנה (ירושלים: קורן, תש"ל). גולדשמידט תש"ל
- דוד גולינקין, גנזי ראש השנה – שיירי כתבי יד של בבלי ראש השנה מהגניזה בקהיר (ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ס) גולינקין תש"ס
- נחמן דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות (ניו יורק וירושלים: ללא הוצאה, תשנ"ג). דנציג תשנ"ג
- חיים שאול הורוביץ, ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא עם חילופי גרסאות והערות (לייפציג: ג. פוק, תרע"ז) הורוביץ תרע"ז
- חיים שאול הורוביץ ואברהם רבין, מכילתא דרבי ישמעאל: עם חלופי גרסאות והערות (ירושלים: במברג את ואהרמן, תש"ך). הורוביץ רבין תש"ך
- הלכות גדולות. על פי מהדורת ויניציה ש"ח ושאר דפוסים וכתבי יד (ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ב). ה"ג תשנ"ב
- ספר הלכות גדולות. מהדורת עזריאל הילדסהיימר (ירושלים: הוצאת מקיצי נרדמים, תשל"ב). ה"ג תשל"ב
- ספר הלכות פסוקות לרב יהודאי גאון. מהדורת סלימאן ששון (ירושלים: הוצאת מקור, תשל"א) ה"פ תשל"א
- הונתן עץ-חיים, הלכות פסוקות השלם, עפ"י כ"ינ ס. ששון הוצאת מקור ירושלים תשל"א עם ציוני מקבילות להלכות גדולות והלכות ראו וכן ציוני מקורות, הערות ושינויי נוסחות, חלקים א–ב (ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשע"ז). ה"פ תשע"ז
- ספר הלכות פסוקות או הלכות ראו המיוחסות לתלמידי רב יהודאי גאון. מהדורת אריה ליב שלאסבערג (ווירסייליס: דפוס סערף ובנו, 1886). הלכות ראו 1886

טשרנוביץ תש"ו	חיים טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות הפוסקים, כרכים א–ג (ניו יורק: ועד היובל, תש"ו–תש"ח).
כהנא תש"ס	מנחם יצחק כהנא, המכילות לפרשת עמלק (ירושלים: מאגנס והאוניברסיטה העברית, תש"ס).
מירסקי תשל"ז ספרא 1862	אהרן מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז). אברהם ה' וייס, ספרא דבי רב – תורת כהנים (ווין: שלוסברג, 1862).
עמינח תשמ"ו	נח עמינח, עריכת מסכתות ביצה ראש השנה ותענית בתלמוד הבבלי (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ו).
שויקה תשס"ה	אהרן (רוני) שויקה, "הארות ותגובות: לעניין הלכות נדרים ונוזיר בספר הלכות גדולות", תרביץ עד/ב (תשס"ה), עמ' 305–312.
שויקה תשס"ח	---, עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ח).
תוספתא תשכ"ב	תוספתא על פי כתב יד ווינה. מהדורת שאול ליברמן (ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים, תשכ"ב).
תוסכפ"ש תשנ"ג	שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, ביאור ארוך לתוספתא, סדר מועד (ירושלים: מכון מאיר ליב רבינוביץ ע"י בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשנ"ג).

לעילוי נשמת האיש היקר דוד מוראד
נלב"ע ב"ח מרחשוון תשפ"ב

חגי מזוז

שמות מועדי ישראל במקורות אסלאמיים מימי הביניים וזיקתם למסורת היהודית

מבוא

החל מהמאה התשיעית ניתן למצוא מקורות אסלאמיים המתארים היבטים שונים של הדת היהודית ובכללם מועדי ישראל. להלן רשימה של מלומדים מוסלמים בני התקופה העבאסית (750–1258) והתקופה הממלוכית (1250–1517) שנדרשו לנושא זה: אחמד בן אסחאק אבי יעקוב, המוכר כאליעקובי (מת ב־897 בערך),¹ מחמד בן אחמד אלבירוני (973–1048),² מטהר בן טאהר אלמקדסי (המאה העשירית),³ מחמד בן אבראהים בן יחיא אלכתבי, המוכר כאלוטואט (1235–1318),⁴ אחמד בן עבד אלוהאב אלנוירי (1272–1332),⁵ אחמד בן עלי אלקלשנדי (בערך 1355–1418)⁶ ואחמד בן עלי אלמקריזי (1364–1442).⁷ על אף הדמיון בין התיאורים של מועדי ישראל במקורות האסלאמיים הם שונים באורכם, באופיים ובהיבטים הקשורים למועדים שבהם הם עוסקים. ניתן לחלק אותם לשלוש קבוצות: (א) תיאורים של חמישה חגים וארבעה צומות (אליעקובי ואלמקדסי); (ב) תיאורים של שבעה מועדים (ראש השנה, יום כיפור, סוכות, פסח, שבועות, פורים וחנוכה), שעל פי רוב יש

* אני מודה לד"ר יואל מרציאנו ולגב' שושנה מנדלבוים על הערותיהם המחכימות והמועילות שתרמו לשיפור איכות המאמר. גרסה מוקדמת של מאמר זה הושמעה בקונגרס העולמי ה־18 למדעי היהדות הקונגרס באוניברסיטה העברית בירושלים ב"ד באב תשפ"ב (11 באוגוסט 2022).

1 על חייו ועבודתו של אליעקובי, ראו: אדנג 1996, עמ' 36–39; זמאן 2002; תומס 2010. על תיאורו של אליעקובי את מועדי ישראל, ראו: שריינר 1885; מזוז 2022.

2 על חייו ועבודתו של אלבירוני, ראו: בואלו 1960. על תיאורו של אלבירוני את מועדי ישראל, ראו: שריינר 1886, עמ' 263–266; רצהבי תש"ן; אדנג 1996, עמ' 92–93; דה־בלואה 2014, עמ' 71–72.

3 על חייו ועבודתו של אלמקדסי, ראו: אדנג 1996, עמ' 48–50. על תיאורו של אלמקדסי את מועדי ישראל, ראו: אדנג 1996, עמ' 259–260; אדנג תשנ"ו.

4 על חייו ועבודתו של אלוטואט, ראו: גרסטי 2013. על תיאורו של אלוטואט את מועדי ישראל, ראו: מזוז 2018.

5 על חייו ועבודתו של אלנוירי, ראו: שפוט־רמאדי 1995.

6 על חייו ועבודתו של אלקלשנדי, ראו: בוסורת' 1978.

7 על חייו ועבודתו של אלמקריזי, ראו: רוזנטל 1991. על תיאורו של אלמקריזי את מועדי ישראל, ראו: מזוז 2019; מזוז 2021.

בהם חלוקה בין חגים מדאורייתא ומדרבנן (אלרטואט, אלנוירי ואלקלקשנדי); (ג) ותיאורים של כל החגים וכל הצומות (אלבירוני ואלמקריזי).

שניים מבין המלומדים הנזכרים לעיל, אלבירוני ואלמקריזי, דנו במועדי ישראל ובלוח השנה העברי בפירוט רב יותר מהאחרים. באחד הפרקים ב'אלאאת'אר אלפאקנה ען אלקרונן אלח'אליה' (להלן: 'אלאאת'אר אלפאקנה') סקר אלבירוני את לוח השנה העברי וכן את החגים והצומות שבו.⁸ נוסף על הצומות הקנוניים מצוינים שם צומות לא־קנוניים שנזכרים במגילת תענית בתרא, חיבור מתקופת הגאונים (המאה השביעית–האחת־עשרה) המפרט תאריכים שבהם היו כאלו שצמו בשל מאורעות קשים שפקדו את העם היהודי.⁹ מקום נוסף שאלבירוני נדרש בו ללוח השנה העברי הוא 'פֶּתָאב אלקאנון אלמֶסְעוּדִי'. בספר זה מופיעים תיאורים מתומצתים של החגים והצומות (כולל אלה הנזכרים במגילת תענית בתרא) לפי סדר כרונולוגי, אך מבלי לציין את חודשי השנה.¹⁰ גם אלמקריזי דן במועדי ישראל בכמה מעבודותיו: פעמיים ב'אלמֶנְאָעֵט' ואלאֶעְתָּבָאר פי ד'פֶּר אלח'טֶט ואלאֶעְתָּבָאר' (להלן: 'אלח'טֶט') ופעם אחת ב'אלח'פֶּר ען אלפֶּשֶׁר פי אַנְסָאב אלעֶרֶב וַנְסָב סִיד אלפֶּשֶׁר' (להלן: 'אלח'פֶּר').¹¹ התיאור הראשון ב'אלח'טֶט' מפורט, ארוך ודי מקורי, ואילו השני מועתק כמעט מילה במילה מ'פֶּתָאב אלפֶּדָא ואלתֶּאָרְחִי' מאת אלמקדסי.¹² גם ב'אלח'פֶּר' ניכר כי אלמקריזי השתמש בדבריו של אלמקדסי.¹³

בשנת תשנ"ג פרסם חגי בן־שמאי מאמר העוסק במספר אזכורים של המילה 'גִּמְעָה' בערבית היהודית של ימי הביניים והראה כי היא משמשת במשמעות של "היום הקודם ליום מועד".¹⁴ משה בראשר הראה כי המונח 'ערובה', הנידון אף הוא במאמרו של בן־שמאי, משמש באותה משמעות עד ימינו בתוניסיה ובלוב.¹⁵ מספר שנים לאחר מכן נדרש יצחק אבישור לכינויים של ערבי שבתות ומועדי ישראל בערבית־יהודית והעיר עליהם כמה הערות.¹⁶ על אף ההידרשות הרבה למונחים המשמשים לציון ערבי שבתות וערבי חגים בערבית־יהודית של ימי הביניים, עד כמה שידיעתי

8 בירוני 1878, עמ' 275–283.

9 ראו: מגילת תענית תרס"ח, עמ' קכז–קלז.

10 בירוני 1954, עמ' 199–205.

11 מקריזי 2003, ד, עמ' 942–948, 961–962; מקריזי 2013, א, עמ' 200–204.

12 אדג 1996, עמ' 257 הערה 1. למקור, ראו: מקדסי 1907, ד, עמ' 37–38.

13 מקריזי 2013, א, עמ' 200.

14 בן־שמאי תשנ"ג.

15 בר־אשר תשנ"ג.

16 אבישור תשנ"ז.

משגת, עדיין חסר דיון בשמות החגים בקרב יהודי המזרח בתקופה זו. כמו כן טרם הייתה התייחסות אקדמית מקיפה לשמותיהם של מועדי ישראל במקורות אסלאמיים מימי הביניים.¹⁷ להלן אציג את שמות מועדי ישראל כפי שהם מופיעים בתיאורים של המלומדים המוסלמים הנזכרים לעיל ואבחן את זיקתם לשמות המועדים שבמסורת היהודית. רבים משמות החגים והצומות שיוצגו במאמר זה נזכרים אצל כמה וכמה מלומדים מוסלמים. במהלך הדיון אזכיר רק את המלומד הקדום ביותר שאצלו נזכר החג ואילו כל השאר יוזכרו בהערות שוליים.¹⁸

שמות המועדים

ראש השנה

(א) אליעקובי היה הראשון שציין את מועד זה וקרא לו 'רְאָס אַל־שְׁנָה',¹⁹ תרגום מילולי של ראש השנה. זה שם החג כפי שהוא מופיע במקורות בתרמקראיים.²⁰ השמות המקראיים של החג הם יום תרועה (במדבר כט, ט) וזכרון תרועה (ויקרא כג, כד).

(ב) אלמקדסי כינה את החג 'רְאָס אַל־שְׁהַר', ומשמעות שם זה היא ראש החודש. הוא הוסיף כי היהודים מכנים אותו 'עֵיד רְאֵשׁ הַשְּׁנָא' (בחלק מכתבי היד מופיע כ'הַשָּׂא', טעות הנובעת מהשמטת האות נון).²¹ היום הראשון של ראש השנה אכן חל בראש חודש וייתכן שלפנינו השפעה מקראית של ויקרא כג, כד או במדבר כט, א, שם נאמר כי החג חל "בְּאַחַד לַחֲדָשׁ".

(ג) לפי אלמקריזי, ראש השנה הוא 'עֵיד אַל־בְּשֵׂאֲרָה בְּעֵתֵק אַל־אַרְקָאָא' (חג בשורת שחרור העבדים).²² אשתור שיער כי אלמקריזי שאל תיאור זה ממסכת ראש השנה בתלמוד הבבלי בו מדובר על שחרור העבדים בשנת היובל (האמור נזכר בדרך ח ע"ב, אך אשתור הפנה בטעות אל דף כה ע"ב). אולם הוא הוסיף כי אלמקריזי לא ציין את יום זה כיום הדין ויום בריאת העולם, ולכן נראה ששאב ממקורות קראיים שלפיהם העולם נברא בחודש ניסן ומסיבה זו החשיב את הראשון לתשרי כיום תרועה.²³

17 לאחרונה פרסמה יהודית הנשקה מאמר עם זיקת מה לנושא. מאמר זה מראה שהיהודים בפקיעין בדורות האחרונים העדיפו להשתמש בשמות הערביים של מועדי ישראל מאשר בשמות העבריים שלהם. ראו: הנשקה 2018.

18 קיים קשר בין חלק מהתיאורים שבא לידי ביטוי בהעתקה או בהתבססות על מקורות קודמים. יש לבחון את מידת התלות ביניהם בחינה יסודית ואני מקווה להידרש לכך בעתיד.

19 יעקובי 1960, א, עמ' 66. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: בירוני 1878, עמ' 275; בירוני 1954, עמ' 199; מקריזי 2003, ד, עמ' 945.

20 לדוגמה: משנה ראש השנה א, א.

21 מקדסי 1907, ד, עמ' 37. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: וטואט 1990, עמ' 216-217; נוירי 1923, א, עמ' 195; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 426; מקריזי 2003, ד, עמ' 962; מקריזי, 2013, א, עמ' 200.

22 מקריזי 2003, ד, עמ' 945.

23 אשתור תש"ד, עמ' 373-374.

במסכת ראש השנה ישנה מחלוקת באשר לשאלה האם בשנת היובל העבדים משתחררים בראש השנה או שמא ביום הכיפורים. לפי שתי השיטות עליהם להמתין עד ליום הכיפורים כדי ששחרורם יכנס לתוקף. אם כן, או שאלמקריזי שגה בדבריו או שהוא שאב את המידע ממקור אחר. לדעתי, דברי אלמקריזי מלמדים כי שאב באופן משובש מקטע שמופיע שלוש פעמים במוסף של ראש השנה ומדבר על שחרור עבדים כמטפורה: "היום הרת עולם. היום יעמיד במשפט כל יצורי עולם. אם כבנים אם כעבדים. אם כבנים, רחמנו כרחם אב על בנים. אם כעבדים, עינינו לך תלויות. עד שתחננו ותוציא לאור משפטינו קדוש".²⁴ נוסף על כך אלמקריזי לא ציין את התקיעה בשופר. בשל המרכזיות של תקיעה בשופר בראש השנה אצל הקראים ובהתחשב בכך ש'היום הרת עולם' לקוח מנוסח התפילה הרבני, נראה שטענתו של אשתור שגויה.

צום גדליה

הראשון שהזכיר את צום גדליה הוא אליעקובי, שקרא לו 'צום קְדִיָא בן אַח'יקאם',²⁵ בדומה לאופן שבו הוא מכונה במסורת היהודית – צום גדליה. גם אלבירוני קרא לו כך, אלא שהוא תעתק את שמו של גדליה בן אחיקם אחרת קמעה, קְדִיָא בן אַח'יקאם, ובי'אלקאנון אלמסְעוּדִי' הוא ציין גם את שם סבו: קְדִיָא בן אַח'יקאם בן שאַפֵּאן (גדליה בן אחיקם בן שפן. השוו לדוגמה: מלכים ב כה, כב).²⁶ לעומתם אלמקריזי הסתפק בשם 'צום קְדִיָא'.²⁷

יום כיפור

(א) אליעקובי לא נקב בשם הצום במפורש, אלא תיאר אותו כיום "שבו הורדו הלוחות השניים למשה בן עמרם".²⁸ נראה כי אליעקובי לא הבין את מהותו של הצום, אך קלט משהו מהמסורת הרבנית, באשר לירידת משה עם הלוחות השניים בעשרה בתשרי.²⁹

(ב) אלמקדסי כינה את יום הכיפורים 'עֵיד צִנְמָא רַבָּא' וביאר כי משמעות שם זה היא 'הצום הגדול' (אלצִנְם אלעֵט'ים).³⁰ זה הכינוי הארמי של יום הכיפורים המופיע בתלמוד הירושלמי, 'צוּמָא רַבָּה',

24 מחזור לרה"ש תשע"ב, עמ' שצט, תו, תיא.

25 יעקובי 1960, א, עמ' 66.

26 בירוני 1878, עמ' 275; בירוני 1954, עמ' 199.

27 מקריזי 2003, ד, עמ' 945.

28 יעקובי 1960, א, עמ' 66.

29 ראו: בבלי תענית ל ע"ב: "בשלמא יום הכפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שניתנו בו לוחות האחרונות".

30 מקדסי 1907, ד, עמ' 37. למלומדים נוספים שאצלם נזכר הצום בשם זה, ראו: וטואט 1990, עמ' 217; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 426; מקריזי, 2013, א, עמ' 200.

ומשמעותו היא אכן 'הצום הגדול'.³¹ יום כיפור נזכר כגדול שבצומות גם בסידור רב סעדיה גאון (882–942):³² "והגדול שבהם [בצומות] הוא עשרה בתשרי אשר הוא צום הכפור" (ואעטמהא יום עשרה פי תשרי אלדי הו צום אלכפור).³³ כלומר יהודים כבר תרגמו את שם הצום מארמית לערבית טרם אלמקדסי. גם המומר היהודי לאסלאם, סמואל אלמע'רבי (1125–1175),³⁴ כינה בחיבורו הפולמוסי 'אפחאם אליהוד' את יום הכיפורים בשם 'הצום הגדול [ביותר]' (אלצ'ום אלצ'פ'ר),³⁵ מה שנראה כתרגום נוסף לערבית של 'צומא רבה'.

(ג) אלברוני הוא הראשון שציין את יום הכיפורים בשם הקרוב לאחד משמותיו המקראיים, 'צ'ום אלכפור' (צום הכיפור).³⁶ ב'אלקאנון אלמס'עודי' הוסיף אלברוני כי משמעות המילה 'כפור' היא כפרה (כפ'ארה).³⁷ גם אלמקריזי כינה את הצום 'אלכפור', אך הסביר כי משמעות המילה בעברית היא מחילה (אס'ת'ע'פאר).³⁸ צירוף דומה ל'צ'ום אלכפור' מופיע ב'ונת'נה ת'קף', פיוט ארץ ישראלי מהתקופה הקדם-אסלאמית, הנמצא גם בגניזת קהיר, שם הצום נזכר כ"יום צום כיפור".³⁹

(ד) אלברוני הוא גם הראשון שכינה את יום הכיפורים 'אלע'אשו'ראא'.⁴⁰ ייתכן שהדבר נבע מהיכרות עם אחד משמותיו של יום כיפורים במסורת היהודית, 'יום העשור',⁴¹ על בסיס כמה פסוקים שנאמר בהם כי הוא חל "בְּעֶשְׂרֵי לַחֹדֶשׁ" (ויקרא טז, כג; כז, כה; ט; במדבר כט, ז) וייתכן שהדבר נעשה בהשפעת השפה הארמית. אונקלוס תרגם את המילה "עֶשְׂרֵי" כ"עֶשְׂרָא" והיא תורגמה באופן דומה בתרגום יונתן.⁴² המומר היהודי לאסלאם, עבד אלחק אלסלאמי (סוף המאה הארבע-עשרה),⁴³ כינה בחיבורו הפולמוסי 'אלסי'ף אלמ'מ'דוד פ'י אל'ר'ד ע'לא א'ח'ב'אר אלי'הוד' את יום הכיפורים 'יום ע'אשו'ראא'.⁴⁴ ייתכן אפוא ששם זה רווח בקרב חלק מקהילות היהודים בעולם האסלאם. אפשר גם

31 ירושלמי ראש השנה א, ד (ח ע"ב); ירושלמי יומא ח, ד (מא ע"א).

32 על חייו ועבודתו של רב סעדיה גאון, ראו: בן-שמאי 2010.

33 רס"ג תשכ"ג, עמ' רנח.

34 על חייו ועבודתו של סמואל אלמע'רבי, ראו: פיירסטון 2004; שמידטקה 2010.

35 סמואל 1964, עמ' 66 (א17); סמואל 2006, עמ' 40.

36 בירוני 1878, עמ' 276. על השימוש במונח 'כיפור' ולא ב'יום הכיפורים' בקרב יהודים בעולם האסלאם, ראו: הנשקה 2013, עמ' 183–184.

37 בירוני 1954, עמ' 199. למלומדים נוספים שצולם נזכר הצום בשם זה, ראו: וטואט 1990, עמ' 217; נירי 1923, א, עמ' 195; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 426.

38 מקריזי 2003, ד, עמ' 945.

39 ראו: אליצור ורנד תשע"ד, עמ' 155–156.

40 בירוני 1878, עמ' 276.

41 מדרש נחומא תשל"ב, עמ' מא (וישלח ב).

42 תרגום אונקלוס 1959, עמ' 206; תרגום יונתן תשל"ד, עמ' 180.

43 על חייו ועבודתו של עבד אלחק אלסלאמי, ראו: אלפונסו 2010.

44 עבד אלחק 1998, עמ' 94.

שהמילה 'עֲשׂוּרָא' שאולה ממקורות אסלאמיים (ושמא הצורה הארמית השפיעה עליהם), שבהם נזכר 'יָנוּם עֲשׂוּרָא' כצום שמחמד קבע למוסלמים בהשראת יום הכיפורים.⁴⁵ מהקשרם הרחב של דברי אלבירוני על יום הכיפורים, נראה שיש להעדיף את האפשרות שלפיה הוא קלט את השם 'אלעֲשׂוּרָא' ממקור יהודי.

(ה) אלוטואט כתב כי הצום נקרא 'אלעֲשׂוּר' מכיוון שהוא מתחיל בתשעה בתשרי שעה לפני השקיעה ומסתיים בעשרה בתשרי שעה אחרי השקיעה.⁴⁶ ניכר כי דבריו מושפעים מהפסוקים הנזכרים לעיל שבהם נאמר כי יום הכיפורים חל "בעשור לחדש", שכן המילה 'אלעֲשׂוּר' קרובה בצורתה למילה העברית 'עשור' או ממדרש תנחומא שבו הצום נקרא 'יום העשור'.⁴⁷

סוכות

אליעקובי קרא לחג זה 'עֵיד אלמִט'לֵה',⁴⁸ תרגום מילולי של חג הסוכות, שהוא השם המקראי של החג (ויקרא כג, לד; דברים טז, טז). אלבירוני קרא לחג 'עֵיד אלמִט'אל',⁴⁹ אף הוא תרגום מילולי של חג הסוכות וכך הוא נזכר בסידור רס"ג.⁵⁰ ייתכן שלא מדובר בתרגום מילולי מעברית, אלא בהשפעת השפה הארמית. אונקלוס תרגם את המילה סוכות כ"מִטְלֵיָא" וכך היא גם מופיעה בתרגום יונתן.⁵¹ המילה המשמשת לסוכה בתלמוד היא 'מִטְלֵתָא' ואפשר למצוא אותה גם בתקופת הגאונים באחת משאלות רב אחאי גאון (בערך 680–752).⁵²

הושענא רבה

(א) ב'אלאֲתָאר אלבִּאָקֵה' אלבירוני קרא ליום זה 'עֲרָאָא',⁵³ כלומר ערבה, ואילו ב'אלקֲאָנון אלמִסְעוּדֵי' הוא נקרא 'עֵיד עֲרָאָא' (חג ערבה).⁵⁴ שם זה מופיע גם בסידור רס"ג שכינה אותו הן

45 לדוגמה: בח'ארי 1950, א, עמ' 498. על כך, ראו: ריבלין תשי"ז, עמ' 19–20; מזוז 2013.

46 וטואט 1990, עמ' 217. למלומדים נוספים שאצלם נזכר הצום בשם זה, ראו: קלקשנדי 1913, ב, עמ' 426; מקריזי 2013, א, עמ' 200.

47 מדרש תנחומא תשל"ב, עמ' מא (וישלח ב).

48 יעקובי 1960, א, עמ' 66. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: מקדסי 1907, ד, עמ' 37; וטואט 1990, עמ' 217; נירי 1923, א, עמ' 195; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 426; מקריזי 2003, ד, עמ' 945; מקריזי 2013, א, עמ' 200. אצל השניים הראשונים המילה נכתבה עם אָלף מְקְצוּרָה, 'עֵיד אלמִט'לֵא'.

49 בירוני 1878, עמ' 277; בירוני 1954, עמ' 200; וטואט 1990, עמ' 217.

50 רס"ג תשכ"ג, עמ' קנ, רלג.

51 תרגום אונקלוס 1959, עמ' 206; תרגום יונתן תשל"ד, עמ' 180.

52 בבלי סוכה כח ע"ב; אחאי גאון תרכ"א, עמ' פט (שאלתא קסט). על חייו ועבודתו של רב אחאי גאון, ראו: אסף והורוביץ 2007.

53 בירוני 1878, עמ' 277.

54 בירוני 1954, עמ' 200. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: וטואט 1990, עמ' 217; נירי 1923, א, עמ' 195; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 426; מקריזי 2013, א, עמ' 200–201.

'ערבה' והן 'יום ערבה'.⁵⁵ השם האחרון מופיע גם ב'ספר הקבלה' לרבי אברהם בן דאוד (1110–1180).⁵⁶ הסיבה לשם זה בעבור הושענא רבה היא שלאחר חורבן בית המקדש השני בטלה המצווה להביא ענפי ערבה לבית המקדש בכל יום מימי חול המועד סוכות, להציב אותם בפניות המזבח ולהקיף אותו תוך אמירת הושענות.⁵⁷ משום זכר למקדש ולמנהג זה תיקנו חכמים את חיבוט הערבה ליום אחד בלבד, הושענא רבה.⁵⁸

(ב) לפי אלמקריזי היהודים קוראים ליום שאחרי חג הסוכות 'עיד אלְאֶתְפָּאף'.⁵⁹ המשמעות של המילה 'אֶתְפָּאף' בהקשר אסלאמי היא שהות במסגד של מי שרוצים להקדיש עצמם לאללה.⁶⁰ ייתכן שאלמקריזי התכוון לתיקון ליל הושענא רבה, שבו יהודים נוהגים לשהות בבית הכנסת ולעסוק בקריאת תורה ולימודה.

שמחת תורה

(א) ישנה התייחסות לחג שמחת תורה רק אצל שניים מן המלומדים הנזכרים לעיל. אלברוני כינה אותו בשלושה שמות. הראשון הוא 'עיד אלְג'מֶע' (חג ההיאספות) משום שביום זה היהודים מתקבצים בהר הזיתים וחוגגים.⁶¹ אכן, ידוע על תהלוכות והקפות שיהודים נהגו לקיים בהר הזיתים בשמחת תורה.⁶² שם זה אינו מוכר ממקורות יהודיים ויש לשער שהוא משקף מנהג ארץ ישראל. ב'אלקאנון אלמֶסְעוּדִי' אלברוני הוסיף שתרגום המילה 'ג'מֶע' בעברית הוא עצרת ('עֲצָאֶרֶת') ושפירושה הוא היאספות החגים ('אֶגְ'תְּמָאֶע אלְאֶעֶיֶאד). יש מקום להניח שכוונתו לכך שחג זה חותם את החגים החלים בחודש תשרי.⁶³

(ב) השם השני שאלברוני ציין בעבור שמחת תורה הוא 'עיד אלְתְּבְּרִיךְ'. הוא הוסיף כי השם העברי של החג הוא 'בְּרֶפֶת', שפירושו הוא ברכה.⁶⁴ השם 'אלְתְּבְּרִיךְ' לשמחת תורה נמצא בשימוש אצל

55 רס"ג תשכ"ג, עמ' רנא, רלט.

56 אבן דאוד תשכ"ז, עמ' 14. על חייו ועבודתו של רבי אברהם בן דאוד, ראו: פרה 2010.

57 משנה סוכה ד, ה.

58 רמב"ם תשס"ד, עמ' תיג (הלכות כ-כא).

59 מקריזי 2003, ד, עמ' 945.

60 בוסקי 1978.

61 בירוני 1878, עמ' 277.

62 ראו: אבן דאוד תשכ"ז, עמ' 69; ספר הישוב תש"ד, עמ' יח-יט.

63 בירוני 1954, עמ' 200.

64 בירוני 1878, עמ' 277; בירוני 1954, עמ' 200.

רס"ג⁶⁵ ומקורו בשם הפרשה שהיהודים הרבניים קוראים אותה בבית הכנסת בשמחת תורה, 'זואת הברכה'.⁶⁶

(ג) השם השלישי שבו כינה אלבירוני את שמחת תורה הוא 'מִן מוֹסָא' (מות משה).⁶⁷ קשה להניח שמקור השם הוא יהודי משתי סיבות: (1) הוא אינו מוכר ממקורות יהודיים; (2) לפי המסורת הרבנית משה רבנו נפטר בשבעה באדר.⁶⁸ אלבירוני היה מודע לכך שמשנה נפטר בחודש אדר,⁶⁹ ולכן יש לשער שכינה כך את שמחת תורה מהסיבות האלה: (1) הידיעה שבשמחת תורה קוראים בין היתר את פרשת 'זואת הברכה' שבה נזכרת פטירתו של משה; (2) מודעות לכך שבקהילות יהודיות רבות במזרח נהגו לומר בשמחת תורה קינות על פטירתו של משה ובחלקן (לדוגמה: עראק) אף נהגו מנהגי אבלות.⁷⁰

חנוכה

(א) אלבירוני הוא הראשון מבין המלומדים הנזכרים לעיל שציין את חג החנוכה. הוא כינה אותו 'עיד אלחַנְפָה'. לשיטתו, משמעות המילה חנוכה היא ניקוי (תְּנִיט'יף) וסדר (נִט'אם).⁷¹ הניקוי הוא של טומאת אנטיוכוס, מלך יוון והסדר מכוון לסדר העולה של הדלקת הנרות.⁷² המילה חנוכה עם אַל היידוע מצויה בסידור רס"ג וכן בתעודות גניזה.⁷³

(ב) אלקלקשנדי כתב שחלק מהיהודים קוראים לחג החנוכה 'אלרַבְאֲנִי',⁷⁴ כלומר הרבני. אכן, בשונה מהיהודים הרבניים, הקראים אינם חוגגים את חג החנוכה משום שהוא מדרבנן ויש לשער שאלקלקשנדי התכוון אליהם.

(ג) אלוטואט טען כי חלק מהיהודים קוראים לחג החנוכה 'אלתַפְרִיך', אך לא הסביר מדוע.⁷⁵ כאמור אלבירוני כתב כי זהו אחד משמותיו של שמחת תורה.⁷⁶

65 רס"ג תשכ"ג, עמ' שסה, שעג.

66 השוו יערי תשכ"ד, עמ' 20.

67 בירוני 1954, עמ' 200.

68 בבלי מגילה יג ע"ב.

69 בירוני 1878, עמ' 278.

70 ראו: יערי תשכ"ד, עמ' 166-179, 372-374.

71 בירוני 1878, עמ' 278. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: וטואט 1990, עמ' 218; נוירי 1923 א, עמ' 197; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 428-429; מקריזי 2003, ד, עמ' 946.

72 בירוני 1954, עמ' 201.

73 רס"ג תשכ"ג, עמ' רנד; Lewis-Gibson Collection LIT2.140; Cambridge University Library T-S 12.74.

74 קלקשנדי 1913, ב, עמ' 429.

75 וטואט 1990, עמ' 218.

76 בירוני 1878, עמ' 277; בירוני 1954, עמ' 200.

(ד) אלמקריזי כתב כי יש יהודים המכנים את חג החנוכה בשם 'אלפֶרֶיכָה' ואומרים כי "בחג 'אלפֶרֶיך' 77 הסתיימה ירידת התורה מן השמים והיא נמסרה לראשי דתם כדי שיציבו בהיכל. באותו יום הם מוציאים את ספרי התורה בבתי הכנסת ומתברכים בהם. חג זה נחוג בעשרים ושניים בתשרי". 78. התיאור והתאריך שהוא הזכיר בהחלט מלמדים כי מדובר בשמחת תורה ולפי שעה הסיבה שבעטיה כרך חג זה עם חנוכה נשאר עלומה.

עשרה בטבת

(א) מספר מלומדים מוסלמים כתבו שהיהודים צמים בעשרה בטבת וכמה מהם אף ציינו את הסיבה לכך (סיבה העולה בקנה אחד עם האמור במקורות היהודיים), אך חוץ מאלבירוני לא נזכר בדבריהם שם לצום זה. אליעקובי כתב כי היהודים צמים במשך יום בעשרה בפֶאנון אלאֶאֶר, 79 שמו הנארארמי של חודש החופף לחלק מחודש טבת ויש להניח שכוונתו לעשרה בטבת. אלמקדסי כתב כי אחד מצומות היהודים חל בעשרה בפֶאנון אלאֶאֶר, אך לא הזכיר את שמו. 80. פֶאנון אלאֶאֶר אף הוא שם נארארמי של חודש החופף לחלק מחודש טבת. רק אלבירוני ואלמקריזי ציינו במפורש שהחודש העברי שהצום חל בו הוא חודש טבת. 81.

(ב) אלבירוני כינה את עשרה בטבת גם בשם 'צֶןם אלהֶצֶאר' (צום המצור), על שם המצור שהטיל נבוכדנצר (בְּחָתְנָצֶר) על ירושלים. 82. אכן, זו סיבת הצום במסורת היהודית. 83. עם זאת שם זה אינו מוכר ממקורות יהודיים.

תענית אסתר

(א) אלמקדסי כתב כי ליהודים יש ארבעה צומות ושהרביעי שבהם חל בשלושה עשר באדר, אך לא ציין את שמו. 84.

77 ככל הנראה, האות תאא' נשמטה מהמילה 'אלתֶפֶרֶיך'.

78 מקריזי 2013, א, עמ' 204.

79 יעקובי 1960, א, עמ' 66. לדבריו, הסיבה שהיהודים מציינים את עשרה בטבת היא שאללה הציל את היהודים מהמון ונראה שערבב בין צום זה לתענית אסתר, אך לא כאן המקום לדון בכך. השווו אדגן 1996, עמ' 73, הערה 15.

80 מקדסי 1907, ד, עמ' 38.

81 בירוני 1878, עמ' 279; מקריזי 2003, ד, עמ' 946.

82 בירוני 1954, עמ' 202. אלמקריזי אף הוא הזכיר את הצום ואת סיבתו, אך לא כינה אותו בשם. ראו: מקריזי 2003, ד, עמ' 946.

83 מלכים ב כה, א; ירמיה נב, ד; בבלי ראש השנה יח ע"ב.

84 מקדסי 1907, ד, עמ' 38.

(ב) אלבירוני כתב כי בשלושה עשר באדר חל 'צִוּם אלבוֹרִי' (צום פורים) וביאר כי משמעות המילה 'אלבוֹרִי' היא הטלת גורל (מִסְאֵה־מָה).⁸⁵ כשאלמקריזי דן בקראים הוא כינה את התענית 'צִוּם אלפור' (נכתב כ'אלפוז', טעות הנובעת מהוספת נקודה דיאקריטית מעל האות ר־א), שזו צורה נוספת ל'צום פורים'.⁸⁶ 'אלבוֹרִי' ו'אלפור' הם שיבוש של המילה 'פורים'. ייתכן ששני השמות הם תרגום של 'תענית פורים', מונח הנזכר בתשובות רב נטרונאי גאון (נפטר ב־858) בעבור תענית אסתר.⁸⁷

פורים

(א) אלבירוני ציין כמה שמות לחג הפורים. ב'אלקאנון אלמִסְעוֹדִי' הוא כינה את החג 'אלבוֹרִי'.⁸⁸
 (ב) אלוטואט כינה את החג 'עיד אלפור'.⁸⁹ כאמור 'אלבוֹרִי' ו'אלפור' הם שיבוש של המילה 'פורים'.
 (ג) אלנוירי הוסיף כי היהודים מכנים את החג גם 'אלפורים'.⁹⁰ המילה פורים עם אֶל היידוע מצויה בסידור רס"ג וכן בתעודות גניזה.⁹¹
 (ד) אלוטואט גם טען כי היהודים קוראים לחג הפורים 'אלפור־יא'.⁹² אכן, זה המונח הארמי הנזכר בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי לציון חג הפורים, 'פור־יא'.⁹³
 (ה) אלבירוני הוסיף כי החג נקרא גם 'האמאן סור', משום שהיהודים עושים בו צורות (תִּמְאָת־יֵל) של המן שמכים בהן ואחרי כן שורפים אותן.⁹⁴ הצירוף 'האמאן סור' קשה לתרגום ונראה שמדובר במונח שמקורו בפרסית ויש לקרוא אותו 'האמאן סוד' (ויש להסביר שהנקודה מעל האות ז־אי נשמטה ולכן היא נראית כ־ראא'). פירוש המילה 'סוד' בשפה הפרסית הוא דליק ונגזר מהפועל 'סוֹאֶנְדָן', שפירושו הוא לשרוף.⁹⁵ (ולא מ'סוֹהֶ'תֵן', כפי שטען מרטין שריינר).⁹⁶ אלבירוני הוא ממוצא פרסי, ולכן ייתכן שהכיר את השם שהעניקו יהודי פרס לחג הפורים. שני יהודים שהמירו את דתם לאסלאם אף הם

85 בירוני 1878, עמ' 280. ראו גם: מקריזי 2003, ד, עמ' 946. ב'אלקאנון אלמִסְעוֹדִי' אלבירוני השתמש במילה אחרת לציון הטלת גורל, קְרָעָה. ראו: בירוני 1954, עמ' 202.

86 מקריזי 2003, ד, עמ' 946.

87 נטרונאי גאון תשע"א, עמ' 303 (סימן קעז). על חייו ועבודתו של רב נטרונאי גאון, ראו: חבצלת 2007.

88 בירוני 1954, עמ' 202.

89 וטואט 1990, עמ' 217. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: נוירי 1923, א, עמ' 196; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 427; מקריזי 2003, ד, עמ' 946.

90 נוירי 1923, א, עמ' 196.

91 רס"ג תשכ"ג, עמ' רנו, שסא; T-S Ar.30.36.

92 וטואט 1990, עמ' 217. השוו מקריזי 2013, א, עמ' 202.

93 ירושלמי תענית ב, יב (ע"ב); ירושלמי מגילה א, יד (ו ע"א); בבלי מגילה ז ע"ב; בבלי סנהדרין יב ע"ב.

94 בירוני 1878, עמ' 280-281.

95 מילון פרסי-עברי תשס"ז, עמ' 232.

96 שריינר 1886, עמ' 266.

כרכו את שמו של המן בשם החג ובצום שקדם לו: סמואל אלמע'רבי כינה את תענית אסתר 'צום צ'לב האמאן' (צום תליית המן)⁹⁷ ועבד אלחק כינה את חג הפורים 'עיד האמאן' (חג המן).⁹⁸ (1) שם נוסף שאלבירוני הזכיר בעבור חג הפורים הוא 'עיד אלמג'לה' (חג המגילה).⁹⁹ שם זה אינו מוכר ממקורות יהודיים, אך יש להעיר כי רס"ג כרך את המגילה עם תענית אסתר וכינה אותה 'צום אלמגלה' (צום המגילה).¹⁰⁰

פסח

(א) אליעקובי קרא לחג הפסח 'עיד אלפטייר',¹⁰¹ תרגום מילולי של חג המצות, שהוא אחד משמותיו המקראיים של החג (לדוגמה: שמות כג, טו; לד, יח; ויקרא כג, ו; במדבר כח, יז; דברים טז, טז). ייתכן שלא מדובר בתרגום מילולי מעברית, אלא בהשפעת השפה הארמית. אונקלוס תרגם את המילה מצות כ"פטירא" ובתרגום יונתן היא מופיעה כ"פטיירי".¹⁰²

(ב) אצל אלבירוני מופיע השם 'עיד אלפצח'.¹⁰³ המילה 'אלפצח' היא תעתיק של פסח, שאף הוא אחד משמותיו המקראיים של החג (לדוגמה: שמות לד, כה). אלוטואט תעתק שם זה כ'אלפסח',¹⁰⁴ ואילו אלמקריזי כ'אלבאסח'.¹⁰⁵

(*) אלמקריזי כתב כי בסוף שבעת ימי הפסח יש 'ינם פביר' (יום גדול).¹⁰⁶ הוא לא הרחיב על כך וייתכן שכוונתו לאסרו חג. מכיוון שהוא לא ציין שישנו 'ינם פביר' אחרי שני הרגלים האחרים, ייתכן שכוונתו לחגיגות המימונה הרווחות בקרב יהודי צפון אפריקה לאחר שביעי של פסח.¹⁰⁷

97 סמואל 1964, עמ' 21 (b5).

98 עבד אלחק 1998, עמ' 70-71.

99 בירוני 1878, עמ' 280.

100 רס"ג תשכ"ג, עמ' שיט.

101 יעקובי 1960, א, עמ' 66. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: מקדסי 1907, ד, עמ' 37; בירוני 1878, עמ' 281; וטואט, 1990, עמ' 217; נוירי 1923, א, עמ' 196; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 427; מקריזי, 2013, א, עמ' 201.

102 תרגום אונקלוס 1959, עמ' 110; תרגום יונתן תשל"ד, עמ' 100.

103 בירוני 1878, עמ' 281; בירוני 1954, עמ' 203. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: נוירי 1923, א, עמ' 196; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 427; מקריזי, 2013, א, עמ' 201.

104 וטואט 1990, עמ' 217.

105 מקריזי 2003, ד, עמ' 947.

106 מקריזי 2003, ד, עמ' 947.

107 ראו: גולדסטין-צבאח 2010.

שבועות

(א) אליעקובי כתב כי בשישה-עשר לחזיראן היהודים חוגגים את הורדת התורה אל משה, אך לא ציין את שם החג.¹⁰⁸ חזיראן הוא שמו הנארארמי של חודש החופף לחלק מחודש סיוון ולכן יש להניח שכוונתו היא לחג השבועות. באשר לתאריך שאליעקובי ציין, ייתכן שמדובר בפליטת קולמוס. אפשרות אחרת היא שהדבר נעשה בהשפעת ספר היובלים א, א-ב שבו נאמר כי משה נצטווה לקבל את הלוחות בשישה-עשר לחודש השלישי (כלומר, סיוון) בשנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים.¹⁰⁹

(ב) אלמקדסי קרא לחג 'עיד אל־אֶסְאֶבִיע', תרגום מילולי של חג השבועות,¹¹⁰ שהוא אחד משמותיו המקראיים של החג (לדוגמה: שמות לד, כב; דברים טז, י).

(ג) אלברוני כינה את חג השבועות 'עיד אלעֶנְצֶרָה'¹¹¹ והסביר כי פירוש המילה 'עֶנְצֶרָה' הוא עצרת (עֶצְרָתָא).¹¹² האופן שבו תעתק מילה זו זהה לצורתה הארמית וייתכן שהשפעתה ניכרת כאן.¹¹³ אלקלשנדי אף הוא השתמש במילה עצרת בעבור חג השבועות, אך תעתק אותה אחרת במעט, 'עֶשְׂרָתָא'.¹¹⁴ אכן, אחד משמותיו של חג השבועות במקורות היהודיים הוא חג העצרת.¹¹⁵ כמו כן השימוש במילה 'עֶנְצֶרָה' בעבור חג השבועות נפוץ מאוד במקורות בערבית-היהודית של ימי הביניים.¹¹⁶

(ד) אלברוני גם כתב כי שמו של חג השבועות נזכר בספר השלישי של התורה כ'עיד אלחֶצְאָד' (חג הקציר) שבו מביאים מן הביכורים (אל־פֶּאפּוֹרָה) אל בית אללה.¹¹⁷ ככל הנראה כוונתו לויקרא כג, י: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן". מכיוון שחג הקציר לא נזכר במפורש בפסוק זה, ייתכן שאלברוני שאב גם משמות כג, טז שבו החג נזכר במפורש בשם חג הקציר ואפשר שלא מדובר בתרגום מילולי

108 יעקובי 1960, א, עמ' 66.

109 ספר היובלים תשע"ה, עמ' 130. על ספר היובלים, ראו: גרינץ 2007.

110 מקדסי 1907, ד, עמ' 37. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: וטואט 1990, עמ' 217; נירי 1923, א, עמ' 196; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 427; מקריזי, 2013, א, עמ' 201; מקריזי 2003, ד, עמ' 948.

111 בירוני 1878, עמ' 281. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: וטואט 1990, עמ' 217; נירי 1923, א, עמ' 196; קלקשנדי 1913, ב, עמ' 427; מקריזי, 2013, א, עמ' 201; מקריזי 2003, ד, עמ' 948.

112 בירוני 1954, עמ' 204.

113 השוו בבלי חגיגה כה ע"ב; בבלי פסחים סב ע"ב; בבלי שבת קמז ע"ב.

114 קלקשנדי 1913, ב, עמ' 427.

115 לדוגמה: משנה עדיות ב, י.

116 לדוגמה: רס"ג תשכ"ג, עמ' קנה-קנו; אלוני תשס"ו, עמ' 407 (רשימה מס' 108, TS K 3.24).

117 בירוני 1954, עמ' 204.

מעברית, אלא בהשפעת השפה הארמית. אונקלוס תרגם את המילה קציר כ"חֶצְדָּא" וכך היא גם מופיעה בתרגום יונתן.¹¹⁸

(ה) אלוטואט כינה את חג השבועות 'עֵיד אַלְח'טַאב' (חג הנאום).¹¹⁹ לפי אלקלשנדי, מקור השם הוא בכך שאללה דיבר (ח'אֵטַב) עם בני ישראל בהר סיני ונתן להם את עשרת הדברות.¹²⁰ שם זה אינו מוכר ממקורות יהודיים וייתכן שהוא נובע מהאמור בדברים ד, יב—יג שבו נאמר כי ה' דיבר ("וידבר"; "ויגד") אל בני ישראל בעת מתן תורה.

(ו) אלמקריזי הזכיר שם נוסף בעבור חג השבועות, כזה שלא הופיע אצל קודמיו: 'עֵיד אַלְמֶןְקַף'.¹²¹ אחת ממשמעויות המילה 'מֶןְקַף' היא מקום עמידה וככל הנראה מקורו של שם זה באירוע המרכזי שמציין החג, 'מעמד הר סיני'. גם 'עֵיד אַלְמֶןְקַף' אינו מוכר ממקורות יהודיים.

שבעה עשר בתמוז

מספר מלומדים מוסלמים כתבו כי היהודים צמים בשבעה עשר בתמוז וכמה מהם אף ציינו את הסיבות לכך (סיבות העולות בקנה אחד עם האמור במקורות היהודיים).¹²² אלכירוני היה היחיד שציין שם בעבור הצום: 'יֵן אַנְשַׁקַּאק חֶצֶן אוֹרְשֶׁלִים' (יום הבקעת מבצר ירושלים).¹²³ אכן, לפי המסורת היהודית, הבקעת חומות ירושלים טרם חורבן בית המקדש השני (ולפי שיטה אחרת גם טרם חורבן בית המקדש הראשון) היא הסיבה המרכזית לצום בשבעה עשר בתמוז.¹²⁴ עם זאת שם זה אינו מוכר ממקורות יהודיים.

תשעה באב

מספר מלומדים מוסלמים ציינו שהיהודים צמים בתשעה באב וכמה מהם אף מנו את הסיבות לכך (סיבות העולות בקנה אחד עם האמור במקורות היהודיים), אך לא נזכר בדבריהם שם לצום זה.¹²⁵

118 תרגום אונקלוס 1959, עמ' 128; תרגום יונתן תשל"ד, עמ' 179.

119 וטואט 1990, עמ' 217. למלומדים נוספים שאצלם נזכר החג בשם זה, ראו: נוריי 1923, א, עמ' 196; מקריזי 2013, א, עמ' 201; מקריזי 2003, ד, עמ' 948.

120 קלקשנדי 1913, ב, עמ' 427.

121 מקריזי 2003, ד, עמ' 948.

122 יעקובי 1960, א, עמ' 66; מקדסי 1907, ד, עמ' 38; בירוני 1878, עמ' 282; מקריזי 2003, ד, עמ' 948.

123 בירוני 1954, עמ' 204.

124 ירושלמי תענית ד, ה (כג ע"א) (ד:ה); בבלי תענית כח ע"ב.

125 יעקובי 1960, א, עמ' 66; בירוני 1878, עמ' 282; מקריזי 2003, ד, עמ' 948.

סיכום

שמותיהם של מועדי ישראל במקורות אסלאמיים מימי הביניים מתחלקים לכמה קטגוריות: (א) מועדים ששמותיהם תורגמו מעברית לערבית; (ב) מועדים ששם העברי (מקראי או בתרמקראי) תועתק לערבית (לעיתים באופן משובש); (ג) מועדים ששמותיהם הושפעו מהצורה הארמית של שם החג; (ד) מועדים ששם ניתן להם בשל טקס, רכיב או אירוע שנתפס מרכזי בהם; (ה) מועדים ששם לא נזכר, אלא רק התאריך שהם חלים בו.

לרוב שמות המועדים שנזכרו במאמר יש זיקה ברורה למסורת היהודית הרבנית (אלמקריזי היה המלומד המוסלמי היחיד שהזכיר את הקראים במפורש בתיאור מועדי ישראל). המלומדים שנזכרו לעיל חיו בתקופות שונות ובמקומות שונים, עובדה שעשויה להסביר את ריבוי השמות של חלק מהחגים והצומות. ככל הנראה זו תוצאה של היחשפותם לקהילות יהודיות שונות והשמות שנזכרו במאמר מלמדים על שמות חגים וצומות שרווחו בקהילות אלו. מעט מהשמות הנזכרים לעיל אינם מוכרים לנו ממקורות יהודיים וכך הודות לסקרנות האינטלקטואלית של מלומדים מוסלמים, נשתמרו שמות מועדים שלא שרדו או עלו על הכתב במקורותינו.

ליהודים וליהדות אזכורים רבים בספרות האסלאמית הימי ביניימית לסוגיה.¹²⁶ רבים מהם בעלי נימה פולמוסית במידה זו או אחרת. לעומת זאת התיאורים של מועדי ישראל לא רק שאין בהם נימה פולמוסית, אלא אדרבה, הם מלמדים אותנו על שאיפתם של מלומדים מוסלמים לרכוש ידיעות באשר לאורחות החיים של בני דתות אחרות ושופכים אור על היבט נוסף ביחסי הגומלין ביניהם.

ביבליוגרפיה

- אבישור תשנ"ז יצחק אבישור, "הערות לכינויי ערבי שבתות ומועדים בערבית-היהודית במזרח", לשינון ס/ג-ד (תשנ"ז), עמ' 335-342.
- אבן דאוד תשכ"ז ספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד הלוי יוצא לאור על פי כתבי יד עם חלופי נוסחאות בצרוף לתרגום והערות ומבוא בשפה האנגלית. מהדורת גרשון דוד כהן (פילדלפיה: החברה היהודית להוצאת ספרים באמריקה, תשכ"ז).
- אדנג תשנ"ו קמילה אדנג, "היהדות והתנ"ך ב'בכתאב אלפֶדָא ואלתאריח" של אלמקדסי", בתוך חוה לצרוסיפה (עורכת), סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות: היהודים בקרב שכניהם המוסלמים (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ו), עמ' 59-68.
- אדנג 1996 Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Ḥazm* (Leiden, New York, Cologne: E.J. Brill, 1996).
- אחאי גאון תרכ"א ספר שאילתות דרב אחאי גאון מאור הגולה. חלק ג, במדבר-דברים (וילנה: דפוס אברהם יצחק דוורוץ, תרכ"א).

- אלוני תשס"ו
נחמיה אלוני, הספריה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר. בעריכת מרים פרנקל וחגי בן שמאי (ירושלים: מכון בן צבי, תשס"ו).
- אליצור ורנד תשע"ד
שולמית אליצור ומיכאל רנד, רבי אלעזר בירבי קליר: פיוטים לראש השנה (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות – קרן הרב דוד משה ועמליה רוזן, תשע"ד).
- אלפונסו 2010
Esperanza Alfonso, "Abd al-Ḥaqq al-Islāmī", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 5 vols. (Leiden: E.J. Brill, 2010), vol. 1, pp. 6–7.
- אסף והורוביץ 2007
Simha Assaf and Yehoshua Horowitz, "Aḥa (Aḥai) of Shabḥa", *Encyclopaedia Judaica* (2nd Edition), 22 vols. (Detroit: Macmillan Reference, 2007), vol. 1, pp. 529–531.
- אשתור תש"ד
אליהו אשתור, תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים, כרך א: תקופת הממלוכים הבחריים (1250–1382) (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ד).
- בואלו 1960
Jacques-Dominique Boilot, "al-Bīrūnī", *Encyclopaedia of Islam* (2nd Edition), 12 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1995), vol. 1, pp. 1236–1238.
- בוסורת' 1978
Clifford Edmund Bosworth, "al-Ḳalkaṣhandī", *Encyclopaedia of Islam* (2nd Edition), 12 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1978), vol. 4, pp. 509–511.
- בוסקי 1978
Georges-Henri Bousquet, "I'tikāf", *Encyclopaedia of Islam* (2nd Edition), 12 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1978), vol. 4, p. 280.
- מגילת תענית תרס"ח
ספר מגילת תענית. מהדורת אברהם אליהו בורנשטיין (ירושלים: דפוס שנבוים את וייס, תרס"ח).
- בירוני 1878
محمد بن احمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية (لايزيغ: بروكهاوس، 1878).
- בירוני 1954
---، كتاب قانون المسعودي (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1954).
- בח'ארי 1950
محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 1–9 (القاهرة: دار ومطابع الشعب، 1950).
- בןשמאי תשנ"ג
חגי בןשמאי, "'למעשה' בערבית יהודית כתרגום שאילה של 'ערובתא' – היום הקודם למועד: עדויות קדומות על מנהג התרת נדרים בערב ראש השנה", לשוננו נז/ב (תשנ"ג), עמ' 125–136.
- בןשמאי 2010
Haggai Ben-Shammai, "Sa'adya Gaon", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 5 vols. (Leiden: E.J. Brill, 2010), vol. 4, pp. 197–204.
- בראשר תשנ"ג
משה בראשר, "'ערובה' ו'מעל' בערבית היהודית במערב", לשוננו נז/ד (תשנ"ג), עמ' 359–362.
- גולדסטייןצבאה
Sasha Goldstein-Sabbah, "Mimouna", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 5 vols. (Leiden: E.J. Brill, 2010), vol. 3, pp. 428–430.
- 2010
גרינץ 2007
Yehoshua M. Grintz, "Jubilees, Book of", *Encyclopaedia Judaica* (2nd Edition), 22 vols. (Detroit: Macmillan Reference, 2007), vol. 11, pp. 473–474.

- Antonella Ghersetti, "On Mamluk Anthologies Again: The Case of Jamāl al-Dīn al-Waṭwāt and His *Ghurur al-Khaṣā'ish al-Wāḍihah wa-Urar al-Naqā'id al-Qābiḥah*", *Mamlūk Studies Review* 17 (2013), pp. 72–99. גרסטי 2013
- François de Blois, "Some Early Islamic and Christian Sources Regarding the Jewish Calendar (9th–11th Centuries)", in Sacha Stern and Charles Burnett (eds.), *Time, Astronomy, and Calendars in the Jewish Tradition* (Leiden: E.J. Brill, 2010), pp. 65–78. דה־בלואה 2014
- Yehudit Henshke, "The Contribution of the Hebrew Component in Judeo-Languages to the Revival of Spoken Hebrew", *Revue des études juives* 172/1–2 (2013), pp. 169–187. הנשקה 2013
- , "The Language of Musta'rab Jews: The Names of the Holidays in Peqi' in as a Test Case", *Journal of Semitic Studies* 63/1 (2018), pp. 201–220. הנשקה 2018
- جمال الدين محمد بن ابراهيم بن يحيى الكتبي، مباحج الفكر ومناهج العير، 1–2 (فرانكفورت: منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والاسلامية، 1990). 1990 וטואט
- Muhammad Qasim Zaman, "al-Ya'qūbī", *Encyclopaedia of Islam* (2nd Edition), 12 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1995), vol. 11, pp. 257–258. זמאן 2002
- Meir Havazelet, "Natronai bar Hilai", *Encyclopaedia Judaica* (2nd Edition), 22 vols. (Detroit: Macmillan Reference, 2007), vol. 1, pp. 32–33. חבצלת 2007
- احمد بن ابي يعقوب بن جعفر اليعقوبي، كتاب التاريخ، 1–2 (بيروت: دار صادر، 1960). 1960 יעקובי
- אברהם יערי, תולדות חג שמחת תורה: השתלשלות מנהגיו בתפוצות ישראל לדורותיהן (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד). יערי תשכ"ד
- סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות: היהודים בקרב שכניהם המוסלמים. בעריכת חוה לצרוסיפה (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ו). לצרוסיפה תשנ"ו
- מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה, חלק ראשון. מהדורת חנוך זונדל (ירושלים: אשכול, תשל"ב). מדרש תנחומא תשל"ב
- Haggai Mazuz, "The Day of Atonement and Yawm 'Āshūrā': From Assimilation to Differentiation", *Ancient Near Eastern Studies* 50 (2013), pp. 255–261. מזוז 2013
- , "Al-Waṭwāt's Description of Jewish Festivals—Probing the Sources of His Knowledge", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 71/4 (2018), pp. 443–453. מזוז 2018
- , "The Jewish Calendar and Calendation according to al-Maqrīzī in *al-Khiṭāṭ*", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 169 (2019), pp. 77–96. מזוז 2019
- חגי מזוז, "על תיאורו של אלמקריזי את מועדי ישראל ב'אלכ'ביר'", מורשת ישראל מזוז 2021
- 1/19 (2021), עמ' 59–71.

- מזוז 2022
מחזור לרה"ש
תשע"ב
מילון פרסיעברי
תשס"ז
מקדסי 1907
מקריזי 2003
מקריזי 2013
נירי 1923
נטרונאי גאון תשע"א
סמואל 1964
סמואל 2006
ספר היובלים תשע"ה
ספר הישוב תש"ד
עבד אלחק 1998
פיירסטון 2004
פרה 2010
קלקשנדי 1913
רוזנטל 1991
ריבלין תשי"ז
- , "אליעקובי על מועדי ישראל", מורשת ישראל 2/20 (2022), עמ' 215–227.
מחזור עבודה שבלב לראש השנה כמנהג הספרדים ובני עדות המזרח (טבריה: היכלות, תשע"ב).
מילון פרסיעברי. בעריכת יעקב חכימי (ירושלים: הוצאת מינרוה, תשס"ז).
مطهر بن طاهر المقدسي، كتاب البدء والتاريخ، 1–6 (باريس: ارنست لرو، 1907).
احمد بن علي بن عبد القادر المقرزي، كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، 1–4، تحقيق أيمن فواد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي، 2003).
---، كتاب الخبر عن البشر في انساب العرب ونسب سيد البشر، 1–8 (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2013).
احمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الارب في فنون الادب، 1–21 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1923).
תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון. מהדורת ירחמיאל ברודי (ירושלים: מכון אופק, תשע"א).
Moshe Perlmann, "Samaw' al al-Maghribī *Iḥām al-Yahūd*: Silencing the Jews", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964), pp. 5–93 (Arabic), pp. 33–74 (translation).
Samaw' al al-Maghribī's (d. 570/1175), *Iḥām al-Yahūd*: The Early Recension. Ibrahim Marazka, Reza Pourjavady, and Sabine Schmidtke (eds.), (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006).
ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש. מהדורת כנה ורמן (ירושלים: בן צבי, תשע"ה).
ספר הישוב, כרך ב: מימי כבוש ארץ ישראל על ידי הערבים עד מסעי הצלב. בעריכת שמחה אסף ולאון מאיר (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ד).
'Abd al-Ḥaqq al-Islāmī, *al-Sayf al-Mamdūd fī 'l-radd 'alā Aḥbār al-Yahūd*. Edited and translated by Esperanza Alfonso (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998).
Reuven Firestone, "Samaw' al b. Yaḥyā al-Maghribī, Abū Naṣr", *Encyclopaedia of Islam* (2nd Edition), 12 vols. (Leiden: E.J. Brill, 2004), Supplement Volume, pp. 702–703.
Lola Ferre, "Ibn Da'ud, Abraham ben David ha-Levi", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 5 vols. (Leiden: E.J. Brill, 2010), vol. 2, pp. 473–475.
احمد بن علي القلقشندي، صبح الاعشى في صناعة الانشاء، 1–3 (القاهرة: المطبعة الاميرية، 1913).
Rosenthal, Franz, "al-Maqrīzī", *Encyclopaedia of Islam* (2nd Edition), 12 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1991), vol. 6, pp. 193–194.
יוסף יואל ריבלין, "קבלה, עשורא ופולחן מקדש ירושלים בקראן", תרביץ כ/א (תשי"ז), עמ' 17–48.

- ר' משה בן מימון, משנה תורה הוא היד החזקה. מהדורת שבתי פרנקל (ירושלים: הוצאת שבתי פרנקל, תשס"ד).
- רס"ג תשכ"ג
סדור רב סעדיה גאון: כתאב ג'אמע אלצלואת ואלתסאביח. מהדורת ישראל דודון, שמחה אסף ויששכר יואל (ירושלים: מקיצי נרדמים, תשכ"ג).
- רצהבי תש"ן
יהודה רצהבי, "מגילת 'תענית צדיקים' במקור ערבי", סיני קו (תש"ן), עמ' א-יא.
- שמידטקה 2010
Sabine Schmidtke, "Samaw' al al-Maghribī, al-", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 5 vols. (Leiden: E.J. Brill, 2010), vol. 4, pp. 238–240.
- שפוטרמאדי 1995
Chapoutot-Remadi, Mounira, "al-Nuwayrī", *Encyclopaedia of Islam* (2nd Edition), 12 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1995), vol. 8, pp. 156–160.
- שריינר 1885
Martin Screiner, "Al-Jákubi über den Glauben und die Sitten der Juden", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 34 (1885), pp. 135–139.
- שריינר 1886
---, "Les Juifs dans al-Beruni", *Revue des études juives* 12 (1886), pp. 258–266.
- תומס 2010
David Thomas, "Al-Ya'qūbī", in David Thomas and Alex Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 2 (900–1050) (Leiden: E.J. Brill, 2010), pp. 75–78.
- תרגום אונקלוס 1959
כתבי הקדש בארמית על יסוד כתבי יד וספרים עתיקים, כרך א: תרגום אונקלוס לתורה. מהדורת אלכסנדר שפרבר (ליידן: א"י בריל, 1959).
- תרגום יונתן תשל"ד
התרגום הארמי המכונה תרגום יונתן בן עוזיאל על חמשה חומשי תורה: העתק מכ"י לונדון, בריטיש מוזיאום ADD 27031, כרך א. מהדורת דוד רידר (ירושלים: ללא שם הוצאה, תשל"ד).

אברהם דוד

מעורבותם של יהודי רשיד (Rosetta) שבמצרים בעסקי מסחר במאה השש־עשרה על פי מסמכי הגניזה הקהירית

מבוא

מגורשים מחצי האי האיברי מילאו את ארצות המזרח הקרוב, ורבים תקעו יתד במרכזי המסחר באימפריה העות'מאנית. משחל שיפור ניכר בתנאי החיים בארצות המזרח הקרוב, היהודים שהיו נתונים לשלטונם של מלכי בית עות'מאן בשנים 1516–1517, זכו במידה רבה לחופש דתי ואף זכו לעצמאות ארגונית משלהם והורשו לנהל את חייהם על פי רצונם.¹ ביטוי לכך אפשר למצוא בחיי הכלכלה ובחיי המסחר.²

בארץ הנילוס מצאו יהודים כר נרחב לפעילות כלכלית בקהיר (המכונה במקורותינו מצרים וכן להלן), וכן באלכסנדריה ובמרכזי מסחר אחרים, כגון דמיאט (Damietta) ורשיד (Rosetta) ובערים אחרות. כך מופיע בתשובתו של ר' דוד אבן אבי זמרא (הרדב"ז), גדול חכמי מצרים במחצית הראשונה של המאה השש־עשרה בעניין עיר הנמל דמיאט: "דאנן סעדי שעיקר דירת היהודים בה מפני שהיא לחוף הים דפוק חזי [=צא וראה] כמה מדינות [=ערים] יש במלכות מצרים שאינם לחוף הים ואין ישראל דרים בה".³ ראוי להדגיש שרוב יהודי ספרד ואיטליה שהתיישבו במצרים היו מיומנים בדרכי המסחר עוד בארצות מוצאם, ואלו עסקו בין השאר בפעילות מסחרית מקומית ובינלאומית.⁴

להגירה של המגורשים למצרים הייתה משמעות רבה, שכן ארץ ישראל שימשה יעד מרכזי בעבור מגורשים רבים שחפצו למצוא בה מקום מבטחים. משהגיעו למצרים נוכחו רבים מהם לדעת כמה תנאי החיים בארץ ישראל הם קשים, בייחוד בסוף התקופה הממלוכית, בשל שלטון ממלוכי

1 ראו דיון מסכם על כך: הקר תשנ"ב. תרגום אנגלי של המאמר פרסם הקר 1992. מאמר זה נכלל גם בקובץ בספרדית, ראו: הקר 1993.

2 על פעילות מסחרית בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית, ראו: גרבר תשל"ח; שמואליביץ 1984, עמ' 128-178. עוד ראו: אינגליק 1989, עמ' 513-550. סיכום קצר על יחסים בין יהודים לממשל המצרי, ראו: וינטר תשמ"ג; וינטר תשנ"ז.

3 דוד אבן אבי זמרא תשכ"ז, ס' קפב.

4 ראו: בשן תשמ"ח, עמ' 63-89; דוד 2011; דוד תשע"ו, הקדמה, עמ' יא-יג, 249-425; דוד 2018 (= דוד 2019, עמ' 101-114); דוד תש"ף; דוד תשפ"ד.

עריץ. רבים מהמגורשים המתנינו במצרים לשעת כושר לבוא ולהתיישב בארץ, ואכן, לאחר הכיבוש העות'מאני בשנת 1517 יש עלייה רבה של יהודים ספרדים ממצרים לארץ ישראל.⁵ עדיין רבים מהמגורשים וצאצאיהם נשארו במצרים, בעיקר בערי המסחר למיניהן, כפי שכבר צוין לעיל. יש ידיעות חלקיות על מעורבות יהודי מצרים בענפי המסחר בסופם של ימי הביניים העולות ממקורות ערביים, טורקיים ואירופאים, וכמובן ממקורות יהודיים, בעיקר הלכתיים⁶ – אך אין בהן כדי לשרטט תמונה ברורה על משמעות מעורבותם של יהודי מצרים בחיי המסחר בארץ זו במאה השש-עשרה. כבר נזכר לעיל כי יהודים שעברו לענפי המסחר התיישבו בעיקר בערי החוף, שבהן היה מרוכז המסחר הבינלאומי, בהיות מצרים ארץ המעבר לסחורות מן המזרח למערב ומן המערב למזרח.

פעילותם המסחרית של יהודי מצרים במאה השש-עשרה ניכרת במישור המקומי והבינלאומי, כלומר השליטים החדשים במצרים עודדו הגברת הפעילות המסחרית עם מעצמות המסחר האירופאיות לצד התפתחות ניכרת של הסחר הימי עם איסטנבול וערי נמל אחרות באימפריה.⁷ פעילות מסחרית ניכרת בין מצרים לוויניציאה הולכת ומתבהרת למעשה רק בדור האחרון עם השיפתם של עשרות רבות של מסמכים מן הגניזה הקהירית, בהם איגרות, שטרות למיניהם ושרידים מפנקסיהם של סוחרים, שאומנם חלק מהם ראו אור הדפוס.⁸ מאותם מסמכים עולה שיהודים ממוצא מזרחי (מוסתערבים) או איטלקי עסקו במסחר, אך בעיקר היו אלו סוחרים שמוצאם מספרד שהגיעו למצרים במהלך השנים שלאחר גירוש ספרד בשנת 1492, ובעיקר עם כינונו של השלטון העות'מאני בארץ זו.⁹

הדיון במאמר זה יתמקד בפעילות המסחרית של יהודי העיר רשיד, שיכלול גם אי אלו היבטים הנוגעים לקהילה במקום זה. רשיד היא עיר נמל השוכנת בצידה המערבי של הזרוע המערבית של הנילוס לחופו של הים התיכון. עיר זו שימשה נקודת כניסה לנילוס ומוצא ממנו. תנועת המסחר בין מרכזי הסחר הגדולים בין קהיר לאלכסנדריה הייתה מתרכזת ברשיד. מצד אחד עברו הסחורות לאלכסנדריה בדרך ימית או אף בדרך יבשתית, וכנגד זה עברו הסחורות בשייט על גבי הנילוס לקהיר

5 ראו: דוד תשנ"ג, עמ' 22-24; דוד 1999, עמ' 21-23, 184-185. דברי סיכום על הקשרים בין יהודי מצרים ליהודי ארץ ישראל בעת הזאת, ראו: הקר 1984; כהן 1984.

6 את המקורות המגוונים ציין בשן תשמ"ח.

7 ראו: אינגליק 1978, פרק 10, עמ' 207-218; ברודל 1982, עמ' 660-703.

8 ראו לעיל הערה 4.

9 דיון קצר ומסכם מביא דוד תשנ"ז, עמ' 62-63, 68-77. על פעילותם המסחרית של יהודים מאיטליה במצרים, ראו: דוד תשפ"ד.

ולערים אחרות הגובלות בנהר. עוד בתקופה האיובית היא הייתה עיר מסחר חשובה, ובימי הממלוכים הלכה והתעצמה.¹⁰

במסמכים מגניזת קהיר מהמאות השש־עשרה ואילך נזכרים יהודים בעיר זו, שעסקו בפעילות מסחרית,¹¹ אך לא ברור אם הייתה בה קהילה יהודית של ממש. נראה שאף בסופה של המאה החמש־עשרה לא הייתה בעיר זו קהילה יהודית לפי דבריהם של שני נוסעים יהודים מסוף המאה החמש־עשרה. הנוסע הפלורנטיני משולם מוולטרה הגיע לעיר זו בקיץ שנת רמ"א (1481) בדרכו לקהיר, ואף מצא זמן קצר לטייל בעיר, ומתאר בשני משפטים את פניה של העיר, ואין הוא רומז לקהילה יהודית שם, שלא כמנהגו בעוברו במקומות אחרים, כלשונו: "הגענו ברושיטו, היא כפר אחד יפה, ועזבנו בראשית על אם הדרך החמורים אשר רכבנו עליהם בחצי העיר [...] וברושיטי טרם תכנס לעיר מחצי מיל תמצא מעיין גדול מתמרים".¹² ר' עובדיה מברטינורו בדרכו מאלכסנדריה לקהיר בשנת רמ"ח (1488), עבר אף הוא ברשיד, וגם הוא אינו רומז למציאות קהילה יהודית כלשהי, שלא כדרכו.¹³

ממקורות הלכתיים וממסמכי גניזה לא מועטים עולה שבמאה השש־עשרה החלה להתפתח קהילה יהודית בעיר זו. נראה שהסיבה להתפתחות זו היא שהעיר החלה להתפתח כמרכז מסחרי מרכזי יותר לאחר הכיבוש העות'מאני בשנת 1517. עוד עולה מהמקורות העבריים בני הזמן שהחלה להתפתח קהילה יהודית ברשיד החל מן הרבע השני של המאה השש־עשרה. עדות מעניינת למידע זה מופיעה באחת מתשובות הרדב"ז, הנוגעת למאורע בראשית שנות הארבעים של המאה: "וברשי"ד מחדש נתיישבו שם יהודים".¹⁴ בספרות השאלות ותשובות עולה מידע קלוש לקיומה של קהילה בעיר זו ואף נזכרים אחדים מבני הקהילה, אך אין פרטים של ממש על חיים קהילתיים, ואלו מתמקדים בעיקר בבעיות הנוגעות לדיני אישות, ובכללם קידושין וגירושין, סכסוכים בין בני הזוג,

10 עיר זו מימי הביניים, המוכרת לא לפני שנת 750 לספירה, מוזכרת כמרכז מסחרי בתקופה הממלוכית, ראו: האלם 1979-1982, I, עמ' 45, II, עמ' 311, 769, ומפה, שם, מספר 49. לדיון קצר ומסכם ראו: עטיה והאלם 1995. עוד ראו: ארבל 2000, עמ' 156-158.

11 ראו: גויטיין 1993, עמ' 98; אשתור 1983 א, חלק 3, עמ' 7-8; גולב 1974, עמ' 137.

12 משולם מוולטרה תש"ט, עמ' 50. תיאור דומה מביא גם דוד אבן אבי זמרא תשכ"ז באחת מתשובותיו, סי' קפ"ב בעניין עיר דמיאט, בקצה הזרוע המזרחית של הנילוס: "וכן אני חושב שיש לה גנות ופרדסים עד סמוך לים הגדול ודקלים רבים כמו ברשות" [רשיד].

13 ראו: עובדיה מברטנורא תשנ"ז, עמ' 51-52.

14 דוד אבן אבי זמרא (הרדב"ז) תשל"ה, סי' קמא, עמ' קה, משיב בעניין טבילת נשים במימי הנהר: "וברשי"ד מחדש נתיישבו שם יהודים והיו טוענין בדין וטובלות בנהר, וזה כמו י"ו שנים קרא עליהם תגר החכם וכו' ונתמנתי עם החכמים אשר היו אז וזכינו אותם לתקן להם מקוה". כיון שדבריו נאמרו בסביבות שנת שי"ח (1558), הרי מועד פסקו הנזכר פה היה בסביבות שנת ש"ב (1542), על כך ראו: משה יהודה עבאס תשפ"א, א, מבוא, עמ' כא. מכאן שקהילה יהודית בעיר זו התחדשה רק זמן קצר קודם לכן.

עגינות וחשש ממזרות¹⁵ וכן דיונים אחדים לקוניים על פעילות פיננסית ומסחרית.¹⁶ באמצע שנות השישים של המאה השש־עשרה ביקר בירושלים הנזיר הפרנציסקני פנטליאו די אבירו (Pantaleao de Aveiro) מליסבון. בדבריו בספר מסעו לארץ ישראל (*Itinerario da Terra Sancta*, Lisboa) (1583) הנוגעים למעיין השילוח שבנחל קדרון הוא מספר שפגש ליד המעיין אישה יהודייה צעירה שמוצאה מהעיר רשיד:

שאלתיה מי היא ובאיזו ארץ נולדה. והיא אמרה שהיא יהודייה ונולדה ברוזיטה, והיא עיר במצרים סמוך לדמיאטה, שרוב סוחריה הם יהודים מפליטי קסטיליה ופורטוגאל, ו(כן) אמרה לי שאביה ואמה היו מקסטיליה מילידי תולידו.¹⁷

בעניין הנוכחות היהודית ברשיד במאה השש־עשרה נשתמרו בגניזת קהיר כשלושים מסמכים מהמאה השש־עשרה הנוגעים ליהודים היושבים או שוהים בעיר, ובכללם כמה מסמכים של בית הדין בעיר. משמעות הדבר שמוסד שיפוטי היה קיים במקום זה באותה עת. עדות נוספת למיסודה של קהילה יהודית בעיר זו עולה מאיגרת אחת מגניזת קהיר שנשלחה מקהיר לנמען "כה"ר שמואל כהן דבח אל קהל רשיד" במחציתה השנייה של המאה השש־עשרה.¹⁸ אך עולם התורה ברשיד בעת הזאת לא היה בעל משמעות, ועל כך כבר עומד ר' שמואל די מדינה (מהרשד"ם) מגדולי החכמים בסלוניקי במאה השש־עשרה (1506–1589) באחת מתשובותיו: "שאלו המקומות¹⁹ וכיוצא בהן, אין להם ערך ודמיון למצרים²⁰ שהיא עיר גדולה לאלקים בתור[ה] וחכמה בישיבות וקהלות".²¹

15 ראו: דוד אבן אבי זמרא (רדב"ז) תשכ"ז, סי' קנט, שכא, שמז, תלה, תקטו, אלף קיז, חלק ז, סי' ג; חיים כפואי תשע"א, סי' סו; לוי אבן חביב (מהרלב"ח) שכ"ה, סי' קיז; משה מטראני (המב"ט) שפ"ט-ש"צ, חלק א, סי' שג, חלק ג, סי' קט, קנז.

16 ר' חיים כפואי, סי' סד; יום טוב צהלון (מהרי"ט) תש"מ-תשמ"א, כרך ב, סי' קט. ואלו יובאו להלן בנספח. עוד ראו: בשן תשמ"ח, לפי מפתח כללי (רשיד).

17 את הדברים תרגם לעברית סלושץ תרצ"ה, עמ' 328. איש־שלום (תשכ"ו, עמ' 293) תרגם דברים אלה אחרת במקצת. על ספר מסעותיו של זה כבר נכתב לא במעט. דיון מחדש על מסעו של נזיר פורטוגזי זה לארץ ישראל, ראו: נהון 2011.

18 ספריית סלי הוק בברמינגהם, אוסף מינגנה 16 (6). איגרת זו תפורסם להלן.

19 הכוונה לערים רשיד ודמיאט.

20 במקורות עבריים בני הזמן מצרים - כינוי לקהיר, וראו גם להלן.

21 שמואל די מדינה (מהרשד"ם) שמ"ז, סי' קעה. עוד ראו: משה יהודה עבאס תשפ"א, א, מבוא, עמ' כב.

במאה השבע־עשרה קהילה זו הולכת ומתעצמת. מצד אחד יש בה אוכלוסייה יהודית המתרחבת, ממוסדת על רכיביה הציבוריים והרוחניים. ישבו בהנהגתה הרוחנית אף חכמים בעלי שיעור קומה, ואחדים מהם היו מהבולטים בחכמי מצרים.²² מצד אחר מצטברות עדויות כלשהן גם על פעילות עסקית בענפי המסחר לסוגיהם ובעניינים פיננסיים.²³ מקורות רבים "עניים במקומם ועשירים במקום אחר". אלו הם עשרות מסמכים שנשתמרו בגניזת קהיר שיש בהם כדי לעמוד על פעילות מסחרית בקרב יהודים ברשיד במהלך המאה השש־עשרה.²⁴

א. איגרת בענייני מסחר נשלחה ל"אליה סעיד" משנת רמ"ט (1489).²⁵ הכותב האלמוני שהיו לו קשרי מסחר עם הנמען, מבקש ממנו לשלוח לו כל מיני סחורות ובכללן אריגי משי (ע"א, שו' 22); ספרים אחרים, ובכללם ספרים אחדים בקבלה (ע"א, שו' 27–34, ע"ב, 5–12, 19–24); "כחל" 26 (ע"ב, שו' 3); "נטף" 27 ועוד. הכותב מזכיר את "יצחק שולל" 28 שהגיע ל"רשיד" לרגל פעילות מסחרית (ע"א, שו' 18).

