

עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל

1517 – 1099

חיבור לשם קבלת תואר
"דוקטור לפילוסופיה"

מאת

אלחנן ריינר

הוגש לסינאט האוניברסיטה העברית בירושלים
אדר תשמ"ח

ספריית הר הצופנים
אגף הספרים והמסמכים

עבודה זו נכתבה בהדרכת
פרופסור שמואל אטינגר
ופרופסור יוסף הקר

תוכן עניינים

1	מבוא
---	------

חלק ראשון: העלייה לרגל לארץ ישראל בימי הביניים

118-23	פרק ראשון: עולים ועלייה לרגל בתקופה הצלבנית
--------	---

49-23	א: העלייה לרגל בתקופה הצלבנית
-------	-------------------------------

העלייה לרגל לירושלים במאה השתים עשרה - 24; עולי רגל במאה השתים עשרה - 30; העלייה לרגל בתקופה האיובית - 39; היהודים בירושלים הצלבנית במאה השלוש עשרה והסכם 1236 - 44

90-50	ב: עליות חכמי אירופה במאה השלוש עשרה
-------	--------------------------------------

עליות חכמי פרובאנס בראשית המאה השלוש עשרה - 51; עליית חכמי צרפת ('עליית שלוש מאות הרבנים') - 55; חכמים צרפתיים בירושלים האיובית - 60; עלייתם של ברוך מגרמייזא וחבורתו - 69; העולים מן המערב הלאטיני בעכו לאחר שנת 1219 - 73; עליית יחיאל מפאריס ובני חוגו - 78; העולים לארץ ישראל במחצית השניה של המאה השלוש עשרה - 80; העלייה האשכנזית לארץ ישראל במאה השלוש עשרה - 86

118-91	ג: יחסם של חכמי צרפת ואשכנז לעלייה
--------	------------------------------------

על סף התקופה - פסיקת ר' חיים כהן בשלהי המאה השתים עשרה - 91; 'הלכות ארץ ישראל' - 95; שורשי ההתנגדות לעלייה באשכנז - 99; 'ששאלת להודיעך עיקר המצוה החולד לארץ ישראל' - 100; 'ששאלת למה צו הגדולים לבניהם לחזור' - 106; 'שאילה: אם ילך אדם לארץ ישראל בעבור עוונותיו' - 108; 'טעם למה חבבו האבות קבורת ארץ ישראל' - 109; 'דברי רבותינו הקדמונים אשר דברו בביאת המשיח' - 114; סיכום - 118

156-119	ד: פרק שני: עולים ועלייה לרגל בתקופה הממלוכית
---------	---

העלייה לרגל של יהודי המזרח בתקופה הממלוכית - 119; העלייה לרגל מן המערב בתקופה הממלוכית - 127; חכמים ספרדים בירושלים במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה - 129; 'ההתקשרות' וחבורת החכמים - דפוסי התארגנות בארץ ישראל - 134; חכמים אשכנזים בירושלים במחצית השניה של המאה הארבע עשרה - 139; 'עניי ירושלים' ושליחות ארץ ישראל - 144; סיכום - 155

214-157	ה: פרק שלישי: ההליכה לירושלים - מסורת, מסלול ופולחן
---------	---

מבוא - 157; טכס הכניסה וריטואל האבל - 162; הפרק האסכאטולוגי: שערי הרחמים, הר הזיתים ועמק יהושפט - 171; שערי הרחמים - 172; הר הזיתים - 179; מקום שריפת הפרה - 189; מקום עליית השכינה - 190; עמק יהושפט - 198; הר ציון ומסורת קברי בית דוד - 202; פולחן וטכס בהיכל דוד - 208; סיכום - 213

חלק שני: פולחן המקומות הקדושים בארץ ישראל בימי הביניים

271-217	פרק ראשון: פולחן המקומות הקדושים הגלילי	*
251-217	א: בין זימרה לעלייה לרגל	
	עולה הרגל מן המערב ופולחן המקומות הקדושים במזרח - 220; מיסודה של הזימרה במפנה המאה הי"ב - 232; רשימות המסע - עדים למיסוד הזימרה - 240; הרשימה הקדומה - ה'חיבור הנעלם' - 242; הפיוט 'ארץ אשר לא במסכנות' ('קברי אבות') - 243; 'קבלת צדיקי ארץ ישראל' - 245; 'סימני כתבי הקברות' - 247; סיכום - 248	
271-252	ב: מסורת המקומות הקדושים	
	פולחן המקומות הקדושים - פולחן גלילי - 252; הקדוש והמקום הקדוש - על דרכי הוצרותן של מסורות - 256; בין ספרות למסורת - מסורת הילד הנביא בכפר ברעם - 257; בין מיתוס לפולחן - היחס בין המקום הקדוש ומסורותיו - 259; מסורת המקומות הקדושים - מסורת שבעל פה - 262; המסורת שבעל פה בעיני עצמה - 263; דגמים של התפתחות אוראלית של מסורות - 265	
320-272	פרק ב: המקום הקדוש - פולחן וטכס	
	מבוא - 272; עולה הרגל והנהגותיו במקום הקדוש - 273; נדרים ונדבות - 277; הדלקת חנר - 280; מסע הזימרה וזמנו - 283; הערות להערכת מספר משתתפי הזימרה - 285; טכסי הציבור במקום הקדוש - 288; פרק צומות ויחסו לפולחן המקומות הקדושים - 289; מערת הלל ושמאי במירון - 295; קבר שמואל הנביא ברמה - 306	
321	ביבליוגרפיה	
337	רשימת קיצורים	
I	תקציר אנגלי	

מבוא

מטרתה של עבודה זו היא לברר את מקומן של העלייה והעלייה לרגל בחיים הדתיים של היחיד והציבור היהודי בתקופה שבין הכיבוש הצלבני של ארץ ישראל בשנת 1099 לבין הכיבוש העות'מאני בשנת 1516. בירור זה כרוך, בין השאר, בהגדרת מערכת המושגים שעיצבה את היחס לארץ ישראל באותה תקופה, בליבון העמדות השונות כלפי העלייה והעלייה לרגל ובבדיקת היחסים שבין מושגים ועמדות אלו לבין הליכותיהן למעשה. העלייה לרגל לארץ ישראל, העלייה אליה לצמיתות ופולחן המקומות הקדושים הם גילויים שונים של תופעה דתית אחת – של היחס הדתי המעשי לארץ ישראל. לפיכך ידון חיבור זה בשלושת הגילויים כאחד. הנחת היסוד של עבודה זו, כי לשלושת הגילויים נודעה חשיבות רבה, הן לעיצוב התודעה הדתית של החברה היהודית בארצות מוצאם של העולים, הן להוויתו של היישוב היהודי בארץ ישראל.

[א]

מעמדו של הציבור היהודי בארץ ישראל השתנה ללא הכר במשך המאה השתים עשרה בעקבות תמורות פוליטיות וחברתיות שהתחוללו בארץ למן המאה האחת עשרה, וביותר – בעקבות הכיבוש הצלבני. במפנה המאה האחת עשרה, עוד קודם הכיבוש הצלבני התפוררו מוסדות ההנהגה של יהודי ארץ ישראל, שהיו ממונים מטעם השלטונות על כלל יהודי המדינה הפאטימית. בשנת 1073, סמוך לכיבוש הסלג'וקי, עקרה ישיבת ארץ ישראל מירושלים ובסמוך איבדה את השפעה על הציבור היהודי שעליו הייתה ממונה בעבר. שקיעתה של הישיבה הארץ ישראלית התחוללה במקביל לצמיחתה של הנגידות, מוסד הנהגה שמוצאו בהנהגת הקהילה הקאהירית ואשר העומד בראשו – הנגיד – עתיד היה לרשת את ראש הישיבה כ'ראיס אליהוד' – כראש היהודים במדינה הפאטימית – ולהנהיג את יהודי המזרח עד לסופה של התקופה הממלוכית. עקירת הישיבה הביאה גם להפסקת טכסי העלייה לרגל לירושלים, שעמדו ביסוד מעמדה הסאקראלי המיוחד של העיר בתקופה המוסלמית הקדומה ואשר המחישו את מעמדה של הישיבה ובעיקר את סמכותו של העומד בראשה. כיבוש ארץ ישראל על ידי הצלבנים בשנת 1099 השלים את ניתוקם של יהודי ארץ ישראל מן המרחב הפוליטי שאליו נשתייכו בעבר, שייכות שהעניקה להם את מעמדם המיוחד כלפי המרכזים האחרים. ניתוק זה השלים את התפוררותה של מערכת הזיקות ההירארכית שהתקיימה עד אז בין יהודי ארץ ישראל לקהילות שבתחום השפעתה, ועמה גם לאבדן הרלבנטיות של סמלי המעמד שביטאו טכסי העלייה לרגל בתקופה המוסלמית הקדומה. תמורות אלו רוקנו את הקהילה הארץ ישראלית מכל מעמד ממשי כלפי קהילות סביבתה.

הדין באוכלוסייתה היהודית של ארץ ישראל בתקופות הנדונות בעבודה זו חייב להתייחס לשני מרכיבים – הכפרי והעירוני. המרכיב הכפרי היה היסוד האוטונומי המובהק באוכלוסיה הארץ ישראלית. הוא המקור העיקרי של המסורות הארץ ישראליות שהובאו בספרות הנוסעים האירופית וברשימות המקומות הקדושים בימי הביניים. המרכיב הכפרי, שחי כולו בגליל ועיקרו בגליל העליון, זכה לאוטונומיה מסוימת ושמר על תרבות גלילית יחודית שהשפיעה עמוקות על התרבות הדתית העממית של יהודי המזרח. ככל הנראה, לא נפגעו קהילות הגליל באופן ניכר מן התמורות הפוליטיות שהתחוללו בארץ ישראל במפנה המאה האחת עשרה ובעת הכיבוש הצלבני. רציפותה של המסורת הגלילית העניקה לנושאי דימוי של ממשיכי המוסמכים של המסורת הארץ ישראלית הקדומה.

בגליל לא התקיים מרכז עירוני של ממש. צפת שמשה מרכז לאוכלוסיה הכפרית בסביבתה, יותר מאשר מרכז לאוכלוסייה עירונית בעלת קשרים עם מרכזים שמחוץ לתחומה. השוואת חמישים בתי האב שמונה בנימין מטודלה בשלהי המאה השנים עשרה בטבריה, בירת נסיכות הגליל באותה שעה, למספרים שהוא מונה בקהילות צור – חמש מאות ראשי בתי אב, ועכו – מאתיים, מלמדת היטב על אופיים הצנוע של המרכזיים העירוניים בגליל לעומת המרכזים העירוניים בחוף ארץ ישראל בראשיתה של התקופה.

העיר הארץ ישראלית בימי הביניים שימשה כור היתוך שבלל בתוכו יסודות שונים מתוך כלל יהודי המזרח – למן יהודי בבל שקיימו במקומות אחדים קהילות משל עצמם עוד בתקופה הנידונה כאן, ועד ליהודי תימן ובעיקר יהודי צפון אפריקה – ה'מוגרבים' – שהיוו מרכיב חשוב מאוד באוכלוסיה היהודית העירונית בארץ ישראל במשך כל התקופות. בתוך אוכלוסייתה של העיר הארץ ישראלית יש למנות גם את עולי הרגל, יסוד נוסף שהיה בלא ספק יחודי לקהילה הארץ ישראלית. לא ניתן כמובן למיין את עולי הרגל על פי ארץ מוצאם, אף שניתן לשייך אליהם באופן חד משמעי את כלל העולים מן המערב הלאטיני הידועים לנו בארץ ישראל ובסביבתה הקרובה. חשיבותו של יסוד זה לא הייתה רבה מבחינה דמוגרפית, אך נודעה לו חשיבות גדלה והולכת בהנהגתן הדתית של קהילות ארץ ישראל למן שלהי המאה השנים עשרה ובעיקר במשך המאה השלוש עשרה.

הכיבוש הצלבני פגע במירקם היהודי של העיר הארץ ישראלית, כמו גם במרכיבים אחרים של האוכלוסיה. גורלם של היהודים בערים לא היה שונה מגורלה של האוכלוסיה העירונית הלא-יהודית בארץ ישראל. זו מן הסתם הסיבה, שהפגיעה ביהודי הערים בארץ ישראל לא נתפסה בקרב יהודי המזרח באותם דימויים שבהם נתפסו פרעות תתנ"ו על ידי יהודי קהילות אשכנז שלוש שנים קודם לכיבוש ירושלים – הם לא ראו עצמם מקדשי השם, אלא קורבנותיו של אסון.

שני המרכזים היהודיים העירוניים הגדולים של ארץ ישראל במאה האחת עשרה – ירושלים ורמלה – חדלו מלהתקיים. קהילות חיפה ועכו נפגעו אף הן. רמלה לא חזרה למעמדה הראשון ושוב לא ישבו בה יהודים עד לסופה של התקופה הממלוכית, ואילו בירושלים נאסרה כידוע ישיבת יהודים ומוסלמים סמוך לכיבוש, איסור שעמד בתוקפו כל עוד התקיים שלטון צלבני בעיר. המרכיב העירוני באוכלוסייתה היהודית של ארץ ישראל התבסס אפוא במשך המאה השנים עשרה בקהילות החוף – צור ועכו, ובאשקלון – שנותרה תחת שלטון פאטימי עד לכיבושה בידי הצלבנים בשנת 1153. קהילות אלו כללו גרעין של סוחרים ולצידם, שכבה קטנה של תלמידי חכמים. כך עולה, מכל מקום, מרשימת מנהיגי הקהילות שערך בנימין מטודלה בתיאורי הערים בארץ ישראל, ותמונה זו מתאשרת גם מתעודות גניזה, עד כמה שהן בנמצא. קהילות ארץ ישראל קיימו קשרים הדוקים עם קהילות סוריה וביזאנטיון, אך חשיבות מיוחדת נודעת דווקא לקשריהן עם קהילות מצרים, ובמיוחד עם הנהגת הקהילה בקאהיר. בקשר זה מסתמנת, כבר במאה השנים עשרה, כפיפות מסוימת של קהילות ארץ ישראל לנגידות, ולמחויבותה של זו כלפיהן.

מאורעות ארבע השנים שבין שנת 1187 לשנת 1191, למן סופה של הממלכה הצלבנית לאחר קרב קרני חיטין ועד לקימומה מחדש בחופי ארץ ישראל לאחר מסע הצלב השלישי, הביאו לחלוקת הקהילה היהודית הארץ ישראלית בין המדינה האיובית למדינה הצלבנית. חלוקה זו סייעה לא במעט לשיבתה המהירה של הקהילה הארץ ישראלית לחיקה של יהדות המזרח תחת הנהגת הנגידות שהייתה למעשה מוסד ממלכתי איובי, ולהתחזקותן של קבוצות מערביות, צרפתיות בדרך כלל, בקהילה היהודית.

יחסיה של הקהילה הארץ ישראלית עם המרכיבים האחרים של הקהילה היהודית במזרח האיובי נקבעו מכאן ואילך על ידי הנגידות במצרים. סמכותו של הנגיד על יהודי ארץ ישראל לא נבעה עתה רק ממעמדו כ'ראש היהודים' במדינה האיובית בלבד, על אף שסביר להניח שהיה כזה, שכן ניתן לגלות את עקבות השפעתו גם בקהילת עכו, בירת ממלכת הצלבנים. סמכותו של הנגיד התבססה על מעמד רשמי וכאריזמה דתית. השפעתה החזקה של הנגידות על יהודי ארץ ישראל נשענה על מסורת קדומה, עוד מימיה של ישיבת ארץ ישראל, שגם בשיא כוחה נזקקה לכוחם של ראשי קהילת ה'שאמיין' בקאהיר. זאת ועוד, בימיו של אברהם הנגיד (1204–1237), וכנראה עוד מעט קודם לכן, יוחסו תארייו של ראש ישיבת ארץ ישראל לנגיד, ויתכן שיש קשר בין עובדה זו למעמדו כ'ראיס אל יהוד'. למעמדו הרשמי של הנגיד נוספה הילת בית הרמב"ם, שבאותה עת כבר זכה למעמד יחיד במינו בקרב יהודי המזרח. על כל אלה נוסף מעמדו המיוחד של אברהם הנגיד עצמו, שאף שלא היה נקי מערעורים ומחלוקות הייתה לו כאריזמה דתית בזכות תורתו, חסידותו ובזכות כוחו כמנהיג. דומה אפוא, שהנהגת בית הרמב"ם הגיעה לשיא כוחה לא בימי הרמב"ם, אלא בימי בנו.

בקהילות ארץ ישראל שחיו בתחום המדינה האיונית נהג הנגיד ביד רמה. דבר זה ניכר כמדומה מדרך טיפולו בחידושה של הקהילה היהודית בירושלים בשלהי העשור הראשון של המאה השלוש עשרה (ולא סמוך לכיבוש האיובי כמקובל), כלומר בימיו של אברהם בן הרמב"ם, ואולי אף ביוזמתו. אנשי הנגיד היו מעורבים בהכרעות בענייני הקהילה, דאגו לתקציבה, ואף דומה שחלק חשוב מהנהגת הקהילה היה ממקורבי הנגיד ועמד עמו או עם אנשיו בקשרים הדוקים. מכתב מקהילות הגליל משנות השמונים של המאה השלוש עשרה, מימיו של דוד הנגיד נכד הרמב"ם, מלמד שמנהיגי קהילות הגליל נסמכו באותה עת על ידי הנגיד. תקופת כהונתו של דוד הנגיד יש בה עניין רב להכרת מעמדה של הנגידות בקהילות ארץ ישראל במאה השלוש עשרה, שכן קהילות אלו שמרו אמונים לנגיד גם בתקופה שהודח מכהונתו ונאלץ לעזוב את קאהיר. יתכן שהדבר קשור בחכמי צרפת יושבי עכו – שאלה בחר דוד לגלות – שהיו מנאמני בית הנגיד עוד מימי אביו אברהם.

שליטתה של הנגידות בקהילות ארץ ישראל שבתחום הממלכה הצלבנית לא הייתה ישירה, כפי שהייתה בתחומי שלטונם של האיובים. יש להניח שתחושת השותפות של בני המזרח והכאריזמה שנודעה לבית הנגידים מבית הרמב"ם הניחו לנגידים להתערב גם בנעשה בקהילות עכו. מכל מקום, בשני פולמוסים ציבוריים שהתחוללו בעכו במאה השלוש עשרה התערבו הנגידים, פעם בעזרת חכמי עכו מבין הצרפתים שהיו, כאמור, מנאמני בית הנגיד ופעם אחרת בעזרת משפחת הנשיאים, שמעמדם הסאקראלי סייע ביד בית הנגיד להתגבר על העדר הסמכות הישירה. ככלל, התעודות המעטות שבידינו מלמדות שקהילות עכו במאה השלוש עשרה, למרות היותה בתחום השלטון הצלבני, הייתה חלק בלתי נפרד ממערך הקהילות בצפונה של ארץ ישראל ובסוריה. כך למשל, במהלך פולמוס הרמב"ם חותמים חכמי עכו עם נשיאי מוצול ודמשק ועם חכמי צפת. דומה אפוא, שקהילות ארץ ישראל היו במידה רבה בתחום השפעתה של הנגידות מבית הרמב"ם, כבר במשך המאה השלוש עשרה, עוד בטרם בא הקץ על ממלכת הצלבנים.

תמורה אחרת – חשובה עד מאוד לעניינה של עבודה זו – התחוללה ביחסם של יהודי התפוצות ובמיוחד – של יהודי המערב הלאטיני לארץ ישראל. למן ראשיתה של המאה השלוש עשרה הופכת העלייה לארץ ישראל לדפוס התנהגות שכיח בקרב העלית הדתית של ציבור זה. מוצאה של עלייה זו היה בבתי המדרש המרכזיים של בעלי התוספות והיא עיצבה את אופייה של עליית החכמים, כפי שהתקיימה במשך כל התקופה הנדונה בחיבור זה, והרבה אחריה.

כבר עמדו חוקרים על הקשר הנראה לעין בין תופעת הצלבנות לבין עלייתם של חכמי צרפת לארץ ישראל במאה השלוש עשרה, אלא שקשר זה אינו מובן מאליו, שכן מלבד עליות יחידים חידועות לנו עתה מן המאה השתים עשרה, כדוגמת עלייתם לרגל של יהודה הלוי, הרמב"ם ובנימין מטודלה, דומה שלא ניתן לייחס לעלייה במאה השתים עשרה, אותה משמעות דתית – חברתית רחבה שהייתה

לה במאה השלוש עשרה. עליות אלו היו עליות של יחידים וקשה לראות בהן דפוסי התנהגות מקובלים בזמנם. זאת ועוד, עד לשלהי המאה השתים עשרה התקיימו עליות מועטות בלבד לארץ ישראל. בשלהי המאה מופיעים סימנים ראשונים להתעצמותן של העליות, אך דפוסיהן נקבעו למעשה רק במאה השלוש עשרה, בעליות חכמי צרפת. עיתויה של עלייה זו במאה שנה לאחר מסע הצלב הראשון, מעוררת את השאלה, מדוע לא נענתה העלית הדתית של החברה היהודית באירופה לאתגר שהציבה בפניה הצלבנות עוד במאה השתים עשרה. מדוע לא הציבה החברה היהודית כבר אז, במקומות שבהן הידהדו הקריאות למסעי הצלב, את דפוסי ההתנהגות שהופיעו לכאורה רק בראשית המאה השלוש עשרה. נראה, שלמרות הצורך בניסוח עמדה דתית כלפי היחס שגילתה הכנסייה הקתולית לארץ ישראל, נמנעו יהודי מערב אירופה להגיב תגובה ישירה לאירועים עקב אופיים הנוצרי המובהק. האופי הנוצרי הבולט של המאורעות והקונפליקט היהודי – נוצרי שתפס מקום בשלבים הראשונים של מסעי הצלב עוד על אדמת אירופה, עיכב את ההפנמה או את ההתמודדות עם רעיונות דתיים שמקורם בצלבנות או המשתמעים ממנה – כמו העלייה והעלייה לרגל. התבוסה הצלבנית בשנת 1187 והפירושים שהיא נתפרשה בציבור היהודי, שהד שרד להם בחיבורו של יהודה אלחריזי ובחיבורים אסכאטולוגיים אחדים, אפשרו להפנים ערכים אלו למן ראשית המאה השלוש עשרה. יתכן, שהביטוי הפיזי של היחס לארץ ישראל – העלייה והעלייה לרגל – זוהה במאה השתים עשרה עם הנצרות ועיכב בעד קליטתו בקהילה היהודית בארצות שבהן הכתה הצלבנות שורש. לעומת זאת, במשך המאה השתים עשרה הלכה והתעמעמה תפיסת העלייה לרגל כביטוי נוצרי של היחס לארץ ישראל, ובסופה, לאחר התבוסה הצלבנית בשנת 1187, יכולה הייתה להתפתח מתוך תחושה שהיא נבנית מחורבנו האיטי, אך הודאי, של השלטון הנוצרי החולך ונדחק מארץ ישראל. רמזים לעמדה זו מופיעים במדרשים שנתחברו במאה השלוש עשרה והמדגישים את חוסר האפשרות של הנצרות להאחז בארץ ישראל מזה ואת אי האפשרות הדטרמיניסטית 'שיגלה מלך המשיח על ארץ לא טהורה' או 'שיבא בארץ ישראל בין הגוים', מזה. מכאן, שמגמות שונות שצמיחתן קשורה בראשיתה של התקופה הצלבנית ואף בצלבנות עצמה, הבשילו, לגבי יהודי ארצות הכנסייה הלאטינית, רק במשך המאה השלוש עשרה. יתכן אמנם, שבמאה השתים עשרה עדיין לא הייתה הקרקע נוחה לקליטתם של עולי רגל יהודים במדינה הצלבנית, וכי הם לא היו רצויים בה או שהם, בעקבות רישומם של פרעות תתנ"ו, חשו כך.

לחוציא נסיון ישיבה קצר בירושלים האיובית בין השנים 1214–1219, התמקדה עליית חכמי צרפת כולה בחלקים הצלבניים של ארץ ישראל בעכו בירת הממלכה. דומה, שקהילת חכמי צרפת בעכו נשענה על שכבת סוחרים יהודיים שמוצאם אף הם מאירופה הקתולית, ואשר הגירתם התרחשה בשולי הפעילות הקולוניאלית האירופית בארץ ישראל במשך המאה השלוש עשרה. הם היו חלק מן המרכיב הלא פראנקי של המעמדות העירוניים בעיר הצלבנית.

עולים אלו, שכונו בפי יהודי המזרח 'רבנים', שימשו במשך כל התקופה תומכים נלהבים של ההנהגה החדשה – של הנגידות. הם נטלו חלק פעיל במאבקים שניהל אברהם הנגיד על מקומו מזה ונהנו מתמיכתו שעה שנקלעו לעימות עם יסודות מקומיים, מזה. למרות זאת, אין ספק שהעולים מצרפת שמרו על יחודם בלא שהתבוללו כלל בקרב יהודי המזרח. כך עולה משיבתם בעכו הצלבנית, וכך עולה מפולמוס הרמב"ם שהתעורר בעכו בשנת 1286, המלמד מעט על זרותה של קהילת העולים בעכו לעולמם של יהודי המזרח, זרות שהופגנה גם בתגובותיהם של מנהיגי יהודי המזרח לפולמוס.

תקופה זו, היא התקופה הפורמאטיבית לגבי נושאי העיקריים של חיבור זה. בה נקבע מעמדה של הקהילה הארץ ישראלית כפרובינציה בשולי הקהילה היהודית במצרים, עוד קודם שניתן היה להגדיר כך את מעמדה של ארץ ישראל בכלל. כאמור, בתקופה זו נקבעו יחסיה של הקהילה הארץ ישראלית עם הנגידות מבית הרמב"ם, יחסים שהתקיימו עד לשלהי המאה הארבע עשרה ושנמשכו גם בתקופתם של הנגידים המאוחרים. שתי מערכות יחסים אלו, שהתקיימו עד לכיבוש העות'מאני בשנת 1517, מלמדות על מעמד פוליטי שולי בלבד, שנועד לקהילה הארץ ישראלית בתחומה של הנגידות. בתקופה זו נקבעה גם מערכת היחסים המורכבת שבין המרכיב המקומי בקהילה הארץ ישראלית לבין המרכיב הזר – העולה ועולה הרגל. מערכת יחסים זו, שהתקיימה אף היא לפחות עד לסופה של התקופה הממלוכית, מלמדת על חשיבותה הדתית ההולכת וגדלה של ארץ ישראל בתקופה הממלוכית.

כיבושה של ארץ ישראל על ידי הממלוכים בשנת 1260 ויחסם למעמדה בתוך מדינתם הרחיקה ממוקדי המאבק הפוליטי, הדתי והצבאי הארוך ורב התהפוכות שבין הנצרות והאסלאם ודחקה שוב לקרן זווית, כפי שהייתה קודם לכיבוש הצלבני. בתקופה הממלוכית הפכה ארץ ישראל למחוז נידח, שומם בחלקו, שעיקר חשיבותו לשלטון היה בשמשו ארץ מעבר בין מרכזי השלטון שבמצרים ובסוריה. אם אמנם בתחילת שלטונם של הממלוכים, הביאו האיום המונגולי וקיומן של ערי החוף הצלבניות, לבניית ביצורים בערי פנים הארץ, להקמתה של רשת דרכים ושירות דואר להעברת ידיעות, הרי למן ראשית המאה ארבע עשרה, לאחר שסר האיום הצבאי מעל המדינה הממלוכית, הודגשה רק יוקרתה הדתית של הארץ. עניינם של השליטים היה מכאן ואילך בבניה דתית וציבורית בערי פנים הארץ ובטיפוח כוח המשיכה שלה לעולי רגל מן המזרח ומן המערב כאחד.

הרס ערי החוף של ארץ ישראל סמוך לכיבושן מידי הצלבנים הביא למערך ישובי חדש בארץ ישראל בתקופה הממלוכית. מישור החוף מצפון לעזה חדל לשמש למגורי אוכלוסיה עירונית יציבה – יפו ועכו, ערי המסחר הבינלאומי הצלבני, ננטשו – ועלתה חשיבותו של אזור פנים הארץ ושל מרכזי העירוניים. התמורות במעמדן של חלקי הארץ השונים אינן מתמצות בחורבנו של מישור החוף ובתוצאותיו. על מנת לפרש את התמורות במצבן של הקהילות המקומיות יש לתת את הדעת גם למיקומן בתוך מחוזותיה של המדינה הממלוכית. ארץ ישראל נכללה עתה מבחינה מנהלית בתוך סוריה – אלשאם. סוריה נחלקה לשבע פרובינציות או נציבויות – [= 'ממלך', 'ממלכה' ביחיד], וארץ ישראל לשתיים: נציבות עזה, שהשתרעה מעזה בדרום ועד מחוז קאקון בצפון ומן הים במערב ועד מרגלות הרי יהודה במזרח. בתוך נציבות זו נכללו הערים: עזה, לוד ורמלה. הנציבות השנייה, נציבות צפת, השתרעה על פני כל הגליל ממחוז תבנין בצפון ועד ג'נין בדרום עמק יזרעאל ולמן חופו הנטוש של הגליל המערבי ועד לבקעות הירדן והכינרת במזרח. בנציבות זו נכללו כפרי הגליל והעיר צפת. ירושלים, כמו גם שכס ואזורים אחרים שלא נכללו בשתי הנציבויות הנזכרות, הייתה למחוז נפרד בתוך נציבות דמשק. למן שנת 1376 הועלה מעמדה המנהלי של ירושלים מעיר מחוז (ולאיה) לבירת נציבות (ניאבה), דבר שניתק את העיר מדמשק וקשר אותה ישירות לסולטאן בקאהיר, אך היה זה מעשה חסר משמעות פוליטית ממשית. בעקבותיו הפכה ירושלים למושב נציב בלא נציבות, וסביבותיה המשיכו להשתייך לנציבות דמשק. ירושלים הייתה בתקופה הממלוכית עיר נטולת חשיבות פוליטית, מנהלית או כלכלית של ממש. מעט החשיבות שיוחסה לה קשורה במעמדה הדתי המיוחד, שהביא דמויות או קבוצות דתיות – מוסלמים נוצרים ויהודים – להתיישב בעיר ואת רבי השלטון להשקיע כספם בניית בנייני פאר שהוקדשו למוסדות דת על שמם של התורמים.

ראשיתה של הקהילה היהודית בירושלים קודמת שנים אחדות לסיומו של השלטון הצלבני בירושלים (1244) ועשרות שנים אחדות לעלייתו של הרמב"ן (1267), הנחשב בדרך כלל להיות 'מחדש היישוב היהודי בירושלים'. התרחשות זו הייתה ככל הנראה פרי התפתחות פנימית בתוך יהודי המזרח לבדם ויתכן שהתרחשה ביוזמתה או בברכתה של הנגידות. אין מכל מקום כל עדות על חלקם של עולים מן המערב בביוסוסה של הקהילה הירושלמית בשלהי המאה השלוש עשרה. אותה שעה התקיימה עדיין קהילת עכו, שמשכה אליה באופן בלעדי את כל העולים מארצות הכנסיה. לא ידוע עד עתה על עולים מאירופה שהתיישבו מחוץ לעכו, בין חורבנה של ירושלים בשנת 1219, לבין חורבן עכו בשנת 1291. יסודה של הקהילה היהודית בירושלים באמצע המאה השלוש עשרה היה פרי תהליכים פנימיים שהתחוללו בקרב יהודי המזרח בלבד. ככלל, דומה שאין לראות בעולים ובעולי הרגל בתקופה הממלוכית גורמים יוזמים. מבחינה כלכלית הם היו תלויים בארצות מוצאם, ומבחינה יישובית הם השתלבו בתוך המירקם הקהילתי הקיים.

מעמדם של העולים מן המערב במדינה הממלוכית היה שונה באורח קוטבי ממעמדם בתקופה הצלבנית. בתקופה הצלבנית היו העולים מן המערב חלק מן הבורגנות הלא פראנקית בעיר הצלבנית. אף שרוב העולים בתקופה הצלבנית היו קשורים ככל הנראה בעלית חדתית בארצות המוצא, הרי תשתית הקהילות הייתה כללה גם גרעין של סוחרים שעסקו בסחר בים התיכון, ואשר חלקם אף היו נתיני ערי המסחר האיטלקיות וזכו להגנתן. העולה היה מגיע אפוא לקהילה מבוססת, בעלת תרבות זהה לזו של ארץ מוצאו, דוברת את שפתו ונוהגת את מנהגיו. לעומת זאת, העולה מן המערב בתקופה הממלוכית הגיע לסביבה זרה לגמרי, כמו העולה הנוצרי הלאטיני. שניהם זהו כפראנקים, ושלא כמו בתקופה הצלבנית הם לא היו מרכיב אורגאני של האוכלוסיה. שינוי זה הביא - לפחות עד לשלהי המאה החמש עשרה - להדגשת יתר של האינדיבידואליות והאליטאריות של מעשה העלייה. דומה שבראשיתה של התקופה הממלוכית התקיימה העלייה רק בחוגים בעלי אופי דתי מובהק. עד לשלהי המאה החמש עשרה, לא ניתן להבחין בקרב העולים בחוגים שאינם מזוהים עם לימוד תורה או עם עשייה בעלת אופי דתי אחר. קהילות העולים במאה הארבע עשרה, שלא כמו בתקופה הצלבנית, היא בעיקרה קהילת חכמים שאינה מתבססת כלל על תשתית של ציבור מקומי. מצב זה הביא ככל הנראה את העולים במאה הארבע עשרה להתארגן במסגרות מיוחדות - ישיבות או חבורות - שזכו לאוטונומיה מסויימת בתוך הקהילה הארץ ישראלית.

אף שקהילת ירושלים נוסדה בידי יהודי המזרח, גידולה של קהילה זו, בעיקר מאמצע המאה הארבע עשרה והפיכתה לקהילה העיקרית בארץ ישראל, בניגוד למעמדה הפוליטי והכלכלי הנחות, קשורים בנוכחותם של העולים מתחומי אירופה הלאטינית, שהחלטתם לשבת בירושלים בה נבעה מאידאולוגיה דתית, שלא התחשבה בתנאים כלכליים מקומיים או במעמדה הפוליטי של העיר. השפעתם של העולים מספרד, גרמניה ואיטליה על החיים הדתיים בקהילה הירושלמית היא ברורה וחד משמעית. למן אמצע המאה הארבע עשרה בולטת במיוחד השפעתם של החכמים האשכנזים. במשך המאה החמש עשרה הולכת ומתגברת השפעתם של העולים מספרד, השפעה שהגיעה לשיאה לאחר גירוש ספרד, בעשורים האחרונים של השלטון הממלוכי. היא ניכרה בכך שקהילת ירושלים לא נהגה על פי ההלכה המקובלת במזרח, מורי ההוראה שבתוכה היו חכמי העולים ובית הכנסת התנהג על פי כללים שהם קבעו. בית הכנסת של ירושלים נבנה בשנת 1474 על פי תוכנית מובהקת של בית כנסת גרמני. תכני הלימוד המתוארים על ידי עולה אשכנזי באמצע המאה החמש עשרה מלמדים, שבבית המדרש בירושלים נהגו דרכי לימוד יחודיות לבתי המדרש האשכנזים. לפחות למן ראשית המאה השש עשרה, התקיימו בירושלים ישיבות בעלות תוית ספרדית מובהקת.

אין ספק שגם באירופה - בקרב יהודים ונוצרים כאחד - יוחסה משמעות לקשר שבין יהודי קהילותיה לירושלים. הדבר בא לביטוי בעיקר במהלך הסיכסוך בין נזירי המסדר הפראנציסקאני בירושלים לבין יהודי ירושלים, שראשיתו עוד במאה הארבע עשרה ואשר הגיע לשיאו בשנת 1427.

סיכסוך מקומי זה הפך לאירוע יהודי נוצרי מובהק. עובדיה מברטנורה מגולל את האשמה על 'יהודי אחד אשכנזי', האשמה חסרת שחר, שמקורה ככל הנראה בכתבים פראנציסקאניים שהגיעו מירושלים. אין תימה אפוא שאת העונש על האשמה הטילה האפיפיורות על יהודי אירופה – הן על הקהילות, הן על ההולכים לארץ ישראל.

לעומת זאת הפרנסים, מנהיגי החילוניים של קהילת ירושלים, היו בדרך כלל בני המקום. הם קיימו את קשרי הקהילה עם השלטונות וממילא – גם עם הנגידות במצרים. לכך נודעה משמעות בעיקר בעיתות משבר, שאז פרץ החוצה המתח הסמוי בין היסודות המקומיים לעולים. במשבר חמור שפרץ בירושלים באמצע המאה החמש עשרה אשר תוצאותיו נודעו עוד עשרות שנים, התייצבו הפרנסים או מקצתם נגד העולים האשכנזים והביאו למעשה להתפוררותה של קהילת העולים לפרק זמן ניכר.

קשה לעמוד בבירור על מערכת היחסים הריאלית שבין הנגידות בקאהיר להנהגת הקהילה הירושלמית, אך דומה שלנגיד לא הייתה השפעה רבה על הנהגת הקהילה. מכל מקום, בזמן המשבר שנזכר לעיל פעלה הנהגת הקהילה נגד הנגידות, ומתגובתו של הנגיד מסתבר, שלא היה לאל ידו לעשות דבר. ככלל דומה, שעד לימיו של אחרון הנגידים, יצחק הכהן שולאל במפנה המאה החמש עשרה, לא היה לנגידות מעמד ממשי בירושלים. הדבר נכון גם לגבי תפקיד סגן הנגיד ('ויצו נגיד') שמונה בירושלים במקביל להעלאת מעמדה ל'נאיבה' – למושב נציב – בשנת 1376. הידיעות המעטות שבידינו על תפקיד זה מלמדות שהיה זה תפקיד ייצוגי חסר משמעות, מכל מקום בעת המשבר הנזכר, נאלץ סגן הנגיד להימלט מן העיר.

גם עתה, כמו בתקופה הצלבנית, התקיימו לעיתים קשרים הדוקים בין נגידים מסוימים לבין חכמי העולים בירושלים, לעיתים – מאחורי גבה של הקהילה המקומית. כך למשל, בשלהי המאה החמש עשרה קיים הנגיד יהונתן הכהן שולאל קשר הדוק עם חכמי האשכנזים והאיטלקים בירושלים נגד מרכיב מסוים בהנהגת הקהילה המקומית. כמוהו גם אחיינו, הנגיד יצחק הכהן שולאל, קיים קשרים עם חכמי הספרדים בראשית המאה השש עשרה תוך שהוא מעניק להם זכויות יתר על פני החכמים המקומיים ושיבותיהם, אלא שבהבדל מן הקשרים של יהונתן שהיו למעשה קשרים פנימיים בתוך עלית אינטלקטואלית דתית, מעמדה של הנגידות בימיו של יצחק שולאל היה חזק והשפעתו הייתה מכרעת בכל קהילות ארץ ישראל. דומה שמעמדו חסר התקדים בתקופה הממלוכית של יצחק שולאל נבע ממעמדו האיתן בתוך האדמיניסטרציה הממלוכית, ובעיקר מהתחזקותו של הגורם הספרדי בקהילות ארץ ישראל בשלהי התקופה הממלוכית.

גורלה של צפת מושפע, במידה רבה יותר מזה של ירושלים, מהשינויים המינהליים שהתחוללו בארץ ישראל במעבר מן התקופה הצלבנית לממלוכית. כבר בימיו של ביבארס, סמוך לתפיסת המצודה הצלבנית על ידי הממלוכים בשנת 1266, הפכה צפת לעיר מחוז במקומה של טבריה ששימשה במעמד

זה בתקופה הצלבנית ואשר ככל הנראה חדלה מלהתקיים כעיר, ובסמוך הפכה צפת לבירת נציבות (נאיבה). עוד במאה השלוש עשרה התפתח בה שוק ששירת את העורף החקלאי העשיר שסביבה, ואשר את תוצרתו היא שיווקה עד לסביבות דמשק. על מקומה של צפת בתוך סביבתה מלמד סדר החתימות על איגרת ששלחו מנהיגי קהילות הגליל לנגיד במצרים בשנות השמונים של המאה השלוש עשרה. ראשון החותמים הוא מנהיג צפתי הנרצע למצות אדונינו [=הנגיד, המכותב]... הנסמך בצפת מפי אדונינו. אחריו חותמים מנהיגי שאר קהילות הגליל – בירה, עין אלזיתון, עלמא, אלעלויה, אלגוש [=גוש חלב] וכנראה אף דלאתא [=דלתון]. בכורתו של הנציג הצפתי ניכרת אפוא, הן במקומו ברשימת החותמים הן ממעמדו כנסמך על ידי הנגיד, הרומז ככל הנראה להיותו דיין ממונה מטעמו. על עליית חשיבותה של קהילת צפת כבר בשלהי המאה השלוש עשרה מעידה גם הסכמתם של חכמי צפת, בצד 'מקצת חכמי עכו', על כתב החרם של הנשיא הדמשקאי ישי בן חזקיה, במהלך פולמוס הרמב"ם בעכו בשנת 1286. כבר משלהי המאה השלוש עשרה ובמיוחד במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה מופיעות ידיעות חוזרות ונשנות על התיישבותם של חכמים עולים בצפת. ניתן לקבוע – אם כי בזהירות – שלפחות חלק מן העולים הם מקובלים בעלי זיקה לקבלת אברהם אבולעפית. ידיעה סתומה במקצת הקשורה בעלייתו של שם טוב אבן גאון, הבולט שבקרב העולים שהתיישבו בצפת באותה עת, מספרת על עלייה של חכמים מ'ברצלונה, ומאנשי ספרד ומצרפת ואשכנז' בראשית המאה הארבע עשרה. עדויות מקוטעות על התיישבות חכמים ספרדים ופרובאנסאליים בצפת – שאליהן מתכוונת כנראה הידיעה העמומה – מופיעות בספרות השו"ת הספרדית בת הזמן. על ריכוז ניכר של חכמים מקהילות שונות במזרח ובמערב כאחד מלמד מספר רב של כתבי יד שהועתקו בצפת כבר במאה הארבע עשרה במקצועות שונים: הלכה, קבלה ופילוסופיה. לקראת סוף המאה החמש עשרה, ובמיוחד לאחר גירוש ספרד עולה השפעתם של חכמים ספרדיים בתוך קהילת צפת, ובמקביל – נוצר מתח בין הקהילה המקומית ומנהיגיה הדתיים לעולים מספרד. על פי דיווחי הנוסעים מנתה קהילת צפת במחצית השנייה של המאה החמש עשרה מספר תושבים קרוב לזה של קהילת ירושלים – כשלוש מאות בתי אב.

היקף הידיעות ואופיין מעוררים שאלה רבות עניין שאין עליה תשובה קלה: האם התפלגות העולים בין ירושלים וצפת משקפת שוני מהותי באופיין של חבורות העולים, צפיות שונות, עולם אמונות ודעות, מוצא שונה או שיסודה של ההתפלגות הוא על רקע כלכלי? מכל מקום, בקהילה הארץ ישראלית בתקופה הממלוכית היו שני מרכזים עירוניים גדולים שהיוו, לגבי העולים לארץ ישראל, מוקדי משיכה שווי ערך.

בצידן של שתי הקהילות הגדולות התקיימו בעירות או בערי השדה קהילות קטנות, שחשיבותן לגבי העולים הייתה משנית. עלייתן של קהילות אלו הייתה חלק מצמיחתם של מרכזים עירוניים בעקבות תמורות מנהליות וכלכליות שהתחוללו בתקופה הממלוכית בארץ ישראל ובסביבתה הקרובה.

בראשית התקופה הממלוכית הפכה עזה לבירת נציבות ובסמוך, בימיו של השולטאן הממלוכי מחמד אלנאצר בן קלאון (1310–1341), זכתה לתנופת בנייה מרשימה. הדעת נותנת שעלייתה של עזה קשורה בישיבתה על דרך הים – בגבול המדבר וארץ ישראל, בחיותה תחנת השיירות הראשונה בתחום ארץ ישראל ובמיוחד בכך שהייתה העיר היחידה במישור החוף שלא חרבה בעת הכיבוש הממלוכי.

אף ש'רחוב היהודים' נזכר בעזה כבר בשנת 1395, הרי פריחתה של הקהילה חלה במחצית השנייה של המאה החמש עשרה. באותה תקופה מנתה הקהילה עד כשבעים בתי אב, שעסקו בחקלאות, בכלל זאת בייצור יין – שזכה לשבחים אפילו של נוסעים אירופיים – במסחר בתוצרת חקלאית ובמלאכות. בניגוד למעמדה של הנגידות בירושלים, שלטה בעזה הנגידות ביד רמה, לפחות בימיהם של הנגידים ממשפחת שולאל. דומה, שכוחם של הנגידים בקהילות ארץ ישראל עומד ביחס ישיר לעניינו השלטון הממלוכי בהן. על כן כוחה של הנגידות בעזה, עיר גבול היושבת על הדרך המרכזית בממלכה, חזק יותר מאשר בירושלים הנטולה כל חשיבות פוליטית.

דוגמא אחרת של קהילה בעיר שדה היא הקהילה היהודית בכפר כנה בגליל התחתון. קהילה זו לא נודעה כלל עד לרבע האחרון של המאה החמש עשרה, ויש להניח שנתפתחה זמן קצר קודם לכן מקהילת פאלחים קטנה או שנוסדה אז מן המסד. במשך מאה שנות קיומה של קהילה זו היא מנתה בין חמישים לשבעים בתי אב. עלייתה נבעה בלא ספק ממיקומה הגאוגרפי – בישיבתה על צומת הדרכים המרכזי של צפון ארץ ישראל – ובמעלות הכלכליות שנבעו ממנו בפרק הזמן הנדון. סמוך לכפר כנה נפגשו באותה עת סעיף דרך חים העולה לגולן ולדמשק (ואשר ממנו, סמוך לחוקוק, התפצלה הדרך אל הר הגליל העליון) עם הדרך הראשית של פנים ארץ ישראל המובילה דרומה לג'נין, שכם, ירושלים וחברון.

סופה של התקופה הממלוכית בארץ ישראל עומד אפוא בסימן התחזקותו של היסוד הספרדי באוכלוסייה היהודית בארץ ישראל, תהליך שהחל לאחר פרעות קנ"א ואשר הגיע לכלל השלמתו לאחר גירוש ספרד – בשנותיו האחרונות של השלטון הממלוכי בארץ ישראל. בהבדל מן העליות מן המערב הלאטיני בראשית התקופה יש לראות בעלייה הספרדית במאה החמש עשרה הגירת אוכלוסין לא פחות מאשר עלייה, במובן שנידון בחיבור זה. בהדרגה נכנע היישוב היהודי בארץ ישראל לכוחם הרב של יהודי ספרד, איבד את אופיינו המיוחד, שהלך והתפתח במשך התקופות הצלבניות והממלוכית, וקיבל תווית ספרדית מובהקת. בעקבות זאת הפכה הקהילה הארץ ישראלית מקהילה רבת עדות ובעלת מגמות תרבותיות וחברתיות מגוונות, לקהילה הפועלת בצלו של יסוד דומיננטי אחד, המעצב בכוחו את דפוסי חייהם של כל היסודות הפועלים לצידו.

[ב]

מושג ה'עלייה לרגל' העומד ביסוד עבודה זו מתייחס לכלל הזיקות הדתיות לארץ ישראל כפי שהן מתבטאות במילה הלאטינית 'peregrinatio' או במילה האנגלית 'Pilgrimage', לאמור: לכלל הזיקות הדתיות המתבטאות בהליכה למקום קדוש ולא למובנו המקראי המצומצם של המונח 'עלייה לרגל'. עולה הרגל היהודי בימי הביניים לא ראה עצמו 'עולה רגל' במובן המקראי, כשם שהוא לא ראה בטכס הדתי שבו הוא משתתף גלגול או 'זכר' למעשה העלייה לרגל הקדום, כפי שנתפס בידי חז"ל והתקיים עד לסוף ימי הבית, לא להלכה ולא למעשה. על כן, השימוש בביטויים 'עלייה לרגל' או 'עולה רגל' הוא נדיר ביותר. תפיסות העלייה לרגל מעוגנות מעצם הגדרתן במושגים דתיים המותאמים ל'זמן הזה' – לאמור, למסגרת ההלכה והמנהג המתאימה על פי הגדרתה לזמן שבו אין בית המקדש קיים, ובדרך כלל נקשרו תפיסות אלו בהווית הגלות והחורבן.

תופעת העלייה לרגל לארץ ישראל כפי שהוגדרה עד עתה וכפי שהיא נידונה בחיבור זה היא תופעה ימי ביניימית מובהקת. היא משקפת צרכים של חברה ימי ביניימית, את מערכת מושגיה ואת מערכת היחסים ההירארכית האופיינית לה. מיסודה של העלייה לרגל התרחש בתקופה שבה אנו דנים כאן. במשך התקופה עוצבו תבניות העלייה לרגל לסוגיהן, הן בקהילות המוצא שבהן זכה בהדרגה העולה או עולה הרגל בהכרה במעמדו הדתי ובמחויבותה של קהילת המוצא כלפיו, הן בארץ ישראל שבה עוצבו טכסי העלייה לרגל, גובשו מסורותיהם של המקומות הקדושים, נקבעו דפוסי ההתנהגות של עולה הרגל והתאפשרה קליטתם של עולי הרגל בקהילות וביעדי העלייה לרגל.

תהליך התגבשות העלייה לרגל כמוסד דתי התנהל במקביל בקרב יהודי המערב הלאטיני מזה ובקרב יהודי המזרח הפאטימי, ומאוחר יותר הממלוכי, מזה. בקרב יהודי המערב לא הגיעה התופעה לכלל גיבוש אלא במאה השלוש עשרה. בראשיתה של אותה מאה עלתה לראשונה שאלת היחס לארץ ישראל בקרב העלית הדתית בקהילות צפון צרפת, בקרב ראשי בעלי ה'תוספות' בצפון צרפת, ובסופה – גם בקרב חבריהם חכמי אשכנז. הופעת העלייה לארץ ישראל כדפוס התנהגות ידוע בקרב חכמי צרפת ואשכנז הביאה בהדרגה למיסוד היחס לארץ ישראל בקהילות אלו. התפשטותה של העלייה לרגל, שבסיסה החברתי היה ככל הנראה שונה ורחב מזה של העלייה, הוסיפה מימד נוסף למקומה של ארץ ישראל בעולמם הדתי של יהודי ארצות הכנסייה הקאטולית.

בחיבורים עבריים שנכתבו למן שלהי המאה השנים עשרה ובמיוחד במאה השלוש עשרה ניתן להבחין בעקבות השפעתה של מסורת העלייה לרגל הנוצרית, כפי שהתפתחה בתקופה הצלבנית. כזה הוא טיבו של הפולמוס הגלוי אודות פירושיה המנוגדים של התפיסה המשיחית כפי שהיא מעוצבת במסורות המקומות הקדושים – היהודית מזה והנוצרית מזה. גם הטעונים הפולמוסיים הרווחים בספרות העברית במאה השלוש עשרה סביב שאלת טיבה של השליטה הנוצרית בארץ ישראל

ומשמעותה הדתית וההיסטורית, יסודם בפולמוס מסוג זה. בצד הביטויים הגלויים, המודעים, של ההשפעה הנוצרית לאטינית על העלייה לרגל היהודית, מעוררות ההשפעות הלא מודעות, אף הן עניין רב. השפעות אלו עיצבו את דפוסי העלייה לרגל לארץ ישראל וסייעו בהפיכתה לתופעה דתית מקובלת, יתר על כן, הן סייעו במידה רבה לעצם התהוותה של התופעה בזמן ובמקום שהתרחשה.

הקשר בין מושגי העלייה לרגל שרווחו בקרב העולים לרגל מקהילות אירופה הלאטינית לבין מושגי העלייה לרגל הנוצרית, כפי שרווחו בכנסיה בזמן הנוכחות הצלבנית במזרח, נרמז בדברים ששם יהודה הלוי בפי החבר בספר הכוזרי, שעה שהוא מציג את העלייה לרגל הנוצרית לארץ ישראל כאתגר לחסיד היהודי: 'ראה כמה מכבדים הם [=העמים] את הארץ גם היום, אם כי פסקה השכינה מהראות בה, שכן כל הכיתות הדתיות עולות לרגל אליה עוד היום, וחומדות אותה, ורק אנחנו נמנעים מזה מחמת הגלות והשעבוד שאנו נתונים בהם'. עמדה זו מודגשת יותר בדברים ששם ריה"ל בפיו של מלך הכוזרים: 'תכספנה הנפשות לעלות אליה למען תזדככנה בה כאשר יקרה אותנו [=הגויים]. ביחסינו אנו אל מקומות הצדיקים והנביאים... וכל בני אדם מכוונים בתפילה אל המקום הזה ולכולם הוא מקום עלייה לרגל, אם כן אין קריאתך והשתחותך נכחה, כי אם מעשה צביעות'. מקורם של ערכים דתיים שונים יוחסו לעלייה לרגל, בכללם תפיסות אסקטיות, תפיסות כפרה וכריכת העלייה לרגל באידיאל מוות, היה בתפיסת העלייה לרגל בעולם הנוצרי-לאטיני.

גם אצל יהודי המזרח, שבחיהם הדתיים והחברתיים תפסה העלייה לרגל מקום חשוב כבר בתקופה המוסלמית הקדומה, התחוללו שינויים מרחיקי לכת במפנה המאה האחת עשרה. דמותה של העלייה לרגל מן המזרח השתנתה ללא הכר במאה השנים עשרה, ובמיוחד במאה השלוש עשרה. בראשית המאה השלוש עשרה נקבעו מחדש טכסי העלייה לרגל לירושלים וחשוב מכך – טכסי הזיכרון שהתבססו על פולחן המקומות הקדושים הגלילי הקדום נתמסדו, והפכו להיות טכסי קבע המעוגנים בזמן ובמקום. פולחן זה הפך בתקופות הנדונות כאן למרכיב מרכזי בחיים הדתיים של יהודי המזרח.

עיקרו של הדמיון שבין העלייה לרגל של יהודי המזרח לבין זו שמן המערב הוא בזהות במועד ביסוסם המוסדי של סדרי העלייה. לעומת זאת, מקומה של העלייה לרגל בחיים הדתיים בכל אחד משני מרכזי התרבות שנזכרו היה שונה לחלוטין. לגבי העולה מן המערב בכלל עד לשלהי המאה הארבע עשרה ולגבי העולים מן הקהילות האשכנזיות עד לסופה של התקופה הממלוכית בכלל, הייתה העלייה לארץ ישראל מעשה אינדיבידואלי, אסקטי, בעל משמעות דתית חסידית מובהקת, שלא נודעה לו משמעות ישירה לגבי החיים הדתיים של הציבור שממנו הוא בא. לעומת זאת, לגבי יהודי המזרח שימשו טכסי העלייה לרגל, טכסי ציבור קבועים בלוח השנה – שווי ערך לחגים ומועדים.

דמותה של העלייה לרגל בימי הביניים המאוחרים ובראשית העת החדשה עוצבה אפוא בתקופה הנדונה בחיבור זה. דפוסים אלו היו הביטוי העיקרי – ואולי היחיד – של היחסים שבין התפוצה לארץ ישראל עד לראשית העת החדשה.

[ג]

המושג 'עלייה לרגל' שאנו משתמשים בו כאן מתייחס לשלושה דפוסי התנהגות דתית, שהתקיימו בתקופה שבה דן החיבור, זה לצד זה:

- א. לעלייה לרגל לשם ביצועו של ריטואל מוגדר, שלצורך קיומו מגיע עולה הרגל לזמן קצוב ובסיומו הוא שב למקומו.
- ב. לפולחן המקומות הקדושים, שהופך בתקופה שאנו דנים בה כאן, מפולחן מקומי לפולחן המושך אליו עולי רגל מחוץ לארץ ישראל ומתוכה.
- ג. לעלייה לארץ על מנת לשבת בה או לשהות בה תקופות ארוכות. עלייה זו אינה תלויה בקיומו של ריטואל כל שהוא והערך הדתי המוצהר המבסס אותה הוא ההווה בארץ ישראל וקיום המצוות המתחייבות מהווה זו ('מצוות התלויות בארץ').

גילויים אלו של העלייה לרגל לא עוגנו בסדר הלכתי כל שהוא, הן לא נקבעו כחובה דתית, ובדרך כלל אף לא הוגדרו כמצווה מן המובחר המומלצת לירא שמים. העלייה לרגל לא נזכרת כלל בספרות הסיכום ההלכתית ופרטיה לא נוסחו מעולם. ביטוייה השונים נזכרים על פי רוב בשולי ספרות ההלכה: במסגרת הליך של שו"ת, בספרי פרשנות ובליקוטים, ובזיקה לשאלות שאינן מלמדות על עצם מעמדו הדתי וערכו של מעשה העלייה, כגון: נדרי עלייה והתרתם או כפיית אשה לעלות עם בעלה, שאלות המתמקדות במקרה הפרטי לבדו או בתוצאותיו ההלכתיות. שאלות אלו מלמדות רק באופן חלקי בלבד על מושג העלייה לרגל כמושג דתי חי בעל תוקף משל עצמו או על מקומה של העלייה לרגל בחיים הדתיים והחברתיים. כשם שההלכה לא ראתה בסוגיות העלייה והעלייה לרגל נושא עצמאי הראוי להגדרה בפני עצמו, כך נהגו בעלי ספרות המוסר. מעשה החליכה לירושלים לא נזכר כמעשה כפרה מומלץ לא בספרות המוסר ולא בתיקוני התשובה, שנפוצו בתחומי התרבות האשכנזית והספרדית כאחד למן המאה השלוש עשרה. מושג 'הגלות' – לאמור פרוצדורת הכפרה הכרוכה ביציאת אדם ממקומו לחיי נדודים לפרק זמן קצוב – מצוי בספרות המוסר העברית בימי הביניים, בעיקר באשכנז, אלא שבניגוד לספרות התשובה הנוצרית, אינו כה מרכזי ורווח ואינו עומד ביסוד העלייה לרגל, כפי שהוא עומד במושג העלייה לרגל הנוצרי בימי הביניים. מביטויי פולמוס המופיעים בספרות ההלכה ברור שהוא התקיים גם בחברה היהודית, אלא שלא התקבל על דעתם של חכמי ההלכה. יתר על כן, במעט הקטעים חלא הלכתיים המופיעים בספרות ההלכה

והמתייחסים לעלייה לרגל ניכרת מגמה לצמצם את תיקף העלייה ובעיקר את סוגי העולים. לאמור: הספרות הרבנית ה'תקנית' לסוגיה לא ראתה בעלייה לרגל לארץ ישראל נושא המתחייב מתוך מערכות הלכתיות מגובשות.

לעומת זאת, ספריהם ואגרותיהם של עולי הרגל, הידיעות החוזרות בספרות התשובות ובעיקר, קיומם של מנהגים ומסורות שסדרי העלייה לרגל התנהלו על פיהם ומציאותם וקיומם של חיבורים שהנחו את עולה הרגל בדרכו – כל אלה מלמדים שתופעות העלייה לרגל כפי שהוגדרו לעיל נודעו חיטב בחברה היהודית והן נתפרשו בחקשר דתי מובהק.

אף שהעלייה לרגל לא התחייבה מנורמות ההתנהגות של הפרט בקהילה היהודית בימי הביניים, יש לראות בה התנהגות דתית לגיטימית המתרחשת בשולי המסגרת הקהילתית. הגדרה זו מאפשרת את הדיון בה כבתופעה דתית שמתחוללים בה שינויים מתמידים. היא מעניקה ליחיד חופש מסוים לעצב את התנהגותו הדתית בלא תלות במערכות ממוסדות, הואיל והיא מתקיימת כמערכת דתית שלמה בלא תלות ישירה במסגרת הקהילתית ולעיתים אף בניגוד לה.

תכונותיו ואופיו של מעשה העלייה לרגל נידונים בחיבור זה מתוך זיקה עמוקה לתפיסותיו של האנתרופולוג הבריטי ו' טרנר (V. Turner), שהגדיר מחדש את מושג ה'לימינאליות' (Liminality) ופתח בכך אפשרויות חדשות בחקר הפנומנולוגיה הדתית, במיוחד ממין זה שתואר לעיל. מושג הלימינאליות נטבע לראשונה כבר בראשית המאה על ידי האנתרופולוג הבלגי א' ואן חנפ (A. van Geneep) במחקרו הנודע על טכסי המעבר המציינים כל שינוי בגיל, בזמן, במצב ובמקום. הוא הגדיר כ'לימינאלי' את שלב הביניים בתהליך המעבר, שלב המאופיין בזיקתו לשתי הרשויות – לזו שהאדם ה'עובר' יצא ממנה ולזו שאליה הוא בא. בחוויה הלימינאלית לא מתקיים הריבוד החברתי שנהג בחברת המוצא והקשרים החברתיים הם שוויוניים, ישירים, לא ראציונאליים, קיומיים וספונטאניים. המצב הלימינאלי הוא מצב של חווה בלבד, ונעדרת ממנו תחושת ההמשכיות. טרנר הרחיב את תחומה של הלימינאליות וראה בה הוויה עצמאית שאינה קשורה בהכרח בטכסי המעבר, אלא הוויה קבועה המתקיימת בשוליהן של המסגרות החברתיות או ביניהן. טרנר הקדיש מחקרים רבים לעלייה לרגל כתופעה לימינאלית שקיומה הוא מחוץ למסגרת הקהילתית ולמסגרות החברתיות הקיימות האחרות. תופעת העלייה לרגל בחברה היהודית בימי הביניים היא תופעה לימינאלית מובהקת, אף שאינה זהה במלואה לתופעות העלייה לרגל כפי שנידונו במחקריו של טרנר.

[ד]

לעלייה לרגל של יהודים בימי הביניים כתופעה דתית לעצמה לא הוקדש עד עתה מחקר מיוחד, ודומה שהיא לא נדונה כלל במדעי היהדות או בחקר ארץ ישראל. עד לעת האחרונה לא שימשה ספרות עולי הרגל העברית אלא על מנת לשאוב ממנה ידיעות היסטוריות ובעיקר גאוגרפיות. לאחרונה פירסם י' פראור מאמר רחב על ספרות עולי הרגל העברית בתקופה הצלבנית, ובו תיאר, תיארך וקבע את ההקשרים ההיסטוריים של חיבורי המסע שנכתבו קודם לשנת 1291. מחקרו של פראור קידם את מחקר המקורות הרבה מעבר למחקר ה'גאוגרפי' שאפיין תחום זה בעבר, אך גם מחקר זה, שנכתב מתוך רגישות רבה לעולמם הדתי והמנטאלי של הכותבים, לא התכוון לבחון את העלייה לרגל כתופעה דתית חברתית אוטונומית. כוונה זו עומדת ביסוד חיבור זה.

הקדשת מחקר היסטורי רחב לסוגיה זו, שאופיה הדתי והחברתי הוא צר, אפשרית רק בזכותם של מחקרי יסוד רחבים של התקופה והנושא. אין להעלות על הדעת מחקר כזה בלא עבודתו המונומנטאלית של ש"ד גויטיין בחקר הגניזה, למן חיבורו הגדול 'חברה ים תיכונית' ועד למחקריו בתולדות יהודי ארץ ישראל בתקופה הצלבנית. העיסוק בתקופה הצלבנית בארץ ישראל נסמך באופן מכריע על ספריו של י' פראור על ארץ ישראל בתקופה הצלבנית בכלל, ועל מחקריו בתולדות היישוב היהודי באותה תקופה בפרט. חשיבות רבה נודעת לספרו של א' אשתור, 'תולדות היהודים בסוריה ובמצרים בתקופה הממלוכית', שעל אף עשרות השנים שחלפו מאז כתיבתו, טעמו לא פג. תרומתו של אשתור לנושא הושלמה בשורה ארוכה של מאמרים, שהאחרונים שבהם הנוגעים לענייננו ראו אור רק לאחר מותו. בעת האחרונה ממש, סמוך להשלמתו של חיבור זה, פירסם א' קנרפוגל (E. Kanarfogel) מאמר חשוב, ובו הוא דן לראשונה בקורפוס רחב של מקורות הנוגעים לארץ ישראל בספרות הרבנית הצרפתית – אשכנזית בת המאה השלוש עשרה, וניסה להתמודד עם שאלת טיבו של היחס לארץ ישראל בחוגי בעלי התוספות. מחקרו של י' הקר על עלייתם של יהודי ספרד לארץ ישראל בין השנים קנ"א לרנ"ב, נוגע אף הוא ישירות בנושאה של עבודה זו, אף שהתקופה שבה הוא עוסק במישרין, לא נכללה בסקירה ההיסטורית השיטתית שנכללה בחיבור זה.

בשנים האחרונות ציפו חוקרי ארץ ישראל בדריכות להופעת קטלוג התעודות של ארכיון בית הדין של ירושלים בשלהי המאה הארבע עשרה, שנתגלה במסגד אלאקצה ואשר פורסם לאחרונה על ידי ד"ר ליטל (D. P. Little) מאוניברסיטת מק גיל במונטריאול. פרסום הקטלוג, ומאמר שיוחד לתעודות על יהודי ירושלים המופיעות בארכיון זה, לא שינו באורח מהותי את ידיעותינו על יהודי ירושלים. עיקר הידיעות המאפשרות לדון בשאלות היסוד של הקהילה היהודית הארץ ישראלית בא עדיין, גם לאחר פירסומו של ארכיון אלאקצה, ממקורות פנימיים – תעודות גניזה וממקורות ספרותיים. עדיין רבה חשיבותם גם של מקורות עבריים 'חיצוניים', ספרותיים, שמקורם מחוץ

לקהילה הארץ ישראלית, על אף מוגבלותם, לעומת התעודה הארכיונית.

אוסף המקורות החשוב ביותר לתולדות יהודי ארץ ישראל בתקופה הצלבנית והממלוכית הוא בלא ספק ספר היישוב ג, שיש לקוות שיצא לאור בקדם. במהלך העבודה על חיבור זה, עמדו לרשותי חלקים מכתב היד של ספר זה, שהשתתפתי בעריכתו.

[ה]

העלייה לרגל בימי הביניים מוארת בחיבור זה בעזרת סוגיות אחדות. החלק הראשון של העבודה דן בעלייה לרגל כתופעה דתית שעיקרה הוא ביחסים שבין התפוצות - בעיקר הקהילות שבמערב הלאטיני - לבין ארץ ישראל. בשני הפרקים הראשונים של חלק זה בודדו תופעות העלייה והעלייה לרגל מתוך הידיעות ההיסטוריות על הקהילה היהודית בארץ ישראל, תוך ניסיון להצביע על מקומן בתולדות הקהילה היהודית, בקהילות המוצא ובקהילות היעד כאחת. בפרק זה נעשה שימוש שיטתי בחומר היסטורי למן ראשית התקופה הצלבנית במאה השנים עשרה עד לשלהי המאה הראשונה של התקופה הממלוכית - בסופה של המאה הארבע עשרה. בפרקים אלו הראנו כיצד דפוסי העלייה לרגל מתהווים במאה השנים עשרה בדרך שונה מזו שהתקיימה בתקופה המוסלמית הקדומה, תוך התייחסות למצב הפוליטי החדש. עקבנו בו אחרי תהליך חדירתה של שאלת היחס הדתי לארץ ישראל לתודעה הדתית במערב הלאטיני, עד להיווצרותה של העלייה לארץ ישראל כדרך ביטוי דתית של העליית האינטלקטואלית בקהילות. תהליך זה הושלם רק במאה השלוש העשרה. בפרק זה הראנו שעליית חכמים לארץ ישראל מתקיימת לאורך כל המאה השלוש עשרה עד לנפילת עכו וכי אין לראות בה אירוע חד פעמי, כפי שעלה לכאורה מן הדימוי ההיסטורי המאוחר שלה. הראנו גם שראשיתה של התופעה התחוללה במרכזי הלימוד בצפון צרפת וכי בישיבות אשכנז היא לא התקיימה אלא בסופה של המאה, סמוך לחורבנה של ממלכת הצלבנים. יתר על כן, הצבענו על התנגדות לעלייה בקרב חכמי אשכנז במאה השלוש עשרה, התנגדות שחייתה ככל הנראה תגובה להתפשטותה של העלייה בישיבות צפון צרפת הסמוכות.

לאחר נפילתה של הממלכה הצלבנית הופכת העלייה למעשה אליטיסטי אף יותר מבעבר. קהילת העולים במאה הארבע עשרה, שהמרכיב האשכנזי בלט בה מבעבר, לא התבססה על המירקם החברתי והכלכלי של הקהילה המקומית, ועיקרה היה חוג חכמים בלא פריפריה. הפריפריה הטבעית של חוגי העולים היו קהילות מוצאם. ואכן במחצית השניה של המאה הארבע עשרה נרקמה בחדרמה מערכת שחתאימה את עצמה למצב זה. העולים מספרד יוצרים מסגרות כלכליות קטנות המאפשרות להם להתקיים בארץ ישראל בלא להתבסס על תמיכה מבחוץ. לעומת זאת, העולים מקהילות אשכנז במאה הארבע עשרה התארגנו במסגרות מיוחדות - ישיבות או חבורות - שזכו לאוטונומיה מסויימת בתוך הקהילה הארץ ישראלית. מסגרות אלו היו תלויות מבחינה כלכלית

בקהילות המוצא, שמרו עמחן על קשרים הדוקים ושמרו על אופיין התרבותי היחודי. במקביל התפתחה בקהילות אשכנז מערכת גביית כספים עבור 'עניי ירושלים' – שנועדה לתמוך בבני הקהילה שעלו. במאה הארבע עשרה, יותר מבעבר, התהדקו הקשרים בין העולה לקהילת המוצא שלו. הקהילה מכירה באחריותה הכלכלית כלפי העולים, היא משלבת אותם בתוך מערכת הצדקה הקהילתית ותומכת בהם, ואילו העולים עומדים עימה בקשר רצוף ומהווים במידה מסוימת חלק מן העלית הדתית שלה. פסקים שיצאו משיבת ירושלים נודעו באשכנז, ופעמים חבורת החכמים הירושלמית אף התערבה באורח נחרץ בפולמוסים ציבוריים שהתחוללו באשכנז.

למן המאה החמש עשרה עבר היחס הדתי לארץ ישראל תמורות מרחיקות לכת והמבנה החברתי שתואר בשני הפרקים הראשונים התחפף על פיו. בעקבות התמורות במעמדן של יהודי ספרד לאחר פרעות קנ"א התרחב בסיסה החברתי של העלייה לארץ ישראל והיא איבדה את אופיה האליטיסטי. מאורעות אלו חשפו את יהודי ספרד לתסיסות משיחיות ואלו השפיעו מאוד על עיצובו של היחס לארץ ישראל במאה החמש עשרה. שינוי זה לא בא לביטוי בסקירה ההיסטורית הרצופה בחיבור זה, אך הוא עולה כפעם בפעם אגב עיסוק בסוגיות שונות. בפרק השלישי של החלק הראשון תוארו ונותחו המסלול, המסורות והטכסים של פולחן העלייה לרגל לירושלים. הנחת היסוד בפרק זה היא, שפולחן העלייה לרגל הינו מעין 'שפה' המתרגמת מערכת רעיונות דתיים, המנוסחים בדרך כלל בדרך ספרותית, לטכס, למסורת ולמסלול. ניתוחם הנרחב של עקרונות הפולחן של העלייה לרגל בירושלים, יכול לשמש דגם לניתוח אפשרי של פולחן זה גם במקומות אחרים, שפולחנם לא פורט כאן.

החלק השני של העבודה מוקדש לפולחן המקומות הקדושים. פולחן זה משקף בעיקר את מערכת היחסים שבין קהילות המזרח הממלוכי עם ארץ ישראל, אך במקורו היה פולחן מקומי ארץ ישראלי ששורשיו עוד בתקופה הביזאנטית והידוע בבירור למן התקופה המוסלמית הקדומה. פולחן המקומות הקדושים שינה את מעמדו במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, מפולחן מקומי שהתפתח בעיקר בגליל לפולחן עלייה לרגל המושך אליו עולי רגל מחוץ לתחומו. מחקר פולחן זה ומקורותיו התבסס על בדיקה קפדנית של רשימות מקומות קדושים לסוגיהם – ז'אנר דל ודחוי שכמעט לא נוצל עד עתה במחקר. באמצעות רשימות אלו ניסינו לעמוד על קו המגע בין המסורת הארץ ישראלית – ובעיקר הגלילית – בתקופה המוסלמית הקדומה שהתפתחה בעיקרה כמסורת אוראלית, לבין החברה ה'ספרותית', שהופיעה בארץ ישראל במאה השלוש עשרה, ששימרה ו'הקפידה' את המסורות כפי שנוצרו עד לזמנה ואשר המירה את דרכי העברתן בדרכים ספרותיות. חיבורים אלו עמדו לפני החוקרים זה מכבר, אלא שעד עתה הפיק מהם המחקר בעיקר ידיעות טופוגראפיות, היסטוריות וביוגראפיות. בחיבור זה נעשה ניסיון ללמוד מחיבורים אלו על עולמו המנטאלי של עולה הרגל, על דרכי היווצרותן והעברתן של המסורות ועל עולמה הדתי והחברתי של העלייה לרגל על פניה השונים.

עיקר עניינו של החלק השני הוא אפוא בהצגת אחד מפניו של מושג העלייה לרגל כפי שנהג במזרח. בפרק זה הקדשנו מקום רב לאבחנה בין מושגי העלייה לרגל לירושלים לבין פולחן המקומות הקדושים, אבחנה שנודעו לה משמעויות חברתיות ודתיות כאחת. בפרק הראשון של חלק זה עקבנו אחרי תהליכי מיסוד פולחן המקומות הקדושים לכלל טכסי קבע, מיסוד שהתבטא בעיצוב מסלול עולי הרגל, בקביעת טכסים במועדים קבועים ובעיצובם של הטכסים כטכסי ציבור. במקביל לעיצובו של המסלול עקבנו גם אחרי עיצובו של המקום הקדוש לכדי מתחם מקודש, שלב הקשור אף הוא במעבר מפולחן מקומי לפולחן כלל אזורי. אף שפולחן המקומות הקדושים היה פולחן מזרחי ביסודו, ושיקף אמונות ודעות המיוחדות למרכיב המקומי הארץ ישראלי, נודעה לו חשיבות רבה בעיצוב התודעה ההיסטורית של העולים מן המערב. ציבור זה התייחס לאספקט ההיסטורי של פולחן זה ועקב בעניין אחרי מסורת המקומות הקדושים. לגביו היה המקום הקדוש זירת התרחשות של מאורע או מקום הקשור בדמות המעצבת את תודעתו ההיסטורית. יחסם של יהודי המזרח למקום הקדוש היה שונה בתכלית – לגביהם לא היה הקדוש עיקר, אלא המקום הקדוש עיקר. המקום הקדוש הוא מקום הנחון בתכונות מסוימות, בעיקר תכונות מרפא, המהוות אבן שואבת לסביבתו. תכונות אלו עמדו גם ביסוד התרחבותו המתמדת של מעגל הפונים למקום הקדוש וממילא, גם ביסוד הפיכתו של הפולחן – מפולחן מקומי לפולחן רחב המושך אליו פונים מכלל קהילות המזרח. הפרק השני של חלק זה עוסק בפולחן עצמו ובטכסיו. עיקרו של הפרק הוא סקירה וניתוח של טכסי העלייה לרגל במקומות הקדושים, תוך הדגשת התנהגות הציבור והיחיד במקום הקדוש. ניתוח הטכסים התבסס בעיקר על מרכיביהם הטכסיים והליטורגיים של הטכסים בשני מרכזי העלייה לרגל העיקריים בתקופה הממלוכית – מירון ורמה.

חלק ראשון

העלייה לרגל לארץ ישראל
בימי הביניים

פרק ראשון:

עולים ועלייה לרגל בתקופה הצלבנית

(1099–1291)

א. העלייה לרגל בתקופה הצלבנית

דפוסי העלייה לרגל, כמו גם דפוסים אחרים של חיי הציבור היהודי בארץ ישראל, השתנו ללא הכר במפנה המאה האחת עשרת. סמוך לכיבוש הסלג'וקי של ארץ ישראל שהתרחש, כמקובל עתה, בשנת 1073, עקרה ישיבת ארץ ישראל מירושלים והתיישבה בצור. מאורע זה סימן את קץ דרכה של הישיבה כמנהיגת הציבור היהודי במדינה הפאטימית. בשנים שבין עקירתה של הישיבה לצור לכיבוש הצלבני שקעה ראשות הישיבה אל תוך מריבות ממושכות שהביאו, סופו של דבר, לבליעתה של הישיבה בתוך מוסדות האוטונומיה היהודית במזרח ולאובדן מוחלט של מעמדה הפוליטי. את מקומה של הישיבה בתקופה הפאטימית, תפסה הנגידות בתקופה הצלבנית והממלוכית. עלייתה של הנגידות מסמלת את מעבר מרכז ההנהגה של יהודי המזרח הפאטימי, מארץ ישראל מצרימה.¹

הסתלקות הישיבה מירושלים הביאה ככל הנראה להפסקתם של טכסי העלייה לרגל להר הזיתים בחג הסוכות, טכסים שנוהלו בעבר על ידי הישיבה וראשיה ושימשו ביטוי למעמד הסאקראלי של ראשי הישיבה בקרב יהודי המזרח. לטכסים אלו נודעה חשיבות מרכזית בעיצוב תודעתם העצמית של יהודי המזרח וההשתתפות בהם הייתה, לגבי יהודי המזרח הפאטימי, התנהגות דתית נורמטיבית, המתקיימת בזמנים קבועים והנמצאת באחריותם של מוסדות ההנהגה המרכזיים. העדות האחרונה שהגיעה לידינו על קיומם של טכסי הר הזיתים בחג הסוכות, היא משנת 1062 בקירוב. בשנת 1081 כונסו 'כל ישראל' ביום הושענא רבה – היום שבו נערכו בעבר טכסי הר הזיתים – בצור. כעבור שנה, באותו יום עצמו, קודשה השנה – מעשה שנעשה בעבר אף הוא בטכסי הר הזיתים – ב'בית הועד' בחיפה. שני המאורעות מעידים על התלות המלאה שהתקיימה בין מקומה של הישיבה לבין מקומם וקיומם הסדיר של טכסי הר הזיתים.²

¹ על ישיבת ארץ ישראל בין הכיבוש הסלג'וקי לכיבוש הצלבני (בין השנים 1073–1099), ראה: גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 602–626. על הכיבוש הסלג'וקי, ראה שם, עמ' 337–339 (ושם הצעת תיארוך חדשה לזמן הכיבוש). עלייתה של הנגידות נדונה בהרחבה בספר: M. R. Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt*, Princeton 1980.

² טכסי העלייה לרגל להר הזיתים ושקיעתם יתוארו ויונתחו בהרחבה להלן: פרק ג; על סופם של טכסי הר הזיתים, ראה שם, הערות 92–94.

התמורות שהכיבוש הצלבני הביא עימו במעמדם של יהודי ארץ ישראל שוב לא הותירו מקום לדפוסים הקדומים של העלייה לרגל. יהודי ארץ ישראל נותקו עתה במידה רבה מן המרחב הפוליטי שהעניק להם בעבר את מעמדם המיוחד כלפי המרכזים האחרים במדינה – מן המדינה הפאטימית. שוב לא התקיימה מערכת הזיקות ההירארכית שבין מוסדות ההנהגה של יהודי המזרח שמושבם היה בארץ ישראל, לבין קהילות המדינה הפאטימית. עמה גם אבדה הרלבנטיות של סמלי המעמד של מוסדות שלטון אלו, כפי שהתבטאו בטכסי העלייה לרגל. יתר על כן, נוכחותם הפיזית של הצלבנים בירושלים, האיסור שהטילו על ישיבת יהודים בעיר ומניעתם – כמסתבר – של טכסי הצבור שנתלו לטכסי העלייה לרגל בעבר, יצרו בקע חריף ברציפותה של מסורת העלייה לרגל לארץ ישראל בימי הביניים. בעוד שבעבר הייתה העלייה לרגל מוסד שנודעה לו משמעות ציבורית בחיים הדתיים של יהודי המזרח, היא הייתה עתה למעשה דתי שמקומו בתחומו של היחיד.

במקביל להתפוררות מסגרות ההנהגה של יהודי ארץ ישראל, ובעקבות הכיבוש הצלבני נחשפו קהילות ישראל, זו שבארץ ישראל ובעיקר אלו שבתחומי הכנסייה הקאטולית, להשפעות שמקורן היה בהתגברות העניין בארץ ישראל שהתחולל בעקבות מסעי הצלב מזה, ובתסיסה הדתית שהתחוללה בכנסייה הקאטולית במאות השנים עשרה והשלוש עשרה מזה. השפעות אלו ניכרות היטב בתבניות העלייה לרגל, כפי שעוצבו בתקופה הצלבנית.³

להלן ניווכח שחותמם של יהודי המערב היה ניכר ביסוד עיצובם של דפוסי החיים הדתיים בארץ ישראל בתקופה הצלבנית ואחריה, ובעיקר, של דפוסי ומושגי העלייה לרגל – עניינו של פרק זה.

העלייה לרגל לירושלים במאה השנים עשרה

השאלה האם עלו יהודים לרגל לירושלים בתקופה הצלבנית תלויה במידה רבה ביחס שבין האיסור הצלבני על ישיבת יהודים בירושלים לבין העלייה לרגל, משמע בפתרון השאלה, האם איסור הישיבה בירושלים כלל גם כניסה לעיר או שהיה איסור מגורים בלבד.

האיסור הצלבני לא הגיע לידינו כלשונו, אך הוא נזכר לראשונה על ידי ווילהלם מצור, אגב תיאור הכיבוש:

³ על שורשי העניין בארץ ישראל בתחומי הכנסייה הקאטולית בימי הביניים ועל התסיסה הדתית במאה השנים עשרה, ראה: פראור, תולדות ממלכת הצלבנים, א, עמ' 35–51, ושם ספרות. על העלייה לרגל מארצות הכנסייה, ראה: פראור, הצלבנים, עמ' 200–227, וראה גם דיון בנושא: 'בין זיקה לזרות – יחסם של הצליינים לארץ ישראל בתקופת מסעי הצלב' שהשתתפו בו א' גראבוויס, 'זיקה וזרות ביחסם של הצליינים לארץ ישראל בתקופת מסעי הצלב', קתדרה 41 (תשמ"ז), עמ' 38–54; א' פרידמן, 'צליינים בצלם של צלבנים', שם, עמ' 55–64. להשפעות ההדדיות במסורות העלייה לרגל היהודיות והנוצריות במאה השנים עשרה, הקדשנו מחקר מיוחד שכותרתו היא: 'פולמוס יהודי נוצרי במסורות העלייה לרגל'. מחקר זה הוצג לראשונה בכנס חוקרים שהתקיים ביד יצחק בן צבי, בחנוכה תשמ"ו, ופורסם בהקדם כמאמר.

לא לה [ללא מאמינים] לא ניתן מקום מושב בתוך העיר, <שכן> היה הדבר נראה כחילול הקודש בעיני השליטים הדבקים באלוהים אילו היו מרשים למי שאינם נחשבים לבני חדת הנוצרית לגור במקום כה נערץ.⁴

האיסור נרמז או אף נזכר מפורשות פעמים אחדות במקורות יהודיים. לראשונה הוא נרמז בלשון מליצית, באיגרת ששלח בעל שררה יהודי – כנראה בן למשפחת הנשיאים – לקהילות ישראל במזרח, מיד לאחר הכיבוש ובה קרא לסייע בפדיון שבויי ירושלים.⁵ באותה עת בקירוב, נזכר גירוש יהודי ירושלים באיגרת ההמלצה של ר' יצחק בן ברוך מחלב לעובדיה הגר הנורמאני:

כי גורשה מהסתפח בנחלת צביון[ניה]... ולא נמצא במו כמלונה במקשה אחרי חרב היונה אשר הוערה מתערה... תקפה זרוע גיונתית והאיצה במטאטי השמד וגירשה את כל מייחדי שם מכל גבול עפרות קודש בלי לחוננה ולא להתרצות עוד באבניה...⁶

בעשור השלישי של המאה השתים עשרה נזכר העדרם של יהודים בירושלים הצלבנית על ידי ר' אברהם בר חייא הספרדי, שדבריו ידונו להלן.⁷ לאחרונה נציין את הדברים ששם יהודה אלהריזי בפיו של יהודי ירושלמי שאותו הוא פוגש לכאורה בכניסתו לירושלים בשנת 1217:

אמרתי לו: מתי באו היהודים לעיר הזאת? אמר לי: מיום לכדוה ישמעאלים שכנוה ישראלים. אמרתי לו: ומדוע לא שכנוה בהיותה ביד הערלים? אמר לי: מפני שאמרו כי הרגנו אלחיהם ועשינו חרפה להם, ואילו בתוכה מצאונו, אזי חיים בלעונו, הן נזבח את תועבותיהם לעיניהם, ולא יסקלוננו!⁸

הצגת הדברים בדרך כה נחרצת במאה השלוש עשרה היא מוגזמת, והיא מתייחסת ככל הנראה לעצם קיומו של החוק כלשונו, ומתעלמת מן המציאות שהלכה והתהוותה בירושלים במשך המאה השתים עשרה. דברי אלהריזי משקפים נסיון לשוות לחידוש היישוב היהודי בירושלים לאחר

⁴ '... his non est datus locus infra urbem ad manendum. Instar enim sacrilegii videbatur Deo devotis principibus, si aliquos qui in christiana non censerentur professione in tam venerabili loco esse permetterent habitatores', *Willelmus Tyrensis Archiepiscopus, Chronicon*, ed. R. B. C. Hygens, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, LXIII, Turnholt 1986, p. 536. ראה פראור, היהודים במלכות ירושלים, עמ' 45-46.

⁵ 'והגלת חמדתינו, כלה הגפ[ן] שלום[ים]', TS, Loan 28, מאן, מקורות ומחקרים, א, עמ' 355; גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 20 (מס' 15). קדר פירש תעודה זו כתיאור של כיבוש צלבני של עיר בחוף ארץ ישראל, קסריה או חיפה (ב"ז קדר, 'לתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל בימי הביניים', תרביץ מב [תשל"ג], עמ' 405-410), אך התעודה מתארת את כיבוש ירושלים ואת הרג ושבי יהודיה. את נימוקי לפירוש זה הבאתי בביאורי לתעודה זאת בספר היישוב, ג, המדור 'רצף היישוב', הערך 'ירושלים', מס' 15 (בדפוס). כאן אציין רק שהביטוי 'שער [ארץ הצבין]', שהתפרש על ידי קדר כעיר גבול משמעו, בחקשר הנדון כאן, בכל רובדי העברית הקדם מודרנית – עיר. על כן 'שער ארץ הצבין' – עיר ארץ ישראל – משמעה ירושלים. על תעודה זאת ראה עוד, אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 145-146; גיל, שם, א, עמ' 305-306 (גיל תיארך את התעודה לשנים 997-999, אולם בנימוקיו לתיארוך זה אין כדי להכריע ולהוציא מן התפיסה המקובלת הקושרת את התעודה למסע הצלב הראשון).

⁶ 'גולב, מ'גילת עובדיה הגר', מחקרי עדות וגניזה, מוקדשים לש"ד גויטיין, עורכים: י' בן עמי, ש' מורג, ירושלים תשמ"א, עמ' 103-106. הקטעים שהובאו כאן: שורה 8; שורה 17; שורות 21-22 (עמ' 104).

⁷ ראה להלן: ליד הערה 13.

⁸ תחכמוני, מחדורת י' טופורובסקי, תל אביב תשי"ב, שער כה, עמ' 247-248.

התקופה הצלבנית, דימוי של מפנה דראמטי בתולדות היהודים במזרח וככל הנראה היא פרי ההתלהבות שליוותה התרחשות זו. יש לזכור שהדברים יצאו מתחת ידו של משורר מנאמני ביתו של אברהם הנגיד, הדמות, שכפי שנוכח לחלן, עמדה מאחורי יישובה של ירושלים בתקופה האיובית.

אין ספק שבמהלך המאה השנים עשרה ובעיקר בסופה, שחו יהודים בירושלים למרות האיסור, עלו אליה לרגל והיו שהתגוררו בה דרך קבע. השאלה היא מתי החלו יהודים לעלות לרגל, כיצד התבצעה העלייה לרגל, מה היה היקפה ומה הייתה משמעותה לחיים הדתיים של יהודי המזרח.

בכתובת המופיעה על ספר תורה קראי, מסופר על שביית ספרי הקודש של הקראים בירושלים בזמן הכיבוש הצלבני ופדייתם כעבור שש שנים, בשנת 1105, על ידי שלמה נשיא הקראים. טכס העברת הספרים נערך ב'כניסת ענן הנשיא' בירושלים ב'יום שישי צום עשרה באב, ראש שנת תתל"ז לחרבן שני, אתי"ז לשטרות'.

התאריך הנזכר בתעודה – צום עשירי באב – מלמד שהאיסור הצלבני על ישיבת יהודים בירושלים נוסח בדמותו של האיסור הרומי-ביזאנטי שאסר על יהודים להתגורר בעיר, אך התיר את כניסתם אחת בשנה – ביום תשעה באב.⁹ אפשרות הכניסה לעיר ביום תשעה באב (או בעשירי בו, על פי המנהג הקראי) הביאה לקביעת מועד החזרת הספרים ליום זה.

⁹ 'בשם אל רחמן/ לא נכחד מבנינו אחרינו/ להיותם מספרים תהילות/ יוי כמונו אשר נתן את/ אדונינו שלמה הנשיא/ לחן ולחסד ולרחמים/ בעיני האדון באלדואיו/ אשר מלך תחת אחיו/ ויתן לו את חפצו ויצו/ לאנשי חילו אחינו בני עשו/ וישיבו לנו את כל ספרי/ קדשינו וספר התורה/ הזה עמם וזה חצי נחמה/ על כן אנחנו נקהלו לכניסת / רבינו ענן נשיאנו ומברכים/ את המלך יחי לעולם היום/ יום שישי צום עשרה באב/ ראש שנת תתל"ז לחרבן/ שני אתי"ז לשטרות אמן כן/ ברחמי ימחר יחיה מעשהו/ לנחמנו בקיום הבשורה/ שבשר כהיום ראש השנה/ לחרבן הראשון ע"פ יחזקאל/ הנביא ע"ה ושם העיר מיום/ יוי ישועה אמן כן/ יהי רצון במהרה בימינו/ נצח סלה אמן'. פורסם על ידי א"א הרקבי, הצפירה ב (תרל"ה), גליון ו, עמ' 47-48 ובשנית, באותה שנה – A. A. Harkavi, *MJGL* II (1876), p. 76. סמוך לפירסומה נחשדה תעודה זו בזיוף בגלל מוצאה מגני החכם הקראי א' פירקוביץ' שנודע בזיופיו. אולם ככל הנראה פירקוביץ' לא השתמש בתעודה זו לצרכיו כדרכו, שכן הקולופון או הידיעות המופיעות בו, לא נזכרים בחיבוריו (בני רשף, וינה תרל"א, עמ' 15-17). יתר על כן, הרקע ההיסטורי של התעודה, משמע – ביאת ספרי קדש בירושלים בזמן הכיבוש הצלבני ופדייתם, שבזמן פירסום התעודה לא נודעו אלא מתעודה זו, מתאשרים עתה ממחקריו של ש"ד גויטיין (היישוב בארץ ישראל, עמ' 244; שם, 255; וראה עוד, י' ספיר, אבן ספיר, ליק תרכ"ז, דף יב ע"ב, יז ע"ב, שם מובא קולופון שהיה על כתר ארם צובא, שנאמר בו שהובא לקהיר "מן נהב ירושלים" משמע – 'משלל ירושלים'. וראה עוד, ב"ז קדר 'פירוש רב סעדיה גאון לספר ישעיה שנפדה מידי הצלבנים', פרקים בתולדות ירושלים, עמ' 107-111. יש אפוא לראות בתעודה זו מקור מהימן. הרקבי, חושף זיופיו של פירקוביץ', פירסם תחילה את התעודה בלא שהביע כל חשד. לעומת זאת, בפירסומה השני של התעודה עשה הרקבי את התעודה ואת פירקוביץ' למשל ולשנינה. בשנת 1920 פירסם אותה י' מאן בשלישית, והצדיק את אימונו בה בהערה ארוכה (מאן, היהודים במצרים ובסוריה, א, עמ' 200, וראה גם עמ' 199; ב, עמ' 198 ואילך), אך כעבור כחמש עשרה שנים הגדיר מאן את הקולופון כ'אחד מזיופיו הרבים של פירקוביץ' (מקורות ומחקרים, ב, עמ' 137, הערה 12) [אך בניגוד לדבריו, לא מספר הקולופון על ישיבת קראים בירושלים, אלא על קבלת הספרים בלבד. הוא גם לא מלמד על יחסים קרובים בין הנשיא לבין המלך] וראה גם א' דינארד, משא קרים, ורשה תרל"ח, עמ' 52, והשווה: קדר, שם, עמ' 110, הערה 5. לאחרונה עסק בתעודה זו ש' בארון (היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, תל אביב תשל"ג, עמ' 82; שם, עמ' 215, הערה 30), שקישר בין המסופר בה לתעודות שפירסם גויטיין על ביאת הספרים (אך ראה: P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, New York 1960, p. 109) גם בארון, כמאן לפניו, ראה בתעודה עדות לנוכחותם של קראים ושל נשיאם בירושלים לפחות למן שנת 1105, אך כאמור אין ללמוד מדברי הקולופון, אלא על עלייה לרגל לירושלים ביום שנועד לכך.

¹⁰ על האיסור הביזאנטי ראה: א' לינדר, 'השלטון הרומי והיהודים בתקופת קונסטנטינוס', תרביץ מד (תשל"ה), עמ' 136-141. וראה נוסח נרחב ומתוקן של מאמר זה, A. Linder, 'Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*

הטענה שהשלטונות הצלבניים התירו את קיומם של טכסי עלייה לרגל מסוימים בירושלים, מוכחת גם מדיווחיהם של עולי הרגל בני הרבע האחרון של המאה השתים עשרה, על ריטואל יהודי מגובש של עולי הרגל שפגשו בעיר. ריטואל זה התגבש, מן הסתם, במהלך המאה השתים עשרה, שכן הוא מתאים לתנאים הגאוגרפיים והפוליטיים המיוחדים לתקופה הצלבנית, והוא אינו ממשיך את מסורת עולי הרגל של התקופה המוסלמית הקדומה.¹¹

תבנית זו, שעל פיה המגורים בעיר אסורים על היהודים אך העלייה לרגל – בתנאים מסוימים – מותרת, אינה יחידה בתולדות השלטון הצלבני בארץ ישראל. היא חזרה על עצמה במאה השלוש עשרה. בעקבות הסכם יפו וחזרת הצלבנים לירושלים בשנת 1229, נאסר בשנית על יהודים להתגורר בעיר והפעם בלא ספק נאסרה הכניסה על עולי רגל שכן בשנת 1236, בעקבות הסכם עם השלטונות הצלבניים, הותרה העלייה לרגל הגם שהאיסור שחל על ישיבת הקבע נשאר בתוקפו.¹²

אין בידינו ידיעות מפורשות על טיבן של ההגבלות שהוטלו בתקופה הצלבנית על העלייה לרגל לירושלים. יתכן שהדברים הסתומים שכתב ר' אברהם בר חייא בספרו מגילת המגלה, בין השנים 1120–1129, רומזים לעניין זה:

ומן העת ההיא חללו המקדש המעוז... והסירו התמיד, שמנעו את ישראל מלחתפל בבית ולקיים בו מצוות תפילה אשר כנגד התמידין, כי מיום שגברו אלו הרשעים על הבית לא הניחו ישראל לבוא בתוכו.¹³

דברים אלו אינם מתייחסים לאיסור הישיבה, שכן בסמוך הוא מעיר: 'אף איש אחד יהודי אינו נמצא בירושלים בימים אלה'. יתר על כן, נושא הקטע הוא זכות התפילה של יהודים בהר הבית לאורך הדורות, וטענת הכותב היא שזכות התפילה בהר הבית נמנעה מן היהודים לראשונה על ידי הצלבנים. כוונתו היא אפוא לציין הגבלה הנוגעת ישירות לתפילות סביב הר הבית, שהיו מרכיב טכסי עיקרי בריטואל עולי הרגל בתקופה המוסלמית הקדומה. יש להניח, שהפיכתם של המקומות הקדושים ששימשו בעבר את טכסי העלייה לרגל למקומות קדושים נוצריים, מנעה מיהודים את הגישה או לפחות מנעה את קיומם של טכסים באותם מקומות. כך למשל, יש להניח שהעלמו של שער הכהן מרשימות המקומות הקדושים היהודיות מן התקופה הצלבנית קשור בהפיכתה של כיפת

LIV (1976), pp. 1027–1029. ידידי ע' עירשי העיר לי שהאיסור על כניסת יהודים לירושלים מיוחס לקונסטנטינוס רק על ידי אוטיכיוס במאה התשיעית. כל המחברים הביזאנטים המזכירים איסור זה, רואים בו איסור רומי. יתכן אפוא שבימי אוטיכיוס רווח דימוי על איסור נוצרי על ישיבת יהודים בירושלים, מעין דימוי של עיר נוצרית אידיאלית, וכי זה הדימוי שעמד לפני מקבלי ההחלטה הצלבניים, לאחר כיבוש העיר.

¹¹ ריטואל עולי הרגל בירושלים בתקופה הצלבנית יתואר לפרטיו להלן: פרק ג. על יחודו בתקופה הצלבנית, ראה שם: ליד הערות 2–3.

¹² ראה על כך, להלן: ליד הערה 56 ואילך.

¹³ מגילת המגלה לאברהם בר חייא, מהדורת ז' פוזנסקי וי' גוטמאן, ברלין תרפ"ד, עמ' 100.

הסלע לכנסית האדון (Templum Domini) כשם שהעלמו של מתחם חר הזיתים קשור בחידושה של כנסיית העלייה.¹⁴

קודם שנפרט את הידיעות הספורות על העלייה לרגל במאה השנים עשרה, נתייחס לשתיים שנעשה בהם בעבר שימוש מסויים לענייננו.

הידיעה הראשונה מופיעה באיגרת ששלח יהודי צפון אפריקאי או ספרדי, מאלכסנדריה למקומו. יהודי זה יצא לדרכו כחמש שנים קודם לכיבוש הצלבני, 'כדי לבקש רחמי ה' וסייעתו בעוניו וכדי לראות את ירושלים ולשוב אחר כך למולדתו'. נסיעתו לירושלים התעכבה פעמים אחדות עקב המלחמות שפרצו בארץ ישראל ובסביבתה בעשור האחרון של המאה האחת עשרה. בעקבות הכיבוש הפאטימי של ארץ ישראל בשנת 1098, קיווה הכותב 'לעלות לירושלים בהשקט ובבטחה', אך 'כאשר נתן אלוהים בידי [=של השולטאן הפאטימי] את ירושלים המבורכה לא נמשך המצב כך אלא שעה קלה שלא הספיק בה הזמן לנסיעה, ועלו הפראנקים והרגו כל מי שהיה בתוכה מישמעאל ומישראל... וצפינו שסולטאננו... יצא לקראתם בצבאותיו ויגרשם... ואם יתן לנו אלהים נצחון על ידיו [=של הסולטאן] וכיבוש את ירושלים – וככה יהיה אם ירצה ה' – הרי אני הוא אשר לא יתמהמה מלעלות אליה כדי לחזותה ולשוב ישר אליכם... ואם חס ושלום תהיה הפעם הזאת כיתר הפעמים שקדמות, ... אני אשוב בכל מצב... או לאחר שאראה את ירושלים או לאחר שאתיאש מזה, ושניהם אפשריים'.¹⁵

לכאורה מלמדים דבריו של הכותב שבעקבות הכיבוש הצלבני חדלו ארחות והעלייה לרגל פסקה עד כי יבוא שילה, אך נראה שיש להיזהר משימוש מרחיק לכת בדברים, וכי יש לראותם בחקשר פחות תמים מזה של העלייה לרגל לבדה.

הכותב, ואגאבונד מובהק שבילה שנים רבות מחוץ לביתו במרכזים העירוניים הגדולים במזרח, ודמותו אינה תואמת לדמותו של עולה הרגל החסיד, העולה לעיר האלוהים לכפר על עוונותיו. המכתב עצמו אינו אלא התנצלות ארוכה בפני קרוב משפחה על התמהמהותו של הכותב מלשוב לביתו, שאינה שונה בהרבה מהתמהמהותו מלעלות לירושלים. יתכן בהחלט שהעלייה לרגל אינה לגביו, אלא תירוץ להמשך שהייתו במזרח. גם בשעת כתיבת המכתב הוא אינו מתחייב לשוב לביתו בזמן מוגדר, והוא תולה את חזרתו במלחמה נוספת העשויה להחזיר את ירושלים לידי של הסולטאן הפאטימי. מהלך דמיוני זה יאפשר לו סוף סוף למלא את תשוקתו רבת השנים, לראות את

¹⁴ ראה על כך, להלן: פרק ג, ליד הערות 95-96.

¹⁵ גויטיין, היישוב בארץ ישראל, עמ' 251-253; ניתוח התעודה, בעמ' 239-240. המכתב כתוב ערבית ותורגם על ידי המהדיר.

ירושלים. גם תיאורי סכנות הדרך וגורלם הנמהר של ההולכים בה סובלים מסגנונו המנופח והמוגזם של המכתב ואינם משקפים את המצב האמיתי בדרכי המזרח באותן שנים.

יש לזכור שהעלייה לרגל הייתה בימי הביניים אחת מן העילות המעטות שעמדו בפני אנשים שלא היו סוחרים או תלמידים, לצאת למסעות. התואר 'עולה רגל' איפשר לנווד ליהנות משירותי הצדקה של הקהילות שבדרכו, הן במזרח הן במערב, בלא שיאלץ להתבזות כדרך הקבצנים משוללי התואר.¹⁶ 'קהיליית' עולי הרגל הייתה מורכבת ביותר והיא כללה דמויות שונות שנפלטו אל נתיב נדודים זה, לא רק בגלל נטיות לב חסידיות, אלא גם בגלל נטייה לחיי נדודים והרפתקאות.¹⁷ מכאן ועד לאיזרוחה של התוספת הרווחת באיגרות קבצנים למיניהן בימי הביניים, ש'בליבו' של נושא איגרת זו < לעלות לירושלים' כמטבע לשון שגורה ולא מהותית – קצרה הדרך. כך למשל, במכתב שיש להקדימו לשנת 1107, כותב הדיין האשקלוני נתן הכהן בן מבורך איגרת המלצה, המופנית לפרנס עלי הכהן בן חיים המומחה מפוסטאט, עבור –

איש טוב הגון מעוטר בנימוסי, עניו ושפל רוח מבני אבות ובעלי בתים חשובים, והיה שולחנם ערוך ובתיהם פתוחים לרווחת. ומרוב הצרות אשר אירעום נידלדלו מנכסיהם ומטה ידם ונצטרכו לבריות. ויצא האיש הזה פליט חרב ובלבו לעלות לירושלים עיר הקודש... ובעניותו נצטרך לשוב לבקש חיים לנפשו ואחר כך יעלה עליה.¹⁸

לפנינו איגרת קבצנים מובהקת שנכתבה קרוב לוודאי עבור אדם שיצא מארץ ישראל למצרים, במטרה אחת – לקבץ נדבות. עניין ההליכה לירושלים אכן מופיע כאן כמאפיין ז'אנרי של איגרת קבצנים, ותפקידו לשוות דימוי לגיטימי למעשה קיבוץ הכספים, כמו איסוף כספי 'הכנסת כלה' בקהילות ישראל בכל הדורות. יש להניח שאיגרת מעין זו העניקה לנושאה מעמד גבוה במעט מזה של קבצן המחזר על הפתחים.

אין בשתי התעודות שנדונו כדי ללמד על מעמדה של העלייה לרגל בראשית המאה השנים עשרה, אלא את זאת שבזמן כתיבת איגרת הקבצנים ניתן היה לספר על קבצן שהוא בדרכו לירושלים, משמע שבאותה עת הייתה ההליכה לירושלים אפשרית.

¹⁶ ראה: גויטיין, חברה ים תיכונית, ב, עמ' 135-136; Sumption, *Pilgrimage*, London 1975, pp. 11-13.
¹⁷ די אם נפנה את תשומת הלב למבנה חבורת עולי הרגל שהרכיב צ'וסר במאה הארבע עשרה, לצורך סיפורי קנטרברי שלו, ולעצם העובדה שהמסגרת הספרותית שבה בחר לקובץ סיפורי הייתה חבורת עולי רגל.
¹⁸ א' שייבר, 'איגרות קבצנים מן הגניזה', הגות יהודית באירופה, תל אביב תשכ"ט, עמ' 271. המכותב, עלי הכהן בן חיים המומחה, פעל בשנים 1107-1105 (ראה גויטיין, חברה ים תיכונית, ב, עמ' 78; הנ"ל, היישוב בארץ ישראל, עמ' 125). נתן הכהן בן מבורך נפטר בין השנים 1142-1145. הדעת נותנת שיש לאחר את האיגרת לשנות חייו האחרונות של עלי הכהן שהיו שנות פעילותו המוקדמות ביותר של נתן בן מבורך. וראה להלן: פרק ב, ליד הערה 16 ואילך, על איגרות קבצנים מן המאה הארבע עשרה המשתמשות במטבע זה.

עולי רגל במאה השנים עשרה (1099–1187)

הידיעות שהגיעונו על העלייה לרגל לירושלים במאה השנים עשרה מתייחסות כולן לעולים מן המערב – מצרפת, מאשכנז ובעיקר מספרד.

אין בעובדה זו כדי ללמד, אלא על עצמה בלבד. היא אינה מלמדת שבתקופה הצלבנית הייתה העלייה לרגל של יהודי קהילות המערב חשובה או גדולה מזו של יהודי המזרח. אין בה גם ללמד שהכניסה לירושלים הותרה ליהודי מדינות הכנסייה הקאטולית ונמנעה מיהודי המזרח. אין גם להסיק ממכלול הידיעות על העולים מן המערב על מספרים של העולים לרגל או להכליל כל הכלל אחרת. מכלול זה אינו מלמד, אלא על חדירתה של תודעת העלייה לרגל לחיים הדתיים של יהודי המערב הלאטיני, ועל הופעתם בארץ ישראל של נציגי שכבות חברתיות שונות מקהילות אלו – למן בני המעמד הבינוני האמיד, ועד לבני העליית הדתית והאינטלקטואלית.

העלייה לרגל לירושלים לבשה, בגין התנאים החדשים, אופי שונה מזה שחיה לה בתקופה המוסלמית הקדומה. טכסי הציבור שהתקיימו בעבר שוב לא התקיימו ופולחן העלייה לרגל נדחק לרשות היחיד. בגלל איסור המגורים בעיר, שהתקיים בוודאי בראשית התקופה וככל הנראה לא פקע כליל גם בהמשכה, הושתתה העלייה לרגל על סדרי פולחן מגובשים וקומפאקטים, שעל עולה הרגל היה לערוך בפרק זמן מוגבל יחסית, ואשר יעדיו הוגדרו היטב – ביקור בירושלים, ביצוע סדר הפולחן המקובל וציאה ממנה. גיבושו של הסדר הפולחני בירושלים דורש עתה להבחין בין העלייה לרגל לירושלים, שהיא בעלת אופי פולחני מובהק לבין מרכיביה האחרים של העלייה לרגל הכרוכים במסע בארץ ישראל או בשיבה בה. אבחנה זו, המלווה את נושא העלייה לרגל בכל עת, התחדדה במאה השנים עשרה, עקב העדרה של קהילה יהודית בירושלים והעמדת ההליכה אליה על היסוד הפולחני לבדו. ענייננו הוא בעולה הרגל המגיע לירושלים על מנת לקיים בה את ריטואל עולי הרגל. לאמור – בעולה הרגל המגיע לעיר, שוחה בה פרק זמן קצר ושב לביתו. זו הייתה מסגרת העלייה לרגל היחידה שהתקיימה בתקופת השלטון הצלבני, וקיומה אז קבע במידה רבה את דפוסי העלייה לרגל לירושלים עד לשלהי התקופה הממלוכית.

עולה הרגל הראשון במאה השנים עשרה, שפרשת עלייתו ידועה במידה מספקת, הוא רבי יהודה הלוי. פרשת עלייתו נחשפה במשך שנים הרבה, עקב בצד אגודל, על ידי ש"ד גויטיין.¹⁹ בספר הכוזרי

¹⁹ ראה בעיקר, ש"ד גויטיין, 'הפרשה האחרונה בחיי רבנו יהודה הלוי לאור כתבי הגניזה', תרביץ כד (תשט"ז), עמ' 21–47; הנ"ל, 'האם הגיע ר' יהודה הלוי אל חוף ארץ ישראל', תרביץ מו (תשל"ז), עמ' 245–250 (ושם הערה 1, הפניות למאמרים נוספים, וראה להלן: הערה 23). לביוגרפיה של ריה"ל, ובכללה – על פרשת עלייתו ומותו, ראה ח' שירסן, 'חיי יהודה הלוי', בתוך: לתולדות השירה והדראמה העברית, א, ירושלים תשל"ט, עמ' 250–318, ובעיקר, הנ"ל, 'השלמות לחיי יהודה הלוי', שם, עמ' 319–341 (ובסופו – רשימה מלאה של מאמרי גויטיין העוסקים בסוגיה). וראה גם, אברמסון (להלן: הערה 21).

התייחס ריה"ל פעמים אחדות לעלייה ולעלייה לרגל, אך אנו ניתן עתה את הדעת לדימויו של ריה"ל כעולה רגל בעיני עצמו ובעיני בני דורו וליחסו האישי לעלייה לרגל כמוסד דתי, סוגיות העולות מתוך שיריו ואיגרותיו. סוג חומר זה, שספק אם יכול לשמש לתעוד היסטורי ישיר, מאפשר את בחינת הציפיות, הדחפים והמושגים הריאליים והדתיים שהפעילו את עולה הרגל, בן זמנו ומקומו של ריה"ל.

לפי הידוע לנו עתה יצא ריה"ל לדרכו למזרח בחודש יולי-אוגוסט 1140. הוא הגיע לאלכסנדריה ביום א, כד אלול, שנת ד'תת"ק (8.9.1140), שהה במצרים כשבעה חדשים ובחג השבועות, ביום ד, ו סיון, ד'תתק"א (14.5.1141), יצא בספינה מנמל אלכסנדריה – כנראה למזרח. יש להניח, שבעבור כעשרה ימים הוא הגיע לאחד מנמלי ארץ ישראל, מן הסתם לנמל יפו או לנמל אשקלון. מרגע הפלגת הספינה שוב לא נודע דבר על גורלו, בלתי אם הידיעה המופיעה במכתב מקהיר מיום יא בכסליו, ד'תתק"ב (12.11.1141) שמשמעה, לדעת גויטיין, מות ריה"ל בחודש אב, שנת 1141 – כחודשיים לאחר הגעתו המשוערת לארץ ישראל. כעבור כשלושים שנה, בשנת 1171 בקרוב, ציין בנימין מטודלה בן עיר מולדתו של ריה"ל, את קברו בטבריה. אם נקבל מסורת זו כלשונה, הרי יש להניח, שלאחר שעלה לרגל לירושלים, המשיך ריה"ל את דרכו לגליל, בילה את חודשי חייו האחרונים באחד מישוביו ונקבר בטבריה, שנחשבה מקום קבורה נבחר, כפי שמסתבר גם מקבורת הרמב"ם בה, כעבור כשישים שנה.²⁰

דימויו העצמי של ריה"ל, כמו גם דימויו בעיני סביבתו, היה כשל עולה רגל, על כל המתבקש ממושג זה בעיניו של בן המאה השתים עשרה. די לכאורה להצביע על חתימתו במכתבו לר' שמואל בן חנניה הנגיד: 'יהודה הלוי, ספרד אדמתו וירושלים מגמתו'.²¹ בשיריו ובאגרותיו הוא מדגיש שוב ושוב כי אינו אלא הלך הנמצא בדרכו לירושלים. כך גם נתפס בעיני בני שיחו במצרים. במכתב שכתב אחד מידידיו מאלכסנדריה ובו סיפר על שירי הבאי שכתב ריה"ל במסיבות חברתיות, הוא מוסיף:

²⁰ בנימין מטודלה, עמ' כט. נוסח זה מופיע בכל כתבי היד, אך נוסחת הדפוסים הראשונים היא 'יהונתן בן לוי', וכך גם במהדורת אשר, ראה בחילופי הנוסח במהדורת אדלר, שם. וראה בענין זה, איש שלום, קברי אבות, עמ' 147, הערה 1; עמ' 191, הערה 8. והשווה לדברי הנוסע האלמוני מקאנדיה, עמ' רלז, המספר ש'בטבריה נקבר רמב"ם והרמב"ן, ר' יהושע בן לוי, ר' אברהם א"ע, ועל פי מבנה הרשימה, ובעיקר על פי סמיכות יהושע בן לוי לאברהם אבן עזרא, סביר להניח במקור נכתב 'יהודה הלוי' ולא 'יהושע בן לוי'. במאה החמש עשרה מופיעות שתי מסורות נוספות על מקום קברו של ריה"ל, האחת מזהה את קברו בצפת (למעשה, בעין אלזיתון), ראה ספר יוחסין, עמ' 219 והאחרת – בכפר כבול, שוב ליד קברו של אברהם אבן עזרא, ראה איגרת אבן אלפארה, עמ' 228. ברור אפוא שהמסורת הארץ ישראלית, וככל הנראה גם בקרב יהודי ספרד, ידעו על הגעתו של ריה"ל לארץ ישראל עוד לפני הופעתה בדפוס של אגדת מותו ליד הכותל המערבי (גדליה ו' יחיא, שלשלת הקבלה, ונציה שמ"ו, דף מ ע"ב).

²¹ ש' אברמסון, 'מכתב רב יהודה הלוי על עלייתו לארץ ישראל', קרית ספר כט (תשי"ג-תשי"ד), עמ' 140.

ומי שעיין באלה [=בשירי ההבאי] ממי שלא עמד על זולתם, היה אומר: לגבי עולה רגל [=חג']

שירים כאלה הם במקצת דברי הבאי.²²

ריה"ל נתפס אפוא בעיני סביבתו הקרובה כעולה רגל ונמדד באמות המידה הראויות למעמד זה, על אף שבאותה שעה הוא שחה במצרים. בקרב השכבות הגבוהות של החברה היהודית שבמחיצתן שהה ריה"ל בשבעת חודשי שהותו במצרים, נתפסה העלייה לרגל כמעשה חסידות, שאינו מתמקד בביצוע ריטואל העלייה לרגל בירושלים עצמה, אלא מתייחס לכלל הוויתו של האדם שנטל על עצמו את מעשה העלייה. לאדם שכתב את משפט הביקורת על התנהגותו של ריה"ל יש דימוי ברור מי ראוי להיות, וכיצד ראוי שיתנהג אדם המתעתד להיות עולה רגל. לדעתו, שעשועי משוררים אינם חולמים את ההווה הדתית הנזכרת. דימוי זה היה מקובל גם על ריה"ל עצמו. במכתבו לנגיד, שבו הוא מספר על 'מחשבותיו אשר גרשוהו מארץ אבותיו', מופיע שיר הפונה לכאורה לנגיד או לידידי המשורר, שלא יעכבו אותו בדרכו לירושלים:

אם רצון נפשכם למלאת רצוני/ שלחוני ואלכה לאדני

כי מנוחה לא אמצאה עוד לרגלי/ עד אכונן בבית מעונו מעוני

אל פעמי תאחרו מנסוע/ כי אפחד פן יקרני אסוני

שאלתי חסות בכנפי כבוד אל/ והיות עם מלון אבותי מלוני.²³

השיר מבוסס על הדימוי האידיאלי של העולה והעלייה לרגל, משמע, על הדימוי המבחין בעלייה לרגל רק ביסודות הדתיים הפייטיסטיים שלה ומתעלם ממורכבותם של המעשה והעושים. זוהי אותה תפיסה פוריסטית שעמדה מאחורי הביקורת שהוטחה כלפי עולה הרגל הכותב שירי הבאי. מכל מקום, דימוי זה אינו תואם במדויק את דמותו של ריה"ל המתמחה בערי מצרים, המבלה את ימיו בקרב עשירי אלכסנדריה וקהיר ואשר עתיד להתעכב עוד חודשים אחדים אחרי שכתב דברים אלו.

למרות שדמות עולה הרגל שקוויה משורטטים בשיר הינה במידה רבה ספרותית, הרי התייחסותו של ריה"ל לאתרי העלייה לרגל משקפת את מושגיה ותנאיה הריאליים של העלייה לרגל במאה השנים עשרה. עלייה לרגל, אליבא דחרוזותיו של הלוי, היא פולחן המקדש ו'תפילה על קברי אבות', משמע – הליכה לירושלים וחברון.

²² ש"ד גויטיין, 'מכתב אל רבנו יהודה הלוי על אסיפת שיריו והבקורת שנמתחה עליהם', תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 353 (מקור); 357 (תרגום).

²³ אברמסון (לעיל: הערה 21), עמ' 141.

אותה מסגרת עולה משורותיו של השיר 'ציון הלא תשאלני', שאף שאין בידנו לקבוע את זמנו, הרי ברור שנכתב קודם לעליית מחברו:

מי יתנני משוטט במקומות אשר נגלו אלהים לחוזיק וציריק

אבכה בעמדי עלי קברות אבותי ואשתטח בחברון עלי מבחר קבריק
אעבור ביערך וכרמלך ואעמד בגלעדך ואשתוממה אל הר עבריק
הר העברים והר ההר אשר שם שני אורים גדולים מאיריק ומוריק

ינעם לנפשי הלך ערם ויחף עלי חרבות שממה אשר היו דביריק
במקום ארוך אשר נגזז ובמקום כרובים אשר שכנו חדרי חדיריק.²⁴

תחילה מתייחס ריה"ל לשורת אתרים מקראיים המופיעים בשיר כסמלים לארץ ישראל וגבולה, אך אין להם זיקה ברורה למסורת המקומות הקדושים ולמסלולי עולי הרגל: הכרמל, הגלעד, הר נבו והר ההר, קטע זה מתכוון אפוא לציין את ארץ ישראל בכללה. על כן הפעלים המבטאים התנהגות, הינם 'משוטט', 'עובר' או 'עומד', שאינם מתכוונים לתאר התנהגות מוגדרת. לעומת זאת, חלקיו האחרים של השיר מתייחסים ליעדיה המקובלים של העלייה לרגל – לירושלים ולחברון – ועל כן, הפעלים שמשתמש בהם ריה"ל עתה, הם 'אבכה', 'אשתטח', או 'הלך ערם ויחף', שבחלקם הם מושגים טכניים של ריטואל העלייה לרגל ('אשתטח'), ואילו האחרים הינם למעשה דימויים להתנהגות קונונציונאלית של עולי רגל.

יעדיה היחידים, או לפחות – העיקריים, של העלייה לרגל היו באותה עת, ירושלים וחברון. ההליכה לירושלים התפרשה כהליכה למקדש, ואילו ההליכה לחברון הושתתה על המושג הקדום – 'תפילה על קברי אבות'.

עולה נוסף בן זמנו של ריה"ל או מעט מאוחר ממנו, נודע על פי שיר תהילה שכתב לכבודו ר' אברהם אבן עזרא. השיר מוקדש לעולה בשם שלמה 'אשר זרח ובא מירושלים'. מתוכנו של השיר ניכר שעולה הרגל הוא אדם אמיד, ובעל מעמד נכבד בסביבתו. את עלייתו יש להקדים לשנת 1164, שנת מותו של אבן עזרא. גם בשיר זה, כמו בטכסטים מערביים אחרים, מודגשת הזיקה שבין העלייה לרגל לבין כפרת עוונות.²⁵

²⁴ דיואן יהודה בן שמואל הלוי, מהדורת ח' בראדי, ב, ברלין תר"ע, עמ' 155-158.

²⁵ '...האחזו בחברתו/ כי פעלו כבר נצרו ואל עליון סתרתו/ ואורו עליו צלח כי הוא נקי כפיס/ וטהר לבב מראות רע...', ש' ברנשטיין, 'פיוטים מתוך דיואן בלתי נודע של ר' אברהם אבן עזרא', תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 65-66, וראה שם, הפניית המהדיר לשיר תהלה לר' שלמה אלמעלם, הנמצא בדיואן ראביע, מהדורת ד' כהנא, א, ורשה

אחת התעודות החשובות ביותר להכרת סדר התנהגותם של עולי רגל מן המערב בירושלים בזמן השלטון הצלבני, יצאה מתחת ידו של עולה רגל נכבד, ככל הנראה הרמב"ם, שהגיע לארץ, מן הסתם מצפון אפריקה, בשנת 1165 ושהה בה כשישה חדשים, שבסופן עלה לרגל לירושלים ולחברון.²⁶ התעודה היא מעין כרוניקה משפחתית. תפקידה היה לספר את קורות אבי המשפחה והנסים שקרו לו, ולקבוע שורה של מועדים שנחוגו במשפחתו בעקבות אירועי העלייה לרגל. נראה שעניינו של הכותב לא היה לתאר דווקא את קורות עלייתו לרגל, אלא את קורותיו למן הצלתו 'מן השמד' – מן הסתם, מרדיפות האלמוותים בצפון אפריקה – ועד להתיישבותו במצרים. הפרק האחרון – קורותיו לאחר עלייתו לרגל עד להתיישבותו במצרים – לא הגיע לידינו ויתכן שלא נכתב. מכל מקום, לפנינו קטע אוטוביוגרפי המתייחס לשהותו של הכותב בארץ ישראל:

...וליל אחד בשבת, שלשת ימים לירח סיון, יצאתי מן הים בשלום ובאנו לעכו ונצלתי מן השמד והגענו לארץ ישראל. ויום זה נדרתי שיהא יום ששון ושמחה ומתנות לאביונים, אני וביתי, עד סוף כל הדורות. וביום השלישי בשבת, ארבעה ימים לירח מרחשון שנת ששה ועשרים ליצירתה, יצאנו מעכו לעלות לירושלים תחת סכנה, ונכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו ביום חמישי, ששה ימים לירח מרחשון. ובאחד בשבת, תשעה בחודש, יצאתי מירושלם לחברון לנשק קברי אבותי במערה, ואותו יום עמדתי במערה והתפללתי שבח לאל על הכל. ושני הימים האלו, שהם ששי ותשיעי במרחשון, נדרתי שיהיו לי כמו יום טוב ותפלה ושמחה בה' ואכילה ושתייה.²⁷

תרג"ד, עמ' 56. יש לתת את הדעת לעובדה שהמשורר מקדיש בית שלם משירו לשהותו של עולה הרגל במצרים. עניין זה תופס מקום רב גם בשיירי ריה"ל, ראה ציטוטים אצל שירמן (לעיל: הערה 19), עמ' 315–316. על העלייה לרגל לצורך כפרה ומקומה במושגי העלייה לרגל בתקופה הצלבנית, ראה לפי שעה, להלן: ליד הערות 208; 214. התעודה נמצאה על ידי שלמה בן אברהם שקיי"ל – מעתיק פרובאנסאלי שפעל בעכו הצלבנית קודם לנפילתה בשנת 1291 – בשולי פירוש למסכת ראש השנה שיוחס על ידו, כמו גם הכרוניקה, לרמב"ם ושניהם תוארו על ידו כאוטוגראף: 'פירוש מסכת ראש השנה, חבור הרב המובהק מרנא ורבנא נר ישראל רבינו משה בן כבוד הרב הדיין אבן מיימון מרמון ספרד. הועתק הספר במדינת הים העתיקה הנעלה ר' שמואל ב"ר אברהם שקיי"ל בעכו מכתובת הרב רבינו משה מאור הגולה ז"ל. וגם זה מצא בסוף הספר מכתובת הרב ומלשונו...'. ראה להלן, הערה 27. אם נקבל את דבריו כלשונם, הרי עולה הרגל הוא הרמב"ם. אם נקבל את קביעתו של המעתיק שכתב היד הוא אוטוגראף, לא נותר לנו אלא לסמוך על טביעת עינו, שכתובתה של הכרוניקה זהה לזו של הפירוש. לדעתנו אין להטיל ספק בזהויו של כותב הכרוניקה עם הרמב"ם ואין בטענות שהושמעו כלפי התעודה כדי להוציאה מחזקתה. יש לתת את הדעת לעובדה שבשולי הרשימה שמצא שקיי"ל הוסיף דוד הנגיד נכד הרמב"ם שישב בעכו, רשימות משפחתיות. ברור אפוא שהרשימה הייתה בידיו של נכד הרמב"ם וכי הוא ראה בה רשימה משפחתית מעין אלו שכתב. הסברה נותנת, כפי שהעלה י' תא שמע (להלן: הערה 27), ששקיי"ל מצא את הפירוש בביתו של הנגיד בעכו. מכל מקום, המחלוקת מתמקדת בשאלת זהות הכותב ולא באמינות התעודה עצמה, שהיא כשרה לדעת הכל. כותב התעודה הוא אפוא עולה רגל נכבד שעלה לירושלים בשנות השלטון הצלבני. על שמואל שקיי"ל ועליותו, ראה להלן: ליד הערה 175א, ואילך.

התעודה נדפסה לראשונה על ידי י' בריל, יין הלבנון, פריס תרכ"ו, עמ' 1. לאחרונה היא נדפסה על ידי מ"ל זק"ש, קובץ חידושי הרמב"ם לתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' נח"ס, וראה פרטים ביבליוגרפיים חלקיים, שם, עמ' 21. את סיכום טענות המתנגדים לייחוס הפירוש לרמב"ם ראה דברי צ"ה יפה, בתוך: צ' גרץ – שפ"ר, דברי ימי ישראל, ה' עמ' 401; ובעיקר, א' פריימאן, 'קונטרס המפרש השלם', ספר היוכל לגינצבורג, החלק העברי, ניו יורק תשי"ז, עמ' שלח. על יחוס הפירוש לרמב"ם, ראה: ש' ליברמן, הלכות הירושלמי לרמב"ם, ניו יורק תשי"ח, עמ' יב"ג; א' קופפר, 'השלמה לפירוש משה בן מיימון למסכת ראש השנה', סיני נה (תשכ"ד), עמ' רל"רלב; הנ"ל, סיני נט (תשכ"ו), עמ' רצ; י' תא שמע, 'יצירתו הספרותית של רבינו יוסף הלוי אבן מיגאש', קרית ספר מו

על מנת להקל על המעקב אחרי המסקנות הנדרשות לענייננו נסדר את סדר הזמנים העולה מתוך התעודה.

ביום א, ג בסיון ד'תתקכ"ה, 16.5.1165, הכותב מגיע לעכו.

ביום ג, ד בחשוון תתקכ"ו, 12.10.1165, הוא מגיע לירושלים.

ביום ה, ו במרחשוון תתקכ"ו, 14.10.1165, הוא נכנס 'לבית הגדול והקדוש' ומתפלל בו.

ביום א, ט במרחשוון תתקכ"ו, 17.10.1165, הוא נוסע לחברון ונכנס באותו יום למערת המכפלה.

מסדר הדברים ניכר, שבעת שהותו בארץ ישראל לא היה בסיסו של עולה רגל בירושלים, אלא מן הסתם בריכוזים היהודים בגליל או באזור החוף. לעלייה לרגל עצמה, כלומר, להליכה לירושלים, מקדיש עולה הרגל מסע נפרד, שראשיתו וסופו בקהילה היהודית שבה שהה קודם ליציאתו.²⁸ תבנית זו שיוותה למעשה העלייה לרגל, אופי פולחני שלא יכול היה להתפתח כפי שהתפתח שעה שעולה הרגל נקלט בתוך קהילה שאיפשרה לו שהות ממושכת ופעילות מורכבת יותר, שהטמיעה את הפעילות הפולחנית בכלל ההווייה בעיר. עיקר הווייתו של עולה הרגל בירושלים יוחדה עתה לביצוע ריטואל אישי מוגדר, ותו לא.

עולה הרגל הגיע לירושלים לאחר ששהה בארץ ישראל כחמשה חדשים. הוא שחזר בעיר חמשה ימים – מיום ג, עד יום א שאחריו. זוהי שהות ניכרת יחסית, וזו העדות היחידה מן התקופה הצלבנית המעידה עליה. באותן שנים מופיעות לראשונה, בתקופה הצלבנית, ידיעות על יהודים הגרים בירושלים. לדברי בנימין מטודלה, גרים בירושלים בעת ביקורו – בשנים 1169–1171 – ארבעה יהודים, ולדברי פתחיה – יהודי אחד – ר' אברהם הצבע.²⁹ אין אמנם בידיעות אלו ללמד על קיומה

(תשל"א), עמ' 139, ובעיקר עתה: הנ"ל, 'פירוש הרמב"ם לתלמוד – חידה ופתרונה', שנתון המספח העברי יג (בדפוס). אף שהזיקה בין אמיתות ייחוס החיבור לרמב"ם לבעלותו על הכרוניקה אינה הכרחית, הרי טענות המתנגדים מופרכות מעיקרן. וראה בענין זה, ליברמן (לעיל), ב"צ דינור, ישראל בגולה, כ/4, ירושלים תשל"א, עמ' 126, הערה 12.

²⁸ יש להניח שתבנית זו של עלייה לרגל היא שהשפיעה, במאה השלוש עשרה, על היווצרותם של מדריכים כגון 'אלה המסעות' שמסלוליהם מעגליים, סביב מרכז מעין זה שתואר כאן. התבנית היסודית שהגיעה לידינו עוצבה באורח דומה גם בחיבורו הלאטיני של בורקארד מהר ציון, שכתב את חיבורו בשנת 1283, בזמן שירושלים נמצאה בידי הממלוכים והעיר היחידה שנותרה בידי הצלבנים חיתה עכו. על כן הוא ממליץ על מסלולים היוצאים מממנה ושבים אליה. וראה עוד, להלן: חלק ב, פרק א, ליד הערה 78. 'אוריינטאציה עכואית' ניכרת גם במסלול שמתאר החכם האיטלקי ישעיהו די טראני (=ר"י ד'), שעלה לרגל לארץ ישראל קודם לשנת 1191: 'ואני נסעתי מעכו וחלכתי ממערב למזרח וחלכתי בכל ארץ הגליל... וסיבבתי מזרח של ארץ ישראל על שפת הירדן וסיבבתי גם דרומה של ארץ ישראל ובאתי ולנתי באשקלון והילכתי מעכו לאשקלון על שפת הים', תשובות הר"ד, מהדורת א"י ורטהיימר, ירושלים תשכ"ז, סימן קכב, עמ' תקלאיתקלב. התיאור הוא ספרותי ולא ריאלי. הוא משקף את חדימוי לגבולות ארץ ישראל כפי שמופיע בקירוב בבחינתא דתחומין, ואת נקודת ההתחלה על פי מציאות עולי הרגל בימיו. כוונתו בדרך זו לצייין שהיה בכל ארץ ישראל. על יחסיו של הר"ד עם ארץ ישראל, ראה: י' תא שמע, 'הרב ישעיהו די טראני וקשריו עם ביזנטיון וארץ ישראל', שלם ד (תשמ"ד), עמ' 409–416.

²⁹ בנימין מטודלה, עמ' כג, פתחיה מרגנסבורג, עמ' 32. יש להניח ששני המחברים מוסרים את אותה הידיעה עצמה – שהיהודים שפגשו בירושלים קשורים ב'בית הצביעות' – אך האחד מונה את מספר הגברים המצויים במשפחה והאחר – את ראשה. מצב דומה מתואר בדברי הרמב"ן כמאה שנה מאוחר יותר. בשיר קינה שכתב

של קהילה, אלא על נוכחותם של בעלי פריבילגיות בלבד. יש להניח שמשפחת הצבעים הנזכרת על ידי בנימין מטודלה ופתחיה מרגנסבורג, שייכת לקבוצת בעלי מקצוע שאינם נוצרים שהורשו לגור בעיר עקב הצורך בכישוריהם. באותה עת התגורר בירושלים גם ר' אברהם אלקוסטנטיני, מיסטיקון שמוצאו מן הסתם ממשפחת החצרנים הספרדית הנוודית הנושאת את אותו השם. הדעת נותנת, שיש קשר בין קיומו של הגרעין היהודי הזעיר לבין האפשרות לשהייה ארוכה שנפתחה בפני עולה הרגל היהודי במחצית השנייה של המאה השתים עשרה.

יומיים לאחר שהגיע, 'נכנס' עולה הרגל ל'בית הגדול והקדוש' והתפלל בו. יש להניח שכוונתו בביטוי זה הייתה לספר שבאותו יום ערך את סדר העלייה לרגל המוגדר בפולחן עולי הרגל כהליכה לבית המקדש, כלומר, שהתפלל ליד שער משערי הר הבית. מדברי בנימין מטודלה, בן זמנו של הרמב"ם, עולה, שהעולים לרגל בימיו אכן נהגו להתפלל במקום מוגדר – 'מול העזרה', מקום שזוהה ליד שער השלשלת דהאידנא.³⁰ יתכן גם שמשמעות הביטוי היא מטאפורית וכוונתו לציין שבאותו יום ערך את כלל הסדר הדתי המקובל על עולי הרגל. בקטע אחר שיחוסו לרמב"ם הוא ודאי, הוא כותב, בבואו לציין את עצם ביקורו בארץ ישראל, 'שאני... ואבא מארי ז"ל... הלכנו בבית ה' ברגש'.³¹ ביטוי זה דומה מאוד לזה הנזכר כאן, אלא שהוא בלא ספק – מטאפורי, מציין זכרון כללי ואולי אף מתייחס לכלל שהותו בארץ ישראל. לעומת זאת, הניסוח בכרוניקה מתייחס לאירוע ידוע ולפרק זמן מוגדר בתוך תקופת שהותו של העולה בירושלים. נראה אפוא שכוונתו הייתה לציין את היום שבו עלה לרגל למקדש, על פי מושגי ותנאי זמנו, כפי שציין שאר ימים שאירעו לו בהם נסים.³²

לאחר ששהה חמשה הימים בירושלים, המשיך הרמב"ם את דרכו לחברון כמקובל בסדר ההתנהגות של עולה רגל. אמנם בחברון, שלא כמו בירושלים, שהה יום אחד בלבד. גם בחברון, כבירושלים, נאסרה ישיבת יהודים סמוך לכיבוש הצלבני, אך בהבדל מירושלים לא נודע עד עתה על יהודים

על ירושלים הוא מספר על צבע אחד, ואילו באיגרתו הוא מספר על 'שני אחים צבעים קונים הצביעה מן המושל' ופתרון שניהם אחד הוא. ישנה אפשרות, אמנם רחוקה, שראש משפחת הצבעים הוא אברהם הפרוש אלקוסטנטיני הנזכר על ידי בנימין, שכן פתחיה קורא לצבע – אברהם (על אברהם הפרוש, ראה להלן: ליד הערה 77 ואילך). אמנם זהות שמו עם שם משפחת החצרנים הנוודית מטה את הכף לקיומם של שני 'אברהם' בירושלים באותה עת, דבר שאין בו כדי להפתיע. איני רואה כאן מקום להתייחס לגירסה 'מאתיים יהודים', ראה חילופי נוסחאות במהדורת אדלר, שם. גירסה זו התהוותה ככל הנראה מהחלפת האות ד' [=ארבעה יהודים] בר'.

³⁰ ראה להלן: פרק ג, ליד הערה 17.

³¹ קובץ תשובות הרמב"ם ואיגרותיו, ב, לייפציג תרי"ט, דף לו, ע"ג.

³² אין לדברים אלו דבר עם פסיקתו של הרמב"ם על איסור הכניסה בזמן הזה, למן החיל והלאה (הלכות בית הבחירה, ז, טז"ח), שכן דווקא דברים אלו מתירים את הכניסה להר הבית עד מקום החיל, אפשרות שהרמב"ם מציין במפורש: 'ולא יכנס, אלא למקום שמוטר להיכנס שם', שם, ז. אמנם אין בידינו ידיעה על כניסה להר הבית בתקופה הצלבנית, ושיחזור מסלולי עולי הרגל על פי שלשת חיבורי המסע שהגיעו לידינו מלמד שאפשרות כזאת לא נלקחה כלל בחשבון, על כן אין לראות בדברי הראב"ד שם, ו, יד, הלכה שנהגו כמותה באותה עת. עוד על שאלת הכניסה להר הבית ראה להלן: פרק ג, ליד הערות 56–59.

שישבו בה לאורך כל התקופה הצלבנית. דומה ששהייתו הקצרה של הרמב"ם בחברון קשורה בעובדה זו.³³

התמונה ששורטטה כאן בקווים כלליים, נכונה בעיקרה גם לגבי המפורסמים שבעולי הרגל בני המאה השתים עשרה – שלשת מחברי חיבורי המסע בני המחצית השניה של המאה: בנימין מטודלה הספרדי, פתחיה מרגנסבורג האשכנזי ויעקב בן נתנאל כהן, גם הוא בן ארץ קאתולית – צרפתי, פרובאנסאלי או אשכנזי. עלייתם של אלו נדונה שוב ושוב במחקר ועל כן נדון בקצרה רק במשתמע מעלייתם לגבי טעונו של פרק זה.³⁴

מסעם של שני הנוסעים הראשונים לא היה מסע עלייה לרגל מעיקרו. הליכתם לירושלים התרחשה אגב מסע ארוך, שכלל את ביזאנטיון, בבל וארץ ישראל. בנימין היה ככל הנראה סוחר יודע לשונות, שעשה חלק לא מבוטל ממסעו בארץ ישראל בחברת עולי רגל נוצריים. בחיבורו הוא משתמש תכופות בחיבורים קודמים, עבריים ולאטיניים, ואת המידע העיקרי שאסף על ארץ ישראל, שמע ממדריכים דוברי ספרדית, מן הסתם – מנזירים נוצריים. זיקתו למקורות מידע נוצריים עולה גם מחלק מן המסלולים שעבר, שהיו מסלולים נוצריים מובהקים.³⁵ בנימין היה אפוא סוחר יהודי אמיד, משכיל, סקרן בלתי נלאה ומן הסתם – בן השכבות הגבוהות של החברה היהודית בנאבארה. יש להניח שהיה מודע למאורעות ולהלכי הרוח שדחפו את ארץ ישראל אל מרכז העניין הציבורי באירופה במאה השתים עשרה וכי עלייתו לרגל אינה נטולה זיקה לכך. דמותו של בנימין קרובה לדמותם של עולי רגל נוצרים בני מעמד דומה בסביבתם, לא פחות, ואולי אף יותר, מלזו של עולה הרגל בן דמותו של יהודה הלוי או הרמב"ם. עניינו של בנימין לחרוג ממסלול מסעו ולעלות לארץ ישראל לרגל, מלמד על מקומה של העלייה לרגל בקרב שכבות שאינן מתאפיינות דווקא על ידי השתייכותן לעילית הדתית או האינטלקטואלית. מכאן, שהעלייה לרגל במאה השתים עשרה לא הייתה נחלתם של דורשי כפרה או של דמויות דתיות נסערות או חכמים מפורסמים, ראשי ותלמידי ישיבות בלבד, אלא גם של סוחרים כדוגמת בנימין מטודלה, שהעניין שהוא מגלה במצב המסחר בכל עיר שהוא מגיע אליה, אינו פחות מעניינו בגילוייה הדתיים המובהקים של העלייה לרגל.

³³ ראה פראור, היהודים במלכות ירושלים, עמ' 52–53.

³⁴ חיבורי המסע העברים מן המאה השתים עשרה נידונו לאחרונה בהרחבה על ידי י' פראור, 'חיבורי מסע עבריים בארץ ישראל בתקופה הצלבנית', קתדרה 40 (תשמ"ז), עמ' 31–62. אנו נתייחס כאן רק לסוגיה אחת – לעלייתם של שלושת המחברים ולמיקומה במירקם חברתי ותרבותי סביר, היכול לשרת את טעונו של פרק זה.

³⁵ על המקורות הלאטיניים בחיבורו של בנימין, ראה להלן: פרק ג, הערה 53; הופעת הספרדית בספר המסע היא תכופה ביותר, ראה למשל, שמה של לטרון – טורון דה לוס גבלירוס (במקום השם הצרפתי *Toron des Chavailleurs* או הלטיני *Toronum militum*); מסעות של ר' בנימין, מהד' אשר, לונדון ת"ר, עמ' מב. מסלול נוצרי מובהק שבנימין מביא בחיבורו הוא המסלול בהר כרמל שתחנותיו הם מנזרים ומבדדים בנדיקטיניים למרגלות, במדרונות ובפסגת הר כרמל, ראה מהד' אדלר, עמ' כא. והשווה למסלול זה, J. Delaville le Roulx, *Cartulaire general de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jerusalem*, 1100–1310, II, Paris 1897, No. XXVI, pp. 913–914.

פתחיה מרגנסבורג הוא בן דמותו האשכנזי של בנימין. אמנם לשון חיבורו מגלה דמות דתית תמימה ונסערת מזו של בנימין, אך יש לזכור שחיבורו של פתחיה כפי שהגיע לידינו לא יצא מתחת ידו. יתכן שחיבור זה כלל לא נכתב, אלא נמסר בעל פה והועלה על הכתב על ידי מי משומעיו הישירים או העקיפים ברגנסבורג. גם פתחיה מרגנסבורג איננו עולה רגל שעשה את כל דרכו, הישר מביתו לחצרות בית ה' בירושלים. הדרך שאותה עשה מבוהמיה, דרך היבשה עד בבל וממנה לארץ ישראל, מלמדת שגם הוא היה סוחר, וכי אגב מסעו במזרח עלה לרגל לארץ ישראל. כמו לגבי בנימין, גם על פתחיה אין בידינו ידיעות ביוגרפיות ישירות, אך לעומת זאת אנו יודעים לא מעט על מוצאו ועל משפחתו. הוא בן למשפחת תלמידי חכמים מבוהמיה שעמדה בזיקה הדוקה עם מרכזי לימוד התורה בצרפת.³⁶ התפלגות עיסוקיהם של האחים מלמדת שמוצאם במשפחה עירונית אמידה, בת העלילת האינטלקטואלית והכלכלית של יהודי אשכנז במאה השתים עשרה. עלייתו לרגל של פתחיה משקפת אפוא מגמה דומה לזו של בנימין, אלא בחברה האשכנזית.

מוצאו של יעקב בן נתנאל כהן היה אף הוא מתחומי אירופה הלאטינית.³⁷ חיבורו מהווה למעשה רשימת מקומות קדושים והמרכיב האישי בו מצומצם יחסית. אף שקשה לקבוע אם מסעו היה חלק ממסע נרחב במזרח כדוגמת בנימין ופתחיה או שהיה מסע עלייה לרגל כשלעצמו, חיבורו מתעד רק את מרכיבי מסע העלייה לרגל, והוא אפוא החיבור הקדום ביותר מסוגו. כוונתו של המחבר מתבארת מנוסח החיבור ולא פחות מכך – מפתחת החיבור ומחתימתו:

אני יעקב ב"ר נתנאל כהן שהלכתי וטרחתי ועזרני השם שהכניסני לארץ ישראל... כאשר זיכני לכתוב אותו כן נזכה לבא שם ולמות שם, נשלמו דברי יעקב הכהן, מכל הראיות שראיתי בארץ ישראל.³⁸

זהו אפוא חיבור שנועד מעיקרו לתאר מסע בארץ ישראל או ליתר דיוק – לרשום את המקומות הקדושים המצויים בה ואשר הכותב ראה בעיניו. המחבר, שכתב את חיבורו לאחר ששב למקומו ומכל מקום מחוץ לארץ ישראל, מתעלם לחלוטין מן הדרך לארץ ישראל וממנה ומן ההווה בה, ואינו מתייחס אלא למסלול העלייה לרגל. חיבור זה הוא אפוא החיבור הראשון המתייחס למסע לארץ ישראל כאל מסע עלייה לרגל כשלעצמו ויש להניח שהופעתו קשורה בהתגבשות תודעת העלייה לרגל בקרב יהודי המערב.

³⁶ פתחיה הוא אחיהם של יצחק הלבן, מראשוני בעלי התוספות באשכנז, ושל נחמן מרגנסבורג (או: 'מביהם'), ככל הנראה תלמיד חכם בשיעור קומה מקומי, שלא נודע אלא מפתחת חיבורו של אחיו. על יצחק הלבן, ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 215-233; על חיבורו של פתחיה, ראה: פראור (לעיל: הערה 34), עמ' 56-62.

³⁷ ראה פראור, היהודים במלכות ירושלים, עמ' 77-79; הנ"ל, תיאורי מסע, א, עמ' 41-45.

³⁸ יעקב בן נתנאל כהן, עמ' 4; 14.

שלשת המחברים, כמו גם מכלול הדמויות שנותחו בפרק זה, מייצגים לגבינו אפוא את המגמה שהצבענו עליה בתחילת הפרק – התגברות תודעת העלייה לרגל בקרב יהודי המערב והפיכתה להתנהגות דתית אפשרית ובמידה מסוימת אף נפוצה.

עולים ועלייה לרגל בתקופת האיוּבית (1187–1229)

בשנת 1210, למעלה מעשרים שנה לאחר הכיבוש האיוּבִי, הגיעה לירושלים חבורה של עולי רגל שמוצאה היה מן הסתם מפרובאנס ובראשה עמד יהונתן הכהן מלוניל. יהונתן וחבריו הם עולי הרגל הראשונים שנודעו בספרות עד עתה שהגיעו לירושלים לאחר התקופה הצלבנית.³⁹

מסעו של יהונתן הכהן תואר בחיבור מסע מפורט שחיבר אחד מחבורת העולים, מאן דהוא בשם שמואל בן שמשון.⁴⁰ עיקרו של החיבור הוא תיאור המסלול שעברו בני החבורה במסעם בארץ ישראל. קורות החבורה וראשה נזכרים בחיבור רק אגב המסלול – ולמקוטעין.⁴¹ החיבור אינו מתייחס, אלא להווית המסע ומתעלם כליל ממקומות, אנשים ומאורעות שלא נקשרו ישירות במרכיב הדתי המובהק שלו. אין ספק שהמחבר או העורך לא התכוון לספר את סיפור המסע כמות שהיה, אלא כמות שראוי היה שיהיה.⁴² מגמה זו לא התבטאה בבדיית מאורעות שלא היו, אלא

³⁹ התאריך 1210 מופיע בפתיחת חיבורו של שמואל בן שמשון (ראה להלן: הערה 40), שנכתבה על ידי מעתיק או מעבד. היא נזכרת שנית גם בחתימת החיבור הכתובה על ידי המחבר עצמו: 'שמואל בן שמשון הבא מירושלים ומן הגליל, בשנת תתק"ע [=1210], איגרת רשב"ש, עמ' 13. אמנם בספר יוחסין, עמ' 221, ובקצור זכר צדיק ליוסף בן צדיק, נאמר שיהונתן מלוניל מת בשנת ד'תתקס"ה [=1205] (א' נויבאוואר, סדר החכמים וקורות הימים, א, אוכספורד תרמ"ח, עמ' 94; על המקור המשותף לשני החיבורים ראה שם, מבוא, עמ' XIV). ברור שיש לבכר את התאריך המופיע בחיבור המסע על פני המקורות המאוחרים. גרץ, דברי ימי ישראל, ד, ציון א, עמ' 419 (וכמוהו יערי, אגרות, עמ' 77), הציע לתקן את התאריך לשנת ד'תתקע"א [=1211] על פי התוספת 'לשבט יהודה': 'שנת קע"א העיר השם רבני צרפת ורבני אנגלאטירא ללכת לתוך ירושלים... גם רבינו הכהן הגדול רבינו יהונתן הכהן הלך לשם', אך אין לכך יסוד מספיק, מה עוד שהוא מבחין בפירוש בין עליית חכמי צרפת לעלייתו של יהונתן מלוניל, העומדת לעצמה. עליית יהונתן וחבורתו קודמת במעט לעליית הגוף העיקרי של חכמי צרפת, מוצא משתתפיה שונה ואין ביניהן כל זיקה מוכחת בלתי אם סמיכות הזמן, ראה על כך להלן: ליד הערה 78 ואילך. ש' אסף פירסם בזמנו קינות למותו של יהונתן הכהן מלוניל, על פי קטע הגניזה TS, 16.8, אך קינות אלו מתייחסות למותו של הנגיד יונתן הכהן שולאל בשנת רפ"ח [=1528], אפשרות שאסף עצמו העלה ודחה (ש' אסף, 'קינות על פטירתם של גדולי ישראל', מנחה ליהודה, ספר היובל לר' יהודה זלוטניק, ירושלים תשי"ז, עמ' 162–166).

⁴⁰ מכתב מרבי שמואל בר' שמשון, מהד' ש' שולץ, ויצן תרפ"ט. על החיבור ראה לאחרונה: פראור, תיאורי מסע, ב, עמ' 65–69. על כתב היד והמהדורות הראשונות ראה שם, הערה 73. על המהדורות הנזכרות שם יש להוסיף את מהדורת יערי, אגרות, עמ' 78–83 ואת ההערות הביבליוגרפיות שבעמ' 540–541. א"א אורבך הציע לזהות את מחבר החיבור עם בנו של שמשון משאנץ (בעלי התוספות, עמ' 276). לדעתי אין לקבל זיהוי זה, שכן יש לראות בעליית יהונתן הכהן, עלייה פרובאנסאלית.

⁴¹ בתוך החיבור נזכרים ארבעה מבני החבורה: מחבר המסע, סעדיה, טוביה, ויהונתן הכהן. החיבור כתוב בדרך כלל בלשון רבים, אלא אם כן רצה המחבר להדגיש שעשה דבר מה לבדו. פעם אחת מציין הכותב במפורש 'והלכתי אני לבדי'. בגלל העריכה היסודית שעבר החיבור, עריכה ששינתה את החיבור באופן מהותי, קשה להעריך אם כל המסע התנהל בחבורה, או רק חלקו.

⁴² על עיבוד החיבור מעיד עורכו בפתיחת החיבור: 'אילו הדברים ראויין להכתב ולהבין לידע מקום קברי אבותינו, אשר בזכותם העולם קים. וזה ברור כאשר ארשום על פי אדם אשר היה בארץ ישראל עם הרב ר' יהונתן כהן מלוניל, ושמו ר' שמואל בר שמשון שהלך עמו בארץ גושן ועבר עמו במדבר ובא עמו לירושלים.

בהשמטת מאורעות שהיו, אך לא שירתו את מטרות החיבור כפי שנראו למחבר או לעורך. הסיפור מתעלם לחלוטין מן המרכיב ה'חילוני' של המסע, משמע, מן הסיפור האישי או ממרכיבי המסע שאינם חלק מן המסלול המקודש. הוא נפתח אפוא בירושלים, ממשיך לחברון ומסתיים בגליל, כאילו היה רשימת מקומות קדושים ולא סיפור מסע. למעשה ממשיך המחבר את המסורת הספרותית שפגשנו לראשונה בחיבורו של יעקב בן נתנאל כהן. עיבוד זה של סיפור המסע משקף את המושג הדתי המובהק של העלייה לרגל אשר הבחין בבירור בין סדר העלייה לרגל שמבצע העולה, שהוא עניינו של חיבור המסע לבין המסגרת החיצונית של סדר זה שהוא אינו מעניינו של החיבור, ולכאורה אינו צריך לעניין את הקורא. חיבורים אלו שונים בתכלית מחיבורו של בנימין מטודלה ובמידה רבה – גם מחיבורו של פתחיה מרגנשבורג. מקורה של אבתנה זו היה, כזכור, בתנאים הפוליטיים של המאה השתים עשרה, אך התמסדותו של סדר התנהגות זה הביאה לכך שהמשיך לשמש את דפוסי העלייה לרגל מן המערב, לפחות עד לסופה של המאה השלוש עשרה, עד לפילתה של עכו שהייתה אכסנייתם של עולי הרגל הבאים 'מעבר לים'.

במסעה של החבורה הפרובאנסאלית יש להבחין בשני מרכיבים. הראשון, הפותח את המסע, מתאר את הביקור בשני אתרי העלייה לרגל היסודיים – בירושלים ובחברון והשני, מתייחס לעלייתה של החבורה צפונה לאורך מסלול הזימרה, כפי שעוצב כמכלול באותה עת ממש. דומה, שזו העדות הראשונה על הליכה של עולי רגל מערביים במסלול הזימרה.⁴³

במסלול הירושלמי, כפי שתואר על ידי שמואל בן שמשון, ניכרות תמורות שהתחוללו בפולחן עולי הרגל לאחר הסתלקות הצלבנים. מסעה של החבורה בירושלים רווי טכסים שהיו, לפחות בחלקם, טכסי ציבור. כך למשל, מסעה של החבורה בירושלים נפתח בטכס כניסה שראשיתו הייתה בשער

ומכאן ואילך אדבר כמו שדבר בכתבו וזה היה בשנת תתק"ע (שם, עמ' 5). ברור אפוא שהחיבור המקורי כלל את תיאור הדרך לארץ ישראל. החבורה הגיעה מן הסתם בספינה לאלכסנדריה, המשיכה לקהיר וממנה, בדרך היבשה, לארץ ישראל. אם שיחזור זה נכון, כניסתה של החבורה לארץ ישראל הייתה דרך עזה, והמקום הקדוש הראשון שאליו הגיעה היה חברון. כל תיאור המסע לארץ ישראל, שהעורך יכול היה לדעת עליו רק מן החיבור עצמו, הושמט וסדר המאורעות נערך מחדש אף הוא על מנת שהמסע יפתח בירושלים, בהתאמה עם הדימוי הספרותי של העלייה לרגל הסטראוטיפית (וראה פראור, שם, עמ' 65). ידו של העורך ניכרת גם בשיבושים חמורים המופיעים בעיקר בתיאור הגליל. ראה על כך א"ל סוקניק (להלן: חלק ב, פרק ב, הערה 117). קשה לתארך את עיבוד החיבור, מכל מקום אין לאחר את ההעתקה שבידינו לאמצע המאה הארבע עשרה, וראה הערותיו של שטיינשניידר, *MWJ III* (1876), pp. 157–160 וראה גם תיאור כתב היד אצל דה רוסי, *G. R. de Rossi, Mss. Codices Hebraici*, II, Parma 1803, p. 87 (Ms. 563, No. 18).

⁴³ מסעה של החבורה בארץ ישראל נערך, לפחות בחלקו, בתוך מסע זימרה שהובל על ידי אחד ממשפחת הנשיאים (מופיע בחיבור בתואר 'ראש הגולה'). נשיא זה נושא עמו 'חותם מאת המלך... הוא אלכליפא', המאפשר לו לבדו להיכנס למערת המכפלה (איגרת רשב"ש, עמ' 7). ראש הגולה הוא שמנהל את הטכס במערת הלל ושמאי במירון (שם, עמ' 11) ובכל מקום שהשיירה מגיעה יוצאים לקראתה תושבי המקום 'יותר מב' מניינים לכבוד ראש הגולה' (שם, עמ' 12). וראה עוד בענין זה, להלן: חלק ב, פרק ב, הערה 132.

המערבי של ירושלים, וסופו בשער השלשלת בהר הבית. שמואל בן שמשון הוא הראשון המזכיר לאחר התקופה הצלבנית, את פולחן הר הזיתים ואת טכסי הציבור שהתחדשו בו.⁴⁴

סמוך לעלייתה של חבורת יהונתן הכהן עלה לארץ ישראל מנחם החברוני. עלייתו התרחשה סמוך מאוד לעליית חכמי צרפת, המכונה ברגיל 'עליית שלוש מאות הרבנים' ואין זה מן הנמנע שהיא קשורה בה במישרין או בעקיפין. לעלייה זו הוקדש בחיבור זה פרק מיוחד. כאן נתייחס לדמותו של מנחם החברוני כעולה רגל, בחקשרים הנדונים בפרק זה. מנחם שהה בארץ ישראל שמונה שנים שאחת מתן הייתה שנת ד'תתקע"ה [=1215], התגורר בחברון ושימש בה שליח ציבור. בתקופת שהותו בארץ ישראל ערך בה מסעות אחדים שאותם סיכם בחיבור מסע רב עניין המלמד על עינו החדה, על סקרנותו ועל אוצר ידיעות קטן, אך בלתי שגרת, שאצר במהלך מסעותיו. חיבור זה הוא המקור היחידי אודות מחברו. בחיבורו הצליח החזן החברוני להתחמק מקונבנציות ספרותיות שהיו אופייניות לספרות עולי הרגל בימיו, הישג שהיה לו לרועץ, שכן עד לזמן האחרון נחשב חיבורו למזויף.⁴⁵ תיאור ירושלים בחיבורו של מנחם מבוסס, בלא ספק, על שורה של ביקורים ולא על ביקור חד פעמי. ספק אפוא אם מנחם הוא עולה רגל מן הטיפוס הנדון כאן. למרות זאת, הוא מדווח על אתרי פולחן וטכסי הציבור המלמדים על חידוש העלייה לרגל בירושלים לאחר התקופה הצלבנית, עלייה שהיא עיקר עניינו של פרק זה:

ושם [=בירושלים] ישבתי והתפללתי בתוך קהל גדול וקדוש, ומהם בעלי משנה ובעלי תלמוד ובעלי מקרא, אנשי שם, והעמדתי ספר תורה על עמוד שיש במזבח.⁴⁶

אירוע זה, שאירע ככל הנראה בקרב חכמי צרפת ואשכנז בירושלים, מתרחש במקום המכונה בפי המחבר 'מזבח', או שיש בו עמוד שיש המזוהה על ידי יהודי ירושלים כ'מזבח'. ביטוי זה חוזר על עצמו שנית בהמשך תיאור ירושלים: 'עליתי על הר הזיתים ושם ראיתי מזבח שעשה עזרא ושמתי ידי

⁴⁴ ראה על כך להלן: פרק ג, ליד הערה 16, 98.

⁴⁵ חיבורו של מנחם החברוני הגיע לידינו בכתב יד Bodl. Or. 135 (קטלוג נויבאואר, מס' 1466), ופורסם על ידי א' נויבאואר, הלבנון, ה (תרכ"ח), חוברת 40, עמ' 629-626; א"מ לונץ, 'מכתב מ' מנחם ב"ר פרץ החברוני', המעמר ג (תר"פ), עמ' 36-46. בשנות השלושים התחולל ויכוח בין ש' קליין שטען שהחיבור מזויף, לבין י' בן צבי שענה בטוב טעם על כל טענותיו של קליין וטען שהחיבור אוטנטי. למרות טעונו של בן צבי לא נידון החיבור במחקר כלל והחומר המופיע בו לא נוצל. לאחרונה הוכיח מ' בית אריה 'כתב יד אוקספורד, Bodl. Or. 135, 'תרביץ נד [תשמ"ה], עמ' 631-634, שכתב היד שבתוכו נמצא החיבור, נכתב לא יאחר לאמצע המאה הארבע עשרה, משמע שנים אחדות לאחר התאריך 1215 הנזכר בחיבור. לאחרונה דן בחיבור זה י' פראור (תיאורי מסע, ב, עמ' 69-73), שהגיע למסקנה שהחיבור אמנם מזויף, אך אין לאחר את זיופו לשנת 1260. לאמיתו של דבר אין בחיבור רבב, ויש לקבלו כלשונו. חלק מנימוקי לאישוש האוטנטיות של חיבור זה נכתבו כהערות לספר היישוב, ג (בדפוס) ובידי דיון מקיף שעדיין לא ראה אור, בטיבו של החיבור. הספרות אודות הויכוח על טיבו של החיבור נרשמה על ידי פראור, שם, הערה 83.

⁴⁶ מנחם החברוני, עמ' 37.

עליו.⁴⁷ שני המקומות הם מקומות פולחן ושתי הפעולות הן טכסי פולחן, שבהם מילא מנחם את תפקיד שליח הציבור.⁴⁸

אחרון עולי הרגל שיזכר כאן, הוא המשורר הספרדי הנווד, יהודה אלחריזי, שהגיע לירושלים בין השנים 1216–1217.⁴⁹ תחכמוני – ספר המקאמות של אלחריזי, שבו סיפר את סיפורו ותיאר את מסעותיו – אינו חיבור היסטורי, ומחויבותו לתיאור מדויק של המאורעות או ליחס עקבי לדמויות הנזכרות בו, היא מזערית. לעומת זאת משתקפים בו דימויים והלכי רוח שרווחו בחוגים שבקרבתם שהו אלחריזי במהלך מסעותיו.⁵⁰ הקטע שבו מתאר אלחריזי את ביקורו בירושלים כריטואל של עלייה לרגל, הוא השלישי במניין הקטעים שמקדיש אלחריזי לעיר. קטע זה, העומד במוקד דיונו, נמצא בשער החמישים שכתרתו היא 'שירים נפרדים', משמע שירים וקטעי מקאמה שלא מצאו את מקומם בגוף החיבור. כאן, שלא כמו בקטעים האחרים, מתייחס אלחריזי אל עצמו כאל עולה רגל ולביקורו בירושלים כאל עלייה לרגל. בדבריו הוא משתמש בביטויים מיוחדים לתיאורי ריטואל העלייה לרגל ומחליף ביטויי שמחה ואבל זה בזה. שימוש זה אופייני לתיאורי הגעת עולי הרגל לירושלים וכוונתו להדגיש את האמביוואלנטיות שבין שמחת עולה הרגל על הגעתו לבית ה' בירושלים (או לכל מקום קדוש אחר), לבין האבל על החורבן המהווה מרכיב מרכזי בריטואל עולי הרגל בירושלים. יתר על כן, בדבריו הוא משבץ ביטויים המיוחדים לתיאורי עלייה לרגל.⁵¹ הקטע משקף אפוא נאמנה את הדימוי האידיאלי של העלייה והעולה לרגל, כפי שנתפסו בראשית המאה השלוש עשרה:

...עד נפתחו לנו שערי שמים, היא עיר ה' ירושלים, ונקד ונשתחוה לאל עליון אשר פקדנו בפקדת רחמים, ונחנה שם חדש ימים. ובכל אלה הימים, חבלים נפלו לי בנעימים, ימים כאלו פניהם

47 שם.

48 ראה להלן: פרק ג, ליד הערה 22, 102.

49 על פרקי ירושלים שבתחכמוני, ראה: פראור, תיאורי מסע, ב, עמ' 73–76.

50 ראה ח' שירמן, 'יהודה אלחריזי המשורר והמספר', בתוך: לתולדות השירה והדראמה העברית, א, עמ' 356; על טיבה של המקאמה ראה הערתו של שירמן, 'לחקר מקורותיו של ספר תחכמוני', שם, עמ' 370, הערה 5.

51 דימוי זה עולה מתוכנו של התיאור, אך יש לתת את הדעת גם לשימוש שעושה אלחריזי בפעלים המיוחדים לעלייה לרגל: 'להשתחוות' ו'לסבב'. יש להניח שקטע זה היה טיוטה לתיאור הביקור עצמו, אלא שאלחריזי ביכר על פניה את הקטעים האחרים, השנונים יותר ואשר על כן, מתאימים יותר לאופיה המשעשע והשנון של המקאמה. אשר על כן, השימוש במושגים דתיים צרופים זה לאופיו של החיבור ולכן נדחק התיאור השלישי לשולי החיבור. ראוי כאן לציין את כותרת המקאמה בספר השלישי של יוסף בן תנחום הירושלמי 'נאום אחיטוב בן חכמוני... נסעתי מנזא אמון [=פוסטאט] להשתחוות לפני ה' בעיר ציון' (כ"י הספריה הבריטית, Or. 2588, קטלוג מרגליות III, מס' 931, עמ' 253), וראה ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 401. להשלמת התמונה נציין שבאותה תקופה בקרוב, ביקר בירושלים אברהם הלוי תמ"ד שהעיד על כך בפירושו לשיר השירים, סביוניטה שי"ח, דף מח. ראה עליו: ל"א פלדמן, 'ר' אברהם ב"ר יצחק הלוי תמ"ד, חכם גירונדי מסוף האלף החמישי', הדרום כה (תשכ"ה), עמ' 186. הידיעות על החכם ועל עלייתו לרגל אינן מספיקות כדי להתייחס אליהן.

מפנינים נחצבו, ומעצי חיים נקצבו, ומכוכבי שחק גנבו. והיינו בכל יום מתהלכים על קבריה וציוניה, ולבכות על ציון המתאבלת על בניה, עד כרו יבלי הדמעות שוחות בפניה, ולקונן על הריסות ארמנותיה, ושארית בניניה, ולסובב על קברי הצדיקים אשר סביבותיה, ולספד על האם ועל בנותיה. ובקצת הימים משכתנו יד התשוקה בעבותים, לעלות על הר הזיתים, ולערך תפלות, לעושה נפלאות, ולחשתחות למלך ה' צבאות. והיינו בעין דומעת, ונפש נכנעת, משקיפים על מקום העזרה, אשר נחלף לעבודה זרה, והיינו מסתירים פנינו מהביט לנוה הכבוד הגדול אשר היה שם אהלה בתחילה, אשר מקדם שכנה בו שכנה, ועתה שכנה עליו עננה, ולא נשאר מן הבנינים כי אם אותות מכאיבים לבב זוכריהם, וידאיבו בבכי עיני רואיהם.⁵²

הדימוי העצמי של עולה הרגל וטיבו של מושג העלייה לרגל מדברים בקטע זה בעד עצמם. עתה נפנה את תשומת הלב לריאליה של העלייה לרגל כפי שהיא עולה מדברי אלחריזי. משך הזמן ששוהה אותו עולה רגל סטראוטיפי בירושלים הוא חודש ימים. משך שהותו של הרמב"ם בירושלים, בתקופת השלטון הצלבני, היה, כזכור, חמשה ימים. אם ניתן להשוות בין שני הנתונים, הרי ההבדל ברור – עולה הרגל בן המאה השתים עשרה מגיע לעיר בלא שקיימת תשתית קהילתית הקולטת אותו ואילו עתה, בתקופה האיובית, תשתית זו קיימת. מסלול העלייה לרגל מתואר באופן כללי בלבד ואין ללמוד ממנו דבר, אלא על מקומו של הר הזיתים במסלול. בתוך הביטויים הכלליים המתארים את מעשיו של עולה הרגל בירושלים חוזר פעמיים ה'סיבוב על קברי צדיקים'. יתכן שמושג זה מתכוון להליכה לקבר שמואל הנביא ברמה, המתגבשת לכלל מנהג של קבע באותם ימים ממש. סביר יותר שהתכוון להליכה לקברי האבות בחברון. מכל מקום נראה שבביטוי 'לספוד על האם ועל בנותיה', התכוון אלחריזי לביקור בקבר רחל. אין ספק מכל מקום שהסיבוב על קברי צדיקים לא מתרחש בתוך ירושלים, אלא 'בסביבותיה'. ניכרים כאן אפוא סימני המגע הראשונים בין שתי המסורות: פולחן העלייה לרגל לירושלים מכאן ופולחן המקומות הקדושים, מכאן.

בשנת 1219, סמוך להופעתו של מסע הצלב החמישי בחופי מצרים, חרבה ירושלים כליל על ידי השליט האיובי של סוריה אלמלך אלמועט'ס, ולפי כל הסימנים חדלה קהילת ירושלים לעמוד במוקד העניין הציבורי במזרח כפי שהייתה בשנים 1210–1219.⁵³ מן השנים 1219–1229, לאמור, מן השנים שבין חורבן ירושלים לבין חזרתו של השלטון הצלבני לעיר, לא הגיעו אלינו ידיעות ברורות

⁵² תחכמוני, שער נ, מהד' י' טופרובסקי, תל אביב תשי"ב, עמ' 430–431.

⁵³ ראה: י' פראור, 'פרקים בתולדות היהודים בממלכת הצלבנים', שלם ב (תשל"ו), עמ' 105–112. אמנם שתי האגרות של יחיאל בן יצחק הצרפתי, שפראור ייחס לתקופה שאחרי 1219 עקב המצב החמור שהן מתארות נכתבו לדעתי בשנים 1212–1214, וראה לחלן, ליד הערה 100 ואילך. למעשה אין בידינו כל ידיעה על הקהילה היהודית בירושלים המאוחרת לשנת 1219, מלבד זו הנזכרת לחלן: ליד הערה 54.

על המשך מסורת העלייה לרגל לירושלים כפי שהתפתחה קודם לחורבנה. הדעת נותנת שבאותן שנות חורבן, המשיכו לעלות לרגל לירושלים רק בודדים. מכל מקום אין להניח שבאותם ימים המשיכו להתקיים טכסי ציבור, כפי שהתקיימו בתקופה שנסקרה כאן עתה.⁵⁴

ירושלים הצלבנית במאה השלוש עשרה, והסכם שנת 1236.

ביום 17 במארכ, שנת 1229, בעקבות הסכם יפו שנחתם כחודש לפני כן בין השליט האיובי של מצרים אלמלך אלכאמל, לבין הקיסר הגרמני פרידריך השני, שבה ירושלים לשלטון צלבני.⁵⁵ מיד עם כניסת הצלבנים לעיר גורשו ממנה היהודים, מגוריהם בעיר נאסרו והפעם נמנעה מהם גם העליה לרגל.⁵⁶

האיסור על כניסת היהודים לירושלים במתכונת הנזכרת, נודע מתוך מכתב של סוחר יהודי אלמוני מבילביס שנכתב בראש חודש טבת שנת א'תקמ"ח לשטרות (30.12.1236). במכתבו הוא מספר על משא ומתן שקיים עם רשויות העיר הצלבניות אודות מתן היתר ליהודים לעלות לרגל:

בא ג'אנדאר אחד ואומר האדון מברך צרכיכם, ונתנו לנו פירות ושאר דברים ואני נועדתי אתם. ונסבה השיחה על דבר מניעתם את היהודים מן הכניסה לירושלים, והיו הדברים ארוכים. סוף דבר השגנו (או: קבענו עמם) שיתנו ליהודים לעלות לרגל ושיבוא אצלם צבע יהודי. ונגמר העניין בזה, ויש בה עתה צבע יהודי, ברוך הטוב והמטיב.⁵⁷

הסוחר ובני לווייתו מתקבלים בירושלים על ידי 'ג'אנדאר', משמע נושא משרה או אולי בעל דרגה צבאית, המברכם בשם 'האדון' – מן הסתם, מושל העיר.⁵⁸ לאחר קבלת הפנים, המתוארת במכתב על ידי הגשת התקרובת, נועד הסוחר לבדו 'אתם' – מן הסתם, עם השניים שנזכרו קודם. נושא השיחה היה 'דבר מניעתם את היהודים מן הכניסה לירושלים', השיחה נועדה אפוא להגיע להסדר שיאפשר את כניסת היהודים לעיר. לדברי הכותב נמשך המשא והמתן זמן רב, עד שבסופו של דבר הושג

⁵⁴ יתכן שמכתב שנשלח מירושלים לקהיר ביום כא בשבט שנת א'תקל"ח לשטרות (9.2.1227), על ידי אחד מבני חוגו של הנגיד אברהם בן הרמב"ם, מלמד על עלייה לרגל, אך אין בידיעה בודדת לאורך עשר השנים הנזכרות, כדי ללמד על טיבה של התופעה באותם ימים. מכתב זה נזכר במאמרו של גויטיין, ר' חננאל הדיין, עמ' 385–386, וראה עוד על מכתב זה, להלן: הערה 106.

⁵⁵ ראה פראור, תולדות ממלכת הצלבנים, ב, עמ' 184–193.

⁵⁶ תעודה הקשורה בגירוש יהודי ירושלים עם חזרת השלטון הצלבני נתפרסמה על ידי גויטיין, היישוב בארץ ישראל, עמ' 336–337. המדובר בתעודה שהוציא בית דינו של הנגיד למאן דהוא ישועה, שהוא לוי. התעודה נחתמה בעשור הראשון של חודש אייר, שנת א'תק"מ לשטרות (26.4–5.5.1229), חודש ימים לאחר כניסתו של פרידריך השני לירושלים, על ידי עדים שפתחו את עדותם בזו הלשון: 'כאשר היינו גרים בירושלים החרבה בעוונותינו'. כוונת השטר היתה להעיד שנושאו הוא כשר ורווק, ולא כפירושו של גויטיין, שם. העדים ונושא השטר כאחד הינם מפליטי ירושלים.

⁵⁷ E.A. 2559, f. 178; גויטיין, שם, עמ' 301 (מקור), 302 (תרגום). בנוסח המובא כאן שולבו תקונים אחדים על פי הערותיו של קדר, יהודי ירושלים, עמ' 125–126.

⁵⁸ ראה להלן: הערה 59.

הסכם לפיו יכולים היהודים לעלות לרגל לירושלים, וצבע יהודי יוכל להתגורר בעיר. עד לשעת כתיבת המכתב כבר התיישב הצבע בעיר.

על מנת להבין את משמעותו של ההסכם עלינו לברר שתי שאלות:

א. מהו הדרג שבו התנהלו השיחות ומה היה מעמדו של הסוחר. התשובה לשאלה זו תלויה במידה מסוימת גם בשאלת טיבו של המכתב שהגיע לידינו.

ב. האם השתדלנות היהודית התכוונה מלכתחילה לבקש זכות עלייה לרגל, או שהסדר שהתקבל היה פשרה בין תביעת היהודים לזכות מגורים בירושלים, לבין רצון הצלבנים לשמור על התקנה האוסרת זאת.

קבלת הפנים, מטרות המשא והמתן וסדר השיחות ותוצאותיהן מלמדים שהשיחות לא התנהלו בין סוחר יהודי בעל יוזמה לבין הרשויות הצלבניות, אלא בין לבין הסוחר וחבריו כנציגי הרשויות היהודיות במזרח. הדבר ניכר מדרג המתדיינים הצלבניים, שבראשם עמד מושל ירושלים וה'ג'אנדאר', שכאמור היה בעל שררה אף הוא.⁵⁹ יש להניח אפוא שמולם התייצבו דמויות בעלות מעמד ובעיקר בעלות סמכות, בהנהגה היהודית במצרים, או שליחיהם של אלו. על רשמיות הדיונים ניתן ללמוד, מלבד מקבלת הפנים שערך ה'ג'אנדאר' לחבורת היהודים המצרית, גם מכך שהם הוקדשו לנושא מוגדר וכנראה מוסכם ומכך ש'הדברים היו ארוכים'. יתר על כן, מטרות המשא והמתן, קרי: חידוש היישוב היהודי בירושלים או למצער חידוש העלייה לרגל, היו עניינו של הכלל. יש להניח שלאדם פרטי לא הייתה סמכות לנהל משא ומתן שכזה, ואף לא הייתה לו אפשרות לממש את תוצאות ההסכם. נראה אפוא שהמכתב מתאר שיחות בין נציגי חצר הנגידות בקהיר לבין השלטונות הצלבנים.

אופיו של המכתב סותר לכאורה טענה זו, שהרי הוא מכתב אישי המדווח על המשא והמתן, אגב מתן הוראות מסחריות לשותף או ידיד, אך נראה שמכתב זה איננו הדיווח הרשמי על תוצאות השיחות. מסקנה זו מתחזקת על פי הזמן הרב שחלף מאז ההסכם ועד כתיבת המכתב. בפרק זמן זה הספיק צבע יהודי להתיישב בעיר, משמע שתנאי ההסכם החלו להתממש, והסוחר עזב את ירושלים וקבע את דירתו בטבריה. נראה אפוא שהמכתב שבידינו איננו דיווח, אלא איגרת שלומים וכי הדיווח לרשויות לא הגיע לידינו.⁶⁰

⁵⁹ פראור הציע לזהות את ה'אדון' (= 'אלצאחב'), עם באלדווין דה פיקיני, מושל ירושלים באותה עת, ואת ה'ג'אנדאר' עם ז'ראר דה סיס, שהיה 'ויקונט' העיר (פראור, הצלבנים, עמ' 311). על המושג 'ג'אנדאר', ראה קדר (לעיל: הערה 57), עמ' 126, הערה 16. פירושיהם של גויטיין, קדר ופראור למשמעות המאורעות שבקטע זה שונים מן הנאמר כאן.

⁶⁰ אין להתפלא על שסוחר ממלא את מקומה של הנגידות במשא ומתן. בקהילה היהודית בימי הביניים, מילאו

נראה שתביעות היהודים בראשית המשא והמתן לא היו מקיפות יותר ממה שהשיגו בסופו, וכי מלכתחילה לא היה בכוונתם לתבוע אפשרות מגורים חופשית. אפשרות שכזאת לא הייתה עולה על הדעת, שכן האיסור הצלבני לא נוסח בשנת 1229 עם הופעתו של השלטון הצלבני הגרמני, אלא בשנת 1099 עם כיבוש ירושלים, ואף אז הוא התבסס על הנוסח הביזאנטי הקדום. הדעת נותנת שהרשויות הצלבניות במאה השלוש עשרה לא יכלו לסגת כליל מנוסח החוק כפי שנהג במאה השנים עשרה. ההישג שהגיעו אליו היהודים בהסכם 1236, היה בהשוואת מעמדם בירושלים עתה, לזה שהיה להם במחצית השניה של המאה השנים עשרה. שוב ניתנה להם האפשרות לעלות לרגל, זכות שלא נגדה כזכור, לא את התקנה הביזאנטית ולא את המנהג הצלבני. שוב יכלו הצבאים, שנהנו כבר במאה השנים עשרה מפרביליגיות שאיפשרו את פעילותם בירושלים, ליהנות מהן שנית. המדיניות שהנחתה אפוא את מנהלי המשא והמתן הייתה להחזיר את מעמד היהודים בירושלים לקדמותו, כפי שהיה בסוף ימי השלטון הצלבני במאה השנים עשרה.

