

**היהודים המוסתערבים
בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים**

1330-1700

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת דותן ארד

הוגש לסינאט האוניברסיטה העברית בירושלים

טבת תשע"ג

**היהודים המוסתערבים
בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים**

1330-1700

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת דותן ארד

הוגש לסינאט האוניברסיטה העברית בירושלים

טבת תשע"ג

**עבודה זו נעשתה בהדרכתו
של פרופסור יוסף הקר**

לאהוביי

אשתי רחל, וילדיי: עדן, עשהאל גני, תאנה ושדה

הקדמה

עבודה זו הגיעה לידי גמר בזכות סיועם של אישים וגופים רבים, אשר תמכו במחקר מבחינה חומרית ומבחינה מקצועית. במהלך כתיבת העבודה הסתייעתי בתמיכתם הנדיבה של כמה גופים, אשר אפשרה לי לפנות את עיקר זמני לכתיבה. הפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטה העברית זיכתה אותי ב"מלגת הנשיא" ובמענק מטעם הקרן ע"ש לובין (בשיתוף המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל). המכון ללימודי אסיה ואפריקה באוניברסיטה העברית זיכה אותי בפרס ע"ש גויטיין, והמכון ללימודי היהדות ע"ש מנדל העניק לי את הפרס ע"ש ורבורג ומענקים נוספים. מרכז דינור העניק לי מלגת נסיעה לצורך אחת הנסיעות לקיימברידג'; מרכז משגב ירושלים (המרכז למחקר ולהוראה של מורשת יהדות ספרד והמזרח) תמך בי כמה פעמים במענקים נדיבים; המכון לחקר ארץ-ישראל ויישובה, המשותף לאוניברסיטה העברית ויד בן-צבי, מצא אותי ראוי לקבלת הפרס ע"ש רחל ינאית בן-צבי. עוד ייזכר לטוב ארגון יוצאי דמשק שהעניק לי מענק לתמיכה במחקרי. תודתי נתונה לכל הגופים הללו שראו לנכון לסייע בידי ואפשרו את השלמת המחקר.

בעבודה זו נעזרתי בנסיונם וחכמתם של רבים. אני חב להם את תודתי, ומבקש את סליחת מי שנשמת מזכרוני. ראשית עלי להודות למנחה העבודה, פרופ' יוסף הקר, אשר עצתו הברוכה הנחתני לאורך כל שנות המחקר וסייעה להביאו לחוף מבטחים. בקריאתו הקפדנית סייע פרופ' הקר לנכש את העבודה משגיאות, לחדד את שאלות המחקר, ולהעמיק את מסקנותיו.

חברי הוועדה המלווה, פרופ' מנחם בן-ששון, פרופ' ראובן עמיתי וד"ר עפרה תירוש-בקר היו לי לעזר במיקוד הדיון ובשאלות שהתעוררו מעת לעת. פרופ' יוסף דרורי עזר לי בכמה שאלות הנוגעות לתקופה הממלוכית ופרופ' מיכאל וינטר וד"ר מירי שפר סייעו לי בכמה סוגיות הנוגעות להיסטוריה עות'מאנית. ד"ר אייל דודסון סייע לי בבירור עניינים הנוגעים לחכמי צפת, ומר יוסף אביב"י עמד לעזרתי בבירור כמה שאלות ביבליוגרפיות בקבלה. אני מודה להם מקרב לב על עזרתם.

במהלך המחקר היה עלי להתמודד עם תעודות רבות בערבית. הערבית, ובתה הערבית-היהודית, הינן שפות עשירות מאד, ופענוח התעודות היה לעתים מסובך ומורכב. בניתוח התעודות נעזרתי מפעם לפעם במורים וידידים: פרופ' חגי בן-שמאי, ד"ר מרים פרנקל, ד"ר עפרה תירוש-בקר, ד"ר אמיר אשור, ד"ר אמיר מזור, וגב' רחל חסון. יבואו כולם על הברכה.

שעות רבות של קריאה וכתיבה עברו עלי באווירתה הנעימה של ספריית יד בן-צבי. אני מודה לעובדי הספרייה ובייחוד למנהלת הספרייה לשעבר, גב' מרים כהן ולד"ר דב הכהן על היחס החם והעזרה. במהלך המחקר נסעתי כמה פעמים לקיימברידג', למחקר באוספי הגניזה שם. זכיתי להכנסת אורחים של עמיתיי ביחידה לחקר הגניזה ע"ש טיילור ושכטר. אני מודה מעומק הלב לראש היחידה, ד"ר בן אאות'וויט, ולשאר חוקרי היחידה שפעלו להקל על שהותי שם בנדיבות ובעין טובה, המציאו לידי צילומים איכותיים של כתבי היד, וסייעו לי בכל שנדרש. תודה מיוחדת לד"ר מרים וגנר, חוקרת ביחידה זו, עימה חלקתי שעות רבות של דיונים על תעודות בערבית-יהודית בהן גילינו שנינו עניין.

פרופ' ירון בן-נאה ליווה את התפתחותי האקדמית מאז התואר הראשון בעידוד, בהתעניינות ובהרבה עצות טובות ותודתי נתונה לו על כך. טוב עין הוא יבורך. אני מוקיר תודה גם לפרופ' אלחנן ריינר, עימו נועצתי בשאלות שונות במהלך המחקר.

לבסוף ברצוני להודות לכנרת עזריאל, יוני לית, גדי תורג'מן, יוני רובין, ולכל בני המשפחה שסייעו בשלב האחרון בהגהת הפרקים.

התודה הגדולה מכולן, שאין להביעה במילים, שמורה לאשתי רחל. איעזר אפוא במילותיהם של אחרים. באחת מתקופות השהות שלי בספריית האוניברסיטה של קיימברידג' נחו עיניי על מכתב מן המאה השתים-עשרה בערך (TS 13 J 20.9), בו כותב איש לאשתו:

שלום רב וישע יקרב ממזרח וממערב לאשתי הכשירה והצנועה והיום ידעתי במעשיך הטובים ואין פה לפרש ועם רובי שלומיך הנה לשלום מר לי מר על פרידתי מכם... ועתה אראה אהבתך ואל תדאגי כלום דבר עלי כי אילו יכולתי לרכוב על עב קל בכל דרכי עשיתי ומהרה אם יעזור השם אעשה עבודתי ואשוב מהרה...

אני חב לה תודה עמוקה על תמיכתה בי לאורך כל שנות המחקר, על שהאמינה בי, עודדה בשעות הקשות וסייעה בידי להתפנות לכתיבה. שלי ושלכם שלה הוא.

תוכן העניינים

מבוא	1
חלק א: המוסתערכים בסביבתם	
1. הפרישה היישובית	12
א. סוריה	13
ב. לבנון	16
ג. ארץ-ישראל	19
ד. עבר הירדן	25
ה. מצרים	26
2. בין היהודים לשכניהם	
א. המעמד החוקי: תנאי החסות ויישומם	37
1. התקופה הממלוכית	37
2. התקופה העות'מאנית	39
3. חסות וגלות	41
ב. היהודים בחברה המוסלמית	
1. מעגלים משותפים	42
1.1 ה'זיארה' כמעגל משותף	45
2. היהודים בחיי הכלכלה	47
3. עולם הרגש: כבוד ועלבון, איבה וידידות	50
ג. השפעות תרבותיות	52
1. ההגות המיסטית	53
2. הספרות עממית	55
3. הלבוש	57
ד. התאסלמות בקרב היהודים	60
ה. יחסי היהודים והנוצרים	62
1. מגעים כלכליים	64
2. האיבה וביטוייה	65
ו. יחסי היהודים והשומרונים	67
3. המוסתערכים בסביבתם היהודית	70
3.1 יחסי המוסתערכים ויוצאי אירופה	
א. זיקות חברתיות	71
1. מסגרות משותפות	71

72	2. נישואין בין-עדתיים
74	3. סכסוכים ציבוריים
	ב. קהל מול קהילה: ארגון ומשפט בעיר הרב-עדתית
77	1. גופי הנהגה כלל-קהליים
78	2. בית הדין הכלל-קהלי
80	2.1 הביקורת על הדומיננטיות הספרדית בבתי הדין
81	3. בית הדין כזירת מפגש בין-עדתית
	ג. קשרים כלכליים
83	1. שותפויות ויחסים מסחריים
84	2. המרחב הרב-עדתי בשטרות
	3.2 יחסי המוסתערכים והמגורבים
86	א. המגורבים במצרים ובארץ-ישראל בתקופה הפאטמית והאיובית
87	1. האם התארגנו המגורבים בנפרד בתקופה זו?
88	ב. המגורבים במצרים ובארץ-ישראל בתקופה הממלוכית
	ג. התארגנות המגורבים בקהלים נפרדים
90	1. מצרים
91	2. ארץ-ישראל
	ד. יחסי המגורבים והמוסתערכים בקהיר
92	1. העימות בשלהי התקופה הממלוכית
93	2. העימות בשנת רפ"ז (1527)
93	2.1 המקורות
94	2.2 מניעי הסכסוך
96	2.3 פסק הדין
96	2.4 המתח בין העדות במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה
98	ה. מגעים אינטלקטואליים בין מגורבים למוסתערכים
	3.3 יחסי המוסתערכים והקראים
99	א. קרבה וריחוק
100	ב. פירוד ושיתוף
101	ג. היחסים הכלכליים
103	ד. נישואין בין העדות
104	ה. מעברים בין העדות
105	ו. סכסוכים בין העדות
108	ז. פולמוס עם הקראים אצל מחברים מוסתערכים
	3.4 ההלכה והמנהג כזירת מפגש בין העדות
110	א. המבט על המסורת המקומית: בין חשד להערצה
110	1. הערצה

110	2. השפעה
111	3. גילוי עניין
112	4. התעלמות
112	5. חשדנות וזלזול
	ב. יחס המהגרים ל"כלי הקודש" המקומיים: ביקורת והגנה
113	1. סופרים
114	2. שוחטים
	ג. המנהג המוסתערבי: עמדות חכמים מרכזיים
115	1. ר' יוסף קארו, המבי"ט ומנהגי המוסתערבים
115	1.1 תדמית המהגרים בעיני ר"י קארו והמבי"ט
117	1.2 מנהגי הירושה: בין דמשק לטולטולה
120	2. רדב"ז כמגן המנהג המוסתערבי
	ד. הפולמוס על המנהג המוסתערבי: זירות מרכזיות
123	1. מקוואות
124	1.1 פולמוס הטבילה בנילוס
127	1.2 פולמוס המקווה בחלב
128	1.3 פולמוס המקווה בחמה
	2. ליטורגיה
129	2.1 נוסח התפילה והשפעות המהגרים עליו
133	2.2 הפולמוס על התפילה בלחש בקהיר
136	2.3 פולמוסים סביב מנהגי קריאת התורה
	3. המצוות התלויות בארץ
141	3.1 מניין שנות השמיטה
146	3.2 חיוב פירות נכרים במעשרות
150	3.3 מתנות כהונה

154	חלק ב: הקהל המוסתערבי ומוסדותיו
	4. הנהגת הקהל
155	א. הנגידות וקשריה עם הקהילות המוסתערביות
159	ב. זקן היהודים ("שיח' אליהוד")
159	1. תפקידי המשרה
160	2. המינוי למשרה
161	3. שיח' אליהוד: בין רבנים לקראים
162	4. שיח' אליהוד: בין מוסתערבים למהגרים
163	ג. הזקנים
164	1. מעמדם של הזקנים בשכבת העילית

166	2. תפקידי הזקנים
167	3. מספר הזקנים
168	4. המינוי למשרה
169	5. "פרשת הזקנים" בירושלים
171	6. גורל המשרה בתקופה העות'מאנית
173	א. האם היה "מעמד" בקהל המוסתערבי?
174	1. ירושלים: עדות רלב"ח
	2. דמשק
175	2.1 עדות המבי"ט
175	2.2 עדות יוסף נואס
	ב. הדיין
176	1. תפקידי המשרה
177	1.1 ערבות לחובות הקהילה
179	2. המינוי למשרה
180	3. דיינים מקרב המהגרים בקהלים מוסתערבים ובקהלים מעורבים
181	ו. "שרים" ופקידים בכירים
	5. מוסד ההקדש
184	א. המקורות
186	ב. מהקדש עירוני להקדש קהלי
	ג. ממוני ההקדש וניהול הנכסים
191	1. הנגיד
196	2. הדיין ובית הדין
199	3. הזקנים
200	4. ממוני ההקדש בפועל
201	4.1 מעמד חברתי
202	4.2 תפקידי הממונים
203	4.3 טיפול בבתי ההקדש
207	4.4 ממוני הקדש התמיד
208	4.5 ממוני הקדשים משפחתיים
210	5. יחסי בני הקהל עם ממוני ההקדש: בין אמן לחשד
212	ד. השכרת הנכסים
214	1. מחירי השכירות
214	2. הנחות ופריסת תשלומים
215	ה. יעדי ההוצאה

215	1. אחזקת נכסי הקהל
217	2. תשלומים לשכירי הקהל
218	3. סיוע לנזקקים
	6. בית הכנסת
222	א. תיאור פיזי
	ב. בית הכנסת בסביבתו
229	1. בית הכנסת במרחב העירוני
232	2. בתי התפילה ותנאי החסות
236	2.1 אישורי שיפוץ ובעלות
	ג. ארגון וניהול
237	1. הבעלות על מבנה התפילה
238	2. מימון הפעילות
	3. בעלי התפקידים בבית הכנסת (שמש, גבאי, חזן)
240	3.1 השמש
246	3.2 הגבאי
251	3.3 החזן
	ד. הפעילות בבית הכנסת
265	1. התפילה: אופייה וסדריה
269	2. הדרשה
275	3. פעילות חברתית וציבורית
277	ה. תמונה מחיי בית הכנסת המוסתערבי (קהיר 1466)
280	7. מוסדות הלימוד
	א. מסגרות הלימוד לילדים:
280	1. המפתח והמלמדים
285	2. מקורות הקיום של המוסדות לילדים
286	3. פיקוח על המלמדים
286	ב. מסגרות לימוד לצעירים
	ג. מסגרות לכלל הציבור
291	1. בית הכנסת
293	2. המדרש
295	2.1 המדרש כמקום תפילה
296	2.2 המדרשים המוסתעריים בתקופה העות'מאנית המוקדמת
	ד. מסגרות לימוד לתלמידי חכמים
300	1. ישיבת הנגיד
301	1.1 "ישיבתה של תורה"
303	1.2 ישיבת ר' יצחק שולאל
	2. ישיבות של תלמידי חכמים

304	2.1 ירושלים
308	2.2 צפת
310	2.3 קהיר
312	8. בית הקברות
	א. היבטים פיזיים
312	1. ממצא חומרי
315	2. מיקום בתי הקברות
	ב. היבטים ארגוניים
316	1. השגת קרקע לקבורה
318	2. חברת הקברים
320	2.1 ארגון החברה
321	2.2 חברת הקברים בקרב הקראים
322	2.3 פיקוח השלטונות על החברה
323	3. בית הלוויות
	ג. היבטים חברתיים ותרבותיים
325	1. קבורה וקדושה
326	2. הון ומעמד בבית הקברות
327	3. בית הקברות כזירת מתח בין-דתי
328	3.1 בית הקברות היהודי בקהיר כמוקד מתח ייחודי
329	3.2 ההתמודדות היהודית עם ההתנכלות ללוויות ולקברים
333	9. אפילוג
	חלק ג: נספחים ותעודות
340	א. נספחים
350	ב. תעודות
374	רשימת קיצורים: מקורות
378	רשימת קיצורים: מחקרים
iii	תקציר באנגלית

מבוא

בעבודה זו אני מבקש לתאר תופעות ותהליכים מרכזיים בתולדות היהודים המוסתערים בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה. ה"מוסתערים" הוא כינוי המופיע במקורות לתושבים היהודים הוותיקים בארצות שונות בעולם האסלאם בהן התקיים מפגש בין מהגרים לבין מקומיים: צפון אפריקה, מצרים, סוריה וארץ ישראל.¹ הכינוי החל להופיע בתעודות בשלהי התקופה הממלוכית,² ואף השלטונות העות'מאניים השתמשו בו ככינוי לאוכלוסייה היהודית הוותיקה. ברישומי המפקדים העות'מאניים נזכרים יהודים אלו בשם *מִסְתַּעְרִיָּה* (يهوديان مستعربة). לקבוצה זו נודעו גם כינויים נוספים:³ יושבי ארץ-ישראל כונו בתקופות מוקדמות יותר "בני מערבא".⁴ בתקופה העות'מאנית מכונים המוסתערים גם "מוריסקים" או "מוריסקוס".⁵ כינוי אחר המופיע במקורות ביחס לאוכלוסייה זו הינו "תושבים", או "תושבי הארץ".⁶

עד עתה טרם נערך מחקר מקיף על היהדות המוסתערבית. המחקר המצומצם שנערך עסק לרוב ביחסים שבין המוסתערים לעדות האחרות ולא ניסה לתאר את חיי המוסתערים כשלעצמם. זאת ועוד, המחקרים שנעשו עד כה התבססו בעיקר על חומר שנכתב על ידי אישים לא מוסתערים: נוסעים אירופים, פוסקים ספרדיים, נוסעים יהודים-איטלקים וכדומה. לא נעשה כמעט ניסיון לאתר תעודות שנכתבו על ידי המוסתערים עצמם.

מחקר זה מציב אבני בניין ראשונות במחקר היהדות המוסתערבית. ייחודו של המחקר הינו בשניים: הן מבחינת נקודת המבט, המבקשת להבין את היהדות המוסתערבית כשלעצמה, כגורם מרכזי בארצות האסלאם, והן מבחינת החומר העומד בתשתית המחקר. לראשונה מתבסס המחקר על יהדות זו בראש ובראשונה על תעודות שנכתבו על ידי אישים מוסתערים, אשר שמורות היום באוספים השונים של גניזת קהיר ובארכיונים.

¹ לעתים נדירות הוא מופיע גם ביחס לתושבים הוותיקים בעיראק: "בהיות אמת שמימי עולם ושנים קדמוניות מנהג אבותינו בדינו כמנהג המוסתערים בכל מקומות ישראל, אם בארם צובא [=חלב] ואם בבגדאד ואם בכל מקומות שיש מוסתערים עושים כמנהג אבותיהם" (שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' קעז, עמ' קלב).

² ראשית הופעתו של הכינוי אינה ברורה עד תום. י' בן-צבי מפנה לקטע מפירושו של יהודה מאיר תנרזי הקראי למגילת אסתר (BL Or. 2517, f. 135b) בו נזכר הביטוי "נחן גמאעה" אלמסתערב" ("אנו עדת המוסתערים"). הקטע נדפס אצל מאן, מקורות, ב, עמ' 106). בן-צבי כותב כי תורזי היה "מחבר שחי כנראה בירושלים במאה הי"ד". אם אין כאן טעות דפוס ("וצ"ל: "במאה הי"ד"), הרי שהדברים תמוהים. תורזי חי ככל הנראה במאה השבע-עשרה (ראו מאן, שם, עמ' 70) וכתב היד מתוארך אף הוא לתקופה זו (על מקור זה ראו גם להלן, פרק 3.3, ליד הערה 250). מקור אפשרי אחר מן המאה הארבע-עשרה בו נזכר לכאורה "מסתערב", נדון להלן, פרק 5, הערה 14.

³ היו שכתבו שהמוסתערים כונו גם "מערביים" (ראו להלן פרק 3.1, ליד הערה 32 והלאה). המקור העיקרי לטענה זו הוא זיהויים של ה"מערביים" הנזכרים בירושלים במאה החמש-עשרה בתשובתו של ר' ישראל איסרליין (תרומת הדשן, ויניציאה רע"ט, סי' פח) כמוסתערים. אני נוטה לדעתו של אלחנן ריינר, שטען כי אפשר בהחלט שהמערביים הנזכרים אצל ר' איסרליין הם אכן יוצאי צפון אפריקה שהגיעו לירושלים (ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 73).

⁴ למשל: "וכן קבלתי אני מבני ארץ ישראל... כי כן קבלתי מבני מערבא" (מכתב ר' מנחם, עמ' 42). הדברים נכתבו ברבע הראשון של המאה השלוש-עשרה.

⁵ מלשון "מורים" בצירוף צורת הריבוי הספרדית, ראו למשל: "ומסתערים, הם מוריסקים תושבי הארץ מקדם" (דברי ר' משה בסולה המבואים אצל יערי, מסעות, עמ' 149), "רוב בני העיר ג"כ מורישקוש וגם הם עיקר העיר קודם בא הספרדים לכאן" (ר' יעקב חגיז, הלכות קטנות, ב, קונטרס הגטין, אות ה, נג ע"ב); "ושמעת מביניהם של המוסתערים והם הנקראים מוריקוסים שהם מזקני ירושלים שנשארו בה אחר החורבן" (ר' משה חגיז, אלה מסעי, ירושלים תרמ"ד, טו ע"א). על הכינויים "מוסתערים" ו"מוריסקוס" ראו גם בן-צבי, מסתערים בא"י, עמ' שט-שפ; הנ"ל, מחקרים ומקורות, עמ' 17-18; רוזן, שם, עמ' 73-74.

⁶ ר' עובדיה מברטנורה מנגיד באגרתו משנת רמ"ח (1488) את "האשכנזים והספרדים" עם "הזקנים יושבי הארץ" (אגרות רע"ב, עמ' 58). באגרת מן המחצית הראשונה של המאה השש-עשרה מתרים הכותבים, בני קהל המגרים בקהיר: "ואם מעלתכם לא ישיחו בנו [=המגרים]... גם אנו נפרד ונתחלק בין קהלות הספרדים יצ"ו ובין תושבי הארץ יצ"ו..." (הינו המוסתערים (TS 16.121). למונח "תושבים"/"תושבי הארץ" ככינוי למוסתערים ראו גם שו"ת רלב"ח סי' י'; שו"ת המבי"ט, א, סי' כא; שו"ת רדב"ז, ד, סי' אקפב; שם, ד, סי' א'רסא; שו"ת אבן רוכל, סי' קיג. בכינויים אלו כונו גם הרומניוטים, היהודים הוותיקים בשטחי ממלכת ביוזנטין לשעבר (ראו למשל שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' קלז), וגם התושבים היהודים הוותיקים במגרב (ראו למשל: ח' בנטוב, 'קהל התושבים בפאס מן המאה ה'ט"ז ואילך', **ממזרח וממערב**, ה [תשמ"ו], עמ' 79-108; א' שטרית, 'מגורשים ותושבים במראכש', בתוך: י' הקר ו' הראל (עורכים), **לא יסור שבט מיהודה: הנהגה, רבנות וקהילה בתולדות ישראל, מחקרים מוגשים לפרופ' שמעון שורצפוקס**, ירושלים תשע"א, עמ' 70-47).

מסגרת הדיון

המרחב הגיאוגרפי לו מוקדש מחקרנו זהה לגבולותיה של המדינה הממלוכית: ממזרים בדרום, דרך ארץ-ישראל, וכלה בסוריה בצפון (כולל לבנון).⁷ שטחים אלו נכבשו בידי הצבא העות'מאני ב-1517 והפכו למחוזות פריפריאליים של האימפריה העות'מאנית. באופן טבעי, קהילות מסוימות זוכות בעבודה לייצוג יתר הודות לריבוי המקורות מהן, בעיקר קהיר וירושלים, ובמידה פחותה יותר חלב, דמשק וצפת. עם זאת, לא נפקד מקומן של קהילות עירוניות קטנות ואף קהילות כפריות ונעשה ניסיון למצות את מירב הידיעות אודותיהן מן המקורות.

מסגרת הזמן: במוצאי ימי הביניים הגיעו אל אגן הים התיכון המזרחי גלים רבים של מהגרים יהודים. הבולטים שבהם היו גלי ההגירה מחצי האי האיברי בעקבות פרעות קנ"א (1391) ובעקבות גירוש ספרד (1492). הגעתם של המהגרים למזרח הביאה לתמורות בולטות בקרב היהודים המקומיים, תמורות אשר יידונו בהרחבה בעבודה. כדי לנסות לצייר את דיוקנה של היהדות המוסתערבית בטרם הגיעו למזרח גלי המהגרים, וקודם להשפעתם של אלו על היהודים המקומיים, קבעתי את תחילתה של מסגרת הדיון לשני דורות לפני גל ההגירה הראשון של 1391. נקודת הזמן בה בחרתי לפתוח היא 1330 בקירוב, זמן עלייתו של ר' יהושע בן אברהם (1310-1355) לכהונה כנגיד (ראש היהודים במדינה הממלוכית). בעוד שמראשית התקופה הממלוכית השתמרו מעט תעודות יחסית באוספי הגניזה הנוגעות לחיי הקהילה, הרי שמתקופת כהונתו של ר' יהושע השתמר בידיו שפע יחסי של תעודות המאפשרות לצייר באופן חלקי את אופיים של חיי החברה, ההנהגה, מוסדות הקהל וחיי הדת, לפחות בבירת מצרים.⁸

חתימת מסגרת הזמן של המחקר חייבה שרירותיות מסוימת. במימדים רבים המשיכו חיי היהודים באגן הים התיכון במשך מאות שנים ללא שינויים דרמטיים.⁹ בחרתי לקבוע את סיום מסגרת הזמן בסוף המאה השבע-עשרה. שנים אלו היו תקופה מכריעה בתולדותיה של האימפריה העות'מאנית. ב-1683 נחל הצבא העות'מאני תבוסה משפילה בקרב ווינה, וב-1699 נקרעו מעל האימפריה חבלי ארץ נרחבים בחוזה קרלוביץ'. אירועים אלו סימנו את קץ התפשטותה הגיאוגרפית של המעצמה השוקעת וסימנו את היחלשותה ההולכת וגוברת מבחינה כלכלית וצבאית. קשה להצביע על אירוע דרמטי בחייהם של יהודי האימפריה העות'מאנית בשנים אלו.¹⁰ עם זאת, סיום המאה השבע-עשרה מסמל במידה מסוימת סוף תקופה בקרב היהודים במרחב הנדון. למרות היחלשותה של המסגרת הקהילתית במאה השבע-עשרה,¹¹ עדיין היו הקבוצות היהודיות השונות באימפריה העות'מאנית (מוסתערבים, רומניוטים, ספרדים, אשכנזים וכד') מאורגנות במסגרות נפרדות לפי מוצא ("קהלים"). גם ההבדלים הלשוניים בין הקבוצות השונות התמידו ככל הנראה לאורך המאה. נראה שבמאה השמונה-עשרה כבר הואצו תהליכי המיזוג בין המוסתערבים לבין המהגרים, המסגרות הקהילתיות נחלשו, והמהגרים זנחו את לשונות ארץ מוצאם לטובת הערבית.

⁷ דיון קצר הקדשנו (בפרק 1) גם לשאלת קיומן של קהילות יהודיות בעבר הירדן בתקופה הנדונה.

⁸ תעודות אלו רוכזו אצל גויטיין, דמדומי ערב. תעודות נוספות מתקופה זו התפרסמו אצל אשתור, תולדות, ג, תעודות מו-מט; כהן, חילופי מכתבים, ורבות אחרות וזהו על ידי במהלך שנות המחקר.

⁹ השינויים שעברו על יהודי אירופה (אמנסיפציה, השכלה, חילון) הגיעו אל יהודי האימפריה באיחור ניכר והחלו לתת אותותיהם רק במאה התשע-עשרה עם כיבושי נפוליאון (1798-1801), הרפורמות העות'מאניות (תנטימאט) ב-1839 ו-1856, ייסוד בתי הספר של כ"ח ותהליכים נוספים.

¹⁰ כמה עשורים קודם לכן הופיעה השבתאות (1665-1666). הופעתה היתה אמנם אירוע דרמטי, אך לטווח רחוק לא הביאה תנועה זו לשינויים מרחיקי לכת בחברה היהודית במרחב הנדון בעבודתנו. הדיו של המשבר השבתאי המשיכו לעצב את חיי היהודים באימפריה העות'מאנית ובאירופה במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה ולאורך המאה השמונה-עשרה, אך דומה שבאגן הים התיכון המזרחי לא ניכרו תמורות משמעותיות בתקופה זו, למעט השפעות מסוימות בתחומי המנהג והליטורגיה.

¹¹ על היחלשות המסגרת הקהילתית במאה השבע-עשרה ועליית גופי הנהגה המייצגים את כלל יהודי העיר ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 129, 151, 157-163, 345-346.

מצב המחקר

המחקר שנערך עד היום על חיי היהודים המוסתערים במזרח-התיכון בתקופה הנדונה מועט למדי. גם המחקר על כלל יהודי האזור בתקופה זו אינו נרחב. בעוד שיהודי ארץ-ישראל וקהילותיהם הראשיות (צפת וירושלים) זכו לדיון מחקרי מפורט, אם כי לא למונוגרפיות מחקריות כוללות ומסכמות, לא כך הדבר ביחס ליהודי סוריה ומצרים בתקופה זו. אלה נדונו לרוב אגב פרסום תעודות חדשות, או במסגרת דיון בסוגיות כלכליות או תרבותיות ספציפיות.

כל מחקר על חיי היהודים במזרח הים-התיכון בימי הביניים, אי אפשר לו שלא יסתייע בחיבורו המקיף של שלמה דב גויטיין, על ששת כרכיו.¹² גויטיין צייר תמונה מקיפה של יהודי המזרח בתקופת "הגניזה הקלאסית" (מסוף המאה העשירית עד לסוף המאה השלוש-עשרה).¹³ חיבורו של גויטיין היווה תשתית חשובה למחקרנו, מפני שבאמצעותו ניתן לבחון אלו דפוסים השתמרו ואלו דפוסים השתנו במאות שלאחר מכן. החיבור הקלאסי על חיי היהודים בתקופה הממלוכית הינו חיבורו של אליהו אשתור (שטראוס) על יהודי מצרים וסוריה¹⁴ ש"אין לו תחליף עד היום".¹⁵ תשומת לב מיוחדת ניתנה במחקר לירושלים, לאור ריבוי יחסי של תעודות אודותיה מתקופה זו: תעודות משפטיות שהתגלו בהר הבית,¹⁶ דיווחי נוסעים, אגרות שנשלחו מהקהילה ועוד.¹⁷ גם קהילת קהיר בתקופה הממלוכית זכתה לכמה מחקרים.¹⁸ המחקר על היהודים באגן הים התיכון המזרחי במאות השש-עשרה והשבע-עשרה עשיר יותר בזכות הארכיונים העות'מאניים העשירים וספרות השו"ת של התקופה. בספרות המחקר נדונו סוגיות דמוגרפיות,¹⁹ חברתיות,²⁰ כלכליות,²¹ וארגוניות²² בחיי יהודי האימפריה. עם זאת, רובם המכריע של המחקרים עוסקים במהגרים היהודים מארצות אירופה ובעיקר מחצי האי האיברי. מקרב מהגרים אלו קמו אישים בולטים הן בתחום היצירה התורנית, והן בתחום הכלכלה וההנהגה, ועל כן נטה המחקר להתמקד בקבוצה זו.²³ המוסתערים, לעומת זאת, לא זכו לטיפול מחקרי ראוי.

הדורות הראשונים של החוקרים שעסקו ביהודי סוריה, ארץ-ישראל ומצרים בימי הביניים המאוחרים הזכירו אמנם פה ושם את היהודים המוסתערים, אך באופן כללי ניתן לומר כי הם לא עמדו כלל באופק המחקר ולא נתפסו כגורם בעל חשיבות בחיי יהדות המזרח. ניתן להדגים את חוסר המודעות למוסתערים באמצעות ערך לדוגמה באנציקלופדיה של א"ל פרומקין על חכמי ירושלים. בערך "החכם עובדיה ב"ר יוסף" כותב פרומקין:

¹² גויטיין, חברה.

¹³ להגדרת המונח "הגניזה הקלאסית" ראו למשל גויטיין, סדרי חינוך, עמ' יב, הערה 1.

¹⁴ אשתור, תולדות.

¹⁵ וינטר, יהודי מצרים, עמ' 5. והשוו דבריו במקום אחר: "המחקר הבסיסי הכללי הטוב ביותר על יהודי הסולטאנות הממלוכית הוא עדיין ספרו של שטראוס [=אשתור]" (וינטר, חיי הדת, עמ' 221, הערה 41).

¹⁶ ליטל, קטלוג; הנ"ל, תעודות. לסיכום עדכני על תעודות אלו וערכן כמקור היסטורי ראו י' פרנקל, 'מסמכי אלחרם א-שריף ותרומתם לחקר ההיסטוריה של ירושלים וארץ-ישראל', בתוך: פרידמן ודרורי, ספר ירושלים, עמ' 404-416.

¹⁷ להפניות למחקרים על ירושלים והקהילה היהודית בה בתקופה הממלוכית ראו להלן פרק 1, הערות 104-107. לסקירה מקיפה על המקורות לחקר ירושלים בתקופה הממלוכית ראו פרידמן ודרורי, שם, שער שיש: המקורות, עמ' 383-471.

¹⁸ ברינר, פולמוס; גויטיין, מדומי ערב; כהן, יהודים בסביבה הממלוכית; ריצ'רדס, בעיות הד'מים; הנ"ל, תעודות ערביות.

¹⁹ היטרוט' ועבר אלפתח, גיאוגרפיה; הקר, מס הג'זיה; כהן, תמורות דמוגרפיות; כהן ולואיס, אוכלוסייה; לואיס, הערות; הנ"ל, מחקרים.

²⁰ למשל: בורנשטיין-מקובצקי, יחסים חברתיים; הנ"ל, מומרים; בן-נאה, משכב זכר; הנ"ל, החזקת עבדים; הנ"ל, כבוד; דוד, לדמותה; הקר, גאון ודיכאון; למדן, החזקת שפחות; מורל, נזירות. על חיי המשפחה ראו למשל וסטרייך, פריה ורביה; ליטמן, המשפחה; למדן, עם בפני עצמן; קרמר, נשים ספרדיות.

²¹ למשל: בשן, חיי הכלכלה; גופמן, מעמד היהודים; גרבר, גבולות; הנ"ל, גילדות; הנ"ל, ההקדש; הנ"ל, חוכרי מס; הנ"ל, יהודים והלואות; דוד, מנהלי בית המטבע; הנ"ל, מעורבות; כנעני, החיים הכלכליים; רוזן, חיי הכלכלה; שטובר, המוסקין.

²² למשל: בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה; בן-נאה, החברות; הנ"ל, ארגון הקהל; הקר, קהילה וחברה; הנ"ל, הארגון הקהילתי; הנ"ל, יוונים נקבצים; הנ"ל, מוסתערים; כהן, יהודים בשלטון האסלאם; שמואלביץ, יהודי האימפריה העות'מאנית.

²³ תופעה דומה אירעה ביחס לאזורים גיאוגרפים אחרים. עד עתה המחקר על הרומניוטים – היהודים הוותיקים דוברי היוונית בשטחי ביוזנטיון לשעבר, הינו זעום יחסית, לעומת שפע המחקרים על מגורשי ספרד באזורים אלו. כך גם ביחס לצפון אפריקה, וראו למשל דבריו של ש' בר-אשר: "חקר תולדות היהודים במגרב, עם כל צמצומו, נתמקד עד עתה בתולדות המהגרים והמגורשים מחצי-האי האיברי ומארצות אירופה האחרות. מקום מועט הוקדש לתיקים" (בר-אשר, קווי יסוד, עמ' 24, הערה 3).

"חתום עם רבני ירושלים על הסכמת המסים בש' [נת] רס"ט... ולא הוברר אם היה אשכנזי או ספרדי".²⁴ לא רק שלא הועלו אפשרויות נוספות (מגרי, איטלקי, רומניוטי וכו') אלא לא הועלתה האפשרות המתבקשת מאלה, שחכם זה היה מוסתערבי.

החוקר הראשון שעסק במוסתערבים עצמם באופן נרחב היה יצחק בן-צבי. הוא ראה בהם יסוד חשוב בבניית הטיעון הציוני לבעלות על הארץ ומחקריו אודותיהם צבועים באור רומנטי מובהק. כך למשל, מסכם בן-צבי בפאתוס את אחד ממאמריו: "המוסתערבים הם עדות לקשר החי בין העם לבין מולדתו, קשר שלא נפסק ולא נותק אף לדור אחד... משהו הדומה לאותה חולית הלז האגדית... ואשר בלעדיה לא תצויר תחיית העצמות היבשות בבוא יום התקומה".²⁵ בן-צבי ליקט ידיעות אודות המוסתערבים, בעיקר מספרי השו"ת ומספרות הנוסעים. הוא ורוב הבאים אחריו למדו על המוסתערבים מתוך מקורות לא-מוסתערביים בלבד, כדוגמת ספרי שו"ת של חכמים ספרדיים או ספר "עיבור שנים" של ר' יששכר נ' סוסאן. לאחר מחקריו החלוציים של בן-צבי מיעטו החוקרים לעסוק במוסתערבים כשלעצמם, ככל הנראה בשל מצאי המקורות הדל, ומעטה נדונו המוסתערבים בקשר ליחסיהם עם העדות האחרות, בעיקר הספרדים והמגריים. עיון חטוף בשמות המאמרים השונים שנכתבו אודות המוסתערבים, בדור שלאחר מחקרי בן-צבי, מוכיח זאת על נקלה.²⁶ חוקרים אלו ניסו לנתח את היחסים בין קהילות המהגרים וחכמיהם לבין היהודים המוסתערבים בכמה ריכוזים עירוניים גדולים: קהיר (הירשברג, ליטמן ושטובר), ירושלים (רוזן), צפת (רוזן), הקר (למדן) וחלב (הראל). הקהילות המוסתערביות בכפרים כמעט ולא נדונו.

בין החוקרים שעסקו בהיבטים שונים בעולמם הרוחני של המוסתערבים יש לציין את אלחנן ריינר ונחם אילן. ריינר סקר את הפריסה הדמוגרפית של היישוב היהודי בארץ ישראל, את אופני הקיום הכלכלי, ובעיקר, תרם תרומה חשובה להכרת מסורת המקומות הקדושים וטקסי ה'זיאה' (מעריבית: ביקור, עלייה לקברי קדושים) שהיו נהוגים בחברה המוסתערבית.²⁷ אילן העלה קווים לדמות עולמם האינטלקטואלי של המוסתערבים מתוך פירוש לתורה בעריבת-יהודית שנכתב על ידי ר' אהרן גריש, חכם שפעל בקרב עדה זו.²⁸

המקורות

ערי סוריה, מצרים, ובעיקר ארץ-ישראל עוררו את סקרנותם של מבקרים מאירופה, יהודים ונוצרים. בידינו אגרות ותיאורי מסע של רבים מהם, מן התקופה הממלוכית כמו גם מהתקופה העות'מאנית.²⁹ אודות היהודים במדינה הממלוכית עומד לרשותנו מגוון רחב של תעודות מלבד ספרות הנוסעים: כרוניקות ערביות,³⁰ תעודות

²⁴ פרומקין, תולדות, עמ' 88. פרומקין אוחז בקונספציה בינארית של אשכנזים/ספרדים ומתעלם מעדות אחרות. תחת הכותרת "הרבנים הספרדים שהיו בזמן הנגיד והרלב"ח ז"ל" (שם, עמ' 52) הוא מונה את ר' יוסף נ' ציאח המוסתערבי, ר' יששכר נ' סוסאן ור' אהרן ב"ר עזוז המגריים, ר' שלמה מקמרינו האיטלקי ועוד. תחת הכותרת "הרבנים הספרדים שהיו בירושלים עד תשלום המאה הדי" (שם, עמ' 115) הוא מונה את ר' בצלאל אשכנזי; ר' אהרן נ' חיים, המגרי; ר' חיים ויטאל, שמוצאו מדרום איטליה ועוד.

²⁵ בן-צבי, מחקרים ומקורות, עמ' 20.

²⁶ Hirschberg Haim Z., "The Agreement between the Musta'ribs and the Maghribis in Cairo 1527"; מ' רוזן, 'מעמד המוסתערבים והיחסים בין העדות ביישוב היהודי בארץ-ישראל בשלהי המאה הט"ו עד שלהי המאה הי"ז'; מ' ליטמן, 'היחסים בין הקהלים במצרים במאות הט"ו והי"ז'; ר' למדן, 'יחסים בין-עדתיים בצפת לאחר גירוש ספרד; בחינה מחודשת'; י' הראל, 'מחלוקת והסכמה, ספרדים ומוסתערבים בחלב', ש' שטובר, 'מבית הדין היהודי אל בית הדין השרעי; הסכסוך בין המוסתערבים והמגריים בקהיר במאה השש-עשרה' (המאמרים מצוינים על פי סדר הופעתם). לציון הביבליוגרפי המלא ראו ברשימת הקיצורים). מאמר נוסף העוסק ביחסי המוסתערבים והספרדים הינו: הקר, גאון ודיכאון.

²⁷ ריינר, עלייה; הנ"ל, בין יהושע לישוע; הנ"ל, מפיהם; וראו לאחרונה א' ריינר, 'יהושע הוא רשב', חצור היא מירון: לטיפולוגיה של סיפור ייסוד גלילי (עוד פרק בעולמו הדתי של היהודי הגלילי), **תרביץ**, פ (תשע"ב), עמ' 179-218.

²⁸ אילן, מצח אהרן, וראו גם אלבוים, ארץ לא נודעת; אבישור, גריש; אילן, תגובה.

²⁹ לאסופת קטעים מתורגמים מתוך תיאורי מסע נבחרים של מבקרים נוצרים ראו איש-שלום, מסעי נוצרים. ידיעות רבות מספרות הנוסעים הנוצרית נאספו אצל שור, בונים חומה. אברהם יערי ליקט שני כרכים של תיאורי מסע ואגרות של עולי רגל יהודים (יערי, אגרות; יערי, מסעות). על הליקויים במהדורות אלו ראו הקר, ר' אליה, עמ' 291, הערה 3). לספרי מסע של מבקרים נוצרים מן התקופה הממלוכית ראו למשל מסע פאברי. לספרי מסע של נוצרים מן התקופה העות'מאנית ראו למשל מסע אבייר; מסע דלה וולה; מסע פוסו; מסע רוג'ה.

³⁰ הידיעות העיקריות על יהודים מחיבורים אלו סוכמו אצל אשתור, תולדות, א-ב.

מבית הדין השרעי בירושלים,³¹ ספרי מסעות של צליינים ומבקרים,³² אגרות עבריות,³³ ספרי מסע ורשימות של מקומות קדושים,³⁴ חיבורים הלכתיים,³⁵ ועוד.

על היהודים בפרובינציות הערביות של האימפריה העות'מאנית עומד לרשותנו, בנוסף למקורות הנזכרים, גם חומר רב מן הארכיונים העות'מאניים באסתאנבול ובירושלים.³⁶ קורפוס חשוב נוסף מן התקופה העות'מאנית הוא ספרות השו"ת, בדפוס ובכתב-יד. ספרי השו"ת של התקופה מכילים ידיעות רבות על הקהילות המוסתערביות, מנהגיהן, חיי המשפחה שלהן, הפולמוסים בין המוסתערבים לחכמי המהגרים ועוד.

מחקר זה מתייחד במגמתו לאתר מקורות מוסתערבים עצמאיים, לשם כתיבת היסטוריה של היהדות המוסתערבית מנקודת מבט בלתי-תלויה. המקורות הספרותיים שנכתבו על ידי מוסתערבים אינם רבים, אך הם מגוונים ומכילים ידיעות בעלות ערך רב. בין המקורות הספרותיים ששימשו אותי בעבודה זו היו אוסף דרשות של דרשן שפעל בקהל מוסתערבי בארץ-ישראל או בסוריה,³⁷ שו"ת ר' יוסף נ' ציאה, פוסק ומקובל מוסתערבי שפעל בירושלים ובדמשק;³⁸ דיואן יוסף הלוי נואס, משורר מוסתערבי מדמשק;³⁹ חיבורים עצמאיים בערבית-יהודית;⁴⁰ וכוונות ושירים בערבית-יהודית של מחברים מקומיים (מוסתערבים וקראים) על אירועים שהתרחשו בזמנם.⁴¹ גם חיבורים ליטורגיים של המוסתערבים, דוגמת "מחזור ארם-צובה",⁴² התגלו כמקור היסטורי חשוב. מחזור זה מכיל שירים ופיוטים רבים, המאפשרים לשרטט במקצת את חיי המשפחה, חיי הדת וההנהגה בקהילות המוסתערביות של סוריה בתקופה הממלוכית. מקור רב-ערך הראוי לציון מיוחד הינו ספר "דברי יוסף" של ההיסטוריון המוסתערבי יוסף סמכרי.⁴³ חיבור מקיף זה מכיל ידיעות חשובות על אירועים שונים בתולדות המוסתערבים, על חכמיהם ועל בתי הכנסת הקדומים שלהם.⁴⁴

אולם, המקור המרכזי להכרת תולדותיהם של המוסתערבים הינו גניזת קהיר. עד כה לא נעשה ניסיון למיין, לרכז ולנתח את המידע על המוסתערבים הטמון באוספי הגניזה ומחקר זה מהווה צעד ראשון בדרך למטרה זו. קורפוס של תעודות מגניזת קהיר מן התקופה הממלוכית פורסם על ידי אליהו אשתור.⁴⁵ אשתור שיער כי "קרוב

³¹ ראו לעיל הערה 16.

³² למשל: מסע פאברי.

³³ הידועות בהן הן: מסע משולם; אגרות רע"ב; הקר, ר' אליה. כמה אגרות נדפסו אצל נויבאוואר, עשרת השבטים ואצל יערי, אגרות. אגרות נוספות רוכזו אצל דוד, שאלו שלום ירושלים.

³⁴ למשל: אלה המסעות; איזונשטיין, אוצר מסעות; דוד, יחוס הצדיקים.

³⁵ כפתור ופרח; תא-שמע, ענייני ארץ-ישראל; קופפר, קונטרס א"י; עמנואל, דפים.

³⁶ ראו הד, יהודי צפת; הנ"ל, תעודות; הנ"ל, בניינה של טבריה; היטורות' ועבר אלפתח, גיאוגרפיה; זיסק, הקהילה; יזבק, הישוב בשכם; כהן, יהודי ירושלים; הנ"ל, עולם; כהן ואחרים, יהודים; כהן ולואיס, אוכלוסיה; ולואיס, הערות; הנ"ל, מחקרים; הנ"ל, עלי היסטוריה.

³⁷ אילן, מצח אהרן.

³⁸ לתיאור יצירתו ההלכתית של נ' ציאה הוקדשה עבודת המוסמך שלי: ארד, מבוא. פרקים נבחרים מן העבודה נדפסו ב: ארד, לדמותו. חיבור הלכתי נוסף שראוי לציון הינו "עיבור שנים" לר' יששכר נ' סוסאן. המחבר לא היה מוסתערבי כי אם מגרבי, אך חיבורו מכיל ידיעות חשובות על מנהגיהם של היהודים המוסתערבים בארץ-ישראל במאה השש-עשרה. למחקר על חיבור זה ראו הקר, אבן סוסאן.

³⁹ לתיאור יצירתו ראו בארי, עולמו, וראו גם ארד, המוסתערבים בדמשק. כמה משיריו נדפסו במדור התעודות בסוף העבודה.

⁴⁰ למשל גויטיין, עירוני ופלאח; חסון, זיד וכחלא ועוד.

⁴¹ כגון סיפור בערבית-יהודית על סכסוך בין קראים ורבניים בקהיר במאה החמש-עשרה שנכתב על ידי יהודי קראי (הירשפלד, סיפור המרה); "מגילת מצרים", שנכתבה ב-1524 לתיאור הצלתם הפלאית של יהודי קהיר בזמן המרד של מושל העיר בשלטונות העות'מאניים. למהדורה ביקורתית של יצירה זו ראו הרי, מולטיגלוסייה; קינה בערבית-יהודית על חורבן בית הכנסת המוסתערבי בדמשק באמצע המאה השש-עשרה (אבישור, קינה), ועוד.

⁴² על מחזור ארם צובה ראו פריימן, מחזור אר"צ; פרנקל, מחזור אר"צ; אליצור, הפיוטים; בניהו, ראשית-אמרים.

⁴³ הערתי כבר במקומות אחרים כי כך יש לבטא את שמו של ההיסטוריון, ולא סמכרי כפי שהשתרש בטעות (ארד, ערבית ועברית, עמ' 108-109; הנ"ל, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 48, הערה 133; וראו דברי יוסף, עמ' 14).

⁴⁴ דברי יוסף. למחקרים על חיבור זה ראו שטובר, מפעלו; בונן, נילוס וראו גם ש' שטובר, 'ראשית האסלאם באספקלריה יהודית: סיפורו של יוסף סמכרי בעל "ספר דברי יוסף", פעמים, 61 (תשנ"ה), עמ' 83-108; הנ"ל, 'ספר "דברי יוסף" וזיקותיו לספרות הערבית', בתוך: י' טובי (עורך), **בין עבר לערב: המגעים בין הספרות הערבית לבין הספרות היהודית בימי הביניים ובזמן החדש**, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 145-162.

⁴⁵ אשתור, תולדות, ג. לתעודות גניזה אחרות מן התקופה הממלוכית ראו למשל אסף, כתובה ירושלמית; אשתור, מכתב פרטי; כהן, יהודים בסביבה הממלוכית; ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 69-79; דוד, אברהם תלמיד; הנ"ל, אחרוני הנגידים; הנ"ל, הישיבה הירושלמית; הנ"ל, משפחת שולאל; ארד, תעודות; וראו המקורות שציינו לעיל, הערה 8.

לוודאי שבאספים הידועים כעת אין יותר מ-200-150 תעודות יהודיות-ערביות מן התקופה ההיא ודומני שהצלחתי לזהות את החלק הגדול מהן".⁴⁶ כמדומה שהערכה זו נמוכה מדי ונעשתה על-פי מצב הידיעות לפני ארבעים שנה.⁴⁷ עם זאת, אשתור הסתפק בפרסום 74 תעודות בלבד. תעודות רבות שפרסם אשתור נוגעות לראשית התקופה הממלוכית ולא לתקופה הנבחנת בעבודתי. זאת ועוד, אשתור לא פרסם תעודות מן הגניזה מן התקופה העות'מאנית. תעודות גניזה מתקופה זו, בלשון העברית, נתפרסמו על ידי ריצ'רד גוטהייל וויליאם וורל,⁴⁸ שמחה אסף,⁴⁹ מאיר בניהו,⁵⁰ יהודה רצהבי,⁵¹ שמעון שטובר,⁵² יוסף הקר,⁵³ ובעיקר אברהם דוד בפרסומיו הרבים,⁵⁴ ואחרים. אולם, תעודות רבות בתקופה זו נכתבו ערבית-יהודית.⁵⁵ אלו לא זכו לטיפול ממשי.

המאמץ המחקרי המרכזי שלי בשנים בהן נערך המחקר היה לאתר באוספי הגניזה תעודות מן התקופה לה מוקדשת עבודה זו. משימה זו הצריכה התגברות על מכשולים מתודולוגיים רבים. מלבד הקשיים הידועים בפענוח תעודות גניזה דהויות בערבית-יהודית,⁵⁶ היתה בניית קורפוס התעודות עליו יתבסס המחקר משימה לא פשוטה. כידוע, הגניזה לא היתה ארכיון מסודר, והתערבבו בה תעודות מתקופות שונות. בניגוד למחקר התעודות מן הגניזה הקלאסית, שעומדים לרשותו כמה כלי עזר חשובים,⁵⁷ הרי שמלבד חיבורו של אשתור, המהווה מאגר ראשוני, לא עמדו לרשותי כלי עזר. בשנות המחקר סרקתי את אוספי הגניזה השונים⁵⁸ ובמאמץ ממושך עלה בידי לאתר כמות נכבדה של כמה אלפי תעודות מן המאות הארבע-עשרה ועד השבע-עשרה, בערבית-יהודית ובעברית. תעודות אלו שימשו תשתית מרכזית לכתיבתו של מחקר זה. אוסף חשוב נוסף של תעודות, המוכר פחות מן הגניזה הקהירית, הינו אוסף קהילת קהיר (להלן: א"ק). זהו אוסף של 549 תעודות, רובן הגדול בערבית, ומיעוטן בתורכית ובעברית (ואף כמה תעודות בודדות בלאדינו),

⁴⁶ אשתור, תולדות, ג, עמ' ט.

⁴⁷ כמו כן, חלק מן האוספים לא היו פתוחים בפניו של אשתור (דוגמת אוספי סנט פטרבורג ומוצרי), או לא נודעו בימיו (כגון אוסף ד'נבה).

⁴⁸ גוטהייל וורל, קטעים.

⁴⁹ אסף, מעשה בית דין; אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 199-208.

⁵⁰ בניהו, עסקי מסחר שלארי; הנ"ל, 'איגרת ששלח רבי משה גאליפאפה מוויניציאה אל רבי שמואל ׳ן' סיד באלכסנדריה (שס"ג-שע"ב) לערך: קטע גניזה T-S 13 J 9.19, 'אסופות, טו (תשס"ג), עמ' שכז-שלה, ועוד. לסקירה של בניהו על תעודות הגניזה מתקופה זו ראו הנ"ל, 'ערכם של כתבי הגניזה מן המאות הט"ו-ה"ח' תעודה, א (תש"מ), עמ' 161-168.

⁵¹ רצהבי, מאורעות ירושלים; הנ"ל, 'איגרות שלוחים מן הגניזה', שלם, ז (תשס"ב), עמ' 259-269.

⁵² שטובר, המוכסין.

⁵³ הקר, המוסתערבים.

⁵⁴ ראו מאמריו ברשימת הקיצורים.

⁵⁵ בגניזה השתמרו גם תעודות בשפות יהודיות נוספות מן התקופה העות'מאנית. על תעודות בלאדינו ובספרדית ראו למשל: E. Gutwirth, 'Coplas de Yosef from the Geniza', *Revue des Études Juives*, 155 (1996), pp. 387-400; idem, 'Fragmentos de Siddurim españoles en la Guenizá', *Sefarad*, 40 (1980), pp. 389-401; idem, 'The Family in Judeo-Spanish Genizah Letters of Cairo (XVIth-XVIIIth C.)', *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 73 (1986), pp. 210-215; גוטוויירט, מכתב; קרמר, נשים ספרדיות. לתעודות ביידיש ראו: אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 230-237; טורניאנסקי, איגרות ביידיש; *Geniza*, Esther M. Wagner, 'Rachel's Missing Letters?', *Fragments*, 58 (2009), p. 1.

⁵⁶ על קשיים אלו ראו למשל גויטיין ופרידמן, ספר הודו א, עמ' יז, וראו דבריו של ש"ד גויטיין: "בוודאי, כולנו מתקשים לפעמים בהבנת הכתבים העתיקים המקוטעים האלה; אך בכל מקום שאנו מעמעמים, עלינו לשתף את המעיין בקשיינו, לנסות פתרון או להניח בתיקו..." (גויטיין, כתבי גניזה, עמ' 63).

⁵⁷ "מעבדת גויטיין" בספרייה הלאומית בירושלים בה שמורות כרטיסיותיו של חוקר הגניזה הנודע; האתר למחקר הגניזה של אוניברסיטת פרינסטון, המכיל טקסטים מוקלדים רבים מן הגניזה הקלאסית, ובעיקר קבצי תעודות רבים במהדורות מאירות עיניים (דוגמת גויטיין, סדרי חינוך; הנ"ל, מכתבי סוחרים; גויטיין ופרידמן, ספר הודו א; גיל, ההקדש; הנ"ל, ארץ-ישראל; הנ"ל, במלכות ישמעאל; כהן, קול העני; פרידמן, נישואין בא"י; הנ"ל, ריבוי נשים; ברקת, יהודי מצרים; פרנקל, האוהבים והנדיבים; אולשובי-שלנגר, כתובות קראיות, ועוד).

⁵⁸ רוב העבודה נעשתה באמצעות בדיקת צילומים בסרטי זינור בין כתלי המכון לתצלומי כתבי-יד עבריים בספרייה הלאומית בירושלים. בשלבים המתקדמים של המחקר עלה לרשת האינטרנט האתר "גנוזים" של קרן פרידברג, שאפשר את בדיקת רוב התעודות בצילומי צבע איכותיים. בנוסף לכך נסעתי פעמים אחדות לקיימברידג', שם בדקתי במקורן את התעודות מאוספי ספריית האוניברסיטה, אוסף ווסטמינסטר קולג' וכן תעודות מאוסף מוצרי, המופקד כעת למשמרת בספריית האוניברסיטה של קיימברידג'.

בעיקר מן המאה החמש-עשרה ועד המאה השמונה-עשרה.⁵⁹ כמעט ולא נעשה שימוש מחקרי בתעודות אלו.⁶⁰ בהרצאה שנשא ישראל בן-זאב בקונגרס העולמי הראשון למדעי היהדות (תש"ז), סיפר על האוסף וייחודיותו: "יצאו מוניטין לשתי הגניזות⁶¹ במצרים... החקירה בכתבי היד של שתי הגניזות הנ"ל נמשכת והולכת כמים הנשאבים מתוך מעין שאין לו סוף. לעומת זאת יודעים רק חכמים מועטים על מציאותו של ארכיון יהודי קדום בקהיר...".⁶² אוסף זה מכיל להערכתו חומר היסטוריוגרפי "שהוא חשוב הרבה יותר מן החומר של שתי הגניזות שנתפרסם עד עתה על תולדות היהודים במצרים באלף השנים האחרונות".⁶³ לדבריו, פרסום כתבי היד מהארכיון "יחולל בלי שום ספק מהפכה בחקירות דברי ימי ישראל במצרים ובארצות הסמוכות. החומר מצפה לגואל ע"י יסוד קתדרה מיוחדת באחת האוניברסיטאות או המוסדות האקדמיים". אולם, קריאתו של בן-זאב לא נענתה והאוסף נותר במצרים. כיום מקומו אינו ידוע אולם קטלוג התעודות וצילומים חלקיים שלו שמורים בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים.⁶⁴ תעודות אלו סיפקו בידי מידע עשיר על הקהל המוסתערבי בקהיר בשלהי התקופה הממלוכית ובמאות השש-עשרה עד השמונה-עשרה, בעיקר על מוסדותיו ונכסיו: דירות ההקדש, בתי הכנסת, בית הקברות ועוד.

מבנה העבודה

שני הפרקים הראשונים הינם פרקי רקע שנועדו לתאר את התמונה הכוללת. לכן, אופיים שונה במידה מסוימת משאר פרקי העבודה. בפרקים אלו סוכם בעיקר המחקר הקיים, תוך הדגמות והרחבות מן החומר שאיתרתי במהלך המחקר. לעומת זאת הפרקים שלאחר מכן (פרקים 3-8) הינם תוצאת המחקר שנעשה על ידי. היקפה הנרחב של העבודה מבחינה גיאוגרפית וכרונולוגית גרם לכך שנאלצתי לוותר על שילובם של מספר פרקים ונושאים מן הנוסח הסופי. בתיאור שכבת ההנהגה של הקהל המוסתערבי הנושאי משרות מוגדרים, דוגמת הנגיד, שיח' אליהוד, הזקנים והדיינים. היה מקום להקדיש גם דיון לתלמידי החכמים שלא נשאו בהכרח תפקיד רשמי, אך תפסו מקום חשוב בשכבת העילית של החברה המוסתערבית. מפתת קוצר

⁵⁹ הסוגים העיקריים של התעודות באוסף זה הם: שטרי הקדש, שטרי מכר, פסקי דין שרעיים, אישורים מהשלטונות לשיפוץ בתי הכנסת, וחוזי שמירה עם הברואים למסעות הלוויה של היהודים.

⁶⁰ כמה חוקרים שראו את האוסף במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים פרסמו ממנו תעודות: גוטהייל, שני בתי כנסת; אסף, שרידים; טולידאנו, הכפוסים. ישראל בן-זאב פרסם כמה תעודות ממנו, כשכבר לא היתה גישה לאוסף (בן-זאב, בית הקברות; הנ"ל, התעודות; הנ"ל, עלי ביד). לפני כעשור פרסם שמעון שטובר תעודה מן האוסף, על-פי צילום שלה השמור באמתע"י (שטובר, הסכסוך).

⁶¹ דהיינו, גניזת בית הכנסת בן-עזרא, ותעודות הגניזה שהוצאו מבית הקברות היהודי בבסאתין בקהיר.

⁶² בן-זאב, ארכיון, עמ' 434.

⁶³ שם, עמ' 436. בהערת מערכת שצורפה למאמר אחר של בן-זאב שהוקדש לתיאור אוסף זה נרשם, כנראה על-ידי מאיר בניהו, כי אוסף תעודות זה מקורו בגניזה (בן-זאב, התעודות, עמ' רסה, הערה 3). לדעה זו אין שחר לדעתי וברור כי מקורו בארכיון מסודר. ראו גם גוטייין, חברה, ה, עמ' 558, הערה 315.

⁶⁴ בירור תולדותיו של אוסף זה מצריכות דיון נפרד שלא כאן מקומו. ארשום כאן רק כמה נקודות ציון: תעודות אלו הוחזקו ככל הנראה בארכיון הקהל המוסתערבי בקהיר במשך מאות שנים (ראו פרק 3.2, הערה 225). בראשית המאה העשרים הוחזק האוסף בידי משפחת קטאווי, משפחה מקומית עשירה. יעקב (ז'אק) מוצרי, בעל אוסף הגניזה הנושא את שמו, סיפר בתחילת שנות העשרים של המאה הקודמת על הקמת "גניזה חדשה וספריה צבורית" בבית הכנסת אסמעיליה בקהיר, ובו שרידים אדריכליים מבתי הכנסת, כתבי יד שונים, וכארבע מאות תעודות ערביות "בן פורמולות של הממשלה וההנהגה, שטרות, משפטים וכו' שזמנם מתחלת המאה הט"ז עד ימינו אלה, מתיחסות ביחוד לקאירו-העתיקה, היא פוסטט" (י' מוסרי [מוצרי], 'אוצרות חדשים של כתבי-יד יהודים בקאיר', **מזרח ומערב**, א [תר"פ], עמ' 31. תיאורו נכתב בטרם קוטלג האוסף והוא אינו מדויק). ב-1927 הוקמה "החברה לחקירת תולדות היהודים במצרים" על-ידי יוסף קטאווי, נשיא קהילת קהיר, הרב הראשי ר' חיים נחום ואחרים. ישראל בן-זאב, ששימש מרצה לערבית וסורית בקהיר, התמנה למזכיר המקצועי וקיבל לידי את כתבי היד ב-1932. במשך כשבע שנים עמל בן-זאב על קטלוגם. הוא ניסה לעניין גורמים ביישוב הארצישראלי בהעברת האוסף לאוניברסיטה העברית או למוסד אחר. בפרוטוקול משיבת "ועד החברה הארצישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה" מיום 27.10.38 נקבע כי "גניזת הצעת בן זאב לפרסם קטלוג של הארכיון היהודי בקאהיר עם תמצית התעודות הערביות והעתקת השטרות העבריים בשלמות. מתקבלת ההצעה לפרסם את הקטלוג בתור מוסף ל"ציון" אולם יש לברר את מצב העבודה והיקפה למספר הקלישאות. בן זאב ינסח מכתב אל קהילת קאהיר" (אמתע"י, IHS 4, רשומה XXVIII. אני מודה לידידי יוחאי בן-גדליה, מנהל הארכיון, שהפנה את תשומת לבי לתעודה זו). יוזמה זו לא יצאה אל הפועל. כעשור לאחר מכן, בקונגרס העולמי הראשון למדעי היהדות, ניסה בן-זאב לעורר שוב התעניינות באוסף זה, כאמור למעלה, וסיים בקריאה נרגשת: "היה רצון ותדע האוניברסיטה לנצל הזדמנות זו בטרם שיעבור חומר זה לידיים אחרות בארץ נכריה" (בן-זאב, ארכיון, עמ' 438), אך גם עתה לא נעשה דבר. מאז לא התאפשרה הגישה לאוסף זה ומקומו היום לא ידוע. בשנת תשל"ה (1975) מסר בן-זאב את הקטלוג שהכין לאוסף, המכיל כמה מחברות בערבית ומאות כרטיסיות בעברית, וכן צילומים של חלק מן התעודות למשמרת באמתע"י, שם הם שמורים עד היום. אני מקווה לפרסם בעתיד מהדורה מוערת של קטלוג האוסף.

היריעה וההכרח לעמוד במגבלות היקף הכתיבה המוטלות על עבודה מסוג זה, נאלצתי להשמיט את הדיון אודותם. מגבלות היקף הכתיבה הצריכו גם קיצור מסוים בתיאור שכירי הקהל. הדיון בפרקים המוקדשים לתיאור הקהל המוסתערבי, מאורגנים באופן תימטי לפי מוסדות, כפי שיתואר להלן. שכירי הקהל הוצגו אגב פעילותם של מוסדות אלו,⁶⁵ ועל כן, על אף שאיתרתי חומר רב אודותם, לא יכולתי להקדיש תיאור מקיף לכמה מבעלי המשרות בקהל, דוגמת שוחטים וסופרים.⁶⁶ נושא נוסף שלא נכלל בנוסח הסופי של העבודה הינו מנגנוני הצדקה והמיסוי הפנימי בקהל. בפרק 5 הוצג בהרחבה תפקידם של נכסי ההקדש, שהשכרתם לדיירים שימשה מקור המימון המרכזי בקהל המוסתערבי. עם זאת, לקהל היו גם מקורות הכנסה נוספים, כדוגמת נדבות ותרומות וכן מיסים קהילתיים למיניהם (על השחיטה, היין והגבינה), שלא זכו לדיון רחב מחמת הסיבות הנזכרות לעיל.

*

הדיון בעבודה מאורגן מן החוץ אל הפנים. החלק הראשון מוקדש להצגת המוסתערבים בסביבתם: היהודית והלא-יהודית. החלק השני של העבודה עוסק במוסתערבים כשלעצמם. מחקרנו מוקדש בעיקר לסוגיות קהילתיות וחברתיות בחיי המוסתערבים: ההנהגה, המוסדות, החינוך וחיי הדת. סוגיות אחרות, דוגמת הכלכלה, חיי המשפחה והיצירה האינטלקטואלית, מצפות עדיין למחקר נפרד.

העבודה פותחת בסקירת הפרישה היישובית של קהילות המוסתערבים (פרק 1). בפרק זה מוצגים מקומות היישוב של המוסתערבים, מצפון לדרום, ובמידת האפשר נמסרות ידיעות אודות גודל האוכלוסייה. לאחר מכן מוצגים המוסתערבים בסביבתם הלא-יהודית (פרק 2). ראשית נבחן מעמדם החוקי של היהודים תחת השלטון הממלוכי והשלטון העות'מאני, וכן נדון האופן בו תפסו היהודים את מצבם ומעמדם. לאחר מכן נבחן בפירוט מקומם של היהודים בחברה הסובבת. רוב התושבים במרחב הנדון בעבודתנו היו מוסלמים סונים. הזיקות השונות שבין היהודים לבין חברת הרוב המוסלמית מוצגות בהרחבה: המעגלים המשותפים, היחסים בתחום הכלכלה, ההשפעות התרבותיות, ואף תופעת ההתאסלמות בקרב יהודים. לצד היהודים חיו קבוצות מיעוט נוספות: נוצרים, שומרונים, דרוזים, עלאוים ועוד. שני הסעיפים האחרונים בפרק מוקדשים לתיאור יחסיהם של היהודים עם שתי הקבוצות המרכזיות בערים ובכפרים בהם ישבו: הנוצרים והשומרונים.

הפרק הבא מפנה את נקודת המבט פנימה, אל תוך החברה היהודית. אחד הגורמים המרכזיים שעיצב את דמותה של היהדות המוסתערבית היה המפגש בינה לבין יהודים ממוצא אחר: ספרדים, מגרבים, אשכנזים ואיטלקים. מפגש זה השפיע על היהדות המוסתערבית בשני אופנים: מחד הוא גרם לקליטת השפעות שונות מקבוצות המהגרים, ומאידך הוביל את היהדות המוסתערבית לחדד את זהותה הנבדלת, ולהתארגן באופן נפרד.

החתיבה הראשונה בפרק זה (פרק 3.1) עוסקת בקשרים המגוונים שבין המוסתערבים לבין היהודים האירופים: בעיקר יוצאי חצי האי האיברי, אך גם יוצאי גרמניה ("אשכנז"), מרכז אירופה ואיטליה. הפרק דן בזיקות המגוונות שנרקמו בין המקומיים לבין היהודים האירופים: נישואין בין-עדתיים, קשרי מסחר והשפעות הדדיות, לצד סכסוכים ועימותים. עם התבססותו של משטר הקהלים בערי האימפריה העות'מאנית, החלו להתגבש בערים שונות גופי הנהגה כלל-עדתיים. בגופים אלו היתה פעמים רבות דומיננטיות בולטת של היהודים הספרדים.⁶⁷ אחת מן השאלות המרכזיות בפרק היא כיצד הגיבו היהודים המוסתערבים לדומיננטיות הספרדית וכיצד התמודדו עם נסיונם של המהגרים לתפוס עמדות בהנהגה המקומית.

⁶⁵ פעילותם של ממוני ההקדש הוצגה בפרק "ההקדש" (פרק 5, סעיף 4); הממונים על פעילות בית הכנסת (שמש, גבאי וחזן) הוצגו בהרחבה בפרק "בית הכנסת" (פרק 6, סעיף 3); פעילות המלמדים נדונה בפרק "מסגרות הלימוד" (פרק 7, סעיף 1א) וממוני חברת הקברים נבחנו בפרק "בית הקברות" (פרק 8, סעיף ב).

