מַדָּע וְהַשְׂכֵּל

שנתון למדעי היהדות

כרך ב (תשפ"ו)

הוצאת שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך

מַדָּע וְהַשְׂכֵּל

שנתון למדעי היהדות

כרך ב (תשפ"ו)

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

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

מועצת המערכת

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

עריכת לשון ועימוד: יפעת פישר
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״ו
ISSN: 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

תוכן העניינים

דבר נשיא המכללה 5

פתח דבר 7

תקצירים 9

ניר ורגון **המשא והמתן הראשון בין בן־הדד לאחאב ותוצאותיו** 13

מאיר בר־אילן **סוכה ישנה: פרק בהשתלשלות ההלכה** 35

אהרן קלרמן **אמירות לפני ברכת המזון במנהגי ספרדים ואשכנזים: מקורות וסיבותיהם, תהליכי אימוץ ושילובים בין־מנהגיים** 55

לאה בורנשטיין־מקובצקי **מאבקי כוח וזהות בקהילת איסטנבול בתקופת הטנזימאט: הרקע ותוצאות הדחתו של החכם באשי יעקב אביגדור** 81

שי מאמו **מנהג ופסיקה על פי קבלת האר״י לרבי כלפון משה הכהן מג׳רבה** 131

רות למדן **ביקורת על ספרו של אברהם דוד: למען ירושלם לא אשקוט: אסופת איגרות ירושלמיות מראשית תקופת השלטון העותמאני (ירושלים: מוסד ביאליק, תשפ״ג)** 145

תקצירים באנגלית I

רשימת המשתתפים בכרך זה

ד״ר ניר ורגון, המחלקה לתושב״ע, מכללה אקדמית לחינוך תלפיות; המחלקה לתנ״ך, מכללת אורות ישראל
nirvargon@gmail.com

פרופ׳ (אמריטוס) מאיר בר־אילן, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר־אילן
Meir.Bar-ilan@biu.ac.il

פרופ׳ (אמריטוס) אהרן קלרמן, בית הספר למדעי הסביבה, אוניברסיטת חיפה
akeller@univ.haifa.ac.il

פרופ׳ (אמריטוס) לאה בורנשטיין־מקובצקי, החוג להיסטוריה של עם ישראל בעת החדשה, אוניברסיטת אריאל
leama@ariel.ac.il

ד״ר שי מאמו, החוג לחינוך, האקדמית חמדת
Shaim310@gmail.com

ד״ר רות למדן, מרכז גולדשטיין־גורן לחקר התפוצות, אוניברסיטת תל אביב
lamdan1@tauex.tau.ac.il

דבר נשיא המכללה

אנו גאים להציג לפני קוראינו את הגיליון החדש של 'מדע והשכל: שנתון למדעי היהדות' מבית המכללה האקדמית לחינוך – שאנן. גיליון זה, כמו קודמיו, משמש פסיפס עשיר של מחקרים המבקשים להאיר פינות חדשות במורשת ישראל, בהיסטוריה היהודית ובהתפתחות ההלכה והמנהג במרוצת הדורות.

המחקרים בגיליון הזה נפרשים על פני ציר זמן רחב – מימי המקרא ועד לעת החדשה – ומדגימים את המפגש המרתק שבין הטקסט הקדום למציאות המשתנה. התוכן בגיליון מגוון ומתחומים רבים. במבט מקראי והיסטורי: ד"ר ניר ורגון לוקח אותנו אל זירת המשא והמתן שבין בן־הדד לאחאב; ואילו פרופ' לאה בורנשטיין־מקובצקי חושפת את מאבקי הכוח בקהילת איסטנבול בתקופת הטנזימאט. בעולם ההלכה והמנהג נידונות סוגיות יסוד בהתפתחות ההלכה לדורותיה, ובהן ניתוח השתלשלות הלכות סוכה (פרופ' מאיר בר־אילן) ועיון בתהליכי האימוץ של אמירות שלפני ברכת המזון (פרופ' אהרן קלרמן). במרחב הקבלה והביבליוגרפיה: הגיליון עוסק בפסיקה על פי קבלת האר"י בג'רבה (ד"ר שי מאמו) וחותם בביקורת ספרותית חשובה של ד"ר רות למדן על אסופת איגרות ירושלמיות מהתקופה העות'מאנית. השילוב בין תחומי הדעת המגוונים – היסטוריה, הלכה, קבלה וארכיב – משקף את חזונה של מכללת שאנן: יצירת מחקר אקדמי מעמיק המחובר לשורשים הרוחניים והתרבותיים של עם ישראל.

הוצאתו לאור של שנתון כה גדוש ומקצועי לא הייתה מתאפשרת בלי עבודתם המסורה של שותפינו לדרך. תודה מיוחדת לעורך השנתון, פרופ' חגי מזוז, אשר בעין בוחנת ובמקצועיות רבה ניצח על מלאכת העריכה והביא את המאמרים לכדי יצירה מגובשת אחת. תודתנו נתונה לצוות הספרייה בראשות גב' אורית בן־נון, על הסיוע המחקרי והביבליוגרפי, וכן לגב' יפעת פישר, אחראית ההוצאה לאור, על הליווי המקצועי והקפדני בכל שלבי ההפקה.

אנו מאחלים לקוראינו כי המאמרים המוגשים כאן יפתחו צוהר למחשבה, יעודדו העמקה ויוסיפו נדבך נוסף לעולמם המחקרי והרוחני.

קריאה מעוררת מחשבה ופורייה,

פרופ' אבי לוי

פתח דבר

אשתקד זכינו לחנוך את כתב העת מדע והשכל, שנתון למדעי היהדות מאת שאנן: המכללה האקדמית הדתית לחינוך. אנו שמחים ומתכבדים להגיש לציבור שוחרי הידע את הגיליון השני. כמו קודמו, הגיליון כולל מאמרי הגות ומחשבה בתחומי היהדות, החינוך והחברה. בכרך זה חמישה מאמרים הפרושים על מנעד רחב של תתי־נושאים, והם פירות מחקריהם של חוקרים ממוסדות אקדמיים מגוונים.

מאמרו של **ניר ורגון** עוסק בבירור עומק של המשא והמתן הראשון בין בן־הדד לאחאב (מלכים א כ, א–יב). ורגון מנתח את הפער שבין דרישתו הראשונית של בן־הדד לה נענה אחאב לבין דרישתו השנייה לה סירב. זאת בעזרת קריאה צמודה, השוואה לניסוחים דומים במקרא וההשוואה למודלים של בריתות בין עמים, המוכרים לנו מהמזרח הקדום. על רקע ניתוח זה עומדים בירורי זמן התרחשותו של הסיפור, מעמד המצור והמרחק האמיתי בין צבאו של בן־הדד לשומרון, וכן בחינת פערי העוצמה בין הממלכות המשתקפים בניסוחי הכתובים. בתוך כך המחבר מציע תמונה מאוזנת של דמות אחאב כמלך שקול שאינו חפץ בעימות אך נכון לעמוד על עצמאות ממלכתו.

במוקד מאמרו של **מאיר בר־אילן** עומדת משנת סוכה א, א ודיון מחודש בהיסטוריה ההלכתית של "סוכה ישנה". בר־אילן מבקש לבחון את דרכי ההשתלשלות של ההלכה – מהמשנה, דרך מקורות קומראן והמסורת הקראית ועד הפסיקה הרבנית המאוחרת. ניתוחו מבליט את גישת בית הלל כגישה שמטרתה הרחבת מעגל מקיימי המצווה באמצעות הקלה בדרישות, בהרחבת הזמן ובשילוב כל שכבות החברה. במאמר נגולה גם המשכיות בין שיטת בית שמאי לבין פסיקתו של ר' אליעזר במצוות הדוחות שבת, תוך הצגת ההקשרים ההיסטוריים של קיום מצוות בתקופת המקדש.

הנושא המרכזי במאמרו של **אהרן קלרמן** הוא תולדות אמירות הפתיחה לפני ברכת המזון במנהגי ספרדים ואשכנזים. במאמר נחשפות השכבות ההיסטוריות שהולידו שתי מסורות שונות זו מזו בארץ ישראל של המאה השש־עשרה, ומוצגים המניעים שהביאו לידי עיצובם – מן הצורך "לסלק את השטן" ועד הרצון להזכיר את חורבן הארץ בשעת הסעודה. במאמר נבחנים תהליכי האימוץ של שתי המסורות, חדירתן ההדרגתית לסידורים, ההבדלים בין מנהגי הקהילות והשילובים בין המנהגים בחסידות חב"ד ובמנהג אשכנז המערבי. בכך מוסיף המחקר נדבך חשוב להבנת אופיו הדינמי של המנהג היהודי.

מאמרה של **לאה בורנשטיין־מקובצקי** דן במאבקי כוח וזהות בקהילה היהודית באיסטנבול בתקופת הטנזימאט. בורנשטיין־מקובצקי עוקבת אחר סכסוכים מרובים בין מחנות הרפורמיסטים לשמרנים סביב מוסד האיסקולה, סביב הדחת הפח"יא יחזקאל גבאי ולבסוף סביב הדחת החכם באשי יעקב אביגדור. מתוך עיון בפסק דינו של הרב חיים פאלאג'י, בכתבות מן העיתונות היהודית ובתיעוד קהילתי נוסף, נחשפת תמונה מורכבת של מאבקי הנהגה, של מעורבות השלטון העות'מאני ושל כוחם

הגדול של הגבירים בעיצוב דמותה של הקהילה. אף שהפסק נטה לטובת הרב אביגדור, המחקר מראה כי המחלוקת נמשכה והסתיימה בהדחה.

שי מאמו עוסק במעמדו של מנהג ופסיקה על פי קבלת האר״י בכתבי הרב כלפון משה הכהן מג׳רבה. הוא מבקש לבחון את מקומם של כתבי האר״י – כפי שהתקבלו דרך תלמידיו ובהם ר׳ חיים ויטאל – בפסיקותיו של רב ג׳רבה בן המאה העשרים. המאמר מציג את התפשטות הקבלה הלוריאנית מן גליל ארץ ישראל אל איטליה, אשכנז והמגרב, ובוחן את השפעתה על קהילת ג׳רבה השמרנית. מתוך סקירת פסיקותיו של הרב כלפון נבחנת המידה שבה העניק עדיפות לחידושי האר״י ולמסורותיו, והאם השתמרו אצל בני קהילתו בהלכה, במנהג ובאורחות החיים.

עוד בגיליון זה סקירה מאת **רות למדן** על קובץ האיגרות ״למען ירושלם לא אשקוט״ שאסף וערך אברהם דוד. בביקורתה מציגה למדן את תרומתן המחקרית של שבע־עשרה איגרות ירושלמיות מן המאות השש־עשרה וראשית השבע־עשרה, המשקפות את חיי הקהילה היהודית בעיר בראשית התקופה העות׳מאנית – מציאות של חיי יום־יום, מוסדות התורה, קשרים בין־קהילתיים ומאבקים כלכליים.

אנו תקווה שבמה אקדמית זו תשמש אכסניה למחקרים במדעי היהדות ומקור להפצת דעת בקרב ציבור החוקרים. תודתנו נתונה לכל השותפים בעריכת גיליון זה ובהוצאתו לאור, על עמלם ועל מסירותם כדי שיראה אור באופן מיטבי. ברצוננו גם להודות לקרייני המאמרים, שבדיקתם המדוקדקת תרמה רבות לעיצובו ולשכלולו של הגיליון. אנו קוראים לחוקרים להגיש פרסומיהם לגיליונות הבאים של ׳מדע והשכל׳. פרטים נוספים על כתב העת נמצאים בקישור זה: https://www.shaanan.ac.il/madda-ve-haskel

בברכה,

חגי מזוז

תקצירים

המשא והמתן הראשון בין בן־הדד לאחאב ותוצאותיו (מלכים א כ, א–יב)

ניר ורגון

במאמר מובא המשא והמתן הראשון בין בן־הדד לאחאב. בתחילה נידונה השאלה מתי אירוע זה מתנהל. לכאורה עולה מהפסוקים שהמלחמות מתנהלות שלוש שנים לפני סוף חייו של אחאב אך מהסיפור עצמו נראה שהסיפור מתנהל בתחילת ימי אחאב כפי שעולה מחולשתו היחסית של אחאב במשא ומתן. כמו כן נידונה השאלה האם המצור כבר בשיאו בשעת המשא ומתן. לכאורה מהפסוקים עולה שכבר מתחילת הסיפור הדד הטיל מצור על שומרון, אך מתנועתם החופשית של נערי שרי המדינות ואיומי בן־הדד על המצור העתידי ופקודת הטלת המצור שנאמרת רק בהמשך, נראה שבן־הדד עדיין חונה הרחק מעבר לירדן בעיר סוכות. בהמשך נידונה השאלה מדוע אחאב מקבל את דרישתו הראשונה של בן־הדד אך מסרב לדרישתו השנייה. מתברר שהדרישה הראשונה הייתה להפוך לממלכה גרורה (וסאלית) של ארם, כפי שהיה מקובל בחוזים שאנו מכירים במזרח הקדום, לעומת הדרישה השנייה שביקשה לחסל לחלוטין את הממלכה ולהפוך את ישראל לפחווה ארמית. משמעותה של הדרישה השנייה "**וְנָשֶׁיךָ וּבָנֶיךָ** לִי תִּתֵּן" (פס׳ ה), היא חיסול בית הממלכה, על פי עיון במקבילות במקרא ובספרות חוץ־מקראית בצירוף נשים ובנים זכרים, שלא כדעת מתקני הנוסח שחשבו להוסיף בפסוק זה גם בנות. במאמר אנו עומדים על כך שבקריאה צמודה אפשר לראות כיצד התשובה הסופית של אחאב מנוסחת בתקיפות לעומת המענה המתון שהוא נתן למלך בן־הדד כשניסה למנוע עימות. הבחנה זו משקפת את היותו של אחאב מלך שקול, שאיננו שש עלי קרב אך מוכן לצאת אליו בדלית ברירה.

מילות מפתח: אחאב, בן־הדד, נשיך ובניך, גרורה (וסאלית)

סוכה ישנה: פרק בהשתלשלות ההלכה

מאיר בר־אילן

מגמתו של מאמר זה להאיר מחדש את משנת סוכה א, א שבה נחלקו בית שמאי ובית הלל בנושא סוכה ישנה. לאחר ניתוח ספרותי של המשנה ודרך היווצרותה, נדונות הלכות מקומראן וההלכה הקראית המאוחרת לתלמוד. מתברר כי שיטת הקראים קרובה לשיטת בית שמאי, גם אם כנראה לא נבעה ממנה. ההיתר לשבת בסוכה ישנה, ובסוכות אחרות שאינן תקניות, מביא לידי הבנה מחודשת בתובנה העומדת מאחורי עמדת בית הלל. נראה כי עמדת בית הלל גברה על פני עמדת בית שמאי,

לא מפני שהיו נוחין ועלובין או מפני שהקדימו את דברי בית שמאי לדבריהם, אלא מפני שגישתם ההלכתית מבטאת שלושה קווים מנחים ודומים, שעניינם קולא, ומשמעותם הרחבת חוג מקיימי המצוות. לפי בית הלל: 1) הופחתו הדרישות הטכניות לקיומן של המצוות; 2) הורחב הזמן שאפשר לקיים בו את המצווה; 3) החובה לקיים את המצוות הורחבה והוטלה על כל בני המעמדות בחברה. גישות אלו הצטרפו זו לזו, וכך גדל מספרם של מקיימי המצווה לפי בית הלל, ונוצר רוב לתלמידי בית הלל. שיטתו של ר׳ אליעזר נדונה במצוות הדוחות שבת, ומתברר שהוא המשיך את גישתם של בית שמאי במצוות חדשות. יתר על כן שיטתו לקיים מצוות בשבת דווקא, אם לא מתריס, ובהן סוכה חדשה, מוצאת את תקדימיה בימים שבית המקדש היה קיים.

מילות מפתח: בית הלל, בית שמאי, הלכה קדומה, סוכה ישנה, צדוקים, קראים, רבי אליעזר

אמירות לפני ברכת המזון במנהגי ספרדים ואשכנזים: מקורות וסיבותיהם, תהליכי אימוץ ושילובים בין־מנהגיים

אהרן קלרמן

לפני כחמש מאות שנה החלה ברוב עדות ישראל אמירתם של פרקים או פסוקים מתהלים לפני ברכת המזון. כך נהגו ונוהגים עד היום במנהגי ספרדים, אשכנזים וחסידים. שני נוסחים של אמירות אלה, שנוצרו בנפרד בארץ ישראל של המאה השש־עשרה, הפכו למסורות נפרדות שנקלטו כל אחת בנפרד במנהגי ספרדים ואשכנזים. שתי מסורות אלה נבעו ממניעים מסוימים, והן קיבלו גם אופי שונה זה מזה. במאמרנו זה נרצה לחשוף את מקורותיהם ההיסטוריים והגאוגרפיים של אמירות אלה ואת מטרותיהן, את תהליכי התגלגלותם אל תוך מנהגי העדות למיניהן ואת היווצרותם של שילובים ביניהם במרוצת הדורות. את מנהג ספרדים באמירת פסוקי ׳אברכה׳ ו׳למנצח מזמור לדוד׳ הציע רח״ו משמו של רבו האר״י, וזאת בעקבות הזוהר שעמד על הצורך לסלק את השטן משולחן האוכל טרם ברכת המזון. את המנהג האשכנזי הציעו בשני שלבים הרמ״ק והמכירי הספרדי ואימץ אותו השל״ה, שראה בזוהר מקור לצורך לציין את חורבן הארץ בשעת הסעודה. מנהגי ספרד ואשכנז הנ״ל חדרו באיטיות אל תוך סידורי התפילה, החל מאמצע המאה השבע־עשרה (ספרדים) ותחילת המאה השמונה־עשרה (אשכנזים), וחלה האצה החל מהמחצית השנייה של המאה התשע־עשרה. אימוצם הגיע לידי הטמעה מלאה רק בארץ, וזאת בעיקר לאחר קום המדינה. המנהג החסידי אימץ את מנהג אשכנז ולא את מנהג ספרדים מבית האר״י. שילובים בין שני המנהגים נוהגים במלואם בחסידות חב״ד ובמידה חלקית במנהג אשכנז המערבי. האמירות שבמנהג אשכנז החליפו החל מתחילת המאה השמונה־עשרה מנהג עתיק של אמירה של ׳מזמור לדוד ה׳ רועי׳.

מילות מפתח: אברכה, למנצח מזמור לדוד, על נהרות בבל, שיר המעלות, תהילת ה׳

מאבקי כוח וזהות בקהילת איסטנבול בתקופת הטנזימאט: הרקע ותוצאות הדחתו של החכם באשי יעקב אביגדור

לאה בורנשטיין־מקובצקי

במאמר מתוארים התמורות והמאבקים בקהילה היהודית באיסטנבול במהלך תקופת הטנזימאט וכן המאבק בין הרפורמיסטים לשמרנים בשלושה סכסוכים: הסכסוך על האיסקולה שהיה זרז לסכסוכים בעניין הדרישה להדיח את הכח״א יחזקאל גבאי והדרישה להדיח את החכם באשי יעקב אביגדור מתפקידו. בכל הסכסוכים הנהיג את מחנה השמרנים הרב יצחק אקריש ואילו במחנה הרפורמיסטי היו גבירים כדוגמת אברהם קאמונדו, יחזקאל קארמונה והחכם באשי הרב אביגדור. כמו כן מובא הרקע החברתי־פוליטי לסכסוכים, ובעיקר המידע על ההנהגה החילונית ומשבר המיסים בקהילה. עיקר המאמר מוקדש לערעור על סמכויותיו של החכם באשי, ומעורבות השלטון העות׳מאני בפרשת ההדחה. המאמר מסתמך בעיקרו על פסק הרב חיים פאלאג׳י שכתב בהיותו אב בית הדין שדן בפרשה לפי דרישת הווזיר הגדול, ופסק לטובת הרב אביגדור וכן על מקורות אחרים, בהם כתבות בעיתונות היהודית. עם זאת נלמד כי המחלוקת לא נפתרה וההדחה בוצעה. במאמר מודגשים כוחם והשפעתם של הגבירים בעיצוב פני הקהילה והנהגתה בתקופה זו. כמו כן יש דיון על מינוי הרב יקיר גירון במקום הרב אביגדור.

מילות מפתח: טנזימאט, הרב יעקב אביגדור, אברהם קאמונדו, איסטנבול, חזקיה קארמונה, פראנקוס, וזיר גדול, איסקולה, הרב יצחק אקריש, הרב יעקב גירון, חכם באשי, הרב חיים פאלאג׳י, יחזקאל גבאי

מנהג ופסיקה על פי קבלת האר״י לרבי כלפון משה הכהן מג׳רבה

שי מאמו

ר׳ יצחק לוריא אשכנזי – האר״י הקדוש (1534–1572) נחשב למי שהביא לידי מהפכה הקבלית שהתרחשה בצפת במחצית השנייה של המאה הט״ז. הוא הציע שיטה סדורה עם מערכת מושגים ברורה כדי להבין את הדרך לעבודת ה׳ על פי הקבלה וההבנה בקיום ישראל בגולה. ייסוד אסכולה חדשה זו במחשבת הקבלה השפיע מאוד והוא היה הדמות הראשית בחידוש מנהגים רבים ומסורות רבות, שנפוצו בכל העולם היהודי. אין כמעט כתבים שהאר״י כתב אך תלמידיו ובראשם ר׳ חיים ויטאל (רח״ו 1542–1620) וכן תלמידי תלמידיו כתבו את חידושיו, הנהגותיו ופירשו את דבריו. ספרו המרכזי של רח״ו – ׳עץ חיים׳ הוא אוסף של חידושי תורת האר״י. לקבלת האר״י הייתה השפעה ציבורית במנהגים ובאורח החיים שהתחדשו והפכו לנחלת הכלל. ברבות השנים עריכת חיבורי תורת האר״י נעשתה בכל תפוצות ישראל והשתתפו בה גדולי המקובלים. תחילה, נכתבה בארץ ישראל

ולאחר מכן הגיעו כתבים לאיטליה, ולאחריה לאשכנז ופולין וגם לארצות המגרב (צפון אפריקה). מטרת מאמר זה היא להתחקות אחר פסיקותיו של הרב כלפון משה הכהן (1874–1950), ששימש הרב הראשי של האי ג׳רבה שבתוניסיה. קהילת ג׳רבה נחשבה עתיקת יומין ושמרנית וחדירת קבלת האר״י לא פסחה עליהם. מאמר זה כאמור יבדוק האם ועד כמה השתמש הרב כלפון בכתבי האר״י וביסס עליהם את פסיקותיו בנושא מנהג בג׳רבה, והאם אפשר לראות בו מי שנותן עדיפות למקור זה בפסיקותיו.

מילות מפתח: קבלה, קבלת האר״י, מנהגים, פסקי הלכה, פוסקים, ג׳רבה

מדע והשכל
כרך ב (תשפ״ו), עמ׳ 13–33
ISSN: 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

ניר ורגון

המשא והמתן הראשון בין בן־הדד לאחאב ותוצאותיו

מבוא

במלכים א כ מסופר על שתי מערכות, שנה אחר שנה, שבהן לחם בן־הדד השני מלך ארם־דמשק באחאב מלך ישראל (874–852 לפנה״ס) ועל שתי מפלותיו. אנו מקבלים את ההכרה שהמלך בסיפור פרק זה הוא אחאב מלך ישראל, כפי שכתוב במפורש בפרק הנדון בפס׳ ב, יג, יד (בתרגום השבעים [להלן תה״ש] אין ׳אחאב׳ בפס׳ יג, אך הוא נזכר פעמיים בפס׳ יד ופעם אחת בפס׳ טו) וכפי שסברו חוקרים רבים. אומנם במקומות רבים לא פורש שם המלך: שלוש־עשרה פעמים מוזכר בפרק הכינוי ״מלך ישראל״, ועוד פעמיים ״המלך״ בלי זיהוי שם המלך, אך שלוש הפעמים שהמספר נוקב בהן במפורש בשם ״אחאב״, ועוד פעמיים בתה״ש, כאמור, מעידות על זהות המלך גם במקומות שלא פורש שמו.[1]

המערכה הראשונה כוונה כנגד העיר שומרון בירת ממלכת ישראל, ואילו זירת המערכה השנייה הייתה באזור אפק שליד מזרח הכנרת.[2] בשני חלקי הסיפור מעוצב משא ומתן בין שני המלכים הנמצאים במצב של לוחמה בעניין כניעה. במשא ומתן הראשון ידו של בן־הדד הייתה על העליונה, והוא ניצל זאת כשנהג בקשיחות מתנשאת באחאב בן עמרי בנסותו לנצל את נחיתותו הצבאית של אחאב כדי להביאו לידי כניעה מוחלטת.[3] לעומת זאת במשא ומתן השני, כשידו של אחאב הייתה על

---

* תודה לאבי מורי פרופ׳ שמואל ורגון שסייעני בהכנת מאמר זה.

1 קביעה זו היא כנגד טענת חוקרים מסוימים במחצית המאה העשרים, כי האירועים שמופיעים במלכים א כ–כב עוסקים בימי בית יהוא (המחצית השנייה של המאה התשיעית לפנה״ס) ושמו של אחאב בפס׳ ב, יג, יד הוא גלוסה של עורך מאוחר שקשר את פרק כ לאחאב, ואילו הכתוב בסיפור ״מלך ישראל״ הוא אחד ממלכי בית יהוא (כך, למשל, יֶפֶת 1941–1944; מילר 1968; מילר והייס 1986, עמ׳ 250–311). הרחבה ופירוט של גישה זו ראו: אלמקייס 2016, עמ׳ 61–62. סיכום הדעות המגוונות על עיתוי המערכות של פרק כ ראו: אלגביש 2013, עמ׳ 160–161, הערה 25. על ההכרה שפרק כ מדבר על ימי אחאב ראו הערה מפורטת אצל ורגון תשע״ה, עמ׳ 181, הערה 1 (וספרות שם); כוגן תש״ף, עמ׳ 351. וכן הרחבה של עמדה זאת אצל אלמקייס 2016, עמ׳ 63–65.

2 על המערכה הצבאית הראשונה בין ארם לישראל ראו: ורגון תשנ״ג, עמ׳ 181–185, וספרות שם. לדיונים נרחבים בסוגיות הקשורות לפרשה זו מן ההיבט ההיסטורי והספרותי ראו, למשל: אופנהיימר תשט״ו, עמ׳ 84–86; פינקלשטיין תשל״ד, עמ׳ 21–33; סמט תשנ״ב, עמ׳ 55–100; [וכן סמט תשפ״ג, עמ׳ 36–48]. ראו גם מזר תשכ״ה, עמ׳ 212–213; אהרוני תשמ״ז, עמ׳ 260; כוגן תש״ף, עמ׳ 362–364. ראו גם דיון מורחב וספרות בנושא זה אצל בורנשטיין תשס״ד, עמ׳ 7–14, וספרות שם.

3 סצנות של משא ומתן ודברי תעמולה בין אויבים בטרם מלחמה מצויות במקרא: יפתח ובני עמון (שופטים יא, יב–יז; אביה וירבעם (דברי הימים ב יג, ד–יב); אמציה ויהואש (מלכים ב יד, ח–י; דברי הימים ב כה, יח–יט);

העליונה, נהג אחאב בנדיבות ובאחווה באויבו המובס הנתון לחסדו.[4] על תוכנו, על משמעותו ועל לִקחו של המשא ומתן הראשון נדון במאמר זה.

עיתויו של המשא ומתן

מזר סבור שמלחמותיו של בן־הדד השני מלך ארם[5] שמוזכרות בפרק כ, אירעו בשנה 855 לפנה״ס (מלחמת שומרון, א–כה) ובשנה 854 לפנה״ס (מלחמת אפק, כו–מג, שנאמר עליה שהתקיימה לאחר שנה ״ויהי לתשובת השנה״, פס׳ כב ופס׳ כו). תאריכים אלה נשענים על הנתון הברור שהמלחמה האחרונה, שנהרג בה אחאב ברמות גלעד, התנהלה בשנת 852 לפנה״ס (בימי מלכות שלמנאסר השלישי מלך אשור, 858–824 לפסה״נ) – בשנה השלישית לתבוסת ארם באפק וכריתת הברית בין ארם לישראל. מזר התבסס על הפסוק שבפתיחת מלכים א כב, א: ״וישבו שלש שנים אין מלחמה בין ארם ובין ישראל״.[6] סיוע לגישה זו אפשר למצוא בתה״ש שבו שני הפרקים שעניינם מלחמות ארם (כ, כב) סמוכים זה לזה (פרק כא קודם שם לפרק כ).[7] ימדה טוען כי בשנת 854 לפנה״ס, בשעה ששלמנאסר השלישי מלך אשור עסק בארגון מתקפה על בית עדן, על גוזן ולאורך הפרת ולא איים על ארם דמשק, פתח בן־הדד השני במתקפה על ממלכת ישראל, שהפרה לדעתו הסכמים קודמים שהיו לה עם ארם.[8]

רבשקה וחזקיהו (מלכים ב יח, יט-כה; ישעיה לו, ד-י; דברי הימים ב לב, י-יב); רבשקה ואנשי יהודה (מלכים ב יח, כח-לה; ישעיה לו, יג-כ; דברי הימים ב לב, יג-יט); פרעה נכו ויאשיהו (דברי הימים ב לה, כא). ניתוח דגמי משא ומתן אלה ראו אצל אלגביש תשל״ח, עמ׳ 75–89; אלגביש תשנ״ח, עמ׳ 30.

4 על המשא ומתן השני ראו: ורגון תשע״ה, עמ׳ 181–201.

5 המקרא משתמש בתואר ״בן־הדד״ שפירושו ׳בן האֵל הדד׳ (המופיע בתעודות האשוריות אדד־אידרי/הדדעזר = Adad-idri; שמופיע בתעודות ארמיות גם בר־הדד), מלך במחצית הראשונה של המאה התשיעית; 885–865 לפנה״ס) לציון מלכי ארם. ראו: ליונשטאם תשי״ד, עמ׳ 155; כוגן תש״ף, עמ׳ 297, 362–363. לבעיית מספרם של מלכי ארם שנשאו את השם בן־הדד ראו: גרבה 2007, עמ׳ 85.

6 ראו: מזר תשכ״ה, עמ׳ 211–212; מזר תשכ״ב, עמ׳ 139–141; כוגן תש״ף, עמ׳ 379.

7 על הטעם שבסידור זה עמד גודינג 1964. הטעם לחילוף הצמדת פרקים יז-יט העוסקים באליהו לפרק כא הוא הנושא הקשור לאליהו הנביא. בפרק כא אחאב חוטא ולאחר שהוא ניחם על מעשיו בפרשת נבות - נדחה פסק הדין לימי בנו (פס׳ כט). בפרק כ בסופו הוא שב וחוטא ובתגובה משמיע הנביא באוזניו את גזר דינו: ״ויאמר אליו כה אמר ה׳ יען שלחת את־איש חרמי מיד והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו״ (פס׳ מב). בפרק הסמוך לפי סידור פרקים אלה, בפרק כב, מוגשם גזר הדין - מות אחאב במלחמת ארם (פס׳ לד-לז). גודינג אינו רואה בסידור זה סידור מקורי. על הרעיון שפרק כב המספר על מות אחאב הוא המשך לפרק כ שבו מסופר על אחאב ששחרר את מלך ארם ועל כך נגזר דינו ראו: סבתו תשס״א, עמ׳ 399–400.

8 ראו: ימדה 2000, עמ׳ 130–143; אונגר 1967, עמ׳ 64–69, 70–74; בורנשטיין תשס״ד, עמ׳ 96, הסבורים שהמלחמות בין ארם וישראל החלו עם התגברות הלחץ האשורי על ארם, בחמש השנים האחרונות למלכות אחאב. הנחתם היא שהסיום המפתיע של מלחמת אפק בברית בין ישראל לארם (מלכים א כ, לד) מעיד שהאירוע התנהל בשעה שהאשורים התקרבו לחמת, ואחאב נזקק לבן־הדד כדי שיארגן את הקואליציה הארמית נגד שלמנאסר השלישי (853 לפנה״ס). לפי גישה זו סבר מחבר ספר מלכים שהציב את מלחמות אחאב וארם בסוף סקירתו את מלכות אחאב (מלכים א כ, כב), וכך עולה מן הכתוב הפותח את תיאור קרב רמת גלעד, ״וישבו שלש

לעומת גישה זו הציע מורגנשטרן[9] ואחריו תדמור,[10] שהמאורעות המתוארים בפרק כ משקפים את המצב כפי שהיה בראשית ימי מלכות אחאב הצעיר מלך ישראל (871 לפנה״ס ואילך, כמלך עצמאי),[11] בימי מלך ארם המכונה כאן בן־הדד [הראשון] (885–865) ובימי שלטון אשורנצירפל השני מלך אשור (883–859 לפנה״ס).[12] לפי זה פער הזמן בין מלחמת אפק ובין מלחמת רמות גלעד אינו שלוש שנים אלא למעלה מחמש־עשרה שנה, שלא ככתוב במקרא (מלכים א כב, א). בן־הדד מדמשק מנסה לנצל את שעת חולשתה של מלכות ישראל ולשעבדה, כל עוד לא התבססה מלכותו של אחאב. הנחה זו מתאימה לתיאורי הכתובים בפרק כ, שאחאב מופיע בהם כמלך צעיר המתייעץ עם הזקנים לפני פעולותיו (פס׳ ז–ח) וכמלך חלש המוכן להכניע עצמו לפני מלך ארם (פס׳ ד), ומלך ארם מנצל את השעה הקשה של מלכות ישראל כדי להשתלט עליה.[13] תוצאת המערכה באפקה, ברית עם בן־הדד ושניהם כאחד – בשיתוף עם חמת, הפכו לכוח צבאי חשוב באזור ובזכות הברית הזו יכלו לעמוד לפני אשור שבמאה התשיעית לפנה״ס הייתה למעצמה תוקפנית המסכנת את מלכות סוריה וארץ ישראל.[14]

שנים אין מלחמה בין ארם ובין ישראל״ (מלכים א כב, א), כלומר שלוש שנים מפרידות בין שתי המלחמות שבסופן מת אחאב. אבל קשה לקבל זאת. אם נקשור שלוש שנים כמשמעו לסיומו של קרב אפק, איך תשובץ כאן המערכה הגדולה בקרקר?! כיצד נוכל להסביר את התפתחותה העצומה של צבא אחאב במשך פרק זמן כה קצר?!

9 מורגנשטרן מניח שהקרבות הראשונים בין בן־הדד השני לאחאב התנהלו בין השנים 874-873 לפנה״ס, בראשית ימי אחאב. רק בשלב לאחר מכן היה הצבא הישראלי דומיננטי באזור ובסוף ימי אחאב היו הארמים בני חסות לישראלים, ראו: מורגנשטרן 1940ב, עמ׳ 392; מורגנשטרן 1940א, עמ׳ 141-144, 258; גריי 1970, עמ׳ 414-415.

10 תדמור סבור שיש לקבוע זמנן של מלחמות אלה בראשית מלכותו של אחאב ולא בסופם, ראו: תדמור תשכ״ט, עמ׳ 119; תדמור תשס״ו, עמ׳ 223-224.

11 על האירועים שהתנהלו במלחמה זו ראו: מונטגומרי 1951, עמ׳ 320 ואילך; אופנהיימר תשט״ו, עמ׳ 84-86; מורגנשטרן 1940א, עמ׳ 258 ואילך.

12 ראו: תדמור תשס״ו, עמ׳ 217-225.

13 ראו גם אופנהיימר תשט״ו, עמ׳ 84-86; אופנהיימר תשל״ג, עמ׳ 180-182. אם נקבל הנחה זו שהקרבות המתנהלים בפרק זה היו בראשית ימי אחאב, אולי מדובר באותו מלך ארם שהוזכר בימי אסא מלך יהודה ובעשא מלך ישראל (מלכים א טז, יח). לעומת זאת כוגן סבור שהכוונה היא כי שלוש שנים עברו מתום הקרבות וכריתת הברית בין ארם לישראל, והמספר הטיפולוגי ״שלוש שנים״ מציין פרק זמן קצר, כמו ״ביום השלישי״ (בראשית כב, ד); ״בחדש השלישי״ (שמות יט, א), ואין לתלות בו דיוק לשם חישוב כרונולוגי. ראו: כוגן תש״ף, עמ׳ 297, 352.

14 וכך תדמור מסכם את האירועים: ״יש לקבוע את זמנן של מלחמות אלה בראשית ימי מלכותו של אחאב ולא בסופם. במלחמות אלה הייתה תחילה ידו של בן־הדד על העליונה, אך לאחר מכן הצליח אחאב להכותו בקרב פעמים אחדות, אף לקחתו בשבי (מלכים א כ). לאחר ניצחון זה גילה אחאב יוזמה דיפלומטית והבנה לסכנות האורבות במרחב, לו ולמנוצח. הוא כרת ברית עם בן־הדד ושניהם כאחד - בשיתופה של חמת - הפכו לגורם צבאי ראשון במעלה״ (תדמור תשכ״ט, עמ׳ 119). על הקרב בקרקר וכוחה הצבאי של אשור שעמדה לפני ׳ברית ׳שנים־עשר מלכי חַתִי׳, ראו אצל גליל תשס״א, עמ׳ 27-31, 113-115.

במספר ״שלוש שנים״ אפשר לראות מספר טיפולוגי (סְמְלִי).[15] היינו, כבר הרבה שנים לא הייתה מלחמה בין ישראל לארם. במקבילה בדברי הימים ב יח, ב לא נזכרו שלוש השנים, אלא ״וירד [יהושפט] לקץ שנים אל־אחאב לשמרון״. לחלופין ייתכן שההיגד ״שלוש שנים״ נוגע לסיפור אחר שבאוסף הסיפורים שהיו מספרים בחוג הנביאים, והכוונה למניין השנים שחלפו באירוע אחר, סיפור שלא נשתמר במקרא. או אולי שלוש שנים מאז סיפור ״כרם נבות״ שמוזכר בפרק הקודם להיגד זה.[16]

אין ברצוננו להכריע בשאלת ההסברים המגוונים למספר ״שלוש שנים״. החשוב כאן הוא שהסיפור בפרק זה מתנהל על רקע ראשית ימי אחאב, בשעת עליונות ממלכת ארם על ממלכת ישראל, כגישתם של מורגנשטרן ותדמור.[17]

מצב הכוחות בעת התנהלות המשא ומתן

בפסוק הפתיחה מופיע תיאור של חילו הגדול ועוצמתו הרבה של מלך ארם, הכוללים חיל כבד של מרכבות: ״ובן־הדד מלך ארם קבץ את כל חילו ושלשים ושנים מלך אתו וסוס ורכב ויעל ויצר על שמרון וילחם בה״ (מלכים א כ, א. ראו גם פס׳ כ). מפסוק זה נראה שהפרשה מתחילה בשעה שבן־הדד עם צבאו מצויים כבר בשערי שומרון ואף שמים עליה מצור. אך מהמשך הסיפור נלמד כי שלבי המשא ומתן היו כשעיקר הצבא עדיין היה רחוק מן העיר, ואחאב עדיין לא עמד על חומרת כוונתו של בן־הדד ועל עוצמת הצבא הרב שכינס לשם כך. חיזוק להבנה זו עולה מהאיום של בן־הדד שהוא עתיד להביא צבא גדול על שומרון (פס׳ י), מהפקודה ׳שימו׳ שמופיעה בהמשך (פס׳ יב) והיציאה החופשית מהעיר של לוחמי ישראל (פס׳ יז, יט) ומיקום מחנה ארם בסוכות (פס׳ יב), שיצאו אליו וחזרו ממנו שליחי המלך, בהנחה שהכוונה לעיר סוכות.[18]

---

15 מספר טיפולוגי הוא בדרך כלל מספר בעל משמעות סמלית בלי קשר למשמעותו הכמותית המדויקת. על משמעות המספר הטיפולוגי, מסר ספרותי, ראו: ברזילי תשס״ד, עמ׳ 17–28, וספרות שם, בעיקר הערה 2; ברזילי תשע״ג, עמ׳ 42–44.

16 לדעת אברבנאל (שם, עמ׳ 383–384) זכה אחאב לשלוש שנים של שלום בזכות כניעתו מפני אליהו במעשה ״כרם נבות״ אך נראה מדבריו שעברו רק שלוש שנים מהקרב באפק ולא כהצעתנו.

17 ראו לעיל הערה 9 ו־10.

18 ראו: כוגן תש״ף, עמ׳ 352. ניתוח המשא ומתן בהמשך המאמר מסתמך על מחקרו של ידין תשכ״ה, עמ׳ 176–181. השוו לניתוח אחר מזה של יגאל ידין אצל הרצוג וגיחון 1981, עמ׳ 107–111. לדעתם, מפס׳ ז, יד נראה שבן־הדד כבר חנה לפני שומרון והטיל מצור על העיר. מכאן שבעיר כבר היו מכונסים הזקנים ומושלי המחוזות (שם, עמ׳ 233, הערה 3. כך סבור גם אפעל תשנ״ז, עמ׳ 98, הערה 206), שכן על ישיבת הצרים באוהלים בעת מלחמה יש עדויות במקרא (מלכים ב ז, ז–ח; ירמיה לז, י). לדעתם מצטרף גם פינקלשטיין תשל״ד, עמ׳ 23–25. בורנשטיין (תשס״ד, עמ׳ 99–101) הסבור ש׳סוכות׳ הן ״המבנים הארעיים שבהם שהו הארמים במצור על העיר שומרון״, הקשה על שיטת ידין, והציע כמו חוקרים לפניו לקבוע כי הקרב אכן היה על העיר שומרון עצמה, והצבא הארמי חנה בעמק שומרון ומשם צר על העיר וניהל את המשא ומתן. (ראו נימוקיו לדחיית גישת יגאל ידין בעמ׳ 99–100. כך גם אלמקייס 2016, עמ׳ 74–75). לעומת זאת נראה לנו שצבא אינו רגיל לשהות בְּסוכות בזמן מלחמה, לכל היותר באוהלים. לכן הציע ידין שהכוונה לעיר סוכות (השוו: מלכים א ז, מו).

אכן, יש מקום להניח שצבא ארם התכנס והקים את מפקדתו בעיר סוּפּוֹת, כפי שהציע ידין (השוו מלכים א ז, מו). עיר זו שכנה בעמק סוכות סמוך לשפכו של נחל יבוק אל הירדן,[19] כנאמר: "והוא שֹׁתֶה הוא והמלכים בסכות" (כ, יב); "ובן־הדד שֹׁתֶה שכור בסכות הוא והמלכים שלשים ושנים מלך עזר אֹתו" (כ, טז).[20] מקום זה מתאים לחניה של חיל רכב גדול מכיוון שהוא נמצא ליד הירדן, היבוק ורכס ההרים, ואלה מגינים עליו מהתקפת פתע. ועוד זאת, משום שהוא סמוך למעבר אדם, הוא קרוב לדרכי האספקה והנסיגה של הצבא. זה המקום שגם עבר בו יעקב בדרכו מארם לשומרון (בראשית לג, יז—יח). העיר הארמית סוכות הייתה עיר חשובה גם מבחינה כלכלית, ושימשה מקום להתארגן בו לפני המערכה, כפי שהתברר לאחרונה. בחפירות הארכאולוגיות נמצאו באזור סוכות מרבצי ברזל. מרבצי ברזל אלה ותעשיית הברזל שהתפתחה באזור עמק סוכות היו מקור לייצור כלי נשק ומרכבות לטובת הצבא הארמי.[21] אם כן, יש מקום להציע לפרש את ההיגד "ויעל ויצר על שמרון וילחם בה" (פס׳ א) במשמעות שזו הייתה כוונתו ורצונו של בן־הדד ומגמת יציאתו, להילחם בשומרון, אך כאן לא הצליח במשימתו, כדברי אברבנאל:

> ואין פירושו שעשה זה בפועל, כי הנה קודם שישים [מצור] על העיר להילחם, ניגף לפני בני ישראל, כמו שיבוא אחרי זה [...] על דרך 'ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה' (בראשית כה, י), [ואין משמעו שכבר הלך לחרן, אלא] ואחר כך יפרש מה שקרהו בדרך [...] וכן בן־הדד יצא להילחם בשומרון וקודם גמר מחשבתו מצאוהו צרות רבות ורעות, כי הוא שלח ראשונה מלאכיו אל אחאב, שהיה בעיר שמרון.[22]

---

19 את העיר סוכות מזהים החוקרים אהרוני וכוכבי על פי המאמר התלמודי: "סוכות היא תרעלה" (ירושלמי שביעית ט, ב, לח ע"ד) עם תל דיר עלא (נצ"מ 208178), וכן על פי נתוניו הטופוגרפיים והארכאולוגיים (באתר נמצאו ממצאים ארכאולוגיים מתקופת הברונזה המאוחרת ועד המאה התשיעית לפנה"ס). זהו התל הגדול והמרכזי בעמק סוכות, הנמצא במוצא לשפכו של נחל יבוק (בשמו הערבי: א־זרקא) אל בקעת הירדן ובסמוך לירדן עצמו, ליד אדם. התל משתרע על 50 דונם בערך, והוא מתנשא כ־20 מ' מעל פני המישור. העיר נחשבת אחת מערי שבט גד (יהושע יג, כז). ראו: כוכבי תשכ"ט, עמ' 130-131; אהרוני תשמ"ז, עמ' 83, 103-104.

20 השם 'סוכות' בפסוקים אלה מכוון ככל הנראה לשם עיר ולא לאוהל או מבנה ארעי אחר המשמש למסתור מן השמש. משנה ההוראה של שם זה בא לידי ביטוי בסיפור על שובו של יעקב לארץ "ויעקב נסע סכתה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סכת. על־כן קרא שם המקום סכות" (בראשית לג, יז). בתה"ש הובאה המילה 'סכות' בפס' טז בתעתיק לאותיות יווניות, ולא בתרגומה (לא כך בתרגום השם סוכות בפס' יב - אוהלים). אם כן, הכוונה לשם עיר. בי"ת השימוש שבתיבה 'בַּסכות' מתארת את המקום שהם נמצאים בו, והיא מנוקדת בפתח, כדין ה' הידיעה שקודמת לשמות מקומות, שהם גם שמות כלליים (ובתרגום JPS תורגם: he and the other kings were drinking together at Succoth) כמו למשל: "בַּמסה" (דברים ו, טז); "בַּחרשת הגוים" (שופטים ד, ב) "בַּקרקר" (שופטים ח, י); "בַּטלאים" (שמואל א טו, ד); "ואיש במעון ומעשהו בַּכרמל" (שמואל א כה, ב. ראו: ראב"ע לדברים ו, טז. ראו גם: אלגביש תשנ"ד, עמ' 373-374; זרטל תשנ"ח, עמ' 20-22; בורנשטיין תשס"ד, עמ' 212, שחלק על עמדת יגאל ידין, וסבר שמדובר במגורים ארעיים, וכן ראו בדברי תרגום יונתן 'בְּמטַלֵיָא' (מקום העושה צל, סוכה) וכן פירשו אלטשולר (מצודת דוד שם), ור' משה אשכנזי (הואיל משה שם). ראו גם: מונטגומרי 1951, עמ' 322.

21 ראו נושא מרבצי הברזל של עמק סוכות: יהלום־מאק תשע"ח, עמ' 153-160.

22 ראו: אברבנאל תשע"א (כ, א), עמ' 368-369; כוגן תש"ף, עמ' 352.

לפיכך נראה שהארמים ביקשו לתקוף ישר את העיר שומרון. כדי שלא לאבד זמן או לאבד כוחות צבאיים שיילחמו בערים ישראליות מבוצרות בצפון הארץ, כמו חצור, מגידו או יזרעאל, הם בחרו לעבור ברמות גלעד, שהייתה כבר בידם (מלכים א כב, ג).[23] מכאן הם עברו בדרך הנוחה מהיבוק עד עמק סוכות, ובו הקים בן־הדד מחנה של יחידת פיקוד קדמית.[24]

מסוכות, טרם הקרב, שלח בן־הדד משלחות דיפלומטיות לשומרון לנהל משא ומתן.[25] השליחים עשו מסעות דילוגים בין שני השליטים. העיצוב של המשא ומתן הראשון (פס׳ ב–ט) הוא סצנה הכוללת דיבור ישיר של כל אחד מן הצדדים. בן־הדד שולח שלוש משלחות דיפלומטיות לשומרון, כל משלחת מוסרת את דברי דרישות בן־הדד, ובן־הדד מקבל שלוש תשובות מאחאב. בכל משלחת בן־הדד מעלה את דרישותיו, ותגובות אחאב הן לפי הדרישות. המשא ומתן מסתיים בסירובו של אחאב להיענות לדרישות בן־הדד, ולכן מלך ארם יוצא למלחמה בישראל.[26]

המספר המקראי אינו מזכיר את הסיבות למלחמה של מלך ארם בישראל. אם נאמץ את גישתם של מורגנשטרן ותדמור, הסיבה היא שבן־הדד חשב כי המלך אחאב הוא מלך חסר ניסיון בתחילת דרכו, ואפשר לנצחו בקלות. מתוך סופו של סיפור המלחמות עולה שממלכת ישראל הייתה בתחילת המערכה ממלכה גרורה (וסאלית) של ארם, החל מימי עמרי מלך ישראל, אבי אחאב, ומימי אביו של בן־הדד. מעמד זה נוצר לאחר שהארמים כבשו ערים ישראליות אלה: רמות גלעד ואפק. מצב זה חייב מתן ״חוצות״ כלומר שטחי מסחר, לארם בשומרון (כ, לד).[27] יש מקום להניח שזהו מעמד של ממלכה גרורה, ממלכה שפלה.

---

23 בעניין זיהוי רמות גלעד ראו: עודד תשל״ו, עמ׳ 378–380; ולאחרונה: פינקלשטיין 2013, עמ׳ 7–23.

24 השוו: בורנשטיין תשס״ד, עמ׳ 212.

25 במקרא כונו המשלחות המדיניות בשם ׳מלאכים׳ (שמואל ב ג, יב; ה, יא; מלכים ב יד, ח; טז, ז, ואילו צורת היחיד ׳מלאך׳ מוסבת ככלל לשליח ה׳ (ראו: צרפתי תשנ״ז, עמ׳ 177–178). לדיון במונח העברי ׳מלאך׳ ומקבילו האכדי mar sipri ותפקידי הנושאים בתואר זה ראו: אלגביש תשנ״ח, עמ׳ 140–141.

26 על עיצוב המבנה של המשא ומתן כחלק מאפיון הדו־שיח בסיפור המקראי ראו: ליבוביץ תש״ל, עמ׳ 70. בין ההבחנות המבניות של הדו־השיח נכתב שם: ״ואם תהיה התגובה הראשונה חיובית, תהיה הפנייה השנייה מבקשת יותר, תהיה תוקפנית יותר, מעיזה יותר: השווה מלכים א כ, ג–ו; וכן בהאבקות הגדולה של אברהם על סדום ויושביה, אלא ששם השיחה בעלת שלבים הרבה, שלא כרגיל״.

27 החוצות הם שווקים, רבעי מסחר (trading quarters) שבהם ישבו סוחרים שלא מבני המקום עם זכויות מסחריות מוגדלות על בסיס מונופול ממלכתי. הסוחרים הארמיים שיווקו את התבואה מחבל הגלעד, מן הגולן הדרומי ומן הבשן לממלכת ישראל והם שקבעו את מחירה. ראו: מזר תשכ״ב, עמ׳ 138–139; אילת תשל״ז, עמ׳ 207–209; ון דר וודה 1964, עמ׳ 188–191; דרייבר 1966, עמ׳ 1–4. על אירועים אלה ראו: מזר תשכ״ה, עמ׳ 210 ואילך; אולמן תשכ״ח, עמ׳ 115–117, וכן עודד תשכ״ט, עמ׳ 205–224; כוגן תש״ף, עמ׳ 360.

הקושי בהבנת המשא ומתן בין אחאב לבן־הדד

במשלחת הראשונה מגדיר מלך ארם את תנאי הכניעה שהוא דורש: "כה אמר בן־הדד:[28] כספך וזהבך **לי הוא** ונשיך ובניך הטובים **לי הם**" (פס' ג).[29] על דרישה זו עונה אחאב לשליחי בן־הדד בלשון של מלך כפוף ומביע את הכנעתו־הסכמתו המוחלטת לדברי בן־הדד: "כדברך, **אדני המלך, לך** אני וכל אשר **לי**" (פס' ד). אחאב ראה בתביעותיו של בן־הדד תביעות נסבלות, והוא נענה להן בהבעת הכנעה ונכונות להשתעבד לארם. מלך ארם מעודד מדברי תשובת אחאב והוא שולח משלחת שנייה: "כי [אני] שלחתי אליך לאמר: כספך וזהבך ונשיך ובניך **לי תתן**: כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך **וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והיה כל מחמד עיניך** [עיניהם. כל מה שהעין חומדת][30] **ישימו בידם ולקחו**" (פס' ה–ו). הלשון מרמזת על דבר ערך שיחפשו בבתים. התוספת על הדרישה הראשונה מבהירה כי הכוונה בדרישה הראשונה "כספך וזהבך לי הוא" וגו' כוונתה תביעה ממשית של אוצרות ממלכת ישראל.

לאחר דרישת המשלחת השנייה כינס אחאב את זקני ארצו להתייעצות ולקבלת לגיטימציה מהעם לפעולה שברצונו לנקוט.[31] הוא הציג לפניהם את עמדתו על בסיס היענותו לתביעה הראשונה

---

28 בפורמולה, בצירוף "כה [=כך] אמר X [=שם של בעל מעמד מורם]", מוצג המלך מנהיג בעל מעמד מורם. ראו גם שמות ה, י; במדבר כב, טז; מלכים א ב, ל; כב, כז; מלכים ב א, יא; ט, יח-יט; יח, יט, כט, לא. ראו: קדרי תשנ"א, עמ' 613-615. מהלשון: "ויאמר לו: כה אמר בן־הדד" אנו יכולים אולי ללמוד שמשא ומתן זה נעשה בעל פה. גם מההמשך: "וישָבו המלאכים ויאמרו כה אמר בן־הדד לאמר" (פס' ה) נראה שיש כאן דיבור ישיר ולא הקראה מתוך הכתב. משא ומתן בין שני צדדים שבו הצד האחד מבקש להביא את הצד האחר לידי הסכמה לתת דבר מסוים, להעניק זכויות או לפעול בדרך מסוימת; ואילו הצד האחר נענה להצעות, דוחה אותן או מעמיד תנאים שיש למלא בטרם יביע את הסכמתו (על תופעות רבות של משא ומתן במקרא ראו פולק תשע"א).

29 כדברי רד"ק: "לא אמר על דעת שיקח, אלא שיהיה הכול תחת ממשלתו להטיל מס ועבודה עליהם". כלומר ערובה יהיו כי תשמור את תנאי הברית - כך הבין אחאב כשהשיב בהכנעה. כך עולה גם על פי נוסח חוזים של כפופים (וסליים) שהגיעו לידינו מתקופת המקרא. כך למשל בחוזה ברית הכפיפות בין אַשור־נֵירָרי החמישי מלך אשור (754-745 לפנה"ס) ובין המלך מַתִּ־אִלו מאַרְפַּד בירת הממלכה הארמית בשנת 754 לפנה"ס, שבה מתחייב מַתִּ־אִלו באָלָה ובשבועה לשמור אמונים למלך אשור; לפי נוסח החוזה הוא ערב בנפשו, בנפש בניו ונכדיו (ראו: אלטמן תשע"ח, עמ' 478, 497-502). חיבור זה מציע לקורא תרגום עברי למרבית הבריתות המדיניות מן המזרח הקדום הידועות לנו. אלטמן נמנע משימוש בכינוי 'וסל' (vassal) בשל היותו מושאל מסביבה תרבותית אחרת, זו של אירופה בימי הביניים, שלא מתאימה בשלמות לשליטים הכפופים במזרח הקדום (שם, עמ' 17, הערה 16; מקרתי 1978, עמ' 110-112).

30 יש גורסים "מחמד עיניהם", על פי ההקשר ועל פי התרגומים השבעים, הפשיטא והוולגטה. את נוסח המסורה אפשר לפרש לפי מה שאמר שמואל לשאול בפגישתם הראשונה: "[...] ולמי כל חמדת ישראל [הנחשק על ישראל - המלוכה] הלוא לך, ולכל בית אביך" (שמואל א ט, כ). שליחי בן־הדד אומרים הפעם: כל מה שנחשק בעיניך, שאתה אוהב, כל מה שטוב לך הם ייקחו - אתה כבר לא תהיה מלך. הפירוש המעשי לתביעה זו הוא למעשה מתן יד חופשית לחיילי ארם לשדוד ולבוז את שומרון, את מלכהּ ואת משפחתו.

31 על המוסד של "זקני הארץ" שזומנו להתייעצות ראו: רביב תשמ"ג, עמ' 116-117. פעולת התייעצות של המלך לפני ביצוע פעולה, נדירה במקרא (ראו למשל את רחבעם המתייעץ לפני החלטה, מלכים א יב, א-טו). בהתייעצות זו פעל המלך להשגת תמיכה והכרה לסירוב לעמוד בתנאי הכניעה שהציע בן־הדד.

ועל סמך התביעה החדשה של בן־הדד: ״דעו נא וראו,[32] כי רעה זה מבקש [הוא מחפש תואנה לתקוף אותי]. כי שלח אלי לנשי ולבני ולכספי ולזהבי ולא מנעתי ממנו״ [כפי שהסכים למשלחת הראשונה] (פס׳ ז). הזקנים והעם (שרי הצבא שהיו נוכחים בהתייעצות) מחזקים את ידיו לא להיענות לתביעה החדשה: ״אל תשמע ולוא תאבה״ (פס׳ ח). כשאחאב משיב בסירוב לתביעתו השנייה של בן־הדד, דיבורו מנומס ומתון. הוא אומר שהוא אינו חוזר בו והוא מוכן לקיים את התביעה הראשונה: ״ויאמר למלאכי בן־הדד: אמרו **לאדני המלך**: כל אשר שלחת אל **עבדך** בראשנה – אעשה, והדבר הזה [הדרישה השנייה] לא אוכל[33] לעשות״ (פס׳ ט). גם בדחייתו את התביעה השנייה ניכרים הדברים, שאחאב חושש מתגובת בן־הדד, ולכן ניסח את סירובו בדרך מנומסת ומתונה, שבה הקדים את נכונותו להיענות לתביעה הראשונה במלואה, בעוד את התביעה השנייה אין הוא מזכיר במפורש, אלא בכינוי רומז. כמו כן הוא מטעים שאין הוא מסרב לדרישה, אלא שאין הוא יכול להיענות לה.

ניסוח שתי התביעות נראה דומה. יש מקום להניח שאם אחאב נענה לתביעה הראשונה, הוא בוודאי הרגיש שהוא נחות במידה ניכרת מבחינה צבאית מעוצמתו של בן־הדד. ולכן תוהים הפרשנים מהו ההבדל המהותי בין התביעה השנייה לזו הראשונה, שהרי בסרבו להיענות לדרישת מלך ארם היה עלול למצוא עצמו נלחם בעוצמה הארמית?!

הסברים להתנהלות המשא ומתן

כבר המדרש מתקשה בשאלה זו ועונה שהביטוי ״מחמד עיניך״ שמופיע בדרישה השנייה רומז לספר התורה, ועל זה אמר אחאב שהתורה אינה שלו לבד ואין לו סמכות לתת אותה.[34]

---

32 ההיגיון מחייב ש״הראייה״ תקדם ל״ידיעה״, ואכן, סדר מושגים אלה מופיעים בסדר זה במעט מקומות במקרא (שמואל א כג, כג; ירמיה ב, כג; ה, א), אבל בדרך כלל הציווי המחובר הוא ״דע וראה״, היינו הפועל ״ידע״ מקדים את הפועל ״ראה״. למשל: ״[...] ודעו וראו כי רעתכם רבה אשר עשיתם בעיני ה׳״ (שמואל א יב, יז); ״[...] כי אך דעו נא וראו כי מתאנה הוא לי״ (מלכים ב ה, ז), ראו גם שמואל א יד, לח; כד, יב; כה, יז; שמואל ב כד, יג; ירמיה ב, יט ועוד. יש להניח אפוא כי בצירוף זה עבר מובנו של יד״ע מעניין של הכרה לעניין של ראייה, הַבְחָנָה. ראו: זליגמן תשנ״ב, עמ׳ 153–154.

33 זו דרישה שאי אפשר לעמוד בה ואי אפשר לקיימה. ״לא אוכל״ במשמעות של אני יכול אבל איני רשאי, אסור לי. ראו רש״י לשמות לג, כ: ״ויאמר: לא תוכל לראת את פני״. אף כשאעביר כל טובי על פניך איני נותן לך רשות לראות את פני״. ״לא תוכל לאכול בשעריך. רבי יהושע בן קרחה אמר יכול אני אבל איני רשאי. כיוצא בו אתה אומר ואת היבוסי יושבי ירושלם לא יכלו בני (ישראל) [יהודה] להורישם יכולים היו אבל אינן רשאין״ (ילקוט שמעוני, דברים רמז תתפ״ג).

34 כך שאלו במדרש והשיבו: ״והלא כל מה שתבע בראשונה תבע בשנייה: ׳חמדה׳ הוא כסף וזהב, נשים ובנים כולם ׳חמדה׳ הם, אלא מהו ׳כל מחמד עיניך׳? דבר שהוא חמדה מתוך חמדה; ואי זו זו? זו תורה, שנאמר ׳הנחמדים מזהב ומפז רב׳ (תהלים יט, יא); כיוון ששמע מלך ישראל כן, אמר: אין זו שלי, הדבר הזה של זקנים הוא; מיד ויקרא מלך ישראל לכל זקני הארץ, ויאמרו אליו: לא תאבה לו ולא תשמע; כיון ששמע מלך ישראל לעצת הזקנים מיד ״ויצא מלך ישראל ויך את הסוס ואת הרכב״ (כב, כא) (מדרש תנחומא, מהדורת בובר, שמות, כו). על פי מדרש זה פירשו גם כמה מפרשי ימי הביניים את ההחמרה בדרישה לדרישה לקבל את ספר התורה, שכיבדו אותה זקני העם גם בימי אחאב, ונלחמו עליה (כך למשל רש״י, ר״י קרא), והשוו: סנהדרין קב ע״ב; תנחומא שמות כט; מדרש הגדול, ויקהל, עמ׳ תשלו.

פירוש זה אינו כפשוטו, שכן המקרא בספר מלכים יודע לכנות ספר תורה בשמו (מלכים ב יד, ו; שם כב, ח) ולא לכנותו "מחמד עיניך", מה עוד שמדובר בדור שבו עובדים עבודה זרה (מלכים א טז, ל–לג) וספק אם רכשו כבוד כזה לספר תורה.

ר' יוסף קרא מציע הסבר אחר, כפשוטו. לדעתו דווקא הדרישה של בן־הדד במשלחת הראשונה הייתה מרחיקה לכת וכללה את "כספך וזהבך [...] ונשיך ובניך". דרישה זו על רכיביה המגוונים היא השפלה מהותית ביותר, לעומת זאת במשלחת השנייה הוא הסתפק ב"לחפש בביתי ובבית עבדיי, שדבר זה קל הוא כנגד נשיי ובניי, אין דבר זה כי אם תואנה, הוא מבקש ליכנס לעיר ולהרוג את כל אשר בעיר". התנהלות משונה זו היא זו שמביאה את אחאב לידי הבנה שבן־הדד אינו מחפש להציג ריבונות אלא הוא מחפש דרך לכיבוש מוחלט והשמדה.

יוסף בן מתתיהו שתיאר את האירוע מנסה לענות על שאלה זו בדרך אחרת,[35] אך דבריו אינם ברורים. ייתכן שכוונתו שהחשש של אחאב הוא כלכלי, שעבדי בן־הדד ייקחו הכול ולא ישאירו לו כלום, שלא כמו בהצעה הראשונה שבה הם ייקחו רק חלק מהרכוש. או שהחשש של אחאב הוא מצד אובדן הריבונות. בתחילה הוא הסכים שהוא זה שייתן, דבר שמשאיר אותו בעל הבית, אך לא הסכים שהם יבחרו, דבר שמרוקן אותו לחלוטין מבעלותו ומכבודו כמלך.

יש סוברים, כפי שמביא מונטגומרי, שההבדל בין התביעות של שתי המשלחות הוא ברמה הכלכלית – בהפסדים ברכוש. אחאב חשש שאם שרי בן־הדד יבואו בעצמם לקחת את הרכוש, את הנשים ואת הבנים, הם ייקחו יותר ממה שהוא מוכן לתת וישאירו את ארמונו ובתי שריו ריקים מכול.[36]

יש סוברים שההבדל בין הדרישות של שתי המשלחות הוא בדרגת הריבונות. בדרישות המשלחת הראשונה יש כבר תביעה לכניעה משפילה, אך הריבונות הפנימית עדיין בידיו, "**לי הם**" משמעותו לחסותי, על אף התשלום הכבד. נשים ובנים הם הרבה אבל עדיין נשארים בבית. אך בתביעות המשלחת השנייה הוא נדרש לוותר על השליטה הפנימית בממלכתו ולו גם לא לזמן רב כאשר שרי בן־הדד יפשטו בעיר ויתפסו כל מה שליבם חפץ.[37] ברוח זו פירש רד"ק לפס' ד את תשובתו של אחאב למשלחת הראשונה "לך אני וכל אשר לי":

לא אמר על דעת שיקח, אלא שיהיה הכל תחת ממשלתו, להטיל מס ועבודה עליהם. והוא שלח לו אחר כן: **לי תתן**, כלומר: מה שאמרתי **לי הם**, על דעת כן אמרתי כי מעתה **תתן** אותם, כי

35 בן מתתיהו תשכ"ז, ספר שמיני, פרק יד, סעיף א, עמ' 305.

36 ראו: מוטגומרי 1951, עמ' 321. הסבר זה תואם את סיפור האירוע שהציע יוסף בן מתתיהו שם, שם.

37 ראו: מונטגומרי 1951, עמ' 320–321.

כעת מחר אשלח את עבדי וגו׳; וזה היה [ההבדל] בין הדברים הראשונים [שדרש בן־הדד מאחאב] לאחרונים [דרישתו השנייה].[38]

לפי רד״ק הייתה כאן אי־הבנה בדרישות בן־הדד. **״לי הם״** בדרישה הראשונה מבטאת משהו הצהרתי, לשון מטונימיה,[39] תאורטית, שעבוד מדיני ותשלום מס, ולא שייכות ממשית, ולכן תשובתו הייתה: ״כדברך, **אדני המלך, לך** אני וכל אשר **לי**״, אני מקבל את השִעבוד, את אדנותך. לא זו המשמעות של המשלחת השנייה, שבה הוא מאבד כל זכות קניינית ושליטה ממשית בנכסיו. הסבר זה דומה לגישה המדברת על הבדל בדרגת הריבונות. בדרך דומה הולכים גם רלב״ג ואברבנאל, ידין וגוטמן.[40]

מורגנשטרן סבר שדברי המשלחת השנייה אינם הסבר למשלחת ראשונה, אלא יש בהם דרישות קיצוניות אחרות שהתעוררו בגלל הקלות שבה נענה אחאב לדרישה הראשונה.[41] לפי זה, אכן בן־הדד כיוון לכתחילה למה שהבין אחאב, אך משנוכח מלך ארם לדעת באיזו קלות נענה מלך ישראל לתביעותיו מתגבר תַאבונו, ועתה הוא עצמו מבאר את דבריו הראשונים ביאור אחר.

מלך ישראל קיבל את תנאי הכניעה בניסוח מחודש, כדי להבהיר באמצעות הכללת עצמו שהבעלות היא בגדר של שליטה פוליטית וכלכלית, ולא בעלות קניינית מלאה: ״כדברך, **אדני המלך, לך** אני וכל אשר **לי**״ (פס׳ ד). ואולם בן־הדד סירב להסתפק בזאת, וחזר על הניסוח הראשוני בהדגשה חד־משמעית – ״לי תתן״ – כשהכוונה היא לבעלות ממשית ומעשית, ולא למשמעות מטפורית של שליטה פוליטית (פס׳ ה–ו). אחאב הופתע מאוד מן ההמחשה של התנאים המקוריים, וסיכם את כישלון המשא ומתן בדבריו אל קציני ארצו: ״דעו נא וראו, כי רעה זה מבקש [כלומר: כניעה ללא תנאי שתנוצל בדרך מחפירה], כי שלח אלי לנשי ולבני ולכספי ולזהבי ולא מנעתי ממנו״ (פס׳ ז). כלומר הסכמתי לזאת במשמעות מטפורית של כניעה מוגבלת. זקוביץ מציע שאחאב התחרט על הדרך שבה השיב למלך, ואומר ליועציו: ״ולא מנעתי ממנו״ (פס׳ 7), כלומר לא השכלתי לדבר דברים ברורים ולתחום גבולות בין אדנות במישור העקרוני ובין הזכות לבוא וליטול.[42]

עם קבלת תמיכתם האמיצה לסירוב להיכנע, הציג אחאב את תשובתו השלילית בתור חזרה להבנה הראשונה (המטפורית) של תנאי הכניעה: ״אמרו לאדני המלך: כל אשר שלחת **אל עבדך**

38 ובדומה מפרש רלב״ג בד״ה: ״לך אני וכל אשר לי״: רוצה לומר, שתחת ממשלתך אני, לעבדך ולעשות לך מס; וכן דוד אלטשולר בעל המצודות.

39 אמצעי ספרותי המחליף מושג במושג אחר הקרוב אליו בזמן או במקום או כסמל.

40 ראו: רלב״ג לפס׳ ד; אברבנאל תשע״א, עמ׳ 369. גם ארליך סבור שאחאב הבין כי דרישת בן־הדד היא דרישת שעבוד. לי הם = משועבדים לי. ואז בא הפירוש שהכוונה ללקיחה ממש ולא שעבוד (ארליך 1900, פירושו למלכים א כ, ה, עמ׳ 317); ידין תשכ״ג, עמ׳ 303–304; וכן גוטמן ראה במשלחת השנייה הסבר לראשונה. תחילה ״ניסה אחאב לוותר ככל האפשר לתביעות האויב. ואולם כשהוברר לו, ששאיפתה של ארם הייתה להכניע את ישראל, קם להגן על כבוד עמו, אף־על־פי שלא היה סיפק בידו להתכונן למלחמה זו כראוי לה״ (גוטמן תשכ״ה, טור 197).

41 ראו: מורגנשטרן 1940ב, עמ׳ 389.

42 ראו: זקוביץ תשנ״ט, עמ׳ 65–66.

בראשנה (היינו: כניעה רשמית, כפיפות) – אעשה, והדבר הזה (כלומר הדרישה המסוימת, הביצועית) לא אוכל לעשות" (פס' ט).[43]

אחאב מיטיב אפוא להבחין בין תביעות שאפשר להסכים איתן ובין תביעות שיש לדחותן, גם אם המחיר יהיה רב, ויהיה עליו להילחם בהם מלחמה קשה.