אף שההסכם חתר לכאורה להגיע למצב שכבר היה קיים במאה השנים עשרה, הרי מאמצייה של ההנהגה היהודית במזרח להביא לחידוש העלייה לרגל ראויים לתשומת לב. כזכור הצבענו על תחליכי מיסוד שהתחוללו בסדרי העלייה לרגל בתקופה האיונית. תחליכים אלו ניכרים באתרי הפולחן העיקריים, ובעיקר בהר הזיתים, שהיה האתר המרכזי בתקופה המוסלמית הקדומה ואשר הגישה אל המתחם המקודש נמנעה מן היהודים בתקופה הצלבנית, ואילו בתקופה האיונית חזר ושימש כמקום תפילה ופולחן. לא מן הנמנע אפוא שהתארגנות מחדש של טכסי העלייה לרגל בתקופה האיונית, הייתה נסיון לחזור לדפוסי העלייה לרגל כפי שבני המאה השלוש עשרה הבינו שהתנהלו קודם לביטולם בשלהי המאה האחת עשרה. הצעה זו מתבססת על התחדשות הטכסים במתחם עליית השכינה בהר הזיתים, ועל התחדשותו של ריטואל סיבוב השערים, שהיה עיקר פולחנו של היחיד בתקופה המוסלמית הקדומה. ה'סיבוב' בטל במתכונתו הקדומה בתקופה הצלבנית אך נזכר שנית בסידור תפילה מראשית המאה השלוש עשרה.⁶¹

תחליכים אלו לא התחוללו במנותק מן הנעשה במרחב הנגידות. כפי שנראה להלן, הייתה הנגידות מעורבת בנעשה בקהילת ירושלים למן חידושה לאחר הכיבוש האיוני ומגמות שונות שצינו תקופה זו היו פרי יוזמתה. הסיבות שהביאו את רשויות הנגידות לפעול לחידוש הקהילה, הן שהביאו אותן לפעול לחידוש טכסי העלייה לרגל של יהודי המזרח. חידוש העלייה לרגל ניכר בעליל מן התמורות

הסוחרים את תפקיד הדיפלומאט. המצאותם תדיר בדרכים, קשריהם המסחריים, הכרותם את הפקידות המקומית ושליטתם בלשונות, הכשירו את הסוחר היהודי לתפקידים אלו.
⁶¹ על חידוש הטכסים במתחם עליית השכינה בתקופה האיונית, ראה, להלן: פרק ג, ליד הערה 98; איזכור סיבוב השערים בסידור מן המאה השלוש עשרה, ראה שם, ליד הערה 12.

מרחיקות הלכת שהתחוללו במסורת המקומות הקדושים בתקופה האיונית, המלמדות על עיצוב מחודש של מסגרות העלייה לרגל לירושלים לאחר התקופה הצלבנית.⁶²

ההסכם משנת 1236 היה אפוא נסיון לחזור ולקיים את מסורת העלייה לרגל כפי שחודשה על ידי יהודי המזרח האיוני לאחר התקופה הצלבנית, ונמנעה שנית עם חזרת ירושלים לשלטון צלבני בשנת 1229. משא ומתן זה מבטא למעשה את מדיניותו של אברהם הנגיד, כפי שעוצבה למן ראשית ימי נגידותו בעת חידוש הקהילה בירושלים.

בשנת 1244 נכבשה ירושלים על ידי הח'ואריזמים, שכירי חרבו של הסולטאן המצרי אלמלך אלצאלח איוב ושוב לא שבה לשלטון נוצרי.⁶³ אין בידינו כל ידיעה ישירה המתייחסת ליהודי ירושלים או לעלייה לרגל אליה בתקופה שבין שנת 1244 לשנת 1260, שנת הכיבוש המונגולי של ארץ ישראל. על אירועי שנה זו מספר הרמב"ן בשנת 1267:

ואין ישראל בתוכה כי מעת באו התתרים ברחו משם ומהם נהרגו בחרבם... ושלחו לעיר שכם להביא משם סיפרי תורה אשר היו מירושלם והבריוחם שם בבוא התתרים.⁶⁴

לאחרונה הראה ב"ז קדר, שדבריו של הרמב"ן מכוונים כלפי הכיבוש המונגולי שבמהלכו נכבשה ירושלים.⁶⁵ מסתבר אפוא שהיישוב היהודי בירושלים התקיים עוד קודם לשנת 1260, ויש להניח שהתבסס סמוך לכיבוש הח'ואריזמי בשנת 1244. יתר על כן, באיגרתו סיפר הרמב"ן אודות משפחת צבעים שפגש בירושלים, ומדבריו ניתן להבין שהקהילה התארגנה סביב משפחה זו. בהמשך דבריו קושר הרמב"ן את גרעין הקהילה שפגש, בקהילה שישבה בעיר קודם למסע המונגולי. ניתן להניח אפוא שמשפחת הצבעים שפגש הרמב"ן קשורה במשפחת הצבע שהתיישבה בעיר בעקבות הסכם

⁶² הדברים נאמרו בהרצאה בכנס חוקרים שהתקיים ביד יצחק בן צבי בירושלים, בניסן תשמ"ה שהוקדש לנושא 'ארץ ישראל בתקופה הממלוכית'. בהרצאתי הצבעתי על הזיקה בין אברהם הנגיד לחידוש הישוב בירושלים, על אופיו הדתי המובהק של מעשה החידוש ועל כך שאין להקדים את זמנם של המאורעות ואת פעולתם של האיושים הכרוכים במעשה לעשור הראשון של המאה השלוש עשרה. וראה: 'חכמים צרפתיים בירושלים האיונית', להלן, ליד הערה 99 ואילך.

⁶³ על תהפוכות השלטון בירושלים בשלהי ימי האיובים וראשית ימי הממלוכים, ראה קדר, יהודי ירושלים, עמ' 128 והערה 24, שם; וראה גם י' חזני, 'עדות עברית על כניסת המונגולים לארץ-ישראל ולירושלים בשנת 1299', ציון מז (תשמ"ב), עמ' 343-346.

⁶⁴ איגרת הרמב"ן, מהדורת קדר, שם, עמ' 135-136. מהדורה זו מבוססת על שני כתבי יד, האחד מן המאה החמש עשרה והאחר מן המאה השש עשרה (כך לפי הקדמת המהדיר, שם, עמ' 134). לא מן הנמנע הוא שכתב היד הקדום מבוסס על נוסח הדפוס הראשון של איגרת הרמב"ן (פירושי התורה לרמב"ן, ליסבון רמ"ט), וכי כל השינויים המופיעים בו מקורם בשיקול דעתו של המעתיק ולא בנוסח עצמאי. כתב היד השני קשור ככל הנראה בנוסח כתב היד הראשון. מכל מקום, הבעיות הקיימות בנוסח איגרת הרמב"ן לא נפתרו על ידי גילוי כתבי היד.

⁶⁵ קדר, שם, עמ' 127-131.

1236. אין סיבה להניח ששיבתו של צבע יהודי הופרעה על ידי הכיבוש הח'ואריזמי או על ידי פעולות עוינות של השלטון הנוצרי בין השנים 1236–1244.⁶⁶

דומה שיש למתוח קו למן הסכם 1236 ועד לימי הרמב"ן, וכי הקהילה התהוותה סביב הגרעין הקטן של משפחת הצבעים שהתיישבה בעיר בעקבות ההסכם. הידיעה על משפחת הצבעים ודברי הרמב"ן המלמדים על קיומה של קהילה בין שנת 1244 לשנת 1260, מחזקים את ההנחה שגרעין הצבעים התקיים ברציפות כל התקופה. מכל מקום, ניתן להסיק על סדרי הגודל של הקהילה הזעירה מדברי הרמב"ן – עשרה גברים בוגרים המתכנסים לתפילה בשבתות בביתה של משפחת הצבעים. יש להניח שחילופי השלטון התכופים בירושלים במשך אותן שלושים שנה והאיום המונגולי שהתקיים עד לראשית המאה הארבע עשרה מנעו את גידולה של הקהילה.

ביום ה, ט' באלול שנת כ"ז (1.9.1267) נכנס הרמב"ן לירושלים. כניסתו לירושלים נתפרשה בהיסטוריוגרפיה הקלאסית של היישוב היהודי בארץ ישראל כראשיתה של הקהילה היהודית בירושלים בתקופה הממלוכית ועל כן מוגדר הרמב"ן תכופות כ'מחדש היישוב היהודי בירושלים'.⁶⁷ למעשה לא התיישב הרמב"ן מעולם בירושלים. באיגרתו הוא תיאר התנהגות טיפוסית של עולה רגל בן המאה השלוש עשרה, שמוצאו 'מעבר לים'. הרמב"ן נכנס כאמור לירושלים בט' באלול, ועל פי דבריו, באיגרתו ובשיר הקינה שכתב, הוא ביצע בדקדקנות את ריטואל עולה הרגל בירושלים כפי שתואר לעיל. הוא עשה בירושלים את ראש השנה של שנת כ"ח, את עשרת ימי תשובה ואת יום הכיפורים, ובכוונתו היה, לעזוב אותה למחרתו – ביום יא תשרי – ולהמשיך את דרכו לקברי האבות בחברון. יש להניח שלאחר ש'השתטח כנגדם' שב הרמב"ן לעכו.⁶⁸ בסך הכל שהה הרמב"ן בירושלים

⁶⁶ אין כמובן לקבוע שזו היא אותה משפחה עצמה, שכן בזמן ביקורו של הרמב"ן מלאו שלושים שנה ומעלה להסכם 1236. למרות זאת, יש להניח שהמונופול על הצביעה שהושג באותה שנה, הוחזק ברציפות בידי אותה משפחה. על החזקת המונופול מספר הרמב"ן באיגרתו ('שני אחים צבעים קונים הצביעה מן המושל').

⁶⁷ ראה קדר, יהודי ירושלים, עמ' 127–128, שהצביע על גירוש המוסלמים מהעיר סמוך לכיבוש הח'ואריזמי, וטען שזה היה גם גורלם של תיחודים. איני רואה זיקה הכרחית בין הכוונה לגרש מוסלמים, המהווים גורם פוליטי משמעותי בתוך האוכלוסיה והמחזיקים בהר הבית, לבין גירושו של צבע יהודי בודד שעל מגוריו בעיר הוסכם בלא כפיה, זמן קצר קודם לכן.

⁶⁸ ראה למשל: שי קליין, תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל, תל אביב תרצ"ח, עמ' 151–153 (קליין גם יודע על ישיבה שהקים הרמב"ן בירושלים וכי 'תלמידים רבים נקבצו לשמוע את דברי הרב הגדול הזה, וכך נהייתה העיר לאט לאט למקום מרכז חכמת התורה'); ב"צ דינור, ישראל בגולה, ב (1), ירושלים, תשכ"ה, עמ' 548, הערה 75; מ' איש שלום, בצילן של מלכויות, תל אביב תשל"ו, עמ' 283; פראור, הצלבנים, עמ' 316, אך ראה קדר, יהודי ירושלים, עמ' 132 והערה 40 שם.

⁶⁹ יש אמנם לתת את הדעת לדבריו של הרמב"ן 'פני מועדות ללכת לחברון עיר קברות אבותינו, להשתטח כנגדם ולחצוב לי שם קבר ב"ה' (איגרת הרמב"ן, עמ' 135), אך נראה שאין בכך אלא שיבוץ מקראי, על פי ישעיה, כב, טז (דימוי דומה נמצא גם בשיר משירי ריה"ל שצוטט לעיל: ליד הערה 23). מכל מקום ברור, שזמן קצר לאחר ביקורו בירושלים הגיע הרמב"ן לעכו. על הרמב"ן בעכו, ראה להלן: ליד הערה 156 ואילך.

קרוב לחודש⁷⁰ את ראש השנה של שנת כ"ט (1268) עשה הרמב"ן בעכו, דרש בה את דרשתו המפורסמת ובסמוך, נפטר בעכו ונקבר בחיפה.

אין להניח שהרמב"ן התכוון לקבוע את דירתו בקרב קהילת בעלי המלאכה הקטנה שהתקיימה בירושלים, שעה שראשי ישיבות ספרדים, צרפתים ואשכנזים שהו עם ישיבותיהם בעכו. יש לזכור שלמרות הידיעות הרבות על חכמים שעלו לארץ ישראל מארצות המערב במאה השלוש עשרה, אין בידינו אף לא ידיעה אחת על מגורי אחד העולים בירושלים אחרי שנת 1244. באותה מידה איננו יודעים על אף חכם מן המערב שעלה לרגל לירושלים, מלבד הרמב"ן. למרות זאת, עלינו לראות בשתי התופעות, תבניות התנהגות טיפוסיות של חכמים מן המערב העולים לארץ ישראל קודם לנפילת עכו. יש להניח שרוב החכמים מן המערב שעלו לארץ ישראל לאחר שנת 1219 התגוררו בעכו, כשם שיש להניח שכל חכם שעלה לארץ ישראל, עלה לרגל לירושלים⁷¹.

דפוסי עלייה לרגל שתוארו כאן, והידועים גם ממדריכי המסע של המחצית השניה של המאה השלוש עשרה, נבעו מן המצב הפוליטי שהתקיים בארץ ישראל באותה תקופה, משמע – מהחזקת החוף, על ערי הנמל שלאורכו, בידי הצלבנים מזה ומהחזקת גב ההר על ידי המוסלמים מזה. מצב זה הביא להמשך דפוסי העלייה לרגל המעגליים שנהגו במאה השנים עשרה, שעה שירושלים הייתה אסורה למגורי יהודים, בדומה לאלו הנזכרים על ידי ריה"ל והרמב"ם ואשר תוארו לעיל. העלייה לרגל לירושלים הייתה באותה עת, למסע ארוך שתחילתו וסופו בעכו – אכסנייתם של עולי הרגל בתקופת שהותם בארץ ישראל.

הרמב"ן לא חידש אפוא מגמות חדשות בתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל, ולא היה לו כל חלק בחידוש הקהילה היהודית בירושלים לאחר התקופה הצלבנית, מאורע שהתרחש שנים הרבה קודם לעלייתו לארץ. לעומת זאת, הרמב"ן הוא אחרון עולי הרגל, הידוע מן הספרות, המקיים את מסורת העלייה לרגל לירושלים כפי שהתפתחה קודם לנפילת עכו הצלבנית.

⁷⁰ שהות דומה לעולה רגל בירושלים ציין אלהריזי, בשנת 1216-1217, ראה לעיל: ליד הערה 52. אמנם, ביקורו של הרמב"ן חל בחודשי אלול ותשרי, ועל כן יתכן שהגיע לירושלים למועד מוסכם של עלייה לרגל, ואין אפוא ללמוד ממנו על משך שהותו של עולה רגל מן המערב, שאינו יכול להתאים עצמו לזמנים מוסכמים.

⁷¹ יש לזכור שהמסלול היסודי הנזכר כאן, זה שראשיתו וסופו בעכו, רשום במדויק ב'אלה המסעות', מדריך המסע המפורט שנכתב בדיוק באותה עת עצמה, בין השנים 1266-1291. מחבר המדריך מציע למשתמשיו שנים או שלושה מסלולים חילופיים לירושלים שראשיתם וסופם בעכו: 'ומעכו עולים לירושלים עיר הקדש... דרך חכרמל לאורכו... ויש דרך אחת דרך שומרון... עוד יש דרך מעכו לירושלים מן יפו... ויש שחולכים מעכו עד יפו דרך יבשה... והחוזר לעכו מירושלים...', אלה המסעות, עמ' 146, 152. מסלול זה כולל בתוכו גם את חברון.

ב. עליות חכמי אירופה במאה השלוש עשרה

בראשית המאה השלוש עשרה הגיע העניין בארץ ישראל בקרב יהודי המערב לכלל גיבוש, והיה לתופעה דתית ידועה ומוגדרת. העלייה לארץ ישראל הפכה לדפוס של התנהגות דתית שהתקיים בתוך העילית הדתית והאינטלקטואלית של יהודי צרפת, אשכנז ופרובאנס.⁷² שלא כעולי המאה השנים עשרה שעלייתם לרגל לא חרגה ממעשה של יחיד שהגיע בדרך כלל למקומות הקדושים על דעת שישוב למקומו, נוסף עתה לעלייה לרגל מימד חדש – העלייה לארץ ישראל בחבורה, לצמיתות או לשהות ארוכה. עלייה זו נשאה, מטבע הדברים, משמעויות חברתיות. יש להגדירה כדפוס התנהגות שרווח בחוגי תלמידי החכמים בצפון צרפת. בין החבורות לבין עצמן התקיימו קשרים מסויימים ותכופות הן השתייכו לבית מדרש אחד. הופעתה של העלייה לארץ ישראל עוררה דיון בחוגי 'בעלי התוספות', ובחוגים הקרובים אליהם, בדבר שאלת ערכן הדתי של העלייה והעלייה לרגל לארץ ישראל ב'זמן הזה'. ניתן להבחין במשך כל המאה השלוש עשרה בחיוניותה של שאלת היחס לארץ ישראל שעלתה על סדר יומם של חכמי קהילות אירופה הלאטינית, ובעיקר אצל חכמי צרפת ואשכנז. למן מפנה המאה השנים עשרה, ובעיקר למן המאה השלוש עשרה מנוסחות, לראשונה בחברה האשכנזית בימי הביניים, עמדות דתיות – לעיתים מנוגדות – כלפי שאלת היחס הדתי לארץ ישראל. מכאן ששאלת העלייה לארץ ישראל הפכה, לראשונה במאה השלוש עשרה, לשאלה בעלת משמעות ציבורית ועצם העלייה – לדפוס התנהגות אפשרי ואף מקובל בקרב מרכיבי העילית הדתית בקהילה הצרפתית והאשכנזית.

אין בדברים אלו כדי לטעון שלא התקיימו עליות לרגל של יסודות שאינם קשורים בבתי המדרש הנזכרים – מצרפת גופא או ממרכזים אחרים – אך שאלת היחס לארץ ישראל, כשאלה דתית בעלת משמעות ציבורית, עלתה לדיון בעיקר על שולחנם של בתי המדרש הצרפתיים והאשכנזיים, ותלמידי אותם בתי מדרשות היו מרכיביה העיקריים של תופעת העלייה והעלייה לרגל באותה עת. כדי להבין את יחודה של התופעה במאה השלוש עשרה יש אפוא למקד את הדיון בציבור זה.

אין ספק, שהעליות לארץ ישראל ניזונו מהתרחשויות פוליטיות שקבעו את גורל היהודים באותן ארצות.⁷³ הופעתן של חבורות עולים הקשורות ביניהן בקשרים חברתיים, חבורות שמוצאן ממקום אחד, מבית מדרש אחד, והעולות בפרק זמן שמבחינתו של ההיסטוריון יש לראות בו רציפות, אינה

⁷² על העליות מצפון צרפת במאה השלוש עשרה, ראה: S. Krauss, 'L'emigration de 300 rabbins en Palestine en l'an 1211', *REJ* LXXXII (1926), pp. 333-352; אורבך, בעלי התוספות, עמ' 277-278; פראור, הצלבנים, עמ' 294-312; הניל (לעיל: הערה 53), עמ' 105-112; קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים, עמ' 191-215.

⁷³ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 125-126; R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore & London 1973, pp. 80, 86-87.

אלא אחד מביטוייה של הגירה שיצאה מאותן ארצות למרכזים יהודיים אחרים – בדרך כלל בתחומי אירופה הלאטינית – אלא שקילוח דק, בעל אופי אליטיסטי מובהק, פנה מן הזרם המרכזי ועלה לארץ ישראל. העלייה אינה חייבת להתממש סמוך להתרחשות הפוליטית, שכן הבחירה בארץ ישראל דווקא אינה תוצאה ישירה של מערכת הלחצים החיצונית אלא של נורמות התנהגות או חשיבה דתיות.

למן המאה השתים עשרה הפכה העלייה לרגל לארץ ישראל לנורמת התנהגות דתית אופיינית לעילית הדתית האינטלקטואלית. דפוסי העלייה והעלייה לרגל התפתחו מתוך עצמן בלא שנודעת משמעות מכרעת לשאלה מה היו הגורמים החיצוניים שהשפיעו על כל מקרה לגופו. ההחלטה לעלות לרגל הייתה החלטה דתית ומעשה העלייה לרגל היה מעשה דתי שאינו מהווה בהכרח תגובה ישירה למאורע פוליטי אף אם הואץ על ידו. יש אפוא לראות בעלייה תבנית של התנהגות דתית יחודית שהתקיימה בתוך שכבות חברתיות מסוימות בעולם היהודי בימי הביניים. בחינתה של העלייה לרגל – ובעיקר של העלייה לארץ ישראל – בכלים של הגירה מחטיאה את משמעותו הדתית חברתית של המעשה ואת מקומו של המעשה בחיים הדתיים של יהודי קהילות המערב בימי הביניים. לעומת זאת, בחינתן של עמדות חכמי צרפת ואשכנז ביחס לעלייה לרגל לארץ ישראל מלמדת בבירור על הזיקה שבין הופעת שאלת ארץ ישראל בבתי המדרש שבתחומי ארצות הכנסיה הקאטולית לתופעת הצלבנות ולהלכי הרוח הדתיים שיצרה הצלבנות בכנסיה הקאטולית. זיקה זו השפיעה על תופעת העלייה לרגל כדרך שהופיעה, ועקבותיה ניכרים היטב בחומר הספרותי הקשור בעלייה לרגל.⁷⁴

עליית חכמי פרובאנס בראשית המאה השלוש עשרה

קודם שנתייחס לזרם העיקרי שקבע את יחסם של בני המערב הלאטיני לארץ ישראל במאה השלוש עשרה – לעליית חכמי צרפת – נתייחס לעליית חכמי פרובאנס, שהידועות הספורות לגביה קודמות מעט לידיעות לגבי עליית חכמי צרפת, ואשר תכופות האבחנה ביניהן לא ברורה די צורכה. על הצורך להבחין בין השתיים מעידה העובדה שעלייה זו נתפסה בתודעה ההיסטורית של יהודי

⁷⁴ על זיקה זו בספרות עולי הרגל ובמסורת המקומות הקדושים עמדתי בהרחבה בפרק חוזר לעיל, הערה 3; על חיבטים אחדים של השפעת מושג העלייה לרגל הלאטיני על זה היהודי הנידון כאן, נדון בהמשך הפרק. האתגר שהציבה הצלבנות לחסידות היהודית בת המאה השתים עשרה עולה שוב ושוב בחילופי הדברים ששם יהודה הלוי בין מלך הכוזרים לחבר ואשר הובאו בחלקם במבוא החיבור. ראה: ספר הכוזרי, מהדורת י"א אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' סא, סג. הזיקה בין המציאות במדינה הצלבנית לבין הזעזוע שחל ביחס לארץ ישראל בעולם היהודי ניכרת בדרשה הנפוצה במהלך המאה השלוש עשרה על הפסוק 'ושממו עליה אויביכם' (ויקרא כו, לב), ראה על כך, לחלן: ליד הערה 235.

פרובאנס בשלחי המאה השלוש עשרה, כתופעה לעצמה. כך מעיד בעל ספר המכתם, בן דורו של הרמב"ן:

כך נהגו לעשות בארץ ישראל כל הדורות שהיו לפנינו [=לחגוג את ראש השנה יום אחד], עד עתה חדשים מקרוב באו לשם מחכמי פרובינציאה והנהיגום לעשות שני ימים טובים בראש השנה על פי הלכות הר"ף ז"ל.⁷⁵

אין בידינו לדעת בדיוק מי הם אותם חכמי פרובאנס שבעל המכתם מייחס להם מעשה רב זה, אך ההצבעה על קבוצה בקרב העולים לארץ ישראל שהוגדרה על ידי הכותב כ'חכמי פרובינציא', בתקופה שבה הייתה העלייה לארץ ישראל נפוצה בקרב כלל יהודי המערב הלאטיני, מחייבת לנסות להגדיר קבוצה זו. בידינו ידיעות אחדות על עלייתם של חכמים פרובאנסאליים בשלחי המאה השתים עשרה. הראב"ד מעיד, שחיבר 'חבור המצוות הנוהגות עתה בארץ לותיק כ"ר אשר ב"ר שאול'.⁷⁶ עדות זו קודמת לשנת 1197, שנת מותו של ראב"ד. כפי שנראה להלן, עריכת חיבור על מצוות התלויות בארץ או כפי שסוג זה נקרא יותר מאוחר – 'הלכות ארץ ישראל', הייתה נפוצה בקרב העולים לארץ ישראל. לעיתים נכתבו החיבורים בידי העולים עצמם ותכופות – בידי אחרים. נראה אפוא שחיבור זה קשור בעלייתו של אותו אשר בן שאול, בעל ספר המנהגות. ככל הנראה מזכיר הראב"ד את חיבורו בשנית. במקום אחר הוא מציין ש'כבר פירשתי בספר המצוות שחברתי לותיק ר' אשר ב"ר שאול ולטוב ולישר ר' אברהם ב"ר יוסף נ"ע שהלך לארץ ישראל',⁷⁷ ומן הדברים משמע שכוונתו לספר המצוות התלויות בארץ. יש להניח שהמדובר בשני תלמידי חכמים שעלו או שהתעתדו לעלות ביחד לארץ ישראל במחצית השניה של המאה השתים עשרה, אלא שאיננו יודעים דבר על עלייתם. הראב"ד בפירושו לספרא מוסר ששמע 'מפי ר' עמרם ש"ץ', כלומר שהיה בן זמנו, ידיעה ארץ ישראלית המקרבת את הסברה, שעלה או עלה לרגל לארץ ישראל.⁷⁸ עזריאל מגירונה, בפירוש האגדות שלו מוסר דברים ש'קבל ר' יעקב החסיד בירושלים מר' נהוראי איש ירושלים' – הוא ככל הנראה יעקב הנזיר בן שאול, מקובל פרובאנסאלי מחוג הראב"ד ואחיו של אשר בן שאול.⁷⁹

⁷⁵ ספר המאור לזרחיה הלוי, ביצה ה, ע"ב [=דף ג, ע"א, בריף]. וראה דבריו של י' תא שמע, 'עלייתם של חכמי פרובינציא לארץ ישראל', תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 398–399 שהראה, כי קטע זה אינו מדברי בעל המאור שמת בשנת 1186, אלא מדברי בעל המכתם מדור תלמידי הרמב"ן, מסוף המאה הי"ג. וראה ספר המכתם, מהדורת א' סופר, ניו יורק תשי"ט, עמ' 178.

⁷⁶ ש' אסף, ספרן של ראשונים, ירושלים תרצ"ה, עמ' 123–124. על החיבור ראה: I. Twersky, *Rabad of Posquieres*, Philadelphia 1980⁴, pp. 72–73, על אשר בן שאול ראה שם, עמ' 251.

⁷⁷ אסף, שם.

⁷⁸ ספרא דבי רב, מהדורת א"ה ווייס, ווין תרכ"ב, פירוש הראב"ד, פרשת בחוקותי פרק י, דף קיד. אני מודה לידידי פרופ' י' תא שמע שהפנה את תשומת לבי לידעה זו.

⁷⁹ פירוש האגדות לעזריאל מגירונה, מהדורת י' תשבגי, ירושלים תש"ה, עמ' 46; וראה: ג' שלום, 'מחוקר למקובל', תרביץ ו (תרצ"ה), עמ' 340–341; הנ"ל, ראשית הקבלה, ירושלים – תל אביב תשי"ח, עמ' 85–88; טברסקי (לעיל):

שלשת החכמים הנזכרים קשורים בדרכים שונות לחוג תלמידי הראב"ד. למרות זאת, אין לראות בעלייה זו, במצב ידיעותינו עתה, תופעה הניתנת לאפיון ולהכללה כ'עליית חוג הראב"ד'.

בידינו ידיעה על ישיבת 'חסיד', 'פרוש' בירושלים, כבר במחצית השנייה של המאה השתים עשרה, עוד קודם לכיבוש האיובי. קרוב לודאי, שחסיד זה לא היה פרובאנסאלי אלא ספרדי, אך מכיוון שמן החומר הפרובאנסאלי הסתברה מציאותם של שני מיסטיקונים בירושלים בשלהי המאה השתים עשרה, ראוי להרחיב מעט בעניין זה.

אגב תיאור המסורת הארץ ישראלית אודות קברי בית דוד בירושלים מציין בנימין מטודלה את 'ר' אברהם החסיד הפרוש אל קוסטנטני שהיה מאבלי ירושלים'.²⁷⁷ חסיד זה מופיע בדברי בנימין כאדם היודע מסורות אזוטיות, כמפרש תופעות מסתוריות וכמעביר המסורת האמיתית של המקומות הקדושים. לפי הסיפור הארץ ישראלי המובא בדברי בנימין הוא האחראי, עם ה'פאטריארקה' של ירושלים, להעלמת קברי בית דוד. יש להניח, שהוא האחראי גם לניסוחו של ספור ההעלמה – שהוא נוסחה של המסורת הארץ ישראלית על קברי בית דוד – כפי שהוא מופיע אצל בנימין, ששמע את הסיפור מפיו. שלושת תארייו מלמדים שהיה מיסטיקון, וכי ישיבתו בירושלים קשורה במסורות האסקטיות שמקורן בחוגי 'אבלי ציון' במאה העשירית, ואשר נקלטו בתקופה הנדונה כאן בביזאנטיון, באשכנז ובספרד.²⁷⁸ אין בידינו ידיעות מספיקות המאפשרות לקבוע דברים חד משמעיים על מוצאו ועל עלייתו של אברהם הפרוש. על פי שמו אנו מניחים שהיה בן משפחת החצרנים הספרדית אלקונסטאנטיני. מתוך סדרי הזמנים המופיעים בסיפור נראה שהוא מתייחס לתקופת חנוכת כנסיית מרים שעל הר ציון, לאמור לשנת 1150 בקירוב. תאריך זה קרוב גם לתאריך המשתמע מדברי בנימין עצמו, שהסיפור התרחש 'מהיום [=משנת 1168 בקירוב] טו שנה'. יש אפוא להניח שאברהם הפרוש עלה לארץ לא יאחר מאמצע המאה השתים עשרה. הדעת נותנת, שהוא הנזכר בדבריו של פרוש אחר שהיה אף הוא בארץ ישראל: 'וכאשר רבינו יאשיהו

הערה 76, עמ' 27. ראוי לתת את הדעת גם למאיר מקרקסון היושב בצור בזמן מסעו של בנימין מטודלה, ונזכר במסעותיו, עמ' כ. חכם זה הזהיר הנראה למאיר הנזכר בתשובת הרמב"ם לאפרים מצור, תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ירושלים תשי"ח, סימן קלא, עמ' 216, וראה שם הערת המחזיר.

²⁷⁷ בנימין מטודלה, עמ' כח"כו. על קטע זה וחקשריו ההיסטוריים הפולמיים עמדנו במחקר סיוחד שלא שולב בחיבור זה, ראה לעיל: הערה 3, מעט על עניין זה, ראה להלן: פרק ג, ליד הערה 154 ואילך. על אלקוסטנטני, ראה גם: י' זלוטניק, מאמרים מספר מדרש המליצה העברי, ירושלים תרצ"ט, עמ' 62.

²⁷⁸ על תפוצת הכינוי 'אבלי ציון' במאות האחת עשרה והשתים עשרה, ראה: י' גרטנר, 'תודעת אבלי ציון כגורם בהתפתחות מנהגי ט' באב', מלאת ב' (תשמ"ד), עמ' 201–224, ובעיקר עמ' 201–207. וראה גם: הנ"ל, 'השפעתם של אבלי ציון על מנהגי ט' באב בתקופת הגאונים', ספר השנה של אוניברסיטת בראיילן כ"א (תשמ"ג), עמ' 128–144.

הפרוש הלוי בא מארץ ישראל ועבר עלינו ואמר לנו שמצא בספר ר' אברהם הפרוש קרובו ענין זה, אלא שגם משפט מעניין זה לא מסייע בפתרון שאלות הזמן וההקשר של דמות זו.⁷⁷

נמצינו למדים על זיקה אפשרית בין מנהגי חסידים לעלייה לארץ ישראל. זיקה זו מלווה את תופעת העלייה לארץ ישראל כל ימי היותה, ותודגש להלן, אגב הדיון בעולים לארץ ישראל במאה השלוש עשרה שכיניו זה רווח בקרבם.⁷⁷ מן התארים שמתכבד בהם אברהם הפרוש על ידי בנימין מטודלה ניתן אולי ללמוד על זהות או קירבה בין ה'פרוש', שהוא בלא ספק כינוי לדמות אסקטית, לבין 'אבל ירושלים' [או: ציון]. יתכן שהכינוי האחרון, ששוב לא נודע מכאן ואילך, מתייחס לתופעה אסקטית ספציפית בתוך המגמות ה'פרושיות' שהתקיימו בספרד ובפרובאנס במפנה המאה השנים עשרה ובראשית המאה השלוש עשרה.⁷⁷

לעיל עסקנו בסדר עלייתו לרגל של יהונתן הכהן מלונל, בראשית המאה השלוש עשרה. חכם זה היה חבולט בחכמי פרובאנס בימיו, מעריך נלהב של הרמב"ם שעמד עמו בקשרי מכתבים, עמד על ערש תרגום ה'מורה' על ידי שמואל אבן תיבון ואשר התכוון, עוד בחיי הרמב"ם, להגיע למצרים על מנת לפגוש בו.⁷⁸ עלייתו נזכרת בספרות ההלכה במפורש פעם אחת בלבד: 'עכ"ל [=הריצב"א] שהשיב הלכה למעשה להרב יהונתן זצ"ל מלונל, בשעה שעלה [=יהונתן הכהן] לארץ ישראל'.⁷⁹ 'ההלכה למעשה' היא, שמצוות חלה בזמן הזה היא מדאורייתא. 'הלכה למעשה' נוספת בענייני חלה, ששרדה בשם הריצב"א ואשר מכותבה היה יהונתן הכהן, מלמדת על קיומו של קובץ שכתב הריצב"א בענייני

⁷⁷ ש' אסף, מספרות הגאונים א, ירושלים תרצ"ג, עמ' 4, על פי מאור ושמש, ליורנו תקצ"ט, דף ט' ע"א; ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים תל אביב תש"ח, עמ' 86.

⁷⁷ ראה להלן: הערה 128. על חסידים ופרושים במאות האחת עשרה והשנים עשרה ראה: אסף, שם ובעיקר, שלום, שם, עמ' 84-98. יש לתת את הדעת בהקשר זה לדבריו של מהר"ם מרוטנבורג, שבתשובה לשאלה מהי עיקר המצוה ללכת לארץ ישראל, ענה, בין השאר: 'ובלבד שיהא פרוש מכאן ואילך', ראה להלן: ליד הערה 216.

⁷⁷ לאחרונה הצביע מ' אידל על מורכבותו של היחס לארץ ישראל בקרב חוגי המקובלים בספרד בראשית המאה השלוש עשרה. הוא הצביע על קטעים שונים בדברי עזרא מגירונה המצביעים על מגמות של ניטרול המתח הדתי הפיזי ביחס לארץ ישראל, האמור לכאורה להתבטא בעלייה או בעליית כפרה לרגל, ראה: M. Idel, 'The Land of Israel in Medieval Kabbalah', (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, (ed. L. A. Hoffman), Notre Dame, Indiana 1986, pp. 176-178. יש להניח, שההתייחסות אלו היו תגובה להופעתו של היחס הפוזיטיבי לארץ ישראל בעולם הדתי האירופי למן שלהי המאה השנים עשרה וכן, כפי שניתן לראות מקיומם של 'פרושים' ספרדים או פרובאנסאליים בארץ ישראל, אין לראות בהן את ההתייחסות היחידה, אלא אחת מן התגובות האפשריות. תגובות דומות התחוללו בצרפת ובאשכנז עם הופעתה של העלייה לארץ ישראל בראשית המאה השלוש עשרה, ראה להלן, הפרק: יחסם של חכמי צרפת ואשכנז לעלייה, ליד הערה 189 ואילך.

⁷⁸ על סדר מסעו של יהונתן הכהן, ראה לעיל: ליד הערה 39 ואילך. וראה עוד: ש"ס שטרן, 'חליפת המכתבים בין הרמב"ם וחכמי פרובינצא', ציון ט"ז (תשי"א), עמ' 18-29; ש"ק מירסקי, 'יהונתן מלונל', סורא ב (תשט"ז/י"ז), עמ' 242-266.

⁷⁹ אור זרוע, א, סי' ריג, זייטמיר תרכ"ב, דף לב ע"ג. יש להניח שפנייתו של החכם הפרובאנסאלי לריצב"א נבעה מידעו על לימוד סדר זרעים בבית מדרשו של אחיו - הר"ש משאנץ - או אף על הכנת פירוש המשניות לסדר זה. אין מכל מקום לקשור זאת לעלייתו של הר"ש לארץ ישראל שהתרחשה, על פי הכרוניקה הצרפתית שזיכר להלן: הערה 88, אחרי מותו של הריצב"א. הרמב"ן בדרשתו לראש השנה שנאמרה בארץ ישראל, מן הסתם בעכו, מצטט את יהונתן כד' יהונתן שבא לכאן בימי הראשונים, כתבי הרמב"ן, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' רלו. יש כמובן עניין רב בניסוח זה, המלמד על הדימוי ההיסטורי של עליות ראשית המאה השלוש עשרה בעיני העולים - בסופה.

מצוות התלויות בארץ ואשר נועד לחכם מלונל, לרגל עלייתו לארץ.⁸⁰ קובץ זה, או שהיה עצמו קובץ 'הלכות ארץ ישראל' או שהיה תשובות לשאלות ששאל יהונתן הכהן אגב הכנת קובץ 'הלכות ארץ ישראל' משל עצמו. נראה אפוא, שעלייתו של יהונתן הכהן הייתה לצורך ישיבה, וכי הוא טרח לערוך לעצמו קובץ מצוות התלויות בארץ קודם לעלייתו, כמקובל על עולים מסוגו ומעמדו באותה עת.⁸¹

כפי שצינו לעיל, התרחשה עלייתו של יהונתן הכהן בקיץ 1209, שכן בחורף 1210 השתתפו, הוא וחבורתו, במסע זיאה בארץ ישראל.⁸² התאריך 1210 מופיע בפתיחת חיבורו של שמואל בן שמשון, שנכתבה על ידי מעתיק או מעבד ושנית – בחתימת החיבור הכתובה על ידי המחבר עצמו: 'שמואל בן שמשון הבא מירושלים ומן הגליל, בשנת תתק"ע [=1210]'.⁸³

בחיבורו של שמואל בן שמשון נזכרים, מלבד יהונתן הכהן עצמו, שלושה עולים נוספים. יתר על כן, החיבור כתוב בדרך כלל בלשון רבים. יתכן אפוא שהמדובר בחבורת עולים פרוכאנסאלית שאחד ממשתתפיה העלה על הכתב את סיפור עלייתה לרגל. מכל מקום, החיבור עצמו לא משקף דבר מלבד עניין זה. עליית יהונתן הכהן וחבורתו קודמת במעט לעליית חכמי צרפת, ויתכן שאין ביניהן כל זיקה, בלתי אם סמיכות הזמן.

עליית חכמי צרפת ('עליית שלוש מאות הרבנים')

דימויה ההיסטורי של עליית חכמי צרפת במאה השלוש עשרה הושפע מאוד ולמעשה עוצב, על פי 'קונדרס מספר מאורעות מלכי אדום' – כרוניקה לשנים 1187–1240 המתייחסת, מבחינת תולדות היהודים, למאורעות שהתרחשו בספרד, ובעיקר בחבלי דרום צרפת [=לנגדוק] ופרובאנס. הכרוניקה כוללת גם שלוש ידיעות אודות המזרח הצלבני. אלו מתארות את המאורעות מנקודת מבט מזרחית, אולי אף איובית אך מכל מקום – לא לאטינית, וכותבן משתמש בביטויים יהודיים לעברית המזרחית בת הזמן. נראה אפוא, שידיעות אלו הגיעו לידי עורכה האלמוני של הכרוניקה ממקור מזרחי. הכרוניקה נמצאה בידיו של 'החכם השלם כהר' שם טוב שאנצולו' על ידי 'חדל והנרדף יוסף' [=אבן וירגה], שצירף את הכרוניקה לספר שבט יהודה – חיבורו של אביו, שלמה אבן וירגה.⁸⁴ עדות

⁸⁰ אור זרוע, שם, סי' רנא.

⁸¹ ראה על כך להלן: ליד הערה 199 ואילך.

⁸² ראה על כך להלן: חלק ב, פרק ב, הערה 122, 132.

⁸³ איגרת רשב"ש, עמ' 5; 13. על תאריך העלייה ועל עיבוד האיגרת, ראה לעיל: הערה 39–40, 42.

⁸⁴ על שם טוב שאנצולו ראה הערת י' חקר, בתוך מאמרו של י' פראור, 'פרקים בתולדות היהודים בממלכת הצלבנים', שלם ב (תשל"ז), עמ' 105–106, הערה 11; מ' בניהו, 'מקור על מגורשי ספרד בפורטוגל וצאתם אחרי גזירת רנ"ו לשאלוניקי', ספונות יא (תשל"א-תשל"ח), עמ' רנה-רנז.

ה'קונדרס' היא ההתייחסות הראשונה והיחידה לעליות חכמי צרפת במאה שלוש עשרה כאל אירוע המוני, חד פעמי, המתרחש בתאריך מסוים. דבריה הם גם המקור לכינוי הנפוץ בספרות ההיסטורית לעלייה זו 'עליית שלש מאות הרבנים':

שנת קע"א, העיר השם רבני צרפת ורבני אנגלאטירה ללכת לתוך ירושלים, והיו יותר משלש מאות, וכבדם המלך כבוד גדול ויבנו שם בתי כנסיות ומדרשות. גם רבינו הכהן הגדול רבינו יהונתן הכהן הלך לשם. ונעשה להם נס והתפללו על הגשמים ונענו, ונתקדש שם שמים על ידם.⁸⁴

נראה שסיפור המעשה כפי שמובא ב'קונדרס' איננו ידיעה היסטורית, אלא דימוי מאוחר שלבש דמות של סיפור עממי. לכאורה שלד הידיעה הוא סיפור מופת על צדיק [=במקרה זה: ציבור של צדיקים – שלוש מאות 'רבנים'] המחולל נס [=מתפללים על הגשם ונענים]. כתוצאה מכך מכבדו המלך ומאפשר לו לעשות דבר, שעל פי ציפיותיו של הקורא, היה מנוע ממנו [=לבנות בתי כנסת ובתי מדרש] ואשר משמעותו אוניברסאלית ולא אישית.⁸⁵ אם אכן זה טיפוס הסיפור העומד ביסוד הידיעה, הרי הנוסח שהוגש לקורא עבר עריכה שהכשירה אותו לשיבוץ בכרוניקה: המאורעות ההיסטוריים – המעשה, יחס המלך והתוצאה – רוכזו תחילה, ומעשה הנס והחומר ה'אפוקריפי' – התוספת על עלייתו של יהונתן הכהן, שיש לתלותה בעורך עצמו, נדחו לסוף הידיעה. בנוסח הסיפור שלפנינו, מעשה הנס וייחסו של המלך, הן שתי ידיעות בלתי תלויות זו בזו. גם אם פירוש מפליג זה אינו מוכח דיו ומבוסס בעיקרו על ניתוח ספרותי, הרי החומר ההיסטורי הממשי המופיע בידיעה אינו אלא עצם קיומה של העלייה, שנת התרחשותה ועלייתו של יהונתן הכהן. ברור מכל מקום, שהשם היחיד שהעורך מכיר הוא שמו של יהונתן הכהן מלונל, שמוצאו הפרובאנסאלי משייך את הידיעה אודותיו לסוג הידיעות שעורך הכרוניקה מכיר ומעניין בהם, אף שעלייתו אינה בדיוק ממין העלייה המתוארת בידיעה. לעומתו, נזכרים מושאי הידיעה עצמם בשם כללי בלבד – 'רבני צרפת' ואנגלאטירה'. נראה אפוא שהידיעה בדבר עלייתו של יהונתן הכהן הוחדרה לתוך הסיפור, ואין לייחסה לסיפור המקורי.⁸⁶

⁸⁴ ספר שבט יהודה לרבי שלמה אבן וירגה, מהדורת ע' שוחט, ירושלים תש"ז, עמ' קמז. על הכרוניקה הנדונה, ראה: H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. VI, Leipzig 1881, pp. 398–409. ולאחרונה: י' שצמילר, 'כרונוגרפיה פרובאנסאלית וקונדרסו האבוד של שם טוב שאנצולו', דברי האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות נב (תשמ"ה) [=PAAR LII (1985)], עמ' 43–61.

⁸⁵ יש להניח, שהסיפור המקורי היה כתוב בדרך הפוכה: '...והיו יותר משלוש מאות, ונעשה להם נס והתפללו על הגשמים ונענו, ונתקדש שם שמים על ידם, וכבדם המלך כבוד גדול, ויבנו שם בתי כנסיות ומדרשות'. ההיגיון הפנימי של הסיפור מאפשר להניח במידה רבה של סבירות שהמשפט האחרון הוא משפט הסיום, הן על פי הפאטוס שבו הוא כתוב והן על פי עניינו.

⁸⁶ החדרת הסיפור ניכרת גם בלשונו ובמקומו של הקטע בסיפור. הוא מוקם מחוץ למסגרת הסיפורית, לאחר

הביטוי 'רבנים' המופיע בכרוניקה שימש בתעודות מן המזרח במאה השלוש עשרה ככינויים של כלל העולים מצרפת. השימוש במספר 'שלוש מאות' משמש בסיפור העממי בימי הביניים תכופות לצורך הערכת סדרי גודל של ציבור. משמעו של השימוש בביטויים אלו בכרוניקה הוא אפוא שבשנה מסוימת עלו רבים מיהודי צרפת ואנגלאטירה. הוא גם מלמד על מוצא הסיפור מן המזרח ומשקף את דימויה של עליית חכמי צרפת בעיני יהודי המזרח, כפי שהוא מתורגם לסיפור העממי ומוחזר לכרוניקה.⁸⁷ ארגון החומר הסיפורי בתוך הכרוניקה סייע לקליטת הדימוי הספרותי של עלייה זו כעלייה המונית של חכמי אירופה המערבית המתחוללת בראשית המאה שלוש עשרה, ודימוי זה השפיע לא מעט אף על המחקר.

דימוי שונה של עליית חכמי צפון צרפת במאה השלוש עשרה, עולה מתוך כרוניקה שמוצאה ככל הנראה בקרב חכמי צפון צרפת – לדעת מהדירה, י' תא שמע, בחוגי תלמידי ר"י הזקן – משמע בחוגים הקרובים לעולים, ואשר על כן הדימוי המשתקף בה קרוב למציאות ההיסטורית.

בשנת תתקע"ב נסעה החבורה הקדושה לארץ צבי, רבינו שמשון משנצא ורבי יוסף קליצון ורבי מאיר אחיו. ורבינו שמשון משנצא נפטר בתתקע"ד ורבי מאיר קאליצון בתתקע"ף. בשנת תתקפ"א נפטר... ורבי יוסף קליצון.⁸⁸

עניינה של הכרוניקה הוא בתאריכי יסוד בתולדות חכמי צרפת, ובכלל זה – בצד תאריכי מוות ו'הווסדות' ספרים – גם בתאריכי עלייה לארץ ישראל. העלייה לארץ ישראל, בחיבור זה שאין עניינו בעלייה, אינה אלא רישום סתמי של אירוע ביוגרפי בחיי שלושת האישים שמעשה זה מיוחס להם: שמשון משנצא והאחים יוסף ומאיר מקליסון. בעל הכרוניקה רואה בשלושתם 'חבורה קדושה', וכוונתו לציין בכך לפחות את עלייתם ביחד.⁸⁹ כבר אורבך, עוד קודם פירסומה של הכרוניקה, ראה

סיפור העלייה של הרבנים' ולאחר משפט בעל אופי של חתימה. אם כוונת המחבר המקורי הייתה לספר את ספור עלייתו של הכהן מלכתחילה היה מציין זאת אחרי המשפט 'והיו יותר משלוש מאות, גם רבינו... הלך לשם'. על דימויה ההיסטורי של עליית יהונתן הכהן השווה לדברי הרמב"ן, לעיל: הערה 79.

⁸⁷ תחילה יוחס הביטוי 'רבנים' לראשי העולים בלבד, אך מאוחר יותר – לכלל העולים מצרפת. כך למשל, מספר יהודה אלעמאני על שבעה 'רבנים' ועוד כמאה איש המגיעים כקבוצה אחת (לעיל: ליד הערה 93). לעומת זאת, עוסק אותו יהודה אלעמאני בארגון מגבית עבור הרבנים' בירושלים, בשנת 1214 ומשמעות הדברים היא קהל הצרפתים בכללו, ראה להלן: הערה 109, מכתב ג. אותו שימוש חוזר בדיוק גם במכתב ד, באותו מקום. בשני מכתבים של הדיין האלכסנדרוני אליה בן זכריה דורש הכותב ב'שלוש כל הרבנים' וגם כוונתו היא לכלל קהל הצרפתים בירושלים, ראה להלן: הערה 120. התואר או הכינוי נמצא בשימוש גם במקורות השונים באופיים מאלו שנזכרו עד עתה. דומה שזו גם משמעות דבריו של הרופא הלל מוורנה המזהיר את יצחק הרופא מרומא מפני קנאות הצרפתים, בזו הלשון: 'ואפילו אם יהיה [=מתנגד הרמב"ם] מן הנקראים "רבנים" בפי החמון, תקרא אליו רב החובל, ובכך תזכה ותמצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואנשים ואל תחוש לחן התיישים', איגרת הלל מוורנה (להלן: הערה 172). הביטוי 'רבנים' משמש פעמים נוספות בהוראת 'צרפתים' בכתבים הקשורים בפולמוס הרמב"ם בעכו, אך די בכך. על השימוש במספר 'שלוש מאות' לצורך הערכת סדרי גודל של ציבור, ראה להלן: חלק ב, פרק ב, ליד הערה 67 ואילך.

⁸⁸ י' תא שמע, 'כרוניקה חדשה לתקופת בעלי התוספות מחוגו של ר"י הזקן – לעליית שלוש מאות הרבנים, ר' יחיאל מפאריס וענייני ארץ ישראל, שלם ג (תשמ"א), עמ' 323.

⁸⁹ שטרן (להלן: הערה 117 [ב]), עמ' 94, ופראור, פריקים (לעיל: הערה 72), עמ' 106 (ובמקומות נוספים), טענו,

בעלייה לארץ ישראל בראשית המאה השלוש עשרה תופעה שהתרחשה בקרב תלמידיו של ר"י הזקן שהבולט שבהם, שמשון משאנץ, היה גם הדמות המרכזית בחבורה הנזכרת בכרוניקה הצרפתית, ויש להניח שעמד בראשה.⁹⁰ יש אפוא לראות בעלייה הנזכרת בכרוניקה – עלייה שיצאה מתוך החוג שפעל סביב בית מדרשו של שמשון משאנץ ושכלל בעיקר את תלמידיו ואת חבריו. על תלמיד מבית מדרש זה שהתכוון לעלות לארץ ישראל, מלמדת התשובה הבאה:

אהובי ר' מנחם, לעניין נדרך שנדרת לעלות לארץ ישראל יש לך הפרה אחרי שאשתך הרה, דאין כל איסור עומד בפני פיקוח נפש ויש סכנה לחוליכה עוברה וגם הילד עד שיתגבר ויכנסו ימות הקיץ... ואל תשיבני שאין זה פקוח נפש לפי שתוכל לילך בלא אשתך, זה הבל, כי לא תוכל לעגנה ואתה משועבד לה ומצוה מרובה ויש לו הפרה...⁹¹

כוונתו של השואל הייתה לעלות לארץ ישראל, ולא לצאת למסע עלייה לרגל, שכן בעת הנדר התכוון לעלות עם משפחתו.⁹² תוכנה של השאלה מלמד, שנשאלה קודם לעלייתו של הר"ש שכן אין היא מסוג השאלות שאדם מרחיק לשאול עליהן עד 'מעבר לים', בעיקר שעה שמדובר בהריון, שברגיל אינו נמשך יותר מתשעה חדשים. שאלות הפרת נדרים הן שאלות שאדם שואל את החכם שבסביבתו. מן החישוב שעושה המשיב, שעד שהילד יתגבר יכנסו ימות הקיץ, משמע שמדובר בתאריך נסיעה סמוך, שלידת הילד מתנגשת בו. ברור אפוא שהשאלה נשאלה בצרפת קודם לעליית הר"ש, ויתכן שסמוך לה

שחבורת העולים הראשונה התפלגה וכי חלקה הפליג ישירות לארץ ישראל ואילו חלקה האחר עבר דרך מצרים. דעה זו מבוססת על דבריו של אברהם הנגיד בן הרמב"ם שנאמרו לכאורה סביב שנת 1235: 'וכשהגיעו חכמי צרפת אל הארץ הזאת, הרב הגדול ר' יוסף ז"ל ושאר אחיו... ראינו שהיו בעלי חכמה וסברא ובינה ויראה, ושמחנו בהם ושמחו בנו ועשינו בכבודם כפי חובתנו'. בהמשך דבריו הוא אומר: 'ושמעתי על הרב רבנו שמשון ז"ל בעל התוספות שהיה בעכו, שלא ראינו אותו מפני שלא עבר דרך עלינו, מלחמות ה', קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ג, לייפציג תרי"ט, דף טז, ע"ג. שני הקטעים אינם דנים במאורע העלייה עצמו, אלא בפגישותיו של אברהם הנגיד עם חכמי צרפת בזמן שהותם במזרח. הקטע הראשון כולל שמות של חכמים שעלו בתקופות שונות, בלא כל קשר לעליית הר"ש משאנץ, ובהמשכו הוא מתייחס לפגישתם של האחים מקליסון עם יהודה אלהריזי שאין להקדימה לשנת 1217. יתר על כן, הביטוי: 'שלא עבר דרך עלינו' לא מופיע כצורתו במהדורת מרגליות, המבוססת על כתב יד שנכתב בחי המחר – כנראה על ידי סופרו (ראה להלן: הערה 117). כך או כך, אין משמעו 'שבדרכו [לארץ ישראל] לא עבר דרכינו', אלא שלא היה בביתו [בכל זמן שהוא], וראה להלן: ליד הערה 95. לאמור, תכליתם של הדברים היא לציין את יחסם של חכמי צרפת שאותם פגש במזרח, לספר המורה. אגב זאת הוא מציין, שאת שמשון משאנץ, שעליו שמע שחלק על מקצת דברי אביו, לא פגש. הדברים אינם ממוקדים בנקודת זמן [=מועד העלייה] אלא לאורך כל הזמן בין השנים 1211–1212 עד למועד הכתיבה. אין תימא שלא הספיק לפגוש את הר"ש משאנץ – שנפטר סמוך לעלייתו. מכל מקום יש בידינו מספיק ידיעות על קשריו של אברהם הנגיד עם רבים מחכמי צרפת ששהו במזרח, וראה להלן.

⁹⁰ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 318–320. על קשריו של יהודה מפאריס עם יוסף מקליסון 'ועם שאר תלמידי הר"ש שעלו לארץ ישראל', ראה שם, עמ' 334. על עלייתו של שמשון משאנץ, ראה שם, עמ' 276–278.

⁹¹ הגהות מיימוניות, שבועות ו, ז; שו"ת מהר"ם, דפוס פראג, סי' רג (בלא חתימת המשיב). וראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 278, והערה 40. אורבך זיהה את השואל עם מנחם הנזכר על ידי בעל ספר הנייר, כ"הר' מנחם, תלמיד רבינו שמשון. וראה עוד: צימלס, ארץ ישראל בספרות התשובות, עמ' 57; קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים, עמ' 199–200; H. Gross, 'Étude sur Siméon ben Abraham de Sens', *REJ* VII, (1883), p. 43.

⁹² העלאת האפשרות לעלות בלא אשתו אינה מדברי השואל אלא חלק מבחינת אפשרויות ההפרה על ידי המשיב, כפי שגם עולה מסיכומו של המשיב: 'ויש לו הפרה'. מנוסח התשובה ברור שעניינו של השואל הוא רק במתבקש מהלכות הפרת נדרים וכי אפשרות השימוש בזכות הכפייה הנובעת מן ההלכה ש'הכל מעלין לארץ ישראל', אינה עולה על דעת המשיב וממילא היא אינה רמוזה בשאלה. על ענין הנדר השווה להלן: פרק ב, ליד הערה 50 ואילך.

ובהקשר אליה. כפי שנראה להלן, אין זה רחוק מן הדעת שמנחם זה היה אחד מתוך חבורת התלמידים שעלתה עם שמשון משאנץ. על מבנה של חבורת עולים מקרב חכמי צרפת ועל סדר הגודל שלה, מלמדת ידיעה המופיעה במכתבו של המלמד והחזן האלכסנדרוני יהודה בן אחרון אלעמאני שנשלח ביום ראשון, כ"ה תשרי שנת תתקע"ג (23.9.1212), מאלכסנדריה לקאהיר:

בלילה שאני כותב אליך אדוני שורות אלה הגיעו אלינו שבעה מן הרבנים, תלמידי חכמים גדולים, ונלווים אליהם מאה נפש, גברים, נשים וטף מבקשי לחם.⁹³

האבחנה בין שבעת ה'רבנים' לשאר בני החבורה, מלמד שהיו חכמים בעלי מעמד מוגדר בתוך החבורה – אולי ראשי ישיבה כדוגמת שמשון משאנץ עצמו, האחים מקליסון ודומיהם. מכל מקום, הם מוגדרים על ידי הכותב כ'תלמידי חכמים גדולים'. אל ה'רבנים' נלווים כמאה נפש. אם אמנם מדובר בעליות שהיו קשורות בבתי מדרשות מסוימים בצרפת כפי שהצענו לעיל, הרי אותם מאה כוללים בראש ובראשונה את משפחות ה'רבנים'. עם המתכוונים לעלות באותה תקופה נמנו, כפי שראינו לעיל, גם תלמידים בעלי משפחות כדוגמת מנחם הנזכר לעיל, שאף את דומיו יש להכליל בתוך המאה. מלבד אלו כוללת הקבוצה, מן הסתם, גם תלמידים צעירים העולים בגפם. נראה אפוא לשער שהקבוצה, כפי שהיא מתוארת במכתב, כוללת חבורת תלמידי חכמים והטפלים להם.

כזכור, על פי הכרוניקה הצרפתית 'נסעה החבורה הקדושה לארץ צבי' בשנת תתקע"ב. אם יצאה מאירופה בקיץ של אותה שנה סביר שהגיעה לאלכסנדריה בשלהי תשרי שנת תתקע"ג. אין זה אפוא מן הנמנע, שאלעמאני מדבר באותה חבורה עצמה. מסע מסיבות פאריס, מ'שאנץ' – היא Sene – לאורך נהרות הסיין, הסאון וחרון, לנמל מארסיי וממנו לנמל אלכסנדריה בדרך הים, ארך באותה עת, עד כשלושה חדשים.⁹⁴ על פי זה אין להקדים את תאריך צאתם של העולים מביתם לראשית חודש יולי. אם הם המשיכו את דרכם בספינה בלא להתמהמה באלכסנדריה משך זמן חריג, היה בידם להגיע לעכו לא יאוחר מאמצע חודש מרחשוון תתקע"ג (בשליש הראשון של חודש אוקטובר, שנת 1212). אם מגמת פניהם הייתה עכו, אין להניח שהמשיכו את דרכם בדרך היבשה ועל כן אין

⁹³ גויטיין, היישוב בארץ ישראל, עמ' 342 (המקור הערבי), 340 (התרגום).

⁹⁴ על 'דרך המלך ללכת מק"ק פאריז לעיר עכו המעטירה' ראה כ"י מונטיפיורי 492, עמ' 17-19. רשימה זו לא פורסמה לפי שעה, אלא בתרגום צרפתי, ראה: E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte*, Bruxelles 1847, pp. 187-188. הרשימה מפרטת את המסלול היבשתי מפאריס עד מארסי לאורך הרון ומתארת בקצרה את הנתיב הימי, תוך ציונם של שני נמלים בלבד בין מארסי לעכו: סארדיניה ותוניס. אם רשימה זו אינה מזויפו של כרמולי, יש לתארכה למאה השלוש עשרה. כאילוסטרציה לרשימה זו, השווה לדברי אביגדור כ"ץ בפירושו לתורה: "... עציון גבר, שמשם היו הולכים אחר הזהב לאותו מלכות שמוצאים בו זהב, כמו מרשילא שעוברים חים לעכו, כך לא היו יכולים לילך אחר הזהב אם לא שהיו באים לעציון גבר קודם, צ"י צימלט, כתב יד המבורג Cod. Heb. 45 ויחוסו לר' אביגדור כ"ץ, ספר זכרון לצ"פ חיות, וינה תרצ"ג, חלק עברי, עמ' רנט. אני מודה לפרופ' י' תא שמע שהפנה את תשומת לבי לקטע זה. דרשה זו מופיעה בנוסח משובש מעט כבר בפירושי ר' יהודה החסיד לתורה, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשל"ה, עמ' 198: "... כמו מרשילא או פנדיא (=ונציה) על פי שמה הגרמני) שעוברים דרך שם לעכו [=לעכו]. קטע זה הושמט במהדורה המצונזרת של חיבור זה.

להניח שהם חלפו בדרכם את קאהיר. מכל מקום, שנים רבות לאחר עלייתה של חבורת החכמים הצרפתיים העיד אברהם הנגיד, שלא פגש מעולם את שמשון משאנץ.⁹⁵ אמנם כידוע, טענות מסוג זה לעולם אינן מכריעות.

אף שר' שמשון משאנץ מכונה תכופות בספרות בעלי התוספות 'ר' שמשון איש ירושלים', אין זה אלא תואר שזכה בו העולה לארץ ישראל, בלא להקפיד אם התיישב בירושלים או בכל מקום אחר.⁹⁶ לעומת זאת, דבריו של אברהם הנגיד, המספר על 'רבינו שמשון ז"ל שהיה בעכו'⁹⁷ בצירוף הידיעה ש'נקבר בשיבה טובה תחת רגלי הכרמל',⁹⁸ מלמדים, שאת שתי השנים שבילה בארץ ישראל עשה בעכו – יש להניח שעם בני חבורתו. על פי תאריכי הכרוניקה הצרפתית הוא נפטר בשנת תתקע"ד (1213–1214), פחות משנתיים לאחר עלייתו.

חכמים צרפתיים בירושלים האיובית

שנים אחדות לאחר מותו של שמשון משאנץ בעכו, הגיעו כמה מבני חבורתו לירושלים. לעומת קהילת עכו שפעלה בתוך עיר צלבנית, התקיימה קהילת ירושלים תחת שלטון איובי שהיה מעוניין להדגיש את זיקתו לירושלים ואשר קהילת יהודי המדינה האיובית גילתה בזיקה זו עניין רב. סמוך לזמן שבו הגיעו ראשוני חכמי צרפת לארץ ישראל, התיישבו בירושלים יסודות שונים מקרב יהודי המזרח. להלן נראה שמגמה זו זכתה לתמיכה ממשית מחצר הנגידות בקאהיר ואולי אף הייתה יוזמה שלה (אף שלא ברור, מתי – לאחר הכיבוש האיובי – היא החלה).

עד לביקורו של יהודה אלחריזי בירושלים, בשנת 1216–1217 בקירוב, התארגנה בעיר חבורה של עולים צרפתיים בהיקף כזה, שהוא ראה בהם קהילה לעצמם. קיומה של קהילה צרפתית בירושלים בתקופה האיובית מסתבר גם מתעודות שמקורן בגניזת קאהיר. למרות זאת, ראשיתה של הקהילה, מרכיביה החברתיים ומעמדה בתוך המרקם החברתי של הקהילה הירושלמית בתקופה האיובית לא התבררו דיין. לצורך זאת נזדקק תחילה לבירור הקשרים וסדר הזמנים של התכתבות שהתנהלה בין דמויות מן הקהילה הצרפתית של ירושלים לדמויות מן ההנהגה היהודית במצרים.

⁹⁵ ראה על כך, לעיל: הערה 89. והשווה למסעו של יהונתן הכהן מלונל, המגיע בשנת 1210 לארץ ישראל ממצרים במסלול היבשתי, ראה לעיל: הערה 42.

⁹⁶ אורבך, שם, עמ' 278. בצד תואר זה מפנה אורבך גם לתואר 'ר' שמשון מארץ ישראל' או התימתו של שמשון עצמו על אחת מתשובותיו: 'שמשון ב"ר אברהם שהלך לארצות החיים'.

⁹⁷ מלחמות ה', מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ג, עמ' נג.

⁹⁸ שו"ת מהרש"ל, כט. על מקום קבורתו מספר גם בעל 'תוצאות ארץ ישראל', אגב תיאור הנקברים בבית הקברות שלמרגלות הכרמל: 'בתחתית הר הכרמל שם קבורת הרב הגדול רבנו שמשון ב"ר אברהם בעל התוספות זצק"ל, אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 74.

בידינו קבוצה בת חמש אגרות מירושלים שאחת מהן, לדעתינו הקדומה שבהן, נכתבה על ידי יוסף בן גרשום, חכם המכונה חליפות 'אשכנזי' או 'צרפתי', שעזב את ירושלים בשלב מוקדם והתיישב במצרים,⁹⁹ ותלמידו יחיאל בן יצחק הצרפתי – חכם שלא נודע אלא מאגרות אלו. ארבע האגרות הנותרות נכתבו על ידי יחיאל הצרפתי לבדו, ומתוך ששתים מהן עוסקות בצרכי ציבור והכותב תובע לעצמו עמדת הנהגה נראה, שרבו כבר לא היה אותה שעה בירושלים.¹⁰⁰ האיגרת הראשונה היא איגרת עניים שהשניים שלחו או הביאו עימם לקהילת בילביס שבמצרים, קרוב לודאי בראשית שנת 1210. האיגרת כתובה בנוסח אישי והכותבים אינם מנסים כלל ליצור רושם שמאחוריהם ניצבת קהילה. היסוד לתביעת הסיוע הוא עצם ישיבתם בירושלים והדימוי הקלאסי של היושב בירושלים, כמי שמתפלל עבור עם ישראל.¹⁰¹ שתיים מן האגרות – והמאוחרות שבהן – מתארות סכסוכים בתוך הקהילה שעיקרם היה ככל הנראה, מאבקי כח ושליטה בכספים המגיעים לירושלים, שמקבל

⁹⁹ על יוסף בן גרשום, ראה תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, מהדורת א"ח פריימן וז"ד גויטיין, ירושלים תרצ"ח, עמ' 13, הערה 3. על הידיעות שם יש להוסיף את איגרת א (להלן: הערה 100), שנכתבה על ידו והחשובה ביותר לתיארוך שהייתה בירושלים ועקירתו למצרים, ולתיארוך תעודות אחדות הנוגעות לעליית חכמי צרפת. דומה שהמכתב TS 13 J 20, f. 24 מתייחס למסעם של השניים, שכן הכותב מדווח במכתב על העברת 40 דרהם ליוסף בן גרשום בבילביס. יתכן שהוא גם מציין את מגוריו של יוסף בבית הכנסת יחד עם עוד אדם. הכוונה מן הסתם למגוריו ב'הכנסת האורחים' הקהילתית יחד עם יחיאל הצרפתי. מכתב זה, שנשלח ככל הנראה למנחם בן יצחק הדיין (ראה עליו, להלן: הערה 110), נכתב ב'יום אלארבעה [=רביעי] ו מן אדר ב'. מראשית המאה השלוש עשרה עד לשנת 1224 (כלומר, עד לאחר חורבנה של ירושלים בשנת 1219), חל צירוף זה פעמיים בלבד: ביום 7.3.1207 וביום 3.3.1210. מכאן, שאין לאחר את התיישבותם של יוסף בן גרשום ויחיאל הצרפתי בירושלים לראשית שנת 1210. אין לקבל את טענתו של גויטיין שמן האיגרת מסתבר שהיה דיין בבילביס. גויטיין גם מזהה את 'העניי החכם המפואר ר' יוסף ובנו', הנזכרים במכתב משנת 1211 בצד חננאל, אברהם, עם יוסף בן גרשום ובנו (TS 24.41; ש"ד גויטיין [לעיל: הערה 54], עמ' 374, והערה 8, שם). מן היהיו משמע שיוסף בן גרשום עזב את ירושלים קודם לאותה שנה, אולי במהלך אותו מסע שבמסגרתו נכתבה איגרת העניים הנזכרת, ואולי אף באותה עת מונה לדיין אלכסנדריה. על אפשרות שהותו של יוסף בן גרשום באלכסנדריה קודם לשנת 1211, ראה להלן: ליד הערה 132 ואילך. על עקירתו לעכו קודם לשנת 1234, ראה: תשובות אברהם בן הרמב"ם, עמ' 26, וראה להלן, ליד הערה 141 ואילך.

¹⁰⁰ איגרת א (TS 13 J 9, f. 17) המתוארת בקצרה בגוף העבודה, לא פורסמה עד כה, אך נזכרה על ידי י' ברסלבי, 'קטעי גניזה על חכמים מצרפת ואשכנז בארץ ישראל ובמצרים בתקופת הרמב"ם ובנו', ארץ ישראל ד (תשט"ז), עמ' 158, על תאריכה של האיגרת ראה לעיל: הערה 99. האיגרת עתידה להתפרסם בשלמות, בספר היישוב, ג, מדור: רצף הישוב, הערך: ירושלים, מס' 36; איגרת ב (כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, ENA 3788), ראה: HUCA III, "The Jews in Egypt and Palestine etc.", J. Mann, 'A Second Supplement to', 299 האיגרת כוללת דיון בסוגיית הגמרא במסכת שבת, דף קנה ע"א, והיא נחתמת בחודעת הכותב 'כי באנו שלמים בשלם עיר הקודש ירושלים'. האיגרת נשלחה מירושלים לאחר מסע למצרים (ולא בעת העלייה לארץ, שכן הוא חותם: 'יחיאל... ירושלמי'). יש להניח שהיא נכתבה סמוך לשנת 1214 ונמעה היה יוסף בן גרשום (ראה לעיל: איגרת א) או אנטולי בן יוסף (ראה להלן: איגרת ה); איגרת ג (TS 8 J 33, f. 4) פורסמה על ידי מאן, היהודים במצרים ובסוריה, ב, עמ' 304-305; איגרת ד (כתב יד מוצרי, L14), פורסמה על ידי מאן (לעיל: איגרת ב), עמ' 299-300; איגרת ה (TS 8 J 14 f. 27) פורסמה על ידי ברסלבי, שם, עמ' 159, והיא איגרת שלומים של יחיאל הצרפתי שנשלחה לאחר שנת 1214, מן הסתם לאלכסנדריה, ונזכרים בה קשריו המשפחתיים עם משפחת אנטולי בן יוסף, חכם פרובאנסאלי שהיה מחותנו וזכר באיגרת בברכת המתים. יצויין, שתעודת הגניזה שפורסמה על ידי מאן, היהודים במצרים ובסוריה, ב, עמ' 304 (TS 8 J 8, f. 1), ואשר הינה הזמנה ל'יחיאל הדיין' לבוא לדון בסכסוך ירושה מסוים בירושלים, אינה מכוונת ליחיאל הצרפתי, אלא לדיין הקאהירי יחיאל בן אליקים מחלב.

¹⁰¹ 'ישאו הרים שלום לעם הקדש ברוכי ה', מאת אחיהם יוסף ב"ר גרשון נ"ע אשכנזי השוכן בציון, דורש שלומם וטובתם, המתפלל לה' בעדם, המברך בשבתות ובמועדים אותם, אני עני יוסף ב"ר גרשון נ"ע, ואני עני ומדולדל כתולעת ואין לי מה לצפצף וידים למשש... ועתה תן יד לאלוקי השמים להיות לך חלק וצדקה וזכרון בירושלים', איגרת א (לעיל: הערה 100).

המכתבים – אדם בעל שררה בפוסטאט – אחראי להם.¹⁰² במכתבים נזכרים שני חכמים, כנראה מקומיים – הדיין שלמה ומאן דהוא יצחק – שכותב המכתב מצוי עימם בעימות חריף. שני האנשים והכותב קשורים בדרכים שונות בהנהגה הרבנית של הקהילה הירושלמית. לשני הצדדים ישנה נגיעה לכספים הנשלחים על ידי מקבל המכתב, שכן הכותב מנסה באגרותיו להשפיע על דרכי השימוש בהם, ולהטיל דופי בבעלי דבבו על רקע השימוש בכספים. מתוך האיגרת השניה משמע ששלמה הדיין הצליח להשתמש בכספי ההקדש כרצונו, בניגוד לדעת הכותב, וכי הצליח למנוע מן הכותב וממקורביו לשאת את הדרשה שהייתה נאמרת מדי שבת. מצב זה הביא לכך שלדברי הכותב 'אין מי יורה להם דיעה איסור והיתר ואין מי יבין שמועה להם כי אנחנו יושבים ולומדים בביתנו והם יושבים ללא תורה וללא כהן מורה'.¹⁰³ נראה שהמכתבים משקפים מאבק בין העולים מצרפת לבין בני המזרח בקהילת ירושלים, ויתכן שבמהלכו הצליחו האחרונים לדחוק את הצרפתים ממוסדות הקהילה: קודם למאורעות למדו בעלי בריתו של הכותב בבית הכנסת ואילו עתה – בביתם. זיהוי שני הצדדים כיסוד המזרחי מזה והצרפתי מזה, עולה גם מן השימוש שעושים בעלי ריבו של יחיאל הצרפתי בפנייה לרשות, דבר שאין להניח שהיה לאל ידם של יסודות זרים בקהילה. מכל מקום, שלא כמו בעת כתיבת המכתב הראשון, מנסים המכתבים המאוחרים לטעון בשמה של קהילה או לפחות בשמו של ציבור מוגדר.

כדי לתארך את קבוצת המכתבים, יש לתת את הדעת תחילה למערכת היחסים הלא ברורה שבין קבוצות האוכלוסיה השונות העולה ממנה. ניתן להבחין בנקל, שבעת כתיבת המכתבים לא התקיימה הבחנה ברורה בין הקבוצות השונות בירושלים. לעומת זאת, אבחנה שכזו משתמעת בבירור בתעודות אחרות.¹⁰⁴ שנית, יש לתת את הדעת לעובדה שאת מערכת היחסים עם בעל השררה בקאהיר מנהל חכם צרפתי אלמוני שלא נודע אלא מאגרותיו הוא ואשר נראה מהן, שהיה ראשה של חבורת האנשים שאליה הוא מתייחס. זאת ועוד, במכתביו הוא אינו מזכיר כלל חכמים צרפתיים מחוגו של הר"ש משאנץ, ונראה שלא היה קשור בחוג זה. לעומת זאת, מתוארים חכמים אלו פעמים אחדות, לפחות למן שנת 1216, כמנהיגי קהילת הצרפתים בירושלים ואילו הוא לא נזכר למן אותה עת כלל. מכיוון שהידועות שבמכתבי יחיאל הצרפתי אינן עולות בקנה אחד עם ידיעותינו על העולים

102 הדיין דלהלן, מתייחס לאגרות ג"ד. מן האגרות עולה לכאורה תמונה קודרת של קהילה לא מפותחת, חסרת מוסדות ציבור אלמנטאריים, בעלת הנהגה מפולגת ולא יציבה המתקשה להפעיל את מוסדותיה ותלויה מבחינה כלכלית ומבחינת יכולת ההכרעה בגורמים חיצוניים. אין כמובן לקבל את הדברים כפשוטם, שכן המדובר במכתב פולמוס חריף, המציג את המאורעות מנקודת מבט חד צדדית של פולמוסן. כל אותם דברים יכולים גם להידרש לשבח, אגב תיאור נסיונות בנייתה של הקהילה מחדש. המדובר הוא למעשה בוויכוח על יעדי הכסף המוזרם לירושלים שגלש למאבק על ההנהגה בבית הכנסת.

103 איגרת ד.

104 השווה לדבריו של אלהריזי (להלן: ליד הערה 113), המבדיל בין הקהילות השונות ויודע על פרנסיהן. וראה גם במכתבים ג"ד, המתוארים בהערה 109.

הצרפתיים בירושלים מבני חוגו של שמשון משאנץ, יש אפוא לייחס קבוצת מכתבים זו לאחת משתי התקופות – או לתקופה שקדמה להופעתם של בני חוגו של הר"ש משאנץ או לאחר שנסתלקו.

מכתביו של יחיאל הצרפתי קודמים להופעתם של חכמי צרפת – חבריו של שמשון משאנץ – בירושלים, שאותה כזכור יש לאחר לשנת 1214. כזכור, הוצע לעיל לתארך את הקדום שבמכתבים לראשית שנת 1210.¹⁰⁵ אין לקבל את האפשרות שאגרות אלו נכתבו לאחר חורבנה של ירושלים בשנת 1219, שכן, כפי שנראה להלן, לא די שיש בידו ידיעות ברורות על הסתלקותם של החכמים הצרפתיים מירושלים בעקבות החרבתה, אלא שאין בידו אף לא ידיעה אחת על יישוב יהודי בירושלים עד סמוך מאוד לחידושו של השלטון הצלבני בעיר בשנת 1229. למעשה, יש בידו שתי ידיעות בלבד על יהודים בירושלים, בין השנים 1219–1229. האחת היא איגרת מראשית שנת 1227 שנכתבה ככל הנראה על ידי עולה רגל ולא על ידי תושב העיר,¹⁰⁶ והאחרת, מלמדת על ישיבת יהודים בירושלים בימים האחרונים של השלטון האיובי בעיר בשנת 1229.¹⁰⁷ אין אפוא לדבר על יישוב יהודי בעיר, אלא אולי על נסיונות חידוש מהוססים, שאין להקדימם לשנת 1227. זאת ועוד, במכתביו של יחיאל הצרפתי אין זכר לתחושת החורבן של ירושלים. לעומת זאת, בעדות שמסרו שני פליטים ירושלמיים בקאהיר בשלהי אפריל שנת 1229 – כחודש לאחר חזרת השלטון הצלבני לירושלים – בפני בית דינו של אברהם הנגיד, הם פותחים את דבריהם במילים: 'כאשר היינו גרים בירושלים החרבה בעוונותינו הרבים'.¹⁰⁸ דימויה של ירושלים בעיני יושביה כעיר חרבה, מלמד שבין השנים 1219–1229 לא נעשו נסיונות ממשיים לבנותה מחדש, דבר השונה לחלוטין מן המשתמע מאגרות יחיאל הצרפתי העוסקות בהזרמת כספים לירושלים לצורך בניית מוסדות קהילתיים, שעל טיבם נסוב הוויכוח בין הכותב לבעלי דבבו.

בידו קבוצה נוספת של אגרות, שבידה להבהיר את הקשרים העומדים מאחורי מכתביו של יחיאל הצרפתי. אגרות אלו נכתבו בקאהיר, הן נועדו לפרנסי הקהילה המקומית בירושלים, והן משלימות

¹⁰⁵ אך השווה: פראור, פרקים (לעיל: הערה 72), שטען לאיחורן של האגרות לשנים שבין 1219–1229. לדעתו, מצבה הירוד של הקהילה מתאים לתקופה שאחרי חורבן ירושלים בשנת 1219.

¹⁰⁶ TS 16.309; ראה: גויטיין ר' חננאל הדיין, עמ' 385–386. לדעת גויטיין הכותב הוא אבו אלטאהר שמש כנסת הירושלמים בפוסטאט, והוא אינו עולה רגל אלא גולה, שכן לדעתו לא מופיעים באיגרת מטבעות הלשון האופייניות לאגרות עולי רגל. בדיקת האיגרת במקורה מלמדת ששמו של אבו טאהר לא נזכר בה וכי לפחות המשפט הבא: 'אלוהים יתעלה יכול לעשות כל דבר ויקיים את מה שכתוב "והבאותים אל הר קדשי ושמחתם בבית תפילתי וכו" וכן יהי רצון', הוא ביטוי אופייני לעולה רגל. בניגוד לטענתו של גויטיין, הכותב מציין שהוא מתפלל לשלום הנגיד. חלק מן הביטויים שגויטיין מצפה שיופיעו באיגרת הם נדירים מאוד ואינם מופיעים בכל איגרת ואין לבסס כל טענה על העדרם. האיגרת עתידה להתפרסם בשלמות, בספר היישוב, ג, מדור: רצף היישוב, הערך: ירושלים, מס' 52, וראה עוד על מכתב זה, לעיל: הערה 54.

¹⁰⁷ TS NS J 66; TS 8.161; גויטיין, היישוב בארץ ישראל, עמ' 336–337.

¹⁰⁸ לעיל: הערה 107.

במידה מסוימת את תמונת חליפת האגרות שבין ירושלים לקאהיר, על שני אגפיה.¹⁰⁹ מסתבר שעניינן של כל האגרות הוא בפעולת איסוף כספים נרחבת שנערכה בקהילות מצרים עבור קהילת ירושלים ואשר התעודה המוקדמת ביותר שהגיעה לידינו היא משנת 1211 והמאוחרת – משנת 1214. מרכז איסוף הכספים היה בקהיר, אך שלוחותיו הגיעו לקהילות שונות במצרים. כך למשל, יש בידינו ידיעות על מגבית שנערכה באלכסנדריה ובבילביס. מאחורי רוב התעודות המתייחסות במישרין או בעקיפין למגבית מסתתרת דמות אחת – מנחם בן יצחק בן ששון, חבר בית דינו של אברהם הנגיד בקאהיר.¹¹⁰ הוא היה האיש שעמד ככל הנראה מאחורי ארגון התמיכה בקהילה היהודית בירושלים, ויש לזהותו כמכותבן של שתי אגרותיו של יחיאל הצרפתי שתוארו לעיל. שמו נזכר במפורש כנמען האיגרת השלישית, אלא שמעטה המליצה הכבד הקשה על העוסקים בתעודה זו לזהותו.¹¹¹ דומה שדי בכך כדי לקבוע את החשוב לענייננו עתה: אגרותיו של יחיאל הצרפתי והמציאות המתוארת בהם קשורות במגבית שבראשה עמד מנחם בן יצחק. עניינן של האגרות היה ביעודם של הכספים שנאספו במגבית ובאחריות עליהם. נתונים אלו מלמדים, שהאגרות שמכותבן הוא מנחם בן יצחק, נכתבו קודם לשנת 1214.

מן הדיון הארוך והמפותל בשאלת זהותן של האגרות למדנו, שעליית חבורתו של שמשון משאנץ, שזכתה לסמל בתודעה ההיסטורית הצרפתית-אשכנזית את עליית החכמים הצרפתיים במאה השלוש עשרה, לא הייתה יחידה וככל הנראה, אף לא הראשונה בעליות החכמים במאה השלוש עשרה. חכמים צרפתיים שהידיעות עליהם מעטות, שהו בירושלים שנים אחדות קודם להופעתם של האחים מקליסון בעיר – וכנראה עוד קודם לעלייתם לארץ – והם שקבעו את מעמדה של קהילת

¹⁰⁹ **מכתב א** (TS 6 J 3, f. 26), הוא משנת 1211 ופורסם על ידי גויטיין, היישוב בארץ ישראל, עמ' 334–335. זהו מכתב מקהילת אלכסנדריה שצורף למשלוח כספים לירושלים עבור פרעון חוב שהתהווה כתוצאה מתיקון בית הכנסת 'העתיק'. המכתב קובע בפירוט רב את דרכי התשלום וכן מה יעשה בכסף הנותר ותובע אישורים מתאימים; **מכתב ב** (TS 13 J 9, f. 9), הוא מכ"ד כסליו, שנת א'תקכ"ד לשטרות (21.12.1212) פורסם על ידי מאן, היהודים במצרים ובסוריה, ב, עמ' 324 (אך הוא לא קישר אותו לירושלים) המכתב נשלח על ידי מנחם בן יצחק בן ששון (ראה עליו להלן: הערה 110) לאנטולי בן יוסף דיין אלכסנדריה, ובו הוא גוער בו 'על איחור הנדבה שהתנדבו בה קהל רבנו' שכן 'הגיעו אלי כתבים רבים מעם ר' אליה [=ה'רייס', ממנהיגי קהילת ירושלים] וחבריו' שקהילת ירושלים דחוקה ובית הכנסת עומד בגשמים בלא תקרה; **מכתב ג** (TS 13 J 11, f. 27), הוא מיום כ"ב שבט, שנת א'תקכ"ה לשטרות (3.2.1214) ופורסם על ידי ש"ד גויטיין, סדרי חינוך, ירושלים תשכ"ב, עמ' צט"קב. במכתב זה מספר הכותב יהודה אלעמאני שנזכר לעיל (הערה 93), שהפציר במנחם בן יצחק לערוך מגבית עבור בית הכנסת של ירושלים 'ועבור הרבנים'; **מכתב ד** (כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, ENA 2560, דף 32 ע"א), נשלח ביום כ"ב סיוון תתקע"ד (1.8.1214), לשליח שהעביר זהב מבילביס לירושלים עבור 'כנסת בן התימני' ו'בשביל הרבנים'. המכתב מפרט את סדרי אישור קבלת הכספים ואת סדרי עבודתו של הבלדר.

¹¹⁰ ראה עליו: גויטיין, חברה ים תיכונית, ב, עמ' 514, מס' 26. והשווה לדברי השבח המופלגים שמרעיף עליו אלהריז, שלא כדרכו: 'ובתוכה [=בפוסטאט] יש אחד ואין שני בנדבתו וענוותו וישרו ואמונתו הוא הדין רבי מנחם... עמוד החסידים ויסוד המפעלים הנכבדים, ים הנדבה, ובעל נפש רחבה', תחכמוני, מהדורת י' טופרובסקי, תל אביב תשי"ב, עמ' 348. שבחים אלו מתייחסים כנראה לתפקידיו בנושאי צדקה בקהילה. שבחים מופלגים מאלו משבח אלהריז את מנחם זה במקאמה ערבית המקבילה לתחכמוני שכתב, ראה: י' רצהבי, 'מקאמה ערבית מעטו של אלהריז', ביקורת ופרשנות 15 (תש"ס), עמ' 15–18.

¹¹¹ 'אוותה נפשי אל רבינו הרב מנחם אשר [...] לפני כבודו לחשי...', איגרת ד, שורה 16–17.

חכמי צרפת בירושלים. ספק אם ניתן להגדיר את שברי הידיעות שבידינו כידיעות אודות 'חוג' חכמים, אף שניתן להצביע על קשרים מסוימים שהתקיימו בקרב בני חוג זה, אך רק בהיותם במזרח. כך למשל, איגרת העניים שנזכרה לעיל מלמדת, שיוסף בן גרשום, שמוצאו – הצרפתי או האשכנזי – לא ברור, הוא רבו של יחיאל הצרפתי. זיקה זו ידועה לנו רק מאיגרת זו, ועל כן סביר להניח שהאגרות שבהן מופיע יחיאל כמנהיגה של קהילה – אל נכון, קהילת הצרפתים בירושלים – מאוחרות לאיגרת זו. באותה שעה מרחיק יוסף זה למצרים וכעבור זמן התמנה על ידי הנגיד לדיין באלכסנדריה. לא יאוחר משנת 1235 הוא מתיישב בעכו ומת בעת מסע לבבל. יחיאל בן יצחק הצרפתי עומד בקשרים גם עם אנטולי בן יוסף, חכם פרובאנסאלי מלונל המבוגר ממנו בכשנות דור, ואשר היה קשור עמו בקשרי משפחה. חכם זה שימש אף הוא דיין באלכסנדריה וזכור – היה מעורב במגבית עבור ירושלים.¹¹² לעיל גם הצבענו על קיומו של יסוד פרובאנסאלי בקרב העולים לארץ ישראל, אלא שאין אנו יודעים דבר על פעילותו, מלבד על שחותו של יעקב החסיד בירושלים לאחר הכיבוש האיובי ועל קשריו עם מקובל לא נודע בשם נהוראי, שהיה ככל הנראה ממוצא ארץ ישראלי. יש כמובן בהקשר זה לזכור שבשנת 1210 מגיעה לירושלים מפרובאנס חבורתו של יהונתן הכהן מלונל, אלא שאין לנו ידיעות מספיקות על גורלה, מלבד על מסעה בארץ ישראל.

שברי ידיעות אלו דיים ללמד שהעלייה לארץ ישראל החלה לתפוס מקום מסוים בעולמם של חכמי המערב הלאטיני עוד קודם לעליית הר"ש משאנץ – המועד שהועיד לה הדימוי ההיסטורי. מטבע הדברים, נתפס הדימוי לשלב הבשל ביותר של התהליך ולא לשלב הבוסר שלו.

את הופעתם של בני חוגו של שמשון משאנץ בירושלים יש לאחר לשנת 1214, לאחר מות רבם. מכל מקום, למן אותה עת בקירוב נזכרים חכמי צרפת בירושלים – ה'רבנים' – כקהילה לעצמם והאחים יוסף ומאיר, בני ברוך מקליסון – כמנהיגיה. מאותה שעה שוב איננו שומעים דבר על יחיאל הצרפתי. כך למשל, רואה את פני הדברים יהודה אלחריזי המתאר את הקהילה ואת מנהיגיה, בשנים 1216–1217 בקרוב:

ומשם נסעתי אל ירושלים... ויפגעו בי מלאכי אלהים, חסידי עליון, הבאים מארץ צרפת לשכן בציון, ובראשם הרב החסיד רבי יוסף בן הרב רבי ברוך, יהי לאלהיו ברוך, ואחיו החכם רבי מאיר, בנר שכלו חשכים מאיר.¹¹³

¹¹² על יוסף בן גרשום, ראה לעיל: הערה 99; על אנטולי בן יוסף, ראה: מאן, מקורות ומחקרים, א, עמ' 412–415; ברסלבי (לעיל: הערה 100).

¹¹³ תחכמוני, מהדורת י' טופרובסקי, תל אביב תשי"ב, עמ' 349–350. ראוי לציין, שבתחכמוני לא נאמר כלל שהצרפתים מהווים קהילה, לעומת האשכולוניים והמערביים שהם 'קהילה מעולה' או 'חשובה'. אך במקומה הערבית המקבילה לתחכמוני מספר אלחריזי: 'וכאן פיהא חנייד תלת טואיף, מן טאיפה אפרנגיה ואלתאנית

ההתייחסות לחבורת הצרפתים בירושלים כאל קהילה לעצמה מופיעה פעמים אחדות בתעודות הנוגעות לכספי המגבית. כך למשל, פונה החזן האלכסנדרוני יהודה אלעמאני שנזכר לעיל, לדיין הפוסטאטי מנחם בן יצחק על מנת שיארגן מגבית עבור בית הכנסת של ירושלים ו'בשביל הרבנים'.¹¹⁴ במכתב מקהילת בילביס מצווה שליח להביא אישור על מסירת זהב 'שנדרו בשביל כנסת בן התימני והזהב שנדרו בשביל הרבנים'.¹¹⁵ ישנה אפוא חלוקה כל שהיא בין שני גופים בקהילה הירושלמית – האחד מוגדר כ'בית הכנסת של ירושלים' שיש להניח שהוא כולל את כלל הציבור הירושלמי למרכיביו, והאחר הוא ה'רבנים', שהכסף עבורם נאסף ומתחלק להם לבדם.¹¹⁶

ידיעה חשובה על פעולתם בירושלים של האחים מקליסון מסתתרת בדבריו של אברהם הנגיד, אגב דבריו על יחסם של חכמי צרפת שבמזרח לספר ה'מורה':

ושמענו על הרב ר' יוסף ז"ל ואחיו ר' מאיר ז"ל, שכשהעתיק להם ר' יהודה חריזי בירושלים גם הוא מורה הנבוכים ללשון הקודש, הבינו בו ושמחו בעניניו וצוו שלא לגלותו לכל בני מדרשם אשר לא היו אצלם כדאי להבין אותו.¹¹⁷

מדברי אברהם הנגיד משמע לכאורה שתרגום ה'מורה' על ידי אלחריזי נעשה עבור האחים מקליסון.¹¹⁸ מן הדברים ניתן ללמוד לפחות שהאחים קיבלו את תרגומו של אלחריזי מידיהם מפגשם בירושלים, הנזכר שלוש פעמים בחיבורי אלחריזי. ברור עוד, שלעומת יחסם הנלהב של האחים לדמותו של הרמב"ם ויש להניח שגם למפעלו ההלכתי, היה יחס 'למורה' – אמביוואלנטי וכי הם הגבילו את זכות תלמידיהם ללמוד אותו. טיב ההגבלה אינו ברור דיו, שכן הידיעה עליה באה לידינו מידי בעל הפולמוס עצמו, כחלק מן הנסיון לטעון שחכמי צרפת במזרח לא התנגדו לספר

מגרבית, ואלתאלהה שאמיה' (היו בה אז שלוש קהילות, קהילה מראנקית [=צרפתית] וחשניה מוגרבית והשלישית ארץ ישראלית'), רצהבי (לעיל: הערה 110), עמ' 36 [מקור]. התרגום על פי ע' אלעד, שהכין תעודה זו לספר הישוב ג, מדור: רצף הישוב, הערך: ירושלים, מס' 56.

114 ראה לעיל: הערה 109, מכתב ג.

115 שם, מכתב ד.

116 על השימוש בביטוי 'רבנים' בהתייחס לעולים מצרפת, ראה לעיל: הערה 87.

117 מלחמות ה', מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ג, עמ' נג. על הידיעות אודות האחים מקליסון בקטע זה ובחיבוריו האחרים של אלחריזי, ראה: S. M. Stern, 'An Unpublished Maqama by Al-harizi', *Papers of the Institute of Jewish Studies*, I (1984), pp. 188–191.

118 של הרמב"ם, הגות עברית באירופה, תל אביב תשכ"ט, עמ' 96 [מקור], עמ' 100 [תרגום] והדיון בקטע זה – עמ' 93–94. נוסח הדברים כאן, שונה באופן מהותי מן הנוסח המובא בקובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, לייפציג תרי"ט, המצוטט בדרך כלל במחקר. נראה שבנוסח זה חלו ידים שמיתנו את נימת הפולמוס כנגד מתנגדי הרמב"ם או שהחריפו ניסוחים של עמדות צרפתיות. הדבר בא לביטוי גם בהבדלי הנוסחים בקטע הנדון כאן. מהדורת מרגליות עשויה על פי כתב יד ואטיקאן, נאופיטי 11, שהוא העתקה בת המאה הארבע עשרה, מן הטופס שנכתב על ידי סופרו של המחבר, וראה לעיל: הערה 89.

על השאלה עבור מי תירגם אלחריזי את ה'מורה' ועל האפשרות שתרגום זה נעשה עבור יוסף קליסון, ראה שטרן (לעיל: הערה 117 [א]), עמ' 189, הערה 2.

ה'מורה'. מכל מקום, ההחלטה שלא ללמד אלא לצנועים, אינה אלא איסור מסוים על לימוד ה'מורה', שיש בו ענין דווקא משום שהתקיים בקרב חכמים שעמדו בקשר ממשי עם הנגיד, כפי שהוא מעיד על כך באותו קטע עצמו. עמדה אמביואלנטית זו כלפי מפעלו הספרותי של הרמב"ם אינה פרי המפגש עם בית הרמב"ם במזרח או עם היחס של יהודי המזרח לרמב"ם. כזה היה גם יחסו של הר"ש משאנץ עצמו – הערצה מופלגת למפעלו החלכתי של הרמב"ם, וגישת זהירה למורה הנבוכים.¹¹⁹ מכל מקום נמצינו למדים מדברי הנגיד, שהאחים מקליסון החזיקו בית מדרש בירושלים.

על יחסיה של חבורת העולים שבראשה עמדו האחים מקליסון עם חכמים מן המזרח מלמדת מעט איגרת שכתב אליהו בן זכריה הידוע בכינויו אבו אלפארג' אבו זכרי, דיין בפוסטאט ממקורבי ביתו של הנגיד. את האיגרת כתב לירושלים בתחנות דרכים בדרכו מירושלים לקאהיר, והיא אחת משתי אגרות שכתב ממסע זה.¹²⁰ היא נועדה למאן דהוא 'מרנו ורבנו שמואל' שלא נודע ממקור אחר, אך הוא כנראה עולה צרפתי, שכן הכותב דורש בשלומו 'עם שלום כל הרבנים'. במכתבו מספר הכותב שביקש 'לבוא אצל מרנו ורבנו עטרת ראשנו הרב המובהק רבנו מאיר שמ' צו', והוא חוזר ומבקש ממקבל המכתב ש'ישמיע דבריו לפני הדרינו ואדרינו הרב המובהק הפטיש החזק [...] וכו'.' השתייכותו של הנמען ל'רבנים' והקשר ההירארכי שבינו לבין ר' מאיר מאפשרים לשער שהמדובר

119 ראה א"א אורבך, 'חלקם של חכמי אשכנז וצרפת בפולמוס על הרמב"ם ועל ספריו', ציון יב (תש"ז), עמ' 155; י" שצמילר, 'לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם', ציון לד (תשכ"ט), עמ' 126-144; הנ"ל, 'איגרתו של ר' אשר ברבי גרשום לרבני צרפת מזמן המחלוקת על כתבי הרמב"ם', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל לזכר צבי אבנרי, חיפה תש"ל, עמ' 129-140. אורבך מתייחס בעיקר לתגובתו של הר"ש משאנץ לפנייתו של הרמב"ם בשנת 1202 בקרוב, שעיקר עניינה היה כנגד 'משנה תורה', ולא כנגד ה'מורה'. בסוגיה זו תמיכתו של הר"ש ברמב"ם הייתה נחרצת. לעומת זאת עמדתו בעניין המורה לא הייתה כה נחרצת כפי שידע אברהם הנגיד היטב והביע זאת בצורה זהירה: 'שמענו עליו [על הר"ש] אחר פטירתו ועל אחד מתלמידיו שחלק על דברי אבא מרי ז"ל במקצת דבריו, שלא נסתיימו הדברים אצלנו כי לא חקרנו עליהם', מלחמות ה', עמ' נג. עתה אנו רואים שעמדותיהם של חבריו לא היו רחוקות מעמדתו.

120 המכתב הנדון כאן (TS 13 J 7, f.18), פורסם על ידי י' ברסלבסקי, לחקר ארצנו, עמ' 98-99. המהדיר תיארך את המכתב למאה האחת עשרה על סמך משפט שפורש שלא כראוי ('היה העונ צר ושעה דחוקה [...]). משפט זה נתפרש כמלמד על 'אי שקט או על שעת חירום והן באלה הצטיינה ביחוד המאה ה-11, שהיא תקופה של אנרכיה, וכו'', עיין שם, עמ' 92. למעשה מתוארת כאן בסך הכל יציאה לדרך של שיירה, כפי שעולה מהמשך המשפט: 'באו הגמלים ודוחקים אותנו'. כתוצאה מיציאתה המוקדמת של השיירה לא עלה ביד הכותב לדבר בעצמו עם אותו מאיר, וזו עילת המכתב. על תיארוך המכתב לתקופה האיובית אין כל ספק, שכן דמותו של הכותב והקשריה ההיסטוריים נפרסו על ידי ש"ד גויטיין עקב בצד אגודל, אגב פירסומן של תעודות הקשורות בו, בסדרת מאמרים שהתפרסמו על ידו לאורך זמן, אף שגויטיין לא התייחס למכתב זה עצמו (ראה: היישוב בארץ ישראל, מפתח בערך: אליהו בן זכריה, על הדיין עצמו: שם, עמ' 322; הנ"ל, חברה ים תיכונית, ב, עמ' 515, מס' 29). באותם מאמרים הוא תיארך את האגרות לשנות התשעים של המאה השנים עשרה. עתה ברור, שלפחות שתי התעודות הנזכרות כאן מאוחרות להופעת הרבנים בירושלים, ועל פי מה שהוצע לעיל – לשנת 1214. דומה שגויטיין עצמו אחר בערוב ימיו את אוסף המכתבים של אליהו בן זכריה לתקופה המוצעת כאן, ראה: S. D. Goitein, "Meeting in Jerusalem": Messianic Expectations in the Letters of the Cairo Geniza, *AJSR* IV (1979), P. 47. נכתב אף הוא מן המסע, אך סמוך יותר למצרים, אל נכון, שבע בדיק לאחר כתיבת המכתב הראשון. הוא נועד לבנו של הדיין והוא כתוב ערבית, מלבד הברכה שנועדה ל'כלל הרבנים'. מכתב זה פורסם על ידי גויטיין, היישוב בארץ ישראל, עמ' 327-331. לדעתינו, יש לאחר גם מכתב זה לשנת 1214.

במאיר מקליסון וכי הוא קשור במערכת היחסים הפנימית בתוך חבורת העולים הצרפתית. הזיקה שבין הדיין מפוסטאט לבין חבורת ה'רבנים' ובעיקר, בינו לבין מאיר, קשורה במערכת היחסים שבין חצר הנגיד לחכמי הצרפתים הידועה מדבריהם של הנגיד עצמו ושל אלחריזי. כאן אנו רואים קשרים אישיים מובהקים – חלקם על יסוד מעמדם החברתי של שני הצדדים וחלקם – על יסוד אינטרסים כלכליים משותפים. מכל מקום, במכתב ניכרת הערכה רבה לשני החכמים הצרפתים הנזכרים בו, שכמותה ידועה לנו מן החבורים הספרותיים שנזכרו לעיל, אלא שעתה היא מופיעה באיגרת המסיחה לפי תומה.

סופה של הקהילה הצרפתית בירושלים, כמו גם סופה של העיר והקהילה היהודית בכללה, התרגש בשנת 1219. בפברואר אותה שנה החליט שליט סוריה, הסולטאן האיובי אלמלך אלמועט'ם, להרוס את ביצורי ארץ ישראל, ובראשונה – את ירושלים. מלאכת ההרס נמשכה עד לסוף חודש יוני ומאז לא נותרה כל ידיעה על יהודים בירושלים עד סמוך לחזרתו של השלטון הצלבני בשנת 1229.¹²¹

כזכור, מוסרת הכרוניקה הצרפתית שמאיר מקליסון מת בשנת תתק"ף (1219–1220) ואילו אחיו יוסף – בשנת תתקפ"א (1220–1221). פרטים נוספים על שנותיהם האחרונות ועל מותם של האחים, מוסר יהודה אלחריזי במקאמה ערבית שחיבר אחרי שנת 1221. אגב סיפורו על קהילת הפראנקים בירושלים, הוא מספר:

ראשה [=של הקהילה הפראנקית] היה האדון ה[נכבד] יוסף ב"ר ברוך [אשר נפטר ב...] וכבר נפטר אחיו הראש והאדון הנכבד ר' מאיר כמה חדשים לפניו בעיר דמשק.¹²²

מסתבר ששני האחים מתו זמן קצר לאחר חורבן ירושלים, ובסמוך זה לזה. מותו של מאיר תחילה ואחריו של יוסף, נזכר גם בכרוניקה הצרפתית. נראה אפוא שמאיר מת בקיץ 1220 ויוסף – בחורף אותה שנה. מדברי המקאמה למדנו שמאיר עקר מירושלים לדמשק. מקומו של אחיו לאחר שעזב את ירושלים לא שרד בכתב היד, אך על פי מבנה המשפט, נראה שלא היה בדמשק. ידיעה מאוחרת המזהה את קברו של ר' מאיר הצרפתי בגוש חלב, מתפרשת במידה רבה על ידי הידיעה בדבר התיישבותו בדמשק.¹²³ יש להניח שנקבר בארץ ישראל, כפי שהיה מקובל לא אחת בקרב יהודי ערי סוריה הסמוכות לארץ ישראל.

¹²¹ ראה לעיל: הערה 32 ואילך. על הרס ירושלים בשנת 1219, ראה: פראור, תולדות ממלכת הצלבנים, ב, עמ' 146–147; הנ"ל, פרקים (לעיל: הערה 72).

¹²² רצהבי (לעיל: הערה 106), עמ' 36 [מקור]. התרגום על פי אלעד (לעיל: הערה 113).

¹²³ מ' איש שלום, 'אילו יחסי הצדיקים ז"ל וציונים', ידיעות ח (תשי"א), עמ' 11–12; הנ"ל, קברי אבות, עמ' 167–168. בידינו ידיעות מן התקופה הצלבנית ומן התקופה הממלוכית, על העברת מתים מדמשק, צידון, צור ועכו לצפת, עין אלזיתון, דלאתה, עלמה, גוש חלב, ערבה וחיפה.

עזיבתם של ראשי הקהילה הצרפתית את ירושלים בשנת 1219, מאפשרת להניח שגורלו של כלל הציבור הצרפתי היה דומה וכי לאחר קיץ שנת 1219, שוב לא התקיימה הקהילה. מכאן ועד לסופה של הממלכה הצלבנית היה מרכזם של העולים מאירופה הלאטינית בעכו וגורלם נקשר במידה רבה בגורל הממלכה.

עלייתם של ברוך מגרמייזא בעל 'ספר התרומה' וחבורתו

הדיון בהתפתחות היחס לארץ ישראל בחוג תלמידי ר"י הזקן אינו יכול להתעלם משאלת עלייתו של ברוך בן יצחק מגרמייזא בעל ספר התרומה, אף שלא ניתן לפי שעה להעריך בבירור את מקומה בהתפתחותה של תופעת העלייה לארץ ישראל במאה השלוש עשרה שכן, כפי שיתבאר להלן, טיבה של עלייה זו טרם הוכרע. עד עתה היה מקובל שברוך מגרמייזא עלה לארץ ישראל. בדיקה מחודשת של החומר שעליו מתבססת קביעה זו מעלה שורה של שאלות המחייבות ניסוחים חדשים לגבי טיבה של עלייה זו.¹²⁴

ברוך מגרמייזא היה מן הבולטים בתלמידיו של ר"י הזקן והיה בן דורו וחבירו של שמשון משאנץ. למרות כינוי המקום האשכנזי שבשמו, היה חכם צרפתי מובהק – ולא אשכנזי – ויש לדון בעלייתו אגב הדיון בעליית חכמי צרפת. כמו חבירו, שמשון משאנץ, שעסק בענייני ארץ ישראל קודם לעלייתו – ומן הסתם בעטייה – חיבר ברוך מגרמייזא אף הוא קודם לעלייתו קובץ 'הלכות ארץ ישראל', שהוא למעשה הקובץ השלם, הקדום ביותר שהגיע לידינו. זיקתו של ברוך לתורת ר"י הזקן כפי שבאה לביטוי בספר התרומה, מחזקת אף היא את קביעתו של אורבך שהעלייה מצרפת בראשית המאה השלוש עשרה קשורה בבית מדרש זה.¹²⁵

הקביעה שברוך מגרמייזא עלה לארץ ישראל מתבססת על ידיעה המופיעה בתקנות קהילת קאנדיה. קובץ התקנות נפתח ב'עשר תקנות' שנקבעו בבית הכנסת אליהו הנביא בקאנדיה, בנוכחות 'חכמי הקהילות... ועמהם הגאון ה"ה רבינו ברוך נר"ו' ["בר' יצחק"] חנמצא כעת בינינו, והחסידי רבינו מתתיה ["בר' אלעזר"] ורבינו אלעזר ["בן החסיד רבינו מתתיה"] בנו ורבינו מנחם ["בר' יואל"] חתנו של רבינו ברוך ורבינו יצחק הבחור ["בן הרב ר' יוסף"]. הידיעה המפורשת הקדומה ביותר המציינת את כוונתה של החבורה לעלות לארץ ישראל מופיעה רק באישורן החוזר של התקנות בשנת קכ"ג

¹²⁴ על עלייתו של ברוך מגרמייזא, ראה בעיקר י' תא שמע, כרוניקה חדשה, עמ' 321–322, ושם, הערה 8, ספרות קודמת. וראה אורבך, להלן: הערה 125.

¹²⁵ אורבך, בעלי התוספות, עמ' 346–361; על עלייתו, שם, עמ' 352; על זיקתו לצרפת, שם, עמ' 347–348; על זיקתו של ספר התרומה לר"י הזקן, שם, עמ' 349–350.

(1363). שם נאמר, ש'כבר הסכימו כל הרבנים החכמים הגדולים בישראל שהיו פה ושהלכו בארץ ישראל, כגון הרב הגדול החסיד רבינו ברוך, וכו'".¹²⁶

יש להניח שהחותמים היו מנהיגיה של חבורת העולים, והם או בית מדרשם נודעו מחוץ למקומם. החתומים מקבילים אפוא ל'שבעת הרבנים' הנזכרים במכתבו של החזן האלכסנדרוני יהודה אלעמאני, משנת 1212.¹²⁷ ראש חבורת העולים הוא בלא ספק ברוך מגרמייזא. אחריו חתום חכם בשם מתתיה המכונה בגוף התקנה ובחתימתו בנו – ה'חסיד'. תואר זה אינו תואר כבוד סתמי, אלא תואר מהותי המציין והמבדיל את ה'חסיד' מסביבתו מכוחה של התנהגות דתית מוגדרת. תואר זה, המיוחס באישור התקנה משנת קכ"ג גם לברוך בן יצחק, חוזר על עצמו פעמים אחדות ביחס לדמויות מסוימות מקרב העולים לארץ ישראל, ואין ספק שאישים מסוימים מבין העולים זהו כ'חסידים'.¹²⁸ מתתיה החסיד עלה עם בנו אלעזר, כשם שברוך בן יצחק עלה עם חתנו. באישור התקנה משנת קכ"ג, מכוונים שלושת הראשונים 'הצרפתיים', תואר שאינו מיוחס לשניים האחרונים – למנחם, חתנו של ברוך וליצחק הבחור, שהיו ככל הנראה אשכנזים שנקשרו בבית מדרשו של ברוך בן יצחק בהיותו בוורמס.¹²⁹ ההנחה, שמעמדם של חמשת החתומים מקביל בתוך חבורתם למעמדם של 'שבעת הרבנים' הנזכרים לעיל, מאפשרת להניח עוד, שמדובר בחבורה הכוללת 'רבנים', תלמידיהם ומשפחותיהם, כפי שעלה ממכתבו של אלעמאני שצוטט לעיל.

תאריך חתימת התקנה בתקנות קאנדיה הוא 'ארבעת אלפים ותשע מאות שנה ושמונים ושמונה לבריאת העולם וסימן דתתקפ"ח, ט"ו לחדש אלול [...] בשני בשבת' (18.8.1228). אף שהתאריך מוכפל בתקנה, הרי ספק אם ניתן לקיימו, שכן הוא לא חל ביום שני, כי אם ביום שישי. אמנם, טעות סופר המחליפה 'שישי' ב'שני' היא סבירה בהחלט. לעומת זאת, בכרוניקה הצרפתית לא נזכרת כלל עלייתו

¹²⁶ א"ש הרטום ומד"א קאסוטו, תקנות קאנדיה וזכרונותיה, ירושלים תש"ג, עמ' 3; החתימות – עמ' 7. חידוש התקנה בשנת קכ"ג – עמ' 31. כל החכמים הנזכרים בגוף התקנה, חתומים על התקנות בשם המלא, שאותו שיבצנו בטכסט הסוגריים מרובעים. וראה דיון בידיעה מאוחרת על עלייתו של ברוך מגרמייזא לארץ ישראל, אורבך, שם, עמ' 352. ידיעה זו שנמסרה בסוף המאה השש עשרה על ידי שמואל אלגאזי איש קאנדיה מבוססת ככל הנראה על הנאמר בתקנות קאנדיה.

¹²⁷ לעיל: ליד הערה 93.

¹²⁸ וראה עוד: ליד הערה 77, על יעקב החסיד; ליד הערה 77א, על אברהם החסיד, ושם גם על יאשיה 'הפרוש', תואר שמשמעותו דומה; ליד הערה 113, מכנה אלחריזי את כלל העולים מצרפת 'חסידי עליון', אך מייחס את התואר האישי ליוסף מקליסון בלבד; ליד הערה 132 על יוסף החסיד; והשווה: 'שם קבורת כמה גדולי חסידים שבאו מעבר לים', אלה המסעות, עמ' 145, וישנן דוגמאות נוספות. יתכן שהיו צרפתים בעלי התואר 'חסידי' שקיבלו את תוארם במזרח עקב קשריהם עם חוגו החסידי של הנגיד. דומה שכן הדבר לגבי יוסף החסיד, שנתמנה לדיין על ידי הנגיד במקום שבו התקיים חוג חסידים מתלמידיו, ראה: ש"ד גויטיין, 'רבנו אברהם בן הרמב"ם וחוגו החסידי', תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 181–197. וראה לדוגמה, הופעה חוזרת של התואר בתעודה המופיעה בעמ' 183. להלן נראה שבקרב חבורת החסידים האשכנזיות, התקיימו עמדות מנוגדות ביחס לעלייה לארץ ישראל.

¹²⁹ יתכן שיצחק הבחור הוא המקצר של תוספות שאנץ לבכורות ('קיצור משיטת שאנץ שקיצר הר"ר יצחק הבחור, תלמיד מהר"ר ברוך זצ"ל'). וראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 432, שזיהה אותו עם תלמיד ברוך ממגנצא.

של ברוך בן יצחק, אך נזכרים בה שני תאריכים אחרים הנוגעים בו במישרין ואשר לא מתיישבים עם התאריך שבתקנות קאנדיאה – 'בשנת תתקס"ד ספר התרומה הוסד... ורבינו ברוך בר יצחק נפטר בתתקע"א, ובשנת תתקע"ב נסעה החבורה הקדושה לארץ צבי, רבינו שמשון משנצא ורבינו יוסף קליצון ורבינו מאיר אחיו'.¹³⁰ על אף שעורך הכרוניקה הכניס לחיבורו שתי ידיעות על חייו של ברוך מגרמייזא, הוא נמנע מלציין את עובדת עלייתו ואת זמנה, למרות שבמשפט שלאחריו מתוארת עלייתה של החבורה הקדושה של הר"ש משאנץ. זאת ועוד, התאריך שקובעת הכרוניקה למותו של ברוך קודם בשנה לעליית החבורה' ובשבע עשרה שנה – לתאריך שבו חתם לכאורה על התקנה בקאנדיה. תא שמע, מהדירה של הכרוניקה הצרפתית, נתלה באי התאמת מרכיבי התאריך בתקנות קאנדיה וקיבל את התאריך המופיע בכרוניקה. על פי דרכו, יש לתארך את יציאתה של החבורה לדרכה לשנת תתקס"ו (1206) או תתקס"ט (1209), שאז חל יום ט"ו באלול ביום שני. לפי זה קדמה עלייתו של ברוך מגרמייזא לעלייתו של הר"ש משאנץ לפחות בשנתיים ועל כן ברוך וחבורתו – שיטתו של תא שמע – הם החכמים הצרפתיים הראשונים מבית מדרשו של ר"י הזקן שהתכוונו לעלות לארץ ישראל.

ביסוס קביעת עלייתו של ברוך מגרמייזא על הכרוניקה הצרפתית כרוך אף הוא בקשיים אחדים. הקושי העיקרי הוא שבעל הכרוניקה כלל לא מציין את עליית ברוך מגרמייזא, על אף המקום שהוא מועיד לו ברשימתו ועל אף רישומה של עליית הר"ש משאנץ בסמוך. בכך בעל הכרוניקה אינו בודד. גם בכרוניקה המופיעה בשו"ת מהרש"ל סימן כט, שנתחברה בבית מדרשו של הרא"ש במאה הארבע עשרה, לא נזכרת עלייתו של ברוך מגרמייזא, אף שגם מחברה אינו מתעלם ממקומו בתוך שלשלת היחס של חכמי צרפת. יש אפוא לתת את הדעת לשאלה מדוע עלייה זו לא נקלטה בתודעה ההיסטורית הצרפתית, שקשרה את עליית חכמיה בדמותם של שמשון משאנץ והאחים מקליסון כפי שבאה לביטוי בכרוניקה הצרפתית ובכינויו של כל אחד בזמנו, 'שהלך לארץ ישראל' או 'איש ירושלים', כינויים שלא יוחסו מעולם לברוך מגרמייזא וחביריו.

הקדמת עלייתו של ברוך לעשור הראשון של המאה השלוש עשרה אינה הכרחית. אף שאין ראיות נחרצות לאיחור העלייה, ניתן לתמוך בתאריך המופיע בתקנות קאנדית, לא פחות מאשר בתאריכים המשתמעים מן הכרוניקה הצרפתית. תחילה, יש לתת את הדעת להכפלת ציון השנה בתקנות קאנדית. השנה מצויינת גם במילים וגם ב'סימן', דבר המרחיק את החשש לטעות סופר העלולה לחול בציון השנה ומטה את הכף לאיתור הטעות בציון היום בשבוע. יתר על כן, שני התאריכים המתייחסים לברוך מגרמייזא בכרוניקה, נמצאים, כפי שהראה תא שמע, בתוך משפט משובש.¹³¹

130 ראה: תא שמע, כרוניקה חדשה, עמ' 323.

131 שם, שם, הערה 15.

מקור שעדיין לא זכה להתייחסות במחקר, מלמד ככל הנראה על הגעתה של החבורה למזרח. בספר המרדכי למועד קטן מופיע דיון באשה שמנעה את ירושתה מבעלה ונודתה על כך על ידי 'חכמי ישראל, כגון ה"ר מתתיה וה"ר ברוך עמודי עולם והישיש הנגיד רבי אברהם וה"ר יוסף החסיד האשכנזי'.¹³² קרוב לוודאי שהחכמים המנדים הם ברוך מגרמייזא, מתתיה בן אלעזר ויוסף בן גרשום, שכפי שצויין לעיל, מכונה חליפות 'צרפתי' או 'אשכנזי'. חכם זה התיישב בירושלים בראשית המאה, עקר למצרים, נתמנה על ידי הנגיד לדיין באלכסנדריה וקודם לשנת 1234, התיישב בעכו.¹³³ החכם הרביעי, שזהו מאפשר את מתן הפירוש הזה לקטע, הוא אברהם הנגיד בן הרמב"ם. מקום ההתרחשות לא נזכר ולכאורה היא יכולה הייתה להתקיים בכל מקום במזרח האיובי או בארץ ישראל הצלבנית, אך נוכחותם של הנגיד ויוסף בן גרשום כאחד על כתב הנידוי מקרבת את האפשרות שהמדובר במקרה שהתרחש באלכסנדריה – מקום כהונתו של יוסף בן גרשום ובתחום השפעתו הישירה של הנגיד – וכי לאחר ששהתה בקאנדיאה הגיעה החבורה, בדרכה לארץ ישראל, לאלכסנדריה. האפשרות אחרת – רחוקה יותר – היא שהמקרה אירע בעכו, כי שלושת הדיינים הצרפתיים מהווים בית דין של עכו וכי חתימתו של הנגיד באה לתת תוקף לנידוי.¹³⁴ במצב המקורות עתה, אין בידינו להכריע בין שתי האפשרויות. לפי שעה ניתן לתמוך בשני תאריכי העלייה, אך אין בידינו להוכיח שהחבורה הגיעה לארץ ישראל.

ההתבססות על הכרוניקה הצרפתית מקדימה את הגעת החבורה לקאנדיה ומאוחר יותר לאלכסנדריה, לשנת 1211. יתר על כן, היא מביאה לאלכסנדריה קודם לאותה שנה, גם את יוסף בן גרשום.¹³⁵ תיארוך זה מקדים באופן ניכר, גם את ישיבתו בירושלים וגם את עזיבתו אותה. הוא גם מקדים לשנת 1211 את מינויו לדיין באלכסנדריה על ידי הנגיד. על פי תיארוך זה, ההנחה שהמקרה המובא במרדכי אירע בעכו, וכי יוסף בן גרשום הספיק להתגורר בירושלים, להתמנות לדיין באלכסנדריה ועוד קודם לשנת 1211 לעקור לעכו ולכהן בה כדיין, אינה סבירה. גם התערבותו של הנגיד במעשי בית הדין של עכו בשלב כל כך מוקדם של נגידותו אינה סבירה. יש גם לזכור, שעל פי הניסוחים המקובלים על בעל הכרוניקה, אין ספק שהוא לא התכוון לייחס לברוך בן יצחק עלייה לארץ ישראל.

132 מרדכי, מועד קטן, סי' תתקלז, דף כד ע"א.

133 ראה להלן: הערה 135.

134 השווה ליתקנת בני קהל עכו, תשובות אברהם בן הרמב"ם, עמ' 25-26, שהיא הסכמה לתקנת הנגיד ש'לא יהא שום אדם, לא נשיא ולא חכם רשאי לנדות ולהחרים שום בר ישראל כי אם על פי שלשה חשובי העדה שבבל עיר ועיר'.

135 על תאריכי היסוד הידועים לנו לגבי פעילותו של יוסף בן גרשום, ראה לעיל: הערה 99.

ההתבססות על התאריכים המופיעים בתקנות קאנדיה נתמכת במידה מסוימת על העובדה שאברהם הנגיד מכונה בספר המרדכי בתואר 'הישיש', תואר שאינו הולם את הנגיד, שבשנה שמועידה הכרוניקה הצרפתית למותו של ברוך מגרמייזא היה בן 23 שנה בלבד. אמנם, הופעתו של כינוי זה בנוסח הדפוס המצוי לפנינו עתה אינה מלמדת בהכרח, שהופיע גם בנוסחו הראשון, מה גם שספק אם באותה שנה כבר נשא אברהם בתואר 'נגיד'. גם סדר המאורעות הצפוף מדי המתקבל אם נקבל את סדר התאריכים המשתמע מן הכרוניקה, מטה מעט את הכף לתאריך המופיע בתקנות קאנדיה. קבלת התאריך המופיע בתקנות קאנדיה כרוכה בתיארוך הגעתו של ברוך בן יצחק לאלכסנדריה, לא לפני קיץ שנת 1228. יש לזכור עוד שבחודש אדר שנת תתקצ"ד (פברואר 1234) חתמו חכמי הקהילה הצרפתית בעכו על ההסכמה המכונה 'תקנת בני עכו', שעליה חתום גם יוסף בן גרשום. אין צורך לומר שאף אחד מחבורת ברוך מגרמייזא לא חתם על תקנה זו. אם נקבל את ההנחה שהמקרה המובא במרדכי התרחש באלכסנדריה, הרי תאריך זה הוא התאריך האחרון האפשרי להגעתה של חבורת ברוך בן יצחק למזרח.¹³⁶

בשני המקרים אין בידינו כל ידיעה המעידה על הגעתו של ברוך בן יצחק לארץ ישראל, וככל הנראה הוא אף לא הגיע. קשה להניח שעלייתה של אישיות מרכזית כמותו לא הייתה זוכה להתייחסות כל שהיא בתודעה ההיסטורית הצרפתית – אשכנזית, כפי שזכו לה שמשון משאנץ, האחים מקליסון או יחיאל מפאריס. ככל הנראה לא המשיכה חבורת ברוך בן יצחק את דרכה מעבר לאלכסנדריה, אם מחמת מות רבה בשנת 1211, אם מחמת סיבה אחרת. לעומת זאת, נוסח הדברים בתקנות קאנדיה וחיבורן של הלכות ארץ ישראל על ידי ברוך מגרמייזא קודם לעלייתו, מלמדים בלא ספק, שהתכוון לעלות לארץ ישראל.

כאמור, אין בידינו להכריע בין שתי אפשרויות התיארוך בלא תיעוד נוסף.

העולים מן המערב הלאטיני בעכו לאחר שנת 1219

דבריו החמורים של אלחריזי על עכו 'ומשם [מירושלים] באתי לעכו, ולא ראיתי כהם מחייתי ועד כה, כי כלם ריקים עמי ארץ, אין בהם גודר ועומד בפרץ',¹³⁷ יפים כנראה לעכו בתקופה שקדמה לחורבנה של ירושלים בשנת 1219, שעה שעיקר העולים מחכמי צרפת שאותם הכיר אלחריזי היטב, שהו בירושלים. תאור זה לא מתאים כלל לשנים שאחרי חורבנה של ירושלים. למן שנת 1219 ועד לנפילתה

¹³⁶ יש לתת את הדעת לעובדה שברשימת הנקברים בבית הקברות שבתחתית הר כרמל המופיעה בתוצאות ארץ ישראל, לא מופיע שמם של ברוך מגרמייזא ומתתיה החסיד, ראה: אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 76-77.

¹³⁷ אלחריזי, תחכמוני, עמ' 350.

של עכו הצלבנית בשנת 1291, אין בידינו אף לא ידיעה אחת על עולה מן המערב הלאטיני, שמצא לעצמו מקום מחוץ לעכו.

גורמים שונים השפיעו על התפתחותה של קהילת עכו כקהילה היחידה שבה מצאו את מקומם יהודים מן המערב הלאטיני, אך בעיקר יש לתת את הדעת לכך שלאורך עיקרה של המאה השלוש עשרה נמנעה ישיבתם של העולים בירושלים תחילה עקב חורבנה בשנת 1219, מאוחר יותר בגלל האיסור הצלבני על מגורי יהודים בעיר בשנים 1229–1244 ולבסוף בגלל אי היציבות שהתקיימה בירושלים לפחות עד לראשיתה של התקופה הממלוכית בשנת 1260. זאת ועוד, העולים שמוצאם היה במרכזים העירוניים באירופה הלאטינית ביכרו, מטבע הדברים, את המדינה הצלבנית על פני המדינה האיובית המתמוטטת, ואת המרכז העירוני העיקרי שלה – בירת הממלכה – עכו.

ידיעות ספורות מאפשרות להניח שבעכו התקיים גרעין של קהילה שביסודה היה גרעין של סוחרים שעסקו במסחר חים התיכון. יש מהם שנהנו מזכויות אזרח של הרפובליקות האיטלקיות השונות ומוצא חלק מהם היה מקהילות אירופה הלאטינית. דיין בידיעות מעטות אלו, כדי להניח שהתלקטות היסודות הדתיים לעכו נשענה במידה רבה על קיומו של גרעין סוחרים ויסודות עירוניים אחרים שביססו את הקהילה ואיפשרו את קיומה.¹¹⁸

על הנוכחות הממשית של חכמים מן המערב הלאטיני בעכו ניתן לעמוד למן אמצע שנות השלושים. אין בידינו עדויות מפורשות על עלייה לארץ ישראל באותה עת, מלבד ידיעה המופיעה במכתב שכתב סוחר אלכסנדרוני לאחר ששב ממארסיי לר' חננאל 'הדיין הגדול', ביום מ לעומר – כ"ה באייר – שנת ד'תתקצ"ה (15.5.1235) ובו הוא מספר על המון יהודים צרפתיים שעתידיים לבא בקרוב,

¹¹⁸ ראה ידיעה על סוחר יהודי ממוצא ספרדי הפוקד את עכו בשנת 1226 בקירוב ועומד בקשר עם תלמיד חכם אלמוני, הקדמת שם טוב בן יצחק, המכונה בני הטורטוסי, לתרגום ספר הרפואה של אבן אבן אלזהרבי, כ"י מינכן 80, דף 22א. על מקור זה, ראה: גרץ – שפ"ר, דברי ימי ישראל, ה, עמ' 109; ש"ה קוק, עיונים ומחקרים, ב, עמ' 262–265; פראור, הצלבנים, עמ' 323; על סוחר יהודי אזרח מארסיי בשם בנדיט בן בונפיל מטרור, העוסק במסחר עם עכו בשנת 1248, ראה: L. ed. *Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge*, pp. 16–17, no. 388; p. 27, no. 411. ראה שם, עמ' 105, מס' 577–576; ביום 15 באוגוסט 1271, ביטלה ה'מועצה הגדולה' של ונציה החלטה קודמת שתבעה מיהודים בעלי סטאטוס ופריבילגיות ונציניות בעכו לגור בתחומי הרובע הוונציאני, ונתקלה בהתנגדות אותם יהודים, שבלא ספק היו קשורים באינטרסים המסחריים של ונציה וכנראה מן המקרה, מספרם לא היה מבוטל, והופעתם בעכו התרחשה בין השנים 1244–1271, ראה: ד' יעקבי, 'היהודים הוונציאנים בעכו הצלבנית במאה הי"ג', קתדרה 20 (תשמ"א), עמ' 51–55; בשנת 1274 לוותה אגנס מאסכנדרונה, אשתו של וילהלם מאמיגדאלה בעל ה'סניוריה של ז'וסלין', סכום כסף גדול ממלוה יהודי בשם אליהו, ראה: M. L. Favreau, 'Die Kreufahrerhererschaft Scandalion (Iskanderune)', ZDPV 93 (1977), pp. 19–23; על מלווה יהודי נוסף, בעל זכויות וונציאניות, ראה יעקבי, שם, עמ' 55. דומה שלעניינו, נודעת חשיבות רבה להתנגדותם של היהודים בעלי הזכויות הוונציאניות לעזוב את השכונה היהודית (ראה עליה: פראור, הצלבנים, עמ' 322–323; יעקבי, שם, עמ' 51, ומאמרו הנזכר, שם: הערה 4), המלמדת על קיומו של גוף קהילתי מגובש, שיהודים ממוצא שונה – כפי שיש להניח שהיו בעלי הזכויות הוונציאניות – חשים עצמם שייכים אליו.

וה' ישמרנו מן הצרות שיגרמו.¹³⁹ לעומת זאת ניכרת נוכחותם של חכמים צרפתיים בעכו בתעודות שונות הנוגעות לחיי הקהילה היהודית בעכו ובמזרח.

באדר שנת ד'תתקצ"ד (פברואר 1234), חתמו אחד עשר חכמים מעכו על 'תקנת בני קהל עכו' נגד זכויות היתר של בני משפחת ה'נשיאים'. בניגוד למשתמע מכותרתה, לא הייתה זו 'תקנת בני קהל עכו', אלא הסכמה לתקנה שניתקנה בבית דינו של הנגיד במצרים. ההסכמה הראשונה לתקנה יצאה מתחת ידו של חכם שלא היה כלל מ'בני קהל עכו', שכן הסכמתו נזכרת בהסכמתם. יש להניח שהיה דיין בקהילה אחרת – כנראה במצרים, ונראה שהיה צרפתי. 'תקנת בני קהל עכו' אינה אלא הסכמה נוספת ל'תקנה וההסכמה הכתובה בשאלות ובתשובות... שהתקינו והסכימו עם אדונינו הנגיד רבי אברהם... חכמי ארץ מצרים בני ישיבתו'. הקובץ, כפי שהגיע לידינו, מהווה אפוא תקנת נגיד, וביסוסה על ידי הסכמות של מסגרות רבניות שונות במזרח.¹⁴⁰

על אחד עשר חותמי ההסכמה נמנים כמה חכמים צרפתיים הידועים גם ממקורות נוספים, אך על רובם אין לפי שעה ידיעות נוספות. ראשון החותמים הוא יעקב, בנו של הר"ש משאנץ. על החותמים נמנה גם יוסף בן גרשום, שמכאן משמע שלאחר שהייתו כדיין התיישב, קודם למועד התקנה, בעכו. שאר החותמים אינם ניתנים לזיהוי וודאי. סביר להניח שהרשימה אינה כוללת רק חכמים צרפתיים, וכי יש בה חכמים אחרים מתומכי הנגיד. הדעת נותנת, שהשמות: אביתר, פרחיה ונתניה מקורם במזרח כשם שהשמות: גרשום, מתתיה ושמשון מקורם בצרפת או באשכנז. תארי הייחוס שבין אב לבן ותוארי הכבוד וברכות המתים של האבות, מלמדים אף הם על התפלגות המוצא. כך למשל, התארים 'הרב רבינו' ו'הגאון', מלמדים על מוצא צרפתי או אשכנזי, שלא כמו 'ברבי' וברכת המתים: 'רי"ת [=רוח יי תניחנו]', המשמשים בדרך כלל במזרח. על פי מפתחות אלו, שכמובן אינם מוחלטים, ניתן לייחס לשבעה מתוך אחד עשר חותמי 'תקנת בני קהל עכו', מוצא צרפתי או אשכנזי.

הקובץ עצמו פותח בשאלה של הדיין הממונה מטעם הנגיד באלכסנדריה, החכם הצרפתי (או האשכנזי) יוסף בן גרשום, והיא מתייחסת לתקופת שהותו באלכסנדריה. בדבריו הוא מתאר שורה של התנגשויות שחתחוללו בינו לבין הודיה בן ישי ה'נשיא הגדול' על רקע התנגדותו של השואל להכיר בסמכותו של ה'נשיא' להחרים מכת 'מנודה לנשיא מנודה לכל ישראל'. ל'נשיאים' בני משפחת ראשי הגולה, אף שלא היו ראשי גולה, נודע מעמד מיוחד בקרב יהודי המזרח. בהסתמך על יחוסם לבית הנשיאות, הם נטלו לידם סמכויות חרם נרחבות, שהיו תמורות מן החרם והנידוי שהיו מקובלים

139 TS, Arabic Box 54, f. 66; גויטיין, ר' חננאל הדיין, עמ' 383, הערה 53.

140 תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, מהדורת א"ח פריימן וש"ד גויטיין, ירושלים תרצ"ח, סימנים ד"ח, עמ' 26-13; התקנה היא בעמ' 26-25. הנוסח השלם של התקנה פורסם לראשונה על ידי פריימן בקובץ אלמה א (תרצ"ו), עמ' 31-32, וראה הקדמתו: שם, עמ' 30-31.

כסאנקציה קהילתית, מכח 'מנודה לנשיא מנודה לכל ישראל'. זכויות אלו הקנו להם, לאורך כל ימי הביניים, כח כלכלי ושלטוני רב בקהילות ישראל במזרח.¹⁴¹

סמכות זו הייתה בלא ספק מקובלת על ההמון היהודי במזרח, ובדרך כלל אף על ההנהגה הדתית שם. לא מצינו מערער על זכויותיהם, בלתי אם במקרה אשר לפנינו.¹⁴² שיאו של העימות היה שעה שהדיין הצרפתי התיר חרם, שתמורת התרתו תבע הנשיא סכום כסף גדול. כמו כן, אסר יוסף בן גרשום לשלם עבור התרת חרם כל שהוא. תגובתו של הנשיא הייתה החרמתו של יוסף בן גרשום, האשמת החכמים הצרפתים בכללם שהם, על פי דברי הנשיא, 'מינים וכופרים ועושים לבורא גוף דמות וצורה' והחרמת 'כל מי שיהנה מנכסיו לא רומי [=מלשון 'רום'='אדום'; הכוונה כנראה לאשכנזי, ולא לביזאנטי] ולא צרפתי'. ההצגה – המופרזת מאוד – של המחלוקת כעימות בין המסורת המקומית והמסורת הצרפתית, הזרת, מזה ויכולתו של החכם הזר לצאת כנגד סמכות ומעמד סאקראליים שהיו מעוגנים באושיות החברה היהודית במזרח מזה, מלמדים שמאחורי הויכוח מסתתרת מציאות חברתית ולא ויכוח מקרי בין שני נושאי תפקידים בקהילה. אופי הויכוח מלמד על מתח בין יסודות מסוימים בקהילה המקומית לבין החכמים הצרפתיים, אולם נראה שהוא קשור לא רק בכך אלא ככל הנראה גם במאבקי כח שהתחוללו במזרח באותה עת, בין ראשות הגולה והנגידות. חכמי צרפת נקטו עמדה במאבק זה, עמדו בקשר הדוק עם אברהם הנגיד, נהנו מתמיכתו וזוהו עימו, ועל פי הנאמר כאן – תמכו נחרצות בעמדותיו. על רקע זה יש להבין את דברי הנגיד בתשובתו ליוסף בן גרשום:

הוא [=הנשיא] התחיל להפקיר בך ובאנשי צרפת כולם כמה הפקרות בעבור שאתה צרפתי. כתבו הגיע לי מנא אמון בזה מעת שהסכימו עליך להיות דיין ומאחר שהיה אוהב אותך ומשבח אותך נהפך לך לאויב בעבור שנקבעת דיין, וזה כולו לא יזיק לך ולא לאבותיך ולא לחכמי צרפת... ודי לך להיות חבר לי.¹⁴²

על המתח כלפי חכמי צרפת במזרח ניתן היה ללמוד במקצת גם ממכתביו של יחיאל הצרפתי בירושלים שנידונו לעיל. הוא עולה גם מתמיכתה של קהילת אלכסנדריה במינויו של חכם מקומי על

¹⁴¹ ראה מאמרי, בין אשכנז לירושלים, עמ' 49, הערה 85.
יש להניח שענייניו של יוסף בן גרשום על סמכות החרם של בית הנשיאים, נבעה מתפיסתו את מושג החרם, כסאנקציה העומדת לרשות הנהגת הקהילות. זהו למעשה מושג החרם כפי שנהג בימי הביניים בכל מקום ולעניינו בעיקר בקהילות הצרפתיות והאשכנזיות, וכך הוא נתפס בדרך כלל בספרות ההלכתית. יש להניח שביסוד ההתנגשות הייתה הטענה שהחרם הינו סאנקציה פונקציונאלית ולא סאקראלית ועל כן היא בתחומו של הדיין ובית דינו ולא בתחומו של אדם הנהנה מכאריזמה דתית, שאינה מבטאת מעמד פורמאלי בקהילה.

¹⁴² תשובות אברהם בן הרמב"ם, עמ' 18. בדעתנו להקדיש מאמר מיוחד לסוגיית היחסים שבין הנגידות לבין ראשות הגולה.

פני 'שמואל המשכיל הלוי', חכם צרפתי שהנגיד התכוון למנותו לדיין באלכסנדריה.¹⁴³ מן הקובץ על מרכיביו השונים מסתבר, שחכמי צרפת הפכו להיות בני בריתו של הנגיד במאבק על עיצוב מעמדו בהנהגה היהודית במזרח, כנגד מסגרות הנהגה מסורתיות. למעשה עוסק הקובץ בביסוס מעמדו של הנגיד, לא פחות מאשר ביחסיו של החכם הצרפתי עם הנשיא. לנגיד יש עניין בצמצום סמכויות החרם של הנשיא, לא רק בגלל המאורע החד פעמי שהתרחש באלכסנדריה, אלא בעיקר בגלל המעמד שנודע למשפחת הנשיאים בתחומה של הנגידות, בגין זכויות החרם שבידם. את העימות יש אפוא להבין כחלק מתהליכי התבססותה של הנגידות במאה השלוש עשרה, לאחר מות הרמב"ם. שני הצדדים בעימות הם הנשיא, ואולי ההמון היהודי באלכסנדריה, מזה והנגיד וחכמי צרפת מזה. אין לראות בשאלתו של יוסף בן גרשום שאלה הלכתית תמימה. הנגיד עצמו קובע בשולי דבריו ש'אני נקי משניכם, שלא ישתם במשפט וביקש כל אחד מכם דינו'. גם מדברי השואל נראה שיעדו של המכתב לא היה הלכתי או משפטי, אלא חברתי או תעמולתי – 'לקנאה על כבוד בני התורה המהוללה'. מכל מקום, כל טענות השואל מתקבלות על ידי הנשאל עד אחת ובעקבותיהן הוא מבטל בלא היסוס את זכות החרם של משפחת הנשיאים, שהייתה מעוגנת במסורת יהודי המזרח מקדמת דנא. דומה שיש לראות בכל הקובץ נסיון של הנגיד ובני חוגו לבטל, במקומות בהם נודעה להם השפעה מספקת, את זכות החרם של בית ראשי הגולה, בלא תלות ישירה במקרה הנדון.¹⁴⁴

קרבנם של חכמי צרפת לנגיד ידועה כבר מן העשור השני של המאה השלוש עשרה, בימיהם של האחים מקליסון בירושלים. היא עולה ממינויו של יוסף בן גרשום על ידי הנגיד לדיין באלכסנדריה, ומנסיונו של הנגיד למנות את שמואל 'המשכיל' לאותו תפקיד עצמו ומסתברת מתשובת הנגיד הקושרת את הפולמוס בעצם המינוי של החכם הצרפתי.¹⁴⁵ את 'תקנת בני קהל עכו' יש לראות אפוא בהקשר למירקם היחסים במזרח שבתוכו פעלו העולים מצרפת. החתימות עליה אינן משקפות בהכרח את הנהגת הקהילה היהודית בעכו, אלא את תומכי הנגיד בעכו, שלחכמי צרפת נודע בתוכם מקום נכבד.

על מרכיב אחד בקשריהם של החכמים הצרפתיים עם הנגיד מלמד קטע מחיבור המציין את 'ראשי בני קהל עכו היושבים חיום בעכו... שכורעים ונופלים על פניהם ולא לצדדין, ולא אצלויי אלא על

¹⁴³ ראה על כך, לעיל: ליד הערה 102; גויטיין, היישוב בארץ ישראל, עמ' 334; הנ"ל, חברה ים תיכונית, א, עמ' 406-407, הערה 36.

¹⁴⁴ על המתח בין ראשות הגולה לאברהם הנגיד, ראה מעט: ש"ד גויטיין, 'התחדשותה של המחלוקת בענין "הרשות" אחר עלייתו של רבנו אברהם בן הרמב"ם', ספר הזכרון ליי"ג גולדציהר, ב, ירושלים תשי"ח, עמ' 54-49.

¹⁴⁵ 'אחרי שנתמנינו על פי אדונו הרב רבינו אברהם להיות בית דין אני וחברי על הקהל', שם, עמ' 15-16. על הפולמוס בעקבות מינויו של שמואל 'המשכיל', ראה גויטיין (לעיל: הערה 143). וראה גם את הקטע המובא לעיל: ליד הערה 142.

ברכיהם ופניהם בקרקע'¹⁴⁶ מדיטאציות אלו היו נהוגות בחוגו של אברהם הנגיד, שבתשובתו ליוסף בן גרשום העיד על עצמו שהוא 'מרבח בכריעות והשתחוואות'. התנהגויות אלו היו יחודיות לחוג הנגיד ועוררו התנגדות בחוגים מסוימים. הקטע מתאר אפוא את החוג הנוהג על פי מנהגי הנגיד בעכו. שלושת החכמים הנזכרים – שלפחות שניים מהם היו צרפתיים – מתוארים בדיוק באותה מטבע שהשתמש בה מנסתח של ה'תקנה' – 'ראשי בני קהל עכו'. חכמים אלו היו 'חסידים' בני חוגו של אברהם הנגיד, כמו יוסף בן גרשום שהיה אף הוא 'חסיד', מרואי פני הנגיד.¹⁴⁷

עליית יחיאל בן יוסף מפאריס ובני חוגו

בית מדרש נוסף שראשו וכמה מתלמידיו עלו לארץ ישראל, הוא בית מדרשו של יחיאל בן יוסף מפאריס, הבולט בחכמי צרפת באמצע המאה השלוש עשרה ותלמידם של יהודה מפאריס ושמשון משאנץ, תלמידיו החשובים של ר"י הזקן.¹⁴⁸ גם עלייה זו קשורה אפוא בבית מדרשם של ר"י הזקן ושמשון משאנץ, שהעניין הדתי בארץ ישראל תופס בו מקום למן ראשית המאה.

את הידיעה הראשונה על קשרים שהתקיימו בין בית מדרשו של יחיאל מפאריס עם העולים לארץ ישראל דומה שיש להקדים לשנת 1239-1240 בקירוב – קודם לויכוח פאריס. כך משמע מן הידיעה הבאה:

אלו סימני כתבי הקברות אשר הביאם ר' יעקב, שליח נאמן מהרב רבינו יחיאל מפרישי אשר יש לו בישיבתו שלש מאות תלמידים. והלך בא בכל גילי ארץ ישראל ובעכו ובכל שאר גליות להוליך נדבה גדולה למדרש הגדול דפרישי.¹⁴⁹

ידיעה זו, המלמדת על איסוף כספים במזרח עבור ישיבה הנמצאת בפאריס, היא בעלת עניין רב, שכן היא הידיעה היחידה שבידינו על איסוף כספים עבור ישיבה בעזרת שליח, מחוץ לתחומי הקהילה בימי הביניים.¹⁵⁰ הישיבה הייתה מוסד שהוחזק בדרך כלל על ידי ראש הישיבה, ואם בכלל

146 מאן, היהודים במצרים ובסוריה, ב, עמ' 731, הערה 2. וראה על כך: נ' וידר, 'חשפעות איסלאמיות על הפולחן היהודי', מלילה ב (תש"ו), עמ' 91-92.

147 על חוגו החסידי של הנגיד ועל ההתנגדות להנהגותיו, ראה: גוטיין (לעיל: הערה 128); S. D. Goitein, 'New Documents from the Cairo Geniza', *Homenaje a Millas-Vallierosa*, I, Barcelona 1954, pp. 707-720. 'חסיד' ליוסף בן גרשום, ראה לעיל: ליד הערה 132.

148 על יחיאל מפאריס, ראה: אורבך, בעלי התוספות, עמ' 448-460, על עלייתו לארץ ישראל, שם, עמ' 456-457.

149 סימני כתבי הקברות, מהדורת י' בן צבי, מזרח ומערב ג (תרפ"ט), עמ' 4. על רשימה זו ראה במפורט, להלן: חלק ב, פרק א, הערה 93; על תיארוכה ראה שם, ליד הערה 94.

150 טיב שליחותו של יעקב שליח הישיבה ומקומה של אותה ישיבה שבשמה נשלח, עמדו במוקד ויכוח בין חוקרים למעלה משנות דור שמשאלות לב ומחקר שלובים בו אהדדי. כל החוקרים שעסקו ב'סימנים', מכרמולי ועד לבן צבי (ראה להלן: חלק ב, פרק א, הערה 93), הבינו את הכותרת כפשוטה היינו, שיעקב היה

נאספו תרומות לשיבה, הן נאספו באמצעות מוסדות הצדקה הקהילתיים, על ידי התרומות קבועות, בתאריכים ובאירועים שנחוג היה לתת בהם צדקה.¹⁵¹ יש להבין ידיעה זו על רקע קיומו של היסוד הצרפתי במזרח, ויותר מכך – על רקע הזיקה שבין בתי המדרש הצרפתיים בעכו לבין ישיבתו של יחיאל בפאריס. פירסומה של הכרוניקה הצרפתית אישר מעל לכל ספק שיחיאל מפאריס יצא ממקומו בדרכו לארץ ישראל, אלא שמת בדרכו.

בשנת [...] לפרט נסע ר' יחיאל מפריש ורבינו יוסף בנו וחר"ר יוסף משאנץ. ונפטר רבינו יחיאל בספינה ורצו לזרקו בים ונתנו שוחדות [...] ונשאר בעיר [...] בארץ מורייא.¹⁵²

על פי ידיעה מראשית המאה הארבע עשרה, יחיאל מפאריס 'אמר לבא לירושלים בשנת שבע עשרה לאלף השישי ושיקריב קרבנות בזמן הזה' ואין כל סיבה לערער על תאריך זה.¹⁵³ מנוסח הדברים משמע, שהמוסר יודע בבירור שיחיאל מפאריס לא הגיע לארץ ישראל. יתכן שאת דבריו באשר להקרבת קורבנות בזמן הזה בהקשר לעיסוק בהלכות ארץ ישראל האופייני לראשי בתי המדרש שעלו לארץ ישראל. מדברי הכרוניקה משמע, שכמו קודמיו, עלה יחיאל מפאריס לארץ ישראל עם בית מדרשו או לפחות בחבורה. יחד עמו נזכר בנו יוסף, שנדר לעלות עוד קודם לכן אך התיר את

שליח ישיבת יחיאל הנמצאת בפאריס וכי בא לאסוף כסף בעכו. ש"ח קוק, ר' יחיאל מפריז וארץ ישראל, מאסף ציון ה' (תרצ"ג), עמ' צ"קב [= מחקרים ב, עמ' 137-141 – בשינוי שם ומעט שינויי נוסח] היה הראשון שפירש כאילו הדברים מכוונים לישיבת יחיאל מפאריס בעכו וכי השליח נשלח מעכו לפאריס לאחר עלייתו של יחיאל לארץ ישראל. עמדתו של קוק נתקבלה, למן פרסומה, על דעת הכל. (ראה למשל, אורבך, בעלי התוספות, עמ' 456-457, ובעיקר הערה 37; פראוור, היהודים, עמ' 59-60; הנ"ל, הצלבנים, עמ' 325 ועוד). לאחרונה הציע י' תא שמע לבחון מחדש את פירושו של קוק לקטע ('ענייני ארץ ישראל, שלם א' [תשל"ד], עמ' 81-84). לדעתו, מת יחיאל בדרכו לארץ ישראל, ולא הגיע לעכו וממילא יש לחזור לפירוש הישן, שהקטע מתייחס לישיבה שמקומה בפאריס. כנגד הצעה זו יצא ב"ז קדר (ר' יחיאל מפאריס וארץ ישראל, שלם ב' [תשל"ו], 347-354). הוא נסתייע בקטע לאטיני שנתפרש על ידו פירוש מרחיק לכת, שנדחה עם פירסום הטכסט בפני ביקורת הטכסט (ראה א' לימור, ויכוח מאיורקה 1286, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ה, עמ' 23-24). שאלת מקומה של ישיבת ר' יחיאל מפאריס וממילא – מחלך מסעו של שליח הישיבה, הוכרעו לאחרונה בעקבות גילוי ידיעה על מותו של יחיאל מפאריס בדרכו לארץ ישראל, ראה על כך להלן: הערה 152. על הצעת זיהוי ליעקב שליח הישיבה, ראה להלן: הערה 167.

ראה על כך: מ' ברויאר, הישיבה האשכנזית בשלהי ימי הביניים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז, עמ' 9-18 (עבודתו של ברויאר עוסקת בתקופה מאוחרת מעט לתקופתו של יעקב שליח הישיבה). וראה להלן: פרק ב, ליד הערה 65.

תא שמע, כרוניקה חדשה, עמ' 324, וראה דיון שם, עמ' 322-323, וראה לעיל: הערה 150.

כפתור ופרח, עמ' פח. ראה: קדר (לעיל: הערה 150), עמ' 353, שרצה לתקן תאריך זה על פי תאריך נוסח הגט שנכתב לכאורה ביום ג, כט חשוון שנת י"ח, בפאריס על ידי יחיאל וחמופיע בסמ"ג, עשין ג, וונציה ש"ז, דף קלג ע"ב, אלא שבכל נוסחאות הגט המיוחסות ליחיאל מפאריס – וכאלו רבות – אין להתייחס לתאריך ולשמות החותמים, אלא לתורף הגט בלבד. כל התאריכים המופיעים בהם, בלא יוצא מן הכלל, שגויים והתאריך אינו תואם את היום בשבוע. השטרות אינן אלא דוגמת שטר לסופר, שהוכנו על פי דברי ר' פרץ תלמיד ר' יחיאל. השווה לנוסחאות הגט המיוחסות לר' יחיאל, סמ"ק, סאטמאר תרצ"ה, סימן קפ"ד, עמ' קמח"קמט. ראוי להפנות כאן לדרשה החוזה את הקץ לשנת י"ז לאלף השישי (1257), שנדפסה על ידי א' קופפר, תשובות ופסקים, ירושלים תשל"ג, עמ' 309-312. לכאורה היה אפשר לקשור דרשה זו לעליית יחיאל מפאריס וחבורתו, אך ככל הנראה זו דרשה אשכנזית ולא צרפתית, ואם יש לה קשר כל שהוא לעלויות לארץ ישראל הרי זה לעלויות האשכנזיות בסוף המאה השלוש עשרה, ככלל, אין לקשור בהכרח דרשות החוזה תאריך קץ בתסיסה משיחית ואף לא בעלייה לארץ ישראל. קביעה ספקולטיבית של תאריך קץ אינה אלא קונווציה דרשנית של התייחסות לגאולה.

נדרו, וחכם אחר שזהותו אינה ברורה – יוסף משאנץ, שמן הסתם היה תלמיד. מכל מקום, שניהם הגיעו לעכו וקברם בתחתית הר הכרמל נזכר על ידי בעל 'תוצאות ארץ ישראל'.¹⁵⁴ בזכרון ההיסטורי של בני צרפת נקבעה דמותו של יחיאל מפאריס כשל מי שעלה לארץ ישראל. כמו יהונתן מלונל, שמשון משאנץ והאחים מקליסון מכונה אף הוא 'ר' יחיאל שהלך לארץ הצבי' או 'שהלך לעכו'.¹⁵⁵ טיבו הדתי המובהק של מעשה העלייה מביא לעיתים לטשטוש התחומין בין מי שעלה לבין זה שהתכוון לעשות זאת, יצא לדרך, אך לא הגיע.

העליות לארץ ישראל במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה

אף על פי שהידיעות הממשיות על עליית יחידים במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה הן מעטות יחסית, מלמדות הידיעות על קהל עכו על נוכחות ממשית של מרכיב מערבי בקהילה. גם סיומו של השלטון הצלבני בירושלים בשנת 1244, גם הנצחון הממלוכי על המונגולים בקרב עין ג'אלוד בשנת 1260, לא הביאו לחידוש התעניינותם של העולים מן המערב בירושלים. עד לנפילתה של עכו איננו שומעים על יהודים מן המערב היושבים בירושלים, אלא על עולי רגל הבאים אליה והשבים לעכו. ברור שאין בכוחם של יהודי המערב בארץ ישראל – ואף אין בכוונתם – לבסס תמורות ישוביות בעצמם. תמורות אלו מתחוללות תמיד רק על ידי היסודות המקומיים. היסוד המערבי שבקרב האוכלוסיה היהודית בארץ ישראל, יסוד לא יציב מעצם הווייתו, משתמש בתשתית היישובית הקיימת בשעת עלייתו אך לא יוצר אותה. זאת הסיבה שמשון משאנץ מתיישב עם עלייתו בעכו וזאת הסיבה שיהודי המערב התיישבו שנית בירושלים רק בראשית המאה הארבע עשרה, לאחר נפילתה של עכו הצלבנית והתבססותה של קהילה בעיר על ידי יהודי המזרח. לא היה לכאורה צורך לציין זאת, אלא מפני המקובל בהיסטוריוגרפיה של יהודי ארץ ישראל באשר למקומו של הרמב"ן בחידוש היישוב היהודי בירושלים.

הרמב"ן, שהוא בלא ספק הדמות הבולטת ביותר בקרב העולים לארץ ישראל במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, הגיע לארץ ישראל בקיץ שנת כ"ז, קודם לספטמבר שנת 1267. אף על פי שהיה

¹⁵⁴ תוצאות ארץ ישראל, עמ' 77, וראה שם הערה 13. זהותו של חכם בשם זה לא נודעה בבירור. יש להניח שהוא זהה ליוסף משינוש, הנזכר ב'תוצאות'. לדעת נויבאואר, שפירסם לראשונה את הקטע מן ה'תוצאות' (REJ, X (1885), pp. 105-107) וגרוס (H. Gross, *Galila Judaica*, Amsterdam 1989², pp. 682) שלא הכירו את הכרוניקה הצרפתית, שיינוש היא שאנש, היא שאנץ. יש שרצו לזהות חכם זה עם יוסף משאנטיש הנזכר בשו"ת הרשב"א, א, שמו, אך נראה שחכם זה היה קשור בבתי מדרש ספרדיים, וראה להלן: הערה 163. על נדר עלייה של יוסף בן יחיאל מפאריס ועל התרת הנדר על ידי אביו, ראה: פסקים של ר' שלמה מוכרז לנדון, מהדורת מ"ל זק"ש, סיני יג (תש"ד-תש"ה), עמ' רלב; אורבך, בעלי התוספות, עמ' 456.

¹⁵⁵ ראה כינוי השונים בנוסחאות הגט המופיעות בסמ"ק (לעיל: הערה 153).

היחיד מבין מוני המצוות שכלל את העלייה לארץ ישראל בין תרי"ג המצוות, ואף שפירושו לתורה משקף בבירור את העניין הרב בארץ ישראל בחברה היהודית במערב, עלה הרמב"ן לארץ ישראל רק בערוב ימיו, בעקבות ויכוח ברצלונה והתגובות לו.¹⁵⁶ לא נדון כאן בכל המתבקש מעלייתו של הרמב"ן, דברים שנדונו בהרחבה במקומות רבים. כאן נציין רק פרק אחד שדומה שחשוב להבנת התנהגות העולה באותה תקופה. כפי שכבר צויין לעיל, הרי בניגוד למקובל בהיסטוריוגרפיה של היישוב היהודי בארץ ישראל, הרמב"ן לא התיישב מעולם בירושלים ואף לא התכוון לכך. אמנם האיגרת שכתב לבנו וה'תפילה על חורבות ירושלים' שחיבר מתייחסים למסע העלייה לרגל לירושלים וחברון שערך בחודשים אלול-תשרי שנת כ"ז (ספטמבר 1267), אך הם אינם תכלית עלייתו לארץ כלל. הרמב"ן, כמו כל עולה אחר מן המערב הוא תושב עכו. בסוף פירוש התורה חותם הרמב"ן בדברים אלו 'ברכני הש[ם] עד כה, שזכיתי ובאתי לעכו'.¹⁵⁷ ישיבתו בעכו עולה גם מעדויות נוספות, המצינות את עכו כמקומו של הרמב"ן: 'שמירה לדרך ששלח הרב הגדול ה"ר משה בן נחמני ז"ל מעכו לברזילונא',¹⁵⁸ 'אחרי שהלך הרב הגדול ר' משה בן נחמן ז"ל לעכו, שלח משם מה שהוסיף על פירושים שלו',¹⁵⁹ ובעיקר דבריו של יצחק דמן עכו, שהיה תושב עכו סמוך מאוד לימי הרמב"ן: 'וראיתי לבאר בו המדרש שכתב הרמב"ן ז"ל באחרית ימיו בארץ הצבי בעיר עכו ת"ו, בתשלום פירושי התורה אשר חבר'.¹⁶⁰ לדברים אלו מצטרפות שתי ידיעות נוספות – הידיעה בדבר קברו של הרמב"ן בבית הקברות שלמרגלות הר כרמל ומציאתו המפתיעה של חותם הרמב"ן למרגלות תל כיסאן, כחמישה קילומטרים דרומית מזרחית לעכו.¹⁶¹ דברים אלו מעניקים משמעות מסוימת לדברי הרמב"ן בדרשתו לראש השנה שנאמרה בעכו, ככל הנראה בראש השנה שנת כ"ט (1269), ש'בעיר הזאת ראיתי התוספות הארוכות של הרב ר' אלחנן', הוא אלחנן בנו של ר"י הזקן. מקורו של חיבור זה, כמו גם של ציטוטים נוספים מחכמי צרפת שבדרשה, הוא בבית המדרש שחכמי עכו הצרפתים נמנו עליו.¹⁶²

- 156 על ויכוח ברצלונה, ראה: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשי"ד, עמ' 90–96. על עלייתו של הרמב"ן לרגל לירושלים, ראה לעיל: ליד הערה 68 ואילך. וראה עוד: פראור, הצלבנים, עמ' 317–313.
- 157 פירושי התורה לרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ב, ירושלים תש"ד, עמ' תק"ז.
- 158 כ"י ששון 408, דף ע"ב; ד"ס ששון, אהל דוד, לונדון תרצ"ב, עמ' 275.
- 159 כ"י מינכן 137, דף קסט ע"ב; M. Steinschneider, *Hebraeische Bibliographie*, VII (1864), p. 119. וכמוהו, בנוסחים שונים, בכל כתבי היד שמופיעים בהם תוספות הרמב"ן לפירושו לתורה.
- 160 ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, מהדורת ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"א, עמ' רנד.
- 161 על קבר הרמב"ן, ראה: תוצאות ארץ ישראל, עמ' 77; על חותמו, ראה: י' שחר, 'חותמו של הרמב"ן', פרקים בתולדות ירושלים, עמ' 137–147.
- 162 דרשת הרמב"ן לראש השנה, כתבי הרמב"ן, א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' רכט. יש גם לתת את הדעת לזכירתו של ר"י הזקן באותה דרשה, שם, עמ' רמב, ובעיקר לזכירתו של שמשון משאנץ באותו מקום ארבע פעמים, שם, עמ' רל, רמ, רמב ורמד. יש להניח שאת ההכרות עם חומר הספרותי מבית מדרשו של ר"י הזקן עשה הרמב"ן בעכו.

אמנם הרמב"ן הוא אחד מן החכמים הספרדים היחידים בארץ ישראל, הידועים בבירור בשמם במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, אך אין ספק שבאותה עת פעלו בעכו חכמים נוספים שהייתה להם זיקה לבתי המדרשות בספרד, חלקם ספרדים ואחרים מדרום צרפת, באזורים שהיו בתחום השפעתן של הישיבות הספרדיות באראגון. בשו"ת הרשב"א מופיעים כמה קובצי תשובות רחבי היקף, הכוללים התכתבות בין הרשב"א לחכמים היושבים בעכו. קבצים אלו, שיש ליחסם לשתי עשרות השנים האחרונות לקיומה של עכו – למן שנות השבעים של המאה השלוש עשרה, יצאו ככל הנראה מתחת ידם של ראשי ישיבות או תלמידי חכמים העוסקים בתורה ולא מתחת ידם של דיינים היושבים על מידין. עיקר עניינן של השאלות הוא בפרשנות תלמוד – לעיתים בפירושי התלמוד של הרשב"א עצמו – ומיעוטן הן שאלות של הלכה למעשה. מכאן, שבידיהם של חכמים היושבים בעכו נמצאו 'שיטות' ספרדיות בנות הזמן ומחזיקיהן עמדו בקשר עם המחברים. יש להניח שחכמים אלו היו תלמידי הרשב"א, או לפחות – תלמידי ישיבות ספרדיות שהיו בתחום השפעתו של בית המדרש בברצלונה, שחיבורים אלו או דומיהם היו ספרי השימוש שנהגו בבית מדרשם. בשו"ת הרשב"א מופיעים שלושה קובצי תשובות המופנים אל ה'חכם רבי אליהו שבעכו', שאיננו יודעים עליו בלתי אם מקבצים אלו וקובץ אחד המופנה ל'רב רבי יוסף דשאנטיש הדר בעכו'.¹⁶³ שניהם היו ככל הנראה חכמים או ראשי ישיבות בעכו שמוצאם מאותה סביבה תרבותית כשל הרשב"א עצמו, וקובצי שאלותיהם משקפים את הנלמד בישיבותיהם. מכל מקום, הם משקפים מעט מאוד מחיי סביבתם מחוץ לעולמם של תלמידי חכמים.¹⁶⁴ כאילו סטראציה לסקירת הידיעות אודות הישיבות

¹⁶³ שני הקבצים הראשונים הכוללים את התכתבותו של אליהו מעכו עם הרשב"א מופיעים בשו"ת הרשב"א, סימנים ליען. ככל הנראה, מורכב סך התשובות הזה משני קבצים, הראשון כולל את הסימנים ל"ג והשני, את הסימנים נ"ד-עח. קובץ שלישי מופיע בשו"ת הרשב"א, ה, סימנים נ"ס-ג. בתוך הקבצים מופיע משא ומתן הלכתי מתמשך, השווה למשל: שם א, סימנים ל ונג; תקפז ואלף קפב, ועוד. הקובץ הכולל את התכתבותו של יוסף דשאנטיש עם הרשב"א, מופיע בשו"ת הרשב"א, א, סימנים שמו-שס. קובץ זה כולל בעיקר שאלות למדניות או פרשניות (=ולא הלכתיות) על פרק ראשון במסכת יבמות (עד דף ח), ויש להניח שנשאלו לרגל לימוד המסכת בעכו עם הידושי הרשב"א למסכת זו. אין ספק שמעמדו של יוסף דשאנטיש גבוה בעיני הרשב"א הרבה מזה של אליהו מעכו. הוא מכונה על ידו 'רבינו', והפניה אליו נעשתה בדרך כבוד מופלג. כך מדברי הרשב"א משמע בבירור שהוא מתייחס לשאלותיו כאל שאלות המתעוררות אגב לימוד הישיבה. כך למשל, הוא משווה בין קושיות השואל לקושיות שהקשה הוא עצמו בישיבתו (ראה תשובות הרשב"א א, סימן שנו, והשווה גם לסימן שן). לעיל: הערה 154, הזכרנו את הצעת הזיהוי של יוסף דשאנטיש עם יוסף משאנץ או עם יוסף משינוש, אך עתה לאחר שאנו טוענים שיש לראותו חכם הקשור בבתי המדרש הספרדיים, יש לדחות זיהוי זה. דומה שיש לזהות את מקומו בעיר Santia בדרום מערב צרפת, וראה גרוס (לעיל: הערה 91), עמ' 175, הערה 2. יתכן שיש לזהותו עם יוסף משינוש הנזכר על ידי בעל ה'תוצאות'.

¹⁶⁴ בשו"ת הרשב"א ו, סימן סט, מופיעה שאלה בענייני מיאון ששאל חכם מחכמי גייביל, היא גבל, את הרשב"א. אגב הרצאת דבריו, הוא מספר בהתמרמרות מופגנת ש'הנהגה' (=בגבל) מנהג מכל חכמי ארץ ישראל וכל חכמי בגל כששואלים שאלה לא יחתום בה שום אדם, וכך אומרים: 'יורונו חכמי עכו משאלת כך וכך'. דברים אלו נתפרשו במחקר כדברי הרשב"א ועל כן הוסקו מהם מסקנות לגבי מעמדו של עכו וחכמיה בעולם היהודי בכללו. כאמור, דברים אלו אינם מדברי הרשב"א אלא מדברי השואל והם נאמרו בטרוניה ואולי אף באירוניה. הם אינם מלמדים, אלא על מערכת היחסים שבין קהילת עכו לסביבתה – בין קהילה ראשית לקהילות הכפופות לה. חכמי ארץ ישראל וחכמי בגל הנזכרים בדברי השואל אינם חכמי ארצות אלו בכללם, אלא חכמי קהילת הארץ ישראלים ('השאמיין') מזה וחכמי קהילת הבבלים ('העראקין') מזה, בגל עצמה. קיומן של שתי קהילות אלו זו בצד זו ידוע בקהיר, אך הן התקיימו גם בבאניאס במאה השתים עשרה (ראה: י' מאן, היהודים במצרים ובסוריה ב, עמ' 171). תשובה נוספת של הרשב"א לעכו הקשורה בעולה מספרד, ראה: שם א, סימן אלף ר"ג.

הצרפתיים בעכו בשלהי המאה השלוש עשרה נביא את הידיעה על 'תלמיד' צרפתי ובנו המפליגים מוונציה לעכו בשנת 1278, והמביאים עימם לעכו ספר הלכה צרפתי. סיפור המעשה מסופר בקולופון הספר שהעתיק לעצמו מארחם של השנים בפירארה, שאצלו שהו בחג הפסח בדרכם מצרפת לוונציה:

והספר הזה הביאו תלמיד אחד בפירארה, ונתגורר עם ר' עקיבא [=המעתיק] בבית דירה, והוא צרפתי ור' יעקב שמו ודונין בנו היה עמו, והגיע בינינו בשבוע טרם חג המצות. וכראות ר' עקיבא מעלת הספר והמליצות, דבר לו [=ליעקב התלמיד] אם היה חפץ במכירתו, ולא אבה. מיד נשאו לבו לקורבה אל המלאכה לעשות בחיבה ובאהבה, וכתב והכתיב הספר הנותן אמרי שפר, בחולו של מועד נשלם, שבח לאל עולם. ואחר הפסח של שנת ל"ח לפרט, הספר הועתק נחשל ונחרט, והתלמיד נסע והלך עם בנו לדרכו, ורכב אוניה בוויניציאה לעבור לעכו.¹⁶⁵

ה'תלמיד' התכוון ככל הנראה להפליג למזרח בספינות הראשונות היוצאות למזרח לאחר הפסקת החורף ועל כן היה עליו להגיע לוונציה במהלך חודש אפריל (באותה שנה חל הפסח בימים 9-16 באפריל). ה'תלמיד' איננו נער, אלא אדם מבוגר הקשור ככל הנראה בישיבה כל שהיא. הדעת נותנת שמעמדו הוא כשל 'חבר' באשכנז במאה הארבע עשרה כלומר, תלמיד חכם בשל שאינו נושא בתפקיד רבני, אך קשור במוסדות לימוד או הוראה. יתכן שהכינוי 'תלמיד' אינו אלא קיצור של 'תלמיד חכם'.¹⁶⁶ מכל מקום יחד עימו מביא יעקב ה'תלמיד' את בנו דונין – הוא מתתיה – שהדעת נותנת, שהיה לפחות בגיל חינוך.¹⁶⁷ ה'תלמיד' מביא עימו לעכו לפחות ספר אחד – ספר המצוות לאברהם בן אפרים שהוא ספר הלכה צרפתי מובהק, שנכתב כשלושים שנה קודם למסעם של השניים. מחברו היה תלמיד מובהק של יחיאל מפאריס, שתורתו מצוטטת שוב ושוב בחיבור, ושל טוביה מבורגוניה – תלמידים של שמשון משאנץ ואחיו, ורעו הקרוב של יחיאל מפאריס.¹⁶⁸ יש להניח, שהעולים הביאו עימם ספרי שימוש צרפתיים, ככל שהיה לאל ידם. מכל מקום הבאת הספר והדגשת התואר 'תלמיד' מלמדים שלא עסקינן הכא בעולי רגל לשעה, אלא באנשים שהתכוונו להצטרף לאחת מישיבותיה של עכו.

¹⁶⁵ ספר המצוות לר' אברהם בן אפרים, כ"י פארמה 813; S. J. Wolfson, 'The Parma Colophon of Abraham b. Ephraim's Book of Percepts', *JJS* XXII (1970), p. 41. M. Beit Arie 'The Cryptic Name of the Scribe Abraham b. Yom Tov ha-Cohen', *IOS* II (1972), pp. 51-56.

¹⁶⁶ על ה'חבר' באשכנז, ראה יובל: (להלן: פרק ג, הערה 61).

¹⁶⁷ וולפסון (לעיל: הערה 165), עמ' 46, ובעקבותיו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 457, זיהו את יעקב התלמיד עם יעקב שליח ישיבת יחיאל מפאריס, אך הזיהוי על פי השם יעקב, במרחק של לפחות שמונה עשרה שנה, הינו מפוקפק ביותר. לעומת זאת נראה שניתן לזהות את הבן עם דונין בן יעקב שגירש את אשתו בקורביל ביום ה, ד אדר שנת נ, ראה: וולפסון, שם; M. Kohn, *MWJ*, IV (1877), p. 86.

¹⁶⁸ ראה עליו: אורבך, בעלי התוספות, עמ' 487-492; על ספר המצוות, ראה שם, 488-489. על זיקתו של החיבור לבית מדרשו של יחיאל מפאריס למדתי מפיו של פרופ' י' תא שמע ותודתי נתונה לו על כך. לדבריו, מרובים דברי יחיאל מפאריס בחיבור, לאין שיעור מאלו של טוביה מבורגוניה. שני החכמים נזכרים על ידי המחבר בתואר: 'מורי'.

אף שאין בידינו ידיעות מפורשות על ישיבה צרפתית בעכו בשנות השבעים של המאה השלוש עשרה, יש להניח שהמדובר בישיבתו של שלמה פטיט, שעמד בראש סיעת התובעים את החרמת כתבי הרמב"ם בשעת הפולמוס על כתביו בשנת 1286, בעכו. מן החרמות והאגרות שיצאו מתחת ידה של סיעת תומכי הרמב"ם באותו פולמוס (אין בידינו דברים שיצאו מתחת יד סיעתו של שלמה הקטן), מסתבר שעוד קודם לשנת 1286 ניסה שלמה הקטן להביא להחרמת הכתבים אך נמנע מכך מפני התערבותה של ההנהגה היהודית במזרח, שניהלה נגדו את המאבק גם בשנת 1286.¹⁶⁹ עלייתו של שלמה הקטן וביסוס ישיבתו בעכו קדמו אפוא לאמצע שנות השמונים של המאה השלוש עשרה, אף שקשה לתארכם כראוי.

שלמה בן שמואל פטיט או 'הקטן', היה ראש ישיבה ממוצא צרפתי ששימש קודם לישיבתו בעכו בטולידו שבספרד.¹⁷⁰ בשו"ת הרשב"א מופנות אליו תשובות אחדות לטולידו ויתכן אפוא שיש קשר בין התערבותו של הרשב"א בפולמוס הרמב"ם בעכו לקשרים שבין השניים עוד בספרד.¹⁷¹ עיקר הידיעות על הישיבה בעכו מקורם בכתבי הפולמוס שיצאו מתחת ידם של נאמני הרמב"ם. כתבים אלו מתארים את פעולותיהם של תומכי שלמה הקטן – אל נכון תלמידיו – בהעתקת כתבי פולמוס והפצתם ובתעמולה אינטנסיבית בעכו ובארצות אירופה הלאטינית. כך למשל, הרופא הלל מוורונה, תומך נלהב של הרמב"ם וחיבוריו באיטליה, מספר באחת מאגרותיו על קרובו, תלמיד בישיבת שלמה הקטן שמוצאו מפירארה:

זה שנה בא אל פיזרו בחור אחד מפררא, קרובי, שמו ר' שלום ב"ר יוסף שהוא דר בעכו... ומפחדתי פן נטה אחרי אבשלום ולא אחרי אבי שלום הזהרתיו באגרתי עד מאד... מדעתי את מנהג הרע שלהם מימי קדם, והוא כאיש נוטה ומחזיק ביד מרעים שם בעכו, השיב לי כדרך מתנצל ומנצל את רבו רב פטיט.¹⁷²

יש להניח שגם 'בחור' זה לא היה נער, וכי מעמדו – כמעמד ה'תלמיד' שנזכר לעיל או כ'בחור' שבחבורת ברוך מגרמייזא, דהיינו כשל תלמיד בוגר שלא הגיע לכלל הוראה. מכל מקום ה'בחור' השתתף עם רבו במסעו באשכנז ובאיטליה, מסע שהכין את הפולמוס בעכו.¹⁷³

169 על פולמוס הרמב"ם בעכו בשנת 1286 ועל חלקו של שלמה פטיט בפולמוס, ראה בעיקר: אשתור, היהודים, א, עמ' 132-140; J. Sarachek, *Faith and Reason*, New York 1935, pp. 141-157.

170 ראה: ש"י הבלין, 'תשובות שאלות להרשב"א', דפוס ראשון, רומא ר"ל לערך, מהדורת צילום ירושלים תשל"ז, מבוא, עמ' יד, הערה 20.

171 יעוד תשובות שהשבתי לחכם הגדול רבי שלמה צרפתי, בעל ישיבת טוליטולא, שו"ת הרשב"א, ב, רגג, וראה עוד: הבלין, שם. על התערבות הרשב"א בפולמוס בעכו, ראה: תשובת הרשב"א לר' שלמה מלוניל, הוספה מכ"י לספר מנחת קנאות, סימן לג, א' נויבויאר, *Israelitische Letterbode IV* (1878/9), p. 128.

172 איגרת הלל ב"ר שמואל ב"ר אלעזר מוירונא אל יצחק ב"ר מרדכי הרופא, מהדורת צ"ח עדלמאן, חמדה גנוזה, קאניגסברג תרט"ז, דף יח ע"ב (קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, לייפציג תרי"ט, ג, דף יג ע"ב).