⁶⁶ לדיון חלקי ראו פרק 3.4, סעיף ב.
⁶⁷ הכינוי "ספרדים" משמש לכלל יוצאי חצי האי האיברי (קסטיליאנים, אראגונים, פורטוגלים ואחרים). יוצאי חצי האי האיברי, למרות שינויים מסוימים שבמנהג ובלשון בין קבוצות שונות מהם, ועל אף חילוקי דעות וסכסוכים שהתגלעו בין קבוצות אלו, תפסו עצמם לא פעם כבני תרבות אחת, וכינו עצמם לרוב "ספרדים" (ראו הקר, גאון ודיכאון, עמ' 571).

החטיבה השנייה בפרק זה (פרק 3.2) עוסקת בקבוצה ייחודית מקרב המהגרים: המגורבים. בין המגורבים למוסתערבים היתה קרבה רבה בשל השפה הערבית המשותפת (לצד הבדלים בדיאלקט המקומי) והחיים תחת שלטון ותרבות אסלאמית. במשך מאות שנים חיו יהודים מגורבים במצרים ובארץ-ישראל ונטמעו באוכלוסייה המקומית. במאה השש-עשרה החלו המגורבים להיפרד מאחייהם המוסתערבים ולהקים מסגרות נפרדות. הפרק סוקר את הרקע לתהליכים אלו, ועומד על היחסים המורכבים שנטו בין שתי העדות. מקום נכבד תופס הסכסוך שפרץ בין המגורבים למוסתערבים בקהיר ב-1527. סכסוך זה נדון בכמה מחקרים אך זוכה בפרקנו למבט מחודש ולתובנות חדשות. לבסוף מוצגים הקשרים האינטלקטואליים שהתקיימו בין חכמים מגורבים לחכמים מוסתערבים.

בתקופה הנדונה נפרדו היהודים המקומיים במזרח לשתי קבוצות: רבניים וקראים. מערכת היחסים בין המוסתערבים לקראים לא זכתה כמעט לדיון מחקרי והיא מוצגת כאן לראשונה בפירוט (פרק 3.3). בין השאר נדונות סוגיות כמו: התמורות ביחסים בין הקבוצות לאורך התקופות, השפעות בין העדות, נישואין בין-עדתיים, מעברים של יחידים מקבוצה אחת לשנייה וסכסוכים ופולמוסים שפרצו בין שני הפלגים ביהדות המזרח. בין המוסתערבים לשאר הקבוצות היהודיות התחוללו לא פעם עימותים סביב נושאים כספיים וארגוניים, הנדונים בשלוש החטיבות הנזכרות לעיל. ואולם, זירת העימות שהציתה את מירב הרגשות והיצרים היתה העימות סביב המנהג המקומי. לזירת עימות זו מוקדשת החטיבה האחרונה בפרק השלישי (פרק 3.4). המהגרים היהודים הביאו עמם מסורת הלכתית אחרת מזו של היהודים המקומיים. תגובתם למפגש עם מסורתם השונה של המקומיים נעה בקשת רחבה מאד של תגובות: מהתפעלות והערצה ועד לזלזול וביטול. תגובות מגוונות אלו נסקרות בפרק בהרחבה. דיון נפרד מוקדש לעמדתם של גדולי חכמי המהגרים כלפי המנהג המוסתערבי. ממצאי המחקר מעלים שהיה שוני רב בין עמדות חכמים אלו. לאחר מכן נבחנות הזירות המרכזיות בהן התנהלו הפולמוסים ההלכתיים אודות המנהג המקומי. פולמוסים אלו מתוארים לראשונה בהרחבה ובפירוט, ונבחנות עמדות החכמים שהשתתפו בו. ממצאי המחקר מעלים מסקנות מפתיעות באשר לעמדותיהם של חכמים מוסתערבים כלפי המנהג המקומי. לא פעם ביקרו דווקא חכמים מוסתערבים את המנהג הנוהג בעדתם, ואילו חכמים ספרדים או איטלקים ביקשו למצוא לו סמך.

לאחר המבט "מלמעלה" על המוסתערבים בסביבתם, הלא-יהודית והיהודית, עובר הדיון למוסתערבים עצמם. החלק השני של העבודה מבקש לענות על השאלה: "מהו קהל מוסתערבי?". בחלק זה נדונות שלל סוגיות בחיי הקהל המוסתערבי. כיצד פעל? מי היו מנהיגיו וכיצד נבחרו? מה היו מקורות הכנסתו? כיצד שולמה משכורתם של שכיריו? כיצד מומנה החזקתם של מוסדות הקהל, דוגמת בית כנסת ומסגרות לימוד לילדים ולמבוגרים? בעניינים אלו ואחרים עוסקים פרקים 4-8.

הפרק הראשון בחלק זה, פרק 4, מוקדש לדיון בהנהגת הקהל. בתקופה הממלוכית היתה ליהודי סוריה, ארץ-ישראל ומצרים הנהגה ריכוזית, הנגידות, שמושבה היה בקהיר. עם הכיבוש העות'מאני של מצרים (1517) בטלה הנגידות. מעתה לא היתה ליהודי ארצות אלו הנהגה ריכוזית וכל קהל התנהל באופן אוטונומי למדי. שאלת הנגידות נבחנת מנקודת מבטו של הקהל המוסתערבי. מאפייני הנהגתם של הנגידים נסקרים, ונבחנים הקשרים שהתקיימו ביניהם לבין הקהילות המוסתערביות בפריפריה של המדינה הממלוכית. לאחר מכן עובר הפרק לדון בשכבת ההנהגה המקומית: שיח' אליהוד, ה"זקנים" והדיין. שאלה החורזת את הדיון בבעלי משרות אלו היא שאלת כוחו של הציבור להשפיע על עיצוב חייו. האם עמדו נושאי משרות ההנהגה לבחירה, האם נקצבה כהונתם בזמן, והאם היתה לציבור הרחב יכולת לבקר ולהשפיע על פעילותם?

פרק 5 מוקדש למוסד ההקדש. נכסי ההקדש הושכרו לדיירים והיו מקור ההכנסה העיקרי של הקהל המוסתערבי. בפרק מוצגים בהרחבה הגורמים שהיו אחראים על הפיקוח על ההקדשים (הנגיד, הדיין והזקנים)

וממוני ההקדש בפועל, שהיו אחראים על תחזוקת הנכסים והטיפול היומיומי בהם. שאלה מרכזית העומדת לדיון היא שאלת היחסים בין ממוני ההקדש לבין הציבור הרחב, אשר גלשו לעתים לחשד, לביקורת ולהאשמות. לאחר מכן מנותח האופן בו נוהלה קופת הקהל ומה היו יעדי ההוצאה (תחזוקת הנכסים, תשלום משכורות לשכירי הקהל ותמיכה בעניים ונזקקים).

מבין נכסי ההקדש היה בית הכנסת הנכס החשוב ביותר. פרק 6 מוקדש לתיאור פעילותו של מוסד ציבורי זה בחברה המוסתערבית. תחילה מתוארת חזונו, לאור שרידי בתי הכנסת ששרדו עד לימינו ועדויות כתובות, ונדונה שאלת מעמדו בעיני השלטונות. במדינה הממלוכית ובאימפריה העות'מאנית אסר החוק על הקמת בתי תפילה חדשים ואף שיפוצם של בתי הכנסת הקיימים הוגבל בהגבלות חמורות. לעתים אף נהרסו בתי כנסת, אם בהוראת שופטים מוסלמים ואם בהתנפלות של ההמון ללא הוראה מגבוה. לאור זאת, נבחנות הדרכים בהם נקטו מנהיגי הקהילה למניעת פגיעה בבתי הכנסת. לאחר מכן נדונים הצדדים הארגוניים בחיי מוסד זה: רכישת הבניין (או הקדשתו), החזקתו היומיומית, ובעלי התפקידים שפעלו בו. פעילותם של אלו (שמשם, גבאים וחזנים) נבחנת לאור שפע של תעודות, מן הגניזה בעיקר. בין הסוגיות העולות לדיון: מעמדם בחברה, תפקידיהם, תנאי העסקתם, ומנגנוני הפיקוח והביקורת על פעילותם. לבסוף, נדונים בפרק זה הפעילויות השונות שהתרחשו במרחב בית הכנסת: התפילה, הדרשה, ופעולות ציבוריות שונות.

אחת הפעילויות הציבוריות שנערכו במרחב בית הכנסת היתה ההוראה לילדים. בקהילות רבות לא היה מבנה נפרד למטרה זו, וההוראה התבצעה בין כתלי בית הכנסת. לצד מסגרת זו התקיימו מסגרות חינוכיות נוספות בקהלים המוסתערבים. לתיאור כלל מוסדות הלימוד בחברה המוסתערבית מוקדש הפרק הבא (פרק 7). הדיון בפרק מאורגן לפי גיל הלומדים. תחילה נדונה מסגרת הלימוד לילדים, ה'מִקְתָּב' או ה'פֶּתֶחַ', ונסקרת פעילותם של המלמדים: שכרם, תנאי העסקתם ומנגנוני הפיקוח עליהם. בהמשך מוצגות הידיעות (המועטות יחסית) על מסגרות לימוד לצעירים ונערים. בעוד שמן התקופה הממלוכית איננו שומעים דבר על מסגרות כאלו, הרי שמן המאה השש-עשרה והלאה, בהשפעת המהגרים הספרדים, הוקמו מסגרות ללומדים צעירים בחברה המוסתערבית.

לאחר מכן נבחנות מסגרות הלימוד למבוגרים. לרשות המבוגרים עמדו כמה מסגרות לימודיות בהם יכלו להרחיב את השכלתם התורנית: בבתי הכנסת התקיימו שיעורים קבועים בהלכה, בעיקר לאחר תפילת שחרית, וכן פעלו בקהילה "מדרשים", בתי מדרש מקומיים שהחזיקו ברשותם ספרים והיו פתוחים לקהל הרחב. הידיעות על ה"מדרשים" המוסתערבים בראשית התקופה העות'מאנית נאספו ונבחנו טיבן ואופיין של המוסדות הנזכרים בהן.

לבסוף נדונות ישיבות החכמים שפעלו בארצות אלו. לאורך התקופה הממלוכית מעטות הידיעות על ישיבות במרחב הנדון. בירושלים התקיימו ישיבות במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה ואילו בקהיר המשיכה להתקיים ישיבה שפעלה בחסותו של הנגיד. מראשית המאה השש-עשרה יש בידינו ידיעות על חכמים מוסתערבים בישיבות בצפת ובירושלים. מכאן והלאה חל מפנה של ממש במצב לימוד התורה בארצות אלו. לאורך המאות השש-עשרה והשבע-עשרה קמו ישיבות רבות בערי האימפריה העות'מאנית, ובכלל זה בערים הגדולות שבפרובינציות הערביות, דוגמת חלב, צפת, ירושלים וקהיר, אולם המידע על לימודם של מוסתערבים בהן מעורפל מאד.

חיי של היהודי המוסתערבי התנהלו במסגרת הקהל מרגע לידתו ועד יום מותו. חזני הקהל שוררו בסעודת ברית המילה שלו, חיי הבוגרים התנהלו במסגרת הקהל, ולבסוף, עם מותו נקבר בחלקת הקבורה של הקהל. הפרק האחרון (פרק 8) מוקדש לתיאור בתי הקברות של הקהלים המוסתערבים. ראשית נדונים ההיבטים הפיזיים: מיקומו הגיאוגרפי וחזונו של המצבות. לאחר מכן נדונים ההיבטים הארגוניים, ובמרכזם תיאור פעילותה של "חברת הקברים". הנוהג להקים חברה ייעודית המטפלת בענייני הקבורה נמנה בין השפעותיהם הבולטות של

המהגרים הספרדים על המקומיים: המוסתערכים והקראים. היהודים המקומיים אימצו את הנוהג הספרדי ובתהליך איטי, שנדון בפרק, החלו אף הם להקים מסגרות כאלו. בפרק נדונים סוגיות יסוד בפעילותה של החברה: תפקידיה, הנהגתה והפיקוח של השלטונות עליה. לראשונה מתואר כאן קיומו של "בית לוויות" בקהלים המוסתערכים, לפחות בזה של קהיר. מתעודות באוסף קהילת קהיר עולה שהקהלים השונים בעיר החזיקו בנכסים בהם אוכסנו צרכי הלוויות ושם הוכנו גופות הנפטרים לפני הקבורה. חלקו האחרון של הפרק מוקדש להיבטים חברתיים ותרבותיים שונים של הקבורה בחברה המוסתערבית: המאמץ להיקבר בארץ-ישראל או בסמוך לקברי צדיקים, הבדלי המעמדות בשטח בית הקברות, והיותו של בית הקברות זירת מתח בין-דתית. הקבורה היתה המעשה הפולחני היחיד כמעט שהכרחי היה לבצעו בפרהסיה ועל כן היא עוררה עוינות מצד שכנים מוסלמים שראו בלוויות היהודים (והנוצרים) פגיעה בכבוד האסלאם. בפרק מוצגות הדרכים השונות בהן פגעו מוסלמים בלוויות היהודים והדרכים השונות בהן נקטו היהודים כדי להגן על מסע הלוויה.

בסוף העבודה מצורפים כמה נספחים וכן קובץ תעודות נבחרות המתפרסמות לראשונה, מגניזת קהיר, מאוסף קהילת קהיר וממקורות נוספים. בסיום מובאת רשימת המקורות והמחקרים ששימשו אותי בכתיבה, בלוח קיצורים.⁶⁸

כמה הערות טכניות:

בעבודה מופיעים זה לצד זה המונחים "קהל" ו"קהילה" וחשוב להבדיל ביניהם. המונח "קהילה" מתייחס לרוב כללל היהודים במקום מסוים, ואילו "קהל" מתייחס לקבוצה מוגדרת, בדרך-כלל של יהודים ממוצא מסוים, המהווה חלק מן האוכלוסייה היהודית במקום. הביטוי "ראשית התקופה העות'מאנית" השכיח למדי בעבודה זו, מתייחס כמובן לראשית תקופת השלטון העות'מאני במרחב הנדון, קרי למאות השש-עשרה והשבע-עשרה ולא לתקופות מוקדמות יותר.

מונחים בערבית הובאו לפי הכתיב המקורי שלהן, בתעתיק לעברית. עם זאת, מילים מסוימות שהשתרשו בשפה העברית, הובאו בכתיב הרווח. לדוגמה: "מגרב", ולא "מע'רב"; "סולטאן" ולא "סלטאן"; "ד'מי" ולא "ד'מי". בתעתיק מערבית מיוצגות כל האותיות במקור, גם אם אין הוגים אותן. כך למשל "אלשמס" ולא "א-שמס"; "עלמאא" ולא "עלמא" וכדומה. אותיות בערבית שאין להן מקבילה בעברית יוצגו באופן הבא: ٢ = ת; ځ = ח; ڏ = ד; ڙ = ז; ڙ = ט; ځ = ע; ٥ = ה. בכתיב-יד מסומנת לעתים תא מרבוטה על ידי ה' ומעליה שתי נקודות. במקרים אלו ציינתי זאת, מסיבות טכניות, על ידי גרש מעל האות: ה'.

⁶⁸ כדי להקל על הקורא, מקורות ומחקרים שנזכרו רק פעם אחת בעבודה הובאו בדרך כלל ברישום ביבליוגרפי מלא בהערה בה נזכרו.

חלק א: המוסתערכים בסביבתם

1. הפרישה היישובית

בפרק זה נסקור את מקומות היישוב של המוסתערכים בסוריה, לבנון, ארץ-ישראל ומצרים ואף נתייחס לשאלת קיומם של יישובים יהודיים בעבר הירדן בתקופה הנדונה. במידת האפשר נצרך את המידע הדמוגרפי על קהילות אלו. מצב המקורות אינו מאפשר לנו להגיע להערכה של מספרם של התושבים היהודים. בתקופה הממלוכית לא נערכו כלל רישומים דמוגרפיים של האוכלוסייה בידי השלטונות וכל שעומד לרשותנו הוא דיווחי נוסעים. מן התקופה העות'מאנית ישנם מפקדי אוכלוסין, בעיקר מן המאה השש-עשרה, אך אלו אינם מדויקים, והשימוש בהם מצריך זהירות רבה. רבים הצליחו להתחמק מן המפקדים כדי להשתמט מתשלום מס.¹ זאת ועוד, מפקדים אלו אינם מונים את מספר הנפשות אלא את מספר בתי האב משלמי המס. חישוב גודל האוכלוסייה הכולל תלוי אפוא בהנחה מוקדמת באשר לגודל בתי האב, ואין הסכמה בין החוקרים בסוגיה זו. יש לראות אפוא במספרים הרשומים להלן מספרים מקורבים בלבד.²

בעוד שהמהגרים היהודים מאירופה נטו להתגורר בריכוזים העירוניים באימפריה העות'מאנית, הרי שהיהודים המוסתערכים התגוררו בערים ובכפרים כאחד. יישובים כפריים מוסתערכים התקיימו בכל המרחב הנדון בעבודתנו, ובעיקר בגליל ובדלתא של הנילוס. תושבי הכפרים קיימו זיקה הדוקה עם העיר הגדולה הקרובה. העיר היוותה להם מרכז מסחרי ומנהלי וסיפקה עבורם מוסדות חינוך גבוה ובתי דין. סוחרים מבני העיר פקדו את הכפרים לשם מכירת מוצרים שונים³ או לקניית תוצרת חקלאית,⁴ ובעת מגפה היו נמלטים תושבי העיר אל הכפרים הסמוכים.⁵

למגורים בעיר היו יתרונות רבים, ובאופן טבעי רבים ביכרו את חיי העיר על הכפר,⁶ אך היו גם בחיי הכפר יתרונות מסוימים. היחסים בין היהודים והמוסלמים בכפר היו טובים יותר בדרך כלל מאלו שבעיר.⁷ אויר הכפר

¹ ראו למשל כהן, תמורות דמוגרפיות, עמ' 104-107; הנ"ל, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 18-19, 21. על ההתחמקות מן המפקדים ראו גם רוזן, הקהילה, עמ' 11-12. הבעייתיות בשימוש בנתוני המפקדים העות'מאנים נדונה בהרחבה אצל הקר, מס הג'זיה, עמ' 90-98. לסיכום הקשיים המתודולוגיים בשימוש במפקדים אלו ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 49-50, וראו בדבריו הסיכום שלו: "שאלת גודלה של האוכלוסייה היהודית נותרה בלא פתרון של ממש [...] קיימות שאלות כה רבות ביחס לנתוני המפקדים, עד כי איננו יכולים אלא להסתפק בהערכות" (שם, עמ' 341).

² בקהילות בהן ישנה הערכה מסוימת לגודל האוכלוסייה ציינתי לשם השוואה לתקופות קודמות את מספרי היהודים שהובאו על ידי בנימין מטודלה, אם ביקר בקהילה זו. עם זאת, לא ברור האם המספרים הנזכרים אצלו מתייחסים ליחידים או למשפחות. אליהו אשתור הראה כי הכרחי לפרש שבחלק מהמקרים מציין בנימין את מספר הנפשות ובחלק מהמקרים את מספר המשפחות או מספר משלמי המס (אשתור, מספר היהודים).

³ על יהודי מרשיד שמכר בשמים בכפרי האזור ונהרג בדרך ראו TS 13 J 4.18 (מעשה בית דין מרשיד, ר"ח אדר ב ש"כ"ג, 1563). דוגמה נוספת: "נשאלתי פה נא אמן [=אלכסנדריה] על איש א' שמו יאודה דמתקרי אצלן ... ואצלן הנד' [כר] היה רגיל לחזור בכפרים, ומוכר מורג'אן [=אלמוגים] וטווא"ף [=רוכל] כמנהג הטופין' המחזרין בכפרין" (שו"ת דרכי נועם, אה"ע סג, קסד ע"ג) וראו גם שו"ת המב"ט, א, ס' שמא.

⁴ למשל, ר' משה הדיין, מחכמי המוסתערכים בצפת, נזכר כמי "שיוצא לכפרים להביא דבש הדבורים שלו ופעם יוצא להביא תירוש ויצהר וכרמלו" (כ"י ורשינגטון, אוסף פריד 50 וראו ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 59, הערה 200), ולא ברור אם מדובר בגידולים חקלאיים שלו עצמו או במוצרים שרכש מן הפלאחים בכפרים. יהודה אבן סעיד וגיסו שמואל בן סאסי קנו ב-1577 חיטה בכפר עג'לול במחוז ירושלים (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 180) וראו עוד שם, עמ' 179-178, 197-196. על קניית חלב בכפרים לשם ייצור גבינה ראו שו"ת ר"א נ' ארחא, ס' ג; כהן ואחרים, שם, עמ' 264 וראו גם בשן, חיי הכלכלה, עמ' 108.

⁵ הנגיד ר' יצחק שולאל נפטר בכפר סמוך לירושלים בשנת רפ"ה אליו ברח בעקבות מגפה (1524). דוד, משפחת שולאל, עמ' 381; יהודי מקהיר סיפר לאמו היושבת בירושלים כי ברח מקהיר לבולאק הסמוכה בשל מגפה (טורניאנסקי, איגרות ביידיש, עמ' 189); ר' יוסף מטרנאי מזכיר ברשימותיו כמה מקרים בהם ברח מעירו לכפרים בעקבות מגפה (למשל לבקיעה [פקיעין] בשנת של"ג ולבירא בשנת של"ט, ראו בנטוב, רשימות, עמ' 215). על מקרים דומים מעיד גם אביו, ר' משה מטרנאי (שו"ת המב"ט, א, ס' לב, פו, פח, קכ, קסח, שם; שם; ב, ס' כח, נב; שם, ג, ס' נד, ריא) וחכמים נוספים דוגמת ר' יום טוב צהלון (שו"ת מהריט"ק, ס' פא; חידושו שם, ב ע"א) וראו ברסלבי, הישוב החקלאי, עמ' 283, הערה 16.

⁶ למשל: ר' חיים כפוס דן באשה שסירבה לבוא אחר בעלה מקהיר לדמיאט: "ותמאן המלכה לבוא (ביטוי ציני בעקבות אסתר א) כי אמרה מאיס עלי דירת הכפרים, ודמיא"ט על שדה מצרים תחשב ומכפרנהא [=ומכפריה], ואי אפשר לצאת ממצרים עיר גדולה לאלוקים ללכת לדמיא"ט שהיא כפר". ר"ח כפוס חלק בחריפות על חכמים שפסקו לטובתה וקבע: "מוצא אני מר ממות את האשה הזאת העוזבת אלון נעוריה בטענת שוא ודבר כזב, כי לא זו הדרך ולא זו העיר הנקראת כפר, כי היא יושבת בספר ימא בשפר ארעא כגן ה', ושכיה בה כל מילי דארץ מצרים, והיא כאחת מערי הממלכות, קטנה בכמות ורבה באיכות" (שו"ת ר"ח כפוס, ס' מט, 78-א-80, עמ' קמז-קנא במהד' ליטמן). התשובה נדפסה לראשונה אצל מ' ליטמן, 'חובת האשה ללכת אחרי בעלה בפסיקתם של חכמי מצרים בימי הביניים', **טללי אורות**, ט (תש"ס), עמ' 149-129.

⁷ ראו להלן, פרק 2, ליד הערה 73.

היה בריא ונקי והכפר היה מוגן יותר מהתפרצות מחלות מדבקות כאמור לעיל. זאת ועוד, הכפר היה במידה מסוימת מקום ללא פיקוח, רחוק מעיניו של השלטון המרכזי, וחוקי החסות נאכפו בו באופן פחות.⁸ במידה מסוימת היה הכפר רחוק גם מפיקוחה של ההנהגה היהודית. כך למשל מסופר על אדם שבא לקהיר וביקש לישא אישה אך בית הדין סירב לו מפני שהשאייר אחריו אישה וילדים במקום אחר. כאשר הבין כי מבוקשו לא ייענה בידי בית הדין "לקח את זונתו [=אשתו המיועדת] והלך לא'חד] הכפרים שיש שם עשרה מישראל ונשא אותה בערכאות הגוים ועשה עם שופט הכפר שיכוף את ישראל לקדש אותה בפניהם ולעשות לו ז' קללות [=ברכות] וכן היה".⁹ בעקבות זאת זימנו דיני קהיר את אנשי הכפר לבירור.¹⁰ מחד, משתקפת כאן מציאותו של הכפר כמקום לימינלי, מעבר לחוק ולסדר הנוקשים בעיר. מאידך, כפיפותם של אנשי הכפר לחכמי העיר היתה ברורה וחכמי העיר הצליחו, במקרה זה, להטיל את מרותם על הכפריים. נסקור כעת את מקומות יישובם של המוסתערבים בארצות להן מוקדש מחקרנו.

א. סוריה

המרכזים העירוניים החשובים ביותר בסוריה היו **חלב** בצפון ו**דמשק** בדרום, ובהן גם ישובי הקהילות היהודיות הגדולות ביותר בארץ זו. בדמשק ישבה אחת הקהילות היהודיות העתיקות ביותר.¹¹ בתקופה המוסלמית הקדומה היתה בה קהילה יהודית שהיתה כפופה כנראה להנהגת ישיבת ארץ-ישראל,¹² שאף עברה לעיר במאה השתים-עשרה. הקהילה היתה גדולה למדי במונחי אותה עת. בנימין מטודלה מסר כי היו בה בזמנו 3,000 יהודים¹³ ואילו פתחיה מרגנשבורג כתב בסביבות 1180 כי יושבים בה עשרת אלפים יהודים.¹⁴ במדינה הממלוכית היתה דמשק מרכז שלטוני ומסחרי חשוב ביותר, והיתה שנייה בחשיבותה רק למטרופולין של קהיר.¹⁵ ר' יוסף דמונטניא מצא בה בתחילת רמ"א (1480) ארבע מאות משפחות יהודיות¹⁶ ואילו ר' משולם מוולטרה מסר שנה לאחר מכן כי בקהילה המקומית ישנם ארבע מאות וחמישים בעלי בתים יהודים.¹⁷ שלוש-עשרה שנה מאוחר יותר דיווח נוסע יהודי איטלקי על חמש מאות משפחות יהודיות בעיר.¹⁸ אם נניח כי גודל המשפחה היהודית הממוצעת היה חמש נפשות, הרי שגודל הקהילה הצטמצם לעומת התקופה הצלבנית. במאות השש-עשרה והשבע-עשרה פעלו בעיר שלוש קהלים: המוסתערבים, הספרדים והסיציליאנים.¹⁹ הקבוצות הגדולות היו הספרדים והמוסתערבים, ואילו הקהל הסיציליאני היה קטן בהרבה. במפקד מזמנו של סלימאן הראשון (1520-1566) נמנו 214 בתי אב מוסתערבים ו-201 יהודים אירופים, ו-53 בתי אב שזהותם

⁸ ראו גם להלן, פרק 2, ליד הערה 202.

⁹ שו"ת הרדב"ז, ז, ס' נב, כ ע"ג.

¹⁰ "שוב גזרנו על כל בני הכפר ובאו כלם וחקרנו על הדבר ואמרו שהם לא קדשו אותם אלא שהראה להם הרשע השטר החותם שקדשה ולא ידעו אם הוא זייף [=מזויף] או לא ונתברר אצלינו שכל מה שעשו באונס היה ופטרנום לשלום" (שם, כ ע"ד).

¹¹ ראשיתו של היישוב היהודי בדמשק הינה לפחות מן התקופה החשמונאית ככל הנראה. במאה הראשונה כבר היתה במקום קהילה מבוססת (ראו למשל מעשי השליחים ט, ב, יט-כ). על שרידי בתי הכנסת הקדומים בדמשק ראו רוט-גרסון, היהודים בסוריה, עמ' 267-268.

¹² בן-ששון, ציר א"י-סוריה, עמ' 8-9; גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 448. עם זאת, בעיר היתה גם קבוצה של "בבליים" שהתפללו בבית כנסת משלהם (אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 64). על הקהילה בדמשק לפי ידיעות מן הגניזה ראו אסף, שם, עמ' 69-64; גויטיין, בתי יהודים. על ההנהגה היהודית בדמשק במאה השתים-עשרה ראו מאן, מקורות, א, עמ' 397-396; על ההנהגה במאה השלוש-עשרה ראו תחכמוני, עמ' 437-443, 453-454.

¹³ מסעות ר' בנימין, עמ' לא.

¹⁴ יערי, מסעות, עמ' 50.

¹⁵ לסקירה כוללת על דמשק ראו אליסף, דמשק. על התקופה הממלוכית ראו למשל שם, עמ' 287-284; אשתור, תולדות, ב, עמ' 255-267; וינטר, חיי הדת. על דמשק בתקופה העות'מאנית ראו פסקואל, דמשק. למחקר על החיים החברתיים בדמשק בשלהי התקופה הממלוכית ובתקופה העות'מאנית המוקדמת ראו גרהאן, אלימות רחוב.

¹⁶ יערי, אגרות, עמ' 91; דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 114.

¹⁷ מסע משולם, עמ' 80.

¹⁸ יערי, אגרות, עמ' 151; דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 154.

¹⁹ לדיון בשאלת זמן הקמתם של קהלי המהגרים בדמשק ראו ארד, המוסתערבים בדמשק. למאמר קלאסי על היהודים בדמשק במאות אלו ראו ריבלין וריבלין, לקורות.

העדתי לא נרשמה (סה"כ: 468 בתי אב).²⁰ לפי מפקד עות'מאני משלהי המאה השש-עשרה נמנו 2,068 בתי אב יהודיים בדמשק ו-233 בתי אב ('ח'אנה') יהודיים בחלב.²¹ לפי חישוב משוער של חמש נפשות לבית אב היו באותה עת 1,165 יהודים בחלב ו-10,340 יהודים בדמשק.²² בכפר הסמוך לדמשק, ג'ובאר, היתה אוכלוסייה מוסתערבית גדולה למדי.²³ בכפר זה היה בית כנסת מקודש, שיהודי דמשק היו עולים אליו לרגל עד למאה העשרים.²⁴ ר' משה באסולה מצא שם בראשית שנות העשרים של המאה השש-עשרה כשישים משפחות מוסתערביות.²⁵ הקהילה ידעה גידול ניכר בעשורים הבאים ובמפקד של שנת 977 (1569/70) נמנו בכפר 268 בתי אב מוסתערבים, ותשעה-עשר רוקים.²⁶

חלב היתה מרכז מסחרי חשוב לכל אורך התקופה הנדונה.²⁷ בתקופה הממלוכית ידעה העיר כמה פלישות של גודי המונגולים, אשר שיאן בכיבוש קצר ימים ב-1400. עם כיבוש העיר טבחו המונגולים בתושבים, בהם גם יהודי העיר. בתקופה המוסלמית הקדומה, כמו גם בתקופה הממלוכית, היתה חלב מרכז אינטלקטואלי חשוב ביהדות המזרח.²⁸ במאה השתים-עשרה ישבו בחלב לפי דיווחו של בנימין מטודלה כחמשת אלפים יהודים (ולפי גרסה אחרת: 1,500).²⁹ גודל הקהילה בתקופה הממלוכית אינו ידוע, אולם במכתב שנשלח מחלב ברבע השלישי של המאה החמש-עשרה סופר כי בשנה אחת מתו מאתיים מבני הקהילה במגפה,³⁰ ומכאן שגודלה היה לפחות כמה מאות משפחות. בתקופה העות'מאנית היתה חלב העיר השלישית בגודלה באימפריה (לאחר אסטאנבול וקהיר) והיתה מוקד משיכה לסוחרים חברות הלבנט.³¹ מאז הגעת זרם המהגרים היהודים מחצי האי האיברי במפנה המאות החמש-עשרה והשש-עשרה התקיים לצד הרוב המוסתערבי גם מיעוט ספרדי, ובתהליך איטי התמזגו אלו עם אלו. במאה השמונה-עשרה הגיעו לעיר ה'פרנקוס', יהודים ממוצא איטלקי, שהחזיקו בנתינות אירופית, ושמרו על מסגרות נבדלות. במפקד העות'מאני הראשון שנערך בעיר ב-724 (1518) נמנו 373 בתי אב,³² ובשלהי המאה השש-עשרה נמנו כאמור רק 233 בתי אב יהודיים.³³ מספרם גדל שוב באופן

²⁰ בלשוננו של לואיס: "פרנקים". הכוונה היא למונח 'פרנקים' המופיע בתעודות עות'מאניות, וכוונות למהגרים ממערב אירופה בדרך כלל. יש לשער שמספר זה כולל לא רק את הספרדים אלא גם את הקבוצה הקטנה של הסיציליאנים. במפקד שנערך ב-955 (1548/9), כנראה קודם למפקד למעלה, נרשמו 255 מוסתערבים, 101 בתי אב ללא ציון עדתם (כנראה ספרדים), ו-28 בתי אב סיציליאנים (לואיס, עלי היסטוריה, עמ' 237).

²¹ ברקאן, מחקר, עמ' 171. נתונים אלו מתייחסים למחוז כולו ולא רק לעיר עצמה, אך ברור שרוב היהודים התגוררו בערי המחוז ובפרבריהן.

²² ראו גם גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 47 (ושם נדפס בטעות "1156" במקום "1165"). עומר ברקאן מכפיל את מספר בתי האב בחמש נפשות (ברקאן, שם, עמ' 168) אך כאמור ישנן עמדות שונות בסוגיה זו. אמנון כהן הציע להניח כי גודל הח'אנה היה כשש נפשות (כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 21). אליהו אשתור הציע לחשב את גודל הח'אנה היהודי בחמש נפשות, אך בפועל הוסיף לו זקנים ובני בית אחרים וחישב אף הוא את גודלו בכשש נפשות (אשתור, תולדות, ב, עמ' 428-429). לפי הנחה זו, היו אז בחלב כ-1400 יהודים ובדמשק כ-12,400 יהודים.

²³ על הקהילה בג'ובאר ראו אשתור, תולדות, א, עמ' 267-266; שם, ב, עמ' 321, 386; איש-שלוש, מסעי נוצרים, עמ' 133; ארד, לדמותו, עמ' 202, 210-211.

²⁴ ראו להלן פרק 6, הערות 40, 42.

²⁵ מסעות א"י, עמ' כד.

²⁶ לואיס, עלי היסטוריה, עמ' 237.

²⁷ J. Sauvaget, *Alep: essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIX^e siècle*, Paris 1941.

האסלאם: idem, 'Halab', *ET*², Vol. III, pp. 85-90.

²⁸ על יהודי חלב בעת העתיקה ראו רוט-גרסון, היהודים בסוריה, עמ' 32. על היהודים בעיר במאות האחת-עשרה - השלוש-עשרה ראו פרנקל, חלב; הנ"ל, אתרי פולחן; דותן, מצבות; היטנמיסטר, מצבות ימי-ביניים. על יהודי חלב בתקופה הממלוכית ראו אשתור, תולדות, א, עמ' 274-268; שם, ב, עמ' 427-425; דוד, חלב.

²⁹ מסעות ר' בנימין, עמ' לב.

³⁰ כ"ה הספריה הבריתית, Or. 5545.4. על מגפות נוספות שאירעו בחלב בתקופה הממלוכית והעות'מאנית ראו בורנשטיין-מקובצקי, ארם צובה, עמ' 43-38. לתיאור המכתב הנזכר ראו אשתור, שם, ב, עמ' 425; דוד, חלב, עמ' 192. נחם אילן פקפק בתאריך (אילן, מצח אהרן, עמ' 18, הערה 25) אך אינני רואה סיבה להטיל בו ספק. במקום אחר מתארך אשתור את המכתב "קרוב לשנת 1500" (אשתור, שם, עמ' 297), אך נראה שזמנו קודם לכך. נמען המכתב הוא יהוסף הנגיד (דוד, שם), אשר כיהן כנגיד בשנות החמישים והשישים של המאה החמש-עשרה, ואם כן אין לאחר את זמן כתיבת המכתב מתקופה זו.

³¹ על חלב בתקופה העות'מאנית ראו ריימן, העיר הערבית; הנ"ל, האוכלוסייה בחלב; מסטרס, העלינות האירופית. על היהודים בחלב בתקופה זו ראו דותן, בית הכנסת בחלב; גופמן, מעמד היהודים; הראל, מחלוקת; כהן-טויל, מגורשי ספרד; בורנשטיין-מקובצקי, מוכסים, ולאחרונה הנ"ל, ארם צובה.

³² לואיס, עלי היסטוריה, עמ' 237.

משמעותי במהלך המאה השבע-עשרה. אנדרה ריימון סבור שבניגוד למרכזים עירוניים אחרים באימפריה, ידעה האוכלוסייה בחלב צמיחה דמוגרפית חדה במאה השבע-עשרה.³⁴ ברוס מסטרס ביקש למתן תיאור זה וייחס את הצמיחה בחברה המוסלמית בחלב לתהליך העיור שעבר על כפריי הסביבה, אך הודה כי בקרב המיעוטים (נוצרים ויהודים), אכן ישנו גידול מהיר במאה זו. ואכן, ב-1672 נמנו 380 בתי אב יהודיים בחלב³⁵ וב-1695 875 בתי אב, ושיעורי עלייה דומים ניכרו אצל הנוצרים. הגורמים לצמיחה מהירה זו בשלהי המאה אינם ברורים לגמרי.³⁶

סמוך לחלב התקיימה קהילה יהודית בכפר תדף. היא נודעה בשל בית הכנסת הקדום בה, שמסורות מקומיות קשרו אותו עם דמותו של עזרא הסופר.³⁷ כתובת שהשתמרה על קירות בית הכנסת העתיק מספרת על שיפוצים שנערכו בו בשנת א'תש"ד לשטרות (1392/3).³⁸ המקום שימש כאתר עלייה לרגל ליהודי חלב והסביבה.

על הדרך בין דמשק לחלב ישבו שתי קהילות: ח'מץ³⁹ וחמא (חמת). ראשיתה של הקהילה היהודית בחמץ, היא אמסה ההלניסטית, היתה אולי כבר בשלהי בית שני, אם כי עדויות ברורות לקיומה ישנן רק מהמאות השלישית והרביעית לספירה.⁴⁰ בנימין מטודלה מנה בה עשרים יהודים (או משפחות) בלבד.⁴¹ ידיעותינו על קהילה זו בתקופות הבאות זעומות. ברשימת תשלומים שנאספו במגבית במצרים, שזמנה להערכתי המאה החמש-עשרה,⁴² נזכר "יעקוב חמצי", היינו כנראה יוצא חמץ.⁴³ כינוי זה מופיע גם בתקופה העות'מאנית. בפורים של שנת ישובו"ן (שע"ד, 1614) נגבתה בדמשק עדות מפי "שלמה כהן ידיע חמצי".⁴⁴

בחמא התקיימה נסיכות ממלוכית עצמאית עד ל-1341, אז סולק האמיר ששלט בה והיא הפכה למחוז הכפוף לקהיר. העיר היתה קטנה אך תפסה מקום חשוב בכלכלה הממלוכית, בעיקר במסחר הכותנה, וסוחרים וונציאנים ישבו בה.⁴⁵ ר' יצחק בן אלפרא כתב ב-1441 כי בעיר ישנם שלוש מאות בעלי בתים יהודים.⁴⁶ במסמכי הגניזה מן התקופה הממלוכית ומן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה שכיחים השמות "חאמי" ו"חמוי" המעידים על מוצא מן העיר חמא.⁴⁷ גם במאות השש-עשרה והשבע-עשרה נותרה הקהילה קטנה

³³ על הירידה הדמוגרפית במאה השש-עשרה בחלב ובדמשק, בניגוד לצמיחה שאירעה במקביל בשאר ערי האימפריה, עמד עומר ברקאן במחקר חלוצי על הדמוגרפיה באימפריה העות'מאנית במאה השש-עשרה (ברקאן, מחקר, עמ' 169-167) וראו גם הדיון אצל מסטרס, העליונות האירופית, עמ' 39.

³⁴ ריימון, האוכלוסייה בחלב.

³⁵ לאה בורנשטיין מקובצקי (ארס צובה, עמ' 29-27) משערת שיש להוסיף לכך כשלושים אחוז שהצליחו להתחמק מהמפקד, ומציינת את גודל האוכלוסייה היהודית ב-1672 לפי ההערכות השונות של גודל בתי האב: כ-2,500 נפשות לפי חישוב של חמש נפשות בח'אנה (כשיטת ע' ברקאן) וכ-4,000 נפשות לפי חישוב של שמונה נפשות בח'אנה (כשיטת א' ריימון).

³⁶ מסטרס, העליונות האירופית, עמ' 39-40.

³⁷ ראו פרק 6, הערה 39.

³⁸ אשתור, שם, ב, עמ' 120.

³⁹ בערבית נהגה שמה חמץ, ובלשונות אירופה Homs. לסקירה כללית על חמץ, ראו N. Elisséeff, 'Hims', *EF²*, Vol. III, pp. 397-402.

⁴⁰ רוט-גרסון, יהודי סוריה, עמ' 32, וראו גם שם, עמ' 265-264.

⁴¹ מסעות ר' בנימין, עמ' לב.

⁴² TS J 1.60. המגבית נועדה לאסוף כסף למס ה"קדום", מעין תשלום מיוחד שהועבר לבעלי תפקידים בכירים באדמיניסטרציה הממלוכית עם תחילת שירותם.

⁴³ עם זאת, משמעות השם עשויה להיות גם "מוכר חומס".

⁴⁴ שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' רז.

⁴⁵ אשתור, שם, ב, עמ' 120. על יהודי העיר לפני התקופה הממלוכית ראו מסעות ר' בנימין, עמ' לב. בנימין מספר על רעידת אדמה שפגעה בעיר בזמנו בה נספו כמאתיים יהודים, ולאחריה נשארו בעיר רק כשבעים יהודים.

⁴⁶ יערי, מסעות, עמ' 110.

⁴⁷ Or. 16.216; TS AS 145.248; TS AS 147.117; TS NS 323.8; TS Misc. 22.191; ENA 2735.10; Or. 10.599.27; 5566 B 23; IV 63.1. בין חכמי מצרים במפנה המאות השש-עשרה והשבע-עשרה ידוע ר' יהודה חאמי (ראו עליו כ"י מוצרי III 233; TS AS 199.11; שו"ת אהלי יעקב, סי' קלא; שו"ת ר"מ גאויזון, סי' ט, ע, יב, כז, לז; שם, ב, עמ' רצט-ש; דברי יוסף, עמ' 403; כ"י אוקספורד, בודלי 2553, 25, 31א ושם נזכר גם ר' משה חאמי בדף 30ב).

יחסית. לצד המוסתערכים בעיר התיישבו גם בני משפחות המהגרים היהודים וביניהם לבין התושבים הוותיקים התגלעו לעתים סכסוכים.⁴⁸

ערי הנמל המרכזיות בצפון סוריה הינן **אסכנדרון**⁴⁹ ו**לטקיה** (اللاذقية). בתקופה העות'מאנית שימשו יהודים כחוכרי המכס בנמל אסכנדרון, אך אין בדינו ידיעות ברורות על קהילה יהודית במקום במאות השש-עשרה והשבע-עשרה.⁵⁰ בלטקיה, היא לאודיקאה מן התקופה ההלניסטית (בתלמוד: לודקיה), היתה קהילה יהודית כבר בתקופה הרומית.⁵¹ הקהילה היהודית בעיר המשיכה להתקיים בתקופה המוסלמית הקדומה ובתקופת הצלבנים ובנימין מטודלה דיווח על מאה יהודים (ולפי גרסה אחרת: מאתיים) המתגוררים בעיר.⁵² ב-1285 נכבשה העיר בידי הסולטאן קלאון והיא עברה לשליטת הממלוכים. היעדר הידיעות על יהודים בעיר בתקופה זו והלאה מעיד כנראה כי כבר לא התקיימה קהילה יהודית במקום,⁵³ או שהתקיימה קהילה זעירה בלבד.

ב. לבנון

לאורך חוף הלבנון התקיימו כמה קהילות מוסתערכיות. בצפון לבנון נודעה הקהילה שב**טריפולי**, המכונה במקורות בשם המקראי "סינים".⁵⁴ ב-1289 נהרסה העיר כאשר נכבשה על-ידי הממלוכים מידי הצלבנים, ונבנתה מחדש בסמוך. במאות הבאות תפסה העיר מקום חשוב בסחר הים-תיכוני ובנמלה עגנו אוניות רבות של סוחרים אירופים.⁵⁵ ר' אשתורי הפרחי מזכיר במחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה את טריפולי כאחת הקהילות מהן מגיעים בקביעות עולים לרגל לירושלים.⁵⁶ ר' עובדיה מברטנורה דיווח כי היו בה בזמנו מאה בעלי בתים,⁵⁷ ומספר דומה מוסר ר' משה באסולה, כשלושים שנה מאוחר יותר (תשרי רפ"ב, 1521). הוא מוסר עוד כי הם נחלקים לסיציליאנים, ספרדים ומוסתערכים המתפללים כולם בבית כנסת אחד. באסולה מספר בהתלהבות על יופייה של העיר, גידוליה המשובחים, ושפע הסחורות בשווקיה ואף מספר כי היהודים "רובם מכירי" לשון לועז ועושי' [ב] בוטיק"י מכל מלאכה וסחורה".⁵⁸ מפקד עות'מאני שנערך כשנתיים קודם לכן מונה רק חמישים וחמישה משלמי מס יהודים ויש להניח כי איננו מלא. בשני מפקדים נוספים מן המאה השש-עשרה שזמנם לא ידוע בבירור נמנו מספרים גדולים יותר: 94 בתי אב וארבעה עשר רווקים בראשון, ו-161 בתי אב ושישה רווקים בשני. במפקדים משנות התשעים של המאה רשומים שמותיהם של למעלה ממאה ושלושים משלמי מס יהודים בעיר.⁵⁹

⁴⁸ על סכסוך שפרץ בעיר אודות כשרות המקווה המקומי ראו שו"ת אבקת רוכל, סי' נד-נה; שו"ת המבי"ט, א, סי' שמח; שו"ת מהרי"ט, ב, יורה דעה, סי' יז וראו דיון נרחב להלן בפרק 3.4, ליד הערה 508.

⁴⁹ נמצאת מאז 1938 בריבונות תורכיה. ראו עליה: 'Iskandarūn', EI², Vol. IV, p. 138 (הערך נכתב בידי העורכים).

⁵⁰ באמצע שנות השבעים של המאה התשע-עשרה התגבשה קהילה יהודית קטנה בעיר, ראו י' הראל, 'הדמוגרפיה', בתוך: ה"ל, סוריה, עמ' 28.

⁵¹ לאה רוט-גרסון מעלה את ההשערה שיהודים ישבו בלאודיקאה כבר עם ייסודה בימי סלווקוס הראשון, אך מציינת כי העדויות הראשונות לישיבתם בעיר הינן מן התקופה הרומית (רוט-גרסון, היהודים בסוריה, עמ' 30, וראו גם עמ' 259). ידיעות על יהודי העיר נזכרות בספרות התלמודית (שבת קיט ע"א; תענית יח ע"ב; מנחות פה ע"ב).

⁵² מסעות ר' בנימין, עמ' יח. על יהודי לטקיה בתקופה הצלבנית ראו א' אשתור, ידיעות על היהודים בלטקיה בתקופה של מסעי הצלב, ספר יוסף ברסלבי: מחקרים במקרא בלשון ובידיעת הארץ, מוגשים לו בהגיעו לשיבה, ירושלים תש"ל, עמ' 475-485.

⁵³ על היעדר יהודים בלטקיה במאה הארבע-עשרה, כמשתמע מ"כפתור ופרח", ראו הערת א' גרינהוט במהדורתו למסע ר' בנימין, (ספר מסעות ר' בנימין מטודלו, מהד' א' גרינהוט, פרנקפורט ע"מ 1904, עמ' 109, הערה 93).

⁵⁴ העדות הברורה הראשונה לנוכחות יהודים בעיר היא מהמאה הראשונה לספירה (רוט-גרסון, שם, עמ' 30) וראו דברי התוספתא: "זה היה מעשה באמה של טראפליס, ובא מעשה לפני רבן שמעון בן גמליאל ואמ'..." (תוספתא עירובין [מהד' ליברמן] ו כה, לפי כ"י לונדון, ובדפוס השתבש ל"פרטליס". בכ"י ערפורט: "טרבליס").

⁵⁵ על טריפולי בתקופה הממלוכית ראו סלאם ליביץ', הארכיטקטורה; לוז, ערי שדה; ה"ל, טריפולי.

⁵⁶ כפתור ופרח, עמ' קיא.

⁵⁷ אגרות רע"ב, עמ' 90. עם זאת, אשתור רואה במספר זה הגזמה מסוימת, ומציין כי ר' עובדיה לא ביקר בעצמו בעיר והסתמך על מידע שנמסר לו (אשתור, תולדות, ב, עמ' 427).

⁵⁸ מסעות א"י, עמ' יב. באסולה איננו מציין מה היה גודלו של כל קהל. ישנן עדויות גם על עיסוק בחקלאות בקרב יהודי העיר, וראו מקרב המוסתערכים (למשל: שו"ת הרדב"ז, ו סי' ב'קכב וראו גם שם, סי' ב'שלז).

⁵⁹ לואיס, עלי היסטוריה, עמ' 237-238. על היהודים בטריפולי במאות השש-עשרה והשבע-עשרה ישנן ידיעות רבות בספרות השו"ת, ראו למשל גולדמן, רדב"ז, עמ' 171-172.

עיר נמל חשובה נוספת, דרומית לטריפולי, היתה **ביירות**. בנימין מטודלה מצא בעיר בזמן ביקורו בה כחמישים יהודים.⁶⁰ בתקופה הממלוכית הידלדלה הקהילה ונראה שבמאה החמש-עשרה לא התגוררו יהודים בעיר.⁶¹ נראה שהקהילה התחדשה רק בשלהי המאה החמש-עשרה או בראשית המאה השש-עשרה. ר' משה באסולה מצא בה רק כתריסר יהודים סיציליאנים והוא אינו מזכיר כלל מוסתערכים בעיר.⁶² במאות השש-עשרה והשבע-עשרה המשיכה הקהילה היהודית בעיר להתקיים, אך דומה שלא צמחה באופן משמעותי מבחינה דמוגרפית. דרומית לביירות מצויות שתי ערי נמל חשובות אף הן, **צור וצידון**. בצור פעלה בתקופה המוסלמית הקדומה קהילה יהודית ותיקה,⁶³ שעמדה תחת השפעתה של ההנהגה הארץ-ישראלית.⁶⁴ ב-1171 אף עברה אליה הישיבה בעקבות הכיבוש הסלג'וקי. בנימין מטודלה מסר כי חיו בה בזמנו 400 יהודים.⁶⁵ תלמיד הרמב"ן שביקר בעיר תיאר אותה כ"עיר בצורה",⁶⁶ אך עם הכיבוש הממלוכי ב-1291 הוחרבה צור כליל וקהילתה היהודית חוסלה. נראה שהקהילה בעיר התחדשה רק במהלך התקופה העות'מאנית. **צידון** היתה בתקופה הממלוכית עיירת נמל קטנה.⁶⁷ בנימין מטודלה מנה בה עשרים יהודים בלבד,⁶⁸ ומספר דומה מוסר ר' משה באסולה, כשלוש מאות וחמישים שנה מאוחר יותר. לדבריו היו רובם מוסתערכים. הוא מספר עליהם "וטובי'ם] הם ומקריב'ם] לאורחים", בניגוד למקומות אחרים בהם עבר.⁶⁹ ר' יוסף מטרנני נשאל מצידון בראשית המאה השבע-עשרה אודות עבודת האדמה בשנת שמיטה, וסביר להניח כי השואלים היו מוסתערכים.⁷⁰ על עיסוק בחקלאות של יהודי העיר מעידים גם נוסעים נוצרים.⁷¹ העיר עמדה תחת השפעתו של המרכז הצפתי ויהודיה קיימו קשרים חזקים עם יהודי ארץ-ישראל.⁷² צפונית-מזרחית לצידון, בהרי השוף, שוכנת העיירה דיר **אלקמר**. במאות האחרונות היתה בה קהילה יהודית, אך הידיעה הראשונה על יהודים שם היא מ-1694.⁷³ יצחק בן-צבי אסף מסורות מצאצאי תושביה היהודים לפיהן מוצאם המקורי הוא מן המגרב. אף על פי כן שיער בן-צבי כי "קרוב הדבר שיהודי המערב, שבאו לפני כמאתיים שנה, מצאו שם שכבה קדומה של יהודים מקומיים ונצטרפו אליה".⁷⁴

⁶⁰ מסעות ר' בנימין, עמ' יט.

⁶¹ נוסע יהודי כותב בשנת רנ"ו (סוף 1495): "בבארטו אין עומדים יהודים, אמנם לא ידעתי הסבה, כי הישמעאלים בברוטו הם יותר טובים מכל אנשי זה המלכות ואוהבים היהודים מאד" (יערי, אגרות, עמ' 148) וראו אשתור, שם, ב, עמ' 122.

⁶² מסעות א"י, עמ' יג.

⁶³ יהודים ישבו בצור כבר בשלהי התקופה החשמונאית ואולי אף קודם (רוט-גרסון, שם, עמ' 30). על צור ויהודיה בתקופה הפאטמית ראו למשל ספר הישוב, עמ' טו ועמ' 51-53; גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 344-346; גויטיין, בתי יהודים; ברסלבי, ר' אביתר. על יהודי העיר בתקופה הצלבנית ראו איש-שלום, בצילן, עמ' 271-272.

⁶⁴ גיל, שם, עמ' 448.

⁶⁵ ולפי גרסה אחרת: חמש מאות (מסעות ר' בנימין, עמ' כ).

⁶⁶ יערי, מסעות, עמ' 83.

⁶⁷ על צידון בתקופה הממלוכית ובתחילת התקופה העות'מאנית ראו באחי'ט, צידון.

⁶⁸ מסעות ר' בנימין, עמ' כ.

⁶⁹ מסעות א"י, עמ' יג.

⁷⁰ שו"ת מהרי"ט, א, סי' פג, וראו נסים, תשובות מהרי"ט, עמ' יב. על העיר ויהודיה במאה השבע-עשרה ראו איש-שלום, מסעי נוצרים, עמ' 132; מ' רוזן, "יהודים בשירות פח'ר אד-דין השני שליט הלבנון (1586-1635)", **פעמים**, 14 (תשמ"ג), עמ' 44-32; הנ"ל, **בנימין אבנרדאנה: נדודיו והרפתקאותיו באיטליה ובלבאנט כפי שסופרו על-ידי הפנוזר פורנצ'סקו דה סרינו**, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 36-41; הקר, רפאל לוי, עמ' 501.

⁷¹ איש-שלום, שם, עמ' 120.

⁷² המבי"ט השיב בהלכה ליהודי צידון (שו"ת המבי"ט, א, סי' קח-קט; ב, סי' קנא; ג, סי' סב, קסג) וכן הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז, א, סי' קפב) וראו גם שו"ת מהרי"ט, החדשות, סי' ג; שו"ת מהרי"ט, ט, סי' פד ושם, ב, סי' נב. בעקבות הוצאת דיבוק מגופו של נער בצפת הגיעה דודתו של הנער מצידון לשמות עימו (דברי יוסף, עמ' 350). על הקשרים במאה השבע-עשרה בין צידון לארץ-ישראל ראו למשל כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Mic. 9160.3 (כתב שלחות מחכמי צידון, משנת שע"ה). עמראן בן אברהם תושב צידון תבע במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה בבית הדין השרעי בשכם את מוסא בן עמראן, מתושבי שכם (יזבק, הישוב בשכם, עמ' 70). יהודייה ששכרה חמור לנסיעה מצידון לירושלים נזכרת ברישום מ-1644 בארכיון בית הדין השרעי בירושלים (כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 306 וראו שם הערה 1).

⁷³ ר' יהודה דיואן, **חוט המשולש**, קושטא תצ"ט, סי' י; בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 448.

⁷⁴ בן-צבי, שם, עמ' 444, וראו עוד שם בעמ' 441-453.

בבקעת הלבנון (البقاع), במזרח לבנון של היום, שוכנת **בַּעֲלָתָה**. במקורות עבריים מכונה העיר "בעלת".⁷⁵ כך למשל, שטר כתובה מ-1253 נכתב ב"בעלת אשר בבקעת הלבנון ותחת הר חרמון מותבה",⁷⁶ וכתב של יד המקרא הועתק "בחדש תמוז שנת אתרמט לשטרות [=1338] במדינת בעלת אשר בבקעת הלבנון".⁷⁷ בתקופה הממלוכית ירדה העיר מחשיבותה כיוון שלא עמדה על צירי הדואר הראשיים.⁷⁸ על יהודי העיר בתקופה הממלוכית אין בידינו ידיעות רבות.⁷⁹ דרשה שהועתקה ב-1485 בדמשק מלמדת על מחבר יהודי שמוצאו (או מוצא משפחתו) מבעל בך. בסיום דרשה ליום הכיפורים שהעתיק נתן בן אברהם בן ישמעאל תופא, מעתיק ספרים ידוע מדמשק,⁸⁰ נרשם: "[נ]עתקה זו הדרשה של יום הכפורים... מספר של ר' שמואל ז"ל ב"ר אהרן בעלתי נ"ע".⁸¹ באותו הזמן בערך סופר באגרת שנשלחה אל אברהם תלמיד,⁸² ממקורבי הנגיד שלמה בן יוסף, על פלוני ש"נשא אשה בבעלת".⁸³ הקהילה המשיכה להתקיים לאורך התקופה העות'מאנית, אך גם עתה הידיעות עליה ספורות. מן המקורות עולה כי יהודי בעלבך קיימו קשרים קרובים עם יהודי דמשק. בעדות אודות שני יהודים שנהרגו, שמסר עד בשם משה בעלבכי בדמשק, הזכיר העד כי ההרוגים היגרו לדמשק מבעלבך,⁸⁴ ואילו המשורר המוסתעריבי הדמשקאי בן המאה השש-עשרה, יוסף הלוי נואס, הקדיש שירים לבני הקהילה בהם הוא משבח את נדיבותם ואת הכנסת האורחים לה זכה: "בני בעלת יקרים מפנינים / יברכם אל אשר שוכן מעונים / וטובים הם בעיני האלהים / יחיו לעד רוב ימים ושנים... כי הם עושים רוב חסד וטובות עם עובר ושב מכל פנים".⁸⁵

במורדותיו הצפוניים של החרמון שוכן הכפר **תַּצְפִּינָה**. ישנן ידיעות על נוכחות יהודים בכפר זה בתקופה הממלוכית⁸⁶ ובמאות השש-עשרה והשבע-עשרה.⁸⁷ מתשובה של ר' יום טוב צהלון עולה כי יהודי הכפר עסקו גם בחקלאות.⁸⁸

⁷⁵ אין ספק כי היהודים זיהו את בעל בך עם "בעל גד" שבספר יהושע: "בַּעֲלָה גִד בְּבִקְעַת הַלְבָנוֹן, תַּחַת הַר-חֶרְמוֹן" (יהושע יא יז), אולם כנראה בעקבות האופי האלילי של השם "בעל גד", ביכרו לכנותה בשם הסתמי יותר "בעלת", בעקבות מלכים א ט, יח ודברי הימים ב ח, ו. יהודה אלחריזי, אשר ביקר בעיר בראשית המאה השלוש-עשרה מכנה אותה "הר צמרים" (תחכמוני, עמ' 443).

⁷⁶ TS Misc. 29.6. נדפסה אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 14-15, וראו גם שם, א, עמ' 276. המילים "בבקעת הלבנון ותחת הר חרמון" (ראו בהערה הקודמת) מוכיחים בבירור כי בעל בך זוהתה עם "בעל גד" המקראית.

⁷⁷ כ"י סנט פטרבורג, Evr. II C 722, קולופון בסיום חומש במדבר.

⁷⁸ סורדל-תומין, בעלבך, עמ' 971.

⁷⁹ לריכוז כמה ידיעות על היהודים בעיר בתקופה הממלוכית ראו אשתור, שם, א, עמ' 275-276; שם, ג, עמ' 151; בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 440; איש-שלום, בצילן, עמ' 306. אשתור מזכיר ידיעות רק מן המאה השלוש-עשרה וראשית המאה הארבע-עשרה ומעיר כי אין ידיעות על יהודי העיר בתקופת הממלוכים הצ'רסיים (אשתור, שם, ב, עמ' 123), אך הידיעות המובאות להלן מוכיחות כי גם במאה החמש-עשרה התקיימה שם קהילה יהודית.

⁸⁰ העתיק גם את מדרש ר' דוד הנגיד בשנים 1477-1487 בדמשק (כ"י מוסקבה, אוסף גינצבורג 1637; כ"י שטרסבורג, הספריה הלאומית, 4033-4035; כ"י סנט פטרבורג, Evr. Arab. I 1521).

⁸¹ כ"י סנט פטרבורג, EVR II A 2385. שרד רק עמוד אחד מהטקסט.

⁸² לריכוז הידיעות אודותיו ראו דוד, אברהם תלמיד.

⁸³ ENA NS 35.12, נדפס אצל דוד, שם, עמ' 226-227.

⁸⁴ שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' מג. ליהודים מבעלבך בדמשק ראו גם פרשת קידושיו של אלעזר ב"ר מאיר הלוי גזאל "איל בעל בכי" (יוצא בעלבך) מדמשק שנדונה אצל כמה פוסקים (שו"ת ר"מ אלשיך, סי' קד; שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' ד; שו"ת מהריט"ץ, סי' נד).

⁸⁵ דיואן יוסף הלוי, סי' תתקנ"ג, 74-75. בשיר נוסף הוא מוסיף לשבח את אנשי המקום: "כי כסולת מפסולת נקיים קהלת אנשי בעלת / בשמות נקובים הנאבהים טובים חשובים ראשי גולת / אחים רועים הנודעים שהם שומעים מני מלת / ישראלים מנויים כהנים לויים רנת גילת אנשי בעלת" (שם, סי' תתקנ"ד, 75א).

⁸⁶ ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 123.

⁸⁷ בתשובה משנת תל"ה (1674/5) העוסקת בענייני עגונות נזכר "כפר חאסביא" (כ"י היברו יוניון קולג' 161, 114א). לידיעות נוספות ראו בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 453-455; שור, יהודי הלבנון, עמ' 119; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 31. דוד מזכיר שם (הערה 65) כי באגרת מסחרית מן המאה השש-עשרה (TS 13 J 24.25) מזכיר הכותב בן שלו היושב "בחאצבניה", אך זו קריאה שגויה. הכותב מזכיר "מענין מה ששלחת לומ' [ר] למעלם ש' שיכתוב לבני החאצל [מערכת: הסכום] שיחלקו עמו שוה בשוה".

⁸⁸ שו"ת מהריט"ט החדשות, ב, עמ' קלא-קלב; נסים, תשובות מהריט"ץ. לתשובה אחרת של ר' יום טוב צהלון העוסקת ביהודי חצביה, ראו להלן, פרק 6, ליד הערה 355.

ג. ארץ-ישראל

הקהילות העירוניות המרכזיות בארץ-ישראל בתקופה הנדונה היו **צפת וירושלים**. על היהודים בצפת ישנן ידיעות מעטות בתקופות קודמות, אך הקהילה תפסה את מעמדה כקהילה גדולה וחשובה רק בתקופה הממלוכית.⁸⁹ צפת נכבשה ב-1266 על ידי ביברס והפכה עד מהרה למרכז מנהלי חשוב, בירת המחוז, שחלש על הגליל ונפת עכו.⁹⁰ בעיר נבנו בתקופה זו שלושה מסגדים והתרכזו בה חכמים צופים בעלי השפעה.⁹¹ בשלהי התקופה הממלוכית התעצמה נוכחותם של מהגרים יהודים בעיר, מחצי האי האיברי ומצפון אפריקה.⁹² בתקופה העות'מאנית המשיכה צפת לשמש כבירת מחוז, שהשתייך תחילה לפלך דמשק ומאמצע המאה השבע-עשרה לפלך צידון.⁹³ כידוע, במאה השש-עשרה ידעה צפת את "תור הזהב" בתולדותיה, ונודעה בשל החכמים הרבים שישבו בה.⁹⁴ בשנות השישים למאה זו חוותה הקהילה משבר כלכלי קשה, עקב הכבדת המיסוי.⁹⁵ ברבע האחרון של המאה הידרדר עוד יותר מצבם הכלכלי של היהודים בשל הפגיעה בתעשיות הטקסטיל שלהם.⁹⁶ העימותים בין הדרוזים לשלטון העות'מאני בגליל הרעו את מצב הביטחון והביאו אף הם לעזיבת יהודים את צפת, ומן המאה השבע-עשרה ואילך תפסה ירושלים את מקומה כקהילה הדומיננטית ביישוב היהודי.⁹⁷

ר' יוסף דמונטניא מוסר ב-1481 כי בצפת כשלוש מאות בעלי בתים⁹⁸ ומספר דומה מוסר ר' משה באסולה בראשית שנות העשרים של המאה השש-עשרה. לדברי באסולה היו אז בעיר שלושה בתי כנסת: ספרדי, מוסתערבי ומערבי [=מגרב].⁹⁹ במפקד העות'מאני משנים אלו, לעומת זאת, נמנו רק 233 בתי אב יהודיים, וברור כי חלק הצליחו להשתמט מן הפוקדים. 131 משפחות מתוכן זוהו כמוסתערבים (يهوديان مستعربة) והשאר ספרדים, פורטוגלים ומגרבים. יוסף הקר הראה כי גודלה של האוכלוסייה המוסתערבית היה למעשה נמוך יותר, וחלק מן הספרדים התפקדו ביחד עם המוסתערבים.¹⁰⁰ במפקד משנת 1555/6 (1555/6) נמנו 98 בתי

⁸⁹ לסקירות כלליות על צפת ראו שור, תולדות צפת; עמית, צפת. הידיעות על יהודים בעיר לפני התקופה הממלוכית נדירות. יהודי צפתי נזכר בתעודה מ-1013 (כ"י אוקספורד, בודלי Heb. C 13.12, 2807; ספר הישוב, עמ' 54). על היהודים בצפת בראשית המאה השלוש-עשרה ראו איש-שלום, בצילן, עמ' 259-261.

⁹⁰ דורר, ביברס; עמית, שם, עמ' 758. על צפת בתקופה הממלוכית ראו לוז, שם, עמ' 29-38; אלטראונה, פלך צפת.

⁹¹ על המסגדים, המדרסות והמוסדות הצופיים בצפת הממלוכית ראו לוז, שם, עמ' 148; אלטראונה, שם, עמ' 258-262.

⁹² על יהודי צפת בתקופה הממלוכית ראו כפתור ופרח, עמ' רפג-רפד; איש-שלום, בצילן, עמ' 305-306. קולופונים של כתבי יד מעידים על הפעילות האינטלקטואלית בעיר בתקופה הממלוכית. העתקתו כתב-יד של משנה תורה (ספר נזיקין) הושלמה "בעיר צפת קצה ארץ-ישראל" בט' בטבת ה'ע"ה (1314). כ"י אוקספורד, בודלי 608.1 והעתקת כתב-יד אחר, של משנה תורה (ספר זרעים) הסתיימה בר"ח טבת א'תרמ"ח לשטרות (1337). כ"י אוקספורד, בודלי 598. עיקר הידיעות מן התקופה הממלוכית על יהודי העיר הן ממפנה המאות החמש-עשרה והשש-עשרה, ראו: גוטהייל וורל, קטעים, עמ' 244-266 (=דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 313-324); איש-שלום, שם, עמ' 338-340; בניהו, תעודה; הנ"ל, לדרושי; הקר, לדמותם הרוחנית; רון, מעמד המוסתערבים; למדן, יחסים בין-עדתיים.

⁹³ בן-צבי, א"י ויישובה, עמ' 93-96. על צפת במאה השש-עשרה ראו למשל רוד, מנהל ואוכלוסייה; הנ"ל, סג'ק צפת; בן-צבי, שם, עמ' 169-173; כהן ולואיס, אוכלוסייה, עמ' 155-169; ולואיס, עלי היסטוריה, עמ' 74-109.

⁹⁴ לביבליוגרפיה של מחקרים על צפת ראו בן-מנחם, פירסומים. על חיי הרוח בצפת במאה השש-עשרה נכתבה ספרות רבה וקצר המצע מפורטה. למאמר קלאסי בנדון ראו שכטר, צפת. לסיכום עדכני של הידיעות על חכמי העיר ראו דודסון, חכמי צפת. למחקר עכשווי על האגדה והפולקלור בצפת של המאה השש-עשרה, ראו יסף, אגדת צפת. המחקר על סוגיות כלכליות וחברתיות בחיי יהודי העיר מועט יותר. ראו למשל אביצור, צפת; כנעני, החיים הכלכליים; רון, מעמד המוסתערבים; דוד, קהלת קוני; הקר, מס הגזיה; הנ"ל, יוניים נקבצים. על יהודי העיר בתקופה זו בראי התעודות העות'מאניות ראו הד, תעודות תורכיות; גופמן, שיטת המקטוע. קביעתו של הקר כי "עדיין מצפים אנו למונוגרפיה כוללת על תולדות קהילת צפת במאה השש-עשרה" (הקר, מס הגזיה, עמ' 63, הערה 2) עודה במקומה עומדת.

⁹⁵ הקר, מס הגזיה, עמ' 98-104.