משמעות אִזכור הנשים והבנים

בדרישות של בן־הדד במשלחת הראשונה מופיעה הדרישה "כספך וזהבך לי הוא **ונשיך ובניך** הטובים לי הם" (פס' ג). צירוף זה של נשים ובנים חוזר בפסוקים הנוגעים למשלחת השנייה כאשר הדרישה בה היא מסירתם: "כספך וזהבך **ונשיך ובניך** לי תתן" (פס' ה) ומוזכר בשלישית בהתייעצות אחאב עם הזקנים (פס' ז). הצירוף של נשים ובנים של המלך כפי שמופיע בשיח בין אחאב לשליחי בן־הדד מופיע במקרא כשמדובר בשבי של בני משפחת המלוכה בידי אויב. כך נרשם ב"מכתב מאליהו הנביא" ליהורם בן יהושפט מלך יהודה, שבו אליהו מנבא מגפה גדולה על ביתו מכיוון שלא הלך בדרכי אבותיו אלא בדרכם של מלכי ישראל: "הנה ה' נגף מגפה גדולה בעמך, **ובבניך ובנשיך** ובכל רכושך" (דברי הימים ב כא, יד). המכתב מדגיש דווקא מגפה בבנים ובנשים. בהמשך הפרק מסופר על פורענות שבאה על יהורם בן יהושפט. הפלשתים והערבים תוקפים את יהודה ולוקחים בשבי אנשים רבים מבית המלך ורכושו: "וישבו את כל הרכוש הנמצא לבית המלך **וגם בניו**[44] **ונשיו**, ולא נשאר לו **בן** כי אם יהואחז (=אחזיהו) קטן **בניו**" (שם, שם יז). הפסוק מדגיש שדווקא בניו ונשיו נפלו בשבי. נדמה שהתמקדות המקרא בנשי המלך ובבניו הזכרים דווקא משמעותה היא חיסול בית המלוכה, לולי חסד מיוחד של ה' שהשאיר לו בן זכר. שימוש דומה אנו מוצאים בדברי ירמיהו שהזהיר את המלך צדקיהו, שאם לא יצא אל הכשדים, ייענש בחומרה: "[...] כל **הנשים** אשר נשארו בבית מלך יהודה מוצאות אל שרי מלך בבל [...] ואת **כל נשיך ואת בניך** מוצאים אל הכשדים, ואתה לא תמלט מידם [...]" (ירמיה לח, כב–כג). הנביא אומר לצדקיהו שאם לא יסגיר את עצמו לכשדים, נשיו ובניו ייפלו בשבי. גם כאן לקיחת הנשים והבנים בשבי משמעה חיסול בית המלוכה.[45] הנביא

43 ראו: סימון תשנ"ז, עמ' 259, הערה 136.

44 גם כאן מוסיף תה"ש "ובנותיו" (ראו קיטל וקאלה 1937).

45 כאשר לא מדובר בשביה של משפחת המלוכה נזכרים צירופים מגוונים, ובהם גם בנות, כך למשל בשמואל א ל, ב: "וישבו את הנשים אשר בה [...] המיתו איש [...] [ג] ויבא דוד ואנשיו אל העיר והנה שרופה באש ונשיהם ובניהם ובנתיהם נשבו"; [ו] [...] כי מרה נפש כל העם איש על בניו ועל בנתיו"; [יט] ולא נעדר להם מן הקטן ועד הגדול ועד בנים ובנות ומשלל ועד כל אשר לקחו להם"; [כב] לא נתן להם מהשלל אשר הצלנו כי אם איש את אשתו ואת בניו וינהגו וילכו". בכל אזכור בא צירוף אחר של אותם שבויים, ולכן יש לקשר את השינויים לרצון המספר לגוון את הניסוח. כאשר הכתוב מתאר אסונות כלליים הוא מצרף גם את הבנות. למשל בתיאור אסון של מיתה הכתוב מונה זאת: "[...] ואין מקבר להמה המה נשיהם ובניהם ובנתיהם" (ירמיה יד, ו) ובעניין שבי מואב נאמר: "אוי לך מואב אבד עם כמוש כי לקחו בניך בשבי ובנתיך בשביה" (ירמיה מח, מו. השוו: במדבר כא, כט). עמוס מתאר את שבי משפחתו של אמציה כהן בית אל: "אשתך בעיר תזנה ובניך ובנתיך בחרב יפלו" (עמוס ז, יז). ראו גם יחזקאל כג, י; יואל ד, ח; דברי הימים ב כח, ח; כט, ט.

ממשיך ואומר שאירוע זה יביא לידי חיסול העיר ירושלים, היינו חיסול היישוב היהודאי העצמאי בארץ. למדנו אפוא שהמינוח "נשים ובנים" נוגע לחיסול בית המלוכה.

לעומת אזכור הנשים והבנים, בניסוח הקשור לשֶׁבִי בני משפחת המלוכה לא מוזכרות **הבנות.** נראה אפוא ש"בניך" משמעו בנים זכרים חוץ מבנות.[46] אכן, במקרא הפגיעה בבת המשפחה היא פגיעה במעמד המשפחה כפי שאנו מוצאים בסיפורה של דינה לאחר שנחטפה ונאנסה: "כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה" (בראשית לד, ז), וכן אנו מוצאים שזנות של הבת היא חרפה לאביה "ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף" (ויקרא כא, ט), אך אין בפגיעה חמורה זו חיסול של בית המלוכה כפי שיש בלקיחת הבנים הזכרים.

נעיין בכמה אזכורים הקשורים למשפחת בית המלוכה, שמהם עולה שהבנים שבפסוקים הם הזכרים ולא הבנות. ירמיהו ניבא לצדקיהו על מפלתו: "ואת **כל נשיך ואת בניך** מוצאים אל הכשדים" (ירמיה לח, כג). קיום הנבואה מתואר בירמיה לט, ו: "וישחט מלך בבל את **בני** צדקיהו ברבלה לעיניו [...]" ובמלכים ב כה, ז: "ואת **בני** צדקיהו שחטו לעיניו". כאן ברור שהדברים אמורים על בני המלך הזכרים – היורשים ולא על בנותיו. כתובים אחרים מעידים במפורש שהבנות לא נלקחו בשבי, אלא הושארו בארץ. על כך יעידו הכתובים המספרים על ישמעאל בן נתניהו שלקח בשבי: "את כל שארית העם אשר במצפה את **בנות המלך** ואת כל העם הנשארים במצפה אשר הפקיד נבוזראדן רב־טבחים את גדליהו בן אחיקם [...]" (ירמיה מא, י). כמו כן יוחנן בן קרח ושריו לקחו בשבי מארץ יהודה לאחר הגלות "את הגברים ואת **הנשים** ואת הטף ואת **בנות המלך** ואת כל הנפש אשר הניח נבוזראדן רב־טבחים את גדליהו בן אחיקם בן שפן ואת ירמיהו הנביא ואת ברוך בן נריהו: ויבאו ארץ מצרים [...]" (ירמיה מג, ו–ז). הכשדים לקחו את צדקיהו, את נשיו ואת בניו, והשאירו את **בנותיו** עם גדליה בן אחיקם בלי חשש שהן תמשכנה את בית המלוכה. כאשר יוחנן הושיע את שרידי העם מיד ישמעאל בן נתניה ששבה אותם, בהם בנות צדקיהו, ועם שארית העם וירמיהו הם ירדו למצרים.

כאמור בתחילת סעיף זה, במכתב אליהו הנביא ליהורם בן יהושפט, הכולל דברי תוכחה קשה למלך ונבואת פורענות לביתו (דברי הימים ב כא, יב–טו), ניבא הנביא "הנה ה' נגף מגפה גדולה בעמך **ובבניך ובנשיך** ובכל רכושך" (פס' יד) וכך היה. מסופר שפלשתים עלו על יהודה ושבו את הרכוש הנמצא לבית המלך "ויעלו ביהודה ויבקעוה וישבו את כל הרכוש הנמצא לבית המלך **וגם בניו ונשיו** ולא נשאר לו בן כי אם יהואחז [אחזיהו] **קטן בניו**" (שם כא, יז). לאחר מכן יהוא הרג את אחזיה (מלכים ב ט, כז; דברי הימים ב כב, ט). גם את השרידים הנותרים לבית המלוכה ביהודה –

46 "בנים" בדרך כלל מכוון לזכרים, אם כי לפעמים במשמעות שני המינים, כגון "בעצב תלדי בנים" (בראשית ג, טז), וכן בראשית כא, ז; שמות כא, ה; כב, כג. אגב מעניין לציין כי ברשימת השלל הרב ששלח חזקיהו לסנחריב, בשנת 701 לפנה"ס על פי שיקול דעתו, רשומים "בנותיו, פילגשיו, שרים ושרות", ולא רשום שחזקיהו שלח את בניו ונשותיו. חזקיהו מוכן לשלוח בנות ופילגשות ורכוש, אבל הוא שומר בירושלים על המשך השלטון של בית דוד, את בניו ואשתו, אֵם בנו, הגבירה. אם המלך היה שולח את בניו ואשתו הוא היה בעצם מאבד את השלטון לגמרי (ראו: כוגן תשס"ד, עמ' 80).

"אחי אחזיהו [...] ארבעים ושנים איש" – הרג יהוא "ולא השאיר איש מהם" (מלכים ב י, יג–יד; דברי הימים ב כב, ח). עתליה ניצלה אירוע זה, "ותקם ותאבד (על פי דברי הימים ב "ותדבר") את כל זרע הממלכה" (מלכים ב יא, א; דברי הימים ב כב, י). ברם, יהושבע בת המלך יהורם (מלכים ב יא, ב; דברי הימים ב כב, יא),[47] שלפי דברי הימים הייתה אשת יהוידע הכוהן (שם), הסתירה בבית ה' את יואש, בנו של אחזיה, כשש שנים. "ועתליה מלכת על הארץ" (שם, יא, יג), אבל יהושבע עצמה, על אף היותה בת המלך, הייתה יכולה לנוע בגלוי בלי חשש לחייה. מידע זה יכול להיות בסיס לטענה שאין בנות המלך יכולות להיות יורשות פוטנציאליות גם כשבני המלך אינם בחיים. יש מקום להניח שהיו עוד בנות ואחיות במשפחה, אך לא הוזכרו בכתוב, גם משום שהן לא נחשבות לעניין ירושת הכיסא. אי אפשר להניח שבמשפחה שיש בה 42 בנים (מלכים ב ט, יד) יש רק בת אחת ששמה יהושבע בת יורם מלך יהודה. יהושבע נזכרה בפסוק כי היא הצילה את יואש אחיה, לולא אירוע זה לא היינו יודעים עליה.

לבנות המלך אין מעמד של יורשות מלוכה. לעומת זאת לאֵם מלך או לאשת מלך יש מעמד שלטוני. עתליה [בת אחאב (מלכים ב יא, א)] הפכה לגבירה בעלת מעמד מיוחד בחצר המלוכה של ממלכת יהודה, כאֵם המלך אחזיה שהייתה אשת המלך יהורם.[48]

אם כן, יש מקום להניח שבן־הדד לא תבע לקחת את בנות המלך, כפי שסברו מתקני נוסח המסורה,[49] אלא את בני המלך ואת נשי המלך, שיש להם מעמד של יורשי הכיסא בכוח. הם לא ראו בבנות איום בכיבוש השלטון מחדש או מועמדות לעלייה על כיסא המלוכה.

על פי האמור לעיל, ראוי לומר כי שבי של "נשים ובנים" של מלך או הריגתם כוונו לחיסול שושלת המלוכה. אם מלך זר עושה זאת, הרי מצטרפת לזה סכנה של חיסול עצמאות הממלכה. על כן מובן מדוע היה יכול אחאב להסכים לדרישתו הראשונה של בן־הדד שמשמעותה כניעה של הממלכה ושייכות כפופה־רשמית, אך לא היה יכול להסכים לדרישת בן־הדד, שאנשיו יבואו לקחת אותם, "ונשיך ובניך **לי תתן** [...] ישימו בידם **ולקחו**" (מלכים א כ, ה–ו), שמשמעותה חיסול המלוכה. על דרישה זו אמר אחאב בצדק: "כי רעה זה מבקש" (פס' ז).

תשובת אחאב לאור הנוהג במזרח הקדום

הנוהג המדיני העומד מאחורי הניסוחים שהזכרנו מוכר גם בעולם הסובב את ממלכות ישראל ויהודה. כפי שהראינו על פי המקרא, הנוהג לשבות את נשי המלך ובניו (הזכרים) היה מקובל אצל הארמים,

47 כנראה מאישה אחרת ולא מעתליה, שכן כתוב עליה "יהושבעת בת המלך יהורם", ולא בתה של עתליה.

48 מלכים א טו, יג: "וגם את מעכה אמו ויסרה מגבירה". ראו: ארבלי־רווה תשמ"ד, עמ' 209–265; ארבלי־רווה תשע"ט.

49 הוצע לקרוא 'ובנותֶיך' במקום 'ובנֶיך', מכיוון שבנות נדרשות לשלל יותר מבנים. ראו למשל: קיטל וקאלה 1937, עמ' 548; מונטגומרי 1951, עמ' 326. כמו כן אין לקבל את התוספת "בנותיך" ואין לתרגם את התיבה "בניך" – your children אלא your sons – בנים זכרים.

הפלשתים, הערבים והבבלים.[50] עיון בחוזים בין מלכים ריבוניים ובין מלכים כפופים, שמפורטים בהם תנאי הברית, עשוי להבהיר את מעמד בני משפחת המלך ביחסים שבין שני בתי המלוכה.[51] אחד ההישגים שמלך כפוף זוכה בו, הוא הזכות להישאר מלך עצמאי בממלכתו והזכות להוריש את כיסאו לבנו. תנאי הברית מבטיחים לו שכיסאו יישמר בכל תנאי הכפיפות. לעומת זאת בממלכה כבושה למלך הכובש הייתה שליטה מלאה בטריטוריה הכבושה ויד חופשית לנהוג בה כרצונו, כולל הדחת שושלת המלוכה המקומית, ומינוי מלך מטעם הכובש.[52]

נראה אפוא שיש לבאר את דרישותיו של בן־הדד: "כספך וזהבך לי הוא ונשיך ובניך הטובים לי הם" (מלכים א כ, ג), כלומר ערובה יהיו לי כדי שתשמור את תנאי הברית. כך הבין אחאב את דברי המשלחת, כשהשיב בהכנעה: "כדברך, **אדני המלך, לך** אני וכל אשר **לי**" (פס' ד). מתשובה זו עולה כי אחאב הוא מלך מפוקח וזהיר המבקש למנוע התמודדות צבאית עם חילות ארם.[53] הוא מוכן לקבל את תביעותיו המשפילות של בן־הדד, שמגמתו להפוך את ממלכת ישראל למדינה הכפופה לארם דמשק. ברם, בהמשך המשא ומתן מתברר לו שאין בן־הדד מסתפק בהכנעה כפופה, אלא כוונתו להדיח את מלך ישראל ממעמדו, להפוך את שומרון לפחווה ארמית ולצרפה אל המסגרת הפדרטיבית שלו עד שתהיה ממלכה כבושה. כך יש לבאר את הדרישה השחצנית המופלגת של בן־הדד שבפס' ה–ו: "[...] כה אמר בן־הדד לאמר: **כי** [=כאשר; או: אף על פי] שלחתי אליך לאמר [...] **כי אם** [התכוונתי ש; או: בכל זאת: אלא] כעת מחר [מחר בשעה זו] אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך – והיה כל מחמד עיניך [כל מה שהעין חומדת והוא יקר לה, בין אדם בין חפץ יקר] ישימו בידם ולקחו".

התיבות "כי [...] כי אם" פותחות שני משפטים מנוגדים בתוכנם ובמשמעותם בעת שימוש במילה "כי" במשנה הוראה:[54] אם[55] שלחתי אליך וכו', לא כי, אלא מחר אשלח את עבדי אליך וכו'.

---

50 על פי הפסוקים שהוזכרו לעיל (דברי הימים ב כא, יז; ירמיה לח, כב-כג).

51 ראו רשימת בריתות כפיפות מדיניות אצל אלטמן תשע"ח, עמ' 69-70, וכן ברית הכפיפות שעשה אֲשׁוּר־נִירָרִי מלך אשור למַתִּ־אִילוּ מלך אַרפַּד (שם, עמ' 497-502); ברית הכפיפות שעשה אסרחדון מלך אשור לבעל מלך צור (שם, עמ' 502-505).

52 ראו: אלטמן תשע"ח, עמ' 77-80; מקרתי 1978, עמ' 110-112. מחקרים רבים אחרים נכתבו בתחום החוזים בין מלכים במזרח הקדום, ולא כאן המקום לדון בהם. ראו גם ויינפלד תשל"ג; כוגן תשס"ד, עמ' 78-80.

53 על עיצוב דמות אחאב לעומת דמות בן־הדד בסיפור זה ראו: סימון 1994, עמ' 184-186. על דמותו של מלך ארם במלכים א כ, ראו: רובקר 2011, עמ' 646-656.

54 JPS מתרגם כאילו המשפט השני מפרש את הראשון: When I sent you the order to give me [...] I meant that tomorrow at this time I will sent my servants. אחרים פירשו "כי אם" במשמעות: **אלא**, כמו למשל: "**כי** לא יתנבא עלי טוב **כי אם** רע" (מלכים א כב, ח); "הנה נא ידעתי **כי** אין אלהים בכל הארץ **כי אם בישראל**" (מלכים ב ה, טו); "**כי** לא השאיר ליהואחז עם **כי אם** חמשים פרשים ועשרה רכב" (מלכים ב יג, ז); "**כי** לא נעשה כפסח הזה מימי השפטים [...] **כי אם** בשמנה עשרה שנה למלך יאשיהו" (מלכים ב כב, כב-כג) ועוד.

55 להוראה זו של התיבה "כי": אף על פי, אומנם, גם אם, השוו שמות לד, ט; יהושע יז, יח; ישעיה נא, ו; נד, י; ירמיה יד, יב; מט, טז; יחזקאל יא, טז ועוד. ראו: מוילנבורג 1961, עמ' 147.

לאמור, בתביעה זו בן־הדד מבקש לתת יד חופשית לנציגי ארם לשדוד ולבוז את שומרון, את מלכה ומשפחתו ולהפוך אותה לממלכה כבושה.[56] אין בן־הדד מבקש לקחת את המלך עצמו, אך הוא דורש לקחת את יורשיו ורכושו, ומתוך כך הוא תובע מאחאב שישתף עימו פעולה בחיסול ביתר־מלכותו. זוהי תביעה שלא היה אפשר להיענות לה, וכפי שניסח זאת אברבנאל: "[היה] מבקש דברים שאין אדם בעולם שיודה בהם".[57] מתוך כך הבין אחאב "כי רעה זה מבקש" (פס׳ ז), ולכן אין פלא שזקני הארץ שהתייעץ עימם מעודדים אותו לא להיענות לדרישות בן־הדד: "אל תשמע ולוא תאבה" (פס׳ ח).

תגובת בן־הדד לתשובת אחאב

תגובת בן־הדד לתשובתו המנומסת של אחאב היא תשובה מאיימת, תוקפנית, רברבנית של המלך שבוטח בכוחו, בריבוי חייליו: "וישלח אליו בן־הדד, ויאמר: כה יעשון לי אלהים וכה יוספו[58] אם ישפק [יספיק, "אם יש די" (רש"י)] עפר שמרון לשעלים [למלוא חפנים; השוו ישעיה מ, יב] לכל העם אשר ברגלי" (פס׳ י). [העם, החיילים הרבים הנתונים למרותי. כוונתו שמספר החיילים הנמצאים עם בן־הדד הוא כה רב, עד כי אם ייטול כל אחד מעט עפר בכף ידו לא יספיק כל העפר אשר בשומרון החרבה וההרוסה].[59] קיל מסכם כי למעשה בן־הדד מאיים בהחרבת העיר שומרון והפיכתה לתל עפר על ידי חייליו הרבים.[60] על תשובה רברבנית זו של בן־הדד מגיב הפעם אחאב במענה לחברי המשלחת הארמית, בתגובה שאין בה קווי אופי של נימוס כפי שהיו בשתי התגובות הקודמות. הפעם אחאב מורה לשליחים להשיב לאדונם לא כמו בתשובה למשלחות הקודמות "אמרו לאדוני המלך", אלא "דברו!", 'אמרו לו' – ללא גינוני כבוד אלא בפתגם: "אל יתהלל חגר [את כלי המלחמה] כמפתח

56 כך פירש אופנהיימר תשל"ג, עמ׳ 176–177. הוראות המילה "כי" במשמעות "אלא" ו"אם" מוזכרות גם בדברי חז"ל בבבלי ראש השנה ג ע"א ובמקבילות.

57 אברבנאל תשע"א, עמ׳ 369.

58 "כה יעשון לי אלהים וכה יוספו" – ברבים – 'לשון שבועה' (רד"ק) המוזכרת במקרא בפי עובדי אלילים, כמו בדברי איזבל (מלכים א יט, ב): "ותשלח איזבל מלאך אל אליהו לאמר: כה יעשון אלהים וכה יוספון". לעומת שלמה הנשבע: "וישבע המלך שלמה בה' לאמר: כה יעשה לי אלהים וכה יוסיף" (מלכים א ב, כג) – ביחיד.

59 ראו: למשל רד"ק, רלב"ג. רד"ק מפורש מצטט את ת"י המתרגם שעלים, פרסות הרגלים, ומציע את פירושו: רד"ק: "אם ישפוק עפר שמרון **לשעלים** – כל כך העם רב אשר אתי, כי כל עפר שמרון ידבק בפרסות רגליהם, ולא יספיק; ועל הדרך הזה תרגום יונתן: 'אם יספוק עפרא דשומרון למיסב בשעולי פרסת רגלי עמא דעמי'. ויש לפרש לשעלים, מן 'מי מדד בשעלו מים' (ישעיה מ, יב) שהוא האגרוף; ופירושו: אם כל אחד ואחד מן העם אשר אתי יקח מלא אגרופו מן העפר אשר בשמרון, לא יספיק".

60 קיל תשמ"ט, עמ׳ שצז. יוסף בן מתתיהו, כתב: "ושלח בפעם השלישית שליחים אל אחאב ואיים, שאנשי צבאו יקחו עפר איש מלוא חפנו וישפכו סוללה גבוהה מן החומות שהוא (אחאב) בוטח בהן; וגילה לו (ככה) את רוב מספר חילותיו, כדי להפחידו". בן מתתיהו תשכ"ז, ספר שמיני, יד, ב, סעיף 371, עמ׳ 305).

[כמתיר את כלי מלחמתו]״ (פס׳ יא), כלומר רק בסוף המלחמה תוכל להתהלל.[61] וכפירושו של רלב״ג:

> **ויאמר דברו אל יתהלל חוגר כמפתח** – רוצה לומר, שכבר אמר למלכי [=למלאכי] בן הדד שיאמרו לאדוניהם, שאין ראוי שיתהלל בנצוח המלחמה מי שהוא חוגר החרב ללכת למלחמה, ואע״פ שיש לו חיל רב, כמו שראוי להתהלל מי שהוא מפתח החרב מעליו אחר שובו מהמלחמה ונצחו אויביו; כי לא ידע החוגר מה יקרה לו, כי לפעמים ינצח החיל המעט החיל הרב.

סיכום

במאמר זה ראינו שדמותו של אחאב בסיפור האירוע היא מפוכחת וזהירה. הוא מֵיטיב להבחין בין תביעות מתקבלות על הדעת, שהוא יכול להיענות להן ולהשלים איתן, ובין תביעות משפילות, שהדעת לא סובלתן והן בגדר casus belli (עילה למלחמה). מתברר שהוא מדינאי זהיר המבקש למנוע התמודדות צבאית עם חילות ארם, ולכן הוא מוכן לקבל את דרישתו של בן־הדד שרוצה להפוך את ממלכת ישראל למדינה כפופה לארם דמשק (מלכים א כ, ג–ד).

כשהבין את מטרות בן־הדד כמי שמנסה לחסל לחלוטין את שושלת ממלכת ישראל בדורשו לקחת את בניו ונשותיו, שהם ממשיכי המלוכה כפי שעולה בפרשות רבות במקרא, הוא מכנס את זקני הארץ להתייעצות לפני המערכה (פס׳ ז–ח), והוא רוצה לקבל את הסכמתם לדחיית הצעותיו של המלך הארמי, לא ייפלא אפוא שהזקנים סמכו ידיהם על מדיניותו של המלך. הוא גם קיבל בענווה את הנחיותיהם של הנביאים (פס׳ יג–יד, כב, כח).

גם כשהוא מסרב לתביעות אויבו, דיבורו שקול ומתון: ״ויאמר [אחאב] למלאכי בן־הדד: אמרו לאדני המלך: כל אשר שלחת אל עבדך בראשנה אעשה, והדבר הזה לא אוכל לעשות״ (פס׳ ט). מענהו לדברי הרהב והשחצנות של בן־הדד הוא מענה תקיף וגאה, אך נקי מהתגרות ״אל יתהלל חגר כמפתח״ (פס׳ יא).

ביבליוגרפיה

אברבנאל תשע״א — דון יצחק אברבנאל, פירוש הנביאים, כרך ג: מלכים. מהדורת יהודה שביב (ירושלים: חורב, תשע״א).

אהרוני תשמ״ז — יוחנן אהרוני, ארץ־ישראל בתקופת המקרא, גיאוגרפיה היסטורית. מהדורה מתוקנת. בעריכת ישראל אפעל (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשמ״ז).

אולמן תשכ״ח — יהודה אולמן, ״המאורעות בממלכתו של אחאב וסדר זמניהם״, בית מקרא יג (תשכ״ח), עמ׳ 115–117.

61 היוצא לקרב חוגר חרבו (השוו: שופטים יח, יא: ״חגור כלי מלחמה״; וכן שמואל א יז, לט; כה, יג), והחוזר ממנה מסירה בפתיחת האבזם (השוו: ישעיה מה, א) (כוגן תש״ף, עמ׳ 354). כך גם רש״י ופרשנים אחרים.

אונגר 1967 — Merrill Frederick Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus* (Grand Rapids: Baker, 1967), pp. 64–69, 70–74

אופנהיימר תשט״ו — בנימין אופנהיימר, ״יחס הנביאים למדיניות־החוץ של אחאב״, בתוך ארתור יצחק בירם (עורך), ספר אורבך: מוגש לכבוד אליהו אורבך למלאת לו שבעים שנה (ירושלים: קריית ספר, תשט״ו), עמ׳ 84–93.

אופנהיימר תשל״ג — ---, הנבואה הקדומה בישראל (ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשל״ג).

אילת תשל״ז — משה אילת, קשרי כלכלה בין ארצות המקרא בימי בית ראשון (ירושלים: מוסד ביאליק והחברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשל״ז).

אלגביש תשל״ח — דוד אלגביש, מלחמה ושלום ביחסי ישראל–יהודה: דגמים ביחסים הבינלאומיים בתקופת המקרא, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשל״ח).

אלגביש תשנ״ד — ---, ״סוכות – שם מקום או כינוי למבנים ארעיים?״, בית מקרא לט, קלט (תשנ״ד), עמ׳ 367–376.

אלגביש תשנ״ח — ---, השירות הדיפלומטי במקרא ובתעודות מן המזרח הקדום (ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ״ח).

אלגביש 2013 — ---, ״תיאורי המלחמה בספר מלכים – תיאורים של מתינות״, בתוך מיכאל אביעוז, אלי עסיס ויעל שמש (עורכים), זר רימונים – מחקרים במקרא ופרשנותו, מוקדשים לפרופ׳ רימון כשר (אטלנטה: Society of Biblical Literature, 2013), עמ׳ 156–184.

אלטמן תשע״ח — אמנון אלטמן, בריתות מדיניות במזרח הקדום (תל אביב: מוסד ביאליק, תשע״ח).

אלמקייס 2016 — יאיר אלמקייס, אחאב מלך ישראל – קוים לדמותו הצבאית של מלך ישראל, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (אריאל: אוניברסיטת אריאל בשומרון, 2016).

אפעל תשנ״ז — ישראל אפעל, כעיר נצורה (ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ״ז).

ארבלי־רווה תשמ״ד — שושנה ארבלי־רווה, נשים רמות דרג במקרא ומעורבותן בחיים הפוליטיים והחברתיים בהשוואה למצוי בתעודות מן המזרח הקדום, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ״ד).

ארבלי־רווה תשע״ט — ---, הגבירה בישראל: דגש על דמדומיה של מלכות יהודה (חיפה: פרדס, תשע״ט).

ארליך 1900 — ארנולד בוגומיל ארליך, מקרא כפשוטו (ברלין: דברי סופרים, 1900) [הודפס מחדש: ירושלים: ללא הוצאה, 1969].

בורנשטיין תשס״ד — אריה בורנשטיין, ממלכת ישראל בימי בית עמרי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס״ד).

בן מתתיהו תשכ״ז — יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגום אברהם שליט (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ״ז).

ברזילי תשס״ד — גבריאל ברזילי, ״דרך שלושת ימים: למשמעותו של ביטוי מספרי במקרא ובפרשנות הקדומה״, מחקרי מורשתנו ב–ג (תשס״ד), עמ׳ 17–28.

ברזילי תשע״ג — ---, ״ארבעים שנה עד תם כל הדור׳ (במדבר לב 3): קריאה טיפולוגית וקריאה מילולית של ביטוי מספרי במקרא״, בית מקרא נח (תשע״ג), עמ׳ 42–61.

גודינג 1964 David Gooding, “Ahab according to the Septuagint”, *ZAW* 81 (1964), pp. 270–271.

גוטמן תשכ״ה יהושע גוטמן, ״אחאב״, אנציקלופדיה מקראית, 9 כרכים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ״ה), כרך א, עמ׳ 196–201.

גליל תשס״א גרשון גליל, ישראל ואשור (חיפה ותל אביב: הוצאת אוניברסיטת חיפה וזמורה־ביתן, תשס״א).

גרבה 2007 Lester L. Grabbe, “The Kingdom of Israel from Omri to the Fall of Samaria: If We Had Only the Bible”, in Lester L. Grabbe (ed.), *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (London: T & T Clark, 2007), pp. 54–99.

גריי 1970 John Gray, *I-II Kings: A Commentary* (2nd Edition) (London: S.C.M. Press, 1970).

דרייבר 1966 Godfrey Rolles Driver, “Forgotten Hebrew Idioms – I Kings xx 34”, *ZAW* 78 (1966), pp. 1–4.

הרצוג וגיחון 1981 חיים הרצוג ומרדכי גיחון, מלחמות התנ״ך (ירושלים: הוצאת ידיעות אחרונות, 1981).

ויינפלד תשל״ג משה ויינפלד, חוזה אסרחדון עם הוסאלים המזרחיים (ירושלים: ללא הוצאה, תשל״ג).

ון דר וודה 1964 A.S. van der Woude, “I REG 20:34”, *ZAW* 76 (1964), pp. 188–191.

ורגון תשנ״ג שמואל ורגון, ״ההיבט הגיאוגרפי וההיסטורי בלימוד המקרא בישיבות תיכוניות״, ניב המדרשיה כד–כה (תשנ״ג), עמ׳ 181–185.

ורגון תשע״ה ---, ״המשא ומתן והברית בין ישראל לארם (מל״א כ 31–34)״, בתוך בארצות המקרא: מחקרים בנבואה, בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה נבואית (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשע״ה), עמ׳ 181–201.

זליגמן תשנ״ב יצחק אריה זליגמן, מחקרים בספרות המקרא (ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ״ב).

זקוביץ תשנ״ט יאיר זקוביץ, ״אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי״, בתוך לזכרו של פרופ׳ מאיר וייס: דברים שנאמרו במלאת שלושים לפטירתו, י׳ בסיון תשנ״ח (4 ביוני 1998) (ירושלים: המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, תשנ״ט), עמ׳ 21–68.

זרטל תשנ״ח אדם זרטל, ״מערכות מצודות מתקופת הברזל סביב העיר שומרון״, בתוך יעקב אשל (עורך), מחקרי יהודה ושומרון – דברי הכנס השביעי (תל אביב: הוצאת מכון המחקר, המכללה האקדמית יהודה ושומרון, תשנ״ח), עמ׳ 20–22.

ידין תשכ״ג יגאל ידין, תורת המלחמה בארצות המלחמה לאור הממצאים הארכיאולוגיים (רמת גן: החברה הבינלאומית להוצאה לאור, תשכ״ג).

ידין תשכ״ה ---, ״עמק סוכות במערכות דוד ואחאב״, בתוך יעקב ליוור (עורך), היסטוריה צבאית של ארץ־ישראל בימי המקרא (תל אביב: מערכות, תשכ״ה), עמ׳ 170–181.

יהלום־מאק תשע״ח נעמה יהלום־מאק, ״׳הנה ערשו ערש ברזל, הלה הוא ברבת בני עמון...׳ (דברים ג: יא): ראשית השימוש בברזל בארץ־ישראל״, ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה לג (תשע״ח), עמ׳ 153–160.

ימדה 2000	Shigeo Yamada, *The Construction of the Assyrian Empire – A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859–824 B.C.) Relating to his Campaigns to the West* (Boston: Leiden, 2000), pp. 130–143.
יפסן 1941–1944	Alfres Jepsen, "Israel und Damaskus", *Archiv für Orientforschung (AFO)* 14 (1941–1944), pp. 153–172.
כוגן תשס"ד	מרדכי כוגן, אסופת כתובות היסטוריות מאשור ובבל: מאות ט'–ו' לפסה"נ (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד).
כוגן תש"ף	---, מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא – מלכים, כרך א (תל אביב: עם עובד, תש"ף).
כוכבי תשכ"ט ליבוביץ תש"ל	משה כוכבי, "החפירות בתל דיר עלא", קדמוניות א, 4 (תשכ"ט), עמ' 130–131. נחמה ליבוביץ, עיונים בספר שמות (ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תש"ל).
ליונשטאם תשי"ד	שמואל אפרים ליונשטאם, "בן־הדד", אנציקלופדיה מקראית, 9 כרכים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ד), כרך ב, עמ' 155–158.
מוילנבורג 1961	James Muilenburg, "The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle in the OT", *Hebrew Union College Annual* (*HUCA)* 32 (1961), pp. 135–160.
מונטגומרי 1951	James Alan Montgomery, *The Book of Kings* (*ICC*) (Edinburgh: T. & T. Clark, 1951)
מורגנשטרן 1940א	Julian Morgenstern, "Amos Studies, III: The Historical Antecedents of Amos' Prophecy", *Hebrew Union College Annual* 15 (1940), pp. 59–304.
מורגנשטרן 1940ב	---, "Chronological Data of the Dynasty of Omri", *Journal of Biblical Literature* 59, 3 (1940), pp. 385–396.
מזר תשכ"ב	בנימין מזר, "ייסודה של ממלכת־ארם ויחסיה עם ישראל", בתוך א' מלמט (עורך), בימי בית ראשון: מלכויות ישראל ויהודה (ירושלים: החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה, תשכ"ב), עמ' 132–157.
מזר תשכ"ה	---, "מלחמות ישראל עם ארם", בתוך י' ליוור (עורך), היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בימי המקרא (תל אביב: מערכות, תשכ"ה), עמ' 206–220.
מילר 1968	Jammes Maxwall Miller, "The Rest of the Acts of Jehoahaz (1 Kings 20, 22:1–38)", *Zeitschrift fcr die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)* 80 (1968), pp. 337–342.
מילר והייס 1986	Jammes Maxwall Miller and John Haralson Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1986).
מקרתי 1978	Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (New edition) (Rome: Biblical Institute Press, 1978).
סבתו תשס"א	מרדכי סבתו, "גזרה ובחירה בסיפור מותו של אחאב (מל"א כב, א–מ)", בתוך א' בזק, ש' ויגודה ומ' מוניץ (עורכים), על דרך האבות (שלושים שנה למכללת יעקב

	הרצוג ליד ישיבת הר עציון) – קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך) (אלון שבות: תבונות, תשס״א), עמ׳ 397–417.
סימון תשנ״ד	אוריאל סימון, ״מלחמת ארם בישראל: מבנה הסיפור ומשמעותו״, בתוך בוסתנאי עודד ומשה גרסיאל (עורכים), עולם התנ״ך – מלכים א (תל אביב: דודזון־עתי, תשנ״ד), עמ׳ 184–186.
סימון תשנ״ז	---, קריאה ספרותית במקרא – סיפורי נביאים (ירושלים–רמת גן: מוסד ביאליק, תשנ״ז).
סמט תשנ״ב	אלחנן סמט, ״המלחמות הראשונות בין אחאב ובן הדד״, מגדים טז (תשנ״ב), עמ׳ 55–100.
סמט תשפ״ג	---, מלחמות אחאב (ירושלים: המחבר, תשפ״ג), עמ׳ 36–48.
עודד תשכ״ט	בוסתנאי עודד, ״הרקע ההיסטורי למלחמת רצין ופקח נגד אחז״, תרביץ לח (תשכ״ט), עמ׳ 205–224.
עודד תשל״ו	---, ״רמות גלעד״, אנציקלופדיה מקראית, 9 כרכים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ו), כרך ז, עמ׳ 378–380.
פולק תשע״א	פרנק פולק, ״משא ומתן: דו־שיח ותמרון בסיפורי המקרא״, בתוך משה גרסיאל, רימון כשר, עמוס פריש, דוד אלגביש (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות י, מנחות ידידות והוקרא לשמואל ורגון (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשע״א), עמ׳ 281–301.
פינקלשטיין 2013	Israel Finkelstein, Oded Lipschits and Omer Sergi, “Tell er-Rumeith in Northern Jordan: Some Archaeological and Historical Observations”, *Semitica* 55 (2013), pp. 7–23.
פינקלשטיין תשל״ד	חנן פינקלשטיין, ״יחס המקרא אל מדיניות־החוץ של אחאב״, תרביץ מג (תשל״ד), עמ׳ 21–33.
צרפתי תשנ״ז	גד בן־עמי צרפתי, כלשון עמי: עיונים בלשון העברית (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשנ״ז).
קדרי תשנ״א	מנחם צבי קדרי, תחביר וסמנטיקה בעברית שלאחר המקרא (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשנ״א).
קיטל וקאלה 1937	Rudolf Kittel and Paul Kahle, *Biblia Hebraica* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1937).
קיל תשמ״ט	יהודה קיל, ספר מלכים עם פירוש דעת מקרא (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״ט).
ר״י קרא	פירוש ר׳ יוסף קרא, בתוך מקראות גדולות הכתר – מלכים. מהדורת מנחם כהן (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשנ״ה).
ראב״ע	פירוש ראב״ע, בתוך מקראות גדולות הכתר – דברים. מהדורת מנחם כהן (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשע״ב).
רביב תשמ״ג	חנוך רביב, מוסד הזקנים בישראל לאור המקרא ותעודות חיצוניות (ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ״ג).
רד״ק	פירוש רד״ק, בתוך מקראות גדולות הכתר – מלכים (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשנ״ה).
רובקר 2011	Jonathan Miles Robker, “Satire and the King of Aram”, *VT* 61 (2011), pp. 646–656.

רלב״ג פירוש רלב״ג (ר׳ לוי בן גרשון), בתוך מקראות גדולות הכתר – מלכים. מהדורת מנחם כהן (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשנ״ה).

רש״י פירוש רש״י, בתוך מקראות גדולות הכתר – מלכים. מהדורת מנחם כהן (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשנ״ה).

תדמור תשכ״ט חיים תדמור, ״ימי בית ראשון ושיבת ציון״, בתוך חיים הלל בן ששון (עורך), תולדות עם ישראל בימי קדם (תל אביב: דביר, תשכ״ט), עמ׳ 93–174.

תדמור תשס״ו ---, אשור, בבל ויהודה: מחקרים בתולדות המזרח הקדום (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס״ו).

מדע והשכל
כרך ב (תשפ"ו), עמ' 35-53
ISSN: 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

מאיר בר־אילן

סוכה ישנה: פרק בהשתלשלות ההלכה

משנת סוכה א, א כפשוטה

משנת סוכה א, א, עוסקת בשלוש הלכות שונות זו מזו: סוכה גבוהה, סוכה שחמתה מרובה מצילתה וסוכה ישנה. הדיון להלן יתמקד בסוכה ישנה, ששנו בה חכמים זאת:

> סוכה הישנה – בית שמי פוסלין ובית הילל מכשירין
> אי זו היא הישנה? כל שעשאה קודם לחג שלושים יום
> ואם עשאה לשם החג אפילו מתחילת השנה כשירה.[1]

עיון קל במשנה מגלה כי היא עשויה משלוש 'צלעות' או שכבות, שכל אחת מהן בעלת תפקיד ספרותי אחר. לצורך הבהרתה של משנה זו, כל אחד מחלקיה יידון בנפרד.

רישא

המשנה נפתחת בנושא שחלקו עליו בית שמאי ובית הלל, ומבנה ספרותי זה שכיח במשנה, כשם שהעמדות ההלכתיות של הבתים – בית שמאי אוסרים ובית הלל מתירים – הן רגילות במשנה. לדוגמה (פאה ז, ו): "כרם רבעי – בית שמאי אומרים אין לו [...] בית הלל אומרים יש לו" וכו'. אומנם המשנה הנדונה עתה אינה פותחת את המסכת או את הפרק, אך ראוי לשים לב שחמש מסכתות נפתחות במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל: ביצה, ראש השנה, חגיגה, קידושין וטבול יום, ולא מעט פרקים במשנה נפתחים במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, כגון (כלאים ד, א): "קרחת הכרם – בית שמאי אומרים עשרים וארבע אמות ובית הלל אומרים שש עשרה" וכו'.[2] יש מקום להניח כי הצבת מחלוקת בין בית שמאי ובין בית הלל בראש פרק או מסכת הייתה מעשה מכוון של מסדרי המשניות (או: 'העורך'), אך לא פחות מתקבל על הדעת להניח שאין זהו מעשה מכוון של 'עורך' כלשהו, אלא שהמשניות פתחו בהלכות הקדומות יותר, ולאחר מכן המשיכו בדברי תלמידיהם.

---

1 נוסח המשנה כאן לפי כתב יד קאופמן. נוסח המשנה בתלמוד הבבלי הוא: "סוכה ישנה, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ואיזו היא סוכה ישנה? כל שעשאה קודם לחג שלשים יום. אבל אם עשאה לשם חג, אפילו מתחילת השנה - כשרה". אין בחילופי גרסה אלו כדי להעלות או להוריד בדיון שלפנינו. אשר להימצאות או היעדרות ה"א הידיעה ב'ישנה', ראו: שרביט תשמ"ג; צרפתי תש"ן.

2 אלה הם פרקי משנה הנפתחים במחלוקת בית שמאי ובית הלל: ברכות ח, א; פאה ו, א; כלאים ד, א; שבת ג, א; יבמות ג, א; שם יג, א; כתובות ח, א; נזיר ב, א ועוד.

מציעתא

החלק השני של המשנה נפתח בשאלה רטורית, בעלת אופי פרשני או דידקטי פדגוגי, שאלה שכל מטרתה להבהיר את המונח 'ישנה' המובא ברישא. דומה כי המילה 'ישנה' היא מהדברים שאין להם שיעור, ובשל עמימות זו הרגיש התנא צורך לתת בה שיעורים, כדרכם של התנאים לתת שיעורים במצוות התורה, וכאן פירש התנא שמשמעות המושג 'ישנה' היא שלושים יום.[3] למעשה קטע זה משמש פירוש לרישא, כך שאפשר לראות בו פרשנות פנים־ספרותית, לאמור חלק בלתי נפרד מהטקסט שנועד לפרש את הטקסט שקדם לו. תופעה זו, פרשנות פנים־ספרותית (הנפתחת בשאלה), היא תופעה מוכרת היטב במשנה, כגון (עדויות ד, ז): "בית שמאי אומרים פוטר הוא את אשתו בגט ישן ובית הלל אוסרין. איזהו גט ישן? וכו'."[4]

סיפא

החלק השלישי של המשנה פותח במילת סייג 'ואם' (ובגרסה אחרת: אבל), ולמעשה מציע פירוש חדש לגמרי. הרישא עוסק במילה שיש לה משמעות בממד הזמן 'ישנה', והמציעתא מפרשת זמן זה במידה כמותית, 'שלושים יום', ואילו עתה מוצע פירוש מסוג חדש. לאמור, לא ממד הזמן הוא הקובע אלא ממד הכוונה, ומבלי לבחון לעומקה את שאלת הכוונה בתורת התנאים,[5] די להעיר שלפי הסיפא עצם כוונת הלב דוחה את המושג 'ישנה', ולמעשה עוקר ממקומו לא רק את הפירוש הקודם, שלושים יום, אלא אף את ההלכה כולה, שכן המונח 'ישנה' הפך לחסר חשיבות לאחר שהוכנס גורם הכוונה לתמונה.[6] כלומר, המציעתא ממשיכה את קו החשיבה של הרישא, ואילו הסיפא מציג תפנית מחשבתית העוקרת את הפירוש הקודם ממקומו.

המיוחד במבנה הספרותי של המשנה הנדונה עתה הוא שיש קשר ספרותי בין שלוש חלקיה, קשר שאפשר לראות בו תלות יחסית, קומה על גבי קומה: הרישא משמש בסיס, למציעתא אין קיום עצמאי אלא היא תלויה במשנה הקודמת לה ו'רוכבת' עליה, ואילו הסיפא 'רוכב' על המציעתא

3 תקופת שלושים יום, שהיא ביטוי להתיישנות, מתגלה בהלכה שאמרו בפסחים ו ע"א: 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום'. כלומר תקופה זו משקפת את הזמן שבו אדם עשוי לכוון את דעתו לחג הממשמש ובא, כדרך שהשכחה היא מעל שלושים יום (ראש השנה לה ע"א). תופעה זו שלפיה שלושים יום הקודמים לחג 'שייכים' לחג, ניכרת אף בשביעית ב, ט; שקלים ז, ד ועוד.

4 לפרשנות פנים־ספרותית מעין זו דוגמאות רבות, ונסתפק להלן בכמה מהן: חולין ח, א: "העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל דברי בית שמאי [...] באיזה שלחן אמרו?"; אהלות ה, א: "בית שמאי אומרים כמלוא מקדח ובית הלל אומרים כדי שינטל מן החי וימות. באיזה מקדח אמרו?" וכו'. המילה 'אמרו' מביעה את האיחור היחסי של הפירוש בטקסט המתפרש ומדגישה את המאפיין העיקרי של המשנה, היותה תורה שבעל פה.

5 הביטוי "אם כיוון לבו – יצא" מופיע שלוש פעמים במשנה: ברכות ב, א; ראש השנה ג, ז; מגילה ב, ב (ובמקבילות).

6 פירוש זה במשנה תואם את התרגום המיוחס ליונתן על ויקרא כג, מב: 'מתעבדא לטולא לשום חגא'. אף על פי כן אמרו (סוכה ח ע"ב): "תנו רבנן: סוכת גוים, סוכת נשים, סוכת בהמה, סוכת כותים; סוכה מכל מקום כשירה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה". משמע אפוא שכל הסוכות כשרות ולא הצריכו 'כוונה' בסוכה.

והרישא כאחד, באופן שהמשנה ניכרת באופי השכבתי שלה. כלומר המבנה הספרותי של המשנה מדגים את התהליך ההיסטורי של התהוותה. תחילה שנו את המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, וקדמותה של הלכה זו ניכרת משמות החולקים, בין שבית שמאי מייצגים את ההלכה הקדומה,[7] ובין שהמחלוקות בין בית הלל לבית שמאי נחשבו לנקודת מוצא הלכתית (או אף ראשיתה של היהדות הרבנית). נקודת מוצא בראשיתית זו ניכרת בטענה שביבנה החלו לאסוף עדויות על המחלוקות בין בית שמאי לבית הלל, עד שייתכן שמסכת עדויות, שרבות בה המחלוקות בין בית שמאי לבית הלל (ורבות ממשניותיה מוכפלות במסכתות אחרות, ולרוב אין קשר בין הלכה אחת לחברתה), משקפת את ראשית התהוותה של המשנה.[8]

ויש כאן עוד עניין שראוי לתת עליו את הדעת, שכן היחס הספרותי בין חלקיה המגוונים של המשנה נראה משקף היטב את התפתחותה ההיסטורית של משנה זו, עד שניכר עליה שכל שכבה צמחה על גבי קודמתה. מבנה שכבתי זה גם מעורר תהייה שמא הפירוש הפנים־ספרותי לאו דווקא מכוון לאמת ההיסטורית, כאשר הסיפא המטה את הדיון ממד הזמן לממד הכוונה, מחזק הערכה זו. כידוע, כבר חכמינו הראשונים, ובייחוד חוקרי המשנה במאה התשע־עשרה, הציעו פירושים רבים במשנה המנוגדים לגמרא, ולעיתים אף סברו שהמשנה האחרונה אינה תואמת למשנה הראשונה (אך לא בעניין הנדון כאן).[9] ייתכן שהקושי לקבוע באיזו מידה הפירוש שהציעו תנאים מאוחרים מתאים למשנה הראשונה נובע מהטענה שהמציאות ההלכתית שהייתה מקובלת בעם ישראל באותה שעה רחוקה מלהיות מחוורת לנו, ואין אנו יודעים על איזה רקע היסטורי הלכתי נוסדה המשנה הראשונה.

מלבד עיון במבנה הספרותי של המשנה ראוי לבחון את הניסוח הלשוני של הרישא, ובחינה זו תיעשה באמצעות ניסוח מחדש של המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, ניסוח שיאפשר הבנה מחודשת במחלוקת שלפנינו. כידוע, בית שמאי חלקו על בית הלל יותר מ־200 פעם, כאשר ברוב המוחלט של המחלוקות בית שמאי מבטאים חומרה הלכתית בעוד בית הלל מבטאים קולה הלכתית, הכללה – למעט הלכות מוגבלות – שרבים ניסו למצוא בה עקרון־מנחה מסוג זה או אחר.[10] למעשה גם המחלוקת הנדונה עתה עשויה באותה מתכונת; בית שמאי אוסרים סוכה ישנה ובית הלל מתירים אותה, כלומר בית שמאי מחמירים ובית הלל מקילים. עם זה יש לשים לב לעוד בחינה של מחלוקת זו, והיא מנקודת המבט של יכולת לקיים את מצוות התורה. כלומר ההבדל בין שני הבתים הוא פשוט מאוד: מי שמתיר סוכה ישנה מאפשר בהכרח להרבה יהודים לשבת בסוכה על פי ההלכה שלו, ממי שאוסר סוכה ישנה ומחייב סוכה חדשה בלבד, גם בלי שהמילה חדשה תפורש. לשון אחרת, מספרם של מקיימי מצוות סוכה לדעת בית שמאי לעולם יהיה קטן יותר ממספר המקיימים מצוות סוכה לדעת

7 גילת תשס"ב, עמ' 165–166.

8 אלבק תשי"ט; גילת תשל"ג.

9 גפני תשנ"ט.

10 וולפיש תשס"ג.

בית הלל, שהרי אין להם מגבלת זמן על הקמת הסוכה, שלא כמו המחזיקים בדעת בית שמאי. למעשה מתברר שבית הלל הם פופוליסטיים לעומת בית שמאי, שכן בהיעדרה של מגבלת זמן בהקמת סוכה, הגדילו בית הלל את מספר מקיימי המצווה לשיטתם, כלומר מספרם של חסידי בית הלל גדול ממספר חסידי בית שמאי. עיון בסיפא של המשנה, המסיט את המוקד מממד הזמן לממד הכוונה, מחזק מגמה זו, שכן באמצעות הכוונה אפשר להקים סוכה בטווחי זמן בלתי מוגבלים, ומתוך כך אף יגדל מספר מקיימי המצוות לפי בית הלל והפרשנות שניתנה לעמדתם.

לא זו אף זו; הלכות נוספות במסכת סוכה משקפות מגמה דומה של פופולריזציה המתבטאת בהגדלת מספר מקיימי מצוות סוכה על פי השקפתם ההלכתית של בית הלל, מתוך ניגוד להשקפתם האליטיסטית או המצמצמת והמחמירה של בית שמאי. גישה זו חוזרת שלוש פעמים במסכת סוכה כפי שנראה במשניות האלה:

1. תקרה שאין עליה מעזיבה – רבי יהודה אומר בית שמאי אומרים מפקפק ונוטל אחת מבינתים, ובית הלל אומרים מפקפק או נוטל אחת מבינתים (א, ז).
2. מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית; בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין (ב, ז).
3. (אתרוג) של דמאי; בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין (ג, ה).

בשלוש הלכות בסוכה ובהלכה אחת בארבעת המינים נקטו בית שמאי דרישה מחמירה שצמצמה את מספר מקיימי המצווה לשיטתם, ואילו בית הלל נקטו עמדה מקילה שמשמעותה המיידית הייתה הרחבת מספרם של מקיימי המצוות לדעת בית הלל. והינה, מלבד ארבע ההלכות הנדונות עתה, שמקורן במשנה ומנוסחות בלשון של איסור והיתר ולא במושגי הרחבה וצמצום (שאינם מושגים הלכתיים), בידינו שתי ברייתות נוספות המצטרפות לאמור כאן (ערכין ב ע״ב): ״הכל חייבין בסוכה [...] הכל חייבין בלולב״.[11]

לאמור, ברייתות אלו מבהירות שמגמת התנאים הייתה להגדיל את מספרם של מקיימי המצווה באמצעות הכללת כמה שיותר אנשים. מתברר שהיו יהודים שסברו כי אין הם חייבים בסוכה, כגון גרים,[12] והתנא שנה את משנתו שנועדה ככל הנראה להוציא מדעתם, מבלי להזכירם במפורש, ולחייב

11 לברייתא הראשונה מקבילה בחולין ב ע״ב, אך לשנייה אין מקבילה. אכן, מדובר בסוגיה סבוראית, אך אין כאן מקום להניח שבריתות אלו מאוחרות, ולו מן הטעם שלרוב הברייתות בסוגיה זו יש מקבילות בספרות התנאים.

12 מהברייתא (ערכין ג ע״ב) ״הכל חייבין בסוכה, כהנים לוים וישראלים״ למדו ש׳הכל׳ נאמרה כדי לחייב את הכוהנים, אך מופיע בספרא ש״ה, אמור יז (עמ׳ רו-רז): ״(האזרח) בישראל - לרבות גרים ועבדים משוחררים״. מתברר שמגמת ׳הכל׳ הייתה לחייב בסוכה פסולי ייחוס בשל הכתוב (ויקרא כג, מב): ״כל האזרח בישראל ישבו בסכת״, ו׳כל׳ בא לרבות גרים שאינם אזרח, וכן דעת הקראים שגרים פטורים מסוכה. ראו: הרכבי תרע״ב (בייחוד עמ׳ 110); צוקר תשי״ט, עמ׳ 396–399.

את כולם במצוות סוכה.[13] כיוצא בזאת, היו יהודים שסברו כי אין הם חייבים בלולב, בין מפני שסברו שמצווה זו מקוימת במקדש בלבד,[14] ובין מפני שסברו שארבעת המינים אינם נלקחים ביד אלא לצורך בניית הסוכה,[15] בא התנא והודיע כי "הכל חייבין בלולב", בדומה להלכה (ראש השנה כט ע"א): "תנו רבנן: הכל חייבין בתקיעת שופר: כהנים, ולוים, וישראלים, גרים, ועבדים משוחררים, וטומטום ואנדרוגינוס, מי שחציו עבד וחציו בן חורין". כלומר התנאים הכלילו את כל בני המעמדות שבחברה בחובות הדתיות: לתקוע בשופר, ליטול לולב, לשבת בסוכה וכיוצא בכך; הכול שווים בקיום המצוות ואין הבדל בין כהן יחסן לגר.

הווי אומר, העיקרון הפופוליסטי המופיע באופן חבוי במשנה (שהרי הוא התקבל מתוך היסק לאחר בחינה של שלוש משניות במסכת סוכה), הוא ההיתר לשבת בסוכה ישנה, תואם היגד גלוי בשתי ברייתות העוסקות באותו תחום, שאף הוא פופוליסטי. למעשה המחלוקות במשנה בין בית שמאי לבית הלל מבהירות כיצד הושגה הרחבה זו במספרם של מקיימי המצוות: באמצעות הורדה בדרישות הטכניות מן המצוות, כלומר הקלה הלכתית (שבדיעבד אפשר לקרוא לה התפשרות הלכתית). עצם ההיתר לשבת בסוכה ישנה וביטול הדרישה לשבת בסוכה חדשה דווקא, אינו אלא הרחבה של הזמן שבו אפשר לקיים את מצוות סוכה, ויש דמיון בינה למשנה (מגילה ב, ה): "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב" וכו'.[16] הרחבה של הזמן שאפשר לקיים בו מצוות אינה אלא צד אחר הניכר בהקלה בדרישות ההלכתיות מן המצוות,[17] ואלו

13 בדרך זו תפורש הברייתא (חולין קלב ע"ב): "תניא: במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון: אומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, עשה ציצית ואינו עושה - מכין אותו עד שתצא נפשו". לאמור, לא מפני שמצוות היו רפויות בידם, אלא שמנימוקים מסוימים (פסולי ייחוס ואחרים) לא רצו לקיים מצוות אלו מפני שסברו שהן מיועדות רק לישראל (אזרח בלשון המקרא), כדרך ישראל שיאמרו לו לברך ברכת כוהנים והוא מסרב.

14 בעת העתיקה סברו רבים שנטילת לולב יש לקיים במקדש בלבד. ראו: נחמיה ח, טו-טז; אלון תשי"ז, כרך א, עמ' 112-115; רובינשטיין 1995, עמ' 181-191.

15 ראו ספרא ש"ה, אמור יז, עמ' רז: "ישבו בסוכות - בסוכות של כל דבר. שהיה רבי יהודה אומר: והדין נותן שלא תהא סוכה אלא בארבעת המינים; ומה אם לולב שאינו נוהג בלילות כבימים אינו בא אלא בארבעת המינים, סוכה שהיא נוהגת בלילות כבימים אינו דין שלא תהא אלא בארבעת המינים? [...] אמרו לו לרבי יהודה [...] בסוכות של כל דבר". כידוע ר' יהודה הלך בשיטת ר' אליעזר (גילת תשכ"ח, עמ' 188 הערה 38 ובמפתח שם).

16 מן הסתם נקבעה הלכה זו כנגד הסוברים כי מצוות אלו יש לקיים במועדן המקורי, כגון בזמן שהיו מצוות אלו מקוימות במקדש (כעין זמנה של תפילת מוסף).

17 המשנה (סוכה ב, ג): "העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה כשרה [...] בראש האילן או על גבי גמל כשירה", היא כדברי ר' עקיבא ושלא כרבן גמליאל (או ר' אלעזר בן עזריה) שסבר כנראה "תשבו - כעין תדורו" היא דרישת סף, עמדה המשתמעת מן האירוניה בדבריו (סוכה כג ע"א; ירושלמי סוכה ב, ד, נב ע"ד): "אמר לו רבן גמליאל: עקיבא, היכן סוכתך?" (ובדומה לר' יהודה שפוסל סוכה בגמל). הרחבת אפשרויות אחרות ניכרת בהלכות (ראש השנה ג, ב): "כל השופרות כשרין, חוץ משל פרה"; (חולין א, ב): "ובכל שוחטין"; (ירושלמי סוטה ב, ב, יז ע"ד): "וחכמים מכשירין בכל המימות" (ובכל הכלים, שלא כתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל על במדבר יט, יז); (גטין ב, ג): "בכל כותבין"; (פרה ה, ה): "בכל הכלים מקדשים, אפילו בכלי גללים". הלכות אלו יוצאות מנקודת מבט שכל האמצעים כשרים למעשה מצווה, ומובן שלא כולם הסכימו עימהן.

תואמות את הרחבת חוג מקיימי המצוות בהיגד: "הכל חייבין" (הנתמך בשמו של עיקרון חברתי: שוויון בין־מעמדי).[18] לאמור, בהלכותיהם מגלים התנאים מערך כמעט שיטתי שבו הורחב מעגל עושי המצוות בשלושה היבטים שהצטרפו זה לזה: הרחבת חוג מקיימי המצווה, הורדת דרישות טכניות מהמצוות והרחבת הזמן שבו היה אפשר לקיים את המצוות. לשון אחר, עולמם ההלכתי של התנאים מגלה התעלמות מכוונת מייחוסו של העושה, של המעשה ושל הזמן שנעשה בו.

לאמור, הרחבתם של שלושה מעגלים אלו: החברתי, הטכני והזמני הם אלו שהגדילו את מספרם של מקיימי המצוות בשיטת בית הלל לעומת מספר תלמידיהם של בית שמאי.[19] מכאן ובהתחשב בכלל ההלכתי היסודי שלפיו ההלכה נפסקת לפי עמדת הרוב ולא לפי המיעוט, מתברר שהתגלתה עתה הסיבה שההלכה נפסקה כבית הלל, ככתוב (שמות כג, ב): 'אחרי רבים להטת'.[20] לשון אחרת, בית הלל הקלו על הבריות לקיים את מצוות סוכה וארבעת המינים, ובדרך זו התרחב מספרם של חסידיהם באופן טבעי. בתקופה מאוחרת כאשר תהו האמוראים כיצד ההלכה נוהגת בעניינים אחרים, הם אמרו (ברכות מה ע"א): "הלכתא מאי? אמר ליה פוק חזי מאי עמא דבר". לאמור, רוב העם נהג על פי הקולות של בית הלל, ובדרך זו התקבלה ההלכה כמותם.

ועתה, מתוך תובנות אלו בעניין מחלוקות בית שמאי ובית הלל בכלל, ומצוות סוכה וארבעת המינים בפרט – הסבר טכני של הורדת דרישות והרחבה בזמן ובחוג החברתי – ייבחנו להלן כמה הלכות חיצוניות העוסקות בסוכה ישנה, ואלו יסייעו לגלות את התשתית הרעיונית של המחלוקת במשנה שלפנינו. תחילה נעיין במקורות שקדמו למשנה, לאחר מכן נעיין במקורות כיתתיים המאוחרים למשנה, ולבסוף תיבחן שיטתו של ר' אליעזר בן הורקנוס מתוך השוואה לתנאים אחרים, ותתברר זיקתו לבית שמאי.

תקדימי בית שמאי בקומראן וממשיכיהם הקראים

בספר היובלים, שחובר במאה השנייה לפני הספירה, כתוב כי אברהם חגג את חג הסוכות ליד המזבח שבבאר שבע, וכן (שם טז, כא–כב): "ויבן סוכות לו ולעבדיו בחג ההוא, והוא ראשון עשה חג הסוכות בארץ".[21]

18 בר־אילן תשע"א.

19 בן־שלום תשמ"ח.

20 ההסבר המוצע כאן להתקבלותם של בית הלל על פי המספר הגבוה יחסית של מקיימי שיטה זו, כמובן, שונה מן ההסבר הצדקני שהובא בתלמוד (עירובין יג ע"ב): "מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן" (השוו: ירושלמי סוכה ב, ח, נג ע"ב). הסבר זה נובע ממידת חסידות, אך מעולם לא נקבעה הלכה על פי עיקרון זה.

21 כהנא תשט"ז, כרך א, עמ' רנו. בתרגומה של ורמן תשע"ה, עמ' 298: "ויבן סוכות לו ולעבדיו בחג הזה. זה ראשון לעשות את חג הסוכות על הארץ".

למקרא תיאור זה עשוי הקורא לחשוב שהואיל והטקסט עבר גלגולי תרגום, אין הוא מדויק, שהרי הכול יודעים שאת הסוכה בונים לפני החג ואילו לפי תיאור זה בנה אברהם את הסוכות בחג הסוכות, ומשתמע מכאן שאף עבדים חייבים בסוכה. כיוצא בזה במגילת המקדש מב:21 כתוב כך:

> והיו הסוכות נעשות עליהמה בכול שנה ושנה בחג הסוכות לזקני העדה לנשיאים לראשי בתי האבות לבני ישראל ולשרי האלפים ולשרי המאיות אשר יהיו עולים ויושבים שמה עד (ה)ע֯לות את עולת המועד אשר לחג הסוכות שנה בשנה.[22]

מחבר מגילת המקדש מורה על קיומה של מצוות סוכות באמצעות צרור של הלכות הפותחות בעובדה שהסוכות נעשות 'בחג הסוכות', כלומר לא קודם לכן. עם זה חובה להודות שהניסוח בצורת סביל במקום פעיל ומילת היחס 'עליהם' יוצרים משמעות מעורפלת. מכל מקום המחבר מוסיף ללמד שמצוות הסוכות מיועדת לראשי העם, ומתברר שכוונת דבריו היא לפטור את הגרים, ולא זו בלבד אלא שהוא כורך את מצוות סוכה עם עלייה לרגל, ומשתמע מדבריו שרק במקדש מקוימת מצוות סוכה, ולא בגבולין, בדומה לדעת התנאים בעניין שופר (בראש השנה שחל בשבת; ראש השנה ד, א).

אין אנו יודעים את המציאות ההלכתית בעת העתיקה, ואם היו קשרים בין עולמם של התנאים לאלו שהחזיקו בספר היובלים ובמגילת המקדש. מעט מהספרות הכיתתית הקדומה הגיעה לימי הביניים בדרך לא דרך,[23] אך אין אנו יודעים איזה חלק מהלכותיהם היה ידוע לחכמי התלמוד. מכל מקום היהדות העתיקה נחלקה לכיתות שונות זו מזו, והד לכך במקורות (ירושלמי סנהדרין י, ה, כט ע"ג): "אמר רבי יוחנן לא גלו ישראל עד שנעשו עשרים וארבע כיתות של מינים". הידיעות על כיתות אלו הן קלושות, אך מה שברור הוא שהכיתות היו פעילות קודם להופעתה של התנועה הקראית על במת ההיסטוריה, וגם לאחר מכן.[24]

והינה, כאלף שנים לאחר מחלוקת בית שמאי ובית הלל, נודעה לנו עדותו של הקרא יעקוּב אלקִרקִסאני מהמאה העשירית לספירה, וממנה ראוי להבין את העילה למחלוקת בין שני הבתים, נושא שנשאר עד כה חסר פשר. וכך כותב אלקִרקִסאני: 'העניים טענו שאת עשיית הסוכה חובה לעשות בבין הערביים של ליל ט"ו בחודש' (משקיעת החמה עד חשכה).[25] ייתכן שההסבר נמצא בדבריו של ענן הקראי שפירש את הפסוק (ויקרא כג, מ): "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר"

22 ידין תשל"ו, כרך א, עמ' 109; כרך ב, עמ' 126; קימרון תש"ע, עמ' 181.

23 ארדר תשס"ד.

24 נמוי 1930; צוקר תשמ"ד, עמ' 237–238, 441–447.

25 קרקסאני 1939–1943, כרך ד, עמ' 925 (בתרגומו של המתרגם עלום השם של מאמר זה, ושלו התודה והברכה). ראו: מאהלר תש"ט, עמ' 158 (ההפניה שלו התגלתה שגויה); עסיס תשמ"ב, הערה 2. על הגדרת 'בין הערבים', ראו: ארדר תשע"ג, עמ' 308–316.

וכו׳, והזכיר את החומרים שמהם נבנית הסוכה,[26] כלומר ארבעת המינים אינם ניטלים בפני עצמם, וכל הציווי לקחת אותם לא נאמר אלא לצורך הסוכה: ׳ביום הראשון׳ (ובאשר להיקש למצה ראו להלן).

את ההסבר שסוכה ישנה פסולה, הואיל והיא צריכה להיעשות ׳בזמנה׳, קרי ביום הראשון, מספק ר׳ אהרן בן אליהו ניקומודיאו שחי במאה הארבע־עשרה:

> והסומכים מן מאמר ״ולקחתם לכם ביום הראשון״ לאופן עשייתה אומרים כי העשייה צריך להיות בתחילה. ובאמת כי הכתוב חייב הישיבה בכל השבעה, וחיוב עשייתה מפני חיוב ישיבתה, ועל כן התחייב עשייתה בכל עת מן השבעה כדי לקיים חיוב הישיבה. ונראה כי על כן לא הורה בעשיית הסכה, שאם היה מורה עשייתה היה מורה זמן העשייה, והיה נראה כי באותה העת לבד תתחייב עשייתה, על כן יתלה חיוב עשייתה בחיוב ישיבתה, שכל זמן השבעה יש לו לעשותה.[27]

הווי אומר, אהרן בן אליהו, על סמך דברי ענן, מציע את הרציונל העומד מאחורי הדרישה להקים את הסוכה בחג עצמו ולא קודם לכן (כמשתמע מספר היובלים וממגילת המקדש), וזאת בשל היקש בין חובת הישיבה לחובת העשייה שאמורות לחפוף זו את זו.

ר׳ אליהו בשייצי, בן המאה החמש־עשרה, כותב רבות על מצוות הסוכה בספרו המסכם את ההלכה הקראית, ולהלן יובאו דבריו בקיצור:

> מצאנו בכתוב טעם הבי״ת כטעם קודם, כגון בי״ת ״באכלכם מלחם הארץ״, וכן טעם בי״ת ״ביום הראשון״, ר״ל [=רוצה לומר] קודם היום הראשון, כי כתוב ״בסכות תשבו שבעת ימים״, וראוי להיות הימים שלמים, ועוד שאי אפשר להעשות במועד אף על פי שהוא דבר מצוה [...] סוף דבר, עשיית הסכה ראוי להיות ביום ארבעה עשר לחדש השביעי, וקודם — אם תהיה מניעה, וזה חיוב בכל ישראל.[28]

לאמור ההלכה הקראית התקרבה להלכה הרבנית ברבות השנים; תחילה נקטה בעמדה המחייבת עשיית סוכה בחג עצמו (שיטת ענן), אך לאחר מכן נטתה ההלכה הקראית לכיוון שהוא נוח יותר מבחינה מעשית (עבודת חול לפני החג), כמו מבחינה הלכתית (שלא לחלל את קדושת החג שלא לצורך), וחייבה בניית סוכה ביום י״ד בתשרי, ערב החג (אלא אם יש מניעה), ומשמעות הדבר היא שהקראים המשיכו בשיטת בית שמאי שסוכה ישנה אסורה, על פי הדעה ש׳ישנה׳ היא מה שאינו בן־יומו.

---

26 הרכבי תרס״ג, עמ׳ 142, 146, 158. על דעה זו חזרו חכמי הקראים, כגון ר׳ אהרן בן יוסף הרופא (המאה השלוש־עשרה־ארבע־עשרה), ראו: אהרן בן יוסף תקצ״ה, אמור, מג ע״א: ״והנה טעם הפרשה שיקחו הדברים הנזכרים לעשות סכות״, שיטה שדחה ר׳ יהודה (לעיל הערה 15).

27 אהרן בן אליהו תרכ״ד, עניין חג הסכות, פרק ב, סה ע״ג.