173 'בא בפררא אחד מאשכנז שמו שלמה פטיט ועבר על עכו ואז לא נודעו לי מהלכיו ועקבותיו, אך עתה מקרוב

תלמיד אחר בישיבתו של שלמה הקטן, היה יצחק דמן עכו. בספר 'מאירת עינים' שלו, הוא מספר על ישיבת רבו סיפור המחזק את הדימוי האנטי פילוסופי שדבק בה:

ואני יה"ב שנ"ר דעתו [=יצחק הצעיר ברבי שמואל נ"ר דמן עכו ת"ו] מעיד עלי שמים וארץ ואת בוראם כי בעכו ת"ו היינו יום אחד, אנחנו התלמידים, יושבים ושונים לפני מורי הרב ר' שלמה צרפתי הקטן ז"ל, ואגב גררא הגענו לדבר לפניו על אריסטוטליס בעוצם חכמתו אשר השיג שהיה איש אלהי. ואמ' לנו מורי זה הנזכר בעצמו בדרך אמת ונכון בעדות ברורה, ששמע מפי אנשי אמת כי אריסטוטליס החכם הידוע, רבו של אלכסנדר, שחשק באשת אלכסנדר המלך תלמידו.¹⁷⁴

באותה תקופה בקירוב, סמוך לחורבנה של עכו, מופיעות ידיעות על נוכחותם בעכו של חכמים נוספים, מהם צרפתים ומהם ספרדים. עלייתו של החכם הפרובאנסאלי שמואל בן אברהם שקייל, נזכרה כבר בעקיפין אגב תיאור עלייתו לרגל של הרמב"ם בשנת 1165. חכם זה הוא מעתיקים של פירוש הרמב"ם למסכת ראש השנה ושל הכרוניקה המשפחתית המספרת על עלייתו לרגל של הרמב"ם.¹⁷⁵ השם שמואל שקייל נזכר ב'מגלת ההתנצלות הקטן' שחיבר קלונימוס בן קלונימוס מארל, סמוך לשנת 1306.¹⁷⁶ באיגרת מתואר שמואל שקייל כאיש היושב בחיכל החכמה והמדע וכאחד מעשירי פרפיניאן ובעיקר – נרבונה, אלא שעלייתו לארץ אינה נזכרת שם. אם אכן המדובר באותו אדם – ונראה שכך הדבר שכן שמו ושם אביו זהים בשני המקורות – הרי יש להניח ששהה בעכו זמן קצר כעולה רגל, וכי לא היה מיושבי עכו, שכן סמוך מאוד לתאריכים האפשריים לעלייתו, הוא נזכר כמלווה במקומו. לאחרונה טען י' תא שמע, שפירוש הרמב"ם לתלמוד לא הושלם מעולם ולא יצא מבית הרמב"ם ומשפחתו כל ימי היותה, וכי כל המצטטים פירושיו אלו בימי הביניים, היו מבאי בית הרמב"ם לדורותיו. יתכן אפוא להניח, שכתב היד של הפירוש הגיע לעכו סמוך לשנת 1286 עם דוד הנגיד נכד הרמב"ם הגולה, ושם ראה אותו שמואל שקייל והעתיקו. הנחתו של תא שמע מסתברת גם מן העובדה, שבשולי הכרוניקה המשפחתית נוספו ידיעות בכתב ידו של דוד הנגיד והמלמדות, שנוסח הכרוניקה – וממילא גם הפירוש – הגיע לידי שקייל מידי הנגיד.¹⁷⁷

נודע לי כי עיקר עקבותיו והליכותיו היו להלחם בה' ובמשה עבדו, וכי הוא נושא עמו כלי חרש מלאי טומאה מתוכם כלומר, שהחתיים אגרות מצד חכמי אשכנז דוברות סרה על דברי רבינו משה, שם, דף כא.
ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, מהדורת ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"א, עמ' נז.
על כתב היד הנזכר ושאלת זיקתו לרמב"ם, ראה לעיל: הערה 27.
י' שצמילר, 'מגלת ההתנצלות הקטן', ספונות י (תשכ"ו), עמ' ט"ב; על שמואל שקייל, ראה שם, עמ' כז-כח.
שצמילר לא מתייחס במאמרו לשהותו האפשרית של האיש בעכו ולזיקתו לקולופון כתב היד הנזכר.
י' תא שמע, 'פירוש הרמב"ם לתלמוד – חידה ופתרונה', שנתון המשפט העברי יג (בדפוס).

174

174א

174ב

174ג

ידיעה נוספת המופיעה בכרוניקות שונות מספרת ש'ר' שלמה בן בנו של ר' שמשון בעל התוספות היה בעכו בזמן הזה.¹⁷⁵ ידיעה זו מופיעה בין מאורע המיוחס בכרוניקה לשנת 1268 לבין מאורע המיוחס לשנת 1283. יש להניח שיש ליחס את הידיעה לפרק זמן זה, על אף שאין לדעת מכאן אם הכוונה למותו של האיש באותה עת או לשהותו בעכו. מכל מקום, שלמה דן לא נרשם על ידי בעל ה'תוצאות' בין הנקברים בבית הקברות שבתחתית הר כרמל, שלא כמו סבו שמשון משאנץ ואביו או דודו, יעקב.¹⁷⁶ נראה אפוא, שמשפחת החכמים שעלייתה סימלה בתודעה ההיסטורית הצרפתית את ראשיתה של עליית חכמי צרפת יושבה בעכו עד סמוך לחורבנה. שני הדורות הראשונים של 'שושלת' זו הנהיגו את הקהילה הצרפתית בעכו. יתכן, שאיזכורו של הנכד מלמד זאת אף על הדור השלישי.

העלייה האשכנזית לארץ ישראל במאה השלוש עשרה

כפי שניתן היה להבחין, הרי בדיון על עלייתה של העליית הדתית בקהילות המערב הלאטיני לארץ ישראל במאה השלוש עשרה, נפקד מקומם של העולים מאשכנז.¹⁷⁷ אכן, העלייה לארץ ישראל במאה השלוש עשרה התרחשה בעיקר בבתי המדרש הצרפתיים ובשולי התופעה – כך לפחות לפי מצב ידיעותינו עתה – התחוללה עלייה מסוימת גם בבתי מדרש ספרדיים ופרובאנסאליים. אמנם בספרות האשכנזית למיניה מופיעות לאורך כל המאה תגובות הלכתיות, חברתיות והגותיות כלפי העלייה לארץ ישראל, אך ברוב המקרים אין הן מעידות על עלייה ובעיקרן הן תגובות אשכנזיות לתופעות הזיקה לארץ ישראל בבתי המדרש הצרפתיים. הפיכתה של העלייה לארץ ישראל לדפוס

175 ספר יוחסין, עמ' 222. איזכור שמו של שלמה נכד ר"ש משאנץ מופיע בין איזכורו של טודרוס אבולעפיה, שנפטר בשנת מ"ג – 1283, לבין איזכורו של יצחק מקורביל, שנפטר בשנת ל' – 1270. היפוך התאריכים מלמד, שחל שיבוש כל שהוא בסדר התאריכים בנוסח שבספר יוחסין. נוסח מדויק יותר מופיע אצל גדליה אבן יחיא, שלשלת הקבלה, ונציה שמ"ו, דף נט ע"א, שם מופיע האיזכור בין יצחק בן סהולה, שנפטר בשנת 1268 לבין טודרוס אבולעפיה. כוונת הכותב הייתה אפוא ליחס לשלמה דן מאורע שזמנו בין שנת 1268 לבין שנת 1283. מקבילה נוספת לקטע זה נמצאת בקורא הדורות לדוד קונפורטי, מהדורת ד' קסל, ברלין תר"י, דף סג ע"א.

176 ברשימת הנקברים בבית הקברות של עכו שבתחתית הר כרמל נזכרים חכמים נוספים שלא הותירו את רישומם בספרות, אך על פי שמם ניתן לזהותם גם כן כספרדים או כצרפתים. על החכמים שזכרו במהלך הפרק יש להוסיף את יוסף מבורגוניה ואת יעקב מזיגורא, שאינם מוכרים ממקור אחר. מתוך קטע נוסף בספר יוחסין, עמ' 88, שמקורו ככל הנראה בספר דברי הימים ליצחק דמן עכו, ניתן להסיק על ישיבתו בעכו של דוד בן יהודה החסיד נכד הרמב"ן. על חכם זה, ראה ג' שלום, 'ר' דוד בן יהודה החסיד נכד הרמב"ן', קרית ספר ד (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 302-327; מ' אידל, 'תרגומו של ר' דוד בן יהודה החסיד לספר הזהר ופירושו לא"ב', עלי ספר ח (תש"ס), עמ' 60-66.

177 לראשונה העיר על כך, קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים, עמ' 211-212. אמנם כבר שנים הרבה טוען זאת י' תא שמע בשיחות בעל פה, וטענה זו עומדת במידה מסוימת ביסוד פרשנותו לכרוניקה הצרפתית שזכרה לעיל. ראוי לתת את הדעת לקשר מסוים שקשה לעמוד על טיבו, בין אשכנז לארץ ישראל במפנה המאה השתים עשרה, העולה מתוך דברי הראב"ה, המספר: 'ואני ראיתי כתובה שהובאה מארץ ישראל, כרך ד, ירושלים תשכ"ה, סימן תתקיט, עמ' שט. וראה גם הגהות מיימוניות, הלכות קריאת שמע, פרק ב, ס"ק ב: 'ובראבי"ה כתוב, שכדבריהם ומנהגיהם נמצא בספר הבא משיבת ירושלים'.

התנהגות יחודי לעלית הדתית בצרפת הוותה אתגר מסוים לבתי המדרשות האשכנזיים והם נאלצו לקבוע את עמדתם הדתית כלפיה. עניין רב במיוחד מעוררים גילויי התנגדות חד משמעיים לעלייה ואף לעלייה לרגל לארץ ישראל – גילויים יחידים במינם בספרות היהודית בימי הביניים – והם יחודיים למרכזי התרבות האשכנזיים.

קודם שנדון בעליות מאשכנז לארץ ישראל, עלינו לדון בידיעה על עלייתו של חכם אשכנזי שהתקבלה על דעת הכל, ולדעתנו – בלא ביסוס מספיק. הכוונה לספור עלייתו לכאורה של החכם האשכנזי משה בן חסדאי מתאקו (מת סמוך לשנת 1232) שהתקבל על דעת הכל, ולדעתנו – בלא ביסוס מספיק.¹⁷⁸ הקביעה כאילו עלה משה מתאקו לארץ ישראל מתבססת על ידיעה שתומה המופיעה בשו"ת בצלאל אשכנזי, בן המאה השש עשרה. אגב הדיון בשאלת הפרשת תרומות ממירוח עכו"ם, שאלה שעוררה מחלוקת בין העולים לארץ ישראל ליושביה למן המאה השלוש עשרה ועד למאה השש עשרה, כותב המשיב:

וכן כתוב בכתב תמים, וז"ל: 'תודה לאל זכינו לבא לארץ ולקיים בה מצות תרומות ומעשרות בכל יום ובכל שעה אפילו מן מעט ירק הניקח מן השוק, ואע"פ שיש קצת פוסקים מקילין בדבר אנו מן המחמירים'.¹⁷⁹

קטע זה המצוטט בשם 'כתב תמים', אך בלא ששמו של משה מתאקו יזכר בו במפורש, מובא בשינויי לשון מועטים בשני כתבי יד, המייחסים אותו, אגב תיאור מפורט של נסיבות עלייתו של המחבר ונסיבות כתיבת האיגרת, ליצחק בן יוסף חילו, חכם ספרדי בן ראשית המאה הארבע עשרה. 'כתב תמים' אינו חיבור הלכה, ובקטעים שהגיעו לידינו אין כל דיון הלכתי, אף לא בדרך אגב. החיבור הוא, כדברי מהרש"ל: 'כנגד הפילוסופים', ובכך בלבד עוסקים כל חלקי החיבור שהגיעו לידינו או הידועים לנו. נראה אפוא שעל אף זהות השם, אין הכרח לזהות בין המקור שממנו ציטט בצלאל אשכנזי לבין חיבורו של משה מתאקו. בצד חיבורו של משה מתאקו היה ככל הנראה חיבור נוסף בשם 'כתב תמים' שבו מצא בצלאל אשכנזי את הציטוט מאיגרתו של חילו או שכך כונתה האיגרת עצמה, שהיה 'בה הרבה מענייני ארץ ישראל'.¹⁸⁰ מכל מקום, אין לראות בדברי בצלאל אשכנזי ראיה לעלייתו של משה מתאקו בלא ראיות נוספות, ולענייננו – אין בידינו אף לא ידיעה אחת על עלייה מאשכנז במאה השלוש עשרה, קודם לימי מהר"ם מרוטנבורג.

¹⁷⁸ על משה מתאקו, ראה בעיקר, אורבך, בעלי התוספות, עמ' 420-425; על עלייתו, ראה: אורבך, שם, עמ' 420; הנ"ל, (לעיל: הערה 119), עמ' 153. וראה ספרות נוספת: י' דן, מבוא לכתב תמים, צילום כ"י פאריס, H 711, ירושלים תשמ"ד, עמ' ז, הערה 4.

¹⁷⁹ שו"ת בצלאל אשכנזי, ונציה שני"ה, סימן ב, דף טו ע"ד.

¹⁸⁰ ראה קטע זה במלואו ומראי מקום, להלן: פרק ב, ליד הערה 37, ושם דיון בדברי חילו וברקע ההיסטורי והספרותי של איגרתו.

הסימנים הראשונים לנוכחות אשכנזית בארץ ישראל מופיעים בשנים האחרונות לקיומה של הממלכה הצלבנית, ורובם ככולם קשורים בדרך זו או אחרת לבית מדרשו או אף לאישיותו של ר' מאיר בן ברוך (מהר"ם) מרוטנבורג. למרות שהידיעות הן מקוטעות ובלתי ניתנות לתיארוך ולתיאור מספיק, הן מלמדות בלא ספק על עניין ממשי בארץ ישראל שהתעורר באשכנז במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה. באחת מתשובותיו מספר מהר"ם מרוטנבורג על שאלה שנשלחה אליו מעכו. המדובר בשאלה קונקרטית שדרשה הכרעה מידית. דפוסי החיים בעכו, שהנהגה הדתית שלה לא הייתה מגובשת ואשר עד לנפילתה לא עמדה באופן פורמאלי תחת מרותה של הנגידות, מאפשרים להניח שיסודות בעלי יחוד אתני נהגו לפנות לדמות הסמכותית במקום מוצאם, כפי שמוכיחות גם חפניות מעכו לרשב"א, שנזכרו לעיל. אפשר אפוא להניח שהשאלה הופנתה למהר"ם על ידי חכם אשכנזי שנדרש לפסוק בשאלה זו בעכו.¹⁸¹ בשאלה אחרת, שנשאלה ככל הנראה מוורמס, נשאל מהר"ם על 'ראובן האומר לעלות לארץ ישראל ולא אשתו אומרת שלא לעלות [=אם יכול לכופה או שתצא בלא כתובה].¹⁸² שאלה דומה נשאל, כמאה שנה קודם לכן בצרפת, חיים כהן שביטל למעשה את דין התלמוד ופסק ש'הני מילי [=שיכול לכופה] בימיהם, שהיה שלום בארץ אבל עכשיו שהדרכים משובשים אינו יכול לכופה'.¹⁸³ לעומתו, מקבל מהר"ם את דין התלמוד כפשוטו, יוצא כנגד המגמה להתעלם מהלכה זו, וקובע מחדש את תחומה הן מבחינת משפטית והן מבחינת חברתית. ברור אפוא שהמדובר במקרה עלייה קונקרטי. אם אכן התשובה מכוונת לוורמס כפי שהנחנו לעיל, הרי יש להקדימה לשנת 'האהל' (1276 או לשנת 1281) שאחריה, בעקבות מות אביו באותה שנה, התיישב מהר"ם בוורמס. יתכן שניתן להקדים את התשובה גם לשנת 1261.¹⁸⁴

על העניין בעלייה לארץ ישראל בחוגו של מהר"ם מרוטנבורג מלמדת קבוצת שאלות שהופנתה למהר"ם ואשר התייחסה לפנים שונות של העלייה לארץ ישראל: 'וששאלת אם שמעתי למה צו הגדולים לבניהם לחזור', 'וששאלתם [מהי] עיקר המצוה ההולך לארץ ישראל... ואם מוחלין לו כל עוונותיו' ועוד כהנה וכהנה. השאלות, שאינן עשויות מן החומר שממנו עשויות שאלות בהלכה בדרך כלל, מלמדות על נסיון שנערך באשכנז במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, לעצב מחדש את

181 יזכר שלחו אלי מעכו על מעשה כעין זה, שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ברלין תרנ"א, סימן קה, עמ' 199 [=תשובות מיימוניות, נשים, סימן ל]. וראה: H. J. Zimmels, *Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland* im 13. Jahrhundert insbesondere auf Grund der Gutachten des R. Meir Rothenburg, Wien 1926, p. 75, n. 32. שהציע קריאה אחרת למילה 'עכו', אך אין להצעתו יסוד. וראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 541.

182 שו"ת מהר"ם, שם, סימן עח, עמ' 185-187.

183 פסיקותיו של חיים כהן בעניין ארץ ישראל, ועל היחס ביניהן לזו של מהר"ם, ידונו להלן בהרחבה, ראה להלן: ליד הערה 190 ואילך.

184 התשובה מופנית לשני חכמים, שאחד מהם, יקותיאל הלוי מוורמס, זהה ככל הנראה לזה הנזכר בתוספות ליומא, שנערכו על ידי מהר"ם (דף ט, ע"א, ד"ה 'ולא שמשו'). מצבה של אדם בשם יקותיאל בן יעקב הלוי, שמת בשנת 1261 בוורמס, נרשמה על ידי לויזון, נפשות צדיקים, פרנקפורט 1855, עמ' 26 (מס' 14). מצבת אביו של מהר"ם ותאריך מותו, שם, עמ' 27-28 (מס' 16).

העמדות הרבניות האשכנזיות ביחס לארץ ישראל. נסיון זה לא התעלם מן ההתנגדות האשכנזית המסורתית לעלייה לארץ ישראל מזה ומן העניין בארץ ישראל בבתי המדרש הצרפתיים מזה. הרקע המנטאלי של השאלות ומקומן בתודעה הדתית של בני הזמן ינותחו להלן. כאן נסתפק לפי שעה בהצבעה על המתח רב ששרר בחוגו של מהר"ם סביב שאלת העלייה לארץ ישראל.

על המתח סביב העלייה לארץ ישראל בחוגים אשכנזיים בשלהי המאה השלוש עשרה, מעיד יותר מכל נסיון עלייתו של מהר"ם עצמו, בקיץ שנת מ"ו (1286). כידוע, נתפס מהר"ם בדרכו, הוסגר לידי של הקיסר ההאבסבורגי רודולף הראשון, נכלא במצודת אינזיסהיים ומת בכלאו כעבור שש שנים – בשנת נ"ג (1293).

סיפור עלייתו של מהר"ם מרוטנבורג נידון בהרחבה פעמים אחדות ואין בדעתנו לחזור עליו, אלא להדגיש מרכיבים אחדים של הסיפור הנוגעים לענייננו ואשר עד עתה לא הודגשו דיים.¹⁸⁵ על פי התעודה העברית העיקרית המתארת את יציאתו של מהר"ם מוורמס לאיטליה, 'שם [מהר"ם] לדרך פעמיו לעבור הים הוא וביתו ובנותיו וחתנו וכל אשר לו'.¹⁸⁶ כוונת הדברים היא בלא ספק לייחס למהר"ם את הכוונה לעלות לארץ ישראל. הביטוי 'לעבור הים' בנוי על המושג 'מעבר לים', תרגומו העברי של הביטוי הלאטיני 'ultra mare', שמשמעו הוא ארץ ישראל. אמנם תמוה מדוע לא השתמש הכותב בשם 'ארץ ישראל' שהשימוש בו מלמד על האכזריות הדתית הייחודית של המעשה או מדוע לא כתב בפירוש: 'שם לדרך פעמיו לעבור [או ללכת] לארץ ישראל' כמקובל, אך אין בכך כדי לערער על הוודאי, שהכותב מייחס למהר"ם את הכוונה לעלות לארץ ישראל.

המהר"ם, שהתכוון לעקור מגרמניה לחלוטין ולעלות עם בני ביתו ותלמידיו, לא התכוון לעלות לארץ ישראל מיד. תחנתו הראשונה הייתה 'עיר אחת היושבת בין ההרים הרמים שקוראין למברדיש גיבירגא' [Lombardes Gebirge] בלשון אשכנז ורצה לישוב שמה עד אשר יאספו אליו כל העוברים עמו'. הוא עשה את דרכו דרך טירול, עבר את מעבר ברנר והמשיך את דרכו בלומבארדיה – דרך עמק האדיג'ה – מן הסתם בכוונה להגיע לוונציה. יש להניח שנתפס בין מעבר האלפים לבין טרנט. יתכן, שנתפס בבולזאנו שהייתה באותם ימים חלק מטירול ואשר נשלטה באותה עת על ידי הגראף מיינהארט השני מגראץ הנזכר בתעודה כמסגירו של מהר"ם, בעוד שהערים שבהמשך הדרך – טרנט וורונה – היו בשלטון איטלקי. לא ברור מדוע התכוון מהר"ם להמתין לבאים איתו בתחומי

¹⁸⁵ עיקר החומר ההיסטורי הנוגע לפרשת עלייתו של של מהר"ם פורסם על ידי גרץ, דברי ימי ישראל, ה, ציון ט, עמ' 377-380. וראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 541-542 (ושם, עמ' 522, הערה 3, ספרות נוספת).

¹⁸⁶ סיפור המעשה מופיע בפנקס וורמס, ופורסם על ידי א' פולד, בהגהותיו לשם הגדולים לחיד"א, מהדורת י"א בן יעקב, ווילנא תרי"ג, דף פד ע"א. קטע זה מובא גם על ידי כרמולי, לדבריו – על פי כתב יד הנמצא במיץ (Iraelitische Annalen, I [1839], p. 349). אנו מצטטים כאן על פי לויוזן, נפשות צדיקים, עמ' 36.

מלכותו של רודולף ההאבסבורגי שמפניו ברח, אך נראה שהסיפור השתבש וכוונתו של מהר"ם לא מתוארת כראוי. יש להניח שהוא התכוון לחכות למצטרפים בתחומי איטליה, אלא שזוהה ונתפס עוד בתחומי טירול. מכל מקום, המדובר בקבוצה נכבדת של עולים העוקרים מאשכנז יחד עם מהר"ם ומתכוונים להגיע עמו לארץ ישראל. יש להניח שהמדובר בתופעה דומה לזו שפגשנו בתחילת המאה – עליית בית מדרש בעקבות רבו.

כחצי שנה לאחר תפיסתו של מהר"ם פירסם רודולף הראשון צו המחירים את רכושם של היהודים היוצאים אל 'מעבר לים' דבר המלמד כי תופעת עזיבת גרמניה והעלייה לארץ ישראל היו תופעות נפוצות דיין, כדי שיפגעו באוצר הממלכה וכדי שהשלטונות יאלצו לנקוט בצעדים נגדם.¹⁸⁷

העלייה מגרמניה, כמו גם העליות ממקומות אחרים בתחומי אירופה הקאטולית, נבלמה עקב נפילתה של הממלכה הצלבנית בשנת 1291. קיומה של עכו הצלבנית סייע הרבה לקיומם של דפוסי עלייה כפי שתוארו כאן, והופעתו של שלטון מוסלמי בכל רחבי ארץ ישראל גרם לשינוי מוחלט של דפוסי העלייה והעלייה לרגל בתקופה הממלוכית. למרות זאת, העלייה לארץ ישראל כתופעה דתית וחברתית הקשורה בעלית הדתית והאינטלקטואלית בקהילות ישראל במערב הלאטיני בימי הביניים נקבעה להלכה ולמעשה במהלכה של המאה השלוש עשרה, בזיקה ישירה לנוכחות הצלבנית בארץ ישראל, למקומה של ארץ ישראל בתודעה האירופית בכללה ולתמורות במעמדם של יהודי המערב במקומותיהם באותה עת.

¹⁸⁷ תרגום התעודה, אצל גרץ (לעיל: הערה 107), עמ' 378-379. וראו: G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany*, New York 1970², p. 130. שהביא את התעודה במלואה.

ג. יחסם של חכמי צרפת ואשכנז לעלייה

על סף התקופה – פסיקת ר' חיים כהן בשלהי המאה השתים עשרה

הקו המבחין בין היחס האדיש לארץ ישראל בקהילות ישראל באירופה הלאטינית עד לשלהי המאה השתים עשרה לבין התגברות העניין בה בראשית המאה השלוש עשרה מודגש היטב בפסיקת בעלי התוספות במפנה המאה השתים עשרה ביחס להלכות הנוגעות לארץ ישראל – הלכות אלו היו במערב עד לאותה עת להלכתא למשיחא ולא נהגו עוד. לחלכה, ש'הכל מעלין לארץ ישראל' שהעניקה לבעל את הזכות לכפות את אשתו לעלות עמו והפסידה לאשה הממאנת את כתובתה, נודעת חשיבות חברתית מיוחדת בכלל ההלכות המיוחדות לארץ ישראל.¹⁸⁸

זכות הכפייה של הבעל ואבדן הכתובה שנלווה אליה נדחו בפסיקה משלהי המאה השתים עשרה בטעוניהם הלכתיים פורמאליים, שהדגישו את חוסר הראליות שלהם בתנאי החיים של קהילות צרפת באותה עת. הפסיקה הנודעת ביותר יצאה מתחת ידו של חיים בן חננאל כהן, בעל תוספות, תלמיד חבר לרבינו תם שאין לאחר את פעילותו לשנת 1190.¹⁸⁹ בתשובה לשאלה קונקרטית קובע חיים כהן כי זכות הכפייה אינה קיימת עוד:

'הוא אומר לעלות' [והיא אומרת שלא לעלות כופין אותה לעלות ואם לאו תצא בלא כתובה] כתב רבינו חיים כהן בתשובה, דהני מילי בימיהם שהיה שלום בדרכים אבל עכשיו שהדרכים משוברים אינו יכול לכופה דהוה ליה כמו חפץ להוליכה למקום גדודי חיות ולסטים, ואפילו אם יעמיד לה ערבים מגוף וממון, ערבך ערבא בעי.¹⁹⁰

טיעון זה מופיע גם בדברי עורכס האלמוני של התוספות לכתובות: "הוא אומר לעלות", 'אינו נוהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים' ושוב, בתשובת מהר"ם מרוטנבורג.¹⁹¹ בשני המקרים, אין הכותבים

188 כתובות קי, ע"ב; תוספתא כתובות, פ"ב ה"ה, מהדורת ליברמן, עמ' 98; וראה תוספתא כפשוטה, ניו יורק תשכ"ז, עמ' 385-386.

189 ראה עליו: אורבך, בעלי התוספות, עמ' 124-128.

190 הגהות מרדכי, כתובות, פרק שלושה עשר, רמז שיג. הלכה זו מצוטטת בקירוב לשון בשם רב האי גאון, בפירוש הלכות הרי"ף של החכם החלבי, יהודה אלמאדארי שפעל במפנה המאה השלוש עשרה, ראה: ב"מ לוי, אוצר הגאונים, כתובות, ירושלים תרצ"ט, עמ' 373. יש להניח שאלמאדארי ציטט את חיים כהן, אלא שבאחת ההעתיקות התחלפו ראשי התיבות ר"ח בראשי התיבות ר"ה, ונפתחו כ"דב האי'. אין להניח שהלכה זו תבוטל במזרח בטענות הנזכרות. ראה למשל, תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, סימן ששה, שם משמע בבירור שהלכה זו נוהגת במצרים ובצפון אפריקה בלא עורר. וראה קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים, עמ' 201, הערה 37, שהצביע על אפשרות זו והראה שאלמאדארי מצטט חכמים אשכנזיים בני זמנו של חיים כהן, על חיבורו של אלמאדארי, ראה: ש' אסף, קרית ספר כג (תשי"ז-ש"ז), עמ' 233-238. וראה ספר האגודה, קראקא של"א, דף קכא, ע"ב, המביא את דברי חיים כהן בלא שיצינו בשמו, והמבחין בין הבאים מרחוק לאלו שמסביבות ארץ ישראל ('דכל אילו הדינים היו בימיהם שהיה שלום בארץ או בזמן הזה סמוך לארץ ישראל').

191 כתובות, דף קי ע"א, תוספות ד"ה 'הוא אומר לעלות'. על עריכת התוספות לכתובות, ראה: אורבך, בעלי התוספות, עמ' 625-629. דברי מהר"ם, ראה: להלן; ליד הערה 193.

מציינים שכוונתם לדברי חיים כהן וכנראה לא הוא היה המקור לדבריהם. יתכן אפוא שעמדה זו הייתה עמדה רבנית מקובלת ולא חידוש שנתחדש בבית מדרשו של חיים כהן לבדו. סביר להניח שהיא קדמה בעיקרה למאה השלוש עשרה, כי היא משקפת עמדות הלכתיות המותאמות לאפשריות העלייה לרגל לארץ ישראל באותה עת, וכי פסיקה זו בניסוחו של חיים כהן אינה אלא הניסוח המוסמך ביותר של עמדה זו בזמנה. פסיקה זו יכולה להיתפס אפוא כביטוי של מציאות היסטורית ולא כהתנגדות עקרונית לעלייה לארץ ישראל, כפי שנתפסה לא אחת.¹⁹²

לעומת ההתעלמות מן ההלכה התלמודית בסוף המאה השנים עשרה, הרי במהלך המאה השלוש עשרה חזרה בהדרגה ההלכה התלמודית למקומה וזכות הבעל לכפות את אשתו חוזקה שנית על ידי אבדן הכתובה. באותה עת כבר התקיימו שני תנאים שאיפשרו מחדש להתייחס להלכה כלשונה, האחד – העלייה לרגל לארץ ישראל מאירופה הלאטינית הייתה לתופעה נפוצה דיה, כדי שלא תיתפס כהליכה 'למקום גדודי חיות ולסטים' והאחר – הופעת העלייה לארץ ישראל כדפוס התנהגות לגיטימי ונפוץ איפשרה להפעיל לגביה מחדש נורמות הלכתיות נשכחות.

מהר"ם מרוטנבורג בתשובה שנזכרה לעיל, ואשר ככל הנראה יש להקדימה לשנת 1261, הוא הראשון הידוע לנו הפוסק שנית על פי דין הגמרא. מדבריו משמע בבירור שפסיקתו אינה מובנת מאליה, כי ישנם בימיו כאלו שאינם פוסקים כמותו וכי יש בה חידוש. בפתח תשובתו הוא יוצא נגד 'בני אדם חולקים בין זמן הבית בין בזמן הזה ואומרים דהווא דכתובות הני מילי בזמן הבית אבל עכשיו לא צריך'.¹⁹³ הטענה שנגדה הוא יוצא (ההנגדה בין 'זמן הבית' ל'זמן הזה') אינה זהה בהכרח עם טענתו של חיים כהן (המנגיד זמן שיש 'שלום בדרכים' לזמן שה'דרכים' משובשים), ונראה שמהר"ם יוצא כנגד חכמים בני זמנו אשר אינם ידועים לנו.

חדשנותה של עמדת מהר"ם עולה גם מתשובה נוספת שלו שבה נשאל על 'אשה שאינה רוצה לעלות, אם יש עונש שיגרשנה כדי לעלות'. מסתבר, שמלבד שדין 'הכל מעלין' לא נהג בסביבתו של מהר"ם בתקופה שקדמה לפסיקתו בעניין זה, התקיימה גם תפיסה, שהממש את זכותו על פי הלכה זו 'נענש' [=בידי שמים], הנחה שהיא בלתי סבירה שעה שההלכה נוהגת למעשה, ואכן תשובתו של מהר"ם היא פשוטה ומובנת מאליה ואין לה מקום אלא במצב כפי שתואר לעיל, שעה שמדובר

¹⁹² על פסק זה ראה עוד: י' הקר, 'זיקת יהודי ספרד לארץ ישראל, 1391-1492', קתדרה 36 (תשמ"ה), עמ' 9, הערה 21. על רשימה זו יש להוסיף: י' בער, 'ארץ ישראל וגלות בעיני חזרות של ימי הביניים', מאסף ציון ו (תרצ"ד), עמ' קפג-קפד. וראה עתה: קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים, עמ' 200-201.

¹⁹³ שו"ת מהר"ם, ברלין תרנ"א, סימן עח, עמ' 185-187.

בהחזרת ההלכה למקומה: 'אלו היה עונש בדבר לא היו חכמים מתירים לגרשה ולהפקיעה מכתובתה'.¹⁹⁴

פסיקתו של מהר"ם היא חדשנית, ומתייחסת ככל הנראה למצב העלייה לארץ ישראל בזמנו. בתחומי אירופה הלאטינית היא נהגה ככל הנראה באשכנז ובצרפת, אך לעומת זאת בספרד היא לא התקיימה כלל.¹⁹⁵ הוא מצמצם במידה מסוימת את הפגיעה באשה בכך שהוא מוציא מכלל הסאנקציה את הנדוניה ואת נכסי המלוג של האשה, ושולל ממנה רק את הסכום היסודי של הכתובה ('מנה ומאתים') ואת תוספת הכתובה.

לנושא דיונונו נודע עניין רב לכך, שהפסד הכתובה חל, על פי מהר"ם, רק על אשתו של עולה העונה על קריטריון מסוים:

וכל מה שכתבנו דאין לה מנה ומאתים ותוספת הני מילי אם ילך לארץ ישראל ולא יחזור אבל אם יחזור להתיישב בחוצה לארץ, אפילו לאחר כמה שנים, אם היא תהיה אז בחיים, תגבה ממנו מנה מאתים ותוספת ואם חס וחלילה תמות היא קודם, יגבו יורשיה.

דבריו של מהר"ם מזהים את העולה לארץ ישראל – זה שההלכה מקנה לו את הגנת החברה מעבר לנורמות ההלכתיות המקובלות – רק עם העולה לצמיתות. דומה שבעיניו רק סוג עלייה זה מהווה ביטוי נורמאטיבי של היחס הדתי לארץ ישראל ורק עלייה זו היא מימושה של ה'מצוה לדור בארץ ישראל'. אין רבותא בכך שהזכות לכפות את אשתו לבוא עימו אינה מוקנת לעולים לזמן קצוב, אך הגדרת כל עולה חשב למקומו בכל עת – אפילו לאחר שנים הרבה ואפילו לאחר מות אשתו – כעולה לזמן קצוב, היא מפתיעה. בכך הקל מהר"ם על העולה לארץ ישראל לצמיתות, אך הכביד מאוד על כל דפוס אחר של עלייה מלבדה, שכן שלילת זכות הכפייה מן הבעל הקלה על האשה למנוע מבעלה לעלות או לחילופין, לתבוע ממנו גט.¹⁹⁶ לאמור, בניגוד לכוונת מהר"ם לסייע ביד העולה לצמיתות

¹⁹⁴ שם, סימן עט, עמ' 187. באותו סימן מופיע מקרה נוסף של הלכה שלא נהגו כמותה ואשר מתשובות מהר"ם ניתן לעמוד על החזרתה לכבוד הראשון. חמדובר בשאלת זכותו של האב לעכב בעד בנו מלעלות לארץ ישראל, שאלה זו תידון בהקשר אחר, להלן: ליד הערה 222. על תגובות המהר"ם לעלייה לארץ ישראל, ראה להלן: ליד הערה 212 ואילך. יתכן שהשאלה והתשובה אינם שאלה של הלכה למעשה, אלא מסגרת ספרותית מלאכותית שנבחרה על מנת להציג עמדה מפורטת לגבי שאלת העלייה לארץ ישראל, וראה על כך להלן: ליד הערה 213.

¹⁹⁵ כך עולה בבירור מתשובת הר"ן, סימן לה, וראה להלן: הערה 196.

¹⁹⁶ אם כי אין בזה כדי ללמד שניתן היה לכפות את הבעל להימנע מלעלות או לחילופין – לגרשה. השווה לדברי שמשון משאנץ, לעיל: ליד הערה 91: צאל תשיבני שאין זה פקוח נפש לפי שתוכל לילך בלא אשתך, זה חבל, כי לא תוכל לעגנה ואתה משועבד לה ומצוה מרובה ויש לו הפרה... וראה תשובת הר"ן הנזכרת להלן: פרק ב, הערה 55, שדן במקרה שהבעל לא מתכוין (או לא יכול) להפעיל את זכותו לכפות את אשתו המסרבת לעלות עמו, והר"ן אוסר עליו לעגנה: 'אף על פי ששנינו הכל מעלין לארץ ישראל... אבל כל שלא נתן לה גט כיון דמחייב לה בשאר כסות ועונה לא כל הימנו לעקור לאו זה בידיים משום יישובה של ארץ ישראל, וכ"ת יתן לה גט... דבר זה פשט איסורו בכל ישראל שלא ראינו ולא שמענו אשה מתגרשת בעל כרחא... וכיון דלגרש אינו רשאי אף להניחה עגונה ולילך לארץ ישראל אינו רשאי'.

הוא מכביד על כל צורת עלייה לארץ ישראל שאינה זהה לדפוסייה של זו שהייתה מקובלת בבית מדרשם של בעלי התוספות.

טיבה של מצוות הישיבה בארץ ישראל כפי שחובנה על ידי חכמי צרפת במאות השנים עשרה והשלוש עשרה מסתבר אף הוא מתוך התייחסות אחרת של חיים כהן לשאלת היחס הדתי לארץ ישראל ב'זמן הזה':

והיה אומר רבינו חיים, דעכשיו אינו מצוה לדור בא"י כי יש בה כמה מצות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם.¹⁹⁷

על מנת להבין את כוונת הכותב לאשורה יש להבחין בין שתי משמעויות של המילה 'מצוה', שהוא עושה בהן שימוש. המילה מופיעה בדברי הכותב פעמיים: 'מצוה לדור בארץ ישראל' ו'מצות התלויות בארץ'. חוסר היכולת לקיים את ה'מצוות' האחרונות גורם לדבריו לביטולה של ה'מצוה' הראשונה. הראשונה היא אפוא מעשה חסידות, לאמור: מעשה דתי וולונטארי, ואילו האחרת מתכוונת למצוות שבמניין תרי"ג. כוונת הכותב היא לטעון, שהקושי לקיים את המצוות התלויות בארץ מוציא את העלייה לארץ ישראל מכלל מעשה חסידות. מכאן, שה'מצוה לדור בארץ ישראל' היא מצב של חיוב מצוות, שאדם מכניס עצמו אליו מטעמי חסידות. משמעותה של העלייה לארץ ישראל לגבי איש ההלכה הצרפתי היא אפוא האפשרות הבלעדית לקיים את המצוות המיוחדות לארץ ישראל והיא אינה זהה למצוות יישוב ארץ ישראל, כפי שנוסחה מאוחר יותר על ידי הרמב"ן כמצוות עשה לעצמה.

דומה שמסקנתו של חיים כהן, ש'עכשיו אינו מצוה לדור בארץ ישראל', הייתה צפויה בקרב חכמים צרפתיים רק קודם לעליות המאה השלוש עשרה, היינו קודם להפיכתה של העלייה לארץ ישראל לדפוס התנהגות מצוי, שנודע לו מקום בחיי היום יום ובתודעה הדתית. לעומת זאת, האידאולוגיה המשתמעת מן הדברים כאילו קיימת זהות בין ה'מצוה לדור בארץ ישראל' לקיום המצוות התלויות בארץ, וכי קיומן של מצוות אלו הוא תוכנה היחיד או לפחות העיקרי של 'מצוה' זו, הייתה התפיסה העיקרית לגבי טיבה של העלייה לארץ בימי הביניים בקרב העולים מחוגי בעלי התוספות, והיא מהווה לגביהם קנה מידה עיקרי – ולפי חיים כהן, אולי אף יחיד – לחיוב העלייה או לשלילתה.

אם אמנם, בימיו של חיים כהן לא נודע לעלייה לארץ ערך של 'מצוה' שכן 'אין אנו יכולין ליזהר בהן [=במצוות התלויות בארץ]', הרי כחמש עשרה שנים אחרי מותו, סמוך לשנת ד'תתקס"ה (1205), כותב ברוך בן יצחק מורמייזה בעל ספר התרומה, במבואו ל'הלכות ארץ ישראל' שלו:

197 כתובות, דף קי, ע"ב, תוספות ד"ה 'הוא אומר לעלות'.

אמת כי חביבה ארץ ישראל ואשרי איש חדר בה... וכל שכן חדר בה ומקיים מצות התלוין בה זוכה להיות במחיצתו של הקב"ה.¹⁹⁸

האידיאולוגיה המסתתרת מאחורי דברים אלו זהה לזו של חיים כהן, אלא שעתה, שעה שחכות מתכוון לעלות לארץ ישראל, הוא עושה בה שימוש הפוך. עתה לא בא הכותב לפסול את ההליכה לארץ ישראל בגלל הקושי לקיים את מצוותיה, אלא להיפך – הוא בא לשבח את חדר בה, שבידיו לקיים אותן.

'הלכות ארץ ישראל'

הביטוי החשוב של התפיסה שראתה את משמעותה העיקרית של העלייה לארץ ישראל באפשרות לקיים את מצוותיה, היה עיסוק אינטנסיבי במצוות התלויות בארץ, כתיבת סיכומי הלכות התלויות בארץ שנתכנו משלב מסוים 'הלכות ארץ ישראל' ומאחר יותר – גם 'קונטרס ארץ ישראל', והתנהגות דתית על פי נורמות הלכתיות יחודיות ולעיתים, גם בניגוד למקובל בקרב יהודי ארץ ישראל.¹⁹⁹ בדרך כלל, נכתבו קבצים אלו קודם לעלייה לארץ ישראל, וכחלק מן ההכנות אליה – לעיתים בידי העולים ותכופות אף בידי אחרים. הראב"ד, כזכור, מעיד על עצמו שחיבר חיבור כזה עבור שניים מתלמידיו שעלו לארץ בשלהי המאה השנים עשרה.²⁰⁰ דומה שדברי הראב"ד חס הידיעה הקדומה ביותר שבידינו על חיבור מעין זה.

הקובץ השלם, הקדום ביותר, של 'הלכות ארץ ישראל' שהגיע לידינו, נכתב על ידי ברוך מגרמייזא בעל ספר התרומה. יש להניח שהקובץ נכתב קודם לשנת ס"ג (1203), הנזכרת בחלק אחר של הספר כשנת השמיטה הבאה, ועל כל פנים יש להקדימו לשנת 1204 שאז, לפי הכרוניקה הצרפתית, נחתם ספר התרומה.²⁰¹ קובץ זה, המופיע עתה בתוך ספר התרומה, עמד ככל הנראה תחילה לעצמו, כפי שעולה מן הפתיחה והחתימה הספרותיות התוחמות פרק זה לעצמו, בתוך שאר חלקיו החלכתיים של ספר התרומה. קובץ זה נודע היטב גם בתקופה הממלוכית, הוא מצוטט גם בקבצים דומים שכוּנסו באותה תקופה ומאפייניו הספרותיים הועתקו על ידי מחברים מאוחרים.²⁰² לא ידועים חיבורים

¹⁹⁸ ספר התרומה, וארשה תרנ"ז, עמ' 151. והשווה גם לפירוש הרשב"ם לדברי הגמרא במסכת בבא בתרא, צא, ע"א: 'אין יוצאין מארץ לחור'ל'. ד"ה 'אין יוצאין': 'שמפקיע עצמו מן המצוות [=התלויות בארץ]'. על דברי הרשב"ם, ראה: קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים, עמ' 211, וראה ביבליוגרפיה נוספת, שם, הערה 61.

¹⁹⁹ דיון נוסף על 'הלכות ארץ ישראל' ו'קונטרס ארץ ישראל' ראה לחלן: פרק ב, ליד הערה 36 ואילך, אגב דיון בקונטרס מן המאה הארבע עשרה. וראה שם, הדיון בעיסוק במצוות התלויות בארץ במאה הארבע עשרה.

²⁰⁰ ראה לעיל: ליד הערה 76.

²⁰¹ ראה לעיל: ליד הערה 124 ואילך וראה בעיקר, ליד הערה 130.

²⁰² ראה לחלן: פרק ב, הערה 36.

נוספים שלמים מן המאה השלוש עשרה, אך כזכור, הצבענו לעיל על האפשרות שחריצב"א כתב קובץ הלכות ארץ ישראל עבור יחונתן הכהן מלונל, או אף שיחונתן הכהן ערך קובץ כזה לעצמו.²⁰³ יש להניח, שגם פירוש המשניות של שמשון משאנץ לסדר זרעים קשור בעיסוקם של העולים מקרב חכמי צרפת במצוות התלויות בארץ. אף שנראה שאת הפירוש חיבר הר"ש עוד קודם לעלייתו, יתכן שפירושו זכה ל'מהדורה בתרא', אחרי עלייתו.²⁰⁴ בידינו פירוש נוסף של בעל תוספות לסדר זרעים, אלא שלפי שעה אין בידינו לקשור את חיבורו של הפירוש בכוונתו של מחברו לעלות לארץ ישראל. פירוש זה יצא מתחת ידו של אליהו בן משה מלונדריש [=לונדון], סמוך לשנת 1251 הנזכרת בחיבורו.²⁰⁵ בשלהי המאה השלוש עשרה נערך קובץ 'הלכות ארץ ישראל וחלה' הנמצא בכתבי יד אחדים של ספר המרדכי. קובץ זה לא נתחבר בידי עולה והוא אינו ערוך על פי תבניותיו הספרותיות של קובץ 'הלכות ארץ ישראל' רגיל. שמו של הקובץ וחרכבו מלמדים שהופעתו קשורה בעיסוק האינטנסיבי במצוות התלויות בארץ בקרב חכמים צרפתיים ואשכנזיים במאה השלוש עשרה. גילגולה האחרון של מסורת זו הוא החיבור 'הלכות ארץ ישראל' שיוחס בתקופות מאוחרות ליעקב בן הרא"ש, בעל ה'טורים' שנערך, ככל הנראה, במאה הארבע עשרה ושרדו ממנו העתקות אחדות. גם חיבור זה קשור במסורת הספרותית שראשיתה, ככל שניתן לשפוט עתה, הוא בהלכות ארץ ישראל שבספר התרומה.²⁰⁶

ככלל, לא קבלו העולים חכמי צרפת את המנהג הרווח בארץ, ותכופות התחולל עימות בסוגיות שונות בינם ליושבי הארץ. יש להניח שהפולמוסים נשענו, בדרך זו או אחרת, על פסקים שמקורם בבתי המדרש הצרפתיים של ירושלים או עכו במאה השלוש עשרה. עימות שכזה התחולל במאה השלוש עשרה סביב שאלת הפרשת תרומות ומעשרות ממירוח גוי שהמנהג שרווח בארץ פטר ואילו חכמי העולים – חייבו.

203 ראה לעיל: ליד הערה 79 ואילך.

204 ראה להלן: הערה 206.

204א על פירוש זה, ראה: י"א אפשטיין, 'פרישת רבנו אליהו מנחם ב"ר משה מלונדריש לברכות וזרעים', מדעי היהדות א, ירושלים תרפ"ז, עמ' 51-71; שנת 1251 נזכרת כשנת שמיטה, שם, עמ' 52. ראה עליו גם: אורבך, בעלי התוספות, ב, עמ' 499-506, ושם ספרות קודמת.

205 יש להניח שהלכות ארץ ישראל שבמרדכי כוללים חומר ספרותי חשוב מקבצים שונים של הלכות ארץ ישראל. עד עתה לא נחקר הקובץ כראוי ועל כן קשה לעמוד בוודאות על מקורותיו ההלכתיים או על דמותו הספרותית. הלכות ארץ ישראל וחלה שבספר המרדכי אינם נמצאים בנוסח הנדפס שבספר המרדכי, ונדפסו לראשונה על ידי ש' כהן, 'מרדכי בן חלל הכהן', סיני יא (תש"ג), עמ' רסח-דעד. לאחרונה הדפיס א' חבצלת, מהדורה נוספת של חיבור זה (מוריה טו [תשמ"ז], גליון יא"ב, עמ' יג"כט), אלא שכמו רוב החיבורים שמהדירים חכמי 'מכון ירושלים' – הקו"ל של כתב עת זה – אין מהדורתו מהדורה ביקורתית ואינה מוסיפה דבר על מהדורת כהן. יתר על כן, המהדיר לא הבחין בין החיבור המקורי לתוספות שנתוספו לו בכתבי היד, והכניס לנוסח החיבור כאילו יצאו מתחת יד המאסף הראשון. תרומתה של מהדורה זו היא אפוא חלקית בהחלט (אגב: אין שחר לטענת המהדיר שחיבור זה נמצא רק בכתבי יד של המרדכי הקשורים בנוסחת ה'אוסטרייך'). הלכות ארץ ישראל המיוחסות ליעקב בן הרא"ש, יצאו במהדורה ביקורתית על ידי מ' גיפטר, חדרום חי' (תשי"ח), עמ' 18-43.

מחלוקת זו ביטאה למעשה את הפער שבין ההליכה על פי אמות מידה הלכתיות טהורות כשלעצמן, האופיינית לתלמידי חכמים זרים שקיום אותן ההלכות לגביהם אינו אלא מעשה חסידות, לבין המנהג המקומי, המבטא מעצם הווייתו פשרה בין המציאות להלכה כלשונה. הפסיקה להחמיר – בניגוד למנהגם של יושבי הארץ – נזכרת לראשונה בפירוש המשניות של הר"ש משאנץ שנתחבר ככל הנראה סמוך לעלייתו לארץ בשנת 1211 בקירוב, אלא שעל פי עדותו של ר' בצלאל אשכנזי במאה השש עשרה, חזר בו הר"ש משאנץ מעמדתו ובמהדורה בתרא של פירושו קיבל את מנהג יושבי הארץ. גם הריצב"א, אחיו של הר"ש, אומר בסוגיה זו ש'אם היה המנהג בארץ ישראל שלא להחמיר לא היה בידי לבטל את המנהג', ויש להניח שדבריו נאמרו בהקשר לנסיגתו של אחיו מן החומרה האשכנזית.²⁰⁶ אמנם נראה שאף הם לא ראו בכך פסיקה לרבים, אלא מנהג חסידים הראוי למי שנוטל אותו על עצמו, כפי שהטיב לבטא זאת חכם ספרדי במאה הארבע עשרה: ובהגיענו אל המנוחה ואל הנחלה, זכינו למצוות תרומות ומעשרות אפילו מן הירק הנלקח מן השוק, אף על פי שיש מן הפוסקים שמקילין בדבר זה, אנו דנין בה להחמיר לכבוד ארץ ישראל, על פי הגדולים אשר בארץ.²⁰⁷

הקשר שנקשר בין העלייה לארץ ישראל בקיום המצוות המיוחדות לה, על ידי חכמי צרפת למן חיים כהן ועד ברוך מגרמייזא, היא ביטוי לתהליך נורמאטיביזאציה של העלייה לארץ ישראל – להפנמתה בהדרגה כנורמה דתית. ראשיתו של התהליך הוא בהגדרת ערכה של העלייה כאפשרות לקיום מצוות וסופה בשלחי המאה השלוש עשרה, בדעת היחיד של הרמב"ן, הרואה בישיבה בארץ ישראל מצוות עשה. אמנם מלבד יוצא מן הכלל זה, לא הוגדרה הישיבה בארץ ישראל מעולם כמצווה המוטלת על הכל, והיא נותרה בגדר מעשה חסידות. הגדרה זו על פניה השונים, שמרה לאורך כל ימי הביניים על אופייה האליטיסטי של העלייה. מבחינה חברתית, התקיימה העלייה לארץ ישראל עד לשלחי התקופה הממלוכית בתוך העלית הדתית והאינטלקטואלית של החברה היהודית בלבד, והייתה בעיקר נחלתם של תלמידי חכמים.

²⁰⁶ שו"ת בצלאל אשכנזי, ונציה שני"ח, סימנים א"ב, וראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 310.

²⁰⁷ ראה להלן: פרק ב, ליד הערה 37.

מגמה זו, שלחלן נכנה אותה 'העמדה (או: המגמה) הנורמאטיבית', על שום תלותה באפשרות קיום המצוות התלויות בארץ, היא בלא ספק עמדה יחודית לעולים מקרב בעלי התוספות. ערכיה הדתיים של מגמה זו יכלו להתממש רק במהלכה של ישיבה ארוכת זמן בארץ ישראל ובנטילת חלק בחיי קהילה בתוכה. בצידה של פרשנות זו לטיבה הדתי של העלייה התקיימה עמדה אחרת שמבחינות רבות הייתה מנוגדת לעמדה הקודמת. עמדה זו תכונה להלן 'עמדה ספיריטואלית'.²⁰⁸ לגביה, הייתה העלייה לרגל ריטואל כפרה שנועדו לו משמעויות אסקטיות ואשר לגבי משמעות מושגי הקדושה: קדושת ארץ ישראל בפרט ומושג המקום הקדוש בכלל, היה כרוך בהגדרות שונות מאלו של בעלי המגמה הנורמאטיבית. קדושת ארץ ישראל התבטאה לגבי בעלי עמדה זו לא במעלותיה של הארץ לעניין חיוב מצוות, אלא בסגולותיה הספיריטואליות, המיוחדות לה ולמקומות שנתקדשו בתוכה. תכונות הקדושה של מקומות אלו היוו את תמצית הספיריטואלית של מעשה העלייה לרגל, שנתפס בעיקרו כפרוצדורה של כפרה או התקדשות. אין צורך לומר שעל ערכיה הדתיים של העלייה לרגל זו לא נימנו ישיבה בארץ ישראל או השתתפות בחיים קהילתיים בה.

האבחנה בין הבא לארץ ישראל לשב למקומו היא אפוא ביסודה אבחנה בין העולה לעולה הרגל. כוונתה הייתה למעט את דמותה של העלייה לרגל בעלת האופי הספיריטואלי ולהעמיד במוקד היחס לארץ ישראל את המגורים בה, מעשה שהיה כאמור בעל אופי נורמאטיבי. האבחנה בין שתי המגמות – הנורמאטיבית והספיריטואלית היא מרכזית בייחוסם של חכמי צרפת ואשכנז לעלייה לארץ ישראל. היא חוזרת בניסוחים שונים שידונו להלן, במרבית ההתייחסויות לארץ ישראל בספרות בעלי התוספות ובספרות האשכנזית, עד לשלהי התקופה הממלוכית.²⁰⁹ ביסוד הדברים יש לראות בה התנגדות של העלית ה'רבנית' (או: הלמדנית), הזזה למעשה להנהגה הדתית של קהילות צרפת ואשכנז, לעלייה לרגל. לעומתה היא מציבה ערך דתי אחר הראוי לבני אותה עלית לבדם – הישיבה בארץ ישראל וקיום המצוות המיוחדות לה.

208 אין כמובן למצות את הדיון עם משמעותם של המונחים שבחרנו לכנות בהם את המגמות השונות, והם אינם ממצים את משמעויותיהם המלאות של אותן מגמות. הם לא נקבעו, אלא כדי לפתור את בעיית ההפניה אליהם בהמשך הפרק.

209 כך למשל, קורא מהר"ם על ההולך לארץ ישראל בימיו את דברי הגמרא: 'כל דסליק, אדעתא למידר [סליק], על מנת לציין כי הביטוי הממשי ליחסו הפוזיטיבי של היחיד לארץ ישראל הוא עלייה על מנת לגור לבדה. (להלן: ליד הערה 216). במחצית השנייה של המאה החמש עשרה כותב מהר"ם מינץ: 'דכל מי שנדבה רוחו לעלות לארץ ישראל, על דעת למיתדר שם סליק, ולא על קברי אבות סליק ולשוב לחוצה לארץ' (שו"ת מהר"ם מינץ, סימן עט, שאלוניקי תקס"ב, דף פט, ע"ב).

שורשי ההתנגדות לעלייה לארץ ישראל באשכנז

למעלה הראינו שעליות המאה השלוש עשרה התחוללו בקרב חכמי צרפת בלבד וכי אין בידינו כל ידיעה ודאית על עלייה מאשכנז קודם לזמנו של מהר"ם מרוטנבורג. ניתן אפוא לקבוע כי העלייה לארץ ישראל, כדרך שהכרנו בקרב חכמי צרפת, לא התקבלה באשכנז כדפוס התנהגות דתי, עד למחצית השניה של המאה השלוש עשרה. יתר על כן, יש בידינו להראות שבקרב חכמי אשכנז התקיימה במחצית הראשונה של המאה, התנגדות נחרצת לעלייה לארץ ישראל, וכי על כן אין לראות בהעדר הידיעות על העלייה, חסר בידיעה ההיסטורית, אלא התייחסות של ממש, לשאלת העלייה. יש להניח שניסוח ההתנגדות הוא התגובה האשכנזית למגמות העלייה לארץ ישראל בקרב חכמי צרפת. בחיבור שנתחבר במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה על ידי אליעזר בן משה הדרשן מווירצבורג – נכדו של ר' שמואל ואחיינו של ר' יהודה החסיד – מבוטאת התנגדות חד משמעית ונחרצת לכל עלייה לארץ ישראל ב'זמן הזה', באשר היא:

'והגבלת את העם סביב' – סביב, מסביב ירושלים וסביב ארץ ישראל. 'חשמו לוכם עלות בהר' – רמז, השביע את ישראל שלא לדחוק את הקץ שלא לעלות לארץ ישראל קודם לזמן... וזהו 'חשמו לוכם עלות בהר ונגוע בקצהו' – רמז, שלא יגעו לבנות בו את בית המקדש קודם זמנו. ד"א 'ונגוע בקצהו' – שלא ירחקו את הקץ ולא ידחקו, וזהו 'ונגוע בקצהו' – בקץ. 'כל הנוגע בהר מות יומת', רמז, כל הממהר לעלות לארץ ישראל מות יומת. 'לא תגע בו יד כי סקול יסקל' – כל הממהר לא יחיה, כל העולה קודם הקץ. שבעוד הגלות לא יצאו לחופשי – 'במשוך היובל המה יעלו בהר', רמזו – אימתי יצאו ישראל מגלותם ויעלו לארץ ישראל, כשימשך היובל.²¹⁰

אף שאין להסיק מקיומו של הקטע, שהוא משקף את עמדתם המשותפת של כלל חכמי אשכנז, הרי בלא ספק עמדה זו שיקפה הלכי רוח שרווחו בקרב מרכיבים מסוימים של ציבור זה במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה. הקטע יצא מתחת ידו של חסיד ויש אפוא לראות בעמדה זו, עמדה שהתקיימה בקרב חסידי אשכנז, אף שאין היא משקפת באופן בלעדי את יחסו של חוג זה לעלייה.

עמדה אחרת התלויה ככל הנראה בעמדה זו, והמיוחסת אף היא ל'חסיד', מופיעה ב'תשובת חסיד' שתידון להלן, ואשר גם היא שוללת מכל וכל הליכה של אדם לארץ ישראל 'בעבור עוונותיו'. אף

²¹⁰ כ"י אוכספורד בודלי Opp. 202 (רשימת נויבאואר: 945), דף 106 ע"ב. חיבור זה נתגלה על ידי פרופ' י" תא שמע ועתיד להתפרסם על ידי. אני מודה לו על שהעמיד לרשותי את רשימותיו והתיר לי להשתמש בחיבור קודם פירסומו, על מחבר הקטע, ראה: א' עפשטיין, 'ר' שמואל החסיד ב"ר קלונימוס הזקן', כתבי ר' אברהם עפשטיין, א, ירושלים תשכ"ה, עמ' רנ, הערה 11.

שאין ספק שהמעתיק, שצירף תשובה זו לקובץ תשובות מהר"ם שעניינו הוא בעלייה לארץ ישראל, לא ראה בתשובה זו שלילה מוחלטת של העלייה אלא רק זו שנידונה בתשובה עצמה, לאמור – של עליית הכפרה, הרי זהותו של המחבר כ'חסיד', מן הסתם יהודה החסיד, ונימת השלילה המוחלטת של העלייה המופיעה באותה תשובה מאפשרים לראות בה היבט נוסף של ההתנגדות לעלייה לארץ ישראל באשכנז במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה, אף שבדרך שהגיעה לידינו, היא נוצלה לצורך סיווגה של העלייה והגבלתה בלבד.²¹¹

בדיקת יחסם של חכמי אשכנז לאורך כל המאה השלוש עשרה מלמדת שנימוקים ששימשו במחצית הראשונה של המאה להתנגדות מוחלטת לעלייה, שימשו במחצית השנייה – עם ראשיתה של תופעת העלייה בקרב חכמי אשכנז – להסתייגות או להתנגדות, לעלייתם של יסודות מסוימים. ישנו אפוא רצף בשימוש בטיעוני ההתנגדות, אלא שיעדי הטיעונים השתנו.

הספרות שנתייחס אליה להלן, מקורה בעיקר בבית מדרשו של מהר"ם מרוטנבורג באשכנז, במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה. אין בידינו אף לא התייחסות אחת שניתן לזהותה בוודאות כצרפתית, והדבר אינו תמוה. דומה שהמחלוקת סביב טיבה הדתי של העלייה לארץ ישראל התקיימה רק באשכנז. ראשיתה של העלייה במוצאי המאה השלוש עשרה יצרה את הצורך להתמודד עם המסורת האשכנזית הקדומה ועל כן נקודת המוצא לניסוח תכניה הדתיים של העלייה היו טיעוני ההתנגדות הקדומים. אין תימה אפוא, שטיעונים דומים חוזרים גם בפי המתנגדים גם בפי העולים, אלא שהעילות שכוונו בעבר כלפי העלייה כוונו עתה כלפי פן מסוים שלה בלבד.

ישאלת להודיעך עיקר המצוה ההולך לארץ ישראל'

הניסוח הבהיר והחשוב ביותר של עמדת חכמי צרפת ואשכנז במאה השלוש עשרה כלפי שאלת העלייה לארץ ישראל, מופיע בקובץ המונה ארבע או חמש שאלות ותשובות שעניינן הוא עריכה הדתי של העלייה לארץ ישראל, ואשר שאלתו הראשונה – ולמעשה כותרתו – היא 'להודיעך עיקר המצוה ההולך לארץ ישראל'. לקובץ זה נודעה חשיבות רבה בעיצוב היחס לעלייה ולעלייה לרגל לארץ ישראל בימי הביניים, והוא מופיע או נזכר, בקובצי תשובות רבים המעידים על תפוצתו הרבה, לפחות עד לשלהי המאה החמש עשרה.²¹²

²¹¹ ראה להלן: ליד הערה 225 ואילך.

²¹² דומה שהנוסח הטוב ביותר של הקובץ מופיע בקובץ תשובות מהר"ם, כ"י פארמה 651, שנדפס בתשובות מהר"ם, מהדורת מ"א בלוד, ברלין תרנ"א, עמ' 5. הקובץ מופיע בשלמותו, אך בלי חתימה, בספר התשב"ץ, לבוב תר"ח, סימנים תקסב-תקסד, דף נא ע"א, שהיה ככל הנראה הצינור העיקרי שדרכו נודע בספרות

מחבר הקובץ או המשיב, הוא מהר"ם מרוטנבורג החתום, בהעתקה המדויקת ביותר שבידינו, על התשובה האחרונה ואשר רוב ההעתיקות שבידינו מייחסות לו את הקובץ כולו. הקובץ נכתב אפוא בגרמניה במחצית השניה של המאה השלש עשרה, קודם לשנת 1291. הופעת חתימת מהר"ם על התשובה האחרונה לבדה מלמדת, שהקובץ כולו מהווה יחידה ספרותית אחת. יתכן, שהדיאלוג שבין השואל למשיב אינו אלא מסגרת ספרותית שבחר בה המחבר להציג את עמדתו ביחס לשאלה העקרונית – שאלת ההליכה לארץ ישראל, וכי אין הכרח שהיו אלו שאלות ותשובות אותנטיות. מעלתה של מסגרת זו היא בדימוי הדיאלוג המשקף כביכול את עמדות שני הצדדים מזה, והענקת מעמד סמכותי למשיב מזה.²¹³ כך, מכל מקום, מסתבר מן השלמות התימאטית העולה מן השאלות, המכסות באופן שיטתי את כלל מרכיביו של הנושא, ומאפשרות למשיב לנסח עמדה מגובשת ושלמה. הקובץ הוא ניסוח שיטתי של העמדה הרבנית כלפי שאלת העלייה והעלייה לרגל לארץ ישראל בשלהי המאה השלוש עשרה, וכך הוא נתפס בעיני חכמי ימי הביניים.

יש להניח שיש קשר בין הצורך לנסח באשכנז את העמדות הרבניות כלפי העלייה להופעתה של שאלת העלייה לארץ ישראל שם בראשונה, במחצית השניה של המאה השלוש עשרה, עשרות שנים אחדות אחרי הופעתה בצרפת. אף שיש להניח שהקובץ בזמן כתיבתו משקף את העמדה הרבנית הצרפתית אשכנזית בכללה, הרי ההיסוס וההסתייגות שמפגין הכותב כלפי שאלת העלייה לארץ ישראל מקורם בעמדות האשכנזיות שנידונו לעיל ואשר קודמות לזמנו של הקובץ. סופו של דבר, עמדותיו של מהר"ם מרוטנבורג כשלעצמן, מלמדות ביסודן על אימוץ התפיסה הצרפתית ביחס לעלייה לארץ ישראל בחוגו של מהר"ם, וויתור על ההתנגדות האשכנזית המסורתית, שרווחה במחציתה הראשונה של המאה השלוש עשרה כלפיה.

השאלות נושאות מטען פולמוסי ניכר. מלבד אחת, נפתחות כולן במילת הפתיחה 'ושאלת' (או: 'ושאלתם'). השאלה הראשונה, אודות 'עיקר המצווה ההולך לארץ ישראל', תובעת מן המשיב ניסוח מאניפסטי של עמדתו ביחס לעלייה ומלמדת, ש'עיקר המצווה' אינו מובן מאליו ונתון

ההלכה האשכנזית המאוחרת. מכל מקום, בשו"ת מהר"ם מינץ מצוטט הקובץ על פי התשב"ץ (לעיל: הערה 209). הקובץ מופיע גם בסוף אורחות חיים לאהרון הכהן מלונל, ב, מהדורת מ' שלזינגר, עמ' 611-612 ומיוחס בו למהר"ם (רמניע' = ר' מאיר נוחו עדן) ובספר הכלבו, לבוב תר"ך, סימן קכז, דף צז ע"ב. עיבוד מקוצר של הקובץ נערך במחצית השניה של המאה הארבע עשרה בגרמניה במרדכי של ר' שמשון, כ"י היכל שלמה 47, דף 219 ע"ב; גם עיבוד זה מיוחס למהר"ם. שאלה אחת מן הקובץ מצוטטת בשם מהר"ם בספר נצחון ליוט"ל מילהוין, מהדורת ת' הקשפן, אלטדורף נירנברג 1664 (מהדורת צילום: ירושלים תשמ"ד), עמ' 62-63. חשיבות רבה יש לייחס לנוסח הקובץ ולתוספת שנוספה לו בכ"י מונטיפיורי 104, עמ' 2, וראה על כך להלן, ליד הערה 225 ואילך. דומה, שדי בכך כדי ללמד על תפוצתו הרבה של קובץ זה בספרות האשכנזית בימי הביניים. יש להניח שמצויות העתקות נוספות של הקובץ בכתבי יד שלא נבדקו על ידינו. על קטע זה ראה: קנרפולג, שלוש מאות הרבנים, עמ' 208-209.

דוגמא נוספת להתייחסות לתבנית השאלה והתשובה כמסגרת ספרותית גרידא, היא תשובת 'החסיד', שנדון בה להלן, ליד הערה 225.

לפרשנויות שונות. עיקר תשומת ליבו של המשיב ממוקד בשאלה השנייה, 'אם מוחלין לו [=לעולה] כל עוונותיו'. על פי מבנה הקטע, אך גם מבחינה תימאטית, מהווה שאלה זו חלק מן השאלה הראשונה ועל כן היא אינה נפתחת בפתיחה הנזכרת. מקורו של המתח הפולמוסי סביב שאלה זו הוא בזיקתה לתפיסה הרואה בריטואל העלייה לרגל חלק מפרוצדורת כפרה אסקטית, שהתפתחה בהשראתה של תפיסת העלייה לרגל הנוצרית. גם השאלה השלישית, 'אם אדם פטור מחיבוט הקבר שם', נדרשת לאופיה של הכפרה הכרוכה בעלייה לארץ ישראל.²¹⁴ השאלה הרביעית 'למה לא הלכו האמוראים שם' מנוצלת על ידי הכותב לצורך טיעונים שמשמעותם היא צמצום נוסף של המעלה הדתית של העלייה לארץ ישראל ומיקודה בדפוס העלייה שאפיין את בעלי התפיסה שכונתה לעיל 'התפיסה הנורמאטיבית'. השאלה החמישית 'לפרש: "הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה"', אינה אלא חתימה ספרותית דרשנית לקובץ כולו.²¹⁵ בשאלות רמוזות אפוא עמדות שכנגדן יוצא המשיב.

בתשובותיו מבחין מהר"ם היטב בין המגמה שכונתה לעיל 'ספיריטואלית' המיוצגת על ידי השואל לבין ה'נורמאטיבית', שאותה הוא מנסח בבהירות, ואשר לצורך ניסוחה נתגבש לדעתנו הקטע בכללו. עמדתו של מהר"ם באה לביטוי כבר בשתי השאלות הראשונות:

וששאלת [להודיעך] עיקר המצוה ללכת לארץ ישראל, איני יודע, אלא כמו שמפורש בסוף מסכת כתובות. ואם מוחלין לו כל עוונותיו, הכי מפורש התם [=כך מפורש שם]. ובלבד שיהא פרוש מכאן ואילך ויזהר מכל מיני עון ויקיים כל מצות התלויות בארץ, שאם יחטא שם בארץ ישראל יענש יותר מכל עבירות שיחטא בחוצה לארץ, כי השם דורש אותה תמיד ועיני השם בה והשגחתו תדיר. ואינו דומה מורד במלכות בפלטין למורד מרחוק חוץ לפלטין, והיינו 'ארץ אוכלת יושביה היא' וכתוב נמי 'ולא תקיא הארץ אתכם כאשר קאה את הגוי' וגו', לפי שמקיא עוברי עבירות ועל כן ארץ ישראל עכשיו שממה היא ואין בה עיר מוקפת חומה כשאר מדינות. ואותם שהולכים לשם ורוצים לנהוג בה קלות ראש בפחזותם ולהתקוטט שמה,

²¹⁴ מסורת חיבוט הקבר היא מסורת מזרחית חידועה בספרות הספרדית והאשכנזית רק למן המאה השלוש עשרה. דומה שכאן הוא איזכורה הראשון בספרות האשכנזית. נראה שהידיעה בדבר האפשרות להיפטר מחיבוט הקבר על ידי עלייה לארץ ישראל נצטרפה לתפיסת הכפרה שאפיינה את התפיסה הספיריטואלית, בגלל דמיון הכפרה שנודע לפטור מן החיבוט שנתפס כעונש. בלא ספק ישנו עירבוב מושגים בין מושג חיבוט הקבר לבין מושג גילגול המחילות התלמודי, ראה על כך להלן: פרק ג, ליד הערה 129. יש אפוא לראות בהופעת מוטיב הפטור מחיבוט הקבר לדר בארץ ישראל, חלק מתפיסת הכפרה בתוך מושג העלייה לרגל. תשובתו המהוססת של המשיב 'לא ידעתי', קשורה מן הסתם במעמדה הלא ברור של אמונת חיבוט הקבר באשכנז, ויותר מכך, של 'מסכת חיבוט הקבר' (א' ילינק, בית המדרש, חדר ראשון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 150-152 וראה מבוא, שם, עמ' XXVI-XXVII), שהמשיב אינו יכול לקבוע בבירור את מעמדה, ביחס למעמדם של שבתי ארץ ישראל שבסוף מסכת כתובות. לשבחים אלו הוא מתייחס כזכור כנקודת מוצא לקביעת היחס הדתי לארץ ישראל.

²¹⁵ ראה להלן: הערה 216. על השאלה החמישית, ראה להלן: ליד הערה 228.

קורא אני אליהם 'ותבואו ותטמאו את ארצי', אבל מי שהולך לשם שמים ומתנהג בה בקדושה ובטהרה אין קץ לשכרו ובלבד שיוכל להתפרנס שם דכל דסליק אדעתיה למידר [סליק], כדאיתיה פרק האיש מקדש.²¹⁶

בתשובת מהר"ם ישנה שלילה מכוונת של התכנים הלא נורמאטיביים של העלייה לארץ ישראל. מול התפיסה הספיריטואלית הוולונטארית מציג מהר"ם מסגרת ברורה, הרואה את ערכה הדתי של ההליכה לארץ ישראל בגדר מצוה ואשר הגדרתה, ככל המצוות, היא רק על פי הנאמר בתלמוד. רק המשתמע מהגדרה זו הוא בעל תוקף דתי. כך הדבר לגבי 'עיקר המצוה' וכך הדבר לגבי כפרת העוונות, שאינה אלא זו המשתמעת מדברי הגמרא – 'איני יודע אלא כמו שמפורש בסוף מסכת כתובות'. עיקרה של ההליכה לארץ ישראל היא שמירת המצוות באופן שלם יותר האפשרי רק שם וכצפוי, הוא מדגיש את ערכן של המצוות התלויות בארץ. ההליכה הרצויה לארץ ישראל היא 'לשם שמים' וההולך הרצוי הוא זה ש'מתנהג בקדושה ובטהרה', הוא ה'פרוש מכאן ואילך' הנזכר בראשית התשובה. הגדרות תמימות לכאורה אלו מתבארות משנשפיל לסיפא דקרא, שם מלמד הכותב לא רק מה הן תכונותיו של ההולך הרצוי, אלא מי הוא למעשה – הוא העולה 'דסליק על מנת למידר' כלומר העולה לארץ ישראל על מנת לגור בה, ולא עולה לרגל. אשר על כן, לא יעלה 'אלא אם כן יוכל להתפרנס שם'.²¹⁷

העולים שכנגדם יוצא מהר"ם, חשודים בזלזול במצוות ו'יוצאים לנהוג בה קלות ראש בפחזותם ולהתקוטט שמה'. יש להניח, שמשפט זה מלמד על מתח ממשי בינם לבין אלו שאותם מציב מהר"ם כנגדם, שעלו 'לשם שמים' ומתנהגים 'בקדושה ובטהרה'. יש עניין רב בשימוש שעושה מהר"ם בדרשה שנדרשה באותם ימים עצמם כלפי אומות העולם היושבים בארץ ישראל ואינם יכולים להאחז בה. דרשה זו, שנדרשה במקורה על הפסוק 'ושממו עליה אויביכם' ופירשה על פי דרכה את משמעותם של הבקיעים שנבעו בממלכה הצלבנית בשלהי המאה השלוש עשרה, נדרשה עתה על הפסוקים 'ארץ אוכלת יושביה היא' ו'לא תקיא הארץ אתכם' וכוונה כלפי אותם עולים שנחשבו עוברי עבירה. העקרון 'המטאהיסטורי' הכופר ביכולתן של אומות העולם להאחז בארץ ישראל הפך עתה לעקרון מוסרי המתייחס לעוברי עבירה, שארץ ישראל מקיאתם. קשה להתעלם מן ההשוואה של אותם עולים לאומות העולם המשתמעת מן הדברים. כזכור, אחת מטענות היסוד של חיבור זה היא

²¹⁶ הנוסח הוא בדרך כלל על פי שו"ת מהר"ם, ברלין תרנ"א (לעיל: הערה 212), מלבד שינויים ספורים שהכנסנו על פי הנוסח שבאורחות חיים. אין כמובן לראות בנוסח המובא כאן נוסח ביקורתי.

²¹⁷ על התנגדות לעלייה לרגל בכנסיה הקתולית במאות השנים עשרה ראה: G. Constable, 'Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages', *Studia Gratiana* XIX (1976), pp. 126–146. מתייחסת בעיקר לעלייה לרגל של חקלרוס שלכאורה ניתן היה להשוותה לנסיונות החגבלה של עלייתם לרגל של 'בחורים'. אף שהעילה להגבלת העלייה לרגל בכנסיה שונה מן העילות להגבלת העלייה בחברה האשכנזית, הרי השואות מגמות ההגבלה בשתי החברות מסייעת להגדרת המגמות האליטיסטיות שבעלייה לרגל.

שתפיסת העלייה לרגל של יהודי אירופה הלאטינית לארץ ישראל הושפעה מתפיסת העלייה לרגל הנוצרית כפי שרווחה באירופה הלאטינית באותה עת.²¹⁸

דמות אחרת של עולה או אולי פן נוסף של עלייה, שאינם מ'עיקר המצוה ללכת לארץ ישראל' לדעתו של מהר"ם, נחשפת בתשובתו לשאלה 'למה לא הלכו האמוראים שם [=לארץ ישראל]'.²¹⁹

אשיבך, דלא הוי מותר [נ"א: מותר] להו וחיו צריכין להתבטל מלמודם ולשוט אחר מזונות, דאמר בפ' מי שהוציאן, דמותר לצאת לחוץ לארץ לרבו ללמוד תורה, כל שכן שאין לילך מרבו מחוץ לארץ לארץ ישראל וכל שכן להתבטל מלמודו ולשוט אחר מזונות.

האמוראים משמשים כאן כפרוטוטיפ של תלמיד החכם האידיאלי שלא בחר באופציה הדתית של העלייה לארץ ישראל, ועל כן הנימוקים שתולה מהר"ם באמוראים הם נימוקים עקרוניים להגבלת העלייה לגבי הציבור שהאמוראים מהווים לגבי מופת של התנהגות.

הטיעונים של בטלה מלימוד תורה עקב הצורך 'לשוט אחר מזונות' ותליית חיוב העלייה או שלילתה בעניין זה, הם רלבאנטיים רק לגבי ציבור מצומצם ומוגדר היטב. נקל לזהות ציבור זה ולחגדירו על ידי השוואת שתי התייחסויותיו של מהר"ם לשאלת פרנסתם של העולים, בתשובה הראשונה וחרביעית. בתשובה הראשונה הוא מזהיר את העולה שלא יעלה, אלא אם כן יוכל להתפרנס שם ואילו בתשובה הרביעית הוא פוסל לעלייה עולים שיאלצו 'לשוט אחר מזונות'. נראה שכוונתו של מהר"ם היא שראוי לעולה לעלות עם הון מסוים הפוטר אותו מטרדות הפרנסה, המלצה שהוא ממליץ בתשובתו הראשונה המיועדת לעולים 'לשם שמיים' ומתנהגים 'בקדושה ובטהרה', כלומר לאלו שלגביהם העלייה מומלצת ו'אין קץ לשכרם'. התשובה הראשונה מכוונת אפוא כלפי אדם העולה עם הון, שאין עליו עול פרנסה כלל או שפרנסתו מצויה ואינה כרוכה בביטול זמן והיכול להקדיש את עיקר זמנו ללימוד תורה. מכל מקום, מהר"ם לא מעלה על דעתו שאדם יעלה לארץ ישראל בלא שיהא בעל הון, מעשה שהוא מזהיר מפניו בתשובה הרביעית. ברור אפוא שבשתי התשובות עוסק מהר"ם בתלמידי חכמים, בעלי הון, שהונם ותורתם משייכים אותם לגוף העיקרי של הקהילה במקומות מוצאם. זו היא השכבה החברתית שממנה מוצאם של רוב חכמי צרפת ואשכנז באותה בימי הביניים. כלפי מי אפוא מכוונת התשובה הרביעית? על כך עונה מהר"ם עצמו האוסר, בעזרת קל וחומר שנקל להפריכו, על תלמיד היושב לפני רבו לעלות לארץ ישראל. סמי מכאן, שעסקינן בתלמיד שכזה. אם נסכם את המשתמע מדברי מהר"ם הרי העולה הרצוי הוא תלמיד חכם

²¹⁸ על דרשה זו במאה השלוש עשרה, ראה לעיל: ליד הערה 235. הזיקה בין דרשה זו לדרשה שנדרשה על הצלבנים עולה מן הראיה שמביא הכותב מכך ש'ארץ ישראל עתה שממה ואין בה עיר מוקפת חומה כשאר מדינות'. יתכן אפוא שמשמעותם הסמויה של דברי מהר"ם היא הטחה כלפי עולי הרגל שמעשיהם הינם מנהגי גויים.

מבוסס, מן הסתם מבוגר, העולה עם הונו ומן הסתם עם משפחתו, וכבר פטור מדאגות פרנסה. עלייתו היא לשם לימוד תורה בלבד, ובמציאות של המאה השלוש עשרה, ניתן לומר, שהכוונה לתלמיד חכם שעולה על מנת להצטרף לאחד מבתי המדרש הנמצאים בעכו. דמות זאת היא הדמות האידאלית בעיני בעלי העמדה שלעיל קראנו לה 'העמדה הנורמאטיבית', ואשר הערך הדתי העיקרי שעיצב את עלייתם, היה האפשרות לשמור את המצוות התלויות בארץ.

ענה ניתן לחדד את קווי דמותו של העולה, גם על פי קווי דמותו המשורטטים בתשובה הרביעית. המדובר בתלמיד חכם צעיר בן שכבת התלמידים הבוגרת, הסמוכה לגיל הנישואין.²²⁶ הוא סמוך עדיין לשולחן רבו ועדיין לא תפס מקום משל עצמו במיסד הלמדני, וממילא כמתבקש בגילו וממעמדו – גם לא נתבסס מבחינה כלכלית ובהיותו בישיבה הוא נהנה מתמיכת אביו, ראש הישיבה או הקהילה. הוא מוזהר אפוא שלא לעזוב את בית רבו ולעלות לארץ ישראל: 'כל שכן שאין לילך מרבו מחוצה לארץ להתבטל מלימודו ולשוט אחר מזונותיו'.

קשה להכריע האם התלמיד שבתשובה הרביעית זהה לחשוד בזלזול במצוות שבתשובה הראשונה. על פני הדברים נראה שאלו הן שתי דמויות שונות שמהר"ם מבקר כל אחת לעצמה, אף שאין זה מן הנמנע שהמדובר בפנים שונות של דמות אחת.

לנאמר כאן ישנה משמעות חברתית עמוקה. העולה הרצוי הוא בן הגוף העיקרי של הקהילה, הוא קשור במירקם הקהילתי ועלייתו היא חלק מן ההתנהגות הצפויה מבני העלית הדתית של הקהילה היהודית בימי הביניים. לעומתו, התלמיד אינו משולב לפי שעה במבנה החברתי של הקהילה, נהנה במידה מסוימת ממעמד על קהילתי והוא יסוד בלתי יציב בחיים הקהילתיים. תכופות הוא מגיע לישיבת רבו מקהילה אחרת, ומתווקף מעמדו הוא מועד לנדודים. בעזיבתו את בית רבו וביציאתו לעלייה לרגל, יש משום התרסה או אף איום כלפי המבנה הקהילתי. ברי מכל מקום, ששכבה חברתית זו עלולה לשמש צינור לרעיונות דתיים או חברתיים שאינם תואמים במלואם את עולמם החברתי והדתי של הגוף העיקרי בקהילה.

עתה, בניסוח דיאלקטי שנון, ושלא כמתבקש מן ההקשרים התלמודיים שאליהם הוא מתייחס, מסיט מהר"ם את דבריו מן האמוראים אל ההווה החברתית בת זמנו ואל הדמות ההיסטורית שכלפיה כוונו הדברים.

²²⁶ על סמיכותו של העולה לגיל הנישואין ראה. ניתוח תשובת החסיד, להלן: ליד הערה 226.

'וששאלת... למה צו הגדולים לבניהם לחזור'

בידוד טעונו העיקריים של המשיב, המייצג לדעתנו את העמדה הרבנית הצרפתית אשכנזית כלפי העלייה לארץ ישראל במאה השלוש עשרה, שופך אור על תשובה סתומה אחת המתייחסת לכאורה לתקופות קדומות שזמן לא הובהר, ואשר יצאה אף היא מתחת ידו של מהר"ם:

וששאלת אם שמעתי למה צו הגדולים לבניהם לחזור, כמדומה אני לפי שאין מרחמי[ם] שם כלל וגם אין יכולי[ם] לעסוק בתורה מחמת שצריכי[ם] לטרוח אחר מזונות. גם מתוך שאין שם תורה אינם בקיאי[ם] בדקדוקי מצוות. כמדומה אני, שכך שמעתי מבניהם.²²⁰

הנימה המהוססת שניכרת בדברי מהר"ם מלמדת, שאף שהמאורע נחקק לכאורה בזכרון ההיסטורי של בני הזמן, הרי פרטיו כבר נתערפלו. סדר המסירה – המסופק אמנם – המופיע בתשובה מלמד, שהדברים התרחשו לפחות כשנות דור, וכנראה אף יותר, קודם לכתיבתה של התשובה.

תשובה זו נדונה פעמים אחדות במחקר והובנה כפשוטה, היינו כשאלה שעניינה הוא באירוע מוגדר בזמן ובמקום ובנסיבותיו.²²¹ אך דומה, שעל מנת להבין את השאלה, את התשובה ואת הרקע ההיסטורי שלהן, יש לקרוא את שתיהן בהקשריהן הספרותיים המקוריים. יש לקרוא את מכתבו של השואל בשלמות ככל שניתן, ולא בצורה המקוטעת המתקבלת על פי ציטוטה החלקי על ידי מהר"ם, ואת תשובת מהר"ם – תוך בדיקת התייחסותה אל השאלה המקורית.

קודם לתשובה זו עונה מהר"ם לשאלה אחרת, שעל פי מבנה הקובץ נשאלה על ידי אותו אדם. שיחזור מכתבו של השואל מלמד ששתי השאלות אינן אלא אחת, כי נתפצלו רק לצורך תשובותיו של מהר"ם וכי יש לשחזר את השאלה, בקירוב לשון, כך: 'האם יכול האב לעכב על ידי בנו לעלות לארץ ישראל, והאם שמעת למה צו הגדולים לבניהם לחזור'. מטרת השאלה היא אפוא לקבל את אישורו של מהר"ם לזכותו של האב למנוע את עליית בנו לארץ ישראל כלומר, למעשה המנוגד להלכה התלמודית.²²² לאמור, השאלה 'למה צו הגדולים' אינה מופיעה כאן כשאלה לעצמה, אלא כחלק מן השאלה העיקרית, שעניינה הוא בזכותו של האב לעכב בעד בנו. היא גם אינה מופיעה בהקשר היסטורי תמים, אלא כהצדקה לסטייה מן ההלכה המקורית ונסיון לתלותה בדמויות סמכותיות. אותו שואל עצמו הוא גם שהפנה למהר"ם את השאלה שנזכרה לעיל 'אשה שאינה רוצה לעלות, אם יש עונש שיגרשנה כדי לעלות', העשויה בדומה לשאלה זו: סטייה מן ההלכה התלמודית ושוברה

220 שו"ת מהר"ם, מהדורת א"מ בלוד, ברלין תרנ"א, עמ' 187, סימן עט.

221 ראה בעיקר: א' גרוסמן, 'איגרת חזון ותוכחה מאשכנז במאה הי"ד', קתדרה 4 (תשל"ז), עמ' 191, קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים, עמ' 206-208, ובעיקר הערה 50.

222 קטע משאלה זו מופיע בסימן כח. על יחיאל מפאריס שעכב את בנו מלעלות לארץ ישראל, ראה פסקי ר' שלמה מדרך לנדון (לעיל: הערה 154).

בצדה – טענה בדבר עונש בידי שמיים המזומן למקיים את ההלכה כלשונה.²²³ שני המקרים הם דוגמאות לדרך הטיעון להצדקת סטייה מקובלת מן ההלכה, ויותר מכך – לדחיית הסטייה על ידי מהר"ם.

ה'גדולים' משמשים אפוא, הן בדברי השואל הן בדברי המשיב, ביטוי של סמכות דתית, כדרך ששימשו ה'האמוראים' בקובץ התשובות שנדון לעיל. המסגרת הספרותית יוצרת מתח בין ה'גדולים' ל'בניהם', משמע בין זקני חכמי הדור לבין צעיריו. בשני המקרים מייצגת הסמכות הדתית את ההתנגדות האשכנזית המסורתית לעלייה לארץ ישראל, אלא שלעומת ה'אמוראים', השימוש בביטוי 'גדולים' מקרב את הסמכות הדתית לדורם של השואל והמשיב.

אין בדברים אלו כדי לטעון, שסיפור בני הגדולים משל היה. נראה, שבידי השואל הייתה ידיעה מעורפלת על אירוע ממשי, שהתפרש על ידו כדרך שנתפרש. טענתנו אינה מתייחסת, אלא לשימוש שעושה השואל בידיעה. אף אם יש ממש בידיעה, הרי בדברי השואל היא מתפקדת כדימוי היסטורי ואינה מהווה שאלה לעצמה. יש להניח, שביסוד הדימוי נמצאת הידיעה על התנגדותם של חכמי הדור הקודם באשכנז לעלייה לארץ ישראל. מכל מקום, נוסח השאלה מלמד, שבמחצית השניה של המאה השלוש עשרה כבר לא היו פרטי הסיפור נהירים.²²⁴ לעומת זאת נראה, שהדרך שבה מייחס מהר"ם את העמדות ל'גדולים' מן הדור הקודם היא למעשה אינטרפרטציה של דברי חיים כהן. האפשרות לומר, שאותם 'גדולים' החזירו את בניהם 'מתוך שאין שם תורה [ו] אינם בקיאים] בדקדוקי מצוות [=התלויות בארץ], קשורה במישרין בדבריו של חיים כהן ש'עכשיו אינו מצוה לדור בארץ ישראל כי יש בה כמה מצוות התלויות בארץ... דאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם'.

מהר"ם בתשובתו משנה את מעמדו של הדימוי ששימש בפי השואל אילוסטרציה לשאלה ההלכתית ונותן לו מעמד של שאלה לעצמה. תחילה הוא עונה על שתי שאלותיו ההלכתיות המובהקות של השואל, ואז הוא מתפנה להשתמש באותו דימוי עצמו, אך לצרכים אחרים – כמסגרת לטענות שכמותן הוא השמיע גם בקטעים אחרים המתייחסים לשאלת ארץ ישראל.

ההתנגדות לעלייה בשתי התשובות מנומקת על ידי מהר"ם בצרכי הפרנסה המוטלים על העולה והגוררים ביטול תורה. בתשובה שאנו דנים בה עתה הוא מצרף לנימוקיו גם את חוסר היכולת לדקדק בארץ ישראל במצוות – וכוונתו מן הסתם למצוות התלויות בארץ, שכן הדבר תלוי ביושבי

²²³ ראה לעיל: ליד הערה 194.

²²⁴ וראה דברי גרוסמן וקרנפוגל, הנזכרים לעיל: הערה 221, שניסו לברר את המציאות הקונקרטית שמאחורי הדברים.

הארץ ש'אין שם תורה'. טענה זו מופיעה בקובץ התשובות שנידון לעיל בתשובה הראשונה, אלא ששם היא מופיעה באופן פוזיטיבי: 'ויזהר מכל מיני עון ויקיים כל מצות התלויות בארץ'.

התשובה בניסוחו של מהר"ם, חוזרת בקירוב על אותן תפיסות שנוסחו גם בקובץ התשובות. יש אפוא להניח שהרקע ההיסטורי לכתיבתן – כמו גם כתיבתם של קטעים נוספים שיזכרו להלן – זהה. גם קטע זה כמו קודמו כוון כלפי עלייתם של צעירים, כפי שעולה מן החזרה בשנית על הטענה בדבר ביטול התורה הכרוך במעשה העלייה, טענה שלא הושמעה כלפי העולה האידיאלי שמעלותיו נמנות על ידי מהר"ם בראשית קובץ התשובות.

'שאילה: אם ילך אדם לארץ ישראל בעבור עוונותיו'

ההתנגדות הבוטה ביותר לעלייה לרגל בדפוסים שתוארו כאן נוסחה כמדומה ב'תשובת החסיד' שהועתקה על ידי מעתיק אלמוני בצד אחת מהעתקותיו של קובץ תשובות מהר"ם שנידון לעיל.²²⁵ אפיונו של העולה ה'לא רצוי' המופיעים בתשובה זו, משלימים לפי שעה את דימויה של דמות זו, כפי שעלתה מתוך התעודות שנידונו בפרק זה, ומקילים בעיקר על בחינת מעמדו החברתי בסביבתו, על יחסיו עם העלית הדתית בסביבתו ועל מקומה של העלייה לרגל בחיים הדתיים של הקהילה היהודית באירופה בימי הביניים.

וגם מצאתי אני הכותב, תוך תשובות החסיד, שאילה: אם ילך אדם לארץ ישראל בעבור עוונותיו או ישב בביתו וילמוד או יעשה שאר מצוות ויתכפר לו על עוונותיו. תשובה: נראה בעיני מי שחולך לארץ ישראל, אדרבה, הוא יותר מרבה עונו... מי שחולך ויש לו אשה בביתו מתבטל מפריה ורביה ומן התורה ומן התפילה וגורם שמא תיזנה אשתו או תהרהר. ואם אין לו אשה הרי כמו כן מתבטל מפריה ורביה ומן התורה ומן התפילה, ופעמים יחלל שבת או יגזלו לו וילך לבקש או יצטרך לפדותו, לכן מוטב שישב בבית ויפטור.²²⁶

השמוש בתואר המיודע 'החסיד' בלא שיתפרש שמו, על ידי מעתיק שאין להקדימו לשלחי המאה השלוש עשרה, מאפשר להניח שהתכוון לייחס את התשובה לדמות מרכזית בחוג חסידי אשכנז, מן

²²⁵ ראה לעיל: ליד הערה 212 ואילך. דומה, שכמו בתשובות מהר"ם, אין לראות גם בקטע זה הליך אמיתי של שאלה ותשובה, אלא מסגרת ספרותית בלבד, וראה לעיל: ליד הערה 213.

²²⁶ י' תא שמע, 'ענייני ארץ ישראל', שלם א (תש"ל), עמ' 81-82, על פי כ"י מונטיפיורי 104, דף 2 ע"א. והשווה: 'מי שחולך למרחוק ללמוד והדרך מסוכן כי יש ליסטין הרבה בדרכים וגוזלין וחומסין והורגין ותופסין אותו ומייסרין אותו עד שיפדוהו הקהילות, על זה נאמר יש צדיק אבד בצדקו, שהיה לו להמתין מעט רגע עד יעבור זעם ולא יגרום שיהרג', ספר חסידים, מהדורת י' וויסנינעצקי וי' פריימאן, פראנקפורט תרפ"ד, סימן תשע"ו, עמ' 196.

הסתם ליהודה החסיד שנפטר בשנת 1217 או לאלעזר מוורמס, שנפטר בשנת 1237. אף שבשנות חייו האחרונות של יהודה החסיד ובשלוש העשורים האחרונים לחייו של אלעזר הייתה העלייה לארץ ישראל לתופעה נפוצה בקרב חכמי צרפת, לא נראה שדברי החסיד מכוונים כלפיה. דבריו של החסיד מתכוונים למעשה שעושי רואים בו מעלה ספיריטואלית מובהקת – לא נורמאטיבית – שאין עמה תחושה של חובה מטעמי מצווה, לאמור לעלייה לרגל ולא לשיבת ארץ ישראל. נושא השאלה הוא עלייה לצורך כפרת עוונות ואכן, רק לכך מתייחסת התשובה. השאלה איננה: 'אם ילך אדם לארץ ישראל', אלא 'אם ילך אדם לארץ ישראל לכפר על עוונותיו' וכך גם התשובה 'הוא יותר מרבה עונו'. השאלה מעמידה לדיון רק את תפיסת הכפרה הכרוכה בהליכה לארץ ישראל. מול תפיסה זו מציב השואל עצמו תפיסת כפרה אחרת 'או ישב בבית וילמוד או יעשה שאר מצוות, ויתכפר לו'. לאמור המניע להליכה לארץ ישראל היא לא מצוות ישיבת ארץ ישראל אלא הרצון לכפר על עוונותיו. תשובת החסיד הינה למעשה התקפת מצח על ערכה חדתי של עליית הכפרה ששכרה, לפי החסיד, יוצא בהפסדה. העולה מתבטל ממצוות פריה ורביה, מלמוד תורה ומתפילה, הוא מסתכן בהזדקקות לצדקה שכן הוא עלול לפול קרבן לשוד ואף לפול בשבי. על כן: 'מוטב שישב בבית ויפטר'.

זהותו של השואל ברורה. המדובר בצעיר סמוך לגיל הנישואין, שעל כן מהסס המשיב 'אם יש לו אשה' – – – 'אם אין לו אשה'. דבר זה עולה גם מכך שהכותב מטיח בפני השואל חסר האשה 'ודאי הוא מתבטל מפריה ורביה', לאמור שעליו לשאת אשה ולא לעלות. כך או כך, ברור למשיב שהשואל עולה בלא אשתו, דבר האופייני לעולה רגל ולא לעולה לצורך ישיבת. על כן אף לו מומלץ 'ישב בבית ויפטר'. נראה שאף כאן מכוונת התשובה לצעיר הסמוך על שולחן רבו ועל כן מציב המשיב את אופציית הכפרה הנוספת – לימוד תורה במקומו. הכותב מייצג את עמדתו של היסוד היציב והמבוסס בחברה ומנקודת מבט זו הוא תוקף את דפוסי החיים הדתיים של היסודות הפחות יציבים בתוכה המחווים במקרים מסוימים איום על הסדר החברתי. על כן העלייה בעלת האופי האינדיבידואליסטי החריף – עליית הכפרה – פסולה. מול פרוצדורת כפרה זו מציג הכותב את דרכי הכפרה הקונוונציונאליות: 'ישב בביתו וילמוד או יעשה שאר מצוות ויתכפר לו'.

'טעם למה חבבו האבות קבורת ארץ ישראל'

העימות בין העמדות השונות ביחס לארץ ישראל מוצא את ביטוי גם בקטע המופיע בתוך לקט דרשות קצרות בענייני ארץ ישראל המכונה 'טעם למה חבבו האבות קבורת ארץ ישראל'. לקט זה מופיע באחת מנוסחאותיו של הספר אורחות חיים לאהרון הכהן מלונל, שנכתב בראשית המאה הארבע עשרה. הלקט פותח בדרשה בשבח קבורת ארץ ישראל, ממשיך בדרשה בשבח העלייה והעולה ומסיים בקובץ תשובות מהר"ם שנדון לעיל. הקטע הנדון שורבב לתוך הדרשה השניה, אך

הוא בלא ספק עומד לעצמו, ושרבובו הוא מעשה ידי אחד מעורכיו המאוחרים של הספר. מבחינה תימאטית מטפל הקטע בדיוק באותם נושאים שבהם עסקו הקטעים שדנו בהם עד עתה, והמציאות החברתית המתוארת בו זהה אף היא לזו המשתמעת מאותם קטעים. הקטע הוא אפוא חלק מדרשה צרפתית או אשכנזית שנכתבה במאה השלוש עשרה, על רקע עליית שאלת היחס לארץ ישראל בציבור היהודי בצרפת ובאשכנז. יש להניח שהקטע הוא חלק מדרשת תעמולה לעלייה או עבור העולים לארץ ישראל:

וכל מי שיעור משנתו וישתדל לעלות לארץ ישראל אסור למנענו, חובה גדולה הוא עושה. אבל מי שיש בלבו יראת שמים הוא מסעדו ומשלים תפצו ותאותו, ששכר מצוה מצוה, וכל המעכבו אינו זוכה ומקבל פני שכינה. אבל באמת אין ראוי לאדם לעלות לשכון בה, אלא בעל תורה וירא שמים ומדקדק במצות ויש לו ממון לעשות סחורה שיחיה בה, כמו שאמרו ז"ל 'אם אין קמח אין תורה'. וכל מי שאין לו עושר ויכולת ללכת ומטריח עצמו על הקהילות ומבזה עצמו לשאול על הפתחים ויאמר שהוא עושה מצוה, חלילה חלילה, אלא כמה עברות הוא עושה ואין לו זכות כלל, אלא חובות הרבה ומצוה הבאה בעבירה הב"ה שונאה...²²⁷

המטאפורה הרואה במשתדל לעלות 'ישן הנעור משנתו', מעוררת תשומת לב. הגדרת תמורה כל שהיא כיקיצה משינה טעונה התייחסויות, הן כלפי המצב הקיים הן כלפי העתיד. חיוניותו של הביטוי מודגשת על רקע הדברים הנויטראליים שמשמיע מהר"ם מרוטנבורג כלפי העולה 'הרצוי': 'מי שהולך לשם שמים ומתנהג בה בקדושה ובטהרה אין קץ לשכרו'. דומה שהכרעתו של מהר"ם לבחון את מעשה העלייה ותוצאותיו כמעשה מצוה ושכרו – הערכה היפה לכל תחום של עשייה דתית ועל כן היא מטשטשת את יחודו של מעשה העלייה – יש בה במידה מסוימת התחמקות מפרשנות ראדיקאלית למעשה. התחמקותו של מהר"ם מפרשנות שכזו לעלייה לארץ ישראל ניכרת גם בתשובתו לשאלה החמישית שבקובץ התשובות שנידון לעיל, המזמינה תשובה שכזו: 'וששאלת לפרש לך "הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה", אשיבך, היינו משום דעיקר שכינה בארץ היא וכבודו

²²⁷ אורחות חיים, ב, מהדורת מ' שלזינגר, ברלין תרס"ב, עמ' 611; הסעיף בשלמותו: עמ' 610-612. הקטע המצוטט כאן משורבב בתוך דרשה הבנויה על דברי חז"ל בשבת ארץ ישראל, ואשר מתחילה במילים 'גדולי החכמים היו מבקשין תחומי ארץ ישראל'. בספר הכלבו, שכידוע אורחות חיים הוא הרחבה שלו, מופיע רק קובץ תשובות מהר"ם בלא הדרשות (ראה לעיל: הערה 212), וכך גם בכתב יד קמברידג' Add. 514 של אורחות חיים (דף 72 ע"ב-73 ע"א). קובץ הדרשות המלא מופיע כבר בכ"י מוסקבה גינצבורג 107, שהוא כתב היד הקדום ביותר של החיבור (פרובאנס, שנת פ"ט [1329]), אלא שלמרבה ההפתעה, הקטע שצוטט כאן חסר מן הדרשה השניה כליל (ראה שם, דף 227 ע"א). קטע זה נמצא רק בכ"י מונטיפיורי 131, שבו השתמש שלזינגר במהדורתו (ראה שם, דף 283 ע"ב-284 ע"א). נראה אפוא, שעורך כל שהוא שפעל בין זמנו של כ"י מוסקבה לבין זמנו של כ"י מונטיפיורי, החדיר את הקטע לתוך הדרשה השניה. נקל להבחין בזרותה של הדרשה לרוחו של הקטע כולו ובשייכותה לכתיבה הצרפתית אשכנזית שדנו בה לעיל.

בארץ ישראל כסא מול כסא²²⁸ גם כאן מתחמק מהר"ם מן המטען הראדיקאלי שבשאלה ומוותר על האפשרות למצות את משמעותה של הדרשה החזלית, שיש בה פסילה של החיים בחוץ אבחנות אלו אינן מלמדות ניגודי עמדות, אלא על היקפה של קשת ההתייחסויות לשאלת העלייה במאה השלוש עשרה.

הדרשה נפתחת באזהרה כפולה מפני עיכוב העולה ובקריאה לסייע בידו. ניסוחן של האזהרות ושל הקריאה מלמד בבירור, שהמחבר מודע היטב לקיומם של 'מונעים' – של מתנגדים לעלייה, וכי דבריו מכוונים כלפי עיכוב צפוי. נימת הפולמוס מודגשת על ידי הצגת העולה כ'ניעור משנתו' ואילו את המונעו – כמי ש'חובה גדולה הוא עושה' וכמי 'שלא יראה פני שכניה'. מחברו של קטע זה הוא אפוא בעל עמדה פולמוסית נחרצת לגבי שאלת העלייה לארץ ישראל ואופיה. חיציו מכוונים כלפי שתי מטרות: האחת – כלפי העולים שאינם ראויים לעלות והאחרת – כלפי המתנגדים לעליית העולה ה'ראוי', המתנגדים, מן הסתם, לעצם העלייה לארץ ישראל.

אף שיש להניח, שמחבר הדרשה מכוון את חיציו כלפי אותו ציבור שהותקף גם על ידי המחברים האחרים, הרי הוא חושף בו פנים אחרות, שלא נודעו בפירוש ממקור אחר. לעומת הדרשות האחרות, שנימת הביקורת שהשמיעו כלפי העולה שאינו לרוחם חוצנעה ואשר ביקורתם לא הופנתה ישירות כלפי יעדה, אלא על ידי משלים או הגדרות מעורפלות, הרי ניסוחיו של בעל דרשה זו חדים, ומחדדים את דימויו של העולה הלא ראוי בעיני בעלי דבבו.

העולה הראוי 'לעלות ולשכון בה', זה שהציבור נקרא לסייע בעדו ומוזהר מלעכב בעדו, הוא כמובן – גם לגבי דידו של מחבר זה – ירא שמים ומדקדק במצוות, ובעיקר – יש לו ממון לעשות סחורה שיחיה בה. דומה שתרומו של קטע זה בהגדרת מיקומו של העולה הרצוי במירקם החברתי של הקהילה האירופית לעומת דבריו של מהר"ם בקובץ התשובות, הוא בהגדרתו כ'בעל תורה'. העולה האידיאלי הוא אפוא תלמיד חכם בעל הון שהחברה מכירה במעמדו ואשר הוא אחד ממרכיביה החיוניים של החברה היהודית. מעמדו של העולה 'הראוי' הסתבר גם מן החיבורים האחרים שנידונו לעיל, אלא ששם נאמרו הדברים בדרך מתוחכמת – כהנמקה לאי עלייתם של האמוראים או כסיבה מדוע הורו הגדולים לבניהם לחזור – עתה הדברים הם מפורשים. גם העולים המותקפים בקטעים שדנו בהם עתה, הינם דמויות דתיות, שהרי הכותבים 'דבי מהר"ם' חוששים לביטול התורה שלהם עקב הצורך 'לשוט אחר מזונותיו' טענה שניתן להטיח רק בפני תלמיד או תלמיד חכם, אלא שדומה,

שלמעמדם הדתי אין ביטוי במבנה הקהילה והם אינם שייכים להנהגה הדתית בקהילות. אלו הן דמויות 'חוץ קהילתיות'.

יחסו של בעל הקטע הנדון לעולים אלו שונה מכל הנאמר לגביהם עד הנה. גם כאן נקודת המוצא היא חוסר הממון של העולה הפוסל אותו מלכתחילה לעלייה, אלא שלא כמו בחיבורים 'דבי מהר"ם' המתמקדים בחוויתו של העולה בארץ ישראל, מוטרד מחבר הקטע מחוויתו של העולה למן החלטתו לצאת לדרך, לאורך הדרך ובארץ ישראל עצמה. עולה רגל זה 'מטריח עצמו על הקהילות ומבזה עצמו לשאול על הפתחים ויאמר שהוא עושה מצוה'. לאמור, עלייתו מבוססת על קיבוץ נדבות.

במאה השלוש עשרה התקיימה אפוא עלייה לרגל של יסודות דתיים שלפי שעה עלינו להסתפק בהגדרתם כחסרי ממון, כאלו שמוצאם אינו מן השכבות המבוססות של הקהילה והם אינם חלק מן העלית הדתית בקהילה. בעיניו של בעל הדרשה שלפנינו, היו אלה נודדים, מחזירים על הפתחים המבקשים ליהנות מן הצדקה. אין בכך כדי לשקף את מלוא החווית של העולים, שכן מן הקטעים שיצאו מבית מדרשו של מהר"ם למדנו גם שהיסודות המותקפים הם תלמידי חכמים שעלייתם בלא ממון תביא אותם לביטול תורה.

התופעה שתיארנו זה עתה, יכולה להתפרש בשתי דרכים. לכאורה מדובר בעולה רגל עני הרוצה לעלות לארץ ישראל ואין בידו אלא אם כן יחזר על הפתחים. לאמור: העוני הוא מקרי והקבצנות – הכרח שמקורו בחוסר ממון. אלא שאם דברי הכותבים מכוונים כלפי אותה תופעה, הוא אינו הולם את שאר מרכיבי דמותו של העולה המשתמעים מתוך המקורות האחרים, ובעיקר לא את היותו תלמיד חכם הסמוך על שולחן רבו, ולא סתם עני. פירוש זה גם לא הולם את עוצמת הביקורת ('חלילה חלילה, אלא כמה עברות הוא עושה ואין לו זכות כלל, אלא חובות הרבה ומצוה הבאה בעבירה חב"ה שונאה'). לא מצינו בספרות ההלכה פולמוס המכוון כלפי עניים או כלפי קבצנות.

את הפירוש השני נביא כהצעה בלבד ובכל הזהירות המתבקשת מכך, שכן הוא אינו מתפרנס ישירות מתוך טכסט זה לבדו. למרות זאת, הטענה שעליה מתבסס הפירוש נרמזת פעמים אחדות בטכסטים שנידונו כאן וברבים אחרים שלא נידונו, והועלתה כבר, בחקשרים אחרים, על ידי חוקרים אחדים. הטענה היא שהדברים מכוונים כלפי הופעתו של אידאל עוני בקרב יסודות פייטיסטיים בחברה היהודית, שמאחוריו עומדת תפיסה דתית הקרובה לתפיסות המנדיקאנטיות שרווחו באירופה הלאטינית באותה עת ממש.²²⁹ פירוש זה מסתייע במעט על ידי ההתנגדות החוזרת ונשנית לעלייתו

²²⁹ על תפיסת העוני בקרב הנזירים המנדיקאנטיים במאה השלוש עשרה, ראה: B. H. Rosenwein & L. K. Little, 'Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities', *Past and Present* LXIII (1974), pp. 4–32; L. K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, London 1978, pp. 146–169. על השפעות מנדיקאנטיות בחברה היהודית, ראה לעיל: הערה 230.

של אדם חסר ממון, התנגדות שאין לה אח באיזו סוגיה חברתית שהיא הידועה לי. התייחסותו של בעל הדרשה להתנהגותו של העולה לאורך הדרך לארץ ישראל ולא להתנהגותו בארץ ישראל לבדה, מתאימה לדימויה העצמי של העלייה לרגל בעלת האופי הספיריטואלי, ומלמדת שלא רק החשש מפני העול הכלכלי שגורמת עלייתה של דמות זו מטרידה את הכותב, אלא התנהגותו הדתית או המוסרית.

את אימוץ רעיון העוני על ידי יסודות דתיים בחברה היהודית יש להבין, בהקשר הנדון כאן, על רקע הפרשנות האסקטית שניתנה למעשה העלייה לרגל על ידי בעלי ה'עמדה הספיריטואלית'. אלו ראו בעלייה לרגל על כל שלביה – למן היציאה ממקומם, הליכתם בדרך, שהייתם במקום הקדוש ועד לשיבתם לביתם – מעשה כפרה, ובעוניים – חלק ממסע כפרה זה. על פי פירוש זה, מדובר אפוא בדמות קונקרטיית שהתנהגותה מגלה פן חדש באופיה של העלייה לארץ ישראל ושל התכנים הדתיים שיוחסו לה. המטען הראדיקאלי שנושא בתוכו רעיון העוני והאינדיבידואליזם הדתי הקיצוני המשתמע ממנו, דיים כדי להטיל בנושאי דופי של מינות, הנרמזת בביקורתו של בעל הקטע כלפי עולה הרגל.

לא ניתן בידינו עתה לדון בהרחבה בשאלה, האם אמנם התקיים אידאל עוני בקרב אינטלקטואלים יהודים באותה עת, ועוד פחות מזאת – האם ישנו קשר ממשי בין תופעת העלייה לרגל כפי שעולה מן הביקורת עליה לבין תפוצתם של רעיונות מנדיקאנטיים בחברה היהודית. יחד עם זאת קיימים סימנים להשפעות של רעיונות עוני בחיבורים שונים בני המאה השלוש עשרה, וכי רעיונות אלו התקשרו לעיתים עם עלייה לרגל. כידוע, הראה י' בער על הקבלות בין השקפותיהם של הפראנציסקאנים הספיריטואליים מבית מדרשו של יואכים דה פיורה לבין מחברו האלמוני של ה'רעיא מהימנא'²³⁰ השפעת אידיאל העוני ניכרת מאוד גם ב'ספר הישר' המיוחס לרבינו תם, שנתחבר אף הוא, ככל הנראה, במאה השלוש עשרה. כאילו סטראציה, נפנה את תשומת הלב לקטע אחד שבו בולטת במיוחד הזיקה למנדיקאנטיות:

צריך שיקנא בחסידים ויותר מהם בבעלי תשובה... וצריך לקנא בעניים אשר אין להם מחיית רגע ועם כל חסרונם ודלותם לא יתרשלו מעבודת האל יתברך. וצריך לקנא באומות העולם ועובדי ההבל, המענים נפשותם בכל מיני עינוי, הנסגרים במסגר [=מנזר] והולכים באפסי ארץ

²³⁰ י' בער, 'המגמה הדתית-חברתית של "ספר חסידים"', ציון ג (תרצ"ח), עמ' 6-10; הנ"ל, 'הרקע ההיסטורי של ה'רעיא מהימנא'', ציון ח (ת"ש), עמ' 1-44, ובעיקר, עמ' 1-10. וראה: י' תשב, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' תרצב-תשכב שחלק על קיומה של זיקה שכזו, אך ראה לאחרונה: י' ליבס, 'המשיח של הזוהר', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 105, הערה 66.

מהלך חודש לחורב ביום ולקרה בלילה ויוציאו ממונם בהבל וריק. ונהנה מה שיעשו הפתאים והשוטים עובדי האבן, על אחת כמה וכמה מה יש לעשות העובד לאדון העולם²³¹

לענייננו, יש עניין רב בקשר שקושר המחבר בין אידאל העוני לאידאל נדודים, קשר שהוא בעל עניין רב לבירור עמדותיה של העלייה לרגל ה'ספיריטואלית'. אין עדות היסטורית לקיומו של צבור ממשי בחברה היהודית שאימץ לעצמו דפוסי התנהגות שיסודם למעשה הוא ברעיון העוני. כמובן שאין לראות בדברים התנהגות מנדיקאנטית לכל דבר, אלא אימוץ דפוסי אסקטיים קיצוניים למעשה העלייה לרגל, שנתפס מעיקרו כמעשה כפרה ראוי ליסורים ולהתייסרות מעצם הגדרתו הדתית.

'דברי רבותינו הקדמונים אשר דברו בביאת המשיח'

הקטע האחרון שנעסוק בו עתה הוא חיבור אנונימי שעיקרו הוא קובץ מדרשים בשבח ארץ ישראל המופיע, למן שלהי המאה השלוש עשרה, בנוסחאות שונות. הנוסחה הראשונה הידועה לנו מופיעה בשולי אחד מכתבי היד של החיבור 'אלה המסעות', שנתחבר במחצית השניה של המאה השלוש עשרה קודם לנפילת עכו²³². פתיחת החיבור 'הנה ראינו דברי רבותינו הקדמונים ז"ל אשר דברו בביאת המשיח, יהי רצון שיהיה במהרה בימינו אמן, וזה היה לשונם, וכו' מלמדת, שמדובר בחיבור שעניינו הוא לכאורה בביאת המשיח, כי הוא קדום ל'אלה המסעות' וכי הדברים הם ציטוט. תאריך החיבור ומקומו מלמדים שביסוד פרק זה נמצאים דברים שיש לייחסם לחכמי צרפת ואשכנז במאה השלוש עשרה. לוז החיבור, הנוגע לענייננו, כפי שהוא מופיע בנוסחתו הקדומה ביותר, הוא כדלהלן:

הנה ראינו דברי רבותינו הקדמונים ז"ל אשר דברו בביאת המשיח, יהי רצון שיהיה במהרה בימינו אמן, וזה היה לשונם: אל יעלה על לב איש שיגלה מלך המשיח על ארץ לא טהורה וגם אל ישגה לחשוב שיבוא גם בארץ ישראל בין הגויים. הטועה בזה [לא חש] לכבודו של מלך המשיח. אך ישראל תופשי תורה, חברים אנשי מעשה מארבע רוחות העולם אחד מעיר ושנים ממשפחה כל איש אשר נשאו לבו ונדבה בו רוח טהרה והכשר חיבת הקודש לבוא בארץ ישראל ועליהם יגלה המלך המשיח כמו שני' ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון... ועתה מתעוררים רבים ומתנדב' לעלות לארץ ישראל. ורבים חושבים כי אנחנו קרובים

²³¹ ספר הישר, ירושלים תש"ו, שער רביעי, עמ' ל"א. באותה תקופה מופיעות התייחסויות רבות לערכם הדתי ספיריטואלי של הנדודים (ראה למשל: זהר חדש רות, עז ע"ב). אין ספק שהעלייה לרגל ה'ספיריטואלית' ניזונה גם מהלכי רוח אלו. לעניין זה קשור ייחוס ערך דתי לדרך וליסורי הדרך לארץ ישראל.

²³² החיבור אלה המסעות התחבר במחצית השניה של המאה שלוש עשרה בל"ז, ולדעתי, על ידי מחבר צרפתי או אשכנזי. כתבי היד ששרדו הם צרפתיים או אשכנזים ובחיבור עצמו מופיעות מסורות ממקור זה. וראה עוד, להלן: פרק ג, הערה 25.

לביאת הגואל כאשר רואים שהכבידו האומות את עולם על ישראל ברב המקומות, סוף דבר, ישראל צריכים תשובה ומעשים טובים ולחזק דברי דודים אשר מיינה שלתורה ערבים.²³²

על מנת להבין כלפי מה מכוונים דבריו של המחבר, יש להבחין בין שתי התייחסויות אפשריות לשאלת המשיחיות. לגבי התפיסה האחת, מעמדה של המשיחיות הוא כשל עיקר אמונה ולא כשל גילוי דתי מתסיס, והמטען הראדיקאלי שהיא נושאת הוא שולי. מעמדה של האמונה המשיחית לגבי תפיסה זו מקביל לאמונה בתחיית המתים, בשכר ועונש או בתורה מן השמים. הספרות המשיחית, ותמונת הקץ כפי שעוצבה בספרות זו, מהווה לגבי תפיסה זו בעיקר מקור למושגים דרשניים ולא לאבחנות היסטוריות אקטואליות. אמנם התודעה ההיסטורית שמעצבת אותה, וחלק ניכר מביטוייה וממערכת המושגים שלה, שאובים מן התאולוגיה המשיחית. השימוש שעשתה הדרשנות המסורתית במוטיבים משיחיים ובחזיוני קץ בדרך הקרובה לזו שנקטו בה יסודות משיחיים ראדיקאליים, היווה פיתוי להגדיר תפיסה זו כתפיסה משיחית אקטיביסטית, אלא שהדברים לא יוצאים מגדר של קונבנציות דרשניות או של ספקולאציות מספריות.

התפיסה האחרת היא ראדיקאלית באופיה ומהווה פירוש היסטורי דתי שניתן לזמן מוגדר או להתרחשויות מסוימות על ידי אישיות דתית, קבוצה או ציבור, בדרך שמחייבת אותם להתנהגות שונה מן המקובל בסביבתם. יסודות אלו מפרשים את ההתרחשויות הצפויות בעידן הסמוך לזמנם – הוא עידן הקץ – על פי המקרא, ועל פי ספרות אסכטולוגית ספקולאטיבית הרלבאנטית לגבי טעוניהם או על פי מאורעות המתרחשים בזמנם או על פי תחושותיהם באותה שעה. לגבי ציבור זה, יחודיותו ההיסטורית דתית של הזמן שבו הוא חי – זמן הקץ המסותר או המגולה – מצדיקה התנהגות חריגה שבזמנים כתיקונם, הייתה מוגדרת כפסולה גם על ידי עצמו. ברור אפוא, שאותם

²³² החיבור מופיע בשלמותו בשתי גרסאות שונות, בשני כתבי יד. האחת, אחרי החלק הארץ ישראלי של 'אלה המסעות', כתב יד רומא קזאנטאנה 216 (3097), דף 34 ע"א-36 ע"א שנתחבר לדעתנו במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה – קודם לנפילת עכו – ואשר הועתק בשנת קפ"ט (=1429), והאחרת – בסוף 'תוצאות ארץ ישראל' המכונה לעיתים גם 'מסעות תלמיד הרשב"י' שהוא גרסה מאוחרת של 'אלה המסעות' שנערכה אחרי נפילת עכו. גרסה זו מופיעה בכ"י לנינגראד – פירקוביץ' 764 ויצאה לאור על ידי אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 86-90. למרות שיבושיו, הוא משקף בלא ספק את הנוסח – ובעיקר את המבנה – הקרובים ביותר למקור. יש להניח שהועתק, עם 'אלה המסעות' עצמו, מכתב יד בן שלחי המאה השלוש עשרה (פרק זה לא נדפס ב'אלה המסעות' מהדורת א' גרינווט, שנערכה על פי כתב יד זה). הופעתו של החיבור בשתי גרסאותיו של 'אלה המסעות' מאפשרת להניח שקשר זה נקבע על ידי מחבר 'אלה המסעות' שצירף את החיבור לחיבורו. אין לאחר אפוא את החיבור, המצוטט ב'אלה המסעות' כחיבור קדום, למאה השלוש עשרה. הקטע שצוטט לעיל, על אף שהוא קטע פתיחה מובהק, מופיע שם בסוף פרק חשבחים. דומה, שהעתקת הקטע שצוטט כאן, מראשית החיבור ('אלה המסעות') לסופו ('תוצאות') היא עריכה מאוחרת, וכי קטע זה שימש תחילה כפתיחת החיבור. אם אכן זה סדר הדברים, כי אז העריכה המאוחרת נטלה את כותרתו של הקטע והפכה אותו מחיבור בעל נושא מוגדר, המכוון כלפי תפיסות דתיות מסוימות, לאוסף מדרשים נויטראלי שעניינו בשבחי ארץ ישראל. הקטע מועתק שנית בכתב יד וואטיקן 303, דף 122 ע"א-123 ע"א והוא נדפס על פיו במבוא ספר המנהיג, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' 81-82. נוסח זה קרוב לנוסח של כתב יד רומא. נוסח נוסף מובא במאה הארבע עשרה על ידי מאיר אלדבי, שבילי אמונה, נתיב עשיית, ורשה תרס"ז, דף צג, ע"ד ובשלחי המאה החמש עשרה – על ידי יוחנן אלימאנו, ראה על כך, לחלן: פרק ב, ליד הערה 108. אלדבי ואלימאנו מכנים את החיבור 'מדרש'.

שאינם מקבלים את הפירוש ההיסטורי המשיחי – ואלו הם בדרך כלל עיקרו של הציבור והיסודות הסטאביליים בתוכו, המודעים בדרך כלל לסכנה על קיומו של הסדר החברתי הקיים הרובצת לפתחו של הפירוש ההיסטורי המשיחי – מזהים בהתנהגותם של אותם יסודות גילויים של סטייה ותכופות, אף גילויים של כפירה. באותה מידה, בעליה של הפרשנות ההיסטורית המשיחית – 'המאמין' – רואה במי שלא זכה להכרה במשמעותם המטאהיסטורית של המאורעות ושל הזמן בכללו – קטן אמונה או אף כופר. לאמור, בין שתי הפרשנויות האפשריות, פעורה תהום של הכחשה הדדית.

המעשה הדתי שאנו דנים בו עתה – העלייה לארץ ישראל – נתפס תכופות במחקר כמעשה המתרחש כתוצאה מתסיסה משיחית, או אף כמעשה הנושא בקרבו מטען משיחי מעצם הגדרתו – ולא היא. אין הכרח כלל שתופעות של ראדיקאליזם משיחי יהיו קשורות במישרין בעלייה או בתביעה לעלייה לארץ ישראל. כשם שהעלייה יכולה לבטא תסיסה משיחית היא יכולה לבטא התנהגות דתית חסידית, נטולת כל מימד משיחי. כמדומה, שעיקרה של העלייה לארץ ישראל, לפחות במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, לא היה בה מרכיב משיחי החורג מן הפרשנות הדתית הקונבנציונאלית והיא לא הייתה תוצאה של תסיסות משיחיות בארצות המוצא. עיקר העולים לארץ ישראל המתועדים מבחינה היסטורית, היו קשורים בטבורם במבנה החברתי המסורתי של הקהילה היהודית ובדרך כלל הם היו חלק מן המימסד הקהילתי ויותר מכך – מן המימסד הרבני.²³³ העלייה לארץ, על פי העקרונות הפוזיטיביים שנדונו בפרק זה, הייתה אחד מביטוייה של העלית הדתית של החברה היהודית בימי הביניים, יש לראות בה דפוס של התנהגות דתית שמקומו בקרב עלית זו וקיומה אינו תלוי בפרשנות היסטורית חד פעמית. לא די שדפוס זה של התנהגות לא נשא בקרבו בהכרח מטען משיחי ראדיקאלי, אלא כפי שמלמדים הקטעים שנידונו לעיל, נושאי דברה עמלו תכופות לנסח את עקרונות היחס לעלייה לארץ ישראל בדרך שמשמעותה היא, דה לגיטימציה לעלייתם של יסודות ראדיקאליים – משיחיים ושאינם משיחיים.²³⁴

הקטע שלפנינו, העוסק על פי הגדרתו ב'דברי רבותינו הקדמונים ז"ל אשר דברו בביאת המשיח', מכון כלפי עמדות משיחיות אקוטיות, שזיהו ארץ עידן הקץ סמוך לזמנו של הציבור. דבריו של

²³³ יש לסייג מעט את הדברים לגבי התסיסה המשיחית בחצי האי האיברי במאה החמש עשרה. פרעות קנ"א, ערעור סדרי החיים בקהילות היהודיות בספרד במשך המאה החמש ע"ה וגירוש ספרד בסופה, השפיעו את יהודי ספרד לתסיסות משיחיות שהתחוללו במהלך כל המאה החמש עשרה ובמאה השש עשרה. למרות זאת אין לראות בעלייה לארץ ישראל מספרד בכללותה כתופעה הקשורה במישרין בתסיסה משיחית, ראה בענין זה: י' הקר 'עלית יהודי ספרד לארץ ישראל וזיקס אליה, בין קנ"א (1391) לרנ"ב (1492), שלם א (תשל"ד), עמ' 105-156; הנ"ל, 'זיקתם ועלייתם של יהודי ספרד לארץ ישראל, 1391-1492', קתדרה 36 (תשמ"ה), עמ' 3-43. ראה לאחרונה: מ' אידל, מבוא לא"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9-29.

המחבר ש'אל יעלה על לב איש שיגלה מלך המשיח על ארץ לא טהורה וגם אל ישגה לחשוב שיבוא גם בארץ ישראל בין הגויים', כלומר, הטענה שהופעת המשיח לא תתרחש קודם לטיחור ארץ ישראל (מעבודה זרה [=כנסיות]) והסתלקות הגויים, מכוונת כלפי המצפים לקץ בלא תלות בהסתלקות הצלבנים. כלפיהם טוען הכותב ש'הטועה בזה לא חש לכבודו של המשיח', טענה המלמדת, שדבריו מכוונים לכתובת ברורה.

חדעת נותנת שטענות אלו התפתחו על רקע תבוסות צלבניות כל שהן שנתפרשו, כמקובל בעת כזאת, כראשיתו של חורבן אדום. עמדה זו קשורה במידה רבה בעמדה המשתמעת מן הדרשה על הפסוק 'ושממו עליה אויביכם' (ויקרא, כו, לב), שהדגישה את חוסר יכולתם של אומות העולם להחזיק בארץ ישראל. למעשה אלו הם שני פנים של אותה דרשה, הידועה, במחצית השניה של המאה השלוש עשרה, בגרסאות שונות.²³⁵ היסודות המשיחיים שעיימם בא המחבר חשבון, אינם ניתנים לזיהוי חד משמעי, אך התיארוך המשתמע מהופעתה של הדרשה בצד 'אלה המסעות', התקפותיו של הכותב על היסודות המשיחיים שאינם מזוהים עם ה'נבחרים' ודבריו ש'עתה מתעוררים רבים ומתנדבים לעלות לארץ ישראל' מחזקים את הסברה, שהרקע לכתובת הדרשה הוא עליית חכמי צרפת במאה השלוש עשרה והדהודה של שאלת היחס לארץ ישראל בקהילות אירופה הלאטינית בכללן.

מול המשיחיות הראדיקאלית, המזהה את הזמן כזמן הקץ מעמיד הכותב גישה משיחית חדשה. במקום פירוש משיחי למאורעות מציע הכותב פרוצדורה לקרוב הקץ. הוא לא מציע אותה לקראת תאריך מסוים או בעקבות אירוע כל שהוא, והיא יפה לכל עת. לאמור, היא נטולה מתח משיחי אקוטי. פרוצדורה זו מטילה את המעשה המשיחי על חבורת נבחרים, 'אחד מעיר ושניים ממשפחה'. המעשה המשיחי אינו מוטל על ההמון אלא על 'ישראל תופשי תורה, חברים, אנשי מעשה' ש'עליהם יגלה מלך המשיח'. הדעת נותנת, שלא די שהוא אינו מוטל על ההמון אלא הוא נועד להרחיק את החמון מן המתח המשיחי. ניתוב העשייה המשיחית לעלית דתית מצומצמת הוא למעשה ניתוב הראדיקאליזם המשיחי לאפיקים מבוקרים. העשייה המשיחית מוטלת עתה על דמויות דתיות שהן חלק מן המירקם החברתי של הקהילה ואשר הן קשורות בשכבת ההנהגה הדתית בקהילות. זהו ציבור שהחברה מכירה בזכותו לעסוק בעיסוקים דתיים אזוטריים, כאלו העשויים לעמוד סמוך

²³⁵ דרשה זו היא פאראפראזה פוליטית של דרשה המופיעה בספרא, בחוקותי ו, ה, מהדורת א"ה וייס, וינה תרכ"ב, דף קיב ע"א. הדרשה מופיעה לפחות שלוש פעמים במקומות שונים בדרשות או פירושים של חכמים שמוצאם מתחומי הכנסיה הקאטולית: פירוש הרמב"ן לויקרא כו, טז, מהדורת ח"ד שעוועל, ב, ירושלים תש"ד, עמ' קצ"קא (חרעיון נזכר גם ב'תפילה על חורבות ירושלים', כתבי הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' תכח); בדרשת נסים בן משה ממשיליא, החלוץ ז (תרכ"ה), עמ' 103 (על דרשה זו, ראה: חזני (לעיל: הערה 63)), ובדברי מהר"ם מרוטנבורג שנידונו לעיל: ליד הערה 216 (וראה לעיל, ליד הערה 217). מפי ידידי אורה לימור וישראל יובל למדתי שגם בעל ספר מלחמת מצוה, שהיה בן אותה מאה, עושה שימוש נרחב בדרשה זו.

לגבול המינות. ניתוב העשייה המשיחית לאותה עלית משמעו גם דחיית ההמון מעשייה זו. תפקידו של ההמון מפורש בסוף הקטע: 'סוף דבר, ישראל צריכים תשובה ומעשים טובים ולחזק דברי דודים אשר מיינה של תורה ערבים', תפקידו הוא לחזק את הסדר הדתי הקיים: לעשות תשובה, לקיים מצוות ולחזק דברי תורה. מכל מקום, אין לו חלק בעשייה האזוטרית, שהיא נחלת תופשי התורה לבדם.

דומה שהמבנה החברתי האידיאלי העומד לנגד עיניו של הכותב בכותבו על 'חבורת הנבחרים' מבוסס על קיומן של חבורות החכמים, הידועות למן ראשיתן של עליות המאה השלוש עשרה. גם במשך התקופה הממלוכית שימשה חבורת החכמים כתא היסודי שבתוכו התארגנו העולים לארץ ישראל. הקטע שדנו בו עתה נודע היטב גם בתקופה הממלוכית, ומנוסח אחד למשנהו הודגש יותר תפקידה של החבורה, כעלית דתית אזוטרית בעלת שליחות משיחית, נטולת מתח אקוטי, אך בעלת תודעה ראדיקאלית. דומה אפוא, שלמן כתיבתו ועד לסופה של התקופה הממלוכית ביטאו דברים אלו את העמדה הרבנית לגבי משמעותה של עליית חכמים לארץ ישראל.²³⁶

מערכת הטעונונים שנדונה כאן, שהתגבשה בעיקרה בבתי המדרש האשכנזיים המרכזיים במהלך המאה השלוש עשרה, מבטאת את עמדתה של ההנהגה הלמדנית האשכנזית כלפי מגוון תופעות העלייה לרגל שהתחוללו בקהילות ישראל באירופה הלאטינית באותה עת. קיומה של מערכת זו מלמד על חשיבותה של העלייה לרגל על שני פניה בעולמם הדתי של יהודי אשכנז וצרפת במאה השלוש עשרה. מלבד תופעת העלייה של ראשי ישיבות מתלמידי ר"י הזקן ותלמידיהם, שנידונה בהרחבה לעיל, התקיימו עליות של דמויות דתיות בעלות רגישות דתית גבוהה, שההליכה לארץ ישראל הייתה לגביהן מעשה בעל תכנים ספיריטואלים מובהקים, בלתי תלויים בנורמות דתיות מקובלות. המקורות ההיסטוריים העיקריים המעידים על קיומן של תופעות אלו הן ההתייחסויות הפולמוסיות כלפיהן בספרות התקופה, דבר המצמצם את יכולתנו לתארן כראוי. מן המעט שיש בידינו, עולה שיציאתם של ההולכים לארץ ישראל נתפרשה כאיום על המסגרת הקהילתית וכקריאת תגר על הדפוסים הדתיים המקובלים, ובעיקר על הדפוסים החברתיים שעיצבו את דמותה של העלית הדתית המסורתית בקהילה. מגמות אלו נתפסו כאיום על מקומו של לימוד התורה כערך דתי וחברתי עליון, על סמכותם של בית המדרש ושל ראש הישיבה ועל תקפו של סדר ההתפתחות המוכר של המנהיג הדתי – של התלמיד חכם.

236 ראה על כך להלן: פרק ב, ליד הערה 107, ואילך.

פרק שני: עולים ועלייה לרגל

בתקופה הממלוכית

העלייה לרגל של יהודי המזרח בתקופה הממלוכית.

אגב דבריו של הרמב"ן על חלקו באיתור ושיפוץ בית כנסת עבור יהודי ירושלים, הוא מספר על קיומה של עלייה לרגל לירושלים, המתרחשת כמנהג של קבע, בקרב יהודי המזרח הממלוכי:

...והנה יציבו בית הכנסת ושם יתפללו, כי רבים באים לירושלים מדמשק וצובה וארץ מצרים וכל גלילות הארץ לראות בית המקדש ולבכות עליו.¹

אין בידינו פרטים מספיקים על אופייה של העלייה לרגל של יהודי המזרח בראשית התקופה הממלוכית. אמנם מתוך דברי הרמב"ן ניכר, שהמדובר בעלייה ממוסדת קבועה בזמן, וכי שיפוץ בית הכנסת היה הכנה לקראת האירוע. אין משמעות להכנת מבנה לצורך עליית יחידים דמוית העלייה מן המערב, המתקיימת לאורך השנה בלא שתתמקד בתאריך מוגדר. אם נניח שהכנת בית הכנסת התרחשה סמוך למועד העלייה לרגל, הרי הכוונה לעלייה לרגל הקשורה בחגי חודש תשרי, מן הסתם בסוכות, בדמותה של העלייה לרגל הקדומה: ההסכם עם הרשויות הצלבניות בשנת 1236 והעניין שגילתה הנגידות בחידוש העלייה לרגל מזה, והידיעה על ההכנות שערכה 'קהילת' הצבעים בירושלים לקראת מועד העלייה לרגל של שנת 1267 מזה, מבססים את ההנחה שלאחר התקופה הצלבנית נעשה מאמץ בקהילות המזרח לבסס מחדש את מסורת העלייה לרגל, כדרך שנהגה בתקופה המוסלמית הקדומה. הם גם מלמדים על העניין הציבורי בטכסי העלייה לרגל בקהילות המזרח בשלהי המאה השלוש עשרה.

הביטוי המורה על מוצאם הגאוגרפי של הבאים: 'מדמשק וצובה וארץ מצרים וכל גלילות הארץ', הוא מטבע לשון שגור שכוונתו לציין, שהבאים מגיעים מכלל חלקי המדינה – תפקיד דומה לזה שנועד לביטוי המקראי 'מזן ועד באר שבע' או לביטוי הרווח ביחס לעולי הרגל באיגרות ישיבת ארץ ישראל קודם לכיבוש הצלבני: 'בעלות כל ישראל'. המקומות הנזכרים במטבע לשון זו היו

¹ איגרת הרמב"ן, עמ' 136.

² ראה לעיל: פרק א, ליד הערה 62. על תאריכי העלייה לרגל, ראה להלן: ליד הערה 9 ואילך. ההנחה שהרמב"ן מתכוון לטכסי עלייה לרגל המתקיימים בחודש תשרי, מסתברת מסדר הזמנים הנזכר בתוך האיגרת. האיגרת נכתבה בירושלים קודם ליום הכיפורים של שנת כ"ח, לאמור קודם למועד העלייה לרגל הצפוי, ואחרי התחלת שיפוץ בית הכנסת, מועד היכול להתקיים בכל עת למן ט' באלול שנת כ"ז.

הפרובינציות העיקריות של המדינה הממלוכית. כוונתו של הרמב"ן הייתה אפוא לציין, שהטכסים אינם מקומיים או אזוריים, וכי העולים מגיעים לירושלים מכלל תחומי רשותה של הנגידות.³ השימוש במטבע זה, שיש לו גם משמעות כמותית מסוימת, יפה דווקא לטכסי עלייה לרגל המתרחשים במועד מוגדר ובציבור, ולא לעלייה לרגל של יחידים.

הרמב"ן מתאר באיגרתו את העלייה לרגל כמנהג שתפס את מקומו זה מכבר. הביטוי 'כי רבים באים' אינו מורה רק על כמות, אלא גם כי זה מנהג מקובל. העלייה לרגל התמסדה – משמע, נקבעו לה זמנים וטכסיה עוצבו – עוד קודם לימי הרמב"ן ודפוסיה היסודיים עוצבו מן הסתם סמוך לשנת 1236. אף שהתנאים הפוליטיים של סוף ימי השלטון האיובי בארץ ישראל, אינם מאפשרים להניח שהעלייה לרגל התקיימה בלא הפרעות למן אותה שנה, הדעת נותנת שמאז היא חדרה בהדרגה לתודעה הדתית של יהודי המזרח והפכה לחלק ממעגל החיים השנתי. מכל מקום, במדריך המסע 'אלה המסעות', שנתחבר לדעתנו, בין השנים 1266–1291, משמע באותם ימים ממש, מנוסח תיאור ירושלים כריטואל מגובש, מפורט ורצוף, בלשון של מנהג רווח העובר לעשייתו ('ומשם עולין... ומשם יורדין... והולכים עד שמגיעים... ועל כן מתפללים שם...').⁴

³ על חלוקת הפרובינציות במדינה הממלוכית ראה: W. Popper, *Egypt and Syria Under the Circassian Sultans*, XV, Berkeley & Los Angeles 1955, pp. 18–31. מטבע לשון זה נזכר לראשונה עוד במאה האחת עשרה, בהתייחס לבאים לטכסי העליה לרגל לחר הזיתים. שם הוא מתאר את הבאים מתחומי המדינה הפאטימית, שגבולותיה של המדינה הממלוכית תאמו במידה רבה את גבולותיה ואת חלוקתה הפנימית: 'ותברך את אחינו ישראל הדרים בארץ ישראל ובמצרים ובדמשק ובצובא ובשאר מקומות ישראל ממזרח וממערב' (גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 298 [מס' 174]). מעט אחרי הרמב"ן משתמש גם אישתורי הפרחי באותה מטבע ולאונה מטר: 'אנשי סין [=טריפול] וחמת, דמשק, צובה, מצרים [=קהיר] ואסכנדריה' (ראה להלן: ליד הערה 8). בשנת 1441 חזר ר' יצחק אבן אלפרה ומשתמש בביטוי זה, בבואו לתאר את הבאים לטכסי רמה בכ"ח באייר: 'באים מסוריה וממצרים ומנוא אמון [=אלכסנדריה] ומארץ בבל עם קהל ירושלים' (איגרת אבן אלפרה, עמ' 228). גם משולם מוולטרה משתמש בשנת 1481 בביטוי זה לאותה מטר: 'ובאים גם כן מבחוץ, מבבל ומארם צובה שקורין אותה עתה האליבי ומחמת עזה ומדמשק ומצרים' (משולם מוולטרה, עמ' 74). ואריאציה ספרותית, הממירה את הנוסח בעל הרקע הפוליטי – אדמיניסטרטיבי בביטוי מקראי, מופיעה ברשימת מקומות קדושים שנמצאה בגניזה (TS AS 74.25) אגב תיאור מוצאם של משתתפי טכסי רמה: 'ובכל שנה מתקבצין בה עולי לרגל של [חג] השבועות, באין מכל המקומות ומכל הערים מפתרוס, ומשנער ומחמת'.

⁴ אלה המסעות, עמ' 147–150. גם בחיבור זה מסופר על בית כנסת בירושלים: 'בתוך ירושלים בית הכנסת לאלהינו הנביא ז"ל, יש בו חקיקה בקיר מקום לספר תורה, ושם בן ד' אותיות חקוק שם על האבן, שם, עמ' 150. חיבור זה הוא מן המחצית השניה של המאה השלוש עשרה, סמוך מאוד לימיו של הרמב"ן. ידיעה זו מופיעה בנוסח דומה גם ביחוס צדיקים, כ"י מוסקבה גינצבורג 579, שהועתק במאה השש עשרה, אך כולל חומר קדום רב שיש ליחסו בעיקר למאה הארבע עשרה. קשה לקבוע האם הכוונה למקום קדוש שיוחס להיות בית הכנסת של אליהו הנביא או לבית הכנסת של קהילת ירושלים באותה עת, שזה היה יחוסו. תיאור ארון הקודש מלמד לכאורה שאין המדובר בארון קודש בפועל אלא ב'חקיקה בקיר' המזוהה כארון קודש. השם 'בית כנסת של אליהו הנביא' נפוץ מאד במזרח בימי הביניים, הן כשם של בית כנסת הן כשם של מקום קדוש. ראה למשל, אלה המסעות, עמ' 158–159, שמונה חמשה בתי כנסת של אליהו הנביא במקומות שונים. מלבד זאת ידועים בתי כנסת אליהו הנביא בצפת (באסולה, עמ' 43–44), קאנדיה ('א"ש הרטום ומ"ד קאסוטו, תקנות קאנדיה וזכרונותיה, ירושלים תש"ג, עמ' 3), באלכסנדריה (משולם מוולטרה, עמ' 48–49) ובקהיר (שם, עמ' 54). המושג 'בית כנסת' משמש תכופות, בטרמינולוגיה של עולי הרגל במשמעות דומה לזה של המושג הלאטיני *sanctuarium* או המושג הערבי משהד, לאמור, כשם כללי למקום קדוש, ויתכן שבא לציין קיום פולחן צלייני סביבו. ברשימות קדומות של מקומות קדושים משמשת המלה 'כנסת' בשם תואר למקום עצמו ('כנסת ר' יוחנן בן זכאי בטבריה, כנסת ר' שמעון בן יוחאי במירון וכו'), וראה על כך: חלק ב, פרק א, הערה 134 (בחיבור הנזכר שם מופיעה רשימת בתי כנסת של אליהו הנביא מן התקופה הערבית).

אף שספק אם ניתן לתלות הרבה בפיסקה סתומה באגרת אחת, הרי נראה שחתלות שמציין הרמב"ן בין הקמת בית הכנסת לבין העלייה לרגל ('והנה יציבו בית הכנסת... כי רבים באים לירושלים... לראות המקדש...') משקפת את יחסם של המרכזים היהודיים במזרח כלפי קהילת ירושלים, ואולי אף את מעמדה הממשי של הקהילה בתוך קהילות המזרח. הציבור היהודי בירושלים כפי שעולה מתיאור הרמב"ן לא היווה קהילה עירונית במובן המלא של המילה ואין להניח שקיים מוסדות קהילתיים כדוגמת בית דין או מוסדות סוציאליים. הסברה נותנת שהקהילה נסמכה על שולחנה של קהילת קהיר או על שולחנם של מוסדות הנגידות, כשם שעשתה זאת חמישים שנה קודם לכן, בתקופה האיובית. אם אמנם נערך ההסכם בשנת 1236 על ידי נציגי הנגידות, והם שטיפלו בעבר בהשגת מונופול הצביעה כפי שפירשנו לעיל, קיימת תלות ברורה בין משפחת הצבעים לרשויות היהודיות.⁵ נראה שכריכת ישיבתו של הצבע היהודי בחידוש העלייה לרגל בשנת 1236 ('שיתנו ליהודים לעלות לרגל ושיבוא אצלם צבע יהודי'), ובניית בית הכנסת על ידי משפחת הצבעים הירושלמית עבור עולי הרגל סמוך לעונת העלייה לרגל, עניינם אחד, והוא שמשפחה זו שקיבלה את זכויותיה ביוזמת הנגידות, הגיעה לעיר לצורך קיומם של טכסי העלייה לרגל.⁶

דומה שהצורך בנוכחות קבועה של יהודים בירושלים נבע מריכוז טכסי העלייה לרגל בתאריכים קבועים ומנוכחותם של 'חוגגים' יהודים רבים מקהילות המזרח הממלכית בירושלים באותה עת. דומה אפוא שאין לדבר על קהילה יהודית בירושלים בתקופת הרמב"ן, אלא על נוכחות מזערית, יזומה, שמקורה בצרכי הקהילה היהודית במזרח.⁷

עלייתם לרגל של יהודי המזרח לירושלים נזכרת בראשית המאה הארבע עשרה על ידי אישתורי הפרחי:

מה שאנו נוהגין עם אחינו אנשי גאולתינו, יושבי הארץ כאנשי סין וחמת דמשק, צובה, מצרים ואסכנדריה לעלות לירושלים בחגים ובמועדים, אינו אלא מפני עגמת נפש.⁸

⁵ ראה לעיל: פרק א, ליד הערה 62.

⁶ קדר, יהודי ירושלים, עמ' 133 מציין כי הרמב"ן 'יזם את התקנתו של בית כנסת מתוך דאגה לעולי הרגל היהודים הרבים שבאו אל העיר' ומצביע על יסודו של בית הארחה מוסלמי בירושלים בשנת 1267, שנת ביקורו של הרמב"ן בירושלים.

⁷ כך יש להבין את דברי הרמב"ן: 'ואין ישראל בתוכה [בירושלים]... רק שני אחים צבעים... ואליהם יאספו עד מנין מתפללים בביתם בשבתות' (איגרת הרמב"ן, עמ' 135), וביתר חריפות, במקבילה הפיוטית של הקטע: 'היום הזה ראיתי בד קדושה, חזות קשה, מצאתי בתוך איש יהודי נגש ונענה, וחוא צבע, ובזו ישבע, ואלי יאספו בביתו בין גדולים וקטנים אם ישלמו מנין ועדה, שאין לה ענין, לא מקנה וקנין, עם עני ודל ורש ומסכן הלך ואביון' (תפילה על חורבות ירושלים, כתבי הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעועל, ירושלים תשכ"ג, א, עמ' תכז). וראה סיכומו של קדר, יהודי ירושלים, עמ' 131-132. דימויה של קהילת ירושלים כקהילה שתפקידה לשמור על מסורת העלייה לרגל מופיע פעמים אחדות באגרות קהילת ירושלים קודם לכיבוש הצלבני, ראה בעיקר איגרת קהילת ירושלים, גיל, ארץ ישראל, ג, עמ' 17-18 (מס' 420). סמוך למאורעות המתוארים כאן מתחילים לפעול תהליכים שהביאו, לא יאוחר לאמצע המאה הארבע עשרה, ליצירת תשתית כלכלית וחברתית ראציונאלית שאפשרה קיומה של קהילה.

⁸ כפתור ופרת, עמ' קיא-קיג.

ציבור עולי הרגל ומקומות מוצאו מתוארים על ידי אישתורי באותו מטבע לשון שנקט הרמב"ן, ולאותה מטרות, ומשמעו אחד – שהתיאור מתייחס לעלייה לרגל של כלל בני המזרח הממלוכי והעלייה שהוא מתאר מתרחשת בתאריכים קבועים – 'בחגים ובמועדים'.

טכסי העלייה לרגל לא התקיימו לאורך כל התקופה הממלוכית באותו תאריך עצמו, אך הם התקיימו תמיד במועדי העלייה לרגל המקראיים – בפסח, שבועות או סוכות. יחידים עלו לרגל בכל שלושת הרגלים, אך טכסי הציבור המיוחדים לירושלים התקיימו ככל הנראה אחת בשנה, כמקובל בדרך כלל בפולחן המקומות הקדושים. תבנית זו התקיימה כידוע גם בפולחן העלייה לרגל לירושלים בתקופה המוסלמית הקדומה.

במאה השלוש עשרה, ולפחות בראשית המאה הארבע עשרה, נערכו טכסי עלייה לרגל בחג הסוכות. לעיל הצבענו על האפשרות שמועד זה נרמז באיגרת הרמב"ן.⁹ ידיעה מפורשת על עלייה לרגל לירושלים בחג הסוכות נמסרת על ידי הר"ן באמצע המאה הארבע עשרה. אגב דיונו בדין שאילת גשמים, שכידוע זמנה בג' מרחשון מפני תקנתם של עולי רגלים, על מנת שיוכלו לחזור לבתייהם לאחר חג הסוכות קודם לגשם:

והאידינא בתר התורבן, ליתא למיחש לתקנתיהו [=ועתה לאחר התורבן אין לחוש לתקנתם]... צריך לומר... אפילו לאחר חורבן, לפי שהיו מתאספים בכל הסביבות ברגל לירושלים כמו שעושין גם היום, ומפני עולים הללו ראוי שנאחר השאלה.¹⁰

לאמור באמצע המאה הארבע עשרה יודע הר"ן על מנהג עלייה לרגל לירושלים בחג הסוכות, וקובע שהעילה המקורית לאיחור זמנה של שאילת הגשמים בעינה עומדת. יש להניח שקביעתם של טכסי העלייה לרגל בחג הסוכות מלמדת שביסוד הדברים הייתה כוונה לשמר את מסורת העלייה לרגל הקדומה. ההתייחסות המחודשת לאתרי הר הזיתים בתקופה האיובית, ובכללם למקום עליית השכינה – אתר הפולחן העיקרי בתקופה המוסלמית הקדומה – קשורה מן הסתם בחידוש טכסי העלייה לרגל באותה עת.¹¹

⁹ לעיל: הערה 2.

¹⁰ פירוש הר"ן על הרי"ף, תענית דף ב' ע"א, ד"ה 'ואיכא למידק'. והשווה: 'רשב"ג אומר ז' במרחשון, אלא מפני עולי רגלים, ועכשיו שאין לנו עולי רגלים אף הוא שואל תכף למוצאי י"ט', בית הבחירה לר' מנחם המאירי, תענית דף ב' ע"א, מהדורת א' סופר, וינה תרצ"ד, עמ' 34.

¹¹ ראה להלן: פרק ג, ליד הערה 97 ואילך. באיגרות אישיות שנתגלו בגניזה מופיעה פעמים אחדות הברכה שהמקבל יזכה לעלות לרגל בחג הסוכות, כך למשל, החתימה 'ויברכם בסליחה ומחילה וכפרה ולעלות ולחוג את חג הסוכות בחר הקדש בירושלים ולחזות בנועם ה' ולבקר בחיילו', המופיעה באיגרת שנתגלתה בגניזה, מיוחסת על ידי גויטיין לתקופה הצלבנית (הישוב בארץ ישראל, עמ' 303–305). מכאן שזכר העליה לרגל בחג הסוכות נשמר בתקופה הצלבנית שעה שהטכסים שוב לא התקיימו. אמנם בגלל חתימה זו יוחסה התעודה על ידי מפרסמה הראשון לאמצע המאה האחת עשרה, ראה ברסלבסקי, לחקר ארצנו, עמ' 89. על ביטויים 'משיחיים' בחתימת אגרות במכתבי הגניזה, ראה: S. D. Goitein, "Meeting in Jerusalem": Messianic Expectations in the Letters of the Cairo Geniza, *AJSr*, IV, (1979), pp. 43–57.

על התעודות המלמדות על טיבה של העלייה לרגל לירושלים במאה הארבע עשרה, יש להוסיף רשימת מקומות קדושים שיש להקדימה לשנת 1341. הרשימה מתארת מסלול עולי רגל שעיקרו מתייחס לירושלים ולחברון, והיא חתומה בלשון זו:

אני כתבתי, אני יתגדל סופר שער הנשיאות, אדונו, נשיאנו, נסיכנו, מרור, שר שלום הנשיא, ראש גלויות ישראל, יהי שמו לעולם. וכתבתי באלכהירא דיתבא על נהר נילוס שלום.¹²

הכותב הוא ככל הנראה סופרו של הנשיא שר שלום בן פינחס שפעל במצרים קודם לשנת 1341.¹³ תחילתה של הרשימה חסרה. החלק החסר תאר ככל הנראה את מסלול עולי חרגל בתוך העיר ואת ראשיתו של המסלול שמחוץ לעיר.¹⁴ לעומת זאת, המסלול שמחוץ לחומות מתואר, למן עמק יהושפט, בפירוט רב. חשיבות רבה נודעת לתיאור המפורט שזוכה לו מתחם הר הזיתים. זה הוא המקור היחיד מן התקופה הממלוכית, המתאר בבירור את אבן עליית השכינה ואת הטכסים הנערכים לידה.¹⁵ מלבד ירושלים, שעיקר הרשימה מוקדש לה (=שבע עשרה שורות מתוך ארבעים ואחת, מלבד החלק החסר, השייך כולו לפרק ירושלים), מתארת הרשימה את חברון ואתריה (=ארבע עשרה שורות) ובקצרה – גם את מסורות עבר הירדן (=ארבע שורות), תיאור המדגיש את פנייתה של הרשימה לעולה הרגל מן המזרח. סדר העלייה לרגל המתואר ברשימה זו מתעלם לחלוטין מאתרי השומרון, לא מושפע כלל מפולחן המקומות הקדושים הגליליים ויש על כן לראות בו נוסח רחב ביותר של ריטואל עולי חרגל בירושלים, כפי שהתגבש עד למחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה. הדעת נותנת שהוא משקף מסלול אותנטי של עולה רגל בן קהילות המזרח, בעונת העלייה לרגל.

מתוך שתיים עשרה איגרות המלצה לקבצנים שהעניק יהושע בן אברהם השני, אחרון הנגידים לבית הרמב"ם (1310–1355), ניתנו שתיים ביד אנשים שהתכוונו, על פי נוסח האיגרת, לעלות לרגל לירושלים. שני הקבצנים נהנים מן התואר 'שיח' ואחד מהם מתואר באיגרת כ'מי שיש בו ריח של תורה ומגמת פניו היא ירושלים'. בשולי המכתב מוסיף הממליץ 'ואל תעכבוהו כי הוא ממחר ונכון לצאת לנסיעה',

¹² כתב יד הספריה הבריטית, Add 27.126, fol. 145. כתב היד נרשם אמנם על ידי מרגליות, אך נקרא לראשונה על ידי צ' אילן, שהכין אותו לדפוס. הרשימה כתובה על דף אחד, זעיר, ולשוליו צירף הסופר איורים של שערי הרחמים, יד אבשלום, מערת המכפלה ושל המצבה בקבר רחל ואת תוכנית בית הכנסת של דמוה. דומה שזו רשימת המקומות הקדושים המאוירת, הקדומה ביותר שהגיעה לידינו. כאמור, רשימה זו מיוחדת לריטואל ירושלים וחברון והיא מתעלמת כליל מן המקומות הקדושים שבגליל. אני מודה לצ' אילן שהעמיד לרשותי ברוחב לב, צילומים מוגדלים של הרשימה ואת פיענוחה הראשוני, שבלעדיהם לא ניתן היה לעמוד על טיבה.

¹³ ראה מאן, היהודים במצרים, א, עמ' 174; שם, ב, עמ' 207–208; י' מאן, 'משרת ראש הגולה בבבל והסתעפותה בסוף תקופת הגאונים', ספר הזכרון לש"א פוזננסקי, ורשה תרפ"ז, עמ' כה.

¹⁴ הקטע חסר, ככל הנראה, תיאור המסלול בעיר עד לשערי הרחמים. במקור נכלל ככל הנראה תיאור מפורט של שערי הרחמים, שכן המחבר מתייחס אליהם פעמיים נוספות, פעם ראשונה בתיאור המראה הנשקף מהר הזיתים (שם הולכים כל היהודים שבירושלים... כי משם יראה בית המקדש ושערי הרחמים). מלבד זאת, כאמור, מופיע בשולי הרשימה איור מפורט של השערים.

¹⁵ ראה להלן: פרק ג, ליד הערה 110.

אמירה המעידה על האמינות שיוחסה לאגרות הקבצנים ולתואר 'חולך ירושלים' או 'עולה הרגל' המופיע בהם.¹⁶ כאמור לעיל, אין בידיעות אלו, אלא כדי ללמד על נוכחותה של תופעת החליכה לירושלים בתודעה הציבורית בתקופה הנדונה.¹⁷

במאה החמש עשרה מתרבות הידיעות על תנועת עולי רגל לירושלים באביב – בפסח ובשבועות. באותה תקופת שנה התנהלה גם תנועת עולי רגל נוצרים – מזרחיים, שהגיעו לירושלים לקראת חג הפסחא, ועולי רגל מוסלמים הגיעו באותו פרק זמן עצמו לחגיגות נבי מוסא שהתחדשו זה מקרוב. המשתתפים בחגיגות אלו התרכזו קודם צאתם בירושלים והחגיגות התרחשו אף הם, כמו גם טכסי הפסחא הנוצריים וטכסי הזיארה היהודיים, באביב.¹⁸

הגורם הישיר להעתקת טכסי העלייה לרגל לאביב היה כנראה התגבשות פולחן הזיארה בקהילות המזרח, פולחן שלבש תבניות טכסיות במהלך המאה השלש עשרה, התרחש בחודשי אייר-סיון ודחק בהדרגה את החליכה לירושלים ממקומה המרכזי בפולחני העלייה לרגל של יהודי המזרח. טכסי המרכזים של הזיארה נערכו בט"ו באייר ליד מערת הלל ושמאי במירון, ובכ"ח בו ליד קבר שמואל הנביא ברמה, סמוך לירושלים.¹⁹ בעקבות המציאות החדשה הוסטו טכסי העלייה לרגל לירושלים מחג הסוכות ונקבעו לחג השבועות, סמוך ונראה לטכסי רמה שנערכו כשבוע וחצי קודם לחג, כשלושה מילין מירושלים.

ריטואל העלייה לרגל לירושלים נדחק בהדרגה לשולי הטכס הדתי ואת מקומו תופסים עתה טכסי הזיארה לקבר שמואל הנביא ברמה. טכסי העלייה לרגל לירושלים מתרחשים אפוא במאה החמש עשרה בתקופה שבין כ"ח באייר, ועד למוצאי חג השבועות. החגיגות נפתחו בטכסי רמה בימים כ"ז-כ"ט באייר, כטכסי זיארה, ונסתיימו בהגעת החוגגים לירושלים לימי החג. יש להניח שבין שני מוקדיה הטכסיים של העלייה לרגל הלך עולה הרגל לחברון כמקובל בסדר הפולחן הירושלמי העולים לרמה מתאכסנים בירושלים, השתתפותם בטכסי רמה נתפסת בעיניהם כעלייה לרגל לירושלים, וכך גם רואה זאת הקהילה הירושלמית שטיפחה את פולחן המקום ואת סמליו, נהנתה מפריחתם של החקדשות שהוקדשו למקום ואשר פרנסיה היו ממונים על המתחם המקודש. התהליך

¹⁶ TS, 8 J 17, f. 13; Or. 5544, f. 2 ראה ש"ד גויטיין, 'דמדומי ערב של בית הרמב"ם', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 85 (האיגרות מתוארות בסעיפים [ט], [יא]). האיגרות יופיעו בספר חיישוב, ג, המדור 'עלויות לארץ ישראל' (בהתקנה). איגרת הסלצה שלישית הנוגעת לארץ ישראל, מתייחסת לתושב ירושלים השב לביתו, TS, 8 J 9, f. 15, גויטיין, שם, סעיף [י].

¹⁷ ראה לעיל: פרק א, ליד הערה 17.

¹⁸ על טכסי נבי מוסא ראה תיאורו המקיף של כנען, מקומות קדושים, עמ' 193-214 (וראה שם, עמ' 193, הערה 1, ביבליוגרפיה קודמת), על תיאורו טכסי נבי מוסא, ראה לאחרונה, ש' תמרי, 'מקאם נבי מוסא שלייד יריחו', קתדרה 11 (תשל"ט), עמ' 153-156.

¹⁹ על טכסי מירון ראה להלן: חלק ב, פרק ב, ליד הערה 110 ואילך; על טכסי רמה, ראה להלן: הערה 20.

המתואר כאן אינו אלא תמורות במושגי העלייה לרגל – ממעשה דתי צרף לפולחן מקומות קדושים.²⁰

על העלייה לרגל לירושלים בחג השבועות מעיד לראשונה הרשב"ץ, קודם לשנת 1444:

ויש סמך וראיה שקדוש[ת] המקדש והעיר היא קיימת, שעדיין הם עולים לרגל ממצרים ושאר ארצות... ואמרו כי עדיין נשאר מהנסים שהיו בירושלים, שלא אמר אדם לחבירו צר לי המקום, כי בבית הכנסת שבירושלים הם צריכים לאנשי המקום כל השנה ומתמלאת פה על פה בעת התקבץ שם בחג השבועות החוגגים יותר מג' מאות איש, כלם הם נכנסים שם ויושבים רווחים כי עדיין היא בקדושתה, וזה סימן גאולה שלישית.²¹

יש להבחין היטב בקטע זה, בין הסיפור עצמו לפרשנותו של המוסר. הסיפור נפתח במילת הפתיחה 'ואמרו' ומסתיים ב'יושבים רווחים'. משפטי הפתיחה והסיום הם פרשנותו של המספר, הם אינם מתבקשים בהכרח מן הסיפור ומשקפים בעיקר את עולמו הרוחני של המוסר.

הסיפור עצמו הוא ביסודו סיפור שבת, אלא שלא כרגיל בסיפורים מעין אלו, הוא אינו מכוון לדמות כי אם למקום. מופיעים בו כל העקרונות הסיפוריים האופייניים לסיפור שבת: התייחסות למסגרת הריאלית של המקום, זו המוכרת עתה לשומעי הסיפור; התייחסות ישירה לסגולות שהסביבה מייחסת עתה למקום ותכופות הסיפור מתרחש בהווה. סיפור השבת שונה באופן מוחלט מ'מיתוס' המקום, כלומר מן הסיפור המסביר את התקדשותו של המקום, המתייחס למסגרת ההיסטורית הריאלית של המקום, של הדמות או של המאורע המזוהה בו. הוא בלתי תלוי לחלוטין בסיפור ההתגלות של המקום או בסיבות שהמקום התקדש. הקשר היחיד ביניהם הוא השימוש שעושה סיפור השבת בשמו של הקדוש ובמקומו. בגלל זיקתו של סיפור השבת לזמן הווה הוא נמסר תכופות בשמו של מוסר (כאן מופיעה המילה 'ואמרו' במקום שנועד לשם המוסר).²² ספורים אלו לא הועלו על הכתב, לא נקשרו במסורת כתובה כל שהיא, אלא הופצו כמסורות אוראליות שהתקיימו בשולי מסורת העלייה לרגל. הסיפורים ששרדו נרשמו על ידי נוסעים והם מופיעים בתוך חיבורי מסע או בסוגי ספרות אחרים, שאינם ממינס של המדווחים ה'טבעיים' של מסורות העלייה לרגל.²³

²⁰ טכסי רמה נדונים בפירוט להלן: חלק ב, פרק ב, ליד הערה 154 ואילך. על זיקת הגומלין שבין הזיכרון לעלייה לרגל, ראה חלק ב, פרק א, ליד הערות 2-3; על הזיקה הכלכלית של קהילת ירושלים להקדשות רמה, ראה שם, ליד הערה 187 ואילך.

²¹ שו"ת רשב"ץ, אמשטרדם תצ"ה, ג, סי' רא, דף מג ע"ב. על תשובה זו ראה צימלס, ארץ ישראל בספרות התשובות, עמ' 54-55; י"ש צ'פנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' קע; י"ש הקר, זיקתם ועלייתם של יהודי ספרד לארץ ישראל, קתדרה 36 (תשמ"ה), עמ' 12.

²² ראה על כך עוד, להלן: חלק ב, פרק א, ליד הערה 129 ואילך.

²³ כך למשל, שרד סיפור אופייני על גילוי מערת קברי המלכים והסתרתה, אצל בנימין מטודלה, עמ' כה. קובץ של סיפורי מופת (שאינם קשורים בדרך כלל למקומות קדושים) צורף באופן מלאכותי לחיבורו של מנחם החברוני

נושא הספור הוא בית הכנסת של ירושלים, שעל מקומו בטכסי העלייה לרגל רמז כבר הרמב"ן באיגרתו. יחוסו של ספור שבח לבית הכנסת מלמד שנודע לו מקום במסורת עולי הרגל, ונראה שהתכנסות 'החוגגים' הנזכרת בו, אינה אלא טכס מטכסי העלייה לרגל לירושלים בחג השבועות.

את הידיעה על קיומה של העלייה לרגל בחג השבועות, המופיעה בספור עצמו, מוסר המספר כמסיה לפי תומו, ואין היא מטרת הספור. בעיני המספר 'עת התקבץ החוגגים' הוא חג השבועות ואינו אלא מנהג רגיל. קשה לתארך את הספור במדויק, אך הופעתו בתשובת רשב"ץ כסיפור מגובש מלמדת שיש להקדימו הרבה לזמנה של התשובה וזו קודמת לשנת 1444, שנת מותו של רשב"ץ. לאור הטענה בדבר הזיקה שבין התגבשות הזיכרון וטכסיה בחודשי אייר-סיוון לבין קביעת טכסי העלייה לרגל לירושלים בחג השבועות, נראה שהספור נתחבר בראשית המאה החמש עשרה, והוא משקף מציאות ומושגים המגיעים לכלל גיבושם באותה עת בקירוב.²⁴ מכל מקום בתיאור טכסי רמה משלחי המאה החמש עשרה, מכונים משתתפי הזיכרון לרמה בכ"ח באייר 'עולי לרגל של חג השבועות'.²⁵

ידיעה נוספת על טכסי חג השבועות בירושלים, רמוזה בספרו של הנוסע הצרפתי לואי דה רושואר המספר, בשנת 1461, על יהודים המשתתפים בטכסי יום העלייה לשמים בכנסית העלייה בחר הזיתים.²⁶ באותה שנה חל יום העלייה ביום ה', 14.5.1461 הוא ערב חג השבועות, ה' בסיון שנת רכ"א. נראה שהנוסע פגש ביהודים במתחם הר הזיתים שהיה חלק ממתחם הכנסיה או שהיה סמוך לה מאוד, וכמו כמה מן הרושמים היהודים, לא הבחין בבירור בין האתר היהודי לאתר הנוצרי.²⁷ יש להניח שבאותה שעה ערכו עולי רגל יהודים טכס כל שהוא ליד אבן עליית השכינה, או במקום סמוך בתוך מתחם הר הזיתים.

וכל סיפור נפתח במשפט 'עוד הגיד לנו ר' מנחם בן פרץ החברוני', בין סיפורים אלו נמצא סיפור מופת אחד הקשור במערת המכפלה (מנחם החברוני, עמ' 42-46 (הסיפור הנזכר - שם, עמ' 45-46). בדרך דומה מוסר ר' יצחק לטיף באיגרתו קובץ סיפורי מופת של מקומות קדושים בשם 'זקן אחד', ולצורך אחד הסיפורים, הנוגע למירונו, 'מעיד [=הזקן] בדבריו בחורים בספיט [=בצפת] היינו את בני המקום, ראה להלן: חלק ב, פרק ב, ליד הערה 136. סיפור אחר שמביא לטיף, שלא בשם הזקן, נמסר בשם 'בחור אחד נחמד וטוב', ראה איגרת לטיף, עמ' רס"רסא. מכאן, שסיפור המופת נמסר מעצם טיבו משמו של מוסר שנודעת לו מהימנות מוגדרת בעיני השומעים הפוטנציאליים [=תושב המקום, עד ראה או אדם שמעמדו החברתי נושא דימוי של מהימנות - 'זקן אחד'] וכי איזכורו של המוסר ותיאור זיקתו למעשה הינם חלק בלתי נפרד מן הסיפור ומדרך הצגתו. והשווה להודעתו של ר' אליהו לה מאסה באיגרתו משנת 1432: 'מהניסים והנפלאות מתמידים אשר על קברי הנביאים [והחסידים בגליל ובעבר הירדן, וביתר המקומות] מארץ ישראל, איני כותב בפעם הזאת כי בטחוני בקוני ללכת שם ועין בעין [אראה] ואגידה לכם בשנה הלילי' (י' חקר, 'איגרת ר' אליהו מלה מאסה בירושלים', ציון נ [תשמ"ח], עמ' 261). והשווה עוד, להלן: חלק ב, פרק א, ליד הערה 22, לדברי רע"ב בתשובתו לאחיו בעניין זה.

על היחס בין הזיכרון למסורת העלייה לרגל לירושלים, ראה להלן: חלק ב, פרק א, ליד הערות 100-104.

רשימת צבי אילן א; ראה להלן: חלק ב, פרק א, הערה 104.

Journal de Voyage a Jerusalem de Louis de Rochechouart (1461), ed. C. Coudrec, ROL I (1893), p. 246.

השווה לדברי שמואל בן שמשון, המציין שהתפלל 'במקום שהיו הערילים רגילים לבנות שם עבודה זרה', להלן: פרק ג, ליד הערה 98, וראה שם, ליד הערה 107 ואילך.

בשולי הדיון על התמורות במועדם של טכסי העלייה לרגל של יהודי המזרח, יש לציין שלבד ממועדי העלייה לרגל של יהודי המזרח בחג הסוכות (=במאות השלוש עשרה והארבע עשרה) ובחג השבועות (=במאה החמש עשרה), התקיימה לאורך כל התקופה עלייה לרגל של יחידים בכל שלושת הרגלים ודומה שיש לראות בעליות אלו מעשה חסידות אישי. ר' עובדיה מברטנורה, שהגיע לירושלים ממצרים ביום י"ג ניסן שנת רמ"ח, עשה את דרכו בלויית יהודי מאלכסנדריה 'אשר נזר ללכת לירושלים לחוג את חג המצות, הוא ואשתו ושני בניו'.²⁸ תלמידו האלמוני של ר' עובדיה מספר בשנת 1495 ש'בימי חג המצות באים הנה [=לירושלים] יהודים ממצרים ומדמשק וחולכים לחברון'.²⁹ המחבר, הכותב קודם לפסח, יודע מלכתחילה על עולי הרגל הצפויים, והוא מתכוון ללכת עמם לחברון שהחליכה אליה היא כאמור חלק בלתי נפרד מריטואל עולי הרגל לירושלים.

העלייה לרגל מן המערב בתקופה הממלוכית

חורבן עכו וראשיתו של השלטון הממלוכי בארץ ישראל הביאו לתמורות מרחיקות לכת בדפוסי עלייתם ועלייתם לרגל של יהודי המערב. חורבן עכו השמיט את הקרקע מתחת לקהילה היהודית הגדולה ביותר בארץ ישראל באותה עת, קהילה שהתנאים המיוחדים לארץ ישראל במאה השלוש עשרה ומעמדה המיוחד בתוך הממלכה הצלבנית, הביאו את יהודי המערב הלאטיני להתיישב בה ואת עולה הרגל להשתמש בה כבסיס למסעותיו. תנאים אלו הביאו להתפתחותן של מסגרות העלייה לרגל כפי שתוארו לעיל. עיקרן היה 'סיבוב' שראשיתו וסופו בעכו ויעדיו העיקריים היו ירושלים וחברון. במהלכו, במשך זמן קצר שהשתנה בהתאם לנסיבות, ביצע עולה הרגל פרוצדורות פולחניות מוגדרות, ושב לעכו. מסגרות אלו, שתועדו במדריכי מסע וברשימות של מקומות קדושים ומתאשרים מתאורי מסע בני הזמן, הביאו להתבססותם של דפוסי עלייה לרגל בעלי אופי פולחני מובהק.

דפוסי עלייתם לרגל של יהודי המזרח דמו מבחינות רבות לתבנית זו. גם הם נשענו על בסיס יציאה קרוב יחסית – בסוריה או במצרים – ועל כן גם מנהגי העלייה לרגל שלהם הצטיינו באופי פולחני מגובש היטב, שהודגש על ידי תיחומו בפרק הזמן המוגדר שעולה הרגל שוהה במסעו. תחושת האחדות של המזרח היהודי, שנבעה מזיקתם של חבלי השונים לרשות אחת – למן הישיבה הארץ

²⁸ איגרת רע"ב לאביו, עמ' 117.

²⁹ איגרת האלמוני, עמ' 284. זיקה בין העלייה לרגל לירושלים וחברון נזכרת גם באיגרת המצויה עדיין בגניזה, המתארת את אף היא לעלייה לרגל של יחיד, ואשר נכתבה על ידי מאן דהוא שמואל, לר' ברכות הדיין בירושלים, כנראה במאה השלוש עשרה. באגרתו הוא מצוין כי נמנע ממנו לבקר עד עתה בירושלים, אך 'בזכות האבות התמימים שיעזרני <I>, ולחזות בנעמו יזכני ואל ירושלים במהרה יובילני בחודש אשר עלו בו ישראל נחלת האל' (TS, 13 J 21, f. 23). הכותב קושר את ההליכה הצפויה לירושלים ב'זכות האבות', שעניינה הוא חברון. בעיני הכותב, ההליכה לירושלים ולחברון היא אפוא אחת.

ישראלית ועד לנגידות או אולי יותר מדויק: למן המדינה הפאטימית, המדינה האיובית ועד למדינה הממלוכית – הביאה לגיבושם של מועדים קבועים לעלייה לרגל ולעיצובם של טכסי ציבור משותפים לכלל יהודי המזרח. דבר זה נמנע מיהודי המערב שהגיעו לארץ ישראל כיחידים, ובמועדים משתנים. אם אמנם תבניות העלייה לרגל של יהודי המזרח, שלבשו ופשטו צורה לאורך התקופה הנדונה, שמרו על המסגרת היסודית שתוארה כאן, הרי אופיו של היחס הדתי לארץ ישראל של יהודי המערב השתנה במידה רבה. הצמצום בהיקפה של הספנות האירופית לארץ ישראל לאחר כיבוש עכו הצלבנית, הרס ערי החוף על ידי הממלוכים והעלמותו של היסוד הלאטיני מערי ארץ ישראל, הביאו בלא ספק לירידה במספר העולים לארץ ישראל. הם הביאו גם לשינוי הרכבה החברתי של 'קהיליית' העולים מחברה הטרוגנית לחברה הומוגנית יותר. התמורות הפוליטיות שהתחוללו בארץ ישראל במעבר מן התקופה הצלבנית לתקופה הממלוכית, הביאו לשינויים מפליגים במפת היישוב העירוני היהודי בארץ ישראל וממילא, גם באפשרויות התארגנותו של עולה הרגל הבא מעבר לים. למן ראשית המאה הארבע עשרה הייתה קהילת ירושלים לקהילה היהודית העיקרית בארץ ישראל, ובצידה של צפת – לאחד משני המרכזים העירוניים היחידים שהתקיימו בהם קהילות ניכרות. עתה הייתה ירושלים למרכזו של היסוד האירופי החי בארץ ישראל.

העלייה לארץ ישראל הפכה בראשית התקופה הממלוכית להתנהגות דתית כמעט בלעדית לעלית הדתית. נוכחותם של חכמים אלו בירושלים הדגישה את ערכם של המגורים בארץ ישראל או בירושלים וקיפחה את יחודיותו של ריטואל העלייה לרגל כטכס. בהמשך למסורת שהתפתחה במאה השלוש עשרה נומקה הישיבה בארץ על ידי הדגשת ערכם של התפילה ושל לימוד התורה בירושלים לדחיקת הקץ, מסורת הקשורה בתביעה לשחות ממושכת בארץ ישראל ואשר אין לה דבר לפולחן הקשור במקומות קדושים. מסורת זו, בתביעתה לחיים דתיים אינטנסיביים ובתודעת השליחות הדתית שאפיינה אותה, אופיינית לדפוסי חשיבה אליטיסטיים מובהקים ויש לראות בה ביטוי של דמויות או חבורות בעלות אופי דתי מובהק. דפוסי היחס הדתי לארץ ישראל בקרב יהודי המערב הלאטיני בראשיתה של התקופה הממלוכית מבוססים אפוא על העקרונות הדתיים שעוצבו על ידי העולים מקרב חכמי צרפת במהלכה של המאה השלוש עשרה.³⁰

³⁰ נושא זה נידון בהרחבה לעיל: פרק א, ליד הערה 188, ואילך ובעיקר, ליד הערה 210 ואילך; וראה: קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים, עמ' 191–215.

חכמים ספרדיים בירושלים במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה

חסד מיוחד נטו חוקרי ארץ ישראל לאישתורי הפרחי, מראשוני חכמי המערב הלאטיני שעלו לארץ ישראל בראשית התקופה הממלוכית, ועסקו בו שוב ושוב; דומה שהיו מהם שראו אותו כבן דמותם הקדמון.³¹ הפרחי, תלמיד חכם ספרדי תלמיד הרא"ש, הוא כידוע מחבר ספר 'כפתור ופרח' שנכתב, על פי המקובל, בין השנים 1316–1322. העניין הרב שעוררה כתיבתו על ארץ ישראל ואתריה והרצון לראות בו 'ראשון חוקרי ארץ ישראל' הקשו לעיתים על הגדרת אישיותו ההיסטורית של אשתורי. אישתורי היה למעשה איש הלכה מובהק כשם שספרו – ספר הלכה מובהק. עיקר עניינו הוא במצוות התלויות בארץ, אלא שבהבדל ממחברים אחרים עשה מחברו שימוש במציאות הגאוגרפית שמצא סביבו. השימוש בארגומנטאציה זו הינה עיקר חידושו של אישתורי בחיבורו. ואמנם אישתורי גדש את חיבורו בחומר גאוגרפי והיסטורי רב ערך, אך דבר זה לא מוציא את הספר מחזקתו כספר הלכה.