⁹⁶ אביצור, צפת, עמ' סז-סט; שוורצפוקס, הרעיה. המשבר בצפת היה חלק ממשבר כולל בתעשייה זו באימפריה העות'מאנית, ראו B. Braude, 'International Competition and Domestic Cloth in the Ottoman Empire, 1500-1650: A Study in Undevelopment, Review, 2,3 (1979), pp. 437-451; הנ"ל, בגדי הצמר, בייחוד עמ' 228-236, וראו גם בנבסה ורורייג, יהודי ספרד, עמ' 52-54.

⁹⁷ רון, הקהילה, עמ' 3-8. על מאבק הבכורה בין צפת לירושלים במאה השש-עשרה, אשר השתקף בפולמוס הסמיכה הידוע, ראו למשל י' פז, 'המתח בין צפת לירושלים במאה השש-עשרה לאור הפיוט 'לכה דודי' ומקורות נוספים', בתוך: א' שילר (עורך), **מצפת לירושלים: ספר שושנה הלוי**, ירושלים 2010, עמ' 157-172. לסיכום הגורמים לדלדולה של קהילת צפת החל מן השליש האחרון של המאה השש-עשרה ועד לחורבנה באמצע המאה השבע-עשרה ראו דודסון, חכמי צפת, עמ' 7-12, וראו גם מ' בניהו, 'תעודות מאיטליה מזמן חורבנה של קהילת צפת (תט"ו-ת"ח / 1655-1658)', ארץ ישראל, ג (תשי"ד), עמ' 244-245.

⁹⁸ יערי, אגרות, עמ' 91; דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 115.

⁹⁹ מסעות א"י, עמ' טו.

¹⁰⁰ הקר, יוניים נקבצים, עמ' 134, הערה 4.

אב מוסתעריבים (ועשרה רווקים) מתוך אוכלוסיה יהודית כוללת של 719 בתי אב ו-63 רווקים.¹⁰¹ במחצית השנייה של המאה השש-עשרה ניכרת ירידה, וב-975 (1567/8) נמנו 70 בתי אב מוסתעריבים מתוך אוכלוסיה יהודית כוללת של 945 בתי אב.¹⁰² ירידה דמוגרפית זאת ניכרת בכל ערי ארץ ישראל בתקופה זו, ותמונה דומה עולה גם מערי סוריה.¹⁰³

ירושלים: בתקופה הממלוכית השתנו פניה של ירושלים והמרחב שלה עבר אסלום מואץ.¹⁰⁴ בנייני דת רבים נבנו, הקדשות הוקמו, ומלומדים רבים (עלמאא) פעלו בה עם תלמידיהם.¹⁰⁵ לאורך התקופה הממלוכית הגיעו לעיר מהגרים יהודים מארצות שונות (גרמניה, איטליה, ספרד והמגרב), בהם גם חכמים נודעים,¹⁰⁶ והקהילה התבלטה, לעומת קהילות אחרות במזרח, בהרכבה ההטרוגני.¹⁰⁷ על מספרם של יהודי ירושלים במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה אין בידינו ידיעות מוצקות. ב-1481 מסר משולם מוולטרה על מאתיים וחמישים בעלי בתים יהודים בעיר.¹⁰⁸ שנתיים לאחר מכן סיפר פליקס פאברי כי יש יותר מחמש מאות יהודים בעיר, וכנראה כוונתו ליחידים ולא למשפחות.¹⁰⁹ לעומת זאת ר' עובדיה מברטנורה מצא בה רק שבעים משפחות יהודיות. ירידה חדה זו נבעה כנראה הן מפגעי טבע ובצורת והן בשל המשבר הכלכלי-חברתי שעבר על הקהילה בשנים אלו.¹¹⁰ הקהילה השתקמה בשנים הקרובות וב-1495 סיפר נוסע איטלקי על מאתיים בעלי בתים יהודים בעיר.¹¹¹ עם הכיבוש העות'מאני ידעה ירושלים פריחה כלכלית. שווקי העיר שופצו, הובלת המים לעיר שופרה, חומות העיר שוקמו ומצב הביטחון השתפר.¹¹² כתוצאה מגלי ההגירה ידעה הקהילה היהודית בעיר צמיחה דמוגרפית שנמשכה עד לאמצע המאה.¹¹³ במפקד העות'מאני של שנת 932 (1525/6) נמנו 199 בתי אב יהודיים, ב-945 (1538/9) נמנו 224 בתי אב ותשעה-עשר רווקים, וב-1552/3 נספרו 324 בתי אב וארבעה עשר רווקים. לעומת זאת במפקד של 1562/3 ניכרת ירידה במספר יהודי העיר (237 בתי אב ושנים עשר רווקים).¹¹⁴ להגירה המסיבית לעיר נודעו השלכות חברתיות חשובות. בעוד שבתקופה הממלוכית היתה הנהגת הקהילה מסורה בידי המוסתעריבים בעיקר, הרי שבמאה השש-עשרה תפסו גם יהודים מקרב המהגרים עמדות בהנהגה, ובמאה

¹⁰¹ עם זאת, בפנקס המפקד נרשם כי היהודים משלמים עבור 1,075 בתי אב ו"הסכִּימו" לשלם עבור 100 בתים נוספים. רישום זה משקף את העובדה כי גובי המס העות'מאנים לא הקפידו על רישום מדויק של האוכלוסייה מפני שבצפת היה הסדר מיוחד לתשלום המס, בו הושת על הקהילה סכום גלובלי קבוע. לדיון בהסדרי המס בצפת ובמשמעותם להבנת המפקדים העות'מאניים ראו גופמן, שיטת המקטוע; הקר, מס הג'זיה.

¹⁰² כהן ולואיס, אוכלוסייה, עמ' 155-161.

¹⁰³ הקר, מס הג'זיה, עמ' 97. הקר מציע לתלות את הירידה הדמוגרפית, בין השאר, בפריצתן של מגפות.

¹⁰⁴ ראו לאחרונה הדיון אצל לוז, ירושלים הממלוכית, עמ' 44-50. ראשיתו של תהליך זה מצויה כבר בתקופה האיובית, ראו פרנקל, הקדשות. על ירושלים בתקופה הממלוכית ראו אשתור, ירושלים; לוטפי, אלקדס אלממלוכיה; בורגין, ירושלים הממלוכית; ליטל, קטלוג; הנ"ל, סכסוכים קהילתיים; לוז, ירושלים הממלוכית; דרורי, ירושלים בתקופה הממלוכית; פרידמן ודרורי, ספר ירושלים.

¹⁰⁵ על העלמאא בירושלים בתקופה הממלוכית ראו אשתור, ירושלים, עמ' צז-ק; ששון, עלמא ירושלמיים; דרורי, 'חינוך והשכלה בירושלים', בתוך: פרידמן ודרורי, ספר ירושלים, עמ' 229-249.

¹⁰⁶ על החכמים האשכנזים בעיר ראו ריינר, בין אשכנז לירושלים. על חכמים איטלקים שהגיעו לעיר ראו הקר, ר' אליה; אגרות רע"ב (במבוא של המהדירים).

¹⁰⁷ לסיכום עדכני של המחקר על יהודי ירושלים בתקופה הממלוכית ראו דוד, ירושלים היהודית. לקובץ אגרות בעניינה של הקהילה בתקופה זו ראו הנ"ל, שאלו שלום ירושלים. כמה סוגיות יסוד בחיי היהודים בעיר בתקופה הנדונה התבררו במחקרי של אלחנן ריינר (ריינר, בין אשכנז לירושלים; הנ"ל, הנהגת הקהילה; הנ"ל, השכונה היהודית; הנ"ל, אין עטרה; הנ"ל, חצר האשכנזים). למחקרים נוספים ראו למשל ארסה, הגבלות; הקר, יהודים מגרבים; ליטל, תעודות; לוז, הזירה הציבורית; ארליך, מיקום הרובע; ארד, תעודות; ראובן, כתב יד.

¹⁰⁸ מסע משולם, עמ' 71.

¹⁰⁹ "Indeed, there are more than five hundred Jews" (מסע פאברי, עמ' 226).

¹¹⁰ אגרות רע"ב, עמ' 65 ובהערות המהדירים שם. על משבר זה, המכונה במחקר "פרשת הזקנים", ראו להלן, פרק 4, סעיף 51.

¹¹¹ יערי, אגרות, עמ' 157; דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 162.

¹¹² א' כהן, 'מפעלי פיתוח בירושלים בראשית השלטון העות'מאני', **קתדרה**, 8 (תשל"ח), עמ' 177-189; הנ"ל, 'מפעלי של סלימאן המפואר בירושלים', **קתדרה**, 57 (תשנ"א), עמ' 31-51. על ירושלים והמערך הכפרי סביבה בתקופה העות'מאנית נכתבה ספרות רבה. על המאה השש-עשרה ראו כהן ולואיס, אוכלוסייה, עמ' 81-104; כהן, חיי הכלכלה; הנ"ל, הגילדות בירושלים; א' טולדאנו, 'סג'ק ירושלים במאה הט"ז: התיישבות כפרית ומגמות דמוגרפיות', בתוך: כהן, פרקים, עמ' 92-61; סינגר, איכרים. על המאה השבע-עשרה ראו דאבי, המאה העות'מאנית.

¹¹³ על יהודי ירושלים במאה השש-עשרה ראו כהן, יהודי ירושלים; הנ"ל, יהודים בשלטון האסלאם. על עצירת הצמיחה הדמוגרפית במחצית השנייה של המאה ראו גם רצהבי, מאורעות ירושלים, עמ' 265.

¹¹⁴ לנתוני המפקדים ראו כהן ולואיס, אוכלוסייה, עמ' 81-94 וראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 21-19; לואיס, עלי היסטוריה, עמ' 79. על הירידה הדמוגרפית בתקופה זו ראו לעיל, ליד הערה 103.

השבע-עשרה דחקו כליל את המוסתערבים מן ההנהגה הציבורית.¹¹⁵ בראשית המאה השבע-עשרה חל גידול במספר יהודי העיר, אך המגמה הדמוגרפית השתנתה בעקבות מאורעות אבן פרוח' (1624-1626)¹¹⁶ שהביאו לידידה חדה במספר יהודי העיר. מכאן עד סוף המאה השבע-עשרה התייצב מספרם על כאלף עד אלף ומאתיים נפש.¹¹⁷

הקהילה העירונית השלישית בגודלה היתה קהילת עזה. משולם מוולטרה מצא בה חמישים או שישים משפחות יהודיות ב-1481.¹¹⁸ במאה השש-עשרה גדלה הקהילה ובמפקד של 932 (1525/6) נמנו בה 95 משפחות יהודיות, ב-955 (1548/9) הגיעה הקהילה לשיא של 116 משפחות, ומאז ירדה: 81 משפחות ב-964 (1556/7) ו-70 משפחות ב-1005 (1596/7).¹¹⁹

בטבריה היתה קהילה יהודית מאז הקמתה בימי הורדוס ועד לתקופה האיובית, אך בתקופה הממלוכית הידלדל עד מאד היישוב היהודי בעיר.¹²⁰ חידוש היישוב בעיר קשור במפעלה של דונה גרציה שניסתה להקים בעיר מרכז יהודי, אך הקהילה היהודית שהתבססה במקום היתה דלה וקטנה ובשנות השמונים כבר חדלה מלהתקיים.¹²¹ נראה שמוצא היהודים בה היה מחצי האי האיברי ולא גרו בה אותה עת מוסתערבים. הנוסע הפרנציסקני אוג'ן רוג'ה מצא בה בראשית שנות השלושים של המאה השבע-עשרה כתריסר יהודים ממוצא פורטוגלי,¹²² אך בהמשך המאה התבטלה לגמרי הנוכחות היהודית בעיר.

קהילה יהודית עירונית נוספת התקיימה בשכם.¹²³ ר' משה באסולה מונה בה שנים עשר בעלי בתים מוסתערבים בעיר בסוף 1521,¹²⁴ אבל בסוף שנות השלושים כבר מונה המפקד העות'מאני 71 בתי אב יהודיים בעיר, רובם מוסתערבים.¹²⁵ במחצית השנייה הידלדלה הקהילה. ב-955 (1548/9) נמנו רק שלושים ושישה בתי אב, וב-1005 (1596/7) חמישה עשר בתי אב בלבד.¹²⁶ קהילה מצומצמת המשיכה להתקיים בשכם גם במאה השבע-עשרה.¹²⁷

בחברון, פעלה קהילה יהודית קטנטנה.¹²⁸ משולם מוולטרה ור' עובדיה מברטנורא מצאו שניהם עשרים בעלי בתים בשלהי המאה החמש-עשרה¹²⁹ ואילו ר' משה באסולה דיווח על "ח' או י' בעלי בתי[ם]" בלבד בסוף

¹¹⁵ ראו פרק 4, ליד הערה 164. על יהודי ירושלים במאה השבע-עשרה ראו רוזן, הקהילה; זיסק, הקהילה; כהן ואחרים, יהודים, ב. ¹¹⁶ על מאורעות אלו ראו חרבות ירושלים; בן-צבי, א"י ויישובה, עמ' 220-225; מ' בניהו, 'המקורות החשובים לתולדותיה של ירושלים בימי הגזירות של ו' פרוח', אסופות, ז (תשנ"ג), עמ' שג-שיר; רוזן, הקהילה, עמ' 35-49. ¹¹⁷ לריכוז ידיעות על גודל הקהילה במאה השבע-עשרה ודיון ביחס ביניהן ראו רוזן, שם, עמ' 20-13. ¹¹⁸ ראו מסע משולם, עמ' 64 ועמ' 68. על יהודי עזה בתקופה הממלוכית ראו גם ברסלבי, לחקר ארצנו, עמ' 134-136; איש-שלום, מסעי נוצרים, עמ' 107-108; הנ"ל, בצילן, עמ' 334-335. ¹¹⁹ לנתוני המפקדים מעזה ראו כהן ולואיס, אוכלוסייה, עמ' 117-128. על יהודי עזה במאה השש-עשרה ראו א' דוד, 'עזה – מרכז לסחר בין מצרים לארץ-ישראל במאה הט"ז', מחניים, ב (תשנ"ב), עמ' 184-191. על יהודי עזה במאה השבע-עשרה ראו איש-שלום, מסעי נוצרים, עמ' 129-130. ב-1690/1 נמנו בירושמי המס העות'מאניים רק 26 משלמי מס יהודיים בעזה (הד, יהודי א"י, עמ' קעו). ¹²⁰ ידיעות על הקהילה היהודית בטבריה בתקופה המוסלמית הקדומה רבות ולא כאן המקום להזכירן. לידיעות על יהודים בעיר במאות הבאות ראו פראוור, תולדות, עמ' 78-79 (התקופה הצלבנית); מכתב ר' מנחם, עמ' 39-40; איש-שלום, בצילן, עמ' 287 (המאה השלוש-עשרה), 341 (המאה הארבע-עשרה). על יהודים בעיר במאה השש-עשרה, לפני מפעלה של דונה גראציה, ראו שם, עמ' 416. ¹²¹ על נסיון השיקום של טבריה ראו י' ברסלבסקי, 'למפעלו של דון יוסף נשיא בא"י (לאור שו"ת של חכמי-א"י)', ירושלים: קובץ החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ירושלים תרפ"ח, עמ' סז-עז; הנ"ל, לחקר ארצנו, עמ' 180-190; הד, בנייה של טבריה; בן-צבי, א"י ויישובה, עמ' 196-201; איש-שלום, מסעי נוצרים, עמ' 116-118; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 32-35. אין בידינו מפקד עות'מאני עבור טבריה לשנות השישים של המאה השש-עשרה. המפקד של 1572/3 אינו מזכיר יהודים כלל בעיר (לואיס, עלי היסטוריה, עמ' 117).

¹²² מסע רוג'ה, עמ' 70. ¹²³ לסיכום הידיעות על יהודי העיר בימי הביניים ראו נ' שור, 'תולדות יהודי שכם בימי הביניים ובעת החדשה', בתוך: ש' דר וז' ספראי (עורכים), מחקרי שומרון, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 229-301. ¹²⁴ מסעות א"י, עמ' יח. על היישוב היהודי בעיר במאה השלוש-עשרה ראו בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 323. אין עדות ברורה לקיומה של קהילה שם במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. ¹²⁵ מתוכם היו כמה מהגרים דוברי ערבית. שניים נזכרו בכינוי 'אלמגרב' ואחד בכינוי 'אלפרידי' (שם, עמ' 147, הערה 7). ¹²⁶ כהן ולואיס, שם, עמ' 145-149; היטרוט' ועבד אלפתח, גיאוגרפיה, עמ' 53. ¹²⁷ ראו בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 325-326; איש-שלום, מסעי נוצרים, עמ' 132; יזבק, היישוב בשכם; הד, יהודי א"י, עמ' קעו. ¹²⁸ על יהודי חברון בתקופה הפאטמית ראו ספר הישוב, עמ' כא-כב ועמ' 9-6; ברסלבי, ר' אביתר; אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 43-49. בתקופה הצלבנית בטל היישוב היהודי בעיר, והתחדש בתקופה האיובית או הממלוכית. לידיעה על יהודים בחברון בסוף המאה השלוש-עשרה ראו איש-שלום, בצילן, עמ' 286.

1521. ¹³⁰ במפקד של 932 (1525/6) לא נזכרו כלל יהודים בחברון, אך סביר להניח שיהודי העיר המועטים הצליחו לחמוק מעינו של פקיד המס העות'מאני. ¹³¹ בסוף שנות השלושים נמנו בה עשרים בתי אב, כגודלה בשלהי התקופה הממלוכית, וב-961 (1553/4) נרשמו רק שמונה יהודים משלמי מס. זה היה גודלה גם בהמשך המאה: במפקדים של 970 (1562) ו-1005 (1596/7) נמנו אחד-עשר משלמי מס. ¹³² בתקופה זו ישבו בעיר חכמים חשובים דוגמת ר' מלכיאל אשכנזי, ר' שלמה עדני בעל "מלאכת שלמה" ועוד. ¹³³ ידיעות מועטות ישנן גם על נוכחות יהודית מצומצמת בעכו ¹³⁴ וברמלה. ¹³⁵ בראשונה היתה קהילה חשובה בתקופה המוסלמית הקדומה, ובשנייה קהילה שנודעה בייחוד בתקופה הצלבנית (עד חורבנה ב-1291). ¹³⁶ בלוד ¹³⁷ וביפו ¹³⁸ התחדש יישוב יהודי קטן רק במאה השבע-עשרה. בתקופה הממלוכית קיים היה יישוב יהודי גם בבית שאן, ובין תושביו היה ר' אשתורי הפרחי הנודע שחי בה בתחילת המאה הארבע-עשרה, אולם במאות הבאות אין ידיעות על קהילה יהודית בעיר.

הקהילות הכפריות: בניגוד למיעוט הנוצרי בארץ-ישראל, שהתאפיין גם באוכלוסייה כפרית, התרכז המיעוט היהודי ברובו בערים. ¹³⁹ הידיעות על יהודים בכפרים מגיעות ממחוז צפת, כמעט באופן בלעדי. במחוז זה נמנו בתעודות העות'מאניות תושבים יהודים בעשרה כפרים במאה השש-עשרה: **עין זיתון** (עין זיתים), **ביריא**, ¹⁴⁰ **כפר ענאן** (כפר חנניה) ¹⁴¹ ו**עלמה** ¹⁴² (בנאחית צפת); **בקיעה** (פקיעין), **ג'ולס**, ¹⁴³ **כפר יאסיף**, **כאבול** ו**שפרעם** (בנאחית עכו) ו**כפר כנא** (בנאחית טבריה). כפר נוסף בגליל שבו ישבו יהודים היה **גוש חלב**, אך הידיעות

¹²⁹ מסע משולם, עמ' 69; אגרות רע"ב, עמ' 89. משולם ביקר בעיר ב-1481. לדיון בזמן כתיבת האגרת של ר' עובדיה ראו הערת המהדירים שם, עמ' 88, הערה 1 (לדעתם על אף שבכותרת האגרת נכתב "שנת ר"ן" (1489/90), לא נכתבה קודם לדצמבר 1491). על יהודים בחברון בתקופה הממלוכית ראו גם איש-שלום, מסעי נוצרים, עמ' 107; הנ"ל, בצילן, עמ' 301-300, 331-333. על יעקב המשוור, תושב חברון במאה הארבע-עשרה, ראו להלן, פרק 3.2, ליד הערה 159 ובפרק 4, ליד הערה 91.

¹³⁰ באסולה הגיע לחברון אור לב' טבת רפ"ב (12.12.1521). ייתכן שהייתה הדמוגרפית נעוצה בפרעות שפרצו בחברון ובערים נוספות עם הכיבוש העות'מאני ב-1516 בהן נפגעו יהודים רבים. ראו דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 25. על הפרעות ביהודי צפת בעקבות הכיבוש ראו סדר אליהו זוטא, עמ' 349; כנעני, החיים הכלכליים, עמ' קעד; תמר, מחקרים א, עמ' 78-79; א' דוד, "ידיעות נוספות על פרעות ביהודי צפת בשנת 1517", **קתדרה**, 8 (תשל"ח), עמ' 189-194.

¹³¹ וראו הערתם של כהן ולואיס, אוכלוסייה, עמ' 108, הערה 12.

¹³² כהן ולואיס, שם, עמ' 108-111.

¹³³ בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 22-21; דוד, שם, עמ' 26.

¹³⁴ בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 269-267.

¹³⁵ בן-צבי, שם, עמ' 320-318; איש-שלום, מסעי נוצרים, עמ' 101-99, 119-131; הנ"ל, בצילן, עמ' 304.

¹³⁶ J. Rubin, *Intellectual Activity and Intercultural Exchanges* in Frankish Acre, 1191-1291, Ph.D. dissertation, Hebrew University, Jerusalem 2012, pp. 50-61, 78-83. ברשימת תרומות מן המאה הארבע-עשרה בקירוב נזכר יוסף עכאוי (כ"י אוקספורד, בודלי 2834.36, Heb. B 13.56). יש להניח שהוא מפליטי עכו שהתגלגלו למצרים או מן השבויים שנפדו בה (על שבויי עכו שהגיעו למצרים ראו אשתור, תולדות, א, עמ' 223-224).

¹³⁷ בן-צבי, שם, עמ' 326. ברישומי המסים העות'מאניים ב-1596/7 נזכרו בלוד נוצרים ומוסלמים בלבד (היטרות' ועבר אלפתח, גיאוגרפיה, עמ' 154).

¹³⁸ ברישומי המס העות'מאניים לא נזכרים כלל יהודים ביפו במאה השש-עשרה (לואיס, עלי היסטוריה, עמ' 149-142, וראו דבריו שם, עמ' 147: "אין זכר למיעוטים דתיים ועל-כן אפשר להניח שתושבי יפו היו כולם מוסלמים"). על המאה השבע-עשרה ראו נ' שור, "חידוש הישוב היהודי ביפו במאה ה-17", **אריאל**, 112-113 (1996), עמ' 71-88. לדעת בן-צבי התחדש היישוב רק במאה השמונה-עשרה (בן-צבי, שם, עמ' 289-287).

¹³⁹ סינגר, איכרים, עמ' 30.

¹⁴⁰ לידיעה על יהודי ביריא במאה הארבע-עשרה ראו כפתור ופרח, עמ' רפד לידיעות מהמאות השש-עשרה והשבע-עשרה ראו בן-צבי, שם, עמ' 72-69.

¹⁴¹ לידיעות על היישוב היהודי בכפר ראו בן-צבי, שם, עמ' 131-123.

¹⁴² לריכוז הידיעות על היהודים שם ראו בן-צבי, שם, עמ' 91-83. בנימין מטודלה מצא בעלמא כחמישים יהודים (או חמישים משפחות. מסעות ר' בנימין, עמ' ל). מאוחר יותר נזכר בעלמא חזן בשם ר' ששון ב"ר אלעזר (מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 204). מסתבר כי גם בתקופה הממלוכית התקיים יישוב יהודי במקום, לאור אזכורו של תלמיד שמוצאו מעלמא בשיבה בצפת בראשית המאה השש-עשרה (להלן, ליד הערה 148). ר' משה באסולה מצא שם במרחשוון רפ"ב (1521) "קהל גדול כמו ט"ו בעלי בתים ובית הכנסת" (מסעות א"י, עמ' יז). מפתיע אפוא כי במפקד שנערך כמה שנים אחר כך לא נרשם ולו יהודי אחד בכפר (ותמה על כך כבר ברסלבי, לחקר ארצנו, עמ' 157). ברסלבי רואה בעלמא את הכפר היחיד בגליל שניתן לומר בוודאות כי התקיים בו רצף יישובי, לפחות מן המאה השתים-עשרה ועד למאה השש-עשרה (שם, עמ' 169).

¹⁴³ ישנה ידיעה על יישוב יהודי שם כבר בשלהי המאה הארבע-עשרה. כתב-יד של של "ספר המספיק" לר' תנחום הירושלמי הועתק ב-1388 "בעיר ג'ולס דעל מי בורות, הסמוכה לעכו" (כ"י אוקספורד, בודלי 1519. וראו בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 168; בן-ששון, ספריות, עמ' 93).

האחרונות למגורי יהודים שם הם מהרבע הראשון של המאה הארבע-עשרה.¹⁴⁴ נתוני המפקדים במאה זו הם כדלהלן:

הקהילות הכפריות היהודיות בא"י במאה השש-עשרה ¹⁴⁵	1525/6	שנות השלושים למאה ה-16	1555/6	1572/3 בקירוב
עין זיתון	42	--	52	--
ביריא	19	--	16	--
כפר ענאן	14	--	17	18
עלמא	0	--	8	3
בקיעה [=פקיעין]	33	44	45	45
ג'ולס	--	0	9	9
כפר יאסיף	0	10	29	18
כאבול	0	5	15	15
שפרעם	3	10	0	0
כפר כנא	50	52	65	77

נוסעים נוצרים דיווחו במאה השש-עשרה על יהודים שישבו בכפרי צפון הכנרת (כפר נחום, בית צידא וכורזין).¹⁴⁶ במקורות העבריים ובעדויות הנוסעים נזכרים לעתים יהודים בודדים בכפרים נוספים, אך אלו עדויות ספורדיות שאינן מעידות על קיום קהילה קבועה.

המרכז הכלכלי והדתי של כפרי הגליל העליון היתה צפת. לשם היו מביאים את התוצרת החקלאית¹⁴⁷ וחכמי העיר היו הכתובת עבורם להוראה ולדין תורה. באגרת מראשית המאה השש-עשרה שנשלחה מצפת לנגיד ר' יצחק שולאל היושב בקהיר, נזכר החכם המוסתערבי הצפתי ר' משה הדיין, ובה מסופר "שיש לו תלמיד אחד לר' משה הנז' מכפר יאסיף והוא דר בעין אל זיתון ולמד עליו [=אצלר] הלכות שחיטה". השוחט הנז' נחשד בהכשלת הציבור באכילת טרפות "עד שמחמת זה כל אנשי עין אל זיתון ואנשי ביריא וצפת מרננים עליו". אגרת נוספת נשלחה יחד עם אגרת זו מן התלמידים המוסתערבים בישיבת צפת, בהם גם הלל ב"ר אברהם אלאעלמאני, היינו תושב עלמא.¹⁴⁸ ר' יששכר אבן סוסאן מזכיר את מנהגי המוסתערבים "תושבי ארץ צפת שבגליל העליון תוב"ב וכפריה בירי"ה ועי"ן אל זיתון".¹⁴⁹ הביטוי "כפריה" מעיד על זיקתם הברורה של יושבי הכפרים אל המרכז העירוני בצפת.

נציג כעת כמה מן הקהילות הכפריות. הקהילה הכפרית הגדולה ביותר היתה **כפר כנא** בגליל התחתון. ידיעות על קהילה יהודית בכפר זה ישנן רק מן המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה וקשה לדעת אם ישבו בה יהודים גם במאות הקודמות.¹⁵⁰ ב-1473 מסר נוסע יהודי כי שמונים בתי אב יהודיים מתגוררים בכפר¹⁵¹ ואילו ב-1481

¹⁴⁴ כפתור ופרח, עמ' רפט; בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 102-103. על יהודים בכפר זה בתקופות קודמות ראו ספר הישוב, עמ' 6, 129; בן-צבי, שם, עמ' 98-102; איש-שלום, בצילן, עמ' 261.

¹⁴⁵ ע"פ לואיס, עלי היסטוריה, עמ' 116-117. המספר הרשום מתייחס למספר בתי האב. השמטתי מהטבלה את מספריהם של הרווקים שנמנו בנפרד ומספרם לא עלה בד"כ על אחדים בודדים.

¹⁴⁶ ברסלבי, הישוב החקלאי, עמ' 190, הערה 3; הנ"ל, לחקר ארצנו, עמ' 193-191; שור, בונים חומה, עמ' 252-255.

¹⁴⁷ על הבאת תוצרת חקלאית מעין זיתים לצפת ראו למשל שו"ת המבי"ט, ג, סי' קכז.

¹⁴⁸ כ"י וושינגטון, אוסף פריד 50; דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 320, 322.

¹⁴⁹ עיבור שנים, נט ע"ב.

¹⁵⁰ לדין על מצב הקהילה בכפר כנא במאות החמש-עשרה והשש-עשרה ראו ריינר, עלייה, עמ' 11; דוד, שרידים, עמ' 223-224; שור, בונים חומה, עמ' 55; 249-252; ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 50, הערה 143.

¹⁵¹ יערי, מסעות, עמ' 112.

דוֹנָח על שבעים.¹⁵² במאה השש-עשרה נעו מספר המשפחות היהודיות לפי המפקדים העות'מאניים בין 50 ל-77, כנזכר בטבלה למעלה.¹⁵³ כנא, ככפרים נוספים בגליל, שימשה מקום מפלט לתושבי הערים כשפרצו בהן מגפות. ר' יוסף מטרנאני נמלט אליה בשנת שס"ב (1601/2) וכתב בה את חידושי על מסכת שביעית.¹⁵⁴ משהו על בני השכבות החלשות בכפר ניתן ללמוד מרישום מקיץ ש"ן (1590) של גזבר ההקדש של המוסתערבים בקהיר אשר תיעד בפנקסו העברת סך של עשרה פֶּצֶ'ה "צדה לדרך למרה כפרכינאויה [=לגברת מכפר כנא]."¹⁵⁵ לפנינו אישה מכפר כנא ששהתה בקהיר וביקשה לפני צאתה לדרך סיוע חומרי מקופת ההקדש.¹⁵⁶

בעין זיתים התקיימה קהילה יהודית כבר במאה השלוש-עשרה.¹⁵⁷ במרחשוון רפ"ב (1521) מצא בה ר' משה באסולה "כמו ארבעים בעלי בתי[ם] יהודי[ם] מוריסקי[ם]".¹⁵⁸ כפר זה נודע בשל הישיבה ("הסגר") שייסד בו ר' משה בן מכיר בשלהי המאה השש-עשרה,¹⁵⁹ אך כבר בשנת שס"ח (1607) מספר ר' שלמה מיינשטרל כי עין זיתים וביריה חרבות מאין יושב.¹⁶⁰

הקהילה הכפרית המוסתערבית שמשכה את מירב תשומת הלב המחקרית היתה כידוע קהילת **בִּקְיעָה**, זאת הודות למפעלו של יצחק בן-צבי, הן בתיעוד ובמחקר על הקהילה והן במאמציו לסייע באופן חומרי לשרידיה.¹⁶¹ בן-צבי ראה בקהילת בקיעה נצר ליישוב היהודי בפקיעין מימי המשנה, ואולם הזיהוי בין בקיעה לפקיעין הינו מאוחר (מן המאה השמונה-עשרה לכל המוקדם) ואין לו על מה להתבסס.¹⁶² בר-הפלוגתא של בן צבי היה יוסף ברסלבי (ברסלבסקי), שטען כי ראיותיו של בן-צבי לקדמות היישוב שם אינן מבוססות.¹⁶³ בן-צבי ביקש להוכיח את רציפות היישוב ב"פקיעין" מתוך תפיסה ציונית-רומנטית ומתוך אהבה שקלקלה את השורה, ואולם, אין ספק שגרעינו של היישוב היהודי בבקיעה במאה השש-עשרה אכן היה מוסתערבי, ומקורו היה בקהילות ארץ-ישראליות אחרות. אחת המשפחות בפקיעין (ובשפרעם) בדורות האחרונים היתה משפחת עלמאני, אשר שמה מעיד על מוצא מכפר עלמא.¹⁶⁴ הגירה פנימית מעין זו התרחשה גם בדורות קודמים. היישוב הכפרי היה אם כן דינמי ובין הכפרים השונים היתה תנועה דמוגרפית בהתאם לנסיבות חברתיות וכלכליות.

הידיעות על מגורי יהודים בעורף החקלאי של ירושלים מועטות למדי.¹⁶⁵ מפעם לפעם עולות ידיעות על מגורי יהודים בכפר **נבי סמואל** (צמול) מצפון לעיר, סביב האתר שזוהה עם קבר שמואל,¹⁶⁶ אך ספק אם התקיימה שם

¹⁵² יערי, אגרות, עמ' 92; דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 115. על כפר כנא בשלהי המאה החמש-עשרה ראו גם ENA 3707.12 (מכתב שנשלח מדמשק אל הנגיד נתן שולאל, פורסם אצל דוד, משפחת שולאל, עמ' 403-402 וראו בדברי המבוא לאגרת, שם עמ' 387 והערה 24), אך כפי שהעיר דוד, אין ראיה ברורה ממכתב זה ליישוב יהודים בכפר (ראו גם דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 35, הערה 95).

¹⁵³ לנתוני המפקדים העות'מאניים ביחס לכפר כנא במאה השש-עשרה ראו לואיס, שם, עמ' 117; היטרוט, ועבד אלפתח, שם, עמ' 187.

¹⁵⁴ בנטוב, רשימות, עמ' 222-223.

¹⁵⁵ CUL Or. 1080 J 253.

¹⁵⁶ סביר להניח שאישה זו היתה מכפר כנא שבגליל, אם כי ישנם מקומות נוספים בשם זה מחוץ לארץ-ישראל, ראו להלן, פרק 5, הערה 354.

¹⁵⁷ מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 204 וראו הגהתו של ברסלבי, לחקר ארצנו, עמ' 71.

¹⁵⁸ מסעות א"י, עמ' טו.

¹⁵⁹ מרוז, ר"מ בן מכיר; ריינר, הקלויז, עמ' 292-293.

¹⁶⁰ יערי, אגרות, עמ' 199 וראו פרק 6, ליד הערה 51.

¹⁶¹ לריכוז מחקריו על פקיעין ראו בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 62-17. לדיון בקשריו של בן-צבי עם יהודי פקיעין ראו בן-דרור, שומר החומות. על הזיקה בין כתביו המחקריים של בן-צבי לבין עשייתו הציבורית ראו י' בצלאל, 'כתבי יצחק בן-צבי על יהדות המזרח – השלבים, התחומים, המאפיינים', **פעמים**, 25 (תשמ"ו), עמ' 138.

¹⁶² מן המקורות התלמודיים עולה שפקיעין היתה סמוכה ללוד. ראו אליצור, שמות מקומות, עמ' 441.

¹⁶³ י' ברסלבי, 'למהותו של 'שאר-ישוב' היהודי בגליל', בתוך: **מערכו של גליל וחוף הגליל, הכינוס הארצי החשע-עשר לידיעת הארץ**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 138.

¹⁶⁴ בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 90.

¹⁶⁵ על מגורי יהודים "בכפר אחד הסמוך לירושלים" בסביבות 1440 ראו קדר, לתולדות היישוב, עמ' 413. ידיעה אחרת מן המאה החמש-עשרה טענה בירור. בשו"ת התשב"ץ (ב, סי צט), מופיעה ידיעה על מכתבים שהגיעו מירושלים בהם נכתב ששנת קפ"ז (1426/7) היא שנת שמיטה. ישראל תא-שמע למד מכאן כי "למדנו ממנה על מציאותם של יהודים עובדי אדמה באותה תקופה בירושלים, ובמספר מסוים שיצדיק הוצאת הכרזה שכזו" (תא שמע, עניני ארץ ישראל, עמ' 86), אך למעשה אין בדברים אלו משום ראיה למציאותם של חקלאים יהודים בירושלים או בכפרים סביבה. גם יהודי עירוני מוכרח לדעת מתי מועד השמיטה, הן לגבי שמיטת כספים והן לגבי מעמדם של פירות נכרים, איסור ספיחין ועוד. על היעדר יישוב קבוע של יהודים בכפרים סביבות ירושלים במאה השש-עשרה ראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 43. היו אמנם בתקופה העות'מאנית יהודים שהסתובבו בכפרים אלו כרוכלים,

קהילה קבועה.¹⁶⁷ יהודים ירושלמים החזיקו באדמות ומטעים בכפרים שסביב לעיר דוגמת בית אפסא, בית צפאפה, אלעאזריה ועוד¹⁶⁸ אך לא דרו שם. אמנם, ידיעה בודדת במסמכי הגניזה מעידה על נוכחות יהודית מצומצמת בבית ג'אלה מדרום לירושלים. ברשימת שמות אישים שהשתתפו במגבית במצרים, אשר יש לתארכה לדעתי למאה החמש עשרה, נזכר אדם בשם "עמראן אלבג'אלי", היינו יוצא בית ג'אלה.¹⁶⁹

ד. עבר הירדן

הידיעות על נוכחות יהודים בעבר הירדן בתקופה הנדונה מעורפלות למדי. ידיעות ברורות ישנן רק ביחס לעג'לון. ר' אשתורי הפרחי מספר במאה הארבע-עשרה ש"יש עיר בעבר הירדן ושמה עג'לון אינן עושים יום טוב אלא יום אחד".¹⁷⁰ כלומר, בני עג'לון תפסו עצמם כחלק מארץ ישראל ולא נהגו יום טוב שני של גלויות. ידיעות מועטות על קהילה זו קיימות גם מהמאה השש-עשרה.¹⁷¹ יוסף ברסלבי משער כי הקהילה במאה השש-עשרה היתה חדשה ולא התקיים במקום רצף יישובי מן המאה הארבע-עשרה.¹⁷² בספרות התקופה נזכרים אישים אשר שמם מעיד על מוצא מעבר הירדן, אולם קשה לקבוע האם הוא משקף נוכחות בת זמנם במקומות אלו, או שהיה זה כינוי שדבק בהם מדורות קודמים. בל' בניסן רמ"א (8.4.1481) נרשם באלכסנדריה מעשה בית דין בו פורטו שמות "שבעת טובי העיר" באותה עת, ביניהם נמנה גם מוסי [קרא: מוסה] מעאני.¹⁷³ שמו מעיד כי מוצאו, או מוצא משפחתו, ממעאן (معان) שבדרום ירדן של היום. יוסף ברסלבי תהה אם השם "מעאני" הנזכר בכמה תעודות גניזה מן המאה השלוש-עשרה פירושו אכן יוצא מעאן, או שהינו שם פרטי,¹⁷⁴ אך דומה שתעודה זו, בה נזכר מוסי מעאני לצד מוסי פרנשי [=פרנגי, ממערב אירופה] ופלונני¹⁷⁵ אלסקלי [מסיציליה], מוכיחה יפה כי השם הינו אכן 'נסקה' המעידה על מוצא מעבר הירדן. שם נפוץ יותר הוא השם עמאני, המעיד על מוצא מעמאן.¹⁷⁶ ב-1466 נמנה אהרן בר משה ידיע עמאני¹⁷⁷ בין עשרת זקני הקהל של קהילה מסוימת, כנראה פסטאט.¹⁷⁸ קשה לדעת אם באותה עת אכן היה יישוב יהודי בעמאן, מפני שהשם "אהרן עמאני" מופיע בתעודות מן המאה השתים-עשרה ועד למאה השש-עשרה,¹⁷⁹ ויש

אך לא דרו שם באופן קבוע. יצחק בן-צבי מבקש להוכיח כי במאה השמונה-עשרה חיו פלאחים יהודים בכפרים סביבות ירושלים (שאר ישוב, עמ' 215-220), אך אם אכן כנים דבריו, מדובר בבודדים בלבד.
¹⁶⁶ בן-צבי, שם, עמ' 218, 500-509; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 63; הנ"ל, ירושלים היהודית, עמ' 334-335 וראו בהרחבה אצל בן-דב, נבי סמואל. פנטליאו דה אביירו מספר על יוזמה להקים קהילה בנבי סמואל בידי יהודים פורטוגזים בשנות השישים של המאה השש-עשרה (מסע אביירו, עמ' 402), אך יוזמה זו לא יצאה כנראה לפועל.
¹⁶⁷ הכפר נבי סמואל היה בתקופה הממלוכית והעות'מאנית כפרון קטן של בתים מעטים (בן-דב, שם, עמ' 120-113) ולא היה בו כדי לפרנס קהילה של ממש. יהודי ירושלים החזיקו אמנם בנכסי הקדש במקום ועלו להתפלל במקום במועדים קבועים. מסתבר כי שמש של המתחם המקודש דר במקום, אך אין ראיה למיטב הבנתי כי במקום היה יישוב של קבע. באופן דומה מירון שבגליל היתה אתר ידוע לזיכרון (עליה לרגל), אך לא היה יישוב יהודי בכפר זה (שור, בונים חומה, עמ' 123, 271-272).
¹⁶⁸ ראו למשל כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 225-224; כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 309-306.
¹⁶⁹ TS J 1.60, טור ד.
¹⁷⁰ כפתור ופרח, ב, עמ' תרפג, וראו איש-שלום, בצילן, עמ' 299-298, 346.
¹⁷¹ למשל, שו"ת המבי"ט, א, סי' רעא.
¹⁷² ברסלבי, הישוב החקלאי, עמ' 302-301; הנ"ל, לחקר ארצנו, עמ' 171-170;
¹⁷³ כ"י אוקספורד, בודלי, Heb. C 72. השטר נקרא לשלושה קרעים השמורים שם תחת המספרים 31, 33, 34. הוא יפורסם א"ה בקובץ תעודות מארכיון משה בן יהודה מאלכסנדריה שאני עמל על הכנתו בשיתוף עם ד"ר מרים וגנר.
¹⁷⁴ ברסלבי, קטעי גניזה, עמ' 207.
¹⁷⁵ משמו שרדה רק האות הראשונה: נ'.
¹⁷⁶ פלונני בשם "עמאני" נזכר ברשימת תשלומים מסוף התקופה הממלוכית (שמו הפרטי לא קריא. כ"י הספריה הבריטית, Or. 10,578 N 1), וכן ברשימת תשלומים אחרת שזמנה לא ברור (TS Misc. 8.25). על הכינוי "עמאני" בקרב אישים ב"חברת הגניזה" בתקופה הקלאסית ראו גם ברסלבי, שם.
¹⁷⁷ מסתבר לזהותו עם הורן אלעמאני שהיה גבאי מגבית, אשר רשימת המשתתפים בה השתמרה בתעודה מן המאה החמש-עשרה (TS J 1.34).
¹⁷⁸ כ"י הספרייה הבריטית, Or. 4856.2. התעודה נדונה בפרק 6, סעיף ה, ומתפרסמת במדור התעודות לאותו הפרק, תעודה 9.
¹⁷⁹ במחצית הראשונה של המאה השתים-עשרה פעל באלכסנדריה הרופא והמשורר אהרן בר ישועה אבן אלעמאני (על דמותו ראו פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 94-101). מאה שנה לאחר מכן פעל באלכסנדריה נינו, יהודה המלמד בן אהרן אבן אלעמאני, שכיהן כסופר בית הדין באלכסנדריה (ראו עליו פרנקל, שם, עמ' 149-142, וראו גם גויטיין, כתבי גניזה, עמ' 61, הערה 2). במאה החמש-

בזה כדי ליצור את הרושם כי משפחה רב-דורית לפנינו, והזקן אהרן עמאני הנזכר נשא את כינוי אבות אבותיו.¹⁸⁰

ה. מצרים

השוואת רשימות היישובים היהודיים במצרים בתקופה הפאטמית והאיובית,¹⁸¹ במאה השש-עשרה¹⁸² ובמאות התשע-עשרה והעשרים¹⁸³ מעלה כי במפה היישובית של יהודי מצרים חלו שינויים מדור לדור: יישובים נעזבו ובאחרים קמו קהילות חדשות. להלן ננסה לסכם את המידע על קהילות יהודיות בארץ זו בתקופה הממלוכית ובמאות השש-עשרה והשבע-עשרה. בסיס נאות לדיון הינו הרשימה שערך אברהם דוד (דוד, יישובי היהודים), אולם נפלו בה שיבושים מסוימים¹⁸⁴ והיא איננה מלאה.¹⁸⁵ שנית, היא אינה כוללת קהילות מן התקופה הממלוכית שחדלו להתקיים בתקופה העות'מאנית.

הקהילה המרכזית במצרים היתה כמובן קהילת קהיר¹⁸⁶ בה התגוררו רוב יהודי הארץ.¹⁸⁷ בתקופה הפאטמית היה מרוכז היישוב היהודי בפסטיטאט הסמוכה לקהיר.¹⁸⁸ פסטיטאט כונתה בתקופה הפאטמית "מצרים" ומאוחר יותר, עם מעבר היהודים לקהיר: "מצרים הישנה".¹⁸⁹ בתקופה הממלוכית התגברה ההגירה של יהודים מפסטיטאט לקהיר. ש"ד גויטיין מעריך את מספרם של יהודי פסטיטאט במחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה בכמאתיים בתי אב.¹⁹⁰ קהילה מצומצמת נותרה בה, בניגוד לרושם העולה לעתים מתיאורי הנוסעים, גם בסוף המאה החמש-עשרה¹⁹¹ אך במאה השש-עשרה כבר בטלה הקהילה היהודית שם כליל. בתקופה העות'מאנית המשיכו יהודי קהיר לשמור על בית הכנסת הקדום בפסטיטאט, הוא בית הכנסת בן-עזרא הנודע, על ידי ביקורים קבועים במקום.¹⁹² לצד בית הכנסת בן-עזרא, שהיה מרכזה של הקהילה הארצישראלית בתקופות קודמות, עמד גם בית הכנסת של הבבליים. על ביקורים אלו בפסטיטאט מעיד למשל ר' יששכר ׳ן סוסאן:

עשרה פעל במצרים אהרן עמאני, הנזכר בתעודה הנדונה למעלה ובשטר מכר מאלול שכ"א (1561) חתום אהרן עמאני (א"ק 180), שהיה ודאי צאצאו של הקודם.

¹⁸⁰ שכיחותו של השם אהרן עשויה להעיד כי היתה זו משפחת כהנים. בהקשר זה אעיר כי בפנקס גזבר ההקדש המוסתערבי בקהיר נזכר בראשית שני"ג (1592) ר' אלעזר עמאני (JTS MS 9160.9, f.1r), ואף השם "אלעזר" הולם מוצא כהני.

¹⁸¹ גולב, טופוגרפיה; אשתור, מספר היהודים.

¹⁸² דוד, יישובי היהודים.

¹⁸³ לנדא, יהודי מצרים; פרג'ון, יהודי מצרים.

¹⁸⁴ דוד מונה ברשימתו שמות שאינם שמות יישובים כלל כגון "אלמלכי" (יישובי היהודים, עמ' 16), ו"חב" (שם, עמ' 19), וכמה מהדיעות אצלו בלתי מבוססות. הידיעה על קהילה יהודית באבו קיר (שם, עמ' 15) מפוקפקת וודאי שאין קשר לשוני בין השם הנפוץ "אבו אלכיר" למקום זה.

¹⁸⁵ לרשימה ניתן להוסיף למשל את בוחירה, סמנוד, סונבאט ופאקוס, בהם חיו יהודים ככל הנראה גם במאה השש-עשרה, ואולי גם את מנית זפתא (ראו על קהילות אלו להלן).

¹⁸⁶ לסקירות היסטוריות על קהיר והתפתחותה לאורך הדורות ראו למשל אבו לע'וד, קהיר; סטאפה, כיבוש ומיזוג וראו הערך המקיף

עליה באנציקלופדיה של האסלאם (J. Jomier, 'al-kāhira', *ET*², pp. 424-444). על פסטיטאט ראו למשל קוביאק, אלפסטיטאט. על שכונות הלא-מוסלמים בקהיר ראו אבו סוף, מיקום הרבעים. על התקופה העות'מאנית ראו ריימון, קהיר; הנ"ל, בעלי מלאכה; וינטר, חברה ודת; חנא, נישואין ומשפחה.

¹⁸⁷ א' אשתור מעריך את אחוז היהודים בקהיר מכלל יהודי מצרים בתקופה הממלוכית ב-75% (תולדות, ב, עמ' 436).

¹⁸⁸ בתקופה העות'מאנית "נבלעה" פסטיטאט בתוך קהיר והפכה לחלק מן העיר. פסטיטאט עומדת במוקד מחקר הגניזה הקלאסית וקצרה היריעה מכדי לפרט את כל המחקרים עליה ועל האישים שפעלו בה. המחקר המקיף ביותר הוא כמובן חיבורו הגדול של גויטיין (גויטיין, חברה), המוקדש לכלל ה"חברה הים-תיכונית" אך מתמקד לא מעט, באופן טבעי, בפסטיטאט. נזכיר רק את מחקריה של אלינוער ברקת הבוחנים את מוסדות הקהל ושכבת ההנהגה בפסטיטאט (ברקת, שפירי מצרים; הנ"ל, יהודי מצרים).

¹⁸⁹ לרונגמה, על פתק קטן מן המאה השש-עשרה בקירוב נכתב: "ותצוו לתת לו המשכון ממצרים הישנה עכ"פ בלי איחור כלל ושלום. דוד אבולכאיר" (TS AS 147.17) וראו למשל שו"ת ר"י בירב, סי' לג: "שבעיר מצרים [=קהיר] נדר א' אחד] שלא לדור במצרים והתרתיו לו לדור במצרים הישנה לפי שאינה בתוך התחום וחזון לעיבורה".

¹⁹⁰ גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 100.

¹⁹¹ אשתור, תולדות, ג, עמ' 89, בניגוד למה שכתב שם, ב, עמ' 421.

¹⁹² על ביקורים אלו ראו למשל דבריו של סמכרי: "ועתה רגילין היאודים בכל שבת ושבת לעלות ולראות את פני ה' בזאת הכנסת של השאמי"ן מנין יאודים ממצרים החדשה הנקראת אלקאהר"ה, ומתפללים בה" (דברי יוסף, עמ' 157). מסורת זו המשיכה לפחות עד המאה התשע-עשרה. בשטר שנכתב בקהיר בשנת תקע"ח (1818) הודה אברהם ב"ר רחמים מוצרי שקיבל מר' נסים נסים שלמה אלגאזי "סך מאה ושלשים זהובים מחבובי"ס טבי ותקולי והם של הקדש קריאת ולימוד ס' [פר] הזוהר הקדוש בפסטיטאט מצרים הישנה" (TS 13 J 5.7).

וקורין לה היום מצאר אלעתיק"ה. בינה ובין אלקאהר"ה כשני תחומי שבת או יותר של ישוב בנינים וחרבות. ואין בה עתה קהילות כי אם כעשרה עניים מקיימים אותם שם קהלות אלקאהר"ה יצ"ו לכבוד השתי כנסיות הנזכרים שעדיין הם קיימים בה: בנין ישן מפואר ומכנין של אלעראקיי"ן¹⁹³ להרמב"ם ז"ל¹⁹⁴ והאחרת מכנין אותה לאליהו ז"ל ובה ספר לעזרא הסופר ז"ל בהיכל סגור למעלה... ובכל שבת הולכים כמנין יהודים מעלה מטה¹⁹⁵ מן אלקאהר"ה להתפלל שם לעבוד המקום ואני הלכתי והתפללתי שם כמה פעמים".¹⁹⁶

במהלך התקופה הממלוכית החל כאמור היישוב היהודי להתרכז בקהיר. קהיר היתה בירת הסולטאנות ושימשה מרכז הפוליטי והכלכלי של המדינה הממלוכית. בתקופה העות'מאנית הועם זהרה והיא הפכה לבירת פרובינציה רחוקה, אך עדיין נותרה מרכז דתי וכלכלי חשוב. במקורות מן התקופה הפאטמית היא מכונה "צוען" אך לאחר מכן נדד אליה הכינוי "מצרים", שכונן תחילה לפסטאט. יהודי קהיר ישבו בעיקר בשכונת זוילה¹⁹⁷ שם גרו גם השומרונים. יהודים התיישבו גם בפרבר הסמוך בולאק שעל הנילוס. מאז המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה שימש חופה של בולאק הנמל המרכזי של קהיר.¹⁹⁸ מן המאה השש-עשרה ישנן עדויות רבות, ממסמכי הגניזה¹⁹⁹ ומספרות השו"ת,²⁰⁰ לנוכחות יהודים בפרבר זה. במאה השבע-עשרה ישב שם חכם בשם ר' שמואל הכהן.²⁰¹ חכם אחר מבולאק בתקופה זו היה ר' אברהם בולאקי,²⁰² כנראה חכם מוסטערבי.²⁰³ אליהו אשתור העריך את מספר היהודים בקהיר במאה השנים-עשרה בכאלף וחמש-מאות נפש, וראה במספר שנקב בנימין מטודלה (7,000) משום הפרזה רבתי.²⁰⁴ ר' משולם מוולטירה מספר כי בקהיר חיו בזמן ביקורו (1481) שמונה מאות בעלי בתים יהודים, מאה וחמישים קראים, וחמישים שומרונים.²⁰⁵ מסתבר כי הקראים והשומרונים נמנו כחלק מהאוכלוסייה הכוללת של שמונה מאות יהודי העיר, כפי שעולה מדיווחו של ר' עובדיה מברטנורה שמסר כמה שנים לאחר מכן כי בעיר שבע-מאות בעלי בתים, מתוכם חמישים שומרונים ומאה וחמישים קראים.²⁰⁶ לפי דיווחים אלו היה גודל הקהילה כולה כמה אלפים בודדים. על גודלה במאות השש-עשרה והשבע-עשרה אין בידינו ידיעות מוסמכות, אך ברור שגודלה בעקבות זרם ההגירה לעיר.

¹⁹³ יוסף סמכרי מזכיר כי בימיו היה בית כנסת זה חרב (דברי יוסף, שם). מסתבר כי אילו היה זמן חורבנו של הבניין סמוך לזמן כתיבת ספרו של סמכרי (בסביבות 1670) היה יודע על כך סמכרי, כתושב קהיר, ומזכיר זאת. יש לשער אפוא כי הבניין נחרב בין השנים 1538 (זמן כתיבת הגרסה הראשונה של "עיבור שנים") לבין 1640 בקירוב.
¹⁹⁴ המסורת על ייסודו של בית הכנסת של הבבלים בידי הרמב"ם היא מסורת מקומית מאוחרת שאין לה כל בסיס. היא מופיעה גם אצל יוסף סמכרי המספר כי הרמב"ם "בנה אותה [=את בית הכנסת] בלילה אחת על ידי שם [כלומר, בפרקטיקה מאגית] שנסתייע בו במורכח, ושמה כניסת אל ערקיי"ן שהיו אנשי בבל מתפללים בתוכו" (דברי יוסף, עמ' 154, וראו גם קאסוטו, בתי הכנסת, עמ' 340, הערה 70).

¹⁹⁵ כלומר: פחות או יותר.
¹⁹⁶ עיבור שנים, לג ע"ב, וראו הקר, בן-עזרא, עמ' 224-223, 262.
¹⁹⁷ לשאלה אם יש להגות את שמה זַוִּילָה או זַוִּילָה ראו אשתור, שם, א, עמ' 241.
¹⁹⁸ על בולאק בתקופה הממלוכית והעות'מאנית ראו חנא, היסטוריה עירונית.
¹⁹⁹ ראו התעודות שציין דוד, יישובי היהודים, עמ' 16, הערה 36, להן ניתן להוסיף גם: ENA 4010.10a; כ"י הספריה הבריטית, TS 8 J 16.16; Or. 12.315.30 וראו טורניאנסקי, איגרות ביידיש, עמ' 189. בשנת תל"ז (1676/7) נחתם בקהיר שטר שותפות בין אליהו הכהן בכ"ר ישעיה ויצחק פרץ בכ"ר יעקב "בעסק הצרף בבולאק" (ENA NS 47.11). למונח "צרף" יש כמה משמעויות קרובות, כולן קשורות לעיסוק בכספים).

²⁰⁰ ראו הפניותיו של דוד, יישובי היהודים, שם, הערה 35.
²⁰¹ יוסף סמכרי מונה בין חכמי קהיר את ר' שמואל הכהן מבולאק. (דברי יוסף, עמ' 418). תשובה שלו כלולה בשו"ת ר"מ גאויזון, סי' טז וראו עוד בהערת ש' שטובר בדברי יוסף, שם, הערה 124.

²⁰² דברי תורה משמו מובאים בכ"י אוקספורד, בודלי' 2553, 7א. אפשר שגם הדברים המובאים שם בשם "רא"ב" (9ב, 48ב) הם ממנו.
²⁰³ על קיומה של קהילה נכבדה בבולאק גם במאה השבע-עשרה מעידה העובדה כי ר' יצחק צבאח מירושלים מעיר בקובץ השטרות שכנים: "בבולאק נהגו לכתוב: בבולאק אלקאהרה הסמוכה לפסטאט מצרים דעל נהר נילוס מותבה" (תיקון סופרים, עמ' 104).
²⁰⁴ E. Ashtor, 'Prolegomena to the Medieval History of the Oriental Jewry', *Jewish Quarterly Review*, 50 (1959-1960), pp. 56-58.
²⁰⁵ ידי אנשי הקהילה בקהיר כולל גם את הקראים והשומרונים, אך מסכם כי ודאי יש בו מכל מקום הפרזה מסוימת (הנ"ל, מספר היהודים, עמ' 20).

²⁰⁶ מסע משולם, עמ' 57.
²⁰⁷ אגרות רע"ב, עמ' 54. פתרון זה הוצע על ידי אשתור (תולדות, ב, 419). לפי זה משולם מוסר אודות 600 יהודים רבניים, ואילו ר' עובדיה מוסר אודות 500 רבניים. הפער בין שתי הידיעות מוסבר על ידי אשתור בהנחה שהמספר הריאלי היה באמצע, ולאחד מהם

נתקדם כעת במורד הנילוס. כשישה-עשר ק"מ צפונית לקהיר שוכנת **קליופ**. יהודי העיר נזכרים בתעודות גניזה רבות, בעיקר מן המאות האחת-עשרה והשתים-עשרה.²⁰⁷ העדויות המאוחרות לשיבה במקום הינן מן המאה השלוש-עשרה²⁰⁸ ולא ברור אם התמיד היישוב במאות הבאות.²⁰⁹ קהילה אחרת סמוכה לקהיר מצפון היתה **ח'נקה**. העדות היחידה כנראה על מגורי יהודים שם הינה עדותו של הנוסע משולם מוולטרה ב-1481. משולם עבר בדרכו בח'נקה, המזוהה אצלו עם רפידים המקראית, ומצא בה עשרים בעלי בתים.²¹⁰ עדויות על נוכחות יהודים שם ישנן גם מן המאה השש-עשרה וראשית המאה השבע-עשרה,²¹¹ אך אלו עדויות ספורדיות שאינן מצביעות בבירור על המשך קיומה של הקהילה בתקופה העות'מאנית.

נסקור כעת את הקהילות בדלתא של הנילוס. לאורך זרועו המזרחית של הנילוס ("זרוע דמיאט") ניצבו קהילות יהודיות רבות. כארבעים וחמישה ק"מ מצפון לקהיר נמצאת **בנהא אלעסל**.²¹² יהודים ישבו בה בתקופה הפאטמית²¹³ ובתקופה הממלוכית המוקדמת.²¹⁴ מן המאות הבאות אין ראיה ברורה לקהילה שם,²¹⁵ אך במאה התשע-עשרה היתה במקום קהילה מוסתערבית.²¹⁶ צפונה משם, **במנית ע'מר** הנקראת בימינו מית ע'מר, היתה בתקופה הפאטמית והאיובית קהילה גדולה יחסית, בה פעלו שני בתי כנסת כנראה, ארץ-ישראלי ובבלי.²¹⁷ על רציפות הקהילה שם במאה הארבע-עשרה מעיד הסכם אירוסין שנערך בה בתשרי א'תרכ"ז לשטרות (1315).²¹⁸ רמז לקיומה במאה החמש-עשרה מצוי ברישום נדבה של עולה לתורה בשם "מוסי גמרי" המצביע כנראה על מוצא ממנית ע'מר.²¹⁹ קהילה מוסתערבית התקיימה שם גם בדורות האחרונים.²²⁰

נמסר מספר מעוגל כלפי מטה ולאחר מספר מעוגל כלפי מעלה (שם, עמ' 428). אברהם דוד מציע הסבר חלופי: שמא בכתב היד המקורי של מסע משולם נכתב "ה' מאות" והשתבש בכתב היד שלפנינו ("כ" פירנצה, הספריה הלורנציאנית, Plut. 44.11, שהינו כתב היד היחיד של החיבור) ל"ח' מאות" בשל הדמיון בין ה' לח' (דוד, יישובי היהודים, עמ' 24, הערה 86). שולמית סלע עומדת על ההבדל בין דיווחו של ר' עובדיה, שלא נמנע מלהציג את הקראים והשומרונים כיהודים, לבין דיווחו של משולם מוולטרה היוצר הבחנה ברורה בין הקבוצות (סלע, היסטוריה של כינוי, עמ' 265).

²⁰⁷ אשתור, מספר היהודים, עמ' 21-22; גולב, טופוגרפיה, עמ' 135.
²⁰⁸ TS NS J 295 (המחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה); TS NS J 347 (1220). בתעודה משנת אתקע"ו לשטרות (1264/5) נזכר נציר אלקליובי (TS 8 J 9.18). נדפסה אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 40-41. בתעודות משפטיות היא מכונה "עיר קליוב הסמוכה לפסטאט" (TS 13 J 7.12), וראו גם בשטר מ-1195: "עיר קליוב הסמוכה לעיר המלוכה [=כלומר, קהיר] הסמוכה לפסטאט מצרים דעל נילוס נהרה מותבה" (כ"י וינה, אוסף ריינר 93).

²⁰⁹ בתיאורו את הפרעות שאירעו בשנת 1301 (ראו להלן, פרק 2, ליד הערה 6), כותב יוסף סמכרי: "ועוד בכפר קליוב נשתמדו גם כן הערלים [=הנוצרים] מגדול ועד קטן. ויתחבאו היאודים והערלים במערות צורים ובנקיקי הסלעים". לעומת זאת ביחס לבלבס נאמר שהתאסלמו הנוצרים והיהודים (דברי יוסף, עמ' 235). אליהו אשתור הראה כי תיאורו של סמכרי מורכב מתיאור של אלמקריזי למאורעות 1354 לצד מקורות יהודיים שהיו בידו (תולדות, א, עמ' 99. על מאורעות 1354 ראו פרק 2, שם). לא ברור אם תיאור התחבאות היהודים מתייחס אף הוא לקליוב או שמא זהו תיאור כולל של מצוקת בני החסות באותה עת. ייתכן שאפשר ללמוד מן העובדה שביחס לקליוב נזכרו רק נוצרים, שבאמצע המאה הארבע-עשרה כבר לא היו יהודים במקום או שמספרם היה זניח.
²¹⁰ מסע משולם, עמ' 60.

²¹¹ ראו שו"ת רדב"ז, א, סי' סא; שו"ת אהלי יעקב, סי' קכב; שו"ת ר"ח כפוס, סי' כט, 51-54א; שם, סי' ל, 54-56א (=שו"ת אהלי יעקב, סי' קכב). על מחלוקת זו בין ר' חיים כפוס לר' יעקב קשטרו ראו ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 31, הערה 27.

²¹² אצל דוד (שם, עמ' 17) נכתב בטעות שהיא "כארבע מאות וחמישים ק"מ צפונית לקהיר".

²¹³ גולב, טופוגרפיה, עמ' 120-121; אשתור, מספר היהודים, עמ' 23.

²¹⁴ ב-1279 נכתב בפסטאט גט לסת אלדאר בת יצחק מבנהא אלעסל (גוטהייל ווורל, קטעים, תעודה XI; אשתור, תולדות, א, עמ' 249).

²¹⁵ אברהם דוד מציע ללמוד מהעדות להתרת עגונה המובאת בשו"ת ר"מ גאויזון (סי' יח) על קיומה של קהילה יהודית במקום במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, אך בניגוד להבנת דוד, לא העד היהודי לן בבנהא אלעסל, אלא הגוי המסיח לפי תומו שהעיד באוזניו של היהודי, וממילא אין כאן ראיה לנוכחות יהודית בכפר. ראוי להעיר עוד כי גם ר' יום טוב צהלון עסק בהתרת עגונה זו. במהדורה הנדפסת נפלו שיבושים חמורים: "ושאל לגוי ההוא מאין בא לו והשיב לו שבא מהמחלה ושלן בכנהא אל עש"ל" (שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' קצא, עמ' קנז). המהדיר מפרש שם בהערה 2: "פונדק של מקום בשם עשל", אבל ברור שצ"ל "בבנהא אל עסל".

²¹⁶ בקובץ של העתקי שטרות הועתקה בין השאר "כתובה כמנהג בני הכפרים" משנת תקע"ג (1812/3) בה נזכר כי יוסף חסון בן סלימאן תושב "כפר בנהא אל עסל דעל נהר נילוס [...] באיקלים אקליובייא [=במחוז קליוב]" שידך את מדללה בת אברהם הלוי פרחתא (TS Ar. 7.20).

²¹⁷ TS 8 J 16.4; גולב, שם, עמ' 130; אשתור, מספר היהודים, עמ' 32, ושם ריכוז הידיעות על יהודי מנית ע'מר בתקופת "הגניזה הקלאסית". משהו על יהודי מנית ע'מר במאה השלוש-עשרה ניתן ללמוד מתעודה מראשית מאה זו בה מסופר על מגביית שנערכה בפסטאט לטובת קבוצת אסירים יהודים ממנית ע'מר (TS 15.54, ראו על תעודה זו אצל אשתור, קווים, עמ' 71).

²¹⁸ TS 12.39+כ"י הספרייה הבריטית, Or. 5566 D 22. הקטע מקיימברידג' נזכר אצל גויטיין, סדרי חינוך, עמ' ל; הנ"ל, חברה, א, עמ' 386; גולב, שם, עמ' 130. א' אשתור איתר את הקרע המשלים באוסף הספרייה הבריטית ופרסם את שניהם יחד (אשתור, תולדות, ג, עמ' 74-76).

²¹⁹ TS AS 148.121. נראה לי לתארך את הרשימה לסוף המאה החמש-עשרה.

²²⁰ ראו בן-זאב, התעודות, עמ' רסח; לנדאו, היהודים במצרים, עמ' 50-51.

מזרחית למנית ע'מר (כ-36 ק"מ צפונית-מזרחית לקהיר) נמצאת **בִּלְבִּיס** שהיתה קהילה חשובה במאות האחת-עשרה עד השלוש-עשרה²²¹ ושימשה מקום מקלט לפליטי הכיבוש הצלבני בארץ-ישראל.²²² בנימין מטודלה ציין כי בעיר חיים 300 יהודים.²²³ הקהילה נפגעה קשות בפרעות שפרצו כנגד המיעוטים הלא-מוסלמים ב-1354 ורבים התאסלמו.²²⁴ ר' משולם מוולטרה ציין ב-1481 כי בעיר חיים כחמישים בעלי בתים,²²⁵ ואילו ר' עובדיה מברטנורה מזכיר ב-1488 רק כשלושים בעלי בתים.²²⁶ ישנן ידיעות מעטות על תושבים יהודים בבילביס גם במאות השש-עשרה והשבע-עשרה.²²⁷ כך למשל, באגרת עברית מן המאה השש-עשרה כנראה, מזכיר הכותב שורה של אישים שחלו במגפה, אשר כמה מהם נרפאו וכמה מתו. בין המתים במגפה מונה הכותב את "אלבליסי" (הבליסי).²²⁸

צפונית-מזרחית לבילביס נמצאת העיירה **פאקוס**. נורמן גולב כותב כי היא מופיעה רק פעם אחת בתעודות הגניזה, בשטר משנת 999 לסה"נ,²²⁹ וכן נזכר פעם אחת פלוני "אלפאקוסי" בזמנו של ר' אברהם בן הרמב"ם.²³⁰ ואולם, בספרייה הבריטית שמור קרע עליון של גט מ-1322, בו נזכר "ישועה בר שלמה דמעיר פאקוס דהיא מערי בלביס הסמוכה לארץ גשן".²³¹ יש בזה כדי להעיד כי במאה הארבע-עשרה עדיין היתה קהילה יהודית במקום. יישוב אחר בפריפריה של בילביס (כמה קילומטרים מצפון-מזרח לה) היה **בִּחְטִיט**. בגניזה השתמר שטר מכר בערבית מחודש רג' 925 (1519), של בית מלאכה לצביעה בכפר זה.²³² עם זאת, אין ראייה כי במקום היתה קהילה יהודית.