28 בשייצי תקצ״ד, מז ע״ב.

כללו של דבר, גם אם ההלכה בספר היובלים ובמגילת המקדש אינה חד־משמעית, שיטתו של ענן מבהירה את החיוב ההלכתי להקים את הסוכה בחג עצמו, ואהרן בן אליהו הוסיף עליו הסבר. ואולם ברבות הימים התקרבה ההלכה הקראית לרבנית ונקבעה לפי שיטת בית שמאי, ביום הקודם לחג, וזה מתבטא בספרו של ר׳ אליהו בשייצי. הווי אומר, המחלוקת במשנה בין בית שמאי לבית הלל בנושא סוכה ישנה לא השאירה רושם בדברי האמוראים,[29] אך בחינה מדוקדקת בספרות החיצונית מגלה אזכורים רבים שלה למעלה מאלף שנה לפני זמנם של התנאים ולאחריהם.

ר׳ אליעזר בן הורקנוס: ממשיכם של בית שמאי

תחילה עמדנו על המבנה הספרותי של משנת סוכה והתבוננו בדרך שבה המשנה מנוסחת בסיועם של הלכות תנאיות אחרות. לאחר מכן עיינו בהלכה הקראית, אף שהיא מאוחרת יחסית, וזאת כדי לעמוד על ההקשר ההלכתי המשוער שבו נאמרה המשנה. מדרך הטבע משנת סוכה הייתה מפורסמת בעם ישראל, והיא אף נודעה לקראים גם אם הם נהגו שלא לפי דין המשנה. ואולם עתה הזמן לבחון את משנתו של ר׳ אליעזר בן הורקנוס בהלכות סוכה ולולב, הלכות שעל אף הופעתן בתלמוד לא זכו לבחינה מעמיקה עד כה. כפי שיתברר להלן, עיון בהלכות אלו ישמש כלי עזר חשוב להבנת משניות בית שמאי ובית הלל מזה ושיטת הקראים מזה.

עיון בהלכות סוכה שהובאו בשמו של ר׳ אליעזר, מגלה את תלותה של שיטתו בשיטת בית שמאי, וכבר בתלמוד אמרו (שבת קל ע״ב): ״דרבי אליעזר שמותי הוא״. והינה בהמשך הגמרא שם (קלא ע״א), הובאה ברייתא זו: ״והתניא: סוכה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר״, וראויים דבריו להתבוננות בנסיבות שבהן נאמרה ברייתא זו.[30] לכאורה יש מקום לומר כי ר׳ אליעזר דן במצב חריג, כגון מי שיצא מבית האסורים בערב שבת שחל בסוכות, ולדעת ר׳ אליעזר מצוות סוכה דוחה שבת, ועל כן הוא בונה סוכה בשבת. דא עקא, גלוי לעין כי פירוש זה הוא מסוג ׳אוקימתא׳ (ובלשון המשנה: ׳במה דברים אמורים׳), ואין זה סביר לתלות הלכה רגילה באירוע יוצא דופן.

עיון בגמרא שם (שבת קלא ע״א–ע״ב), מגלה כי ר׳ אליעזר אמר לכל הפחות חמש הלכות המנוסחות בדרך דומה, ואלה הן: ״לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת״, וכיוצא בזה הלכות אחרות שאת כולן אפשר לסכם בדרך הזו: ״לולב / סוכה / שופר / מצה / מילה / וכל מכשיריהן דוחין את השבת״. ניכר אפוא שלרבי אליעזר הייתה שיטה והיא שמצוות (שהזמן גרמן) וכל מכשיריהן דוחות שבת. לפיכך יש לדחות כל ניסיון להעמיד הלכות אלו במצב יוצא דופן של אנוס (כמו מי שיצא מבית

29 עם זה בירושלמי סוכה א, א, נב ע״ב (ומקבילה בפסחים) הובאה ברייתא על המשנה: ״תני: צריך לחדש בה דבר. חברייא אמרי טפח, רבי יוסה אומר כל שהו. מן דאמר כל שהו, ובלבד על פני כולה״ (המאירי תשל״א, עמ׳ כה, הביא את הירושלמי בתוספת: ״חדוש בגופה הוי חידוש, שאין בגופה - אינו חדוש״). לא מן הנמנע כי קישוטי הסוכה הם המימוש ההלכתי של דברים אלו, כלומר סוכה ישנה מוכשרת באמצעות תוספת קישוט מנייר שהוא ׳כל שהו׳ (שאינו בגופה).

30 הפירוש כאן הוא על פי גילת תשכ״ח, עמ׳ 130–132.

האסורים), שכן נראה שמדובר בהלכה עקרונית ולא באירוע יוצא דופן. עוד זאת סופר בגמרא (יבמות יד ע"א): "במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל", ובעלי התוספות העירו על אתר כך: "במתכוין היו מביאים עצמם שיהיו צריכים לכך משום חיבוב מצוה".[31] כלומר ר' אליעזר הנהיג את אנשי קהילתו, לוד, על פי הטענה שמצוות מילה דוחה שבת, ובשל כך תושבי לוד נהגו, לכתחילה (ולא בדיעבד כפי שניתן לסבור), שאם הזדמנה להם מילה בשבת הם לא הכינו סכין למילה אלא בשבת עצמה הלכו לכרות עצים, להבעיר אש ולהכין את סכין המילה, וחילול שבת זה נעשה במופגן כדי שידעו הכול שמצוות מילה וכל מכשיריה דוחים את מצוות שבת.

פירושם של בעלי התוספות בעניין מצוות מילה ראוי לאימוץ, ולא זו בלבד אלא שהדעת נותנת שיש להחיל את עמדתם של בעלי התוספות גם על מצוות אחרות שר' אליעזר הורה עליהן כי הן דוחות את השבת: לולב, סוכה, שופר ומצה. כלומר הניסוח האחיד של ההלכות השונות בבחינת 'X' וכל מכשיריהן דוחין את השבת', מלמד על כוונה אחידה של מנסחי הלכות אלו. כלומר המסקנה העולה מעניין זה היא כי לשיטת ר' אליעזר, כשם שבכוונה לא הכינו סכין למילה אלא המתינו לשבת, ואז בו ביום הכינו את מכשירי המצווה, כך גם אם נפל סוכות בשבת, כרתו את הלולב או שבנו את הסוכה בשבת, וכן בעניין שופר בראש השנה או מצה בפסח.[32] לאמור ברייתות אלו נשנו על פי העיקרון שמצוות 'ישנות' פסולות,[33] ועל כן הן דוחות את השבת לכתחילה.

יתרה מזו, אם היה נדמה שמדובר בפירוש מאוחר של בעלי התוספות או של חוקר מודרני, הרי שהדברים מבוארים כבר בירושלמי פסחים פ"ב ה"ד, כט ע"ב: "מצה הישנה: תפלוגתא דבית שמאי ובית הלל. אמר רבי יוסה: דברי הכל היא, מכיון שלא עשאה לשם הפסח – דבר בריא שלא דיקדק בה".[34]

לאמור, שיטת ר' אליעזר שמצה וכל מכשיריה דוחים את השבת אינה אלא המשך שיטתם של בית שמאי האוסרים מצה ישנה, כך שהמחלוקת בין הבתים על סוכה ישנה מוצאת את מקבילתה במחלוקת על מצה ישנה (שאינה במשנה), כאשר בשתי המחלוקות הפרשנות המאוחרת המירה את ממד הזמן בממד הכוונה.[35] לשון אחרת, הדרישה הראשונית הייתה להקפיד על הזמן, ורק בשל

31 זהותם המדויקת של מחברי התוספות אינה ברורה (העריכה הסופית בידי ר' אליעזר מטוך). ראו: אורבך תש"ם, עמ' 620–625.

32 פשוט שהמשנה (רה"ש ד, ח): "שופר של ראש השנה: אין מעבירין עליו את התחום" וכו', שנויה שלא כשיטת ר' אליעזר, וייתכן אף שהדברים נועדו לדחות את המחזיקים בשיטת ר' אליעזר (בבחינת 'מצוה הבאה בעבירה').

33 שיטה דומה אנו מוצאים אצל ר' אליהו מפריס שהורה לקשור את התפילין מדי יום מחדש, מעין היקש בין "וקשרתם לאות" ובין "בשכבך ובקומך", ולא הניח תפילין 'ישנות'. ראו: ליברמן תשט"ו–תשל"ג, כרך א, עמ' 219.

34 ליברמן תרצ"ה, עמ' 407–408; ליברמן תשט"ו–תשל"ג, כרך ד, עמ' 507–508.

35 בתוספתא פסחא ב, כא (מהדורת ליברמן תשט"ו–תשמ"ח, עמ' 149): "יוצאין (בפסח) במצה מתובלת [...] ובמצה ישנה, ובלבד שעשאה מתחלה לשום פסח". וכן (ירושלמי סוכה א, א, נב ע"ב): "תני: צריך לחדש בה דבר. חברייא אמרי טפח, רבי יוסה אומר כל שהו. מן דאמר כל שהו, ובלבד על פני כולה; אף במצה כן". כלומר כבר בירושלמי

אילוצים הוחלף ממד הזמן בממד הכוונה. לא יהיה זה מפליא לגלות שתופעה דומה התגלתה גם בין הקראים בנושא אפיית מצה כפי שכתב על כך ר׳ אליהו בשייצי:

> ואמר עוד החכם רבי׳ ענן שצריך שתאפה המצה בין הערבים, ממאמר ״בערב תאכלו מצות״, וזה מבואר הבטול, מפני שזה המאמר נאמר בעבור האכילה, לא בעבור האפיה. אבל האפיה אם תהיה קודם ימים, לבד שתהיה בטהרה מהחמץ – מותר להעשות.[36]

לאמור, ענן סבר שמצוות אפייה היא בערב החג, וברור שסבר שמצה ישנה אסורה. ואולם ר׳ אליהו בשייצי התיר בדיעבד שתיאפה המצה כמה ימים קודם לכן. לפי השקפות אלו מתברר שעמדתו של ר׳ אליעזר שלפיה מצוות שונות זו מזו דוחות שבת, נובעת משיטת בית שמאי שבשני מקרים לפחות אסרו מצווה ישנה. ואולם בעוד ההלכה הרבנית וההלכה הקראית התירו מצה ישנה מתוך התפשרות עם המציאות, סבר ר׳ אליעזר שיש לאפות מצה או להכין סוכה בחג עצמו. כלומר ר׳ אליעזר התיר לחלל את השבת לא רק בדיעבד אלא לכתחילה (בבחינת מצווה עשה אחת דוחה מצוות עשה אחרת), מתוך הפגנה שנועדה להראות לעולם מהי ההלכה הנכונה.

לתופעה זו, קיום מצווה בהתרסה ובלי פשרות כנגד עמדה הלכתית חולקת, קיימים שלושה תקדים. קצירת העומר הייתה נעשית אף בשבת, והתנא הסביר זאת (מנחות י, ג): ״שלוחי בית דין יוצאים מערב יום טוב [...] וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול [...]״ כל כך למה? מפני הביתוסים וכו׳.

לא זו אף זו; בעת טקס שריפת הפרה האדומה מסופר זאת (פרה ג, ז): ״ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקים שלא יהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית״. כיוצא בזה מסופר כי ״אמר יהודה בן טבאי אראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם להוציא מליבם של צדוקים״,[37] ולפנינו אפוא שלוש עדויות שונות זו מזו מהזמן שבו בית המקדש היה קיים (הוא זמנם של בית שמאי ובית הלל), המלמדות כי חכמי התורה שבעל פה נהגו הלכות מתוך דווקניות ופומביות. ולא רק בהלכות שנאמר עליהן בפירוש שנעשו ׳מפני הביתוסים׳, ׳מפני הצדוקים׳ או ׳להוציא מליבם של צדוקים׳, אלא שעוד בימי המקדש היו הלכות אחרות שנקבעו מפני הכיתות, אף אם לא צוין הדבר בפירוש, כגון ששלוחי בית דין (המוזכרים בקצירת העומר), היו משביעים את הכהן הגדול לפני יום הכיפורים שלא ישנה דבר מכל מה שאמרו לו (יומא א, ה), תרומת הלשכה (שקלים ג, ג), ועוד.[38] לא נשאר אלא להזכיר כי הצדוקים היו כרוכים עם הכהונה, המקדש והעשירים, ואילו הפרושים נחשבו ל׳מפלגת העם׳ ופופולריים, כך שיש מקום להעריך שדעתם של הפרושים הייתה נפוצה הרבה יותר משל

הקישו בין מצה ישנה לסוכה ישנה. לגלגוליה של מצה ישנה, ראו: גרטנר תשל״ח; תבורי תשל״ט; תא־שמע תשמ״ד.

36 בשייצי תקצ״ד, לט ע״ג (חג המצות, הפרק השישי).

37 מדרש תנאים על ספר דברים יט; מנטל תשמ״ג, עמ׳ 171–172.

38 רעוועל תרפ״ה; אלבק תשכ״ג. הוסף תוספתא פרה ג, יב (צוקרמנדל תרצ״ח, עמ׳ 632): ״ר׳ אלעזר בר׳ צדוק מוסיף השליך והשליך והם אמרו לו הן והן והן שלש פעמים על כל דבר ודבר״.

הצדוקים. והעיקר, הגישה הדווקנית של התנאים (או קודמיהם הפרושים, עוד בטרם נולד התואר 'תנא'),[39] שהייתה שונה ומנוגדת לזו של הכיתות, והאופי הפומבי וההפגנתי הניכר בכך שהיו עושים זאת 'בעסק גדול' ('שכל העיירות הסמוכות מתכנסות לשם'), הביא להפצת עמדתם ההלכתית בקרב שכבות רחבות של הציבור.

נמצאנו למדים ששיטת ר' אליעזר בקיום מצוות עשה שהזמן גרמה בשבת, בדרך פולמוסית ובלי ניסיון התפשרות, אינה אלא המשך לשיטה שנהגה בימי הבית. לאמור במידה שהזדמנה מילה בשבת, אין להכין סכין לפני השבת, אלא להמתין לשבת ואז לחלל אותה בפומבי בהכנת הסכין למילה (לקושש עצים, להבעיר אש, להשחיז את הסכין), למען ידעו הכול מהי ההלכה הנכונה. כיוצא בזה סבר ר' אליעזר שאין להכין סוכה או מצה לפני זמנה, אלא לעשותן 'חדשות' או בו ביום, הוא המונח ההפוך ל'ישנה',[40] גם אם 'בו ביום' חל בשבת. ברור אפוא שר' אליעזר אימץ את שיטת בית שמאי שסוכה ישנה – פסולה, והוא אף פיתח את הרעיון בקביעה שסוכה וכל מכשיריה דוחים את השבת. עתה מתברר שר' אליעזר אף הקצין (כמו במילה), שלא יכינו את הסוכה קודם לחג, אלא שיכינו את הסוכה בחג עצמו, כדרך שנהגו במצוות העומר וכל מכשיריה שיהיו דוחים את השבת כפי שמתואר במשנת מנחות.

ר' אליעזר, כמו בית שמאי, סבר שסוכה נעשית בסוכות, ובהלכה זו החזיק גם ענן הקראי שנים רבות אחריו. ואולם ההבדל בין ר' אליעזר לענן היה שלדעת ענן שבת דוחה פסח וסוכה, שכן קבע זאת: "אם ט"ו בניסן חל ביום השבת, נדחה החג ביום אחד, שהוא יום ט"ז בחודש, וכך גם בסוכה".[41] לעומתו סבר ר' אליעזר שסוכה דוחה שבת, ולא רק היא אלא שכל מצוות עשה שהזמן גרמה, היא וכל מכשיריה, דוחים את השבת. ואולם שיטת ר' אליעזר נדחתה מפני שיטתו המאוחרת של ר' עקיבא, כמפורש במשנת פסחים (ו, א–ב), המובאת כאן בהשמטות:

> אלו דברים בפסח דוחין את השבת [...] הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת; רבי אליעזר אומר דוחין [...] כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר

---

39 במידה מסוימת אפשר לראות בכתוב כאן המשך לעמדתו של פינקלשטיין 1938 (בעניין קולות, לרוב בעם, אופי הפופוליסטי של הפירושים ועוד); נייט 1993.

40 איסור סוכה ישנה דומה למצוות יבשות (סוכה ג, א-ה): "לולב / הדס / ערבה / אתרוג הגזול והיבש - פסול", ואין 'יבש' אלא ישן. באותה נשימה עסק התנא לא רק במצווה גזולה אלא גם יבשה, ומתברר ששני איסורים אלו נאמרו כנגד שתי גישות קיצוניות. המהדרים במצווה העדיפו חדשה, ואפילו גזולה, והתנא דחה דבריהם שלא תהא מצווה הבאה בעבירה (סוכה ל ע"א). הרפויים במצווה סברו שאפשר לקיימה אף אם היא יבשה, וגם עמדה זו דחה התנא. קרוב להניח כי תיאור חיבוט ערבה בשביעי של סוכות (סוכה ד, ו-ז) ותיאור אכילת אתרוג בפי קטנים נועדו להראות שמצוות ישנות אסורות, וכוונת התנא הייתה לתאר הלכה יותר מלתאר ילדים (שאין דרכו של התנא לתאר מנהגי ילדים; טהרות ג, ז).

41 הרכבי תרס"ג, עמ' 130 (קרקסאני 1939–1943, עמ' 54); ארדר תשמ"ז. שיטה דומה אך אחרת ניכרת בעמדת השומרונים בעניין קורבן פסח שחל להיות בשבת. לדידם מקדימים את השחיטה ליום שישי, ומכיוון שממתינים למוצאי שבת, נהיה הבשר 'נותר', ועל כן נשרף. ראו: יעקב בן שפיק תרצ"ד.

לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת; שחיטה שאי אפשר לעשותה מערב שבת — דוחה את השבת.

לאמור, לפנינו שתי שיטות הלכתיות שונות זו מזו: לדעת ר׳ אליעזר מצוות עשה ומכשיריהן דוחות את השבת, וממילא סוכה ישנה אסורה, ואילו לדעת ר׳ עקיבא ״כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת״, וממילא סוכה ישנה מותרת (ודינה של סוכה ישנה בחג כמו בשבת). אך מיותר לומר שההלכה נקבעה על פי ר׳ עקיבא, וממילא הותרה סוכה ישנה, וכך היה אפשר להעתיק את ממד הזמן לממד הכוונה. לאמור המשנה בפסחים מבהירה מדוע התנאים תלמידי ר׳ עקיבא התירו סוכה ישנה מצד אחד, ומדוע ר׳ אליעזר סבר שסוכה וכל מכשיריה דוחים את השבת מצד אחר.

דומה כי את ההסבר לדמיון שבין שיטת בית שמאי בעניין סוכה ישנה לשיטת הקראים אפשר לראות בהסברו של יעקוּבּ אלקִרקִסאני שכתב כי בני ארץ ישראל הלכו בעקבות בית שמאי, וכן כתב: ״וספרו מן האיי ראש הישיבה כי הוא ואביו תרגמו ספר ענן מלשון ארמית לעברית, ולא מצאו בו דבר שלא ידעו את שרשו (מקורו) בדברי הרבנים, זולת שני דברים״, וכו׳.[42] גם אם נדמה שעמדה זו מוגזמת קמעה, על כל פנים נראה שהיא תקפה בדין סוכה ישנה, היינו שדעת הקראים בדין זה משוכה אחר בית שמאי (וגם בעניינים אחרים). יתרה מזו, במסכת סופרים כ, ג נפסק בעניין נר חנוכה: ״ואסור להדליק בנר ישן, ואם אין לו אלא ישן מלבנו באור יפה יפה״, ומתברר שבני ארץ ישראל הלכו בשיטת בית שמאי בשל חביבות המצווה, מתוך דגש על ׳בזמנה׳ בבחינת ישן אסור מן התורה. את דבריו בסוגיה זו מסכם ר״ש ליברמן במילים האלה: ״ואל תתמה על חומרא גדולה כזאת, כי הרבה חומרות היו רווחות בא״י שלא נתקבלו על ידינו, כידוע, מפני שלא התאימו להלכה של תלמודינו״.[43] נמצאנו למדים על תמימות דעים משני מקורות שונים זה מזה על אודות תלותה של ההלכה הקראית במסורת ארץ־ישראלית בכלל, ובעניין סוכה ישנה — בשיטת בית שמאי בפרט.[44]

את דבריו של ר״ש ליברמן על חומרות של בני ארץ ישראל יש לסמוך על כמה מנהגים של בני ארץ ישראל, כגון מנהגם לעמוד בקריאת שמע לפי בית שמאי, וכן על שאסרו הנחת קדרה בערב שבת כדי שתתבשל בשבת לפי שיטת בית שמאי, ונהגו חומרות באיסורים מגוונים בטומאת נידה,[45] טרפות

42 הרכבי שם, עמ׳ 128, ובהערות כתב שהכוונה היא לרב האיי בן דוד. ראו גם: רעוועל תרצ״ד; ליברמן תש״ל א, עמ׳ 21–26. עוד על תליית הלכה קראית בהלכה ארץ ישראלית, ראו: וויעזנער תרל״א עמ׳ 8, 13–15, 63 (אלא שהרחיק לומר שקראים שלטו בנוסח הירושלמי, עיינו שם); בן־שמאי תשמ״ז.

43 ליברמן תש״ל ב, עמ׳ 33–34. יש לתת את הדעת שר״ש ליברמן פירש ׳ישנה׳ במשמעות של כוונה, כשנוי בסוף משנתנו, אך כאן מתפרשת ׳ישנה׳ כפשוטו.

44 אין להפוך מקרה פרטי זה לכלל, והעניין טעון בדיקה. סלמון בן ירוחים שחי במאה העשירית לספירה, דחה רעיון זה מכול וכול בכותבו (דודזון תרצ״ד, עמ׳ 45): ״געיית בית שמאי על בית הלל לחלל דבריהם / וגם בית שמאי על בית הלל להפך פירושיהם / זה מברך וזה מקלל בראשיהם / תועבת ה׳ גם שניהם״. מנקודת ראותו של סלמון שיטתם של הקראים הייתה עצמאית ובלתי תלויה בבית שמאי, ולבטח גם לא בבית הלל. כלומר הדמיון בין בית שמאי לקראים אינו נובע מהשתלשלות הלכתית אלא מהדמיון בין שתי שיטות מחמירות.

45 כאן המקום להעיר על ברייתא דנידה שיש לה קשר בדוי לשמאי, ונראה שהתחברה בארץ ישראל בכת המקורבת לקראים. ראו: היגער תרצ״ח; אפטוביצר תש״א, עמ׳ 166–168.

ועוד.[46] ואולם מבלי לנסות למצות את שיטתם של בני ארץ ישראל לעניין הנדון כאן, חשוב לציין כי בני ארץ ישראל (ואף יהודי אלכסנדריה)[47] נטלו לולב בשבת, כפי שעולה בבירור מן המשנה, והמשיכו לנהוג כך גם מאות שנים לאחר מכן, כפי שעולה מספר החילוקים,[48] ונמצא שבני ארץ ישראל המשיכו לנהוג לפי שיטת ר׳ אליעזר שלולב דוחה את השבת. לעומת זאת בני בבל קיבלו עליהם את גזרתו של רבה שאסר נטילת לולב בשבת משום חשש טלטול, ועקב כך גזרו גם על תקיעת שופר בשבת.[49] לאמור מחלוקת בני בבל ובני ארץ ישראל בעניין מצוות לולב בשבת היא מעין המשך למחלוקת ר׳ אליעזר ור׳ עקיבא בדין זה.

אחר שהתברר כי בני ארץ ישראל נהגו שמצוות לולב דוחה שבת, לא ייפלא לגלות שהם סברו כי גם מצוות שופר דוחה שבת, כפי שעולה מעדות זו: ״רבי סימון מפקד לאילין דמחשבין יהבון דעתכון דלא תעבדון לא תקיעתה בשבת ולא ערבתא בשבתא ואין אדחקתון עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערבתא״.[50]

לאמור מחשבי הלוח התבקשו מר׳ סימון שלא יצא ראש השנה בשבת ולא הושענא רבה, הוא שביעי של סוכות, בשבת (קרי: ראש השנה ביום א׳),[51] ואם אין ברירה, אז מוטב שלא ייצא יום חיבוט ערבה בשבת, ואילו ראש השנה יצא בשבת (כי חיבוט ערבה נחשב למנהג נביאים שלא ייתכן שידחה שבת,[52] ואין אנו רוצים לבטלה, ועל כן נדחה או נקדים אותה, ואילו מצוות שופר היא מהתורה והיא דוחה שבת, לפי שיטת ר׳ אליעזר).

לדעתו של גולדברג יש ללמוד מכאן שבארץ ישראל נהגו יומיים ראש השנה, ואם חל ראש השנה בשבת אז היה אפשר לתקוע למחרת, ולפי פירושו, בארץ ישראל לא תקעו בשופר בראש השנה שחל בשבת.[53] ואולם הואיל ודברי ר׳ סימון נאמרו למחשבי הלוח, ברור שבמקומו היו בקיאים

---

46 לוין תש״ב, עמ׳ 1–6 (בני ארץ ישראל עומדים בקריאת שמע), עמ׳ 6–7 (מתאבלים על תינוק), עמ׳ 8–12 (אין משיאין מינקת בתוך כ״ד חודש), עמ׳ 14 (אין פוטרין אבל לפני הרגל עד ג׳ ימים), עמ׳ 27–29 (אוסרים שמן של גויים), עמ׳ 29–32 (אוסרים על נידה לעסוק בצורכי הבית), עמ׳ 43–44 (בודקים י״ח טרפות), עמ׳ 54 (אינם מקדשים אישה בשביעית), עמ׳ 65 (אין טוענים כספים בשבת), עמ׳ 68–72 (שומרת יבם שנישאת, תצא מזה ומזה), עמ׳ 78–80 (אוסרים מלאכת דבר האבד בחול המועד). לחומרות הארץ־ישראליות יש לצרף איסור חלב שחלבו גוי (מרגליות תרצ״ח, עמ׳ 180).

47 ירושלמי עירובין ג, ט, כא ע״ג; ליברמן תרצ״ה, עמ׳ 277.

48 לוין תש״ב, עמ׳ 104–105; מרגליות תרצ״ח, עמ׳ 176–177.

49 סוכה מב ע״ב; בהמשך הגמרא שם (מג ע״א): ״והיינו טעמא דשופר, והיינו טעמא דמגילה״ מלמדת שהגזרה של רבה נאמרה בלולב דווקא, ומשם הועתקה לשופר (ודין מגילה כבר שנוי במשנה).

50 ירושלמי סוכה ד, א, נד ע״ב.

51 הניסוח המאוחר ׳לא אד״ו ראש׳, וליתר דיוק: לא א׳ ראש (השנה), נעוץ בגמרא זו, בעוד ש׳לא ד״ו ראש׳, נעוץ בראש השנה כ ע״א: ׳משום ירקיא, משום מתיא׳. הקדמה או איחור של המועדים אינה דבר חריג, וראו: שולחן ערוך, אורח חיים, סימנים תקן, תרפו.

52 סוכה מד ע״א; שבת קד ע״א: ״שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה״.

53 גולדברג תשכ״ד.

בזמנים, קרי מקום הסנהדרין שהיו מחשבים את הזמנים, כך שלא נוצר כל צורך שראש השנה יימשך יומיים, ולא השתנה דינו של מקום זה מדינו של המקדש, או כל מקום שיש בו בית דין, כאותה משנה ששנינו (ראש השנה ד, א):

> יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת: במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד; אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.

הווי אומר, במקום שחישבו את החודשים, כמו מקומו של ר׳ סימון, תקעו בשופר בראש השנה גם כאשר חל בשבת. ולא רק משנה מפורשת היא (אף בתלות במחשבי מועדים), אלא שמחבר ספר החילוקים מבהיר שבארץ ישראל נהגו ראש השנה יום אחד בלבד, ופייטן ארץ־ישראלי כתב מפורשות: ״כעת להריע במנוחת איתון / טל יניחו לנתון / רדומים להקיץ בשבת ושבתון״.[54] נמצא אפוא שמשנתו של ר׳ אליעזר שמצוות דוחות שבת, התקיימה בארץ ישראל הן בלולב הן בשופר, ואין צריך לומר שמילה דחתה שבת, שהרי זו ההלכה הנקוטה בידינו (אף שאין אנו ״כורתים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל״).

סיכום

המעקב אחר דינה של סוכה ישנה מסביר את המבנה הייחודי של המשנה בסוכה העשויה משלוש שכבות, והתברר כי על שכבת היסוד, מחלוקת בית שמאי ובית הלל, נוספו שתי שכבות, שכל אחת מהן משקפת פרשנות לזו שקדמה לה.

תולדותיה של מצוות סוכה הוא נושא רחב שרק מקצתו נדון כאן. התברר כי המשנה בעניין סוכה ישנה, מייצגת קו חשיבה עקרוני של בית הלל, תחום שבו התקיימה מחלוקת ארוכת שנים, אף שבעלי התלמוד כמעט שלא היו מודעים לכך. עיון בספר היובלים במגילת המקדש ובדברי הקראים מבהיר את הרקע ההלכתי־היסטורי של הלכה זו. דבריו של ר׳ אליעזר, שנאמרו על מצוות מילה וכן המסורת על אנשי מקומו שהיו כורתים עצים בשבת (כך שהייתה להם סכין חדשה), מאירים את המחלוקת במשנת סוכה באור יקרות.

בית הלל וממשיכי דרכם נקטו גישה מקילה, כפי שמתבטא הדבר בהכלה של כל הסוכות, גם כאשר סוכות אלו לא עמדו בדרישת סף: ״תשבו כעין דורו״. גישה זו לוותה בחיוב כל בני החברה בסוכה, מתוך הרחבת הזמן שבו אפשר לקיים את מצוות הסוכה, ובשל שלוש גישות אלו, שכולן מביעות גידול, הורחב מעגל מקיימי מצוות סוכה לפי שיטת בית הלל, ונקבעה ההלכה כבית הלל (בסוכה ובמצוות אחרות). גם אם אי אפשר לראות קשר ישיר בין הקראים לבית שמאי אפשר לראות

54 מרגליות תרצ״ח, עמ׳ 161–164; לוין תש״ב, עמ׳ 81–82; הר תש״מ (בייחוד עמ׳ 76–80); הר תשמ״ג; הנשקה תשנ״ג; פליישר תשמ״ד; מוסקוביץ תשמ״ו. על עמדת הקראים, ראו: ארדר תשפ״ג.

קווי חשיבה דומים, ומנהגיהם של בני ארץ ישראל החלוקים על בני בבל, היו המשך למחלוקות קדומות.

ביבליוגרפיה

אהרן בן אליהו תרכ״ד — אהרן בן אליהו ניקומודיאו, ספר מצוות גדול הנקרא גן עדן (גוזלאוו: דפוס אברהם פירקוויץ, תרכ״ד).

אהרן בן יוסף תקצ״ה — אהרן בן יוסף הרופא, ספר המבחר וטוב המסחר (גוזלאוו: דפוס י. פינקלמן, תקצ״ה).

אורבך תש״ם — אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות. מהדורה רביעית מורחבת (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״מ).

אלבק תשי״ט — חנוך אלבק, מבוא למשנה (ירושלים: מוסד ביאליק–דביר, תשי״ט).

אלבק תשכ״ג — ---, ״למחלוקות הפרושים והצדוקים בענייני המקדש וקדשיו״, סיני נב (תשכ״ג), עמ׳ א–ח.

אלון תשי״ז — גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרכים א–ב (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשי״ז).

אפטוביצר תש״א — אביגדור אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״א).

ארדר תשמ״ז — יורם ארדר, ״התקדימים לדחיית זבח פסח מפני ערב שבת בשיטת ענן״, ציון נב (תשמ״ז), עמ׳ 153–175.

ארדר תשס״ד — ---, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס״ד).

ארדר תשע״ג — ---, דרכים בהלכה הקראית הקדומה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע״ג).

ארדר תשפ״ג — ---, ״יום תרועה (א׳ בתשרי) בהלכה הקראית הקדומה״, פעמים 170–171 (תשפ״ג), עמ׳ 83–108.

בן־שלום תשמ״ח — ישראל בן־שלום, ״תלמוד תורה לכל או לעלית בלבד? (בבתי המדרש בימי בית שני ועד לסוף ימי רבי)״, בתוך אהרן אופנהיימר, אריה כשר ואוריאל רפפורט (עורכים), בתי כנסת עתיקים: קובץ מחקרים (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשמ״ח), עמ׳ 97–115.

בן־שמאי תשמ״ז — חגי בן־שמאי, ״הערות מתודיות לחקר היחס בין הקראים ובין כיתות יהודיות קדומות (בהקשר האסלאמי והארץ־ישראלי)״, קתדרה 42 (תשמ״ז), עמ׳ 69–84.

בר־אילן תשע״א — מאיר בר־אילן, ״הפולמוס בין חכמים וכוהנים בשלהי ימי בית שני״, מורשת ישראל 8 (תשע״א), עמ׳ 37–53.

בשייצי תקצ״ד — אליהו בשייצי, ספר המצות – אדרת אליהו (גוזלאוו: דפוס דוד בן מרדכי החזן, תקצ״ד).

גולדברג תשכ״ד — אברהם גולדברג, ״יומיים ראש השנה בארץ ישראל וביטול התקיעות בחג שחל בשבת״, מחניים עג (תשכ״ג), עמ׳ 132–135.

גילת תשכ״ח — יצחק דב גילת, משנתו של ר׳ אליעזר בן הורקנוס (תל אביב: דביר, תשכ״ח).

גילת תשל״ג — ---, ״אחרי מטתו של פרופ׳ ר״ח אלבק ז״ל״, סיני עב (תשל״ג), עמ׳ 290–295.

גילת תשס״ב — ---, ״למחלוקות בית שמאי ובית הלל״, בתוך ישראל משה תא־שמע וישראל צבי גילת (עורכים), יד לגילת: אסופת מאמרים של יצחק דב גילת (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס״ב), עמ׳ 156–166.

גפני תשנ״ט חנן גפני, הירש מנדל פינילים וחיבורו ״דרכה של תורה״, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ״ט).

גרטנר תשל״ח יעקב גרטנר, ״אפיית מצה בערב פסח״, סיני פב (תשל״ח), עמ׳ קכג–קלט [= י׳ גרטנר, גלגולי מנהג בעולם ההלכה (ירושלים: המחבר, תשנ״ה), עמ׳ 210–224].

דודזון תרצ״ד ספר מלחמות ה׳: כולל טענות הקראי סלמון בן ירוחים נגד רב סעדיה גאון, מהדורת ישראל דודזון (ניו יורק: בית מדרש הרבנים דאמריקה, תרצ״ד).

היגער תרצ״ח מיכאל היגער, ״פרק נידה״, עלים לביבליוגרפיה ג (תרצ״ח), עמ׳ 61–69.

המאירי תשל״א מנחם המאירי, בית הבחירה על סוכה. מהדורת אברהם ליס (ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשל״א).

הנשקה תשנ״ג דוד הנשקה, ״תקיעת שופר בשבת״, סדרא ח (תשנ״ג), עמ׳ 19–37.

הר תש״מ משה דוד הר, ״ענייני הלכה בארץ־ישראל במאה השישית והשביעית לספירת הנוצרים״, תרביץ מט (תש״מ), עמ׳ 62–80.

הר תשמ״ג ---, ״עוד על שני ימים של ראש השנה בארץ־ישראל (הערה למאמרו של ע׳ פליישר, לוח מועדי השנה בפיוט לרבי אלעזר בירבי קיליר, תרביץ, נב [תשמ״ג], 249 ואילך)״, תרביץ נג (תשמ״ג), עמ׳ 142–143.

הרכבי תרס״ג אברהם אליהו הרכבי, לקוטי קדמוניות: לקורות דת בני מקרא וספרותם, חלק שני 1 (זכרון לראשונים: מחברת שמינית) (פטרבורג: דפוס לורי, תרס״ג).

הרכבי תרע״ב ---, ״חדשים גם ישנים: א. חלק מספר המצות לרב שמואל בן חפני גאון״, הקדם ג (תרע״ב), עמ׳ 107–114.

וויעזנער תרל״א יונה אליהו וויעזנער, גבעת ירושלים (וינה: דפוס יאזעף האלצווארטה, תרל״א). https://benyehuda.org/read/46106#ch2316

וולפיש תשס״ג אברהם וולפיש, ״מן הנעשה בתחום המשנה״, נטועים י (תשס״ג), עמ׳ 97–109.

ורמן תשע״ה כנה ורמן, ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשע״ה).

ידין תשל״ו יגאל ידין, מגילת המקדש (ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשל״ו).

יעקב בן שפיק תרצ״ד יעקב בן שפיק הכהן השמרוני, קרבן הפסח אצל השמרנים (ירושלים: דפוס ר״ח הכהן, תרצ״ד).

כהנא תשט״ז א׳ כהנא, הספרים החיצונים, כרכים א–ב. מהדורה שנייה (תל אביב: מסדה, תשט״ז).

כתב יד קאופמן http://kaufmann.mtak.hu/en/ms50/ms50-069v.htm

לוין תש״ב בנימן מנשה לוין, אוצר חלוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובני בבל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״ב).

ליברמן תרצ״ה שאול ליברמן, הירושלמי כפשוטו (ירושלים: דרום, תרצ״ה).

ליברמן תש״ל א ---, שקיעין. מהדורה שנייה (ירושלים: ספרי ואהרמן, תש״ל).

ליברמן תש״ל ב ---, תשלום תוספתא. מהדורה שנייה (ירושלים: ספרי ואהרמן, תש״ל).

ליברמן תשט״ו–תשל״ג ---, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, כרכים א–ח (ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשט״ו–תשל״ג).

ליברמן תשט״ו–תשמ״ח שאול ליברמן (מהדיר), תוספתא על פי כתב יד וינה, כרכים א–ה (ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשט״ו–תשמ״ח).

מאהלר תש״ט רפאל מאהלר, הקראים (מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, תש״ט).

מוסקוביץ תשמ״ו — לייב מוסקוביץ, ״עוד על תקיעת שופר בארץ ישראל בראש השנה ושבת (על מאמרו של ע׳ פליישר, פיוט על סדרי התקיעה בארץ ישראל בראש השנה ושבת, תרביץ נד (תשמ״ה), עמ׳ 61–66)״, תרביץ נה (תשמ״ו), עמ׳ 608–610.

מנטל תשמ״ג — חיים דב מנטל, אנשי כנסת הגדולה (תל אביב: דביר, תשמ״ג).

מרגליות תרצ״ח — מ׳ מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תרצ״ח).

נייט 1993 — Gregory R. Knight, “The Pharisees and the Sadducees: Rethinking their Respective Outlooks on Jewish Law”, BYU Law Review, 1993, 3 (1993), pp. 925–948. https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol1993/iss3/8

נמוי 1930 — L. Nemoy, “Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity”, *HUCA*, 7 (1930), pp 317–397.

ספרא ש״ה — ספרא (ונציה: דפוס דניאל בומבירגי, ש״ה) (ד״צ ברלין תרפ״ה).

עסיס תשמ״ב — משה עסיס, ״על הפיסקה החדשה של ׳אשא משלי׳״, תרביץ נא (תשמ״ב), עמ׳ 665–669.

פינקלשטיין 1938 — Luis Finkelstein, *The Pharisees — The Sociological Background of Their Faith* (3th Edition) (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1938).

פליישר תשמ״ד — עזרא פליישר, ״פיוט על סדרי התקיעה בשופר בארץ־ישראל בראש־השנה ובשבת״, תרביץ נד (תשמ״ד), עמ׳ 61–66.

צוקר תשי״ט — משה צוקר, על תרגום רס״ג לתורה (ניו יורק: פלדהיים, תשי״ט).

צוקר תשמ״ד — ---, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית (ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ״ד).

צוקרמנדל תרצ״ח — תוספתא על פי כתבי יד ערפורט ווינה. מהדורת שמואל צוקרמנדל. מהדורה שנייה, עם תשלום תוספתא מאת שאול ליברמן (ירושלים: במברגר את ואהרמן, תרצ״ח).

צרפתי תש״ן — גד בן־עמי צרפתי, ״דרכי היידוע של הצירוף שם עצם ושם תואר בלשון־חכמים״, בתוך מנחם צבי קדרי ושמעון שרביט (עורכים), מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית מוקדשים לזכרו של ד״ר מנחם מורשת (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תש״ן), עמ׳ 153–167.

קימרון תש״ע — אלישע קימרון, מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים, כרך א (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ע).

קרקסאני 1939–1943 — Yacqūb al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār wal-Marāqib: Code of Karaite Law,* ed. Leon Nemoy (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939–1943).

רובינשטיין 1995 — Jeffrey L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (Atlanta: Georgia: Scholars Press, 1995).

רעוועל תרפ״ה — דוב רעוועל, ״תרגום יונתן על התורה״, נר מערבי ב (תרפ״ה), עמ׳ 77–122.

רעוועל תרצ״ד — ---, ״החלופים בין בני בבל ובין בני ארץ ישראל ומקורות ההלכה של הקראים״, חורב א (תרצ״ד), עמ׳ 1–20.

שרביט תשמ״ג שמעון שרביט, ״יידועם של המלך המשפט והאל המשפט׳, לשוננו לעם לד, שלט (תשמ״ג), עמ׳ 199–203.

תא־שמע תשמ״ד ישראל משה תא־שמע, ״מתי אופים מצות של פסח?״, בתוך שאול ישראלי, נחום לאם ויצחק רפאל (עורכים), ספר יובל לכבוד רבי יעקב דוב הלוי סולוביצ׳יק, כרך ב (ירושלים וניו יורק: מוסד הרב קוק, תשמ״ד), עמ׳ תתתפו–תתתצו.

תבורי תשל״ט יוסף תבורי, ״על אפיית מצה בערב הפסח״, סיני פד (תשל״ט), עמ׳ פג–פה.

מדע והשכל
כרך ב (תשפ"ו), עמ' 55–80
ISSN: 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

אהרן קלרמן

אמירות לפני ברכת המזון במנהגי ספרדים ואשכנזים: מקורות וסיבותיהם, תהליכי אימוץ ושילובים בין־מנהגיים

מבוא

לפני כחמש מאות שנה החלה ברוב עדות ישראל אמירתם של פרקים או פסוקים מתהלים לפני ברכת המזון. כך נהגו ונוהגים עד היום במנהגי ספרדים, אשכנזים וחסידים. שני נוסחים של אמירות אלה, שנוצרו בנפרד בארץ ישראל של המאה השש־עשרה, הפכו למסורות נפרדות שנקלטו כל אחת בנפרד במנהגי ספרדים ואשכנזים. שתי מסורות אלה נבעו ממניעים מסוימים, והן קיבלו גם אופי שונה זה מזה. במאמר זה ארצה לחשוף את מקורותיהם ההיסטוריים והגאוגרפיים של אמירות אלה ואת מטרותיהן, את תהליכי התגלגלותם אל תוך מנהגי העדות למיניהן ואת היווצרותם של שילובים ביניהם במרוצת הדורות.

קדם למנהגים האלה מנהג עתיק, בעדות אשכנז וספרד גם יחד, לאמירה של המזמור "לדוד ה' רועי לא אחסר" (תהלים כג) בסעודה, בתחילתה, במהלכה ולפני ברכת המזון.[1] חשוב לציין מנהג זה כאן משום שקיומו מקדמת דנא בשני מנהגי התפילה העיקריים, ספרד ואשכנז, יצר 'תקדים' מנהגי לאמירות לפני ברכת המזון. על כן האמירות שנוסדו בצפת של המאה השש־עשרה, שהגיעו לאחר מכן לאירופה והנהוגות עד היום, לא הציגו חידוש עקרוני בעצם קיומן של האמירות לפני ברכת המזון.

הטקסטים של האמירות לפני ברכת המזון

תחילה אסקור כאן את האמירות עצמן, ואת משמעויותיהן אבחן בהמשך.

במנהג ספרדים מקובל כיום ככלל לומר לפני ברכת המזון טקסטים מספר:

1. מזמור סז בתהלים הפותח במילים "למנצח בנגינות מזמור שיר אלקים יחננו" (תהלים סז, א–ב). אולי נבחר פרק זה על שום המילים בו "ארץ נתנה יבולה יברכנו אלקים אלקינו" (תהלים סז, ז) מתוך הודיה על המזון שנאכל בארוחה.

1 חלמיש תשס"ו, עמ' 303–305. ראו גם: חלמיש תשע"ט, עמ' 252; בניהו תשמ"ט, עמ' קצט; ריקי תק"ב, מסכת מוצאי שבת, פרק ב, משנה ה, מ"ג, ע"ב.

2. נאמר במנהג ספרדים קובץ של חמישה פסוקים כלהלן:
   א. "אברכה את ה' בכל עת תמיד תהלתו בפי" (תהלים לד, ב).
   ב. "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם" (קהלת יב, יג).
   ג. "תהילת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד" (תהלים קמה, כא).
   ד. "ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללו יה" (תהלים קטו, יח).
   ה. "וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'" (יחזקאל מא, כב).

   הפסוקים האלה מביעים כולם את ברכת האדם לה' חוץ מהפסוק מקהלת (יב, יג), שבו מובעת יראת ה' בכלליות.

נוסף על המזמור ואסופת הפסוקים שלעיל, יש שנוהגים במנהג ספרד גם באמירת 'לשם יחוד' מסוים לפני נטילת מים אחרונים, הקודמת לאמירות שלפני ברכת המזון,[2] או באמירתו של מזמור התהלים "שיר המעלות לדוד הנה מה טוב ומה נעים" (תהלים קלג, א).[3] היו מי שאמרו גם את פרק התהלים "מן המצר" (תהלים קיח, ה), והיו מי שנהגו גם באמירה של מזמור "שיר של יום", ולו בשבת בלבד, ונהגו גם אמירות נוספות.[4] על תוספות אלה כתב הרב אליעזר פאפו בתחילת המאה התשע־עשרה (1786–1827): 'ואין להוסיף על זה [כלומר על חמשת הפסוקים שלעיל] לא בשבת ולא ביו"ט, ורבים מעמי הארץ רוצים להתפרסם ואומרים כמה מזמורים ומשניות וכל המוסיף גורע ועובר מארז"ל [מאמר רבותינו ז"ל] תכף לנט"י [נטילת ידיים] ברכה'.[5]

לעומת האמירות המגוונות האלה במנהג ספרדים, הטקסטים במנהגי אשכנזים וחסידים אינם מורכבים: בימות החול נהוג לומר את הפרק "על נהרות בבל" (תהלים קלז), ובשבתות ובחגים את הפרק "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון" (תהלים קכו). בהמשך אדון גם באמירות המשמשות תרכובות בין מנהג ספרדים ובין המנהג האשכנזי.

אמירות לפני ברכת המזון – היסודות המשותפים

המכנים המשותפים של האמירות השונות זו מזו במנהגי ספרדים ואשכנזים הם ההקשרים ההיסטוריים והגאוגרפיים שלהן. שני מנהגי האמירות לפני ברכת המזון נוצרו באותה עת, במאה השש־עשרה, ובמקומות שכנים זה לזה בגליל העליון, בצפת וביישוב עין זיתים הסמוך לה. בשני מקומות אלה נוצרו ככלל תוספות רבות לתפילה בעת זו. למשל, בצפת, במאה השש־עשרה, הוסיפו

2 ראו למשל: סידור איש מצליח תשס"ו, עמ' 418.

3 ראו למשל: סדור תפילת החודש החדש תשע"ח, עמ' 263.

4 ראו למשל: סידור תפלה למשה תשע"ט, עמ' 391–392. אמירה נוספת ציין למשל גליס תשס"ו, עמ' עט, סעיף ח.

5 פאפו תשמ"ה, עמ' שז, סעיף ט.

רבי משה קורדוברו (להלן: הרמ״ק. 1522–1570) ורבי יצחק לוריא (להלן: האר״י. 1534–1572) את פרקי התהלים לאמירה בקבלת השבת, וכן לדוגמה הוסיף ר׳ משה בן מכיר (להלן: המכירי. המאה השש־עשרה) בעין זיתים הסמוכה, באותה עת, את הקטע ׳מודה אני׳ הנאמר עם היקיצה בבוקר.[6] האימוץ של האמירות לפני ברכת המזון היה אפוא חלק מגל רחב יותר של הצעות לתוספות לתפילה בעת הנ״ל, שהוסיפו האישים הנ״ל – תוספות שאימץ העולם היהודי לתפוצותיו.[7] עם זה כפי שאראה בהמשך, המניע והמקורות לאמירות שלפני ברכת המזון שהציעו האר״י, הרמ״ק והמכירי, היו שונים מאוד זה מזה.

אמירת פסוקי ׳אברכה׳ ולמנצח במנהג ספרדים

אתמקד עתה בעיקר באמירות הספרדיות ולאחריהן באמירות האשכנזיות. באמירה הספרדית נתמקד רק באמירות הנהוגות במנהג ספרדים בהיקף רחב, מבית מדרשו של האר״י, קרי ״למנצח בנגינות מזמור שיר״ (תהלים סז, א), ואשכול הפסוקים הפותח ב׳אברכה׳, ולא בתוספות אחרות כמו ׳לשם יחוד׳.[8]

עד המאה השש־עשרה לא הייתה נהוגה אמירה ספרדית כלשהי לפני ברכת המזון. היעדר האמירות הזה בולט בייחוד בסידור הספרדי שאימץ ר׳ חיים ויטאל (להלן רח״ו. 1542–1620) לסידור בסיס להוספתן של התפילות שחידש האר״י, סידור ונציה רפ״ד.[9] המקור הראשוני לאמירות שבמנהג ספרדים הוא האר״י, כפי שהביא בשמו תלמידו המובהק רח״ו, וזאת בשני מקומות בכתביו שלו,[10] וזאת לצידו של מקור שלישי מאוחר, שמופיעות בו האמירות גם כן, והוא הספר ׳שולחן ערוך של רבינו יצחק לוריא׳.[11] וכה לשונו של רח״ו:

> וקודם ברכת המזון, אחר נטילת מים אחרונים, יאמר למנצח בנגינות כו׳. אח״כ יאמר אברכה את ה׳ כו׳, הנזכר בזוהר. כי סטרא אחרא קיימא על פתורא [כי השטן נמצא על השולחן], ונקרא בכל עת, וצריך לומר הב לן ונברך, אחר פסוק אברכה וגו׳. אחר כך פסוק סוף דבר הכל נשמע וגו׳, ופסוק תהלת ה׳ ידבר פי וגו׳, ואנחנו נברך יה וגו׳, אח״כ ברכת המזון.[12]

---

6 על תוספות אלה של האר״י ושל המכירי ראו למשל: חלמיש תשס״ב, עמ׳ 344–355; קלרמן תשע״ז, עמ׳ 94.

7 ראו למשל: חלמיש תשס״ב.

8 התוספות לתפילות ולברכות הפותחות במילים ׳לשם יחוד׳ מצריכות דיון נפרד. לענייננו, אמירת ׳לשם יחוד׳ לפני אמירה מקדימה לברכת המזון מכלילה את האמירה בברכה עצמה.

9 תמונות תחנות תפלות ספרדים רפ״ד. לא ידוע אם האר״י עצמו נהג להתפלל מתוך סידור תפילה זה. ראו: ספראי תשע״ח, עמ׳ 365–387.

10 ראו: ויטאל תשמ״ח א, חלק ב, שער השבת, פרק כד; ויטאל תשמ״ח ב, פרשת עקב.

11 שולחן ערוך של רבינו יצחק לוריא תרמ״א, סוד סעודות של שבת, סעיף ב. אביב״י הראה כי ספר זה הוא גלגול של הספר ׳נגיד ומצוה׳ שכתב ר׳ יעקב צמח, תלמידו של ר׳ שמואל ויטאל, בנו של ר׳ חיים (אביב״י תשס״ח, סימן צח, עמ׳ 752–753).

12 ויטאל תשמ״ח א.

ואכן, ספר הזוהר קובע זאת:

> פתח ואמר, אברכה את ה׳ בכל עת וגו׳. וכי מה חמא דוד לומר אברכה את ה׳, אלא חמא דוד דבעי הזמנה, ואמר אברכה, בגין דבשעתא דבר נש יציב על פתורא שכינתא קיימא תמן, וסטרא אחרא קיימא תמן. כד אזמין בר נש לברכא לקודש אבריך הוא, שכינתא אתתקנת לגבי עילא, לקבלה ברכאן, וסטרא אחרא אתכפייא. ואי לא אזמין נש לברכא לקודש אבריך הוא, סטרא אחרא שמע ומכשכשא למהוי ליה חולקא בההיא ברכה [פתח ואמר, אברכה את ה׳ בכל עת וגו׳. וכי מה ראה דוד לומר אברכה את ה׳ אלא ראה דוד שצריך הזמנה, ואמר אברכה. בגלל שבשעה שאדם יושב על שולחנו, השכינה עומדת שם, והצד האחר עומד שם. כשמזמן האדם לברך את הקדוש ברוך הוא, השכינה מתתקנת לגבי מעלה לקבל ברכות, והצד האחר מתכופף. ואם לא מזמין האדם לברך את הקדוש ברוך הוא, הצד האחר שומע ומכשכש להיות לו חלק באותה ברכה].[13]

הזוהר מקשר אפוא את אמירתו של הפסוק ׳אברכה׳ לפני ברכת המזון למנהגו של דוד המלך. כפי שראינו לעיל, האר״י ורח״ו גרסו שזהו מנהג היאה גם לכל אדם, ומאותו טעם כמו אצל דוד המלך, קרי כיפופו של השטן מפני הקב״ה טרם ברכת המזון.[14] המוטיב של הצורך בסילוק השטן לפני ברכת המזון מופיע גם בחיבור קדום אחר ממרוקו בשנת 1575, ואולם בלי ציון הצורך באמירה מקדימה לפני ברכת המזון.[15]

על חשיבותו של הפסוק ׳אברכה׳ יש עיון מוקדם נוסף, שאולי, וממש רק אולי, עמד אף הוא לנגד עיניו של האר״י. בסידור רבנו שלמה המיוחס לרבנו שלמה מגרמיזא (וורמיזא, וורמס, 1030–1096), מצוין זאת: ״וכן ׳לדוד בשנותו את טעמו׳ [תהלים לד] היה דינו לאומרו בכל יום, דכתיב בו ׳ואברכה את ה׳ בכל עת׳ וגו׳, ומן הטעם הזה שאמרתי אין אומרים אותו שהרבה חשו לטורח הציבור״.[16] הפסוק ׳אברכה׳ שלא זכה מפי חז״ל לאמירה היומית המגיעה לו, לדעתו של רבנו שלמה, זכה לאמירה יומית מפי האר״י, וזאת באמצעות ברכת המזון. עם זאת ראוי לדייק כי סידור רבינו שלמה ציין את הצורך באמירתו של כל המזמור תהלים לד, ולא רק את אמירתו של הפסוק ׳ואברכה׳, כפי שהציע האר״י. כמו כן האמירה המוצעת של המזמור מפי רבנו שלמה מגרמיזא אינה קשורה כלל בברכת המזון כפי שהמליץ הזוהר ולאחריו המליצו האר״י ורח״ו.[17]

---

13 הזוהר תרנ״ה, חלק ג, פרשת בלק, קפ״ו, ע״ב. התרגום לעברית: ספר הזוהר ללא תאריך, שם. הזוהר שם גם מדייק כי אמירתה של ברכה לפני עשיית מצווה משמשת הזמנה לה׳. אולם בברכת המזון אמירתה של הברכה עצמה היא ביצועה של המצווה, והפסוק ׳אברכה׳ ולא רק הזימון, מביאים את הזמנתו של הקב״ה לידי עשיית המצווה.

14 על קהלי היעד של דברי האר״י ככלל, ראו: פלאי תשע״ד; אביב״י תשס״ח.

15 אלבאז תשס״ה, עמ׳ לט.

16 סידור רבנו שלמה תשל״ב, נ״ח מזמורי שחרית של שבת, עמ׳ קמט–קנ. ראו גם: זילברשטיין תשע״ח, זבחים נה ע״א.

17 להשוואה בין נוסח אשכנז לזוהר ראו: תא־שמע תשס״ג.

מדבריו של רח״ו ומדברי הזוהר משתמע כי הפסוק ׳אברכה׳ משמש הזמנה לברכת המזון, ולכן הוא נאמר לפני הזימון, בעוד שאר הפסוקים שהאר״י קבע לאומרם לפני ברכת המזון נאמרים לאחר הזימון, ועל כן הם למעשה פותחים את הברכה עצמה.[18] משתמע גם כי בעוד לאמירתו של הפסוק ׳אברכה׳ יש טעם קבלי של גירוש השטן משולחן האוכל טרם הברכה, הרי לא ניתן כל הסבר לאמירתם של שאר הפסוקים שבאשכול האמירות לפני הברכה. כאמור לעיל, פסוקים אלה עוסקים בברכה לה׳ וגם בשמירת המצוות בכלל, וזאת לצידה של הבעת תודה על המזון באמצעות האמירה של מזמור התהלים המלא ׳אלקים יחננו׳ (תהלים סז). נראה אפוא כי הפסוקים שנוספו בפסוק ׳אברכה׳ נועדו להוסיף ולחזק את הברכה לה׳, וזאת באמצעות הזמנתו של האל לברכת המזון.

האם אכן היו אלה חיבוריו של רח״ו וקביעתו למנהג האר״י את אמירת ׳אברכה׳ על פי הזוהר שהיוו את הצינור הראשון לאימוצה של האמירה, או שמא אמירה זו אומצה ישירות מהזוהר עוד לפני פרסומו של מנהג האר״י, כפי שאכן היה בעניין תוספות לתפילה?[19] פרק הזמן שבו היה אמור להתנהל אימוץ ישיר מהזוהר, טרם פרסומם של כתבי רח״ו, משתרע מסוף המאה השלוש־עשרה, שבה התגלה הזוהר, ועד תחילתה של המאה השבע־עשרה שבה החלו להיות מופצים כתביו של רח״ו בשם האר״י. בעת זו, בת כמאתיים שנים, נמצאו סידורים מעטים בלבד שהוגדרו קבליים, בכתב יד או בדפוס, ואלה אינם כוללים את ברכת המזון, וממילא גם לא אמירות שלפניה.[20]

בעת זו ברכונים אשכנזיים, שנכתבו קודם בכתב יד ואחר כך בדפוס, הציעו את האמירה האשכנזית העתיקה של ׳מזמור לדוד ה׳ רועי׳ (תהלים כג), שאדון בה בהמשך, ולא כל אמירה אחרת.[21] ברכון ספרדי, אולי יחיד מעת זו, אינו מציין כל אמירה מקדימה שהיא לברכת המזון.[22] גם המקובל ר׳ מנחם רקנאטי (1250–1310) אינו מציין אמירה מקדימה כלשהי לברכת המזון.[23] נראה אפוא כי אכן הייתה זו הכתיבה של רח״ו שהביאה לידי אימוצה של האמירה שהציע הזוהר בסדר התפילה הספרדי, כפי שאראה להלן, וכן בסדר התפילה של חב״ד, שגם בו נעיין בהמשך.

רח״ו שתיעד את תורתו של האר״י, החל לכתוב את ספריו מייד אחרי שנת 1572, שנת פטירתו של האר״י. יש מקום להניח שספריו אלה הושלמו והחלו להיות מופצים רק בתחילתה של המאה

18 רבינוביץ תשפ״א, אורח חיים סימן קפ״א, עמ׳ תקעג. רבינוביץ קבע כי את שיר המעלות יש לומר דווקא לפני נטילת מים אחרונים משום שהוא אינו חלק מברכת המזון.

19 תבורי תשע״ו.

20 בניהו תשל״ב, עמ׳ רח, מציין שני סידורי אשכנז קבליים קדומים ושני אלה אינם מכילים את ברכת המזון.

21 ברכת המזון וזמירות לסעודה מאה ט״ו; תפילות, ברכות ופיוטים לסעודות ואירועים שונים מאה ט״ו; ברכת המזון וזמירות רע״ה; ברכת המזון וזמירות שנ״ז; ברכת המזון שס״ג; ברכת המזון וזמירות שע״ה.

22 סדור ברכה כמנהג קהל קדוש ספרד שע״ז.

23 רקנאטי תשס״ג, עמ׳ 309–310 (פרשת עקב).

השבע־עשרה.[24] ספריו של רח״ו נשתמרו במשך פרק זמן רב בכתבי יד בלבד,[25] והם יצאו לאור לראשונה בדפוס דווקא במזרח אירופה, בעיר קוריץ שבאוקראינה לקראת סוף המאה השמונה־עשרה,[26] וזאת עם הופעתה של תנועת החסידות. התפוצה והאימוץ הראשוניים של שיטת תפילתו של האר״י בקהילות המזרח ובקהילות מגורשי ספרד היו מוקדמים יחסית לתחילת אימוצן של האמירות של הרמ״ק ושל המכירי בקהילות אשכנז. זאת מכיוון שאת התוספות שהציע האר״י אימצו בלי ׳תיווך׳ מקדים של סמכות רבנית, שהייתה יכולה להביא לידי הכרה הלכתית־מנהגית באמירת התוספות, מתוך קביעה מתאימה בספר רלוונטי לנדון. כפי שראה להלן, בקהילות אשכנז אימצו זאת ר׳ ישעיהו הורוויץ (להלן: השל״ה [שני לוחות הברית]. 1558–1630), ולאחריו פוסקי הלכה.

בשנת 1657 בוונציה[27] נדפס הסידור הספרדי המודפס הראשון שמופיעות בו האמירות של האר״י לפני ברכת המזון, וזאת בדרך של כתיבת התיבות הראשונות בלבד של כל פסוק, ובלי המזמור למנצח בנגינות, וזהו סידור שנכתב בעמוד השער שלו ״לתקנו בכל תיקוני האר״י״. זהו הסידור הספרדי הראשון המציג את כל הדרכותיו של האר״י לנוסח התפילה.[28] לצד החדירה הראשונית המוקדמת של תוספות האר״י לפני ברכת המזון, תהליך האימוץ עד לאימוץ מלא של האמירות נמשך כ־350 שנה, עד לאחר הקמת המדינה.

תהליך החדירה והאימוץ במנהג ספרדים של שינויים בתפילות שהציעו האר״י ורח״ו נבדק בכמה תפילות.[29] לכאורה דרגת הקושי באימוצן של תוספות של פסוקים הייתה אמורה להיות נמוכה יותר כאשר מדובר בתוספת של פסוקים לאמירה לפני ברכת המזון, לעומת שינויים בתוך סדר של תפילה, וכאשר הברכה נאמרת בבית ולא בבית הכנסת. עם זאת כפי שראה להלן, מתברר כי הקושי מבחינת התהליך והזמן שנדרש לאימוץ האמירות שלפני ברכת המזון, היה דומה לקושי שנדרש בעבור שינויים בתפילה עצמה. שינויים או תוספות לתפילה או לברכה לא נחשבו בעיני המתפללים דבר של מה בכך.

במאה השבע־עשרה סידור ונציה שהוזכר לעיל היה הסידור הספרדי היחיד שנדפס בנוסח האר״י. במאה השמונה־עשרה בחלק מהסידורים טרם הופיעה ברכת המזון כלל, שריד מהיותם של הסידורים אמצעי תפילה בעבור שליחי הציבור בבתי הכנסת בלבד, ואולי גם עקב קיומם של ספרונים

24 על תהליך ההפצה ראו: אביב״י תשס״ח.

25 כתב יד של הספר עץ החיים בכתב ידו של רח״ו עם הערות בכתב ידו של בנו ר׳ שמואל ויטאל התגלגל לתוניסיה ומשם לירושלים באוספו של א״מ וייס/שוורץ, ירושלים. ראו: אביב״י תשמ״ז, עמ׳ כו–לב, המציין כי אומנם הספר החל להיכתב מייד לאחר מותו של האר״י, ואולם תאריך סיומו היה מאוחר מאוד, ולא נודע מתי.

26 ויטאל תקמ״ב א; ויטאל תקמ״ב ב.

27 סדר תפלות כל השנה תי״ז, עמ׳ כ. לא נמצאו כתבי יד מלאים של סידורים בנוסח ספרדים מהמחצית הראשונה של המאה השבע־עשרה עם ברכת המזון, וזאת מתוך ההנחה שהסידורים בכתב יד שימשו בעיקר את שליחי הציבור בבתי הכנסת. סידורים מודפסים היו זולים יותר בעבור המתפללים, וכן גם ברכונים.

28 תבורי תשע״ו.

29 תבורי תשע״ו; חבשוש תש״פ, עמ׳ 289–308; חבשוש תשפ״א, עמ׳ 365–381.

ייעודיים לברכת המזון. גם כאשר הודפסה ברכת המזון בסידורי תפילה במאה השמונה־עשרה, ברובם עדיין לא הופיעו התוספות של האר״י. הסידורים שכן הופיעו בהם האמירות הוגדרו סידורים על פי נוסח האר״י, והם ארבעה במספר.[30]

בשנת 1724 התקדם תהליך החדירה עוד שלב, כאשר לראשונה יצא לאור סידור תפילה ספרדי שלא נחשב סידור על פי האר״י,[31] ואף על פי כן הופיע בהנחיות שלפני ברכת המזון הצורך לומר את מזמור תהלים סז וכן מזמור שיר של יום, ולאחר מכן הופיעו חלק מפסוקי ׳אברכה׳, ובסדר זה: ׳אברכה את ה״, ׳סוף דבר הכל נשמע׳, ׳וידבר אלי זה השולחן׳. נשמטו אפוא הפסוקים ׳תהילת ה״ ו׳אנחנו נברך יה׳. המפרט החלקי הזה הופיע גם בסידור תפילה שנדפס בליוורנו,[32] ולאחר מכן גם בשני סידורי תפילה ארץ־ישראליים בנוסח ליוורנו, שאדון בו מייד.[33] מפרט שלישי של פסוקי האמירה הופיע בשלושה סידורים אחרים באמצע המאה השמונה־עשרה, וזאת בסידורים שלא נכתב בעמודי השער שלהם שהם סידורי האר״י:[34] ׳תהלת ה״, ׳ואנחנו נברך יה׳, אברכה את ה״, ׳סוף דבר׳, ׳וידבר אלי׳. הדבר מעיד על חדירת האמירה בהיקף נרחב אל מנהג ספרד, מלבד סידורי האר״י. שני הפסוקים הראשונים בסדר זה הועתקו אל נוסח אשכנז המערבי במאה העשרים, כפי שאראה להלן.

לצד הופעה ההדרגתית של אמירת פסוקי האר״י בסידורי תפילה ספרדיים, האמירה הופיעה גם בחיבורים אחרים, בעיקר חיבורים בעלי נופך קבלי. כך בספר ׳חמדת ימים׳ שהופיע על שלושת חלקיו באיזמיר בשנים 1731–1732,[35] ושהפיצו בקרב קהילות המזרח. נראה שספר זה לא סייע בייחוד לאימוץ האמירות שהציע האר״י, שלא כמו אימוצם של שינויים אחרים בתפילה.[36] בחלק הראשון של הספר[37] הופיעה הצעה לומר לפני ברכת המזון לקט של פסוקים משיר השירים, מנהג שלא התקבל. לעומת זאת בחלק השני של הספר הוצעו 35 פסוקים בסדר א״ב לאמירה לפני ברכת המזון, ובראשם הפסוק ׳אברכה׳, וזהו הפסוק היחיד מבין פסוקי האר״י הכלול בלקט זה.[38] בתחילת המאה התשע־עשרה הופיעה בספר ׳חסד לאלפים׳ הצעה לאמץ את האמירות כלשונן,[39] וזאת הציע גם ר׳

30 בית תפלה וספר דברי הימים תע״ב, עמ׳ ס. מוגדר בעמוד השער שלו ׳מנהג האר״י׳; בית תפלה וספר דברי הימים תצ״ה, עמ׳ קנו. מוגדר בעמוד השער ׳מפי כתבי האר״י לוריא׳; תפלת ישרים ת״ק, עמ׳ נ-נא. מוגדר בעמוד השער ׳כאשר בתפלות האר״י ז״ל מסודרים׳. שערי רחמים תק״א, עמ׳ עז. מוגדר בעמוד השער ׳ליקט מכתבי הקודש האלהי האר״י ז״ל׳.

31 סדר תפלות תפ״ד, עמ׳ ריט.

32 סדור תפלה ת״ק, עמ׳ קלח.

33 סידור תפלת החודש החדש תשע״ח; סדור תפלת החדש תשס״ט, עמ׳ שי. בסידור זה מופיעים רק הפסוקים ׳אברכה׳ ו׳סוף דבר׳, ובסוגריים גם הפסוקים ׳תהלת ה״ ו׳וידבר אלי׳.

34 סדר תפלות ת״ק, עמ׳ קנז; סדר תפלות תק״י, עמ׳ רכח; סדור תפלה תקל״ז, עמ׳ קלד-קלה.

35 חמדת ימים תצ״א-תצ״ב.

36 ראו: חבשוש תש״פ.

37 חמדת ימים תצ״א-תצ״ב, חלק א, סימן פח, עמ׳ פז.

38 חמדת ימים תצ״א-תצ״ב, חלק ב, סימן פב, עמ׳ כד.

39 פאפו תשמ״ה.

יוסף חיים מבגדד (ה׳בן איש חי׳. 1835–1909).[40] רבי דוד לידא האשכנזי (1632–1696) ציין אף הוא כי למד בירושלים על הצורך לומר את האמירות הספרדיות שלפני ברכת המזון.[41]

במאה התשע־עשרה, בשנת 1832, יצא לאור בצפת (!) סידור תפילה ספרדי עם כוונות האר״י.[42] המזמור למנצח הופיע בו בניקוד ובאותיות רגילות, ואילו פסוקי ׳אברכה׳ הופיעו בו באותיות רש״י קטנות, ובסדר הפותח עם ׳תהילת ה״, כמו בסידורים ספרדיים של המאה התשע־עשרה, שלא נחשבו סידורי האר״י, וכמובן, לא על פי הסדר הפותח עם הפסוק ׳אברכה׳, כפי שקבע רח״ו בשם רבו האר״י. בשנת 1823 הופיע בליוורנו לראשונה הסידור ׳תפלת החדש׳,[43] שהסתמך גם על פסיקותיו של החיד״א. הסידור הזה זכה למהדורות רבות במהלך השנים, מהדורות שיצאו לאור הן בליוורנו הן במקומות אחרים, והפך לסידור תפילה חשוב בכל קהילות המזרח ובעיקר בצפון אפריקה. במהדורת ליוורנו הראשונה שיצאה לאור כאמור בשנת 1823, לא הופיעה ברכת המזון כלל וכלל, וכך היה הדבר ברצף המהדורות שיצאו לאור עד מהדורת 1856 של הסידור.[44] במהדורה זו הופיעה לראשונה ברכת המזון ולפניה האמירות שייסד האר״י. המזמור ׳למנצח׳ הודפס באותיות רגילות ובניקוד, ואולם פסוקי ׳אברכה׳ מופיעים באותיות קטנות ובלי ניקוד. סדר הפסוקים הוא כפי שקבע האר״י, ואולם בהשמטת הפסוק ׳ואנחנו נברך יה׳, וכך הסדר גם במהדורות מאוחרות של סידור ליוורנו. בסידור ׳בית עובד׳ שיצא לאור בליוורנו בשנת 1865 הופיע בהנחיות לברכת המזון הצורך לומר ׳למנצח׳ ו׳מזמור שיר של יום׳, ואחר כך הופיעו פסוקי האר״י בלי ניקוד, וכמו בסידורי ׳תפלת החדש׳ הושמט הפסוק ׳ואנחנו נברך יה׳.