22 סקירה מקפת על חכמי מצרים באותה עת מביא הבלין תשמ"ח, עמ' 245 ואילך, בציון אלו שישבו ברשיד (ראו לפי מפתח בסופו: רשיד). עוד ראוי להדגיש כאן כי אחד מהבולטים בחכמי רשיד במאה השבע־עשרה היה ר' משה יהודה עבאס, ראו עליו: משה יהודה עבאס תשפ"א, א, מבוא, עמ' א-נט.

23 ראו: בשן תשמ"ח, לפי מפתח כללי (רשיד).

24 בתחילה יתוארו אלה שכבר פורסמו, בהמשך יובאו אחרים במהדורה, ועשרה יצינו פה בלבד: א. דף מפנקס של סוחר יהודי איטלקי, שבו מצוין: "משקנדריא (אלכסנדריה) לרושעטי" ו"מרושעטי לבלוק". רושעטי - רשיד, ספריית האוניברסיטה בקיימברידג' 19. TS NS 83; ב. איגרת ידידות מאת "יואל אל גידיא", נזכרת בה העיר "רשד" - רשיד, ספריית האוניברסיטה בקיימברידג' 300. TS AS 146. 211-TS AS 151; ג. איגרת בענייני מסחר בלדינו ששיגר אברהם מאיו לאביו. נזכרת בה "רשיד", ספריית האוניברסיטה בקיימברידג' 30. TS 13J 7; ד. איגרת בערבית נשלחה אל "דוד מדינה" היושב בקהיר. נזכרת "רשיד", ספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 21. ENA NS 37. 5-41; ה. איגרת בערבית נשלחה מאת "שרגו" ל"סלאם ׳ן ישועה". נזכרת "רשיד", ספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 16. ENA NS 35; ו. איגרת בערבית נשלחה מ"רשיד" ל"יעקב מלכי" היושב בקהיר, ספריית בבית המדרש לרבנים בניו יורק 19. ENA NS 31; ז. איגרת בערבית ששיגר "יום טוב אלבחירי" מ"רשיד למצרים", ספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 28. ENA NS 29; ח. איגרת בערבית ששוגרה מ"רשיד" ל"שלמה חלפתא" היושב בירושלים, מצוין בה תאריך חלקי: "יום ׳ ה תשרי ל[...]". בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 21. ENA 2855; ט. איגרת בערבית נשלחה מ"רשיד" לאותו נמען "שלמה חלפתא ירושלמי נר"ו או ליד מאיר אשכנזי נר"ו", ספריית האוניברסיטה בקיימברידג' 16. TS 8J 16; י. איגרת בערבית נשלחה ל"יעקב פרנצה". נזכרת "רשיד", ספריית האוניברסיטה בקיימברידג' 45. TS NS 304.

25 נשתמרה בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 6a. ENA 4101, ופרסם אותה מאן 1926, עמ' 305-308.

26 פוך, מינרל בצבע כחול כהה. ידוע כיום בשם גלנה, גפרת העופרת, תודה לפרופ' ז' עמר על ההסבר. מתברר שהסחר בו היה מצוי במצרים בעת הזו ונזכר במסמך גניזה אחר המצוי בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' 16. TS AS 147.

27 שרף מעץ שזהותו איננה ברורה. בימי הביניים התלבטו בזיהוי המונח המקראי, ראו: נתחום הירושלמי תשס"ה, עמ' 337-338. מתברר שהסחר בו היה מצוי במצרים בעת הזו ונזכר במסמך גניזה אחר, מצוי בספריית הבודליאנה באוקספורד 24. Heb. C. 13.

28 היה אחרון הנגידים במצרים בתקופה הממלוכית (1502-1517), עליו ועל משפחתו וגם על פעילותו הציבורית הענפה במצרים ועל פעילותו הפילנטרופית בארץ ישראל וירושלים בפרט כבר נכתב רבות. כותב שורות אלה כתב כמה מאמרים בענייניו בשני הדורות האחרונים, ראו: דוד תשע"ו, עמ' 141-248.

- ב. איגרת פלוני מ"רציד" ("רשיד") לחכם ר' בדוסא במצרים²⁹ במחצית השנייה של המאה השש-עשרה.³⁰ הכותב מזכיר עניין החשש לפרוץ "מגפה פה רשיד" (שו' 5). מן ההמשך נראה שהמגפה הייתה בקהיר, ועל כך נודע לו משני אישים שמקום מושבם בקהיר: "כ"ר יצחק אשכנזי" (שו' 9)³¹ ו"כ"ר ישועה זמתי" (שו' 11),³² ושניהם מודיעים "שמהיום ה' ימי'ן לא הוכה מחדש שום אדם" (שו' 10-11). עוד מודיע שהוא שם לדרך פעמיו (שו' 5-6, 12) ליעד בלתי ברור על ידי שכירת "ספינה" (שו' 7). עוד הכותב ממליץ לנמען שאם ברצונו לבוא ל"רציד לא תביא עמך אפלו פרוט'נה] אחת כי הדרכים מקולקלי'ן] (שו' 13-14).³³ ומוסיף שאחותו אמורה להגיע ל"רציד" (רשיד), ומעוניינת ל"התעכב פה רציד עד באך שמה" (שו' 16).
- ג. איגרת זו והבאה אחריה שלח לר' "יצחק לוריא אשכנזי" היושב בקהיר שותפו לעסקים ר' "משה בנימין"³⁴ מ"רשיד".³⁵ הלה מדווח לו על פעילותו המסחרית בעיר מגוריו. הוא מביטח לנמען להעביר אליו סכום בסך של "ארבעים קורונש"³⁶ באמצעות השליח "משה קרישפין" (שו' 5-7). הכותב מצהיר שיהא נכון להעביר לשליח הנ"ל "עורות"³⁷ תמורת חלק מהסכום האמור (שו' 7-8), שאף מעט ממנו ייעד אותו שליח לשיווק ב"אנקונה" (שוליים, שו' 1-2).

29 הוא ר' בדוסא בן אשר הנזכר אצל סמברי תשנ"ד, עמ' 414. הלה מוכר גם בשני מסמכי גניזת קהיר נוספים משנות השישים של המאה השש-עשרה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג': TS 13J 37. 1; TS 13J 4. 20; עוד בענייניו ראו: בניהו תשמ"ה, עמ' רלב, הערה 29.

30 נשתמרה בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 21. ENA NS 52. ופרסם אותה בניהו תשמ"ה, עמ' רלב-רלג, רמח-רמט.

31 הוא האר"י, החכם המקובל הגדול שבסוף ימיו חי בצפת (נפטר בשנת של"ב - 1572). על פעילותו המסחרית של האר"י במצרים, ראו: בניהו תשמ"ה; דוד תשנ"ב ב.

32 הוא ר' ישועה זלמטי, מחכמי קהיר במחצית השנייה של המאה השש-עשרה. שתי איגרות נשלחו אליו, האחת מירושלים והאחרת מצפת. שתיהן פורסמו בתוך דוד תשנ"א, עמ' 35-36, 46-47. את האיגרת הירושלמית פרסם מחדש דוד תשפ"ג, עמ' 156-158.

33 שמה מתכוון לשודדים במהלך ההפלגה על הנהר.

34 נראה לזהותו עם ר' "משה בנימין בן [...] כה"ר יעקב תנצב"ה", אחד מדייני רשיד שחתמו על שטר עסקא בשנת שי"ח (1558), נשתמר באוסף הגניזה שבספריית האוניברסיטה בקיימברידג': TS 8J 6. 21. הלה נזכר במסמכי גניזה אחרים. חכם זה עמד בקשרים בתחום ההלכה עם ר' דוד אבן אבי זמרא (רדב"ז), ועל כך נשתמרה איגרת ששיגר חכם זה לרדב"ז ביושבו בצפת באמצע שנות השישים של המאה הט"ז על דבר סכסוך שהתגלע בקהילה היהודית במצרים, ראו: שייבר ובניהו תשכ"ב. עוד בענייניו, ראו: שוחטמן תשמ"ג א, עמ' 61-62; בניהו תשמ"ה, עמ' רכח; דוד תשנ"א, עמ' 30, הערה 65.

35 נשתמרה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' 32. TS 6J 4. ופרסם אותה שוחטמן תשמ"ג א, ושנתיים לאחר מכן פרסם אותה בניהו תשמ"ה, עמ' רלח, רמ, ועם פקסימיליה, שם, עמ' רלט.

36 מטבע ספרדי. זהו מטבע כסף שהטביע פרדיננד הראשון מארגוניה (1458-1498). היה עובר לסוחר בארצות המגרב ובמצרים, ראו: דוד תשמ"ט, עמ' כז, הערה 78 (= דוד תשע"ג ב, עמ' 187, הערה 78); דוד 2011, עמ' 112.

37 הכוונה לעורות התאו (ג'מוס). אותה חיית מים שמקור גידולה בנילוס, ראו: דוד תש"ע, עמ' 327, הערה 99. עוד ראו: דוד תש"ף, עמ' 243; דוד 2011, עמ' 110.

בהמשך הכותב מזכיר את עניין רצונו לקבל בהקדם מהנמען את ה"כתב" (תעודת מכירה) הנוגעת ל"כיאר"³⁸ (שו' 12–14). עוד מודיעו על מכירת "יינות"³⁹ "לכה"ר אליקים יצ"ו"⁴⁰ (שו' 15–16).

ד. איגרת שנשלחה בעקבות הראשונה,⁴¹ מעלה הכותב משה בנימין מחדש עניין פרעון החוב בסך של "מ' קורונש", שחב לנמען "כהרר"י לוריא אשכנזי", וחוזר על ההבטחה להעביר את הכסף באמצעות השליח "כה"ר משה קרישפיין" (שו' 2–5, 12–13). הכותב עוד מזכיר לנמען שהוא חייב לו עוד "כמו שמונים זהב", ומבקש ממנו להבהיר לו כיצד נוצר חוב זה (שו' 13–14).

ה. איגרת ידידות שמשגר "משה ן' אבידרהם"⁴² מתכמי רשיד וקהיר לנמען פלוני. במחצית השנייה של המאה השש־עשרה.⁴³ הכותב מספר לנמען על כך שחתנו "שכר מגדל" (שו' 5) ב"אסכנדרין[א]", שעבר אליו להתגורר בו (שו' 7–8). עוד מוסיף הכותב שהוא מתכוון "לשבת בבית" חתנו (שו' 8–9), וכנראה לא לשהות זמנית, שכן המקום שהוא מתגורר בו ברשיד איננו נוח לו: "לסיבת כי הוא מקום מעבר ותמיד עוברים עלינו אנשי מצרים" (שו' 13–15).

ו. איגרת קטועה בראשה ובצידה הימני ששלח "משה ן' אבידרהם" מ"רשיד".⁴⁴ עניינה קשור בפעילות פילנתרופית למענם של חכמי מצרים במחצית השנייה של המאה השש־עשרה, ונמנו עימהם ר' "יצחק סרוק" (שו' 2), ר' "יצחק קארו" (שו' 4), ר' "יעקב ן' תבון" (שו' 9) והבולט

38 סוג של מלפפון, ראו: עמר תשנ"ה.

39 על עיסוקם של יהודים במצרים בסחר ביון בעת הזאת ראו: דוד 2020, עמ' 225–240.

40 נראה לזהותו עם ר' "אליקים אשכנזי בן שלמה", ששימש חבר בית הדין ברשיד בשנת שי"ח (1558), בהרכב שהיה חבר בו גם ר' משה בנימין הנזכר לעיל. על כך ראו להלן.

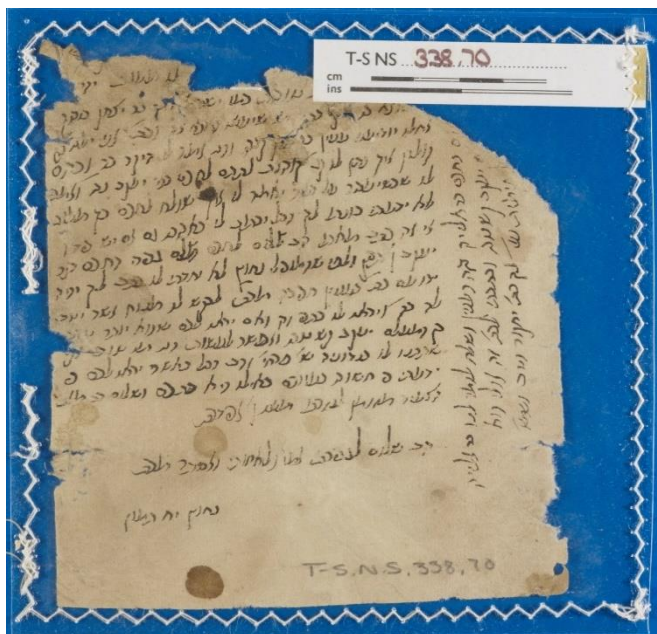
41 נשתמרה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS 6J 4.31 ופרסמה שוחטמן תשמ"ג א; ושנתיים לאחר מכן פרסם אותה בניהו תשמ"ה, עמ' רמ.

42 חכם וסוחר. הלה נזכר במסמכי גניזה לסוגיהם, ראו: דוד תשנ"ב א, עמ' 116, 121 (= דוד תשע"ו, עמ' 310, 315), ובהערה 91 שם רשומים מסמכי גניזה אחרים הקשורים אליו. שם משפחתו מופיע גם בכתוב: אבודרהם. נראה שהוא גם פעל כסוחר באלכסנדריה. עוד בעניינו ראו: בניהו תשמ"ב, עמ' פה. דבריו שם אינם מוכרעים.

43 נשתמרה באוסף פריר בווינגטון 37 ופרסמה עם הפקסימיליה ותרגום אנגלי בידי גוטהייל וורל 1927, עמ' 170–171.

44 נשתמרה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS NS 338.70, ופרסם אותה דוד תשנ"ב א, עמ' 116, 121 (= דוד תשע"ו, עמ' 310, 315)

שבהם "מעלם ר' יעקב קשטרו" (שו' 12, שוליים, שו' 2).⁴⁵ כן מזכיר הכותב את הסוחר "אברהם קולון"⁴⁶ "שנתן [...] ג' קוביות לתתם לחכם כה"ר יעקב נר"ו"⁴⁷ (שו' 4-5).



איור 1: פקסימיליה של איגרת ו (ספריית האוניברסיטה בקיימברידג' T-S NS 338. 70)

ז. איגרת שמשגר "אברהם קולון" למעסיקו "יוסף ארדיעה" היושב בקהיר ומודיעו על עסקות מסוימות שעשה.⁴⁸ הוא קנה בשמים ב"רשיד" שהעביר ב"ג'רמי"⁴⁹ (שו' 4-6), משום שלא

45 בהדרת המסמך מובאים פרטים על אותם חכמים. על האחרון יש עוד להוסיף: הוא החכם ר' יעקב קשטרו המכונה מהריק"ש. מגדולי חכמי מצרים במפנה המאות השש-עשרה והשבע-עשרה, עמ' 5-36, ראו עליו: שוחטמן תשמ"ה; שפיגל תש"ן. היה בנו של הגביר ומנהל בית המטבע בקהיר ר' אברהם קשטרו, ראו עליו: ארבל תשנ"ו; דוד תשמ"ה; דוד תשע"ו, לפי מפתח.

46 שלוש מאיגרותיו של סוחר זה נשלחו למעסיקו יוסף ארדיעה היושב בקהיר, ואלו פרסם דוד תשנ"ב, א, עמ' 112-121 (= דוד תשע"ו, עמ' 306-317), ואף אחת מהן (Mosseri IV, 93) תורגמה לאנגלית במאמרו של דוד 2011, עמ' 115-116. כיוון שבאחת מהן (היברו יוניון קולג' HUC 1034), כפי שנראה להלן בסמוך, צוין שהוא היה ברשיד כנראה אך ורק לזמן מה: "כי נתעכבתי ברשיד" (שו' 3-4), ייתכן שהן נשלחו מאלכסנדריה, ועוד צריך עיון.

47 נטריה רחמנא ופרקיה - ישמהו הרחמן וישיעו.

48 נשתמרה בספריית היברו יוניון קולג' בסינסינטי HUC 1034 ופרסם אותה דוד תשנ"ב, א, עמ' 115-116, 120 (= דוד תשע"ו, עמ' 309-310, 314).

49 ספינה קטנה.

מצא "גמלים" להעברתם. מתברר שהכותב העביר את המטען לאלכסנדריה דווקא.⁵⁰ עוד הוא מודיעו שהוא ניסה למכור את ה"נוצה" (שו' 7)⁵¹ ללא הצלחה וזנגביל (שו' 6–9).⁵² לעומת זאת הצליח במכירת "האנייר"⁵³ (שו' 9–11). חומר זה הובא על פי רוב מהודו לשוקי המזרח, ומארצות המזרח הוא יוצא לאירופה.

ח. איגרת בענייני מסחר מאת "מתתיה אשכנזי" היושב ב"רשיד" לבנו "אשר" היושב במצרים⁵⁴ במחצית השנייה של המאה ה"ט".⁵⁵ הכותב מייחד חלק ניכר מאיגרתו לעניינים משפחתיים, ובין השאר מביע את שמחתו על שנתבשר על הולדת נכדו (שו' 6). עוד הוא מדווח לו על מכירות של מצרכים מסוימים שהיו מיועדים לשיווק אל מעבר לים, דרך נמל "רשיד" (שו' 13–21). הוא מזכיר זאת: "הפלפלין"⁵⁶ ששלח עם יצחק מוסא למעלם נר"ו עדיין הם ברשיד" (שו' 13), וכן מוזכר סחר ב"עורות של בקר" (שו' 18)⁵⁷ וב"זנגוויל" (שו' 19).⁵⁸ הכותב התרגז שהנמען לא שלח לו סחורה (שו' 35–37).

איגרות ושטרות שטרם פורסמו⁵⁹

א. טיוטת איגרת שנקטמה בראשה ושנשלחה במהלך המאה השש־עשרה או אולי ראשית המאה השבע־עשרה לנמען אלמוני שעליה חתומים שלושה אישים: "דוד אונריקוש רשיד", "יוסף די

50 העיר רשיד הייתה תחנת מעבר לסחורות לאלכסנדריה בדרך יבשתית על גבי גמלים או בהפלגה בים התיכון, כפי שכבר צוין לעיל.

51 הכוונה לנוצות יענים שהגיעו ממרכז אפריקה ומדרומה, והיו מבוקשים ביותר באירופה כקישוט לבגדי נשים. שיווק של אותן נוצות דרך מצרים מוצא ביטוי של ממש במסמכי גניזת קהיר במאה השש־עשרה, על כך ראו: דוד 2018 (= דוד 2019, עמ' 101–114).

52 תבלין המכונה בלועזית Zingibar או Zenzero, שהיה לו ביקוש רב באירופה באותה עת. שרדו ידיעות בענייני בכמה מסמכי הגניזה, ראו: דוד תש"ע, עמ' 327, הערה 101 (= דוד תשע"ו, עמ' 67, הערה 101); דוד 2011, עמ' 109.

53 זהו חומר אורגני כחול לצביעת אריגים המופק מצמח האינדיגו. חומר זה הובא על פי רוב מהודו לשוקי המזרח, אך גידולו היה ידוע גם בארץ ישראל, ראו: דוד תשנ"ב א, עמ' 116 (= דוד תשע"ו, עמ' 310).

54 הכוונה לקהיר.

55 נשתמרה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS 13J 24,25 ופרסם אותה דוד תש"ע, עמ' 326–328 (= דוד תשע"ו, עמ' 66–68).

56 על סחר הפלפלין במצרים ושיווקו לאירופה מראשית המאה השש־עשרה ואילך נשתמרו ידיעות ממסמכי הגניזה הקהירית, ראו: דוד תשנ"ב א, עמ' 109, הערות 17–18 (= דוד תשע"ו, עמ' 303, הערות 17–18); דוד 2011, עמ' 109.

57 הכוונה לעורות התאו (ג'מוס), ראו לעיל הערה 37.

58 ראו דברינו לעיל הערה 52.

59 השלמות לפי הסברה יובאו בסוגריים מרובעים: [...]; אותיות או תיבות שאי אפשר לפענחן יסומנו בנקודות בסוגריים מרובעים: [...]. תיבות או אותיות הכתובות במקור בין השיטין יובאו בסוגריים מזווים: <...>. מחיקה במקור תסומן בקו: ~~אאא~~.

אלבה" ו" [...] בושאל" היושבים בעיר לא ידועה⁶⁰ ומעלים לפני הנמען עניינה של "גזילת הסוחרים" (שו' 3) ה"ממאנים מלפרוע פרעות חק הקצבה הקבועה" (שו' 5). מתברר שהכוונה למס שנקבע ב"הסכמות"⁶¹ לקדושים אשר בארץ החיים⁶² (שו' 4) המוטל על כל הסוחרים באותה עיר. כאן מוזכר "כמוהר"ש לאניידו" (שו' 7, 10, 14) היושב בעירו של הנמען (שו' 7–8), וכשהגיע לעירם של הכותבים (שו' 10) הוא התבקש להתערב בעניין זה (שו' 7–15). בקשר לאותם סוחרים הכותבים מזכירים את "סוחרי עיר רשיד", וייתכן שהכותבים באיגרת מתכוונים אליהם (שו' 13).

[.....]

- 1 [...] עומדין להתפלל חדות מעוזו יגדיל כהנה
- 2 [וכהנה] ברכות שמים מעל נר"ו מלפנים גלית'ני] והנ'ה] על
- 3 ענין גזילת הסוחרים שהונהגה ע"פ⁶⁴ ההסכמות
- 4 לקדושים אשר בארץ החיים הנה ב הסוחרים שבמחניה'ם]
- 5 מסרבים-ממאנים מלפרוע פרעות חק הקצבה הקבועה
- 6 על מה ששולחים והיתה-ה[מ]טבעו'ת] <⁶⁵ ע"י תושבי עירנ'ו] היתה קשורה
- 7 אליה'ם] כי הנה הרב המובהק כמוהר"ש לאניידו⁶⁶ נר' הננ'ו]
- 8 עומד אצלכם והודיעוהו ענין ההסכמות ובעובר'ו] דרך
- 9 לפה נתיישב בדבר ונשיבה אתכם דבר וכן עשינ'ו]
- 10 שבהיותו הרב כמהרש"ל⁶⁷ הנז'כר] פה עירנ'ו] דברנ'ו] עמו
- 11 על הענין הנז'כר] ונתננ'ו] בידו תורף כל ההסכמות ויעד
- 12 אותנו להשיב על הענין הנז'כר] וזה ימים שעבור'ם] שנסע
- 13 <אם מענין סוחרי עיר'ו] אם > מענין סוחרי עיר רשיד יע"א⁶⁹
- 14 הרש"ל הנז'כר] למחנהו קדוש ושערי תשו'בה] ננעלו מנייהו⁷⁰

60 האיגרת נשתמרה בספריית ג'והן ריילנדס (John Rylands) שבאוניברסיטת מנצ'סטר, אוסף גסטר A 486.

61 תקנות.

62 היינו: אלו אשר כבר אינם בין החיים.

63 בשורה זו ובזו שאחריה קרע.

64 על פי.

65 נראה שכך יש לפענח.

66 קשה לזהות שמו של חכם זה כיוון שלא ברור אימתי נכתבה איגרת זו.

67 הוא מהר"ש לאניידו הנזכר לעיל.

68 ייתכן שהכוונה שאותו חכם מתכוון להשיב.

69 ישמרה עליון אמן.

70 בארמית: מהם.

15 מלכי⁷¹ ועתה באנו להזכיר אותם על הענין הנזכר] ותשובת

16 הרמתה מה[ר]ה תצמח בעגלא ובזמן קריב

בתחתית העמוד שמות הכותבים:

דוד אונריקוש רשיד⁷²

יוסף די אלבה

[...] בושאל

[בצד ימין שורה נוספת שנקטמו בה התיבות]

ב. טיוטה של איגרת ששיגר במאה השש־עשרה פאטור⁷³ אנונימי לשני מעסיקיו, שרק אחד מהשניים נזכר בשמו: "דוד" (ע"א, שוליים, ש' 4).⁷⁴ הכותב מדווח לנמענים על עסקי המסחר במוצרי צריכה מסוימים שעסק בהם עם סוחרים מוסלמים. לכותב היו ככל הנראה קשרי מסחר גם עם סוחרים מהעיר "רגוסה" (Ragosa) (ע"א, ש' 10, ע"ב, ש' 1). מתברר שהכותב, שכאמור היה סוכן מסחרי של הנמענים, ביקש לנהל גם עסקים עצמאיים, ולכן ביקש את רשותם לסחור באותם מצרכים שהם לא עסקו בהם (ע"א, ש' 15–23): "עורות [...] בקאראת" (עורות בקר) (ע"א, ש' 15–16), "בשמים" (ע"א, ש' 20–21) ו"חטה" (שוליים, ש' 3). עוד מתברר שהסחורות נשלחו לתעודתם משתי ערי נמל המצויות בשתי זרועות של הנילוס: "דמיאנת" (ע"א, ש' 26, שוליים, ש' 1, ע"ב, ש' 2) ו"רשיד" (ע"א, שוליים, ש' 4).

[ע"א]

1 ב"ה

2 גביר ומעולה ונכון ושר עטרות לנו נר"ו והגביר ומעולה ונכון נר"ו ראיתי כתבכם

3 והנה הודעתם אותי בא גאוש⁷⁵ לגבות הבואקי⁷⁶ איני יודע אנה הם אלו הבואקי

71 לא ברורה הכוונה.

72 נראה שמוצאו מהעיר רשיד.

73 סוכן מסחרי של סוחר. נשתמרו בגניזה הקהירית התכתבויות לא מועטות בין סוחרים לסוכניהם בדבר העסקאות שעשו אלו האחרונים. על המשמעות הפונקציונלית של הפאטור בעת הזו, ראו: אשתור 1983 ב, עמ' 403 ואילך; גרבר תשל"ח, עמ' 54–55; רוזן תשמ"א; שמואליץ 1984, עמ' 143–145. עדות מעניינת על קשרי מסחר שהיו לסוחר יהודי היושב ב"אסכנדריא" עם פאטורים ב"ויניציא" וב"אנקונה" במחצית הראשונה של המאה השש־עשרה או ברבע השלישי של אותה מאה, מצויה באחת מתשובות ר' דוד אבן אבי זמרא, ראו: דוד אבן אבי זמרא (רדב"ז) תשכ"ז, סי' שני אלפים קי.

74 האיגרת נשתמרה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS 10J 16. 25.

75 ייתכן שהכוונה למונח הטורקי *caush* או *cavus* - פקיד רם מעלה שנמנה עם משמר ראשו ובני לווייתו של הסולטאן או הוויזר הגדול. ואלו היו למעשה גם שלוחיהם של אלו, ראו: כהן וסימון-פיקאלי תשנ"ג, עמ' 47, הערה 3; מנטרן 1965.

76 בערבית - יתרות, צורת הריבוי של באקיה. נזכר גם באיגרת מאיר מסינה בענייני מסחר ששוגרה לנמען אלמוני, היושב כנראה בעיר עזה. נשתמרה בספריית המרכז ללימודי יהדות (CAJS) באוניברסיטת פנסילבניה בפילדלפיה Halper 420, פרסם אותה דוד תשע"ג א, עמ' 157–164 (= דוד תשע"ו, עמ' 415–422).

- 4 וכ"ש⁷⁷ שעלינו הגואמיך⁷⁸ ומסרוף⁷⁹ לעאלי ג'יליבי לסוף החדש צריך שיהיה מקובץ אצלינו
- 5 עד ו' כיסים⁸⁰ גם מעניין הדכירה⁸¹ אתם כותבים נוסח אחד והסוחרים אומרים
- 6 בנוסח אחר אני רואה את קאסם אל חדריה ואת צאלח⁸² שאומרים שאם לא
- 7 יחלקו להם כבוד גדול בדכירה להתיר להם מנה יפה מאוד שיגדילו לעשות
- 8 ואתם שולחים מאמרים ומגזימים לדבר והנה הסכמנו לשלוח אליכם שמנה
- 9 פרט חשבון קאסם וצאלח שהם המורדים ואתם התנהגו עמהם כטוב בעיניכם
- 10 גם אודיעכם כי בזאת הספינה של רגוסה⁸³ ראיתי כתב בלשון עראבי שלוח
- 11 מאת ג'ירונימו יש"ר⁸⁴ לאמר לסאלם ׳ עאמיר שלא יקנה פשתן רק שיקנה ו⁸⁵V
- 12 עורות ת"ק גאמוסי או V והשאר בקארי בסנין⁸⁶ טובים מובחרים ובהיות
- 13 שידעתי שכתבתי אליכם היא מיותרת בזה לא יחדתי אליכם אז כתב
- 14 אבל כעת אזהיר מכיון שהעורות הם שאולים אם תוכלו לקנות מיחיא
- 15 אל עאמיל⁸⁷ אי ז'ה⁸⁸ סך עורות בסנין ולא בקאראת⁸⁹ עשו והצליחו ואם אתם
- 16 אינכם רוצים להכנס בשום דבר מזה תנו אלי רשות ואני אקנה לעצמי כי
- 17 יודע אליכם ד שמהיום והלאה כל מה שאשאל מאתכם ואתם לא תשלחו אלי
- 18 אני אקנה לעצמי כי אני רוצה להסתחר ולהרויח כי אי אפשר להיותי בטל
- 19 ויושב שכל העולם קונים ומוכרים ומסתחרים ואני באים אלי הסרסורים
- 20 ואין לי מה למכור מכיון שאתם אינכם רוצים בדבר שלא יהיה בשמים⁹⁰

77 וכל שכן.

78 בערבית - משכורות ממשלתיות.

79 בערבית - הוצאות.

80 שק המכיל חמש מאות גרושים, אני מודה לפרופ' אמנון כהן שהבהיר לי מושג זה.

81 בערבית - מלאי, וכן נזכר בהמשך איגרת זו.

82 אלו הם שמות של הסוחרים הערבים.

83 נקראת כיום דוברובניק (Dubrovnik). עיר נמל על חוף הים האדריאטי.

84 לא ברורים ראשי תיבות אלה כאן. לא סביר שיש בראשי תיבות אלה לשון קללה: יימח שמו וזכרו.

85 ו' אלפים. הסימן בצורת גמה היוונית (γ), וזה בא לציין אלף, וכן בשורה להלן. שיטה זו לציין אלף נמצאת בעוד שלוש איגרות מגניזת קהיר מאותה עת שהיו לנגד עיניי, ראו: דוד תש"ף, עמ' 251, הערה 80.

86 בערבית - עורות בקר גסים מחוספסים.

87 בערבית - מוכס.

88 כר'!

89 בהמות - בקר.

90 על הסחר בבשמים העולים ממסמכי הגניזה, ראו: דוד 2011, עמ' 109.

- 21 תנו לי רשות לקנות ולמכור ואבקש בהקפה אם לא יהייה אתי מעות כי
 22 מאוד אני רוצה להרויח איזה דבר הסוחרים הערלים שאתם מכריחים אותם
 23 להחזירם הנה איני יודע על מה כי הנה מה שמוליכים מפה פורעים בו דכירה
 24 ומה שקונים משם פורעים בו דכירה שנית איני יודע מה הפסד יש לכם בזה
 25 כי אתם מפחדים שיעלו הבשמים אין בהליכתם הפסד כי אם ריוח
 26 וכפרנססיש הקונסול יוצא ערב קבלן בכל מה שישלחו דרך דמיאת
 27 לפרוע בו כפלים ואתם גבירי⁹¹ שלם כנפשכם החכמה ונפש

[בשוליים הימניים]:

ימין:

- 1 עניין הבאר של דמיאת עשו והצליחו
 2 אבל אשר תשלחו לקחתו יהייה איש
 3 נאמן ויודע ויבא מאמ'ר] חזק
 4 וש"ש⁹² מרשיד

אמצע:

- 1 הכסבר⁹³
 2 אינו נמצא כלל
 3 חשבון החטה תלך אליכם
 4 מרשיד

שמאל:

- 1 השמן ששאל גביר דוד גר"ו גם
 2 הזיתון⁹⁴ הולך בג'ידיס הכורנוס⁹⁵
 3 איני מוצא אותו והנננ-הנני
 4 מבקש כל האפשר וש"ש⁹⁶

[ע"ב]

91 האות יוד נשמטה.

92 ושאו שלום.

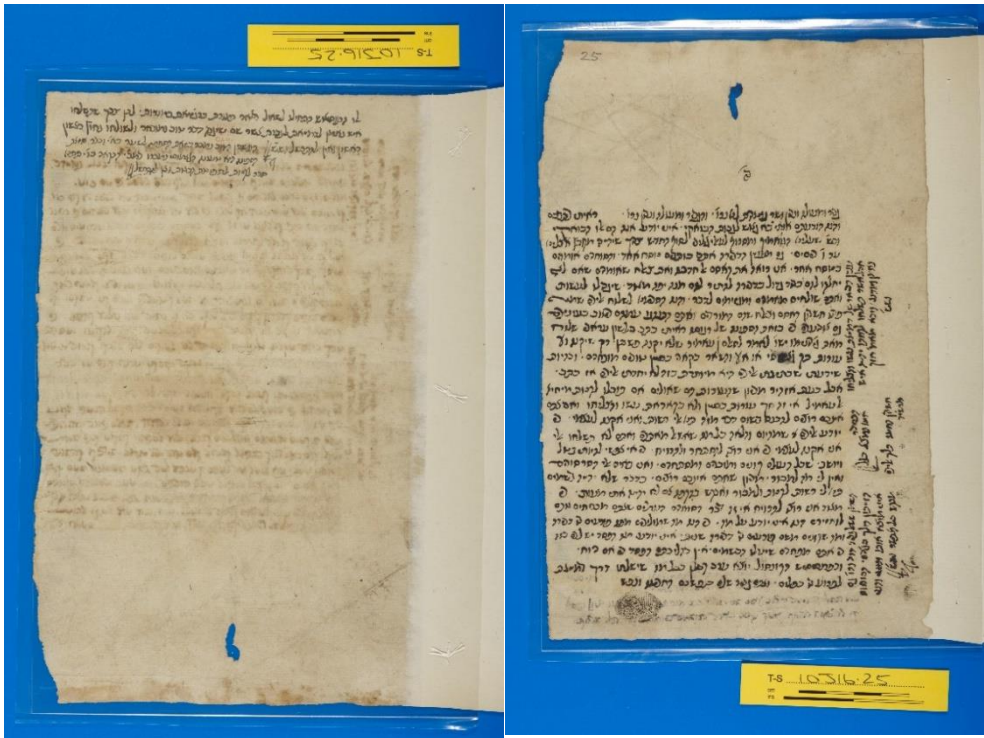
93 כוסברה. מוכר כיום בלשוננו: גד השדה. תודה לפרופ' זהר עמר על ההסבר.

94 בערבית - זיתים.

95 לא ברורה המשמעות.

96 ושאו שלום.

- 1 אלו הרגוסיאוש⁹⁷ התחילו לשאול כיאר⁹⁸ תמורת כרגיאת⁹⁹ בנוניות לכן צריך שתשלחו
- 2 איש נאמן לדמיאת לגבות אשר שם שיגבה דבר טוב ומובחר ולשולחו נחוץ ראשון
- 3 ראשון ואין להתרשל וש"ש הפשתן הטוב נמכר בזאת הספינה לשער כ"א¹⁰⁰ וכבר שזאת
- 4 הספינה היא טעונה הגאמוסי¹⁰¹ נמכרו במ"ב הבקארי כ"ו תתנו
- 5 סדר לקנות לספינות הבאות ואין להתרשל¹⁰²



איור 2: פקסימיליה של איגרת ב (ספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS 10J 16. 25)

- 97 בני העיר רגוסה הנזכרת לעיל.
- 98 בערבית מלפפון, ראו דברינו לעיל.
- 99 מצרך מסוים. נזכר גם באיגרת בענייני מסחר שנשתמרה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS Or. 1080. 5.6 פרסם אותה דוד 1994, עמ' 22-29 (= דוד תשע"ו, עמ' 364-371).
- 100 כאן ובהמשך אין הכותב מצייין באיזו מטבע.
- 101 תאו. ח"ית מים שמקור גידולה בנילוס, ראו דברינו לעיל.
- 102 נראה ששלוש השורות האחרונות נכתבו בקולמוס אחר.

ג. איגרת בענייני מסחר ששיגר ר' "משה אבידרהם" שהיה אחד מחכמי רשיד במחצית השנייה של המאה השש־עשרה ל"אלעזר אל כאתב".¹⁰³ הכותב ישב כמסתבר באותה עת באלכסנדריה, והיה שם סוכנו המסחרי של הנמען והוא דיווח לו על עסקות מסוימות שביצע או עתיד לבצע במוצרי צריכה, כגון "צאבון" (שו' 6, 13), "חדיד" (שו' 7, 16), עדשים (שו' 9) ו"צימוקים" (שו' 11–12).

1	ב"ה
2	היקר ונעלה נר" ¹⁰⁴ אחרי רוב השלום הרב קבע בד[בר] ¹⁰⁵
3	גם הרודני ¹⁰⁶ והקוטה ¹⁰⁷ חן חן לכ"ת ¹⁰⁸ והנה עם חטב ב"ר משה אלבוטני
4	שלחתי תקנ אדטל ¹⁰⁹ גארוי ¹¹⁰ עצים אחלה יקחם ממנו וישלחם
5	לביתי וכשישלחו לה את אשר קניתי אשלח לכ"ת חלק מהם
6	הצאבון ¹¹¹ תקקסט נקי תקקמד תמן אנו תכב ¹¹² הנה אקנה עוד
7	י' קנטר ¹¹³ חדיד ¹¹⁴ כ"ה גם אשתדל לקנות המרדפות ¹¹⁵ שכתב
8	כשאשלח קופה ¹¹⁶ המדודין ¹¹⁷ הנשאה אכתוב החשבון בפרטות
9	השמן ישלחנו עכ"פ ¹¹⁸ גם עד נ' ארדיב ¹¹⁹ מצרי עדשים ¹²⁰

103 נשתמרה בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 15. ENA NS 35.

104 בהמשך מרווח ללא כיתוב.

105 ייתכן שכך יש להשלים.

106 ייתכן שהכוונה לזעפרן.

107 ייתכן שהכוונה לתמר.

108 לכבוד תורתך.

109 סוג של מידה.

110 שרף עצים.

111 בערבית - סבון. על סחר בסבון כפי שעולה ממסמכי הגניזה הקהירית, ראו: דוד 2011, עמ' 109, במידה רבה יובא הסבון מארץ ישראל, שהופק בעיקר בשכם ובירושלים, על כך ראו: כהן תשמ"ט; כהן 1989, עמ' 61–97, 160–163; עמר תש"ס, עמ' 15–153.

112 ייתכן שמתכוון לכמות של יחידות הוא מציינן באותיות עבריות. הראשון 669. השני 644. השלישי הוא 422.

113 מידת משקל, ראו: הינץ 1955, עמ' 24–25.

114 בערבית - ברזל.

115 לא ברורה המשמעות.

116 סוג של מידת נפח הרווחת בעת הזו, כפי העולה ממסמכי גניזת קהיר: באוסף מוצרי 9, IIIa; ספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 47. ENA NS 47, ראו: דוד תשפ"ד, עמ' 189, הערה 65.

117 צ"ל: מדודין. במזומן, ראו: בניהו תשמ"ה, עמ' רלח, הערה 15.

118 על כל פנים.

119 מידת יבש, ראו: הינץ 1955, עמ' 39–40. בכל ארץ היה למידה זו ערך אחר.

120 על סחר בעדשים מצאנו במסמך גניזה אחר שנשתמר בבית המדרש לרבנים בניו יורק 12. ENA 3307. פרסם אותו דוד תשמ"ח, עמ' 403 (= דוד תשע"ו, עמ' 170). על גידול זה ראו: עמר תש"ס, עמ' 91.

- 10 צריך לקבץ מעות כל האפשר כי יבואו הרבה ספינות
- 11 מכר לשם וכתוב וצימוקים¹²¹ ואל ישלח מעות לדמיאט
- 12 רק עד ק"נ פרחי'ם¹²² לא יותר כעת אין נמצא צימוקי'ם] ולא יצרכו
- 13 מרסינ¹²³ יודיעני איך הצאבון שמה כי פה אינם רוצים למכור
- 14 בפחות מששה פרחי'ם] הקנטר מכרו לי ערכו ק"פ קפה¹²⁴
- 15 לא ירד ערכו גם באסכנדריי'א] ומכר לאלו הערבים היום
- 16 אשקול ט"ו קנטר חדיד לערך ק"פ ושלום רב מאת
- 17 הצעיר משה נ' אבידרהם¹²⁵ יום ה' ו' אלול

[מעבר לעמוד]

ליד היקר ונעלה כה"ר אלעזר אל כאתב נר"ו ופגי"ן והלב¹²⁶

ד. איגרת התראה שנשלחה מבית הדין באלכסנדריה (שו' 7) לר' משה אבודרהם הנ"ל, שכמסתבר ישב בעיר רשיד במחצית השנייה של המאה הששעשרה,¹²⁷ עניינה: חוב שנשאר חייב ל"שמחה אשת כ"ר יוסף לניאדו" שבאה מ"תוגרמה" (טורקיה) ל"סכנדריא" (שו' 7) בסכום של "ארבעה ושלשים פרחים", שהלוותה לו ככל הנראה לצורכי עסקיו (שו' 2–3). זוהי התראה לפני "חרם ונדוי" (שו' 4–5).

- 1 שלום רב וישע יקרב לכ"ר משה אבודרהם יצ"ו יודע לך שבאה
- 2 לפנינו אשה אחת שמה שמחה אשת כ"ר יוסף לניאדו ואמרה שנתנה
- 3 לך ארבעה ושלשים פרחים להתעסק בהם והיא צועקת חמס
- 4 עליך לכן אם כדבריה כן הוא הנה אנו גוזרים עליך בכח חרם
- 5 ונדוי שבהגיע כתבנו זה אליך תשלחם לה עם איש נאמן
- 6 הראשון שיבא שהיא ענייה וענייה תלויים לאותם המעות נוסף
- 7 על זה שבאה עתה מן תוגרמה לסכנדריא

121 על הסחר בצימוקים בידי יהודים מצויים מסמכי גניזה נוספים, ראו לעיל.

122 מטבע זהב עות'מאני, במקורות עבריים מכונה פרח על שם המטבע האיטלקי פלורין. זהו המטבע המוכר במזרח אלטון, או סולטאני ואף בכינויים אחרים, ראו: בן-צבי תשכ"ג, עמ' 458.

123 בערבית - הדס.

124 ייתכן שהכוונה למידת נפח הרווחת בעת הזאת - קופה (נכתב בכתב חסר), ראו: דוד תשפ"ד, עמ' 189, הערה 65.

125 חכם וסוחר מתושבי רשיד. ישב בקהיר וכנראה גם באלכסנדריה, ראו דברינו לעיל.

126 פורמולה של אזהרה בראשי תיבות למעיין באיגרת שאיננה מיועדת אליו: ופורץ גדר ישכנו נחש והמוליכו לביתו ברוך יהיה.

127 האיגרת נשתמרה בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק ENA 3616, fol. 7

ה. איגרת בענייני מסחר ששיגר הסוחר "אברהם ארפול" היושב בקהיר במחצית השנייה של המאה השש־עשרה לשותפו בעסקיו "כה"ר שמואל כהן דבח".¹²⁸ הכותב מזכיר בין השאר "ענין השלושי[ם] חביו[ת]" (שו' 14), ויש להניח שמדובר בחביות של שמן או יין, וכן עניין "הפשתן" (שו' 15). מן הפנייה אל הנמען עולה שהוא נמנה עם בני "קהל רשיד" ועולה בכירור שבאותה עת ככל הנראה עוד קודם לכן הייתה בעיר זו מסגרת קהילתית.

- 1 ב"ה¹²⁹
- 2 אחי היקר הנעלה כה"ר שמואל יצ"ו
- 3 להודיעך לכבו[דו] שכתבתי לכבו[דו] כתב ושם הודעתך שידעתי שהתרעמת עלי היות שלא כתבתך כדת האחים והאהובים לכן כתבתך וגם בפעם אני חוזר לכתוב ש"ה¹³⁰ היודע כתבתך וכנראה עותו דרכם ואם לא הגיע בידך אינו ממני אל <א> רוע המזל להודיעך אחי ורעי שאני בכריאות שבח לאל אמנם טרוד ועצוב מכמה צדדים ומכמה גוונים י"ה¹³¹ ירחם עלי ולא ישלם לי גמולי שאם עוונות תשמור יה יי' מי יעמוד כי עמך הסליחה¹³²
- 10 אחת שאלתי מכבו[דו] אותה אבקש שכתבך יבקר אותי¹³³ ותודיעני כל פעם מעניין המגפה של מצרים¹³⁴ כי בזה אמצא תן בעיניך וגם אם יבא לי כתב משום אדם ודע מעניין הדבר פה דבר מועט כאלו לא היה ובכלל הבקשה שיהיה קרובי כ"ר יוסף פרץ מופקד בידך ותאמר לכו[לם] מעניין השלושי[ם] חביו[ת] שמכר גיסו כ"ר דוד אשטרוק לא קנה הקונה כלל שהפשתן¹³⁵ לא נכשר בעיני גיסו וגם הקונים האחרים עדין בספק והסיבה שכה"ר¹³⁶

128 האיגרת נשמרה בספריית סלי הוק (Selly Oak) בברמינגהם, אוסף מינגנה 16 (6).

129 בעזר השם.

130 לא ברור מהם ראשי תיבות אלו. אולי שבח האל?

131 כר! נראה שהתכוון וה'. ייתכן שהחלק התחתון של האות ו' נמחק?

132 על פי תהלים קל, ג-ד.

133 כלומר: שאקבל כתבך (איגרתך).

134 מגפות במצרים בעת הזו לא היו נדירות ונזכרות במקורות עבריים בני הזמן.

135 את הפשתן גידלו במצרים ושיווקו לאירופה בעיקר הסוחרים הוויניציאניים. שרדו מסמכים אחדים מגניזת קהיר על הסחר בפשתן, ראו: דוד 1984, עמ' 18 (= דוד, 2016, עמ' 360); דוד 2011, עמ' 109.

136 כבוד הרב.

17 אליקים¹³⁷ פגם אותם שהם רטימו¹³⁸ ומתוקים כדבש אין אחר

18 אליו שלו'ם] נאום אברהם ארפול¹³⁹ בכ"ג לספירה¹⁴⁰

בשוליים התחתונים:

אל יד המעולה כה"ר שמואל כהן דבח אל קהל ברשיד

ו. איגרת ששיגר "אברהם נחום" היושב כמסתבר בעיר מנזילא (Manzala), פונה במחצית הראשונה של המאה הששעשרה ל"שמואל" היושב בקהיר¹⁴¹ ומודיעו שהעביר באמצעות שליח "כליפה" (שו' 10, 14 סכום כספי מסוים כדי לפרוע עבורו בקהיר תשלומים וחובות למיניהם, שאותם הוא מפרט (שו' 6-7, 9, 12-13). באמצעות אותו שליח העביר הכותב גם "לולואיש" (פנינים) שתמורת מכירתם ל"שמואל בהלול", ומתוך כך יפרע הכותב חלק מחובותיו (שו' 10-16). עוד הכותב מזכיר את "הגביר כה"ר שמואל רשידי" (שו' 5), שהיו ביניהם קשרים עסקיים.

1 בע"ה¹⁴²

2 אחי אשר כנפשי היקר כ"ר שמואל יצ"ו¹⁴³ שורותיו אלו להודיעכם

3 מצב בריאותנו תל"ת¹⁴⁴ כן נשמע ונתבשר תמיד מכם אמן

4 ומיום שהלך כבודך לא ראינו ממך כתב¹⁴⁵ ולא הודעתנו איך

5 שלומכם ובחיך <תפקדני> בשלום הגביר כה"ר שמואל רשידי¹⁴⁶ יצ"ו ואחלה

6 פניו יתן אותם הכ"ג פרחים לגיסי כ"ר אברהם מימון יצ"ו כי

137 קרוב לוודאי שיש לזהותו עם הסוחר ר' אליקים הנזכר באיגרת ששיגר ר' משה בנימן לר' יצחק לוריא אשכנזי. היא השתמרה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS 6J 4,32 ופרסם אותה לראשונה שוחטמן תשמ"ג א, עמ' 61-64; בניהו תשמ"ה, עמ' רלח, ראו דברינו לעיל. נראה שהוא זהה לר' אליקים אשכנזי בה"ר שלמה" שהיה חבר בית הדין ברשיד ביחד עם הדיינים משה בנימן הנ"ל ור' מנחם בן אליהו דלמדיו, כפי העולה משטר שנשתמר בספרייה הנזכרת TS 8J 6. 21, שהוצא ברשיד בשנת שי"ח (1558) שמתפרסם להלן.

138 מונח לא מוכר לי, שמא מתכוון: מקולקלים.

139 בעניינו של זה נשתמר בגניזת קהיר בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS 13J 4. 21 שטר חוב שהוצא בבית הדין של ר' "בצלאל" [אשכנזי] בשנת שמ"ח (1588), על דבר חוב שחב "אברהם אריפול" לאחד מגדולי חכמי קהיר "כמהר"ר יעקב קשטרו" הנזכר לעיל, ופרסם אותו שוחטמן תשמ"ג ב, עמ' 404-405.

140 הכוונה לספירת העומר, היינו: ח' אייר.

141 נשתמרה בבית המדרש לרבנים בניו יורק ENA 2727. 46

142 בעזרת השם.

143 ישמרהו צורו וגואלו.

144 תהלה לאל יתברך.

145 איגרת.

146 כינויו מציין את היותו מתגורר בעבר או בהווה בעיר רשיד.

- 7 הם לתשלום הכמל¹⁴⁷ לכן אמצא חן בעיניו אל יעכבם ונראה
- 8 לי שאין צריך לכתוב לו על זה כי כבודך יותר טוב מאלף כתבי[ם]¹⁴⁸
- 9 וידבר לו באופן שיתנם לתשלום הכמל שאני שולח עם כליפה
- 10 ואמצא חן בעיניו הנה אני שולח לך עם כליפה ד' פייסאס¹⁴⁹
- 11 ולואיש¹⁵⁰ ותמכרם ותפרע לכ"ר שמואל בהלול יצ"ו קרובך¹⁵¹ ע"ו
- 12 מאידי ותפקדני בשלום כ"ר אברהם בהלול ותתן לו מטימאן¹⁵²
- 13 האישיקרואניאה¹⁵³ ל"ט מאידי סך הכל קט"ו¹⁵⁴ הפייסאס הם
- 14 בסך של קל"ד¹⁵⁵ יתן כבודך השארית לכליפה לפרוע שארית מגידי¹⁵⁶
- 15 שאני חייב לדילל¹⁵⁷ אחר ואם ירצה כבודך להראות הפייסאס
- 16 לקרובך¹⁵⁸ כי הם טובים ואם ירצה לקחת אותם יקח כבודך שאריתם
- 17 לפרוע לנזכרים ויש להאריך בשלומכם שיפרה ויסגה אנ"ס¹⁵⁹ כל בני
- 18 הבית מתפקדים בשלומכם ואברהם נושק ידיך והוא בגדר הבריאות ב"ה¹⁶⁰
- נאם אחיך¹⁶¹ אברהם נחום

147 בערבית - גמל. שמא מתכוון לשכירת הגמל.

148 איגרות.

149 בספרדית - חתיכות. נזכר גם להלן, שו' 13, 15. מונח זה מופיע גם במסמך אחר מגניזת קהיר בספריית אוניברסיטת קיימברידג' TS AS 153. 214.

150 בערבית - פנינים.

151 מכאן מתברר ששמואל בהלול שישב באותה עת בקהיר היה קרובו של הנמען. מאיגרת שנשלחה אליו בשבתו ב"מצרים" על ידי אביו משה בהלול שישב בעיר "מנזילא", נשתמרה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS AS 153214, עולה כי הוא לקח הלוואה מ"אברהם נחום", שם, שו' 32, 34. מכאן נלמד אולי שכותב איגרתנו ישב אף הוא במנזילא. עיר זו נמצאת ליד אגם מנזלה, בצפון מזרח הדלתא. במקום זה הייתה קהילה יהודית במאה השש־עשרה, ראו: דוד תשמ"ח, עמ' 21.

152 ייתכן שהכוונה: תמורת.

153 לא ברורה המשמעות.

154 הכוונה למטבע מאידי.

155 הכוונה למטבע מאידי.

156 כך! נראה שמתכוון למאידי, המטבע הרווח במצרים באותם ימים, כפי שראינו לעיל.

157 בערבית - ברוקר, סוכן מסחרי.

158 שמא הכוונה לשמואל בהלול הנזכר לעיל, שו' 11. אולי מתכוון דווקא ל"אברהם בהלול" הנזכר לעיל, שו' 12.

159 אמן נצח סלה.

160 בעזר השם.

161 שמא אין הכוונה לאח ממש, אלא לידיד קרוב. שמא עליו נאמר הביטוי: "אחי אשר כנפשי".

ז. אגרת שנקטמה בסופה שלחה פלוני ל"שלמה סכנדרי" היושב ב"אסכנדריא". ששה גם ב"רשיד" (שו' 6).¹⁶² הכותב תמה שהנמען איננו כותב, ואף איננו מדווח על יציאתו מהערים הנזכרות (שו' 7-8). נכתבה במחצית השנייה של המאה הששעשרה.

- 1 ב"ה
- 2 הבן יקיר לי בן באהבה ואח במעלה לו נאווה תהלה יהיה לשם טוב
- 3 לתפארת ותהלה אמן נצח סלה אחרי דרישת שלומו וטובתו כל הימים
- 4 אודיעו איך אנחנו כלנו בגדר הבריאות של¹⁶³ כן נתבשר ממך השר
- 5 אמן מה מאוד תמהתי ממך שלא הטרחתה עצמך לכתוב לנו שורות¹⁶⁴
- 6 מטוב מצבך בהגיעך לשלום מרשיד וכ"ש¹⁶⁵ מנאמן¹⁶⁶ ועם היות
- 7 שאני איני תמיה כל כך שאני יודע חין ערכינו אצל כב[ודך]
- 8 התימה הגדול לגברת יקרה ומהוללה אמן מב"ת¹⁶⁷ וכ"ש אחינו
- 9 יקר מנפשינו [.....]

[.....]

[מעבר לדף]

- 1 יגיע ליד איש היחס והמעלה ועטרת וגדולה לו נאווה תהלה כמה"ר שלמה סכנדרי¹⁶⁸
- יצ"ו הלב"י ופנ"ג¹⁶⁹
- 2 לזר יהי דן נח"ש¹⁷⁰ לאסכנדריא

162 השתמרה בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 31.26 ENA NS.

163 שבח לאל יתברך.

164 האות האחרונה היא ת', אף שאיננה ניכרת.

165 וכל שכן.

166 עיר מקראית, נזכרת בירמיהו מו, כה; ביחזקאל ל, יד ובנחום ג, ח. ידועה גם בשמה תבס. במקורות אחרים שבתקופה שבה אנו דנים זהו כינויה של אלכסנדריה.

167 מנשים באהל תבורך.

168 ייתכן שיש לזהותו עם שלמה סכנדרי ממצרים (קהיר) הנזכר במסמכי גניזה אחדים מסוף המאה הט"ז: בין השאר בנוסח אישור החלטות "קהל המסתערב" במצרים בשנת שנה, בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק. Mic. 9160, fol. 1. מסמך זה פרסם הקר תשע"א, עמ' 89-100, ושם, עמ' 93, הערה 21 הוא מביא פרטים נוספים עליו. עוד נזכר הלה בדף מפנקסו של סוחר בערבית, שנת ש"ב-שנ"ד; בספרייה הנזכרת 8. Mic. 9160, fol. 1. וכן חותם על שטר חוב משנת ש"ב, באוסף מוצרי (סד' ב' 20 A) VII, 20. מובן שאין לזהותו עם "שלמה אסכנדרי" נמען איגרתו של נסים מקטייא משנת רפ"ח, שפרסמו אותה לראשונה עם תרגום אנגלי גוטהייל ווורל 1927, עמ' 228-233, וכן בשנית דוד תשע"ה (= דוד תשע"ו, עמ' 25-30).

169 המוליכו למקומו ברוך יהיה ופורץ גדר ישכנו נחש. פורמולה בראשי תיבות לאזהרה למי שקורא איגרת זו, זולת הנמען.

170 נידוי, חרם ושמטא.

ח. טיוטת מעשה בית דין שהועתקה בפנקס בית הדין בקהיר. נכתבה במאה השש־עשרה או אולי מעט לאחר מכן,¹⁷¹ בדבר קבלת שני מוצרים "יאינס די ברוקא" ו"מנטא" ששלח "יצחק איילון" (שו' 1, 8–9). מ"שאלוניקי" ל"רשיד" (שו' 2–3, 11–18) המתדיינים בבית הדין בקהיר הם "שלמה נגרין" ו"בכור רפאל חיים" על דבר הבעלות על המוצרים הנזכרים (שו' 10–11), שכן זה האחרון טען שהייתה לו שותפות בעסקי מסחר עם יצחק איילון (שו' 13–15). במקומות אחרים במסמך זה תיבות או אותיות דהו לחלוטין ולכן לא הייתה יכולת להשלים את כולן.

- 1 בהיות שהכה"ר¹⁷² יצחק איילון כשהיה בפה מצרים¹⁷³ ציוה לו
- 2 הר' [ב] שלמה נגרין יצ"ו לקחת לו מעיר שאלוניקי של [שה יי] אנים¹⁷⁴
- 3 די ברוקא¹⁷⁵ ומנטא¹⁷⁶ אחת גדולה אמצעיית לצורך הלש[.]. שלו
- 4 ונתן לו הר"ש¹⁷⁷ הנז' [כר] לה"ר יצחק הנז' [כר] בתורת מוקדם¹⁷⁸ סך חמשה
- 5 זהובים גינזרליס¹⁷⁹ וא"ל¹⁸⁰ שכל מה שיהיו שוים עליו לשלם מהישני[ם]
- 6 כדחזי ובכלל מה שצוה לו הר"ש הנז' [כר] לה"ר יצחק הנז' [כר] שישלחם לו
- 7 כרוכים בבאלה¹⁸¹ אחת בפני עצמה וישלחם לו בעיר רשיד ע"ש¹⁸²
- 8 הר' משה ן' וינשטי יצ"ו תושב עיר רשיד הנז' [כר] ונסע הר' [ב] יצחק הנז' [כר]
- 9 [ל] עיר שאלוניקי וקנה לו השלשה יאינס הנז' [כרים] והמנטא הנז' [כר] כאשר
- 10 צוה לו והיפך השולח הר"י¹⁸³ ושלחם לו בתוך באלה אחת של הר' [ב]
- 11 בכור רפאל חיים ובהגיעם ל[פ] מצרים¹⁸⁴ שלח הר' שלמה הנז' [כר] לקחת

171 נשתמר בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 9. ENA NS 35. בצידו האחר של הדף טיוטת מעשה בית דין שאיננו קשור לזה.

172 שהאדון כבוד הרב.

173 קהיר.

174 סוג של אריג, שלפי שעה אי אפשר לזהותו. תודה לפרופ' בנימין ארבל מאוניברסיטת תל אביב שהבהיר לי מונח זה, ושני המונחים שבשורה להלן.

175 באיטלקית - אריג מקושט.

176 בספרדית - שמיכה או צעיף.

177 ר' שלמה נגרין הנזכר לעיל, וכן להלן.

178 מקדמה.

179 סוג של מטבע, איננו מזוהה לפי שעה. אולי מקורו בחצי האי האיברי?

180 ואמר לו.

181 בערבית - חבילה.

182 על שם.

183 ר' יצחק איילון הנזכר לעיל, וכן להלן.

184 קהיר.

- 12 אותם מה"ר בכור הנז' [כר] כ"ב הזורדין¹⁸⁵ של הכתב ששלח ה[ר"] י הנז' [כר]
- 13 להר"ש הנז' [כר] והשיב [לו]¹⁸⁶ ה[ר'] [ב] בכור הנז' [כר] שהם שלו ואין לר"ש הנז' [כר]
- 14 שום אחיזה בה[ם] כלל [י] ען כי יש לו עם הר"י הנז' [כר] עסק משא ומתן
- 15 ושותפות ואלו הם מחשבון השותפות שלו והר"ש הנז' [כר] השיב לו שאלו
- 16 הם שלו יען כי נתן [לו חמ] ש[ה] זהובים גינזרליס בתורת מוקדם
- 17 [עו] ד השלש[ה] י[א]ניס והראו אלו הנז' [כריס] ופרצו ביניהם דברי
- 18 ריבות ונתעצ[ם] ה[רי] [ב] ביניהם ונ[ו] עדו לפני מורנ[ו] הרב מהרש"א¹⁸⁷
- 19 הנז' [כר] והי[נו] באים ש[ניהם] הר"ש והר' [ב] בכור הנז' [כר] ואחרי שמוע
- 20 הרב הנז' [כר] כל העדו[ני]ת [א] שר [..] זה אומ[ר] הרב הנז' על הר"ש הנז' [כר]
- 21 בחומרא יתירתא שהאמת <כדבריו> כן הוא וגם הר' [ב] בכור הנז' [כר] יקבל עליו
- 22 בכח חרם שיש עמו שותפות בסך התק"י מאי[די] בשמ[ו] וזו הוציא
- 23 הר"ש הנז' [כר] פנקסו שכתוב בו כר[ו]. ה[ר'] [ב] יצחק הנז' [כר] שקבל ממנו סך
- 24 ה' זהובים גינזרליס מתחת חשבון כל החפצים הנז' [כריס] וקבל עליו ג"כ¹⁸⁸
- 25 בשבועה חמורה ע"ד¹⁸⁹ הרב הנז' [כר] שהאמת כן הוא ובכך הרב הנז' [כר]
- 26 אחרי שמעו כל טענותם ושפיי[לו] האיום והגזום שהטיל עליהם
- 27 כהוגן וכשורה גזר אומר כפי מה שהורו אותו מהשמים שהיאניס
- 28 ההמה יפקידו אותם ביד שלי¹⁹⁰ עד עת בא דבר הר"י הנז' ההוא
- 29 אמר הר' [ב] בכור הנז' [כר] שהיאניס הנז' [כריס] לא יצאו מתחת ידו כלל ועיקר
- 30 אבל קבל עליו בשבועה והודה בשי"ת¹⁹¹ שאין לו רשות למכרם כלל
- 31 אלא יהיו מופקדים אצלו ברשותו וקבל עליו הר' בכור הנז' [כר] בשבועה
- 32 חמורה בשי"ת בנקיטת חפץ בידו לגמור ולקיים כל הנז' ¹⁹² ובכך היו

185 נראה שכך יש לפענח, ולא ברורה המשמעות בהקשר זה.

186 נותר שריד של האות ל'.

187 אי אפשר לזהות חכם זה, בהעדר מידע אימתי הוצא מסמך זה. לא ברור מדוע מצייין בהמשך: "הנז'".

188 גם כן.

189 על דעת.

190 כינוי לאדם הנאמן על שני הצדדים.

191 בהשם יתברך.

192 הנזכר לעיל.

- 33 הייאניס הנז'כרים] תחת ידו ומאי דביני¹⁹³ נפטר הר' בכור הנז'כר] לב"ע¹⁹⁴ וחל"ש¹⁹⁵
- 34 ועדין הייאניס הנז'כר] מופקדים ברשותו וקודם שנפטר הר'כ] בכור
- 35 הנז'כר] מינה הר'כ] בכור הנז'כר] למורשים גמורים בעדו לאנשים ידועים
- 36 לו ובכך מסרו והפקידו המורשים הנז'כרים] הייאניס הנז'כרים] ביד הר"א¹⁹⁶
- 37 שיראנו¹⁹⁷ ככה"ר אברהם ולעת כזאת באו ב' עדים גוים סראנין
- 38 בעלי אגרופין¹⁹⁸ כדי שיקחו אותם <כזולת המה>¹⁹⁹ והר' אברהם הנז'כר] ואחע"מ²⁰⁰ הלכנו
- 39 להמורשים הנז'כרים] וסיפרנו להם את כל הקורות אתנו מהגוים
- 40 [הנז'כרים] וגזרו אומר שיתנו אותם להם כדי להציל נפשם מסכנה
- 41 ובכך הגביר המרומם כמהר"י יוסף עמד כנגד הגוים ההם
- 42 והציל מהם סך' זהובים גינזרליס ונתנו אותם להר"א הנז'כר] והנם
- 43 היום מופקדים בידי <הר"א הנז'כר]> המנטא גדולה הנז'כרת] וכל זה נעשה ונגמ[ר]
- 44 על ידינו ולראות האמת כ"ו²⁰¹ בשליש²⁰²

- ט. שטר מודעה על מסירת גט לאישה שהוצא בבית הדין ברשיד שנת שי"א.²⁰³ הבעל "שמש בר עבד אלכרים ידיע מצלי" (שו' 1–2) מוסר באמצעות שליח "יצחק נ' שעדקי" (שו' 3) גט לאשתו "סת אל בית ברת יעקב" (שו' 2) הנמצאת ב"אלקאהרה" (קהיר). העדים החותמים: "סעדיה ב"ר יהודה קוצנטיני" ו"יוסף בן שלמה חימזו" (שו' 13–14).
- 1 בפנינו אנו עדים חתומי מטה כתב שמש בר עבד אלכרים
- 2 ידיע מצלי גט כשר לאשתו סת אל בית ברת יעקב ועשה
- 3 עליו [שליח להביאו מרשיד]²⁰⁴ [ב]יד יצחק נ' שעדקי ואז אמר
- 4 לו בעת שנתנו בידו הולך גט זה לאשתי סת אל בית ברת יעקב

193 בינתיים.

194 לבית עולמו.

195 וחיי לישראל שבק.

196 לא ברור שמו הפרטי.

197 שם משפחה.

198 אלימים.

199 כך! כאן לא ברורה המשמעות.

200 כך! ולא ברורה המשמעות.

201 כתוב וחתום.

202 עד כאן בטיוטה זו. אולי חלק מפרט השנה.

203 נשתמר בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק 31. ENA NS 49.

204 קרע במקום קיפול הנייר. נראה שכך יש להשלים.

- 5 הדרה בעיר אלקאהרה ותנהו לה בכל מקום שתמצא בה ומעת
6 שיגיע גט זה לידה תהיה מגורשת ממני ומותרת לכל אדם
7 ובפנינו בטל שמש הנז' [כר] כל המודעות שמסר על גט זה ופסל
8 עדיהם מעכשו וקבל עליו בשבועה חמורה בש"י²⁰⁵ ובחרם חמור
9 וגמור שלא לבטל הגט ולא השליח הנז' [כר] וכל זה היה ביום חמישי
10 שלשה עשר יום לחדש מרחשון שנת חמשת אלפים וששל
11 מאות ואחד עשר ליצירה²⁰⁶ פה רשיד ואנו בעצמנו חתמנו
12 בגט הנז' לשם גרושין גמורים לשמו ולשמה והכל שריר וקיים
13 סעדיה ב"ר יהודה יוסף בן שלמה חימזו
14 קוצנטיני

י. שטר עסקא שנקטם ראשו. הוצא בבית הדין ב"רשיד" בשנת "השי"ח" (שו' 15),²⁰⁷ והיו מעורבים בו שלושה אישים: "ר' שלמה ור' רחמים ור' ראובן" (שו' 2-3, 13). העדים: "סעדיה בולכיר" ו"אברהם בכה"ר שלמה לוי חקאן". לאחר חתימת העדים מובא נוסח קיום השטר, שחותמים עליו חברי בית הדין של העיר: "משה בנימן ז"ל בן לא"א הקדש הענו כה"ר יעקב", "אליקים אשכנזי בה"ר שלמה ז"ל" ו"מנחם דלמדיגו בכמורה"ר אליהו ז"ל" (שו' 5-8).

[.....]

1 [.....כה"ר ראובן להמתין.....]

- 2 הששים זהב הנשארים בתנאי ובאופן הנז' [כר] בשטר שבין ר' רחמים ור' שלמה
3 גם ר' רחמים נתחייב לר' ראובן בקנין ושבועה גמור' [ה] לקים לו כל הכתוב בשטר
4 שבינו ובין ר' שלמה מצד השמונים זהב במקום ר' שלמה בעצמו כי כן הקנה
5 וזכה ר' שלמה לר' ראובן כל זכות שהיה לו באותו השטר ושבועד²⁰⁸ לו ר' רחמים
6 לר' ראובן כל נכסיו מקרקעי ואגבן מטלטלי שקנה ושיקנה והאמין אותו ולכל באי
7 כחו עליו ועל יורשיו אחריו ואפי' [לו] קטנים לגבות חוב זה בלי שבועה וחומר' [א] כלל
8 כל זמן היות שטר זה בידם בלי קרע ב"ד וחומר ואחריות שטר זה קבלו עליהם
9 כל הנזכרים לעי' [ל] כחומר כל שטרות שרירין וקימין דנהיגין בישראל כתקון חז"ל
10 דלא כאסמכתא' [א] ודלא כטופסי דשטרי בבטול כל מודעות ובפסולי עדיהם וכלל

205 בשם יתברך.

206 שנת 1550.

207 נשתמר בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS 8J 6. 21.

208 כן! התכוון לכתוב ושעבד.

- 11 דבר שהוא הקים אותו דבר יגרום פסול לשטר זה מעתה אותו דבר יהיה
- 12 בטל ושטר זה קים וקבלו עליהם לדון כדברי הרשב"א²⁰⁹ ז"ל וקנינא מיד כל
- 13 הנזכרים לעיל ר' שלמה ור' רחמים ור' ראובן קנין שלם מעכשיו במנא דכשר
- 14 למקניא ביה על כל הכתוב לעי[ל] גם נשבעו כלם לקיים כל הכתוב לעיל
- 15 והיה זה בשבעה עשר לחדש טבת שנת השי"ח²¹⁰ ליצירה פה ראשיד
- 16 סעדיה בולכיייר אברהם בכה"ר שלמה לוי חקאן

[תוספת בהמשך]

- 1 במותב תלתא כחדא הוינא אנן כי דינא דחתימין לתתא כד נפק שטר[א] דנא קדמא
ואתו סהדיא אילין
- 2 וחתימין לעי[ל] דאינון סעדיה בולכיייר ואברהם הלוי בן שלמה ואסהידו קדמנא
אחתימות ידיהו דהיא גופא
- 3 ועדיו סהידו קדמנא דהיא גופא אשרנוהי וקיימנוהי כדחזי ואתקים
- 4 זעירא דחבריא תולעת ולא איש חדל אישים²¹¹
- 5 משה בנימן²¹² אליקים אשכנזי בה"ר שלמה ז"ל²¹³
- 6 בן לא"א²¹⁴ הקדש מנחם דלמדיגו בכמוהר"ר א[ל]יהו ז"ל²¹⁵
- 7 הענו כה"ר²¹⁶
- 8 יעקב
- 9 תנצב"ה²¹⁷

209 הוא החכם הברצלוני הנודע ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת (הרשב"א). חי במאה השלוש־עשרה ותחילת המאה הארבע־עשרה.

210 סוף שנת 1557.

211 ביטוי לענווה.

212 דיין זה נודע גם כסוחר, ראו דברינו לעיל הערה 34.

213 על היותו דיין ברשיד מצינו במקור אחר, ראו דברינו לעיל הערה 34.

214 לאדוני אבי.

215 נראה שדיין זה מוצאו מקנדיאה, שכן רבים מבני משפחה זו ישבו באי זה בתקופה קדומה, ראו: הרטום וקאסוטו תש"ג, לפי מפתח. לא מן הנמנע שאביו היה ר' אליהו בן משה אבא דלמדיגו, יליד כרתים (1458 בקירוב-1493), ושם נודע כתלמיד חכם וכפילוסוף בעל שיעור קומה, שפעל ויצר בכרתים ובויניציאה. ספרו המפורסם הוא ספר בחינת הדת, שפרסם לראשונה בבסיליא שפ"ט (1629). מהדורה ביקורתית של חיבור זה עם ביאור הוציא לאור יעקב יהושע רוס, אליה דלמדיגו תשמ"ד. תולדותיו, דמותו ויצירתו מתוארים שם במבוא הארוך. עוד ראו: אנגל 2017.

216 כבוד הרב רבי.

217 תהא נשמתו צרורה בצרור החיים.

יא. מעשה בית דין שנקטם בראשו ובצדו השמאלי, שהוצא בבית הדין ב"רשיד" "ביום רביעי ראש חודש אדר שני שנת חמשת אלפים ושלש מאות ועשרים ושלשה ליצירה" – שכ"ג (שו' 18 – 19) בדין היתר עגונה.²¹⁸ הדיינים החותמים הם "פינחס ברכ"ה משה ׳ן גנאח הכהן זלה"ה", "יום טוב ׳ן חיים בהלול" ו"משה ׳ן אל נקוה" (שו' 20 – 21). נזכרים בתעודה זו כפרים אחדים, כנראה בסביבת רשיד, אך אין יכולת לזהותם.

- 1 בתורת עדות אחר [.....]
- 2 ראשון בהיותנו [.....]
- 3 שם הכפר אל גידיא[ה] [.....]
- 4 היהודי העטר²¹⁹ שהיה [.....]
- 5 וכל היהודים קרובים זה לזה [.....]
- 6 מכיר אותו וחרה לי על מיתתו ש[.....]
- 7 ראית אותו ורוג ואמר לנו אני לא ראיתו אבל [..] ביה ששר[.....]
- 8 הגיד לי וחלינו פניו שילך ויבקש חבירו לדעת אמיתות הענין והלך לבקש אותו וחזר ואמר
- 9 שלא מצאו עוד העידו בפנינו העדים הנז[כרים] ואמרו איך היום יום רביעי ראש חודש אדר שני
- 10 הלכנו גם כן לכפר אל גידיא²²⁰ הנז"ל²²¹ למלאכתנו כנז"ל²²² ובחזרתנו מהכפר לבוא לרשיד נתחבר עמנו
- 11 ישמעאל אחד וכשהגענו למקום אחד שאתמול אירע לנו מקרה בו והוא שפגע עמנו בדוי אחד
- 12 רוכב על סוס ובידו רומח והכה ברומח לכ"ר ישועה וה' הצילו והיום כשהגענו למקום ההוא אמר
- 13 כ"ר שבת²²³ הנז[כר] לכ"ר ישועה הנז[כר] כמדומה לי שאותו הבדוי שהכה אותך אמש ברומח הוא הרג

218 נשתמר בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS 13J 4.18.

219 בערבית - מוכר בשמים או מייצרם.

220 באיגרת ידידות מאת "יואל אל גידיא" מהמאה השש־עשרה, נזכרת בה "רשד" - רשיד. מצויה בשני חלקים בספריית האוניברסיטה בקיימברידג' TS AS 146.30 – TS AS 151. 211. יש מקום להניח שיואל הנזכר הגיע ממקום זה, ראו: דוד תשמ"ח, עמ' 15.

221 הנזכר לעיל.

222 כנזכר לעיל.

223 כך! שמא הכוונה לשבתי, ונשמטה האות י'.

- 14 את אותו היהודי שנהרג והישמעל²²⁴ הבא עמנו כשומעו את דברינו אמר לנו אל תחטאו
בבדוי
- 15 שאתם אומרים כי הוא לא הרג את היהודי כי אם ערב אל עטף²²⁵ הרגו אותו ואמרנו לו
מי הוא
- 16 זה היהודי שהרגו אותו באל עטף והשיב לנו אין אתם מדברים על היהודי שמעון שנהרג
- 17 אותו שהיה הולך ובא אצלנו באתקו²²⁶ למכור העטרייאת²²⁷ ואני בעצמי ראיתי אותו
ואת אתונו
- 18 הרוגים באל עטף כל זה העידו בפנינו העדים הנז' [כרים] בתורת עדות ביום רביעי ראש
חדש
- 19 אדר שני שנת חמשת אלפים ושלוש מאות ועשרים ושלושה ליצירה²²⁸ פה רשיד ואתקיים
- 20 פינחס ברכ"ה²²⁹ משה נ' גנאח הכהן זלה"ה יום טוב נ' חיים בהלול משה נ' אל נקוה

לסיכום: העיר רשיד כבר מימי הביניים שימשה מרכז מסחרי חשוב ביותר באזור הדלתא, תחנת מעבר לסחורות שהועברו מאלכסנדריה לקהיר ומקהיר לאלכסנדריה על גבי הנילוס, ולערים אחרות על גדותיו. בפעילות המסחרית בעיר זו בימי הביניים היו משולבים גם יהודים, וייתכן שהייתה בה גם קהילה יהודית. כמדומה שבמחצית השנייה של המאה החמש־עשרה לא הייתה קיימת קהילה יהודית בעיר זו, ואולי אף קודם לכן. עם בואם של גולים מחצי האי האיברי בתחילת המאה השש־עשרה לא מועטים מביניהם השתלבו בפעילות מסחרית בערי המסחר הרבות שבמצרים, כפי שעולה ממסמכים רבים בגניזה הקהירית. מעדותו של גדול החכמים במצרים ר' דוד אבן אבי זמרא (רדב"ז) עולה כי בראשית שנות הארבעים של המאה התחדש היישוב היהודי ברשיד. שילובם של יהודים בפעילות מסחרית בעיר זו עולה מעשרות מסמכי גניזת קהיר (איגרות, שטרות ומעשי בית דין) ומעט מתשובות בהלכה, בעיקר מן המחצית השנייה של המאה השש־עשרה. בתוך כך נחשפות מקצת הנפשות הפועלות בעיקר מהספרדים ומבני עדת המוסתערבים, הן בקרב הסוחרים הן בקרב הדיינים בקהילה.

224 כר'!

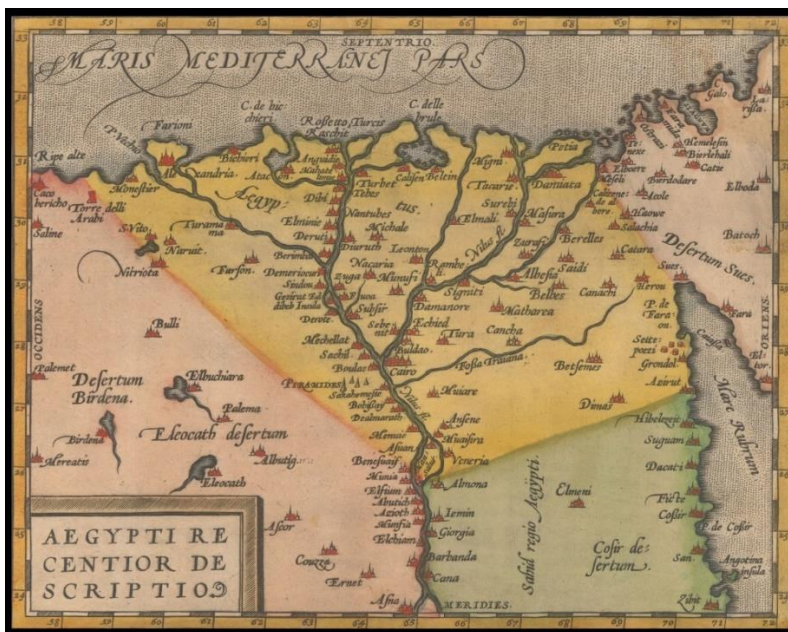
225 שם מקום. כמדומה שיש להוסיף את ב' השימוש לפני השם, ראו בהמשך שו" 16, 18.