עמדנו לעיל על העיסוק במצוות התלויות בארץ בקרב העולים הצרפתים, האשכנזים והספרדים, כבר במאה השלוש עשרה. כזכור, זוהי העיסוק במקצוע זה עם מעשה העלייה לארץ ולא נתפרש כתלמוד תורה או כפסיקת הלכה למעשה בלבד.³² בדומה לדברי בעל ספר התרומה שהובאו לעיל, מנסח זאת גם אישתורי בהקדמת ספרו:

היות כונתנו להתקדש בקדושת אדמת ישראל לעלות שם באימה, לא בחומה, הגביר עלינו חסדו, באנו אל הארץ בצדקתו... כאשר באנו הצרכנו לחדש שם המלוכה, להעביר ממצות התלויות בארץ, דשתוך טפי [=שחלודים הרבה], החלודה על פי ההלכה.³³

בחיבורו מספר אישתורי על חכם אשכנזי היושב בירושלים בשם ברוך, תלמיד מהר"ם מרוטנבורג המוסר גם בשמו של יחיאל מפאריס. עם חכם זה עמד אישתורי במשא ומתן של הלכה בעת כתיבת הספר ותורתו ככל הנראה שקועה בו. איזכוריו התכופים ב'כפתור ופרח' מלמדים שעיקר עיסוקו, כמו זה של אישתורי עצמו, היה במצוות התלויות בארץ. מביטויים אחדים בספר נראה שאישתורי ראה עצמו תלמיד של ברוך, שהיה, על פי שנות רבותיו, מבוגר מהפרחי בשנות דור. מכל מקום הוא

³¹ על אישתורי הפרחי ראה בעיקר, ש' קליין, תולדות חישוב היהודי בארץ ישראל, תל אביב תרצ"ה, עמ' 156–160; ולאחרונה, י' פראור, 'ר' אישתורי הפרחי – ראשון לחוקרי ארץ ישראל', ארץ שומרון – הכינוס הארצי השלושים לידעת הארץ, ירושלים תשל"ד, עמ' 106–113. למרות שהמחקר נתן דעתו על אישתורי, רב הסתום בתולדותיו ואפילו שמו לא ברור דיו. סביר להניח שחכם אישתורי הוא שם עט שמשמעו בן תורה או בן הזמן [=איש תורן]. הערכת מפעלו ההלכתי של אישתורי עולה רק ממחזורת י"פ גרוסברג, ירושלים תשי"ט.

³² ראה לעיל: פרק א, ליד הערה 198 ואילך.

³³ כפתור ופרח, עמ' ב.

מת קודם להשלמת כפתור ופרח, ונזכר בו בברכת המתים.³⁴ חכם אחר שעמו עומד הפרחי במשא ומתן של הלכה, היה מאן דהוא מתתיה שחי, כמו הפרחי עצמו, בבית שאן. גם הוא נזכר בכפתור ופרח בברכת המתים, אך מספר האיזכורים המועט שלו אינו מאפשר להסיק מסקנות לגבי טיב יחסיו עם המחבר. על פי השם 'מתתיה', ניתן לשער שהיה צרפתי, ושמה עלה אף הוא, כמו הפרחי, לאחר גירוש יהודי צרפת בשנת 1306.³⁵

בין השמיטות של שנות ע"ד-פ"ט (1314–1321), ממש באותן שבע השנים שבחן עשה אישתורי הפרחי בסיווריו לקראת כתיבת ספרו, נתחבר חיבור נוסף המוקדש למצוות התלויות בארץ והמלמד על מקומן של הלכות אלו בעולמם הדתי של העולים. החיבור, שנתכנה על ידי מהדירו 'קונטרס ארץ ישראל', נכתב על ידי מחבר ספרדי אלמוני לקראת עלייתו לארץ.³⁶ למעשה משתמש המחבר בטופס קדום של 'הלכות ארץ ישראל' שמאפייניו הספרותיים עוצבו עוד במאה השלוש עשרה, כשנות מאה לפניו, אך הוא מוסיף לו תוספות רבות. הספר נועד לשמש מעין מדריך למנהג וחלכה 'למי שרוצה

³⁴ על קשריו עם ר' ברוך מספר אישתורי שגם כי אמר אלי בירושלים כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו' (כפתור ופרח, עמ' פא, 'להגיהו' משמע להוסיף עליו הערות). הביטוי 'הסכים על זה ר' ברוך', שם, עמ' מד, נ, תלג, תסט. מובאות מפי ר' ברוך, שם, עמ' ככו, קעה, תד, תעה, תרסג. זיקת תלמיד ורב שהתקיימה בין אישתורי לר' ברוך עולה, מלבד מן האיזכורים הקודמים, בעיקר מדבריו בסוף קטע הדן במרכזיותה הגאוגרפית של ירושלים, 'הזכרתי בזה את כל זה כי כן צוה לי מה' ברוך ז"ל, שם, עמ' קח. היותו תלמיד מהר"ם נאמרת במפורש על ידי הפרחי 'שמעתי מה' ברוך על רבינו מאיר רבו', שם, עמ' תקסט. אין בידינו ידיעות נוספות על ר' ברוך שמקורם מחוץ ל'כפתור ופרח' וראה הערתו של לונץ, שם, עמ' תשצב.

³⁵ על ר' מתתיה ראה, הערת לונץ, שם, עמ' תתג, ושם הצעתו שר' מתתיה בן... ר' יוסף בן הרב ר' יוחנן אשכנזי, הנזכר בקרית ספר ליצחק לאטס, א' נויבאואר, סדר החכמים וקורות הימים, ב, אוכספורד תרנ"ג, עמ' 241, הוא ר' מתתיה טרווס מפאריס, אלא שהדברים מבוססים על זהות השם בלבד ולא נזכר שם שעלה לארץ ישראל. אמנם אין זה מן הנמנע, שמדובר בבן אותה משפחה שכן השם מתתיה מופיע תכופות במשפחה זו. חכם בשם ר' יוסף בן ר' יוחנן איש ירושלים, כשם אביו של החכם הנזכר ב'קרית ספר', נזכר ב'מדרשי התורה שחיבר הקדוש אנשלמה אשתרוק זק"ל, מהדורת ש' עפפענשטיין, ברלין תרנ"ט, עמ' 54. אין בכך ידיעה אודות החכם דנו, אך יתכן שידיעה זו אכן מתייחסת לבן כל שהוא של משפחת טרווס מפאריס ששהה תקופה מסוימת בירושלים, מכל מקום לזיהוי של ברלינר במבוא 'מדרשי התורה', עמ' XII, הערה 9, אין על מה שיסמך. וראה ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 303, שרצה לזהות את ר' יוסף בן יוחנן זה, עם ר' יוסף ממרשיליא איש ירושלים, הנזכר בשו"ת הר"ן, רומי ש"ה, ס' לה. מכל מקום כל הזכרים כאן, היו חכמים אשכנזים או צרפתים, שעלו לארץ ישראל וחיו בירושלים במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה.

³⁶ א' קופפר, 'קונטרס ארץ ישראל (מגניזת קהיר)', קבץ על יד, ס"ח, ז (תשכ"ח), עמ' 101–123. המהדיר הציע לזהות את המחבר עם ר' יעקב סיקילי שאמנם עלה לארץ ישראל באותה תקופה בקירוב. כמו כן הציע המהדיר לראות בחיבור זה את המקור ל'הלכות ארץ ישראל' המיוחס לר' יעקב בעל הטורים, שכתב יד אחד שלו הועתק בירושלים בשנת קמ"ז (=1385; ראה, בית אריה, כתבי יד, מס' 8, עמ' 256–257). אף שיקשה להכחישו הרי אין לזיהוי זה יסוד מספיק. ראיותיו של קופפר לזיהוי של המחבר האלמוני עם הסיקילי, מתאימות לכל אחד מחכמי ספרד צרפת או אשכנז שעלו לארץ ישראל באותה עת. ראה למשל, עמ' 106, הערה 13, שם מצביע קופפר על הזהות שמזהה המחבר בין העלייה לארץ ישראל למגורים בירושלים והמופיעה בדברי הסיקילי, אך זהות זו, שביסודה עומדת מציאות היסטורית ולא אידאולוגיה או תפיסה דתית, מופיעה אצל כל המחברים בני תקופתו, והיא מובנת מאלית. אין כל תימא בכך שבספר הדרכה לעולה רגל הנכתב במאה הארבע עשרה, ירושלים מופיעה כתחנתו הראשונה של העולה הפוטנציאלי, והשווה לעיל: פרק א, הערה 43, שם הראנו כיצד חיבור נערך במתכוון, על מנת לפתוח בתיאור ירושלים, ואכמ"ל. גם שאר ההשוואות של קופפר בין עמדותיו של הסיקילי בענייני ארץ ישראל לעמדות המופיעות ב'קונטרס' הן נכונות, אך מובנות מאלית ומשותפות לתפיסת ארץ ישראל בימי הביניים בקרב חכמי ישראל. שני המחברים ממשיכים מסורת כתיבה הנקוטה בידי תלמידי חכמים שעלו לארץ ישראל, לפחות למן המאה השלוש עשרה. לדעתנו, שני החבורים אינם אלא עיבוד של הלכות חכמים שעלו לארץ ישראל, על פי טיפוס קדום שהנחה את שני המחברים בלא שהתקיים קשר ישיר ביניהם. כך למשל, פתיחת ה'הלכות', המהוות לדעת קופפר עיבוד של ה'קונטרס', זהה דווקא לפתיחת הלכות ארץ ישראל שבספר התרומה, אך חסרה לחלוטין ב'קונטרס', ועוד כהנה. על עלייתו של ר' יעקב סיקילי ראה להלן: ליד הערה 48, ואילך.

ללכת לארץ ישראל' וחוא נפתח בהנחיות לעולה הרגל כיצד להתכונן לנסיעה. הנחיות אלו ממליצות, בין השאר, על הקזת דם חמשה עשר יום קודם לנסיעה, על ארגון דיאטה מתאימה בהשגחת 'רופא מובהק', על ענייני שתיה, רחיצה וסיכה, מדריכות את הנוסע כיצד להתארגן בספינה ועוד כיוצא באלו. יתכן שבעל ה'קונטרס' שאב ידיעות אלו מספרות הנוסעים הנוצרית, והדבר צריך עיון. עניינם של שאר פרקי החיבור הוא ב'הלכות ארץ ישראל', הנפתחות בהמלצות על ענייני חסידות שונים הראויים לחולך לירושלים, למן סדר הכניסה לעיר ועד לענייני טומאה וטהרה, ועיקרן הוא הלכות ארץ ישראל כפשוטן, כמקובל בחיבור מעין זה, תוך הבאת חידושים הלכתיים שהיו מיוחדים, מן הסתם, למחבר זה או בית המדרש שממנו יצא.

סמוך לשנת 1333 מספר תלמיד הרא"ש, יצחק הישראלי, בעל יסוד עולם, שבא לידו

נוסח האיגרת ששלח משם [=מארץ ישראל] איש משכיל, ר' יצחק ב"ר יוסף חולו <ו>, שהיה דר תחילה בעיר אלדירא <ו> ממלכות ארגון ונשאו לבו ועלה לדור בא"י הוא וביתו, וכתב משם בשנת צ"ג לפרט איגרת לאביו ולמיודעיו, סיפר להם בה הרבה מענייני א"י וכתב בה בזה הלשון: 'ובהגיענו אל המנוחה ואל הנחלה זכינו למצות תרומות ומעשרו' אפי' מן הירק הנילקח מן השוק, אעפ"י שיש מין <ו> הפוסקי' שמקילין בדבר זה אנו דנין בה להחמיר לכבוד א"י, ע"פ הגדולי אשר בארץ'.³⁷

יתכן שאיגרתו של חילו הייתה מעין 'הלכות ארץ ישראל' שדנו בה עתה. מכל מקום הידיעה שהוא מוסר מלמדת שהעולים מן המרכזים האירופיים במאה הארבע עשרת נהגו, על פי מסורת קודמיהם – עולי צרפת במאה השלוש עשרה, להחמיר במצוות התלויות בארץ 'לכבוד ארץ ישראל', בניגוד למנהג המקובל על יושבי הארץ, שנהגו לקולא על פי חרמב"ם. כזכור, גרמה חסוגיה ההלכתית שאליה מתייחסת איגרתו של חילו למחלוקת בין יושבי ארץ ישראל לחכמי אירופה כבר בראשית המאה השלוש עשרה. לעיל ראינו במחלוקת זו ביטוי לפער שבין העמדה ההלכתית כשלעצמה, האופיינית לתלמידי חכמים שעלו לארץ ישראל, לבין המנהג המקומי, המבטא מעצם חווייתו פשרה בין המציאות להלכה כלשונה.³⁸ העולים לארץ ישראל בתקופה הממלוכית, למן אישתורי הפרחי ועד

³⁷ ספר יסוד עולם לר' יצחק הישראלי, כ"י הספריה הלאומית בווינה, Heb. 189.125, דף 8 ע"א. אני מודה לסר ב' ריצ'לר, שהפנה את תשומת ליבי לקטע זה. ל' דוקס פירסם מקבילה מכתב יד הספריה הלאומית בפאריס 441, ראה 810 p. 52 (1848), *Literaturblatt des Oriente*, וראה קוק, עיונים ומחקרים, ב, עמ' 324-325. הקטע מופיע כמעט כלשונו בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי, ונציה ש"ח, סימן ב, דף טו ע"ד, בשם 'כתב תמים', שהיו שרצו לזהותו עם חיבור בעל שם זה מאת משה מתאקו, בן המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה, שאין ידיעות נוספות על עלייתו ואשר חיבורו, ששרד בחלקו, כלל אינו חיבור הלכתי (וראה על כך בהרחבה, לעיל: פרק א, ליד הערה 178 ואילך; וראה קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים, עמ' 205). יצחק חילו עלה לארץ ישראל אחרי טבת שנת פ"ח. בתאריך זה עוד העתיק קובץ כתבי יד בקבלה בלארידה (כ"י פירנצה לורנציאנה, Plot. II 41).

³⁸ ראה לעיל: פרק א, ליד הערה 206.

לבעלי ה'קונטרס' וה'הלכות' שנזכרו לעיל, החזיקו בעמדה המחמירה.³⁹ אין בידינו לדעת אם הייתה זו עמדת כל העולים או מקצתם, אך דומה שככלל יש לזהות עמדות אלו עם העולים מארצות המערב הלאטיני, ועם יחסם המיוחד למצוות התלויות בארץ. עוד במאה השש עשרה מוסרים חכמי הספרדים בשם 'תושבי הארץ', הם המוסתערבים, 'שאפי' מעשרות מהלקות מן הגוי ונתמרח' על ידי ישראל לא היו מפרישין' וכי 'לא נתפשט מנהג זה [=להפריש] בארץ ישראל בשום מקום ובשום זמן'.⁴⁰ במאה השש עשרה הפכה השאלה שנית לסלע מחלוקת בין יושבי ארץ ישראל לכמה מן העולים מן המערב. באותה עת ניסה יוסף אשכנזי, ה'תנא מצפת', לכפות את הפסיקה המחמירה על יושבי הארץ, או למצער לאפשר לו ולשכמותו – חבורות חסידים – לנהוג כרצונם, אך חכמי הספרדים בצפת ובמצרים אימצו את המנהג המקומי בלא היסוס, והכריזו חרם על מי שיערער עליו.⁴¹

שאלת הפרשת תרומות ומעשרות ממירוה עכו"ם לא הייתה השאלה היחידה שהתעוררה בעקבות הופעתם של חכמי אירופה בארץ ישראל. כך למשל, ערערו העולים על קביעת שנת השמיטה על פי הרמב"ם, ופולמוס זה הוכרע אף הוא רק בראשית המאה השש עשרה.⁴² דבש הענבים, שהיה מאכל בסיסי בסל המזונות הארץ ישראלי ויחודי ארץ ישראל נהגו בו היתר גם שעה שיוצר על ידי גוי, נאסר אף הוא על ידי העולים כ'סתם יינם'.⁴³ גם פתיחתה מחדש של שאלת היתר המגורים בערי גבול בארץ ישראל, היא יחודית לעולים מן המערב במאה הארבע עשרה ואין לה יסוד, בניסוחה זה, בעולמם של יחודי המזרח. העלאת השאלה במאה הארבע עשרה לא התכוונה לקבוע את גבולות

³⁹ כפתור ופרח, עמ' לו.

⁴⁰ שו"ת המבי"ט, א, ונציה שפ"ט, סימן כא, דף ח ע"א; שם, ב, שם ש"צ, סימן קצו, דף יח, ע"א.

⁴¹ שו"ת ר' בצלאל אשכנזי, סימן ב. סימנים א"ב בשו"ת זה נכתבו כתשובה לקונטרס שחיבר 'חכם אחד בקי ומוחזק ביראת חטא וערער על המנהג', הוא ר' יוסף אשכנזי ה'תנא מצפת', שכנגדו וכנגד 'קצת חכמים ותלמידים מהזיקים בתורתו של בעל הקונטרס' נכתבו שתי התשובות (אלא שיש להפוך את הסדר המופיע בדפוסים – תשובה ב קודמת לתשובה א). לדברי ר"ב אשכנזי, בעקבות הפצת קונטרסו של ר' יוסף אשכנזי 'התאספו ראשי עם יחד כל רבני הגליל ותלמידיהון ותלמידי תלמידיהון וגזרו גזירת נחיש שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם לקוח מן העכו"ם'.

⁴² ראה כפתור ופרח, פרק נא, המוקדש כולו לשאלת השמיטה. אישתורי רומז בדבריו להתפלגותם החברתית של המתפלמסים: 'והר"ם כבר אמר... ואחזנו דרכו... ואולם כל איש ואיש הישר בעיניו יעשה... ובכל ארץ מצרים וארץ כנען אותם היושבים ראשונה במלכות נוהגין בחשבון השמיטה כדרך הר"ם ז"ל, שם, עמ' תרצח-תרצט. נקל להבין ש'היושבים ראשונה במלכות' הם חכמי המזרח במצרים ובארץ ישראל, דבר המסתבר גם מן העובדה שהחולקים על הרמב"ם הם רש"י ורבינו תם, שלא יקשה לנחש מי הם החולקים בשיטתם במאה הארבע עשרה בארץ ישראל. וראה עוד, תשב"ץ, אמשטרדם תצ"ה, ב, סימן צט; ג, סימן רב; מ' בניהו, 'תעודה מן הדור הראשון של מגורשי ספרד בצפת', ספר הזכרון לש' אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 109-125; משה באסולה, עמ' 83-84 (תקנה על לוח בבית הכנסת בירושלים). על שאלת השמיטה בימי הביניים ראה לפי שעה, י' תא שמע, 'ענייני ארץ ישראל, שלם א (תשל"ד), עמ' 85-88. נושא זה נדון בהרחבה בהערות לתעודות הרלבנטיות בספר היישוב, ג, המדור 'חיי תרבות ודת', שנערך על ידי י' חזני. (כתב היד, ב"ד יצחק בן צבי' בירושלים).

⁴³ על ענין זה ראה, ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ב, עמ' 55-63, שאסף את המקורות לעניין זה.

ארץ ישראל לצורך קיומן של המצוות התלויות בארץ, אלא על מנת לקבוע את מקום ישיבתם של העולים.⁴⁴

עמדתם העצמאית של העולים בענייני מנהג, בניגוד למקובל בארצות מוצאם שמנהג המקום מכריע, מלמדת על עמדתם של העולים כלפי ארץ ישראל ויהודיה. הקהילה הארץ ישראלית לא נתפסה בעיניהם כקהילה בעלת מסורת עצמאית, והבא לארץ ישראל לא נתפס כאדם שהיגר ממקומו לקהילה בעלת מסורת מחייבת. הבא לארץ ישראל מקהילות אירופה המשיך את חייו חדישים כאילו היה בארץ מוצאו. במהלך התקופה הממלוכית הלכה ארץ ישראל וחפכה ל'מובלעת' מבחינת המנהג וההלכה. בניגוד למקובל בכל תחומי הנגידות לנהוג על פי הרמב"ם, נפוצו בארץ ישראל מנהגים אחרים שלא על פי הרמב"ם ששיקפו ברוב המקרים את עמדותיהם החלכתיות של חכמי צרפת ואשכנז.⁴⁵ שתי הקהילות העיקריות של ארץ ישראל, קהילות ירושלים וצפת, הפכו, בתקופה הממלוכית, לפסיפס של חבורות עולים תלמידי חכמים שחיו חיים דתיים אינטנסיביים, במנותק מחיי הקהילות האוטונומיות, ואף תוך קיום עימות מסוים עמהן.⁴⁶

⁴⁴ 'על בית שאן, להודיע לבני אדם שהיא ארץ ישראל... איני צריך לבשר אלא לסוסים וגמלים, אבל מה אעשה הנה היום נמצאים פה עמנו אנשים מקרוב באו מוזהקים ביודעים מניאים לב נשים ועמי הארץ לשבת שם ואומרים להם שאינה ארץ ישראל במוחלט אלא חוצה לארץ... על כן להאריך בזה הוצרכתי להחיות לב נדכאים... ומה שרדפתי אחר זאת החקירה, לא מפני שזכני האל ית' לשבת בה לבד, אלא שלא למעט גבול נחלתנו ממיעוט ידיעה ומרצון, ושלא להקל במצוותיה, ולאחר זמן מרובה באו הנה האנשים ההם וחזרו בהם... וכן מזה הטעם בעצמו רדפתי אחר זכות עיר אחת הסמוכה ללוד ושמה רמלה... כי הוציאו גם כן עליה דבה, כפתור ופרח, עמ' קכ"א-קכ"ז. על טענה דומה כלפי אשקלון במאה האחת עשרה, ראה, מאן, היהודים בצרפת ובסוריה, ב, עמ' 225-227, ודיון בכרך א, עמ' 191-192, וראה בענין זה עוד, מ' כהן, 'קהילת אשקלון בין ארץ ישראל ומצרים', שלם ג (תשמ"א), עמ' 93-95. אמנם הטענה כלפי אשקלון (ויש להניח שהייתה כזאת גם כלפי רמלה) הייתה לצורך קביעת תחומה של הגאונות מול תחומה של הנשיאות באותה עת, ואילו כאן הדיון מתייחס לשאלת הישיבה באותם מקומות. על הביטוי 'אנשים מקרוב באו', השווה: 'ואנחנו באי הארץ מקרוב', שם, עמ' תרפ"ב, שני האזכורים מתכוונים לעולים מן המערב, כדוגמת אישתורי עצמן.

⁴⁵ השווה למשל 'ואין מתפללים מנחה של ערב שבת בציבור בכל הגלילות האלה, זולתי בירושלים לבדה נתבטל המנהג הזה, שבטלו אותו האשכנזים, לפי הנשמע, ומתפללים מנחה וערבית כמנהג שלנו', איגרת רע"ב לאביו, עמ' 115.

⁴⁶ השווה למשל 'אמנם שמענו כמה פעמים שיש לשם בני ברית מערביים נחשבים לרשעים גמורים מוסרים מפורסמים והם טורדים ומבלבלים האשכנזים שהם שומרי תורה', מהר"י איסרליין, תרומת הדשן, פסקים וכתבים, ונציה רע"ט, סימן פח. 'שומרי תורה', הם 'לומדי תורה' ולא מקיימי מצוות, כפי שפירשה מ' רוזן, 'מעמד המוסתערבים והיחסים בין העדות ביישוב היהודי בארץ ישראל משלחי המאה הטי' עד לשלחי המאה הי"ז, קתדרה 17 (תשמ"ה), עמ' 74-45. המעקב אחרי מהלך האירועים שמתאר ר' עובדיה מברטנורה ואשר מכוונים לעיתים 'פרשת הזקנים', מלמד על אספקטים שונים של מתח בין החכמים מארצות הכנסיה הלאטינית לבין הנהגת הקהילה המקומית בירושלים, ראה למשל: 'צימים חכם כל חרבנים והחכמים אשר היו בירושלים חן האשכנזים והספרדים, ברחו ונמלטו לנפשם, כי לחצום הזקנים היושבים בירושלם לחץ גדול', איגרת רע"ב לאביו, עמ' 122, את אחד הנמלטים פגש רע"ב בביקורו בעזה: 'זשם [=בעזה] היום רב אשכנז, נקרא ר' משה מפראגה, אשר ברח מירושלם', שם, עמ' 125 (הנוסח ד' משה, על פי כ"י מונטיפיורי 479), וראה בענין זה, קטע המובא על ידי ש' אסף, 'על כתבי יד שונים', קרית ספר יא (תרצ"ד-תרצ"ה), עמ' 397-398, הנ"ל, מקורות ומחקרים, עמ' 192, הערה 13. וראה עוד בענין זה, א' דוד, 'המשמעות ההיסטורית של ה"זקנים" בירושלים, פרקים בתולדות ירושלים, עמ' 224-225.

ה'התקשרות' וחבורות החכמים – דפוסי התארגנות בארץ ישראל

על אופייה של עליית החכמים במאה הארבע עשרה כתופעה דתית יהודית, מלמדת התארגנותם של העולים בחבורות. התארגנות זו נועדה להבטיח את קיומם הכלכלי של העולים ולאפשר את קיום הנורמות הדתיות שלשמן עלו.

תופעת החבורות או ההתארגנויות הזעירות יותר – ה'התקשרויות', ידועה מראשית המאה הארבע עשרה ויש לראותה על רקע העובדה שבאותה עת עדיין לא מוסדה התמיכה בעולים לארץ ישראל בארצות מוצאם. דפוסי איסוף הכספים עבור חכמי ארץ ישראל החלו להיקבע למן אמצע המאה הארבע עשרה בגלל נוכחותן של אותן חבורות ועבורן, והתגבשותם מלמדת על מיסוד מסוים של תופעת העלייה שאנו דנים בה עתה.⁴⁷

ההתקשרות הראשונה הידועה לנו לצורך עלייה לארץ ישראל נחתמה בחודש חשוון שנת ע"ח (אוקטובר 1317), בין יעקב בן חננאל סיקילי שנזכר לעיל לבין חבירו, חזקיה, שניהם – תלמידי חכמים צעירים, ספרדים מתלמידי הרא"ש.⁴⁸ על פי כתב ההתקשרות, שחוזק בשבועה הדדית ובנדר לעלות לארץ ישראל, אמורים היו השניים לצאת לדרכם כעבור שנתיים – בשנת 1319. בתום השנתיים מכרו השניים את כל רכושם וקנו 'כלי גולה וצידה לדרך', אך כשיצאו לדרכם הסתבר שספינות פורטוגליות מונעות את ההפלגה למזרח, ועל כן הם לא מצאו ספינה ההולכת 'לשום צד שהולכים ממנו לצד ארץ ישראל'.⁴⁹ בעקבות זאת נתפרדה החבילה, חזקיה נסוג למעשה מרעיון העלייה ויעקב סיקילי נשאר אף הוא לפחות עוד שנתיים על אדמת ספרד. ארבע שנים לאחר חתימת כתב ההתקשרות פנה הסיקילי לרא"ש על מנת שיפטור אותו מן החזקה לחזקיה.⁵⁰ אל שולי שאלתו צירף יעקב את נוסח שטר ההתקשרות, או בלשונו של יעקב – את 'נוסח השבועה' שעמדה בינו לחזקיה.

⁴⁷ ראה להלן, ליד הערה 65 ואילך.

⁴⁸ ש"ח קוק, הציע לזהותו עם ר' חזקיה בן יעקב ממיידבורג, אלא שלא הספיק לכתוב את המאמר שבו אמר לנמק את הצעתו (עיונים ומחקרים ב, עמ' 277, הערה 5).

⁴⁹ ההגבלות הנזכרות בדבריו של ר' יעקב סיקילי קשורות אל נכון בנסיונות של מדינות אירופה להטיל חרם כלכלי על המדינה המסלוכית לאחר נפילת עכו, חרם שהתבטא לעיתים במצור ימי. ראה על כך: יו"ט עסיס, יהודי ארגוניה בימי שלטונו של יעקב השני (1291-1327), חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ה, עמ' 107, הערה 25; ובעיקר: הנ"ל, 'יהודי ברצלונה בסחר הימי עם המזרח', ספר היובל לח' ביינארט (בדפוס), הערה 9, ושם ספרות עדכנית, וראה גם אשתור, היהודים, א, עמ' 190-191.

⁵⁰ שו"ת הרא"ש, וילנה תרמ"א, כלל ה, סימן יג, עמ' 24-25. פריימן היה הראשון שזיהה את הכותב החתום על השאלה בשם יעקב בן חננאל, עם ר' יעקב סיקילי, ראה: א"ח פריימן, רבינו אשר ב"ר יחיאל וצאצאיו, ירושלים תשמ"ו, עמ' סו. וראה עוד, צימלס, ארץ ישראל בספרות התשובות, עמ' 57-58; קופפר (לעיל: הערה 36), עמ' 105, הערה 8. על ר' יעקב סיקילי בארץ ישראל, ראה: קוק, עיונים ומחקרים ב, עמ' 273-291.

על פי השטר נדרו השניים נדר 'לעלות לארץ ישראל... ולדור בירושלים או בסמוך לה... ששם קיום המצות וקבלת מלכות שמים והעבודה רצויה, כי שם בית אלחנו ושער השמים'. קודם לחתימת ההסכם שבו השניים ופירוטו את נדרם אודות הישיבה בירושלים: 'קבלנו עלינו לדור בירושלים שנה אחת, הראשונה, בלי אונס ואם נסכים – יותר, לא יהיה פחות'. הנדר, מעצם הגדרתו הוא נדר אישי ולא קשור כלל בשטר. ההסכם או 'ההתקשרות' שבשטר, הוא הסדר שכוונתו לאפשר את קיום הנדר. לצורך זה נשבעו השניים 'איש לרעהו, שבועה בספר תורה חסן יד <> על דעת המקום ועל דעת רבים'. השבועה הייתה אפוא היסוד המשפטי להתקשרות בין השניים. הם נשבעו 'להיות חברים', משמע ש'מיום שנצא מן הארץ הזאת [=ספרד] עד שבעה שנים לא נפרד איש מתבורת רעהו'. ההסכם נועד לאפשר את פרנסת שתי המשפחות בירושלים בדרכים שיתאימו לתוכניותיהם הדתיות שנרמזו כבר ב'הצהרת הכוונות', שבפתיחת השטר.

כל אחד מן הבאים התחייב להביא עמו לשותפות סכום כסף מסוים על מנת ליצור קרן שאותה הם התכוונו להשקיע – בארץ או בחוץ לארץ – מן הסתם, בעסקי הלוואה בריבית או במסחר, ולהתפנות ללימוד תורה. דבר זה מתבאר מהמשך הדברים, שם מתייחסים השותפים לאפשרות שיציאתם מספרד תתאחר 'אם לא תשיג יד כל אחד ממנו לאלפיים זהובים'. סכום זה היה ככל הנראה סכום המינימום שעליו התכוונו יעקב וחבירו לבסס את חקרן ואת עסקי ה'רווח'. ביסוד הדברים עומדת התקוה ש'הבורא ימציא לנו שום רווח, לנו ולאנשי בתינו', ואז 'נהיה שנינו קובעים עתים לתורה'. הפרנסה על ההלוואה בריבית הייתה נפוצה ביותר בעולמם של תלמידי חכמים בימי הביניים, אך ספק אם ניתן היה להתפרנס ממנה בארץ ישראל במאה הארבע עשרה.⁵¹ יש להניח שהפעילות הכלכלית שהתרחשה בירושלים במאה הארבע עשרה לא הבטיחה מספר סביר של צרכני אשראי, וספק אם ניתן היה לבסס פרנסה של שתי משפחות על הלוואות לצריכה. עד עתה לא נודע על מלוי בריבית יהודיים בירושלים קודם למאה השש עשרה, אף כי יש בידינו ידיעות מעטות על חלפנים יהודים בירושלים במאה החמש עשרה.⁵² יתכן אמנם, שכספם של השנים היה אמור להיות מושקע

⁵¹ השווה לדבריו המפורסמים של ר' שלום מנוישטאט, מעט מאוחר יותר: 'מה שהתורה מקיימת באשכנז יותר מבשאר ארצות, אתי מכח שלוקחים רבית מן הגויים ואינם צריכים לעשות מלאכה, ומכאן זה יש להם פנאי ללמוד תורה' (לקט ישר, א, ברלין תרס"ג, עמ' 118-119).

⁵² הנוסע הגרמני ברנרד פון בריידינבך מביא בספרו תחריט נחושת של 'חלפן, יהודי בירושלים'. אמנם התמונה היא בלא ספק של חלפן יהודי בגרמניה כפי שמלמד לבוש האציל של הלוח הגרמני ובעיקר – 'כובע היהודים' שעל ראש חמלה היהודי שהוא אות קלון שנהג רק בארצות הנוצרים, אך היא באה להסמיך לקורא את קיומם של חלפנים יהודים בירושלים, ראה: B. Breydenbach, *Die Reise ins Heilige Land*, Frankfurt a.M. 1486, p. 46; H. W. Davis, *Bernhard von Breydenbach and His Journey to the Holy Land 1483-4*, London 1911, pl. 34. נוסעים נוצריים בשלהי המאה החמש עשרה מסתבר שיהודים אשכנזים התפרנסו מאספקת שירותים לעולי רגל נוצרים, בלא שסוג האספקה מפורט דיו. יש להניח שבכלל שירותים אלו נכללה גם החלפנות. בתקופות מאוחרות, מתרבות הידיעות על חלפנים ומלויים בריבית יהודים בירושלים, ראה א' כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 158-160, מ' רוזן, הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז, תל אביב תשמ"ה, עמ' 233-234.

בספרד, וכי פירותיו היו אמורים להישלח לארץ ישראל. בדרך זו ביסס עובדיה מברטנורה את מעמדו הכלכלי בירושלים, בשלהי המאה החמש עשרה.⁵³ מכל מקום השנים לוקחים בחשבון שסוג פרנסה זה לא יעלה בידם:

ואם חס ושלוש יגרום החטא ולא תזדמן הפרנסה לשנינו יהיה האחד קובע עתים ללמוד לזמן ידוע וחברו ישתדל במילי עלמא, הן במלאכה הן בסחורה הן בחזרה כדי לפרנס הקובע עצמו ללמוד תורה ולאנשי ביתם, וכשיזדמן לו יקבע עתים לתורה גם הוא. ולאחר הזמן הידוע, אם ירצה המשתדל לקבוע עצמו ללמוד תורה, יהיה חברו משתדל כדי לפרנס את נשיהם ואת אנשי ביתם כאשר עשה הראשון, וכן פנים אחר פנים.

זה, למעשה, עיקרו של ההסדר הכלכלי שבשטר ההתקשרות. הסדר זה מתייחס למצב שבו לא יוכלו שני העולים להתפרנס מן ה'רווח', דבר שיאלצם להתפרנס ממלאכה, סחורה או מהוראת עזר לתלמידים צעירים [= 'חזרה'], פרנסות שאינן מאפשרות לימוד תורה על פי הנורמות המקובלות על תלמידי חכמים שתורתם אומנותם. שני החכמים מסכימים ביניהם שהאחד ילמד תורה משך זמן מוסכם, ואילו על האחר יוטל לפרנס את שתי המשפחות. כעבור הזמן הקצוב יתחלפו השנים בתפקידיהם. תועלתו של הסדר זה קיימת רק בתנאי שיתוקים מלא בין שתי המשפחות, דבר שנקבע בהסכם בבירור:

וכל רווח שיזמין הבורא יהיה בין שנינו לפרנס עצמינו ואנשי בתינו וכל אחד לפי צורך הראוי לו ולאנשי ביתו... ואם חס ושלוש לא יספיק השתדלות האחד לפרנס שני הבתים נשתדל שנינו במילי עלמא להחיות את נפשותינו ונפשות בתינו. וכל מה שנרויח יהיה משותף בין שנינו, אחד המרבה ואחד הממעיט ולא יאמר האחד אני מרויח יותר אתפרנס בריוח, אלא שנינו נהיה שוים בכל מה שנרויח. ומשעה שנרחק בדרך לצאת מקורדאה [= קורדובה] נהיה בשיתוף ובחבורה בכל ריוח שיזמין לנו הבורא מאי זה צד שימצא לנו הריוח בין במלאכה בין בדבר אחר.

תעודה זו היא התעודה היחידה המפרטת את ההסדרים הכספיים שנקטו בהם העולים לארץ ישראל במאה הארבע עשרה, אך ידועים לנו עוד זוגות עולים תלמידי חכמים, שעלו לארץ ישראל באותה תקופה ממש. בשנת 1315, שנים אחדות קודם לחתימת שטר ההתקשרות של שני תלמידי הרא"ש, עלו

ההלואה או החלפנות היו למעשה תדרך היחידה שעמדה בפני בעלי הון להפעיל את הוןם בארץ ישראל. למרות ההסתייגות שציינו למעלה, יש להניח שגם בתקופות הנדונות כאן, היה משקלה של ההלואה בריבית גדול ממה שהתעודות מלמדות, כשם שהדבר היה בתקופות הסמוכות.

⁵³ איגרת ר' עובדיה מברטנורה לאחיו, עמ' 141; וראה עוד, ספר בן שמואל, לר' שמואל דה מדינה, מנטובה שפ"ד, דרוש א, דף ו.

לארץ ישראל שם טוב אבן גאון וחננאל בן אברהם. שם טוב, תלמידם של חרשב"א ויצחק בן טודרוס החסיד היה איש הלכה – מחבר הפירוש 'מגדל עוז' על משנה תורה לרמב"ם, ומקובל – מחבר 'כתר שם טוב' שנכתב עוד בספרד, ו'בדי הארון ומגדל חננאל', שנכתב בארץ ישראל ונקרא על שם חברו שנפטר כשלושה חודשים אחרי עלייתם לארץ. חננאל הוא מחברם של שני חיבורים קבליים: 'יסוד עולם' ו'פתחי עולם'. על עלייתם כותב שם טוב: 'יצאנו ממקומנו לבא בארץ הקדושה, כי אמרנו אולי אין חוצה לארץ כדאי להשתמש במעלות אלה הנפלאות, ושחינו בדרכים יותר משתי שנים', מכאן שהם יצאו מספרד בשנת 1313. אם נקבל את דברי שם טוב כפשוטם הרי עלייתם קשורה בעיסוקם בקבלה. מכל מקום, מחקריו של מ' אידל מלמדים שעולמו הקבלי של שם טוב עבר תמורות מרחיקות לכת בעקבות עלייתו, וממקובל העוסק בקבלה ספרדית, כפי שהוא מצטייר בספרו הראשון, היה לחסידה של הקבלה האכסטטית מבית מדרשו של אברהם אבולעפיה, שהייתה מוחרמת בבית מדרשו של רבו חרשב"א, ואשר מצאה לה מקום בארץ ישראל כבר במאה השלוש עשרה. שני המקובלים הספרדיים התיישבו בטבריה, שם נפטר חננאל. את ספרו 'מגדל עוז' סיים שם טוב בצפת, שבה ככל הנראה עשה את עיקר שנותיו בארץ ישראל.⁵⁴

באמצע המאה הארבע עשרה נדרש הר"ן למצוא היתר לשבועתו של חכם בן העיר פרפיניאן שבפרובאנס, שנדר לעלות לארץ ישראל עם עוד שני חכמים אחרים, והתחרט:

נתחברו והתעוררו לעבור הים ולהתקרב לארץ ישראל ובאו לפני שם ועבר ונשבעו, חפץ ביד, על דעתם [=של 'שם ועבר']. ובזה הלשון העידו שם ועבר: 'בפנינו עדים חתומי מטה נשבעו ראובן ושמעון ולוי שבוע' חמורה, חפץ ביד, בשם אלהי ישראל על דעת המקום ועל דעת הרבים ועל דעת הרב ר' יוסף ממרשילייה ורבי חיים צרפתי אנשי ירושלים ועל דעתינו... על דעת לקבוע דירה זמן מה, הן רב הן מעט, בארץ ישראל או בסביבותיה בדמשק או באלכסנדריה של מצרים או בשפ"י או באיזה מקום מעבר לים...⁵⁵

מטרתם של המתקשרים במקרה זה אינה זהה לזו שאנו דנים בה כאן. בלא ספק יש בעלייתם מרכיבים של הגירה כפשוטה שהמרכיבים הדתיים, העושים בדרך כלל הגירה 'לעלייה לרגל',

⁵⁴ על ר' שם טוב אבן גאון, ראה ש"ד לוינגר, 'רבי שם טוב בן אברהם בן גאון', ספונות ז' (תשכ"ג), עמ' ז'לט; וראה עוד לפי שעה, מ' אידל, 'לתולדות האיסור ללמוד הקבלה לפני גיל ארבעים', *AJS* V (1980), חלק עברי, עמ' יד-טו, נספח, הערות 15 ו-17; הנ"ל, 'ההתבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה', דעת 14 (תשמ"ח), עמ' 58, הערה 132. הניתוח חמלא של תפיסותיו של אידל בעניין זה עדיין לא ראה אור במאמר, אך נמסר בהרצאות ובשיחות בעל פה. על עלייתו של ר' שם טוב מסופר ברשימת מקומות קדושים שנתגלתה ועתידה להתפרסם על ידי צ' אילן: 'זהו'א [=ציון ר' יונתן בן עוזיאל בעמוקה] בנין חדש, נתעסק בבניינו והשתדל הרב ר' שם טוב גאון זלח"ה הספרדי ממדינת שוריא, עם חלוצים הנכבדים שהיו מצואים <?> שם מגדולי ברצלונה ומאנשי ספרד ומצרפת ואשכנז וריפת, ובעונות נשאו עתה מעט מחרבה', (TS Ar. 49.169; רשימת אילן א). הרשימה היא ככל הנראה מסוף המאה החמש עשרה, ויש עניין רב בעובדה שבאותה תקופה התקיים דימוי של עליית 'גדולים' מן המערב בראשית המאה הארבע עשרה.

⁵⁵ שו"ת הר"ן, רומא ש"ה, סימן לח.

מטושטשים בה. יש להניח שמרכיבים אלו הוכנסו לשטר החתקשרות כקונבנציות ספרותיות שמקורן בחתקשרויות אמיתיות לעלייה לארץ ישראל. ואכן הן מופיעות בצורה דומה ב'שבועתם' של חסיקילי וחברו.

התקשרות החבורה היא על ידי 'שטר שבועה', המנוסח כהסכם כתוב וחתום על ידי עדים. שני העדים הם בלא ספק שני ראשי ישיבות מסביבתם של העולים, מן הסתם ראשי הישיבה שאליה השתייכו, ועל כן כינויי החסרתה שלהם הם 'שם ועבר' שהם, כידוע, פרוטוטיפ של ראשי ישיבה. את שבועתם תלו הנשבעים בדעת אחרים – בדעתם של אותם 'שם ועבר', ושל שני חכמים צרפתיים – לפחות אחד מהם פרובאנסאלי – החיים בירושלים.⁵⁶ הדעת נותנת שמוצאן של כל הדמויות הפועלות בסיפור היה בפרובאנס וכי העלייה, ההתארגנות בחבורה והשבועה, הינן דפוסי עלייה שהתפתחו בישיבה מסויימת או בישיבות פרובאנס בכללן, במאה הארבע עשרה. למרות הדמיון הרב שבין התארגנות חבורה זו להתארגנותם של יעקב סיקילי וחזקיה, הרי התכנים הדתיים של העלייה הם שונים. לא די שעלייה זו לא ראתה את ישיבתה בירושלים כהכרח, אלא שהעלייה לארץ ישראל אינה היעד היחיד האפשרי לגביה. יעדה של החבורה הוא 'להתקרב לארץ ישראל', והם מסתפקים במגורים ב'ארץ ישראל או סביבותיה' משמע 'מעבר לים', הוא ultra mare – השם האירופי ממקור צלבני של מזרח הים התיכון. לעומת זאת, הכוונה המוצהרת 'לקבוע דירה זמן מה, הן רב הן מעט, בארץ ישראל או בסביבותיה', התכוונה ליחס למעשה משמעות דתית, בדומה לשבע השנים שהגבילו את ההסכם שנידון לעיל. הגדרה זו יפה גם לכוונתם המוצהרת 'להתקרב לארץ ישראל'.⁵⁷

כאילוטרסאציה לענין זה נפנה את תשומת הלב להזמנה ששלח חכם ספרדי מירושלים בשנת 1380 לחבירו הנמצא אותה שעה במצרים, לבוא ללמוד עמו בירושלים.

ולבי הומה כנהמת ים מיום הפלגה, ו[עצמי] מני חורב חרת, ולא [...] רק אל הלחם אשר אכלנוהו יחד והמטה אשר היינו [מונ]חים שוכבים אוהבי לנום בצל קורה, ולימודנו יחד [בשבת]נו מימים ימימה חיבה הדורה. ואומר בלבי לכו [נל]כה הג'לגל חוזר חלילה כאשר בתחלה, ונחדש שם המלאכה [באורח] ישרה, כי הנה חוזרת לאכסניה שלה התורה, ולנו נאה

⁵⁶ ראה קוק, עיונים ומחקרים ב, עמ' 298–303; על ההנחה שהמדובר בר' יוסף ב"ר יוחנן טרווס, ראה שם, 302–303. ידועות אחדות מזמנה של תשובה זו מלמדות על אנשים שהגיעו למזרח כעולים ונמצאו לאחר זמן בדמשק. כך עשה ר' יעקב סיקילי בראשית המאה (ראה קוק, שם, עמ' 278), ור' יוסף טוב עלם הספרדי בסופה (ראה עליו, להלן: הערה 93; על מסעו של ר' שמשון בן שמואל בשנת 1350 בקירוב, מירושלים לאשכנז דרך דמשק, ראה במאמרי (להלן: הערה 60), עמ' 43, וראה שם, עמ' 51, על חכמים אשכנזים שהגיעו במהלך המאה הארבע עשרה למרכזים עירוניים שונים סביב הים התיכון ובכללם, ר' אליעזר פירנא, חכם אשכנזי שחי באמצע המאה הארבע עשרה בפאמאגוסטה בקפריסין.

לחזור ליושנה העטרה, והייתה אהבתנו כבראשונה, רצופה בחיבה יתירה. ואם תצוה, דבר עלינו מערכת דבריד לא תשתנה, אבל תתקיים הגזירה.⁵⁸

דומה שמשמעותה של הפניה היא נסיון להתארגנות של תלמידי חכמים בירושלים, בדרכים שתוארו לעיל. מכל מקום, נראה שהמשפט האחרון בפסקה מתייחס לסדרים כלכליים. יש לתת את הדעת על כך שמוצאם של השניים הוא באותו עולם תרבותי וכי הם למדו יחד בעבר. נראה אפוא שניתן לראות בדפוס ההתארגנות שתוארו כאן, דפוס קבע האופייניים להתארגנותם של חכמים זרים בירושלים במאה הארבע עשרה.⁵⁹

חכמים אשכנזים בארץ ישראל במחצית השניה של המאה הארבע עשרה

באמצע המאה הארבע עשרה התיישבה בירושלים חבורת חכמים אשכנזית, מקהילות עמק הרינוס שחרבו בפרעות המגפה השחורה. בראשה עמד ר' יצחק הלוי מביילשטיין שהיה, קודם למאורעות 1349, ראש ישיבה בוורמס ומיד לאחריהן – בהידלברג. יש להניח שהוא וחבורתו הגיעו לירושלים קודם לספטמבר 1350, שכן ביום י"א תשרי שנת קי"א חתם אחד מתלמידיו את ספרו בירושלים, וזה אפוא תאריך עליון אחרון להגעתם של ראשוני בני החבורה לירושלים. יחד עם ר' יצחק הלוי, שסמוך לעלייתו נוסף לו הכינוי 'אסיר התקוה', עלו תלמידי חכמים בדרגות שונות, למן תלמידי ישיבה צעירים ועד לתלמידי חכמים בשלים, שאף הם אימצו לעצמם כינויים שרמזו לעלייתם לארץ ישראל, בכללם, 'מנחם ציון', 'שלם' או 'המצפה'. הוא יסד בירושלים ישיבה שפעלה תחתיו לפחות עד לראשית שנת 1359, אך המשיכה לפעול גם אחרי מותו, לפחות עד שנת 1377. סמוך לאותה שנה חתמו כמה מחכמי הישיבה על כתב חרם בלשון זו:

כתבנו וחתמנו החברים הצעירים הנשארים משיירי כנסת מורינו ורבינו הר"ר יצחק הלוי אסיר התקוה זלה"ה, הלומדים בישיבתו אשר צוה וקבע לנו טרם מותו השוכנים בהר הקדש בירושלים ת"ו ב"ב.⁶⁰

המונח 'ישיבה' שמשמשים בו חותמי כתב החרם, אין משמעו בהכרח מוסד חינוכי. ישיבה היא גם מסגרת לציבור תלמידי החכמים הנמצאים בקהילה ואשר נודע להם מעמד מסוים בעיני פסיקה,

⁵⁸ אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 192-193.

⁵⁹ הכותב הוא ככל הנראה יוסף טוב עלם הספרדי, מחבר 'צפנת פענח' על פירוש האבן עזרא לתורה. לאחרונה העלה מ' בית אריה ספקות באשר לזיהוי הכותב עם מחבר זה, ראה על כך, להלן, הערה 94.

⁶⁰ ג"נ קורוניל, חמשה קונטרסים, וויען תרכ"ד, עמ' קי"א. תיאור מלא של עליית חבורת ר' יצחק הלוי אסיר התקוה וחבורת החכמים האשכנזים בירושלים עד לשנות התשעים של המאה הארבע עשרה, מופיע במאמרי, בין אשכנז לירושלים, עמ' 27-62, כאן אתרכז רק בשאלות מיסוד העלייה והעלייה לרגל בתקופה הנדונה.

הן בצדו של ראש הישיבה הן כגוף חכמים לעצמו. המושג 'ישיבה' בחוראה זו בקהילה האשכנזית, מתכוון לקיבוץ של 'חברים', שבראשו עומד בעל תואר 'מורינן'.⁶¹ יש להניח שהמשמעות החינוכית של הישיבה האשכנזית בירושלים במאה הארבע עשרה, הייתה טפלה למשמעותה כמסגרת לתלמידי חכמים אשכנזיים שעלו לירושלים.⁶² מכל מקום, בשם הישיבה בירושלים חתמו על כתב החרם, חכם בעל תואר 'מורינן' ושני 'חברים', שהם מ'שיירי כנסת ר' יצחק הלוי'. דומה שבכינוי זה התכוונו החותמים לציין את שייכותם לחבורה שעלתה עם יצחק הלוי עצמו כמחצית היובל קודם לחתימת כתב החרם, ועתה, לאחר שנתכוננה הישיבה, הם נמנים על לומדיה. הדגשת שתי הרמות: 'הנשארם' משיירי כנסת ר' יצחק הלוי' מזה ו'הלומדים' בישיבתו אשר ציוה וקבע טרם מותו' מזה, מלמדת שהכותבים מבחינים בתוך החבורה בין אלה שהכותבים שייכים אליה והם מ'שייריה' לבין הישיבה, שאליה הם שייכים עתה, ואשר התארגנותה מצויינת בנפרד – 'טרם מותו' של ר' יצחק הלוי. דומה שכוונתם לציין שלב מסויים שאירע בין עליית החבורה לבין התארגנותה או מיסודה במסגרת של ישיבה. הדעת נותנת שעל תהליכי המיסוד נמנה גם דאגה לצרכיהם הכלכליים של חברי הישיבה, על יסוד קרנות קבועים או על ידי איסוף כספים שיטתי, שתי שיטות המתקיימות כבר במאה הארבע עשרה. מושג זה של ישיבה – לאמור, מסגרת מוסדית לתלמידי חכמים עולים בני אזור מוצא משותף או קרוב, הייתה ידועה כמסגרת היסודית לקיומם של תלמידי חכמים בירושלים בתקופות מאוחרות יותר. דומה שאב הטיפוס שלה הוא ישיבתו של ר' יצחק הלוי.⁶³

⁶¹ ראה: מ' פרנק, קהלות אשכנז ובתי דיניהן, תל אביב תרצ"ה, עמ' 126–127; מ' ברויאר, הישיבה האשכנזית בשלהי ימי הביניים, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז, עמ' 19–26, וביחוד, עמ' 23; על מעמד ה'חברים', ראה י' יובל, רבנים ורבנות בגרמניה (1350–1500), עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ה, עמ' 297–298; וראה ביוגרפיה של מנחם בן מאיר ציון (ה'ציוני'), 'חבר' ששהה בישיבת יצחק הלוי אסיר התקוה, שם, עמ' 299–307. וראה מאמרי, בין אשכנז לירושלים, עמ' 57–58, ובעיקר המקורות המובאים שם, הערה 116, המתארכים לחבורות 'חברים'.

⁶² יש בידנו עדויות אחדות על 'בחורים' הלומדים בירושלים, אך אלו שהו בירושלים פרקי זמן ארוכים מאד וספק אם ניתן לראות בהם תלמידי ישיבה כפי שאנו דנים בהם באשכנז גופא באותה עת. כך למשל, שמואל בן שמשון, אחד מתלמידי הישיבה בירושלים, שהה בירושלים בשנים 1350–1359, פרק זמן שהוא ארוך מאוד לגבי תלמיד השהה בישיבה אחת. יש להניח שלשהות בירושלים נודעו משמעויות נוספות לאלו המיוחסות בדרך כלל לשהות בישיבה, וראה להלן: ליד הערה 110.

⁶³ ראה ש"ז הבלין, לתולדות ישיבות ירושלים וחכמיה בשלהי המאה הי"ז וראשית המאה הי"ח, שלם ב (תשל"ו) עמ' 115–116, ובעיקר הערה 14. יתכן שעל עיקרון זה פעלה הישיבה בירושלים גם בראשית המאה השש עשרה, עוד קודם לכיבוש העות'מאני, שנתמכה על ידי הנגיד ר' יצחק הכהן שולאל. החומר על ישיבה זו עדיין לא סוכם, אך ראה שמואל די אבילה, כתר תורה, אמסטרדם תפ"ה, דף א ע"ב; איגרת בני הישיבה, יערי, אגרות, עמ' 162–166; איגרת ר' ישראל מפירושא, שם, עמ' 167–177; איגרת ר' אברהם הלוי, א' דוד, 'איגרת ירושלמית מראשית השלטון העות'מאני בארץ ישראל', פרקים בתולדות ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית, ירושלים תשל"ט, עמ' 56–60. מקורות אלו מלמדים על ישיבה שמשמשת מסגרת לתלמידי חכמים, והמבוססת על הסדרים כספיים קבועים מסוגים שונים.

הישיבה המבוססת על קרנות קבועים או על איסוף כספים שיטתי, מחליפה את מקומה של התארגנות החבורות בנוסח שתואר לעיל.⁶⁴ בהבדל מן ההתבססות על הון קטן ועל הכוונה להועיד חלק מן הזמן לפרנסה שהיו ביסוד ה'התקשרות', התבססה עתה עליית החבורה על התארגנות מוסדית בארץ המוצא מזה ובירושלים מזה.

באותה עת בקרוב מופיעות חידועות הראשונות על איסוף כספים שיטתי עבור יהודי ירושלים. ברשימת נפטרי קהילת נירנברג המופיעה בפנקס הקהילה והכוללת גם רישום תרומות שהועידו הנפטרים בצואותיהם ליעדי צדקה שונים מופיעה, לראשונה בשנת 1375, תרומה לעניי ירושלים.⁶⁵ הופעתה הראשונה של תרומה זו מתוארכת בדיוק ובודאות, שכן ברשימת נפטרים קודמת מן השנים 1280–1346, מופיעים אותם יעדי צדקה החוזרים ברשימה המאוחרת, מלבד התרומה לעניי ירושלים.⁶⁶ תרומה זו נרשמה לראשונה בראש חודש אלול, שנת קל"ה (30.7.1375) ורישומה חוזר ברציפות עד לסופה של הרשימה בו' בניסן שנת קנ"ב (1.4.1392).⁶⁷

יש להניח שיעד הצדקה החדש היה זהה במעמדו ליעדי הצדקה האחרים הנזכרים בצואות: להקדש הקהילתי, לבית הקברות, למאור ולתלמוד תורה, וכמותם אורגן אף הוא על ידי מוסדות הקהילה (כפי שאורגנו כל יעדי הצדקה בקהילה האשכנזית בימי הביניים).⁶⁸ למסקנה זו מוליך גם רישומה של התרומה בפנקס הקהילה. האיסוף השיטתי של כספי ארץ ישראל לא התרחש בקהילת נירנברג בלבד, ויש לשער שאיסוף כזה התנהל בקהילות אשכנז בכללן. עדות לכך גם בדברי מהרי"ל, קודם לשנת 1427, שבקהילות אשכנז נהגו להקדיש את כספי מחצית השקל 'לסייע בו את העולים לארץ'.⁶⁹ נראה אפוא שהעולים לארץ ישראל, בצד עניי הקהילה, ההקדש, תלמוד התורה ובית הקברות, הפכו לא יאחר משלהי המאה הארבע עשרה, ליעד צדקה ממוסד בקהילות המוצא שלהם. קופה כספי ארץ ישראל נוהלה מן הסתם על ידי גבאי הצדקה בקהילות, שדאגו לאיסוף הכספים ולהעברתם.

⁶⁴ יש לתת את הדעת לעובדה שכל המקורות המתייחסים לתופעת ה'התקשרות' מתייחסים לחכמים ספרדיים ואילו כל המקורות המתייחסים לתופעת חבורות החכמים, מתייחסים לחכמים אשכנזים. יתכן אפוא ששני דפוסי ההתארגנות אינם מבטאים תהליך התפתחות פנימי בלבד, אלא התפלגות של היחס לעלייה או של היחס לחכמים, לפי תחומי התרבות. חיזוק מסוים לכיוון זה יש בעובדה שאין בידנו כל ידיעה על איסוף כספי ארץ ישראל בספרד קודם לגירוש. למרות זאת, ובלא קשר למסורן של הראיות, ברור שאכן התקיים תהליך של התמסדות בהתארגנותם של עולים בארץ ישראל, כפי שהוצג בגוף העבודה.

⁶⁵ תעודות אלו פורסמו לאחרונה ונתחו בהרחבה על ידי י' יובל, 'תרומות מנירנברג לירושלים (1375–1392)', ציון מו (תשמ"א), עמ' 182–197.

⁶⁶ על אירגון הצדקה בקהילות אשכנז בימי הביניים, ראה תאור חלקי שלא מתייחס למקומם של כספי ארץ ישראל בארגון הצדקה הקהילתי, י' ברגמן, הצדקה בישראל, ירושלים תשל"ח, עמ' 55–61, על גביית הכספים בתוך המערכת הקהילתית ראה: J. R. Marcus, *Communal Sick – Care in The German Ghetto*, Cincinnati 1947, ולחלון, ליד הערה 75 ואילך.

⁶⁷ ספר מהרי"ל, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ט, הלכות פורים, עמ' 59.

קרבת הזמן בין כתב החרם שבו נזכר 'קביעת' ו'ציווי' חשיבה על ידי ר' יצחק הלוי אסיר התקנה לרישומה של התרומה הראשונה, מאפשרת להניח שהופעת התרומה כיעד צדקה קהילתי קשורה בהתהוותה של קהיליית החכמים האשכנזית בירושלים או ליתר דיוק, בתהליכי ההתמסדות של חבורת החכמים האשכנזית שהושלמו עד לשנות השבעים של המאה הארבע עשרה. עיקרם של תהליכים אלו היה מעבר מתבניות של חבורת חכמים כפי שנסקרו לעיל, למסגרת האשכנזית המסורתית לתלמידי חכמים – לישיבה.

אין בידינו להוכיח באופן חד משמעי שאיסוף התרומות נועד דווקא לישיבה הירושלמית. לעומת זאת ניתן להצביע על קיומו של רכוש קהילתי אשכנזי בירושלים שלא היה כפוף בשום צורה למוסדות הקהילה האוטונומית בירושלים. בשנת 1488 כתב ר' עובדיה מברטנורה על חצר האשכנזים בירושלים, בזו הלשון:

והחצר אשר בו בית הכנסת גדולה מאד ובתוכה בתים רבים וכולם הקדש מאשכנזים, ואשכנזיות אלמנות יגורו בו. וחצרות רבות היו בירושלם ברחוב היהודים, כולן של הקדש, וכולן מכרו הזקנים ולא נשאר בהם אחת. רק הקדש האשכנזים לא יוכלו למכור כי חק לאשכנזים וחלקם הוא ואין לעניים אחרים חלק בו.⁶⁸

מן הדברים עולה שבימי הכותב התקיימה בירושלים חצר הקדש אשכנזית, שראשיתה קודמת לפרשה שכונתה לאחרונה בשם 'פרשת הזקנים'. 'הקדש האשכנזים', כמו שאר החצרות הנזכרות בפסקה, הוא הקדש מבחינת מעמדו המשפטי ולא 'בית הקדש' שהקהילה מועידה לחולים, עניים או נודדים. מושג ההקדש בהוראתו כאן, מקביל ל'וקף' המוסלמי משמע, רכוש שנרכש בכספי ציבור או 'הוקדש' – כלומר נתנם לצרכי ציבור – ומנוחל על ידי ממוני הקהל. ההקדש מעניק מעמד מיוחד למממנים, שכן הם זכאים להתנות את הקדשת הרכוש בשורה של תנאים שעל פיהם הוא אמור לפעול. אי קיומם של התנאים מבטל לכאורה את עצם ההקדש. מצב זה מאפשר שליטה מסוימת של התורמים על הנכס לאורך זמן או לפי ההגדרה המשפטית – לנצח. יש להניח שההקדש האשכנזי בירושלים נוסד מלכתחילה בדרך שתבטיח את בעלותה המוחלטת של הקהילה האשכנזית עליו, כוונה שעמדה במבחן אפילו בעת 'פרשת הזקנים' שבמהלכה נמכרו, לדברי ר' עובדיה מברטנורה, כל חצרות ההקדש בירושלים, מלבד זו.

⁶⁸ איגרת ר' עובדיה מברטנורה לאביו, עמ' 129-130.

ראשיתה של 'פרשת הזקנים' הייתה באמצע המאה החמש עשרה, שעה שחצר ההקדש כבר עמדה על תילה.⁶⁹ לדעתי, נרכשה החצר בשלהי המאה הארבע עשרה ויש להניח שרכישתה כהקדש אשכנזי קשורה בהופעת קופת כספי ארץ ישראל בקהילות גרמניה ובהצטברותו של הון שנועד רק עבור העולים מארץ זו.⁷⁰ כל המכלול שתואר עד עתה: יסוד הישיבה, הופעת קופת כספי ארץ ישראל ורכישת חצר ההקדש הם מרכיביה של תופעה אחת – התמסדות העלייה בדפוסים קהילתיים ומעבר מדפוס התנהגות וולונטאריים, לדפוס התנהגות נורמאטיביים.

מעמדו של עולה הרגל כדמות דתית המוכרת בקהילתו מזה ושל העלייה לרגל כמעשה דתי נורמאטיבי הזוכה לתמיכתן של הקהילות מזה, התגבשו במחצית השניה של המאה הארבע עשרה, עד לשלהי המאה החמש עשרה השתכללה גביית כספי ארץ ישראל בקהילות אירופה ונשענה על מערכת של גזברים ממונים ועל העברת כספים קבועה.⁷¹

איסוף כספי ארץ ישראל בקהילות אשכנז לא נועד לתמוך ביסוד האוטוכטוני של יהודי ארץ ישראל, אלא בבני הקהילה או תחום התרבות שמהם באו העולים. איסוף הכספים אינו מלמד אפוא על מחויבות יהודי הגולה ליישוב היהודי בארץ ישראל, אלא על מחויבות הקהילות כלפי בני קהילתם. גביית כספי ארץ ישראל הייתה למעשה הרחבה של המחויבויות הסוציאליות של הקהילה. תהליך התגבשות הקופות היה להלכה החלת מעמד של עניים על כלל העולים לארץ ישראל, והכללתם בקבוצת הזכאים להנות מקופות צדקה. מכאן גם הכינוי 'עניי ירושלים' המופיע בפנקס נירנברג.⁷² התנהגותם של העולים בארץ ישראל עצמה הוכתבה אף היא על ידי מערכת יחסים זו. קהילות העולים התקיימו כקהילות עצמאיות, תוך שהן שומרות על יחודן – על מנהגיהן, על קשריהן עם קהילות המוצא ובמידה מסוימת אולי אף על לשונן.⁷³ הידיעה המפורשת הראשונה על זכותה של

⁶⁹ על 'פרשת הזקנים' ראה לפי שעה, דוד (לעיל: הערה 46). על הרקע להתפרצותה של הפרשה, ראה אשתור, היהודים, ב, עמ' 73-75. בידי חומר חדש הנוגע לפרשה זו המבהיר במידה רבה את הסתומות שבתיאור המאורעות על ידי עובדיה מברטנורה, והוא עתיד להתפרסם בספר היישוב ג (בהתקנה). בכוונתי לדון בפרשה זו במאמר מיוחד.

⁷⁰ מן הפסקה שצוטטה לעיל מסתבר, שבית הכנסת נרכש עם החצר קודם לשנת 1400 והיה חלק ממנה. וראה, ש"ד גויטיין, 'ספרו של אבן עובדיה על הריסת בית הכנסת היהודי בירושלם בשנת 1474', ציון יג"ד (תש"ח-תש"ט), עמ' 20, 30. משם משמע, שבית הכנסת נרכש כשבעים או שמונים שנה קודם להריסתו בשנת 1474.

⁷¹ ראה להלן: ליד הערה 76 ואילך.

⁷² השווה לדברי ר' יהודה מינץ, בתשובתו לח"ר יוזלן ששאל 'אם עניי העיר קודמים לקרובים שבא"י', שדן על פי הלכות צדקה לעניים (לקט יושר, ב, ברלין תרס"ד, עמ' 48), וכך בכל מקום שנשאלת שאלה הנוגעת לכספי ארץ ישראל. הביטוי 'עניי ירושלים' בהוראה הנזכרת כאן, נזכר גם בתשובת מהר"י ברוגא, סימן עז. באגרון איטלקי מן המאה השש עשרה מובאת איגרת שליחות, ככל הנראה מראשית המאה החמש עשרה, שהסופר מציין בכותרתה שהיא מיועדת להפקיד עניים; (א' דוד, 'מקורות חדשים לתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל בימי הביניים', ספר זאב וילנאי, א, ירושלים 1984, עמ' 290).

⁷³ על המנהג האשכנזי בירושלים, ראה לעיל: הערה 45. יש לתת את הדעת על כך שחיבורי היידיש הקדומים ביותר שהגיעו לידינו עד עתה נמצאו בגניזה הקאהירית [להלן: כתב יד קיימברידג'] והועתקו בחלקם על ידי מעתיק בשם אברהם בשנת 1382. מעתיק בשם אברהם אסיר התקוה הירושלמי או 'איש ירושלים', שהיה מבני

הקהילה האשכנזית לעמוד לעצמה 'לענין הבעלי תורה ולענין הקופה' נזכרת בשנת שפ"ג (1623), אך אז היא מתוארת כ'הסכמה קדומה חתומה'. בדרך כלל נתפרשה התקנה כתקנה חדשה הקשורה במאורעות שפקדו את הקהילה הירושלמית בשנת שפ"א, אך קדמותה של התקנה, הנזכרת בתוכה במפורש, מלמדת שהנוסח שלפנינו אינו התקנה המקורית אלא אישורה בלבד. קיומה של הישיבה ובעיקר קיומה של חצר הקדש המתנהגת על פי כללים המונעים את התערבותה של הנהגת הקהילה האוטונומית, והופעתם של סימנים ראשונים להיווצרותה של גביית כספים שיטתית בקהילות אירופה עבור חבורות העולים, מאפשרים להניח שהקהילה האשכנזית זכתה למעמד אוטונומי כל שהוא כבר במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה.⁷⁴

'עניי ירושלים' ושליחות ארץ ישראל

על התפתחותה של גביית הכספים עבור עניי ארץ ישראל למן המאה הארבע עשרה עד לשלהי התקופה הממלוכית מלמדות שתי תשובות שיצאו מתחת ידו של ר' יוסף קולון (מהרי"ק), בשנות השישים והשבעים של המאה החמש עשרה בצפון איטליה.

בתשובה ששלח ממאנטובה – ואשר על כן יש לאחרה לשנת 1469 – מספר מהרי"ק שגביית הכספים עבור 'עניי ירושלים' בקהילות פירארה ומאנטובה מנוהלת על ידי פרנסי הקהילות.⁷⁵ כספי ארץ ישראל שנאספו בערים אלו, ומן הסתם גם באחרות, נשלחו אחת בשנה לידי שני גבאים ממחוז ונטו הידועים ממקורות שונים כחכמים אשכנזים. האחד, ר' קוזי, ישב במיסטרי (Mestre) ואילו האחר,

החבורה שנידונה לעיל, העתיק בשנות התשעים של המאה הארבע עשרה קבוצה של כתבי יד בצפון איטליה (ראה עליו מאמרי, בין אשכנז לירושלים, עמ' 54-56; וראה להלן: ליד הערה 90). מכינוי ברור ששה קודם לכן בירושלים. יתכן אפוא שהוא אותו מעתיק עצמו שהעתיק את כתב יד קיימברידג'. מכל מקום, מציאותם של כתבי יד בידיש בגניזה מלמד על מציאותם של צרכני ספרות זו במזרח, באותם ימים או סמוך להם. על כתב יד קיימברידג', ראה סיכומי של ח' שמרוק, ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה, תל אביב תשל"ח, עמ' 26-29, ושם ספרות.

⁷⁴ נוסח התקנה הובא על ידי א"מ לונץ, ירושלים ב (תרמ"ז), עמ' 147. התקנה עמדה גם לפני א"ל פרומקין הטוען שהיא חודשה בשנת שפ"ה, ראה: א"ל פרומקין – א' רבלין, תולדות חכמי ירושלים, ב, ירושלים תרפ"ה, עמ' 32. וראה רוזן (לעיל: הערה 52), עמ' 99 (אמנם איני יודע מנין למדה המחברת על הופעת התקנה בשנת ש"פ), וראה יערי, שלוחי ארץ ישראל, עמ' 228; י' ברנאי, יהודי ארץ ישראל במאה הי"ח, ירושלים תשס"ב, עמ' 124-128, ושם ספרות נוספת על הופעת השאלה במאות הי"ז-י"ח. יערי וברנאי רואים בתקנה זו תקנה מאוחרת. והשווה לטענות קהילת האשכנזים בירושלים בשלהי המאה השבע עשרה: 'וקהל האשכנזים נזעקי'... לאמר, מה לכם ולנו להשיג גבולות עולם אשר גבלו ראשוני, כי מימי עולם ושנים קדמוניות מנהג מוטט בכל העולם שהספרדים שבכל העולם הם שולחים נדריהם ונדבות לק"ק ספרדים שבא"י ומעולם לא ניתן לאשכנזים שבקרבת שום דבר ואפילו מתנה מועטת כלל. וכמו כן כל ערי אשכנז שולחים נדריהם ונדבות לאחיהם האשכנזים שבא"י ת"ו ולא יתנו מאומה לספרדים, שו"ת גנת ורדים, א, קושטא תע"ו, יורה דעה, כלל ט, סימן ט, דף קכז ע"א.

⁷⁵ שו"ת ופסקי מהרי"ק, סימן מה, עמ' 201-204. תשובה זו פורסמה לראשונה על ידי ד' תמר, 'תשובה חדשה של ר' יוסף קולון בענין ארץ ישראל', ציון יח (תשי"ג), עמ' 128-135. על תיארוך ישיבתו של מהרי"ק במאנטובה ראה הערתו של י' בוקסבוים, במבואו לשו"ת ופסקי מהרי"ק, מהדורת א"ד פינס, ירושלים תש"ל, עמ' כג, הערה 16.

ר' ויץ – בפדובת.⁷⁶ נראה אפוא שמערכת הגבייה המתוארת בתשובות מהרי"ק התפתחה בריכוזים האשכנזים בצפון איטליה על פי המסורת האשכנזית הקדומה שתוארה לעיל.

הדעת נותנת שמינוי גבאים ממחוז ונטו קשור בקרבתם לנמל ונציה, נמל המוצא העיקרי למזרח.⁷⁷ גבאים אלו שלחו את הכסף לארץ ישראל אחת בשנה או אחת בשנתיים. לאמור, איסוף הכספים בקהילות צפון איטליה היה שנתי ואילו העברתם נערכה מדי שנה או שנתיים. נראה שמשלוח הכספים לא היה תלוי בהופעתם של שליחי קהילות ארץ ישראל והתבסס על ספינות סוחרים ונציאניות, אולי על ספינת עולי הרגל השנתית שאורגנה על ידי הרפובליקה של ונציה.⁷⁸ מדברי מהרי"ק בתשובה אחרת משמע גם שהכסף שניתן לעניי ירושלים לא נשלח כהוויתו לארץ ישראל, אלא הופקד באיטליה כקרבן שפירותיה נשלחים לירושלים.

... אבל בנדון הזה שהתנדבו המתנדבים מעות כדי שיהיה הקרבן קיים תמיד, ומהריוח יתנו לכל עניים אשר ימצא שם פעם אחת בשנה, וכן בכל שנה ושנה.⁷⁹

מהרי"ק מבדיל בדבריו במפורש בין הצדקה לעניי ירושלים' כלומר, בין איסוף הכספים השיטתי שעליו ממונים הגבאים הנזכרים, לבין נדרים המיועדים למטרות מוגדרות ואשר אינן כרוכים במערכת הגבייה השנתית:

ונדר זה שנדרת... אין להחשיבו כנדרי צדקה לעניים שהרי כל לשון הנדר מוכיח שלא נתכוונת ליתן לעניים שיחלוק עני בעוניו, אלא כדי לקיים בתי הקדש.⁸⁰

הנדר המדובר נועד 'לסייע בהחזקת בתי כנסיות ובתי תפילות אשר בארץ הצבי כאשר עבר עליהם הנכבד מהר"ר יוסף ספרדי יצ"ו שליח קהילת ירושלים תוב"ב'.⁸¹ זהו נדר מזדמן, שהנדר התעורר לנודרו על ידי שליח ארץ ישראל שבא להתרימו מחוץ לאיסוף הכספים הקבוע, ועל כן העלה הנודר על דעתו שלא יוכל להשתמש במערכת הגבייה הממוסדת של קהילות צפון איטליה.

⁷⁶ ראה שו"ת מהר"ם מינץ, קראקא שע"ז, סימנים צז-צט; שו"ת ופסקי מהרי"ק, סימן יא, עמ' 58-60; סימן כ, עמ' 97-102. תשובות אלו עוסקות בסכסוך שידוכין שפרץ בין השניים, אך אין לו נגיעה לענייננו, שכן המדובר בשני גבאי ארץ ישראל הפועלים לעצמם.

⁷⁷ על העברות כספים מאשכנז למזרח דרך ונציה, ראה יובל (לעיל: הערה 65), עמ' 191-193.

⁷⁸ על ספינת עולי הרגל, ראה, M. M. Newett, *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem*, Manchester 1907, pp. 23-113; E. Ashtor, 'Venezia e il pellegrinaggio in Terrasanta nel basso medioevo', *Archivio Storico Italiano* CXLIII (1985), pp. 197-223. יצוין שהבנקאי הפלורנטיני עמנואל חי מקאמרינו, שר' עובדיה מברטנורה הפקיד בידיו את כספו, נהג להעביר את ה'שבחות' אחת בשנה על ידי 'אדון חדוגיאות' – מן הסתם רב החובל של ספינת עולי רגל – תמורת עשרה אחוזים מן הסכום, ראה: איגרת ר' עובדיה מברטנורה לאחיו, עמ' 141; והשווה: איגרתו לאביו, עמ' 137, שמספר על יהודים הבאים 'עם הגליאי וויניציאני ועם הפיליגריני'.

⁷⁹ שו"ת מהרי"ק (להלן: הערה 82), דף ג ע"ד. בדרך דומה נהג, כזכור, גם ר' עובדיה מברטנורה לעצמו. הוא הפקיד קרבן מסוימת אצל בנקאי איטלקי וחי בירושלים מפירות כספו.

⁸⁰ שו"ת ופסקי מהרי"ק, עמ' 204.

⁸¹ שם, עמ' 201.

גזברי מעות 'עניי ירושלים' נזכרים שנית בתשובה אחרת של מהרי"ק משנת 1475.⁸² גם בתשובה זו מבחין מהרי"ק בין 'מעות לעניים', לבין כל תרומה אחרת לירושלים. השואלים, גזברי מעות ארץ ישראל בקהילות צפון איטליה מבקשים להעביר כספים מקופת 'עניי ירושלים' לסיוע לבנין בית הכנסת של ירושלים לאחר הריסתו בשנת 1474. מדברי המהרי"ק, שהתיר את העברת הכספים ולא ראה בה העברה מצדקה לצדקה, משמע בבירור שהגוף הקרוי 'עניי ירושלים' אינו גוף של עניים במובן המקובל בקופות הצדקה בקהילות. לטענתו, שיקום בית הכנסת הוא צורך העניים 'שתושבי העם ינהגו עמם אהבה וריעות'. נראה אפוא מדברי מהרי"ק שהשם 'עניי ירושלים' מתייחס לקהילת העולים:

מדהניחו [=הנודרים] עניי עירם וענייהם משום עניי ירושלם גילו דעתם שרוצים לזכות בהעמדת העניים שם כדי שיהיו להם בזכות העמידה שם כי רב הוא, כי שם צוח ה' את הברכה לברך בשמו ולשרתו. ואם ח"ו היה בית הכנסת חריבה והשתות יהרסו צדיקים מה פעלו.

ישנה אפוא זהות מוחלטת בין 'עניי ירושלים' לבין קהילת העולים בעיר, וכי אין זהות בין קהילה זו לקהילה האוטונומית.⁸³

איסוף הכספים עבור ארץ ישראל בקהילות אשכנז לא התרחש אפוא כתגובה למשברים מקריים או לפניית מזדמנות של יהודי ארץ ישראל, אלא היה, בניגוד לשליחות ארץ ישראל, מוסד של קבע שביטא מערכת יחסים ריאליים בין יהודי הגולה לקהילת העולים לארץ ישראל. קופות ארץ ישראל התפתחו במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, במקביל לתמורות בדפוסי העלייה לרגל.

השליחות היא תופעה שונה לחלוטין מאיסוף כספי ארץ ישראל שנידון לעיל.⁸⁴ אין לראות בה מוסד של קבע, היא מתרחשת על ידי החלטה חד צדדית של מנהיגי הקהילות בארץ ישראל, מתחוללת בזמנים לא קבועים וספק אם יש לראות בה 'מוסד' במובנה הסוציולוגי של המילה. בהבדל מאיסוף הכספים בקהילות שחיה מעוגן בסדרי הקהילה האירופית ובדפוסי התנהגות דתית שתחומיה היו בין קהילות המוצא לבין ארץ ישראל, היה מקומן של קהילות אירופה בשליחות וולונטארי בלבד.

⁸² שו"ת מהרי"ק, קרימונה שי"ז, סימן ה; על תשובה זו ראה, פריימן, שליחים ועולים, עמ' 191; יערי, שלוחי ארץ ישראל, עמ' 216-218.

⁸³ אין זה מעניינו עתה לעמוד על המקורות הכלכליים שעמדו לרשות הקהילה האוטונומית בירושלים. נציין רק שקהילה זו לא דמתה באופיה לסוג הקהילות הנדונות כאן, ובצד דמויות דתיות שפעלו בה היו גם בעלי בתים שיכלו לפרנס עצמם, כבכל קהילה אחרת במזרח. מלבד זאת, נהנתה הקהילה האוטונומית מקרנות שמקורן היה בתחום התרבות של יהודי המזרח – בסוריה, מצרים וביזאנטיון. כך למשל, השתמשה הקהילה המקומית בהקדשות שמואל הנביא, הקשורים בפולחן המקומות הקדושים שהיה ייחודי ליהודי המזרח. על הקדשות המקומות הקדושים, ראה להלן: חלק ב, פרק ב, ליד הערה 34 ואילך.

⁸⁴ על תולדות שליחות ארץ ישראל, ראה: א' יערי, שלוחי ארץ ישראל, ירושלים תשי"א. ביקורת חשובה ביותר על חיבור זה נכתבה על ידי י' כץ, 'הערות סוציולוגיות לספר הסטורי', בחינות 2 (תשי"ב), עמ' 69-73.

הוא לא נשען על מחויבות ממשית ולא שיקף מערכת יחסים קבועה, כפי ששיקף איסוף הכספים השיטתי. אמנם, ניתן לעקוב אחרי תהליכי מיסוד המתרחשים במבנה השליחות במהלך התקופה הממלוכית, אך אלו לא מתייחסים לשליחות עצמה אלא לנושא התפקיד, לשליח.

שליח ארץ ישראל הראשון המתוארך בבירור הוא אברהם הלוי, אחד מפרנסי קהילת ירושלים שנשלח בשנת 1455, בעקבות גזירות מס כבדות שהוטלו על קהילות ישראל במזרח על ידי השלטונות הממלוכיים.⁸⁵ באיגרת אורחית לא מתוארכת שנתנו פרנסיה של קהילה גדולה, אנונימית, לידי שני שליחי ירושלים, הם מספרים:

מסרנו בידי הנאמנים הגונים שלוחי מצוה... כ"ר פלוני ופלוני סך פלוני, מלבד אשר פרענו בעדם משכרות הפרדות, ומלבד אשר נתנו לחוציאותם <?> בעמדם פה.⁸⁶

המהדיר הציע לתארך את האיגרת לשנת 1400 בקרוב, אך נראה שיש לאחרה מעט, שכן אם אמנם, כדבריו, היא קשורה בפולמוס שהיה בין יהודי ירושלים לנזירי מנזר הר ציון, הרי סביר יותר לתארכה לשנת 1427.⁸⁷

יתכן אפוא שיש להקדים במקצת את הופעת השליחות לשנות העשרים של המאה החמש עשרה. מכל מקום, נראה שהאיגרת נכתבה קודם להתגבשותם של דפוסי קבלת השליחים בקהילות המארחות. תארו של נושא התפקיד עדיין לא השתרש. השליחים מכונים באיגרת 'נאמנים' שהוא שם נרדף לגבאי צדקה, ולא 'שליחים' שהוא התואר המיוחד לתפקיד זה ואשר נזכר כבר באיגרת השליחות של שנת 1455, ובכל הזכרות התפקיד באגרות השליחות או קיומיהן שהגיעו לידינו עד עתה, ואשר עיקרן הוא משנות השבעים של המאה החמש עשרה.⁸⁸ זאת ועוד, הכותבים טורחים לפרט את תרומותיהם, ובעיקר את ההענקות שהעניקו לשליחים בעת שהותם בקהילתם, דבר המלמד שבעת כתיבת האיגרת עדיין לא נקבעו דפוסי ההתנהגות כלפי השליח וכי חובותיה של הקהילה כלפיו עדיין לא היו מקובלים על הכל. בנקודות אלו אכן מתחוללים תהליכי מיסוד מסוימים: דומה שנקבע מעמדו החברתי של השליח: בדרך כלל הוא תלמיד חכם בולט המוכר ביעדי השליחות, נקבעים דפוסי

⁸⁵ כתב שליחותו נדפס על ידי נויבאוואר, עניני עשרת השבטים, עמ' 45-50; על מבנה האיגרת ראה, י' פראור, 'לבקורת אגרות ירושלמיות מן המאה הט"ז והט"ז', ירושלים א (תש"ח), עמ' קמד-קמח. על המאורעות הקשורים בשליחות זו, ראה אשתור (לעיל: הערה 69).

⁸⁶ א' דוד (לעיל: הערה 72).

⁸⁷ על הפולמוס בהר ציון, ראה ספרות להלן: פרק ג, הערה 172.

⁸⁸ על איגרת השליחות משנת 1455, ראה לעיל: הערה 84. זה כתב השליחות הקדום ביותר הנמצא בידינו לפי שעה, והוא אכן נקרא 'כתב שליחות', ראה שם, עמ' 50. על הופעת התואר 'שליח' באיגרות המאה החמש עשרה, ראה למשל, פריימן, שליחים ועולים, עמ' 194 (ר' יוסף ירושלמי, 'שמנוחו שליח בכל הקהלות שנת רל"ג'); עמ' 198 ('משה אשכנזי שליח אנשי ירושלים תו"ב שני הרל"ד') ועוד רבים.

הספרותיים של איגרת [או: כתב] השליחות, כמו כן נקבעים דרכי הקיום של האגרות והותמיהן וכאמור – נקבעים תנאי שליחותו של השליח וזכויותיו בקהילות היעד.

'שליח ארץ ישראל' שאנו דנים בו כאן, הוא תפקיד שאין להקדימו לתקופה הממלוכית. שליחת שליח מיוחד שכל עניינו הוא בשליחותו, לאזורים שאין בין ארץ ישראל לביןם כל קשר פורמאלי, לא נודעה קודם לתקופה זו. אמנם, השליחות עצמה לא הפכה לחיות מוסד של קבע בתקופה הנדונה בחיבור זה. עד לסופה של התקופה היא נשארה מקרית, ותלויה במהלך המאורעות ובחלטתם של פרנסי הקהילות בארץ ישראל.

חכמים אשכנזים בירושלים במחצית השניה של המאה הארבע עשרה (המשך)

נחזור עתה לחבורת העולים מן המערב במחצית השניה של המאה הארבע עשרה בירושלים. ריכוזם של תלמידי חכמים בעיר, בעקבות התמורות בדפוסי העלייה לרגל שתוארו לעיל, ניכר בכמות יוצאת הדופן של התוצרת הספרותית שנכתבה או שהועתקה בירושלים באותה מחצית המאה. העיון ברשימת כתבי היד שהועתקו בירושלים שנערכה בידי מ' בית אריה, מלמד שמן השנים 1383–1402 שרדו שמונה קובצי כתבי יד רבניים שהועתקו בירושלים ועוד שלשה קבצים רבניים שהועתקו באיטליה, על ידי אברהם בן יצחק אסיר התקוה הירושלמי – מעתיק שעזב את ירושלים והתיישב באיזור ונציה.⁸⁹ מעתיק זה היה קשור תחילה בישיבתו של יצחק הלוי אסיר התקוה בירושלים והעתקותיו באיטליה נעשו עבור אנשי חוג זה, שכמותו, שהו שנים אחדות בירושלים והתיישבו באיטליה. החיבורים שהעתיק באיטליה זהים או קרובים, לסוג החיבורים שהועתקו זמן קצר קודם לכן בתוך אותו החוג בירושלים.⁹⁰ חשוב לציין שבין המעתיקים שפעלו בירושלים אין אחד שמוצאו במזרח הממלוכי. מוצא כל מעתיקי הקבצים הרבניים היה מספרד, אשכנז או מביזאנטיון.

מלבד העתקות, ידועים גם ספרים אחדים שנתחברו בירושלים או שנכתבו על ידי העולים לאחר ששבו לאירופה (ואשר על כן נתכנו מאז תכופות – 'הירושלמי'). שמואל בן שמשון, מתלמידיו של ר'

⁸⁹ בית-אריה, כתב-יד, עמ' 244–278. סיכמו של בית אריה שונה במקצת מן הסיכום המובא ברשימתו שכן אנו איננו מונים את כתבי היד הקראיים. כתבי היד שאנו משתמשים בהם כאן הם המספרים: 7–12, 14–17, ברשימת בית אריה. הקבצים מס' 15–17 נכתבו על ידי אברהם בן יצחק אסיר התקוה. על כתב יד פאריס 803, ושיוכותו לאברהם בן יצחק, ראה מאמרי, בין אשכנז לירושלים, עמ' 56, הערה 110; מ' בית-אריה, 'כתב-יד פאריס, ספרייה לאומית 803', קרית ספר ס (תשמ"ה), עמ' 332. תיאור מפורט של כתבי היד הנדונים להלן, ראה: ק' סיראט ומ' בית-אריה, אוצר כתב-יד עבריים מימי הביניים בציוני תאריך עד שנת ה'ש, א, ירושלים ופאריס, תשל"ב, על פי ההפניות במאמרו של בית-אריה. עוד על אברהם בן יצחק, ראה לעיל: הערה 73.

⁹⁰ השווה למשל את כ"י פאריס מס' 800, שהועתק בידי סופר אשכנזי בירושלים בשנת 1386/7 והכולל קובץ חיבורים קצרים בקבלה (רשימת בית אריה, מס' 9), לכ"י מוסקבה גינצבורג 606, שהועתק בוונציה בשנת 1399, הכולל אף הוא חיבורי קבלה קצרים (בית אריה מס' 16) ולכ"י פאריס 803 שהועתק באותה שנה בשיציל בצפון איטליה ואשר רשימת החיבורים המועתקים בו נזכרת להלן בגוף החיבור (בית אריה מס' 17).

יצחק הלוי, הותיר אחריו שני ספרים. את האחד – יריעות עזים – חתם בירושלים, ואילו את האחר – קיצור ספר המרדכי, שנודע מאוחר יותר בכינוי 'מרדכי של ר' שמשון' – הוא אמנם כתב לאחר שובו לגרמניה, אך בהגהות הספר הוא מתייחס שוב ושוב לתקופת שהותו בבית מדרשו של ר' יצחק הלוי בירושלים.⁹¹ באותה תקופה בקירוב שהה בירושלים גם ר' מנחם ציון שבספרו 'ציוני' על התורה, הזכיר דבר תורה ששמע מפי יצחק הלוי אסיר התקוה, ובחקדמת ספרו ציין את ישיבתו בפני 'חסידים בהר ציון'.⁹² חיבור אשכנזי אחר הוא קובץ חיבורים פילוסופיים שנכתב על ידי מנחם בן יעקב אגלר שכונה, כנראה בעקבות עלייתו לירושלים, מנחם שלם.⁹³ סמוך לשנת 1388 חתם יוסף ב"ר אליעזר טוב עלם הספרדי את חיבורו 'צפנת פענח' על פירוש האבן עזרא לתורה.⁹⁴ בשלהי המאה הארבע עשרה פעל בירושלים פילוסוף יהודי מביזאנטיון בשם אליא בן אליעזר הירושלמי (מת, כנראה מחוץ לירושלים, בשנת 1401), אשר העמיד תלמידים בירושלים וחיבר חיבורים פילוסופיים שונים. אחד מתלמידיו, שבתי הכהן 'מארץ תוגרמה', מספר בפירושו האלגורי לפרקים בספר בראשית, על שהותו במחיצת רבו בירושלים.⁹⁵ יד המקרה שגרמה לספר מסוים שישרוד ולאחר שיאבד, מונעת הסקת מסקנות נחרצות על עולמם הספרותי והרוחני של העולים על פי התוצרת הספרותית הידועה לנו עתה. למרות זאת נסיק מסקנות אחדות מן המידע שהובא כאן. כאמור, כמות הספרים שהועתקו ואשר התחברו בירושלים ברבע האחרון של המאה הארבע עשרה היא חסרת תקדים, על אף מקריותו של מספר כתבי יד המגיעים לידינו ממקום אחד. ראוי לצטט בענין זה את דבריו של מ' בית אריה:

אם נתחשב לא רק במספר היחידות הביבליוגרפיות, אלא במספר היחידות הפאליאוגרפיות, דהיינו, במספר המעתיקים אשר היו שותפים למלאכת ההעתקה, וכן בבעלים הירושלמיים שבשבילם הועתק חלק מכתבי-היד, יעלה השיעור הכללי של תושבי

⁹¹ ראה מאמרי (לעיל: הערה 60), עמ' 28–40.

⁹² 'ציוני קראתיו גלל כי בהר ציון למדוני חסידים', י' פלס, 'רבינו מנחם ציון', מוריה יא (תשמ"ב), גליון ה"ו, עמ' יא.

⁹³ ראה עליו, א' קופפר, 'לדמותה התרבותית של יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד-הט"ו', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 119–125. אני מודה לפרופ' משה אידל, שמסר לי על שהותו של מנחם שלם בארץ ישראל. את הידיעה עצמה הוא מתכוין לפרסם בעתיד.

⁹⁴ המקור העיקרי לעלייתו של יוסף טוב עלם הם דבריו בהקדמתו לצפנת פענח, מהדורת ד' הערצוג, ברלין תר"ץ, עמ' 6–8; וראה עוד: א' מארכס, 'מן הגניזה', ספר היובל של 'הדואר', ניו יורק תרפ"ז, עמ' קפ"קפח (על איגרת זו ראה, ר' בונפיל, 'עלילות דברים', אשל באר שבע ב [תש"ם], עמ' 261); ש' אסף, 'לתולדות הנגידים האחרונים במצרים', מקורות ומחקרים, עמ' 192–194 (וראה בית אריה [לעיל: הערה 89], עמ' 258, הערה 46, שהטיל ספק בבעלותו של יוסף טוב עלם על איגרת זו, אך דומה שספקותיו ניתנים להתרה ואין בהם כדי לחוציא את האיגרת מחזקתה, וראה לעיל, ליד הערה 59); בית אריה, שם, עמ' 257–258, מס' 10; נ' בן מנחם, 'ר' יוסף טוב עלם וספרו "צפנת פענח"', סיני ט (תש"ב), עמ' שנג"שנה; אשתור, חיבורים במצרים ובסוריה, ב, עמ' 21–22; י' הקר, 'זיקתם ועלייתם של יהודי ספרד לארץ ישראל', קתדרה 36 (תשמ"ה), עמ' 4.

⁹⁵ ש' רוזנברג, 'מפגש פילוסופי בירושלים בסוף המאה הארבע עשרה', שלם ד (תשמ"ד), עמ' 417–427.

ירושלים המשתקפים מכתבי-יד אלה ל-28 בתקופה שבין 1373-1399 בלבד... שיעור זה, הוא גדול מאוד בהשוואה לשיעור כתיבה-יד שהועתקו במרכזים גדולים שונים של היישוב היהודי בימי הביניים ושנשתמרו עד היום.⁹⁶

מלבד המספרים המרשימים שציין בית אריה, מלמדים הנתונים על אופיין של חבורות העולים מן המערב. ארבע מן ההעתקות ושלושה מן החיבורים שנזכרו כאן, מקורם בעולים מאשכנז שהיו קשורים, ככל שידוע לנו, בחבורת יצחק הלוי. שמונה מן ההעתקות וחיבור אחד, מקורם בעולים מספרד. בשלוש מן ההעתקות ה'אשכנזיות' מופיעים קובצי חיבורי קבלה ספרדיים התורמים לידיעות אודות הקשר שבין הקבלה הספרדית לעולים לירושלים במאה הארבע עשרה, קשר העולה בבירור כבר בספר ה'ציוני', שפיתח בספרו את הקבלה הספרדית בתורת הסוד האשכנזית. סביר להניח שמקורה של מגמה זו הוא במפגש הספרדי אשכנזי שהתרחש בירושלים בעקבות התמורות במושג העלייה לרגל בראשית התקופה הממלוכית.

השימוש שעשו חכמים עולים מן החוג הנזכר בחיבורי קבלה ספרדיים עולה מרשימת החיבורים שהעתיק אברהם בן יצחק אסיר התקופה.⁹⁷ בכתב יד הספריה הלאומית בפאריס 803 נמצאים ספר 'מערכת האלוהות' וספר 'שערי אורה' לג'יקאטילת, שהועתקו בידי של אברהם בן יצחק. לשני החיבורים הללו ידועות העתקות אשכנזיות רבות, והם מצוטטים תכופות בחיבורים אשכנזיים. הספר 'שערי אורה' נזכר במבוא לספר ה'ציוני' כאחד מ'שנים עשר הנציבים' שעליו הוא נשען, וספר 'מערכת האלוהות' מצוטט תכופות על ידי מחבר ה'ציוני' אף שלא פירש בשמו.⁹⁸ בהעתיקו את ספר ה'מערכת' צירף המעתיק הערות שונות משלו ומהן שפתח ב'אמר אברהם'. הערות אלו מצטרפות אל ספר ה'ציוני' בזיקת מחברן אל תורת הסוד האשכנזית ולקבלה הספרדית כאחד.

⁹⁶ בית אריה, כתבי יד, עמ' 246.

⁹⁷ ראה לעיל: הערה 89.

⁹⁸ מס' 17 ברשימת בית אריה. ראה ג' שלום, 'לבעיות ספר "מערכת האלוהות" ומפרשיו', קרית ספר כא (תש"ג) תש"ד, עמ' 291-292, שטען שמנחם ציון הנזכר כאן איננו מחברו של ספר ה'ציוני', שכן בכתב היד נזכר שמו של ספר 'המערכת' וכפי שהראה י' תשובי, 'מאמרים מספר מערכת האלוהות בספר הציוני', קרית ספר יט (תש"ב) תש"ג, עמ' 55-57, לא נודע ספר זה בשמו למחבר ה'ציוני', אף שאת הספר גופו הכיר היטב. בדיקת צילום כתב היד מלמדת כי השם 'המערכת', 'ספר המערכת' או 'מערכת האלוהות' לא נזכר בפתיחה, בקולופון או בהערות שידענו עליו. על כן אין מכאן כל ראיה לקיים את זהותו עם בעל ספר ה'ציוני' או לדחותה. אולם, כיוון שידענו עתה על ישיבתו של מנחם ציון בירושלים, הרי בעלותו על כתב היד שמוצאו בירושלים, אפשרית ומסתברת. השתייכותו לחוג החכמים, שאליו נקשר גם המעתיק, התאמת סדר הזמנים וישיבתו בירושלים בעבר, מחזקים את ההנחה שאכן מחבר ה'ציוני' הוא בעל כתב היד הנזכר בקולופון. עתה ניתן לקבוע ששה בירושלים תקופה מסוימת בין השנים 1350-1364. בשנים 1364-1368 הוא רשום כתושב פראנקפורט, בשנת 1372 התיישב בקלן ובשנת 1384 חתם שם את ספרו. לידיעה שהבאנו לעיל, על ישיבתו בסביבות ונציה בשנות התשעים של המאה הארבע עשרה, יש לצרף את הידיעה על ישיבתו שם כבר בשנת 1387, ראה: י' יובל, 'אוטוביוגרפיה אשכנזית מהמאה הארבע עשרה', תרביץ נה (תשמ"ז), עמ' 557-558; וראה סיכום תולדות חייו, יובל (לעיל: הערה 61).

תמונה דומה, אך עשירה יותר, עולה מרשימת החיבורים שהעתיק ר' אברהם אסיר התקוה בכתב יד מוסקבה גינצבורג 606. הקובץ כולל חיבורי קבלה ספרדיים, תשובות רשב"א ואת 'מסורת הברית' לר' דוד בן אברהם הלבן בן ר' יהודה מקוצי.⁹⁹ החיבורים הספרדיים שהועתקו הם קטע נרחב מ'שערי צדק' לר"י ג'יקאטילה, קטעים מתוך טעמי המצוות לג'יקאטילה ('סוד ציצית ותפילין') ו'הנפש החכמה' לר' משה די ליאון.¹⁰⁰ דומה כי בשלהי המאה הארבע עשרה נוצר בירושלים מפגש פורה בין חכמים אשכנזים, ספרדים וביזאנטים. מפגש זה הרחיב את הספרייה הספרדית שבידי חכמי אשכנז, ועשה את חוג החכמים שבירושלים לאחד הצינורות שדרכו עברה ההשפעה הספרדית לבתי המדרש האשכנזים.¹⁰¹ נראה כי בתהליך החדרת ספרות הקבלה הספרדית לבית המדרש האשכנזי בירושלים, יש לייחס מקום מסוים לר' פרחיה בן משה 'איש ירושלים ודיינה', שמכתיבת ידו העתיק ר' אברהם אסיר התקוה את 'טעמי המצוות', 'מסורת הברית' ו'מערכת האלהות' ובקולופונים הוא קורא לו 'מורי' או 'מוהר"ר'. ספר 'מערכת האלהות' שהעתיק, היה בשנת 1399 ברשותו של מנחם ציון, ומכאן שגם הוא עמד עמו בקשרים. מלבד פרטים אלו ומותו שקדם לשנת 1399, לא נודע עליו דבר. השם 'פרחיה' לא נזכר ברשימות השמות שבסדרי גיטין אשכנזיים ודי בכך כדי לקבוע שלא היה אשכנזי. לעומת זאת חוזר שם זה פעמים אחדות בתעודות הגניזה, דבר המלמד ששם זה היה נפוץ במזרח. יתכן אפוא שחכם זה היה ארץ ישראלי.

הנאמר כאן על חבורת החכמים האשכנזים בירושלים וספרייתם, מאיר מעט את הקשריה ההיסטוריים של איגרת 'תקנה ותוחלת' ל'אף ה' שחרה בעם' ששלח חכם אשכנזי אלמוני ל'אחיו שבאוסטרייך, תופסי ישיבה ועומדי בפרץ ונדיבי לב'.¹⁰² באיגרתו מספר הכותב שהשר מיכאל גילה לו 'סוד התום וסתום אשר נשמע מאחורי הפרגוד'. עיקרו של הסוד הוא שאמנם 'כמעט אשר נחתם גזר דינם [=של ישראל] לחרב ולדבר ולרעב', אך 'עוד יש תקנה ותוחלת'. ה'תקנה' היא דרך תשובה מסוימת המפורטת באיגרת והעשויה לעצור את הגזירה הצפויה. דרך התשובה נמסרת אף היא על ידי המלאך מיכאל, הנותן לחוזה 'אות ומופת, ובא האות והמופת'. המשימה מוטלת על שלשה רבנים

⁹⁹ ראה לעיל: הערה 90.

¹⁰⁰ יצא לאור ע"י ג' שלום, קבץ על יד, ס"ח, א (י"א), ירושלים תרצ"ו, עמ' כז-מב; על הספר ומחברו ראה G. Scholem, 'Ein unbekannter juedischer Mystiker', *Gaster Anniversary Volume*, London 1936, pp. 503-508.

¹⁰¹ פרופ' מ' אידל העיר לי שחיבורים אלו ואחרים, הקרובים אליהם בעניינם, הועתקו בארבעה כתבי יד נוספים שהועתקו במזרח באותו זמן: כתב יד פאריס 800 (ראה לעיל: הערה 90), כתב יד פאריס 840, כתב יד מוסקבה גינצבורג 134 (נחולל גם חומר אשכנזי) וכתב יד אוכספורד בודלי 163. יש אפוא לראות בחיבורים אלו חלק מספרייתם של מקובלי המזרח במאות הארבע עשרה והחמש עשרה.

¹⁰² על עקבותיה הראשונים של הקבלה הספרדית בקרב חסידי אשכנז עמד י' דן, 'גורלה ההיסטורי של תורת הסוד של חסידי אשכנז', מחקרים בקבלה ובתולדות חידות מוגשים לגרשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' פז-צט.

¹⁰³ א' גרוסמן, 'איגרת חזון ותוכחה מאשכנז במאה הי"ד (לזיקתם של יחודי אשכנז אל ארץ-ישראל)', קתדרה 4 (תשל"ז), עמ' 190-198.

מאוסטריה שעל כל אחד מהם לבחור שלשה חכמים נוספים, סך הכל שנים עשר איש [=רמז ל"ב שבטים] המחולקים לשלוש כתות בנות ארבעה חכמים. על השנים עשר ללכת לירושלים ו'להתפלל במנין על עדת ישראל' על פי סדר תפילות המפורט באיגרת. מלבד זאת, 'ילכו ויתקנו תעניות וצדקו' ותשובו' ותפל' לישר העקוב, ויהיו על דרך ירושלי' ע"ה עד קץ שנת קמ"ב לפרט'. ספק רב אם הכותב ראה את שנת קמ"ב (1382), כשנת קץ. כוונתו לומר, שעד לסופה של אותה שנה על השנים עשר לצאת לדרכם ירושלימה. לדבריו '[שנה זו] הוא ס"ת [=סופי תיבות] משמות האבות ע"ה, וזכותם תלוי' <?> על בניהם בזה השנה, עם תשוב' ותפיל' וצדק', ותוא רחוי' יכפר עון ולא ישחית'. דומה שעניינו הוא בהצעת טכניקה להפסקת 'אף ה' שחרה בעם'. מכל מקום, הוא לא אומר דבר היכול ללמד שהעילה למהלך המוצע הוא הצפייה לביאת המשיח באותה שנה.¹⁰⁴ לעומת זאת, אין ספק שכוונתו היא שהחכמים הנבחרים יהיו תקופה ארוכה בארץ ישראל, על פי הצעת המהדיר – עד שש עשרה שנה. כתיבת האיגרת קודמת כנראה לשנת קכ"ו (1366), ומכל מקום אין לאחרה לשנת קמ"ב (1382). בשנים אלו הגיעה נוכחותם של חכמים יהודים מכל מרכזי התרבות היהודיים בירושלים, לשיאה. זו היא גם תקופת השיא בפעולתו של חוג החכמים האשכנזים בירושלים. עולמו המיסטי של הכותב עולה מבין שיטי האיגרת, הן מן המסגרת הספרותית של הדברים – מן החזיון, הן מן השימוש שהוא עושה במושגים קבליים. באיגרתו הוא משתמש בקטע שלם הלכות, כמעט כצורתו, מ'שערי אורה' לג'יקאטילה.¹⁰⁵ מקומו המרכזי של ג'יקאטילה, בספרויותיהם של חכמי ירושלים נתבאר כבר מן ההעתקות שנעשו בעיר, ואשר נזכרו בחלקן לעיל. זיקתו של הכותב לחכמי החוג הירושלמי מסתברת ביותר – ולא רק על פי קרבת המוצא שביניהם. תחום השנים המוצע לכתיבת האיגרת מלמד על קירבת זמן למאורעות ה'מוות השחור' שהן, ככל הנראה, ביטוי של 'אף ה' שחרה בעם' והעילה לביצוע הפרוצדורה המוצעת באיגרת, ולעלייתה של חבורת יצחק הלוי אסיר התקוה. פרק הזמן המוצע הוא, כפי שצוין לעיל, תקופת שיא בפעילותה של קהילת העולים האשכנזים בירושלים. מלבד זאת, השהות בארץ ישראל, כמסקנה שאליה מובילים המאורעות, הייתה משותפת לבני חוגו של יצחק הלוי ולכותב האיגרת.

לאחרונה הראה מ' אידל, שיש להבחין בין תפיסה משיחית אקוטית המתייחסת לתאריך קץ נחרץ לבין עלייתם של יחידים לפרקי זמן ממושכים, על מנת לפעול בה פעולות שנועדו לקרב את הקץ, בלא שמעשיהם יושפעו מתאריך קץ קבוע. אידל, שדן בעיקר בטיבה של התסיסה הדתית בקרב

104 בניגוד למה שכתבתי במאמרי, בין אשכנז לירושלים, עמ' 61.

105 שערי אורה, ורשה תרמ"ג, דף ת, עמ' ב, וראה גרוסמן (לעיל: הערה 103), עמ' 193–194, הערות 18–19.

העולים לארץ ישראל בראשית המאה השש עשרה, הראה כיצד שתי התפיסות זכו באותה תקופה לביטוי ממשי ולדפוסי התנהגות מוגדרים.¹⁰⁶

העלייה שאינה קשורה בתסיסה משיחית אקוטית, היא עליית יחידי סגולה הרואים בירושלים מקום המסוגל לתפילה, וממקדים את עניינם בסדרי תפילה מיוחדים ובביצוען של חנהגות חסידיות אסקטיות שעיקרן תעניות ותשובה. עלייה זו, בהבדל מן העלייה שהיא פרי משיחיות אקוטית היוצרת דפוסי התנהגות מזדמנים, מבטאת דפוסי התנהגות קבועים, בלתי תלויים במאורעות, בתסיסה דתית, בהופעתן של אמונות ודעות או בפרשנויות היסטוריות מתחדשות.

כך למעשה נתפסת העלייה לארץ ישראל בימי הביניים בציבור היהודי – כעליית יחידים, נבחרים, העולים על מנת לקרב את הקץ על ידי עשייה דתית הראויה לעלית בלבד. בהבדל מן העלייה המתרחשת לקראת קץ מגולה – ואשר היא נדירה ביותר בתקופות הנדונות כאן – הרי עלייה זו על אף היסודות הראדיקאליים שבה (=הכוונה לסייע בעלייה לקרוב הקץ) נטולה כל פרשנות משיחית אקוטית למאורעות, היא משמשת כביטוייה הדתי והציבורי המוכר של העלייה לארץ ישראל בימי הביניים ויש לראות בה אפוא דפוס התנהגות נורמאטיבי. כך תפס הציבור היהודי את מעשה העלייה, ואת הראויים לעלות. מקורה של ההנהגה הדתית הנזכרת הוא במדרש האנונימי משלהי המאה השלוש עשרה, המופיע בשולי 'אלה המסעות' ואשר נידון לעיל. בציבור המקורי מופיעה הפיסקה החשובה לענייננו בלשון זו:

...ישראל תופשי תורה, חברים, אנשי מעשה מארבע רוחות העולם אחד מעיר ושנים ממשפחה כל איש אשר נשאו לבו ונדבה לו רוח טהורה והכשר חיבת הקדש לבוא בארץ ישראל ועליהם יגלה המלך המשיח.¹⁰⁷

במאה הארבע עשרה זכה קטע זה להרחבה ולעיבוד, ומשמעותו השתנתה במעט.

כי יתנדבו הרבה מישראל תופשי תורה וחסידיו ואנשי מעשה, לבא לדור בארץ ישראל ולהתישב בירושלים עיר הקדש איש איש כפי נדבת לבו ונוצצה בו רוח הטהרה והכשר חיבת הקדש, מארבע פינות העולם, אחד מעיר ושנים ממשפחה. וכאשר יתישבו שם חסידיו ההם ירבו להתפלל בהר הקדש בירושלים וישמע הבורא ית' שועתם ויקרב קץ הגאולה.¹⁰⁸

¹⁰⁶ מ' אידל, 'משמרות ומשיחיות בירושלים במאות הט"ז-הי"ז, שלם ד (תשמ"ז), עמ' 83-94.

¹⁰⁷ לעיל: פרק א, הערה 232 (בפיסקה המתחילה במילים: 'דברי רבותינו הקדמונים שדיברו בביאת המשיח'). וראה שם, דיון במקורותיה של הפיסקה.

¹⁰⁸ מקורו של נוסח זה הוא בליקוטי יוחנן אלימאנו, בשנות השבעים של המאה החמש עשרה. מובא אצל אידל (לעיל: הערה 106), עמ' 84. נוסח נוסף מובא במאה הארבע עשרה על ידי מאיר אלדבי, שבילי אמונה, נתיב עשירי, ורשה תרמ"ז, דף צג, ע"ד.

כפי שעמדנו לעיל שתי הנוסחאות מדברות בעולים נבחרים – 'אחד מעיר ושנים ממשפחה', המהווים עלית דתית אינטלקטואלית – 'תופסי התורה, חברים (או: חסידים), ואנשי מעשה', אלא שבנוסח השני, המאוחר, מודגש האספקט הריטואלי של המעשה. אם בנוסח הראשון עיקר המעשה הוא עצם העלייה של ה'נבחרים', הרי הנוסח המאוחר מתייחס לפרוצדורה מוגדרת שעל העולים לבצע: 'וכאשר יתישבו שם חסידים ההם, ירבו להתפלל בהר הקדש בירושלים וישמע הבורא שוועתם'. התמורה בטקסט איננה מקרית, היא מתייחסת לפרק החסר כליל בנוסח הראשון, לשאלה מה עושים החסידים בירושלים. בנוסח הראשון מתמצת הפרוצדורה בעצם עליית העולים ואילו עתה עיקרה הוא עלייתם וקיומו של ריטואל מסוים בעת שהותם בארץ. אף שפרטיו של ריטואל זה לא פורטו, אלא הוגדרו כ'תפילה רבה' הרי זיקתה ל'איגרת החזון והתוכחה' ולעוד חיבורים אשכנזיים אחרים מלמדת שהמדובר בריטואל מוגדר.¹⁰⁹ יש להניח שחסיבה להבדל בין שתי הנוסחאות נעוץ בכך, שהנוסח הראשון שיקף חסבר אידאולוגי לטיבה הכללי של עלייה החכמים לארץ ישראל במאה השלוש עשרה, ואילו הנוסח השני מתייחס ישירות לדפוס התנהגות מוגדר, בעל אופי משיחי ראדיקאלי, הקיים בתוך חבורות העולים ולא לעלייה עצמה. דבר זה עולה גם משינוי שנפל בין שני הנוסחים בתיאור ה'יעוד המשיחי' – ההבדל בין 'עליהם יגלה המלך המשיח' לבין 'ישמע הבורא ית' שוועתם ויקרב קץ הגאולה', לאמור בין ניסוח פאסיבי שלא מציין במפורש את חלקם של העולים בתהליך הבאת הקץ לבין הצבעה על קשר ממשי בין תפילתם [=לא לעלייתם!] לבין קרוב קץ הגאולה. בין שני הקטעים מתרחשת אפוא החרפה של המשמעות המשיחית שנודעת למעשה העלייה.

הדעת נותנת שהכותב האשכנזי האנונימי הכיר את המדרש, וכי על פיו הוא בנה את הפרוצדורה המוצעת במכתבו. כמו בעל המדרש, מכיר אף הוא את סגולותיה של התפילה בירושלים וכמוהו – הוא מועיד אותה ליחידים בלבד. אמנם הקצבת זמן מוגדר לשחות בירושלים היא מיוחדת לו ואינה מוצגת כעיקרון, אלא באיגרתו בלבד. נראה שמקורו של מרכיב הזמן בהנהגה הנזכרת, הוא במציאות ההיסטורית. הוא תואם את תבניות העלייה שנהגו להלכה ולמעשה בקרב העולים האשכנזיים בתקופה הנדונה כאן. אין ספק שהעלייה מן החוגים שאנו דנים בהם עתה לא הייתה עלייה שאין ממנה חזרה. רבים מן העולים הגיעו לפרקי זמן קצובים, לצורך לימודים, כלומר לשהות בעלת אופי מיסטי או אסקטי, או לעלייה לרגל שנמשכה זמן רב. יש להניח שאופיה האינטלקטואלי

¹⁰⁹ י' יובל העיר לי כי פגש סימנים לקיומה של פרוצדורה דומה לזו המופיעה ב'איגרת החזון והתוכחה', ובאותם הקשרים, בשני חיבורים אשכנזיים בני התקופה. דיון נרחב בחיבורים אלו מופיע בספרו 'חכמים בדורם', העתיד להתפרסם בקרוב.

של העלייה לארץ ישראל במאה הארבע עשרה הביא לירושלים עולים ששהותם בעיר דמתה לשהות במרכז תורה, שהות שזמנה קצוב מעצם הווייתה.¹¹⁰

בידודם של המרכיבים החברתיים מן ההתקוות החוזרות – הספרדיות והאשכנזיות כאחד – של המדרש, מלמד על תפיסת העלייה לארץ ישראל בתקופה הממלוכית מלאחר נפילת עכו. העלייה לארץ ישראל היא עליית יחידים, מקורן בעליית הדתית האינטלקטואלית של מרכזי התרבות במערב והיא נטולה בדרך כלל משיחיות אקוטית, אף שתכופות יש בה גישות ראדיקאליות ועמדות אקטיביות כלפי שאלת המשיחיות.

בפרק זה עקבנו אחרי ההתפתחות היחס הדתי לארץ ישראל מראשיתה של התקופה הממלוכית עד לסופה של המאה הארבע עשרה, כפי שבא לביטוי פיזי בעלייה ובעלייה לרגל אליה. גם כאן, כמו בפרק הראשון, נדונו שתי התופעות תוך הדגשת קוי המגע בין המרכיבים הדתיים, ההיסטוריים והחברתיים שלהן. ביסוד העבודה הנחנו שהתמורות באופיו של היחס לארץ ישראל במהלך ימי הביניים, מבטאות תמורות בתולדות הדת והדעות שמקורן בארצות המוצא של העולים ולא דווקא בארץ ישראל. אין ספק שהתמורות הפוליטיות במזרח, יחסי המדינה הממלוכית עם מדינות אירופה – ובעיקר, עם הימיות שבהן – ומעמדם של יהודי המזרח הממלוכי השפיעו השפעה מכרעת על אופיה של העלייה לרגל בימי הביניים המאוחרים, אך התופעה ביסודה היא תופעה דתית מובהקת שגורמים אלו תרמו לעיצובה, אך לא יצרו אותה. בודדנו בפרק זה את התפתחות ההתנהגות הדתית

¹¹⁰ ראה למשל, על תשע שנות שהותו בירושלים של שמשון בן שמואל, לעיל: הערה 131; על מנחם ציון, לעיל: הערה 160, וראה גם יובל (לעיל: הערה 61). מכתבי היד שברשימת בית אריה, מס' 15–17, עולה שורה ארוכה של חכמים אשכנזים ששהו בירושלים בשנות השבעים והשמונים של המאה הארבע עשרה ואשר בשנות התשעים של אותה מאה, שהו בצפון איטליה. הוא הדין בשבתאי 'מארץ תוגרמא', שבא לירושלים ללמוד בשיבתו של אליא בן אליעזר הירושלמי. את פירושו האלגורי הוא כתב מחוץ לארץ ישראל, כמו רבו, שכיניו 'הירושלמי' מלמד שמת מחוץ לירושלים (ראה לעיל: ליד הערה 94). נפוצות הרבה של הכינוי 'הירושלמי' או 'איש ירושלים' בתקופה הזאת קשורה ככל הנראה אף היא בתופעה זו. קרוב לודאי שכינוי זה ניתן לאותן דמויות ששהו פרקי זמן ארוכים בירושלים. כך למשל, כינויו של שמשון הנזכר לעיל, הוא 'שמשון איש ירושלים'. כינויים אלו מופיעים בתכיפות רבה ברשימות משלמי המס בגרמניה למן שנות השבעים של המאה הארבע עשרה. כך למשל, ברשימות מועצת העיר פרנקפורט נזכר חמש פעמים בין השנים 1370–1373 – Yaack von Jerusalem, ראה: I. Kracauer, *Urkundenbuch zur Geschichte der Juden in Frankfurt am Main von 1150–1400*, Frankfurt 1914, pp. 236–241. באותן שנים עצמן נזכרים בפרנקפורט גם פייפלמן וטרוסטלין אנשי ירושלים, ראה שם, עמ' 242, 244, 247 וביום 25.5.1377 נרשם בהן שוב 'יצחק מירושלים' (Staats und Stiftsarchiv Aschaffenburg, R.B. 9/375). ידיעות אלו נמסרו לי על ידי ידידי ישראל יובל. הופעתו החוזרת של כינוי המקום קשורה בלא ספק בתופעה שתוארה לעיל, ואשר ניתן להרחיב בדוגמאות לגביה. בספר היישוב כרך ג, שהתקנתו הושלמה זה כבר, הוקדש מדור מיוחד שבו נאספו בעלי הכינוי 'ירושלמי', שנודעו עד הנה.

הקשורה בעלייה לרגל לשלביה, למן העלייה לרגל כריטואל אישי מגובש ועד לשהות בירושלים כמעשה דתי מורכב, המתרחש בתוך חבורות או שהוא מתבסס על מערכת קהילתית ממוסדת. את הסקירה ההיסטורית של העלייה והעלייה לרגל חתמנו בשלחי המאה הארבע עשרה, אף שסוגיות שונות שנידונו חורגות ממסגרת זמן זו, שעה שחריגה זה נדרשה לצורך הדיון. חתימת הדיון ההיסטורי הכרונולוגי במאה הארבע עשרה יש לה צידוק מעניינו של הנושא. למן ראשית המאה החמש עשרה עובר היחס הדתי לארץ ישראל תמורות מרחיקות לכת והמבנה החברתי שתואר בשני הפרקים הראשונים מתהפך על פיו. פרעות שנת קנ"א בספרד, ערעור סדרי החיים בקהילות שם במשך המאה החמש עשרה והגירוש בסופה, חשפו את יהודי ספרד לתסיסות משיחיות שהתחוללו במהלך כל המאה החמש עשרה ובמאה השש עשרה, ואשר השפיעו במידה רבה על אופייה הדתי של העלייה לארץ ישראל מחצי האי האיברי ועל המבנה החברתי שלה. במהלך אותה מאה התרחב גם בסיסה החברתי של העלייה מתחום התרבות האשכנזי ושוב לא ניתן לדבר על העלייה כתופעה אליטיסטית באופן מוחלט. תהליכים אלו ואחרים, בחלקם פוליטיים ובחלקם חברתיים, ביניהן כאלו המבשרים מפנה ביחס לארץ ישראל ולעלייה לרגל אליה, מחייבים דיון נרחב, שונה בעקרונותיו מזה שהתנהל לגבי המאה הארבע עשרה, ואשר לא נמצא לו מקום במסגרת הנוכחית של חיבורינו.¹¹¹

¹¹¹ נזכיר כאן לדוגמא, את הופעתו של תהליך הופעתה של ספרות עולי הרגל בעלת המרכיבים הסקולאריים, הנותנת דעתה על השונה, על הזר ועל המיוחד. הופעתה של ספרות זו תמורה מסוימת במעמדו הבלעדי של הגורם הדתי במסורת העלייה לרגל. תמורה זו בספרות הנוסעים האירופית (למעשה – באנגלית), תוארה על ידי כ' זאכר, שראה בה מאפיין עיקרי של ספרות עולי הרגל בת המאה הארבע עשרה (Ch. K. Zacher, *Curiosity and Pilgrimage*, Baltimore 1976; D. R. Howard, *Writers and Pilgrims*, Berkeley 1980) שבספרות העברית אין להקדים מגמה זו לאמצע המאה החמש עשרה, וכי ביטוייה הבולט ביותר הוא חיבורו של משולם מוולטרה שערך את מסעו בשנת 1481. חיבור זה מלמד על הופעתו של סוג חדש של עולה רגל – זה המונע על ידי דחפים חילוניים לא פחות מאשר דתיים. במקביל להופעתו של עולה הרגל 'הסקרן' מתרחב בסיסה החברתי של העלייה לרגל. היא פורצת מן המסגרת האליטיסטית שאפיינה אותה בתקופות שבהן התמקד מחקרנו.

פרק שלישי: ההליכה לירושלים

מסורת, מסלול ופולחן

יסודותיה של המסגרת הטכסית ששימשה את עולי הרגל היהודים בתקופה הממלוכית הונחו במהלכה של התקופה הצלבנית והאיובית, לאמור, במאות השנים עשרה והשלוש עשרה ויש להניח שעיצובם הושלם עוד קודם לשנת 1219¹. אמנם, מסגרת זו עברה שינויים רבים במהלך התקופה הממלוכית, אך חרף השינויים נשארה המסגרת היסודית כאשר הייתה.

המסגרת הטכסית על כל מרכיביה – מסלול עולי הרגל, אתריו, מטבעות התפילה שלו, מסורותיו והאתוס שגיבש את הכל למקשה אחת – היתה שונה לחלוטין מזו שנהגה בתקופה המוסלמית הקדומה. ביסודה הונחו ערכיה הדתיים של העלייה לרגל כפי שעוצבו במהלך התקופה הצלבנית, המסורות הצלייניות הנוצריות-לאטיניות שהושפעו מן המסורות היהודיות והשפיעו עליהן אגב מערכת יחסים דיאלקטית שפולמוס, הסכמה והפרייה הדדית משמשים בה בערבוביה והתנאים הפוליטיים והטופוגרפיים של העיר הצלבנית במאות השנים עשרה והשלוש עשרה.

המסגרת הטכסית בתקופה הצלבנית הייתה מגובשת היטב וצמודה למסלול מוגדר, ברור וקצר, שהתמקד סביב הר הבית. עיצובו הנוקשה מעט של המסלול נגרם כאמור, בגין העדרה של קהילה יהודית בעיר, דבר שמנע מעולה הרגל היהודי לשהות בה שעות ארוכה ויצר את הצורך במסלול קצר ומגובש, העונה אחר ציפיותיו הבסיסיות של עולה הרגל.

חותמה של התקופה הצלבנית ניכר בכל שלבי גיבושו של המסלול, שעוצב על פי התנאים הטופוגרפיים החדשים של העיר. שער הכהן, שהיה בתקופה המוסלמית הקדומה מקום התפילה העיקרי במסלול עולי הרגל, נעלם לחלוטין, כמו גם השכונה היהודית עצמה שנסמכה אל החומה הדרומית ואל השער². דרום הר הבית היה עתה מחוץ לחומת העיר ועל כן, מקום התפילה על שערי

¹ על התמורות בתפיסת העלייה לרגל, במעבר מן התקופה המוסלמית הקדומה לתקופה הצלבנית, עמדנו מעט לעיל: פרק א, ליד הערה 1 ואילך; על נסיונות החידוש של טכסי העלייה לרגל בתקופה האיובית, שם, ליד הערה 61 ואילך, ושם גם על חידוש מוסד העלייה לרגל לאחר הפלישות המונגוליות.

² על השכונה היהודית בתקופה המוסלמית הקדומה ראה: י' פראור, 'גלגולי השכונה היהודית בירושלים בתקופה הערבית', ציון יב (תש"ז), עמ' 136–148, ולאחרונה: גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 519–532 (=נוסח אחרון של מאמר, שלו שתי נוסחאות קודמות). על שער הכהן ראה מאמרי: 'שאלת שער הכהן ומקומו', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 279–290, ושם, הערה 1, ספרות. לדעתנו שער הכהן הוא שמו העברי של באב אלנבי שבדרום הר הבית, הוא השער הכפול עתה. דברים אלו עולים מסדר הופעת השערים ב'תפילות השערים' (צלואת אלנבואב), ראה להלן: הערה 12. כך גם משמע מן הקטע החדש שפירסם מ' הירשמן, 'שער הכהן ועלייתו לרגל של אליהו בן מנחם', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 219–220, המתאר טכס המתרחש בחושענא רבה, 'משער חולדה עד שער הכהן', שם, עמ' 220. לפי זה היה שער הכהן בתוך השכונה היהודית, דבר המסביר את הביטוי החוזר באגרות ירושלמיות על 'כת הרבנים [ש] בשער הכהן שוכנים', גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 83, ואכמ"ל.

הר הבית, הפרק החשוב ביותר בריטואל עולי הרגל, נדד עתה אל שער משערי הר הבית שניצב בפנים העיר. באותה עת נמחקה מסדרי העלייה לרגל גם הקפת הר הבית, שבצד התפילות על השערים, הייתה עיקרו של מעשה העלייה לרגל של היחיד בתקופה המוסלמית הקדומה: הגורל שפקד את שער הכהן, עלה גם בחלקו של מתחם הר הזיתים. מתחם זה, שעמד בעבר במוקד טכסי העלייה לרגל, שוב לא נזכר כלל בתקופה הצלבנית.

אין בידינו ידיעות ישירות על איסורים שהטילו השלטונות הצלבניים על פולחן או על טכסי ציבור יהודיים בירושלים. הידיעה היחידה שיש בידינו היא זו שנמסרה על ידי אברהם בר חייא בספרו מגילת המגלה שנכתב לא יאוחר לשנים 1120-1129, ואשר הובאה לעיל³ יש אפוא בדברי בר חייא כדי ללמד על השלבים הראשונים ביחסים שבין הצלבנים ליהודים בירושלים. אם נניח שהוא מתאר את המציאות כמות שהייתה וכי דבריו אינם ניסוח פיוטי בלבד המתכוון לתאר את איסור הישיבה בירושלים, נראה שכוונתו הייתה לציין שהשלטונות הצלבניים מנעו מעולי הרגל את קיומו של פולחן הר הבית, משמע את קיומן של התפילות על שערי הר הבית⁴. דומה, שהמחבר מבחין היטב בין איסור הישיבה לאיסור הפולחן שכן בסמוך הוא מעיר בנפרד על איסור הישיבה בירושלים: 'אף איש אחד יהודי אינו נמצא בירושלים בימים אלה'. אין ללמוד מכאן על איסור כניסה לעולי רגל יהודים לעיר, שכן ככל הידוע לנו עתה, לא התקיים איסור שכזה⁵. העלמם של שער הכהן ושל מתחם הר הזיתים מרשימות המקומות הקדושים ומחיבורי המסע מן התקופה הצלבנית, מחזק את ההנחה שהשינויים בדפוסי העלייה לרגל בראשית התקופה הצלבנית מקורם בהגבלות שהוטלו על הפולחן היהודי בירושלים ואשר טיבן המדויק לא ידוע. ברור מכל מקום, שטכסי הציבור שהתקיימו

³ ראה על כך מאן, שם; גיל, ארץ ישראל, ג, מפתח, הערך: שערי הר הבית, וראה בעיקר שם, ב, עמ' 190 (מס' 105), שורות 15-17: '...לשוב שערי המקדש ולהתפלל עליהם בקול רם בקדוש וברוך', שם, ג, עמ' 16 (מס' 240), שורות 4-5: 'ואין לנו נחמה כי אם בסובבנו על השערים להשתחוות ולבקש רחמים וסליחה לשוב אל ירושלים ברחמים לטהר מקדשו ולנעריהו מעפרו להשיב שכנתו לתוכו להחיש משיח צדק עולמים'. הקפת המקום הקדוש היא למעשה, הביטוי הפיזי המקובל והפשוט ביותר של התייחסות למקום קדוש, וניתן לעקוב אחריו בסדרי הפולחן הירושלמי כמו גם בסדרי הפולחן במקום הקדוש הבודד, בירושלים, ביהודה או בגליל. מבנה ההקפה והמסלול העוקב, מאפיין גם את פולחן העלייה לרגל המוסלמי והנוצרי בירושלים. על מסלול העלייה לרגל המוסלמי כתב לאחרונה ע' אלעד על פי אבן אלמרג'א, מחבר בן המאה האחת עשרה המתאר את המסלול לפרטיו. מאמרו עתיד לראות אור בספר ירושלים ג (וראה בעיקר את דברי אלעד, המקומות הקדושים לאסלאם בירושלים, עמ' 69-72, בכתב היד), על המסלול הנוצרי, הקרוב מאוד לזה היהודי, ראה מאמרה של א' לימור, העתיד להתפרסם באותו מקום. על משמעות ההקפה בריטואל דתי ראה י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים. ירושלים תשכ"ז, עמ' 92-94 וביחוד הערה 13, ושם ספרות.

⁴ ראה לעיל: פרק א, ליד הערה 13.

⁵ ברור מכל מקום שבאמרו ש'חיסרו התמיד ו[ש]מנעו את ישראל מלהתפלל בבית ולקיים בו מצוות תפילה אשר כנגד התמידין, כוונתו לתפילה על השערים ולא לתפילה בחר הבית פנימה. וראה: ב"צ דינבורג (דינור), "בית תפלה ומדרש" ליהודים על הר הבית בימי הערבים, מאסף ציון ג (תרפ"ט), עמ' 54-56. דינור ראה בדברי בר חייא עדות למציאותו של בית תפילה יהודי על הר הבית בתקופה המוסלמית הקדומה.

⁶ על גבולות האיסור הצלבני, ראה לעיל: פרק א, ליד הערה 9 ואילך.

בתקופה המוסלמית הקדומה בטלו, ודפוסי העלייה לרגל נדחקו בתקופה הצלבנית לרשות היחיד. תמורות אלו לא התחוללו בעקבות שינוי מושגים, אלא בעיקר בתוקף הנסיבות.

בתקופה האיובית הוגמש המסלול, נוספו לו טכסים שונים ואתרים זהו מחדש. באותה תקופה עוצבו טכסי העלייה לרגל, כדרך שנודעו בספרות עולי הרגל של התקופה הממלוכית.⁷ דומה שהתבססותו מחדש של פולחן העלייה לרגל בירושלים קשורה בקיומה של קהילה יהודית בירושלים בתקופה האיובית, דבר שאפשר את שהותו של ציבור יהודי גדול בעיר למשך זמן ארוך יחסית. עתה היה על קהילת ירושלים לדאוג לאספקת מזון ולמקומות לינה עבור עולי הרגל, ולהחזיק את המקומות הקדושים שבהם התקיימו הטכסים. למרות זאת, העלייה לרגל וטכסיה לא התחדשו באותה עת כמתכונתם בתקופה המוסלמית הקדומה.

על מנת לתאר את התמורות בפולחן העלייה לרגל מן התקופה הצלבנית ועד סופה של התקופה הממלוכית, נציג כאן שחזור סינתטי וסינופטי של התנהגות עולה הרגל היהודי בירושלים. במהלכו, נבחן את מקורותיה של מסורת המקומות הקדושים כפי שנמסרה בספרות עולי הרגל ואת מקורותיו של פולחן עולי הרגל. אלו נתנסחו תחילה בשלושת חיבורי המסע של המאה השתים עשרה: זה של בנימין מטודלה (1169–1171 בקירוב), של פתחיה מרגנסבורג (1165–1180 בקירוב) ושל יעקב בן נתנאל כהן (1153–1187 בקירוב). גלגולן של מסורות התקופה האיובית וראשית התקופה הממלוכית, יתבסס בעיקר על אגרתו של ר' שמואל בן שמשון (1210), מכתב מר' מנחם החברוני (1215), 'אלה המסעות' (קודם לשנת 1291), גירסתו המאוחרת – 'תוצאות ארץ ישראל' (אחרי 1291) ו'כפתור ופרח' לאשתורי הפרחי (1316–1322).

קודם שנתאר את מסלול עולה הרגל בירושלים נתייחס לשני מונחים שישמשו אותנו במהלכו של פרק זה: תודעת עולה הרגל וריטואל עולה הרגל.

במונח 'תודעת עולה הרגל' בהבדל מ'ריטואל' (או: פולחן) עולה הרגל, הכוונה למסע העלייה לרגל כמכלול שיש בו אחדות, שמאחוריו – רקע אידאי, דתי, הבא לביטוי באמצעים סימבוליים, המיוחדים לתחום זה של התופעה הדתית. תודעת עולה הרגל מתפתחת מתוך עצמה, כאשר האתר הבודד מהווה פרק בבניינה. לאמור: האתרים היוצרים את מסלול העלייה לרגל מהווים כביכול פרקי פרשנות עצמאיים לרעיון שבא על ביטוי במסע העלייה לרגל. לכל פרק – אתר – נודע מקום

⁷ תמורות אלו היו ככל הנראה חלק מן המאמץ לחדש בתקופה האיובית את מנהג העלייה לרגל בדפוסים הקרובים לאלו של התקופה המוסלמית הקדומה. על מהלך זה עמדנו לעיל: פרק א, ליד הערה 61 ואילך; לחלף: ליד הערה 97 ואילך.

משלו בבניית אותה תודעה, ובלעדיו נמצא רעיון העלייה לרגל חסר. אנו מניחים אפוא, שביסוד ארגון האתרים בסדר מסוים ויחוס המסורות לאתרים נמצאת תפיסה דידאקטית לא מודעת.

נקל להבחין במגמה זו במסלול עולי הרגל הנוצרי בירושלים. ההליכה לאורך מסלול זה עושה את עולה הרגל לשותף בדראמה שנושאה הוא ימיו האחרונים של ישו. במהלך מסעו בירושלים עוקב עולה הרגל או למעשה, משחזר שלב אחרי שלב, את גורלו של ישו למן כניסתו לירושלים, דרך תפיסתו, משפטו, מותו ועד לעלייתו השמימית. כל פרק במאורעות מזוהה עם מקום קדוש אחר הממוקם לאורך המסלול, בדרך אשר תוביל את עולה הרגל באופן הגיוני, לאורך כל פרקי הסיפור ועל פי קצבו. אם המקום הקדוש הבודד מבטא פרק אחד של המיתוס, הרי המסלול השלם, עושה את כלל ריטואל ההליכה בירושלים למסגרת העל שלו, על ידי ההקבלה הסימבולית של המסלול לדרך היסורים של האל.⁸

מסלול עולה הרגל היהודי אינו עוקב אמנם אחרי סיפור היסטורי המתפתח באופן עקיב כמו סיפור המסגרת הנוצרי, על כן היחס בין המסלול לתודעת עולה הרגל אינו ישיר ופחות פשטני. תודעת עולה הרגל מתמקדת במקדש כבסמל – במקדש ההיסטורי, בחורבנו ובבניינו העתידי, כסמלים של שלשת שלביה החקריים של כל דת התגלות – עבר אידיאלי, הווה שפל ועתיד אפוקליפטי. מבנה זה 'תורגם' ללשון הסמלים של ריטואל העלייה לרגל, שהיה ביסודו ריטואל משיחי בעל אופי אסקטי, שחנהגותיו רוויות במחוות אבלות ומסורותיו ספוגות במגמות אסכאטולוגיות אפוקליפטיות.

ביסוד הדברים משתמשות שתי המערכות באותם אמצעים דידאקטיים. שתיהן משתמשות במקום הקדוש, ברצף המקומות הקדושים ובמסלול כשלעצמו, כמערכות סמלים שתפקידן לתרגם, לפרש ולמסור, מערכות אידאיות אחדותיות, המתפתחות מתוך עצמן.

סך מסוים של רעיונות דתיים שניסוחם המקורי הוא ספרותי, וממילא בדרגה מסוימת של הפשטה, מתורגם בתודעת עולי הרגל לכדי מיתוס בעזרת המקום הקדוש והמסלול השלם. לכל מקום קדוש או למכלול של מקומות שכאלו, נודע תפקיד בעיצוב תודעת עולה הרגל, המבטאת באמצעים פשטניים את הרעיון היחודי העומד מאחורי המסע. תודעת העלייה לרגל נוצרת אפוא מתוך המתח שבין רעיון העלייה לרגל לבין האתר שבמסלולו. המקום הקדוש ממחיש ומפרש, באמצעים

⁸ השווה למשל, לדרשת הנזיר הפראנציסקאני לקבוצת עולי הרגל שעליה נמנה פליכס פאבר (פאבר, מסע בארץ ישראל, א, עמ' 238-239), וראה גם את רשמיה של הצליינית האנגליה מרג'רי קמפה מביקורה בירושלים בשנת 1436, ובעיקר מביקורה בכנסיית הקבר. (The Book of Margery Kempe [1436], London 1936, pp. 106; 112). על אספקטים שונים של הסימבוליקה של ה'דרך' בתרבות האירופית המדיבאלית, ראה: B. Ladner, 'Homo Viator, Mediaeval Ideas on Alienation and Order', *Speculum* XLII (1967), pp. 233-259.

סימבוליים האופייניים לדרכי המחשת הרעיון הדתי בימי הביניים, את הרעיון הדתי העומד ביסוד המסע.⁹

לעומת זאת, ריטואל העלייה לרגל הוא מימוש הפולחני של רעיון העלייה לרגל – בעצם החליכה למקום הקדוש, בהגעה אליו, בתפילה, בטכס או בפעולות ספיריטואליות שונות. לצורך מימוש נדרש מקום מוגדר ומזוהה היטב, יותר מאשר נדרש לקיומו של האתר בתודעה. לדוגמא, המטען הדתי שמאחורי השמות: ירושלים, בית המקדש או הר הזיתים, דיו לשרת את צרכיה הדידאקטיים של תודעת עולי הרגל בלא שיתעורר צורך לזהות בהם מקום מוגדר שמיוחסת לו מסורת ברורה, אך אין בהם, בלא מקום שכזה, כדי לספק את התנאים המספיקים לקיומו של ריטואל העלייה לרגל. לקיומו של זה, יש צורך במקום ובמסורת שיקשרו היטב את המיתוס למקום ויעניקו בכך לגיטימציה לפולחן. לסיכום: אינה דומה תודעת עולי הרגל ומקומו של האתר בתודעה זו, לריטואל עולי הרגל ומקומו של האתר בו. אתר הממלא מקום מרכזי בתודעת עולי הרגל יכול שלא ימלא כלל מקום בריטואל עולי הרגל, אך לעומת זאת כל אתר הממלא תפקיד פולחני חייב לתפוס את מקומו בתודעת עולה הרגל. מקומו של האתר הפולחני והעילה לתמורות במעמדו, כרוכים בנסיבות היסטוריות, באפשרויות טכניות ובגורמים סביבתיים.

ייחודו של מעשה העלייה לרגל בכלל המעשה הדתי הוא בהיותו מעצם הגדרתו ביטוי סימבולי של חטיבה אידאית מוגדרת, המומחשת בשתי הרמות שצוינו כאן. תודעת עולה הרגל מתייחסת לתוכן האידאי של המעשה בכללו ולפרקיו היסודיים כפי שעוצבו בספרות, ועל כן היא שומרת על מידת הפשטה מסוימת. לעומתה, בפולחן העלייה לרגל מגיע הסמל לכלל ליטוש, הבהרה ופשטנות. המימד הסימבולי העומד ביסוד מושג העלייה לרגל בא לביטוי בצירופם של שתי בחינותיה של העלייה לרגל לאחת.

מסלול עולה הרגל, מקיף כאמור את מקום המקדש סביב סביב, ובנוי משלושה מכלולים, שכל אחד מהם מורכב מקבוצת מקומות קדושים בעלי מכנה משותף.

א. **מכלול הר הבית**, שבתחנותיו השונות מבצע עולה הרגל את פולחן האבל על ירושלים. במוקד מכלול זה היה אתר תפילה מרכזי שמקומו השתנה פעמים אחדות במהלך התקופה הממלוכית, אך לעולם הוא זוהה ממערב לר הר הבית. אתר זה השתלב גם בטכסי הכניסה לירושלים.

⁹ על הסימבוליות של הריטואל (The Ritual Symbolism) בפולחן העלייה לרגל, ראה: V. & E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford 1978, pp. 243-251 (וההפניות לגוף הספר המופיעות שם); על המקום הקדוש בתודעה הדתית ראה: אליאדה, תבניות, עמ' 367-385.

ב. מכלול הר הזיתים, שאתריו מתייחסים לפרקי אחרית הימים, משפט העמים, תחיית המתים ובניין המקדש השלישי. במרכז המתחם זוהתה אבן שציננה את מקום עליית השכינה. בתקופה המוסלמית הקדומה היה מקום האבן למרכז המתחם המקודש.

ג. קברי בית דוד בהר ציון. מקום זה שולב בריטואל עולי הרגל רק לאחר התקופה הצלבנית, ועניינו היה במסורת המשיח מבית דוד ובזיקתה של השושלת המשיחית למקדש.

כל אחד מפרקים אלו מורכב מקבוצת אתרים, שבתוכה התחוללו בהתמדה שינויים מסוימים במסורות, בטיב הפולחן או במקומו, אך המסגרת הריטואלית והמיתית היסודית של הפרק בכלל, ויעודו בתוך המסלול השלם נשמרו לאורך כל תקופת קיומה של מסורת העלייה לרגל. בכל אחד משלושת המסלולים הנזכרים התנהל פולחן עצמאי, שחיה מיוחד לו ובלתי תלוי באתרי הפולחן האחרים.

טכס הכניסה וריטואל האבל

את הטכס הראשון בירושלים, עורך עולה הרגל סמוך לכניסתו לעיר. הוא קורע את בגדיו פעמיים וקורא תפילות המיועדות למעמד הכניסה לירושלים או, אם נשתמש בהגדרה התלמודית של המעמד, למעמד ראיית ירושלים. יסודו של טכס הקריעה הוא בדברי התלמוד:

הרואה... ירושלים בחורבנה אומר 'ציון מדבר היתה ירושלים שממה', וקורע. בית המקדש בחורבנה אומר: 'בית מקדשנו ותפארתנו אשר הללך אבותינו היה לשריפת אש וכל מחמדינו היה לחרבה', וקורע.¹⁰

סמוך לתקופה הצלבנית הפכו הלכות ראייה אלו, מהלכות מקריות התלויות בהיקלעותו של אדם למצבים מסוימים, לטכס מגובש שמימד המקריות ניטל הימנו והוא צפוי ומאורגן כדבעי. הם היו למסגרת לטכס הכניסה של עולה הרגל לירושלים, ששימש ממילא גם כפתיחה לריטואל העלייה לרגל בכלל.

¹⁰ בבלי, מועד קטן, דף כו ע"א. והשווה: 'הרואה את ירושלים מן הצופים חייב לקרוע נכנס בתוכה הרי זה מוסיף על הקרע', מסכת שמחות פ"ט, יט, מהד' מ' היגער, ניו יורק תרצ"א, עמ' 176. נראה כי הנוסח במסכת שמחות, שיש לתארך את עריכתה למאה התשיעית, משקף את החתגבשות הטכסית שעברו הלכות הכניסה לירושלים, לעומת הנוסח ההלכתי שבתלמוד, המשקף את מסגרת הלכות הראייה ('הרואה... עושה...') קודם להתגבשות זו. אומנם הנוסח שבבבלי הוא נוסח רחב המכיל את כל מטבעות התפילה שנהגו במהלך טכס הכניסה עד שלהי ימי הביניים. וראה המקורות המובאים להלן.

בסדור תפילה שנתגלה בגניזה ואשר יש לייחסו למאה השלוש העשרה, מופיע נוסח מגובש, הן מן הבחינה הליטורגית הן מן הבחינה הטכסית, של סדר הכניסה לירושלים.¹¹

לאחר משפט הפתיחה 'אם תזכה ותעלה לירושלים' מופיעים משפטי הדרכה לעולה הרגל, המאפשרים לשחזר במידת מה, את טכס הכניסה:

אם תזכה ותעלה לירושלים, כשתביט מן הצופים...

אם תהיה רכוב חמור תרד, ואם יהיה ברגליך מנעל חלוץ אתו וקרע בגדיך ואמור זה...

ותכנס אבל וחפוי ראש.

כשתגיע למדינה הוסיף וקרע על המקדש, ועל עם ה' ועל בית ישראל ואמור...

וחוזר וסובב כל השערים וכל הפינות...

בתוך סדר הכניסה מופיעים קטעי תפילה ארוכים, מהם פסוקים ושבריהם, מהם תפילות שנתברו במיוחד למעמד הכניסה, שמרחיבים את הטכס הרבה מעבר למתבקש מחלכות ראייה התלמודיות. בתוך הסדר מופיעה תפילת תודה של עולה הרגל על שזכה לעלות לרגל לירושלים:

מודים אנחנו לך... שהחיינתנו וסייעתנו וזיכיתנו וקירבתנו לבוא לביתך שבחרתה מכל משכנות

יעקב שעניך בו בחרבנו ובבנינו. כמה שראינו בחרבנו נזכה לראות בבנינו...

הוראת עורך הסידור: 'וחוזר וסובב כל השערים', המופיעה לאחר סדר התפילות והמחוות הנאמרות והנעשות אגב הכניסה, מבהירה שסדר הכניסה הנדון הינו פתיחה לריטואל העלייה לרגל וכן, מבחינתו של עורך הסידור, מעמד זה מהווה פתיחה לסיבוב השערים. יש להניח שפרק זה שבסידור היה במקורו קונטרס תפילות לעולי רגל, ששולב בתוך סידור התפילה הנזכר. שני קונטרסים דומים המסדרים לעולה הרגל את תפילות השערים ידועים עוד מן התקופה המוסלמית הקדומה.¹² קונטרס

¹¹ מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' קלט-קמא. וראה מבואו של המהדיר שייחס את הסידור למאה האחת עשרה, שם, עמ' קכז-קכח, בניגוד לדעת נ' וידר, שאיחר סידור זה לימיו של ר' אברהם הנגיד ('השפעות איסלאמיות על הפולחן היהודי', מלילה ב [תש"ן] עמ' 87-89). הדגשת עניין הכריעות בתפילה המופיעה שוב ושוב בסידור (ראה לדוגמא, עמ' קלד-קלה), מחזקת את עמדתו של וידר ועושה את פרשנותו של מרגליות לתמונה. אין אפוא להקדים את הסידור לאמצע המאה השלוש עשרה. וראה להלן: חלק ב, פרק ב, הערה 76. סדר כניסה נמצא גם בפתיחה לתפילות השערים (ראה לעיל: הערה 12). סדר זה כתוב ערבית ויש ליחסו למאה האחת עשרה. נוסח התפילות שונה מזה שבסידור הנדון כאן, אך הוא מעיד על אותה תופעה עצמה - על עיצוב טכסי של הכניסה לירושלים, על יסוד הלכות ראייה התלמודיות.

¹² הראשון הוא 'תפילות השערים בירושלים' (צלואת אלאבואב פי אלקודס', TS, K 27, f. 2) שפורסמו פירסום חלקי על ידי מאן, תעודות ומחקרים א, עמ' 459. נוסח מלא של התפילות נדפס על ידי נ' גולדפלד, 'נוסח תפילה של הבא בשערי ירושלים', 'הארץ', מוסף לספרות ואמנות, 18.5.72. קונטרס נוסף שממנו שרדו, סדר הכניסה והתפילות על שער הכהן ושערי הרחמים בלבד, הוא קטע הגניזה Ox, f. 100, ראה עליו להלן: הערה 44. הידיעה על קובץ זה נמסרה לי על ידי פרופ' עזרא פליישר, ותודתי נתונה לו בזאת על עזרתו.

נוסף נזכר על ידי ר' משולם מוולטרה, שנכנס לירושלים בחדש אב שנת רמ"א, ובכניסתו לירושלים אמר את 'התפילה הראויה להתפלל, אשר היא בידי בקונטרס קטן'.¹³

טכס הכניסה לירושלים זכה תכופות להרחבות שונות, שהיו ביטוי אישי לתחושותיו של החולך לירושלים. בדרך כלל לא נקלטו ביטויים אלו בתוך סדרי הטכס המקובלים על הכל, אף שלעיתים ודאי שנתכוונו לכך. כך למשל, בחיבור אנונימי, כנראה ממקור ספרדי, שנכתב קודם ל-1321 ואשר התכוון לסכם את הלכות ארץ ישראל והנהגותיה עבור העולה, נזכרת הרחבה טכסית שמקורה ככל הנראה בחוגי חסידים. אגב תיאור טכס הקריעה, מוסיף המחבר:

ובשעה שיקרע על [ירושלים וחמקדש] צריך לקונן ולספוד כפי כוחו ולבקש רחמים שיחזור השם את שבות עמו ויבנה מקדשו ועריו במהרה בימינו... וחייב לטבול כל גופו ומלבושיו תחילה, קודם ראותו ירושלים ובית המקדש.¹⁴

מתוך הדברים ניכר שטכס הקריעה היה פתוח מעצם הווייתו להרחבה וכי הרחבה זו רצויה, מומלצת ונפוצה. כאן באה לביטוי הנטיה להרחיב את טכס הכניסה על ידי הדגשת ביטויי האבל והמומנט הספיריטואלי שבכניסה לירושלים או בהגעה למקדש, על ידי החמרות וולונטאריות בעלות אופי אסקטי. ההוראה לטבול ולכבס בגדים קודם הכניסה לירושלים – הנהגה חסידית הידועה רק ממקור זה – מדגישה את המומנט הספיריטואלי, המיוחס להגעה לבית האלוהים. הרחבה אחרת, המדגישה את מומנט האבל, היא זו של אשתורי הפרחי המסיק בדרך קזואליסטית, ממאמר חז"ל כל שהוא, שביום הכניסה לירושלים יש להימנע מאכילת בשר ומשתית יין.¹⁵

בחיבורי המאה השתים עשרה לא נזכר כלל טכס הכניסה. טכס זה מתואר, לראשונה בספרות המסעות העברית, על ידי ר' שמואל בן שמשון, רושם מסעו של ר' יהונתן הכהן מלוניל, בשנת 1210:

באנו אל ירושלים ממערבה של עיר, וראינוה, וקרענו בגדינו כראוי לנו, ונתגוללו רחמינו עלינו ובכינו בכייה גדולה, אני והכהן הגדול מלוניש, ונכנסנו בשער עד לפני מגדל דוד. ונבא להשטותה עד לפני העזרה וניפול על פנינו לפני שער שכנגדו מבחוץ, מרוח לעין עיטם, הוא בית הטבילה

¹³ משולם מוולטרה, עמ' 71. סדר הכניסה לירושלים מופיע גם בפירוש הב"ח על טור אורח חיים, סימן תקסא, בשם 'ליקוטים'. על פי סדר הפעולות, ועל פי שרידי מילים ערביות שבקטע (וראה את הקובץ של בית המקדש, ועוד), נראה שאלו הם קטעים מחיבור ארץ ישראלי, אולי אף ימי בניימי (וראה להלן: הערה 29). וראה עוד, רמב"ם, הלכות תענית, פ"ה הלכה טז.

¹⁴ קונטרס ארץ ישראל מגניזת קהיר, יוצא לאור על ידי אפרים קופפר, קובץ על ידי, ס"ח, ז (יז), ירושלים תשכ"ח, עמ' 108-109.

¹⁵ כפתור ופרח, עמ' קח.

לכהנים. ושמה שער שכנגדו, בכותל מערבי. ומיסוד הכותל, כעין אולם גדול אחד אשר ביסוד ההיכל, ושם באים הכהנים במחילה לעין עיטם, והמקום החוא היה בית הטבילה.¹⁶

טכס הכניסה המתואר כאן מתמקד בשני מקומות, תחילה בכניסה לעיר, סמוך לשער, במקרה זה – השער המערבי, 'שער דוד' [= 'Porta David'] – שם הוא רואה לכאורה את העיר בראשונה ונכנס אליה. כאן קורע העולה את בגדיו ואומר את התפילה הראויה. מכאן הוא הולך נכחו – משמע מזרחה – 'להשטתה עד לפני העזרה'. חלקו השני של טכס הכניסה נערך אפוא במקום המכונה במקור זה: 'לפני העזרה'. עתה עיקרו של הטכס הוא, ראיית מקום המקדש בראשונה וביצוע מחוות אבל המתבקשות מכך. בכך הושלם למעשה ריטואל הכניסה.

'לפני העזרה' התקדש כמקום תפילה במהלך המאה השנים עשרה ונזכר בתור שכזה כבר על ידי בנימין מטודילה:

ולפני אותו מקום [= טימפלו דומיני, הוא כיפת הסלע] כותל מערבי, והוא אחד מן הכתלים שחיו בקדש הקדשים וקוראים אותו שער הרחמים. ולשם באים כל היהודים להתפלל לפני הכותל בעזרה.¹⁷

השם 'לפני העזרה' מלמד, שמסורת המקום זיהתה מולו – בתוך הר הבית – את מקום העזרה, ומעלתו לגבי עולה הרגל הייתה בכך, שחתפלל אל מול מקום המקדש וסמוך לו. מדברי בנימין למדנו שאותה מסורת ראתה בחומה החיצונית של הר הבית, בקטע שתחם את מתחם התפילה, את קיר קדש הקדשים.¹⁸ כותל זה נהנה גם מיוקרתו של ה'כותל המערבי' הנזכר במדרש, שכידוע לא חרב מעולם.

'לפני העזרה' הוא המקום המתואר על ידי שמואל בן שמשון כ'שער שכנגדו' [= כנגד העזרה] בכותל המערבי.¹⁹ מסתבר שהכוונה לשער הניצב מול הכניסה לעיר, וממוקם בחומה המערבית של הר הבית, נראה שהוא 'השער המפואר' [או: היפה – Porta Speciosa] הצלבני.²⁰

¹⁶ איגרת רשב"ש, עמ' 5–6. וראה עוד על קטע זה, גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 522; ז' קורן, חצרות בית ה', ירושלים תשל"ז, עמ' 32–33. וראה עתה, פראוור, תיאורי מסע ב, עמ' 66.

¹⁷ בנימין מטודילה, עמ' כד. באותה תקופה נזכר המקום גם בדבריו של יעקב בן נתנאל. לדבריו, העזרה חודשה, כלומר: אינה מתקופת הבית, ואילו הכותל המערבי, משמע: הקיר המערבי של הר הבית שלצידו נמצא מקום התפילה הנדון, עומד עדיין במקומו, ראה חיבורו, מהדורת גרינאוט, עמ' 4. קטע זה בדבריו של יעקב בן נתנאל, הוא למעשה רשימה של מקומות קדושים הנמצאים סביב הר הבית, חלקם 'חדשים' ועיקרם קדומים. על רשימה זו, ראה מאמרי (לעיל: הערה 2), עמ' 290, הערה 41. על השם 'שער הרחמים', ראה ¹⁷הערה 53.

¹⁸ כך לפי בנימין מטודילה. ספק אם היתה זו המסורת המקובלת שכן שם המקום: 'לפני העזרה', מלמד שהמסורת לא נתמקדה בקדש הקדשים, אלא בעזרה בכללה. הדעת נותנת, שלו היתה זו מסורת מקובלת היא הייתה מוצאת את ביטוייה בשמו של האתר.

¹⁹ הוא שער השלשלת עתה. על השער המפואר בתקופה הצלבנית ראה: H. Vincent & F.M. Abel, *Jerusalem*, t. II, *Jerusalem Nouvelle*, Paris 1926, pp. 832–836. בתקופה הצלבנית התפתחה מסורת נוצרית שזיהתה בשער זה את מקום המופת הנזכר במעשי השליחים ג, 1–10, ומכאן שמו.

סדר הכניסה המתואר על ידי שמואל בן שמשון מלמד שרחבת השער המפואר ירשה בתקופה הצלבנית את מקומו של שער הכהן בתקופה המוסלמית הקדומה. למן התקופה הצלבנית נערכה התפילה על שערי הר הבית 'לפני העזרה', שתפסה מקום מרכזי בטכסי העלייה לרגל. ממנו התחיל סיבוב השערים, ולידו נערכו אותם טכסי האבל על המקדש, כדוגמת חלקו השני של טכס הכניסה שתואר לעיל.²⁰ דברי בנימין: 'ולשם באים כל היהודים להתפלל לפני הכותל בעזרה' המתייחסים למקום זה מלמדים, ששימש מקום תפילה מרכזי – ואולי אף יחיד – בירושלים בשלהי המאה השתים עשרה. ברור מכל מקום שבאותה מאה שימש כמקום תפילה במסלול עולי הרגל בירושלים.

על פי הדינאמיקה המקובלת בהתפתחותם של מקומות קדושים התחולל בהתמדה, באזור השער המפואר, תהליך הרחבת המקום הקדוש, ועל כן מלבד 'לפני העזרה', הלכו וזוהו סביב מתחם התפילה שורה של אתרים שנקשרו אל המקדש וסביבתו. תיאור האזור על ידי שמואל בן שמשון מלמד שבראשית המאה השלוש עשרה זוהה במקום מכלול של אתרי משנה שכלל את 'מקום הטבילה לכהנים' שהיה ב'יסוד הכותל'. אתר זה לא נזכר על ידי בנימין מטודלה, המכיר את 'העזרה', אך נזכר בסמיכות זמן על ידי יעקב בן נתנאל כ'באר שהיו רוחצים כהנים'.²¹ כך גם זוהה סמוך לשער, 'עין עיטם'. סמוך לשנת 1215, מספר, מנחם החברוני ש'העמדת ספר תורה על עמוד שיש במזבח', ונראה שהתכוון למקום זה. אם דייק בלשונו, הרי כדרכו דיווח על תפילה או אף על תפילה בצנח' 'בעזרה'. משמעות המשפט היא, ככל הנראה, שקרא בתורה במקום המזבח – משמע בעזרה. נו אה אפוא שמרכיב מסוים במכלול יוחס להיות 'מזבח', עקב דימוי העזרה שיוחס למקום.²² הרו ב'

²⁰ שער זה ירש את מקומו של שער הכהן לפחות בענין אחד – בהיותו נקודת ההתחלה למסלול עולי הרגל, כפי שעולה מהשוואת תיאורו של שמואל בן שמשון לסדר הכניסה המופיע בסידור התפילה הנזכר לעיל: ליד הערה 11. מעמד דומה היה, על פי 'צלואת אלאבואב' (ראה לעיל: הערה 12), לשער הכהן בתקופה המוסלמית הקדומה. העובדה שעולה הרגל החל את מסלולו בשער הכהן מאפשרת להניח שטכסי האבל שנקשרו בראיית המקדש נערכו בתקופה המוסלמית הקדומה אף הם שם, כפי שנערכו בתקופה הנדונה כאן, 'לפני העזרה'.

²¹ יעקב בן נתנאל כהן, עמ' 4. על אף שהמסורת בדבר 'מול העזרה' לא נזכרת בתעודות קדומות, יתכן שבמקום התקיים מקום קדוש כבר בתקופה המוסלמית הקדומה. נראה ש'מקום הטבילה לכהנים' זהה למקומה של 'המערה', מקום קדוש שתואר לראשונה על ידי גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 528-530. גיל ראה במערה את בית הכנסת של ירושלים וזיהה אותה מדרום לכותל המערבי דהאידינא. בזיהוי המוצע אני דן במאמרי 'המקומות הקדושים בירושלים בימי הביניים', ספר ירושלים, התקופה הצלבנית והממלוכית (בהכנה לדפוס).

²² הצעת הפירוש לדברי מנחם מתבססת בעיקר על שתיקתו בדבר מקום העזרה, הנזכר על ידי כל בני זמנו. לשתיקה זו יש לייחס משקל, שכן סוג אתרים זה, שבדרך שמשו מקומות תפילה, זכה לעניין רב מצידו של מנחם, שטרח לציין את תפילתו במקומות אלו. והשווה מגילת אחימעץ, מהדורת ב' קלאר, ירושלים תשל"ד, עמ' 37: 'והקדיש [ר] שמואל בן ר' פלטיאל]... שמו למקדש בכותל מערבי, למזבח שבפנים', וראה הערת המהדיר, שם, עמ' 151, הערה 37; ראה גם גיל, ארץ ישראל, א, עמ' 528, הערה 844, על משמעות המונח 'מזבח', וראה גם דבריו להלן: חלק ב, פרק ב, ליד הערה 86. סמוך לימיו של מנחם החברוני, מזהה בעל 'אלה המסעות' את המזבח החיצון בכיפת השלשלת, סמוך לכיפת הסלע. הוא גם משווה בין חקפת הכיפה על ידי המוסלמים 'ביום איד שלהם' – הוא חג הקורבן ('להבדיל בין טמאה לטהרה'), לחקפת המזבח בהושענא רבה (אלו המסעות, עמ' 150). מנחם עצמו, אגב תיאור הר הזיתים, מציין את 'המזבח שעשה עזרא', וכוונתו למקום שרפת הפרה (ראה להלן: ליד הערה 112). יתכן שבלשונו של מנחם 'מזבח' הוא שם מליצי למקום תפילה או אף לתיבת החזן, והשווה להלן: חלק ב, פרק ב, ליד הערה 84.

המקום הקדוש קשורה בדרך כלל בתהליך עיצוב המרחב כמקום פולחן. זו ככל הנראה משמעות הדברים גם כאן.²³

הדעת נותנת ש'לפני העזרה' החל לתפוס את מקומו באמצע המאה השתים עשרה, סמוך להשלמת הבניה הצלבנית בהר הבית, ובכללה השלמת השער המפואר.²⁴ לאור הידיעה שמסר ר' אברהם בר חייא על הפסקת הפולחן בשערים ולאור העלמם של המתחמים שבהם התנהלו טכסי הציבור בעבר, הרי יש לראות בקיומו של אתר זה כמקום תפילה, חידוש. יתכן שיש בכך כדי ללמד על שינויים שהתרחשו במחצית השניה של המאה השתים עשרה בעמדת השלטונות, מדעת או שלא מדעת, כלפי טכסי ציבור ושיבת יהודים בעיר.

לחיבור 'אלה המסעות', שנתחבר ככל הנראה בין השנים 1266-1291, ישנה חשיבות רבה להכרת מסורת עולי הרגל והמקומות הקדושים בארץ ישראל. בהבדל מחיבורי המסע, המוסרים מכלול ידיעות מקרי שנאסף על ידי נוסע יחיד ומשקפים את זווית ראייתו ואת היקפה בלבד, ובהבדל מרשימות הקברים והמקומות הקדושים המוסרות רשימות של שמות בלא מסורותיהם, חיבור זה הוא 'מורה דרך' (Guide Book). זהו מורה הדרך העברי היחיד שהגיע לידינו מימי הביניים, וכמתבקש מן הההגדרה, כוונתו למסור אינפורמציה אופטימאלית, מעודכנת למועד חיבורו, על מסלולי הצליינות היהודיים בארץ ישראל. האינפורמציה שמסר המדריך מתייחסת למשך הזמן המלא שאותו מבילה עולה הרגל באתר חבודד ובמסלול השלם. מעצם הגדרתו וחיבור הרי יתכן שהאינפורמציה לא תהיה מלאה אך לעולם לא תראה מקוטעת. לאמור: חיבור זה משקף את מנהגי העלייה לרגל ברבע האחרון של המאה השלוש עשרה, קודם ל-1291.²⁵ כפי שניתן לצפות, הרי תיאור ירושלים ומסלוליה נפתח בתיאור סדר הכניסה:

...וכיון שמגיעים לצופים רואים משם ירושלים וקורעין עליה קריעה אחת. כיון שמגיעים לירושלים עולים לאחת מחרבותיה, משם רואין הר הבית וחומת העזרה, עזרת הנשים ועזרת

²³ ראה על כך, להלן: חלק ב, פרק א, ליד הערות 70-71; שם, פרק ב, ליד הערה 168 ואילך.

²⁴ על הפעילות הצלבנית בהר הבית ראה: ס' שיי, 'הר הבית בתפיסה הנוצרית בימי הביניים', ספר זאב וילנאי, ירושלים תשל"ד, עמ' 183-194. השער המפואר נזכר כבר בראשית התקופה הצלבנית על ידי זולף שהיה בירושלים בשנים 1102/3 והאב דניאל בשנת 1106/7. ברור אפוא שיחוס זה קדום לצלבנים. אמנם, בתקופה הצלבנית, מן הסתם סמוך להשלמת הבניה בהר הבית בשנת 1147, הוא נבנה ועוצב מחדש. יש לשים לב לעובדה שיעקב בן נתנאל (לעיל: הערה 17), מצרף את המקום לקבוצת האתרים המוגדרים על ידיו כ'חדשים', אך ראה לעיל: הערה 17.

²⁵ על 'אלה המסעות' ראה: ש"ח קוק, 'הספרים "אלה המסעות" ו"תוצאות ארץ ישראל"', עיונים ומחקרים ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 308-314. לאחרונה נדון חיבור זה שנית, על ידי פראוור, תיאורי מסע ב, עמ' 78-90. פרשנותו של פראוור לטיבו של החיבור אינה עולה בקנה אחד עם עמדתינו. לדעתנו 'אלה המסעות' הוא החיבור המקורי, ואילו 'תוצאות ארץ ישראל' הוא העתקה מדויקת של אחת מנוסחאותיו, בצירוף הגהות אחדות, ובשינוי משמעותי של קטע הפתיחה - שינוי שהתבקש מנפילת עכו, שהתרחשה קודם להעתקת החיבור על ידי בעל התוצאות, ומעט אחרי כתיבתו.

ישראל, מקום המזבח ומקום בית המקדש, ההיכל והדביר, וקורעין קריעה שניה בבית

המקדש.²⁶

כיוון שבסמוך עובר המחבר לתיאור פרקיו הבאים של המסלול – נחל קדרון והר הזיתים, ברור שכוונתו לתאר את אותו הטכס שבמחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה נערך 'לפני העזרה'. למרות שבדרך כלל מביא המחבר אינפורמציה עדכנית, בת זמנו של החיבור, הרי בבואו לתאר את סדר הכניסה לירושלים, בחר להשתמש בנוסח התלמודי, בלא לציין את מצב הדברים במקום בזמנו. נראה אפוא שבימיו שוב לא היה 'לפני העזרה' מקום תפילה, וכי לא היה באותה עת מקום מסוים ששימש למטרה זו, ועל כן נדחק להשתמש בנוסח התלמודי המתאים לכל מקום שיקבע בעתיד, אף אם עתה הוא אינו מתאים למציאות מוגדרת. הוא אמנם מציין את 'חומת העזרה', הזהה בלא ספק עם האתר שבו אנו עוסקים, אך שילובה בתוך שורה ארוכה של אתרים בלא שחודגש יחודה, מלמד שלא נודעה לה חשיבות מעבר להיותה חלק מתמונת המקדש, כפי שהוצגה בפני עולה הרגל במאה השלוש עשרה וכפי שניתן היה לראותה מכל נקודה בגבעה המערבית בירושלים.²⁷ עתה נערך ריטואל המקדש על 'אחת מחורבותיה' של ירושלים, ביטוי שמקורו תלמודי, ומשמעותו סתמית ולא מזוהה. סמוך מאוד לזמן חיבורו של 'אלה המסעות' מספר הרמב"ן על כניסתו לירושלים, בדיוק על פי המסגרת הטכסית שנקבעה בתלמוד, ואשר עתה הראינו שבמאות השנים עשרה והשלוש עשרה נוצקה לתוך דפוסים טכסיים מגובשים:

ואצל העיר כנגד הפתח קרעתי עליה ובבואי כנגד הבית הגדול והקדוש קראנו בבכיה רבה 'בית קדשנו ותפארתנו אשר הללך אבותינו היה לשריפת אש...' וקרענו קריעה שניה... וקראנו במקום מזמור קינה לאמור, אלהים באו גוים בנחלתך...²⁸

הרמב"ן פועל בתוך אותה מסגרת טכסית שתיאר ר' שמואל בן שמשון בתחילת המאה.²⁹ הוא אמנם מציין, שאת סדר הכניסה לעיר ערך ליד השער, אך אינו מציין שערך את טכס האבל על המקדש 'לפני העזרה'. הוא מסתפק בציון העובדה שערך אותו 'בבואו כנגד הבית'. יש לתת את הדעת לדמיון

²⁶ אלה המסעות, עמ' 147.

²⁷ המטבע 'חומת העזרה', נזכרת כאן פעם יחידה בספרות הנוסעים, והכוונה לכותל המערבי של הר הבית, במקום האמור להיות 'העזרה' על פי המסורת שנדונה לעיל. אין הכוונה כאן לחומה פנימית בתוך הר הבית, האמורה להיות חומת העזרה הנזכרת במשנה. סדר האתרים בקטע משקף למעשה את סדר האתרים הניבט לעיני העומד בכל מקום גבוה בגבעה המערבית, ממקומו ועד לכיפת הסלע, כלומר, מסערב למזרח.

²⁸ תפילה על חרבות ירושלים, נדפסה בסוף פירוש הרמב"ן לתורה, רומא, קודם שנת ר"ט, כתבי הרמב"ן, מהד' ח"ד שעוועל, א, ירושלים תשל"ג, עמ' תכט.

²⁹ הסתייגה היחידה של הרמב"ן מסדר הכניסה התלמודי היא אמירת 'מזמור הקינה', תהילים צט. הרחבה זו נזכרת גם בקונטרס התפילות לנכנס לירושלים הנזכר על ידי בעל הב"ח (ראה לעיל: הערה 13).

שבין תיאורו הסתמי של 'הרמב"ן לדבריו של בעל 'אלה המסעות', המיוחד לפולחן האבל, את 'אחת מחורבות ירושלים'.

הזכרת 'לפני העזרה' בחיבורו של שמואל בן שמשון, ואולי אף בזה של מנחם החברוני, הן אפוא הזכרותיו האחרונות של האתר כמקום תפילה. הדעת נותנת שאתר זה שימש את עולי הרגל בעיקר בתקופה האיובית, שבה טופחה כזכור העלייה לרגל לירושלים על ידי הרשויות היהודיות במזרח.³⁰ עם התחדשות היישוב לאחר שנות השלטון הצלבני במאה השלוש עשרה או עם התחדשות מוסדות העלייה לרגל אחר הכיבוש המונגולי של 1260, נעלם האתר ממסלולי עולי הרגל. יתכן, שהעלמותו הסופית קשורה באיסור הכניסה להר הבית ולמערות המכפלה, שהטיל השולטן הממלוכי אלמלך אלט'אהר ביבארס על 'בני החסות', בחודש מאי, שנת 1266.³¹ יש מקום גם להניח שתהליך שחיקת המסורות בנות המאה השנים עשרה היה תהליך ארוך, שנמשך לאורך השנים 1219–1260, שבהן לא התקיימה בירושלים ברציפות קהילה שיכולה הייתה לשמר ולהעביר מסורות, ואף ספק אם התקיימה עלייה לרגל רצופה באותה עת.³²

למון הרמב"ן ובעל 'אלה המסעות' ועד לשלהי המאה החמש עשרה, שוב אין ידיעות חד משמעיות על קיומו של מקום המיוחד לפולחן המקדש במסלול עולי הרגל, אף שטכסי הכניסה לירושלים נזכרים פעמים אחדות בחיבורי המאה החמש עשרה.³³

³⁰ [ההערה בוטלה].

³¹ אין בידינו תעודה המלמדת על איסור הכניסה להר הבית החל על בני החסות. לעומת זאת, ההיסטוריון הממלוכי בן המאה הארבע עשרה אבן אלפראת, מציין את האיסור שהטיל השולטן הממלוכי אלמלך אלט'אהר ביבארס, על כניסת 'בני חסות' למערת המכפלה, בחודש מאי 1266. (V. & M. C. Lions, *Ibn al Furat, Ayyubids*, 1266. בחודש מאי 1266. *Mamelukes and Crusades*, Cambridge 1971, p. 108 [translation – p. 84] ידועה זו נזכרת גם אצל אלמקריזי, אלסלוק למערפת דול אלמלוך, ב, מהדורת זיאדה, קהיר 1936, עמ' 544. וראה על ענין זה, אשתור, תולדות היהודים א, עמ' 332; אב"ן פולק, 'יהודי המזרח התיכון בסוף ימי הביניים', ציון ב [תרצ"ז], עמ' 266. לעומת זאת, מופיעות ידיעות תכופות על איסור הכניסה לבני חסות להר הבית בספרות הנוסעים האירופית. הידיעה הקדומה ביותר, הידועה לי, נמסרה על ידי ווילהלם פון בולדנזלה, בשנת 1332–1333 בקירוב, כלומר, כשמונים שנה לאחר הטלת האיסור בחברון. יש לזכור, שהופעתה של ידיעה בספרות אין בה כדי ללמד על תאריך המאורע, אלא כתאריך אחרון אפשרי (Des Edelherren Wilhelm von Boldensele Reise Nach Dem Gelobten Lande, ed. C. L. Grotenfeld, *Zeitschrift des Historischen Vereins fuer Niedersachsen* VIII [1852], p. 270). מכאן ואילך תוכפות והולכות בספרות הנוסעים הידיעות על איסור הכניסה. תיאור מערת המכפלה ב'אלה המסעות' מלמד אף הוא, שהמדובר לאחר איסור הכניסה של ביבארס. במקום התיאורים המפורטים של קודמיו, למן בנימין מטודלה ועד לשמואל בן שמשון המתארים ביקור פיזי במערה, מופיע ב'אלה המסעות' תיאור כללי שלא מציין את אפשרות הכניסה למערה ומסתפק ברשימת הקבורים במערה ובסביבותיה. שני הקטעים מלמדים שהמדובר לאחר איסור הכניסה לשני ה'חרמין' לאחר 1266 וכי אין להקדים את החיבור לשנת 1266. הופעת שני איסורי הכניסה בראשית התקופה הממלוכית מאפשרת להניח שהאיסור על כניסת בני החסות התייחס לשני ה'חרמין', וכי יש לתארך את איסור הכניסה להר הבית לעת מסעו הנזכר של ביבארס.

³² על גורל העלייה לרגל לאחר שנות השלטון הצלבני בירושלים במאה השלוש עשרה, ראה מראה מקום לעיל: הערה 1.

³³ מסע משולם מוולטרה, עמ' 71; אגרת ר' עובדיה מברטנורה לאביו, עמ' 134; אגרת האלמוני, עמ' 280. נראה שהשימוש בתיאור טכס הכניסה כפתיחה לתיאור ירושלים, הפך במאה החמש עשרה, בעיקר בקרב המחברים האיטלקים, למאפיין זיאורי של חיבורי המסע, ועל כן הוא חוזר על עצמו תכופות, אף בחיבורים שהמומנט הדתי שבהם אינו עיקר, כדוגמת חיבורו של משולם מוולטרה.

בשנת רנ"ה (1495) מספר הנוסע האיטלקי האלמוני, כי 'בתוך העיר סמוך לב"ה יש מקום פנוי וריקם, ילכו כל הקהל אחר התפילה להתפלל נוכח בית המקדש כי משם יראו המקום [הקדוש] והנורא'.³⁴ נראה מן הדברים, שבשלהי המאה החמש עשרה, שוב התקיים בירושלים מקום מיוחד לטכסי המקדש, שתפקידו בריטואל עולי הרגל היה כעין זה של 'לפני העזרה' במאות השנים עשרה והשלוש עשרה. מקום זה לא היה בית כנסת ופולחנו לא נקשר בסדר התפילה המקובל, תכונתו היסודית הייתה עמידתו 'נוכח בית המקדש'.³⁵ תכונה זו מלמדת, שהאתר מילא בריטואל עולי הרגל את אותו תפקיד שבעבר מילא 'מול העזרה', אלא שבדבריו של הנוסע האלמוני הוא מתואר בתוך דפוסי החיים הדתיים הפנימיים של הקהילה. המחבר, תושב ירושלים באותה עת ומדווח שקדן של מנהגי ירושלים, מתאר מנהג ירושלמי קבוע, יחודי, אשר התקיים בצד נוהגי התפילה המקובלים ובזיקה ישירה אליהם, שכן סדריו נקבעו בהתאמה לסדרי תפילות הקבע ובית הכנסת.