בסידור ספרדי פופולרי אחר, סידור ׳חקת עולם׳ של שלמה מוסיוב (1852–1922), שיצא לאור בירושלים בשנת 1905,[45] הופיע ׳לשם יחוד׳, ומצוין גם בהנחיות לברכת המזון לומר ׳למנצח׳, ולאחר מכן מופיעים באותיות קטנות וללא ניקוד פסוקי ׳ואברכה׳ כסדרם המלא והמקורי, ואף ניתן להם נוטריקון: אסתו״ו (!).

הינה כי כן לאחר פרק זמן רב של תהליך חדירה החל מהמחצית השנייה של המאה התשע־עשרה, זכו האמירות של האר״י למקום של קבע בסידורי התפילה הספרדיים. זאת כ־250 שנה אחרי כתיבתו של רח״ו, וכ־200 שנה לאחר הדפסתן הראשונה בסידור תפילה. המצאת הדפוס בשעתה, שסייעה באימוץ ובהטמעה של שינויים בתפילה, לא זירזה במידה ניכרת את הוספת האמירות של האר״י לפני ברכת המזון.[46] דרך ההדפסה של האמירות מעידה על כך כי הפסוקים שהציע האר״י

40 יוסף חיים בן אליהו תשע״ט, שנה ראשונה, פרשת שלח, סעיף ט״ו.

41 לידא תרל״ג, ליום רביעי, סימן ע״ז.

42 ספר שפת אמת תקצ״ב.

43 ספר תפלת החדש תקפ״ג, עמ׳ קיב. הסידור הופיע כבר קודם לכן בוונציה בשנת 1801.

44 ספר תפלת החדש תרט״ז, עמ׳ קיב. ראו: תורג׳מן תשנ״ז.

45 סדר חקת עולם תרס״ה.

46 על חשיבותו של הדפוס בהטמעת שינויים בתפילה שהוצעו ע״י האר״י ראו: חבשוש תשפ״א.

לאמירה לפני ברכת המזון עדיין אינם בלתי נפרדים מהתפילה. הדפסה באותיות רגילות של התוספות הנ״ל של האר״י נעשתה רק במחצית השנייה של המאה העשרים בסידורים שנדפסו בישראל, כלומר כ־300 שנה לאחר ההדפסה הראשונה, וכ־350 שנה לאחר כתיבתו של רח״ו בשם רבו האר״י בעניין האמירות שלפני ברכת המזון. כפי שראינו לעיל, במרוצת השנים לא בכל הסידורים השתמרו כל חמשת הפסוקים שקבע האר״י לאמירה לפני ברכת המזון, וגם לא תמיד נשמר סדרם המקורי. לא ברורה הסיבה לשינויים מזעריים אלה. מתברר אפוא כי שינוי בהתנהלות בבית, בסדר הסעודה, עשוי להיות איטי אף יותר משינויים בסדר התפילה בבית הכנסת, שבו רב או גבאי יכולים להביא לידי הטמעתם של שינויים בדרך מהירה יותר.

עתה נעבור לתהליך ההטמעה של האמירות שהתקבעו במנהג אשכנז.

אמירת 'על נהרות בבל' ו'שיר המעלות' במנהג אשכנז

עד לתחילתה של המאה השמונה־עשרה לא נהגו במנהג אשכנז באמירה של תוספות לפני ברכת המזון, חוץ ממנהג שלא אומץ במלואו לאמירתו של המזמור ״לדוד מזמור ה׳ רועי״ (תהלים כג), שאדון בו בהמשך. כפי שכבר ציינו לעיל, את שתי התוספות של 'על נהרות בבל' ו'שיר המעלות' הציעו לראשונה הרמ״ק ('על נהרות בבל') והמכירי ('שיר המעלות') במאה השש־עשרה. הרמ״ק היה מספרד ושימש ראש ישיבה בצפת, ואילו המכירי היה ראש ישיבה ספרדית בעין זיתים. את הצעות האמירה שלהם אימצו דווקא האשכנזים. בעוד התוספות שהציע האר״י נוגעות לצד האישי בסעודותיו של אדם, ולשטן שאמור להיות מסולק מעל שולחנו, התוספות שהציעו הרמ״ק והמכירי הן משורש לאומי: הצורך לזכור בזמן הסעודה את החורבן (בימי חול באמצעות המזמור 'על נהרות בבל') ואת הגאולה העתידית (בשבתות ובחגים באמצעות המזמור 'שיר המעלות בשוב ה׳ את שיבת ציון').

בעניין קביעת האמירה של 'על נהרות בבל' נמצאו חמש רשימות של הנהגות שהנהיג הרמ״ק, ושבהן נכלל הצורך לומר 'על נהרות בבל', בין בימי חול בלבד ובין בכל סעודה, זכר לחורבן.[47] וכך נקבע ברשימות אלה:

1. ״כ״ב. בכל יום חול קודם ברכת המזון יאמר מזמור על נהרות״.[48]
2. ״כ״א. בכל סעודה קודם ברכת המזון יאמר מזמור על נהרות בבל״.[49]
3. ״כ״ב. יש אנשי מעשה שקורין על השולחן מזמור על נהרות בבל״.[50]

47 לדיון בנושא ראו: חלמיש תשס״ב.

48 אוניברסיטת קולומביה ללא תאריך; שכטר 1908, עמ׳ 292–294.

49 כת״י JTS MS 1965. ראו: חלמיש תשס״ב.

50 מנהגים משמו של רבי אברהם גלנטי, תלמידו של הרמ״ק. הם מופיעים בספרו של שכטר 1908, עמ׳ 296–294. כת״י מספריית JTS שמספרו לא נמסר.

4. ״י״ב. לומר בכל סעודה על נהרות בבל זכר לחורבן״.[51]
5. ״י״ג. לומר בכל סעודה על נהרות בבל זכר לחרבן הבית״.[52]

מידת החיוב נעה בין אמירה של ׳אנשי מעשה׳ ובין אמירה המתחייבת בידי כלל הציבור. בשני מקורות מוזכרת גם המוטיבציה – זכר לחורבן. שלושה מבין חמשת המקורות מחייבים אמירה של ׳על נהרות בבל׳ מדי יום ביומו, כלומר גם בשבתות. אין עדויות לאימוץ ישיר של האמירה מרשימות אלה, כלומר לפני הדפסת חיבורו של השל״ה והסתמכותם של רבני אשכנז עליו, שאדון עליהם בהמשך. אולם רבנו אליהו די וידאש (1506–1585), תלמידו של הרמ״ק, מציין את התקנה.[53]

ברשימה שהביא שכטר[54] וברשימה שהביא חלמיש[55] מצוינת תקנה נוספת: ״לאמר על השולחן קודם ברכת המזון ב׳ פרקים ומזמור אחד״. הכוונה בדרישה זו לאמירה של מזמור שאינה יכולה להיות מכוונת ל׳שיר המעלות׳, וזאת מכמה טעמים. ראשית, התקנה הזו נקבעה בכלליות ולא לימי השבת, המתאימים לאמירה של מזמור חגיגי. שנית, אם צוין על האמירה של ׳על נהרות בבל׳ שיש לומר מזמור זה בלבד, אזי היה צורך לציין גם את ׳שיר המעלות׳ עצמו. שלישית, המזמור המוכר אז לאמירה בסעודה היה ׳ה׳ רועי׳ שאדון בו להלן. רביעית, מכיוון שלא מצוין בתקנה גם אילו פרקים צריכים להיאמר בסעודה, אזי נראה שההתוויה היא גמישה מבחינת המזמור והפרקים שיש לומר בסעודה.

את האמירה של ׳שיר המעלות׳ בימי שבת ומועד הציע לראשונה כאמור המכירי בספרו ׳סדר היום׳, וזה לשונו:

> וצריך לזכור בתוך סעודתו חורבן ירושלים והמקדש ויאנח על ככה ויאמר מזמור על נהרות בבל ואע״פ שאין ראיה לדבר דרשינן [אנו דורשים] סמוכים דכתיב נותן לחם לכל בשר וגומר וסמוך ליה על נהרות בבל [...] ובשבתות וי״ט שאין להזכיר יגון ואנחה יזכור פסוקי נחמה ציון וירושלים ומזמור בשוב ה׳ את שיבת ציון.[56]

ספרו של המכירי ׳סדר היום׳ יצא לאור לראשונה בוונציה בשנת 1599. 23 שנים לאחר מכן, בשנת 1622, הגיע מפראג ארצה השל״ה הקדוש, על שום ספרו ׳שני לוחות הברית׳. לאחר כשנתיים בירושלים הגיע השל״ה הקדוש לצפת, ובשנת 1627 עבר לטבריה, שבה סיים ככל הנראה את כתיבת ספרו הנ״ל והוריש אותו בצוואה לילדיו. הוא נפטר בטבריה.[57] כאמור לעיל המכירי ביסס את מנהגו

---

51 כת״י של הנהגות הרמ״ק שנשלחו לתפוצות ישראל. את העותק שהגיע למקנס במרוקו תיעד טולידאנו תש״ך, עמ׳ 48-49. לא נמסר מקורו ומספרו של כת״י.

52 כת״י JTS MS 1691. ראו: חלמיש תשס״ב.

53 די וידאש תשל״א, הנהגה יז.

54 שכטר 1908.

55 חלמיש תשס״ב.

56 בן מכיר תשל״ח, כט ע״ב.

57 ראו: אביב״י תשס״ח.

על דרישת הפסוקים שלו בעניין הסמיכות שבין הפסוק "נותן לחם לכל בשר" למזמור "על נהרות בבל". לעומת זאת השל"ה בספרו[58] מבסס את המנהג הנ"ל על דברי הזוהר להלן:

> מאן דאתעדן על פתוריה ומתענג באינון מיכלין את ליה לאדכרא ולדאגא על קדושה דארעא קדישא ועל היכלא דמלכא דקא אתחריב. ובגין ההוא עציבו דאיהו קא מתעצב על פתוריה בההוא חדוה ומשתיא דתמן קודש אבריך הוא חשיב עליה כאילו בנה ביתיה ובנה כל אינון חרבי גבי מקדשא זכאה חולקיה [מי שמתעדן על שולחנו ומתענג באותם מאכלים, יש לו להזכיר ולדאוג על קדושת הארץ הקדושה ועל היכל המלך שחרב. ובשביל אותו עצב שהוא מתעצב על שולחנו באותה שמחה ומשתה של שם, הקב"ה חושב עליו כאילו בנה את ביתו ובנה את כל חרבות בית המקדש. אשרי חלקו!].[59]

המכירי והזוהר מציינים כי זכירת החורבן היא חלק מהסעודה. לעומת זאת השל"ה מציין שהמזמורים הם אמירות שלפני ברכת המזון:

> ע"כ [על כן] נוהגין לומר מזמור על נהרות בבל כו' קודם ברכת המזון ובפרט כי השולחן במקום המזבח אבל בעו"ה [בעוונותינו הרבים] לא יש המזבח בעצמו יזכור אוי לבנים שגלו מעל שולחן אביהם [...] ובשבת וביו"ט אומרים מזמור בשוב ה' את שיבת ציון וגו'.[60]

עם זה ראוי לשים לב כי הרמ"ק ציין בעניין האמירה של 'על נהרות בבל' 'יאמר' או 'לומר', והמכירי מצווה את אמירת 'שיר המעלות' בשבתות ובמועדים במילה 'יזכור'. לעומת אלה השל"ה השתמש במילה 'נוהגין'. מלוחות הזמנים ההיסטוריים של חיי השלושה וממקומות מגוריהם בארץ, לצד הניסוח הנ"ל, יש מקום לשער כי השל"ה פגש במנהגי האמירה של הרמ"ק ושל המכירי במקומות מגוריו בארץ, ובוודאי בצפת. ככלל "השל"ה נמשך אחר מנהגי ארץ ישראל",[61] וכאן לאו דווקא אחר מנהג האר"י.

הספר 'שני לוחות הברית' (של"ה), על שני חלקיו, נדפס לראשונה בשנים 1648–1649.[62] שלושים ושתיים שנים לאחר מכן, בשנת 1681, פורסם באמסטרדם הספר 'עולת תמיד' של ר' שמואל ב"ר יוסף מקרקוב (1620–1703) על 'אורח חיים', המציין כי האמירה שהציע המכירי רחבה בהתפשטותה: "ומזה נתפשט המנהג לומר על נהרות בבל קודם נטילת מים אחרונים, ובשבת ויו"ט אומרים בשוב ה' את שיבת ציון, ועיין כל זה בספר שני לוחות ברית".[63] אחת עשרה שנים לאחר מכן, בשנת 1692, התפרסם לראשונה ספר הלכתי נוסף, 'מגן אברהם', שכתב ר' אברהם אבלי הלוי גומבינר

58 הורוויץ תרכ"ג, ספר ראשון, עמ' נט.

59 הזוהר תרמ"ב, חלק ב, פרשת תרומה, קנ"ז, ע"ב. ספר הזוהר ללא תאריך, פרשת תרומה.

60 הורוויץ תרכ"ג, שם.

61 חבשוש תש"פ, עמ' 299.

62 הורוויץ תרכ"ג, שם.

63 שמואל ב"ר יוסף תמ"א, סימן קפ, סעיף ב.

(להלן: המגן אברהם. 1637–1682), בהיותו פירוש/תוספת לחלק ה׳שולחן ערוך׳ ׳אורח חיים׳,[64] ולאחר מכן היה לעוגן הלכתי־מנהגי ביהדות אשכנז.[65] זהו אפוא הספר ההלכתי השני לעניין הלכות ׳אורח חיים׳ המציין את האמירות: ״כתב של״ה שבכל סעודה יאמר על נהרות בבל ובשבת יאמר מזמור בשוב ה׳ את שיבת ציון וגומר ואחר כוונת הלב הם הדברים״.[66] השל״ה שימש אפוא סמכות רוחנית ראשונית לתיעול ההלכתי המאוחר של האמירה לציבור האשכנזי אף שהמקורות לאמירות הם כזכור בקביעות של רבנים ספרדיים ומוקדמים לשל״ה. עם זאת ה׳מגן אברהם׳ מציין את האמירה בהיותה כזו שמקומה ׳בכל סעודה׳, כפי שהציע המכירי, ולא בצמוד לפני ברכת המזון כפי שהציע השל״ה. הציון ההלכתי־מנהגי של ה׳מגן אברהם׳ גרר דיון דומה של בעלי ההלכות שכתבו על ׳אורח חיים׳ בדורות לאחר מכן.[67]

האמירה של ׳על נהרות בבל׳ ו׳שיר המעלות׳ נומקה כזכור במקורה בצורך לזכור את החורבן ואת הגאולה העתידית. בשלב לאחר מכן האמירות של ׳על נהרות בבל׳ ו׳שיר המעלות׳ ייצרו ערך נוסף, שהיא הנמקה שנייה, שכן הם נחשבו דברי תורה, וזאת לעניין הצורך לומר דברי תורה בשעת הסעודה, ומתוך כך נוצרה עוד הנמקה לאמירה.[68] הנמקה אחרונה זו נחשבה הנמקה ראשית לאמירה של ׳על נהרות בבל׳ ו׳שיר המעלות׳ אצל בער (1825–1897) בשנת 1868 בסידורו ׳סדר עבודת ישראל׳: ״ומפני כך תיקנו לומר קודם ברכת המזון מזמור של תהלים ויוצא בזה מי שלא יוכל ללמוד כלל״.[69] הרב עפשטיין (להלן: ערוך השולחן. 1829–1908) בספרו ההלכתי ׳ערוך השולחן׳, בשנת 1903, מציין גם הוא את האמירה בהיותה מוציאה ידי חובה לאמירת דבר תורה בשעת הסעודה. גם ׳ערוך השולחן׳ לא ציין את ההנמקה המקורית לאמירה לעניין הזכירה של חורבן וגאולה.[70]

הנמקה שלישית אחרת לאמירה הציע לפני כעשרים שנה עתשלום,[71] הקושר בין המזמורים שלפני ברכת המזון למצווה של ברכת המזון עצמה. בצוותה על ברכת המזון מציינת התורה: ״ואכלת ושבעת וברכת את ה׳ אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך״ (דברים ח, י). כלומר ברכת המזון היא על הארץ, ועל כן יש לציין לפני הברכה את חורבנה של הארץ (בימי חול) או את גאולתה (בשבתות ובמועדים).

64 ראו: גומבינר תנ״ב.

65 ראו: ברודט תשע״ה.

66 הורוויץ תרכ״ג, סימן א, סעיף ה.

67 ראו: הכהן תשס״ז, סימן א, סקי״א; עפשטיין תרס״ג, סימן קא, סעיף א, סימן קפא, סעיף ט; רבינוביץ תשפ״א, חלק ב, סימן קע; גנצפריד תשל״ו , סימן מב, סעיף ה; תאומים תשס״ט, חלק ד, סימנים רסז-רסח, רצב.

68 משנה אבות ג, ג.

69 בער תרס״ח, עמ׳ 553. ראו גם: יעקבסון תשל״ג, כרך ג, עמ׳ 37-38.

70 עפשטיין תרס״ג, סימן קא, סעיף א.

71 עתשלום תשס״ה.

האם הקביעה ההלכתית־מנהגית של חובת האמירה מהמאה השבע־עשרה עד המאה העשרים הביאה לידי חדירה מוקדמת ומהירה בהתאמה של האמירה בסידורי התפילה האשכנזיים והחסידיים? לא בהכרח. סידור התפילה האשכנזי הראשון שהובאו בו האמירות שהציעו לראשונה הרמ״ק והמכירי נדפס בשנת 1703 בפרנקפורט שעל נהר האודר,[72] כלומר שנים מעטות לאחר האישורים ההלכתיים לאמירה, אבל 46 שנים לאחר ההדפסה הראשונה בסידור ספרדי של האמירות שהציע האר״י. פער הזמנים הזה מוסבר בצורך בתיווך של השל״ה האשכנזי בהיותו סמכות רוחנית, ובשל הצורך בספרי הלכה שיציעו את המנהג הזה לפני שהוא יוכנס לסידורי תפילה. מקום ההוצאה לאור הראשוני של הספר ׳מגן אברהם׳ היה בדיהרנפורט,[73] הממוקמת אף היא על נהר האודר, כמו פרנקפורט, מקום ההוצאה לאור של הסידור האשכנזי הראשון שהופיעה בו האמירה בשנת 1703. המרחק בין פרנקפורט לדיהרנפורט הוא כ־200 ק״מ, מרחק רב מאוד באותם ימים, כך שאין קשר גאוגרפי בין ההוצאות לאור של הספרים הרלוונטיים בשתי הערים הנ״ל.

בדומה לסידורים של מנהג ספרדים במאה השמונה־עשרה–התשע־עשרה, גם בסידורים האשכנזיים בני אותה העת, לא בכולם נכללה ברכת המזון, ובאלה שהברכה מופיעה בהם לא בכולם מופיעות האמירות, אם במידה טקסטואלית מלאה או חלקית, ואם בדרך של אזכור בלבד בהנחיות שלפני הברכה. התקדמות בהטמעת האמירות חלה במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה. בשנת 1861 מופיעים לראשונה שני המזמורים בטקסט מלא, וזאת בסידור שיצא לאור בגרמניה,[74] וכך גם במהדורות אחרות שלו שהופיעו בשנים שלאחר מכן.

אפשר לתעד את השינוי שחל בסידורי אשכנז בעניין אמירתם של המזמורים לפני ברכת המזון באמצעות מעקב אחר הסידורים האורתודוקסיים ׳התקניים׳ של יהדות גרמניה. מדובר בסידוריו של ר׳ וולף היידנהיים (1757–1832) שיצאו לאור ברדלהיים שליד פרנקפורט דמיין במהדורות רבות, מדי שנה־שנתיים. בסידור ׳שפה ברורה׳ מהדורה א, שיצא לאור בשנת 1806, מופיע המזמור ׳על נהרות בבל׳ בטקסט מלא, בעוד ׳שיר המעלות׳ מופיע בהנחיות בלבד.[75] הצגת המזמורים תצוגה חלקית זו נמשכה עד שנת 1873, אז הופיעו לראשונה שני המזמורים בטקסט מלא, זה לצד זה.[76] כך היה הדבר גם בסידור הרדלהיימי המקביל ׳שפת אמת׳, גם הוא סידור רב־מהדורות שיצא לאור משנות השלושים של המאה התשע־עשרה, ושבו הטקסט המלא הופיע כבר שנה קודם לכן, בשנת 1872.[77] יש מקום להתרשם אפוא כי האמירה בימי חול של ׳על נהרות בבל׳ הייתה מקובלת יותר מהאמירה

72 סדר תפלה דרך ישרה תס״ג, עמ׳ יד.

73 גומבינר תנ״ב.

74 סדור תפלת ישראל תרכ״א, עמ׳ 433.

75 סידור שפה ברורה תקס״ו, עמ׳ קנג. אין מקום להניח כי ידעו את המזמור בעל פה משום שלאחר מכן הטקסט המלא של המזמור הודפס בקביעות.

76 סידור שפה ברורה תרל״ג, עמ׳ קח.

77 סידור שפת אמת תרל״ב, עמ׳ קכח.

בשבתות של 'שיר המעלות', וזאת עד העשור השביעי של המאה התשע־עשרה. נראה כי ההדפסה המלאה של 'שיר המעלות', החל משנות השבעים של המאה התשע־עשרה, מלמדת כי אז הוחל גם בשירה של שיר המעלות בשבתות ובחגים, לצד ירידה באמירה של 'על נהרות בבל' בימי חול.[78] עדות נוספת לתיארוך זה של שירת 'שיר המעלות' הם ספרי התווים של הליטורגייה שנהגה בבית הכנסת 'עדת ישורון' בפרנקפורט ושל בני הקהילה מחוצה לו. במהדורת 1864 עדיין לא הופיע שיר המעלות, ואילו במהדורת 1888 הוא כבר הופיע עם תווים לשירתו.[79] בד בבד להולנד חדרה ההצגה המלאה של שני המזמורים לאחר מכן, החל משנת 1901.[80]

הסידור 'שפה ברורה' של היידנהיים התפרסם פעם אחת גם בוורשה בנוסח החסידי, וזאת בשנת 1863,[81] ובו הופיעו שני המזמורים זה לצד זה במלואם. בה בשעה שהציון של המזמורים, ולו בהנחיות שלפני ברכת המזון בלבד, היה נדיר במזרח אירופה באותה עת. הופעה מלאה של המזמורים מתפרסמת שוב במזרח אירופה רק בתחילת המאה העשרים[82] בסידור בנוסח החסידי – זהו תיעוד נדיר עד מלחמת העולם הראשונה. המזמורים אינם מופיעים כלל בסידור של השל"ה, 'שער השמים', שיצא לאור בשנת 1883.[83] בפרק הזמן שבין שתי מלחמות העולם התרבו הסידורים שיצאו לאור במזרח אירופה וציינו את המזמורים, אם במלואם ואם בחלקם, וזאת הן בסידורי נוסח אשכנז הן בסידורי הנוסח החסידי.

החסידים בחרו להשאיר את הנוסח האשכנזי של הטקסט של ברכת המזון במקומו, ולא החליפו בנוסח הספרדי של הברכה מתוך אימוצו של נוסח האר"י לתפילה.[84] לצד זה הייתה התחלה מהוססת, בתחילת דרכה של החסידות, לעניין הוספת אמירה לפני ברכת המזון. סידור התפילה החסידי הראשון, סידור שנכתב עוד בימי חייו של הבעש"ט ובשיתופו, הציג את פסוקי האר"י כבר בשנת 1757.[85] בסידור זאלקווא, הסידור החסידי המודפס הראשון משנת 1781, הופיעו פסוקי האר"י באותיות קטנות, כחלק מן ההוראות לתפילה, ובו בזמן הוצעה שם גם האמירה של 'על נהרות בבל' ו'שיר המעלות'.[86] בשני סידורי תפילה החסידיים שיצאו לאור בשנת 1788, המצב אינו אחיד. בסידור

78 מעט הברכונים מגרמניה הזמינים לתקופה המקבילה מציגים תמונה מעורבת: ברכת שלמה תר"ב, מופיעים 'על נהרות בבל' ו'שיר המעלות'; ספירת העומר תר"ג, לא מופיעים שני המזמורים; קובץ ברכות ותפלות תרל"ד, מופיעים שני המזמורים; ברכת המזון תרפ"ה, לא מופיעים שני המזמורים.

79 יפת 1888, עמ' 144.

80 סידור הגיון נפש תרס"א, עמ' 733.

81 סידור שפה ברורה תרכ"ג, עמ' קח.

82 סדר תפלת יעקב השלם תרס"-, עמ' 98.

83 סידור שער השמים תרמ"ג.

84 כך גם בעוד תפילות, כמו תחנון, הוצאת ס"ת, ברכת השנים וקדושה לשחרית של שבת. ראו: גולדשמידט תשנ"ו, עמ' 316.

85 אברהם שמשון מרשקוב תשנ"ו. ראו גם: אלפסי תשל"ב, עמ' רפז, שג.

86 סדר התפלה תקמ"א, עמ' צז, עב.

ר׳ אשר שוב הופיעו האמירות באותיות קטנות כחלק מן ההוראות לתפילה,[87] ואילו בסידור שקלוב ברכת המזון אינה כלולה כלל.[88] כך הדבר גם בסידור שבתי מרשקוב משנת 1794.[89] בסידור ׳קול יעקב׳ של ר׳ יעקב קופל, משנת 1804, הופיעו פסוקי הארי״י בלי ניקוד, ובהוראות לברכה צוינה גם האמירה של ׳על נהרות בבל׳ ו׳שיר המעלות׳, וכך הדבר גם בסידור ׳משנת חסידים׳.[90] בסידור ׳תורה אור או ׳סידור הרב׳ (של ר׳ שניאור זלמן מלאדי מייסד חב״ד. 1845–1912)[91], משנת 1803, הופיעה ברכת המזון בלי אמירות מקדימות כלשהן. בפועל, חוץ מחסידות חב״ד שבה אדון בנפרד בהמשך המאמר, ולצד כמה סידורים חסידיים בודדים במהלך דרכה של תנועת החסידות, נראה כי לאחר התחלה מהוססת מאוד בנדון, נזנח השילוב של פסוקי ׳אברכה׳ לפני ברכת המזון, והועדפו התוספות האשכנזיות משכבר הימים של שני המזמורים, וזאת בעיקר החל מהמחצית הראשונה של המאה העשרים. כך, למשל, בסידור סלאוויטא משנת 1824[92] הופיעה אמירת המזמורים בהנחיות לברכה, ואילו פסוקי הארי״י לא הוזכרו כלל.

אימוץ מלא וגורף של הצגה מלאה של הטקסט של שני המזמורים בנוסחי אשכנז וחסידים בכל הסידורים של מנהגי תפילה אלה חל, כמו במנהג ספרדים, רק בארץ ישראל שלאחר הקמת המדינה, כלומר כ־350 שנה לאחר כתיבתו הראשונה של המנהג המלא בידי המכירי בשנת 1599. כאמור האימוץ של האמירות נעשה בהרחבה בארץ בסידורי אשכנז וספרד גם יחד.[93] כך הדבר גם בסידורי תפילה בנוסח אחיד שנעשו בעבור חיילי צה״ל.[94] יש מקום להניח כי הדבר נובע מהתפוצה הרחבה של כמה סידורים שיצאו לאור במהדורות רבות, ובראשם ׳יחוה דעת׳, ׳קורן׳ ו׳רינת ישראל׳.
מעניין לציין כי שלושה חיבורים ספרדיים הציעו לאמץ דווקא את האמירה שנוהגת במנהג אשכנז, שניים מהם במאה השמונה־עשרה[95] ואחד במאה התשע־עשרה,[96] ואולם הצעתם לא אומצה במרחבי נוסח הספרדים.

87 סדור האר״י לרבי אשר תקמ״ח, עמ׳ רסב.

88 סידור שער הרחמים תקמ״ח.

89 סדר תפלה מכל השנה תקנ״ד.

90 קול יעקב תקס״ד, עמ׳ קיד, עא; משנת חסידים תקמ״ה, עמ׳ 108.

91 סידור תורה אור תקס״ג.

92 הלוי תקפ״ד, עמ׳ קז, עא.

93 לדוגמא: סדור קורן תשע״ו, עמ׳ 503; סדור רינת ישראל תשמ״ז, עמ׳ 134–135; סידור עיון תפלה לימות החול תשמ״ח, עמ׳ תכג; סדר תפילה תשכ״ח, עמ׳ קח.

94 למשל, סדור מאירת עיניים תשכ״ג, עמ׳ 106.

95 אברהם תקמ״ח, שער המזון; עייאש תשס״ד, עמ׳ ח-ט.

96 פאלאג׳י תשע״ד, עמ׳ כד, נד.

תרכובות של מנהגי ספרדים ואשכנזים

ב׳תרכובות׳ של מנהגי ספרדים ואשכנזים כוונתנו לשילוב מלא או חלקי של האמירות משני המנהגים גם יחד בסידורי תפילה. שילובים כאלה נמצאים בסידורי תפילה אשכנזיים בלבד. רוצה לומר כי ההד של נוסח האמירה של האר״י שאומץ ממנהג ספרדים חדר גם למנהג אשכנז, אבל לא להפך: האמירות של הרמ״ק ושל המכירי הספרדי אומצו בסידורי מנהג אשכנז בלבד.[97]

ראוי לציין שלושה דגמים לשילובים אלה: הראשון לקטני (אקלקטי) הנמצא בסידורי תפילה פה ושם, כמה מהם בנוסח האר״י, אבל יש כאלה שאינם מבית חב״ד ובלי קשר מהותי בין סידורים אלה. השני שילוב מלא, וזאת במסורת חב״ד, והשלישי שילוב חלקי, במנהג אשכנז המערבי.

בטרם אדון בשלושה אלה, נציין את ניסיונו של ר׳ יעקב עמדין (להלן: היעב״ץ. 1698–1776) לשבץ את מסורת ספרדים שיבוץ בלעדי, כלומר בלי ׳על נהרות בבל׳ ו׳שיר המעלות׳ האשכנזיים, בסידור התפילה האשכנזי שלו, ׳שערי שמים׳, שיצא לאור בעירו אלטונה שבגרמניה בשנת 1745.[98] כפי שראינו לעיל, בעת זו פורסמו כבר ספרי הלכה, כמו ה׳מגן אברהם׳, שקראו לאימוץ האמירות שהציעו במקורם הרמ״ק והמכירי, וגם כמה סידורי תפילה שכבר עשו כן. פסוקי ׳אברכה׳ מופיעים אפוא בסידור זה, בלא כל הנמקה לכך, לא בפירושו של היעב״ץ הנלווה לסידורו ולא בהנחיות לאמירה. האזכור הבלעדי הזה של פסוקי ׳אברכה׳ בסידור אשכנזי לא זכה לכל המשכיות שהיא, וזאת על אף מרכזיותו של היעב״ץ, האיש וסידורו.

ישנו מקור הלכתי אחד לעניין שילובן של האמירות משני המנהגים בסידור התפילה, והוא הספר ׳אליה רבה׳ שהתפרסם לראשונה בשנת 1757.[99] מחבר הספר, הרב אליה שפירא מפראג (1660–1712), מציין בספרו את האמירות בשני מקומות נפרדים אך קרובים זה לזה. לעניין המסורות של הרמ״ק ושל המכירי כתב: ״כתב של״ה [...] נוהגין לומר מזמור על נהרות בבל וכו׳ (תהלים קלז) קודם ברכת המזון להזכיר חורבן בית המקדש, ובשבת ויו״ט אומרים מזמור בשוב ה׳ את שיבת ציון וגו׳ (שם קכו)׳.[100] ובאשר לפסוקי ׳אברכה׳ ציין זאת:

> כתב בש״ע [שולחן ערוך] מהר״י לוריא [...] ויאמר למנצח בנגינות אלוקים יחוננו וגו׳ (תהלים סז) ואחר כך אברכה את ה׳ (שם לד, ב) והפסוק סוף דבר הכל נשמע (קהלת יב, יג) ואחר כך תהילת ה׳ וגו׳ (תהלים קמה, כא) ואנחנו נברך וגו׳ (שם קטו, יד).[101]

נוסף על חיבור הלכתי זה, ישנם גם שני חיבורים קבליים שהציעו לומר את שתי האמירות גם יחד.[102]

---

97 הסוגיה של השפעת הנהגותיו של האר״י על מנהגי אשכנזים בכלל היא סוגיה רחבה יותר מהאמור כאן. ראו: מדן תש״ך; אבערלאנדר תשס״ג.

98 עמדין תק״ז, עמ׳ רצו.

99 שפירא תקי״ז, סימן קפא, סעיף ט.

100 שם, שם.

101 שם, סימן קפג, סעיף ז.

102 ריקי תק״ב, ברכת המזון; פופרש תס״ט, עמוד העבודה, י״א, ל״ה; פופרש תל״ח, תיקון הסעודה.

ציון של האמירות הספרדיות והאשכנזיות גם יחד נמצא בכמה סידורים, ולא נמצא קשר בין סידורים אלה, גם לא בשל האזכור הכפול של האמירות המצוין ב׳אליה רבה׳. כך נמצאו שלושה סידורים כאלה בנוסח אשכנז, שלושתם מראשית המאה העשרים, שלושתם מווילנא, שלושתם בהוצאת האחים ראם, ושניים מהם סידורי ׳קרבן מנחה׳.[103] לא נמצא המשך ליטאי־אשכנזי לשילוב זה בשלב מאוחר. נוסף על כך נמצאו שני סידורים בנוסח האר״י עם כל האמירות מפרקי זמן מגוונים וממקומות אחרים.[104] כמו כן נמצאו שני סידורים אחרים בנוסח החסידי, סידורים שלא צוין בהם שהם בנוסח האר״י, ובהם מופיעים שתי המערכות של האמירות לפני ברכת המזון.[105]

חסידות חב״ד היא העדה האשכנזית היחידה שאימצה את כל האמירות משני המנהגים במלואם, ועוד הוסיפה עליהן עוד פסוק. ב׳סידור הרב׳, או סידור ׳תורה אור׳, משנת 1803, שהתפלל בו האדמו״ר הזקן, רבי שניאור זלמן מלאדי, לא מופיעות כל תוספות שהן לאמירה לפני ברכת המזון.[106] בגוף הטקסט של ספרו ההלכתי של האדמו״ר הזקן, ׳שולחן ערוך הרב׳, לא הופיעה כל הנחיה בנדון, ואולם בהוספות לקיצור, הנקשרות לפסקים שכתב בסידורו האישי, מופיעה ההנחיה הזו: ״קודם מים אחרונים יאמר על נהרות בבל, ואם הוא יום שאין אומרים בו תחנון יאמר זה (שיר המעלות בשוב ה׳ וגו׳). קודם מים אחרונים יאמר פסוק זה: (זה חלק וגו׳), ואחר מים אחרונים יאמר פסוק זה: (וידבר אלי וגו׳)׳.[107] הפסוק ״זה חלק אדם רשע מאלוקים ונחלת אמרו מאל״ לקוח מספר איוב (כ, כ), ואמירתו נמצאת גם בכמה מקורות אחרים.[108] אמירת ׳שיר המעלות׳ ו׳על נהרות בבל׳ בנוסח חב״ד משקפת אולי את חשיבותו של השל״ה במסורת החבדי״ת,[109] ואולי רצון להמשיך במנהג אשכנז, כפי שנהגו שאר הנוהגים במנהג חסידים. האדמו״ר אינו מזכיר את ארבעת פסוקי ׳אברכה׳ שלפני הפסוק ׳וידבר׳, ואולם מכיוון שחסידות חב״ד דבקה בנוסח האר״י, כנראה הועתקו פסוקים אלה לתוך סידורי התפילה החב״דיים הראשונים, ואולם לא ברור מי העתיקם, ומה הסיבה לכך.[110]

בנוסח אשכנז המערבי בגרמניה, נוספו ל׳שיר המעלות׳ בסופו ארבעה פסוקים: שני הראשונים הם מבית מדרשו של האר״י, ׳תהלת ה״ ו׳ואנחנו׳, ושניים אחרים שהם הפסוקים הראשונים במזמור תהלים אחר (תהלים קו, א–ב): ׳הודו לה׳ כי טוב כי לעולם חסדו. מי ימלל גבורות ה׳ ישמיע כל

103 סידור קרבן מנחה תרס״ב, עמ׳ 142; סידור קרבן מנחה תרס״ז, עמ׳ פט; סדור אוצר התפלות תרע״ה, עמ׳ 489.

104 זה סידור התפילה תקכ״ה; סדור תפלת יעקב תרפ״ז, עמ׳ סז.

105 סדור תפלה שערי רחמים תרע״ג, עמ׳ 94; צלותא דאברהם תשע״ו, עמ׳ תקצד.

106 סידור תורה אור תקס״ג.

107 שניאור זלמן מלאדי תשמ״ט, חלק ראשון, הוספות, דף כ״ג.

108 ראו למשל: סדר התפלה תקמ״א, צ״ז, ע״א; פאפירש תרפ״ו, סימן כג, לד; משנת חסידים תקמ״ה, עמ׳ 108; פוחוויצר תשל״ו, פרק ב, עמ׳ רפד; ששון תרכ״ב, דיני מים אחרונים, עמ׳ רב; יוסף חיים בן אליהו תשע״ט, שנה ראשונה, פרשת שלח, ט״ו.

109 אפשטין תשע״ב.

110 למשל, סדור תורה אור תשס״ה, עמ׳ צב; סדור תהלת ה׳ תשס״ו, עמ׳ 88–89.

תהלתו׳. המנהג הזה נסקר בשלושה מקורות,[111] ואולם שלושתם לא ציינו את מועד ההוספה של ארבעת הפסוקים האחרונים ואת סיבתה. התוספת הזו אינה מתועדת בשום מהדורה של סידורי ׳שפה ברורה׳ ו׳שפת אמת׳ עד שנת 1938, שבה יצאה לאור המהדורה האחרונה של סידור ׳שפת אמת׳ לפני השואה. גם בסידור ׳עבודת ישראל׳, שיצא לאור במהדורה אחרונה לפני השואה בשנת 1937, התוספת אינה מופיעה.[112] כך גם בסידור ׳עבודת הלבבות׳.[113] היוצא מכלל זה הוא הסידור ׳שערי תפילה׳ שיצא לאור בשנת 1916 בבית ההוצאה להרברגר ברדלהיים, בית ההוצאה של סידורי ׳שפה ברורה׳ ו׳שפת אמת׳, ושהוגדר בעמוד השער שלו (בגרמנית): ״הוצאה חדשה של הסידור הרדלהיימי ׳שפת אמת׳״.[114] ההכנה המחודשת של עלי הדפוס בעבור סידור זה אפשרה ככל הנראה את הדפסת התוספת, ואולם התוספת כוללת רק את שני הפסוקים הראשונים מבית מדרשו של האר״י: ׳תהילת ה״ ו׳ואנחנו נברך יה׳. עם זה מתברר כי התוספת של שני הפסוקים הראשונים נהגה כבר במאה התשע־עשרה, שכן היא מופיעה בליטורגיה של בית הכנסת ׳עדת ישורון׳ בפרנקפורט כבר בשנת 1888![115]

בהולנד נהגה התוספת של שני הפסוקים הראשונים ׳תהלת ה״ ו׳ואנחנו׳ החל משנת 1901,[116] ונוסף לה הפסוק ׳כל הנשמה תהלל יה׳ (תהלים קנ, ו), שאולי שרו אותו פעמיים כדי להשלים את המבנה של בתים בני ארבעה פסוקים המאפיין את המזמור.

מפליא כי בתוספת של שני הפסוקים שנהגה כאמור בגרמניה, החל מהרבע האחרון של המאה התשע־עשרה, נבחרו רק שני הפסוקים ׳תהלת ה״ ו׳ואנחנו׳, ולא הפסוקים הפותחים שהציע האר״י ׳אברכה׳ ו׳סוף דבר׳. ייתכן שהמקור לבחירת שני הפסוקים האחרונים דווקא, הוא שלושה סידורים במנהג ספרדים שיצאו לאור זה אחר זה בשלוש ערים באיטליה באמצע המאה השמונה־עשרה,[117] שהזכרנו כבר קודם לכן, ושבהם סדר פסוקי האר״י מופיע אחרת, כך שהפסוקים הראשונים בתוספת שנהגה בגרמניה הם הראשונים המופיעים בסידורים אלה. עם זה על פי אזכורם הראשוני בסידור משנת 1916, לא ברור מה הקשר של שלושת הסידורים האיטלקיים בני המאה השמונה־עשרה לתוספת בגרמניה 150 שנה לאחר מכן.

ברור שהתוספת של ארבעת הפסוקים בגרמניה הייתה דו־שלבית: שני הפסוקים הראשונים החל מהרבע האחרון של המאה התשע־עשרה, ושני האחרונים במהלך המאה העשרים. עם זה לא ברור כלל מדוע נוספו עוד שני פסוקים ׳הודו לה״ ו׳מי ימלל׳ לשני הפסוקים מבית מדרשו של האר״י.[118]

---

111 אפשטין תשע״ב; מרינברג ללא תאריך: דינר תשפ״ב, עמ׳ רמט.

112 בער תרס״ח.

113 יעבץ תרפ״ב.

114 סדור שערי תפלה תרע״ו, עמ׳ 355.

115 יפת 1888.

116 סידור הגיון נפש תרס״א. ראו גם: סידור ארשת שפתיים תרצ״ז, עמ׳ 354.

117 סדר תפלות ת״ק, עמ׳ קנז; סדר תפלות תק״י, עמ׳ רכח; סדור תפלה תקל״ז, עמ׳ קלד-קלה.

118 דינר תשפ״ב ציין לעניין זה: ״לא מצאנו מקורו, וכנראו נתחדש באשכנז בדורות האחרונים ממש״ (עמ׳ רמ״ט).

אפשטיין[119] חשב שמא הדבר קשור למבנה של המזמור 'שיר המעלות' הבנוי משני אשכולות בני ארבעה פסוקים כל אחד, ואלה שימשו שני בתים למנגינות ל'שיר המעלות', כך שנדרשו עוד שני פסוקים לתוספת של שני פסוקי האר"י כדי ליצור בית שלם נוסף. נראה כי את שני חלקי התוספת, זו שמבית האר"י וזו שנוספה רק בגרמניה, הוסיף בר אוריין, שכן כל ארבעת הפסוקים עוסקים בברכה ובהודיה, ויש בהם הזמנה לברכת המזון ברוח התוספת של האר"י שנסמכה על הזוהר, כפי שראינו לעיל. זו אינה התוספת היחידה באשכנז בדורות האחרונים שלא זכתה לתיעוד לפני השואה. כמו מנהגי ספרדים ואשכנזים, גם התוספת שנהגה בגרמניה זכתה להוספה מלאה בסידור תפילה בארץ ישראל של ימינו.[120] עם זה אפשטיין[121] סקר ברכונים לברכת המזון ומצא את התוספת מופיעה במרבית הברכונים שנדפסו בחו"ל, וכמעט שלא בברכונים שיצאו לאור בארץ.

סיכום

לוח 1 מציג את הפרמטרים הבסיסיים של היווצרות האמירות של ספרדים ואשכנזים, לצידן של הדרכים שבאמצעותן הן נקלטו אל תוך סידורי התפילה.

לוח 1: אמירות ספרדיות ואשכנזיות לפני ברכת המזון

האמירה / **הממד**	**'למנצח בנגינות מזמור שיר אלקים יחוננו' (תהלים סז) ופסוקי 'אברכה'**	**'על נהרות בבל' (תהלים קלז) ו'שיר המעלות בשוב ה" (תהלים קכו)**
מנהג	ספרדים	אשכנזים וחסידים
מוטיבציה	ענייני קבלה: סילוק השטן משולחן האוכל האישי	עניינים לאומיים: גלות וגאולה
מקור רוחני	הזוהר (במידה חלקית)	הזוהר (באמצעות השל"ה הקדוש)
מציע ראשוני	האר"י	הרמ"ק (על נהרות בבל) המכירי (שיר המעלות)
תקופה ראשונית	המאה השש־עשרה	המאה השש־עשרה
מיקום ראשוני	צפת	צפת ועין זיתים
סמכות רוחנית ראשונית	רח"ו (סוף המאה השש־עשרה)	הרמ"ק והמכירי והשל"ה בעקבותיהם (אמצע המאה השבע־עשרה)

119 אפשטין תשע"ב.

120 סידור קורן תשע"ו.

121 אפשטין תשע"ב.

סמכויות הלכתיות ראשוניות	---	עולת תמיד (1681) מגן אברהם (1692)
סידור תפילה ראשון עם האמירה	1657	1703
הטמעה מלאה של האמירות	במחצית השנייה של המאה העשרים	במחצית השנייה של המאה העשרים

ראינו כי זה מאות בשנים נהגו ברוב עדות ישראל באמירתם של פרקי או פסוקי תהלים לפני ברכת המזון. כך נהגו ונוהגים במנהגי ספרדים, אשכנזים וחסידים. האמירות האלה במנהגי ספרדים ואשכנזים נוצרו שתיהן בצפת ובעין זיתים, בארץ ישראל של המאה השש־עשרה, וזאת לצד אמירות אחרות לתפילה שנוצרו באותה עת. ואולם האמירות שנקלטו במנהגי ספרדים ואשכנזים נבעו כל אחת ממניעים שונים זה מזה, והן קיבלו גם אופי שונה זה מזה. במאמר זה חשפנו את מקורותיהם ההיסטוריים והגאוגרפיים של אמירות אלה ואת מטרותיהן, את התגלגלותם אל תוך מנהגי העדות למיניהן ואת היווצרותם של שילובים ביניהם במהלך הדורות. את מנהג ספרדים באמירת פסוקי 'אברכה' ו'למנצח מזמור לדוד' הציע רח"ו משמו של רבו האר"י, וזאת בעקבות הזוהר שעמד על הצורך לסלק את השטן משולחן האוכל טרם ברכת המזון. את המנהג האשכנזי הציעו בשני שלבים הרמ"ק והמכירי הספרדי ואימץ אותו השל"ה, שראה בזוהר מקור לצורך לציין את חורבן הארץ בשעת הסעודה.

שני המנהגים חדרו באיטיות אל תוך סידורי התפילה, החל מאמצע המאה השבע־עשרה (ספרדים) ותחילת המאה השמונה־עשרה (אשכנזים), וחלה האצה החל מהמחצית השנייה של המאה התשע־עשרה. אימוצם הגיע לידי הטמעה מלאה רק בארץ, וזאת בעיקר לאחר קום המדינה. המנהג החסידי אימץ את מנהג אשכנז ולא את מנהג ספרדים מבית האר"י. שילובים בין שני המנהגים נוהגים במלואם בחסידות חב"ד ובמידה חלקית במנהג אשכנז המערבי. האמירות שבמנהג אשכנז החליפו החל מתחילת המאה השמונה־עשרה מנהג עתיק של אמירה של 'מזמור לדוד ה' רועי'.

מנהגי האמירות שלפני ברכת המזון הציגו סגירת מעגל מעניינת: שתי המסורות, זו הספרדית וזו האשכנזית, נוסדו כאמור באותה עת ובאותו אזור בארץ ישראל, בגליל העליון, והגיעו שתיהן לידי הטמעה מלאה בסידורי התפילה בארץ, 350 שנה לאחר מכן. זאת לאחר תהליכים של אימוץ והטמעה מורכבים ומקבילים בקהילות אירופה והמזרח התיכון.

ביבליוגרפיה

אביב"י תשמ"ז — יוסף אביב"י, בניין אריאל (ירושלים: משגב, תשמ"ז).

אביב"י תשס"ח — ---, קבלת האר"י, כרך ב (ירושלים: מכון בן־צבי, תשס"ח).

אבערלאנדר תשס"ג — גדליה אבערלאנדר, הסידור: מבנה ונוסח גידורו של אדמו"ר הזקן בעל התניא רבי שניאור זלמן מליאדי נ"ע (מאנסי: היכל מנחם, תשס"ג).

אברהם שמשון מרשקוב תשנ״ו — אברהם שמשון מרשקוב, סדור האר״י ז״ל (בני ברק: היכל הבעש״ט, תשנ״ו, כתיבת יד).

אברהם תקמ״ח — אברהם, דרך ישרה (ליוורנו: ללא הוצאה, תקמ״ח).

אוניברסיטת קולומביה ללא תאריך — Columbia University, Ms. X893 C812 (Likkute Shoshanim).

אלבאז תשס״ה — משה אלבאז, היכל הקודש (ירושלים: מכון בני ישכר, תשס״ה).

אלפסי תשל״ב — יצחק אלפסי, ״מקור חדש ל׳נוסח האר״י׳ של החסידים״, טמירין א (תשל״ב), עמ׳ רפז–שג.

אפשטין תשע״ב — סטיב אפשטין, ״מקורה של תוספת פסוקי ׳תהלת ה׳ לאחר ׳שיר המעלות׳״, חידושי תורה 12 NDS @ (תשע״ב), עמ׳ 159–163.

בית תפלה וספר דברי הימים תע״ב — בית תפלה וספר דברי הימים (אמסטרדם: דפוס משה דיאש ושמעון שמש, תע״ב).

בית תפלה וספר דברי הימים תצ״ה — בית תפלה וספר דברי הימים (איסטנבול: דפוס יונה בן יעקב, תצ״ה).

בן מכיר תשל״ח — משה בן מכיר, ספר סדר היום (ברוקלין: יוסף ווייס, תשל״ח).

בניהו תשל״ב — מאיר בניהו, ״ספר שושן יסוד העולם לר״י תירשום״, טמירין א (תשל״ב), עמ׳ קפז–רסט.

בניהו תשמ״ט — ---, ״דעות מהפכניות בכללי ההלכה של רבי שמואל משער אריה״, אסופות ג (תשמ״ט), עמ׳ קמא–רמד.

בער תרס״ח — זליגמן בער, סדר עבודת ישראל (רדלהיים: להרברגר, תרס״ח).

ברודט תשע״ה — אליעזר יהודה ברודט, פרשנות השלחן ערוך לאורח חיים ע״י חכמי פולין במאה הי״ז, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשע״ה).

ברכת המזון וזמירות לסעודה מאה ט״ו — ברכת המזון וזמירות לסעודה (ספריית פלטינה, פרמה, מאה ט״ו) (Cod. Parm. 1912) (כת״י).

ברכת המזון וזמירות רע״ה — ברכת המזון וזמירות (פראג: ישעיהו הלוי איש הורוויץ, רע״ה).

ברכת המזון וזמירות שנ״ז — ברכת המזון וזמירות (קרקוב: יצחק פרוסמין, שנ״ז).

ברכת המזון וזמירות שע״ה — ברכת המזון וזמירות (פראג: ללא הוצאה, שע״ה).

ברכת המזון שס״ג — ברכת המזון. בעריכת נתן שפירא (ונציה: זואן דנארה, שס״ג).

ברכת המזון תרפ״ה — ברכת המזון (גרמניה: ללא הוצאה, תרפ״ה).

ברכת שלמה תר״ב — ברכת שלמה (הנובר: ללא הוצאה, תר״ב).

גולדשמידט תשנ״ו — דניאל גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט (ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, תשנ״ו).

גומבינר תנ״ב — אברהם אבא הלוי גומבינר, ספר מגני ארץ (עם הפירוש ׳מגן אברהם׳) (דיהרנפורט: שבתי משורר, תנ״ב).

גליס תשס״ו — יעקב גליס, מנהגי ארץ ישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס״ו).

גנצפריד תשל״ו — שלמה גנצפריד, קצור שולחן ערוך (ירושלים: אשכול, תשל״ו).

די וידאש תשל״א	אליהו די וידאש, תוצאות חיים (ירושלים: ללא הוצאה, תשל״א).
דינר תשפ״ב	זאב דינר, ספר מנהגי מהרי״ץ הלוי (בני ברק: המכון להוצאת ספרי מסורת אשכנז, תשפ״ב).
הורוויץ תרכ״ג	ישעיהו הלוי הורוויץ, שני לוחות הברית (ורשה: ללא הוצאה, תרכ״ג).
הזוהר תרמ״ב–תרנ״ה	הזוהר (וילנא: ראם, תרמ״ב–תרנ״ה).
הכהן תשס״ז	ישראל מאיר הכהן, משנה ברורה (בני ברק: מ״ד סלובס, תשס״ז).
הלוי תקפ״ד	אהרן הלוי, סדר עבודה ומורה דרך (סלאוויטא: משה שפירא, תקפ״ד).
ויטאל תקמ״ב א	חיים ויטאל, עץ חיים (קארעץ: קריגר, תקמ״ב, דפו״ר).
ויטאל תקמ״ב ב	---, פרי עץ חיים (קארעץ: קריגר, תקמ״ב, דפו״ר).
ויטאל תשמ״ח א	---, פרי עץ חיים. בעריכת מאיר פאפירש (ירושלים: צבי מיכל וידבסקי, תשמ״ח), חלק ב, שער השבת.
ויטאל תשמ״ח ב	---, שער המצוות (ירושלים: ללא הוצאה, תשמ״ח).
זה סידור התפילה תקכ״ה	זה סידור התפילה (קלינינגרד [קניגסברג]: י״פ דריסט, תקכ״ה).
זילברשטיין תשע״ח	יצחק זילברשטיין, חשוקי חמד (ירושלים: ללא הוצאה, תשע״ח).
חבשוש תש״פ	שרה חבשוש, ״׳עושה השלום במרומיו׳: השפעת האר״י על גלגולי נוסח מחתימת ברכת השלום לקדיש״, דעת 89 (תש״פ), עמ׳ 289–308.
חבשוש תשפ״א	---, ״שקיעתם של מטבעות לשון קדומים בברכת ׳ברוך שאמר׳ בנוסח ספרד בעקבות השפעות קבליות״, דעת 91 (תשפ״א), עמ׳ 365–381.
חלמיש תשס״ב	משה חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס״ב).
חלמיש תשס״ו	---, הנהגות קבליות בשבת (ירושלים: אורחות, תשס״ו).
חלמיש תשע״ט	---, סדר יומו של מקובל (תל אביב: אדרא, תשע״ט).
חמדת ימים תצ״א–תצ״ב	חמדת ימים (איזמיר: ללא הוצאה, תצ״א–תצ״ב).
טולידאנו תש״ך	יעקב משה טולידאנו, אוצר גנזים, מקורות ארץ ישראל ז (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״ך).
יוסף חיים בן אליהו תשע״ט	יוסף חיים בן אליהו, בן איש חי (מודיעין עילית: ללא הוצאה, תשע״ט).
יעבץ תרפ״ב	זאב יעבץ, סדור עבודת הלבבות (ברלין: צבי הירש איצקובסקי, תרפ״ב).
יעקבסון תשל״ג	יששכר יעקבסון, נתיב בינה (תל אביב: סיני, תשל״ג).
יפת 1888	Israel Meyer Japhet, *Shire Jeshurun* (Frankfurt: J. Kaufmann, 1888).
כת״י JTS MS 1691	כת״י JTS MS 1691
כת״י JTS MS 1965	כת״י JTS MS 1965
לוריא תרמ״א	יצחק לוריא (האר״י), שולחן ערוך של רבינו יצחק לוריא (ורשה: ללא הוצאה, תרמ״א).
לידא תרל״ג	דוד לידא, דברי דוד (ווארשא: ללא הוצאה, תרל״ג).
מדן תש״ך	מאיר מדן, ״תפילת החסידים: נוסח ספרד של החסידים״, מחניים מו (תש״ך).
מרינברג ללא תאריך	איתי מרינברג, הפסוקים שלאחר שיר המעלות – עיון במנהג, אתר הפיוט והתפלה, הספרייה הלאומית (ללא תאריך), https://www.nli.org.il/he/

discover/music/jewish-music/piyut/articles/in-depth-look/prayers/phrases-after-shir-hamaalot-in-depth-look

משנת חסידים תקמ״ה — משנת חסידים (קארעץ: ללא הוצאה, תקמ״ה).

סדור אוצר התפלות תרע״ה — סדור אוצר התפלות (וילנא: ראם, תרע״ה).

סדור ברכה כמנהג קהל קדוש ספרד שע״ז — סדור ברכה כמנהג קהל קדוש ספרד (ונציה: קאיון, שע״ז).

סדור האר״י לרבי אשר תקמ״ח — סדור האר״י לרבי אשר (לבוב: דפוס ר׳ שלמה רפפורט, תקמ״ח).

סדור מאירת עיניים תשכ״ג — סדור מאירת עיניים תפילות מיוחדות לצה״ל וליום העצמאות (תל אביב: סיני, תשכ״ג).

סדור קורן תשע״ו — סדור קורן נוסחי ספרד (חסידים) ואשכנז. בעריכת דוד פוקס (ירושלים: קורן, תשע״ו).

סדור רינת ישראל תשמ״ז — סדור רינת ישראל נוסחי ספרדים ואשכנז. בעריכת שלמה טל (תל אביב: מורשת, תשמ״ז).

סדור שערי תפלה תרע״ו — סדור שערי תפלה (פרנקפורט [רדלהיים]: להרברגר, תרע״ו).

סדור תהלת ה׳ תשס״ו — סדור תהלת ה׳ (ברוקלין: קה״ת, תשס״ו).

סדור תורה אור תשס״ה — סדור תורה אור (ברוקלין: קה״ת, תשס״ה).

סדור תפילת החודש החדש תשע״ח — סידור תפילת החודש החדש. מהדורת אור וישועה (חיפה: אור וישועה, תשע״ח).

סדור תפלה שערי רחמים תרע״ג — סדור תפלה שערי רחמים (וילנא: ללא הוצאה, תרע״ג).

סדור תפלה ת״ק — סדור תפלה (ליוורנו: ללא הוצאה, ת״ק).

סדור תפלה תקל״ז — סדור תפלה (מנטובה: אליעזר שלמה מאיטליה, תקל״ז).

סדור תפלת החדש תשס״ט — סדור תפלת החדש. מהדורת ארץ ישראל (חברון: דוד רצאל, תשס״ט).

סדור תפלת יעקב תרפ״ז — סדור תפלת יעקב (ברויסק: יעקב הכהן גינזבורג, תרפ״ז).

סדור תפלת ישראל תרכ״א — סדור תפלת ישראל, מהדורת יחיאל מיכל זקש (פרשן) (ברלין: ל׳ גרסטל, תרכ״א).

סדר התפלה תקמ״א — סדר התפלה (זולקווא: ללא הוצאה, תקמ״א).

סדר חקת עולם תרס״ה — סדר חקת עולם. בעריכת שלמה מוסיוב (ירושלים: ש״ה צוקערמאן, תרס״ה).

סדר תפילה תשכ״ח — סדר תפילה עם ביאור שיח יצחק (ירושלים: ללא הוצאה, תשכ״ח).

סדר תפלה דרך ישרה תס״ג — סדר תפלה דרך ישרה. בעריכת יחיאל מיכל עפשטיין (פרנקפורט דאודר: מיכל גוטלק, תס״ג).

סדר תפלה מכל השנה תקנ״ד — סדר תפלה מכל השנה. בעריכת שבתי מרשקוב (קורץ: ללא הוצאה, תקנ״ד).

סדר תפלות כל השנה תי״ז — סדר תפלות כל השנה כמנהג ק״ק ספרדים (ונציה: וינדראמינה, תי״ז).

סדר תפלות ת״ק — סדר תפלות (ליוורנו: דפוס ריצי ומילדולה, ת״ק).

סדר תפלות תפ״ד — סדר תפלות (ונציה: ברגדי, תפ״ד).

סדר תפלות תק״י — סדר תפלות כמנהג ק״ק ספרדים (ונציה: ברגדינה, תק״י).

סדר תפלת יעקב השלם תר״ס— — סדר תפלת יעקב השלם, נוסח ספרד (פיטרקוב: מ׳ עפשטיין, תר״ס—).

סידור איש מצליח תשס״ו — סידור איש מצליח. מהדורה רביעית (בני ברק: מכון הרב מצליח, תשס״ו).

סידור ארשת שפתיים תרצ״ז — סידור ארשת שפתיים (אמסטרדם: ואן קרוולד, תרצ״ז).

סידור הגיון נפש תרס״א — סידור הגיון נפש. בעריכת ליאון וואגנר (אמסטרדם: ואן קרוולד, תרס״א).

סידור עיון תפלה לימות החול תשמ״ח — סידור עיון תפלה לימות החול, נוסח ספרדים. בעריכת יחיאל מיכל שטרן (ירושלים: ללא הוצאה, תשמ״ח).

סידור קרבן מנחה תרס״ב — סידור קרבן מנחה (ווילנא: דפוס י״ר ראם, תרס״ב).

סידור קרבן מנחה תרס״ז — סידור קרבן מנחה (ווילנא: דפוס י״ר ראם, תרס״ז).

סידור רבנו שלמה תשל״ב — סידור רבנו שלמה. מהדורת משה הרשלר (ירושלים: ללא הוצאה, תשל״ב).

סידור שער הרחמים תקמ״ח — סידור שער הרחמים (שקלוב: אריה לייב בן שניאור פיביש, תקמ״ח).

סידור שער השמים תרמ״ג — סידור שער השמים. בעריכת ישעיה הלוי הורוויץ (ורשה: ללא הוצאה, תרמ״ג).

סידור שפה ברורה תקס״ו — סידור שפה ברורה. בעריכת וולף היידנהיים (רדלהיים: היידנהיים, תקס״ו).

סידור שפה ברורה תרכ״ג — סידור שפה ברורה, נוסח ספרד. בעריכת וולף היידנהיים (ורשה: י״ב מונק, תרכ״ג).

סידור שפה ברורה תרל״ג — סידור שפה ברורה. בעריכת וולף היידנהיים (רדלהיים: להרברגר, תרל״ג).

סידור שפת אמת תרל״ב — סידור שפת אמת. בעריכת וולף היידנהיים (רדלהיים: להרברגר, תרל״ב).

סידור תורה אור תקס״ג — סידור תורה אור (שקלוב: ישראל יפה, תקס״ג).

סידור תפלה למשה תשע״ט — סידור תפלה למשה, נוסח ק״ק ג׳רבה (ללא הוצאה, תשע״ט).

ספירת העומר תר״ג — ספירת העומר (אופנבך: ללא הוצאה, תר״ג).

ספר הזוהר ללא תאריך — ספר הזוהר הקדוש עם תרגום לשון הקודש (ללא מקום: ללא הוצאה, ללא שנה).

ספר שפת אמת תקצ״ב — ספר שפת אמת כמנהג ק״ק ספרדים (צפת: ישראל ב״ק, תקצ״ב).

ספר תפלת החדש תקפ״ג — ספר תפלת החדש (ליוורנו: נתן מולכו וחבריו, תקפ״ג).

ספר תפלת החדש תרט״ז — ספר תפלת החדש (ליוורנו: דפוס משה ישועה טובייניא, תרט״ז).

ספראי תשע״ח — אורי ספראי, ״נוסח האר״י והפולמוס על מנהגי התפילה בדורות שלאחר גירוש ספרד״, דעת פה (תשע״ח), עמ׳ 65–87.

עייאש תשס״ד — יהודה עייאש, וזאת ליהודה, פירוש ברכת המזון (ירושלים: מכון מרכבת המשנה, תשס״ד).

עמדין תק״ז — יעקב עמדין (היעב״ץ), שערי שמים (פלטין בית אל) (אלטונה: ללא הוצאה, תק״ז).

עפשטיין תרס״ג — יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השולחן (פיוטרקוב: ללא הוצאה, תרס״ג).

עתשלום תשס״ה — יצחק עתשלום, ״על הדמעה ועל הרינה: עיון במזמור קכ״ו״, מגדים מב (תשס״ה), עמ׳ 49–59.

פאלאג׳י תשע״ד — חיים פאלאג׳י, כף החיים (בני ברק: ללא הוצאה, תשע״ד).

פאפו תשמ״ה — אליעזר פאפו, חסד לאלפים (ירושלים: אוצר המזרח, תשמ״ה).

פאפירש תרפ״ו — מאיר פאפירש, אור צדיקים (ברדיוב: מ״י הורוויץ, תרפ״ו).

פוחוויצר תשל״ו — יהודה לייב פוחוויצר, דברי חכמים (ירושלים: ללא הוצאה, תשל״ו).

פופרש תל״ח — מאיר פופרש, תקון השלחן (פראג: בני יהודה ב״ק, תל״ח).

פופרש תס״ט — ---, אור הישר (אמשטרדם: משה דיאש, תס״ט).

פלאי תשע״ד — חגי פלאי, קבלת האר״י: היבטים הלכתיים ומטא־הלכתיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (באר שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תשע״ד).

צלותא דאברהם תשע״ו — צלותא דאברהם (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע״ו).

קובץ ברכות ותפלות תרל״ד — קובץ ברכות ותפלות (המבורג: ללא הוצאה, תרל״ד).

קול יעקב תקס״ד — קול יעקב. בעריכת יעקב קאפיל (סלאוויטא: ללא הוצאה, תקס״ד).

קלרמן תשע״ז — אהרן קלרמן, פרקי תפילה וברכה במבט היסטורי (חיפה: שאנן – המכללה האקדמית הדתית לחינוך, תשע״ז).

רבינוביץ תשפ״א — שמחה בן־ציון איזיק רבינוביץ, פסקי תשובות, כרך ב (ירושלים: המחבר, תשפ״א).

ריקי תק״ב — רפאל עמנואל חי ריקי, משנת חסידים (אמשטרדם: ללא הוצאה, תק״ב).

רקנאטי תשס״ג — מנחם רקנאטי, פירוש רקנאטי לתורה (ירושלים: ללא הוצאה, תשס״ג).

שכטר 1908 — Salomon Schechter, *Studies in Judaism*, Second Series, (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1908).

שמואל ב״ר יוסף תמ״א — שמואל ב״ר יוסף, עולת תמיד (אמסטרדם: קסטרו תארתס, תמ״א).

שניאור זלמן מלאדי תשמ״ט — שניאור זלמן מלאדי, שלחן ערוך אורח חיים (ברוקלין: אוצר החסידים, תשמ״ט).

שערי רחמים תק״א — שערי רחמים (סלוניקי: ללא הוצאה, תק״א).

שפירא תקי״ז — אליהו שפירא, אליה רבה (זולצבך: משולם זלמן בן אהרן, תקי״ז).

ששון תרכ״ב — מרדכי משה ששון, מזמור לאסף (ליוורנו: ללא הוצאה, תרכ״ב).

תא־שמע תשס״ג — ישראל מ׳ תא־שמע, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה (ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, תשס״ג).

תאומים תשס״ט — יוסף תאומים, פרי מגדים (ירושלים: רובינפלד, תשס״ט).

תבורי תשע״ו — יוסף תבורי, ״אב הרחמים או אב הרחמן? פרק בתולדות השפעת האר״י על הסידור הספרדי״, בתוך אורי ארליך (עורך), התפילה בישראל: היבטים חדשים (באר שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תשע״ו), עמ׳ 75–98.

תורג׳מן תשנ״ז — רפאל תורג׳מן, ״מהדורותיו של הסידור ׳תפלת החדש׳״, מורשתנו י (תשנ״ז), עמ׳ 227–229.

תמונות תחנות תפלות ספרדים רפ״ד — תמונות תחנות תפלות ספרדים (ונציה: בומבריני, רפ״ד).

תפילות, ברכות ופיוטים לסעודות ואירועים שונים מאה ט״ו — תפילות, ברכות ופיוטים לסעודות ואירועים שונים, ספריית פלטינה, פרמה, Cod. Parm. 2231, מאה ט״ו (כת״י).

תפלת ישרים ת״ק — תפלת ישרים (אמסטרדם: נפתלי הירץ לוי רופא, ת״ק).

מדע והשכל
כרך ב (תשפ״ו), עמ׳ 81–129
ISSN: 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

לאה בורנשטיין־מקובצקי

מאבקי כוח וזהות בקהילת איסטנבול בתקופת הטנזימאט: הרקע ותוצאות הדחתו של החכם באשי יעקב אביגדור

רקע: התמורות בהנהגת המילֶת היהודי בתקופת הרפורמות

בתקופת הרפורמות (1839–1876) העניקה האימפריה העות׳מאנית זכויות אזרחיות חשובות למילת היהודי, ובשנת 1865 אף אושרה החוקה של המילת היהודי.[1] בתקופה זו הוקמו לראשונה באיסטנבול מוסדות חינוך יהודיים מודרניים, שהשפיעו על התפתחות הקהילה, וגברו השאיפות לרפורמות מצד חוגים מתקדמים. על חוגים אלה נמנו בעיקר ה״פראנקוס״, ברובם יוצאי איטליה, שכונו גם ״לועזים״ במקורות יהודיים. מעמדם הייחודי בהיותם נתינים זרים שהיו נתונים להסכמי הקפיטולציות, הקנה להם חסינות מסוימת והשפעה. הם שלטו באיטלקית, עסקו במסחר ובנקאות וקיימו קשרים כלכליים וחברתיים הדוקים עם מערב אירופה. לפי הערכה מספטמבר 1860, הם מנו כשלוש מאות משפחות.[2] בהיותם עילית חברתית וכלכלית הם מילאו תפקיד חשוב בקידום תהליכי התמערבות ומודרניזציה בקהילה היהודית, לצד התהליך הקוסמופוליטי שעברה איסטנבול. בהשפעתם החלו יהודים מתמערבים לאמץ לבוש אירופאי, לקצוץ את זקנם, להכניס תמונות לבתיהם ולרכוש השכלה אירופית, בעיקר צרפתית. כמה מהם אף נטו לחילון.[3] העיתונות היהודית בעיר, בעיקר בלדינו, ומיעוטה בצרפתית ובעברית, עודדה נטייה לקדמה, למודרנה ולרכישת השכלה. היא הרחיבה את אופקי הציבור והעלתה את מודעותו הציבורית.[4] הקהילה גם נחשפה לרעיונות מערביים באמצעות מיסיונרים נוצרים שפעלו בעיר.[5] בד בבד השלטונות העות׳מאניים הגבירו את מעורבותם בענייניה הפנימיים של קהילת איסטנבול.

1 ראו: לוי 1994, עמ׳ 98–101; כרמי 1996, עמ׳ 9–25, 43–45; רוזן 2005, עמ׳ 53–130; ראו גם על החוקה בדיון על הרב גירון להלן.

2 המגיד, 12 בספטמבר 1860.