226 שם מקום?

227 בשמים.

228 שנת שכ"ג (1563).

229 בר כבוד הרב.



איור 3: מפה של הדלתא במצרים בסוף המאה הששעשרה²³⁰

נספח: פעילות מסחרית של יהודים ברשיד על פי תשובות שפורסמו זה לא מכבר ולא נעשה בהן שימוש

א. ראובן קבל מעות משמעון לשאת ולתת בהם בשכר כמנהג הפטורייא. וירד מצרימה על פי הדבר, ונשא ונתן כיד ה' הטובה עליו. ובחזרתו בסחורתו לשוב אל ביתו בהגיעו לרשייד עמד שם בספינה הוא ואנשים עברים סוחרים ההלכו אתו, להיותם ממתנינים לנקירש²³¹ לטעון בהם סחורתם, ובזה תקל מעליהם הפריקה והטעינה. ויבוא ויגד לראובן ויאמר, הסחורה אשר לך באסכנדרריאה במאתים וחמישים פרחים, (ו)היא מעוכבת ביד המוכר על חמישים פרחים לזמן, ועבר זמן הפרעון, דע לך שרוצים למוכרה, ולכן מהרה חושה אל תעמוד פן יקראנה אסון ותצטער להציל המאתים וחמישים שנתת. וישמע ראובן ויהמו מעיו, וילך למסעיו דרך אסכנדריא, והניח הארגו של הסחורה בחברת היהודים הסוחרים אשר בספינה כאשר היו באמנה אתו. כלילה ההוא באו שודדים וחתכו מכסה הארגו ולקחו הארגו והלכו להם... (שאלות ותשובות רבינו חיים כפוסי, מהדורת מיכאל ליטמן, ירושלים תשע"א, סי' סד)

230 מפה של הדלתא במצרים, יצירת הכרטוגרף אורטליוס אברהם (Ortelius Abraham). מתוך אטלס אורטליוס, אנטוורפן, משנת 1588 בערך. מקורה: אוסף המפות ע"ש ערן לאור, הספרייה הלאומית בירושלים. הסיגנטורה: Tur 132.1 ca. 1588. תודה והוקרה לספרנית גב' איילת רובין על עזרתה.

231 רב חובל.

ב. ראובן שמעון ולוי שנשתתפו. והלכו ראובן ושמעון למצרים לסחורה, ולוי נשאר בצידן. ובמצרים נתפרד ראובן משמעון, שראובן הלך לרשיד ושמעון הלך לדמייאטה. ולוי נשאר בצידן היה לו בידראווה²³² אחת של צמוקים לו לבדו, ושלה אותה לדמייאט ליד שמעון. ושמעון היה יושב בדמייאט קונה סחורה במעות השותפות, והיה שולח הסחורה בספינות. ושלה בספינה אחת שלשה ארדיביש²³³ של אורז. ואחר כן היה בא שמעון מדמייאט לצידון ובעוונות נשבה. מה עשה לוי כשמע שנסבה שמעון? בא בעלילה עם ראובן ואמר לו, השלשה ארדיביש של אורז ששלח שמעון באותה הספינה הם דמי הצמוקים שלי. טען ראובן ואמר אם היו שלך למה לא כתב שמעון שהם שלך... (שאלות ותשובות מהרי"ט צהלון החדשות לרבינו יום טוב צהלון, בעריכת יוסף בוקסבוים, מסעוד בן שמעון ומשה רובינשטיין, ירושלים תשמ"א, סי' קט)

ביבליוגרפיה

- Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy* (London: Variorum Reprints, 1978). אינלג'יק 1978
- , "Jews in the Ottoman Economy and Finances, 1450–1500", in C. Edmund. Bosworth et al. (eds.), *The Islamic World from Classical to Modern Time: Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton: Princeton University Press, 1989). אינלג'יק 1989
- מיכאל איש־שלום, מסעי נוצרים לארץ־ישראל (תל אביב: עם עובד, תשכ"ו). איש־שלום תשכ"ו
- אליה דלמדיגו, ספר בחינת הדת לר' אליה דלמדיגו. מהדורת יעקב יהושע רוס תשמ"ד. אליה דלמדיגו
- Michael Engel, *Elijah Del Medigo and Paduan Aristotelianism: Investigating the human intellect* (London: Oxford and New York etc., 2017). אנגל 2017
- Benjamin Arbel, "The Port towns of the Levant in Sixteenth Century Travel Literature", in Alexander Cowan (ed.) *Mediterranean Urban Culture 1400-1700* (Exeter, UK: University of Exeter, 2000), pp. 151–164, 254–261. ארבל 2000
- בנימין ארבל, "תעלומת אברהם קאשטרו ופתרונה", בתוך מינה רוזן (עורכת), מי הסהר, פרקים בתולדות היהודים באימפריה העות'מאנית (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ו), עמ' 333–352. ארבל תשנ"ו
- Eliyahu Ashtor, *The Jews and the Mediterranean Economy 10th-15th Centuries* (London: Variorum Reprints, 1983). אשתור 1983 א
- , *Levant Trade in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1983). אשתור 1983 ב

232 אמתחת.

233 ארדב - מידת יבש שרווחה במזרח, ראו דברינו בעמוד הקודם.

- בניהו תשמ"ב מאיר בניהו, "דרושיו של רבי יוסף בן מאיר גארסון", מיכאל ז' (תשמ"ב), עמ' מב-רה.
- בניהו תשמ"ה ---, "תעודות מן הגניזה על עסקי מסחר של אר"י ועל בני משפחתו במצרים", ספר זכרון להרב יצחק נסים. בעריכת מאיר בניהו, סדר רביעי (ירושלים: יד הרב נסים, תשמ"ה), עמ' רכה-רנג.
- בן-צבי תשכ"ג יצחק בן-צבי, ארץ-ישראל ויישובה בימי השלטון העותמאני (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ג).
- ברודל 1982 Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. 2 (London: William Collins Sons, 1982).
- בשן תשמ"ח אליעזר בשן, "חיי הכלכלה במאות ה-16 וה-18", בתוך יעקב מ' לנדאו (עורך), תולדות יהודי מצרים בתקופה העותמאנית (1517-1914) (ירושלים: משגב ירושלים, תשמ"ח), עמ' 63-112.
- גוטהייל וורלד 1927 Richard Gottheil and William H. Worrell, *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection* (New York and London: The Macmillan Company, 1927).
- גויטיין 1993 Shlomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. 6, Paula Sanders (ed.) (Berkeley, Los Angeles and London: University of California, 1993).
- גולב 1974 Norman Golb, "The Topography of the Jews of the Medieval Egypt", *Journal of Near Eastern Studies* 33 (1974), p. 116-149.
- גרבר תשל"ח חיים גרבר, "יזמה ומסחר בין-לאומי בפעילות הכלכלית של יהודי האימפריה העותמאנית במאות טז-יז", ציון מג (תשל"ח), עמ' 38-67.
- דוד אבן אבי זמרא (רדב"ז) תשכ"ז שאלות ותשובות הרדב"ז, א-ז (ניו יורק: אוצר הספר, תשכ"ז).
- דוד אבן אבי זמרא (רדב"ז) תשל"ה שו"ת הרדב"ז, חלק ח. בעריכת יצחק צב"י סופר (בני ברק: עט סופר, תשל"ה).
- דוד תשמ"ה אברהם דוד, "לתולדותיו של אברהם קאשטרו לאור מסמכים מן הגניזה", מיכאל ט (תשמ"ה), עמ' קמז-קסב.
- דוד תשמ"ח ---, "יישובי היהודים במאות ה-16 וה-17", בתוך יעקב מ' לנדאו (עורך), תולדות יהודי מצרים בתקופה העותמאנית (1517-1914) (ירושלים: משגב ירושלים, תשמ"ח), עמ' 13-26.
- דוד תשמ"ט ---, "השתלבות יהודי ארץ ישראל בסחר היסתיכוני בראשית התקופה העותמאנית", בתוך אריאל טואף ושמעון שורצפוקס (עורכים), היהודים והים התיכון; כספים, בנקאות ומסחר בינלאומי במאות ט"ז-י"ח (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט), עמ' טו-כח.
- דוד תשנ"א ---, "תעודות חדשות מן הגניזה לתולדות הקשרים בין יהודי ארץ-ישראל ויהודי מצרים במאות הט"ז-י"ז", קתדרה 59 (תשנ"א), עמ' 19-55.
- דוד תשנ"ב א ---, "היהודים אשר במצרים שולחניים ובעלי סחורה ומשא ומתן", פעמים 51 (תשנ"ב), עמ' 107-123.
- דוד תשנ"ב ב ---, "הלכה ופרקמטיה בתולדות האר"י", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 287-297.

- דוד תשנ"ג ---, עלייה והתיישבות בארץ־ישראל במאה ה"ט"ז (ירושלים: ראובן מס, תשנ"ג).
- דוד תשנ"ז ---, "לדמותה של החברה היהודית במצרים אחרי גירוש ספרד", בתוך מישל אביטבול, גלית חזן־רוקם ויום טוב עסיס (עורכים), חברה ותרבות, יהודי ספרד לאחר הגירוש (ירושלים: משגב ירושלים, תשנ"ז), עמ' 59–77.
- דוד תש"ע ---, "בין אשכנז למזרח במאה השש־עשרה: יהודי אשכנז בארץ ישראל ובמצרים לאורה של הגניזה הקהירית", בתוך יוסף הקר, בנימין זאב קדר ויוסף קפלן (עורכים), ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן (ירושלים: מרכז שז"ר, תש"ע), עמ' 309–328.
- דוד תשע"ג א ---, "בין סיציליה למזרח לאחר הגירוש של 149", גנזי קדם ט (תשע"ג), עמ' 141–167.
- דוד תשע"ג ב ---, על במותי ארץ הצבי: מקורות ומחקרים בתולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל בשלהי ימי הביניים (ירושלים: ראובן מס, תשע"ג).
- דוד תשע"ה ---, "בית ברב בארץ־ישראל ובמצרים במאות ה"ז–י"ז", היספניה יודאיקה 11 (תשע"ה), עמ' טו–כ.
- דוד תשע"ו ---, חברה יהודית יס־תיכונית בשלהי ימי הביניים לאור גניזת קהיר (ירושלים וניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשע"ו).
- דוד תש"ף ---, "דין ודברים בין סוחרים במצרים על רקע פעילותו המסחרית של אברהם אבן חיים במחצית הראשונה של המאה השש עשרה", גנזי קדם טז (תש"ף), עמ' 235–259.
- דוד תשפ"ג ---, למען ירושלים לא אשקוט: אסופת איגרות ירושלמיות מראשית תקופת השלטון העותמאני (ירושלים: מוסד ביאליק, תשפ"ג).
- דוד תשפ"ד ---, "בין איטליה למצרים: פעילות מסחרית של יהודים איטלקים במצרים במאה השש־עשרה לאור מסמכי הגניזה הקהירית", מכילתא ה (תשפ"ד), עמ' 177–206.
- דוד 1984 ---, "מעורבותם של יהודי מצרים במסחר עם ויניציאה במאה ה"ט"ז על־פי מסמכי הגניזה הקהירית ומקורות אחרים", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* LX (1994) pp. 1–29.
- דוד 1999 Abraham David, *To come to the Land: Immigration and Settlement in 16th-Century Eretz-Israel* (Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press, 1999).
- דוד 2011 ---, "The Role of Egyptian Jews in Sixteenth-Century International Trade with Europe: A Chapter in Social-Economic Integration in the Middle East", in Benjamin M. Outhwaite and Siam Bhayro (eds.), *"From a Sacred Source": Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif* (Leiden and Boston: Brill, 2011), pp. 99–126.
- דוד 2018 ---, "Jewish involvement in Ostrich Feathers Trade between Egypt and Venice in the 16th Century as reflected in Documents from the Cairo Genizah", *Judaica* 74 (2018), pp. 82–95.
- דוד 2019 ---, *Medieval & Early Modern Jewish Societies* (Berlin: Lambert Academic Publishing, 2019).

- , "Use of Wine by Near Eastern Jews in the Late Middle Ages and Beyond", in Yitzhak Berger and Chaim Milikowsky (eds.), "In the Dwelling of a Sage Lie Precious Treasures": Essays in Jewish Studies in Honor of Shnayer Z. Leiman (Brooklyn: Ktav Publishing House, 2020), pp. 225–240. דוד 2020
- Heinz Halm, *Ägypten nach mamlukischen Lebensregistern*, vols. 1–2 (Wiesbaden: L. Reichert, 1979–1982). האלם 1982–1979
- שלמה זלמן הבלין, "היצירה הרוחנית", בתוך יעקב מ' לנדאו (עורך), תולדות יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית (ירושלים: משגב ירושלים, תשמ"ח). הבלין תשמ"ח
- Walther Hinz, *Islamische Masse und Gewichte* (Leiden: Brill, 1955). הינץ 1955
- יוסף הקר, "יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית במאה הט"ז", בתוך חיים ביינארט (עורך), מורשת ספרד (ירושלים: י"ל מאגנס האוניברסיטה העברית, תשנ"ב), עמ' 460–478. הקר תשנ"ב
- , "לדמותה של הנהגת קהל המוסתערבים בקהיר בסוף המאה הששעשרה", בתוך יוסף הקר וירון הראל (עורכים), לא יסור שבט מיהודה: הנהגה, רבנות וקהילה בתולדות ישראל: מחקרים מוגשים לפרופסור שמעון שוורצפוקס (ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א), עמ' 89–100. הקר תשע"א
- Joseph R. Hacker, "Spiritual and Material Links Between Egyptian and Palestinian Jewry in Sixteenth Century", in Amnon Cohen and Gabriel Baer (eds.), *Egypt and Palestine* (Jerusalem: Ben Zvi Institute and New York: St. Martin's Press, 1984), pp. 241–250. הקר 1984
- , "The Sephardim in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century", in Haim Beinart (ed.), *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*, vol. 1 (Jerusalem: Editorial Magnes La Univrsidad Hebrea, 1992), pp. 109–133. הקר 1992
- , "Los sefardi'es en el Imperio Ottoman en del siglo 16", in Haim II Beiart (ed.), *Moreset Sepharad: El Legado de Sepharad*, vol. 2 (Jerusalem: The Magnes Press the Hebrew University, 1993), pp. 111–137. הקר 1993
- אליה שמואל הרטום ומשה דוד אומברטו קאסוטו, תקנות קנדיאה וזכרונותיה, כרך א (ירושלים: מקיצי נרדמים, תש"ג). הרטום וקאסוטו תש"ג
- מיכאל וינטר, "יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית: לפי מקורות תורכיים וערביים", פעמים 16 (תשמ"ג), עמ' 5–21. וינטר תשמ"ג
- , "היהודים והמדינה במצרים העות'מאנית (1517–1798)", פעמים 70 (תשנ"ז), עמ' 29–46. וינטר תשנ"ז
- שאלות ותשובות רבינו חיים כפוסי, יוצא לאור בפעם הראשונה מכת"י עם מבוא [...] מאת מיכאל ליטמן (שעלבים: מכון שלמה אומן, תשע"א). חיים כפוסי תשע"א
- שאלות ותשובות מהרי"ט צהלון החדשות לרבינו יום טוב צהלון זצ"ל, כרכים א–ב. מופיע לראשונה ע"פ כתביד [...] על ידי יוסף בוקסבוים, מסעוד בן שמעון ומשה רובינשטיין (ירושלים: מכון ירושלים, תש"מ–תשמ"א). יום טוב צהלון (מהרי"ט) תש"מ–תשמ"א

- ספר דברי יוסף לר' יוסף ב"ר יצחק סמברי: אלף ומאה שנות תולדה יהודית בצל האסלאם. מהדורת שמעון שטובר (ירושלים: מכון בן־צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"ד).
- כהן תשמ"ט אמנון כהן, "בית מלאכה לייצור סבון בירושלים העות'מאנית", קתדרה 52 (תשמ"ט), עמ' 120–124.
- כהן 1984 Amnon Cohen, "Sixteenth Century Egypt and Palestine: The Jewish Connection as Reflected in the Sijill of Jerusalem", in Amnon Cohen and Gabriel Baer (eds.), *Egypt and Palestine* (Jerusalem: Ben Zvi Institute and New York, St. Martin's Press, 1984), pp. 232–240.
- כהן 1989 ---, *Economic Life in Ottoman Jerusalem* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- כהן וסימון־פיקאלי תשנ"ג אמנון כהן וואלישבע סימון־פיקאלי, יהודים בבית המשפט המוסלמי: המאה השש־עשרה (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשנ"ג).
- לוי אבן חביב (מהרלב"ח) ש"ה שאלות ותשובות מהרלב"ח (ויניציאה: מוציא לאור לא ידוע, ש"ה).
- מאן 1926 Jacob Mann, "A Second Supplement to 'The Jews in Egypt and in Palestine under their FĀṬĪMĪD Caliphs'", *HUCA* 3 (1926), pp. 257–308.
- מנטרן 1965 R. Mantran, "Ā'ŪSH", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2 (Leiden: Brill, 1965), p. 16
- משה יהודה עבאס תשפ"א משה יהודה עבאס, תשובות רבי משה יהודה עבאס, חמודות מצרים, יד ושם לרבותינו שתשובותיהם לא נקבצו בספר, כרכים א–ב. מהדורת שמואל גליק (ירושלים: מכון שוקן למחקר היהדות, תשפ"א).
- משה מטרנני (המבי"ט) ש"צ משה מטרנני (המבי"ט), שאלות ותשובות המבי"ט, א–ג, ויניציאה שפ"ט–ש"צ.
- משולם מוולטרה תש"ט משולם מוולטרה, מסע משולם מוולטרה בארץ־ישראל בשנת רמ"א, הביא לדפוס על פי הכתב היחיד והוסיף מבוא והערות אברהם יערי (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ט).
- נהון 2011 Gerard Nahon, "Saudade: Portuguese Testimony to Jewish Nostalgia in Jerusalem and the Gallilee in the Sixteenth Century", *Hispania Judaica Bulletin* 8 (2011), pp. 125–147.
- סלושץ תרצ"ה נחום סלושץ, "הישוב בא"י ובסוריה במאה ה"ט"ז (עפ"י מקור פורטוגזי)", בתוך נחום סלושץ (עורך), קובץ החברה העברית לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה (ירושלים: ראובן מס, תרצ"ה), עמ' 323–338.
- עובדיה מברטנורה תשנ"ז עובדיה מברטנורה, איגרות מארץ־ישראל: מאיטליה לירושלים. מהדורה ביקורתית עם מבוא והערות מאת מנחם עמנואל הרטום ואברהם דוד (ירושלים: אוניברסיטת בראילן, תשנ"ז).
- עטיה והאלם 1995 S. A. Atiya and [Heinz] Halm, "Rashid", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 8 (Leiden: Brill, 1995), p. 438

- עמר תשנ"ה זהר עמר, "השימוש בכסית האכוב בארץ-ישראל וסוריה בימי הביניים", קורות יא (תשנ"ה), 64–56.
- עמר תש"ס ---, גידולי ארץ-ישראל בימי הביניים: תיאור ותמורות (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תש"ס).
- רוזן תשמ"א מינה רוזן, "הפאטוריה – פרק בתולדות המסחר היס-תיכוני במאות הט"ז–י"ז (על פי ספרות השו"ת של חכמי המזרח)", מקדם ומים א (תשמ"א), עמ' 101–131.
- שוחטמן תשמ"ג א אליאב שוחטמן, "מקורות חדשים מן הגניזה לפעילותו המסחרית של האר"י במצרים", פעמים 16 (תשמ"ג), עמ' 56–63.
- שוחטמן תשמ"ג ב ---, "עוד לדמותו ולקורותיו של אברהם קאסטריו", ציון מח (תשמ"ג), עמ' 387–405.
- שוחטמן תשמ"ה ---, מבוא לשאלות ותשובות רבינו מאיר גאויזון, כרך א (ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ה), עמ' 80–81.
- שייבר ובניהו תשכ"ב אלכסנדר שייבר ומאיר בניהו, "פניית חכמי מצרים אל הרדב"ז וחכמי צפת להשקיט מחלוקת שפרצה בקהילתם", ספונות ו (תשכ"ב), עמ' קכח–קלד.
- שמואל די מדינה (מהרשד"ם) שמ"ז שמואל די מדינה, פסקי מהרשד"ם, כרך ב, אבן העזר (שאלוניקי: דפוס דוד בן אברהם אזוביב, שמ"ז).
- שמואלביץ 1984 Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries* (Leiden: Brill, 1984).
- שפיגל תש"ן יעקב שמואל שפיגל, "הרב ר' יעקב קשטרו (מהריק"ש) וחיבוריו", עלי ספר טז (תש"ן), עמ' 5–36.
- תנחום הירושלמי תנחום הירושלמי, אלמרשד אלכאפי: [המדריך המספיק]. מילונו של תנחום הירושלמי למשנה תורה לרמב"ם. מהדורת הדסה שי (ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשס"ה).

מאיר בר-אילן

ספר הישר ואחד ממקורותיו: זאב מדבר

הקדמה

מגמתו של מאמר זה היא לדון בספר הישר תוך התמקדות בסיפור אחד שמקורו היה בלתי ידוע עד כה. ספר הישר הוא ספר חידתי למדי, אשר מחברו נשען על מקורות רבים אך מבלי לציין את מקורותיו. למרות אופיו 'המקראי' של הספר הרי שהוא מגוון ביותר, ומתברר כי מחבר ספר הישר הכיר את 'סיפורי הנביאים' בערבית (קצץ אל־א־נַבִּיאַא' – בין שמדובר בספרו של אלכסאא'י ובין שבספרו של אלת'עלבי), ומתוך ספר זה הוא נטל סיפור אחד והשגירו בתוך ספרו שלו. הדיון יפתח בהצגתו של ספר הישר על שלל הבעיות הכרוכות בכך, ולאחר מכן יידון הטקסט שבו יתמקד הדיון, סיפור אחד קטן ששובץ בתוך הסיפור הגדול על יוסף ואחיו, ובו ניפגש עם זאב מדבר.

ספר הישר

ספר הישר הוא אחד מספרי הרבי-מכר הטובים של עם ישראל: מאז נדפס לראשונה בשנת 1625 הוא נדפס לכל הפחות בארבעים וארבע מהדורות, ואף זכה להיות מתורגם לכמה שפות.¹ מדובר בספר גדול ממדים המכיל למעלה מ-90,000 מילים, וסוגת היסוד שלו היא שכתוב המקרא.² רוב הספר מוקדש לסיפורם מחדש של סיפורי התורה, כאשר ספר בראשית המסופר בו מחדש ממלא כתשעים אחוזים מהחיבור (עמ' א–ריח), ולאחר מכן אזכור ספרי המקרא הולך ופוחת (ספר ויקרא כלל אינו מוזכר). מתוך עיון בספר הגדול והחלוקה הבלתי פרופורציונלית של החומר המקראי מתקבל רושם כי לאחר שסיים המחבר את עיסוקו בספר בראשית, הוא הבין שייבצר ממנו לסיים את כל התורה במתכונת הראשונה, בין בשל עיסוקיו האחרים ובין מפני שראה את זקנתו ממשמשת ובאה, ועל כן קיצר מאוד את טיפולו בספרים האחרים. מכל מקום אין ספק שספר בראשית המשוכתב בספר הישר הוא דוגמה מאלפת המדגימה מהו שכתוב המקרא, מושג שהומצא עקב ממצאי קומראן, אף כי ספר הישר היה ראוי לשמש דוגמת מופת לסוגה ספרותית זו.

הספר כתוב בעברית דמוית המקרא, יש שימוש מרובה בו"ו ההיפוך ובצורות מקראיות, כגון שימוש מרובה בו'יהי' ועוד. מחבר הספר היה 'טהרן' של השפה העברית, וחץ משמות לועזיים ככל

1 פרידברג ללא תאריך, י, 1117. במרשתת נמצאת מהדורת בצרי תשמ"ז. כל ההעתיקות להלן הן מתוך מהדורת גולדשמידט תרפ"ג.

2 אלכסנדר 2014; זסנגלר 2014; לוינסון תשס"ה.

הנראה אין בספרו מילה אחת שאינה עברית, ומבחינה זו דומה כי אין לספר זה רע. שליטתו של מחבר ספר הישר בשפה העברית היא מוחלטת ואף מפליאה. המחבר השתמש במילים יחידאיות בתנ"ך, ובמילים שלא נעשה בהן שימוש בלשון חכמים, כגון 'סס' (עמ' קפב), 'משדר' (עמ' קמב) או 'רפסודות' (עמ' רנ), ואף המציא מילים חדשות בעברית ובהן 'משטר הכוכבים' (אצטרולב). עיקרו של הספר הוא פרוזה אך המחבר ידע גם לפייט, כפי שניכר הדבר בקינתו של יעקב על יוסף (עמ' קנה) ובשירת יהושע (עמ' רצ). עם זה מדרגת שירתו לא התרוממה למדרגת יכולתו לספר סיפורים, וכפי הנראה המחבר היה מודע לכך.

המספר מתבל את סיפורי התנ"ך המשוכתב לא אחת בסיפורי מלחמה (עמ' קיח–קיט; קפא; ריג–רטו, רכא–רכב, רלב–רלג), במעשי כשפים (עמ' קג, רכב–רכג, רלב, רנ, רסה), בחלומות ובפתרונם (עמ' מג, סא, רלט, רמה), במלאכים (עמ' נא, סח, פ, קח, קעז, רמא, רמו, רמז, רמט, רעג), בשדים (עמ' ז), בשטן (עמ' עז–פב) ועוד כהנה וכהנה. מתוך אריכות דבריו של המספר ניכר עליו שהיה מתענג על דבריו, ומתברר כי בטרם כתב המחבר את ספרו, הוא סיפר את סיפוריו בעל פה לקהל שומעים, והסיפורים היו למקור שעשועים (גם אם אין בספר תיאור קומי מסוג כלשהו).

המחבר הרחיב במקומות רבים בהיגדים בעלי 'אופי נשי', כפי שניכר הדבר בסיפוריו על עדה וצילה, אימו של אברהם (עמ' לה), חלקה של שרה בעקדת יצחק (עמ' עה–עו; פא–פב), אשת ישמעאל (עמ' עא–עב),³ אשת פוטיפר (עמ' קנט), צפורה (עמ' רסד) ועוד, עד כי כמעט אין עמוד בספר שנשים אינן מוזכרות בו. יתרה מזו, תופעה מיוחדת ניכרת בספר הישר בכך שמחברו חידש שמות רבים של נשים בעברית בדרך יצירתית וחסרת תקדים.⁴ תופעות 'נשיות' אלו רומזות על כך שבקהל השומעים של המספר היו לא רק גברים אלא גם נשים, ומכאן יש מקום להניח שאת סיפוריו השמיע המחבר לשומעיו לאו דווקא בבית הכנסת. ולא רק שמות של נשים חידש המחבר, אלא שבכלל ניכר ספרו בשמות הרבים של אנשים (רובם בלתי מוכרים ממקום אחר) וגם של מקומות, ונדמה שבספר הישר יש יותר שמות של אנשים מכלל יצירה ספרותית אחרת חוץ מספר דברי הימים. ריבוי השמות, כמו בשושלות יוחסין (גנאלוגיות), רומז לכך שהמחבר היה אדם עם רגישות חברתית, תחום שנחשב בימינו למאפיין של פוליטיקאים ושל מנהיגים בכלל.

העבר מתואר תיאור חי, ובתוך התיאור ההיסטורי משולבים לא רק שמות אלא גם הרבה מאוד מספרים (שנות חיים, מספר הרוגים וכדומה) שברובם אינם טיפולוגיים, ומידע זה מקנה אמינות

3 שוסמן תש"ם.

4 בין השמות ניתן למצוא את: אושפיזיונה, אליוורם, אפללת, ארידה, בונה, הדורה, מחליא, מלכית, מרושה, מריבה, מרימת, מריסה, מרצית, עדינה, עוצה, עוצית, עידון, עכוזית, עלית, ערבת, פועית (עמ' קסה–קסו) ועוד. תופעה ספרותית זו קיימת גם בספר היובלים, שנוספו בו כשלושים שמות של נשים. ראו: ארדר תשמ"א, עמ' 38–39. שמות אלו נודעו ליהודים במאה השש־עשרה ולעולם המחקר במאה התשע־עשרה. ראו: אלגזי ש"ס. העצמה נשית נוספת בספר הישר טעונה השוואה לספר היובלים, לקדמוניות המקרא המיוחס לפילון ועוד. ראו: ון דר הורסט 1989; הלפרין־אמארו 1999.

לסיפורים. נראה כי חיבתו של המחבר למספרים כה גדולה עד כי לעיתים הוא ציין מספרים שלא מופיעים במקרא (אברם היה בן 55 בצאתו מחרן; עמ' מה, וראו עמ' מז). התיאורים הארוכים של הקרבות (עמ' קכז–קמה) משקפים משהו מניסיון חייו של המספר, ואף הם מוסיפים לחיות הסיפורים, וממילא לתחושת הקורא כי מדובר בחיבור אמיתי. ואומנם עם הופעת הספר בדפוס, ושנים רבות לאחר מכן סברו קוראים רבים כי מחבר ספר הישר התכוון לכתוב ספר פסאודאפיגרפי, אלא שעיון בספר מגלה שמגמה זו כלל לא עמדה לנגד עיניו.

ספר הישר רווי כולו ביראת שמיים, כפי שניכר למשל בתפילות ששם המחבר בפי גיבוריו, ובהם שרה, אליעזר, יצחק, יעקב וצפו (עמ' נא, פה, פח, קצ, רכט). עם זה 'הקפיד' המחבר שלא להזכיר אף מצווה, חוץ ממצוות המילה (עמ' נז). המחבר ציין את שמותיהם של עשרות בעלי חיים ואף לא מעט חיות דמיוניות, אך שמות של עצים ושיחים כמעט שלא נמצאים בחיבורו, חוץ מכפות תמרים כאמצעי מאגי (עמ' רכג), ברושים (עמ' רנב), קוצים, דרדרים וברקנים (עמ' ז, יד). דומה שמחבר הספר מגלה אדישות כלפי טבע, תופעה הניכרת בהיעדר תיאורי נופים, לא של יבשה ולא של ים. המחבר מתאר בספרו פעמיים כיצד חוזים בכוכבים מודיעים עתידות (עמ' כד–כה, לט) מעשה האסטרונומים, ולמקרא תיאורו את השימוש המיוחד באסטרוולב למציאת אדם אוכד,⁵ ברור לגמרי שהמחבר היה אסטרוולג. נוסף על כך המחבר מספר על מחלתה של המלכה יאניה (עמ' רכג), מחלה שאפשר לקרוא עליה בספרו של היפוקראטס 'על אווירים מימות ומקומות',⁶ ספר שרק רופאים (או חוקרים מודרניים) קוראים. כמו כן מוזכרות בספר עוד חמש מחלות, ומכאן שהיה המחבר רופא. שילוב זה של רופא-אסטרוולג היה מקובל למדי החל מן העת העתיקה ועד למאה השמונה-עשרה בערך, ואף מחבר ספר יצירה (במאה החמישית–שישית)⁷ ושבתי דונולו (913–982?) נמנו על סוג זה של מלומדים.⁸

המחבר מגלה מודעות היסטורית עמוקה, כפי שמתחייב ממי שמספר את מאורעות העבר, אך מלבד זאת הוא מגלה מודעות גאוגרפית ראויה לשמה וחסרת תקדים. הטענה שמחבר ספר הישר היה איש ספר מקבלת חיזוק מן העובדה שהספר מסתמך על ספרים רבים, ונוסף על כך המחבר מתאר את קינן כמי שכותב עתידות (עמ' ז), את אברהם ואת יעקב ככותבי ספרים, וכן כתיבת איגרות כדרכה של דיפלומטיה עולמית (עמ' פג, צא, קעא, קפא, קצ, ריא–ריב, רכט). מתברר אפוא שתיאוריו של המחבר את העבר משקפים את ההווה, ולא את אבות האומה ככותבים תיאר הוא, אלא את עצמו.

5 דיון ראשוני, ראו: ז'נו תשמ"ב. ואולם הבהרת הנושא מצריכה עיון בספריו האסטרוולוגיים של אבן עזרא, ובייחוד ב'ספר השאלות'. ראו: סלה 2011.

6 ספר זה מעולם לא תורגם לעברית, וקרוב לוודאי שעמד לנגד עיניו של ר' יהודה הלוי בכותבו את הכוזרי א, צה; ב, י (וראו בהערות אבן שמואל תשנ"ד, עמ' לא–לג; נב–נג; תה). עוד על ספר זה, ראו: בר־אילן תשס"א–תשס"ב, סמוך להערה 125.

7 בר־אילן תשע"א, עמ' 83–114.

8 מונטנר תש"ט; שרף 1976.

השימוש המרובה של המחבר במספרים עולה בקנה אחד עם תיאורו כאסטרוולוג, ונוסף על כך נראה כי הכותב היה רגיל לחישובי כמויות, אנשים וכספים, ומעשיו היוסיומיים הוליוכו אותו לתיאור העבר בדמותו ובצלמו. ברור לגמרי כי המחבר היה מלומד מאוד, ועם זה ספרו מצטיין באופיו העממי, תכונה המסבירה את הפופולריות של הספר במהלך הדורות.

המחבר סיפר מחדש את סיפורי התורה לאחר שהכיר היטב את התורה, מדרשי חז"ל, כמה ספרים מהספרות החיצונית, קוראן ומקורות אחרים, אך מתוך עיקרון מקורותיו אינם מצוינים עד כי נדמה שהוא הסתיר אותם במכוון. בכל מקום שאנו קוראים מידע 'חדש' שאין מקורו ידוע, אין לדעת אם מדובר בסיפור שהמציא מחבר ספר הישר, או שמא נטל אותו ממקור בלתי ידוע. ככלל אין ספר הישר יצירה ספרותית במשמעה הצר, הרקת תוכנו של ספר אחד לספר אחר, אלא יצירה תרבותית שבה מתגלה עולם ומלאו: תרבות שלמה בעלת אופי אנציקלופדי המתגלה לעין הקורא, אם יש לו סבלנות ויכולת להקיף את שפע הנתונים המגוונים המיוצגים בספר זה. מתוך כל מה שנכתב כאן, אין פלא שספר זה נחשב לחידה ספרותית, אשר עד היום החוקרים חלוקים בעניין זמנו ומקורו.⁹

מסתבר כי ספר הישר התחבר בדרומה של איטליה סמוך לשנת 1000 לספירה, וזאת בשל כמה סיבות: ראשית, יש זיקה מובהקת בין ספר הישר לספר יוסיפון שחובר בשנת 953, כנראה בידי הרופא של יוהנס השלישי, דוכס נפולי (שלט בשנים 928–968), שהיה בעליה של ספרייה, ובה נמצאו גם ספריו של יוספוס, הספרים החיצוניים, תולדות אלכסנדר הגדול (הקיסר דאג שיתורגמו ללטינית) ועוד.¹⁰ שנית, הכיתים מוזכרים בספרו לא פחות משלושים ותשע פעמים, כאשר מילה מקראית זו מובאת בתרגום ליחזקאל כז, ו בשם 'אפוליה', היא דרומה של איטליה. שלישיית, המחבר מגלה מודעות עמוקה לתולדותיה של איטליה (עמ' נו–נז; רכ–רכה), ובכלל זה המלחמות הפוניות וחניבעל עם בני כיתים, היא רומא (עמ' רנה–רנו). רביעית, מחבר הספר מכיר לא מעט שמות של מקומות באיטליה (במיוחד הדרומית), ובהם לומברדיה, טוסקנה, טיבר, קמפניה (מחוז שמרכזו נפולי; עמ' לב, רכא), וביבנטו, צפונית לנפולי (עמ' רכ–רכב), בירת הלומברדים במאה העשירית. לא זו אף זו אלא שהמחבר מספר על קברו של מלך ביבינטו שנקבר "על אם הדרך בין אלפנו ובין רומה" (עמ' רכא), וברור שהוא התכוון לאלבנו לזיאלה הנמצאת עשרים וחמישה קילומטרים מרומא. נעלה מספק שמדובר במקומות שמי שאינו בן המקום לא היה מכירם.

נוסף על כך השוואתו של ספר הישר עם מגילת יוחסין שחיבר אחימעץ בקפואה שבאיטליה (עשרים וחמישה קילומטרים צפון־מזרח לנפולי) בשנת 1054, מלמדת על הקרבה התרבותית העמוקה בין ספר הישר לספרו של אחימעץ: זיקה לאיטליה, פייטנות, כשפים, קשר עם האסלאם, אסטרוולוגיה,

9 צונץ תש"ז, עמ' 69–70, 323–325; סרנגה תש"ס.

10 פלוסר תשי"ג; פלוסר תשמ"א, עמ' 117–120; ניומן תשי"ג.

אוצר של שמות מחודשים¹¹ ועוד.¹² יתרה מזו, עיון מעמיק בספרו המופלא של אחימעץ עשוי ללמד כי מחבר ספר הישר היה אחד מקרובי משפחתו של אחימעץ. אך מיותר לציין שכל אחד מן ההיגדים שהובאו כאן מצריך ליבון וחיזוק.

כל האמור עד כאן על ספר הישר בא ללמדנו כי ספר זה עמוס בחידות, ולפיכך כל דיון בספר עשוי להיות לא רק קשה אלא גם מפתיע. על כל פנים, הדיון להלן עוסק בסיפור אחד קטן המובא בספר הישר, שייתכן שהוא עשוי לסייע לפתרון של חידות אחרות הכרוכות בספר.

יעקב חוקר את הזאב

סיפורם של יוסף ואחיו נחשב לאחד מהסיפורים שסופרו פעמים רבות, ואין פלא אפוא שהוא סופר מחדש בישראל ובעמים, כשהוא עמוס בתוספות וקישוטים רבים מספור.¹³ השוואת הסיפור בספר הישר למקרא, לספרות חז"ל ואף לקוראן תגלה עד מהרה שמחבר ספר הישר כתב את סיפורו כמלאכת תשבץ, ואת כל אחד מחלקיו של הסיפור לקח ממקור אחר. בה בשעה יש מקום להניח כי חלק כזה או אחר מהסיפור הוא פרי דמיונו היוצר של המחבר, אלא שבשל האופי החמקמק של הספר נטול ההפניות, כל משפט או פסקה מצריכים עיון מעמיק כדי לבחון את מקורם, ומה שנכון בפסקה אחת עשוי להיות חסר כל ערך בפסקה אחרת. בקיצור ספר הישר הוא אתגר גדול לחוקר הספרות העברית לדורותיה, וכל תרומה, ולו מזערית, לחשיפת מקורותיו של הספר עשויה לקדם את מחקרו.

אחר הדברים האלה דומה כי הגיעה השעה לדון בסיפור אחד קטן, סיפור בתוך סיפור ששיקע מחבר ספר הישר בתוך סיפורם של יוסף ואחיו. בספר הישר מסופר כי בני יעקב באו אל אביהם והראו לו את כתונת יוסף הטבולה בדם, ולמראה אמר יעקב "כתונת בני חיה רעה אכלתהו טרוף טרוף יוסף".¹⁴ לאחר שיעקב קונן קינה על יוסף, "ויספדו מספד גדול על יוסף", כתוב כך על יעקב:

ויאמר אל בניו קומו וקחו חרבותיכם וגם קשתותיכם וצאו השדה ובקשו אולי תמצאו גויית בני והבאתם אותה אלי וקברתיה: ואתם בקשו נא בעד החיות וצודו אותם ואשר תמצאו לקראתכם בראשונה ותפשטם אותה והבאתם אותה אלי: אולי יראה ה' בעניי היום הזה והכין לכם את אשר טרף את בני והבאתם אלי ואנקום נקמת בני: ויעשו בניו כאשר צוה אביהם וישכימו בבקר ויקחו איש חרבו וקשתו בידו ויצאו השדה לצוד החיות: ויעקב עודנו צועק ובוכה הולך ובא בבית ומכה כף אל כף ויאמר יוסף בני יוסף בני: ובני יעקב הלכו המדברה אל החיות לתפשטם והנה לקראתם זאב אחד ויתפשוהו ויביאו אותו אל אביהם: ויאמרו אליו זאת מצאנו בראשונה ונביא אותו אליך כאשר צויתנו ואת גויית בנך לא מצאנו: ויקח יעקב את

11 יהודי איטליה הצטיינו בחידוש שמות מן המקרא שלא השתמשו בהם בספרות התלמוד והגאונים (כגון אחימעץ, אמיתי, חננאל, פלטיאל ועוד). ראו לראות בשמות אלו כלי עזר לשיוך תרבותי ובהם אסף, יתרו ועוד.

12 קלאר תשל"ד; בונפיל 2009.

13 סטל תש"פ.

14 גולדשמידט תרפ"ג, עמ' קנג-קנז.

החיה מיד בניו ויצעק עוד בקול גדול ובבכי ובידו החיה: ויאמר במר לב ונפש אל החיה מדוע אכלת את יוסף בני ואיך לא יראת מאלקי הארץ ומצרתי על יוסף בני: ותאכל את בני חנם על לא חמס ותשימי עלי ולכן האלקים יבקש את נרדף: ויפתח ה' את פי החיה בעבור נחם את יעקב בדבריה: ותען את יעקב ותדבר אליו כדברים האלה: חי האלקים אשר בראני בארץ וחי נפשך אדוני לא ראיתי את בנך ולא טרפתיהו: אך מארץ רחוקה באתי לבקש את בני גם אני כי כאשר קרה לך עם בנך קרה לי עם בני גם אני: כי זה עשרה ימים אשר באתי בארץ הזאת מבקש את בני אשר הלך מאתי היום שנים עשר יום ולא ידעתי אנה הוא ואם מת ואם חי הוא: ואבא היום בשדה לבקש את בני וימצאו אותי בניך ויתפשוני ויוסיפו לי יגון על יגוני ויביאו אותי אליך היום ואדבר אליך את כל דברי: ועתה בן אדם הנני בידך ועשית לי כטוב בעיניך היום: אך חי האלקים אשר בראני בארץ לא ראיתי את בנך ולא טרפתיהו ולא בא אל פי בשר אדם כל ימי חיי: ויהי כשמוע יעקב את דברי החיה ויתמה מאד וישלח מיידו את החיה ותלך לדרכה.¹⁵

לפנינו אפוא סיפור שכל כולו אומר דרשני, וחוקרים כבר התחבטו באשר למקורו. ראש המדברים בעניין אגדות היהודים, ר' לוי גינצבורג, דן בסיפור זה ואלה דבריו: "אגדה זו מוצאה, כנראה, ממקור ערבי, מאחר שבאגדות עבריות מקוריות אין מוצאים כי בעלי חיים מדברים".¹⁶ תוקפה של טענתו של גינצבורג טעון בירור שכן מי ששם פה לנחש ולאיתון בתנ"ך, היה יכול לשים פה לזאב בתקופה אחרת (מה גם שבעמ' קסב מסופר על תינוק בן עשתי עשר חודש שמדבר).¹⁷ למעשה סיפורי עם יהודיים מאוחרים מתארים דיאלוגים בין בני אדם לבעלי חיים,¹⁸ ומכאן שאין לקבל את טענתו של גינצבורג. עם זה דחיית הטענה של גינצבורג על היעדרם של בעלי חיים מדברים במסורת ישראל עדיין אינה מבטלת את השערתו בעניין מקור ערבי משוער, וזאת מפני שיש בסיפור זה ציינים ערביים, שלמעשה מוכיחים את השערת גינצבורג, גם אם לא מכוח טענתו שלו. הציין הערבי הראשון במקור הערבי של הסיפור הוא הזאב בעצמו, שכן בעוד במקור המקראי ולאחר מכן במקורות היהודיים, החיה שטרפה כביכול את יוסף לא זוהתה, הרי בקוראן, בסורת יוסף, הסורה השתים־עשרה, הזאב מוזכר שלוש פעמים, ועל כן ברור שזיהוי החיה הרעה כזאב מלמד על מקורו בקוראן. יתרה מזו, בספר הישר מכונה אשת פוטיפר ששמה זליכה,¹⁹ וברור כי לפחות כאן לא ניסה מחבר ספר הישר להסתיר את מקורו, וכאילו הודיע לקורא: את הסיפור הזה הבאתי מתוך מקור ערבי בת־קוראני (שאם לא כן, היה יכול להיצמד למקורות היהודיים, או לקוראן פסוקים 13, 14 ו־17, מקורות שבהם אשת פוטיפר נשארה מחוסרת שם).

15 שם, עמ' קנו-קנז.

16 גינצבורג תשכ"ז, כרך ג, עמ' 219, הערה 66.

17 אין הכוונה לחיות המדברות זו עם זו, שכן רעיון זה מפורסם (וכיוצא בכך עצמים אחרים, כגון עצים), אלא ביכולת החיות לשוחח עם בני אדם. ראו: פטאי תש"ב, כרך א, עמ' 36-37.

18 ראו: נוי תשל"ו.

19 עמ' קנט-קסג.

דא עקא שהמצב מסובך הרבה יותר. ראשית, עיון מפורט בקוראן ומחקר במקורותיו של הפרק מגלה כי הקוראן עצמו נשען על מקורות יהודיים, כפי שחוקרים רבים כבר עמדו על כך. כמו כן הרעיון שלפיו החיה הרעה הבלתי מזוהה במקרא ומזוהה בקוראן כזאב, נראה לקוח ממסורת ישראל. יצחק היינמן, מגדולי חוקרי האגדה, עמד על העיקרון המכונה 'הבריחה מן האנונימיות', ולפיו הדרשנים נהגו לפרש שם בלתי מוכר אחד כשם מוכר אחר.²⁰ כך למשל הערוב המקראי, שזהותו רחוקה מלהיות ברורה, זכה לתיאור מדויק (גם לדברי ר' יהודה וגם לדברי ר' יוסי), ואף העץ שמושה הצטווה להשליך אל המים זכה לזיהוי מדויק על פי התנאים, לבל יישאר עץ 'סתם'. לאמור, מתברר שהמעתק מ'חיה רעה' סתמית ל'זאב' מובחן עשוי באותה מתכונת בדיוק של דרשנות יהודית, שאין בינה ובין הקוראן ולא כלום. לאמור, הואיל וכבר התברר כי הסורה השתי-עשרה כוללת מסורות יהודיות (שהגיעו לקוראן באמצעות מומרים ומקורבים למוחמד),²¹ לא מן הנמנע שאף זיהוי החיה רעה עם זאב אינו אלא שריד ממדרש יהודי אבוד ששקיעו נקבעו בקוראן. ועתה, לאחר שנאמרו דברים אלו, עלינו לשים לב כי השאלה העומדת לפנינו אינה מוצאו של המעתק מחיה רעה לזאב, אלא מוצאו של הסיפור על הזאב שחקר יעקב, ולמזלנו הרב התגלה מקורו של הסיפור כפי שמתברר הדבר להלן.

סיפורי הנביאים

המקרא המשוכתב הוא תופעה ספרותית-היסטורית שהתקיימה לא רק בין יהודים אלא גם בין מוסלמים, ולהבהרת מקור הסיפור שבו מדבר הזאב יתמקד הדיון בספר אחד ששמו 'סיפורי הנביאים'. את הספר 'סיפורי הנביאים' חיבר מחמד בן עבד אללה אלכסאאי, והוא משתייך לסוגה בספרות הערבית הקלסית, שרבים החיבורים הנמנים עימה וקרויים בשם זה.²² למעשה אין בין סוגה זו ובין המקרא המשוכתב ולא כלום, חוץ מהשפה הערבית ושכתוב טקסטים בתרמקראיים, אך החשוב הוא שהן ספר הישר והן סיפורי הנביאים נועדו לספר את המקרא מחדש, קרי: מקרא משוכתב. לדבריה של אביבה שוסמן שחקרה את הספר ואף תרגמה אותו, זהותו של אלכסאאי אינה ברורה וזמנו שנוי במחלוקת, אך לדעתה התחבר הספר במאה התשיעית לספירה. בספרו של אלכסאאי מובא סיפורו של הזאב המדבר, ולא רק בספר זה אלא גם בספר אחר הנושא את השם 'סיפורי הנביאים', שחיבר אבו אסחאק אחמד בן מחמד אלת'עלבי בראשית המאה האחת-עשרה. להלן יובא הסיפור מתוך ספרו של אלת'עלבי, כפי שתרגם אותו לעברית יוסף מיוחס:

ויקחו אחי יוסף גדי מהעדר וישחטוהו ויטבלו את-כתנת יוסף בדם. ואחר צדו זאב ביער, ויתנו מדם הגדי גם בפי הזאב ויביאוהו אל אביהם אסור ככבלי ברזל. ויאמרו אליו, והם כבוכים:

20 היינמן תשי"ד, עמ' 29-31. היינמן הדגים את דבריו בשמות אישים, אך התופעה שעמד עליה רחבה הרבה יותר (ובכלל זה: 'זיהוי היום' = ראש השנה; 'עץ' = זה עץ של ערבה).

21 מזוז 2013; בר-אילן 2016.

22 שוסמן תשע"ג.

אבינו! יצא יצאנו כלנו אחרי האריה ביער, ובשובנו ראה זה מצאנו, הצאן נפוצות על פני השדה ויוסף אחינו איננו אתן, והזאב הזה אשר לפניך רובץ במקום אשר השארנוהו שם לשמר על הצאן. ויהי כאשר אתה עדים ונרא והנה מספרם שלם, ורק אחינו יוסף נעלם ואיננו, והכתנת הזאת טבולה בדם לפני הזאב. ויחרד יעקוב חרדה גדולה למשמע דברי בניו, ויפל על פניו ארצה ויתעלף. ויהי כי שבה רוחו אליו ויגש אל הזאב והוא מתמוגג בדמעות ויקרא: זאב! זאב! זאב! למה טרפת את בני אתי ואת כליותי ולבי? ועתה ארוור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לקחת את דמי בני מצרניך. ויפתח אללה את פי הזאב ויקרא ליעקוב ויאמר: אבל, אדוני הנביא, שני לא נגעו בבשר בנך, וצפרני לא קרעוהו. ידעתי כי נביא אללה אתה במקום הזה, ובשר נביאים ובני נביאים לא יבא אל פינו, כי מצות אללה אל הזאבים לאמר: אל תאכלו בשר נביאים! מארץ מצרים באתי הלום לחפש אחרי אחי הקטן האובד. אנכי בדרך ובניך אלה אשר לפניך פגעו בי ויתפשוני ויאסרו אותי בכבלים וגם טבלו את שפתי בדם הגדי אשר שחטו לעיני, ויביאוני עד הלום. וישאלהו יעקוב לאמר: אבל הגידה נא לי, זאב, העוד יוסף בני חי? ויען הזאב ויאמר: למה זהה תשאל אותי, ואתה נביא אלקים אתה, ולפניך נגלו כל תעלומות? וידם יעקוב לדברי הזאב וישלחהו לנפשו, כי ראה כי מרב יגונו נסתם ממנו חזון. ואחר בא אל חדרו אבל וחפוי ראש וירב לבכות, כי מאנה נפשו הנחם על בנו האובד ויוסף כי איננו ולבניו לא הגיד מאומה.²³

ובכן לפנינו סיפור זהה על זאב מדבר הנחקר בידי יעקב, המופיע בשלושה מקורות אלה: ספר הישר, אלכסאאי ואלת'עלבי, ונפנה לעיין בהבדלים בין הסיפורים: ראשית, ניכר לעין כי שני הסיפורים הערביים אינם אלא סיפור אחד, שכן בשניהם אומר הזאב כי בני יעקב תפסו אותו לאחר שהגיע למקום בחיפוש אחר בנו האובד, בהגיעו לשם מארץ מצרים. ארץ מצרים אינה מוזכרת בסיפור המקביל שבספר הישר, ואף אין בה כל צורך. יתרה מזו, יש יסוד ספרותי נוסף בסיפורים הערביים שאינו בספר הישר, והוא עיקר. לפי ספר הישר, הזאב טען בחקירתו כי "לא ראיתי את בנך ולא טרפתיהו", ובהמשך הוא ביקש רחמים מהשופט: "ועתה בן אדם הנני בידך ועשית לי כטוב בעיניך היום. לאחר מכן הוסיף עוד משפט: "אך חי האלקים אשר בראנו בארץ! לא ראיתי את בנך ולא טרפתיהו, ולא בא אל פי בשר אדם כל ימי חיי". כלומר הזאב כפל את הכחשתו בשבועה, והוסיף כי מעודו לא אכל בשר אדם.

לעומת ספר הישר, הרי שעל פי המסרנים הערביים אמר הזאב ליעקב זאת: "אדוני הנביא, שיני לא נגעו בבשר בנך וציפורני לא קרעוהו. ידעתי כי נביא אללה אתה במקום הזה, ובשר נביאים ובני נביאים לא יבוא אל פינו, כי מצוות אללה אל הזאבים לאמור: אל תאכלו בשר נביאים!". אם כן, דברי הזאב מתייחדים ברקע הערבי הניכר בכך שהן יעקב והן יוסף מכוונים נביאים, כמקובל במסורת

23 מיוחס תרפ"ח, עמ' 47 [העתקה בפועל מתוך פרויקט בן־יהודה; טוביעין הוא יבורך]. השווה לגרסתו של אלכסאאי אצל שוסמן תשע"ג, עמ' 225.

האסלאם כלפי דמויות המקרא,²⁴ ומתוך ניגוד למסורת ישראל. לא זו אף זו, המסרנים הערבים חזקו את דברי הזאב במצוות אללה לזאבים לבל יהרגו נביאים, ול'מצווה' זו אין חבר בספר הישר, ועלינו לברר מתי וכיצד נולדה מצווה זו.

ובכן, לאחר שהציל נח את החיות במבול, בירך אלוקים את נח וציווהו (בראשית ט, ה): "ואך אתדמכם לנפשתיכם אדרש מיד כליחיה אדרשנו", ומתברר שאלוקים ציווה את החיות לבל יפגעו באדם (כגמול לנח שהצילם). רעיון זה, למרבית הפליאה, אינו מופיע במקורות הרבניים עד לפירושיהם של רב סעדיה גאון, ר' דוד קמחי ורמב"ן,²⁵ אך חובה להודות שמדובר בדעת מיעוט, כפי שניכר בעובדה שחז"ל ורוב הפרשנים הבינו כי זה נוגע למי שמאבד את עצמו לדעת.

איסור מפורש על חיות רעות לאכול בני אדם הובא לראשונה בספר החיצוני אדם וחיה, פרקים י"ב, ובו מסופר כי חיה ראתה שחיה רעה שלא זיהתה, תקפה את בנה שת ולכן נזפה חיה בחיה. למשמע דברי חיה ענתה החיה לחיה שבשל חטאה איבד המין האנושי את שלטונו על החיות,²⁶ ונמצא אפוא ששיחה בין אדם לחיה התנהלה עוד מבראשית, וכבר אז חשבה חווה כי אסור לחיה רעה לגעת באדם, בעוד החיה סברה כי מותר לה לגעת במין האנושי בשל החטא הקדמון. ספר אדם וחיה הוא ספר ממוצא יהודי ללא פקפוק, אך מסורת זו המובאת בו לא השתמרה במסורת ישראל, ואין להניח כי הייתה מוכרת למחבר ספר הישר, ומכל מקום החיה סברה שבשר אדם מותר לה.

לא מן הנמנע כי את האיסור על אכילת נביא הכיר הזאב או המסרן מתוך הסיפור על הנביא שהרג האריה, כעונש משמיים, מבלי לאכול אותו (מל"א יג, כד),²⁷ וכעין זה (מל"א כ, לו): "ויאמר לו יען אשר לא שמעת בקול יהוה הנך הולך מאתי והכך האריה וילך מאצלו וימצאהו האריה ויכהו". נוסף על כך דניאל ורעיו הושלכו לגוב האריות וניצלו (דניאל ו, יז—כג), וכידוע דניאל מכונה נביא במסורת המוסלמית (שלא כבמסורת ישראל, ובשל כך מצוי ספר דניאל בין הכתובים ולא בין הנביאים). רק עוד זאת יוער כי לפי המסורת הנוצרית, קדושה נוצרית ששמה בלאנדינה (162–177 לספירה) ניתנה למאכל לחיות רעות, ואלו סירבו לגעת בה. רעיונות מסוג זה הכיר גם ר' יהודה החסיד, ולא מן הנמנע כי אלו היו מוכרים כבר בבבל.²⁸ אם כן, הואיל ומצאנו שאין אריות הורגים נביאים אלא על פי ה', יש מקום להניח כי כן היה דינם של הזאבים, שגם עליהם נאסר להכות אדם. לאמור, לפנינו מסורת עתיקה על מעמדו המועדף של הנביאים בעניין חיות טרף, מסורת שאין לה זכר בספר הישר.

24 ראו אצל שוסמן תשע"ג, עמ' 12–13.

25 צוקר תשמ"ד, עמ' 345; רד"ק בפירושו על אתר; רמב"ן על ויקרא כו, ו.

26 כהנא תשט"ז, כרך א, עמ' ז.

27 על האריה (והחמור) כשליח אלוקי, ועוד על יכולת הדיבור של בעלי חיים, ראו: דנטלנסקי תשע"ז.

28 סטל תשס"ו, עמ' קלח–קמא.

כאשר אנו בוחנים את טענות הזאב הנאשם בספר הישר בהשוואה לטענות הנאשם במסורת הערבית, גלוי לעין יתרונה של טענת החפות של הזאב הערבי שלא רק נשבע כי לא עשה את המעשה שיוחס לו, אלא שחזק את דבריו בהישמעו למצוות האל. לעומתו, נשבע הזאב היהודי שהוא לא ראה את יוסף, לא טרף ומעולם לא אכל בשר אדם, אך מבלי לציין את כפיפותו לצייווי אלוקי האוסר על אכילת אדם. על כן מתברר שמחבר ספר הישר נטל דבריו מתוך המסורת הערבית, אך שטש את הרקע הערבי באמצעות העלמת היסוד הערבי שבו (תופעה המכונה בשפה מקצועית: אויקוטיפ).²⁹ לא זו אף זו, בספר הישר הסיפור מובא כשהוא מלווה בעוד שני מספרים מיותרים לחלוטין, וכבר צוינה לעיל נטייתו של מחבר ספר הישר להרבות במספרים בספרו. חיזוק לעמדה המבכרת את המוצא המוסלמי על פני המוצא היהודי של הסיפור נמצא בהשוואה אחרת: בספרו של אלכסאאי,³⁰ מסופר כיצד בא תרנגול ודיבר אל נמרוד, ולאחר מכן דיברה פרה אל נמרוד (ולאחר שנשחטה הפרה, החיה אותה האל והצמיח לה כנפיים), ונראה כי יש לשוב לטענתו של גינצבורג. לאמור, בסיפורי הנביאים בערבית אנו מוצאים חיות מדברות אל בני אדם, שלא כבאגדות חז"ל ובספרות הרבנית המאוחרת, ויכולת מופלאה זו של בעלי חיים אינה קיימת בספר הישר (שבו לא חסרים ניסים ונפלאות), חוץ מבסיפור הנדון עתה. לאמור, כמה טענות מצטרפות יחדיו ומלמדות שהזאב המדבר בספר הישר הגיע לשם מאותו גן חיות וירטואלי ערבי שממנו נלקחו התרנגול והפרה המדברות.

ועדיין הטוען יכול לטעון טענה הפוכה: לא מחבר ספר הישר נטל את דבריו מהמסורת הערבית, אלא שהמסורת הערבית לקחה מסורת יהודית שאינה מוכרת מכל מקום אחר זולתי ספר הישר, והכניסה אותה למסגרת של העולם המוסלמי באמצעות השימוש בכינוי 'נביאים' ליעקב וליוסף, בהחסרת מספרים, ובתוספת הצגת יתרונו של הנביאים על שאר בני אדם באמצעות מצווה שאינה מפורשת במסורת ישראל, שהרי הופעתה של מצווה זו בתנ"ך נלמדת רק בדרך הרמז והדרשנות. כל העוקב אחר המחקר בסוגיה זו של מקורו היהודי או המוסלמי של סיפור זה או אחר, מחקר שבו החל אברהם גייגר, חייב להודות כי קשה להוכיח טענות ספרותיות מעין אלו.

כאן עלינו להודות כי הדיון במקורו של סיפור הזאב המדבר הסתיים בחוסר יכולת להכריע את הכף בעניין מוצאו של הסיפור, ולכאורה הדיון תם. תם אך לא נשלם, כפי שיתברר הדבר להלן במהלך עיון באומנות המוסלמית שעשויה לסייע בדינו. ובכן, כידוע, אף שבאסלם נהגו שלא לצייר את גיבורי הקוראן, הרי שבאסלם הפרסי, התורכי וההודי־מוגולי אורו כתבי יד לא מעטים, כך שיש בדינו לא מעט ציורים ממוצא מוסלמי, ונעיין כאן בשניים מהם.³¹

29 תרגומו המילולי של מונח זה הוא ציין־בית, או תכונה המציינת את ביותה של מסורת חוץ במסורת המספר. כלומר יסוד ספרותי המאפיין תרבות מסוימת, ובאירוע שלפנינו, תכונה הניכרת בהבדל שבין כינוי של יעקב כנביא ובין היעדרו של כינוי זה.

30 שוסמן תש"ם, עמ' 195.

31 ראו: ברוש ומילשטיין תשנ"ב; שוסמן תשע"ג, עמ' 26.

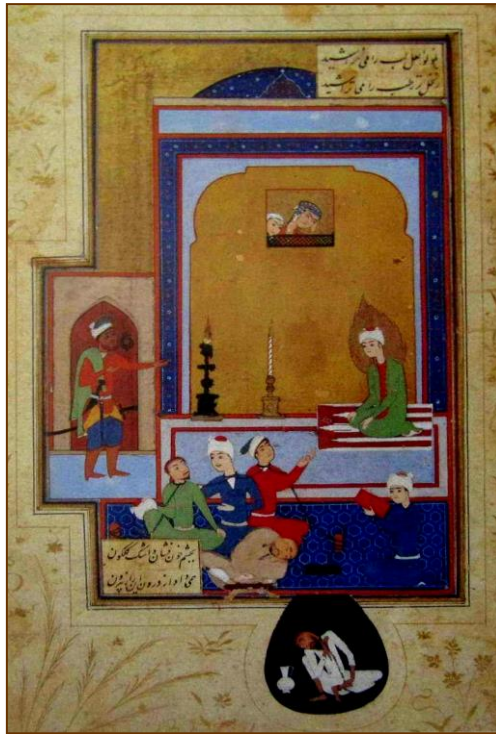
תחילה נעיין בציור שבו מופיע הזאב הנחקר בידי יעקב, כפי שהוא מופיע בסיפור יוסף וזליחה³², בכתב יד תורכי מאת חמדי, מן המחצית השנייה של המאה הששעשרה.



איור 1 : האחים מביאים את הזאב למשפט לפני יעקב
(ברוש ומילשטיין תשנ"ב, עמ' 67)

אכן, תמונה יפה ובלתי מוכרת שבהחלט אפשר לשלבה בספר הישר, ואולם בין הציורים האלה נמצא גם הציור להלן:

32 ישנם חילופים של תעתיקים בשם זליח'ה/זליכה במאמר.



איור 2: זליח'ה מתבוננת ביוסף הנמצא בכלא (ברוש ומילשטיין תשנ"ב, עמ' 63)

בציור אנו רואים את זליח'ה מתבוננת ביוסף הנמצא בכלא, מתוך כתב יד שמוצאו באיראן מסוף המאה הששעשרה. החשוב לענייננו הוא נתון חדש שלא היה ידוע עד כה והוא שאשת פוטיפר השתוקקה ליוסף גם לאחר שהוכנס לבית האסורים והיא באה לבקרו, או למצער, להביט בו, כפי שצייר זאת הצייר. דא עקא, עד כה לא היה ידוע כלל כי אשת פוטיפר המשיכה להטריד את יוסף בכלא, שכן לפי מהלך הדברים כמסופר במקרא, וגם בקוראן, לאחר שהוכנס יוסף לבית האסורים נעלמה אשת פוטיפר מחייו. והינה בספר הישר, אנו קוראים כך:

וישמע פוטיפר את דבריהם ויקח את יוסף ויתנהו אל בית הסוהר מקום אשר אסורי המלך אסורים שם: ויהי יוסף בבית הסוהר שתיים עשרה שנה: ובכל זאת לא שבה אשת אדוניו מעליו ולא חדלה מדבר אל יוסף יום יום לשמוע אליה: ויהי מקץ שלשה חדשים ותוסף זליכה ותלך אל יוסף אל בית הסוהר יום יום ותסיתהו לשמוע אליה: ותאמר זליכה אל יוסף עד מתי תעמוד בבית הזה אך שמע נא בקולי ואוציאך מן הבית הזה: ויען יוסף אותה לאמר טוב שבתי בבית

הזה מלשמוע אל דבריך לפשוע באלקים: [...] ויהי כאשר לא יכלה זליכה לפתות את יוסף לשמוע אליה ותחדל ללכת אליו להסיתו ויוסף עודנו אסור בבית הסוהר:³³

לאמור, בספר הישר מצויה מסורת ייחודית על הימשכותה של אשת פוטיפר אל יוסף גם לאחר שהוכנס לבית הסוהר, ועתה מתברר שמסורת זו הייתה מוכרת לצייר איראני במאה השש-עשרה. הואיל ואין להעלות על הדעת שספר הישר היה מוכר לצייר המוסלמי, על כורחנו עלינו להניח כי הצייר המאוחר צייר על פי מסורת מוסלמית, ומכאן שמחבר ספר הישר נטל אף הוא מאותה מסורת.³⁴ אכן, טרם נמצאה מסורת זו בחיבוריהם של אלת'עלבי ואלכסאאי, אך הואיל ומדובר בסוגה ספרותית רחבת היקף לא מן הנמנע כי האבדה הספרותית עשויה להימצא בספר אחר. והעיקר, מפני שמחבר ספר הישר הביא בספרו שתי מסורות שונות זו מזו שאינן במסורת ישראל, אך היו חלק ממסורת האסלאם, נראה כי עתה אפשר לקבוע בוודאות ששני סיפורים אלו – הזאב המדבר ואשת פוטיפר המשתוקקת אל יוסף גם לאחר שהוכנס לבית הסוהר – נולדו על ברכי מספרים ערביים, ומחבר ספר הישר שמע עליהם או קרא אותם והשגיר אותם בספרו. לעיל צוין המידע כי מחבר ספר הישר הכיר את הקוראן, ועתה התברר שהוא השתמש בסיפורי הנביאים, וברור לגמרי שהוא נעזר במקורות מוסלמיים אחרים העוסקים בישמעאל, נשותיו וצאצאיו,³⁵ מקורות המשופעים בשמות ערבים, כגון 'קצם ועלי ומחמד ועמאר', ואין עלינו אלא לצפות שמומחים לאסלאם יבואו ויאירו את עינינו.



איור 3: זליכה באה ליוסף בבית האסורים (שם האומן אינו ידוע)
(גולדשמידט תרפ"ג, עמ' קסד)

33 גולדשמידט תרפ"ג, עמ' קסג-קסה.

34 סיפורי הנביאים של אלכסאאי השפיעו גם על אלף-בית דבן סירא. ראו: יסיף תשמ"ה, עמ' 28.

35 גולדשמידט תרפ"ג, עמ' פו-פו.

סיכום

ספר הישר מספק אתגר מיוחד לחובבי ספרות, ובייחוד תעלומה תרבותית. מחבר ספר הישר הסתיר את מקורותיו שלעיתים קלים לאיתור בשל היותם פסוקים מפורשים, ולעיתים קשים מאוד עד שאי אפשר לאתרם. בין המאה התשיעית למאה האחת־עשרה חלה פריחה תרבותית בין יהודי דרום איטליה שהחיו את העברית וחדשוה. בתקופה זו קמו בקרבה של יהדות זו קרוב ל־40 משוררים (אשר סך פיוטיהם עולה לכמה מאות), נוסף על פרשנים, מחברים של ספרי הלכה ומילונאים. בשל ענוותנותם של יוצרים אלו, הם שמרו על אלמוניות ברוב חיבוריהם, ומתוך כך הצניעו את תפקידם העיקרי במסורת ישראל. היהודים היו נתונים לגחמות השלטון הביזנטי ולגזרותיו, ודרום איטליה וסיציליה עברו מדי פעם מהשלטון הביזנטי לשלטון הערבי: בבארי לבדה היו שישה חילופי שלטון במאה התשיעית והעשירית.³⁶ אף על פי כן חלה פריחה תרבותית לא רק בין היהודים אלא גם בין הנוצרים, ובמחצית השנייה של המאה העשירית הוקמה בסלרנו, דרומית לנפולי, האוניברסיטה הראשונה לרפואה באירופה.³⁷ יהדות דרום איטליה נכחדה עקב מסעי הצלב בשלהי המאה האחת־עשרה, ותקופה לא ארוכה לאחר מכן נעלמה יהדות אפוליה בארץ מאפליה. היהודים שנקלעו לעולם תלת־תרבותי זה הפכו להיות סוכני תרבות, וספר הישר, ובו סיפור על זאב מדבר, הוא תוצר ישיר של יהדות מופלאה זו.

ביבליוגרפיה

- אבן שמואל תשנ"ד
אלגזי ש"ס
- אלכסנדר 2014
- ארדר תשמ"א
- בונפיל 2009
- בצרי תשמ"ז
בר־אילן תשס"א–תשס"ב
כ–סב.
- יהודה אבן שמואל, ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי (תל אביב: דביר, תשנ"ד).
שמואל אלגזי, תולדות אדם, ונציה ש"ס [מהדורה שנייה עם הערות א"מ
הברמן: ירושלים: במברגר את וואהרמן, תש"ד; בתוך סדר הדורות השלם עם
הוספות הערות והשלמות, ירושלים: הוצאת אורייתא, תשמ"ה]
- Philip S. Alexander, "Retelling the Old Testament", in D. A. Carson
and H. G. M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing
Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 99–
121.
- יורם ארדר, חדירת ספרות חנוך לאסלאם לאור מידע על קראים וצבאים, חיבור
לשם קבלת התואר מוסמך (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ"א).
- Robert Bonfil, *History and folklore in a medieval Jewish chronicle
the family chronicle of Ahima'az ben Paltiel* (Leiden-Boston: Brill,
2009).
- אליעזר בצרי, ספר הישר (ירושלים: מכון הכתב, תשמ"ז)
- מאיר בר־אילן, "על המחלות הקדושות", קורות טו (תשס"א–תשס"ב), עמ'
כ–סב.

36 פרנקל תשע"ד.

37 קריסטלר 1945.

- בראילן תשע"א מ' בראילן, אסטרוולוגיה ומדעים אחרים בין יהודי ארץ-ישראל בתקופות ההלניסטית, הרומית והביזאנטית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א).
- בראילן 2016 Meir Bar-Ilan, "Sūrat Yūsuf (XII) and Some of Its Possible Jewish Sources", in Alberdina Houtman, Marcel Poorthuis and Tamar Kadari (eds.), *Stories and Traditions in Transformation* (Leiden: Brill, 2016), pp. 189–210.
- ברוש ומילשטיין תשנ"ב נעמה ברוש ורחל מילשטיין, סיפורי התנ"ך בציוור המוסלמי (ירושלים: מוזיאון ישראל תשנ"ב).
- גולדשמידט תרפ"ג אליעזר גולדשמידט, ספר הישר: הוא ספר דברי הימים כסדר התורה (ברלין: הרץ, תרפ"ג).
- גינצבורג תשכ"ז לוי גינצבורג, אגדות היהודים, תרגום מ' הכהן (רמת גן: מסדה, תשכ"ז).
- דנטלנסקי תשע"ז אבי דנטלנסקי, "אדם ובהמה": על בהמות כמייצגות את האדם בכמה מסיפורי המקרא, חיות וחברה 56 (תשע"ז), עמ' 18–28.
- היינמן תשי"ד יצחק היינמן, דרכי האגדה. מהדורה שנייה (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשי"ד).
- הלפריין אמארו 1999 Betsy Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1999).
- ון דר הורסט 1989 Pieter Willem van der Horst, "Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's *Lieber Antiquitatum Biblicarum*", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 5 (1989), pp. 29–46.
- ז'נו תשמ"ב ז'קלין ז'נו, "יוסף כאסטרונום ב'ספר הישר'", תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 670–672.
- זסנגלר 2014 *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 166), Edited by József Zsengellér (Leiden: Brill, 2014).
- יסיף תשמ"ה עלי יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"ה).
- כהנא תשט"ז אברהם כהנא, הספרים החיצונים. מהדורה שנייה (תל אביב: מסדה, תשט"ז).
- לוינסון תשס"ה יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ה).
- מזוז 2013 Haggai Mazuz, "Midrashic Influence on Islamic Folklore: The Case of Menstruation", *Studia Islamica* 108 (2013), pp. 189–201.
- מונטנר תש"ט זיסמן מונטנר, רבי שבתי דונולו, כרך א (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ט).
- מיוחס תרפ"ח יוסף מיוחס, ילדי ערב, כרך א (תל אביב: דביר, תרפ"ח).
- נוי תשל"ו דב נוי, סיפורי בעלי-חיים בעדות ישראל (חיפה: עירית חיפה, המוסד האוניברסיטאי לאתנולוגיה ולפולקלור, תשל"ו).
- ניומן תשי"ג אברהם אהרון ניומן, "יוסיפון והספרים החיצונים", בתוך משה דוד קאסטור, יוסף קלוזנר ויהושע גוטמן (עורכים), ספר אסף: קובץ מאמרי מחקר מוגש לכבוד הרב פרופ' שמחה אסף (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ג), עמ' 391–403.

- Shlomo Sela, *Abraham ibn Ezra on Elections, Interrogations, and Medical Astrology* (Leiden–Boston: Brill, 2011). סלה 2011
- יעקב ישראל סטל, אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות (ירושלים: חמו"ל, תשס"ו). סטל תשס"ו
- יעקב ישראל סטל, "שקיעי מדרש ופרשנות בפרשת חלומות יוסף ומכירתו – בין הפייטנות הקדומה לספרות הגנוזה של ימי הבית השני", סגולה 10 (תש"פ), עמ' 1–18. סטל תש"פ
- כרמלה סרנגה, ספר הישר כיצירה ספרותית־היסטוריוגרפית, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תש"ס). סרנגה תש"ס
- רפאל פטאי, אדם ואדמה (ירושלים: חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית, תש"ב). פטאי תש"ב
- דוד פלוסר, "מחבר ספר יוסיפון, דמותו ותקופתו", ציון יח (תשי"ג), עמ' 109–126. פלוסר תשי"ג
- דוד פלוסר, ספר יוסיפון, ב (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"א). פלוסר תשמ"א
- חיים דב פרידברג, בית עקד ספרים, א–ד (תל אביב: ללא הוצאה, ללא תאריך). פרידברג ללא תאריך
- אברהם פרנקל, "שְׁעִיר וְחֹתֶנּוּ סְעֻרוֹנִי": מלכויות וגזרותיהן בפיוטי איטליה הקדומים", תרביץ פב (תשע"ד), עמ' 269–317. פרנקל תשע"ד
- יום טוב ליפמן צונץ, הדרשות בישראל, נערך והושלם על ידי ח' אלבק (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ז). צונץ תש"ז
- משה צוקר, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית (ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ד). צוקר תשמ"ד
- בנימין קלאר, מגילת אחימעץ. מהדורה שנייה (ירושלים: ספרי תרשיש, תשל"ד). קלאר תשל"ד
- Paul Oskar Kristeller, "The School of Salerno: Its Development and its Contribution to the History of Learning", *Bulletin of the History of Medicine* 17, 2 (1945), pp. 138–194. קריסטלר 1945
- Andrew Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo* (Warminster: Aris & Phillips, 1976). שרף 1976
- אביבה שוסמן, "מקורו היהודי ומגמתו של סיפור ביקורי אברהם אצל ישמעאל", תרביץ מט, ג/ד (תש"ם), עמ' 325–345. שוסמן תש"ם
- אביבה שוסמן, סיפורי הנביאים מאת מוחמד בן עבד אללה אלכסאאי (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשע"ג). שוסמן תשע"ג

חווה וניקוב (שמולביץ-אייזנשטיין)

תשעים ואחת אני יודע: לשון עכו"ם בפיהם של צדיקים חסידיים בהקשרים סקרליים

יחס צדיקים חסידיים כלפי לשון עכו"ם: בין דחייה לאימוץ

על כן אהובי אחי וריעי, שמרו לפיכם מחסום, ולא ידברו איש את רעהו רק בלשון הנהוג בין אבותינו שבגולה בתערובות לשון הקודש בכדי שיהיה ניכר לשון יהדות מיוחד מלשונות הגוים [...] וידידי אחי וריעי, מנעו את בניכם בכל מה דאפשר מכל לשונות הגוים, והש"י יעזור לעמו בקרבת הגאולה במהרה בימינו בזכות זה כאשר נגאלו אבותינו ממצרים.¹

הזעקה הזו של ר' צבי אלימלך מדינוב (1783–1841) משקפת היטב את היחס של מנהיגי החסידות כלפי שימוש בלשון עכו"ם.² המצב הלשוני בתוך הקהילות החסידיות התאפיין בדיגלוסיה:³ לשון הקודש (שפת התורה והגמרא) שימשה את בני הקהילה בעיקר בהקשרים סקרליים, ואילו יידיש מילאה את התפקיד התקשורתי,⁴ אם כי נהנתה גם ממעמד של קדושה.⁵ לעומת זאת השימוש בשפות של העמים השכנים נועד לצורכי תקשורת עם השלטונות או לקשרי מסחר עם הנוכרים. המנהיגים החסידיים שחפצו להיבדל מהאוכלוסייה הנוצרית בין השאר באמצעות ההיבדלות הלשונית,⁶ שאפו לשמר את המצב הלשוני הקיים והתנגדו נחרצות לחדירת השפות הלא-יהודיות אל תוך המרחב היהודי.⁷

* המאמר נכתב בתמיכת קרן זולטאן ארני (Zoltan Erenyi Charitable Fund).

- 1 צבי אלימלך מדינוב תשנ"ז, עמ' סח.
- 2 לשון עכו"ם - אחד הכינויים של השפות הלא-יהודיות המקובלים בספרות חסידית, לצד כינויים אחרים כגון "לשון לע"ז", "לשון עלגים", "לשון יוון" וכדומה.
- 3 על הדיגלוסיה בקהילות מסורתיות של יהדות אשכנז ראו: פישמן 1976.
- 4 אזורי ההשפעה החסידית תאמו כמעט לחלוטין לאזורים שבהם היידיש הייתה שפה מדוברת, ראו: אסף 2010; אבן-מעשה ורייזר 2018, עמ' 130.
- 5 למעשה יידיש לא הייתה 'לשון חול' בלבד בקהילות אשכנז עוד בטרם הופעת התנועה החסידית. על הדיגלוסיה הפנימית וחלוקת התפקידים בין השפות ראו: ויינרייך 2008, עמ' 247-314. במהלך המאה התשע-עשרה בקהילות חסידיות חל תהליך הדרגתי של סקרליזציה של יידיש שזכתה למעמד של שפת הקודש השנייה. ראו: רייזר 2020; קויפמן תשע"ג, עמ' 146-147.
- 6 וודז'ינסקי וטבורק 2020, עמ' 45-46.
- 7 מאהרל 1985, עמ' 64; פול 1981, עמ' 203.