ככלל, מנהגי קהילת ירושלים, כמו כלל החיים הדתיים בה, הושפעו מאד מן היסודות הזרים, לאמור, חלקם של העולים לארץ ישראל בעיצוב החיים הדתיים בעיר היה חשוב משל בני היסוד המקומי.³⁶ לגבי היסודות הזרים, שקיימו את העלייה לארץ ישראל בגופם, ואשר קשריהם עם קהילות מוצאם נתבססו במידה רבה על קיומה הסדיר של העלייה לרגל, האבחנה בין מנהג עולי הרגל למנהג הקהילה לא הייתה חדה ונחרצת. יש להניח אפוא שמקורם של רבים ממנהגי ירושלים היה במנהגי העולים וכי טכסים שונים שנקלטו במנהג המקומי, ראשיתם הייתה בפולחן עולי הרגל.

* * * *

למן שלחי התקופה הצלבנית, במהלך התגבשותם של סדרי פולחן חדשים שהותאמו לתנאים הפוליטיים והטופוגראפיים של המאה השנים עשרה התבסס בצדו המערבי של הר הבית, ב'פולת

³⁴ במהדורת נויבאוואר לאיגרת האלמוני מופיעים ראשי התיבות ב"ה, וכך הם מופיעים בכתב היד ולא כמו שהעתיק יערי שראה רק את מהדורת נויבאוואר. ניתן לפתורם כ'בית הכנסת', 'בית המדרש' או 'בית המקדש'. נראה שיש לפתורם כ'בית הכנסת'. (צילום האיגרת בכתב יד מוסקבה גינצבורג 333 [סרט מס' 43029], דף 155 ע"א - 158 ע"ב, הגיע לאחרונה למכון לתצלומי כתבי יד עבריים שליד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים).

³⁵ איגרת האלמוני, עמ' 283.

³⁶ אמנם הביטוי 'לנוכח המקדש' וגלגוליו, מיוחס בתקופה הממלוכית למספר מקומות הקדושים שבמסלול עולי הרגל, ראה למשל, להלן: הערה 124, לגבי הר ציון ראה להלן: ליד הערה 155.

³⁷ השווה למשל: 'ואין מתפללים מנחה של ערבי שבת בצבור בכל הגלילות האלה, זולתי בירושלים לבדה נתבטל המנהג הזה, שבטלו אותו האשכנזים' (איגרת ר' עובדיה מברטנורה לאביו, עמ' 115). על השפעתם של החכמים האשכנזים בירושלים למן המאה הארבע עשרה ראה מאמרי (לעיל: פרק ב, הערה 60), עמ' 48-62; וראה עוד דברי סיכום לעניין זה במאמרי [יהודי ארץ ישראל בתקופה הממלוכית], ההיסטוריה של ארץ ישראל ז, עמ' 73-74.

המערבי, שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם,³⁸ ואשר 'אין השכינה זזה ממנו',³⁹ במקום שממנו ניתן היה להתפלל אל מול מקום המקדש כפי שהובן באותם ימים, מקום תפילה שיוחס על פי מסורותיו, בדרכים שונות, למקדש המקורי, ואשר הפולחן שנהג בו היה למעשה פולחן המקדש כפי שהתנהל בימי הביניים, משמע, פולחן האבל על החורבן. נראה שמקום זה היה המקום הקדוש העיקרי במסלול עולה הרגל בתקופות הצלבנית והאיובית. אתר זה, ששינה את מקומו פעמים אחדות במהלך התקופה הנדונה כאן, היה למעשה האתר הראשון שפגש בו עולה הרגל עם הגיעו לירושלים ובו הוא ערך את טכס הכניסה לעיר, על פי ההלכה והמנהג.

הפרק האסכאטולוגי: הר הזיתים ועמק יהושפט

לעומת הפרק הראשון של מסלול עולי הרגל בירושלים, המפגיש את עולה הרגל עם ירושלים והמקדש עצמם במקומם האמיתי ומעמדתם עם מעמדם ההיסטורי הריאלי (משמע – עם חורבנם), הרי הפרק השני במסלול עולי הרגל, הכולל את אתרי עמק יהושפט והר הזיתים, משקף את תמונת העתיד המשיחי על פי חזיונות אחרית הימים במקרא, כפי שהובנו ונתפרשו במהלך הדורות, למן חז"ל ועד לימיו של עולה הרגל עצמו. תמונה זו מומחשת על ידי אתרים ומסורות המקיימים בהתמדה את המתח שבין גלות לגאולה, המומחש כאן כמתח שבין בית האלוהים החרב שממנו בא עולה הרגל, לבין מקום השכינה בגלות, שאליו הוא הולך.

המרחב כולו, המשתרע למן הר הבית ועד לפסגת הר הזיתים, משמש ביטוי סימבולי לערכים הדתיים שטומן פרק זה בחובו לגבי ריטואל עולי הרגל. המתח בין שני הקטבים, המופיעים לעין עולה הרגל כקטבים ממש – כיפת הסלע מכאן ופסגת הר הזיתים מכאן – מומחש היטב על ידי עמק יהושפט הצר והעמוק, המבדיל ביניהם, ואשר הוא עצמו היה חלק בלתי נפרד מן המערכת המיתית שדרכה חולף ההולך.

מסורות האתרים שבחלק זה של המסלול, מהווים פרקים של מיתוס השכינה: יציאת השכינה מביתה, עלייתה לשמים, ושיבתה העתידה. ראשיתו של המסלול בשערי הרחמים, מקום שבו יצאה השכינה מביתה (ואשר באורח סימטרי – דרכו תשוב). המשכו, במקום שבו עלתה לשמים – בפסגת הר הזיתים (ואשר שם עתידה היא לרדת), וסופו, במקום משפט העמים ותחיית המתים – בעמק יהושפט.

³⁸ שיר השירים רבה ב, ט.

³⁹ שמות רבה ב, ב.

שערי הרחמים

מקומם של שערי הרחמים בתודעת עולה הרגל הוא ברור וחד משמעי. שערים אלו מהווים מרכיב מרכזי בעיצוב הפרק האסכאטולוגי של תודעה זו. לעומת זאת, מקומם הריאלי בריטואל עולה הרגל הוא מורכב, ואיננו חד משמעי.

שערי הרחמים הם תרגומו העברי של שם ערבי (אבואב אלרחמה) שניתן לשער הזהב הביזאנטי סמוך לכיבוש הערבי. בכך נקשר השער לאתר בשם דומה, הנזכר בקוראן.⁴⁰ המבנה עצמו, על פי המקובל עתה, הוא ערבי ונבנה בתקופה האומיית.⁴¹ יש להניח, שסמוך לבנייתו נתקדש המקום במסורת המקומות הקדושים העברית, ונקשר אל רצף האתרים היוצרים, ב'שפת' ריטואל עולי הרגל, את תמונת יום הדין האחרון ואחרית הימים. התוכן האפוקליפטי שיוחס לשער במסורת העברית נקבע במידה רבה על ידי עמידתו בין המקדש החרב לזירת ההתרחשות של מאורעות אחרית הימים והוא היה פירוש מוחשי לחזונות זכריה ולגילגוליהם בחזונות אפוקליפטיים מאוחרים. בדרך דומה נתפרשו השערים גם במסורות האפוקליפטיות, המוסלמיות והנוצריות.

שערי הרחמים נזכרים לראשונה בתקופה המוסלמית הקדומה ברשימת השערים שבסוף 'צלואת אלאבואב' ('תפילות השערים'), אך התפילות שנהוג היה לאומרן ליד השערים והחשובות להכרת המסורות המיוחסות לו – לא נשתמרו.⁴² לעומת זאת מתוארת מסורת השער בהרחבה במדריך ירושלים מן המאה האחת עשרה, אך היא אינה מסורת אסכאטולוגית אלא מסורת עממית חמזהה במקום את שער ניקנור ומייחסת לו את הסגולות המיוחסות במשנה לשער המזרח: 'שם כהן גדול מטהר את הזבים ואת הזבות ואת המצורע ומשקה את הסוטה' (סוטה א, ה).⁴³ נראה שהצמדת מסורת שער ניקנור לשערי הרחמים מקורה בסגולות המרפא שיוחסו לשער זה. תכונות אלו עולות מאגרות מן המאה האחת עשרה, המציינות מנהגי תפילה על יד השערים בעת מגפה, בעת מחלה או את המנהג להתפלל לידם תפילות שיגרתיות לשלום המשפחה, ידידים וקרובים.⁴⁴ הדעת נותנת

⁴⁰ 'נמצא כי בין המאמינים והפוסחים על שני הסעיפים הוקמה ביניהם חומה אשר שער לה, מתוכה הרחמים ומחוצה לה, לפניה, העונש, סורה 57, פסוק 13. גיאוגרפים ומחברים מוסלמים שונים זיהו את השער הנזכר בפסוק זה עם השער בירושלים, ראה סיכום הידיעות על כך אצל אלעד (לעיל: הערה 3), עמ' 84-91 (בכתב היד). וראה לאחרונה: גיל, ארץ ישראל א, עמ' 524 הערה 841, שהציע שמקור השם הוא בשער שהיה בקצה המערבי של מסגד הנביא באלמדינה.

⁴¹ יי צפיר, ציון – הגבעה הדרומית מערבית, ומקומה בהתפתחות העיר ירושלים בתקופה הביזאנטית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ה, עמ' 21-22, 29; מ' בן דב, חפירות הר הבית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 286-292.

⁴² ראה לעיל: הערה 12; להלן: הערה 44.

⁴³ גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 4-5. על דרך כתיבתו של בעל ה'מדריך' עמדתי במאמרי (לעיל: הערה 2), עמ' 287-290, וראה שם עמ' 284.

⁴⁴ 'כאשר שמעתי... את הידיעה בדבר מחלתו של בן אדוני... [מיהרת] אל שער הרחמים ובקשתי מאלהים יתגדל

שסגולות אלו יוחסו לשער בגין שמו – 'שערי הרחמים' – וכי מסורות סגולות המרפא גברו על המסורות הספרותיות האסכאטולוגיות, כדרךן של מסורות מעין אלו.

לעומת זאת, ספרות הנוסעים בתקופה הצלבנית ואחריה, בתקופה הממלוכית, מדגישה את המסורת האסכאטולוגית הקשורה בשערים, ומציינת את זיקתה לריטואל עולי הרגל. את המסורת המפורטת ביותר על השערים מוסר, בשלהי המאה השתים עשרת, פתחיה מרגנסבורג:

ובירושלים יש שער וקורין לו שערי רחמים. ואותו השער ממולא אבנים וסיד ואין שום יהודי רשאי לבוא שמה, וכל שכן גוי. ופעם אחת רצו הגוים להסיר ולפתוח השער ונתרעשה ארץ ישראל והיתה מהומה בעיר עד שחדלו. ויש מסורת ביד היהודים שדרך אותו שער גלתה השכינה ובו עתיד לשוב, והוא מכוון כנגד הר הזיתים והר הזיתים נמוך ממנו, והעומד בהר הזיתים רואהו. ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים עין בעין יראו בשוב ה' ציון – דרך אותו שער, ומתפללין שם.⁴⁵

בדבריו של פתחיה יש להבחין בשני מרכיבים. המרכיב האחד, העיקרי, הוא המסורת האסכאטולוגית היסודית של השער ואילו האחר, כולל קבוצת מסורות נלוות, שבהופעתן יש לראות חלק מתהליך עיצובו של הסיפור העממי המתלווה אל המיתוס ומפרשו.⁴⁶ המסורת היסודית רואה בשערי הרחמים את המקום שדרכו גלתה שכינה ודרכו היא עתידה לשוב. לאמור, הוא הנתיב האחד והמרכזי של הגלות מכאן וחגאולה מכאן, נתיב שראשיתו בקודש הקודשים וסופו בפסגת הר הזיתים. מרכיב זה בסיפור, מוגדר על ידינו כמיתוס עקב התייחסותו הישירה לגורלה ההיסטורי של השכינה. מסורת זו, כפי שנתפתחה עד שנוסחה ב'סיבובו' של פתחיה, הייתה למעשה אינטרפרטאציה של שני פסוקים ושתי ברייתות. ביסוד המסורת הונחו דברי יחזקאל: 'וישב אותי דרך שער המקדש החיצון הפונה קדים והוא סגור. ויאמר אלי ה' השער הזה סגור יהיה לא יפתח ואיש לא יבוא בו כי

וישתבח שיעשה לי חסד ויתן לו בריאות' (גיל, שם, עמ' 358 [מס' 198]), וראה גם שם: ב, עמ' 515, [מס' 290]. במכתב אחר מציין הכותב את מנהגו ללכת לשערי הרחמים בימי ב' וח' (גיל, שם, ג, עמ' 134 [מס' 469], בקטע של תפילות שערים, שנמצא בגניזה ועדיין לא פורסם (ראה לעיל: הערה 12), מופיעה, בקטע המיוחס לשערי הרחמים, תפילה לעצירת מגפה. מכאן עדיין אין ללמוד, כפי שעשה גיל, ששערי הרחמים היו השערים החשובים ביותר לפולחן עולי הרגל היהודי (מ' גיל, 'היישוב היהודי [בירושלים]', ספר ירושלים התקופה המוסלמית הקדומה (638–1099), ירושלים תשמ"ז, עמ' 144).

פתחיה מרגנסבורג, עמ' 34–35.

לענייננו כאן, משמעו של מיתוס הוא המירקם העלילתי המתייחס לזמן ה'ריאלי' של האתר (= אחרית הימים) ולדמויות הממלאות במירקם זה תפקיד באיפן אינטגרלי (= שכינה). הרובד העממי הוא המתרגם אפליקאציות שונות של המיתוס לסיפורים שזמנם – הווה. משמע, סיפור גלות השכינה הוא המיתוס וסיפור נסיון פריצת השער, הוא המתלווה העממי למיתוס (ראה להלן: הערה 50). הסיפור אודות נסיונות פריצת השערים הסתומים חוזר בספרות הנוסעים פעמים אחדות ובנוסחים שונים, עד לסוף המאה החמש עשרה (ראה להלן: הערות 61–63). אף שיש בנוסחים אלו, במידה מסוימת, ביטוי עממי למסורת האסכאטולוגית על דרכה של השכינה, הרי ביסודם נמצא המוטיב של המקום הקדוש השומר על עצמו, שהוא מוטיב קבוע במסורות המקומות הקדושים למיניהם, ראה להלן: חלק ב, פרק ב, הערות 43–44.

ה' אלקי ישראל בא בו והיה סגור,⁴⁷ ודברי הברייתא המונה את 'עשר ירידות שירדה שכינה' שהתשיעית שבהן היא ירידתה במקדש והעשירית – בהר הזיתים לעתיד לבוא, הרומזת לתפקידו של שער כל שהוא על דרכה של השכינה.⁴⁸ בברייתא סמוכה נרשמו 'המעלות שנסתלקה השכינה' ועל פיה, גולה השכינה מ'עיר להר' לאמור, מירושלים להר הזיתים, ושם היא ניצבת שלוש שנים.⁴⁹ המסורת שנתגלגלה אצל פתחיה מבוססת על הפסוקים הנזכרים ועל שתי הברייתות. דרכה של השכינה אל הר הזיתים וממנו שזוהתה בשער כלשהוא כבר במסורות קדומות, מזוהה עתה בשערי הרחמים. מסורת זו קשורה בטבורה במסורת העיקרית של פולחן עולי הרגל בירושלים בתקופה חמוסלמית הקדומה – במסורת מקום השכינה בהר הזיתים שתבואר להלן.

הסיפור אודות כשלון הנסיון לפתוח את שערי הרחמים, הינו ניסוח סיפורי של אותם רעיונות המופיעים בגרעין המיתי של הסיפור. אם ה'טענה' המיתית היא, שהשכינה תשוב לביתה דרך שער זה בבוא עיתה, הרי הסיפור העממי המקביל לה, מספר על כשלון הנסיון לפתוח את השער בטרם עת, כשלון הנובע מעצם הגדרת יעודי השער. נסיון פריצת השערים, הסתומים מעצם הווייתם, מתפרש כערעור סדר העולם – כ'עלייה בחומה', ועל כן התגובה לכך היא סימטרית – בהתפרצות אותות משמים כמו 'רעש' ו'מחומה' [= מגפה], המזהירים מפני ערעור סדר הזמנים האלוהי, הקבוע מראש. תרגום המיתוס לסיפור – משמע, העברתו מן המימד העל זמני שגיבוריו הם ישויות אלוהיות לזמנו של הקורא שגיבוריו הם בשר ודם – משמעם למעשה תרגום מסורת המקום לסיפור מופת – מאפיינו הז'אנרי של סיפור עולה הרגל. תמורה זו כרוכה בעקיבה במעמדו של המקום בפולחן עולה הרגל במאה השתים עשרה.⁵⁰

מסורת זו הייתה מאבני הפינה של התקדשותו של מתחם הר הזיתים, כשם שעמדה ביסוד התקדשותם של שערי הרחמים. היא זו שנתנה לגיטימציה למתחם זה כמקום השכינה ב'זמן הזה' ולשערי הרחמים, כמעבירי השכינה – ממקומה בזמן הבית, למקומה עתה. הקשר בין שני המקומות אינו נזקק אפוא להוכחה.

העלמותו המוחלטת של מתחם הר הזיתים ממפת עולי הרגל בתקופה הצלבנית והתמורות בסדרי הפולחן היהודים בירושלים במאה השתים עשרה, הביאו לשינוי מכריע במשקלם הסגולי של שערי

⁴⁷ יחזקאל מד, א"ב.

⁴⁸ 'עשר ירידות ירדה שכינה על העולם... ואחת במקדש שנאמר: 'השער הזה יהיה סגור ולא יפתח וגו' כי ה' אלקי ישראל בא בו', ואחר שעתידה להיות בימי גוג ומגוג שנאמר ועמדו רגליו ביום החוא על הר הזיתים', אבות דרבי נתן, מהד' ש"ז שכטר, נ"א פל"ד, עמ' 102.

⁴⁹ והשווה: ראש השנה, לא ע"א; אבות דר' נתן, שם; פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 234, ובעיקר, איכה רבה, פתיחתא כה, מהד' ש' בובר, עמ' 16, וראה להלן: ליד הערה 67.

⁵⁰ על קורפוס סיפורי עולי הרגל ועל מאפייניו הספרותיים, עמדנו לעיל: פרק ב, ליד הערה 22 ואילך; וראה גם להלן: חלק ב, פרק א, הערה 41; שם, פרק ב, הערה 190.

הרחמים. נראה, ששערי הרחמים תפסו את מקומו של מתחם הר הזיתים בריטואל העלייה לרגל במאה השנים עשרה. נקל להבחין בדברי פתחיה, שמיתוס גלות השכינה שעמד ביסוד התקדשותו של מתחם הר הזיתים בתקופה המוסלמית הקדומה, יוחס עתה לשערי הרחמים. על כן, מיתוס עליית השכינה לשמים וירידתה העתידה שהתמקד עד עתה באבן מעמד השכינה, הוחלף עתה במסורת מקבילה – בסיפור יציאת השכינה מהר הבית ובשיבתה העתידה, שמשמעותו קרובה לזה של סיפור הר הזיתים. יתר על כן, קריאה מדוקדקת בדבריו של פתחיה מלמדת כי את תכניו האסכטולוגיים של הר הזיתים הוא מעביר לקורא מנקודת מבטו של העומד בשערי הרחמים ולא בהר עצמו: 'והוא [= השער] מכון כנגד הר הזיתים והר הזיתים נמוך ממנו והעומד בהר הזיתים רואהו. ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים...' ב זאת מתמצת כל התייחסותו של פתחיה למקום, שהיה עד לתקופה הצלבנית, מוקד פולחן העלייה לרגל לירושלים.

נראה אפוא ששערי הרחמים הפכו במאה השנים עשרה למקום הפולחן העיקרי בחלק זה של המסלול. בעקבות מהלך זה נתמקד מיתוס גלות השכינה, שעמד בתקופה המוסלמית הקדומה ביסוד ריטואל הר הזיתים, בשערי הרחמים, וסביבם הלך והתחווה מקום תפילה, שאותו מציין פתחיה במפורש – 'ומתפללין שם'.

שערי הרחמים נמנים גם ברשימה מקומות קדושים המופיעה בחיבורו של ר' יעקב בן נתנאל כהן במחצית השנייה של המאה השנים עשרה, סמוך מאוד לימיו של פתחיה. אמנם, אין הוא אומר דבר ביחס למעמדם של השערים וחשיבותם, בלתי אם זאת, שהוא מונה אותם ברשימת המקומות הקדושים ששרדו סביב הר הבית עוד מזמן הבית, תכונה המיוחסת בדרך כלל למקומות קדושים שהתנהל לידם פולחן כל שהוא הקשור למקדש.⁵¹ אזכור השערים אצל בנימין מטודלה נשתבש ככל הנראה בידיו או בידי מעתיק נחפז. בדבריו נזכרים השערים אגב וניאור העזרה במערב הר הבית, ולכאורה הוא מחליף את 'השער המפואר' בשערי הרחמים או, דבר המסתבר יותר, הוא ממזג שתי ידיעות לאחת. נראה שמקור השיבוש היה במקור ספרותי שעמד לפני המחבר ולא הובן כהלכה או שהועתק אגב טעות על ידי ח'דומות'. ברור מכל מקום, שבידיעה המקורית הופיעו שערי הרחמים כמקום תפילה מוסכם.⁵²

⁵¹ לעיל: הערה 45. הדעת נותנת שהגירסה המקורית חיתה: 'והוא מכון כנגד הר הזיתים ונמוך ממנו והעומד בהר הזיתים רואהו', שכן נושא המשפט הוא השער ולא הר הזיתים. דימויו של הר הבית כהר הגבוה בירושלים הביא מעתיק נחפז להוסיף את אשר נוסף. לגירסה המוצעת כאן אין ביסוס בנוסחאות הקיימות לפנינו. על דימוי הר הבית כהר הגבוה, ותמיכה של עולה רגל לנוכח הגילוי שהר ציון גבוה ממנו, השווה, כפתור ופרח, עמ' תקס.

⁵² יעקב בן נתנאל כהן, עמ' 4. על רשימה זו ראה מאמרי (לעיל: הערה 2), עמ' 290, הערה 41, וראה לעיל: הערה 17.

⁵³ ראה לעיל: ליד הערה 17. יתכן, שקריאת שמו של השער המערבי, 'שער הרחמים' מקורה בשימוש של בנימין מטודלה בחיבורים ממקור לאטיני, המתארים את הדרך מ'שער דוד' להר הבית, והמציינים שהיא מובילה להר

לעומת הזכרתם החוזרת ונשנת של שערי הרחמים בחיבורי המאה השנים עשרה, הרי אין הם נזכרים כלל בחיבורי המאה השלוש עשרה. לא די שאינם נזכרים על ידי מחברי אגרות או חיבורים אישיים כמו שמואל בן שמשון, מנחם החברוני ויהודה אלחריזי בני התקופה האיובית או הרמב"ן בראשית התקופה הממלוכית שחיבוריהם משקפים מסלול אישי, אלא שאף אינם נזכרים ברשימות המקומות הקדושים האמורות להציג את מכלול האתרים המלא הניתן לביקור על ידי עולה הרגל. תמוחה היא שתיקתו של שמואל בן שמשון שסיירו מן המקדש אל הר הזיתים מתואר בפירוט רב, תמוחה גם שתיקתו של בעל 'קבלת צדיקי ארץ ישראל' העוקב ברשימתו בדרך כלל אחרי בעל הקינה 'קברי אבות' ואילו כאן, שלא כבעל הקינה, לא ציין דבר, תמוחה מכל היא שתיקתו של בעל 'אלה המסעות' הכותב את חיבורו המקיף והיומרני בכל חיבורי המסע בתקופתו, בשנים 1266-1291.

לעומת ההתעלמות מן השערים במאה השלוש עשרה, הרי למן המאה הארבע עשרה הם נזכרים שוב על ידי רוב הנוסעים. לכאורה, קשה לעמוד בפיתוי לקשור בין הקצוות, בין המאה השנים עשרה למאה הארבע עשרה, ולתלות את ההתעלמות משערי הרחמים במאה השלוש עשרה ביד המקרה, אך דומה שדווקא הדרך הפתלתולת, המניחה שבמאה השלוש עשרה הופסק הפולחן בשערים ובמאה הארבע עשרה חודש, היא הנכונה.

לעיל הצבענו על קיומם של שני מרכזי פולחן בירושלים בתקופה האיובית. האחד במתחם הר הזיתים, שהעלייה לרגל אליו התחדשה באותה עת ביוזמתה של הנגידות, והאחר – 'לפני העזרה' – במערב הר הבית. מתיאורי בני התקופה ובעיקר מן מסלולו של שמואל בן שמשון, המפורט שבמחברים, עולה שריטואל עולי הרגל הושתת באותה תקופה על שני מתחמים אלה בלבד.

הבית ול"שער הזהב" – הוא שערי הרחמים. תיאור מעין זה מופיע בחיבור *La Cité de Iherusalem* שנתחבר במאה השלוש עשרה אך מבוסס כולו על פי מקורות לאטיניים מן המאה השנים עשרה: 'Or lairons del cange, si m'en irai a portes oires. Cele rue dont on va del cange a portes oires, a a non le rue del temple, Por cou l'apele on la rue del temple c'on vient ainseols al temple c'a portes oires' (T. Tobler, *Descriptiones Terrae Sanctae*, Leipzig 1874, p. 206; [שוק] החלפנים ונלך לשער הזהב. רחוב זה, שבו חולמים על פני [שוק] החלפנים לשער הזהב, קרוי רחוב המקדש שכן דרך רחוב המקדש מגיעים למקדש ולשער הזהב). למעשה, מובילה הדרך המתוארת כאן לשער המפואר ורק לאחריו לשער הזהב, אלא שבגלל דימוי העיר בקארטוגרפיה הימי בניימית, כעיר בעלת ארבעה שערים הניצבים זה מול זה, לא טרח המחבר (בקטע שלא הובא כאן) להזכיר את השער המפואר, הפנימי, כמטרת המסלול, אלא כציון דרך. נראה שמכאן יכול היה מחבר שאינו בקיא במראה פני ירושלים, ואשר לפניו עומדות שתי ידיעות על מקום תפילה הנמצא סמוך לשער – לאחדן ולהחליף את שמות השערים. יש לזכור שבכל הידיעות המתארות את השער שילפני העזרה, ואשר יש להניח שכמותן עמדו לפני בנימין, לא נזכר שמו של השער. השימוש שעושה בנימין מטודלה בחומר לאטיני בולט בעיקר בתיאור הערים, העשוי תדיר משני מרכיבים. הראשון הוא תיאור כללי של העיר, השאוב ממקורות כללים ומקומיים ואילו האחר הוא תיאור הקהילה היהודית או תאור המקורות שיש בהם ענין ליהודים בלבד, והוא מושתת על מקורות יהודיים ועל מראה עיניים. ניתן להוכיח את השימוש בשני סוגי המקורות במיוחד על ידי ניתוח תיאור ירושלים בחיבור של בנימין, שבמהלכו מתואר אתר אחד – 'מקדש שלמה', פעמיים, פעם בחלק ה'לאטיני' ופעם בחלק ה'יהודי'. על דרכו של בנימין בתיאור ארץ ישראל ראה עוד: פראור, תיאורי מסע א, עמ' 45-56.

העלמותם של שערי הרחמים מריטואל עולי הרגל בתקופה האיובית קשורה אל נכון בחידוש הפולחן במתחם הר הזיתים באותה עת ובנסיונות לשוות למקום את מעמדו משכבר. בעקבות זאת, אותם סדרי פולחן שמצאו את מקומם בשערי הרחמים בתקופה הצלבנית, עקב סגירת פסגת החר בפני עולי רגל יהודיים, חזרו עתה למקומם. אין בדעתנו לטעון, ששערי הרחמים לא נפקדו כלל על ידי עולי רגל, אלא שהתיאורים מתמקדים במוקדי הפולחן העיקריים, שהתחדשו זה עתה.⁵⁴

לאחר ההתעלמות המוחלטת משערי הרחמים בכל חיבורי המאה השלוש עשרה, הם נזכרים שוב בראשית המאה הארבע עשרה על ידי אשתורי הפרחי:

יש בכותלו [= של הר הבית] שני שערים גבוהים מאד בכיפות מחוץ, ודלתותיהם ברזל והם סגורים לעולם וקורין להם ההמון שערי רחמים, והישמעאלים הורגלו בהם וקורין להם באב אלרחמא...

אם כן היום שאנחנו בחטאינו מבחוץ נוכל להתקרב לענין תפילה והשתחויה עד אותם הכתלים וכן עמא דבר, מתפללים לאל יתברך לפני אלו השערים שהזכרנו.⁵⁵

דברים אלו רשם הפרחי אגב עיסוקו בהגדרת תחומי בית המקדש והמקומות המותרים והאסורים בכניסה, והם פרי שיטתו ש'הנכנס היום, שאנו טמאים, במקום הבית, חייב כרת', משמע, שהכניסה לחר הבית אסורה ב'זמן הזה'.⁵⁶ עיונו בסוגיה זו בא למנוע את הכניסה למקום האסור: '...נחזור לבית המקדש, מכל מקום צריכין אנו לדעת גדר וגבול מקום האסור וחיוב להנכנס היום שם בבית הקדוש'.⁵⁷

⁵⁴ ניתן להשוות את התהליך המוצע כאן, לזה שהתחולל ביחס לחר ציון בין השנים תש"ח-תשכ"ו. למן שנת תש"ח תפס הר ציון את מקום הכותל המערבי, הן בריטואל, הן בתודעה. בעקבות מלחמת ששת הימים ופתיחת הדרך לכותל המערבי חודש פולחן הכותל המערבי וחר ציון איבד את מקומו בהקשרים שאותם תפס בתקופה הקודמת. בשני המקרים, בתקופה הצלבנית ובעת החדשה, נחסמה הדרך למקום הקדוש העיקרי ונמצאה אלטרנאטיבה שיוחסו לה אותם תכנים ואותם סדרי פולחן. בשני המקרים איבדו שתי האלטרנאטיבות את מקומם במוקד הריטואל בעקבות חידוש אפשרות הגישה לאתר העיקרי, אך שמרו על מקומם היחסי בתוך מסורת המקומות הקדושים.

⁵⁵ כפתור ופרח, עמ' צג-צד. 'אלו השערים שהזכרנו', משמעם השערים שמנה קודם לאורך החומות שאת קדמותם הוא הוכיח, וממילא העומד מעבר להם נמצא מחוץ לתחומי הר הבית. הכוונה לשער קיפונוס במערב, שערי חולדה בדרום, שער שושן ושערי הרחמים במזרח. אמירתו של אשתורי ש'ההמון יקראו להם שערי רחמים', משמעה, שלעומת שאר השערים שאותם זיהה המחבר במשנה הרי אין מקור חז"לי לשם זה. אף שאשתורי מדבר על כמה שערים ברור שכוונתו - בהתייחסו למצב בימי - רק לשערי רחמים, שכן שאר השערים שהוא מונה אינם אלא שמות של שערים הנזכרים במשנה ואשר לא יוחסה להם כל מסורת בספרות עולי הרגל בימי הביניים. יש לזכור שדיונו של אשתורי הוא ביסודו דיון אקדמי ולא רשמים של עולה רגל.

⁵⁶ שם, עמ' פא.

⁵⁷ כפתור ופרח, עמ' פז.

לדעתו, שערי הרחמים שקועים עתה בחומה הקדומה של הר הבית ועל כן, העומד מחוצה להם נמצא מחוץ לתחומי הר הבית. הוא גם מזהה את שערי הרחמים עם שער החתנים ושער האבלים הנזכרים במסכת סופרים,⁵⁸ שנמצאים, על פי הגדרתם, מחוץ להר הבית. טענות אלו אינם אלא סיכומו של הדיון בתחומי הר הבית, וכלל לא התכוונו לקבוע הלכה בסוגיות העלייה לרגל.

מקום השערים ראוי אפוא, על פי הבחינות שמעסיקות את אשתורי בסוגיה זו, ל'תפילה והשתחויה'. הצעתו לקבוע את 'ההשתחויה' – משמע, את ריטואל העלייה לרגל⁵⁹ – בשערי הרחמים לא באה כדי לחדש מנהג, אלא כדי לבכר מקום אחד על פני רעהו ולתת למנהג הקיים גושפנקא של תלמיד חכם, שהרי אף לפי דבריו 'כן עמא דבר'. נראה אפוא שאין ללמוד מדברי אשתורי, אלא שבמאה הארבע עשרה רווח המנהג להתפלל סמוך לכמה שערים ובכללם שערי הרחמים וכי אשתורי, מטעמים המיוחדים לו ואשר אין להם זיקה ישירה לטיבן של מסורות העלייה לרגל בימיו, ביכר מקום זה, ואחרים כמותו, על פני מקומות אחרים סביב הר הבית, שבשם הוא אינו נוקב ואשר לדעתו לא היו נקיים מחשש כניסה להר הבית.⁶⁰ התעלמותו של הפרחי מן המסורת האסכאטולוגית הקשורה בשערי הרחמים אין בה איפוא משום הכחשתה.

אין ספק שהמסורת האסכאטולוגית הקשורה בשערי הרחמים המשיכה להזין את תודעת עולי הרגל גם במאות הארבע עשרה והחמש עשרה. סמוך לשנת 1455 מציין ר' יצחק בן לטיף ש'ניסו הערבים לפתחם [= את שערי הרחמים] ונפגמו הנוגעים'.⁶¹ סיפור דומה מסופר באיגרת שליה לירושלים משנת 1455⁶² ושוב, באיגרתו של ר' עובדיה מברטנורה משנת 1488 ('ואומרים כי כמה פעמים בקשו הישמעאלים להוציאם משם [= את השערים הטבועים בארץ] ולא יכולו').⁶³ מוטיב זה, המופיע לראשונה אצל פתחיה מרגנסבורג, הפך במהלך התקופה הממלוכית, בשינוי צורה, לביטוי משיחי מובהק, שניתק במידה רבה מריטואל עולי הרגל, שאותו שירת תחילה. עתה הפך לסימן קץ, אחד

⁵⁸ מסכת סופרים, יט, יב. (והשווה גם פרקי דר' אליעזר, יז [סוף הפרק]). זהו שערי הרחמים עם שער האבלים ושער החתנים נזכר גם על ידי משולם מוולטרה, עמ' 73, וראה גם באסולה, עמ' 55.

⁵⁹ המונח 'ההשתחויה' לקוח מעולמה של הזיכרון ומציין את ריטואל הקבע המתנהל במקומות הקדושים או את פעולתו של הצליין בזמן ובמקום מוגדרים. ראה למשל: 'ועתה השתחווה' [= בקבר שמואל הנביא ברמה] בכ"ח לאייר בלילה, אגרת אבן אלפרא, עמ' 228; 'ותענה עתירתי ותקבל תשובתי ותרצה השתחויתי', זולאי, תפילות, עמ' מט, וכאלה רבים.

⁶⁰ אשתורי הפרחי הוא הראשון המתייחס באופן נחרץ לאיסור הכניסה להר הבית, ולדבריו, הכוונה למנוע את הכניסה היתה העילה לדיון הארוך בתחומי הר הבית. נראה שהתחזקות המגמה האוסרת בקנאות את הכניסה לכל חלק מחלקי הר הבית, ראשיתה סמוך לימיו של אשתורי והיא קשורה באיסור הכניסה לשני החראמים בשנת 1266 (ראה לעיל: הערה 31).

⁶¹ איגרת לטיף, עמ' רסב.

⁶² נויבאוואר, עשרת השבטים, עמ' 47. כאן הסיפור שונה, אך משמעותו זהה. האגרת מספרת כי שערי רחמים ה'טבועות בארץ' עלו למעלה יותר מ'אמות' ובעקבות זאת נחשפו. 'ורצה התקדש שלהם, תמנונה על הר הבית לשמרו ולגרש את הקהל ולא עלה בידו, ברוך ה' כי נפגרו במיתה משונה'. אף שרצונו של הממונה לא ברור דיו, הרי ברור שרצה לעשות דבר מה הנוגד את טיבו של הסימן שניתן בעלייתם של השערים, ועל כן 'נפגרו'.

⁶³ אגרת ר' עובדיה מברטנורה לאביו, עמ' 134, והשווה לדברי עובדיה מברטנורה להלן, הערה 64.

מתוך קבוצת סימנים שחזרו על עצמם תכופות בספרות המשיחית למינה בשלהי התקופה הממלוכית. מוטיבים אלו שובצו בספרות התעמולה הארץ ישראלית והזינו, עוד במאה השש עשרה, את התסיסה המשיחית שרווחה בחברה היהודית באירופה ובאגן הים התיכון מלאחר פרעות קנ"א, שוב לאחר כיבוש קושטא ב-1453, סמוך לגירוש ספרד ואחריו. סיפור סגירתו הפלאית של השער היה למחפשי המופתים, אות בלתי תלוי לקץ המתקרב.⁶⁴

רציפותן של המסורות האסכאטולוגיות בשערי הרחמים מלמדת שמקום קדוש יכול לשמור על מעמדו בתודעת עולי הרגל בלא תלות ישירה ברציפות הפולחן באותו מקום.⁶⁵

הר הזיתים

מקומו של הר הזיתים בתודעת עולי הרגל נקבע עקב תפקידו המרכזי במאורעות אחרית הימים על פי תיאורם במקרא, בספרות האפוקליפטית הבתר מקראית ובמדרשי הגאולה.⁶⁶ בצד מקום המקדש, היה הר הזיתים אחד משני מרכיביו היסודיים של דימוי ירושלים בעיני ההולך אליה, ותקופות ארוכות התמקד פולחן עולי הרגל בירושלים, בהר הזיתים.

בתקופה המוסלמית הקדומה נהנה המתחם המקודש שהתהווה סמוך לפסגת ההר ממעמד עצמאי, בלתי תלוי בזיקתו למקום המקדש, הן מבחינת הרקע המיתי שיוחס לו הן מבחינת תבניות הפולחן שנהגו בו. הוא נוהל למעשה בדפוסים פולחניים שחיקו את דפוסי הפולחן של המקדש החרב, כפי שהובנו באותה עת. ביסוד התקדשות המתחם הונח מיתוס גלות השכינה להר הזיתים, עלייתה השמימה וירידתה הצפויה, מיתוס שהעניק למקום מעמד דתי משל עצמו ועשה אותו ל'מקדשה' של השכינה הגולה ממקומה:

עשר מסעות נסעה השכינה: מכרוב לכרוב, ומכרוב למפתן הבית, מן מפתן הבית לכרובים ומן הכרובים לשער הקדמוני, משער הקדמוני לחצר, מן החצר לגג, מן הגג למזבח, מן המזבח לחומה, מן החומה לעיר, מן העיר להר הזיתים... אמר ר' יונתן **על שנים ומחצה עשתה**

⁶⁴ דבר זה עולה משיבוץ הידיעה באגרת שליו ירושלים הנזכרת, הקשורה בתסיסה המשיחית שהתרחשה בעקבות כיבוש קושטא, ומאגרת לטיף. על משמעותן של ידיעות אלו למקבליהן ראה אגרת ר' עובדיה מברטנורא לאחיו, עמ' 139 ('חקרתני לדעת מן האותות והמופתים הנראים בהר הבית... ומה אשיב לך אחי ואותותינו לא ראו...').

⁶⁵ יצוין כי נוהגי תפילה בשערי רחמים התקיימו עוד במאות החמש עשרה והשש עשרה, ראה נויבאוואר, עשרת השבטים, עמ' 50. להשלמת הידיעות על שערי הרחמים, נפנה את תשומת הלב לרשימת 'יתגדל סופר שער הנשיאות' (ראה לעיל, פרק ב, הערה 12), שיש ליחסה לרבע הראשון של המאה הארבע עשרה, שבה מופיע ציור של שערי הרחמים. רשימה זו היא לפי שעה, רשימת המקומות הקדושים המצוירת, הקדומה ביותר שהגיעה לידניו.

⁶⁶ ראה ריכוז מסוים של מקורות: י"ז הורוביץ, ירושלים בספרותנו, ירושלים תשכ"ד, עמ' 137-147.

השכינה יושבת על הר הזיתים סבורה שמא ישראל יעשו תשובה ולא עשו... וכיוון שלא עשו תשובה אמרה אלך ואשובה למקומי.⁶⁷

מסורת מסעות השכינה, בנוסח זה, הינה למעשה סיפור ההתקדשות של מתחם הר הזיתים. התיאור הוא תיאור מיתי מובהק המתאר התרחשות היסטורית כביכול בתוך האלוהות – את מסע השכינה מקודש הקודשים אל הר הזיתים. תיאור חניית השכינה שונה מתיאור מסעותיה. הוא בא להדגיש את יחודו של ההר לעומת שאר ה'מסעות', ולציין את מקומה של ה'עלייה' שאינה הסתלקות, אלא 'עלייה לשמים'.⁶⁸ 'תרגומה' של המסורת התלמודית לכדי מקום קדוש מנוסח בתיאור המקום במדריך למקומות הקדושים שבירושלים שנכתב בתקופה הפאטימית:

בעלותך אל הר הזיתים תבוא אל אבן שאורכה עשר אמות, רוחבה שתי אמות וגובהה שתי אמות, היא כסא החזנים, והיא מוצבת במקום שעמד בו הכבוד שלוש שנים וחצי על הר הזיתים עד אשר חרבה ירושלים... ולשם ישוב הכבוד.⁶⁹

עתה מסתבר שמקום העלייה לשמים מציין, לא את המקום שממנו עלתה השכינה בלבד, אלא גם את המקום שאליו תרד באחרית הימים. הגדרת המקום כמקום השכינה עתה היא ברורה יותר – זהו המקום שממנו עלתה ואשר אליו תשוב. ההצבעה על מקום התרחשות של 'עליית' השכינה בעבר ושל 'ירידתה' בעתיד משמעה איחוד שתי הפעולות ושני הזמנים. מפגש העלייה והירידה מסמן את המקום ה'אמיתי'. ב'לשון המיתוס', משמעה של תבנית זו, היא הצבעה על מקום קדוש או, ליתר דיוק, ניסוח סיפור ההתגלות שלו, שכן מקום קדוש לא נבחר אלא מתגלה. כך מתואר מקומו הארצי של האל או של השכינה, שממנו הוא עולה ואליו הוא יורד. זה הוא למעשה הפירוש העממי ל'בית אלוהים', 'משכן' או מקדש. תבנית זו מופיעה לראשונה בחלום יעקב – כיוון שמלאכי אלוהים עולים מזה ויורדים מזה, משמע ש'אכן זה בית אלוהים', תכונתו של 'בית האלוהים' הוא בהיותו 'סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה'.⁷⁰ ה'כיסא' הוא אפוא 'כיסא הכבוד', לאמור: הוא מקומה של השכינה שהיא ה'כבוד' והוא המרכז הדתי של המתחם – מעין 'קודש קודשים'.⁷¹ השימוש בתואר 'כיסא' בהקשר זה קשור בסימטריה המקובלת, הרואה את ירושלים של מטה מכוונת כנגד ירושלים

⁶⁷ ראה לעיל: הערה 49. הנוסח כאן הוא על פי איכה רבה, פתיחתא כה.

⁶⁸ ראה: אליאדה, תבניות, עמ' 99-111.

⁶⁹ גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 6, מס' 2, שורות 8-13 (תרגום).

⁷⁰ ראה: אליאדה, תבניות, עמ' 107-1078; ובעיקר, M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, San Diego, New York, London 1959, pp. 20-65.

⁷¹ ראה על כך למשל, את דברי רס"ג, הנבחר באמונות ודעות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' קג, ובעיקר, מורה נבוכים, ח"א, פרק כח: 'ויחס "הכסא" ל"יקריח", כלומר ל"שכינה"... וכן תמצא על לשון כל העם: "כסא הכבוד".'

של מעלה ועל כן הפרשנות העממית – זו שבתוכה נוצרה תודעת עולה חרגל – תירגמה עיקרון זה בדרך פשטנית, אך אופיינית למושגיה של מסורת המקומות הקדושים: כיסא הכבוד של מטה מכוון כלפי כיסא הכבוד של מעלה, לאמור, המתפלל ליד ה'כיסא' מתפלל מתחת לכיסא הכבוד.

יש להניח, שביסוס מקום הפולחן שבהר הזיתים על מסורת זו והעדפתה על פני מסורות אחרות, התחוללה עקב התייחסותה של המסורת למאורע שכבר התרחש ולא לזוה העתיד להתרחש, כמו שאר מסורות ההר. תכונה זו, הנכונה גם שעה שהסיפור עוסק בהתרחשויות שבתחום עולם האלוהות, הייתה הכרחית לצורך תרגומה של מסורת לכלל מקום קדוש, משמע לישומה של המסורת לכלל ריטואל. מקום קדוש אינו מציין לעולם מאורע העתיד להתרחש אלא את זה שכבר אירע, כמו גם המיתוס העוסק מעצם הגדרתו בהתרחשויות שהתחוללו בעולם האלוהות בעבר. ריטואל הר הזיתים היה חייב אפוא להתבסס על מיתוס גלות השכינה ולא על מכלול המסורות האסכטולוגיות העתידיות הקשורות בהר שכללו בין השאר את סיפור ביאת המשיח, את תחיית המתים ואת סיפור יום הדין האחרון.

אף שביסוד המתחם הונחה מסורת תלמודית, הרי אין בידינו ידיעות על קיומו קודם לתקופה המוסלמית הקדומה. יש גם להניח שבתקופה הביזאנטית לא יכול היה להתקיים בהר הזיתים מתחם מקודש יהודי שמתנהל בו פולחן ראותני עצמאי, כעין זה שהיה בתקופה שאחריה. למרות זאת, קרבתה התימאטית של המסורת היהודית בדבר עליית השכינה למסורת הנוצרית בדבר עליית ישו וקרבתה של כנסיית העלייה, ששימשה כנסיית זכרון לעליית ישו, למתחם היהודי שהוקדש למאורע עליית השכינה מזה, מלמדות שתיהן על זיקות הדדיות בין שתי המסורות כבר בתקופות קדומות.⁷⁰ ביסוד התקדשות שני האתרים – הנוצרי והיהודי – הונחה ככל הנראה המסורת הספרותית היהודית בדבר עליית השכינה מהר הזיתים, אלא שהמתחם המקודש היהודי גובש ותפס את מקומו בריטואל העלייה לרגל רק בתקופה המוסלמית הקדומה – לאחר תקופת השלטון הנוצרי.

הקרבה שבין שני המתחמים והמסורות, מאפשרת להניח שתהליך התקדשותה של פסגת הר הזיתים התרחש כדלהלן: בזמן הסמוך לחורבן התפתחה מסורת אפוקליפטית חז"לית בדבר עליית השכינה, ששמשה פירוש מיתי למאורעות החורבן. מסורת זו, שנתבססה על מקורות מקראיים מתאימים, נקשרה כבר מתחילתה בהר הזיתים, אך באותה עת עדיין לא נתנסחה בדפוסים של מקום קדוש.

⁷⁰ על כנסיית העלייה ומסורתיה ראה: א' לימור, מסורות נוצריות של הר הזיתים בתקופות הביזאנטית והערבית, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח, עמ' 23–24; 81–93. המסורת על עליית ישו חשמימה מהר הזיתים נרמזת כבר בתיאור העלייה באבנגליון של לוקאס (כד, ל"ב), שמקובל להקדימו לחורבן, ונאמרת במפורש במעשי השליחים (א, א"ב) ובחיבורים אפוקריפיים שונים. על המתחם היהודי ראה: י' ברסלבי (לעיל, הערה 2), עמ' 120–141; א' ריינר, 'העליה לרגל בימי הביניים', מורשת דרך 12 (תשמ"ו), עמ' 7–12; על סמיכות שני המתחמים, שם, עמ' 9–10.

מסורת העלייה הנוצרית התפתחה, מן הסתם, מתוך המסורת החז"לית בדבר עליית השכינה והיא מהווה למעשה אינטרפרטציה נוצרית – או אולי נוצרית יהודית – של מסורת זו. מכל מקום היא משמשת עדות ראשונה על העתקתה של המסורת הספרותית לתחום העלייה לרגל ומסורת המקומות הקדושים.⁷¹ נוסחת המדרש המופיעה באיכה רבה – זו שצוטטה לעיל – מעידה על תהליכי התגבשות ראשוניים של מקום קדוש גם במסורת היהודית. בשלב זה דומה שהדבר לא חרג מזיהוי המקום בלא שהתבסס בו פולחן מגובש. אף שהמסורת היהודית בדבר עליית השכינה מהר הזיתים לא מופיעה בספרות קודם למאה הרביעית, הרי אין לתלותה במסורת הנוצרית. שתי המסורות תלויות במסורת אפוקאליפטית יהודית קדומה והתייחסותן של שתי המסורות לאותו מקום מלמדת כי זיהויו של מקום עליית השכינה בהר הזיתים קודם ליסודה של הכנסית.

שתי הדתות ייחסו לאתר תכונות מיתיות דומות ואולי אף זהות. כך למשל, במאה החמישית מזכיר פאולינוס מנולה, בדברו על אבן העלייה, את הפסוק 'נבואה למשכנותיו נשתחוה לחזום רגליו' (תהילים קלב, ז).⁷² השימוש בביטוי 'חזום רגליים' רווח גם בהתייחסות היהודית לאבן מעמד השכינה, אשר כונתה או תוארה כ'חזום רגלי אלוהינו', שהוא ביטוי הקשור ישירות בהגדרת מושג ה'שכינה'.⁷³ כשם ששתי האמונות האמינו במקום העלייה כך ציפו שתיהן להופעה החוזרת של השכינה – או של ישו – באותו מקום עצמו.

רמזים ראשונים על עליות לרגל להר הזיתים מופיעים במפנה המאה השמינית, בפיטיו של ר' פינחס מכפרא.⁷⁴ פיטיוס אלו לא מלמדים עדיין דבר על אופיה של העלייה לרגל כפי שנודעה בשלהי התקופה המוסלמית הקדומה, בלתי אם על התרחשותה בחג הסוכות, שכן הם נועדו ליום שמיני עצרת. פרטים חשובים נוספים על נוהגי העלייה לרגל להר הזיתים עולים מאגרותיו של ראש ישיבת ארץ ישראל אהרון בן מאיר לחכמי בבל, בשנת 921 בקירוב. בדבריו הוא מציין את אכרזת המועדות הנערכת בהר הזיתים ומוסיף, ש'אבותיכם נ"נ היו מקבלים הכרזת הר הזיתים ומעולם לא שינו אבותיכם נ"נ זה המנהג ולא החליפו חוק'.⁷⁵ מן הדברים משמע שהאכרזה מכונה 'אכרזת הר הזיתים' כבר מקדמת דנא, וכי הגאון הארץ ישראלי משתמש בשם זה כשם המקובל גם על חכמי

71 יתכן שיש בהקבלה זו להצביע על זיהוי ישו – שכינה, בנצרות הקדומה.

72 ראה: לימור, (לעיל: הערה 70), עמ' 91–93.

73 הביטוי נזכר תחילה במכתבו של הגאון בן מאיר במאה העשירית. ראה: ספר היישוב ב, ירושלים ת"ש, עמ' 107 (מס' 7). וראה על כך אצל ברסלבי (לעיל: הערה 2).

74 'בעלות עם לחוג בשילוש פעמים להר הזיתים...', מ' זולאי, 'ארץ ישראל ועליית רגלים בפיטיו של ר' פנחס', ירושלים – מחקרי ארץ ישראל א/ה (תשי"ג), עמ' עו; 'סלסלו לשוכן זרותם, בעלותכם לראות בהר הזיתים, אסרו חג בעבותים', שם, עמ' פא. על זמנו של ר' פנחס ראה: מ' מרגליות, 'לקביעת זמנו של רעש שביעית', ידיעות ח (תשי"א), עמ' 97–104.

75 ח"י בורנשטיין, 'מחלקת רב סעדיה גאון ובן מאיר בקביעת שנות ד"א תרפ"ב-תרפ"ד', ספר היובל ל' סוקולוב, ורשה תרס"ד, עמ' 92; ספר היישוב ב, עמ' 103, מס' 8.

בבל. אין אפוא לאחר את זמן שילובה של אכרזת המועדות בטכסי הר הזיתים למפנה המאה התשיעית וקרוב לשער, שיש ליחסה לימי ראשית הטכסים בהר, שזמנם לא הוכרע. באיגרת אחרת מזכיר בן מאיר את מעמד ברכת קהילות ישראל וראשיהן שנערך על ידי ראש הישיבה במהלך טכסי הושענא רבה ליד אבן עליית השכינה בהר הזיתים, והידוע מתעודות בנות המאה האחת עשרה.⁷⁶ נראה אפוא שטכסי הר הזיתים כדרך שנודעו במאה האחת עשרה התגבשו במתכונתם הטכסית הרבה קודם לכן. יתכן שיש לקשור את התגבשות טכסי הר הזיתים במעבר ישיבת ארץ ישראל לירושלים, כפי שעולה לכאורה ממקומו המרכזי של ראש הישיבה בניהול הטכסים. מכל מקום, לפחות טכס אחד – אכרזת המועדות – שהתקיים בהר הזיתים למן התגבשות הטכסים שם, התקיים בעבר בטבריה והיה קשור בטבורו בישיבה ובחנהגה.⁷⁷ אם אכן יש לקשור את ראשיתם של טכסי הר הזיתים במעבר הישיבה, הרי שיש לקבל את דעתו של מרגליות הכורך את המעבר לירושלים ברעידת האדמה של שנת 748.⁷⁸

אף שעולי רגל הגיעו לירושלים בשלושת הרגלים – בפסח, בשבועות ובסוכות – ובאותם ימים נערכו טכסים במקום עליית השכינה בהר הזיתים, הרי חג העלייה לרגל העיקרי היה חג הסוכות, והטכסים העיקריים נערכו ביום השביעי של החג – ביום הושענא רבה.

המעמד ביום הושענא רבה, שהתנהל כולו סביב אבן מעמד השכינה, נוהל על ידי מוסד ההנהגה המרכזי של יהודי המדינה הפאטימית – ישיבת ארץ ישראל. המנצח על הטכסים היה ראש הישיבה עצמו, וכוהנים מיוחדים וחברי הישיבה סייעו בידו. טכסי הר הזיתים שימשו ביטוי חנהגה, מהחשובים שעמדו לרשות הישיבה וראשה. לא בכדי חזרו ראשי הישיבה והדגישו שוב ושוב באיגרותיהם לקהילות הגולה, בדומה לבן מאיר באיגרתו: 'ותפילותינו עליכם תדירה... בהר הזיתים מול היכל ה', מקום הדום רגלי אלהינו... בקיבוץ כל ישראל לחוג חג ה', חג הסוכות'.⁷⁹

⁷⁶ ראה להלן: ליד הערה 79.

⁷⁷ כך לדוגמא, כאשר חכם מחכמי טבריה מנסה לבסס את עצמאותה של ישיבת טבריה כלפי ישיבת ירושלים במאה האחת עשרה, הוא מעבר את השנים בטבריה ומוחרם על כך בהר הזיתים על ידי ראשי ישיבת ארץ ישראל, גיל, שם, ב, עמ' 34, מס' 23, שורות 25–27, על עניין זה ראה: גיל, שם, א, עמ' 413, וראה להלן: הערה 78.

⁷⁸ מרגליות (לעיל: הערה 6), עמ' 103–104. גיל, לעומתו, מאחר הרבה את מעבר הישיבה לירושלים. לדעתו, ישיבה הישיבה בטבריה עוד בימיו של בן מאיר והיא עברה לירושלים בין שנת 922 לשנת 960, ראה: גיל, שם, א, עמ' 412–413. ראיותיו של גיל אינן נחרצות וניתנות להתפרש גם באופן שונה. כך למשל ישנן מספיק ראיות לישיבתה של משפחת בן מאיר בירושלים, ויש להבחין בשימוש אנאכרוניסטי באזכור טבריה, כזה המופיע למשל בתוארו של דניאל בן עזריה, 'נשיא וגאון טבריה', באמצע המאה האחת עשרה. כזה הוא לדעתנו השימוש בביטוי 'יודיא מטל ריש גלותא כד טבריא', המופיע אצל בר הבראוס, והמשמש אצל גיל ראה לתארוכו. ייתכן שראשיתו של הפולחן במתחם הר הזיתים וצמצומו של המרחב הנוצרי באזור כנסיית העלייה, נרמזים כבר במאה השמינית, בחיבורו של תיאופנס, המספר על מעורבותם של היהודים בהסרת חצלב מכנסיית העלייה בראשית התקופה המוסלמית הקדומה, ראה: לימור (לעיל: הערה 70), עמ' 91.

⁷⁹ בורנשטיין (לעיל: הערה 75), עמ' 63; ספר הישוב, ב, עמ' 102, מס' 7. והשווה לאיגרת יאשיהו גאון משנת 1020, גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 54, מס' 32, שורות 9–10; האיגרת הירושלמית שיוחסה על ידי גיל לר' אברהם בן הגאון שלמה בן יהודה, שם, עמ' 165, מס' 89, שורות 22–25; איגרת קהילת ירושלים, שם, ג, עמ' 16–17, מס' 420, שורות 18–20; 31–33.

באירועי יום הושענא יש להבחין בין הטכסים הדתיים המובחנים מזה לבין הטכסים שנועדו לצורכי ציבור, מזה. הראשונים חיקו ככל שיכלו את טכסי בית המקדש, ובעיקר את שמחת בית השואבה בחג הסוכות, ואילו האחרונים שיקפו את דפוסי החיים היהודיים ליהודי המדינה הפאטימית, את צרכיהם ואת צרכי הנהגתם.

עיקרו של הטכס הדתי היה הקפת ה'כיסא' – אבן מעמד השכינה, שבע פעמים, בתהלכה ססגונית. אגב ההקפה, היה ראש הישיבה מקריא את פיוטי ה'הושענות' והקהל היה עונה כנגדו בקריאת 'הושע נא', בדומה להקפת המזבח במקדש. ממקור שיובא להלן ניתן להסיק את המסקנה המתבקשת מאלה, שמלבד פיוטי ה'הושענות', נאמרו בטכס גם פיוטים שנתחברו במיוחד עבורו. אלו מיוחסים שם לראשי הישיבה. ביצוע ריטואל הר הזיתים מכונה באגרות מאותה עת 'לעלות להר הזיתים בשיר', לעומת סיבוב השערים שהוא נעשה 'בקדוש וברוך'.⁸⁰ במקום אחר הראנו שטכסי הושענא רבה נפתחו בטכס שנערך ליד שער הכהן, וממנו צעדו ה'חוגגים' בתהלכה שראשיתה היה 'סיבוב השערים' והמשכה – במעלה הר הזיתים, בואכה מתחם עליית השכינה. התהלכה כולה נערכה אגב אמירת פיוטי ליטאניה, שעניינת הייתה 'קדוש' ו'ברוך' חליפות. המשכה היה בשיר, מן הסתם אגב קריאת ההלל, אולי אף זאת בליטאניה לפי הנוסח הקדום שהקהל היה עונה לכל פסוק ב'הללויה'. משהגיעה התהלכה לאבן עליית השכינה, הקיפו העולים את האבן באמירת הושענות – אף הן ליטאניות, כמתבקש מאופיו של הטכס.⁸¹ יתכן אמנם שהביטוי 'לעלות בשיר' אינו מונח ליטורגי מוגדר, אלא דימוי הבא לעורר אסוציאציה בין העלייה להר הזיתים, לשירת הלויים בשמחת בית השואבה 'על חמש עשרה המעלות'... שעליהן הלויים עומדין בכלי שיר ואומרים שירה'.⁸²

התיאור המפורט ביותר של התהלכה שרד דווקא בספר חסידים האשכנזי, בן המאה השלוש עשרה:

ורב היי היה עולה בכל שנה לירושלים מבבל והיה שם בחג הסוכות, כי היו מקיפין את הר הזיתים בהושענא רבה ז' פעמים ואומרים מזמורים שסידר להם רב היי. ולפני רב היי הולכים כחנים מלובשים סיריקון ומעילים ואחריו העם והוא בתוך. ורחוק מאלה שלפניו ק' אמה, וכן משל אחריו.⁸³

⁸⁰ ... הבאים אליה מכל ישראל לרצות אבניה ולחונן עפרותיה ולסובב שערי המקדש ולחתפל עליהם בקול רם בקדוש וברוך, ובעלותם אל הר הזיתים בשיר, גיל, שם, ב, עמ' 195, מס' 105, שורות 15–16; וראה עוד: שם, עמ' 201, מס' 109, שורות 13–15; שם, ב, עמ' 311, מס' 182, שורה 6.

⁸¹ בעניין זה דנתי במאמרי (לעיל: הערה 2), עמ' 282, וראה שם, הערות 16–19.

⁸² סוכה, ה, ד. על עניין ה'מעלות' יש לשים לב גם לדברי מדריך ירושלים מן המאה האחת עשרה, המתאר את העלייה להר בלשון זו: 'על גבו [= של הר הזיתים] מעלות מספרן שציה מעלה... הערבים קוראים להם מעלות השנה, אך שמן הוא מעלה הזיתים', גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 6, מס' 2, שורות 16–18 (תרגום).

⁸³ ספר חסידים, מהדורת י"ה וויסטינעצקי וי' פריימאן, פרנקפורט ע"נ מיין, תרפ"ד, עמ' 169, סימן תרל. השוואת התיאור האשכנזי המאוחר לשברי ידיעות מקומיות בנות הזמן, מאפשרת להניח שהוא מבוסס על מקורות

אם נתעלם לפי שעה מחלקו של רב האי גאון בקטע ונראה בתפקיד המיוחס לו כאן, את תיאור תפקידו של ראש ישיבת ארץ ישראל בניהול הטכס, הרי נוכל ללמוד מכאן, שבראש התחלוקה צעדו כוהנים לובשי 'סיריקון ומעילים' – כלומר, בגדי כהונה, בסופה צעדו חבורות עולי הרגל ובתוכם – בין הכוהנים לבין העם – ראש הישיבה.⁸⁴ אין ספק שתיאור זה הוא מסוגנן ותבניתי מכדי שיהיה מדויק, אך יש להניח שהוא משקף את המסגרת הכללית של הטכס, ובעיקר את הדימוי ששיוו לו בני הזמן. תעודה אחרת, שיצאה מתחת ידו של עולה רגל אשכנזי מן המאה האחת עשרה, מספרת כי:

אנשי ארץ ישראל, מאז שחרב בית המקדש מתקבצים על הר הזיתים ביום הושענא ומקיפין אותו שבע פעמים. בהיקף ראשון הופכים פניהם כלפי בית המקדש ומתחילים ואומרים 'אבן שתיה', כל 'הושענא', ואחר כך מסובבים כדרכם עד שגומרים כל הסדר. זאת שמעתי מפי ר' זכריה, שגלה לירושלים לכפר על עוונותיו, ושמע סדר תפילות באותו יום על הר הזיתים.⁸⁵

הקפת האבן, מרכיבי הטכס והתפילות, מקומם של הכוהנים בתחלוקה ומעמדו של ראש הישיבה מלמדים, שהטכס כמו גם המתחם, עוצבו על פי התבניות הטכסיות שיוחסו באותה עת לבית המקדש וכי הם נתפרשו כגלגולם של המקדש וטכסיו. המצבה מילאה בטכסי סוכות את מקומו של המזבח והכוהנים וראש הישיבה – שתכופות היה עצמו כוהן – את מקומם של הכוהן הגדול והכוהנים. אין ספק שתפקידו של ראש הישיבה בטכס חיזק את מעמדו הסקראלי, בנוסף למעמדו הפורמאלי, שהיה בעיקרו משפטי ומנהלי.

חלקו השני של הטכס נפתח ב'פתרון' – משמע, בדרשת ראש הישיבה – שאותה נשא בעומדו על גבי ה'כיסא', היא 'אבן מעמד השכינה'.⁸⁶ לאחר הדרשה התרחש מעמד רגיש, אך חשוב מאין כמוהו לגיבושה ולמעמדה של היהדות הרבנית במזרח. ראש הישיבה הטיל חרם על עבריינים וסוגי עבירות שנראו בעיני הנהגת הקהילה היהודית במזרח כמאיימים על שלמותה או על שלמות הקהילה. יש להניח שמושא החרמות השתנה בהתאם לנסיבות, וכי הן שימשו מכשיר בידי ראש הישיבה להשלטת סמכותו ולביסוסם של מוסדות ההנהגה היהודיים. כך למשל, הוכרז חרם בהר הזיתים על חכם

אוטנטיים. נראה שיסודו באיגרת ארץ ישראלית מן המאה האחת עשרה שהגיעה לאשכנז. בקטע זה דנתי בהרחבה בפרק הנזכר בפרק א, הערה 208. אספקטים מסוימים של קטע זה נדונו לאחרונה על ידי מ' בן ששון, 'גאונותו של שמואל הכהן בן יוסף "הדומה לאמבטי דותחת"', ציון נא (תשמ"ז), עמ' 397-398.

⁸⁴ בפרק הנזכר לעיל, הערה 83, ביססתי את הטענה שהשימוש בשמו של רב האי בקטע, כוונתו לציין ראש ישיבה באשר הוא ולא לדמותו ההיסטורית של ר'ב האי, וראה בן ששון, שם, עמ' 398.

⁸⁵ כ"י אוקספורד – בודלי 1102 (בקטלוג נויבאואר), דף 112 ע"א. אני מודה לפרופ' י' תא שמע שהפנה את תשומת ליבי לידעה זו.

⁸⁶ ראה למשל: איגרת ר' שלמה בן יהודה, גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 158, מס' 85, שורות 5-13; וראה גם: שם, שם, עמ' 253, מס' 141, שורות 9-10.

שעיבר שנים בטבריה וערער בכך על סמכותה של ישיבת ירושלים.⁸⁷ תקופה מסוימת נהגו להחרים את כל הנוהגים מנהג גויים בירושל. יש להניח, שבאותה עת היה דין האיסלאם בירושל עדיף בעיני היורשים ועל כן רבו הפונים לבתי הדין הממלכתיים.⁸⁸ החרם הרגיש ביותר היה החרם שאמור היה להיות מוכרז מדי שנה על 'האוכלים בשר בחלב', שמשמעו למעשה היה הכרזת חרם על הקראים. נראה שבמאה האחת עשרה הייתה הטלת החרם מעשה אנאכרוניסטי והיא שיקפה למעשה מערכת יחסים קדומה בהרבה. מכל מקום הקראים עשו מצידם מאמצים ניכרים לאסור את הכרזת החרם תוך הסתייעות בשלטונות הפאטימיים ודומה, שאף ראשי הישיבה לא היו נלהבים מהכרזתו. נראה כי לפחות למן הרבע השני של המאה האחת עשרה, הוטל החרם – לכשהוטל – רק בזכות לחצם של יסודות קנאיים שאילצו את ראש הישיבה להטילו למרות איסור השלטונות. בעקבות אחת ההחרמות פגעו קראים ב'כיסא' עצמו, 'בדי שלא יעלה רבני [=רבאן] לירושלים'.⁸⁹

שני הפרקים שחתמו את טכסי יום הושענא: טכסי ברכת הקהילות ואכרזת המועדות, הם שהעניקו לו את יוקרתו הרבה, ולישיבה ולראשה את מעמדם הסאקראלי בקהילות המזרח.

ברכת הקהילות נאמרה על ידי ראש הישיבה והכוהנים, בעומדם ליד הכסא. ככל הנראה, נפתח הטקס באמירת 'ברכת הכותנים', על ידי מאות כוהנים לובשי בגדי כהונה.⁹⁰ לאחר מכן הוקראו, על ידי ראש הישיבה או על ידי הכוהנים, שמות כל קהילות ישראל במזרח, קהילה קהילה בשמה. מלבד הקהילות זכו להיזכר בשם גם הנדיבים בקהילות ישראל, שתמכו בישיבה ומסרו תרומות כסף נכבדה ליד שליחיה:

[ובחר הזיתים], הוא המקום אשר נתפלל בו בימות החגים מול היכל ה' ביום הושענא, ושם יברכו כל בית ישראל, מדינה ומדינה קהילותיה, זקניה ונדיביה וכל הזוכר את ירושלים וכל המעלה אותה על ליבו, שם יזכרוהו בתפילות וברכות... ואל תכבידו לב מאחיכם בני ירושלים לשים לכם חלק וזיכרון בירושלים, ושליחינו ונאמנינו... הוא מודיענו כל אחד ואחד

⁸⁷ ראה לעיל: הערה 77.

⁸⁸ גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 402, מס' 217.

⁸⁹ ראה גיל (לעיל: הערה 86), [א], שם, עמ' 167, מס' 90, בעיקר שורות 21–22; שם, עמ' 123, מס' 122, שורות 12–23; על ניתוח 'כיסא' ראה: שם, ג, עמ' 36, מס' 433, שורה 12. וחשוה לתיאורו של ר' אברהם אבן דאוד למעמד הטלת החרם בהר הזיתים שמתוכו עולה הד להתנגשות פיזית בין קראים לרבניים בהר ביום הושענא, ספר הקבלה, מהדורת ג' כהן, פילאדלפיה תשכ"ז, עמ' 63.

⁹⁰ עניין זה נרמז בחיבור שמוצאו בקרב חסידי אשכנז המציין, ש'אם היו ש' כוהנים עומדים בהר הזיתים והיו אומרים ברכת כוהנים, היה בא המשיח'; פירוש הרוקח על התורה, מהדורת י' קלוגמן, בני ברק תש"ס, ב, עמ' קנו, פרשת תצוה, סימן כט. וראה: י' דן, "פירוש התורה לר"א מגרמזא" (ביקורת), קרית ספר נט (תשמ"ד), עמ' 644. הידיעות הרבות יחסית על טכסי הר הזיתים שהגיעו לידינו מחוגי חסידי אשכנז מזה, והידיעות על חלקם של כוהנים בטכסי הר הזיתים מזה, מאפשרים להניח שלפני המחבר היתה ידיעה ארץ ישראלית על טכסי הר הזיתים והוא עיבדה בתוך טכסט משיחי שעושה כמין חומר את המספר שלוש מאות.

ומעלתו ונדבתו וכשרותו ונכתוב שמו ושם אבותיו בספר הזכרונות לזכור אותו על הר הזיתים, נגד מקדש, בברכות ובתפילות.⁹¹

ברכת הקהילות בהר הזיתים הייתה בלא ספק מן המרכיבים החשובים של התודעה העצמית של חברי הישיבה וראשה כלפי הקהילות שבתחום הנהגתם. בכל מכתבי בקשת התמיכה ששלחה הישיבה לקהילות שבתחום סמכותה, מציינים ראשי הישיבה את ברכת הקהילות כיאה לסמכותם ולמעמדם הסאקראלי של המברכים, כלומר של ראשי הישיבה.

ל'אכרזת המועדות' שהייתה סלע המחלוקת בין אהרון בן מאיר ראש ישיבת ארץ ישראל לרב סעדיה גאון בשנת 921, ואשר חתמה ככל הנראה את אירועי העלייה לרגל בהר הזיתים לא נודעה חשיבות מעשית רבה בתקופה הנדונה כאן, אך בעבר היא שימשה ביטוי עיקרי לכוחו של בית הנשיאות בארץ ישראל כלפי קהילות הגולה, ועל כן גם עתה, במאות העשירית והאחת עשרה, נודעה לה חשיבות סמלית רבה בעיצוב תודעתם העצמית של בני ארץ ישראל וסביבותיה.

הידיעות האחרונות על טכסי הר הזיתים הן, ככל הנראה, מימיו של דניאל בן עזריה 'נשיא וגאון', שמת בשנת 1062.⁹² הפסקת הטכסים קשורה ככל הנראה בעקירתה של הישיבה מירושלים לצור, סמוך לכיבוש הסלג'וקי בשנת 1073. כינוס 'כל ישראל' בצור על ידי גאון ארץ ישראל אליהו בן שלמה הכהן בהושענא רבה שנת ד'תתמ"ב (1081), וחליכתו של הגאון בהושענא רבה בשנה שלאחריה לקדש את השנה בחיפה, מלמדים שמרכיבים שונים של טכסי הר הזיתים מצאו את מקומם מחוץ לירושלים.⁹³ מכאן, שמסגרתה הטכסית של העלייה לרגל להר הזיתים, כפי שנתקיימה לפחות למן המאה השמינית, התפרקה כליל בין השנים 1062–1079.⁹⁴

שלהי המאה האחת עשרה משמשים אפוא קו שבר עמוק לגבי דמותה של העלייה לרגל לירושלים. מכאן, חדלים טכסים אלו לשמש סמלי שלטון ומעמד, משמעותם לחיי הציבור במזרח תהא עקיפה בלבד ועיקרם יהיה מעשה דתי אישי שאין לו ולא כלום עם מוסד הנהגה כל שהוא. יתר על כן, הר הזיתים שוב לא יהא מתחם מקודש מעין מקדש, כפי שתואר כאן, אלא מרכיב אחד, בתוך מערך

⁹¹ גיל, ארץ ישראל ג, עמ' 14–18, מס' 141, שורות 18–21; 24–26; 31–33.

⁹² 'ובלא ספק כי הגיע אליהם [היו] מועדים וכי לא היה בין שנים מישראל מילה רעה אבל עלו החוגגים ברנה וחתפלו והלכו אל אהליהם שמיחים וטובי לב', גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 680, מס' 365 שורות 12–14; מכתב זה הוא מטבת א' שס"ג לשטרות (דצמבר 1051). התעודה המאוחרת ביותר המזכירה את הטכסים היא, ככל הנראה זו, הנזכרת לעיל: הערה 79 (גיל, מס' 420). זו תעודה מאוקטובר 1057, ואף היא מימיו של דניאל בן עזריה.

⁹³ מגילת אביתר, גיל, שם, ג, עמ' 396, מס' 559, עמ' ב, שורות 16–21.

⁹⁴ התעודה הראשונה שגיל מזהה בבירור מצור היא משנת 1079 (שם, א, עמ' 602). יש אמנם להניח שיציאתה של הישיבה מירושלים קשורה ישירות בכיבוש הסלג'וקי, משמע נש ליחסה לשנת 1073 (כך לפי גיל, שם, עמ' 338, בניגוד למקובל במחקר, שנת 1071).

רחב של מקומות קדושים היוצרים ביחד את ריטואל עולה הרגל בירושלים. מושג העלייה לרגל בתקופה הצלבנית ואחרית, שונה לחלוטין מן האופי הריטואלי שאפיין אותו בתקופה המוסלמית הקדומה.

פולחן הר הזיתים בימי הביניים המאוחרים

בתקופה הצלבנית לא התקיים, כזכור, פולחן יהודי סדיר בהר הזיתים והמתחם המקודש שהתהווה בתקופה המוסלמית הקדומה סביב אבן עליית השכינה – בטל.

תאורי הר הזיתים בתקופה הצלבנית אינם מלמדים על סדרי פולחן מגובשים ואף אינם רומזים לקיומם של מקומות תפילה מוסכמים או של טכסי ציבור קבועים. נראה, שמחבריהם של חיבורי המסע העבריים בני המאה השתים עשרה שתיאוריהם הגיעו לידינו, לא ידעו דבר על המסורות שיוחדו להר או על הטכסים שנהגו בו בעבר.⁹⁵ התמדתו של מצב זה עד לשלהי ימיו של השלטון הצלבני נבעה מן הסתם מחידושו של הפולחן הנוצרי בהר הזיתים במאה השתים עשרה, ובעיקר – מבנייה מחדש של כנסיית העלייה, שהייתה החשובה שבכנסיות ההר בתקופה הצלבנית ושכנה סמוך מאוד למתחם העלייה היהודי.⁹⁶ מצב זה מנע למעשה את קיומם של הטכסים בתקופה הצלבנית והם לא נתחדשו גם בסופה של המאה השתים עשרה, שעה שמסורות עלייה לרגל יהודיות החלו להזכר שוב במהוסס.

לעיל יחסנו את חידושם של העליות לרגל להר הזיתים, כמו גם את הנסיונות לחדש את טכסי הר הזיתים, לראשית ימיו של השלטון האיובי, וקשרנו מהלך זה בחידוש הקהילה היהודית בירושלים בראשית המאה השלוש עשרה ובמתח המשיחי שנלווה אליו.⁹⁷ אין בידינו לשחזר במדויק את טיבו של פולחן הר הזיתים כפי שנהג בתקופה האיובית והממלוכית. עיקרו של החומר ההיסטורי שהגיע לידינו מקורו בספרות נוסעים אירופית: אשכנזית, ספרדית או פרובאנסאלית, משמע – חיצונית,

⁹⁵ מצב זה נכון לגבי שלשת המקורות בני המאה השתים עשרה: בנימין מטודילה, פתחיה מרגנסבורג, יעקב בן נתנאל כהן ו'קברי אבות'. מצב זה בולט בעיקר ב'קברי אבות' – שיש המייחסים אף אותו למאה השתים עשרה – המציין מספר אתרים בהר הזיתים ואף לא אחד מהם מתייחס למסורות הקדומות, ראה: קברי אבות, עמ' 36–35.

⁹⁶ על בנייתה של כנסיית העלייה בתקופה הצלבנית ראה: ב' קוחנל, 'לתיארוכה של כנסיית העלייה הצלבנית בהר הזיתים', פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 327–337. קוחנל מתארכת את בנייתה של כנסיית העלייה הצלבנית בשנים 1002–1006/7, ועל כן יש לראות בכנסיה זו את הכנסיה הראשונה שנבנתה בירושלים בתקופה הצלבנית. קוחנל גם מציעה שהכנסיה הביזאנטית חרבה בשנת 1009, בהרס הכנסיות שחולל הח'ליף אלחאכם. על כנסיית העלייה, ראה גם לימור (לעיל: הערה 70). על זיקתה של כנסיית העלייה למתחם המקודש היהודי בהר הזיתים, ראה ריינר (לעיל: הערה 70).

⁹⁷ ראה לעיל, פרק א, ליד הערה 61 ואילך; וראה גם לעיל: ליד הערות 51–53, שם פרשנו את התמורות בפולחן שערי הרחמים בהקשר זה.

ואין בה כדי ללמד על דפוסי ההתנהגות של היסודות האוטוכטוניים או של בני קהילות מצרים וסוריה, שהחליכה לירושלים מילאה לגביהם תפקיד אחר מזה שמילאה אצל הבאים מאירופה. הנהגות העולים מן המערב, אף שאולי ניתן להבחין בהם בדפוסים טכסיים, לא ביטאו תבניות של טכסי ציבור, אלא את התנהגותו של היחיד או את התנהגותה של חבורה, במקום קדוש. בדבריו של שמואל בן שמשון, בן חבורתו של ר' יהונתן הכהן מלונל וסופר מסעו בשנת 1210, נזכרים לראשונה אחרי התקופה הצלבנית, דפוסי פולחן בדרגות מיסוד שונות, המלמדים על חידוש מוגבל של הפולחן במתחם עליית השכינה בהר הזיתים:

והלכנו משם להר הזיתים מקום שריפת הפרה, ושם התפללנו פעמיים בעשרה, ועלינו על ההר. ו[ב]יום שבת התפללנו בשעת המנחה, שם, במקום שהיו הערילים רגילין לבנות שם ע[בודה] ז[רה] ולא נשא אותם המקום כי היה נופל כל מה שהיו בונין בכל שעה, והוא אחד מעשר מסעות שנסעה שכינה ממקומה. והישמעאלים מכבדין אותו המקום ואין בו רק היסוד לבד, ומקום אשר היה שם הארון עדיין קיים.⁹⁸

הנוסע מציין אפוא שני מקומות תפילה בהר הזיתים: האחד – מקום שריפת הפרה, הוא מקום הכנת אפר הפרה האדומה בזמן הבית הנזכר במשנה כנמצא על הר המשחה ומכוון כנגד ההיכל במקום זה התפללה החבורה 'פעמיים בעשרה',⁹⁹ ואילו האחר, אשר בו התפללו העולים בשבת 'בשעת המנחה', הוא בלא ספק מקום עליית השכינה, אף כי הגדרתו כאן היא מצומצמת, לעומת הגדרתו המקורית.¹⁰⁰

מקום שריפת הפרה

מקום שריפת הפרה לא נזכר כלל בתקופה המוסלמית הקדומה, אף לא בתיאור מתחם הר הזיתים במדריך ירושלים מן המאה העשירית, שנמצא בגניזה.¹⁰¹ אמנם העובדה שמקומו תואר במשנה במדויק מאפשרת להניח, שנודע גם בתקופה המוסלמית הקדומה, אלא שיד המקרה גרמה לכך שזכרו לא הגיע לידינו. מכל מקום, שתיקת המקורות מלמדת שבאותה עת לא יוחסה למקום חשיבות מרכזית, וכי עמד בצילה של אבן עליית השכינה הסמוכה לו.

⁹⁸ איגרת רשב"ש, עמ' 6.

⁹⁹ מדות ב, ד (והשווה: שם, א, ג); פרה ג, ו.

¹⁰⁰ ההגדרה 'אחת מעשר מסעות שנסעה שכינה', מתאימה לנוסח הברייתא כפי שהיא מופיעה במסכת ראש השנה, לא, ע"א, ובמקבילות, שבהם נדודי השכינה לא מסתיימים בהר הזיתים, אלא במדבר. הנוסח המתאים למסורת המקום הקדוש בהר הזיתים הוא זה שבאיכה רבה ומקבילותיו, וראה לעיל: הערות 49, 67.

¹⁰¹ גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 5-6.

לאחר שנזכר כאן לראשונה, שוב נזכר המקום תכופות בחיבורי מסע למן המאה השלוש עשרה ואילך, ולעיתים אף בלא שהאתר השני – החשוב יותר לכאורה – יזכר בצדו. כך לדוגמא, סמוך לימיו של שמואל בן שמשון, מספר מנחם החברוני על 'המזבח שעשה עזרא' – הוא מקום שריפת הפרה – בלא שיציין כלל את מסורת עליית השכינה.¹⁰² כמוהו מוסר גם אשתורי הפרחי במאה הארבע עשרה, כי 'עוד היום מקובל המקום ההוא [= מקום שריפת הפרה], והוא צפוני לקבר חולדה ושפל ממנו מעט', בלא שיזכיר את קיומו של האתר הקדום שבפסגת ההר.¹⁰³ למרות זאת, אין ספק, שמקום עליית השכינה נודע במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, ואולי אף מאוחר יותר, שכן שני האתרים נזכרים זה בצד זה על ידי בעל 'אלה המסעות' במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, ועל ידי יתגדל 'סופר שער הנשיאות', במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה.¹⁰⁴ האחרון מוסר ש'מקום שריפת הפרה ידוע, כנגד שער מזרחי קבוע', וכי מקומו 'מימין [= מצפון, במקרה זה] למצבת השכינה'.¹⁰⁵ מכאן, שוב לא נזכרים אתרים אלו בספרות שהגיעה לידינו, אך כפי שניווכח להלן, פסגת הר הזיתים המשיכה לשמש מוקד לטכסי עלייה לרגל עד לסופה של התקופה הממלוכית.

מקום עליית השכינה

מדבריו של שמואל בן שמשון נראה שהיוקרה שיוחסה בעבר למקום עליית השכינה שוב לא שבה אליו, לפחות לא בראשית המאה השלוש עשרה. המסורת העיקרית של האתר אינה נזכרת בדברי הנוסע כהווייתה, אלא במשפט סתמי המופיע בשולי הדברים והמתעלם מייחודה וממשמעותה המשיחית – מיתית.¹⁰⁶

לעומת זאת הוא מביא סיפור מופת, הקשור במסורת העלייה לשמים, אף שהדבר לא נאמר בו במפורש, ואף ספק אם המוסר ידע על כך:

[ב]יום שבת התפללנו... במקום שהיו הערילים רגילין לבנות שם ע[בודת] ז[רה] ולא נשא אותם

המקום כי היה נופל כל מה שהיו בונים בכל שעה'.

¹⁰² מנחם החברוני, עמ' 37, על פי מסכת פרה ג, ה, שרואה בעזרא את הכותן הראשון שהכין אפר פרה בירושלים. על שמושו של מנחם במונח 'מזבח', ראה לעיל: הערה 22, וראה להלן: ליד הערה 112.

¹⁰³ כפתור ופרח, עמ' עו.

¹⁰⁴ אלה המסעות, עמ' 148.

¹⁰⁵ ראה לעיל: פרק ב, הערה 12; לעיל: הערה 65.

¹⁰⁶ ראה לעיל: הערה 100.

מקורו של הסיפור הוא, ככל הנראה, ארץ ישראלי והוא זהה במבנהו ובמטרותיו לסיפורי המקומות הקדושים הידועים לנו.¹⁰⁷ זהו סיפור פולמוס אנטי נוצרי המעמת את מסורת עליית ישו, על פי האינטרפרטאציה המשתמעת מזיהויה של כנסיית העלייה, עם מסורת עליית השכינה, על פי האינטרפרטאציה המשתמעת מזיהויה של אבן עליית השכינה. ספור הפולמוס מבוסס על מסורת נוצרית שנודעה למן המאה החמישית ואשר התייחסה לעובדה שמרכזה של כנסיית העלייה עמד חשוף, בלא גג. המסורת הנוצרית טענה שהאבן שממנה עלה ישו לשמים לא יכולה להיות מכוסה ועל כן כל הנסיונות לקרות את מרכז הכנסיה – מעל האבן – נכשלו ונסתיימו בחורבן התקרה.¹⁰⁸ מתוך מסורת זו, שהתכוונה להמחיש את סיפור המעבר מן הארץ לשמים על פי עקרונות עיצוב המקובלים בסיפורי מקומות קדושים, לאמור על ידי הדגשת הקשר הפיזי הישיר שבין השניים, נטל הספור העברי את מוטיב הרס הגג על פי גזירת שמים, הרחיב אותו לגבי כלל הכנסיה, פירש אותו כאות לכך 'שלא נראה אותם [= את הנוצרים] הארץ', ובדרך מתוחכמת זו עיצב סיפור המעיד על אמיתותה של המסורת העברית. דומה שיש לייחס סיפור זה לתקופה האיובית שכן הוא מניח את חורבנה של הכנסיה מכאן, ואת קיומו של פולחן יהודי במקום מכאן. שני המרכיבים לא התקיימו בתקופות הרלבנטיות, אלא בתקופה האיובית. נראה אפוא שסיפור זה קשור בתהליכי עיצוב תודעת עולי הרגל סביב חידוש פולחן עולי הרגל בהר הזיתים בראשית המאה השלוש עשרה.

דבריו של הנוסע כי 'מקום אשר היה שם הארון, עדיין קיים' מתייחסים למקום עליית השכינה, וכוונתם לציין שהאבן, שהמחבר מניח שהקורא יודע עליה, עדיין קיימת. המונח 'ארון' מתפרש כאן כמקומה של השכינה. זמן קצר אחרי זמנו של שמואל בן שמשון, במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, מציין בעל 'אלה המסעות', גם הוא בנוסח מעורפל קמעא, את קיומה של 'אצטבא' בחר הזיתים שאינה אלא צורה עברית של המלה הערבית 'מצטבה', שמשמעה ספסל או מצבת אבן, תואר ההולם את אבן מעמד השכינה ובלא ספק, כוונתו אליה.¹⁰⁹ תיאור ברור וחד משמעי של המצבה בתקופה הממלוכית נמסר רק על ידי יתגדל 'סופר שער הנשיאות', במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה:

¹⁰⁷ על מאפייניו של ספור המקומות הקדושים, ראה הפניות לעיל: הערה 50. עיקרו של הסיפור שכונה כאן 'סיפור עדות', הוא השימוש באירוע טבע חריג, כסימן לאמיתות טענת הציבור שאותו מייצג המספר. מוטיב זה חוזר תכופות בסיפורי מקומות קדושים בעלי רקע פולמוסי, ראה לדוגמה סיפור גילוי קבר דוד וסיפור גילוי קברי האבות שנידונו, בפרק הנזכר לעיל, פרק א, הערה 3. וכמותם, סיפור האור על קברו של עמוס הנביא בתקוע, המובא באיגרת לטיף, עמ' רסא, ובמידה רבה גם הנס בשערי הרחמים, שנידון לעיל: ליד הערה 61 ואילך.

¹⁰⁸ על מסורות אלו ראה לימור (לעיל: הערה 70) עמ' 86–88.

¹⁰⁹ ראה להלן: ליד הערה 116. בסמוך מופיעה לראשונה מסורת בדבר מקום האהל שעשה דוד לארון הברית בחר ציון. על מקורותיה של מסורת זו ומשמעותה, נעמוד להלן. לא יתכן שכוונתו של שמואל בן שמשון למקום זה, על אף ההתייחסות לארון הנזכרת כאן.

למעלה משם [מצבה] גדולה, אבני גזית בנויה, באבנים רצופה, ועל פני המקדש צופה ונשקפת.

שם שרתה שכינה בנסעה עשר מסעות, וזאת מצבת שכינה.¹¹⁰

ברור אפוא שאבן עליית השכינה נודעה גם לאחר התקופה הצלבנית, אלא שלא נודעה לה חשיבות מרכזית בריטואל עולי הרגל, כפי שנודע לה בעבר.

יתכן שקרבתן של שתי מסורות העלייה – הנוצרית והיהודית – הביאה, בעיקר בקרב העולים מן המערב, להתרחקות ממקום עליית השכינה ולא־ימוץ מסורת שריפת הפרה. מסורת זו הייתה משוחררת לחלוטין מכל זיקה למסורת נוצרית קרובה, ועל כן התאימה יותר להלכי הרוח שרווחו בקרב העולים מארצות הצלב. מסורת זו גם שיקפה התייחסות ישירה למקדש, ונשאה בתוכה יסודות הקשורים בענייני כפרה, דבר שתאם את תפיסת העלייה לרגל של הבאים מן המערב.

ואמנם, ההתעלמות ממקום עליית השכינה מזה והדגשת מקום שריפת הפרה מזה, בולטת בחיבוריהם של החברוני האשכנזי והפרחי הספרדי, לעומת זאת, נזכר המקום ב'אלה המסעות' שמקורו ארץ ישראלי, וברשימת יתגדל 'סופר השער', שהיא רשימה ממקור מזרחי.¹¹¹

טכסי הר הזיתים

שמואל בן שמשון הוא הראשון המתייחס לפולחן הר הזיתים לאחר התקופה הצלבנית. לדבריו התפללו – הוא וחבורתו – במקום שריפת הפרה 'פעמיים בעשרה'. נראה שהתכוון לציין את קיומם של שני טכסי ציבור או את קיומם של שני סדרי תפילות, שאת טיבם לא ציין. הוא גם מספר שאת הטכס שמקובל היה לערוך במקום עליית השכינה ערך עם חבריו 'ביום שבת בשעת המנחה'. כוונת הדברים הייתה מן הסתם להדגיש, שהוא וחבריו עלו להר במיוחד לצורך טכס זה שנערך, בשונה מטכסי מקום שריפת הפרה, ביום השבת בין הערביים. בסמוך מספר מנחם החברוני, ש'שם [= בחר (הזיתים)] ראיתי מזבח שעשה עזרא ושמתי ידי עליו',¹¹² קשה להכריע אם בדבריו התכוון לתאר מנהג מוגדר או שנקט לשון ציורית גרידא. באותה עת ממש, מבחין יהודה אלחריזי בבירור בסדר הנהגה מיוחד לעולי הרגל בחר הזיתים, השונה מזה הנוהג בחלקי האחרים של המסלול הירושלמי:

היינו בכל יום מתהלכים על קבריה וציוניה ולבכות על ציון המתאבלת על בניה... ולסובב על קברי הצדיקים אשר סביבותיה ולספוד על האם ועל בנותיה.

¹¹⁰ ראה לעיל: פרק ב, הערה 12; לעיל: הערה 65.

¹¹¹ כפי שיתבאר להלן, הרי שני האתרים מילאו תפקיד בריטואל עולי הרגל בתקופות הנדונות כאן. משמעותה של השאלה, היא אפוא ספרותית בעיקרה.

¹¹² ראה לעיל: הערה 102.

לאחר שתיאר בהפלגה את הנהגות האבל על ירושלים הוא ממשיך:

ובקצת הימים משכנתו יד התשוקה בעבותים לעלות על הר הזיתים ולערך תפילות לעושה
נפלאות ולהשתחוות למלך ה' צבאות... והיינו מסתירים פנינו מהביט לנוה הכבוד הגדול אשר
היה שם אהלה בתחילה.¹¹³

אף שאין להסיק מסקנות מרחיקות לכת מקטע בעל אופי פיוטי הנוטה מעצם טיבו להפלגה ולחוסר
דיוק, דומה שהמחבר קובע לפולחן הר הזיתים מעמד לעצמו, בתוך כלל הנהגות עולה הרגל
בירושלים. לעומת ההליכה על קברי צדיקים ופולחני האבל על ירושלים, עניינו של הר הזיתים הוא
בתפילה ובהשתחויה. למעשה אלחריזי מבחין בדבריו בין פולחן הקדושים לפולחן העלייה לרגל –
בין ה'סיבוב על קברי צדיקים' לבין ה'תפילות... ו[ל]השתחוות' מול 'נוה הכבוד'... אשר היה שם אהלה
בתחילה', שזה עיקר עניינו של פולחן הר הזיתים בענינו של עולה רגל בן דמותו של יהודה אלחריזי.

מעמדו של הר הזיתים עתה בדבריו של אלחריזי – ושל הבאים אחריו – הוא שונה לחלוטין מזה
שהכרנו עד עתה. שוב אין עולה הרגל מחפש בו את המתחם מקודש. יתר על כן, עולה הרגל לא
מתייחס למקום כמקום קדוש בעל תוכן עצמאי, במובן שתיארנו לעיל. הר הזיתים הוא המקום שבו
מתפללים אל מול המקדש. זה למעשה תוכנו של המקום בתקופה הנדונה בחיבור זה. מעתה, הר
הזיתים אינו אלא תחנה במסלול עולי הרגל סביב המקדש. התמורה שעמדנו עליה במבוא – לאמור,
המעבר ממקום פולחן דמוי מקדש לפולחן אבל המבוסס על שורת אתרים בעלי משמעות סימבולית
שההליכה לאורכם אינה אלא פרקים שונים של ריטואל אחד, ניכרת כאן בעליל.

בעיני עולה הרגל נתפס הר הזיתים מעתה כמקום שבו מתמקדת בזמן חגולות סגולתה של ירושלים
כמקום התפילה האידיאלי, 'מקום מוכן לעלות תפילה השמימה'.¹¹⁴ אותה סגולה, שיוחדה בזמן הבית
למקדש, מיוחדת עתה לחר הזיתים. סגולתו של המקום כמקום תפילה מתבארת עתה על ידי עמידתו
'מול ההיכל'.¹¹⁵

מנהג התפילה בחר הזיתים נזכר ב'אלה המסעות', במחצית השניה של המאה השלוש עשרה, כחלק
אינטגרלי של ריטואל עולי הרגל, וכמנהג של קבע: 'ועולים בחר עד האצטבא, והיא מכוונת נכח
פתח ההיכל, ומשם רואים הר הבית וכל הבנין אשר עליו ועל כן מתפללים שם כנגד בית המקדש'.¹¹⁶

¹¹³ תחכמוני, מהדורת י' טופרובסקי, תל אביב תשי"ב, עמ' 430.

¹¹⁴ שו"ת מהרי"ק, קרימונה שי"ז, סימן ה (מתייחס לירושלים בכללה, לאו דווקא לחר הזיתים).

¹¹⁵ ראה להלן: הערה 124.

¹¹⁶ אלה המסעות, עמ' 148.

זהו גם מנהגו של הרמב"ן הכותב לבנו שעלה להר הזיתים 'המכוון כנגד הר הבית... ושם כנגד בית המקדש קראתי חרוזותיו בבכייה רבה'.¹¹⁷

מכאן ומקטעים אחרים, ניכר כי דימויו הדתיים של ההר קשורים ישירות בעמידתו 'מכוון כנגד הר הבית' ובעיקר – 'לנוכח פתח ההיכל'. אלו דימויים שאינם נדרשים כלל למעמדו המיתי של ההר ולמקומו בהתרחשויות אחרית הימים ועיקרם הוא, התייחסות ישירה למקדש החרב שקיומו של המקום הקדוש תלוי באופן מוחלט בקיומו, במעמדו ובעיקר בדימויו. מעמד זה נתכוון לבסס את מנהגי הקבע של עולי הרגל על היסוד הרחב והמובן ביותר, בלא שיבוא במקומה של ההנמקה המיתית או האסכאטולוגית, שאינה נוגעת ישירות למנהג עצמו.

מתחם הר הזיתים, ובעיקר מקום עליית השכינה הוסיפו לשמש בימי הביניים לא רק את תפילתו של היחיד, אלא אף טכסי ציבור. לעיל הצבענו על דבריו של הנוסע הצרפתי דה רושואר בשנת 1461 המלמדים על קיומם של טכסי ציבור בהר הזיתים במהלך בחג השבועות, מועד שהיה, כפי שהראינו, מוקד העלייה לרגל לירושלים בשלהי התקופה הממלוכית.¹¹⁸ למן המאה הארבע עשרה, מציינים מקורות אחדים טכס אבל שנערך בפסגת הר הזיתים בט' באב, ונראה שטכס זה, היה הפולחן העיקרי שנערך בהר הזיתים בציבור באותה עת. הטכס נזכר לראשונה ברשימת יתגדל 'סופר שער הנשיאות', שקושר אותו במפורש למקום עליית השכינה:

...מצבת שכינה, שם הולכים כל היהודים שבירושלים ת"ו ביום תשעה באב אנשים ונשים וטף ומקוננים ומטפחים שם, כי משם יראה בית המקדש.¹¹⁹

התהוותו של טכס אבל בחר הזיתים בט' באב במקום טכסי העלייה לרגל במועדים הינה ביטוי נוסף של המרת פולחן המקום הקדוש בפולחן האסקטי של המקדש, שעמדנו עליו לעיל. תיאורי הטכס במאה החמש עשרה מלמדים שהעלייה להר הזיתים הייתה טכס מורכב שעיקרו היה תהלוכת אבל שהובלה על ידי ראשי הקהל, כשאחריהם צועדים בני הקהילה ועולי רגל. תהלוכה זו מתוארת בשנת 1481, על ידי משולם מוולטרה, לאחר שציין את שמותיהם של מנהיגי הקהל: פרנסים, גבאים, רבנים ודיינים:

וכל אלו הולכים בכל שנה ושנה, וכל הקהל אחריהם, על הר ציון ביום תשעה באב, לקוון ולבכות ומשם יורדים בעמק יהושפט והולכים על הר הזיתים אשר משם רואים כל בית המקדש כולו ולשם בוכין וקוננין על חורבן הבית ההוא.¹²⁰

¹¹⁷ איגרת הרמב"ן, עמ' 136.

¹¹⁸ ראה לעיל: פרק ב, הערה 26, וראה גם להלן: חלק ב, פרק א, ליד הערה 104.

¹¹⁹ ראה לעיל: הערה 105.

¹²⁰ משולם מוולטרה, עמ' 77.

התהלכה התנהלה למעשה לאורך מסלול עולי הרגל, כפי שהיה מקובל בימיו של משולם מוולטרה. ריטואל ט' באב הוא אפוא אמירת קינות וביצוע פולחני אבל, לאורך מסלול עולי הרגל.

השינוי במועד הטכס בחר הזיתים ממועדי העלייה לרגל המקראיים לתשעה באב היה, בלא ספק, חלק מן התמורה שתוארה לעיל במושגי העלייה לרגל – מפולחן שבמרכז עומד המקום הקדוש כמוקד פולחן עצמאי, לפולחן אבל אסקטי המתייחס למקדש החרב.

תהלוכת האבל של תשעה באב מתוארת בהרחבה ובצבעוניות, באחת מגרסאותיה של ה'אגרת מספרת יחסותא דצדיקיא' שנדפסה בפרנקפורט, בין השנים תנ"ד-תנ"ו, על ידי שמעון בן יעקב, שליח ירושלים.¹²¹ אף על פי שלכאורה תיאור התהלוכה ב'אגרת' משקף מנהגים ירושלמיים בני המאה השבע עשרה ותמורות שהתחוללו בהם למן ראשית התקופה העות'מאנית, הרי התבניות הטכסיות המתוארות בו קרובות מאוד לאלו המתוארות על ידי משולם מוולטרה ויתגדל 'סופר השער'. יסודן של תבניות אלו הוא בריטואל עולי הרגל שנהג במאות הארבע עשרה וחמש עשרה ונראה שרק אגב העריכה הוחלפו שמות האתרים המקוריים באתרים אחרים שהתאימו למאה השבע עשרה ולמנהגיה. המסגרת הטכסית המשתקפת בקטע זה מתאימה אפוא במידה מסוימת למסגרת הטכסית של טכסי ט' באב בחר הזיתים בתקופה הממלוכית:

נביא תחילה את תיאור הטכס בשלמותו:

ובבית החיים, שם זכריה הנביא ועליו ציון נאה. ושם הולכים בכל שנה כל אנשי ירושלים בערב ט' באב ובוכים בכי גדול על חורבן ב[ית] ה[מקדש]. ומספידים הספד גדול על הריגת זכריה הנביא ואח[ר] כ[ך] דורש הרב בענין איכה ודברים המשברים את הלב, ויושבים שם עד הצות. ואח[ר] כ[ך] הולכים כל האנשים כל א[חד] לקברות אבותיו. ובאות הנשים על קבר זכריה הנביא ומשם נכנסות אל תוך מערה אחת בצדו אשר שם בור א[חד] גדול, ובתוכו גדליה בן אחיקם ואנשים הרבה שחרג ישמעאל בן נתניה, ושם הנשים מספידות הספד גדול על הרג הכשדים וחורבן ב[ית] ה[מקדש], אשר הוא מנגד למערה הזאת כמי שמתו מוטל לפניו. ובליל ט' באב

¹²¹ 'אגרת מספרת יחסותא דצדיקיא די בארעא דישראל, זכותם וצדקתם יגן בעדנו ובעד כל ישראל אמן כן יהי רצון', פרנקפורט על נהר מיין, חש"ד (להלן: 'האגרת'). אגרת זו ידועה לפי שעה מטופס יחיד הנמצא באוספורד, ספריית בודלי, Opp. fol. 363. על שליחותו של שמעון בן יעקב ראה: יערי, שלוחי ארץ ישראל, עמ' 351-352, 418, 420 (יערי לא ידע ככל הנראה על הדפסת ה'אגרת'). שנות השליחות שבמהלכה הדפיס את ה'אגרת', היו השנים תנ"ד-תנ"ו. במהלך אותה שליחות הוציא השליח לאור גם את חיבורו של שמואל יפה אשכנזי, יפה ענף על מדרשי המגילות, פרנקפורט דאודר תנ"ו. 'אגרת מספרת יחסותא דצדיקיא', היא התבנית הספרותית האופיינית למאה השבע עשרה של רשימת הקברים והמקומות הקדושים. ה'אגרת' נשענת, בדרך כלל, על שני הסיכומים העיקריים של מסורת המקומות הקדושים שנערכו במחצית הראשונה של המאה השש עשרה: יחוס האבות, היידלברג 1659, ויחוס צדיקים, מנטובה שכ"א. סיכומים אלו בגרסאותיהם השונות, הכילו חומר קדום רב, ועל כן יש להתייחס בזהירות רבה לחומר המופיע בהם או בגלגולים השונים; שכן תכופות הידיעות המופיעות בהם אינם בהכרח בני זמנו של החיבור עצמו.

הנשים הולכות סמוך לחומה נגד ציון עיר דוד ומקוננות שם יותר משלוש שעות ואין דובר עליהם דבר. המקום ברחמיו יזכנו לראות ירושלים בבנינה, ונשיש אתה משוש כל המתאבלים עליה.

עתה, על מנת להציג את השלד הטכסי של ליל תשעה באב בירושלים, נביא את דברי ה'איגרת' למקוטעין, תוך השמטת המסגרת הגאוגרפית:

...ושם הולכים אנשי ירושלים בערב ט' באב ובוכים בכי גדול על חורבן בית המקדש ומספידים הספד גדול... וא[חר] כ[ך] דורש הרב בענין איכה... ויושבים שם עד חצות וא[חר] כ[ך] הולכים כל האנשים... ובאות הנשים... ומשם נכנסות אל תוך מערה אחת... ושם הנשים מספידות הספד גדול... ובלי ל' ט' באב הנשים הולכות סמוך לחומה כנגד ציון עיר דוד ומקוננות שם יותר משלוש שעות ואין דובר אליהם דבר.

ההבדל העיקרי בין 'סופר השער' ומשולם מוולטרה בני התקופה הממלוכית לדברי בעל ה'איגרת', הוא גאוגרפי. בעוד שהראשונים מציינים את מקומו של הטכס העיקרי בהר הזיתים, הרי בעל ה'איגרת' מציין אותו בעמק יהושפט. העילה לשינוי זה הן תמורות שהתחוללו בשלהי התקופה הממלוכית במפת המקומות הקדושים בירושלים. באותה עת ירש עמק יהושפט – ובעיקר קבר זכריה – את מקום עליית השכינה בפסגת הר הזיתים, ודימויו האסכאטולוגיים וטכסיו נדדו מן הפסגה אל מרגלות ההר.¹²² המבנה היסודי של הטכס הנזכר אצל משולם מוולטרה חוזר אפוא גם ב'איגרת', אף על פי ששני המחברים מתייחסים למקומות שונים. הנסיון לשחזר את הטכס על פי שלושת המקורות, בהתבסס על ההנחה שקיימת זיקה ספרותית ביניהם – מלמד שראשיתו של הטכס הייתה בתהלוכה שיצאה מירושלים דרך הר ציון ונסתיימה במקום קדוש ששימש לצורך הטכס – הר הזיתים או קבר זכריה. במקום זה נערכו טכסי אבל. זהו מן הסתם אותו טכס עצמו המתואר על ידי משולם מוולטרה, כטכס שבו 'בוכין וקוננין' או על ידי יתגדל 'סופר השער' ש'מקוננים ומטפחים'. תרומתה העיקרית של ה'איגרת' לתיאור הטכס הייתה תיאורו המדוקדק לפרטיו, והדגשת מבנהו הכפול, לגברים ולנשים. תיאור התהלוכה, התופס את עיקר דבריו של משולם מוולטרה, דחוק ב'איגרת' לקרן זוית ונמצא למעשה מחוץ למקומו, שכן לדבריו – וכך מתבקש גם מן המציאות הגאוגרפית – הטכס בהר ציון והתהלוכה לעמק יהושפט והר הזיתים פתחו את טכסי ט' באב ואילו ב'איגרת', הם חותמים אותם. הופעתו של הקטע שלא במקומו מודגשת גם על ידי הכפלת משפט הפתיחה ('ובליל ט' באב') המופיע בתחילת ההתרחשויות סביב קבר זכריה, ושנית, בתיאור המאורעות בהר ציון. העתקתו של הקטע ממקומו ניתקה אותו ממשמעותו, ולמרות שהוא נפתח

¹²² על העתקת מקום הפולחן מהר הזיתים לעמק יהושפט, ראה להלן: ליד הערה 127 ואילך.

בתיאור דינאמי של תהלוכה, הוא מסתיים בתיאור סטאטי של מעמד. יתר על כן, נראה שהתיאור המופיע ב'איגרת' הוא מקוטע, שכן אם במהלך הטכס תוארו טכסי הנשים וטכסי הגברים במקביל, הרי תיאור התהלוכה בהר ציון מתאר את חלקן של הנשים לבדן. נראה אפוא, שלפני עורך ה'איגרת' עמד חיבור שתיאר בהרחבה את טכסי ט' באב בירושלים. עיקרו התמקד בסיפור התהלוכה למן יציאתה מהר ציון ועד להגעתה לפסגת הר הזיתים, כאשר שני מרכיביה – זה של הנשים וזה של הגברים – מתוארים במקביל. עיקר תיאור התהלוכה הושמט אגב עריכת נוסח ה'איגרת'.¹²³ השמטת תיאורה המלא של התהלוכה מקורה מן הסתם בכך, שבזמן עריכת ה'איגרת' שוב לא נתקיימה. לעומת זאת, הסיבה לדחיקתו של הקטע הנותר לתוך ה'איגרת', הייתה כנראה ספרותית ולא עניינית. יש לזכור שעורכן או מחברן של 'איגרות' מסוג זה, לא רואה את תפקידו בכתיבת מדריך לעולה הרגל, וכי תפקידו של החיבור הוא סאקראלי יותר משמושי. הוא נועד לחלוקה לתורמים לארץ ישראל ולא לשמשם בדרכם אליה. האינפורמציה היא אפוא מדויקת שכן הכותב לא מתכוון לבדות דבר, אך היא אינה מעודכנת שכן הוא משתמש במקורות מתקופות שונות. יש לזכור שאיגרות אלו אינן חיבורי מסע והן אינן משקפות הכרות אישית עם האינפורמציה המופיעה בהם – הם לקטים מעצם הווייתם.

נראה אפוא שלפני בעל ה'איגרת' עמדה תעודה שתיארה את טכסי ט' באב בהר הזיתים. תעודה זו תיארה את כל שלבי הטכס למן התהלוכה היוצאת מציון ומגיעה לפיסגת ההר ועד לתיאור מפורט של כל פרטי הטכס. תפקידו של העורך בן המאה השבע עשרה היה להמעיט את דמותה של התהלוכה, להמיר את שמות המקומות, ולחתאימם למציאות בת המאה השבע עשרה.

קריאה מדוקדקת של התעודה מלמדת שאף לאחר עריכתה המחודשת שרדו בתוכה מטבעות לשון וביטויים המתייחסים לפסגת הר הזיתים שעורך ה'איגרת' לא טרח להשמיטם. כך לדוגמא, מתארת ה'איגרת' מערה ליד קבר זכריה אשר בה 'הנשים מספידות הספד גדול על הרג הכשדים וחורבן בית המקדש אשר הוא מנגד למערה הזאת כמי שמתו מוטל לפניו'. תיאור זה אינו חולם את תחתית נחל קדרון ואת סביבות קבר זכריה. זהו חלק מתיאור מקום התפילה בהר הזיתים והוא מקביל לביטויים שהדגישו את עמידתו של האתר 'המכוון כנגד בית המקדש' בניסוח המדגיש את עמידת האבל של העומד על ההר ביום ט' באב, מעל הר הבית.¹²⁴

להלן: ליד הערה 164 ואילך, ינותח המעמד בהר ציון לפרטיו.

123

124 ביטוי זה מקביל לביטויים: 'נוכה פתח ההיכל' ו'כנגד בית המקדש' שמשמש בהם בעל 'אלה המסעות', לעיל; הערה 116; 'מכוון כנגד הר הבית' ו'כנגד בית המקדש', שמציין הרמב"ן, לעיל; הערה 117; 'מצבה גדולה ... על פני המקדש צופה ונשקפת', שברשימת יתגדל, לעיל; הערה 105, ו'הר הזיתים אשר משם רואים כל בית המקדש כולו', שבדברי משולם מוולטרה, להלן; הערה 120.

טכסי ט' באב בירושלים, כפי ששוחזרו כאן, התנהלו על פי המבנה היסודי של הטכס במקום הקדוש בימי הביניים. המבנה זה כלל בדרך כלל, שני סדרי תפילה בציבור – בפתיחת הטכס ובנעילתו, ובמוקדו עמד פרק טכסי שבו בא לביטוי יחודו של המאורע. פרק זה במקרה שלפנינו הוא דרשת הרב, בטכסי הר הזיתים בתקופה המוסלמית הקדומה – דרשת ראש הישיבה ובמירון – דרשת הנשיא או השמעת הנוסחה המאגית במערת הלל ושמאי.¹²⁵ טכסים אלו אופייניים למתחם המקודש המשמש כמקום פולחן ואשר נערכים בו טכסי ציבור. בלב המתחם עומד מבנה או עצם המהווה מוקד לטכסי הפולחן, מבנה זה הוא בן דמותו של מזבח או של קודש קודשים. זו היא משמעותם של אבן עליית השכינה בהר הזיתים, קבר זכריה בעמק יהושפט והאבן הקדושה במערת הלל ושמאי במירון. בצד הטכס העיקרי נערכים במתחם טכסים משניים המעניקים לטכס את אופיו המורכב והשלם. זו, דרך משל, משמעותה של תפילת הנשים בטכסי ט' באב. טכסי המשנה נערכים באתרים הנמצאים בשולי המתחם – במקום שריפת הפרה בהר הזיתים, במערה ליד קבר זכריה או בשורה של מקומות קדושים הפזורים סביב המערה המקודשת במירון.¹²⁶

עמק יהושפט, קבר זכריה ובית הקברות של יהודי ירושלים

שקיעתו של מתחם הר הזיתים והעתקת תכניו האסכאטולוגיים והטכסיים לסביבות קבר זכריה, שזוהו במסורת היהודית כ'עמק יהושפט', משתקפת בספרות עולי הרגל בעיקר למן שנות השמונים של המאה החמש עשרה.¹²⁷ מסתבר אפוא שתמורה זו הייתה פרי תהליכים שהתרחשו במחצית השניה של המאה החמש עשרה. כזכור, משולם מוולטרה הזכיר את טכסי הר הזיתים עוד בשנת 1481. לעומת זאת, שבע שנים מאוחר יותר, בשנת 1488, תיאר עובדיה מברטנורה את טכסי ט' באב סביב קבר זכריה, בלא שיזכיר כלל את קיומם של טכסים בהר הזיתים או אף את קיומו של האתר:

¹²⁵ על מבנה הטכס בהר הזיתים, ראה לעיל: ליד הערות 10–94; על סדר הטכס במירון ראה להלן: חלק ב, פרק ב, ליד הערה 145 ואילך.

¹²⁶ על המתחם המקודש, עיצובו ותכונותיו ראה שם: ליד הערה 70 ואילך.

¹²⁷ זיהויו של עמק יהושפט בנחל קדרון מקובל על שלוש הדתות והוא מתבקש מן המקראות בדרך הפשט (יואל ד, ב, יב), בניגוד לדרך הדורשת את השם (ראה: מדרש תהילים ח, ח: 'ואין עמק ששמו עמק יהושפט, ומהו עמק יהושפטן שישפט בו ה' את כל הגוים'). ראה למשל: אוסביוס, אונומאסטיקון (תרגום ע"צ מלמד, ירושלים תשכ"ו, עמ' 58, מס' 618) והנוסע מבורדו, *CCSL*, Vol. CLXXV, Turnholt 1966, p. 17). מתקשר תכופות עם מקומו של גהינום (ראה: אונומאסטיקון, שם, עמ' 84, מס' 934; פרקי דרבי אליעזר, פ"ג (= סדר אליהו זוטא, פכ"א), נספח לסדר אליהו זוטא, מהדורת מ' איש שלום, עמ' 34). עמק יהושפט איננו שם נוסף לנחל קדרון אלא מקומו של משפט יום הדין, על כן זיהוי האתר מתיחסים תכופות, לקטע מסוים של הנחל בלבד.

תחת הר הזיתים המערה של קבר זכריה, ושם מתפללים בימי הצומות והולכים לומר קינות בכל ט' באב... הר הזיתים הוא הר גבוה ושומם וזיתים בו מעט מזער.¹²⁸

העתקת המתחם לסביבת קבר זכריה לא חייבה, ואף לא חוללה, תמורות משמעותיות במסורות הדתיות שהתייחסו להר הזיתים וסביבתו או בתבניות הטכסיות שנלוו אליהם ולא שינתה את מוקדי העניין בתוך מכלול המסורות שיוחסו להר. כך למשל, מסורת עליית השכינה לא הועתקה מפסגת הר הזיתים למרגלותיו, אך לאחר התקופה הצלבנית היא איבדה בהדרגה את חיוניותה. לעומת זאת, נודע עניין רב במסורות אסכאטולוגיות אחרות שהאבחנה בין הר הזיתים לעמק יהושפט לא הייתה משמעותית לגביהן כל עיקר, והתפתחו מסורות שעיקר עניינן היה בעמק יהושפט. חיוניות רבה נודעה בתקופה הממלוכית למסורת בדבר גלגול נשמותיהם של צדיקי חוץ לארץ לארץ ישראל במחילות עד ש'הן באים תחת הר הזיתים שבירושלים'. מסורת זו נתפרשה כמכוונת כלפי עמק יהושפט דווקא.¹²⁹ התהוותם של סביבות קבר זכריה כמתחם מקודש חירש את תכניו הדתיים של הר הזיתים קשורה אפוא קשר אמיץ בהתהוותו של בית הקברות של יהודי ירושלים באותו מקום.

בית הקברות היהודי באיזור זה של נחל קדרון נזכר לראשונה בשלחי המאה השלוש עשרה, על ידי בעל 'אלה המסעות':

...עמק יהושפט, שם בית הקברות לישראל בתחתית ההר הבית... ועמק יהושפט הוא הסובב כל

מזרחו של הר הבית וכל דרומו, ובדרומו הוא בית הקברות אשר הזכרנו, ויש בו צדיקים.¹³⁰

מקומו של בית הקברות, על פי הנאמר כאן, הוא במדרון המזרחי של הגבעה המזרחית של ירושלים, סמוך לעיקול הנחל. עיקול זה משנה את מהלך הקדרון כלפי מערב שעה שלפניו, היה מהלך הנחל כלפי דרום. בעקבות זאת משתנה גם מעמדו ביחס להר הבית – ממהלך המקביל להר הבית ממזרח הוא זורם עתה במקביל, מדרום. מקומו של בית הקברות היהודי היה אפוא במדרון הדרומי של הר הבית, סמוך לעמק, משמע – מול קבר זכריה. מיקום זה נודע ממקורות נוספים. ניקולו דה פוגיבונסי, נוסע איטלקי שביקר בארץ בשנים 1347–1348 מספר, בעמדו סמוך לקבר זכריה, כי

128 איגרת עובדיה מברטנורה לאביו, עמ' 135, וראה עוד להלן: ליד הערה 136.

129 פסיקתא רבתי לא, פיסקה 'ותאמר ציון', מהדורת מ' איש שלום, דף קמז, ע"א: 'הקדוש ברוך הוא עושה להם מחילים מחילים מלמטן והם מחלדין בהם עד שהם באים תחת הר הזיתים שבירושלים', והשווה כתובות קיאה: סנהדרין צ, רש"י ד"ה, 'ויציצו מעיר'. וראה את ניסוחו של עזרא מגירונה למסורת זו: ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', ספר ביאליק, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 162.

130 אלה המסעות עמ' 148.

'ממערב עומדות חומות ירושלים והר גבוה אשר בו נמצא בית הקברות של היהודים'.¹³¹ בשלהי המאה החמש עשרה מספר עובדיה מברטנורה כי:

עמק יהושפט הוא עמק קטן מאוד בין הר הבית להר הזיתים, ושם קברות היהודים עתה. הקברים הישנים תחת הר הבית, בשיפוע, אצל העמק והקברים החדשים תחת הר הזיתים אצל העמק, והגיא ביניהם.¹³²

לאמור: מקומו של בית הקברות (=הישן) הוא בעמק יהושפט, שהוא בין הר הבית להר הזיתים, מתחת להר הבית, במדרון, סמוך לערוץ הנחל.

סגולותיו העיקריות של בית הקברות בעיני יהודי ירושלים והחולכים אליה, היו בעיקר היותו ב'עמק יהושפט', שזוהה עם זה הנזכר בספר יואל והתקשר עם חזונות אחרית הימים ועם תחית המתים העתידה להתרחש 'מתחת להר הזיתים', ומקומו ב'תחתית הר הבית'. הדגשת העמידה ב'תחתית' הר הבית וסמוך לו, החליפה את הדגשת העמידה ה'מכוונת' – משמע, הניצבת מול הר הבית, שהייתה סגולתו של מקום התפילה בפסגת הר הזיתים. חכם ספרדי, תושב ירושלים באמצע המאה הארבע עשרה, שבא להשתבח במקומו של קבר אביו כותב: 'זאת נחמתי בעניי שנפטר בעיר הקודש ונקבר בעמק יהושפט, מכוון כנגד העזרה'.¹³³ כמוהו, כותב חכם איטלקי אשכנזי, בקירוב בשנת 1480: '...כך הוא, שמן השמים זכיתי לראותם קבורים בעמק יהושפט'.¹³⁴ סמוך לאמצע המאה החמש עשרה חדלו יהודי ירושלים להשתמש בבית הקברות שבשיפולי הר הבית והחלו לקבור את מתייהם בחלקה חדשה, בצדו השני של הנחל, כ'מטחוי קשת' – כשלושים מטר – מבית הקברות הישן. על מאורע זה, שפרטיו ורקעו אינם ידועים מספר יצחק בן מאיר לטיף ששהה בירושלים סמוך לשנת 1455, ש'בית

Niccolo da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare* (1346-50), ed. A. Bacchi Della Lega – P. Bagatti, Jerusalem 1954, pp. 42-43. ¹³¹

כתב יד הספריה הבריטית (לפנים, כתב יד אלמנצי), עמ' 151. עיקרו של המשפט נשמט מן הנוסח שאצל יערי, אגרות, עמ' 135. להשלמת התמונה נפנה גם לדיעה הבאה: 'כתיבת המרום כמהר"ר משה ז"ל דלבורגו גיסי, אשר הלך לארץ הצבי ג' אגושטו שנת רנ"ג ושם נאסף אל עמיו ונקבר בעמק יהושפט, כי שם חצב לו קבר והיתה מנוחתו כבוד. וגם שם נקברה סטילינה אחותי, אשתו, תנצב"ה', י' זנה, מפאולו הרביעי עד פיוס החמישי, ירושלים תשי"ד, עמ' 74, הערה 18. זנה העלים את זהותו של כתב היד והגדיר את מחברו כ'אחד מתלמידי מהר"ק – איזה טראבוטו'. ¹³²

ש' אסף, 'לתולדות הנגידים האחרונים במצרים', מקורות ומחקרים, עמ' 192. אסף השלים: 'ונקבר [במערות יהושפט], אך אין מסורת כזו בימי הביניים. גם מן ההקשר ברורה החשלמה המוצעת כאן. 'מכוון כנגד העזרה' כוונתו לקבר, ולא לבית הקברות. מנהג ירושלים לקבור בכיוון המקדש נזכר פעמים אחדות בספרות המנהגים הירושלמית, ראה: י' גליס, מנהגי ארץ ישראל, ירושלים תשכ"ח, עמ' שיג, סעיף יז. אומנם על פי המובא שם קשה לקבוע את גילו של המנהג, אך המובא כאן, ופשוטו של המנהג מאפשרים להציע את הקדמתו לתקופה הנדונה כאן. הביטוי 'מכוון כנגד העזרה' כשלעצמו שאול ממושגי הר הזיתים, כפי שיבואר להלן. ביטוי זה יוחלף בביטויים אחרים שעה שמתחם עמק יהושפט יתמסד במהלך המאה החמש עשרה. ¹³³

איגרת יוסף דמונטניא, עמ' 92. הדעת נותנת, שהנוסח המקורי היה '...קבורים בעמק יהושפט, וקרב למקדש', ראה שם. ¹³⁴

מקום סמוך לבית המקדש, מבחוץ, מתקברים.¹³⁵ לאמור, סגולותיו היסודיות של בית הקברות הירושלמי מיוחסות לו אף לאחר שנדד מ'תחתית הר הבית'. השינוי במקומו של בית הקברות היהודי נרמז גם בדברי עובדיה מברטנורה שהובאו לעיל, ואשר מהם משמע שקיים בית קברות ישן מתחת להר הבית וקיים חדש, מולו, מעברו השני של עמק יהושפט, מתחת להר הזיתים.¹³⁶

משעה שבית הקברות נקבע סביב קבר זכריה למרגלות הר הזיתים, נטה מוקד העניין במסורות הר הזיתים ממסורת מקומה של השכינה, שנתעמעמה והלכה ושוב לא נזכרה בשלהי ימי הביניים למסורות אחרות הימים, משפט העמים, תחיית המתים ובעיקר למסורת גלגול המחילות הכרוך בה.¹³⁷ עתה הייתה 'תחתית הר הזיתים' למקום אשר בו 'עתידין הצדיקים לבצבץ' ולקצח המחילות שעשה הקב"ה לצדיקים 'החולכים ובאים לירושלים'. תמורה זו קשורה ככל הנראה בהעתקת בית הקברות לשיפולי הר הזיתים, מאורע שאין לאחרו לשנים 1450–1455.¹³⁸ מכאן לבשה המסורת הספרותית דמות של מקום קדוש ששימש את האמונה העממית מזה ואת מסלול עולי הרגל הנסרך בעקבותיה, מזה.

יחוסה של סביבת קבר זכריה למקום הדין באחרית הימים ולמקום תחית המתים היה מיוחד למסורת עולי הרגל היהודית לבדה. המסורת המוסלמית זיהתה את מקום משפט העמים לעצמה וכמוה גם המסורת הנוצרית. יתר על כן, המסורת הנוצרית המאוחרת ראתה בקבר זכריה את המקום שם היה ביתו של יהודה איש קריות ואשר שם תלה את עצמו, 'במקום זה אין מבקרים ואין הוא מוחזק לקדוש, אלא שסולדים ממנו, ויש האומרים כי היהודים מכבדים מקום זה'.¹³⁹ מסורת זו לא נזכרת קודם למחצית השנייה של המאה החמש עשרה, ואף אז אין היא נזכרת אלא פעמים ספורות בלבד. נראה שיש לראות בה מסורת פולמוסית המכוונת כלפי בית הקברות החדש והמסורות האסכאטולוגיות היהודיות שנלוו אליו.

ניסוח פולמוסי נוסף, המתייחס למסורת היהודית של עמק יהושפט, נמסר על ידי הנזיר הדומיניקני פליכס פאבר, אגב סיפור ביקורו באיזור קבר זכריה ובית הקברות באוגוסט 1483, בחברתו של מדריך יהודי:

135 איגרת לטיף, עמ' רסב.

136 ראה לעיל, ליד הערה 132.

137 [ההערה בוטלה].

138 יתכן שגם כאן יש להבחין בין המסורת המזרחית, שהגיעה לידינו באופן מקוטע בלבד ואשר שמרה על מסורת הר הזיתים הישנה, למסורת כפי שהועברה על ידי מחברים אשכנזים, ראה לעיל: ליד הערה 111. מכל מקום, רשימת יגדל 'סופר שער הנשיאות', שהיא רשימת מזרחית, עדיין מציינת, סמוך לאמצע המאה הארבע עשרה, את מקום עליית השכינה.

139 תארוך זה נקבע על פי דברי אבן לטיף (לעיל: הערה 135) ודברי עובדיה מברטנורה (לעיל: הערה 132).

140 *Fratrie Pauli Waltheri Guglingensis Itinerarium in Terram Sanctam et ad Sanctam Catherinam (1482)*, ed. M. Sollweck, Tuebingen 1892, p. 160. וראה עוד להלן: סוף הערה 141.

באנו אל בית הקברות של היהודים הנמצא במדרון, מעל לעמק יהושפט, ושם לעגנו ליהודי שהוליד אותנו. אמרנו לו: 'בחכמה קבעו היהודים את בית הקברות שלהם במקום הדין כדי שבלי טרחת הדרך יקומו לתחיה כדי להיות נדונים לדראון עולם'.¹⁴¹

עיקר הסיפור חסר מן הספר, והוא הסברו של המדריך היהודי, שבלא ספק גרר את התחכמותם של עולי הרגל הנוצריים, אלא שאת זאת ניתן ללמוד מדבריו של פאבר עצמו – דבריו היו שבית הקברות נקבע במקום שנקבע על מנת 'שהיהודים יקומו לתחיה במקום הדין, בלא טרחת הדרך'. לטענה זו, הוסיפו בני חבורתו של פאבר את עמדתם בשאלת עתידם של היהודים, שעה שיקומו לתחיה במקום הדין. דיאלוג פולמוסי וולגרי זה מעביר בבהירות את האמונה העממית היהודית כפי שנמסרה בעל פה בשלהי ימי הביניים בירושלים.

הר ציון ומסורת קברי בית דוד.

שלא כמו שאר האתרים במסלול עולי הרגל, לא נודעו הר ציון וקבר דוד במסורת המקומות הקדושים היהודית בתקופה המוסלמית הקדומה. יתר על כן, קודם לתקופה הממלוכית כלל לא יוחד מקום לאישיותו של דוד המלך בריטואל עולי הרגל, על אף מקומו המרכזי במסורת האסכאטולוגית ובמיתוס המשיחי.¹⁴² לעומת זאת, המסורת הנוצרית זיהתה בהר ציון מסורות הקשורות בדוד, כבר

¹⁴¹ 'in civitatem Judaeorum venimus, quae est in clivo super vallem Josaphat, in quo Judaeum, qui nos ducebat, derisimus, dicentes sibi, quod prudenter Judaei suam civitatem in loco judicii locaverint, ut sine fatiga veniendi resurgant in perpetuum damnandi', *Fratri Felicio Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae Arabiae et Egypti Peregrinationem*, ed. C. D. Hassler, II, pp. 128–129. הסיור בבית הקברות היהודי נזכר גם בגירסתו הגרמנית, הקצרה, של חיבורו של פאבר, אך בלא שהטיועון הפולמוסי יזכר: 'Da fuehrt uns der Juede zu der jueden Kirchhof, der an den Halden stehet als man inn das Thal Josaphat abgehet, da haben sie ein elende Begrabniß [=] לכאן הוביל אותנו היהודי לבית הקברות היהודי הנמצא במורד ההר לעמק יהושפט. פה יש לחם קבורה עלובה', *Eigentliche beschreibung der hin und wider Führt zu dem heyligen Landt gen Jerusalem, und dem Heyligen Berge Horeb Sinay...*, 1556, p. 110. *further durch die grosse Wuesteney zu dem Heyligen Berge Horeb Sinay...*, 1556, p. 110. פרנצ'סקו סוריאנו, אב מנזר הר ציון בראשית המאה השש עשרה, המציין אף הוא כי במקום אשר שם תלה את עצמו יהודה, קנו היהודים את השדה הזה ובגלל הקדושה היתירה של המקום הם קוברים את מתיאם בשדה הזה. אכן בצדק הם עושים זאת, כדי שבאדמה ימצאו ביחד כל אלה העתידים לירש גהינום' [*Meritamente adunque fano questo asio che se conformino in terra tuti quelli che lo degono esser consodali nelo inferno*], F. Suriano, *Il Trattato di Terra Santa e del Oriente*, I, ed. G. Golubovich, Milano 1900, p. 106.

¹⁴² קברי בית דוד במסורת היהודית לא נדונו עד עתה במחקר, אך ראה: ח"ז הירשברג, 'קברי דוד ושלמה במסורת המוסלמית', *ארץ ישראל ג (תשי"ד)*, עמ' 213–220, שראה במסורת הנוצרית על קברי בית דוד, גלגול של מסורת יהודית קדומה שתפסה את מקומה בתיווכה של המסורת המוסלמית. מסקנותיו מבוססות על הנחה שאינה עומדת במבחן המקורות ואינה מתקבלת על הדעת, כאילו מסורת המקומות הקדושים הארץ ישראלית המתמייחסת לדמויות או מאורעות מקראיים – מקורה יהודי. לחלן יוכה שסדר התקדשותו של האתר עומד בניגוד גמור למסקנותיו של הירשברג. הוא הדין בדברי גיל, *ארץ ישראל א*, עמ' 514 (בהתייחס לתעודה מס' 379, שם, ב, עמ' 696), שפירש את דבריו של דניאל בן עזריה, באמצע המאה האחת עשרה יונפעה נפשי ומיהרתי לקחת על עצמי צום ותפילה נוכח שערי בית ה'... ומנוחת אבותי' כאילו מדובר בקברי בית דוד, שהרי דניאל היה בן למשפחת הנשיאים צאצאי בית דוד. באמרו 'מנוחת אבותי', כוונתו למערת המכפלה בחברון. ירושלים וחברון היו מוקדי פולחן העלייה לרגל במאה האחת עשרה ואחריה, וכוונתו של

בתקופה הביזאנטית. למן שלחי התקופה המוסלמית הקדומה התפרשו מסורות אלו כקברי מלכי בית דוד, והם זוהו בקאפלה קטנה בתוך כנסיית ציון הקדושה שעל הר ציון.

המסורת הנוצרית הקושרת את דוד המלך לכנסיית ציון וקובעת לו פולחן משל עצמו, נזכרת לראשונה בלוח חגים ארמני מן המחצית הראשונה של המאה החמישית, המציין כי ביום העשרים וחמישה בדצמבר נערכת תפילה לכבודם של דוד המלך ויעקב אחי המשיח בכנסיית ציון הקדושה שעל הר ציון.¹⁴³ קיומו של טכס זה אינו מלמד על זיהויו של קבר דוד בהר ציון, ולאחרונה הוא נתפרש כגלגול נוצרי של פולחן מייסד העיר, שהיה פולחן פאגאני במקורו ולא היה כרוך במציאותו של קבר המייסד הפולחן.¹⁴⁴ מכל מקום, באותה עת ישנה הסכמה כללית בקרב המוסרים הנוצרים על קברו של דוד בבית לחם, זיהוי שהיה מקובל לפחות עד למאה השביעית.¹⁴⁵

הידיעות הראשונות על קברי בית דוד בהר ציון מופיעות במקורות מוסלמים במאה העשירית, אך בלא ספק מקורן נוצרי והן מתייחסות לכנסיית ציון.¹⁴⁶ הידיעה הראשונה ממקור נוצרי נמסרת רק בשלחי המאה האחת עשרה. אגב תיאור המצור הצלבני על ירושלים בשנת 1099 מתאר ריימון דה אגילר, כרוניקאי שנלווה לריימון מסן ג'יל, את כנסיית ציון ובתוכה – את קברי בית דוד.¹⁴⁷

בהדרגה, עד למאה העשירית, הומחש פולחן דוד בכנסיית ציון בקבר. תהליך זה, שעיקרו המרה הדרגתית של מרכיבים פולחניים מופשטים יחסית בביטויים ממשיים, פשטניים, אופייני לדרכי התפתחותן של מסורות המקומות הקדושים בימי הביניים, והוא חלק בלתי נפרד מתהליך הפיכת מקום קדוש למוקד לעלייה לרגל.¹⁴⁸ דומה, שמסורת קבר דוד בהר ציון תפסה את מקומה בתקופה הצלבנית בעקבות שיקומה של כנסיית ציון במאה השנים עשרה. הכנסיה הביזאנטית חרבה בשנת 1099 ואולי מעט קודם לכן, אך מיד לאחר הכיבוש הצלבני התחדשה בה עבודת הקודש ועל כל פנים לא יאוחר לשנת 1117, שממנה ואילך נודעו שמותיהם של אבות המנזר הצלבני שהוקם בצד הכנסיה

הנשיא היתה לציין שהתפלל בשני המקומות המסוגלים לתפילה. 'תפילה על קברי אבות' הוא מונח רווח, שלעולם הוא מתייחס לתפילה במערת המכפלה.

¹⁴³ A. Renoux, *Le Codex Armenien de Jerusalem 121, Patrologia Orientalis XXXV, fasc. 1, No. 163, Brepols 1964*
חג דוד ויעקב הוא מס' 71 בלוח, שיש לתארכו לשנים 430–417. וראה: "צפיר, ציון – הגבעה הדרומית מערבית ומקומה בהתפתחות העיר ירושלים בתקופה הביזאנטית. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשל"ח, עמ' 120–123. (ובעיקר, עמ' 123), וראה להלן: הערה 144.

¹⁴⁴ א' לימור, 'קבר דוד בהר ציון: למקורותיה של מסורת' (בדפוס).

¹⁴⁵ D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalem 1978³, s.v. Bethlehem, No. 91, 108 [4], 110 [4], 113 [2], 192 [2].

¹⁴⁶ על המסורות המוסלמיות, ראה: P.F. Dunkel, 'Die Graeber der Koenige David und Salomon nach Zeugnissen arabischer Schriftsteller', *Das Heilige Land* LV (1911), pp. 23–30; L. A. Nalino, *Sull'infondata leggenda della Tomba di David*, Torino 1919. הדיון במקורות המוסלמים הורחב במאמרו של הירשברג (לעיל: הערה 142).

¹⁴⁷ RHC, HO, III, p. 293.

¹⁴⁸ על תהליכים אלה, ראה להלן: חלק ב, פרק א, ליד הערה 134.

המחודשת.¹⁴⁹ בשנת 1145 נבנה במקום מגדל פעמונים,¹⁵⁰ ויש להניח שאידריסי, שחתם את ספרו ביאנואר שנת 1154 ותיאר בו כנסיה מפוארת 'מבוצרת' בהר ציון, התכוון למעשה לכנסיה הלאטינית החדשה.¹⁵¹ לשלב זה יש לייחס את התבססותה של המסורת הלאטינית אודות קברי בית דוד בהר ציון, שעוגנה במסורת המקומות הקדושים הנוצרית לאטינית על ידי בניית קאפלה שיוחזה לקברים אלו ולפולחנם, בפינה המזרחית של הסטרה הדרומית של הכנסיה.¹⁵²

קבר דוד נזכר לראשונה בספרות העברית בימי הביניים על ידי בנימין מטודלה, הקובע בשנת 1168 בקירוב, כי 'בהר ציון קברי בית דוד וקברי המלכים אשר קמו אחרי ואין המקום ידוע, ומצרף סיפור מופת בדבר גילויה הפלאי והעלמתה המכוונת של המערה.¹⁵³ בין אם דבריו של בנימין משקפים מסורת שרווחה בימיו בקרב יהודי ארץ ישראל אודות מקומו של קבר דוד 'ביסוד חומת ציון' בין אם לאו, הרי ניסוח זה של דברים הוא פולמוסי, ומכוון כלפי המסורת הנוצרית בת המאה השתים עשרה, שזיהתה את קבר דוד בלא פקפוק בכנסיית מרים בהר ציון. ביסוד המסורת היהודית הייתה כפירה נחרצת באמיתות המסורת הנוצרית אודות קבר דוד שנעזרה בטענה חילופית, שאמנם קבר דוד בהר ציון, אלא שמקומו הועלם במתכוון על ידי פטריארך נוצרי בעצתו של מיסטיקון יהודי המופיע בסיפור כמעבירה המוסמך של המסורת האמיתית. סיפור הגילוי וההעלמה, הוא אפוא תגובה של יהודי ארץ ישראל לחידוש הפולחן בכנסיית ציון על ידי הלאטינים בשנת 1150 בקירוב.¹⁵⁴

סמוך מאוד להפסקת השלטון הצלבני בירושלים הופיעה מסורת יהודית חדשה שהתייחסה לאותו מקום עצמו, שיוחס בעבר על ידי המסורת הנוצרית להיות קבר דוד. מסורת זו מופיעה לראשונה

H.E. Mayer, *Bistuermer, kloester und Stifte im koenigreich Jerusalem*, Stuttgart 1977, p. 232.

149

שם, שם.

150

J. Gildemeister, 'Beitraege zur Palaestinakunde aus arabischen Quellen', *ZDPV* VIII (1886) p. 126. (= G. Le Strange, 'Idrissis Description of Jerusalem', *PEFQS* VII [1888], p. 34). על חיבורו של אידריסי ראה עתה: י' דרורי, 'משכיל מוסלמי מתאר את ארץ ישראל הפראנקית', הצלבנים בממלכתם - מחקרים בתולדות ארץ ישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 120-131.

151

F. M. Abel & H. Vincent, *Jerusalem, t. II, Jerusalem nouvelle*, Paris 1914, pp. 401-402, וראה תכנית בעמ' 489.

152

בנימין מטודלה, עמ' כה.

153

סיפור ההעלמה נותח ובואר בהרחבה בפרק הנזכר בפרק א, הערה 3. וראה שם, ליד הערה 77 ואילך, דיון בדמותו של מוסר הסיפור. אין בדברים המופיעים שם, כדי לקבוע את גילה של מסורת ההעלמה, אלא את גילו של הספור בנוסח המופיע אצל בנימין. נראה שבספור יש שתי שכבות: סיפור גרעין הרואה בקבר דוד, קבר נעלם ואשר יתכן שהוא משקף את מסורתם של יהודי ארץ ישראל, וסיפור מסגרת פולמוסי המנצל את ההעלמה לניגוח המסורת הנוצרית. יתכן, שהיתה מסורת העלמה קדומה וכי זה פשר שתיקתם של המקורות בדבר מסורת על קבר דוד בתקופה המוסלמית הקדומה. יתכן שמסורת ההעלמה נרמזה גם בפיט 'קברי אבות': 'רב מחלי כי אליל על המערה ובה קברי מלכים ואכן היא מסוגרת', 'קברי אבות' עמ' 35. וכן: ב'ציון מערה ובה קבר מלכים סגורה', קבלת צדיקי ארץ ישראל, עמ' 228. על חיבורים אלו, ראה להלן: חלק ב, פרק א, ליד הערה 83 ואילך.

154

בחיבור 'אלה המסעות' שיש לייחסו לשנים 1266–1291, לאמור לשנותיו הראשונות של השלטון הממלוכי, ושנים ספורות בלבד לאחר תום השלטון הצלבני בירושלים:

למעלה ממעין השילוח בחר שם מצודת ציון, ושם קברי מלכים, ושם בנין ישן קורין אותו 'היכל דוד', מכוון כנגד בית המקדש, ושם מדליקין נרות לקדושת המקום. אומרים, שהוא בנין דוד, הוא המקום אשר היה שם ארון האלוהים משהביאו דוד עד שנבנה הבית.¹⁵⁵

'היכל דוד' נזכר שנית על ידי אשתורי הפרחי בין השנים 1314–1322. אגב נסיונו להבחין בין ירושלים לציון, הוא מציין את האוהל שבנה דוד, לאחר שהביאו מבית עובד אדום הגיתי, ל'עיר דוד' היא ציון:¹⁵⁶

והנך רואה כי עוד היום האהל הזה עומד קיים כתחילת הוייתו, והוא בכיפה, וכנגד הר המוריה לדרום, והכל קורין לו 'היכל דוד'. ולפניו, לצפון מערבו רחוב, אין ספק שהוא מציון, וזה קרוב מאוד אל בית הכנסת שהוא היום שם, ואל השכונה.¹⁵⁷

שני המקורות מלמדים על קיומו של מקום קדוש שלא נודע במסורת היהודית קודם לאמצע המאה השלוש עשרה, ואין ספק שכוונת שניהם היא לקאפלת דוד שבכנסיית מרים הצלבנית שבחר ציון.

הופעתו של ה'היכל' בספרות למן אמצע המאה השלוש עשרה מלמדת על חדירתו למסלול עולי הרגל בירושלים. בשנת 1315 בקירוב, משתמש החכם והמקובל הספרדי, ר' שם טוב אבן גאון בביטוי 'מקום הארון אשר עשה דוד' כשם נרדף לירושלים ודברי הפיוט שנשא בכניסתו לירושלים, מתייחסים כולם לירושלים כמקום הארון שבנה דוד.¹⁵⁷ בין השנים 1244–1355 היה ה'היכל' לאתר בעל חשיבות מרכזית בתודעת ההולכים לירושלים. חשיבותו לא נבעה רק מערכו הסגולי של המקום לבדו, אלא גם מן העובדה שהיה סמוך לשכונת היהודים בירושלים במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, והפולחן בו תפס מקום חשוב בחיים הדתיים של יהודי ירושלים באותה עת.

בראשית התקופה האיובת עמדה עדיין כנסיית ציון על תילה והוחזקה על ידי נזירים סוריים. יש להניח שהיא נחרסה בשנת 1219, על ידי השליט האיובי אלמלך אלמועט'ם.¹⁵⁸ אין להניח שבשנים

155 אלה המסעות, עמ' 148–149.

156 כפתור ופרח, עמ' תקנט.

157 'ויביאוני ירושלים... והגעתי אל מקום הארון אשר עשה דוד מלך ישראל ואען ואומר, הוי אריאל אריאל קרית תנה דוד, ובנה מגדל חננאל והיכל על ידי נביאיו, והביא בו ארון נושא את נושאי...', בדי הארון ומגדל חננאל לר' שם טוב אבן גאון, כ"י פריס – הספריה הלאומית, מס' 840, מהד' פקסימילי, ירושלים תשל"ז, עמ' 3.

158 אין ידיעות ברורות על סדר המאורעות כפי שתואר כאן, אך הוא מסתבר מדיווחי נוסעים במאה השלוש עשרה. סמוך לשנת 1212 מספר ווילבראנד מאולדנבורג, שכנסיית ציון מוחזקת באותה עת בידי נזירים סוריים. ראה: *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*, ed. J. C. M. Laurent, Lipsia 1864, p. 188. (לחן: לורנט).

שחלפו בין הרס ירושלים ועד לחזרתו של השלטון הצלבני לירושלים בשנת 1229 התחדשו מסורות יהודיות בירושלים. באותה מידה, אין ספק שלא יכלה להתפתח מסורת יהודית המתייחסת למקום הנמצא בתוך כנסייה קתולית קודם להסתלקות הצלבנים מירושלים בשנת 1244. לאמור, רציפות קיומה של כנסיית ציון עד לשנת 1219 וזיקתו הברורה של האתר שיוחס להיות מקום קבר דוד לכנסייה זו מלמדים, שאין להקדים את המסורות היהודיות המתייחסות לקבר דוד לשנת 1244. תיאור המבנה (= מבנה בעל כיפה; מכון כלפי הר הבית), מקומו הטופוגרפי (= מדרום להר הבית, מדרום מזרח 'לרחוב')¹⁵⁹ והסכסוכים בין יהודי ירושלים, שטענו לזכותם על היכל דוד לבין הנזירים הפראנציסקאנים, שטענו למן שנת 1335 לזכותם על קבר דוד, מלמדים שהמסורת הנדונה התפתחה בתוך החלל שנוצר בהר ציון לאחר הכיבוש הח'ואריזמי, ובעקבות התפנותו של הר ציון מיושבי הקתולים.

המבנה שהתפרש כאהל שבנה דוד, היה השריד היחיד שנותר מכנסיית ציון לאחר הריסתה על ידי אלמועט'ים. מבנה הזכרון תוכנן מלכתחילה בתוך הסטרה הדרומית של הכנסייה כקאפלה עצמאית המכוונת כלפי מרכז הכנסייה, ועל כן נבנה בין הקאפלה לאולם התווך קיר צפוני, ובו גומחה שפנתה למרכז הכנסייה, משמע כלפי צפון. מעליה, במקום שיוחס להיות מקום הסעודה האחרונה ('Coenaculum'), נבנתה גלריה שפנתה אף היא למרכז הכנסייה. למרות הריסת אולם התווך והסטרה הצפונית, נותר חלק זה של הסטרה הדרומית כמבנה שלם בן שתי קומות, הפונה כלפי צפון.¹⁶⁰ זה מקור תיאור ה'היכל' כ'מכוון כנגד בית המקדש', כדברי בעל 'אלה המסעות' או הנמצא

בשנת 1217 מספר טיטמר שכנסיית ציון בהר ציון עומדת על תילה, ראה: *Mag. Thietmari Peregrinatio*, ed. J. C. M. Laurent, Hamburg 1857, p. 28. לעומת זאת, בשנת 1283 מתאר בורכארד מחר ציון את המקומות הקדושים בהר ציון בלא שיזכיר את קיומה של הכנסייה, וככל הנראה באותה שעה הכנסייה כבר חרבה, ראה: לורנט, עמ' 72. והשווה גם לתיאורו של ריקולדו ממונטה קרוצ'ה משנת 1294, שם, עמ' 108, הוזה כמעט במלוא לזה של בורכארד. כזכור, חורבנה של הכנסייה, וליתר דיוק – הישרדותו של האגף הדרומי שלה לבדו, עולה בודאות מתיאורי הר ציון באלה המסעות (לעיל: הערה 155), הקודם לשני התיאורי האחרונים.

יש להניח שהכוונה לרחוב הביזאנטי שנתגלה בחפירותיו של מ' ברושי בהר ציון שהתקיים גם בימי הביניים. רחוב זה הוביל בתקופה הצלבנית למנזר ציון, ויש להניח ששימש גם את המנזר הפראנציסקאני בהר ציון למן המאה הארבע עשרה, ראה: M. Broschi, 'Standards of Street Widths in the Roman-Byzantine Period', *IEJ* XXVII (1977), pp. 232–235.

על אף שלא כאן המקום לעמוד על פרטי תכנית הכנסייה והקאפלה שבתוכה נציין כאן, כי הפרשנות שניתנה לאתר קבר דוד כאילו הוא שריד של מבנה בית כנסת מימי הבית השני, אינה מתאימה למציאות הארכאולוגית והארכיטקטונית של המבנה. לדעתנו אין במבנה דבר שניתן להקדימו לתקופה הביזאנטית, ועיקרו בתוכניתו הנוכחית, צלבני. דבריו יוצאים כנגד מסקנותיו של י' פינקרפלד, בשבילי אמונת יהודית, תל אביב תשי"ח, עמ' 128–130 וי' צפריר (לעיל: הערה 143), עמ' 105, 197–205, שהחזיק בשיטתו של פינקרפלד (אמנם לאחרונה חזר צפריר על עמדה זו בנימה מעט ספקנית יותר, הניל, ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, הממצא הארכאולוגי והאמנותי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 288). בחינה מדוקדקת של המבנה מראה שהקיר שנתפס כקיר בית כנסת הוא חלק מן המבנה הצלבני ומשולב בקירותיו. הוא ממשיך את קיר הכנסייה לקאפלה, שכאמור, הגומחה המרכזית שלה פונה לאולם התווך של הכנסייה. כל מרכיבי המבנה הם אפוא צלבניים, ואכמ"ל. וראה עתה: H. Plommer, 'The Cenacle on Mount Sion', J. Fulda (ed.), *Crusader Art in the Twelfth Century*, London 1982, pp. 139–168.

'כנגד הר המוריה לדרום' בלשונו של אשתורי הפרחי. את עובדת השרדותו לבדו לאחר הרס הכנסיה יש לזקוף מן הסתם לזכותה של המסורת על קבר דוד, שכזכור, נודעה למוסלמים עוד קודם לתקופה הצלבנית.¹⁶¹

דומה שהמסורת היהודית כפי שנוסחה בשני המקורות הנזכרים, הכירה היטב את המסורת הקדומה שטענה להעלמתו המכוונת של קבר דוד. על כל פנים, על אף התמורה במעמדו הפוליטי של המקום והאפשרות שנפתחה בעקבותיה לאמץ את הזיהוי הנוצרי של קבר דוד ולשלבו בפולחן עולי הרגל, היא שמרה על מסורת הקבר הנעלם. אמנם מאידך גיסא, למרות שמסורת ה'היכל' התיישבה עקרונית עם מסורת הקבר הנעלם, הסתלקה ממנה רוח הפולמוס שאפיינה את סיפור ההסתרה בן המאה השתים עשרה שכפרה במסורת הנוצרית, שללה כל קשר בין מסורת זו לאישיותו ההיסטורית או המיתית של דוד המלך והציגה את מסורת הקבר כשקרית. המסורת היהודית ה'פוסט צלבנית' קיבלה מן המסורת הנוצרית את זיקתו של האתר לדמותו ההיסטורית של דוד, אך עיקרה את המרכיב המשיחי שבמסורת המקורית. עתה הוסטה אישיותו של דוד ממוקד המסורת. דוד לא ממלא במסורת החדשה את תפקיד אבי השושלת המשיחית, הוא לא מופיע כמייסד ירושלים ואף לא בכל דימוי אחר שמייחסת לו המסורת העממית. מקומו במסורת ה'היכל' הוא משני – הוא בונה חבית בלבד. עיקרה של המסורת היה עתה זיהוי מקום הארון קודם לבניית המקדש. ה'היכל' נתפס אפוא כפרוטוטיפ של המקדש – כ'קדם מקדש'.

הגדרת מעמדו של המקום כמקום הארון, שילב אותו במערך המושגי שעיצב את תודעת עולה הרגל לירושלים. בכך היה המקום למרכיב בריטואל המקדש, שעמד ביסוד מסלול עולי הרגל בעיר. ההגדרה החדשה שניתנה למקום נטלה את העוקץ מן המשיחיות האישית שהסתברה ממסורת המקום שעה שעמד בזיקה ישירה לאישיותו של דוד המלך, והמירה אותו בהקשר של משיחיות 'תימאטית' או 'היסטורית', שקטביה הם מקדש חרב ומקדש העתיד להיבנות. המשיחיות האישית היא שהעניקה לפולמוס אודות מסורת קבר דוד את עוקצו, שעתה ניטל ממנו. שוב לא ציין המקום את קברו של אבי השושלת המשיחית המצוי בידי הנוצרים, דבר שעליו היה להתפרש, במערכת המושגים המרכיבים את תודעת העלייה לרגל, כביטוי סימבולי לאמיתות הפרשנות הנוצרית באשר לחסתעפויותיה של שושלת זו. ה'היכל' היה עתה למרכיב בתהליך עיצובה של תודעת המקדש החרב, שהייתה אבן פינה בעיצובה של תודעת עולי הרגל היהודית.

ההזדהות עם דמותו של המלך דוד הייתה בלא ספק צורך נפשי עמוק של כל עולה רגל. העדרו של אתר הקשור בדמות זו, בעיר שכל דימויה החסטרוריים והספרותיים נקשרו בשמו או בשמו של יוצא חלציו העתידי, יצר חלל במיתוס המומחש במקומות הקדושים בירושלים. סיפור ההעלמה לא היה בידו לספק את עולה הרגל הבא לראות אתרים שהמסר המועבר דרכם הוא ברור, חד משמעי ותואם לידוע ומצופה. הפתרון המוצע – סיפור ההסתרה – היה ספרותי, מורכב ובעיקר, בלתי ניתן למימוש ועל כן – לא תואם את ציפיות עולה הרגל. קביעת מסורת 'היכל דוד' במקום שהמסורת הנוצרית קבעה לזכרו של דוד, למרות ההתנגדות למסורת זו במאה השנים עשרה מלמד, שיכולתה של המסורת הנוצרית להצביע על קבר דוד היוותה גורם מושך לגבי עולה הרגל, היוצא לדרכו על מנת להעניק ביטוי מוחשי לדימוי הדתי.

יתכן שסיפור הפולמוס כפי שהובא בחיבורו של בנימין מטודלה, היה ביסודו ניסוח ספרותי, אינטלקטואלי, שהתכוון להתמודד עם כחה המושך של המסורת הנוצרית. אם אמנם היה בכוחו של ספור זה להתמודד עם המשיכה שנודעה לקבר דוד שעה שהיה בתוך כנסיה ומנוע מתוך כך מעולי רגל יהודיים, הרי עתה, לאחר הסתלקות הצלבנים וחורבנה של הכנסיה, הדלה ההתמודדות עם המסורת הנוצרית לשמש גורם מעצב כפי שהייתה בעבר ומסורת עולי הרגל, הנזילה והסתגלנית מעצם הווייתה, יכלה לאמץ מרכיב מן המסורת הנוצרית – את זיקת המקום לדוד – ולקשור את הקאפלה הנוצרית לשעבר בדמותו, כפי שנצטיירה במסורת היהודית מזה, אך לדחות את מסורת הקבר, מזה.

מסורת היכל דוד, הינה, סופו של דבר, פשרה בין הניסוח הפולמוסי לבין תכתיבי עקרונות העיצוב של מסורת המקומות הקדושים. ניסוח מסורת היכל דוד והתגבשות הפולחן בו סמוך להתפנות הכנסיה מיושביה – ברי הפלוגתא של יהודי ארץ ישראל – מלמדת על צרכיה המיתיים והפולחניים של העלייה לרגל, על צפיותיהם של העולים ועל מושגיהם.

פולחן וטכס בהיכל דוד

על קיומו של פולחן יהודי בהיכל דוד מספר בעל 'אלה המסעות': 'ומדליקין שם נרות לקדושת המקום'.¹⁶² כוונתו של ביטוי זה הייתה לציין את קיומו של פולחן קבוע במקום המתואר.¹⁶³ לעיל

¹⁶² ראה לעיל: ליד הערה 155. משפט הפתיחה 'למעלה ממעין השילוח בהר שם מצודת ציון ושם קברי מלכים' מתכוון לזחות אתרים הנזכרים במקרא, ואיננו תיאור הר ציון במאה השלוש עשרה. תיאור ההר בזמנו של המחבר, מתחיל מהמשפט והלחא 'ושם בנין ישן' וכו'.

¹⁶³ על משמעות הדלקת הנרות במקום הקדוש בימי הביניים, וטיבם של המונחים הקשורים בכך ראה להלן: חלק ב, פרק ב, ליד הערה 38 ואילך.

הפנינו את תשומת הלב לדבריו של משולם מוולטרה המספר, בשנת 1481, כי ראשיתה של תהלוכת האבל של ט' באב היא בהר ציון וכי מדי שנה חולכים נכבדי ירושלים 'וכל תקהל אחריהם, על הר ציון ביום תשעה באב, לקונן ולבכות'.¹⁶⁴ גם בעל 'האיגרת' שנדונה לעיל, מספר על טכס אבל שהתנהל בהר ציון בט' באב, ויש להניח ששניהם התכוונו לאותו הטכס:

בליל ט' באב הנשים חולכות סמוך לחומה כנגד ציון עיר דוד, מקוננים שם יותר משלוש שעות ואין דובר עליהם דבר.¹⁶⁵

כזכור, לעיל הצענו לראות בקטע זה, קטע קדום שהוצא מהקשריו הספרותיים והטכסיים המקוריים וכי למעשה משתקפים בו טכסים בני המאה החמש עשרה.¹⁶⁶

מורכבותו של הטכס בהר ציון והזמן הרב שנדרש לעריכתו, מאפשרים להניח שמדובר בטכס שהתפתח סביב מקום קדוש הנמצא בהר ציון ואשר תוכן מסורותיו קשור בתכניו הדתיים של יום ט' באב, עובדה המושכת אליו את טכסי היום. הגדרה זו יפה להיכל דוד, שהיה פתוח לפולחן יהודי רק בשנים 1244–1335, לכל היותר. נראה אפוא, שיסודו של הפרק הראשון של תהלוכת ט' באב היה טכס שנערך בהיכל דוד במאה הארבע עשרה, ועם התגבשות התהלוכה כטכס העיקרי של יום התענית או לאחר סגירת ה'היכל' בפני יהודים, שולב הטכס בתהלוכה.¹⁶⁷

קיומו העצמאי של היכל דוד כמקום קדוש המוחזק בידי יהודים הסתיים למעשה בשנת 1335 בעקבות חידוש הנוכחות הנוצרית בהר ציון. באותה שנה יסדה קבוצה קטנה של נזירים פראנציסקאנים את מנזרה בתוך חורבותיה של כנסיית מרים הקדושה בהר ציון.¹⁶⁸ השתדלויות הלאטיניות, שנתכוונה להשגת האחריות על המקומות הקדושים בארץ ישראל, החלה סמוך מאוד לנפילת ירושלים בשנת 1244 ועוד קודם לנפילת עכו בשנת 1291, אך היא נשאה פרי רק במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה.¹⁶⁹ שיאה של פעילות זו היה יסודו של 'משמר הארץ הקדושה' Custodia de Terra Santa, שבראשו הועמד אב מנזר שכונה, בענף הארץ ישראלי בלבד, 'שומר' (Guardianus או Custos), תואר שביטא את יעוד המסדר וראשו, שלא דמה כלל לזה של הנזירים הדרשנים במדינות הכנסייה הקתולית.

¹⁶⁴ ראה לעיל: הערה 120.

¹⁶⁵ ראה לעיל: הערה 121.

¹⁶⁶ ראה לעיל: ליד הערה 123.

¹⁶⁷ לדעתנו, תיאור הטכס בהר ציון מקוטע, שכן מתואר בו רק חלקן של הנשים ואילו חלקם של הגברים חסר, בניגוד לשאר מרכיבי התהלוכה שבהם מתואר חלקם של הנשים ושל הגברים במקביל.

¹⁶⁸ L. Lemmens, *Die Franziskaner im Heilige Lande, Muenster in Westfalia 1925*², pp. 37–56.

¹⁶⁹ למנס, שם, עמ' 24–27.

הפירמאן שהוענק לפראנציסקאנים ואשר אישר את זכותם להקים את מנזרם בחר ציון לא חגיע לידיו ואין הכרח שהתקיים,¹⁷⁰ אך לא יאוחר לשנת 1335 הכירו השלטונות הממלוכים, לפחות de facto, בחזקתם של הנזירים על כנסיית ציון בתחומיה הצלבניים.¹⁷¹ היכל דוד היה עתה אפוא, בתחומי 'מנזר האחים'. יתר על כן, הנזירים הפראנציסקאנים קבעו את כנסייתם בקומה השנייה של המבנה, במקום שהמסורת הנוצרית הראתה את אולם הסעודה האחרונה ואת קאפלת רוח הקודש (Capella Sancto Spirito), שנבנתה מחדש בכספו של פיליפ ה'טוב', דוכס בורגונד והייתה לסלע מחלוקות אחדות העתידות לפרוץ עד לסופו של הרבע הראשון של המאה החמש עשרה.

ייסוד המנזר הפראנציסקאני בצד השכונה היהודית בחר ציון ותפיסת היכל דוד, היו מאורעות גורליים לגבי הקהילה היהודית בירושלים ולגבי קהילת הנזירים כאחת. אנו נבחן עתה את ההתרחשויות באופן חלקי וצר – לאור גורלו של היכל דוד, והשפעתו על מרקם היחסים היהודי פראנציסקאני במאות הארבע עשרה והחמש עשרה.¹⁷²

סמוך לכניסתם לחר ציון החלו הנזירים לרכוש במהירות חלקות קרקע על פני הר ציון. על הגדולה שבחלקות, שהשתרעה מדרום לקיר הכנסייה ובצמוד לקפלת דוד, הקימו, הנזירים את מבני המגורים של המנזר. השלמת בנייני המנזר הביאה לשילוב היכל דוד בתוכו, ואילצה את הבא בשעריו לחצות את חצר המנזר. מצב זה הביא במוקדם או במאוחר לחסימת דרכם של היהודים להיכל דוד, ומן הסתם – להפרעות לסדרי הפולחן, עד להפסקתם.¹⁷³

170 ראה: למנס, שם, עמ' 56-58. הפירמאן לא נמצא ברשימת הפירמאנים שהוענקו למסדר הפראנציסקאני, שהם או תוכנם פורסמו, ראה: E. Castellani, *Catalogo dei Firmani ed altri documenti Legali. della Custodia di Terra Santa...*, Gerusalemme, pp. 5-6; P. G. Golubovich, *Serie cronologica dei reverendissimi superiori di Terra Santa*, Gerusalemme 1898, p. 129-130; N. Risciani, *Documenti e Firmani*, Gerusalemme 1931.

171 מבלי להיכנס לדיקדוקים למדניים באשר לשאלה, מתי במדויק נוסד המנזר (1333; 1335), התלויה מן הסתם גם בהגדרתו החמקמקת של המונח 'ייסוד', נציין שהתעודה הממלוכית הראשונה המתוארכת בוודאות והמתייחסת לפעילותם בחר ציון של דמויות הקשורות בעקיפין או במישרין עם מנזר האחים, הוענקה בחודש מאי, שנת 1335 (גולובוביץ' [לעיל: הערה 170], תעודה B, עמ' 131-138; קאסטלאני [שם], מס' 12). מכאן ואילך תוכפות התעודות והידועות. וראה: למנס (שם), עמ' 37, הערה 5, הדן בתעודה שהועתקה במאה השבע עשרה, ואשר מופיע בה התאריך 1309 (גולובוביץ', שם, תעודה A, עמ' 128-130; קאסטלאני, מס' 9). למנס מציע לאחר את התעודה לשנת 1335, אך יש לדחותה יותר, שכן עניינה הוא איסור אכסנת עולי רגל במנזר הר ציון. אין להניח שכבר באותה שנה יכלה שאלה זו להתעורר, וכי לרשויות המקומיות היה סיפק לגבש עמדה, להתלונן בקהיר ולקבל את התגובה שהגיעה לידיו. הקביעה, שהשלטונות הכירו בחזקתם של הפראנציסקאנים על תחומי הכנסייה הצלבנית מבוססת על בדיקת רשיונות בניה, צווי הריסה וחומר משפטי אחר הכולל את תיאורי המנזר הפראנציסקאני, המופיע בפירמאנים שהוענקו ל'אחים' במהלך שנות קיומו של מנזר הר ציון. ראה תעודה לדוגמא: ריסקיני (לעיל: הערה 170), תעודה מס' XVII (משנת 1436), עמ' 172-185, אך הדברים עולים גם מן התעודות מימי השולטאן הממלוכי שעבן (1363-1377) וברקוק (1382-1399).

172 על היחסים בין הפראנציסקאנים ליהודים בתקופה הממלוכית ראה: י' פראור, 'מנזר הפראנציסקאנים בחר ציון ויהודי ירושלים במאה הטי', ידיעות יד (תש"ח), עמ' 15-24; ד' יעקבי, 'הפרנציסקאנים, היהודים ובעיית הר ציון במאה הטי' – עיון מחודש', קתדרה 39 (תשמ"ו), עמ' 51-70. בידי טיוטת מאמר הדן אף הוא בנושא זה והמפרש את הרקע לעימות שבין הפראנציסקאנים ליהודים במאות הארבע עשרה והחמש עשרה על רקע התנאים בירושלים והיחסים בין שתי הקבוצות בעיר. תמציתו של מאמר זה הוצגה באביב שנת 1984, בפני משתתפי יום עיון שהתקיים באוניברסיטת חיפה, על הנושא 'ירושלים בתקופה הממלוכית'.

173 גולובוביץ' (לעיל: הערה 170), תעודות C-B, עמ' 131-142; קאסטלאני, (שם), מס' 12-13.

את הידיעה הראשונה על סכסוך בין יהודים לנזירי המנזר הפראנציסקאני בהר ציון יש ליחס לשנים 1390–1406. לפי ידיעה זו הקציב המלך אנריקה השלישי מלך קאשטיליה 'סכום כסף למען חידוש מנזר הר ציון בארץ ישראל, אשר נפגע על ידי התורכים בחשפעת היהודים', אך ידיעה זו מאוחרת ואין לה ביסוס ממקור נוסף.¹⁷⁴ הגדרת העימות שבין הפראנציסקאנים ליהודים כמאבק על השליטה בקאפלה – היא 'היכל' – מופיעה לראשונה בשנת 1427. באותה שנה רשם נזיר פראנציסקאני אלמוני:

מתחת לכנסייה האמורה, בערך בסופה, בקירבת מקום, מתחת לקאפלה של רוח הקודש, עומדת קאפלה יפה, הנקראת 'הקאפלה של דוד'... היהודים דבקים בהערצה מיוחדת במקום זה ובכסף רב משתדלים לקחתו מידי האחים כדי שיוכלו לכוון שם בית כנסת.¹⁷⁵

הטענה בדבר כוונתם של היהודים לקנות את המקום ולכוון בו 'בית כנסת' נזכרת פעמים אחרות במקורות הפראנציסקאנים או במקורות הניזונים מהם. יש להניח שטענת היהודים על קאפלת דוד התפרשה בתעמולה הפראנציסקאנית בדרך זו וכי משמעות הטיעון הפראנציסקאני הייתה, שהיהודים מתכוונים להפוך את המקום – למקום קדוש שלהם.¹⁷⁶ כך או כך, מדברי המחבר האלמוני ברור שהיהודים מתאמצים לקבל לידיהם את היכל דוד ולהשאירו על כנו כמקום קדוש שמתנהל בו פולחן יהודי באופן חופשי. מכל מקום כוונת הביטוי 'היהודים דבקים בהערצה מיוחדת' ('Judaei magnam habent devocationem') אינה להודיע על יחס הנפשי של היהודים, אלא לציין, שהיהודים נוהגים או מתכוונים לנהוג סדרי פולחן במקום, ועל כן עליהם 'לקחתו מידי האחים'. לצורך זה, הפעילו היהודים את השלטונות שגילו גם הם עניין במקום. בשנת 1427 נאסר על הנזירים לבצע פולחן נוצרי בקאפלה ובשנת 1452 הם סולקו ממנה והיא הפכה למסגור. על יחסם של היהודים למקום בתקופה זו מספר בשנת 1483 הנזיר הדומיניקאני פליכס פאבר, בניסוח המשקף בודאי את דפוסי התעמולה הפראנציסקאנים באשר למאורעות הר ציון. אגב סיפורו על היהודים המפצירים בסולטאן זמן רב 'על מנת שיוכלו להקים שם מקום תפילה לעצמם', הוא מספר:

¹⁷⁴ ידיעה זו מופיעה בשולי כרוניקה של חואן II שנכתבה בשנת 1555, ראה: *Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa dell'Oriente Franciscano*, ed. G. Golubovich, V, Firenze 1906, p. 304. אמנם, מבחינת סדר הדברים בירושלים אין כל מניעה להקדים את המאורעות לתקופה שידועה זו מציעה.

¹⁷⁵ 'Subtus ecclesiam predictam circa finem prope subtus capellam Spiritus Sancti stat pulchra capella, que capella David est vocata... Ad quam Judaei magnam habent devocationem et cum magnis pecuniis eam Fratribus abstulere conantur, ut inde synagogam possent facere', *Libellus Descriptionis Terre Sancte Franciscani Anonimi, Le Missioni Francescane VI* (1895), p. 259.

¹⁷⁶ פאבר, מסע בארץ ישראל, א, עמ' 252–253. פאבר משתמש במילה *Oratorium* בהבדל מן האלמוני (לעיל: הערה 175) המדבר על *Synagoga*. לאמור: מקום תפילה ולא בית כנסת, תואר המתאים יותר למבנה מקודש. מינוח זה חוזר גם באגרת הגוארדיאנוס של מנזר הר ציון לדוכס החבסבורגי, ראה להלן: חלק ב, פרק ב, הערה 26.

...וכך אבדו להם לאחים הנזירים שני המקומות היקרים והקדושים האלה בגלל השתדלותם של היהודים [לחשיג את] המקום התחתון [= את קפלת דוד שמתחת לקפלת רוח הקודש]...
אומנם אין הם עושים זאת מפני שהם כל כך משתוקקים לקברי הקדושים ולקדושת המקום אלא מכיוון שהם מקוים שיוכלו להגיע לקברי המלכים ולמצוא אוצרות שהרי הם מאמינים שהאוצרות ההם שמורים שם בשבילם. ולכן נמצאו כמה פעמים בלילות כשהם הולכים לשם ומחפשים ולפעמים עושים שם מעשי כישוף והשבעות.¹⁷⁷

משמע שעוד בשלהי המאה החמש עשרה, שנים רבות לאחר שנת 1452, השנה האחרונה שבה התחולל פולמוס סביב קבר דוד שנודע במקורות, הגיעו עדיין יהודים להיכל דוד וערכו בו את הפולחן המקובל בו – זה המוגדר על ידי פאבר כ'מעשי כישוף והשבעות'.

יש להניח, שהסבריו של פאבר בדבר עילת תשוקתם של היהודים להגיע לקברי המלכים, כמו גם הגדרת התפילה היהודית ב'היכל' כדרך שהוגדרה, הן דוגמאות נוספות לדרך הצגת החוויה היהודית בירושלים לעולי הרגל הלאטיניים על ידי הנזירים הפראנציסקאניים, בצד ההסבר שראינו למעלה באשר למקומו של בית הקברות היהודי ולזהות שבינו לבין קברו של יהודה איש קריות.¹⁷⁸ מכל מקום אין ספק שפאבר ידע היטב על המסורת היהודית האמיתית ביחס למקום שהמסורת הנוצרית זיהתה בו את קבר דוד, שכן הוא מוסר אותה בסמוך בדיוק רב:

...היהודים מעריצים אותו [= את מקום ה'כורוס', את קדמת הכנסייה העתיקה היא קאפלת דוד] עד למאוד, כי מאמינים הם כמונו, ששם היה מקום התפילה של דוד או האוהל אשר לתוכו הוא עצמו, וכל ישראל עימו, הובילו את ארון הברית בשירה וכלי זמר ותרועה רבה.¹⁷⁹

המסירה המדויקת של המסורת היהודית על ידי הנזיר הדומיניקאני מלמדת שלמרות שתיקתם של המקורות העבריים מזה כמאה וחמישים שנה – מאז ימיהם של אשתורי הפרחי ור' שם טוב אבן גאון – התקיים פולחן יהודי בהיכל דוד, לפחות עד לשלהי המאה החמש עשרה. אמנם יש להניח, כפי שעולה מתיאורו של פאבר, שלמן שנת 1452, שבה הייתה קאפלת דוד למסגד מוסלמי, לא התקיים במקום פולחן יהודי בגלוי. עם זאת, אין ספק שבעקבות ייסוד המנזר הפראנציסקאני נמחק הר ציון ממסלולי הקבע של עולי הרגל, ולמן אמצע המאה הארבע עשרה שוב לא נזכר ברשימות ובחיבורי מסע.

177 פאבר, שם.

178 ראה לעיל: הערה 141.

179 פאבר, מסע בארץ ישראל, א, עמ' 254-255.

בשנת 1481, כשנתיים לפני ביקורו של פאבר, הזכיר משולם מוולטרה את קבר דוד בחר ציון ודומה שהיה בכך לכותב העברי הראשון המתייחס למסורת הנוצרית.¹⁸⁰ בשנת 1488, כחמש שנים לאחר שכתב פאבר את הדברים הנזכרים לעיל, תיאר ר' עובדיה מברטנורה את המאורעות בחר ציון, וגם הוא כבר לא הבחין בדקויות שבין המסורת הנוצרית לזו היהודית.¹⁸¹ ברור אפוא שהאתר הלך ונשתכח ומסורותיו נטשטשו. חוסר היכולת לשמור על פולחן מסודר במקום הביא גם לשיכחת המסורת כלשונה, ומטבע הדברים המסורת הנוצרית – הפשטנית והקליטה – היא זו ששרדה. נראה שעתה הוחזקה מסורת ה'היכל' רק על ידי בודדים, מן הסתם חסידים ארץ ישראלים, שידעו עליה, אך לא יכלו להפיצה בדרך שמופצות מסורות – על ידי פולחן בציבור.

בשנת 1536 בקירוב הביא מחברו האלמוני של החיבור 'יחוס האבות' ניסוח המלמד יותר מכל על טשטוש המסורת היהודית המקורית של האתר מכאן, ועל התהליך המקביל – אימוצה של המסורת הנוצרית בדבר קבר דוד: 'ציון, שם היכל דוד המע"ה, שהיה הארון מונח בו, קצתו קיים, שם קבורים מלכי בית דוד במערה בנויה נאה ומפוארת'.¹⁸² מכאן ואילך לא נזכרת מסורת ה'היכל' כלל והיא מאבדת את מקומה כליל מחמת השליטה הנוצרית בחר ציון, מחמת השליטה המוסלמית במקום ה'היכל' ומחמת חוסר היכולת להפיח בה חיים על ידי פולחן של קבע.

בידודם של מקומות הפולחן והתפילה במסלול עולי הרגל בירושלים, מתוך כלל המקומות הקדושים הנזכרים בספרות המסעות העברית בימי הביניים, לימד בבירור שהעלייה לרגל לירושלים אינה ממין פולחן הקדושים הגלילי שידון לחלן. המקום הקדוש הבודד אינו עומד לעצמו, לא נודעת לו חשיבות כה רבה כבגליל. ציפיותיו של עולה הרגל בירושלים מושגות על ידי ביצוע ריטואל מתמשך, בעל אופי אחדותי, המתפתח מתוך עצמו וחמתנהל לאורך שורה ארוכה של מקומות קדושים. אשר על כן, מושג המקום הקדוש בירושלים מתייחס בעצם רק למקום קדוש אחד והוא, בימי הביניים, בלתי מושג מעצם הווייתו – לבית המקדש, המופיע לעין עולה הרגל בדימויים שונים במהלך מסלולו.

¹⁸⁰ משולם מוולטרה, עמ' 74.

¹⁸¹ אגרת ר' עובדיה מברטנורה לאביו, עמ' 137. הוא קורא למקום 'קברות המלכים' והמאבק נגד הפרנציסקאנים היה לגביו נסיון של 'אשכנזי אחד עשירי להשיג את אותם קברים. נראה אפוא שהוא יודע את הגירסא הפרנציסקאנית למאורעות טוב מאשר את הגירסא היהודית, כשם שהוא מכיר את מסורת קבר דוד הנוצרית, טוב מאשר את מסורת ה'היכל' היהודית. אין ספק שדבריו מקוטעים וכי דבריו, כפי שנוסחו באגרת, אינם מלמדים על ידיעה ברורה של ההתרחשויות.

¹⁸² 'יחוס האבות', המעמר ג' (תר"פ), עמ' 212.