3 ראו בעיקר: רודריג 1990א; רודריג 1990ב, עמ׳ 38–44; רודריג 1994; על הפראנקוס בערים אחרות במאה התשע־עשרה, בעיקר בחלב ראו צור 2016, עמ׳ 120, 134–138; הראל תשס״ז, עמ׳ 16, 47, 83, 116, 118, 128, 132–133, 279–280, 298, 304–305; הראל תשנ״ז; בורנשטיין־מקובצקי תשע״ח.

4 ראו: קרקסון 2024; הראל 2002; לוי תשנ״ו.

5 ראו: בורנשטיין־מקובצקי 2019; בורנשטיין־מקובצקי 2025.

תקופה זו שימשה רקע למאבק של מחנה הכוחות השמרניים בהנהגת הרב יצחק אקריש (להלן: הרב אקריש) ותלמידי חכמים רבים במחנה הרפורמיסטים שהרב יעקב אביגדור (להלן: הרב אביגדור) היה חלק מן הקבוצה שעמדו בראשה אברהם קאמונדו (להלן: קאמונדו) וחזקיה קארמונה,[6] הפראנקוס והאשכנזים. שני המחנות שאלו את כינוייהם מהארמנים. מחנה הנאורים כונה לאוסבוריאל (Lausavorial) ומחנה השמרנים כונה האבריאל (Havarial).[7] עם זה יש לציין שחלוקה דיכוטומית זו אינה מדויקת; בשני המחנות התומכים והמתנגדים לרפורמות נמצאו רבנים, עשירים ועניים כאחד.[8] אפשר ללמוד כי בתקופה הנידונה במאמר רוב הציבור היהודי נמנה על המחנה השמרני.

מטרת המאמר לדון ב**תמורות ההיסטוריות והחברתיות** בקהילה היהודית באיסטנבול בתקופת הרפורמות ולעסוק ב**מאבק של השמרנים ברפורמיסטים** בשלושה מוקדי סכסוך: האיסקולה, הדחת הכח״א (נציג הקהילה לפני השלטון) יחזקאל גבאי והדחת החכם באשי יעקב אביגדור שהייתה נקודת שיא במאבק והצגת המניעים למחלוקות אלו. עוד מטרה היא לדון בהמשך המאבקים בתקופת יורשו של הרב אביגדור, הרב יקיר גירון.[9]

ההנהגה החילונית ונטל המיסים

התמורות בתקופת הרפורמות חיזקו את עילית הפקידים היהודים והביאו לידי השתלטותה על מנגנוני ההנהגה, שמאז ומתמיד הושתתה על אוליגרכיה מצומצמת של גבירים, שניהלו את הקהילה לפי רצונם והשקפותיהם. הם גם חילקו את נטל המיסים כרצונם. המס הקהילתי הישיר, ה״קצבה״, הוטל על פי הערכת רכוש והכנסה. העשירים שמרו על תקרת מס נמוכה, למגינת ליבם של העניים שאולצו לשלם מיסים מעבר ליכולתם. המס העקיף, ה״גאבילה״, הוטל על מצרכי יסוד כמו בשר ויין והפך במאה התשע־עשרה למקור ההכנסה העיקרי, כך שהעניים שילמו מס על רוב הכנסתם, וההנהגה כפתה את התשלום בכוח. חוכרי הגאבילה היו בני האוליגרכיה, בדרך כלל ממשפחות אג׳ימאן ואבן זונאנה.[10] בשנת 1872 התברר כי העניים מימנו למעשה את כל שירותי הקהילה מהמיסים על מזון,

6 ראו עליהם להלן.

7 קנדי 1985, עמ׳ 87.

8 גילה תש״ע, עמ׳ 64.

9 פרשה זו צוינה במחקר בקיצור. קנטרוביץ תרע״א; גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 251–252; פראנקו 1897, עמ׳ 161–166; קנדי 1985.

10 הם מכונים ״הגבירים הגאבילירוש״. בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 59; לוי תשנ״ו, עמ׳ 242–244; רוזן תשס״ו, עמ׳ 95–96, 110–114. על הכנסות והוצאות הקהילה בשנת 1854 כתב אוביציני. ראו: רוזן תשס״ו, עמ׳ 113–114.

ואילו ההנהגה נשארה בידי העשירים.[11] הגבירים עסקו בפילנתרופיה, שזכתה לאזכורים בעיתונות,[12] אך המצב הכספי של הקהילה נשאר ירוד. נושא התקציב לצד נושא החינוך היו הנושאים החשובים והבוערים על סדר היום הציבורי במרוצת המאה התשע־עשרה.[13]

עם מינויו לחכם באשי באוגוסט 1860 הקים הרב אביגדור את "מג׳ליס פקידים", מועצה מנהלת חילונית בראשות קאמונדו, שיזמה תיקונים בגביית המיסים וחקרה שחיתויות בהנהלה, בבתי הכנסת ובבתי הדין. הרקע היה משבר מיסים חמור לאחר שפושטי רגל חדלו לשלם את חובותיהם לקהילה. המג׳ליס תבע את החובות והעמיד למכירה פומבית את נכסיהם.[14] הקמת המג׳ליס מייד עם מינויו של הרב אביגדור לחכם באשי לימדה על תמיכתו ברפורמות בקהילה ועל הקשר שלו עם קאמונדו שתמך בהן.

גבירי איסטנבול מילאו תמיד תפקיד מכריע במחלוקות בקהילה. הסכמה משנת תקע"ט (1819) מזכירה את "מעלת השרים והטפסרים הגבירים הרמים זקני וטובי ומנהיגי עירנו".[15] מוסד שבעת טובי העיר פעל במאה התשע־עשרה, והם היו רשאים לתקן תקנות בהסכמת רבני העיר.[16] גם "פקידי קושטא" שפעלו למען ארץ ישראל במאה השמונה־עשרה ובמאה התשע־עשרה היו גבירים ובתקופה הנידונה בלט בהם קאמונדו.

בתקופת ההדחה של הרב אביגדור חסרה לקהילה חוקה, וחיסרון זה השפיע על מאבקי הכוחות בקהילה. חוקת הקהילה היהודית נכתבה רק במרץ 1865, כשנתיים לאחר הדחת הרב אביגדור ממשרת החכם באשי.[17]

11 רוזן תשס"ו, עמ׳ 114. על פרשת המיסים והגאבילה במחציתה השנייה של המאה התשע־עשרה ראו: אקריש תרל"ו, סי׳ יב.

12 לדוגמה בעיתון הלבנון, 8 ינואר 1868 צוינה חברה הלבשה בגאלאטה שהלבישה כשלושים יתומים, ובראשה עמד אברהם אג׳מאן, סוכנו של קאמונדו, ומ׳ גבאי, אחיו של יחזקאל גבאי. על אברהם קאמונדו כפילנתרופ ראו בדיון עליו להלן.

13 כרמי 1996, עמ׳ 38-39.

14 פראנקו 1897, עמ׳ 163. במקורות מובא מידע על פשיטות רגל בעיר באותו פרק זמן. ראו לדוגמה אקריש תרל"ו, סי׳ ב; קמחי תרכ"ג, חו"מ סי׳ א-ד. על פעילות של כוללות העיר בנושא המיסים כדי להגדיל את תקציב הקהילה מצוי מידע בספרות הרבנית, כגון הלוי תרכ"ב, חו"מ סי׳ ו.

15 אלפאנדארי תרכ"ח, חו"מ סי׳ ל.

16 שם. ר׳ יוסף אלפאנדארי נפטר בשנת תרכ"ז (1867). ראו גם על שבעת טובי העיר באמצע המאה התשע־עשרה. אקריש תרל"ו, סי׳ יב. וכן בדיון להלן.

17 ראו: גילה תש"ע, ובדיון להלן על כהונת הרב גירון.

הרב אביגדור בתפקיד חכם באשי

הרב אביגדור מתואר כגביר כבר עשרים שנה לפני הדחתו ונראה שהיה בן למשפחת גבירים.[18] בשנת תר״א (1841) היה מעורב במחלוקת בין החכם באשי בירושלים, ר׳ חיים אברהם גאגין (רב אג״ן), לפקיד קושטא בירושלים ר׳ אברהם ב״ר אברהם המכונה חרב״א.[19] רבני איסטנבול תיארוהו בתשרי תר״ב (ספטמבר–אוקטובר 1841) ״החכם השלם הדיין המצוין הן גביר״.[20] הוא מונה לחכם באשי לאחר מות קודמו, חיים גרשון הכהן, באייר תר״כ (אפריל–מאי 1860)[21] הוא דיבר טורקית עם פואד פאשה, שנתמנה ב־22 בנובמבר 1861 למשרת הווזיר הגדול,[22] ויחסיו עם ה״שער העליון״[23] היו טובים כנראה בזכות התמיכה שהעניק לו קאמונדו. הוא אף קיבל אות כבוד מהסולטאן עבדול עזיז.[24] גם פואד פאשה לא מיהר להדיחו למרות פניות מהקהילה, כפי שנלמד להלן.

הרב אביגדור בלט בין רבני זמנו בהיותו דמות מורכבת, משום ששילב למדנות והשכלה. הוא היה תלמיד חכם, דיין ופוסק, אף שיבולו ההלכתי היה דל ותשובותיו פזורות בספרי בני דורו.[25] הוא היה משכיל, שלט בכמה שפות והיה פתוח לשינויים ברוח התקופה.[26] מינויו נבע כנראה בעיקר משיקולים פוליטיים. משרת החכם באשי הייתה משרה פקידותית־פוליטית, ולא דרשה גדלות תורנית מיוחדת. עם זה סמכויותיו הרבות יצרו מתחים, ולעיתים הסתיימו בהדחה ביוזמה ציבורית, אך בכל הפעמים ההדחה נעשתה באמצעות הממשלה על פי הוראות החוק, כפי שאירע לרב אביגדור.[27]

18 בהר הזיתים יש מצבה לא מתוארכת של ״המעטירה״ ביליא, אלמנת הגביר וחכם ר׳ יעקב אביגדור, וכתוב עליה שהייתה בת המנוח ר׳ יוסף צלמונה. ראו: בריסק 1909, שורה יג סי׳ לב. אביה שהיה פקיד קושטא בירושלים, נפטר בב׳ חשון תק״ס (1799) וטמון לצידה. ראו: שם, סי׳ לג. יש שם גם מצבות של משפחת אביגדור בלי ציון התואר גביר, למשל, מצבת הישיש וחכם יעקב בכר יוסף אביגדור תנצב״ה. ה אדר א תקע״ה (1815). ראו: שם, שורה טז סי׳ עד; לצידו נמצאת מצבת אלמנתו פאוה. ראו: שם, סי׳ עח; וכן מצבת האישה הכבודה סיניורה קלארה די אביגדור שנפטרה בי״ב חשון תקמ״ה (1784). ראו: שם, שורה טז סי׳ נב.

19 על המחלוקת ראו: בניהו 1992; כהן, בן שמעון פיקאלי וג׳יניאו תשס״ג, תעודה 4, עמ׳ 15–16, תעודות 65–66, עמ׳ 140–143.

20 בניהו 1992, עמ׳ שנא.

21 תיאור טקס הכתרתו מובא בעיתון המגיד, 29 באוגוסט 1860. ראו על הרב חיים הכהן: בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 78. פרנקל קורא לו בטעות אברהם שמואל הכהן. עיקר הידיעות עליו בפנקסי הקהילה. על היותו חכם באשי ראו: הלוי תרכ״ב, אה״ע סי׳ ב. בשנת 1858 נחשב בעיני פרנקל זקן מופלג. פרנקל 1860, עמ׳ 60. על הבראט שבו מונה לתפקיד בשנת 1854 במקום ר׳ יעקב בכ״ר דוד שהודח ראו: כרמי 1996, עמ׳ 13, 35.

22 כיהן בתפקיד זה עד 24 ביוני 1866. לאחר מכן כיהן כשר החוץ עד מותו בשנת 1869.

23 שם נרדף לממשלת האימפריה העות׳מאנית. בתשובת ר׳ חיים פאלאג׳י שתובא להלן רווח בתשובה זו השימוש ב״פתח המלכות״. המונח ״השער העליון״ לא הופיע בספרות השאלות ותשובות.

24 המגיד, 13 מרץ 1861; הכרמל, 15 במרץ 1861; כרמי 1996, עמ׳ 84–85.

25 בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 60–61.

26 על אישיותו של הרב אביגדור ופרשת הדחתו ראו: פראנקו 1897, עמ׳ 161–163 ובמאמר זה.

27 ראו על המשרה: לוי 1993; הראל תשס״ז, עמ׳ 17–26. על מתחים ומקרי הדחה של נושאי משרת חכם באשי בקהילות אחרות באימפריה העות׳מאנית דן הספר הנ״ל בהרחבה. ראו גם: כרמי 1996, עמ׳ 13.

הרב אביגדור היה מחותן עם משפחות גבירים בעיר, דבר שחיזק את מעמדו. בתו נישאה ליצחק בן ברוך כהן, אביו של הגביר ברוך אפנדי כהן מגאלאטה, שהיה נשוי לנכדת הגביר ר׳ חיים פאלאג׳י מאיסטנבול.[28] בתו של יצחק כהן הייתה נשואה ליחזקאל גבאי, עורך העיתון ג׳ורנאל ישראלית וכח׳יא הקהילה.[29] יצחק כהן התיישב בזקנתו בירושלים בשנת 1872, ונפטר בה בפברואר 1890.[30] ברוך כהן היה בנקאי מקורב לשלטון, חבר במג׳ליס,[31] ואף זכה לאות כבוד מהסולטן. הוא נפטר בשנת 1900 בשנת ה־85 לחייו.

פרשת האיסקולה בשנים תרי"ד–תרי"ט (1854–1858) ששימשה רקע להדחת הרב אביגדור

הדחת הרב אביגדור הייתה זמן קצר לאחר סכסוך קהילתי על ייסוד ה״איסקולה״, בית הספר היהודי המתקדם הראשון. נלמד כי הפערים בין מחנה השמרנים למחנה הרפורמיסטים התחדדו בפרשת האיסקולה והקצינו לאחר שנים מעטות בפרשת ההדחה. פרשת האיסקולה לא גוועה ונזכרה גם בפרשת הדחת הרב אביגדור בשנת תרכ״ב (1862).[32] אלברט כהן (1814–1877), מנהל פעילות הצדקה בצרפת ובמזרח התיכון של משפחת רוטשילד, ייסד את האיסקולה ב־23 בנובמבר 1854 בפירי פאשה (Piri Pasa) שבחאסקוי. בית הספר נהנה מחסות אוסטרית ומתמיכת הקונסיסטואר המרכזי בפריז. כהן שלח מפריז את בנואה ברונסוויק (Benoit Brunswick) לנהל את המוסד וכן מורה לעברית, מורה לטורקית, מורה לאיטלקית ומורה לצרפתית.[33] מקצועות בית הספר כללו גם לימודי יהדות ולדינו. בדצמבר 1854 למדו בו 76 תלמידים, ר־42 מהם שילמו שכר לימוד.[34]

נראה כי הקמת האיסקולה נבעה לא רק מהרצון לקדם את ההשכלה, אלא גם מתוך חשש מפני בתי הספר הנוצריים של חברות המיסיון שפעלו בעיר משנות הארבעים. לדוגמה, כבר בשנת 1840 פעל בבאלאט בית ספר לילדים יהודים של חברת המיסיון הלונדוני לקידום הנצרות בקרב היהודים, והחכם באשי נידה אנשים ששלחו את ילדיהם לשם, לפי דו״ח מיום 29 באפריל 1841. בשנת 1846 קיבל אותו לידיו המיסיונר הסקוטי אלן (W. O. Allan); היו בו 60 תלמידים יהודים באותה עת. בשנת 1847 נרשמו אליו 63 תלמידים. גם ב־4 בנובמבר 1850 נפתח עוד בית ספר של המיסיון

28 היו קרוביו של הרב חיים פאלאג׳י מאיזמיר. הגביר ובנו שנמנו בין גבירי גאלאטה, תרמו בשנת 1871 לשד״ר משה מלכא. ראו: חבצלת, 12 באוקטובר 1871.

29 ראו עליו להלן.

30 הלבנון, 9 באוקטובר 1872; חבצלת, 8 ו־15 בנובמבר ו־22 באוקטובר 1872; המגיד, 15 בינואר 1873. הוא הוספד בבית הכנסת הספרדי בגאלאטה ונזכר שם גם בנו ברוך אפנדי כהן. חבצלת, 14 במרץ 1890.

31 כגון בשנת 1866. גלנטי 1980, כרך 2, עמ׳ 60. בשנת 1871 נמנה עם אביו בין גבירי דאג חמאמי שתרמו לשד״ר משה מלכא. ראו: חבצלת, 12 באוקטובר 1871; המליץ, 3 מרץ 1895.

32 ראו: רודריג 1994.

33 בחבצלת, 21 באוגוסט 1874 התפרסמה כתבה על ספרו בצרפתית של ברונסוויק שיצא לאור באותה עת ועסק בעלילות הדם. ברונסוויק גם כתב ספרים אחרים ובהם את הספר *La Turquie ses créanciers et la diplomatie*, Paris 1875

34 רודריג 1994, עמ׳ 443.

הלונדוני בחאסקוי, ולמדו בו 18 תלמידים. 71 תלמידים למדו בו במאי 1851, 54 מהם ספרדים ומיעוטם אשכנזים. בשנת 1853 מנה בית הספר 44 יהודים מתוך 60 תלמידים, ואילו בשנת 1855 נרשמו אליו 60 תלמידים יהודים. בשנת 1854 נוסד בית ספר של המיסיון האמריקאי בבאלאט בעבור ילדים יהודים עם ארבעה תלמידים בלבד והשאר היו תלמידים נוצרים. צוין כי חרמות של רבני העיר שהוכרזו בסוף שנת 1857 נגד בתי הספר הנוצריים, גרמו לתלמידות יהודיות לנטוש את בתי הספר הנוצריים.[35] חשש זה מהשפעה נוצרית הופנה גם כלפי האיסקולה, כיוון שלימדו בו מתוך ספרים שהוציאו לאור הפרוטסטנטים,[36] וכן חשש מלימוד דברי כפירה.

באיסקולה תמכו בעיקר אשכנזים ופראנקוס. קאמונדו היה המממן העיקרי והתערב בתוכנית הלימודים. כעבור שנתיים העניקה הקהילה את חסותה לבית הספר, ובשנת 1858 פרצה המחלוקת בציבור היהודי בעיר על החינוך המודרני.[37]

צו החט׳י הומאיון (Hatt-i Humayun) שניתן בשנת 1856 והעניק שוויון זכויות לכל נתיני האימפריה העות׳מאנית, עודד את האליטה היהודית במערב אירופה לקדם חינוך מודרני באימפריה, ובייחוד לימוד צרפתית. הברון אלפונס דה רוטשילד ביקר אז באיסטנבול ועודד את החכם באשי הרב חיים הכהן לקרוא לקהילות לפתוח בתי ספר חדשים.[38] באותה שנה בית הספר העסיק מורה שני לצרפתית ששמו ז׳ול דאלם (Jules Dalem) ומספר התלמידים עלה בהתמדה.[39] בשנת 1858 בנה קאמונדו מבנה חדש לבית הספר בעבור 100 תלמידי יום ובעבור 50 תלמידי פנימייה. באותה שנה החרים רבה של אורטקוי (Ortaköy) את בית הספר ואת כל הקשורים עימו. יש מקום להניח שמדובר ברב רפאל יעקב הלוי שקיבל מהרב אקריש את תשובתו בעניין האיסקולה.[40] עשרות תלמידי חכמים ורבנים בעיר פנו לחכם באשי לסגור את המוסד בשל לימוד הצרפתית, ייתכן מחשש לפגיעה בפרנסתם, שהרי רבים מהם נאלצו להתפרנס בתור מלמדי תינוקות.[41]

המחלוקת בשנת 1858 התעוררה לאחר שפיטר המנהל ברונסוויק רב מהצוות. הרב המפוטר האשים את ברונסוויק ברפיון דתי, ורבנים אחרים, בהנהגת הרב אקריש, תקפו את בית הספר ואת תומכיו הגבירים והפראנקוס, מחשש להשפעה נוצרית ואף התנצרות. ההתקפות גרמו לסגירת המוסד, אך המנהיגים החילונים פנו לשלטונות, ושר החינוך חאירולה אפנדי ציווה על פתיחתו מחדש.[42]

35 על בתי הספר האלה ועל המאבק בהם ראו: בורנשטיין־מקובצקי 2019, עמ׳ 177–238.

36 ראו: סבע־וולף 2011.

37 ראו גם: בן נאה תש״ע, עמ׳ 79–80.

38 רודריג 1990ב, עמ׳ 40; רודריג 1994. על קשרי משפחת רוטשילד עם האימפריה העות׳מאנית במאה התשע־עשרה ראו: בלצ׳ואולו ובלצ׳י 2021.

39 יהיה בהמשך מנהל בית ספר כי״ח בגאלאטה. על מכתבו משנת 1882 ראו: רודריג 1990ב, עמ׳ 86, 157.

40 ראו להלן דיון על האיבה בין הרב צונצין ובין הרב אביגדור.

41 רודריג 1994, עמ׳ 447–448.

42 הייראללה אפנדי (Hayrullah Efendi, 1818–1866) היה היסטוריון, רופא, דיפלומט, סופר ומחזאי. הוא נולד באיסטנבול למשפחת עילית של רופאים מוסלמים ונחשב לדמות בולטת בתקופת הרפורמות.

ברונסוויק פוטר, אך ההתנגדות ללימוד צרפתית נמשכה. לבסוף הושגה פשרה, וקאמונדו והרב חיים הכהן ניסחו הסכם של שבעה סעיפים.[43] קאמונדו עמד מאחורי כינון הפשרה ופתיחת בית הספר מחדש.

אלברט כהן שלח מנהל חדש, הרב שמשון לעווי, ובית הספר חידש את פעילותו. ב־9 בספטמבר 1860 נעשתה בחינה פומבית על כל מקצועות הלימוד בנוכחות החכם באשי החדש הרב אביגדור ואנשים חשובים, בהם לא יהודים, והתלמידים הראו גם כישרון רטורי בלשונות. הרב אביגדור העניק פרסים ל־18 תלמידים מצטיינים. צוין כי לומדים בבית הספר 110 תלמידים והעניים שבהם מקבלים ביגוד.[44]

הסכסוך התלקח שנית בשנת 1862, הפעם על רקע הדרישה להדיח את החכם באשי הרב אביגדור שמילא תפקיד מרכזי בידי הרפורמיסטים במאמציהם לשינוי פני הקהילה. בהמשך הוקמו בעיר עוד בתי ספר מודרניים, ואלה נתקלו בבעיות תקציביות, ובשנת 1875 החלה חברת כי״ח להקים בתי ספר לבנים ובנות שהחדירו מודרנה וקדמה לקהילה.[45]

גרסת הרב אקריש בפרשת האיסקולה

המידע על האיסקולה הופיע בשתי תשובות של הרב אקריש: תשובה ארוכה שכתב בשנת תרי״ט (1859) ונשלחה לרבה של אורטקוי רפאל יעקב הלוי,[46] אך נערכה מחדש חמש עשרה שנים לאחר מכן בשנת תרל״ד (1874) לפני שהודפסה בספרו,[47] ועוד תשובה בכתב יד שנכתבה בעצם ימי המאבק על האיסקולה. להלן עיקרי התשובה:

לפני שנתיים נוסדה האיסקולה שמטרתה ״ללמד את התינוקות של בית רבן לשונות הגויים״ מתוך ספרי הגויים. אותם תלמידים זנחו את אורח החיים הדתי ״וחדלו לקרוא קריאת שמע ולהתפלל ומזלזלים בנטילת ידים וכיוצא, לאמותם יאמרו דברים שאינם כדאי לשומען״ שלימד המורה שהגיע מאירופה. הוא לימד את התלמידים ״לשונות הגוים ולמדם בספרי אמונת הנוצרים ופלוסופיה טבעית המכחשת האלוהות״. הרב אקריש מקונן על כך בביטויים, כגון ״אוי לדור שכך עלה בימיו״. משום

43 ראו על סעיפים אלה: פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא ולהלן.

44 *L'universe Isralites* מחודש דצמבר 1860; הכרמל, 15 בפברואר 1861. הרב לעווי שלח מכתבים שנדפסו בעיתונות, כגון *Advocate, The Occident and American Jewish*, 10 בנובמבר 1859.

45 ראו רשימת בתי הספר באיסטנבול: רודריג תשנ״א, עמ׳ 39.

46 נפטר לעת זקנה בז׳ בטבת תר״מ (22 בדצמבר 1879). מצבתו נמצאת בקושקונגוק, F10 אבן 154 והוא מכונה בה ״הרב המופלא״. בעבר היה אב בית דין בורסה. חיבר את הספר ״גוי״ת האריה״, כתב יד הסמינר התאולוגי, ניו יורק 5813. הספר כולל חידושים למסכתות על שישה סדרי משנה ועל פירושי ר׳ עובדיה מברטנורא ותוספות יום טוב. הוא חתם על פסק עם ר׳ רפאל אליהו מדיני בח׳ בסיוון תקצ״ח (1838). ראו: אלפאנדארי תרכ״ח, יו״ד סי׳ א. חתם בתמוז תרי״ג (1853) עם רבני העיר יצחק אקשוטי ויוסף אלפאנדארי על הקדמה למשנת רבי אליעזר, ח״א.

47 אקריש תרל״ו, סי׳ יג.

כך היו לדבריו בעלי בתים משלמי מס שדרשו מתלמידי החכמים בעיר למנוע מצב זה ולהקים את דגל התורה, וצוין גם כי ההורים נבערים ולא מודעים למצב.

המחלוקת התחילה בחשאי בראש חודש חשון תרי״ט (9 באוקטובר 1858) ונמשכה חודש ימים עד ראש חודש כסלו. שמונים תלמידי חכמים תיקנו הסכמה שלא היה בה חרם, האוסרת לשלוח לאיסקולה שלומדים בה לשון זרה מלבד טורקית. ההסכמה הוכרזה בכל בתי הכנסת בשבת, אך קאמונדו התנגד וכינס את הרבנים, שבעת טובי העיר וקצת ממשלמי המיסים בבית החכם באשי הרב חיים הכהן (מכונה ״רב כהנא״). הוא טען שמותר ללמד את לשונות הגויים, וביקש מהרבנים להתיר את קיום האיסקולה. הרבנים היססו מחשש לתגובת תלמידי החכמים, וחששו שאלה יטילו חרם על האיסקולה. באותו מעמד התנגדו תלמידי החכמים לפשרה בטענה שלומדים באיסקולה בספרים של הפרוטסטנטים. לאחר מכן תלמידי החכמים הטילו חרם כלבו[48] על מי ששלח את בנו או בתו לאיסקולה או מסייע לה. ביום שני הכריזו את כל החרמות בבתי הכנסת בעת הוצאת ספר תורה וקיבלו עליהם להתענות בימים שני, חמישי ושני,[49] להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל אל ה׳. גם הדיינים חתמו על החרם. הם גם אמרו לשניים ושלושה משבעת טובי העיר כי אסור ללמוד באיסקולה זו משום שלומדים בה לשונות הגויים. לאחר מכן הייתה התכנסות כללית של כל תלמידי החכמים בבית ג׳יליבי גרשון מנשה,[50] והם הטילו שם פעם נוספת חרם על לימוד לשונות הגויים. החכם באשי חיים הכהן עצמו חתם בחותמו ואמר שמעתה ילמדו באיסקולה רק תורה. כמו כן הרב אקריש ציין שיש כתב יד של הרב המנוח יהושע עלי[51] שציווה את בניו וחתניו שלא ישלחו את בניהם לאיסקולה שיש בה עבודה זרה. כתב היד נמצא בידי בנו מהר״ש (שבתי) עלי נר״ו.[52] כמו כן הגיעה ״איגרת חיזוק״ משאלוניקי ושאלו ממנה את דין החרמות האלה.

המחלוקת נמשכה ובראש חודש אדר ביקש קאמונדו, שהיה פעיל מאוד במאבק בהיותו ראש הרפורמיסטים, משבעת טובי העיר שיתוועדו עם החכמים שחתמו על ההסכמה שימצאו הכשר לאיסקולה ובד בבד ידאגו לקיום ״הקדש מחזיקי תורה״. קאמונדו נכח בהתוועדות, קרוב לוודאי לשם הפעלת לחץ על המשתתפים. החכם באשי הסכים להאריך את פעילות האיסקולה בארבעה חודשים.

48 נוסח החרם המצוי בספר כלבו שנכתב לערך במאה הארבע־עשרה.

49 תענית בה״ב היא מנהג יהודי קדום של שלושה ימי צום ברצף בימים שני, חמישי ושני במהלך שבוע ימים.

50 שרדו כמה מצבות מהמאה התשע־עשרה של בני משפחת מנשה. לא שרדה מצבתו.

51 היה מדייני איסטנבול הנודעים, כיהן כאב בית דין איסור והיתר, והיה חבר בית דינה רבה בבאלאט בשנות השלושים, הארבעים והחמישים. חתימתו כאב בית דין מצויה לעיתים קרובות בשנים תרי״א-תרכ״א (1851-1861). נפטר בארץ ישראל ור׳ יוסף אלפאנדארי הספיד אותו בקושקונגוק אחרי שנת תרי״ח (1858). ראו: בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 88-89; אלפאנדארי תרל״ז, דרוש ו להספד.

52 ר׳ שבתי עלי. פסק ממנו מובא בתוך פאלאג׳י תרל״ב, אה״ע סי׳ כא. בשנת 1888 היה רב של בתי הכנסת מאיור וקורדובה. ראו: הצפירה, 22 יולי 1888.

בראש חודש אייר תרי״ט (5 במאי 1859) אילצו שבעת טובי העיר את החכם באשי הרב חיים כהן לחתום עימם כדי לאשר את פעילות האיסקולה, והוא חתם בטענה שבחר ב״רע במיעוטו״. חתימתו הייתה נחוצה לקבלת תוקף מהשער העליון וגם מעידה על הלחצים שהופעלו עליו. ההיתר ניתן בכפוף לשבעת תנאים שנועדו לחזק את הרמה הדתית של האיסקולה, ובהם הקמת הקדש ״מחזיקי תורה״ שנועד לתמוך בתלמידי חכמים. בתשובתו ציין הרב אקריש כי בפירוש נאמר בהסכמה שאפשר ללמוד לצורך פרנסה, שיעורים פרטיים בלשונות הגויים באמצעות גוי צרפתי או אנגלי, ואסרו זאת רק באיסקולה, שהוא מוסד של הקהילה. להלן שבעת התנאים שקבע החכם באשי לגבי האיסקולה שבאו לאזן בין קדמה למסורת.[53] על המסמך חתמו ראשי הרפורמיסטים: קאמונדו, חזקיה קארמונה, חיים אברהם פאלאג׳י, משה המון, אברהם חאטים ודוד קארמונה, וניתנה התחייבות של החכם באשי הרב חיים הכהן, והרבנים אביגדור ונסים יעקב בכ״ר דוד לקיים את התנאים האלה.[54]
שבעת התנאים מובאים בשתי גרסאות: הגרסה שמביא גאלנטי וגרסת הרב פאלאג׳י בתשובתו.
להלן הגרסה הראשונה שמביא גאלנטי:

א. תלמודי התורה בכל הרבעים, וכן האיסקולה שמלמדים לימודים חילוניים יקבלו מענקים מן הקהילה.
ב. בתלמודי התורה ימשיכו ללמד תלמוד.
ג. ארבעה רבנים שימנה החכם באשי יפקחו על האיסקולה.
ד. הרבנים שמלמדים באיסקולה לא יורשו ללמד צרפתית או פילוסופיה וכן לא ללמד את דת הגויים. הם יוכלו ללמד היסטוריה, אך כל ספרי ההיסטוריה שמלמדים באיסקולה יעברו צנזורה של החכם באשי.
ה. לפטר את אחד הרבנים שמלמד בבית הספר ואחד המורים לצרפתית, ג׳ולס דאלם.
ו. הרבנים בבית הספר ינהלו תפילות בבקר ואחר הצהרים.
ז. ילמדו עברית במשך ארבע שעות בבקר (שלוש בחורף), ואחר הצהרים יוקדש ללימוד צרפתית או טורקית.[55]

להלן הגרסה השנייה שהביא הרב פאלאג׳י:

א. שיתקנו כל תלמידי חכמים שבעיר וייסדו את ״מחזיקי תורה״ על צד היותר טוב שבעולם.[56]
ב. שכל המלמדים שבאיסקולה יתפללו תפלת שחרית ומנחה עם התלמידים.

---

53 פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא.

54 גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 307–310. המסמך בעברית היה שייך לנסים מ׳ קאטלן, המנהל בעבר של בית ספר צרור החיים. המסמך מובא שם, עמ׳ 308–309. ראו גם: רודריג 1994, עמ׳ 449.

55 גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 449.

56 פסק משנת תרכ״ח (1868) דן בהקדש קאמונדו לזכות הקדש מחזיקי תורה בבאלאט שהקדיש הגביר המנוח יום טוב ברוך. ראו: ספר הזכרונות תרי״א–תרל״א, דף 135א. ראו גם על הקדש זה ידיעה מתחילת המאה התשע־עשרה בתוך שטרות ואגרות להזדמנויות שונות, דף לו. ראו גם: גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 351.

ג. שהמלמדים ילמדו ארבע שעות בכל יום תורה ובשארית היום ילמדו לכתוב צרפתית וטורקית וכתב סיליטריאו.

ד. המלמדים תורה וצרפתית עד כה באיסקולה פסולים ללמד בהמשך.

ה. המלמדים שיתמנו מעתה יקבלו את אישור החכם באשי הרב הכהן.

ו. יתמנו ארבעה "חכמים משכילים" באיסקולה שכל אחד מהם ישגיח יום אחד בשבוע, וידווח על כל דבר מכוער לחכם באשי הנ"ל.

ז. החכם באשי הרב הכהן יבדוק את כל הספרים בלשונות הגויים שילמדו מכאן ואילך באיסקולה ויאשרם בחותמו לאחר שיתנם לבדיקה "לאדם כשר היודע בטיב לשון וכתב ההוא". באיסקולה יורשו ללמד רק בספרים אלה שעברו צנזורה.

החכם באשי הרב כהן הודיע לכמה מהחכמים על החלטתו, והם הסכימו להתיר את החרם בדין מתיר חרמי ציבור כדי למנוע מן האבות השולחים אל בניהם לאיסקולה להיכשל. ברם, רוב החכמים סירבו להתירה, ושתקו רק מתוך כבוד לחכם באשי, ובפועל נתנו תוקף לחרם. הרב אקריש נשאר איתן בדעתו שאי אפשר לבטל את ההסכמה והחרם תקף. הוא דחה את הטענה שהחרם לא חל מכיוון ששניים־שלושה מגדולי המורים התנגדו לחרמות. עקשנותו של הרב אקריש העידה על עוצמת המחלוקת. הדבר נותר תלוי ועומד עד מוצאי חול המועד פסח, אז הסכים החכם באשי להתיר את ההסכמה והרב אקריש תמה על החלטתו לאחר שהיא הוכרזה בכל בתי כנסת שבעיר ואף בבית הכנסת הגדול בשכונת קושקונגוק שהתגורר בה קאמונדו באותו זמן, ולא היה מי שמחה עליה.[57] לטענתו רוב החכמים אוסרים ללמוד באיסקולה, ולכן החרם חל על מי ששולח את בנו לשם. הוא כותב כי החרם נעשה בהסכמת שמונים חכמים, ומן הדין שיסכימו כולם בהיתר החרם. לדבריו רוב החכמים ובייחוד חכמי אורטקוי מתנגדים להיתר, ואין בסיס לטענה שהחרם לא חל כי שניים ושלושה מגדולי המורים התנגדו לו. הוא גם כותב כי הרבנים והחכמים הקטנים עם הגדולים הגיעו עם שבעת טובי העיר לחכם באשי שיחתום בחותמו להראות לשער העליון כי שהסכים לכך. הרב אקריש נשאר איתן בדעתו שההסכמה לא ניתנת לביטול, ומי שיפר אותה עובר על החרם. הוא הקיש מדברי הרשב"א במאה השלוש־עשרה בספרד על פורצי גדר שבזמנו, ושיקף בדבריו תחושת הפסד במאבק, וכתב כי רוב החכמים שחתמו על ההסכמה לעיל "שרויים בצער והרי אנו מן הנעלבים ואינן עולבים ואין לנו פה להשיב...". הוא חזר על דבריו שאפשר ללמד בבית הספר רק טורקית.

בתשובתו דן הרב אקריש בהרחבה אם מותר ללמוד לשונות הגויים לפי ההלכה. הוא הרבה לצטט את דברי רב האי גאון, וכן הביא מקורות על איסור לימוד הפילוסופיה, אך התיר את לימוד הלדינו וכתב סוליטאריו.

57 ר' יוסף אלפאנדארי נשא דרשה בקושקונגוק לשבת הגדול בשנת תרי"ו (1856) ושיבח את הגבירים שתרמו להלבשת התלמידים ולצדקה, ובראשם "אברהם אוהבי" שתרם עימם ותרם גם פרוכת. כוונתו לקאמונדו.

הרב אקריש ציין כי בפרוץ המחלוקת הוא הביא את הפסק לאורטקוי ל״רב המופלא״ רפאל הלוי שנתן לו תשובה בעל פה ולא רצה לתתה בכתב.[58] הוא הגיע לאיסטנבול מברוסה וקיבל את הרבנות של אורטקוי ויש מקום לשער כי הוא לא רצה להיות מעורב רשמית בסכסוך. הוא דווקא סבר ש״כת המקלים״ היא הרוב בפסיקה, שלא כדעתו של הרב אקריש. הוא הבין כי המערכה נגד החינוך המודרני נכשלה ולכן כתב בסוף התשובה: ״אין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים״.[59]

בתשובה שנכתבה בכתב יד בעת המאבק באיסקולה, הרב אקריש היה חריף ומריר יותר כלפי קאמונדו לעומת התשובה שנערכה כשנה אחרי פטירת קאמונדו.[60] בתשובה זו נוספו כמה פרטים על התשובה לעיל. היא נפתחה בייסוד בית הספר בידי ״אחד משרי הפרתמים״ החיים בערי פראנקיאה, וכוונתו לד״ר אלברט כהן, צוין כי יעדי האיסקולה היו לימוד לשונות זרות ומתן השכלה כללית לתלמידים למטרת פרנסה בעתיד, וכן צוינה גם הקמת האיסקולה בירושלים והתנגדות כל חכמי העיר למוסד זה.[61] כהן הגיע לאיסטנבול בפעם השנייה ב־13 באוגוסט 1854 והתארח אצל קאמונדו וביקש ממנו לפתוח את האיסקולה. הוא גם שוחח עם נציגי השלטון העות׳מאני על מצב היהודים.[62] קאמונדו נפגש בביתו עם רבני העיר ועם שבעת טובי העיר, והם החליטו לא להקים שום איסקולה. בתגובה אלברט כהן כעס ובצאתו מן העיר ביקש מקאמונדו לייסדה בכל זאת. הוא גם הפעיל את ״השרים״ בערי פראנקיאה, כלומר האליטה היהודית באירופה, ואלה הריצו איגרותיהם לקאמונדו, והוא ייסד את האיסקולה. ״שרי ורבני אמשטרדם״ (הפקידים והאמרכלים) שלחו לחכם באשי הרב הכהן איגרת שהודיעו בה שהמורה באיסקולה הוא אפיקורוס גמור, ברם, הוא העסיק את אותו מורה בשל האיגרת ששלחו לו שרי פרנקיאה ״בהיות לו עסק עמהם כידוע״. כלומר קאמונדו עשה עסקים עם אותם ״שרים״.[63] הפקידים והאמרכלים שהיו אדוקים ושמרנים ונלחמו באירופה בהתבוללות, שיגרו את אותה איגרת, ודאי בגלל החשש מפעילות מיסיונרית במסווה של לימוד צרפתית. יש לציין שהם גם היו הראשונים שהתריעו כבר בשנת תר״ב (1842) על פעילות המיסיון האנגליקני בירושלים.[64]

קאמונדו פנה לרבני איסטנבול ואחדים מהם נתנו בידיו ״מעשה בית דין״ כי הוא רשאי לייסד את האיסקולה ולהעסיק את אותו מורה שהוא אדם כשר. הוא רצה לבנות על סמך אישור זה בניין בעבור האיסקולה ממעות שגבה ממשלמי המס. הוא מינה את המורה ההוא ללמד את כל לשונות

58 ראו עליו לעיל. ראו גם להלן בתשובה השנייה של המחבר בכתב יד בניהו.

59 אקריש תרל״ו, שם. ראוי לציין כי באותו זמן בב׳ באלול תרל״ג (1873) שיבח ר׳ אברהם פאלאג׳י באיזמיר את האיסקולה שנוסדה בעיר ומלמדים בה לשונות זרות. ראו: פאלאג׳י תרמ״ו, חלק א, דרוש ב לחנוכת תלמוד תורה.

60 כתב יד מאיר בניהו. התשובה נשלחה לר׳ רפאל יעקב הלוי הנ״ל.

61 הכוונה לבית הספר למל שייסד ד״ר פרנקל בירושלים בשנת 1856. ראו: מלאכי תשס״א.

62 פראנקו 1897, עמ׳ 134–135, 154–155.

63 על קשרי קאמונדו עם חברי האליטה היהודית באירופה ראו לקמן בסעיף הדן בו.

64 גולדהבר תשע״ו, עמ׳ שלב.

הגויים, ורק אחרי שנתיים נתגלתה חרפתו שאכן היה אפיקורוס ולימד את התלמידים מספרים צרפתיים, וכן לימדם נצרות. התוצאה הייתה שהיו תלמידים שפרקו מעליהם עול תורה ומצוות. צוין שמשלמי המס ביקשו מקאמונדו להחליף את המורה הנ״ל במורה כשר.

מהתשובה נלמד על תקיפותו של קאמונדו שכפה דעתו בעניין האיסקולה על שבעת טובי העיר ועל החכם באשי. הרב אקריש ציין כי יש לאל ידו של קאמונדו לעשות עם המתנגדים ״משפט כתוב״, דהיינו שפטים, בהיותו מקורב לשלטונות העות׳מאניים. בתשובה זו הוא ציין שבשל החרם שום בעל בית לא שלח לאיסקולה את בנו. קאמונדו ביקש משני רבנים שלא חתמו על החרם שיבקשו צד היתר לפתוח את האיסקולה. לאחר פעילותו שוב הוכרזו החרמות. לבסוף קאמונדו הזמין קצת חכמים, ״מן הגדולים שבהם״, להתייצב לפני שר החינוך העות׳מאני והוא דיבר איתם קשות ורצה ״לעשות בהם משפטים בל ידעום באומרו שהם מחזיקים במחלוקת שלא כדין״. בתשובה זו כתב הרב אקריש כי החכם באשי לא רצה לחתום באותו מעשה בית דין ולא רצה לשמוע את קאמונדו בדבר זה באומרו כי זה חילול ה׳ וחילול התורה, וכי לא ימסור תלמידי חכמים לשלטונות. תלמידי חכמים אלה ״מסרו נפשם וכוונתם רצויה לשמים ביד גוים אדונים קשים שכל הנופל לידם אין מרחמין עליו כידוע. ובוודאי כי אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו, ועל ידי מעשה בית דין זה מתחלל שם שמים בפרהסיא״. הוא כתב שבין בעלי הבתים לא הייתה אחדות דעות וכי תלמידי החכמים שרויים בצער. קאמונדו החזיר את אותו מורה לאיסקולה והוא לימד כמקודם, ולכן לדבריו רק מעטים ״מפושעי ישראל״ שלחו לשם את בניהם.

בשתי הגרסאות של התשובה נחשב קאמונדו לדמות העוצמתית ביותר בעיר. הדי פרשת האיסקולה המשיכו להדהד גם במהלך המחלוקת על הדחת הרב אביגדור בשנת 1862, ומעידים כי הפולמוס על האיסקולה נשאר רלוונטי גם שנים אחדות לאחר מכן, בעת הדחתו של הרב אביגדור. הטענה השמינית של נציגי השמרנים שהופיעו בבית הדין המיוחד שדן בדרישה להדיח את הרב אביגדור, הייתה שהרב אביגדור הזניח את הפיקוח על האיסקולה באמצעות שבעת התנאים הנ״ל.[65] הרב אביגדור השיב להגנתו כי באותה הסכמה נכתב שהמשגיח יהיה ״הרב הזקן״ ולא היה כתוב שהוא עצמו יהיה המשגיח. הרב פאלאג׳י קיבל את טענתו שהיו צריכים ליידע אותו ואת הרב הזקן ושניהם היו מוצאים את הדרך להשגיח על קיום כל התנאים. בעת שנדון עניין זה היה ״הרב הזקן״ החכם באשי הרב חיים הכהן, שהטילו עליו להשגיח על האיסקולה, וכשנפטר (באייר תר״כ–1860) ״היה להם להתעורר״ מייד ולהחליט את מי למנות למשגיח על האיסקולה: את הרב הזקן החדש יעקב בכ״ר דוד[66] או את הרב אביגדור.

65 אקריש תרל״ו, סי׳ יג.

66 היה ממונה על איסור והיתר ואב בית דין זה בשנות השלושים של המאה התשע־עשרה. כיהן כחבר בית דין רבה בטבת תרי״ז (ינואר 1857) ובח׳ בחשוון תרי״ח (27 באוקטובר 1857) וכאב בית דין על איסור והיתר בי״ב באייר תרכ״א (22 באפריל 1861). היה אב בית דין רבה בשנים תרכ״ד-תרכ״ח (1864–1868). בכ״ו אלול תרכ״ח

המחלוקת על הדחת הרב אביגדור ממשרת החכם באשי

המידע ההיסטורי על פרשה זו מגיע בעיקר מפסק דין ארוך של הרב חיים פאלאג׳י, ומשני מקורות אחרים מפרי עטו, מפסק של הרב אקריש,[67] ומידע מועט מצוי גם בעיתונות.

היוזמה להדחת הרב אביגדור נבעה כנראה לא רק מהמחלוקת על הדחת הכח״א יחזקאל גבאי, אלא גם מניסיון של רבנים לערער על סמכויותיו הרבות של החכם באשי. פירוט סמכויותיו סייע להבין מדוע דמות כזו עוררה התנגדות וקנאה בקרב אנשי עילית ובקרב רבנים ודיינים.

החכם באשי היה אחראי להנהיג את הקהילה, לאכוף את חוקי הסולטאן, לגבות מיסים בעבור אוצר הסולטאן ולנהל את כל מוסדות הציבור וכן היה אמור להעניש עבריינים יהודים. הוא גם היה הסמכות ההלכתית העליונה והיה אחראי לכל הרבנים וראשי הקהילות באימפריה.[68] עד מינוי החכם באשי הורגלה כל שכונה בעיר לקיים ארגון קהילתי נפרד ובתי הדין של באלאט וח׳אסקוי נקראו על שמות השכונות שפעלו בהן. בקהילה היו עשרות דיינים ועשרות רבות של רבנים ותלמידי חכמים. כפיפותם של עשרות הדיינים והרבנים באיסטנבול למרותו לא התקבלה ברצון אצל רבים מהם, שכן הם ראו בו דמות פוליטית שעלתה לגדולה בזכות קשריה ולא בשל מעמדה התורני. החכם באשי חתם ״בגושפנקא דמלכא״, החותמת המיוחדת שלו בהיותו חכם באשי, והיא הייתה כתובה בעברית ובטורקית.

הרב אביגדור כיהן במשרה זו בשנים תר״כ–תרכ״ג (1860–1863).[69] פרשת הדחתו החלה בראשית שנת תרכ״ג (שלהי 1862) והסתיימה בהדחתו לאחר כשבעה חודשים באייר תרכ״ג (מאי 1863). הדחתו לוותה במאבק אלים ויצרי בין תומכיו למתנגדיו. הוא פעל, מרצונו או בלית ברירה, בהנחיית שבעת טובי העיר ובראשם קאמונדו.

הדחת רבנים התנהלה בקהילות רבות ברחבי האימפריה העות׳מאנית החל מהמאה השש־עשרה.[70] במאה התשע־עשרה היו פרשות מפורסמות של הדחת רבנים שכיהנו כחכם באשי

(13 בספטמבר 1868) נכתב עליו: ״סבא קדישא ר״מ ור״מ ראש בי דינא על ארץ רבה עיר ואם בישראל קושטא״. הוא נתמנה לחכם באשי בה׳ בסיוון תר״א (1841) במקום הרב משה פריסקו שהדיח אותו השער העליון, וחתם בתפקיד חכם באשי על פסקי דין ועל הסכמות לחיבורים רבים שנדפסו בעיר. הוא הודח מן המשרה באלול תרי״ד (1854). הוא כיהן כ״רב כולל״ מטעם יהודי העיר מאדר תרי״ז (1857) ועד לפטירתו בגיל 80 בכ״ו תשרי תרל״א (1871). הוא נטמן ליד זקנו ר׳ יצחק ב׳ דוד מחבר ״דברי אמת״. ראו: בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 75; המגיד, 16 בנובמבר 1870. לפי העיתון הוא קיבל משכורת מהסולטאן עבדול עזיז בהיותו רב כולל.

67 פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא; אקריש תרל״ו, סי׳ טו.

68 גילה תש״ע, עמ׳ 59; לוי 1993; קנדי 1985; הראל תשס״ז.

69 תיאור טקס המינוי של הרב אביגדור מובא בעיתון המגיד, 29 באוגוסט 1860. ר׳ יוסף אלפאנדארי נשא הספד עליו באורטקוי (ללא תאריך). ראו: אלפאנדארי תרל״ז, דרוש ז להספד. על פרשת ההדחה ראו: קנטרוביץ תרע״א; קנדי 1985; פראנקו 1897, עמ׳ 161–166.

70 על המאות הט״ז והי״ז ראו: בורנשטיין־מקובצקי 2010; בן נאה תשס״ח.

באיסטנבול ובערים גדולות ברחבי האימפריה העות׳מאנית.[71] מאז כינון משרת חכם באשי באיסטנבול בשנת 1835 הודחו מתפקידם חכמים אלה: ר׳ אברהם הלוי (1835–1837), ר׳ שמואל חיים (1836–1837), ר׳ חיים משה פרישקו (״חכם מושון״, 1839–1841) ור׳ יעקב בכ״ר דוד שהודח באלול תרי״ד (1854).[72] על כן יש לראות בפרשת הדחתו של הרב אביגדור חלק מן מסורת רחבה של הדחות רבנים, והיא אינה ייחודית או חריגה בהיסטוריה הקהילתית. עם זאת הרקע להדחתו היה שונה ממה שקרה לקודמיו, שכן הפעם הסיבה נעוצה במאבק בין הרפורמיסטים לשמרנים, ולא בעניינים אישים או מנהלתיים כפי שהיה בעבר. בפרשה זו ניכר שימוש באמצעים מגוונים כדי להדיח את הרב המכהן, כפי שנעשה בעבר:

א. הופעלו לחצים על השלטונות העות׳מאניים לטובת הפונים, ולעיתים הסתייעו גם בהלשנה, דיפלומטיה ותככים כדי לקדם תהליכי הדחה.[73]

ב. פנייה לבית המשפט המוסלמי.

ג. שימוש באלימות מילולית, פיזית, או שתיהן כאחד.[74]

ד. השגת תמיכה ברב מצד חלק מן הציבור.[75]

במחלוקת על כהונת הרב אביגדור כחכם באשי לא הושגה הסכמה בין שני הצדדים אף על פי שהרב פאלאג׳י ניסה להשיג הסדר ביניהם. נראה ששבעת טובי העיר, בהם גבירי העיר, לא הסכימו לפשרה והתנגדו בתוקף להדחת הרב. גם השמרנים בראשות הרב אקריש שהיו בהם תלמידי חכמים ותמכו בהם רוב פורעי המס, סירבו לוותר על ההדחה. בין השורות נרמז שהרב אביגדור ניסה להתפשר עם יריביו, ולכן היה שלב שבו נמנע מלגור בשכנות לקאמונדו, שהנהיג את הרפורמיסטים.[76]

הרקע להדחתו של הרב אביגדור מתפקיד החכם באשי קשור להתנגדות מצד הרפורמיסטים להדחת הכח׳יא יחזקאל גבאי.

71 ראו: הראל תשס״ז. פרשות אלו נזכרות גם בפסק הרב פאלאג׳י. ראו להלן. על הדחת הרב פאלאג׳י ממשרת החכם באשי ראו להלן.

72 ראו: לוי 1993; בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 55, 71–73, 79; ברנאי 1979, ושם ביבליוגרפיה מקיפה. ראו להלן גם: דיון על ר׳ יעקב בכ״ר דוד.

73 על תדירות המלשינות בהדחת רבנים ראשיים בבגדד, דמשק וחלב ראו: הראל תשס״ז.

74 ראו בהרחבה על כך: הראל שם.

75 בורנשטיין־מקובצקי 2010.

76 ראו להלן.

הסכסוך לפי פסק הרב חיים פאלאג׳י

הרב חיים פאלאג׳י שכיהן כאב בית הדין המיוחד שמינה ״השער העליון״ (להלן: בית הדין המיוחד) לדון בפרשה, הוא היחיד שכתב פסק דין מפורט. הפסק שאורכו 26 עמודים, היה מסודר לפי טענות הצדדים וכלל מידע רב, וכן הזכיר שמות של אישים רבים שהיו מעורבים בפרשת ההדחה. הוא הציג את כל פרטי העדויות ותשובות הדיינים, שכתב סופר בית הדין, אך הוא עשה את עריכת הפסק, והוא הוסיף סיום לתשובה כאשר שב לאיזמיר עם סיום תפקידו בבית הדין המיוחד לאחר כמה חודשים באיסטנבול.[77] פסק זה הוא המקור ההיסטורי העיקרי לפרשה.[78] המידע הרב המצוי בפסק מאפשר לבדוק היבטים מגוונים של הפרשה הזו הנוגעים לתולדות קהילת איסטנבול, חכמיה ואישיה בשנות החמישים והשישים של המאה התשע־עשרה.

המחלוקת על הדחת יחזקאל גבאי והתלקחות המחלוקת בין שמרנים לרפורמיסטים

לפי תשובת הרב פאלאג׳י החלה המחלוקת בדרישת השמרנים להדיח את יחזקאל גבאי, ששימש כח״א הקהילה ועורך והבעלים של העיתון ״ג׳ורנאל ישראלית״, מכיוון שהוא קידם רפורמות. בתשובתו של הרב פאלאג׳י כונה גבאי ״משרת״ של כוללות העיר, מבלי לציין את שמו במפורש ככל הנראה במכוון, שכן גבאי נמנה על עמודי התווך של הקהילה והיה דמות פוליטית, עורך עיתון וגביר ידוע.[79]

גבאי היה נכדו של הצאראף באשי יחזקאל גבאי שהוצא להורג ארבעים שנה לפני כן.[80] הוא שירת את הכוללות, את החכם באשי ואת שבעת טובי העיר והמג׳ליס. כבר בשנת 1856 ציין ד״ר לודוויג אוגוסט פרנקל, שביקר באיסטנבול, שגבאי מילא את התפקיד של ״משרת העדה באיסטנבול״ ושימש מזכיר החכם באשי. כמו כן הוא נתן לפרנקל מידע חשוב על יהודי העיר.[81] גבאי היה בנקאי עשיר וחבר ההנהגה החילונית ששימש נציג הקהילה לפני השלטון העות׳מאני בתפקיד כח״א, והיה

77 פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא.

78 ראו להלן. מידע חשוב מובא גם בתשובת הרב אקריש ובעיתונות. בעיתון המגיד, 21 באוקטובר 1863 מובא דיווח קצר על הפרשה. להלן סיכום הכתבה מתשרי תרכ״ד (ספטמבר־אוקטובר 1863): לפני כחמישה חודשים התאספו היהודים יושבי חאסקוי ובראשם ארבעים מגדולי הרבנים והגישו לסולטאן עבדול עזיז עצומה להדיח את הרב יעקב אביגדור ממשרת החכם באשי. כבר לפני חמישה־עשר חודשים רוב בני העדה לא חפצו בו. הממשלה מינתה את בית הדין המיוחד. הרב אביגדור שב לכהן במשרתו, אך הודח ממנה לאחר שבעה חודשים ובמקומו מינתה הממשלה את הרב יקיר גירון.

79 תיאור המקרה הופיע בקיצור רב בעיתון המגיד. נכתב שם שהסולטאן עבדול עזיז אישר לציבור היהודי שגבאי לא יתערב יותר בענייני הכוללות. ראו: רפאל עוזיאל, המגיד, 29 במאי 1862.

80 על יחזקאל גבאי הסב ראו: צור 2016, עמ׳ 84–87. תאריך מיתתו הוא 3 ביולי 1823. ראו מצבתו בקושקונגוק E6 אבן 248.

81 פרנקל 1860, עמ׳ 52–53, 67.

בעל עוצמה פוליטית.[82] גם בשנת 1860 הוא הופיע במקור אחר בתפקיד סופר העדה ושהוא נכבד מאוד בעיני השלטונות.[83] את ג׳ורנאל ישראלית ערך עשר שנים (1860–1871) ואחרי הפסקה של כמה שנים הוציא לאור את העיתון ״איל טיליגראפו״ שהופיע עשרות שנים. שני עיתוניו קיבלו סובסידיה מתקציב הקהילה עד לשנת 1883.[84]

בסוף חודש אדר תרכ״ב (מרץ–אפריל 1862) כתב גבאי מאמר חיובי על ארגון הבונים החופשיים, ולפיו לא כל חברי הארגון אתאיסטים.[85] בגין מאמר זה רוב תלמידי החכמים ורוב היחידים בקהילה דרשו לסלקו מתפקידו. הרצון להדיחו נבע כנראה ממניעים פוליטיים, ופרסום המאמר שימש עילה. הבונים החופשיים נחשבו בעיני השמרנים לארגון הקרוב לעבודה זרה, אך גבאי ראה בהצטרפות אליהם, בדומה למה שנעשה בקרב יהודי מערב אירופה, חלק מן השתלבות בחברה הכללית בתקופת הרפורמות. את פעילותם אישר השער העליון כחלק מן הרפורמות העות׳מאניות.[86] בשנת 1856 הוקמה הלשכה הגדולה הטורקית הראשונה באיסטנבול והסולטן מוראד החמישי (1840–1904) היה חבר בלשכה, והפך לסולטן העות׳מאני היחיד שהצטרף לבונים החופשיים. אומנם השפעתו על האימפריה הייתה שולית ביותר כי הוא שלט שלושה חודשים בלבד בשנת 1876.[87] ידוע שאישים מבין הפראנקוס באיסטנבול, בהם עמנואל ונציאני ממנהלי בנק קאמונדו, היו חברים בלשכה, אך לא ידוע כי קאמונדו עצמו הצטרף ללשכה.[88]

בתשובה שכתב הרב אקריש בחודש תמוז תרכ״ב (יולי 1862), הוא דן במאמרו של גבאי ותקף את אלה שטענו שאין בעיה באמונה של הבונים החופשיים.[89] דבריו כוונו לפראנקוס שהצטרפו לארגון זה. הוא חקר בעל פה אנשים שקראו ספרים בצרפתית על סמלי הלשכה וטקסיה, וכתב את הדברים בפירוט רב כדי להוכיח לציבור היהודי שמדובר בעבודה זרה.[90] פרשת המאבק להדחת גבאי היא למעשה המשך לפרשת האיסקולה, במאבק שניטש בין שוחרי הרפורמות לשמרנים.

---

82 על משרה זו במאה השבע־עשרה ראו: בן נאה תשס״ז, עמ׳ 135–137; על המאה התשע־עשרה ראו: כרמי 1996, עמ׳ 37; גילה תש״ע, עמ׳ 57.

83 המגיד, 29 באוגוסט 1860. הכתבה מובאת מתוך העיתון Archives Israelites.

84 לוי תשנ״ו, עמ׳ 239.

85 ראו: אקריש תרל״ו, סי׳ יד; רודריג 1994, עמ׳ 456 הערה 49.

86 על יהודי אירופה וקשריהם עם הבונים החופשיים ראו: כ״ץ 1968. על סמלי המסדר ראו: אקריש תרל״ו, סי׳ יד, ובדיון להלן.

87 https://linfordresearch.info/fordownload/World%20of%20Fmy/Nairn%20Turkey.pdf

88 ראו: רודריג 1994, עמ׳ 456 הערה 49; רודריג 1990א, עמ׳ 53.

89 אקריש תרל״ו, סי׳ יד.

90 לדוגמה, נר דלוק לפניו, ״ציור המקבות והגרזן כל כלי ברזל והמרכז אל הנקודה ותולין הציור על צוארם ומכסים אותם תחת בגדיהם״. וכן בית מיוחד להתוועדות בימים מיוחדים, תפילה בגילוי ראש בחשאי ומטפחות מיוחדות. ראו: אקריש שם, שם.

הרב פאלאג׳י כתב כי לאחר פרסום המאמר פנו מתנגדיו של גבאי לגביר חזקיה קארמונה, שהשיב להם שכעת ערב פסח וזקוקים לגבאי שישחרר יהודים מן הכלא, וכי חשוב שיישאר בתפקידו וישרת את הרב אביגדור למטרה זו לשליחות ב״פתח המלכות״.[91] היו תלמידי חכמים וגבירים שרצו להדיח את גבאי מכיוון ״שעשה שלא כהוגן שיש לו כמה חטאים״, כלומר לא רק המאמר על הבונים החופשיים הטריד את יריביו. אך לא ברור באילו חטאים מדובר, וייתכן שמדובר באי שמירת מצוות בקפידה או התרועעות עם גויים.[92]

לפי תשובת הרב פאלאג׳י, אחד מטובי העיר, שיש לזהותו עם חזקיה קארמונה, אמר שטובי העיר השאירו בידי גבאי רק את השירות שהוא מעניק לחכם באשי, וכי הוא ידון עם שאר טובי העיר בהדחתו גם מתפקיד זה לאחר חג פסח. לאחר החג פנו מעל עשרה יהודים לקאמונדו ודרשו להדיח את גבאי, ואולם הוא סירב לעשות זאת בלי פסק דין. אותם יהודים טענו שהרב אקריש היה עימם, אך קאמונדו ביזה אותו ואמר שאינו מכיר בו אפילו בתור שמש, ועל כן החרים הרב אקריש את קאמונדו בביתו, בשווקים וברחובות.

טובי העיר דרשו מהרב אביגדור להנחות את הרב אקריש לשוב לביתו ולהפסיק את פעילותו כנגד קאמונדו, אך בתחילה הוא לא נעתר לבקשה. לאחר לחצי הרפורמיסטים הוא נדרש לשלוח לשער העליון בקשה עם חותמת החכם באשי כדי לאסור את הרב אקריש. הרב אביגדור ככל הנראה לא רצה לעשות זאת כי חשב שהמצב יירגע מאליו. בינתיים כמה פראנקוס בעלי חסות זרה, ששמעו על הביזיון והחרם שהטיל הרב אקריש על קאמונדו, תכננו לנקום בו באמצעות תביעה בבית המשפט המוסלמי או בקונסוליה האוסטרית (״הקאנג׳יליריאה״) שקאמונדו היה נתין שלה באותה עת. קאמונדו היה המנהיג העיקרי של הפראנקוס בעיר, ורק לאחר איחוד איטליה בשנת 1866 קיבל נתינות איטלקית.[93] הפראנקוס לחצו על הרב אביגדור לאסור את הרב אקריש וטענו שאם לא יעשה כן, ״קנאים״ עלולים לפגוע ברב אקריש פיזית, והמליצו לתבוע אותו למשפט בקונסוליה, ״ויהיה משפטו חזק כפי נימוסיהם״.

לבסוף חתם הרב אביגדור על בקשה לשער העליון לאסור את הרב אקריש, לאחר שלדבריו שני אנשים הבטיחו לו שייכנס למאסר נוח. הרב אקריש נכלא בחאן איפליק, בית כלא המיועד להורגי

91 פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא. ביטוי זה מצוי לאורך כל התשובה. להלן נכנה במונח השער העליון את הביטוי ״פתח המלכות״ שהופיע בכל התשובה. יחזקאל גבאי המשיך לכהן כחבר המג׳ליס הגשמי משנות השבעים ועד לפטירתו. ראו: לה איפוקה, 25 בינואר 1883; המגיד, 5 במרץ 1862; חיים צבי 1869; עברי אנכי, 6 במאי 1870; בעיתון לה איפוקה, 11 ביולי 1884 נזכרת פטירת יחזקאל גבאי. על מצבתו בקושקוגוק D6 אבן 171 כתוב ״שר שרים״ ו״הטפסר״ ו״סופר״. היה בנו של יוסף שלום גבאי.

92 על קשרים אלה נלמד שבני משפחת קאשטרו היו בקשר הדוק עם מיסיונרים נוצרים. ראו: בורנשטיין־מקובצקי 2025.

93 כגון אלפאנדארי תרכ״ח, חו״מ סי׳ לא.

נפשות בשכונת איוב (Eyoub).[94] בבית כלא זה האסירים עשו "עבודת המלך", כלומר עבודה מפרכת.[95]

בתקופת הרפורמות בעשור האחרון של המאה התשע־עשרה החלו שינויים דרמטיים במערכת הענישה העות'מאנית: עונש מוות הפך לנדיר מאוד לאחר שנת 1839, עונשים גופניים ועינויים הוצאו מחוץ לחוק ועונש ההגליה שהיה נפוץ פחות הופיע בחוק העונשין משנת 1858. מאסר הפרך לענישה השכיחה ביותר, ובבית הסוהר נדרשו לעשות עבודת פרך. כמו כן הוקמו מחנות עבודה לאסירים באיים כמו קפריסין, רודוס ומיטילין.[96]

מאסרו של הרב אקריש הלהיט את הרוחות, ויהודי העיר פנו לסולטאן עבדול עזיז, והוא הורה על שחרורו לאחר יום אחד.[97] בג'ורנאל ישראלית תיאר פראנקו בדרמטיות את השחרור: הסולטאן התפלל במסגד איוב ונמצאו לידו חיילים ויהודים רבים, ולפתע הגיעו יהודים בסירה כדי לתת לו עצומה שבה ביקשו לשחרר את הרב אקריש שנכלא בבית הסוהר באיוב. הוא שחרר אותו מייד וההמון היהודי חגג את שחרורו, והרב נישא ברחובות חאסקוי כקדוש מעונה.[98]

מכל המקורות עולה כי הרב אביגדור לא זכה לאהדה רחבה בציבור, בדומה לרבים מנושאי משרת החכם באשי באימפריה העות'מאנית,[99] וגם לא זכה להערכה בחברה היהודית, קרוב לוודאי משום שלא נחשב לאחד מגדולי הפוסקים. שני מחנות היריבים פנו לשער העליון בעניין הדחתו, כאשר מתנגדי הרב אביגדור האשימו אותו בעבירות, בין השאר בנושא מצוות הפסח, והאשימו את הנהגת הקהילה בהונאות ובבעיות בניהול הכספים.[100]

הקמת בית הדין המיוחד ודרך פעולתו

בשל המחלוקת הקשה בקהילה, זימן פואד פאשה בית דין מיוחד של ארבעה רבנים בכירים כדי שיכריעו במחלוקת לפי דין תורה: הרב הראשי של שאלוניקי הרב אשר קובו, החכם באשי של איזמיר הרב חיים פאלאג'י שנתמנה לכהן כאב בית הדין, הרב הראשי באדירנה (אדריאנופולי) יקיר גירון

94 אקריש תרל"ו, סי' יג. על מאסר זה ראו גם: הכרמל, 6 מרץ 1863; פראנקו 1897, עמ' 164.

95 פאלאג'י תרל"ג, חו"מ סי' צא.

96 שול 2014, עמ' 24. באמצע המאה התשע־עשרה נקבעו הקלות רבות בתנאי המאסר באימפריה העות'מאנית. שם, עמ' 42–49. על בתי הסוהר בעיר ראו גם: אדאק 2017.

97 פאלאג'י תרל"ג, חו"מ סי' צא. ידוע גם שהיו אסירים יהודים שנשפטו בשנות העשרים של המאה התשע־עשרה למאסר עם עבודת פרך במספנה האימפריאלית, שכללה גם בית כלא. ראו: בורנשטיין־מקובצקי 2020, עמ' 437–438; בורנשטיין־מקובצקי 2019, עמ' 60–71.

98 ג'ורנאל ישראלית, מס' 100, 10 בדצמבר 1862. הגיליון אינו בידינו. ראו: פראנקו 1897, עמ' 164–165; כרמי 1996, עמ' 40–42.

99 ראו: הראל תשס"ז, עמ' 19 ולאורך החיבור.

100 כרמי 1996, עמ' 41.

והרב הראשי של סרס (Serres) מנחם הכהן בן ארדוט.[101] השער העליון אישר את הרכב בית הדין בהיעדרות הרב קובו עקב מחלתו, והרב פאלאג׳י שמר את האישור. בתשובתו ציין כי שלושתם הוכרחו להגיע לאיסטנבול על פי גזרת המלכות, ובעלי הדין אישרו שהם יהיו דיינים באמצעות שטר הרשאה חתום. כלומר המינוי מטעם השלטונות נחשב מעשה חריג והיה חשוב שיקבל גושפנקה מבעלי המחלוקת.

הרב פאלאג׳י, שהיה אז כבן 74 ולא היה מורגל בנסיעות ארוכות, נסע בים מאיזמיר לאיסטנבול בחודש חשון תרכ״ג (נובמבר 1862). הוא ציין את הסכנות הגדולות הטמונות בדרכים ואת ההוצאות המרובות הכרוכות בנסיעה. עם הגיעו לאיסטנבול הוא חלה, הוציא כסף רב על רופאים ותרופות, אך פרעו לו רק קרוב ״לחצי ההוצאה״. לאחר פנייה לשער העליון, קיבל חלק מן הוצאות הנסיעה גם מצד התובעים והנתבעים. נסיעה זו בזקנותו, עם כל המשתמע ממנה ועוגמת הנפש שנגרמה לו בשל היחס המשפיל של מתנגדי הרב אביגדור כלפיו בעת שהיה אב בית הדין המיוחד, מתועדת גם בכתביו האחרים בקיצור רב.[102]

שני הצדדים הסכימו להקים את בית הדין המיוחד כדי לסיים את הסכסוך באמצעות פסק דין רבני שיחייב אותם. יש מקום להניח כי פואד פאשה קיבל את שמות הדיינים האלה מיהודים שהיה לו משא ומתן עימם, כמו יחזקאל גבאי או קאמונדו. באותו זמן כבר היו פסקים שקשורים לסכסוך, שהחזיקו בהם בעלי המחלוקת, אך הם לא שרדו.