השימוש בשפת המדינה לתקשורת בין בני הקהילה היה מזוהה עם שתי קבוצות חברתיות: "יישובניקים", יהודי כפרים שנחשבו לבורים ולעמי הארץ,⁸ או משכילים ("הרשעים אשר בחרו לנפשם לדבר איש עם רעהו בשפת עלגים"⁹), שבשילם השליטה בשפה המקומית הייתה כלי מרכזי לאינטגרציה.¹⁰ שתי האפשרויות נחשבו שליליות בעיני ההנהגה החסידית, כאשר השנייה הייתה בעייתית ומאיימת יותר. כפי שביטא זאת ר' ישראל מרוז'ין (1796–1850): "כשלומדין אות אחת משפת רוסיה שוכחים ח"ו אלף יהודי, און דייטש איז נאך ערגער [=ולשון של גרמניא גרוע יותר]"¹¹. היחס כלפי הוראת שפות מקומיות לבנות היה מתירני יותר, ואולם גם ידיעת לשונות הגויים בקרב נשים נחשבה לאילון.¹²

האדמו"רים מצאו בהימנעות משימוש בשפות הלא־יהודיות גם משמעות מיסטית. ר' מנחם מנדל מרימנוב (1745–1815) הבטיח, "שמי שלא ידבר בלשון המדינה, אינו מסור תחת שר המדינה"¹³. ר' יצחק מאיר מגור (1799–1866) ענה לחסיד ששאלו על עיכוב ביאת המשיח: "לך לביתך ושמע האיך בני ביתך מדברים, אם אינם מדברים בלשון פוליש. וכשנהיה נזהרים מזה, אז נזכה לגאולה השלימה"¹⁴.

על רקע השאיפה לצמצם ככל האפשר את השימוש בשפות זרות בולטת התופעה שתועדה במגוון רחב של מקורות חסידיים וחיצוניים – שימוש האדמו"רים החסידיים בשפות הלא־יהודיות בהקשרים סקרליים מגוונים. מסופר על ר' שלום שכנא מפראהביטש (1769–1802),¹⁵ המגיד ר' ישראל מקודניץ (1736–1814)¹⁶ ור' אהרן מקרלין (1802–1872),¹⁷ שהיו רגילים לשלב ביטויים מסוימים בשפות לא־יהודיות בתפילותיהם. לפי תיעוד אתנוגרפי, גם חסידי ברסלב הכניסו לתפילות "גויישע ווערטער" (= "מילים בלשון הגויים") וסיפרו שנוסח התפילה שלהם נסמך על המסורת שקבע ר' נחמן (1772–1810) עצמו.¹⁸

לשון עכו"ם הייתה בשימוש גם בטיש חסידי. אחד מגדולי המתנגדים לחסידות ר' ישראל לבל, בחיבורו הפולמוסי האנטי־חסידי משנת 1798, ציין לגנאי שבלייל שבועות החסידים המתכנסים אצל

-
- | | |
|----|--|
| 8 | בן־נחום תשכ"ט, עמ' 233. |
| 9 | צבי אלימלך מדינוב תשנ"ז, עמ' סח. |
| 10 | וודז'ינסקי 2005, עמ' 50–51. |
| 11 | ישראל מרוז'ין תשס"ט, עמ' תקב. |
| 12 | מנקין 2022, עמ' 32–35. |
| 13 | ילקוט מנחם תשס"ז, עמ' רסב. |
| 14 | אפרים פישל הערשקאוויטש תשפ"א, עמ' רמו. |
| 15 | ברומברג תשי"ג, עמ' כב. |
| 16 | אונגר תש"ל, עמ' 95. |
| 17 | גולדברג 1928, עמ' 601. |
| 18 | רכטמן 1958, עמ' 254. |

הרבי "מזמרים בכל לשון ומניחים כוונת בכל לשון".¹⁹ הנוהג לשיר בשפות לא־יהודיות בטיש חסידי מאושש גם במקורות חסידיים.²⁰ ר' אהרן ראטה (1894–1947) מספר על הצדיקים שחיברו וזימרו שירים בלשונות העמים: "וכן רבינו הקדוש מקאזניץ זי"ע היה רגיל לזמר תמיד בלשון פוליש ורוסיש, וכן רבינו הקדוש מקאלוב ידוע שהיה רגיל לזמר תמיד בלשון הגר ובלשון אשכנז, והיו הרבה צדיקים שזמרו לפניו יתברך בלשון פולני".²¹ ידוע גם על מנהג של כמה אדמו"רים לזמר שירים חסידיים רב־לשוניים בעת "תיקון חצות".²² גדולי החסידים, כגון ר' יצחק אייזיק מקאליב (1751–1821) והמגיד מקוז'ניץ, לעיתים שזרו בדבריהם שיח בשפות המקומיות אפילו בטקס דתי כה מרכזי, כמו סדר פסח.²³ מקורות חסידיים מעידים שצדיקים שילבו אמירות ושירים בלשונות הגויים גם בחגים אחרים (לרבות ראש השנה ויום הכיפורים) ובשבתות; הם השתמשו בשפות האלה בדרשות, בברכות ובעצות שנתנו לחסידיהם.²⁴ יתרה מזו, בעבור כמה מהם הנוהג להשתמש בלשון עכו"ם מכונה 'דרכו בקודש' – דרך ייחודית של עבודת ה', כפי שכתוב על ר' שלמה מקרלין (1738–1792),²⁵ ר' יצחק אייזיק מקאליב,²⁶ ר' נפתלי צבי מרופשיץ (1760–1827),²⁷ ר' מאיר מפרמישלאן (1780–1850)²⁸ ור' מנחם מטאש (1860–1938).²⁹

עם זאת נראה שדרך זו של מנהיגי התנועה החסידית לא הייתה כה נפוצה ומוכרת לכולם. לא פעם היא עוררה פליאה בקרב החסידים עצמם. עד ראייה תיאר את התמיהה של החסיד שקיבל ברכה בשפה ההונגרית מר' אלימלך מטאש (1865–1942) ואת ניסיונות האדמו"ר להרגיעו: "תהיה בטוח שלא יאונה לך כל רעה מזה ואדרבה אוכל להגיד לך שאל תפחד בעבור זה".³⁰ על חריגות וזרות של שימוש הצדיקים בלשון הגויים יכול להעיד גם הסיפור שהועבר במסורת החסידית על נצר למשפחת

19 ישראל לכל תש"ן, עמ' 305.

20 ראו למשל: הבלין תשמ"ב, עמ' ק. מתוך 18 ניגוני חב"ד עם שילוב השפות הסלאביות המובאים ב"ספר הניגונים" (זלמנוב תשמ"ה א, תשמ"ה ב), 13 שייכים למדור ניגוני התוועדות.

21 אהרן ראטה תשנ"ח, עמ' תב, ב.

22 על ר' חיים אלעזר שפירא ממונקץ' ראו: כהנא געלב תשנ"ח, עמ' צ; על הסבא משפולי ראו: מילר תשמ"ז, עמ' עא-עב; זלמנוב תשמ"ה א, עמ' מח.

23 מיכלזאהן תרס"ה, עמ' 65; נייערמאן תרצ"ו, עמ' 55.

24 ראו לדוגמה: רוטנברג תשע"ו, עמ' קכ-קכא (ברכה); זכרנו לחיים תשס"ט, עמ' עז-עח (ברכה בראש השנה); ראקוץ תרצ"א, עמ' 118 (עצה לחסיד); חנוך העניך הכהן מאלכסנדר תרפ"ט, עמ' 51 (דרשה); אהל יצחק תשכ"ח, עמ' 17 (דרשה בסעודת שבת); לערנער תשס"ח, עמ' קעה (פורים); כהנא געלב תשנ"ח, עמ' צ (תשעה באב); אריה ליב ליפשיץ תשס"א, עמ' סח-סט (ראש השנה); גוטמאן תר"ע, עמ' 15 (תפילת יום כיפור).

25 יוסף יצחק מליובאוויטש תשמ"ג, עמ' ססט-שע.

26 שמואל יעקב ראטה תרצ"ב, הקדמה (ללא עמ').

27 עטרת כלולות תש"פ, עמ' קז.

28 גינצבורג תרפ"ז, עמ' יא, לח.

29 גרוס תשכ"א, עמ' ה.

30 פרידלנדר תשכ"ט, עמ' לז.

חסידים צאנז, שבהיותו ילד התבייש מחבריו על השיר של "גויישישע פויערן" (= "איכרים גויים") שהיו מזמרים בביתו.³¹

מה הניע צדיקים חסידיים לאמץ את דרך העבודה שנגדה כביכול את גישתם בעניין השימוש בלשונות? תעלומה זו לא נעלמה מעיניהם של החוקרים, אם כי לא זכתה למחקר ייעודי ואף לא תוארה בהרחבה. חוקרים אחדים ראו בשימוש בלשונות העמים בקרב האדמו"רים תופעה אינדיווידואלית³² או אזורית לוקלית.³³ חלקם סברו שהיא מעידה על פתיחות למגע עם האומות המקומיות³⁴ ועל השפעות בין-תרבותיות.³⁵ הגישה המיסטית של צדיקים חסידיים והמגמה שלהם לחפש מסרים נסתרים בדברי חולין ולהעלות את החול לקודש אוזכרה בתור גורם מרכזי³⁶ לשיח ולשירה חסידיים בלשונות העמים בכמה מחקרים העוסקים בפולקלור.³⁷ אולם טענה זו אינה מסבירה את התעקשות הצדיקים לשמור על שפת המקור בטקסטים מאומצים, קל וחומר את רצונם ליצור טקסטים חדשים בשפות האלה. נראה כי להבנת התופעה נדרשת בחינה ממוקדת של היבטים הגותיים חסידיים הקשורים לשימוש בשפות. קו מחקר זה שורטט בכמה חיבורים שפורסמו לאחרונה ועסקו בין השאר בתפיסות מיסטיות אחדות בתורת החסידות³⁸ ובפרקטיקות החסידיות³⁹ שהיו עשויות לאשש את השימוש בשפות לא-יהודיות.

כפי שאפשר לראות התופעה של שימוש צדיקים חסידיים בלשון עכו"ם בהקשרים סקרליים זכתה לעיון חלקי ומצומצם בחקר נושאים אחרים. במחקר הנוכחי ייבחן מכלול רחב של מקורות חסידיים עיוניים, פרשניים ונרטיביים המשקפים את המסורות החסידיות שצמחו במזרח אירופה ובמרכזה, כאשר הפרקטיקות הלשוניות ייבחנו על רקע תורת הלשון החסידית. ניתוח משולב של מקורות חסידיים ולא חסידיים מסוגים, תקופות ואזורים שונים יאפשר לתאר את מגוון ביטוייה של

31 לערנער תשס"ח, עמ' קעה.

32 ראו למשל: בירנבוים 1907 א, 1907 ב (על סבא קדישא מרדושיץ); מרגליות תרפ"ו, עמ' 34; פאהן תרצ"ג, עמ' לא (על ר' מאיר מפרמישלאן), סילאגי' ווינדט תשל"ה (על ר' יצחק אייזיק מקאליב).

33 מאיר תשע"ד, עמ' 134.

34 בהונגריה מגמה זו התפתחה בחוגי הנאולוגים (גלסר 2014) והשפיעה רבות על המחקר. ראו לדוגמה: פסטור 1903; סבולצי' 1915, וכן מונוגרפיה של סילאגי' ווינדט (תשל"ה).

35 החלוץ של גישה זו היה אניסקי (תרפ"ה ב). דינר (2008, עמ' 220-225) הציע מסגרת סמיטית להבנת אימוץ רכיבים תרבותיים זרים אצל הצדיקים. בעניין הפיכת שיר עם הונגרי לניגון ראו: אורלובסקי 2005; סאז 2016.

36 לצד גורמים אחרים: אסטטיים (גולדברג 1928; ברגובסקי 1930), התנהגותיים (פרילוצקי תרע"א; גולדברג 1928) ועוד.

37 מגמה זו שימשה הסבר לאופי אלגורי של טקסטים חסידיים בשפות לא-יהודיות החל מראשית המחקר (ראו: בירנבוים, אניסקי, גולדברג, ברגובסקי במחקרים שאזכרו לעיל) ועד ימינו, ראו למשל: קוסקוף 2001; חזון 2013.

38 קדושת הלשונות בחסידות וקשר ביניהן (אבן-מעשה 2019); תורת הלשון המיסטית של הבעש"ט והמגיד ממזריטש (אבן-מעשה 2020); העלאת ניצוצות קדושה מלשונות העמים (וניקוב 2021).

39 עריכת הייחודים בשפות זרות (וקס 2006, עמ' 162-163).

התופעה הנחקרת, לעמוד על מורכבותה, לנסות ולהבין מה עמד מאחוריה ואיזה תפקידים היא מילאה.

מרחב לשוני משותף ומשחקים פרשניים

באופן מסורתי הזרמים המיסטיים ביהדות, והחסידות בהם, העניקו לשפה העברית – שפת הבריאה – מעמד ייחודי לעומת שפות אחרות.⁴⁰ עם זאת כפי שהבהיר אריאל אבן-מעשה,⁴¹ התפתחה בחסידות תפיסה של קשר מובנה בין לשון הקודש שהיא "שורש כל הלשונות" (ר' יהודה אריה לייב מגור, 1847–1905)⁴² ובין שאר השפות היונקות ממנה את חיותן: "כל הע' לשון מתפשטין מלשון הקודש כי התורה נותנת חיים לכל הלשונות".⁴³ הקשר בין השפות מתקיים באמצעות השרידים העבריים המוצפנים בלשונות העמים: "וכן כתבו בסה"ק שבכל לשון יש בו תיבה אחת או איזה תיבות מלשון הקודש שזה מקיים הלשון הזה"⁴⁴ – כך טען ר' צדוק מלובלין (1823–1900), שכנראה הסתייע בכתבי הצדיקים מהדורות הראשונים לחסידות, כגון ר' מנחם נחום מצ'רנוביל (1730–1797)⁴⁵ או ר' מנחם מנדל מוויטבסק (1730–1788).⁴⁶ מקורות חסידיים מעידים על האדמו"רים שגילו עניין במציאת התיבות המוצפנות האלה, כמו למשל, ר' פנחס מקוריץ (1726–1791) שהשתעשע במציאת מילים עבריות בלשונות הגויים. מספרים ש"היה חביב אצלנו" כאשר אמרו לו "שבלשון רוסיה 'ששה' קרוין 'שית' הוא תיבת 'ששת' בלה"ק".⁴⁷

לדעת הצדיקים, המילים המקשרות בין לשון הקודש לשאר הלשונות לא מוכרחות להיות בעלות משמעות זהה – די שיהיה ביניהן דמיון צלילי. בדבריו על קשר בין השפות הסתמך ר' מנחם מנדל מוויטבסק על פירושי חז"ל הנשענים על הומופונים דרלשוניים.⁴⁸ אדמו"רים חסידיים השתמשו בעצמם בהומופונים מהסוג המובא בתלמוד. הגישה החסידית הרואה במילים הומופוניות מלשונות הסביבה "שרידים עבריים", הרחיבה את השדה הסמנטי העומד לרשות המפרשים וסללה דרך ליצירת קשרים בין-לשוניים בהקשרים סקרליים, שהולידו משמעויות חדשות בפירושיהם.⁴⁹

40 על המיקום המיוחד שהעניקה מיסטיקה יהודית ללשון הקודש ואותיותיה ראו: אידל 1992; אבן-מעשה 2019, עמ' 51; אליאור 2016, עמ' 42.

41 אבן-מעשה 2019, עמ' 54–55.

42 יהודה ארי' ליב מגור תש"ס, עמ' 75. דימוי הצמיחה מופיע גם אצל ר' מנחם מנדל מוויטבסק: "שבעים לשונות שהם ע' ענפים המסתעפים מאילן א' שהוא לשון הקדש" (מנחם מנדל מוויטבסק תשס"ז, עמ' לט).

43 יהודה ארי' ליב מגור תש"ס, עמ' 348.

44 צדוק הכהן מלובלין תרצ"ג, עמ' 43.

45 מנחם נחום מטשארנאביל תרמ"ט, עמ' 12.

46 מנחם מנדל מוויטבסק תשס"ז, עמ' לט.

47 אמרי פנחס השלם תשס"ג, עמ' תסא.

48 בבלי סנהדרין ד, ב; בבלי שבת לא, ב; ראו גם: בבלי סוכה לה, א; בבלי שבת סג, ב.

49 גלעד צוקרמן תיאר טכניקות לשוניות דומות, המבוססות על הומופונים בין-לשוניים בספרות המשכילים ובחוגים יהודיים רחבים, ראו: צוקרמן 2006, עמ' 237–258.

דוגמאות אלה תועדו לא אחת בספרות חסידית, ורבות מהן מיוחסות לסבא קדישא מרדושיץ (1765–1843). למשל, מספרים שהוא ביאר את הפסוק "יהי חסדך ה' עלינו באשר יחלנו לך" כך: יהי חסדך ה' עלינו, רבונו של עולם! עס זאלען זיין אנגענומען דינע חסידימלעך וואס פאהרען צו אונז [=שיהיו מקובלים החסידים שלך שנוסעים אלינו], כאשר יחלנו (jechali) לך, גלייך זיי וואלטען פאהרען צו דיר אליין [=כאלו היו נוסעים אליך ממש].⁵⁰

כאשר אחד מחסידיו הצעירים ר' מאיר יהושע (לימים אבד"ק קלימנטוב)⁵¹ הגיע אליו לבקש את הסכמתו לקבל עליו את משרת רבנות, ענה לו הרבי בזו הלשון: "אותי אתה שואל?" ואז הצביע למעלה ואמר פסוק מהאגדה של פסח: "תם תם מה הוא אומר?" וכוונתו הייתה: שם, שם בשמיים, מה אומר ה' עליך? בתשובה זו השתמש הסבא קדישא בהומופון דרלשוני: 'תם' בעברית ו'tam' (=שם) בפולנית ומתוך כך הוציא את הפסוק מהקשרו המקורי כדי להעביר מסר לתלמידו.⁵² פעם בפורים הוא תרגם פירוש הומופוני למעשה: היכה בגרון בבוץ עץ במאמץ רב כי חפץ "לשבר ולבטל 'השקר' שבעולם". הקשר בין חפץ לפעולה הסתמך על ההתאמה ההומופונית בין המילה "שקר" בלשון הקודש למילה פולנית "siekiera" (=גרזן על מקל ארוך) הנשמעת דומה מאוד.⁵³

גם צדיקים אחרים השתמשו בפירושים הומופוניים בין-לשוניים. ר' פנחס מקוריץ סיפר על ההברקה שהייתה לו פעם בעת התפילה: "מה שאומרים בלשון אומה הידועה 'פאשאל' שהוא לשון 'בשאל', כי בגיהנם רצין וממהרים מאד".⁵⁴ ר' פנחס התכוון למילה הרוסית שמשמעותה "התחיל ללכת" או "לך". בהגייו בעל פה המילים בשתי השפות נשמעות כמעט זהות: "Pshol" (= "לך!") ברוסית ו"Pshoyl" ("בשאל") בהגיה אשכנזית. ר' אלימלך מטאש השתמש בהומופון על בסיס שמו הפרטי בהונגרית Lajos, כדי לחבר דרוש המוכיח שמותר לו לדבר מתמול שלשום בלשון ההונגרית: כתיב בתורה הקדושה, 'לא־איש' דברים אנכי מתמול שלשום. ושם מרומז שמי – לְאִיאָשׁ – Lajos שהלא האותיות האלו, 'לא־איש', דין־כדין, ושם מרומז ג"כ, לְאִיאִשׁ, דברים אנכי, באם שאני מדבר היום ומחר ותמול, בלשון הונגאריה, היינו לְאִיאָשׁ – Lajos אלו דברים – אנכי אוכל לדבר כיון ששמי לְאִיאִשׁ בהונגאריה.⁵⁵ [ההדגשות במקור, ח"ו]

בדוגמה שלעיל ר' אלימלך מטאש השתמש לא רק בהומופונים, אלא גם בחילופי אותיות: הוא החליף מקומות בין יו"ד לאל"ף ופירש את המשך הפסוק בהתאם למילה שנוצרה בעקבות החלופה (אותיות לאיאש = לא איש, "דין־כדין"). העיסוק באותיות עבריות ובצירופיהן כאמצעי לביאור או לפירוש

50 בירנבוים 1907א, עמ' 130. Jechali (= "נסעור") - מילה סלאבית הנשמעת דומה ל"חלנו" ("yekhalni") בהגיה מקומית).

51 שנות חייו לא ידועות.

52 צ'ארניחה תרפ"ט, עמ' 62-63.

53 שם, עמ' 109-110. גרסה אחרת של הסיפור: בירנבוים 1907א, שם.

54 אמרי פנחס השלם תשס"ג, עמ' רלב.

55 פרידלנדר תשכ"ט, עמ' לז.

היה נפוץ ביותר. התופעה הזאת הייתה טבעית בלשון הקודש, אך כיצד היא חדרה ללשונות שלא נכתבו באלף־בית העברי?⁵⁶

כתיבת מילים משפות זרות באמצעות תעתיק עברי הייתה נפוצה במקורות החסידיים, אם כי חסידים לא המציאו את השיטה הזו – היא הייתה קיימת באזורים שונים ובתקופות שונות. תופעה זו שהעידה בדרך כלל על חוסר ידע קרוא וכתוב בלשונות הסביבה מצד קהל הקוראים, קיבלה אצל החסידים גושפנקה עיונית. הוגי דעות חסידיים רבים ראו באותיות האלף־בית העברי "אוסף אוניברסלי של פונמות"⁵⁷ המרכיבות את המילים של כל שפה אנושית. לדברי ר' קלונימוס קלמן מקראקא (1751–1823), "כל מיני דיבורים מכל מיני לשונות כולם הם ע"י צירופי הכ"ב אותיות התורה [...] שאי אפשר לדבר שום דיבור בעולם רק על ידי אותן הכ"ב אותיות ונקודותיהן שהם הם אותיות תורתנו הקדושה"⁵⁸. גם הוגים חסידיים אחרים היו שותפים לעמדה זו. "כל לשון יש לו חיות מלשון הקודש וממנו יונק מאותיות הקדושה", כתב ר' אלימלך מדינוב,⁵⁹ ובדומה התבטא גם ר' אברהם יהושע העשיל מאפטא (1748–1825): "ועקר חיותן ואחיזתם הוא באותיות התורה"⁶⁰ מייסד תנועת חב"ד, ר' שניאור זלמן מליאדי (1745/49–1812) טען ש"גם ע' לשון יש שרש להאותיות למעלה"⁶¹, ובנו, האדמו"ר האמצעי (1773–1827) הבהיר כי האור "הנעתק מלה"ק דאותיות דקדושה" יורד "בצירופים זרים דלשון הגוים"⁶².

חסידים אפוא ראו את השפות הזרות מבעד לעדשה של אותיות לשון הקודש.⁶³ אחת הדרשות החסידיות מספרת כי בבואו לבאר את התורה בשבעים לשונות⁶⁴ משה בוודאי לא רשם את התורה באותיות של הלשונות האלה, אלא הסתמך על ידע אוטורי של צירופי אותיות התורה שמכוננים את כל הלשונות.⁶⁵ לפי גישה זו אותיות האלף־בית העברי הן המכנה המשותף בין כל הלשונות. צירופי האותיות מכוננים מעין מערכת רבלשונית, המאפשרת חציית גבולות בין השפות ומשמשת בסיס

56 חוקרת החסידות ציפי קויפמן אף הטילה ספק באפשרות להחיל על השפות הלא־יהודיות את הפרקטיקה הפרשנית הנסמכת על משחקי אותיות, וזאת משום שהשפה הלא־יהודית "אינה חולקת אותן אותיות עם העברית". ראו: קויפמן תשע"ג, עמ' 150.

57 אבן־מעשה (2020, עמ' 100) משתמש בביטוי זה בנוגע לתורת הלשון של המגיד ממזריטש.

58 קלונימוס קלמן תרל"ז, עמ' 16.

59 צבי אלימלך מדינוב תשנ"ז, עמ' קיד.

60 אברהם יהושע העשיל מאפטא תרכ"ג, עמ' 69.

61 שניאור זלמן מליאדי תשס"א, עמ' עח, א.

62 דובער תשמ"ט, עמ' צז.

63 ייתכן שלגישה הזו תרמה גם החשיבות שייחסו החסידים לצד הצלילי של האותיות, ראו: אידל 2013, עמ' 305–306; אבן־מעשה 2020, עמ' 77–78.

64 לפי פירוש רש"י לדברים א, ה.

65 יהושע העשיל מרימנאב 1883, עמ' סו, א.

להחלת הפרקטיקות הפרשניות, הנשענות על משחקים לשוניים בעלי משמעות מיסטית,⁶⁶ גם על שפות לא־יהודיות. לגליטימיות של הפרשנות הנסמכת על משחק בין־לשוני סייעה גם הקבלה בין שבעים לשונות העמים לשבעים פנים של התורה: "ע' פנים לתורה והוא תורה א' לשון קודש וע' לשון כל א' נגד פנים א' שבתורה".⁶⁷

מגמה זו משתקפת, למשל, בפירוש שהציע ר' בן ציון מבאבוב (1874–1941) למשפט פולני "nie daje się" (= "אל תיכנע"), שהיה שגור בפיו זקנו, ר' נפתלי צבי מרופשיץ. בפירושו הציג ר' בן ציון את המשפט הנ"ל כשלילה ("nie" בפולנית – מילת שלילה) של צירוף האותיות "די ש", ופירושו: שלא יהיו האותיות של שם האל בהיפוך "דייש" (daj się), אלא רק בסדרן הישר "שדי", משום שזה שם הרחמים, ואילו היפוך האותיות מרמז על דין.⁶⁸ פירושו של ר' בן ציון הוא שעתוק של שיטת הביאור של פסוקי המקרא המבוארים בספרו של ר' נפתלי עצמו, והחלתה על המשפט הפולני.

התייחסות למילים משפות אחרות כאל צירופי אותיות עבריות, מכשירה הופעת נוטריקונים (backronyms) דרלשוניים בפרשנות החסידית, שמרחיבים את הפרקטיקה הקיימת בלשון הקודש. לעיתים חוברו נוטריקונים בלשונות הסביבה נוסף על אלה המסורתיים. למשל, בעלי תוספות פירשו את המילים "זהב", "כסף" ו"נחשת" מהפסוק "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחשת" (שמות כה, ג) כנגד שלושה סוגי אנשים שנותנים צדקה: כשהאדם בריא, כשהוא חולה ולאחר מותו.⁶⁹ אחר כך, במאה השש־עשרה, הוצע פירוש דומה בצורת נוטריקון: זהב – זה הנותן בריא, כסף – כשיש סכנת פחד, נחשת – נתינת חולי שאמר תנו.⁷⁰ במקורות חסידיים מובאים לפחות שני פירושי נוטריקון אחרים בשפות סלאביות. האחד מיוחס לר' מאיר מפרמישלאן:

וכאשר פי' הה"ק מהר"מ ז"ל מן פירוש שלאן ע"ד הצחות כדרכו בקודש להשתמש בלשון הרוטעני ואמר בפ' הנ"ל, כי ג' מיני צדקה יש א' הנותן בריא ב' הנותן כשהוא בן מות, ג' שאינו רוצה ליתן אף כשחבר חדה מונחת על צוארו ולוקחין ממנו בע"כ, וזה הרמז זהב זה הנותן בריא, כסף בלשון זה הנ"ל כ'לא ס'מרט פ'אדאָווע (פי' כשהוא בן מות) נחשת ר"ת נעדאם חאָטש שעוֹא תנע (פי' לא אתן אף אם תחתוך צוארי).⁷¹

66 על המשמעות המיסטית של אותיות וצירופיהן ראו: אידל תשס"א, עמ' 274–277 והמקורות החסידיים המובאים שם; אליאור 2016, עמ' 51–52.

67 יצחק מאיר מגור תשנ"ב, עמ' פב. ראו מקור קדום להקבלה בין ע' לשונות לע' פנים לתורה ב"מדרש אותיות דרבי עקיבא" (תרע"ד), עמ' יב.

68 בן ציון הלב־שטאם תשכ"ז, עמ' ע-עא. חסידי רופשיץ-צאנז-באבוב לדורותיהם הקנו חשיבות רבה למשפט הפולני הנ"ל. הוא אף שימש להם סגולה נגד מחשבות זרות, ראו: קדושה ומלכות באבוב תשע"ה, עמ' קלז.

69 לפי פירוש "דעת זקנים".

70 חיים בן בצלאל תקע"א, עמ' ז, א.

71 גינצבורג תרפ"ז, עמ' לח, א; ראו גם: מרגליות תרפ"ז, עמ' 36; מאיר מפרמישלאן תרס"ט, עמ' י, א.

פירוש נוטריקון אחר מיוחס לסבא משפולי (1724–1811): זהב – "ר"ת ז'ה ה'נותן ב'ריא [...] ובלשון רוסיא זהב ר"ת ז'דאָראָוו האדיט באָהו"; כסף – "כ'ראות ס'כנה פ'זרן [...] ובלשון רוסיא ר"ת כאָליע סלאבא פאָסילייהו"; נחשת – "ר"ת נ'דבת ח'ולה ש'אומר ת'נו ובלשון רוסיא נידאָם חאנשי זאשא תאניע".⁷²

אפשר להביא דוגמאות נוספות כאשר פירקו הצדיקים מילים עבריות לראשי תיבות של מילים סלאביות. למשל, מספרים על ר' מאיר מפרמישלאן, שכאשר לא עלה בידו לתת צדקה בדרך הרגילה אזי "החשיב גם דרך הצדקה ליתן לעני כוס יין שרף להחיות נפשו, ואמר ע"ז, כי צדקה נוטריקון בלשון יונית:⁷³ צאָלאָוויק דאָברי קופויַע האָריקי (איש טוב קונה יי"ש [יין שרף])".⁷⁴ המגיד מקוז'ניץ נתן עצה לחסיד שהתלונן לפניו שאשתו מצערת אותו, במשפט פולני-עברי המוטמן בפסוק "ודבק באשתו": "כתוב בתורה ודבק באשתו ר"ת הוא בלשון פולניש וועש דאברי בזעזיני קועה ביאי אשתו, ר"ל קח מטה טוב שהוא מעץ ברזעזיני שהוא קשה והכה את אשתך".⁷⁵

גם לחישוב גימטריות השתמשו הצדיקים באותיות עבריות שהציגו בהן את המילים בלשונות אחרות. ר' יצחק מראדוויל (1750/1–1835) למשל, סבר כי גימטרייה של המילה "אל" בכל שפה שווה 13, כמו הגימטרייה של המילה "אחד": "בכל הלשונות תארו אותו על שם אחד, כמו בלשון אשכנז אפילו נקרא גא"ט, והוא גם כן י"ג,⁷⁶ ובמדינתנו נקרא בא"י,⁷⁷ והוא גם כן י"ג, ומסתמא בלשונות אחרים שלא נודע לנו נקרא גם כן על שם אחד".⁷⁸

לא כולם ראו בעין יפה את הפרקטיקות הלשוניות המתוארות לעיל: הן היו מגוחכות בעיני המתנגדים⁷⁹ והמשכילים,⁸⁰ והוצגו ללעג בשורת חיבורים פרודיים.⁸¹ לא פעם הן עוררו פליאה, חששות ואי-נוחות אפילו בקרב חסידים עצמם. מספרים על חסיד אחד שהגיע לר' אליעזר מדז'יקוב (1789/1790–1860) ממדינה אחרת ושמע אותו אומר רמזים וגימטריות על המילה 'ראדיש' – כינוי מקומי של חלות עגולות לראש השנה. כשחזר החסיד למדינתו והגיע לרבו, ר' יצחק מאיר מגור, סיפר זאת כמצחק, לאשר היה כן בעיניו, וחשב בלבו כי מה יעשו אנשי גלילות אחרות כמו ברוסי"ש

72 אריה ליב מראדיווקע תרפ"ד, עמ' 208–209.

73 הכינוי נוגע בדרך כלל לשפות הסלאביות, בעיקר לשפה הרוסית.

74 מרגליות תרפ"ו, עמ' 36.

75 ראוֹקֶץ תרצ"א, עמ' 118.

76 רמז ל"ג מידות.

77 תעתיק משובש, ייתכן שהשתבש בעריכה. הכוונה למילה אוקראינית הנשמעת "boh", ואפשר לתעתק באותיות עבריות ל'בוה' שגם ערכה בגימטרייה הוא 13.

78 יצחק מראדוויל תשס"ט, עמ' שיז.

79 למשל, ב"ספר ויכוח" (ישראל לבל תש"ן, עמ' 272) מובא סיפור על ר' לוי יצחק מברדיצ'ב שאמור לשמש דוגמה להתנהגות אבסורדית: "פעם אחד דיבר ר' לוי עם השר של עכו"ם וכשנאמר לו: צא ואשציא דעטעגא [=מה זה עניינכם?] כיון בראשי תיבות מאה ברכות".

80 ראשית חכמה תשע"ב, עמ' 37, ראו בהמשך תת-פרק "הסתרה וגילוי של תכנים נשגבים".

81 חזן 2013, עמ' 161–162.

פולין שאין להם שם זה נהוג לקרות הלחמים האלו.⁸² אך למרות כל התהיות על הפרקטיקות הלשוניות 'המשונות' של צדיקים חסידיים, הרעיונות שעמדו מאחוריהן היו חלק בלתי נפרד מתורת החסידות. כפי שציין אבן־מעשה, הם נבעו מהשקפה הבסיסית של הבעש"ט בדבר האימננטיות של האל בעולם, כאשר בכל לשון, בכל דיבור ובכל מילה טמון כוח אלוהי. היווצרות של מרחב דיבור משותף הנסמך על כ"ב אותיות חלה הן על ממד סמנטי הן על ממד לשוני, מה שהביא לטשטוש הגבולות בין דיבור בקדושה לדיבורי חול וכן בין לשון הקודש ללשונות העמים.⁸³

ביטויים להייררכייה לשונית במיסטיקה וברטוריקה

השימוש בלשונות העמים כפועל יוצא ממעמדן הנמוך ההשקפה החסידית, הרואה במכלול השפות מרחב לשוני משותף, לא סתרה את עצם קיומה של הייררכייה בין השפות.⁸⁴ בקהל היהודי המסורתי ובו החסידים לשונות הגויים כונו בזלזול "שפת האיכרים".⁸⁵ לדברי המגיד ממזריטש (? – 1772), לשונות העמים, שלא כלשון הקודש "קורין לכל דבר ודבר בשמו, אבל לא שמו האמיתי הוא כי אינם משיגים שמו האמיתי".⁸⁶ הסולם ההייררכי של הלשונות על פי קדושתן המאפיין את הגישה הכלל־חסידית, מפורט היטב אצל ר' ישראל דב בער מווילעדניק (1789–1850). לדבריו כל הלשונות הן ליבושים לתורה שהיא עצמה אותיות קדושות. לשון הקודש (השפה העברית, שפת התורה) היא "הלבוש" הראשון, הגבוה משאר הלשונות ליבושים; לשון התרגום (השפה הארמית) הנמצאת מתחתיה, צמודה מאוד לקדושתה; לשון אשכנז (שפת היידיש) המוצבת במקום שלישי, היא במידה מסוימת גם כן בעלת מעלה של קדושה.⁸⁷ בתחתית הסולם ההייררכי נמצאות "ע' לשונות" (כל שאר השפות), שהן בבחינת "לבוש שק".⁸⁸ הלשונות האלה הן ביטוי ל"ירידת האור ממקומו בלה"ק שנעתק בצירופים זרים דלשון הגוים למטה".⁸⁹

82 חיים אלעזר שפירא תש"פ, עמ' קפא. מסופר שר' יצחק מאיר הוכיח את החסיד בעזרת המסקנה ההלכתית הקובעת מספר פרשיות תפילין על סמך רמזים רב־לשוניים (בבלי סנהדרין ד, ב), ושאל: "ומה יעשו אנשי מדינות אחרות שאין קורין למספר שנים לא טט ולא פת וכי לא ינחו תפילין ח"ו?"

83 אבן־מעשה 2019, עמ' 45–46; אבן־מעשה 2020, עמ' 51–52.

84 על הדואליות הזאת במורשתו של הבעש"ט ראו: אבן־מעשה 2020, עמ' 52.

85 ביידיש: "פוייעריש לשון" – הכינוי לשפת דיבור של פשוטי העם מן האוכלוסייה הנוצרית שהיה מקובל אצל דוברי יידיש, ראו למשל: פרץ תרס"ו, עמ' 6.

86 דוב בער ממיזעריטש תש"ע, עמ' רמה.

87 מעמד הביניים של יידיש מבחינת מעלת קדושתה מתבטא בין השאר בכך שלעיתים היא מכונה במקורות חסידיים בשם "לעז", כמו לשונות של הגויים.

88 ישראל דב בער מווילעדניק תשנ"ח, עמ' קנ. חלוקה דומה בין הלשונות הייתה מקובלת גם אצל צדיקים אחרים, ראו למשל: נחמן מברסלב תשנ"ה, עמ' קצ-קצא.

89 דובער תשמ"ט, עמ' צז.

דווקא המקום הנמוך של לשונות העמים בהיררכייה הלשונית התווה כמה דרכים לשימוש בהן בהקשרים סקרליים. המסורת החסידית זוקפת לצדיקים רצון להסתרת קדושתם,⁹⁰ ובהתאם לכך בכמה סיפורים חסידיים דיבור הצדיקים בשפות הלא-יהודיות מוסבר כפועל יוצא מענוותם ומרצונם להסתיר את מעלתם הגבוהה, להציג מצג שווא של עצמם כבורים ועמי הארץ. למשל, מסופר כי כאשר בשבת ברית המילה של בנו פנה רבי בצלאל יהושע אבד"ק גלונא לגיסו ר' אהרן (ה"קרייזר רב") מצאנז (1826–1903) ואמר לו על הרך הנולד בלשון הקודש: "הנער בוכה", ענה ר' אהרן בפולנית דווקא, כי "רצה להסתיר בזה דרכו בקודש, כי במקום שהשואל התנהג בחסידות יתירה ודיבר אליו בלשון הקודש"⁹¹ השיב הוא בלשון של לעז.⁹²

שימוש בלשונות העמים סייע לצדיקים בהסוואה לא רק מעין אנוש אלא גם מעיני מלאכים, כאשר הלשונות האלה מילאו בפיהם את תפקיד השפה הארמית.⁹³ למשל, לפי אחד הסיפורים על האדמו"ר מקאליב עריכת סדר פסח בשפה ההונגרית הביאה לידי כך ש"לא ראוהו [את הסדר] [...] מלאכים ושרפים".⁹⁴ המסורת שנשמרה בשושלת בין-דורית בחסידות באבוב משייכת פרקטיקה דומה לר' נפתלי צבי מרופשיץ: "פעם לפני שיצא [...] הרה"ק מראפשיץ זי"ע מבית המדרש בליל ראש השנה בירך לכל הקהל 'גוט יום טוב, גוט יו"ט, גוט יו"ט [=חג שמח] נא טשענסטשע נא זדראוויע נא טען נאווי ראק [=לאושר ולבריאות בשנה החדשה]". האדמו"ר השלישי בשושלת באבוב ר' שלמה (1907–2000) שסיפר זאת בשיחתו לחסידיו, הסביר את הנוהג בכוונת הרבי מרופשיץ "שלא יבינו המקטריגים ברכה זו [...] וממילא לא יוכלו לקטרטג עליה". מספרים שכאשר סיים ר' שלמה את השיחה "פנה אל הסובבים ובירך להם בשפת ענגלי"ש 'העפי ניו יוער'.⁹⁵

המעמד השפל של לשונות העמים לא רק הפך אותן לאמצעי הסוואה אלא הקנה להן כוח רטורי. ביטויים בשפות לא-יהודיות בלטו על רקע הטקסט בידיש או בלשון הקודש של הדרשה, מה שגרם להדגשת התכנים. לפעמים היו אלה ביטויים מתגרים ומטלטלים. למשל, מסופר על הסבא משפולי: "פעם פלט הסבא בדברו בקהל כהרגלו בשפת הגויים: 'נימא פראודע טילקע אומענע טאי או בוגא טרושקע' – אין אמת אלא אצלי ומעט אצל הקב"ה". לקהל המשתומם פירש:

90 ראו למשל: יהודה יקותיאל הלברשטאם תשפ"ב, עמ' תנד.

91 חסידיים אדוקים נמנעו מלדבר בשבתות אפילו בידיש ונהגו לדבר בלשון הקודש.

92 יעקב לייזער מפשעווארסק תשס"ד, עמ' רנא. לע"ז כאן – השפה הפולנית.

93 מדובר בסוגיה מסורתית של הסתרת דברי תפילה מהמלאכים שמבינים אך ורק את לשון הקודש (ראו: בבלי שבת, יב; סוטה, לג, א על שמלאכים אינם מבינים את השפה הארמית). טענה זו גררה פירושים שונים בספרות המאוחרת. במקור התלמודי מומלץ לומר את התפילות דווקא בלשון הקודש המובנת למלאכים, ואולם כבר במחזור ויטרי מופיע הרעיון שאמירת תפילה בלשון הארמית אמורה להגן מפני קטרוג המלאכים שאינם מבינים את השפה הזו ולהבטיח את הקשר הישיר בין עם ישראל לאל. ראו: מחזור ויטרי תשפ"ג, עמ' נג-נד וגם עמ' נד, הערה 19.

94 יהודה יקותיאל הלברשטאם תשפ"ב, עמ' תנד.

95 זכרנו לחיים תשס"ט, עמ' עז-עח.

מה כתוב בתפילין שלי? "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". זוהי אמת, כל האמת או לא? והיא אצלי [...] .ומה כתוב בתפילין של הקב"ה? 'מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'? זוהי אמת שלמה תמיד? והיא אצלו...⁹⁶

אמרה פולנית נמוכה וגסה "kurwa nie siostrą" (=זונה אינה אחות) שזורה בדרשה שעוסקת בסוגיה חסידית סבוכה ונוגעת בעניינים עמוקים ונשגבים:

קריבו שושבינין, מי הם השושבינין, אהבה ויראה, מה הוא היראה שיקח הראש והמוח והלב בידו זה נקרא יחוד ואמר [ר' חנוך העניך מאלכסנדר (1798–1870)] בשם הרבי מלובלין ז"ל הכזונה יעשה את אחותינו בלשון פוליש קאַרואַ ניע שאַסטראַ ופי' הדבר אם האשה מיוחדת לבעלה נקרא יחוד אם לאו היא זונה אמור לחכמה אחותי את אם לאו אמר עוד הפעם קארואַ ניע שאַסטראַ.⁹⁷

חשוב לציין שהאמרה הזו, שהייתה שגורה בפולקלור הפולני,⁹⁸ ידועה גם בפולקלור היהודי בידיש.⁹⁹ הופעתה בשפה הפולנית בספר חסידי העוסק בחידושי תורה ממחישה את החשיבות שניתנה לשימוש בלשון עכו"ם דווקא.

השימוש המכוון בביטויים גסים בשפות זרות, המנוגד לדרכי ההתנהגות והשיח המצופים מצדיק, נשמע לעיתים כהתרסה. על ר' אהרן מקרלין (1736–1772) מסופר כי דיבר עם שני חסידי האדמו"ר הזקן מליאדי, שהתארחו אצלו בשבת, בשילוב לשון הגויים ואף השתמש בביטוי רוסי גס. כאשר חש כי אורחיו לא הבחינו בו כצדיק אמיתי, הקציץ את התנהגותו ואמר להם:

אני יודע בכם כשתבואו למדינתכם תספרו שראיתם בכאן איש א' שאומרים עליו שהוא צדיק ואוכל הרבה ושותה הרבה זולל וסובא אלא אַךְ מאַמע וואסע [פי' בלשון הגוים אמר להם אוי לאם שלכם] גם יודע אני שתאמרו שהוא מדבר ג"כ בלשון חול ובלשונות הגוים בשבת קדש אלא אַךְ מאַמע וואסע [פי' כר"ט לזה]...¹⁰⁰

הסתרה וגילוי של תכנים נשגבים: לשונות העמים במשלים

השימוש בביטויים גסים בשפות זרות תאם למיקומן הנמוך ולריחוקן מהאור. עם זאת דווקא הזרות של צירופי האותיות המרכיבים את המילים בשפות העמים מקנה לשפות האלה תפקיד מיוחד בהקשרים סקרליים והופכת אותן לאמצעי אידיאלי להסתרת אמיתות עליונות. כפי שהעיד על עצמו

96 כהן תשכ"ה, עמ' 22.

97 חנוך העניך הכהן מאלכסנדר תרפ"ט, עמ' 51.

98 למשל: "złodziej mi nie brat, kurwa nie siostrą" (=גנב לא אחי, זונה לא אחות) בפולנית ובשפות סלאביות אחרות ראו: צלובסקי 1852, עמ' 142.

99 למשל: "א גנב איז קיין ברודער, א קורווע איז קיין שוועסטער" (=גנב לא אח, זונה לא אחות), ראו: אסטרואוון 2008, עמ' 475.

100 בודק 1927, עמ' 52–53. עקב אי-התאמה כרונולוגית בסיפור, הוצע לזהות את הדובר עם ר' אשר מסטולין (1826–1875), בנו של ר' אהרן, ראו: שור תשמ"ט, עמ' קטז, הערה 19.

ר' פנחס מקורין: "דברים שאני מדבר בלשון יוון או בשאר לשונות של אומות העולם – הוא מעולם האצילות".¹⁰¹

האדמו"ר האמצעי של חב"ד ר' דובער מבאר את יכולתן של שפות זרות לשמש אמצעי להעברת מסרים סקרליים גבוהים.¹⁰² לדבריו, אי אפשר להבין הבנה מלאה את הרעיונות הנובעים ממקור גבוה כשהם מובאים בדרך ישירה: "דמה שבא השכל לגילוי ע"י אותיות השכל אינו רק מעט מזעיר ממנו", וצריך לבטאם ביטוי נסתר או עקיף שיקל על הבנתם. הוא מציע כלים להסתרה באמצעות 'צירופים זרים' המסתירים את המהות הנשגבת ובה בעת רומזים אליה כדיאלקטיקה מתמדת של הסתרה וגילוי. האחד מהם הוא תרגום:

כאשר צריך אדם להשכיל ולהסביר איזה שכל וסברא מלשון קדש הכתוב בספר ללשון אשכנז או שאר לשון שבוודאי צריך לשנות כל סדר הצירופי אותיות דלה"ק ולהשפילם ולהורידם באופן סדר צירופים הזרים דאותיות הלשון ההוא שיובן מזה מה שכתוב בלה"ק שזהו השפלה גדולה ושינוי המהות.

הכלי השני של ההסתרה הוא משלים וחידות כאשר "צריך להשפיל הדבר בענינים זרים ועושה צירופים זרים ביותר שמגשימים האור ועושים צמצום גדול להסתיר האור לגמרי". לעומת התרגום המאפשר גישה ישירה אל התוכן, צירופי האותיות היוצרים את המשל, מסתירים יותר את המשמעות ("במשל וחידה אין השכל מובן כלל"), אך בו בזמן מסייעים יותר להבנתה:

בעל החכמה שידוע מקורה [...] ממציא צירופים זרים דמשל שיוכלו להבין מקור שכל זה אשר א"א להבינו בדיבור ובכתב כלל. [...] ע"י משלים וחידות הוא שיכול עצמיות השפע לבא לגילוי יותר מכמו שהוא במקורו.¹⁰³

אם כך, המשל בלשון העמים עשוי להעצים את ההסתרה של הנמשל. הרי המשל הנאמר בשפה זרה הוא מעין הסתרה והצפנה כפולה הנובעת מהשילוב בין שני שינויים בצירופי האותיות: מעבר מהנמשל למשל ומעבר מלשון הקודש ללשון עכו"ם. אך כעומק ההסתרה כך גודל הפוטנציאל הייחודי להעברת מסרים עמוקים ונשגבים. מסופר שר' אריה ליב, האדמו"ר הראשון מוויז'ניץ (1767–1846), נהג מדי שנה בשנה לשלב בדרשתו לליל ראש השנה סיפור משל, המובא בצורת דר שית בין שני גויים המדברים בלשונם, "ונכרים היו דברי אמת שהוא מרמז בזה בדרך משל ונמשל לדברים נשגבים ועליונים".¹⁰⁴ ר' בער מרדושיץ "גם במבטאים וניבים פולנים הסתיר [...] רמז וסוד לידועי חן".¹⁰⁵

101 אמרי פנחס השלם תשס"ג, עמ' שצא.

102 דובער תשמ"ט, עמ' פח-פט.

103 דובער תשמ"ט, שם.

104 אריה ליב ליפשיץ תשס"א, עמ' סח-סט. כתוב שגם נכדו ר' טוביה מברגיל (תקפ"א-תרע"ב?) נהג כך.

105 בירנבוים 1907ב, עמ' 200.

ייתכן שאפשר לראות את השתקפות הרעיון של הסתרה באמצעות 'השפלה' בסיפורים על הצדיקים החסידיים שהציעו 'גילוי סודות', הטמונים כביכול באמירותיהם של הגויים שנאמרו מלכתחילה בכוונות אחרות לגמרי, אך הן נחשבו למעין חידות שפתרון נמצא בתחום הרוחני. מסופר על הסבא קדישא מרדושיץ, שלכל הדיבורים שדיבר משרתו הפולני מאצ'ק היה "עושה את אזנו כאפרכסת, שמעם והבינם בתור קליפה לתכן של מוסר ויראת שמים", והיה לו חשוב שהדברים ייאמרו דווקא בשפה הלא-יהודית: "וברבות הימים, כאשר החל מטשיק לדבר יהודית, גער בו הרבי ולא נתנו לשנות את לשונו".¹⁰⁶ אחת הדוגמאות לרה"אינטרפרטציה של אמירת גוי – המשפט "אתה יכול, אבל אתה לא רוצה" בפולנית או באוקראינית העומד במרכז של סיפור חסידי נפוץ.¹⁰⁷ הסיפור קיים בכמה גרסאות, אך לכולן מוסר השכל אחד: הגוי מבקש עזרה מהצדיק ואילו הצדיק אומר שאינו יכול; הגוי משיב במשפט שלעיל, והצדיק נבהל ממנו כיוון שבמילים של הגוי הוא שומע מסר משמיי: "אתה יכול לעבוד את ה', אבל אינך רוצה".

הרעיון של הסתרה בתוך ה'השפלה' כאמצעי להעברת משמעות גבוהה, תאם לפרקטיקה חסידית נפוצה של הפיכת פתגמים ושירי עם של האומות השכנות למשלים, וזאת ללא שינוי של שפת המקור. הפרקטיקות האלה תועדו מראשיתה של החסידות ואף זכו ללעג ולביקורת נוקבת מצד המתנגדים. ר' מנחם מנדל משקלוב (1740–1827), מתלמידי הגר"א, הוקיע באיגרת משנת 1805 את טענת החסידים שאפשר "לפרש זמריהם [של הגוים] על דרך סודות נפלאים שהשכל יקבל יותר מהפירוש של אלו".¹⁰⁸ אכן, על פי עדותו של ר' אפרים מסדילקוב (1742–1800), נכדו של הבעש"ט, סבו נתן משמעות מיוחדת לשירי העמים וסבר "שמה שאומות העולם משוררים לידיר [=שירים] בכולם הם בחי' יראה ואהבה בהתפשטות מעילא לתתא בכל המדרגות התחתונים".¹⁰⁹ גם ר' ישראל דב בער מווילעדניק דיבר על "רויז עילאין" ש"הבעל שם טוב ז"ל ותלמידיו הקדושים" ידעו להוציא מתוך "מה שמספרים בלשון לע"ז".¹¹⁰

רבי מאיר מפרמישלאן,¹¹¹ הסבא משפולין,¹¹² ואדמו"רים אחרים הרבו להשתמש בפתגמים שלמדו בסביבתם הלא-יהודית. הפתגמים עברו תהליך של רה"אינטרפרטציה וזכו לפירושים ברוח

106 בירנבוים, שם.

107 הסיפור הוא בעל יסוד פולקלורי, ומקורות שונים מייחסים אותו לצדיקים שונים, בהם ר' זושא מאניפולי (1730–1800) (אנ"סקי תרפ"ה ב, עמ' 260), ר' ישכר בער ("הסבא קדישא") מרדושיץ (בירנבוים 1907; פרילוצקי תרע"א, עמ' 47), ר' מנחם מנדל מקוצק (1787–1859) (ברגמן תרפ"ד, עמ' 117–118). כמעט בכל המקורות משפט המפתח מובא בשפה סלאבית מקומית.

108 מנחם מנדל משקלוב תש"ן, עמ' 317.

109 משה חיים אפרים מסדילקוב תק"ע, עמ' ח, ב.

110 ישראל דב בער מווילעדניק תשנ"ח, עמ' קנ.

111 פאהן תרצ"ג, עמ' לא.

112 גייסנסקי תשמ"ז, עמ' שז.

החסידות, כאשר הפרשנות החדשה לא נחשבה חידוש אלא חשיפת המשמעות המקורית הנסתרת.¹¹³ לדוגמה, מסופר על הר' חיים מצאנז (1797–1876):

מרגלא בפומיה דרבינו לומר מליצה בלשון פויליש: "יא נייעמאם ניץ טא נייע טראצע ניץ", שמשמעות הדברים הוא שכאשר אין לי שום דבר הרי ממילא אין לי מה להפסיד, ולימד בזה דרך שמי שיודע שאין לו כלום ואין מתעצב בזה אלא אדרבא הוא שמח בחלקו, הרי הוא מתייצב על דרך טוב.¹¹⁴

הביאור לפתגם "דורין דאיע ראראזמניע בערע",¹¹⁵ המובא בשם הסבא משפולי, מתייחס לאופן הקיום של מצוות צדקה: "השוטה חושב שנותן ממונו לאחרים ע"כ קשה לו ליתן ממונו לאחרים, אבל החכם יודע שזה לוקח לו לעצמו כי מצות הצדקה תשאר לו".¹¹⁶

תהליך הרה"אינטרפרטציה חל גם על הפתגם הפולני "Hulaj dusza bez kontusza" (= "תבלי נשמתי בלי מעיל")¹¹⁷ שהיה אהוב על צדיקים רבים. משמעותו המקורית היא ביטוי לשמחה אדירה,¹¹⁸ והיא תואמת לנסיבות השימוש החסידי בפתגם, כפי שמסופר בשמו של ר' חיים מצאנז: "חסידים ראשונים היו רגילים לומר דבר צחות זה בשעת הרקודין".¹¹⁹ הצדיקים הקנו לפתגם זה משמעות חסידית: "אחר השמחה ששמחו אז אמר [המגיד מקוד'ניץ] שיהי' בהתבטלות כחות הגוף. האלי דאשא בעז קאשאָלא [=בלי כותונת]. הכתונת היא הגוף".¹²⁰ פירוש מרחיק לכת עוד יותר מופיע בחיבור אנטי־חסידי מראשית המאה התשע־עשרה, "ראשית חכמה":

אמר צדיק גדול הוא תלמיד בעשט על הזמר שמזמרים הלאיי דאשע בעזטו קנטשא סודת גדולת, כי הנשמה אם לא דבקה בו יתעלה היא בלא חלוקא דרבנן [...] וזהו הלאיי דאשע: הנשמה ערומה, בעזטו קנטשא בלא בגד, הוא בלא חלוקא דרבנן, כי לא דבקה בו יתעלה לעשות כמעשהו, מה הוא רחום אף אתה כן תעשה, — ואמר עוד זהו פירש הפסוק הדבק בדרכי ה ד ב ק הלאיי דאשע בעזטו קנטשא.¹²¹

113 ראו: דינר 2008, עמ' 223–224 והמקורות החסידיים המצוטטים שם.

114 יעקב לייזער מפשעווארסק תשס"ד, עמ' קג.

115 בשפת המקור (אוקראינית): "дурень дає, розумний бере" (= "השוטה נותן, החכם לוקח").

116 אריה ליב מראדיווקע תרפ"ד, עמ' 144.

117 ראו למשל במילון פולני-אנגלי: חוד'קו 1851, עמ' 72, או במדור "פתגמים" בספר: פטרוב 1878, עמ' 175.

118 כפי שהוסבר אצל חוד'קו, שם: "these very familiar proverbs mean: one is ready to leap out of his skin for joy".

119 צימטבוים תרפ"ג, עמ' ל; אונגר אף מתרגם לידיש את המילים הפולניות "Hulaj dusza" מהפתגם: "זאל טאנצן די נשמה" (= "שתרקוד נשמה"), ראו: אונגר תש"ל, עמ' 95.

120 בערגער תרס"ז, עמ' 76.

121 ראשית חכמה תשע"ב, עמ' 37. אין ידיעה ודאית אם הפירוש הנ"ל מובא ממקור חסידי אותנטי או שהוא חיקוי אנטי־חסידי פרודי, אך בין כה וכה הוא תואם לגישה חסידית פרשנית.

ב"ראשית חכמה" הפתגם מכונה בשם 'זמר', וכך הוא אוזכר עם שאר הפתגמים הפולניים של המגיד מקוז'ניץ.¹²² ניכר שגם פתגמים אחרים בלשונות העמים עברו תהליך והאינטרפרטציה חסידית והפכו לשירי זמר. אחד מהם הוא הפתגם הסלאבי על מארקו הטיפש, שהולך ליריד, לא קונה ולא מוכר, רק עושה מריבות.¹²³ בפולקלור האוקראיני הפתגם נאמר על רכלן, ואילו החסידים התכוונו ליצר הרע. השיר "Ekh ty duren' Marko" (= "הו, אתה, מארקו הטיפש") על גרסאותיו היה נפוץ מאוד ברפרטואר החסידי,¹²⁴ ומספרים שגם ר' מאיר מפרמישלאן נהג לזמרו.¹²⁵

בדומה השתמשו הצדיקים בשירי עם של שכניהם. הם לקחו שורות בודדות או בתים אחדים משירי המקור והעניקו להם משמעות אלגורית. כך נוצרו גרסאות חד-לשוניות של שירי משל, כמו "Erdő, erdő" (= "יער, יער") של ר' יצחק אייזיק מקאליביב¹²⁶ או "קול ביער", המיוחס על פי רוב לסבא משפולי.¹²⁷ המחברים והמזמרים של השירים האלה לא התערבו במלל המקורי המושאל, אך ידעו לפרשו לרוחם.

לעיתים הצדיקים הרחיבו ופיתחו משלים מסוג זה באמצעות תוספות משלהם בשפת המקור, כמו בגרסאות המוכרות יותר של השיר "קול ביער".¹²⁸ הן נפתחות בכמה שורות משיר עם אוקראיני,¹²⁹ שמתנתקות מההקשר המקורי (האב קורא לשובם של ילדיו שברחו מאימם החורגת) ומגלות כביכול את המסר הסמוי הטמון בשיר מקור: קריאה לבני ישראל לשוב לאביהם שבשמיים. התוספת החסידית המתלווה לשורות האוקראיניות המקוריות מחזקת וממקדת את המשל והופכת אותו לשקוף ממש,¹³⁰ אך מבלי לספק את הנמשל במפורש.

122 גם כאשר כתוב שהמגיד אמר את הפתגמים, ניכר כי הכוונה שהוא זימר אותם, כפי שנובע מהכתוב: "היה דרכו של המגיד לזמר בלשון העמים ואחד מהם אמר בפורים", ואחרי שמובאים הפתגמים, כתוב: "ועוד כהנה בנגונים מפלאים". ראו: בערגער תרס"ז, עמ' 76.

123 דוגמה לפתגם אוקראיני מקורי: "Божевольный Марку, ходишь по ярмарку; не купуешь, не торгуешь, тилько робишь сварку" (אילקביץ' 1841, עמ' 8).

124 הגרסה הנפוצה יותר שמיחסת לראשוני חסידי חב"ד נשתמרה עד ימינו, ראו: זלמנוב תשמ"ה א, ניגון קא (וריאנט: ניגון קצו); גרסאות נוספות לדוגמה: אנ־סקי תרפ"ה א, עמ' 183-184 (2 גרסאות); נוי 1996, עמ' 20; שיף תש"ס, עמ' 109.

125 ראו: חאייס 1934, עמ' 453.

126 מיכאי פסטור הציג את הגרסה הזו בהונגרית בלבד בהרצאתו בשנת 1902, והוסיף שתלמידי חכמים מאזור דברצן יודעים לפרש את האלגוריה המושלת את היער לגלות. ראו: פסטור 1903, עמ' 233.

127 הגרסה "Oy, u lisi, u hayu" (= "אוי, ביער, בחורשה") בשפה האוקראינית, ראו: ברוגבסקי 1930, מס' 19.

128 זלמנוב תשמ"ה א, ניגון כג (עברית-יידיש-סלאבית); כהן תש"ה, עמ' 13 (מובא בעברית ויידיש, אך צוין שאמור להיות גם באוקראינית; מיוחס לר' אלימלך מליז'נסק ולר' זושא מאניפולי); שינדרמן תש"ט, עמ' 27 (עברית-יידיש-סלאבית); קיפניס 1918, עמ' 138 (יידיש-אוקראינית).

129 ראו: גרינצ'קו 1899, עמ' 367, מס' 667 ב'. על דוגמה זו עמד זלמן סקודיצקי (1936, עמ' 384); דוגמה נוספת בפולקלור האוקראיני: טנצורה 1965, עמ' 469.

130 ביחוד בנוסח שמביא כהן (תש"ה) ומופיע בו ציווי האב: "פרצו שערים בזכות התורה".

עוד אמצעי להעצמת המשל הוא שילוב פסוקים או ציטוטים מן המקורות הקנוניים הקשורים לתוכן השיר בדרך אסוציאטיבית. לדוגמה, השיר "Kazala mateczka" (= "אמא אמרה"), שהיה אהוב על אדמו"רי פולין,¹³¹ מורכב מפסוק "אל גנת אגוז ירדתי" מתוך "שיר השירים" (ו, יא), ובית בפולנית (ככל הנראה מתוך שיר עם) המוכפל בתרגום ליידיש. צירוף הפסוק מותח קו ישיר בין האגוזים המוזכרים בשיר הפולני לגינת אגוז משיר השירים. צירוף הפסוקים או היעדרם בגרסאות שונות יכול להשפיע על המסר הטמון בשיר. בגרסאות הנפוצות של השיר המפורסם "Szól a kakas már" (= "התרנגול כבר קורא") של ר' יצחק אייזיק מקאליב¹³² צירוף ציטוטים בלשון הקודש מכוון לפיענוח סמלי השיר: ציפייה לקץ הגלות של עם ישראל ולשובו לארצו בבוא המשחית. היעדר הציטוטים פותח פתח לפירושים חלופיים: למשל, לפי אחד מהם שתועד בשנת 1893, קריאת התרנגול מבשרת את המוות ואילו הציפור הכחולה רומזת על דמותו של המלאך גבריאל.¹³³ בין שירי משל של הצדיקים יש מעט מאוד כאלה שלצד המשל מכילים גם את הנמשל המפורש. אחד מהם הוא השיר "Erdő, erdő" (= "יער, יער") של ר' יצחק אייזיק מקאליב: ברוב הגרסאות היער מוחלף בגלות והשושנה בשכינה.¹³⁴ שיר נוסף הוא "די וידוי פֿון ר' מאיר פּראָמישליאַנער" (= "הוידוי של ר' מאיר מפרמישלאן"), המנוסח כמעט במלואו בשפה האוקראינית.¹³⁵ אמירת הפתיח "Tshas dodomu, tshas" (= "זמן הביתה, זמן"), שבמקור האוקראיני קשורה לעלמה שחוזרת שיכורה לביתה,¹³⁶ בוודוי מקבלת משמעות של קריאה לחזרה בתשובה. המשך השיר מדבר על יראה מפני מתן דין וחשבון בעולם הבא. אפשר לראות אפוא שלשון עכו"ם בשירי משל של הצדיקים החסידיים כמעט תמיד מסמנת את הרובד הנסתר, ואילו השפות היהודיות – בעיקר לשון הקודש – מספקות מפתח לגילוי הנמשל ויוצרות נדבך סקרלי המסייע להבנת המשמעות.¹³⁷

131 מקורות חסידיים מייחסים את השיר לכמה אדמו"רים: אדמו"רי צאנז-באבוב (הלברשטם 1963), רדושיץ (בירנבוים 1907, עמ' 200; פרילוצקי תרע"א, עמ' 47, מס' 34); קרלין (כהנא געלב תרפ"ח, עמ' נה, ב - נו, א) ואחרים.

132 זמירות לשבת - קאליב תשנ"ט, עמ' קלו; גרינוולד תשל"ב, החל מדקה 01:55.

133 ראו: מנדל 1893. ייתכן שפירוש זה, שתיעד אדם רחוק מהיהדות, אינו מדויק, ודווקא התרנגול אמור לרמז על דמותו של המלאך גבריאל. פרשנות זו ידועה במסורת היהודית ומאוששת בתיאום בין המילה "שכוי" (תרנגול) למילים "מלאך גבריאל" ב"גימטריה עם כולל": "שכוי" = 336, "מלאך גבריאל" = 337; ב"גימטריה עם כולל" סופרים את המילה עצמה, ולכן "שכוי" = 336+1=337.

134 בהונגריה: סילאג'י-וינדט תשל"ה, עמ' 202; בידיש: קיפניס 1925, עמ' 140. בספר זמירות של קאליב מובאות שתי גרסאות של השיר בידיש בלבד, אך שתיהן מכילות רק את הפירוש (על הגלות והשכינה): הגרסה הראשונה נזקפת לר' יצחק אייזיק, ראו: זמירות לשבת - קאליב תשנ"ט, עמ' קלח.

135 קיפניס 1925, עמ' 145. המילים העבריות המשובצות בשיר הן מונחי דת יהודיים בלבד.

136 טנצורה 1965, עמ' 396; דיי, מרצ'נקו והומניוק 1967, עמ' 136, 137, 138.

137 על תפקידי השפות היהודיות בשירי יידיש עממיים ראו: וניקוב בדפוס.

שימוש בלשונות העמים בתור פרקטיקה תאורגית

העלאת ניצוצות ובירור שפה

השימוש של הצדיקים החסידיים בלשון עכו"ם היה גם חלק ממערך תאורגי של תיקון עולם באמצעות בירור ניצוצות הקדושה והעלאתם מתוך הקליפות אל המקור האלוקי. החסידות ירשה את הרעיון הזה מהקבלה הלוריאנית, אך הרחיבה במידה ניכרת את דרכי יישומו.¹³⁸ לפי התפיסה החסידית ניצוצות הקדושה מוסתרים בכל דבר שבעולם,¹³⁹ גם בלשונות של האומות: "ע' לשון עקר חיותן הוא בסוד הניצוצין קדישין שנפלו משרשן הרמה בקדש ונבלעין בהם ומזה הוא חיותן. ועקר חיותן ואחיזתם הוא באותיות התורה."¹⁴⁰ מכיוון שהעולם נברא כדיבור, העלאת הניצוצות הכלואות בלשונות העמים ('בירור שפה') נחשבה משימה חשובה שאין כמותה: "והנה באמת תכלית כל הברורים כולם הוא ע"י הלשונות, שבכל ענין ותיבה הוא ניצוץ קדשה" – טען ר' ישראל דב בער מווילעדניק.¹⁴¹ בירור שפות העכו"ם והעלאת ניצוצות הקודש מקרבן נעשים באמצעות העברת הדיבור מתחום החול לתחום הקודש.¹⁴² כפי שציין ר' שניאור זלמן מליאדי: "שאר לשונות הם חול אבל כשמתבררים ע"י התפלה [...] (וגם כשמדברים בהם להבין התורה [...]) הרי הם נעשים על טהרת הקדש בחי' קדש העליון".¹⁴³

מקורות אחדים בחסידות קושרים במפורש בין התפיסה של העלאת ניצוצות הקדושה לנוהג הצדיקים להשתמש בשפות העמים להעברת מסרים דתיים. כך, למשל, הסביר אדמו"ר הרי"צ (1880–1950) את ההרגל של ר' שלמה מקרלין לדבר בפולנית.¹⁴⁴ מסופר במסורת החסידית על ר' מאיר מפרמישלאן כי "סגולתו [...] היה להעלות כל דיבור ואמירה לשרשו [...] וגדולה מזו היה מחוכמתי" דר' מאיר לדרוש גם שיחות ההמון בלשון לע"ז, הנקראת יוניש שנדברה בין הנכרים. ולפעמים פירש על פיהם גם כתבי תורה ומאמרי חז"ל.¹⁴⁵ ר' אהרן ראטה הבהיר ששירת הצדיקים בשפות לאיהודיות נעשתה בין השאר משום ש"יש בזה העלאות נצוץ מכללות זה הלשון".¹⁴⁶ לפעולה של העלאת ניצוצות מלשונות העמים עשויים להיות כמה יעדים הקשורים ביניהם. ככלל, ניצוצות הקדושה משמשים מקור חיות ושפע לקליפות הדבוקות בהם ולכן העלאתם גורמת להחלשת הקליפות עד לכליתן המוחלטת. העלאת ניצוצות משפות העמים עשויה להביא לידי

138 אידל 2013ב; ג'קובס 1987.

139 ראו, למשל, נחמן מברסלב תשנ"ה, עמ' תרסח-תרסט.

140 אברהם יהושע העשיל מאפטא תרכ"ג, עמ' 69.

141 ישראל דב בער מווילעדניק תשנ"ח, עמ' 68.

142 ראו: אבן-מעשה 2019, עמ' 54-55.

143 שניאור זלמן מליאדי תשס"א, עמ' 154.

144 יוסף יצחק מליובאוויטש תשמ"ג, עמ' ש"ע.

145 מרגליות תרפ"ו, עמ' 33.

146 אהרן ראטה תשנ"ח, עמ' תג, א.

החלשת כוח הטומאה הטמון בשפות האלה ומתוך כך להציל את עם ישראל מהעמים הדוברים בהן. כך פירש ר' אברהם יהושע העשיל מאפטא את המדרש שלפיו משה תרגם תורה לשבעים לשון: רצה משה רבינו עליו השלום להעלות אותן הניצוצין קדישין למקורן ושרשן ולהמתיקן, כדי שלא יוכלו להרע לזרע ישראל, ולכונה זו העתיק את התורה בע' לשון, להעלות אותן הניצוצין לעקר אותיות התורה ולהמתיקן בשרשן.¹⁴⁷

הרעיון להשתמש בשפת הגויים כנשק על-טבעי במאבק בנושאה קיבל ביטוי מעשי במעין טקס מאגי שערך ר' אלימלך מטאש בסעודת פורים תרצ"ח. במהלך הטקס ציווה ר' אלימלך על חסידיו לא לומר את ה'לחיים' המסורתי אלא את המילים שההונגרים מכרכים בהן לשלום זה את זה בעת שהם נפגשים, והסביר:

כי הגויים העמלקים ימ"ש הם ג"כ עושים ככה, בזמן הזה [...] וזה לעומת זה עשה אלוקים [...] כתוב ויחלוש יהושע את עמלק לפי חרב, היינו הפיו של האדם הוא כמו החרב, [...] וא"כ כשנעשה אנחנו כן עם פינו, [...] יקויים בנו "ויחלוש יהושע וכו' לפי חרב".¹⁴⁸

עם זאת בירור שפת העמים יכול לסייע לדוברי השפות האלה. ר' שמואל מסוכטשוב (1856–1926) סבר כי "השפה של האומה היא מהותה ומעידה על תוכן לבה", הציע לראות בדברי קדושה הנאמרים בשפות העמים את "רפואת לשונות הגויים" שגורמת לשיפור הפגמים בתכונות אופיים הלאומי. לדבריו, "מה שרש"י ז"ל פירש הסברת הכתובים כמה פעמים בלשון צרפת [...] בכונה עשה לטובת הכלל המדברים בלשון ההוא שיהי' רפואה קצת" לשפה הצרפתית "שמושכת לניאוף".¹⁴⁹ ר' נחמן מברסלב תיאר כיצד בירור השפה משפיע על האמונה של אומות העולם: אחרי שמתבררת אותיות הדיבור "אזי הופך את עצמו הדבור, ומלקט הניצוצות הקדשה מבין הקלפות, ונשארים הקלפות בלא חיות. ואז העכו"ם, שיניקתם מהקלפות, כשרואים שאין להם חיות, אזי משליכים את אמונתם".¹⁵⁰

לביור שפה יש היבט אסקטולוגי מובהק, שהרי זה חלק בלתי נפרד מהתהליך הכללי של בירור הניצוצות, שמביא את העולם לידי עידן המשיח – התהליך שנחשב למשימה מרכזית של עם ישראל בתקופת הגלות. על כך כתב ר' שניאור זלמן מליאדי: "ולא גלו ישראל אלא להוסיף כח העלאת של ע' לשון ללשון הקדש".¹⁵¹ גם צדיקים אחרים צידדו בעמדה זו ואף הרחיקו לכת, כמו ר' מנחם נחום מצ'רנוביל:

147 אברהם יהושע העשיל מאפטא תרכ"ג, עמ' 69.

148 פרידלנדר תשכ"ט, עמ' יט.

149 שמואל מסאכטשאב תשל"ד, עמ' כט. את הרעיון שהשפה הצרפתית מושכת לניאוף ייחס ר' שמואל למייסד שושלת גור ר' יצחק מאיר.

150 נחמן מברסלב תשנ"ה, עמ' תקסב.

151 שניאור זלמן מליאדי תשס"א, עמ' 156.

ולכן גלו ישראל בין האומות כדי שיבררו אותיות הקדושים אותיות התורה שנתערבו ביניהם [...] ואם היו ישראל עובדים את ה' בדעת שלימה היו ממהרים להשלים התורה ולברר מהם מה שנפלו ביניהם רק ע"י קטנות שכלם צריך להתארך הגלות במשך הזמן עד שיבוא משיח במהרה בימינו ואז יקוים כי אז אהפוך אל העמים שפה ברורה וגו' והבן.¹⁵²

ר' ישראל דב בער מווילעדניק הכריז כי "תכלית ענין משיח הוא בירור כל ניצוצי הקדושה אשר בבחינת לע"ז".¹⁵³

ייחודים

מילים וביטויים בלשונות העמים שימשו אף לעשיית ייחודים – פרקטיקה מיסטית קבלית של צירופי השמות הקדושים,¹⁵⁴ שאימצו והרחיבו החסידים. מדובר בשיטה שמעבירה את השפה מהתחום התקשורתי לתחום הסקרלי באמצעות פירוק של הדיבור לרכיביו הבסיסיים נטולי משמעות ויצירת צירופי אותיות צלילים חדשים, המבטאים את שמות האל.¹⁵⁵ רון וקס, במאמרו המוקדש לייחודים בדיבור אצל החסידים, הראה שהחסידים השתמשו בפרקטיקה זו בסתר, גם בשעת דיבור בענייני חול, וציין שאדמו"רים אחדים סברו שאפשר לערוך ייחודים בשפות העמים.¹⁵⁶ אחד מהם הוא ר' צבי אלימלך מדינוב שנימק עריכת ייחודים "בכל לשון עם ועם", בהסתמך על קשר פנימי בין השפות האלה ללשון הקודש.¹⁵⁷ על סמך דבריהם של ר' צבי אלימלך מדינוב ור' פנחס מקוריץ, הגיע וקס למסקנה כי כבר מראשית ימי החסידות מסתמנת מגמה של החלת השימוש בייחודים על כלל השפות.¹⁵⁸

מקורות חסידיים מספרים על צדיקים נוספים שעשו ייחודים בשפות זרות. על פי עדותו של האדמו"ר הזקן מראדזימין ר' אריה יעקב (1792–1874), שנכח פעמים רבות בסדר פסח אצל המגיד מקוז'ניץ, המגיד נהג להקדים את השיר "אחד מי יודע" באמרה פולנית "co wiem, to powiem" (= "מה שאני יודע, זה אומר"). לפי הפירוש שהביא ר' אריה יעקב, הגימטרייה של המילה "צא" ("co") היא 91, והיא סכום הגימטריות של שם ה' (26) ושם אדנות (65). "וזה שאמר צא ויעם. שאני יודע מספר צ"א שהוא שם השילוב. טא פאוועם. וזה אדבר תמיד. דכל מה שהאדם מדבר תמיד צריך לדעת זאת לייחד קוב"ה ושכינתו בכל דיבוריו".¹⁵⁹ ניכר שבקרב הצדיקים פירושים כאלה היו

152 מנחם נחום מטשארנאביל תרמ"ט, עמ' 12.

153 ישראל דב בער מווילעדניק תשנ"ח, עמ' 69. לע"ז כאן – השפות הלא-יהודיות.

154 ורמן 1989, עמ' 25.

155 ראו בפירוט: אליאור 2006, עמ' 56–57.

156 וקס 2006, עמ' 143–150, 161–162.

157 צבי אלימלך מדינוב תשנ"ז, עמ' קיד.

158 וקס 2006, עמ' 163.

159 נייערמאן תרצ"ו, עמ' 55.

מקובלים. הרבי מאוסטרובצי ששמע את הפירוש, הוסיף ואמר שסכום המספרים מ-1 עד 13 ב"אחד מי יודע" גם כן מגיע למספר 91, "שהרי כולם חוזרים לאחד מי יודע. שהוא שם הוי' אד' הסוכב ומקיף את הכל טכדה"ק ודפח"ח".¹⁶⁰

עריכת הייחודים בשפות זרות נחשבה בקרב האליטה החסידית הרוחנית לפעילות "טבעית" המצופה מהצדיק. למשל, נמסר מפי ר' יוסף מניישטאט (1792–1867) כי בעת שביקר בצעירותו אצל ר' נפתלי צבי מרופשיץ בהמלצת אביו המנוח, ר' קלונימוס קלמן מקראקא, הוא שמע את הרבי גוער במשרתו הגוי בשבת, והיה בטוח כי "בודאי עושה בזה יחודים נפלאים".¹⁶¹ כאשר ר' שלמה חיים מקוידינוב (1797–1862) שאל את ר' אהרן מקרלין על עלות מפת השבת שלו, ענה לו ר' אהרן בשפה הרוסית "חמש עשרה שלם", והרבי מקוידינוב פירש את תשובתו ברוח הייחודים: "שהשם יה יהיה שלם".¹⁶²

המסורת החסידית שמרה עדויות על עריכת ייחודים בעת ביצוע השיר "Szól a kakas már". חוקר צ'כי ייז'י לנגר, שלפני מלחמת העולם הראשונה הצטרף לחסידי בעלז, מתאר את הפיכת השפה ההונגרית של השיר לצירופי השמות הקדושים: "השפה הזאת היא לא הונגרית כלל. לא ושוב פעם לא. מילות הניגון רקומות מהשמות הנסתרים של מלאכי ה' הקדושים. רק נדמה היה שזו השפה ההונגרית".¹⁶³ היה אפשר לחשוב שזו אמירה נלהבת של חוזר בתשובה טרי, לולא היינו מודעים ליחס דומה מצד חסידים "ילידים". חסידי האדמו"ר ממונקץ', ר' חיים אלעזר שפירא (1868–1937), העידו על רבם ששר את השיר הזה "בלשון הגר" ב"ייחודים עלאיין".¹⁶⁴ נכדו של ר' ישעיה מקרעסטיר (1852–1925) מסר פירוש נסתר למילים ההונגריות של השיר "Szól a kakas már": "הגימטרייה של המילה "Szól" (סאל) היא המספר הסקרלי 91; הגימטרייה של "a" ("או" בהונגרית) היא 7, הרומזת לשבע הספירות התחתונות וכן הלאה.¹⁶⁵

בין צדיק לעדתו¹⁶⁶

הפרקטיקות התאורגיות שתוארו לעיל לא היו מיועדות לכל אחד – הרי יישומן דרש ידע מיוחד ורמה רוחנית גבוהה – ולכן טבעי שצדיקים היו אלה שעסקו בהן. ר' אהרן ראטה קשר את הפרקטיקה של העלאת "נצוצין מכללות זה הלשון" ו"דברי החול הנבראים מדברות בני אדם" באמצעות שירים

160 שם. דבריו של הרבי מאוסטרובצי נאמרו בתחילת שנות השלושים של המאה העשרים.