אם נשאל מן הלשון הערבית את האבחנה בין שני דפוסיה של העלייה לרגל – החג' והזיארה – הרי בלא ספק ההליכה לירושלים שימשה מעין חג' ולא פולחן קדושים – זיארה. צפיותיו של העולה מן המעשה היו כולן מן התחום הדתי המובהק ולא מן התחום המאגי. לא תכונות וסגולות האופייניות למקום קדוש משכו לירושלים את עולי הרגל כי אם מעלותיה הדתיות – היותה מקום מקדש.

מסורת המקומות הקדושים בירושלים הייתה משוחררת כמעט לחלוטין מן העבר המקראי, ולמעשה – מן העבר בכלל. מסלול עולי הרגל לא עוקב אחרי מאורעות מיתיים או היסטוריים ובכך שונה מושג העלייה לרגל היהודי מזה הנוצרי שוני עמוק ומהותי. המסלול הנוצרי הוא למעשה מסלול חייו, ובעיקר מאורעות ימיו האחרונים, של ישו. העלייה לרגל היהודית בימי הביניים הינה ריטואל דינאמי החסר לחלוטין את המימד ההיסטורי. זוהי עשייה דתית קונטפלאטיבית, אשר אינה מבוססת על המיתוס, אלא על תמונת עתיד משיחית. זו עלייה לרגל שחמיתוס המזין אותה עדיין לא התרחש.

התמורות במקומם של המקומות הקדושים ובטיב מסורותיהם מלמדות על תמורות בדגשים שהדגישו בני הזמן את פרקיו השונים של מיתוס עולי הרגל, אך אינן משנות את העקרון היסודי – שמסלול עולה הרגל הינו השתקפות סימבולית של הרעיון המשיחי בגלגולו המדיבאלי וכי כל אחד מפרקיו מהווה פירוש לאחד מפרקי המסכת השלימה.

חלק שני

פולחן המקומות הקדושים
בארץ ישראל בימי הביניים

פרק ראשון:

פולחן המקומות הקדושים

א. בין זיארה לעלייה לרגל

בלשון הערבית כמו גם בחלכה המוסלמית קיימת הבחנה ברורה בין החאג' – העלייה לרגל הדתית הצרופה, שהיא אחת מחמש המצוות המוטלות על המוסלם, לבין הזיארה – הליכה לקברו של קדוש, שמעמדה במחשבה הדתית המוסלמית הוא בעייתי והיחס אליה איננו חד משמעי. משמעה המילולי של הזיארה הוא 'ביקור', והיא מציינת פולחן קדושים או פולחן מקומות קדושים. המילה מתייחסת לעצם מעשה החליכה אל האתר, ובכך גם למרכיב העיקרי של המעשה מבחינה מנטאלית, רגשית ודתית.¹

המסורת היהודית – שלא כמו המוסלמית – לא הבחינה באופן ברור בין שני סוגי הפולחן, ושני דפוסי ריטואל העלייה לרגל מילאו תפקיד חשוב בחיים הדתיים של יהודי המזרח בימי הביניים המאוחרים. הגדרת העלייה לרגל לירושלים 'בזמן הזה' כמצווה, לא הייתה ביהדות חד משמעית כבאסלאם, ועל כן לא היה מקום לעמת את מנהג הזיארה עמה. אף שהשוואת שתי התופעות מלמדת שהן נבדלו האחת מרעותה מבחינות רבות: בפנומן הדתי כשלעצמו ו'מושבו בחיים', באופיו של הפולחן, בערכו הסגולי של המעשה ובמוצאם החברתי של העולים, הרי שתי התופעות עמדו כל אותה עת בזיקת גומלין ולא ניתן להבין את מקומה של האחת בלא להגדיר את זיקתה אל האחרת.² עיקר האנרגיה הדתית שבחליכתם של בני קהילות המזרח בתקופה הממלוכית למקום קדוש לא נתמצה בהליכה לירושלים, אלא בהשתתפות בטכסי פולחן המקומות הקדושים – בזיארה. תכניה

¹ המחקר החשוב ביותר בעניין זה עד עתה הוא מאמרו הגדול של י' גולדציהר 'הערצת קדושים באסלאם', וראה ביבליוגרפיה נוספת שם, עמ' 225, הערה 1, בתרגומו האנגלי של המאמר. וראה לחלן: הערה 10. חומר אתנוגרפי רב ערך על פולחן הקדושים בקרב המוסלמים בארץ ישראל נאסף בספרו של ת' כנען, מקומות קדושים, אלא שחומר זה ערוך בצורה לא היסטורית ומבוסס על תצפיות שנערכו במאה העשרים, בעיקר באזור ההר – שכם, ירושלים וחברון – והשפלה. כנען משתמש אך מעט בספרות מקורות קדומה, הרלבאנטית לתקופה הנדונה כאן.

² פולחן הקדושים ביהדות לא נחקר עדיין כלל, מלבד בקרב יהודי בבל בספרו של א' בן יעקב, קברים קדושים בבבל, ירושלים תשל"ד, ובקרב יהודי מרוקו בספרו של י' בן עמי, הערצת קדושים בקרב יהודי מרוקו, ירושלים תשמ"ד. ספרו של בן עמי דן בזמן החדש בלבד, וכתוב מנקודת מבטו של חוקר פולקלור, וראה ביקורתו של ע' יסיף, תרביץ נה (תשמ"ז), עמ' 292–298. חשיבות רבה נודעת לחיבוריהם של מ' איש שלום, קברי אבות, ירושלים תשי"ח, ושל ז' וילנאי, מצבות קודש בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ז, שהם ספרי השימוש העיקריים בנושא זה. חיבורו של איש שלום מסיין למעשה את המקורות על המקומות הקדושים בספרות הקדומה (עד לחיבורי המאה השש עשרה) לפי שמות הקדושים ואילו וילנאי ערך לכאורה חיבור סינטטי רחב יריעה והשתמש במקורות רבים, אך בלא אבחנה כרונולוגית מספקת. שני המחברים לא התעניינו בפנומן הדתי של פולחן הקדושים או באספקטים החברתיים הקשורים בו אלא במסורות ובטיבן, מנקודת מבטו של איש ידיעת הארץ.

של ההליכה לירושלים נשאו אופי דתי צרוף והיא נתפרשה כמעשה קונטמפלטיבי דתי בעל משמעויות חסידיות אסקטיות, שהדגיש את היסוד האליטיסטי שבהליכה לירושלים. לעומתה, הייתה הזיכרון תופעה מובהקת של התנהגות דתית עממית חסרת יומרות לתכנים דתיים יחודיים וההשתתפות בה הייתה ביטוי של אמונות עממיות לא פחות, ואולי אף יותר, מאשר של מסורות דתיות. במהלך התקופה הממלוכית הפכו טכסי הזיכרון לטכסי ציבור שנתיים הנערכים בהמון ועל כן נודעה להם משמעות של הזדהות עם הציבור היהודי במזרח, תכונה שלא ניתן היה ליחס לריטואל העלייה לרגל שהצטיין במאפיינים אינדיבידואליים מובהקים.

למעלה הראנו, כיצד ההליכה לירושלים התגבשה בדפוסי פולחן גמישים יחסית שהתייחסו להוייתו של הצליין הבודד יותר מאשר להוייתו של הציבור. הראנו גם, שהחל מהתקופה הצלבנית נודעה חשיבות משנית בלבד לטכסי הקבע ולמעמדי הציבור בפולחני ההליכה לירושלים. לעומת זאת, באותה עת, זכו סדרי הזיכרון למיסוד, לעיצוב ולגיבוש והיו לחלק בלתי נפרד מלוח השנה של יהודי המזרח. הטכסים נערכו בתאריכים ובמקומות קבועים, ומעמדם היה קרוב לזה של חגים ומועדים. בהבדל מטכסי ההליכה לירושלים שהצטיינו באופיים הפיאטיסטי האסקטי, היו טכסי הזיכרון בתקופה הממלוכית טכסים עממיים צבעוניים, שהצד הפולקלוריסטי תפס בהם מקום חשוב לא פחות מן הטכס הדתי. ההליכה לזיכרון ניזונה מחיוניותה של האמונה העממית בסגולותיו של הקדוש, בכוחו של המקום הקדוש ובכוחו של מעשה העלייה לרגל בכללו.

אמונה זו הביאה מדי שנה בשנה מספר ניכר של אנשים לצאת בזמן קבוע אל מסע הזיכרון. אף שסך כל העולים היה מבוטל ביחס למספרי האוכלוסיה היהודית במדינה הממלוכית, הרי ציבור העולים שהתכנס לטכסי הזיכרון היה גדול מכל מה שיכלה לכנס הקהילה הארץ ישראלית מתוך עצמה. מכאן, שתודעתה העצמית של קהילה זו כלפי סביבתה נשענה במידה רבה על היותה שומרת המקומות הקדושים ואחראית לקיומם של טכסי הזיכרון. כפי שנראה להלן, לתלותן של קהילות ארץ ישראל ביוקרתם של אתרי הזיכרון, נודעה גם משמעות כלכלית לא מבוטלת.³

³ להלן ינותחו צדדיו הטכסיים של פולחן הקדושים. על האספקט העממי של החגיגות ראה להלן: פרק ב, הערה 150 (מירון); שם, ליד הערה 210 ואילך (רמח).

⁴ ראה לדוגמה, את השימוש התעמולתי שעשו פרנסי ירושלים באחריותם למקומות הקדושים, באגרת השליחות משנת 1456 (נויבאואר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 50). כך יש לפרש גם כמה מרשימות המקומות הקדושים שנערכו בארץ ישראל והופצו על ידי שליחים במהלך שליחותם. מן החיבורים השייכים לתקופה הנדונה כאן, יש לציין בהקשר זה את 'סימני כתבי הקברות' לר' יעקב שליו הישיבה, (על רשימה זו ראה להלן: ליד הערה 93 ואילך, וראה יערי, שלוחי ארץ ישראל, עמ' 79). על ההערכות המספריות של משתתפי הזיכרון, ראה להלן: פרק ב, ליד הערה 60 ואילך.

⁵ על משמעותם הכלכלית של המקומות הקדושים לקהילות ארץ ישראל, ראה להלן: ליד הערה 107 ואילך.

אין בדברים אלו כדי לרמוז, כאילו הייתה הזימרה נחלת השכבות הנמוכות בחברה היהודית במזרח בלבד. ההיפך הוא הנכון. השתתפותם של ראשי הגולה מזה והנגידים מבית הרמב"ם מזה, למן הרמב"ם עצמו בשלהי המאה השתים עשרה, אברהם בנו במאה השלוש עשרה, דוד נכדו ועד לדוד בן יהושע הנגיד בשלהי המאה הארבע עשרה, הן בזימרה לארץ ישראל הן לאתרי הזימרה הסמוכים למקומם, מלמדת שהשתתפות בפולחן הקדושים הייתה מקובלת על בני כל השכבות בחברה היהודית במזרח.⁶ באותה מידה מלמדת על כך אחריותן של קהילות המזרח שמחוץ לארץ ישראל על אתרי הזימרה הסמוכים להן בארצותיהן וקביעתם של ימי הזימרה כימי חג ומועד באותן קהילות. כל אלו מלמדים על תפוצתו של סוג פולחן זה בחברה היהודית במזרח בימי הביניים המאוחרים.⁷

על מעמדו של פולחן הקדושים בתקופה הממלוכית כתופעה דתית מקובלת ונפוצה, מלמד העדרה המוחלט – והמפתיע לכאורה – של ביקורת על פולחן זה כפי שנתבטא בזימרה. לא מצאנו התנגדות שכזו בספרות שמקורה במזרח, למן כתביה השונים של משפחת הרמב"ם לדורותיה דרך ספרות הלכה וקבלה שנתחברה או הועתקה בארץ ישראל ועד לחיבורי נוסעים ורשימות המסע המשקפים תכופות אמונות ודעות שמקורן במזרח על אף שמוצא מחבריהם היה בדרך כלל במערב. ניתן היה לצפות גם להדים להתנגדות לפולחן זה – לו היה – בספרות ההלכה שחתחברה במרכזים התרבות היהודיים באשר הם אף אם בלא קשר ישיר לארץ ישראל, שכן ספרות הרבנית בתקופות הצלבנית והממלוכית הגיבה לא אחת לנעשה בארץ ישראל. ההתנגדות לפולחן הקדושים מבטאת בדרך כלל תפיסה דתית פוריסטית, הכרוכה תכופות בראציונאליזם או בתפיסות תיאולוגיות הרואות בתבניות דתיות עממיות מסוימות משום שיתוף, תיווך או ריבוי. הגדרה זו יפה, דרך משל, לביקורתו החריפה של סהל בן מצליח על פולחן הקדושים הגלילי, המוגדר בפיו כ'עבודה זרה', אך הוא מוסיף, ש'אחינו תלמידי הרבנים בהר הקדש וב(כ)רמלה רחוקים מן המעשים האלה', דבר הרומז לכאורה לקיומו של פולמוס סביב נושא זה. יש אמנם לזכור, כי ביקורת זו הושמעה במאה העשירית, ויצאה מתחת ידו של חכם קראי בשעת פולמוס.⁸ לעיתים מבטאת ביקורת פולחן הקדושים עמדות פונדמנטאליסטיות קיצוניות כמו הביקורת החאנבאלית על פולחן הקדושים באסלאם, המהווה, לדעת החאנבאליים,

⁶ על ראשי הגולה, ראה להלן: פרק ב, ליד הערה 121 ואילך; על פעילות הרמב"ם, ר' חננאל חותנו ור' אברהם בנו בשיקום בית הכנסת של דמוה, ראה גויטיין, ר' חננאל הדיין, עמ' 395. על מותו של ר' עובדיה בן ר' אברהם [השני] הנגיד בעת זימרה בדמוה, ראה, לקוטים מתוך דברי יוסף לר' יוסף סמברני, בתוך: נויבאואר, סדר החכמים א, עמ' 120, 137; על הסתמכותו של ר' דוד נכד הרמב"ם על סגולותיה המאגיות של מערת הלל ושמאי במירון, ראה להלן: פרק ב, הערה 127; על הליכתו של ר' דוד הנגיד לזימרה בארץ ישראל, ראה, א"ח פריימן, 'מכתב פרידה של ר' דוד הנגיד האחרון מצאצאי הרמב"ם אל קהל מצרים', מנחה ליהודה – ספר היובל להרב יהודה ליב זלוטניק, ירושלים תש"י, עמ' 175-178.

⁷ ראה למשל תקנות של קהילת קהיר באשר להתנהגות בדמוה, ש' אסף, בית הכנסת העתיק בדמוה, מקורות ומחקרים, עמ' 155-162, וראה להלן: פרק ב, הערה 218; תקנת קהילת ירושלים, שם, הערה 214.

⁸ ראה עליו ועל ביקורתו להלן: פרק ב, ליד הערה 3 ואילך.

חידוש שאין לו מקור בקוראן, ועל כן הוא אסור.⁹ אין בידינו אף ידיעה מן התקופה הממלוכית על התנגדות לפולחן הקדושים כפי שנהג באותה תקופה במזרח, תקופה שבה הגיע פולחן זה לכלל גיבוש ולהשפעה של ממש.

עולה הרגל מן המערב ופולחן הקדושים

בצד הפיכתו של פולחן הקדושים המקומי למושא לעלייה לרגל, ולדפוס נורמאטיבי של התנהגות דתית בעולמם של יהודי המזרח, תפסה מסורת המקומות הקדושים הגלילית מקום גם בעולמו של עולה הרגל מן המערב. על חשיבותם של המקומות הקדושים בתוכנית המסע של עולה הרגל מעידות רשימות מסע ואגרות של עולים מספרד, אשכנז וצרפת, המדווחות בעניין רב על המקומות הקדושים ועל מנהגי הזיכרון, והמלמדות כי החליטה לקברי הקדושים הייתה למרכיב מרכזי בתוכנית מסעו של עולה הרגל הבא מקהילות אלו.¹⁰

המקום שנודע לפולחן הקדושים בתודעתו של עולה הרגל מן המערב היה שונה מזה שנודע לו בקרב יהודי המזרח. מטרותיו וציפיותיו הדתיות של עולה הרגל במסעו בארץ ישראל, היו שונות לחלוטין מאלו של המשתתף במסע הזיכרון ומקור השוני נעוץ בעצם טבעם של פולחן הקדושים מזה ושל העלייה לרגל מזה.

פולחן קדושים הוא פולחן מקומי מובהק, שסדרי פולחנו מעוצבים על פי צרכי סביבתו ומושגיה. המקום הקדוש היה אפוא מכשיר דתי הקשור בטבורו בסביבה טבעית ופולחן המקומות הקדושים היה תבנית של התנהגות דתית, יחודית לסביבה שבה הוא נוצר. לעומת זאת, לגבי עולה הרגל מן המערב לא הייתה העלייה לרגל תבנית דתית נורמאטיבית, היא לא הייתה קשורה בצפיות מיידיות ויעדה היה מחוץ לתחום התרבות הטבעי של עולה הרגל. העלייה לרגל היא מעשה דתי מובהק המתרחש מכח דחף דתי מופשט, שאין בצדו ציפיות לגמול מיד. היא מעשה אישי שאינו מעוגן בטכסי קבע, אינו מתרחש בפרקי זמן קבועים ואינו מבטא תחום תרבות מוגדר.¹¹

⁹ הדמות העיקרית הפעילה באסכולה החאנבאלית כנגד פולחן הקדושים בתקופה הנדונה כאן הוא תאקי אלדין אבן תימיה שחי בסוריה בראשית המאה הארבע עשרה, ראה י' גולדציהר, הרצאות על האיסלאם, ירושלים תשכ"ט, עמ' 190-191; מ"נ אלאלבאני, תחדייר אלסאג'ד מן אתח'אד' אלסבור מסאג'ד², ביירות, 1392 להג'רה. המחבר הוא חכם חאנבאלי בן זמנו, שאגב כתיבת חיבור הלכה נגד פולחן הקברים ברוח התפיסות החאנבאליות, אסף חומר היסטורי רב בנושאי עלייה לרגל ופולחן קדושים באסלאם. את הידיעה על חבריו של אלאלבאני אני חב לד"ר ח' בן שמאי, ואני מודה לו על כך.

¹⁰ אמנם עולה רגל מובהק כמו ר' משולם מוולטרה לא הגיע כלל לגליל, וכמוהו גם בן זמנו ר' עובדיה מברטנורה, ראה על כך להלן, ליד הערה 25.

¹¹ על פולחן הקדושים, ראה להלן: ליד הערה 40 ואילך; פרק ב, הערה 3 ואילך; על ציפיותיו הדתיות של עולה הרגל מן המערב עמדנו בהרחבה בפרק הנזכר לעיל: חלק א, פרק א, הערה 19. וראה גם תת הפרק 'יחסם של חכמי אירופה לעלייה', שם, ליד הערה 114 ואילך.

יש להניח, שפולחן הקדושים לא היה זר ליהודי אשכנז וספרד כשם שלא היה זר לסביבה הנוצרית שבקרבה ישבו. לפחות למן המאה השלוש עשרה מופיעים בספרות ההלכה האשכנזית ביטויי התנגדות לפולחן זה, המלמדים על קיומו. כך למשל, ר' חיים פלטיאל ממגדבורג, חכם בן המאה השלוש עשרה, מתייחס באחת מתשובותיו לתפילה על הקברים ורואה בנוסח המקובל שלה – 'דרישה אל המתים'¹² מהר"ם מינץ בן המאה החמש עשרה טוען כלפי 'רוב עמי הארץ ונשים' שעושים 'מליצים בינם ובין קונם'¹³ בדברים אלו אין לכאורה התנגדות נחרצת לפולחן הקדושים בכללו, אלא לביטוי העממיים ביותר הנקוטים בידי 'נשים ועמי הארץ', שהם 'דורשים אל המתים' או שמעמידים 'מליצים בינם לבין קונם'. בדברי השניים מושמעת סנגוריה על העושים את תפילתם על הקברים משום קדושת המקום, שתפילתם אינה מכוונת אל המתים.

הביקורת שהושמעה בקרב חכמי אשכנז על פולחן הקברים במקומם לא כוונה כלפי פולחן הקדושים הארץ ישראלי, אף על פי שמסורות הקברים הארץ ישראליות נודעו היטב באשכנז מספורי המסע של בנימין מטודלה ופתחיה מרגנסבורג, ממדריך המסע 'אלה המסעות' ודומיו ומרשימות הקברים שהגיעו מארץ ישראל, בדומה ל'סימני כתבי הקברות' לר' יעקב שליח הישיבה. הדעת נותנת, שההליכה על קברי צדיקים בארץ ישראל לא נתפסה בעיני עולה הרגל האירופי במושגים של פולחן קדושים. המסע לארץ ישראל בכללו נתפס בעיניו של עולה הרגל תבא מרחוק כמסע עלייה לרגל ומרכיביו – ההליכה לירושלים וחברון מזה וההליכה על קברי הצדיקים בגליל מזה, היו למעשה מרכיבים של הדימוי הדתי של ארץ ישראל. ההליכה לקברי צדיקים משכה את עולה הרגל, לא בגלל סגולותיהם של המקומות הקדושים. הוא לא בא אל הקבר הקדוש עם ציפיה לגמול מייד, כשם שבאו בני סביבתו הקרובה של המקום הקדוש – 'משתמשי' הטבעיים. ההליכה בדרכי הזיכרון

¹² '...מאד אני נמלא על בני אדם הנודרים על בית הקברות כי קצת היה דומה לדורש אל המתים... ומקום קדוש גורם שתהא תפלתו נשמעת... אך נשים ובני אדם שאינם יודעים זה, לא ידעתי הליכתם למח...', שו"ת מהר"ם, לבוב כת"ר, סימן קסד.

¹³ '...וכן ג"כ מנהגים מי שנדר לילך לקהילות על קברי אבותיו או על צדיקים וקדושים... מתירין לו נדרו... וזה עדין טפי מלקיים נדרו כי בלאו הכי יש גדולים קראו תגר ע"ד זה... דרוב עמי הארץ ונשים עבידי מליצים בינם ובין קונם ב"ה, שו"ת מהר"ם מינץ, קראקא שע"ז, סימן עט.

וראה עוד: "היושבים בקברים ובנצורים ולינו", פירוש – אותם שהולכים אל השוחות [= הקברים] כמו הגויים שהולכים לקדש יעקב [= יעקב, Santiago de Compostella ולקדש יוחנן [= St. Jean d'Angely?]] ונעורים כל הלילה' (יוסף המקנא לר' יוסף ב"ר נתן אופיצאל, מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תש"ל, עמ' 82). והשווה, לעומת זאת: 'וזאת תפילתי כל הימים על קברי הצדיקים והתמימים... ויעמיד לנו השם ברחמי זכות הצדיק הקבור בקבר הזה' (צוואת ר' יהודה בן אשר, I. Abrahams, *Hebrew Ethical New Wills*, York 1926, pp. 183–184). נראה כי מקום העלייה לרגל העיקרי ליהודי אשכנז היה קברות משפחת ר' יהודה החסיד ברגנסבורג. כך לדוגמא מספר ר' מנחם אולדנדרף ש'בט' באב רל"ב הייתי אני... על קברו [= של ר' יהודה החסיד] וחתמתי שמי על מצבתו' (י' תא שמע, 'כרוניקה חדשה לתקופת בעלי התוספות', שלם ג' [תשמ"א], עמ' 318, וראה י' יובל, 'רבנים ורבנות בגרמניה 1350–1500, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ה, עמ' 317). עוד על נדרי הליכה לקברי צדיקים ברגנסבורג או בקהילות שו"ם, ראה, שו"ת מהרי"ל, מהד' י' סץ, ירושלים תש"ם, סי' קיח, עמ' ריד; לקט יושר, מהד' י' פריימאן, ב, ברלין תרס"ד, עמ' 24, 25. וראה צימלס, ארץ ישראל בספרות התשובות, עמ' 49, הערה 1.

הייתה חלק ממסע העלייה לרגל עצמו, הציפיות ממנו היו ציפיות דתיות פייטיסטיות, והוא משך את עולה הרגל בגלל משמעותו ההיסטורית או המיתית, שביטויין הסימבולי היו דמויות ומאורעות.

תכנים אלו היו תכנים נויטראליים, שלא היה בהם כדי לעורר את התנגדותם של בעלי ההלכה האשכנזים. סוג הפולחן שיכול היה לעורר זאת, היה זה שמילא תפקיד בחיי היום יום ואשר חדר לתוך סדרי הפולחן הנורמאטיביים והוא יכול היה להערך רק סמוך לבית, בתוך תחומה של הקהילה ולעיניהם של בעלי ההלכה. שאלת המקומות הקדושים שבארץ ישראל לא יכולה הייתה לעלות לדיון על שולחנם של חכמי אשכנז וספרד שכן היא לא הייתה מתחום הוויתח של הסביבה הרלבאנטית לגביהם. עולמו של עולה הרגל, בהבדל מעולמו של משתתף הזיכרון, היה עולם דתי שהתקיים בשולי החברה היהודית, בשולי עולם ההלכה.

בדיקת ספרות עולי הרגל האירופיים בתקופה הממלוכית, חושפת נסיונות ניסוח או הגדרה מתוחכמים של היחס לפולחן הקדושים כאל תופעה דתית. דומה שניסוחים אלו הם פרי המודעות לאי ההתאמה שבין יחסו של בן המזרח לפולחן הקדושים ליחסו של עולה הרגל המערבי. כך למשל, ברבע הראשון של המאה הארבע עשרה, ניסח אשתורי הפרחי להכליל את היחס לפולחן המקומות הקדושים בתוך מסגרת הלכתית ולצורך זאת השתמש בדימויים ובמושגים נורמאטיביים. אגב דבריו הוא גם מצביע על מוקדי עניינו של עולה הרגל האירופי במקומות הקדושים:

בכל מקום שיראה חלק מן הים [= ים סוף] ומן הירדן... ראוי לו להזכיר חסדי השי"ת והשגחתו עלינו ויודה וישבח כפי כחו. וכן הענין בראותו בהר הכרמל מקום שעשה אליהו זכור לטוב המזבח, וראותו בשונם מקום עליית אלישע ע"ה וכיוצא בהם...¹⁴

אשתורי מנסה לקשור את הפולחן במקומות הקדושים הנזכרים כאן, שכולם מקומות שנעשו בהם ניסים, בחובה לברך במקום שנעשה בו ניס, על פי המשנה 'הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר "ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה"' (ברכות ט, א). הקשר שהוא מנסה לקשור בין ההלכה הנזכרת לפולחן המקומות הקדושים הינו ניסיון ליצור מסגרת, נורמאטיבית ביסודה, שתכיל פולחן זה בתוכה.

נסיונו של אשתורי לבסס את פולחן הקדושים הארץ ישראלי (או ליתר דיוק – את העלייה לרגל שלו ושל אחרים הבאים מן המערב) על ערכים דתיים השווים לכל נפש, ומכל מקום לחימנע מן הערכים הדתיים האופייניים לפולחן המקומות הקדושים במזרח, עולה גם מן הדברים הבאים:

¹⁴ כפתור ופרח, עמ' קכ"קא.

שמואל בחסידותו היה מבקר תמיד מקומות שחיה בהם קדושה כמו שכתוב 'והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל'... וכן ראוי לסבב ולבקר אותם המקומות הקדושים אף בזמן הזה, שאין ספק שיש לעולם בהם ממין קדושתם הראשונה... וגם

ציוני הצדיקים¹⁵

אשתורי מתייחס כאן לקבוצה נוספת של אתרים – לאלו שנזכרים במקרא כמקום מקדש, משכן או כינוס. לאמור, כאלו שלמעמדם כמקומות קדושים ישנה גושפנקא מקראית, ואשר הם מקומות פולחן מעצם הגדרתם. אין ספק, שאשתורי מתייחס בדבריו לפולחן המקומות הקדושים וכי כוונתו למצוא לו צידוק או ניסוח הולם את ערכיו הדתיים שלו, שכן הוא משתמש בפעלים הקשורים דווקא בפולחן זה והיחודיים לו – 'לסבב' ו'לבקר' – שמשמעם, ללכת לקברי צדיקים או להשתתף בטכסי הזיכרה.¹⁶ עמדתו של אשתורי מייחסת את קדושת המקום לתולדותיו, לאמור, קדושת המקום מעוגנת במיתוס ולא בסגולות המיוחסות לו. האירוע הניסי שהתרחש בו בעבר, כמו גם זיקתו של המקום לביגראפיה של דמויות מופת, הן ההוכחה לקדושתו של המקום והסיבה לקיום הפולחן בו.¹⁷ הגדרותיו של אשתורי אינן מקיפות את כלל המקומות שנקשרו בפולחן המקומות הקדושים בארץ ישראל, ונסינו לבסס את מנהג ההליכה למקומות אלו על יסוד מקראי או הלכתי, מותיר את עיקרו של מנהג ההליכה למקומות הקדושים מחוץ למסגרת שאותה שירטט. האילוץ שבהגדרות אלו בולט בעיקר בדרך שבה הוא משרבב לתוך דבריו את 'וגם ציוני הצדיקים', שהם עיקרו של הפולחן שהוא דן בו, אלא שהם אינם מתאימים להגדרותיו. אין צריך לומר, שטעונו של אשתורי אינם משמשים את יהודי המזרח – בעלי הדבר עצמם, שזיקתם לפולחן הקדושים הייתה פראקטית ונשענה על ציפיות מיידיות ולא על הנחות פייטיסטיות, כאלו העולות מניסוחיו של החכם הספרדי. דבריו של אשתורי מבטאים אפוא את ציפיותיו של עולה הרגל האירופי ממסעו בארץ ישראל בכלל, ומחליכתו על קברי צדיקים בפרט.

¹⁵ כפתור ופרח, עמ' רצח.

¹⁶ השווה למשל: 'ולסובב על קברי הצדיקים', אחריו (לעיל: חלק א, פרק א, הערה 51); המונח השני הינו תרגומה של המלה הערבית 'זיכרה', השווה: 'אלאמאכן אלשריפה ואלמזאראת אלעטימה אלגלילה' (=המקומות הקדושים ומקומות הביקור הנכבדים והנערצים), מכתב ר' דוד הנגיד, א"ח פריימן (לעיל: הערה 6), עמ' 177-178.

¹⁷ הגדרת מעמדו הדתי של המקום הקדוש בקטע זה קרובה לזו של ר' משה מינץ שצוטטה לעיל, אשר הבחינה בין היחס הפראקטי למקום הקדוש – יחסו של ההמון המשתמש בקבר הקדוש כמתווך – לבין היחס הפייטיסטי אליו, הרואה במקום את קדושתו בלבד. זו העמדה ששם ר' יהודה הלוי בפי הכוזרי עוד במאה השנים עשרה, ש'מן הראוי היה כי תכספנה הנפשות לעלות אליה למען תזדכנה בה כאשר יקרה אותנו ביחסנו אנו [= הכוזרים, אך כוונתו לתאר את הדימוי הנוצרי למקום הקדוש] אל מקומות הצדיקים והנביאים' (ספר הכוזרי, מהד' י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' סג).

יותר משהטרידה את עולה הרגל האירופי שאלת מעמדו הדתי של פולחן הקדושים הטרידה אותו שאלת אמינותן של המסורות.¹⁸ לשאלה זו, שהייתה שולית בעיצוב יחסו של בן המזרח אל המקום הקדוש, נדרש, בראשית המאה השלוש עשרה, מנחם החברוני בחתימת חיבורו. אגב דבריו הוא מגלה עמדות ספקניות כלפי טיבן של המסורות הידועות ל'בני מערבא', וכלפי טיב המסורות המגיעות מהכא להתם:

והרואה זה הכתב מאילו הצדיקים הנקובים למעלה אשר נקבו בשמות אל יחדוני ואל יאמרו בלבם כי למצוא חן בעיניהם כתבתי וכדי להוציא ממון מהם כתבתי, כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם כי כן קבלתי מבני מערבא. ואם יקשה הרואה ויאמר איככה בני מערבא יודעים כי בני הצדיקים אשר נקברו שם כבר ג' אלפים שנה...¹⁹

נימה ספקנית דומה עולה גם מדברי משולם מוולטרה, כמאתים וחמישים שנה אחרי מנחם החברוני: בכל סביבות ירושלים יש כמה מערות אשר שם קבורת חסידים וצדיקים רבים אין מספר, אבל אין אנו יודעים אלא אלו הרשומים, אשר הם קבלה מפה אל פה מזמנים קדמונים אשר אי אפשר לחוש.²⁰

העמדה העולה מדברי מנחם ומשולם לא באה לערער על פולחן הקדושים הארץ ישראלי. אמנם נוסח הדברים חושף רגישות מסוימת באשר לטיבן של המסורות ואולי אף מגלה עמדה ספקנית משהוא, אך עמדה זו יכולה הייתה להתנסח רק על ידי מי שמקבל את המסורות – אף אם לא כפשוטן.

דומה שהצגת שאלת אמינותן של המסורות היא ממאפייניו של עולם עולי הרגל, והיא כרוכה במה שהגדרנו לעיל, כ'משמעות ההיסטורית והמיתית' של פולחן הקדושים על פי האינטרפרטאציה האירופית שלו. העלאתה של שאלה זו כרוכה בעובדה שדייקנותה של המסורת, שהייתה מרכזית לגבי עולה הרגל, הייתה לכאורה חסרת משמעות לגבי משתתף הזיאתה. זה מחפש סמלים לדמויות ומושגים היסטוריים וזה – את המקום בעל הפוטנציאל המאגי.

אספקט אחר של היחס למקומות הקדושים בקהילות שמחוץ לתחום התרבות של יהודי המזרח עולה מדבריו של ר' עובדיה מברטנורה, בתשובתו לשאלות אחיו אודות מופתי המקומות הקדושים וסימני הקץ הנראים בהם.²¹

¹⁸ ראה על כך עוד, להלן: ליד הערה 136.

¹⁹ מנחם החברוני, עמ' 42, וראה להלן: הערה 137.

²⁰ משולם מוולטרה, עמ' 75.

²¹ מדבריו של רע"ב נראה ששאלותיו של אחיו התייחסו לסימני הקץ שנראו על פי השמועה בהר הבית וב'קברות החסידים', לסגולות המרפא שיוחסו לקבר שמואל ברמה ולסגולותיהם של המקומות הקדושים בגליל.

חקרתני לדעת מן האותות והמופתים הנראים בהר הבית ובקברות החסידים. ומה אשיב לך אחי ואותותינו לא ראינו... והנבונים כמוך אחי ראוי שיבחנו הדברים על אמיתתם ועל ישעו בדברי שקר...²²

דברים דומים כותב ר' עובדיה לאחיו, גם בהתייחסו לקבר שמואל וסגולותיו:

אמנם לא ראיתי ולא שמעתי שנעשה אות או מופת במקום החוא שיהיה בו שינוי מנהגו של עולם לבד מה שאומרים שהרבה עקרות נפקדו וחולים נתרפאו בנדר או בנדבה שהתנדבו במקום החוא או בתפלה שהתפללו שם נענו, וכל אלה דברים שאין להם הכרע.²³

למן אמצע המאה החמש עשרה מופיעים בספרות המתייחסת לארץ ישראל, אזכורים של אירועים שונים שהתרחשו במקומות הקדושים ואשר התפרשו עתה כסימני קץ. ביסוד אותם סימנים עמדו סיפורי מופת נויטראליים נטולי יסודות משיחיים אקוטיים, שהיו ביסודם סיפורי שבח שהופעתם קשורה בהתפתחות פולחן המקומות הקדושים. למן אותה תקופה חס הופצו באינטרפרטאציה המשיחית הנזכרת - כסימני קץ. סיפורים אלו עמדו במוקד עניינם של יהודי הגולה ובמוקד התסיסה המשיחית בת הזמן והם הופצו תכופות, למטרות תעמולה, על ידי שלוחי ארץ ישראל.²⁴

שאלותיו של אחי הכותב מלמדות מעט על העניין הרב שעוררו סימנים אלו בשכבות מסוימות של החברה היהודית באירופה. אמנם, ר' עובדיה עצמו משמיט למעשה את היסוד מתחת לציפיותיו של אחיו והוא מתייחס בביטול לסגולות, לסיפורי המופת ולסימני הקץ כאחד. עמדתו של ר' עובדיה היא לפי שעה עמדה יחידאית ולא מצאנו לה רע. בהמשך הדברים מספר ר' עובדיה, שמאז בואו לירושלים לא יצא ממנה 'ללכת אנה ואנה' לכן לא יוכל 'לדבר מאומה מן חגליל ושאר המדינות כי אם מפי השמועה'.²⁵ הדברים נכתבו באיגרת שנחתמה בכ"ז אלול רמ"ט, בדיוק שנה וחצי לאחר עלייתו לארץ ישראל ולאחר שחלפו שתי עונות זיארה בלא שנטל בהן חלק. דומה שאותה חליכה המתוארת כ'אנה ואנה' בדרך המוליכה לגליל מתכוונת, אגב נימת ביטול, להליכה לזיארה עצמה. אם אכן יש בדברים אלו משום התנגדות לפולחן הקדושים, הרי גם עמדה זו היא יחידאית ונציגה היחיד הוא ר' עובדיה מברטנורה לבדו.

²² איגרת רע"ב לאחיו, עמ' 139.

²³ שם, שם.

²⁴ שימוש בסיפורי המקומות הקדושים לצורך תעמולה משיחית ראה באיגרתם של פרנסי ירושלים משנת ארי"ה, נויבאואר, ענייני עשרת השבטים, עמ' 47 (על קולות שנשמעו בט' באב רי"ד בהר הבית ועל התרחשויות מופת בשערי רחמים ובכותל המערבי). סיפור מופת אחר המייחס אף הוא להר הבית ולשערי רחמים מופיע באיגרת לטיף, עמ' רסב. גם מחברה של איגרת זו מודע לתסיסה המשיחית בזמנו ורואה בדברים סימן גאולה. וראה גם דברי רשב"ץ שהובאו לעיל: חלק א, פרק ב, ליד הערה 21, על מופת המתרחש בבית הכנסת של ירושלים המלמד שיעדיין היא בקדושתה וזה סימן לגאולה שלישית. על סיפורי המופת בפולחן המקומות הקדושים, ראה לעיל, ליד הערה 93, להלן: הערה 41.

²⁵ איגרת רע"ב לאחיו, עמ' 139.

אף שהזימרה הייתה ככל הנראה למנהג שהתקבל בחברה היהודית במזרח ללא עוררין, הרי תופעות שונות שנתלו לטכסים שנערכו בתחום המקום הקדוש קוממו את ההנהגה הרבנית, שתיקנה תקנות כנגדן. דומה שתקנות אלו משקפות התנגשות בין התפיסה העממית, האכסטטטית של פולחן המקום הקדוש, לבין התפיסה הדתית הנורמטיבית, שמייצגיה היו פרנסי הקהילות וחכמיהן. דומה שהתנגשות זו הייתה פרי המפגש שבין חכמים ספרדיים להוויה הארץ ישראלית, שהתרחש במהלך המאה החמש עשרה, ובעיקר בסופה. עימות מעין זה בא לביטוי בתקנה שנקבעה על לוח בבית הכנסת של ירושלים בין השנים 1505 – 1511, שבה נתנסחה עמדתה של ההנהגה הרבנית, שנסתה לעצב את טכסי הזימרה בדרכה שלה ולעקור תופעות אכסטטטיות שרווחו בטכסי רמה ואשר הוגדרו על ידה כפריצות.²⁶ תופעות אלו היו ביטוי של תרבות עממית, שהזימרה הייתה אחד מגילוייה החשובים. תקנות דומות נתנסחו מעט מאוחר יותר גם כלפי תבניות הטכס שנהגו במירון ושם ברורה זהותו של המתקן ומפורשת כתובתו של הנמען – המתקנים היו חכמי ספרד שבצפת ונמעני התקנות היו יהודי ארץ ישראל.²⁷

התנגדותם של חכמי ספרד לדפוסי פולחן הקדושים הארץ ישראלית שינתה למעשה את פניו של פולחן זה עקב עמדת הבכורה שנודעה להם בחיים הקהילתיים בארץ ישראל למן מפנה התקופה הממלוכית. אמנם ציבור גולי ספרד קיבל את מסורת המקומות הקדושים, אלא שעיצב לעצמו דפוסי פולחן חדשים, שונים בתכלית מאלו של יהודי המזרח. לכאורה ביקורתם של חכמי הספרדים לא הופנתה כלפי עצם פולחן הקדושים, אלא כלפי דפוסי הטכס שנתלו אליו, אך למעשה מאחורי המאבק באופיים של טכסי הזימרה, הסתתרה תפיסה שונה והפוכה לפולחן הקדושים, מזו של יהודי המזרח.²⁸

בין זימרה לעלייה לרגל – המשך.

למרות חלקה המכריע של שכבת ההנהגה בטכסי הזימרה, אין ספק שהשתתפותו של ההמון היהודי במזרח היא שנתנה להם את משקלם החברתי הממשי. היא שעיצבה את דמותם ואת דימויהם והיא שהסיטה את האנרגיה הדתית שהזינה את העלייה לרגל מן ההליכה לירושלים, שהייתה מוקד העלייה לרגל העיקרי בתקופה המוסלמית הקדומה, אל הזימרה, שהייתה דפוס העלייה לרגל

²⁶ באסולה, עמ' 83, וראה להלן: פרק ב, הערה 214.

²⁷ דיון נרחב בתקנה הנזכרת כאן, ראה להלן: פרק ב, ליד הערה 214, והשווה עוד באותו עניין במירון: שם, הערה 150. תופעת הפריצות בעת הסכסים במקומות קדושים נרמזת גם בתקנה של קהילת קהיר, ראה אסף, לעיל: הערה 8, וראה להלן: פרק ב, הערה 218.

²⁸ על טיעון זה, ראה ההערות הנזכרות בהערה 27.

העיקרי בתקופה הממלוכית. הפסקת טכסי העלייה לרגל לירושלים בשלהי המאה האחת עשרה, התמורות שעברו דפוסי העלייה לרגל לירושלים בתקופה הצלבנית והמשיכה שנודעה לפולחן הקדושים בקרב ההמון כל העת, מנעו בעד הצלחת הנסיונות לחדש את מסורת ההליכה לירושלים במאה השלוש עשרה, הקלו על התפתחותו של פולחן הקדושים וסייעו להתגבשותו לכדי ריטואל מקיף ושלם.²⁹ לכך סייעו גם הרעיונות הקליטים והפשטניים, מבטיחי התמורה הארצית המיידית, שנכרכו בזיארה ואשר הובלטו מאד על ידי אופיה האסקטי של ההליכה לירושלים, שהיתה מופשטת משהו ונטולת כל ציפיות מיידיות במישור האיש.

חלקן של השכבות העממיות במסע הזיארה, מלבד מה שהוא מתבקש מאלין, עולה גם מן הידיעות החוזרות ונשנות במקורות ערביים ועבריים כאחד על טכסים יהודיים שמשותפים בהם גם מוסלמים. ידיעות אודות מקומות קדושים התפוסים בידי 'ישמעאלים' או שה'שמעאלים מדליקין שם נרות לכבוד קדושת המקום',³⁰ ממלאות את ספרות הנוסעים וחלקן מלמד במפורש על פולחן משותף ליהודים ולמוסלמים, ובתקופה הצלבנית – אף לנוצרים.³¹ במחצית השניה של המאה השלוש עשרה מוסר בעל 'אלה המסעות', שבמירוץ 'מתקבצין ישראלים וישמעאלים בפסח שיני וישראל מתפללים שם ואומרים מזמורים'.³² ידיעה זו חוזרת גם במקורות מוסלמיים עוד לפני שנת 1327 והיא מלמדת, שהטכסים ביטאו אמונות ודעות, הווי ופולקלור מקומי, יותר מאשר את המאפיין והמיוחד הדתי.³³ הדעת נותנת שהטכסים נערכו כדרך שנערכו טכסי הזיארה בכל מקום ועל ידי בני כל עדה או דת וכי ייחודם הדתי היה מבוטל. בנסיבות אלו, מתרחש המגע בין קבוצות דתיות בקרב השכבות העממיות, וברמות הנמוכות ביותר של התודעה הדתית. הציפיות הדתיות מן המקום הקדוש ומן הטכס הקשור בו הן פשטניות ובסיסיות, והן מתייחסות לצרכים המשקפים את תנאי הסביבה ועל כן ההסכמה לגביהן היא רחבה. מבחינה מושגית, המבדיל בין בני שתי הדתות מצטמצם וההשתייכות הדתית מאבדת את אופיה הפולמוסי ונתפסת כמקרית בלבד.

על הבסיס העממי להזדהות מנהגי הזיארה מעידים גם דברי הרמב"ם בתשובה לשאלה על תוקפה של שבועה בשמו של 'אדונינו שמואל'.³⁴ הופעתה של שבועה זו כמטבע לשון שגורה, המלמדת על

²⁹ על הנסיונות לחדש את העלייה לרגל בתקופה האיובית עמדנו לעיל: חלק א, פרק א, הערה 56.

³⁰ ראה למשל, אלה המסעות, עמ' 145. על מקומות קדושים המשותפים ליהודים ולמוסלמים, ראה להלן: ליד הערה 106 ואילך.

³¹ יעקב בן נתנאל כהן, עמ' 9 מספר ש'מדליקין ערלים נרות רבות' במערת רב כחנא בטבריה; שם, עמ' 10, על צליינים נוצרים בקבר יוסף בשכם.

³² אלה המסעות, עמ' 153; על קטע זה ראה להלן: פרק ב, הערה 142.

³³ אלדמשקי, נח'בת אלדהר, טהד' Mehren, קופנהגן 1864, עמ' 118, דיון בקטע זה ראה, להלן: פרק ב, הערה 143.

³⁴ שו"ת הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ב, סימן שלט, עמ' 611. וראה להלן: פרק ב, הערה 164.

מקומו של שמואל הנביא בתודעה העממית היהודית במזרח, התרחשה בעקבות עליית פולחנו של שמואל ברמה בשלהי המאה השתים עשרה. מכל מקום, בשולי תשובתו טרח הרמב"ם לציין, כי 'השבועה במה שזכרת אינה לתלמיד חכם אבל לעם הארץ'. אם אכן יש בדברים אלו משום ביקורת על פולחן המקומות הקדושים בארץ ישראל בימיו, הרי זו נימת הביקורת היחידה הנשמעת כלפי התופעה בספרות הרבנית במזרח בימי הביניים.

התפקיד שמילא פולחן הקדושים בחיים הדתיים לא היה צריך לארץ ישראל ועל כן, לכאורה, מקומה של ארץ ישראל במסורת הזיכרון אינו מחוור. סגולותיו המאגיות של המקום הקדוש והתכונות המיוחדות לדמות הכרוכה בו עומדות מכח המקום והדמות ולא מכוחה של ארץ ישראל. יתר על כן, הרעיון היסודי של פולחן הקדושים עומד בסתירה מיניה וביה לרעיון הדתי של העלייה לרגל. משמעו של פולחן הקדושים הוא ניצול פוטנציאל מאגי מסוים הטמון במקום הקדוש על ידי ביצוע ריטואל מוגדר: הליכה אל המקום במועד קבוע או לרגל מאורעות ידועים, תפילה, נדירת נדרים ונדבות לכבוד המקום הקדוש או שימוש בנוסחה מאגית, כל אלו פעולות האמורות להביא לתוצאות בטווח הנראה לעין. לעומת זאת רעיון העלייה לרגל הוא וולונטארי, נשען על הכרה בערך הקונטמפלטיבי של המעשה והוא בלתי תלוי בסגולות או במימושן של ציפיות מידיות.

ואמנם, ברחבי המזרח היו מקומות קדושים כפי שהיו בארץ ישראל. הם זכו ליוקרה רבה ונערכו אליהן זיכרונות בהמון לא פחות, ואולי אף גדול מאשר בזיכרונות לארץ ישראל. דומה שהזיכרון החשוב ביותר במדינה הממלוכית – מחוץ לארץ ישראל – התקיימה בחג השבועות בבית הכנסת של דמוה שליד קהיר, שיוחס להיות מקום בית הכנסת של משה רבינו. מקום זה הוחזק על ידי קהילת קהיר וגבאי ההקדשות ובתי הכנסת של פוסטאט היה אחראי גם על 'בית הכנסת בדמוה וגינוותיו'. מאז ימי עלותה לעמדת מנהיגות בקהילה היהודית במצרים הייתה המשפחה המיימונית מעורבת בשיקומו החוזר ונשנה של בית כנסת זה.³⁵ זיכרון אחרת, שהייתה חשובה מאד לחיים הדתיים של סביבתה, התקיימה סמוך לקבר יחזקאל שליד בגדאד.³⁶ בדומה לחיבורים שנועדו לסייע למשתתפי הזיכרון בארץ ישראל נוצרו גם חיבורים שסייעו בידי הולכי הזיכרונות שבחוץ לארץ.³⁷

³⁵ על בית הכנסת בדמוה, ראה אסף (לעיל: הערה 7); על גבאי בית הכנסת ועל אחזקת המקום על ידי קהילת קהיר ראה ש"ד גויטיין, 'מכתב אל הרמב"ם בענייני ההקדשות וידיעות חדשות על צאצאיו הנגידים', תרביץ לד (תשכ"ה), עמ' 244; על פעילות בית הרמב"ם בדמוה ראה לעיל, הערה 6.

³⁶ א' בן יעקב (לעיל: הערה 2), עמ' לח"מז.

³⁷ הרשימה הנרחבת והשלמה ביותר של מקומות קדושים שמחוץ לארץ ישראל נספחת ל'אלה המסעות': 'אלה הם המסעות אשר נוסעים מארץ ישראל לחוצה לארץ מי שרוצה ללכת להתפלל בבתי כנסיות המקודשות שנבנו בדורות הראשונות ולהשתטח על קברי הצדיקים אשר הם נקברים חוצה לארץ', שם עמ' 158–160 (וראה להלן: הערה 75). חומר רב על מקומות אלו מצוי גם בחיבוריהם של בנימין מטודילה (ראה מהד' אדלר, עמ' ל ואילך). המסלול המתואר שם תואם במידה רבה את המסלול המוצע על ידי בעל 'אלה המסעות' ופתחיה מרגנסבורג.

הטכסים שנערכו באתרי הזימרה שמחוץ לארץ ישראל דמו אלו לאלו, וכולן – לאלו שבארץ ישראל. ואכן, ניתוח תכניו הדתיים של פולחן הקדושים היהודי בימי הביניים המאוחרים מקשה על הבחנת ההבדל שבין ההליכה למקומות הקדושים שבארץ ישראל לבין ההשתתפות בזימרה מחוצה לה. למרות זאת הרי אין ספק שהחברה היהודית במזרח ידעה להבחין היטב בין הריטואל שנערך בסביבתה הקרובה לבין זה שהיה כרוך במסע השנתי לארץ ישראל. ברור כמו כן, שמסע הזימרה הארץ ישראלי נהנה במידה רבה מיוקרה של עלייה לרגל, ועלייתו כדפוס נורמאטיבי של התנהגות דתית במזרח התרחשה במקביל לתמורות במעמדם של טכסי העלייה לרגל, כפי שתוארו לעיל.

על מנת להגדיר נכונה את מקומה של הזימרה לארץ ישראל בחיים הדתיים והחברתיים של יהודי המזרח, בעיקר למן המאה השלוש עשרה, נציב כאן מודל שיתייחס למרחב השפעתו של המקום הקדוש ולתמורות אפשריות במעמדו. לחלן ניישם את המודל ביחס לחומר ההיסטורי המצוי לפנינו. יש להבחין בשני שלבים מכריעים בהתהוותו ובעיצובו של מרחב הזימרה.³⁸ השלב המוקדם, היסודי, הוא זה שבו מתהווה המקום הקדוש. מנקודת מבטו של ההיסטוריון זהו בדרך כלל שלב עלום, הניתן לשחזור רק באמצעות שיטות אנתרופולוגיות. במהלכו הופך מתחם או עצם המצוי בו, למקום קדוש בתוך מרחב גיאוגרפי מוגדר היטב, ונוצרת מערכת יחסים זו סטרית בין הקדוש לסביבתו. זהו שלב ההתגלות של המקום הקדוש. מיותר לציין, שהמקום הקדוש לא נבחר אלא לעולם הוא מגלה עצמו בדרכים שונות.³⁹

בסמוך להתגלותו הופך הקדוש לפטרון מקומו ומיוחסות לו סגולות ותכונות שדרך בא יחודו לביטוי ואשר בדרך שבה הן מנוסחות, הן מתאימות בעיקר לתנאי סביבתו.⁴⁰ תכונות אלו כוללות בדרך כלל יכולת ריפוי, הגנה מפני אויב או מפני פגעי טבע, דאגה לפרנסה וכיוצא באלו. בני הסביבה מחזיקים את המקום, קובעים את סדרי פולחנו ומנסחים את מסורותיו והם המוסמכים לדווח על מעשי הנס והמופת שהתרחשו בעיניים של הקדוש ומקומו.⁴¹ הם גם יוצרים בהתמדה, מדעת או שלא

³⁸ המושג 'מרחב הזימרה' שאנו משתמשים בו כאן, מתייחס לתחום הכולל את כל מעגלי ההתייחסות אל המקום הקדוש, למן המקום הקדוש עצמו וסביבתו הטבעית הקרובה, ועד למרחב שבתוכו חי ופועל פוטנציאל עולי הרגל אליו. קביעת המושג והשימוש בו להלן מבוססים על ההנחה, שבפולחן הקדושים, שלא כמו בעלייה לרגל, ניתן להתייחס במובנים מסוימים ל'טריטוריה' של המקום הקדוש, משמע לתחום הניתן להגדרה גיאוגרפית שמקיימת בתוכו זיקה בין המקום למשתמשיו.

³⁹ אין בידינו כל סיפור גילוי או התגלות של מקום קדוש ממקורות עבריים מן התקופה הסמלוכית בארץ ישראל, מלבד סיפור הגילוי של קברי בית דוד המופיע אצל בנימין מטודלה, עמ' כה-כו, אלא שסיפור זה לא שימש ככל הנראה יסוד לפולחן שהתקיים במקום אלא לפולמוס אנטי נוצרי. על כן לא נתייחס כאן לנושא זה אלא באופן כללי. כאמור, המקום מתגלה ולא נבחר, שלב זה אפשר שיתבצע בעזרת אדם בעל כוחות על טבעיים, על ידי התגלות של הקדוש עצמו או על ידי מופת שנעשה במקום וחשף את סגולותיו או על ידי מסורת בעלת אופי מיתי. על התגלותו של המקום הקדוש ראה, אליאדה, תבניות, עמ' 369-371.

⁴⁰ על הקדוש כפטרון סביבתו ראה להלן: ליד הערה 152 ואילך.

⁴¹ סיפורי המופת של המקומות הקדושים מסופרים, בדרך כלל, בשמו של מוסר בעל זיקה ישירה למקום הקדוש,

מדעת, תמורות במסורות, בסדרי הפולחן, במתחם המקודש ואף בזהותו של המקום.⁴² מעמדו של הקדוש כפטרון מחייב ייחוסן של תכונות נוספות, כאלו שאינן קשורות בהכרח במערכת היחסים הישירה שבינו לבין סביבתו, אך נדרשות לצורך עיצוב מעמדו בעיניה. כך לדוגמה מתפתח במסורות המקום מוטיוו המקום הקדוש השומר על עצמו – או ליתר דיוק, מוטיוו המקום הבלתי ניתן לפגיעה.⁴³ מוטיוו זה ממלא את סיפורי המקומות הקדושים, והוא הכרחי לצורך עיצוב דימויו של המקום כמגן סביבתו.⁴⁴

מערכת יחסים זו היא מקומית לגמרי. היא מתקיימת בתוך טריטוריה מוגדרת, שבה בלבד מתנהל פולחן הקדוש ואשר הסגולות המיוחסות לו אופייניות לסביבה זו בעיקר. מעמדו של המקום הקדוש עתה הוא כשל מקדש טריטוריאלי והיקף ה'טריטוריה' הקשורה בו תלוי ביוקרתו של המקום, ביוקרתה של הדמות הקשורה בו, ובחשיבותן היחסית של הסגולות המיוחסות לה. בשלב הזה, ה'טריטוריאלי', מתנהל פולחן המקום הקדוש בתוך המסגרת החברתית והתרבותית של סביבתו

המדווה בדרך כלל על המעשה כעל מראה עיניים. כך, למשל, מוסר בנימין מטודלה על סיפור הגילוי של קברי בית דוד בשמו של ר' אברהם קוסטאנטיני, שהוא אחד מגיבורי הסיפור עצמו (ראה לעיל: הערה הערה 39). קובץ של סיפורי מופת (שאינם קשורים בדרך כלל למקומות קדושים) צורף באופן מלאכותי לחיבורו של מנחם החברוני וכל סיפור נפתח במשפט 'עוד הגיד לנו ר' מנחם בן פרץ החברוני', בין סיפורים אלו נמצא סיפור מופת אחד הקשור במערת המכפלה, ראה מכתב מר' מנחם בן פרץ החברוני, המעמר ג (תר"פ), עמ' 42-46 (הסיפור הנזכר – שם, עמ' 45-46). בדרך דומה מוסר ר' יצחק לטיף באיגרתו קובץ סיפורי מופת של מקומות קדושים בשם 'זקן אחד', ולצורך אחד הסיפורים, הנוגע למירון, 'מעיד [=הזקן] בדבריו בחורים בספיט [=בצפת] היינו את בני המקום. סיפור אחר שמביא לטיף, שלא בשם הזקן, נמסר בשם 'בחור אחד נחמד וטוב', ראה לטיף, עמ' רס"רסא. מכאן, שסיפור המופת נמסר מעצם טיבו משמו של מוסר שנודעת לו מהימנות מוגדרת בעיני השומעים הפוטנציאליים [=תושב המקום, עד ראה, אדם שמעמדו החברתי נושא דימוי של מהימנות – 'זקן אחד'] וכי אזכורו של המוסר ותיאור זיקתו למעשה הינם חלק בלתי נפרד מן הסיפור ומדרך הצגתו. נראה שזה הרקע להודעתו של ר' אליהו לה מאסה באיגרתו משנת 1432: 'מהניסים והנפלאות מתמידים אשר על קברי הנביא[ים] והחסידים בגליל ובעבר הירדן וביתר המ[קומות] מארץ ישראל, איני כותב בפעם הזאת כי בטחוני בקוני ללכת שם ועין בעין [אראה] ואגידה לכם בשנה הל'ל'י' [י' הקר, 'איגרת ר' אליהו מלה מאסה בירושלים', ציון נ [תשמ"ה] עמ' 261]. והשווה, לעיל: ליד הערה 22, לדברי רע"ב בתשובתו לאחיו בעניין זה.

על התמורות בזהותם של המקומות הקדושים, ראה להלן: ליד הערה 141 ואילך.

ראה למשל את המסורות השונות המתארות את קברי השבטים בארבל. קברים אלו היו מכוסים בשיח הדס שהיה אסור בנגיעה ובקטיפה, איסור שנוסח בחריפות רבה בספרות הנוסעים: 'ועליו [=על קבר דינה] אילן של הדס ואין אדם ראשאי <1> ליקח חימנו אפילו עלה אחד' (איגרת רשב"ש, עמ' 8). סיפור דומה סופר על קבר ר' אלעזר בן הרקנוס <2> בעלמה (שם, עמ' 12). הדברים מנוסחים בבירור באיגרת ר' מנחם החברוני: 'והחדסים עליהם [=על קברי השבטים] עומדים נטועים מעצמם בלא נטיעת אדם והלוקח מהם ואוכל עלה אחד מהם מיד נופל מת, זה דבר בחון להם לבני מערבא [=לבני ארץ ישראל], (מנחם החברוני, עמ' 40). וראה איגרת אלמוני תלמיד רע"ב, עמ' 278 ובאסולה, עמ' 45, על 'ישמעאלית' שנפגעה בעקבות פגיעה בקברו של ר' יהודה בן אלעאי בעין אלזיתון. מוטיב זה מובע באופן ברור כבר על ידי פתחיה מרגנסבורג המספר על 'כומרים' ש'לקחו את האבן הגדולה מעל הקבר [=קבר רחל] וקבעו אותה בבנין עבודה זרה ולמחר ראו אותה על הקבר כאשר כבתחילה, כן עשו כמה פעמים ונמנעו מלקחתה עוד', פתחיה מרגנסבורג, עמ' 31-32, וראה להלן: הערה 44.

גולדציהר, הערצת קדושים באסלאם, עמ' 316-319, מסביר את איסור הפגיעה בעצים קדושים כתוצאה מאמונה שהם משמשים משכן לכוחות על טבעיים. נראה שאין בין אמונה זו לנדון כאן דבר, שכן כאן מדובר במכלול של מרכיבים אסורים בפגיעה, אשר רק חלקם יכולים להתפרש כמשכן מעין זה. יתר על כן, אין בידינו ידיעה על הערצת עץ לעצמו, אלא לעולם הדמות וקברה עומדים במרכז הפולחן. העובדה שהתגובה לפגיעה אינה בהכרח עונש אלא לעיתים היא מסתפקת בהצבעה על חוסר האפשרות האימאננטי לבצע את הפגיעה מלמדת, שלפחות בדרך שבה נתפרש הרעיון בחברה היהודית הוא נתפס כחלק מן הפוטנציה של המקום או של הקדוש, ולא כעונש על חילול הקודש.

לבדה והוא אינו מהווה עדיין מוקד לעלייה לרגל, משמע הוא אינו מושך עדיין אנשים שמוצאם מחוץ. לטריטוריה הטבעית שלו. בשלב זה יש להבין את מעמדו של המקום הקדוש בתחומו הטבעי בלבד.

עיקרו של השלב הבא, שהוא עיקר ענייננו, הוא בפריצת תחום השפעתו של המקום הקדוש מן הטריטוריה הטבעית שלו אל תחום שגבולותיו הם מנטאליים, תרבותיים ודתיים. עתה הופכת העלייה לרגל לחלק אינטגרלי של פולחן המקום הקדוש ואל קהל משתמשיו מצטרפות קבוצות שמחוץ לתחומיה הגיאוגרפיים של הטריטוריה. הצטרפותו של גוף חדש בעל אינטרסים משלו לבעלי העניין במקום מביאה לניסוח מחודש של המסורת המקומית. הפנייה למקום הקדוש מקבלת עתה כיוונים חדשים, שונים לחלוטין מאלו שבהם היא התפתחה כל עוד ציבור הפונים אל המקום היה בן סביבתו הקרובה, וכל עוד הציפיות ממנו צמחו על רקע תנאי הסביבה וביטאו את מושגיה הדתיים והחברתיים. דימוי המקום משתנה, חלות בו תמורות המשקפות את דימויו החדש ופולחנו מאבד את אופיו הלוקאלי. הופעתו של הזר – עולה הרגל – כגורם בעיצוב המסורות וההנהגות במקום הקדוש, מקהה את הזיקה שבין סגולותיו המיוחדות של המקום לסביבתו. סדרי הפולחן מותאמים לסדרי הזמן, המקום והמושגים של ציבור עולי הרגל. כך לדוגמא, סדרי הפולחן באתר יכפפו לסדרי מסע הזימרה השלם, הכרוך בביקור באתרים נוספים ובהשתתפות בטכסים אחרים. סגולותיו המיוחדות של האתר, ששקפו עד עתה צרכים, אמונות ודעות ייחודיים לסביבת האתר ותרבותה, ינוסחו מחדש בדרך שתובן לעולה הרגל הזר להם. לאמור, את מקום הדיאלוג האינטימי שהתקיים בעבר בין המקום לסביבתו ואשר הוא שהצמיח את סדרי הפולחן כביטוי אורגאני של דפוסי החיים במקום, תופסים סדריים חדשים, המבטאים מכנה משותף דתי ומנטאלי רחב ביותר, שמשמעותו הרגיונאלית הופכת עתה לחלקית בלבד.⁴⁵

תהליך זה, שתואר כאן על פי השלכותיו על אופיו של המקום הקדוש בלבד, הוא הגורם המעצב היסודי של ריטואל הזימרה בכללו. הוא שמביא לגיבוש אתרי הפולחן המקומיים לכדי מסלול רצוף, לריכוז טכסי המקומות הקדושים השונים בתקופת הזימרה והוא שיוצר את המסגרת הדתית פולחנית שלה.⁴⁶

⁴⁵ המודל שהוצג כאן בנוי בעיקרו על ניתוח תמורות בפולחן מירון, כפי שהתרחשו במהלך המאות השנים עשרה והשלוש עשרה, עד שתפס את מקומו בפולחן המקומות הקדושים הארץ ישראלי בתקופה הממלוכית. ראה להלן: פרק ב, ליד הערה 110 ואילך. אמנם מרכיבים שונים של תיאור המהלך המצופה נשענים על ידיעות חלקיות הסתיוסות למקומות אחרים שאין לגביהם מידע רב כמו לגבי מירון.

⁴⁶ על עלייתם ושקיעתם של מקומות קדושים בהתאם למסלול הזימרה ראה להלן: ליד הערה 52 ואילך, על ריכוז טכסי המקומות הקדושים בעונת הזימרה, ראה לדוגמא, להלן: פרק ב, ליד הערה 133.

בנקודה זו נעוץ החבדל המכריע בין המקום הקדוש ופולחנו בכל מקום לבין מסע הזיארה לארץ ישראל. המקומות הקדושים במצרים, סוריה ובבל מילאו תפקיד חשוב ביותר בחיים הדתיים של סביבתם, ולזיארה שנערכה בהם נודעה חשיבות מרכזית בחיים הדתיים המקומיים. טכסים אלו היו אמנם חלק מדפוסי החיים הנורמאטיביים של הטריטוריה הדתית שבתוכה הם נוצרו ואשר את עולמה התרבותי הם ביטאו, אך לא נודעה להם כל משמעות מעבר לטריטוריית האם. הם לא מילאו כל תפקיד בחיים הדתיים של קבוצות ויחידים שמקומם היה מחוץ לטריטוריה – הם היו ונשארו מקומות קדושים בעלי תכונות לוקאליות מובהקות. לעומת זאת, המקומות הקדושים בארץ ישראל, בעיקר למן המאה השלוש עשרה, מאבדים בהדרגה את מעמדם המקומי הבלעדי והופכים לאתרי עלייה לרגל, משמע, לאתרים המושכים קהל צליינים מחוץ לטריטוריה הטבעית שלהם.⁴⁷ למן אותה עת, מתחילים אתרים אלו למלא תפקיד חשוב בעיצוב התודעה הדתית הרחק מחוץ לתחומם. מסע הזיארה לארץ ישראל היה אפוא, למן המאה השלוש עשרה, ביטוי נורמאטיבי של חיים דתיים ליהודי המרחב הממלוכי בכללו, לא פחות מאשר ביטוי של תבניות החיים הדתיים של יהודי ארץ ישראל עצמם.

אחת השאלות שאין בידינו לפתור באופן מניח את הדעת היא אם אכן היתה הזיארה מכלול טכסי שלם שמשותפתה היו אמורים ליטול חלק בכל הטכסים וללכת לאורך כל המסלול, או שמא יש לראות במכלול, מגוון של אפשרויות שעולה הרגל היה מרכיב מהן לעצמו מסלול על פי נטיות לבו או מקומו הגאוגרפי. על פי אופיה של רשימת המקומות הקדושים ועל פי תיאורי הטכסים במירון ובעיקר ברמה, נראה לנו שהתפיסה היסודית בימי הביניים ראתה במסלול הזיארה ובזמנה מכלול אחד וכך גם נתייחס לשאלה זו בהמשך.

מיסודה של הזיארה במפנה המאה השנים עשרה

תהליך מיסודה של הזיארה, עד שהיתה למועד של קבע בלוח השנה של יהודי המזרח, הושלם רק במאה השלוש עשרה. באותה עת הושלמה התגבשותו של מסלול עולי הרגל כמסלול עקיב ורצוף. האתרים המרכזיים על מסורותיהם וטכסיהם החלו לתפוס את מקומם בתודעת עולי הרגל, ותנועת עולי הרגל נתכוונה בעקבות זאת לתאריכים קבועים.

⁴⁷ תופעת העלייה לרגל כדרך שהתפתחה במאה השלוש עשרה, לא פגעה במעמדו של המקום הקדוש בתוך הטריטוריה הטבעית שלו, אלא שנודע לה עתה מימד חדש. המקום הקדוש מילא מעתה שתי פונקציות שונות, עבור שני קהלי יעד שונים וחפולחן התנהל בו בשני אפיקים – קרובים זה לזה, אך שונים.

ידיעותינו על מסורת המקומות הקדושים קודם למאה השנים עשרה הן דלות ביותר, ואין מצטרפות לכדי תמונה מלאה. בשלהי המאה האחת עשרה מספר בעל מגילת אביתר על קבורתו של ר' אליהו הכהן, ראש ישיבת ארץ ישראל, ליד קברו של ר' יוסי הגלילי בדלאתה, ואגב דבריו הוא מונה גם את קברי הקדושים הסמוכים לה, אמנם בלא שינקוב בשמות המקומות. בין הקברים נמנה גם קברו של ר' אלעזר בן עזריה, המכונה במגילה 'אביו' [= של הגאון המת].⁴⁸ מכאן וממקורות אחרים, למד גיל על זיקת בית הגאונים הכהנים לדמותו של ר' אלעזר בן עזריה ששימש לגביו מעין אב קדמון.⁴⁹ השוואת שתי המסורות מלמדת שיש להקדים את המסורות על המקומות הקדושים בדלאתה, עלמה ומירון, הנזכרים בדברי בעל המגילה, לפחות למאה העשירית. על פולחן הקדושים בקרב יהודי ארץ ישראל במאה העשירית מוסר במפורט החכם הקראי סהל בן מצליח. מדבריו נראה שקבריהם של ר' יוסי הגלילי בדלאתה ור' חנינא בן דוסא בערבה עמדו במרכז פולחן הקדושים הגלילי באותה עת.⁵⁰ המקור החשוב ביותר המעיד על פולחן הקדושים הגלילי בתקופות קדומות, מופיע בשולי כתב יד פארמה. זו היא רשימת מקומות קדושים מן התקופה המוסלמית הקדומה, המסודרת על פי עקרונות שונים מאלו של הרשימות המאוחרות. בניגוד למקובל ברשימות אלו, סדר המקומות אינו תואם את סדרם הגאוגרפי ומכאן, שלא נועדה לשמש מדריך מסע והיא קודמת לשלב עיצובו של מסלול עולי הרגל. הרשימה כוללת שורה ארוכה של מקומות קדושים שתארים הוא 'כנסת' (ולא 'קבר'), והרוצה יכול לראות בה רשימת בתי כנסת.⁵¹ לפי שעה די בכך כדי להוכיח, שמסורת המקומות הקדושים קדמה לזמנו של מיסוד הזיכרון. הופעתה של מסורת זו בספרות אינה מלמדת דבר על מקורותיה של מסורת המקומות הקדושים, על זמנה או על דרכי היווצרותה, אלא על התגבשותה של מסורת זו בתוך סדר פולחני חדש, שהרשימה המעידה עליו היתה אחד ממכשיריו בלבד.

במהלך עיצובו של מסלול עולי הרגל נתבססו מסורות שהיו דחוקות קודם בקרן זווית ואילו עתה שיחקה להן השעה, ולעומתן מסורות אחרות נשתקעו – הכל על פי התאמתן או אי התאמתן לסדרי הזמן, הנתיב והעניין של מסע הזיכרון. כך לדוגמא, רשימות של מקומות קדושים מימי הביניים המאוחרים מציגות תכופות את קברו של חבקוק הנביא סמוך לשפך נחל עמוד, זהו שנוצר עקב

⁴⁸ ראה להלן: פרק ב, ליד הערה 110.

⁴⁹ מ' גיל, 'רב אהרון הכהן גאון בן יוסף', ספונות טז (תש"ס), עמ' 22–23.

⁵⁰ ראה ציטוט וניתוח דבריו, להלן: פרק א, ליד הערה 3.

⁵¹ הרשימה מופיעה בשולי כתב יד פארמה 1087, דף ע"ב. כתב היד הוא איטלקי, ולפי דה רוס, הועתק במאה הארבע עשרה. החיבור יתפרסם כנספח למבוא של מדור 'מקומות קדושים' בספר היישוב ג. הרשימה כוללת שלושים ואחד מקומות קדושים הנמצאים בעשרים מקומות שונים, בעיקר בגליל. ואשר חלק נכבד מהם כבר לא נודע בתקופות הצלבנית והממלוכית.

קרבת שמו של הנביא לשם הכפר הערבי הסמוך – חוקוק.⁵² מסורת זו היתה תחילה מסורת מקומית נטולת כל יומרה לביסוס מקראי או תלמודי שהיה יכול, אילו היה קיים, להרחיב במעט את יוקרתו של המקום מעבר לסביבתו הקרובה. למרות משניותה של המסורת ושל הדמות הכרוכה בה, נזכר האתר כמעט בכל הרשימות ועל ידי רוב הנוסעים למן המאה השלוש עשרה.⁵³

הדעת נותנת שהתמורה במעמדו של המקום קשורה בעליית חשיבותם של טכסי הזיכרה, ובהופעת מסלול עולי הרגל כגורם בעיצוב מעמדו של המקום הקדוש. למן אותה שעה שהמקום הקדוש לא היה אלא לתחנה אחת במסלול ארוך, רצוף תחנות שוות ערך, איבדה חשיבותו היחסית בסביבתו ממשמעותה ועלתה חשיבותה של הזיקה אל המסלול השלם. זמינותו של האתר בתוך המסלול עשויה היתה להאדיר את יוקרתו ואילו ריחוקו – לקפחה.

קבר חבקוק הנביא זוהה בצד הדרך הראשית שבין הגלילים – העליון והתחתון.⁵⁴ למעשה, דרך זו היתה קטע מן הדרך הבינלאומית בין מצרים וסוריה, שחצתה את ארץ ישראל מדרום לצפון. קטעי הדרך הנוגעים לדיוננו קשרו את צפון חוף ארץ ישראל למזרח הגליל, ואותו לגשר בנות יעקב או לבאניאס – משמע למעברים המוליכים לסוריה.⁵⁵ אמנם לענייננו יש לראות את הדרכים הללו

⁵² על קביעת המקום הקדוש על פי קרבת צליל שם הקדוש המזוהה לשם המקום, ראה להלן: ליד הערה 146. מסורת מאוחרת ויחידאית, מזהה את קבר חבקוק בחר הזיתים בירושלים (משולם מוולטרה, עמ' 73). מסורת הקברים הביזנטית זיהתה את קבר חבקוק ביהודה, בסביבות בית גוברין וחברון. אוזביוס מציין שאת קבר חבקוק מראים בזמנו במקום הנקרא Gabatha הנמצא 'כ"ב מילין מבית גוברין, שם מראים גם על מצבת חבקוק הנביא' (אונומסטיקון, עמ' 34 [339]), אוזביוס מציין גם מקום הנקרא בזמנו Binkela המזוהה על ידו עם חכילה 'הרחוק מבית גוברין כז' מילין [ואשר] את מצבת חבקוק מראים בסמוך' (שם, עמ' 43 [446]), ויש להניח שהמדובר באותו מקום עצמו. מסורת אחרת, אף היא ביהודה, נזכרת על ידי אפיפאניוס ב'חיי הנביאים' (ראה ש' קליין, 'על הספר Vitae Prophetarum', ספר היוכל לוי קלויזנר, תל אביב תרצ"ז, עמ' 201-202). למסורות אילו אין כל חד במסורת העברית ובאותה מידה לא ידועה המסורת העברית לשום נוסע נוצרי בן התקופה הנדונה כאן.

⁵³ המקום נזכר לראשונה ב'קבלת צדיקי ארץ ישראל', המתוארך על ידיו לשלהי המאה השלוש עשרה, ראה להלן: ליד הערה 92. הוא לא נזכר בכתב יד פארמה ולא בספרות הנוסעים של המאה השתים עשרה.

⁵⁴ האבחנה בין גליל עליון לגליל תחתון ידועה לרבים מן הנוסעים ומופיעה במפורש בכמה מן הרשימות. אבחנה זו אינה זחה במלואה לזו התלמודית הרואה בבקעת בית הכרם או בכפר חנניה שבבקעה זו, את הגבול שבין שני הגלילים (שביעית ט, ב) ויתכן שהיא משקפת תחומי מנהל הקשורים בהנהגת יהודי הגליל בימי הביניים. כך למשל בעל 'קבלת צדיקי ארץ ישראל', בן המאה השלוש עשרה, ופייטן הקינה 'קברי אבות' מציין את הגבול שבין שני הגלילים בין עכברה שליד צפת לכפר חנניה ('בעכברה... עד כאן גליל התחתון. ובגליל העליון, בכפר ענן [= כפר חנניה]...'). האבחנה בין שני הגלילים מופיעה תכופות בספרות התקופה, למן בנימין מטודלה המציין בשלהי המאה השתים עשרה אגב תיאור טבריה, ש'הכל בגליל התחתון' ועובר לתיאור הגליל העליון, שם, עמ' כט, ועד לר' יוסף הלוי בר נחמן המבחין בשלהי המאה החמש עשרה בין 'גליל עליון, גליל תחתון וטבריה', ספר יוחסין, עמ' 229. וראה עוד, פתחיה מרגנסבורג, עמ' 30; מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 204; תוצאות ארץ ישראל, עמ' 82, שורות 11-13; ייחוס צדיקים TS J 2 f.6 (מתייחס לשזור) ועוד רבים. התייחסו כאן רק למקורות המבחינים בבירור בין שני הגלילים ואשר ניתן להסיק מהם – מכללא או בפירוש – על טיבה של אבחנתם. בדרך כלל מצביעים כל המקורות על אתרים הנמצאים לאורך הדרך הנזכרת לעיל, למן כפר חנניה ושזור במערבה ועד לחוקוק או עכברה במזרחה.

⁵⁵ קטע דרך זה שימש כאחת משתי האפשרויות שעמדו לפני ההולך מארץ ישראל או ממצרים – לסוריה. השניה היתה העלייה לגולן בדדומו, דרך בית שאן וגשר אלמג'מע. על שתי הדרכים ראה R. Hartmann, 'Die Strasse von Damaskus nach Kairo', ZDMG 64 (1910), pp. 667-668, 672. יש להניח שהדרך הדרומית שימשה את ההולכים לדמשק המגיעים מן הדרום דרך גב ההר, משמע דרך שכם וג'נין ואילו הדרך הצפונית – את הבאים מן החוף ומחלקי הארץ הצפוניים, לעמק יזרעאל.

בעיקר בהקשר מקומי, משמע כדרכים אזוריות פנימיות, המתקשרות למסלול רצוף והגיוני במקומן. לקטעי דרך אלו התנקזו הבאים מעכו, טבריה או מן הדרום, אל הר הגליל העליון, והן שימשו דרכים פנימיות המקשרות בין הגליל התחתון לעליון ובין ישובי הגליל לבין עצמם. מעמדה של הדרך כדרך בינלאומית השפיע רק בעקיפין על קשרים אלו.

העושה דרכו מירושלים – משמע מן הדרום או מעכו – משמע מן החוף, לגליל העליון – לצפת, מירון או לשאר אתרי הר הגליל העליון מכאן או לבאניאס ודמשק מכאן, היה מגיע לציפורי או לכפר כנה,⁵⁶ יורד לבקעת גינוסר תוך עקיפתן של בקעות הגליל התחתון – בית הכרם, סכנין ובית נטופה – מדרום, חוצה את שפך נחל עמוד סמוך לחוקוק ועולה צפונה.⁵⁷ ההולך לצפת וסביבתה, היה פונה כעבור מהלך מסוים, סמוך לח'אן ג'ב יוסף, במעלה הר צפת דרך הכפר עכברה, וההולך לדמשק היה עולה לגולן דרך גשר בנות יעקב או באניאס.⁵⁸ דרכים אלו שימשו את שני סוגי עולי הרגל המצויים בגליל במאה השלוש עשרה – את עולה הרגל, האירופי בדרך כלל, השוהה בעכו ועורך מסלולים סיבוביים בגליל⁵⁹ ואת המשתתף בטכסי הזיארה המתחיל את מסעו בחברון, שוהה בירושלים ועולה דרך גב ההר צפונה – לגליל.⁶⁰

המשתתפים במסע הזיארה היו חייבים אפוא לחלוף על פני קבר חבוק שבחוקוק. בדיקת אזכוריו התכופים של האתר מלמדת על גורלו של מקום קדוש הנמצא על מסלול עולי הרגל בעת התגבשותו. אזכוריו הראשונים של האתר, מן השנים 1204 ו-1215, מתארים אותו כ'קבר'.⁶¹ בשלהי המאה השלוש

⁵⁶ על המעבר בציפורי לכיוון טבריה, ראה בנימין מטודלה, עמ' כט; יעקב בן נתנאל, עמ' 9, ועוד רבים אחרים. נראה שתחנת הדרכים בציפורי התקיימה בעיקר בתקופה הצלבנית ובראשית התקופה הממלוכית. תחנת הדרכים בכפר כנה נזכרת בתור שכזו בעיקר במהלך המאה החמש עשרה, ראה למשל באיגרתו של ר' יוסף דמוטניא משנת 1481, אגרות, עמ' 92, ובאיגרתו של הנוסע האלמוני, עמ' 279. שני הנוסעים מגיעים מצפת לכפר כנה על מנת להצטרף לשיירה המתארגנת בכפר כנה בדרכה לירושלים. במכתב בענייני מסחר משלהי המאה החמש עשרה, מתאר הכותב את האפשרויות העומדות לפניו למשלוח סחורה מדמשק למצרים. הוא מציין את תחנות הדרכים הבאות: כפר כנה, שכס ורמלה, כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, BNA 3307,12 (המכתב עתיד להתפרסם על ידי א' דוד).

⁵⁷ כך לדוגמה, מציע בעל 'אלה המסעות' לבאים מעכו והשבים אליה את המסלול הבא: עכו, שזור, מירון, צפת, עכברה, חוקוק, טבריה, כפר חיטים, ערבה וסכנין (שם, עמ' 154-156), היינו, הוא מציע לעלות מבקעת בית הכרם להר הגליל העליון ולשוב דרך בקעת בית נטופה. במסלול דומה השתמש גם אלפארה: כפר כבול, כפר חיטים, חוקוק, צפת, ראה איגרתו, והשווה גם למסלולו של האלמוני מקאנדיה בשנת רל"ג, עמ' רל"ד-רל"ז.

⁵⁸ ראה G. Le Strange, *Palestine Under the Moslems*², Beirut 1965, pp. 465-466, והשווה: איגרת אבן אלפארה. אמנם לבאניאס הגיעה דרך נוספת מן החוף, בלתי תלויה בדרך הנזכרת כאן. דרך זו אינה מן העניין הנדון כאן, שכן מוצאה מחוץ לתחומי של היישוב היהודי הגלילי ובמהלכה היא עקפה את הגליל העליון מצפון. חשיבותה לקשרים הפנימיים בגליל היא אפוא מזערית.

⁵⁹ לנוסע מסוג זה פונה המדריך 'אלה המסעות', שראשיתם וסופם של כל מסלוליו הם בעכו. כמוהו גם הרשימה 'סימני כתבי הקברות' לר' יעקב שליח הישיבה, ראה להלן: הערה 78.

⁶⁰ או שעושה את המסלול בכיוון הפוך – מצפון לדרום. ראה להלן: הערות 76-77.

⁶¹ איגרת רשב"ש, עמ' 9; איגרת החברוני, עמ' 41 ועוד.

עשרה מציין מדריך מסע, שבמקום ישנו 'ציון נאה בתוך מחיצות'⁶² ובמחצית הראשונה של המאה החמש עשרה מדווח נוסע על 'בניין גדול' הנמצא על הקבר.⁶³

כל המונחים הנזכרים כאן מוגדרים היטב וחוזרים על עצמם שוב ושוב בספרות התקופה בדרך כלל באותה משמעות עצמה: הראשון מתייחס למבנה קבר פשוט וחסר ייחוד, בלא מצבה המייחדת את הקבר הקדוש ובלא מבנה מעליו⁶⁴ ואילו השני – 'הציון' – למצבה, שעיצובה היה מיוחד ככל הנראה לקברים קדושים.⁶⁵ הביטוי 'בניין' מופיע בספרות המקומות הקדושים בשתי משמעויות, האחת בהוראה של מצבה⁶⁶ והאחרת, הנפוצה יותר, בהוראה של מבנה המכיל בתוכו את הקבר הקדוש ואת הציון.⁶⁷ שלושת המרכיבים – הקבר, הציון והמבנה – אינם מופיעים בכל מקום קדוש, והופעתם או אי הופעתם בפרק זמן מוגדר מלמדים על חשיבותו היחסית של המקום בסדרי פולחן הזיכרון באותו פרק זמן, היינו, בתקופה הממלוכית. משזכה המקום הקדוש ליוקרה במסורות העממיות והפך בעקבות זאת בחדרגה למוקד טכסי, הוא יזכה, במוקדם או במאוחר, ל'ציון' וייבנה עליו בניין. לאמור, המקום יהפוך מאתר בעל מסורת סתמית למתחם מקודש ויוכשר לשמש למטרות פולחניות ציבוריות. השוואת שני התיאורים הראשונים מלמדת אפוא על בניית 'ציון' על הקבר בחוקק בין השנים 1215 – 1291. יתכן שזה הוא גלגולה הקדום של המצבה המתוארת בשלהי המאה החמש עשרה על ידי הנוסע האלמוני מקאנדיה כ'מצבה אחת גדולה מאבן אחת, כמו מגדל אחד קטן... וחוקק על המצבה "חבוקק הנביא"'.⁶⁸ באותו פרק זמן או סמוך לו, נבנה סביב הקבר מבנה,

⁶² אלה המסעות, עמ' 155.

⁶³ איגרת אבן אלפארה.

⁶⁴ השווה למשל את תיאורו של אותו מחבר לשני האתרים הבאים: 'וראינו קברו של נתאי ועליו ציון נאה מאד... וחוף לעיר מצאנו קברו של זירא ואין עליו ציון כי נפל' (איגרת רשב"ש, עמ' 8); האבחנה הברורה ביותר בין הקבר הפשוט לבין הקבר בעל הציון מובאת באיגרת האלמוני, עמ' 278: '... ראיתי שלושה קברים על אם הדרך, הראשון... ואין על קברו רק מעט גל אבנים... מעט רחוק משם יש קבורת... ועליו ציון יפה, ומשם והלאה עוד מעט יש קבורת... וגם עליו גל אבנים בלא ציון'.

⁶⁵ ראה לעיל: הערה 64, והשווה כפתור ופרח, עמ' רצב, המפנה את תשומת הלב ל'ציון' ישן כעין הציונים הישנים, כלומר שמבחינו ביחודו של ה'ציון' לעומת צורות אחרות, והשווה גם לדבריו שם, עמ' ש, הכותב ש'ציון' – למעלה הוא (שם, עמ' ש). אל הביטוי 'ציון' מתלווה תכופות תואר כל שהוא: 'ציון נאה' [= יפה, מפואר, גדול, חזק וכיוצא באלו]. באותה מידה מתייחסים תיאורי המצבות ל'ציונים' בלבד ולא ל'קברים', השווה למשל, 'וסמוך לשם ירמיה הנביא והציון שעליו גדול מאוד', (אלה המסעות, עמ' 156); 'קבר ר' פנחס בן יאיר, ובנוי בציון גדול כמו ריחיים ובתוכו עמוד' (איגרת רשב"ש, עמ' 12), ועוד רבים. נראה שייחודה של המצבה היה בנייתה באבן, תכונה המודגשת פעמים אחדות בספרות המקומות הקדושים, ראה למשל, תיאורו של האלמוני מקאנדיה, המובא להלן: ליד הערה 68; 'נחום איש גם זו, ועליו ציון גדול בנוי בנין יפה אבני גזית' (TS K 21.69); על רשימה זו ראה להלן: הערה 141. מחברה של הרשימה מתאר פעמים רבות מצבות בנויות אבנים או 'אבני גזית'; 'ועל קברו של רשב"י ציון גדול ומפואר אבני גזית'; 'ראובן האיציטרובלי... ועליו ציון אבנים'; וראה להלן: הערה 70.

⁶⁶ ראה למשל, תיאור ציונו של נחום איש גם זו, לעיל: הערה 65, וראה תיאור בניית ציון יהונתן בן עוזיאל בעמוקה, להלן: הערה 70.

⁶⁷ השווה למשל, 'ביבנה תמצא ציון רבן גמליאל היום בבנין נאה מאד על ציונו', כפתור ופרח, עמ' שא. זו ככל הנראה משמעותו של ה'בנין' שעל קבר חבוקק.

⁶⁸ האלמוני מקאנדיה, עמ' רלז.

שהמחבר עדיין לא רואה בו 'בניין' ומתארו כ'מחיצות' – יתכן שכוונתו למבנה חסר גג. מכל מקום עד למאה החמש עשרה הושלם במקום 'בניין גדול'. באותה עת עצמה או בסמוך לה, נערכו פעולות בנייה נוספות בגליל, שאף אותן יש לקשור בתהליך מיסודו של פולחן הזימרה. כך לדוגמא, בראשית המאה השלוש עשרה נערכו פעולות בנייה בקבר ר' דוסא בן הרכינס בצפת,⁶⁹ וכמאה שנה מאוחר יותר יזמו נכבדים מקהילת צפת בניית 'ציון' מפואר על קבר יונתן בן עוזיאל בעמוקה.⁷⁰

תהליך עיצובו של המקום הקדוש במאה השלוש עשרה, לא התמצה רק בבניית ה'ציון'. אם עד עתה היתה זהות מוחלטת בין הקבר הקדוש והמקום הקדוש, הרי במספר אתרים מתפצל המקום הקדוש, במהלך מיסודו של הפולחן, לאתרי משנה וסביבו מזוהים מוקדים נוספים שהיו משניים במעמדם ביחס למקום הקדוש העיקרי, אך קשורים בו וכפופים אליו. בדרך כלל הם זהו עם דמויות הקשורות בקדוש ה'גרעיני' (בנים, אבות, אשה, תלמידים וכדומה), כ'בתי כנסת' (= של הקדוש עצמו או של דמות מיתית אחרת הקשורה במקום או בסביבתו [בדרך כלל – רשב"י]) או כעצמים אחרים שמיוחסת להם קדושה: עץ, מעיין או אבן [= 'מזבח']. כך הופכת סביבת הקבר למתחם מקודש המאורגן בצורה היירארכית, כשבמרכזו הקבר הקדוש ה'גרעיני', כדוגמת מערת הלל ושמאי במירון, קבר ר' יוסי הגלילי בדלאתה או קברו של אבא חלפתא בכפר חנניה. הקבר הקדוש חדל להיות מזוהה עם המקום הקדוש והופך למרכז גאוגרפי ופולחני שלו.

תהליך זה מתחולל ברמות שונות באתרים שונים: בארבל, גוש חלב, דלאתה, עלמה, כפר ברעם, כפר חנניה ובעיקר במירון, שהיתה יעדו העיקרי של מסע הזימרה בגליל לפחות למן המאה השלוש עשרה. לעומת זאת הוא פוסח, באופן מוחלט או חלקי, על אתרים אחרים, בכללם על כפר פרעם, עמוקה או חוקוק, מקומות שבלא ספק תפסו מקום מסוים במסלול הזימרה.

69. איגרת רשב"ש, עמ' 9.

70.

'בעמוקה ר' יונתן בן עוזיאל שעשה התרגום הירושלמי... ועליו ציון יפה על מאד אבני גזית וחוא בנין חדש, נתעסק בבנינו והשתדל חרב ר' שם טוב גאון זל"ה הספדי ממדינת שוריא, עם הלועזים הנכבדים שהיו מצואים <> בעיר צפת באותו הזמן' (TS Ar. 49.164) [להלן: רשימת אילן א] הרשימה המלאה שהורכבה מכמה קטעי גניזה, עתידה להתפרסם על ידי צ' אילן). מפרסם הרשימה תיאריך אותה למאה הארבע עשרה, אך אין להקדימה לשלחי המאה החמש עשרה. הרשימה אמנם מכילה מסורות קדומות רבות וזו אחת מהן, אך נוסח הידיעה כפי שהגיע לידינו עובד ואין להקדימו לזמן החיבור עצמו, ראה למשל שימוש של המחבר בביטוי 'באותו הזמן' ביחס לזמנו של הסיפור. דימויי זמן אלו מודגשים בהמשך הקטע, שלא חובא כאן, המתאר את גדולתה של צפת באותה עת במטבעות לשון מקראיות המתכוונות מן הסתם לשוות לתקופת הסיפור דימוי מית. למרות זאת נראה שהקטע הנדון כאן עובד על סמך ידיעות אוטנטיות, שכן כל המקורות המתארים את המקום קודם למאה הארבע עשרה, מציינים קבר ועץ גדול ואינם יודעים דבר על ציון, לעומת זאת נזכר הציון על ידי כל המקורות המאוחרים. אמנם אין בהתפלגות המקורות ללמד במדויק על תאריך הופעתו של הציון בספרות אך הופעתו האחרונה של תבנית התיאור הישנה היא ב'אלה המסעות' משמע במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה (הפסקה המתייחסת לעמוקה נשמטה בנוסח 'אלה המסעות' שהגיע לידינו, אך נמצא בנוסח המכונה 'תוצאות ארץ ישראל', הסיוח בטעות לתלמיד הרמב"ן, ואינו אלא 'אלה המסעות' בצירוף גלוסות בנות המאה הארבע עשרה). ר' שם טוב אבן גאון עלה לארץ בשנת 1315 או מעט קודם לה, נזכר בפירוש בצפת בשנת 1325 ושוב אין סמנו ידיעה מתוארכת. ראה עליו, ד"ש לוינגר, 'דבי שם טוב בן אברהם בן גאון', ספונות ז (תשכ"ג), עמ' ט"לט.

כדוגמא להיווצרותו של מתחם נעקוב אחרי דרך תיאורם של אתרי מירון בשלושה מקורות עוקבים, למן המאה השתים עשרה עד לשלהי המאה השלוש עשרה:

א. **בנימין מטודלה** (1168–1170 בקירוב): קברי הלל ושמאי ותלמידיהם, ר' בנימין בר יפת, ר' יהודה בן בתירה (האתר השני יחידאי – סך הכל האתרים הנוטלים חלק בתהליך הנסקר כאן – שני אתרים).

ב. **יעקב בן נתנאל** (לפני 1187): הלל ושמאי, ר' שמעון בר יוחאי ובנו (סך הכל – שני אתרים).

ג. **'קבלת צדיקי ארץ ישראל'** (מאה שלוש עשרה): הלל ושמאי ותלמידיהם, ר' יוחנן הסנדלר, רשב"י ובנו, ר' יוסי בן קסמא (סך הכל – ארבעה אתרים).

ד. **'אלה המסעות'** (לפני 1291): הלל ושמאי ותלמידיהם, רשב"י ובנו, ר' יוסף בן קסמא, ר' יוסי דמן יוקרת, ר' יהודה, ר' נחמן חטופא, ר' יוחנן הסנדלר, בית הכנסת של רשב"י, מזבח (סך הכל – תשעה אתרים).

אותם תהליכים מתחוללים גם בכפר חנניה, אתר שהיה במאה השלוש עשרה משני בחשיבותו לעומת מירון:

א. **יעקב בן נתנאל**: בית הכנסת של רשב"י, ר' חלפתא ובנו (שני אתרים).

ב. **איגרת רשב"ש** (שנת 1210): ר' אלעזר בן יעקב, ר' חלפתא ובנו ובן בנו (שני אתרים).

ג. **'אלה המסעות'**: ר' אליעזר בן יעקב, ר' יעקב דמן כפר חנן, אבא חלפתא ותלמידיו, ר' יוסף בן חלפתא, זכריה בן הקצב, מערת כ"ד התלמידים, בית הכנסת של רשב"י (שבעה אתרים).

התפצלות המקום הקדוש לשורה של אתרי משנה נובעת באופן ישיר ממעמדו כמקום פולחן ומן הצורך לעצב את סדרי הטכס באתר. הפעילות הפולחנית באתר שהתמקדה עד עתה בקבר הקדוש לבדו, מתנהלת עתה במרחב המתחם, שהקבר הקדוש במרכזו. העקרון שעומד מאחורי התהליכים הנזכרים הוא עקרון המקדש – משמע, מתחם שמזוהים בו מוקדי פולחן שונים הקשורים ביניהם בסדר היירארכי ובמרכזו 'קודש הקודשים' – הקבר הגרעיני.

יש להניח, שהתהליכים הנזכרים, כמו גם בניית ה'ציונים' במקומות הקדושים, מלמדים על סדר חשיבותם של המקומות הקדושים בתוך ריטואל הזיכרון כפי שנתגבש במהלך התקופה הממלוכית. לאמור, תהליכים אלו מתחוללים במקומות המחוויים מוקדי פולחן המוניים והם פועל יוצא ממצב

זה. שני התהליכים – בניית ה'ציון' והרחבת המתחם – מסמלים שלבים שונים בעיצוב המקומות הקדושים בשלב מיסודם במפנה המאות השתים עשרה ושלוש עשרה.

במקביל לעלייה שחלה ביוקרתם של אתרים משניים, שהיו סמוכים אל הדרכים הראשיות התרחש גם תהליך הפוך: אתרים אחרים, שמקומם היה מחוץ למסלולי הזיכרון או שהיו בשוליהם, נעלמו. שורה ארוכה של אתרים הנזכרים ברשימת מקומות קדושים מן התקופה המוסלמית הקדומה שבכתב יד פארמה שוב אינם נזכרים ברשימות המאוחרות, בכללם 'כנסת יונדב בן רכב בכורסיא מעבר לים טיבריא', 'כנסת עזה הגדולה', 'כנסת בלגה במעריה' ואתרים אחרים, שלכולם מכנה משותף ברור: מקומם היה מחוץ למרחב הזיכרון בכללו, כמו כורסי או שהיה מרוחק מן הנתיבים הראשיים שלה, כמו האחרים.⁷¹ באותה מידה ניתן להצביע על שקיעתם של אתרים, שתפסו מקום מרכזי בפולחן המקומות הקדושים הגלילי בתקופה המוסלמית הקדומה ועתה פינו את מקומם למקומות שלא נודעו בעבר או שלא נהנו בעבר מיוקרה רבה, ועתה הועמדו במוקד פולחן הזיכרון. כך אירע לקברו של ר' יוסי הגלילי בדלאתה, שבתקופה המוסלמית הקדומה היה ככל הנראה החשוב שבמקומות הקדושים בגליל, ואילו עתה, ירדה חשיבותו ומירון הסמוכה, שבה נתרכזו עתה טכסי העלייה לרגל, תפסה את מקומו.⁷² שני התהליכים, שהיו מסימניהם המובהקים של תהליכי המיסוד שעבר ריטואל הזיכרון, ניכרים בבירור מתוך השוואה כרונולוגית של רשימות המקומות הקדושים הקדומות – אלו שנתחברו עד לסופה של המאה השלוש עשרה.

תהליכי אימוץ והשכחה אלו אופייניים לדרך התנהגותה של המסירה האוראלית. אין ספק שמסורת המקומות הקדושים הועברה, עד לתהליכי המיסוד הנסקרים כאן, כמסורת שבעל פה בלא שתתנסח כטכסט בעל מעמד סאקראלי שהיה מבטיח לה מידה מסויימת של שימור. המסירה שבעל פה אינה יכולה להתייחס אלא למסורות שעדיין נודעת להן חיוניות מסויימת והן ממלאות תפקיד כלשהוא בחיים הדתיים של מחזיקיהן. חיינו, היא משמרת רק את הרובד האחרון של המסורת ואינה מעידה על גלגוליה. אין בכוחה של חברה המעבירה את מסורותיה בדרך אוראלית, ואף אין לה עניין, לשמר מסורות שכוחן פג, בעיקר אם הן לא נתנסחו בדרך של טכסט מגובש הניתן ללמידה ואשר נועד לו

⁷¹ 'כורסיא מעבר לים כנרת', היא כורסי שבמזרח הכינרת. יתכן שיש לזהות את המקום הקדוש בכורסי עם הכנסייה שנחפרה שם בשנים 1970–1972, ראה ו' צפיריס – ד' אורמן, 'חפירות כורסי', קדמוניות ו (תשל"ג), עמ' 64–66. יתכן שהמסורת בדבר מקום קדוש יהודי בכורסי קשורה באינטרפרטציה יהודית לנס החזירים, מאורע שהיה העילה להקמת כנסיית הזכרון בכורסי. בתל כורסי על חוף הכינרת, בדיוק מול הכנסייה הנזכרת, התקיים בתקופה הביזאנטית יישוב דייגים ובו מבנה ציבורי – כנראה בית כנסת. (מ' נון, הכנרת, תל אביב, תשל"ז, עמ' 26–31). אין מסורת הסיוחסת לכורסי או ליונדב בן רכב המאוחרת לתקופה הערבית, מלבד אזכור מקומם של בני יונדב בן רכב 'מעבר להרי חושד', מזרחה לבבל (פתחיה מרגנסבורג, עמ' 25). 'כנסת עזה הגדולה' אינה מזוהה בבירור, אך ראה ש' קליין, ארץ הגליל², ירושלים תשכ"ז, עמ' 120. גם עוזא, ככורסי, אינה נזכרת שנית. על מקומה של מעריה, ראה ספר הישוב א, מהדורת צילום, ירושלים תשל"ז, עמ' 106.

⁷² על תהליך זה ביחס לדלאתה ראה להלן: פרק ב, ליד הערות 5–6.

תפקיד כל שהוא. למימד הארכיבארי הטהור לא נודעת בחברה המסורתית משמעות של ממש, ודאי שלא נודעה לו משמעות בשכבות העממיות, ששימשו מעבירות עיקריות למסורות שאנו דנים בהן עתה.

מסורת המקומות הקדושים הגלילית מתנהגת כמסורת אוראלית עד למפנה המאות השנים עשרה והשלוש עשרה. באותה עת בקירוב היא מתנסחת לראשונה ברשימות, מדריכים ופיוטים, משמע – בתבניות ספרותיות סאקראליות וסאקראליות למחצה. יציקתה של המסורת האוראלית לתוך תבנית ספרותית הקפיאה את המסורת במצב שבו היא עמדה בזמן הניסוח הספרותי. לטענתנו התחוללה תמורה זו בעקבות הופעתם של יסודות 'ספרותיים' או מלומדים, בקרב קהל הפונים לפולחן המקומות הקדושים. תהליך זה זהה לתהליכי התמורה במבנה החברתי של קהל הפונים לפולחן המקומות הקדושים שעליו עמדנו לעיל. יסודות אלו מעבירים את מסורת המקומות הקדושים ממסורת אוראלית למסורת ספרותית.

בעקבות התמורות הנזכרות החל תהליך של התאמת המסורות והמנהגים, שביטאו תחילה את תת התרבות המקומית ואשר היו מיוחדים לכל מקום לעצמו, למסגרות הזמן והפולחן של מסע הזיכרון. במהלך הדברים טושטשו מסורות שנוצעה להן משמעות רק במרקם הטבעי שבתוכן צמחו והן הומרו במסורות בעלות מכנה משותף רחב.⁷³ כך גם הותאמו תאריכי הטכסים האחד למשנהו, וכולם נערכו בחודשים אייר סיוון – בתקופת שהותם של עולי הרגל בארץ ישראל.⁷⁴ תמורות אלו העניקו לכלל המסע מסגרת טכסית מגובשת, ובלמו את נטיות ההתפוררות שהיו טבועות בו מעצם הווייתו כריטואל הנמתח על פני מרחב עצום והמתחלק על פני אתרים רבים.

רשימות המסע – עדים למיסוד הזיכרון.

העדים החשובים ביותר לתמורה במושגי העלייה לרגל במזרח במאה השלוש עשרה הן רשימות המקומות הקדושים, המופיעות למן אותה עת בדפוסים ספרותיים, המשקפים באופן ברור את סדרי הזיכרון.

רשימות אלו שימשו למעשה מדריכי מסע בידי הולכי הזיכרון או שהן היו מבוססות על מדריכים שכאלו. חלק מהן מציינות מרחקים, ויש להניח שהיו כאלה שציון המרחקים בתוכן היה מלא.⁷⁵

⁷³ להלן נצביע על תמורות במסורות מערת הלל ושמאי במירון, ממסורת מאגית מקומית למסורת דתית נורמטיבית בעלת משמעות כללית.

⁷⁴ ראה על כך להלן: פרק ב, ליד הערה 52 ואילך.

⁷⁵ ציוני המרחקים מפורטים באופן כמעט מלא בחיבוריהם של יעקב בן נתנאל כהן ובנימין מטודלה. בנימין

מלבד מה שהן מדריכות את עולה הרגל לאורך הדרכים הראשיות של ארץ ישראל, מדריכות הן אותו תכופות אותו גם מן הדרך אל האתר, מתארות את המבנה ואת סביבתו ולעיתים מוסיפות פרטים גם על אופיו של הפולחן הנוהג בו. יש מן הרשימות המתארות את המסלול מצפון לדרום והן נועדו ככל הנראה למשתתפי הזיכרון מסוריה,⁷⁶ ויש המתארות את המסלול מדרום לצפון והן נועדו, מן הסתם, לבאים ממצרים.⁷⁷ מדריך המסע המובהק ביותר שהגיע לידינו – 'אלה המסעות' – מציע למשתמש בו מסלולים מעגליים סביב עכו, ובתבנית זו הוא משתמש כלפי כל ארץ ישראל, ואף כלפי המסע לירושלים.⁷⁸ לצד הרשימות המקיפות, שביקשו להגיש לקורא את מכלול המקומות הקדושים שבארץ ישראל, נתחברו גם רשימות אזוריות, שתיארו מסלולים וריטואלים מקומיים. יש בידינו רשימה שלמה אחת המשקפת את מסלול עולי הרגל ביהודה – בירושלים, בחברון ובסביבתן – וקטעי ידיעות המופיעים בספרות הנוסעים מלמדים על קיומן של רשימות דומות גם בגליל.⁷⁹ חלק מן הרשימות אינו מזכיר כלל את ירושלים ואתריה, ויש מהן שמתארות אותה באופן חלקי ומתעלמות לחלוטין מן האתרים הכרוכים בפולחן העלייה לרגל, כפי שתואר לעיל. ההתעלמות,

משתמש בשני סוגי מידות, האחת מצינת את המרחקים במיל (או בפרסה), מידה הנקוטה במרחקים קצרים ובתוך הארץ והאחרת מונה את ימי הנסיעה, שיטת מדידה השכיחה בימי הביניים לגבי דרכים בינלאומיות. אבחנה זו בולטת בעיקר אצל בנימין, המונה את המרחקים בין הנקודות היושבות על דרך הים בתוך ארץ ישראל, בימי נסיעה ('ומשם' [=מאשקלון] מהלך יום לשגורש היא לוד, ומשם מהלך יום וחצי לזרין היא יזרעאל, בנימין מטודלה, עמ' כט) ואילו את המרחקים בדרכים המקומיות – במילים (לדוגמה: 'ומשם שתי פרסאות לבית לחם... וקרוב לבית לחם כחצי מיל מצבת קבורת רחל... ומשם שש פרסאות לש' אברהם דברון... וכו', שם, כו). נראה ששני המחברים השתמשו ברשימות היצוניות וכי בחיבורו של בנימין באו לביטוי שני סוגי רשימות – מקומיות ובינלאומיות. לעומת זאת נראה שבגליל השתמשו המחברים הנזכרים ברשימות מרחקים עבריות שהופיעו בתוך רשימות מסע מקומיות מן הסוג הנזכר להלן: הערה 79. בתוך פרקים אלו ישנו מידע שלא היה בו עניין אלא לרשימות מסע מן הסוג הנדון כאן. פירוט מרחקים נרחב, כמעט מלא, מופיע גם ב'אלה המסעות' וגם כאן ניתן להבחין במקורות שונים לציוני המרחק. לענייננו נציין רק את קיומה של רשימת מרחקים מלאה בין המקומות הקדושים בגליל. רשימה זו קרובה מאוד לרשימות שעמדו לפני בנימין ועקב, אך היא משוכללת מהן. רשימת המקומות הקדושים שבחוץ לארץ, הנספחת ל'אלה המסעות' (ראה לעיל: הערה 37) מלווה ברשימת מרחקים מלאה וגם בה ניתן להבחין בין ציונים פנימיים לבין ציוני הדרכים הבינלאומיות כפי שהצבענו על כך לעיל. וראה גם איגרת האלמוני מקאנדית. וראה דיון מפורט במידות שמשתמש בהן בנימין, פראוור, תיאורי מסע, עמ' 49-50. אבחנותיו של פראוור שונות מן האבחנות שהוצעו כאן

⁷⁶ דוגמאות של רשימות צפוניות הן רשימתו של ר' יוסף הלוי בן נחמן, ספר יוחסין, עמ' 229 וסימני כתבי הקברות, ראה להלן: ליד הערה 93; וראה הערה 98.

⁷⁷ רוב הרשימות שהגיעו לידינו הן רשימות דרומיות. ראה למשל, 'קבלת צדיקי ארץ ישראל', 'קברי אבות', ואיגרת אבן אלפארה.

⁷⁸ למעשה התבנית הנזכרת נטבעה כבר בחיבורי מסע לאטיניים שנתחברו בארץ ישראל אחרי 1187 או ליתר דיוק אחרי מסע הצלב השלישי, משעה שעכו היתה לבירת הממלכה. חיבור מעין זה הוא חיבורו של בורקארד מהר ציון, נזיר דומיניקאני שישב בעכו וחיבר את חיבורו בשנת 1283 בקירוב. חיבור עברי נוסף שבעריכתו ניכרת אוריינטציה עכוית הוא סימני כתבי הקברות, הנזכר לעיל: הערה 76. וראה לעיל: חלק א, פרק א, הערה 28, על מקומה של עכו בעלייה לרגל לירושלים במאה השתים עשרה, ובעיקר על תיאור עלייתו לרגל של ישעיה די טראני.

⁷⁹ רשימת יתגדל סופר שער הנשיאות, כתב יד המוזיאון הבריטי, Add. 27.125, דף 145, היא רשימה מלאה המיוחדת לאתרי ירושלים, חברון וסביבותיהם, ראה עליה, לעיל, חלק א, פרק ב, הערה 12. דרך תיאור המקומות הקדושים בגליל על ידי בנימין מטודלה מלמדת שהיו בידי רשימות וכי הוא הלך, בגליל בלבד, במסלולים קבועים, שהיו מגובשים כבר בזמנו. ניתוח הלשון והמבנה של קטעים אלו מלמד שהיו לפניו מדריכים שבגלל הזמן – המאה השתים עשרה, עליו לראותם כמדריכי מסע מקומיים. לענייננו, רשימות אלו תורמות תרומה חלקית בלבד, שכן הן אינן משקפות את פולחן הזיכרון כפי שנהג בתקופה הממלוכית, ואין צורך לומר שאינן משקפות את תהליך מיסודו, שהוא עיקר ענייננו עתה.

המלאה או החלקית, מירושלים היא אחד מסימניהן של רשימות המסע שנועדו להולכי הזימרה,⁸⁰ אך הסימן החשוב ביותר המלמד על תפקידן הוא סדר האתרים העוקב, המשקף מבחינה גאוגרפית במדויק את מסלול הזימרה ואת סדרי הפולחן שלה.

הרשימה הקדומה – ה'חיבור הנעלם'

הרשימה העוקבת הקדומה ביותר הידועה עד עתה, לא היגיעה לידינו כלל ולפיכך היא תכונה להלן: 'החיבור הנעלם'. היא שימשה שני מחברים: האחד חיבר על פיה פיוט, ששמות אתרי הזימרה משובצים בו על פי סדרם הגאוגרפי ואילו האחר ערך על פיה את החיבור המכונה 'קבלת צדיקי ארץ ישראל'. רשימת המקומות וסדרם זהה בשני החיבורים כמעט לחלוטין, עד כי ניתן להסיק מכך שהאחד אינו אלא עיבודו של האחר, אך השוואת החסר והיתר באחד לעומת משנהו מבטלת כל אפשרות של תלות ישירה ביניהם. שתי הרשימות תלויות אפוא ברשימה קדומה, שהיתה בעלת היקף רחב יותר מכל אחת מהן, ואשר שימשה כל מחבר על פי צרכיו.⁸¹ ה'חיבור הנעלם' הוא אפוא רשימת מקומות קדושים קדומה, המסודרת בסדר גאוגרפי עקיב – ככל הנראה מדרום לצפון. יש להניח שחיבורה היה כרוך בהתהוותו של מסלול עולי הרגל, והוא שמשתקף ברשימה. נקל לתארך את גילה של הרשימה הקדומה, שכן נזכר בה קבר הרמב"ם בטבריה, משמע שהיא מאוחרת לשנת 1205.⁸² על מבנה הרשימה ועל תוכנה נעמוד אגב ניתוח שתי הרשימות שנכתבו על פיה.

⁸⁰ השווה למשל, לתיאורה החלקי של ירושלים ב'קבלת צדיקי ארץ ישראל'. תיאור זה מתעלם לחלוטין מפולחן הר הבית, שהוא עיקר עניינו של עולה הרגל, ומציין בה קברים קדושים בלבד. הגדרה זו יפה גם לתיאור ירושלים ב'סימני כתבי הקברות' לר' יעקב שליח הישיבה. תיאור ירושלים חסר גם באגרת האלמוני מקאנדיה, באגרת אבן אלפארה ובעוד רשימות.

⁸¹ על הזיקה בין שני החיבורים הצביע לראשונה א' רבלין, מאסף ציון ב (תרפ"ז), עמ' 171. הוא הציע לראות ב'קבלת צדיקי ארץ ישראל' מקור לקינה. בעקבותיו הלך תחילה איש שלום (1), להלן: הערה 90. בעקבות התאריך שהציע בן צבי (1), שם) לקינה, קבע פראוור, שהמקור היא הקינה ואילו ה'קבלה' היא עיבוד שלה או אף זיוף שנעשה במאה החמש עשרה. יתר על כן, לדעתו השם 'קבלת צדיקי ארץ ישראל', איננו שמה של ה'קבלה', אלא שמו של הפיוט, ראה פראוור, היהודים במלכות ירושלים, עמ' 76–77; הנ"ל, תיאורי מסע, עמ' 36–40, וראה להלן: הערה 88. עמדה זו נתקבלה גם על דעתו של איש שלום (2), להלן: הערה 90. היתר בפיוט על ה'קבלה' הוא קבר בן זומא במירון, היתר ב'קבלה' על הפיוט הוא מערת אלישע בהר הכרמל, קבר אבא חלקיה בכפר פרעם, שת בארבל ור' דוסא בן הרכינס בצפת. די אמנם בהשוואה זו כדי ללמד שבעל ה'קבלה' לא יכול היה לשאוב את מקורותיו מן הפיוט, אך הראיה החשובה ביותר לאי תלותן של שתי הרשימות היא המסורת על רומה, שעליה אומר בעל 'קברי אבות' שהיא אינה ידועה 'לכמה חכמים סביב רומה אשר נשכחו מרוב צרות אבל העיר במזכרת', קברי אבות, עמ' 37) לעומתו יודע בעל ה'קבלה' ש'ברומי זעירתא בנימין בן יעקב תוך ארון של חרס'.

⁸² ראה להלן: הערה 87.

הפיוט 'ארץ אשר לא במסכנות יבול נתנה' ('קברי אבות')

הראשון מבין משתמשי ה'חיבור הנעלם' שיידון כאן, הוא הפיוט 'ארץ אשר לא במסכנות יבול נתנה'. פיוט זה נתגלה בגניזה ופורסם, בלא סיבה מספקת, בשם 'קברי אבות'.⁸³ שם המחבר המופיע באקרוסטיכון מלמד לכאורה על שם בלתי שכיח – ינחש בן החבר יצחק – אך נראה שבהעתקה שהגיעה לידינו נשמט בית אחד וכי שמו של המחבר היה פינחס, ומחמת אילוצי האקרוסטיכון השתמש בשי"ן שמאלית במקום באות סמ"ך.⁸⁴ תואר אביו – 'החבר' – מלמד שהיה קשור בדרך כלל שהיא באחד מגילגוליה המאוחזרים של ישיבת ארץ ישראל, אך אין בכך כדי לסייע בזיהוי המחבר או בתיארוך חיבורו.

אף שקשה לקבוע אם לפיוט נועד תפקיד ליטורגי מוגדר במהלך המסע או בטכסים, אין ספק שהוא קשור בטבורו במסע הזיכרון. הקשר נרמז כבר באקרוסטיכון: 'אני [ינחש בן החבר יצחק עשיתי אלה אחרי ראה'. סמוך לפתיחת הפיוט מכריז המחבר: 'נפשי חלא אוותה לזכור מקום דרכה רגלי ומשום לזאת שמתים באגרת'.⁸⁵ ישנם בחיבור ביטויים נוספים המופיעים בגוף ראשון והמתייחסים למסע ולצפיות הנלוות אליו, אך ספק אם הם מלמדים על הקשר אוטוביוגרפי. דומה שהם מתכוונים כלפי עולה הרגל, העתיד לומר פיוט זה בטכסי הזיכרון וכי אכן כוונת הפייטן היתה לחבר פיוט שיכלל בטכסי הזיכרון.⁸⁶ כוונה זו עולה גם מבחירתו של הפייטן בפזמון כמסגרת ספרותית, שנועדה לפי עצם טיבה להיאמר בצבור. המקור העיקרי שעמד לפני המחבר היה אותו 'חיבור נעלם' שנזכר לעיל, שכלל כנראה רשימה נרחבת של מקומות קדושים הקשורים במסלול הזיכרון כפי שנהג בזמן החיבור. לעומת זאת, על פי המקובל במחקר עתה, השתמש הפייטן לצורך תיאור ירושלים בחיבור אחר, שיש לייחסו למאה השתים עשרה, שכן הוא מתייחס לנוכחות הנוצרית בהר הבית, נוכחות שלא התקיימה אחרי שנת 1187.⁸⁷ אם נקבל את הפירוש, נראה שהמקור היה אף הוא פיוט

⁸³ א' מרמורשטיין, 'קברי אבות', מאסף ציון א (תרפ"ו), עמ' 31–39. כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, ENA 2699, דף 10ג–13ג, דוידזון, אוצר השירה והפיוט ד (מילואים), א. 2025. פירסומו של הפיוט לקוי וכבר העיר על כך רבלין (לעיל: הערה 81).

⁸⁴ ראה א"מ הברמן, 'זיכרון דארץ ישראל לרבי אהרן צבי אשכנזי', ארשת, ירושלים תש"ד, עמ' רלא.

⁸⁵ קברי אבות, עמ' 34. הפיוט וודאי לא נתחבר כקנינה לתשעה באב למרות שבפתיחתו נאמר: 'הנני מעורר בכי אבל יחידי ביום בו נאסף גיל וגם שמחה נעדרת', שם, שכן בחתימת הפיוט מופיעים תפילות שיש בהם פניה ישירה אל הקדוש ('יפקוד אלוהים אשר יצר בדין... שוכבים בכבוד כולכם... בקשו רחמים והתפללו נא עלי...'), וכדומה, בנוסח הפניות המופיעות בתפילות על קבר שמואל הנביא, ראה להלן: פרק ב, ליד הערה 205.

⁸⁶ כגון: 'נכסף לבבי לספר מעלתך', 'עיני לזאת נכספה לבכות ונגרת', שם, ועוד, אך דומה שאלו הן פתיחות נמלצות שכוונתן למתפלל.

⁸⁷ על ההתייחסות לנוכחות הנוצרית בירושלים בפיוט, עמד לראשונה בן צבי [1] (להלן: הערה 90), שהבחין בתיאורי פסלי מרים וישו הנער בהר הבית המתוארים בקנינה. מכאן ומקטעים נוספים, תיארך את הפיוט למאה השתים עשרה, קודם ל1187. מכאן גם הסיק, כפי שהציע כבר מרמורשטיין לפניו, שחשטע אודות קבר הרמב"ם בטבריה הוא אינטרפולציה בת המאה השלוש עשרה. הצעה זו נתקבלה גם על דעתו של פראוור (לעיל: הערה 81). קשה להלום טענה זו שכן הפיסקה על קבר הרמב"ם מתאימה לשאר חלקי הסטרופה בחריזה

שקונן בנימה אנטי נוצרית חריפה על שבי ירושלים בידי הנוצרים.⁸⁸ היזדקקותו של הפייטן לקטע הקדום נבעה כנראה מן העובדה שתיאור ירושלים בחיבור שעמד לפניו ('החיבור הנעלם') היה חסר וכלל רק אתרים ספורים שהיו קשורים בפולחן הזיארה, משמע קברי קדושים. לעומת זאת הוא התעלם כליל מאתרים שהיו קשורים בפולחן העלייה לרגל ובעיקר מאתרי הפולחן שנהגו סביב הר הבית. כך מכל מקום מתוארים המקומות הקדושים בירושלים בחיבור השני שמשתמש ב'חיבור הנעלם' – ב'קבלת צדיקי ארץ ישראל'. אבחנה זו נכונה גם לגבי חברון. תיאור אתרי חברון בפיוט נרחב הרבה יותר מאשר ב'קבלה', וכולל אתרים רבים אשר אינם קברי קדושים אלא אתרי זכרון הממחישים את הספור המקראי, כגון האבן שעליה נימול יצחק והעץ שלידו נתבשרה שרה. אתרים אלו אינם נזכרים ב'קבלה', שכן אינם מעניינה – היא משמשת מדריך מסע ליעדיה המובהקים של הזיארה – לקברים הקדושים וזה פשר שמה. לעומתה הפייטן, שלא נתכוון לחבר מדריך מסע ואשר המקומות הקדושים שימשו בידו חומר גלם ספרותי בלבד, יכול היה לתאר את המקומות הקדושים בלא זיקה לריטואל הקשור בהם. מחברו מרחיב אפוא בתיאורי ירושלים וחברון, כמתבקש ממעמדם.

התאריך המוקדם ביותר האפשרי לפיוט הוא אפוא אחרי שנת 1205, שנת קבורת הרמב"ם בטבריה, ועל כן, אם נקבל את האינטרפרטאציה הצלבנית, השימוש האנאכרוניסטי במקור הקדום הוא וודאי. נותרה עתה השאלה מה ראה המחבר להשתמש במקור המתאר מציאות שחלפה. נראה ששימושו של המחבר בקטע מן התקופה הצלבנית מלמד על זמנו. דומה שבזמן המחבר שוב היו הר הבית וקברי בית דוד בחר ציון אסורים בכניסה על יהודים. הר הבית היה בידי המוסלמים למן שנת 1187 וכנראה למן שנת 1266, אך לא יאוחר לסוף המאה השלוש עשרה, נאסרה הכניסה למקום על יהודים ונוצרים.⁸⁹ למן יסודו של המנזר הפראנציסקאני בהר ציון בשנת 1335, שוב נאסרה הכניסה לקברי בית דוד על היהודים, ושוב היה 'אליל על המערה'. תאור ירושלים שבמקור הקדום התאים אפוא לצרכיו של המחבר. זהו אפוא חיבור מן המאה הארבע עשרה, מאוחר לשנת 1335.

לדעתינו ה'אינטרפרטאציה הצלבנית' היא מסופקת ביותר, ואין בה כל הכרח. כאמור, מבכה הפייטן למעשה את עובדת היות הר הבית וקברי בית דוד בידי גויים, ומצב זה התרחש כידוע לא רק

ובמשקל, ובעיקר – היא משולבת היטב באקרוסטיכון. קשה גם להבין את ההגיון שעומד מאחורי הצורך 'לעדכן' פיוט מעין זה, שלא משמש מדריך, אלא קינה או תפילה על קברי אבות. יתר על כן, לעיל הוכחנו ששתי הרשימות – ה'קבלה' והפיוט – אינן תלויות ישירות זו בזו, אלא שתיחן שואבות את ידיעותיהן מרשימה שלישית (ראה לעיל: הערה 81). לעומת זאת קבר הרמב"ם מופיע בשתי הרשימות, משמע שיש להניח שבשתי הרשימות התרחשה אינטרפולאציה, דבר שקשה להולמו.

⁸⁸ ניתוח הקינה ומקורותיה מבוסס על פירושו של בן צבי (להלן: הערה 90 [1]), למרות שיש עדיין מקום לבדיקה חוזרת של נוסח הקינה ושל פירושה, ראה שם.

⁸⁹ ראה לעיל: חלק א, פרק ב, הערה 31.

בתקופה הצלבנית. המילה 'אליל' המופיעה בפיוט אינה מלמדת בהכרח על מציאותו של פסל אלא שהמקום מצוי ביד 'עובדי אלילים', כינוי גנאי שמתאים לנוצרים ולמוסלמים כאחד (כמו ה Heiden הגרמני או ה paganus הלאטיני המתייחסים שניהם בספרות הנוסעים האירופית למוסלמים). זאת מכל מקום היתה כוונת הפייטן שעה שהשתמש בביטוי זה לגבי הר ציון. אין הכרח אפוא לפרש את הקטע הנזכר בייחס לתקופה הצלבנית. גם הוא כמו שאר חלקי הפיוט מתאימים לתנאים ולמסורת המקומות הקדושים כפי שהתקיימו באמצע המאה הארבע עשרה.⁹⁰

'קבלת צדיקי ארץ ישראל'

שמו של בעל 'קבלת צדיקי ארץ ישראל', המשתמש השני ב'חיבור הנעלם', לא נודע. דומה, שהיה קרוב אליו בזמן יותר ממחבר הקינה, והוא משקף טוב יותר את אופיו של החיבור המקורי. חיבור זה הועתק על ידי ר' שלמה דוראן (=רשב"ש), ששלח אותו לאביו הרשב"ץ והגדירו כ'נוסח [שמצא] בספר, קבלת צדיקי ארץ ישראל', כלומר נוסח של מסורת קברי הצדיקים שבארץ ישראל. מכתבו של רשב"ש הגיע לידי ר' אברהם זכות שצירפו לספר יוחסין.⁹¹

עניינה של הרשימה הוא ב'קבלת צדיקי ארץ ישראל' לבדה, לאמור במסורת קברי הצדיקים, ועל כן היא פוסחת על שאר מרכיבי מסורת המקומות הקדושים, שאינם כרוכים במישרין במסורת

⁹⁰ הדיון בשאלת תיארוכה של הקינה ראוי לו שיתייחס לעובדה שתיאור חברון חסר את המימד האנטי נוצרי שאפיין את תיאור ירושלים, ואשר מצוי בכל תיאור עברי של מערת המכפלה במאה השתים עשרה, למן בנימין מטודלה ויעקב בן נתנאל ועד לפתחיה מרגנסבורג. הנימה האנטי נוצרית נעלמה לחלוטין מן התיאורים המאוחרים לתקופה הצלבנית, ובראשונה - מאיגרת רשב"ש משנת 1210. איחורה של הקינה הוא הכרחי לא מן הטעמים שנתבארו לעיל בלבד, אלא גם, ובעיקר, משום שמסורות רבות הנזכרות בה לא היו ידועות במאה השתים עשרה ואין להקדימן לתקופת התמסדותה של הזיאת. כך למשל, קבר יהושע בן נון מזוהה במאה השתים עשרה בכפר חיטים ואילו המסורת המופיעה ב'קברי אבות', המזהה את הקבר בכפר חרס, אינה ידועה למוסרים העבריים קודם למחצית השניה של המאה השלוש עשרה (ראה להלן: ליד הערה 129). באותה מידה, אין להקדים לאותה מאה את קליטתה של המסורת המוסלמית בדבר קבר יתרו בכפר חיטים במסורת העברית, והיא אכן מופיעה ב'קברי אבות'. גם המסורת על קבר שמואל ברמה בדרך שהיא מנוסחת בקינה, אינה ידועה לכותבי המאה השתים עשרה ולמעשה היא בלתי אפשרית קודם לסיומו של השלטון הצלבני (ראה להלן: פרק ב, ליד הערה 164) וכאלה רבים. מאמציה של האינטרפרטציה הצלבנית של הפיוט חייבים גם לתת את הדעת לשאלות הנוסח שהדפיס מרמורשטיין. השלמתו של מרמורשטיין 'בחיל מן קדש' אין לה סימוכין בכתב היד. מצילום כה"י ניכר שיש לקרוא 'בחיל ש' [...] ועדיין נותר קטע קרוע בן מילה אחת לפחות, משמע שנדרשת כאן השלמה שלא תפחת משתי מילים. למרות זאת, פירוש של בן צבי מתייחס לפיסקה כולה כמשפט שלם. על כן הפירוש למילים 'עולה בידה אליל', שהכוונה ל'פסל של אשה ותינוקה בידה' הוא נועז מאד. באותה מידה ניתן לפרש את המילה 'עולה' כ'עולה', ואז הקטע יוכל להתאים לכל תקופה שבה היו הר הבית וקברי בית דוד בידי גויים, וכאלה כידוע, רבות. בשאלת תיארוכו של הפיוט דנו: ש' קרויס, 'קבר הרמב"ם בטבריה', העולם, תרצ"ה, גליון כא, עמ' 342; (1) י' בן צבי, 'לקביעת זמנה של הקינה "קברי אבות"', מאסף ציון ד (תרצ"א), עמ' 148; (2) הנ"ל, 'מקום קברו של הרמב"ם', ידיעות ב (תרצ"ה), עמ' 26; (1) מ' איש שלום, מאסף ציון ד (תרצ"ה), עמ' 161; (2) הנ"ל, קברי אבות, עמ' 10; פראוור (לעיל: הערה 81).

⁹¹ ספר יוחסין, עמ' 228-229. הרשימה מופיעה רק במהדורת פיליפובסקי, שנערכה לפי אוטוגראף המחבר, כתב יד אוכספורד - בודלי 504 Hunt. (קטלוג נויבאואר, מס' 2202); על עמדתו של פראוור על טיבה של ה'קבלה', ראה לעיל: הערה 81.

הקברים. לעיל השוינו את תיאור ירושלים וחברון שבפיוט לזה שב'קבלה', והצבענו על קבוצת אתרים מוגדרת שאליה מתייחס הפייטן ואשר בעל ה'קבלה' מתעלם ממנה. אף שלאחרים אלו לא נודעה חשיבות רבה בריטואל ההליכה לחברון הרי המחשתו של הסיפור המקראי, שעמד ביסוד המיתוס שנתלווה לחברון במסורת עולי הרגל, לא יכלה בלעדיהם. זה גם ההיגיון שמאחורי רשימת האתרים שבחר בעל ה'קבלה' לציין בירושלים. בחינתם של אתרים אלו מסייעת לחדד את הגדרת היש בזימרה ובעיקר להבחין בחסר: 'בציון מערה ובה קבר מלכים סגורה, בעמק יהושפט זכריה הנביא, בהר הזיתים בשדה מערה בה חגי הנביא, עוד שם רבן יוחנן בן זכאי, ותו לא מיד'. נקל להבחין מחד גיסא בהעדרם של שער הרחמים והר הבית, אתרים שהיו ביסוד מסורת העלייה לרגל לירושלים ואשר בעל הקינה מציין ומאידך גיסא באזכורם של אתרים שוליים בהחלט. ניתן לומר שירושלים בכללה לא תופסת מקום בתיאוריו של בעל ה'קבלה'.

נראה כי דווקא החסר ברשימה זו, הוא שמלמד על טיבה, על קהל היעד שלה ועל מקומה הריאלי. כל מרכיביו של המיתוס חסרים מן הספר, ובמקומם מופיעות מסורות קברים בלבד. הזימרה כתופעה דתית, שלא כמו העלייה לרגל, אינה נזקקת למיתוס. היא בנויה על חשיבה אינסטרומנטאלית. היא נזקקת לאישיות – היינו לקבר המסמל אותה, וליתר דיוק – את נוכחותה הפיזית. הזימרה מבוססת על סגולת המקום, על כוחו המאגי, ועל כן אין לה צורך במיתוס המתייחס לזמן האמיתי של הדמות הקשורה באתר. עיקרה של ספרות המקומות הקדושים, הוא ספור המופת המתרחש בתחום הזמן של המספר והשומע. הרשימה, המשמשת למעשה מדריך, מספקת את המידע הנחוץ למסע הזימרה, כלומר, את רשימת הקברים הקדושים בלבד. לעומת זאת, הקינה, שתפקידה הוא ליטורגי, אינה חייבת דבר למסגרת הפראקטית של הזימרה ועל כן היא משלימה את תיאור המקומות הקדושים על ידי אזכורם של אתרים שאינם כרוכים במישרין במסלול הזימרה.

זמנה של ה'קבלה' לא ידוע. יתכן שהודעתו התמימה של בעל הרשימה ששם העיר דן – 'בלשון ערבי, באיניאס' מסגירה את גילה, שכן שם זה משקף את דרך היגיו הערבי של השם הלאטיני Belinas, קודם ששב להיות באיניאס. יתכן אפוא שיש לייחס את הרשימה לתקופת השלטון הצלבני בגליל במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, אך אין לדברים הכרע שכן צורה זו יכולה להיות גם פליטת קולמוס. ברור מכל מקום שהתאריך המוקדם ביותר האפשרי ל'קבלה' הוא שנת 1205, שנת קבורתו של הרמב"ם בטבריה.

באותם שנים עצמן, אך מעט קודם, חובר גם המקור שעמד לפני בעל ה'קבלה'. מקור זה היה בעיקרו רשימת מקומות שנועדה לעמוד לרשות הולכי הזימרה אלא שהייתה, כפי שעולה מהשוואת הקינה

ל'קבלה', מעט נרחבת יותר.⁹² שני החיבורים נוצרו עקב הצורך ברשימות מעין אלו, בעקבות התמסדות פולחן הזימרה במהלך המאה השלוש עשרה, והן חלק מן התהליך עצמו.

'סימני כתבי הקברות' לר' יעקב שליח הישיבה

הרשימה העוקבת השלישית והאחרונה שתידון כאן, היא רשימתו של יעקב 'שליח נאמן מהרב רבינו יחיאל מפרישי', שכותרתה חובאה לעיל.⁹³ לדברי המעתיק הגיע השליח לעכו על מנת לאסוף כספים בקהילות 'גלילות ארץ ישראל ובעכו' עבור ישיבתו.⁹⁴ בכך יש כדי לסייע בתיארוך הרשימה ולקובעה לכל המאוחר בין השנים 1257-1260, קודם יציאתו של ר' יחיאל לדרכו מפאריס לארץ ישראל. אין בידינו תאריך תחתון מספיק, אך נראה שיש להקדים את הרשימה לוויכוח פאריס בשנת 1242, שכן ספק אם אחריו ניתן היה לבסס בפאריס ישיבה המונה מאות תלמידים.⁹⁵

מלבד ה'נדבה הגדולה', הביא עמו השליח גם 'סימנים', משמע רשימה או מפתח של מקומות קדושים. הרשימה, כמו הרשימות האחרות שנדונו לעיל, כתובה בסדר גאוגרפי עוקב, ומתאימה ביסודה למסלול הזימרה כפי שהוא עולה מתוך שאר החיבורים שהגיעו לידינו. היא כתובה על פי התבניות הספרותיות של רשימת המקומות הקדושים הקונונציונאלית בת הזמן ושרידי הכתיב הארץ ישראלי

⁹² מכל מקום אין להניח שהתבנית הספרותית היסודית של רשימת הקברים הייתה פיוט וכי הרשימות היו עיבוד של פיוטים. הדעת נותנת שהתהליך הוא הפוך, ביסוד התבנית הספרותית הייתה רשימת מקומות קדושים קונונציונאלית, והיא שמש יסוד לפיוטים. הדוגמא הקרובה ביותר לעניין זה היא דרך התפתחותה של ספרות משמרות הכהונה. גם שם ישנה רשימה מוסכמת שעובדה שוב ושוב על ידי מחברי פיוטי המשמרות, ואכמ"ל.

⁹³ חלק א, פרק א, ליד הערה 149. 'סימנים' מופיעים לפי שעה בכתב יד אחד בלבד – בשולי ספר 'הלכות קטנות להר"י פאסי', כתב יד פאריס, הספריה הלאומית 312, דף 235-236. כתב היד עצמו הועתק בשנת 1247, אך ה'סימנים' נוספו אליו מאוחר יותר בכתובה אחרת, קורסיבית, שלא ניתן לתארכה בבירור. הרשימה פורסמה לראשונה על ידי א' כרמולי כנספח למהדורת 'אלה המסעות' שלו, בריסל תר"א, עמ' 4-8. כרמולי לא טרח לציין את מקום כתב היד ואת טיבו, אך יש להניח שהיסוד לנוסח שלו היה כתב יד פאריס. מקורם של ההבדלים בין נוסח כתב יד זה לנוסח כרמולי הוא ככל הנראה בחופש שנהג כרמולי בטיפולו בכתבי יד (מכל מקום כרמולי לא טוען שחיבור זה מצוי בכתב יד שמצא במרקש, כפי שהבין בן צבי, [להלן] עמ' 5. כוונת כרמולי היא לכתב היד של 'אלה המסעות', שהוא עתה כתב יד פאריס, ספריית כי"ח H 116a ואין בו את ה'סימנים', ראה כרמולי, שם, עמ' 8. הרשימה על כותרתה הועתקה לראשונה עוד קודם לעלייתו של ר' יחיאל מפאריס לארץ ישראל, משמע קודם לשנת 1257, שכן תלמידי ישיבתו של ר' יחיאל מפאריס נזכרים בה בלשון הווה. עניין זה מודגש היטב בנוסח כרמולי המוסיף ברכת החיים – 'יצ"י' – לתלמידי הישיבה וברכת המקום – 'יע"א' – לעיר פאריס, אך כאמור העתקתו של כרמולי חשודה ואין לסמוך עליה עד שימצא כתב היד שממנו הועתקה (ואין הכוונה לכתב יד מונטיפיורי 492, שהוא כתב ידו של כרמולי עצמו). כתב יד פאריס הועתק לראשונה על ידי א' גרינהוט, כנספח למהדורתו למסעות של ר' בנימין, פראנקפורט – ירושלים תרס"ד, עמ' 140-144. ההפניות כאן הן למהדורת י' בן צבי, מזרח ומערב ג (תרפ"ט), עמ' 1-15.

⁹⁴ על טיב שליחותו של יעקב שליח הישיבה, ראה לעיל: חלק א, פרק א, הערה 150.

⁹⁵ הלכנו כאן בעקבות תיארוכו של אורבך, בעלי התוספות, עמ' 453-554, יתכן אמנם שניתן לאחר את זמנה של הרשימה לשנת 1247, לאחר שאינוקנטיוס הרביעי ביטל הגבלות מסוימות שהוטלו על לימוד התלמוד וכתביבתו, ראה שם עמ' 451. על הקשיים בלימוד התורה בפאריס סמוך לשריפת התלמוד ראה פתיחת מכתבו של ר' שמואל בן שלמה, ממשותפי ויכוח פאריס, שו"ת מהר"ם, דפוס פראג, סימן רן.

שבה מלמדים, שלמרות שהגיעה לידינו דרך מוסר צרפתי, הרי היא רשימה ארץ ישראלית.⁹⁶ היא שונה משתי הרשימות שנמנו למעלה רק בדבר אחד – היא מונה את האתרים מצפון לדרום – מן הגליל דרומה עד חברון. מכאן שרשימה זו נערכה על יסוד רשימה גלילית ששימשה את באי הזימרה מצפון.⁹⁷ אמנם יש בה הבדל מכריע לעומת הרשימה הצפונית הרגילה, שכן, שלא כמקובל, פותחת הרשימה במזבח אליהו בהר כרמל, ומציינת גם ש'בשיפולי ההר בית הקברות שלעכו'. רק לאחר סטייה זו חוזרת הרשימה למסלול הגלילי הרגיל.⁹⁸ לאמור, הרשימה היא ביסודה גלילית קונוונציונאלית, שעברה עיבוד מינימלי על מנת להתאימה למסלולי המאה השלוש עשרה עבור צליינים שאינם חלק אורגאני מן הציבור שבתוכו התגבשה הזימרה. ציבור צליינים זה, המאופיין בעיקר במוצאו האירופי, השתמש ברשימה המובילה למסלולי הזימרה מן המקום שבו הוא נמצא – מעכו.⁹⁹ אין אפוא ספק בהשתייכותם של ה'סימנים' לקבוצת הכתבים שעריכתה קשורה בהתגבשותו של פולחן הזימרה – והמעידה עליו.

בין זימרה לעלייה לרגל – סיכום

מסלול הזימרה שנתגבש ונוסח ברשימות המקומות הקדושים במהלך המאה השלוש עשרה ניכר היטב גם בספרות הנוסעים האירופיים, שמסעם בארץ ישראל לא היה קשור במישרין בטכסי הזימרה. הדברים אמורים בעיקר בחיבוריהם של שמואל בן שמשון משנת 1210 ומנחם החברוני משנת 1215, אך נכונים באותה מידה גם לגבי מדריך המסע 'אלה המסעות' המאוחר להם במעט. בחיבורים אלו, המשקפים מסלול אישי שאינו כפוף לסדרים טכסיים או לאילוציו של לוח זמנים, ניתן להבחין בסטיות מסדר המסע המקובל או ליתר דיוק, בשימוש גמיש במסלול המקומות הקדושים, כפי שהתגבש עד לאותה עת.

⁹⁶ כך למשל: ניקודה של גוש חלב – Gush Chalev (חלק מן השמות ברשימה – מנוקדים); הצורות 'שלעכו', 'טיבריא'; הכפלת האות י' בשמות נהוראיי, דוסתאיי, ועוד.

⁹⁷ ראה לעיל: הערה 76.

⁹⁸ מהדורות גרינהוט ובן צבי של ה'סימנים', נפתחות בתקוע ואילו הר הכרמל הוא האתר השני, לעומת זאת, מהדורת כרמולי פותחת בדרום, לאחריה נזכרת תקוע ואילו הר הכרמל הוא האתר השלישי. העיון בכתב היד מלמד שתקוע נשתרבה לפתיחת החיבור שלא כדין. במקור היא היתה האתר האחרון ברשימה – אחרי ירושלים, רמה וחברון, אלא שלסופר לא נותר מקום בשולי העמוד ועל כן שב לעמוד הראשון והוסיף את תקוע ברווח שבין הכותרת ותחילת הרשימה – בניגוד לסדר הגאוגרפי (על נוסח כרמולי ראה לעיל: הערה 93). בחינתה של הפיסקה המתארת את הר הכרמל מלמדת על זרותה לנוסח הרשימה בכללותה. לעומת הנוסח הלאקוני של הרשימה המתבטא באזכור שמות המקומות והצדיקים בלא כל תוספת (לדוגמא: יעקוק, קבור חבקוק הנביא, כפר חיטים, יתרו... וכדומה) הרי הקטע הנדון, מלבד שמציין אתר שאינו שייך לקטגוריה של מקום קדוש כלל (= בית הקברות של עכו) הוא גם מציין את המרחק מעכו. זה ציון המרחקים היחיד ברשימה. נראה שהמשפט נלקח ממדריך מסע כדוגמת 'אלה המסעות' (= המציין אף הוא את בית הקברות הזה) והוא חלק מן האינטרפולציה שבאה להחדיר את אזור עכו לתוך הרשימה הגלילית.

⁹⁹ על הרשימות הקשורות בעכו, ראה לעיל: הערה 78.

אחד הביטויים המשמעותיים ביותר של התגבשות מנהגי הזימרה לכדי ריטואל מקיף, המכנס את כל המקומות הקדושים תחת קורת גג אחת, התחולל אגב המגע שבין הזימרה לעלייה לרגל. אף שלעיל הצבענו על ההבדל העקרוני שבין השתתפות בזימרה להליכה לירושלים והגדרנו את שתיהן כתופעות דתיות נבדלות התלויות בתודעה דתית, במנהגים ובתאריכים שונים אלו מאלו, הרי אין ספק שקיומה של האחת השפיעה על רעותה. דימוין הקרוב של שתי התופעות והישענותן על אותו מאגר אנושי הביאו בחכמה לתלות הדדית. החברה היהודית במזרח בימי הביניים המאוחרים לא יכלה לקיים שתי מערכות טכסיות מקבילות מדי שנה בלא שהאחת תקפח את רעותה.

הגורם המכריע בעיצובם של הטכסים ובקביעת משקלם החברתי היו השכבות העממיות. יחסו של ההמון היהודי במזרח לטכסים יכול היה להביא להתמסדותו של הדגם האחד ולהפיכתו לגורם של קבע בחיים הדתיים או להביא, לחילופין, להתנוונותו ולהפיכתו לתופעה דתית – אינטלקטואלית, אינדיבידואלית, חסרת משקל חברתי. לערכו הדתי הצרוף של הדגם נודע מקום שולי בלבד לגבי אימוצו או דחייתו.

העלייה לרגל לירושלים, שהיתה מרכיב מרכזי ותופעה של קבע בחיים הדתיים והחברתיים של ההמון היהודי במזרח בתקופה המוסלמית הקדומה, הלכה ונדחקה ממקומה במהלך המאות השתים עשרה, ובעיקר השלוש עשרה על ידי הזימרה, שהיתה קודם לכן – כך נראה – תופעה דתית שולית בעלת אופי מקומי. היא איבדה כליל את משמעותה החברתית בקרב יהודי המזרח והפכה לפנומן דתי צרוף וסטרילי, שמקומו בתחומו של היחיד. ההליכה לירושלים כמוסד דתי המתנהל בדפוסים של טכסי ציבור, נדחקה במהלך התקופה הממלוכית אל שולי טכסי הזימרה, ומקומה בחיים הדתיים והחברתיים של יהודי המזרח בא לה בעיקר בזכות אותם טכסים. למעשה היא הפכה בהדרגה לחלק מהם.¹⁰⁰

אחד הביטויים הציוריים לתמורות במעמדן של מוקדי העלייה לרגל היתה התזוזה שחלה במעמדן של מטבע הלשון המתארת את הבאים מכל קצות המדינה – מן העלייה לרגל לירושלים בראשית התקופה אל תאורי הזימרה, בהמשכה.¹⁰¹ חשובות יותר לענייננו הן הידיעות המלמדות על התקרבות דפוסי הפולחן של העלייה לרגל לאלו של הזימרה. הידיעה המפורשת הראשונה נמסרה קודם לשנת 1444 על ידי הרשב"ץ, אגב תאור סגולותיו של בית הכנסת של ירושלים בעת העלייה לרגל:

¹⁰⁰ מערכת היחסים המתוארת כאן הינה רק מערכת היחסים המוסדית שבין הזימרה לעלייה לרגל, והיא מתייחסת רק לשאלת מקומם של טכסי העלייה לרגל כתופעה חברתית. אין לדברים הנאמרים כאן כל נגיעה למעמדו של הפנומן הדתי, האיש, הפייטיסטי של העולה לרגל היחיד, שאת הרקע הדתי לעלייתו טרחנו להבהיר למעלה.

¹⁰¹ השמוש במטבע זו נידון לעיל: חלק א, פרק ב, הערה 3.

בבית הכנסת שבירושלים הם צריכים לאנשי המקום כל השנה ומתמלאת פה אל פה בעת התקבץ שם בחג השבועות החוגגים יותר מג' מאות איש.¹⁰²

מנימת הדברים ניכר שבימי רשב"ץ כבר נקבע חג השבועות כתאריך העיקרי של העלייה לרגל. בסמוך מופיעה הידיעה המפורשת הראשונה על טכסים הנערכים ליד קבר שמואל הנביא ברמה בכ"ח באייר, לאמור כשבוע וחצי קודם לחג השבועות. ידיעה זו נמסרת לראשונה על ידי ר' יצחק אלפארה, בשנת 1441:

ומסביבות ירושלים באים מסוריא וממצרים ומנוא אמון ומארץ בבל עם קהל ירושלים להשתחוות על קבר שמואל הנביא ע"ה ברמה... ועת השתחוואה, בכ"ח לאייר בלילה, זמן פטירתו.¹⁰³

יחוסו של יום מותו של שמואל הנביא ליום כ"ח באייר עמד ביסוד התארגנותם של טכסי רמה. תאריך זה נזכר, כנראה לראשונה, בקובץ תפלות ופיוטים שנועדו להיאמר על קבר שמואל הנביא בטכסי הזיכרה ואשר לדעת מהדיריו יש לייחסו למאות השנים עשרה או השלוש עשרה. מכאן כי יש להקדים את טכסי רמה לימי התגבשותו של פולחן הזיכרה – למאה השלוש עשרה. מכל מקום, אין להקדים את התבססותם לשנת 1187, שכן עד לאותה שנה פעל במקום מנזר פרמונסטראטנזי ויש להניח שלא ניתן היה לקיים טכסי צבור יהודיים במקום.

התבססותם של טכסי רמה ביום כ"ח באייר הביאה להסטת מועד העלייה לרגל לירושלים לחג השבועות. הזיקה שבין שני התאריכים עולה מרשימת מקומות קדושים מן הגניזה, שיש לייחסה לסופה של המאה החמש עשרה והמכנה את הולכי רמה: 'עולי רגל של חג השבועות'.¹⁰⁴

נראה אפוא שבעקבות הפיכת הזיכרה לדפוס העלייה לרגל הרווח, הפכה ירושלים לתחנתו האחרונה של המסע. סדרי הפולחן בירושלים היו קשורים מעתה בטבורם בטכסי כ"ח באייר ברמה וינקו מהם את חיותם. מצב זה הביא בהדרגה במהלך התקופה הממלוכית, לזיחוי כמעט מוחלט של ההליכה לירושלים עם ההליכה לרמה, משמע – של הזיכרה עם העלייה לרגל. ההליכה לירושלים איבדה אפוא את זהותה והפכה לפרק בעל חשיבות משנית במסע הזיכרה השנתי. טשטוש התחומים שבין שתי המערכות היה ביסודו פרי תהליכים חברתיים ותרבותיים שעמדנו עליהם למעלה ואשר

¹⁰² שו"ת רשב"ץ, אמסטרדם תצ"ח, ח"ג, סימן רא, ראה לעיל: חלק א, פרק ב, ליד הערה 21 ואילך.

¹⁰³ ראה להלן: פרק ב, הערה 195. המקורות הנזכרים כאן, נדונים בהרחבה אגב הדיון בהתפתחות הטכס ברמה שם.

¹⁰⁴ יובל שנה מתקבצין בה [ברמה] עולי רגל של <חג> השבועות, באין מכל המקומות ומכל הערים, ומשנער ומחמת ומתפללים ומביאים נדרים ונדבות' (רשימת צ' אילן א).

תמציתם היתה עלייתם של הזיארה ושל פולחן הקדושים בכללו כגורמים בעלי חשיבות בחיים הדתיים, בתודעה ובתרבות העממית של יהודי המזרח בתקופה הממלוכית. מטבע השבועה בשם 'אדוננו שמואל', נדר השמן השגור ל'בית שמואל הנביא' ושם של הקדשות ירושלים – 'הקדש שמואל הנביא' – משמשים אילוסטרציה לתהליך זה.

עקבנו עד עתה אחרי מיסודה של הזיארה כריטואל מתמשך שבמוקדו עומד המקום הקדוש או רצף של מקומות קדושים. ריטואל זה המיר את פולחן המקום הקדוש המקומי, הטריטוריאלי, בפולחן של עלייה לרגל. לאמור, הוא הביא את תודעת מוקדי הפולחן המקומיים אל מחוץ למקומם. סופו של דבר, שני סוגי פולחן אלו, שביטאו הוויות דתיות שונות, הלכו ונתמזגו זה בזה. תהליך התגבשותו של הפולחן כדרך שהוצג כאן היה, בהיותו תהליך סטיכי ובלתי כפוי, ארוך וממושך. כאן הצבענו על השלבים האחרונים של התגבשות זו, ובעיקר על שני מאפיינים חשובים שלה: על הופעתה של ספרות שימוש המתייחסת לריטואל המוגמר, ועל התגבשותם של הטכסים המרכזיים. ניתוחן של שתי התופעות מצביע על מפנה המאה השתים עשרה כתקופה שבה החל ריטואל הזיארה לפעול כאירוע דתי בעל חשיבות רבה מרכזי בחיי יהודי המזרח.

ב. מסורת המקומות הקדושים

פולחן המקומות הקדושים – פולחן גלילי

מושג המקום הקדוש כפי שנתפס בעיני יהודי ארץ ישראל בימי הביניים, וכדרך ששימש בחיים הדתיים של ציבור זה, הגיע לכלל ביטוי התרבותי והדתי המובהק בתוך הקהילה היהודית בגליל. תבנית החיים הדתיים אשר המקום הקדוש ממלא בתוכה מקום מרכזי, ואשר ביטויים מסוימים של חיי הציבור שלה קשורים בטבורם במקום הקדוש ויונקים ממנו את יוקרתם, התקיימה במילואה בגליל לבדו.

על היקפה של תופעת המקומות הקדושים בגליל יעידו הנתונים הבאים. מתוך שישים וחמישה מקומות קדושים ששמשו בלא ספק כמקומות פולחן הנזכרים בספרות העברית בימי הביניים, מצויים בגליל ארבעים ושמונה. לעומת זאת, סך האתרים מדרום לשכם מגיע לכדי עשרה, ובעבר הירדן לשישה.¹⁰⁵

בימי הביניים היה הגליל מכוסה במקומות קדושים, מזוהים היטב עם דמויות מקראיות או תלמודיות. מקומות אלו מילאו תפקיד חשוב בעולמו הדתי של היחיד עקב סגולות שונות שיוחסו להם, ובחיי הציבור עקב טכסי הקבע שנערכו בהם. בדיקת מפת המקומות הקדושים מלמדת שבתקופה הממלוכית התקיימו שני ריכוזים צפופים של אתרים – הראשון בהר הגליל העליון, במרחב שבין בקעת בית הכרם במערב וקו בקעת כנרת – עמק החולה במזרח ובתווך גוש צפת – מירון – כפר ברעם, שהיה מאוכלס בצפיפות במקומות קדושים. הריכוז השני היה בגליל התחתון, למן כפר כנה במערב ועד לחוף הכנרת במזרח ועיקרו היה באזור טבריה.

פולחן המקומות הקדושים הגלילית כפולחן אזורי

פולחן המקומות הקדושים בגליל לא היה מיוחד ליהודים. חלק נכבד מן המקומות הקדושים הנזכרים בספרות המקומות הקדושים שימשו גם את האוכלוסיה הגלילית הלא יהודית. יתר על כן,

¹⁰⁵ מקום קדוש הנמנה כאן, משמעו אתר שהתהווה סביב עצם מקדש המשמש מוקד פולחני: קבר, מבנה, אבן, עץ או מעיין. למניין הנזכר יש להוסיף שני אתרים נוספים הנמצאים בדרום לבנון שאוכלוסייתו היתה קשורה בדרך כלל במרכזים הגליליים. יש אפוא חמישים אתרים מכלל שישים ושבעה, בצפון. המניין המובא כאן מבוסס על רשימת הערכים במדור 'מקומות קדושים' בספר היישוב ג' [מונח למעצבה ביד יצחק בן צבי, מותקן ומוכן לדפוס], והוא אינו כולל את האתרים הקשורים בפולחני ירושלים וחברון. במניין המקומות לא נמנו זיהויים של אתרים מקראיים שהיו מקובלים באותה עת, ואשר לא נתברר לנו אם התקיים בהם פולחן או שאזכורם בספרות אינו אלא לשם זיהוי ספרותי בלבד. גבולותיו של הגליל לצורך הדיון כאן, הם: הר תבור בדרום, באניאס בצפון, חוף הים במערב והקו שבין מזרח הכנרת ובאניאס, במזרח.

דומה שרוב המקומות הקדושים הנזכרים בספרות המסעות העברית בימי הביניים הוחזקו בידי מוסלמים וכי יהודים רק נטלו חלק בפולחנם, כשם שמוסלמים נטלו חלק בפולחנם של המקומות שהוחזקו בידי יהודים. אנו טוענים אפוא שלוש טענות:

[א] מפת המקומות הקדושים היהודית זהה או קרובה לזו המוסלמית ואותם אתרים עצמם שימשו את בני שתי הדתות.

[ב] קיימת קרבה רבה במסורת המקומות הקדושים של שתי הדתות וככל הנראה הרקע הספרותי של שתי המסורות היה, לגבי אתרים רבים, זהה.

[ג] בחלק מן המקומות הקדושים בגליל התקיימו טכסים משותפים ליהודים ולמוסלמים ומכאן שפולחנם היה, לפחות בחלקו, משותף לבני שתי הדתות.

פולחן המקומות הקדושים היה אפוא אחד מביטוייה של תת התרבות המקומית, שהייתה משותפת לכלל יושבי הגליל לעדותיהם.¹⁰⁶

הקרבה או הזהות, שבמפת המקומות הקדושים של בני שתי הדתות עולה מחיבוריהם של כל הגאוגרפים הערבים בני התקופות הצלבנית והממלוכית, בכללם: אלהרוי יאקות, קאזיני ואלעות'מאני, המדווחים על מקומות קדושים בכפר חיטים, כפר כנה, ארבל, כפר מנדי, רומה, מירון ואחרים, הידועים כולם גם למוסריה של המסורת העברית.

המסורות המוסלמיות והיהודיות היו קרובות זו לזו בעיקר באתרים שיוחסו להם מסורות מקראיות. כך למשל גם המסורת המוסלמית יודעת על בני יעקב בארבל, אף על פי שהיא אינה מזהה במקום אותם בנים שמזהה שם המסורת היהודית. היא גם יודעת, כמו המסורת היהודית, על מקומות הקשורים ביהושע בן נון, צפורה אשת משה ומרים אחותו בסביבות טבריה אך ניסוחה שונה מזה של המסורת היהודית. שתי המסורות, היהודית והמוסלמית, התייחסו אפוא לאותם דמויות או התרחשויות. מכאן, שהמיתוס שעיצב מסורות אלה התבסס על מסורת ספרותית שהייתה מקובלת על כלל אוכלוסיית הגליל כולה. להלן נטען שיש לראות בו מיתוס גלילי מקומי. ההתייחסות הישירה היחידה לקרבת שתי המסורות מופיעה אצל משולם מוולטרה בסופה של המאה החמש עשרה, ביחס למקומות הקדושים שבסביבות ירושלים:

¹⁰⁶ להגדרתו של פולחן הקדושים הגלילי כ'פולחן אזורי' (Regional Cult) יש השלכות על הבנת דרכי היווצרותו של הפולחן, תחומי השפעתו, קווי המגע שלו עם מסגרות פוליטיות, חברתיות וכלכליות ועוד. כל אלו לא ידונו כאן. אספקטים שונים של הפולחן האזורי, נדונו בכנס שהוקדש לנושא זה באוניברסיטת מנצ'סטר בשנת 1976. הרצאות הכנס כונסו בספר R.P. Werbner (ed.), *Regional Cults*, London - New York - San Francisco, 1977 וראה בעיקר מבואו התיאורטי של העורך, עמ' IX-XXXVII.

מקאנדיה, שלאחר התרחשות המופת הקשור בטכסי מירון 'הישמעאלים ימלאו הבורות שלהם וכיליהם מים אז, ויתנו ליהודים לאכול ולשתות כל מעדני מלך'.¹¹²

ככלל, הידיעות במקורות העבריים על השתתפותם של מוסלמים ויהודים בפולחן המקומות הקדושים הגלילי מנוסחות באופן מעט מורכב יותר מאשר במקורות הערבים, אך אין להטיל ספק במשמעותן. ההתייחסות היסודית החוזרת על עצמה אצל נוסעים אחדים היא ציון העובדה ש'הישמעאלים מדליקין שם נרות לכבוד קדושת המקום' או ש'הישמעאלים מביאין שם שמן להדליק'. משמעותן של מטבעות לשון אלו היא, שבמקום שאליו הן מתייחסות, מתנהל, בנוסף לפולחן היהודי שאותו מתאר הכותב, גם פולחן מוסלמי.¹¹³ תכופות מציינים המקורות העבריים במפורש שהמקום הקדוש משמש מקום תפילה מוסלמי.¹¹⁴ בעל 'אלה המסעות' אף רואה במציאותם של מקומות תפלה מוסלמיים ליד המקומות הקדושים תופעה של קבע. אגב תאורו את קבר יתרו בכפר חיטים הוא מספר, ש'עליו בניין נאה, עשו אותו הישמעאלים תפלה... שכן דרך הישמעאלים לעשות תפלה שלהם אצל צדיקים'.¹¹⁵

נראה אפוא שלא ניתן לבחון את פולחן הקדושים הגלילי במסגרת המסורת והחברה היהודית בלבד. לאור החומר שנדון כאן, יש לראות בפולחן הקדושים הגלילי פולחן מקומי, אזורי, המשותף ביסודו לחתכים רחבים באוכלוסיית הגליל, שאינם מאופיינים על ידי המייחד הדתי בלבד, אלא לא פחות מכך – על ידי מאפיינים חברתיים. פולחן הקדושים, בדרך שנודע מן המקורות שהגיעו לידינו, משקף פן אחד של תת התרבות המיוחדת לגליל בימי הביניים, על פי האינטרפרטציה העברית שלה.¹¹⁶

112 האלמוני מקאנדיה, עמ' רלז.

113 ביטויים אלו או דומים להם מופיעים לגבי מזבח אליהו בהר כרמל (אלה המסעות, עמ' 145), מערת רב כהנא בטבריה (יעקב בן נתנאל, עמ' 8), כפר חיטים (מנחם החברוני, עמ' 40), 'כפר חרס' (וחשמיים ישמעאלים, מדליקין נרות עליהם ופוחתים ליהודים, איגרת אבן אלפארה), עלמה (איגרת רשב"ש, עמ' 12), עמוקה (שם), צפת (שם, עמ' 9), עין אלזיתון (איגרת האלמוני, תלמיד רע"ב, עמ' 278) ורמה (איגרת לטין, עמ' רסא). על המשמעות הסימבולית של ביטויים אלו כשם כללי לפולחן במקום הקדוש, ראה להלן: פרק ב, ליד הערה 38 ואילך.

114 'והם במערה אחת בבית המדרש לישמעאלים' (ככול, רשימת מקומות קדושים מן הגניזה), 'עליהם בניין נאה בית תפלה לישמעאלים' (כפר כנה, אלה המסעות, עמ' 157), ועוד רבים. וראה לעיל: הערה 113, על כפר חרס; להלן: ליד הערה 115, על כפר חיטים. והשווה לביטוי החוזר פעמים אצל אבן אלפארה ביחס לקברי השבטים בארבל וקבר יוסף בשכם (או: ועליהם) גויים שומרים.

115 אלה המסעות, עמ' 156–157 והשווה לכתב יד רומא-קזנטנזה 216 (3097), דף 33.

116 מן הדברים שהובאו כאן מסתבר שאין לראות במסורת המקומות הקדושים העברית עדות לשיבתם של יהודים סמוך למקומות אלו. הנחה זו עמדה ביסוד מחקריו של י' בן צבי בתולדות היישוב היהודי בגליל, השווה למשל: 'ריבוי הקברים הקדושים בתוך הכפרים הניל' [=כפרי הר הגלילי העליון] מוכיח כי בסביבה הזאת היה קיים במשך דורות יישוב יהודי קדמון ורצוף שהיה מוכשר לטפח מסורת זו ולהנחילה לדורות, (יישובים חקלאיים בסביבות צפת, שאר ישוב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 63). וראה: פראור, תאורי מסע, עמ' 32. כאילוטרפאציה לעניין זה ראה שימוש אפולוגטי מאוחר ומרחיק לכת בטענה זו, צ' אילן, 'ארץ היהודים בגליל העליון, עת-מול, י (תשמ"ה), גליון 3, עמ' 3–5.

הקדוש והמקום הקדוש – על דרכי הווצרות של המסורות.

הדמויות המזהות במקומות הקדושים בגליל הינן, כמעט באופן מוחלט, דמויות מקראיות או תלמודיות. מכאן שאונומאסטיקון ה'קדושים' המאכלסים את המקומות הקדושים שאוב מן הספרות הקאנונית של היהודי בן ימי הביניים. לאמור, הרובד הספרותי של פולחן המקומות הקדושים היהודי בגליל מהווה פירוש סימבולי ומוחשי למיתוס המקראי או התלמודי, כפי שנוסח במדרש ובאגדות חז"ל, ולאתוס התלמודי כפי שנוסח בספרות המוסר, שהשתמשה באותם מקורות ספרותיים ובאותו אונומאסטיקון, שעה שעיצבה את דמותו של ה'צדיק' הארכיטיפי.¹¹⁷ לעומת זאת, חסרה מסורת המקומות הקדושים הארץ ישראלית את המקום הקדוש המזהה במישרין מתוך הביוגרפיה האמיתית או המיתית של קדוש (או: 'צדיק') מקומי, שאינו תלוי בספרות הקאנונית ובתאריך חתימתה, ואשר תהליך התקדשותו מהווה ביטוי לייחוסו של הציבור לפעילותו ולדימויו.¹¹⁸ המסורת הארץ ישראלית גם אינה יודעת, בדרך כלל, על מקום קדוש התופס את מקומו בעקבות התגלות חדשה – בתר תלמודית, ואשר התקדשותו היא תגובה סטיכית, אכסטטאטית ובלתי תלויה בספרות או בנורמות דתיות מקובלות. לעומת זאת, מקומות קדושים ותהליכי התקדשות שכאלו נודעו היטב בפולחן הקדושים הנוצרי והמוסלמי, והם גם לא היו זרים לתרבות העממית היהודית שמחוץ לארץ ישראל.¹¹⁹

¹¹⁷ דוגמא לחיבור מעין זה הוא 'חיבור יפה מן הישועה', שנתחבר על ידי רבינו נסים בן יעקב, בקירואן במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה, ראה מהדורת ח"ז הירשברג, ירושלים תשי"ג, מבוא, עמ' 39–73 (וראה ש' אברמסון, רבינו נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 363–427); חומר סיפורי דומה מרוכז גם בקבצים הבאים, שאין לראות בהם חיבורי מוסר אלא קובצי סיפורים נויטראליים: ספר המעשיות, מהדורת גסטר, (M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, New York 1968); ספר המעשים, כתב יד אוכספורד בודלי 135, (ראה עליו, ע' יסיף, 'ספר המעשים', תרביץ נג [תשמ"ד], עמ' 409–429). אין בדעתנו לטעון ש'חיבור יפה' או החיבורים האחרים, השפיעו ישירות על עיצוב מסורת המקומות הקדושים. הבאנו אותם כדוגמא לספרות שיכולה היתה לשמש צינור לספור התלמודי, ולהשפיע על עליית העניין בדמות זו או אחרת.

¹¹⁸ אין לראות בציון קבריהם של חכמים בני הזמן ברשימות הקברים עדות להפיכתם למקום קדוש, אלא אם יש ידיעה שהתקיים סביבם פולחן כלשהו. ידיעות על קבריהם של חכמים הסמוכים בזמן לתקופה הנדונה כאן, נזכרות פעמים ספורות בלבד ברשימות המקומות הקדושים והם אינם אלא אילוסטרציה לתיאור המקום הקדוש. כך למשל הידיעה על קבר הרמב"ם בטבריה מופיעה לראשונה ב'סימני כתבי הקברות', שאין לאחר לשנת 1257 (נעם הידיעה על קבורתו של הרמב"ם בטבריה נזכרת כבר על ידי אבן אלקפטי, תאריח' אלחכמא [תולדות הרופאים], מהדורת Liepert, לייפציג 1908, עמ' 319, שאין לאחר לשנת 1248) אך אין בכך כדי ללמד על הפיכת קברו למקום קדוש אלא על יחוסה של טבריה ששימשה, כמו חברון, בית קברות ליהודי הארצות הסמוכות (אין מענייננו להתייחס לפולמוס שעורר חכם טועה בשנת תרצ"ה בשאלת מהימנותה של המסורת על קבר הרמב"ם בטבריה. ראה מאמר אחרון בעניין זה אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 70–73, ושם ספרות). האזכורים של חכמים בני הזמן באים תמיד אגב תיאורו של המקום הקדוש שבצידו הם נקברו ואין להם מעמד עצמאי. כך למשל מתואר קבר הרמב"ם אגב תיאור מערות ר' כהנא ור' חייא, ובאותו מקום מזכירים בעל 'אלה המסעות' ובעל 'קבלת צדיקי ארץ ישראל' את קברו של רב צמח גאון, שזיהויו אינו ברור. כך גם מחדיר בעל 'תוצאות ארץ ישראל' לתוך קטע סתמי מתוך 'אלה המסעות', המתאר את בית הקברות של יהודי עכו בצד מערת אליהו, רשימה ארוכה של חכמים שנקברו שם ונודעו לבני אותם דורות. אותן מחבר מוסיף בגוש חלב על הנתונים שבי'אלה המסעות', ששם נקברו גם חכמים 'מאילו הדורות', וכאלו רבים.

¹¹⁹ הכוונה כאן היא למקומות קדושים המקבילים לכנסיות ההתגלות של מרים הקדושה, שנפוצו באירופה בתקופה הנדונה כאן וירשו במידה רבה כנסיות מקומיות שהוקדשו תחילה לשםם של קדושים מקומיים. ראה על כך, J. Sumption, *Pilgrimage*, London 1975, pp. 275–280; Turner, *Image and Pilgrimage*, pp. 172–175; מקומה בתודעה העממית שונה לחלוטין מזה במסורת היהודית מיוחסת תכונת ההתגלות לאלהו הנביא אך מקומה בתודעה העממית שונה לחלוטין מזה

לקביעה זו יש לכאורה יוצא מן הכלל – קברו של נחמן חטופא (או: 'קטופא') בכפר ברעם, הוא 'נחמן חטופא' [בן רבי פנחס] דמן כפר ברעם, המתנבא בחיבור האפוקליפטי 'נבואת הילד',¹²⁰ אך כפי שנראה להלן, מסורת זו אינה אלא זיהוי ספקולטיבי של דמות ספרותית ואינה אלא תגובה עממית להופעתו של החיבור ולחד שעורר סמוך לפירסומו. הופעתה של מסורת זו אינה אפוא פרי הדינאמיקה שנזכרה לעיל.

כאילו־סטראציה לדיון במקומה של המסורת בפולחן המקום הקדוש בימי הביניים, נבחון עתה את שלבי חדירתה של מסורת הילד הנביא אל תוך פולחן המקומות הקדושים.

בין ספרות למסורת – מסורת הילד הנביא בכפר ברעם

למן ראשיתה של ספרות המקומות הקדושים מופיעות מסורות שונות, לגבי 'צדיק' שכינויו הוא 'חטופא'. הוא נקרא חליפות ר' נחמן, ר' יוחנן, ר' יוסי או ר' שמעון.¹²¹ גם מקומו של ה'נחטף' רב השמות לא נקבע באופן נחרץ והוא מזוהה במירון ובכפר ברעם חליפות.¹²² החיבור המתוארך הקדום ביותר, המתאר את המתחם בכפר ברעם יודע, בשנת 1210 בקירוב, על קברו של ר' שמעון חטופא. קרוב לוודאי שמסורת זו אינה קשורה במסורת הילד הנביא.¹²³

של מרים. התגלותו של אליהו היא בדרך כלל התגלות אישית, המלמדת יותר על מעמדו הדתי של האדם שאליו הוא נתגלה, מאשר על מקומה של ההתגלות עצמה, ועל כן ספק אם היה בכוחן של התגלויות אלו להביא להתעוררות דתית, כזו המביאה ליסודם של מקומות קדושים כפי שהביאו התגלויותיה של מרים במקומות שונים באירופה. אף על פי כן יש לתת את הדעת לעובדה שנכתב יד פארמה מופיעה קבוצה בת שישה מקומות קדושים שכותרתה היא 'כנסיות אליהו', ועוד ארבעה בתי כנסת בשם זה מופיעים באלה המסעות, עמ' 159. יצויין גם שבקהילות רבות בימי הביניים נקראו בתי הכנסת על שם אליהו הנביא (מלבד הנזכרים לעיל ידועים גם בקאנדיה, ירושלים ואלכסנדריה). כמובן שאין להסיק מכאן שמקומות אלו היו מקומות התגלות בלא הוכחות נוספות. וראה עוד על המושג 'כנסת' בהוראה של מקום קדוש, להלן: הערה 134.

120

החיבור נדפס לראשונה בשולי ספר 'נגיד ומצוה' לר' חיים צמח, קושטנדינא תפ"ו. וראה י' דן, 'לקטות למעשה "נבואת הילד"', שלם א (תשל"ד), עמ' 229–234, שתיארך את החיבור לדור הגירוש, משמע לשלהי המאה החמש עשרה. לעומת זאת ראה לאחרונה, ג' שלום, – מ' בית אריה, 'המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי', מבוא לימאמר משרא קטריין, מהדורת צלום, ירושלים תשל"ח, עמ' 31–36, ובעיקר הערות 108 ו-117. שלום מייחס את הנבואות לשלהי המאה השלוש עשרה, אולי לתקופת הפלישה המונגולית, משמע לשנות השישים של המאה. וראה מ' אידל, 'שלמה מולכו כמאגיקון', ספונות יח (תשמ"ה), עמ' 202–203, המצטט חכם מן המאה השש עשרה שמייחס את החיבור לימי הרשב"א, וראה להלן: הערה 128.

ראה איש שלום, קברי אבות, עמ' 171, וראה גם: עמ' 152, 159, 183.

121

קברו של הנחטף לשמותיו מזוהה במירון על ידי מנחם החברוני, עמ' 38, אלה המסעות, עמ' 153; רשימת אילן א; יחוס האבות [= חיבור מראשית המאה השש עשרה] עמ' 216. כל השאר, מציינים את כפר ברעם.

122

איגרת רשב"ש, עמ' 11. אין לראות במסורת זו שיבוש או טעות סופר, שכן היא נזכרת גם ברשימת אילן א, שיש ליחסה לשלהי המאה החמש עשרה והיא בלתי תלויה לחלוטין באיגרת רשב"ש. מכאן גם שאינה זהה למסורת הילד הנביא.

123

ההתייחסות הראשונה למקומו של הילד הנביא מופיעה אצל מנחם החברוני בשנת 1215 והיא מספקת לנו את התאריך המאוחר ביותר האפשרי להופעתו של החיבור ולראשיתה של המסורת.¹²⁴ רישומה של מסורת הילד הנביא ב'אלה המסעות' מלמד, מעט מאוחר יותר, על תהליכי קליטתה של המסורת החדשה. בחיבור מובאות שתי מסורות, לכאורה מנוגדות, המתאייחסות למקומו של נחמן חטופא. תחילה מוסר המחבר **על קברו במירון** ואילו לאחר מכן, בתיאור כפר ברעם, הוא מספר על 'צדיק אחד ואומרין כי הוא רב נחמן ויש אומרין כי הוא ר' יצחק', נוסח ההולם אתר, שהמסורת לגביו נמצאת בתהליכי התהוות או תמורה.¹²⁵

נראה אפוא, שבעקבות הופעתה של 'נבואת הילד' זכתה דמותו של הילד הנביא למעמד שווה ערך לזה של תנאים או של אמוראים, כמתבקש מסיפור המסגרת של הנבואה, הקובע את תאריך מסירתה לשנת ת"ד לחורבן. נראה שתחילה זוהה מקומו של הילד במירון, שהפכה בסמוך למקום העלייה לרגל העיקרי בגליל, ועל כן הנסיון לזהות בה את הילד הנביא, מובן מאליו. דומה שרק מעט מאוחר יותר זוהה המקום בכפר ברעם, על פי כינוי המקום של הילד.¹²⁶ הזיהוי בכפר ברעם התחולל אגב תמורה במסורות הקדומות שיוחסו למקום, ויש לראות בכך תהליך שהתחולל באופן לא מודע בעקבות תמורות במוקדי העניין הציבורי. וודאי שאין לראות בכך תמורה מוסדית, פרי החלטה של מאן דהוא. לעומתו, הזיהוי במירון היה קשור בהתהוות מרכז פולחני שם והיה חלק מהתגבשות מוסד הזיכרון באותה עת עצמה.¹²⁷ אזכורן של שתי הגרסאות ב'אלה המסעות' אגב תיאור כפר ברעם מלמדת, שהמסורת החדשה הולבשה על מסורת קדומה שהייתה ידועה עדיין באותה עת, ועל כן הובאה בשמם של 'יש אומרים'. יתכן גם שעד שהמסורת החדשה נקבעה במקומה היא נדדה על פני תחנות שונות בתוך המתחם, כפי שעולה לכאורה מהשוואת תיאורו של ר' שמואל בן שמשון לזה הנדון כאן. אין ספק שזיהוי קברו של הילד הנביא בכפר ברעם התבסס גם על מסורת קברו של פנחס בן יאיר שם, שהייתה מסורת קדומה ובלתי תלויה לחלוטין במהלך המתואר כאן. מסורת זו

¹²⁴ מנחם החברוני, עמ' 38. אמנם מנחם לא מציין היכן המקום אך הקשריו הגאוגרפיים מלמדים בבירור שהכוונה לאזור מירון, ולא לכפר ברעם.

¹²⁵ אלה המסעות, עמ' 154. בחיבור זה מופיעות פעמים אחדות מסורות כפולות, ותכופות אף סותרות. ראה למשל, תיאור כפר חנניה, שם, עמ' 146 והשווה, שם, עמ' 152-153; ציפורי, שם, עמ' 146, והשווה, שם, עמ' 157. סיבתן של כפילויות אלו הוא במקורות שונים שעמדו לפני המחבר ואשר שילובם בחיבור המוגמר לא עלה יפה.