בתשובה הוא גם כתב ששני רבנים, הרב יוסף אלפאנדארי, מגדולי דייני העיר, והרב יאודה רוזאניס כתבו פסקים לא להדיח את הרב אביגדור, אך פסקים אלה אינם מצויים בידינו.[103] לאחר תום פרשת הדחתו חתם הרב אביגדור בשנת תרכ״ז (1867) לצד ר׳ יעקב בכ״ר דוד על הסכמה לספרו של הרב אלפאנדארי ״פרת יוסף״. יש מקום להניח שהרב אלפאנדארי לא רצה לפרסם בתום המחלוקת פסק שינציח את המריבה הקשה ורצה לשמור על יחסים טובים עם שני המחנות. כאשר בשנת תרי״א

101 פראנקו 1897, עמ׳ 166. היה בן למשפחת רבנים נודעת משאלוניקי. על בית דין זה ראו גם: פאלאג׳י תרכ״ה, דף ד; הכרמל, 6 במרץ 1863. ר׳ מנחם הכהן ן׳ ארדוט כתב פסקים אחדים. יש התכתבות בהלכה שלו עם ר׳ אשר קובו ור׳ חיים פאלאג׳י בשנת ת״ר (1840). ראו: פאלאג׳י ת״ר-תר״ט, חו״מ סי׳ כ-כב. הוא חתום בבית הדין בשאלוניקי בחשון תקצ״ה (1834) עם ר׳ אברהם מולכו ור׳ אשר קובו. ראו: שער אשר, ח״א, סי׳ טז; שוחטמן 1992, עמ׳ קעג.

102 פאלאג׳י תרכ״ה; הדרשה ״תוכחת חיים״ בתוך פאלאג׳י תרכ״ג.

103 הרב חיים פאלאג׳י אישר בהיותו באיסטנבול באמצע חודש כסלו תרכ״ג (דצמבר 1862) את פסק ר׳ יוסף אלפאנדארי בעניין עגונה אשכנזייה. ראו: אלפאנדארי תרכ״ח, אה״ע סי׳ ג. תשובת אלפנדרי מובאת שם, סי׳ ב. הוא גם כתב הקדמה לשו״ת פרת יוסף שנדפס בשנת תרכ״ז (1867). לספר זה כתבו הקדמות גם ר׳ יעקב בכ״ר דוד, ר׳ יעקב אביגדור ור׳ יקיר גירון. המחבר הספיק לכתוב הקדמה בח׳ באדר א׳ תרכ״ז (16 בפברואר 1867) לפני פטירתו בכ׳ באדר תרכ״ז (28 בפברואר 1867). הרב פאלאג׳י הספיק גם לסופדו בהגיע שמועת פטירתו לאיזמיר. ראו: בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 64. על ר׳ יהודה רוזאניס לא ידוע דבר לפי שעה, ובירי שהוא בן למשפחת הרבנים רוזאניס בעיר.

(1851) הדיח קאמונדו את המרביץ תורה של קושקונגוק לאחר עשרים שנות כהונה ומינה במקומו מחליף, טען הראשון כי ההדחה נעשתה שלא כדין, אך הרב אלפאנדארי דחה טענה זו.[104]

בפסק הדין נראה כי הרב פאלאג׳י נקט זהירות רבה בתיעוד המסמכים, ובהיותו דיין ותיק ומנוסה הוא חזה שהתיק עשוי לעורר התפתחויות וערעורים במשפט זה.

לפי דרישת בית הדין המיוחד מינו תובעי ההדחה ארבעה מורשים תלמידי חכמים, ממתנגדי הרב אביגדור, בשטר ובחתימת ידם, והרב פאלאג׳י שמר אותו אצלו. לאחר שהארבעה השמיעו את טענותיהם לפני בית הדין המיוחד והן נרשמו, הם נשלחו לביתם כדי שלא יהיו נוכחים בעת עדות הרב אביגדור. לאחר מכן הגיע הרב אביגדור עם שלושה תלמידי חכמים והשיב לכל הטענות, ואף טענותיו נרשמו. ביום למוחרת התקיימה ישיבה נוספת בנוכחות המורשים ושלושת תלמידי החכמים, ובה הוצגו שוב טענות ותשובות, ובסופה נאמר שאין טענות נוספות. הרב פאלאג׳י תיעד בפירוט עשר טענות שהעלו המורשים ותומכי הרב אקריש, את תשובות הרב אביגדור ואת חוות הדעת של הדיינים על העדויות. בטענות הובא מידע על הסיבות לסכסוך ומהלכו. להלן עיקרי הטענות נגד הרב אביגדור ותשובותיו:

הטענה הראשונה. המורשים טענו שיש להדיח את הרב אביגדור על שגרם למאסר הרב אקריש, בלי להזמינו קודם לבירור. הוא השיב שהרב אקריש נהג שלא כדין בחרם נגד קאמונדו, ושהוא בחר ב״רע במיעוטו״ כאשר גרם למאסרו. לדבריו הוא פעל מתוך לחץ הפראנקוס וכדי למנוע פגיעה חמורה עד סכנת מוות של ״מרי נפש״ ברב אקריש. יש כאן האשמה כבדה של אנשים שפוגעים ביריביהם באמצעות גויים, ואולי נרמז כאן על עלילה נגד הרב אקריש לשער העליון שהייתה עלולה להביא לידי מיתתו. תמוהה גם טענתו של הרב אביגדור כי חשש ממשפט ״בקנג׳לריאה״, שהרי נתינים זרים לא יכלו לתבוע לפי חוקי הקפיטולציות את הרב אקריש ותומכיו שהיו נתינים עות׳מאניים. הרב אביגדור ציין שהרב אקריש שוחרר מבית הסוהר לאחר יום בלי להביא את התיאור על דרך השחרור. הוא גם השמיע את טיעונו על ההוראה שנתן לשני אנשים שלא נקב בשמם, וברי שנמנו על המחנה שלו, לאסור את הרב אקריש בכלא נוח. לדבריו הם לא הגיעו ולכן הרב אקריש נאסר בבית הסוהר שבו קיימת ״עבודת המלך״. הוא נשבע על כך וציין כי יש לו עדים.

הטענה השנייה של המורשים הייתה שהרב אביגדור שלח לשער העליון דרישה בכתב לשים בבית הסוהר את מהר״ש פריסקו ואת סיניור יוסף אלנקוה על לא חמס בכפם. מהר״ש פריסקו הוא ר׳ שבתי פרישקו מרבני העיר, שהיה אחד מיריביו של קאמונדו. הוא היה צאצא של ר׳ משה פרישקו, מחבר ספר ״ידיו של משה״ ובן למשפחה ידועה בעיר.[105] ר׳ שבתי פרישקו היה בשנת 1877 ״מאריה דאתרא

104 אלפאנדארי תרכ״ח, חו״מ סי׳ כג. לפי גלנטי המארי דאתרא המודח בשנת 1851 היה ר׳ אברהם ן׳ פשט. גלנטי 1980, כרך 2, עמ׳ 174.

105 בקושקונגוק מצויות מספר מצבות מן המאה התשע־עשרה ותחילת המאה העשרים של אישים בשם זה. הראשון נפטר בט׳ באייר, אך השנה הופיעה בנוטריקון ולא הייתה ברורה. מכונה בה ״החכם השלם״. קושקונגוק D6 אבן

בכפר איסטיפול״ וצוין בעיתון כי הוא מנהל את עדתו ברוח הזמן.[106] בשנת 1888 הוא נזכר בשם ״מרא דאתרא מקהילות איסטיפול וקאשטוריאה״.[107] בשנת 1894 נכתב שהרב שבתי הלוי נתמנה במקום הרב שבתי פרישקו לחבר הוועד הרוחני.[108] הרב שבתי פרישקו התיישב בירושלים בשנת תרנ״ז (1897).[109] פטירתו נזכרת בעיתון בשנת 1908 והוא נזכר בשם ״הרב המופלא״.[110] היה אביו של העיתונאי דוד פרישקו.[111]

הרב אביגדור השיב שאכן לא היה חמס בכפיהם של ר׳ שבתי פרישקו ויוסף אלנקוה, וכי הוא התנגד למאסרם, אך הגבירים אברהם אבן זונאנה ושמואל מולכו אילצו אותו לחתום על מסמך הדורש לאוסרם, ועם זאת הם הבטיחו לו בשבועה חמורה ״שלא יגעו בהם כלל״. בפועל השניים לא נאסרו אז. הדעת נותנת שהגבירים אבן זונאנה ומולכו תבעו את המאסר מכיוון ששני האישים היו לצנינים בעיני הרפורמיסטים.

עם זאת בשנת 1863 אכן נשלחה פנייה מטעם החכם באשי, קרוב לוודאי הרב אביגדור,[112] לשער העליון להגלות את הרב פרישקו לעיר דימוטיקה (דידימוטיכו) שבתראקיה. לאחר מכן ב־19 בפברואר 1864 נשלחה בקשה דומה מטעם הקאימאקאם יקיר גירון לשר החוץ להגלותו לדימוטיקה בליווי יאסאקג׳י (שוטר) בטענה שהרב פרישקו הפריע לסדרי הקהילה ונהג בחוצפה ובתכסים אף שהוזהר לא לנהוג כך.[113] כלומר הרב פרישקו המשיך בהתנגדותו לרפורמיסטים גם כלפי יורשו של הרב אביגדור, הרב גירון.[114]

שני הגבירים אברהם בן זונאנה ושמואל מולכו נמנו שנים רבות על חברי ההנהגה החילונית, בן זונאנה לפחות משנת תרי״ב (1852) ומולכו החל משנת תרכ״ד (1864).[115] אבן זונאנה היה חבר

---

84. לא הרחק משם מצויה מצבת הזקן שבתי בן משה פרישקו שנפטר בט׳ חשון תקצ״ח (8 בנובמבר 1837) שם, D6 אבן 19; השלישי נפטר בן 80 בט״ז כסלו תרס״א (8 בדצמבר 1900) ומצוין ״איש חשוב״. שם H1 אבן 44. הרביעי נפטר בגיל 69 בט׳ באדר א׳ תרס״ב (16 בפברואר 1902) ומוגדר ״איש חשוב״. שם 1-2 אבן 112.

106 פרחי 1877. צוין כי באיסטיפול שבשכונת באלאט התקיים בית כנסת עתיק בשם זה שנשרף בשנת 1899 ונבנה מחדש. בשנת 1888 צוין כי חיים שם יהודים רבים לצד הרוב המוסלמי וכי יש ליהודים שם שני בתי כנסת, שני תלמודי תורה ובית הכנסת אורחים. הצפירה, 11 ביולי 1888.

107 הצפירה, 22 ביולי 1888.

108 העברי, 7 בינואר 1894. נזכר בדוחות ״המורה לצדקה״ בשנים תרנ״ט-תרס״א (1899-1901).

109 מולכו תשכ״ו.

110 איל טיימפו, 26 באוקטובר 1908.

111 מולכו תשכ״ו.

112 התאריך המלא לא מובא. גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 256. הרב גירון נתמנה רק ביולי 1863 ויש מקום להניח שבחודשים הראשונים לכהונתו לא התעמת עם מתנגדי הרב אביגדור.

113 גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 256, 381-382. היאסאקג׳י היה מי שליווה מטעם השלטון אדם חשוב.

114 ראו עליו גם בדיון על הרב גירון.

115 גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 360; שם, עמ׳ 230-231.

המג׳ליס גם בשנים 1866, 1876, 1880, 1882, ו־1889 ועמד בראשו בשנת 1871.[116] באותה שנה הוא התגורר בגאלאטה ותרם ממון לשד״ר משה מלכא.[117] פעם אחת הופקדו בידו בטבת תרכ״ח (ינואר 1868) נכסי יתומה עד שתגדל ותינשא.[118] גם שמואל מולכו חי בגאלאטה וכיהן כחבר המג׳ליס גם בשנים 1866, 1874, 1877, 1879, 1880 ו־1883.[119] הוא נפטר ב־19 בינואר 1886 ועל מצבתו היה כתוב ״הגביר הנכבד״.[120] יש לציין שהיו מבני משפחות בן זונאנה ומולכו שהצטרפו לקהילת הפראנקוס ונטמנו בבית העלמין האיטלקי.[121]

על יוסף אלנקוה נלמד לפי שעה רק לפי מצבתו בקושקונגוק שהיה איש חשוב ונפטר ב־22 במאי 1878.[122] משפחת אלנקוה נחשבה לאחת המשפחות המיוחסות בעיר במרוצת דורות. יעקב אלנקוה היה ידוע במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה, והיה חתנו של הקאימאקאם משה הלוי.[123]

הטענה השלישית של המורשים היא שהרב אביגדור הורה על ״סורגון״ (Sürgün), כלומר להגלות מן העיר את מהר״י מטראני מבלי שזה עמד לפניו לדין. את עונש ההגליה מטעם החכם באשי היה מבצע השער העליון.[124] הרב אביגדור השיב כי הוא וכל הרבנים והחכמים שבעיר גזרו על מהר״י מטראני עונש הגליה של התנהלותו בהפקרות גדולה – הוא החרים בקולי קולות את כל תומכיו מהעיר והרס את מעמדם בשווקים וברחובות. הוא הדגיש כי פעל ״אחר מעשה בית דין״, אף שהותר לו לא לעשות זאת. עם זאת הרב אביגדור ביקש להציל את מהרי״ מטראני מהגליה זו כפי שהציל את ר׳ יצחק הכהן שהיה עימו, כשהזהיר אותו מראש כי הוא עלול לצאת לגלות.[125]

הרב אביגדור טען שכדי להציל מהגליה גם את מהר״י מטראני הוא הלך מייני קוי (Yeniköy), כפר השוכן במצרי הבוספרוס שאוכלוסייתו בעיקרה יוונית ומיעוטה יהודית,[126] לאורטקוי לפגוש את

---

116 גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 360; איל טיימפו, 7 בדצמבר 1876; שם, 10 באפריל 1883; חבצלת, 24 בינואר 1879; רוזן 2005, עמ׳ 96.

117 חבצלת, 12 באוקטובר 1871.

118 ספר הזכרונות תרי״א-תרל״א, דף 138ב.

119 ראו: גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 360. בשנת 1871 תרם לשד״ר משה מלכא. חבצלת, 12 באוקטובר 1871.

120 מצבתו המפוארת בבית העלמין האיטלקי, 1, אבן 207. גם ״השר והטפסר״ יצחק פאשה מולכו שנפטר ב־26 ביוני 1919 נטמן שם. שם, 3 אבן 7. הוא היה חבר המג׳ליס בשנת 1892.

121 מצויה בבית העלמין האיטלקי מצבה של רפאל אברהם ן׳ זונאנה שנפטר ב־20 בפברואר 1914. שם, 2 אבן 82. גם שמואל מולכו נטמן שם. ראו עליו להלן.

122 קושקונגוק B2 אבן 62.

123 קרוב לוודאי שנפטר בט״ו בטבת תרס״ט (8 בינואר 1909). מצבתו באורטקוי K9 אבן 22.

124 ראו: שול 2014, עמ׳ 21, 24, 25, 54, 172, 174.

125 ידוע שיצחק כהן היה חבר המג׳ליס בשנים 1874, 1877 ו־1879. כמו כן ידוע שיצחק בן ברוך כהן היה חתנו של הרב אביגדור, אך לא סביר שחתן הרב אביגדור נמנה על מתנגדיו.

126 על היישוב בייני קוי ראו: גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 182. בשנת 1882 חיו שם 77 גברים יהודים ו־57 נשים יהודיות. רוזן 2021, עמ׳ 174.

הגברת בולה שרה די שאקי שתדבר עימו שיחזור בו מפעילותו נגד הרב אביגדור, אך הוא לא שעה לבקשתה ועמד במרדו. באותו פרק זמן גר זמנית הרב אביגדור ביניי קוי בשל המחלוקת.

קרוב לוודאי שיש לזהות את מהר״י מטראני עם אדם ששמו ר׳ יוסף מטראני שנפטר ב־13 ביולי 1874 ובמצבתו הוא מתואר ״אב לאביונים״.[127] ייתכן שהוא היה בנו של מהר״ם מטראני, מורו של הרב מנחם צונצין.[128] יש מקום לשער שבולה שרה די שאקי הייתה אשת אחד הגבירים למשפחת שאקי, משפחת בנקאים עשירה בעיר. יש מקום להניח שהיא טוותה קשרים עם השער העליון, ושהרב אביגדור הסתייע בה כבר קודם לכן או שמע עליה.[129] לפי שעה לא מצאנו תיעוד נוסף עליה.

הטענה הרביעית של המורשים הייתה שהרב אביגדור פעל עם שבעת טובי העיר מתוך ניגוד לחוקי התורה. הוא הכחיש זאת, אך הודה שבפעמים מסוימות הכריחו אותו הגבירים שבעת טובי העיר לפעול לפי רצונם. הוא טען כי לא היה מסכים עימהם אם היה רואה שהמשפט לא נעשה לפנים משורת הדין. הוא ציין סכסוכים עם אישים: ״כאשר אירע כמה פעמים תנור יוכיח[130] חזקה יוכיח[131] טיג׳אריט[132] יוכיח, אלמושנינו[133] יוכיח, רומאנו[134] יוכיח, חאסון[135] יוכיח, דהיה להם הפרש להרב נר״ו עם הגבירים ז׳ טובי העיר בכל העניינים הללו, ולא הסכים לסברתם, ועשה הפך דעתם כדת של תורה, וגם הגבירים טובי העיר הי״ו לא הקפידו על זה״. אין בידינו מידע על הסכסוכים האלה. נלמד מכאן שהרב אביגדור הודה שפעל בכמה אירועים בשל לחצים שהפעילו עליו אותם גבירים.

הטענה החמישית של המורשים היא ששונאו של הרב אביגדור, הרב מנחם צונצין, שהיה דיין ידוע ומוסמך להכריע בדיני איסור והיתר, החרים אדם אחד שפגע בכבוד תלמידי החכמים. הרב אביגדור ״הכריז שם דהחרם ההוא כחרס הנשבר״, כלומר שהחרם זה היה חסר תוקף. הרב אביגדור השיב על טענה זו כי שנאת הרב צונצין כלפיו מתבטאת באירועים אלה: הראשון, ביום הלוויה של בנו של

127 מצבה פשוטה. אורטקוי E10 אבן 12.

128 בניהו תשמ״ט.

129 הגביר דוד ירושלמי ייצג את רחל אלמנת הח״ר יעקב שאקי, בתו של הגביר בכור יצחק קארמונה, בדיון על זכויותיה בסכום שהקציב הסולטאן עבדול עזיז ליתומים בשנת תרכ״ה (1865). ראו: ספר הזכרונות תרי״א-תרל״א, דף 119א-ב. הגביר ר׳ רפאל אברהם שאקי נמנה על רבני באלאט. הקדמת ר׳ ברוך ירושלמי לספר אהבת דוד הנספח לספר שמן ראש, ראו: ירושלמי תקצ״ט. וכן חיות תקפ״ט, הקדמת המחבר.

130 ראו על ביטוי זה תוספות, חולין קיח ע״ב.

131 ביטוי זה מובא בשיירי קרבן מסכת כתובות פרק ה.

132 כנראה מסחרי. לא ברור למה הוא מתכוון.

133 שמא מדובר בר׳ רפאל אלמושנינו שמתנגדי הרב גירון רצו להציעו למשרת הקאימאקאם. ראו בדיון להלן על המחלוקת לאחר הדחת הרב אביגדור.

134 ייתכן שמדובר בג׳יליבי חיים ישראל המכונה מירקאדו רומאנו שנזכר בשנת 1868 בין גבירי קושקונגוק ודאג חאמאמי. הקדמת ר׳ שבתי גאליפוליטי לספרו ישמח משה, ראו: גאליפוליטי תרכ״ח.

135 ייתכן שמדובר ברפאל חאסון שיצוין להלן.

הגביר ג׳יליבי אברהם חאטים שמת בחיי אביו,[136] כשראה הרב צונצין את הרב אביגדור התרחק מאוד ממנו בשל שנאתו את הרב אביגדור; השני, הרב צונצין לא הגיע לחנוכת הבית של הרב אביגדור ״שבא לדור בכפר שלו״, כלומר אורטקוי;[137] והשלישי, שהרב צונצין השמיע דרישה בקולי קולות לפני קהל ועדה להדיח את הרב אביגדור. המורשים ציינו שמתנגדיו הלשינו עליו לשער העליון, ובד בבד היו תומכים שלו שהלכו אף הם לשער העליון לתמוך בו, ובהם אותו אדם שהרב אביגדור ביטל את החרם שהטיל עליו הרב צונצין.

יש לציין שהרב צונצין כיהן בשנות השבעים והשמונים בשכונות חשובות בעיר. בשנת תרל״ח (1878) הוא נתמנה למרביץ תורה בבאלאט וכיהן כאב בית דין רבה בבאלאט בשנות השבעים והשמונים. סמוך לפטירתו בחשון תרמ״ד (נובמבר 1883) הוא נזכר בתור אחד משני רבני העיר ומכונה ״הרב המופלא״. על גבי מצבתו נחקקו תאריו ״רב פעלים מרביץ תורה הרב הגדול מעוז ומגדול רב קשישא אבן הראשה ר״מ ור״מ איסטנבול רבתי עם״.[138] הרב אביגדור טען שלא הסיג את גבולו של הרב צונצין וכי אפשר לשאול את ר׳ יעקב (מהר״י) עלי[139] ומהר״ח שאול,[140] שכשהגיע לכפרים שלהם שבהם הם מרא דאתרא, הוא חלק להם כבוד, וכך היה ודאי נוהג גם כלפי הרב צונצין בכפר שלו ולא היה מסיג את גבולו.

הטענה השישית של המורשים היא שהרב אביגדור השאיר את ר׳ רפאל חאסון במאסר בבית הסוהר שלושים ושמונה ימים, אך רפאל הצליח לשחרר את עצמו ולצאת מהכלא. הרב אביגדור הכחיש כל מעורבות במאסר זה, וחקירת בית הדין אישרה שאנשי המג׳ליס הם האחראים למאסרו של חאסון, וכי הם שלחו כתב וחותמת של המג׳ליס כדי שיאסרוהו, ולכן אם יש לחאסון טענה הוא יכול להתדיין איתם בדין תורה. לפי שעה לא מצאנו מידע על אותו רפאל חאסון.[141]

הטענה השביעית של המורשים היא שהרב אביגדור עבר על שבועתו ״להיות עמהם״ ולכן הוא עבריין. הוא הכחיש שנשבע להיות עם מתנגדיו, וטען שלקח את החותמות של רבני הכפרים כדי למנוע את הדחתו. הוא חשש שיחתמו בחותמות האלה שהם לא רוצים בו.

---

136 נמנה על גבירי העיר שתמכו באיסקולה. גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 307–310. שרדו מצבות רבות של בני משפחת חאטים בעיר במאה התשע־עשרה, בהן מצבת מירולה אשת אברהם חאטים שנפטרה בגיל 58 בי״ז באב תרנ״ו (23 ביולי 1896) בהניחה בעל וילדים. קושקונגוק H10 אבן 101; ראו על המשפחה: בורנשטיין־מקובצקי 2021.

137 על מגוריו של הרב צונצין באורטקוי באותו זמן ראו: אקריש תרל״ו, סי׳ ח; בניהו תשמ״ט, עמ׳ ז–ח.

138 ראו: בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 94. היה רבו של ר׳ רפאל ביטראן ולדעת בניהו ייתכן שחלק על דעת רבו בעניין הדחת הרב אביגדור. ביטראן תשמ״ט, עמ׳ ו–ז.

139 ראו עליו: בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 89.

140 ידוע תושב העיר הרב יצחק שאול שנתמנה לחכם באשי בצנעא בשנת 1876 וכיהן שנתיים עד פטירתו בשנת 1878. טובי תשל״ו, עמ׳ 104–117. יש בקושקונגוק E5 אבן 11 מצבת הזקנה לונה אלמנת ״איש ירא אלקים״ יצחק שאול שנפטרה ב־8 בספטמבר 1871.

141 לא שרדה מצבתו, אך נמצאת בקושקונגוק מצבת אברהם חאסון שמת בקיצור שנים ב־22 באוגוסט 1861 ונרמז במצבה שהיה עשיר. קושקונגוק H1 אבן 16.

המתנגדים טענו טענה זו: "למה כתבו הקופיאג'יס (העתקים) ארזואל[142] כנגדם". הרב אביגדור נשבע לפני בית הדין המיוחד שלא שמע על כך אלא רק באותו יום ואין בידו שום ידיעה על כך. לכן אי אפשר לטעון שנשבע שבועת שווא, ושהוא בבחינת עבריין הראוי לעונש ואפשר לנדותו.

הטענה השמינית של המורשים היא שהרב אביגדור הזניח את הפיקוח על האיסקולה, לפי שבעת התנאים שהתבקש למלאם.[143]

הרב פאלאג'י כתב שהוא דיבר איתם פנים אל פנים על כך, אך התברר שפניהם של מתנגדי הרב אביגדור למלחמה. הוא ציין שרוב תלמידי חכמים בעיר לא רצו ברב אביגדור ורק מעט מהם רצה בו, ואולם אי אפשר להדיחו אלא מכוח הורמנא דמלכא, וכוח הרבים בטל עם פסק בית הדין המיוחד. מכאן נלמד שהוא קיבל מינוי מהשער העליון לאחר דרישת הגבירים ובראשם קאמונדו והפראנקוס. יש מקום להסיק שהציבור הרחב ורוב תלמידי החכמים בעיר לא חפצו בו מלכתחילה בתור חכם באשי והוא לא היה דמות אהודה עליהם.

הטענה התשיעית של המורשים היא בעניין הקומפרומיסו, כלומר הסכם פשרה שקיבל סיניור המון מג'לבי אברהם פילוסוף. לטענתם, הרב אביגדור היה הסיבה להסכם, וכי "עשה ערמה בדבר הזה". הרב אביגדור הכחיש את הטענה וטען שהרב שבתי פרישקו יכול להוכיח את חפותו.[144] אין בידינו מידע המסביר את הרקע לאותו הסכם פשרה. הרב פאלאג'י קיבל את הטענה הזו של הרב אביגדור, וכתב שאין להדיחו בשל טענה זו, ואין לדקדק בתלונה ולחשוד ברב אביגדור שינהג בערמה ובתחבולה.

סיניור המון הוא קרוב לוודאי יוסף המון שהיה ברוקר ידוע בעיר. הוא הופיע בשטר מחילה שכתבו בחודש תמוז תרי"ט (יולי 1859) הוא ושותפיו הברוקרים ברוך אג'ימאן, ראובן בן יוסף ויעקב בן שלמה.[145] התואר ג'ילבי מציין את היותו של אברהם פילוסוף אדם אמיד. הוא נפטר בשנת 1868 ובמצבתו נכתב עליו בקצרה "האי שופרא החׁ אברהם פילוסוף".[146]

הטענה העשירית של המורשים היא שהרב אביגדור כתב לפתח המלכות תזכיר (טאקריר) שני ותזכיר שלישי להמליץ על תלמידי החכמים ועל חברי הגילדות ("האיסנאפיס"), ולבטל את התזכיר הראשון, ואחר כך חזר בו. הם לא ציינו את תוכנו של התזכיר הראשון, אך מדובר במסירות, שהרי הרב אביגדור

142 Arzuhal. פטיציה.

143 אקריש תרל"ו, סי' יג. על תשובת הרב אביגדור לטענה זו ראו בדיון על האיסקולה.

144 ראו עליו לעיל בדיון על הטענה השנייה.

145 ספר הזכרונות תרי"א-תרל"א, דף 92א. נמצאת באורטקוי מצבת ג'ירה אשת "החכם המרומם" יוסף המון שנפטרה בקיצור שנים ב־1 במאי 1890. N7 אבן 53.

146 ראו מצבה פשוטה באורטקוי LL4 אבן 46. בסמוך לו מצבת אשתו רחל שנפטרה ב־9 באוקטובר 1848. שם L5 אבן 40.

הביא עדים, את ר׳ משה חיים[147] ואת ג׳יליבי יהודה הלוי,[148] שהעידו שכבר נחשד בהיותו בחאסקוי. הרב אביגדור הכחיש את קיומו של מסמך שלישי וטען שלא הייתה שום מסירות. לדבריו של הרב פאלאג׳י, במכתב הראשון לא היה שום דבר רע ומזיק.

נוסף על הטענות של המורשים הביאו מתנגדיו של הרב אביגדור לבית הדין המיוחד שני פסקים, וכנגדם הביא הרב אביגדור שני פסקים אחרים.[149] בית הדין המיוחד קרא את כל הפסקים, וכל צד נטל בחזרה את הפסקים שהביא. בית הדין השתכנע מטענות הרב אביגדור שהוא הביא לידי מאסרו של הרב אקריש כדי להציל אותו מסכנת מוות וייסורים קשים ומרים יותר.[150] הוא גם הגיע לידי מסקנה בעניין מהר״י מטראני, כי בקשת ההגליה ששלח הרב אביגדור לשער העליון נעשתה כדין וכהלכה אחרי שהוא החרים את הרבנים, את החכמים ואת הגבירים, ואף שביקשו ממנו לחזור בו, הוא לא עשה זאת. הוא גם ציין שאכן ישנה ראיה שהחכם השני יצחק כהן קיבל מהרב אביגדור ידיעה מוקדמת על שרוצים לגרשו, וציין שבדיעבד לא אירע דבר.

בהמשך הוא הביא את התוצאות של חקירת הדיינים בעניין יחזקאל גבאי. לדברי הרב פאלאג׳י השתלשלות הדברים הייתה כפי שציין בתשובתו. הוא שיבח את קאמונדו על פעילותו הציבורית, וכותב שהוא ״שר וגדול ליאודים וקרוב למלכות ועומד בפרץ להציל נפשות רבות מכל המקומות בגופו ובממונו ומכמה עלילות מעלילת הדם וכיוצא פעמים הרבה״.[151] משום כך הוא פסק שהיה אסור לנדותו ״אפילו חס וחלילה היה עובר עבירות גדולות״, וכל שכן שאין להחרימו בגלל הרב אקריש. הוא גם ציין שבזמן הזה היו מזלזלים בנידויים וחרמות. כאן הרב אקריש לא נהג כשורה כשנידה את קאמונדו וקיללו בפרהסיה, והיה בבחינת רודף את כל האומה הישראלית כשרדף את קאמונדו מגן האומה. בדבריו אלה יש אולי רמז שהיו האשמות בקרב תלמידי חכמים על התנהגותו הדתית של קאמונדו. ברם, בכל המקורות שבידינו לא נלמד על התנהגות דתית פגומה שלו. קרוב לוודאי שהרב פאלאג׳י התכוון שגם אם מבחינה תאורטית קאמונדו היה עובר עבירות, היה אסור להחרימו.

בכל הפסק הרב פאלאג׳י לימד סנגוריה על קאמונדו ועל הרב אביגדור והשתדל לקעקע את התלונות נגדם, ולקבל את טיעוני הרב אביגדור, גם אם לא היו תמיד חד־משמעיים ולעיתים מתחמקים. הוא האמין שהרב אביגדור רצה לפייס את הרב אקריש, אך נמנע בשל הקללות שהלה

147 ר׳ רחמים משה חיים היה ממונה איסור והיתר ודיין באיסטנבול מן שנת תרי״ז (1857) ואילך. הוא כיהן כדיין בבית דינה רבה בשנת תרכ״ט (1869) עד פטירתו בשנת תרל״ד (1874). בטבת תרי״ז (1857) היה דיין בבית דין איסור והיתר עם ר׳ יצחק אקריש. בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט, עמ׳ 71, 235.

148 חכם וגביר ששמו יאודה הלוי נזכר במצבת אשתו כורשי שנפטרה בקיצור שנים בי׳ באדר תקצ״ג (1 במרץ 1833). קושקונגוק 6–1 אבן 42.

149 ראו לעיל פסק ר׳ יוסף אלפאנדארי ופסק ר׳ יהודה רוזאניש.

150 ראו בדיון לעיל.

151 ראו להלן בדיון על קאמונדו.

קילל אותו ואת זרעו. כנגד זה הוא הביע צער על מאסרו, כי במאסר של תלמיד חכם יש חילול ה׳ וחילול התורה, וגם אם חטא אין לאוסרו.

בית הדין המיוחד גם הצדיק את שבעת טובי העיר הגבירים וקבע שהם ״צדיקים ושרים והם אנשי שורה מהרשומים וחשובים שבעיר וכל מעשיהם בתבונה ובדעת לפי העת והזמן״. לדבריו אין לחשוד בהם שנהגו שלא כדין. בהמשך הוא כותב שבהם נמנה גם בן משפחתו הגביר אברהם חיים פאלאג׳י, ושיבחו שהוא ״ירא ה׳ הראוי להיות דיין״.[152] גביר זה כיהן כעשרים שנה קודם, בשנים 1840–1843, כפקיד קושטא עם חזקיה קארמונה וקאמונדו, ונראה שהרב פאלאג׳י קיבל ממנו מידע אמין על פרשת הסכסוך. משפחת פאלאג׳י הייתה משפחה מכובדת באיסטנבול במאה השמונה־עשרה ובמאה התשע־עשרה.[153] ר׳ אברהם חיים פאלאג׳י נספד באיזמיר בשבת הגדול תרל״ט (1879) וקרובו ר׳ אברהם פאלאג׳י מאיזמיר כתב עליו שהיה עשיר ולא נהנה מאחרים ולא לקח מהם שכר על עבודתו.[154]

לדברי הרב פאלאג׳י, על פי קארמונה וקאמונדו יקום דבר בקהילה. לדבריו שבעת טובי העיר הם נקיים ועומדים להקים דגל התורה, וכל עוד הם מתנהגים על פי התורה עם הרב ״המרבץ תורה״, כלומר הרב אביגדור, כל הקמים לערער עליהם אינם נחשבים, גם אם מדובר ברבים. לדבריו בית הדין המיוחד קיבל את טענת הרב אביגדור שבהיותו חכם באשי נקרא ״גדול העיר״, ולכן הרב צונצין לא היה יכול להחרים את האדם בלי רשותו. הרב צונצין החרים אותו מכיוון שהלה הלך לשער העליון בשביל כבוד הרב אביגדור. הוא הטיל עליו את החרם בגלל שנאה ונקמה. הרב פאלאג׳י מציין כי לרב אביגדור אין עד היום שנאה כלפי אף אחד ממתנגדיו.

בית הדין המיוחד כתב את הפסק להשאיר את תפקידו של הרב אביגדור על כנו וכי אין מורידים אותו משררתו ומחזקתו ״במה שהוא מוחזק בכח הביראט״ (צו המינוי שלו מטעם הסולטאן) וכי ב״מינוי שמינה המלך אין פקפוק כלל״.[155]

לדבריו יש לקיים את הכלל של דינא דמלכותא דינא, שציווה הסולטאן עבדול עזיז להקים את בית הדין המיוחד שידון לפי דין תורה. הוא כתב כי לאחר מתן הפסק דין נתן לכל אחד מהצדדים שני שטרות ״בהשוואת השלום״, שוחח איתם וכן שלח להם שתי איגרות מפייסות, ברם, מתנגדי הרב

152 ראו עליו: אקר 2013, כרך ב, נספח 13 הערות 60–63.

153 בקושקונגוק G12 אבן 101 יש מצבה מפוארת של חיים פאלאג׳י שנפטר מכולרה ב־9 באוגוסט 1786 בהניחו אישה ואחים. הוא מכונה ״איש על העדה״. יש שם C4 מצבה 314 מצבה פשוטה של הזקנה ביינוינידה אלמנת אברהם פאלאגי׳ שנפטרה ב־30 במרץ 1793. מצבה אחרת שהייתה שם G12 מצבה 43 היא של ״החכם המרומם״ וכנראה גם גביר, ר׳ אברהם פאלאג׳י שנפטר ב־3 בספטמבר 1800. הגביר אברהם חיים פאלאג׳י עמד בראש הוועד הרוחני בשנת 1878. איל טיימפו, 27 בספטמבר 1878.

154 פאלאג׳י תרמ״ו, חלק א, דף קיט, ג. לאה אשתו מתה בחייו בקיצור שנים ב־15 בינואר 1863. קושקונגוק D01 אבן 51.

155 פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא. בעיתון המגיד, 11 ביוני 1862 נכתבה כתבה על מכתב גלוי ששלח הרב אביגדור לסולטאן עבדול עזיז ושרי מלכותו ובו דווח על מהלך הסכסוך, והסולטאן מסר זאת בידי ראשי שופטי הממלכה לחרוץ משפט צדק. צוין שם שעוד לא נודע סוף העניין.

אביגדור לא רק שלא השיבו עליהן,[156] אלא גם שלחו אותן לשער העליון כדי להעליל עלילות. עם זאת הוא כותב: "נכנסנו בשלום ויצאנו בשלום ברוך פודה ומציל". הוא ציין כי שוחח עם "כת הגבירים" שיעשו שלום עם מתנגדיהם, והם נענו לו, אף שהסדר השלום כלל כמה דברים שהיו מנוגדים לרצונם.

הדיינים הצליחו לתקן כמה תיקונים וכתבו "שטר השוואה" בביתו של אחד ממתנגדי הרב אביגדור בעזרת הסופר שלהם, והם התרצו לקבל עליהם את רבנות הרב אביגדור, ואולם עדיין נטען כלפיו שיש בו צד פיסול מחומרת שבועה או מסירות. הרב פאלאג'י ציין שבשטר ההשוואה אפשר להבין שמתנגדי הרב אביגדור רואים בו ראוי והגון להיות רבם. הסעיף שקבע שהוא לא יוכל לשלוח מכתבים עם חותם החכם באשי לשער העליון בלי אישור מתנגדיו, נועד רק למנוע חששות בקרב הציבור שיראה בו כאילו הוא נוטר טינה כלפיהם. עם זה תנאי זה לא היה אמור להפריע לכהונתו כחכם באשי. אומנם הרב אביגדור יצא זכאי בדינו, ואולם נלמד כי שטר ההשוואה לא התקבל בסופו של דבר.

אפשר ללמוד כי בין תלמידי החכמים שהתנגדו לרב אביגדור בלטו שלושה, הרב אקריש ושניים אחרים, שמא מהר"י מטראני ור' יצחק כהן ואולי אחד מהם היה ר' שבתי פרישקו.

הרב פאלאג'י ציין שהייתה מלשינות ("בלבולים") מצד מתנגדיו, וכי התהליך בבית הדין התנהל כראוי, וכי השלטון מינה את בית הדין בכתב על דעת שני הצדדים. הוא ציין שהרב אביגדור היה רודף שלום וכי מתנגדיו דיברו עליו קשות ואחזו במחלוקת עד שהטילו חרם על מי שעסק בתיווך לצורך השכנת השלום ועשה את שטר ההשוואה. הוא קבע בפסקנות שחרם זה אינו תקף.

המתנגדים טענו שכבר היו באיסטנבול שלושה רבנים בהורמנא דמלכא שהודחו ומינו אחרים במקומם,[157] ולכן היה אפשר להגביל גם בעניין של הרב אביגדור את פרק הזמן של הרבנות, ואין זה עניין של "מעלין בקדש ואין מורידין". הרב פאלאג'י חלק על טענה זו, שהרי אירועי ההדחה הקודמים היו על פי הוראה מן השער העליון ואין לעמוד כנגדה, ואילו עתה אנשים מתוך הקהילה רצו להדיחו בטענה שנשלחה לשער העליון, שהוא עושה הפך התורה. הוא קבע כי הסולטאן עבדול עזיז לא רצה להדיחו אלא אם יהיה פסול על פי התורה.

הרב פאלאג'י כתב שרוב הציבור וגם חלק מן קבוצת תלמידי החכמים צייתו לפסק, ברם, בין דלת העם היו כאלה שלא קיבלו את ההחלטה להחזיר את הרב אביגדור לתפקידו. הוא גם הביע חשש שמתנגדי הרב אביגדור ישקרו לפני השער העליון. הוא ציין את האשכנזים באיסטנבול שצידדו ברב אביגדור. לדבריו קרוב לאלף מהם תבעו את עלבונו ורצו להתלונן לפני הסולטאן עבדול עזיז על

156 הוא הקדיש דיון נרחב לנושא חשיבות המענה על אגרות כעשרים שנה קודם בספרו תוכחת חיים. ראו: פאלאג'י ת"ר, דרוש על פרשת מקץ, דפים עא, ע"א–עו, ע"א.

157 ר' אברהם הלוי, ר' שמואל חיים ור' חיים משה פרישקו. ראו לעיל בתחילת הדיון על המחלוקת. יש אסמכתאות אחרות מספרות השו"ת על החלפת רבנים מזמן לזמן. ראו: בורנשטיין־מקובצקי 2010. את הדחת ר' יעקב בכ"ר דוד לא ציינו מתנגדי הרב אביגדור, כנראה משום שעדיין מילא תפקיד חשוב ברבנות העיר.

מתנגדי הרב אביגדור, אך בית הדין המיוחד עצר בעדם.[158] הרב פאלאג׳י הביא את המסמך ששלחו גבאי קהל בוקרשט באיסטנבול ושאר האשכנזים בעיר אליו ואל הרב אביגדור ובו התרעמו על המדברים סרה עליו ועל שני חבריו בבית הדין המיוחד. כותבי המסמך ייעצו לשניהם לכתוב לשער העליון ולווזיר הגדול ולהזכירם שכבר הייתה פנייה אליהם לפני ראש חודש, ולשאול אותם מדוע לא השיבו תשובה.[159]

הרב פאלאג׳י כתב כי הוא והרב אביגדור לא רצו שהאשכנזים יתבעו את עלבונם, ואדרבה ביקשו מהם לא לפנות לשער העליון ״פן יהיה להם למוקש חס וחלילה״. האשכנזים אף אמרו למתנגדי הרב אביגדור שילמדו מכל האומות בעיר ויראו שכשהרב פאלאג׳י יוצא באיסטנבול ״לשוק״ בדרכו לארמון הסולטאן, כל בני האומות האחרות חולקים לו כבוד והוא מכובד מאוד גם בעיני גדולי המלכות והשרים. הוא ציין את העלבון שספג בית הדין המיוחד, וציין כי הוא, הרב גירון והרב ז׳ ארדוט הלכו לווזיר הגדול והשרים שהיו עימו והודיעו על פסק הדין שלא להדיח את החכם באשי. הם גם ביקשו מהם לא להעניש את מתנגדי הרב אביגדור כשאלה יפנו לשער העליון. לדבריו פנו אותם מתנגדים לרב אביגדור לשער העליון בדברי שקרים עליהם ודברי מסירות, אך ה׳ סייע בידם ״והפר עצתם וקלקל מחשבותם״. הוא והרב אביגדור לא שעו לעצה שקיבלו לדרוש מן הסולטאן ושריו לנקום באותם אנשים שביזו אותם לפי הקאנונאמי, קובץ החוקים החילוניים שהסולטאנים העות׳מאנים חיברו במהלך השנים כדי להשלים את חוקי השריעה ושהיו בהם גם משפט פלילי.[160]

הרב פאלאג׳י הוכיח בפסק את אותם עשירים שלא הוכיחו את מתנגדי הרב אביגדור אף על פי שהבינו שמדובר בהתנהגות פסולה. מכאן נלמד שבעיקר טובי העיר העשירים פעלו שכם אחד עם הרב אביגדור וסייעו לו, בעוד גבירים אחרים לא רצו להתערב במחלוקת. הוא ציין שלעומתם עשירי עירו איזמיר צייתו להחלטותיו והציבור נשמע להם בשל עושרם.[161]

הרב פאלאג׳י ציין כי בית הדין המיוחד אמר למתנגדי הרב אביגדור כי אפילו חטא ולכן ראוי להדחה, אין דבר העומד בפני התשובה. הוא רמז שהיו גם פגמים בהתנהלות הרב אביגדור בפרשה ודרש את ביטול המחלוקת בעיר. הוא ציין שהרב אביגדור נתמך בידי הגבירים ״וגם מחכמי העיר הרשומים והזקנים שבהם ורוב מיחידי העיר מיראי ה׳ וחושבי שמו״. לכן לא יהיה שום תיקון לקהילה

158 במאה התשע־עשרה חלה הגירה אשכנזית גדולה של פליטים אשכנזים לעיר מרומניה, מגליציה ומרוסיה. הם התיישבו בעיקר בגאלאטה וביססו בה את מוסדותיהם. על הקהילה האשכנזית בגאלאטה שנוסדה בשנים 1854–1855 ראו: גלנטי 1980, כרך 2, עמ׳ 203–2013; רודריג 1994, עמ׳ 443; כרמי 1996, עמ׳ 5, 128–129. אשכנזים בודדים בעיר במחציתה הראשונה של המאה התשע־עשרה נזכרים בפנקסי הפקידים והאמרכלים, כגון מכתב של הפקידים והאמרכלים ב־24 באוקטובר 1828 ״לנגיד שמעון ברעסלר״ באיסטנבול. הם התכתבו בשנים תקצ״ב–תקצ״ד (1832–1834) עם אהרן ליכטנשטיין ואברהם לעבל, שישבו באיסטנבול, בענייני ארץ ישראל. ראו: פנקסי ועד הפקידים והאמרכלים, מס׳ 5.

159 הם משתמשים בביטוי ״האדון הממשלה ירום הודו״, כשהכוונה לסולטאן, ובביטוי ״האדון סאדרע״זאן״, כשהכוונה לווזיר הגדול.

160 הד 1973; שול 2014, עמ׳ 1–16.

161 פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא.

בהדחתו. הוא הביע את אכזבתו שלא הושכן שלום על אף הטרחה והמאמץ בבואו לאיסטנבול למטרת השכנת השלום.

הרב פאלאג׳י ציין שאף שהוא עצמו הושפל, לא בא חשבון עם אלה שדיברו עליו סרה, ולא רק שלא תבע אותם לפני השער העליון אלא גם סירב לקללם, כפי שביקשו ממנו שני הדיינים האחרים וכפי שהציעו האשכנזים באיגרתם. בקשה זו מסתמכת על היותו מקובל מפורסם בקבלה מעשית שהרבה לכתוב דברי קבלה וסגולות.[162]

הרב פאלאג׳י כתב שהעתיק את איגרת האשכנזים רק כדי שיאמינו לדבריו על כל הגידופים, הקללות, הביזיונות, המסירות והמלשינות שנעשו לבית הדין המיוחד. עוד סיבה היא שבעבר הוא התרה במתנגדי הרב אביגדור שלוש פעמים בכתב ובעל פה, וגם שלח להם מדי יום ביומו אנשים חשובים בכל הימים שהיה באיסטנבול כדי להוכיחם שישובו מדרכם הרעה, והם לא שבו. לדבריו היה ראוי להחרימם, ואולם בית הדין לא הטיל נידוי וחרם על איש מהם, אלא כתב בפסק הדין שהוא תקף בגזרת נידוי, חרם ושמתא כדי שלא יערערו על מינויו של הרב אביגדור. לכן כל מי שינסה לערער על פסק הדין, יהיה חשוף לחרמות ולנידויים אלה. הוא מציין שלאחר שבית הדין מסר לשער העליון את פסק הדין אין הוא אחראי יותר לכל מה שיקרה בהמשך. הוא צפה אפוא כי הפרשה לא תסתיים לטובת הרב אביגדור, וכי הדרישה להדחה תחזור.

הרב פאלאג׳י העיד על עצמו שבכל הקריירה הארוכה שלו בהיותו דיין באיזמיר נהג תמיד בחומרה ופסק בלי משוא פנים. הוא גם סיפר על העלבונות שהוא וחבריו ספגו ואת דברי הליצנות שאמרו עליהם בשווקים וברחובות. הוא גם פירט את דברי השקר שאמרו על דייני בית הדין המיוחד שלקחו ממון מן הגבירים סך גדול כדי להטות את הדין. דרך אגב נלמד גם כי הוא הביא איתו כמה מספריו לאיסטנבול למכירה ועדיין לא שילמו עליהם. בהמשך כתב כי לא ביקשו מחילה ממנו ומשני הדיינים האחרים. הוא כתב שאין לחשוד בבית הדין המיוחד בעיוות הדין. הוא גם ציין כי התורה תבעה את עלבונה, ואכן, לא עברו ימים מעטים ״ונלקו״ אנשים אלה. ייתכן שחלק ממתנגדי הרב אביגדור לקו במגפת הכולרה שהייתה שכיחה בעיר.

הרב פאלאג׳י ציין גם כי מתנגדי הרב אביגדור התנגדו לשטר ההשוואה, וכי כת הגבירים הסכימה לשטר ההשוואה רק בגלל כבוד דייני בית הדין המיוחד. וכן הוסיף פרט מעניין על חזקיה קארמונה, שמתנגדי הרב אביגדור הלשינו לשער העליון שקוראים למשפחת קארמונה מלכי ישראל. הוא השיב שכינוי זה דבק בדוד וחזקיה קארמונה בשל שמותיהם.[163]

---

162 ראו: עקשטיין 1999, עמ׳ 305–313.

163 דוד קארמונה היה אחד מבניו של ג׳ילבי בכור יצחק קארמונה. הוא נמנה על הוועד הגשמי בשנת 1852 וכונה ״גביר״. היה רפורמיסט ותמך ביוזמות החינוך המודרני של קאמונדו. הוא נמנה בין שנים עשר האישים שטיפלו בתיקוני כוללות העיר בשנת 1864. ב־10 בדצמבר 1876 ובשנת 1883 עמד בראש המג׳ליס. היה חבר בסנאט העות׳מאני בשנת 1877. הוא נפטר בי״א בכסלו תרנ״א (1890). ראו: גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 79, 220, 360;

בפסק היו עוד פרטים על המחלוקת. הרב פאלאג׳י ציין שקודם נכתבו שישה מעשי בית דין שחתם עליהם, ואלה עוררו מחלוקת ופילוג בקהילה. כששמע זאת הוא ״בא אצל החכמים היושבים בבית ג׳יליבי יאודה צורוזון ה״ר״[164] באותו יום, ואמר להם כי מה שכתב וחתם במעשי בית הדין האלה, יש לדונו לכף זכות, כי כוונתו הייתה להרגיע את הרוחות. החכמים השיבוהו שכעת כל החכמים ודלת עם הארץ בסכנה גדולה אצל ״שרי המלכות״ ב״מה שבא בידם חרב להרגנו״, כי ששת מעשי בית דין שהועתקו ותורגמו לטורקית נמסרו ל״שרי המלכות״.[165] הוא קיבל את טענתם וכתב מסמך שבו אישר שחתימתו על אותם שישה מעשי בית דין הייתה שלא כדין והביע את התנצלותו. לאחר מכן ישבה קבוצת החכמים ובעלי הבתים איתו ועם שני הדיינים האחרים בבית הדין המיוחד ״לעשות סדר ההשואה שסידרו הם עם הכת האחרת״. לאחר שקיבלו את סדר ההשוואה בסבר פנים יפות, לא היו ״המנגדים״ מרוצים ממנו, ״כי ידם היתה שולטת בכל על ידי הששה מעשי בית דין״. ברם, במציאות הם לא הצליחו, כי הייתה סתירה בין הכתבים שהוצגו לפני שרי המלכות. מכאן נלמד ששטר ההשוואה נכשל.

התקבל הרושם שהרב פאלאג׳י רצה להבליט מאוד את הוקרתו לסולטאן עבדול עזיז, והוא ציין שהוא הזכיר את שמו בשער ספריו וכן ציין את נאמנות היהודים למלכות העות׳מאנית, וכי הם הודו לה על הטובות שעשתה עם האומה הישראלית והתפללו שהמלך יאריך ימים. הוא ציין גם כי הסולטאן מינה חכם באשי באיזמיר.[166] ולכן אחר כל הכבוד הזה היה עליו להתפלל לחיי המלך ובניו. הוא גם ציין שבבואו לאיסטנבול הקבילו שני הצדדים במחלוקת את פניו ואמרו עליו שהוא כמו משה רבנו. הוא לא חפץ בהשוואה זו, ותמה כלפי מתנגדיו מדוע אמרו זאת מלכתחילה. הוא גם שלל את השקר שצעקו מתנגדיו לפני דלת העם שחברי בית הדין המיוחד באו לאיסטנבול כדי לסכן את הציבור היהודי. הוא ציין שיש בידי בית הדין המיוחד עדות של אנשים רבים מן האשכנזים שחרקו שן על כל הדברים שאמרו המתנגדים. לטענתו רק עשרה בני אדם מחזיקים כעת במחלוקת להנאת עצמם ואילו כלל יהודי העיר הם אוהבי התורה ויראי ה׳.[167]

בית הדין המיוחד חתם בשליש ראשון בחודש כסלו תרכ״ג (סוף נובמבר או תחילת דצמבר 1862) על פסק דין להשאיר את הרב אביגדור בתפקידו, על סמך צו המינוי מהסולטאן (ביראט) ועל

רוזאניס 1945, עמ׳ 64–70; רוזן 2005, עמ׳ 97; לוי תשנ״ו, עמ׳ 260; המליץ, 30 דצמבר 1890. קרוב לוודאי שהמצבה השבורה של בן משפחת קארמונה בחלקת המשפחה שחסר בה התאריך המלא היא מצבתו של דוד. הוא נזכר בה ״שר וגדול ליהודים. תהלה לדוד [...] הגביר השר [ ] קאר [מונה] ז״ל [...] שנת התר[ ]״. אורטקוי N10 אבן 26. הוא טמון ליד אחיו אהרן קארמונה. יש מצבות של בני ביתו באורטקוי. ידוע גם דוד קארמונה שנתמנה סנטור והשיג מינוי לפרלמנט בשנת 1908. ראו: רוזן שם, עמ׳ 96.

164 נזכר בין גבירי חאסקוי שתרמו לשד״ר משה מלכא. חבצלת, 12 באוקטובר 1871. בשנת תרכ״ח (1868) סייע בין גבירי המקום להדפסת ספר דרשותיו של ר׳ שבתי גאליפוליטי. ראו: גאליפוליטי תרכ״ח, הקדמת המחבר.

165 פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא. ראו על כך: אקריש, תרל״ו , סי׳ טו, דף קצד, א.

166 המינוי היה על ידי הסולטאן עבדול מג׳יד בשנת תרט״ו (1855).

167 פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא.

עיקרון ״דינא דמלכותא דינא״. סדר החתימות היו אלה: הרבנים חיים פאלאג׳י, יקיר גירון ומנחם הכהן בן ארדוט. מכאן שבית הדין פעל קרוב לחודש ימים. עם בואו לאיזמיר סיים הרב פאלאג׳י את הפסק ומסר מידע נוסף על מה שנעשה לאחר מתן פסק הדין. יש לציין שבזמן שהייתו באיסטנבול היו פניות אליו לפסוק בדין.[168] באחד מפסקי ר׳ יוסף אלפאנדארי הדן בעגונות הוא כתב לפוסק אשכנזי שחכמי העיר לא יאשרו את הפסק שכתב ״עד שישא ויתן מסכים עמנו הרב המופלא שבסנהדרין כמוהר״ח פאלאג׳י נר״ו הנמצא אתנו פה עמנו כהיום הזה בקושטא יע״א״.[169]

מייד עם שובו לאיזמיר הדפיס הרב פאלאג׳י בסיוון תרכ״ג (יוני 1863) את ספרו ״ימצא חיים״ ובו דרשה שכותרתה ״תוכחת חיים״ שבה תיאר בקצרה את פעילות בית הדין המיוחד.[170] הוא כתב כי ירחיב את הדיבור בפסק שכתב, וכוונתו לפסק שנדפס בספר חקות החיים שהוזכר בהרחבה. הוא הזדרז לכתוב את הדרשה הקצרה הזו כדי להסיר את דברי השקר שטפלו עליו, והדפיס אותה לראשונה עוד בהיותו באיסטנבול.[171] גם בדרוש זה הוא הזכיר את האשכנזים לטובה והוא הדפיסו מחדש עם שובו לאיזמיר לבקשת בני העיר. הוא כתב כי תמיד חשש פן ירננו על פסק דין שכתב ותמיד פסק לפי הדין והאמת ונהג להביא את המקורות לפסיקתו. הוא ציין את היחס המשפיל מצד השמרנים לפעילותו כאב בית הדין המיוחד.[172] ברם, מתנגדי הרב אביגדור לא קיבלו את פסק הדין ואחרי כשבעה חודשים הדיחו אותו ממשרת החכם באשי. בכך חתם הרב פאלאג׳י את הדיון בפרשת ההדחה, ולא הוסיף לעסוק בכך.

הרב פאלאג׳י עצמו נקלע לאחר זמן קצר למחלוקת נוקבת באיזמיר שהתחוללה בשנת 1867, שעה שהעשירים נישלו אותו ואת רבני העיר מכל סמכות, ובייחוד מכל מה שנגע לניהול הקהילה והכספים. הרב פאלאג׳י תמך בעניי איזמיר במחלוקת עם העשירים על מכס הבשר ולכן היה לצנינים בעיני העשירים, ברם, הוא סירב לוותר על סמכויותיו והסכסוך הגיע עד לשער העליון. הקאימאקאם יקיר גירון, חברו בעבר בבית הדין המיוחד ושהגן עליו הרב פאלאג׳י בפסק הדין ויצא חוצץ נגד אלה שביזוהו, פעל הפעם נגדו. הוא הדיחו ממשרת החכם באשי ומינה במקומו בצו של הווזיר הגדול פואד פאשה את הרב שמואל דאנון מאדירנה. הציבור הרחב נחלץ להגנת הרב פאלאג׳י ואף נקט מעשי אלימות נגד גבירי העיר. המחלוקת הייתה בין העשירים שנתמכו בידי השלטון העות׳מאני להמון העם והרבנים. במחלוקת התערבו חוץ מפואד פאשה גם מושל העיר והשלטונות המקומיים.

בתגובה על הדחתו הטיל הרב פאלאג׳י חרם על כמניין עשירים, גאבאלירוס, אסר עליהם לעסוק בענייני ציבור ואף ביטל את הגאבילה, ברם, העשירים העלו את סכום הגאבילה והתוצאה הייתה

168 פאלאג׳י שם.

169 אלפאנדארי תרכ״ח, אה״ע ב.

170 פאלאג׳י תרכ״ג, דף צב, ע״א-צג, ע״א.

171 מהדורה זו לא שרדה.

172 פאלאג׳י תרכ״ה; הדרשה ״תוכחת חיים״ בתוך פאלאג׳י תרכ״ג.

מהומות המוניות בעיר. השלטונות חששו מהתערבות המעצמות האירופיות ולכן עברו לצדד ברב פאלאגי והוא הוחזר למשרתו והרב דאנון פוטר. זמן קצר לאחר מכן נפטר הרב פאלאג׳י בי״ז בשבט תרכ״ח (10 בפברואר 1868).[173]

פסק נוסף של ר׳ חיים פאלאג׳י

לאחר כתיבת פסק הדין שנדפס רק בשנת תרל״ג (1773) בספרו חקות החיים, דן הרב פאלאג׳י במחלוקת באלול תרכ״ד (1864) בקונטרס הקצר חיי וחמרא.[174] הוא כתבו על רקע רינונים שהשמיעו על פסק הדין שכתב. הוא חזר בקצרה על חלק מן הדברים שכתב בתשובתו הארוכה, שטרם ראתה אז אור דפוס, והוסיף מידע נוסף, ובעיקר מבקר את היחס המבזה כלפי קאמונדו לעת זקנתו. הוא תיאר את קאמונדו ״העומד בפרץ בגופו ובממונו מזה שנים רבות לכל אחינו בית ישראל העומדים בכל מדינות המלך יר״ה זה למעלה מארבעים שנה״.[175] הוא כתב כי דייני בית הדין המיוחד התרעמו על אותם אנשים ורצו למוסרם למלכות, ושלחו את פסק הדין לשער העליון והרב אביגדור הוחזר לתפקידו. ברם, מתנגדיו לא צייתו לפסק הדין וערערו מדי יום ביומו לפני השער העליון עד שיצא צו להדיחו ולמנות במקומו את הרב יקיר גירון, שהיה חכם באשי באדירנה באותו זמן.

הוא ציין כי הרב אביגדור לא רק שלא מסר את מתנגדיו לשער העליון אלא ביקש מ״גדולי המלכות״ לא להענישם. הוא ציין גם כאן את שטר ״שטר השוואת שלום״, והביא מידע חדש שלפיו סוכם ש״מקצת חותם המלך יר״ה שיהיה ביד אדם אחד מכת המתנגדים הלא הוא הגביר ג׳ילבי נסים גבאי[176] נר״ו״, ושיהיה להם בית דין משלהם ״וכן שאר דברים הכל כאשר לכל״. לדברי הרב פאלאג׳י הרב אביגדור והגבירים ויתרו ״על כמה דברים והכל כמעט נגמר בשלום״ עד שביקשו ממנו כי בכל אחד משני בתי הדין יכהנו שלושה דיינים ולא ארבעה. הוא אמר להם שאין לשנות ממנהג איסטנבול שכל בית דין מונה ארבעה דיינים.[177]

הרב פאלאג׳י כתב כי הוא לא רצה להמשיך את הוויכוח מכיוון שהרב אביגדור חזר לכהונתו וכיהן חודשיים בעת שהוא וחבריו בבית הדין המיוחד שהו עדיין בעיר, וכן כיהן חמישה חודשים נוספים אחרי שהם שבו למקומם. הוא כתב: ״וברכנו ברכה אחרת אחר ברכת הגומל ברוך פודה ומציל מידם ודי בזה ליודעים ולמבינים ממה שעשו עמנו ומה שדברו עלינו ומה שחשדו אותנו בדברי כזבים...״.[178]

---

173 גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 256; לוי תשנ״ו, עמ׳ 250-254.

174 פאלאג׳י תרכ״ה, דף ה, ע״א-ע״ב.

175 פאלאג׳י תרכ״ה, לעיל.

176 פאלאג׳י תרכ״ה, לעיל. היה אחד מחברי הוועד הגשמי שנתמנו בשנת תרי״ב (1852) לטפל בענייני הקהילה ובראשם הגביר חזקיה קארמונה. גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 360. נראה שהיה ממשפחת יחזקאל גבאי. נסים היה בנו של הצאראף יחזקאל גבאי. הוא נרצח בה׳ בסיוון תקפ״ד (1 ביוני 1824). מצבתו בקושקונגוק E6 אבן 247.

177 פאלאג׳י תרכ״ה, דף ה, ע״א. הופיע גם בפאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ צא.

178 פאלאג׳י תרכ״ה, לעיל.

לדבריו הרב גירון לא רצה לכהן כקאימאקאם חכם באשי באיסטנבול בשל היחס המחפיר כלפיו מצד המתנגדים, אך נאלץ לקבל את המינוי. אומנם הוא זכה לכבוד גדול בעת שהגיע לאיסטנבול, אך היו כמה מהמתנגדים שדרשו ממנו לא לקבל את המינוי. אז יצאו "מפתח המלכות יר"ה" ועשו בהם שפטים וכמעט כפשע וכו'[179] עד שביקש הרב גירון להצילם. הרב פאלאג'י כתב שטובה כפולה ומכופלת שאף אחד מן המתנגדים לא זכה במשרת החכם באשי, ובירך את הרב גירון ואף את בנו הרב אברהם גירון.[180] הוא לא ציין שהרב גירון קיבל את המינוי של "קאימאקאם חכם באשי" ולא של "חכם באשי".

גרסת הרב אקריש

בתשובה שכתב הרב אקריש ערב עלייתו לארץ ישראל בשנת תרל"ד (1874), כאחת עשרה שנים לאחר הפרשה, הוא הציג גרסה נגדית וציין שעתה הוא עסוק כי הוא נחפז לעלות לארץ ישראל. הפסק נכתב שש שנים לאחר פטירת הרב פאלאג'י.

הרב אקריש נולד באיסטנבול לערך בשנת 1818, למד בישיבה שייסד הגביר אברהם פואה, וכיהן כדיין וכממונה על איסור והיתר.[181] למדנו על היותו מנהיג לשמרנים בפרשת האיסקולה ובפרשת יחזקאל גבאי. אין מידע אם הוא נרדף גם לאחר שהודח הרב אביגדור ממשרת החכם באשי והרב יקיר גירון מונה במקומו. ראוי לשער שהוא חדל ממאבקיו לאחר שהובס בשני מאבקיו. הוא התיישב בחברון בשנת תרל"ד (1874), ובה המשיך בפעילותו התורנית עד לפטירתו בכ"ח באלול תרמ"ו (1886). הוא הדפיס בירושלים בשנת תרל"ו (1876) את ספרו היחיד קרית ארבע, דרשות ושו"ת. בהקדמתו לספר הוא כתב כי תמיד סבל מעוני ומצער גידול בנים.[182]

הוא טען בתשובתו שהרב פאלאג'י וחבריו לא הבינו את שורשי המחלוקת ולא חקרו כראוי את השמרנים.[183] עם זאת הוא נמנע מלהביא את כל המידע הנדרש בטענה שאינו רוצה לעורר מחלוקת ישנה. יש מקום להניח שהיה מודע לכך שנהג בקיצוניות ובהפרזה כלפי הרב אביגדור, קאמונדו ותומכיהם. הוא הציג את המחלוקת בין "הכת" שהנהיג והיו בה כל החכמים ורוב בעלי הבתים בעיר ל"כת המנגדים" שבראשה עמדו הרב אביגדור והגבירים טובי העיר ובראשם קאמונדו וחזקיה קארמונה. הוא טען שהחטא גרם שהדיינים בבית הדין המיוחד לא הצליחו בשליחותם מסיבות שלא פירט אותן.

179 בינו ובין המוות.

180 פאלאג'י תרכ"ה, שם.

181 ראו עליו: בורנשטיין־מקובצקי תשמ"ט, עמ' 66.

182 בשנת תקצ"ז (1837) הספיד הרב אקריש את סבו שנפטר בארץ ישראל בלי לציין את שמו. ראו: אקריש תרל"ו, דרוש ב. הוא הספיד את רבו חיים בן משה פאטינטו שנפטר בשנת תר"ח (1848). ראו: שם, דרוש ג.

183 אקריש תרל"ו, סי' טו.

הוא ציין שראה שלושה ספרים של הרב פאלאג׳י שעסקו בעניין, ספר מוסר ״ללועזים בלעז״[184] וספר דרשות שהרבה לכתוב בו בגנות כת החכמים ובשבח למנגדים,[185] וביחוד הוא הדגיש את הפסק בספר חקות החיים, שיצא לאור זמן קצר לפני כן. לטענת הרב אקריש הוא כתב בו דברי ביזיון על חכמי איסטנבול בהרחבה יותר ממה שכתב בשני הספרים הקודמים שיצאו לאור בחייו, והוא הביע תמיהה על דבריו. הרב אקריש התכוון לדברים שנכתבו שם עליו ועל חכמים שהיו עימו בקבוצת השמרנים.

הרב אקריש התפלמס עם מידע נוסף הנוגע למחלוקת. לדבריו נכתבו כזבים על ״כוללות״ תלמידי החכמים, כלומר קבוצת תלמידי החכמים מכל שכונות העיר. לטענתו, ששת מעשי בית הדין הראשונים שכתב הרב פאלאג׳י היו ״חרב״ בידי הרפורמיסטים, שנועדו לשלול מהחכמים את פרנסתם וסמכותם. במעשי בית דין אלה נקבע שמכאן ולהבא לא יורשה שום תלמיד חכם לנדות ולהחרים שום אדם בלי לקבל רשות משבעת טובי העיר ומהרבנים. הוא ציין ששת מעשי בית הדין הודפסו ״בגאזיטה על ידי חירופים וגידופים כידוע״, כלומר הודפסו בג׳ורנאל ישראלית. ההיסטוריון פראנקו עיין בגיליון 100 של עיתון זה מ־10 בדצמבר 1862, שאינו מצוי בידינו כיום, וכתב שבית הדין פסק שלושה פסקי דין ושלח אותם לשער העליון. פסק הדין הראשון פסל את התלונות על הרב אביגדור וזיכהו, פסק הדין השני עסק בכבודו של הרב אביגדור והתנגד להפגנות נגדו, ופסק הדין השלישי נזף באלה שפגעו בקאמונדו ובקארמונה, ודרש מהם לבקש את מחילתם ולשרוף בנוכחותם את העצומה שהביאה לידי שערורייה.[186] ראוי לציין שהשמרנים פנו לממשלה אחרי הפרסום בעיתון. הממשלה תרגמה לטורקית את הכתבה והחליטה להשעות את העיתון האחראי לאותה כתבה, ופואד פאשה הודיע זאת לרב אביגדור.[187] השמרנים ראו בכך ניצחון והמשיכו להתלונן בחודשים שלאחר מכן בשנת 1862 כדי להדיח את הרב אביגדור.[188]

הרב אקריש לא קיבל את טענת הרב פאלאג׳י שהחכמים לא צייתו לדין וקיללו את ״המנגדים״. הוא ראה בדברים אלה לשון הרע שהכניסו ״המנגדים״ בלבבו של הרב פאלאג׳י. הוא חזר על הקושיה שהקשו על הרב פאלאג׳י בפגישה בבית סורוזון מדוע חתם על ששת מעשי בית הדין מייד בבואו לאיסטנבול ״שהוא חרב בידם להרגני״. [189] הרב אקריש תהה גם ״מה היה הסבה של המחלוקויות

184 מדובר בדרשה ״תוכחת חיים״ לעיל.

185 כוונתו לפאלאג׳י תרכ״ה.

186 פראנקו 1897, עמ׳ 161–163.

187 כרמי 1996, עמ׳ 41–42. המסמך בנדון הוא משנת 1862 ושם הערה 79.

188 כרמי 1996, עמ׳ 42. ראו שם בהערה 80.

189 אקריש תרל״ו, סי׳ טו, דף קצד, א.

שהיו בשנת תרי״ג (1853)[190] ותרי״ח (1858)[191] ותרכ״ב (1862)״.[192] הוא תהה מדוע הרב פאלאג׳י לא חקר אותו ואת חבריו אודות המחלוקות ״שנתהוו מחדש באיסטנבול, מה שלא היה בשום זמן, ואז היינו מודיעים לו מקצת קלות ומקצת חמורות ובודאי כי אז היה מכוין אל האמת״. הוא אף העלה את הטענה שהרב פאלאג׳י ראה בהם אנשים ״קטני ערך״ ולכן לא חקרם. לדבריו הוא הצדיק אותם וביקש שידונו אותו לכף זכות. הרב אקריש גם ביטל את דברי הרב פאלאג׳י שנשען על עדות האשכנזים שהיו נתינים זרים. לדבריו לא היה טעם לדון בהם, שהרי ר׳ יוסף אלפאנדארי כתב זה מקרוב על האשכנזים בגאלאטה דברים חמורים בפסק שלו הדן בדיני אישות.[193] הרב אקריש סבר שהאשכנזים לא היו בסוד העניין אלא שמעו לשון הרע מצד ״המנגדים״, ולדבריו הם גם לא הכירו את ״אופייה של מדינה״, כלומר את המצב החברתי בקהילת איסטנבול.