נשוב כעת למהלכו של הנילוס צפונה. מול מנית ע'מר, מצידה המערבי של זרוע דמיאט של הנילוס, שוכנת **מָנִית זָפְתָא**. במקום היתה קהילה יהודית בתקופת ה"גניזה הקלאסית",²³³ כמו גם בתקופה הממלוכית, כפי שמעידות כמה תעודות.²³⁴ אישים בכינוי "זפתאוי" נזכרים בתעודות גניזה מסוף המאה החמש-עשרה²³⁵ ומראשית המאה השש-עשרה.²³⁶ משהו על חיי המסחר של יהודי העיירה במאה השש-עשרה עולה ממכתב מעניין שנכתב על-ידי סוכן מסחרי, כנראה מוסתערבי, אל מעסיקו יוסף אלפרנג'י. במכתבו הוא מבקש מהנמען לשלוח לאדם בשם

²²¹ לתעודה מבילביס מן המאה השלוש-עשרה ראו למשל TS 8 J 9.13 (אתקל"ב לשטרות, 1221).

²²² על בילביס בתקופה זו ראו שו"ת הרמב"ם, ס' שמח וראו אשתור, מספר היהודים, עמ' 27-23; גולב, שם, עמ' 121 ובמקורות הנזכרים אצלם.

²²³ מסעות ר' בנימין, עמ' 50. אשתור (שם, עמ' 27) מסיק שזהו מספר כולל של הנפשות בקהילה.

²²⁴ דברי יוסף, עמ' 233 הערה 74, עמ' 235. על בילביס במאה הארבע-עשרה ראו גם TS 16.277 (מכתב ששלח בן לאמו מבילביס לקהיר. נדפס אצל גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 74-80).

²²⁵ מסע משולם, עמ' 60.

²²⁶ אגרות רע"ב, עמ' 61.

²²⁷ אברהם דוד כותב "ממקורות מאוחרים יותר [=לר' עובדיה מברטנורה] לא ידוע על יישוב יהודי במקום זה" (דוד, יישובי היהודים, עמ' 17). ואולם, בגניזה השתמר שטר מכר בערבית מחודש רג' 925 (1519), של בתים בבילביס (TS Ar. 38.116); פוליאק ובייקר, קטלוג, עמ' 315. על נוכחות של יהודי בבילביס במאה השבע-עשרה ראו כ"י סנט פטרבורג, Evr. Arab. II 1417.

²²⁸ "ובעונות נפטר ר' סעיד הקלעי ויוסף אלסלמוני תופה [=מערבית: נפטר] ואלבליסי תופה וברוך השם ר' שמואל הכהן הברי [=הבריא] ור' יהודה אלזיה גם כן הברי" (TS 10 J 12.29).

²²⁹ TS 16.132

²³⁰ TS 13 J 21.11; גולב, שם, עמ' 127.

²³¹ BL Or. 12,388.8. ראו מדור התעודות לפרק זה, תעודה 1. מקור הזיהוי של פאקוס עם גושן הוא בשמה הקופטי Kos, שהזכיר את שמו של חבל הארץ המקראי (גולב, שם). בלביס הסמוכה זוהתה אף היא עם גושן, הן במקורות יהודיים והן במקורות הערביים (אלח'טט, א, עמ' 183). על זיהויה של ארץ גושן באזור זה ראו גם דבריו של ר' עובדיה מברטנורה שביקר במקום: "ועברנו במקום ששמו בילביס, והוא מהלך יום ממצרים [=מקהיר], ואומרים שהיא ארץ גושן, אשר שם היו בני ישראל" (אגרות רע"ב, עמ' 61).

²³² TS Ar. 38.116. גולב מזכיר שטר זה כאזכור בודד של הכפר במסמכי הגניזה (גולב, שם, עמ' 120), אך איננו מציין את זמנו. ראו שו"ת הרמב"ם, ס' שמו; גויטיין, חברה, א, עמ' 126; שם, ב, עמ' 44-50; אשתור, מספר היהודים, עמ' 34-32; הנ"ל, קוויים, עמ' 67; גולב, שם, עמ' 144-145; אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 163. בשטרות תוארה זפתא כסמוכה לפסטאט: "מוניה זפתא הסמוכה לצוען דעל נהר נילון" (TS 12.493).

²³⁴ TS 24.38 (1266); TS 12.406 (1316); TS 12.543 (סוף המאה השלוש-עשרה או ראשית המאה הארבע-עשרה, בהנחה שהגניד הנזכר בה, ר' אברהם, הוא אכן ר' אברהם השני ולא ראב"ם. ראו סדרי חינוך, עמ' קטו והלאה). לתעודות לא מתוארכות מהתקופה הממלוכית ממנית זפתא ראו גם TS AS 147.119; TS AS 152.70.

²³⁵ נדבתו של דאוד זפתאוי הכהן עלה לתורה נרשמה בפתק מזמן זה בקירוב (TS AS 148.21).

²³⁶ מנצור זפתאוי נזכר ברשימת תשלומים שאליו אשתור מציע לתארכה לראשית המאה השש-עשרה (TS NS J 205; אשתור, תולדות, ג, עמ' 141-139).

יעקב היושב בזפתא שכנראה היה שותף עסקי, שלא יתירשל במכירת הסחורות, "ששמעתי עליו שהוא הולך מכאן ומכאן והמפתח באבנט שלו ואפי' [לו] יום הסוק [= מערבית: השוק] ואינו מוכר שום דבר".²³⁷ קהילה מוסתערבית זו התקיימה עד למאה העשרים.²³⁸

צפונית למנית זפתא נמצאת **סונבאט** (הנזכרת גם בשמות סנבאטיה וסמבוטיה). בתקופה הפאטמית היתה כאן קהילה גדולה.²³⁹ אשתור משער שהתמידה גם בתקופה הממלוכית, לפחות בימי הבחרים.²⁴⁰ בקהילה זו הוחזק ספר תורה קדום שנקרא "אלסונבאטי" ונתפס כבעל קדושה מיוחדת. בשנת שפ"ג (1622/3) הובא הספר לבית הכנסת המוסתערבי בקהיר.²⁴¹ נראה שיש בזה כדי להעיד על הידלדלות הקהילה במקום במאה השבע-עשרה. צפונית לסונבאט, מצידה המערבי של זרוע דמיאט של הנילוס, נמצאת **סמנוד**. על הקהילה במקום בתקופה הממלוכית המאוחרת אין בידינו ידיעות,²⁴² אך נראה שהמשיכה להתקיים. תעודה ייחודית משנת 1056 (1646/7) שהשתמרה באוסף קהילת קהיר,²⁴³ מכילה אישור עליו חתמו קאצ'ים מארבעת האסכולות ההלכתיות באסלאם המכיר בזכות הבעלות של היהודים הרבניים על בית הקברות בסמנוד ואוסר על פגיעה בהם. בנימוקים לאישור נזכר שהיהודים קוברים את מתייהם שם זה דורות רבים ומכאן שהישוב לא התחדש כנראה במאה השבע-עשרה והיה קדום.²⁴⁴

כשמונה קילומטר מערבית לסמנוד שוכנת **מחלה אלפנא**. בעיר זו התקיימה קהילה יהודית גדולה לפחות מאז המאה העשירית ועד למאה העשרים.²⁴⁵ בתעודות ה"גניזה הקלאסית" ישנן ידיעות רבות על קהילה זו,²⁴⁶ וגם בתקופה הממלוכית יש עליה אי אלו ידיעות.²⁴⁷ ידיעותינו על הקהילה מתרבות בתקופה העות'מאנית בזכות שטרות שנכתבו בקהילה ומצאו דרכם לארכיון הקהילה היהודית בקהיר, ומקורות נוספים.²⁴⁸ הקהילה המוסתערבית במחלה התמידה עד לסופו של היישוב היהודי במצרים באמצע המאה העשרים.²⁴⁹

²³⁷ CUL Or. 1080 J 134. הכותב היה אחיינה של אשת הנמען, קמר.

²³⁸ על הקהילה במנית זפתא בדורות האחרונים ראו בן-זאב, שם; לנדאו, שם, עמ' 50-51; פרג'ון, יהודי מצרים, עמ' 292. פרג'ון מתעד שם בין השאר את מצבתו של מוסה שולאל [schoulal], יליד ספאקן, צאצא למשפחת שולאל הידועה, אשר חלק מענפיה ישבו במגרב, שנפטר ב-1936 ונקבר בעיירה.

²³⁹ עם זאת, בנימין מטודלה, שהקפיד לציין את מספר היהודים בכל קהילה בה עבר, מזכיר את סונבאט מבלי להזכיר בה יהודים כלל (מסעות ר' בנימין, עמ' סט). על סונבאט בתקופה זו ראו אשתור, מספר היהודים, עמ' 34-36.

²⁴⁰ אשתור, תולדות, א, עמ' 250. על הקהילה היהודית שם במאה הארבע-עשרה ראו גם להלן פרק 4, ליד הערה 16.

²⁴¹ דברי יוסף, עמ' 158.

²⁴² על יהודי סמנוד בתקופה הפאטמית ראו מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 290, 308; גויטין, חברה, א, עמ' 417, הערה 14 ועמ' 474, הערה 17; אשתור, מספר היהודים, עמ' 37-38; גולב, שם, עמ' 138. סמנוד נזכרת במכתב מן המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה (TS 13 J 26.7) בו מספר הכותב "ועלינו מן האונייה אל סמנוד" ("וטלענא מן אלמרכ אל סמנוד"). על מכתב זה ראו להלן, הערה 252. א' אשתור מסיק מכאן שבזמן זה עוד התקיימה קהילה יהודית בעיר (אשתור, תולדות, ג, עמ' 125), אך אין בתיאור של עצירה בכפר במהלך הפלגה בנילוס משום ראייה לקיומה של קהילה.

²⁴³ א"ק 391.

²⁴⁴ ייתכן גם שיהודי העיירה העלו את הטענה לקדמות מגוריהם במקום באופן פיקטיבי, כדי להגן על קבריהם. על תעודה זו ראו גם פרק 8, ליד הערה 151.

²⁴⁵ אליהו אשתור מציין כי "מסורת בידי תושביה היהודים של אל-מחלה אל-כברא שאף פעם לא נפסק בה הישוב היהודי" (אשתור, תולדות, א, עמ' 251). מסורת מעניינת זו, שאין בידינו לאמתה, מעידה על גאווה לוקאל-פטריוטית שהיתה לא רק נחלתם של המוסתערבים בארץ-ישראל אלא אף של קהילה מוסתערבית ותיקה במצרים.

²⁴⁶ על הקהילה בתקופה הפאטמית והאיובית ראו מסעות ר' בנימין, עמ' סו (ראו חילופי הנוסח בהערה 12); מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 293; גויטין, חברה, לפי המפתח; אשתור, מספר היהודים, עמ' 38-41; גולב, שם, עמ' 132; כהן, עימות בקהילה.

²⁴⁷ לשטר שנכתב "בעיר מחלה אלכבר", ב-1374 ראו TS NS 264.7 (נדפס אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 87-88). ברשימת תשלומים מן התקופה הממלוכית נזכר "אברהם מחלי" (ENA 2763.20). לתיאור הרשימה ראו גויטין, חברה, ב, עמ' 436-434.

לידיעה מקוטעת על מחלה בשלהי המאה החמש-עשרה ראו כ"י אוקספורד, בודלי Heb. C 72.25.

²⁴⁸ ראו אסף, שרידים; בן-זאב, תעודות, עמ' רסו והלאה, וראו א"ק 169 (נדפס אצל אסף, שם, עמ' 234-233), 255, 336 (נדפס אצל בן-זאב, שם, עמ' רצ-רצא), 423. על חיי הדת במחלה במאה השבע-עשרה ראו להלן, פרק 6, ליד הערות 228 ו-353. כמה אישים ממחלה נזכרים בתעודות הגניזה. "עבד אלכרים אל מחלאוי" נזכר במכתב מן המאה השש-עשרה כנראה (כ"י מוצרי, II 111.1), ו"עטאלה אל מחלאוי" נזכר בדף חשבונות בערבית-יהודית שזמנו אינו ברור (TS AS 200.149). למקורות מספרות השו"ת על המאה השש-עשרה והשבע-עשרה ראו דוד, יישובי היהודים, עמ' 21, הערה 63.

²⁴⁹ על הקהילה בדורות האחרונים ראו לנדאו, היהודים במצרים, עמ' 48-49; פרג'ון, יהודי מצרים, עמ' 286-282. לתיאור ביקור במקום בשנת תרצ"ב (1932) ראו בן-זאב, עמ' רסו.

צפונית למחלה, כשבעים וחמישה ק"מ מדרום-מזרח לדמיאט, נמצאת **ג'וג'ר** (קרא: Jaujar). יש ידיעות על קהילה יהודית קטנה במקום בתקופה הפאטמית, האיובית והממלוכית.²⁵⁰ בעיר היה בית כנסת מקודש שיוחס לאליהו הנביא.²⁵¹ במכתב מן המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה סיפר הכותב "אבלה את פורים בג'וג'ר".²⁵² נורמן גולב ושר"ד גויטיין קושרים זאת לבית הכנסת המקודש בכפר, ששימש כנראה יעד לעלייה לרגל.²⁵³ מאוחר יותר אין ידיעות על מגורי יהודים בכפר, אך נזכרים כמה אישים בשם ג'וג'ר, המעיד על מוצא משם.²⁵⁴

לא רחוק משם, מצידה המזרחי של זרוע דמיאט של הנילוס, שוכנת **מנצורה**, אשר נוסדה ב-1219 וזכתה לשמה (בעברית: "המנצחת") בזכות תבוסת הצלבנים מול חומותיה ב-1221. אין ידיעות על יהודים במקום לפני המאה השש-עשרה.²⁵⁵ בתשובות המבי"ט נזכר רופא יהודי של מושל מצרים שהצליח לרפאו ממחלתו ובשכרו קיבל את חכירת המסים בעיירה.²⁵⁶ יהודים החזיקו במשרה זו שם גם במאה השבע-עשרה.²⁵⁷ עדות מעניינת על חיי החברה והדת במקום עולה מתשובה משנת תנ"ז (1697) העוסקת בקונורטי, שמש בית הכנסת במנצורה,²⁵⁸ שנהרג ואשתו נותרה עגונה.²⁵⁹ הקהילה בעיירה התמידה עד למאה העשרים.²⁶⁰

צפונית למחלה, כ-58 ק"מ מדרום-מערב לדמיאט נמצאת **דמירה**. הידיעה האחרונה הוודאית על יהודים במקום היא מ-1244,²⁶¹ אך אשתור משער, על סמך רשימת תשלומים מן התקופה הממלוכית בה נזכרים רשיד בן אלדמירי ופרג'אללה בן אלדמירי, כי הקהילה שם המשיכה להתקיים גם תחת השלטון הממלוכי.²⁶² הלאה במורד הנהר נמצאת **פאנקספור**. על עיירה קטנה זו אין בידינו ידיעות בגניזה, אך ברור שהתקיימה שם קהילה חשובה בתקופה הממלוכית. יוסף סמכרי מצטט אגרת מאחד הנגידים בה הוא קורא לכמה קהילות, בהן "פרסכו"ל", היא פארסכור, להשתתף בעלייה לרגל לדמוה.²⁶³

²⁵⁰ אשתור, מספר היהודים, עמ' 41; הנ"ל, תולדות, ג, עמ' 125; גולב, שם, עמ' 131; דוד, יישובי היהודים, עמ' 17-18.
²⁵¹ דברי יוסף, עמ' 161; גוטהייל, בית הכנסת בקהיר, עמ' 505; אשתור, תולדות, א, עמ' 249-250 וראו פרק 6, ליד הערה 56.
²⁵² TS 13 J 26.7. במקור: "ואני באעמל פורים פי ג'וג'ר". המכתב נדפס אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 123-125 ותרגומו שם מעט שונה, וראו גם גויטיין, סדרי חינוך, עמ' צז.
²⁵³ גולב, שם; גויטיין, מפגש בירושלים, עמ' 48.
²⁵⁴ ראו א"ק 73: שטר משנת 901 (1495/6), ממנו עולה שיוסף בן יעקב בן משה המכונה בן אלג'וג'רי קנה בשכונת זווילה בסמטת אלצקאלבה נכס מסוים. ברשימת תשלומים שנראה לי לתארכה למאה השש-עשרה נזכרים ר' מאיר זוזרי וכן ר' יעקב (זוזרי TS K 15.104). החילוף ג-ז שכיח מאד בערבית-היהודית המאוחרת ומסתבר כי לפנינו השם "ג'וג'רי". סמכרי מעיד כי עוד בזמנו, במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה היתה משפחה בשם זה במצרים (דברי יוסף, שם).
²⁵⁵ דוד, יישובי היהודים, עמ' 16.
²⁵⁶ שו"ת המבי"ט, ב, סי' קסט.
²⁵⁷ כפי שעולה משטר שנחתם בקהיר בט"ו טבת שפ"ה (כ"י פנסילבניה, הלפר 371. על תעודה זו ראו שטובר, המוסקין, עמ' 74).
²⁵⁸ ראו עליו עוד בפרק 6, הערה 163 ושם, ליד הערה 209.
²⁵⁹ שו"ת גנת ורדים, אבן העזר, כלל א, סי' יט. לעדות ממנצורה מכסלו ומשבט תל"ו (1675/6) ראו דרכי נועם, אבן העזר, סי' לר.
²⁶⁰ ברשימת תשלומים של מיסי הקהילה בקהיר משנת תפ"ג (1722/3) נזכר רחמים מנצורי, יוצא העיירה (ENA 2562.2). באוסף כי"ח בפריז שמור דף מלוח שנה שנכתב במנצורה במאות האחרונות, ובו מופיעים שמות החדשים בעברית ובערבית (AIU VIII E.72). על קהילת מנצורה במאה העשרים ראו פרג'ון, יהודי מצרים, עמ' 287-289.
²⁶¹ גויטיין, סדרי חינוך, עמ' 38-39. על יהודי דמירה בתעודות הגניזה הקלאסית ראו מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 290; גויטיין, חברה, א, עמ' 404; שם, ב, עמ' 187, 384; אשתור, מספר היהודים, עמ' 41-42; גולב, שם, עמ' 124. יהודה אלחריזי מזכיר בראשית המאה השלוש-עשרה את שירי ר' אברהם השוכן בדמירה כי שיריו בצל השכל חסו והנשארים הרה נסו" (תחכמוני, עמ' 224).
²⁶² TS K 15.62; אשתור, תולדות, ג, עמ' 94-95. באוסף אוניברסיטת אוקספורד שמור מכתב מאבו אלרז'י אל ר' מאיר. במכתב נזכר אדם בשם 'אלשיך אלסרדי' המתבקש להביא לכותב רטל זית מהעיר **דמירה** (בודלי Heb. D 66, 2878.87). המכתב הינו מ' מרחשון קנ"א. אשתור (שם, ב, עמ' 28) הבין שתאריך זה הינו ליצירה (1390 לסה"נ), אך לדעתי מסתבר שיותר שהכוונה לשנת תתקנ"א ליצירה (1190) או א'תקנ"א לשטרות (1239). אולם, אף אם נקבל את תארוכו של אשתור, אין במכתב זה משום עדות על קהילה יהודית בדמירה במאה הארבע-עשרה.
²⁶³ [ושולחים] = הנגידים] שלוחים מכ"ה בכסלו במצרים ובכל עריה ברשי"ד ואסכנדריי"א ופרסכו"ל ודמאיי"ט ובכל מקומות מושבותיהם, שביים ז' באדר יהיו שם מזומנים לצום ולהתפלל בזאת בית הכנסת של דמו"ה הנקראת כניס"ת מוסי" (דברי יוסף, עמ' 159). לשון האגרת עצמה ערבית-יהודית. מהדיר החיבור, שמעון שטובר, קובע את זמנה למאה השלוש-עשרה או הארבע-עשרה (שם, 426), ואילו במקום אחר הוא מתאר זמנה כ"מן התקופה הממלוכית, ואולי לפני"ה" (שם, 55). אשתור מזהה בפשטות את הקהילה שהזכיר סמכרי עם פארסכור (אשתור, מספר היהודים, עמ' 2), אך גולב נותר ספקן באשר לזיהוי זה (גולב, שם, עמ' 145). על דמוה ראו להלן.

הקהילה היהודית האחרונה לאורך זרוע זו של הנילוס היא קהילת **דמיאט**.²⁶⁴ עיר זו שימשה כנמל מרכזי ואסם ראשי לתוצרת מצרים.²⁶⁵ ב-1250 הוחרבה על-ידי הממלוכים, מחשש לפלישה צלבנית חוזרת, אך עיר חדשה נבנתה מדרום לעיר החרבה. במקורות העבריים היא מכונה בשם המקראי "כפתור".²⁶⁶ בתקופה הפאטמית בלטה הקהילה שם במצבה הכלכלי האיתן. היא שימשה מוקד משיכה למהגרים יהודים אירופים²⁶⁷ וקהילות שונות פנו אליה בבקשות סיוע.²⁶⁸ בתקופה הממלוכית מתמעטות הידיעות עליה. במאה הארבע-עשרה נודע הרופא היהודי אלסדיד אלדמיאטי, שהיה מרופאי הסולטאן.²⁶⁹ במאה השש-עשרה חוזרת קהילת דמיאט לתפוס מקום חשוב בין קהילות מצרים וגם אז תפסו בה מהגרים יהודים עמדה חשובה.²⁷⁰ באגרת עברית מן המאה השש-עשרה פונים מנהיגי קהילת קהיר אל קהילת דמיאט בבקשת סיוע. בראש הקהילה עמדו אז שניים: יצחק בירב, אשר שמו מעיד על מוצאו הספרדי וצדקה הכהן, אשר שמו (והיעדר שם משפחה) מעיד על מוצא מוסטערבי.²⁷¹ מינויו של מהגר ספרדי להנהגת הקהל מעיד על המקום החשוב שתפסו בחברה היהודית בעיר. יהודי העיר נודעו באותה עת בכוחם הכלכלי, אך לאו דווקא ביכולתם התורנית. בתשובה העוסקת בענייני הקדש, הותר לאפוטרופוס לשנות ייעודם של כספים שהוקדשו לתמיכה בלומדי תורה בדמיאט ולהעבירם ללומדים בעיר אחרת:

כי בדאמיט יע"א אין יכולים לקבוע ישיבה בכל יום ותנאי היו דבריהם שילמדו פעם אחת בשבוע בלבד משא"כ [=מה שאין כן] כשתקבע הישיבה במקום אחר כי בכל יום ויום לומדים ותהיה [נחת רוח יתירה לנפש המקדיש ולא עוד אלא ששם אין ת"ח כי אם שנים שלשה משא"כ במקום אחר כי ימצאון שם עשרה]²⁷² ...²⁷³

דרומית מזרחית לדמיאט, לחופו של אגם מנזלא, נמצאת **מַנְזְלָא**. אין ידיעות על יהודים שם לפני התקופה העות'מאנית. מן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה ישנן כמה ידיעות על יהודים במקום,²⁷⁴ ובין חכמי קהיר במאה השבע-עשרה נמנה ר' אלעזר מנלאווי, יוצא העיירה.²⁷⁵

²⁶⁴ לשם המקום ישנן שתי צורות הגייה מקובלות: דַּמְיַאט ודַּמְיַט (בלשונות אירופה: Damietta). רדב"ז קבע כי ההגייה השכיחה היא דַּמְיַאט, ולכן אם כתב שמה בגט בתוספת י' אחר ה' הגט כשר (שו"ת רדב"ז, א, סי' קפב).

²⁶⁵ לתולדותיה של דמיאט ראו G. Elshayyal, *A Short Political and Economic History of Damietta, Alexandria*, 1949; P. M. Holt, 'Dimyat', *EF*, Vol. II, p. 292.

²⁶⁶ רס"ג מתרגם "כפתורים": "אלדמיאטין" וכך אכן מכונה דמיאט בתעודות רבות. באוסף הגניזה בז'נבה שמור חיבור בענייני מסורה על-פי שיטת בן נפתלי (ג'נבה, כ"י 80), שתואר והוהדר בידי יוסף עופר (י' עופר, 'מניין פסוקי המקרא של בן נפתלי', עמ' 208-223, בתוך: ד' רוזנטל [עורך], **אוסף הגניזה הקהירית בז'נבה – קטלוג ומחקרים**, ירושלים תש"ע). בדף הראשון ישנה חתימת בעלים שנקראה על-ידי המהדיר "למז צורבן ישועה אלכפתורי", אבל הקריאה שגויה ויש לקרוא: "למנצור בן ישועה אלכפתורי" (ראו צילום החתימה שם בעמ' 19). נראה שזו צורה עברית ("הכפתורי") בה הוחלפה ה' הידיעה ב"אל" הערבית. לצד הכינוי "אלכפתורי" שכיח גם הכינוי "דמיאטי" (למשל, TS AS 202.206). היו שזיהו את השם "חנס" (על-פי ישעיה ל, ד) הנוכח בתעודות עם דמיאט (מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 69, 170; אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 113, הערה 73; אשתור, תולדות, א, עמ' 141, 248; שייבר, אגרת לדמיאט, עמ' תסג-תסד) אבל בתעודה מהגניזה (TS NS 324.16) מזוהה בפירוש "כפתור" עם דמיאט ו"חנס" עם האי הסמוך תניס, באגם מנזלה. ראו עוד על הזהוי חנס-תניס אצל גולב, שם, עמ' 143.

²⁶⁷ מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 273; אשתור, מספר היהודים, עמ' 3.

²⁶⁸ בגניזה שרר שפע של תעודות בהן נזכרת קהילת דמיאט, ראו אשתור שם, עמ' 2-3; גולב, שם, עמ' 126.

²⁶⁹ אשתור, תולדות, א, עמ' 248-249.

²⁷⁰ על יהודי דמיאט במאה החמש-עשרה ראו כ"י אוקספורד, בודלי Heb. C 72.10. באגרת בערבית-יהודית שזמנה המאה החמש-עשרה או השש-עשרה, מספר הכותב על הגעתו בשלום לדמיאט (BL Or. 5542.10). על דמיאט והיהודים בה במאה השש-עשרה ראו TS 16.295a; TS 8 J 6.20 (שטר מדמיאט משנת שט"ז, 1556. לתיאורו, ראו להלן פרק 3.1, ליד הערה 128); TS AS 145.89; ENA NS 47.22; ENA 2593.23; וראו שו"ת רדב"ז, א, סי' ש; שם, ד, סי' א'קסב; שו"ת המבי"ט, ב, סי' רא; שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' ל. לידיעות על הקהילה במאה השבע-עשרה ראו שו"ת ר"ח כפוס, סי' מט (לעיל, הערה 6); שו"ת באר מים חיים, סי' צו.

²⁷¹ TS 12.323. תעודה זו נדפסת במדור התעודות לפרק זה, תעודה 3.

²⁷² בעקבות בראשית יח לב.

²⁷³ TS 16.346 וראו גם שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' פח: "כיון דמצרים הוא מקום תורה וחכמה וקהלות גדולות וטובות מש"כ [=מה שאין כן] בדמיאט". על היעדר שכבה תורנית משמעותית בדמיאט מעידה גם שאלה שנשלחה מדמיאט לרדב"ז בניין נזירות שמשון: "ואין במדינה [=בדמיאט] מלמד בקי בלימוד [=בהוראה לילדים] כי אם שמעון יחיד בלימוד במדינה ונתקוטט ראובן עם שמעון המלמד, ומתוך הקטטה נתכעס וקפץ ואמר בניירות שלא יקרא בני עם שמעון המלמד..." (שו"ת רדב"ז, ח, סי' קסא, רכד ע"א, הדגשה שלי).

²⁷⁴ TS AS 153.214; כ"י אוקספורד, בודלי Heb. D 80.40 וראו דוד, יישובי היהודים, עמ' 21.

על זרועו המערבי של הנילוס ("זרוע רשיד" או "זרוע אלכסנדריה") ניצבו כמה קהילות. כשישה-עשר קילומטר צפונית-מערבית לבנהא אלעסל נמצאת **מליג'**. בגניזה נזכרת הקהילה בתעודות רבות מן התקופה הפאטמית.²⁷⁶ שני שטרות מעידים בבירור כי גם בשלהי המאה החמש-עשרה היתה קהילה יהודית בעיר.²⁷⁷ צפונה במורד הנילוס, כעשרים וארבעה ק"מ דרומית-מזרחית לרשיד נמצאת **פואה**, עיירה קטנה שהיתה מרכז מסחרי חשוב בימי הביניים.²⁷⁸ ר' עובדיה מברטנורה ומשולם מוולטרה, שעברו במקום, אינם מזכירים שיהודים גרים שם. אברהם דוד לומד מכך בצדק שבזמנם (שנות השמונים של המאה החמש-עשרה) כבר לא היו בה יהודים.²⁷⁹ מן המאה השש-עשרה ישנן עדויות על נוכחות של יהודים במקום לצרכי מסחר,²⁸⁰ אך לא לקיומה של קהילה יהודית.

רשיד (Rosseta), על שפך הנילוס, היתה מרכז מסחרי חשוב. על אף שבמסמכי הגניזה ישנן כמה ידיעות על יהודים במקום²⁸¹ ספק אם התקיימה במקום קהילה קבועה קודם לתקופה העות'מאנית. סימן לדבר: שני נוסעים שהקיפו לציין את קיומן של קהילות יהודיות במקומות בהם עברו, ר' בנימין מטודלה במאה השנים עשרה ור' משולם מוולטרה במאה החמש-עשרה, אינם מזכירים בה קהילה יהודית. בתקופה העות'מאנית התפתחה העיר, והנוסע הקראי שמואל בן דוד מתאר אותה בהתפעלות מסוימת: "ושם חנויות למאות ומלון לאורחים וקהוא-חנאת [=בתי קפה] וב"ת [=ובתי תפילה] לישמעאלים".²⁸² רדב"ז מציין כי הקהילה ברשיד נוסדה בימיו: "וברשיד" מחדש נתיישבו שם יהודים".²⁸³ ואכן, מן המאה השש-עשרה²⁸⁴ והשבע-עשרה²⁸⁵ ישנן שפע ידיעות בגניזה על יהודים בעיר זו. בעיר פעל בית דין מקומי,²⁸⁶ אך חכמיו היו כפופים למרכז בקהיר.²⁸⁷ היישוב בעיר התמיד גם במאה השמונה-עשרה²⁸⁸ אך מאוחר יותר בטל.²⁸⁹ מזרחית לרשיד, על שפם אגם **בְּרֶלֶס** (بحيرة برلس)

²⁷⁵ דברי יוסף, עמ' 416. דברי תורה ממנו מובאים בכ"י אוקספורד, בודלי 2553, א29, א37, א42, א55, ב75, א77 וראו גם שו"ת ר"מ גאויזון, עמ' 71.

²⁷⁶ אשתור, מספר היהודים, עמ' 29-27; גולב, שם, עמ' 133. לרשימת התעודות הנזכרות אצלם אפשר להוסיף למשל את צוואתה של נאעמה בת יעקב האומרת "יש לי חצי בית במליג'..." ("וקאלת לנא אן לי נצף האדה אלדאר אלדי במליג'..."), TS 8 J 7.7, לא מתוארך), וראו TS 8 J 14.6: "אשר ויששכר ודן אלמקמין [=המתגוררים] במליג'". לתעודות בהן נזכר פלוני "מליג'י" בגניזה (אשתור, שם, עמ' 29, הערה 132) אפשר להוסיף למשל את המגבית שנרשמה ב-TS Misc. 8.25-28.71 (הסכם שידוכין ממליג', 1492. נדפס אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 119-120); ENA 2562.1 (שטר בערבית-יהודית ממליג', 1498).

²⁷⁸ על היהודים בפואה בתקופת הגניזה הקלאסית ראו אשתור, מספר היהודים, עמ' 7; גולב, שם, עמ' 129.

²⁷⁹ דוד, יישובי היהודים, עמ' 22. נוסעים אלו מצינים לרוב ביחס למקומות שעברו האם יש בהם יהודים.

²⁸⁰ שו"ת רדב"ז, א, סי' שכא; כ"י אוקספורד, בודלי 2834, Heb. B 13.45.

²⁸¹ ראו גולב, שם, עמ' 137.

²⁸² יערי, מסעות, עמ' 230. מסעו נערך בשנים 1641-1642.

²⁸³ שו"ת רדב"ז, סי' קמא, קפא ע"א.

²⁸⁴ ראו ההפניות שרשם אברהם דוד (יישובי היהודים, עמ' 26 הערה 97) להם ניתן להוסיף למשל שטר שותפות מאלול שכ"ג (1563) בו הסכימו הצדדים: "ואם באולי יצטרך לצאת אחד ממנו מן העיר ללכת לראשד או אסנ[נדר]יאה להתעסק באיזה דבר יהיה רשאי להכריח חבירו ללכת בחברתו" (ENA NS 53.20). נדפס אצל א' דוד, ר' יצחק די מולינא – מנהל בית המטבע במצרים, קרית ספר, סא (תשמ"ו-תשמ"ז), עמ' 368-370 ושוב אצל הנ"ל, מנהלי בית המטבע, תעודה ב); אגרת בה נזכר "הגביר כה"ר **שמואל רשידי** יצ"ו" (ENA 2727.4b). אצל דוד, תעודות חדשות, עמ' 44, הערה 149, נכתב בטעות ששמואל רשידי הוא הנמען, ושם גם נדפס בטעות "ENA 2727.46". לידיעות על רשיד בספרות השו"ת של התקופה ראו למשל: שו"ת המב"ט, א, סי' שג; שם, ג, סי' קנז; שו"ת רדב"ז, א, סי' תלה, תס, תקטו; שם, ד, סי' א'ק"ג.

²⁸⁵ שו"ת ר"ח כפופי, 78 והלאה, 110; שו"ת דרכי נועם, אבן העזר, סי' א, וראו יזבק, הישוב בשכם, עמ' 71 (ליהודי ברשיד יש קרובה בשכם שהוא יורש אותה); BL Or. 5561b, 16 (שטר שכירות, ר"ח ניסן תמ"ב [1682], "פה [ר'שד]").

²⁸⁶ לשטרות שיצאו בבית הדין ברשיד ראו TS 8 J 6.21 (טבת שי"ח, 1557); TS 13 J 4.18 (ר"ח אדר ב' שכ"ג, 1563) וראו שו"ת המב"ט, ג, סי' קט. על חכמי רשיד ראו דברי יוסף, עמ' 402; דוד, יישובי היהודים, עמ' 26, הערה 98.

²⁸⁷ שאלות קידושין ברשיד נדונו לפני רדב"ז בקהיר (שו"ת רדב"ז, א, סי' תקטו; שם, ח, סי' נ); חכמי רשיד נזקקו לתמיכתם של חכמי קהיר כדי למנוע מנשות רשיד לטבול בנהר (שם, ח, סי' קמ, קמא. פרשה זו אירעה ב-1553 בערך); חכם מקומי ברשיד ביקש את הסכמת רדב"ז לשאלה בענייני כשרות בפסח (שם, סי' נו).

²⁸⁸ BL Or. 5543 A 9 (כתובה מרשיד א' סיון תע"ו [1716]. יוסף בן אהרן שונינה נשא את אסתר בת אברהם שונינה); BL Or. 5543 A 3 (שטר תנאים מרשיד, כ"א חשון תק"י [1749]. נסים זרחיא שידך את מרים בת שלמה הלוי).

²⁸⁹ טוב מצרים, ז ע"א: "והיום היא חריבה ואין בה ישוב מאחב"י [=מאחינו בני ישראל] כלל".

נמצאת העיירה **בְּרֶלֶס**. יהודי בשם יעקב פרנקו (נרצח ב-1611) התמנה לגובה המס שם, ואפשר שגר בה עם משפחתו.²⁹⁰ אין בידינו ראיה לקיומה של קהילה של ממש שם.

מערכת לשפך של זרוע דמיאט ניצבת **אלכסנדריה**. בניגוד לעברה המפואר בתקופות קודמות, היתה אלכסנדריה בתקופה הממלוכית עיירה קטנה יחסית.²⁹¹ הממלוכים הזניחו, כאמור, את ערי החוף ולא שקדו על פיתוחן. עם זאת, נותרה העיר מרכז סחר חשוב והיותה שוק מרכזי לסחורות הודו והמזרח עבור הסוחרים האירופים. בעיר ישבה אוכלוסייה יהודית ותיקה מאז התקופה ההלניסטית וייתכן כי מקום מושבם בימי הביניים היה זהה לאזור בו התגוררו בעת העתיקה.²⁹² בתקופה הפאטמית שגשגה הקהילה הודות למצב הכלכלי הנוח ולאוטונומיה הרחבה שהעניק לה השלטון.²⁹³ לפי דיווחו של בנימין מטודלה חיו באלכסנדריה במאה האחת-עשרה כשלושת אלפים יהודים אולם נראה שמספר זה מופרז.²⁹⁴ בתקופה הממלוכית פעלה בעיר קהילה קטנה למדי.²⁹⁵ רוב יהודי העיר עסקו כנראה במסחר, בתיווך, בחכירת המכס ועוד. משולם מוולטירה דיווח ב-1481 כי בעיר יושבים כשישים בעלי בתים ושמע מפי זקני הקהילה על התמעטותה בדורות האחרונים: "ויש יהודים שזוכרים שבימיהם היו שם ארבעת אלפים יהודים ועתה נתמעטו כפרי החג".²⁹⁶ ר' עובדיה מברטנורה מצא בה ב-1488 כעשרים וחמישה בעלי בתים בלבד.²⁹⁷ בתקופה העות'מאנית התחדשה הקהילה בזכות הגעתם של מהגרים יהודים, אך עדיין היה מספר יהודי העיר מועט יחסית.²⁹⁸

סמוך לאלכסנדריה נמצאת **בְּחִינָה**. כמה ידיעות מורות על ישיבת יהודים במקום בתקופת ה"גניזה הקלאסית".²⁹⁹ במסמכי הגניזה מן המאות החמש-עשרה והשש-עשרה שכיח למדי השם "בוחירי", המעיד על מוצא מבְּחִינָה.³⁰⁰ מסתבר כי אותה עת המשיכה להתקיים קהילה יהודית במקום, אך אין לכך ראיה ברורה.³⁰¹

נעבור כעת לקהילות מדרום לקהיר. כמה קילומטרים מדרום לבירת מצרים שוכנת **נְמֻה**. הקהילה במקום זה נודעה בימי הביניים בעיקר הודות לבית הכנסת המקודש שהחזיקה, אשר המסורת המקומית ראתה בו את המקום בו התפלל משה בצאתו מארמון פרעה.³⁰² על קיומה של הקהילה שם בתקופה הממלוכית אין ראיות

²⁹⁰ שו"ת ר"מ גאוזון, סי' יד; BL Or. 12,315.30.

²⁹¹ מרים פרנקל העירה כי עד עתה טרם נכתבה מונגרפיה היסטורית המתמקדת באלכסנדריה בימי הביניים (פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 5). לסקירה כוללת על אלכסנדריה ראו לביב, אלכסנדריה. על העיר בתקופה הפאטמית ראו פרנקל, שם, עמ' 24-9. על התקופה האיובית ראו שם, עמ' 24-28. לתיאור פיזי של העיר בתקופות אלו ראו שם, עמ' 38-44. על הירידה הדמוגרפית בעיר בתקופה הממלוכית ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 431.

²⁹² פרנקל, שם, עמ' 36.

²⁹³ על יהודי אלכסנדריה בתקופה הפאטמית והאיובית ראו פרנקל, האוהבים והנדיבים. על בתי הכנסת בעיר ראו טולידאנו, בתי הכנסת.

²⁹⁴ גויטיין, סדרי חינוך, עמ' עח; אשתור, מספר היהודים, עמ' 12.

²⁹⁵ על אלכסנדריה בתקופה הממלוכית ראו לביב, שם, עמ' 134-137; אשתור, תולדות, ג, לפי המפתח, ערך "אלכסנדריה" (עמ' 187). על שיפוץ שנערך בבית הכנסת באלכסנדריה ב-1379 ראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 146; אשתור, תולדות, א, עמ' 247. בהקשר זה אעיר כי שתיים מהתעודות מאלכסנדריה שאשתור מייחסן לראשית המאה החמש-עשרה (אשתור, תולדות, ג, תעודות נח-נט), הינן למעשה מראשית המאה השלוש-עשרה, כפי שהראה ש"ד גויטיין (גויטיין, כתבי גניזה, עמ' 68-69).

²⁹⁶ מסע משולם, עמ' 48.

²⁹⁷ אגרות רע"ב, עמ' 50.

²⁹⁸ על הקהילה באלכסנדריה בראשית התקופה העות'מאנית ראו וינטר, יהודי מצרים, עמ' 13-16. לכתובה מאלכסנדריה מראשית המאה השמונה-עשרה ראו BL Or. 5543 B 1 (יהודה ב"ר מרדכי אג"י "הגבאי המפואר" נשא את האלמנה ג'ודיקא בת יצחק פרייך). ה' סיון ת"ע [1710].

²⁹⁹ גויטיין, חברה, א, עמ' 135; גולב, שם, עמ' 121.

³⁰⁰ ראו הדוגמות שריכותי במאמרי ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 46, הערה 117. בדף חשבונות בערבית-יהודית מן המאה החמש-עשרה או השש-עשרה נרשם בין השאר סכום מסויים ששולם "מן אלכחירה" [=מבוחירה] (TS NS 99.21).

³⁰¹ במכתב שפרסם שמחה אסף העוסק בסחר עבדים (אסף, עבדים, עמ' 272-278), המתוארך על ידו למאה השש-עשרה או ראשית המאה השבע-עשרה, נזכר אדם בשם בן קסיר ונאמר עליו "ולא יבא למצרים [=לקהיר] בשום אופן בעולם כי יש לו משפחה גדולה מבוחירה", אולם לא ברור כלל אם מדובר ביהודי.

³⁰² על בית כנסת זה ראו מסעות ר' בנימין, עמ' סה; דברי יוסף, עמ' 158-160 וראו המחקרים שרשמתי במאמרי הקהל כגוף כלכלי, עמ' 29, הערה 17. לספרות הנזכרת שם יש להוסיף את אשתור, מספר היהודים, עמ' 18-20; גויטיין, חברה, א, עמ' 96; שם, ב, עמ' 111; שם, ה, עמ' 20; פרידמן, ריבוי נשים, עמ' 151; קאסוטו, קהיר, עמ' 312-313.

ברורות אך מסתבר שהמשיכה להתקיים גם אז.³⁰³ בתחילת 1498 הורה הסולטאן אלמלך אלנאצר מחמד, בנו של קאיתבאי, להרוס את בית הכנסת.³⁰⁴ נראה שהישוב במקום התבטל, על אף שהעלייה לרגל אל אתר בית הכנסת התמידה גם במאה השש-עשרה.³⁰⁵ על המשך הפולחן במקום בשלהי המאה השש-עשרה מעידים גם רישומים בפנקס גזבר ההקדש המוסתערבי אודות הוצאות לתחזוקת האתר, וכנראה גם רווחים מקופת הצדקה שהונחה במקום.³⁰⁶ במאה השש-עשרה נודע ר' משה דמוהי, חכם שמוצאו כנראה מדמוה, אשר שימש דיין הקהל המגרבי בקהיר.³⁰⁷ אישים נוספים בכינוי זה נזכרים בתעודות מן המאה השש-עשרה³⁰⁸ והשבע-עשרה.³⁰⁹ כמאה ושלושים ק"מ מדרום לקהיר שוכנת **פיום**. יהודים ישבו בה בעת העתיקה³¹⁰ וכמה ידיעות על יהודיה בתקופה הפאטמית השתמרו בגניזה.³¹¹ על יהודי פיום בתקופה הממלוכית יש בידינו עדות מעניינת מתעודות בית הדין השרעי בירושלים. ב-1570 הובא בפני בית הדין שטר הקדש קדום של נכסים בירושלים שהוקדשו ב-1354 בידי "סלימאן בן דאוד בן אסחק היהודי, בן החסות המצרי המסתערב מפיום, שבעבר גר בירושלים הנאצלה".³¹² עדות לנוכחות יהודים בפיום גם במאה השש-עשרה עולה מקולופון לפירוש ספרי כתובים מאת ר' יצחק עראמה, ממנו עולה שהחיבור הועתק בפיום "בחנם אין כסף" בשנת שי"ט (1558/9).³¹³

סואץ, בחופו הצפוני של מפרץ סואץ, היתה התחנה הראשונה של שיירות העולים לרגל למכה³¹⁴ ובה נפרקו סחורות תימן והודו. אין עדויות על ישיבת יהודים במקום בתקופה הממלוכית, ונראה שבדומה לרשיד, נושבה עיירת נמל זו רק במאה השש-עשרה ביהודים אירופים. ב-1581 סיפר הנוסע ז'אן פלרן כי רוב התושבים בסואץ, שהיתה אז מיושבת בדלילות, הינם יהודים.³¹⁵ היהודים חכרו את המכס בנמל ופעמים רבות התעוררו חיכוכים בינם לבין עולי הרגל, עד שב-985 (1577) נשלח מאסתאנבול צו למושל מצרים המורה לו לפטרם ולמנות במקומם מוסלמים.³¹⁶

גם בחצי האי סיני היו קהילות יהודיות קטנות. בצפון סיני, על הדרך המובילה ממצרים לעזה, שימשה **קַטְיָא** כתחנה חשובה בדרך השיירות.³¹⁷ היתה מרכז מסחרי חשוב משך אליה יהודים, ובגניזה השתמרו כמה מכתבים ששלחו יהודים שדרו שם לחבריהם בקהיר.³¹⁸ ייתכן כי מוצאו של ההיסטוריון המוסתערבי החשוב, יוסף סמכרי, אשר כונה "דידיע קטאיה", היה מקטאיה.³¹⁹

³⁰³ וראו דברי אשתור: "יש איפוא להניח שבתקופת הממלוכים גרו שם יהודים" (אשתור, תולדות, א, עמ' 246).

³⁰⁴ אשתור, שם, ב, עמ' 503.

³⁰⁵ "הלכנו אצלו ואמרנו לו למה אתה הולך לדמוה לא חדש ולא שבת ולא זמן זיאר"ה..." (שו"ת רלב"ח, סי' כו, לב ע"ג. בעקבות מלכים ב ד, כג).

³⁰⁶ ראו ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 30.

³⁰⁷ ראו עליו במבואו של א' שוחטמן לשו"ת ר"מ גאויזון, עמ' 84. הוא נזכר במסמכי גניזה רבים ואכמ"ל.

³⁰⁸ למשל, זרח דמוהי הנזכר בשטר מ"ז סיון שכ"ג (TS 8 J 6.22). הוא חתום גם על אגרת בעברית ממרחשוון שנ"ח (1597).

³⁰⁹ אלישע דמוהי נזכר בתעודה משנת שע"ו (TS Misc. 8.96), בה נזכר גם חנניה דמוהי. מסתבר כי חנניא דמוהי, הנזכר ברשימת תשלומים קהילתית משנת תפ"ג (1722/3). ENA 2562.2, היה צאצאו של האחרון.

³¹⁰ יהודים ישבו בכפרים רבים במחוז פיום, ראו צ'ריקובר, היהודים במצרים, עמ' 28-31.

³¹¹ אשתור, מספר היהודים, עמ' 16-17; גולב, שם, עמ' 128. רב סעדיה גאון ידוע בכינוי "אלפיומי", אך מוצאו אינו מן העיר פיום אלא מדל'אס, אחד הכפרים במחוז פיום.

³¹² כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 328, וראו פרק 5, ליד הערה 14.

³¹³ ENA 1623, נג ע"א; דוד, יישובי היהודים, עמ' 22, וראו צילומו שם, עמ' 23.

³¹⁴ ראו למשל בגביית עדות על מותו של יהודי, בה סופר כי הצטרף לשיירה היוצאת למכה כדי להתחמק מבעל חובו: "וביום י"ז לתמוז שנת [כך במקור!] יצאה שיירה ההולכת לאל סוים [=סואץ] כדי ללכת למוכה" [=מפה]... (BL Or. 12,315.30). העדות נמסרה בפני ר' יעקב קשטרו בכ"ח אייר שע"א, 1611.

³¹⁵ מובא אצל וינטר, יהודי מצרים, עמ' 12, הערה 31.

³¹⁶ וינטר, שם, עמ' 11-12. על יהודי סואץ בדורות האחרונים ראו לנדאו, היהודים במצרים, עמ' 42-43; פרג'ון, יהודי מצרים, עמ' 300-301.

³¹⁷ לריכוז הידיעות על יהודים בקטאיה במאות החמש-עשרה והשש-עשרה ראו דוד, יישובי היהודים, עמ' 25.

³¹⁸ TS 8 J 15.32; TS 16.260; כ"י וושינגטון, אוסף פריז 47 (=גוטהייל וורל, קטעים, עמ' 228-235); כ"י אוקספורד, בודלי, Heb. D 80.44.

³¹⁹ דברי יוסף, עמ' 14-15. עם זאת, ש' שטובר מעדיף את האפשרות כי מוצאם מכפר קטא, הסמוך לקהיר (שם).

קהילה אחרת היתה בדרום חצי האי, בעיירה אלטור הסמוכה ל"הר סיני" במסורת הנוצרית. היתה זו עיירת נמל קטנה, ששימשה תחנה בדרך השיירות למכה.³²⁰ במאה השש-עשרה היו היחסים בין יהודי העיירה לבין הנזירים ממנזר סנטה קתרין הסמוך מתוחים למדי והאחרונים ביקשו מהשלטונות העות'מאנים למנוע את השתקעות היהודים במקום.³²¹

מקומן של כמה קהילות במצרים הנזכרות במקורות אינו ברור. כתובה ששרדה בגניזה משנת 1492 נכתבה ב"מדינת נקאנץ דעל מי מעיינות מותבה".³²² מקומה של קהילה זו, בה היה לכל הפחות דיין מקומי או סופר בקי, אינו ידוע. מקום אחר שראוי לציין הוא פִּישָה. הגיאוגרפים הערביים מציינים כי במצרים חמישה מקומות שונים בשם זה.³²³ גויטיין תיאר תעודה בה נזכר יהודי בשם מימון שהגיע לפישה כנראה לשם קניית פשתן.³²⁴ בין יועציו של הנגיד במצרים בראשית שנות השמונים של המאה החמש-עשרה נזכר נכבד בשם משה פִּישִׁי,³²⁵ שהיה מורו של אברהם תלמיד,³²⁶ מעשירי מצרים, ואפשר כי שמו משקף מוצא מִפִּישָה. בדומה, בדפי חשבונות בערבית-יהודית מ-1498 כנראה, נזכר יעקב אלפאוי ונראה שמוצאו היה מן הכפר פִּאוּ, במצרים העליונה, ממזרח לנילוס.³²⁷

³²⁰ בנימין מטודלה מזכיר עיירה זו ואינו רומז לקיומם של יהודים במקום בזמנו: "ומשם יום להר סיני ובראש ההר במה גדולה לכומרים הגדולים הנקראים שוריאנים [י"ג: סוריאניס]. ובתחתית ההר כרך גדול וקורין אותו טור סיני כי יושביו [נ"א: ויושביו] מדברין [ם] בלשון תרגום [=ארמית]" (מסעות ר' בנימין, עמ' סט).

³²¹ וינטר, יהודי מצרים, עמ' 12-13; הנ"ל, יחסי היהודים, עמ' 405; דוד, שם, עמ' 15-16 וראו להלן פרק 2, ליד הערה 288.
³²² TS 16.125; דוד, יישובי היהודים, עמ' 21. דוד מזכיר שם גם מקום לא ידוע בשם פהילי, ככל הנראה במצרים, על סמך מכתב מן המאה השש-עשרה בו הזכיר הכותב "הלכתי לפהילי" (ENA 3871.4), אך כפי שכתב דוד עצמו שם, אין ראייה שישבו בו יהודים.

³²³ גולב, שם, עמ' 128.
³²⁴ כ"י אוקספורד, בודלי Heb. D 65.17, 2877. כנראה היתה זו פישה הסמוכה לסונבאט, בשל אזכור כותנה סונבאטית בתעודה. ראו גויטיין, חברה, א, עמ' 456; גולב, שם.

³²⁵ מסע משולם, עמ' 59.

³²⁶ ראו הערה 82 לעיל.

³²⁷ TS Misc. 8.3. נדפס אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 121-123.

2. היהודים ושכניהם

א. המעמד החוקי: תנאי החסות ויישומם

מעמדם של הלא-מוסלמים נקבע כבר בימיו הראשונים של האסלאם. הדת הצעירה הכריזה מלחמה על הכופרים, אך הכירה במעמדם של "אנשי הספר" (אהל אלפתאב) כמחזיקים באמונה מונותאיסטית הראויה לכבוד ולהגנה. מבחינה משפטית, הושתתו היחסים בין המיעוטים הלא-מוסלמיים לבין השלטונות על תנאי החסות. טקסט היסוד של תנאים אלו היה החוזה שיוחס לעמר, כובש ירושלים. החוזה מעלה מספר שאלות בסיסיות בהם עוסקים חוקרים שונים: מי כתב אותו ומתי נערך? מדוע הוא מנוסח כמכתב ששלחו הנוצרים אל הח'ליף? ומהם ההגבלות המדויקות שנכללו בו?¹ בדורות השונים נפוצו נוסחים שונים של חוזה זה, והמשפטים המוסלמים בני ארבע האסכולות ההלכתיות נחלקו בפרשנות הפרטים הנזכרים בו. החוזה מכיל בעיקרו הגבלות שהסכימו כביכול הנוצרים בירושלים לקבל על עצמם, בהן ההתחייבות לגלות כבוד והכנעה כלפי המוסלמים והאיסור להפגין את דתם בפומבי. כמו כן נאסר עליהם להקים מבני דת חדשים או לשקם מבנים ישנים. בהמשך נספחו אליו איסורים נוספים דוגמת האיסור שהוטל על שירותם של בני חסות במשרה בה כפופים אליהם מוסלמים. חובה נוספת שנחשבה כחובתו הבסיסית של כל ד'ימי (בן חסות) היתה תשלום מס הג'זיה. בתמורה לעמידה בחובות אלו, מחוייב היה כל שליט מוסלמי להעניק לד'ימים חסות והגנה ולאפשר להם לשמור את חוקי דתם. אופן יישומם של תנאי החסות היה שונה מאיזור לאיזור ומשושלת לשושלת.

1. התקופה הממלוכית

התקופה הממלוכית היתה כנודע תקופה של הרעה בתנאיהם של בני החסות, הנוצרים והיהודים כאחד, ביחס לתקופה הפאטמית והאיובית. הממלוכים היו עבדים שקיבלו על עצמם את האסלאם זה מקרוב, וחשו צורך להפגין אדיקות בדתם החדשה.² כוחם של חכמי הדת, העלמאא, גבר והם הצליחו להפעיל את השפעתם על השליטים הממלוכים בדרישה חוזרת ונשנית לאכוף את תנאי החסות כהלכתם.³ הירידה הכלכלית במזרח בתקופה זו⁴ תרמה אף היא להרעת תנאיהם של בני החסות.

היהודים והנוצרים חוו פגיעה עמוקה בתנאי חייהם, הן במישור הכלכלי והן במישור הדתי. במישור הכלכלי, נדחקו בני החסות ממשורות בהן החזיקו קודם. השליטים הממלוכים אמנם נהנו משירותי הפקידות והרפואה של נוצרים ויהודים, אך בלחץ ההמון והעלמאא הגבילו מעת לעת את אפשרותם לשרת במשרות אלו. משרות השלטון והצבא הוחזקו עתה בידי האמירים הממלוכים, וההמון המוסלמי נדחק אל הפקידות הגבוהה שנתרה תחום יחיד לעיסוק בשירות הסולטאנות. בעקבות זאת גברה טינת ההמון כלפי הפקידים הלא-מוסלמים.⁵ בו בזמן תבעו העלמאא לאכוף את ההגבלות השרעיות על בני החסות. כמו כן, עול המיסוי גבר, הזכות להחזיק

¹ כהן, חוזה עמר, עמ' 100. לדיונים על החוזה, זמנו ותוכנו ראו טריטון, הח'ליפים; פטאל, המעמד החוקי; כהן, חוזה עמר; לוי-רובין, תנאי עמר. לנוסח לדוגמה של תנאי החסות, ראו הנוסח שכלל המלומד החנבלי אבן קים אלג'ווייה (מת ב-1350) בספרו "אחכאם אהל אלד'מה". נוסח זה הובא בתרגום לעברית אצל לצרוס-יפה, סופרים מוסלמים, עמ' 267-268. נוסח תנאי החסות המובא על-ידי אלמאנרדי ב"כתאב אלאחכאם אלסלטאניה" תורגם והובא אצל סמכרי, דברי יוסף, עמ' 95-100. לסקירות כלליות על מעמדם החוקי של בני החסות בארצות האסלאם ראו כאהן, ד'מה; לואיס, היהודים בעולם האסלאם, עמ' 63-11.

² על הזיקה בין מאפיין זה של הממלוכים להחמרת מעמד בני החסות ראו למשל דרורי, שלטון הממלוכים, עמ' 3.

³ אשתור, הבידוד החברתי; ריצ'רדס, בעיות הד'ימים, עמ' 127; וינטר, חיי הדת, עמ' 221-222. על מעמד היהודים בתקופה הממלוכית ראו גם אסף, תולדות הערבים, עמ' 191-203; סטילמן, היהודים בארצות ערב, עמ' 67-75.

⁴ הירידה נבעה מהתמוטטות ענפי תעשייה ותיקים, התערבות השלטון בחיי המסחר ויצירת מונופולים של אמירים ממלוכים על ענפים מסוימים, גילוי נתיבי סחר חדשים למזרח בידי הספנים האירופים ועוד. על תהליכים אלו ראו למשל כאהן, דברים אחדים; אשתור, תולדות, א, עמ' 192-190, 233; ב, עמ' 154-155; הנ"ל, הדעיכה הכלכלית; ובקובץ מאמריו: אשתור, טכנולוגיה תעשייה ומסחר. ראו גם המחקרים שרשם בשן, חיי הכלכלה, עמ' 63, הערה 1.

⁵ אשתור, תולדות, א, עמ' 77. איבה זו מופיעה גם בתקופות מוקדמות יותר בתולדות יהודי האסלאם, וידועה הדוגמה של רצח יהוסף, בנו של שמואל הנגיד, ב-1066. ברנרד לואיס קובע כי "בעיה רגישת היתה העסקתם של לא-מוסלמים במשרות ממשלתיות בכירות, והיא אולי הנושא הנפוץ ביותר לתלונות" (לואיס, היהודים בעולם האסלאם, עמ' 77). עם זאת, ברור שמתח זה התגבר בייחוד בתקופה הממלוכית בשל הנסיבות החברתיות והדתיות הנמנות כאן.

בקרקע הוגבלה קשות, וירושות של בני חסות ללא יורשים הוחרמו לאוצר הסולטאנות. במישור הדתי נפגעו חיי הדת של בני החסות, בעיקר בדמות הריסה של בתי תפילה ואיסור על שיפוץ בתי התפילה הקיימים. הביטוי הבולט ביותר להרעת תנאי בני החסות היו הגזרות שהושגו עליהם בשנת 1301.⁶ בעקבות תעמולה של ווזיר מגרבי, פורסמו מחדש תנאי החסות בפומבי ונאסר על הנוצרים לשרת בפקידות הממשלתית. תקנה חדשה שלא נודעה קודם היתה חובת הלבוש השונה לכל עדה – נוצרים חויבו בחבישת כיסוי ראש בצבע כחול, היהודים בצהוב והשומרונים באדום. בעקבות פרסום הגזרות פרצו פרעות, כנסיות ובתי כנסת נסגרו וכמה מהם אף נהרסו בהתנפלות ההמון, בני חסות הוכו ורבים התאסלמו.⁷ גל נוסף של חקיקה נגד הדי'מים אירע ב-1354. ראשי העדות הלא-יהודיות כונסו ואולצו להתחייב כי בני עדתם יקפידו על ההגבלות הידועות.⁸ חוקי החסות זכו עתה לפרשנות מחמירה. תקי אלדין אלסֶבְכִי (1284-1355), מלומד שאפעי וקאצי' ראשי בסוריה, פסק כי לבני החסות אסור לשפץ את בתי התפילה שלהם. עמדה זו נחשבה חריגה בעבר בקרב השאפעים אך עתה הפכה לעמדה שלטת.⁹ כמו ב-1301 גם עתה פרצו פרעות נגד לא-מוסלמים, בתי נוצרים ויהודים שהיו גבוהים מבתי מוסלמים נהרסו וכנסיות נבזזו והוחרבו. נוצרים ויהודים הוכו ברחובות וחלקם התאסלמו בכפייה.¹⁰ להגבלות אלו נוספו חוקים חדשים, בהם האיסור על בני חסות לשרת בפקידות אפילו אם יתאסלמו והאיסור על בניית מצבות גבוהות ממצבות המוסלמים. החידוש הפוגעני ביותר היה חוק הקובע כי ירושותיהם של נפטרים נוצרים, יהודים ושומרונים יוחרמו עד שיוכיחו יורשיהם כי הם זכאים לרשתם, ועזבונם של נפטרים ללא יורש יועבר לאוצר הסולטאנות.¹¹

במאה החמש-עשרה שבו מעת לעת הנסיונות לאכוף מחדש את תנאי החסות.¹² ב-1433 נשלח צו מקהיר לדמשק המורה למנוע קבלתם של בני החסות למשרות ציבוריות, אך הוא לא בוצע.¹³ ב-1442 כינס הסולטאן ג'קמק (1438-1453) כינוס בו נכחו ארבעת ראשי האסכולות ההלכתיות, תיאולוגים ושרים וראשי עדות המיעוטים – הקופטים, האורתודוקסים-המלכיתים, היהודים, הקראים והשומרונים. בכינוס הוחלט לחדש את תנאי "ברית עמר". ראשי העדות התחייבו שלא לבנות בתי תפילה או בנייני דת חדשים, ולא לתקן את אלו שנחרבו. כמו כן התחייבו כי לא ימכרו יין למוסלמים. האכיפה בעניין נמשכה בעשורים הבאים. ב-1448 יצא איסור על רופאים נוצרים ויהודים לטפל בחולים מוסלמים. ב-1450 הוגבל שוב גודל מצפות הדי'מים, וב-1452 התפרסם צו המורה להרוס מבנים שהתגלו כ"חדשים" במתחם הנוצרי של הר ציון בירושלים. יהושע פראוור הראה כי צעד זה נבע מתעמולה דתית צופית ולא מהסתה יהודית כפי שנטען קודם לכן במחקר.¹⁴ באגרת עברית שנשלחה מירושלים באותן שנים סופר כי יהודי המדינה הממלוכית הועמדו בסכנת גירוש אם לא יתאסלמו, אך האיום בוטל בזכות תשלומי שוחד.¹⁵

⁶ על מעמדם של בני החסות מראשית התקופה הממלוכית עד 1301 ראו אשתור, שם, עמ' 83-60.
⁷ אירוע זה תואר אצל כרוניקאים רבים (אלמקריזי, אבן איאס, אלנוירי ועוד). לסיכום הדומה והשונה בין התיאורים ראו אשתור, שם, עמ' 96-84, וראו גם אסף, תולדות הערבים, עמ' 193-192. האירוע תואר גם בידי ההיסטוריון המוסתערי יוסף סמכרי (דברי יוסף, עמ' 237-232). סמכרי התבסס על הכרוניקות הערביות, אך מסתבר שהיו לו גם רשימות יהודיות אודותיו (שם, עמ' 232, הערה 67).
⁸ לנוסח הצו שפורסם וניתוח ההגבלות שנזכרו בו ראו מאיר, עמדת היהודים, עמ' 165-162.
⁹ ווארד, תקי אלדין. על עמדתו של תקי אלדין והתקבלותה בקרב העלמא במאה החמש-עשרה ראו פרק 6, ליד הערה 87.
¹⁰ אחד מן המתאסלמים הללו היה משה בן שמואל, קראי מצפת ששימש כפקיד בדמשק. קובץ שיריו בהם גולל את מאורעות חייו נדפס אצל מאן, מקורות, ב, עמ' 255-201.
¹¹ על חוק זה והשלכותיו על הקהילה היהודית בירושלים ראו בהרחבה אצל ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 52-41 ובהפניות הרשומות שם, עמ' 41, הערה 56.
¹² אליהו אשתור הקדיש פרק נרחב (תחת הכותרת "אי סובלנות") לאכיפת חוקי החסות על הדי'מים במאה החמש-עשרה (אשתור, שם, ב, עמ' 95-58).
¹³ ריינר, שם, עמ' 223.
¹⁴ פראוור, מנזר הפראנציסקנים. לעמדה המזכה את יהודי ירושלים מאחריות למאורעות 1452 ראו גם יעקבי, הפרנציסקאנים. פראוור (שם) מסיק כי לתעמולה היהודית היתה השפעה על אירוע מאוחר יותר, הריסת ה"קאפלה של רוח הקודש" בהר ציון ב-1467 או 1468, אולם משחזורו של יעקבי עולה כי אירוע מאוחר זה לא היה ולא נברא ומאז 1452 נותרו המבנים הנוצריים בהר ציון בשממוןם (יעקבי, שם, עמ' 70-65). על המתח בין העדות סביב המתחם בהר ציון במאה החמש-עשרה ראו להלן, ליד הערה 283.
¹⁵ פראוור, לבקורת אגרות, עמ' קמד-קמז; אשתור, תולדות, ב, עמ' 74-73; קדר, לתולדות הישוב, עמ' 414.

בימי ח'שקדם (1460-1467) חודשה שוב ברית עומר וניתן לכך פרסום רב. בקיץ 1463 כונסו במדרסת אלצאלחיה ראשי ארבע האסכולות לדון במעמד בני החסות. נקראו גרסות שונות של ברית עומר וחודשו ההגבלות, ביניהן העסקת ד"מים במשרת פקידות ממשלתית, הגבלה על גודל מצנפת הראש, חובת סימון הלא-מוסלמיות בלבוש וכן חובתן לסמן עצמן באופן כלשהו גם בבית המרחץ. ימיו של קאיתבאי (1468-1496) נודעו כתקופה נוחה יותר לבני החסות. בימי שלטונו נהרס בית הכנסת היהודי בירושלים (1474) בהתנפלות של קנאים, אך הסולטאן הורה לחקור את הפרשה והתיר לשקמו מחדש.¹⁶ הרושם העולה הוא כי בחצר הסולטאנים נשמעו באותה עת קולות שונים בשאלת היחס לבני החסות, והם תמרנו בין העמדות השונות. כך לדוגמה, ב-1490 נשלח צו מקהיר לדמשק המורה להחרים את רכושם של הד'מים ואילו ב-1498 הגיע צו מקהיר המורה דווקא שלא לעשוק את היהודים בעת גביית הג'זיה ולנהוג עימם במידת החסד.¹⁷

2. התקופה העות'מאנית

המעבר מן התקופה הממלוכית אל התקופה העות'מאנית מסמן שינויים רבים מבחינה דמוגרפית, כלכלית ותרבותית בחיי היהודים בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים, אולם בתחום מעמדם החוקי לא חל שינוי רב. מיכאל וינטר אף מעיר "מפתיע להיווכח, עד כמה דומה לפעמים התמונה המתקבלת מתוך החומר שנכתב בתקופה העות'מאנית למצב היהודים בתקופה הממלוכית".¹⁸ הדיון להלן יתמקד באזורי המחקר, הפרובינציות המזרחיות של האימפריה, אך כמובן שאין לנתק בין התהליכים שאירעו בהן לתהליכים באימפריה כולה.¹⁹ החוק במדינה העות'מאנית הושתת, כמו במשטרים אסלאמיים קודמים, על השריעה. גם עתה חויבו הד'מים להיבדל בלבושם מן המוסלמים ונאסר עליהם לבנות בתי תפילה חדשים. עם זאת, להיטותם של הסולטנים העות'מנים לאכוף בקפידה הגבלות אלו ידעה עליות ומורדות. שנות שלטונו של בייזיד השני (1481-1512) ידועות כשנים של מדיניות לא-סובלנית כלפי בני החסות. הביטוי הבולט לכך היה סגירת בתי תפילה של לא-מוסלמים ואכיפת האיסור על בניית בתי תפילה חדשים.²⁰ לעומת זאת, ימיו של בנו, סלים הראשון (1512-1520), ונכדו, סלימאן ה"מפואר" (1520-1566), אשר התאפיינו בפריחה כלכלית והישגים צבאיים נכבדים, נודעו גם כתקופה נוחה עבור המיעוטים הלא-מוסלמים. לאחר תקופת שלטונו של סלימאן עברו על האימפריה משברים כלכליים ומדיניים, שנתנו את אותותיהם בהרעת מעמדם של הלא-מוסלמים.²¹ החל מתקופה זו ועד לסוף המאה השבע-עשרה נודעו שלושה גלים של החמרה באכיפת ההגבלות השרעיות על הד'מים, כפי שהראה ירון בן-נאה: א. משנות השמונים של המאה השש-עשרה עד לראשית המאה השבע-עשרה; ב. בשנות השלושים של המאה השבע-עשרה; ג. בשליש האחרון של המאה השבע-עשרה.²² השפעה גוברת של העלמאא,²³ עוינות הולכת ומתעצמת של ההמון וזעזועים כלכליים וצבאיים הובילו להקשחת העמדה שהפגינו הסולטאנים כלפי נתיניהם הלא-מוסלמים.

¹⁶ על הפרשה ראו פרק 6, ליד הערה 64.

¹⁷ וינטר, חיי הדת, עמ' 223.

¹⁸ וינטר, יהודי מצרים, עמ' 5.