¹²⁶ שלום (לעיל: הערה 120) הוכיח, שסיפור המסגרת נכתב על ידי ר' אברהם הלוי שסיכם בלשונו את הפתיחה המקורית, שבמקורה נכתבה בלשונה של הנבואה. קשה אפוא לדעת עתה, כיצד נוסח עניין כפר ברעם בנוסחה המקורי של הנבואה, שעה שמסורת הקבר עדיין לא התקיימה כלל. מכל מקום ברור, שמסורת הקבר השפיעה על כתיבתו של ר' אברהם הלוי בעניין זה, והוא מתייחס אליה בהרחבה בסופה של הפתיחה.

¹²⁷ על תהליך ההתרחבות של מתחם מירון, ראה לעיל: ליד הערה 70, ושם מקורות.

חיזקה את המסורת החדשה בגלל זהות שמו של התנא עם שמו של אבי הילד – פנחס מכפר ברעם. גילויי זהות מסוג זה אופייניים למסורות שדרך מסירתן היא אוראלית ביסודה.¹²⁸

בניתוח מקרה זה ניתן היה להבחין בבירור בתלות ממשית בין מסורת המקום הקדוש לתמורות בספרות. מעמדה של הדמות, העומדת לכאורה במוקד פולחן המקום הקדוש, תלוי באופן מוחלט במעמדו של החיבור והדמות אינה אלא ביטוי סימבולי של הנבואה והמשתמע ממנה לגבי התודעה העממית. ניתן אפוא לראות במסורת המקום הקדוש, ביטוי סימבולי של הדמות הספרותית אם כי התפתחותה, למן זיהויה במקום הקדוש, שוב אינה תלויה בהכרח בגורלו של המקור הספרותי ויש לה קיום משל עצמה.

בין מיתוס לפולחן – היחס בין המקום הקדוש ומסורותיו

הרובד הסיפורי של מסורת המקומות הקדושים הגלילית, מהווה תכופות פרשנות עממית בעלת אוריינטציה מקומית, לחטיבות סיפוריות מסוימות מן המקרא. אף שקשה להבחין בכך על פי ניתוח המסורות המיוחסות לאתר הבודד, הרי נקל להבחין בכך אגב ניתוח מסורותיה של סדרת אתרים רצופה, המתייחסות לחטיבה סיפורית אחת. רצף האתרים משמש תכופות סדרת סמלים הממחישה את הסיפור המקראי למרכיביו כדרך שהובן בקרב בני הסביבה, ומתרגמת אותו לכדי מיתוס. כך לדוגמא זיהו יהודי הגליל באיזור טבריה את קברי רוב השבטים ודינה אחותם, את קברי יוכבד אם משה, את מרים אחותו, את צפורה אשתו ואת אלישבע אחות נחשון, את קברי יהושע בן נון וכלב בן יפונה בכפר חיטים ואת 'כנסת' שלהם בטבריה,¹²⁹ את באר מרים בתוך הכנרת

מסורת הילד הנביא היתה ידועה היטב בחיבורי המאות הי"ג והי"ד (מנחם החברוני, אלה המסעות, קבלת צדיקי ארץ ישראל, קברי אבות). לעומת זאת, כל חיבורי המאה החמש עשרה מתעלמים ממנה. ניתן לעקוב אחרי שקיעת העניין בדמות, על פי ניסוח מסורות כפר ברעם בחיבורי הסיכום של מסורת המקומות הקדושים הארץ ישראלית בתקופה הממלוכית – 'יחוס האבות' ו'יחוס צדיקים' (שנתחברו במחצית הראשונה של המאה השש עשרה). בשני החיבורים מופיעות מסורות מבולבלות המלמדות, שמאספי המסורות לא הכירו את המסורת על בוריה וכי באותה עת היא כבר איבדה את חיוניותה. כך למשל, מוסר בעל יחוס האבות על קבר ר' פנחס, נחמן בנו ור' יוחנן חטופא. בעל יחוס צדיקים שכנראה קיבל ממנו, מביא את אותן המסורות אלא שלגביו, שב ר' פנחס להיות פנחס בן יאיר. ניסוחים אלו היו תוצאה של עיבודים חוזרים ונשנים של המסורת המקורית, שנעשו בלא זיקה ממשית אליה. 'נבואת הילד' עמדה במוקד העניין החיבורי ככל הנראה רק במאה השלוש עשרה וההתעניינות בה פגה בסופה, מן הסתם – בעקבות נפילת עכו בשנת 1291, והסתלקותם של הצלבנים מארץ ישראל. אין כמובן לגזור גזירה שווה בין שקיעת העניין בחיבור לבין העניין במקום הקדוש, שנמשך עוד עד לסופה של המאה הארבע עשרה. יש לציין שלנבואת הילד, כמו גם למסורת הילד הנביא היתה עדנה כפעם בפעם, בעיקר בעיתות משבר כמו בעת בואם של מגורשי ספרד. גורלו של החיבור בעניין זה דומה באורח מפתיע לגורלה של 'נבואת טריפולי', שנתחברה כנראה בחוגי מסדרי הדרשנים באותה עת ממש ואולי אף בחתייחס יעקבן נסיבות. ראה בעניין זה R. E. Lerner, *The Powers of*

128

Prophecy, Berkeley, Los Angeles, London, 1983.

אנו לא נציין כאן את המקורות שספרות השימוש המקובלת מפנה אליהם באופן מספק (איש שלום, קברי אבות; וילנאי, מצבות קדש; ראה לעיל: הערה 1), אלא אם כן יהיה בכך עניין לדיון. במסורת הקברים של יהושע וכלב חלה תמורה מעניינת במפנה המאה השנים עשרה. כל תנועים באותה המאה יודעים על קברים

129

ואולי אף את קבר יוסף.¹³⁰ נראה שיהודי הגליל ראו בסביבות הכינרת את מקום הכניסה לארץ ועל כן זיהו בסביבתם הקרובה את המקומות ואת האישים הכרוכים בסיפור הכניסה ובכיבוש הארץ. זו גם משמעה של התפילה על מעברות הירדן שמביא אשתורי הפרחי בחיבורו כפתור ופרח אשר לדבריו 'אנחנו הרגלנו לומר בראותנו הירדן כך...'¹³¹ לשון גוף רא'... רבים זו מתייחסת, על פי הקשרי הכתוב, ליהודי בית שאן. מקום חציית הירדן זוהה ככל הנראה מצפון – בינה לבין מוצא הירדן מן הכנרת, והוסמך אל האתרים האחרים שזוהו בגליל התחתון עם מאורעות כיבוש הארץ. זיהויים אלו הינם למעשה תרגומו של הסיפור המקראי למיתוס מקומי.¹³²

למרות הנאמר לעיל, הרי אין לראות במקומות הקדושים הכרוכים בסיפור המקראי ביטוי ישיר של מיתוס מקומי, ובפולחן המתנהל בהם – פולחן קדושים, שגיבוריו הם דמויות מקראיות או פולחן זכרון הקשור במעשי מופת מקראיים.

זיהוי הדמות עם המקום אינו אלא רפלקסיה של מיתוס או של פרשנות מקראית עממית, ואין לראות בו בשום פנים את עיקר תוכנו של פולחן המקומות הקדושים. בזיהוי הדמויות במקום הקדוש הייתה מידה רבה של מקריות, ושלא כמו באתרי העלייה לרגל לירושלים ולחברון נעדרה ממנו הזיקה הישירה, האימאננטית, שבין הדמות המזוהה למקום עצמו. חלקו של המיתוס המקומי בעניין זה הוא שולי – הוא רק הדגיש קבוצה מסוימת של דמויות מתוך האונומאסטיקון הקאנוני, החדיר אותן לתודעה ההיסטורית של בני הסביבה והגביר את סיכוייהן להיות מזוהים בתודעה העממית עם מקום קדוש השוכן בקרבתם ואשר קיומו אינו תלוי כלל בדמות המזוהה בו.

אלו בכפר חיטים (ראה פתחיה מרגנסבורג, עמ' 31; יעקב בן נתנאל, עמ' 7; מנחם החברוני, עמ' 40). שמואל בן שמשון הוא המחבר הראשון המציין, בניסוח המלמד על תמורות במסורת, בכפר חיטים את מסורת יתרו, שהיא מסורת מוסלמית: 'כפר חיטים... יש אומרים קבר יהושע <?> ויש אומרים קבר יתרו וצפורח', איגרת רשב"ש, עמ' 9. העלמות המוחלטת של המסורת הגלילית הקדומה ניכרת רק במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, ב'סימני קברי הקברות' וב'אלה המסעות'. באותה עת מופיעה לראשונה, באותם חיבורים עצמם, המסורת (שמקורה שומרוני) על קברי יהושע וכלב בכפר חרס ליד שכם (ספרי השימוש והמחקר שהתייחסו לנושא לא הבחינו בתמורות הנזכרות וייחסו את כל האזכורים לכפר חרס). זמן של התמורות במסורת כפר חיטים מצביע על זיקתן לתהליך התמסדות הזיאה, שעמדו עליו לעיל. הן משמשות דוגמא ברורה לשקיעתה של מסורת מקומית מובהקת ולעלייתה של מסורת שניתן לשער, שנקלטה במסורת עולי הרגל בגלל התאמתה להקשר המקראי, שלא כמו המסורת המקומית הגלילית. יחוס בתי כנסת 'של יהושע' או 'של כלב' בסביבות טבריה מלמד גם הוא על מקומם של השניים, ושל סיפור כיבוש הארץ, במיתוס הגלילי המקומי (כתב יד פארמה [= 'כנסת יהושע']; בנימין מטודלה, עמ' כט [= 'כנסת כלב']; פתחיה מרגנסבורג, עמ' 29 [= 'כנסת שבנה יהושע']). מסורת דומה נזכרת על ידי נאצר ח'וסרו ראה: G. Le Strange, *Palestine Under the Moslems, Beirut 1965*, p. 337.

נראה שתיאור קבר יוסף אצל יעקב בן נתנאל (עמ' 10), מתייחס למקום הנמצא בגליל ולא בשכם, כמקובל בכל המסורות וכמתבקש מן התיאור המקראי, שכן על פי סדר הדברים בחיבור ממקם הקבר, בין ציפורי לכפר כנה. יש לזכור כמו כן, שמקום קבר יוסף כרוך, על פי התיאור המקראי, במקום קבר יהושע (יהושע כד, כט-ל). ברור מכל מקום שאם אכן זה פירוש הדברים, הרי מסורת שכזו לא היתה יכולה להיקלט מחוץ לגליל ויש לראות בה מסורת מקומית מובהקת שלא נודעה לה כל השפעה על מסורת הזיאה הנדונה כאן.

כפתור ופרח, עמ' כ"קכא.

מקומיותו של המיתוס מודגשת בעיקר על רקע זיהויים של חלק מאותם אתרים עצמם בחלקים אחרים של ארץ ישראל, המתאימים יותר לסיפור המקראי, וראה לעיל: הערות 129, 130.

טענתנו היא שהרובד הסיפורי המתלווה אל מסורת המקומות הקדושים, קשור בקשר רופף בלבד לפולחן הגלילי, שהיה ביסודו פולחן אינסטרומנטאלי של מקום ולא של קדוש. הזדקקותו של פולחן זה לדמות לא התכוונה לדמות מזוהה בעלת ביוגרפיה או רקע מיתי כמו זו שסיפק לו המיתוס המקומי הגלילי, אלא לקבר כמכשיר שהמקום הקדוש נזקק לו. על כן הסיפור המתלווה אל המקום הקדוש אינו קושר את הדמות למקום באופן ישיר על ידי ייחוס מאורע מחיי הקדוש אליו, אלא על ידי הצבעה על קברו. על כן גם מסורת המקומות הקדושים לא טרחה מעולם להסביר מדוע וכיצד נקבר הקדוש במקום זה או אחר. נראה שאף לא היה לה עניין בכך, שכן עיקר עניינה היה בתרגומו של המיתוס לסמל, משמע – של הדמות לקבר. הקבר, בהקשר זה, אינו מבטא את פרק המוות בתולדותיה של האישיות, אלא אותה עצמה. זו ככל הנראה משמעות העובדה שכל המקומות הקדושים נתפסו, בתקופה הנדונה כאן, כקברים. דומה שזה גם ההסבר להופעתו של 'צדיק אחד לא ידענו שמו' לאמור, של המקום הקדוש שאינו מזוהה עם דמות מסוימת, והנמנה על ידי הרושמים כמקום קדוש לכל דבר.¹³³

נראה אפוא שיש להבחין היטב בין מסורת המקומות הקדושים, שמתבטאת בזיהוי מכלול של דמויות בעלות תכנים מיתיים מזה ופולחן המקומות הקדושים מזה, שהן שתי סוגיות שונות, שביניהם רק קשר רופף.

הפולחן הגלילי איננו אפוא פולחן קדושים אלא פולחן מקומות קדושים, המוקד הפולחני איננו הקדוש אלא המקום עצמו והעילה להתקדשותו הן התכונות המאגיות שהסביבה מייחסת לו. עיקרו של הקשר שבין הקדוש למקום איננו בין הדמות המזוהה והקרואה בשם לבין המקום, אלא בין הדמות כשלעצמה, כעצם מופשט, לבין המתחם המקודש. מקומו של הקדוש בתוך המתחם הוא אינסטרומנטאלי ולא מיתי. הקבר הקדוש הוא מכשיר הכרחי לצורך הפנמת סגולותיו של המקום הקדוש על ידי משתמשיו והצורך בדמות הוא מעין 'הגשמת' מעמדו של המקום הקדוש או פרסוניפיקציה שלו, וחילוצו מן המעמד המופשט המתייחס למקום בכללו ולתכונותיו. קיומה של דמות בלב המקום הקדוש פותר את בעיית הפנייה הישירה אל עצם בעל תכונות אלוהיות, והכנסתה של הדמות משמעה הכשרת הפולחן בו ואולי אף שילובו בתוך מערכת ערכים נורמטיבית.

¹³³ ידועות על 'צדיקים' לא ידועים ממלאות את רשימות המקומות הקדושים, אנו נפנה כאן רק לכמה מטבעות לשון טיפוסיים. 'ובתוך החומה הישנה [=של קסריה] יש קבר אחת <!> של צדיק ואין יודע מי הוא' (נעקב בן נתנאל, עמ' 11); 'יסמוך לכפר [=כפר פרעם] בעמק יש שם צדיק אחד לא ידענו שמו' (אלה המסעות, עמ' 155); '... חלחול יש שם מערה לצדיקים' (שם, עמ' 151); 'יסמוך למסילה צדיק אחד, יש אומרים כי הוא ...' (שם, עמ' 155), ועוד כאלה רבים.

הגדרת המקום הקדוש כקבר אינה אלא אחד הפירושים של המתחם המקודש, ולא הקדוש שבהם. ידועות גם הגדרות אחרות, מופשטות יותר, כמו הגדרת המקום הקדוש כ'כנסת'. יתכן שאופייה המופשט של הגדרה זו או הצורך בפנייה ישירה אל דמות הקדוש הביאו, רק בימי הביניים המאוחרים, לקבלתה המוחלטת של הזהות – מקום קדוש = אדם = קבר.¹³⁴

כאן המקום להבחין בין שתי קבוצות משנה, השונות זו מזו בדרך התפתחותן ובאופיו של הפולחן שנהג בהן – בין המקומות הקדושים הגליליים למקומות הקדושים שזיהוים מהווה אימות או פירוש מוחשי לסיפור מקראי או תלמודי, ואשר על כן יש לגביהם הסכמה כללית. על מקומות אלו נמנו אתרי ירושלים וחברון – שאינם מתחום עניינו של הפנומן הדתי הנדון כאן – מערת המכפלה, קבר רחל, מקום המשכן בשילה, קבר שמואל ברמה וקבר יוסף בשכם ועוד רבים אחרים שהיו פזורים ברובם לאורך חלקו הדרומי של מסלול הזימרה מחוץ לתחומו של פולחן הקדושים הגלילי.

זיהוים של אתרים אלו כמקום ההתרחשות המקראית עמד ביסוד התקדשותם. על כן, במקומות אלו, שלא כמו במקום הקדוש הגלילי, התקיימה תלות מלאה בין הדמות למקום הקדוש, ולמסורת המקום לא היה קיום בלעדיה. יוקרתם של האתרים לא הייתה תלויה בפולחן המקומי, ומקומם בריטואל עולי הרגל לא התפתח בהכרח מתוך סדרי פולחן מקומיים. מעמדו של אתר מעין זה נקבע בזיקה ישירה לסיפור המקראי או התלמודי, ולמקומו בתוך מערך מיתי נרחב.

מסורת המקומות הקדושים – מסורת שבעל פה

התפתחותה החופשית של מסורת המקום הקדוש הייתה תוצאה של דרכי העברתה, והיא התרחשה בעיקר אגב העברתה. יש להניח שהיא הועברה בקרב קהל המשתמשים הטבעי שלה כמסורת שבעל פה, וכי התופעות שנסקרו לעיל היו פרי המגמות שאפיינוה, משנתקה ממקורותיה הספרותיים.¹³⁵

¹³⁴ כאמור לעיל, כתב יד פארמה, שהוא רשימת המקומות הקדושים הקדומה ביותר שהגיעה לידינו, הוא רשימת 'בתי כנסת', ראה לעיל: הערה 51. קטעי רשימות של מקומות קדושים המוגדרים כבתי כנסת מופיעים גם בחלק הלא ארץ ישראלי של אלה המסעות (עמ' 158-159), והשווה גם לפתיחתו של חלק זה של החיבור: 'אלה הם המסעות... מי שרוצה ללכת להתפלל בבתי כנסיות המקודשות שנבנו בדורות הראשונים' (שם, עמ' 159, וראה לעיל: הערה 37). יש להניח שדבריו של ר' שמואל בן שמשון המספר על 'בתי כנסיות שעשה ר' שמעון בן יוחי שהם כ"ד... יש מהם נהרסות ויש מהן קיימות', מתייחסים לרשימת מקומות קדושים גלילית שאף היא, כמו כתב יד פארמה, מכנה את המקום הקדוש כ'כנסת'. (איגרת רשב"ש, עמ' 10. וראה: באסולה, עמ' 50, שהכיר אף הוא מסורת זו) הדעת נותנת שמקור המסורת הוא בגלגול של מסורת כ"ד משמרות כהונה שכמה מהן מופיעות כמקומות קדושים ('כנסת') בכתב יד פארמה.

¹³⁵ הנאמר כאן, מבוסס על שתי הנחות: [א] שמסורת המקומות הקדושים היא חלק מן התרבות המקומית של היסוד היהודי הגלילי, כי תרבות זו היא חלק מן התרבות העממית המקומית המשותפת לכלל אוכלוסיית הגליל ואשר ביטוייה בספרות העברית אינם אלא אינטרפרטציה יהודית למסורת מקומית משותפת. [ב] שבקרב יהודי הגליל התקיים יסוד לא ספרותי, והוא שהיה נושא המסורת המקומית. שתי ההנחות כאחת

מוצאה של המסגרת ההיסטורית או הספרותית של מסורת המקומות הקדושים אינה מן המסורת שבעל פה אלא מן המסורת הכתובה – מן הספרות המקראית או התלמודית. תהליכי המסירה שבעל פה, שבהם אנו דנים כאן, עניינם אפוא בדרכי קליטתן של מסורות כתובות בחברה לא ספרותית ולא בהתפתחות חופשית של מסורות שבעל פה. המסירה שבעל פה מחוללת תמורות במסורת הכתובה רק משעה שזוהתה הדמות עם המקום. אותה שעה מועתקת הדמות מן המערכת ההרמטית של הספרות, הקשורה בתוך עצמה בקשרים לוגיים של הקשר, רצף וסיבתיות, אל המערכת האסוציאטיבית והחופשית של המסירה שבעל פה, הפטורה מקשרים אלו. עתה מתפתחת מסורת המקום בהדגשים חדשים שלא נודעו למסורת הכתובה, תוך כדי כרסום מתמיד במרכיביו היחודיים של הדימוי מזה ואימוץ מרכיביו הקונבנציונאליים מזה. מכאן ואילך מעוצבת דמותו של הקדוש כדמות סטראוטיפית המתאימה לדימויהם ומושגיהם של בני הסביבה.

מסורת המקומות הקדושים נוסחה לראשונה בספרות – ברשימות, באגרות ובחיבורי מסע – רק לאחר שרוב המסורות כבר התבססו, והדינאמיקה של המסירה האוראלית נחלשה עקב התמסדות הטכסים. נושאי המסורת, יהודי הגליל או יהודי המזרח בכלל, לא ראו במסורתם – מסורת השואבת את כוחה מן הטכסט הכתוב. גם אם סופו של דבר נרשמו המסורות, לא נודע לרשימות אלו מעמד סאקראלי או קאנוני, שיכול היה לגבש את מסורת המקומות הקדושים לכלל מסורת ספרותית. הרשימות אינן מהוות אפוא סיכום של מסורת המקומות הקדושים אלא משקפות את מצבה בזמן כתיבתן.

המסורת שבעל פה בעיני עצמה

היותה של מסורת המקומות הקדושים, מסורת שבעל פה איננה קביעתו של ההיסטוריון בלבד. בחינת תודעתה העצמית מלמדת, שכך היא הוצגה על ידי בני ארץ ישראל, אם כי מנקודת השקפה שונה מזו המוצגת כאן.

מסימניה האופייניים של המסורת האוראלית בעיני נושאה היא הגדרת מרכיב המסירה שבעל פה כמסירה 'מאב לבן' או 'מדור לדור' והצגתו כעדות לאמיתותה של המסורת.¹³⁶ טענה זו מופיעה

מסתברות מן החומר המצוי לפנינו אך אינן ניתנות להוכחה ישירה. הרשות שנטלנו לעצמנו להתייחס למסורת המקומות הקדושים כמסורת שבעל פה, מבוססת בעיקר על הגדרת טיבה של מסורת זו, על תודעתה העצמית ועל בחינתה מתוך עצמה. על בחינתה הטכנית של דרך המסירה האוראלית ראה W. J. Ong, *Orality and Literacy*, London and New York 1982, pp. 31–77. אמנם ספרו של אונג דן בחברות שלא הגיעו לתרבות כתובה כלל, ולא בכאלו שדרך המסירה האוראלית שלהן משיקה בהתמדה למסורות ספרותיות, כפי שאנו דנים כאן, אך לניתוחו ומסקנותיו יש ערך רב לשאלות שאנו דנים בהן כאן.

על משמעותה הדתית של המסורת האוראלית ראה עוד, אונג, שם, עמ' 74–75.

כאפולוגיה לחיבורו של מנחם החברוני, והיא משקפת נאמנה את עמדתם של בני ארץ ישראל כלפי מסורתם:

וכן קיבלתי אני מבני ארץ ישראל כאשר כתבתי אני מנחם החברוני הנה מראש ועד סוף. והרואה זה הכתב מאילו הצדיקים נקובים למעלה אשר נקבו בשמות אל יחשדוני ואל יאמרו בליבם כי למצוא חן בעיניהם כתבתי וכדי להוציא ממון מהם כתבתי כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם כי כן קבלתי מבני מערבא. ואם יקשה הרואה ויאמר איככה בני מערבא יודעים, כי [הרי] בני הצדיקים אשר נקברו שם כבר ג' אלפים שנה, גם אני הכותב אשיב להם, מפי בני מערבא ולא מפי כתבם, כי אותם הדרים היום בארץ ישראל לא גלו מעולם משם עד היום, כי כאשר חרב טיטוס הרשע בן אספסינוס קיסר בית שני הגלה קצת מהם וקצת מהם הניח והן הם אותם מבני מבניהם עדין היום הדרים בארץ ישראל וקבלו איש איש מאביו מחורבן הבית ויודעין כל הענין.¹³⁷

טענה זו עצמה חוזרת במאה החמש עשרה מפיו של משולם מוולטרה:

בכל סביבות ירושלים יש כמה מערות אשר שם קבורת חסידים וצדיקים רבים אין מספר, אבל אין אנו יודעים אלא אלו הרשומים, אשר הם קבלה מפה אל פה מזמנים קדמונים אשר אי אפשר לחוש.¹³⁸

מקור הסמכות של מסורת המקומות הקדושים העברית בעיני עצמה היא אפוא במסירתה איש מפי איש. זהו דימוי אידיאלי הרואה במסורת שבעל פה כעין עדות ראייה, והוא חוזר על עצמו בהקשרים שונים.¹³⁹ אמנם נוסח הצגתו כאן הוא אפולוגטי ומתכוון להשיב לערעור אפשרי על אמינותה של מסורת זו. טענותיו האפשריות של המחבר מנוסחות בבירור מנקודת השקפתו של אדם האמון על מסורת כתובה. לענייננו, דברים אלו הינם גילוי או ניסוח של התודעה העצמית של יהודי ארץ ישראל או של יסודות מסוימים בתוכם, הרואים עצמם נושאי המסורת הארץ ישראל

¹³⁷ מנחם החברוני, עמ' 42.

¹³⁸ ראה לעיל: הערה 20.

¹³⁹ טענה דומה מנוצלת על מנת להוכיח את מעלתה של מסורת הקריאה הנקוטה בידי בני ארץ ישראל ובעיקר בידי בני טבריה, בתקופה המוסלמית הקדומה. כך למשל, מחבר 'הדאיה אלקארי' מנסק באמצע המאה העשירית, את הטיעון בדבר קדמותם של הטעמים, על ידי מסירה רצופה של מסורת הטעמים בטבריה מימי הנביאים ועד ימיו: 'שלושה עניינים מאששים את מה שהזכרתי, שהטעמים קבועים מזמן הנביאים עליהם השלום. הראשון שבהם, שהעם לא פסק מלהיות בארץ הקדושה... והקריאה שעזרא היה קורא בה כשקיבץ את העם היא קריאת ארץ ישראל היום. והיא נשארה השיטה המעברת במסורת אצלם מדור לדור ומאב לבן עד היום' (תרגום על פי: ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות העברית עם הספרות הערבית במאה העשירית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור של אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ז, עמ' 234-235). וראה שם, מקורות נוספים ודיון בטיבה של הטענה. על טענה דומה מבסס גם ר' יהודה הלוי את הוכחותיו לקיומו של מעמד הר סיני, ראה ספר הכוזרי, מהדורת י" אבן שמואל, ירושלים תשל"ג, עמ' קכב.

האמיתית. הדימוי עשוי משני מרכיבים, האחד – אמינותה של שלשלת המוסרים בהיותה איש מפי איש והאחר, ראשיתה של המסירה בזמן 'אמיתי' (כאן – בזמן חורבן הבית). השימוש בטענה זו מלמד שהמסירה שבעל פה הוצגה כצורת המסירה הראויה לסוג ספרות זה, מתוך מודעות לעמדות ספקניות כלפיה.¹⁴⁰

דגמים של התפתחות אוראלית של מסורות

התנהגותה של מסורת המקומות הקדושים כמסורת אוראלית נבלמה במידת רבה על ידי שורה של גורמים ספרותיים והיסטוריים, שהגבילו את כוחה היוצר של המסורת העממית וקירבוה אל המסורת הספרותית. הראשון שבהם היה מוצאה של המסורת שבעל פה מן הספרות הכתובה – מן המקרא והתלמוד – ומוצא כל גיבוריה ממנה. על מיתון המגמות האוראליות שעיצבו את מסורת המקומות הקדושים השפיע גם מפגשה המתמיד עם חברות ספרותיות. משקלו של מפגש זה גדל בסופה של התקופה עקב התמורות החברתיות במבנה החברה היהודית בארץ ישראל באותה עת.

למעשה, על החוקר לראות בכל דמות הרשומה במסורת הקברים, גם אם אינה ידועה כצורתה מן הספרות המקראית או התלמודית, דמות שמקורה בספרות זו, אלא שהתחוללו בה תמורות שמקורן בתכונותיה היחודיות של המסורת שבעל פה. נקל להצביע על מסורת קברו של ר' שמעון בן קיסמא במירון העושה שתי מסורות מירוניות לאחת: זו של ר' יוסי בן קיסמא וזו של ר' שמעון בן יוחאי. נראה שיש לקושרה במגמה שתידון להלן, ליחס בעלי שמות זהים למקום אחד או להעניק את שמה של הדמות הדומיננטית במתחם לדמויות המשנה.¹⁴¹

התלות החלקית בספרות מזה והחופש שמקורו בדרכי המסירה שבעל פה מזה, הביאו תכופות ליצירת מסורות מורכבות יותר, שלחצן של שתי המגמות ניכר בהן בבירור. ניטול לדוגמא את מסורות כפר חנניה. המסורת הימית בניימית זיהתה בכפר חנניה את קברו של ר' חלפתא (או: אבא חלפתא), ונתכוונה, ביסוד הדברים, לר' חלפתא בן דוסא 'איש כפר חנניה'.¹⁴² כבר באזכורו הראשון של האתר, במאה השנים עשרה, נזכר ר' חלפתא ובנו, אף שבתלמוד לא נזכר בן לר' חלפתא.

¹⁴⁰ על המשמעות הפולמוסית של רעיונות אלו ראה לעיל: ליד הערות 19–20.

¹⁴¹ TS J 2, f.6; זו היא רשימת מקומות קדושים מן הגניזה שעדיין לא ראתה אור ושעתידה להתפרסם על ידי צ' אילן (להלן: רשימת אילן ג). הרשימה נכתבה ככל הנראה בשלהי המאה החמש עשרה. אין לראות בכך טעות על ידי 'הדומות' או טעות סופר אחרת. על הנטיה לזהות במקום אחד בעלי שמות זהים, ראה להלן: ליד הערה 161.

¹⁴² ראה אבות ג, ו. וראה בבא מציעא דף צד ע"א, שם נקרא אבא חלפתא.

מסורת הקברים עשתה את כל בעלי השם 'חלפתא' הנזכרים בתלמוד לאחד (ובכללם כאלה שלא נודעו אלא בזכות בנם, כמו אביו של ר' יוסי בן חלפתא), ולאותו חלפתא שיצרה, היא יחסה את כל 'בני חלפתא' שבתלמוד. כך נקשרו ר' חלפתא ור' יוסי בן חלפתא זה בזה ויצרו שושלת חדשה. בחיבורים מאוחרים יותר נזכרים במפורש קבריהם של ר' חלפתא ובנו ר' יוסף ובשלהי המאה החמש עשרה צורף למשפחה גם ר' שמעון בן חלפתא.¹⁴³ גורל דומה נועד למסורת מקומו של האמורא הארץ ישראלי ר' יעקב מכפר חנן, שזיהויו בכפר חנניה מתבקש משמו.¹⁴⁴ המסורת הגלילית לא הסתפקה במסורת זו כשלעצמה על אף ביסוסה בספרות, ויחסה בן אף לו – את ר' אליעזר בן יעקב, שאין בינו ובין ר' יעקב מכפר חנן דבר, אלא בדמיונם של מוסרי מסורות. ברור אפוא שיוקרתו של התנא הקדמון ש'משנתו קב ונקי', ושנזכר בספרות חז"ל בהקשרים נאראטיביים, הייתה גדולה מזו של האמורא הנשכח, שהיה לאביו ושנודע רק מאזכור סתמי של שמו, אגב מימרא. ואמנם, מסורות אחדות שכחו את יסוד הזיהוי – את ה'אב' – וזכרו רק את גלגולו המאוחר – את ה'בן'. גם כאן באה לביטוי המגמה האופיינית לראות בכל נושאי אותו שם – אדם אחד.¹⁴⁵

שתי הדוגמאות מלמדות שמסורת המקומות הקדושים יכלה לשמור על זהותן של דמויות שוליות, רק שעה שנשמרה זיקתן אל המסורת הספרותית. לעומת זאת, ככל שמסורת המקומות הקדושים מתרחקת ממקורותיה הספרותיים, היא מתקשה להחזיק במסורות יחודיות וממירה אותן בפשוטות. על כן האישיות הפחות ידועה מוחלפת בידועה יותר, מכלול של דמויות בעלות שם משותף נתפס כדמות אחת והצליל הדומה, האסוציאציה הפשוטה והקשרים המובנים תופסים את מקומן של הידיעות הספרותיות והקשרים המורכבים.

עיקר השפעתה של המסורת הספרותית לא היה על קביעת הזיקה שבין המקום לקדוש המזוהה בו, אלא על קביעת האונומאסטיקון של פולחן הקדושים, שמקורו היה באופן מוחלט באונומאסטיקון

¹⁴³ 'בכפר חנניה... ור' חלפתא עם בנו' (יעקב בן נתנאל, עמ' 7); 'יטרם בואנו העיר מצאנו בשדה קבר ר' חלפתא ובנו ובן בנו' (איגרת רשב"ש, עמ' 9; הביטוי 'בן בנו' אינו, ככל הנראה, מסורת נוספת אלא שיבוש שמקורו במילה 'ובניו', וראה להלן. אמנם יתכן שהכוונה לר' ישמעאל או לר' אלעזר בן ר' יוסי בן חלפתא, אך הדברים רחוקים ואין להם אח); 'ולשם קברו של ר' חלפתא אשתו ובניו' (מנחם החברוני, עמ' 39); 'ושם ר' חלפתא ובנו ר' יוסף' (אלה המסעות, עמ' 153; וראה שם, עמ' 146 נוסח קדום יותר של מסורת כפר חנניה, שלא מזכיר את שם הבן. על שקיעים של חיבורים קדומים ב'אלה המסעות' ראה לעיל: הערה 125); 'בכפר ענאן... נקבר ר' אבא חלפתא וב' בניו, ר' יוסי ור' שמעון' (רשימת אילן ג). מסורת זו, בנוסח זה, מופיעה גם ברשימת אילן א.

¹⁴⁴ ר' יעקב דמן כפר חנן נזכר פעמים אחדות בתלמוד, ראה למשל, ירושלמי, ברכות, ה, ב; דף ט, ע"ב.
¹⁴⁵ מסורת זו לא נזכרת על ידי ר' יעקב בן נתנאל, שהוא ראשון המציניים את מסורות כפר חנניה הידוע לנו. ראשוני המוסרים במאה השלוש עשרה, ר' שמואל בן שמשון ור' מנחם החברוני, מציניים רק את מסורת הבן ולא מזכירים כלל את ר' יעקב 'האב'. לעומת זאת הוא נזכר בשמו ובכינויו מעט מאוחר יותר: 'כפר חנן, שם קברו של ר' יעקב דמן כפר חנן ור' אליעזר בנו... הוא ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי' (אלה המסעות, עמ' 152-153). מכאן נמסרת מסורת זו על ידי כל מוסרי המסורות.

המקראי תלמודי, אף שתכופות חלו בו תמורות שמקורן בדרכי העברתן של המסורות. על תהליך הזיהוי השפיעו גורמים נוספים, חוץ ספרותיים. במקרים רבה הוא היה פרי חשיבה אסוציאטיבית, הבנויה על דמיון צליל. קבריהם של חבקוק בחוקק, של ר' יסיי בסאסא, של חושי הארכי בירכא ושל חנניא בן עקשיא בכפר חנניה הם הדוגמאות הברורות ביותר לסוג זה. ממין זה הוא גם זיווגם תחת קורת גג אחת של שמות חורזים כמו הונא והמנונא או ינאי, נהוראי ודוסתאי.¹⁴⁶

זיהוי הדמות עם המקום משמש תכופות ביטוי לדימוי עממי של דמות, שיוחסו לה תכונות המתקשרות עם תכונותיו של המקום. בחקשר זה יש לציין תחילה את האתרים, הרבים יחסית, הקשורים בדמותו של אליהו הנביא, בארץ ישראל ובארצות הים התיכון,¹⁴⁷ ואת האתרים שיוחסו ל'בעלי נס'. כזהו מקומו של ר' חנינא בן דוסא בערבה ומאוחר יותר, מחוץ למסגרת הזמן של עבודה זו, דמותו הלא מוגדרת של ר' מאיר בעל הנס'. נראה, שגם למקומות שנקראו על שם אליהו וגם למקומותיהם של 'בעלי הנס' יוחסו תכונות מרפא. אין אפוא לראות בשמות אלו ייחוס ישיר של הדמות למקום. שם האיש או כינויו יכולים במקרים מסוימים לשמש סימבול או מושג, המלמד על תכונת המקום.¹⁴⁸

המפגש המתמיד של נושאי מסורת המקומות הקדושים עם החברה הספרותית שימש אף הוא, לפחות בתקופה הממלוכית, גורם מרסן בחתנהגותה של המסורת שבעל פה. מפגש זה התרחש, כפי שניתן לשער, רק עם התגבשותו של ריטואל הזיכרון והתמקדותה של העלייה לרגל בפולחן הקדושים. בעקבות זאת, מגיעים למרחב הגאוגרפי שבו התפתח פולחן הקדושים יסודות חברתיים עירוניים שהיו, לפחות בחלקם, בני תרבות ספרותית. הכוונה לעולה הרגל הזר, לעיתים בן המערב אך בדרך כלל בן הקהילות הגדולות של המדינה הממלוכית. בתוך יסוד זה התקיימו מרכיבים למדניים שיכלו להבחין בקלות באי התאמתה של המסורת העממית עם הנאמר בתלמוד.¹⁴⁹ השפעתו של היסוד העירוני על ניסוח מסורת המקומות הקדושים היא מכרעת שכן מתוכו באו רוב מנסחי הרשימות וחיבורי המסע והוא היה למעשה, מנסחה העיקרי של המסורת כפי שהגיעה לידינו. חשיבותו עלתה בשלהי התקופה הממלוכית, שעה שבארץ ישראל, ובכלל זאת – בגליל, מופיעים יהודי ספרד, שהיו חברה ספרותית מובהקת ושגילו עניין רב במסורת המקומות הקדושים הגלילית. בכמה חיבורים

146 על רב הונא ורב המנונא ראה להלן: הערות 162-163. ר' ינאי ור' דוסתאי הם אמנם אב ובנו, קשר שמצדיק את זיהוי השניים זה בצד זה בלא כל סיבה נוספת, אך לעומת זאת נראה שצירוף של ר' נהוראי לחבורה קשור בצליל שמו, המתחרז עם השמות הראשונים.

147 ראה לעיל: הערה 119.

148 על התואר ועל שתי המסורות, ראה להלן: פרק ב, הערה 18.

149 יש לזכור עם זאת, שיציקתה של המסורת שבעל פה למסגרות ספרותיות, אמורפיות ככל שיהיו, צמצמה במידה רבה את השפעתם של היסודות האוראליים הפועלים על מסורת המקומות הקדושים.

ניתן להבחין בנסיון לישוב את המסורות התמוהות עם המסורת התלמודית.¹⁵⁰ מאמץ זה בולט בעיקר ברשימות שנתחברו בסופה של התקופה, שבחלק מהן אפשר להבחין בנסיון נרחב לנסח מחדש את כלל מסורת המקומות הקדושים הארץ ישראלית.¹⁵¹

קבוצת מקומות קדושים אחת שתהליך התקדשותה ברור, היא זו המזהה את הדמות במקום שנודע לה בתלמוד, מכללא או במפורש. קבוצה זו כוללת שמות של חכמים נודעים, כמו גם של חכמים נשכחים ששםם נזכר פעם אחת בלבד, אלא שכינויים הוא שם מקומם. שם המקום יכול שיתקשר לדמות בעזרת סיפור תלמודי שנקלט בתודעה העממית. כך זוהו, כבר בתקופות קדומות, קברו של ר' חנינא בן דוסא בערב[ה], של רבי יהודה הנשיא בציפורי (עקב הסיפורים הרבים בתלמוד שקשרו את רבי לציפורי בחייו, ובניגוד למסורת התלמודית בדבר קבורתו בבית שערים), ושל כל חכמי טבריה סמוך לעירם. הזיהוי הנפוץ ביותר בין מקום ודמות מתרחש שעה ששם המקום הופך למרכיב בשמה של הדמות, לדוגמא: ניתאי הארבלי מזהה בארבלי, יהושע דמן סכנין – בסכנין ר' יעקב דמן כפר חנן – בכפר חנניה, תנחום דמן פרוד בפראדיה ור' יוחנן דמן קציון בקציון.

נראה שדמויות בעלות כינוי שהוא שם מקום נתפסו כפטרונים. כך, למשל, מספרת מסורת מקומית, שמוצאה כנראה מכפר חנניה, על 'מאבק' בין ר' חלפתא איש כפר חנניה לבין תנחום איש פרוד על זכויות מים של שני הכפרים. שמות האנשים ותוכנו של הסיפור מלמדים היטב על ציפיות תושבי הכפר הגלילי מפטרונם ועל הזיהוי האוטומאטי של דמות בעלת כינוי מקום עם המקום.¹⁵²

תפיסת הפטרונות עולה מרשימה מקומות קדושים המספרת, ש'בארבל, שם ניתאי הארבלי בעל הכפר'.¹⁵³ התואר 'אדון הכפר' מיוחס באותה עת בקירוב גם ליעקב איש כפר נבוריא.¹⁵⁴ הזיהוי בין חכם בעל כינוי שהוא שם מקום למקום עצמו, היה במידה רבה אוטומאטי, ועל כן אפילו יעקב איש

¹⁵⁰ ראה למשל, דברי הרמב"ן לבראשית לה, טז על מסורת קבר רחל, תוצאות ארץ ישראל, עמ' 79 על עמק יהושפט; דברי אשתורי הפרחי על זכותו של ר' שמעון חשורין, הנזכרים להלן: הערה 158; שם, עמ' צב, על שערי רחמים ועוד כהנה וכהנה.

¹⁵¹ נסיונות התיאום של המסורת התלמודית עם מסורת המקומות הקדושים בולטות ביותר בשתי הרשימות מן הגניזה שעתידות להתפרסם על ידי צ' אילן, ובעיקר ברשימת אילן ג. תהליך זה ניכר גם בשני חיבורי הסיכום של מסורת המקומות הקדושים, ייחוס האבות וייחוס צדיקים שנכתבו אמנם במאה השש עשרה, אך הם מסכמים את מסורות התקופה הממלוכית. בשלושת החיבורים ניכרת השפעה ספרדית.

¹⁵² באסולה, עמ' 69-71. הסיפור מתייחס למאורע שאירע בין כפר ענאן לפארדיה 'זה כארבעים שנה', ו'הרבה אנשים זוכרים זה המעשה'. שמו של ר' תנחום איש פרוד לא ניתן כצורתו המקורית אלא בגלגולו המאוחר, ר' נחום איש גם זו, שידון להלן.

¹⁵³ רשימת אילן א.

¹⁵⁴ מ' איש שלום, 'אילו יחוסי צדיקים ז"ל וציונים', ידיעות ח (תשי"א), עמ' 16.

נבוריא שהיה, על פי הנאמר, חכם שנתפס למינוח, זכה אף הוא, בלא עורר, למקום של כבוד ברשימת המקומות הקדושים.¹⁵⁵

כאמור, למן רגע זיהויה של הדמות עם האתר היא מתנתקת מהקשריה הספרותיים הישירים וגורמים לא ספרותיים מחוללים בה תמורות, שמקורן בדימויים ובמושגים של בני הסביבה. זה, לדוגמא, הרקע המנטאלי לתופעה הנפוצה יחסית של המרת דמויות משניות בדמות מרכזיות מהן. תופעה זו מתרחשת שעה ששתי הדמויות הן בעלות אותו שם או חלק של שם, ובדרך כלל, שעה שהדמות המקורית, בניגוד למחליפתה, היא חסרת ביוגרפיה. כך לדוגמא, בכפר פראדיה, הוא פרוד התלמודית, זוהה תחילה קברו של ר' תנחום איש פרוד, אמורא ארץ ישראלי נשכח, הנזכר פעם אחת בלבד בתלמוד.¹⁵⁶ כבר במאה השלוש עשרה ממירה מסורת המקומות הקדושים את דמותו בדמותו הציורית, המוכרת היטב בספרות המוסר הימי בניימית, של ר' נחום איש גמזו.¹⁵⁷ תהליך דומה מתרחש בכפר סג'ור, הוא שזור התלמודית. מקום זה זוהה עם דמותו של אמורא ארץ ישראלי המופיע פעמים כר' ישמעאל שזורי ופעמים כר' שמעון שזורי.¹⁵⁸ המסורת הספרותית הקדומה ביותר המתאייסת לשזור מזהה שם את שניהם, אך בסמוך, במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, מציע בעל 'אלה המסעות' בשם 'יש אומרים' שר' שמעון הוא ר' שמעון בן גמליאל ור' ישמעאל, הוא ר' ישמעאל כהן גדול. שתי המסורות, שהתייחסו במקורן לאישיות אחת, נחלצו מאלמוניותן על ידי 'המרתן' בדמויות מופת תלמודיות, וכך הן התקיימו זו בצד זו לפחות עד לסופה של התקופה הממלוכית.¹⁵⁹

קיימת אפוא נטיה להמיר את הדמות חסרת הביוגרפיה שזוהתה במקום עקב זיקתה הישירה אליו בדמות אחרת, שלה ביוגרפיה בעלת אופי סיפורי, אגדי, הידועה מן הספרות התלמודית ואשר תכופות הפכה, בגלל הכללתה בספרות המוסר הימי בניימית, לגיבורה של סיפור עממי. מבחינה

155 ראה ע' עירשי, 'יעקב איש כפר נבוריא - חכם שנכשל במינוח', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, (תשמ"ג), עמ' 153-168, ובייחוד הערה 17.

156 עבודה זרה, לא, ע"א.

157 כל המסורות שבידינו מצינות את נחום איש גמזו בפרוד, מלבד בעל 'אלה המסעות' המביא, כמסורת משנית, בצד המסורת הנפוצה, את המסורת המקורית בשם 'יש אומרים', ראה שם, עמ' 153. על מקומו של ר' נחום איש גמזו בספרות המוסר בימי הביניים ראה, חיבור יפה מן הישועה, עמ' יב-יד; צחק-ב.

158 שמעון שזורי נזכר פעמים רבות בתלמוד, וראה על פירוש שמו דברי בעל 'כפתור ופרח', עמ' תריד. ר' ישמעאל שזורי נזכר בירושלמי שבת, י, ד, דף יב ע"ג, אך לדעת היימן זו טעות סופר שכן בכריתות ד, ג, נזכרת אותה הלכה בשמו של ר' שמעון שזורי, ראה א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע-תרע"א, בערכו. מכל מקום על פי התפלגות המסורות, ברור שהתפלגות הנוסחאות היא קדומה.

159 כל המסורות מצינות במקום את ר' ישמעאל כהן גדול. חסרת המקורית נזכרת רק על ידי מחברה של רשימת אילן ג, שהיא רשימה בת המאה החמש עשרה המביאה מסורות מדויקות, וראה על כך, לעיל: הערה 151.

ספרותית, הקשר בין הדמות והמקום עתה הוא רופף, ותלוי כולו בחלק השם המשותף של שתי הדמויות. חלק זה, הוא שקושר את הדמות בעלת הרקע המיתי אל השם בעל הזיקה למקום. לעומת זאת, במערכת האסוציאטיבית, נתפסות שתי הדמויות כאחת. התהליך המתואר כאן הוא, למעשה, תהליך מיתולוגיזציה של הקדוש המקומי.

ההתייחסות העממית לכלל נושאי שם זהה כאל אישיות אחת האופיינית, כאמור, לדפוסי חשיבה אוראליים, עומדת גם ביסוד תופעת ריכוז בעלי שם אחד במקום אחד. כך, לדוגמא, זוהו שלושה בעלי השם אלעזר בעלמה: אל[עזר] בן הורקנוס, אלעזר בן ערך ואלעזר בן עזריה.¹⁶⁰ תופעה זו קשורה במידה רבה גם לריכוז שמות בעלי צליל דומה במקום אחד, שנידונה לעיל.¹⁶¹

עדיפותה של דרך המסירה שבעל פה על המסורת הספרותית בקביעתן של המסורות הפעילות עולה מן התמורות שהתחוללו במסורת קברו של רב הונא. על פי המסורת התלמודית נקבר רב הונא בטבריה. לעומת זאת, ידעה מסורת זו גם על הבאתם של רבה בר רב הונא ורב המנונא לקבורה בארץ ישראל.¹⁶² מקום קברם של השניים זוהה במסורת הקברים הגלילית בדלאתה אלא שאגב העברת המסורת נשמטה ראשית שמו של רבה בר רב הונא ומן השם נותר 'רב הונא' לבדו. במקביל, נשמט רב הונא ממסורת הקברים הטברנית, על אף הידיעה המפורשת בתלמוד על קבורתו בה. שתי המסורות שבו למקומן רק במאה השש עשרה עם חזרתה של המסורת הספרותית לכבודה הראשון.¹⁶³ תכופות אין כל סיבה נראית לעין לזיהוי ונראה שהתרחש באופן מקרי בלבד, בלא כל יומרה היסטורית, עקב הצורך בזיהוי כל שהוא או בגלל דימויים צורניים או ספרותיים שאין בידינו לפרשם די צרכם. הגדרה זו יפה לזיהוי קברו של שם בן אדם בארבל, שדומה שרק דימוי בני הדורות שלפני המבול כענקים הביא לזיהוי מצבת אבן גדולה עם קברו.¹⁶⁴ קשה יותר לחסבר הוא זיהוים של

¹⁶⁰ בנימין מטודלה מספר, בשלהי המאה השתים עשרה, רק על שני 'אלעזר' בעלמה, אך בסמוך מובאת המסורת על השלושה על ידי שמואל בן שמשון, ראה איגרתו, עמ' 12. אחריו מקובלת מסורת זו על הכל. אחדים מן המוסרים מקפידים על כתיבת שמו של השלישי במדויק - 'אליעזר' ואילו אחרים - 'אלעזר', על פי השם המקובל בעלמה. וראה לעיל: ליד הערה 141, שם צויין ריכוז השם 'שמעון', במירון.

¹⁶¹ ראה לעיל: ליד הערה 146.

¹⁶² על קברו של ר' הונא בטבריה ראה, מועד קטן כב, ע"א; על הבאתם של רבה בר רב הונא ורב המנונא לקבורה בארץ ישראל ראה שם, ע"ב.

¹⁶³ המסורת המקורית נזכרת רק על ידי בעל 'אלה המסעות', עמ' 155. כל שאר המחברים מציינים בדלאתה את קברו של רב הונא. מסורת רב הונא ורב המנונא נזכרת רק ברשימות הקדומות, ואינה נזכרת בחיבורי המאה החמש עשרה. קבר ר' הונא בטבריה נזכר במאה השתים עשרה בפירוש ר' שלמה בן היתום למסכת משקין, ברלין תר"ע, עמ' 117 ובסוף המאה השלוש עשרה, ב'אלה המסעות', עמ' 156.

¹⁶⁴ על גודלו של ציון שם בן אדם מעיד מנחם החברוני: 'ושם קבר שם בן אנוש <?> אורכו מחזיק חצי פרסה', על גודלו של ציון שם בן אדם מצטיין בגודלו, השווה למשל: 'ולשם [= לכרד] קברו של נח, ארכו כ"ד אמות' (שם, עמ' 40). גם קברו של נח מצטיין בגודלו, השווה למשל: 'ולשם [= לכרד] קברו של נח, ארכו כ"ד אמות' (אלה המסעות, עמ' 159), וכך גם במקורות אחרים. יתכן אמנם שהזיהוי של שם בארבל מקורו בתפיסה גנוסטית שראתה בשם משיח, ראה, ל' גינצבורג, אגדות היהודים א, רמת גן תשכ"ז, הערות לעמ' 81.

עדו הנביא בבאניאס, של אסתר המלכה בכפר ברעם או של בני סנחריב בגוש חלב. אין גם כל סיבה נראית לעין לזיהוים של התנא אלעזר המודעי בנברתין ושל עקביא בן מהללאל בכפר מנדי. הקושי להבין את דרך החשיבה ואת המערכת האסוציאטיבית המסתתרת מאחורי זיהוי הדמויות במקומות הקדושים קיים לא רק לגבי דמויות איזטריות המזוהות באתרים משניים אלא אף לגבי דמויות בעלות יוקרה רבה, שזוהו באתרים שעמדו במרכז פולחן הקדושים הגלילי. כך לדוגמא, אין חסבר מספיק לקביעת קברם של הלל ושמאי במירון ושל יונתן בן עוזיאל בעמוקה.

נראה אפוא, שהשיבושים התכופים במסורת התלמודית, גילויי אי הבנה במסורת זו, צירופי השמות שלא היו ושלא נבראו או זיהויה של דמות אחת במקומות שונים, מלמדים על הזיקה הרופפת שבין דימוי הקדוש בימי הביניים לביוגרפיה הספרותית שלו ועל מקומם המרכזי של גורמים חיצוניים בעיצוב מסורת המקומות הקדושים. זיהוי הקדושים הוא אפוא תהליך מיכאני שמשמעו למעשה אינטרפרטאציה חופשית לעצם מציאותה של דמות במתחם המקודש והוא למעשה תוצאת הצורך במרכיב זה בפולחן המקום הקדוש.

פרק שני: המקום הקדוש – פולחן וטכס

מבוא

המקום הקדוש היה בתקופה הממלוכית למוקד של פעילות דתית לסביבתו ויעד לעלייה לרגל מחוץ לתחומו. פולחן המקום הקדוש עוצב באותה עת על פי ציפיותיהם של בני הסביבה, התכונות שייחסו לו ודפוסי ההתנהגות הפולחניים שהיו מקובלים בתת התרבות המקומית, על כל מרכיביה. הזיקה הממשית שבין המקום הקדוש לסביבתו בחיי היום יום התפתחה מתוך ציפיות מוגדרות היטב בתחומים אשר על פי תפיסתם של משתמשיו, לא הייתה להם עצמם שליטה עליהם, ובכללם: בריאות, כלכלה, לידה, מוות, מחזור הטבע וכיוצא באלו. תחומים אלו נשלטו תכופות באמצעים אינסטרומנטאליים מאגיים, שהחשוב שבהם היה המקום הקדוש. למקום הקדוש יוחסו סגולות או יכולת מוגדרת, שהיו ידועים היטב לקהל הפונים אליו. פולחן המקום הקדוש הוא ביסודו מערכת של טכסים ופולחנים שנועדו להשפיע על יכולת זו ולכוונה.¹

הטכסים השנתיים שנערכו במקומות הקדושים קבעו את היחס שבין המקום לסביבתו במעגל שנתי קבוע. לגבי בן הסביבה היוו טכסים אלו את עיקר זיקתו למקום הקדוש, אך זו לא נתמצתה בהם בלבד, אלא נמשכה בנסיבות שונות לאורך כל השנה. לעומת זאת, עולה הרגל הבא ממרחקים מיצה בטכסים אלו את כל מערכת היחסים שבינו לבין המקום הקדוש, וכל ציפיותיו התמקדו בהם בלבד.

מכיוון שהעשייה הדתית שבהשתתפות בזימרה כללה את עצם ההליכה, את הביקור במכלול עשיר של מקומות קדושים והשתתפות בשורה ארוכה של טכסים, גם ציפיותיו של עולה הרגל התחלקו על פני שורה ארוכה של אתרים וטכסים ולא הצטמצמו במקום הקדוש היחיד וטכסיו. מכאן, שבמעבר מן הפולחן המקומי לפולחן הזימרה נתעמעם מקומו של המקום הקדוש כשלעצמו, ופולחנו הייחודי הלך והותאם בהדרגה לציפיותיהם של העולים לרגל.

לאמור: המתח שבין הציפיות הטבעיות של בן הסביבה מן המקום הקדוש לבין ציפיותיו של עולה הרגל, הביא בתקופה הממלוכית לעיצוב מחודש של פולחן המקום הקדוש. ציפיותיו של הראשון שימשו ביטוי אורגאני להווית הסביבה, שזיהתה את המקום הקדוש ועיצבה על פי מושגיה שלה את

¹ והשווה לדבריו של ס' ווילסון: 'Most religions, including monotheistic Judaism as well as Islam, distinguish in practice if not in strict theory between a higher god or gods and lesser divine beings. The former are remote, concerned with origins and things cosmological, while the latter are concerned with mundane matters, such as the well being of avillage, clan or family, or the health and fertility of humans, animals and fields', S. Wilson (ed.), *Saints and their Cults*, Cambridge 1982, pp. 1-2.

דפוסי פולחנו. לעומת זאת, ציפיותיו של עולה הרגל הזר ביטאו את המושגים הכלליים של העלייה לרגל כפי שנפוצו במזרח באותה עת. חותמה של הסביבה, שהיה טבוע בפולחן המקום עד למיסודה של הזימרה, הלך ונשחק וטכסי המקום הקדוש הותאמו עתה לתבנית פולחנית שחזרה על עצמה בקירוב צורה באתרים שונים.²

עולה הרגל והנהגותיו במקום הקדוש

התיאור הרחב והשלם ביותר של מנהגי היחיד במקום הקדוש בימי הביניים נמסר על ידי החכם הקראי סהל בן מצליח, בן המאה העשירית. למרות שדבריו מקדימים הרבה את זמנה של עבודה זו ונכתבו תוך גילויי בקורת ופולמוס חריפים, הרי המושגים שבהם השתמש, ועיקרו של התיאור יפים גם לתקופה הממלוכית. דבריו ישמשו אפוא נקודת מוצא לדיוננו:

ואיך אחריש, ודרכי עובדי עבודה זרה בין מקצת ישראל, יושבים בקברים ולנים בנצורים ודורשים אל המתים ואומרים: יא ר' יוסי הגלילי רפאני, הבטינני, ומדליקים הנרות על קברי הצדיקים, ומקטירים לפניהם על הלבנים, וקושרים עקדים על התמר של הצדיק לכל מיני חלאים, וחוננים על קברי הצדיקים המתים, ונודרים להם נדרים וקוראים אליהם, ומבקשים מהם לתת להם כל חפצם.³

תיאורו של החכם הקראי מתייחס לתפקודו של המקום הקדוש בתוך המרקם המקומי, קודם להתבססות הזימרה כפולחן עלייה לרגל של יהודי המזרח. המקום הקדוש ממלא כאן פונקציה 'קהילתית' בתוך ה'טריטוריה' המתייחסת אליו. ידיעותיו של החכם הקראי על מסורת המקומות הקדושים הן חלקיות ומעורפלות. תיאורו מתייחס למקום קדוש אחד – קבר ר' יוסי הגלילי בדלאתה – ודומה שרק עליו הוא יודע ידיעות של ממש. את קברו של ר' פלאן בערבה, הוא קברו של ר' חנינא בן דוסא בערבה, הנזכר בחיבור אחר, הוא מכיר באופן חלקי בלבד ואף אינו יודע את שמו. לשני האתרים נודעה יוקרה רבה בתקופה המוסלמית הקדומה ועל כן שילח בהם החכם הקראי את חיציו.⁴ שניהם נודעו גם בתקופה הממלוכית אלא שאז כבר לא נודעה להם יוקרה רבה

² דברים אלו הינם תמצית של ניתוח התהליכים שעבר פולחן הקדושים בתקופה הנדונה כאן, כפי שהוצעו לעיל: חלק זה, פרק א, ליד הערות 38–47 ויוכחו להלן, אגב ניתוח פולחן הזימרה.

³ לקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 32.

⁴ דלאתה נזכרת שנית בקטע שבו מזכיר סהל גם את קברו של ר' פלאן בערבה, ראה, מאן, תעודות ומחקרים, ב, עמ' 87–88. שני האתרים נזכרים גם בכתב יד פארמה (לעיל: חלק זה, פרק א, הערה 51). וראה להלן: הערה 110, על קבורתו של אליה הכהן, גאון ישיבת ארץ ישראל בדלאתה ליד קברו של ר' יוסי הגלילי בדלאתה בשנת 1062, וראה מ' גיל, רב אהרון הכהן גאון בן יוסף ובניו עלי ואברהם, ספונות טז (תשי"ס), עמ' 23, הערה 19.

כבעבר. התגבשות מסלול הזימרה וטכסיה והתמורות באופיו של קהל המשתמשים במאה השלש עשרה, הביאו לעלייתם של אתרים חדשים ולשקיעתם של אחרים.⁵

לעומת ידיעותיו החלקיות של סהל בן מצליח לגבי מסורת המקומות הקדושים של זמנו בכללה, הרי את ההתנהגות במקום הקדוש כפי שנהגה בקרב יהודי הגליל בימיו הוא הכיר היטב ודבריו משקפים ככל הנראה התנהגות אוטנטית בתוך מקום קדוש כמקובל בזמנו.

נראה שדבריו של סהל מבוססים בעיקר על מנהגי הפולחן בדלאתה, שכאמור נזכרת פעמיים בחיבוריו. לשון הבקשה שהוא מצטט מלמדת שלקברו של ר' יוסי הגלילי יוחסה סגולת ריפוי עקרות וכנראה גם סגולות ריפוי כלליות. ברשימת מקומות קדושים מן התקופה המוסלמית הקדומה נאמר, כי 'כניסת ר' יוסי הגלילי מרפא בעלי שידים', משמע חולי נפש, כנראה אחוזי דיבוק.⁶ סביר אפוא להניח שהמקום הקדוש בדלאתה שימש בתקופה המוסלמית הקדומה מקום מרפא וכי עיקר העניין הציבורי בו נסב סביב ציר זה. סביר גם להניח שתיאורו של סהל משקף התנהגות אופיינית במקום קדוש בעל תכונות מרפא. הלינה במתחם המקודש שמציין סהל היא טכניקת ריפוי ידועה לטיפול במחלות נפש. יתכן אפוא שדבריו של החכם הקראי מכוונים כלפי סגולת ריפוי 'בעלי שידים' המיוחדת למקום, והם מתייחסים לשיטת ריפוי חולה הנפש על ידי כבילתו אל המקום הקדוש.⁷

מרכיב נוסף של פולחן המקום הקדוש בעל סגולות המרפא הוא קשירת 'עקדים על התמר של הצדיק לכל מיני חלאים'.⁸ קשירת בדים על עץ ליד קבר קדוש, כפעולה מאגית בעלת משמעות רפואית, נפוצה מאד בפולחן הקדושים המוסלמי בארץ ישראל, ונזכרת – פעם יחידה בספרות העברית – בחיבור מן המאה החמש עשרה ביחס לקבר שמואל הנביא ברמת: 'וסביבות הקבר נעוצים עצים יפים, הכל מרית, ובהם מסמרים נעוצים לתלות'.⁹

5 ראה לעיל: חלק זה, פרק א, ליד הערה 72.

6 כתב יד פארמה. קטע זה ברשימה היה במקורו חלק מרשימת מקומות מרפא וסגולותיהן, שכן הוא מופיע לאחר החתימה הספרותית של הרשימה, וראה להלן: ליד הערה 10.

7 כדבריו: 'לשבת בקברים' או 'ללון בנצורים', על פי ישעיה סה, ד. על הלינה במקום הקדוש ברפואה העממית הערבית ראה: כנען, מקומות קדושים, עמ' 115; על הטיפול בחולי נפש ראה שם, עמ' 120–125; T. Canaan, *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, Hamburg 1914, pp. 23.

8 משמעות הביטוי 'תמר' לא נחירה דיה. נראה שכוונתו לעץ מקודש הנמצא סמוך לקבר הקדוש ואשר הוא אחד ממרכיביו הקבועים של המקום הקדוש. הוא מכונה תדיר תמר על אף שאינו בהכרח עץ זה, בגלל הפסוק 'צדיק כתמר יפרח', תהילים צב, יג. יתכן אמנם שיש לקשור ביטוי זה למנהג הקבורה המוסלמי לנעוץ כף של תמר בקברים.

9 רשימת אילן א, וראה להלן: הערה 179. קשירת הבדים במקום הקדוש היא פעולה מאגית שמשמעה, בהקשר הנדון, קריעת המחלה והשאתה במקום הקדוש או בנוסח מתוכם יותר – קריעת הגזירה או הגורל. פעולה זו ידועה היטב במקומות שונים בקרב המוסלמים והיא קשורה באמונה שעצים מסוימים משמשים למגורים למלאכים או לדמונים, ועל כן לפעולת תלית הבד נודעת משמעות של קרבן. ראה על כך גולדציהר, הערצת קדושים באסלאם, עמ' 316–317; כנען, רפואה עממית (לעיל: הערה 7), עמ' 23; הנ"ל, מקומות קדושים, עמ' 103–106; T. Canaan, *Daemonenglaube in Lande der Bibel*, Leipzig 1914, pp. 34–35; 45–47.

בתוך ספרות הנוסעים ניתן לזהות כמה מקומות קדושים שיוחסו להם תכונות מרפא. בראש יש לציין את קיומו של פראגמנט מתוך רשימת מקומות בעלי סגולות מרפא בתוך כתב יד פארמה, שנזכר לעיל. מלבד דלאתה המרפאת כזכור 'בעלי שידים' נזכרות ברשימה – ששרדו ממנה רק שתי פסקאות – גם 'מערות ססאיי, [ה]מרפאין היבש מאבריו'.¹⁰ לאבן שעליה נימול יצחק באלוני ממרא נודעו סגולות של ריפוי פצעים ועולי רגל בני כל הדתות היו נוטלים ממנה שברים כדי להניחם על פצעים פתוחים.¹¹ דרך החשיבה הפשטנית שהביאה להתפתחות מסורת האתר היא ברורה: על אבן זו נימול יצחק ונרפא ועל כן מילתו הופכת לסמל של פצע ומקומו לסמל של מרפא או של מקום מרפא. יש אמנם להניח שהתהליך היה הפוך – במקום נמצאה אבן שיוחסו לה סגולות מרפא, והאינטרפרטציה היהודית – נוצרית שלה הייתה שילובה במיתוס שעמד ביסוד מסורת עולי הרגל בסביבה זו.

על סגולות המרפא של השמן היוצא מקברם [או מגופם] של האבות בחברון' נודע מחיבוריהם של נוסעים נוצרים אחדים.¹² מערת ר' כהנא בטבריה נחשבה, לפחות בתקופה הצלבנית, למקום המועיל לריפוי חולים ולפקידת עקרות.¹³ סגולות מרפא שטיבן לא נזכר יוחסו גם למים שמקורם במערת הלל ושמאי במירון בעת ההתרחשות הטכסית בה: 'את המים הללו מובילים אל המקומות הרוחקים והקרובים, ביבשה ובים, ואומרים "אלה מי מירון"'.¹⁴ יחוסן של תכונות מרפא לשמן ומים הבאים ממקום קדוש הינה תופעה נפוצה, ואינה מיוחדת דווקא למקומות הנזכרים. היא אינה שונה באופן מהותי מיחוס סגולות דומות לפריטים שונים אחרים שמקורם במקום הקדוש, אלא שלמים ולשמן נודע מעמד מיוחד עקב הסגולות המאגיות והערך הסימלי שנודעו להם.¹⁵

סגולות מרפא יוחסו גם לקבר שמואל הנביא ברמה. נראה שיוקרתו העיקרית של המקום הקדוש ברמה הייתה בסגולות אלו, וכי סגולות המופת שבגללן יצא שמו, היו בעיקרן סגולות מרפא. על כך מעיד ר' עובדיה מברטנורה בשנת 1489:

- 10 ראה לעיל: הערה 6.
- 11 אלה המסעות, עמ' 151, ed. M. Sollweck, *Fratrie Pauli Waltheri Gugligensis itinerarium in Terram Sanctam (1482)*, Tuebingen 1892, pp. 152–153.
- 12 *Viaggio in Terra Santa di Lionardo di Niccolo Frescobaldi (1384)*, ed. G. Manzi, Roma 1818, p. 138; *Viaggio al Luoghi Santi di Giorgio Gucci (1384)*, ed. C. Gargioli, *Viaggi in Terra Santa*, Firenze, 1862, p. 353.
- 13 יעקב בן נתנאל כהן, עמ' 8–9, וראה להלן: ליד הערה 38.
- 14 אלדמשקי, (לעיל: חלק זה, פרק א, הערה 109), עמ' 118.
- 15 השווה כנען, רפואה עממית (לעיל: הערה 7), עמ' 3–4; הנ"ל, מקומות קדושים, עמ' 110–112.

אמנם לא ראיתי ולא שמעתי שנעשה אות או מופת במקום החוא שיהיה בו שינוי מנהגו של עולם, לבד מה שאומרים [ש]חרבה עקרות נפקדו וחולים נתרפאו בגדר או בגדבה שהתנדבו במקום החוא או בתפילה שהתפללו שם, נענו. וכל אלה דברים שאין להם הכרע.¹⁶

בתכונות ריפוי החולים ופקידת העקרות, המיוחסות חן לגבי מערת ר' כהנא, חן לגבי רמח יש לראות מטבע לשון המציינת את עצם סגולת הריפוי המיוחסת לכל מקום קדוש ואשר נובעת מעצם הגדרתו ככזה. אין בדברים אלו משום יחוס סגולות מסוימות. באותה מידה נראה שיחוסן של סגולות 'נס ומופת' סתם או של התואר 'בעל נס' לקדוש כל שהוא, כוונתם להצביע על סגולות מרפא של מקום או של איש. סגולות 'נס ומופת' יוחסו, בנוסף למקומות שנזכרו לעיל, גם לקבר אהרון הכהן בחר החר.¹⁷ התואר 'בעל נס' מיוחס בתקופות הנדונות כאן רק לר' חנינא בן דוסא.¹⁸ כללו של דבר נראה שתכונות הריפוי והפרייון חן תכונות יסוד המיוחסות למקום הקדוש ועומדות ביסוד ציפיותיהם של משתמשיו.¹⁹

סביר להניח שמטבע התפילה או הבקשה, 'יא ר' יוסי הגלילי רפאני, הבטינני' היא אותנטית. בחבדל מלשונו המלוטשת של סהל, זו לשון פשוטה, בלולה במילת קריאה בערבית, והתפיסה הדתית הבסיסית העומדת מאחוריה היא פשטנית ומבטאת אל נכון את היחס הישיר שבין המקום הקדוש למאמיניו. תפיסה זו, רואה בפולחן חדתי מערכת יחסים סימטרית הכרוכה בשמירת הפולחן על ידי המאמין מזה, ובקבלת אחריות מלאה של הקדוש על גורלו של הפונה אליו, מזה. משמעותו של הפולחן היא כשל קרבן המתבטא בחקטרת קטורת, בנדירת נדרים, ובחלוקת נרות. בדבריו אמנם מציין סהל מנהג שהיה ביסודו פרוצדורה מאגית, אך בלא להתייחס לכך. בחצגת עמדתו הוא מדגיש רק את הסימטריה שבין 'נודרים לחם [= לצדיקים] נדרים' לבין 'מבקשים לתת לחם כל חפצם'. נראה שהוא לא ידע על התפיסה המאגית הקשורה במקום הקדוש, שאינה נזקקת כלל לסימטריה הנזכרת, ואשר תידון לחלן.²⁰

מטבע הבקשה המצוטט על ידי סהל בן מצלית, הוא בלא ספק הביטוי החרף, הבוטח והוולגרי ביותר של היחס לקדוש ומקומו בימי הביניים הנזכר בספרות, ויש להניח שלא זכה להירשם אלא

¹⁶ איגרת רע"ב לאחיו, עמ' 139.

¹⁷ 'ומקום החוא נעשו בו ניסי ניסים וחרבה פלאים פעמים רבים', רשימת יתגדל סופר שער הנשיאות.

¹⁸ 'כנסת ר' חנינא בן דוסא בערב וקברו לשם ובעל נס', כתב יד פארמה; או במקור אחר: 'עוד חיוס רבותינו הוא [= ר' חנינא בן דוסא] נעשה להם נס יותר מבחיתם', איגרת ר' יצחק ׳ אלפארה.

¹⁹ לחשוואה ראה P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1982, pp. 113-120. ווילסון (לעיל: הערה 1), עמ' 21-18.

²⁰ אמנם הקראים התייחסו לתופעת המאגיה בקרב חרביניים, ראה לקוטי קדמוניות, עמ' 18-19, מאן, תעודות ומחקרים, ב, עמ' 56; פתרון שנים עשר, עמ' 5, ועוד.

בספרות פולמוס. יש לראות בו ביטוי שבעל פה, שמקורו בשכבות נמוכות שלא נזקקו לקורפוס התפילות הקאנוני, ולא נדרשו לתחכום שנזקקו לו עורכיו של קורפוס זה. הוא משקף בלא ספק את האמונה העממית הרווחת, שראתה בקבר הקדוש גילום של הכח האלוהי או מכשיר היכול להשפיע עליו.

הפניה הישירה לקדוש מופיעה גם בתפילות שנכללו במערכי תפילה קאנוניים, שנועדו לשמש בטכסים השנתיים במקומות הקדושים, אלא שבתפילות אלו נשמרת בקפידה הפניה אליו כמתווך, ולעולם לא כאל בעל כח משל עצמו. בקובץ תפילות שנועדו להיאמר על קבר שמואל הנביא ברמה מופיעה תפילה, שניסוחה מעיד על מאמץ ניכר לשמור על תכניו המקוריים של פולחן המקומות הקדושים, לאמור, על נוכחותו הממשית של הקדוש בתוך הפולחן, כגורם חי בעל תפקיד מרכזי בריטואל, תוך הקפדה שלא לייחס לו כח אלוהי:

אשריך הנאמן והידיד, אשריך העניו והחסיד, אשריך שהלכת בדרכי אל הטובים, ...זכותך יעמוד לנו בעת צרותינו ובזכותך יקבל האל תפלתנו בזכותך יענה האל עתירתנו... אחלה פני אדוננו שמואל הנביא הנאמן בבית אל, תיקר נא נפשי בעיניך ונפש משרתיך המאמינים בנבואתך הבאים להשטתח על קבורתך, חל נא את פני ה' אלהיך הגדול והנורא...²¹

בדברים אלו יש לראות ניסוח ספרותי בעל רקע אידאולוגי שאינו משקף בהכרח את התפיסה העממית, אלא את עיבודה וליטושה.²² הוא מייצג את עולמם של מנסחי תפילות, כלומר של נציגים אוטוריטטיביים של עלית אינטלקטואלית מסוימת, ולא של המאמין האוטנטי של המקום שמטבעות הפנייה שלו מתנסחות באופן אינטואיטיבי או אף סטיכי.

נדרים ונדבות – הבטים כלכליים מסוימים של פולחן המקומות הקדושים

פולחן היחיד במקום הקדוש נתפס בדרך כלל במושגים של קרבן וגמול. עולה הרגל מביא עמו נדרים ונדבות ותמורתן הוא מצפה לגמול מוחשי, נראה לעין – 'נודרים להם' [לצדיקים] נדרים, וקוראים להם, ומבקשים מהם לתת להם כל חפצם²³ או להיפך, עולה הרגל יוצא לדרכו על מנת למלא נדר

²¹ ורבובסקי, תפילות, עמ' רמורמז. על קבצי תפילות אלו והיחסים הספרותיים ביניהם, ראה להלן: ליד הערה 202 ואילך.

²² מלבד קטע זה ישנם קטעים נוספים הרלבנטיים לשאלות שהועלו כאן אלא שתיארוכם אינו ברור ונראה שהם משקפים עמדות או התלבטויות שאין להקדימם לראשית התקופה העות'מאנית. על התמורות ביחס לפולחן המקומות הקדושים באותה עת, רמזנו להלן: הערה 150, ליד הערה 214 ואילך.

²³ סהל בן מצלית, לעיל: ליד הערה 3.

שנדר בעת צרה לאחר שנענה – 'שאומרים: "כך וכך לאדוננו שמואל ע"ה" ... וכוונתם... היא שמביאי[ן] נדריהם ונדבותם לבית ציון הנביא ע"ה, ושם מדליקין שמן ושעוה לכבודו'.²⁴ הקטרת הקטורת והדלקת הנרות, משמע – תרומת השמן או השעוה – היו הנפוצים שבנדרים.²⁵ הבאת הנדר הייתה מעשה אישי, בלתי תלוי בטכסי הציבור או בכל טכס אחר, אך הכרחי בסדר הביקור במקום הקדוש וקשור בטבורו בציפיותיו של עולה הרגל מן המקום הקדוש. למעשה הייתה הבאת הנדר עיקרו של פולחן היחיד במקום הקדוש.

יוהנס בלוקן, גווארדיאנוס של המנזר הפראנציסקאני בהר ציון, מתאר בשנת 1429 את עיקרו של פולחן רמה בזו הלשון: '...קאפלה כל שחיא של שמואל הנביא המוקדשת לפולחן היהודים, שכאשר הם מגיעים אליה הם עושים בה את מעשי הצדקה שלהם' (או, אם נתרגם למושגים עבריים בני הזמן: 'שהם נודרים לה נדרים ומביאים אליה נדבות').²⁶ מרכזיותו של הנדר בפולחן המקום הקדוש עולה בעיקר מן המקורות העבריים. ר' עובדיה מברטנורה מספר ש'עקרות נפקדו וחולים נתפאו בנדר או בנדבה שהתנדבו למקום ההוא'.²⁷ כך גם מתאר את ההליכה לרמה מחברה האלמוני של רשימת מקומות קדושים מן המאה החמש עשרה: 'ובכל שנה מתקבצין בה עולי לרגל... ומתפללים ומביאים נדרים ונדבות'.²⁸

יש להניח שהתלות הנחרצת בין הבאת הנדרים והנדבות לבין פולחן המקום הקדוש כפי שעולה ממקורות אלו משקפת את היחס שבין עולה הרגל חזר לבין המקום הקדוש ופחות מכך את היחס שבין בן הסביבה למקום הקדוש. הקשר של בן הסביבה הטבעית של המקום הקדוש מורכב יותר ולא יועמד דווקא על עניין זה. קריאה מדוקדקת של דברי סהל שבדבריו משתקף כאמור מעמדו של המקום הקדוש כמרכז פולחני מקומי, מגלה שורה של התייחסויות ולא רואה בהבאת נדרים את תמצית היחס למקום, ודאי שאין הוא רואה בהבאת הנדרים סמל לפולחן המקום הקדוש בכללו, כפי שהיא משמשת בקטעים שחובאו עתה. הדעת נותנת שקשר זה, והמעמד שמיוחס לו עתה, משקפים את פולחן הקדושים כדרך שנהג בתקופה הממלוכית, לאמור את יחסו של עולה הרגל שאינו חי את

²⁴ שו"ת רלב"ח, להלן: הערה 50. וחשוות עוד: 'שאלת ממני אודיעך דעתי באשה שנדרה אם תעמוד בתי מחוליה אתן חצי דמיה לסידי שמואל', שו"ת רדב"ז א, סימן תקיג, וראה להלן: הערה 163, וראה דברי הרדב"ז המובאים להלן: הערה 50, וראה גם דברי ר' עובדיה מברטנורה, ליד הערה 27. על ענין הנדרים והנדבות בפולחן הקדושים בנצרות, השווה, ווילסון (לעיל: הערה 1), עמ' 21–23.

²⁵ על הדלקת הנר במקום קדוש, ראה להלן. וחשוות לדברי סהל, על ארבעת הפעולות הפולחניות הנערכות במקום הקדוש: הדלקת נרות, הקטרת קטורת, נדירת נדרים ו'חנינה על קברי צדיקים', לעיל: הערה 3.

²⁶ '...capellam quandam sancti Samuelis deditam ritui Judeorum a quam Judei proficiscentes faciunt sanctas eorum elemosinas', Wien, Haus- Hof und Staats Archiv, AUR Sig. 1429.

²⁷ יערי, אגרות, עמ' 139.

²⁸ רשימת אילן א.

חייו ליד המקום הקדוש אלא מתייחס אליו ממרחק – על ידי נזר המתמלא אחת בתקופה ארוכה. במהלך התקופה הממלוכית הצטבר רכוש רב במקומות הקדושים, ובעיקר באלו שהתקיימו בהם טכסים במהלך עונת הזימור ואשר זכו בעקבות זאת ליוקרה רבה. רכוש זה נוהל כהקדש, שנקרא על שם הקדוש ('הקדש יהודה בן אלעאי';⁴⁵ 'הקדש שמואל הנביא') ונוהל על ידי פרנסי הקהילות הסמוכות שהשתמשו בו להחזקת המקום ולצרכי הקהילות.⁴⁶ כך למשל, ידיעה מראשית התקופה העות'מאנית מלמדת שהקדש ר' יהודה בן אלעאי בעין אלזיתון מחזיק בכרם בן 400 זיתים.⁴⁷ על רכוש הקדש שמואל הנביא ברמה מלמדים דברי ר' עובדיה מברטנורה משנת 1488: 'זכרנו היו למקום ההוא כלי כסף ובגדי רקמה יפים ורבים מאוד אלא שכבר מכרו זקני ירושלים הרעים כל ההקדשות, נכסים וקרקות, לא השאירו שריד'.⁴⁸

על משמעותם הכלכלית של 'ההקדשות' – הנכסים והקרקות הנזכרים, לקהילות ירושלים מלמדת העובדה שהם נמכרו על ידי פרנסי הקהילה בשעת דוחקה משמע שנתפסו, לפחות על ידי הפרנסים, כנכס מנכסי הקהילה, האמור לשמש את צרכיה. כך גם מסתבר מדברי רלב"ה הפוסק בתשובה לשאלה שמותר כסף ההקדשות ניתן 'ביד הנאמן על ההקדש... והוא מוציא אותו בכבוד ספר תורה, ובכבוד בית הכנסת הי"ג של העיר הקדושה ירושלים תבנה ותכונן במהרה בימינו, ובכלי כסף לבית הכנסת הנזכר', כלומר – הוא מוציא אותם לצרכי הקהילה.⁴⁹

ניתן להבחין בנקל בזאת שנוצרה במהלך התקופה הממלוכית בין ריטואל המקום הקדוש לתרומת הכסף אליו וסופו של דבר – לזאת שבין התרומה למקום הקדוש לתרומה לקהילה הסמוכה לו.⁵⁰ זאת זו עולה גם מן העובדה שבשלהי התקופה הממלוכית, נקראו קופות ירושלים שבקהילות המזרח 'הקדש שמואל הנביא', וחממונים על קופות אלו נקראו 'גזברי הקדש אדונו שמואל'.⁵¹

29 באסולה, עמ' 45.

30 ראה להלן: הערה 36.

31 שם, באיגרת שליחות מירושלים משנת רט"ז נזכר בין פרנסי ירושלים 'פרנס הממונה על ענייני הקדש של ירושלים', ענייני עשרת חשבטים, עמ' 50, והדעת נותנת שהוא הפרנס הממונה על הקדשות רמה.

32 '... עד שהקדישה לצדיק הצמידים זהב שעל ידיו, ונקנו מהם אילני שתים, ואחר כך הוקדשו אחרים, עד שעתה יש לו ארבע מאות אילני זתים', באסולה, עמ' 45.

33 לעיל: הערה 27.

34 ראה להלן: הערה 50, וראה שם גם את דברי הרדב"ז.

35 דברי רלב"ה (להלן: הערה 50) משמשים אילוסטרציה נאה לתהליכים אלו.

36 שו"ת יכין ובוועז, ליוורנו תקמ"ב, ב, סימן ז, דף ע"ב. התשובה עוסקת בשאלת שינוי יעד של כספי ארץ ישראל המכוונים בה 'הקדש שמואל הנביא', לשימוש לצרכי המקום והמשיב, ר' שמעון נכד הרשב"ץ, מציין שהכספים לא הגיעו עדיין ליד 'הגזבר הממונה על קברו של שמואל הרמתי'. דבריו של רלב"ה לעיל, מבהירים היטב שכספים אלו שימשו את קהילת ירושלים. התשובה הנזכרת נשלחה ליקוסנטינא, אל הדיין ר' משה בר שלמה עלוש.

על חשיבותן של ההקדשות לקהילת ירושלים ניתן לעמוד מאיגרת המתייחסת למצב שנוצר בירושלים בעקבות תפיסת קבר שמואל הנביא על ידי המוסלמים במחצית השנייה של המאה השש עשרה, ואף שאין לראות בה אלא זכרון היסטורי מאוחר, הרי יש בה משום אילוסטרציה לדברים הנדונים כאן:

...אחרי מותו [= של שמואל] הלכו לאורו כל ישראל להשטתח על קברו מדי שנה בשנה בתפלה ותחנון ומשם היתה יוצאת תורה, כי מרוב הנדבות המתנדבות בעם היה די והותר לתת כל שואל די מחסורו, גם משם הגויים הצוררים היו אוכלים חקם. ויהי בימים הרבים ההם הקים אלדים שטן לישראל גוי עריץ... עד אשר לקח מידם המקום הנורא מקדש מעט... ומאז... בטלה העבודה ולימוד התורה יומם ולילה אשר היתה בירושלם, כי משם תצא תורה ודבר ה'. ונתדלדלו הישיבות ורבו כמו רבו עליהם הצרות קלות וחמורות עד שכל חפצי שמים מכורים נמכרו לרצות את הבוגדים ולתת להם את חקם. והנשארים מהישיבות והתלמידים מטה ידם וברותם, אין לחם ושמלה ואין לבוש בקרה...³⁷

אין בידינו להעריך במדויק את המשמעות הכלכלית שנובעת לרכוש המקומות הקדושים לגבי קהילות ארץ ישראל. אמנם יש להניח שלמקומות הקדושים החשובים ביותר – אלו ששולבו במסלול הזיכרון – נודעה חשיבות כלכלית רבה בחיי הקהילות הסמוכות להן. יש גם להניח שמעמדם המרכזי של מירון ורמה בטכסי הזיכרון אינו נטול קשר עם מעמדם המרכזי של קהילות צפת וירושלים בתוך הקהילה היהודית בארץ ישראל. נראה אפוא שהדיון בכלכלתה של הקהילה הארץ ישראלית בתקופה הממלוכית חייב להתייחס למקום הקדוש הסמוך לה כאל אחד ממוסדותיה הכלכליים, אף שאספקט זה אינו אלא אחד מפניו של המקום הקדוש, וודאי לא החשוב שבהם.

הדלקת הנר במקום הקדוש – הלכה ומעשה

הדלקת הנרות ליד הקבר הקדוש היא הפעולה הפולחנית הבסיסית והפשוטה ביותר, הנערכת על ידי היחיד במקום הקדוש. כזכור, ביסודה הייתה הדלקת הנר או תרומת השמן, קשורה ביחס דיאלקטי של נדר ונדבה מזה וציפיה לגמול מזה. ההדלקה התקשרה בתודעה עם ההליכה לזיכרון או עם

³⁷ מ' רוזן, הקהילה היהודית בירושלים במאה השבע עשרה, תל אביב תשמ"ה, עמ' 412–413 על תיארוכה של התעודה ראה טולידאנו, שמואל הנביא, עמ' כט–לא; רוזן, שם, עמ' 320–321. טולידאנו תיארך את התעודה לשנות השמונים של המאה השש עשרה ורוזן איחרה את התעודה לעשור השביעי של המאה השבע עשרה, בטענה שבעת ההפקעה במאה השש עשרה 'הכירו הכל כי יהיה קשה מאוד לפדות את הקבר והקהילה אף החרימה את כל מי שינסה לבוא שמה'. כמובן ששני המהלכים אינם סותרים זה את זה ואין בדבריה כדי להכריע בשאלת תיארוכה של התעודה.

העלייה לקברי קדושים והביטוי 'להדליק נרות' שימש גם כביטוי סימבולי שמשמעו היה ביצוע הפולחן המקובל במקום הקדוש, ולא דווקא ההדלקה עצמה. כך, דרך משל, יעקב בן נתנאל כהן מספר אגב תיאורו את מערת רב כהנא בטבריה, כי 'מדליקין עליהם כל האומות נרות כי באין החולין והעקרות ומתרפאין'.³⁸ וכוונתו לומר שפולחן המקום מקובל על בני כל הדתות. זהו גם משמעה של המטבע 'שם מדליקין נרות לקדושת המקום' השגורה על לשונו של בעל 'אלה המסעות' ואשר באה לציין קיומו של פולחן.³⁹ כמוהו גם תלמידו האלמוני של ר' עובדיה מברטנורה, הכותב על ביקורו בקבר ר' יהודה בן אלעאי בעין אלזיתון ומספר, ש'יש בו ציון יפה ומדליקין בו נרות ושם באתי ונשטתחתי והדלקתי נרות עלי'.⁴⁰ באותה דרך מציינים הנוסעים היהודים מאירופה גם את התנהגות המוסלמים במקום הקדוש. כך לדוגמה, שעה ששמואל בן שמשון בא לציין את השתתפותם של מוסלמים בפולחנו של מקום קדוש כל שהוא, הוא משתמש תדיר באותה מטבע – 'הישמעאלים מביאין [לשם] שמן להדליק',⁴¹ וכמוהו גם נוסעים אחרים.⁴²

בחדית', שאין לאחרו למאה התשיעית והמיוחס לאבן עבאס, בן דודו של מוחמד, מובעת התנגדות תקיפה להדלקת נרות על קברים קדושים.⁴³ חדית' זה, המצוטט במקורות חאנבאליים המתנגדים לפולחן של מקומות קדושים, מלמד על קיומו של מנהג זה באסלאם סמוך לזמנו של סהל בן מצליח שכזכור, מחה גם הוא נגד מנהג זה. יש להניח שההתנגדות למנהג זה באסלאם ואצל סהל בן מצליח כאחד, מקורה בזיקתו של המנהג למנהגי בית הכנסת או המסגד, וכי העילה לבקורתו של סהל בעניין זה, כמוה כביקורתו על הקטרת הקטורת במקום הקדוש, קרובה לעילת ביקורתם של מחבר קראי אלמוני – כנראה אלקומסיי – ויהודה הדסי, על מנהגי בית הכנסת הקרובים להנהגות המקדש.⁴⁴ בשני המקומות עומדת ההתנגדות הנמרצת של אבלי ציון לחיקוי מנהגי המקדש, אל נכון משום תפיסת שני המקומות – בית הכנסת והמקום הקדוש – כמקומות בעלי קדושה אימאננטית ולא כמקומות תפילה בלבד, תפיסה שקוממה את אבלי ציון הקראיים. הדעת נותנת שנורמות

³⁸ ראה לעיל: הערה 13.

³⁹ אלה המסעות, עמ' 148.

⁴⁰ איגרת האלמוני, עמ' 278.

⁴¹ בביטוי זה הוא משתמש כלפי קבר ר' יונתן בן עוזיאל בעמוקה, איגרת רשב"ש, עמ' 10; קבר ר' אלעזר בן הורקנוס בעלמה, שם, עמ' 12 וקבר ר' חנינא בן הורקנוס בצפת, שם, עמ' 9.

⁴² ראה לדוגמה, תיאורם של בעל 'אלה המסעות' למערת אלישע בחיפה (עמ' 145), של מנחם החברוני לכפר חיטים (עמ' 40), ושל ר' יצחק בן אלפארה לכפר חרס.

⁴³ אלאבאני (לעיל: פרק א, הערה 9).

⁴⁴ J. Mann, 'A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem', *JQR* XII (1922), pp. 277–278.

⁴⁵ אשכול הכפר, גוזלוב תקצ"ו, דף נא ע"ד, והשווה: פתרון שנים עשר, עמ' 6–7 (לחושע ד, יג).

ההתנהגות בבית הכנסת שימשו בנין אב להנהגות המקום הקדוש, כשם שמושגי הקדושה של בית הכנסת שימשו בנין אב לעיצוב מושג המקום הקדוש.⁴⁶

הדלקת הנרות או תרומת השמן, שמשמעות אחת להן, נזכרות במאה החמש עשרה כמנהג פשוט ונפוץ וכעיקרו של פולחן המקום הקדוש. בשנת 1481 כותב משולם מוולטרה כהאי לישנא:

ונוהגין כל היהודים ההולכים שם [= לרמה] לקנות שמן, לתת אותו לבית הכנסת ההוא. ואנכי הצעיר אל המקום ההוא התפללתי, ולשם עזבתי שמן כמנהג.⁴⁷

כבר במאה הארבע עשרה מוגדרת תרומת הכסף לקבר שמואל הנביא ברמה כ'שמן לבית שמואל הנביא',⁴⁸ כלומר, דימוי התרומה למקום הקדוש בימי הביניים הוא כשל תרומת שמן, כשם שהדימוי לפולחן המקום הקדוש הוא כשל הדלקת הנר. על מעמדה של תרומת השמן כסמל או כדימוי לפולחן המקום הקדוש, ניתן ללמוד מדברי הרלב"ח ששהה בירושלים בסוף התקופה הממלוכית ושוב בראשית התקופה העות'מאנית:⁴⁹

והנה ראינו כי דרך בני המלכות הזה ומלכיות המערב לנדור ולהקדיש בזה האופן, שאומרים: 'כך וכך לאדונו שמואל ע"ה', ופי'רוש] לשונם כפי הסכמתם הוא להקדש אדונו שמואל וכוונתם כפי מה שראינו היא שמביאין] נדריהם ונדבותם לבית ציון הנביא עליו השלום, ושם מדליקין שמן ושעוה לכבודו והנותר מן הכל נותנים אותו ביד הנאמן על ההקדש הנזכר, והוא מוציא אותו בכבוד ספר תורה, ובכבוד בית הכנסת הי"ג של העיר הקדושה ירושלם תבנה ותכונן במהרה בימינו, ובכלי כסף לבית הכנסת הנזכר.⁵⁰

⁴⁶ לעיל הצבענו על הדימוי הקדום של המקום הקדוש כ'כנסת', שקדם לדימויו כקבר, ראה לעיל: חלק זה, פרק א, הערה 134.

⁴⁷ משולם מוולטרה, עמ' 74-75.

⁴⁸ במכתב ששלח ר' יוסף בן אליעזר הספרדי למאן דהוא ר' אברהם בקהיר, הוא כותב: 'זדע שכתב לי ר' דוד הספרדי כי המקיד בידך... ה' כספים לשמן לבית שמואל הנביא... תהי חסדך לשלחם עם כתבך ביד כלעומת שבא', ש' אסף, 'לתולדות הנגידים האחרונים במצרים', מקורות ומחקרים, עמ' 193.

⁴⁹ סדר הזמנים לשהייתו של הרלב"ח בירושלים נתברר לאחרונה על פי מכתב מירושלים שאין לאחרו לשנת 1514, והמצוין את ישיבתו בירושלים. עד עתה היה מקובל שהרלב"ח התיישב בירושלים בשנת 1523, עזב אותה בסמוך, ושוב נתיישב בה ישיבה של קבע בשנת 1525. מכתב זה עתיד להתפרסם במאמרו של א' דוד, 'לתולדות חכמים ירושלים במאה השש עשרה', שלם ה' (תשמ"ז), עמ' 240-241. אין בדברים אלו כדי לטעון לקדמותה של התשובה, וככלל יש לייחס כל תשובת רלב"ח לעיקר תקופת פעילותו, לאמור - למן אמצע שנות העשרים של המאה השש עשרה ואילך - אלא אם יוכח אחרת. למרות זאת נהגנו בעבודה זו פעמים אחדות להשתמש במקורות העוסקים בנוהגי הזיכרון הראשית התקופה העות'מאנית, וזאת מתוך ההנחה שמנהגים אלו עוצבו בקרב יהודי ארץ ישראל ובתוך מרחב התרבות המזרחי, ועל כן הם משקפים תופעה דתית שעיקרה הוא בתקופה הממלוכית.

⁵⁰ שו"ת רלב"ח, ונציה שכ"ה, סימן ג. השווה גם לדברי רדב"ז בתשובותיו, ח"ב, ונציה תק"ט, סימן תרת, בתשובה לשאלה 'במי שנדר לגלח את בנו במקום שמואל הנביא' הוא כותב: 'כבר נתנו בכל הגלילות לחשוב זה נדר גמור והטעם לפי שהיו רגילין להביא נדרים ונדבות ונותנים משקל השיער לצורך המקום להדליק עליו שעה ושמן ולשאר צרכיו. גם יש בנדבות חלק לעניים ולצורכי ציבור'. תשובה זו נכתבה ככל הנראה בין השנים 1565 - 1574, אך המנהג הנזכר בה לא קשור בתשובה, והוא משקף פן נוסף של נדרי השמן והגוף למקום הקדוש. על

מדברי רלב"ח מסתבר שנדר או נדבה ל'אדוננו שמואל', משמעם אם לא פורש אחרת, משלוח הנדבה לרמה על מנת שיקנו בה שמן ושעוה לצרכי הדלקה במקום הקדוש. משמע שזה הדימוי המקובל לטיבה של תרומה למקום הקדוש. מכיון שהדלקת הנר הייתה הריטואל הפשוט ביותר שנהג במקום הקדוש, ביצעו לא היה כרוך במעמד דתי או חברתי, ניתן היה לבצעה בהוצאה כספית מינימלית ואופייית הדתי היה ברור, היא הפכה לסימבול של פולחן המקום הקדוש בכללו. אין צריך לומר שמנהג ההדלקה במקום הקדוש לא היה מיוחד דווקא לקבר שמואל הנביא ברמה, אלא שיוקרתו של זה גרמה לריבוי המקורות עליו. ברור גם שהדלקת הנר במקום הקדוש הייתה פעולה שאין לשייכה לדת מסוימת או למנהג מקומי – זו הייתה הפעולה הבסיסית בפולחן המקומות הקדושים באשר הוא.⁵¹

מסע הזימרה וזמנו

מסע הזימרה נערך בחודשי ניסן אייר, לאמור בין פסח לשבועות. ראשוני המשתתפים היו מגיעים לארץ ישראל כבר בחג הפסח ושוהים בחג בירושלים או בחברון, ואחרוני הבאים היו מסיימים את המסע בירושלים בחג השבועות. ר' עובדיה מברטנורה, במסעו ממצרים לארץ ישראל, נלווה ל'יהודי אשר נדר ללכת לירושלים לחוג שם את חג המצות'.⁵² תלמידו האלמוני מספר באיגרתו משנת 1495, שעדיין לא ביקר בחברון, שכן הדרכים לשם אינן בטוחות, אך הוא שמע, 'כי בימי חג המצות באים חנה יהודים ממצרים ומדמשק וחולכים לחברון וילכו לבטח'.⁵³ כוונתו לציין אל נכון, שבתקופת שנה זו מתנהלות שיירות של עולי רגלים בין ירושלים לחברון ועל כן הדרך בטוחה. הוא מתאר למעשה את התכנסותם של ראשוני הבאים למסע הזימרה, הבאים לחג הפסח עצמו או סמוך לו. יתכן אפוא, שמסע הזימרה נפתח בטכסים שנערכו בירושלים ובחברון, למרות שאין על כך ידיעות מפורשות מתחום הזמן הרלבנטי לענייננו.

תשובה זו ראה שוחט, שמואל הנביא, עמ' 84-85; על תיארוכה של התשובה ראה עוד, אסף, שמואל הנביא, עמ' 142; ברסלבסקי, שמואל הנביא, עמ' 40. וראה לעיל: הערה 24.

⁵¹ על מנהג ההדלקה בכנסיה חנוצית ראה D. R. Dendy, *The Use of Lights in Christian Worship*, London 1959, pp. 108-119; W. Muhlbauer, *Geschichte und Bedeutung der (Wache) Lichter bei den kirchlichen Funktionen*, Augsburg 1874. כאילוטרציה לנאסר כאן, השווה לדבריו של זליגמן בינג, חכם אשכנזי בן המאה החמש עשרה, המתאר יום איד' בגרמניה: 'חנה יש מקומות שיש שם יום איד קבוע בכל שנה... ואותו חיום מוליכים הספנים ספינה גדולה לנושא [Neuss=] שם מקום] שיש שם קדש, וחברה גויים עוברים באותה ספינה וכל השכר שנותנים הגוים באותו הספינה מביאים וקונים מהם שעוה לנרות לפני הקדש', י' יובל, 'תקנות נגד ריבוי גירושין בגרמניה במאה הטי', ציון מח (תשמ"ג), עמ' 181. הכנסות הספינה הן הקדש של המקום הקדוש באותו יום, והן מוגדרות כ'תרומת שעוה'.

⁵² איגרת רע"ב לאביו, עמ' 117.

⁵³ איגרת האלמוני, עמ' 284.

במהלך תקופת הזימרה התקיימו לפחות שני טכסי קבע. הראשון נערך בט"ו באייר במירון ואילו האחר – בכ"ח בו, ברמה. לתאריכים אלו יש לצרף גם את חג השבועות הסמוך ששימש, לפחות למן המאה החמש עשרה, מועד לעליה לרגל לירושלים. כזכור, קביעתו של מועד זה כרוכה בעקיבה בהתפתחותם של טכסי הזימרה.⁵⁴ ריכוזם של הטכסים בשלהי תקופת הזימרה מלמד, שהגל העיקרי של הבאים הגיע לארץ ישראל במהלך חודש אייר, ואולי רק לקראת סופו.⁵⁵

בתעודה עות'מאנית שעניינה חכירת מס הח'פר שחל על היהודים הבאים לרמה בשנת 1554, נאמר ש'תקופת הזימרה של היהודים' (בשנה זו) היא מראשית חודש ג'מאד'א אלאולא <!> של שנת 961 ועד סוף ג'אמאד'א אלת'אני של שנת 961, דהיינו בחודשי ניסן אייר של שנת שי"ד (1554).⁵⁶ המס הנזכר נהג גם בתקופה הממלוכית והוא מתואר בפירוט באיגרתו של ראש מנזר הר ציון.⁵⁷ הידיעה המפורשת בתעודה העות'מאנית עולה גם מעיבודם של כל הנתונים מן התקופה הממלוכית, הבאים כאן ולהלן. ניתן אפוא לראות בחודשי ניסן – סיוון את 'עונת הזימרה'.

על משך הזמן של מסע זימרה של עולה רגל בודד ניתן ללמוד מעט ממכתב ששלח יהודי ספרדי, כנראה עולה רגל, לחבירו שהיה אף הוא ספרדי ויצא מקהיר למסע זימרה ושב אליה בסיומו. לכותב, דוד בן משה בונפט נודע, שהמכותב ר' אברהם הספרדי שהיה, כפי שמלמדים תאריכו, תלמיד חכם נודע – 'עלה בשלום לארץ הצבי והגיע בשלווה לעיר הקדש'. בארץ ישראל התעכב, הוא וחבורתו, חודש ימים וממנה המשיך לדמשק ושב לקהיר. כותב המכתב נמצא בשעת כתיבתו בארץ ישראל, כנראה בירושלים ושם נודע לו מהלך הדברים. לדבריו, בכוונתו עתה 'לעלות על ים יפו או למקום אחר מסורי'א' ולשוב לקהיר. רצונו להיות עם מקבל המכתב ב'אותו מקום שאמר הצדיק "כצאתי מן [העיר] אפרש וגו'", דהיינו בבית הכנסת של דמוה.⁵⁸

⁵⁴ ראה לעיל: חלק זה, פרק א, ליד הערות 101–104.

⁵⁵ כך לדוגמה, צבע מפוסטאט שהתכוון לעלות לרגל לארץ ישראל ערך ביום ב, י"ב אייר, שנת תתקע"ה [=1215], שטר צוואה בבית דינו של ר' אברהם הנגיד. אורך הדרך מקהיר לחברון הוא 292 מיל והמסע נמשך ברציפות כעשרה ימים (ראה על כך: W. Popper, *Egypt and Syria Under Circassian Sultans*, Vol. XV, pp. 47). מכאן שאם אותו צבע התכוון לצאת לדרך סמוך למועד כתיבת השטר, הרי עתיד היה להגיע לחברון סמוך לכ"ג אייר, כשבוע קודם לטכסי רמה, ראה אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 172. בניגוד לדעת אסף, שם, עמ' 171, הרי אין ספק שהמדובר באדם שנסע לארץ ישראל לפרק זמן קצר בלבד ולא על מנת להשתקע בה, שכן קיומו של מרכיב מסוים בשטר מותנה בכך שכותבו לא ישוב לביתו עד שלושה חדשים מיום חתימת השטר. יתכן שיש ללמוד מכאן, שמשך הזמן המאכסימאלי שבו צפוי עולה רגל ממצרים המשתתף בזימרה לשהות מחוץ למקומו, הוא כשלושה חודשים. כתיבת צוואות על ידי עולי רגל קודם צאתם לדרך היתה מקובלת בקרב עולי רגל נוצרים באירופה, ראה על כך: J. Sumption, *Pilgrimage*, London 1975, pp. 169–170. הצוואה הנזכרת כאן, היא היחידה שנכתבה בידי עולה רגל יהודי, הידועה עד עתה.

⁵⁶ ראה כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 115.

⁵⁷ ראה לעיל: הערה 26.

⁵⁸ על פי שמות ט, כט. על מסורת המקום ראה אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 155–162, על טכסי חג השבועות בדמוה ראה 'לקוטים מדברי יוסף לר' יוסף... סמברי, א' נויבאואר, סדר החכמים א, עמ' 120 (= כ"י פאריס-כ"ח H 130A, מהדורת פאכסימיליה, ירושלים תשמ"א, דף 33), וראה אסף, שם, עמ' 156.

מסתבר, שהמדובר בחבורת עולי רגל ספרדיים שמקבל המכתב היה הדמות המרכזית בתוכה. כמה מבני החבורה יצאו למסעם תחילה, ואילו כותב המכתב החרה אחריהם. שהותם של ר' אברהם הספרדי וחבורתו בארץ ישראל נמשכה חודש ימים ולאחריהם שב ר' אברהם לקהיר, קודם למועד הזימאה לדמוה, שכן הכותב מציין שבכוונתו להשתתף בה עמו. נראה, שהמדובר בחבורת עולי רגל שהגיעה על מנת לבקר במקומות הקדושים בארץ ישראל ובמזרח ולהשתתף בטכסי הזימאה הנערכים בהם. יתכן שהמסע בארץ ישראל התקיים בתקופת הזימאה – בחודשי ניסן סיוון – שכן הוא אמור היה להסתיים בדמוה, שאחד מטכסי הזימאה העיקריים שנערכו בה התקיים בחג השבועות. אם כך, הרי את החודש הראשון למסעם עשו בני החבורה בארץ ישראל בעונת הזימאה עצמה.

בין אם מקבל המכתב ערך את מסעו בתקופה זו, בין אם לאו, הרי מסעו מלמד על משך זמן אופטימאלי לשחותו של עולה רגל בארץ ישראל. יש לזכור שהנוסע עבר את מסלול הזימאה למלוא אורכו – מדרום לצפון, שכן הוא בא ממצרים וקודם ששב אליה, הגיע לדמשק. כוונתו ללכת לדמוה מלמדת כמו כן שהיה בעל עניין במקומות הקדושים ופולחנם.⁵⁹

הערות להערכת מספר משתתפי הזימאה

אין בידינו להעריך את מספר המשתתפים בזימאה בכללה או בטכסים המרכזים שלה – במירון וברמה. לעומת זאת יש בידינו דימויים ספרותיים ומספריים של בני הזמן באשר להיקפה של הזימאה המאפשרים להציע סדרי גודל המתאימים למחצית השניה של המאה החמש עשרה.

בתיאורי הזימאה לרמה חוזרים ונשנים גלגולים שונים של מטבע הלשון 'דמשק וצובה וארץ מצרים וכל גלילות הארץ', המתייחס למקומות מוצאם של העולים והבא לציון, שהחולכים לרמה באים מכל קצות המדינה. מטבע לשון זה נזכר לראשונה בתקופה הנדונה כאן על ידי הרמב"ן בשנת 1267 ובסמוך על ידי אשתורי הפרחי, אלא ששניהם מתייחסים בביטוי זה כלפי החולכים לירושלים. למן המאה החמש עשרה נזכרים ביטויים אלו רק בתיאורי הבאים לטכסי הזימאה, ובעיקר לגבי הבאים לטכסי רמה בכ"ח באייר, ר' יצחקן' אלפארה משתמש בביטוי זה בשנת 1441, ר' משולם מוולטרה – בשנת 1481, ר' עובדיה מברטנורה בשנת 1488, והוא נזכר גם ברשימת מקומות קדושים מן הגניזה,

⁵⁹ המכתב פורסם על ידי אסף, שם, עמ' 107-108; הפירוש שניתן לו כאן שונה מזה של המחזיר. יצוין שאין בידינו מקורות נוספים היכולים ללמד על משך הזמן ששוהה עולה הרגל בארץ ישראל. אמנם, התנאי שבשטר הצוואה הנזכר (לעיל: הערה 55) קובע משך זמן בן שלושה חדשים לשיבתו של הכותב למקומו, עד שיכנס סעיף מסוים מן הצוואה לתקפו, אך משך זמן זה כולל, מן הסתם, טווח בטחון שקשה להעריכו.

כנראה משלהי המאה החמש עשרה.⁶⁰ העתקת הביטוי מן התחום שאליו נתכוונו הרמב"ן ואשתורי אל התחום שכלפיו נתכוונו המחברים בני המאה החמש עשרה, והשימוש בדימויים הלוקחים מעולמה של העליה לרגל לתיאורי הזימרה, מלמדים על הרצון להדגיש את הבסיס הרחב, המשותף, של הזימרה כטכס מרכזי לכלל יהודי המדינה.

בהערת אגב יצויין שבסופה של התקופה מגדיר הרלב"ח את מוצאם של באי הזימרה בדרך אחרת: 'וחנה ראינו כי דרך בני המלכות הזה ומלכיות המערב לנדור ולהקדיש בזה האופן, שאומרים: "כך וכך לאדוננו שמואל ע"ה".⁶¹ דברי רלב"ח רומזים במידה מסוימת, על תחום השפעתו של קבר שמואל הנביא ברמה וממילא על תחום השפעתה של הזימרה, שהטכס ברמה היה הטכס המרכזי שלה. ה'מלכות הזה', שהייתה בימיו של הרלב"ח האימפריה העות'מאנית, מכסה בתקופה הממלוכית את ארץ ישראל, מצרים וביזאנטיון. הוסף עליהם את 'מלכות המערב' – משמע מדינות צפון אפריקה, והרי תחום זה מקיף את עיקר קהילות אגן הים התיכון.⁶² לעומת השימוש בביטוי הנזכר ביחס לבאים לרמה, הרי הביטויים המתארים את-הולכי מירון הם שונים. הם אינם מדגישים את משמעותה הכללית של הזימרה ומסתפקים בציון השתתפותם של יהודים 'מן היישובים הרחוקים והקרובים', כאלו שדרכם עוברת 'ביבשה ובים'. באסולה, בראשית התקופה העות'מאנית, מציין אגב תיאורו את ההתרחשויות במירון, 'כי באים היהודים שיירת גדולה',⁶³ וכי 'בט"ו באייר שקורים לו פסח שני עשו שם במירון השיירה גדולה... באו רבים מדמשק עם נשיהם וטפם ורוב קהל צפת'.⁶⁴ מרחב השפעתם של טכסי מירון הוא אפוא מצומצם מזה של טכסי רמה, ופולחנם נשען בעיקר על יהודי צפון ארץ ישראל וסוריה. כזכור, מציניים תיאורי מירון פעמים אחדות את השתתפותם של 'ישמעאלים' בטכסי המים במירון.⁶⁵

המחבר היחיד בתקופה הממלוכית הנוקב במספר של משתתפי זימרה למקום כל שהוא הוא משולם מוולטרה, המציין בשנת 1481, ש'שם [=ברמה] מתקבצים כל היהודים [=כל יהודי ארץ ישראל] בכל שנה ושנה ובאים ג"כ מבחוץ... שהתיצוניים [=הבאים מחוץ לארץ] לבדם הם יותר מאלף איש שבאים שם בכל שנה ושנה'.⁶⁶ לאמור, לעיני המחבר עומדות שתי יחידות להערכה. הראשונה כוללת

⁶⁰ ראה לעיל: חלק א, פרק ג, הערה 3, שם הובאו כל המקורות המשתמשים בביטוי זה.

⁶¹ ראה לעיל: הערה 50.

⁶² 'תחום השפעה' לענין זה, משמעו התחום שבו ההשתתפות בזימרה היא נורמטיבית וקבועה בלוח השנה, ואשר הקדוש ופולחנו מהווים עבורו מקור לסמלים, מושגים ומטבעות לשון.

⁶³ באסולה, עמ' 47.

⁶⁴ שם, עמ' 72, אך ראה להלן: הערות 70-71.

⁶⁵ ראה על כך לעיל: חלק זה, פרק א, ליד הערה 106 ואילך.

⁶⁶ משולם מוולטרה, עמ' 74.

את הבאים מקרב יהודי ארץ ישראל שאותם הוא מעריך כ'כל היהודים' והוא מניח כי לגביהם יש בידי הקורא הערכה מסוימת ועל כן די בציון עובדת הופעתם כציבור. לעומת זאת, את היחידה השניה הכוללת את הבאים 'מבחוץ', הוא מעריך בלמעלה מאלף איש. נראה שהשימוש במספר זה אינו מבטא הערכה מספרית ממשית של מספר הבאים אלא ביטוי שמשמעו, מספר רב של אנשים.

לצורך חבנת הדימויים המספריים שנוקט בהם משולם יש להתייחס להערכה מספרית נוספת המופיעה בסיפור מסעו של משולם – לזו של יהודי ירושלים, שאותם הוא מעריך בכמאתים וחמישים בעלי בתים מתוך אוכלוסיה של עשרת אלפים.⁶⁷ דומה שגם את המספר הזה אין לקבל כפשוטו, שכן הוא או הקרוב אליו – שלוש מאות בעלי בתים – חוזר על עצמו שוב ושוב במקורות יהודים ונוצריים כאחד, ואינו משתנה גם בתקופות שבהן התחוללו תמורות חדות בשיעור האוכלוסיה. נראה שמאחורי המספר מסתתרת הערכת הקהילה על פי סדר גודל של קהילה בינונית.⁶⁸ מספר או סדר גודל זה, היפה לדימוי של קהילה אינו יפה לדימוי של המון. שם הדימוי הוא של המון ואילו כאן – של אוכלוסיה. הראשון מבטא התרשמות ויזואלית מיידית ואילו האחר – התרשמות ממושכת המבוססת על מרכיבים שונים. באמצע המאה החמש עשרה מציין ר' שמעון בן צמח (הרשב"ץ) 'כי בבית הכנסת של ירושלים... מתמלאת פה על פה בעת התקבץ שם בחג השבועות החוגגים יותר מג' מאות איש'.⁶⁹ מספר הבאים הצפוי לבית הכנסת אמור להיות זהה למספר הצפוי של בעלי בתים בקהילה, על כן מספר הבאים לבית כנסת הוא שלוש מאות מתפללים. ההתרחשות הניסית המתוארת בסיפור הקשורה בריבוי המתפללים בעת העלייה לרגל, מודגשת על ידי התוספת 'יותר משלוש מאות', משמע יותר מן המספר האופטימאלי לקהילה או לבית כנסת.

נראה ששני המספרים המופיעים בשני המקורות מתכוונים לציין אתר המלא על מידותיו באנשים. הביטוי 'יותר מאלף' מתאר את הנוכחים במתחם הפתוח ואילו הביטוי 'יותר שלש מאות' – את הנוכחים באולם בית הכנסת המלא מפה לפה. מטבע הדברים הערכת ציבור המצוי במקום סגור נמוכה מזו של ציבור המצוי במרחב. אותם מספרים ובאותה משמעות עצמה מופיעים שוב בראשית התקופה העות'מאנית, בתיאורי טכסי מירון אצל באסולה. את הנכנסים למערת הלל ושמאי הוא

⁶⁷ שם, עמ' 71.

⁶⁸ מספר זה חוזר אצל וולטר, *F. P. Waltheri Guggenheimii itinerarium in Terram Sanctam [1488]*, ed. M. Söllweck, Tübingen 1892, p. 304) ואצל פאבר, מסע בארץ ישראל, ב, עמ' 204–205. שניהם כותבים סמוך לתקופה שבה התחוללה בריחת יהודים מירושלים ולדברי רע"ב: 'קרוב לשלוש מאות בעלי בתים היו בה' ואילו עתה נותרו בעיר כשבעים עניים בלבד (איגרת רע"ב לאביו, עמ' 122; 127).

⁶⁹ ראה לעיל: חלק זה, פרק א, הערה 102.

מעריך ב'יותר מג' מאות אנשים⁷⁰ ואת משתתפי ה'שיירה הגדולה', משמע, את באי הזימרה – ב'יותר מאלף נפשות'.⁷¹

משמעותם של הדמויים המספריים הנזכרים היא אפוא ללמד שבשני הטכסים נוטל חלק מספר גדול של משתתפים, מספר שהוא יותר מן האופטימאלי לגבי כל אחד משני המצבים לעצמו. שני סוגי הדימוי, הספרותי והמספרי, משקפים את כוונתם של הכותבים להדגיש שהזימרה היא תופעה המונית, המקיפה מגזרים רחבים מן האוכלוסיה היהודית במזרח.

כאילוטאריציה לשאלת מספרם של הבאים לטכסי הזימרה נפנה את תשומת הלב לידיעה אודות 128 יהודים שעברו בתחנת המכס בשכם ביום 25.4.1538, בדרכם מדמשק לירושלים. תאריך זה מקביל בלוח העברי ליום ה', כה אייר רצ"ח. באותה שנה חל כ"ח באייר ביום א', והטכס העיקרי התקיים במוצאי שבת, ליל כ"ח. המדובר אפוא בשיירת עולי רגל הבאה מדמשק, ואשר מספר משתתפיה מלמד על סדר גודל של הבאים בשיירה אחת, מכיוון אחד וביום אחד.⁷²

טכסי ציבור במקום הקדוש

מן המקורות שבידינו ניתן ללמוד על טכסי ציבור שהתקיימו לפחות בארבעה מקומות קדושים בארץ ישראל, מלבד ירושלים וחברון: בקבר יוסף בשכם, במקום המשכן בשילה, במערת הלל ושמאי במירון, בקבר שמואל ברמה, ואולי גם ברומה שבגליל התחתון ובקבר יהושע שבכפר חרס שבשומרון. הופעתן המקרית של הידיעות, מיעוטן ומוגבלותן, אינם מאפשרים לראות ברשימה זו סיכום מלא של התופעה. יש להניח שברוב המקומות שהתקיימו בהם פולחן סדיר, נערכו טכסי ציבור שנתיים וכי יש לראות בטכס השנתי חלק בלתי נפרד מפולחן הקבע של המקום. נראה שזו כוונת הביטוי 'חוננים על הקברים' שסהל בן מצליח משתמש בו ואשר דומה שהיה תחילה 'חוגגים על הקברים', משמע עולים אליהם לרגל.⁷³ אמנם יש להניח שלא כל הטכסים השנתיים במקומות הקדושים השונים זכו להכרה מחוץ לתחומם, וכי רק טכסים ספורים מצאו את מקומם במסלול הזימרה.

⁷⁰ באסולה, עמ' 46.

⁷¹ שם, עמ' 72.

⁷² א' כהן, 'דמשק וירושלים', ספונות יז (תשמ"ג), עמ' 98. המחבר הציע לקשור בין השיירה לחג תפסח.

⁷³ מן המילה הערבית 'חאג', ראה למשל, לעיל: ליד הערת 69; גיל, ארץ ישראל ב, עמ' 164, מס' 89, שורה 9 (ועוד רבים בתעודות הגניזה); ידוע גם התואר 'פלוני החוגג' המקביל לתואר המוסלמי 'חג', ראה ספר הישוב ב, עמ' 39, מס' 17 וכך גם מכנה תנחום הירושלמי את ההולכים למירון בט"ו באייר: 'אלחג'אג', ראה להלן: הערה 131.

פרק צומות ויחסו לפולחן המקומות הקדושים

קודם שנתייחס לטכסי הציבור שהתקיימו במהלך תקופת הזימרה, נפנה את תשומת הלב לקרבה שבין ריטואל הזימרה כפי שידוע לנו למן המאה השלש עשרה לחיבור המכונה 'פרק צומות'. פרק זה נספח תכופות בכתבי היד למגילת תענית אך הוא מאוחר לה, וצורף אליה ככל הנראה באופן מלאכותי – במקרה, על ידי עורך שדימה לקשור בין שני החיבורים.⁷⁴ נראה שבמקור לא נקשר הפרק במגילה, שכן הנוסח הקדום ביותר שהגיע לידינו מופיע, במאה התשיעית בספר 'הלכות גדולות', בלא תלות כל שהיא במגילה.⁷⁵ נוסח שונה במקצת של הפרק מופיע בסידור ארץ ישראל שנמצא בגניזה ואשר יש לתארכו למאה השלש עשרה.⁷⁶ מבחינה ספרותית כתוב הפרק כביכול בכתב ראי של מגילת תענית. מול כותרתה של המגילה: 'אלין יומין דילא לאתענאנה בהון', כותרתו של הפרק היא: 'ואלו הימים שמתענים בהם מן התורה' או בנוסח הסדור: 'אלו הצומות שקבעו חכמים על ישראל להיות מתענים בהם בכל חודש ממה שנגזר בו'. הפרק פותח במניין ימי מיתתם של דמויות מקראיות שונות וממשיך במניין ימים שאירעו בהם צרות לישראל. רשימת ימי המיתה מתייחסת בעיקר לחדשים ניסן ואייר:

בשמיני בניסן מתו שני בני אהרן, בעשרה בו מתה מרים הנביאה ונסתלקה הבאר, בעשרים וששה בו מת יהושע בן נון, בעשרה באייר מת עלי הכהן ושני בניו ונשבה ארון הברית, בעשרים ושמונה בו מת שמואל הנביא וספדו עליו כל ישראל.⁷⁷

דומה שלחיבור זה הייתה זיקה ברורה לעיצוב מסלול הזימרה ובעיקר לקביעתם של טכסי הציבור שהתנהלו במהלכה. נקל להבחין ב'פרק' באזכורם של ימי תענית החלים בעונת הזימרה והמתייחסים לדמויות הקשורות בכפר חרס, שילה ורמה, אתרים שנראה שהתקיימו בהם טכסי ציבור. השוואת הנוסח שהובא לעיל לנוסח שבסידור הארץ ישראלי, שכזכור יוחס על ידינו לתקופת התגבשותו של מוסד הזימרה, מחזקת את הטענה בדבר זיקה בין הפרק לטכסי הזימרה. כך למשל, תאריך מותו של יהושע בן נון המיוחס בנוסח המקורי לעשרים וששה בניסן נקבע בסידור לשמונה עשר באייר כלומר, לבין שני טכסי הזימרה העיקריים, בין הזימרה למירון בט"ו באייר לבין

⁷⁴ בעקבות זאת נספח למהדורות שונות של מגילת תענית, ובכללם למהדורת יהודה לייב מקרוטשין, דיהרנפורט תק"ע, דף טז ע"ב-יז ע"ב; למהדורת גרוסברג, לבוב, תרס"ו, עמ' 76-80, ולמהדורת נויבאוואר, סדר החכמים ב, עמ' 23-25. על ה'פרק' ראה עתה: S. Z. Leiman, "The Scroll of Fasts: The Ninth of Tebeth", *JQR* LXXIV (1983), pp. 174-195 ושם ביבליוגרפיה מלאה.

⁷⁵ ספר הלכות גדולות א, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 396-397.

⁷⁶ מרגליות, הלכות ארץ ישראל, עמ' קמא-קמב. על זמנו של הסידור ראה לעיל: חלק א, פרק א, הערה 11.

⁷⁷ הלכות גדולות (לעיל: הערה 75).

הזימרה לרמה בכ"ח בו.⁷⁸ נראה אפוא שפרק צומות הוא סיכום של תאריכים הקשורים בדמויות שנתקדשו במסורת הארץ ישראלית. משעה שעוצבו דפוסייה של הזימרה במאה השלש עשרה, הפכו כמה מן התאריכים לימי עלייה לרגל וסביר להניח שפרק זה היה האסמכתא לקביעתם. נראה שעם התגבשות ריטואל הזימרה נועד לפרק תפקיד ליטורגי, ובתור שכזה הוא נכנס לסידור הארץ ישראלי, שבו הוא מופיע סמוך לתפילות אחרות הקשורות בעלייה לרגל.⁷⁹

קבר יוסף בשכם

הטכס ליד קבר יוסף בשכם נזכר במפורש רק בספרות הנוסעים הלאטינית, ובמרומוז – גם בספרות העברית. הנוסע הגרמני ווילהלם מבוולדנזה מספר, בין השנים 1332 – 1333, ש'היהודים חולקים למקום זה כבוד גדול'.⁸⁰ בסמוך מספר מחברו של 'מסעות מאנדוויל' ש'כאן, לעיתים קרובות עורכים היהודים עלייה לרגל בדבקות רבה'.⁸¹ בסוף המאה החמש עשרה מספר הנוסע הגרמני ארנולד פון הארף כי 'בכל שנה ושנה עורכים [=היהודים] עלייה גדולה לרגל לקברו [של יוסף]'.⁸²

כאמור, אין לידיעות אלו אישור מפורש ממקורות עבריים. המחבר היחיד הרומז לטכסים הנערכים בקבר יוסף הוא שמואל בן שמשון המספר בשנת 1210 כי 'לנינו שם ועשינו שם שבת בשמחה'.⁸³ דומה כי משמעותו של המקום מתבחרת מתוך שני מקורות נוספים. בשנת 1441 מוסר ר' יצחק נ' אלפארה, שבשכם נמצא המזבח שבנה יעקב אבינו. על פי סיפור מופת מסוים שהוא קושר למקום מסתבר, שעיקר עניינו של המקום הוא במזבח הנמצא על חלקת השדה אשר קנה יעקב.⁸⁴ דבר זה מתאשר גם

⁷⁸ נוסח ה'פרק' המופיע בסידור הארץ ישראלי עובד לדעתנו במאה השלוש עשרה אך נותרו בו סימנים המעידים על טיבה של העריכה. כך לדוגמא, השינוי שחל בתאריך מותו של יהושע בן נון לא הביא עמו לשינוי מקומה של הפיסקה לתאריכי חודש אייר, ולאחריה מופיע שנית תאריך החל בחודש ניסן, כפי שהיה ברשימה קודם להטלת השינוי. מכאן, שאין לראות בנוסח הסידור נוסח עצמאי, אלא הוא פרי תזוורת בנוסח הקדום.

⁷⁹ ראה לעיל: חלק א, פרק א, ליד הערה 11 ואילך. אין בכוונת הדברים שנאמרו לעיל לקבוע את טיב הזיקה שבין פרק צומות לבין מסורת המקומות הקדושים (דבר שהוא בלתי אפשרי בגלל מצב המחקר של פרק צומות), אלא להצביע על קיומה בלבד.

⁸⁰ Des Edelherm Wilhelm von Boldensele Reise nach dem Gelobten Lande, ed. C. L. Grotenfend, *Zeitschrift des historischen Vereins fuer Niedersachsen* VIII (1852), p. 277.

⁸¹ Mandeville's Travels, ed. M. G. Seymour, Oxford 1907, p. 77.

⁸² *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff*, ed. E. von Groote, Koeln 1860, p. 193. יש לתת את הדעת לקרבה שבין חיבורו של פון הארף לבין 'מסעות מאנדוויל'. אין ספק שפון הארף הכיר היטב את החיבור השני והשתמש בחלקים שונים שלו. ראה על כך, C. Zrenner, *Die Berichte der europaischen Jerusalem-pilger (1475-1500)*, Frankfurt a. M. 1981, p. 100. יתכן אפוא שמקור דבריו של פון הארף הוא בדברי מאנדוויל וכי הם מתאימים למנהג המאה הארבע עשרה. המקור לדברי מאנדוויל, שספרו מבוסס על חיבורים אחרים ואינו חיבור מסע אוטנטי, לא ידוע אך וודאי אינו חיבורו של בולדנזה הנזכר לעיל, שהיה בן זמנו. על טיב חיבורו של מאנדוויל ומקורותיו ראה סיימור (לעיל: הערה 81), עמ' XXI-XIII.

⁸³ איגרת רשב"ש, עמ' 8.

⁸⁴ 'שם המזבח שבנה יעקב אבינו ע"ה. והמקום אשר בו המזבח פרדס גדול ואומרים כי בכל יום רואים כעין ק' קשיטה רועים בפרדס, וקרוי ממנו קבר יוסף הצדיק...'. איגרת נ' אלפארה. על פי פשוטו, קשיטה היא מטבע. בתרגום אונקלוס מופיע במקום 'מאה קשיטה' – 'מאה חורפן', משמע מטבע עובר לסוחר, אך מילולית משמעו

מדבריו של אשתורי הפרחי הכותב כבר במאה הארבע עשרה ש'אל זה השדה שבו יוסף ע"ה, מיום שעמדתי על חקירת ארץ ישראל מנעתי רגלי מלהכנס שם במרובעו הגדור באבנים, וזה מפני הקדושה שהרי היה שם מזבח.⁸⁵ 'מרובעו הגדור באבנים' היא חלקת הקבר עצמה, וכך מתארה בעל 'אלה המסעות': 'והנה בשכם קבורת יוסף הצדיק ועליו שני עמודי שיש, אחד לראשו ואחד לרגליו וחומות אבנים נמוכה סביב הקבר'.⁸⁶ יתכן אפוא, שטכסי המקום נקשרו דווקא במסורת המזבח כפי שלמעשה מלמדת התנהגותו של אשתורי במקום. ככלל, זהו מזבח במקום הקדוש משמעו הגדרתו כמקום הראוי לתפילה, ואשר זה עיקר יחודו. יש אפוא להתייחס למלה 'מזבח' כאל מונח טכני המתפרש בדרך שצינו לעיל, ולראות בו אחד ממרכיבי הדימוי של המקום הקדוש כמו קבר, ציון, מערה או כנסת.

מקום המשכן בשילה

דומה שזה גם כוחה של שילה, שבימי הביניים זוהו בה מקומותיהם של המשכן ושל המזבח.⁸⁷ מקום המשכן בשילה נזכר לראשונה על ידי שמואל בן שמשון בשנת 1210,⁸⁸ ולדברי אשתורי הפרחי היו במקום, מבנה בעל אופי פולחני שנתכנה 'קבת אלסכינה' ('כפת השכינה') ואבן שנתכנתה 'מאידת בני ישראל' שמשמעו – 'שולחן בני ישראל' או ליתר דיוק – 'מזבח בני ישראל'.⁸⁹ מסורת זו ידועה גם לגאוגרפים הערבים אלהרווי ויאקות בראשית המאה השלש עשרה.⁹⁰

גם 'מאה טליים' (ראה יסטרוב, מלון התלמוד, ערך: חורפא), כלומר שעל פי הספור ניתן לראות בפרדס את הכבשים ששילם יעקב. וראה בראשית לג, יט, והשווה יהושע כד, לב.

כפתור ופרח, עמ' רפח.

⁸⁵ אלה המסעות, עמ' 46, והשווה לדברי מנחם החברוני שכותב ש'העמדת ספר תורה על עמוד שיש במזבח', מכתב מר' מנחם החברוני, עמ' 37, וראה לעיל: חלק א, פרק א, הערה 22. ועוד: '...ובתוך המערה שני עמודים של שיש כנגד ירושלים שהיה רגיל להתפלל שם והיה גולל ספר תורה שלו על העמודים ומתפלל שם', עמ' 41. נראה שהדימוי של עמודי השיש במקום הקדוש מתקשר עם מקום תפילה או עם מזבח.

⁸⁶ גם לשילה יוחסו במשך הזמן מסורות קברים. כך למשל זוהו במקום קבריהם של עלי הכהן, חפני, פנחס ואשת עלי – אם אי כבוד. במקור משלהי המאה החמש עשרה זוהה בשילה גם קברו של אחיה השילוני (בסעף הנזכר להלן: הערה 98). מסורת זו ידועה גם לאב הכנסייה אפיפניוס במחצית השנייה של המאה הרביעית, ראה: *Vitae* ש' קליין, ספר היובל ליוסף קלויזנר, תל אביב תרצ"ז, עמ' 190. אמנם מסורת זו נזכרת גם על ידי א' כרמולי בזיפופ המיוחס לר' יצחק חילו, ירושלים יג (תרע"ג), עמ' 101. על תהליך זיהוי הקברים במקום קדוש כשלב בתהליך התפתחותו, עמדנו לעיל: חלק א, פרק א, ליד הערה 133 ואילך.

⁸⁷ 'משם הלכנו לשלה וראינו שם את המקום אשר היה שם את המשכן', איגרת רשב"ש, עמ' 7.

⁸⁸ 'ושם הוא שילה, עוד היום שם כיפה, קורין לה קבת אלסכינה וסמוך לה מקום קורין לו מאידת בני ישראל כלומר, לוחות', כפתור ופרח, עמ' רצה. וראה ברסלבסקי, לחקר ארצנו, עמ' 299–303, שהפנה את תשומת הלב לטעות תרגום של אשתורי, וטען שפירוש המלה 'מאידת' הוא שולחן ולא לוחות. לדבריו מקור השם הוא ביחוס מוסלמי של מסורת הסעודה האחרונה לשילה, ראה שם ראיותיו. אך נראה שפירוש המלה הוא 'מזבח' ולא 'שולחן אכילה' כפי שהציע ברסלב, וכי המדובר מן הסתם באבן דמוית שולחן שזוהתה כמזבח ואשר נקשרה בדימוי המקום כמקדש. ראה שימוש כזה אצל יאקות (להלן: הערה 90), א, עמ' 384, שמשתמש בביטוי 'מאידת אלמדיח' [= שולחן המזבח] וראה דוגמאות נוספות, *R. Dozy, Supplement aux dictionnaires arabes*, II, Leiden, 1881, p. 627. וראה עוד, גיל, ארץ ישראל א, עמ' 514, המביא את דברי אבן אלערבי במאה האחת עשרה, המכנה את אבן עליית השכינה בחר הזיתים – 'מאידת'.

⁹⁰ אלהרווי, כתאב אלאשאראת אלא מערפת אלזיאראת, מחזורת. J. Sourdel Thomine, Damascus 1953, p. 27.

מסורת המזבח בשילה נזכרת פעמיים על ידי הרונימוס במאה הרביעית, המציין שבימיו מראים את 'יסודות המזבח' או את 'המזבח ההרוס'.⁹¹ יש להניח שזו גם משמעותו של המקום הנזכר אצל הגאוגרפים הערביים במאה השתים עשרה ואצל אשתורי הפרחי במאה הארבע עשרה. המזבח נזכר גם בשנת 1552 על ידי בוניפאציוס סטפנוס, גוארדייאנוס של המנזר הפראנציסקאני בירושלים.⁹²

בחפירות ארכיאולוגיות שנערכו בשילה נתגלו שתי כנסיות ביזאנטיות, וולי קטור ושרידי יישוב שחרב רק בתקופה האיובית. במבנה שככל הנראה נתכנה על ידי אשתורי 'קבת אלסכינה', נתגלו חפצים פולחניים שיוחסו על ידי החופרים לתקופה המוסלמית הקדומה.⁹³ דומה אפוא, שמקום המשכן בשילה היה ידוע לפחות למן התקופה הביזאנטית וכי במקום התקיים פולחן נוצרי, מוסלמי ויהודי שהתייחס למסורת זו.

למרות שאשתורי מתאר את שילה בפירוט, הוא אינו מציין שיהודי ארץ ישראל עורכים במקום פולחן כל שהוא. לעומתו מציין הנזיר יעקב מוורונה בשנת 1335, כי 'עד עתה רוחשים היהודים למקום ההוא הערצה גדולה'.⁹⁴ על מנהגם של היהודים 'להתפלל' [בשילה] לפני מה שהיה המקדש [=המשכן], מעיד כתשעים שנה מאוחר יותר, גם האציל הצרפתי ג'ילבר דה לנואט, שקורא לדרך מירושלים צפונה – 'דרך שילה' ('rue de Sylo').⁹⁵

כאמור אין ידיעה ברורה ממקור עברי המעידה על טכסי קבע הנערכים בשילה אך לאור הדברים שהובאו לעיל מ'פרק צומות' יתכן להניח שאכן התקיים טכס בשילה, ותאריכו היה 'באייר'.⁹⁶ לסיום

יאות, מועגים אלבולדאן, מהדורת F. Wuestenfeld, III, Leipzig 1866, p. 220. אמנם יאות מפרש את מסורת השולחן כלפי הסעודה האחרונה והוא מציין ש'חוב מסכימים שהשולחן ירד בכנסית ציון', אך נראה שזה פירושו שלו וכי המסורת המקומית ידעה היטב על טיבה של שילה, כפי שמשמע משמות המבנים הנזכרים על ידו ועל ידי אשתורי. אמנם יתכן שהמסורת המקומית עירבבה שתי מסורות הקשורות בשתי המשמעויות של המילה 'מאידה'.

⁹¹ '...vix altaris fundamenta monstrantur', Hieronymus, Commentar in Sophoniam, CCLXVIA, Turnholt 1970, p. 673 (c.1, v.15).

⁹² 'Quid narrem Silo, in quo alttarem dirutum hodieque monstratur?', id., Epistula CVIII, CSEL LV, Wien 1912, p. 322.

⁹³ Bonifacius Stefano Ragusino, *Liber de perenni cultu Terrae Sanctae et de Fructuosa eius Peregrinatione*, Venetiis 1875 p. 252.

⁹⁴ C. Clermont Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine*, II, London 1896, pp. 299–302; H. Kjaer, The Danish Excavation of Shiloh, *PEFQS* 1927, pp. 209–213. (חשוון תשמ"ב), עמ' 18–19, וראה תוכנית, שם.

⁹⁵ '...et adhuc Judaei habent illum ocum in magna reverentia', *Liber Peregrinationis di Jacopo de Verona*, ed. V. Monneret De Villard, Rome 1950, p. 109. (תשי"ב), עמ' 174–175.

⁹⁶ *Les oeuvres de Ghillebert de Lannoy*, ed. Ch. Potvin, Louvain 1878, p. 87.

⁹⁷ ראה לעיל: ליד הערה 77.

נציין עוד שברשימת מקומות קדושים שנתחברה במזרח בשלהי התקופה הממלוכית, ישנו תיאור נרחב יחסית של שילה, המציין את מקום הארון ומספר כי בכל ערב שבת ומועד ניתן לראות שם את הענן שנראה בו האלהים לשמואל. ספורי מופת מעין אלו מיוחסים בדרך כלל למקומות שמתנהל בהם פולחן קבוע, כדוגמת רמה ומירון.⁹⁸

רומה שבבקעת בית נטופה

מקור ערבי מן המאה הארבע עשרה מספר, שיהודים ומוסלמים עולים לרגל לרומה שבבקעת בית נטופה.⁹⁹ המסורת הנפוצה לגבי רומה הייתה מסורת קבר פשוטה, ואין ספק שהיא הייתה העילה המקובלת לעלייה לרגל העממית למקום.¹⁰⁰

במקביל למסורת הקבר התקיימה מסורת אחרת, שהייתה ככל הנראה המסורת העיקרית של המקום.¹⁰¹ מסורת זו ראתה ברומה את מקום הופעתו הצפויה של המשיח ופירשה את דברי חז"ל על המשיח היושב 'אפיתחא דרומי',¹⁰² לגבי מקום זה. בשלהי המאה השלש עשרה מוסר בעל 'אלה המסעות' שה'קבלה כי משם [=מרומה] יצא משיח,¹⁰³ ובראשית המאה השש עשרה כותב ר' אברהם הלוי:

המשיח מוסגר בתוך היכל קן צפור בגן [עדן] בפתח הפונה לרומי, והוא עיר אחת בארץ הגליל שנקראה רומי, קרובה לצפורי.¹⁰⁴

⁹⁸ רשימת אילן א. הקטע קשה לקריאה והדברים המוצעים כאן מבוססים על קריאה מסופקת ביותר.
⁹⁹ אלעת'מאני, תאריח' צפד, B. Lewis, 'An Arabic Account of the Province of Safad - I', *BSOAS* XV (1953), p. 486; תרגום עברי: ח' בלנק, 'תיאור ערבי של מחוז צפת במאה ה-14', טבע וארץ ב (תש"ד), עמ' 367.

¹⁰⁰ רוב המסורות מזהות במקום את קברו של בנימין בן יעקב, ראה מ' איש שלום, קברי אבות, ירושלים תש"ח, עמ' 55-56. מסורת זו היא חלק ממסורת כוללת המזהה את קברי בני יעקב בגליל שהייתה מקובלת במסורת הקדושים העברית והמוסלמית כאחת, אף שלא בהתאמה מלאה (ראה לעיל: חלק זה, פרק א, ליד הערה 106 ובעיקר, שם, ליד הערה 129). כך לדוגמא מציין אלעת'מאני (לעיל: הערה 99), שברומה נמצא קברו של 'רוביל', הוא ראובן בן יעקב (מסורת זו מופיע בסוף התקופה, בשם 'יש אומרים' ברשימת אילן ג). בשני חבורי הסיכום של מסורות הקברים - 'יחוס האבות' ו'יחוס צדיקים' - שנתחברו בראשית המאה השש עשרה, מופיעה מסורת חדשה המלמדת על קברו של אביה בן ירבעם במקום. מסורת זו אינה ידועה בימי הביניים, ראה, המעמר ג' (תר"פ), עמ' 220, 227. על רומה, ראה: *The Survey of Western Palestine*, I, London 1881, p. 316-318; נקרות צורים 7 (סיוון תשמ"ג), עמ' 44-48. וראה להלן: הערה 101.

¹⁰¹ דומה שדבריו של מחבר הקינה 'ארץ אשר לא במסכנות' [=קברי אבות]: 'כמה חכמים סביב רומה אשר נשכחו מרוב תלאות אבל העיר במזכרת', קברי אבות, עמ' 37, מכוונים לציין כי עיקר השיבותו של המקום אינה דווקא בקבריו. אמנם ראוי להדגיש שוב, שהופעת מסורת קברים היא תהליך בלתי נמנע הקשור בדרך תפיסת מושג המקום הקדוש בימי הביניים המאוחרים, וכי גם במקום שיש לו עילה מספקת לשמש מקום קדוש בגלל טיב מסורותיו, יזוהה במהלך הזמן קבר, וראה לעיל: הערה 87.

¹⁰² בבלי, סנהדרין, צח ע"א.

¹⁰³ אלה המסעות, עמ' 157.

¹⁰⁴ ר' אברהם הלוי, מאמר משרא קטריין, קוסטנדינה ר"ע, דף יז ע"א. והשווה: 'בחהוא זמנא יתער מלכא משיחא לנפקא מגו גנתא דעדן מההוא אתר דאתקרי ק"ן צפור ויתער בארעא דגליל', זחר שמות, ז ע"ב. לאמור, דבריו של ר' אברהם הלוי הינם אינטרפרטאציה של המסורת הקדומה על פי דברי הזהר. למרות זאת נראה,

יסודה של מסורת תמוהה זו הוא, כאמור, בזהות שם המקום עם שמה של העיר רומי, שבעטיה יוחסו מסורות משיחיות המתייחסות לעיר או לאימפריה – לחורבה הגלילית. יש להניח שגם קרבת המקום לצפורי, והאסוסיאציות שנתבקשו מזיווגה של רומי לצפורי, סייעו לעיצוב מסורות המקום. כך לדוגמא, ב'קבלת צדיקי ארץ ישראל' מכונה המקום 'רומי זעירתא', כינוי שבא להבחין בין רומי הגדולה לרומי שבגליל מזה, ולהעמיד את שתייהן על אותו מישור מושגי, מזה.¹⁰⁵ כך גם טורח הנוסע האלמוני [=תלמיד הרמב"ן], באחת בהגהותיו ל'אלה המסעות', להוכיח 'כי שם הייתה רומי הגדולה, ושם היה מלך רומי אנטונינוס רגיל אצל רבינו הקדוש בציפורי אשר היא קרובה משם'.¹⁰⁶ נראה כי דבריו על 'רומי הגדולה' מתייחסים לכנויה של רומה – 'רומי זעירתא' הנזכר ב'קבלה', אלא שדורשים אותו על דרך ההיפוך.

המסורת המשיחית נזכרת בספרות המקומות הקדושים בתקופה הממלוכית פעם אחת בלבד [=ב'קבלה'], ובשנית – בחיבור 'חיצוני' בעל מגמות משיחיות מובהקות [ב'מאמר משרא קטרין']. לעומת זאת, מסורת הקברים של רומה נזכרת בספרות זו, באותה תקופה, עשר פעמים. יתכן אפוא שהמסורת המשיחית לא הייתה נפוצה אלא בחוגים מסוימים, בעלי אופי משיחי. מכל מקום היא ככל הנראה לא הייתה העילה העיקרית לפולחן הקדושים שנערך במקום.

קבר יהושע בן נון בכפר חרס

הטכס בכפר חרס נזכר פעם אחת בלבד, על ידי ר' יצחק נ' אלפארה בשנת 1441: 'והשמשים ישמעאלים מדליקין נרות עליהם ופותחים ליהודים ואומרים שם שירות וסליחות'.¹⁰⁷ ביטוי זה או דומיו, מציינים בדרך כלל טכס דתי במקום הקדוש.¹⁰⁸ על אף הניסוח הרופף של הדברים, הרי לאור איזכור יום מותו של יהושע בן נון בפרק צומות,¹⁰⁹ יתכן שבתקופה הנדונה כאן התקיים טכס בכפר חרס בי"ח באייר.

שהמסורת המובאת ב'אלה המסעות', תלויה רק במסורת התלמודית בדבר הופעת המשיח בגליל ובשם המקום. וראה, ג' שלום, המקובל ר' אברהם הלוי, קרית ספר ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 112; על ר' אברהם הלוי ראה עתה, ג' שלום – מ' בית אריה, מבוא למאמר משרא קטרין, דפוס צלום, ירושלים תשל"ח.

קבלת צדיקי ארץ ישראל, עמ' 228. 105

תוצאות ארץ ישראל, עמ' 86. 106

איגרת נ' אלפארה, עמ' 228. 107

השווה לביטויים קרובים המופיעים ביחס לטכסי מירון: 'ושם מתקבצין... וישמעאלים מתפללים שם ואומרים מזמורים', אלה המסעות, עמ' 153; 'ויתחננו עם תפלות, סליחות ותחנונים לאל יתברך...', הנוסע מקאנדיה, עמ' רלז. על קטעים אלו, ראה להלן: ליד הערה 138 ואילך. 108

ראה לעיל: ליד הערה 77. 109

מערת הלל ושמאי במירון

המתחם המקודש במירון נזכר לראשונה בשלהי המאה האחת עשרה במגילת אביתר. מדרך אזכורו, שם, אגב תיאור הלווייתו של אליהו הכהן גאון ישיבת ארץ ישראל בשנת 1062, ניכר שהמקום לא זכה עדיין למעמד הציבורי שאליו הגיע בתקופה הממלוכית אף שמסורותיו כבר נודעו, וכי באותה עת נודעה חשיבות רבה דווקא לקברו של יוסי הגלילי בדלאתה הסמוכה.¹¹⁰ גם מדברי בנימין מטודלה במחצית השנייה של המאה השתים עשרה לא ניתן לעמוד על חשיבות מיוחדת שנודעה למקום בזמנו, שכן הוא מדווח על מסורות המקום אגב מקומות אחרים בלשון לאקונית שאינה מעידה על יחוד כל שהוא.¹¹¹ לעומת זאת, פתחיה מרגנסבורג, בן זמנו של בנימין, מתאר את המתחם המקודש במירון בפירוט רב, ומדבריו ניתן ללמוד על מעמדו בסביבתו ועל דרכי התפתחותו:

ובגליל התחתון יש מערה ובפני[ם] היא רחבה וגבוהה. מצד אחד מערה של שמאי ותלמידיו ומצד אחר[ה] הילל ותלמידיו. ובאמצע המערה אבן שוקעת, אבן גדולה חלולה כמו כוס, ונכנס בבית קיבולה כארבעים סאה ויותר. וכשבאין שם בני אדם הגונים וראו האבן מלאה מים יפים וירחץ ידיו ומתפלל ויבקש מה שירצה. ואין האבן חלולה מתחת כי אין באין המי[ם] מן הקרקע אלא נעשה אם אדם הגון הוא, ואדם שאינו הגון לא יראה המים. ואם ישאבו מן האבן אלף כדי מים לא תהיה חסירה אלא מלאה כהווייתו, ואין המים נובעין.¹¹²

נקל להבחין, שפתחיה כמו גם בנימין אינו מתאר טכסי ציבור במירון. לעומת זאת, שלא כמו בנימין, הוא מתאר בפירוט פרוצדורה כל שהיא הנערכת במערה, הקשורה באופן מהותי במערה ובתכונותיה והיא מתבצעת בידי 'אדם הגון'. העניין במערה מתמקד סביב אבן חלולה שנצבה במרכז המערה ונתמלאה חליפות במים ממקור נעלם, שלא בדרך הטבע. תהליך זה עמד במוקד הפרוצדורה שמתאר פתחיה והוא היה העילה להתקדשותה של המערה. הופעתם הלא סדירה והלא מוסברת של המים משמשת, בדברי פתחיה, לשני פנים. תחילה, היא משמשת מבחן לנוכחים, שכן לכאורה רק

110 'ישאורח... לחר הגליל לדלתון, ויקבר בראש חחר אצל ר' יוסי הגלילי, וסביביו יונתן בן עוזיאל וחלל ושמאי ואלעזר בן ערד ואלעזר בן עזריה וקינו...', גיל, ארץ ישראל, ג, עמ' 396. אף ששמות המקומות לא נזכרו, הרי מדובר בלא ספק בעמוקה, מירון ועלמה. על מקומה של דלאתה במסורת המקומות הקדושים בתקופה המוסלמית הקדומה, ראה לעיל: ליד הערה 6, וראה שם דבריו של סהל בן מצליח, ליד הערה 3.

111 בנימין מטודלה, עמ' כט-ל.

112 סבוב הרב ר' פתחיה, עמ' 30. עיקר המקורות הימי בניימיים המציגים את מירון נאספו על ידי י' ברסלבסקי, 'מחו הרקע של ההילולא דרשב"י במירון', לחקר ארצנו, עמ' 342-345. א' יערי, הרחיב את הדיון בשאלת מקורותיה של ההילולא במירון במאמרו, 'תולדות ההילולא במירון', תרביץ לא (תשכ"ב), עמ' 72-79 והוסיף לדיון מקורות אחדים שלא עמדו לפני ברסלב. רוב המקורות הנדונים כאן, אך לא כולם, נזכרו על ידי שני המחברים הנזכרים, אך לא נידונו באופן מספיק. בעקבות מאמרו של יערי כתב מ' בניהו את מאמרו 'הנהגות מקובלי צפת במירון', ספונות ו (תשכ"ב), עמ' יא-יד, ובו הפריך בסגנון משולח רסן, אך בצדק, את טענת יערי כאילו טכסי מירון התבססו רק במאה חשש עשרה בעקבות נישול היהודים מרמה.

'אדם הגון' מבחין במתרחש, והיא מאפשרת לאותו 'אדם הגון' לבדו לבקש, בעת ההתרחשות – 'כל מה שירצה' בעזרת טכניקה מסוימת, המתוארת בחיבור שלפנינו כ'רחיצת ידים ותפילה'.¹¹³

חיבורו של פתחיה בנוסח שלפנינו, הוא עיבוד מרחיק לכת של הנוסח המקורי שעובד באשכנז, כנראה ברגנסבורג, במאה השלש עשרה. מטרת העיבוד הייתה להמיר את לשון הדיווח היבש האופייני לסיפור מסע שיטתי, בסיפור מעשה בעל סממנים דראמאטיים, ובעיקר בסיפור קליט שכתוב או מסופר, במושגיו של צרכן המעשיות האשכנזי בן המאה השלש עשרה.¹¹⁴

הקטע הנדון כאן עבר אף הוא עריכה ועיבוד יסודיים שהפכוהו מדיווח ענייני אודות טכס דתי זר ובלתי מוכר לשומע האשכנזי, לסיפור מעשה תמים בעל אופי מוסרני. בספור המקורי תוארה ככל הנראה פרוצדורה מאגית שהתפתחה סביב מופת גיחת המים במערה ואשר התבצעה סביב האבן שבמרכזה. ה'אדם ההגון' הרואה את המים והיודע להפיק מהופעתם את 'מה שירצה', הוא למעשה מאגיקון, שמבין את הסיטואציה המיוחדת, יודע לכוון לזמנה ומכיר את הנוסחות המאגיות המתבקשות.¹¹⁵

על לבטי הניסוח של העורך האשכנזי, מלמד כתב יד של ה'סבוב' שנתגלה לאחרונה, ואשר הקטע הנזכר מופיע בו פעמיים. תחילה מתואר המאגיקון כ'אדם הגון', כבנוסח שלפנינו, ואילו בנוסח השני הוא מופיע כ'בעל תורה'.¹¹⁶ ככל הנראה עמדו לפני המעתיק שני כתבי יד, שעורכיהם המירו את התואר המקורי בדרך שונה, כל אחד על פי דרכו.

תכונותיה הפלאיות של המערה נודעו היטב במאה השלש עשרה. שמואל בן שמשון, רושם מסעו של ר' יהונתן הכהן מלונל בשנת 1210, מתאר את המערה בפירוט רב, ומדבריו מסתבר שגם הוא מכיר את תכונותיה.¹¹⁷ תיאורו לא מתמקד באבן אחת בעלת תכונות פלאיות אלא בששה 'כורים', משמע אבנים חלולות המתמלאות במים בדרגות שונות.¹¹⁸ גם מקורות נוספים מאוחרים למאה השלש

¹¹³ על מקומה של אבן בפולחנים שונים ראה, אליאדה, תבניות, עמ' 199–202.

¹¹⁴ כידוע נמסר ה'סבוב' בגוף שלישי – 'אלה הדברים אשר סיפר לנו הרב ר' פתחיה שסבב כל הארצות...' וכדומה. החיבור עבר עריכות שונות, שמתוכן, זו של יהודה החסיד, שנפטר בשנת 1217, נזכרת במפורש. הנוסח שלפנינו מאוחר לנוסח שעובד יהודה החסיד, וראה פתחיה מרגנסבורג, עמ' 7. על 'סבוב' של פתחיה, ראה לאחרונה: פראוור, תיאורי מסע, עמ' 56–62.

¹¹⁵ אין בדעתנו לטעון שהמדובר במכשף, אלא באדם שמחזיק במסורת מאגית מסוימת. להלן נראה שמסורת מאגית מסוימת הוחזקו בידי משפחות הנשיאים ואולי אף בידי הנגידים ממשפחת הרמב"ם.

¹¹⁶ * כתב יד ורשה, ספריית האוניברסיטה, מס' 258, דף 131. כתב יד זה נתגלה ועתיד להתפרסם בידי י' תא שמע, ואני מודה לו כאן על הרשות להשתמש בו.

¹¹⁷ ראה א"ל סוקניק, 'הערות למכתבי המסע בארץ ישראל מימי הביניים', מאסף ציון ב (תרפ"ז), עמ' 109–110. סוקניק הצביע בצדק על שיבושי נוסח בתיאור המערה, אך להצעות התיקון שלו אין אחיזה בטכסט והן אינן פותרות את השאלות שהטכסט מעורר.

¹¹⁸ 'הראשון מלא מים, והשני יבש ואין בו מים והשלישי מלא מים ... האחד חצוי מלא מים והאחר כולו מלא מים', אגרת רשב"ש, עמ' 10–11.

עשרה, מתארים אבנים המתמלאות במים והאבן הפלאית, מוקד החתרחשות הקדום, שוב לא תזכר, אלא בדבריו של בעל 'אלה המסעות'. הוא מתאר אותה כ'מזבח', ולא יודע דבר על הופעתם הפלאית של המים. תהליך הסתלקותה של האבן ממוקד הפולחן הוא חלק מתהליך המיסוד של המסורות המאגיות של המערה, שעיקרו היה שילוב המרכיבים המאגיים בטכס דתי נורמאטיבי.¹¹⁹ ביסוד הדברים מתייחס שמואל בן שמשון לאותן תכונות שאליהן התייחס לפניו פתחיה ונראה שידע גם על הסגולות המיוחסות לה. מכל מקום הוא מציין שהתפלל עם חבורתו במערה, והוא מתאר התרחשות דומה ואולי זהה, לזו שתיאר פתחיה:

וצוה ראש הגולה והדליקו נר של שעה לחפש ולראות מהיכן מוצא המים לבוא אל הכיורים, ולא מצאנו. ושפכנו מן המים הרבה ארצה ולא חסרו ולא נגרעו כלל, ואולם המים מתוקים מדבש ודבר מופלא הוא מאד.¹²⁰

יתכן ש'ראש הגולה' הוא ראש הגולה ממש, אך סביר יותר שהוא 'נשיא' – בן משפחת ראשי הגולה שצאצאיה ישבו במרכזים העירוניים הגדולים במזרח: בדמשק, מוצול, בגדאד, אלכסנדריה או קהיר ונהנו ממעמד מיוחד בזכות ייחוסם.¹²¹ נראה, שעל אף הנימה המדגישה את חקוריו שבהתרחשות, הרי הסיפור מתאר למעשה את הטכס המאגי המיוחד למערה, ומשולבים בו מרכיבים שונים המלמדים שהמדובר בטכס פולחני.¹²² הטכס נערך על ידי ראש הגולה, המקביל לדעתנו ל'אדם ההגון' שבסיפורו של פתחיה.

לאחרונה פירסם נ' וידר דרשה ארץ ישראלית בעברית, שנועדה להיאמר בתענית גשמים. מחבר הדרשה ניצל את המעמד להגנה תקיפה על מעמדו של בית הנשיאות מפני מתנגדיו, ומכאן למד וידר שהדרשה נאמרה בעת פולמוס שזמנו המדויק לא נודע על מעמדו של בית הנשיאות, אך רמז שיתכן לייחסו לימי פולמוס דוד בן דניאל והגאון הארץ ישראלי אביתר בן אליהו הכהן בשלהי המאה

119 ראה על כך להלן: ליד הערה 149.

120 שם, שם.

121 בתקופה הנדונה כאן נתבצר מעמדס במידה מסוימת גם בגלל הזכות שנודעה להם להטיל חרמות חמורים מכח 'מנודה לנשיא מנודה לכל ישראל', שעמדה ביסוד הפולמוס הנזכר להלן: הערה 125, ראה תשובות אברהם בן הרמב"ם, עמ' 14–26; וראה י' מאנן, 'משרת ראש הגולה בבבל והסתעפותה בסוף תקופת הגאונים', ספר זכרון לש"א פוזנסקי, ורשה תרפ"ז, עמ' יח'לב, ובמאמרי, בין אשכנז לירושלים, עמ' 49–50, הערה 85.

122 כך למשל מדגיש המחבר שכל האירוע נערך בחנחייתו של ראש הגולה. להלן נראה שלראש הגולה היה ככל הנראה מעמד מיוחד בטכסי מים [= תפילת הגשם או תענית גשמים] שנערכו בארץ ישראל, ויתכן שנחנה ממעמד מיוחד גם בטכסי מירון. על מעמדו המיוחד של ראש הגולה במסעו של שמואל בן שמשון לא נוכל לעמוד כאן, אך ברור שהמדובר במסע זיאה, שראש הגולה עמד בראשו ואשר בני חבורתו של יהונתן הכהן מלוכל נמנו על משתתפיו, ראה איגרת רשב"ש, עמ' 7, 9, 11–12. המחבר מציין גם את התפילה במקום ואת הדלקת הנר בציווי של ראש הגולה. אמנם פעולה זו לא מוצגת כפעולה פולחנית, אך מחקשריה בתוך הקטע נראה שמשמעותה הייתה כזו. הדלקת הנרות במערה נזכרת גם על ידי משה באסולה בראשית התקופה העות'מאנית כאקט פולחני מובהק המתבצע במערה: 'כי באים היהודים שיירה גדולה וכל אחד מדליק נרות תוך המערה סביב, באסולה, עמ' 47.

האחת עשרה.¹²³ בפרסום מאוחר יותר הציע וידר להקדים את זמן הדרשה לראשית המאה העשירית, קודם לפולמוס רס"ג ובן מאיר.¹²⁴ וידר לא יחס את הדרשה באופן מוחלט לראש הגולה או לבן משפחת הנשיאים, אף שרמז לאפשרות זו. עתה, זיווגה של הידיעה שלפנינו לדרשה הנזכרת מקרב את האפשרות, שהדרשה אכן נאמרה על ידי ראש גולה או נשיא, במהלך טכס שאילת גשמים שנערך בגליל. יתר על כן, בתקופה הנדונה כאן התחולל פולמוס חריף על מעמדם של הנשיאים בני משפחת ראשי הגולה בקהלות המזרח. יתכן אפוא, שיש לייחס דרשה זו לפולמוס זה שהתחולל במחצית הראשונה של המאה השלש עשרה.¹²⁵ יש לזכור שבתקופות קדומות היה הנשיא הדמות המרכזית בטכסי תעניות ציבור ובכללם בטכסי שאילת גשמים, וכי בית ראשי הגולה שאב את כוחו מייחוס אל הנשיאות הקדומה ועיצב את דימויו העצמי על פיה.¹²⁶ יתכן אפוא, שייחוס סגולות הקשורות בשפיעת מים למערת הלל ושמאי במירון הביא במשך הזמן, לעריכת טכסי תעניות גשמים שנערכו בגליל, סמוך למערה. אין בידינו להוכיח שהדרשה הנזכרת נאמרה במירון, אך נראה שמשעה שנקבעו טכסים אלו במירון – וכך אכן אירע לא יאוחר לאמצע המאה השלש עשרה – הם נוהלו על ידי בני משפחת הנשיאים, וכי מהלך זה קדם לחיבורו של שמואל בן שמשון. ספק אפוא, אם ניתן לקבוע שהנוסחות המאגיות של המערה היו נחלתה של משפחת הנשיאים או שהשימוש בהן היה מזכויותיה. לפי שעה סביר יותר להניח, שהמדובר בטכס רשמי שניהלו היה בחזקתה של משפחת הנשיאים, אף שיתכן שהדברים קשורים אלו באלו.

בסוף המאה השלש עשרה השתמש ר' דוד הנגיד נכד הרמב"ם, בסגולותיה המאגיות של המערה, כנגד מתנגדיו שהביאו להדחתו מן הנגידות סמוך לשנת 1285. המאורע נזכר בקטע שהובא בספר יוחסין, וחשיבותו רבה להבנת מעמדו של המאגיקון ולהכרת אופיו של הפולחן במערה:

¹²³ נ' וידר, 'שלוש דרשות לתענית גשמים מן הגניזה', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 38–45; על זמנן של הדרשות, ראה עמ' 25–26; הדרשה – בעמ' 55–59.

¹²⁴ הנ"ל, 'לקטע החדש מספר המועדים לרב סעדיה גאון', ציון נא (תשמ"ו), עמ' 129–131. להצעה זו רמז וידר בהיסוס, כבר במאמרו הראשון.

¹²⁵ הדרשה הנדונה כאן היא ככל הנראה המאוחרת שבשלוש הדרשות חואיל ונכתבה עברית, בניגוד לשתי הדרשות הראשונות שנכתבו ארמית גלילית. בהמשך להנחותיו של וידר, יש להניח, שהדרשה העברית נתחברה לאחר שהארמית חדלה לשמש בפי יהודי ארץ ישראל ונעקרה בהדרגה גם מסדרי בית הכנסת, והריטואל הדתי בכלל. בזמן לא מוגדר זה יש לראות תאריך עליון להעתקת כתב היד על שלוש דרשותיו. אין אפוא להקדים את זמנה של הדרשה השלישית לאמצע המאה השמינית. הצעתנו לייחס את הפולמוס הרמז בדרשה השלישית למאה השלוש עשרה מתכוונת למאבקם של חכמי צרפת ואשכנז בעכו, נגד סמכויות בית הנשיאות כיושר זכויותיה של הנשיאות הקדומה. מאבק זה נערך בתמיכתו, ואולי אף ביוזמתו, של אברהם הנגיד (ראה ספרות בעניין זה לעיל: הערה 121, וראה בעיקר לעיל: חלק א, פרק א, ליד הערה 140 ואילך). וידר לא ציין את סימולו של קטע הגניזה שממנו הועתקו הדרשות, ועל כן לא היה בידי לבדוק את כתב היד במקור.

¹²⁶ ראה וידר, שם, עמ' 40, והערה 109 שם, וראה לעיל: הערה 121.

והיה הנגיד ר' דוד מתפלל במערת הלל ושמאי ויצאו מים קרים ואז החרים למלשינים. וביום החוא מתו ת"ק מלשינים בארץ מצרים ולשני חדשים להלן, נשיהם ובניהם נעקרו מן העולם.¹²⁷

הפעם מבוצעת הפעולה המאגית בידי הנגיד. אף עתה אין בכך כדי לקבוע באופן נחרץ שהשמוש בנוסחה המאגית במערת הלל ושמאי הייתה זכותם של בעלי שררה שנודע להם מעמד סאקראלי כדוגמת ראש ישיבה, ראש גולה או נגיד, אך נראה שהידיעה המאגית נמנתה על מאפייניה של האוליגרכיה הדתית במזרח בימי הביניים.¹²⁸

התנהגותו של דוד הנגיד במערה כפי שהיא מתוארת כאן, משלימה את הידיעות על הפראקטיקה המאגית שנהגה במערה ומלמדת שהמאגיקון נדרש לשתיים: אחת, לכוון לזמנה של השפיעה הניסית והבלתי תלויה של המים באבן או במערה והאחרת, לשלוט בנוסחאות המאגיות שלהן הוא נדרש, באותה נקודת זמן. עיקר כוחה של המערה, ולמעשה עיקר כוחו של המקום הקדוש, הוא ביצירת המקום והזמן המתאימים לפעולה המאגית – ביצירת 'עת רצון'.

יש לזכור, שהופעת המים במערה לא מתרחשת כתוצאה מן הפעולה המאגית – היא חלק ממנה. זהו למעשה ההבדל העיקרי בין פולחן מקומות קדושים לבין המאגיה הצרופה. בסדרי הפולחן הנדונים כאן אין מקום למאגיקון הפועל באופן חופשי. המאגיקון תלוי לחלוטין במסגרת המקום, ותכופות גם במסגרת של זמן, המוכתבות לו על פי מסורות המקום. התכונה הראשונה אופיינית לשלב המקומי בהתפתחות המקום הקדוש, והיא תעלם בהדרגה בד בבד עם התגבשות הטכס הדתי. תהליך זה הוא שמביא מקורות מאוחרים מעט לייחס למאגיקון (= או לטכס הדתי, יורשה של הפרוצדורה המאגית), יכולת לגרום לשפיעת המים, ובכך – לירידת גשמים. שפיעת המים שוב לא משמשת סימן בלתי תלוי לשעת רצון, כבעבר.¹²⁹ יחוס זה הוא תוצאה של שקיעת המסורת המאגית ועליית הטכס הדתי תחתיה.

באותה תקופה בקירוב מופיעים הסימנים הראשונים למיסודה של המסורת המאגית. לא יאחר לאמצע המאה השלש עשרה נקבע במירון לראשונה טכס שנתי קבוע בפסח שני, בט"ז באייר. טכס זה המיר את דפוסי הטכס שהיו מיוחדים למקום בעבר בדפוסים נורמאטיביים של טכסי ציבור, כמקובל במזרח באותה עת.¹³⁰ באותה עת בקירוב מופיעות הידיעות הראשונות על עולי רגל

¹²⁷ ספר יוחסין, עמ' 219.

¹²⁸ לעיל כבר רמזנו על הקשר שבין כוחם הפוליטי של ראשי הגולה לבין תביעתם לזכות של חרם חמור, משמע לשררה מתוקף סמכות סאקראלית הקרובה לסמכות הנזכרת כאן. ברור מכל מקום, שאין קשר בין פעילותו של דוד הנגיד, לטכסי שאילת גשמים.

¹²⁹ 'והרבה פעמים שלא נמצאו שם מים ובעת תפלתם היו באים המים בעת תפלתם כחרף עין', אלה המסעות, עמ' 153, ומקורות נוספים.

¹³⁰ על העלמות פולחן האבן מתוך הטכסים, ראה לעיל: ליד הערה 119.

המגיעים למירון ממקומות רחוקים לקראת הטכס. יש לזכור, שבחיבורים הקדומים שנזכרו לעיל מתוארים טכסים הנערכים במערת הלל ושמאי, אלא שאינם טכסי ציבור, ולא נזכר בהם כל תאריך ולכאורה נראה שלא היה. יתר על כן, ר' תנחום הירושלמי שפעל סמוך לשנת 1291, טוען במפורש, שמסורות מירון לא נודעו בעבר וכי הם נתחדשו זה מקרוב.¹³¹ משמעותם של תהליכים אלו הייתה אפוא התאמת פולחן מירון לתבניות מסע הזימרה.¹³²

הטכס בט"ו באייר נזכר בראשונה בחיבור 'אלה המסעות', שאת חיבורו יש ליחס לשנים 1244 – 1266, אך הוא משקף את התנאים הגאוגרפיים של המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה. נראה שעיקר עניינה של מערת הלל ושמאי במירון באותה עת היה בסגולת ברכת המים שיוחסה לה, והיא שהייתה העילה לטכס ט"ו באייר וכי למן אותה עת נתרכזו סביב המערה טכסי קבע שנתיים של שאילת גשמים וטכסים מזדמנים של תעניות גשמים. נראה שקביעת טכסי שאילת הגשמים במירון בט"ו באייר, ולא במוצאי הקיץ או בתחילת הסתיו, הייתה אף היא אילוף שנבע משילובה של מירון במסלול הזימרה, וקביעת אחד משני הטכסים המרכזיים שלה סביב המערה.¹³³

העילה לטכס ט"ו באייר במירון נזכרת כלשונה פעם אחת בלבד, בתיאור השלם היחיד שיש בידינו מן הטכס – בתיאורו של בעל 'אלה המסעות'. לדבריו, במוקד הטכס עומדת הופעת המים במערה שאז 'כולם שמחים שהוא סימן שתתברך השנה'.¹³⁴ וכוונתו ככל הנראה לברכת הגשם. הופעת המים נזכרת בכל תיאורי הטכס בנוסחים שונים, והיא מתפרשת כפרי הריטואל שנערך במקום באותו יום.¹³⁵ סגולת הורדת הגשם מיוחסת למירון בתוך סיפור ששמע ר' יצחק בן לטיף מזקן ארץ ישראלי

¹³¹ פירוש תנחום הירושלמי לספר יהושע, כתב יד אוכספורד – בודלי 318, דף 21, עמ' א"ב, ותרומה: '... מירון, והוא מעיין של מים. מספרים שהמים מתגברים שם עבור עולי הרגל אחרי שהיו יבשים. ונראה אותו [מקום] היה מצוי בזמן קדום, אבל לא חזקו בו את חסות הוה, ולא אחרי'. ראה את המקור הערבי, Th. Haarbruecker, *Wissenschaftliche Blätter aus der Veitil Heine Ephraimischen Lehranstalt*, I, (1862), pp. 27. וראה יערי, החילולא במירון, עמ' 73–74.

¹³² ישנם סימנים הרומזים לכך, שקודם להתגבשותו הסופית של ריטואל הזימרה התקיימו טכסי מירון או אולי אף מסעות זימרה נרחבים יותר קודם לפסח, במהלך חודש אדר. כך לדוגמה, מסעו של יהונתן הכהן מלונל שהיה קרוב לוודאי מסע זימרה שהתנהל בראשות ראש הגולה (ראה לעיל: הערה 121), התקיים סביב חג הפורים, ראה איגרת רשב"ש, עמ' 11–12. בפרק צומות מצויין ש'בתשעה בו [באדר] גזרו תענית על שנחלקו בית שמאי ובית הלל זה עם זה' (הלכות גדולות [לעיל: הערה 75], עמ' 397–398). על פי ההנחה שלפרק זה, ישנה משמעות ריטואלית הקשורה במסורת המקומות הקדושים שבארץ ישראל, נראה שהקיינה קשורה גם היא במסורת זו ומתייחסת לזימרה הקשורה במערת הלל ושמאי במירון שנערכה בחודש אדר.

¹³³ יתכן אמנם שהטכס היה קשור במועד תפילת הטל וכי המשפט: 'שהוא סימן שתתברך השנה' מתכוון לברכת הקיץ. נראה יותר שטכסי ברכת המים התקיימו תחילה בחודש תשרי, אולי בחג הסוכות, סמוך לזמן המרת הזכרת הטל בגבורות גשמים או בחודש מרחשוון, סמוך לתחילת שאילת גשמים בתפילות הקבע וכי לפניו תמורה שהתחוללה במאה השלוש עשרה. והשווה: מגיד מישרים [ב], ונציה תי"ד, דף יז ע"ב, שם מספר יוסף קארו על טכס שאילת גשמים שערך עם בני חבורתו בחול המועד סוכות, במירון. שם גם מתוארת הפרוצדורה הראויה למקרים אלו. נראה שאין במעשה זה המשך של מסורת קדומה ואין לקשור מאורע זה עם הנאמר כאן, וראה בניהו, מקובלי צפת במירון, עמ' יד.

¹³⁴ ראה להלן: הערה 145.

¹³⁵ השווה לדבריו של תנחום הירושלמי ש'מספרים שהמים מתגברים שם עבור עולי הרגל', לעיל: הערה 131.

שפגש סמוך לעלייתו לארץ ישראל, בשנת 1455 בקירוב. הדברים נמסרים במקורם כסיפור מופת, אחד מתוך כמה סיפורים שמספר אותו זקן בשבט המקומות הקדושים שבארץ ישראל. למרות לשונו המשובשת של הסיפור הרי ניתן לשחזר מתוכו במידה מסוימת של דיוק, את סדר הטכס הנערך במערה בעת עצירת גשמים:

קבורות הלל ושמאי, בשני בצרות הלכו אנשים ונשים והתפללו תוך המערה, ישמע ה' ויענם במים. ויתמלאו תחלה אבנים יש להם קבול במערה תחלה, אחר יתקשרו שמים בעבים וימטיר, והארץ תתן את יבולה, ונסו [אם] נדה ביניהם לא יעתר להם על כן אומרים, כל שהיא תצא מכאן, וחזרו ויתפללו ויתקבלו.¹³⁶

נראה שלפנינו עיבוד סיפורי של קטע, שהיה במקורו חלק מחיבור הנהגות ארץ ישראלי שכלל, בין השאר, הוראות כיצד להתנהג בעת עצירת גשמים.¹³⁷ הקטע משקף אספקט שאינו קשור בטכסי ט"ו באייר במירון, אלא בתכונות שיוחסו למערה בקרב יהודי ארץ ישראל, שכן מדובר כאן בטכס שאילת גשמים מזדמן, המתרחש בעת בצורת ולא דרך קבע.

באיגרת האלמוני איש קנדיה, שהועתקה בשנת רל"ד – 1473, נקשרת לכאורה סגולת הורדת הגשם המיוחסת למערה, עם טכסי ט"ו באייר:

ואין שם [במירון] מים חיים כלל, עד שלא יוכלו לדור שם בני אדם מהעדר מים. אך יבואו העבריים [של רגלים לראות קבורות] הצדיקים החשובים [הנזכרים] ובייחוד קבורת ר' שמעון בן יוחאי ויתחננו עם תפלות, סליחות ותחנונים [לאל יתברך] שיתן להם מים שיוכלו לעמוד שם ימים אחדים [אחדים] ומיד יבוא מטר והישמעאלים ימלאו הבורות [שלהם וכיליהם מים אז ויתנו ליהודים] לאכול ולשתות [כל מעדני מלך].¹³⁸

אלדמשקי מוסר, ש'פתאום מוצאים המים מאותם הבריכות והכוכים וזורמים על האדמה בתוך המערה כשעה או שעתים אחר כך הדבר פוסק, נח'בת אלדהר, מהד' Mehren, קופנהגן 1864, עמ' 118. (מובא אצל ברסלבסקי (לעיל: הערה 112), עמ' 344. אלעת'מאני מוסר, ש'המים מחלחלים ביום זה יותר מן הרגיל, תאריח' צפד, (לעיל: הערה 99), עמ' 481.

לטיף, עמ' רס"דסא. 136

נראה שבקטע הושקע מאמץ מסוים להמיר את לשון הציווי האופיינית לנוסח של חיבורי הלכה, מנהג או הנהגות, בלשון הווה המשווה לקטע סגנון סיפורי. מאמץ זה ניכר בעיקר במשפט הראשון. במשפטים הבאים נותרו שרידים רבים בהטייתם המקורית: יתמלאו, יתקשרו, יתפללו ויתקבלו. נסיון ההמרה ניכר בשני הפעלים 'נסו' ו'חזרו' שכנראה היו במקורם 'נסו' ו'חזרו'. נראה אפוא שיש לשחזר את הקטע בקירוב בדרך זו: 'בשני בצרות ילכו אנשים ונשים לקבורות הלל ושמאי ויתפללו תוך המערה וישמע ה' ויענה במים, ויתמלאו תחילה אבנים יש להם קבול במערה, אחר יתקשרו השמים בעבים וימטיר, והארץ תתן יבולה. [ואם לא יענו, ינסו אם יש נידה ביניהם, שאז] לא יעתר להם. על כן יאמרו: 'כל שהיא [נידה] תצא מכאן [ותצא], וחזרו ויתפללו ויתקבלו'.