161 יוסף מאיר מספינקא תשע"א, עמ' כב.

162 הויזמאן תשל"ל, עמ' קטו. שלא כמקובל, הציטוט מפי ר' אהרן מובא בספר לא בשפת המקור, אלא בתרגום ליידיש, ורק הובהר שאמר זאת "בלשון רוסיא".

163 לנגר 1976, עמ' 174.

164 כהנא געלב תשנ"ח, עמ' צ.

165 גרינוולד תשל"ב, החל מדקה 51:47. גרינוולד (מחסידי קאליב) שמע את הדברים בילדותו בהונגריה בפורים תרצ"ו או תרצ"ז.

166 אני מודה לפרופ' צבי מרק שהפנה את תשומת ליבי לסוגיה הנידונה בסעיף זה.

בלשונות העמים לאליטה הרוחנית: "צדיקים", ו"קדמונים"¹⁶⁷ ככלל, המקורות החסידיים החל מראשית דרכה של התנועה מלמדים על ההבחנה בין אליטה רוחנית ובין כלל החסידים באשר לפרקטיקות מיסטיות הקשורות לדיבור. על פי המסורת החסידית המובאת בספר "ליקוטים יקרים" (1792), מי ש"יודע להעלות דיבורים למעל' בקדושה כידוע מכמה בני אדם", רשאי לשם כך לדבר דברים בטלים, אף על פי ששמימה זו מסכנת אותו בפילה רוחנית לרמת "המון עם"¹⁶⁸ לטענת ר' אפרים מסדילקוב, הקדושה הטמונה בדיבורי חול נסתרת מפשוטי העם, ורק צדיק מסוגל להבחין בה:

כי יש לפעמים יושב הצדיק בין כמה אנשים ומדבר עמהם כמה דברים גשמיים וסיפורים שכפי הנראה הם דברים בטלים ובאמת הצדיק ההוא היושב הוא דבוק מחשבתו בה' והדיבור שמדבר אף שלהם הם גשמיים ודברים בטלים והוא חושב ומסתכל בזה דברים רוחניים דברים קדושים וכן בכל סיפורי העולם שמספרים לפניו ומדברים עמו בכל ענינים הוא מסתכל תמיד ענינים קדושים באותן הדיבורים.¹⁶⁹

כפי שמציין אבן-מעשה, המגיד ממזריטש אף סבר שעל הצדיק לחפש אחר הדיבורים הבטלים הזקוקים להעלאה ולתיקון.¹⁷⁰

כוח ייחודי בתחום זה נזקף גם לאבות האומה: "היה כח לאבותינו הצדיקים שהיו יכולין להעלות הדיבורים מה שהם מדברים לפעמים עם רשע או נכרי";¹⁷¹ על יוסף מסופר שהוא למד "לידע ולקשר כל הלשונות בלשון הקודש. והי' זה הכנה קודם גלות מצרים".¹⁷² כמו כן יכולת מיוחדת נזקפה לראש הדור: "ראש הדור יוכל להעלות כל הדיבורים והסיפורים של אנשי דורו, לקשר הגשמי ברוחני".¹⁷³

החלוקה בין האליטה הרוחנית לכלל החסידים לא הייתה מוגבלת רק לפרקטיקות הקשורות לדיבור.¹⁷⁴ למעשה התנועה החסידית כבר מראשית דרכה הכירה בהבדלים בין "אנשי הצורה" ל"אנשי החומר"¹⁷⁵ ושילבה בתוכה הן את המגמות של התנועה העממית הרחבה הן את המאפיינים של התנועה האליטיסטית,¹⁷⁶ מה שבא לידי ביטוי בקיום שתי מערכות מקבילות של דרישות

167 אהרן ראטה תשנ"ח, עמ' תב, ב.

168 ליקוטים יקרים תרל"ה, עמ' כב, א.

169 משה חיים אפרים מסדילקוב תק"ע, עמ' ח, ב.

170 אבן-מעשה 2020, עמ' 62; ראו למשל אצל המגיד: דוב בער ממיזעריטש תש"ע, עמ' ג.

171 לוי יצחק מבאדיטשוב תשי"ח, עמ' לח.

172 יהודא אר"י ליב מגור תש"ס, עמ' 348.

173 ישראל הבעל שם טוב תשע"ב, עמ' ט.

174 ראו למשל: ג'קובס 1987, עמ' 118-120.

175 את המונחים טבע ר' יעקב יוסף מפולנאה, ראו למשל: תשע"א, עמ' קמה, רצט-ש, שיט.

176 אידל 2015, עמ' 56.

וציפיות.¹⁷⁷ לפי מסקנותיה של רפפורט-אלברט "הקריאה להגשמת האידיאלים המיסטיים נועדה לאנשי ה'רוח' בלבד", כאשר "המוני העם 'הגשמיים' נותרו בשולי החוג ומעבר לו, והקריאה שכוונה אליהם הייתה שונה בתכלית מראשיתה".¹⁷⁸

קיומה של מערכת ציפיות כפולה מסייע להבין כיצד בקרב ההנהגה החסידית שהתנגדה נחרצות לשימוש בשפות זרות בתוך הקהילה, צמחה תופעה של שילוב לשונות העמים בדיבור ובשירה בהקשרים סקרליים. הדוגמה המאלפת לכך היא עמדתו של ר' צבי אלימלך מדינוב, שהתנגד כל כך לדיבור בשפת הגויים והאמין שהימנעות ממנו תקרב את הגאולה,¹⁷⁹ ועם זאת ראה בחיוב את עריכת הייחודים בכל שפה,¹⁸⁰ – הרי צדיק, שלא כבני עדתו הפשוטים, מסוגל להשתמש בשפה זרה למטרות מיסטיות-תאורגיות.

סיכום ומסקנות

כפי שמתברר במחקר, תופעת השימוש של צדיקים ואדמו"רים חסידיים בשפות לא-יהודיות בהקשרים סקרליים היא תופעה רחבת היקף, עשירה ומגוונת. בחינה משולבת של מקורות חסידיים ותיעודים חיצוניים (כגון כתבי מתנגדים ומשכילים ותיעוד אתנוגרפי) מראה כי התופעה הייתה קיימת החל מראשיתה של החסידות ובכל תקופת צמיחתה במזרח אירופה ובמרכזה, בחצרות חסידיות רבות. היא לא הייתה נטע זר ושולי במסורת החסידית, אלא צמחה בתוך האליטה והייתה נטועה עמוק בחוגים השייכים למיינסטרים של התנועה.

ניתוח הפרקטיקות הלשוניות של הצדיקים על רקע ההגות החסידית מלמד על תשתית רעיונית מוצקה שעמדה מאחוריהן. המחקר הראה כיצד פרקטיקות אלה, שכמה מהן נראו תמוהות ומשונות למי שלא היה בסוד העניינים, צמחו מתורת הלשון החסידית העומדת על קשר בין כלל הלשוניות, כיוון שכולן מורכבות מכ"ב אותיות האלף-בית העברי מצד אחד, ועל הייררכייה לשונית ברורה מצד אחר. הן קיבלו רובד נוסף בשל התפיסה המיסטית של ברור שפה והרחבה של שדה השימוש בייחודים.

במקורות שהובאו לעיל נצפו מגוון דרכים של סקרליזציית השפה – האצלת משמעות סקרלית על היחידות הלשוניות בשפה זרה והעברתן מתחום החול לתחום הקודש: (א) שמירה על המשמעות

177 ראו למשל: הרן תשנ"ז, עמ' 532-533 (בעניין דבקות בה'); פיקאד' תשנ"ח, עמ' 275-276; מוזסון 2002, עמ' 479-482 (בעניין מחשבות זרות בעת תפילה).

178 רפפורט-אלברט תש"ן, עמ' 193.

179 צבי אלימלך מדינוב תשנ"ז, עמ' סח. ראו לעיל בפתחת המאמר.

180 שם, עמ' קיד. באותה המידה ר' צבי אלימלך מדינוב (תשנ"ג, עמ' 472) המליץ על שני דפוסי פעולה מנוגדים זה לזה כאשר מחשבות זרות מפריעות בעת התפילה, על פי הרמה הרוחנית של המתפלל: "והנה אזהרה זו להצדיק בנפול לו מחשבה כזו, שלא ידחנה ממחשבתו בלי עליה, כי הוא פדיון שבויים [...] וקבלנו שזה הוא בדוקא לצדיק גדול שנפשו יודעת מאוד שלבו חלל בקרבו, והוא בטל כמעט ממציאיותו לפני קונו [...] על כן חלילה להתעלם ממנה ולדחותה רק להעלותה. מה שאין כן מי שהוא מקושר בתאוות העולם, לא יתעסק באלה".

המקורית של יחידות לשוניות בשפה זרה (החל ממילים בודדות, משפטים ופתגמים וכלה בשיירי זמר מורכבים) והטמעתן בהקשר סקרלי או הכפתן למטרה סקרלית; (ב) כינון קשרים סמנטיים חדשים באמצעות הומופונים ומשחקי לשון במרחב לשוני המשותף בין לשונות העמים ללשון הקודש; (ג) החלפת המשמעות המקורית של הטקסט (בדרך כלל של פתגם או שיר) במשמעות אלגורית התואמת לרוח החסידות; (ד) שינוי מוחלט של המשמעות באמצעות מלאכת פירוק והרכבה, כאשר היחידה הסמנטית מתפרקת לאותיות האלף־בית העברי או למספרים ומהם נוצרת משמעות סקרלית חדשה שאינה קשורה כלל למשמעות הקודמת.

אפשר להבחין בכמה תפקידים שמילאו רכיבים לשוניים לא־יהודיים בשיח ובשירה של הצדיקים. לא תמיד זיהוי התפקידים האלה הוא חד־משמעי: לעיתים הם השתלבו זה בזה ולעיתים לאמירה אחת היו כמה תפקידים בו בזמן; לא תמיד יש בידינו די מידע כדי להבין מה היה התפקיד של שילוב שפה לא־יהודית. מכל מקום אלה הם התפקידים העיקריים:

א. **תפקיד חברתי־מוסרי:** לעיתים באמצעות השימוש בביטויים עממיים בשפה המקומית הצדיקים רצו להציג עצמם כאנשים פשוטים. בחירה של צדיקים בשפה זו הייתה עשויה להתפרש בתור ביטוי לענוותם; ייתכן שבמצבים מסוימים היה בה מסר אירוני של צדקנות יתר אצל בני שיחם.

ב. **תפקיד רטורי־אסתטי:** מילים ומשפטים ב"שפת האיכרים" הנמוכה ואף הגסה המופיעים בדרשה או בשיחת קודש, שימשו למשיכת תשומת לב הקהל, לחידוד הנושא ולעיתים גם ליצירת אפקט הומוריסטי או להתרסה.

ג. **תפקיד פרשני:** ראיית לשונות העמים כצירופי אותיות האלף־בית העברי במרחב לשוני משותף הרחיבה את שדה השימוש בכלים פרשניים מסורתיים, בין השאר בפרשנות טקסטים קנוניים. משחקי לשון רב־לשוניים, כגון הומופונים, שינוי סדר האותיות, נוטריקון וכדומה יצרו קשרים חדשים ומשמעויות חדשות.

ד. **תפקיד מיסטי – הסתרה:** מאפיינים מסוימים שייחסו הוגים חסידיים ללשונות עמים – שפלותן וריחוקן מן האור, היותן בנויות מ'צירופים זרים' – הפכו אותן לכלי הסתרה לתכנים נשגבים. לפי גישה זו השימוש הרחב בשפות העמים במשלים חסידיים, הנצפה בעיקר בשיירים ובפתגמים, גרם להעמקה של הסתרת הנמשל. ההבנה שמשלים ותרגומים הם שינוי בצירופי האותיות אפשרה לצדיקים 'לגלות' את המסרים האמיתיים כביכול, הטמונים מלכתחילה בפולקלור שכניהם. נוסף על כך לעיתים דברי הצדיקים בלשונות העמים נאמרו כדי להסתיר את המסרים שלהם מפני המלאכים המקטרגים.

ה. **תפקיד תאורגי:** התפיסה של העלאת ניצוצות ובירור שפה בהגות החסידית וראיית כל שפה כמכלול לגילוי צירופים של שמות האל (ייחודים) אפשרו לצדיקים החסידיים להשתמש

בשפות הלא־יהודיות בניסיון להשפיע על העולם העליון לטובת העולם הגשמי ולקירוב הגאולה.

בהיותה פועל יוצא של התפיסות החסידיות המיסטיות, התופעה הנחקרת התיישבה היטב עם התנגדות הצדיקים לשימוש בשפות זרות במרחב התקשורתי. באופן פרדוקסלי במקצת, הדחייה והאימוץ של לשון עכו"ם יכלו בנקל לדור בכפיפה אחת. נראה ששתי המגמות האלה המנוגדות לכאורה השלימו זו את זו: התגוננות מפני חדירת התרבות הזרה לקהילה חסידית מצד אחד, והכפפה סמלית של רכיביה בממד הסקרלי על ידי הצדיקים מצד אחר.

ביבליוגרפיה

- Ariel Evan Mayse, "Expanding the Holy: Hasidic Devotion, Sacred Speech, and Early Modern Jewish Thought", *Jewish Social Studies* 25, 1 (2019), pp. 45–101. אבן־מעשה 2019
- , *Speaking Infinities: God and Language in the Teachings of Rabbi Dov Ber of Mezritsh* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020). אבן־מעשה 2020
- Ariel Evan Mayse and Daniel Reiser, "Territories and Textures: The Hasidic Sermon as the Crossroads of Language and Culture", *Jewish Social Studies* 24, 1 (2018), pp. 127–160. אבן־מעשה ורייזר 2018
- אברהם יהושע העשיל מאפטא, אוהב ישראל (זיטאמיר: שפירא, תרכ"ג). אברהם יהושע העשיל מאפטא תרכ"ג
- אהל יצחק. מהדורת משה מנחם וואלדען (ישראל: ללא הוצאה, תשכ"ח). אהל יצחק תשכ"ח
- אהרן ראטה, שומר אמונים, חלק ב (ירושלים: אברהם יצחק קאהן, תשנ"ח). אהרן ראטה תשנ"ח
- אונגר תש"ל אונגר תש"ל
- Géza Orlovsky, "Micsoda madár?" in Ágnes Szemerényi (ed.), *Folklór és irodalom* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2005), pp. 47–53. אורלובסקי 2005
- Moshe Idel, "Reification of Language in Jewish Mysticism", in Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Language* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 42–79. אידל 1992
- , "Modes of Cleaving to the Letters in the Teachings of Israel Baal Shem Tov: A Sample Analysis", *Jewish History* 27 (2013), pp. 299–317. אידל 2013
- , "The Tsadik and His Soul's Sparks: From Kabbalah to Hasidism", *Jewish Quarterly Review* 103, 2 (2013), pp. 196–240. אידל 2013
- , "18th Century Early Hasidism: Between Europe and Asia", *Studia et Acta Historiae Ludaeorum Romaniae* XII (2015), pp. 49–76. אידל 2015
- משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תרגום עזן ידין (תל אביב: שוקן, תשס"א). אידל תשס"א

- Григорий Илькевич, *Галицкіи прпovedки и загадки* (Ведень: О.о. мехитаристов, 1841). 1841 אילקביץ'
- Rachel Elior, *The Mystical Origins of Hasidism* (Oxford, Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006). 2006 אליאור
- אמרי פנחס השלם. מהדורת אלימלך אלעזר פרנקל (בני ברק: יחזקאל שרגא פרנקל, תשס"ג). אמרי פנחס השלם תשס"ג
- ש' אניסקי, "וועגען דעם יודישען פאָלקסליד", בתוך ש' אניסקי, געזאמעלטע שריפטען 15 (ווילנא-ווארשא-ניריאָרק: פערלאג "אניסקי", תרפ"ה), כרך ז, 169–191. אניסקי תרפ"ה א
- , "געגענווייטיגע קולטורעלע איינפלוסען", בתוך ש' אניסקי, געזאמעלטע שריפטען, 15 (ווילנא-ווארשא-ניריאָרק: פערלאג "אניסקי", תרפ"ה), כרך ז, 257–268. אניסקי תרפ"ה ב
- Александр Астрaвух, *Идыш-беларускі слоўнік: 3 прыказкамі, прымаўкамі, прыгаворкамі, выслоўямі, фразэмамі, параўнаньнямі, зычаньнямі, вітаньнямі, дражнілкамі-кепікамі, праклёнамі, загадкамі, скарагаворкамі, каламбурамі, цытатамі з жыдоўскіх песень, анекдотаў і літ. твораў* (Мінск: Медисонт, 2008). 2008 אסטראווק
- David Assaf, "Hasidism: Historical Overview", *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (October 27, 2010), https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism/Historical_Overview 2010 אסף
- אפרים פישל הערשקאוויטש, שמע אפרים על התורה: בראשית (ירושלים: מכון משנת אפרים, תשפ"א). אפרים פישל הערשקאוויטש תשפ"א
- אריה ליב ליפשיץ, אריה ליב ליפשיץ, ארי שבחבורה. מהדורה שנייה, חלק שני (ברוקלין ניו יארק: נחום מאיר גערמאן, תשס"א). אריה ליב ליפשיץ תשס"א
- אריה ליב מראדיווקע, לקוטים יקרים (ניו יורק [?]: ללא הוצאה, תרפ"ד). אריה ליב מראדיווקע תרפ"ד
- מנחם מנדל בודק, מפעלות הצדיקים (לובלין: הערשענהארן ושטרייזבערגער, 1927). 1927 בודק
- א.א.ב. [א.ב.ב.] בירנבוים, "השירה והזמרה בחצרות הצדיקים בפולין", פרק ו, העולם יא (13.3.1907), עמ' 130. בירנבוים 1907 א
- , "השירה והזמרה בחצרות הצדיקים בפולין", פרק ו, העולם ט (24.04.1907), עמ' 200. בירנבוים 1907 ב
- דניאל בן-נחום, "הנסיון לשוב", מאזנים כט, ג-ד (תשכ"ט), עמ' 233–235. בן-נחום תשכ"ט
- בן ציון הלברשטאם, קדושת ציון, חלק ראשון: על התורה (ברוקלין, נוא יארק: שלמה הלברשטאם [בית דפוס סענדר דייטש], תשכ"ז). בן ציון הלברשטאם תשכ"ז
- ישראל בערגער, עשר אורות (פיעטרקוב: פאלמן וקראנענבערג, תרס"ז). בערגער תרס"ז
- Мусій Береговський, "Чужомовні й різномовні пісні в євреїв України, Білорусії й Польщі (вкл. нот. прилож. № 1–36, с. 1–24)", *Етнографічний вісник* 9 (1930), с. 35–51. 1930 ברגובסקי

- ברגמן תרפ"ד
אליעזר בערגמאן, קאצקער מעשיות (ווארשא: ט. יאקובזאהן און מ. גאלדבערג, תרפ"ד).
- ברומברג תשי"ג
אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות, כרך ו: האדמו"ר ר' ישראל פרידמאן מרוז'ין זצ"ל, אבי שושלת רוז'ין סדיגורה (ירושלים: הוצאת המכון לחסידות, תשי"ג).
- גוטמאן תר"ע
שלום גוטמאן, תפארת בית לוי (יאסי: דפוס "פראגרעסול", תר"ע).
- גולדברג 1928
יוסף גאלדבערג, "די יידישע מישפראַכיקע און פֿרעמדשפראַכיקע פֿאַלקלידער", צייטשריפט, 2–3 (1928), עמ' 589–606.
- גיינסקי תשמ"ז
משה אהרן גיינסקי, קונטרס על הסבא קדישא משפאלע (ירושלים: מכון זכר נפתלי, תשמ"ז).
- גינצבורג תרפ"ז
מרדכי גינצבורג, תפארת מרדכי עם פרשת מרדכי, חלק ראשון (בערעגסאס: ללא הוצאה, תרפ"ז).
- גלסר 2014
Norbert Glässer, "The Holy Priest of Kálló", *Religion, Culture, Society: Yearbook of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture* 1 (2014), pp. 155–175.
- ג'קובס 1987
Louis Jacobs, "The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism", in Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality: From the Sixteenth-Century Revival to the Present* (New York: Crossroad, 1987), pp. 99–126.
- גרוס תשכ"א
ארי' לייביש גראס, "הקדמת המו"ל לספר", בתוך מנחם בראדי, באר מנחם (ברוקלין: הוצאת ארי' לייביש גראס, תשכ"א), עמ' א–ט.
- גרינוולד תשל"ב
יוסף גרינוולד (רמלר), מלל והדגמות של ברחנות ונגוני קליב, בתוך יעקב מזור (המקליט), [ראיון עם יוסל גרינוולד (רמלר)], הקלטה אתנוגרפית YC-00353-01_REL_A (ארכיון הצליל, כג בחשוון תשל"ב), https://www.nli.org.il/he/items/NNL_MUSIC_AL990002270050205
171/NLI
- גרינצ'נקו 1899
Борис Гринченко, *Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях*, т. 3, Песни, (Чернигов: Типография Губернского Земства, 1899).
- דוב בער ממיזעריטש
דוב בער ממיזעריטש, מגיד דבריו ליעקב (ברוקלין, ניו יורק: קהת, תש"ע).
- דובער תשמ"ט
דובער, מאמרי אדמו"ר האמצעי: דרושי חתונה, חלק א (ברוקלין: קהת, תשמ"ט).
- דיי, מרצ'נקו והומניוק 1967
Олексій Дей, М. Марченко и А. Гуменюк, *Жартівливі нічні: родинно-побутові* (Київ: Наукова думка, 1967).
- דינר 2008
Glenn Dynner, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society* (New York: Oxford University Press, 2008).
- הבלין תשמ"ב
שלמה זלמן הבלין, המשפיע: תולדות הגה"ח מוהרש"ז האוולין נ"ע מגדולי החסידים (ירושלים: ללא הוצאה, תשמ"ב).
- הויזמאן תשל"ל
אהרן הויזמאן, ברכת אהרן (ירושלים: א. הויזמאן, תשל"ל).

- Laizer Halberstam (collector and singer), "El Ginnas Egoz" (chassidic folk song), In Velvel Pasternak (director), Rabbi Laizer Halberstam and the Chassidic Chorus with the Rudy Tepel Orchestra, *Songs of the Bobover Chassidim* [vinyl record], Collectors Guild CGL 627, NY, 1963, side 1, track 8.
- הלברשטם 1963
- רעיה הרן, "משנתו של ר' אברהם מקאליסק: הדרך לדבקות כנחלתם של בני העלייה", תרביץ סוד (תשנ"ז), עמ' 517–541.
- הרן תשנ"ז
- Marcin Wodziński, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland: A History of Conflict*, trans. by Sarah Cozens (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005).
- וודז'ינסקי 2005
- Marcin Wodziński, and Wojciech Tworek, "Hasidic Attitudes Toward the Non-Jewish World", *Jewish Social Studies* 25, 3 (2020), pp. 35–70.
- וודז'ינסקי וטבורק 2020
- Max Weinreich, *History of the Yiddish Language*, vol. 1 (New Haven & London: Yale University Press – YIVO Institute for Jewish Research, 2008).
- ויינרייך 2008
- חוה וניקוב (שמולביץ' אייזנשטיין), "בין צבא ניקולאי לצבאות ה': לשאלת הזיהוי של שירי הקנטוניסטים ברפרטואר החסידי", מורשת ישראל 2/19 (2021), עמ' 291–319.
- וניקוב 2021
- , "'אב איז אַ פֿאַטער': השתקפות הדיגלוסיה בשילוב השפות היהודיות בשירי עם של יהודי מזרח אירופה", כרמילים (בדפוס).
- וניקוב בדפוס
- רון וקס, "ייחוד בדיבור אצל הבעש"ט וממשיכי דרכו", דעת 57–59 (2006), עמ' 143–163.
- וקס 2006
- Mark Verman, "The Development of Yihudim in Spanish Kabbalah", *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989), pp. 25–41.
- ורמן 1989
- ספר זכרנו לחיים. בעריכת מערכת 'בית צדיקים', חצרות באבוב (ברוקלין: בית צדיקים, תשס"ט).
- זכרנו לחיים תשס"ט
- שמואל זלמנוב, ספר הניגונים. מהדורה שלישית, כרכים א–ב (ברוקלין, ניו יורק: "ניחח", תשמ"ה).
- זלמנוב תשמ"ה א
- , ספר הניגונים, כרך ג (ברוקלין, ניו יורק: "ניחח", תשמ"ה).
- זלמנוב תשמ"ה ב
- זמירות לשבת קודש קול מנחם – קאליב (בני ברק: מרכז קאליב בארץ הקודש, תשנ"ט).
- זמירות לשבת – קאליב תשנ"ט
- Ch. Chajes, "Baal Szem Tow u chrześcijan I–V", *Miesięcznik żydowski* 5 (1934), pp. 440–459.
- חאייס 1934
- Alexander Chodźko, *Dokładny słownik angielsko-polski i polsko-angielski* (Berlin: B.Behr, 1851).
- חודז'קו 1851
- Евгения Хаздан, "Язык ашкеназской песни", *Традиционная культура* 49, 1 (2013), c. 151–163.
- חזדן 2013
- חיים אלעזר שפירא, דברי תורה, חלק ראשון (ירושלים: אמת, תש"פ).
- חיים אלעזר שפירא תש"פ
- חיים בן בצלאל, ספר אגרת הטיול (ללא מקום: ללא הוצאה, תקע"א).
- חיים בן בצלאל תקע"א

חנוך העניך הכהן מאלכסנדר תרפ"ט טנצורה 1965 יהודא ארי' ליב מגור תש"ס יהודה יקותיאל הלברשטאם תשפ"ב יהושע העשיל מרימנאב 1883 יוסף יצחק מליובאוויטש תשמ"ג יוסף מאיר מספינקא תשע"א ילקוט מנחם תשס"ז יעקב יוסף מפולנאה תשע"א יעקב לייזער מפשעווארסק תשס"ד יצחק מאיר מגור תשנ"ב יצחק מראדוויל תשס"ט ישראל דב בער מווילעדניק תשנ"ח ישראל הבעל שם טוב תשע"ב ישראל לבל תש"ן ישראל מרוזין תשס"ט כהן תש"ה כהן תשכ"ה כהנא געלב תרפ"ח כהנא געלב תשנ"ח לוי יצחק מבאדיטשוב תשי"ח ליקוטים יקרים תרל"ה לנגר 1976	חנוך העניך הכהן מאלכסנדר, חשבה לטובה, חלק ראשון (פיעטרקוב: בית מסחר הספרים אלי' לעווין ונפתלי אלטער, תרפ"ט). Гнат Танцюра, <i>Пісні Явдоху Зуйіху</i> (Київ: Наукова Думка, 1965). יהודא ארי' ליב מגור, שפת אמת: בראשית (מרכז שפירא: המכון התורני ישיבת אור עציון, תש"ס). יהודה יקותיאל הלברשטאם, שפע חיים: דרשות חומש – רש"י שנת תשמ"ב (קרית צאנז, נתניה: מכון שפע חיים, תשפ"ב). יהושע העשיל מרימנאב, שפתי צדיקים (יאשיניצא: עקיבא הכהן ליבער, 1883). [בבית דפוס של זופניק וקנאללער בפרעמישלא, 1883] יוסף יצחק מליובאוויטש, אגרות קודש, כרך ב (תרפ"ח–תרצ"ג) (ברוקלין, ניו יורק: קהת–אוצר החסידים, תשמ"ג). יוסף מאיר מספינקא, ליקוטי אמרי יוסף על התורה: בראשית–שמות (ברוקלין, ניו יורק: מכון "בחי משה", תשע"א). ילקוט מנחם. מהדורת ר' מנחם מנדל ויסבוים, בתוך מנחם ציון – ילקוט מנחם. מהדורת מכון שפתי צדיקים (ירושלים: מכון שפתי צדיקים, תשס"ז). יעקב יוסף מפולנאה, צפנת פענח, חלק א (ירושלים: יצחק אייזיק אייכן, תשע"א). יעקב לייזער מפשעווארסק, י"ג אורות לבית צאנז (אנטווערפן: יוסף נפתלי וואגשאהל, תשס"ד). יצחק מאיר מגור, חידושי הרי"ם על התורה, מועדים, וליקוטים (ירושלים: מוסד הרי"ם לוי, תשנ"ב). יצחק מראדוויל, אור יצחק על התורה ומועדים. ליקוטי אור יצחק. מהדורה שנייה (ברוקלין ניו יארק: מכון אור יצחק, תשס"ט). ישראל דב בער מווילעדניק, שארית ישראל (מאנסי ניו יורק: מכון אור ישראל, תשנ"ח). ישראל הבעל שם טוב, כתר שם טוב השלם. בעריכת יעקב עמנואל שחט (ברוקלין, ניו יורק: קה"ת, תשע"ב). ישראל לבל, "ספר ויכוח", בתוך מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים. מהדורה שנייה, (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן), כרך 2, עמ' 266–325. ישראל מרוזין, עירין קדישין השלם. מהדורת נפתלי הירץ פלינטשטיין (ירושלים: מכון שפתי צדיקים, תשס"ט). דוד כהן, "שירת חצות", דבר (כ' בסיוון תש"ה), עמ' 13. ---, שפולה: מסכת חיי יהודים בעיירה (חיפה: הוצאת ארגון יוצאי שפולה (אוקראינה) בישראל, תשכ"ה). דוד כהנא געלב, בית שלמה (אורשווא: דפוס משה יודא גלאנץ, תרפ"ח). ---, תולדות רבינו (נוא יארק: אמת, תשנ"ח). לוי יצחק מבאדיטשוב, קדושת לוי השלם, חלק א (ירושלים: המוסד להוצאות ספרי מוסר וחסידות, תשי"ח). ליקוטים יקרים (לעמבערג: דפוס יעקב משולם ניק, תרל"ה). Jiří Langer, <i>Nine Gates to the Chassidic Misteries</i> , trans. by Stephen Jolly (New York: Behrman House, 1976).
---	--

- לערנער תשס"ח חיים שלמה לערנער, באר חיים, בתוך דרכי חיים החדש עם באר חיים (בני ברק: חיים שלמה לערנער, תשס"ח).
- מאהר 1985 Raphael Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Configuration in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1985).
- מאיר מפרימישלאן, דברי מאיר (בארטפעלד: בלייער, תרס"ט).
- מאיר תשע"ד יונתן מאיר, חסידות מדומה: עיונים בכתביו הסאטיריים של יוסף פרל (ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ד).
- מדרש אותיות דרבי עקיבא השלם עם מדרש אלפא ביתות. מהדורת שלמה אהרן וערטהיימער (ירושלים: פרומקין, תרע"ד).
- מוזסון 2002 Elly Moseson, "'We Were as Dreamers': Prayer as the Royal Road to the Unconscious in Hasidism", *Numen* 69/5–6 (2022), pp. 460–488.
- מחזור ויטרי תשפ"ג מחזור ויטרי, כך א. מהדורת אריה גולדשמידט (ירושלים: גולדשמידט, תשפ"ג).
- מיכלזאהן תרס"ה אברהם שמחה בונם חיים מיכלזאהן, שמן הטוב (פיטרקוב: קראנענברג, תרס"ה).
- מילר תשמ"ז מנשה מילר, איש הפלא (ירושלים: מכון זכר נפתלי, תשמ"ז).
- מנדל 1893 József Mandel, "A csodarabbi mint versíró", *Nyírvidek* XIV, 9 (február 26, 1893).
- מנחם מנדיל משקלוב תש"ן "איגרתו של ר' מנחם מנדיל משקלוב לר' יהודה ליב ביבוטין [די בוטין]", בתוך מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים. מהדורה שנייה, כך 1 (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן), עמ' 315–318.
- מנחם מנדל מוויטבסק, פרי הארץ (ירושלים: "המסורה", תשס"ז).
- מנחם נחום מטשארנאביל, מאור עינים (ווארשא: ר' משה יאדקיס ור' חנינא ליפא מרגליות, תרמ"ט).
- מנקין 2022 Rachel Manekin, "From Anna Kluger to Sarah Schenirer: Women's Education in Kraków and its Discontents", in Elissa Bemporad & Glenn Dynner (eds.), *Jewish Women in Modern Eastern and East Central Europe* (Switzerland: Springer Nature, 2022), pp. 29–59.
- מרגליות תרפ"ו ראובן מרגליות, מרגניתא דרבי מאיר (לבוב: בית מסחר ספרים עתיקים וחדשים, תרפ"ו).
- משה חיים אפרים מסדילקוב תק"ע משה חיים אפרים (קארעץ: ללא הוצאה, תק"ע).
- נוי 1996 מאיר נוי, יסודות פולקלוריסטיים בשירים הרבלשוניים של יהודי מזרח-אירופה (תל אביב: אם אין לי מי לי, 1996).
- נחמן מברסלב תשנ"ה נחמן מברסלב, לקוטי מוהר"ן (ירושלים: קרן ר' ישראל דב אודסר, תשנ"ה).
- נייערמאן תרצ"ו אברהם נייערמאן, תועפות ראם, חלק א (ווארשא: דפוס "קדימה", תרצ"ו).

- Pál Száz, "A 'kállói Szent Pap' Dala. A Szól a Kakas Már Dalszövege, és a Dal Megvételeéről Szóló Történetmotívum Hagyományozódása az allegorizáció, a Bricolage és a Hibridizáció Tükrében", in Katalin Misad & Zoltán Csehy (eds.), *Ideológiák, Identitások és Önreprezentáció Multikulturális Térben* (Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2016), pp. 89–112. סאז 2016
- Miksa Szabolcsi, "A chaszidim meséiből – A nagykállói rebe", *Egyenlőség*, 34/9 (1915), pp. 10–13. סבולצ'י 1915
- טוביה (לאסלו) סילאג'יווינדט, הצדיק מקאלוב וקהלתו: ציון לנפש חיה זצ"ל ולקהילה נכחדת הי"ד, תרגום ועריכה יהודה אידלשטיין (תל אביב: דפוס ניאוגרפיקה, [תשל"ה]). סילאג'יווינדט תשל"ה
- זאלמאן סקודיצקי, "באמערוקונגען און צוגאבן", בתוך מ' ווינער (רעד.), פאָלקלאָר-לידער: נייע מאטעריאלן-זאמלונג, באנד 2 (מאָסקווע: עמעס, 1936), עמ' 323–386. סקודיצקי 1936
- עטרת כלולות תש"פ (גבעת זאב: מכון עטרות, תש"פ). עטרת כלולות תש"פ
- ראובן פאהן, "מאיגרות ר' מאיר'ל מפרעמישלאן", ההד ח'ו (אדר תרצ"ג), עמ' לא–לב. פאהן תרצ"ג
- Solomon Poll, "The Role of Yiddish in American Ultra-Orthodox and Hassidic Communities", in Joshua A. Fishman (ed.), *Never Say Die! A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters* (Hague: De Gruyter Mouton, 1981), pp. 197–218. פול 1981
- Aleksander Petrow, *Lud Ziemi Dobrzyńskiej, jego zwyczaje, mowa, obrzędy, pieśni, leki, zagadki, przysłowia itp.* (Kraków: Druk Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1878). פטרוב 1878
- מנדל פיקאדז', בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ח). פיקאדז' תשנ"ח
- Joshua A. Fishman, "Yiddish and Loshn Koydesh in Traditional Ashkenaz: The Problem of Societal Allocation of Macro-Functions," in Albert Verdoordt and Rolf Kjolseth (eds.), *Language in Sociology* (Louvain: Institut de Linguistique de Louvain, 1976), pp. 39–47. פישמן 1976
- Mihály Pasztor, "Egy régi nóta", in *Évkönyv. Khadija az Izr. Magyar Irodalmi Társulat*, XVII (1903), pp. 226–239. פסטור 1903
- משה יוסף פרידלנדר, קונטרס פורים המשולש בטאש, בתוך ספר פאר משולם (ירושלים: פרידלנדר, תשכ"ט). פרידלנדר תשכ"ט
- נח פרילוצקי, יידישע פאלקסלידער, באנד 1 (ווארשא: ביכער פאר אלע, תרע"א). פרילוצקי תרע"א
- י"ל פריץ, אויב נישט נאָך העכער (מינסק: קולטור, תרס"ו). פריץ תרס"ו
- ראובן חיים אלכסנדר [צ'ארניחה], נפלאות הסבא קדישא, חלק א (פיעטרקוב: פאלמאן, תרפ"ט). צ'ארניחה תרפ"ט
- צבי אלימלך מדינוב, אגרא דכלה (ברוקלין, ניו יורק: אמת, תשנ"ג). צבי אלימלך מדינוב תשנ"ג

- צבי אלימלך מדינוב
תשנ"ז
צדוק הכהן מלובלין
תרצ"ג
צוקרמן 2006
- , הוספות מהרצ"א בתוך צבי הירש מזידיטשוב, צבי אלימלך שפירא, סור
מרע ועשה טוב עם הוספות מהרצ"א (ירושלים: אמת, תשנ"ז).
צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק, חלק 4 (לובלין: שניידמעסער, תרצ"ג).
- Ghil'ad Zuckermann, "'Etymythological Othering' and the Power of
'Lexical Engineering' in Judaism, Islam and Christianity: A Socio-
Philo(sopho)logical Perspective", in Tope Omoniyi and Joshua A.
Fishman (eds), *Explorations in the Sociology of Language and
Religion* (Amsterdam: John Benjamin 2006), pp. 237–258.
- רפאל הלוי סגל צימטבורים, דרכי חיים (קראקא: דפוס דייטשער, תרפ"ג).
Frantisek Ladislav Celakovský, *Mudrosloví národu slovanského ve
prislovích: Pripojena jest sbírka prstonárodních českých porekadel*
(Praha: V kommissi u Frantiska Rivnáce, 1852).
קדושה ומלכות באבוב (ברוקלין: מערכת בית צדיקים, תשע"ה).
- ציפי קויפמן, "דרלשוניות בחברה החסידית: היבטים תיאולוגיים", גלעד כג
(תשע"ג), עמ' 131–156.
- Ellen Koskoff, *Music in Lubavitcher Life* (Urbana: University of
Illinois Press, 2001).
- מנחם קיפניס, 60 פֿאַלקס-לידער (ווארשע: ללא הוצאה, 1918).
---, 80 פֿאַלקס-לידער (ווארשע: א. גיטלין, 1925).
קלנימוס קלמן, מאור ושמש, חלק ראשון (ווארשא: ארגעלבראנד, תרל"ז).
יועץ קים קדיש ראקוץ, שיח שרפי קודש והוא לשון חסידים, חלק חמישי
(לאדו: "מסורה", תרצ"א).
- ללא שם מחבר, "ראשית חכמה", בתוך שמואל ורסס ויונתן מאיר, ראשית
חכמה: חיבור גנוז בגנותה של החסידות (ירושלים: מכון מנדל, תשע"ב), עמ'
1–79.
- אברהם רוטנברג, המאורות הגדולים לבית ביאלא (ללא מקום: רוטנברג,
תשע"ו).
- Daniel Reiser, "The Sanctification of Yiddish among Hasidim", *AJS
Review* 44/1 (2020), pp. 163–181.
- אברהם רעכטמאן, יידישע עטנאָגראַפיע און פֿאַלקלאָר: זכרונות וועגן דער
עטנאָגראַפישער עקספּעדיציע, אָנגעפירט פון ש. אניסקי (בווענאָס-אירעס:
ייוואָ, 1958).
- עדה רפפורט-אלברט, "התנועה החסידית אחרי שנת 1772: רצף מבני ותמורה",
ציון נה"ב (תש"ן), עמ' 183–245.
- אברהם אביש שור, "על דרכי כתיבת והדפסת ספה"ק 'בית אהרן'", פרק ז, קובץ
בית אהרן וישראל ד, ו/כד (תשמ"ט), עמ' קטו–קכו.
- שמריה שינדערמן, "פזמון חצות של הסבא משפולה", ידע-עם ג–ד (תש"ט), עמ'
27.
- צימטבורים תרפ"ג
צוקרמן 1852
קדושה ומלכות באבוב
תשע"ה
קויפמן תשע"ג
קוסקוף 2001
קיפניס 1918
קיפניס 1925
קלנימוס קלמן תרל"ז
ראקוץ תרצ"א
ראשית חכמה תשע"ב
רוטנברג תשע"ו
רייזר 2020
רכטמן 1958
רפפורט-אלברט תש"ן
שור תשמ"ט
שינדערמן תש"ט

בצלאל שיף, צמאה לך נפשי: מבחר שירי מסורת ברוח חסידית בידיש וברוסית: תשורה מחגיגת בר־מצוה של דוד צבי שיף (ירושלים: בצלאל שיף, תש"ס).	שיף תש"ס
שמואל יעקב ראטה, שיר חדש (קיסווארדא: אברהם יצחק קליין, תרצ"ב).	שמואל יעקב ראטה תרצ"ב
שמואל מסאכטשאב, שם משמואל: ספר דברים (ירושלים: ישיבת סוכטשוב, תשל"ד).	שמואל מסאכטשאב תשל"ד
שניאור זלמן מליאדי, תורה אור (ברוקלין: אוצר החסידים, תשס"א).	שניאור זלמן מליאדי תשס"א

עופר אשואל ומשה עובדיה

"עבד עברי": לתולדות הרב אברהם אביכזיר המוגרבי-מערבי: מנהיגות רבנית בעיתות מצוקה ובזמנים משתנים

מבוא

"עבד עברי אנכי", כך כינה את עצמו חכם הרב אברהם אביכזיר (להלן: ר"א) בתשובתו לחברו ששאלו מדוע הוא עובד עד שעות מאוחרות בלילה.¹ במכתב למשה דוד גאון כתב ר"א את הדברים האלה: "גם בירושלים כמו באלכסנדריה לא עשיתי דבר טוב יוצא מן הכלל, ולכן איני ראוי שמע"כ [=שמעלת כבודו] יטרח לרשום את תולדותי"ן אשר אין בהם מתם".²

משתי אנקדוטות אלו אפשר ללמוד על הנהגתו ומידותיו של ר"א שבאו לידי ביטוי באורחות חייו ובהנהגתו הרבנית כפי שנבדוק בהמשך. חוקרים ציינו את ר"א במחקריהם, ונעזרו בו בסוגיות הנדונות במאמריהם.³ עוד נכתבו ביוגרפיות קצרות על תולדות חייו, כמה מהכותבים היו משה דוד גאון, הרב שלמה דייין, אברהם אלמאליח, הרב אפרים לוי, שמעון ואנונו והרב יצחק יוסף שלוש

* המאמר לזכרה של דודתי (מ"ע), סולי שרביט לבית אזולאי ז"ל (1941-2023), ממנהיגות המערביים והמערביות בירושלים במאה העשרים, אשת חסד שכידה כל אדם באשר הוא, ובהם את תלמידי החכמים המערביים, היא גם הייתה מתעדת מרכזית של ההיסטוריה המשפחתית-מוגרבית בירושלים בשלהי התקופה העות'מאנית, במאה העשרים ובמאה העשרים ואחת. עוד לזכרו של איש החינוך בעשורים הראשונים של המאה העשרים באלכסנדריה, מבני המערביים הירושלמים, יצחק חרוש ז"ל (ככל הנראה נקבר באלכסנדריה), דודה של סבתי אסתר שמחה אזולאי ז"ל לבית חרוש. הוא היה מבני דורו של הר"א ואיש חינוך מובהק, שפרסם כתבות עיתונאיות על יהודי מצרים הנזכרות במאמרנו (אני מודה לעמיתי וידידי למחקר ד"ר עופר אשואל על הסכמתו להנציח את קרובי המערביים-מערבים-מוגרבים). עוד ברצוננו להודות לפרופסור נחם אילן, חוקר יהדות מצרים, על עצותיו בנושא תולדותיו של הר"א, על הכרת דמויות הקשורות לקהילות ולחקר יהודי מצרים כדי למצוא פרטים על הר"א, כמו מר איב פדידה וד"ר יעקב רוזן, ואנו מודים להם. נוסף על כך תודה לרנה רופא, נינו של הר"א, שיידע אותנו בפרטים ביוגרפיים על אב סבו. כמו כן למנהל הארכיון לתולדות העם היהודי בירושלים ד"ר יוחאי בן גדליה. וכמו כן שלמי תודה לחברי מערכת כתב העת והעורכת הלשונית. כמובן, כל הכתוב במאמר על אחריותנו בלבד.

1 טראגאן (ישנן כתבות ששמו נכתב כך: טרגן) תרס"ח ב. בכתבותיו של טראגאן תיאורים רבים על קהילת יהודי אלכסנדריה ופועלו של ר"א: טראגאן תש"ז, עמ' 10, 23, 26, 36, 52, 60, 72, 86, 88, 108-109, 119-120, 131-132.

2 גאון תרצ"ח, כרך ב, עמ' 18.

3 ראו למשל: זוהר תשנ"ג, עמ' 274; עובדיה תש"ע, עמ' 55, 68, 69, 72-74, 93, 97-98, 100, 108-110, 125, 127, 163; שלוש תשע"ז, עמ' 57, 59-61.

שהרחיב על תולדות הר"א.⁴ מקריאת ביוגרפיות אלו אפשר להתרשם שיש להן מכנה משותף הבא לידי ביטוי בכתיבת ביוגרפיות קצרות המתארות בכלליות את תולדות חייו ואת פועלו בעת כהונתו ברבנות באלכסנדריה ובירושלים,⁵ ועל כן התיאורים הנזכרים לא משקפים את כל פרטי תולדות חייו וחסרים פרטים רבים, למשל ההיסטוריה המשפחתית. עוד חסר בביוגרפיות אלו היבטים מחקריים בדרכו ועמדתו כלפי בעיות הזמן וגישתו בפסיקה ההלכתית בעולם משתנה ובתהליכי מודרניזציה משלהי המאה התשע־עשרה וראשית המאה העשרים. ועל כן מטרת המאמר לבחון את תולדות חייו מחדש ואת דרכי הנהגתו הציבורית ברבנות ובקהילה על פי התקופה ההיסטורית שפעל בה. עוד מופיע במאמר מקור חדש הקשור להנהגתו הרבנית־ציבורית, מקור שלא ראה אור: "פנקס מכתבי ההעתיקים היוצאים של ר"א" (להלן: הפנקס), הנמצא בארכיון לתולדות העם היהודי ומקורות רבים אחרים המחדשים ומחזקים את המחקרים הקודמים על הר"א, ואף על ההיסטוריה של יהודי מצרים. אם כן, המאמר יחדש ויתרום להיסטוריוגרפיה העוסקת בתולדות רבנים מערביים־מוגרבנים שהיה להם קשר לרשתות קהילתיות יהודיות ברחבי העולם.

משפחתו

מוצא משפחת אביכזיר ממחוז תאפילאלת שנמצא בדרום־מזרח מרוקו. הוריו של ר"א הם הרב משה ופרחה.⁶ על הרב משה יש ידיעות מהמאה הי"ח, מקום מגוריו היה בכפר בנריס מנוף תאפילאלת, הוא שימש בר סמכא של האזור והתכתב בסוגיות הלכתיות עם הרב יעקב בירדוגו.⁷ הוא השאיר בכתב ידו עותק של החיבור "מבחר פנינים" שנקשר במחקר המדעי לר' שלמה אבן גבירול או משכיל יהודי ספרדי אחר.⁸ הוא נפטר בעוד ר"א היה צעיר. אימו פרחה נפטרה ב"א באב תרס"ז.⁹ ר"א נישא בראשונה לרחל, ולאחר מכן התאלמן ממנה.¹⁰ רעייתו השנייה צופייסופייסופיה בת משה הלוי ויכסליר נפטרה בגיל חמישים בעת ביקורה בטבריה, בא' באדר תש"א, ונקברה בטבריה. רעייתו

-
- 4 גאון תרצ"ח; אלמאליח 1944, עמ' 5; שרביט 1987, עמ' 142; דיון תשנ"ב, עמ' 326-338; ואנונו תשס"ו, עמ' 12-18; שלוש תשפ"א, עמ' 26. מההוצאה לאור של הרב שלוש של חלק משו"ת הר"א למדים על פרט ביוגרפי נוסף בתולדותיו, הרב יעקב מאיר המליץ עליו לשמש רב ראשי בסלוניקי בשנת תרע"ד, ראו בעמ' ריד את הערכת הרב מאיר כלפי הר"א וסגולותיו המנהיגותיות המשלבות את העולם הישן והחדש ותעוזה מנהיגותית הבאה לידי ביטוי בהבנת הציבור ובחיזוק הדת.
- 5 לוי 1979, עמ' 227-234; על יחסיו הטובים עם ר' קואינקה ותמיכת ר"א בכתב העת המאסף שערך ר' קואינקה, ראו: קואינקה תרס"ד.
- 6 בן מנחם תשי"ח, עמ' 17, הערה 15; ואנונו ציון ששם אביו היה שלמה, ראו: ואנונו (תשס"ו), עמ' 12 ועל פי הממצאים במאמר, בעיקר ממקורות ראשונים ידוע ששמו בוודאות היה משה. ר' דיון ציון כי שם אביו משה, ראו: דיון תשנ"ב, עמ' 326; ילזו תרצ"ד, עמ' כא.
- 7 בן נאים תרצ"א, עמ' צו.
- 8 ראו: כץ תשמ"ט; רצהבי תשמ"ח, עמ' צז-קס.
- 9 אלמאליח 1907.
- 10 קואינקה תרצ"ח, עמ' 35; ראו מכתבי תנחומים מראשי העדה המערבית והעדה הספרדית בצפת אצל דיון תשנ"ב, עמ' 329-330.

השלישית אסתר, אלמנת החכם שלום אלבאז מחכמי המערביים בירושלים, נפטרה בט"ו בסיוון תרצ"א. היא שימשה מרפאת עממית בתחום ריפוי עיניים, נפטרה בכ"ג שבט תשכ"ה ונקברה בהר המנוחות בירושלים. בנוסח הכתוב על גבי מצבתה הדגישו את ייחוסה לר"א: "אל[מנת] הרה"ג [הרב הגדול] מקודש וראש הרבנות בירושלים ר' [רבי] אברהם אביכזיר זצ"ל [זכר צדיק לברכה].¹¹

בחודש אדר תרע"ב נישא בנו משה לפורטוני מזרחי, בתו של ויקטור מזרחי מנכבדי העיר אלכסנדריה. משה שילב בחייו לימודים תורניים והפצת לאומיות עברית באמצעות החייאת השפה העברית בקרב צעירי יהודי מצרים. הוא נמנה עם מקימי שתי אגודות וחברה אחת ששמה "יוניון פארטרנל ישראלית" – "אגודת אחוה [אחוה]", שהקים אותה בתרס"ז עם משה ארוואץ, ומטרתה היו להרחיב את ההשכלה בין צעירי אלכסנדריה ולהטמיע את השפה העברית. לנשיאי כבוד האגודה נבחרו ד"ר יצחק לוי ור"א.¹² לצורך קידום רעיונותיהם הם ארגנו מקום כינוס ובו עיתונים וספרים בשפה העברית ובשפות אחרות שעניינם לאומיות עברית וגם ייסדו שיעורי ערב בעברית, ומשה אף יצא נגד מתבוללים ומתנגדי יהדות. הוא הקים בתרס"ט את "אגודת תקוות ציון", שמטרתה איסוף תרומות לקופה הלאומית ולתנועה הציונית ובתרע"א ייסד את "חברת ביקור חולים", שתמכה בחולים עניים בעזרת רופאים מתנדבים וחלוקת תרופות. משה נפטר בגיל 31, בכ"א בחשוון תרע"ט.¹³

לבקשת ר"א, בנו יעקב-ג'אק שימש אפוטרופוס של אברהם ורחל, ילדיו של משה. בניו האחרים של ר"א הם אליהו ודוד, ובנותיו רבקה ופלור שנישאה לנתן זיידנברג בט"ז באדר תרס"ט.¹⁴ על בנותיו וילדיו חסר מידע בשנות הלידה והפטירה וכן חסר מידע אצל בני משפחתו שנמצאו בארצות הברית, ארגנטינה, צרפת וייתכן במקומות אחרים. נראה שבני משפחתו היגרו ליבשות אחרות בעולם והקימו משפחות הממשיכות את קיומה של משפחת אביכזיר הרחבה. להלן שמות המשפחה הרחבה: רופא, זיידנברג, הדס, שאמלה, נתנאל, רודיטי, פנסה, ספאנגרברג, סמאג'ה ובארוקו. יש מקום להניח שיש עוד שמות משפחה, ואולם אלה השמות והמידע שקיבלנו מפעילי יהדות מצרים ומנינו, רנה רופא.¹⁵

11 ילוז תרצ"ד, עמ' כא; הגלר 1941; שלוש תשע"ז, עמ' 57; עובדיה תש"ע, עמ' 178; שלוש תשפ"א, עמ' 11; מקום קבורת אסתר בחלקת הרבנים א בהר המנוחות; מקום קבורת רבי שלום אלבאז בהר הזיתים בחלקת החסידים ובתת-חלקת ספרדים; מידע שקיבלנו מאפרים לוי. לפי פנקסי חברה קדישא ספרדים ופנקס פרנס הוא נפטר בט"ו בסיוון תרצ"א, ואילו באתר של הר הזיתים נכתב בנוסח מצבתו שהוא נפטר ב"ד בסיוון תרצ"א. ייתכן שנפטר במעבר הימים מ"ד שהיה יום שבת לט"ו וכל אחד כתב כראות עיניו ולכן אי אפשר לקבוע במדויק את התאריך.

12 ראו: טראגאן 1907 ב; על נשיאי הכבוד של "אגודת אחוה" נבחרו ר"א וד"ר יצחק לוי, ראו: טראגאן 1907 ג, עמ' 5.

13 בן עטר 1912; חרוש 1912; טראגאן 1918.

14 בן יהודה 1909; מחלקת כתבי היד והארכיונים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, אוסף ליהמן, מס' MIKROFILM: GNA, 7, New York, F72964, "צוואת הרב אברהם אביכזיר בן משה", אייר תרפ"ח, העדים ר' מימון בן עטר ור' אליעזר פיניאס. לפי הכתוב בתחילת הצוואה נראה שהחלו בכתיבתה בשנת תר"ף (1920), והמשך עריכתה בתרפ"ח (1928).

15 על פי התכתבות בדואר אלקטרוני עם רנה רופא, נינו של הר"א מארצות הברית, בתאריך 21.8.2020.

ילדותו ובגרותו בירושלים

במקצת המקורות הספרותיים ציינו שהר"א נולד בעיר ווהארן באלג'יריה בעת שהות משפחתו במקום, והאחרים מלמדים על לידתו בתאפילאלת במרוקו בשנת תרכ"ו (1866).¹⁶ כשהיה בן שש, ר"א, אימו ומשפחתו היגרו לירושלים בכסלו תרל"ב (1871). המשפחה גרה שנים מספר בעזרת הנשים של בית הכנסת "צוף דבש" השייך לעדת המערביים, בשל חוסר יכולת לשכור מקום מגורים.¹⁷ ר"א החל את לימודיו ב"כותאב", ולאחר מכן בבית הספר "דורש ציון" ששילב לימודים תורניים וכלליים בעיקר ערבית וחשבון.¹⁸ בבית הספר למדו עימו הרבנים בן ציון קואינקה, אליהו פרץ ואברהם ביג'אג'ו.¹⁹ הוא למד תורה אצל הרב אלעזר בן טובו, ממנהיגי עדת המערביים.²⁰ הרב קואינקה ציין שר"א למד בעיקר ש"ס ופוסקים.²¹ לצד שקידתו בלימוד התורה עסק בפעולות חסד וצדקה, בעיקר לטובת בני עדתו, עדת המערביים, ולהלן דברי אלמאליח על מעשי החסד של ר"א:

מוסדות צדקה ובתי חסד אין להעדה [לעדה] הזאת. לפני זמן מה היתה לה חברה גדולה בשם 'חברת חסד ואמת' ומטרתה היו רבות, וביניהן: הלבשת ערומים תמיכת יולדות עניות, וחולים עניים, לינות, הבראות, הכנסת כלה, תלמוד תורה ועוד. ותהי לה גם הכנסה לא מועטה מקרית חוצות ובפרט ממרוקו אולם כששנים מחבריה שהיו הרוח החיה באופניה ה"ה [הרב הנכבד] הרה"ג [הרב הגדול] אברהם אביכזיר מנהל יועץ לעדת היהודים באלכסנדריה והרה"ג

16 בעניין מקום לידתו, גאון ואלמאליח כתבו שהוא נולד בתאפילאלת שבמרוקו, ואולם במחקר אחר אצל דיין צוין שהוא נולד בוואהארן באלג'יריה, ומוצא משפחתו מתאפילאלת. במרשתת מופיע שמוצאו מוואהארן: <http://www.hyomi.org.il/view.asp?id=924>. אולם לדעתנו, המידע הנכון בכתיבתם של חוקרי יהדות ספרד והמזרח בארץ ישראל הוא של אלמאליח וגאון. אלמאליח הוא איש ציבור ביישוב, נשיא עדת המערבים, חוקר המערבים וחברו של ר"א. הוא הכיר היטב את הנרטיב ההיסטורי-אישי של ר"א, וזאת למדים ממאמרו ב"הד המזרח", ראו: אלמאליח 1944. עוד במפקד מונטיפיורי, שם המשפחה אבוכזיר/אביכזיר ושמו הפרטי של ר"א לא הופיעו, ועל כן המקורות של אלמאליח וגאון מהימנים בעניין מוצאו. עוד צבי זוהר סבר שהוא נולד בתאפילאלת, ראו: זוהר תשס"ח, עמ' 87; בכמה מקורות במאמר שם משפחתו נכתב באות ו' - אבוכזיר; ר' יוסף משאש ציין מספר חכמים שנושאים את השם אביכזיר, ראו: משאש תשכ"ח, עמ' נא, סימן קמג. ראו גם את השם בקהילת יהודי צפרו שבמרוקו אצל עובדיה תשל"ה, עמ' 282.

17 ואנוני תשס"ו, א, עמ' 13. על מצבה הכספי של משפחת אביכזיר ראו: קריאה לגיוס תרומות לאלמנות מערביות בירושלים, בין השאר נזכרה האלמנה פריחה די אביכזיר אצל בן יהודה 1888; אצאראף, ארוואץ, בטיטו ובן שמעון 1888.

18 גאון תרצ"ח, עמ' 8; על מוסדות החינוך הספרדיים בירושלים בסוף המאה ה"ט ובראשית המאה הכ' ראו: שרעבי תשמ"ט, עמ' 70-74; אלקלעי תשס"ז.

19 גאון תרצ"ח, עמ' 581.

20 הרב אלעזר בן טובו שימש אב בית דין של העדה המערבית, הוא חיבר את הספר "פקודת אלעזר". ר"א ור' שמואל רפאל בוחבט ערכו את כרכי פקודת אלעזר, הכרך הראשון יצא לאור בירושלים בשנת תרמ"ו (1886), בהיות ר"א בין עשרים. השני יצא לאור בשנת תרנ"ב (1892) והשלישי בשנת תר"ע (1910). גאון ציין כי אף חכם נחמן בטיטו נמנה עם המוציאים לאור את הספרים הנזכרים, ראו: גאון תרצ"ח, עמ' 267; ואנוני תשס"ו, עמ' 13.

21 קואינקה תרצ"ח, עמ' 35.

מסעוד חי בן שמעון מזכיר משרד הרבנות בקאירו [קהיר] עזבו את ירושלים וישתקעו במצרים לא יכלה האגודה לצעד [לצעוד] קדימה ותלך הלוך ודל עד כי בטלה כליל.²²

ר"א עסק בתחום החינוך של העדה המערבית עם חבריו הרבנים מסעוד חי בן שמעון, יוסף אלמאליח ושמואל בוחבוט, והם ייסדו תלמוד תורה עברי ראשון של עדת המערביים. למדו בו שתי שפות: עברית וערבית ששימשה שפת המדינה בשליטת השלטון העו'תמאני.²³ כאמור הוא עסק במעשי חסד, ואולם במישור האישי-כלכלי מצבו היה דחוק, ולכן נאלץ באייר תרנ"ב (1892) לקבל עליו שליחות מטעם עדת המערביים למרוקו. תחנתו הראשונה ולמעשה האחרונה הייתה באלכסנדריה. ראש הקהילה באלכסנדריה שר שלום טובי הציע לו לשמש מורה לעברית בבית הספר המקומי, הוא שימש איש חינוך, ובהמשך עד השנים 1928–1929 שימש מנהיג ציבורי רבני בעבור קהילת יהודי אלכסנדריה (בהרחבה להלן).²⁴

ר"א: מנהיגות חינוכית-לאומית וציבורית בעיתות מצוקה

ראשית, נציין שקהילת יהודי מצרים הורכבה מצאצאי התושבים הוותיקים שהתיישבו עוד לפני אלפיים שנה ובהם קראים, מסתערבים ורבנים. במאה התשע-עשרה היגרו למצרים יהודים ספרדים מהאימפריה העו'תמאנית, מוצאם מהבלקן, יוון, קורפו ואיטליה, הגירה שנמשכה עד 1920. בשנים 1897–1907 התנהלה הגירה בעיקר של יהודים מזרחיים, ספרדיים ומוגרבים, ואלה התיישבו בעיקר בקהיר ובמקומות מסחריים לאורך הנילוס. בשנים 1900–1914 הגיעו יהודים מתימן שהיו בדרכם לארץ ישראל, הם שהו במצרים ובהמשך התיישבו בתעלת סואץ באזור קהיר. נוסף על כך יהודים אשכנזים הגיעו למצרים בשלהי המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים מרוסיה, פולין ורומניה, ורובם התיישבו בקהיר.²⁵ במלחמת העולם הראשונה בשנים 1914–1916 גלו בכפייה מארץ ישראל למצרים מעל 11,000 יהודים ממגוון העדות, בשל מדיניותו של אחמד ג'מאל פאשה. הם הצטרפו ליהודי המקום, ונוצרו קהילות יהודיות עיקריות: ספרדים ומזרחים, צפון אפריקאים, אשכנזים וקראים עם אזרחויות אירופאיות למיניהן ואזרחות עו'תמאנית. בשנת 1897 מנתה האוכלוסייה 9,831 נפש, ובשנת 1927 מנתה 24,829 נפש.²⁶

22 אלמאליח תרס"ט, עמ' 6; על חיבוריו של הרב מסעוד חי בן שמעון ראו: זוהר תשס"א, עמ' 196–198. הרב מסעוד הגיע לקהיר בשנת 1893. ראו: https://web.archive.org/web/20140903110746/http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/ben-shim-on-mas-u-d-h-ayy-SIM_0004020

23 אלמאליח 1944, עמ' 5; גאון תרצ"ח, עמ' 18. נראה שגאון כתב בספרו מידע לא מדויק, לדבריו: "ובעברו דרך נא אמון נמנה לסופר ומזכיר בית הדין של הקהילה, ע"י הרה"ג [הרב הגדול] אליהו חזן ז"ל [זכרו לברכה]", ואילו מינויו לסופר בית הדין הייתה בשלב יותר מאוחר.

24 אלמאליח שם.

25 על יהודי מצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים ראו: רז תשס"ה, עמ' 63–109.

26 גוברין תשמ"ו, עמ' 74; לסקר 1992, עמ' 4–8; עובדיה תש"ע, עמ' 28–31; זוהר תשנ"ג, עמ' 9–17; שמיר 1987, עמ' 51; דלה פרגולה תשס"ח, עמ' 40.

בשנות העשרים של המאה הקודמת הייתה במצרים רווחה כלכלית. מבחינה פוליטית מפלגת "הוּפּוּד" ושאר המפלגות יצרו חוקה על בסיס אזרחות מודרנית. יתרה מזו, הלאומיות המצרית המודרנית יצרה סובלנות רבת-תרבותית.²⁷ למעשה קהילות יהודי מצרים חוו מבחינה תרבותית בליל של דתות ולאומים, ומלבד זאת נכללו בהגדרת הלבנטיניים שהיו ולא היו שייכים למקום, וחיפשו אחר זהות מצרית אירופית ועברית-ציונית.²⁸ נראה שתהליכים כלכליים וחברתיים אלה השפיעו על היהודים בכלל ועל ר"א ומנהיגותו הציבורית בפרט. כאמור בתחילת דרכו באלכסנדריה הוא שימש מורה בבית הספר הציבורי של הקהילה ומשגיח על לימודי הקודש.

בתחום החינוך באלכסנדריה עזר בהקמת "גן הילדים העברי הראשון", שבו לימדו מורות מיפן. כך שינה את מעמד הלשון העברית והפך אותה לשפה חיה. בפעולות אלה יש המשך לדרכו הפדגוגית בהטמעת השפה העברית, כפי שהחל ליישם ב"תלמוד התורה של המערביים" בירושלים.²⁹ בשל גישה זו ראה לחבר ספרי לימוד בשפה העברית.

בשנת 1904 יצא לאור חיבורו הראשון, "דברי ימי ישראל" ("Histoire Juive") העוסק בתולדות עם ישראל מבריאת העולם ועד גלות ספרד בשני כרכים.³⁰ החיבור שימש ללימוד תולדות ישראל על פי הכרונולוגיה, ולשם כך הוא סקר את ההיסטוריה של העם היהודי בכל תקופה. לאחר כל נושא חיבר שאלות העוסקות בסוגיה הנדונה, לדוגמה בסעיף הדין בחורבן ירושלים שאל את השאלות האלה: "מתי עלה נבוכדנצר על ירושלים [ירושלים]? כמה שנים היתה [הייתה] ירושלים במצור? מה עשו לצדקיהו? את מי הפקיד מלך בבל על שארית הגולה? מה עשו לו? מה עושים בני ישראל לזכרונו [לזיכרונו]? מדוע צמים בעשרה בטבת? בשבעה עשר בתמוז ובתשעה באב?"

באותה שנה (1904) הוציא לאור את המהדורה הראשונה של ספרו "העברי" – ספר לימוד ראשית דעת שפת עבר.³¹ מטרת הספר הייתה להדריך את מורי בית הספר "עמילי תורה" שייסד ר"א באלכסנדריה, כיצד ללמד את תלמידי "המחלקה הראשונה", כיתה א', בבית הספר את האל"ף-יב"ת. להלן המלצתו בעניין הלימוד הראשוני, שהופיעה בסעיף הראשון:

אל המורה (1), תחילת כל ילמד הילדים מעשה הכתיבה כדי שיוכלו להעתיק את כל אשר ילמדו, וזה סדר לימוד הכתיבה בראשונה ילמדם לרשום צורות קוים שוכבים כזה _____ ואח"כ קוים עומדים כזה ||| ואח"כ צורת ר ר ר ר ר. ומעתה יהיה נקל להם להעתיק כל אות הכתוב לפניהם כי שורש רוב האותיות היא אות ר כמו א ח כ ל מ ס פ צ ק ר ת.

27 ארליך תשס"ח.

28 כהנוב 1978, עמ' 11-34; כהנוב 2005, עמ' 10 (הקדמה של דוד אוחנה, עמ' 9-30); אוחנה תשפ"ב, עמ' 23-40; קמחי תש"ע, עמ' 128-134.

29 אלמאליח 1944, עמ' 5.

30 אביכזר תרע"ו.

31 החיבור העברי יצא לאור בכמה מהדורות ובהתאמה לשכבות הגיל, ראו: אביכזר תרס"ה, תרס"ו, תרס"ז, תרס"ח, תרס"ח, תרס"ט, תרע"ד, תרע"ו, תרפ"א, תרפ"ה; על חיבוריו של העברי ראו: כ"ץ תשפ"ב.

בהמשך הספר יש הוראות כיצד ללמד את שאר האותיות. למעשה הוא שימש רב ואיש חינוך שדאג להנחיל חינוך יהודי-עברי בקהילה היהודית במצרים, לצד תהליכי התפתחות הלאומיות העברית במצרים בתחילת המאה העשרים.³² יש לציין שחיבורים העוסקים בלימוד השפה העברית נכתבו באירופה ואמריקה וכאן יש לראות את התפתחות הלאומיות העברית ואת השפעתה על אנשי חינוך ומחברים שראו חשיבות בלימוד והפצת השפה בקרב קהילות היהודים, ואולם בחיבוריו נראית לאומיות עם שילוב הדת.³³ בשנת 1904 קיבל עליו ר"א את האחריות לכל בתי הספר של העדה באלכסנדריה, תפקיד שבו מצא דרך לתגבר את לימודי העברית.³⁴ בשנת 1906 שכנע את חברו בן ציון טראגאן מירושלים לשמש בתפקיד מורה בבתי הספר הקהילתיים. בתחילה הוא דחה את ההצעה ואולם ר"א הבטיח לו את עזרתו המלאה, ולבסוף הסכים טראגאן לשמש בתחום ההוראה.³⁵ על דרכו של ר"א בניהול מערכות החינוך באלכסנדריה למדים מדברי אלמאליח:

עוד בהיותו מורה לעברית החליף את שטת [שיטת] הלמודים [הלימודים] העברים [העבריים] בכיה"ס [בבית הספר], כי נוכח כי רק מהחמר [מהחומר] הרך, מתינוקות של בית רבם, צריך להתחיל. ואעפ"י [ואף על פי] שהרגיש חסרון גדול במורים עבריים, לא רפה לבו [ליבו] ובחבתו [ובחיבתו] להשפה, החל לשנות את סדר הלמודים ותחת הפירושים בערבית הנהוגים בבתי הספר הכריח את המורים להכניס את השטה [השיטה] הקולית.

עוד המשיך אלמאליח לתאר בכתבה את מפעלי ר"א:

א) "החברה עמלי תורה" שמטרתה לתמך [לתמוך] בבתי הספר יסוד כפיו; ב) "תלמוד תורה לילדים" שבו השפה הנלמדת היא עברית בעברית; ג) "שדי יעזר" ג"כ [גם כן ת"ת] [תלמוד תורה] [לבנים]; ד) "גן ילדים" עברי ובו מורות מיפו וירושלם והתכנית כפי תכנית גני הילדים בארצנו. העברית בו התקדמה באופן נפלא; ה) חברה "עזרת אחים" שמטרתה לבוא לעזרת עניים ואביונים צנועים לבל יהיו מוכרחים לפשט [לפשוט] יד.³⁶

32 על הציונות במצרים ראו: עובדיה תשס"ח, עמ' 118-131; קמחי תשס"ח, עמ' 39, 189-206; אלמאליח 1921; קמחי 2009; עמ' 125-202.

33 על ספרי לימוד בעברית שיש בהם את הביטוי "דעת שפת עבר" ראו: מאפו תרל"ג; קרניסקי תרע"ז.

34 על בתי הספר באלכסנדריה ראו בהרחבה אצל טראגאן 1906, עמ' 4.

35 גאון תרצ"ח, עמ' 274; על יחסיהם הטובים של ר"א וטראגאן ראו כתבות של טראגאן בחלק מהעיתונים המצוינים במאמר, למשל: טראגאן 1912; ביטוי לידידותם נראית במחאת טראגאן נגד גיליון האור, שבה מחאה על אירוע שהיה מעורב בו ר"א, ועניינו אישור ליהודי מתונים המעיד על היותו אלמן, ואולם הוא רימה את ר"א. על ר"א נכתבו בכתבה הדברים האלה: "על כל אופן לרבנים כמו ר' אברהם אביכזיר נאמר: 'הזהרו בתעודותיכם'". טראגאן ראה בכך לא רק עלבון לר"א אלא אף לקהילת יהודי אלכסנדריה ובבית הדין המקומי, ועל כך השיב: "כי היינו מרוצים ומאושרים מאד לו היו כל קהלות [קהילות] אחינו בארצות הקדם מסדרות ומתקנות [ומתקנות] באותה מדה אשר העדה היהודית באלכסנדריה מסדרה ומתוקנת ובית הדין שלה מפורסם בסדריו ובתקנותיו החשובות והמועילות".

36 אלמאליח תרס"ח. להלן חלק מדברי אלמאליח: "בכלל אין מוסד גדול אי [או] קטן באלכסנדריה שנתיסד [שנתייסד] בלי השפעתו של הרה"ג א. אביכזיר. ואי אפשר לספר את דברי ימי היהודים בעיר זו בתי החסד, בתי

ביולי 1910 הקימו ר"א והרב הראשי בנא אמוץ הרב פרופ' רפאל דלה פרגולה מוסד חינוכי דתי לבנות "שדי יעזור" בעזרת "אגודת עמלי תורה" שהוקמה עוד בתקופת הרב אליהו חזן,³⁷ ובראשם הברון ז'אק די מנשה. לאירוע הייסוד הוזמנו 1,500 איש בערך.³⁸ שנה לאחר מכן חגגו עם הקהילה הרב דלה פרגולה ור"א את חגיגות "בת המצווה" של בנות הקהילה שלמדו בבית הספר ובבתי הספר האחרים של כ"ח, בית ספר הנוצרי והצרפתי.³⁹ בחגיגות הבת מצווה נראית הפתיחות כלפי בנות ישראל, שאף שהן לא מחויבות כמו הבן בכר מצווה ובהנחת תפילין, בכל זאת חגגו להן את בת המצווה, ומכאן למדים על ההשפעות היהודיות והאירופיות ועל המגמה לקרב ליהדות את הבנות היהודיות במוסדות החינוכיים הלא-יהודים במצרים באמצעות חגיגה.

בשנת 1922 נעזר הרב דלה פרגולה ב"אגודת עמלי תורה" שסייעה לו בהוצאת חוברת בת 53 עמודים בצרפתית ומקצתה בעברית. תוכן החוברת עוסק במאמרי מוסר ודרכי הדת המיועדים לחינוך הבנות.⁴⁰ אם כן, למדים שר"א השקיע מאמצים רבים בחינוך, ובעיקר בהנחלת השפה העברית בקרב יהודי אלכסנדריה. פועלו בזמנים המשתנים בא לידי ביטוי במעורבותו בקידום חינוך לאומי-עברי, ובדרכו השפיע על מנהיגי הקהילה ועל פעיליה להשתתף בהווייה הלאומית.

הערכת הקהילה על פועלו נראית בסוף תקופת שירותו באלכסנדריה בשנת 1928, בזמן שצעירי אלכסנדריה פעלו לייסוד מועדון עברי, ולשם כך התכנסו חובבי העברית באולם ההסתדרות הציונית. מהנאומים היה הרב פראטו והגב' יהודית עזרת, מזכירת הוועד של "המועדון העברי בקהיר", היא ברכה על היוזמה וייצגה את "המועדון העברי בקהיר". לטענתה, העברית באלכסנדריה הייתה אמורה להשתרש מאשר בקהיר, היות שבאלכסנדריה נמצאו יותר אנשים ארץ-ישראליים וחובבי השפה העברית, ולכן כדי לקדם את לימודי העברית החליטו לייסד לכבוד ר"א ותורמתו להווייה הלאומית מועדון עברי למען הנחלת העברית באלכסנדריה.⁴¹

בשנת תרס"ו (1906) ר"א ביקש להתפטר מתפקיד הסגן של הרב אליהו חזן. ייתכן שהסיבה המרכזית להתפטרותו הייתה כוונת קהילת יהודי אלכסנדריה למנות אותו למנהל ויועץ הקהילה. על כך אנו למדים מהביוגרפיה של הרב קואינקה. לא ברור מה משמעותן של המילים מנהל ויועץ ומהן סמכויותיו, ואולם מדברי חברו טארגאן עולה שכוונתם הייתה למנות איש ארגון וביצוע במוסדות

הצדקה בתי החינוך ובתי הספר במשך ט"ו השנה האחרונות מבלי לפגוש על כל צעד ושעל את שמו של מ"מ [=ממלא מקום] ראש הרבנים באלכסנדריה גם אלו שנוסדו לפני השתקעו שמה ונתחלפו ובאו במ הרבה שנים [שינויים] לטובה"; על מוסדות חסד במצרים ראו: בורנשטיין-מקובצקי תשמ"ה, עמ' 191-199.

37 על הרב אליהו בכור חזן ראו: הראל תשפ"א, עמ' 450-466; גאון תרצ"ח, עמ' 246-247.

38 חרוש 1910ב.

39 חרוש 1911.

40 ראו: דלה פרגולה 1922.

41 טארגאן 1928ב.

עם יכולת לעשות תיקונים יסודיים עם סדרים ונהלים ברורים.⁴² בתמוז תרס"ו (1906) יצא הרב קואינקה לשליחות מטעם עדת המערביים לאלכסנדריה, תוניסיה ואלג'יריה וגם לגייס תרומות בעבור כתב העת "המאסף". לאחר שהגיע לאלכסנדריה במהלך שליחותו, הרב חזן ביקש ממנו להחליף את ר"א. הרב קואינקה פנה לר"א וקיבל את הסכמתו. בקשתו של הרב חזן הייתה סמוכה לשנת תרס"ז (1907), שבה ר"א קיבל את המינוי למנהל ויועץ ענייני הקהילה היהודית באלכסנדריה. ואכן, הרב קואינקה קיבל את המינוי, הוא שהה עם משפחתו באלכסנדריה פחות משנה, ועל אף הפצרותיו של הרב חזן החליט לחזור לירושלים.⁴³ על פועלו של ר"א עד שנת 1907 אנו למדים מתיאור חברו טראגאן:

החכם אביכזיר ידוע היטב להירושלמים, בהיותו אחד מילדיה. הוא השתקע בעירנו לפני ארבע עשרה שנה ויהי למורה לעברית בבית ספר להעדה, וישתדל הרבה לשנות את סדר הלימודים העברים אשר שרר אז במצב פרוע מאד. ובראות כבוד הרה"ג [הרב הגדול] הגדול כמהר"א [כבוד מורנו הרב אליהו] חזן נ"י [נרו יאיר] כי האיש הזה לא נודד להיות מורה לחיות חיי צער ועני [ועוני], ספחהו אצלו אל בית משרד הרבנות ויהי לסופרו ומזכירו שנים רבות. ובהיות מהר"א אבוכזיר [אביכזיר] איש סדרן נפלא בטבעו, עשה הרבה סדרים בכל הנהגת ענייני הרבנות ובית הדין ולא הסתפק בעבודתו במשרד הנז' [הנזכר] וידאג גם להטיב רבים מבתי החסד של העדה אשר נתדלדלו מחסר [מחוסר] הנהלה מועילה ויעש בהם הרבה סדרים טובים לטובת עני העיר מובן כי השתדל גם להרבות את הכנסותיהם של בתי הצדקה האלה. במקצוע חנוך [חינוך] בתי הספר השתתף בחבה [בחיבה] רבה ויעבד [ויעבוד] במסירת נפש לתועלתם.⁴⁴

ואכן, באספת חברי ועד הקהילה באלכסנדריה ובראשם נשיא הקהילה הברון ז'אק די מנשה מינו בשנת 1907 את ר"א לשמש מנהל ויועץ בענייני העדה באלכסנדריה.⁴⁵ כאן המקום לציין שלאורך תקופת עבודתו באלכסנדריה נמנע ר"א מלהתמנות לתפקיד הרב הראשי של הקהילה. למעשה מייד עם פטירתו של הרב חזן בכ"ב בסיוון תרס"ח, שימש ר"א ממלא מקומו, ואולם סירב לקבל מינוי קבוע. חברו טראגאן רמז לו שייאות לקבל את התפקיד מכיוון שלטענתו היה מורכב למצוא "רבנים אשר יוכלו למלא משרת ראשי הדת לפי דרישת הזמן".⁴⁶ עוד טען כי ר"א היה האיש המתאים בשל יכולותיו המנהיגותיות שבאו לידי ביטוי בניהול ענייני העדה. כאשר לטענתו השנייה השיב לו ר"א את הדברים האלה: "ורק מפני שאני הנני המוציא והמביא עלי להיות דוקא איש לא רשמי". עדות נוספת לניסיון לשכנע אותו לקבל את התפקיד מצויה בכתבה של

42 טראגאן 1908ב.