¹⁹ לסקירות על מעמדם החוקי של היהודים באימפריה העות'מאנית ראו גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 9-25; הנ"ל, גבולות, עמ' 35-64; שאו, יהודי האימפריה העות'מאנית, עמ' 78-83; בורנשטיין-מקובצקי, ההנהגה, עמ' 18-36; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 77-88. עניין נוסף שצריך להילקח בחשבון הוא שיהודים חיו באנטוליה ובבלקאן תחת שלטון עות'מאני כבר קודם לכן ויש לדון במדיניות הסולטאנים כלפי נתיניהם היהודים בהקשר כולל יותר. על מעמד היהודים תחת השלטון העות'מאני במאה החמש-עשרה ראו J. R. Hacker, 'Ottoman Policy Toward the Jews and Jewish Attitudes Toward the Ottomans During the Fifteenth Century', in: B. Braude and B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York 1982, pp. 117-126.

²⁰ הקר, שאלוניקי, עמ' 150-153; הנ"ל, מגילת סתרים, עמ' 471-473.

²¹ בשן, המשבר; הנ"ל, חיי הכלכלה, עמ' 65.

²² בן-נאה, שם, עמ' 83-86.

²³ על העלמאא והשפעתם בתקופה העות'מאנית ראו זילפי, פוליטיקה של חסידות.

כמו בתקופה הממלוכית, גם במאות השש-עשרה והשבע-עשרה חודשו חוקי החסות מפעם לפעם, בשל התרופפות השמירה עליהם בידי המיעוטים. כך למשל ב-1578 נשלחה אגרת מאסתאנבול לקאצ'י של דמשק ולמושל העיר בה נכתב כי השומרונים והנוצרים במחוז זה חובשים טורבנים באופן הדומה לחבישת המוסלמים. הסולטאן הורה לאסור על כך ואף ציווה למנוע מן השומרונים משרות בפקידות הממשלתית.²⁴ ב-1586 הוצא צו המורה להקפיד על האיסור המוטל על בני החסות ללבוש בגדים האופייניים למוסלמים ונאמר בו כי חוק זה הופר ונשכח למעשה. ב-1595 הוצא שוב צו דומה המעיד כי יהודים ונוצרים המשיכו להפר את ההגבלות.²⁵

הגבלות מסויימות היו אף חידוש ביחס לתקופה הממלוכית, דוגמת האיסור הגורף שהוטל עתה על החזקת עבדים, ואפילו אינם מוסלמים. איסור זה לא נאכף, כפי שמוכיחים לא רק מסמכי הסג'ל, אלא גם מקורות השו"ת²⁶ ותעודות הגניזה.²⁷ יש בידנינו עדויות ברורות לכך שיהודים ונוצרים החזיקו עבדים, גם אם לא בהיקפים גדולים. בזמנים מסוימים אף השלימו השלטונות העות'מאניים עם החזקת עבדים בידי בני החסות והטילו על כך מס מיוחד.²⁸

על אף כל זאת, ברור כי חל שיפור מסוים לעומת התקופה הממלוכית. ההבדל הבולט הוא שכעת זכו היהודים והנוצרים להגנתו השיטתית והעקבית של השלטון המרכזי. יהודים מקורבים לשלטון פעלו בחצר הסולטאן באסתאנבול לטובת אחיהם בפרובינציות המזרחיות, והסולטאנים גילו עמדה סובלנית יחסית, באמצעות הוצאת פרמאנים המחייבים לשמור על זכויות המיעוטים. אמנם היו מקרים של פגיעה מצד השלטון המרכזי בחיי היהודים. הקשים בהם היו מקרים של הגלייה (כדוגמת הגליית תושבים ממצרים בעקבות הכיבוש ב-1517 ועוד)²⁹ או נסיונות הגלייה של יהודים (כדוגמת הניסיון שלא צלח לגרש את יהודי צפת לקפריסין, בעקבות כיבוש האי ב-1570)³⁰ והריסת בתי כנסיות,³¹ אך דומה שמקרים אלו לא שיקפו מדיניות כוללת. במאות השש-עשרה והשבע-עשרה נפגעו היהודים לא פעם ממעשי עושיק של מושלים מקומיים במרחב הנדון, אם באופן ציבורי (כגון מעשיו של מושל מצרים ב-1524)³² ומדיניותו הקשה של אבן פרוח, מושל ירושלים, בשנות העשרים של המאה השבע-עשרה).³³ ואם כהתנכלות ליחידים (דוגמת השלכת הרדב"ז למאסר בירושלים ועוד).³⁴ יהודים ונוצרים עתרו לא פעם לשלטון המרכזי כנגד שרירות לבם של המושלים המקומיים, וזכו למענה בדמות צווים רשמיים שנשלחו מארמון הסולטאן באסתאנבול אל הקאצ'ים והמושלים בערי האימפריה, בהם

²⁴ הד, תעודות, עמ' 173.

²⁵ גרבר, גבולות, עמ' 38.

²⁶ ראו למשל בקבצי התשובות של רדב"ז ור' משה מטראני: שו"ת הרדב"ז, א, סי' מח, קפח, קצו, רעה, שיח, תט; שם, ב, סי' תקצח; שם, ד, סי' איק-קכ, אקנו, ארכ, ארנט, ארצ, ארצו, אש; שם, ו, סי' שמא; שם, ז, סי' ה-ז; שם, ח, סי' קלד, קעה, קעט, קצד; שו"ת המב"ט, א, סי' קעא, רמח; שם, ב, סי' נא, קצט, וראו המקורות שקיבץ אסף, באהלי יעקב, עמ' 241-256.

²⁷ ראו למשל עדותו של ר' יצחק נ' עזרא המספר בשנת ש"א (1611) "איך ברחו לו שפחה בימים שעברו והלך לבקשה לבאב אל נצר ואמר לו גוי דג'אג' [מוכר תרנגולות] בא לחווש אל ערב [מקום מחוץ לקהיר] ותבקש שפחתך" (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 12,315.30) וראו גם האגרת בכ"י אוקספורד, בודלי 2834, Heb. B 13.45 (נדפסה אצל אסף, עבדים, עמ' 277-278 וראו הדיון שם בעמ' 272-273).

²⁸ לדיון כולל בסוגייה ראו בן-נאה, החזקת עבדים; הנ"ל, שפחת עולם, וראו גם גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 14-16, 82-85; הנ"ל, גבולות, עמ' 39-42, 69; שוחטמן, אברהם קאסטרו, עמ' 390-391; גורבלט, חיים יהודיים, עמ' 125-127; בשן, חיי הכלכלה, עמ' 70-72; וינטר, יהודי מצרים, עמ' 16-17; הנ"ל, יחסי היהודים, עמ' 395-397; למדן, החזקת שפחות; סלמה, עבדים. על החזקת עבדים וסחר בהם בידי יהודים במאה השבע-עשרה ראו כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 627; אלנחל, המנהל השיפוטי, עמ' 42.

²⁹ על ההגלייה ממצרים לאסתאנבול ראו הקר, הסורגון, עמ' 56-59, וראו שם על הגליות מסלוניקי לרודוס (עמ' 59-63), והגליות מערי הונגריה (עמ' 63-65). מקינה בעברית שהשתמרה בגניזה (CUL Or. 1081 J 2.31) עולה כי יהודי ירושלים גורשו מהעיר בשנת 1542. מהדיר הקינה, יהודה רצהבי, תולה זאת בצעד ענישה של המושל כנגד היהודים בעקבות מכירת יין מצידם למוסלמים (רצהבי, מאורעות ירושלים, עמ' 267, ובנוסף הקינה שם, עמ' 269, שורה 31 והלאה). נראה שהגירוש היה קצר-מועד ולאחר זמן מה הורשו היהודים לחזור.

³⁰ ראו לואיס, הערות, עמ' 34-31; הנ"ל, עלי היסטוריה, עמ' 125-128; הד, תעודות, עמ' 167-168; הקר, שם, עמ' 65-66.

³¹ ראו פרק 6, ליד הערה 103.

³² המושל, אחמד פאשא, מרד בסולטאן ודרש מהיהודים לממן את הוצאות המרד. חייליו הרגו אז כשבעים יהודים (וינטר, יחסי היהודים, עמ' 379). על פרשה זו נכתב חיבור יהודי בשם "מגילת מצרים" (ראו הרי, מולטיגלוסיה).

³³ להפניות על פרשה זו, ראו לעיל, פרק 1, הערה 116.

³⁴ ראו להלן, פרק 4, הערה 210.

נדרשו הנמענים להימנע מפגיעה בבני החסות.³⁵ גם התעודות מבתי הדין השרעיים בערי האימפריה מוכיחים כי הדימים זכו בהם לסעד הוגן. נוצרים ויהודים עתרו בבתי הדין כנגד מוסלמים שפגעו בהם או ביזו אותם, ומקרי רצח של דימים בידי מוסלמים נענו בענישה חמורה. כך למשל, ב-1519 הורה מושל דמשק להוציא להורג תורכי שרצח נוצרי מקומי.³⁶ גם עתה עוררו העלמאא מפעם לפעם תעמולה כנגד היהודים והנוצרים, אך תעמולתם לא נפלה לרוב על אוזן קשבת אצל השלטונות. ב-1645 נדונה בבית הדין בירושלים פרשת סילוקו של שיח' מנצור אלמחאלי³⁷ מירושלים. הלה הסית את המוסלמים בירושלים והיה אומר להם "והיה אם לא תגורש עדת היהודים מירושלים הרי שאתיר לכם את דמם ואת גזילת רכושם" ובתגובה סילק אותו הקאצי מהעיר.³⁸

3. חסות וגלות

השוני בין מעמדם של היהודים בחברה המוסלמית לבין זה של אחיהם באירופה עורר את תשומת ליבם של נוסעים יהודים. בעוד שצליינים ונזירים נוצרים נטו להדגיש את מעמדם השפל של היהודים, בהתאם לתפיסתם התיאולוגית,³⁹ הרי שנוסעים יהודים הדגישו את הצדדים החיוביים בקיום היהודי תחת שלטון האסלאם. מוטיב חוזר בכתבי נוסעים אלו הוא הטענה ש"כאן", כלומר בארצות המזרח (ובארץ-ישראל בפרט), אין גלות. מהי משמעותה של טענה זו?

הנוסעים היהודים ידעו כמובן כי יהודי המזרח אינם ריבוניים לעצמם וכפופים לשלטון המוסלמי. הם גם היו מודעים למגבלות שהוטלו על היהודים המקומיים, מגבלות אותן לא הכירו מאירופה, דוגמת האיסור לרכוב על סוס או להקים בית כנסת חדש. ר' ישראל מפירושא אף מתחבט בשאלה האם עדיף לחיות תחת שלטון הנצרות או תחת האסלאם ומסכם: "ויש צדדין לכאן ולכאן".⁴⁰ ועם זאת, רוב הנוסעים העלו על נס את תנאי החיים של יהודי סוריה, מצרים וארץ-ישראל. בהשוואה עם נסיונם המר תחת המדינות הנוצריות במערב אירופה ובמרכזה, הם ראו בצבעים וורודים את החיים תחת עול האסלאם.⁴¹ באגרת שנשלחה מירושלים במאה השש-עשרה סיפר הכותב: "וגם ש"ל [=שבח לאל] והודאה לשמו אין לנו כל כך גלות דחוק ככאן אע"פ שלא יתכן בלתי גלות מ"מ [=מכל מקום] אינו אחת מני אלף ממה שאומרים לשם".⁴² ר' דוד די רוסי, נוסע יהודי איטלקי, משווה ב-1535 אף הוא בין המציאות בארץ-ישראל למצב היהודים "בארצנו": "פה אין גלות כמו בארצנו והתוגרמים מכבדים היהודים הנכבדים".⁴³ היעדר ה"גלות" מתבטא בכך שהיהודים הנכבדים, קרי העשירים ובעלי המעמד, זוכים לכבוד מצד המוסלמים. היעדר הגלות מתבטא גם בביטחון היחסי שזכו לו היהודים, וכפי שכתב ר' עובדיה מברטנורה:

³⁵ צווים ברוח זו נדפסו למשל אצל הר, יהודי צפת; הנ"ל, תעודות, עמ' 163-173; גרבר, כלכלה וחברה; כהן, יהודי ירושלים ובכרכים השונים של כהן ואחרים, יהודים.

³⁶ באח"ט, האוכלוסייה הנוצרית, עמ' 27.

³⁷ היינו: יוצא מחלה במצרים.

³⁸ כהן ואחרים, שם, ב, עמ' 316-320.

³⁹ ראו למשל את דבריו של פרנציסקו סוריאנו, שהיה ראש המסדר הפרנציסקאני בארץ-ישראל במפנה המאות החמש-עשרה והשש-עשרה: "הכלבים... נדרסים, מוכים ומעונים, כפי שמגיע להם. הם חיים בארץ זו בתנאי כניעה ששום מלים אינן יכולות לתאר... המוסלמים מתייחסים אליהם כמו אל כלבים... הרעה הגדולה ביותר לאיש הוא שמישהו קורא לו "יהודי" (שור, כרוניקות פרנציסקאניות, עמ' 346-347; שיין, הפראנציסקאנים, עמ' 51).

⁴⁰ יערי, אגרות, עמ' 174; דוד, אגרת ר' ישראל, עמ' 117-118, וראו אסף, תולדות הערבים, עמ' 205 ודיונו של דוד, שם, עמ' 106-107.

⁴¹ היה זה שינוי מגמה בעמדתם של יהודי אירופה הנוצרית. בעוד שבמאות קודמות נחשב השלטון הנוצרי כעדיף על השלטון המוסלמי, עמדה שבוטאה במימרה "תחת אדום ולא תחת ישמעאל", הרי שבמאה החמש-עשרה והלאה הביעו יהודים איטלקים וספרדים עמדה הפוכה, וביכרו את החיים תחת עול האסלאם על פני החיים תחת שלטון נוצרי, ראו ב' ספטימוס, "תחת אדום ולא תחת ישמעאל" – גלגול של מאמר, ציון, מז (תשמ"ב), עמ' 103-111 ובאופן מורחב יותר: B. Septimus, 'Hispano-Jewish Views of Christendom and Islam', in: B. D. Cooperman (ed.), *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews Between Cultures*, Newark 1998, pp. 43-65.

⁴² כ"י פרימה, פלטינה 3152, דף קנ"א ע"ב; שווארץ, מכתב תעמולה, עמ' 35.

⁴³ יערי, שם, עמ' 186-187.

ואמנם מן הישמעאלים אין גלות ליהודים כלל במקום הזה. והלכתי על הארץ לארכה ולרחבה, ואין פוצה פה ומצפצף; והם מרחמים מאד על איש נכרי, וביותר למי שאינו יודע הלשון, וכי יראו הרבה יהודים יחד, לא יקנאו בהם כלל.⁴⁴

דומה שבמונח "גלות" ביקשו הנוסעים לבטא את ההבדל העקרוני שבין חיי היהודים באירופה הנוצרית לבין חייהם תחת השלטון המוסלמי.⁴⁵ באירופה לא היו היהודים חלק מן הסדר החברתי. החברה האירופית היתה קורפורטיבית ונחלקה למעמדות ברורים (אצולה, כמורה, הבורגנות העירונית וכו') וליהודים לא היה בה תפקיד מובנה. הם היו הזר הבלתי-נוצרי היחיד, וסבלו מאיבה תמידית. לעומת זאת בארצות האסלאם היו היהודים חלק בלתי נפרד, גם אם נמוך יותר, מן הסדר החברתי, לצד לא-מוסלמים נוספים (נוצרים, שומרונים, זורואסטרים ועוד), וכפי שמציין מרק כהן: "The Regulations of the Pact [of Umar] were intended no so much to exlude as to reinforce the hierarchical distinction between Muslims and non-Muslims within a single social order". בניגוד ליהודי אירופה, שבטחונם וחופש עיסוקם הובטח מכוח פריבילגיות של שליטים, תוך עימות לעתים עם הכמורה, הובטח בטחונם של היהודים בארצות האסלאם מכוח עמדתה הבסיסית של הדת השלטת שהבטיחה ל"אנשי הספר" חופש בסיסי והגנה על רכושם וחייהם.

ב. היהודים בחברה המוסלמית

1. מעגלים משותפים

היהודים והמוסלמים חלקו מרחב ציבורי משותף. הם פגשו האחד את השני ברחובות ובשווקים, בכיכר העיר, בח'אן, בשוק, בנמל, בבית הדין השרעי, על יד הסביל⁴⁸ או על שפת המעיין, בבית המרחץ,⁴⁹ בבתי הקפה⁵⁰ ובבתי התמחוי הציבוריים ('עמארת')⁵¹ שהיו פתוחים לעניי כל הדתות. מפגשים נערכו גם מחוץ לערים: בדרכים, בשיירות, באתרים קדושים ובאתרי מרפא.⁵² מוסלמים נטלו חלק בטקסים משפחתיים של יהודים: מנגנות ורקדניות מוסלמיות הנעימו את זמנם של חוגגי שמחת נישואין,⁵³ ושומרים מוסלמים אבטחו לוויית יהודיות.⁵⁴ מוסלמים ויהודים ביקרו זה בביתו של זה ואף בילו בצוותא.⁵⁵

⁴⁴ אגרות רע"ב, עמ' 65. לדיון במקורות אלו ראו גם כהן, תחת הסהר והצלב, עמ' 192-194.
⁴⁵ לדיון כולל בהבדלים בין מעמד היהודים בארצות הנצרות ובין מעמדם בארצות האסלאם ראו כהן, האסלאם והיהודים; הנ"ל, תחת הסהר והצלב.

⁴⁶ תחת הסהר והצלב, עמ' 112, וראו שם, עמ' 111-116. ראו גם דבריו של ל"א מאיר: "במדינה הממלוכית היה לכל נתין ולכל זר מקום ברור בסולם החברה ולפי מקומו גם תלבושת מיוחדת, תארים מיוחדים, וזכויות מיוחדות" (מאיר, עמדת היהודים, עמ' 166).
דברים אלו נכונים כמובן גם ביחס למדינה העות'מאנית. גישתו של מרק כהן גררה ביקורת של חוקרים שונים וראו למשל N.

Stillman, 'Mith, Countermyth, and Distortion', *Tikkun*, 6,3 (1991), pp. 60-64

⁴⁷ על החר'אנים והשווקים בירושלים ובטריפולי ראו לוז, ערי שדה, עמ' 132-142.

⁴⁸ מבני סביל שונים ברחבי סוריה, מצרים וארץ ישראל נידונו במחקר. ראו למשל מצטפא, הסביל הקהירי; רוזן-איילון, סביל סולימאן.

⁴⁹ על בתי המרחץ בטריפולי, צפת וירושלים ראו לוז, שם, עמ' 131-124, 188-190.

⁵⁰ לסיכום כולל על צריכת קפה ובתי קפה בארצות האסלאם ראו C. Van Arendonk, 'Kahawa', *ET*, pp. 449-453. על בתי הקפה באימפריה העות'מאנית ראו למשל הטוקס, קפה ובתי קפה, עמ' 65-71; בן-נאה, כוס קפה; הנ"ל, 'הסכמות בענייני מותרות ופנאי ופרק בהיסטוריה תרבותית וחברתית של יהודי ירושלים במאה התשע-עשרה', שלם, ח (תשס"ט), עמ' 404 ובמקורות שנרשמו שם בהערה 42. לממצא החומרי ראו למשל ברעם, מקטרות וספלים.

⁵¹ בערים המוסלמיות הוקמו מוסדות הקדש שתפקידן היה בין השאר לספק ארוחה חמה לעניי כל הדתות. ר' עובדיה מברטנורה מתאר מוסד כזה שפעל בחברון מטעם הקדש ה'חרם' של מערת המכפלה: "ובכל יום מחלקים לחם ונוזיד עדשים או תבשיל אחר של קטניות לעניים. בין לעניי ישמעאלים או יהודים או ערלים, לכבודו של אברהם אבינו" (אגרות רע"ב, עמ' 63. לתיאור דומה ראו גם מסע משולם, עמ' 69 וראו גם מסעות א"י, עמ' כא). על בתי התמחוי בירושלים ראו למשל סינגר, הצדקה העות'מאנית; הנ"ל, על מושג הסדקה; זאבי, המאה העות'מאנית, עמ' 38; פרי, הקדש ורווחה.

⁵² על המפגשים בין יהודים ומוסלמים מחוץ לערים, ראו בורנשטיין-מקובצקי, מפגשים חברתיים.

⁵³ שו"ת אהלי יעקב, סי' ס; דברי יוסף, עמ' 405; ליטמן, המשפחה, עמ' 224.

⁵⁴ ראו פרק 8, ליד הערה 166.

היהודים והמוסלמים לא התגוררו בשכונות נפרדות. גם בשכונה בה התרכזו רוב היהודים בעיר ('חארת אליהוד') דרו בדרך כלל גם מוסלמים ונוצרים. לדוגמה, ב-1394 נרשמה בירושלים צוואתו של אבראהים בן מחמד בן עבדאללה אלטבלאוי שהתגורר בשכונת היהודים בעיר.⁵⁶ במאה השש-עשרה הופיעו כידוע גטאות יהודיים בערי איטליה, אך תהליך דומה לא אירע ברחבי האימפריה העות'מאנית. כמו בתקופה הממלוכית, גם עתה המשיכו יהודים ונוצרים לחיות לצד הרוב המוסלמי בשכונות מעורבות.⁵⁷ פעמים רבות חלקו יהודי ומוסלמי קיר משותף או חצר משותפת. למשל, מוסלמי ירושלמי תבע ב-1634 יהודי שהתגורר על גג מרתף של מאפייה בבעלותו ותבע ממנו דמי שכירות.⁵⁸ וב-1653 תבע מפקד הניצ'רים בירושלים כמה יהודים "בטענה שהם פתחו פרצה במטבח שלהם וגרמו לסדק בקיר ביתו, הנמצא מעל ביתם של הנתבעים שבשכונת היהודים".⁵⁹ בשכונות בעלות רוב מוסלמי מובהק גילו לעתים תושבים רגישות למגורי לא-מוסלמים בקרבתם וניסו למנוע מכירת דירות או השכרתן לדיימים,⁶⁰ אך השלטון המרכזי מנע לרוב מעשי עוולה כנגדם. רגישות מיוחדת נודעה למגוריהם של לא-מוסלמים בקרבת מסגדים, או לקיומם של בתי כנסת וכנסיות לצידם. לדוגמה, ב-1560 הורה הסולטאן לקאצי של דמשק להכריח יהודים ונוצרים למכור את דירותיהם הסמוכות למסגד האומי הגדול בעיר.⁶¹ מתיחות דומה התגלעה סביב המסגד על-שם עמר בליבה של השכונה היהודית בירושלים⁶² וכן סביב המסגד בכפר סלואן, שבסמוך לו היתה חלקת קבורה יהודית.⁶³

חלק ניכר מן הדירות בהן התגוררו היהודים בריכוזים העירוניים באימפריה העות'מאנית הושכרו ממוסלמים, מיעוטם בעלים פרטיים ורובם ממונים מטעם הקדשים אסלאמיים.⁶⁴ עם זאת, היו לפעמים גם תופעות הפוכות. כך למשל, בראשית המאה השבע-עשרה שכרה "אלגויה" (הגויה) דירה מדירות ההקדש של המוסתערבים בקהיר. גזבר ההקדש ציין בפנקסו כי הגבאי ר' יאשיה גבה ממנה את כל הסכום לשנת 1012 (1603/4).⁶⁵

⁵⁵ לדוגמה, הכרוניקאי אבן כתיר מספר על מעשה שאירע באפריל 1363 בו שתו לשכרה יהודי ומוסלמי על גג בית השכונה היהודית בדמשק. מתוך שכרותם נפלו מהגג, המוסלמי נהרג והיהודי איבד עין אחת ושבר את ידו (אשתור, תולדות, א, עמ' 334). על התקופה העות'מאנית ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 97-98.

⁵⁶ ליטל, קטלוג, עמ' 154, וראו גם הנ"ל, תעודות, עמ' 192-193.

⁵⁷ על היעדר שכונות נפרדות לגמרי ליהודים בערים המוסלמיות בימי הביניים המוקדמים ראו למשל סטילמן, היהודי בעיר האסלאמית, עמ' 10-11; הנ"ל, היהודים בהיסטוריה העירונית, עמ' 252-254; לוז, ירושלים הממלוכית, עמ' 40-42. על היעדר שכונות כאלו באימפריה העות'מאנית ראו למשל גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 16-17; כהן, שיטת ה'מילת', עמ' 9-10. אמנם יש יוצאי דופן מכלל זה, דוגמת היישוב היהודי בחברון שהתרכז בתקופה הממלוכית ובתקופה העות'מאנית המוקדמת כולו בחצר אחת בה התגוררו יהודים בלבד (אגרות רע"ב, עמ' 89; מסעות א"י, עמ' כא). כמובן היו בערים הגדולות שכונות בהן התרכזו רוב האוכלוסיה היהודית, אך גם בשכונות אלו היו בדרך כלל רוב התושבים לא-יהודים (ראו גם כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 22; כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 84, תעודה 83, הערה 4), וראו סיכומו של ג'לאל אלנחל: "The ethnic, religious, or occupational homogeneity of the \bar{a} ra did not mean that people lived in social isolation... Despite a tendency toward grouping in certain areas, non-Muslims sometimes lived among Muslims or in adjacent streets, and "There wae some separation of persons by communities but no ghetto-like isolation of communities in the whole" (לפידוס, ערים מוסלמיות, עמ' 86), וחיים גרבר: "מן הראוי לציין שבערים שבהן ישבו יהודים באימפריה העות'מאנית לא היו גטאות בשום תקופה, ולמושג זה אין זכר ואין מקבילה בשפה התורכית" (גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 16). שכונות יהודיות נבדלות דוגמת הגטאות האירופיים מוכרות ממרוקן, תוניסיה ותימן, אך לא מהמרחב הנדון בעבודתנו. על אופיין של השכונות היהודיות בארצות האסלאם ומידת היותן חלק אינטגרלי מחיי העיר המוסלמית ראו סטילמן, היהודי בעיר האסלאמית; שרטר, רבעים יהודיים.

⁵⁸ כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 481-483.

⁵⁹ כהן ואחרים, שם, עמ' 484, וראו שם בעמ' 477-489 דוגמות נוספות.

⁶⁰ גרבר, שם, עמ' 30; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 86.

⁶¹ באחי"ט, האוכלוסיה הנוצרית, עמ' 26. ראו גם בן-נאה, שם, עמ' 81.

⁶² ראו בהרחבה אצל כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 85-95, וראו פרק 6, ליד הערה 115.

⁶³ ראו כהן, שם, עמ' 96-112; כהן ואחרים, יהודים, א, תעודות 87 ו-92.

⁶⁴ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 211-220; רוזן, הקהילה, עמ' 64-65.

⁶⁵ "הועבר) על ידי כה"ר יאשיה עבור שכירות הגויה, מתחילת השנה, 80 'פצה' עבור שנת (אלף ו')י"ב, ועשרה 'שריפ' (במקור: 'על' יד כה"ר יאשיה [ען] אוגרת אלגויה מן אול אלסנה פצה פ ען שנת י"ב' שריפיה י", TS AS 155.348). התאריכים בפנקס הגזבר נמנים בעקביות לפי הלוח היהודי, אך כאן חרג הגזבר ממנהגו ורשם את התאריך המוסלמי, מפני שהדירות שילמה לשנה הג'רית שלמה. רישום נוסף של התאריך ההג'רי נעשה בתמוז או אב שנו' (1596): "עבור שנת חמש אחרי האלף" (TS NS 225.74r). במקור: "ען שנת ה' בעד אלא"//". הקווים המלוכסנים מציינים "אלף" בכתבי היד בתקופה זו). שנת 1005 להג'רה החלה ב-25.8.1596, שחל באותה שנה בר"ח אלול. נראה אם כן שהשוכר שילם בסוף שנת 1004 עבור השכירות השנתית של השנה הבאה.

בני שתי הדתות התאספו יחד בהזדמנויות שונות, כמו קבלת פניו של שליט חדש,⁶⁶ תפילות משותפות בעת בצורת,⁶⁷ או צפייה באירועים חריגים. כך למשל, כאשר אחז דיבוק את כלתו של יוסף צרפתי, בצפת של המאה השש-עשרה, התאספו יהודים ומוסלמים לחזות במחזה המפליא: "ומצד רוב הבלבול כל העיר יאודים ותוגרמים שהיו באים אלו על אלו לראות את הדבר הנורא והמפליא בעיני כל אדם השתיקו הדבר מצד סכנת האומות".⁶⁸ התגודדותם של המוסלמים הסקרנים סביב בית הנערה אחזת הדיבוק עוררה חשש ממשי לחייה עד שהסובבים אותה ביקשו להשתיק את הפרשה ולהסתיר את הנערה מעין כל.

יהודים ומוסלמים נעזרו אלו בשירותיהם של אלו. מרפאים עממיים, מאגיקונים וכותבי קמעות הציעו את שירותיהם ללא הבחנה בין דת לדת. עבד אלואהב אלשעראני, מלומד צופי מצרי בן המאה השש-עשרה, סיפר כי יהודים רבים ביקשו ממנו לכתוב להם קמעות.⁶⁹ ר' חיים ויטאל חיפש מזור לראיתו הלקויה אצל מאגיקון מוסלמי שהיה משביע שדים,⁷⁰ ואילו יהודים בשכם שביקשו להוציא דיבוק פנו אל "הקדשים והגלחים של הישמעאלים".⁷¹ ישנן עדויות רבות על היזקקות של יהודים לבעלי ידע רפואי מקרב המוסלמים. צעיר יהודי, שהתקשה לקיים יחסים עם אשתו הטריה, טען כנגדה שהיא "אטומה וצריכה פתיחה באיזמל". קרובי האישה לעזמת זאת טענו כי הוא חסר כוח גברא. בעקבות זאת נערכה בדיקה על ידי:

שתי נשי'ם] בקיאות האחת יהודית והא' [חת] עכו"ם ושתיהן אמרו שהיתה סגורה ואינה ראויה לביאה ושוב הוליכוה אצל ישמעאלית א' [חת] שאמרה שהיתה בקיאה בפתיחת הסגורה... וחתכה לפניה מבשר הסגורה ואמרה שכבר מתוקנת בחיתוך הנזכר ולמחרת באה עוד עכו"ם בקיאה במלאכה הנו' [כרת].⁷²

היחסים הקרובים בין יהודים ומוסלמים ניכרו במיוחד בכפרים. בקהילות קטנות אלו, בהן הכל מכירים את הכל, היו יחסי השכנות הדוקים.⁷³ לפי תיאורים מפקיעין מן המחצית הראשונה של המאה העשרים, היו היחסים בין המוסתערבים לשאר התושבים אינטימיים למדי. ילדים בני כל העדות היו משחקים יחדיו,⁷⁴ והמבוגרים נכנסים בחגים לבתי היהודים לברך את שכניהם.⁷⁵ השכנות הלא-יהודיות (מוסלמיות, נוצריות או דרוזיות) היו נכנסות בלילות שבת וחג לבתיהן של היהודיות להדליק את עששית הנפט ולכבותה בשעה היעודה. כשהיתה נעלמת בהמה של יהודים בימי חג, היו מחפשים אותה השכנים הלא-יהודים בעבורם. שכני היהודים היו אף משקים את גינותיהם בימות החג.⁷⁶ עדויות אלו משקפות תרבות כפרית אותנטית, שאינה קשובה בהכרח לדקדוקים הלכתיים⁷⁷ אלא לרחשי הלב.

1.1 ה'זיארה' כמעגל משותף

⁶⁶ למשל, ביולי 1342 יצאו בדמשק מוסלמים, נוצרים ויהודים לקבל את פניו של עלא אלדין אידגמש, מושל המחוז החדש (אשתור, תולדות, א, עמ' 330-329).

⁶⁷ למשל, ב-1317 התקיימה תפילה המונית בירושלים בה השתתפו מוסלמים, נוצרים ויהודים, בעקבות בצורת קשה, ובה "התחננו לפני אללה יתעלה ושאלו מטר, ונענו ביום השלישי" (דרורי, ירושלים בתקופה הממלוכית, עמ' 177-175 וראו גם אשתור, שם, עמ' 330). לדוגמה מקהיר משנת 1373 ראו אשתור שם, עמ' 331.

⁶⁸ דברי יוסף, עמ' 324-323.

⁶⁹ וינטר, חברה ודת, עמ' 288-287.

⁷⁰ "הלכתי לצלאחיי"א [צפונית לדמשק] אל פליל א' [חד], מכשף, הנק' [רא] שייך 'א' איוב, בקי ברפואת הנזיקים מן השדים, ורציתי לחקור חכמתו וגם לשאול על ענין כהות עיני" (ספר החזיונות, עמ' 54), וראו הערה 167 להלן.

⁷¹ ר' יוסף [שלמה דלמדיגן] מקנדיאה, **תעלמות חכמה**, בסיליאה שפ"ט, נ"ב. מובא אצל דודסון, חכמי צפת, עמ' 106.

⁷² שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' יז, נג ע"ד-נד ע"א.

⁷³ וראו התרשמותו של מ' אסף הכותב ביחס למאה השש-עשרה: "ייתכן, כי בבקשנו להבין את השתלשלות היחסים בדורות ההם, עלינו להפריד בין יחס המוסלמים העירוניים לבין יחס המוסלמים הכפריים. היחס הרע מקורו בערים בעיקר והטוב – בכפרים ובעיירות בעיקר, אם כי רבו וודאי היוצאים מן הכלל" (אסף, תולדות הערבים, עמ' 205).

⁷⁴ חדאד, פקיעין, עמ' 154-147, ושם גם תיאור על משחקים מהם נהנו גם המבוגרים.

⁷⁵ שם, עמ' 125.

⁷⁶ שם, עמ' 119.

⁷⁷ לפי ההלכה אסור לגוי לבצע מלאכה עבור יהודי בשבת. אמירה לנכרי מותרת רק במקום מצווה או הפסד מרובה, וזאת לרוב במלאכות דרבנן בלבד. לדין הלכתי והיסטורי בתולדות ההיתר להיעזר בגוי בשבת ראו "כ"ץ, **גוי של שבת: הרקע הכלכלי-חברתי והיסוד ההלכתי להעסקת נוכרי בשבתות ובחגי ישראל**, ירושלים תשמ"ד.

אחד הביטויים הבולטים לתרבות העממית המשותפת של יהודים ומוסלמים היה פולחן קברי הצדיקים והמקומות הקדושים. פולחן באתרים קדושים ובקברי צדיקים מוכר כבר מתקופות קדומות, אולם גיבושו כטקס מובנה הכולל מסלול קבוע בין האתרים השונים, תאריכים מוגדרים לפולחן ותפילות קבועות החל בעיקר מן המאה השתים-עשרה. בתקופה זו התפתח מאד הפולחן במקומות הקדושים בקרב מוסלמים,⁷⁸ נוצרים (מקומיים ו'פרנקים') ויהודים. אלחנן ריינר מציע לראות בפולחן המקומות הקדושים בחברה היהודית והמוסלמית בתקופה זו בבואה של העלייה לרגל מן המערב הלטיני בתקופה הצלבנית.⁷⁹ דניאלה טלמון-הלר מציעה לראות את שורשיה של התפתחות זו באסלאם גופו, עם התחזקות הזרם הצופי וה"הכשר" התיאולוגי שניתן בעקבותיו למסורות העממיות של פולחן הקברים.⁸⁰ מכל מקום, הזיקה בין הפולחן המוסלמי והפולחן היהודי גלויה וברורה. מוסלמים ויהודים כינו שניהם את העלייה לאתר המקודש במונח זהה: "זיארה" (בערבית: ביקור).⁸¹ מפת המקומות הקדושים לשתי הדתות היתה זהה למדי, ואף המסורות שנקשרו בהן היו זהות לרוב.⁸² באתרים שנקשרו עם דמויות מקראיות, היה זיהוי הנקבר במקום מקובל על בני העדות השונות, ואילו באתרים שנקשרו עם דמויות מאוחרות יותר (דוגמת קברי התנאים והאמוראים), הציעה כל עדה מסורת זיהוי עצמאית.⁸³ במקומות שונים במרחב הנדון בעבודתנו היו יהודים ומוסלמים מתפללים זה לצד זה במקומות קדושים. לבית הכנסת בדמוה, שהיווה אתר עליה לרגל מרכזי בימי הביניים, היו מגיעים גם מוסלמים ואף מתאסלמים יהודים.⁸⁴ אבן שדאד, חצרן והיסטוריון מן המאה השלוש-עשרה, תיאר קבר נביא בצפון סוריה בו ביקרו מוסלמים, נוצרים ויהודים,⁸⁵ ובאותה תקופה מוסר נוסע יהודי כי במירון "מתקבצין ישראלים וישמעאלים בפסח שני וישראל מתפללים שם ואומרים מזמורים. וכשהם מוצאים מים בתוך המערה, כולם שמחים, שהוא סימן שתתברך השנה".⁸⁶ על הפולחן המשותף במירון מעיד גם אלקוזיני, בתחילת המאה הארבע-עשרה, המתאר פלאחים מוסלמים החוגגים במירון עם היהודים בחגיגות ט"ו באייר.⁸⁷ דפוסי הפולחן של היהודים והמוסלמים היו זהים למדי וכללו תפילות, הדלקת נרות, קשירת חפצי לבוש לענפי עץ סמוך, עריכת תספורת ראשונה לילד באתר, ועוד. אצל יהודים ומוסלמים כאחד שירתה ה'זיארה' צרכים דתיים ואנושיים כאחד. כפי שציינה דניאלה טלמון-הלר, לעורכי ה'זיארה' היו מניעים מגוונים: הרצון להתפלל על קבר הצדיק ולזכות בישועה, חיפוש חוויה רוחנית, לצד טיול וכלי חברתי עם מאמינים נוספים.⁸⁸

⁷⁸ על העלייה לרגל בקרב המוסלמים בתקופה הממלוכית ראו למשל פרנקל, עלייה לרגל.

⁷⁹ ריינר, השקר הגלוי.

⁸⁰ טלמון-הלר, הלוויה קבורה וזיארה, עמ' 268-276.

⁸¹ המונח מופיע גם בצורה העברית "ביקור", וראו שירו של אלחריזי: "ועשיתי בענין בקור התפלה / לערוך לאל תהלה: חצר בית

קדשן קמתי לבקר / לחוות נעמן ערב ובקר..." (תחכמוני, עמ' 560).

⁸² ריינר, עלייה, עמ' 253.

⁸³ הדמיון במסורות התבטא בכך שגם כאשר זיהוי הנקבר במקום היה שונה, נותרו לעתים קווי אפיון דומים במסורת שנקשרה למקום. כך למשל בהר הזיתים ישנו אתר מקודש בו הנוצרים מזהים את מקום קבורתה של פִּלְגִיָּה, זונה מפורסמת מן המאה החמישית שהפכה לסגפנית קדושה; המוסלמים רואים בו את מקום קברה של ראבֶּעָה אלְעִדְוִיָּה, דמות ידועה מן העולם הצופי מן המאה השמינית, ואילו יהודים זיהו אותו, לפחות מאז המאה הארבע-עשרה, כמקום קבורתה של חולדה הנביאה. המשותף לכל המסורות הוא כמובן הזיהוי הנשי של הדמות המקודשת באתר. ראו א' לימור, 'קבר פלגיה: חטא חרטה וישועה בהר הזיתים', **קתדרה**, 118 (תשס"ו), עמ' 40-13.

⁸⁴ גויטיין, חברה, ה, עמ' 20.

⁸⁵ טלמון-הלר, שם, עמ' 265; פרנקל, אתרי פולחן, עמ' 168 וראו גם אשתור, תולדות, א, עמ' 332.

⁸⁶ אלה המסעות, עמ' 153, והשוו הנוסח בחיבור המכונה "תוצאות ארץ-ישראל": יערי, מסעות, עמ' 90. החיבור האחרון יוחס עד לאחרונה ל"תלמיד הרמב"ן", אך אלחנן ריינר הראה כי הוא נכתב על ידי מחבר יהודי-צרפתי (ריינר, מפיחה, עמ' 339-342). היחס בין שני החיבורים נדון במחקרים שונים. אסף (מקורות ומחקרים, עמ' 75) טען כי "תוצאות ארץ-ישראל" הוא החיבור המקורי, ו"אלה המסעות" הינו עיבוד מאוחר שלו. לעומתו ש"ח קוק (**עיונים ומחקרים**, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 308-314) ויהושע פראוור (תולדות, עמ' 237-240) טענו כי ההפך הוא הנכון. עמדה שלישית הציג ריינר, שראה בשני החיבורים שני נוסחים המשתלשלים מאב משותף אחד (ריינר, שם, עמ' 337-338, וראו שם, עמ' 328-345, בהרחבה על חיבורים אלו).

⁸⁷ ריינר, עלייה, עמ' 254, וראו דוגמות נוספות שם, עמ' 254-255. הנוסע האלמוני מקנדיה מספר אף הוא על פולחן משותף של מוסלמים ויהודים במירון ב-1473 (יערי, מסעות, עמ' 113). משולם מוולטרה מספר כי המוסלמים בירושלים "מכבדים כל אלו המקומות [דוגמת קבר שמואל וקבר שמעון הצדיק שהזכיר]... ואומרים הם ליהודים: למה לא תלכו לקבר הצדיק כך, או לקבר הנביא שמו כך?" (מסע משולם, עמ' 75).

⁸⁸ טלמון-הלר, שם, עמ' 261.

אלחנן ריינר חשף במחקרים שונים את התשתית המשותפת של יהודים ומוסלמים בפולחן הקברים והאתרים המקודשים בארץ-ישראל. הוא רואה בפולחן המשותף ביטוי עז לתרבות כפרית משותפת, המאחדת את כל תושבי האזור ומתעלה מעל הבדלים אתניים ודתיים: "החגיגות המשותפות ליהודים ולמוסלמים היו ממאפייני הלוקאליים החשובים של המקום הקדוש, והן אחד מביטוייה של התשתית התרבותית המשותפת של הפלאחים היהודים והערבים בגליל".⁸⁹

עם התבססותם של המהגרים היהודים האירופים, בעיקר הספרדים, בארץ-ישראל חלו תמורות עמוקות בדפוסי הפולחן. יהודי ספרד עיצבו מסורות חדשות סביב המקומות הקדושים, המתמקדות בדמותו ההיסטורית של הצדיק הקבור באתר, ולא בתכונות העל-זמניות והמיתיות שתלתה בו המסורת העממית. הפולחן הפך עתה מפולחן מקומות קדושים לפולחן קדושים. כך למשל עוצבה מחדש המסורת סביב האתר במירון, ממסורת מיתית הכרוכה בנס של התברכות המים במערה במקום, למסורת המתמקדת בדמותו הנשגבה של רשב"י ובצורך לחקותה.⁹⁰ חכמי ירושלים וחכמי צפת הביעו במאה השש-עשרה התנגדות לדפוסים עממיים שונים של ה'זיארה' באתרים המקודשים. הסכמה שהתקבלה בצפת מפנה אצבע מאשימה במפורש כלפי התנהגותם של היהודים הוותיקים ומזהירה "שלא יעשו ישראל הערביים [=המוסלמים] מחול בל"ג בעומר על ציון רשב"י".⁹¹ דפוסי הפולחן (והבילוי) במקום שכללו התרופפות גרדי הצניעות, שכרות ועוד⁹² היו נורמטיביים בעיני יהודי המזרח אולם נגדו את תרבותם של המהגרים.⁹³ תמורות אלו הרחיקו במידה רבה את הכפריים המוסלמים מלהשתתף בטקסים, וגרמו להיעלמותה של המסורת הכפרית הבין-דתית שנהגה באזור מאות שנים.

2. היהודים בחיי הכלכלה⁹⁴

בניגוד ליהודים באירופה, היו היהודים בארצות האסלאם חלק אינטגרלי מעולם הכלכלה המקומית, וכמעט כל המקצועות היו פתוחים בפניהם.⁹⁵ מסמכי הגניזה מעידים על עומק השותפות הכלכלית בין יהודים למוסלמים והיבטיה רבי הפנים. המגבלות השרעיות מחד והאיסורים ההלכתיים מאידך לא מנעו רכימת קשרים חברתיים וכלכליים בין שתי הקבוצות.⁹⁶ קשרים אלו התמידו גם בימים של התגברות האיבה הבין-דתית. לאורך התקופה

⁸⁹ ריינר, עלייה, עמ' 302-303.

⁹⁰ בשנת רפ"ב (1522) עדיין מוסר ר' משה בסולה את עיקריה של המסורת הוותיקה ביחס למירון. הוא מזכיר את "מערת ר' שמעון בן יוחי ובנו ע"ה" אך לא מרחיב עליה הדיבור. לצדה הוא מספר באריכות יחסית על מערה נוספת במירון – "מערת הלל הזקן ותלמידיו" ועומד על המנהגים והאמונות הקשורים לאתר, כמו נס התרבות המים.

⁹¹ ראו ריינר, שם, עמ' 305, הערה 150. בתקופה מאוחרת יותר תיקנו חכמי חלב הסכמה האוסרת על נשים לעלות לזיארה בבית הכנסת בתדף, בשל קלות הראש בין גברים לנשים שנהגה שם, אולם התקנה בוטלה, כדי שהמקום לא יעמוד שומם (אשתור, תולדות, ב, עמ' 386). על תקנות שנועדו לשמור על הצניעות בזמן הזיארה בדמוה ראו אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 160-161.

⁹² ר' משה בסולה מסביר במפורש את הטעם לקבלת התקנה שנרשמה על קיר בית הכנסת בירושלים "שלא ילכו שתיי יין להתפלל לרמה, מקום שמואל ע"ה, באופן זה: "זוה נעשה כי היו הולכי"ם] אנשי"ם] ונשי"ם] ושותי"ם] ומשתכרי"ם], וגדרו בו משום חשש עברה, כי מנהג המדינה שהנשי"ם] הולכו"ם] מכוסו"ם] פניהן ומעוטפות ובלכתן שם הולכו"ם] מגולות (מסעות א"י, עמ' ל).

⁹³ ראו ריינר, שם, עמ' 304-305, 319-320 וראו ברסלבי, לחקר ארצנו, עמ' 342-345.

⁹⁴ בסעיף שלהלן לציין קווי יסוד למידת מעורבותם של היהודים בכלכלה המקומית ולקשרים שנקמו ביניהם לבין שכניהם המוסלמים בתחום הכלכלי. תיאור כולל של חיי הכלכלה של יהודי סוריה, ארץ-ישראל ומצרים בתקופה הנדונה כאן מצריך דיון מקיף ונפרד אשר איננו בין מטרות מחקר זה. שאלת המקצועות בהם עסקו היהודים, מעורבותם בסחר הבין-לאומי והמקומי, חלקם בשירות הציבורי, בבנקאות זעירה ובמכסות ושאלות נוספות צריכות להיבחן על רקע ההתפתחויות בכלכלה המקומית ומתוך הבחנה רגיונלית וכלכלית. לתיאור חיי הכלכלה של יהודי המדינה הממלוכית אין תחליף לעבודותיו הגדולות של אשתור (E. Ashtor, *Studies on the Levantine Trade in the Middle Ages*, London 1978; idem, *The Jews and the Mediterranean Economy, 10th-15th Centuries*, London 1983; idem, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton 1983). על חיי הכלכלה של יהודי האימפריה העות'מאנית בתקופה הנדונה נכתבו מחקרים רבים על ידי י"מ לנדאו, א' בשן, א' כהן, ח' גרבר, ס' שאו, ב' בראודה, א' שמואלביץ, י' ברנאי, מ' רוזן, ד' גופמן, א' דוד, ש' שטובר ואחרים. לרשימות הפניות למחקרים בתחום ראו דוד, למרותה, עמ' 62, הערה 19; בורשטיין-מקובצקי, מפגשים חברתיים, עמ' 62, הערה 1. לסיכומים כלליים על כלכלת יהודי האימפריה בתקופה זו ראו בנבסה ורודריג, יהודי ספרד, עמ' 50-62; שאו, יהודי האימפריה העות'מאנית, עמ' 97-86; וויקר, עות'מאנים, עמ' 75-92; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 247-270. לסיכום על חיי הכלכלה של יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית המוקדמת ראו בשן, חיי הכלכלה.

⁹⁵ שאו, היהודים באימפריה העות'מאנית, עמ' 92.

⁹⁶ בן ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 392.

הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית נוצרו בין יהודים ומוסלמים זיקות כלכליות מגוונות. בני שתי העדות קנו האחד בחנותו של השני,⁹⁷ לוו כספים זה מזה,⁹⁸ ויצרו ביניהם שותפויות מסחריות.⁹⁹

תעודות הר הבית (מההתקופה הממלוכית ומהתקופה העות'מאנית), מסמכי הגניזה ותעודות מאוסף קהילת קהיר מעידות כולן על יחסים תקינים בין בני שתי העדות בתחום הנדל"ן: שותפות בנכסים,¹⁰⁰ מכירת בתים, השכרת דירות וחנויות, החכרת אדמות ועוד. לדוגמה, בשנת 1377/8 חכר יהודי בשם מוסא בן שמויל בן מוסא גפני יין ועצי תאנה בשדה מחוץ לירושלים השייכים למחמד בן חליל בן אסמאעיל,¹⁰¹ ואילו שרה בת מימון, יהודיה מגרבית, שכרה ב-1548 משיח' שכונת המגרב בירושלים בית השייך להקדש המגרב.¹⁰²

יהודים ונוצרים לא הוגבלו כאמור בבחירת המקצוע, ועסקו בשפע של מלאכות. השלטון המוסלמי ראה בהם גורם חשוב לפיתוח הכלכלה, ולא הגביל את כניסתם לענפי המשק השונים, למעט משרות בכירות ביותר בשירות הציבורי, שעל ד'מים שביקשו להחזיק בהן הופעל לחץ להתאסלם. באגוסט 1563 נחנך שוק חדש בירושלים ('אלסוק אלג'דיד'), וארבעים החנויות שהיו בו הושכרו ע"י הווקף המוסלמי לסוחרים מוסלמים, נוצרים ויהודים בשווה. כל עדה זכתה בשלוש עשרה חנויות, והחנות העודפת הושכרה באופן טבעי למוסלמים. היתה בכך עדות ברורה למקום החיובי שתפסו הד'מים בחיי המסחר, בתודעת המוסלמים.¹⁰³

יהודים ומוסלמים נזקקו לשירותיהם של בעלי מלאכה משתי הדתות. מוסלמים רכשו מוצרים מבעלי מלאכה יהודיים (צורפים, רצענים, צבעי בגדים ועוד), ויהודים שכרו את שירותיהם של אומנים ופועלים מוסלמים. לדוגמה, ברישומי פנקס ההקדש המוסתערבי בקהיר תועד בקיץ 1599 תשלום לאדם בשם מחמד, מוסלמי בבירור לפי שמו, עבור מרצפות שנקנו לאחד מבתי ההקדש.¹⁰⁴ הלה היה כנראה סתת מקומי שסיפק חומרי בניין לגזברי ההקדש. ב-1632 נרשם בסג'ל בית הדין בירושלים הסכם בן אסחאק בן הלל, יהודי מקומי, לבין פועל בשם עבד אלקאדר בן ע'פר, על פינוי אדמה מחצרו של היהודי.¹⁰⁵

לצד ענפי המלאכה השונים, היה המסחר ענף התעסוקה המרכזי של יהודי האימפריה.¹⁰⁶ יהודים רבים עסקו בענפי הסחר השונים, הן המקומי והן הבין-לאומי, וקימו קשרים הדוקים עם מגדלי תוצרת חקלאית, ספקים,

⁹⁷ העדויות לכך רבות כמובן ונציין שתי דוגמות: על יהודי שקנה בחנותו של מוכר בשמים ('עטאר') מוסלמי בירושלים בשלהי המאה הארבע-עשרה ראו ליטל, תעודות, עמ' 193. על יהודי שקנה בחנותו של מוכר מזון בקהיר במאה השש-עשרה ראו שו"ת מהר"ם גלאנטי, סי' נב.

⁹⁸ מרק כהן עומד על כך שבניגוד למקובל בארצות הנצרות, בעולם האסלאם לא נתפסה הלוואה בריבית כמעשה שלילי, ויהודים ומוסלמים הלוו אלו לאלו כדבר שבשגרה (כהן, האסלאם והיהודים, עמ' 54). נראה שבאימפריה העות'מאנית נזקקו יהודים להלוואות מנכרים יותר מאשר הלוו להם (ראו גרבר, גבולות, עמ' 143-158). דוגמות מאזור מחקרנו להלוואות בין בני שתי הקבוצות: הלוואה של מוסלמי ליהודי מתועדת למשל במעשה בית דין שנכתב בקהיר בעשור השני של המאה השש-עשרה בו נזכר "חמשים פרחים שלווה אותם מן ישמעאל אחד" (TS NS 264.64); הלוואה של יהודי למוסלמי מתועדת למשל במסמך מבית הדין השרעי בירושלים בו נזכר איש דת מוסלמי שלווה מסוחר אריגים יהודי ירושלמי סכום נכבד של 220 זהב סולטאני (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 201). הלוואות נוספות רבות מתועדות אצל כהן ואחרים, שם, כרכים א-ב. החובות שצברה הקהילה היהודית, ובייחוד קהל האשכנזים בעיר, ללווים מוסלמים, היו גורם משמעותי ביותר בחייה הפנימיים (עד להתמוטטותו המוחלטת של קהל האשכנזים, כידוע), ראו בהרחבה שם, ב, עמ' 824-641.

⁹⁹ היחסים הכלכליים התקינים בין שתי העדות הודגמו יפה במחקריו של חיים גרבר על העיר בורסה, וראו במבט מסכם אצל הנ"ל, גבולות, עמ' 69-71.

¹⁰⁰ מוסלמים ויהודים החזיקו בבעלות משותפת לא רק נכסי דלא נייד אלא גם מטלטלין ואפילו בעלי חיים. ב-1649 נרשם בסג'ל של ירושלים תיעוד על חמור שהוחזק בשותפות בין מוסלמי מהכפר מלחה לבין יהודי ירושלמי (כהן ואחרים, שם, ב, עמ' 496), ושנתיים אחר כך תועדה בעלות משותפת של מוסלמי ויהודי על פרה וסוס (שם, עמ' 497).

¹⁰¹ ליטל, קטלוג, תעודה 327; הנ"ל, תעודות, עמ' 193.

¹⁰² כהן ואחרים, שם, א, עמ' 295. לתעודות רבות בעניין ראו שם, עמ' 299-321; כהן ואחרים, שם, ב, עמ' 489-391.

¹⁰³ כהן, שיטת המילת, עמ' 11, וראו גם כהן ואחרים, יהודים, א, תעודה 195, עמ' 188-189. במקרה אחר הושכרו 17 חנויות השייכות להקדש בשוק מוכרי התבלינים, והן חולקו בין 14 סוחרים יהודים (ודאי חלקם שכרו בשותפות), 6 מוסלמים ושני נוצרים (כהן ואחרים, שם, תעודה 196, עמ' 189-190).

¹⁰⁴ TS NS 226.184, f.1r.

¹⁰⁵ כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 463.

¹⁰⁶ ראו קביעתו הנחרצת של חיים גרבר: "אין כל ספק - וגם אין בכך כל הפתעה - שהמקצוע הנפוץ ביותר בפעילות הכלכלית של יהודי האימפריה העות'מאנית בתקופה זו היה הסחר, על ענפיו השונים וסוגיו השונים" (גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 67) וראו גם הקר, קהילה וחברה, עמ' 60-62. על היהודים בחיי המסחר באימפריה ראו גם אינלצ'יק, היהודים בכלכלה העות'מאנית, עמ' 515-524; שאו, יהודי האימפריה העות'מאנית, עמ' 93-96; שמואלביץ, יהודי האימפריה העות'מאנית, עמ' 128-178; בשן, חיי הכלכלה, עמ' 69-77; וויקר, עות'מאנים, עמ' 75-77, 82-84; גרבר, יוזמה ומסחר; הנ"ל, גבולות, עמ' 77-82, 171-202; גופמן, מעמד היהודים.

מתווכים וסוחרים מוסלמים. סוחרים יהודים ומוסלמים השתתפו יחדיו בירידים¹⁰⁷ ונסעו יחד בשיירות משותפות. מוסלמים נזכרים במכתבים מסחריים מן התקופה הנדונה במחקרנו, כשותפים, סוכנים, שליחים, מעמידי אשראי ועוד. לדוגמה, במכתב בעברית מן המאה החמש-עשרה או השש-עשרה מבקש סוכן יהודי מהמעסיק שלו, יוסף אלפרנגי, לשלוח שליח מוסלמי לקחת ממנו כספים, כנראה פדיון הסחורות שנמכרו.¹⁰⁸ בעלי מלאכה וסוחרים בני כל הדתות פעלו האחד לצד השני בגילדות משותפות.¹⁰⁹ בכך היה שוני רב ממצב היהודים באירופה, אשר נבצר מהם להשתתף בגילדות העירוניות.¹¹⁰ הגילדה היתה בנויה במבנה היררכי ברור, ובראשה עמד ראש הגילדה שייצג את ענייניה בפני השלטונות. בין הגילדות בירושלים בהן פעלו מוסלמים ויהודים בצוותא ניתן למנות למשל את גילדות הצורפים, הנפחים, מוכרי התבלינים, הסנדלרים, האופים, החייטים והנגרים.¹¹¹ בעלי מלאכה התאגדו יחד, לפחות במאה השש-עשרה, גם בתחומים בהם הפרידו ביניהם הגבלות דתיות. כך למשל, בגילדת הקצבים בירושלים פעלו יחד קצבים מוסלמים, נוצרים ויהודים, וכל אחד מהם סיפק בשר לבני עדתו.¹¹² במאה השש-עשרה היתה הגילדה המעורבת הדגם השכיח בחיי הכלכלה באימפריה. במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה חלו תמורות עמוקות במבנה שלהן – הדגם של הגילדה המעורבת הלך ונעלם והגילדות עברו תהליך של היפרדות לפי מפתח דתי.¹¹³ בין הסיבות לכך ניתן למנות את חיזוק כוח הגילדות בידי השלטון, המתח בתחום הכלכלי בין העדות השונות בעקבות המיתון המתמשך באימפריה ותחילת ההתעוררות הלאומית בקרב היוונים והארמנים. עם זאת, בירושלים התמיד במאה השבע-עשרה הדפוס של הגילדה המעורבת,¹¹⁴ אך היו לעתים בתוך הגילדה המעורבת קבוצות משנה לכל דת.¹¹⁵ יהודים תפסו מקום חשוב בחיי המסחר לא רק כסוחרים אלא גם כמתווכים, מתורגמנים ואף קונסולים של חברות סחר מערביות.¹¹⁶ היכרותם את דרכי המסחר המקומי לצד שליטתם בשפות שונות הובילה לכך שסוחרים אירופים נזקקו לשירותם בנמלים ובשווקים המרכזיים. תחום אחר בו הצטיינו היהודים בכלכלה העות'מאנית

¹⁰⁷ ראו למשל שו"ת מהריט"ץ (החדשות), סי' ז: "לזמן היריד ירד הערביאים בעיר חמת".

¹⁰⁸ "וגם כן אחלה שישלח אחד אל הליס כדי ליקח המעות" (CUL Or. 1080 J 134). סוחר אחר בשם אחמד נזכר במכתב מסחרי מן המאה החמש-עשרה, בהקשר של "משא א'ן-חד] של משי" (TS 8 J 15.32). התאריך לפי גויטיין, חברה, א, עמ' 417.

¹⁰⁹ בתקופה הממלוכית עדיין לא היתה שיטת הארגון בגילדות מפותחת (ראו לפידוס, ערים מוסלמיות, עמ' 99-96; בר, גילדות, עמ' 12-17; הנ"ל, גילדות מצריות, עמ' 2-3), והיא התקבלה בערי סוריה ומצרים רק בתקופה העות'מאנית, אז הפכה לצורת הארגון הבסיסית בכלכלה העירונית. על הגילדות באימפריה העות'מאנית נכתבה ספרות רבה, וטרם הושגה הסכמה במחקר על כמה משאלות היסוד אודותיהן. ראו בר, גילדות עות'מאניות; הנ"ל, גילדות מצריות; הנ"ל, מבנה הגילדות; הנ"ל, תפקידי הגילדות; אלנחל, המנהל השיפוטי, עמ' 57-64; בשן, חיי הכלכלה, עמ' 77-79; גרבר, גילדות; הנ"ל, גבולות, עמ' 111-115; כהן, הגילדות בירושלים; הנ"ל, מערכת הגילדות; פארוקי, גילדות עות'מאניות, וראו המקורות שרשם בן-נאה, צדקה וחסד, עמ' 101, הערה 1.

¹¹⁰ בעיקר משום שההצטרפות לגילדה לוותה בשבועה בעלת אופי נוצרי, וראו כהן, האסלאם והיהודים, עמ' 54.

¹¹¹ צורפים: כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 209; מוכרי תבלינים: שם, עמ' 232; נפחים: שם, עמ' 235; סנדלרים: שם, עמ' 238; אופים: שם, עמ' 258; חייטים ונגרים: שם, עמ' 267. גילדת הסנדלרים המשיכה לאגד את בני שלושת הדתות גם במאה השבע-עשרה (שם, ב, עמ' 375). על גילדת מוכרי התבלינים המעורבת במאה השבע-עשרה ראו שם, ב, עמ' 365.

¹¹² על הקצבים בירושלים במאה השש-עשרה ראו בהרחבה אצל כהן, חיי הכלכלה, עמ' 60-11. על קצבים יהודים בגילדה זו ראו למשל כהן, שם, עמ' 54-55; כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 242-257 (על קצבים נוצרים בגילדה זו ראו שם, עמ' 251, הערה 2; שם, ב, תעודה 137, עמ' 190). בקהיר היו הקצבים היהודים מאוגדים בגילדה נפרדת, לפחות במאה השבע-עשרה (אלנחל, המנהל השיפוטי, עמ' 60-61), וכך גם באסטאנבול, כפי שדיווח הנוסע אן-ליא צ'לבי (בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 240-241).

¹¹³ אוליא צ'לבי דיווח במאה השבע-עשרה על גילדות יהודיות בערים בהן שהה, דוגמת אסטאנבול וקהיר. לדיווחיו על הגילדות היהודיות באסטאנבול ולדיווחיו בעניין ראו גרבר, גבולות, עמ' 116-121. בקהיר ציין צ'לבי גילדות יהודיות של קצבים ונפחים. בגילדת מוכרי הכפתורים, בה פעלו לדבריו 150 איש, היוו היהודים רוב (בר, גילדות מצריות, עמ' 6; וינטר, יחסי היהודים, עמ' 387). על הגילדות היהודיות הנפרדות באימפריה העות'מאנית ראו גם בשן, גילדה יהודית; ברנאי, גילדות יהודיות; ברנאי וגרבר, גילדות יהודיות; בבנסה ורודריג, יהודי ספרד, עמ' 55; בן-נאה, החברות; הנ"ל, צדקה וחסד.

¹¹⁴ כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 353.

¹¹⁵ למשל, גילדת הסנדלרים תפקדה כגילדה אחת מעורבת, ובראשה עמד מוסלמי, אך בתוך הגילדה התארגנו הנוצרים בנפרד והעמידו נוצרי בראשם, וכן עשו היהודים (כהן ואחרים, שם, ב, עמ' 375). אפשר למצוא את ראשיתו של תהליך זה כבר במאה השש-עשרה. ב-1586 נזכרת התאגדות של הסנדלרים היהודים, כתת-קבוצה בתוך הגילדה המעורבת (כהן ואחרים, שם, א, עמ' 241).

¹¹⁶ ראו בשן, חיי הכלכלה, עמ' 89-91; הנ"ל, משפחת טאראגאנו: דיפלומטים יהודים בדרדנלים, 1699-1817, ירושלים תשנ"ט, עמ' 23-35; גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 66-67; הקר, שליחו, עמ' 38-42; גופמן, מעמד היהודים.

היה העיסוק בכספים: מתן הלוואות בריבית, בנקאות זעירה וחלפנות כספים.¹¹⁷ במאות השש-עשרה והשבע-עשרה אף היו רוב החלפנים במצרים יהודים.¹¹⁸

התחום בו השפיעו היהודים באופן המשמעותי ביותר על הכלכלה העות'מאנית היה שירותם במנהל ובפקידות המקומית. יהודים שימשו כגובי מס, כגזברים וכחוכרי מכס בשירות הממשל העות'מאני בערי האימפריה ואף כדיפלומטים וכרופאים בחצרות הסולטאן והמושלים המקומיים. דפוס זה מופיע כבר בימי מחמד השני במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה והתמיד גם במאות השש-עשרה והשבע-עשרה.¹¹⁹ היו שחכרו את בית המטבע ('דאר אלצ'רב'),¹²⁰ והיו שחכרו את מחלקת גביית הירושות ('בית אלמאל'), או שימשו מוכסים ראשיים בנמלי אלכסנדריה, ביירות, אסכנדרון ועוד. היו שהגיעו לעמדות בכירות דוגמת 'צראף באשי', ממונה ראשי על קופת האוצר של מחוז מסוים.¹²¹ משרות אלו הקנו בצידן טובות הנאה מרובות. לצד הרווחים הגבוהים שניתן היה להפיק מהן, זכו בעלי משרות אלו להטבות דוגמת פטור ממס. לדוגמה, ב-1658 התמנה יחיא בן אסחק, רופא יהודי ירושלמי, ל"ראש הרופאים" בירושלים ונפטר מתשלומי הג'זיה ומסים נוספים.¹²² אולם, במשרות אלו לא היה ביטחון רב. מעל ראשי המוכסים, הגזברים וגובי המס היהודיים ריחף תמיד האיום כי התעמולה נגד העסקת הדימים בפקידות הגבוהה תמצא אוזן קשבת אצל המושלים. ואכן, מעת לעת נעשו נסיונות "לטהר" את הפקידות מיהודים ונוצרים. לדוגמה, ב-1676 פוטרו כל הצראפים היהודים בדיואן של קהיר ומונו במקומם מוסלמים. אנדרה ריימון טוען שלא היתה זו מדיניות אנטי-יהודית במובהק אלא צעד שכוון נגד הניצ'רים עימם היו ליהודים אינטרסים כלכליים משותפים,¹²³ אך אין לנתק אירוע זה לגמרי מהאווירה האנטי-יהודית במצרים.¹²⁴ חמורה יותר מסכנת הפיטורין היתה סכנת הענישה הגופנית ואף הוצאה להורג.¹²⁵ משרות בכירות אלו היו מעין "משרות אמן" של המושלים המקומיים. כשסר חינו של מושל כזה בעיני השלטון המרכזי באסתאנבול, עשוי היה גם פקידו היהודי לבוא על עונשו. כך למשל יועץ יהודי בשם חיים פרץ שעבד בשירות מחמד פאשא מושל מצרים (1652-1656), הוצא להורג באסתאנבול יחד עם פטרונו.¹²⁶ המשרות הבכירות בפקידות העות'מאנית אליהם הגיעו יהודים במאות השש-עשרה והשבע-עשרה מסמנות אפוא מחד את מידת המעורבות היהודית העמוקה בכלכלה ובמנהל ומאידך את חוסר הביטחון הבסיסי שהיה נחלת יהודים אמידים אלו.

¹¹⁷ ראו גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 76-71; הנ"ל, גבולות, עמ' 104-93, 122-124, 158-143; הנ"ל, יהודים והלוואות.
¹¹⁸ וינטר, יחסי היהודים, עמ' 380. אמנם, אנדרה ריימון ציין כי מצא יותר מוסלמים ששימשו כ'צראפים' מאשר יהודים (ריימון, בעלי מלאכה, עמ' 336).
¹¹⁹ ראו אינלצ'יק, היהודים בכלכלה העות'מאנית, עמ' 527-524, 531; וראו גם בשן, שם, עמ' 96-93; גופמן, איזמיר, עמ' 90-87; הנ"ל, מעמד היהודים, עמ' 59-58; וינטר, יהודי מצרים, עמ' 13-9; הנ"ל, יחסי היהודים, עמ' 388-383; וויקר, עות'מאנים, עמ' 81-82; שטובר, המוכסין; בורנשטיין-מקובצקי, מוכסים; גרבר, חוכרי מס; הנ"ל, גבולות, עמ' 75-72, 142-127. וראו עדותו של ר' דוד די רוסי ב-1535: "ופה באליסנדריאה של מצרים, הממונים על המכסים והכנסות המלך הם יהודים" (יערי, אגרות, עמ' 187).
¹²⁰ פולק, היהודים ובית המטבעות; אשתור, תולדות, ב, עמ' 524-521; בשן, שם, עמ' 98-96; וינטר, יהודי מצרים, עמ' 9; דוד, מנהלי בית המטבע; הנ"ל, ר' יצחק די מולינא - מנהל בית המטבע במצרים, קריית ספר, סא (תשמ"ז), עמ' 370-368, וראו ההפניות שרשם דוד, אברהם תלמיד, עמ' 222, הערה 8.
¹²¹ על משרת הצראף באשי ראו שאו, מצרים העות'מאנית, עמ' 342. משרות ה"צראף" וה"צראף באשי" היו נפוצות בקרב יהודי האימפריה במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, ותוארו על ידי נוסעים אירופים כמשרות יהודיות אופייניות, ראו בשן, חיי הכלכלה, עמ' 96-95; וינטר, יחסי היהודים, עמ' 383-381; שאו, יהודי האימפריה העות'מאנית, עמ' 92-86.
¹²² כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 382.
¹²³ ריימון, בעלי מלאכה, עמ' 740.
¹²⁴ וינטר, יחסי היהודים, עמ' 383.
¹²⁵ יוסף סמכרי מתאר בהרחבה את דמותו של **רפאל יוסף**, צראף באשי במצרים בשנות השישים של המאה השבע-עשרה, אשר הוצא להורג ב"ט אב תכ"ט (1669). דברי יוסף, עמ' 316-315 וראו שם עמ' 17, הערה 16). סמכרי מזכיר בחיבורו מוכסים ו'צראפים' נוספים שהוצאו להורג, בהם **אברהם אלכרכמאני** (שמו הועתק בצורות כתיב שונות במקורות) שהיה צראף באשי של אחמד מושל מצרים, והוצא על ידו להורג ב-1524 כשסירב לתמוך במרדתו בסולאן סולימאן, כמסופר ב"מגילת מצרים" (דברי יוסף, עמ' 290); **אבא סכנרדי**, מוכס יהודי שהוצא להורג לאחר הדחת המושל חסין עמו עבד (שם, עמ' 308, 401-400) ו**יעקב טבול**, מוכס שפעל בשנות השלושים של המאה השבע-עשרה והוצא להורג על ידי מושל מצרים (שם, עמ' 309). סמכרי אף מספר על **שלמה אלשקר**, חוכר מס וסוחר אמיד, שכמעט והוצא להורג (שם, עמ' 417). ראו גם בשן, חיי הכלכלה, עמ' 96-95.
¹²⁶ וינטר, שם, עמ' 389.