האלמוני מקנדיה, עמ' רלז. 138

דבריו של הנוסע אינם משקפים במדויק את ההתרחשויות במירון, כפי שהתחוללו בזמנו. בעיקרם הם דימויים ועובדות הרקוחים אלו באלו, ומקורם ככל הנראה בחיבורי מסע קדומים שלא הובנו על ידי העורך האחרון במדויק ואשר על כן עוותו במידה מסוימת במהלך העריכה. כך למשל, לא ידע עורך הרשימה על תאריך הטכס במירון ועל כן כרך את ההליכה אליה בדימוי של עלייה לרגל ('אך יבואו העברים שלש רגלים...')¹³⁹ הוא גם לא ידע על מערת הלל ושמאי או לפחות, לא הכיר את יחודה כשם שלא הכיר את טיבו של הטכס הנערך בה, שאותו הוא פירש באופן פשטני, כאילו עיקרו היה להשקות את הבאים למירון. אף על פי כן נשקפת מדבריו, אולי שלא מדעת, המסורת העיקרית של המקום והסגולה המיוחדת לו – 'התפילות, הסליחות והתחנונים' – משמע טכסי מירון¹⁴⁰ – עניינם 'שיתן להם מים ... ומיד יבוא מטר'¹⁴¹.

טכסי מירון התנהלו במשך יום ט"ו באייר כולו¹⁴² והשתתפו בהם, כבטכסי זיארה רבים אחרים שנערכו בגליל, יהודים ומוסלמים כאחד, אלא שאלו שנערכו במירון נחשבו בעיני הכל לטכסים יהודיים, כשם שגם המתחם עצמו נחשב ליהודי.¹⁴³ יש להניח שהמתחם היה בבעלות או בחזקה יהודית, מן הסתם – של יהודי צפת, וכי מצב זה אפשר במירון את התפתחותם של טכסים מורכבים שהיו בעלי אופי טכסי יהודי מובהק, ואשר התנהלו לאורך זמן ובהמון אדם. זה, מכל מקום, היה מעמדה המשפטי של רמה שבה התנהל טכס דומה לזה של מירון.¹⁴⁴ יש לזכור שעיקר המקומות הקדושים בגליל הוחזקו בידי מוסלמים, אלא שיהודים נטלו חלק בפולחנם והעניקו להם אינטרפרטאציה משלהם. סביר להניח, שטכסי ציבור כעין אלו שהתנהלו במירון וברמה לא יכלו להתקיים במקומות שהוחזקו בידי מוסלמים. החגיגות המשותפות ליהודים ולמוסלמים היו

¹³⁹ אין לדעתנו כל קשר בין המנהג הנזכר בחוגו של רמ"ק במחצית השניה של המאה השש עשרה ללכת לקבר רשב"י במירון שלוש פעמים בשנה (ראה בניהו, מקובלי צפת במירון, עמ' טז), לבין הביטוי הנזכר כאן.

¹⁴⁰ ראה לעיל: הערה 108 וראה להלן: הערה 145.

¹⁴¹ וראה על טיבו של קטע זה, יערי, החילולא במירון, עמ' 75-76, ותגובתו של בניהו לדבריו, מקובלי צפת במירון, עמ' יב. אף שבניהו צדק שבקטע זה נזכר לראשונה פולחן רשב"י במירון, אין ממש בתגובתו לביקורתו של יערי על טיבו של החיבור, ודבריו של יערי במקום עומדים.

¹⁴² יום אחד בשנה נאספים אליה [=למירון] אנשים מיהודי היישובים הרחוקים והקרובים והפלאחים וזולתם ונשארים כל היום... וזה יום חגם של היהודים, אלדמשקי, (לעיל: הערה 135) עמ' 118; 'ביום מסוים בשנה מתאספים בה יהודים רבים מן המקומות הקרובים והרחוקים ומבלים מסביב למקום הזה במשך כל היום', אלעז'מאני, (לעיל: הערה 99), עמ' 481.

¹⁴³ ראה להלן תיאורו של בעל 'אלה המסעות'. אלדמשקי (שם) מציין את השתתפותם בחגיגות של 'הפלאחים' בצד היהודים, וכוונתו לפלאחים הערבים מן הסביבה הקרובה, שלא כדעתו של פולק הרואה בהם איכרים יהודים 'משום שהסופר מדגיש להלן כי זה "חגם של היהודים" ואינו מזכיר שום מסורת דתית העשויה למשוך בני עמים אחרים להשתתף בו', אב"נ פולק, 'יהודי המזרח התיכון בסוף ימי הביניים', ציון ב (תרצ"ז), עמ' 257. פולק ככל הנראה לא הכיר את המקורות האחרים המלמדים על השתתפותם של המוסלמים בחגיגות מירון. כוונתו של המחבר הערבי הייתה לציין שטכסי מירון הם חלק מחג יהודי, בשונה מטכסי זיארה אחרים שמשותפים בהם יהודים, הנערכים במקומות המוחזקים בידי מוסלמים והטכס הנערך בהם הוא מוסלמי, וראה אשתור, תולדות היהודים, א, עמ' 333. והשווה גם לדברי הנוסע מקאנדיה, המובאים לעיל: ליד הערה 138.

¹⁴⁴ וראה על כך להלן: ליד הערה 171 ואילך.

ממאפייניו הלוקאליים החשובים של המקום הקדוש, והן אחד מביטוייה של התשתית התרבותית המשותפת של הפלאחים היהודים והערבים בגליל. דפוסי מוסד הזימרה כפי שעוצבו למן המאה השלש עשרה ניתקו במידה רבה מן התשתית שעליה צמחו דפוסי פולחן הקדושים הגלילי ולמרות שהם ביטאו עדיין הלכי רוח דתיים שרווחו בשכבות העממיות במזרח, חלקה של התרבות העממית המקומית שהצמיחה אותו, נתמעט.

מאפייניה של הזימרה בדפוסיה החדשים באו לביטוי בעיקר בטכס הדתי שנערך במירון בט"ו באייר ליד המערה, ואשר עדיין התמקד במאורע הניסי המתחולל בת. ריטואל זה היה ביסודו גלגול מעובד או מיסוד, של הפרוצדורות המאגיות למיניהן. הטכס במלואו מתואר לראשונה על ידי בעל 'אלה המסעות':

ושם מתקבצין ישראלים וישמעאלים בפסח שיני, וישראלים מתפללים שם ואומרים מזמורים. וכשהם מוצאים מים בתוך המערה כלם שמחים שהוא סימן שתתברך השנה והרבה פעמים שלא נמצאו שם מים, ובעת תפלתם היו באים המים בעת תפלתם כחרף עין... ושם אבן גדולה חלולה מראשה עד למטה לארץ, אומרים כי שם היה מזבח והדם היה שותת ויורד דרך אותו מקום חלול.¹⁴⁵

אף שאין בידינו ידיעות מספיקות איזה דמות לבש הטכס, הרי יש להניח ששאב מן המסורת המגובשת יחסית של טכסי תענית גשמים כפי שנתנסחו במשנה ובתוספתא תענית, ועוצבו שוב ושוב עד לתקופות הנדונות כאן.¹⁴⁶

ביסוד הטכס הייתה הציפיה להופעת המים כסימן לברכת השנה, משמע – לירידת הגשם, ועל כן יש להניח שמערך התפילות לתענית גשמים התאים בתכניו לאירוע זה. מכל מקום הטכס במירון התמקד עתה, עם התמסדותו, בתכונה אחת מתוך המכלול שיוחס לו בעבר. שפיעת המים במערה שוב אינה ביטוי סימבולי ליכולת מופשטת כללית, כפי שנתפסה לכאורה בדבריו של פתחיה מרגנסבורג, אלא לשפיעת מים אחרת – לגשם. ביסוד הדברים נמצאת עתה תפיסה סימפאטית שהיסוד המאגי שבה מוצנע תחת מעטה כבד של טכסים דתיים נורמאטיביים.

¹⁴⁵ אלה המסעות, עמ' 153–154. כזכור גם הנוסע האלמוני מקאנדיה מציין ש'העברים' הבאים למירון 'תחנונו עם תפילות, סליחות ותחנונים לאל יתברך שיתן להם מים', ראה לעיל. והשווה לדברי רשימת אילן א, להלן: הערה 152.

¹⁴⁶ על טכסי תענית גשמים במזרח בימי הביניים ראה א"מ הברמן, 'פיוטים עתיקים', תרביץ יד (תש"ג), עמ' 59–69, ובעיקר למן עמ' 67, שם מובא 'סדר עבודה [לעצירת גשמים] וראה עוד ע' פליישר, 'לקדמוניות פיוטי הטל (והגשם)', קבץ על יד ח (תשל"ו), עמ' 91–109, אוצר הגאונים לתענית, עמ' 23, שם מובאת תשובת מר שר שלום גאון בענין 'דרכה של עצירה' משמע סדר טכס עצירת גשמים. וראה עתה, A. A. Lasker & D. J. Lasker, 'The Jewish Prayer for Rain in the Post-Talmudic Diaspora', *AJS* IX (1984), pp. 141–174.

הפירוש שנתנו לעיל לאוסף הדרשות שפרסם וידר,¹⁴⁷ מאפשר להניח שהדרשה שימשה מרכיב מרכזי בטכס, וכי גם עתה היא נאמרה על ידי בעל הסמכות הדתית בסביבה או בא כוחו. את מקומם של הדרשן ודרשתו יש להשוות למקומם של אלו בטכסי הר הזיתים בתקופה המוסלמית הקדומה. גם שם הייתה הדרשה מרכיב מרכזי בטכס וגם שם היא ניתנה על ידי אישיות בעלת סמכות (= ראש הישיבה) שזכות הדרשה ביטאה את מעמדו ההירארכי.¹⁴⁸

כאמור, במרכז אירועי היום עמדו ההתרחשויות בתוך המערה שהיו כידוע העילה לטכס במירון. אין בידינו תיאורים מספיקים של פרק זה אך יש להניח שהטכס במערה היה גלגולו או עיבודו של הטכס המאגי שתואר לעיל, אלא שאותם תהליכי מיסוד שעיצבו את הטכס כפי שנודע לנו בתקופה הממלוכית העניקו לו אופי נורמאטיבי. כך למשל, האבן שהייתה מרכיב בלתי נפרד ממשמעותה המאגית של המערה בעבר, שוב לא נזכרת על ידי בעל 'אלה המסעות' כחלק מן הטכס. לעומת זאת היא נזכרת כ'מזבח'. כזכור טענו לעיל שמונח זה מציין ברגיל מקום תפלה,¹⁴⁹ מעמד שאינו הולם את תפקידה של האבן בעבר, אך הולם היטב את מעמדה לאחר התמורות שהתחוללו במושגים ובאופי הפולחן במירון. יתכן שמקורו של המונח בשימושים הנדונים כאן, הוא כמונח טכני הקשור בפרוצדורה המאגית שתוארה לעיל.

חיבורו של הנוסע מקאנדיה שנזכר לעיל, ניצב על צומת הדרכים שאליו הגיע פולחן המקומות הקדושים בשלהי התקופה הממלוכית, בעקבות הופעתם של יהודי ספרד בארץ ישראל. לציבור זה היה עניין רב במסורות הקברים הגליליות אך לא בתכניו ובדפוסיו של הפולחן, כפי שעוצבו במהלך ימי הביניים בקרב יהודי ארץ ישראל. פולחן המקומות הקדושים כפי שתואר עד עתה כתופעה דתית גלילית יחודית בימי הביניים, לא נקלט בקרב העולים הספרדים. במקומו עוצבו בשלהי התקופה הממלוכית מסורות בעלות אופי 'היסטורי' לכאורה, ופולחן המקומות הקדושים היה לפולחן קדושים. מכאן ואילך עמד הקדוש במוקד העניין הדתי באתר, ועיקר הפולחן היה גילויי הזדהות עם דימוי הדתיים והספרותיים. מהלך זה הביא, בשלהי התקופה הממלוכית, לשקיעתן של המסורות המאגיות שעמדו ביסוד פולחן הקדושים הגלילי בימי הביניים, ובמקביל – לשינוי מוחלט בדפוסי הזיכרון וטכסי העלייה לרגל.¹⁵⁰

¹⁴⁷ ראה לעיל: הערה 123.

¹⁴⁸ על תבנית הטכס המקובלת, ראה לעיל: חלק א, פרק ג, ליד הערה 125, וראה שם הפניות נוספות.

¹⁴⁹ לעיל: ליד הערות 86-87.

¹⁵⁰ אף שאין בידינו להצביע על התנגדות מפורשת לפולחן המקומות הקדושים בחוגים ספרדיים בשלהי התקופה הממלוכית, ניתן להצביע על התנגדות להנהגות הזיכרון שרווחה בקרב חכמים ספרדים בירושלים ובצפת במהלך המאה השש עשרה. כזכור עוד בשלהי התקופה הממלוכית נתקנה בירושלים התקנה 'שלא ילכו שתויי

זה הוא הרקע לשקיעתו של פולחן המים במערת הלל ושמאי הנרמזת באיגרת הנוסע האלמוני מקאנדיה, ולעלייתו של פולחן ר' שמעון בן יוחאי, הנזכר לראשונה באיגרת זו, במוקד הפולחן במירון. שקיעתו של פולחן המים במירון ניכרת גם מדבריו של תלמיד ר' עובדיה מברטנורה המתאר בפירוט רב את מירון בשנת 1495, אך לא מזכיר כלל את מופת המים או את חגיגות ט"ו באייר. לעומת זאת, תיאורו משקף היטב את העניין הרב שעוררו באותה עת מסורות חקשורות ברשב"י, עניין שיש לייחסו כאמור, לגולי ספרד שבארץ ישראל.¹⁵¹ ההתעלמות מטכסי המים חוזרת על עצמה גם ברשימת מקומות קדושים ארץ ישראלית משלהי המאה החמש עשרה שניכרות בה היטב התמורות במושגי הזיכרון שהתחוללו בשלהי המאה, ואשר עיקרן תואר לעיל. בעל הרשימה יודע היטב על מערת הלל ושמאי, מתאר בפירוט יחסי את הטכסים המתחוללים בה אלא שהעילה להם לדבריו היא תפילה ('השתטחות') על קברי צדיקים, ומופת המים מאן דכר שמיה.¹⁵²

לאור הנתונים שהובאו כאן נראה שחגיגות המים של מירון שימשו כאירוע מרכזי במהלך טכסי הזיכרון לאורך עיקרה של התקופה הממלוכית והן נודעו כבר בשלהי המאה השלש עשרה. בשלהי המאה החמש עשרה התמעטה חשיבותן, אל נכון בעקבות נוכחותם של יהודי ספרד בגליל היהודי של סוף המאה החמש עשרה. אמנם תכונותיה הפלאיות של המערה נודעו עוד במאה השש עשרה, וכך גם נודעה מסורת העלייה לרגל למקום בעבר, ויתכן שאף נתקיימה,¹⁵³ אך אין ספק שמשקלם של הטכסים ירד והם עמדו בצילו של פולחן רשב"י שעמד במוקד עניינם של הולכי מירון למן אותה עת.

יין לרמח... כי היו הולכים אנשים ונשים ושותים ומשתכרים וגדרו בו משום חשש עברה כי... הנשים... בלכתן שם הולכות מגולות, ראה להלן: הערה 214. נראה כי תקנה זו נתקנה בהשפעתם של חכמים ספרדים שהתיישבו בירושלים באותה עת. מכל מקום, במחצית השנייה של המאה השש עשרה, מגלים חכמים ספרדים יושבי צפת התנגדות על רקע דומה לדפוס הזיכרון למירון – אז כבר לקבר רשב"י. במסורת, שלה שתי מקבילות, שהראשונה נמסרה בספר תולדות הארץ (מהדורת בניחו, ירושלים תשכ"ז, עמ' 219), והשנייה על ידי החיד"א, (ט' פרידמן, לקטות מתוך כתביד של הרב חיד"א, ספר החיד"א, ירושלים תשי"ט, עמ' צו), מסופר על 'הסכמה' של חכמי צפת (בנוסחת החיד"א – של יוסף קארו ובית דינו) 'שלא יעשו ישראל הערביים בנוסח שבתולדות הארץ' – 'שלא ילכו נשים מקושטות למירון... <ו>לא ילינו שם זולת זקנות'. משלושת המקורות עולה דימוי זהה, שלילי בעיקרו, של טכסי הזיכרון והוא מיוחס ליהודי המזרח. עמדתו של יוסף קארו בעניין זה עולה גם מקטעים שבכתב יד של ספר מגיד מושרים. באחד הוא מנסח את עמדתו כלפי פולחן הקדושים באורח פייטיסטי שלא מותיר דבר ממערכת האמונות והדעות שהיו קשורים בפולחן זה מעיקרו (להחלף לקברי הצדיקים צריך ג' דברים: תשובה, תענית, ושבירון לב, לפי שחם קדושים... ולא ינהגו לפנייהם קלות ראש', ורבובסקי, תפילות, עמ' רנא, ובאחר הוא מפרש בדרך מיסטיקה סימבוליסטית את נס המים במירון, נוטל בכך את עוקצו המאגי של פולחן המערה ומעמיד את עיקר פולחן המערה על תפילה ולימוד תורה (שם).

151 איגרת אלמוני, תלמיד רע"ב, עמ' 278. על חלקם של הספרדים בתמורה הנזכרת עמד לראשונה ברסלבסקי (לעיל: הערה 112), עמ' 345. אחריו החרו החזיקו יערי ובניהו (שם).

152 'בתחתית הכמר מערת הלל ושמאי ומתקבצים בכמר הזה בכל שנה ושנה בפסח שני ט"ו באייר מכל הערים ומכל המדינות, הולכים לשם ומתפללים ומתחננים ומשתטחים על קברות הצדיקים שבאותו כפר והכפרים הקרובים ממנו בכל שנה, וכך היא מסורת בידם לעלות ולהתקבץ שם ביום הזה, רשימת אילן א'.

153 כך למשל משה באסולה מבקר בשנת 1522 במערה, יודע מפי השמועה על טכסי העלייה לרגל שהתקיימו בה בעבר ועל חסגולות שנקשרו בהם, אך הוא מציין ש'אמנם בימי לא היה כן', באסולה, עמ' 47.

קבר שמואל הנביא ברמה

העלייה לקברו של שמואל הנביא ברמה הייתה, על פי המקורות הידועים לנו עד עתה, הטכס המרכזי בכלל הטכסים שנערכו בארץ ישראל בחודשי הזימרה למן המאה השלש עשרה, ומתחם רמה היה אתר העלייה העיקרי בארץ ישראל למן אותה עת.

המסורת בדבר קברו של שמואל הנביא במקום היא קדומה, מקורה ככל הנראה ביזאנטי ואין לאחרה למאה השישית.¹⁵⁴ בספרות העברית, נזכרת מסורת זו לראשונה על ידי בנימין מטודלה בשלחי המאה השתים עשרה:

ומשם [= מלטרון] שלש פרסאות לש[נט] שמואל דשילה. היא שילה הקרובה לירושלם שתי פרסאות. וכשלקחו בני אדום את רמלה, היא הרמה, מיד בני הישמעאלים מצאו את קברו של שמואל הרמתי אצל כנסת היהודים והוציאוהו בני אדום והוליכוהו לשילה ובנו עליו במה גדולה וקראו אותו ש[נט] שמואל דשילה עד היום הזה.¹⁵⁵

דבריו של בנימין אינם משקפים את המסורת העברית כפי שנוסחה בספרות עולי הרגל למן ראשיתה של התקופה הממלוכית, אלא את המסורת הנוצרית בנוסחה הלאטינית. מסורת זו, שאינה זהה למסורת הביזאנטית וכנראה אף לא למסורת הנוצרית המזרחית בתקופה הנדונה כאן, זיהתה את נבי סמואל עם שילה וכינתה את המקום St. Samuel d'Siloh.¹⁵⁶ אף שאין בידינו להראות את המקור הלאטיני שעמד לפני בנימין הרי קרוב לוודאי שדבריו משקפים מסורת נוצרית לאטינית עצמאית, שלא נוסחה בהכרח בזיקה למסורת יהודית בת הזמן ובניסוחיה לא היה משום פולמוס עם מסורת זו.¹⁵⁷ היסוד לסיפורו של בנימין היו זיהויי רמה ברמלה ושילה בנבי סמואל, זיהויים שיצאו

על שאלת מקורותיה של מסורת קבר שמואל ראה לאחרונה, י' אליצור, 'מקור המסורת על "נבי סמואל"', קתדרה 31 (תשמ"ד), עמ' 75-90, ושם ספרות. לדעתו של המחבר זוהה קבר שמואל ברמה רק בתקופה הצלבנית, אף שהוא עצמו מביא מקורות ביזאנטיים וערביים המציגים אתר המתייחס לשמואל בנבי סמואל [= היא רמה, בפי יהודי התקופה הממלוכית]. ההבחנה שמבחין המחבר בין קבר שמואל הנביא לבין מבנה המוקדש לכבודו אינה מתאימה למושג המקום הקדוש, דרכי התפתחותו ובעיקר למקומו בפולחן הדתי בסביבתו (ועל כך דנתי לעיל: חלק זה, פרק א, ליד הערות 132-134). אלו הם פירושים שונים למשמעותו של המקום הקדוש ולא מקומות שונים. מכאן שהנחתו של אליצור שתיאודוסיוס, המזכיר במאה השישית את קבר שמואל חמש מילים מירושלים, מתאר למעשה את הכפר אלרם אינה מוכחת ואף תמוהה, לאור העובדה שפירוש זה מוסיף עוד אתר המתייחס לשמואל הנביא באותה סביבה עצמה. לדעתנו, כל המקורות שהובאו במאמר הנ"ל מתייחסים לנבי סמואל.

בנימין מטודלה, עמ' כז-כח.

שם זה נזכר על ידי תיאודוריק בשנת 1172 בקירוב, ראה T. Tobler, *Theoderici libellus de Locis Sanctis*, ed. M. Piccirillo, 'Un Sigillo inedito dell'abbazia di San Samuele', Gallen - Paris 1885 pp. 88-89; וראה עוד, H. Mayer, 'Sankt Samuel auf dem Freudenberge und sein Besitz Nach einem unbenannten Diplom Koenig Balduins V', *Quellen und Forschungen aus italienischen Berichten und Bibliotheken* 44 (1964), pp. 37-70.

בנימין משתמש באופן סדיר במסורות ממקור נוצרי, כנראה לאטיני. הוא גם מציין תכופות שמות מקומות בצורתן הלטינית או חספרדית. ראה על כך, לעיל: חלק א, פרק ג, הערה 39.

מבית היוצר של המסורת הלאטינית בת המאה השתים עשרה, ולא נודעו למסורת הנוצרית המזרחית או למסורת היהודית.¹⁵⁸ זיהויים אלו לא עלו בקנה אחד עם המסורת המקראית, שציננה את קבר שמואל ברמה ולא בשילה, ועם המסורת הביזנטית, שעדיין רווחה ואשר ידעה היטב על מקומה של שילה המקראית.¹⁵⁹ הרקע לסיפורו של בנימין הוא אפוא הסתירה שבין המסורת הרווחת על קבר שמואל בנבי סמואל – היא שילה על פי המסורת הלאטינית – לבין הסיפור המקראי המוסר על קבורת שמואל ברמה – היא רמלה לפי אותה מסורת. על פי סיפור המסגרת, שמואל אכן נקבר תחילה ברמה היא רמלה, אלא שעתה באופן בלתי תלוי לחלוטין בספור המקראי, מצא את מקומו בשילה – היא נבי סמואל.¹⁶⁰ כאמור, כל הבעיה שעומה מתמודד הסיפור אינה קיימת, אלא על פי המסורת הלאטינית לבד.

חיבורי המסע האחרים בני המאה השתים עשרה – סיבובו של פתחיה מרגנסבורג ואיגרתו של יעקב בן נתנאל כהן – לא מציינים כלל את קבר שמואל, ועל כן נראה שיש לאחר את ראשיתו של פולחן יהודי מסודר בנבי סמואל לתקופה הצלבנית, כמתבקש גם מן העובדה, שעד לכיבוש האיובי בשנת 1187, התקיים ב Mons Gaudi = הר השמחה הצלבני – הוא נבי סמואל – מנזר פרמונסטרטניז שיש להניח שמנע, מדעת או שלא מדעת, את קיומם של טכסי ציבור יהודיים במקום.

לעומת שתיקתה של מסורת המקומות הקדושים העברית בת המאה השתים עשרה, הרי מסורת קבר שמואל הנביא נזכרת בכל חיבורי המאה השלש עשרה, הן ברשימות המקומות הקדושים הן באגרות המסע. מחיבורים אלו מסתבר, שעד לסופה של המאה השלש עשרה התגבשה מסורת המקום והמתחם המקודש עוצב כמקום עלייה לרגל.¹⁶¹ באותה עת זוהה המקום כ'רמה' המקראית, וכך הוא נקרא לאורך כל התקופה. שם זה נזכר בספרות הנוסעים האירופית כשם המקום בפי היהודים, וכך הוא גם מופיע בתעודות רשמיות.¹⁶² לעיתים מכונה המקום 'בית שמואל הנביא', אך זו התייחסות

¹⁵⁸ זיהוי שילה = נבי סמואל, הוא מסורת לאטינית בלעדית, הנוגדת את המסורת הביזנטית. זיהוי רמה = רמלה, נזכר רק במקורות צלבניים ספורים. יתכן אמנם שזיהוי זה קדום לתקופה הצלבנית, וחלף את זיהוי רמה = רנטיס של התקופה הביזנטית, שנראה שכבר לא היה ידוע בתקופה המוסלמית הקדומה. על זיהוי זה, ראה: אליצור (לעיל: הערה 154), עמ' 78.

¹⁵⁹ ראה לעיל: ליד הערה 94.

¹⁶⁰ וראה על סיפור זה, ב"צ דינבורג, 'לספורו של ר' בנימין מטודלה על העברת קברו של שמואל הנביא', מאסף ציון ב (תרפ"ז), עמ' 64-66. אין ללמוד מכאן שאכן קבר שמואל זוהה אי פעם ברמלה. קברו ברמלה אינו אלא צורך הסיפור. אך השווה לדברי הנזיר מורונה המובאים להלן: הערה 193.

¹⁶¹ לענייננו: עד לזמנו של החיבור 'אלה המסעות'.

¹⁶² שמואל בן שמשון קורא לו 'רמתים' (איגרת רשב"ש, עמ' 7) ואשתורי הפרחי – 'הרמתה' (כפתור ופרח, עמ' ש), אך כל אלו הם שמותיו של אותו מקום. מג"ר אלדין מציין את המקום בשנת 1496 כהאי לישנא: 'קברו בכפר אחד מחוץ לירושלים מצד צפון... ושם הכפר בפי היהודים דאמה', מהד' עמאן, עמ' 76. וכך גם נקרא המקום בפירמאן עות'מאני מחודש מאי 1517, חדשים ספורים לאחר הכיבוש, ראה: כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 116.

למבנה ולא למתחם כולו.¹⁶³ התנאים בסביבות המתחם בתקופה הצלבנית, העדרם של אזכורי רמה בספרות המאה השתים עשרה והופעתם השיטתית בספרות המקומות הקדושים של המאה השלש עשרה, מאפשרים לייחס את ראשיתם של הטכסים ברמה לאחר הכיבוש האיובי בשנת 1187. לתיארוך זה מסייעים גם דברי הרמב"ם בתשובה לשאלה על תוקפה של שבועה בשמו של 'אדוננו שמואל'.¹⁶⁴ הדעת נותנת שמקור השימוש במטבע השבועה היה בעליית חשיבותו של פולחן שמואל הנביא ברמה וכי הוא מעיד על חדירת מושגים הכרוכים בפולחן זה לתרבות העממית במזרח. תשובה זו קודמת לשנת 1204, שנת מותו של הרמב"ם, והיא מחזקת אפוא את ההנחה שראשיתו של הפולחן ברמה היא בתקופה האיובית. בפרק הדן בעלייה לרגל לירושלים עמדנו על הנסיונות לחידוש העלייה לרגל לירושלים בתקופה האיובית וראינו בהם, כמו בחידוש הקהילה היהודית בעיר באותה עת, תוצאה של הכיבוש המוסלמי של ירושלים ותגובה להסתלקותו של השלטון הנוצרי. נראה עתה שיש להחיל את הנאמר שם גם על התגבשות מוסד הזיכרון, ובעיקר על התבססותו של הטכס המרכזי שלה – ברמה.

עד לסופה של המאה השלש עשרה הושלם עיצובו של המתחם המקודש ברמה, ועל האתר היסודי שלו – קבר שמואל – נוספו שורה של אתרי משנה. מכלול זה יצר מרחב מספיק לביצועו של סדר פולחני מורכב, וגם אפשר את תרגומו הסימבולי של הסיפור המקראי לאתרים. אלו סימלו דימויים ספרותיים או מיתיים, של שמואל או פרקים בתולדות חייו, כפי שתוארו במקרא ונתפרשו בפרשנות העממית. כבר החיבורים הקדומים מציניים את קברי אלקנה וחנה הורי שמואל בתוך המתחם,¹⁶⁵

¹⁶³ נויבאוואר, עשרת השבטים, עמ' 49, ועוד. ככלל, המלה 'בית' מחליפה תכופות את המונח 'ציון' או 'קבר'. אין לקבל את דעתו של אליצור (לעיל: הערה 154), עמ' 80, שטען, על סמך תשובת רדב"ז ח"א, סי' תקיג, ששם המקום הוא 'סידי שמואל'. שם מדובר בשם ההקדש לצורך פעולת הקדשה ולא בשם המקום, ושמו של ההקדש הוא אכן 'הקדש אדוננו שמואל' [= 'סידי שמואל'], וראה על ביטוי זה, לחלן: הערה 164, וראה עוד, לעיל: הערה 30.

¹⁶⁴ שו"ת הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, סימן שלט, עמ' 611. התואר 'אדוננו' הוא תרגומו של הביטוי הערבי 'סידנא'. בהקשר הנדון כאן הוא משמש תואר כבוד נפוץ בפולחן הקדושים האסלאמי ומחווה תכופות, אך לא כאן, מרכיב של שם המקום. על ביטוי זה ראה, מ' זולאי, 'תפילות שנאמרו על קברו של שמואל הנביא, ירושלים – מחקרי ארץ ישראל ב/ה (תשט"ו), עמ' מז, (וראה גם פתיחה לתפילה, שם, עמ' מט). על המקורות המובאים אצל זולאי יש להוסיף את משולם מוולטרה, עמ' 74; איגרת רע"ב לאחיו, עמ' 139 ומכתב מר' יוסף הלוי בר נחמן, ספר יוחסין, עמ' 229. ביטוי זה מיוחס על ידי יעקב בן נתנאל כהן ליהושע בן נון, ראה מהדורת גרינהוט, עמ' 7, ועוד רבים כמותם. מטבע נדר דומה לזו הנזכרת בתשובת הרמב"ם, חוזרת גם בתשובת הרדב"ז, לעיל: הערה 163. וראה לעיל: חלק זה, פרק א, ליד הערה 34.

¹⁶⁵ קבלת צדיקי ארץ ישראל. מסורת זו נזכרת גם על ידי מחבר הקינה 'ארץ אשר לא במסכנות' ('קברי אבות', עמ' 36), ואצל רבים מן הבאים אחריו. יש מן הכותבים המציינים את קבורת חנה, אך מתעלמים מקבורת אלקנה. יש להניח שלקברה של חנה יוחד מקום בסדר הפולחני של רמה, עקב מקומה המרכזי בסיפור המקראי ודימויי התפילה שנבעו ממנו, שלא כמו אלקנה שחלקו בביוראפיה המקראית של שמואל, משני.

ומשולם מוולטרה אף יודע על קברי שני בני שמואל.¹⁶⁶ בשנת 1215 מספר מנחם החברוני על מעיין הנמצא בסמוך לקבר,¹⁶⁷ וזה מזוהה על ידי בעל 'אלה המסעות', כמקווה של חנה.¹⁶⁸

משמעותו של התהליך הנסקר כאן אינה לתולדות המסורות בלבד, אלא בעיקר לתולדות סדר הפולחן. תהליך התפצלות המסורות הוא למעשה תהליך עיצוב המרחב שבו מתנהל הפולחן במקום הקדוש. שלב זה הכרחי לצורך עיצובו של פולחן מסודר או של טכס מורכב כפי שמתבקש מאופיו של המקום, ובה במידה הוא הכרחי לצורך תרגומה של העילה להתקדשות המקום לכדי מיתוס, המהווה למעשה את היסוד להזדהות הצליין עם המקום הקדוש ותכניו הדתיים.

תהליך דומה התחולל בחברון שעה שהסיפור המקראי הומחש על ידי שורה ארוכה של אתרים שיצרו מסלול ארוך רב תחנות, שהוביל את עולה הרגל מפרק לפרק בחיי משפחת אברהם אבינו כפי שתואר במקרא, נתפרש במדרש והופנם בתודעה העממית. שיאו של המסע היה כמובן הביקור במערת המכפלה – בקבר אברהם עצמו, שהייתה הגרעין שממנו התפצל הריטואל כולו. תהליך זה הוצג לעיל בהרחבה אגב ניתוח התפתחות נוהגי הפולחן בירושלים, ואגב ניתוח התפתחותו של המתחם המקודש הגלילי, אלא שברמה הוא ממוקד סביב מבנה אחד, ואילו בחברון, ירושלים והמקומות הקדושים בגליל – על פני מרחב פתוח של עיר, כפר וסביבותיהם. בכל המקרים הוא מבטא את ההכרח לפרוס את הפולחן על פני שורה של אתרים המעניקים לפולחן במתחם המקודש קצב והתפתחות, המובילים את עולה הרגל אל לב המתחם, ובמקרה זה – לקבר שמואל.¹⁶⁹

תכופות מנוע עולה הרגל מלהגיע לליבו של המתחם המקודש, ובמקום להיכנס לתוכו הוא מקיף אותו או מגיע למבנה חילופי, המשמש מעין סמל שלו. כך לדוגמא, עולה הרגל המגיע לירושלים מקיף את המקדש מכל עבר אך המקדש עצמו נשאר בלתי מושג. גם עולה הרגל המגיע למערת המכפלה מגיע אל קברים מדומים המסמלים את הקברים האמיתיים המנועים מעולי הרגל. כך גם בקבר שמואל, המתואר בסוף המאה החמש עשרה כהאי לישנא:

166 משולם מוולטרה, עמ' 74.

167 מנחם החברוני, עמ' 37.

168 אלה המסעות, עמ' 152. אתר זה נזכר גם על ידי משולם מוולטרה, עמ' 75, המציין את מקומו 'סמוך לרמה כשמינית המיל'.

169 על תהליך זה בהתפתחות המקום הקדוש ראה, אליאדה, תבניות, עמ' 367-367. תהליך דומה מתחולל בכנסיות זכרון כמו כנסיית הקבר או כנסיית ציון, שבהם נקל לעמוד על אופיו האחדותי של המתחם למרות ריבוי אתרי המשנה שבו. במהלך התקופה הביזאנטית התפצלו מוקדי הפולחן בכנסיות אלו לשורה ארוכה של אתרי משנה שתרגמו את העילה להתקדשותו של המקום למיתוס, לאמור: לספור עלילה שנפרס על פני אתרים רבים שפירוטו את מה שנתפרש בעבר על ידי אתר מרכזי אחד, שמשמעותו הייתה מופשטת במידת מה. כך למשל, מתחלק הקבר שבכנסיית הקבר לשורה ארוכה של אתרים הפורטים את סיפור המקום לסיפור דרך היסטורים, הצליבה, ההורדה מן הצלב, המשיחה, הקבורה והעלייה מן המתים. על כנסיית הקבר ומסורותיה בתקופה הביזאנטית ראה: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusade*, Jerusalem - London 1977, pp. 171-172. עמ' 174-178.

ברמה שמואל הרמתי ע"ה ואלקנה אביו וחנה אמו, והם במערה בתוך מערה ויורדין אליה במדרגות ... ושם מקום יפה לתפלה וספרי תורה. בתוך המערה הפנימית בנין צורת [קבר] ואינו קבר, ושמואל לא נגנז במקום [ההוא אלא] במערה אחרת והיא סגורה...¹⁷⁰

מציאותם של מבנים מקודשים רבים שנבנו מלכתחילה כאשר הכניסה ללב המקום הקדוש מנועה או ניתנת למניעה, מלמדת שמניעת הכניסה ללב המקום הקדוש היא מרכיב עקרוני בתפיסת המקום הקדוש במזרח. המתחם המקודש מאורגן על פי קונצפציה של מקדש ולבו נתפס כקודש קודשים האסור בכניסה.

יש להניח שהאפשרות לבסס את טכסי רמה כדרך שנתבססו, לעורכם לאורך זמן ובהשתתפות המון אדם, הייתה קשורה בבעלותה או בחזקתה של הקהילה הירושלמית על אותם חלקים מן המתחם שהטכסים נערכו בהם. הדעת נותנת שאחיזתם במקום החלה סמוך לכיבוש האיובי, קודם שהמוסלמים תפסו חזקה במקום וכי היהודים ירשו במישרין את המנזר הפרמונסטרטנזי שישב ב'שילה' עד לאותה שעה.

הראשון המוסר על בעלות היהודים על קבר שמואל ברמה הוא יוהנס בלוקו, ראש המנזר הפראנציסקאני על הר ציון המספר, בשנת 1429, ש'ליד ירושלים [ישנה] קאפלה איזו שהיא של שמואל הקדוש המוקדשת לפולחן היהודים'.¹⁷¹ בעלותם או חזקתם של היהודים על חלק ממתחם רמה עולה לכאורה גם מדברי אבן אלפארה המבחין בין רמה של היהודים לבין 'רמה אחרת כנגדה שיש שם ישמעאלים'.¹⁷² מצב זה מתואר במפורש על ידי משולם מוולטרה, המספר שראה ברמה 'עיר מבצר עם מגדלים גבוהים הרוסים ובית אחד סגור אשר היהודים מחזיקים אותו',¹⁷³ וכמוהו מספר גם ר' עובדיה מברטנורה ש'קברו של אדוננו שמואל הרמתי הוא עוד היום ביד היהודים'.¹⁷⁴

170 רשימת אילן א. זו ככל הנראה גם משמעות דברי באסולה 'ובקצה הבית יש דירה אחת] ליהודים שמתפללים בה ומדליקים נרות לכבוד הנביא ע"ה כי יש להם קבלה שמאחורי הכתל שמתפללים כנגדו שם המערה וקבר הנביא', באסולה עמ' 56. באותה עת בקירוב מספר גם בעל יחוס האבות ש'עשו שם צורת קבר אף על פי שאינו קבור לשם, עשו כן בשביל הישמעאלים, המעמר ג (תר"פ), עמ' 215. וראה גם דברי בעל יחוס הצדיקים, שם, עמ' 229. נראה שזו משמעות הביטוי 'טריקילין אל קברו של שמואל הנביא', שמשמש בו יצחק לטיף, כלפי מקום התפילה ברמה, ראה להלן: ליד הערה 189.

171 ראה לעיל: הערה 26 והשווה להלן: הערה 193, לדברי הנזיר מוורונה.

172 איגרת נ' אלפארה. גם בעל 'אלה המסעות', מספר בשלהי המאה השלוש עשרה, ש'לפני הבית [= קבר שמואל הנביא] בית תפילה לישמעאלים', אלה המסעות, עמ' 152.

173 משולם מוולטרה, עמ' 74-75.

174 איגרת רע"ב לאחיו, עמ' 139, והשווה גם: 'et ibi Judaei custodiunt hanc capellam' (שם... ושם) [= בקבר שמואל] שומרים היהודים על קאפלה החיא', Descriptio Terrae Sanctae secundum Fratrem Anselmum, Ordinis Minorum de Observantia, ed. H. Canisius - J. Basnage, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum* IV (1725), p. 781.

שטרי הבעלות של הקהילה היהודית הרבנית בירושלים על קבר שמואל ברמה נזכרים באיגרת ששלחה הקהילה הרבנית של ירושלים לחצר השולטאן בימים הראשונים של השלטון העות'מאני בארץ ישראל על מנת לבסס את זכויותיה על המקום. בין השאר מציינים כותבי האיגרת שביד ראשי העדה 'שטרי קניין הקובעים כי אותו [מקום] הזימרה, הוא בידי עדתנו וכי לא תתערב אף עדה אחרת [בן].¹⁷⁵ אף שמקום הקבר היה ברשות היהודים הרי הכניסה לתוכו הייתה כרוכה בתשלום מס ח'פר. מס דומה נדרשו עולי הרגל הנוצרים לשלם בכניסתם לכנסיית הקבר ולכנסיית המולד והוא הוחזר או הוענק על ידי השלטונות הממלוכיים לפקידים שונים. הגורדיאנוס הפראנציסקאני הנזכר לעיל מספר באיגרתו על חוכר המס של רמה, מאן דהוא בשם מוחא, ש'מדי שנה בשנה יש לו כסף רב [= מן החכירה].¹⁷⁶

השטח שהוחזק על ידי הקהילה הירושלמית תואר על ידי ר' יצחק לטיף כ'סריקלין אל קברו של שמואל הנביא'.¹⁷⁷ כוונתו הייתה כנראה לציין את האולם המרכזי במבנה – את הכניסה הצלבנית, ואת זיקתה אל מקום הקבר. באולם זה ניצבה בתקופה הממלוכית מצבה מדומה, שמוקמה בדיוק מעל מקום הקבר האמיתי, שהיה במערה סגורה מתחתית. מצב זה מתואר גם על ידי משולם מוולטרה:

[רמה היא] עיר מבצר עם מגדלים גבוהים הרוסים ובית אחד סגור, אשר היהודים מחזיקים אותו... והוא בית יפה גבוה אוולטה [=עשוי קמרונות] ואח"כ נכנסתי בחדר אחד תוך בית רחב וגדול כמו הראשון או פחות מעט, ובבית ההוא סולם אבנים יורד למטה במערה עם פתח ג"כ סגור, ולשם בית הכנסת אשר נר תמיד תוקד בו.¹⁷⁸

¹⁷⁵ א' כהן, יהודי ירושלים במאה השש עשרה, ירושלים תשל"ה, עמ' 81 (מקור) 48 (תרגום), תעודה מס' 12; וראה הנ"ל, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 116; וראה על תעודה זו, להלן: ליד הערה 191. קטעי האיגרת מופיעים בתוך צו (אואמר) של השער העליון שנשלח לקאדי של ירושלים בין ה 12 ל 21 למאי 1517. על פי משך הזמן הנדרש למשלוח האיגרת וקבלת התשובה הרי ברור שנשלחה לקושטא בימיו הראשונים של השלטון העות'מאני בארץ ישראל, וכי השטרות הנזכרים הם פירמאנים ממלוכיים.

¹⁷⁶ לעיל: הערה 26. ידיעה זו היא היחידה לפי שעה על גביית המס ברמה. מס זה הוטל בנוסף למס שהוטל על עולי הרגל עם כניסתם לעיר, ראה משולם מוולטרה, עמ' 58, המספר על מס בן שלושה דוקאטים המוטל על היהודים הבאים לירושלים. על מיסי עולי הרגל ראה א' אשתור, היהודים ב, עמ' 267-268. מן תחומר שלפנינו לא ניתן להסיק מסקנות על גובהו של המס או על גביית מס נמוך מיהודים לעומת נוצרים, כפי שהסיק אשתור מן הידיעות הספורות שמצא בספרות הנוסעים. אין להניח שגביית המס הייתה עקבית, עד כדי אפשרות חסרת מסקנות מעין אלו; על הוצאותיו של עולה הרגל בעת מסעו ראה G. Pinto, 'I costi del pellegrinaggio in Terrasanta nei secoli IV e XV', in: F. Cardini (ed.), *Toscana e Terrasanta nel medioevo*, Firenze 1982, pp. 263-274. על מס עולי הרגל ברמה וחכירתו בתקופה העות'מאנית ראה לחשוואה: כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 115.

¹⁷⁷ ראה להלן: הערה 189.

¹⁷⁸ משולם מוולטרה, עמ' 74.

למעשה מתאר משולם שני אולמות בתוך חמבנת. האחד הוא אולם הכנסייה הנזכר והאחר – אולם צדדי, דומה מבחינה ארכיטקטונית לראשון, אך קטן ממנו. אולם זה מוביל, כפי שיתברר להלן, אל מקום הקבר האמיתי – הסגור. באולם זה היה החלק שכונה בפי יהודי ירושלים על פי משולם – 'בית כנסת', כינוי שמשמעותו כאן הייתה – מוקד המקום הקדוש, לאמור, המקום שבו נערכים הטכסים הדתיים.¹⁷⁹ האולם הקטן היה במקורו סיטרה צפונית של הבסיליקה הצלבנית, ומכאן הדמיון שאותו מדגיש משולם אל האולם המרכזי. תיאור המבנה בחיבור משלהי המאה החמש עשרה, מסייע להבנת החלוקה הפנימית בתוך המבנה:

ברמה שמואל הרמתי ע"ה ואלקנה אביו וחנה אמו והם במערה בתוך מערה ויורדין אליה במדרגות ועל המערה בנין מפואר... ושם מקום יפה לתפלה וספרי תורה, בתוך המערה הפנימית בנין צורת [קבר] ואינו קבר [ושמואל לא נ]גז במקום [ההוא אלא] במערה אחרת והיא סגורה, ובאותו [המערה יש] חלון קטן ואין מרגישים הרוח.¹⁸⁰

הקטע אינו ברור דיו ויתכן גם שהנוסח שלפנינו אינו מדויק. מכל מקום נראה שהמחבר מתאר כאן שלשה חלקים של המבנה. הראשון הוא ה'מערה בתוך מערה' – מקום הקבר עצמו שהוא סגור. למקום זה, שהוא עיקרו של המתחם, יורדים במדרגות מן ה'מקום [ה]יפה לתפלה וספרי תורה', שהוא 'בית הכנסת' שבפי משולם. ה'מערה הפנימית', היא האולם המרכזי שנזכר לעיל, ואשר ברצפתו קבוע צהר – הוא ה'חלון [ה]קטן' הסמוך למצבה המדומה, והמאפשר צפיה בקבר האמיתי, האסור בגישה. הביטוי 'ואין מרגישים הרוח' מתייחס ככל הנראה לאמונה הרווחת בדבר הרוח המגינה על המקום הקדוש,¹⁸¹ וכוונת הדברים לציין שניתן לראות את הקבר מן הצהר הנזכר, בלא סכנה.¹⁸²

אותו חלק המכונה כאן 'בית כנסת' הוחזק על ידי הקהילה הירושלמית דרך קבע ומשולם מוולטרה מציין את 'שמש בית הכנסת' שפתח לו את הבית. יש להניח, שעיקרו של תפקיד זה היה כרוך בהחזקת המקום וכי לא היה זהה לתפקיד הפרנס הממונה על הקדשות שמואל הנביא שנזכר לעיל. פעמים אחדות נזכר נר התמיד שקהילת ירושלים דואגת להדלקתו.¹⁸³ אחריותה של הקהילה

¹⁷⁹ ראה דיון על המושג 'בית כנסת' בהקשר למושגי פולחן המקומות הקדושים, לעיל: חלק זה, פרק א, ליד הערה 134.

¹⁸⁰ רשימת אילן א. וראה לעיל: הערה 9, קטע נוסף המתאר את סביבות הקבר.

¹⁸¹ ראה למשל: בנימין מטודלה, עמ' כו, על 'רוח סערה [ה]יוצא מפי המערה [= מערת קבר דוד], פתחיה מרגנסבורג, עמ' 34 המספר ש'כשחיה שוהא על פי המערה [= מערת המכפלה] היה רוח סערה יוצא ומשליכו לאחריו; יעקב בן נתנאל כהן, עמ' 11–12, המספר ש'פעם אחת סתרו הכוברים חלון קטן שבו [= במערת המכפלה] יוצא הרוח והמית את כולם'.

¹⁸² על תוכנית המקום ראה: C. Enlart, *Les Monuments des Croisés en dans le royaume de Jerusalem: Architecture religieuse et civile*, II, Paris 1928, p. 277–280.

¹⁸³ איגרת לטיף, עמ' רסא; משולם מוולטרה, לעיל: הערה 178; איגרת רע"ב לאחיו, עמ' 139.

הירושלמית לעניין זה מתפרשת בבירור בדברי התלמיד האלמוני של רע"ב: 'ושם בית הכנסת יפה והקהל [=הנהגת הקהילה] שולחים שמה בכל ש[בת] ק[דש] מנורה להעלות נר תמיד'.¹⁸⁴ רע"ב מספר כי ב'בית הכנסת' היו 'כלי כסף ובגדי רקמה וזהב יפים ורבים מאוד'.¹⁸⁵ כלים אלו נמכרו על ידי ה'זקנים' – פרנסי הקהילה הירושלמית, בשעת משבר כלכלי חמור שפקד את הקהילה הירושלמית בראשית שנות השמונים של המאה החמש עשרה.¹⁸⁶

באמצע המאה החמש עשרה יצא ערעור על בעלותה או חזקתה, של הקהילה היהודית בירושלים על המתחם המקודש ברמה. הדברים קשורים במאורעות שפקדו את הקהילה קודם לשנת 1456 [שנת ארי"ה], והנזכרים באיגרת שליחות מאותה שנה. פרנסי ירושלים מחברי האיגרת, קושרים את הסכנה שריחפה על קבר שמואל בתביעת ממון עצומה שנתבעו יהודי המדינה הממלוכית לשלם כקונטריבוציה וזו נתחלקה בין קהילות המדינה. מן האיגרת משמע לכאורה שחוסר יכולתה של הקהילה הירושלמית לעמוד בתשלום המס יצר איום על בית הכנסת של חברון, בית הכנסת של ירושלים ועל 'בית שמואל הרמתי', משמע – על המקומות הקדושים שהוחזקו על ידי קהילת ירושלים.¹⁸⁷ משמעות האיום אינה ברורה. לכאורה מסתבר שהקהילה התכוונה למכור את רכושה, כפי שפרנסיה מספרים באיגרתם שמכרו 'כמעט כל ענייני הקדש להספיק לפרוע המעות האלו כי אין דבר עומד לפני פקוח נפש'.¹⁸⁸ לעומת זאת, בספור מופת שהועלה על הכתב באותן שנים עצמן בשם 'זקן אחד', מתואר נסיון תפיסה מוסלמי של מקום הקבר או למצער – נסיון למנוע בעד היהודים מלהיכנס למבנה המקודש:

פעם אחת החדילו הערבים את היהודים מלכנס בטריקילין על קברו של שמואל הנביא להתפלל, קם עליהם הצדיק הזה זלח"ה חנק בגרונו למחדיל היהודים מלבא בתפילתו ואמר לו 'תחזיר המפתח ליהודים וישקדו על פתחיי כי הם בני, לא אתם', מיד החזיר.¹⁸⁹

¹⁸⁴ איגרת אלמוני, תלמיד רע"ב, עמ' 284.

¹⁸⁵ ראה לעיל: הערה 197.

¹⁸⁶ בלשון דומה מתאר רע"ב את כלי בית הכנסת של ירושלים, שנמכרו גם הם על ידי זקנים באותו משבר, ראה איגרת רע"ב לאביו, עמ' 129. משבר זה מתואר בצבעים עזים על ידי רע"ב, בעיקר באיגרתו לאביו. על פרשה זו ראה א' דוד, 'המשמעות ההיסטורית של ה'זקנים' בירושלים בדברי רע"ב', פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 221–243, ועדיין לא נסתיימו הדברים.

¹⁸⁷ ענייני עשרת השבטים, עמ' 49. על מסגרתו ההיסטורית של המשבר המתואר באיגרת ראה אשתור, היהודים ב, עמ' 73–75.

¹⁸⁸ שם. עניין זה חוזר באיגרתו של רע"ב המאשים את פרנסי ירושלים – ה'זקנים' – במכירת חפצי הקדש של בית הכנסת של ירושלים ושל רמה, ראה לעיל: הערה 197.

¹⁸⁹ איגרת לטיף, עמ' רסא.

נראה שסיפור זה הוא פירוש עממי למהלך המאורעות שתואר באיגרת השליחות, וכי הסרת המחלצות הספרותיות ממנו, מעמידה את ספור המעשה כפי שהיה.¹⁹⁰

ערעור אחר על בעלות הקהילה היהודית בירושלים על רמה יצא סמוך לכיבוש העות'מאני על ידי עדת הקראים בירושלים. מיד לאחר הכיבוש פנתה הנהגת הקהילה הרבנית בירושלים לחצר הסלטאן והתלוננה על שהיהודים הקראים מונעים אותם מלערוך זיארה לרמה כמנהג, ופוגעים בהם. לחיזוק עמדתם מציינים הפונים כי בידם שטרי קניין הקובעים כי רמה נמצאת בידי העדה הרבנית וכי לאף עדה אחרת אין זכות בו.¹⁹¹ כוונתם הייתה ככל הנראה לציין, שהסכסוך בינם לקראים הוכרע בעבר על ידי פסיקה סולטאנית ממלוכית, וכי היטפלות הקראים לשאלה עתה, אינה אלא נסיון לנצל את המצב הפוליטי החדש ולשנות את מעמדו של המקום. מכל מקום מן התעודה העות'מאנית משמע שבתקופה הממלוכית התנהלו מאבקים בין הקראים והרבניים על השליטה ברמה וכי השלטונות נזקקו לסוגיה זו באותה עת.¹⁹²

אף שהידיעות אודות המקום הקדוש ברמה תוכפות וחולכות למן שלהי המאה השתים עשרה, הרי הידיעות המציינות את הטכסים והמלמדות על מעמדה המיוחד של רמה בקרב יהודי המזרח, מופיעות רק למן המאה הארבע עשרה, ועיקרן – במאה החמש עשרה. הסיבה למצב זה אינה כרונולוגית אלא ספרותית. ספרות המאה השלש עשרה כוללת בעיקר רשימות קברים שיטתיות המוסרות אינפורמציה בסיסית בלבד – שם האתר, שם הדמות המזוהה בו ומקומו הגיאוגרפי היחסי, המשתמע ממיקומו בתוך הרשימה. יוצאים מעט מכלל זה הן אגרות הנוסעים בנות המאה השלש עשרה שאופיין נאראטיבי ונימתן – אישית מאלו של הרשימות הראשונות, אך גם הן

¹⁹⁰ יצויין שהספור שזור במוטיבים מובהקים של ספור מקומות קדושים עברי, בכללם מוטיב המקום הקדוש השומר על עצמו, ומוטיב הבעלות היהודית 'הטבעית' על המקום הקדוש. יש לראות אפוא בספור מעשה זה, עיבוד לגיטימי של עובדות היסטוריות לשפת סיפור המופת.

¹⁹¹ ראה לעיל: הערה 175.

¹⁹² אין בידנו ידיעות בדקות על יחסם של קראי ירושלים או של קראים בכלל, לרמה בתקופות שקדמו למכתב זה. ש"ח קוק, במאמרו 'מרכז קראי בצפונה של ירושלים' (נעונים ומחקרים ב, ירושלים תשכ"ב, עמ' 105-109), ניסה להוכיח את קיומו של יישוב יהודי ברמה במאה האחת עשרה אך הקטע שעליו הוא בונה את טיעונו אינו אלא מליצה מקראית (על פי ישעיהו י, כח"א) המציית מאבק המתקרב לירושלים – המאבק בקראים החיים בצלע האלף – בירושלים. ש"א פוזננסקי, במאמרו 'ראשית התיישבות הקראים בירושלים' (ירושלים י [תרע"ד], עמ' 115), פרסם קולופון של ספר תורה מאוסף פירקוביץ, שנמצא על ידי 'עזריקם הסופר' בבית הכנסת של שמואל הנביא ע"ה אשר ביד אחינו בני מקרא... ויקדיש אותה לקהל רמלה בני מקרא... שנת ד"א תשע"ג [= 1013]. אף שפוזננסקי הטיל ספק בכשרותה של התעודה, קוק (ולתולדות בית הכנסת על קברו של שמואל הנביא, שם, עמ' 92-93), הכשירה לבוא בקהל ופירשה כאילו מדובר בספר תורה שהובא מרמה לרמלה במאה האחת עשרה, אך 'הכותב' מתכוון לבית הכנסת שמואל הנביא ברמלה. בית כנסת זה נזכר לכאורה על ידי בנימין מטודלה, ראה לעיל: ליד הערה 160, אך הכותב אינו אלא פירקוביץ עצמו. אין כאן אלא זיוף מזויפו של פירקוביץ, שנתפר על פי מידות סיפורו של בנימין. רמז לנוכחות קראית בטכסי רמה יש בקטע שפורסם על ידי מקורות ומחקרים, ב, עמ' 108, אלא שנראה שחקטע מאוחר לתקופה הממלוכית. יש גם לתת את הדעת לעובדה שפיוטים אחדים הנמצאים בסדר התפילות שנדון לעיל, מופיעים גם בסדר תפילות קראי, ראה ורבובובסקי, תפילות, עמ' רמ.

מסתפקות באיזכור האתר בלא לפרט את המתרחש בו. לעומת זאת, חיבורי המסע בני המאה החמש עשרה מצטיינים בפתיחות יתרה, בסקרנות רבה ובדיווח נרחב על אירועים יוצאי דופן ומראות שמקומם לא יכירם בחיבורי המסע הקדומים.

הנזיר יעקב מוורונה מספר בשנת 1335 ש'היהודים מרבים לבקר במקום שהוא באמרם כי שם נקבר שמואל הקדוש ולא ברמלה',¹⁹³ וזה למעשה הרמז הראשון בספרות להתרחשויות כל שהן ברמה. גם דבריו של יוהנס בלוקן, ראש המנזר הפראנציסקאני בחר ציון המספר בשנת 1429, שהקאפלה מוקדשת לפולחן היהודים ו'כאשר היהודים מגיעים אליה הם עושים בה את מעשי הצדקה שלהם',¹⁹⁴ רומזים לאותם אירועים, המתבהרים לראשונה בשנת 1441, באיגרתו של ר' יצחק אבן אלפארה:

אמר כי מסביבות ירושלים באים מסוריא וממצרין] ומנוא אמון ומארץ בבל עם קהל ירושלים להשתחוות על קבר שמואל הנביא ע"ה ברמה שהיא קרובה מירושלים שני תחומי שבת... ועת השתחואה, בכ"ח לאייר בלילה זמן פטירתו.¹⁹⁵

דבריו של אבן אלפארה מתארים מלכתחילה את טכסי רמה כטכסי עלייה לרגל שנתיים המהווים ריטואל של קבע לכלל יהודי המזרח יושבי המדינה הממלוכית, ולא של יהודי ירושלים לבדם.¹⁹⁶ כאן גם נזכר לראשונה תאריך הזיכרון לרמה – בכ"ח באייר. תאריך זה נזכר לראשונה ב'פרק צומות' שנדון לעיל ובכל החיבורים התלויים בו.¹⁹⁷ בנוסחאות מאוחרות של החיבור נזכר לעיתים ששמואל מת בכ"ט באייר¹⁹⁸ או בכ"ז בו,¹⁹⁹ אך הדעת נותנת שאין לראות בהן נוסחאות שוות ערך לזו שבספר הלכות גדולות, אלא שיבוש שמקורו בפירוש התאריך על פי זמן הטכסים ולא על פי המסורת הספרותית לבדה.²⁰⁰ מכל מקום אין ספק שהזיכרון לרמה התקיימה בכ"ח באייר, והיא נזכרת בתאריך זה על ידי משולם מוולטרה בשנת 1481, ועל ידי ר' עובדיה מברטנורה בשנת 1488.²⁰¹

סדר הזמנים כפי שהוצג כאן מלמד שטכסי רמה עוצבו מלכתחילה כטכסי צבור כלליים לכלל יהודי המזרח, וכי מקורם אינו בפולחן מקומי שהתפתח לפולחן עלייה לרגל, כפי שהדבר התרחש בגליל.

193 *Judaei multum visitant illum locum quia dicunt, quod ibi est sepultus sanctus Samuel et non in Ramelech, Liber Peregrinationis i Jacopo da Verona*, ed. V. Monneret de villard, Rome 1950, p. 92.

194 ראה לעיל: הערה 26.

195 איגרת אבן אלפארה, עמ' 228.

196 [ההערה בוטלה].

197 ראה לעיל: ליד הערה 74 ואילך.

198 נויבאוור, סדר החכמים ב, עמ' 23.

199 מרגליות, הלכות ארץ ישראל, עמ' קמא.

200 משמע שהטכס הנערך אור לכ"ח באייר יכול להתפרש כנערך בכ"ז בו, כשם שהמשך הטכסים במהלך יום כ"ח עד לערב יכול להתפרש כאור לכ"ט.

201 משולם מוולטרה, עמ' 74; איגרת רע"ב לאחיו, עמ' 139.

קרבת הזמן שבין הידיעות הראשונות על מסורת רמה והטכסים המתנהלים בה, לבין התמסדות הזיארה כמוסד דתי של כלל יהודי המזרח מלמדת שהדברים התרחשו במקביל.

העדויות הראשונות על הטכס ברמה, הן ככל הנראה קובצי תפילות שנועדו להיאמר על יד קבר שמואל, אל נכון – בעת הטכסים. התפילות פורסמו בצורתן השלימה ביותר על ידי מ' זולאי, שקיבץ את כל החומר שמצא בקטעי גניזה שונים.²⁰² בתוך החומר שפורסם, ניתן להבחין בפראגמנטים של שתי העתקות, זהות ביסודם, של קובץ התפילות.²⁰³ את חסרונותיו של הקובץ שפרסם זולאי ניתן להשלים על פי כתב יד מאוחר, הזהה ביסודו לגרעין הקובץ הקדום שפירסם זולאי. בנוסף למה שכונה כאן 'גרעין הקובץ', פרסם זולאי פיוטים אחדים שאינם מופיעים בקובץ המאוחר, אך יש להניח שאף הם היו חלק מקובץ התפילות הקדום שנועד לטכסי רמה אלא שנשמטו ממנו במהלך השנים, שכן יש בהם רפרין ועל כן ברי שנתחברו על מנת להיאמר בציבור. אחד מאותם פזמונים נמצא בכ"י שכולל חלקים מגרעין הקובץ ועל כן ברור שהיה חלק מן הקובץ המקורי. החלקים המשותפים לקובץ המאוחר ולפראגמנטיים הקדומים – משמע, אותם מרכיבים שהיוו בלא ספק חלק מן הקובץ המקורי, כוללים שתי יחידות עיקריות. האחת היא פתיחה ארוכה שראשיתה תפילת שבה ארכנית, המדגישה את אחדות ה', את הפניה הישירה אליו לבדו ומסתיימת בתפילה אישית, מעין וידוי,²⁰⁴ ואילו האחרת נפתחת בתפילה לישועה 'בזכות הנביא הנאמן, אשר במערה זאת נטמן, שלום שלום על עפר מנוחתו, ועל המערה המתקדשת בגוויתו', שאינה אלא פתיחה לפרק פיוטי שעניינו בשבחי שמואל הנביא. פרק זה כולל למעשה את תיאור תולדות חייו של שמואל הנביא כפי שתוארו במקרא ונדרשו במדרש. לאחר תיאור חיי שמואל מופיעה תפילה שנאמרה ככל הנראה בציבור, הפונה ישירות לשמואל – 'אשריך הנאמן והידיד, אשריך העניו ותחסידי... זכותך יעמוד לנו בעת צרותינו, ובזכותך יקבל האל תפלתנו... ודבריו אמון, ואמר כל העם אמון'.²⁰⁵ המשפט האחרון הינו הוראה טכנית למנהל הטכס, וכוונתו לציין שתפילה זו היא ליטאניה, משמע שכל קטע נקרא על ידי החזן, והקהל עונה כנגדו. אחרי הקטע הזה מופיעה פתיחה מחורזת לתפילה 'שתחון על שאריתנו',

²⁰² קטעי תפילה מן הגניזה פורסמו לראשונה על ידי ש' אסף, 'תפילות עתיקות על קבר שמואל הנביא', ירושלים א' (תשי"ח), עמ' עא"עב. אותם קטעים עצמם פורסמו במהדורה מתוקנת ובתוספות רבות, על ידי זולאי, תפילות. אנו נתייחס כאן רק למהדורה זו. שנים אחדות לאחר זולאי פירסם רייצ' ורבלובסקי נוסח נרחב של סדר התפילות ברמה על פי כתב יד בן המאה התשע עשרה, שהועתק מכתב יד בן המאה השבע עשרה, והוא כולל את החלקים היסודיים של נוסח התפילות הקדום (ראה, ורבלובסקי, תפילות, וראה גם בן צבי, שמואל הנביא, עמ' 500-509).

²⁰³ ההעתקה הראשונה השלימה יותר, נמצאת בקטעים המכונים על ידי זולאי 'שרידים א' – ב'. סופו של שריד ב הועתק גם בתחילתו של שריד ג, שהוא ההעתקה השניה של קובץ התפילות (ראה זולאי, תפילות, עמ' מח"ט).

²⁰⁴ ראה על קטע זה, ורבלובסקי, תפילות, עמ' רמא.

²⁰⁵ ורבלובסקי, תפילות, עמ' רמז; זולאי, תפילות, עמ' מו.

הממשיכה את הפניה הישירה לשמואל: 'אחלה פני אדוננו שמואל הנביא הנאמן בבית אל, תיקר נא נפשי בעיניך ונפש משרתיך המאמינים בנבואתך, תבאים לחשתטח על קבורתך...'. אחד משני הקבצים שפרסם זולאי נחתם במקום זה.²⁰⁶

קטע זה מופיע גם בפראגמנט נוסף שפרסם זולאי, אלא ששם אין הוא חותם את סדר התפילות על קבר שמואל הנביא. סמוך לו מופיע פזמון המלמד שהקטע הוא חלק מתפילה הנאמרת בצבור. תוכנו של הקטע מלמד בבירור שנכתב עבור טכסי רמה.²⁰⁷ אין אפוא ספק שבעת העתקת כתב חיד, הייתה תפילה זו חלק מסדר התפילות שנאמרו בכ"ח באייר ליד קבר שמואל הנביא ברמה, כמו גם שני פזמונים נוספים שפרסם זולאי מכתבי יד אחרים. זולאי הניח שקובץ התפילות חובר במאות השנים עשרה או השלש עשרה ויש להניח שאת השערותו ביסס על השערה אחרת שלו – שמחבר הפזמונים הנזכרים הוא ר' אהרן בן ישועה אלעמאני, בן המאה הארבע עשרה.²⁰⁸ השערה זו נשענת על הופעת השם 'אהרן' באקרוסטיכון של שניים מן הפזמונים, ועל השם 'ישועה' המופיע – אם נקבל שחזור נועז, מרחיק לכת ולא הכרחי – באקרוסטיכון של פזמון שלישי.²⁰⁹ כזכור טענו לעיל, שאין להקדים את ראשיתם של טכסי הצבור ברמה לכבוש האיובי של ירושלים, משמע לשנת 1187. הצבענו על העובדה, שהמקום לא נזכר בתקופה הצלבנית אלא על ידי בנימין מטודלה שאינו מספר על פולחן יהודי במקום. קביעת הקו התחתון לראשית הטכסים בשנת 1187, לא מאפשרת לקבל את זיהויו של הפייטן 'אהרן' עם אהרן אלעמאני שחי באמצע המאה השנים עשרה. אף שאין בידינו להציע לפי שעה תאריך חד משמעי לקבצי התפילות, מלבד הצעת התאריך התחתון הנזכר, הרי יש בידינו להצביע על הסדר היחסי של הופעת הפראגמנטים השונים. יש להניח, שהפראגמנט שבו מופיע ביטויי החתימה אחרי הפיוט 'שתחון על שאריתנו' הוא הקובץ הקדום ביותר מבין שתי ההעתיקות הנזכרות וכי הפראגמנט השני, הממשיך את סדר התפילות אחרי פיוט זה, מאוחר לו. אין בידינו לתארך את קטעי הפיוט שהשם אהרן טבוע בהם, אך הדעת נותנת שנתחברו וכונסו שעה שטכסי רמה היו מגובשים דיים שכן כתיבתם כפזמונים מלמדת, שנתחברו לצורך טכסי ציבור. נמצינו למדים שסדר התפילות על קבר שמואל הנביא, שהידיעות עליו מופיעות בד בבד עם הידיעות על טכסי רמה, קשור בטכסי הזיאה ומלמד על מסגרתם הטכסית.

206 הכוונה לקובץ המופיע ב'שרידים א – ב', שהם לדעתנו קובץ אחד, ראה זולאי, תפילות, עמ' מח.

207 זהו 'שריד ג', על פי סימניו של זולאי, הנדפס בעמ' מח"מט במאמרו.

208 זולאי, תפילות, עמ' מב; נ; נג.

209 שם, עמ' נג.

טכסי רמה לא זכו לתיאורים מפורטים כמו אלו של מירון. אמנם שוב ושוב מציינים הנוסעים את קיומו של הטכס המרכזי, מפליגים בהערכת מספר המשתתפים בו ומדגישים את השתתפותם של בני כל פרובינציות המדינה הממלוכית בטכסים, אך מבנה הטכסים, ייחודם וציפיותיהם של המשתתפים לא נזכרים אלא ברמיזה. ממשפט אגב של ר' עובדיה מברטנורה ניתן ללמוד על טכסי הדלקה שנערכו במקום, ואשר לא היו קשורים בריטואל המקובל במקום הקדוש אלא בטכסי כ"ח באייר: 'ובאים להשטתח שם בכל שנה ושנה בכ"ח באייר ביום מיתתו מכל הסביבות ומדליקין עליו אבוקות גדולות, מלבד מה שמדליקין עליו נר תמיד'.²¹⁰

נראה שלעניין זה מכוונים גם דבריו של ר' יצחק בר מוסא שבליל כ"ח באייר בשנת ש"א (1541) הודלקו ברמה 'שני קנתרין של שמן וכמו שני קנתרין של שעוה'.²¹¹ משקל הקנטר הוא כרבע טון, לדברי הכותב הובאו אפוא לרמה חומרי בערה במשקל של טון אחד, שהוא בלא ספק משקל הראוי להתכבד. אף אם המחבר, המצטיין בכתיבה לא מסודרת ולוקה בחוסר דיוק רב, הפריז על המידה הרי אין ספק שנתכווין לספר על כמויות יוצאות דופן של חומרי בעירה שהובאו לרמה לקראת חגיגות כ"ח באייר. הדעת נותנת שהנדר לתת 'משקל השיער לצורך המקום להדליק עליו שעוה ושמן', הנזכר כמנהג שרווח ברמה קודם לתפיסת המתחם על ידי המוסלמים,²¹² קשור אף הוא במנהג ההדלקה של יום כ"ח באייר.²¹³

על אופיים של טכסי רמה מלמדת תקנה שנקבעה על לוח בבית הכנסת של ירושלים בין השנים 1505 – 1511, ואשר קבעה:

שלא ילכו שתויי יין להתפלל לרמה מקום שמואל הנביא ע"ה, וכל זמן שיעמדו שם לא ישתו יין. זה נעשה כי היו חולכים אנשים ומשתכרים וגדרו בו משום חשש עברת, כי מנהג המדינה שהנשים הולכות מכוסות פניהן ומעוטפות, ובלכתן שם הולכות מגולות.²¹⁴

בתקנה זו נתנסחה ככל הנראה עמדתה של ההנהגה הרבנית המנסה לעצב את טכסי הזיארה בדרכה שלה, תוך גילויי התנגדות בוטים למנהגי הזיארה שנהגו בקרב יהודי המזרח בתקופה הממלוכית.

210 איגרת רע"ב לאחיו, עמ' 139.

211 י"מ טולידאנו, איגרת ר' יצחק בר מוסא, HUCA IV (1927), p. 459.

212 ראה שו"ת רדב"ז, לעיל: הערה 50, הערה 37.

213 ביחוס האבות, חיבור שנתחבר סמוך לשנת רצ"ז – 1537, מתוארת התחלוקה מירושלים לרמה קודם לטכסים: 'ומדי שנה באים עולי רגלים בחג השבועות ומביאין לשם נרות שעוה ונדרים ונדבות ושמיים לשם ומביאים מירושלים ספרי תורות... ובכל הדרך חולכים בשירים, בתפלות ושמיחה רבה, המעמר ג (תר"פ), עמ' 215.

214 באסולה, עמ' 83. תאריך התקנה נקבע על פי תקנה אחרת המופיעה על גבי אותו לוח וקובעת, על סמך החלטת 'רבני כל הגלילות' משנת רס"ה – 1505, כי שנת השמיטה הבאה תהיה בשנת רע"א – 1511. נראה כי רק המשפט הראשון הוא לשון התקנה וכי המשכו [למן 'זה נעשה'] הוא פירושו של באסולה.

כזכור, באותו זמן הגיבו חכמי צפת בדרך דומה כלפי אותם מנהגים עצמם, שנהגו במירון.²¹⁵ נראה אפוא שתקנה זו, כמו הדומות לה המתאייחסות למירון ואשר הובאו לעיל, מבטאת התנגשות בין עולמם הדתי של ראשוני חכמי ספרד בארץ ישראל, שהופכים במפנה המאה החמש עשרה ליסוד העיקרי בקהילה העירונית הארץ ישראלית, לבין התרבות העממית של יהודי המקום. נראה לעומת זאת, שהתופעות הנרמזות בתקנה היו בעיקרן ביטוי של התרבות העממית של יהודי המזרח, שהזיכרון הייתה אחד מגילוייה החשובים.

התקנה שעל לוח בית הכנסת של ירושלים חושפת את אופיים האכסטאטי של חגיגות הזיכרון ברמה בכ"ח באייר, ולמעשה את אופיו האכסטאטי של פולחן המקומות הקדושים באשר הוא. אספקט זה של הזיכרון מוצנע בחיבורי המסע העבריים של ימי הביניים שמחבריהם גילו עניין במרכיביו הפורמאליים של הטכס ולא במאפייניו החיצוניים, ואינו עולה אלא אגב גילויי ההתנגדות לתופעות הללו. הביטויים החיצוניים של האווירה האכסטאטית של כ"ח באייר היו שכרות וחופש מיני מסויים, מעבר למקובל בחיי היום יום במזרח. הנחגות אלו נתפרשו על ידי מנסחי התקנה כפריצות מינית. תופעת השכרות לא הצטמצמה ברמה עצמה וככל הנראה היא אפיינה את אירועי היום כולו בירושלים. כאילוסטרציה לעניין זה נפנה את את תשומת הלב למאורע שהתרחש בירושלים כעשרים וארבע שנים לאחר תום השלטון הממלוכי בארץ ישראל. ב 4.5.1551 הובאו לדין בפני הקאדי של ירושלים שישה יהודים ושש יהודיות והואשמו, שבצהרי אותו יום עלו 'בגלוי וכשריח היין נודף מפיהם', על גג האכסדרה המקיפה את הר הבית ממערב והשקיפו על הר הבית בשעת תפילת המוסלמים. שכרותם של אותם יהודים נכרה גם בשעת המשפט והודגשה על ידי הדיינים.²¹⁶ התאריך הנזכר חל באותה שנה בלוח העברי בכ"ח באייר, ואין ספק שיש לקשור התנהגות זו באופי האכסטאטי של החג ובמנהגי השתיה שנלוו לו. יש להניח, שבני הקבוצה שהיו ככל הנראה עולי רגל, הגיעו לגג האכסדרה אגב הליכה במסלול עולי הרגל סביב הר הבית, ובמהלכו ביקשו לצפות על הר הבית.

תופעת הפריצות המינית ('חשש עבירה') העולה לכאורה מן התקנה הנזכרת ביחס לרמה ומתקנות דומות, מאוחרות במקצת, ביחס למירון אינה מלמדת על סטיה, אלא על תמורות בתפיסת הסטיה. ההתנהגות המתוארת בתקנה תאמה בלא ספק את המקובל בטכסים בכלל ובטכסי המקום הקדוש בפרט בתקופה הממלוכית בקרב יהודי המזרח. לעומת זאת היא נגדה את מושגי הצניעות שהיו

²¹⁵ ראה לעיל: הערה 150.

²¹⁶ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 81.

מקובלים על היסוד הספרדי בארץ ישראל שהיה זר לדפוסי ההתנהגות המקומיים, אך היה בעל השפעה מכרעת בירושלים ובצפת שהיו הקהילות העירוניות העיקריות בארץ ישראל. נוסח התקנה מלמד שהליכתן של הנשים לרמה בלא רעלה, אינה מקרה או סטיה, אלא מנהג מקובל וידוע, וכמוה גם המחולות והסעודות שנערכו במקום הקדוש במהלך טכסי הזימרה.²¹⁷ יש להניח שהסרת הרעלה שבתקנה הירושלמית מקבילה להתקשטות הנשים הנזכרת ב'הסכמה' הצפתית, וכי שתייהן מלמדות על השתתפות פעילה יחסית של נשים בחגיגות הזימרה. השתתפות זו לא הייתה מובנת מאליה שכן נשים מיעטו להשתתף בטכסי בית הכנסת ויתכן שלא השתתפו בהם כלל. מעמד הנשים בטכסי הזימרה תאם אפוא את מושגי הצניעות של יהודי המזרח באותה עת, אך נתפס בעיני מתקני התקנות כגילוי של חופש מיני מופרז, חילול המקום הקדוש וזלזול בו.²¹⁸

נוסח ה'הסכמה' מורה באצבע על מקורם של הטכסים הבעייתיים – על 'ישראל הערביים' – במשמע יהודי המזרח, הם המוסתערבים. ה'חשש עבירה' בצפת ובירושלים מבטא בשני המקומות את תחושת הזרות של המתקנים כלפי דפוסי התרבות המקומיים, ואת תחושת העליונות והבטחון העצמי שחשו כלפי היסוד האוטונומי בחברה היהודית הארץ ישראלית.

²¹⁷ וראה דבריו של י' בן צבי, באסולה, עמ' 83, שהשווה את האמור בתקנה למקובל בימיו בקרב ערביי ארץ ישראל, שהאשה העירונית הולכת רעולה ואילו הכפרית – מגולה. להשוואה זו אין שחר בהקשר הנדון כאן העוסק באותה אשה עצמה, ובהקשר לנוהגי הזימרה.

²¹⁸ וראה, אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 160–162, שפרסם תקנות של קהילת קהיר הקובעות נורמות התנהגות לבית הכנסת של דמוה שהיה כזכור, אתר זימרה חשוב ליהודי מצרים. אסף ציין שהתקנות חן 'קדומות מאד' ולא פירש את זמנו. מכל מקום קובץ התקנות כולל חומר רב על האוירה העממית בדמוה בעת הזימרה.

ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים

רשימה זו מחזיקה את עיקר ספרות המחקר הנוגעת באופן ישיר או עקיף לעניינים הנדונים בחיבור זה. היא אינה כוללת מחקרים חוזרים רק אגב אורחא ושאינן להם נגיעה ישירה לנושאים הנדונים בחיבור או לתולדות התקופה. הרשימה כוללת מחקרים שונים שהשפיעו על כתיבת החיבור, גם אם אין אליהם הפניות מפורשות בגוף העבודה.

מחקרים עבריים

ש' אברמסון, 'מכתב רב יהודה הלוי על עליתו לארץ ישראל', קרית ספר כט (תשי"ג-תשי"ד), עמ' 133-144

הנ"ל, רבינו נסים גאון, ירושלים תשכ"ה

א"א אורבך, 'חלקם של חכמי אשכנז וצרפת בפולמוס על הרמב"ם ועל ספריו', ציון יב (תש"ז), עמ' 149-159

הנ"ל, בעלי התוספות, תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, א"ב, ירושלים תש"מ

מ' אידל, 'ההתבודדות כריכוז בקבלה האקסטרטית וגלגוליה', דעת 14 (תשמ"ה), עמ' 35-78

הנ"ל, 'משמרות ומשיחיות בירושלים במאות ה'ה"ז-ה"י', שלם ה (תשמ"ז), עמ' 83-94

הנ"ל, מבוא לא"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9-29

מ' איש שלום, הערה, מאסף ציון ד (תר"ץ), עמ' 161

הנ"ל, קברי אבות, לחקר מסורות הקברים העבריים בארץ ישראל, ירושלים תש"ח

הנ"ל, בצילן של מלכויות, תל אביב תשל"ו

י' אליצור, 'מקור המסורת על "נבי סמואל"', קתדרה 31 (תשמ"ד), עמ' 75-90

ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תשי"י

הנ"ל, 'לתולדות בית הכנסת על קברו של שמואל הנביא', ידיעות ו (תרצ"ו), עמ' 141-142

הנ"ל, 'על כתבי יד שונים', קרית ספר יא (תרצ"ד-תרצ"ה), עמ' 396-400

הנ"ל, 'מקום קבורתו של הרמב"ם', מקורות ומחקרים, עמ' 70-73

הנ"ל, 'ספרדים בארץ ישראל ומצרים', שם, עמ' 103-114

הנ"ל, 'בית הכנסת העתיק בדמוה', שם, עמ' 155-162

הנ"ל, 'שטר מזמנו של ר' אברהם [בן הרמב"ם]', שם, עמ' 171-172

הנ"ל, 'לתולדות הנגידים האחרונים במצרים', שם, עמ' 190-196

א' אשתור (שטראוס), תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים, ירושלים, א, תש"ד, ב, תשי"א, ג, תש"ל

הנ"ל, [ביקורת על מהדורת מונרה דה וילאר לחיבורו של ג'אקופו דה וורנה], קרית ספר כח (תשי"ב), עמ' 174-175

מ' בית-אריה, 'כתבי-יד עבריים שהועתקו בירושלים או על-ידי יוצאי ירושלים עד הכיבוש העות'מאני', פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 244–278

מ' בית אריה, 'כתב יד אוקספורד, Bodl., Or. 135, תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 631–634

ק' סיראט ומ' בית-אריה, אוצר כתבי-יד עבריים מימי הביניים בציוני תאריך עד שנת ה'ש, א-ג, ירושלים ופאריס תשל"ב-תשמ"ז

א' בן יעקב, קברים קדושים בבבל, ירושלים תשל"ד

נ' בן מנחם, ד' יוסף טוב עלם וספרו "צפנת פענח", סיני ט (תש"ב), עמ' שנג-שנה

י' בן עמי, הערצת קדושים בקרב יהודי מרוקו, ירושלים תשמ"ד

י' בן צבי, 'לקביעת זמנה של הקינה "קברי אבות"', מאסף ציון ד (תרצ"א), עמ' 148–149

מ' בניהו, 'תעודה מן הדור הראשון של מגורשי ספרד בצפת', ספר הזכרון לש' אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 109–125

הנ"ל, 'הנהגות מקובלי צפת במירון', ספונות ו (תשכ"ב), עמ' ט-מ

י' בער, 'ארץ ישראל וגלות בעיני הדורות של ימי הביניים', מאסף ציון ו (תרצ"ד), עמ' קמט-קעא

מ' ברויאר, הישיבה האשכנזית בשלהי ימי הביניים, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז

ש' ברנשטיין, 'פיוטים מתוך דיואן בלתי נודע של ר' אברהם אבן עזרא', תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 61–74

י' ברסלבסקי (ברסלבי), לחקר ארצנו – עבר ושרידים, תל אביב תשי"ד

הנ"ל, 'לעליה האשכנזית בתחילת המאה הי"ד לארץ ישראל', שם, עמ' 131–132

הנ"ל, הערצת יהודי ארץ ישראל את מקום המשכן, שם, עמ' 132–133

הנ"ל, 'מהו הרקע של ההילולא דרשב"י במירון?', שם, עמ' 342–345

הנ"ל, 'קטעי גניזה על חכמים מצרפת ואשכנז בארץ ישראל ובמצרים בתקופת הרמב"ם ובנו', ארץ ישראל ד (תשט"ז), עמ' 156–159

הנ"ל, 'עלויות רגלים אל הר הזיתים בתקופה הערבית, "הדום רגלי אלהינו" ו"שער הכהן" שאיננו', ירושלים לדורותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 120–144

ש"ד גויטיין, היישוב בארץ ישראל בראשית האיסלאם ובתקופת הצלבנים, ירושלים תש"ם

הנ"ל, 'ספרו של אבן עובייה על הריסת בית הכנסת היהודי בירושלם בשנת 1474', ציון יג-יד (תשי"ח-תש"ט), עמ' 18–32

הנ"ל, 'הפרשה האחרונה בחיי רבנו יהודה הלוי לאור כתבי הגניזה', תרביץ כד (תשט"ז), עמ' 21–47

הנ"ל, 'התחדשותה של המחלוקת בענין "הרשות" אחר עלייתו של רבנו אברהם בן הרמב"ם', ספר הזכרון ל"י גולדציגר, ב, ירושלים תשי"ח, עמ' 49–54

הנ"ל, 'מכתב אל רבנו יהודה הלוי על אסיפת שיריו והבקורת שנמתחה עליהם', תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 343–361

- הנ"ל, 'מכתב אל הרמב"ם בענייני החקדשות וידיעות חדשות על צאצאיו הנגידים', תרביץ לד (תשכ"ה), עמ' 232-256
- הנ"ל, 'האם הגיע ר' יהודה הלוי אל חוף ארץ ישראל?', תרביץ מז (תשל"ז), עמ' 245-250
- הנ"ל, 'ר' חננאל הדיין הגדול ביר' שמואל הנדיב, מחותנו של הרמב"ם', תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 371-394
- הנ"ל, 'דמדומי ערב של בית הרמב"ם', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 67-104
- י' גולדציהר, 'הרצאות על האיסלאם, ירושלים תשכ"ט', עמ' 190-191
- מ' גיל, 'ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099)', א, עיונים היסטוריים, תל אביב תשמ"ג
- הנ"ל, 'רב אהרון הכהן גאון בן יוסף ובניו עלי ואברהם', ספונות טז (תש"ס), עמ' 9-23
- א' גראבויס, 'עכו כשער העליות לארץ ישראל בתקופת הצלבנים', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל ב (תשל"ב), עמ' 93-106
- הנ"ל, 'מן ה"גאוגרפיה הקדושה" ל"כתיבת ארץ ישראל"', תמורות בתיאוריה של ארץ-ישראל על ידי צליינים במאה הי"ג, קתדרה 31 (תשמ"ד), עמ' 43-66
- הנ"ל, 'זיקה וזרות ביחסם של הצליינים לארץ-ישראל בתקופת מסעי-הצלב', קתדרה 41 (תשמ"ז), עמ' 38-54
- א' גרוסמן, 'איגרת חזון ותוכחה מאשכנז במאה הי"ד (לזיקתם של יהודי אשכנז אל ארץ-ישראל)', קתדרה 4 (תשל"ז), עמ' 190-198
- י' גרטנר, 'תודעת אבלי ציון כגורם בהתפתחות מנהגי ט' באב', מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 201-224
- הנ"ל, 'השפעתם של אבלי ציון על מנהגי ט' באב בתקופת הגאונים', ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן כ"א (תשמ"ג), עמ' 128-144
- צ' גרץ, 'דברי ימי ישראל (תרגום שפ"ר)', ד"ר, ורשה תרנ"ה-תרנ"ז
- א' דוד, 'המשמעות ההיסטורית של ה"זקנים" בירושלים', פרקים בתולדות ירושלים, עמ' 221-243
- הנ"ל, 'מקורות חדשים לתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל בימי הביניים', ספר זאב וילנאי, ירושלים 1984, עמ' 289-292
- הנ"ל, 'לתולדות חכמים בירושלים במאה השש עשרה (לאור מסמכים חדשים מן הגניזה הקאהירית)', שלם ה' (תשמ"ו), עמ' 229-249
- ב"צ דינבורג (דינור), 'לספורו של ר' בנימין מטודלה על העברת קברו של שמואל הנביא', מאסף ציון ב (תרפ"ז), עמ' 64-66
- י' דן, 'לקטות למעשה "נבואת הילד"', שלם א (תשל"ד), עמ' 229-234
- ר' דרורי, 'ראשית המגעים של הספרות העברית עם הספרות הערבית במאה העשירית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור של אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ו
- ש"ז הבלין, 'מבוא לתשובות שאלות להרשב"א, דפוס ראשון, רומא ר"ל לערך', מהדורת צילום ירושלים תשל"ז, עמ' ז-מד

א"מ הברמן, 'פיוטים עתיקים', תרביץ יד (תש"ג), עמ' 59-69

הנ"ל, 'זימרה דארץ ישראל לרבי אהרן צבי אשכנזי', ארשת, ספר השנה של אגוד סופרים דתיים, ירושלים תש"ד, עמ' רל-רלז

ח"ז הירשברג, 'קברי דוד ושלמה במסורת המוסלמית', ארץ ישראל ג (תשי"ד), עמ' 213-220

י' הקר, 'עליית יהודי ספרד לארץ ישראל וזיקתם אליה, בין קנ"א (1391) לרנ"ב (1492)', שלם א (תשל"ד), עמ' 105-156

הנ"ל, 'זיקתם ועלייתם של יהודי ספרד לארץ ישראל, 1391-1492', קתדרה 36 (תשמ"ה), עמ' 3-34

נ' וידר, 'השפעות איסלאמיות על הפולחן היהודי, מלילה ב (תש"ז), עמ' 37-120

הנ"ל, 'שלוש דרשות לתענית גשמים מן הגניזה', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 21-60

הנ"ל, 'לקטע החדש מספר המועדים לרב סעדיה גאון', ציון נא (תשמ"ו), עמ' 129-131

ז' וילנאי, מצבות קודש בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ו

רי"צ ורבלובסקי, 'תפילות על קבר שמואל הנביא', ספונות ח (תשכ"ד), עמ' רלז-רנג

מ' זולאי, 'ארץ ישראל ועליית רגלים בפיוטי ר' פנחס', ירושלים - מחקרי ארץ ישראל א/ה (תשי"ג), עמ' נא-פא

הנ"ל, 'תפילות שנאמרו על קבר שמואל הנביא', ירושלים - מחקרי ארץ ישראל ב/ה (תשט"ז), עמ' מב-נג

י' חזני, 'עדות עברית על כניסת המונגולים לארץ ישראל וירושלים בשנת 1299', ציון מז (תשמ"ז), עמ' 343-346

י"מ טולידאנו, 'על קברו של שמואל הנביא', הדביר ג (תרפ"א), חוברות ייב, עמ' כט - לא

י' יובל, 'תרומות מנירנברג לירושלים (1375-1392)', ציון מו (תשמ"א), עמ' 182-197

הנ"ל, 'רבנים ורבנות בגרמניה 1350-1500, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ה

הנ"ל, 'אוטוביוגרפיה אשכנזית מהמאה הארבע-עשרה', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 541-566

ע' יסיף, 'ספר המעשים', תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 409-429

הנ"ל, [ביקורת על ספרו הנ"ל של י' בן עמי], תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 292-298

ד' יעקבי, 'היהודים הויניציאנים בעכו הצלבנית במאה הי"ג', קתדרה 20 (תשמ"א), עמ' 51-56

הנ"ל, 'הפרנציסקאנים, היהודים ובעיית הר ציון במאה הט"ו - עיון מחודש', קתדרה 39 (תשמ"ו), עמ' 51-70

א' יערי, שלוחי ארץ ישראל, ירושלים תשי"א

הנ"ל, 'תולדות ההילולא במירון', תרביץ לא (תשכ"ב), עמ' 72-101

א' כהן, יהודים בשלטון האסלאם, קהילת ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית, ירושלים תשמ"ב

הנ"ל, 'דמשק וירושלים', ספונות יז (תשמ"ג), עמ' 97-103

מ' כהן, 'קהילת אשקלון בין ארץ ישראל ומצרים', שלם ג (תשמ"א), עמ' 93-118

- י' כץ, 'הערות סוציולוגיות לספר הסטורי', בחינות 2 (תשי"ב), עמ' 69-73
- ד"ש לוינגר, 'דבי שם טוב בן אברהם בן גאון', ספונות 2 (תשכ"ג), עמ' ט"לט
- א' לימור, מסורות נוצריות של הר הזיתים בתקופות הביזאנטית והערבית, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח
- הנ"ל, ויכוח מאיורקה 1286, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ה
- הנ"ל, 'קבר דוד בחר ציון: למקורותיה של מסורת' (בדפוס)
- א' לינדר, 'השלטון חרומי והיהודים בתקופת קונסטנטינוס', תרביץ מד (תשל"ה), עמ' 143-59
- ח' לצרוסי-יפה, 'הפרובלמאטיקה הדתית של העלייה-לרגל באיסלאם', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ה (תשל"ו), עמ' 243-222
- י' מאנן, 'משרת ראש הגולה בבבל והסתעפותה בסוף תקופת הגאונים', ספר זכרון לש"א פוזננסקי, ורשה תרפ"ז
- א' מארכס, 'מן הגניזה', ספר היובל של 'הדואר', ניו יורק תרפ"ז, עמ' קפ"קפח
- מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד
- א"ל סוקניק, 'הערות למכתבי המסע בארץ ישראל מימי הביניים', מאסף ציון ב (תרפ"ז), עמ' 111-108
- ע' עירשי, 'יעקב איש כפר נבוריא - חכם שנכשל במינוח', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 186-153
- א' עפשטיין, 'ר' שמואל החסיד ב"ר קלונימוס הזקן', כתבי ר' אברהם עפשטיין, א, ירושלים תשכ"ח, עמ' רמה"רסח
- אב"נ פולק, 'יהודי המזרח התיכון בסוף ימי הביניים', ציון ב (תרצ"ז), עמ' 273-256
- ל"א פלדמן, 'ר' אברהם ב"ר יצחק הלוי תמ"ד, חכם גירונדי מסוף האלף החמישי, הדרום כה (תשכ"ה), עמ' 194-186
- ע' פליישר, 'לקדמוניות פיוטי הטל (והגשם)', קבץ על יד ח (תשל"ו), עמ' 139-91
- י' פלס, 'רבינו מנחם ציון (ה"ציוני)', מוריה יא (תשמ"ב) גליון ה"ז, עמ' ט"כ
- י' פראוור, 'היהודים במלכות ירושלים הצלבנית', ציון יא (תש"ו), עמ' 82-38
- הנ"ל, 'גלגולי השכונה היהודית בירושלים בתקופה הערבית', ציון יב (תש"ז), עמ' 148-134
- הנ"ל, 'לבקורת אגרות ירושלמיות מן המאה ה"ו והט"ז', ירושלים א (תש"ח), עמ' קלט-קנט
- הנ"ל, 'מנזר הפראנציסקאנים בהר ציון ויהודי ירושלים במאה ה"ו', ידיעות יד (תש"ח), עמ' 24-15
- הנ"ל, 'תולדות ממלכת הצלבנים בארץ ישראל', א"ב, ירושלים תשל"א
- הנ"ל, 'ר' אשתורי הפרחי - ראשון לחוקרי ארץ ישראל', ארץ שומרון - הכינוס הארצי השלושים לידעות הארץ, ירושלים תשל"ד, עמ' 113-106
- הנ"ל, 'הצלבנים, דיוקנה של חברה קולוניאלית, מהדורה ראשונה, ירושלים תשל"ו; מהדורה שנייה ירושלים תשמ"ה

- הנ"ל, 'פרקים בתולדות היהודים בממלכת הצלבנים', שלם ב (תשל"ו), עמ' 103-112
- הנ"ל, 'תיאורי מסע עבריים בארץ ישראל בתקופה הצלבנית', א: המאה הי"ב, קתדרה 40 (תשמ"ו), עמ' 31-62; ב: המאה הי"ג, שם, 41 (תשמ"ז), עמ' 65-90
- א"ל פרומקין - א' רבלין, תולדות חכמי ירושלים, א"ג, ירושלים תרפ"ח-תר"ץ
- א' פרידמן, 'צליינים בצלם של צלבנים - האם חל מיפנה בתיאורי ארץ ישראל בין המאה הי"ב והי"ג?', קתדרה 41 (תשמ"ז), עמ' 55-64
- ט' פרידמן, 'לקטות מתוך כתביד של הרב חיד"א', ספר החיד"א, ירושלים תשי"ט, עמ' צד-קג
- א"ח פריימן, 'שליחים ועולים, תעודות מקנדיאה מן המאה החמש עשרה לסה"נ', ציון א (תרצ"ו), עמ' 185-207
- הנ"ל, 'מכתב פרידה של ר' דוד הנגיד האחרון מצאצאי הרמב"ם אל קהל מצרים', מנחה ליהודה - ספר היובל להרב יהודה ליב זלוטניק, ירושלים תשי"י, עמ' 175-178
- מ' פרנק, קהלות אשכנז ובתי דיניהן, תל אביב תרצ"ה
- ו' צפיריס - ד' אורמן, 'חפירות כורסי', קדמוניות ו (תשל"ג), עמ' 62-64.
- ב"ז קדר וצ' ברס (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט.
- ב"ז קדר, 'לתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל בימי הביניים', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 401-418
- הנ"ל, ר' יחיאל מפאריס וארץ ישראל, שלם ב (תשל"ו), עמ' 347-353
- הנ"ל, 'יהודי ירושלים, 1187-1267, וחלקו של הרמב"ן בשיקום קהילתם', פרקים בתולדות ירושלים, עמ' 122-136
- א' קופפר, 'קונטרס ארץ ישראל (מגניזת קהיר)', קבץ על יד, ס"ח, ז (תשכ"ח), עמ' 101-123
- הנ"ל, 'לדמותה התרבותית של יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד-הט"ו', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 113-147
- ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, א"ב, ירושלים תשי"ט-תשכ"ג
- הנ"ל, 'דבש ענבים', שם, ב, עמ' 55-63
- הנ"ל, ר' יחיאל מפריז וארץ ישראל, מאסף ציון ה (תרצ"ג), עמ' צז-קב [=עיונים ומחקרים ב, עמ' 137-141 - בשינוי שם ומעט שינויי נוסח]
- הנ"ל, ר' יעקב סקלי וספריי, עיונים ומחקרים ב, עמ' 273-291
- הנ"ל, ר' יוסף בן יוחנן איש ירושלים, שם, ב, עמ' 298-303
- הנ"ל, 'חספרים "אלה המסעות" ו"תוצאות ארץ ישראל"', שם, עמ' 308-314
- ש' קליין, תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל, תל אביב תרצ"ה
- הנ"ל, 'על הספר *Vitae Prophetarum*', ספר היובל ל' קלויזנר, תל אביב תרצ"ז, עמ' 189-209
- הנ"ל, ארץ הגליל, ירושלים תשכ"ז
- ש' קרויס, 'קבר הרמב"ם בטבריה', העולם, תרצ"ה, גליון כא, עמ' 342
- א' רבלין, הערה, מאסף ציון ב (תרפ"ז), עמ' 171

מ' רוזן, 'מעמד המוסתערבים והיחסים בין העדות ביישוב היהודי בארץ ישראל', קתדרה 17 (תשמ"ה), עמ' 73–101

הנ"ל, הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז, תל אביב תשמ"ח

ש' רוזנברג, 'מפגש פילוסופי בירושלים בסוף המאה הארבע עשרה', שלם ד (תשמ"ד), עמ' 417–427

א' ריינר, [הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופה הממלוכית], ההיסטוריה של ארץ ישראל ז, ירושלים תשמ"א, עמ' 59–90

הנ"ל, 'בין אשכנז לירושלים – חכמים אשכנזים בארץ-ישראל לאחר "המוות השחור"', שלם ד (תשמ"ד), עמ' 27–62

הנ"ל, 'לשאלת שער הכהן ומקומו', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 279–290

ע' שוחט, 'לתולדות בית הכנסת על קברו של שמואל הנביא', ידיעות ו (תרצ"ו), עמ' 81–86

י' שחר, 'חותמו של הרמב"ן', פרקים בתולדות ירושלים, עמ' 137–147

ש"מ שטרן, 'רבי יהודה אלחריזי בשבחו של הרמב"ם', הגות עברית באירופה, תל אביב תשכ"ט, עמ' 91–103

א' שייבר, 'אגרות קבצנים מן הגניזה', הגות יהודית באירופה, תל אביב תשכ"ט, עמ' 266–275

ס' שיין, 'הר הבית בתפיסה הנוצרית בימי הביניים', ספר זאב וילנאי, ירושלים תשל"ד, עמ' 183–194

הנ"ל, 'הפראנצסקאנים בעלי ה"קוסטודיה" ויהודי ירושלים בשלהי ימי הביניים', קתדרה 19 (תשמ"א), עמ' 47–54

ח' שירמן, 'שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ז

הנ"ל, 'חיי יהודה הלוי', לתולדות השירה והדראמה העברית, א, ירושלים תשל"ט, עמ' 250–318

הנ"ל, 'השלמות ל"חיי יהודה הלוי"', שם, עמ' 319–341

הנ"ל, 'יהודה אלחריזי המשורר והמספר', שם, עמ' 353–389

הנ"ל, 'לחקר מקורותיו של ספר תחכמוני', שם, עמ' 369–374

ג' שלום, 'המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי', קרית ספר ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 101–141; 269–273

הנ"ל, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', ספר ביאליק, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 141–162

הנ"ל, ראשית הקבלה, ירושלים – תל אביב, תש"ח

ג' שלום, – מ' בית אריה, 'המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי', מבוא ל'מאמר משרא קטרין', מהדורת צלום, ירושלים תשל"ח, עמ' 9–42

ח' שמרוק, ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה, תל אביב תשל"ח

י' שצמילר, 'לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם', ציון לד (תשכ"ט), עמ' 126–144

הנ"ל, 'איגרתו של ר' אשר ברבי גרשום לרבני צרפת מזמן המחלוקת על כתבי הרמב"ם', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל לזכר צבי אבנרי, חיפה תשל"ל, עמ' 129–140

הנ"ל, 'כרונוגרפיה פרובנסאלית וקונדרסו האבוד של שם טוב שאנצולו', דברי האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות נב (תשמ"ה) [=PAAJR, LII (1985)], עמ' 43–61

- י' תא שמע, 'עלייתם של חכמי פרובינציא לארץ ישראל', תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 398–399
- הנ"ל, 'ענייני ארץ ישראל', שלם א (תשל"ד), עמ' 81–95
- הנ"ל, 'כרוניקה חדשה לתקופת בעלי התוספות מחוגו של ר"י הזקן', שלם ג (תשמ"א), עמ' 319–324
- הנ"ל, 'פירוש הרמב"ם לתלמוד – חידה ופתרונה', שנתון המשפט העברי יג (בדפוס)
- ד' תמר, 'תשובה חדשה של ר' יוסף קולון בענין ארץ ישראל', ציון יח (תשי"ג), עמ' 128–135

מקורות עבריים

- אברהם בן אליעזר הלוי, מאמר משרא קטרין, קוסטנדינה ר"ע [דפוס צלום, ירושלים תשל"ח]
- אברהם חנגיד בן הרמב"ם, מלחמות ה', מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ג
- אגרות עובדיה מברטנורה, בתוך: יערי, אגרות ארץ ישראל, עמ' 98–144
- איגרת אליהו מלה מאסה [= 'מפירארה'], מהדורת י' הקר, בתוך: ד' אליהו מלה מאסה בירושלים, ציון נ (תשמ"ה), עמ' 257–263
- A. Neubauer, Ein anonymer Reisebrief vom [תלמיד עובדיה מברטנורה] Jahre 1495, *JGJ* III (1863), pp. 172–203
- איגרת יוסף הלוי בן נחמן [= רשימת מקומות קדושים], ספר יוחסין, עמ' 229
- איגרת יוסף דמונטניא מירושלים, רמ"א (1481), ירושלים ו (תרס"ד), עמ' 336–338 (=המעמר ג [תר"פ], עמ' 89–92); יערי, אגרות, עמ' 89–93
- איגרת יצחק ב"ר מאיר לטיף מירושלים משנת רט"ו[?], מהדורת נ' בן מנחם, סיני נג (תשכ"ג), עמ' רנח"רסב (נוסח אחר – יערי, אגרות, עמ' 94–98)
- איגרת יצחק אבן אלפרה, ספר יוחסין, עמ' 228
- איגרת מיוחסת לרמב"ם, בתוך: מי"ל זק"ש, קובץ חידושי הרמב"ם לתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' נח"ס
- איגרת מספרת יחסותא דצדיקיא, נדפסה על ידי שמעון בן יעקב, פרנקפורט תנ"ד-תנ"ו בקרוב
- איגרת הרמב"ן, מהדורת ב"ז קדר, יהודי ירושלים, עמ' 134–136
- אלו יחוסי צדיקים ז"ל וציונם, מהדורת מ' איש שלום, ידיעות ח (תש"א), עמ' 10–17
- אלה המסעות, מהדורת א' כרמולי, בריסל תר"א; מהדורת א' גרינאוט, נספח לספר מסעות ר' בנימין, ירושלים – פרנקפורט ע"נ מיינ 1904, עמ' 145–164; מהדורת ש' אסף [= 'תוצאות ארץ ישראל'], מקורות ומחקרים, עמ' 74–90
- הלכות ארץ ישראל וחלה למרדכי בן הלל הכהן, מהדורת ש' כהן, סיני יא (תש"ג), עמ' רסח"רעד; (=מהדורת א' חבצלת, מוריה טו [תשמ"ז], גליון יא-יב, עמ' יג-כט)
- הלכות ארץ ישראל, מהדורת מ' גיפטר, הדרום ה"ו [תשי"ח], עמ' 18–43
- ספר חסידים, מהדורת י"ה וויסטינעצקי וי' פריימאן, פרנקפורט ע"נ מיינ, תרפ"ד

- ספר יוחסין השלם לאברהם זכות, מהדורת צ' פיליפובסקי, לונדון – אדינבורג, תר"ז
- חיבור יפה מן הישועה לרבינו נסים בן יעקב, מהדורת ח"ז הירשברג, ירושלים תשי"ג
- ר' יוסף ב"ד נתן אופיצאל, יוסף המקנא, מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תש"ל
- יוסף סמברי, ספר דברי יוסף, כ"י פאריס-כ"י H 130A, מהדורת פאכסימיליה, ירושלים תשמ"א
- לקוטים מתוך דברי יוסף לר' יוסף סמברי, בתוך: א' נויבאואר, סדר החכמים, א, עמ' 115–162
- [יחוס האבות], J. H. Hottinger (ed.), *Cippi Hebraici, Genealogia Patriarcharum*, Heidelberg 1659; המעמר ג (תר"פ), עמ' 209–223
- יחוס צדיקים לר' גרשון איש שקרמולה, מנטובה שכ"א
- כפתור ופרח מאת הרב אשתורי הפרחי ז"ל, א"ב, מהדורת א"מ לונץ, ירושלים תרנ"ז-תרנ"ט; מהדורת י"פ גרוסברג, ירושלים תשי"ט
- כתבי הרמב"ן, א"ב, מהדורת ח"ד שעועל, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד
- לקט יושר, מהד' י' פריימאן, א"ב, ברלין תרס"ד – תרס"ז
- ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, מהדורת ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"א
- מגיד מישרים ליוסף קארו [ב], ונציה ת"ד
- מגילת עובדיה הגר, מהדורת נ' גולב, מחקרי עדות וגניזה, ירושלים תשמ"א, עמ' 103–106
- מדרשי התורה שחיבר הקדוש אנשלמה אשתרוק זק"ל, מהדורת ש' עפפנשטיין, ברלין תרנ"ט
- מכתב מר' מנחם ב"ד פרץ החברוני, מהדורת א' נויבאואר, הלבנון ה (תרכ"ח), חוברת 40, עמ' 629–626; המעמר ג (תר"פ), עמ' 36–46
- מכתב מרבי שמואל ב"ד שמשון, מהדורת ש' שולץ, וויצען תרפ"ט
- מסע משולם מוולטרה בארץ ישראל בשנת רמ"א (1481), מהדורת א' יערי, ירושלים תש"ט
- מסעות ארץ ישראל לרבי משה באסולה, מהדורת י' בן צבי, ירושלים תרצ"ט
- ספר מסעות של ר' בנימין [מטודלה], מהדורת א' אשר, לונדון ת"ר [מהדורת צילום: ניו יורק חש"ד]; מהדורת א' גרינהוט, ירושלים-פרנקפורט ע"נ מיין, 1904; מהדורת מ' אדלר, לונדון תרס"ז
- סבוב הרב רבי פתחיה מרעגנשפורג, פראג שנה; מהדורת א' גרינהוט, ירושלים-פרנקפורט ע"נ מיין 1905; [מהדורת ווגנזייל], J. C. Wagenseil (ed.), *Exercitationes, sex varii argumenti*, Altdorf 1687
- סימני כתבי הקברות, מהדורת א' כרמולי, נספח ל'אלה המסעות', בריסל תר"א, עמ' 4–8; מהדורת א' גרינהוט, נספח ל'מסעות של ר' בנימין', פראנקפורט – ירושלים תרס"ד, עמ' 140–144; מהדורת י' בן צבי, מזרח ומערב ג (תרפ"ט), עמ' 1–15.
- ספור מסעות [של יעקב בן נתנאל כהן], מהדורת א' גרינהוט, נספח לסבוב הרב רבי פתחיה מרעגנשפורג, מהדורת א' גרינהוט, ירושלים-פרנקפורט ע"נ מיין 1905
- [פירוש תנחום הירושלמי לספר יהושע] Th. Haarbruecker, *Wissenschaftliche Blaetter aus der Veitel Heine Ephraim'schen Lehranstalt*, I, (1862)
- פירוש ר' שלמה בן חיתום למסכת משקין, מהדורת צ"פ חיות, ברלין תר"ע

- פרק צומות, בתוך: ספר הלכות גדולות, א, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 396–397
- פתרון שנים עשר, פירוש לתרי עשר, חברו דניאל אלקומסי, מהד' י"ד מרקון, ירושלים התשי"ח
- I. Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, New York 1926, pp. 163–200
- ספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד, מהדורת ג' כהן, פילאדלפיה תשכ"ז
- 'קבלת צדיקי ארץ ישראל', ספר יוחסין, עמ' 228–229
- 'קברי אבות', מהדורת מ' מרמורשטיין, מאסף ציון א (תרפ"ז), עמ' 31–39
- רשימת קברים משנת רל"ג [=איגרת אלמוני איש קאנדיה], מהדורת א"מ חברמן, נספח ל'זיארה דארץ ישראל לרבי אהרן צבי אשכנזי, ארשת, ספר השנה של אגוד סופרים דתיים, ירושלים תש"ד, עמ' רלז
- שבט יהודה לשלמה אבן וירגה, מהדורת ע' שוחט, ירושלים תש"ז
- שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, מהדורת א"ח פריימן וש"ד גויטיין, ירושלים תרצ"ח
- שו"ת ר' בצלאל אשכנזי, ונציה שנה
- שו"ת יכין ובעז לצמח ושמעון דוראן, ליוורנו תקמ"ב
- שו"ת מהרי"ל ליעקב מולין, מהדורת י' סץ, ירושלים תש"ס
- שו"ת מהרי"ק ליוסף קולון, קרימונה שי"ז
- שו"ת ופסקי מהרי"ק החדשים, מהדורת א"ד פינס, ירושלים תשמ"ד
- שו"ת מהר"ם בר' ברוך, מהדורת רנ"ן רבינוביץ, לבוב תר"ך
- שו"ת מהר"ם בר' ברוך, מהדורת מ"א בלוד ('דפוס פראג'), בודפסט תרנ"ה
- שו"ת מהר"ם מינץ, קראקא שע"ז
- שו"ת הרא"ש, וילנה תרמ"א
- שו"ת רדב"ז לדוד אבן בן זמרא, א"ב, ונציה תק"ט
- שו"ת רלב"ח ללוי בן חביב, ונציה שכ"ה
- שו"ת הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, א"ג, ירושלים תשי"ח-תשכ"א
- שו"ת הר"ן לנסים בן ראובן, רומי ש"ה
- שו"ת רשב"ץ לשמעון בן צמח דוראן, אמסטרדם תצ"ח
- שו"ת רשב"ש לשמואל בן שמעון דוראן, ליוורנו תק"ב
- תרומת הדשן לישראל איסרליין, א: שו"ת ב: פסקים וכתבים, ורשה תרמ"ב
- ספר תולדות האר"י, מהדורת מ' בניהו, ירושלים תשכ"ז
- תוצאות ארץ ישראל, לפלוגי אלמוני תלמיד הרמב"ן, בתוך: אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 74–90
- ספר תחכמוני ליהודה אלהריזי, מהדורת י' טופרובסקי, תל אביב תשי"ב
- 'מקאמה ערבית מעטו של אלהריזי', מהדורת י' רצהבי, ביקורת ופרשנות 15 (תש"ס), עמ' 5–51

תקנות קאנדיאה וזכרונותיה, מהדורת א"ש הרטום ומ"ד קאסוטו, ירושלים תש"ג
ספר התשב"ץ, לשמשון בן צדוק, לבוב תרי"ח

קובצי מקורות עבריים

- ב"צ דינור, ישראל בגולה, א"ב, ירושלים תשי"ח-תשל"ב
ש' קליין (עורך), ספר הישוב, א, הישוב למקומותיו מימי חרבן בית שני עד כבוש ארץ ישראל על ידי הערבים, מהדורת צילום, ירושלים תשל"ז
ש' אסף וא"ל מאיר (עורכים), ספר הישוב, ב, מימי כיבוש ארץ ישראל על ידי הערבים עד מסעי הצלב, ירושלים תש"ד
ספר הישוב, ג, [מימי כיבוש ארץ ישראל על ידי הצלבנים עד לכיבוש העות'מאני], (כתב יד מותקן ביד יצחק בן צבי)
מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099), ב"ג, כתבים מגניזת קהיר, תל אביב תשמ"ג
א' יערי, אגרות ארץ ישראל, תל אביב תש"ג
הנ"ל, מסעות ארץ ישראל, תל אביב תש"ז
א' כהן, יהודי ירושלים במאה השש עשרה, ירושלים תשל"ה
א"מ לוניץ (עורך), המעמר ג (תר"פ)
א' נויבאוואר, סדר החכמים וקורות הימים, א"ב, אוכספורד, תרמ"ח-תרנ"ג
הנ"ל, 'קבוצים על עניני עשרת השבטים ובני משה', קבץ על יד (סדרה ישנה) ד' (תרמ"ח), עמ' 9-74
ש' פינסקר, לקוטי קדמוניות, וויען תר"ך
קובץ תשובות הרמב"ם ואיגרותיו, א"ג, מהדורת א' ליכטנברג, לייפציג תרי"ט
נ"נ קורוניל, חמשה קונטרסים, וויען תרכ"ד
י' שצ'פנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות, א"ב, ירושלים תשכ"ז-תשכ"ח
I. Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, New York 1926
E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte*, Bruxelles 1847

מחקרים בלשוניות לעז

- E. Ashtor, 'Venezia e il pellegrinaggio in Terrasanta nel basso medioevo', *Archivio Storico Italiano* CXLIII (1985), pp. 197-223
D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalem 1978³
P. Brown, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', *Journal of Roman Studies* LXI (1971), pp. 81-101

- Idem, *The Cult of the Saints*, Chicago 1982
- T. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, London 1927, [Second edition, Jerusalem undated]
- Idem, *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, Hamburg 1914
- Idem, *Daemonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929
- F. Cardini, (ed.), *Toscana e Terrasanta nel medioevo*, Firenze 1982
- E. Castellani, *Catalogo dei Firmani ed altri documenti Legali della Custodia di Terra Santa...*, Gerusalemme 1922
- R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore & London 1973
- C. Clermont Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine*, II, London 1896
- G. D. Cohen, 'Messianic Posture of Ashkenazim and Sephardim', *Leo Baeck Memorial Lecture* 9, New York 1967
- M. R. Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt*, Princeton 1980
- N. Cohen, *The Pursuit of the Millennium*, London 1984
- C. R. Conder & H. H. Kitchen et al, *The Survey of Western Palestine*, I-V, London 1881-1888
- G. Constable, 'Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages', *Studia Gratiana* XIX (1976), pp. 126-146
- H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, Notre Dame 1961
- D. R. Dendy, *The Use of Lights in Christian Worship*, London 1959
- P. F. Dunkel, 'Die Graeber der Koenige David und Salomon nach Zeugnissen arabische Schriftsteller', *Das Heilige Land* LV (1911), pp. 23-30
- M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York - Cleveland, 1973
- Idem, *The Sacred and the Profane - the Nature of Religion*, San Diego, New York, London, 1959
- A. Freimann, 'Ascher b. Jechiel, sein Leben und Wirken', *JJLG* XII (1918), pp. 237-317
- A. van Geneep, *Rites of Passage*, Translated by M. B. Vizedom and G. L. Caffee, London 1960
- S. D. Goitein, 'New Documents from the Cairo Geniza', *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, I, Barcelona 1954, pp. 707-720
- Idem, *A Mediterranean Society*, I-IV, Berkeley 1967-1983
- Idem, "'Meeting in Jerusalem": Messianic Expectations in the Letters of the Cairo Geniza', *AJSr*, IV, (1979), pp. 43-57
- I. Goldziher, 'Veneration of Saints in Islam', in: S. Stern (ed.), *Muslim Studies*, II, London 1971, pp. 255-341
- P. G. Golubovich, *Serie cronologica dei reverendissimi superiori di Terra Santa*, Gerusalemme 1898

- A. Grabois, 'Christian Pilgrims in the Late Thirteenth Century and the Latin Kingdom of Jerusalem: Burchard of Mount Sion', *Outremer: Studies Presented to Joshua Prawer*, Jerusalem 1982, pp. 285–296
- R. Hartmann, 'Die Strasse von Damaskus nach Kairo', *ZDMG* 64 (1910), pp. 665–702
- D. R. Howard, *Writers and Pilgrims*, Berkeley 1980
- M. Idel, 'The Land of Israel in Medieval Kabbalah', *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, ed. L. A. Hoffman, Notre Dame 1986, pp. 170–187
- E. Kanarfogel, 'The [^]Aliyh of "Three Hundred Rabbis" in 1211: Tosafist Attitudes Toward Settling in the Land of Israel', *JQR* LXXVI (1986), pp. 191–215
- S. Krauss, 'L'emigration de 300 rabbins en Palestine en l'an 1211', *REJ*, LXXXII (1926), pp. 333–352
- B. Ladner, 'Homo Viator, Mediaeval Ideas on Alienation and Order', *Speculum* XLII (1967), pp. 233–259
- H. Lahrkamp, 'Nordwestdeutsche Orientreisen und Jerusalemwallfahrten im Spiegel der Pilgerberichte', *Oriens Christianus* XL (1956), pp. 113–130
- A. A. Lasker & J. Lasker, 'The Jewish Prayer for Rain in the Post-Talmudic Diaspora', *AJSr* IX (1984), pp. 141–174
- S. Z. Leimen, 'The Scroll of Fasts: The Ninth of Tebeth', *JQR* LXXIV (1983), pp. 174–195
- L. Lemmens, *Die Franziskaner im Heiligen Lande*, Muenster 1925²
- R. E. Lerner, *The Powers of Prophecy*, Berkeley, Los Angeles, London, 1983
- A. Linder, 'Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* LIV (1976), pp. 1119–1060
- D. P. Little, 'Haram Documents Realated to the Jews of Late Fourteenth Century Jerusalem', *Journal of Semitic Studies* XXX/2 (1983), pp. 227–969
- L. K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, London 1978
- H. Lutfi, *Al Quds Al Mamlukiyya, A History of Mamluk Jerusalem Based on the Haram Documents*, Berlin 1985
- J. Mann, 'A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem', *JQR* XII (1922), pp. 257–298
- Idem, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, I, Cincinnati, 1931; II, Philadelphia 1935
- Idem, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, I-II, New York 1970²
- J. Mann, 'A Second Supplement to "The Jews in Egypt and Palestine etc."', *HUCA* III (1926), pp. 269–338
- H. Mayer, 'Sankt Samuel auf dem Freudenberge und sein Besitz nach einem unbenannten Diplom Koenig Balduins V.', *Quellen und Forschungen aus italienischen Berichten und Bibliotheken* XLIV (1964), pp. 37–70

- W. Muhlbauer, *Geschichte und Bedeutung der (Wachs) Lichter bei den kirchlichen Funktionen*, Augsburg 1874
- L. A. Nalino, *Sull'infondata leggenda della 'Tomba di Davide'*, Torino 1919
- M. M. Newett, *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem*, Manchester 1907
- W. J. Ong, *Orality and Literacy*, London and New York 1982
- M. Piccirillo, 'Un Sigillo inedito dell'abbazia di San Samuele', *Liber Annus XXX* (1980), pp. 415–417
- G. Pinto, 'I costi del pellegrinaggio in Terrasanta nei secoli IV e XV', in: F. Cardini, (ed.) *Toscana e Terrasanta nel medioevo*
- W. Popper, *Egypt and Syria Under Circassian Sultans 1382–1468 A.D.*, Vol. XV, Berkeley & Los Angeles, 1955
- N. Risciani, *Documenti e Firmani*, Gerusalemme 1931
- B. H. Rosenwein & L. K. Little, 'Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities', *Past and Present* LXIII (1974), pp. 4–32
- M. Steischneider, 'Juedische Schriften zur Geographie Palaestinas (X–XIX. Jahrhunderte)', *Jerusalem III* (1889), pp. 36–64
- S. M. Stern, 'An Unpublished Maqama by Al-harizi', *Papers of the Institute of Jewish Studies*, I (1964), pp. 186–201
- G. Le Strange, *Palestine Under the Moslems*², Beirut 1965
- J. Sumption, *Pilgrimage, An Image of Mediaeval Religion*, London 1975
- P. Thomson, *Loca Sancta*, I, Halle a.S., 1907
- V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors; Symbolic Action in Human Society*, Ithaca and London 1974
- Idem, 'Pilgrimage as Social Processes', *Dramas, Fields and Metaphors*, pp. 166–230 (= 'The Center Out There – Pilgrims' Goal', *History of Religion* XII [1973], pp. 191–230)
- Idem, *Process, Performance and Pilgrimage*, New Delhi 1979
- Idem, 'Death and the Dead in the Pilgrimage Process', *Process, Performance and Pilgrimage*, pp. 121–142
- * V. & E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford 1978
- I. Twersky, *Rabad of Posquieres*, Philadelphia 1980²
- H. Vincent & F.M. Abel, *Jerusalem*, t. II, *Jerusalem Nouvelle*, Paris 1926
- Francisco, 1977
- J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusade*, Jerusalem – London, 1977
- S. Wilson (ed.), *Saints and Their Cults*, Cambridge 1982
- I. S. J. Wolfson, 'The Parma Colophon of Abraham ben Ephraim's Book of Precepts', *JJS* XXI (1970), pp. 39–47
- C. K. Zacher, *Curiosity and Pilgrimage*, Baltimore 1976
- K. V. Zettersteen, *Beitraege zur Geschichte der Mamlukensultane in den Jahren 690–741 der Hagra nach arabischen Handschriften*, Leiden 1919

H. J. Zimmels, *Beitraege zur Geschichte der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert insbesondere auf Grund der Gutachten des R. Meir Rothenburg*, Wien 1926

Idem, 'Erez Israel in der Responsenliteratur des Mittelalters', *MGWJ* LXXVII (1930), pp. 44–64

C. Zrenner, *Die Berichte der europaeischen Jerusalempilger (1475–1500)*, Frankfurt a.M. 1981

L. Zunz, 'Essay on the Geographical Literature of the Jews, from the Remodest Times to the Year 1841', in: A. Asher (ed.), *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, Vol. II, London 1840, pp. 230–448

מקורות בלשונית לעז

Descriptio Terrae Sanctae secundum Fratrem Anselmum Ordinis Minorum de Observantia, ed. H. Canisius – J. Basnage, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, Antiquae lectiones*, IV (1725), pp. 776–947

Peregrinatores Medii Aevi Quatuor, ed. J. C. M. Laurent, Lipsia 1864

Des Edelhern Wilhelm von Boldensele *Reise nach dem Gelobten Lande*, ed. C. L. Grotenfend, *Zeitschrift des historischen Vereins fuer Niedersachsen* VIII (1852), pp. 236–286

B. Breydenbach, *Die Reise ins Heilige Land*, Frankfurt a.M. 1486

Burchardus de Monte Sion, in: Laurent, *Peregrinatores medii aevi quattuor*, Lipsia 1864, pp. 1–100

Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti Peregrinationem, ed. C. D. Hassler, I–III, Stuttgart 1843–1849

[Felix Faber], *Eigentliche beschreibung der hin unnd wider Fahrt zu dem heyligen Landt gen Jerusalem, und furter durch die grosse Wuesteney zu dem Heyligen Berge Horeb Sinay...*, 1556

Viaggio in Terra Santa di Lionardo di Niccolo Frescobaldi (1384), ed. G. Manzi, Roma 1818

Viaggio al Luoghi Santi di Giorgio Gucci (1384), in: C. Gargioli (ed.), *Viaggi in Terra Santa*, Firenze, 1862

Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff, ed. E. von Groote, Koeln 1860

Liber Peregrinationis di Jacopo de Verona, ed. V. Monneret De Villard, Rome 1950

Les oeuvres de Ghillebert de Lannoy, ed. Ch. Potvin, Louvain 1878 *Mandeville's Travels*, ed. M. G. Seymour, Oxford 1967

Journal de Voyage a Jerusalem de Louis de Rochechouart (1461), ed. C. Coudrec, *Revue Orient Latin* I (1893), pp. 168–274

F. Suriano, *Traattato di Terra Santa e dell Oriente*, ed. G. Golubovich, I–II, Milano 1900

Fratris Pauli Waltheri Gugligensis itinerarium in Terram Sanctam (1482), ed. M. Sollweck, Tuebingen 1892

V. & M. C. Lions, *Ibn al Furat, Ayyubids, Mamelukes and Crusades*, Cambridge 1971

אלמקריזי, אלסלוח למערפת דול אלמלוח, א-ד, מהדורת זיאדה ועאשור, קהיר 1936–1973
אלדמשקי, נח'בת אלדהר, מהד' Mehren, קופנהגן 1864.

אלהרui, כתאב אלאשאראת אלא מערפת אליזאראת, מהדורת J. Sourdel, & F. Thomine
דמשק 1953; תרגום צרפתי: J. Sourdel, & F. Thomine, *Guide des Lieux de Pelerinage*, Traduction
annotée par J. Sourdel-Tomine, Damas 1957

יאקות, מועג'ם אלבולדאן, III, מהדורת F. Wuestenfeld, לייפציג 1883

B. Lewis, 'An Account of the Province of Safad-I', *BSOAS*, תאריך צפון, XV (1953), pp. 477–488 [אלעת'מאני, תאריך צפון, XV (1953), pp. 477–488] (תרגום עברי: ח' בלנק, 'תיאור ערבי של מחוז צפת במאה ה-14', טבע וארץ ב [תש"ד], עמ' 363–369).

מג'יר אלדין אלעליימי, אלאנס אלג'ליל בתאריח' אלקדס ואלח'ליל, ביירות- עמאן, 1973

אלקזויני, עג'אאב אלמח'לוקאט וגראאב אלמוג'ודאט ב, מהדורת Wuestenfeld, גטינגן 1848

אבן אלקפטי, תאריח' אלחכמא [=תולדות הרופאים], מהדורת Liepert, לייפציג 1908

רשימת הקיצורים

- אורבך, בעלי התוספות = א"א אורבך, בעלי התוספות, תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, א"ב, ירושלים תש"מ
- איגרת אבן אלפארה = איגרת ר' יצחק נ' אלפארה, ספר יוחסין, עמ' 228
- A. Neubauer, 'Ein anonym Reisebrief vom [תלמיד רע"ב] Jahre 1495', *JGJ* III (1863), pp. 172-203
- איגרת ר' יוסף דמונטניא = אגרת ר' יוסף דמונטניא מירושלים, רמ"א (1481), אגרות, עמ' 89-93
- איגרת לטיף = איגרת ר' יצחק ב"ר מאיר לטיף מירושלים משנת רט"ן[?], מהד' נ' בן מנחם, סיני נג (תשכ"ג), עמ' רנח"רב
- איגרת הרמב"ן = איגרת הרמב"ן לבנו (ירושלים 1267), נספח ל'קדר, יחודי ירושלים, עמ' 135-136
- איגרת רשב"ש = מכתב מרבי שמואל ב"ר שמשון, מהד' ש' שולץ, וויצען תרפ"ט
- איש שלום, קברי אבות = מ' איש שלום, קברי אבות, לחקר מסורות הקברים העבריים בארץ ישראל, ירושלים תש"ח
- M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York - Cleve-land, 1973
- אלה המסעות = אלה המסעות, נספח לספר מסעות ר' בנימין, מהדורת א' הלוי גרינאוט, ירושלים-פראנקפורט ע"נ מיין, 1904, עמ' 145-164
- אסף, מקורות ומחקרים = ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"י
- הנ"ל, שמואל הנביא = הנ"ל, 'לתולדות בית חכנסת על קברו של שמואל הנביא', ידיעות ו (תרצ"ו), עמ' 141-142
- אשתור, היהודים = א' אשתור (שטראוס), תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלכים, ירושלים, א, תש"ד, ב, תשי"א, ג, תש"ל
- באסולה = מסעות ארץ ישראל לרבי משה באסולה, מהדורת י' בן צבי, ירושלים תרצ"ט
- בית אריה, כתבי יד = מ' בית אריה, 'כתבי יד עבריים שהועתקו בירושלים או על ידי יוצאי ירושלים עד הכיבוש העות'מאני', פרקים בתולדות ירושלים, עמ' 244-278
- בניהו, מקובלי צפת במירון = מ' בניהו, 'הנהגות מקובלי צפת במירון', ספונות ו (תשכ"ב), עמ' ט"מ
- בנימין מטודלה = ספר מסעות של ר' בנימין ז"ל, מהדורת מ' אדלר, לונדון תרס"ז
- ברסלבסקי, לחקר ארצנו = י' ברסלבסקי, לחקר ארצנו - עבר ושרידים, תל אביב תשי"ד
- הנ"ל, שמואל הנביא = הנ"ל, 'לתולדות ביה"כ על קברו של שמואל הנביא', ידיעות ז (תרצ"ז), עמ' 40
- גויטיין, היישוב בארץ ישראל = ש"ד גויטיין, היישוב בארץ ישראל בראשית האיסלאם ובתקופת הצלבנים, ירושלים תש"ם
- S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, I-IV, Berkeley = הנ"ל, חברה ים תיכונית 1967-1983

הנ"ל, ר' חננאל חדיין הגדול = הנ"ל, ר' חננאל חדיין הגדול ביר' שמואל הנדיב, מחותנו של הרמב"ם, תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 371-394

I. Goldziher, 'Veneration of Saints in Islam', in: = גולדציהר, הערצת קדושים באסלאם S. Stern (ed.), *Muslim Studies*, II, London 1971, pp. 255-341

גיל, ארץ ישראל = מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099), א"ג, תל אביב תשמ"ג

וילנאי, מצבות קדש = ז' וילנאי, מצבות קודש בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ו

ורבלובסקי, תפילות = רי"צ ורבלובסקי, 'תפילות על קבר שמואל הנביא', ספונות ח (תשכ"ד), עמ' רלז-רנג.

זולאי, תפילות = מ' זולאי, 'תפילות שנאמרו על קבר שמואל הנביא', ירושלים - מחקרי ארץ ישראל ב/ה (תשט"ו), עמ' מב-נג.

חיבור יפה מן הישועה = חיבור יפה מן הישועה לרבינו נסים בן יעקב, מהדורת ח"ז הירשברג, ירושלים תשי"ג

טולידאנו, שמואל הנביא = י"מ טולידאנו, 'על קברו של שמואל הנביא', הדביר ג (תרפ"א), חוברות ייב, עמ' כט-לא

ידיעות = ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה

יעקב בן נתנאל כהן = ספור מסעות [של יעקב בן נתנאל כהן], מהדורת א' גרינהוט, נספח לסבוב הרב רבי פתחיה מרעגנשפורג, מהדורת א' גרינהוט, ירושלים-פרנקפורט ע"נ מיינ 1905

יערי, אגרות = א' יערי, אגרות ארץ ישראל, תל אביב תש"ג

הנ"ל, שלוחי ארץ ישראל = א' יערי, שלוחי ארץ ישראל, ירושלים תשי"א

הנ"ל, ההילולא במירון = א' יערי, 'תולדות ההילולא במירון', תרביץ לא (תשכ"ב), עמ' 72-101

כ"י פארמה = (רשימת מקומות קדושים מן תקופה הערבית) כתב יד פארמה, הספריה הפאלאטינית, 1087, דף 24^א

כנען, מקומות קדושים = T. Canaan, *Mohammedan Saints And Sanctuaries in Palestine*, London 1927, [Second edition, Jerusalem undated].

הנ"ל, רפואה עממית = Idem, *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, Hamburg 1914

הנ"ל, אמונה בדמונים = Idem, *Daemonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929

כהן, יהודים בשלטון האסלאם = א' כהן, יהודים בשלטון האסלאם, קהילת ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית, ירושלים תשמ"ב

כפתור ופרח = כפתור ופרח מאת הרב אשתורי הפרחי ז"ל, א"ב, מהדורת א"מ לונץ, ירושלים תרנ"ז-תרנ"ט

לקוטי קדמוניות = ש' פינסקר, לקוטי קדמוניות, וויען תר"ך

מאן, היהודים במצרים ובסוריה = J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, I-II, New York 1970²

קיצורים

הנ"ל, מקורות ומחקרים = J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, I, Cincinnati, 1931; II, Philadelphia 1935.

מנחם החברוני = מכתב מר' מנחם ב"ר פרץ החברוני, המעמר ג (תר"פ), עמ' 36-46

משולם מוולטרה = מסע משולם מוולטרה בארץ ישראל בשנת רמ"א (1481), מהדורת א' יערי, ירושלים תש"ט

מרגליות, הלכות א"י = מ' מרגליות, הלכות א"י מן הגניזה, ירושלים תשל"ד

נויבאואר, סדר החכמים = א' נויבאואר, סדר החכמים וקורות חימים, א"ב, אוכספורד, תרמ"ח תרנ"ג

נויבאואר, עניני עשרת השבטים = א' נויבאואר, 'קבוצים על עניני עשרת השבטים ובני משה', קבץ על יד (סדרה ישנה) ד' (תרמ"ח), עמ' 9-74

הנוסע האלמוני מקאנדיה = א"מ הברמן, רשימת קברים משנת רל"ג, ארשת, ספר השנה של אגוד סופרים דתיים, ירושלים תש"ד, עמ' רלורלז

ספר יוחסין = ספר יוחסין השלם, מהדורת צ' פיליפובסקי, לונדון - אדינבורג, תרי"ז

פאבר, מסע לארץ הקדושה = *Fratri Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti Peregrinationem*, ed. C. D. Hassler, I-III, Stuttgart 1843-1849

פראוור, היהודים במלכות ירושלים = י' פראוור, 'היהודים במלכות ירושלים הצלבנית', ציון יא (תש"ו), עמ' 38-82

הנ"ל, תולדות ממלכת הצלבנים, הנ"ל, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ ישראל, א"ב, ירושלים תשל"א

הנ"ל, הצלבנים = הנ"ל, הצלבנים, דיוקנה של חברה קולוניאלית, מהדורה ראשונה, ירושלים תשל"ו, מהדורה שניה ירושלים תשמ"ה.

הנ"ל, תיאורי מסע = הנ"ל, 'תיאורי מסע עבריים בארץ ישראל בתקופת הצלבנית', א: המאה הי"ב, קתדרה 40 (תשמ"ו), עמ' 31-62, ב: המאה הי"ג, שם 41 (תשמ"ז), עמ' 65-90.

פריימן, שליחים ועולים = א"ח פריימאן, 'שליחים ועולים, תעודות מקנדיאה מן המאה החמש עשרה לסה"נ', ציון א (תרצ"ו), עמ' 185-207

פרקים בתולדות ירושלים = ב"ז קדר וצ' ברס (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט.

פתחיה מרגנסבורג = סבוב הרב רבי פתחיה מרעגנשפורג, מהדורת א' הלוי גרינחוט, ירושלים-פראנקפורט ע"נ מיין, 1905

פתרון שנים עשר = פתרון שנים עשר, פירוש לתרי עשר, חברו דניאל אלקומסי, מהדורת י"ד מרקון, ירושלים התשי"ח

צימלס, ארץ ישראל בספרות התשובות = H. J. Zimmels, 'Erez Israel in der Responsen-literatur des Mittelalters', *MGWJ* LXXVII (1930), pp. 44-64

קבלת צדיקי ארץ ישראל = קבלת צדיקי ארץ ישראל, ספר יוחסין, עמ' 228-229

קברי אבות = א' מרמורשטיין, 'קברי אבות', מאסף ציון א (תרפ"ו), עמ' 31-39

קיצורים

קדר, יהודי ירושלים = ב"ז קדר, 'יהודי ירושלים, 1187-1267, וחלקו של הרמב"ן בשיקום קהילתם', פרקים בתולדות ירושלים, עמ' 122-136.

קוק, עיונים ומחקרים = ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, א"ב, ירושלים תשי"ט-תשכ"ג

קנרפוגל, שלוש מאות הרבנים = E. Kanarfogel, 'The ^Aliyh of "Three Hundred = Rabbis" in 1211: Tosafist Attitudes Toward Settling in the Land of Israel', *JQR* LXXVI (1986), pp. 191-215

ריינר, בין אשכנז לירושלים = א' ריינר, 'בין אשכנז לירושלים - חכמים אשכנזים בארץ-ישראל לאחר "המוות השחור"', שלם ד (תשמ"ד), עמ' 27-62

שו"ת ופסקי מהרי"ק = שו"ת ופסקי מהרי"ק החדשים, מהדורת א"ד פינס, ירושלים תשמ"ד

שוהט, שמואל הנביא = ע' שוהט, 'לתולדות בית הכנסת על קברו של שמואל הנביא', ידיעות ו (תרצ"ו), עמ' 81-86

תא שמע, כרוניקה חדשה = י' תא שמע, 'כרוניקה חדשה לתקופת בעלי התוספות מחוגו של ר"י הזקן', שלם ג (תשמ"א), עמ' 319-324

תוצאות ארץ ישראל = תוצאות ארץ ישראל, לפלוני אלמוני תלמיד הרמב"ן, בתוך: אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 74-90

Pilgrims and Pilgrimage to Eretz Yisrael 1099—1517

Thesis Submitted for the Degree
"Doctor of Philosophy"

by

Elchanan Reiner

**Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem
February 1988**

אשרי חר דאנוסים
האשרי חר דאנוסים

This work was carried out under the supervision of
Professor Shmuel Etinger
Professor Joseph Hacker

CONTENTS

INTRODUCTION	1
PART ONE: Pilgrimage to Eretz Yisrael in the Middle Ages	
Chapter One: Pilgrims and Pilgrimage in the Crusader Period	23–118
1. Pilgrimage in the Twelfth Century	23–49
Pilgrimage to Jerusalem in the Twelfth Century – 24; Pilgrimage in the Ayyubid Period – 39; Jews in Thirteenth Century Crusader Jerusalem and the Agreement of 1236 – 44	
2. Aliyah of European Scholars in the Thirteenth Century	50–90
Aliyah of Provençal Scholars in the Beginning of the Thirteenth Century – 51; Aliyah of French Scholars ('Aliyah of the Three Hundred Rabbis') – 55; French Scholars in Ayyubid Jerusalem – 60; Western 'Olim' (Immigrants) in Acre after 1219 – 73; Aliyot in the Latter Half of the Thirteenth Century – 78; German Aliyah in the Thirteenth Century – 86	
3. The Attitude of European Scholars towards Aliyah	91–118
On the Threshold of the Era – Responsa of R. Haim HaKohen at the Close of the Twelfth Century – 91; 'Hilkhoh (Laws of) Eretz Yisrael' – 95; The Roots of Ashkenazi Opposition to Aliyah – 99; 'Concerning the Commandments in Regards to One Who Travels to Eretz Yisrael...' – 100; 'Concerning the Commands of the Masters to their Sons That They Return from Eretz Yisrael...' – 106; 'A Question: Should One Journey to Eretz Yisrael in Penance for His Sins...' – 108; 'The Reason the Fathers Cherished Burial in Eretz Yisrael...' – 109; 'The Words of our Elders Who Spoke of the Coming of the Messiah...' – 114; Summary – 118	
Chapter Two: Pilgrims and Pilgrimage in the Mameluke Period	119–156
Pilgrimage by Eastern Jews in the Mameluke Period – 119; Pilgrimage by Western Jews in the Mameluke Period – 127; Spanish Scholars in Jerusalem in the First Half of the Fourteenth Century – 129; Patterns of Organization of Scholars in Eretz Yisrael – 134; Ashkenazi Scholars in Latter Fourteenth Century Jerusalem – 139; 'The Impoverished of Jerusalem' and Missions from Eretz Yisrael – 144; Summary – 155	
Chapter Three: Jerusalem Pilgrimage – Tradition, Route, Ritual	157–214
Introduction – 157; The Ceremony of Entrance and the Ritual of Mourning – 162 The Eschatological Aspect: Gates of Mercy, Mount of Olives, and the Valley of Joshaphat – 171; The Gates of Mercy – 172; The Mount of Olives – 179; The Valley of Joshaphat – 198; Mount Zion and the Tradition of the Tombs of the House of David – 202	

PART TWO: The Ritual of the Holy Places In Medieval Eretz Yisrael

Chapter One: The Galilean Ritual of the Holy Places 217–271

1. Between Ziara and Pilgrimage 217–251

Western Pilgrims and the Eastern Ritual of Ziara – 220; Institutionalization of the Ritual at the Turn of the Twelfth Century – 232; Lists of Holy Places – 240; The Early List – 'The Concealed Writing' – 242; The Hymn 'Kivrei Avot' – 243; 'Tradition of the Righteous of Eretz Yisrael' – 245; 'Signs of the Writings of the Tombs' – 247; Summary – 248

2. The Tradition of the Holy Places 252–271

The Ritual of the Holy Places – A Galilean Ritual – 252; The Creation of the Tradition – 256; Between Literature and Tradition – the Tradition of the Boy Prophet in Kfar Bar'am – 257; Between Myth and Ritual – the Relationship Between the Holy Place and its Tradition – 259; The Tradition of the Holy Places – an Oral Tradition – 262; The Oral Tradition Through Its Own Eyes – 263; Examples of Oral Development of the Tradition – 265

Chapter Two: The Holy Place – Ritual and Ceremony 272–320

Introduction – 272; The Pilgrim and His Behavior at the Holy Place – 273; The Time of the Ziara – 283; Public Ceremonies at the Holy Site – 288; The Cave of Hillel and Shammai at Meron – 295; The Tomb of Samuel the Prophet at Ramah – 306

Bibliography 321

Abbreviations 337

English Abstract I

Abstract

The present work seeks to elucidate the place of aliya and pilgrimage within the religious life of both the Jew and the Jewish community during the period between the Crusade of 1099 and the Ottoman conquest of Eretz Yisrael in 1516. Investigation of this problem entails, inter alia: definition of the conceptual system which gave rise to the contemporary outlook regarding Eretz Yisrael; examination of the various positions on the one hand, and their application in practice on the other. Pilgrimage to Eretz Yisrael, aliya (immigration) for the purpose of permanent settlement, and the ritual of the holy places are each manifestations of a single religious phenomenon: the practical religious attitude toward Eretz Yisrael. Accordingly, these three manifestations are to be dealt with together. It is a cardinal assumption of this work that these manifestations bear great significance, both in terms of shaping the religious consciousness of Jewish society in the immigrants' lands of origin and in terms of the way of life led by the Yishuv (the Jewish population of Eretz Yisrael).

Pilgrimage is a pattern of independent religious behavior which does not arise out of a communal setting. It is therefore to be defined – religiously, socially, and ritually – as a type unto itself. Certainly there is a relationship between pilgrimage and the general political situation prevailing in the country of origin. Nevertheless, aliya to Eretz Yisrael is to be examined more as a religious act closely related to the contemporary system of religious concepts than as a direct result of particular pressures such as pogroms, persecution, and other similar occurrences.

The concept of 'pilgrimage' which forms the foundation of this work encompasses the entire complex of religious attitudes expressed by the Latin term 'peregrinatio' or by the English term 'pilgrimage'. These imply the entire complex of religious inclinations expressed by traveling to a holy place. The narrow Biblical meaning embodied in the Hebrew term 'aliyah la'regel' (going up for the festival) is not intended here by use of the term 'pilgrimage'. The Jewish pilgrim of the Middle Ages did not consider himself, either in theory or in practice, to be a pilgrim in the Biblical sense. Nor did he see himself as a participant in a religious rite which could be viewed as a 'renewal' or 'remembrance' of the ancient pilgrimage embodied in Rabbinic thought and practiced until the end of Second Temple times. As a rule, use of the terms 'pilgrimage' and 'pilgrim' in the literature relevant to this topic is extremely rare. The perception of pilgrimage which we find is bound to religious concepts suitable to 'these times' – i.e. the framework of law and custom appropriate to a period in which no Holy Temple exists. This perception of pilgrimage is, in general, to be understood in the context of the realities of Jewish life in exile.

The pilgrimage to Eretz Yisrael as discussed in this paper is a medieval phenomenon par excellence. Indeed it reflects an entire range of needs, concepts, and interwoven social relationships characteristic of medieval society. During the period under consideration, the pilgrimage developed into an institution among Jews of both East and West. It was at this time that various forms for pilgrimage came into existence. These may be seen within the home communities wherein the immigrant ('oleh') or pilgrim gradually gained recognition for his religious status and the consequent obligations to him borne by the community. Various forms also developed in

Abstract

Eretz Yisrael where ceremonies took shape, traditions concerning the holy places became crystallized, and pilgrimage behavioral patterns were fixed. Likewise, methods aimed at the absorption of pilgrims into the community and the objectives of pilgrimage became normalized.

The concept of pilgrimage as concerns the present work pertains to three co-existent patterns of religious behavior:

A. Pilgrimage, centered around the performance of a defined ritual. For this observance, the pilgrim spends a limited period of time in Eretz Yisrael, and then returns to his home community.

B. Aliyah, for the purpose of permanent settlement or an extended stay in the country. This act is not dependent on any ritual. It is rather based on the express religious value inherent in dwelling in Eretz Yisrael and on the obligatory observances this entails (the 'commandments dependent on the Land').

C. Visitation of holy sites. During the period in question, this changes from a local ritual of Eretz Yisrael to one attracting pilgrims from abroad.

No halakhic regulations concerning any of these three are to be found in any code of law; none ever became a fixed religious obligation; and in general, they are not even mentioned as especially commendable observances recommended to the pious. Pilgrimage is not included in any of the general literature on halakhic practice, and the details of its observance have never been formulated. Various mentions are made in halakhic literature, but these are almost always in response on related topics – for instance: vows to go up on aliyah; release from such vows; compelling of wives to accompany husbands on aliyah. These and other questions focus on a particular case and its halakhic ramifications. However, they have little to teach us concerning the pilgrimage as a living concept possessing religious validity in its own right or about its place in religious life and in society. Similar to this absence as an independent issue requiring an independent legal definition in halakhic literature is the treatment of pilgrimage in ethical literature. The journey to Jerusalem is not mentioned as a recommended act of penitence – neither in the ethical literature nor in the repentance tracts (*tikunei hat'shuvah*) which circulated widely in both Ashkenazi and Sephardi cultural spheres from the thirteenth century onwards. An example is the idea of 'exile', an idea rarely found in Hebrew ethical literature of the Middle Ages. Exile is the process of penance bound up with leaving one's home for a life of wandering for a limited period of time. This idea was well known in Christian penitential literature and forms the foundation of certain behavioral patterns for Christian pilgrimages of the Middle Ages. It may be clearly seen from certain polemics which appear in the halakhic literature that this idea was alive in Jewish society as well, but was not accepted by the halakhic authorities. Moreover, in the few non-legal passages appearing in the halakhic literature which relate to pilgrimage, there is a clear tendency to limit the scope of pilgrimage as well as the kinds of pilgrims; that is to say, the 'standard' literature in its various genres did not view pilgrimage to Eretz Yisrael as a normative act. Nevertheless, numerous sources and developments attest to the fact that the pilgrimage, as defined above, was a phenomenon of which the Jewish community was clearly cognizant during the period in question, and which became widely known within a clearly religious context. These sources include

Abstract

books and letters of pilgrims and considerable data found in repentance literature; especially important are the customs and traditions according to which pilgrimages were conducted and the writings which instructed the pilgrim concerning the proper route.

Pilgrimage was not obligatory according to the norms governing individual behavior in the medieval Jewish community, yet was nevertheless a widespread religious practice. It is therefore to be viewed as a legitimate form of religious behavior of unique status which did not arise in a communal framework, but rather on the margins of that framework. This definition of pilgrimage allows us to examine the phenomenon within a particular religious context – one that engenders constant changes, that operates as a complete behavioral system not directly independent of the community and at times at odds with it, and one that grants individuals a degree of freedom to develop their own modes of religious behavior virtually without reference to behavioral patterns accepted as normative.

Pilgrimage modes, like other behavioral patterns of the Jewish community in Eretz Yisrael, were transformed beyond recognition during the course of the twelfth century in the wake of political and social changes occurring at the turn of the century primarily due to the Crusader conquest. The turn of the eleventh and the twelfth century saw the disintegration of the leading secular and religious institutions of the Jews in Eretz Yisrael and of the Fatimid state. Yeshivat Eretz Yisrael – which had led the Jewish communities of the Fatimid East and whose Head had been 'Head of the Jews' under Fatimid rule – left Jerusalem and soon after ceased to play a significant role in the affairs of the region. Following the Crusader conquest, the Yishuv was cut off from the Fatimid East, whose power had endowed it with superior status relative to other centers. We witness the collapse of the hierarchical structure which had bound communities within its sphere of influence to the Jews of Eretz Yisrael. That collapse carried with it a loss of political significance which pilgrimage ceremonies had previously enjoyed. Alongside disintegration of centralized Jewish leadership in the East, the influence of Jews from the Latin West on pilgrimage traditions grew pervasive toward the end of the twelfth and especially in the thirteenth century. Comparison of the pilgrimage as practiced by Eastern Jews to that practiced by Western Jews yields two parallel patterns of observance, each fundamentally associated with different ethnic groupings.

The significance of the change brought about by the Crusader conquest was not limited to the direct political consequences; the principal change was psychological. The pilgrimage ritual of Eastern Jews was in fact a ritual of holy places in which the Shekhinah (the Divine Presence) was said to dwell. Such sites were seen as reembodyments or further manifestations of the Temple. Mourning over the Destruction of the Temple was a marginal element in pilgrimage ceremonies and was obscured amidst more dominant elements which constituted a continuation and imitation of the Temple service. This tendency was in its very essence contrary to the ritual emphasizing the historical centrality of the Destruction. The cosmic interpretation of the Destruction, which later became the chief and perhaps the sole substance of the pilgrimage, was adopted at this time in the East only by the 'Mourners for Zion' – ascetic groups active on the margins of Jewish society who formulated an extreme religious outlook. This outlook rejected any imitation of the Temple or its service, as well as even partial identification of any holy place or synagogue

Abstract

with Temple related concepts.

From the time of the Crusader conquest, the ritual of pilgrimage to Jerusalem from the West stood in clear contrast to the idea of the holy place which had gained acceptance in the earlier Moslem period. This was an ascetic practice in which the Destruction was seen as a great cosmic event cutting through history; the pilgrimage ritual, therefore, was focused from that time around the Temple and its Destruction. It was in no way based on ritual sites, but rather on a series of locations which constituted a symbolic interpretation of the significance of the Temple, its Destruction, and the future Redemption. Moreover, from the Crusader conquest onwards, the idea of pilgrimage to Jerusalem in no way included the ritual of holy places, which had been the basis of pilgrimage during the previous Moslem period. For pilgrims from the West, the holy sites were a series of symbols moulding their historical consciousness. This consciousness forms the foundation of the pilgrimage from the Crusader period.

The new conceptual content of the pilgrimage in the twelfth century first found expression in the shaping of a well integrated ritual appropriate to the new conditions created by Crusader rule. This ritual kept little of the previous pilgrimage tradition as observed in the Moslem period. The ceremonies at the Mount of Olives were no longer observed and the Mount ceased to be known as a central site as before. The pilgrimage ritual was then reshaped as a multifaceted route. The stations and traditions of this route related to the concept of Temple as found in the religious symbolism and consciousness of medieval Diaspora Jewry. Although the integrated structure of the Jerusalem pilgrimage ritual derived from the special political conditions prevailing in that Crusader city, it nevertheless influenced the consolidation of Jerusalem pilgrimage observances up to the close of the Mameluke period.

From the beginning of the thirteenth century, aliyah for purposes of settlement was becoming an important manifestation of pilgrimage as conceived at the time. During the thirteenth century, there was a series of aliyot whose source was the leading Tosafist academies of northern France. These aliyot bear out the existence of currents and outlooks previously unknown among the intellectual religious elite of French Jewry. It is possible to trace the activities over the course of the century of one academy of R. Isaac and his disciples. Only at the end of the thirteenth century does aliyah begin to become a widespread phenomenon in the academies of Ashkenaz (i.e. Germany). This phenomenon did not realize its full potential, because of its coinciding with the end of the Crusader state in 1291. In contrast, while French aliyah was at its height in the early decades of the thirteenth century, strong opposition to aliyah was being expressed in Ashkenaz. These expressions emanating, at least in part, from Pietist circles (i.e. Hasidei Ashkenaz) were apparently in response to events in the academies of northern France.

Aliyah for the purpose of settlement, despite being a form of pilgrimage as defined in the context of the present work, is a vastly different phenomenon from that of pilgrimage as described above, and is frequently at variance with it. Socially, the two types of pilgrimage represent two polarized social strata: the first group is closely related to the religious elite which constituted the communal religious leadership. This group's aliya was granted legitimacy by the communal and religious establishment. The second group, on the other hand, was more heterogeneous and included mar-

ginal elements. The latter were not dependent on the communal hierarchy, and by their pilgrimage they set forth an independent behavioral pattern. Some of the aforementioned expressions of opposition were apparently directed at this group of pilgrims.

Above we described clearly ascetic, individualistic, religious ideas which characterized pilgrimage from the West in the thirteenth century. Another religious idea, during the Mameluke period, developed into part of the basis for aliyah, found its way into the definition of the phenomenon, and became the principal motive for aliyah by the religious elite. At the close of the thirteenth century, a concept begins to appear in literature, stating that aliyah is the concern of the pious (hasidim) who go up on aliyah so as to hasten the end of days. The formulation of this concept changes over time from that of a religious idea to a description of religious behavior. Eventually, it became the ideological basis for aliyah by groups of scholars and for formulation of penitential observances incumbent on pilgrims. The appearance of this concept seems on the face of things to reflect radical messianic ferment. Yet, in its attitude towards messianism, it in no way deviated from the accepted outlook of medieval Jewry, according to which messianism represented a principal of faith but not an actual historical event likely to occur in the foreseeable future. This observance related to the exclusive roles belonging to special religious figures – the 'pious man' (hasid), the 'righteous man' (tzaddik), or the 'wise man' (hakham), each according to his designation. Furthermore, it was interpreted as a mission imposed on the religious leadership. This concept is most significant in understanding the shaping of medieval pilgrimage behavioral patterns, because it forms the basis of the change in the pilgrimage concept – from pilgrimage focused around an integrated ritual observance lasting a limited period of time, to aliyah entailing an extended stay or permanent settlement in Eretz Yisrael. The distinction between the two patterns actually shows the shifting of the nature of the majority of those journeying to Eretz Yisrael from a heterogeneous, amorphous community of pilgrims to a defined social stratum, the religious and intellectual elite. The consolidation of pilgrimage patterns in the hands of this stratum brought with it the institutionalization of the outlook towards Eretz Yisrael in the communities. From the fourteenth century, one can trace the development of fund raising for olim in the communities of Ashkenaz and Italy. The systematic collection of monies was not for the general support of the Yishuv, but was direct aid for olim coming solely from the specific community. This in effect was an extension of the concept of communal tzedakah (charity) to include support of scholars in Eretz Yisrael. This arrangement was not in use at the time among Spanish olim, who organized themselves in the fourteenth century and were sustained by funds they themselves brought from Spain.

The need to provide an independent economic base for aliyah, separate from that of the community in Eretz Yisrael, often led to the establishment of immigrant societies (havurot). The havurot were sustained in the following ways: sometimes by capital brought for investment in Eretz Yisrael, apparently in loans on interest; sometimes by tzedakah monies sent from the home community; and sometimes by implementing a rotation arrangement whereby some members would attend to the society's sustenance for a defined period of time while the others engaged in Torah study, after which they would rotate duties. The size of havurot varied from a pair of scholars

Abstract

bound by agreement and vow, to an entire academy in which master and disciples would emigrate en masse.

Aliya by havurot begins in the thirteenth century with the aliyah of a group of French scholars. The full consolidation of this essential model in organization of olim was achieved in the mid fourteenth century with the appearance in Jerusalem of Ashkenazi havurot in the wake of the Black Death massacres that had befallen German Jewry. The establishment of havurot of scholars in Jerusalem at the end of the fourteenth century made the city a unique point of convergence for scholars from various Jewish cultural centers of the time.

The medieval pilgrimage altered over the course of the fifteenth century. At that time, the community of olim begins once again to include elements which would not be defined as belonging to the religious establishment. Meshullam of Volterra is the most representative example of this element. In his writings, he not only describes the holy sites, but writes about the different, strange and special aspects of each place he visits. Behind the writings of Meshullam, who visited Eretz Yisrael in 1481, one finds a figure who is an inquisitive tourist no less than a pietistic pilgrim. These writings herald the appearance of the pilgrim motivated by secular impulses, no less than by religious ones. Traces of this kind of expression appear in the writings and letters of fifteenth century Italian travellers. The appearance of the 'curious' pilgrim and his writing style reflect the change in the exclusive status of the religious factor in the pilgrimage tradition as well as the expanding social base of pilgrimage. Once again the pilgrimage is not an elitist enterprise, as it had been in the period on which this study is focused. Rather it has become a more open framework tied to social and political changes occurring in the fifteenth century, particularly in the latter half.

The grave crisis faced by Iberian Jewry, beginning with the riots of 1391, is a still more important factor in the transformation of the social structure of pilgrimage. The riots of 1391, and above all the Expulsion from Spain in 1492, brought about a wave of immigration which does not fit the above description of the pilgrims' social structure. The 'aliyah' of Spanish Jewry represents a case of emigration no less than aliyah. Its social base was far wider than the social framework that had previously characterized pilgrimage.

During and after the Crusader period, Western Jews effected a decisive conceptual upheaval in pilgrimage patterns and transformed pilgrimage. Pilgrimage had entailed participation in public ceremonies of clearly sacral nature and had been characterized by well integrated ritual patterns, playing a central role in the social consolidation of Eastern Jewry. Under Western influence, pilgrimage now became a personal, voluntary act of piety independent of the calendar as well as of any institutional entity. One witnesses the disintegration of traditional social frameworks in Eretz Yisrael and the independence of European pilgrimage patterns from the Jerusalem community and the observance of requisite ceremonies. This disintegration and independence were fundamental to the establishment of new pilgrimage patterns outside the influence of the Eastern tradition.

Abstract

One cannot avoid mention of the influence exerted by the Christian pilgrimage tradition, as developed in the Crusader period, on the emerging pilgrimage tradition of Jews from the Latin West. This influence is easily identifiable in Hebrew writings of the twelfth and thirteenth centuries relating to the concerns of this study. It is first expressed in open polemics about contradictory Jewish and Christian interpretations of the messianic tradition as reflected in traditions concerning the holy places. This influence may also be seen in polemical arguments, current in thirteenth century Hebrew literature, about the nature, religious meaning, and historical significance of Christian rule in Eretz Yisrael. Alongside these overt conscious manifestations of Latin Christian influence on Jewish pilgrimage, certain unconscious influences arouse keen interest. These affected the emerging phenomenon of pilgrimage at the very time and place it was coming into being. These influences also aided its transformation into an accepted religious phenomenon.

The source of various Jewish religious values connected with pilgrimage may be found in the Latin Christian concept of pilgrimage. These values include ascetic concepts, ideas of penitence, and the connection between pilgrimage and the ideal of death. One finds hints of these ideas chiefly in polemical formulations against pilgrimage appearing in the second half of the thirteenth century. The latter responds to pilgrimage as a living, dynamic phenomenon – confirmed for us in this literature.

The ritual of the holy sites, described in the second part of this piece, is a local Eretz Yisrael observance with roots going back to the Byzantine period and clearly known since the Moslem period. In the period under consideration here, the status of the service of the holy places changed from a local observance, mostly developed in the Galilee, to an observance drawing pilgrims from abroad. This observance, unlike its predecessor, developed entirely in the East. Its centrality among Eastern Jews from the twelfth century onward reveals that, from the point of view of communal status, it inherited the pilgrimage ceremonies observed in Jerusalem during the previous Moslem period.

One must, therefore, distinguish between two different trends in pilgrimage concepts during the period in question. One trend – typical of pilgrims from Christian Europe – developed pilgrimage into a personal, pietistic, religious act, and was independent of public ceremonies and fixed times. The second trend continues the tradition and concepts of the earlier Moslem period pilgrimage and expresses the understanding of the Eastern communities of Egypt, Syria, and Eretz Yisrael. These traditions are noted for their ceremonialism and were observed on set dates which changed over the course of our period, but were always fixed in proximity to one of the three Pilgrimage Festivals. Pilgrimage from the East was, therefore, completely different from the Western pilgrimage and its concepts.

In contrast to the clear intellectual character of pilgrimage from the West, pilgrimage from the East might be undertaken by Jews deriving from every social stratum. Letters, letters of recommendation, and legal documents mentioning pilgrims give testimony to pilgrimages made by women, children, artisans, merchants, and communal functionaries, including the Nagid himself (highest ranking Jewish leader in a kingdom).

Abstract

In conclusion, 'pilgrimage' describes a number of religious behavioral structures whose fundamental principal is their various manifestations of outlook towards Eretz Yisrael as a holy place. Within its scope as examined in the present work, this phenomenon took shape over the course of the period in question (i.e. from the time of the Crusader conquest and its aftermath) and fixed the attitudinal patterns vis a vis Eretz Yisrael through the Middle Ages to the Ottoman conquest in 1517.

II

In the introduction, the phenomenon of pilgrimage was examined against the historical background of the Yishuv of the Christian and Mameluke periods. Considerable space was devoted to description of the make-up of the Yishuv, especially to characterization of the two basic elements pertinent to our topic: the urban element, shown to lack a clear identity and to be made up of both autochthonous and immigrant culture; and the Galilean rural element, defined here as a autochthonous element preserving and transmitting indigenous culture.

The introduction also devoted considerable attention to the question of relations between the office of Nagid – the Egypt based leadership of Eastern Jewry in the Ayyubid and Mameluke states – and the communities of Eretz Israel. This question is central to understanding the status of the Yishuv in the Crusader and Mameluke periods. Indeed, just as Eretz Yisrael was not a political entity unto itself within the Mameluke administrative system, but was divided among several districts, so the Yishuv had no independent political status and its religious and secular administration was based in Cairo. The discussion concerning Eretz Yisrael as an independent geographic entity in the Mameluke period to a certain degree results from religious expectations or comparisons. Another issue, also vital to the discussion and dealt with in the introduction, involves the relations between the foreign element, the *oleh* or pilgrim whose origins are in the communities of Latin Europe, and the local element, the Jew of the East.

This work is divided into two parts. The first discusses pilgrimage as an independent religious phenomenon which developed mainly in the West during the Crusader period. The second section deals with the ritual of the holy places which became the principal purpose of pilgrimage from the East during the period in question.

In the first two chapters of the first part, systematic use is made of historical material from the beginning of the Crusader period in the twelfth century until the end of the first century of the Mameluke period, at the close of the fourteenth century. In these chapters, the phenomenon of pilgrimage was isolated from amidst considerable historical data of the period. On the basis of this material, the social status, secular world and religious expectations of the pilgrim were defined, as was the practical framework of the act – i.e. the calendar and geographical boundaries of the pilgrimage. The pilgrimage is discussed in these chapters as a religious phenomenon, the essence of which may be found in the relations between the Diaspora – both the communities of the East and of the Latin West – and Eretz Yisrael. The discussion includes an attempt to delineate the place of pilgrimage in Jewish communal history, in the home communities, and in the Yishuv. It

was shown in these chapters how pilgrimage patterns differing from those of the previous Islamic period came into being in the twelfth century, attention being paid to the new political situation. We followed the process by which the question of the religious attitude toward Eretz Yisrael penetrated religious consciousness in the Latin West, up to the conception of aliyah as a form of religious expression for the intellectual elite of the communities. This process was only completed in the thirteenth century.

The discussion opened with a detailed account of phenomena connected with pilgrimage to Jerusalem in the twelfth century during Crusader rule in the city. At the outset, the question of pilgrimage observance was considered, in light of the prohibition against Jewish residence in the city from the time of the Crusader conquest. Apparently, Jews were already making the pilgrimage to Jerusalem only a few years after the Crusader conquest, and this with the consent of the authorities. It must be assumed that the crusader ordinance prohibiting Jewish residence in the city was enacted in a manner similar to the Byzantine ordinance, permitting Jewish entry to the city once annually, on Tisha B'Av. This exception over the course of the twelfth century must have evolved into a general rule allowing pilgrims to come to Jerusalem.

The Western pilgrim's likeness, behavioral patterns, and self image have been depicted primarily on the basis of the rather extensive material connected with two famous twelfth century pilgrims: R. Judah HaLevi who made the journey in 1411 and R. Moses Maimonides who came in 1165. Response to the question of the pilgrim's social origins depends on information concerning the pilgrimage of three well known twelfth century travelogue authors: Benjamin of Tudela, Pethahiah of Regensburg, and Yaakov ben Nethanel. In addition to these, our data on the nature and expectations of pilgrims is greatly expanded by a series of detailed accounts by early thirteenth century pilgrims. The most important of these is the work by Shmuel ben Shimshon describing the travels of Yonathan HaKohen of Lunel, an outstanding Provencal scholar of the time. Great importance may also be ascribed to the writings of Menachem HaHevroni, a pilgrim from the French Ashkenazi cultural realm. His writings were so original that for years they were thought to be falsifications because of their uniqueness. Also the *Book of Tahkhamoni*, a makama work by the Spanish poet Judah Alharibi who journeyed in the East in those years makes a certain contribution to our data on the period.

A decisive contribution to our knowledge of those years was made by the Cairo Genizah which added a large amount of documentary historical material concerning the early 13th century. This documentation substantiates the great religious interest aroused by the renewal of the Jewish settlement in Jerusalem following the Ayyubid conquest of the city in 1187. This interest was found among Eastern Jewry and especially in the Egyptian Jewish community, to whom Eastern Jews were subject to a degree. At that time, pilgrimage once again became a religious institution in Eastern Jewish life. In contrast to some data concerning individual pilgrims arriving in Jerusalem during the twelfth century after the Ayyubid conquest, signs pointing to the renewal of the ceremonial tradition of pilgrimage to Jerusalem are clear in connection with the figure of the Nagid R. Abraham, the son of Maimonides. Throughout the thirteenth century, efforts were made to rehabilitate the Jerusalem pilgrimage ritual as a public religious ceremony observed ac-

Abstract

cording to the Eastern custom on set dates. At this point, unlike during the period of Christian rule, the pilgrimage was anchored in the communal life of Jewish Jerusalem. The pilgrimage of this period, therefore, undergoes a process of institutionalization, the main aspect of which is the fixing of appropriate times for pilgrimage and the consolidation of the ceremonies as public occasions. This step to a great extent determines the religious status of Jerusalem in the surrounding areas, both for Jews of the Ayyubid East and later, under Mameluke rule.

The chief topic of the first is the aliyot of scholars from Christian Europe from the end of the twelfth century. The principal case studied is the aliyah of French scholars in the thirteenth century (the 'Aliyah of the Three Hundred Rabbis'). Thus the issue of aliya, the principal medieval attitudinal pattern of Jewish society vis a vis Eretz Yisrael, is actually raised for the first time. From the point of view of this work, aliya is only one kind of pilgrimage. Aliyah is not a phenomenon of mass emigration to Eretz Yisrael, but rather a religious expression of the outlook vis-a-vis Eretz Yisrael.

Just as manifestations of the attitude toward Eretz Yisrael were essentially religious, so also those people expressing this viewpoint are usually religious figures, scholars and disciples, mystics and pietists. Aliyah for settlement purposes actually was practiced mostly by members of the institutional elite of the Torah. This group was actually part of the religious leadership of European Jewry. On the margins of the pilgrimage phenomenon, we find other figures who went up on aliyah, motivated by messianic expectations or by extreme pietistic positions. These people are known to us primarily from criticism of their aliyah by the religious establishment of the period. The latter tried to limit the aliyah phenomenon to the recognized religious leadership and to keep marginal elements from going up on aliyah. From the religious leadership's point of view, aliyah was intended for the scholar/family man of established means, not for young single students supported by tzedakah. Pronunciations of this kind reveal only some of the social tensions surrounding aliyah.

In this chapter, it was shown that aliyah by scholars from the European West was undertaken throughout the entire thirteenth century up to the fall of Acre. The phenomenon should not be viewed as a singular event, as might be understood from the later historical characterization, the 'Aliyah of the Three Hundred Rabbis'. We also showed that the origins of the phenomenon are to be found in the academic centers of Northern France and that the concept did not exist in the yeshivot of Ashkenaz until the end of the century, just before the destruction of the crusader state. At the beginning of the thirteenth century in Ashkenaz, there was clear resistance to aliyah. This seems to have developed as a direct response to the spread of the aliyah phenomenon in the academies of Northern France during that period. Only at the close of the period, just before the fall of Acre, do signs pointing to interest in aliyah appear in Ashkenaz, among the Tosafists. The Ashkenazi aliyah was apparently connected to the academy of R. Meir ben Barukh of Rothenberg (known as Maharam) who himself intended to go up on aliyah a few years before the fall of Acre.

Abstract

Following the fall of the Crusader state aliyah becomes an even more elitist practice than it had been previously. The fourteenth century community of pilgrims, of which the Ashkenazi sector was more prominent than it had ever been, was not based in the local communal economic and social fabric; it revolved around a group of scholars and had little contact with the surrounding communities. The role of surrounding community was played by the home communities of the olim. And so, in the second half of the fourteenth century, a system appropriate to this situation gradually evolved. The Spanish olim create small economic frameworks which enable them to live in Eretz Yisrael without depending on outside aid. In contrast, Ashkenazi olim of the fourteenth century organized themselves into special frameworks, yeshivot or havurot, which attained a degree of autonomy within the Yishuv. These frameworks were economically dependent on the communities of origin, kept in close contact with those communities, and maintained their unique cultural character. Simultaneously, a fundraising system developed in the Ashkenazi communities on behalf of 'the Impoverished of Jerusalem' and was known to have supported Ashkenazi olim there. In the fourteenth century, relations between the oleh and his community of origin grew closer than ever before. The Diaspora communities recognized their economic responsibilities to the olim, place them within the communal tzedakah system, and support them. The olim, for their part, maintain constant contact with their former home communities and to a certain degree constitute part of its religious elite. Halakhic decisions emanating from the Yeshiva of Jerusalem were known in Ashkenaz and at times the Jerusalem scholarly community intervened decisively in the local disputes of Ashkenaz. The foundations of the relationship between Eretz Yisrael and the Diaspora which, as long as traditional society continued to exist, was based on the sending of emissaries ('Shadarim') to the Diaspora and on collection of funds on behalf of the Yishuv, have their roots in the fourteenth century. This relationship was in essence community support for its religious elite. This process ripened in the second half of the century in the wake of the Black Death massacres in Europe. In the same period, following the institutionalization of aliya and its becoming an expression of the communal religious elite, the Jerusalem community became a cultural center attracting dynamic scholars from many Jewish centers of the period, including Ashkenaz, Spain, Byzantium, North Africa and the Mameluke state as well. Consequently, by the end of the century Jerusalem is an important cultural center which serves as a convergence for various aspects of medieval Jewish culture. This convergence doubtless brought about contacts between the various centers, which find expression in writings composed or copied in Jerusalem at that time.

From the fifteenth century, both the religious attitude toward Eretz Yisrael and the social structure described in the first two chapters underwent radical changes. Following the change in the status of Spanish Jewry in the wake of the 1391 riots, the social base of aliyah expanded and lost its elitist character. Events in Spain exposed Spanish Jewry to messianic ferment which greatly influenced the shaping of attitudes toward Eretz Yisrael in the fifteenth century. This change was not mentioned in the continuous historical survey of this paper, but emerges from time to time as a side issue alongside other issues.

Abstract

In the third chapter of the first section, the route, traditions, and ceremonies of the Jerusalem pilgrimage ritual are described and analyzed. The basic assumption of this chapter is that the pilgrimage observance represents a kind of 'language' which translates a system of religious ideas, formulated liturgically into ceremony, tradition and the route.

The fundamental elements of the ritual form of the pilgrimage practiced in the Mameluke period were laid down over the course of the Crusader and Ayyubid periods, in the twelfth century. Although it is true that this framework passed through many changes during the Mameluke period, despite these it remained fundamentally unchanged. The ceremonial framework and all its elements – the pilgrimage route, sites, liturgical texts, traditions, and the myth which integrates all these into a unified whole – differed from those of the earlier Moslem period. The framework is rooted in religious values connected with pilgrimage that had taken shape in the Crusader period. It is also based on Latin Christian pilgrimage traditions, that influenced and were influenced by Jewish traditions. This transpired within a dialectic system of dispute, agreement, and crossfertilization acting on the framework in a disorderly fashion amidst the political and topographical conditions of the Crusader city in the twelfth and thirteenth centuries.

The ceremonial framework in the crusader period was well integrated and combined with a defined, clear, and short route focused around the Temple Mount. The somewhat fixed nature of the route resulted from the absence of a Jewish community in the city, which prevented the Jewish pilgrim from staying any substantial length of time and necessitated a short, integrated route which nevertheless responded to the pilgrim's basic expectations.

The tradition of Jerusalem's holy places was almost completely detached from the Biblical past, and in fact from the past in general. The pilgrimage route does not trace the path of mythic or historic events. In this way the Jewish concept of pilgrimage differs from the Christian concept in a most essential way. The Christian route actually represents the life of Jesus, mainly tracing the events of his last days. Jewish pilgrimage of the Middle Ages is a dynamic ritual completely lacking a 'historical' dimension. It is a contemplative religious act not based on any myth, but rather on a messianic vision of the future. This is a pilgrimage nourished by a myth which has yet to come to pass. Changes in the place of holy sites and the nature of their traditions exhibit shifting emphases by contemporaries of various aspects of the pilgrim myth, but do not affect the basic principle: that the pilgrimage route is a symbolic reflection of the messian idea in its medieval guise.

The second part of the work is dedicated to the observances connected with the holy sites. These observances mainly reflect relations between the communities of the Mameluke East and Eretz Yisrael. Their origin however was a local ritual indigenous to Eretz Yisrael whose roots are in the Byzantine period and which was clearly known in the Moslem period. The status of observances at the holy places changed over the twelfth and thirteenth centuries, from that of a local observance which had developed chiefly in the Galilee, to a pilgrimage observance attracting Jews from abroad. Research of these rituals and their origins was based on careful analysis of lists of various kinds of holy places – a neglected genre which has been barely tapped up to now. Through use of these lists, we attempted to identify the points of contact between the Eretz israel

tradition (especially the Galilean of the earlier Moslem period) which developed as a mainly oral tradition and the 'literary' society which appeared in Eretz Israel in the thirteenth century. This society preserved and 'froze' the traditions as extant in its time, and replaced oral methods of transmission with literary ones. These writings have been long available to scholars, but up to now only topographical, historical, and biographical data have been gleaned from them. The present work sought to utilize them to gain an understanding of the inner world of the pilgrim, of the creation and transmission of traditions, and of the various aspects of the religious and social context of pilgrimage.

The essential interest in the second part therefore is to present one aspect of the pilgrimage as practiced in the East. In this section, considerable space is devoted to the distinction between the Jerusalem pilgrimage and the holy places ritual. This distinction carries both social and religious significance. In the first chapter of the section, we traced the processes of institutionalization undergone by the rituals of the holy places as they became fixed ceremonies. This institutionalization was expressed in the shaping of the pilgrimage route, in fixing ceremonies and times, and in moulding ceremonies as public observances. Along with the shaping of the route, we also traced the development of the holy sites as consecrated areas – a stage also related to the transition from local observance to regional observance. Although the ritual of the holy places was originally an Eastern observance reflecting beliefs and opinions particular to the local element in Eretz Yisrael, it was of great importance in the shaping of the historical consciousness of Western pilgrims. This group took an interest in the historical aspect of the ritual and in the tradition of the holy sites. For this community of pilgrims, the holy site was an arena in which an event had taken place and which helped shape their historical consciousness. The Eastern Jewish view of the holy place was totally different; according to their view, the site had intrinsic mystical powers and religious value. The holy place is endowed with certain characteristics, especially those of healing, and possesses magnetic power over its surroundings. These characteristics also form the basis for the continuously expanding popularity of the holy places, and for its change from a local observance to a widely practiced observance attracting participants from throughout the East. The second chapter of this part deals with the observance and its ceremonies. The main aspect of the chapter is the survey and analysis of pilgrimage rites observed at holy places, emphasizing communal and individual behavior at the site. Analysis of the observance was based mostly on ritual and liturgical aspects of the ceremonies at two main centers of pilgrimage in the Mameluke period, Meron and Ramah.