43 להרחבה ראו את תוספת הביוגרפיה בהקדמה של המאסף (תרנ"ו).

44 על טראגאן ראו: גאון תרצ"ח, עמ' 273-274; טראגאן 1907א.

45 שם, שם; על חייו של הברון ז'אק די־מנשה ראו: א"ח 1943.

46 טראגאן 1908ב.

אלמאליח שהאיץ בו מירושלים לקבל את משרת הרב הראשי, ואף הפציר באנשי אלכסנדריה ללחוץ עליו לקבל את המינוי.⁴⁷ ייתכן שסירובו היה בשל מודעותו למחלוקת פנימית בין שלוש סיעות בקהילה בעניין טיב הרב הראשי הראוי להיבחר ולמלא את מקום הרב חזן.

הסיעה הראשונה, לפי תיאורו של טראגאן נקראה "התקיפים". אלו אנשים שיש להם מעמד וכוח בבתי כנסיות, והשכלתם התורנית מעטה. הם בעיקר חיפשו אחר רב המוכר להם, בעל חזות חיצונית מהודרת, לאו דווקא תלמיד חכם ובעיקר התעניינו ביכולתו לדרוש. הסיעה השנייה, סוחרים עשירים שביקשו רב עם הסמכה מבתי מדרש רבניים באירופה, כלומר רב משכיל,⁴⁸ וגם חייב להיות מדקדק במצוות קלה כבחמורה. הסיעה השלישית ראתה בר"א מתאים לתפקיד, ולהלן דבריה: "האיש הזה הוא מופלג גם בתורה כחכמה [בחוכמה] גם בתכונות טובות, וכבר התמחה בעבודות הצבור [הציבור], וכל שבילי אלכסנדריה נהירין לו. ומי יוכל למלא כראוי את המשרה הזאת זולתו?" יש מקום לשער שמחלוקת זו הביאה אותו לכלל החלטה לסרב בקבלת המינוי למשרת הרב הראשי.⁴⁹ ברם, לעניות דעתנו אין זה נכון, היות שסירובו התמידי לקבל את תפקיד הרב ראשי היה קיים במשך כל חייו. לאחר פטירת הרב חזן חזר ר"א למשרתו ברבנות ולמלא מקום הרב הראשי עד היבחרו של רב ראשי חדש. הוא שימש "הרב הכולל וראש בית הדין באלכסנדריה". בהמשך שימש בתפקיד סגן הרב הראשי החדש, הרב דלה פרגולה. בפועל ר"א ניהל את כל ענייני בית הדין שכללו כשרות, כתובות, גיטין, ירושות וכיוצא בהן.⁵⁰

מלבד מנהיגותו החינוכית, ר"א התבלט בפעולות תמיכה לנזקקים, ובייסוד מוסדות רווחה בעבור מיעוטי היכולת במצרים. הוא ייסד את "עזרת אחים" בעבור פושטי היד כדי שיקבלו קמח וכסף, תמך בבתי ספר ובמוסדות חסד.⁵¹ למען היישוב דאג לשלוח תרומות לקופת הרב מאיר בעל הנס בטבריה, לעדת המערביים ועדות אחרות בירושלים. בשנת 1897 ביקר בירושלים כדי לחגוג את חג השבועות. הצטרפו אליו הגביר שר שלום טובי והרב מסעוד בן שמעון. בביקורו השתדל לשכנע את טובי לתרום לנזקקים בני כל העדות.⁵²

47 אלמאליח 1944.

48 טראגאן כתב שדרישה זו לא מתאימה לקהילתם והשווה את אלכסנדריה לשאר הקהילות בבגדאד ובחלב.

49 ראו: טראגאן 1908 א; טראגאן 1909 א.

50 שירזלי 1911.

51 ד"ר תשנ"ב, עמ' 331; על התפתחותה של הישיבה בשנות העשרים ובקשת ר"א לתרום כמה מספריו לישיבה ראו: עובדיה תש"ע, עמ' 162-163.

52 בן מלכא תרנ"ז.

עזרתו לפליטים ולמגורשים של ארץ ישראל בעיתות מצוקה – מלחמת העולם הראשונה

אחת הפרשות המרכזיות שבלט בה ר"א הייתה תמיכתו בפליטי ארץ ישראל במשבר של מלחמת העולם הראשונה. לפליטים אלו הייתה אזרחות זרה או שהיו אזרחים עות'מאניים שלא רצו להתגייס לצבא העות'מאני, ולכן הם גורשו מן הארץ במהלך מלחמת העולם הראשונה.⁵³ הגולים ופליטי ארץ ישראל קיבלו תמיכה ממנהיגים ומפעילים של מגורשי הארץ וממנהיגי קהילת יהודי מצרים. עזרתו של ר"א נזכרת בביוגרפיות עליו (לעיל גאון, אלמאליח ודיין). עוד אפשר ללמוד מהפנקס על הסיוע שלו במהלך המלחמה בהרחבה באמצעות דו"ח שכתב בעברית ובערבית.⁵⁴ להלן חלק מהדו"ח: "הוצאות של מגורשי ארץ ישראל ששולמו במטבע גרוש צאגי, מיום חמישי ה'7 בגינאיו [יוני] 1915 עד יום ראשון ה'24 ביוני". ר"א לא השתמש במילה פליטים אלא מגורשים. עוד דיווח על הוצאות שכמה מהן מתועדות בפאתורה (קבלה – فَاتُورَة) על כלים למטבח; מצרכי מזון; חלב ליולדת, לחם, סוכר, אורז, בשר, דגים, דגים מלוחים, שמן, תפוחי אדמה, בצלים, זיתים, עדשים, פול, תפוחי זהב, חלווה [דברי מתיקה]; מכשיר לבישול וחומרי בעירה: תנור, נרות, נפט, חמר (ייתכן לתנורים), פחמי קוק,⁵⁵ אבן ועצים; תחבורה: סבלים, עגלות, תיבות, כרטיסים; מוצרי היגיינה: בורית [סבון]; שכירות: ליוסף סוסי מפקח בהוטיל [מלון] בולאד, לשלום כהן נאמן, למסעוד אבוטבול ולמסעדה במפרוזא; ברזא [ברז] למים למפרוזא שהובילו באמצעות הטראם [חשמלית]; כלי כתיבה: עפרון [עיפרון], תקשורת: טילפון [טלפון] למצרים; הוצאות גט. עוד שמות האנשים, יהודים ומוסלמים, חלקם עם שם מלא ואחרים עם כינוי ושם משפחה או כינוי בלבד, שאיתם עמד ר"א בקשר לצורך ניהול הסיוע החומרי: יוסף סוסי, בכור דאסה, יוסף פידי, שלום כהן נאמן, אצלן מזרחי, רפאל הררי, שלום דהאן, מסעוד אבוטבול, ויקטור מזרחי, דוד ליוונטין,⁵⁶ רייזמאן, מוריני, סאכס, הרב דניאל גאון, ישועה מאמאן, אברהם בובלי, פידרמאן, דורפמאן, קאנטרוביץ, מדמאזיל [הגברת] ברלין הנוטר ארוואן, חאג' כליל, המבשלות.⁵⁷ דו"ח ההוצאות מלמד על שמות המקומות שנשלחו אליהם המוצרים: לקבארי, להוטיל בולאד, למפרוזא ולמחפוטסה, על רמת המזון, מוצרים בסיסיים

53 ראו: הרחבה על הפליטים-מגורשים במצרים אצל: גוברין תשמ"ו; עובדיה תש"ע, עמ' 27-28.

54 פנקס מכתבי ההתקיים היוצאים של ר"א (להלן: אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז) נמצא בארכיון לתולדות העם היהודי. הפנקס קוטלג בעבר ומספר פריט הפנקס היה Inv. 8365. הפריט נמצא באתר הרשת של הספרייה הלאומית והוא נגיש לציבור הרחב, מספרו: ET-AL-14. כותר הכריכה של הפנקס בצרפתית: 'COPIE DE LETTRES', אורך הכריכה 27 ס"מ ורוחבו 21 ס"מ. הפנקס מכיל 502 עמודים, אורך כל עמוד 26.5 ס"מ ורוחבו 21.2 ס"מ ונוסף עליו אלפון עם האותיות A-Z, האות I חסרה. באלפון יש חוצצים שכמה מהם נקרעו או נתלשו. בפנקס חלק מן הדפים התבלו, נקרעו או שנתלשו, דבר שפגם ברצף המידע של חלק מהמכתבים. ובכל זאת יש מכתבים שלמים מהם על פעילותו של ר"א.

55 פחמי קוק הכוונה לפחמי דלק - חומר בעירה.

56 זלמן דוד בן יהודה ליב לבונטין הוא מחלוצי העלייה הראשונה, ממייסדי ראשון לציון, וממקימי בנק אוצר התיישבות היהודים. על זלמן דוד לבונטין ומפגשו עם הספרדים באלכסנדריה, ראו: לבונטין תרפ"ד, עמ' 11.

57 אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 18-23.

לצד מוצרים אחרים כמו בשר, תפוחי זהב, אבל בעיקר מוצרים וחומרי גלם זמינים שהיו באלכסנדריה.⁵⁸ לא מצאנו עוד דו"ח, ועל כן אנו מניחים שהוצאות אלה היו בשלב התמיכה הראשוני עם הגעת המגורשים למצרים ולאחר מכן הם הצליחו להסתדר באמצעות תמיכות אחרות ובכוחות עצמם.⁵⁹ על פי הדו"ח מוצאים את הקשר של ר"א עם זלמן דוד לבונטין מחלוצי העלייה הראשונה, וממנהלי בנק אנגלרפולשתינה בראשון לציון עד שנת 1914. הוא היגר במלחמה לאלכסנדריה, שימש גזבר "הוועד הזמני" לפליטים, ותמך בהם, כפי שמתועד בפנקס המכתבים: "סה [סך הכל] שבעה אלפים ושלוש מאות וששה ותשעים גרוש צאג וחצי קבלתי מאת האדון דוד ליוונטין ני [נרו יאיר] היום 17 גינאיו [יוני] 1915 הצעיר אברהם אביכזיר".⁶⁰ עוד מתוכן הפנקס מתגלה אישיותו של ר"א: "לחם זיתים דגים מלוחים למפרוזא להמבשלות שהבאתי מהוטיל בולאד".⁶¹ בשעה שבארץ אלפים מתו ברעב זכו הגולים שהקהילה תפרוס עליהם את חסותה, תדאג למזון מאוזן (חלבונים, פחמימות ושומנים), לפירות ולירקות טריים, ובראש כל הארגון למען הגולים פעל הר"א. יתרה מזו, הוא לא ניהל את מפעל התמיכה ממשרדו, אלא אחריותו ומסירותו חייבו אותו לוודא בעצמו שהכול התנהל היטב ושאינן מחסור. לכן הגיע בכוחות עצמו עם האספקה למגורשים. מלבד עזרתו החומרית, סייע לפליטים בקליטה ותמיכה רוחנית בעזרתם של חברות חסד במצרים שתמכו בגולים. הוא הקים עם הרב חיים מענדלאוו נאה מירושלים את "ישיבת ארץ ישראל בנא אמון", והיא מנתה כ-200 רבנים ומקובלים מפליטי ארץ ישראל. ראשי הישיבה היו ר"א וראשי הקהילה היהודית באלכסנדריה, ולהלן תוכן דבריו של הרב נאה בנדון:

אמר המסדר הספר הזה חיברתיו בהיותי גולה במצרים. אז בעת שפרצה המלחמה העולמית נגרשנו [גורשנו] מאה"ק [מארץ הקודש] על היותנו נתיני ממשלות ההסכמה זה ה' [היה] בחודש העשירי הוא חודש טבת שנת ה' אלפים תרע"ה. והרבה מאחב"י [מאחינו בית ישראל] הגרו למצרים הסמוכה לאה"ק וביחוד בנא אמון שמה התרכזו רב [רוב] הגולים. ובתוכם היו הרבה רבנים ות"ח [ותלמידי חכמים] מבני הישיבות השונות באה"ק, אשר הרגשנו חוב קדוש לפתוח היכל אולפנא להרבנים למען יוכלו להגות בתורת ה' ולהמציא להם תמיכה כדי פרנסתם, וימן לנו ה' איש אמונים הן גביר י"א [ירא אלוקים] עסקן במצוות וכו' [וכוליה] מו"ה [מורנו הרב] ניסים נחום הי"ו [השם ישמרהו ויחיהו] מתושבי ירושלים עי"ק [עיר קודשנו]

58 ראו על האוכל במצרים: זמיר תשס"ח.

59 בין הגולים נמנו הדור השלישי של משפחת אמזאלג. הם היו יזמים של מפעלים כלכליים בארץ ישראל ותרמו ליישוב הארץ. במצרים הם גרו בעיקר באלכסנדריה בשכירות בוילה בשוק הדני בשכונת טבחניה בעיר. את הממצא כי לא נמצאו עדויות להימצאותם של משפחה זו במקורות העוסקים בפליטי ארץ ישראל בימי מלחמת העולם הראשונה הסבירו יוסף גלס ורות קרק שהם לא נזקקו לסעד מוועד הפעולה, ולכן לא נזכרו. ראו: גלס וקרק, עמ' 167-173.

60 אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 19.

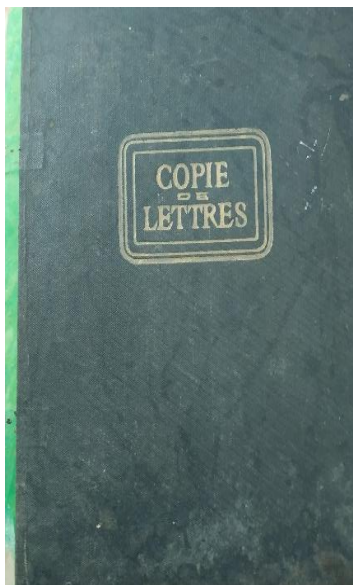
61 שם, עמ' 18.

ויחד אתו נגשנו אל עבודת הקדש. ובעזרת נדיבי עמנו פתחנו את היכל הישיבה בשם "ישיבת ארץ ישראל" ונהלנו אותה במשך ד' שנים רצופים עד שוב הרבנים הגולים לאה"ק. בראש הנהלת הישיבה עמדו הרה"ג כמו"ה [כבוד מורנו הרב] רפאל מפרגולא [דלה פרגולה] הי"ו רב ראשי בנ"א [בנא אמון] הרה"ג כקש"ת [=כבוד קדושת שם תפארתו] כמוה"ר אברהם אביכזיר הי"ו ראב"ד [ראש אב בית דין], הא' [האדוניס] הנכבדים כמוה' [כבוד מורנו האדוניס] יוסף ע' ביי די פיג'טו [פיג'וטון] הי"ו, עזרא ענזרות הכהן הי"ו, גבריאל פרג שמאע הי"ו, אלי' [אליהו] יאודה עבו הי"ו ואני הח"מ [=החתום מטה]. הרבה טרחו רבני נא אמון ומנהלי הישיבה להפרחתה והגדלתה ובפרט הגדיל לעשות הרה"ג כמוה"ר [אביכזיר] הנ"ל, כל משך הזמן כמעט שלא עבר יום שלא התעניין במצב הת"ח [התלמידי חכמים] ועל כל הרפתקאות דעדו [דעברון] עליהם במשך שנות המלחמה עמד הוא בכל כוחו וטכס עצות איך לחלצם ממיצר ודאג להמציא עבורם את הסך הדרוש מדי חדש בחדשו. וראוים לתהילה אחב"י [אחינו בית ישראל] תושבי נ"א ומצרים אשר כאחים קבלנו תמיד בספ"י [בסבר פנים יפות] וביד נדיבה תמכו בהישיבה הק' [הקדושה] יהי נועם ה' עליהם ושכמ"ה [ושכרם כפול מן השמיים].⁶²

במהלך מלחמת העולם הראשונה המשיך ר"א לדאוג לעדות היהודיות בארץ ישראל. בשנת תרע"ו גלה למצרים הרב יוסף ארוואץ, רב העדה הספרדית והעיר יפו, בשל נתינותו הצרפתית. לאלכסנדריה הגיעו ידיעות על חרפת רעב בארץ, ועל כן מינו אותו במצרים לשד"ר. מטרת שליחותו הייתה להשיג תרומות בשביל הקופות רחל אמנו, אבות העולם, רבי מאיר בעל הנס ורבי שמעון בר יוחאי, ולאסוף תרומות לארבע ערי הקודש ירושלים, צפת, חברון וטבריה. כדי לסייע לו בתפקידו הוא קיבל המלצה באמצעות קול קורא שחתמו עליו בחודש כסלו תרע"ו (1915) הרב דלה פרגולה ור"א.⁶³

62 מחלקת כתבי היד והארכיונים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מספר תיק: V932/23, רשימות שמות החכמים עם לוגו הישיבה ורשימת חברי הנהלת הישיבה; אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 36, 41; מענדלאוו נאה תרפ"א, בהקדמה ללא עימוד.

63 ראו: רצהבי תשמ"ז, עמ' תתכה-תתכז, תתל; אלמאליח 1925.



איור 1: שער פנקס מכתבי ההעתקים של ר"א שיצאו מאלכסנדריה בשנים 1913–1928 (אביכזיר תרע"ג–תרפ"ז)

תרומתו למפעלי חסד למען היישוב לאחר המלחמה

מכמה מקורות למדים על תרומתו של ר"א ליישוב לאחר המלחמה. בשנת 1918 חתם על קול קורא לתרומה לבית היתומים הספרדי בירושלים שנוסד בשנת 1906. לאחר המלחמה נגרם נזק רב למבנה בית היתומים, ועל כן נאלצו ליזום מגבית כדי לשפץ את המבנה. על המזכר חתומים הראשל"צ, הרב יעקב מאיר והרבנים פילוסוף, ר"א, יוסף הלוי, והאדוונים שלמה צופייוף, אליהו שמאע, המזכיר משיח בורוכוף ומזכיר הכבוד אליהו פרדס.⁶⁴ בשנת 1918 ר"א היה בקשר עם הרב לייב זילברמן מצפת, ויידע אותו על כסף שנשלח בשביל אלמנה בצפת. בשנת 1919 היה בקשר עם רבני חברון באשר לפרות הקדש מאלכסנדריה, הוא נפגש עם שד"רים בהם מערביים השייכים לבני עדתו, וניסה לעזור להם לפתור מחלוקת בין שד"ר המערביים לשד"ר חברון, בעניין ברור זכות באיסוף תרומות במצרים. מלבד זאת, הוא היה מוסמך לחתום על פנקסי נדבות השד"רים ולקדם את שליחותם. הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל ששימש רב ראשי בתל אביב–יפו, ביקש מר"א להשפיע על יהודי מצרים במתן עזרה חומרית ליהודים הצ'רקסים. בשנת 1923 נתן הסכמות ותמך בחכם בן ציון חזן בייסוד

ישיבת "מעין גנים" שהתקיימה עד שנת תרצ"ב בלבד,⁶⁵ ונסגרה בשל קשיים כלכליים.⁶⁶ עוד מנהיגי הספרדים בירושלים שיבחו את ר"א לאחר הרעש בירושלים בשנת 1927, ותוצאותיו היו הרס מבנים כמו הקדשים ותלמוד תורה של עדת הספרדים, הם הודו לו על עזרתו התמידית למען עניי ירושלים ולמען תושביה בכלל.⁶⁷ נוסף על כך מדיווחו של ישראל בלקינד על עליית ילדים מאוקראינה נראה שר"א עזר ל-150 יתומים מאירופה ששהו במצרים והיו בדרכם לארץ ישראל. להלן דבריו בנדון:

לא פחות לבכית היתה הפגישה באלכסנדריה. שני הימים אשר היינו שם בלו [בילון] הילדים בהסגר (קאראנטיין), אבל הרב אברהם אבוכזיר שלח מטבח שלם בכדי לבשל לילדים מאכלים כשרים. הוא בעצמו נמצא שם כמעט כל הזמן [הדגשה שלנו – ע"א ומ"ע]. אתו ביחד באו גם נשים עדינות אחרות אשר חשבו להן לחובה לבא לבשל למען הילדים. העסקנים דאגו שתנתנה [שתינתנה] לנו שתי עגלות [קרונות] מיוחדות ברכבת ההולכת לארץ ישראל. ובאופן כזה הגענו לארצנו ביום כ"א לחדש אלול תרפ"ב.⁶⁸

על פי האמור למדים על פעולות ומפעלי חסד שר"א יזם והשפיע על אחרים לתרום ולתמוך בחלשים ובנזקקים. בפעולות אלו יש חשיפה על אישיות ציבורית מהמעלה הראשונה. נראה שבחייו דאג לכלל הציבור במידה ניכרת ומעשית, לעיתים רבות על חשבון צרכיו האישיים. יתרה מזו, לאחר המלחמה מלבד פעילותו השוטפת עסק בפעילות לאומית ושימש ציר בהסתדרות הציונים במצרים בקרלסבד.⁶⁹

65 הרב בן ציון חזן הקים בשנת תרס"ו (1906) עם חבריו הרבנים יעקב מנצור, יחזקאל עזרא ויעקב סופר את ישיבת "שושנים לדוד" לעדת הבבליים בשכונת בית ישראל בירושלים, ראו: גאון תרפ"ח, עמ' 144. אולם מועד הקמתה סותר את מה שכתב גאון (תרצ"ח, עמ' 247) ששנת הקמתה הייתה בשנת תרס"ז. עוד נכתב כי "מעין גנים" הוקמה בשנת תרפ"ט וכי לא הייתה ישיבה לבחורים אלא ישיבה ללימודי לילה לאברכים ולתלמידי חכמים.

66 עובדיה תש"ע, עמ' 68-69, 93, 97-98; על פעילותו השוטפת כמו עדות בכתובות: אוסף כתובות הספרייה הלאומית, ירושלים, כתובה, אלכסנדריה, מצרים, ב' בחשוון תרע"ט (1918); עדות על פלוני שהסכים לפלונית להתחתן עם כל גבר שהיא חפצה ראו: הספרייה הלאומית, מכתבים אל אברהם ליב זילברמן, מס' תיק: ARC. 1 262 3 54, 4* מכתב לר' זילברמן מר"א, ט"ז באב תרפ"ה; הספרייה הלאומית, קובץ מסמכים ממרוקו, אוסף משה כהן, 11: "קבלת עדות על שמחה בת יצחק לכייס שגרה בנא אמון, היא אחותו של יוסף בן יצחק לכייס שנפטר שם. העדים היו יעקב בן מוסי לגראבלי ושלמה בן אליהו כהן ממקנאס. נחתמה בנא אמון כ"ו בחשוון תרע"ד, בחתימת מימון בן עטר, אברהם אביכזיר, זבייתו [?] אלבוהרון ודניאל גאון". הספרייה הלאומית, אוסף משה כהן, יפיו כוח לייאקות בת יוסף בן שמואל אלמנת משה פצ"צה בניה ובנותיה, מפאס בשביל לקיחת ממון בעלה משלמה שטרית, המורשים עברו ממקנאס לנא אמון וייפו את כוחו של בן שטרית לייצג אותם, כ"א בכסלו תרע"ו, על המסמך היו התומים ר"א, ר' מימון בן עטר, ר' שמואל טולילה ור' דניאל גאון; בין תומכי ישיבת "מעין גנים" נמנו הרבנים יעקב מאיר, בן ציון קואיניקה, יוסף זוננפלד, יחזקאל עזרא הלוי ור' יעקב סופר. ראו: ויזר תשע"ב, עמ' 36.

67 עובדיה תש"ע, עמ' 109.

68 בלקינד 1923.

69 טרגן [טראגאן] 1923.

ר"א ומנהיגותו הרבנית באלכסנדריה

כאן נבדוק כיצד באה לידי ביטוי מנהיגותו הרבנית בכלליות, ולאחר מכן נבחן את התמודדותו עם סוגיות הלכתיות מוגדרות, ומתוך כך נסיף מידע היסטורי-הלכתי נוסף על מחקריו של צבי זוהר. לא נוכל לתהות על דרכי הנהגתו והגותו של ר"א במנותק מההנהגה הרוחנית והחומרית של הרב אליהו חזן. אין כאן המקום לעסוק בהרחבה בדרכי פסיקתו של הרב חזן, ואולם נציג להלן את דבריו של בשן על הרב חזן:

לדעתו [הרב חזן] השוויון וביטול סמכותם של השיפוטית של החכמים הביאו להרס המסגרת הפנימית והאוטונומיה היהודית, זה מקור החטא, ויחד עם השפעת הגורם לאחב"י [=אחינו בית ישראל] לבעוט במסורת, מגיעים לטמיעה. החכם מאמין כי הפתרון לפריקת העול ולהתבוללות הוא יישוב ארץ ישראל ובניינה. השיבה לארץ תחזיר ליהודי את ייחודו וגאוותו ולא יזדקק עוד לחקות את מעשי הגויים. יחד עם זאת, אין החכם גורס הסתגרות והצטמצמות בלימוד התורה בלבד. אדרבא, לשם המשך שמירה על מסגרת המסורתית יש צורך בשינוף ובתיאום בין התורה והמדע, והוא מחייב פתיחות לתרבות העולם קריאת ספרות ועיתונות זרה והסתגלות לחידושים טכנולוגיים. התעלמות מן ההשכלה תביא לקרע בין היהודי המסורתי ובין העולם המודרני, כשידו של האחרון תהיה על העליונה, והוא חתר לתיאום ביניהם. הצעותיו לרפורמה בחינוך אינן נובעות מהשפעת ההשכלה. אדרבא, הוא העלה הצעות אלו כתריס בפניה, ומשום שחזה את הסכנות האורכות ממנה.⁷⁰

בעת ששימש ר"א עוזרו של הרב חזן פעל משרד הרבנות באלכסנדריה לתמיכה וחיזוק קהילות יהודיות מחוץ למצרים כמו בסודן. בכ"ח בשבט תרס"ח (31.1.1908) ליווה ר"א את הרב חזן במסעו לסודן, כדי לחזק את הקהילה ומוסדותיה. במהלך ביקורם נבחרו נשיאי העדה וזאת רק לאחר שבני הקהילה קיבלו עליהם לנהוג על פי תקנתם של רבני מצרים משנת תר"ס, שעל פיה קידושין שנעשו ללא רשות בית הדין אינם תקפים. הביקור מלבד קבלת התקנה היה בעיקר "לקבלת המרות והסמכות של ההנהגה המסורתית במצרים", פעולות אלה נשאו פרי ונחלו הצלחה.⁷¹ המשך התמיכה בקהילות מחוץ למצרים בא לידי ביטוי בתקופת כהונתו של הרב דלה פרגולה בראשית שנת תרע"ה, בזמן מינוי הרב ניסים אוחנה לרב ראשי במלטה.⁷² לאחר פטירת הרב חזן, שימש ר"א לא פעם רב"ד, ולצידו בשנת תרע"ט (1919) כיהנו בבית הדין הרב אליהו ילוז, הרב דניאל גאון וסופר בית הדין הרב אליעזר פיניאס.⁷³ בעבודתו ברבנות המשיך את הקשר עם המוסדות החינוכיים שעבד עימם בתחילת בואו

70 ראו: בשן תשנ"ו, עמ' 142-146.

71 ראו: אילן תשנ"ט, עמ' 93-111; אילן תשס"ב, עמ' 123-151; אילן 2019, עמ' 133-154; אלמאליח 1909, עמ' 2; בצלאל תשס"ח, עמ' 198; אילן 2019, עמ' 133-154.

72 רובין 1946.

73 טולידאנו תרצ"ו, עמ' 2.

לאלכסנדריה ועמל מאוד בטיפוחם. מתוקף תפקידו השתתף באירועים מרכזיים של תלמידי בתי הספר. למשל הוא ליווה את הרב הראשי דלה פרגולה בחגיגות בר מצווה המוניות של ילדי הקהילה.⁷⁴ על רקע תפקידו ברבנות אירח משלחות ואנשים מכובדים שביקרו באלכסנדריה, והשתתף באירוע ממלכתי עם המלך פואד,⁷⁵ בהלוויות של בני הקהילה, ובליווי ארונות נפטרים של אישיים ציוניים חשובים כמו מקס נורדאו שהגיע מפריס לאלכסנדריה, ומשם ברכבת לתל אביב, בליווי מנהיגים מההנהלה הציונית, רבה הראשי של אלכסנדריה ר"א ובא כוח של עיריית תל אביב ד"ר חיים בוגרשוב.⁷⁶ עוד בעת עבודתו ברבנות צידד ברעיונו של הרב אהרן מנדל הכהן (1866–1928), ששימש רב קהילת היהודים האשכנזים בקהיר, בייסוד "אגודת חכמים", ואף נבחר לשמש סוכן האגודה הכללית באלכסנדריה לצד הרב מסעוד חי בן שמעון ששימש סוכן האגודה בקהיר. הוא ראה חשיבות עליונה בייסוד האגודה ובסמיכת חכמים ואף כתב: "ועתה מי כאדוני יודע את מחשבותי, אשר מוכן אנכי להקריב גם את חיי להצלחת הרעיון הנשגב הזה, אשר לכל בו חיי רוח האומה הקדושה".⁷⁷ הוא תמך ברעיון הקמתו של מוסד רבני עליון לחידוש "הסמיכה" של הרבנים, שתכליתו לעסוק בבעיות סבוכות, ומתוך כך להציג משנה סדורה בבעיות השעה.

ר"א ורבני אלכסנדריה נרתמו יחד לבלום את פעילות המיסיון הנוצרי שהשפיע על צעירים באלכסנדריה. לצורך כך דרשו הרב דלה פרגולה ור"א ביולי 1914 על סכנת המיסיון בבתי הכנסת בעיר,⁷⁸ והרב דניאל גאון דיבר על כך באספה כללית של ההורים בעיר. לאחר עצרות ואספות הוקם ועד חינוך מיסודם של בני ברית וכלל המורים בבתי הספר היהודיים באלכסנדריה הצטרפו לוועד. ביחד החליטו על שורת פעולות כדי להילחם ולצמצם את התופעה באמצעות תגבור לימודיים עבריים, ובהקמת אגודת בוגרים שישוחחו ויעזרו בחינוך הצעירים. כמו כן נפגשו עם הקונסול הצרפתי והתלוונו בפניו על פעולות אגודת המיסיון ועל השפעתו על המרת דת של שני תלמידים בני 15 ו-17.⁷⁹ יכולותיו של ר"א לפעול נגד המיסיון היו בזכות יחסיו הטובים עם אנשים שאינם יהודים וכבוד שרחש לעדות ולקהילות הנוכריות. דוגמה לרגישותו ולכבוד ההדדי נראה בביקורו עם הרב דלה פרגולה בקונסוליה היוונית במצרים בשנת 1913, בעת קבלת הידיעה על התנקשות במלך יוון

74 אלכסנדרוני 1912.

75 ראו לדוגמה על קבלת הפנים של החכם באשי חיים נחום באלכסנדריה, שהשתתפו בה ר' דלה פרגולה, ר"א, מנהיגי הקהילה ואנשי חינוך אצל חרוש 1910א; ראו גם על פגישת ר"א והרב פרגולה עם מנחם מנדל בייליס שנאשם בעלילת דם ברוסיה, זכה והגיע לארץ ישראל דרך אלכסנדריה: חרוש 1914; על משפט בייליס ראו: קוטיק תשל"ט, עמ' 231-232; תמונות מאירוע ממלכתי עם פואד מלך מצרים; טראגאן 1921.

76 גליקסון 1926.

77 על הרב מנדל הכהן ראו: זוהר תשס"א, עמ' 198; על תמיכתו של ר"א ראו: הכהן תש"ך, עמ' ס.

78 על המיסיון והשפעתו משנת 1892 על היהודים במצרים, ראו: אריה 1832; טראגאן 1914. בדיווח נראה שלאחר 14 שנים המשיכה ההתנגדות למיסיון. הוא דיווח על ביקורו של ד"ר צמח רבינר במצרים ובו הרצה על הסכנות מהביקור בבתי הספר הנוצריים-ישועיים. עוד טראגאן הוסיף נתון מספרי על 21 נערים מקהיר בגילים 13-20, שהמירו את דתם בהשפעת חינוכם בבתי הספר הנוצריים; בת יאור 1974, עמ' 99; זוהר תשס"ח, עמ' 89.

79 איזיפטיאנו 1914.

גאורגיוס הראשון (1845–1913) בסלוניקי, הם הגישו לקונסול יוון את תנחומיהם כדי להביע את צערם בשם כל עדת היהודים באלכסנדריה.⁸⁰ קשריו עם הנוכרים העצימו את יכולתו להיות שתדלן למען היהודים שנצרכו לעזרתו, כמו סיוע לשחרור דוד שלמה מזרחי, מראשי עדת יהודי יפו שנאסר באלכסנדריה בשל האשמה בהחזקת אופיום. ככל הנראה מזרחי נענה לבקשת יווני לשמור על סל או מזוודה עם אופיום. היווני נעלם והשאיר אותו עם האופיום. מזרחי נתפס באלכסנדריה. ר"א וקוראל מעשירי היהודים פעלו להמתיק את דינו שנחרץ על ידי בית משפט צבאי ולשחרר אותו.⁸¹ אם כן, יכולותיו וקשריו של ר"א עם נוכרים סייעו לו לקדם הצלה של יהודים שהסתבכו בסוגיות העוסקות בפלילים.

גישתו ההלכתית של ר"א

ר"א לא הניח אחריו חיבורים ובהם שו"ת הלכתיות, ועל כן אפשר ללמוד על גישתו ההלכתית מחיבורים של רבנים שהיה במשא ומתן הלכתי עימם וממכתבים בארכיונים, כמו הפנקס, ואולם בד בבד לכתיבת המאמר בשנים האחרונות גילינו שיצא לאור בשנת תשפ"א החיבור "זכור לאברהם" של יוסף יצחק שלוש, בנו של הרב דוד חיים שלוש (1920–2016), מבני המערביים הירושלמים ורבה הספרדי הראשי לשעבר של העיר נתניה, ויש להם קשר משפחתי עם ר"א, בחיבור שו"ת שהיו באמתחת משפחת שלוש, ועל כן החיבור נוסף על הפנקס תורם להבנת עולמו ההלכתי של הר"א.

קהילות ורבנים בתכתובת ההלכתית של ר"א על פי הפנקס

לפני שנבחן את השאלות ההלכתיות שהתמודד איתן, נבקש לבדוק עם אילו קהילות ורבנים ר"א התכתב בעניינים הלכתיים. על פי בדיקת הפנקס אנו למדים על קשריו עם רבנים של קהילות יהודי מצרים, בהם האחים, הרב מסעוד והרב רפאל אהרן בן שמעון, הרב מנדל הכהן והרב דוד נחמיאס.⁸² עוד מופיעים בפנקס רבנים מחוץ לגבולות מצרים שהיה בקשר עימם ורבני ארץ ישראל: בירושלים – עם הרב אברהם יצחק הכהן קוק, הרב יעקב מאיר, הרב יוסף חיים הכהן, הרב חיים אלישר, הרב בן ציון קואינגקה, הרב חנניה גבריאל, רבנים מעדת התימנים בירושלים בלא ציון שמותיהם, והרב אברהם אמינוף; בחברון – הרב סלימאן מני; ביפו – הרב בן ציון עוזיאל; ברוסיה – הרב משה אביגדור חייקין; עדן – הרב יצחק הכהן; גיברלטר – הרב משה חיים בן נאים; תורכיה – הרב נסים [יהודה] דאנון, רבני קושטא, ללא ציון שמות והרב חיים ביג'אראנו; איזמיר – הרב משה מלמד;

80 חב"ד [חיים בן עטר] 1913. התנהלות זו הייתה קיימת בקהילה, כך נהג למשל ראש העדה זאק די־מנשה שלח מברק לסיר אלדון גורסט בקהיר. במברק ביקש להעביר למשפחת המלוכה באנגליה את תנחומי העדה היהודית באלכסנדריה על מות המלך אדוארד השביעי. ראו: טראגאן 1910.

81 טראגאן 1913; על יחסיו הטובים עם נוכרים אצל שבתי תשי"ב, עמ' לג. בהספד על ר"א ציין את ההסברים האלה: "ויגדל האיש וילך הלוך וגדל עד שהיה לראש אב"ד ודרשן ליישר את בני קהלתו [קהילתו] במוסר ובמתק שפתיים הוא היה חביב לכל ליהודים ולאינם יהודים ודבריו מקובלים לכל."

82 אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 4, 29, 34-35, 36, 39, 43-46.

ביירות – הרב יעקב הכהן טראב [מסלתון]; בניקאלסקט פלבאדקט (לא הצלחנו לזהות את המיקום הגאוגרפי) – הרב ישראל יוסף שוגל; פריס – רבני ודייני פריס בלא ציון שמותיהם; בנגאזי – הרב כמוס פלאח; ניו יורק – הרב שלום אלחנן הלוי יפה, שלמה מאיר האלפערין; לונדון – הרב ד"ר יוסף, במכתב צוינה האות ה' ואולם שמו הנוסף צבי הירץ; כריתים – הרב אברהם איבלאגון; פירנצה – הרב שמואל מרגליות; כלכלתה – לא ציון שם הרב; יאנינא – הרב משה הלוי; פנמה – הרבנים יוסף ישועה בצראווי, נסים יוסף ששון עגן]מי ועזרא דבאח; רומניה – בעיר פלוישט הרב מאיר טהענען ובבוקרשט ראב"ד ללא ציון שמו והרב משולם זוסיא לאנדמאן; ויניצא – הרב אהרן פראס והרב יוסף מרדכי בדא; קורפו – הרב אברהם סופר.⁸³ אם כן, רשימת המקומות והרבנים שהיו בתפקידי רב ראשי במדינה או בעיר ובתפקיד ראשי בתי דין, מלמדים על הרשת הרבנית בארץ ובתפוצות שהשתייך אליה ר"א. עוד עולה כי רוב המכתבים עוסקים בענייני גיטין וכפי שרבנים אחרים נהגו להקפיד על מניעה ממצבי עיגון, כך גם ר"א דאג להליך נתינת הגט על פי המשפט העברי.

עירוב בעיר אלכסנדריה

ר"א ביקש לתקן את העירוב באלכסנדריה כדי שרבים לא ייכשלו ויעבירו חפצים מרשות הרבים לרשות היחיד ולהפך. לשם כך התייעץ עם הרב קואינקה וביקש ממנו את חוות דעתו. בפנייתו הציג את ההלכות המעשיות בעניין העירוב ואף צירף את מפת העיר.⁸⁴ הוא דן בכל מיני היבטים הנוגעים לענייני העירוב והסיק כי בעירוב של צורת הפתח יהיה מותר לטלטל בלי חשש, בהסתמך על הפוסקים שסברו שאין דין רשות הרבים בלא מעבר של שישים ריבוא אנשים ברחוב. בתשובתו אליו משנת תרפ"ג (1922) דן הרב קואינקה בכמה סוגיות בדברי הפוסקים, ולבסוף הסכים לדבריו להלכה ולמעשה.⁸⁵ יתרה מזו, הראה את חיבור הר"א לדיינים האחרים בבית הדין בירושלים: הרב בנימין אשר לוי, הרב מרדכי מיוחס והרב אברהם ביג'אג'ו, ואלה פרסמו במכתב את הסכמתם: "ולכן גם דעתנו מסכמת בכל דבריו להלכה ולמעשה".⁸⁶ מעורבותו של ר"א בסוגיית העירוב מוכיחה את מנהיגותו הדינמית העוסקת באחת הסוגיות שהעסיקו את הנהגת הקהילות היהודיות האורתודוקסיות ברחבי העולם, כדי לאפשר ליהודים מסורתיים לנוע ממקום למקום עם מיטלטלים ביום השבת, ולא להיכשל באיסורי הוצאה מרשות לרשות. סוגיית העירוב במצרים והבעייתיות בהתקנת העירוב נידונו אצל הרב רפאל אהרן בן שמעון שהתמודד עם הבעיה, והמליץ לא לטלטל ביום השבת ברחובות העיר.⁸⁷ נראה שהוא עסק בקהיר. מלבד זאת, לא מצאנו עיון של הרב חזן בנושא העירוב, ועל כן נראה שר"א היה החלוץ ביישום העירוב באלכסנדריה בשנת 1923.

83 שם, עמ' 1-3, 8, 9-12, 15-17, 25-28, 30-31, 33, 38, 40-42, 47-48, 50-51, 54-56, 61, 66, 67, 71, 73, 75-77.

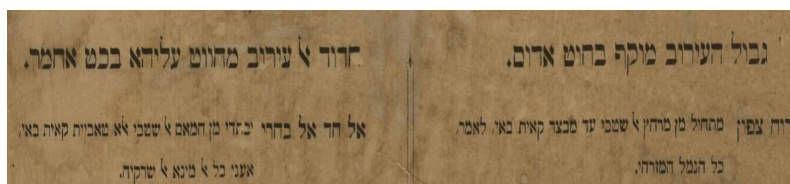
80, 87, 89-92, 94-95, 97-98: על ר' איבלאגון ראו: ריבלין תשמ"ט.

84 המכתב וסוגיית העירוב אצל אביכזיר תשל"ט.

85 קואינקה תשל"ט.

86 שם, עמ' 159.

87 בן שמעון תרס"ח, עמ' כה; זוהר תשנ"ג, עמ' 274.



איור 2: מפת העירוב באלכסנדריה

(מתוך אילת רובין, הספרייה הלאומית, ירושלים: <https://blog.nli.org.il/alexandria/>)

מנהגים

שימוש בעוגב בבית הכנסת

בבית הכנסת אליהו הנביא באלכסנדריה השתמשו בעוגב שהיה ממוקם בעזרת הנשים. העוגב שימש את מקהלת הילדים בשירת מזמורים לפני כניסת השבת.⁸⁸ ר"א השתדל לדבוק במנהגי המקום, ולא

88 בן מנחם תשי"ח, עמ' 17, הערה 17. השימוש בעוגב בבתי כנסת נידון בספרו של הרב שם טוב גאגין, רבה של העדה ספרדית-פורטוגזית במנצ'סטר ובלונדון: "כן מצאתי כתוב בס' [בספר] החכם צונץ, ומעניין מאד לדעת מנהג זה להביא כלי זמר בתוך הביה"כ [הבית הכנסת], ולא חששו בזה לומר שאסור לעשות כן משום חוקת הגויים. ובימינו אלה החרדים צועקים ככרוכיא על אלו היהודים הריפורמים [הרפורמים] שנהגו להביא בביה"כ העוגב הנקרא "ORGAN" בעת התפלה. ואלו היהודים החרדים שבגדאד אין פוצה להם פה בזה. ושאלתי לאלו

לצאת נגדם, אף שבקהילות יהודיות אחרות שימוש בכלי נגינה בבית הכנסת לא היה מקובל. ולכן מוצאים בתקופתו שימוש בעוגב בית הכנסת, באירועים אחרים כמו בטקס חנוכת בית הספר לבנות "שדי יעזור" שהיה בהשגחתו.⁸⁹ ממידע זה אפשר ללמוד על דרכי מנהיגותו ועל יכולתו להכיל שינויים כדי לשמור על אחדותה של הקהילה ולמנוע ויכוחים וסכסוכים הנובעים ממנהגים מגוונים.

כשרות

בי"ד טבת תרע"ג (1912) שלח ר"א לרב משה אביגדור חייקין⁹⁰ תשובה לכשרות האיספירטו שייצרו במפעל במצרים: "אודות האיספירטו היוצא מהפאבריק קוסטיבא במצרים". במכתב ידע את הרב אביגדור על שני מכתבים שהוא שלח לו. האחד מכתב לרב קוק, והשני מענה ממנו.⁹¹ מתוכן המכתבים למדים על התמודדותו עם מתן כשרות לאיספירטו. הסוגיה ההלכתית מורכבת היות שבתהליך הכנת האיספירטו היו מוסיפים שאור בחביות כל יום מחדש. ר"א סמך על פרטי מידע 'מהרה"ג [מהרב הגדול] ממצרים', בלי אזכור שמו, ואולם הכוונה לרב רפאל אהרן בן שמעון ששירת את קהילת יהודי קהיר בתפקיד אב"ד והרב הראשי למצרים. בפנייתו לרב קוק בסוגיית כשרות נוספת הנוגעת לכשרות הסוכר בפסח, ניכרת הערצתו של ר"א לרב הראשי לארץ ישראל, וכפיפותו לפסיקתו ההלכתית. הרב קוק התיר את השימוש באיספירטו, ובלבד שיהיו משגיחים על תהליך הייצור כדי שלא ייווצר מצב שהשאור החמיץ.⁹² בשנת תרפ"ז (1926–1927) נתן בית הדין של הרב צבי פסח פראנק הכשר לפסח על שמן צמר גפן שיוצר במצרים בהשגחת ר"א. שנה לאחר מכן נשלח מכתב מטעם הרב קוק לרב חיים נחום ולר"א, וביקש בו לא לתת הכשר לשמן המיוצא לארץ, וזאת בשל הפגיעה ביישוב בארץ ישראל. במכתבו ציין הרב קוק את הימנעותו ממכירת השמן שייצרו במצרים בשל שתי סיבות: האחת, חשש בהפסד כספי יהודים שהתפרנסו ממכירת שמן, והשנייה, רצונו לשמור על כבוד הרבנות במצרים. בי"ט אדר תרפ"ח (1928) נמנה ר"א עם חברי מועצת הרבנות הראשית בארץ ישראל. הוא תמך בבקשת הרבנות הראשית למנוע מתן הכשר לפסח לבתי חרושת המייצאים לארץ ישראל כדי לא לפגוע במפעל השמן בעיר חיפה.⁹³ למעשה ר"א המשיך את מדיניותו של הרב קוק שהעדיף את התמיכה בהתיישבות היהודית בארץ ישראל וחזיקה על פני צרכים אחרים והפניית המשאבים הכלכליים למפעל הלאומי.

האנשים הבאים מכל ערי בגדאד להתיישב באלו הארצות אם עדיין שורר ביניהם מנהג זה. ויענו אותי ויאמרו כי בטל מנהג זה בכלל. והנשאר ממנו נגוני [ניגוני] הזמירות ובקשות בביה"כ בפה ולא בכלי זמר וכו", ראו: גאגין תש"ח, עמ' 363; על פולמוס העוגב מראשית המאה התשע-עשרה ראו: יגר-פלוס 2019, עמ' 38, 40, 41, 51-52. 89 חרוש 1910ב; על בתי הכנסת באלכסנדריה ראו: טרגן תשס"ח, עמ' 140-141, 149-150; ניני תש"ם, עמ' 80-99. 90 הרב משה אביגדור חייקין, רב ברסטוב על הדון ברוסיה, ודיין בבית הדין הרבני של "ק"ק כנסת ישראל". 91 אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 1-3; ראו על האיספירטו אצל אלבעלי תרנ"ג, עמ' סג, סימן ו. 92 אביכזיר, שם, עמ' 7-8, במכתב פנייה לרב שלמה רוהלד (1875-1950), יליד ירושלים, סופר ומזכיר ביפו של תלמוד התורה "שערי תורה" ושל הרבנים נפתלי הרץ הלוי וקוק; ר' קוק תשמ"ה, עמ' קד-קח, סימנים צה-צח; ספריית אוניברסיטת בר-אילן תרע"ב-תרע"ג, בסך הכול שמונה דפים. 93 גרוסמן תשמ"ד; נוימן תשע"ו; ורפהטיג וכך תשס"ב, עמ' 1206.

הפקעת קידושין

במכתב מ"ט באדר א' תרע"ג (1913) לרב הראשי של האשכנזים בקהיר, הרב אהרן מנדל הכהן, ביקש ר"א לשאול את הרב רפאל אהרן בן שמעון בעניין ביטול קידושין בלי מתן גט. לדבריו, רבני מצרים תיקנו תקנה העוסקת בהפקעת קידושין, וביטויה הפקעת כסף קידושי הבעל אבל לא הפקעת זרעו. בחוות דעתו סמך על החכם באשי, הרב יעקב שאול אלישר, שפסק שאם אדם קידש אישה בביאה לא מבטלים את זרעו. ר"א ערך בדיקה יסודית כדי לדעת מי הם בני הזוג, והאם חיו בסביבה נוכרית או ישראלית. על סמך חקירה זו פסל את תוקף הקידושין בטענה כי עדי הקידושין פסולים לעדות, והתיר את האישה בלי צורך בגט. הוא ביקש מהרב מנדל שישפיע על הרב בן שמעון אף הוא לחוות דעתו בנדון, כדי שתהיה אחידות בפסיקה ההלכתית בענייני טהרת המשפחה: "למען לא יהיו בתי דינים של מצרים ואלכסנדריה חלוקים בדבר זה אשר בו טהרת משפחות ישראל."⁹⁴

מתוכן המכתב נראה שהבעל נמנה עם משפחות מהגרים בעלי זיקה חילונית שהגיעו למצרים, בעוד האישה הייתה מהקהילה המסורתית המקומית הוותיקה. רבים מהצעירים מקבוצה זו לא האמינו בממסד הרבני ובטקס הקידושין ונישאו נישואים פרטיים ליהודיות המקומיות, שהווי חייהן נשען על מיזוג מסורת ומודרנה, ולכן הנשים העדיפו לחיות עם הגבר לאחר טקס הנישואין בלבד. במעשה הקידושין היה תוקף הלכתי שהשפיע על מעמד הנשים בזמן שבעליהן נטשו אותן בלי גט, ולכן הן הפכו לעגונות בלי יכולת להינשא בשנית. רבני מצרים ובראשם הרב בן שמעון התמודדו עם תופעה זו וביקשו למנוע מצבים אלו באמצעות "תקנת הפקעת קידושין פרטיים מ-1901"⁹⁵. אחת עשרה שנים לאחר קביעת התקנה, דן ר"א בשאלה זו: האם גם זרעו של הגבר הופקר ולא רק כספו כפי שנכתב בתקנה?

גיטין

בעת עבודתו ברבנות בנא ארון עסק ר"א בין השאר בגיטין. אולם בנא ארון עיסוק זה דרש מרבני המקום יותר משאר מקומות היות שרבים מיהודי מצרים בכלל ואלכסנדריה בפרט היגרו ממקומות אחרים. משום כך בני המקום היו צריכים להתמודד עם שאלות הלכתיות ייחודיות הנובעות משתי סיבות: הראשונה, מקום מוצאם של חברת מהגרים מגוון ולפיכך לעיתים שמותיהם של האנשים והנשים לא היו מוכרים לרבני המקום, ולכן הסתפקו בכתיבתם כשורה בגט.⁹⁶ והשנייה, לעיתים חזר אחד מבני הזוג אל מקום מוצאו, ורבני שתי הקהילות נדרשו להיות בקשר כמה פעמים כדי להנפיק

94 אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 4.

95 בן שמעון תרע"ב, חלק אבן העזר, סימן ו, עמ' קד-קיג; על התקנה והתפתחותה ההיסטורית הלכתית ראו: זוהר תשנ"ג, עמ' 17, 116-127.

96 ראו למשל: איסרלש 1525-1572, אוקספורד-בודלי, קטלוג נויבאוואר 717; קארו תשנ"ד; גארדאן תרס"ט; זילברפרב תרס"א; טולידאנו תשע"ו; צינץ תשנ"א; שמות גטין; כולל שמות אנשים ושמות מקומות, מאה י"ט, אוסף בניהו מאיר: MS. 037, ירושלים; פיפאנו תרפ"ה.

את הגט בדרכים מורכבות מבחינה הלכתית כפי שנבאר בהמשך. כשרות הגט נוגעת במעמד האישי של האישה ובילדיה מבין זוגה האחר (סכנת ממזרות), הרי שהלכות גיטין מקבלות מעמד של שאלות מורכבות. ולכן מתעוררות שאלות אלה: האם בזמנים משתנים ובבעיות שעלו התמודד ר"א התמודדות אחרת ויצירתית לקולא ובמגבלות ההלכה? ומה פסיקותיו אלו מלמדות אותנו על אישיותו ודרכו ההלכתית? להלן נסקור כמה סוגיות שבאמצעותן יהיה אפשר לראות את גישתו בפסיקה.

גט בהוראת כתב ידו של הבעל

במכתב מה' באלול תרפ"ה (1925) ששלח ר"א לרב פראס מוויניצא, שעניינו גט שסידר ר"א באמצעות כתב יד של הבעל. ר"א סמך בנדון על חכמי מצרים שנהגו לסדר גט על בסיס כתב ידו של הבעל במצב של עיגון ממושך.⁹⁷ סוגיה זו נדונה במסכת גיטין ובספרות הפסיקה שכיחות דעות מגוונות.⁹⁸ נשווה את פסיקתו של ר"א לפסיקתו של הרב יעקב אבוחצירא מתאפילאלת, מקום מוצא משפחתו של ר"א. הרב אבוחצירא דן בשאלה העוסקת בגט שנכתב בהוראה כתובה של הבעל לסופר ולעדים ולהלן דבריו: "וג"כ [וגם כן] היכא דכתב הבעל בכתב ידו וייחד לסופר לכתוב ולעדים לחתום הגט בטל ומבוטל לדעת מר"ן".⁹⁹ ייתכן שר"א נטה לדעת המתירים, כדי לשחרר את האישה מכבלי העיגון. ייתכן שעמדו לנגד עיניו מאמרים בסוגיה זו ושפורסמו בכתב העת של חברו הרב קואיניקה, ועולה מהם שחכמים אחרים התירו כך את נתינת הגט.¹⁰⁰ מפסק זה אפשר ללמוד על יכולתו לראות את סבלו של הפרט ולעשות כל מאמץ לעזור לו לשחרר אישה מכבלי העיגון גם אם הדבר מאלץ אותו להסתמך על דעות מקילות.¹⁰¹

97 אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 91-92.

98 תלמוד בבלי גיטין עא, עמ' ב.

99 אבוחצירא תרמ"ה, עמ' סו, סימן סג.

100 מכתב של הרב יהודה ליב צירלסאהן, מחכמי אוקראינה ומולדובה מכ"ט בטבת תרס"א (1901), שבו הוא דן בשיטות התנאים והראשונים בהתרת מסירת גט שנכתב בהוראת הבעל בכתב ידו. במאמרו צירף טופס לפעמים מעין אלו שעל הבעל נדרש לחתום. ראו: צירלסאהן תרס"ה. באותה שנה כתב תגובה על מאמרו של הרב צירלסאהן הרב יהושע בן משה יוסף, רב הכולל של קהילות ישראל בניו יורק. ראו: בן משה יוסף תרס"ה, עמ' קכג-קכז. מדבריו נראה כי צידד להתיר גט שנכתב על פי בקשת הבעל בכתב ידו, להלן דבריו: "וכן נמי בענין כתיבה אי הוי כדיבור מה דפליגי בזה הפוסקים הוי רק באלה המקומות שנכתב בהם מפורש בקרא איזה מלה המורה על הוצאה מפיו כמו אמירה דיבור הגדה ביטוי שפתיים וכדומה בזה הוי כל פלוגתא אי בעינן דוקא [דווקא] קרא כדכתיב, אבל בדבר שאינו נכתב תחת שום הוראה על הוצאה מפיו כגוונא דושלח דמרבין מיניה שליחות דודאי הוי לכו"ע [כולי עלמא] כתיבה כדיבור דהא לא אמרה התורה ושלח בפיו וכדומה אשר על כן הדבר ברור לפענ"ד [לפי עניות דעתי] דאף אלה הפוסקים דסברי בעלמא דצריך דיבור דכתיבה לאו כד"ד [כדיבור דמי] מודים בנידון זה גם הם לאלו דפשיטא להו דכתיבה כד"ד".

101 במכתב מד' בניסן תרע"ד (1914) להרב יצחק הכהן מעדן נראה שרבי שתי הקהילות פעלו במשותף לשחרור האישה מכבלי העיגון, היא נשאה בתימן בעוד בעלה היגר למצרים. ראו על יהודי תימן במצרים; ר"א פעל לזרז הליכי גירושין - כך עולה ממכתב מכ"ג בניסן התרע"ו (1916) לרב הראשי בצרפת אלפריד הלוי וחברי בית דינו בפריס ראו: אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 25, על המכתב חתומים הרבנים: ר"א, אליעזר פיניאס ודניאל גאון. בעמ' 26 חתומים ר"א ור' פיניאס. בעמ' 30 מכתב מטבת תרע"ז המציין את נוסח המכתב הכתוב בעמ' 26, הכולל

שמות פרטיים בגיטין

בתחילת המכתב מכ"ו באדר א' תרע"ג (1913) פנה ר"א לרב קוק בענייני כתיבת שמות בגיטין, ובמכתבו ביקש לבחון בין השמות הספרדיים לשמות האשכנזיים. למשל, הוא ציין את הבעייתיות בשם אבי המתגרשת ליזר שלא הניח אחריו מסמך חתום, ולא נמצא איש שידע באיזה שם היו קוראים לו לעלייה לתורה, ולכן החליט לכתוב את הנוסח הזה: "דמתקרי ליזר" הרומו על שמו האחר, ומבחינה הלכתית מכשיר את הגט.¹⁰² עוד ציין את התחמקותו מסידור הגט לאשכנזים בכתיבת השמות, ואת התייעצותו בכתיבתם במצבי עיגון עם תלמידי חכמים אשכנזים בסביבתו.¹⁰³ בכ' במנחם אב תרע"ג (1913) פנה ר"א לרב נסים דאנון, שמקום מושבו באותה עת לא נזכר, ואולם מדובר ברב נסים יהודה דאנון מילידי ירושלים, ששימש באותה שנה אב"ד באיזמיר. במכתב ענייני שליחת הגט ושמות המתגרשים, יצחק בן מסה [מוסא] והאישה קלרה בכורה בת חיים בכור סבע.¹⁰⁴

במכתב מו' כסלו תרע"ז (1916) פנה ר"א לרב אלחנן הלוי יפה, ראב"ד בניו יורק משנת תרס"א.¹⁰⁵ מתוכן המכתב אנו למדים על סרבנות גט שדרשה מבעלה להחזיר לה סכום כספי העולה על סך הכול חמישה עשר פונט. לטענתה, נתנה לו סכום זה ביום שעזב את אלכסנדריה. הוא הגיע לניו יורק והיא ציפתה לקבל את הכסף כדי לאשר את הגט סופית. לדברי ר"א האישה לא שינתה את מעשיה, נראה שהתנהגותה לא הייתה הולמת, והיא המשיכה בעסק שבעבר היה בשותפות עם בעלה.

ר"א עסק בסוגיות הנוגעות לכתיבת שמות המתגרשים. שמות האישה סאניא ושבע, שמות הבעל יצחק איזיק בן אפרים דיעצל ושם אבי האישה געצי. כאמור העדיף ר"א לא לעסוק בגט עם שמות אשכנזיים, היות שלא היה בקי בכתיבת שמות וכינויים של האשכנזים, ולכן המליץ בפעמים אלה לזוג לפנות לראב"ד האשכנזי בבית הדין בקהיר. אולם במצב שבו היו חייבים לזרז את תהליך הגט מסיבות הקשורות לזוג המתגרש, הוא פנה לתלמידי חכמים אשכנזים באלכסנדריה כדי שיבדקו היטב את שמות המתגרשים. חלק מן החכמים שסמך עליהם בענייני הגיטין, הגיעו במלחמת העולם הראשונה. אחד מהם היה הרב מענדל נחה, מומחה בענייני קידושין, גיטין ובשמות האשכנזים, שערך את הגט הנדון. ר"א יידע את הרב הלוי יפה בעניין כתיבת שם האישה, והציע את הנוסח הזה: "סאניא דאיתקריאת שבע" מכיוון שהשם נשתקע, ובית הדין בירושלים השתמש במילה דאיתקריאת

עניינים טכניים כמו שם השליח של הגט בפריס והשליח ממצרים ששמו יוסף בן יצחק פייד, והחתומים עליו היו הרבנים אליעזר פיניאס ודניאל גאון שעסקו בהמשך עריכת הגט. יתרה מזו, ר"א לא חשש להשתמש באמצעי כפייה כדי לזרז את הליך הגירושין - כך עולה ממכתב מה' במנחם אב תרע"ג [ז] (1910/17) להרב כמוס פלאח מבנגאזי. ראו גם בפנסק עמ' 27-28, פנייה אישית של ר"א; ג'יאן 2012; ראו גם על פעילותו בתימן אצל: חן תשפ"א, עמ' שיב-שטו.

102 תעודות אחרות על סוגיות בגיטין ושמות בני הזוג אפשר ללמוד ממכתבים משנת 1914, שניים לרב ישראל יוסף שוגל, ראב"ד בניקאלסקט פלבאדקט. ואחד לרבני קושטא ראו: אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 15-17.

103 אביכזיר, שם, עמ' 7; על כתיבת שמות בגיטין ראו: קארו תשנ"ד, חלק אבן העזר, עמ' לג, סימן קכט.

104 אביכזיר, שם, עמ' 11.

105 אייזענשטאדט תרס"ב, עמ' 19; אייזענשטאדט תרס"ג, עמ' 60-61.

שהדגישה את השם שנשתקע ולא היה בשימוש. בעניין שם אביה קבע שראוי להשמיטו, היות שהאישה הכירה את שמו מפי אחרים ולא הכירה אותו אישית. ר"א שלח את הגט לרב הלוי לפי מנהג מקום הנתינה והדגיש את הנושא הכספי, חמישה עשר פונט שהבעל היה אמור לשלוח למען סידור הגט, ושליחתו על שם השליח השני יוסף בן יצחק פיירי מנא אמון.¹⁰⁶

שמות מקומות בגיטין

בסוגיית כתיבת שמות מקומות בגיטין רבני מצרים התמודדו עם שינוי השם "מצרים החדשה" ובערבית-יהודית "מצר אל גדידה" [ג'דידה] (مصر الجديدة). הרב מסעוד חי בן שמעון שהיה מומחה בענייני הגיטין התייעץ עם ר"א, ולדברי הרב בן שמעון היה עדיף להשאיר את השמות השכיחים בפי ההמון והממשלה, כלומר "מצר אל גדידה דמתקריא היליפוליס" שהייתה רובע בקהיר ובמרחק של שעה נסיעה בעגלה חשמלית (טראמבאי) ממרכז קהיר. הוא חשש לתרגם את השם לעברית מפני שינוי השם שעלול לפסול את הגיטין. עוד הוסיף שר"א סבר שהשם היליפוליס נכלל בקטגוריית שמות של עבודה זרה, ואולם דחה את חששו בכך שהזכיר את רבני מצרים הקדמונים שלא חששו בשמות מעבודה זרה, ואפילו השם נא אמון נכלל בשמות אלה. נוסף על כך סבר הרב בן שמעון שהיה עדיף לכתוב שמצרים החדשה יושבת על מי מעיינות ולא בארות, דבר המשקף את הדקדוק ההלכתי בציון מקומות מדויקים בנוסח הגט בליווי תיאור גאוגרפי של המקום. לאחר התייעצותו עם ר"א הסכים הרב בן שמעון לכתוב את הנוסח "מצר אל גדידה דמתקריא היליפוליס דיתבא על מי מעינות" במקום הנוסח "הכא במתא מצרים החדשה דמתקריא מצר אל גדידה דיתבא על מי מעינות". לשינויים אלה התנגד הרב מנדל, ולעומתו הרבנים הספרדים-מוגרבים חוללו שינוי בכתיבת השמות בשל השינויים שהתבטאו בשמות מקומות חדשים ובמיקומם בהלכה.¹⁰⁷ סוגיה זו ממחישה את היות ר"א בקי בגיטין ואף את העובדה שהתייעץ עימו עורך גיטין מומחה במצרים. כאמור ר"א המשיך בדקדקנות את כתיבת שמות אנשים, נשים ומקומות בגיטין, הוא העדיף לא לעסוק בשמות של יהודי אשכנז מכיוון שהיה פחות בקי בכתיבתם, ולכן נעזר ברבנים אשכנזים שהיו בקיאים בכתיבת השמות. עוד דאג לזרז את תהליך הגט כדי להתיר נשים ממצב עיגון.

מעמד אישי

אחד האירועים שהתמודד איתם ר"א בהיותו ראב"ד באלכסנדריה דן בפסיקה שהתפרסמה לאחר ערעור על פסק דין של חכמי בית הדין באלכסנדריה שש עשרה שנים לאחר האירוע. מדובר באירוע משנת 1919 שבו פסק ר"א בדבר מעמד של בת לאישה ממזרת.¹⁰⁸ הרב טולדיאנו ביקש מר"א לעיין שוב בפסק הדין ולהצטרף לדעתו כדי להתיר את האישה לבוא בקהל, ואולם ר"א לא הסכים. בסופו

106 אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 31-32.

107 בן שמעון וטאראגאנו תרפ"ד, עמ' טז-כב; זוהר תשנ"ג, עמ' 273-274.

108 טולדיאנו תרצ"ו, עמ' 40.

של דבר פסקו דיני בית הדין של אלכסנדריה הרב פארטו, הרב טולידאנו והרב מימון בן עטר בתאריך כ"ו בסיוון תרצ"ו (1936) והתירו לכת לבוא בקהל ישראל.¹⁰⁹ במכתב מכ"ד בכסלו תרע"ד (1913) לרב יעקב הכהן טראב [מסלתון], רבה של ביירות, הציג ר"א בעיות הנוגעות לגירושין וחשש לממזרות.¹¹⁰ כדי להתמודד עם תופעת הממזרות במצרים, שהושפעה מהחוק האזרחי במצרים תיקנו חכמי מצרים תקנות בענייני אישות. ר"א המשיך את פועלם של הרב אליהו חזן והרב רפאל בן שמעון ופעל על פי המסורת ההלכתית הנהוגה במצרים אבל לא חשש לעיתים להחמיר בעידן המודרנה שהביאה לידי התנהגות חברתית המושפעת מהתרבות האירופאית,¹¹¹ ומתוך כך מנע בעיות ממזרות לעומת מורכבות הלכתית.

ר"א וההשכלה

חיבוריו והסכמותיו לספרים

כאמור בחלק העוסק בפעילותו החינוכית ציינו את יצירתו המשכילית העוסקת בלימוד העברית וההיסטוריה של עם ישראל. הוא המשיך לחבר את החלק הרביעי של ספרי העברי. הספר נועד לשמש את המחלקה השלישית של בית הספר "עמילי תורה". הוא יצר חיבור המכיל את לימוד סיפורי התורה מתוך חמישה חומשי תורה, לימוד הלכה אורח חיים על פי השולחן הערוך, לימוד גמרא, נביאים וכתובים. בחיבוריו תיאר דמויות ואירועים היסטוריים בתולדות ישראל, כמו דמויות מובהקות של מנהיגים תנ"כיים, יהודי ספרד ואשכנז, מסעי הצלב והיהודים בערב, בשפה העברית ובהסברים המותאמים לתלמידים.¹¹² מלבד זאת, בספרייתו היו כתבי יד¹¹³ שהשתמש בהם ועזר להיסטוריונים שביקשו את עצתו בחקר תולדות ישראל ואף שאל ספרים העוסקים בספרות כללית.¹¹⁴ הוא כתב

109 שם, עמ' 1-41.

110 שם, עמ' 12-13; פוזיילוב תשנ"ה, עמ' 157.

111 זוהר תשנ"ג, עמ' 95-99; זוהר 2017.

112 אביזר תרע"ד, עמ' א-ג; ליצירתו שבע מהדורות שנדפסו בדפוסים שונים: העברי, מהדורה שנייה בדפוס פרג חיים מזרחי, נא ארון תרס"ו ותרס"ח, מהדורה שלישית בדפוס הרא"מ לונץ, ירושלים תרס"ח, מהדורה רביעית בדפוס יעקב בן עטר, נא ארון תרע"ד ובדפוס שלמה בילפורטי, ליוורנו תרס"ט, מהדורה חמישית לא מצאנו בשלב זה, מהדורה שישיית בדפוס יעקב בן עטר נא ארון תרע"ו ותרפ"א. מהדורה השביעית עד כה לא נמצאת בהישג ידינו, האם בכלל היא נדפסה? לפי מחקריו של אברהם יערי נראה שמהדורה זו קיימת. ראו: יערי תרצ"ז, עמ' 83.

113 לדוגמה אצל גאון תרצ"ח, בעמ' 424 נזכר כ"י של דרשות על התורה לדוד ב"ר אברהם מימון בערבית יהודית.

114 על עזרתו להיסטוריונים מוצאים אצל אסף תר"ץ, עמ' 68-72; יודלוב תשנ"ב; שלמה שונמי תיאר את ספרייתו של ר"א: "תלמיד חכם אציל ויקר רוח שאסף במשך עשרות שנים אלפי ספרים חשובים וכתבי יד". באוצרותיו נמצאו גם הרבה תעודות לתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל (שתי תעודות חשובות מאוסף זה פרסמו ב"מזרח ומערב", כרך ג, עמ' 311 והלאה) וא' [אברהם] אלמאליח פרסם לפי כתב יד שברשותו את הספר 'משלי אריסטו' (ירושלים תש"ו), ראו: שונמי תש"ח, עמ' 246-247. עוד ציין מה עלה בגורלה של ספרייה זו: "את כתבי היד שהיו באוצרו נטלו מקורביו וידידיו. את ספרייתו הרבנית הוריש לרבנות הראשית בירושלים". בצוותאו (לעיל

חיבורים העוסקים בליקוטים ומנהגים על השולחן הערוך וחיבור בהלכה המתמקד באורח חיים ויורה דעה, שני חיבורים אלה עדיין בכתב יד.¹¹⁵ עוד בהיותו תלמיד חכם ומשכיל בר סמכא בעולם התורני כתב הסכמות לחיבורים רבניים.¹¹⁶ אחת מההסכמות הייתה בעברית לרב מסעוד בן שמעון לספרו "שערי משפט" העוסק במשפט העברי ושנכתב בשפה הערבית. הספר היה מיועד לאלה שלא הבינו את השפה העברית והיו זקוקים להבין את המשפט העברי בשפה הערבית המדוברת, וכפי שציין ר"א: "בלשון המדוברת בארץ מצרים בשפת ערב הערכה והעדינה", דבריו מלמדים על חיבתו לשפת הדיבור המקומית ועל הצורך בשימוש בה.¹¹⁷ הוא תרם חיבורים תורניים לספרייה הלאומית, ומתוך כך דאג לשמר את הנכסים התרבותיים-ספרותיים של היהדות.¹¹⁸ מעיזבונו יצא החיבור "לשון למודים" לאור על ידי משה בר אשר, וכאן גם באה לידי ביטוי תרומתו המשכילית.¹¹⁹

הספד וטקס אשכבה לנרסיס לון (Narcisse Leven)

כאמור ר"א היה רב משכיל שהעריך את תרומת ההשכלה לשיפור חיי הקהילה ותרבותה. עוד על הערכתו כלפי ההשכלה למדים מהספרו לדמות יהודית-משכילית נרסיס לון, נשיא חברת כל ישראל חברים.¹²⁰ בטקס האשכבה ללון הוא שיבץ מילים מהשכבות מסורתיות עם הספד הנוגע לפועלו הציבורי של לון.¹²¹

הערה (14) נאמר שאת ספריו יירשו בניו והשאר ייתנו לשיבת "טובי ישבעו" של המוגרבים-מערביים בירושלים; על תודתו של אלמאליח לר"א והרב "ל פישמן בעניין כתבי היד של משלי אריסטו, הדומה בתוכנו לסיפורי "אלף לילה ולילה", ולמשלי "כלילה ודמנה" של בידבה הסופר ההודי, ראו: אלמאליח תר"ץ, עמ' 81; קורא 1945; כ"ץ תשנ"ט, עמ' 96, הערת שוליים מס' 26.

115 הספרייה הלאומית, אביכזיר, חבור בהלכה, מאה כ', מחבר נוסף, טולידאנו יהודה בן מאיר (1780-1839) והחיבור, 'הלכות טרפיות הריאה', מאה כ', אוסף Yad ha-Rav Zrihan, Elad, Israel.

116 אמסלם תרפ"ז, בהסכמות, עמ' ב; ילזו תרצ"ב, בהסכמות ללא עימוד. עוד על ר"א ויחסיו עם ר' ילזו ראו: ילזו תרצ"ג, עמ' 73; סתהון תר"ץ, בהסכמות, ללא עימוד; הראל תשנ"ז, עמ' 214; וואקנין תרצ"ט.

117 ראו: בן שמעון 1912, עמ' 28-29.

118 ראו למשל: הספרייה הלאומית, מכתב מפרופ' ג' ויל לר"א בעניין תרומתו לספרייה הלאומית את החיבור מרשד אל-כאפי לר' תנחום ירושלמי, כ"ח בניסן תש"ד, ומכתב נוסף מד"ר יואל מהספרייה הלאומית לר"א על תרומתו את החיבורים פרוש ר' דוד הנגיד ז"ל על התורה בראשית, שמות וויקרא, כ' באלול תש"א, אוסף Yad ha-Rav Zrihan Elad Israel, Ms. 148.

119 הספרייה הלאומית, אברהם אביכזיר, לשון למודים, מאה י"ט-כ', 13 עמודים, מוציא לאור: בר אשר תשס"ב.

120 לון תרע"ט, עמ' XVI-XII, 63-82; רודריג תשנ"א, עמ' 40-13.

121 אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז, עמ' 24; לון (1833-1915), עורך דין יהודי ופעיל חברתי צרפתי, שהושפע מרוח המהפכה הצרפתית. הוא התנגד לקיסר נפוליאון השלישי. עוד שימש בתפקידים האלה: מזכירו של אדולף כרמיה בתקופה "ממשלת ההגנה הלאומית בצרפת", שנתנה בשנת 1870 ליהודי אלג'יריה אזרחות צרפתית מלאה. עוד שימש מזכיר כללי במשרד המשפטים הצרפתי, וסגן ראש העיר גליל התשיעי. בשנים 1880-1887 היה חבר בשלטון העירוני וסגן נשיא העירייה. מלבד פעילותו הציבורית בצרפת עסק בפעילות ציבורית למען בני דתו היהודים. בגיל 18 אירגן שיעורי ערב בתולדות ישראל לצעירים יהודים, ובשנת 1860 נמנה עם המייסדים והמנהלים של חברת כל ישראל חברים (כ"ח). בשנים 1883-1894 שימש מזכ"ל וסגן הנשיא, ובשנים 1898-1915 נשיא כ"ח. חברה זו תרמה לסיוע קהילות היהודים וחינוך ילדי היהודים באירופה, במזרח, בבלקן ובמגרב. עוד שימש חבר הוועד המרכזי של יהדות צרפת, בוועד בית המדרש לרבנים, בבית הספר למלאכת יד בפרס ובניהול חברת יק"א.

[...] שר גדול בישראל. אב רחמן לכל פזורת גולי אריאל. זקן ונשוא פנים צדיק וישר עטרת זקנים. מקדש שם שמים רבים. ומצדיקי הרבים ככוכבים. כבוד מעלת ותהלת [ותהילת] הצדיק רבי נתן לוין מיסד ונשיא החברה הקדושה כל ישראל חברים תכון בצדק. רוח ה' תניחנו בגן עדן [...] זכור לו כל צדקותיו וזכויותיו ומפעליו הטובים והישרים. זכור לו את אשר מסר את עצמו כל ימי חייו להצלת רבבות אלפי ישראל. זכור לו את אשר הקדיש את גופו וחייו להרים דגל ישראל. זכור לו כל הנפשות אשר הציל ממות לחיים זכור לו כל האומללים אשר הוציאם מחרב ומרעב ומשבי ומבזה [ביזה].¹²² זכור לו כל עבודתו יומם גם לילה להפרחת עם ישראל בחומרי ובמוסרי בתורה ועבודה חכמה ותויה [ותושיה]...

בהיסטוריוגרפיה העוסקת ביחס רבנים ספרדים כלפי כ"ח,¹²³ נראה שכמה מהם תמכו בכ"ח ובמפעליה ואחרים התנגדו.¹²⁴ האם ר"א תמך בפעילות חברת כ"ח? נראה שאפשר ללמוד על כך מדברי הספרו. מבחינתו לון "הרים דגל ישראל", דאג לשלב תורה, עבודה וחוכמה השכלה. דברים אלו נכתבו מתוך היכרות אישית וקרובה של בתי הספר של כ"ח במצרים בכלל ובאלכסנדריה בפרט.¹²⁵ ר"א הכיר את מצוקות הרבים מבני הקהילות הספרדיות באלכסנדריה ובירושלים. הוא שיבח את פועלה של חברת כ"ח במניעת חרפת רעב מתוך כך שהכשירו רבים להתפרנס מעמל כפיהם. אולם לא זו בלבד, חברת כ"ח דאגה להציל קהילות יהודיות מעלילות ומגזרות והוא רמז אל כך בהספרו. על אף האמור דומה שלצד הערכתו הגדולה הייתה לו ביקורת על בתי הספר של כ"ח. העובדה שר"א הקים בית ספר נוסף על זה של כ"ח מעידה על צמצום ההשפעה התרבותית-צרפתית ועל חיזוק מערכת החינוך המקומית ברוח לאומית-עברית.

ר"א והחזרה לירושלים

בשנים 1928–1929 חזר ר"א לירושלים בשל מצב בריאותו, ראשי הקהילה באלכסנדריה לא זנחו אותו ודאגו לו למשכורת חודשית עד מותו.¹²⁶ ר"א קבע את מקום מושבו בשכונת רוממה, ובנה בה את ביתו ואת בית הכנסת.¹²⁷ הוא הטביע חותם באמצעות מלאכת האומנות, כפי שהעיד עליו אלמאליח בזיכרונותיו, מתברר שר"א צייר וכתב על מגורות אומנותיות בבתי הכנסת בירושלים.¹²⁸

122 ראו למשל: לון תרע"ט, עמ' 119–134; בשן תשס"ט, עמ' 118–119, 121–122, 127–129.

123 על רבנים מוגרבים ספרדים וכ"ח ראו: עובדיה תשס"ד, עמ' 28–29, 35, 71.

124 ביטון תשע"ד, עמ' 19–42.

125 רודריג תשנ"א, עמ' 34, 63.

126 ראו: טראגאן 1928 א; בן אבי" 1928.