הרב אקריש גם שלל את גרסת הרב אביגדור בעניין מאסרו ותיאר ייסורים קשים שעבר בכלא, אף שהיה ידוע כי שוחרר לאחר יום אחד בלבד. הוא התריס כנגד דברי הביזיון עליו בפסק, אך טען שאת הדברים לא כתב הרב פאלאג׳י עצמו, אלא ״יד זרים שלטה בדפוס״. כאמור לעיל, הוא כתב את התשובה כשש שנים לאחר פטירת הרב פאלאג׳י,[194] שהיה רב נערץ ברחבי העולם היהודי, ורצה לשכנע את הקוראים שהוא לא כתב עליו את הדברים החמורים. לדבריו, ״מגידי אמת״, כלומר אנשים ישרים מתושבי איסטנבול ואיזמיר, שמעו מפיו של הרב פאלאג׳י בסוף ימיו שתהה על כל מה שאירע באיסטנבול וגם הצטער על שני הספרים שהדפיס בעידנא דריתחא. הם אמרו שהרב פאלאג׳י אמר להם שלולי נפוצו הספרים בעולם הוא היה מוציא מהם את הדפים הדנים במחלוקת. הוא תמה על בנו ר׳ אברהם פאלאג׳י שלא מנע זאת, בהיותו ממונה על הדפסת ספר חקות החיים. ברי שלטענה זו אין יסוד והרב אקריש ניסה לעמעם בטענותיו את חריפות הביקורת כלפיו בפסק הדין של הרב פאלאג׳י.[195]

גרסת העיתונאי רפאל עוזיאל

העיתונאי רפאל עוזיאל, על סמך עדות יהודי מאיסטנבול ודיווחים בעיתונות, שלח לעיתון המגיד כתבה על הפרשה. הוא הוסיף פרט חשוב: היה זמן שהרב אביגדור התנתק ממגורים בגאלאטה שבה חי אז קאמונדו, ועבר לגור בפירי פאשה, אך לבסוף חזר לגאלאטה. עדות זו מלמדת שהרב אביגדור לא רצה להקצין את הסכסוך עם מתנגדיו, אך לבסוף חזר לברית עם קאמונדו. להלן דבריו של עוזיאל:

190 ייתכן שהוא מתכוון למחלוקת על האיסקולה שהתקיימה שנה לאחר מכן.

191 המחלוקת על האיסקולה. ראו בדיון על האיסקולה.

192 בשנת תרכ״ב היו המחלוקות על הדחת יחזקאל גבאי ממשרת הכח״א והדחת הרב יעקב אביגדור ממשרת החכם באשי, נושא המאמר שלפנינו.

193 אלפאנדארי תרכ״ח, או״ח סי׳ א.

194 נפטר בי״ז בשבט תרכ״ח (10 בפברואר 1868).

195 אקריש תרל״ו, סי׳ טו.

ששמעתי מאחורי הפרגוד שהחכמים המתנגדים באו לבקש מחילה וסליחה וכפרה מהשר סי'[ניור] קאמונדו הי"ו ובראשם הרב ר"י אביגדור נ"י שהוא ג"כ בתחילה מפני צוק העתים נתחייב לעזוב דירתו בגאלאטה[196] והלך לפירי פאשה לגור בין היהודים. הרב הנזכר בא עתה מחדש על ביתו לגאלאטה ובא בברית עם הגביר השר הנ"ל ועם חבריו הנכבדים כבראשונה. אעפי"כ יש עדיין איזה אנשים מאנשי העדה הולכים ובאים אל הממשלה לסכסך הענין מחדש, אבל אין בידם שום כוח ואין תקוה לאחריתם.[197]

עוזיאל צירף למכתבו לעיתון גיליון 4 מכתב העת Journal de Constantinople, שבו נדונה פרשת המחלוקת והתלונן על יהודי טורקיה שלא בחרו בקדמה שלא כמו ה"אומות" האחרות שמתקדמות מדי יום ביומו "בפרטי החכמה והמדע". הוא גם ציין שבעיצומו של הסכסוך השתתפו קאמונדו והרב אביגדור במסיבה שעשה הווזיר הגדול פואד פאשה.[198]

פעילותו הרבנית של הרב אביגדור לאחר הדחתו

לאחר הדחתו המשיך הרב אביגדור לכהן כאחד מרבני העיר עד פטירתו בא' בתשרי תרל"ה (12 בספטמבר 1874).[199] הוא ור' יוסף אלפאנדארי אישרו בכ"ב בתמוז תרכ"ד (26 ביולי 1864) פסק של הרב פאלאג'י בעניין עגונה.[200] הרב אביגדור נמנה בשנת תרכ"ז (1867) על שלושת רבני העיר שכתבו הקדמה עם ר' יעקב בכ"ר דוד ור' יקיר גירון לספרו של ר' יוסף אלפאנדארי, שו"ת פרת יוסף. הרב אביגדור חתם גם אחר חתימת ר' יעקב בכ"ר דוד בשנת תרכ"ח (1868) על הסכמה לספרו של ר' חיים מנחם פראנג'י, ישמח לב, חלק א. בשנת תרכ"ט (1869) חתם הרב אביגדור בין חברי בית דינה רבה של הקהילה.

לאחר פטירת ר' יעקב בכ"ר דוד בכ"ו בתשרי תרל"א (24 באוקטובר 1870) נתמנה הרב אביגדור במקומו לרב כולל ומילא תפקיד זה עד פטירתו. הוא חתם בניסן תרל"ב (אפריל–מאי 1872) בראש רבני העיר על כתב המלצה לרב יקיר גירון קודם עלייתו לירושלים.[201]

196 הרובע שהתגוררו בו האירופאים משך אליו גם יהודים רבים. קאמונדו התגורר שם לאחר שהתגורר בעבר בקושקונגוק ושכן בו גם הבנק שלו. על מגורי החכם באשי בגאלאטה ראו: כרמי 1996, עמ' 51; המגיד, 31 ביולי 1862. לקאמונדו היה גם בית בצד האסייתי ב־Camlica לפי מסמך משנת 1854.

197 רפאל עוזיאל, המגיד, 29 במאי 1862.

198 שם.

199 חבצלת, 9 אוקטובר 1874; הלבנון, 4 בנובמבר 1874; הצפירה, 25 בנובמבר 1874.

200 פאלאג'י תרל"ב, אה"ע סי' א-ב.

201 בורנשטיין־מקובצקי תשמ"ט, עמ' 60–61 ושם ציון המקורות. ראו גם הספד שהספידו באיזמיר בשנת תרל"ה (1875): פאלאג'י תרמ"ו, חלק א, דרוש ג להלבשה.

קשרי הרבנים פאלאג׳י ואביגדור

עוד לפני פרשת ההדחה התנהלה התכתבות הלכתית של הרבנים פאלאג׳י ואביגדור בעניין ירושת הבת בחודש סיוון תרכ״א (יוני 1861). בתשובתו מכנה הרב פאלאג׳י את הרב אביגדור שהיה אז חכם באשי בתארים מפליגים: ״גאון יעקב אשר כתר מלכות בראשו...״.[202]

ג׳יליבי חזקיה קארמונה ואברהם קאמונדו

חזקיה קארמונה ואברהם קאמונדו היו שני המנהיגים החילונים הבולטים במחנה הרפורמיסטים בעת המחלוקת.

על חזקיה קארמונה נלמד שבשנת תק״ע (1810) היה ״ילד שעשועים״ כבן עשר.[203] אביו הגביר אליהו קארמונה נפטר בחיי אביו משה קארמונה, קרוב לוודאי בשלהי שנת תק״ס (1800). אימו של חזקיה, סול, הייתה בת הדיין הנודע חזקיה רפאל חיים אלפנדרי ונכדת הדיין ופקיד קושטא הגביר שלמה אלפנדרי.[204] משה קארמונה, סבו של חזקיה, היה פקיד קושטא בשנים 1788–1803 וצבר הון עתק בתור שאפג׳י, כינויו של בעל המונופול על האלום באימפריה העות׳מאנית. האלום הוא מינרל גבישי ששימש כחומר לקיבוע צבעים בטקסטיל וכן השתמשו בו לעיבוד עורות, והיה מקור הכנסה מרכזי באימפריה העות׳מאנית דרך מערכת החכירה של מכרותיו.[205] השאפג׳י התעשר עושר רב מחכירת האלום. משה קארמונה לא היה בחיים בשנת 1810.[206] חזקיה היה אחיו הצעיר של פקיד קושטא הבנקאי והשאפג׳י בכור יצחק קארמונה שהוצא להורג בחניקה בארמונו ב־15 ביולי 1826 והיה ידוע בעושרו העצום.[207] חזקיה נכח בזמן ההוצאה להורג ומייד נשלח לעיר אחרת שלא צוין שמה, קרוב לוודאי שחששו לחייו.[208] יש מקום להניח ששמר בידיו חלק מנכסי אביו וסבו גם לאחר שאחיו הוצא להורג. הוא שב לאיסטנבול ונמנה על מנהיגי הקהילה וגביריה הבולטים במשך עשרות שנים.

202 הוא מגיב על מה שכתב הרב אביגדור בשלוש שורות. פאלאג׳י תרל״ג, חו״מ סי׳ עג.

203 הקדמה אצל סיד תק״ע-תקע״א; גלנטי 1980, כרך 2, עמ׳ 55.

204 מצבתו של אליהו ליד מצבת אביו. חסקוי 14-6 אבן MA 196. ראו צילום מצבתו בתוך רוזן 2005, עמ׳ 56. נפטר בכ״ה בתשרי, אך השנה בנוטריקון לא ברורה. הוא הוספד בהגיע שמועת פטירתו לאיזמיר בפרשת וירא תקס״א (1801). ראו: מערכי לב, ח״א, דרוש כג. סול נזכרת בהקדמת המחבר לספר תבואת יקב, ראו: בלעיש תק״ף. מוזכרות בו גם פעולות הצדקה שלה. ראו: אקר 2013, כרך א, עמ׳ 323 הערה 259. שם זה מצוי במצבות של בני המשפחה בתחילת המאה העשרים. על אודות משפחת קארמונה ראו: צור 2016, עמ׳ 83-87.

205 על הפקת האלום באימפריה העות׳מאנית ראו מורפי 1987; מורפי 1984.

206 ראו: אקר 2013, כרך א, עמ׳ 277, 351, 340-341; שם ב, נספח 13. שרדה בחאסקוי מצבתו השבורה. התאריך בנוטריקון לא ברור. 14-6, מצבה MA 299.

207 המידע עליו נרחב. ראו לפי שעה: אקר 2013, כרך א, עמ׳ 321-352.

208 רוזאניס 1945, עמ׳ 69-70, 83-84.

הרב אברהם בלעיש הזכיר את חזקיה בזכות אחיו בהקדמתו בשנת 1820 לספר תבואת יקב וכן בשיר שכתב לספר זה.[209] בשנת תקפ״ט (1829) הזכיר ר׳ אפרים חיות את חזקיה בין הגבירים שסייעו לו בבואו לאיסטנבול.[210] חזקיה כיהן כפקיד קושטא ב־30 באוגוסט 1837 ובמרץ 1838.[211] באיגרת ששלח השד״ר הרב נתן עמרם לשלושת פקידי קושטא ובראשם קאמונדו בשנת תר״ב (1842), הוא כתב שהפקידים הקודמים שלמה חאטים וחזקיה [קארמונה] אישרו את שליחותו. הפקידים השיבוהו ששלמה חאטים כבר נפטר לפני זמן רב, ואילו סיניור חזקיה [קארמונה] נמצא במשבר והם מאחלים לו שהאל ירחם עליו ויחדלו צרותיו.[212] ייתכן שהם רמזו להסתבכות כלכלית או למשבר עם השלטונות. הוא נמנה על שנים עשר המנהיגים בשנת 1852 ובשנת 1864.[213]

חזקיה קארמונה נפטר בו׳ באב תרל״ח (5 באוגוסט 1878) ובמצבתו המפוארת באורטקוי צוין שנפטר זקן ושבע ימים וכן התארים ״גביר״, ״שר וגדול״ ונזכרים יושר פעולותיו והצדקות שעשה.[214] מפרשת המחלוקת נלמד שהיה במחנה הרפורמיסטים.

אברהם סלומון קאמונדו (1781–1873) בנקאי ופילנתרופ נודע בכינוי ״רוטשילד של המזרח״ היה הדמות המרכזית בקהילה כארבעים שנות פעילות ציבורית. הוא החל בפעילותו הציבורית לאחר שנת 1826. הוא הקים מוסדות חינוך וצדקה באיסטנבול ומחוצה לה, בנה בית כנסת בבייקדר, תמך ברפורמות והיה בעל קשרים ענפים עם שלושה וזירים גדולים[215] ועם האליטה האירופית. ערב עזיבתו את העיר בשנת 1870 לפריז ייסד את ישיבת מגן אברהם.[216] הוא גם קידם את ייסוד הקהילה היהודית האיטלקית באיסטנבול בשנת 1862.[217] תרומותיו חרגו מגבולות איסטנבול. הוא בנה בית כנסת ובית ספר ברודוס, וסייע גם לציבור הלא יהודי. קשריו עם איטליה התחזקו בייחוד בשנות השישים

209 בלעיש תק״ף, הקדמת המחבר.

210 חיות תקפ״ט, הקדמה.

211 נתנו אישור לשליחות שד״ר מצפת, משה ן׳ סמחון, נשלח לאמשטרדם. אקר 2013, כרך ב, נספח 13 הערה 58.

212 טולידאנו 1960, עמ׳ 142–143; מורגנשטרן 2007, עמ׳ 106–107.

213 גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 360; רוזאניס 1945, עמ׳ 64–70.

214 אורטקוי C2 אבן 41. שרדו מצבות של בני משפחתו בבית עלמין זה. מצבה של וידה חאנולה אלמנת חזקיה שמכונה ״המעטירה״. נפטרה ב־27 בנובמבר 1898. אורטקוי N10 אבן 16. מצבה נוספת היא של ריינה בת הגביר חזקיה קארמונה ״זכר צדיק וקדוש לברכה״ שנפטרה ב־30 ביולי 1887. שם L11 אבן 3. יש גם מצבה של דוד בן חזקיה קארמונה שנפטר ב־4 באוקטובר 1912. שם N8 אבן 71. על נכדו של חזקיה, אליהו קארמונה ראו: אקר 2013, עמ׳ 327 ושם הערה 270. הגבירה אימם של חזקיה ודוד קארמונה ייסדה בית כנסת לאורחים שבאו מהמזרח, בעיקר מקורדיסתן, בחאן בשם ״גולאפצי״ שהיה באזור שבו לא התגוררו יהודים, לערך בשנת 1828 ותרמה ספר תורה. בשנת 1868 הורחב בית הכנסת. ראו: ברוך מטראני 1868. את המידע שם הביא מטראני מתוך מסעות הרב אברהם גירון לארץ ישראל.

215 היה בקשרים עם הווזירים הגדולים פואד פאשה, רשיד פאשה ועלי פאשה. שני האחרונים כיהנו לסירוגין בתפקיד הווזיר הגדול בשנים 1852–1871.

216 המידע להלן מבוסס על המחקרים האלה: רודריג 1990א; סני 1994; סני 2005; סני ולה טרנק 1997; סני ולה טרנק 2015; רוזן 2005, עמ׳ 90–96. ראו גם אסולין, האחרון לבית קאמונדו; דה ואל 2024; סלזראר, מדרגות איסטנבול.

217 סאבאן 1999; רודריג 1990ב, עמ׳ 55.

כשהבנק שלו סייע לכמה מוסדות צדקה בטורינו ולבית הספר האיטלקי באיסטנבול. כמו כן הוא השתתף בעלויות בניית בית החולים האיטלקי וככל הנראה תרם בחשאי ממון לאיחוד איטליה.[218] רודריג סבר שקאמונדו הפך את הפילנתרופיה היהודית ממסורתית ודתית למודרנית, ממוסדת וחילונית.[219]

הוא ירש את הבנק של אחיו יצחק שנפטר ב־5 בספטמבר 1832 והבנק גדל והתפתח בעת מלחמת קרים שבה הלווה הלוואות גדולות לממשלה העות׳מאנית. הבנק גם נתן הלוואות רבות לתושבי העיר. הבנק שלו מימן פרויקטים גדולים באימפריה העות׳מאנית וכן הקים אימפריה של נכסי דלא ניידי באיסטנבול. הוא השתמש בעוצמתו הכלכלית והפוליטית כדי לקדם את האג׳נדה שלו בקהילה, לעיתים בתקיפות רבה.

קאמונדו עמד בקשרים הדוקים עם אישים יהודיים רבים באירופה המערבית ובאימפריה העות׳מאנית, ובראשם הבנקאים רוטשילד ובלייכרודר (Bleichröder), הפקידים והאמרכלים באמשטרדם, וכן שמר על מערכת יחסים טובה עם מלכים וראשי ממשלות באירופה. שנים רבות הוא כיהן כראש פקידי קושטא, וסייע לקהילות יהודיות ברחבי האימפריה העות׳מאנית ובראשן ארץ ישראל. הוא דאג למינוי ר׳ חיים אברהם גאגין לחכם באשי בירושלים.[220]

כבר בשנת 1840 ליווה קאמונדו את מונטיפיורי בביקורו באיסטנבול לקבלת הפרמאן האוסר עלילות דם באימפריה. באותה שנה הוא פעל גם למיטוט עלילת הדם ברודוס. הוא היה מעין ״יהודי חצר״ ושתדלן בעבור יהודי האימפריה.[221] באמצע המאה נשא קאמונדו ברוב ההוצאות הבלתי צפויות של הקהילה, וכנראה גם כיסה סכום רב ממס הגולגולת של העניים.[222] בשנת 1862 הוא קיבל עליו עם גבירים אחרים את האחריות להנהגת הכולל ולמימונו.[223] על פי העיתונאי רפאל עוזיאל, הוא קיבל מידע מהימן שלפיו בשל סיבה זו רבים בקהילה שנאו את קאמונדו, וכי מתנגדיו ניצלו את פרסום מאמרו של יחזקאל גבאי על הבונים החופשיים כדי לעורר מחלוקת.[224] בשנת 1863 החל קאמונדו לכהן כנשיא כי״ח באיסטנבול וחבר הוועד המרכזי של חברת כי״ח בפריז. הוא נבחר להיות נשיא המג׳ליס פקידים, שהקים החכם באשי אביגדור. הוא האט את פעילותו לאחר המחלוקת, והקהילה לא יכלה להתנהל בלי הסיוע הכספי העצום שהוא העניק לה. קאמונדו עזב לפריז בשנת 1870.

218 בעיתונות היהודית התפרסמו חלק מתרומותיו אלו, כגון הלבנון, 2 באוגוסט 1867.

219 רודריג 1990א.

220 דינבורג תר״צ, עמ׳ 85–87.

221 קושניר תשמ״ד, עמ׳ 43; בורובאיה 2024; רודריג 1990א, עמ׳ 49–51.

222 רוזן תשס״ו, עמ׳ 114.

223 רפאל עוזיאל, המגיד, 29 במאי 1862.

224 כותב מגאליפולי. המגיד, שם.

קאמונדו היה נתין אוסטריה[225] ולאחר איחוד איטליה הוא וכל בני משפחתו קיבלו אזרחות איטלקית ב־18 בנובמבר 1865. המלך ויקטור עמנואל העניק לו תואר רוזן ב־28 באפריל 1867. קאמונדו היה נשוי לקלארה לוי (1791–1856) בת ר׳ שבתי הלוי.[226] הם נישאו ב־25 במאי 1804. בנם היחיד היה רפאל (1810–1866) שהתחתן עם אסתר פואה (1814–1880), בת משפחת הגבירים פואה. ילדיהם עברו לפריז.[227] גם בעת שהמשפחה עברה לפריז היא המשיכה לנהל את עסקיה באיסטנבול.[228] קאמונדו עבר לפריז בעקבות נכדיו בשנת 1870, נפטר שם בשנת 1873 ונקבר לפי צוואתו במאוזוליאום בבית הקברות היהודי בחאסקוי. פטירתו צוינה בהרחבה בעיתונות היהודית שהדגישה את טקס ההלוויה המפואר וההספד מאת רבנים נודעים.[229] בעת פטירתו הוערך הונו ב־125 מיליון פרנק.

הפרשות שהובאו לעיל מלמדות על תקיפותו של קאמונדו ועל רצונו לכפות את רצונו בכל הכרוך בהנהגת הקהילה, תקציבה ולעשות רפורמות בתחום החינוך וההשכלה. הוא היה מודע לעוצמתו הפוליטית והכלכלית והשתמש בה לקביעת דמותה של הקהילה בעיקר יותר מארבעים שנות פעילותו הציבורית.

המחלוקת לאחר הדחת הרב אביגדור ומינוי הרב גירון לקאימאקאם

הדחת הרב אביגדור לא שמה קץ למחלוקות בקהילה. השמרנים הצליחו להוציא צו האוסר על נתינים זרים לכהן בתפקיד רשמי, מה שגרם לפראנקוס ובראשם קאמונדו לפרוש מן הקהילה ולהקים קהילה איטלקית נפרדת בשנת 1862.[230]

לאחר ההדחה ומינוי הרב גירון בצו ב־19 ביולי 1863 לקאימאקאם (ממלא מקום) חכם באשי,[231] דרש ממנו השער העליון לארגן מחדש את הקהילה. חוקת הקהילה היהודית אושרה ב־5 במאי 1865. היא ידועה בשם ״ח׳אכמח׳אנה ניזאמנאמסי״ (חוקת הרבנות) או בלדינו ״קונסיטוסייון פארה לא

225 בשנת 1818 היה אחד מ־45 חברי הקהילה הספרדית בווינה. ראו: ארבל תשנ״ז, עמ׳ 104 הערה 24. הקונסוליה האוסטרית באיסטנבול בשנת 1854 טיפלה באיום עליו מצד שלושה נוצרים ודאגה שאחד מהם, נתין אוסטרי, יישלח לאוסטריה. ראו: כרמי 1996, עמ׳ 14 הערה 17.

226 בחאסקוי אבן 19 קיימת מצבה יפה של ר׳ חיים שבתי יאודה הלוי שנפטר ב־5 בדצמבר 1827 (ט״ו בכסלו תקפ״ח), שבה תואר נדבן שתמך בלומדי תורה.

227 ראו עליהם אסולין, האחרון לבית קאמונדו; סלזאר 2020. קברה של אסתר קאמונדו לבית פואה נמצא בבית העלמין בניצה. נפטרה ב־3 במרץ 1880 בגיל 65. לצידה קבורה רבקה חאלפון לבית קאמונדו שנפטרה בגיל 30 ב־5 בינואר 1863.

228 סני 1994.

229 כגון הרב גירון הספידו באיסטנבול. איל טיימפו, 20 באפריל 1873. הרב יעקב שאול אלישר הספידו בירושלים בבית וינטורה אחות קאמונדו. חבצלת, 7 באפריל 1873.

230 סאבאן 1999; גלנטי 1980, כרך 2, עמ׳ 239–240; כרמי 1996, עמ׳ 41.

231 כתב המינוי מובא בג׳ורנאל ישראלית, 11 אוגוסט 1863. על פי פראנקו 1897, עמ׳ 167–176. על דרגת הקאימאקאם של גירון ראו: פראנקו שם, עמ׳ 166–168; קנדי 1985, עמ׳ 92–89; הראל תשס״ז, עמ׳ 18–21.

נאסיון ישראליתה די לה טורקיאה״ (חוקת האומה הישראלית בתורכיה) (ניט׳אם נאמה). החוקה הורתה על הקמת מועצות שיסייעו לחכם באשי בתפקידו.

הרב פאלאג׳י ציין שמשלושת הדיינים בבית הדין המיוחד הרב גירון הוא שהושפל יותר מכולם, ועתה התקבל באיסטנבול ״בתופים ובמחולות להיות רב ושליט עליהם״. הוא ציין שעדיין היו מעטים שסירבו לקבלו, וכי את אחדים מהם אסרה המלכות והם היו ״כפשע בינם לבין המוות״. למזלם הגביר שמעיא אנג׳יל מדמשק בדיוק היה שם ונחלץ לעזרתם.[232]

הרקע לפרשת מינויו של הרב גירון לקאימאקאם הופיע בכתבה בעיתון. לפיה הסולטאן עבדול עזיז לא רצה שהמועמד של הקהילה יתמנה לתפקיד, אלא תלמיד חכם ששולט גם בטורקית. לכן הרב גירון קיבל טלגרף מן הווזיר הגדול פואד פאשה שהודיעו על מינויו לקאימקאם. עם בואו לאיסטנבול התקבל הרב גירון בחאסקוי בכבוד, ברם, ״גדולי העדה ונכבדיה״ שנרתעו מהמעשה, סירבו להשתתף בעסקי הקהילה ולא רצו להשפיע בבחירת אב בית דין חדש שיכהן כחכם באשי.

המון העם מינה שבעה אנשים שיבחרו את הקאימאקאם. כששת אלפים אנשים (בעלי בתים פורעי מס) חתמו על טפסים עם שם המועמד ומסרום לידי שבעת האנשים, ואלה בחרו בר׳ רפאל אלמושנינו, ״איש תם וישר וחכם בתלמוד״, אבל לדברי כותב הכתבה הוא נעדר את הכישורים הדרושים לניהול העדה, ונמסר גם שמצבו הבריאותי היה רעוע. העם רצה לברכו, אך הסולטאן סירב לאשרו. המועמד שנבחר היה ר׳ גבריאל מירקאדו רפאל אלמושנינו (1805—1890) מניקופול שבשנת תקצ״ח (1838) מונה לרב קהילת ניקופול ובתרל״ו (1876) מונה לרב הראשי של יהודי סופיה וכיהן בתפקידו עד שנת תרמ״ו (1886) שבה התפטר ממשרתו ועלה לירושלים ונפטר בה.[233] יש מקום להניח שהוא היה מעוניין במשרת הקאימאקאם הנכבדה, ותומכיו היו מעוניינים ברב חסר שורשים וקשרים בקהילה שיהיה נתון למרותם.

בינתיים השער העליון מינה את הרב יקיר גירון לקאימאקאם. ברם בציבור היו שמועות שהסולטאן יחזיר את הרב גירון לאדירנה וימנה את הרב אלמושנינו לקאימאקאם. נשמע גם קול כי הקנאים השליכו פתקה בבית הרב גירון כדי להפחידו שדמו בראשו אם לא יפרוש ממשרתו. שלושת אלפים איש ובראשם רבנים התכנסו לארמונו של פואד פאשה. בזמן שנכנסו הרבנים לארמון, ההמון מילא את החצר, ופואד פאשה הסביר להם שאין להפר את צו הסולטאן ושעליהם להמתין חודשיים. קרוב לוודאי שהוא חשב שבפרק זמן זה יירגעו הרוחות. מכיוון שההמון לא נענה לבקשתו, התנפלו אנשי הצבא עליו ורבים נפצעו. שבעת הרבנים היו נתונים במאסר שלושה ימים על פי פקודת פואד פאשה. נכבדי הקהילה ביקשו ממנו לשחררם, אך הוא השיב להם שאין לסלוח להם. הייתה שמועה

232 ראו עליו: הראל שם, עמ׳ 151–154. בהקדמת ר׳ בנימין מרדכי נבון בתוך נבון ואלישר תרל״ו הוא מזכירו לשבח וגם מספיד אותו. היה חתן הרב אג״ן (חיים אברהם גאגין), החכם באשי בירושלים שהיה יליד איסטנבול.

233 קשלס תשכ״ז. הוא נזכר בעיתונות היהודית, כגון חבצלת, 12 באוקטובר 1871; חבצלת, 17 בפברואר 1884; ברוך מטראני 1877.

שהם הוגלו אל ערים אחרות שישבו בהן שבועות אחדים עד שהממשלה תראה כי התחרטו. אחד מהם שב לביתו במרכבה של אחד הבנקאים שזוהה עם קאמונדו. צוין שבעבר אותו אדם ביזה את קאמונדו. קרוב לוודאי שאותו אדם שהוגלה הוא הרב שבתי פרישקו. לאחר השתדלות הרב גירון חזרו לבסוף כולם לבתיהם.[234]

כהונתו של הרב גירון כקאימאקאם

כהונת הרב גירון באיסטנבול בשנים 1863–1873 הייתה רצופה במתחים.[235] הוא קרא לאיחוד לבבות ודרש שכל פעילות בציבור תובא לידי אישורו. הוא אסר על חכמים ומורים בתלמוד תורה לשאת דרשות שיגרמו למתח בעם ולפרסם שירי לעג על נכבדי הקהילה.[236] מעשיו של גירון זכו לסיקור בעיתון ג׳ורנאל ישראלית שדיווח במרץ 1864 שהרב גירון נהג לבקר מדי שבוע את שרי האימפריה ולשוחח עימם על בעיות בקהילה, ובדרך זו קידם את ענייניה. ציינו שהוא מילא את הוראת המלכות וניסח חוקה לקהילה. היא הופצה בבתי הכנסת והסולטאן עבדול עזיז גמל לרב גירון על פועלו בשי של 75,000 פיאסטרים ועטר אותו בעיטור המג׳ידיה בדרגה שנייה, ולכן הוא זכה לקבל קצבה חודשית של 5,000 פיאסטרים.[237]

בנובמבר 1865 פנה הרב גירון בקול קורא לכל יהודי איסטנבול לבחור את נציגיהם, כל אחד ברובע שלו, למג׳ליס עומומי (הוועד הכללי) ועל פי החוקה החדשה. היו אלה הבחירות הראשונות למסגרת ההנהגה החדשה על פי החוקה. ברם, התסיסה נמשכה והיו מתחים בנושא פעילות הגוף החדש. נוסף על כך קופת הקהילה הייתה ריקה והמג׳ליס נאלץ להעלות את המיסים הישירים והעקיפים.

בשנת 1872 ביקש הרב גירון מן השער העליון לפטרו ממשרתו, בטענה שהוא רוצה להתיישב לעת זקנתו בירושלים. ייתכן שהוא העדיף פרישה בדרך זו בשל הקשיים וההתנגדות שנתקל בהם, ולאחר שנושל מסמכויותיו בניהול ענייני הכספים של הקהילה. לפי דברי ברוך מטראני מנהיגי העיר נישלו אותו ואת שאר רבני העיר מכל סמכות בניהול ענייני הקהילה, בייחוד בענייני הכספים.[238] בשנה זו הסתיים פרק זמן של כהונתו כקאימאקאם.[239]

---

234 הכרמל, 30 באוקטובר 1863. תיאור קצר מובא גם בעיתון המגיד, 21 באוקטובר 1863.

235 גלנטי 1980, כרך 1, עמ׳ 219–220; קנדי 1985, עמ׳ 91–92; פראנקו 1897, עמ׳ 167–176; קלויזנר תש״ז, עמ׳ שפה. על פעילותו מצוי מידע בעיתונות, כגון חבצלת, 9 בפברואר 1872; שם, 17 במאי 1872.

236 פראנקו 1897, עמ׳ 168–169.

237 פראנקו 1897, עמ׳ 169; לוי תשנ״ו, עמ׳ 256.

238 לוי תשנ״ו, עמ׳ 256.

239 מידע רב בעיתונות היהודית, כגון איל טיימפו, 16 בינואר 1873; המגיד, 28 באוגוסט 1867; עברי אנכי, 7 במרץ 1873; חבצלת, 17 במאי 1872. בירושלים ייסד את ישיבת ״חסד ואמת״ ולמד בה עם רבני העיר. עסק ברכישת קרקעות והיה בקשר עם הרב צבי קלישר. מידע רב על חייו בירושלים מובא בעיתונות היהודית. נפטר בגיל 61 בי״ז בשבט תרל״ד (11 בפברואר 1874) ונטמן בהר הזיתים. הוספד בשאלוניקי בהגיע שמועת פטירתו בכ״ו בניסן תרל״ד (1874). קאשטרו תר״ן, דרוש ה.

סיכום

במאמר יש תיאור של התמורות והמאבקים בקהילה היהודית באיסטנבול בעת הרפורמות ועיסוק במאבק בין הרפורמיסטים והשמרנים בשלושה סכסוכים: הסכסוך על האיסקולה שהיה זרז לסכסוכים האחרים בדרישה להדיח את הכח״יא יחזקאל גבאי ובדרישה להדיח את החכם באשי יעקב אביגדור מתפקידו. בכל הסכסוכים הנהיג את מחנה השמרנים הרב יצחק אקריש, ואילו במחנה הרפורמיסטי היו גבירים, כמו אברהם קאמונדו, יחזקאל קארמונה והרב אביגדור. במאמר מובא גם הרקע החברתי־פוליטי לסכסוכים, ובעיקר עיסוק בהנהגה החילונית ובמשבר המיסים בקהילה. עיקר המאמר מוקדש להתנהלויות שהביאו לידי הדחת הרב אביגדור ומודגש בו שיוזמה זו נבעה גם מהרצון לערער על סמכויותיו הרבות של החכם באשי. שני המחנות פנו לשער העליון והסתייעו בקשרים עם הווזיר הגדול ואנשי שלטון אחרים. במחלוקת זו בלטה תופעת המלשינות.

בית הדין שהקים הווזיר הגדול ובראשו עמד הרב חיים פאלאג׳י דן במחלוקת ביסודיות. הרב פאלאג׳י פסק לטובת הרב אביגדור, אך רמז שגם אם הוא חטא, יש מקום לתשובה ושלום. הוא ציין את הקרע העמוק בציבור היהודי והמחלוקת לא נפתרה במלואה, ואי־השקט בקהילה נמשך. על אף ניסיונות הפשרה והמעורבות של רבנים וגבירים, חוסר הסכמה וחוסר אמון פגעו בקהילה, ובסופו של דבר לא היה אפשר למנוע את ההדחה. במאמר מודגשים כוחם והשפעתם של הגבירים, בייחוד קאמונדו, בעיצוב פני הקהילה והנהגתה בעת זו וכן שעדיין רוב הציבור נטה לשמרנות. במאמר מוזכר גם מינוי הרב יקיר גירון במקום הרב אביגדור וכן שדרגתו הייתה נמוכה יותר, וגם שבאותו הזמן נמשך אי־השקט בקהילה.

ביבליוגרפיה

אדאק 2017 — Ufuk Adak, “Central Prisons (Hapishane-i Umumi) in Istanbul and Izmir in the Late Ottoman Empire: In-Between Ideal and Reality”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 4, 1 (2017), pp. 73–94.

איל טיימפו — El Tiemp, 1871–1933

אלפאנדארי תרכ״ח — יוסף אלפאנדארי, שו״ת פרת יוסף (איזמיר: רודיטי, תרכ״ח).

אלפאנדארי תרל״ז — ---, דרשות ושו״ת ויקרא יוסף (איזמיר: רודיטי, תרל״ז).

אקר 2013 — יהושע (שוקי) אקר, יהודים, פאשות ויניצ׳רים: באזרגיאנים בשירות המדינה העת׳מאנית בין המאות ה־17 וה־19, כרכים א–ב, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2013).

אקריש תרל״ו — יצחק אקריש, קרית ארבע, דרשות ושו״ת (ירושלים: אג״ן ושותפיו, תרל״ו).

ארבל תשנ״ז — מרדכי ארבל, ״הקהילה הספרדית בוינה״, פעמים 69 (תשנ״ז), עמ׳ 95–114.

בלצ׳וולו ובלצ׳י 2021 — Mustafa Balcıoğlu and Sezai Balci, *Rothschildler ve Osmanlı İmparatorluğu* (Ankara: Erguvani Yayınevi, 2021).

בורובאיה 2024 — Olga Borovaya, *The 1840 Rhodes Blood Libel: Ottoman Jews at the Dawn of the Tanzimat Era* (New York and Oxford: Bergham, 2024).

בורנשטיין־מקובצקי תשמ״ט — לאה בורנשטיין־מקובצקי, ״שרידים מפנקס בית דין באלאט בקושטא שנת תקצ״ט (1838)״, ספונות, יט (תשמ״ט), עמ׳ 122-153.

בורנשטיין־מקובצקי תשע״ח — ---, ״התמודדותה של קהילת איזמיר עם תופעות המודרנה והחילון במאה ה־19״, מחקרי גבעה ה (תשע״ח), עמ׳ 243–283.

בורנשטיין־מקובצקי 2010 — ---, ״חזקת רבנות, ירושת רבנות ומאבקים על שררת הרבנות בקהילות האימפריה העות׳מאנית במאות ה־16 וה־17״, מורשת ישראל 7 (2010), עמ׳ 114–134.

בורנשטיין־מקובצקי 2019 — Leah Bornstein-Makovetsky, *Protestant Missionaries to the Jewish Communities of Istanbul*, Salonika and Izmir 1820–1914 (Istanbul: Libra, 2019).

בורנשטיין־מקובצקי 2020 — ---, “Sentencing Jews to work on Ottoman Naval Ships and in Forced Labor at the Imperial Arsenal from the Early 16th Century to 1839”, *Miscellanea Historico-Iuridica* XIX (2020), pp. 421–442.

בורנשטיין־מקובצקי 2021 — ---, ״הפעילות הציבורית והכלכלית של בני משפחת חאטים מאיסטנבול: לתולדות ההנהגה באיסטנבול ובירושלים במאה ה־19״, מורשת ישראל יט (2021), עמ׳ 97–127.

בורנשטיין־מקובצקי 2025 — ---, “The Castro family in Corfu and Istanbul and its ties with the British Embassy in Istanbul and with the British Consulate in the Dardanelles”, *REJ* 184, 1, 1 (2025), pp. 177–205.

ביטראן תשמ״ט — ר׳ רפאל ביטראן, מדות טובות, פירוש המכילתא מסכתא דפסחא, מהדורת מאיר בניהו ומנחם כהנא (ירושלים: יד הרב נסים, תשמ״ט).

בלעיש תק״ף — אברהם בלעיש, תבואת יקב (ליוורנו: סעדון מולכו, תק״ף).

בן נאה תשס״ז — ירון בן נאה, יהודים בממלכת הסולטאנים (ירושלים: מאגנס, תשס״ז).

בן נאה תשס״ח — ---, ״הדחת חכם שלא היה״, בתוך חנה עמית, אביעד הכהן, חיים באר (עורכים), מנחה למנחם (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשס״ח), עמ׳ 203–214.

בן נאה תש״ע — ---, ״החינוך״, בתוך ירון בן נאה (עורך), תורכיה (ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תש״ע), עמ׳ 73–92.

בניהו תשמ״ט — מאיר בניהו, מבוא לספר מידות טובות, פירוש המכילתא מסכתא דפסחא מאת ר׳ רפאל ביטראן. מהדורת מאיר בניהו ומנחם כהנא (ירושלים: יד הרב נסים, תשמ״ט).

בניהו 1992 — ---, ״חמש שנים שעשו את ירושלים לבוקה ומבולקה, תר״א–תר״ה״, אסופות ו (1992), עמ׳ רמז–תכא.

בריסק 1909 — יהושע בריסק, חלקת מחוקק (ירושלים: צוקרמן, 1909).

ברנאי 1979 — יעקב ברנאי, ״מעמדה של הרבנות הכוללת בירושלים בתקופה העות׳מאנית״, קתדרה 13 (1979), עמ׳ 47–69.

גאליפוליטי תרכ״ח — שבתי גאליפוליטי, ישמח משה, דרשות (איזמיר: רודיטי, תרכ״ח).

גולדהבר תשע״ו — יחיאל גולדהבר, ״תגובת גדולי אשכנז לוועידת בראונשוויג״, ירושתנו ט (תשע״ו), עמ׳ שיח–שנח.

ג׳ורנאל ישראלית — עיתון, איסטנבול 1860–1871

גילה תש״ע — יצחק גילה, ״ארגון הקהילה״, בתוך ירון בן נאה (עורך), תורכיה (ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תש״ע), עמ׳ 57–72.

גלנטי 1980 Abraham Galanté, *Histoire des Juifs de Turquie*, 8 vols (Istanbul: Isis, 1980).

דה ואל 2024 אדמונד דה ואל, מכתבים לקמונדו (תל אביב: ידיעות ספרים – משכל, 2024).

דינבורג תר״צ בנציון דינבורג, ״מארכיונו של החכם באשי ר׳ חיים אברהם גאגין״, ציון ג (תר״צ), עמ׳ 65–71.

הד 1973 Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford: Clarendon, 1973).

הכרמל כתב עת, וילנה 1860–1880

הלבנון עיתון, ירושלים–פריז 1860–1887

הלוי תרכ״ב יוסף ב״ר אליה הלוי, שו״ת ודרושים יבא הלוי, קושטאנדינה: משה די קאשטרו, תרכ״ב).

המגיד שבועון, ליק תרט״ז–תרנ״ב (1856–1902)

המליץ עיתון, סנט פטרבורג 1860–1904

העברי עיתון, בעריכת כתריאל צבי שרהזאהן, ניו יורק 1892–1902

הצפירה עיתון, 1862–1931

הראל תשנ״ז ירון הראל, ״מעמדם ותדמיתם של בני פיג׳וטו בעיני המושבה הצרפתית בחלב 1784–1850״, מיכאל יד (תשנ״ז), עמ׳ קעא–קפו.

הראל 2002 ---, ״מפתיחות להסתגרות: מניעי התמורה ביחסה של האליטה התורנית המזרח־תיכונית לערכי המודרנה״, AJS Review 26 (2002), עמ׳ א–נח.

הראל תשס״ז ---, בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והדחתם בבגדאד, דמשק וחלב 1744–1914 (ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס״ז).

חבצלת כתב עת, ירושלים 1863–1911

חיות תקפ״ט אפרים חיות, מקראי קדש (קושטאנדינה: עראב אוגלו, תקפ״ט).

טובי תשל״ו יוסף טובי, יהודי תימן במאה הי״ט (תל אביב: מוסד ביאליק, תשל״ו).

טולידאנו 1960 יעקב משה טולידאנו, אוצר גנזים (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1960).

ירושלמי תקצ״ט רפאל דוד ירושלמי, אהבת דוד, בסוף ספר שמן ראש (קושטאנדינה: די קאשטרו, תקצ״ט).

כ״ץ 1968 יעקב כ״ץ, בונים חופשיים ויהודים: קשריהם האמיתיים והמדומים (ירושלים: מוסד ביאליק, 1968).

כהן, בן שמעון פיקאלי וג׳יניאו תשס״ג אמנון כהן, אלישבע בן שמעון פיקאלי ואייל ג׳יניאו, יהודים בבית המשפט המוסלמי: המאה התשע־עשרה (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס״ג).

כרמי 1996 Ilan Karmi, *The Jewish Community of Istanbul in the Nineteenth Century: Social, Legal and Administrative* (Istanbul: Gorgias Press, 1996).

כתב יד מאיר בניהו כתב יד מאיר בניהו 102 O. 16 דף.

לה איפוקה שבועון, שאלוניקי 1811–1875

לוי 1993 אביגדור לוי, ״הקמת מוסד החכם באשי באימפריה העות׳מאנית והתפתחותו 1835–1865״, פעמים 55 (1993), עמ׳ 38–56.

לוי 1994 Avigdor Levy, “Introduction”, in Avigdor Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire* (Princeton: Darwin Press, 1994), pp. 1–150.

לוי תשנ״ו — אבנר לוי, ״התמורות במנהיגות הקהילות הספרדיות המרכזיות באימפריה העות׳מאנית במאה ה־19״, בתוך מינה רוזן (עורכת), ימי הסהר (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשנ״ו), עמ׳ 237–271.

מולכו תשכ״ו — יצחק ר׳ מולכו, ״יחסו החיובי של העתונאי דוד בן שבתאי פריסקו ללשון העברית וספרותה״, אוצר יהודי ספרד ט (תשכ״ו), עמ׳ 45-53.

מורגנשטרן 2007 — אריה מורגנשטרן, השיבה לירושלים: חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה ה־19 (ירושלים: שלם, 2007).

מלאכי תשס״א — אליעזר רפאל מלאכי, ״לתולדות בית־הספר למל בירושלים״, בתוך אלחנן ריינר וחגי בן־שמאי (עורכים), מנגד תראה: אסופה ממאמרי א.ר. מלאכי בענייני ארץ־ישראל (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשס״א), עמ׳ 411–417.

מצבות ח״ת — בתי העלמין של איסטנבול, פרויקט בתי העלמין בתורכיה (תל אביב: המרכז לחקר התפוצות ע״ש גולדשטיין־גורן, אוניברסיטת תל אביב, ח״ת). http://jewishturkstones.tau.ac.il

נבון ואלישר תרל״ו — ר׳ בנימין מרדכי נבון ור׳ יעקב שאול אלישר, שו״ת בני בנימין וקרב אי״ש, כרך א (ירושלים: דפוס י״מ שאלאמאן, תרל״ו).

סאבאן 1999 — Giacomo Saban, “À propos de la communauté juive italienne de Constantinople”, *Revue des Études Juives* 158, 1–2 (1999), pp. 10–89.

סבע־וולף 2011 — Rachel Saba-Wolff, “From Protestant Missionaries to Jewish Educators: Children’s Textbin Judeo-Spanish”, *Neue Romania* 40 (2011), pp. 135–164.

סיד תק״ע–תקע״א — יהודה סיד, נר מצוה, ח״א–ח״ב (שאלוניקי: יוסף מולכו, תק״ע–תקע״א).

סלזאר 2020 — טיאגו סלזאר, מדרגות איסטנבול (תל אביב: כנרת זמורה דביר, 2020).

סני 1994 — Nora Şeni, "The Camondos and their Imprint on 19th-Century Istanbul”, *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994), pp. 663–675.

סני 2005 — Nora Seni, *Les inventeurs de la philanthropie juive* (Paris: Editions de La Martinière, 2005).

סני ולה טרנק 1997 — Nora Şeni and Sophie Le Tarnec, *Les Camondos ou l'éclipse d'une fortune* (Paris: Actes Sud, 1997).

סני ולה טרנק 2015 — Nora Şeni and Sophie Le Tarnec, *Camondolar: Bir hanedanın çöküşü* (Istanbul: Institut français d’études anatoliennes, 2015).

עברי אנכי — עיתון, 1865–1890

עקשטיין 1999 — שמעון עקשטיין, תולדות החבי״ף (ר׳ חיים פאלאג׳י) (ירושלים: הוצאת הלוים, 1999).

פאלאג׳י תרמ״ו — אברהם פאלאג׳י, שו״ת אברהם את ידו, דרשות (איזמיר: פונטרימולי, תרמ״ו).

פאלאג׳י ת״ר — חיים פאלאג׳י, תוכחת חיים, דרושים (שאלוניקי: סעדי הלוי אשכנזי, ת״ר).

פאלאג׳י ת״ר–תר״ט — ---, שו״ת חקקי לב, כרכים א–ב (שאלוניקי: סעדי הלוי אשכנזי, ת״ר–תר״ט).

פאלאג׳י תרכ״ג — ---, ימצא חיים, דרשות (איזמיר: די שיגורה, תרכ״ג).

פאלאג׳י תרכ״ה — ---, חיי וחמרא (איזמיר: רודיטי, תרכ״ה).

פאלאג׳י תרל״ב — ---, שו״ת חיים ושלום, כרך ב (איזמיר: די שיגורה, תרל״ב).

פאלאג׳י תרל״ג — ---, חקות החיים, שו״ת וחידושים על חו״מ (איזמיר: אהרן יהושע דש״ן וחביריו, תרל״ג).

פנקס 2653 ספר הזכרונות של בית הדין בקושטא תרי״א–תרל״א, 170 עמ׳. מיקרופילם במכון בן־צבי בירושלים מס׳ 2653.

פנקסי ועד הפקידים והאמרכלים פנקסי ועד הפקידים והאמרכלים, ספריית רוזנטליאנה, אמשטרדם; אוסף מקוון בספרית יד יצחק בן צבי בירושלים Ms 8001.

פראנקו 1897 Moise Franco, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'empire Ottoman* (Paris: A. Durlacher, 1897).

פרחי 1877 מנחם פרחי, ״טירקייא״, המגיד, 7 בנובמבר 1877, עמ׳ 387–388.

פרנקל 1860 לודויג אוגוסט פרנקל, ירושלימה (וינה: קאופמן, 1860).

חיים צבי 1869 חיים צבי, ״טירקייא״, המגיד, 24 בנובמבר 1869, עמ׳ 355–356.

צור 2016 ירון צור, גבירים ויהודים אחרים במזרח התיכון העות׳מאני 1750–1830 (ירושלים: מוסד ביאליק, 2016).

קאשטרו תר״ן משה קאשטרו, ירים משה, הלכות, דרשות ושו״ת (שאלוניקי: עץ החיים, תר״ן).

קושניר תשמ״ד דוד קושניר, ״פרמאן מאת הסולטאן העות׳מאני המפריך עלילות דם נגד היהודים״, פעמים 20 (תשמ״ד), עמ׳ 37–45.

קלויזנר תש״ז ישראל קלויזנר, הכתבים הציוניים של הרב צבי קלישר (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״ז).

קמחי תרכ״ג שלמה קמחי, מלאכת שלמה, שו״ת ודרשות (שאלוניקי: סעדי הלוי, תרכ״ג).

קנדי 1985 מזל קנדי, מוסד החכם באשי וחוקת החכם ח׳אנה באיסטנבול (1835–1914), חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (חיפה: אוניברסיטת חיפה, 1985).

קנטרוביץ תרע״א יעקב קנטרוביץ, ״לקורות היהודים בתורקיה (על המחלוקת בין אברהם קמונדו, ר׳ יצחק אקריש ור׳ יעקב אביגדור)״, המבשר ב, ה (תרע״א), עמ׳ 58–59.

קרקסון 2024 תמיר קרקסון, מבית ומחוץ: ההשכלה היהודית באימפריה העות׳מאנית במאה ה־19 (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, 2024).

קשלס תשכ״ז חיים קשלס, ״היהודים בבולגריה בימי השלטון העותומני״, בתוך אלברט רומנו, יוסף בן וניסים בוקו לוי (עורכים), יהדות בולגריה (ירושלים–תל אביב: חברת אנציקלופדיה של גלויות, תשכ״ז), עמ׳ 37–62.

רודריג תשנ״א אהרן רודריג, חינוך, חברה והיסטוריה (ירושלים: מכון בן־צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ״א).

רודריג 1990א Aron Rodrigue, “Abraham de Camondo of Istanbul: The Transformation of Jewish Philanthropy”, in Frances Malino and David Sorkin (eds.), *From East and West: Jews in a Changing Europe 1750–1870* (Cambridge, Mass., and Oxford, UK: Basil Blackwell, 1990), pp. 46–56.

רודריג 1990ב ---, *French Jews Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey 1860–1925, Bloomington* (Indiana University Press: 1990).

רודריג 1994 ---, “The Beginnings of Westernization and Community Reform Among Istanbul's Jewry, 1854–1865”, in Avigdor Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire* (New Jersey: Darwin Press, 1994), pp. 439–456.

רוזאניס 1945 שלמה אברהם רוזאניס (עם הערות יצחק ר׳ מולכו), קורות היהודים בתורקיה ובארצות הקדם, כרך ו (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1945).

רוזן תשס״ו	מינה רוזן, ״ליטרת הבשר: סחר הבשר והמאבקים החברתיים באיסטנבול היהודית 1700–1918״, פעמים 105–106 (תשס״ו), עמ׳ 83–126.
רוזן 2005	Minna Rozen, *The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans*, Vol. 1 (Tel Aviv: Tel Aviv University, 2005).
רוזן 2021	---, “The Urban History of Istanbul Jewry as Reflected in the Rabbinic Court Registers, Hasköy and Piri Paşa Quarters 1833–1841”, *Turcica* 52 (2021), pp. 161–199.
שוחטמן 1992	אליאב שוחטמן, ״הירצחו של ה׳שר׳ חיים פרחי בעכו ופרשת עזבונו״, אסופות ו (1992), עמ׳ 161–210.
שול 2014	Kent F. Schull, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosmos of Modernity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).
שטרות ואגרות להזדמנויות שונות	טופסי שטרות ואגרות מקושטא [פנקס בית דין באלאט], כתב יד בית המדרש לרבנים ניו יורק 3149.
Archives Israelites	כתב עת, פריז 1840–1935

מדע והשכל
כרך ב (תשפ״ו), עמ׳ 131-144
ISSN: 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

שי מאמו

מנהג ופסיקה על פי קבלת האר״י לרבי כלפון משה הכהן מג׳רבה

מבוא

הכיבוש העות׳מאני של ארץ ישראל בשנת 1516 וגירוש ספרד בשנת 1492 הביאו עימם גידול ופריחה של הקהילות היהודיות בארץ ישראל. הבולטות שבהן היו ירושלים וצפת. ר׳ יצחק לוריא אשכנזי — האר״י הקדוש (1534—1572)[1] נולד בירושלים, היגר למצרים והגיע לצפת שנתיים לפני פטירתו. באותה עת היו חבורות רבות של מקובלים. במצרים למד אצל רבי בצלאל אשכנזי (1520—1594)[2] ועימו למד את תורת הנגלה והנסתר בישיבה של ר׳ דוד בן זמרא (הרדב״ז 1479—1573),[3] שהיה רבה של הקהילה במצרים.

תורת האר״י נסמכת על ספר הזוהר,[4] שהיה מקור המקורות של תורת הסוד.[5] הדפסתו של הזוהר באמצע המאה השש־עשרה והשפעתו נודעת בקרב חכמים ספרדים.[6] הדבר מתבטא בציטוטים מהזוהר, באימוץ מנהגים, בקביעת הלכות על סמך הזוהר ובכתיבת פירושים לו[7] ועדות לזאת אנו יכולים למצוא בספרות השו״תים.[8] עמדתו העקרונית החיובית של רבי יוסף קארו (1488—1575) כלפי הזוהר ושילוב הזוהר בפסקי הלכה רבים נתנו גם לחכמים אחרים לגיטימציה ללכת אחריו.[9] אף כי נראה שלא כל הזוהר היה מונח לפני מרן, לפחות עד השלמת חיבורו ה׳בית יוסף׳, אין ספק כי

1 על תולדותיו בהרחבה ראו: פלאי תשע״ד, עמ׳ 92-103.

2 מחבר הפירוש על התלמוד ״שיטה מקובצת״. נראה כי האר״י אימץ את שם משפחתו ״אשכנזי״ והוסיף אותו לשם ״לוריא״.

3 חיבר בין השאר גם פירוש שכותרתו ״יקר תפארת״ על משנה תורה להרמב״ם.

4 אביב״י תשס״ח, כרך ג, עמ׳ 1109-1129, ועמ׳ 1444-1452.

5 חלמיש תש״ס, עמ׳ 135-136.

6 הוס תשס״ח, עמ׳ 140 ועמ׳ 177.

7 שם, עמ׳ 49-151.

8 קדוש תשס״ד. בפרק ג, עמ׳ 129-249, המחבר מרחיב על ספרי השו״ת בתורכיה, איטליה, יוון, אלג׳יריה ומצרים.

9 חלמיש תש״ס, עמ׳ 127.

בפסיקותיו הוא הסתמך על עמדות ועל הוראות של החיבור יותר מכל פוסק שקדם לו.[10] גם כשדברי הזוהר מובאים כמקור, נראה כי ההלכה הייתה נקבעת כפי שהיא גם בלי הוראת הזוהר, ששימשה 'אסמכתא' ו'תנא דמסייע'.[11] נראה כי גם קבלת תורת האר"י הייתה כזו כפי שנציג להלן.

האר"י נחשב למי שהביא לידי מהפכה הקבלית שהתרחשה בצפת במחצית השנייה של המאה הט"ז[12] וגם זאת בעיקר רק לאחר מותו.[13] הוא הציע שיטה סדורה, עם מערכת מושגים ברורה כדי להבין את הדרך לעבודת ה' על פי הקבלה וההבנה בקיום ישראל בגולה.[14] ייסוד אסכולה חדשה זו במחשבת הקבלה השפיע מאוד והוא היה הדמות הראשית בחידוש מנהגים רבים ומסורות רבות, שנפוצו בכל העולם היהודי.[15] הוא קיבץ סביבו תלמידים רק לאחר מותו של רבי משה קורדובירו (1522–1570), שהיה החשוב במקובלי צפת.[16] אין כמעט כתבים שהאר"י כתב אך תלמידיו ובראשם ר' חיים ויטאל (רח"ו 1542–1620) וכן תלמידי תלמידיו כתבו את חידושיו, הנהגותיו ופירשו את דבריו. רח"ו נחשב לתלמידו החשוב ביותר ולאחר מותו של האר"י העמיד עצמו יורשו ופרשן המוסמך היחיד למשנתו,[17] וספרו המרכזי של רח"ו – 'עץ חיים' הוא אוסף של חידושי תורת האר"י.[18] לאחר פטירתו של רח"ו התפשטה קבלת האר"י[19] והייתה לה השפעה ציבורית במנהגים ובאורח

10 שם, עמ' 163-164. ייתכן שמרן לא הזכיר את ספר הזוהר במפורש כאחד המקורות שדן בהם ומהם קיבל בהוראותיו בגלל סמכותו המסויגת מהחיבור ומהתפיסה העקרונית שהזוהר בכללו אינו ספר הלכה והוראותיו אינן מכוונות לציבור הרחב.

11 שם, עמ' 161-166. דוד תשנ"ה, עמ' סט-עו.

12 ויטאל תשס"ו, עמ' 18-19.

13 פלאי תשע"ד, עמ' 103-113. פלאי מציין כי בסוף ימיו של האר"י, כשלושה חודשים לפני מותו שמו התפרסם במעגל רחב יותר מחוץ למעגל תלמידיו המצומצם. ראו: עמ' 108 וחיזוק לדברים בעמ' 182.

14 להרחבה ראו: אשכנזי וויטאל תש"ז; שלום תשכ"ז, עמ' 35-52.

15 לסיכום ממצא ראו: שלום 2016. אבן־ישראל (שטיינזלץ) תשפ"ה מבאר: "קבלת האר"י ז"ל יצרה מפתח שעל פיו ניתן לפרש את ספר הזוהר ושאר הכתבים הקדומים, ואף לקשר את פנימיות התורה אל היהדות בכללה: אל התורה הנגלית, אל המצוות ואל התפילה. מעתה, גם אם לא למדו בה הרבים, היא הייתה לנחלת הרבים בעצם הידיעה על מציאותה, בהערכה שניתנה ללומדיה, ובהליכה על פי מנהגיה. למערכת המושגים והסמלים הזו ששימשה ללימוד פנימיות התורה החלו לקרוא 'קבלה', על שום שהיא איננה מיוסדת על שכל וסברה אנושיים אלא על קבלת דברים מפי חכמים קדומים שבעצמם חיו בדרגות עליונות וסתומות אלו. ככל שהמבנים התרחבו והשתכללו, וככל שהם התפשטו ברבים, נעשה אלמנט הקבלה בהם ניכר יותר, עד שכל התחום של לימוד פנימיות התורה נקרא על שמו - קבלה" (עמ' 15).

16 היה תלמידם של ר' יוסף קארו בהלכה ור' שלמה אלקבץ בקבלה. ראו: ויטאל תשס"ו, עמ' 16-18.

17 שם, עמ' 20-23 והרחבה גם בעמ' 23-35.

18 על כתיבת תורת האר"י וכן על הסתרת חלק מהם, ראו: אביב"י תשס"ח, כרך א, עמ' 31-57. בנו של רח"ו, ר' שמואל ויטאל הוציא בפועל את ספר 'עץ חיים'. ראו: אביב"י תשס"ח, כרך ב, עמ' 673-676.

19 על הנהגות האר"י ראו: בניהו תשכ"ז, עמ' 309-372.

החיים שהתחדשו והפכו לנחלת הכלל[20] ובכלל זה השפעה על התפילה.[21] ר׳ ישראל סרוג[22] הפיץ את שיטת האר״י תחילה באיטליה ולאחר מכן בשאר ארצות אירופה.[23]

ברבות השנים עריכת חיבורי תורת האר״י נעשתה בכל תפוצות ישראל והשתתפו בה גדולי המקובלים.[24] תורתו נכתבה לראשונה בארץ ישראל ולאחר מכן הגיעו כתבים לאיטליה, ולאחריה לאשכנז ופולין. לאחר מכן הגיעה קבלת האר״י גם לארצות המגרב[25] ואף לתימן.[26] במאה השמונה־עשרה לאחר ההשפעה וכישלונה של תנועת שבתאי צבי הודק הקשר של יהודי צפון אפריקה עם ערי הקודש בארץ ישראל. מארץ ישראל נשלחו 15 או 16 שד״רים מטבריה, צפת, חברון וירושלים ונראה כי גם דבר זה תרם לחדירה של קבלת האר״י.[27] כתבים רבים הגיעו ליחידים רבים ברוב הקהילות ואלו הועתקו עוד לפני הגעתם לדפוס.[28]

מטרת מאמר זה היא להתחקות אחר פסיקותיו של הרב כלפון משה הכהן (1874–1950), ששימש הרב הראשי בג׳רבה – קהילה עתיקת יומין ושמרנית, ולבדוק האם ועד כמה השתמש בכתבי האר״י וביסס עליהם את פסיקותיו בנושא המנהג בג׳רבה, והאם אפשר לראות בו מי שנותן עדיפות למקור זה בפסיקותיו.

20 שלום תשכ״ז, עמ׳ 19-21.

21 ראו: חבשוש תשע״ז. בעמ׳ 7 חבשוש מציינת כי ככל הנראה רבות מכוונות האר״י נוסדו על נוסח הספרדים שהיה רגיל להתפלל בו בכל ימות השנה. ייתכן לדעתי כי גם סוגיה זו תרמה לקבלת האר״י בקרב הספרדים ובכללם בארצות המגרב (אלג׳יר, מרוקו ותוניס נחשבו ל״ארצות המגרב״ - מערב צפון אפריקה. יש הרואים גם בלוב חלק מארצות המגרב).

22 לפי גרשם שלום הפצתה של הקבלה הלוריאנית בשנים 1592-1598 הייתה פרי פועלו הכמעט בלעדי של סרוג, שהציג עצמו אחד מתלמידיו הבולטים של האר״י אף שאין אמת בדבר. ראו: שלום ת״ש, עמ׳ 214-243.

23 שלום תשכ״ז, עמ׳ 21.

24 שם, עמ׳ 58-67.

25 שם, 67-69. ייתכן שתורת האר״י הגיעה לג׳רבה קודם לכן בשל קשרי הדפוס בין ליוורנו וג׳רבה. ראו: אברמסקי תשנ״ז, עמ׳ 338.

26 סיפורים על האר״י הנמצאים בכתב יד תימן ראו: בניהו תשכ״ז, עמ׳ 110-112 ועל שבחי האר״י בנוסח תימן, עמ׳ 260-278. וכן ראו: גימאני תשס״ה, עמ׳ 83-101 על הקבלה בתימן ובעמ׳ 206-211 על היחס כלפי תורת האר״י ומקובלי ארץ ישראל.

27 אברמסקי תשנ״ז, עמ׳ 328.

28 שלום תשכ״ז, עמ׳ 40-41.

יהודי ג׳רבה והרב כלפון משה הכהן

קהילת יהודי האי ג׳רבה[29] במדינת תוניסיה נחשבה שמרנית והיה לה מעמד של תלמידי חכמים.[30] שתי קהילות של יהודים חיו באי ג׳רבה, והן שכנו במרחק של כשבעה קילומטרים זו מזו. מקום מושבה של הקהילה הגדולה כונה אלחארה אלכבירא (הרובע הגדול), והוא רובע שרובו מוסלמי. בקהילה זו חיו יהודים משכונת חומת א־סוק, הרחוקה משם כקילומטר וחצי.[31] בחלקו הפנימי של האי ובמרחק שבעה קילומטרים שכנה הקהילה השנייה, הקטנה יותר – קהילת הדיג׳ת.[32] מקום מושבה היה באלחארה זג׳ירא (זג׳ירא – הרובע הקטן). רוב תושבי השכונה, כמו בני משפחת כלפון, היו כוהנים, ולכן כונה הרובע גם ״עיר הכוהנים״.

הרב כלפון משה הכהן (י״ב בשבט תרל״ד, 1874 – י״ח בשבט תש״י, 1950) שימש דיין בג׳רבה, וזאת עד מינויו כרבה הראשי משנת תרצ״ה (1935) ועד פטירתו.[33] הרב כלפון כתב יותר מחמישים חיבורים העוסקים במוסר, חידושי תורה ודרשות.[34] שמו נזכר בספרי הלכה ושו״ת רבים של רבני ג׳רבה, וספריו משמשים גם בימינו בסיס לפסיקת הלכה אצל יוצאי ג׳רבה וסביבותיה. ימי כהונתו התאפיינו בהתמודדות הלכתית ותרבותית בעיקר בעת שליטת צרפת בתוניסיה בכלל ובג׳רבה בפרט מאז שנת 1881.

---

29 ג׳רבה ממוקמת סמוך לחוף הדרומי־מזרחי של תוניסיה ונמצאת כ־500 קילומטר מעיר הבירה תוניס. שטחו של האי 514 קילומטר, בחלקים ממנו אורכו כ־32 קילומטר, ורוחבו 15 קילומטר.

30 אברמסקי תשנ״ז, עמ׳ 325–330. וכן טובי וטובי תש״ס, עמ׳ 240. ראוי למנות כמה סיבות לסגירותה ושמרנותה של ג׳רבה: הריכוז הפיזי של התושבים - מקורות פרנסה שהיו באי עצמו אפשרו ליהודים להשתתף בחיי הקהילה, לעומת קהילות אחרות של יהודים; פיקוח תקיף יחסית בתוך הקהילה שהטיל מרות; ריבוי משפחות הכוהנים הרבות, שהשרה תודעת עדה קדושה, מובהקת ומיוחדת. ראו: דשן תשל״ו, עמ׳ 97–108. וכן: דשן תשס״ט, עמ׳ 361–362.

31 סלושץ תרפ״ד, עמ׳ 73.

32 בשנת 1951 לדוגמה, היו בחארה אלכבירא 2,720 יהודים לעומת 1,718 בקהילה הדיג׳ית. ראו: שוראקי 1975, עמ׳ 186.

33 על תולדות חייו בהרחבה, ראו: מאמו 2020, עמ׳ 12–15.

34 רשימת חיבוריו ראו: מאמו 2020, עמ׳ 24–27.

במאמר זה אציג דוגמאות מתוך חיבוריו ההלכתיים ״ברית כהונה״ – לקט מנהגים והנהגות של יהודי האי ג׳רבה שמעגן הרב כלפון בכתובים,[35] וכן מתוך השו״ת של הרב כלפון ״שואל ונשאל״.[36] הרב כלפון מעגן כל הנהגה ומנהג במקורות פסיקה הלכתיים ומקורות לא כתובים המסתמכים על מסורות שעברו מדור לדור. בכמה מההנהגות והמנהגים הרב כלפון מזכיר את רבי יצחק בן שלמה לוריא (האר״י[37] 1534–1572) בהיותו מקור תומך. פעמים הרב כלפון מסתמך על דברי רבי חיים יוסף דוד אזולאי (החיד״א 1724–1806) ורבי יעקב חיים סופר (מכונה על שם ספרו ׳כף החיים׳ 1870–1939) המשלב את פסקי רבי יוסף קארו, האר״י ומקובלים אחרים.

בארון הספרים של הרב כלפון היה עושר גדול של ספרות פוסקים. אביו ר׳ שלום הכהן מזכיר ספרים רבים בשלושת ספרי המוסר שכתב, ובהם הזוהר, האר״י, רח״ו והחיד״א.[38] אפשר גם ללמוד על הימצאותם של הספרים הרבים שהיו אצל הרב כלפון מתוך הדברים שכתב על דרך הלימוד הנכונה לשיטתו:[39]

> לכן כל ת״ח אשר הוא מכיר בעצמו שבאמת גמר עיונו התלמודי, והסימן המובהק לזה הוא בהיותו בהרבה פעמים מתכוין לדברי הראשונים התוספות הרשב״א[40] הריטב״א[41] והר״ן[42] ולשאר דברי המפז״ל [המפרשים זיכרונם לברכה] מהרש״א[43] והמש״ך[44] [...] ומראשית יקח לו ספק אחד מספרי התשובות המפורסמים כמו ה׳ [הספר] בית יהודה[45] ה׳

35 ראו: הכהן תשנ״ח. החיבור נכתב בעבור הרבנים ותלמידי החכמים, כפי שכותב הרב כלפון בהקדמתו לחיבור, וייתכן שזו הסיבה לעיגון המנהגים בפסיקה הכתובה. החיבור מסודר על פי ארבעת חלקיו של השולחן ערוך ומחולק למערכות על פי סדר אלפביתי. כל מערכת מורכבת מערכים לפי סדר אלפביתי פנימי במגוון נושאים. לרוב, כל ערך כולל הסבר וסיכום קצר יחסית, וישנם ערכים ארוכים הרבה יותר, ובהם ביקש הרב כלפון לבסס או לשלול מנהג, והביא לשם כך בירורים הלכתיים מקיפים וארוכים יותר. פעמים הרב כלפון שוטח את משנתו והשקפתו ומאריך מאוד (כגון או״ח, מערכת ו, ערך ב; מערכת ז, ערך ג; מערכת ח, ערך ו; מערכת ל, ערך טו; יו״ד, מערכת מ, ערך יג; מערכת ע, ערך ה; מערכת ק, ערך ד). בהוצאה המקורית שהודפסה בג׳רבה מספר הערכים קטן יותר מההוצאה של ישיבת כיסא רחמים, וזאת משום שבמהדורה האחרונה נכללו ערכים שנאספו בכתבים נוספים של הרב כלפון. על חיבורו ראו: מאמו 2020, עמ׳ 28–33.

36 על חיבורו ראו: מאמו 2020, עמ׳ 33–35. השו״ת יצא בתשעה כרכים: ארבעה חלקים בהוצאת מכון הרב מצליח, ועוד חמישה חלקים בהוצאת אשר חדאד (חלק ה, תש״מ. חלק ו, תשמ״ו. חלק ז, תשמ״ט. חלק ח, תשנ״א. חלק ט, תשנ״ח).

37 הרב כלפון סיפר על בנו רבי אברהם מגוץ, שסיפר לו לפני פטירתו בגיל 33 כי הוא ניצוץ מנשמת האר״י.

38 רגב תשפ״ד, עמ׳ 180–181.

39 הכהן תשנ״ח, מערכת ל, ערך טו.

40 ר׳ שלמה בן אברהם אבן אדרת, מחכמי ספרד, 1235–1310.

41 ר׳ יום טוב בן אברהם אלאשוילי, מחכמי הפוסקים הספרדים, 1250–1330.

42 רבנו נסים, מגדולי פוסקי ספרד, 1320–1380.

43 הרב שלמה אליעזר אלפנדרי, מחכמי תורכיה, 1826–1930.

44 ר׳ אברהם הכהן יצחקי, מגדולי חכמי תוניסיה, נודע בזכות חיבורו ׳משמרות כהונה׳ על הש״ס, יצא בשנת 1864.

45 ר׳ יהודה עיאש, מגדולי רבני אלג׳יריה, מחבר שו״ת בית יהודה, 1700–1761.

זרע אמת[46] ה׳ חיים שאל[47] [...] וראש כל פנה יפנה אל הש״ע [השולחן ערוך] ולבית יוסף[48] ולכנה״ג[49] ואח״כ לשאר פוסקים ובזה על הרוב ילך לבטח דרכו בעה״ו [בעזרת ה׳ וישועתו].