3. עולם הרגש: כבוד ועלבון, איבה וידידות

המורשת הדתית והגבלות הד'מה כוננו מערך היררכי ברור בין מוסלמים ללא-מוסלמים. החקיקה הדתית אפשרה ללא-מוסלמים קיום מוגן ובטוח, אך זה היה מותנה בהכרת מעמדם הנמוך בסדר החברתי.

המוסלמים הביטו לרוב בהתנשאות מסוימת על הנוצרים והיהודים. ברנרד לואיס מסכם כי "עמדתם של המוסלמים כלפי לא-מוסלמים אינה של שנאה, פחד או קנאה, אלא פשוט של בוז".¹²⁷ בעיניים מוסלמיות היו הד'מים כופרים בזויים. חלקם עסקו במלאכות מגונות בעיני המוסלמים, ונשותיהם הילכו לעתים בפנים גלויות ולא שמרו על כבודן הראוי מנקודת מבט אסלאמית. הטחת כינויי גנאי ביהודים ובנוצרים היתה עניין שבשגרה, כפי שמעידים נוסעים אירופים. הרגישות לכבוד היתה גדולה,¹²⁸ לא רק לכבוד האישי אלא גם לכבוד האומה המוסלמית. פגיעה בכבוד המוסלמים נענתה בענישה חריפה. כך למשל, ב-752 (1351) הובאו בפני הקאדי החנבלי בדמשק יהודים שנאשמו בזלזול באסלאם ובמוסלמים בכך שחיקו את מנהגי האבלות של המוסלמים. מחשש לעונש מוות או עונש גופני הם התאסלמו מיד.¹²⁹

בעוד שתשלום מס הג'זיה וההגבלות הרבות של חוקי החסות נועדו לכונן הבדל מעמדי ברור בין המאמינים לבין הכופרים, הרי שבפועל ד'מים רבים החזיקו במשרות בכירות והשתררו על מוסלמים. מוסלמי מן השורה שמצא עצמו מתמקח על גובה התשלום עם חוכר מכס יהודי, או נאלץ להחניף לחצרן נוצרי כדי להגיע ללבו של מושל מקומי, חש מושפל ופגוע. המלומד המצרי שֶׁבְּכִינִי מתאר במאה השבע-עשרה בזעזוע גובה מס נוצרי שהגיע לכפר מסוים והפלאחים המוסלמים חלקו לו כבוד. הוא פוסק כי חנופה זו אסורה, אלא אם כן עשוי המֶסְלֵם להינזק אם ימנע ממנה.¹³⁰ תלונות חוזרות ונשנות של מוסלמים, עלמאא והדיוטות כאחד, על ד'מים המשתררים על מוסלמים, מעידים על הרגישות העצומה שנודעה לעניין זה. בשנת 1003 (1594/5) שלח הקאצ'י של חלב מכתב לאסטאנבול ובו התלונן שהיהודים והנוצרים קונים שפחות ועבדים ומוסלמים "כדי לבוז ולהעליב את המוסלמים. הם פגעו והכאיבו להם כדי לנזוף ולהעניש אותם. והמוסלמים נפגעו; הם לא שבעו נחת מן העלבון שנעשה".¹³¹ יוזמי הפנייה אינם העבדים והשפחות, אלא הקאצ'י או מוסלמים שפנו אליו. הללו ראו בתמונה בה יהודי או נוצרי נזוף בעבדו המוסלמי משום חילול כבודם של המוסלמים כקולקטיב. מילת המפתח בפנייתו של הקאצ'י היא "עלבון". רגשות עלבון אלו נגרמו בשל ערעור הסדר ההיררכי בחברה.

ביטויים של רגשות שנאה ותיעוב מופיעים בכתבי מחברים מוסלמים,¹³² אם כי לא ברור עד כמה שיקפו את רגשותיו של הפלאח או העירוני המוסלמי הממוצע. גילויי אלימות מילולית, או מעשי פרחחות דוגמת זריקת אבנים בידי ילדים מוסלמים על לא-מוסלמים, היו שגרתיים, אך אלימות קשה היתה יחסית נדירה. עם זאת, התפרצויות אלימות של המון מוסלמי כנגד לא-מוסלמים אירעו מפעם לפעם, דוגמת הפרעות של 1301 ו-1354 או ההתנפלות על בית הכנסת בירושלים ב-1474 והריסתו.¹³³ מקרים אלו אירעו בדרך כלל כשחשו התושבים המוסלמים כי הד'מים חורגים מן המותר להם, פוגעים באסלאם, או מפגינים חוסר כפיפות לשכניהם המוסלמים.

¹²⁷ לואיס, היהודים בעולם האסלאם, עמ' 26. על מאפיין זה בתקופה העות'מאנית ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 90, 96-97. על תחושת ההשפלה שחשו יהודים בארצות האסלאם ראו מסתו של פון גרינבאום: G. E. von Grunebaum, 'Eastern Jewry Under Islam', *Viator*, 2 (1971), pp. 365-372.

¹²⁸ רגישות זו חלחלה באופן טבעי גם לחברה היהודית. על ערך הכבוד בחברה היהודית העות'מאנית ראו בן-נאה, כבוד. בן-נאה מזהה בין מקורותיה של רגישות זו לא רק את ערכיה של החברה המוסלמית באימפריה, כי אם גם ערכים איבריים שהביאו איתם יהודי ספרד. במקרה המוסתערבי, דומני שניתן לדבר באופן מובהק יותר על השפעה מוסלמית מקומית.

¹²⁹ וינטר, חיי הדת, עמ' 122.

¹³⁰ בר, שירה אנטי-יהודית, עמ' 22-23.

¹³¹ גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 102. הסולטאן נענה לפניית הקאצ'י ואשרר את הפסק שהוציא הלה האוסר על החזקת עבדים מוסלמים בידי הד'מים, אך ציווה עליו שלא לנצל תופעה זו לשם סחיטת כספי הד'מים או התנכלות אחרת אליהם.

¹³² ראו למשל ביחס למצרים העות'מאנית אצל וינטר, יחסי היהודים, עמ' 410-412; בר, שירה אנטי-יהודית.

¹³³ על פרשה זו ראו פרק 6, ליד הערה 64.

ואולם, לצד גילויי איבה ומשטמה, ניתן למצוא גם גילויים של קרבה וידידות אישית בין יהודים למוסלמים. המגעים הכלכליים ההדוקים הובילו באופן טבעי גם לקשרים חברתיים ולהתקרבות הדדית. כך למשל, סוכן יהודי מוסתערבי רשם לעצמו חשבונות בערבית-יהודית בשמונה במאי 1528,¹³⁴ תחת הכותרת: "חשבון מבורך של קבלת הסוכר מדמיאט",¹³⁵ עבור אדוני הקאצי שהאב אל דין אבן שירין, ישמרו האל יתעלה, מהשיח' יונס מדמיאט".¹³⁶ הקאצי אבן שירין לא נמנע מלהעסיק בן חסות, ויש להניח כי השנים בילו שעות רבות בצוותא לצורך עסקיו של הראשון. הסוכן היהודי מברך לתומו את פטרונו "ישמרו האל יתעלה". רישום זה לא נעשה לשם חנופה, שהרי חשבונות אלו נכתבו באות עברית והקאצי אבן שירין לא יכול היה לקרוא אותם. יש בזה כדי להורות משהו על תחושת הקרבה וההערכה של הסוכן המוסתערבי אל פטרונו המוסלמי.

ניתן לפטור דוגמה זו כביטוי לפורמולת כתיבה ותו לא, אולם, ניתן למצוא במקורות רבים ביטויים עזים אף יותר של קרבה בין מוסלמים ליהודים. בשאלה שהוגשה אל ר' משה מטראני (המבי"ט) סופר על יהודי מדמשק שניהל שותפות עם יהודי מחלב. כשהגיעה סחורה זולה לדמשק, לא היה ביד הסוחר הדמשקאי כסף מזומן, ועל כן לוהו כספים מידיד מוסלמי כדי להספיק לרכוש את הסחורה:

ולקח ק' פרחים **מישמעאל אהובו** ברבית בלא ערב ולקח הסחורה ושלחה לראובן... אחר עבור שנה או שנתים חלה הישמעאל חולי ארוך וכבד אמר לו שמעון כבר ידעת אין [צ"ל: איך] כל יורשך שונאים אותך ומבקשים את נפשך מה תועלת יש לך שאחריך יתבעו ויגבו ממני מה שאני חייב ויותר ויתעללו עלי¹³⁷ לכן **למען אהבתי** תלך לשוק ותאמר בפני עדים איך אני חייב לך דבר אמר לו הישמעאל תן לי רבית מוקדם משנה זאת ואעשה רצונך...¹³⁸

אין להפריז אמנם במשמעות המונח "אהובו" כאן, מפני שהוא שכיח במקורות ככינוי לאדם שמצויים עימו בקשר, ואולם ניכרת בדברי השואל הקרבה ההדוקה בין המלווה המוסלמי לבין ידידו, הסוחר היהודי מדמשק. המוסלמי סומך על היהודי ללא פקפוק ומלווה לו סכום נכבד ללא ערבים. הסוחר היהודי בקי בתככים המשפחתיים בביתו של המלווה המוסלמי ומצליח לתמרן את המלווה לטרוח וללכת לשוק, בעודו חולה במחלה קשה, ולמסור שם הצהרה פיקטיבית באוזני שאר הסוחרים כי החוב כבר נפרע.

בעדות שנגבתה בקהיר מרחמים אבו דוכאן,¹³⁹ כנראה מוסתערבי, בחול המועד סוכות שנת רחמ"ם (ה'רצ"ח, 1537), סיפר העד כי בהיותו ב"מצרים הישנה" (פסטאט) נכנס לחנות אחת של נכרי, ככל הנראה מוסלמי, ובהיותו בחנות שמע מאחד הלקוחות על הריגתו של יהודי שנערך כשבועיים. ההרוג, עטיא אבו דורדוך,¹⁴⁰ היה חייט, ועל פי שמו כנראה אף הוא מוסתערבי. אבו דוכאן שאל את העד המוסלמי האם הכיר את היהודי ההרוג

¹³⁴ הרישום במקור: "פי יום תאמן עשר שהר שעבאן סנת ד'ל' ותסע מאיה". התאריך העברי הוא ט' באייר ה'רפ"ח. עם זאת, התאריך הרשום כאן מעורר ספקות. בהמשך מופיע רישום של קבלת משלוח נוסף של סוכר, כחודש אחר כך: "ואיצ'ה פי יום אל תלאת כ'אמס עשר שהר רמצי'אן סנת תאריכו מן אל סוכר אל מעלק פי חאצלהם" (גם ביום שלישי, חמישה עשר ברמצי'אן, בשנה הנ"ל, [התקבל] מהסוכר הסגור/הנעול [לפי הקריאה "מעלק"]. אם נקרא "מעלק": התלוין במחסן שלהם"). רישום זה מעורר קושי רב. ראשית, החמישה עשר ברמצי'אן חל אותה שנה ביום א' ולא ביום ג'. אולם הקושי הגדול יותר הוא שהתאריך הנקוב כאן חל בחג השבועות (ו' בסיון רפ"ח, 3.6.1528). האם ייתכן שהסוכן היהודי נכח בשוק ביום החג, היה עד למסירת הסחורה, ותיעד את הדברים רק למחרת? דומני שסביר יותר שהסוכן טעה ברישום התאריך, והסחורה נמסרה ביום ג', 17 ברמצי'אן (ח' בסיון ה'רפ"ח).

¹³⁵ תעשיית הסוכר היתה ענף חשוב בכלכלת מצרים בתקופה הממלוכית, ויהודים רבים השתלבו בה. במאה החמש-עשרה דעכה תעשייה זו. ראו אשתור, תולדות, א, עמ' 185; ב, עמ' 155; ג, עמ' 149-150; הנ"ל, תעשיית הסוכר.

¹³⁶ TS 10 J 16.33. במקור: "קאימה מבארכה פי תסלים אל סוכר אלצ'מיאטי באסם סידי אלקאצי שהאב אל דין אבן שירין חפצ'ו אללה תע' מן אל שיך יוניס מן צ'מיאט".

¹³⁷ כלומר, יעלילו עליי עלילות.

¹³⁸ שו"ת המבי"ט, ט, ס' קלח, קסד ע"ג. ההדגשה שלי.

¹³⁹ הכינוי "דכאן" מוכר בין המוסתערבים. בשטרות מן התקופה הממלוכית נזכרים ישועה דכאן (TS 8 J 27.11) וסעאדא בת כ"ר אברהם דכאן (ENA NS 1.9).

¹⁴⁰ ייתכן מאד שהשם "דורדוך" בנדרס הינו שיבוש וצ"ל "מרדוך" (האות מ' נקראה בטעות כד' ו'). אשתור הסיק אף הוא כי השם המקורי כאן הוא 'מרדוך', ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 151. השם "מרדוך", צורתו הערבית של מרדכי, שכיח בין המוסתערבים בתקופה הממלוכית, ראו למשל: TS 16.277 (מוסי בן מרדוך, המחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה); TS K 15.62 (נאצר בן מרדוך אלכ'אנת); כ"י אוקספורד, כודלי, Heb. C 72.10-11 (מרדוך); כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10.578 N 1 (מרדוך מנשי); TS J 1.34 (מרדוך); TS NS 32.81 (מרדוך ידיע טווי). השם נפוץ גם במאות השש-עשרה והשבע-עשרה (ראו למשל כ"י הספרייה הבריטית, Or. 5566 B 22, מרדוך אבן סמאוי).

והלה השיב "שאני יודע אותו... ולא ראיתי אותו מימי מוכר וקונה בכסף וזהב רק תופר אלפר"א [=פרווה] והוא מחבירי... והוא נאמן מכל היהודים ולפי שהכרתיו שהוא בעצמו שראיתיו הרוג הלכתי לבקש השומרים לחקור מי הרגו".¹⁴¹ העד המוסלמי מציג את היהודי ההרוג כחבר אישי ואף מספר כי טרח לבקש מהשלטונות לפתוח בחקירה לכירור נסיבות מותו.

הביטוי העז ביותר לידידות של מוסלמי ויהודי עולה מעדות נוספת שנכתבה להתרת אלמנתו של נרצח מעגונותה. העד המוסלמי, שהעיד לפי תומו על גילוי גופתו של היהודי, גילה באופן ברור את צערו על מותו של חברו: "הכרתי את יצחק אלמירידי ה' ינקום נקמתו שהיה אוהבי". ולא זו אף זו, "שנשבע הגוי שהיה בוחר בהריגת בנו יותר מהריגת יצחק אלמירידי... ויצחק אלמירידי זה היה לי אהבה עמו מזמן שהיינו הולכים לעלמה".¹⁴²

ג. השפעות תרבותיות

יהודי ארצות האסלאם ספגו השפעות מן התרבות המוסלמית בכל תחומי חייהם, במודע ושללא במודע.¹⁴³ בסעיף זה נדון בהשפעתה של התרבות המוסלמית על חיי היהודים במרחב הנדון. הדיון בסוגיות אלו מחייב הבחנות רגיונליות וכרונולוגיות. בתקופה הממלוכית, כמו גם בתקופה העות'מאנית, הושפעו יהודים מן החברה המוסלמית, אך טיבן של השפעות אלו בכל תקופה מחייב מחקר פרטני. יוסף הקר עמד על הזיקה העמוקה של משכילים יהודים באימפריה העות'מאנית לתרבות הסובבת, זיקה שהתגברה לדעתו במאה השבע-עשרה.¹⁴⁴ הקר מסכם כי "אין לקבל את התפיסה הרווחת, הגורסת שחברה זו היתה מסוגרת בתוכה ומנותקת מסביבתה מבחינת תרבותית וחברתית, הן מהחברה הנוצרית והן מהחברה המוסלמית".¹⁴⁵ התמונה העולה ממחקריו של הקר היא שהחברה היהודית באימפריה העות'מאנית היתה פתוחה לקבלת השפעות תרבותיות נרחבות מן הרוב המוסלמי. המחקר על השפעתה של התרבות הסובבת על יהודי האימפריה העות'מאנית מצוי עדיין בראשיתו וברצוני לתרום להלן למחקר זה, באמצעות בחינת השפעה זו בכמה מתחומי התרבות בקרב היהודים באזור מובחן באימפריה (סוריה, מצרים וארץ ישראל). בתקופה הממלוכית קיימת היתה במידה רבה תרבות יהודית אחת בארצות אלו. בתקופה העות'מאנית, לעומת זאת, התקיימו תרבויות יהודיות שונות זו לצד זו. זאת ועוד, גם בחברה המוסלמית בתקופה זו התקיימו תרבויות שונות: התרבות הערבית והתרבות התורכית-העות'מאנית. יש מקום לעניות דעתי לניתוח רגיש, המבחין בין אזורים שונים,¹⁴⁶ קבוצות יהודיות מגוונות, ולשונות שונות. מידת זיקתו של יהודי מוסתערבי דובר ערבית לתרבות הערבית הסובבת אינה דומה למידת זיקתו של יהודי ספרדי דובר לאדינו, או יהודי אשכנזי דובר יידיש, לתרבות זו.¹⁴⁷ לא ניתן להפריד את הדיון בתקופה העות'מאנית

¹⁴¹ שו"ת רדב"ז, ז, סי' כג, ח ע"ב. ההדגשה שלי.

¹⁴² שו"ת מהר"ם גלאנטי, סי' נב, כו ע"א-ע"ב. ההדגשה שלי. וראו גם שו"ת מהריט"ץ, סי' קמד; שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' רלו. עלמה היא כפר עלמא הסמוך לצפת, מקום מושבו של אלמירידי.

¹⁴³ לתיאור תהליך זה ראו דבריו הנאים של משה בן עזרא: "מאז בטלה מלכותנו ונתפזרו בני עמנו וירשונו האומות ושעבדונו הכיתות, חיקינו אותם וחיינו כחיהם ולמדנו את מידותיהם ודברנו בלשונם והלכנו בדרכיהם... פרט למצוות התורה ולחוקי הדת" (ספר העינים והדיונים, מהד' א"ש הלקין, ירושלים תשל"ה, עמ' 49).

¹⁴⁴ הקר, שליחו, עמ' 43.

¹⁴⁵ הקר, כתבי היד, עמ' 352. דוגמה בולטת להשפעות אלו מתגלה בשירה העברית באימפריה העות'מאנית. על כך נכתב לא מעט וראו למשל י' יהלום, "שירה עברית מיסטית והרקע התורכי שלה", תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 648-625. לריכוז השפעות של היהודים מן התרבות העות'מאנית ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 328-330.

¹⁴⁶ לאה בורנשטיין-מקובצקי ציינה כי באזורים הערביים באימפריה הושפעו היהודים גם בתחומי התרבות (לבוש, מוסיקה ומאכלים) ואילו באזורים האירופיים הושפעו פחות כי "קיימו בעיקר את התרבות היהודית-ספרדית" (בורנשטיין-מקובצקי, מפגשים חברתיים, עמ' 65), אולם י' הקר הראה כאמור כי יהודי האימפריה בכלל גילו זיקה לתרבות העות'מאנית, לא רק במישור התרבות העממית והחומרית, כי אם גם לתרבות ה"גבוהה", ראו הקר, שליחו. זיקה זו בולטת למשל בעובדת קיומו של תרגום תורכי למקרא במאה השבע-עשרה, המעידה על מציאותם של יהודים באימפריה ששלטו בשפה התורכית ונוקדו לתרגום שכוז לשם הבנת המקרא (שם, עמ' 42-43).

¹⁴⁷ על מידת הטמיעה התרבותית הגבוהה יותר של המיעוטים הלא-מוסלמים במחוזות הערביים מאשר במחוזות האירופיים, ראו בהקדמתו של בנימין בראודה לקובץ המחקרים שערך עם ברנרד לואיס (בראודה ולואיס, נוצרים ויהודים, עמ' 1).

לקבוצות השונות שהרכיבו את החברה היהודית, אך השתדלתי להדגיש את קווי הייחוד של המפגש המוסתערי עם התרבות השלטת.

ההשפעה המוסלמית התבטאה בכל היבטיה של התרבות: זו המכונה "תרבות גבוהה" (שירה, פילוסופיה, מיסטיקה, מדעים ועוד),¹⁴⁸ זו המכונה "תרבות עממית" (ספרות עממית, פתגמים, מאגיה, פולקלור ועוד), וכן התרבות החומרית להיבטיה השונים (ארכיטקטורה, ריהוט, חפצי נוי, ביגוד, אוכל ועוד).¹⁴⁹ אין ביכולתנו להקיף במסגרת מצומצמת זו את כל פניו הרבות של המפגש היהודי-מוסלמי בשדה התרבות. בחרתי על כן בשלושה תחומים לדוגמה, האחד מן התרבות ה"גבוהה" (ההגות המיסטית), האחד מן התרבות ה"עממית" (הספרות העממית), והאחד מן התרבות החומרית (הלבוש).

1. ההגות המיסטית

בתקופה הפאטמית והאיובית גילו היהודים בארצות האסלאם עניין רב בכל תחומי המדע וההגות של התרבות הערבית. רשימות הספרים של המשכילים היהודים,¹⁵⁰ כמו גם שרידיהם השמורים בספריות השונות ברחבי העולם¹⁵¹ מעידים על התעניינות זו של היהודים ברפואה, פלאם, פילוסופיה, ספרות יפה ועוד,¹⁵² וכדברי אחד החוקרים: "אין כמעט תחום מכל תחומי הספרות הערבית שאינו מיוצג בין כתבי-יד הגניזה".¹⁵³ בתקופה הממלוכית המשיכו משכילים יהודיים לעסוק בכמה ענפים של הספרות הערבית, בעיקר רפואה (דוגמת חיבורי אבן רושד, אבן סינא, חנין אבן אסחאק ואחרים) ומדע,¹⁵⁴ אולם הפילוסופיה הלכה ונזנחה. במקביל לדעיכת העניין בפילוסופיה, צמחה התעניינות רבה בהגות המיסטית הצופית.¹⁵⁵ המיסטיקה הצופית המשיכה להיות מקור השפעה חשוב על התרבות היהודית במזרח עד לשלהי התקופה הממלוכית, עת תפסה הקבלה את מקומה.

בתקופה האיובית התגבש ביהדות מצרים זרם יהודי חסידי, אשר הושפע עמוקות מן התורות הצופיות, שהתפשטו אז במזרח.¹⁵⁶ הזרם החסידי המשיך לשמש גורם חשוב בחיי הדת והרוח של היהודים בתקופה הממלוכית. הסגפנים הצופים היוו מוקד משיכה וחיקוי, ותורתם זכתה לפופולריות בציבור היהודי. במכתב

¹⁴⁸ הבחנות אלו, בין רבדי התרבות "הגבוהה" ו"העממית", אנכרוניסטיות ומלאכותיות, ואינן תואמות את המגמות האחרונות בחקר התרבות. כך למשל, מחקרים שונים עומדים על שכיחותה של המאגיה גם בקרב שכבות העילית האמונות לכאורה על "התרבות הגבוהה". עם זאת, מושגים אלו מספקים מסגרת מתודולוגית נוחה להבהרת הדיון.

¹⁴⁹ להשפעה מובהקת של התרבות החומרית המוסלמית ראו שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'קעח, שם פוסק רדב"ז כי בעת תפילה בבית אבליס או בבית היולדת, יש להסיר את המחצלות המשמשות מוסלמים לתפילה ("הסיג'אדאש"), משום חשש עבודה זרה. נמצאת למד כי יהודים רבים לא חששו להכניס לביתם מחצלות אלו, למרות אופיים הדתי הברור (תופעה זו מוכרת כבר מספרד, ראו שו"ת הרא"ש, כלל ה, סי' כ). גם במאות הבאות חזרו פוסקים באימפריה לעסוק בשאלה זו, ראו: "ע"ע [=על עניין] הסיג'אדי שיש נוהגין שפורסין בבה"כ [=בבית הכנסת] בבימה שקוראין בו ס"ת [=ספר תורה].... אם יש אסור משום שמצירין בה צורת הפתח שמתפלל שם הישמעאל...." (ר' דוד אמאדו, **ספר עיני דוד**, אומיר תרכ"ו, סי' עז, אות ע). ראו גם אסף, באהלי יעקב, עמ' 219.

¹⁵⁰ רשימות אלו נלקטו אצל אלוני, הספרייה.

¹⁵¹ לסקירת מגוון הספרות הערבית-היהודית, עוד בטרם נחקרו אוספי הגניזה הגדולים, ראו שטיינשניידר, הספרות הערבית. לסיכומים עדכניים יותר ראו וידה, הספרות הערבית-היהודית; פוליאק, סוגי הספרות.

¹⁵² על עניינים אלו נכתבה ספרות רבה במחקר, וראו למשל הדוגמות שהביא לאחרונה לנגרמן, כתבים ערביים. ההיכרות הקרובה עם ספרות ההלכה, הכללם ושאר המדעים הביאה להשפעה עמוקה על המחברים היהודים במתודולוגיה, בטרמינולוגיה ובאופן החשיבה. דוגמות רבות לכך צוינו על-ידי חוקרי הפילוסופיה, ההלכה ופרשנות המקרא בערבית-יהודית (מ' צוקר, ש' סטרומזה, ח' בן-שמאי, ד' סקליר, ג' ליבזון, י' בלידשטיין, צ' שטמפר, א' קריניס ואחרים).

¹⁵³ ינון-פנטון, יחסים, עמ' 358.

¹⁵⁴ ראו למשל ברשימת כתבי היד שרכש מלומד צרפתי בחלב בשנות השבעים של המאה השבע-עשרה. בין חיבוריו נמנים כמה וכמה חיבורים רפואיים בערבית (משל אבן סינא ואחרים), שהועתקו במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה (הקר, כתבי היד, עמ' 365-364, וראו גם שם, עמ' 347-345).

¹⁵⁵ תהליך דומה התרחש באותה עת בחברה המוסלמית, בה ירד קרנה של הפילוסופיה, והמיסטיקה הצופית הפכה פופולרית יותר ויותר (ראו ינון-פנטון, המשכיות ושוני, עמ' 37).

¹⁵⁶ הדמות הבולטת בזרם זה הינה ר' אברהם בן הרמב"ם. ראב"ם לא היסס ליטול מונחים, הדרכות ואפילו פרקטיקות ממש מן המסורת האסלאמית בכלל והצופית בפרט. בבית התפילה שייסד רווחו מנהגי תפילה אסלאמיים מובהקים: רחיצה לפני התפילה, השתחויות, ופרישת כפים. התפילה נערכה כשהקהל ישוב שורות שורות, כמנהג המוסלמים. ראו גויטיין, חברה, ה, עמ' 474-496; הנ"ל, ראב"ם וחוגו החסידי; הגנה על החסידים; ינון-פנטון, ראב"ם; הנ"ל, המשכיות ושינוי; רוס-פישביין, בין פוליטיקה לחסידות. על הרפורמות של ראב"ם בתחום התפילה ראו גם: מאמר הבכחה, עמ' 12; וידר, השפעות אסלאמיות; אשתור, תולדות, ב, עמ' 372-377; גויטיין תעודות חדשות; ינון-פנטון, תפילה בעד הרשות; פרידמן, התנגדות לתפילה; הנ"ל, זעקת שבר.

בערבית-יהודית מן המחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה¹⁵⁷ מתחננת אישה בפני הנגיד ר' דוד בן יהושע¹⁵⁸ שסייע להשיב לביתה את בעלה. לדבריה, מאיים בעלה לעזובה ולקחת את ילדיה כדי לקבוע את מגוריו יחד עם תלמידי השיח' אלפוראני, מלומד שניהל מרכז צופי בהר אלמקט'ם מעל קהיר. הכותבת מציינת כי בעלה: עולה להר ומתערב עם הצופים¹⁵⁹ ... ושפחתו חוששת שמא יפגוש שם אדם רע שיוציאו מן הדת ויצאו שלושה הילדים.¹⁶⁰ שפחתו כמעט מתה בשל בדידותה וביקוש מחיה לקטנים. היא תקווה שאדוננו ירדוף אחרי בעלה ויעשה אתו כמיטב חכמתו.¹⁶¹

ר' דוד הנגיד (השני) השתדל אולי לסייע לאשה האומללה, ולהשיב את בעלה מן הַתְּנָקָה הצופית הביתה, אולם גם הוא היה נתון להשפעתה העמוקה של ההגות הצופית. בכתביו הוא ממשיך את ההגות היהודית-חסידיית ומביא אותה לידי שיא חדש. כקודמיו, השתדל ר' דוד להסתיר את מקורותיו המוסלמיים. בחיבורו "מורה הפרישות"¹⁶² הוא מצטט מן המקורות הצופיים באופן שלא יסגיר את מוצאם: מוסיף עליהם, מעבד אותם, ובעיקר ממיר מושגים מוסלמיים מובהקים במושגים יהודיים מקבילים. כך למשל המילה "קראן" מוחלפת במילה "תורה" והמילה "צופי" במילה "חסיד" וכדומה.¹⁶³ בכך מותאם הטקסט הצופי לעיכולו של קורא יהודי פוטנציאלי. נמצינו למדים מחד על זיקתו העמוקה של ר' דוד להגות הצופית, ומאידך על חששו שזיקה זו לא תמצא חן בעיני קוראיו היהודיים ועל מאמציו לטשטשה.

עם הזמן פינו החיבורים היהודיים-צופים את מקומם לבשורה הרוחנית החדשה, תורת הקבלה.¹⁶⁴ עם זאת, המקובלים שפעלו בארץ-ישראל בשלהי התקופה הממלוכית ובתחילת התקופה העות'מאנית, הושפעו אף הם מהלכי הרוחות של המיסטיקנים הצופים. כפי שהתברר במחקריהם של משה אידל ויוני גארב, כתביהם של המקובל המוסתערבי ר' יוסף ו' ציאח והמקובל הספרדי ר' יהודה אלבוטיני מכילים השפעות של התרבות המוסלמית בכלל והצופית בפרט. ר' יוסף פעל תקופה ממושכת בדמשק שהיתה מרכז צופי חשוב. ניתן למצוא בכתביו הקבליים השפעות צופיות דוגמת השימוש במונח "דרך", המחקק את המונח הצופי המקביל "טריקה". עוד ניתן למצוא אצלו מוטיבים שאופייניים לספרות המיסטית הצופית כהתבודדות, עצימת עיניים, שאילת חלום והתנוחה של הנחת הראש בין הברכיים.¹⁶⁵ השפעות צופיות ניכרות גם בדור הבא, אצל האר"י ותלמידיו.¹⁶⁶ ר' חיים ויטאל מעיד במפורש ביומנו על מפגשים שלו עם מלומדים ומאגיקונים מוסלמים.¹⁶⁷ עוצמת ההשפעה היתה כעת פחותה לאין שיעור מאשר השפעתה הנרחבת של ההגות המוסלמית על יצירתם של

¹⁵⁷ גויטיין מוכיח כי השנים האפשריות לכתיבתו הן 1355-1367, שכן מחד המכתב פונה אל "מושב אדונינו נגידינו דוד ירום הודו", ור' דוד החל בנגידותו ב-1355, ומאידך השיח' הצופי הנזכר בתעודה, יוסף אלעז'מי אלפוראני, מת ב-1367 (גויטיין, התמכרות, עמ' 41; הנ"ל, סדרי חינוך, עמ' עב).

¹⁵⁸ אודותיו ראו מאן, מקורות, א, עמ' 418-428; אשתור, תולדות, ב, עמ' 143-147; גויטיין, התמכרות; ינון-פנטון, המורשת; בן-ששון, ספרות, עמ' 67-68. יוסף ינון-פנטון הקדיש כמה מחקרים מפורטים ליצירותיו של ר' דוד, ראו מורה הפרישות; ינון-פנטון, פירוש מיסטי; הנ"ל, הפירוש הערבי.

¹⁵⁹ במקור: "ויכאלט אלפקרא". גויטיין, סדרי חינוך, עמ' עג, מתרגם: "ומתערב שם עם הדורשים". המשפט האחרון נכתב רובו בעברית: "ואלמלוכה תכשי אן יחצל תם אדם רע יוצאין!" אותו מן הדת ותמצאן! אלשלשה ילדים".

¹⁶⁰ TS 8 J 16.29. נדפס עם תרגום לאנגלית אצל גויטיין, התמכרות, עמ' 49-46. התרגום כאן על-פי ינון-פנטון, יחסים, עמ' 363. לתרגום אחר לעברית ראו גויטיין, סדרי חינוך, עמ' עג-עד.

¹⁶² "אלמרשד אלי אלתפרד ואלמרפד אלי אלתגרד" (מורה הפרישות ומדריך הפשיטות). כתב היד של החיבור תואר בידי שטיינשניידר ונויבאוואר (ראו ההפניות אצל גויטיין, התמכרות, עמ' 38, הערה 7), אך טיבו המדויק של הספר התברר רק ב-1940 על ידי פ' רוזנטל והוא שעורר את ההתעניינות בו בעולם המחקר (רוזנטל, חיבור ערבי-יהודי).

¹⁶³ ראו למשל מורה הפרישות, עמ' 49. על השפעת מקורות צופיים על ר' דוד ואחרים ראו גם לנגרמן, כתבים ערביים, עמ' 25-23. על חיבורים בקבלה שהועתקו בירושלים בשלהי המאה הארבע-עשרה ראו נ' אלוני, 'הספר ומלאכת הספר בארץ ישראל בימי הביניים', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 13. על תפוצת הקבלה ולימודה במצרים בסוף המאה החמש-עשרה ראו הקר, יהודים מגרבים, עמ' 597-600.

¹⁶⁴ גארב, טכניקות טראנס, עמ' 54-53; ינון-פנטון, ראש בין הברכיים, עמ' 28.

¹⁶⁵ ראו למשל ינון-פנטון, ביקור בקברים; הנ"ל, השפעות צופיות. על ביקור של ר' יוסף קארו במרכז צופי ראו ר' יוסף קארו, מגיד משרים, ונציה ת"ט, כא ע"א; דודסון, חכמי צפת, עמ' 107-106.

¹⁶⁷ למשל: "יום א' [חד] הייתי מתוכח עם פליל [איש דת מוסלמי] גדול ע"י מתורגמן וחילה פני מאד שמאז והלאה אטרח ללמוד לשון ערבי, שלא יצטרך לשמוע דברי ע"י מתורגמן והסכמתי לעשות כן" (שם, עמ' 102), ראו גם שם, עמ' 70-71, 108, וראו הערה 70 לעיל.

חסידי מצרים היהודים, אך ברור כי גם המקובלים עמדו תחת השפעתו הגדולה של העולם הדתי המוסלמי שהתקיים סביבם.

בעוד שאצל היהודים הרבניים חלו שינויים ניכרים בטעם האינטלקטואלי, עם התפשטותה המהירה של הקבלה, הרי שהקראים הפגינו שמרנות מסוימת, וגם בתקופה העות'מאנית המוקדמת המשיכו לגלות עניין רב בתורות הצופיות.¹⁶⁸ לאחרונה ניתח יוסף ינון-פנטון חיבור בערבית-יהודית מן המאה השש-עשרה או השבע-עשרה, "פְתָאב אֶלְדֶּר אֶל־מִנְטוֹם" (ספר הפנינה המחורזת), המכיל דברי חכמה ומוסר הלקוחים מן הספרות הצופית.¹⁶⁹ השוואה בין העיבוד הערבי-יהודי לבין המקור הערבי מעלה כי בדומה לחיבוריו של ר' דוד הנגיד (השני) וקודמיו, גם בחיבור זה נעשו התאמות שנועדו להקל על קליטתו בקרב קוראים יהודים. קטעי חדית' הושמטו ומוטיבים אסלאמיים מובהקים מדי, דוגמת העלייה למכה וכדומה, צונזרו.¹⁷⁰

2. הספרות העממית

תרבות הפנאי של היהודים דוברי הערבית כללה בין השאר קריאת ספרות עממית מגוונת בערבית-יהודית. חלק ניכר מספרות זו עסק בתכנים יהודיים קלאסיים, והיווה מעין המשך לספרות המדרשית מן העת העתיקה ומימי הביניים המוקדמים. חיבורים רבים בערבית-יהודית אינם אלא סיפור-מחדש של סיפורים מקראיים או אגדות חז"ל, תוך עיבוד והכנסת מוטיבים חדשים לסיפורים הקלאסיים. תארוכם של החיבורים מסוגה זו אינו קל. זמנם של כתבי היד מהווה את הגבול העליון, אך ברור כי מדובר ביצירות שעברו כמה גלגולים (בעל פה ובכתב) עד שהגיעו לצורתן הנוכחית.¹⁷¹ קשה אפוא לקבוע מתי התחבר גרענם המקורי של חיבורים אלו, אך ברור כי העלאתם על הכתב בתקופה לה מוקדש מחקרנו (המאות הארבע-עשרה – השבע-עשרה)¹⁷² מהווה שלב חשוב בתהליכי יצירתם. בין חיבורים אלו ניתן לציין את קצת יוסף (סיפור יוסף),¹⁷³ קצת איוב,¹⁷⁴ קצת חנה ושבעת בניה¹⁷⁵ ועוד. לסיפורים אלו חדרו מוטיבים מן התרבות הסובבת (לדוגמה, אשתו של יוסף מכונה זֶלִיכָה, כפי שהיא נקראת במסורת האסלאמית). סוג אחר של יצירה בדורות אלו היה עיבוד לערבית של מדרשים

¹⁶⁸ על רישומי הצופיות אצל הקראים ראו ינון-פנטון, קראות וצופיות.

¹⁶⁹ ינון-פנטון, הפנינה המחורזת.

¹⁷⁰ ינון-פנטון, שם, עמ' 217-218.

¹⁷¹ לדיון בשאלות אלו ראו פוליאק, סוגי הספרות, עמ' 24-25.

¹⁷² באוספי פירקוביץ' מצויים מאות כתבי יד של ספרות עממית ושירת חול. רובם הגמור מתוארך למאות השש-עשרה והשבע-עשרה. מיעוט קטן מתוארך למאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה (בהם שני כתבי יד נושאי תאריך: 'קצת אלעצפור' [סיפור הציפור], Evr. Ar. II 897, הנושא קולופון לשנת 1486; Evr. Ar. II 1301, 'קצת אסתר', הנושא קולופון לשנת 1458). כמו כן, כמה כתבי יד מתוארכים למאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה. אני מודה לרחל חסון ששיתפה עימי מידעוניה בעניין זה.

¹⁷³ על יצירה זו ראו ברנשטיין, סיפורי יוסף. ברנשטיין מנתח בספרו טקסט מן המאה התשע-עשרה אולם בדינו גרסאות קודמות במאות שנים לכך, ראו למשל כ"י מוצרי, IX 116, מן המאה השבע-עשרה בקירוב; TS Ar. 30.113, מן המאה השש-עשרה או השבע-עשרה (לתארוך זה ראו גם פוליאק ובייקר, קטלוג, עמ' 196) ועוד רבים. באוסף פירקוביץ' לבדו השתמרו למעלה מחמישים עותקים של היצירה (חסון, זיד וכחלא, עמ' 23).

¹⁷⁴ למשל: כ"י ניו-יורק, JTS 4202.3; כ"י הספריה הבריטית, Or. 10,377.2 ועוד. רוב כתבי היד של יצירה זו הינם מצפון-אפריקה.

¹⁷⁵ סיפור זה מוכר בספרות הערבית-היהודית כבר מן המאה האחת-עשרה (רב נסים בן יעקב, חיבור יפה מהישועה, מהר' ח"ז הירשברג, ירושלים תשי"ד, עמ' 59). בגלגוליו המאוחרים הוא השתמר בלמעלה ממאה כתבי יד, ראו למשל כ"י ניו יורק, JTS MS 5106; כ"י ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה, 8 Z 893 X; כ"י סנט פטרבורג, 1351-1353, 1344, 1315, 1273, Evr. Ar. II, 1363; כ"י ירושלים, מכון בן-צבי, 2772.2, 1365.2 ועוד. עותקים ממנו השתמרו גם בגניזה, ראו למשל TS Misc. 27.3.15+16 (שני עותקים בכתובות שונות, מן המאות השש-עשרה – השמונה-עשרה); TS Ar. 37.143; כ"י אוקספורד, בודלי 2767 ועוד. כמה מכתבי היד כוללים גם את קצת איוב. שתי יצירות אלו היו נקראות בקהילות רבות בתשעה באב. גרסאות של הסיפור נכתבו גם בלשונות יהודיות אחרות בארצות האסלאם, דוגמת פרסית-יהודית וארמית, ראו למשל י' צבר, "קיצת חנה": סיפור חנה ושבעת בניה בארמית שבפי יהודי כורדיסטאן, פעמים, 7 (תשמ"א), עמ' 83-99.

מאחרים.¹⁷⁶ סוגה אחרת בעלת תוכן יהודי, היתה סיפורי שבחים על דמויות נערצות דוגמת הרמב"ם,¹⁷⁷ ר' אברהם אבן עזרא¹⁷⁸ ועוד.

לצד יצירות אלו, התחברו יצירות אחרות המכילות תכנים מוסלמיים ברורים, והן מעידות על עומק המעורבות של היהודים בחברה הסובבת. בין יצירות אלו ניתן למנות את סיפורי "אלף לילה ולילה",¹⁷⁹ "קצת זיד אלגלאם" (סיפור הנער זיד, המוכר גם כ"סיפור הבחור ובת המלך") ועוד.¹⁸⁰ לאחרונה ההדירה רחל חסון קטעים מ"קצת זיד וכחלא" העוסק באמאם עלי, מייסד השיעה, שנלחם ביהודי רשע בשם צברא ומכריע אותו. הסיפור השתמר בכתבי-יד בערבית ובערבית-יהודית. באחד מכתבי היד בערבית-יהודית הוחלפה זהותו של צברא, והוא הוצג כנוצרי.¹⁸¹ זו דוגמה נאה לדרך בה סיגלו לעצמם יהודים דוברי ערבית תכנים מן המסורת העממית הסובבת והטמיעו אותם בתרבות היהודית.

יצירה אחרת המושפעת ממקורות מוסלמיים, הינה הויכוח בין העירוני והכפרי ("קצת אלמצרי ואלריפי"). נציגי שני היסודות בחברה המוסלמית מתעמתים בחיבור זה ומציגים כל אחד את יתרונו על פני רעהו. לפני כארבעים שנה פרסם ש"ד גויטיין קטע גניזה מאוסף כי"ח¹⁸² המתוארך על ידו למאה השבע-עשרה, שבו הועתק חיבור זה.¹⁸³ מעתיק החיבור, כמו קהל קוראיו, היו אנשים המעורים בסביבתם, מכירים היטב את התרבות החומרית שלה ומודעים למתחים החברתיים בקרב שכניהם המוסלמים. המתח בין הכפר והעיר היה נושא חשוב בספרות הערבית במצרים באותה עת. יוסף אלש'רביני, איש דת בן המאה השבע-עשרה מקהיר, תיאר בחיבורו את גנותו של הכפר לעומת הסדר, הניקיון, הנימוסים והתרבות הגבוהה בעיר.¹⁸⁴ שרביני עצמו היה בן כפר לשעבר שהיגר לעיר, ונושא זה העסיקו באופן אישי.¹⁸⁵

ראינו אם כן כי גם בתקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית המשיכו היהודים במצרים, סוריה וארץ-ישראל לספוג השפעות תרבותיות של החברה המוסלמית. התרבות הערבית העממית, בכתב ובעל-פה, המשיכה להיות להוות מקור השפעה חשוב על תרבותם של היהודים בארצות אלו.

3. הלבוש

יזומות החקיקה של השלטונות המוסלמיים שנועדו ליצור הבחנה בלבוש בין מוסלמים ללא-מוסלמים מעידות כי הלבוש בפועל של מוסלמים וד'מים היה דומה לרוב, וניתן היה לטעות בנקל בזהותו הדתית של אדם. בעתים בהן נאכפו הגבלות אלו בקפידה ניתן היה להבחין בבירור בין מוסלמים וד'מים, בעיקר באמצעות כיסוי הראש השונים, אך גם כאשר עטו היהודים והנוצרים המקומיים סימנים מבדילים על גופם, הרי שבשאר פריטי לבושם הפגינו התערות מוחלטת בתרבות הלבוש המקומית.

¹⁷⁶ לדוגמה, בגניזה נמצא קטע מן המאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה (TS NS 164.76), ובו תיאור אגדי של כסא שלמה המלך. גרעין התיאור מוכר ממקורות מדרשיים, אך הכותב הוסיף ועיכד אותו באופן חופשי (תן-עמי, כסא שלמה).

¹⁷⁷ ראו י' אבישור, **שבחי הרמב"ם: סיפורים עממיים בערבית יהודית ובערבית מהמזרח ומצפון אפריקה**, ירושלים תשנ"ח.
¹⁷⁸ ראו TS Ar. 37.92. בכותרת נכתב "מעאשיות" [חכמים], ולאחר מכן מובא סיפור בערבית יהודית על אבן-עזרא הפותח כך: "באן יום מן ד'את אל איאם קאעיד אלרב [=ביום מן הימים ההם ישב הרב] אברהם בן עזרה זיכרונן! [לחיה]! העולם...". אני נוטה לתארוך את כתב היד למאה השמונה-עשרה.

¹⁷⁹ למשל: Evr. Ar. I 2996; Evr. Ar. II 1000, 1001.

¹⁸⁰ חסון, שם, עמ' 24.

¹⁸¹ חסון, שם, עמ' 26. לההדרת קטעים מן החיבור ראו שם, עמ' 80-36.

¹⁸² כי" פריס, AIU VII. C 16.

¹⁸³ גויטיין, עירוני ופלאח. לקטעי גניזה נוספים ראו למשל כ"י הספריה הבריטית, Or. 5565 G 27, דף ובו העמוד האחרון מיצירה זו ("תמת קצת אל מצרי ואל ריפי", הסתיים סיפור העירוני והכפרי).

¹⁸⁴ يوسف بن محمد الشربيني, **هن القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف**, القاهرة ١٢٧٤ (1857/8).
¹⁸⁵ לניתוח היצירה ראו בר, פלאח ועירוני, וראו גם הנ"ל, שירה אנטי יהודית, עמ' 22-23. על המתח בין הכפר לעיר באימפריה העות'מאנית ראו גם הנ"ל, כפר ועיר, בייחוד עמ' 609-611. יצירתו של שרביני נחשבת כמקור חשוב לניתוח הערבית המצרית המאוחרת. לניתוח לשוני שלה ראו דיוויס, שרביני. למחקרים נוספים ראו ההפניות שרשם בר, פלאח ועירוני, עמ' 221, הערה 2.

ניתן לעמוד על סוגי התלבושות של גברים ונשים יהודיים ב"חברת הגניזה" באמצעות שפע התעודות בהם נזכרו מלבושים אלו (מכתבים, צוואות, רשימות נדוניה ועוד). ידיעותינו עשירות במיוחד על בגדי הנשים, בשל רשימות הנדוניה הרבות שהשתמרו בגניזה. אורה מולד-ואזה, שחקרה את הלבוש היהודי בתעודות הגניזה, מציינת כי בתעודות מן הגניזה ה"קלאסית" אין זכר ללבוש נבדל של היהודים:

בכל המסמכים שבדקנו במסגרת עבודתנו לא מצאנו אף לא ידיעה אחת שתצביע על לבוש המזוהה עם היהודים באופן בלעדי, למעט הטלית המצויצת, שהשתמשו בה בעיקר לצורכי תפילה ואירועים דתיים...¹⁸⁶

ואכן, בעדות שנכתבה בפסטאט אודות רוקח נוצרי שנחשד בקשרים אסורים עם יהודיה, סיפר עד יהודי כי "חשב אותה למוסלמית מאחר והירבה לראות אותה שם. אחר כך נודע לו שהיא יהודיה".¹⁸⁷ העד לא יכול היה לטעות בזיהוי לו היה לבוש נשות שתי הקבוצות שונה מהותית.

שינוי מסויים התרחש בתקופה הממלוכית, אז התאמצו השלטונות ליצור בידול ברור בין המוסלמים ללא-מוסלמים.¹⁸⁸ ב-1301 פורסמו מחדש כאמור חוקי החסות המיוחסים לעמר.¹⁸⁹ היהודים חויבו ללבוש כיסוי ראש ('עמאמה') בצבע צהוב, והיקפו הוגבל לעומת היקף כיסוי הראש שהותר למוסלמים. הגבלות דומות הוטלו על לבוש הנשים. הן נצטוו לעטות מטפחת צהובה, ולחגור חגורה ('זנאר') על גבי הבגד העליון.¹⁹⁰ חוקים אלו פורסמו שוב מפעם לפעם במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה.¹⁹¹ בניגוד למחקר הענף על לבושי היהודים בתקופה הפאטמית והאיובית,¹⁹² חקר הלבוש היהודי בתקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית עודנו לוקה בחסר.¹⁹³ עם זאת, ניתן לקבוע בבירור כי למעט ההגבלות שתוארו לעיל, נותרו מלבושי היהודים והמוסלמים זהים גם בתקופה זו,¹⁹⁴ כפי שמוכיחות למשל רשימות נדוניה מן התקופה הממלוכית¹⁹⁵ ומקורות נוספים.

גם בתקופה העות'מאנית התמידו הבדלים מסוימים בלבוש בין מוסלמים ולא-מוסלמים. המיעוטים הלא-מוסלמים נדרשו גם עתה לסמן עצמם בצבע מוגדר, נאסר עליהם לעטות 'עמאמה' לבנה, כדרך המוסלמים וכן נאסר עליהם באיסור חמור ללבוש בגדים בצבע ירוק, שנחשב כצבעם הבלעדי של המוסלמי. מפעם לפעם התחדשו גזרות בענייני הלבוש. למשל, ב-1580 ציוו מושל מצרים על היהודים לחבוש כובעים חרוטים בצבע

¹⁸⁶ מולד-ואזה, הלבוש, עמ' 342-343. ובדומה קבעה ידידה כלפון-סטילמן: "נשים ערביות ונשים יהודיות התלבשו באותה צורה בתקופה הפאטמית והאיובית... רשימות מלבושי הכלות של הגניזה מעידות על כך שהמוסלמים לא הוציאו לפועל את חוקי הצנע אשר הגבילו את הדיימים" (כלפון-סטילמן, כתובות הגניזה, עמ' 151). עם זאת, חשוב להדגיש כי גם בתקופה הפאטמית, הסובלנית יותר לכאורה, חודשו מעת לעת הגבלות הלבוש (בייחוד בימי אלחאכס, ראו למשל גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 132).

¹⁸⁷ 93 J. 1080 CUL Or., בתרגום לעברית.
¹⁸⁸ על חוקי הלבוש בתקופה הממלוכית ראו דיון כולל אצל אשתור, תולדות, ב, עמ' 210-217.

¹⁸⁹ ראו לעיל, ליד הערה 6.

¹⁹⁰ מאיר, תלבושת, עמ' 117-115; אשתור, תולדות, א, עמ' 98-82. מדברי הכרוניקאים הערביים דוגמת אלמקריזי ואבן תגריברדי עולה כי חובת חבישת ה'זנאר' הוטלה ב-1301 על נוצרים בלבד, אולם ב-1354 הוטלה חובה זו על כל הלא-מוסלמים (ראו אשתור שם, ב, עמ' 213). חובה זו נזכרת כבר בחלק מנוסחי תנאי עמר, ראו למשל בנוסח שהעתיק אבן קים אלג'וּזִיָה (לעיל, הערה 1).
¹⁹¹ למשל, ב-765 (1364) פורסם בדמשק צו המחייב את בני החסות ללבוש מצנפות קטנות יותר מאלו של המוסלמים (וינטר, חיי הדת, עמ' 222).

¹⁹² הבולטת בחוקי הלבוש היהודי בתקופה זו היא ידידה כלפון-סטילמן, ראו כלפון-סטילמן, כתובות הגניזה; הנ"ל, כסו את פניה; הנ"ל, חשיבות הגניזה; הנ"ל, מלתחה; כלפון-סטילמן ומייקלרייט, לבוש, וראו גם גויטיין, חברה, ד, עמ' 200-150; מולד-ואזה, הלבוש. פריטי לבוש רבים התבררו במחקרים שהוקדשו לכתובות מתקופה זו שנמצאו בגניזה, ראו פרידמן, נישואין בא"י; אולשובי-שלנגר, כתובות קראיות.

¹⁹³ על התקופה העות'מאנית המאוחרת נכתבו כמה מחקרים. ראו למשל: יוהס, התרבות החומרית; הנ"ל, 'הלבוש', בתוך: י' בן-נאה (עורך), תורכיה, כרך בסדרה: קהילות ישראל במזרח התשע-עשרה והעשרים, ירושלים תש"ע, עמ' 263-272; א' מולד-לנצט, כסות ומסר: לבושם של יהודים בארצות האסלאם, ירושלים תש"ע.

¹⁹⁴ וכפי שמסכם ל"א מאיר: "'בדרך כלל יש להניח... כי בתקופה שאנו דנים עליה לא היו בגדי היהודים שונים מבגדי המוסלמים והנוצרים של אותו המעמד החברתי, פרט לאותם העניינים שהם נשאו הגזרות" (מאיר, שם, עמ' 115), וברור דומה אצל אשתור, תולדות, א, עמ' 324, 327.

¹⁹⁵ רשימות הנדוניה צורפו אל שטר הכתובה. כמה כתובות ושטרי תנאים מן התקופה הממלוכית התפרסמו אצל אשתור (תולדות, ג, תעודות יא, יט, לז-מג, נג-נד, סב-סג, סו). כתובה מ-1301 התפרסמה אצל מאן, מקורות, א, עמ' 431-429. שמחה אסף פרסם כתובות מ-1450 (אסף, כתובה ירושלמית) ומ-1499 (הנ"ל, מקורות ומחקרים, עמ' 187-188). כתובות רבות נוספות מצויות באוספי הגניזה.

אדום ('טראטיר') ועל הנוצרים לחבוש כובעים שחורים,¹⁹⁶ וב-1581 פורסם בדמשק איסור על בני החסות ללבוש טורבנים.¹⁹⁷ מעתה והלאה התפרסמו באופן שכיח צווים המורים לבני המיעוטים לעטות סימן מזהה על בגדיהם באופן ברור. סטנפורד שאו טוען כי הגבלות אלו לא נחוו בהכרח כהשפלה עבור בני החסות, כיוון שהחברה העות'מאנית היתה חברה היררכית מאד וכל מעמד בה, גם בקרב המוסלמים, לבש בגדים ייחודיים משלו.¹⁹⁸ הלבוש הייחודי של כל עדה היווה גם חלק מהגדרת הזהות שלה במרחב הרב-עדתי. בדרך כלל הקפידו היהודים על הגבלות הלבוש, אך היו יהודים שהתלבשו בדרכים כמוסלמים, כדי לזכות לתשלום נמוך יותר במעברי המכס, וכדרך למניעת התנכלות.¹⁹⁹ תכסיס זה לא צלח תמיד, ובידינו עדויות על יהודים שהיו לבושים כמוסלמים, וזהו ונרצחו.²⁰⁰

ואולם, כמו בתקופה הממלוכית, גם בתקופה העות'מאנית היו לבושי היהודים, גברים ונשים, דומים ביסודם ללבושי חברת הרוב.²⁰¹ הנוסע הגרמני ראולף, שביקר בארץ-ישראל ובסוריה בשנות השבעים של המאה השש-עשרה, העיר כי קשה להבדיל בין נוצרים ומוסלמים, למעט כיסויי הראש.²⁰² למעט הבדל זה, לבשו יהודים ומוסלמים בני אותו מעמד כלכלי-חברתי בגדים דומים למדי.

הדמיון בלבוש, כמו גם בשאר אורחות החיים, בלט במיוחד בריכוזים המוסתעריים הכפריים. דומה שהרחק מעינו הבוחנת של השלטון המרכזי חשו היהודים בטוחים יותר, ולא הרגישו מחויבים לבדל עצמם מבחינה חזותית מהחברה הסובבת. גבריאל נקיבלי, נער מוסתערי מפקיעין, רשם ביומנו בשנת 1931: "אורח חיינו דומה בכל לחיי פלאח ערבי, הן בתלבושת הן במזון, הן בשדה והן בבית."²⁰³ קשה לאיש זר להבדיל בין יהודי לערבי כי כולנו פלאחים מדור לדור.²⁰⁴ עדויות דומות עולות מן היישובים המוסתעריים במצרים, דוגמת דמנהור, רשיד ודמיאט, בהם היו אורח החיים והתרבות החומרית של התושבים היהודים זהים לזה של הפלאחים המוסלמים.²⁰⁵

אימוץ הלבוש של החברה הסובבת לא היה רק צעד טכני של הסתגלות לאופנה הסובבת אלא היו מקופלות בו משמעויות תרבותיות חשובות. מאפיין בולט של הלבוש היה הסתרתו הכמעט מוחלטת של הגוף, כולל שיער

¹⁹⁶ וינטר, יחסי היהודים, עמ' 392.

¹⁹⁷ באח'ט, מחוז דמשק, עמ' 146; הנ"ל, אוכלוסייה נוצרית, עמ' 27. על החקיקה העות'מאנית בענייני לבוש ראו גם גודבלט, חיים יהודיים, עמ' 127-128; שאו, היהודים באימפריה העות'מאנית, עמ' 81-78; וינטר, יחסי היהודים, עמ' 392-393; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 82; קוטרט, חוקי לבוש.

¹⁹⁸ שאו, שם, עמ' 80-79. טענה זו, הנראית אפולגטית מעט, ראוייה לבחינה ביקורתית.

¹⁹⁹ ראו תיאורו של משולם מוולטרה: "ובכל הדרך הלכנו עם העממילי [עמאמה, כיסוי הראש] לבן בראשו, כדמות ישמעאל או תוגר [תורכי], ברשות האדון מהשיירה, אף כי היו יודעים שאנחנו יהודים, בהיות כי היהודים והגוים פורעים הרבה קאפרי [=מס המוטל על עובדי הדרך], ו"ל מכס" (מסע משולם, עמ' 61), וראו למשל שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'קלז. רדב"ז מתיר ללבוש כל לבוש שאיננו לבוש מובהק של גויים לשם התחמקות מתשלום מסים ומכס, אך אוסר ללבוש לבוש מוסלמי אופייני, כגון מצנפת לבנה, שמא יאמרו שהמיר דתו לשם ממון, וכן משום שיש בזה סכנה אם ייחשף.

²⁰⁰ בורנשטיין-מקובצקי, יחסים חברתיים, עמ' 15; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 107.

²⁰¹ ראו למשל את דבריו של בן-נאה: "השגשוג הכלכלי של בני הקהילה היהודית והשתלבותם בסביבה העות'מאנית במחצית השנייה של המאה השש עשרה ניכרים באימוץ מלא של אפנת הלבוש העות'מאנית העירונית. העובדה שסגנון הלבוש של היהודים באימפריה לא היה שונה בעיקרו מזה של התורכים, אלא בצבעיו, משכה את תשומת לבם של האירופים... אפנת הנשים היהודיות היתה זהה לזו של שאר הנשים העירוניות, כשמושא החיקוי הוא נשות העילית העות'מאנית בכל אתר ואתר. נראה כי ההבדל העיקרי בינן לבין נשים מעדות דתיות אחרות היה בתסרוקת ובכיסוי הראש" (בן-נאה, שם, עמ' 37-38).

²⁰² שור, בונים חומה, עמ' 153.

²⁰³ על הדמיון בלבוש העידו גם מבקרים בכפר. למשל: "אורח חייהם ועבודתם, בגדיהם, כלי-ביתם ומאכלם, אינם שונים כמעט מאלו של הפלאחים שכניהם. הנשים היהודיות לבושות כנשי הפלאחים, וכמוהן הן יוצאות לעבודת השדה ואל המעיין" (בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 25). תצלומים שצולמו בכפר בימי המנדט הבריטי מוכיחים אף הם בבירור כי לא היה שום הבדל בלבוש בין המוסתעריים תושבי הכפר לבין שאר העדות (חדאד, שם, עמ' 140).

²⁰⁴ חדאד, פקיעין, עמ' 139. ראוי להעיר כי רישום זה משקף את הטמעת המבט האוריינטלי, המביט על המזרח בפליאה המהולה בולזול, בעקבות "גילור" פקיעין בידי התנועה הציונית הוקם בכפר בית ספר עברי והובאו אליו מורים מבחוץ (ראו בן-דרור, שומר החומות). הנער המוסתערי, ודאי בהשפעת מוריו בבית הספר בכפר, מתאר את עצמו כפי שהמבקרים בכפר רואים אותו – כדבר פלא, "פרא אציל" בדמות פלאח יהודי.

²⁰⁵ בן-זאב, התעודות העבריות, עמ' רסח.

הראש. גילוי הבשר נחשב כחוסר כבוד.²⁰⁶ קו זה ניכר כמובן בייחוד בלבוש הנשים. קוד הלבוש של האשה המוסלמית בימי הביניים ביטא את מערכת הערכים האסלאמית, המבקשת להצניע את האשה מעין גברים זרים. ההבחנה הברורה בין הביגוד הפשוט יותר, שנועד ליציאה לרחוב, לבין מערכות הלבוש והתכשיטים המפוארות להתהדרות במרחב הביתי, משקפת אף היא תפיסה תרבותית זו. הבדל הלבוש בין המרחב הביתי לבין הפרהסיה היה תהומי, וקיבע את הכוונת האשה למרחב הביתי. הכיסוי המוחלט של גוף הנשים בארצות האסלאם עורר את סקרנותם של מבקרים מן המערב, נוצרים כיהודים, שהיו אמונים על מערכת תרבותית אחרת. שגריר אירופי באסטאנבול דיווח במאה השש-עשרה:

התורכים מייחסים חשיבות רבה יותר מכל אומה אחרת לטוהר המידות של נשותיהם. לכן הם שומרים אותן סגורות בבית ומחביאים אותן, כך שבקושי הן זוכות לראות אור יום. אם הן נאלצות לצאת החוצה, הם שולחים אותן עטופות עד כדי כך שלעוברי אורח הן נראות כרוחות רפאים.²⁰⁷ נוסעים ומהגרים יהודים אשר הגיעו מתחום התרבות הנוצרי-אירופי, ציינו אף הם תופעה זו אשר הפליאה אותם. ר' משולם מוולטירא דיווח בשנת 1481 שנשות חברון, המוסלמיות כמו גם היהודיות, מכסות פניהן בצעיף שחור. בזכות דמיון זה יכלו הנשים היהודיות להסתנן לתוך מערת המכפלה.²⁰⁸ ר' ישראל אשכנזי מוסר, בראשית השלטון העות'מאני בירושלים, כי בעיר זו הנשים

הולכות בצניעות גדולה כל המלבושים עד צוארם... וכשיוצאות לחוץ הן מעוטפות כולן בסדין לבן ובגד שחור על פניה, והוא רק של משי ורואה ואינו נראה, ואפילו הבעל אינו מכיר באשתו...²⁰⁹ ובכן, הדמיון בלבוש בין היהודים, והמוסלמים בפרט, לבין שכניהם המוסלמים, לא ביטא רק דמיון חיצוני ודפוסי צריכה משותפים, אלא גם השפעות תרבותיות עמוקות של חברת הרוב על המיעוט היהודי.

ד. התאסלמות בקרב היהודים

ההתאסלמות היתה תופעה קבועה בחיי יהודי ארצות האסלאם,²¹⁰ אף כי שיעורה היה נמוך למדי. לרוב היו אלו מקרים של יחידים ולא המרות המוניות, למעט באירועים חריגים כמו כפייה בכוח מצד השלטונות²¹¹ או המקרה הייחודי של התאסלמות חלק מהשבתאים במאה השבע-עשרה.

בספרות הערבית ישנן ידיעות רבות על בני חסות שהתאסלמו בתקופה הממלוכית.²¹² עם זאת, מקרה יוצא דופן של התאסלמות המונית אירע ב-1301, בעקבות הרדיפות הקשות באותה שנה מצד השלטון הממלוכי. יוסף סמכרי, ההיסטוריון המוסלמי, כתב, אולי בהפרזה מסוימת, "ומתוקף הצרה והגזרה נשתמדו מהערלים ומהיאודים לאלפים ולרבבות".²¹³ בדומה לגל ההתנצרות בספרד הנוצרית במאה החמש-עשרה, גם במצרים ובסוריה המירו לא רק בני השכבות הנמוכות אלא אף משכילים וחכמים. כרוניקות ערביות מוסרות כי הדיין היהודי בדמשק, בהא אלדין עבד אלסיד, התאסלם סמוך לעיד אלאצ'א בשנת 1302, ועמו כמה מבני משפחתו ואחרים. הוא עמד בקשרים עם חכמים צופיים והתעניין במדעים ובתיאולוגיה המוסלמית.

²⁰⁶ וראו למשל את דברי הרמב"ם, המבקש לקבוע סטנדט גבוה בתחום זה, עבור שכבת העילית, היינו תלמידי החכמים: "מלבוש תלמיד חכם מלבוש נאה ונקי... ולא יהיה בשרו נראה מתחת מדיו כמו בגדי הפשתן הקלים ביותר שעושים במצרים ולא יהיו בגדי סחובים על הארץ כמו בגדי גסי הרוח אלא עד עקבו ובית יד [=שרוול] שלו עד ראשי אצבעותיו" (משנה תורה, הל' דעות, ה, ט).

²⁰⁷ למדן, עם פני עצמן, עמ' 87.

²⁰⁸ מסע משולם, עמ' 69.

²⁰⁹ דוד, אגרת ר' ישראל, עמ' 116. באותה עת העיד כך גם ר' משה בסולה, ראו לעיל הערה 92.

²¹⁰ על ההתאסלמות בימי הביניים ראו למשל בולייט, המרה לאסלאם. לדיון כולל בבעיית ההתאסלמות של יהודים ראו לואיס, יהודים בעולם האסלאם, עמ' 86-94.

²¹¹ כדוגמת ה"שמד" בימי המונחידון בצפון אפריקה וספרד במאה השנים-עשרה, התאסלמות "אנוסי משהד" במאה התשע-עשרה ועוד.

²¹² על התאסלמות בקרב הנוצרים הקופטים ראו ליטל, המרת קופטים. לדיון בהתאסלמות בכתביו של משפטן מוסלמי מן המאה הארבע-עשרה ראו ווארד, שמירת שבת.

²¹³ דברי יוסף, עמ' 235.