127 ד"ר תשנ"ב, עמ' 334; ארכיון העיר ירושלים, מכל 403, בית חינוך יתומים, עמ' 2; מתרומות לבית חינוך יתומים בירושלים נראה ששם בית הכנסת הוא רוממה והגבאי הר"א.

128 ראו: מלכו תשכ"ז–תשכ"ח, עמ' 9.

בשנה זו שימש נשיא כבוד של ועד עדת המערביים וחבר משרד הרבנות הראשית לארץ ישראל ושימש רב השכונה בשכונת רוממה.¹²⁹ משנת 1936 כיהן בתפקיד אב בית דין והמשיך להמליץ על שד"רים מדגם היישוב הישן ועל שליח מטעם הקרן הקיימת לישראל שייצג את היישוב החדש, ואלה יצאו לשליחות למצרים כדי לאסוף תרומות.¹³⁰ הוא שיתף פעולה עם ועד העיר ירושלים בדאגה לנשים זקנות מערביות שהיו מחזרות על הפתחים. הוועד ביקש להפסיק תופעה זו בהוראת הממשלה ולעזור לנשים אלה.¹³¹ פעילותו הקהילתית התבטאה ביישוב סכסוכים בין הראש"צ הרב מאיר לוועד העדה הספרדית, בביקור עם ועד העדה המערבית אצל קונסול צרפת בירושלים, שהתעניין בתולדות העדה ובתמיכה בבנייה של מבנה לעדת המערביים ברח' סנט ג'וליאן בירושלים.¹³²

מאורעות תרפ"ט (1929) הביאו לירושלים אלפי פליטים שנזקקו לתמיכה. ר"א ורבני ירושלים הרב קוק והרב יוסף זוננפלד ביקשו מהציבור לתרום שני ימי עבודה, כדי לעזור לנפגעי מאורעות תרפ"ט.¹³³ עוד ר"א היה שותף להצלת הכפר היהודי נווה יעקב בצפון ירושלים עם הרבנים הראשיים לארץ ישראל, פרופסורים, עורכי דין ואחרים.¹³⁴ מלבד תמיכותיו המגוונות, עסק בעולם הרוחני והיה חתום על הסכמות של הרבנות הראשית לארץ ישראל נגד מתנגדי ספר הזוהר והקבלה מבני עדת תימן.¹³⁵

בראשון בדצמבר 1936 נבחרו חברי מועצת הרבנות הראשית. הרב יעקב מאיר נבחר לרב הראשי הספרדי, ואילו ר"א נבחר לחבר מועצת הרבנות, בתור נציג עדת המערביים ובמקום הרב קואינקה שנפטר.¹³⁶ ב"ד כסלו תרצ"ז (1936) נבחר ר"א למועצת הרבנות השנייה.¹³⁷ בהיותו חבר מועצה

129 טראגאן 1928א; גאון 1944, עמ' 10; גרייבסקי תרצ"ט, עמ' 94; בן אריה והירדני 2010, עמ' 27, ציינו שהוא חזר בשנת 1927, ואולם ממקורות אחרים נראה שחזר באייר תרפ"ח-1928, ראו בנדון: לוי 1979, עמ' 233. וישנם מקורות שטוענים שהוא חזר באייר תרפ"ט-1929, כמו בביוגרפיות עליו אצל אלמאליח וגאון, שציינו את תאריך חזרתו באייר תרפ"ט-1929. נראה לנו שגאון ואלמאליח דייקו, היות שבמרץ 1929, בחר בו ועד העדה לנשיא הכבוד. ראו על פרוטוקול ועד העדה המערבית מתרפ"ט אצל עובדיה תש"ע, עמ' 72, וזאת הזדמנות לדייק בשנת חזרתו, ולא מה שנכתב בדיסטציה של משה עובדיה על חזרתו בשנת 1928. ייתכן שחזר בשנת 1928 ורק לאחר שנה בחרו בו לנשיא הכבוד. אולם שוב כמו בבדיקת מקום הולדתו נראה לנו שאלמאליח וגאון ידעו פרטים מדויקים על ר"א, לכן יש מקום להניח שהגיע באייר תרפ"ט-1929, ובכל זאת כתבנו שנים 1928-1929 בשל מספר המקורות המספקים מידע על מועד חזרתו.

130 כהן תש"ן.

131 ארכיון העיר ירושלים, ועד העיר, מכל 4591/7, עדת המערבים, מכתב מוועד העיר ליהודי ירושלים לר"א ולאברהם אלמאליח, כ"ז באדר התרצ"ז (27.3.1930).

132 בן חגי 1964; גליקסון 1929; ז'בוטינסקי 1929; בן אב"י 1932.

133 קלוגר תש"מ, עמ' 57.

134 לוי ת"ש.

135 ערוסי תרצ"ח, בהסכמה הראשונה, ללא עימוד.

136 חיים תשנ"ד, עמ' 293.

137 ורפהפיט וכץ תשס"ב, עמ' 1009; אוסטרובסקי, תש"ב, עמ' פח; חברי המועצה זכו במספר קולות זה: ר' אברהם פילוסוף - 46 קולות, ר"א - 29 קולות, ר' יוסף הלוי - 44 קולות. מרבני האשכנזים: ר' צבי פסח פרנק - 48 קולות, ר' יעקב קלמס - 52 קולות.

עסק במשפט עברי כמו מתן ייעוץ בדין שומרת יבם לרב יצחק אייזיק הרצוג והסכמת ר"א לפסק הדין.¹³⁸ בשנת 1939 כשהיה חבר נשיאות אספת הבחירות השתתף בהכרת הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל לראשל"צ מטעם כנסת ישראל.¹³⁹ פעל עם רבנים ועסקנים בענייני טרפות וזיכוי עסקני ציבור אבנר שלוש וצבי שטרמן שהואשמו בקשר עם מפעל ביעור בשר הטרפה בתל אביב.¹⁴⁰

הנצחת ר"א בחייו ולאחר פטירתו

ר"א נפטר בכ"ח בתשרי תש"ה (15.10.1944) ונקבר בחלקת הספרדים שבהר הזיתים.¹⁴¹ בהלווייתו השתתפו רבנים ובהם הראשל"צ הרב עוזיאל והרב לתל אביב—יפו הרב טולידאנו, ראשי העדות היהודיות, ראשי המוסדות הלאומיים ועסקני ציבור ספרדים ואשכנזים. הרב עוזיאל הזכיר אותו בהרצאה באספה שבחרה את חברי הרבנות הראשית ביישוב בפעם השלישית. הוא תיאר את ר"א ממשיכי הדרך של מקימי הרבנות הראשית, הרב קוק והרב מאיר, שהיו מבחינתו מוסד רבני עליון.¹⁴² לאחר פטירתו עברה ספרייתו למשרד הרבנות הראשית על פי בקשתו, ואנשיה ראו בספריו בסיס לספרייה רבנית משוכללת שתשרת מוסד רבני עליון.¹⁴³ כמו כן בתי כנסת בירושלים נקראו על שמו, ובשנת 1940 הקימו עדת המערביים את בית הכנסת "זכור לאברהם לכוללות המערביים" שבשכונת מחנה יהודה. אברהם בן-צמי המשימש גבאי בית הכנסת, מספר שאת בית הכנסת ייסד ר"א, נשיא הכבוד של עדת המערביים, ועל כן גם בית הכנסת קרוי על שמו. בבית הכנסת יש מצבות המעידות על תורמים שהשתתפו בקניית ההקדש. רוב התורמים היו מערביים, ואולם תרמו גם יהודים מבני עדות אחרות.¹⁴⁴

138 הרצוג תשנ"ו, עמ' תתתפו, סימן רכז.

139 גליקסון 1928.

140 כצנלסון 1938.

141 לנוסח מצבתו ראו: אלישר תש"ה; עיר דוד ללא תאריך.

142 עוזיאל 1945.

143 ראו: ארכיון המדינה, מס' תיק: ג 14 pdf.8548, מכתב למוהרי"ל הכהן פישמן ממשרד הרבנות הראשית, ט' בטבת תש"ו.

144 צילמתי (מ"ע) את מצבות הזיכרון ושמות בתי הכנסת בארבעה בדצמבר 2005; ריאיון עם אברהם בן-עמי, 04.12.2005, ירושלים; גפני תשע"ב, עמ' 80-93.



איור 3: מצבת ר"א בהר הזיתים בחלקת הספרדים, ירושלים (עיר דוד ללא תאריך)

דיון וסיכום

כאמור דמותו של ר"א באה לידי ביטוי בתחנותיו, בעיסוקיו, בפעולותיו ובמפעליו הרבים. אין ספק שבחייו דאג לכלל ישראל במפעלי חסד, בעזרה לזולת, במפעלי החינוך והתורה, וכל זאת על חשבון התפתחותו האישית ורוחנית, ולעיתים על חשבון צרכיו הגשמיים. החת"ס עמד על הנהגה זו: "כי טוב לאדם למעט בהשלמת נפשו למען רבות כבוד ה' למעט את מורדיו ולהרבות עבדיו ויודעיו כי מה ייתן ומה יוסיף מלאך אחד על אלפי רבבות מלאכי מעלה, הלא ה' בורא וממציא כהנה וכהנה חדשים לבקרים"¹⁴⁵. דברי החת"ס נוגעים לפעולותיו של אברהם המקראי, המונותאיסט שפרסם את ייחוד השם, ובתכלית מטרה זו נכללים מעשי החסד של אברהם. לכן נראה שדברים אלו מתאימים לר"א שכינה את עצמו "עבד עברי". בכינויו ביקש להגדיר את זהותו הבאה לידי ביטוי במרכז הכובד של עיסוקו בחייו ושל מסירותו למען עם ישראל כלי טובתו האישית. זאת אנו למדים מהנהגתו ובעיסוקו האינטנסיבי בצרכים הרוחניים והגשמיים של קהילתו ומחוצה לה. הוא לא ראה לנכון, וייתכן שמא לא הייתה לו פניות, להשאיר חיבורים וכתבים שהיה אפשר ללמוד מהם את משנתו התורנית, ועל כן נראה שדמותו לא קיבלה את מקומה הראוי בהיסטוריוגרפיה העוסקת במנהיגות ציבורית-רבנית.

מכיוון שר"א לא השאיר חיבורים הלכתיים בחייו או פרשנות ואגדה התמודדו עם כתבים המצויים בדינו, ויש לציין שלצד כתיבת המחקר ר' יצחק יוסף שלוש הוציא לאור את החיבור "זכור לאברהם" בשנת תשפ"א, שבו מצויים שו"ת של הר"א, ואולם עדיין ישנם שו"ת שלא פורסמו,

והראיה היא הפנקס. נראה שכל נטעה אם נאמר שבפסיקותיו לא נמצא חידוש או פריצת דרך הלכתית. יתרה מזו, דומה שהוא הלך בעקבות ההגות ההלכתית של חכמי מצרים בעבר, ובימיו שיתף פעולה עם חכמי מצרים הראשיים הרב רפאל אהרן בן שמעון ואחיו הרב מסעוד. עוד נמצאת בפסיקותיו תעוזה הלכתית שנבעה ממסורת הלכתית מקומית. בכמה פסקים הוא ביקש סיוע הלכתי מרבנים אחרים לפסיקותיו, ובפסקים אחרים החמיר ולא נצרך לתמיכתם. מלבד זאת, הוא התאמץ למצוא מזרז לעגונות ודאג לזרז את הליכי הגירושין.

מאפיין נוסף בא לידי ביטוי בהכלת ר"א את קהילת יהודי אלכסנדריה, עיר מודרנית רבת מיעוטים ומהגרים. ההרכב האנושי של יהודי המקום היה יהודים מקומיים ומהגרים יהודים ממקומות אחרים מארצות המזרח, המגרב ואירופה.¹⁴⁶ ועל כן לא פלא שכמה רבנים של קהילת יהודי אלכסנדריה היו רבנים משכילים מאירופה, ובעיקר יוצאי קהילות איטלקיות.¹⁴⁷ אליעזר ברקוביץ בחן את מגמות המנהיגות הרבנית בעת המודרנית:

כל עוד תקופת המעבר הנוכחית נמשכת, נחוץ מאוד שהמנהיגות תצמח מתוך המערבולת הרוחנית שנוצרה בהתנגשות בין שתי הציביליזציות. וזה יכול לקרות אך ורק כאשר אנשים חיים למעשה בשני העולמות. החיים בשני העולמות מונעים חד-צדדיות בשני מישורים. הם מונעים את חד צדדיותה של סמכות רבנית ששורשיה נעוצים בעבר ואת חד צדדיותה של זיקה בלעדית לתרבות המערב אירופית. הרב המתאים לסמכות ולמנהיגות בקהילה היהודית של ימינו צריך להיות נטוע עמוק הן ביהדות ההיסטורית הן בתרבות האירופית המודרנית.¹⁴⁸ ר"א היה רב משכיל ששילב מצד אחד ידע תורני הלכתי ומצד אחר ידע משכילי כללי בשפה ובתרבות הכללית, וזאת למדים מדברי חברו טראגאן כפי שציינו במאמר. עוד למדים על דמותו מדברי אלמאליח:

הוא תלמודי מצוין ואחד הרבנים שירושלים התלמודית תתפאר בהם ולא תבוש. הוא ירא וחרד, דבק באלהי ישראל ובתורתו בכל נפשו, אך יחד עם זאת הוא משכיל ונאור. כל הספרות החדשה ידועה לו היטב וכעל מציאה ממש הוא מתנפל על כל ספר עברי חדש.¹⁴⁹ מכאן התאמתו לקהילה ולצרכיה הרוחניים והתרבותיים. יש לציין כי צורכי הקהילה לא היו אחידים, ולו בשל מגוון העדות שהרכיבו את הקהילה. מגוון זה מתבטא בריבוי שפות: צרפתית, איטלקית,

146 על הרקע החברתי של הקהילות במצרים בעיקר מאמצע המאה ה"ט ומחצית הראשונה של המאה ה' ראו: קרמר תשמ"א: כהן תשל"ג, עמ' 106-110.

147 רפל תשל"ח, עמ' 119; למשל הרבנים פרופסור רפאל דלה פרגולה וד"ר דוד פראטו שהגיעו לאלכסנדריה מאיטליה.

148 ראו: ברקוביץ תשס"ד, עמ' 270.

149 ראו: אלמאליח תרס"ח.

אנגלית וערבית של המעמד העליון ומעמד הביניים בקהילה,¹⁵⁰ שביטאו תרבות עם צרכים תרבותיים והלכתיים מגוונים. נוסף על התאמה זו הוא ניחן בהבנה עמוקה של אתגרי הזמן והמקום של בני קהילתו ושל יהדות מצרים כולה. אולם גם כאשר עמד על כך הוא לא נעדר מקונפליקט מובנה. מצד אחד נדרש לעמוד בפרץ בפני מגמות חילון והתנהגות שאינה עומדת בסטנדרטים הלכתיים, ומצד אחר נדרש לתת מענה הלכתי לאתגרים הלכתיים מקומיים וכלליים. יואל רפל תיאר את יהדות מצרים בעת החדשה:

בימי שלטונו של מוחמד עלי חלה אירופיזציה של יהודי מצרים. הלשון הצרפתית נהפכה ללשון מדוברת, לפחות בפי המעמד האמיד והבינוני. החינוך שקיבלו יהודי מצרים נטע בלבם את ההרגשה שהם בני התרבות הצרפתית, ומכיוון שקיבלו רק חינוך יהודי שטחי, נתקו רבים מהם את קשריהם עם צור מחצבתם.¹⁵¹

ר"א נדרש להכיל ובאותה מידה להוכיח, להקל ולהחמיר. ייתכן שהשכיל להבחין בין מצבים שונים זה מזה וידע לדאוג לקהילתו כדי ליצור חיים מתוקנים. על הדואליות בפסיקתו ההלכתית אפשר לראות שהקל בענייני גיטין ועגונות, והרי שבכל הנוגע להתנהגות שאינה ראויה החמיר מבחינה הלכתית כדי לעמוד בפרץ בפני מגמות חילון. ייתכן שלכך התכוונו מנסחי הכיתוב על מצבתו: "הרה"ג אברהם איש החסד נאזר בגבורה".

נוסף על כך רבנים או מנהיגים בכלל נדרשים להציב חזון, ואצל רבנים מדובר בחזון דתי או לאומי. ייתכן שר"א הבין זאת וכבר בהסכמתו לשמש בהוראה בקהילה הציב חזון הנוגע לחינוך ולערכים לאומיים: הקמת בתי ספר לבנים ולבנות והדפסת ספרי לימוד הנחלת השפה העברית.¹⁵² ואולם לא די בכך, הוא לא הסתפק בהצבת חזון אלא פעל למימושו מרמת התכנון ועד לביצוע המעשי. הנהגה זו באה לידי ביטוי במפעלי החסד שהיה מעורב בהם. במפעלים אלו ניכרת חשיבה ארגונית עד לפרטים הקטנים ודאגתו לביצועם מתוך בקרה אישית. נראה שר"א היו יכולות אלו בשנים הראשונות לכהונתו באלכסנדריה, ואולם יכולותיו אלו אפיינו את מנהיגותו במשך חייו. על כן ממידע זה נגזרת השאלה הזו: האם תפקידו של רב קהילה לנהל את מוסדות הקהילה הרוחניים, הגשמיים-דתיים והקהילתיים? בהיסטוריה היהודית על פי רוב נעשתה חלוקה דיכוטומית בין תפקידי הרבנים לתפקידי "טובי העיר". הרבנים היו אחראים על ענייני הרוח והחינוך וטובי העיר על ניהול הקהילה. בשילוב שני תפקידים אלה ר"א לא ראה פחיתות כבוד או סתירה, אלא אדרבה ראה את

150 ראו: קרמר תשמ"א, עמ' 12. עוד בבית הספר "עמלי תורה" למדו שלוש שפות בתוכנית הלימודים עברית צרפתית וערבית: אביכזיר תרס"ח, עמ' יד.

151 ראו: רפל תשל"ח, עמ' 119.

152 כדי לעמוד על ייחודיותו של ר"א נשווה את הדפסת ספרי לימוד העברית לקהילה אחרת. באיראן הקימו ארגון ששמו "אגודה תרבותית לצעירים יהודיים בטהראן" כדי להכין את קהילתם לימי הגאולה לאחר הצהרת בלפור. אחת הפעולות הראשונות לחיזוק הציונות הייתה הנחלת השפה העברית. ואכן, בשנת 1918 לאחר הצהרת בלפור באותה שנה הוציא לאור כהן-צדק אחד ממנהיגי הקהילה, ספר דקדוק מודרני שכותרתו "ספר חיזוק שפת עבר", ראו: נצר 1979.

עצמו כאחד העם וקיבל עליו לנהל ולייעץ בקהילת יהודי אלכסנדריה. בספרות המקצועית יש המגדירים שניהול פרויקטים מתבטא ביישום ידע, כישורים, כלים ושיטות, ולמעשה כמו כל פעולה ניהולית היא דורשת את הרכיבים האלה: תכנון, בקרה, מנהיגות ופיתוח צוות.¹⁵³ בהרבה מפעולותיו רואים את יכולותיו וניהולו ובפרט בפרויקטים החינוכיים.¹⁵⁴ ועל כן בניהול מעשי של רב קהילה את מסגרות החינוך הקהילתי יש חידוש. אתגר זה מצריך יחסי אנוש מעולים ויכולת תמרון בין צרכים ובעלי עניינים השונים זה מזה, דבר העשוי להביא לפגיעה במעמדו הרבני והרוחני. עם זה דומה כי אצל ר"א הדבר לא קרה בשל אישיותו ורק אנשים מסביבו ניסו לגרום לרכילות בינו ובין הרב הראשי של אלכסנדריה שהייתה עלולה להביא לידי מחלוקת.¹⁵⁵ אולם הוא המשיך לקשור קשרים עם עשירי הקהילה והשפיע עליהם לתרום למפעלים ולמוסדות מקומיים.¹⁵⁶

אישיותו הצנועה ובריחתו מהכבוד העצימו את הכבוד שרחשו לו מכול. יתרה מזו, כאשר מונים את שנות כהונתו בקהילת יהודי אלכסנדריה אנו למדים שהנהיג קהילה במשך 36 שנים במורכבות ניהולית ורוחנית, ובכל זאת סיים את תפקידו בהערכה רבה מצד בני קהילתו, רבנים ואישים מחו"ל ומארץ ישראל. על אף האמור יש מקום לתהות על דואליות זו ולברוק האם שינוי ממסורת רבנית בת אלפי שנים היא הדרך הניהולית הנכונה והאם ייתכן שמודל רבני זה ישמש גם לרבנים אחרים? עוד האם פעילותו המעשית פגעה בתפקידו העיקרי, רב הקהילה, או צמצמה אותו? האם חזונו בפעילותו הקהילתית באלכסנדריה היה לאומי-חינוכי-עברי יותר ורוחני-הלכתי פחות? אם אכן כן הרי שעיקר פעילותו פגע באיכות פעילותו הרבנית. מהמקורות שסקרנו לא היה לקבל תשובות חד-משמעיות אבל יש מקום לטעון שר"א במודל הדואלי לא היכה שורשים בעיצוב רבנים עד סוף המאה העשרים לכל הפחות.

מידותיו אלו אפשרו לו לשמש כתובת לקהילה האשכנזית באלכסנדריה. הוא השכיל ליצור קשר חברי והלכתי עם רבנים אשכנזים, ובעיקר עם ידידו הרב מנדל הכהן. יתרה מזו, מידותיו אלו אפשרו לו לעבוד עם מספר רבנים שהיה כפוף להם, כאשר לכל אחד מהם חשיבה אחרת ודגשים רוחניים ומעשיים מגוונים. מעמדו וסמכויותיו נעו בין תפקידים של סגן לממלא מקום הרב הראשי, והוא לא ראה במעברים אלו כל בעיה מכיוון שמבחינתו שירת את הציבור בכל תפקיד שקיבל עליו. עוד יכולת של ר"א לשים את עצמו בצד באה לידי ביטוי בכל הנוגע ליחס ויחס קהילתו כלפי הלאומיות. גודרון קרמר ונחם אילן, חוקרי הקהילות היהודיות במצרים, ציינו שהתנועה הציונית

153 ראו: גלברזון, שטוב וצביקאל 2009, עמ' 17.

154 למשל בבית הספר שהקים הביא מורות מיפו, ובספרי הלימוד כתב צריך את צוות המורים בהוראת העברית.

155 איגרת מהרב מימון בן עטר לר"א, י"ח ניסן תרצ"ג [1933], Yad ha-Rav Zrihan Elad Israel Ms. 151.

156 ראו: טראגאן 1907 ב: "ובכן שני כוחות גדולים נתווספו לאגודת "אחווה"; האחד בעזרתו החמרית, ע"י השפעתו הגדולה בין עשירי עמנו"; עוד אלמאליח (1908) עמד על נקודה זו: "כי הראש הרוחני באלכסנדריה הוא המשפיע הגדול על אדירי הכסף בעיר זו, הוא התובע מאילי הארץ ומעשיריה לבוא לעזרת אחיהם האומללים בערי הקדש".

במצרים לא הצליחה להתנחל בלב יהודיה עד שלהי מלחמת העולם הראשונה, ויש סיבות שאין המקום כאן לפרטן.¹⁵⁷ ברם, הם הסכימו שהיו תנועות או אישים ציונים בליבם ומעשיהם.¹⁵⁸ לא נטעה אם נטען כי ר"א נמנה עם קבוצה זו. אם כי ייתכן שפעולותיו היו בגדר הסכמה כללית בקהילה, ובאופן שלא ביכרה פעילות למטרה זו על שאר צורכי הקהילה. ייתכן שר"א לא ביקש מלכתחילה להתמקד בחינוך לציונות, ולכן השפעתו הייתה שולית, ולא נטעה אם נטען כי הדברים שכתב חזי כהן על פועלם של רבנים במצרים, משקפים את דרכו של ר"א: "אמנם היו רבנים שתמכו בציונות וקמו אגודות ציוניות, אך מידת השפעתם הייתה שולית. חלק ניכר מהפעילות הציונית הוקדש למטרות חינוכיות, בעיקר בדגש תרבותי, ופחות לאספקטים הפוליטיים של הציונות".¹⁵⁹

אולם כשחזר ר"א ארצה היו אחרים שראו בו איש אשכולות השייך ללאומיות הכללית והדתית.¹⁶⁰ חוץ מזה היה חסיד נלהב של רעיון הקמת מוסד רבני כללי של רבני ישראל שיזם הרב מגדל הכהן,¹⁶¹ ועל כך כתב לו במכתב "אשר מוכן אנכי להקריב בו גם את חיי להצלחת הרעיון הנשגב". לא במקרה הדבר בא לידי ביטוי ברצונו שתהיה אחידות בפסיקה ההלכתית בענייני טהרת המשפחה, ואולם במבחן התוצאה ייתכן שפרויקט זה נכשל ולא הצליח להניב תוצאות ממשיות. ייתכן שהצלחתו הבלעדית הייתה הניסיון להביא לתודעת חכמי ישראל את עניין הסמיכה והרעיון להקמתו של מוסד רבני עליון, שאכן קם לאחר שנים מספר בצביון "הרבנות הראשית לישראל". אולם קשה לומר מהי מידת השפעתו של רעיון זה להיווסדות הרבנות הראשית ואם בכלל, ובכל זאת ר"א תמך ברעיון ובשלב מאוחר בחייו תמך ברבנות הראשית בארץ ישראל. אם כן, ר"א חי במרחבים תרבותיים מגוונים. לפי ירון הראל, יש כמה טיפוסים רבנים שמשרתים במשרות רבניות בכל מיני קהילות: "הרב הנווד" שעבר מקהילה לקהילה; "הרב המומליץ" שהגיע לשרת באחת הקהילות לאחר קבלת מינוי של החכם באשי באיסטנבול, ולשם ביסוס מעמדו בפריפריה; "הרב המיובא" שהקהילה דאגה במינויו לראש הקהילה.¹⁶²

ייתכן שר"א נכלל בקטגוריה של "הרב המיובא", שכן כאמור בשנת 1892 הוא יצא לשליחות מטעם עדת המערביים בלי שום תכנונים עתידיים, הוא הגיע למצרים, ושהייתו שם גרמה לראש הקהילה שלום טובי לבקש ממנו לעסוק בחינוך, ונוסף על כך המשיך את פעולות החסד הרבות שהחל

157 ראו: קרמר תשמ"א, עמ' 24-27. טרגן [טראגאן] 1909 בכתב את התרשמותו מהיחידים שהיו ציוניים: "כי צריך להגיד האמת שציוניה לא היו נאמנים ומסורים להרעיון ביותר והשתתף השתתפו בה רק כדי לצאת ידי חובה, ולעזור לחברה היהודית בתשלומים חדשיים [חודשיים], ומעולם לא התעניינו בהנעשה בעולם הציוני ולא באו אל האסיפה יותר מחמישית החברים".

158 למשל אגודות ציוניות שנוסדו באלכסנדריה ובקהיר, וביטאונים ציוניים שיצאו לאור בראשית המאה העשרים, ראו: רפל תשל"ח, עמ' 119.

159 כהן 2016, עמ' 163.

160 הרצאתה של כ"ץ תשפ"ב.

161 הכהן תרע"א, עמ' ח.

162 הראל תשס"ז, עמ' 332-335.

בירושלים גם במצרים. מתוך כך הוא הצטרף לרשת החברתית של רבנים ומשכילים ירושלמיים מערביים-מוגרבים שהגיעו למצרים ושימשו ברבנות ובחינוך. במשפט אחד, ר"א לא השאיר מורשת ועדות לתורתו בארון הספרים היהודי ועם זה השאיר מודל ייחודי רבני המשלב תורה עם מנהיגות קהילתית, רוחנית וגשמית שגרמה לחוקרים בעבר לתהות על תולדותיו ובימינו להמשיך מחקר היסטוריוגרפי על דמותו ועל חייו ואף רבנים המתעניינים בדמותו כמו הרב יוסף יצחק שלוש, מבני משפחתו של הר"א שהוציא לאור את השו"ת "זכור לאברהם", ומתוך כך הנציח חלק מיצירתו התורנית של הר"א.



איור 4: הרב אביכזיר בערוב ימיו (גראייבסקי תר"ץ, ללא עימוד)

ביבליוגרפיה

- יעקב אבוחצירא, יורו משפטיך ליעקב (ירושלים: דפוס א. טענינבוים, תרמ"ה).
 אברהם אביכזיר, העברי ספר למוד ראשית דעת שפת העבר למחלקה הראשונה בבית הספר עמילי תורה יב"ץ (ירושלים: דפוס הרי"ד פרומקין, תרס"ה).
 ---, העברי ספר למוד ראשית דעת התורה והמצוה, למחלקה השלישית בבית הספר עמילי תורה יב"ץ, כרך ב (נא אמון: דפוס פרג חיים מזרחי, תרס"ו).
 ---, העברי ספר למוד ראשית דעת התורה והמצוה, המחלקה השלישית בבית הספר "עמלי תורה" (ירושלים: מוציא לאור לא ידוע, תרס"ז).
 ---, העברי ספר למוד ראשית דעת השפה העברית לבתי ספר של עמלי תורה, כרך ג (נא אמון: דפוס פרג חיים מזרחי, תרס"ח).
 ---, העברי ספר למוד ראשית דעת שפת העבר למחלקה הראשונה בבית הספר עמילי תורה יב"ץ, כרך ב (ירושלים: דפוס הרא"מ לונץ, תרס"ח).
 ---, העברי ספר למוד ראשית דעת שפת העבר למחלקה הראשונה בבית הספר עמילי תורה יב"ץ (ליוורנו: דפוס שלמה בילפוריטי וחברו, תרס"ט).
 ---, העברי ספר למוד ראשית דעת התורה והמצוה, למחלקה השלישית בבית הספר "עמלי תורה" יב"ץ, כרך ד (נא אמון: דפוס יעקב בן עטר, תרע"ד).
 ---, העברי דברי ימי ישראל, כרכים א-ב (נא אמון: דפוס יעקב בן עטר, תרע"ו).
 ---, העברי: ספר למוד ראשית דעת שפת עבר בבית הספר עמילי תורה, כרך ו (אלכסנדריה: דפוס יעקב בן עטר, תרפ"א).
 ---, העברי: ספר למוד ראשית דעת שפת עבר למחלקה הראשונה בבית הספר עמילי תורה, כרך ז (אלכסנדריה: דפוס יעקב בן עטר, תרפ"ה).
 ---, "עירוב העיר אלכסנדריה", המאסף 1/א (תשל"ט), עמ' 49-55.
 ---, פנקס מכתבי ההעתקים היוצאים של ר"א, ארכיון לתולדות העם היהודי, ET-AL-14.
 דוד אוחנה, הלבנטינית ז'קלין כהנוב: ביוגרפיה אינטלקטואלית (ירושלים: כרמל, תשפ"ב).
 משה אוסטרובסקי, ארגון הישוב היהודי בארץ ישראל (ירושלים: ראובן מס, תש"ב).
 א. א"ח [ללא שם מלא של המחבר], "הברון פליקס די מנשה ז"ל", הד המזרח ב (8 ביולי 1943), עמ' 4.
 איזיפטיאנו [ללא שם מלא של המחבר], "למקרי ההמרה של הילדים בלכסנדריה [באלכסנדריה] של מצרים", הצפירה קכט (19 ביוני 1914), עמ' 4-5.
 כ"ציון אייזענשטאדט, דור רבניו וסופריו, כרך ד (וילנה: דפוס גארבר, תרס"ב).
 ---, חכמי ישראל באמריקא, דור רבניו וסופריו, כרך ה (ניו יורק: דפוס א. ח. רוזנברג, תרס"ג).
 נחם אילן, "ממרוקו לסודאן: הרב שלמה מלכה מנהיג בעתות תמורה", פעמים 80 (תשנ"ט), עמ' 93-111.
 ---, מהפכנות ושמרנות: "עמדתו של הרב שלמה מלכה בשאלת מקומן של הנשים בחברה היהודית בסודאן", פעמים, 91 (תשס"ב), עמ' 123-151.
- אבוחצירא תרמ"ה
 אביכזיר תרס"ה
 אביכזיר תרס"ו
 אביכזיר תרס"ז
 אביכזיר תרס"ח
 אביכזיר תרס"ח
 אביכזיר תרס"ט
 אביכזיר תרע"ד
 אביכזיר תרע"ו
 אביכזיר תרפ"א
 אביכזיר תרפ"ה
 אביכזיר תשל"ט
 אביכזיר תרע"ג-תרפ"ז
 אוחנה תשפ"ב
 אוסטרובסקי תש"ב
 א"ח 1943
 איזיפטיאנו 1914
 אייזענשטאדט תרס"ב
 אייזענשטאדט תרס"ג
 אילן תשנ"ט
 אילן תשס"ב

- Nahem Ilan, "Aspects of modernity in the Jewish community in Sudan of the first half of the twentieth century", *Journal of Jewish Studies* 70/1 (2019), pp. 133–154.
- משה איסרלש, דרכי משה הארוך, 1572–1525, אוקספורד–בודלי, קטלוג נויבאואר 717.
- 1572–1525 איסרלש
- אלבעלי תרנ"ג
אלישר תש"ה
- יהודה בן חיים אלבעלי, אתם קשות (אזמיר: דפוס: חיים אברהם דש"ן, תרנ"ג). אליהו אלישר (עורך), "לזכר נעדרים, הלון[ו]ית הרב אברהם אביכזיר ז"ל", הד המזרח ג (תש"ה), עמ' 11.
- אלכסנדרוני [ללא שם מלא של המחבר], "אלכסנדריה כתבה מיוחדת", חירות 56 (8 בינואר 1912), עמ' 2.
- 1912 אלכסנדרוני
- אלמאליח תרס"ט
- אברהם אלמאליח, "לתולדות המערבים בירושלים", לוח ארץ ישראל 14 (תרס"ט), עמ' 53–83.
- אלמאליח תר"ץ
אלמאליח 1907
אלמאליח 1908
אלמאליח 1909
- , "משלי ארסטור", מזרח ומערב ב (תר"ץ), עמ' 81–93.
---, "ציון לנפש", השקפה פד (1 בינואר 1907), עמ' 6.
---, "שאלת הרבנות באלכסנדריה", השקפה צב (7 באוגוסט 1908), עמ' 2–3.
--- (עורך), "שנת התרס"ט דברי ימי היהודים", החרות ב (22 בספטמבר 1909), עמ' 1–2.
- 1921 אלמאליח
- אלמאליח 1925
- אלמאליח 1944
- אלקלעי תשס"ז
- אמסלם תרפ"ז
- אסף תר"ץ
אצאראף, ארוואץ,
בטיטו ובן שמעון
1888
אריה 1832
ארליך תשס"ח
- , "היהדות במזרח ובצפון אפריקה בשנת תרפ"א", דאר היום ז (16 באוקטובר 1921), עמ' 2.
---, "הרה"ג יוסף ארוואץ ז"ל ליום השלושים לפטירתו", דאר היום פה (16 בינואר 1925), עמ' 6.
---, "איש האשכולות" (אחרי מיטתו של הרה"ג ר' אברהם אביכזיר, חבר מועצת הרבנות הראשית לא"י, תרכ"ו–תש"ה), הד המזרח ג/כב (20 באוקטובר 1944), עמ' 5–6.
דני אלקלעי, "כתב החרם על בית המדרש דורש ציון בירושלים", מים מדליו 18 (תשס"ז), עמ' 335–356.
מכלוף אמסלם, תפוחי זהב במשכיות כסף, כרכים א–ב (ירושלים: דפוס רפאל חיים כהן, תרפ"ז).
שמחה אסף, ספר השטרות לרב האיי גאון (ירושלים: דפוס עזריאל, תר"ץ).
יששכר אצאראף, יוסף ארוואץ, נחמן בטיטו ורפאל אהרן בן שמעון, "מודעות, קול נהי משמע מציון! צעקת אלמנות", הצביח ח (23 בנובמבר 1888), עמ' 4.
חיים אריה, "מצרים", המגיד 22 (24 ביוני 1892), עמ' 167–168.
חגי ארליך, "מצרים ויהודיה", בתוך נחם אילן (עורך), מצרים (ירושלים: משרד החינוך – המזכירות הפדגוגית – המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח, תשס"ח), עמ' 9–28.
לאה בורנשטיין-מקובצקי, "ארגון הקהילה ומוסדותיה ובתיהדין היהודיים במצרים משנת 1517 עד מלחמת העולם הראשונה", בתוך יעקב מ' לנדאו (עורך), תולדות יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית (1517–1914) (ירושלים: משגב ירושלים, תשמ"ח), עמ' 129–216.
- בורנשטיין-מקובצקי
תשמ"ח

- ביטון תשע"ד דוד משה ביטון, 'לעשות המודרניסם בטהרה עם הדת': תגובתם ההלכתית של חכמי יהדות מרוקו לאתגרי הזמן 1912–1956, בתקופת הפרוטקטוראט הצרפתי, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשע"ד).
- בלקינד 1923 ישראל בלקינד, "יתומי אוקרינה [אוקראינה] בקרית ספר", דאר היום מג 11 (נובמבר 1923), עמ' 4.
- בן אב"י 1928 איתמר בן אב"י (עורך), "ירושלים", דאר היום קפ"ח (14 במאי 1928), עמ' 4.
- בן אב"י 1932 --- (עורך), דאר היום, "חגיגת ירית אבן הפנה לבנין עדת המערבים", דאר היום נז (8 בדצמבר 1932), עמ' 4.
- בן אריה והירדני 2010 יהושע בן אריה ותמר הירדני, "שכונת רוממה בירושלים", בתוך אלי שילר (עורך), מצפת לירושלים: ספר שושנה הלוי (ירושלים: אריאל, 2010), עמ' 19–32.
- בן חגי 1964 י' [יעקב] בן חגי, "רבנים ספרדים ואשכנזים בדור שעבר", במערכה 12 (26 במאי 1964), עמ' 14, 17.
- בן יהודה 1888 אליעזר בן יהודה (עורך), "מודעות, קול נהי משמע מציון! צעקת אלמנות", הצבי ח (23 בנובמבר 1888), עמ' לב.
- בן יהודה 1909 אליעזר בן יהודה (עורך), "מודעות קטנות", הצבי קלב (19 במרץ 1909), עמ' 3.
- בן מלכא תרנ"ז משה ן' [בן] מלכא, "תודה ותהלה!", הצבי לה (תרנ"ז), עמ' 1–2.
- בן מנחם תשי"ח נפתלי בן מנחם, מספרות ישראל באונגאריה (ירושלים: קרית ספר, תשי"ח).
- בן משה יוסף תרס"ה יהושע בן משה יוסף, המאסף י"ט (תרס"ה), עמ' קכג–קכז.
- בן נאים תרצ"א יוסף בן נאים, מלכי רבנן (ירושלים: דפוס המערב, תרצ"א).
- בן עטר 1912 חיים בן עטר (עורך), "ממודעת ברכה לרגל נישואי משה עם פורטונין", החרות (28 בפברואר 1912), עמ' 1.
- בן שמעון וטאראגאנו תרפ"ד מסעוד חי בן שמעון וחיים דוד שבתי טאראגאנו, ספר אגרת שבוקין (מצרים: דפוס ראובן מוסכויטש, תרפ"ד).
- בן שמעון תרס"ח רפאל אהרן בן שמעון, נהר מצרים, א (נא אמן: דפוס פ"ח מזרחי, תרס"ח).
- בן שמעון תרע"ב ---, ומצור דבש (ירושלים: דפוס ש' הלוי צוקערמן, תרע"ב).
- בן שמעון 1912 مسعود حاي بن شمعون, كتاب الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية: للاسرائييليين (مصر: مطبعة كوهين وروزنتال, 1912).
- בצלאל תשס"ח יצחק בצלאל, נולדתם ציונים: הספרדים בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ח).
- בר אשר תשס"ב משה בר אשר, לשון למודים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ב).
- ברקוביץ תשס"ד אליעזר ברקוביץ (עורך), מאמרים על יסודות היהדות (ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ד).
- בשן תשנ"ו אליעזר בשן, ממזרח שמש עד מבוא, פרקים בתולדות יהודי המזרח והמגרב: חברה וכלכלה (לוד: אורות יהדות המגרב, תשנ"ו).
- בשן תשס"ט ---, משה מונטיפיורי ויהודי מרוקו, על פי תעודות חדשות מן השנים 1845–1885 (ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס"ט).
- בת יאור 1974 בת יאור, יהודי מצרים (רמת גן: הוצאת ספרית מעריב והקונגרס היהודי העולמי, ביוזמת משרד החינוך והתרבות בהשתתפות המחלקה לקהילות הספרדיות של הסתדרות הציונית העולמית, 1974).

- גאגין תש"ח
גאון תרפ"ח–תרצ"ח
- שם טוב גאגין, כתר שם טוב, כרך ג (לונדון: Superior Printers Ltd, תש"ח).
משה דוד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל, כרכים א–ב (ירושלים: דפוס עזריאל, תרפ"ח–תרצ"ח).
- גאון 1944
- , "הראב"ד אברהם אביכזיר נ"ע (שלושים למותו)", הד המזרח ג (10 בנובמבר 1944), עמ' 10.
- גארדאן תרס"ט
גוברין תשמ"ו
- מאיר גארדאן, אבן מאיר, שמות גיטין (פיעטרקוב: דפוס מ' צעדערבוים, תרס"ט).
נורית גוברין, "פגישתם של גולי ארץ ישראל עם מצרים והקהילה היהודית בה, במלחמת העולם הראשונה", פעמים 25 (תשמ"ו), עמ' 73–101.
- גלוברזון, שטוב
וצביקאל 2009
- שלמה גלוברזון, אבי שטוב ועופר צביקאל, ניהול פרויקטים, תכנון ביצוע ובקרה. מהדורה שנייה (תל אביב: דיונון, 2009).
- גראייבסקי תר"ץ
קרמר תשמ"א
- פנחס גראייבסקי, מגנזי ירושלים ז (תר"ץ).
גודרון קרמר, "עלייתה ושקיעתה של קהילת קהיר", פעמים 7 (תשמ"א), עמ' 4–34.
- גיאן 2012
- דוד גיאן, "החכם השלם הדיין המצוין רבי כמוס פלאח זצ"ל", לבלוב 13 (2012), עמ' 8–9.
- גליקסון 1926
- משה יוסף גליקסון (עורך), "ארונו של מ. נורדאו בת"א", הארץ 9 (במאי 1926), עמ' 5.
- גליקסון 1928
- (עורך), "החג של כנסת ישראל בארץ", הארץ י (28 ביוני 1928), עמ' 2.
- גליקסון 1929
- (עורך), "בעדת הספרדים", הארץ יא (6 בפברואר 1929), עמ' 4.
- גלס וקרק תשנ"ג
- יוסף גלס ורות קרק, יזמים ספרדים בארץ ישראל – משפחת אמזאלג, 1816–1918 (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשנ"ג).
- גפני תשע"ב
- ראובן גפני, נוסח ירושלים: עדות ובתי כנסת במרכז ירושלים – מחנה יהודה, שערי צדק, בתי הורודנא, זכרון משה, אחוה, יגיע כפיים, בתי הורנשטיין, רוחמה, מקור ברוך, כרם, קומונה, (ירושלים: יד יצחק בן-צבי תשע"ב).
- גרוסמן תשמ"ד
גרייבסקי תר"ץ
גרייבסקי תרצ"ט
- שלמה גרוסמן, "שמן כותנה לפסח", הר המור ו (תשמ"ד), עמ' 55–62.
פנחס גרייבסקי, מגנזי ירושלים ז (תר"ץ), ללא עימוד.
---, ספר היישוב (ירושלים: דפוס סלומון, תרצ"ט).
- דיין תשנ"ב
- שלמה דיין, חכמי המערב בירושלים (ירושלים: המחבר, תשנ"ב).
- דלה פרגולה תשס"ח
- סרג'יו דלה פרגולה, "הדמוגרפיה", בתוך נחם אילן, מצרים (ירושלים: משרד החינוך – המזכירות הפדגוגית – המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח), עמ' 33–48.
- דלה פרגולה 1922
- רפאל דלה פרגולה, חוג חנוך דתי לבנות ישראל. בעריכת חברת עמלי תורה (נא אמן: ועד העדה הישראלית, 1922).
- הגלר 1941
- י' [?] הגלר (עורך), "ירושלים הרבנית סופי אבוכזיר ז"ל", הבקר ז (4 במרץ 1941) עמ' 3.
- הכהן תרע"א
הכהן תש"ך
הראל תשנ"ז
- ר' אהרן מנדל הכהן, סמיכת חכמים ([קריה] קהיר: דפוס נ' כהן, תרע"א).
---, יד רא"ם, כרכים א–ג (תל אביב: דפוס מל"ן, תש"ך).
ירון הראל, ספרי אר"ץ (ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"ז).

- הראל תשס"ז ---, בין תכנים למהפכה, מינוי רבנים ראשיים והדחתם בקהילות בגדאד, דמשק וחלב, 1744–1914 (ירושלים: מכון כץצבי לחקר קהילות ישראל במזרח, יד יצחק כץצבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז).
- הראל תשפ"א ---, "מבשר הציונות"? כ"ח והלאומיות היהודית-הדתית בתזונו של חכם אליהו בכור חזון", בתוך אביעד מורנו, נח גרבר, אסתר מאיר-גליצנשטיין ועופר שיף (עורכים), ההיסטוריה הארוכה של המזרחים: כיוונים חדשים בחקר יהודי ארצות האסלאם (שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשפ"א), עמ' 450–466.
- המאסף תרנ"ו עורך המאסף (ללא שם מחבר), "הקדמה", המאסף 1 (תרנ"ו), עמ' 3–12.
- הרצוג תשנ"ו יצחק אייזיק הרצוג, פסקים וכתבים, כרך ח (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ו).
- ואנונו תשס"ו שמעון ואנונו, ארזי הלבנון (ירושלים: יפה נוף-י. פוזן, תשס"ו).
- וואעקנין תרצ"ט מאיר וואעקנין, ויאמר מאיר, כרך א (טבריה: כנרת, תרצ"ט).
- ויזר תשע"ב נורית ויזר, חזן נעים זמירות: תולדות חיו ופועלו של הרה"ג בן ציון מרדכי חזן זצ"ל תרל"ו–תשי"ב (ירושלים: יפה-נוף, תשע"ב).
- ורהפטיג וכץ תשס"ב איתמר ורהפטיג ושמואל כץ (עורכים), הרבנות הראשית לישראל, כרך ג (ירושלים: היכל שלמה, תשס"ב).
- ז'בוטינסקי 1929 זאב ז'בוטינסקי (עורך), "ירושלים בקור אצל הקונסול הצרפתי", דאר היום קצ (30 באפריל 1929), עמ' 4.
- זוהר תשנ"ג צבי זוהר, מסורת ותמורה: התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1880–1920 (ירושלים: מכון בן צבי, תשנ"ג).
- זוהר תשס"א ---, "היצירה ההלכתית והתורנית של רבני מצרים במאתיים השנים האחרונות", פעמים, 86–87 (תשס"א), עמ' 175–213.
- זוהר תשס"ח ---, "החינוך", בתוך נחם אילן (עורך), מצרים (ירושלים: משרד החינוך – המזכירות הפדגוגית – המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח), עמ' 83–102.
- זוהר 2017 ---, "שינוי פסיקה של חכמי מצרים ביחס לקראים והתגברותם על חשש הממזרות", בתוך נורית יעקבס-ינון ואמילי ד' בילסק (עורכות), ממזרים: סימון ומחיקה (ירושלים: סרטי אלומה, 2017), עמ' 87–91.
- זילברפרב תרס"א ברוך זילברפרב, ספר מנחת ברוך על שמות אנשים ונשים: איך נכתבים בגיטין (זיטאמיר: דפוס 'קעסעלמאן וא' פיינבערג, תרס"א).
- זמיר תשס"ח לבנה זמיר, "המטבח", בתוך נחם אילן, מצרים (ירושלים: משרד החינוך – המזכירות הפדגוגית – המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח), עמ' 237–244.
- חב"ר [בן עטר] חב"ר [חיים בן עטר], "הרצח של גיורג מלך יון[ון]", החרות קנז (תרע"ג), עמ' 1–2.
- חיים תשנ"ד אברהם חיים, "הנהגת הספרדים בארץ ישראל ואספת הנבחרים השלישית: הקוריה כהוראת שעה", בתוך תמר אלכסנדר, אפרים חזן, גלית חזן-רוקם ואברהם חיים (עורכים), יצירה ותולדות בקהילות ישראל בספרד והמזרח (ירושלים: משגב ירושלים – המכון לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, תשנ"ד), עמ' 273–296.
- חן תשפ"א אלישע חן (עורך), גנוזות ותשובות, כרך ג (בני ברק: שגיב מחפוד – נוסח תימן, תשפ"א).

- חרוש 1910 א יצחק חרוש, "הרה"ג חיים נחום באלכסנדריה, כתבה מיוחדת", החרות קו 12 ביוני 1910), עמ' 2.
- חרוש 1910 ב ---, "אלכסנדריה", החרות קיה (4 ביולי 1910), עמ' 2–3.
- חרוש 1911 ---, "אלכסנדריה", החרות קג (14 ביוני 1911), עמ' 3.
- חרוש 1912 ---, החרות ירושלים, "אלכסנדריה", החרות פו (4 במרץ 1912), עמ' 2.
- חרוש 1914 ---, "בייליס לפני בואו ארצה ישראל", החרות קז (15 בפברואר 1914), עמ' 1–2.
- טולידאנו תרצ"ו יעקב משה טולידאנו, משיב נפש (נא אמון: דפוס יעקב בן עטר, תרצ"ו).
- טולידאנו תשע"ו פנחס טולידאנו, ספר תורת הגט, כרכים א–ב (ירושלים: מכון או הטוב, תשע"ו).
- טראגאן 1906 בן ציון טראגאן, "אלכסנדריה", השקפה מה (27 במרץ 1906), עמ' 4–5.
- טראגאן 1907 א ---, "אלכסנדריה", השקפה מז (13 במרץ 1907), עמ' 5.
- טראגאן 1907 ב ---, "אלכסנדריה", השקפה ע (7 ביוני 1907), עמ' 3.
- טראגאן 1907 ג ---, "אלכסנדריה", השקפה צד (6 בספטמבר 1907), עמ' 4–5.
- טראגאן 1908 א ---, "שאלת הרבנות באלכסנדריה", השקפה פה (14 ביולי 1908), עמ' 2.
- טראגאן 1908 ב ---, "אלכסנדריה הרב המופלא ר' אברהם אביכזיר", השקפה פט (28 ביולי 1908), עמ' 2.
- טראגאן 1909 א ---, "מכתב ממצרים", הזמן 12 (27 בינואר 1909), עמ' 2.
- טראגאן 1909 ב ---, "מכתבים מאלכסנדריה", הצבי עב (27 בדצמבר 1909), עמ' 2.
- טראגאן 1910 ---, "אלכסנדריה", החרות צט (27 במאי 1910), עמ' 2.
- טראגאן 1912 ---, "מכתבים למערכת", הצבי פג (29 בדצמבר 1912), עמ' 3.
- טראגאן 1913 ---, "בארץ מצרים", החרות רפז (3 בספטמבר 1913), עמ' 2–3.
- טראגאן 1914 ---, "בקה[י]לות המזרח, אלכסנדריה", החרות קלז (26 במרץ 1914), עמ' 2.
- טראגאן 1918 ---, "אלכסנדריה משה א' אביכזיר ז"ל", הארץ לב (15 בנובמבר 1918), עמ' 11.
- טראגאן 1921 ---, "הסולטן פואד ב' בבתי הספר של העדה היהודית", דאר היום לה (27 בנובמבר 1912), עמ' 3.
- טראגאן 1923 ---, "חזר", דאר היום רפד (7 בספטמבר 1923), עמ' 8.
- טראגאן 1928 א ---, "הרב אברהם אביכזיר: ראב"ד לקהילת היהודים באלכסנדריה", דאר היום קפח (14 במאי 1928), עמ' 3.
- טראגאן 1928 ב ---, "מכתב מאלכסנדריה", דאר היום סט (6 בדצמבר 1928), עמ' 2.
- טראגאן תש"ז ---, "הקה[י]לה היהודית באלכסנדריה, בארבעים שנה האחרונות תרס"ו–תש"ו" (אלכסנדריה: דפוס לאון פלומבו, תש"ז).
- טרגן תשס"ח חנה טרגן, "בתי הכנסת", בתוך נחם אילן, מצרים (ירושלים: משרד החינוך – המזכירות הפדגוגית – המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח), עמ' 139–150.
- יגרפלוס 2019 נעמה יגרפלוס, "ריתחלק העם לשתי מחלקות": התיקונים בדת בראשית המאה ה'19", טבור 9 (2019), עמ' 33–57.
- יודלוב תשנ"ב יצחק יודלוב, תורתן של גאונים, כרך ב, כתבי רבנו סעדיה גאון (ירושלים: ח' וגשל, תשנ"ב).
- ילוז תרצ"ב אליהו ילוז, יש מאין, כרך ב (ירושלים: דפוס עזריאל, תרצ"ב).
- ילוז תרצ"ג יוסף חיים ילוז, תולדות אליהו (ירושלים: [דפוס המערב], תרצ"ג).
- ילוז תרצ"ד, תשל"ז ---, "טוב רא"י", בתוך דוד לנייאדו, ליקוטי דוד (ירושלים: הוצאה לאור של בני המחבר, תרצ"ד, תשל"ז).

- יערי תרצ"ז אברהם יערי, הדפוס העברי בארצות המזרח (ירושלים: חברה להוצאת ספרים עלייד האוניברסיטה העברית, תרצ"ז).
- כהנוב 1978 ז'קלין כהנוב, ממזרח שמש (תל אביב: הוצאה לאור יריב והדר, 1978).
- כהנוב 2005 ---, בין שני עולמות: מסות ופרקי התבוננות. בעריכת דוד אוהנה (ירושלים: כתר, 2005).
- כהן תש"ן דוד כהן, "שליחותו של י"י כהן לקהילות מרוקו הספרדית והצרפתית (1929/30)", מקדם ומים ג (תש"ן), עמ' 1-22.
- כהן 2016 חזי כהן, חכמה מקדם: סיפורי חכמים מקהילות הספרדים ועדות המזרח (ראשון לציון: משכל הוצאה לאור, 2016).
- כהן תשל"ג חיים י' כהן, היהודים בארצות המזרח תיכון בימינו (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשל"ג).
- כצנלסון 1938 ברל כצנלסון (עורך), "פסק הדין בענין[ן] הטריפה בת"א", דבר פא (18 בספטמבר 1938), עמ' 8.
- כץ תשמ"ט שרה כץ, "על מחברו של הספר מבחר הפנינים", סיני קג (תשמ"ט), עמ' קעט-קפב.
- כ"ץ תשנ"ט מלכה כ"ץ, פעילותם של ספרדים ובני עדות המזרח במזרחי בארץ ישראל ובארצות המזרח תרע"ח-תרפ"ד 1918-1924, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ט).
- כ"ץ תשפ"ב ---, "פעלו והגותו הציונית של חכם אברהם אביכזיר", כנס אור במושבות בנושא חכמי מצרים: יצירתם ופועלם מאמצע המאה ה-17 ועד אמצע המאה ה-19, ח' בסיוון תשפ"ב, 7 ביוני 2022 (מכון שוקן למחקר היהדות -- JTS Schocken Institute), <https://did.li/yjkkx5>.
- לבונטין תרפ"ד זלמן דוד לבונטין, לארץ אבותינו, כרך א (תל אביב: איתן ושושני, תרפ"ד).
- לוי ת"ש יצחק לוי, "מזלו של הכפר העברי נוה [נווה] יעקב", המשקיף 184 (ת"ש), עמ' ג.
- לוי 1979 לוי אפרים, "תולדות הרה"ג אברהם אביכזיר", המאסף ב (16 בנובמבר 1979), עמ' 227-234.
- לון תרע"ט נרסיס לון, חמשים שנות הסטוריה, א, תרגום אברהם אלמאליח (ירושלים: דפוס עזריאל, תרע"ט).
- לסקר 1992 Michael M. Laskier, *The Jews of Egypt 1920-1970* (New York: New York University Press, 1992).
- קרינסקי תרע"ז יעקב מאיר (מגנוס) קרינסקי, ראשית דעת וראשית דעת שפת עבר (ניו יורק: ש' דרוקערמאן, תרע"ז).
- מאפו תרל"ג אברהם מאפו, חנוך לנער ללמד לילדי ישרון ראשית דעת שפת עבר בדרך קצרה לא שערוה אומנים עד כה (וורשה: יצחק גאלדמן, תרל"ג).
- מלכו תשכ"ז-תשכ"ח יצחק רפאל מלכו, "לזכר המעורר אברהם אלמאליח ז"ל", תרמ"ה-התשכ"ז, אוצר יהודי ספרד, י (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 8-12.
- מענדלאו נאה אברהם חיים מענדלאו נאה, שנות חיים (ירושלים: ש' הלוי צוקערמאן, תרפ"א).
- תרפ"א יוסף משאש, אוצר המכתבים, כרך א (ירושלים: דפוס יצחק אביקסיס, תשכ"ח).
- משאש תשכ"ח זאב נוימן, "על תנובת ארץ חמדה", אסיף ג (תשע"ו), עמ' 1083-1137.

- ניני תש"ם
 תרמ"ב–תרע"ד (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תש"ם)
 אמנון נצר, "הציונות באיראן", פעמים 1 (1979), עמ' 23–31.
 משה סופר שו"ת חתם סופר, כרך ב (ניו יורק: בית מסחר והוצאת ספרים של ר' יהושע אלי, תשי"ח).
- ספריית בראילן
 תרע"ב–תרע"ג
 ספריית אוניברסיטת בראילן, "מאת הרב אברהם יצחק הכהן קוק, התשובות נשלחו אל הרב אברהם אביכזיר במצרים, בשנים תרע"ב–תרע"ג" (רמת גן: אוסף מרגליות, תרע"ב–תרע"ג).
- סתהון תר"ץ
 עובדיה תשל"ה
 עובדיה תשס"ח
 אליעזר מנצור סתהון, נוצר האדם (טבריא: דפוס הגליל, תר"ץ).
 דוד עובדיה, קהילת צפרו, כרך ב (ירושלים: מכון לחקר יהדות מארוקו, תשל"ה).
 ירושלמי עובדיה, "העיתונות היהודית", בתוך נחם אילן (עורך), מצרים (ירושלים: משרד החינוך – המזכירות הפדגוגית – המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח), עמ' 115–130.
- עובדיה תשס"ד
 משה עובדיה, הרב יעקב משה טולידאנו תולדותיו ותורמתו להיסטוריוגרפיה היהודית, חיבור לשם קבלת התואר מוסמך (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ד).
- עובדיה תש"ע
 ---, היהודים המערבים בארבע ערי הקודש ממלחמת העולם הראשונה עד תום השלטון הבריטי (1918–1948), חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפיסולוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תש"ע).
- עוזיאל 1945
 בן ציון מאיר חי עוזיאל, "הרבנות הראשית לארץ-ישראל ותפקידיה (הרצאת מרן הרב הראשי עוזיאל באס[ן]פה הבוחרת את הרבנות הראשית)", הצפה ח 2) (בפברואר 1945), עמ' 6.
- עיר דוד ללא תאריך
 עיר דוד, כרטיס נפטר: הרב אברהם אביכזיר חבר מועצת הרבנות הראשית, <https://did.li/D395q>
- ערוסי תרצ"ח
 פוזיילוב תשנ"ה
 יחיא ערוסי, ספר אמנות ה' (ירושלים: דפוס ח' צוקרמן, תרצ"ח).
 גיורא פוזיילוב, גדולי רבני סוריה והלבנון (ירושלים: משרד החינוך, התרבות והספורט, מינהל החינוך הדתי, תשנ"ה).
- פיפאנו תרפ"ה
 צינץ תשנ"א
 צירלסאהן תרס"ה
 קארו תשנ"ד
 קואינקה תרס"ד
 דוד פיפאנו, חגור האפד (סופיא: א' אסא, תרפ"ה).
 אריה ליב צינץ, ספר גט מקושר וטיב גיטין (ירושלים: י' זילברברג, תשנ"א).
 יהודה ליב צירלסאהן, המאסף י (תשרי תרס"ה–ניסן תרס"ה), עמ' סט–עט.
 יוסף קארו, שולחן ערוך (ירושלים: ח' וגשל, תשנ"ד).
 בן ציון קואינקה בן ציון אברהם, "קול תודה וברכה", המאסף 9 (תרס"ד), ללא עימוד.
- קואינקה תרצ"ח
 קואינקה תשל"ט
 קוטיק תשל"ט
 ---, הזכרונות והתולדות (ירושלים: [דפוס רפאל חיים הכהן], תרצ"ח)
 ---, המאסף, 1/ב (תשל"ט), עמ' 138–159.
 מאיר קוטיק, משפט בייליס: עלילת דם במאה העשרים (תל אביב: [מלוא], תשל"ט).
- קוק תשמ"ה
 קורא 1945
 קלוגר תש"ם
 אברהם יצחק קוק, אורח משפט (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה).
 א' קורא, "משלי אירסטור", הד המזרח ד (31 באוגוסט 1945), עמ' 7.
 בנימין קלוגר, מן המקור היישוב הישן על לוח המודעות, כרך ב (ירושלים: הוצאת המחבר, תש"ם).

- קמחי תשס"ח רות קמחי, "ציונות ועלייה", בתוך נחם אילן (עורך), מצרים (ירושלים: משרד החינוך – המזכירות הפדגוגית – המרכז לשילוב מורשת יהדות המזרח, תשס"ח), עמ' 189–206.
- קמחי 2009 ---, ציונות בצל הפירמידות – התנועה הציונית במצרים 1918–1948 (תל אביב: עם עובד, 2009).
- קמחי תש"ע ---, הציונות במצרים: מפגש בין לוונט לאוריינטליזם, בתוך אלון גל (עורך), הציונות לאזוריה: היבטים גיאוגרפיים (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל ומכון בג'וריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בג'וריון בנגב), עמ' 125–202.
- רובין 1946 יעקב רובין (עורך), "מיהו הרב נסים אוחנה, הרב הראשי לקהילת חיפה", המשקיף 2353 (19 בנובמבר 1946), עמ' 3.
- רודריג תשנ"א אהרון רודריג, חינוך חברה והיסטוריה, "כל ישראל חברים" ויהודי אגן הים התיכון, 1860–1929 (ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"א).
- רוז תשס"ה אבי רוז, "אדונים ומשרתים הקהילה היהודית ובני הארץ המוסלמים בראי הספרות היהודית-מצרית במחצית הראשונה של המאה העשרים", פעמים 101–102 (תשס"ה), עמ' 63–109.
- ריבלין תשמ"ט ברכה ריבלין, "הרב אברהם איבלאגון וחיבורו על כרתים והיהודים שבו", פעמים 37 (תשמ"ט), עמ' 113–139.
- רפל תשל"ח יואל רפל (עורך), ממזרח ומים: פרקי מורשת ותרבות (תל אביב): משרד הבטחון – ההוצאה לאור בשיתוף המרכז לשילוב מורשת המזרח – משרד החינוך והתרבות, תשל"ח).
- רצהבי תשמ"ז יהודה רצהבי, "שד"רים נעלמים – ראשונים ואחרונים", סיני ק (תשמ"ז), עמ' תשצו–תתלב.
- רצהבי תשמ"ח ---, "מקורותיו הערביים של מבחר הפנינים", סיני קב (תשמ"ח), עמ' צג–קס.
- רצהבי תשמ"ט ---, "מקורותיו הערביים של מבחר הפנינים", סיני קג (תשמ"ט), עמ' כא–מד.
- שונמי תש"ח שלמה שונמי, יד לקורא, כרך א (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תש"ח).
- שבתי תשי"ב חזקיה שבתי, דברי חזקיהו, כרך ב (ירושלים: מו"ל לא ידוע, תשי"ב).
- שיריזלי 1911 שיי"ש [שלמה ישראל שיריזלי], "עדת היהודים באלכסנדריה", הצבי קסו (19 במאי 1911), עמ' 2–3.
- שלוש תשע"ז שלוש יוסף יצחק, אמת לדוד (נתניה): הרב יצחק יוסף שלוש, תשע"ז).
- שלוש תשפ"א ---, זכור לאברהם (ירושלים: יוסף שלוש, תשפ"א).
- שרביט 1987 שרביט סולי, עקיבא אזולאי איש ירושלים (ירושלים: דפוס כתר, 1987).
- שמיר 1987 Shimon Shamir, "The evolution of the Egyptian nationality laws and their application to the Jews in the Monarchy period", in Shimon Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean society in modern times* (Boulder and London: Westview press), pp. 36–67.
- שרעבי תשמ"ט שרעבי רחל, היישוב היהודי בירושלים בשלהי התקופה העות'מאנית (תל אביב: משרד הבטחון – הוצאה לאור, תשמ"ט).

רון סלע

פעילות הוועדה לעליית הנוער הדתי בשנים 1938- 1948

רקע היסטורי

בשנות השלושים נוצר משבר כלכלי עולמי ולאחריו התגברה האנטישמיות בגרמניה. בשנת 1932 יזמה רחה פראייר פתרון למצוקת בני הנוער היהודים שהגיעו אליה כדי לקבל סיוע לאחר שפוטרם מעבודתם ולא מצאו תעסוקה.¹ פראייר דאגה להעלאת 12 נערים לחוות הנוער בבן שמן ולקליטתם במפעל הצינוני.² לאחר מכן היא ארגנה בברלין קבוצה נוספת של 25 נערים ונערות. היא סברה כי על הנערים להגיע לארץ ישראל ולהצטרף להתיישבות העובדת כדי להתמודד עם אתגרי החיים בארץ ולסייע בבניינה. הרעיון היה להעביר בני נוער בני 15-17 מגרמניה לארץ ישראל ולחנך אותם ליהדות ולציונות. הם המתינו לאישורי עלייה עד שהגיעו לגיל 18.³ ההמתנה לא התאימה לחלק מבני הנוער ומשפחותיהם כי הם הרגישו שיש להחיש את העלייה כל עוד אפשר לעלות.⁴ בתחילה שום מוסד ציוני לא הסכים לקבל עליו את האחריות להעלאת בני נוער צעירים.⁵ הקיבוצים, עין חרוד הוותיק וקבוצת רודגס הצעירה, היו הראשונים שהביעו נכונות לאפשר לחברות הנוער המאורגנות להשתלב בקיבוצים.⁶ בשנת 1933 צבר המיזם תאוצה גם בזכות הסיוע של חיים ארלוזורוב, ראש המחלקה

-
- 1 פראייר הייתה פעילה בתנועה הציונית בגרמניה. היא הקשיבה לקולות המצוקה של הנוער הנתון למכבש הלחצים בגרמניה הנאצית ולא יכלה לעמוד בפניהם. היא הבטיחה סיוע לבני הנוער שבאה עימם במגע (לא תמיד עם כיסוי) ורצתה להרחיב את מעגל הסיוע לבני נוער במדינות אחרות כגון פולין.
 - 2 את הכפר ייסד בשנת 1927 המחנך הדגול ד"ר שלמה זיגפריד להמן מברלין. בשנת 1933 תכנן המוסד 'אהבה' שנוסד בברלין במלחמת העולם הראשונה, להעביר את תלמידיו לבן שמן.
 - 3 פריאר 1961.
 - 4 גוטמן וסף 1985.
 - 5 המפעל שהקימה רחה פריאר בשנת 1932 מטעמים כלכליים כפתרון למצוקת הפרנסה ומציאת מסגרת לצעירים השתנה עם הזמן להצלחה פיזית של אלפי בני נוער מידי השלטון הנאצי טרום השואה, במהלכה ובשלהי השואה.
 - 6 מאז הקליטה הקיבוצית בעין חרוד התהדקו בהדרגה יחסי הגומלין בין התנועה הקיבוצית ובין מפעל עליית הנוער עד כדי קליטת כ-50,000 חניכי עליית הנוער ב-120 קיבוצים. הקיבוץ שימש מקום אכסניה אך גם מקור השקפה חינוכית להגשמה של בוגריו. בוגרי חברות נוער ייסדו 25 קיבוצים ומשקלם בתנועה הקיבוצית היה גדול לאין ערוך מאשר באוכלוסייה הכללית.

המדינית של הסוכנות היהודית לפני שנרצח. לאחר מכן בקונגרס הציוני הי"ח בפראג הוקמה לשכת עליית הנוער כחלק מן המחלקה הגרמנית כדי לסייע ליהודי גרמניה.⁷

הוצאת צעירים מגרמניה נעשתה בעזרת המשרד הארץ ישראלי שליד הסוכנות היהודית (המחלקה הגרמנית), בתיאום עם האגודה עזרה לנוער היהודי ובעידוד השלטונות הגרמניים. תנועות הנוער היו מעורבות בעידוד חבריהם לעלייה ובזכות זה מספר העולים מקרב הנוער עלה במידה ניכרת.⁸ המצב הכלכלי בארץ היה רכיב מכריע בשיקול ובתכנון של העלייה. ההסתדרות הציונית ומוסדותיה דאגו לקליטת הבוגרים עד לכניסתם למעגל העבודה.⁹ גלבר ציין כי הטיפול בחניכים כלל גיוס שליחים ומדריכים, ליווי פסיכולוגי (בשל ניתוקם ממשפחותיהם), הכשרה מקצועית שלהם וחינוכם לערכי הגשמה ציונית-התיישבותית. התקווה הייתה שההורים והמשפחה יעלו ארצה בעקבות הנוער, מה שלא תמיד התאפשר בשל אירועי השואה.¹⁰

מפעל עליית הנוער הכללי ומאפייניו

מפעל עליית הנוער לא היה חלק בלתי נפרד ממערכת החינוך הלאומי. הוא היה מערכת חינוך ייחודית במקורותיה, בדרכי התפתחותה, בדפוסי החינוך שלה ובהישגיה החינוכיים. פעילותה החינוכית הפכה אותה לחלק מהמפעל החינוכי הלאומי, אף שהיא לא הייתה קשורה קשר ישיר לוועדת החינוך ההסתדרותית. עליית הנוער הוקמה כמכשיר להצלת בני נוער מגרמניה ומארצות שבהן נשקפה סכנה ליהודים.¹¹ היא הוקמה גם לצורך חינוכם של בני הנוער לקראת החיים החדשים בארץ. המפעל השתלב בתהליכים ובמגמות של התנועה הציונית החלוצית. השילוב הזה נתן צביון של תנועה חינוכית דינמית, היוצרת דפוסים פדגוגיים ייחודיים חדשים. דוגמאות למימוש גישה חינוכית-חברתית חדשה שימשו בית הספר באומגרטן בווינה שהקים המחנך זיגפריד ברנפלד, בית הילדים בקובנה שייסד זיגפריד להמן ומוסד 'אהבה' בברלין שייסדה ביאטה ברגר. רבים מתלמידי בתי ספר האלה עלו ארצה במסגרת עליית הנוער כבודדים וכקבוצה.¹²

צעירים מעל גיל 18 עברו הכשרה של החלוצ או ברית חלוצים דתיים (להלן בח"ד) עד שהגיע תורם לעלות. הגיעו אפילו צעירים מעיירות ומכפרים קטנים שבהם לא פעלו תנועות נוער. ארגון למען הנוער (יוגנדהילפה) גיבש את קבוצות הנוער בקבוצות של שלושים נערים ונערות, וניתב אותם למסגרת הנכונה עבור כל אחד. מדריכים שהיו אמורים לעלות עם הנוער היו אחראים על המחנות. המתכונת הייתה של חצי יום עבודה חקלאית וחצי יום לימוד (עברית, תורה, דינים, ציונות ורעיונות

7 עוד על מפעל עליית הנוער ראו: גת תשמ"ה.

8 שצקר תשנ"ח, עמ' 21-29.

9 ראו גם: שוולב תשע"א, עמ' 34-36.

10 גלבר תשמ"ז.

11 שצקר 1987.

12 רוזנבליט תשכ"ח, עמ' 17-22.

התנועה). המחנות התקיימו בפרברי הערים כגון בלנקזה ושניבונן שליד המבורג. בתום המחנה הורכבה חברת הנוער שאושרה לעלייה לפי קריטריונים של בריאות, הסתגלות לעבודה והתנהגות. מי שלא התאים את עצמו למסגרת החדשה, נגזר עליו להישאר בלי פתרון הצלה מעשי.

ארגון תנועות הנוער היהודיות בגרמניה

נציגי תנועות הנוער מילאו תפקידי מפתח בוועד משותף שהוקם בגרמניה.¹³ הכול הבינו שלא ייתכן שכל תנועה תטפל בנוער בנפרד בלא שיתוף פעולה. לצורך כך הוקם ארגון הגג למען הנוער וחלום העלייה היה לעוגן הצלה מעשי. הם עסקו בארגון הקבוצות, בהקמת הכשרות, בהדרכת החניכים, במיונם ובהבאתם ארצה. כאשר הגיעו החניכים ארצה הם הופנו לקבוצים שבהם קיבלו את המשך חינוכם. בשנת 1933 הקימה הסוכנות היהודית מחלקה נפרדת לעזרת יהודי גרמניה, ושליחי הארגון למען הנוער יצאו למרכזי הגולה לעשות מגבית עבור עליית הנוער.¹⁴ בראש השותפות (ארבייטסגמיינשאפט) עמד גיורא יוספטל, מפעילי תנועת החלוץ, אשר התגלה כאישיות מרכזית ובעל כישרונות ארגוניים. הוא היה מקובל על כל השותפים בזכות אמינותו. יוספטל היה אחראי על חלוקת סרטיפיקטים ותקציבים ועשה זאת ביושרה וללא העדפה תנועתית (מתוך ניגוד לאחרים). המנגנון של השותפות טיפל ביעילות בצדדים הארגוניים, בקשרי החוץ עם הארגונים היהודיים בגרמניה ועם אלה שבשאר ארצות.

בתחילה עדיין הממשלה הנאצית אפשרה הגירה מתוך פיקוח חמור על מחנות ההכנה והעברת הכספים ארצה.¹⁵ החל משנת 1934 הורחבה מסגרת עליית הנוער לצעירים שגילם מתחת לגיל 18. גם תנועות ההתיישבות האחרות קיבלו הקצאת רישיונות לעלייה בשביל חניכים שהוכשרו במסגרתן. הלשכה לעליית ילדים ונוער בירושלים ריכזה את הטיפול בבקשות לצד בתי הספר המוכרים שהמשיכו לטפל בעניין בכוחות עצמם. עם התגברות הרדיפות בגרמניה ביקשו תנועות ההתיישבות מבתי הספר עודפי רישיונות כדי למקסם את המכסות.

למעשה לעליית הנוער היה מקום נכבד ביותר בהצלת שארית הפליטה מאירופה. באמצעותה עלו ארצה למעלה מ-30,000 בני נוער. עליית הנוער תרמה תרומה חשובה בהצלתם ובקליטתם של בני הנוער היהודי לפני השואה, במהלכה ולאחריה, אך עדיין בדפוסי התנהלות של פילנתרופיה יהודית מקובלת. ראשי עליית הנוער ביקשו לרתום את הנוער למשימות הלאומיות בתחום ההתיישבות. הצלחת קבוצות החניכים כקבוצה נמדדה בהפנמת הערכים הסוציאליסטיים ובמידת ההגשמה הקיבוצית בפועל. הם סברו כי העבודה החקלאית תרפא את החוויות הקשות שעברו, והם נתנו פחות יחס אישי כלפי כל אחד. רק בתקופה הרביעית, משנת 1949 ואילך, כשבני נוער הגיעו עם

13 שצקר תשכ"ט.

14 הרץ תשמ"ט, עמ' 10-11.

15 אמקראוט 2006.

הוריהם בעלייה הגדולה מארצות המזרח, התחילה הנהלת עליית הנוער לבדוק את מטרותיה ולכפות פחות את ערכיה הקולקטיביים.¹⁶

תוכני ההכשרה

עם סיום הכשרתם ייסדו בוגרים רבים משקים חקלאיים עם הנוער הארץ ישראלי.¹⁷ מרביתם הגיעו למוסדות עליית הנוער בלי הורים, לארץ חדשה עם שפה ותרבות זרה – ישר לעבודה קשה בחקלאות. הבוגרים הצליחו להתבסס בעשייה ההתיישבותית ולתרום למדינה שבדרך על פי האתוס הציוני. לדעת ריינהולד, בארץ הצטבר בהדרגה ניסיון ארגוני וחינוכי רב. המשקים למדו ברבות הימים כיצד יש לקלוט את חניכי עליית הנוער ונוצרו דפוסי חינוך מתאימים עבורם.¹⁸ רעיונותיהם של בובר, גורדון וכצנלסון לביסוס הקמת קהילה יהודית חופשית וצדק חברתי היו הבסיס לעולם האידאולוגי של מוסדות עליית הנוער. התנועה הציונית ראתה חשיבות בנוער העולה ובשילובו בהתיישבות העובדת. הדבר הבטיח את עיבוי של המפעל הציוני בקיבוצים והפיכתם למוקדי קליטה. בתחילה רק קיבוצים מועטים שיתפו פעולה עקב קשיים כלכליים ותנאי היגיינה קשים. חלק מהקיבוצים שכנו באזורי ספר מסוכנים או קרוב לאזורי ביצות. היו גם הסתייגויות מתוך חשש להשפעה שלילית עתידית על הנוער בקיבוץ, אבל עם הזמן הצטרפו עוד קיבוצים חילוניים ודתיים לפתיחת מוסדות עליית הנוער.

קבוצות ההתיישבות החילוניות והדתיות לא יכלו לקלוט מאות בני נוער בתקופה קצרה כל כך. לשם פתרון הולם הוקמו כפרי נוער ליד הקיבוצים. עליית הנוער הצליחה להעלות כ-5,000 בני נוער בשנות השלושים מגרמניה ועוד כ-10,000 בני נוער מארצות אירופה וממדינות המזרח ממלחמת העולם השנייה ועד קום המדינה.¹⁹ היה צורך לבנות מוסדות שיהיו בעלי זיקה חינוכית סוציאליסטית, ומתוך כך התאפשר לבני הנוער להשלים את שנות הלימוד ולספק את צורכיהם הבסיסיים. כפרי הנוער תפקדו מייד ובהשקעה מינימלית וסיפקו פתרון מעשי יחידי לבני הנוער. עם ההגעה של בני הנוער ללימודים במוסד החינוכי, ההורים כבר לא שימשו כתובת חינוכית מהותית כיוון שהקשר היום-יומי עימם פסק כמעט לחלוטין.²⁰

16 גוטמן וסוף 1985.

17 על ההכשרה החינוכית במפעל עליית הנוער עיינו: אדר תשי"ג.

18 ריינהולד תשי"ג, עמ' 9.

19 יש הרואים במספר הניצולים מקרב בני הנוער הצלחה גדולה בעוד האחרים סבורים שהיה בו החמצה. הנהלת עליית הנוער ניסתה להתנהל בתיאום עם השלטונות הבריטיים והנאציים כדי לקבל אשרות כניסה לגליות אף שבדיעבד לכאורה היה אפשר להעלות בני נוער רבים יותר בעלייה בלתי לגלית. עיין עוד: אשכולי-זגמן תשס"ד, עמ' 127-129.

20 גיא תשע"ה.