אומנם אין בדברים אלה הפניה ישירה לכתבי האר״י אך הפוסקים שהרב כלפון מפנה אליהם מסתמכים על כתבי האר״י. גישה זו של שימוש בספרות הלכתית ענפה אינה יוצאת מן הכלל ומוזכרת גם אצל לאו[50] בעניין פסיקתו של הרב עובדיה יוסף. שלמה הבלין[51] עמד על שתי השיטות בשימוש בפסקים קודמים. האחת כוללת עיון וחשיפת דעות מגוונות של פוסקים, ושיטה זו מזכירה את האמור לעיל בעניין הפוסקים הרבים שמנה הרב כלפון. האחרת כוללת עיון מעמיק בתלמוד ובפוסקים עיקריים בלבד.

תחילה אציג רקע קצר על יחסם של אנשי ג׳רבה כלפי הקבלה ולאחר מכן אציג כמה דוגמאות מתוך חיבורו של הרב כלפון ׳ברית כהונה׳ שבהן הוא מעגן את דבריו בדברי האר״י. ככל הנראה אין הרב כלפון מביא את האר״י כמקור בלעדי. כאמור, הרב כלפון אינו יוצא דופן לעומת פוסקים רבים בעניין התייחסותו לאר״י אך נראה לי כי עצם אזכורו אינו דבר של מה בכך. הסגירות, השמרנות והקדימות של המנהגים וההנהגות באי ג׳רבה לא מנעו את החדירה של קבלת האר״י.

הקבלה בג׳רבה

העיסוק הלמדני בקבלה בג׳רבה החל כנראה רק בשלהי המאה השמונה־עשרה.[52] קרוב לוודאי שהקשרים בין דפוסי ליוורנו שבאיטליה וג׳רבה כפי שהזכרתי הנגישו את הכתבים הקבליים לחכמי ג׳רבה.[53] נחום סלושץ היה חוקר ארצות המזרח[54] ועל לימוד הקבלה כתב: ״לימודי הקבלה כמו זר נחשבו להם״.[55] בתיאור אחר הוא מעיד כי מצא לומדים העוסקים בתורה, בתלמוד ובפוסקים, אך לעומתם ״ומי שאיננו בחזקת למדן קורא בספר הזוהר, שעל פי רוב אינם מבינים אותו״.[56] בחארה

46 ר׳ ישמעאל בן אברהם הכהן, מחכמי ליוורנו שבאיטליה, 1724–1811.

47 חיבורו של החיד״א.

48 ר׳ יוסף קארו חיבר את הבית יוסף לפני שחיבר את השו״ע. חיבורו כולל בירור המקורות ההלכתיים בש״ס ובפוסקים עד סוף ימיו, והוא מסתמך על ספרו של ר׳ יעקב בן אשר הטור.

49 רבי חיים בנבנישתי, מחכמי איזמיר, 1603–1673. חיבר את ׳כנסת גדולה׳ על הטור ועל ה׳בית יוסף׳.

50 לאו 2009, עמ׳ 79–112, ובדגש על הסיכום בעמ׳ 91–105, 111–112.

51 הבלין תשס״ב, עמ׳ 71–92.

52 סקירה מקיפה של שמות הרבנים שכתבו פירושים וחידושים קבליים בג׳רבה, ראו: חלמיש תשס״א, עמ׳ 83–87.

53 אברמסקי תשנ״ז, עמ׳ 338.

54 ביקר בג׳רבה בשנת 1906 ובשנת 1926 ותיעד את מסעותיו ביומניו שיצאו לאור בשני ספרים: ׳הכהנים אשר בג׳רבה׳ (1924) ו׳האי פליא׳ (1957).

55 שם, עמ׳ 90.

56 שם, עמ׳ 94.

זג׳ירא נמצא בית הכנסת אלגריבה (׳גריבה׳),[57] שעל פי המסורת יוחסו לו סגולות וקדושה מיוחדת[58] אך אי אפשר ללמוד מכך על העיסוק בקבלה. גם הרב רבינוביץ (1906–1984), שהיה רב צבאי בימי מלחמת העולם השנייה[59] תיעד את רשמיו בביקורו בג׳רבה בשנת 1943 והוא אף נפגש עם הרב כלפון.[60] לדבריו, הרב כלפון אמר לו כי אינו משתתף בחגיגה זו של בית הכנסת,[61] והוא אף ציין כי ״הד קלוש של השנאה הכבושה״[62] היה בנוגע לזוהר ולקבלה, לעומת קהילות בגדאד ואלג׳יר שביקר בהן.

מסינג מציין כי הלימוד אחרי תפילת שחרית וערבית היה מתוך בחירה – יש שנהגו ללמוד מתוך ׳חוק לישראל׳ הבנוי על פי דברי האר״י, ויש מי שקרא תהילים או מוסר ודינים.[63] הלימוד החשוב ביותר נקרא ׳ארבע אמות הלכה׳ ובו למדו תלמוד ומפרשים[64] ולא דברי קבלה.

בשאלה שהפנה בן אחיו של הרב כלפון הוא כותב: ״אם יכול ללמוד חכמת הקבלה גם שהוא פנוי״.[65] עיון בתשובה מלמד שלפחות בעיני עצמו לא היה הרב כלפון בר סמכא בענייני הסוד והוא מציע לשואל שהיה עיוור, להפנות את שאלתו לחכמי ישיבת בית אל. בתשובתו הרב מביע הסתייגות מלימוד קבלה משני טעמים – החשש הקרוב לטעות וכן הסחת הדעת מלימוד התלמוד וההלכה. בפירושו למסכת אבות הרב כלפון מסתייג מלימוד קבלה לפני גיל 40.[66]

57 המסורות מספרות שהכוהנים התקינו בו דלת או אבן שהצילו מבית המקדש, ולכן יהודים רבים מרחבי תוניס, לוב, אלג׳יריה וכן ערבים ונוצרים האמינו כי ביכולתו של המקום להביא מרפא לחולים ופדיון לסבל. ראו: סלושץ תשי״ח, עמ׳ 95–105; פינקרפלד תשט״ז; פינקרפלד תשל״ד, עמ׳ 15–21; חדאד תשל״ז, עמ׳ 40–42; מאזוז תשל״ט, עמ׳ לח–מז (תיאורו כולל גם את אי הנחת של הרבנים מההוללות שהייתה קיימת במקום בעיקר בעת ההילולה בל״ג בעומר). סיכום על בתי הכנסת בג׳רבה, ראו: אמר תשס״ה.

58 ראו: מסינג תש״ן, עמ׳ 46–48. סלושץ תיאר כי מצא כמניין זקנים שישבו בפינות האולם של בית הכנסת ״וקראו בעצלתיים בספר תהלים ובזוהר״ וכן שמע בשיח שניהל עם בני לווייתו ״סיפורי נפלאות מימי קדם על קדושת הבית הזה ועל מעשי ניסים של הצדיקים״ אך ״הרבנים המובהקים, שליוו אותי, דעתם לא היתה נוחה מן הקדושה היתירה שמקדשים ההדיוטות את הבית הזה״. ראו: סלושץ תשי״ח, עמ׳ 103–105.

59 הרב יצחק לוי רבינוביץ היה הרב הצבאי של חיילי יהודי צבאות הברית במלחמת העולם השנייה. רישומיו על ג׳רבה (ועל מקומות אחרים) פורסמו בירחון ״ברקאי״ שהוציאה לאור אגודת הסופרים העברים באפריקה. הירחון הפסיק להופיע ומקבץ את תיאוריו של הרב רבינוביץ שהודפסו בסוף חיבורו של ר׳ ישששכר חדאד, שהיה יליד ג׳רבה ועלה לארץ בשנת תש״ל. הוא הוציא ספר חידושים שכתב ושמו ׳יהודה יעלה׳, והוסיף בנספח שבסוף ספרו תיעוד שכתב הרב רבינוביץ, ראו: חדאד תש״ס. בשנת 1961 עלה לארץ, ולימים כיהן בשנים 1976–1978 כסגן ראש העיר ירושלים. היה חבר בוועד לשמות רחובות בעיר וניסה, ללא הצלחה, להעביר החלטה לקרוא רחוב על שמו של הרב כלפון.

60 רבינוביץ, בתוך חדאד תש״ס, עמ׳ תריב.

61 שם, עמ׳ תרמא. על יחס הרבנים להילולה בבית הכנסת, ראו: נגר תשס״ח, עמ׳ 305–311.

62 רבינוביץ, שם, עמ׳ תרמב.

63 מסינג תש״ן, עמ׳ 43–44.

64 שם, עמ׳ 238–242.

65 שם, מערכת ל, ערך כ.

66 הכהן תרס״ה, פרק ה משנה כא ד״ה: ״בן ארבעים לבינה״. בנושא ההסתייגות מלימוד קבלה ראו עוד: הוס תשס״ח, פרק שמיני וראו הערה מס׳ 1 בעמ׳ 359 ואולי הדברים ראויים גם לדעת הרב כלפון.

עם זה מעמדו של האר״י בהיותו פוסק – הוא לא נחשב כזה, אך הוראותיו ומעשיו שימשו מופת למאמינים בקדושתו.[67] בקהילות המזרח וצפון אפריקה חדרו הוראות לוריאניות רבות[68] וכן בישיבת המקובלים בית אל שבירושלים.[69] ג׳רבה הושפעה מהקבלה וכפי שנציג להלן, השימוש בתורת האר״י או אזכורה בפסקי הרב כלפון היו חלק מהפסיקה שלו ושל רבים אחרים. כפי שהצגתי, הוראות האר״י חדרו לצפון אפריקה, אך בעניין ג׳רבה אין זה בהכרח מהטעם כי המנהג או הדין הושפעו מהם. מנהגי ג׳רבה קדומים מאוד והשימוש של הרב כלפון בשמו של האר״י, החיד״א או כף החיים באה מתוך צורך לעגן ולתת אסמכתה שבכתובים למנהג המקום, וכן מהטעם שהיו מוכרים לא פחות ממרן או הרמ״א. חיבורו של הרב כלפון ׳ברית כהונה׳ בא כדי למסד בכתובים את מנהג ג׳רבה, ולכן היה מבקש הרב כלפון למצוא סעד בכתובים.

האר״י בפסיקת הרב כלפון

כאמור, נתמקד במאמר זה בחיבור ההלכתי – ׳ברית כהונה׳ ונתחקה אחר נאמנות הפסיקה לדברי האר״י. יש לומר כי בחיבורו ׳ברית כהונה׳ מציג הרב כלפון בשיטתיות תחילה את דברי מרן או הרמ״א ופוסקים אחרים שאינם קבליים, ורק לאחר מכן מובאים דברי החיד״א[70] ודברי כף החיים[71] הנוגעים למנהג האר״י. ככלל יש לומר שהרב כלפון רק מעגן את מנהגי ג׳רבה במקורות פסיקה אחרים, אך הם אינם בעלי משקל היכול לבטל או לערער את מנהג המקום. בהקדמתו לחיבורו ׳ברית כהונה׳ הרב כלפון מדגיש זאת במפורש ומציין ״כי כמה תקנות גדרים וסייגים תיקנו והנהיגו פה רבני עירינו אי ג׳רבא [...] ואין לנו לזוז מדבריהם בשום גדר וסייג״.[72] יש שהרב כלפון מזכיר כי המחויבות למרן היא בלי ספק: ״כי להורות לרבים יש להורות רק כדעת מרן וכפי הפשט מהפוסקים ז״ל״,[73] אך נראה כי הדברים אינם מחייבים והם נקבעים כאמור על פי המנהג הקדום בג׳רבה.[74]

67 חלמיש תש״ס, עמ׳ 186–187.

68 שם, עמ׳ 194.

69 חלמיש תשס״א, עמ׳ 106–114.

70 הרב כלפון מזכיר אותו לדוגמה במקורות האלה בספרו ברית כהונה, ראו: הכהן תשנ״ח, או״ח: מערכת א, ערך ו; מערכת ב, ערכים ט, י; מערכת ו, ערך ג; מערכת ח, ערכים יד, יז; מערכת י, ערך ג; מערכת כ, ערך יד; מערכת ס, ערך י; מערכת ק, ערך טו; מערכת ר, ערכים ז, כא; מערכת ש, ערכים י, יז.

71 הרב כלפון מזכיר אותו לדוגמה גם במערכת ב, ערך כז; מערכת ז, ערך א; מערכת ט, ערך ד; מערכת כ, ערך א; מערכת פ, ערך כח.

72 ראשית הקדמת הרב כלפון ל׳ברית כהונה׳, ראו: הכהן תשנ״ח.

73 הכהן תשנ״ח, או״ח מערכת ק אות ד. בסוף הערך כותב הרב כלפון: ״ואפשר דגם ה׳ [הרב] כף החיים ז״ל מודה דלמעשה אין לזוז מדברי מרן ז״ל״.

74 לתוקף המחויבות למרן ולמנהג, ראו: מאמו 2020, עמ׳ 62–63 ועמ׳ 89–111.

יש שהמנהגים מוכרים גם כיום בקהילות רבות כמו הקריאה לאחר התפילה של ׳חוק לישראל׳ (מקרא, משנה, הלכה וקבלה) שנקבעה כחובה על פי האר״י, והרב כלפון מציין זאת.[75] כך גם: ״ואח״כ לומדים איזה מאמר מזוה״ק [מזוהר קדוש] ואומרים קדיש דרבנן ומתפללי׳ מנחה״.[76] בערך ׳תשעה באב׳ מזכיר הרב כלפון את הנוהג לקרוא בזוהר: ״כשיש מילה ביום תשעה באב נוהגים שבליל תשעה באב מתקבצים עשרה אנשים בבית היולדת, ולומדים שם הזוהר הכתוב בחק לישראל שהוא מענין תשעה באב״[77] והכוונה היא לקריאה ולא ללימוד מעמיק כנהוג היום בקהילות רבות.

להלן כמה דוגמאות שבהן מציין הרב כלפון את דברי האר״י. בעניין חזרת שליח הציבור בקול מציין הרב כלפון: ״שכ״כ [שכך כתבו] הטור והרמב״ם והכלבו, ושכן היה נוהג האר״י ז״ל. ולכן נתפשט המנהג הנז׳ [הנזכר] עכשיו גם בין הספרדים״.[78] בעניין קערת הפסח פוסק הרב כלפון: ״סדר הקערה בליל פסח הנהוג פה הוא כסדר רבינו האר״י״.[79] בימי בין המצרים נהגו בג׳רבה כדברי הרמ״א, שאין מתגלחים ומסתפרים עד לאחר ט׳ באב. לאחר שציין את המקור לכך בדברי הרמ״א כתב הרב כלפון: ״וע׳ לה׳ [להרב] כף החיים ז״ל אות פ׳ שכן היה נוהג רבינו האר״י ז״ל״.[80] בערך ׳עומר׳ הקשור גם הוא למנהגי האבלות כותב הרב כלפון: ״מנהגינו פה אי ג׳רבה יע״א שלא ישאו נשים מחג הפסח עד חג שבועות כמו בתספורת. והט׳ [והטעם] לזה נר׳ [נראה] דרבני עירנו הראשונים סוברים [...] שהטעם של רבינו האר״י ז״ל בתספורת שייך גם בנישואין״.[81]

מאופי הדיון בפסק זה עולה כיצד האר״י רואה במקום אינסטנציה הלכתית, כמו בהתקבלותו בקרב מסורת הפסיקה באי. דוגמה לכך נמצא גם במנהג הכפרות, שבו הרב כלפון פוסק כנגד מרן. מנהג ג׳רבה הוא מנהג ותיקין ואין לשנותו, לדברי הרב כלפון, והוא מציין: ״וכן סמכו על דברי רבינו האר״י ז״ל שקיים מנהג זה והיה נזהר מאוד לקיימו״.[82] על סדר הכיוונים בנענוע הלולב בחג סוכות כותב הרב כלפון שמנהג ג׳רבה כמובא באר״י.[83] דוגמה נוספת היא בעניין ברכת הלבנה. לדעת רבים מהפוסקים הראשונים יש להשתדל ולהקדים את ברכת הלבנה קרוב למועד הופעתה הראשון בחודש. דעות אחרות מעדיפות את היום השלישי בחודש, כיוון שזה הזמן שבו הלבנה כבר ניכרת יותר. ואולם

75 הכהן תשנ״ח, או״ח, מערכת ל ערך ח.

76 הכהן תשנ״ח, או״ח, מערכת ש, בסוף ערך ד. הרב כלפון לא מציין אילו קטעים נהגו לומר. הרב כלפון מזכיר את הלימוד של מאמר הזוהר רק לאחר פירוט מה כן ללמוד: ״דברי מוסר ואגדה ומעשיות וכיוצא דברים המביאים לעבודת ה׳ ויראתו. ויש שקוראים טרם זה איזה פסקא או פסקות מהנביאים [...] כמה ת״ח [תלמידי חכמים] וזקנים ולומדים שם משנה אחת או שתי משניות של איזה מסכתא...״.

77 הכהן תשנ״ח, או״ח, מערכת ת, ערך מח.

78 שם, או״ח מערכת מ ערך ג.

79 שם, מערת פ ערך יז.

80 שם, מערכת ב, ערך יב.

81 שם, מערכת ע, ערך טז.

82 שם, מערכת כ, ערך א.

83 שם, מערכת פ, ערך יז.

כמה מגדולי המקובלים, ובראשם האר״י, הורו לנהוג כדעה המצדדת בהמתנה עד לשביעי בחודש, שאז כבר אפשר ליהנות מאור הלבנה. הרב כלפון מורה להלכה על דעת הקבלה.[84]

אומנם, כאמור כאן, גם מרן עצמו פסק כדעת המקובלים, כך שהפסיקה אכן עולה בקנה אחד גם עם הכרעת הפסיקה הקבלית, ובכל זאת הרב כלפון מציין זאת. גם בקטע התפילה ׳ותתפלל חנה׳ המנהג קיים בהוראת מרן, והרב כלפון מצרף לרשימת המקורות את מנהג הוראת האר״י.[85] תשובה מעניינת מובאת בשם המקובלים ובלי ציון שם בעניין תספורת בין תפילת ערבית לספירת העומר ביום האחרון. הרב כלפון אוסר בעיקר משום החשש שישכח לספור, ומוסיף טעם נוסף – שמהמקובלים תלו את היתר התספורת בהשלמת שבעה שבועות.[86] עיון בדוגמאות שלעיל מלמד כי הרב כלפון אינו מהסס לעמוד על המקורות הקבליים, כביסוס למנהג ג׳רבה או כתוספת למובא בפסיקת ה׳שולחן ערוך׳.

לעומת זאת יש נושאים שבהם הרב כלפון אינו מקבל את דברי הקבלה. עמדה עקרונית של הרב כלפון כלפי היירוכיית הפסיקה מובאת בעיונו הנוגע לברכת ״שעשה לי כל צרכי״ בט׳ באב:

> דעתו דאין לברך נראה טעמו דנמשך אחרי דברי האר״י ז״ל. ולדידן דקי״ל [ולנו, שמקובל בידינו] כדברי הרדב״ז [ר׳ דוד בן זמרא] ז״ל דכי פליגי הקבלה והפשט נקטינן כהפשט [וכשיש מחלוקת בין הקבלה לפשט ההלכה, פוסקים כפי הפשט] [...] ולכן מברכין [...] ומה שהחיד״א ז״ל כתב דאין לברך נראה משום דהוא ז״ל נהג ללכת אחרי דברי הקבלה.[87]

כאן נאמר במפורש שהרב כלפון אינו מקבל את דעת הקבלה ומכריע על פי ׳הפשט׳. גם בסיכום של הרב כלפון בעניין הנחת תפילין לאיטר יד ימינו אפשר ללמוד על עקרונות הפסיקה:

> ועוד דכיון דהוראה זו לעושה שאר מעשיו בימין והכתיבה בשמאל או להפך בין לי״א [יש אומרים] קמא בין לי״א בתרא הא מיהא [אחרון הרי מכל מקום] אחד מהם נקרא איטר, א״כ [אם כן] הו״ל כאלו הקבלה חולקת על שניהם ולא שייך לומר בזה הקבלה מכרעת בפלוגתא.[88]

הרב כלפון מבהיר שגם כאשר הקבלה מציעה עמדת מיצוע בין דעות הלכתיות – אין לקבלה כעין ׳הוראת פשרה׳. הקבלה יכולה לתמוך בעמדה הלכתית, ולעיתים אף לצמצם מעט את היקפה (כמו בשאלת מועד אמירת ברכת הלבנה), אך אין בסמכותה להציע עמדה משלבת בין עמדות הלכתיות מקוטבות. בשאלה בעניין אכילה לפני בוא הדיינים לבית הוועד כותב הרב כלפון שלדברי הזוהר יש להחמיר ולא לאכול.[89] על פי מהלך הפסיקה שהתווינו היה מקום להניח כי הרב כלפון יורה כדעת הקבלה, היות שאין כאן סתירה מהותית אלא רק צמצום העומד בגדרי ההלכה. אף על פי כן הרב

---

84 שם, מערכת ב, ערך כג.

85 שם, מערכת ו, ערך א.

86 הכהן תשנ״ט, או״ח סימן ס.

87 הכהן תשנ״ח, או״ח, מערכת ת, ערך מז.

88 שם, מערכת א, ערך ב.

89 הכהן תש״מ, חושן משפט סימן לט.

כלפון אינו פוסק לפי דעת הקבלה והוא מחווה דעתו להתיר: ״אך נראה לי דאין זה רק מתורת החסידות וחומרא בעלמא ולא דינא״,[90] ולדעתו מותר להם לטעום דבר מה.

בתשובה בעניין גילוח אבל על אביו וזמן הגילוח הוא ביום ל״ג בעומר, כותב הרב כלפון כי מנהג ג׳רבה שלא לגלח עד שבועות הוא כדברי האר״י.[91] כנגד זה הרב כלפון מביא בתשובתו את עניין התספורת ביום ברית המילה ושם הוא מסתייג ממנהג האר״י: ״ומדינא שרי ואין כאן רק מצד הקבלה י״ל [יש לומר] דלא נאמרו הדברים הללו אלא למצניעיהן [למי שמצניע אותם] ולא להורות לרבים עפ״י הקבלה״,[92] ולכן דעת הרב כלפון להתיר.

אם כן, לפנינו עיקרון נוסף – גם כאשר אין סתירה בין ה׳פשט׳ לקבלה, והוראת הקבלה נכנסת בגדרי ההלכה, אין זה אומר קטגורית שיש לקבל את עמדת הקבלה. ההכרה בקבלה בהיותה משקפת ׳תורת חסידות׳, גורמת שלא לקבלה כהוראה לכול. דומה שהרב כלפון עומד כאן על גישת פסיקה עקרונית הרואה גם בצמצום מהותי של החיים עמדה הלכתית הגובה מחירים ומשקפת עמדות שלעיתים עומדות בסתירה ׳השקפתית׳ עם העמדה ה׳פשטית׳, וממילא אין לקבלה להוראה. המסורת הקדומה של ג׳רבה מקבלת תוקף מחייב גם כאשר מדובר בהנהגה שאינה מהותית. הרב כלפון מצדד במנהג ג׳רבה השונה ממנהג או מפסיקה הנשענת גם על דברי הקבלה. דוגמה לכך נמצא בראש חודש וחנוכה. לדעת הרב כלפון אין אומרים את קטעי התפילה ׳בית יעקב׳ ואת מזמור שיר של יום. הרב כלפון מביא את דברי ׳כף החיים׳ וה׳בן איש חי׳, שנהגו כן לומר קטעים אלה כפי הנהוג בכל יום, ומציין: ״אין מנהגינו כן״.[93] כך גם לגבי המנהג בראש השנה, שנהגו לטבול את פרוסת המוציא בסוכר ולא במלח. הרב כלפון מביא את דברי ׳כף החיים׳ המביא את ההנהגה לטבול ג׳ פעמים במלח ואחר כך לטבול בדבש או סוכר: ״ואין מנהגינו כן״.[94]

דוגמאות אלו מלמדות כי אכן הרב כלפון משתמש ומזכיר את האר״י ואחרים, אך מתוך מחויבות למנהג ג׳רבה. אין בהצהרתו של הרב כלפון בכלל המקורות משום קביעה כי מנהג הקבלה הוא המקור שעליו מושתתים מנהגי המקום. בהחלט ראוי לטעון כי הרב כלפון מעגן את דבריו ומוצא אסמכתה בדברי האר״י ואחרים, המזוהים כמקורות קבליים. קרוב לוודאי, כפי שציינתי לעיל, כי ההשפעה של מקורות אלו חדרו לצפון אפריקה ובכללם גם לג׳רבה אך כאמור, אין עדיפות לדברי הקבלה בפסיקת הרב כלפון והמנהג הוא הקובע.

90 שם.

91 הכהן תשנ״ט, יו״ד סימן קטז.

92 שם.

93 שם, או״ח, מערכת ר, ערך ו.

94 שם, ערך י.

הרב כלפון אינו שונה בגישתו מפוסקים אחרים בעניין שילוב הקבלה בהלכה ואזכורו של האר״י כמקור נוסף.[95] כל פוסק משלב אותם בפסיקותיו על פי מיקומו והצורך שלו, ויהיה קשה לקבוע כללים מנחים. עם זה על אף סגירותה ושמרנותה של ג׳רבה הרב כלפון בוחר כן לראות באר״י אחד המקורות ועדיין אסמכתה בלבד.

סיכום

במאמר זה הצגתי סקירה קצרה המתארת את העיסוק בקבלה בג׳רבה בכלל וחדירת תורת האר״י בפרט. קהילת ג׳רבה נחשבה עתיקת יומין ובעלת מסורות קדומות. הרב כלפון נדרש למלאכת הכתיבה של מסורות אלו מתוך הבנה כי יש להעלותן על הכתב לטובת תלמידי החכמים המעבירים את ההלכה לציבור. מהדוגמאות שהוצגו במאמר עולה כי כתיבתו של הרב כלפון אינה נעדרת מיחסה לאר״י כמו פוסקים רבים אחרים, והרב מציין ומזכירו כמקור לתמיכה אך נראה כי כאסמכתה בלבד. פעמים רבות מעדיף הרב כלפון מקור הלכתי כתוב אחר, שאינו קבלי, ורק לאחר מכן מביא גם מקור קבלי. עם זאת כאשר מדובר בעמדה שאינה מתיישבת עם ההלכה, הרב כלפון נוקט את שיטת הפשט.

יתרה מזו, גם כאשר העמדה הקבלית מתיישבת מבחינה מעשית עם הפשט, אך מצמצמת ומחמירה באופן שנראה מהותי, גם אז מתקבלת עמדת הפשט ונראה כי גם בה רואה הרב כלפון ׳מחלוקת׳, אם לא מעשית אזי רעיונית ועקרונית. יהיה קשה לומר כי מנהגי ג׳רבה מקדמת דנא הושפעו השפעה ישירה מהקבלה או מהאר״י, אך בהחלט יש מקום לומר כי הרב כלפון הושפע מהם כאמור כמו רבים אחרים ולכן הם מקורות שימושיים. כמי שעומד בראש המערכת הדתית, כרב ראשי, ייתכן שהציפייה הייתה כי הרב כלפון יבחר להחמיר כאשר האר״י מחמיר כדי לשמור על שמרנותה של הקהילה, ולא היא. נראה לי כי מנהג ג׳רבה הקדום הוא המקור, וכל אזכור של פוסקים אחרים שהרב כלפון מסתמך עליהם הוא רק כדי לחזק את המסורת הקדומה וודאי שלא כדי לערער עליה.

ביבליוגרפיה

אביב״י תשס״ח — יוסף אביב״י, קבלת האר״י, כרכים א–ג (ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשס״ח).

אבן־ישראל (שטיינזלץ) תשפ״ה — עדין אבן־ישראל (שטיינזלץ), הספירות: בעולמה של חסידות (ירושלים: המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים, תשפ״ה).

אברמסקי תשנ״ז — עירית אברמסקי (עורכת), פנקס הקהילות – לוב, תוניסיה: אנציקלופדיה של היישובים היהודיים למן היווסדם ועד לאחר שואת מלחמת העולם השנייה (ירושלים: יד ושם, תשנ״ז).

אמר תשס״ה — אריאלה אמר, ״בתי הכנסת ותשמישי הקדושה״, בתוך חיים סעדון (עורך), תוניסיה (ירושלים: משרד החינוך התרבות והספורט, תשס״ה), עמ׳ 251–268.

95 לדוגמה ראו: גימאני תשס״ה, בעיקר בעניין האר״י בעמ׳ 128–131 ובעמ׳ 206–211, וכן מונדני תשס״ה, עמ׳ 195 (להרחבה על משקלה של הקבלה בפסיקת הבא״ח [=הבן איש חי], ראו עמ׳ 192–221). וכן לאו 2009, עמ׳ 290–324. לדברי לאו אין עדיפות לאר״י בפסיקתו של הרב עובדיה יוסף על אף אזכורו הרב בפסקיו.

אשכנזי וויטאל תש״ז — יצחק אשכנזי וחיים ויטאל, תורת הקבלה. בעריכת שמואל אבא הורודצקי (תל אביב: הוצאת החברה למפעלי ספרות בע״מ על־ידי אגודת הסופרים העברים בארץ־ישראל, תש״ז).

בניהו תשכ״ז — מאיר בניהו, ספר תולדות האר״י (ירושלים: מכון בן צבי, תשכ״ז).

גימאני תשס״ה — אהרן גימאני, תמורות במורשת יהדות תימן (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס״ה).

דוד תשנ״ה — תמר דוד, ״דינים המיוסדים על הזוהר ועל הקבלה בשו״ע ובבית יוסף״, סיני קטו (תשנ״ה), עמ׳ סט–עו.

דשן תשל״ו — שלמה דשן, ״קווים למבנה החברתי של קהילות יהודי ג׳רבה ודרום טוניסיה מסוף המאה הי״ט עד לעליות ארצה״, ציון מא (תשל״ו), עמ׳ 97–108.

דשן תשס״ט — ---, ״׳עירנו אי־ג׳רבה׳: התמודדותם של רבי כלפון משה הכהן ובני דורו עם ניצני המודרנה״, בתוך אפרים חזן וחיים סעדון (עורכים), תרשיש: מחקרים ביהדות תוניסיה ומורשתה (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס״ט), עמ׳ 361–382.

הבלין תשס״ב — שלמה זלמן הבלין, ״רבי יחיאל אשכנזי ותשובותיו: חכם אשכנזי בארצות האסלאם״, שלם: מחקרים בתולדות ארץ ישראל ויישובה היהודי, ז (תשס״ב), עמ׳ 71–131.

הוס תשס״ח — בועז הוס, כזוהר הרקיע: פרקים בהתקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי (ירושלים: מכון בן־צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס״ח).

הכהן תרס״ה — כלפון משה הכהן, ספר זכות אבות (ירושלים: דפוס ש׳ צוקערמאן, תרס״ה).

הכהן תש״מ — ---, ספר שואל ונשאל, חלק ה (נתיבות: חדאד אשר, תש״מ).

הכהן תשנ״ח — ---, ברית כהונה השלם. מהדורה שנייה (בני ברק: מכון ״הרב מצליח״ שע״י מוסדות ישיבת ״כסא רחמים״ ספרדית, תשנ״ח).

הכהן תשנ״ט — ---, ספר שואל ונשאל, חלק שני (בני ברק: מכון הרב מצליח, תשנ״ט).

ויטאל תשס״ו — חיים ויטאל, ״ספר החזיונות״: יומנו של ר׳ חיים ויטאל. מהדורת משה מ׳ פיירשטיין (ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס״ו).

חבשוש תשע״ז — שרה חבשוש, השפעת האר״י על הקדיש במנהג הספרדי, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשע״ז).

חדאד תש״ס — יששכר חדאד, ספר יהודה יעלה (ירושלים: י׳ חדאד, תש״ס).

חדאד תשל״ז — בעז חדאד, ספר ג׳רבה יהודית (ירושלים: ללא הוצאה, תשל״ז).

חלמיש תש״ס — משה חלמיש, הקבלה: בתפילה בהלכה ובמנהג (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, תש״ס).

חלמיש תשס״א — ---, הקבלה בצפון אפריקה למן המאה הט״ז: סקירה היסטורית ותרבותית (בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס״א).

טובי וטובי תש״ס — יוסף טובי וצביה טובי, הספרות הערבית־היהודית בתוניסיה (1850–1950) (תל אביב: אורות יהדות המגרב, תש״ס).

לאו 2009 — בנימין לאו, ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף (תל אביב: משכל, 2009).

מאזוז תשל״ט — יהונתן מאזוז, יהדות אי ג׳רבה (צפת: מאור הגליל, תשל״ט).

מאמו 2020 — שי מאמו, משנתו ההלכתית של הרב משה כלפון הכהן מג׳רבה כפי שהיא משתקפת בחיבוריו ההלכתיים ״ברית כהונה״ ושו״ת ״שואל ונשאל״, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (פוטסדם: אוניברסיטת פוטסדם, 2020).

מונדני תשס״ה — שמואל מונדני, הרב יוסף חיים ומשנתו ההלכתית כפי שהיא משתקפת ב״בן איש חי״, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס״ה).

מסינג תש״ן — יהודה מסינג, החינוך היהודי הג׳רבה בעידן של תמורות 1881–1956, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תש״ן).

נגר תשס״ח — רבקה נגר, ההנהגה הדתית בג׳רבה ויחסה לתמורות הזמן (1914–1945), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס״ח).

סלושץ תרפ״ד — נחום סלושץ, הכהנים אשר בג׳רבה (ירושלים: דפוס ק״י סילמן, תרפ״ד).

סלושץ תשי״ח — ---, האי פליא (האי ג׳רבה) (תל אביב: דביר, תשי״ח).

פינקרפלד תשט״ז — יעקב פינקרפלד, ״בית־הכנסת ׳הגריבה׳ באי ג׳רבה״, ארץ־ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה ד (תשט״ז), עמ׳ 222–226.

פינקרפלד תשל״ד — ---, בתי הכנסת באפריקה הצפונית: תוניסיה, אלג׳ריה, מארוקו (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ד).

פלאי תשע״ד — חגי פלאי, קבלת האר״י: היבטים הלכתיים ומטא־הלכתיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (באר שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תשע״ד).

קדוש תשס״ד — מאיר קדוש, הפסיקה הקבלית בספרות השו״ת מהמאה ה־13 ועד ראשית המאה ה־17, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בר־אילן, תשס״ד).

רגב תשפ״ד — שאול רגב, עיונים בספרות המוסר של ר׳ שלום הכהן מג׳רבה, בתוך אפרים חזן וחיים סעדון (עורכים), תרשיש ב: מחקרים נוספים ביהדות תוניסיה ומורשתה (רמת גן: אדרא, תשפ״ד).

שוראקי 1975 — נתן אנדרה שוראקי, קורות היהודים בצפון־אפריקה (תל אביב: עם עובד, 1975).

שלום ת״ש — גרשם שלום, ״ישראל סרוג – תלמיד האר״י?״, ציון ה (ת״ש), עמ׳ 214–243.

שלום תשכ״ז — ---, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, כרך א (תל אביב: עם עובד, תשכ״ז).

שלום 2016 — ---, ״יצחק לוריא והאסכולה הלוריאנית״, בתוך זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תרגום סדריק כהן סקלי. בעריכת דב אלבוים (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2016), עמ׳ 261–300.

מדע והשכל
כרך ב (תשפ"ו), עמ' 145–150
ISSN: 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

רות למדן

ביקורת על ספרו של אברהם דוד: למען ירושלם לא אשקוט: אסופת איגרות ירושלמיות מראשית תקופת השלטון העותמאני (ירושלים: מוסד ביאליק, תשפ"ג)

למפעל כינוס מאמריו של ההיסטוריון וחוקר הגניזה אברהם דוד נוסף לאחרונה קובץ איגרות ירושלמיות המקיפות תקופה של כמאה שנה: מראשית הכיבוש העות'מאני של ארץ ישראל (דצמבר 1516) ועד הפגיעה האנושה בקהילה היהודית בירושלים בתקופת שלטונו השנייה של המושל האכזר מחמד אבן פרוח' (1625–1626).

דוד הוא מחלוצי חקר הגניזה המאוחרת ואחד הפוריים שבהם. מחקריו מתמקדים בתקופה המכונה התקופה המודרנית המוקדמת (early modern), בעיקר בין המאות החמש־עשרה עד לאמצע השמונה־עשרה. זו התקופה שבה, מבחינת ההיסטוריה היהודית, השתנתה המפה הדמוגרפית והגאוגרפית של עם ישראל לאחר גירוש ספרד (1492) ואירועים היסטוריים ופוליטיים נוספים. ההיסטוריון יוסף סמברי ממצרים תיאר בספרו 'דברי יוסף' את נדודי המגורשים בתחומי האימפריה העות'מאנית בחסותו של שולטן בייאזיד השני (1481–1512) ואת התיישבותם בארבעה מרכזים: "ויתפרדו איש מעל אחיו, אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו [...] [ויבואו] לארבע הפאות: בקונשטנטינא ושאלוניקי ומצרים וארץ הצבי – ערי מלכותו".[1]

אך לא רק מפת ההתיישבות הגאוגרפית של עם ישראל השתנתה, אלא גם המפה התרבותית, ההלכתית והחברתית. דוד חקר את מציאות החיים המשתנה בשנים שלאחר הגירוש, ואת תהליך הספרדיזציה שהחל לאחר הגיעם של יוצאי ספרד ופורטוגל אל ארץ ישראל ומצרים, שזה לא מכבר כבשו העות'מאנים. ירושלים, צפת וקהיר משכו אליהן חכמים רבים, בין לישיבת קבע ובין לתקופת פעילות זמנית, ובהם אישים בעלי שם ופוסקים חשובים שפעלו בין מצרים לארץ ישראל.[2] קשרי משפחה ומסחר קישרו בין שני המרכזים החשובים. גם שפת הגניזה השתנתה מערבית־יהודית לעברית, ובמידה מסוימת ללדינו. רוב החומר בגניזה המאוחרת נכתב בעברית. עברית יפה, מובנת, היא עתה השפה המקשרת בין צמתים מסחריים, מרכזי הלכה ובני משפחה המרוחקים זה מזה בשל נסיבות החיים.

1 סמברי תשנ"ד, עמ' 253.

2 ר' דוד אבן אבי זמרא (הרדב"ז), ר' יעקב קאשטרו, ר' מאיר גאויזון, רק בצלאל אשכנזי, ר' מרדכי הלוי ובנו ר' אברהם הלוי – הם רק מקצת מן השמות הידועים והפעילים במצרים ובארץ ישראל.

אברהם דוד לא משך ידו מהיצירה הרוחנית, אך ייחודו בתשומת הלב הרבה שהקדיש לקשרי המשפחה ולחיי החברה והכלכלה. בעשרות המקורות החדשים שפרסם הוא עשה היכרות עם הכותבים והמכותבים, ופרס אוצר שלם של ידיעות על אישים וקשרים אישיים, על יחסים בין קהלים ובין רבנים ותלמידי חכמים, על חיי המשפחה, החברה והמסחר בתקופה שלאחר גירוש ספרד.[3]

בקובץ שלפנינו שבע עשרה איגרות ירושלמיות. כולן – פרט לאחת – כבר פרסמו בנפרד קודם לכן חוקרים ובראשם אברהם דוד עצמו (11). שבע איגרות נשלחו לאיטליה, שבע למצרים (=קהיר), אחת לאלכסנדריה, אחת לקרקוב ואחת לראשי קהילה לא מזוהה. כינוסן וההדרתן המחודשת בכריכה אחת מאפשרים לעקוב בדרך מסודרת אחר ההתפתחויות בחיי הקהילה, מוסדותיה ואישיה ואחר המצב הפוליטי והכלכלי בעת התקופה.

אסקור בקצרה את הנושאים המרכזיים העולים מן האיגרות.

כאמור, שבע איגרות נשלחו לאיטליה. שתיים מהן נועדו לגביר אברהם מפירושא (Perugia), שגילה התעניינות רבה בנעשה בארץ ישראל ובירושלים בפרט. באיגרת [א] משנת ר״פ (1520), ששלח המקובל ר׳ אברהם בן אליעזר הלוי, יש ידיעות מפורטות על מצב היישוב, על חכמים בולטים ומצבם הכלכלי הקשה ועל חזיונות ואותות גאולה. הכותב מספר על עצמו כי ״כי קדמוני ימי עוני והוצרכתי למכור ה[מ]רבית שבספרי במצור ובמצוק אשר הציק לי הזמן״.[4] את האיגרת השנייה [ג] שלח ר׳ ישראל אשכנזי שנתיים לאחר מכן, אף היא מפורטת מאוד ובה משיב הכותב אחת לאחת על שאלותיו של המכותב. מתוארים בה פרטי פרטים על אורחות החיים בעיר, על המלבושים, על המאכלים המצויים, על יחסים בין־עדתיים ועל סוגי פרנסות של יהודים. הכותב מדווח על מצב הישיבות ותלמידיהן, על סדרי הלימוד ושמות אישים בקהילה וכן על חזיונות גאולה עדכניים. לשאלת מערכת היחסים עם השלטונות ועם המוסלמים בעיר הכותב סבור כי ״יש צדדין לכאן ולכאן״.[5] ידיעה אקטואלית לימינו נוגעת לעילת הסבירות: ר׳ ישראל אשכנזי מוסר כי בירושלים נהגו לפסוק לרוב על פי הסברה: ״ואין דנין בערכאות כלל אלא מושיבין הדיין ודן להם [...] על הרוב אינו פותח ספר, ודן ע״פ [על פי] הסברא או עושה פשרה, ואין מהרהרין אחריו לומ׳[ר] מאי זה טופס דַנתוני״.[6] נוסף על כך נמסר על בואו של יהודי כהה עור, שבוי שנפדה באלכסנדריה, ועימו ידיעות על שבטים יהודים לוחמים באפריקה.

3 קבצים ממאמריו: דוד תשע״ג; דוד, תשע״ו.

4 עמ׳ 72 (בציטוט, בעמ׳ 65, הושמטה בטעות המילה ׳למכור׳).

5 עמ׳ 119.

6 עמ׳ 108. על מינוי הדיינים בירושלים ראו במבוא, עמ׳ 39–40. על אף שהקפידו הקפדה יתרה שלא לפנות לערכאות של גויים ואף תיקנו תקנות האוסרות זאת, הרי, כפי שדוד מציין בקצרה (עמ׳ 19), מסמכי בית הדין השרעי בירושלים ומקורות אחרים מעידים שעל אף האיסורים הרבו בני הקהילה הירושלמית (ואף במקומות אחרים) לפנות בעניינים מגוונים לערכאות המוסלמיים, שבידיהם סמכויות ענישה של ממש. בייחוד ראוי לציין הזדקקותן של נשים לבית המשפט המקומי בענייני אישות וירושה, שכן הדין המוסלמי מיטיב עם נשים בנושאים אלה. ראו: מירון תשס״א, עמ׳ 22–23, ועוד במפוזר; וכן Lamdan 2014.

איגרת מפורטת נוספת [ב] נשלחה בשנת רפ״א (1521) לויניציאה, לבנקאי האמיד אשר משולם, תורם חשוב ונערץ לעניי הקהילה, לבית הכנסת ולשתי הישיבות שפעלו בעיר באותה עת. הלה נמצא בהתכתבות סדירה עם חכמים בירושלים. השולחים, קבוצת בני ישיבות ובראשם ר׳ אברהם הלוי ור׳ יוסף קולון, נכדו של המהרי״ק (ר׳ יוסף קולון, נפטר בשנת 1480), מפרטים בדבר סדרי הלימוד בישיבותיהם, אך בעיקר משבחים את תמיכתו הנדיבה של הנגיד האחרון ליהודי מצרים, ר׳ יצחק שולאל, לתלמידי חכמים. למגינת ליבם, מאז שירד הנגיד מנכסיו הדרדר מצבם, ועל אף שהם מוקירים את תרומתו של הגביר האיטלקי לישיבות ולעניי העיר, הם מפצירים בו שיפעל לגיוס כספים ממקורות אחרים. במקום עיקרי באיגרת מתוארים אותות שנראו בירושלים, ופעולותיהם של הכותבים לזירוז מועד הגאולה.[7]

שלוש איגרות אחרות נשלחו לאיטליה לקראת סוף המאה השש־עשרה. ר׳ שמשון בק [יב] מתאר בשנת שמ״ד (1584) את מצבה המייאש של צפת ונטישתה לעומת המצב הכלכלי הטוב יחסית בירושלים. ר׳ בצלאל אשכנזי [יג], על סף יציאתו ממצרים לירושלים,[8] מזכיר בשנת שמ״ז (1587) פעולות שנעשו בירושלים כדי למנוע הפקעת בית הכנסת המיוחס לרמב״ן מידי הקהילה ומציין ״וכל זה נעשה בממון רב, וצריך כל העולם שיאזרו חיל [...] לקומם את בית אלקינו״.[9] לעומת זאת מוסר הכותב ידיעות משמחות על לימוד התורה בעיר, ועל יותר ממאה [!] תינוקות בתלמוד תורה – ידיעה המלמדת אולי על גידול באוכלוסייה היהודית בעיר ועל בואם של משפחות ועולים צעירים יותר. איגרת [יד] היא איגרת שד״רות – שליחות כללית לראשי קהילת מנטובה (סוף מאה שש־עשרה או ראשית מאה שבע־עשרה) ומזכירה לנדיבים לשלוח תמיכתם לעניי ירושלים.

לאחר מכן נשלחה איגרת [יז] לקהילה לא מזוהה באיטליה בשנת שפ״ה (1625) והיא היחידה שלא פורסמה עד כה. הכותב ואשתו הגיעו לירושלים בתקופה קשה, סמוך להתמנותו של המושל העריץ ן׳ פרוח׳ (בתחילת 1625),[10] ועל אף ששוגרה כמעט שנה לאחר מכן – אין לכך זכר פרט לציון הידיעה שהדרך לצפת ״משובשת בגייסות״. הכותב, שמצבו הבריאותי אינו בכי טוב, מיידע את נמענו בדבר שתי דרשות שהתבקש לקבל עליהן חוות דעת מחכם ירושלמי, וככל הנראה הוא עצמו היה דרשן. נוסף על כך יש באיגרת דרישות שלום אישיות רבות, וגם שמץ רכילות.

לקהיר נשלחו כאמור שבע איגרות ואחת לאלכסנדריה. אליעזר זוסמן צאריט מתאר באיגרת לבנו [ד] את רעידת האדמה הקשה והרעשים הנמשכים שפקדו את ארץ ישראל בשנת 1546. בירושלים נהרגו

7 בעמ׳ 88 קרא המהדיר ״ומי יתן כל עם ה׳ שכלים״. נויבאואר (1868) שפרסם ראשון את כתב היד (עמ׳ 406–408), כתב: ״שכלם (?)״, ואילו יערי (תשל״ז) לא השלים את המשפט וכתב: וכו׳. ואולי כפי שהציע יערי בהערת שוליים יש להשלים ״נביאים״, על פי במדבר יא, כט: ״ומי יתן כל עם ה׳ נביאים״.

8 כדבריו ״חד כרעא אארעא וחד כרעה אמברא״ (״רגל אחת על הקרקע ורגל אחת בחוץ״ - על פי העניין).

9 כידוע, נסיונות אלה לא צלחו, ובית הכנסת הופקע סופית בשנת 1588.

10 ראו עליו: מנאע תשל״ח; מנאע תשל״ט; רוזן תשמ״א.

כעשרה גויים ויהודי אחד, ובשכם כשלוש מאות גויים ורק שלושה או ארבעה יהודים, ומסקנתו: "והראה שהכל בידו כחומר ביד היוצר".

עניינים כספיים אישיים ובקשות עזרה פרטיות נדונים באיגרות [ו], [ח], [יא], וכן באיגרותיהן של שתי נשים לאחיהן: ג'מילה אלמנת ר' יהודה חלאווה הפונה אל שני אחיה היושבים בקהיר [ט] ואסתר אלמנת ר' משה קאשטרו [ה] הפונה לאחיה יעקב טולידאנו היושב באלכסנדריה. איגרת [ח] יוצאת דופן היות שהיא למעשה טופס איגרת שד"רות שכתב לעצמו שמואל הכהן, תלמיד ישיבה שתורתו אומנותו, אשר חלה ושקע בחובות. הכותב מתאר את מצבו הנואש "כי אל אלהים יודיע [כך!] וישראל הוא ידע כי אין בכל חברי ישיבת ירושלים עני ודחוק מצד חובותיו יותר ממני". ביתו ריקן, אשתו וילדיו קופאים בקרה, והוא הגיע למצרים ומתחנן לעזרת גבירים נדיבים.[11] איגרות שד"רות פרטיות נדירות למדי. אציין רק שבספרו המקיף של אברהם יערי "שלוחי ארץ ישראל", המכיל כ־900 עמודים, הוקדשו שני עמודים בלבד לתופעה של שליחים לעצמם.[12]

באיגרת [ז] שנשלחה באמצע המאה השש־עשרה מבן משפחת סאגיש לר' יוסף קורקוס נמסרים פרטים על חלוקת כספי ההספקה – התרומות – בירושלים, על עול המיסים הכבד, וכן ידיעות קטועות (בשל פגימות בכתב היד) על התרחשויות רבות בעיר. ובאיגרת [י] משנת ש"כ (1560), ששלח אברהם שלאל, בנו של הנגיד האחרון ליהודי מצרים ר' יצחק שלאל, לגביר במצרים,[13] נדונים ענייני הסיוע הכספי שנדרו יהודי מצרים למען הקהילה הירושלמית, הסדרים כספיים, ודרישות שלום אישיות רבות. מכתב קצר [יא] נשלח משלמה בירושלים אל אותו אברהם שלאל, ששהה פרק זמן בקהיר, ובו ענייני מיסים והסדרי תשלומים אישיים.

באיגרת מראשית המאה השש־עשרה לראשי קהילה לא מזוהה [טז], שחתמו עליה חמישה מחכמי ירושלים, מעידים הכותבים כי על אף השמועות הם ממשיכים להתפלל בעד שלוותם וטובתם של אנשי אותה קהילה, והם מצפים שאלה ימשיכו לשלוח להם "מפרי הארץ, להשיב נפשות הדלים מן השקדים ומן הרמונים".

איגרת חשובה [טו], ארוכה ומפורטת, שלח ר' ישעיהו הורוויץ, בעל השל"ה,[14] לר' שמואל פייביש המתגורר בקרקוב. ר' ישעיהו הורוויץ עלה לארץ ישראל בחודש חשון שפ"ב (1621), והאיגרת שוגרה כנראה סמוך להשתקעותו בירושלים, עוד טרם עלייתו של הצורר מחמד ן' פרוח'. לאיגרת

11 תיאור מצבם העגום של עניים מרודים ראו אצל בן־נאה תשס"ג, בפרט עמ' 199–202. על התמודדות מעשית של עניים עם מצבם ראו שם עמ' 226–229.

12 יערי תשל"ז, עמ' 76–77. על שליחים לעצמם ואיגרות שד"רות פרטיות ראו: למדן 2024.

13 בטעות נכתב (עמ' 159) כי שמו של הגביר המכותב הוא שמחה, אך שמחה היא אשת הגביר, אחותו של הכותב (עמ' 165).

14 מכונה כך על שם ספרו "שני לוחות הברית". ראו עליו בקצרה במבוא לאיגרתו, ושם בעמ' 189 צריך לתקן את שנת מותו לש"ץ (1630) ולא ר"ץ כפי שנדפס בטעות.

הקדיש דוד מבוא מקיף, ואציין רק כמה מן הנושאים החשובים שהכותב עומד עליהם. בתשובה למכותבו, הוא פותח בדיון על תורת האר״י ותפוצתה בעולם, ומזהיר מפני ״האנשים שהביאו קונטרסים לח״ל [לחוץ לארץ] כחשו וגנבו ומעלו בחרם״. על אף החרם שהטילו חכמי ארץ ישראל על הפצת כתבי האר״י בעולם, היו שהבריחו מכתביו, זייפו ופירשו לא כשורה, ויש להתרחק מהם. בתשובה לשאלה אחרת מובא הסבר בדבר מיקומו המדויק של בית המקדש ושטחו המקודש, שכן יש החוששים להתגורר בעיר מחמת חילול המקום. הרב ישעיהו הורוויץ קובע: ״מעולם לא היה ספק במקום בית המקדש, כמו שאין ספק שהיה ב״ה [בית המקדש] ושיהיה ב״ה״, ועל כן ״אין ספק ולא ספק ספיקא אפילו אלף אלפים מהספיקות״, ואין להימנע מלדור בירושלים. לפיכך ״הבא להתקדש בדירת ירושלים אשריו ואשרו״. בהמשך הכותב מספר על שקיעתה של צפת וחורבן הקהילה שם, לעומת המצב בירושלים העולה כפורחת: ״ומדי יום ביום העיר נוספת בבניינים גדולים והיא רבתי עם [...] אנחנו רואים קיבוץ גלויות דבר יום ביומו [...] ובתוכם הרבה חכמים גדולים ומופלגים [...] גם ק״ק [קהל קדוש] אשכנזים יצ״ו [ישמרם צורם וגואלם] התחילו להתרבות [...]״. הכותב מביע צערו על שמועות בדבר עלילות שקר המופצות על קהילות בגולה, וסבור שאפשר לתלות אירועים קשים שנפלו על יהודי אשכנז, ועל עירו של המכותב בפרט, בסיבה שאין הם נוהגים להפריד בין החתן והכלה טרם נישואיהם: ״בעון הנעשה מהחתנים [כצ״ל] במדינתכ׳[ם], דהיינו מה שעושים קודם החופה ומה שעושין אחר החופה״. בהמשך בעל השל״ה ממליץ לתקן תקנה האוסרת לייחד החתן עם הכלה עד מוצאי שבת, ורק אז לקיים בעילת מצווה, ומביע תמיכה בפוסקים האוסרים לבעול בשבת. בסיום איגרתו מוסר הכותב פרטים על יוקר המחיה וההוצאות הכספיות הנדרשות לקיום משפחה בירושלים והמלצות רבות למתעתדים לעלות לארץ ישראל.

בדרך כלל אפשר לומר שבקבוצת האיגרות 'האיטלקיות' המכתבים מפורטים יותר, ואומנם כמה מהם נשלחו בתשובה לשאלותיהם המסוימות של אישים שתרמו והתעניינו בנעשה בארץ ישראל ובייחוד בירושלים. דיונים בחזיונות ובאותות גאולה אפיינו את האיגרות המוקדמות, ובכולן יש ידיעות חשובות על מצבו הכלכלי של היישוב בירושלים, מנהגים וסדרי הלימוד בישיבות, סוגי מאכלים ופרנסות, אישים בולטים ועוד.

האיגרות שנשלחו למצרים מפרטות פחות בכל הנוגע לאורחות החיים בעיר. התרחשויות יוצאות דופן כגון רעידת האדמה הקשה בשנת 1546 אומנם זכו לאזכור, אך יש לשער כי המכותבים בקהיר ובאלכסנדריה היו מודעים היטב לסדרי החיים בקהילת ירושלים וכמה מהם בוודאי שהו שם פרק זמן. חמש איגרות נשלחו לקרובי משפחה, ועיקרן עניינים אישיים וידיעות משפחתיות, ובהן שתי איגרות של נשים הפונות לאחיהן ומתייעצות אתם בענייניהן הכספיים.

קהילת ירושלים מעולם לא הייתה שרויה ברווחה. עברו עליה תקופות רעות יותר ורעות פחות, אך רוב התושבים היהודים, רובם עולים חדשים, חיו תמיד בצמצום ובצניעות רבה. על כן אין להתפלא שברוב האיגרות יש אזכור של עול המיסים ומצב העוני בעיר, הן של תלמידי ישיבות ככלל הן של אנשים פרטיים, ומתבקשת – אם ברמז ואם במפורש – תמיכה כלכלית.

לאסופת האיגרות הקדים אברהם דוד מבוא כללי על ירושלים בתקופה הנדונה, ולכל אחת ואחת מהן צורף מבוא ובו פרטים על אישים ואירועים הנזכרים בה. האיגרות שופעות מידע על מנהגים, שיטות לימוד ותפילה, מאכלים ומלאכות, שמות אישים ומלמדים פעילים ועוד. ריכוזן בכרך אחד, בסדר שבו בחר המהדיר להציגן, מאפשר לעקוב אחר חייהם של יהודי ירושלים כמאה שנים, שראשיתן בהתאוששות ופריחה וסופן בשקיעה ונטישה עקב גזרותיו ומעשי העושק של מחמד אבּן פרוח׳. ספיחי המשבר הוסיפו להעיק על הקהילה עוד עשרות שנים לאחר סילוקו של המושל האכזר.

ביבליוגרפיה

בן־נאה תשס״ג — ירון בן־נאה, ״עוני והתמודדות עמו בחברה היהודית באימפריה העות׳מאנית״, ספונות סח, ח, כג (תשס״ג), עמ׳ 195–238.

דוד תשע״ג — אברהם דוד, על במותי ארץ הצבי: מקורות ומחקרים בתולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל בשלהי ימי הביניים (ירושלים: הוצאת ראובן מס, תשע״ג).

דוד תשע״ו — אברהם דוד, חברה יהודית ים־תיכונית בשלהי ימי הביניים לאור גניזת קהיר (ירושלים וניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשע״ו).

יערי תשל״ז — אברהם יערי, שלוחי ארץ ישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל״ז).

למדן 2014 — Ruth Lamdan, “Jewish Encounters in Muslim Courts: The Ottoman Empire, Sixteenth to Seventeenth Centuries”, in Christine Hayes and Amos Israel-Vleeschhouwer (eds.), *Jewish Law and its Interaction with Other Legal Systems* (Liverpool: Deborah Charles Publications, 2014), pp. 105–119.

למדן 2024 — Ruth Lamdan, “Messengers to Themselves: Private Letters from Jerusalem”, *Early Modern Workshop* (2024), https://earlymodernworkshop.judaicadhpenn.org/resources/2024/messengers-to-themselves.html

מירון תשס״א — יעקב מירון, הדין המוסלמי בראייה השוואתית (ירושלים: מאגנס, תשס״א).

מנאע תשל״ח — עאדל מנאע, משפחת פרוח׳: שלטונה ופועלה, חיבור לשם קבלת התואר מוסמך (ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל״ח).

מנאע תשל״ט — עאדל מנאע, ״מושלי ירושלים מבית פרוח׳ ויחסיהם עם הבדווים״, בתוך אמנון כהן (עורך), פרקים בתולדות ירושלים בראשית התקופה העות׳מאנית (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשל״ט), עמ׳ 196–232.

נויבאואר 1868 — אברהם נויבאואר, ׳גרגרי אוקספורד׳, הלבנון ה, כו (1 ביולי 1868), עמ׳ 406–408.

סמברי תשנ״ד — יוסף סמברי, ספר דברי יוסף, מהדורת ש׳ שטובר (ירושלים: מכון בן־צבי, תשנ״ד).

רוזן תשמ״א — מינה רוזן (מהדירה), חרבות ירושלים: מגיד מקצת הצרות אשר עברו על ירושלים עיר הקודש בימי שלטון מחמד אבן פרוח׳ (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ״א).

Maddaʿ ve-Haśkel

Annual for Jewish Studies

Vol. 2 (2026)

Editor and Founder: Haggai Mazuz

Sha'anan
The Religious Academy For Education
Named after Dr. Y. Bin Nun

Sha'anan Academic Religious Teachers' College Press

Editorial Board

David Ben-Chaim	Shaʾanan: Academic Religious Teachers' College
Sarah Katz	Shaʾanan: Academic Religious Teachers' College
Shraga Fisherman	Shaʾanan: Academic Religious Teachers' College
Haggai Mazuz	Shaʾanan: Academic Religious Teachers' College

Editorial Council

Eli Gurfinkel	Bar-Ilan University; Jerusalem College
Esperanza Alfonso	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Ester Halfon	Shaʾanan 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	Shaʾanan 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

Maddaʿ ve-Haśkel: Annual for Jewish Studies

Peer-Reviewed Aacademic 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'anan Academic Religious Teachers' College Press
Printed in Israel 2026
ISSN 3007-8458 (print); 3007-8466 (online)

Contents

President's Message.....5

Foreword.....7

Abstracts.....9

Nir Vargon **The First Round of Negotiations between Ben-Hadad and Ahab, and its Outcome (1 Kings 20:1-12)**.....13

Meir Bar-Ilan **An Old Sukkah: A Chapter in the Development of the Halakha**.....35

Aharon Kellerman **Psalms recited before Grace in Sephard and Ashkenaz rites: Sources and reasons, adoption processes, and inter-rite integrations**.....55

Leah Bornstein-Makovetsky **Power Struggles and Identity in the Jewish Community of Istanbul during the Tanzimat Era: Background and Implications of the Dismissal of Hakham Bashi Yaakov Avigdor**.....81

Shai Mamo **Custom and Halachic Rulings Based on the Kabbalah of the Ari, by Rabbi Khalfon Moshe HaKohen of Djerba**.....131

Ruth Lamdan **Review of Avraham David's book: For Jerusalem's Sake I Will Speak Out: A collection of Jerusalem letters from the beginning of Ottoman rule (Jerusalem: The Bialik Institute, 2023)** 145

Abstracts.....I

List of Contributors

Dr. Nir Vargon, Department of Talmud and Oral Law, Talpiot College; Department of Bible, Orot-Israel College
nirvargon@gmail.com

Prof. Emer. Meir Bar-Ilan, Department of Talmud & Oral Law, Bar-Ilan University
Meir.Bar-ilan@biu.ac.il

Prof. Emer. Aharon Kellerman, School of Environmental Sciences, University of Haifa
akeller@univ.haifa.ac.il

Prof. Emer. Leah Bornstein-Makovetsky, Professor Emeritus, Department of Modern Jewish History, Ariel University
leama@ariel.ac.il

Dr. Shai Mamo, Department of Education, Hemdat Academic College
Shaim310@gmail.com

Dr. Ruth Lamdan, Goldstein-Goren Diaspora Research Center, Tel Aviv University
lamdan1@tauex.tau.ac.il

Absracts

The First Round of Negotiations between Ben-Hadad and Ahab, and its Outcome (1 Kings 20:1-12)

Nir Vargon

This article clarifies the initial round of negotiations between Ben-Hadad and Ahab. Firstly the question of when did this event actually take place is discussed. On the face of it, the verses indicate that the wars were waged three years before Ahab's death, whereas on the other hand it seems from the story itself that the story took place early in Ahab's reign, as may be deduced from Ahab's relative weakness in the negotiations. Also discussed is the question as to whether the siege had reached its peak while negotiations proceeded. The verses appear to inform us that right at the start of the narrative Ben-Hadad had besieged Samaria, however, based on the free movement of the states' ministers' lads, and Ben-Hadad's threats of a future siege and his command to place a siege, only appearing at a later stage, we find that Ben-Hadad was still encamped a long way beyond the Jordan in the city of Succoth. The question is subsequently addressed concerning why Ahab accepts Ben-Hadad's first demand but rejects his second one. It seems that the first demand was to become one of Aram's vassal kingdoms as was usual in contracts with which we are familiar in the ancient Near East, in contrast with the second demand, calling for the total liquidation of the kingdom and turning Israel into an Aramaic pahawa (a province ruled by a pasha). The significance of the second demand "You shall deliver me…your wives and your sons," (v. 5), interpreted as abolition of the royal dynasty, deduced from parallels in Scripture and ex-Scriptural literature including females and male offspring, as distinct from the views of critics seeking also to add daughters to this verse. The article draws attention to an adjoining passage showing how Ahab's final reply is forcefully worded compared to the mild response delivered to King Ben-Hadad when he was trying to avoid conflict. This distinction reflects Ahab's judicious approach as a monarch - in no hurry to go to war, but prepared for it if given no other choice.

Keywords: Ahab, Ben-Hadad, vassal, Aram, wives and your sons

An Old Sukkah: A Chapter in the Development of the Halakha

Meir Bar-Ilan

This paper aims to shed light on Mishnah Sukkah 1:1, in which Beit Shammai and Beit Hillel disputed over an old Sukkah. The literary analysis of the Mishnah shows its development. Several halakhot are compared to this Mishnah, from Qumran and the Karaites, to understand the reason for this dispute. It becomes evident that the Karaites were close to Beit Shammai, but did not originate from it. The permission to sit in an old Sukkah, as well as in other "inappropriate" Sukkoth, leads to an understanding of Beit Hillel. The Halakha was ruled according to Beit Hillel and not Beit Shammai for the basic reason that they: 1) "lowered" the technical standards of the Sukkah, 2) enlarged the time in which the Sukkah was supposed to be practiced, and 3) ruled that all strata of society should practice Sukkah. These three enlargements were complementary, and thus the number of practitioners according to Beit Hillel became bigger, while the Halakha is decided according to the majority. Special discussion is dedicated to the rulings of R. Eliezer concerning time-dependent Halakhot that overrule Shabbat, and it becomes evident that R. Eliezer continued Beit Shamai regarding new Mitzvot. Moreover, R. Eliezer's ruling to practice these Mitzvot in public, in a defiant way, finds its predecessors in the time before the destruction of the Temple.

Keywords: Ancient Halakha, Beit Hillel, Beit Shamai, Karaites, Old Sukkah, Zadokites, R. Eliezer ben Hyrcanus

Psalms recited before Grace in Sephard and Ashkenaz rites: Sources and reasons, adoption processes, and inter-rite integrations

Aharon Kellerman

Approximately 500 years ago, the recitation of Psalms preceded the recitation of Grace in most prayer rites, and these customs are still observed in Sephardi, Ashkenaz, and Hasidic rites. These customs were initially established in the 16th-century Land of Israel, albeit with differing motivations and natures for the Sephardi and Ashkenaz customs. This article aims to reveal the historical and geographical origins, objectives, incorporation into various rites, and the emergence of interconnections between these customs. The Sephardi custom of the recitation of several Psalms and other verses, coupled with Psalms 67, was suggested by Haim Vital on behalf of Isaac Luria (the Ari), following the Zohar claim for the need to remove Satan from the dining table before Grace's recitation. Moses Kordovero originated the Ashkenaz custom of reciting Psalms 137 on weekdays, and Moses Ben Makhir presented the recitation of Psalms 126 on the Sabbath and holidays. These two customs were recommended later by Isaiah Horowitz ('the Shlah'), who pointed to the Zohar claim for the need to recall the destruction of the Land of Israel while dining as their reasoning. The Sephardi rite began to adopt the Ari custom around the mid-17th century, and the Ashkenaz rite followed suit at the beginning of the 18th century. Both adoption processes accelerated in the mid-19th century, reaching saturation following the establishment of the State of Israel. The Hassidic rite adopted the Ashkenaz one, whereas the Lubavitch Hassidic rite fully adopted both customs. In contrast, the Western Ashkenaz rite did so partially—an ancient custom, replaced by those described above, called for the recitation of Psalms 23.

Keywords: Avarcha, lamenaza'ch Mizmor Ledavid, Al neharot Bavel, Shir Hama'a lot, Tehilat Hashem

Power Struggles and Identity in the Jewish Community of Istanbul during the Tanzimat Era: Background and Implications of the Dismissal of Hakham Bashi Yaakov Avigdor

Leah Bornstein-Makovetsky

The article examines the transformations and internal struggles within the Jewish community of Istanbul during the Tanzimat period, focusing on the tensions between reformists and conservatives as reflected in three major conflicts: the dispute over the Iskola school, which served as a catalyst for subsequent clashes; the demand to dismiss the kahya Yehezkel Gabay; and the demand to remove Chief Rabbi (Hakham Bashi) Yaakov Avigdor from office. In all three disputes, the conservative faction was led by Rabbi Yitzhak Akriş, while the reformist camp included prominent communal leaders such as Avraham Camondo, Yehezkel Carmona, and Rabbi Avigdor himself. The article also explores the socio-political background of these conflicts, with particular attention to the secular leadership and the community's tax crisis. A central focus is the challenge to the authority of the Hakham Bashi and the involvement of the Ottoman government in the dismissal proceedings. The article is primarily based on the ruling of Rabbi Hayim Palaggi, who served as head of the rabbinical court and adjudicated the case at the request of the Grand Vizier, ultimately ruling in favor of Rabbi Avigdor. Additional sources include Jewish press reports and archival materials. Nevertheless, the dispute remained unresolved, and the dismissal was carried out. The article highlights the influence and power of wealthy communal figures in shaping the leadership and direction of the Jewish community during this period. It also discusses the appointment of Rabbi Yakir Geron as Avigdor's successor.

Keywords: Tanzimat, Rabbi Yaakov Avigdor, Abraham Camondo, Istanbul, Hezekiah Carmona, Francos, Grand Vizier, Iskola, Rabbi Yitzhak Akrish, Rabbi Yaakov Giron, Hakham Bashi, Rabbi Chaim Palagi, Yehezkel Gabay

Custom and Halachic Rulings Based on the Kabbalah of the Ari, by Rabbi Khalfon Moshe HaKohen of Djerba

Shai Mamo

Rabbi Yitzhak Luria Ashkenazi — the holy Ari (1534–1572) — is considered the one who brought about the Kabbalistic revolution that took place in Safed in the second half of the 16th century. He proposed a structured system with a clear conceptual framework to understand the way to serve God according to Kabbalah and to understand Jewish existence in the exile. The founding of this new school of Kabbalistic thought had a profound impact, and he was the central figure in the renewal of many customs and traditions that spread throughout the Jewish world. There are hardly any writings authored by the Ari himself, but his disciples — especially Rabbi Chaim Vital (1542–1620) — as well as the disciples of his disciples, wrote down his innovations and practices and interpreted his teachings. Vital's main work, Etz Chaim, is a collection of the Ari's novel teachings. The Ari's Kabbalah had great public influence through its renewal of customs and lifestyle, which soon became widespread. Over the years, the editing of the Ari's teachings took place throughout the Jewish diaspora, with the participation of the greatest Kabbalists. Initially, they were written in the Land of Israel, but later the writings also reached Italy, and subsequently also Ashkenaz and Poland, and even the countries of the Maghreb (North Africa). The aim of the present article is to trace the halachic rulings of Rabbi Khalfon Moshe HaKohen (1874–1950), who served as the Chief Rabbi of the island of Djerba in Tunisia. The Djerba community was considered ancient and conservative, yet the Kabbalah of the Ari also reached them. The article, as stated, will examine whether, and to what extent, Rabbi Khalfon used the writings of the Ari and based his rulings on them regarding customs in Djerba, and whether he can be seen as one who gave preference to this source in his halachic decisions.

Keywords: Kabbalah, the Kabbalah of the Ari, customs, halachic rulings, halachic authorities, Djerba

Madda' ve-Ha'skel:

Annual for Jewish Studies

Vol. 2 (2026)

Sha'anan
The Religious Academy For Education
Named after Dr. Y. Bin Nun

Sha'anan Academic Religious Teachers' College Press