התאסלמותו נחוגה בחגיגה גדולה בארמון המושל בדמשק.²¹⁴ מקרה אחר של התאסלמות קבוצת יהודים בדמשק אירעה ב-1392, אז התאסלמו כמה מראשי הקהל שהוחזקו במאסר כיוון שהואשמו באחריות לדלקה שפרצה במסגד האומיי ובשוקי העיר. גם עתה, מוסרות הכרוניקות הערביות, היה אחד המתאסלמים דיין בעיר.²¹⁵ בכרוניקות הערביות ישנן ידיעות רבות על מתאסלמים יהודים נוספים, במאות הארבע-עשרה²¹⁶ והחמש-עשרה.²¹⁷ רובם היו יהודים משכילים שביקשו להגיע לעמדות בכירות באדמיניסטרציה הממלוכית²¹⁸ כרופאים או כפקידים, אך היו גם כאלו שהתאסלמו בבחינת "תחילתו מאונס וסופו מרצון", ולאחר המרתם גילו עניין רב בדתם החדשה, ואף חיברו דברי פולמוס כנגד היהדות.²¹⁹

התאסלמות היתה תופעה קובעה בחיי היהודים גם בתקופה העות'מאנית. עם זאת, שיעור המתאסלמים היה נמוך למדי. התופעה היתה שכיחה בקרב נוצרים יותר מאשר בקרב יהודים.²²⁰ במהלך המאה השש-עשרה תועדו במסמכי הסג'ל בירושלים חמישה עשר יהודים ושתי יהודיות שהתאסלמו. לאור נתונים אלו הסיק אמנון כהן כי המרת הדת היתה תופעה שולית וחסרת השפעה על חייה של הקהילה היהודית בעיר.²²¹

יחסם של היהודים כלפי המתאסלמים היה שלילי למדי, והם כונו בכינוי הגנאי "משומדים".²²² ברישום בפנקסו של גזבר ההקדש המוסתערי בקהיר, תועד ב-1599 תשלום סך מסוים למתאסלם במילים הבאות: "וצל לאחמד ישראלי י'ש'ו' פצה טו" (שולם לאחמד היהודי יימח שמו וזכרו חמישה עשר פצ'ה).²²³ עם זאת, המומרים לא הוחרמו ויהודים עמדו עימם בקשרים חברתיים וכלכליים.²²⁴ מתאסלמים רבים שמרו על קשרים איתנים עם בני משפחתם. לדוגמה, בתעודה מ-1010 (1601/2) נזכר כי שמש אלדין מחמד ואחיו יוסף ונמר בני יעקב בן שמעון היהודי הרבני קנו שתי חנויות הנמצאות בשכונה היהודית בסמיכות לביתו של הרב²²⁵ ולמסגד העומד שם.²²⁶ שמו של האח הראשון, שמש אלדין, מעיד בבירור כי היה מומר.²²⁷ המתאסלמים פעלו במקרים רבים לטובת אחיהם היהודים. כך למשל ב-1517 מנע מתאסלם יהודי בחלב כניסתם של מתפרעים שיכורים לשכונת היהודים.²²⁸

מניעי ההתאסלמות בתקופה העות'מאנית היו זהים בעיקרם למניעים בתקופה הממלוכית. לאה בורנשטיין-מקובצקי מונה בכלל הסיבות להמרה גורמים כלכליים וחברתיים, דוגמת הרצון להיפטר ממס הגולגולת, השאיפה לתפוס עמדה רמה באדמיניסטרציה העות'מאנית, והמאמץ להיחלץ מתנאי ההשפלה של הלא-מוסלמים

²¹⁴ אשתור, תולדות, א, עמ' 288.

²¹⁵ שם, ב, עמ' 9-10.

²¹⁶ שם, א, עמ' 280-291.

²¹⁷ שם, ב, עמ' 88-95.

²¹⁸ תופעה זו היתה משותפת בקרב כל העדות הלא-מוסלמיות, ודומה שבקרב הנוצרים אף היתה שכיחה יותר. ראו למשל המקרה המתואר אצל א"מ לפידוס אודות תאג' אלדין אלארמני. אביו היה נוצרי ארמני שהתאסלם בהיותו בקהיר והפך לחלפן ('צראף') בעיירה קטיא. בנו המשיך במשרת אביו, והתקדם בסולם הבירוקרטיה הממלוכית עד שהפך למושל קטיא, ואף הוריש המשרה לבנו אחריו (לפידוס, ערים מוסלמיות, עמ' 121).

²¹⁹ ראו אשתור, שם, א, עמ' 284-288.

²²⁰ וינטר, יחסי היהודים, עמ' 406. על ההתאסלמות באימפריה במאה השש-עשרה ראו גם גודבלט, חיים יהודיים, עמ' 104; גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 65-66; בורנשטיין-מקובצקי, התאסלמות; הנ"ל, מומרים.

²²¹ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 82, 85. לכמה תעודות בעניין ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 127-130. לתעודות מן המאה השבע-עשרה ראו הנ"ל, שם, ב, עמ' 335-350.

²²² למשל במכתב בערבית יהודית, משלהי התקופה הממלוכית בקירוב, מספר הכותב: "דע שבא ראובן המשומד ואמר לי..." ("יעלם כיף ג'א ראובן אלמשומד וקאלי", TS 8 J 23.22). במכתב אחר מאותה תקופה, שנשלח ע"י צדקה ניס לנגיד נתן שולאל, נזכר "משומד אחד" (TS 10 J 24.3 + CUL Or. 1080 J 174).

²²³ TS NS 226.184, f.1r. בהמשך נזכרים כמה תשלומים שהועברו לידי "אלקאצי ישראלי" (הקאצי היהודי) ולבנו, ושמן נזכר ללא כינוי גנאי. לכאורה לפנינו מקרה של יהודי שהתאסלם, שקד על לימודי הדת והתמנה לבסוף לשופט.

²²⁴ בורנשטיין-מקובצקי, מומרים, עמ' 20-23; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 112.

²²⁵ במקור: بيت الخلاص.

²²⁶ א"ק 261. לידעיות נוספות על מומרים בתעודות מאוסף קהילת קהיר ראו למשל א"ק 122: שטר מ-1092 (1681) בו נזכר עלי בן עבדאללה אלזיני, שהיה ידוע לפני התאסלמותו בשם משה בן דוד בן מנחם בקשאשה הצורף בשוק הצורפים. לדוגמה נוספת, ראו להלן, ליד הערה 235.

²²⁷ הרכיב "אלדין" [=הדת] צורף לשמן של מתאסלמים, וד'ימים לא נשא אותו כלל (מאיר, עמדת היהודים, עמ' 166).

²²⁸ לפידוס, ערים מוסלמיות, עמ' 89-90, וראו להלן ליד הערה 236.

ולזכות בסטטוס חברתי גבוה יותר. המרות התרחשו גם בשל נישואים של יהודיות למוסלמים, על אף שלפי החוק האסלאמי מותר למוסלמי לשאת יהודיה הנשארת בדתה. אחרים התאסלמו מתוך רצון להיחלץ מסכסוך משפחתי או מסכסוך עם הקהילה.²²⁹ מקרים אחרים של התאסלמות התרחשו לעתים כאשר יהודים נקלעו בבית הדין השרעי לסכנת מאסר או עונשי קנסות כבדים, וביקשו להציל עצמם באמצעות המרת הדת.²³⁰ היו אף שהתאסלמו כדי להציל עצמם מעונש מוות. דוגמה לכך היא רפאל לוי מאסתאנבול שבחר באסלאם כדי להציל עצמו מהוצאה להורג בעוון התחזותו למסלם.²³¹ המרה ממניעים תיאולוגיים, לעומת זאת, לא היתה שכיחה.²³² כמו בתקופה הממלוכית, גם עתה נפוצה התאסלמות של יהודים שהשתלבו בעמדות בכירות באדמיניסטרציה המקומית, אם בעקבות לחץ של פטרוניהם, ואם ביוזמתם שלהם. דוגמה למתאסלם שכזה היה עשיר יהודי, שנקרא ביהדותו אברהם ולאחר המרתו אסמעיל אע'א. הלה היה בנו של חכם, כנראה מוסתערבי, בשם ר' חביב ן' לוחמית.²³³ אסמעיל אע'א הנזכר מכר בשנת 1078 (1667/8) נכס בשכונה היהודית בקהיר (זוילה) לאחד האמירים. הנכס היה מפואר למדי – טירה גדולה עם גן צמוד אליה. מגורים בדירות פאר כאלו אפיינו את בני המעמד הגבוה בחברה העות'מאנית. אסמעיל שירת כצראף באש²³⁴ במצודת קהיר.²³⁵ יש להניח כי לתפקידו האדמיניסטרטיבי היה חלק עיקרי במניעי המרתו לאסלאם. מתאסלמים אלו שמרו לעתים על קשרים טובים עם הקהילה היהודית, והפעילו את קשריהם במסדרונות השלטון לטובתה. כך למשל, עבד אלסלים אפנדי, מומר יהודי באסתאנבול, ביטל כמה גזרות ופעל לטובת היהודים.²³⁶

איום בהתאסלמות שימש ככלי משחק בידי אנשים שביקשו להפעיל לחץ על קרוביהם או בעלי ריבם.²³⁷ באמצעות איום זה ביקשו לפרוט על מצפונם ולהכריחם לקבל את עמדתו של המאיים. אחרים נקטו דרך חריפה יותר, והלשינו בפני השלטונות כי בעלי ריבם התאסלמו. כידוע לפי החוק האסלאמי אין דרך חזרה מקבלת האסלאם, והלשנה כזו עשויה היתה להביא בפועל להתאסלמותו מאונס של האדם נגדו הועלתה עלילה זו.²³⁸ דוגמה רבת עניין לתופעה זו עולה ממכתב מן הגניזה מן המאה השש-עשרה.²³⁹ במכתב זה מתאונן הכותב על יהודי מוסתערבי בשם יהודה אלחאמי עמו הסתכסך בענייני ממון. לאחר שהחרף הסכסוך בין השניים נקט אלחאמי בצעד חריג:

והיה [!] לי בת אחת שנשתמדה והלכה מזו המדינה²⁴⁰ לגליל העליון. הלשין עליה [=יהודה אלחאמי] שהיתה גויה וחזרה יהודית ות[בע] אותי ושלח אחרי מלפני השופט אלמאלכי ואילולי בא אלי ר' משה²⁴¹ י"ל עד שעזרני והציל אותי היה רוצה לעשות בשרפתי ובשריפת שונאי הקהל.²⁴²

²²⁹ בורנשטיין-מקובצקי, התאסלמות, עמ' 33-35.

²³⁰ ראו למשל שו"ת המבי"ט, ב, סי' פב.

²³¹ הקר, רפאל לוי. לדוגמות נוספות ראו בורנשטיין-מקובצקי, שם, עמ' 34, הערה 16.

²³² בורנשטיין-מקובצקי, שם, עמ' 36.

²³³ מחכמי אלכסנדריה. ראו עליו שו"ת ר"מ גאויזון, עמ' 73. חכם זה נזכר באגרת קטועה (ENA NS 12.19). בתעודות הגניזה מן המאה השש-עשרה נזכרים אישים נוספים בני משפחת לוחמית, דוגמת יעקב לוחמית (ENA 2727.45; כ"י סינסיני, היברו יוניון קולג', 1034). משה לוחמית (כ"י מוצרי, IV 93; TS Misc. 28.258) ועוד.

²³⁴ על המונח ראו לעיל, הערה 121.

²³⁵ א"ק 65. הוא מכונה "אסמעיל אע'א שבחר בדת האסלאם, אחרי ששמו היה אברהם בן חביב הידוע בשם לחמיה' היהודי הרבני, והוא צראף באשי בקהיר הנצורה" (اسماعيل آغا المهتدى لدين الإسلام بعد أن كان اسمه إبراهيم ابن حبيب المعروف بلخمية اليهودي الربان وكان صراف باشي بمصر المحروسة).

²³⁶ דברי יוסף, עמ' 389-390.

²³⁷ ראו למשל מקרה בו בן "סכל" איים על אביו שימיר דתו כדי לסחוט ממנו כספים (שו"ת המבי"ט, ב, סי' לח. לדוגמה אחרת ראו שם, סי' צב).

²³⁸ בורנשטיין-מקובצקי, שם, עמ' 33.

²³⁹ TS NS 323.8. המכתב מופנה אל "ראש קהלה איש סגולה גומל חסד כ"ר יהודה י"ל", אך אין לדעת מיהו יהודה הנ"ל. שמו של הכותב הופיע אולי בשורת הכתובת בצידו השני של הדף, אך זו שרדה באופן חלקי ביותר ואיננה ניתנת לקריאה.

²⁴⁰ כנראה קהיר.

²⁴¹ הוא ר' משה דמוהי, דיין הקהל המגרבי בקהיר, אשר נזכר במכתב קודם לכן.

²⁴² בלשון סגי נהור, וכוונתו שההלשנה היתה מביאה לפגיעה לא רק בו אלא בקהל כולו.

נסיבות התאסלמותה של הבת אינן ברורות. נראה שחזרה בה ונמלטה ממצרים לגליל מיוחד השלטון במצרים. יהודה אלחאמי חשף את הסוד המשפחתי של כותב המכתב, ודיווח בפני קאצי' מן האסכולה המאלכית בקהיר על נסיונה של הבת לשוב ליהדות, ובכך סיכן את חייה וחיי אביה.

ה. יחסי היהודים והנוצרים

דיון נפרד יש להקדיש ליחסים שבין היהודים לבין הנוצרים.²⁴³ במרחב הנדון בעבודתנו חיו ריכוזים של נוצרים בני זמנים שונים,²⁴⁴ בהם סורים אורתודוקסים (יעקוביטים) וקתולים, יוונים אורתודוקסים וקתולים, ארמנים מארונים וקופטים. בירושלים פעלו גם עדות נוספות²⁴⁵ דוגמת הגיאורגים והאתיופים.²⁴⁶ בניגוד לעדה היהודית, שנחשבה עדה אחת על אף חלוקות משנה בתוכה, הכיר השלטון המוסלמי בכל קבוצה נוצרית כקבוצה נפרדת.²⁴⁷ בערי הנמל ובמרכזי המסחר פעלו גם סוחרים אירופים קתולים (וונציאנים, צרפתים ועוד), ובתקופה העות'מאנית גם אנגליקנים ופרוטסטנטים (בעיקר הולנדים). לעתים פגשו התושבים היהודיים גם בצליינים נוצרים מאירופה. במאה השבע-עשרה פעלו גם מיסיונרים ישועים בערי האימפריה העות'מאנית. היחסים בין היהודים לנוצרים היו מתוחים בהרבה מן היחסים שבין היהודים למוסלמים,²⁴⁸ וזאת בשל שני גורמים עיקריים: התחרות הכלכלית²⁴⁹ והאיבה הדתית. יהודים ונוצרים התחרו על משרות שאוישו באופן מסורתי בידי לא-מוסלמים דוגמת משרות בממשל המקומי (הממלוכי והעות'מאני), חלפנות, חכירת מיסים, מינוי לרופאים בחצרות השליטים ועוד.²⁵⁰ בתקופה העות'מאנית ניטשה תחרות עזה בין יהודים לנוצרים (בעיקר קופטים, סורים וארמנים) על עמדות במסחר, בחכירת המכס ובתיווך.²⁵¹ גורם אחר למתח בין העדות היתה האיבה המסורתית בין שתי דתות אלו. היהודים נתפסו בעיני הנוצרים כאלו שדחו את הבשורה הנוצרית והביאו

²⁴³ קבוצה דתית נוספת היו הדרוזים, שישבו בסוריה, בלבנון ובגליל (על הדרוזים בארץ-ישראל בתקופה העות'מאנית ראו פלאח, הישובים הדרוזים). מיעוט המקורות אינו מאפשר לשרטט את טיב היחסים בינם לבין המוסטערבים, ובינם לבין היהודים בכלל. במקורות עבריים מאוחרים הם מכונים בכינוי הגנאי "פלישתים" (ראו למשל בן-צבי, א"י ויישובה, עמ' 41; הראל, קהילת דמשק, עמ' 141), אך אפשר שלפחות בכפרים היו היחסים טובים למדי, כפי שעולה מתיאור היחסים בין העדות בפקיעין במאות התשע-עשרה והעשרים (חדאד, פקיעין). יצחק בן-צבי אף מציע לקשור בין השתמרותו של יישוב יהודי כפרי דווקא בכפרים בהם ישבו דרוזים (דיר אלקמר, חצביה, כפר יסף, שפרעם ופקיעין), ביחסים טובים שנקמו בין יהודים ודרוזים, כשני מיעוטים המתמודדים עם יחס עוין של הרוב המוסלמי (בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 443-445).

²⁴⁴ על העדות הנוצריות בארצות האסלאם בימי הביניים ראו למשל קובץ המחקרים של גרוורז וביח'אזי, המרה והמשכיות. על הנוצרים במצרים בתקופה הממלוכית ראו ווילפונג, קהילות נוצריות. על הנוצרים בארץ-ישראל בשלהי התקופה הממלוכית ראו שור, בונים חומה, עמ' 40-51. על העדות הנוצריות באימפריה העות'מאנית ראו קובץ המחקרים של בראודה ולואיס, נוצרים ויהודים. על הנוצרים בארץ-ישראל בתקופה זו ראו בן-צבי, א"י ויישובה, עמ' 42-48; על הנוצרים בחלב בתקופה זו ראו מסטרס, העלינות האירופית, עמ' 90-105.

²⁴⁵ על הנוצרים בירושלים בתקופה הממלוכית ראו אשתור, ירושלים, עמ' פח-פט, קטו-קטז; דרורי, ירושלים בתקופה הממלוכית, עמ' 173-175; ליטל, נוצרים, א' פרידמן, איכה ישבה בדד: הקהילה הקתולית בירושלים, בתוך: פרידמן ודרורי, ספר ירושלים, עמ' 313-324 ובמאמרים הרשומים בהערה הבאה. על הנוצרים בירושלים במאה השש-עשרה ראו אסף, תולדות הערבים, עמ' 206-207; כהן ולואיס, אוכלוסייה, עמ' 81-91; באח'יט, האוכלוסייה הנוצרית, עמ' 50-52, 47-50. המפגש היהודי-נוצרי בירושלים היה בעל מאפיינים מיוחדים והוא דורש דיון נפרד. מלבד הנוצרים המקומיים, בני העדות המזרחיות, ישבו בעיר נזירים רבים שהגיעו מארצות שונות, וכן שהו בה לתקופות קצרות צליינים מרחבי העולם הנוצרי. בתקופה הממלוכית היו היחסים בין היהודים והנוצרים בעיר מתוחים למדי. האיבה בין הצדדים הגיעה לשיא בעת הסכסוך אודות הבעלות על מתחם קבר דוד בהר ציון (על סכסוך זה ראו להלן, ליד הערה 283). לסיוכום על יחסי היהודים והנוצרים בירושלים בתקופה הממלוכית, ראו דוד, ירושלים היהודית, עמ' 347-349. על היחסים בין העדות בתקופה העות'מאנית ראו שור, בונים חומה, עמ' 166-169; רוזן, הקהילה, עמ' 75-92.

²⁴⁶ על עדות אלו בירושלים בתקופה הממלוכית ראו ב' אבו מאנה, 'הגאורגים בירושלים', בתוך: פרידמן ודרורי, ספר ירושלים, עמ' 365-373; ק' שופרגן פדרסן, 'הקהילה האתיופית בירושלים', שם, עמ' 374-382. על עדות אלו במאה השש-עשרה ראו באח'יט, האוכלוסייה הנוצרית, עמ' 48. היהודים היו מודעים להבדלים שבין הקבוצות הנוצריות השונות בעיר. ר' עובדיה מברטנורה כותב "חמשה אמונות חלוקות של נצרים יושבים היום בירושלים והם הרומיים, והיונים, והיקופיני [=יעקוביטים], והעמלקים [=הארמנים, המכונים במקורות העבריים "עמלקים"], והחביסי [=האתיופים]" (אגרות רע"ב, עמ' 81). ר' רפאל מרדכי מלכי מצייין במאה השבע-עשרה כי בירושלים ישנם שלושה "בתי עבודה וזה": "אחד על שם מלכות רומי וספרד וצרפת ושאר מלכי אדום [=הקתולים] ואחד ע"ש מלכות יון [=היוונים האורתודוקסים] ואח"ד] ע"ש מלכות עמלק" (פירוש ר"מ מלכי, עמ' 278 ע"א).

²⁴⁷ כהן, שיטת המילת, עמ' 8.

²⁴⁸ לדיון קצר ביחסי היהודים והנוצרים בתקופה הממלוכית ראו אשתור, תולדות, א, עמ' 347-348.

²⁴⁹ על התחרות הכלכלית בין המיעוטים הלא-מוסלמים באימפריה העות'מאנית ראו ולואיס, יהודים בעולם האסלאם, עמ' 55.

²⁵⁰ וינטר, יחסי היהודים, עמ' 404.

²⁵¹ ראו בשן, חיי הכלכלה, עמ' 105; בורנשטיין-מקובצקי, יחסים חברתיים, עמ' 26; וינטר, יהודי מצרים, עמ' 10; גופמן, מעמד היהודים, בייחוד עמ' 66.

למותו של ישו, והנוצרים נתפסו בעיני היהודים כעובדי עבודה זרה. ואולם, המתח בין שתי הקבוצות הדתיות לא התלקח לרוב לכלל אלימות, ואף הסכסוכים ביניהן לא היו תדירים. מועטות הידיעות על עימותים שפרצו בין שתי הקבוצות בתקופה הנדונה. נראה שקיומו של שלטון מרכזי חזק והאיסור שהוטל על בני החסות לשאת נשק סייעו למניעת התפרצויות אלימות בין הצדדים.

למרות האיבה בין הצדדים, התנהלו מגעים מסוימים בין בני שתי העדות, בעיקר בתחום הכלכלה, אך גם בתחומים אחרים. היהודים והנוצרים גרו בשכנות זה לזה. לעתים אף ניצבו בית הכנסת והכנסייה בסמיכות.²⁵² בדרך כלל שכרו היהודים דירות מבעלי בתים מוסלמים (או מהקדשות), אך היו גם ששכרו את דירותיהם מנוצרים, או רכשו מהם נכסים.²⁵³

כפי שראינו לעיל,²⁵⁴ רופאים, מרפאים עממיים ומאגיקונים העניקו שירותיהם לכל דורש, ללא הבדל לאום ודת. למשל, ב-1579 ביקש שמש מוסלמי של מתחם הר הבית ('חרם אלשריף') מר' חיים ויטאל לכתוב עבורו קמיע²⁵⁵ ובפברואר 1628 התבקש רופא יהודי מירושלים לנסות לרפא את עיניה של מרתה בת עיסא אלח'ורי, נוצריה מקומית, כנראה ללא הצלחה יתרה.²⁵⁶ השכנות המשותפת וצרכי החיים, קשיי הפרנסה ובעיות הבריאות היוו ככל הנראה גורם משמעותי יותר בטיב היחסים שבין יהודים ונוצרים במרחב המוסלמי, מאשר ההבדלים בדת ובמנהג.

1. מגעים כלכליים

היהודים והנוצרים היו חלק בלתי נפרד מחיי הכלכלה בעיר הממלוכית והעות'מאנית. הם קיימו קשרים כלכליים לא רק עם בני הרוב המוסלמי, אלא גם אלו עם אלו. מקורות שונים מעידים על הלוואות שהעניקו בני שתי העדות זה לזה,²⁵⁷ קשרים מסחריים, ושיתופי פעולה בתחומים מגוונים.²⁵⁸ יהודים נזקקו לשירותיהם של בעלי מלאכה נוצרים בתחומים שונים. כך למשל, בשטר בערבית-יהודית משנת א'תרמ"ח לשטרות (1337),²⁵⁹ מתואר הסכם שנערך בין שני נכבדים בקהילה הקראית בקהיר על חיבור שני נכסים סמוכים בבעלותם. לצורך כך הוזמן מהנדס נוצרי למדוד את הנכסים: "ובאותו היום בא המהנדס, האומן ('אלמעלם') אבו אלפרג' הנוצרי ומדד את המחסן ואת הגגות הנזכרים, ונמצאה מידתם 44 אמות..."²⁶⁰.

²⁵² ראו פרק 6, הערה 63.

²⁵³ לדוגמה, ב-1726 רכש רפאל הלוי בקבש, נכבד מוסתערבי מן העיירה מחלה, שני בתים סמוכים לבית הכנסת המקומי "מהערל ששמו עטייה אבן בשארה שהוא וکیل [=ממונה, מורשה] אשתו צביחה בנת ג'רג'ס ובתה נג'מה בנת ברכאת" בשלושת אלפים מאידי כסף. חלק נוסף של הנכס נקנה "מהערל ששמו גבריאן אל אוסקופ [=הבישוף]" (א"ק 336. צילום התעודה שמור באוסף בן-זאב באמתע", תיקיה 38. התעודה נדפסה אצל בן-זאב, התעודות העבריות, תעודה ז' עמ' רצ-רצא, בשיבושים מסוימים (וראו פרק 6, הערה 81).

²⁵⁴ ליד הערה 69.

²⁵⁵ ספר החזיונות, עמ' 50-51.

²⁵⁶ כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 381.

²⁵⁷ על הלוואות של יהודים לנוצרים (בעיקר נזירים) בירושלים ראו מ' בניהו, 'הלוואות כספים ברבית למגורים בירושלים', ירושלים, א (תש"ח), עמ' פו-פח, רכא; א' בשן, 'תעודה משנת שפ"ד על הוויכוח בדבר הלוואה לנוצרים בירושלים', בתוך י' בן-פורת ואחרים (עורכים), **פרקים בתולדות היישוב היהודי בירושלים**, ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 77-96; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 45-46; רוזן, הקהילה, עמ' 86-90; כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 542 והערות 1-2, שם, 552, 612. על הלוואה שהעניק יהודי לפטריארך היווני-אורתודוקסי בשנת 1648 ראו שם, עמ' 549-550. על הלוואה שהעניק יהודי לנוצרי בשכם במאה השבע-עשרה ראו יזבק, היישוב בשכם, עמ' 72.

²⁵⁸ ראו למשל כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 560 (שותפות עסקית ב-1688 בין אלמנה יהודית לבין נוצרים מארונים בסחר במתכות יקרות, בדים, סבון, שמן, אינדיגו, קפה, פלפל ועוד).

²⁵⁹ כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II, 1412.

²⁶⁰ במקור: "פפי תאריכה חציר אלמהנדס והו אלמעלם אבו אלפרג אלנצראני מסח אלמכזן ואלסטוח אלמד' [כורין] פג'א דרעהמא אתנין וארבעין דראע".

בעלי מלאכה נוצרים ויהודים השתתפו יחד בגילדות מעורבות.²⁶¹ כך למשל בירושלים פעלה גילדה משותפת של צורפים נוצרים ויהודים. היחסים ביניהם היו תקינים ושוויוניים. ב-1559 עמד בראש הגילדה צורף יהודי ואילו ב-1566 עמד בראשה צורף נוצרי. ב-1592 ביקשו חברי הגילדה להדיח צורף נוצרי שעמד בראשם ולמנות במקומו צורף יהודי.²⁶²

קשרים התקיימו לא רק בין בעלי מלאכה אלא גם בין סוחרים. בתעודות הגניזה ישנם הדים לקשרים שקיימו סוחרים יהודים עם סוחרים נוצרים. בדרך כלל נזכרים סוחרים אלו בתואר העברי "ערלים"²⁶³ וקשה לקבוע את מוצאם, אך דומה כי לרוב מדובר בסוחרים ממוצא אירופי. לעתים ניתן לקבוע זאת במפורש לפי הזכרת שמם,²⁶⁴ או אזכורם כ"אירופים" ("אפרנג"), "וניציאנים"²⁶⁵ וכדומה. כך למשל במכתב מראשית המאה השש-עשרה בקירוב, נזכרים עסקיו של סוחר מוסטערבי בשם סאסי עם סוחרים אירופים נוצרים.²⁶⁶ דוגמה נאה לקשרים ההדוקים בין סוחר יהודי לבין סוחר נוצרי אירופי מצויה במכתב בערבית יהודית, משנות השמונים של המאה החמש-עשרה בקירוב, שנשלח מסיציליה אל משה בן יהודה, מנכבדי אלכסנדריה. הכותב מספר לו על נוצרי מצפון ספרד ("ואחד אל נצראני קטלאני") בשם ברנארד לו אזינה, המכונה על ידי הכותב "נוצרי טוב" ("נסראני גיד") ומבקש לסייע לו, לתועלת הנמען ולתועלת הסוחר הנוצרי גם יחד:

הנוצרי הזה זקוק למישהו באלכסנדריה... אמרתי לו יש מישהו [באלכסנדריה], קוראים לו ר' משה, אדם העוסק בתיווך, ושווה [לי] בכל דבר. הוא [=הנוצרי] יביא איתו 500 חתיכות של גבינה כשרה, [חתומה] בחותם, ויביא איתו מכתב מהדיין המאשר שהגבינה כשרה וטהורה.²⁶⁷

הכותב, סוחר יהודי סיציליאני בשם יצחק בית עטאן, מציע לסוחר הקטלאני להיעזר בידידו היהודי לעסקיו המסחריים, ומשתמש בשירותיו להובלת גבינה כשרה למצרים. הוא מדגיש כי הגבינה חתומה בחותם, כנדרש בהלכה,²⁶⁸ ומצורפת לה "תעודת כשרות" מן הדיין המקומי בעיר סירקוז, אך דומה כי אלו נדרשים בעיקר כדי לשכנע את הקונים היהודים באלכסנדריה בכשרות הגבינה. יחסו שלו אל הסוחר הנוצרי הוא יחס של אמון והערכה.

²⁶¹ על הגילדות המעורבות, ראו לעיל ליד הערה 109.

²⁶² ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 211, 215-218. נוצרים ויהודים השתתפו יחד גם בגילדת מוכרי התבלינים (שם, עמ' 234), בגילדת הקצבים (ראו הערה 112 לעיל); בגילדות החייטים והנגרים (שם, עמ' 267) ועוד.

²⁶³ ראו למשל כ"י מוצרי, Va 13: "על אודות רובין [=אבן חן] א' [חד] קנינו אני והערל", ושם נזכר גם סוחר "ערל פ'ראנסי" (צרפתי). לקשרים כלכליים עם סוחרים "ערלים" בשלהי התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית ראו למשל TS AS 203.181; TS Ar. 30.10; TS J 1.62; TS NS 99.21. סוחרים "ערלים" (נוצרים) נזכרים לרוב כמובן גם בספרות השו"ת, ראו למשל שו"ת המבי"ט, א, ס' קצו ועוד.

²⁶⁴ רוב השמות הללו נראים איטלקיים, למשל **מרקו קאפלו** (TS 10 J 31.11); **וינטוריו** (כ"י פנסילבניה, אוסף הלפר 420); **פרנסיסקו גריסולין**, (כ"י מוצרי, IV 93. במכתב זה נזכרים סוחרים נוספים דוגמת **זיארומו ביוסקה** ואחרים); **ניקוליטה** (ENA 2727.45); **מחיו ואחיו פירי** (ENA NS 1.56. כנראה ספרדים). וראו גם במכתבו של צדקה ניס אל משה בן יהודה מאלכסנדריה: "וכן תדרוש שלומי למס"ר לוי"ז [=Louis] **בזר"ר**" (כ"י אוקספורד, בודלי, Heb. C 72.11).

²⁶⁵ סוחרים וניציאנים נזכרים למשל במכתב עברי מן המאה השש-עשרה כנראה (כ"י מוצרי, II 188.1). על חשיבותם של הסוחרים האיטלקים במסחר המקומי ראו דבריו של ר' עובדיה מברטנורה: "ורבים אמרו לי שאם היה בתוכה [=בטריפולי] שבלכנון] איש נבון לחש ממחוז איטאליאה, יהיה מתעשר עושר גדול במעט זמן עם סוחר ארץ איטאליאה העוברים בקרבה תמיד" (אגרות רע"ב, עמ' 90). על קשרי הסחר בין וניציה לארצות המזרח נכתבה ספרות מחקרית רבה, בעיקר על ידי אליהו אשתור (ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 161-163; הנ"ל, סחר הכותנה; הנ"ל, הסחר הוונציאני; הנ"ל, העליונות הוונציאנית; הנ"ל, היקף הסחר; הנ"ל, סחר אירופי) ובנימין ארבל (ארבל, אומות סוחרות; הנ"ל, הסחר הוונציאני) וראו גם גופמן, אומיר, עמ' 93-118 ובחמשת המאמרים שרוכזו על ידי פרוקי ווינשטיין, סוחרים, עמ' 3-78. על מגעי הסוחרים היהודים עם הסוחרים הוונציאנים ראו גופמן, מעמד היהודים; בשן, חיי הכלכלה, עמ' 88; דוד, במסחר עם וניציאה. ידיעות רבות בעניין מצויות גם בספרות השו"ת. ראו למשל שו"ת המבי"ט, א, ס' קצו וסי' שד.

²⁶⁶ ENA NS 63.13 (על מכתב זה ראו גם להלן פרק 3.1, ליד הערה 106). כמה נוצרים נזכרים בדף חשבונות בערבית-יהודית שקשה לתארכו בבירור (TS NS 292.40).

²⁶⁷ כ"י אוקספורד, בודלי, Heb. C 72.18. במקור: "אלדי דאלך אל נצראני אסתקצה אש אנסאן פי סכנדרייא... ואנא קולת לה פיהא ואחד אסמו ר' משה והו אנסאן סמסאר ויסוא פי כל שי איציה הוא יגיב מזה כמס מית קטעה גבון טהור באל חותם מתענה ויגיב מזה ואחד אל כותאב מן אל דיין מתענה באן] דאלך אל גבון הו כשר וטהור". תעודה זו תתפרסם על ידי (בשיתוף מרים וגנר) בקובץ תעודות מארכיונו של משה בן יהודה שאנו עתידים אי"ה לפרסם. "סמסאר" כאן היא מקבילתו הערבית של dragoman, מתווך. על הסמסאר בחיי המסחר בעיר המוסלמית ראו למשל מסטרס, העליונות האירופית, עמ' 129.

²⁶⁸ ראו עבודה זוה לט ע"ב.

המידע על מגעים כלכליים עם הנוצרים המקומיים, בני העדות הנוצריות המזרחיות, דל יותר. נציג כמה דוגמות לקשרים אלו: מכתב בערבית-יהודית מן התקופה הממלוכית שהתגלה במסגד אלאקצא לפני כשבעים שנה,²⁶⁹ חושף טפח מן הקשרים הכלכליים בין יהודי ירושלים לבין הנוצרים בבית ג'אלה הסמוכה, בה היתה קהילה נוצרית ותיקה.²⁷⁰ המכתב קרוע וקשה לעמוד בבירור על תוכנו. ככל הנראה עוסק המכתב בכרם בבעלות יהודית שנחכר על ידי נוצרי מבית ג'אלה²⁷¹ לצורך ייצור יין. במכתב אחר, מן המאה החמש-עשרה או השש-עשרה, מבקש הכותב: "ואחזור ואנשק ידי האדון שאל ישליכני אחריו מענין החי[טה] וגם כן מהחיטה שיש עם עיסא שיקח ממנו ראשון ראשון".²⁷² השם עיסא (צורתו הערבית של "ישוע"), אופייני לנוצרים דוברי ערבית, ויש להניח כי סוחר החיטה הנ"ל היה נוצרי מקומי. תעודות מבית הדין השרעי בירושלים מעידות אף הן על קשרים כלכליים בין יהודים לנוצרים מקומיים. כך למשל, באוקטובר 1557 מכר סוחר מוסתערבי ירושלמי בשם אבו ג'וכאר שמן זית לנוצרי מקומי בשם בדר.²⁷³

2. האיבה וביטוייה

קשרי המסחר עם הנוצרים הוגבלו בהגבלות הלכתיות שונות (פתם וינם נחשבו אסורים ועוד). היחס האנטי-נוצרי וההגבלות על מסחר עם נוצרים, מורשת ההלכה התלמודית, מותנו באופן משמעותי על ידי הפוסקים במערב אירופה. לצד גילויי שנאה לנצרות (בטקסים, בפיוט ובפרשנות),²⁷⁴ פיתחו הפוסקים במערב אירופה דרכים שונות לעקיפת ההגבלות ההלכתיות, כדי לאפשר חיים כלכליים תקינים. כך למשל, נמצאו דרכים שונות להתיר מסחר והנאה מיון של נוצרים.²⁷⁵ לעומת זאת, הפוסקים בארצות האסלאם לא נזקקו כלל להיתרים אלו, מפני שלא חשו בדוחק כלכלי המצריך את אימוצם. הרמב"ם נשאר נאמן להלכה התלמודית כפשוטה ופסק כי הנוצרים נחשבים עובדי עבודה זרה והמסחר עימם אסור בימי ראשון ובסמוך לחגיהם.²⁷⁶ עמדתו נותרה העמדה השלטת במזרח גם במאות הבאות.

תיוגם של הנוצרים כעובדי עבודה זרה לא נותר כקביעה הלכתית יבשה. למרות שבמזרח לא היו כמעט גילויי אלימות קשה של נוצרים כלפי יהודים (למעט כמובן בתקופת הכיבוש הצלבני), ביטאו מחברים יהודיים במזרח גילויי שנאה נגד הנצרות. בחיבוריהם של מחברים שפעלו בחברה המוסתערבית מתגלים רגשות אנטי-נוצריים. נחם אילן הראה כי בחיבורו של ר' אהרן גריש, "מצח אהרן", קיימת נימה אנטי-נוצרית. הוא מרבה להזכיר את "אדום" ו"עשו" כסמלים של רשע, אך אינו מתייחס כמעט בדרשותיו ל"ישמעאל", דהיינו למוסלמים.²⁷⁷ אילן

²⁶⁹ ראובן, כתב יד. ח' בן-שמאי הציע לתארו לוסף המאה השלוש-עשרה או לתחילת המאה הארבע-עשרה (שם, עמ' 387) אך דומני שלפי סגנון הפתיחה ראוי יותר לתארו למאה החמש-עשרה.

²⁷⁰ על הנוצרים בבית ג'אלה בתקופה העות'מאנית ראו כהן ולואיס, אוכלוסייה, לפי המפתח (Bayt Jālā, עמ' 190); כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 125, 155; כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 153. בשלהי התקופה הממלוכית ובמאה השש-עשרה הצטמצמה משמעותית האוכלוסייה הנוצרית בכפר בעקבות מאמץ מכוון של השלטונות לאסלום המרחבים המקודשים לנוצרים, ראו ליש, הקדש והתנחלות, עמ' 27-28. לעדות על נוכחות יהודית בכפר זה ראו לעיל, פרק 1, ליד הערה 169.

²⁷¹ במכתב נזכרים שני תושבים מכפר זה: "סאלם אלבג'אלי" (סאלם מבית ג'אלה), ו"סלימאן אלדי מן בית ג'אלה" (סלימאן מבית ג'אלה). טיב הקשר בינם לבין היהודי כותב המכתב אינו נהיר לגמרי, אך נראה שהיו קשורים עמו בעסקי חכירת כרם.

²⁷² CUL Or. 1080 J 134

²⁷³ כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 222.

²⁷⁴ על יחסי היהודים והנוצרים במערב אירופה בימי הביניים, ועל האיבה ההדדית בין הקבוצות, נכתבה ספרות ענפה ולא כאן המקום לפורטה. נסתפק בהפנייה לספרו הקלאסי של יעקב כ"ץ, **בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש**, ירושלים תשכ"א, ולמחקריו של ישראל יובל: י"י יובל, 'הנזק והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 90-33; הנ"ל, **שני גוים בבטן: יהודים ונוצרים - דימויים הדדיים**, תל-אביב תש"ס.

²⁷⁵ ראו חיבוריו של חיים סולוביצ'יק: ח' סולוביצ'יק, **הלכה, כלכלה ודימוי עצמי: המשכונאות בימי הביניים**, ירושלים תשמ"ה; הנ"ל, **ינם: סחר ביינם של גוים, על גלגולה של הלכה בעולם המעשה**, תל-אביב תשס"ג; הנ"ל, **היין בימי הביניים: יין נסך, פרק בתולדות ההלכה באשכנז**, ירושלים תשס"ח. וראו גם י"מ תא-שמע, "'ימי אידיהם" - פרק בהתפתחות ההלכה בימי הביניים', תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 215-197.

²⁷⁶ "הנוצריים עובדי עבודה זרה הן, ויום ראשון יום אידם הוא. לפיכך אסור לשאת ולתת עימהן בארץ ישראל, יום חמישי ויום שישי שבכל שבת ושבת; ואין צריך לומר יום ראשון עצמו, שהוא אסור בכל מקום. וכן נוהגין עימהן, בכל אידיהן" (משנה תורה, הל' עבודה זרה ט, ד).

²⁷⁷ אילן, מצח אהרן, עמ' 164-174.

תולה את העיסוק של גריש בנצרות במוצאו המשוער של המחבר ממערב אירופה,²⁷⁸ אולם אין להתעלם מהעובדה שדרשותיו נישאו בערבית-יהודית בפני מתפללים מוסתערבים. שומעיו המוסתערבים ספגו אפוא עמדות אנטי-נוצריות והושפעו מעמדתו השלילית כלפי בני דת זו.

איבה חריפה כלפי הנוצרים מתגלה גם באחד משיריו של המשורר המוסתערבי יוסף נואס, איש דמשק.²⁷⁹ בשירו הוא מזוהר: "קרב ושמע אלה הדברים / בעובדי האלילים הארורים / רחק מהם ולא תקרב אליהם / טמאים הם שאינם גזורים".²⁸⁰ הכינוי "עובדי אלילים" מכון בוודאות לנוצרים ולא למוסלמים, שלא נחשבו, בעקבות פסיקת הרמב"ם, לעובדי עבודה זרה.²⁸¹ זהותה של הקבוצה אותה הוא מגנה ברורה גם מתיאורם כ"אינם גזורים [=נימולים]", לעומת המוסלמים אשר מלים את בניהם. רמז נוסף לזהותם של עובדי אלילים אלו מופיע בהמשך השיר: "ואוכלים השקצים והרמשים ומתאווים לבשר החזירים". כידוע אוסרת דת האסלאם על אכילת חזיר וברור אם כן שמדובר בנוצרים. שירו של נואס רווי דימויים סטריאוטיפים ("והם נוערים כניעור העיירים", "בני נדות וטמאות וזונות וחצופות כולחם [כך ממזרים]") ומשקף איבה עמוקה של הציבור היהודי לשכניו הנוצרים. עם זאת, המשורר מודע לכך שהאיבה בין הקבוצות הדתיות: "והם שונאים עדת יעקב ובניו".²⁸² האיבה החריפה ביותר התגלתה בין כמרים ונזירים לבין יהודים. הדוגמה הבולטת לכך היא הסכסוך המתמשך בין היהודים והנוצרים בירושלים אודות הבעלות על מתחם קבר דוד בהר ציון. השלכותיו של סכסוך זה היו חריפות. בשלהי המאה הארבע-עשרה הוביל הסכסוך לדחיקתם של היהודים מהר ציון אל המקום בו שוכן היום הרובע היהודי.²⁸³ נסיונות יהודיים לרכוש את המתחם הובילו ב-1428 להחרמתו בידי הסולטאן הממלוכי מידי הנזירים הפרנציסקאנים שהחזיקו בו. בתגובה אסרו שלטונות וונציה על בעלי הספינות היוצאות מעירם להעלות לספינתם יהודים.²⁸⁴ האיבה בין הצדדים המשיכה לאורך המאה החמש-עשרה והשש-עשרה.²⁸⁵ עם זאת, על אף האיבה התקיימו קשרים כלכליים בין הנזירים לבין היהודים,²⁸⁶ והראשונים אף נעזרו בשירותי מתווכים ומתורגמנים מקרב היהודים.²⁸⁷

מתח דומה התגלה בין הנזירים בסנטה קתרינה בסיני לבין יהודים שביקשו להתיישב בו ובעיקר בעירת הנמל הסמוכה אלטור (לחופו הדרום-מערבי של חצי האי). בסדרת צווים ששלחו מושלי מצרים (בשנים 1563, 1566 ו-1581) בעקבות תלונות הנזירים, התבקש הקאצי בעירת הנמל לאסור על ישיבת יהודים במקום.²⁸⁸ הזירה בה התנהלו הסכסוכים בירושלים ובסנטה קתרינה היתה בעיקר הזירה המשפטית. שני הצדדים ביקשו להכריע זה את זה באמצעות שכנוע השלטונות המוסלמיים בצדקת עמדתם, ולא באמצעים כוחניים. דומה שסכסוכים אלו

²⁷⁸ לשאלת מוצאו של ר' אהרן גריש ראו להלן, פרק 6 הערות 451, 456.

²⁷⁹ על הנוצרים בדמשק בזמנו של נואס, ראו באחי"ט, האוכלוסיה הנוצרית, עמ' 29-25. איבה דומה מתגלה בשיריו של משורר דמשקאי אחר, ר' ישראל נג'ארה, ראו פזמונים מר' ישראל נאג'ארה, וינה תרי"ח, עמ' 51.

²⁸⁰ דיואן יוסף הלוי, 79. השיר מתפרסם להלן בלקט שיריו של נואס במדור התעודות, שיר 1.

²⁸¹ ראו שו"ת הרמב"ם, סי' שסט וסי' תמח.

²⁸² בהשפעת המימרה התנאית "בידוע שעשו שונא ליעקב" (ספרי, בהעלותך, פסקה סט), ויש בזה עוד רמז ברור לזהות הנוצרית של הקבוצה הנזכרת כאן.

²⁸³ ריינר, השכונה היהודית.

²⁸⁴ על פרשה זו ראו למשל דברי ר' עובדיה מברטנורה: "וידוע הדבר בויניציאה, כי היהודים הבאים מאדום גרמו לקחת קברות המלכים מתחת יד האדומים אז גזרו לבלתי תת יוצא ובא ליהודים בירושלם דרך ארצם" (אגרות רע"ב, עמ' 81). על השתלשלות הסכסוך בין הפרנציסקאנים והיהודים בירושלים והשלכותיו ראו: פראוור, מנזר הפרנציסקנים; שיין, הפרנציסקאנים; יעקבי, הפרנציסקאנים; סימנסון, הסעת יהודים; ארסה, הגבלות; ריינר, השכונה היהודית; דוד, ירושלים היהודית. על המסורות היהודיות שנקשרו בהר ציון ראו ריינר, עלייה, עמ' 213-202.

²⁸⁵ הסולטאן קאיתבאי (1468-1496) פרסם צו האוסר על היהודים לעבור בשטחי המנזר הפרנציסקאני בהר ציון. בתעודה מבית הדין השרעי שהשתמרה בארכיון הפרנציסקאני בירושלים השתמר סיכום דיון שנערך בנוכחות נציגי שני הצדדים באפריל 1534 ובו אושר איסור זה שנית. באמצע המאה השש-עשרה גורשו הפרנציסקנים מהר ציון בידי השלטונות העות'מאניים והאשימו בכך את היהודים. ראו פראוור, שם, עמ' 22-21; ארסה, הגבלות; כהן, גירוש הפרנציסקנים; שור, בונים חומה, עמ' 114-118; באחי"ט, האוכלוסיה הנוצרית, עמ' 50. על סכסוכים בין יהודים ונוצרים בירושלים במאה השבע-עשרה ראו רוזן, הקהילה, עמ' 79-83.

²⁸⁶ למשל, ב-1670 קנה יניצ'רי ממצודת ירושלים שהיה מיופה כוחו של הנזיר היווני האורתודוקסי דאוד בן חנא, עבד נוצרי ממוצא רוסי מיהודי בשם יאסף [=יוסף] בן דאוד (כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 627).

²⁸⁷ נזירי הר ציון נזקקו לשירות מתורגמנים יהודיים בעת דיון בפני הקאצי בירושלים בשנת 1539 (ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 134), ונזירי המנזר הפרנציסקני בנצרת נעזרו במתורגמן יהודי בדיון שנערך ב-1638 (שם, ב, עמ' 370-369).

²⁸⁸ וינטר, יחסי היהודים, עמ' 405; הנ"ל, יהודי מצרים, עמ' 13-12.

נעוצים במעמד המיוחד של המקומות הקדושים בירושלים²⁸⁹ ובהר סיני ובזהותם הדתית החזקה של הנזירים, והם אינם משקפים בהכרח את טיב היחסים בין נוצרים ויהודים בערים אחרות בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים.

1. יחסי היהודים והשומרונים

בערים הגדולות במרחב הנדון בעבודתנו ישבו לצד הקהילות היהודיות גם קהילות שומרונים²⁹⁰: בדמשק ובחלב, בעזה, באלכסנדריה ובקהיר.²⁹¹ הקהילה היהודית הקטנה בשכם התקיימה אף היא לצד הקהילה השומרנית הוותיקה בעיר. הנוסע הפורטוגלי פנטליאו דה אביירו שעבר בשכם ב-1564, מספר על איבה ששררה שם בין שתי הקבוצות.²⁹²

בתקופה הממלוכית תפסו השומרונים עמדות חשובות בכלכלה ובאדמיניסטרציה.²⁹³ הקהילות הבולטות מלבד שכם היו קהיר ודמשק,²⁹⁴ שם הועתקו בתקופה זו כתבי יד שומרונים רבים. השומרונים היו במעמד "בני חסות" וכאחיהם היהודים סבלו מהתנכלות השלטון הממלוכי.²⁹⁵ הם נחשבו כנתונים לחסותו של הנגיד היהודי והוא שייצגם בענייני מסים וחקיקה.²⁹⁶ ואולם, השלטון הממלוכי הכיר בכך שהם עדה נפרדת מן היהודים, ובכינוסים של ראשי העדות בחצר הסולטאן הוזמנו גם מנהיגיהם.²⁹⁷ בתקופה זו נמצאו השומרונים בדעיכה דמוגרפית מתמשכת ובמאה החמש-עשרה נעלמה הקהילה השומרנית באלכסנדריה.²⁹⁸ גם בתקופה העות'מאנית נחשבו השומרונים כחלק מהעדה היהודית.²⁹⁹ בפרמאן מ-1565 השומרונים מכונים "העדה הידועה בשם שומרונים המשתייכים ליהודים".³⁰⁰ בתקופה זו המשיכה ירידתם הדמוגרפית.³⁰¹ הקהילה

²⁸⁹ על היותה של ירושלים מוקד ייחודי של מתח יהודי-נוצרי ראו גם שיין, הפראנציסקאנים, עמ' 50-52; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 100.

²⁹⁰ בעת העתיקה היו ריכוזים שומרונים בכפרים רבים בשומרון, אולם בתקופה המוסלמית הקדומה נעלמו קהילות אלו, והיישוב השומרוני התרכז בעיקר בערים, ראו נ' שור, 'רדיפות השומרונים בידי העבאסים והיעלמות היישוב השומרוני החקלאי', בתוך: א' שטרן וח' אשל, **ספר השומרונים**, ירושלים תשס"ב, עמ' 587-590. על רדיפות השומרונים בתקופה העבאסית ראו גם גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 662-663.

²⁹¹ מרשימה זו נפקדת כמובן ירושלים, שנחשבה עיר טמאה בעיני השומרונים (ראו ליונשטאם, עיונים, עמ' 175-176, וראו תיאורו של משולם מוולטרה: "ואינם הולכים לירושלים ואינם דרים בה, בהיות כי הם אומרים כי הר גריזים הר 'ירושלים', מסע משולם, עמ' 57). העדויות על נוכחות שומרונים בירושלים נדירות מאד. עם זאת, מבקרים אירופים העידו על מספר שומרונים בעיר במאה השמונה-עשרה, ראו שור, השומרונים, עמ' 612.

²⁹² איש-שלום, מסעי נוצרים, עמ' 295-296.

²⁹³ וראו עדותו של ר' עובדיה מברטנורה: "השומרונים הם עשירים יותר מכל יתר היהודים אשר במצרים, והם עושים מלאכת השרים הגדולים אשר במצרים, וגוזברים וסוכנים להם" (אגרות רע"ב, עמ' 56). על השומרונים בתקופה הממלוכית ראו בן-צבי, השומרונים, עמ' 25; שור, השומרונים, עמ' 602-605; הנ"ל, תולדות השומרונים, עמ' 105-111; צדקה, הישראלים השומרונים, עמ' 69-71. לריכוז תיאורי השומרונים בתקופה הממלוכית והעות'מאנית בספרות הנוסעים ראו נ' שור, 'ידיעות על שומרונים בספרי נוסעים נוצרים מן המערב, מן המאה הי"ד ועד סוף המאה הי"ח', **קתדרה**, 13 (תש"ס), עמ' 177-194; הנ"ל, 'שכם בתאורי נוסעים מן התקופות הממלוכית והעות'מנית (1260-1918)', בתוך: ד' ארליך (עורך), **שומרון ובנימין: קובץ מחקרים בגיאוגרפיה היסטורית**, ג (תשנ"ג), עמ' 273-308.

²⁹⁴ על השומרונים בקהיר ראו בן-צבי, השומרונים, עמ' 129-133; ג'מגוצ'יאן, שומרונים בקהיר. על השומרונים בדמשק ראו בן-צבי, עמ' 122-127; פומר, השומרונים בדמשק.

²⁹⁵ למשל, בית כנסת בשכם הופקע מידיהם על ידי קנאי בשם שיח' ח'צ'ר. לאחר מכן הוחזר להם אך שוב נלקח והוסב למסגד, ראו בן-צבי, השומרונים, עמ' 25; *The Samaritans*, Tübingen 1989, pp. 145-147; 'י דרורי, 'מעלילות שיח' ח'צ'ר "אלוף הישמעאלים"', **מחקרים בערבית ובחברות האסלאם**, א (תשס"א), עמ' 37-49. 'י מגן, 'בתי כנסת שומרונים', בתוך: א' שטרן וח' אשל (עורכים), **ספר השומרונים**, ירושלים תשס"ב, עמ' 395-399.

²⁹⁶ דומני שיצחק בן-צבי, אשר הקשרים עם השומרונים היו יקרים לליבו כידוע, הפריז מעט במשמעותה של עובדה זו ולמד ממנה על יחסים קרובים בין העדות. "נוכל לראות בזה אות, ששלטון הנגידים של עדת היהודים גם על עדת השומרונים לא היה מהתחזקות הנדירים, ושהיה קשר קרוב בין העדות במשך הדורות" (בן-צבי, שם, עמ' 131).

²⁹⁷ למשל, אברהים, ראש העדה השומרנית בקהיר, נכח בדיון ראשי העדות בפני הסולטאן ב-1442. ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 102; כהן, 'יהודים בסביבה הממלוכית', עמ' 429.

²⁹⁸ ראו יערי, מסעות, עמ' 116; מסע משולם, עמ' 48; שור, השומרונים, עמ' 602.

²⁹⁹ הד, תעודות, עמ' 164.

³⁰⁰ הד, שם, עמ' 172, וראו שם בהערה 3 הפניות לתעודות בהן הם מכונים "יהודים".

³⁰¹ על השומרונים בתקופה העות'מאנית ראו שור, השומרונים; הנ"ל, תולדות השומרונים, עמ' 121-138; הנ"ל, העת החדשה; בן-צבי, ארץ-ישראל, עמ' 419-430; הנ"ל, השומרונים, עמ' 31-39; מ' רוזן, 'שומרונים וקראים', בתוך: כהן, ההיסטוריה של א"י, עמ' 258; צדקה, הישראלים השומרונים, עמ' 72-86.

בדמשק נעלמה בראשית המאה השבע-עשרה,³⁰² וזו שבקהיר נעלמה בשלהי מאה זו.³⁰³ בשלהי התקופה העות'מאנית התרכז היישוב השומרוני בשכם בלבד, למעט בודדים שישבו ביפו ובעזה.

למרות הקרבה הגדולה באמונות ובדעות, בזיקה לתורה, ובדחיית האסלאם והנצרות, נותרו הקשרים בין שתי העדות מצומצמים למדי.³⁰⁴ נישואי תערובת נאסרו על דעת חכמי שתי העדות,³⁰⁵ וחיי כל עדה התנהלו בנפרד. ישנן ידיעות בודדות על עימותים בין הקבוצות. כך למשל, בעת הכיבוש העות'מאני של מצרים העליל ראש הקהילה השומרונית בקהיר, ה'מעלם' צדקה, בפני השליטים הממלוכים כי היהודים מצדדים בכובש הזר. לפי מסורת יהודית ביקש הסולטאן האחרון (קנצוה אלגורי) לפגוע ביהודים אך המזימה לא יצאה לפועל בשל נצחון העות'מאנים.³⁰⁶ עם זאת, ידיעות אלו ספורדיות ואינן משקפות כנראה את אופיים של קשרי היום-יום.

בתקופה המוסלמית הקדומה התקיימו מגעים אינטלקטואליים בין העדות. השומרונים הושפעו באותה עת בתחומים מסוימים מן היהדות הרבנית,³⁰⁷ דוגמת אימוץ רשימת תרי"ג המצוות.³⁰⁸ מאידך ניהלו פולמוס ספרותי עם ההלכה הרבנית.³⁰⁹ דומה שמגעים אלו התמעטו מאד בתקופה הממלוכית והעות'מאנית. עם זאת, קשרים מסוימים המשיכו להתקיים בריכוזים העירוניים. יהודים ושומרונים פגשו זה את זה בשווקים, בח'אן, בבית המרחץ ובדרכים, ואף פקדו יחד אתרי פולחן מסוימים, דוגמת קבר יוסף בשכם³¹⁰ וקבר אלעזר הכהן בעוורתא. השומרונים התרכזו בשכונות משלהם ("חארת אלסמרה" [שכונת השומרונים]) בקהיר ובדמשק, אך גם יהודים התגוררו בשכונות אלו.³¹¹ גם בתי הקברות של היהודים והשומרונים בקהיר היו סמוכים³¹² ומנהיגי הקהלים היהודיים היו דואגים לאבטחת הלוויות של השומרונים.³¹³

³⁰² בן-צבי, השומרונים, עמ' 32.

³⁰³ ישראל בן-זאב ניסה לתארך את היעלמות השומרונים מקהיר לפי התאריך האחרון בו הם נזכרים בקבלות שנתנו ראשי השבטים הבדואים על התשלום עבור שמירת לוויית היהודים (רבניים וקראים) והשומרונים. תחילה ציין כי האזכור האחרון של השומרונים בקבלות אלו הוא מ-1078 (1667/8). בן-זאב, עלי בך, עמ' 245, אך בפרסום מאוחר יותר כתב כי האזכור האחרון הוא משנת 1084 (1673/4): "התעודה האחרונה שבה נזכר תשלום בעבור שומרוני היא משנת 1084 להג'רה. יש לשער, אפוא, שלאחר זמן זה פסקו השומרונים מלקבור את מתייהם בבית קברות זה, אולי משום שבאותה עת פסק הישוב השומרוני בקהיר". ואכן, בקבלה שנרשמה שנה לאחר מכן, ב-1085 (1674/5), נזכרים במעמד התשלום ממוני היהודים האירופים, המוסתערבים, המגריבים והקראים, ואילו השומרונים אינם נזכרים יותר (א"ק 413). בכרטיסיה שהכין לתיאור תעודה זו, השמורה בין כרטיסיותיו באוסף על שמו בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, ציין לעצמו בן-זאב בערבית כי השומרונים כבר אינם נזכרים (لم تذكر السمرية). לקבלות באוסף קהילת קהיר, בהן נזכרים השומרונים, מ-1007 (1598/9) ועד 1084, ראו א"ק 197, 206, 257, 264, 242, 270, 284, 298-296, 303, 313, 314, 401, וראו פרק 8 הערה 106.

³⁰⁴ וראו קביעתו של משה גיל על התקופה המוסלמית הקדומה: "המקורות אינם מספרים דבר על קשרים בין היישוב היהודי ובין השומרונים, והרושם הוא שאכן לא היו קשרים ביניהם" (גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 664).

³⁰⁵ רק במאה התשע-עשרה התירו חכמי השומרונים, בשל המצוקה הדמוגרפית, לשאת נשים יהודיות (שור, השומרונים, עמ' 632-633).

³⁰⁶ אליהו קפשאלי, סדר אליהו זוטא, ירושלים תשל"ו, א, עמ' 342-341.

³⁰⁷ פירושי מקרא קראיים הגיעו לידי שומרונים, ראו ליונשטאם, עיונים, עמ' 206-159. חיבור יהודי אחר בערבית בו עשו השומרונים שימוש נרחב היה תפסיר רב סעדיה גאון. התרגומים השומרוניים לערבית מושפעים ממנו באופן ברור. מגעים אינטלקטואליים התקיימו גם בין נוסעים יהודיים לבין חכמים שומרונים, ראו למשל תיאורו של בעל "תוצאות ארץ-ישראל": "ואני נתווכחתי עם הרב שלהם [=הכהן הגדול השומרוני] שבת אחת" (יערי, מסעות, עמ' 84).

³⁰⁸ ראו: מ' הין, 'שירת המצות לאהרן בן מנר: פיוט שומרוני ליום-הכיפורים על תרי"ג מצוות על-פי הרמב"ם', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ד (תשל"א), עמ' 280-229; ליונשטאם, עיונים, עמ' 154-148.

³⁰⁹ ראו ליונשטאם, שם, עמ' 174.

³¹⁰ על ה'זיאה' בקבר יוסף בשכם ראו למשל ריינר, עלייה, עמ' 291-290.

³¹¹ לשטרי מר של נכסים בשכונת השומרונים בקהיר ראו כ"ה הספריה הבריטית, Or. 12,369.14 (שטר שלם משנת תכ"ה [1665]); שם, Or. 12,388.6 (שטר מן המאה החמש-עשרה או השש-עשרה). באוסף קהילת קהיר השתמרו תעודות רבות העוסקות בנכסים של יהודים ב'חארת אלסמרה', חלקן מן המאה השמונה-עשרה, בעת שכבר לא היו שומרונים בקהיר, אך שם השכונה נותר על כנו, ראו א"ק 53 (להג'רה); 72 (1065); 88 (1073); 90 (1076); 94 (1173); 98 (1053); 117 (1076); 137 (1083); 155 (1122); 159 (1132); 165 (1085); 168 (1124); 182 (מרחשוון תצ"ד); 193 (1113); 201 (1123); 233 (1076); 237 (1086); 263 (1104); 280 (1132); 281 (1074); 286 (1105); 289 (1192); 302 (1082); 320 (1118); 326 (י"ח טבת תי"א); 334 (ב' תמוז שנ"ג); 368 (1069); 373 (1099); 382 (1135); 385 (1063); 387 (1091); 398 (1130); 411 (1104); 483+491 (1187); 495 (1188).

³¹² קרבה זו עוררה שאלות הלכתיות. ר' משה מטראני פסק כי קברי הקראים מטמאים, אך בניגוד להם קברי השומרונים אינם מטמאים בטומאת אוהל, מפני שאינם נחשבים יהודים (שו"ת המבי"ט, ג, סי' כב).

³¹³ ראו הערה 303 לעיל.

הד לקשרים המועטים שהתקיימו בין יהודים לשומרונים, נמצא בדמות כמה שרידים מחיבורים שומרוניים שהתגלגלו לגניזת קהיר.³¹⁴ בספרות השו"ת של המאה השש-עשרה ישנן עדויות לשיחות בין יהודים לשומרונים אודות ענייני הדת, בעיקר בעניין נוסח התורה והכתב העברי הייחודי של השומרונים.³¹⁵ ברשימת תשלומים משלהי התקופה הממלוכית נזכר בין השאר "ר' בין ימים".³¹⁶ כידוע, בנוסח התורה השומרוני נקרא בנימין "בנימים", ושם פרטי זה נפוץ בין השומרונים. כותב הרשימה זיכה את בנימים השומרוני בתואר "ר' [בין]", ובכך העיד משהו על האחוה ביניהם.

³¹⁴ ראו למשל TS NS 188.20, קטע של כרוניקה שומרונית שהתפרסם אצל ניסן, כרוניקה; TS Ar. 1a.136, דף מתרגום שומרוני של התורה לערבית (בראשית ד, ד-טו), שהתפרסם אצל הנ"ל, תרגום ערבי. ראו גם TS 16.317.

³¹⁵ למשל: "ואמנם הכותיים ספר תורה שלהם וכל ספריהם כתובים באותו כתב עברי. ועוד היום מתעצמים ואומרים שבאותו כתב ניתנה תורה [בניגוד לדעת ר"מ אלאשקר שהתורה ניתנה בכתב אשורין] ושיש להם ספר תורה בשכס כתוב מימות פנחס בן אלעזר וכאלה רבות עמם עד יבא מורה צדק" (ר"מ אלאשקר, סי' עד, קלח ע"ב). וראו גם דברי רדב"ז: "ובדקנו בכתב עברי הנמצא היום ביד הכותיים שכתוב ס"ת שלהם..." (שו"ת רדב"ז, ג, סי' תמב [תתפג], ז ע"ד).

³¹⁶ TS K 15.10

3. המוסתערכים בסביבתם היהודית

לאורך התקופה הממלוכית הגיעו מהגרים יהודים למזרח מארצות שונות. מספרם של המהגרים היה מועט, והם נטמעו במידה רבה בחברה היהודית המקומית. במאה החמש-עשרה התגבר זרם המהגרים למזרח (ולצפון אפריקה), אשר כלל בעיקר יהודים מחצי האי האיברי אשר עזבו את ארצם בעקבות פרעות קנ"א (1391), ולצידם מהגרים מארצות נוספות.¹ בשלהי המאה החמש-עשרה ובראשית המאה השש-עשרה התעצם גל ההגירה² והפך לגורם משפיע ומעצב באופן מכריע בחיי החברה היהודית בארצות הים התיכון (בצפון אפריקה, בבלקאן, ובאגן הים התיכון המזרחי). בפרק זה נבחן את הזיקות השונות שנקמו בפרובינציות המזרחיות של האימפריה העות'מאנית בין האוכלוסייה המוסתערבית הוותיקה לבין המהגרים היהודיים. פרק הזמן שיעמוד במוקד הדיון הינו המאה השש-עשרה, תקופה של עיצוב המסגרות הקהילתיות וכינון היחסים השונים בין המהגרים לבין המקומיים. המעקב אחר טיבם של היחסים בין העדות במאה השבע-עשרה קשה יותר, שכן קשה לעתים לזהות בבירור את מוצאם העדתי של אישי התקופה. יוצאי משפחות המהגרים כבר סיגלו לעצמם בתקופה זו את השפה הערבית ולעתים אף אימצו שמות וכינויים ערביים, על-כן זיהוי המהגרים הופך למורכב יותר בתעודות מתקופה זו. עם זאת, במידת האפשר נשלב בדיוננו להלן גם ידיעות מן המאה השבע-עשרה שניתן להשתמש בהן באופן זהיר ומושכל.

הפרק הראשון בחטיבה זו (3.1) יוקדש לציבור המהגרים מאירופה וליחסיו עם האוכלוסייה המוסתערבית. רוב המפגשים שיתוארו בפרק זה מתייחסים לקבוצה הגדולה ביותר ובעלת ההשפעה התרבותית המשמעותית ביותר בקרב ציבור זה: הספרדים. בכינוי כולל זה נתייחס להלן לכלל יהודי חצי האי האיברי ללא הבחנות דקות ביניהם.³ לצידם נזכיר גם מפגשים וזיקות שהתקיימו בין המוסתערכים לבין יוצאי ארצות אחרות ותחומי תרבות אחרים מאירופה (ואנטוליה), כדוגמת האשכנזים, האיטלקים, הסיציליאנים והרומניוטים.

דיון מיוחד נקדיש לקבוצה נוספת מכלל המהגרים: המגרים (3.2). קבוצה זו היתה קטנה בהרבה במספרה, אולם למפגשה עם היהדות המוסתערבית היו קווי ייחוד המצדיקים דיון בפני עצמו. בינם לבין המוסתערכים היו מאפיינים משותפים בולטים: השפה הערבית והחיים הממושכים תחת שלטון מוסלמי ותרבות אסלאמית.⁴ זאת ועוד, במשך תקופה ארוכה נטמעו יסודות מגרביים בחברה היהודית המקומית במצרים ובארץ-ישראל, ללא ניסיון להקים מסגרות ארגוניות וחברתיות נפרדות. בראשית המאה השש-עשרה הבשילו התנאים להיפרדות של המהגרים המגרביים מעל פני אחיהם המוסתערכים. תהליך ההיפרדות וההתגבשות העצמית של המגרים ויחסיהם המורכבים עם המוסתערכים יידונו בהרחבה בפרק השני בחטיבה זו.

פרק נוסף עוסק ביחסיהם של המוסתערכים עם קבוצה יהודית אחרת: הקראים (3.3). לשתי קבוצות אלו היה הרבה מן המשותף, כשתי קבוצות מקומיות שהתקיימו זו לצד זו מאות בשנים, ואולם ההבדלים בהלכה, כמו גם הבדלים ארגוניים ופערים כלכליים, הובילו לעתים למתיחות בין הצדדים. בפרק זה נסקור את הזיקות והמגעיים השונים בין שתי העדות הללו.

הפרק החותם חטיבה זו יעסוק במפגש הבין-עדתי בתחום ההלכה והמנהג (3.4). המציאות הרב-עדתית במזרח הים התיכון בראשית התקופה העות'מאנית הביאה למפגש בין מסורות שונות, דרכי פסיקה חלופיות ומנהגים מגוונים שנהגו בקבוצות המוצא היהודיות (הרבניות) השונות. למרות שמבין זירות המפגש בין המקומיים למהגרים היתה זירת מפגש זו הזירה שמשכה את מירב תשומת הלב המחקרית, עד עתה לא נכתבה סקירה

¹ הקר, זיקתם.

² לאחר הרבע הראשון של המאה השש-עשרה שכנו גלי ההגירה הגדולים ממערב אירופה, ותהליכי ההגירה היהודית באימפריה היו מעתה בעיקר תהליכי הגירה פנימיים ממרכז אחד למשנהו (הקר, קהילה וחברה, עמ' 460-463; הנ"ל, הארגון הקהילתי, עמ' 298-299).

³ על הכינוי הכולל "ספרדים" בו השתמשתי לעתים במהלך העבודה, ראו לעיל, פרק המבוא, הערה 67.

⁴ קבוצה נוספת של דוברי ערבית, לפחות כשפה שנייה היו הסיציליאנים (ראו להלן, הערה 135), אך בהיבטים רבים אחרים הם היו חלק מן היהדות האירופית. קבוצה קטנה אחרת של דוברי ערבית במרחב הנדון בעבודתנו היו יוצאי תימן (ובעיקר עדן) אך מיעוט המקורות אינו מאפשר לשרטט את טיב היחסים ביניהם לבין המוסתערכים.