מפעל עליית הנוער הדתי ומאפייניו

עליית הנוער הדתי הייתה חלק בלתי נפרד מהיונגדהילפה והייתה שותפה לקביעת הקו החינוכי ויישומו. פעיליה נבחרו מתוך תנועת בח"ד ועסקו בארגון ההכשרות הדתיות. ההבדל בין עליית הנוער הכללי ובין עליית הנוער הדתי מצא את ביטויו בעיקר בארץ. לנוער הדתי לא היה פתרון של ממש בעת עליית הנוער מגרמניה בשל העדר מקומות קליטה שיכלו לקלוט אותו. חברי קבוצת רודגס שמעו על יוזמתה של רחה פראייר בשנת 1933 וכבר בינואר פנו לוועד הפועל המזרחי (להלן הפוהמ"ז) והודיעו על רצונם להיות שותפים בהעלאת בני נוער מגרמניה. על אף קשייו הקיומיים נרתם קיבוץ רודגס למשימה (אך היה זה בבחינת טיפה בים). הלחץ גבר על המוסדות היהודיים בגרמניה למצוא פתרון. גם הורים שעדיין השלו את עצמם שהמשטר הנאצי לא יאריך ימים, ביקשו למלט את ילדיהם מגרמניה, ולו לזמן קצר. וזאת עוד מפני שרוב הארצות קיצצו מאוד במתן רישיונות כניסה למהגרים מגרמניה.

עליית הנוער הדתי וקבוצת רודגס

חברי קבוצת רודגס התחילו להתגייס לקליטת בני הנוער מגרמניה והיו הגורם הדומיננטי בקליטה (לצד תמיכה של המזרחי, הפוהמ"ז ובח"ד). יש מקום להניח שהידיעה שמרבית חברי הקבוצה (ונותני הטון שבה) היו עולים מגרמניה עודדה אותם להזדהות עם בני נוער משם (כור מחצבתם) ולקבל עליהם אחריות. לצידם עמדו אנשי ציבור בארץ ובתפוצות שהקימו ועדים וסייעו להם לאתר מקומות קליטה. בקיץ 1934 הוקם ועד שמטרתו הייתה ריכוז ענייני עליית הנוער הדתי. חברי רודגס ראו בקליטה זו חשיבות מתוך דאגה לגורלם הרוחני של בני הנוער ומתוך שאיפה לקרבם לרוח התנועה הקיבוצית הדתית. פראייר מצידה הייתה מוכנה לשלוח בני נוער רבים יותר לרודגס אילו חברי הקיבוץ היו נענים לכך בחיוב. יש לציין לטובה את חברי הקיבוץ הצעיר שעמלו לתת סיוע חינוכי ופיזי אף שהיו בלי הכשרה מתאימה. מטעם רודגס נשלחה פנייה לוועד הפועל של הפוהמ"ז לבקשת סיוע. בו בזמן פנתה פראייר לסאלד, שעמדה באותה העת בראש המחלקה לשירות הסוציאלי והייתה חברה בהנהלת הוועד הלאומי.²¹ מאחר שלא היה רצון מצד כל מוסד דתי אחר לקבל עליו את הטיפול במפעל עליית הנוער הדתי, חשו חברי הקיבוץ הדתי (להלן הקבה"ד) כי אינם יכולים עוד לשבת מנגד ועליהם לעשות מעשה. חברי רודגס לא יכלו לשאת באחריות הבלעדית על מפעל זה בשל מצבם הכלכלי והקיומי הקשה ונזקקו לסיוע. יש לזכור כי באותה העת תנועת הקבה"ד הייתה בשלבי הקמתה, ובכל זאת היא שלחה כמה מאנשיה להיות פעילים בעליית הנוער הדתי.

21 הוועד הלאומי, או בשמו המלא הוועד הלאומי לכנסת ישראל, היה הרשות המבצעת של אספת הנבחרים בתקופת המנדט הבריטי בארץ ישראל, ושימש מועצת "המדינה שבדרך". את הוועד בחרו לראשונה חברי אספת הנבחרים בשנת 1920, ובשנה זו החל את פעילותו. להכרה רשמית מהשלטון הבריטי זכה הוועד רק בשנת 1928, והוא ייצג את היישוב היהודי לפניו. ממשלת המנדט העניקה לוועד הלאומי סמכויות משפטיות ומנהליות כדי שיוכל לממש את תפקידו.

מייסדי רודגס הקימו עם קבוצות אחרות את חבר הקבוצות של הפוהמ"ז ויזמו את הקמת כפר הנוער הדתי כדי שישמש פתרון קבע לקליטת עולים מגרמניה ומאירופה. עקב הדוחק במציאת פתרונות למאות בני נוער שאם לא יימצא להם פתרון יאבדו את אשרות העלייה, החליטו אונא ובית אריה להקים כפר נוער לחינוך תנועתי עם משק חקלאי בדומה לבן שמן. הרעיון היה נועז וכמעט בלתי מציאותי לפי היכולת הדלה של תנועה הנאבקה על קיומה היום-יומי ללא ניסיון בחינוך. ברודגס לא היה אפילו בית ספר יסודי. על התנאים במקום סיפר משולם וינדרייך (מרגלית), חבר רודגס :

סבלנו מתנאים חומריים קשים והיו גם שמתו כמו חברנו עלי מיכאליס.²² גם אני עצמי חליתי בטיפוס ושכבתי כשלושה חודשים בבית חולים, חודש בלי הכרה [...] לקראת בואנו לרודגס הכינו החברים שער יפה. אנחנו הבטנו סביבנו וראינו חול וחול. ואנחנו באנו מערים גדולות בגרמניה [...].

סאלד הזדעזעה מהתנאים המחפירים של החניכים ששובצו במקום אך לא הייתה לה כל חלופה אחרת.

מרבית העולים במסגרת עליית הנוער הדתי הזדהו עם השקפת העולם של תנועות המזרחי והפוהמ"ז וערכי תורה ועבודה. סניפי צעירי המזרחי ובח"ד שהוקמו באירופה היו למעשה תנועות הנוער של ארגונים אלו, ושימשו תשתית רעיונית ומעשית להיווצרותם של ארגוני ההתיישבות בארץ ישראל ברוח שיתופית. החינוך לחלוציות דתית היה באמצעות קורסי לימוד ביהדות, סוציאליזם דתי וידיעת הארץ. רבים מבוגרי תנועות הנוער האלה הקימו קיבוצים ומושבים דתיים מימי העלייה החמישית ואילך. בדיעבד אפשר ללמוד כי הנוער הדתי באירופה הקדים את זמנו, ימי עליית השלטון הנאצי, והצליח לגבש מנגנונים ארגוניים מעשיים להכשרה חלוצית למורת רוחן של משפחות החלוצים הדתיים. רבים עלו ארצה בתקופת המנדט הבריטי ומתוך כך ניצלו ככל הנראה חייהם והביאו לידי ביטוי את האידיאליים שהאמינו בהם. עקב מאורעות הזמן גם אנשים שהיו רחוקים מחלוציות דתית התדפקו על דלתות בח"ד כדי למלט את עצמם מהשואה.

22 אחיו של אברהם אויגן מיכאליס (מנהל כפר הנוער הדתי הראשון) שהיה שותף לפעילותו הציבורית בהמבורג ובגרמניה ועלה ארצה לקבוצת רודגס.



איור 1: קופת צדקה עם סמל 'קרן תורה ועבודה' בניהולו של אברהם אויגן מיכאליס אשר מימנה את הפעילות הציונית דתית של הבח"ד ותמכה בעליית הנוער הדתי ויישובי הפועל המזרחי בתקופת 'העלייה החמישית' באירופה ובישראל (אתר אברהם אויגן מיכאליס, https://kfarnoar.gilai.com/pages/family/family_cava.php)

קשיים חינוכיים, פיזיים וארגוניים של מסגרות עליית הנוער הדתי

לפני עליית הנוער הדתי ניצבו שני קשיים מרכזיים: הראשון היה כאמור מיעוט מקומות דתיים לקליטה. על קושי זה נוספה שאלת מימון הפעילות וההחזקה. לכמה מהמשפחות חסרה יכולת כלכלית לשלם על ההחזקה של ילדיהם. היה ניכר כי בקרב הציבור הדתי הקושי היה גדול אף יותר, שכן רוב הנוער הדתי הגיע ממשפחות ממוצא מזרח אירופי (אוסטרידן) שהיגרו לגרמניה והיו במעמד כלכלי נמוך. כאשר עלו הנאצים לשלטון, משפחות אלה היו חשופות לרדיפות, מעצרים וגירושים יותר מהיהודים הוותיקים בגרמניה. רבים מהם נשארו חסרי כול ורצו למלט את בניהם מגרמניה במהרה.²³ עלות הקליטה והמחייה בקיבוצים החילוניים הייתה זולה לעומת עלות החזקתם וחינוכם של בני הנוער הדתיים שהייתה יקרה יותר. הידיעה שלא היו קיבוצים דתיים שיכלו לקלוט את בני הנוער הדתיים,²⁴ חייבה לקלוט את בני הנוער הדתיים במוסדות חינוך ובערים שבהם עלות הקליטה הייתה יקרה יותר במידה ניכרת. בשל סיבות אלה לא מולאו כל המכסות והתעוררו טענות לקיפוח הנוער הדתי.

המנהיגות הדתית בגרמניה איימה שוב להקים מסגרת חינוכית נפרדת להעלאת בני הנוער הדתיים. הופעל לחץ על סאלד להענקת תקציבים נוספים לטובת עליית הנוער הדתי ולתת הסדרים כספיים מקילים למשפחות שאינן יכולות לשלם בעצמן. הדרישה של המנהיגות הדתית הייתה שרק ארבעים אחוז מבני הנוער יצטרכו לשלם מחיר מלא על עלות קליטתם וחינוכם בארץ, כאשר השאר יהיו פטורים מתשלום וימונו מכספי הסוכנות. דרישה זו נועדה כדי להקל על ההסדר שהיה קיים עד

23 שצקר תשמ"ט, עמ' 12-13.

24 שגם בהם יכולת הקליטה הייתה מוגבלת שכן היו בשלבי הקמה ראשוניים.

אז, ולפיו לפחות מחצית מבני הנוער הוצרכו לממן את עלות קליטתם וחינוכם. סאלד הסכימה לדרישות אלו בשל רצונה לשמור על אחדות המפעל ומשאביו. ההקלות ניתנו לטובת הנוער הדתי, מבלי שהדבר יגרע בחלקם בקבלת הסרטיפיקטים.²⁵

עם הידוק טבעת החנק הנאצית על יהודי אירופה החל הבח"ד לשלוח מכתבי אזעקה לחברי רודגס כדי לאפשר מקומות קליטה נוספים. בכתבה נרחבת של רוזנבליט במלאות שנה לעליית הנוער הדתי מגרמניה שהופיעה בעיתון דבר מיום 17 במאי 1935, נכתב כי התוכנית הראשונית הייתה לגבש קבוצה דתית של עליית הנוער שתעלה ארצה עוד לפני עליית היטלר לשלטון (כבר בשנת 1932), אבל רק ביוני של שנת 1934 התאפשר הדבר בקיבוץ רודגס.

היעדים החינוכיים

56 בני נוער הגיעו לרודגס בקבוצה זו. כאן מתוארת המטרה המוצהרת להטמיע בקרב הנוער את השקפת העולם הקיבוצית-דתית באמצעות תוכנית לימודית מובנית, ואלה הם דברי רוזנבליט:²⁶

[...] תפקידנו היה לא רק לתת לנוער במשך שנתיים הכשרה מקצועית בעבודה ואפשרויות לימוד, אלא ליצור פלוגות נוער שיקשרו בחייהם את קיום התורה עם רוח העבודה, ושיראו בצורת החיים המשותפים של הקיבוץ הדתי את צורת חייהם הם. הנוער הדתי סתם שעולה לארץ הוא מפורד ומפוזר בערים, ומעט הקיבוצים הדתיים הקיימים עודם צעירים יותר מדי. מתוך כל זה הם רוצים ליצור בארץ מרכז גדול של נוער דתי, והנוער הזה בקיומו יהיה לדוגמא בקיום המסורת היהודית בהיותו בו בזמן גם נוער חלוצי. על הקיבוץ מוטלים כיום התפקידים הכי חשובים בבניין הארץ, בכיבוש העבודה ובשינוי המשטר התרבותי. כיוון חינוכנו הוא כיוון הקיבוציות הדתית.

[...] אבל מהיות רצוננו להשריש נוער דתי בארץ ישראל ולחוות בחיים את הגשמת המסורת, מן ההכרח לתת לנוער כזה אפשרויות של חינוך בחקלאות. הרבה צעירים מגרמניה ומארץ ישראל רוצים להשתתף בנקודה החקלאית של הנוער הדתי. כפר הנוער שיקום בחודשים הקרובים צריך להיות המרכז בא"י בשביל הנוער השואף לחיים דתיים קיבוציים. משום שבארץ ישראל ישנה תהום עמוקה בין הנוער ובין המסורת, יש צורך בנקודות כמו קיבוץ

25 קויפמן תשע"ד, עמ' 15-18.

26 פנחס (אריך) רוזנבליט היה מראשוני הפעילים בעליית הנוער, מנהל הסקטור הדתי במקווה ישראל, פובליציסט ומרצה באוניברסיטת בר-אילן. פנחס רוזנבליט נולד בברלין בשנת 1906 למשפחה אורתודוקסית ממוצא הונגרי, שהגיעה לברלין עם הרב עזריאל הילדסהיימר בשנת 1869. בצעירותו למד בישיבת הרב ברויאר בפרנקפורט ובבית המדרש לרבנים בברלין, וגם באוניברסיטאות של ברלין ולונדון. בתחילת שנות השלושים החל לעסוק בפעילות ציונית בברלין והיה מראשי הפעילים בארגון עליית הנוער, שהקימה בברלין בשנת 1932 רחה פריאר. במהלך פעילותו נפגש עם מרטין בובר ועם עקיבא ארנסט סימון למטרות איסוף כספים וארגון הנוער. בשנת 1934 עלה ארצה עם מספר חברים בארגון והם הצטרפו לקבוצת רודגס (ליד פתח תקווה) שהוקמה בשנת 1929, ולימים הפכה לקבוצת יבנה.

רודגס וכפר הנוער הדתי, שלא רק יצילו את הנוער הדתי מהגולה ויעבירו אותו למקצועות פרודוקטיביים אלא גם עלולים להשפיע על כיוונו הרוחני של הישוב המתהווה.²⁷ אפשר לראות בכתבה דו"ח מפורט על היעדים במפעל עליית הנוער בנוגע לנוער הדתי והיותו כור היתוך לקראת היעדים ההתיישבותיים בהמשך. רוזנבליט דיווח בגאווה על עיצוב השקפת העולם של הנוער באמצעות תוכנית לימודים מפורטת (כמקובל בשאר הארגונים והקיבוצים) שהטמיעה ערכים של שילוב תורה ועבודה עם רוחב אופקים.

מדריכי עליית הנוער הדתי

המדריכים היו אמורים לשמש משענת לנוער המסתגל לארץ החדשה עם שפה ותרבות שונים מבית ההורים, אף שבצמם היו חסרי ניסיון חינוכי. מחצית היום הוקדשה לעבודה חקלאית שסייעה לקיבוץ בידיים עובדות, והמחצית האחרת של היום הוקדשה ללימוד עיוני בתחומי היהדות, כגון תנ"ך וגמרא ולימוד השפה העברית. כל קבוצה שלחה נציגים מקרב הנוער לוועדות וכנסים בשבתות וכדומה.²⁸ מדריכי עליית הנוער נפגשו אחת לחודש וגיבשו בהדרגה משנה חינוכית רצויה. בדו"ח שהוציא רוזנבליט לאחר שבע שנות ניסיון, הוא קבע כי המתכונת של חצי יום עבודה וחצי יום לימוד אינה מספקת. לדעתו, היה עדיף לנהל תקופת לימוד רצופה כגון בשיבת היישוב החדש או בשיבה החקלאית בכפר הרא"ה לצורך גיבוש הזהות הדתית של החניכים.²⁹

למפעל עליית הנוער הדתי היו אבות רבים אף שבתחילה היו מעורבים בעניין רק מתי מעט. עם הצלחתן של הקבוצות הראשונות להשתלב בהווי הישראלי ובהעדר אלטרנטיבה להימלט מתופת השואה, ראתה הפועל המזרחי בעצמה פטרון שדאג לאשרות כניסה לפי מפתח מפלגתי. באספה שנמשכה שלושה ימים בקרקוב נאמר מידע זה:

[...] תופעה חשובה בעלייה היא עליית הנוער המהווה גורם חשוב בעלייה ובבניין הארץ. מקבלים למטרה זו סרטיפיקטים מיוחדים מחוץ למכסה: והוא מתחנך כאן בהדרכת מומחים רק בחוג של הנוער הגרמני. גם שאר ארצות משתדלות כבר לקבל רישיונות מיוחדים בשביל הנוער שלהן. [...] 25% מהרישיונות לנוער. הרבה מתאוננים ובצדק על האחוז הקטן הזה. מפני שרוב ההורים רוצים לתת לבניהם חינוך והדרכה דתית, אולם גם האחוז הזה לא נוצל בגלל חוסר מקומות קליטה והדרכה. [...] רוב חברי הנוער הם ה"בני עקיבא". הבוגרים למעלה משמונה עשרה – בהפועל המזרחי. אם כי הקשר החברתי רופף קצת איתם ויש מקום לתיקון בשטח החברתי. כי הבדלי חינוך, תרבות ואופי, עושים את שלהם. החומר הזה אינו מתמזג

27 רוזנבליט 1935.

28 עיינו עוד בהרחבה: גור תשס"ד: קויפמן תשע"ד, עמ' 15-18.

29 עיינו עוד: קויפמן תשע"ד, שם.

בציבורנו הכללי במידה הראויה. נקווה כי במשך הזמן תיפולנה המחיצות הללו והם יתפסו את מקומם הראוי בתנועה ובציבור שלנו.³⁰

במילים אחרות, נשמעה תלונה מפורשת על קיפוח במתן היתרים והעדר הזדהות של בני הנוער עם השקפת העולם הקיבוצית-דתית. הורים מקרב החברה הדתית בגרמניה הסכימו שילדיהם יעלו ארצה במסגרת המוצעת כדי למלט אותם מגרמניה.

הקבה"ד היה מהגופים הראשונים ביישוב שנרתמו לאירועים שהתרחשו בגרמניה לצד מפעל עליית הנוער הדתי, וזאת למרות אמצעיו המוגבלים. לא נמצאו עדויות כתובות של הקבה"ד העוסקות בהצטרפות לתעניות של הרבנות הראשית (חוץ משני חברים שהשתתפו על בסיס אישי). התקבל הרושם שראשי הקבה"ד לא הפנימו את הבעייתיות של ההשמדה בשואה, ועל כן לא גיבשו החלטות מעשיות לפעולה למצט עידוד הילודה. בראשית שנת 1945 הצטרפו רבים מהקבה"ד לקריאה להצטרף לגיוס לצבאות הברית שלחמו בנאצים.³¹

במסמך של עליית הנוער הדתי משנת תרצ"ט נכתב כי מפעל עליית הנוער הכללי התרחב ביותר. אם בשנים שקדמו לשנה זו עלו ארצה בממוצע כ-400–500 בני נוער, הרי בקיץ 1938 הוכפל המספר ובחורף שאחריו הגיעו כבר 1,700 חניכים. בסך הכול הגיעו כ-5,500 נערים ממגוון זרמים ומארצות אחרות בייחוד מגרמניה וכן מאוסטריה, צ'כיה ואף מאיטליה. עקב העלייה במספר המועמדים נאלצה לשכת עליית הנוער הראשית להקפיד על המצב המשקי והחברתי של המוסדות. גיל העולים ירד לגילים 13–15 כדי שבני הנוער יעברו בסיום הלימודים בבית הספר לחינוך של עליית הנוער. בשנת 1938 הגיעו ארצה כ-170 חניכים דתיים. 35 מהם נשלחו לבית החלוצות בתל אביב, 70 למקווה ישראל ו-60 לכפר הנוער הדתי אחרי שנבנו בו המבנים הנחוצים. בקיבוץ רודגס הוקמה המחלקה לנוער של הקבה"ד לאחר שגדל מספר החניכים הדתיים שהגיעו ארצה.

במסמך של עליית הנוער הדתי נזכרות גם גישות מנוגדות בין עליית הנוער בראשות הנרייטה סאלד לוועד הלאומי, באופן שיש לדון בקליטה של כ-10,000 בני נוער מגרמניה שהיו צפויים אז להגיע ארצה. עלתה בקשה מצד הדתיים לשלוח נציגות להנהלת מפעל עליית הנוער, הם רצו לוודא שמספר אשרות הכניסה הוא על פי יחסם החלקי במפעל. הם נענו בשלילה מתוך חשש שהסרבול יפגום בפרויקט כולו. הדו"ח ציין כי איכות החניכים שהגיעו בשנים האחרונות היה טוב מאוד ורובם עברו הכשרה בברית הנוער הדתית לקראת העלייה ארצה. צוין שהנערים היו בעלי השכלה כללית וידעו לדבר עברית אך לא היה להם ידע גדול ביהדות. דווח שבני הנוער ביקורתיים פחות ושמחים

30 ארכיון קיבוץ דתי (אק"ד), תיק עליית הנוער - כללי מכתבים, מס' AL 66-55.

31 כץ 1989.

שנמצא עבורם מקום לקליטה. רוב החניכים הסתגלו לעבודה החקלאית שהייתה משולבת עם השלמה לימודית-תרבותית.³²

חברי הקבה"ד קשרו את חזונם החלוצי-התיישבותי עם מפעל עליית הנוער והביאו לידי הצלחת מסגרות ההכשרה של חברות הנוער. הקבה"ד שלח את מיטב חבריו לשליחות חינוכית באירופה כדי לגבש את קבוצות הנוער ולהיות מעורבים בהכשרתם החקלאית-חלוצית לקראת עלייתם ארצה. שליח בולט במיוחד היה הנדלר שהתבקש לעקור מגרמניה ללונדון לאחר ליל הבדולח. הוא הרחיב את פתחי ההצלה עבור בני הנוער וריכז את פעילות ההצלה של הבח"ד ועליית הנוער בארצות מערב אירופה. נוסף על כך הוא ביקש להרחיב את פעילותו לארצות הבלקן, הונגריה ורומניה.³³ העברת הנערים נעשתה באישור השלטונות הבריטיים בארץ בכל מיני מדינות כמו דנמרק, שוודיה, טורקיה ועוד. כמות האשרות הוכפלה עבור הנוער הדתי כיוון שמקומות הקליטה הדתיים בהתיישבות גדלו בהתמדה, ובמרוצת העשור הראשון להקמת מפעל עליית הנוער נקלטו בעליית הנוער הדתי כאלף חניכים שקיבלו הכשרה מסודרת במשך שנתיים. קול העריך כי כשליש מחברי הקבה"ד היו בוגרי עליית הנוער, ולעומתו ציין ברוכי במחקריו כי עד ערב מלחמת העצמאות מספרם של חניכי עליית הנוער בקבה"ד הגיע למחצית מחברי הקבה"ד.³⁴ ממפקד שנערך בינואר 1941 על מצב הבוגרים של חברות הנוער עולה כי למעלה מ-34 אחוז השתלבו בפלוגות העבודה השונות של תנועת הקבה"ד. באירוע שנערך ביוני 1951 במקווה ישראל לאחר 37 מחזוריים התברר שלמעלה ממחצית הבוגרים השתלבו בקיבוץ או במושב בזכות הכוונה חינוכית להגשמה חלוצית.³⁵

בחברות הנוער נחשפו החניכים לחינוך בהוויה הקיבוצית. הם ניהלו את חיי היומיום שלהם בקבוצה, כהכשרה לקראת ההשתלבות החלוצית-סוציאליסטית. לא תמיד הייתה הצלחה בהטמעת ערכי השוויון הקיבוצי. החניכים היו אדישים או חסרי סבלנות לדרך חיים זו בייחוד בחברות הנוער שבערים. מתברר שמרבית הבוגרים (גם כאלו שהיו מאוכזבים) השתלבו לבסוף במפעל התיישבותי בפלוגות עבודה חדשות. בוגרי חברות הנוער הדתי היו כוח מילואים חיוני לתנועת הקבה"ד ומושבי הפוהמ"ד (בייחוד לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה) ועזרו בעבודות. הם איישו את נקודות התיישבות הקיימות והקימו נקודות יישוב חדשות ומתוך כך הרחיבו בהתמדה את המפעל החלוצי-התיישבותי. לאחר פרוץ מלחמת העצמאות נשלחו חברי הקבה"ד לחזית ובוגרי חברות הנוער קיבלו עליהם אחריות לעבודה המשקית והצילו בדיעבד את המצב. יש מקום להפריז ולומר שבזכות

32 מתוך דו"ח מסכם של הוועדה לעליית הנוער הדתי בקיבוץ רודגס, עמ' 1-6. מחברי הדו"ח הם חברי הוועדה לעליית הנוער הדתי שישבו בתל אביב וכתבו את הדו"ח בשנת 1937.

33 אשכולי-וגמן תשס"ד, עמ' 127-129.

34 מתוך: קול תשי"ח. לאחר קום המדינה לעולים מארצות האסלאם לא הייתה הזדהות עם הרעיונות הסוציאליסטיים של הקבה"ד, ולכן רבים מחניכי עליית הנוער העדיפו להשתלב במקומות חלופיים כגון פנימיות של מוסדות החינוך הדתיים. ראו: ברוכי תשנ"ז, ברוכי תשס"ח.

35 הורוביץ תש"ו.

האתגר שקיבל עליו הקב"ד בשנותיו הראשונות (1933–1943), הוא הצליח לשרוד את אתגרו הקיומיים בעשור השני. בוגרי עליית הנוער הדתי מילאו את הרשימות של הקב"ד שרבים מבניו נהרגו בקרבות מלחמת העצמאות.

מסגרות ההכשרה היו מגוונות ואפשרו מרווח של בחירה; הושם דגש על החינוך הערכי ועל החינוך לחברה שוויונית, להגשמה חלוצית ולמעורבות חברתית. בזכות העשייה החינוכית המבורכת של עליית הנוער הדתי הבוגרים הקימו קיבוצים חדשים (או תגברו קיבוצים קיימים). הם השתלבו בפעילות ציבורית ותרמו תרומה ניכרת להתגבשות התפיסה הדתית-לאומית של הציבור הדתי והתערותו בחברה בארץ. גלבר טען במחקרו כי הדתיים העריכו לפני האחרים את חשיבות מפעל העזרה ההדדית לגולה בלי חשבונאות פוליטית.³⁶ ראוי לומר שמפעל עליית הנוער הדתי והקב"ד השתרגו והשפיעו זה על זה. במבט לאחור יש מקום לומר גם שההשתלבות של עליית הנוער במפעל ההתיישבות אפשרה להציל אלפי בני נוער יהודים ודתיים מהשמדה באירופה.³⁷ מסגרות הנוער הדתי קלטו אלפי נערים ונערות פליטי שואה וחינכו אותם לאמונה, להשכלה כללית רחבה, לחקלאות, לעבודה, למתניות ולפתיחות אינטלקטואלית. כל זאת נעשה מתוך מאבק עיקש מלווה באתגרים רבים שיפורטו להלן.

מעניין להשוות את עליית הנוער מארצות אירופה הנידונה במאמר עם בני גילם שעלו מארצות המזרח. מחקרו של שרביט בחן את קורות תנועת הנוער "שרל נטר" שקמה במרוקו בשנות העשרים של המאה העשרים ופעלה כעשרים וחמש שנים. תנועת נוער זו נתנה ביטוי למאווים הדתיים-לאומיים של אלפי בני נוער במרוקו וחבריה השתתפו במגוון פעילויות בחברה היהודית במרוקו. בתחום החינוכי עסקו אנשי התנועה בהעמקת ערכי הדת באמצעות בית המדרש העברי למורים והמחלקה התורנית של ההסתדרות הציונית העולמית. בשתי הפזורות הנ"ל התשתית החינוכית הבשילה לפעילות מעשית של עלייה אינטנסיבית בקרב בני הנוער. בתחום החברתי פעלו חברי שרל נטר למען הקניית חינוך מקצועי פורמלי ובלתי פורמלי לנוער ולמבוגרים במלאח, כפי שבחוות ההכשרה ניתנו כלים לקראת ההתאקלמות בארץ. ראשי התנועה הקימו מחנות קיץ שהיו לשם דבר במרוקו והכשירו חניכים לעלייה ארצה. בתחום הלאומי העמיקו חברי התנועה את התודעה הציונית בקהילה, הרחיבו את מעגל יודעי העברית וסייעו למארגני עלייה ב' ולפעילויות ההגנה העצמית של הקהילה. מתוך כך תרמה תנועת הנוער "שרל נטר" תרומה מרכזית לפעילות החינוכית והחברתית לעלייה המונית ממרוקו. בתנועת הנוער הזו בלטו דמויותיהם של כמה פעילים. החינוך הבלתי פורמלי תרם לשיקום החברה הנחשלת במלאח של קזבלנקה, ולשילוב חניכיה בפעילות החשאית הישראלית בצפון אפריקה.³⁸ נראה שמנהיגי הקהילות במזרח (כגון במרוקו ואלג'יר) תמכו בפעילות

36 גלבר תשמ"ט; גלבר תשנ"ה.

37 ספראי תשמ"ט.

38 שרביט תשס"ד. לתוספת עיון ראו: שרביט תש"ע.

החינוכית-ציונית מאשר באירופה. רק מתי מעט ממנהיגי קהילות מערב אירופה הסכימו לתמוך בפעילות הנוער לקראת העלייה ארצה ואם כן, עשו זאת רק עם התהדקות טבעת החנק של השלטון הנאצי ערב השואה.

הוועדה לעליית הנוער הדתי

הוועדה התחילה לפעול כאשר נפתח המשרד של הארגון למען הנוער בברלין. הגב' פראייר פנתה אל תנועות הנוער החלוציות כדי שהן יעמדו בראש מפעל עליית הנוער. חברי בח"ד וברית הנוער של המזרחי התגייסו לארגן יחד את העלייה הדתית, והם הכשירו את החניכים לקראת הגשמה חלוצית בקיבוץ. המדריכים מתנועת בח"ד ליוו את חניכיהם ארצה והצטרפו למשק עימם. רבים מחברי רודגס היו בוגרי הבח"ד ולכן שיתוף הפעולה בין קבוצת רודגס לעליית הנוער הדתי היה טבעי. במשך עשור ריכזו הקיבוץ את הפעילות החינוכית והארגונית של עליית הנוער הדתי ושימש מקור תמיכה וסיוע, והוא החליט להקים את הוועדה לעליית הנוער הדתי עם פעילים מקבוצת רודגס כדי למצוא פתרונות ביצועיים לנוער הדתי. גוף זה ניווט את העבודה החינוכית והמנהלית של חברות הנוער הדתיות מגרמניה עד להקמת המדור הדתי בלשכה לעליית ילדים ונוער.



איור 2: מנחם אוסישקין בביקור בכפר הנוער הדתי.

מימין: רודי הרץ, אלכסנדר אדלר, יו"ר הקרן הקיימת לישראל מנחם אוסישקין, ובן ציון ענברי נושא דברים. שנת 1938. (גילאי תשס"ח, https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/08_K_037.htm)



איור 3: מנחם אוסישקין מבקר בכפר הנוער הדתי בשנת 1940 ונפגש עם ילדי בית היתומים מפונקפורט. במרכז אלחנן שמידט. אלחנן נפצע והתעוור כליל במלחמת השחרור. (גילאי תשס"ח, https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/08_K_038.htm)

הוועדה לעליית הנוער הדתי הוקמה בשנת 1936 ביוזמת הקבה"ד שנקרא "חבר הקבוצות של הפועל המזרחי". המוסדות היהודיים בגרמניה הגבירו את הלחצים למציאת פתרון, אך רוב הארצות קיצצו מאוד במתן רישיונות כניסה למהגרים מגרמניה. הצרכים המיוחדים של בני נוער שומרי דת חייבו הקמת גוף שידאג לבני נוער אלה. הליווי היה נחוץ הן בהכשרות בגולה הן עם הגעתם לארץ. הוועדה לעליית הנוער הדתי הוקמה כדי שתשמש גוף שיעץ ויסייע למפעל עליית הנוער בכל הקשור לעליית הנוער הדתי. החברים היו מתנדבים מחוגי בח"ד וברית הנוער של המזרחי. קיבוץ רודגס פרש את חסותו על הוועדה ובין החברים שהתנדבו לשרת בה היו דוד אינטרליגטור (בית אריה), משה אונא, רודי הרץ ופנחס רוזנבליט. בית אריה טען שהזרז להירתמות של אנשי רודגס היה הרצון לקבל צעירים חדורי רוח חלוצית שיתחנכו בקרבם ויסייעו לעבודות המשק: "אנשי רודגס [...] היו שותפים מלאים [...] התנועה נרתמה גם מבחינה אגואיסטית. היא ראתה במפעל הזה [...] מנוף להרחבת התנועה הקיבוצית".³⁹

עם חברי רודגס התנדבו לשרת בוועדה לעליית הנוער הדתי גם חברי ה'מזרחי', ונמנו עימם ד"ר אהרון ברט, דבורה אלינר, מלכה פרנקל, ד"ר ארנסט סימון, הרמן שטרוק (הצייר), ד"ר ישעיהו וולפסברגיאביעד ואחרים. הוועדה שימשה גוף התנדבותי שאומנם הוכר, אך לא היה חלק מהנהלת עליית הנוער הכללי. הגדרת תפקידיה של הוועדה עולים ממכתבם של פנחס רוזנבליט (רוזן) וד"ר ארנסט סימון אל הנרייטה סאלד שעמדה בראש עליית הנוער:

תפקידי הוועדה בארץ: 1. חיפוש מקומות להכשרת הנוער (הדתי) [...]. 2. משא ומתן עם המוסדות והגופים הקולטים. 3. בחירת העובדים והמדריכים המתאימים. 4. תכנון המסגרת החינוכית. 5. פיקוח על [...] העבודה החינוכית.

תפקידי הוועדה בחו"ל: 1. ריכוז הנוער הדתי [...] בגולה. 2. דאגה לכוח אדם [...]. 3. קביעת הסרטיפיקטים (רישיונות העלייה) וחלוקתם בין הארצות. 4. בחירת המועמדים להכשרות ולעלייה. 5. סידור חוות הכשרה [...].

המטרות החינוכיות שהציבה לעצמה הוועדה לעליית הנוער הדתי התמקדו בתחומים האלה: חיזוק ההכרה הדתית, העמקת הקשר לעם ולארץ, הכשרה להגשמה חלוצית ולמעורבות דתית. גיבוש התוכנית הלימודית לחברות הנוער המגוונות הוא שאפשר את השגת המטרות הנ"ל.



(https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/10_K_185.htm)



(https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/10_K_184.htm)

איור 4 57: פלחה – קציר. חניכי כפר הנוער הדתי קוצרים חיטה בעזרת מאלמת רתומה לארבע פרדות. שנת 1939. (גילאי תשס"ח)

חברי הוועדה בארץ טיפלו בכל חברות הנוער הדתיות בעיר ובהתיישבות, ואף הם קבעו את היקף הקליטה המקומית, סוג ההכשרה ותנאיה. אנשיה דאגו לשיבוץ המדריכים והמורים ונציגייה ביקרו דרך קבע בחברות המגוונות כדי לעקוב מקרוב אחר הנעשה, וגם במקומות פרטיים, כמו המדור הדתי במקווה ישראל, היא הטביעה את חותמה. הוועדה ראתה עצמה מחויבת להקמת גרעיני התיישבות מקרב בוגרי חברות הנוער העולה, ולצורך זה היא ארגנה מחנות עבודה בהשתתפות חברות נוער מכל מיני מקומות כגון בית צעירות מזרחי, קבוצת רמב"ם ונחמיה. נוסף על כך הוועדה התערבה באירועי משבר כגון התנגדות לדרישה שחניכים יתפרזו בין בתי התושבים של מושב העובדים שדה יעקב.

במרץ 1943 הגיעה קבוצה גדולה של ילדי טהרן להתחנך בכפר הנוער הדתי.⁴⁰ הכינוי "ילדי טהרן" ניתן לשיירה של יתומים יהודים מפולין, שלאחר נדודים של שנתיים בערבות רוסיה הצליחו להגיע לטהרן שבפרס, ומשם הועלו ארצה בידי מוסדות היישוב.⁴¹



איור 6: "סליושה", אחת מבין עשרות ילדי טהרן שנקלטו בכפר הנוער, מחביאה את המתנות שקיבלה (גילאי תשס"ח, https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/05_K_124.htm)

40 עיינו עוד: שמיר תש"ן, עמ' 74-75.

41 עיינו עוד בנושא: שיין תשנ"ג.



איור 7: התאמת נעליים לילדי טהרן לאחר שנקלטו בכפר הנוער בעזרת המדריך והמורה חיים חמיאל. למעלה במרכז: הילדה סליושה (גילאי תשס"ח, https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/05_K_125.htm)



איור 8: הנרייטה סאלד, יו"ר עליית הנוער, משוחחת עם שלושה אחים (משפחת טפר) מ"ילדי טהרן" שהופנו לקבוצת יבנה (ספראי תשע"ח)



איור 9: הנרייטה סאלד נואמת בטקס יום השנה לכפר הנוער הדתי. דצמבר 1938. (גילאי תשס"ח, https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/08_K_044.htm)

הנרייטה סאלד נולדה בארצות הברית ועלתה לארץ בשנת 1920. היא הייתה חברה בהנהלה הציונית, עמדה בראש מוסד עליית הנוער וייסדה את הסדרות נשים ציונית 'הדסה'.⁴²



איור 10: ילדי בית היתומים היהודי מפרנקפורט מפרקים את ארגוני הציויד האישי שלהם לאחר הגיעם לכפר הנוער הדתי. על כל ארגז נכתב JWH Jüdisches Waisenhaus, מספר אישי של הילד ונמל היעד - חיפה. שנת 1939. (גילאי תשס"ח, https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/05_K_113.htm)



איור 11: טקס קבלת פנים עם הגעת חניכי הקבוצה הפולנית לכפר הנוער הדתי. משתתפים מנהלי עליית הנוער וצוות עובדי הכפר. משמאל מדריך הנוער – קולי אייזנר. שנת 1939. (גילאי תשס"ח, https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/05_K_109.htm)

בשנת 1943 עברה הוועדה לעליית הנוער הדתי לחסותו של הוועד הפועל של הפוהמ"ז. ההחלטה התקבלה לאחר פרשת ילדי טהרן, שהעמידה את עליית הנוער הדתי לפני התמודדויות חדשות שהדגישו את מעורבות הצד הפוליטי בתחום קליטת הנוער.⁴³ חברי הקבה"ד המשיכו לאייש תפקידים בוועדה ובמוסדות עליית הנוער הדתי וכפרי הנוער. בשנת 1944 ביקשו בוועד הפועל של הפוהמ"ז להעביר את הוועדה ואת הרכבה לחסות המרכז העולמי של הפוהמ"ז למורת רוחם של חברי הקבה"ד.⁴⁴

43 עיינו עוד בנושא: שוורץ תשע"ב.

44 ויינשטיין תשס"ח, עמ' 1-2; ויינשטיין תשע"ה.



איור 12 : ילדי בית היתומים מפרנקפורט מייד לאחר שנקלטו בכפר הנוער הדתי, עדיין משחקים עם מכנסי "דריי פירטל" וגרביים גבוהות כמו בגרמניה. ברקע צריף מגורים עם קיר בטון למניעת צליפות וחדירה של כדורי רובים. שנת 1939. (גילאי תשס"ח, https://kfainoar.gilai.com/pages/archive/06_K_061.htm)

כדי להבין את ההתנהלות הארגונית של עליית הנוער הדתי אשתמש בעדותו של אליעזר זליגמן: עליית הנוער זה בעצם תנועת גג של כל תנועות הנוער החלוציות. ההנהלה של עליית הנוער הייתה מצד אחד ההנהלה הכללית האדמיניסטרטיבית, ומצד שני ישבו שם מההנהלות של החלוץ, הבח"ד, המכבי וכו'. האגף הדתי של עליית הנוער היה בעצם שלוחה של הבח"ד. הגיבוי של עליית הנוער היה, שהם טיפלו רק בנוער בגיל חמש עשרה עד שבע עשרה. משבע עשרה והלאה זה היה בח"ד, למטה מזה זה היה ברית הנוער. היו גם קנדידטים (=מועמדים) שלא היה מקום לארגן אותם. היו לנו איזה שלוש ארבע מקומות [...] אחרי הקריסטלנייט (לליל הברדולח) ראו כבר את הסכנה של כל יהודי בגרמניה. עליית הנוער ותנועות הנוער ראו שכבר אי אפשר בהמשך של החיים המאורגנים שהיו בגרמניה, והיה צורך למצוא מקומות בחוץ לארץ. הקושי בארץ היה הרבה יותר קשה [...] היה צורך קודם להוציא את הנוער מגרמניה. התחילו לארגן גם כן בדנמרק, בשבדיה, בהולנד, באנגליה, מקומות בשביל נוער. [...] בארץ ישראל שלחו כבר שליחים לאנגליה להכין שם את ההכשרות בשביל הנוער שבא [...] ⁴⁵.

היבטים והשקפה הדתית - לכתחילה או בדיעבד?

כבר מתחילת מפעל עליית הנוער חששו פטרוני תנועות הנוער הדתיות שהמציאות הסוציאליסטית חילונית בארץ, בקיבוצים ובכלל תשפיע לרעה על הנוער הדתי. לפיכך אנשי המזרחי וצעירי המזרחי בגרמניה דרשו את הקמת הוועדה העליית הנוער הדתי בשל חששם שהדתיים יעלו במסגרת חילונית ויאבדו את זהותם הדתית למורת רוחן של המשפחות. מנגד סאלד סברה בתחילה כי הדתיים יצליחו להשתלב במסגרות המעורבות ועדיין לשמור על אורח חיים דתי. בדיעבד התברר שהמאבקים היו במידת מה נחוצים וחברי הוועדה ידעו לכוון ולעצב את תוכניות הלמידה והקליטה לנוער דתי. המאבקים היו מוגזמים והשאירו טעם מר ונוצרה אווירת חשדנות שמנעה מהוועדה להיות חלק בלתי נפרד מלשכת עליית הנוער. תחושת הוועדה הייתה שהיא משמשת בלשכה מעין נספח בלבד.

בני נוער שנקלטו בתחילה בחברות הנוער הכלליות, ניסו לשמור בחודשים הראשונים על כשרות וניזונו מלחם ומירקות בלבד אבל הוועדה העליית הנוער הדתי התאמצה להעבירם למסגרות דתיות כדי שלא ינטשו את חיי הדת. ראוי לציין כי לשכת עליית הנוער נענתה לבקשות הוועדה העליית הנוער הדתי, והסכימה להעביר את הנערים הדתיים שהשתבצו בקבוצות לא דתיות (אף על פי שרוב המעבירים לא היו מקובלים). עם הזמן התקבעו נהלים ברורים של אנשי לשכת עליית הנוער לשיבוץ נוער דתי על בסיס רקע משפחתי. חניכים שבזמן שהותם במסגרות הדתיות לא הצליחו להשתלב בהווי החינוכית, התבקשו לעבור למסגרות חלופיות או לחיות באחריות משפחתם כדי שלא ישפיעו לרעה על גיבוש הקבוצה. היו גם פעמים שאומנם בני נוער נשארו במסגרת החינוכית-דתית אך לא השתתפו בפעילות של החברה הדתית, למשל הם נמנעו להתפלל בה וזה העיב על גיבוש הקבוצה.

עם סיום ההכשרה היו בוגרים שהשתבצו במסגרות התיישבות חילונית כגון שני בוגרים מהמחזור הראשון שהצטרפו לאשדות יעקב ולמענית. במקווה ישראל היו חניכים דתיים שביקשו לעבור למדור החילוני, והיו דתיים שהרגישו שעצם השהות המשותפת עם חילונים בסמיכותם מקשה עליהם לעצב את עולמם הדתי.

החיים הדתיים בכפרי הנוער הושפעו מרמת הרקע המשפחתי-דתי של החניכים. השפעה אחרת הייתה לקודים ההתנהגותיים שהמוסד קבע, קודים שלא התפשר עליהם. בוגר כפר הנוער הדתי ששמו משה ז' כתב על כך בנושא זה:

[...] לכן אעבור גם, רק על הדברים היותר כלליים שבהם משתפים פעולה פחות או יותר כל החברים. החשוב שבין אלה הוא התפילה בציבור. כאן יש להבדיל בין התפילה בחול לבין התפילה בימי שבתות וחגים. במקרה השני יש לחייב את הישג המוסד, שהצליח לתת לתפילה הזאת הצורה החינוכית הראויה. מתכוון אני לבית הכנסת הנפרד מחדר האוכל. בפרט יש לשבח את השתדלויותיו של המנהל למנוע בעד התהוות קבוצות חברים הנפרדות מהציבור, העוללות להפריע לתמונה החינוכית של התפילה. [...] לתפילת שחרית כולם מופיעים, אבל

לא לכל אורך הזמן הדרוש. לתפילת מנחה ומעריב מספר המשתתפים הולך וקטן. לפי דעתי מחובתה של הנהלת המוסד לדאוג להופעת החברים במספר המלא ולדיוקם, בפרט בימי חול. [...] מובן שכל אחד נוטל את ידיו לפני האכילה, אבל כבר פחות מובן האם כל אחד גם מברך על נטילת הידיים ועל הלחם. שמברכים בגמר הסעודה במזומן, הרי זה גם כן מובן. [...] בליל שבת מתקיימת על פי רוב מסיבה. תמיד על נושאים מסוימים. ביום שבת מתקיימים חוגים שונים: ספרות עברית, אגדה, פרקי אבות, דניאל, בעיות דתיות וכו'. בקיצור, אפשר להרגיש שיום השבת תפוס אצל רוב החברים ע"י פעילות תרבותית, דבר שבאמת מוסיף הרבה ממבט דתי. לבסוף אעבור עוד בקיצור ללימודים היומיים. לומדים בכמה קבוצות: גמרא, נ"ך, פרשה יומית עם רש"י. כמובן שגם זה מוסיף ליצירת אווירה דתית, דווקא מתוך זה שלומדים יום יום. אני מסיים בתקווה שלהבא ייווצר הווי דת עוד יותר אידיאלי. סבורני שהמוסד ילמד לקח מכל החסרונות הנזכרים, ויצליח יותר בחינוכו הדתי לעתיד.⁴⁶

היכולת להביע ביקורת בונה ניכרת כאן ובייחוד בהיבט הדתי שבעיני הבוגרים היה ראוי לשיפור. בהשוואה לימים אלה (המאה העשרים ואחת) הנורמות שהתנהלו בכפר היו סבירות בהחלט. האווירה הדתית הייתה חשובה ובייחוד בימי שבת וחג, וגם בשגרה היומית הייתה ציפייה להשתתפות בתפילות ולימוד מתוך בחירה ולא מתוך כפייה.

בתום ישיבה שהתקיימה ב־30 בינואר 1946 עם קבוצה של מדריכים וחניכים, סיכם מיכאליס, מנהל כפר הנוער הדתי שבכפר חסידיים, ביומנו את הדיון בנושא מצב החינוך הדתי. את הסיכום הוא כתב בנקודות לפי שמות הדוברים:

מרדכי: אדישות דתית, מאחרים לתפילה, ברכת המזון, צביעות, חבישת כיפה, לבישת ציצית, [...] המצוות אינן רק חובת המסגרת אלא כל אחד צריך. אין יראת שמים. אין גם פחד, הדרגה הקודמת ליראה. אין ידיעה על שכר ועונש. אין שאיפה דתית. דוד: (1) לא רק אדישות אלא חוסר הרגש שהגורם הדתי משפיע על החלטה. (2) אין שום אווירה של לימוד תורה. (3) השבת והחג אינן חוויה. [...] התפילה היא כבר שגרה. האכילה למיאוס. הפעולות למעמסה. תרופה: משטר של הקפדה יתרה. לחזק את הידיעות. הקפדה לא רק על תפילת שחרית אלא גם על מנחה וערבית. שמואל: התעייפנו אנחנו המדריכים. הנוער לא מצא מסגרת. אין חובות ציבוריות של חבר המדריכים והעובדים בשטח הדתי. צריכים להיעזר ע"י אפילו רק שלושה בני נוער בכל מחזור. אין לימוד דינים. אין התלהבות מצד המדריכים.

ברוך זו מיכאליס הזמין למוחרת (31 בינואר 1946) את נתן ככל הנראה מדריך שדיווח זאת:

סולם אצלנו (1 עבודה 2 לימודים 3 רק באחרונה דת. הנוער קובע שהדת אינה תופסת מקום כה חשוב. אין תגובה על עניינים דתיים. ליקויים: בריחה מהתפילה, אין ברכת המזון, אין נטילה בארוחות עשר, לבישת ציצית בצורת טליתות. [...] צריכים תרבותניק לעובדים. יצירת חוג אנשים למשל סמינריון לשאלות הדת. לימוד יומי של נ"ך לכל הכפר. דורש עונשים ע"י הסברה. שחרית מנחה ומעריב חובה לכל אוכלי חדר-אוכל.

נראה כי העניין הדתי היה לרועץ וחשבו רבות אם לפתור את האתגר גם בעונשים המלווים בהסברה. בתום ישיבה עם ועדות הנוער ב-26 בפברואר 1946 סיכם מיכאליס ביומנו את דברי הדוברים: יחיאל גולמן: אין הכנה דתית לאנשי מחנות. החיילים באיטליה לא עזרו בעתלית. דיין: בדורנו אי אפשר להיות דתי. [...] בחו"ל יותר דתיים מאשר בא"י. רפאל אופנהיימר: אין אמונה. צריכים לחזק את המסגרת. המקצועות של היהדות בחלקם ללעג. יותר הסברה לדינים. יותר השגחה בהקפדה.⁴⁷

נראה שהייתה דאגה מהמצב הדתי והתלבטות מתמדת כיצד לשנות את המצב בדרך יצירתית. נעשה ניסיון לאזן בין הקפדה על המסגרת ובין הסברה מקרכת שתגרום לנוער לקבל אחריות למצבם הדתי. מתקבל הרושם שמיכאליס היה מודע למורכבות של המצב הדתי, ולכן כיוון את חניכיו לחיי תורה ומצוות וניסה בעזרת הצוות להכיל תלמידים הרחוקים מיהדות.



איור 13: סיור בכפר הנוער הדתי, 1934: שמואל פרסלר יוסף וייץ מנחם אוסישקין, אלכסנדר אדלר, רודי הרץ (ספראי תשע"ח)

47 ארכיון ציונות דתית שליד אוניברסיטת בר-אילן (אצ"ד), תיק מס' 98, החינוך הדתי בא"י, כפר הנוער הדתי, 30 בינואר 1946.



איור 14: עליית פליטים מיוגוסלביה לכפר הנוער הדתי. מגיעים לכפר באוטובוס אגד מחיפה. חוה"מ פסח תש"א 1941. משמאל: המדריך בן ציון ענברי. מימין: מזכיר הכפר אלכסנדר אדלר (ממושקף). מאחור במרכז: המדריך אריה ארליך.

(גילאי תשס"ח, https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/05_K_107.htm)

סיכום

ההסתדרות הציונית הייתה הכוח המניע בניתוב ובארגון חברות הנוער לקיבוצים החילוניים, ובמתכונת דומה הוקמה הוועדה לעליית הנוער הדתי כדי שתשמש מנגנון לעלייה ולקליטה של חברות הנוער הדתי. הוועדה יזמה הקמת מסגרות חינוכיות להכשרת הנוער הדתי לקראת השתלבותו במפעל ההתיישבות הדתית ולא הסתפקה במציאת מקומות ובסיפוק צרכים פיזיים סבירים, אלא דאגה להכשרה התואמת את האידיאל החינוכי. היא פעלה לטובת הציבור הדתי וניסתה לנתב את הבוגרים להגשמה בקיבוץ או במושב. כמו כן היא הצליחה להטמיע את ערכי תורה ועבודה גם למי שבחר להשתבץ בחיי העיר לאחר הכשרה. הוועדה הצליחה לפתח חלופות מגוונות דוגמת כפר הנוער הדתי, מקווה ישראל, צעירות מזרחי ועוד – במוסדות אלה נקלטו מאות בני נוער. למרות קשיי השפה, המנטליות החדשה, איתמיכת המשפחה ותנאי חוסר הוודאות, בני הנוער הצליחו להשתלב כראוי בהוויה הישראלית. עם הגעת ילדי טהרן בשנת 1943 התרחבה קליטת הנוער למוסדות אחרים שבהם הוכשרו להתיישבות חלוצית-דתית.⁴⁸

הרכיב האידאולוגי היה חשוב ביותר לארגוני ההתיישבות, והחזון הציונידתי ברוח תורה ועבודה הוא שהניע את העשייה ההתיישבותית של החלוצים הדתיים. תנועות הנוער וההתנהלות הפוליטית של המזרחי והפוהמ"ז באירופה ובארץ היו המעטפת הארגונית שעודדה את הצעירים לעלות ארצה ולהתיישב בה. על פי גודל התנועה חולקו אשורות כניסה ארצה לבוגרי חוות ההכשרה. עם הגעת השמועות המדאיגות מגרמניה לאחר עליית הנאצים לשלטון קם מפעל עליית הנוער. במסגרת זו הגיעו ארצה אלפי צעירים והשתלבו בכפרי נוער ובקיבוצים. הקבה"ד לא הסתפק באמירות חלולות של מחאה על הנעשה בגרמניה אלא עזר לחבריו מקרב תנועות הנוער במערב אירופה. כדי למסד את ההגירה מגרמניה, חברי רודגס יזמו למרות מגבלותיהם את הקמת הוועדה לעליית הנוער הדתי. הוועדה הייתה הזרוע הביצועית להקמת כפרי נוער דתיים כגון אלו שהוקמו ליד כפר חסידים, מושב שדה יעקב וקיבוץ לביא. במוסד זה חינכו להגשמה קיבוצית ברוח סוציאליסטית דתית. הוועדה פעלה בפיקוח הלשכה המרכזית לעליית הנוער בראשות סאלד וסגנה. פעילות כפרי הנוער הדתיים נעשתה באמצעות מימון שוטף, מתן הלוואות ומענקים. המסגרות החינוכיות של הנוער שימשו במהלך השואה בית פיזי שהעניק חוסן נפשי לבני נוער ניצולי מחנות ריכוז, כגון ילדי טהרן, ולאחר השואה לכאלה ששרדו אותה ושהגיעו מיוגוסלביה ומעוד ארצות.

ביבליוגרפיה

- אדר תשי"ג צבי אדר, "ההשקפה החינוכית של עליית הנוער", מגמות 4 (תשי"ג), עמ' 348-322.
- אמקראוט 2006 Brian Amkraut, *Between Home and Homeland: Youth Aliyah from Nazi Germany* (University of Alabama Press, 2006).
- אשכוליזוגמן תשס"ד חוה אשכוליזוגמן, בין הצלה לגאולה – הציונות הדתית בארץ ישראל לנוכח השואה (ירושלים: הוצאת יד ושם, תשס"ד).
- בית אריה 1934 דוד בית אריה (אינטרלייגטור), "עליית הנוער – גרמניה", אק"ד 9/3 (1934).
- ברוכי תשנ"ז נחום ברוכי, "פעילות הקיבוץ הדתי בתחום הביטחון בתקופת המנדט: תרצ"ו–תש"ז (1936–1947)", עבודה לשם תואר מוסמך (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשנ"ז).
- ברוכי תשס"ח ---, "הקיבוץ הדתי בשנים תש"ח–תש"ך", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ח).
- גוטמן וספ 1985 *She'erit Hapletah, 1944-1948: Rehabilitation and Political Struggle*, Edited by Israel Gutman and Avital Saf, Proceedings of the Sixth Yad Vashem International Historical Conference (Jerusalem: Yad Vashem, 1985).
- גור תשס"ד אלרואי גור, אימיגרנטים – ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה העשרים (ירושלים: יד יצחק בן צבי, 2004).
- גיאתשע"ה כרמית גיא, עליית הנוער: השנים המכוננות 1932–1949 (תל יצחק: הוצאת משואה, תשע"ה).

- גילאי תשס"ח אריה גילאי (כותב ועורך), "אוסף תצלומי כפר הנוער הדתי 1937–1987", בתוך אתר אברהם אויגן מיכאליס – כפר הנוער הדתי (אגן מחשוב, תשס"ח), https://kfarnoar.gilai.com/pages/archive/01_K_000.htm
- גלבר תשמ"ז יואב גלבר, "עליית הנוער", 1932–1939, הציונות, יב (תשמ"ז), עמ' 261–291.
- גלבר תשמ"ט ---, "תיעוד בעל־פה כמקור היסטורי: מקומו של התיעוד בעל־פה בחקר ההיסטוריה היהודית בת זמננו", דפים לחקר תקופת השואה, ז (תשמ"ט), עמ' 165–171.
- גלבר תשנ"ה ---, "התגבשות היישוב היהודי בארץ ישראל, 1936–1947", בתוך משה ליסק, אניטה שפירא וגבריאל כהן (עורכים), תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל מאז העלייה הראשונה (ירושלים: הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, מוסד ביאליק, תשנ"ה), כרך ב, עמ' 303–463.
- גת תשמ"ה רפאל גת, "מפעל עליית הנוער", קתדרה 37 (תשמ"ה), עמ' 149–176.
- הורוביץ תש"ו ברוך הורוביץ, "שלוש עשרה שנה", בתוך ארכיון הקבה"ד (תל אביב: ללא הוצאה, תש"ו), עמ' 8.
- הכהן תש"ע דבורה הכהן, "צומת דרכים: המאבק על החינוך בעליית הנוער", בתוך יוסי גולדשטיין (עורך), יוסף דעת (באר שבע: הוצאת אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תש"ע), עמ' 409–427.
- הכהן תשע"א ---, ילדי הזמן, עליית הנוער 1933–1948 (ירושלים: הוצאת יד בן צבי בשיתוף מכון בן גוריון, תשע"א).
- הכהן תשע"ט ---, מנהיגה ללא גבולות: הנרייטה סאלד – ביוגרפיה (תל אביב: הוצאת עם עובד, תשע"ט).
- הרץ תשמ"ט אברהם (רודי) הרץ, כך נולד כפר הנוער הדתי (אלון שבות: הוצאת יד שפירא, 1989).
- ויינשטיין תשס"ח מנחם ויינשטיין, פדויים לציון ברינה: תנועת מזרחי – תורה ועבודה במחנות העקורים בגרמניה 1945–1949 (ירושלים: הוצאת הספרייה הציונית, תשס"ח).
- זליגמן 1939 אליעזר זליגמן, ארכיון יד יצחק טבנקין חטיבה 15 / ריינר חנה מכל 17 תיק 8 מסמך 2, 1939.
- כץ 1989 יונה כץ, "תגובת הקבה"ד בהגיע הידיעות על רצח העם היהודי באירופה", אק"ד, AVM '60, 1989.
- ספראי תשמ"ט דינה ספראי, "תקופה גורלית", עמודים 517 (1989), עמ' 144–146.
- ספראי תשע"ח --- (עורכת), שנה בשנה: נקודות ציון בתולדות הקיבוץ הדתי (מימים ראשונים ועד שנת תש"ס – 2000) (בארות יצחק: הקיבוץ הדתי, תשע"ח), <https://did.li/NW95q>
- פריאר 1961 Recha Freier, Let the children come: The early history of Youth Aliyah (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961).
- קול תשי"ח משה קול, "עליית הנוער", ארכיון הקיבוץ הדתי (ב' בתשרי תשי"ח / 27.9.1957).
- קויפמן תשע"ד טל קויפמן, "הקיבוץ הדתי ועליית הנוער 1933–1943: יחסי גומלין", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשע"ד).
- רוזנבליט תשכ"ח פנחס רוזנבליט, עליית הנוער: קורות המפעל – פרק מקרא, דעת אישים (ירושלים: הוצאת הסוכנות היהודית, המחלקה לענייני הנוער והחלוץ – המחלקה לעליית ילדים ונוער, תשכ"ח).

- רוזנבליט 1935
ריינהולד תש"ג
- , ארכיון קיבוץ דתי, תיק כפר הנוער הדתי, AL43-27, אוגוסט 1935.
חנוך ריינהולד, נוער בונה ביתו: עליית הנוער כתנועה חינוכית (תל אביב: הוצאת עם עובד, תש"ג).
- שוורץ תשע"ב
שוולב תשע"א
- מאיר שוורץ, קינדרטרנספורט לפלשתינה: סיפורי הצלת ילדים ונוער בתחילת השואה (ירושלים: הוצאת בית אשכנז – הנצחת בתיכנסת שבגולה, תשע"ב).
אורנה שוולב, בין אידיאולוגיה למעשה: חלוצים דתיים בודדים בגרמניה בין מלחמות העולם, חיבור לשם קבלת התואר מוסמך (ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות, תש"ע).
- שיין תשנ"ג
- עדה שיין, "הפולמוס היישובי סביב קליטת 'ילדי טהראן'", ילקוט מורשת נד (תשנ"ג), עמ' 131-133.
- שמיר תש"ן
- גדית שמיר, ילדי טהרן: מפרוץ מלחמת העולם השנייה (תל אביב: הוצאת ירון גולן, תש"ן).
- שצקר תשכ"ט
- חיים שצקר, "תנועת הנוער היהודית בגרמניה בין השנים 1900-1933", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, כרכים א-ב (חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשכ"ט).
- שצקר תשמ"ט
- , "מוסד 'עליית הנוער' וחלקו בהצלתם של הילדים פליטי השואה, קליטתם ושיקומם", עיונים בחינוך 49-50 (תשמ"ט), עמ' 5-20.
- שצקר תשנ"ח
- , נוער יהודי בגרמניה בין יהדות לגרמניות 1870-1945: דרכו של נוער יהודי מיהדות לגרמניות וחזרה ליהדות, לציונות ולהגשמה חלוצית (ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר, תשנ"ח).
- שצקר 1987
- Chaim Schatzker, "The Jewish Youth Movement in Germany in the Holocaust Period (I): Youth in Confrontation with a New Reality", *The Leo Baeck Institute Year Book* 32/1 (1987), pp. 157-181.
- שרביט תשס"ד
- יוסף שרביט, הנוער בעלייה: תנועת הנוער "שרל נטר" במרוקו: מנהיגות יהודית, ציונית ודתית בשעות מבחן 1929-1956 (תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תשס"ד).
- שרביט תש"ע
- , תולדות יהודי אלג'יריה בעידן הצרפתי, 1830-1962 (תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תש"ע).
- שרביט תשס"ד
- יוסף שרביט, הנוער בעלייה: תנועת הנוער "שרל נטר" במרוקו: מנהיגות יהודית, ציונית ודתית בשעות מבחן 1929-1956 (תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תשס"ד).
- שרביט תש"ע
- , תולדות יהודי אלג'יריה בעידן הצרפתי, 1830-1962 (תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תש"ע).

Madda' ve-Haśkel

Annual for Jewish Studies

Vol. 1 (2024)

Editor and Founder: Haggai Mazuz



Sha'anani Academic Religious Teachers' College Press

Editorial Board

David Ben-Chaim	Sha'anana: Academic Religious Teachers' College
Sarah Katz	Sha'anana: Academic Religious Teachers' College
Shraga Fisherman	Sha'anana: Academic Religious Teachers' College
Haggai Mazuz	Sha'anana: Academic Religious Teachers' College

Editorial Council

Eli Gurfinkel	Bar-Ilan University; Jerusalem College
Esperanza Alfonso	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Ester Halfon	Sha'anana Academic Religious Teachers' College
Jose Costa	University Sorbonne Nouvelle
David Gurevich	University of Haifa
Ze'ev Safrai	Bar-Ilan University
Jay R. Berkovitz	University of Massachusetts Amherst; Hebrew University of Jerusalem
Yaron Silverstein	Sha'anana Academic Religious Teachers' College
Moshe Ovadia	Levinsky-Wingate Academic Center
Phillip I. Lieberman	Vanderbilt University
Yael Klein	Bar-Ilan University; Orot Israel: Academic College of Education, Elkana

Language editing and Pagination: Yifat Fisher
Graphic editing: Tair Shechtman

Madda' ve-Haškel: Annual for Jewish Studies

Peer-Reviewed Academic Journal published regularly once a year

Address for sending articles and book reviews: maddavehaskel@shaanan.ac.il

Journal website: <https://www.shaanan.ac.il/madda-ve-haskel>

© All rights reserved for Sha'anana Academic Religious Teachers' College Press

Printed in Israel 2024

ISSN 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

Contents

The President's Word.....	5
Prologue.....	7
Abstracts.....	9
Avraham Moshe Haupt Research on the name 'Safed'.....	15
Omri Yizhak Abadi Rabbi Hanina ben Dosa and the Miraculous Raising of the Stone to the Temple - The Realistic Background Behind the Wondrous Deed.....	47
Arye Zoref How Do People Change? Saul and Solomon in Yefet b. Eli's Commentary.....	59
Neri Yeshayahu Ariel The Editorial Nexus of the Geonic Texts <i>Halakhot Gedolot</i> and <i>Halakhot Pesuqot</i> : A Comparative Analysis of the <i>Rosh Hashanah</i> Corpus.....	83
Haggai Mazuz Names of Jewish Festivals in Medieval Islamic Sources and Their Association with the Jewish Tradition.....	113
Abraham David The Participation of Jews in the Commerce of Rosetta (Egyptian Delta) in the Sixteenth Century as Reflected in the Cairo Genizah Documents.....	131
Meir Bar-Ilan <i>Sefer Ha-Yashar</i> and One of its Sources: A Talking Wolf.....	165
Chava Vannikov (Shmulevich-Aizenshtein) I Know Ninety-One: Use of Gentile Languages in Sacral Contexts by Hasidic Zaddikim.....	181
Ofer Ashwal and Moshe Ovadia 'Eved Ivri': On the History of Rabbi Abraham Abikhzer the Mughrabī: Rabbinical Leadership at Times of Crisis and Epochal Change.....	215
Ronen Sela The Activities of the Committee for the Aliyah of the Religious Youth in 1938-1948.....	261
Abstracts.....	I

List of Contributors

Dr. Avraham Moshe Haupt, Independent Scholar
avi.haupt@biu.ac.il

Dr. Omri Yizhak Abadi, The Roger and Susan Hertog Center for the
Archaeological Study of Jerusalem and Judah, The Hebrew University of
Jerusalem
omriabadi@gmail.com

Dr. Arye Zoref, Department of Biblical Studies, Tel Aviv University
arye.zoref@mail.huji.ac.il

Dr. Neri Yeshayahu Ariel, Faculty of Law, Bar-Ilan University; Centre national
de la recherche scientifique, Institut de recherche et d'histoire des textes,
section hébraïque
neri.ariel@mail.huji.ac.il

Dr. Haggai Mazuz, Department of History, Sha'anun Academic Religious
Teachers' College
hagaimazuz@gmail.com

Dr. Abraham David, Independent Scholar
abraham.david@mail.huji.ac.il

Prof. Emer. Meir Bar-Ilan, Department of Talmud & Oral Law, Bar-Ilan
University
Meir.Bar-ilan@biu.ac.il

Mrs. Chava Vannikov (Shmulevich-Aizenshtein), Department of Literature of
the Jewish People, Bar-Ilan University
hebron69@gmail.com

Dr. Ofer Ashwal, Department of Jewish History and Contemporary Jewry,
Bar-Ilan University
ofash1967@gmail.com

Dr. Moshe Ovadia, School of Physical Education and Teacher Education, The
Academic College at Levinsky-Wingate
moshetiu@gmail.com

Dr. Ronen Sela, Department of Environment, Planning and Sustainability, Bar-
Ilan University
rmsela@gmail.com

Abstracts

Research on the name 'Safed'

Avraham Moshe Haupt

The article discusses the name of the city of 'Safed', which is known today as a city in the Upper Galilee. It describes the location of the city according to various sources and the beginning of the settlement of the city in the Canaanite period. The article also describes the different interpretations of the name Safed, as well as the various ways in which the name has been pronounced. Different opinions regarding the meaning of the name Safed are presented, taken from sources starting from the period of the Middle Ages until today, as well as the different versions explaining the significance of the letters that comprise the name 'Safed'.

Keywords: Safed, the name, galilee, bible, period, Stepansky, Mishnah, the century, excavations, conquest

Rabbi Hanina ben Dosa and the Miraculous Raising of the Stone to the Temple - The Realistic Background Behind the Wondrous Deed

Omri Yizhak Abadi

Tales of wonders and miracles are a universal feature of sacred sites and pilgrimage centers, and not a few such stories were also told about the Temple in Jerusalem. There is no doubt that these stories were of great importance in raising the stature of the holy site in the eyes of the believers and in adding an aura of sanctity and wonder to the place. If we look beyond the miraculous and mythological dimension of these stories, we may be able to identify the realistic background in which the wondrous plot unfolds. I will focus on one case study, the story of the miraculous deed of Rabbi Hanina ben Dosa in raising a stone to the Temple (Song of Songs Rabbah 1:4; Ecclesiastes Rabbah 1:1; Yalkut Shimoni 980:19). I will propose to locate the ancient core and the realistic foundation of the deed in the written sources from the end of the Second Temple period, in the historical occurrence of the time, and in the archaeological evidence.

Keywords: Rabbi Hanina Ben Dossa, dedications, donations to temple, Jerusalem, pilgrimage, second temple period

How Do People Change? Saul and Solomon in Yefet b. Eli's Commentary

Arye Zoref

Yefet b. Eli was a Karaite commentator on the Bible who lived in Jerusalem at the end of the 10th century and wrote in Judeo-Arabic. He underscored the uniformity and continuity of the biblical narrative and thus tried to portray biblical figures as stable characters, retaining fixed features throughout the narrative. For example, he portrayed King David as a strong leader, even in David's last days when he was sick and completely withdrawn from his environment. However, there are characters in the biblical narrative that clearly go through personal changes and thus are very difficult to portray as consistent in their personalities. I have examined the way in which Yefet understood the changes in two such figures, Saul and Solomon. They started their path as promising leaders but ended their lives as failures. Yefet depicted the changes in their behavior as slow and gradual, as going through a process of change without realizing it yet with terrible consequence in the end.

Keywords: Yefet b. Eli, Karaites, Judaeo-Arabic, Saul, Solomon

The Editorial Nexus of the Geonic Texts - *Halakhot Gedolot* and *Halakhot Pesuqot*: A Comparative Analysis of the *Rosh Hashanah* Corpus

Neri Yeshayahu Ariel

In the study of *Halakha*, researchers distinguish between various literary genres of writing and legal creation. One of the most significant yet relatively neglected genres in both Torah scholarship and Jewish studies is the genre of the early Halakhic books by our ancient sages, the Geonim of Babylon. Recent research has provided extensive introductions to this genre, discussed the text of '*Halakhot Pesuqot*', analyzed the textual branches of the '*Sheiltot*' and '*Halakhot Gedolot*', and examined the relationship of '*Halakhot Re'u*' as a Hebrew translation of their Aramaic version in '*Halakhot Pesuqot*'. Additional works such as '*Halakhot Qetanot*', '*Halakhot Qetu 'ot*', and others have also been studied. This has laid significant foundational groundwork for future critical editions of works in this genre. In this article, the author aims to highlight the commonalities between '*Halakhot Pesuqot*' and '*Halakhot Gedolot*' within a defined literary framework. By examining the laws of *Rosh Hashanah*, I seek to demonstrate

that these works share many similarities, and to some extent, they may edit each other or exhibit a shared editorial range. To the best of my knowledge, this is one of the first studies to go beyond textual research alone and examine these works as designed literary creations, exploring their editorial trends (or, in professional jargon: 'higher criticism') involved in their formation. Of course, this modest study does not propose a comprehensive paradigmatic theory but rather suggests theoretical directions for further research and examination that will become clearer with the production of new editions and a deeper literary analysis of these works in their entirety.

Keywords: *Halakha*, Geonim, Babylonia, *Sheiltot*, *Halakhot Gedolot*, *Halakhot Pesuqot*, higher Criticism, editorial trends, *Rosh Hashanah*, Jewish Halakhic genres

Names of Jewish Festivals in Medieval Islamic Sources and Their Association with the Jewish Tradition

Haggai Mazuz

“Tell stories about the children of Israel; there is nothing wrong about it”. This statement, one of many statements attributed to Muḥammad in Islamic sources, prompted Muslims to take an interest in the Jewish religion. Indeed, from the ninth century CE onward, one can find Islamic sources describing various aspects of the Mosaic faith. One of the topics mentioned in these sources is the Jewish festivals. This article presents the names of Jewish festivals as they appeared in descriptions by Muslim scholars from the ‘Abbāsid period (750–1258 CE) to the end of the Mamluk period (1250–1517 CE) and examines their association with the names of the festivals in the Jewish tradition.

Keywords: names of holidays and fasts, Muslim scholars, Jewish tradition, Arabic, Aramaic, interfaith contacts

The Participation of Jews in the Commerce of Rosetta (Egyptian Delta) in the Sixteenth Century as Reflected in the Cairo Genizah Documents

Abraham David

The city of Rosetta (Rashid) already served as a commercial center in the delta region in the Middle Ages. It was a transit center for merchandise travelling between Alexandria and Cairo, and other cities on the banks of the Nile. The commercial activities also included Jews, and it was likely that there was a Jewish community. It appears that in the second half of the fifteenth century, or earlier, a Jewish community did not exist there. With the coming of the exiles from the Iberian Peninsula in the beginning of the sixteenth century, many of them became involved with commercial activities in the various cities of Egypt. As a result, many items have been found in the Cairo genizah. The writings of Rabbi David ibn Zimra, one of the great scholars of the age, testifies that the Jewish community in Rosetta was renewed in the 1540's. The involvement of Jews in commercial activities is indicated by the items in the Cairo Genizah (letters, contracts, and legal documents), and from a few Rabbinic responsa, primarily from the middle of the second half of the sixteenth century. In the course of this, we have found that the activities of the Sephardim, and Mustarab community among the merchants and Rabbinic figures in the community.

Keywords: Rashīd (Rosetta), Alexandria, Cairo, inland trade, Egypt at the beginning of the Ottoman period

***Sefer Ha-Yashar* and One of its Sources: A Talking Wolf**

Meir Bar-Ilan

The paper begins with a brief description of *Sefer Ha-Yashar*, a popular book on the one hand and enigmatic one on the other. The paper seeks to track the source of a story that was embedded in the Joseph and his brother's narrative, about the wolf that was accused to be the one who devoured Joseph but talked to Jacob, saying he had never eaten a human being, definitely not Joseph. This story appears not in *Sefer Ha-Yashar* only, but also in 'The Stories of the Prophets' by al-Kisā'ī and al-Tha'labī. The idea of dialogue between man and animal is discussed as well as the assumed divine prohibition on animals not to eat man. More data is brought forward to enhance Arabic influence on

Sefer Ha-Yashar, by drawing attention to another short story about Zulaykha who visits Joseph at prison. This argument comes with some Islamic art pieces. It is argued that *Sefer Ha-Yashar* was composed in Southern Italy around the year 1000.

Keywords: *Sefer Ha-Yashar*, folklore, stories of the prophets, Joseph – a biblical figure, Italy, man and beast relations, rewritten bible

I Know Ninety-One: Use of Gentile Languages in Sacral Contexts by Hasidic Zaddikim

Chava Vannikov (Shmulevich-Aizenshtein)

Hasidic leaders in Eastern and Central Europe vehemently opposed the infiltration of non-Jewish languages into Jewish communities. Nevertheless, numerous accounts scattered across Hasidic, polemical, and ethnographic sources recount instances of Zaddikim and Admorim who themselves employed the languages of their neighbors in prayers, sermons, Hasidic gatherings, and the like. This article focuses on elucidating the ideological foundation of the phenomenon of Zaddikim using Gentile languages in sacral contexts, as well as its practical manifestations. A broad array of sources reflecting the traditions of diverse Hasidic courts, examined within the framework of this research, attests to a widespread, rich, and varied phenomenon that existed from the early stages of the Hasidic movement. The study demonstrates the close connection between the linguistic practices documented in the sources and the conception of language in Hasidic thought. It becomes evident that the use of words, phrases, proverbs, and songs in Slavic languages or Hungarian, sometimes perceived as a curiosity or personal hobby of the Zaddikim, is rooted in a structured, multi-layered mystical doctrine. Analysis of the sources sheds new light on Hasidic mystical concepts and practices, reveals various forms of sacralization of non-Jewish language, and identifies key roles that foreign linguistic elements play in the speech and songs of the Zaddikim.

Keywords: Hasidism, Zaddikim, Hasidic mysticism, language theory, Hasidic language practices, non-Jewish languages, multilingual songs

‘Eved Ivri’: On the History of Rabbi Abraham Abikhzer the Mughrabi: Rabbinical Leadership at Times of Crisis and Epochal Change

Ofer Ashwal and Moshe Ovadia

This article is devoted to discussion of the history of Rabbi Abraham Abikhzer (1866–1944). Although biographies have been written about him, research and monography relating to him appears to be deficient. Therefore, the article reexamines his life-story and his educational, Hebrew-national, public, and rabbinical leadership. An unpublished source used in the article, a notebook containing copies of Rabbi Abikhzer’s letters, sheds light on his relations and methods of leadership vis-à-vis the Egyptian Jewish communities and personalities and rabbis from the Jewish Diaspora. Additional literary sources referenced in the article revise his biography and retell the history of Egyptian Jewry. Thus, the article adds a tier to the historiography of Mughrabi rabbis from Jerusalem, and rabbis in general, and their contribution to Diaspora Jewry and to the Jewish community in the Land of Israel.

Keywords: Rabbi Abikhzer, public rabbinical leadership, education, times of crisis, Hebrew nationalism, Alexandria, Jerusalem

The Activities of the Committee for the Aliyah of the Religious Youth in 1938-1948

Ronen Sela

Following the Second World War, thousands of survivors of the concentration camps were sent as pioneers to the settlements. Before immigrating to Israel, a program was sent to build a unique educational institution that fulfilled his principles. The religious youth village has successfully managed over tens of years and has allowed the absorption of hundreds of youth ‘aliyah’ students. Graduates of the educational institute have fulfilled its ideological way in the pioneering settlement factories of the Torah and work in kibbutzim and moshavim throughout the country. In the test of time, it seems that most of his practical success among youth was in the years 1938-1948. In these years the religious-socialist spirit was able to stand at the forefront of the Zionist-religious camp forth religious kibbutz members. The kibbutzim were inspired by the Jewish public to fulfill the vision of the Zionist ethos. With the arrival of the Holocaust survivors and the

hostility of the eastern-bloc countries in the 1950's, his socialist-religious vision was tested in its practical application. With the rise of National Socialism in Germany, Youth Aliyah had been founded with its prime objective to rescue as many Jewish children as possible from Germany and, later, from other countries overrun by the Nazis and from 1933 onwards these children were placed in all the kibbutzim and moshavim able and prepared to absorb, educate and train them.

Keywords: Brith Haluzim Datiyyim, the committee for the Aliyah of the religious youth, Kfar Hanoar Hadati, Rodges, Teheran's children

Madda' ve-Ha'skel:

Annual for Jewish Studies

Vol. 1 (2024)



Sha'anun Academic Religious Teachers' College Press