מקיפה על אופיו של המפגש בין העדות בתחום זה. הפרק האחרון בחטיבה זו יוקדש אם כן לבדיקת העמדות השונות של המהגרים, ובעיקר חכמיהם, כלפי המנהג המקומי, עמדות שנעו מגילוי עניין בו ואף אימוצו, ועד ליחס מתנשא ולביקורת חריפה כלפיו. נבחן את הסוגיות המרכזיות שעמדו לדיון ונראה כי תהליך זה לא היה חד מימדי וניכרו בו הבדלי גישה והשקפה בין חכמים שונים.

3.1: יחסי המוסתערבים ויוצאי אירופה

א. זיקות חברתיות

1. מסגרות משותפות

הזיקות הראשוניות של כל יהודי בקהילות האימפריה העות'מאנית היו הזיקה למשפחתו ולקהלו. הקהל סיפק את כל צרכיו החברתיים של היחיד. בית הכנסת היווה עבורו לא רק מקום תפילה אלא גם מקום בילוי ומפגש חברתי.⁵ החברות הקהיליות דאגו לצרכיו בעת צרה, וקופת הקהל תמכה בו בעת מחסור. מלידתו ועד מותו התנהלו חייו במסגרת הקהל. השלטונות העות'מאניים הכירו בצורת הארגון של המיעוט היהודי, ומיסי כל קהל נגבו בדרך כלל בנפרד.

עם זאת, מאפיינים מסוימים של חיי החברה והדת היו משותפים לכלל הקהלים בעיר. בני הקהלים השונים פעלו במרחב עירוני משותף. הם הסתובבו זה לצד זה בשווקים וברחובות, בח'אנים ובבתי המרחץ, שבו מים יחדיו מאותו הסביל והסבו זה עם זה באותו בית הקפה. גם מוסדות יהודיים מסוימים היו משותפים לכלל הקהלים. המקוואות שימשו את בני הקהלים כולם יחד ואין עדות, למיטב ידיעתי, למקווא שהוקם על ידי קהל לתועלת אנשיו בלבד. כשהתעורר ספק על כשרותו של מקווא בדמשק, פעלו יחדיו הדיין הספרדי והדיין המוסתערבי לתיקון הבעיה.⁶ מוסד יהודי משותף אחר היה בית הדין. לצד בתי דין קהליים, פעלו גם בתי דין על-קהליים, אם באופן קבוע ואם באופן מזדמן (ראו בסעיף הבא).

את כלל העדות היהודיות בכל עיר איחד גורם רב עוצמה: ההלכה היהודית. בפרק 3.4 להלן נדון בהבדלים שונים שהתגלעו בין המסורות ההלכתיות של הקבוצות היהודיות השונות באימפריה, הבדלים שהובילו לעתים לעימותים חריפים. ועם זאת, אין להפריז במשקלם של הבדלים אלו. הבדלי המסורות ההלכתיות שבין העדות השונות בחברה היהודית (הרבנית) לא היו מרובים כל כך. רוב העדות במזרח הים התיכון (הספרדים, המגריבים והמוסתערבים) חלקו מורשת הלכתית משותפת ביסודה – משנתו ההלכתית של הרמב"ם. חילוקי הדעות בהלכה, הן בין הספרדים לאשכנזים, והן בין הספרדים למוסתערבים (ולרומניוטים) היו מוגבלים לנושאים ידועים ולא מנעו את השימוש בהלכה כשפה מוסכמת וככלי המעצב את חיי היום-יום. חוזים מסחריים ועסקיים שנחתמו בין בני עדות שונות נכתבו לפי פורמולות הלכתיות מוסכמות ושטרי תנאים וכתובות הסדירו נישואין בין-עדתיים.

תקנות הקהל היו אף הן גורם שעיצב מסגרת משותפת עבור כלל הקהלים. תקנות מסוימות התקבלו על ידי מנהיגי הציבור של כלל הקהלים בעיר והיוו חקיקה מחייבת עבור כל יהודי המקום. כך למשל, תקנות שונות שהתקבלו על ידי חכמי ירושלים, משלהי התקופה הממלוכית ועד שלהי התקופה העות'מאנית נחשבו כתקנות ירושלים ומעולם לא הוגבלו לקבוצה עדתית מסוימת;⁷ סדרי המשמרות בחברת הקברים שקבע רדב"ז בקהיר חלו על הספרדים, המוסתערבים והמגריבים כאחד, ועוד.

⁵ ראו פרק 6, ליד הערה 483.

⁶ שו"ת אבקת רוכל, סי' נח-ס. על הפרשה ראו רוזאניס, קורות היהודים, עמ' 144 (רוזאניס מקשר את הפרשה משום מה לר' חיים חבר, שפעל כנראה בקהל הסיציליאני); למדן, עם בפני עצמן, עמ' 64-65; ארד, לדמותו, עמ' 216-217.

⁷ דוגמה נוספת: במרחשוון שכ"ט (1568) קיבלו ראשי שלושת הקהלים בדמשק הסכמה שאסרה על קצבי העיר למכור בשר במשך עשר שנים, ולאחר מכן חתמו עליה גם חכמי שלושת הקהלים. על הפרשה ראו שו"ת אבקת רוכל, סי' קפו-קז; שו"ת ר"י' ציאח, דפים 37-337, 311-312; רוזאניס, שם, עמ' 143 (בסקירה אצלו ישנם כמה שיבושים); בניהו, יוסף בחירי, עמ' פב; ארד, לדמותו, עמ' 215-214. כמובן, לצד תקנות כלל-קהליות היו גם תקנות רבות שהתקבלו בקהל מסויים וחייבו את בני הקהל בלבד.

יהודי העיר התנהלו לפי ציר זמן אחיד: זמני התפילות לאורך היום, מועדי השבתות והחגים, והלוח העברי המשותף. בהשפעת המהגרים⁸ אף זנחו היהודים המקומיים (למעט הקראים) את הנוהג הוותיק למנות את השנים לפי מניין השטרות והחלו למנות לבריאת העולם.⁹ כל היהודים בעיר, למעט הקראים, חלקו אפוא תרבות משותפת בפרמטרים רבים שהתבססה על המסורת היהודית-רבנית.

2. נישואין בין-עדתיים

שאלת קיומם של קשרי נישואין בין המוסתערבים למהגרים ראויה לדיון בהקשר כולל: קיומם של קשרי נישואין בין עדות יהודיות שונות באימפריה העות'מאנית.¹⁰ באופן טבעי, נטו בני העדות היהודיות השונות בדורות הראשונים לאחר ההגירה להינשא עם בני זוג מארצות מוצאם. הקרבה בלשון, במנהג ובתרבות, לצד קשרים שהיו קיימים כבר בין המשפחות מאותה עדה, היו גורמים חשובים שעודדו נישואין בתוך קבוצת המוצא.¹¹ עם זאת, בין העדות נרקמו לעתים קשרי נישואין. קשה להעריך את מידת שכירותה של התופעה, לאור היעדר נתונים סטטיסטיים כלשהם. עם זאת, הרושם העולה מן המקורות הוא שבמאה השש-עשרה לא היתה זו תופעה נפוצה למדי.

מקור אפשרי לבדיקת שיעור הנישואין בין העדות השונות עשוי להיות שטרי הכתובות. באוספי הגניזה שרדו כתובות הן משלהי התקופה הממלוכית,¹² והן מראשית התקופה העות'מאנית,¹³ אך מספרן לא רב. זאת ועוד, כתובות רבות הגיעו לידינו כשהן קרועות לקרעים רבים, אות לכך שהאלמנה גבתה כתובתה והיורשים קרעו את הכתובה למניעת תביעה נוספת. לאור זאת קשה לעתים לשחזר את שמות החתנים והכלות שנזכרו בכתובות. בשרידי הכתובות שבידינו לא מצאתי עדות ברורה לנישואין בין-עדתיים אך ניתן ללמוד על קיומה של התופעה ממקורות אחרים, אך ניתן לעמוד על כך ממקורות אחרים.

דוגמה לנישואין בין-עדתיים במצרים ניתן למצוא כבר בשלהי התקופה הממלוכית. ב-1495 הכתיבה אשה בשם

⁸ יוסף סמכרי מספר כי בין תקנותיו של רדב"ז גם "בטל חשבון השטרות כמו שהיו כתובים בזמן הרמב"ם ז"ל שנת פ' לשטרות" (דברי יוסף, עמ' 409; ובעקבותיו ב"שם הגדולים" בערך על רדב"ז וב"טוב מצרים", יג ע"א). דברי סמכרי אינם ברורים לגמרי אך כוונתו העיקרית ברורה – רדב"ז תיקן שלא להיזקק למניין השטרות, המונה למלכות בית סלווקוס, אלא למניין השנים לבריאת העולם בלבד. רוואנים מציע טעם מעניין לתקנה: "לא די שלא נשאר עוד טעם נכון למנהג הזה, עוד היה מראה שהיהודים חפצים להזכיר ימי החרות לעם ההוא [=היוונים] אשר ארזי הארץ התוגרמים שעברו, והיה להם להאבד כל זכר ושארית קיומם בתור ממלה חופשית" (ש"א רוואנים, **דברי ימי ישראל בתוגרמה**, א, תל אביב תר"ץ, עמ' 199), אך דומה שבעיית העצמאות היוונית ויחסי היוונים והתורכים משקפת את המציאות הסמוכה לזמנו של רוואנים ולא את זמנו של רדב"ז. ייתכן שתקנתו של רדב"ז נועדה להשליט מנהג אחיד בשטרות במציאות הרב-עדתית של זמנו. עם זאת, אין שום ראיה כי תקנתו של רדב"ז היתה מוכרת מחוץ לקהיר, ונראה שהיעלמות מניין השטרות במזרח הים התיכון במהלך המאה השש-עשרה יסודה בתהליכים סוציולוגיים ולא בתקנה הלכתית כלשהי. נראה שהמקומיים חיקו בהדרגה את נוהגי המהגרים בציון התאריך עד שהנוהג לציין למניין השטרות נעלם.

⁹ הרמב"ם מציין את שני המניינים ככשרים לרישום בשטרות ("וזה הוא נוסח הגט: בכך וכן בשבת כך וכן לירח פלוני בשנת כך וכן ליצירה או לשטרות למניינא די רגילנא לממני ביה..."), הל' גירושין ד, יב). בשטרות מן התקופה הפאטמית והאיובית מצויות שתי שיטות המניין, אך המניין לשטרות רווח יותר. מן התקופה הממלוכית ניתן למצוא לעתים שטרות בהם נמנה התאריך ליצירה (למשל, TS AS 152.176, קרע קטן של שטר משנת "חמשת אלפין ותלתין ותריין" ה'ל"ב, 1272 לסה"נ), אך ברוב מוחלט של השטרות המניין הוא לשטרות (ראו גם אשתור, תולדות, ג, עמ' 108). בראשית המאה השש-עשרה עדיין דומיננטי המניין לשטרות (כ"י מוצרי VIII 446.1, שטר פרוזבול מא'תתכ"ב לשטרות [1511]; כ"י מוצרי, VII 24, שטר מא'תת"ל לשטרות [1519]). בהמשך המאה ניתן למצוא את שני המניינים זה לצד זה, עם עדיפות ברורה למניין ליצירה. דומה שמהמאה השבע-עשרה ואילך נעלם כמעט לגמרי המניין לשטרות, למעט התמדתו הידועה בקרב יהודי תימן. באוסף גאסטר (כ"י הספריה הבריתית, Or. 10,118, דפים 7-9) השתמרה כתובה מ"א תשרי שנת ב' אלפים וי"ח לשטרות (תס"ז, 1706), אך שמא לפי שמות אחד העדים ('חטר בן שלם') מוצאה תימני. בכתובה שנכללה בספר השטרות של ר' יצחק צבאח נזכר רק התאריך לבריאת העולם. למרות שדרכו של המחבר להביא מנהגים חלופיים, הוא לא מזכיר כלל אפשרות של ציון התאריך לשטרות (לנוסח הכתובה ראו תיקון סופרים, עמ' 85-81). ניתן ללמוד מכך שלפחות בירושלים, בשליש הראשון של המאה השבע-עשרה, כבר נעלם לגמרי הרישום לשטרות. אצל הקראים התמיד המניין לשטרות, ולו באופן חלקי, גם במאה השבע-עשרה. כך למשל, בשטר פשרה מכ"א תשרי התקכ"ז (1766) מופיע במקביל המניין לשטרות (ב' ע"ח), ולא נזכר המניין ההגרי (כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1377).

¹⁰ כוונתי כאן לעדות השונות ביהדות הרבנית. לשאלת קיומם של קשרי נישואין בין רבנים לקראים בתקופה הנדונה, ראו הדיון להלן פרק 3.3, סעיף ד.

¹¹ לדוגמה להעדפת הנישואין עם בני קבוצת המוצא (במקרה זה: מגרבים) ראו CUL Or. 1080 J 246 וראו דור, משפחת שולאל, עמ' 401; הקר, יהודים מגרבים, עמ' 581-582.

¹² למשל כ"י אוקספורד, בודלי 2875.3 (קהיר, א'תתי לשטרות [1499]). נרפסה אצל אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 187-188; TS AS 152.127; TS Misc. 28.266; (1459) 152.127 (המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה). נרפסה אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 110-111.

¹³ למשל: TS 16.112 (קהיר רצ"ד); TS 20.65 (כתובה דאירכסא, צפת רצ"ט); TS 16.113 (קהיר, כסליו שכ"ז); TS 12.596; 16.106 (כ"א אייר שע"ב, 23.5.1612).

עזיזה בת אלעזר ידיע בך, בהיותה על ערש דווי, צוואה. בנוכחות אחיה וחתנה, ציוותה החולה לחלק בגדים שונים שהיו ברשותה לשתי בנותיה, סת ומלאח. על פי שמה, היתה עזיזה ממוצא מוסתערבי. שמו של בעלה, שנפטר זה מכבר, היה "כ"ר משה נ"ע [=נשמתו עדין] ידיע פרנשי".¹⁴ השם פרנשי/פרנגי מעיד על מוצא ממערב אירופה.¹⁵ עזיזה בת אלעזר נישאה אם כן לאחד מיוצאי אירופה שהגיעו במספר לא מבוטל לבירת מצרים במאה החמש-עשרה.

בתקופה העות'מאנית המוקדמת מתרבות העדויות על נישואין בין-עדתיים, אם כי הן אינן רבות.¹⁶ בין האישים שנשאו בנות שלא מקבוצת מוצאם היו גם כמה מחכמי התקופה.¹⁷ דוגמה לכך הוא ר' יאיר אבידארע, מחכמי אלכסנדריה, שהיה ממוצא מגרבי כנראה.¹⁸ משטר גביית כתובתה של אלמנתו מלכה, שנכתב בקהיר בד' באב שפ"ו (27.7.1626), עולה שהיתה בתו של "כ"ר מ[שה?] א[מארייליו]", אשר לפי שמו היה ממוצא ספרדי.¹⁹ דוגמה אחרת לנישואין (שלא עלו יפה) של אחד מהאישים הבולטים בתקופה עם בת למשפחה מוסתערבית כנראה, עולה ממעשה בית-דין שנכתב במצרים באדר או באב רצ"ב (1532),²⁰ המעיד כי אברהם קאשטרו אירס את חנה בת נפתלי בכ"ר צדקה. שם אבי הכלה מעיד ככל הנראה על מוצא מוסתערבי.²¹

דוגמה לנישואין שעלו יפה מצויה במשפחתה של רחל זוסמן, אשכנזית שישבה בירושלים ואשר כמה ממכתביה בידיש, משנות השישים של המאה השש-עשרה, נמצאו בגניזה. משה, בנה של רחל, נשא אשה בשם מסעודה אשר שמה מעיד כי היתה כנראה מוסתערבית או מגרבית. האם אף הציעה לבנה משה שידוך עבור נכדה ממשפחת כלתה. חווה טורניאנסקי, מהדירת אגרותיה של רחל, מסיקה מכך: "מכאן שאין למרת רחל כל התנגדות לנישואין קרוביה עם לא-אשכנזים, והרי אף בנה עשה כך".²²

מאידך, מכתביה של רחל מעידים על אשכנזי אחר בירושלים אשר היה מעוניין דווקא בחתן אשכנזי לבתו: "לו צבילן" היה כאן, היה ר' דוד נותן לו את בתו. היא נערה טובה. הוא היה נותן לו (או: לה) את ביתו ואת כל ספריו... הוא רוצה באשכנזי".²⁴ דוגמה אחרת, גם היא מירושלים, להסתייגות מנישואין בין-עדתיים עולה משאלה אשר נשאל ר' יום טוב צהלון:

מרת אסתר מיום עלותה לציון [=ירושלים] הניחה הרמונים²⁵ בבית הכנסת של הספרדים... ויהי היום

¹⁴ ENA NS 47.12. לדיון בתעודה ופרסום חלק ממנה ראו ארד, תעודות, עמ' 457-456.

¹⁵ לדיון במונח פרנגי/אלאפרנג' ראו פרק 5, הערה 55.

¹⁶ למשל, יוסף סרכוסי מדמשק (אולי נכד החכם הידוע בשם זה שהתגורר אף הוא בדמשק), אשר על פי שמו היה ספרדי או סיציילאני, נשא בת ממשפחה מוסתערבית בעיר (שו"ת ר"י ן' ציאה, 192ב-201ב, וראו ארד, המוסתערבים בדמשק); ורדב"ז דן במגרבי שביקש לייבם את יבמתו האשכנזית (שו"ת ר"י בירב, סי' סא).

¹⁷ ר' יוסף קארו נישא לבתו של ר' זכריה זעכשיל ורנק, חכם אשכנזי מירושלים (בניהו, יוסף בחירי, עמ' שכב, וראו להלן הערה 47); ר' חיים ויטאל, שהיה ממוצא איטלקי, נשא את בתו של ר' משה ב"ר סעדיה, מחכמי צפת. שם האב "סעדיה" מרמז על מוצא מארצות האסלאם. בניהו קובע כי חותנו של ויטאל היה על פי שמו מוסתערבי (בניהו שם, עמ' שטו-שטז), אך השערתו איננה מוכחת כלל, כיוון שהשם "סעדיה" רווח גם בקרב בני עדות אחרות בארץ-ישראל ובסוריה, כגון אצל התימנים (לדוגמה: ר' סעדיה ב"ר דוד עדני, מחכמי תימן הבולטים במאה החמש-עשרה, עלה לארץ-ישראל ופעל בקהילות צפת ודמשק) ואצל הסיציילאנים. בסיראקוז שבסיציליה נמצאו כמה מצבות שעל מקצתן חקוקים תאריכי פטירה מן המאה החמש-עשרה. על אחת ממצבות אלה נזכר השם "משה הלוי בכ"ר סעדיא הלוי" (ראו ש' סימונסון, "יהודי סירקוסה ובית הקברות שלהם", ספונות, ח [תשכ"ד], עמ' רעג-רפב).

¹⁸ לריכוז הידיעות עליו ראו במבוא לשו"ת ר"מ גאויזון, עמ' 76. שוחטמן אינו עומד שם על מוצאו העדתי של חכם זה. בתעודה מיום 15 במחרם 980 (28 במאי 1572), העוסקת בשטחי הקבורה של הרבנים והקראים בקהיר, נזכר "יאיר אליהודי אלמגרי אלמתכלם עלי טאאפה" אליהוד אלמגרי ארבה" (יאיר היהודי המגרי, הממונה על עדת היהודים המגריים. ריצ'רדס, תעודות ערביות, תעודה XXII, עמ' 144) ואפשר שיש לזהותו עם ר' יאיר דנן.

¹⁹ כ"י פילדלפיה, אוניברסיטת פנסילבניה, מכון אנברג 362. בשטר נאמר כי האלמנה הראתה את שטר כתובתה ונשבעה בבית הדין שלא הבריתה מנכסי בעלה ולא גבתה מהם כלום וכן שלא מחלה לבעלה את כתובתה. היתומים אברהם ושלמה שילמו לה כתובתה בפני בית הדין. מעבר לדף רשם הסופר: "שבועת האלמנה מ[נתן] מלכה ת"מ [=בתוך מנשים] אלמנת החכם המנוח כה"ר יאיר אבידארע נ"ע".

²⁰ TS AS 150.107+TS AS 150.206. השטר נדפס להלן במדור התעודות לפרק זה, תעודה 1. על זמנו של השטר, ראו הדיון שם, הערה 80.

²¹ עם זאת, השם "צדקה" עשוי להעיד גם על מוצא מגרבי או סיציילאני.

²² טורניאנסקי, איגרות בידיש, עמ' 165.

²³ כינוי חיבה לשם צבי. צבי הוא בנו של משה, נמנע המכתב.

²⁴ שם, עמ' 205.

²⁵ קישוט ממתכת לספר התורה שהוקדשו על-ידי האישה לבית הכנסת.

נכנסה בה רוח תזוית ונישאת עם אשכנזי א' [חד] ונשמע בעיר שהוא²⁶ רוצה לקחת הרמונים לק"ק אשכנזי'ם]...²⁷

ברור כי בעולמם של השואלים נישואין בין יוצאת ספרד לבין אשכנזי לא היו דבר נורמטיבי ומובן מאליו.²⁸ בדורות הבאים הלכה התופעה והפכה שכיחה יותר ויותר. מינה רוזן קובעת כי במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה כבר היו הנישואין בין בני העדות השונות נפוצים למדי.²⁹

3. סכסוכים ציבוריים

בין המוסתערבים לבין המהגרים פרצו לעתים סכסוכים ומריבות.³⁰ במקורות הספרותיים מתועדים באופן מפתיע מעט סכסוכים בין שתי הקבוצות ונראה שסכסוכים בין קהלי המהגרים לבין עצמם היו שכיחים יותר. להלן נבחן כמה עדויות על סכסוכים בין מוסתערבים לבין מהגרים יהודים מאירופה.³¹

ירושלים: אחת העדויות המוקדמות על יחסים מתוחים בין מהגרים מאירופה לבין יהודים דוברי ערבית בתקופה הממלוכית מצויה בתשובותיו של ר' ישראל איסרליין, בעל "תרומת הדשן". ר' ישראל נשאל, לפני 1460, האם יש לעלות כיום לארץ ישראל "הואיל ואין לנו בעונות קבוץ בחורים ותלמוד תורה לשם". בתשובתו הזכיר ר' ישראל מתח בין-עדתי ששרר בימיו בירושלים: "אמנם שמענו כמה פעמים שיש לשם בני ברי' [ת] מערביי' [ם] נחשבי' [ם] לרשעי' [ם] גמורי' [ם] מוסרי' [ם] מפורסמי' [ם] והם טורדים ומבלבלים האשכנזים שהם שומרי תורה".³² לאור מתח זה, ולאור המצב הכלכלי הקשה בארץ ו"רשעת הישמעאלים", הציע ר' ישראל שכל אדם י שקול באופן אישי האם ביכולתו לקיים מצווה זו. ר' ישראל אינו מפרט מה מקור המתח בין הקבוצות, אך ברור כי הוא מאשים אותם בהיותם "מוסרים", כלומר בהלשנה על יהודים לשלטונות הממלוכיים.

קביעת זהותה של הקבוצה עימם נסתכסכו המהגרים האירופים (במקרה זה: האשכנזים) אינה מוסכמת בין החוקרים. שמואל קליין זיהה את "המערביים" הנ"ל עם ה"זקנים" הנזכרים לגנאי באגרות ר' עובדיה,³³ ואילו אברהם דוד נטה לשער כי תיאור זה מתייחס לסכסוכים בין שתי קבוצות המהגרים בעיר.³⁴ מינה רוזן קיבלה את עמדת קליין, אך הציעה שהמונח "מערביים" כאן אינו מתייחס ליוצאי המגרב אלא להנהגה המוסתערבית בעיר.³⁵ וכך הציע גם דוד תמר.³⁶ אלחנן ריינר קיבל אף הוא את זיהוי המערביים כאן עם הזקנים בירושלים, אך חזר ואישש את המוצא הצפון-אפריקאי שלהם.³⁷

לא ברור אפוא אם דבריו של ר' ישראל איסרליין מעידים על מתח בין מקומיים למהגרים או דווקא על מתח בין יסודות שונים מקרב המהגרים. עדות ברורה יותר למתח בין המקומיים לבין המהגרים בירושלים עולה מאגרותיו של ר' עובדיה מברטנורה. ר' עובדיה מתאר בהרחבה את מעשיהם של מנהיגים מקומיים המכונים אצלו

²⁶ כך במקור, ואולי צ"ל: "שהיא".

²⁷ שו"ת מהריט"ץ, סי' רעו, ריא ע"ב.

²⁸ על שאלה זו, והנימה המסתייגת מנישואין בין-עדתיים המשתקפת בה, ראו גם דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 69; הנ"ל, עלייתם, עמ' 154; רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 101. יש להעיר כי שלא כדברי רוזן ("ויום טוב צהלון לגלג עליה", שם), הביטוי אינו נזכר בתשובה אלא בשאלה, ואינו משקף את עמדתו של ר"ט צהלון, אלא את עמדת השואלים.

²⁹ רוזן, שם. לנישואין בין אשכנזים לספרדים בירושלים במאה השבע-עשרה ראו למשל הנ"ל, הקהילה, עמ' 108.

³⁰ כוונתי כאן בעיקר לוויכוחים בענייני ממון ומעמד שפרצו בין קהלי המוסתערבים וקהלי המהגרים, ואשר נדונו לרוב לפני דייני הדור. וויכוחים בענייני הלכה ומנהג יידונו להלן בפרק 3.4.

³¹ הסכסוכים שפרצו בין המוסתערבים לבין המגרים בקהיר יידונו בפרק הבא.

³² ר' ישראל איסרליין, פסקים וכתבים, ונציה רע"ט, סי' פח.

³³ קליין, תולדות, עמ' 166, ובעקבותיו איש-שלום, בצילן עמ' 321, הערה 132. איש-שלום כורך בטעות את הספרדים והמערביים: "מכאן יש להסיק – כפי ששיערנו – שה"זקנים" היו, אמנם, ספרדים, יוצאי מאורוק ("המערביים") (שם, עמ' 325). על תיאור הזקנים באגרות ר' עובדיה ראו פרק 4, סעיף ג.

³⁴ דוד, המשמעות ההיסטורית, עמ' 238; הנ"ל, הזקנים, עמ' 183.

³⁵ רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 75-73; הנ"ל, הקהילה, עמ' 103-102. רוזן מעירה כי השערה זו הועלתה כבר ע"י פריימן (שליחים ועולים, עמ' 187), אך למעשה אין בדבריו התייחסות לקטע בדברי בעל "תרומת הדשן".

³⁶ תמר, מחקרים ב, עמ' 185-184. בהערה 6 שם מסתמך תמר על דברי יצחק בן צבי. בן-צבי אכן מעיר על החילוף מערביים-מוסתערביים במקורות (בן-צבי, מסתערבים בא"י, עמ' שפ; הנ"ל, מחקרים ומקורות, עמ' 17), אך לא מצאתי בכתביו התייחסות מפורשת לעניין זיהוי ה"מערביים" בתשובת ר' ישראל איסרליין.

³⁷ ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 29, 72-73. דבריו התקבלו על-ידי י' הקר (יהודים מגרבים, עמ' 582, הערה 49).

"הזקנים", ורואה בהם את הסיבה לבריחתם של חכמי הספרדים והאשכנזים מן העיר.³⁸ ואולם, דבריו של ר' עובדיה מתייחסים לשכבת ההנהגה המקומית בעיר, אשר ממדיניותה סבלו אולי גם התושבים המוסתערבים, ואין להסיק מדבריו בהכרח כי היחסים בין המוסתערבים לבין המהגרים היהודים מאירופה היו עכורים.³⁹ בשנות העשרים של המאה השש-עשרה מדגיש ר' ישראל אשכנזי כי היחסים בין העדות בעיר תקינים: "והנה אודיעך שיש אהבה גדולה בין הכל, הן הספרדים הן המסתערבים, אין צוחה ברחובותינו".⁴⁰ נראה שהצדק עם מינה רוזן, שהעירה כי דברים אלו נועדו להזים את הרושם שנוצר בתפוצה היהודית כי היחסים בין המוסתערבים לבין חוגי המהגרים לקויים.⁴¹

דמשק: בראשית שנות השישים של המאה השש-עשרה⁴² פרץ עימות חריף בין בני משפחה מוסתערבית בדמשק לבין מנהיגי הקהלים האירופים בעיר. אחד מבני הקהל המוסתערבי, סולימאן הלוי בן' כולף,⁴³ קנה חלקה בבית הקברות שאדמתו נקנתה על ידי הספרדים והסיציליאנים.⁴⁴ כעשרים שנה לאחר מכן, לאחר שכמה מבני משפחת כולף כבר נקברו בחלקה המשפחתית, ערערו אנשי הקהל הספרדי והקהל הסיציליאני על זכותה של המשפחה להמשיך לקבור במקום וטענו שהמכירה לא היתה חוקית. לטענתם, נעשתה המכירה על ידי כמה מאנשי הקהל הספרדי מבלי ששאר אנשי הקהל ידעו על כך ומבלי שנודע הדבר כלל לבני הקהל הסיציליאני.

חילוקי הדעות בין המשפחה המוסתערבית ומנהיגי הקהל הסיציליאני והקהל הספרדי הגיעו לפני דייני העיר ואף הם לא הגיעו להסכמה. ר' יוסף בן' ציאח, הדיין המוסתערבי בעיר, תמך בעמדת משפחת בן' כולף,⁴⁵ ואילו ר' משה ברוך, הדיין הספרדי בדמשק, תמך בעמדות בני הקהלים יוצאי אירופה.⁴⁶ וסבר כי מעיקר הדין מותר להם אף לפנות את קברי משפחת כולף. הוא קבע כי זכותם של בני משפחות כולף תמה, ואינם יכולים לקבור מתים נוספים בחלקה.

הפרשה זכתה לדיון נרחב אצל חכמי הדור. ר' יוסף בן' ציאח, ששהה באותה עת בירושלים, השיג את הסכמות חכמי העיר - רדב"ז, ר' זכריה זעכשיל ורנק (חותנו של ר"י קארו), ובנו של ר' זכריה, ר' דוד ורנק⁴⁷ - לפסק שכתב המאשר את חוזה המכירה.⁴⁸ לאחר מכן השיג גם את הסכמתו של ר' משה מטרנאי.⁴⁹ ר' יוסף קארו, אף כי

³⁸ "ובימים ההם כל הרבנים והחכמים אשר היו בירושלם, מן האשכנזים והספרדים, ברחו ונמלטו לנפשם, כי לחצום הזקנים היושבים בירושלם לחץ גדול" (אגרות רע"ב, עמ' 58).

³⁹ אמנם, יש בדבריו ר' עובדיה ביקורת נוקבת כלפי המקומיים שאינם נוטלים חלק בלוויית המהגרים. לדבריו נשים (כנראה ממוצא זר) ואנוסים הולכים אחרי מיטת המת "כי אנשי הארץ עצמה לא יחמלו ולא ירחמו" (שם, עמ' 66), אך אין בזה כדי להעיד בהכרח על מתחים וסכסוכים בין שתי הקבוצות, אלא על חוסר העניין של המוסתערבים בלוויית המרובות של זקנים וזקנות מקרב המהגרים (וראו רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 80. ביקורתו של א' דוד על דברי רוזן [אגרות רע"ב, שם, הערה לשו' 520] אינה מובנת לי).

⁴⁰ יערי, אגרות, עמ' 172.

⁴¹ רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 82.

⁴² לתארוך המדויק של זמן הסכסוך ראו שייבר ובניהו עמ' קלד וראו הערת: ארד, לדמותו, עמ' 217, הערה 466.

⁴³ המשפחה הלוי כולף היתה משפחה מוסתערבית ידועה בדמשק, ראו ארד שם, הערה 465. על הנאמר שם ראו להוסיף כי משפחה זו העמידה מקרבה חכמים חשובים, ביניהם יש לציין את ר' משה הלוי כולף ובנו ידע. ר' שמואל ב"ר חיים ויטאל מעתיק פסקים משמו של "החכם השלם הדיין המצויין כמוה" ר' ידע הלוי כולף בכמה"ר הרב הדיין המצויין כמוה"ר משה הלוי כולף זלה"ה מדייני דמשק יע"א" (שו"ת באר מים חיים, שם, קו ע"א). ר' משה כולף התפרנס כנראה מרפואה. כתב יד המכיל חומר רפואי וקבלי מכיל בין השאר "פסוקים ומזמורים ושאר דברים" שתיקן ר' שמואל ויטאל ו"הנהגות ישירות מהרופא המובהק משה כולף הלוי" (כ"י מוסד הרב קוק 1064, 558-565). עם זאת, אפשר שזהו בן משפחה אחר. חכם אחר ממשפחה זו היה ר' שמואל בן' כולף, שזכור ברשימת רבני דמשק בספר דברי יוסף (עמ' 375, וראו גם שו"ת באר מים חיים סי' מג). כמה מבני משפחת כולף בדמשק נזכרים גם בספר החזיונות, עמ' 67. בני המשפחה מוכרים גם במאה השמונה עשרה. כתב יד באוסף בניהו המכיל בעיקר שירים של ר' ישראל נג'ארה הועתק על ידי אליהו כולף הלוי שסיים כתיבתו בכסלו תצ"א (1730). ראו מ' בניהו, 'רבי ישראל נג'ארה', אסופות, ד (תש"ן), עמ' רעא). משפחה אחרת בשם כולף היו כהנים ולא לוויים. ב' כסלו תל"ו (1675) חתם אברהם כהן כולף על גביית עדות במנצורה שבמצרים (שו"ת באר מים חיים, סי' צו, רעח ע"א).

⁴⁴ הכסף דייני הקרקע הושג באמצעות מס פנימי שהוטל על חברי הקהלים.

⁴⁵ שו"ת אבקת רוכל, סי' קטו-קיו. השם "ציאח" השתבש בדפוס של שו"ת אבקת רוכל כאן ל"ציאח".

⁴⁶ שם, סי' קיג (למרות המילה "שאלה" שנוספה בראשו, אין זו שאלה ותשובה, אלא פסק דין). על הפסק הסכים ר' חיים חבר, שהיה כנראה דייני הקהל הסיציליאני באותה עת.

⁴⁷ על ר' זכריה ובנו ר' דוד ראו פרומקין, תולדות, עמ' 97-96; רוזאניס, דברי ימי ישראל, עמ' 164-163; בניהו, יוסף בחירי, עמ' שכב; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 166. ר' דוד ורנק חתם יחד עם בן' ציאח בשנת ה'ש"ח (1548) בירושלים על אשור הסכמת הנגיד משנת רס"ט (1509) בעניין פטור תלמידי חכמים ממסים.

⁴⁸ שו"ת אבקת רוכל, סי' קטו, עד ע"ד.

⁴⁹ שם, סי' קיו, עד ע"ד. דברי המבי"ט שם הם תמצות מתוך התשובה המלאה המופיעה בשו"ת המבי"ט, ב, סי' כח.

שלל את העמדה לפיה מותר לפנות את הקברים וקבע כי המכירה תקפה, פסק כי המכירה היתה מוגבלת לתשעה נפטרים בלבד וכיוון שמלאה מכסת הנקברים, על בני משפחת כוליף לקבור מכאן והלאה את מתיה במקום אחר.⁵⁰

נ' ציאח שלח לר' יוסף קארו את פסקו ואת הסכמות חכמי ירושלים והמבי"ט עליו, וניסה לשכנעו לחזור בו מפסיקתו, אולם ר"י קארו סירב לשנות עמדתו.⁵¹ הפוסק המוסתערבי חלק לר"י קארו כבוד רב באגרתו ואף העיד כי משום כבודו של האחרון הפסיקה משפחת נ' כוליף לקבור את מתיה בבית הקברות הספרדי.⁵²

עדות נוספת ליחסים מתוחים בין הספרדים והמוסתערבים בדמשק עולה גם מחיזיון שחזתה מאגיקונית בדמשק עבור ר' חיים ויטאל. יומנו של ויטאל, "ספר החזיונות", שזור לאורכו בתשוקתו של ר"ח ויטאל להשיב בתשובה את אנשי דמשק החוטאים ובמאבקו המיתי כמעט עם המתנגד המרכזי ליוזמתו, יריבו ר' יעקב אבואלעפיה.⁵³ במסגרת מאמציו ליזום תנועת תשובה בדמשק, פנה ויטאל בר"ח אלול שס"ט (1609) אל אישה בשם מירא, אשתו של ר' משה ברוך ואחותו של ר"ש חייטי,⁵⁴ בשאלה "אם אצליח בתשובת אנשי דמשק?" האישה, שהשתמשה בפרקטיקה מאגית מקובלת ("בלחש טיפות שמן על כוס מים") השיבה לו:

כי מאת ה' היתה להכניס תשובה בלבם, ואנשים הרבה ישובו בתשובה, אך לא לגמרי, לפי ששורשם מר והשורש היצה"ר [=היצר הרע] בלבם. ועכ"ז ראוי להשיבם, כי לא עלי המלאכה לגמור. ויהיו מחלוקות גדולות בין המוסתערבים והספרדים, ויפסידו ממון רב. והנה כבר התחילה הקטטה, אלא שהב"ה [=שהקדוש ברוך הוא] משקיט אותה. ואח"כ תהיה קטטה גדולה, כנז' [כר]. וימות חכם זקן ועשיר אשר ראה לו בנים ובני בנים והוא מוסתערב... ואחר שימות תתחדש הקטטה עוד ואח"כ תשקוט הארץ ויהיו כולם לאחדים.⁵⁵

נראה ששני העניינים בתשובתה של המאגיקונית כרוכים זה בזה. תנועת התשובה לא תצליח לגמרי בשל המתחים הפנימיים בחברה היהודית בדמשק. מה תהא טיבה של המחלוקת בין הקהלים, לא פירשה המאגיקונית, אך ברור כי חיזיון זה לא הופיע בחלל ריק ויש לראות בו ביטוי ליחסים עכורים ששררו בין הקהלים. החיזיון מבוסס על מתיחות שכבר קיימת בעולם ("והנה כבר התחילה הקטטה"), אלא שהיא מנבאת שהיחסים בין העדות יחריפו.

צפת: עימות אחר פרץ בין המוסתערבים ובין "קהלות הקדש ספרדים אשר בצפת", כנראה גוף הנהגה שייצג את כלל יוצאי חצי האי האיברי בעיר. העימות נסב על חוב כספי שחבו הראשונים לאחרונים. מתיאור האירוע עולה

⁵⁰ שם, סי' קיד.

⁵¹ שם, סי' קיז.

⁵² שם, סי' קיו. לכאורה יש בזה עדות למעמדו הסמכותי של ר' יוסף קארו בקרב המוסתערבים בדמשק. ההנהגה התורנית המוסתערבית בדמשק ראתה עצמה כפופה למעמדו ה"על-אזורי" של ר"י קארו ונמנעה מלהגיע עימו לעימות. ברם, נראה שניתוח המקרה מעלה כי אין כאן ראייה לכפיפות שכזו. אכן, ר' יוסף נ' ציאח מרבה לפנות אל ר"י קארו בלשונות של הכנעה והערצה, אך אינו נמנע מלחלוק עליו (למשל: "וכתב ג"כ הרב הגאון מוהררי"ק נר"ו בפ"י [רוש] לס' [פר] יורה דעה [=כלומר, ב"בית יוסף] בסמן ס"א... לע"ד [=לעניות דעת] נראה שאין אלו דברי נביאות". וראו ארד, לדמותו, עמ' 151, 215). אין בתשובה למעלה הוכחה כי סמכותו של "מרן" הוכרה גם בקרב המוסתערבים בימי חייו. ברור כי גם אם היו רוצים בני המשפחה לקבור את מתיהם בחלקה המשפחתית היו מונעים זאת בעדם אנשי הקהל הספרדי. הדרך היחידה לשבור את התנגדותם של הספרדים והסציליאניים להמשך קבורתם של בני משפחת נ' כוליף בבית הקברות היתה פנייה אל גורם מקובל עליהם שהיה בעל סמכות תורנית גדולה יותר מזו של ר"מ ברוך. ייתכן שזוהי אחת הסיבות לנוסח הפייסני באגרתו של נ' ציאח, שקיווה להשיג את הסכמתו של ר"י קארו להמשך הקבורה במקום.

⁵³ על ר' יעקב אבואלעפיה ראו בניהו, יוסף בחירי, עמ' שכ. על היריבות בינו לבין ר"ח ויטאל ראו בהרחבה אצל יסיף, אגדת צפת, עמ' 40-73 וראו במבוא לספר החזיונות, עמ' 22.

⁵⁴ שמה של האשה אינו נזכר בחזיון זה, והיא מתוארת רק כ"אחות ר"ש חייטי" (ספר החזיונות, עמ' 125), אך במקום אחר מתואר חלום של "מירא אחות ר"ש חייטי" שראתה כמה דמויות חכמים ובהם "והר" משה ברוך בעלה" (שם, עמ' 121). ר"ש חייטי אינו מוכר, למיטב ידיעתי ממקורות אחרים. ר"ח ויטאל היה בקשרים קרובים עם בני משפחתו והוא מתעד לא רק חלומות של אחותו מירא אלא גם חלומות של ר"ש חייטי עצמו (שם, עמ' 119), ושל אשתו מרחבה (שם, עמ' 121, 124).

⁵⁵ ספר החזיונות, עמ' 125. מ' בניהו מסיק מכאן משום מה "אותה שנה היו מחלוקות קשות בדמשק בין הספרדים והמוסתערבים. הר"ח [=הרב חיים ויטאל] יחס זאת לר' יעקב אבואלעפיה שלא עשה את אשר הוא מחוייב בו, להחזיר את אנשי דמשק בתשובה" (בניהו, יוסף בחירי, עמ' שטו), אך לאמיתו של דבר אין בדברי ויטאל או בדברי מירא ברוך רמז לאישום כלפי ר' יעקב אבואלעפיה.

כי ההנהגה הספרדית בצפת היתה משלמת לשלטונות העות'מאניים את כספי המסים עבור הקהל המוסתערבי (ואולי גם עבור הקהלים האחרים כולם), המוסתערבים טענו כי פרעו את כל חובם לקהלי הספרדים "זולת חלק א' [חד] שחייבים לפלוני התוגר [=התורכי]". בתגובה הוציאו נציגי הספרדים מעשה בית דין שהיה בידם בו נזכרים חובות נוספים של הקהל המוסתערבי:

וק"ק ספרדים הוציאו כתב... וזה לשונו: "עמדו לחשבון בפנינו ב"ד ונשארו חייבים חוב פלוני שחייבים לפלוני התוגר ומחלו [=הספרדים] להם ההפסד של המנטאש [=צמר] והמשי והמאה גרוש של פלוני" וכו'. עתה תובעים הק"ק ספרדים המשי שחייבים וטוענים ואומרים, שהרי כתוב בפירוש שלא מחלנו זולת ההפסד שהפסדנו במשי שלקחנו אותו בשער היוקר, מפני שנתנוהו לנו לזמן ומכרנו אותו בשער הזו. ההפסד - מחלנו [ו] ויתרנו, אבל הקרן עצמו שהוא סך גדול, לא ויתרנו.⁵⁶

מדברים אלו עולה כי בין המוסתערבים בצפת לבין אחיהם הספרדים נהגו הסדרים מיוחדים לתשלום החובות. מינה רוזן מבארת כי המוסתערבים שילמו חלק מחובותיהם באמצעות מסירת צמר לעיבוד ומשי לצביעה לספרדים. מחירי הצמר והמשי ירדו, וכשמכרו הספרדים את המוצרים המוגמרים גילו כי מחירם בשוק נמוך ממחירי חומרי הגלם.⁵⁷ המוסתערבים טענו כי כל החוב על המשי נמחל, ואילו הספרדים טענו כי רק הפסד הרווח הצפוי נמחל.⁵⁸ מהריט"ץ, בניגוד לשאר חברי בית הוועד בצפת, פסק לטובתם של המוסתערבים, ולבסוף הצליח לשכנע את שאר חברי בית הוועד, ופסק הדין התקבל על דעת הכל.⁵⁹

ב. קהל מול קהילה: ארגון ומשפט בעיר הרב-עדתית

1. גופי הנהגה כלל-קהליים

הקהלים השונים בערי האימפריה העות'מאנית ניהלו את חייהם באופן אוטונומי. לכל קהל היו מוסדות משלו, הנהגה משלו ומקורות תקציביים משלו. עם זאת, היבטים שונים בחיי הציבור נותרו משותפים. שאלות מסוימות הצריכו קביעת מדיניות אחידה של כלל קהלי העיר.⁶⁰ ברוב הערים במרחב הנדון בעבודתנו התקיימו מוסדות קבועים בהם ישבו נציגי הקהלים, שדנו בנושאים ציבוריים כדוגמת מיסוי, חזקות, ועוד.⁶¹ הנהגה על-קהלית זו היתה אמונה על עיצוב היחסים בין הקהלים ועל פתרון שאלות ציבוריות שונות שעמדו על הפרק.

ההנהגה העל-קהלית עסקה לא רק בעניינים יהודיים פנימיים אלא גם בסוגיות שונות שנגעו ליחסי העדה היהודית עם הרשויות העות'מאניות. למרות שכל קהל שילם בדרך כלל את מיסוי לשלטונות בנפרד, עמדו בסוגיות מסוימות כל הקהלים יחדיו כקבוצה אחת מול השלטונות. במקרים רבים נאלצו היהודים להפעיל שתדלנים בחצרות המושל, או להעביר כספי שוחד לידי אמיר מקומי או פקיד כלשהו. במאמצי גיוס הכספים למטרות אלו השתתפו בני כל הקהלים באופן קולקטיבי. טיפול בעניינים שונים הנוגעים לכלל יהודי העיר, כגון אבטחת מסע הלוויות שלהם, דיונים על גובה תשלום המיסים ושאלות נוספות נערכו לרוב על ידי נציגות מוסכמת של הקהלים המרכזיים.

כל קהל החזיק קופה משלו להחזקת העניים של הקהל, אך לעתים מזומנות התאגדו בני קהלים שונים יחדיו

⁵⁶ שו"ת מהריט"ץ, סי' רעד, רט ע"א. הוספתי פיסוק.

⁵⁷ רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 94-96. על סכסוך זה ראו גם דודסון, חכמי צפת, עמ' 273.

⁵⁸ המוסתערבים "דרשו" את לשון השטר כך: "ומחלו להם ההפסד של המנטאש; והמשי [=כולו]; והמאה גרוש", ואילו הספרדים "דרשו" את לשונו כך: "ומחלו להם ההפסד - של המנטאש והמשי; והמאה גרוש".

⁵⁹ "וקצת מהחכמים השלימים אשר בבית הוועד חלקו על זה", ולבסוף: "וכן הסכימו כל החכמים השלמים נר"ו" (שו"ת מהריט"ץ שם, רט ע"ב).

⁶⁰ על ההנהגה הכלל-קהלית בקהילות האימפריה ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 157-163.

⁶¹ זאת בניגוד לסלוניקי וקהילות נוספות בבלקאן ובתורכיה האירופית בהן לא התקיימו מוסדות קבועים שכאלו, אם כי לעתים התקיימו כינוסים של נציגי הקהלים אד-הוק לפתרון שאלות דחיפות, ראו הקר, שאלונקי, עמ' 243-237; הנ"ל, הארגון, עמ' 294-295.

לטובת מיזם משותף של גיוס כספים למטרות צדקה וחסד. דוגמה לפעילות כזו שאירעה בדמשק,⁶² הינה משלחת מגבית לצרכי צדקה שיצאה ביוזמת הקהלים השונים בדמשק:

עוד שאלנו מאת אדן[ננו מחמד עינינו: קהלות מלשונות מחולקות ייחדו כולם שלוחים שלוחי מצוה ילכו לפקח בצרכי הרבים ומסרו בידם סך מה להוצאה ופיזור. ובלכתם בדרך נתעוררו קצת מיחידי הקהלות יצ"ו כי ראו עצמ[ם] בסכנה וצער גדול... ויצאו מהעיר וכתבו לשלוחים הנזכר[ם] ישוּבו לבתיהם לשלום וימסרו המעות לפלוני להגיעם לידם, והגיעו המעות לידם. ומלבד המעות ההם אשר לקחו עוד שלחו ידיהם בממון פדיון שבוי[ם] שהושלחו[צ"ל: שהושלשו]⁶³ ע"י ב"ד [=בית דין] מהקהלות יצ"ו ליד איש נאמן... ובצאתם מפה לא הודיעו הדבר ולא היה בעצת ראשי הקהלות יצ"ו.⁶⁴

לפי המתואר בשאלה, התאגדו כל קהלי דמשק, דוברי "לשונות מחולקות" (מוסתרבים, ספרדים וסיציליאנים), לפעולה משותפת של שליחת שליחים לגיוס תרומות. במימון הוצאות הדרך השתתפו בוודאי הקהלים כולם. כמה יהודים מהעיר נקלעו למצוקה ודרשו מהשליחים להעביר לידיהם את הכסף שנאסף, כנראה לצורך מתן כספי שוחד לשלטונות. בנוסף, שמו יהודים אלו את ידם על כספים שנאספו לפדיון שבויים והופקדו, בחסות דיני שלוש הקהלים, בידי שומר נאמן.

יוזמה זו ודומותיה לא היו יכולים לצאת אל הפועל ללא גוף שיפקח על מעשי השליחים. בשאלה נזכרים שני גופים כאלו: "בית דין מהקהלות", ו"ראשי הקהלות". מתיאור זה עולה כי בדמשק התקיימו מסגרות הנהגה כלל-עדתיות לצרכי הרבים. קשה לדעת אם מסגרות אלו הוקמו אד הוק או שפעלו באופן קבוע.

2. בית הדין הכלל-קהלי

לצד ההנהגה העל-קהלית שהתכנסה לעתים מזומנות, פעל בקהילות מסוימות גם בית דין כלל-קהלי.⁶⁵ בצפת פעל כידוע מוסד מרכזי שכונה "בית הוועד" ובו פעלו חכמים רבים מחכמי העיר. במרכז פעילותו של מוסד זה עמד בית הדין, בו ישבו שלושת הרבנים הבכירים בעיר. הידיעות על פעילותו של מוסד זה מקוטעות וקשה לקבוע במדויק את שנות פעילותו, זהות החכמים שפעלו בו ומידת סמכותו. מכל מקום ברור כי היה טבוע בחותמם של יוצאי ספרד.⁶⁶ החכמים הבולטים שפעלו בו היו תלמידי ר' יעקב בירב (שעמד בעצמו בראשות בית הוועד): ר' יוסף קארו, ר' משה מטראני (המבי"ט) ולצידם רדב"ז ור' ישראל די קוריאלי.⁶⁷

מוסד דומה פעל גם בירושלים. בניגוד למידע העשיר יחסית על פעילות בית הוועד בצפת, הידיעות על פעילות גוף הנהגה זה בירושלים מועטות ואפשר שלא התקיים באופן ממושך. עם זאת, דומה שניתן לקבוע כי הרכבו העדתי היה מאוזן יותר מזה של צפת. בניגוד לדומיננטיות הספרדית של המוסד הצפתי, פעלו ככל הנראה במקביל הירושלמי חכמים ממגוון רחב יותר של הפסיפס העדתי היהודי בארץ-ישראל.⁶⁸ בין הדיינים שפעלו במוסד היה גם חכם מוסתערבי, הלא הוא ר' יוסף נ' ציאה. בתשובה העוסקת בסכסוך עסקי בין שותפים, מציין

⁶² אמנם, שם העיר בו עוסקת השאלה אינו נזכר במפורש, אך במקום אחר הראיתי כי תשובה זו עוסקת בעיר דמשק (ארד, לדמותו, עמ' 199, הערה 351).

⁶³ כלומר: נמסרו ביד שליש.

⁶⁴ שו"ת המבי"ט, ב, סי' קעא, פ"ד. הוספתי סימני פיסוק.

⁶⁵ על בתי הדין העל-קהליים באימפריה העות'מאנית ראו גם בן-נאה, איסטנבול, עמ' 86-79; הנ"ל, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 188, 191-192.

⁶⁶ ראו גם דורסון, חכמי צפת, עמ' 92-93. עם זאת, ככל הנראה היה מוצאו של אחד החכמים הבולטים בבית הוועד, ר' משה מטראני (המבי"ט), איטלקי ולא ספרדי (ראו להלן, הערה 434).

⁶⁷ על בית הוועד ראו מ' בניהו, הנ"ל, 'חידושה של הסמיכה בצפת', בתוך: ש' אטינגר ואחרים (עורכים), **ספר היובל ליצחק בער: במלאת לו שבעים שנה**, ירושלים תשכ"א, בעיקר עמ' 254-258; הנ"ל, יוסף בחירי, עמ' יא-יג ועמ' כ-כד; דימיטרובסקי, בית מדרשו; דוד, עלייה, עמ' 130. על פעילות רדב"ז במוסד ראו דוד, שם, עמ' 165 ושם הערה 14. לאחרונה ערער א' דורסון על כמה מהנחות היסוד של בניהו והציע ניתוח ביקורתי יותר של מוסדות ההנהגה הכלליים בצפת – בית הוועד ובית הדין הגדול, ראו: א' דורסון, 'למה שתק מרן? עיון הלכתי-היסטורי ביחסו של ר' יוסף קארו לפולמוס הסמיכה', **מורשת ישראל**, 9 (תשע"ב), עמ' 36-63.

⁶⁸ דפוס זה, של פעילות משותפת של חכמי העדות השונות בבית הדין הירושלמי, מוכר כבר מתקופות קודמות. בבית הדין של קהילת ירושלים באמצע המאה החמש-עשרה פעלו חכמים ספרדים לצד חכמים מקומיים (הקר, זיקתם, עמ' 31-29). בשנת רפ"ה חתמו על מעשה בית דין בירושלים הדיינים ר' ישראל בן יחיאל אשכנזי, ר' אברהם הלוי, שהיה ממוצא ספרדי ור' יוסף קולון שהיה ממוצא איטלקי (דוד, עלייתם, עמ' 442).

ר' יוסף נ' ציאה: "ודנתי בו במקום הוועד לחכמים שמה ישבו כסאות למשפט יום ב' י"ט לחדש תמוז י"ל שנת היקרה [=שט"ו, 1555] ליצירה פה ירושלים תוב"ב".⁶⁹ נראה שמלבד תפקודו כמוסד שיפוטי, היה דומה המוסד הירושלמי ל"בית הוועד" בצפת גם בסמכותו לתקן הסכמות ציבוריות. בשנת ש"ח (1548) אישרו מחדש חכמי ירושלים את ההסכמה שתיקן הנגיד ר' יצחק שולאל בשנת רס"ט (1509) לפטור תלמידי חכמים מתשלום מיסים, מלבד מס הגזייה. החכמים החתומים ייצגו את העדות השונות בעיר: ר' שלמה סיריליו הספרדי,⁷⁰ ר' יוסף נ' ציאה המוסתערבי, ור' קלונימוס ב"ר יעקב ור' דוד ב"ר זכריה ורנן האשכנזים.⁷¹

בקהיר פעל במאה השש-עשרה בית דין על-קהלי, שהיה כנראה מעין המשך לבית דינו של הנגיד.⁷² כמובן, בניגוד לבית הדין שפעל בחסות הנגידות, שסמכותו השתרעה לפחות להלכה על פני כלל הקהילות במדינה הממלוכית,⁷³ הרי שסמכות בית הדין של חכמי קהיר בראשית התקופה העות'מאנית הצטמצמה לקהיר בלבד, אך דומה שמבחינות מסוימות נתפס בית הדין בקהיר כממשיך בית דינו של הנגיד.

בתי הדין של הנגידים האחרונים עמדו תחת השפעתם הגוברת והולכת של חכמי המהגרים ובפרט יוצאי חצי האי האיברי. עדות מפורטת על בית הדין של הנגיד שלמה בן יוסף בשנת 1481 מובאת ביומן מסעו של משולם מוולטרה, לפיה פעלו בבית הדין ארבעה דיינים⁷⁴ ושני סופרים. בנוסף נזכרים נכבדים ויועצים העומדים לצד הנגיד ומהווים כעין מועצת הנגידות. דא עקא, חלק משמות הדיינים והיועצים הנזכרים אצלו נראים משובשים⁷⁵ וקשה לעמוד בבירור על מוצאם העדתי.⁷⁶ מכל מקום נראה שהיו בהם מקומיים ומהגרים כאחד.⁷⁷ בבית דינו של ר' נתן שולאל פעל ר' יהודה בן יוסף זמרון. אליהו אשתור משער שזמרון היה ממוצא ספרדי,⁷⁸ אך אין לשלול לדעתי את האפשרות שהיה ממוצא מגרבי.⁷⁹ בית דינו של מחליפו של נתן, הנגיד ר' יצחק שולאל, עמד

⁶⁹ שו"ת אבן רוכל, סי' קלט, פח ע"ד.

⁷⁰ ראו עליו: פרומקין, תולדות, עמ' 64-67; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 206-207; ע' סמואל, ראשון פרשני הירושלמי: קווים לדמותו ולפועלו של ר' שלמה סיריליו, ממגורשי ספרד, **פעמים**, 29 (תשנ"ב), עמ' 53-32.

⁷¹ שו"ת ר' ישראל קמחי, דף 314א; כרם חמר, כב ע"ד-כד ע"ב [תקנות קכו-קלג]; כתר תורה, הקדמה, א ע"ב והלאה. במקורות אלו מופיעה הסכמת הנגיד והאשרורים שלה במהלך המאות השש-עשרה והשבע-עשרה. על ר' דוד ורנן ראו לעיל הערה 47. על ר' קלונימוס ראו פרומקין, שם, עמ' 97-98; דוד, שם, עמ' 204.

⁷² רמז מסוים להמשכיות זו מצוי אולי בדברי רדב"ז (ראו שו"ת רדב"ז, ג, סי' תקט) וראו הדיון בפרק 5, ליד הערה 109). על בית הדין של הנגידות בתקופה הממלוכית ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 245-250.

⁷³ ראו למשל דבריו של ר' יצחק אברבנאל שהובאו להלן בפרק 4, ליד הערה 15.

⁷⁴ א' אשתור הבין בפשטות כי ארבעת האישים המכונים ביומן המסע "שופטים" אינם אלא דיינים (אשתור, תולדות, ב, עמ' 448). ניתן לבסס הנהח זה לא רק על סמך המשמעות הפשוטה של המונח, אלא גם על לאור המשפט הסמוך: "וממשלת הנגיד היא בכל מדינות המלך... הן בדיני נפשות הן בדיני ממונות" (מסע משולם, עמ' 57). הסמיכות יוצרת רושם כי ה"שופטים" מסייעים בידי הנגיד להשליט את הדין היהודי, הן בדיני נפשות, הן בדיני ממונות. סיוע נוסף להנחה זו הוא אזכורם בסמוך של שני "סופרים", שעשויים להיות סופרי בית הדין הרושמים את פסקי הדין שהתקבלו בו. עם זאת, משולם משתמש במקום אחר במונח "שופטים" לא במשמעות "דיינים", אלא במשמעות "זקנים" (שם, עמ' 77 וראו בפרק 4, ליד הערה 103). אם הקפיד משולם על מונחים אחידים, הרי שגם כאן הכוונה ל"זקנים", כלומר מנהיגי ציבור ולא דיינים. ראו גם ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 38, הערה 49 הרואה ב"שופטים" כאן עוזרים של הנגיד.

⁷⁵ חיבורו של ר' משולם שרד בדינו בכתב יד יחיד ובעל שיבושים (כ"י פירנצה, הספרייה הלורנציאנית, Cod. Plut. 11.44). שמות השופטים והסופרים כאן נדפסו בשינויים רבים בשתי המהדורות (מכתב מסע; מסע משולם) וראו גם אשתור, תולדות, ב, עמ' 448, הערה 1. יומן המסע של ר' משולם עורנו מצפה למהדורה מדויקת יותר.

⁷⁶ מסע משולם, עמ' 57, 59. השמות השונים שהועתקו בכתב היד שעמד בבסיס המהדורה של יערי מכילים שיבושים רבים, ובפרט בשמות המקומות, עד שרבים מהם לא ניתנים לזיהוי. ראו למשל שם, עמ' 51 והערה 1 שם; עמ' 52 והערה 8 שם ועוד שיבושים רבים לאורך החיבור.

⁷⁷ בין אלו שנראים בבירור כבעלי מוצא מקומי ניתן לציין למשל את הדיין "ר' אהרן מעפי" (שם, עמ' 57). הכינוי "מעפאפה" שכיח בתעודות גניזה משלהי התקופה הממלוכית, ראו אשתור, תולדות, ג, תעודה עב (**לוי מעפאפה, מעפאפה מסיכין**), TS J 1.34 ("עקוב מעפאפה ואכיה" [=ואחיו]). עוד אישים שפעלו בלשכת הנגידות והיו ממוצא מקומי היו הסופר ר' **דוד אלחמר** [=חמלר, חמיר] (שם) והיועץ ר' **יהושע אלחמר**, "ר' צדקה בן עובדי", "ר' סולימאן אינישי" (שם, עמ' 59). שם אביו של ר' צדקה השתבש אולי מ"עובדיה". גם שם אביו של סולימאן משובש וקשה לזהות מקורו.

⁷⁸ אשתור, תולדות, ב, עמ' 452, הערה 22.

⁷⁹ אביו של ר' יהודה היה כנראה ר' יוסף זמרון, תלמידו של ר' שלמה בן שמעון דוראן (ראו שו"ת המב"ט, א, סי' יג וראו גם דוד, משפחת שולאל, עמ' 384, הערה 9). ר' יוסף נזכר גם באגרת שנשלחה אל נתן שולאל (ENA 2740.2). נדפסה אצל דוד, שם, עמ' 397-398 ושוב בשאלו שלום ירושלים, עמ' 120-124), בשיבושים מסוימים..

תחת השפעה ברורה של חכמי הספרדים. בראשו עמד זמן מה ר' יעקב בירב⁸⁰ ופעלו בו חכמים ספרדים נוספים דוגמת ר' נסים ביבאס.⁸¹ דומה כי לאחר ביטול הנגידות המשיך להתקיים בקהיר מוסד שיפוטי שסמכותו הוכרה בידי כלל הקבוצות היהודיות (למעט הקראים). מאפיינים שונים בפעילותו אינם ברורים לגמרי אך עצם קיומו לפחות תקופה מסוימת אינו מוטל לדעתי בספק.⁸² גם לבית דין זה היה ככל הנראה צביון ספרדי מובהק. ישבו בו רבנים יוצאי חצי האי האיברי כדוגמת רדב"ז, שהיה פעיל כנראה כבר בבית דינו של הנגיד,⁸³ ר' משה אלאשקר, ר' שמואל חקאן⁸⁴ ועוד.

2.1 הביקורת על הדומיננטיות הספרדית בבתי הדין

ראינו אם כן כי לבתי הדין המרכזיים בערים השונות לא היה צביון זהה. בעוד שבתי הדין המרכזיים בצפת ובקהיר ביטאו דומיננטיות ספרדית ברורה, הרי שבית הדין הירושלמי שיקף באופן מלא יותר את המגוון העדתי בעיר.⁸⁵ כיצד הגיבו בני הקהלים הלא-ספרדים על הקמתן של המסגרות העל-קהליות הללו? דומה שניתן למצוא הדים לביקורת שהתעוררה בקרב קבוצה לא ספרדית, כנראה מוסתערבים, כלפי המוסד שהוקם בצפת, כפי שעולה משאלה שהופנתה אל ר' יוסף נ' ציאח:

עיר אחת יש בה ט"ו בתי כנסיות... קמו ג' חכמים היותר זקנים משלוש קהלות ועשו עצמן ב"ד [=בית דין] חשוב... ויתר הק"ק לא מינום עליהם... רק שולחים [=שלושת החכמים] אחר אנשים מקהלות אחרות שיבאו לפנייהם לדין עם בעלי דינם, ואין היחידים רוצים להלך לפנייהם, כי אומרים: 'מי שתובע אותנו יבא לפני חכם קהלינו, כי כן יש הסכמה קדומה בקהלותינו', והב"ד הנ"ל, הג' חכמים זקנים, רוצים להכריחם שיבאו בפניהם, אע"פ שאינם יחידים מקהלותם ורוצים לנדותם... אפי' [לן] שיש הסכמה בקהלות שהתובע ילך אחר הנתבע.⁸⁶

בשאלה הושמט שם העיר ושאר הפרטים המזהים, כפי ששכיח בספרות השו"ת, אך רגליים לדבר כי שאלה זו עוסקת בקהילת צפת. שלושת ה"חכמים היותר זקנים משלוש קהלות" הינם כנראה בני זמנו של נ' ציאח: ר' יוסף קארו, ר' משה מטראני ור' ישראל די קוראל. השואלים (אפשר גם שזו שאלה מלאכותית) פנו אל הפוסק המוסתערבי וערערו על סמכותם של חכמים אלו להקים בית דין על-קהלי אליו יוכפפו כל קהלי העיר, ור"י נ' ציאח צידד בעמדתם. אמנם ייתכן, מעיר נ' ציאח, כי לבית הדין החדש גדלות תורנית המאפילה על ידיעותיהם של דיני הקהלים,⁸⁷ אך אין בכך כדי לחייב את כל בני העיר לדון בפניהם בלבד:

וכששני בתי דינין בעיר א' [חת], שהעלו האחרונים ז"ל דמצי חד מהבעלי דינין למיכף חברה [=שיכול אחד מבעלי הדין לכפות חברו] לדון לפני הגדול, היינו כשהיו כדיני מרע"ה [=משה רבנו עליו השלום], שרי אלפים ושרי מאות, וקבלום עליהם הכל, ולא נתייחדו ללשונות שונות בבתי כנסיות מיוחדות כל אחת לקהל א' [חד].⁸⁸

⁸⁰ ראו בהרחבה אצל דימיטרובסקי, פרשה עלומה ובפרט שם, עמ' 99-101. על ר' יעקב בירב כדיין במצרים ראו גם שו"ת רלב"ח, סי' כו; שו"ת רדב"ז, ג, סי' תתקלז (תקב).

⁸¹ להפניות למידע על ר' נסים ראו דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 135, הערה 37. ר' יעקב בירב ור' נסים ביבאס] חתומים שניהם על גביית עדות שנמסרה "לפני בית דינו של אדוננו הנגיד יר"ה" בטבת רע"ג (1513). כ"י מוצרי, VII 47. עם זאת, בניגוד לנדפס אצל מהדירי התעודה (אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 198-199; דוד, מנהלי בית המטבע, עמ' קו) בכתב היד לא נכתב כלל "ביבא" והחכם חתם שמו "נסים" בלבד (כתב היד נבדק על-ידי במקור).

⁸² לסקירה נרחבת על בתי הדין במצרים בתקופה העות'מאנית ראו בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 145-170, אולם לא מצאתי שם התייחסות לעניין זה.

⁸³ שו"ת הרדב"ז, ב, סי' תרמד. היחס בין ישיבת הנגיד הנזכרת שם לבין בית דינו של הנגיד עוד טעון ליבון.

⁸⁴ למראי מקומות עליו ראו ארד, לדמותו, עמ' 191, הערה 307.

⁸⁵ עם זאת, גם בירושלים התעוררה ביקורת בקרב האשכנזים, שקיימו מבחינות רבות מסגרת נפרדת, כלפי ההגמוניה הספרדית. ראו שו"ת מהריט"ץ, סי' קס.

⁸⁶ שו"ת ר"י נ' ציאח, 156. הוספתי כאן ולהלן פיסוק. תשובותיו של ר"י נ' ציאח בפרשה זו לא נדונו כלל בספרות המחקר, ועל כן ראיתי לנכון לסקור פרשה זו בהרחבה מסוימת.

⁸⁷ רמז ברור לגדלותם של שלושת הרבנים ניתן למצוא בדבריו של נ' ציאח בהמשך: "אך לא שיקבעו עצמם לדון לכל המקום שיש דינים קבועים ליתר הקהלות לדון ולהורות במקל וברצועה אף אם יהיו גדולי הדור..." (שם, 160, הדגשה שלי).

⁸⁸ שם, 159א.

בדברים אלו מעלה נ' ציאח שלוש טענות עקרוניות למעשה:

- א. הדיינים הללו אינם כה גדולים בחכמתם עד שכולם יצטרכו לכפוף עצמם בפניהם.
- ב. אין בסיס לדרישתם מכל הקהלים לציית להם, כיוון ששאר הקהלים לא קיבלו אותם עליהם.
- ג. במציאות בה היישוב מחולק לקהלים שונים, דוברי שפות שונות, לא יעלה על הדעת לחייב את כל הקהלים להכיר במרותם של חכמי שלושת הקהלים. המקורות ההלכתיים המתארים מודל של כפיפות החכם הזוטר לחכם הבכיר לא עסקו במציאות רב-קהלית.

נסיגה של החכמים הספרדיים להגיע למנהיגות בלעדית בעיר איים לשבור את חוט השדרה של ההנהגה הלוקאלית של הקהלים השונים.⁸⁹ נ' ציאח חרד מן הפגיעה בכבודם של דייני הקהלים ותבע את עלבונם.⁹⁰ הוא קבע כי סמכותם של החכמים והדיינים תלויה ברצונו של הציבור לקבל על עצמו את מרותם ולא בגדולתם התורנית: "ואשר יבחרוהו הציבור הוא הקדוש"⁹¹... ואע"ג דכתי' [ב] 'ודוד הוא הקטן'⁹² מ"מ לבש בגדי שאול הכתוב בו 'משכמו ומעלה גבוה מכל העם',⁹³ וממילא אין תוקף לטענת שלושת הרבנים כי על כל הקהלים לקבל את מרותם, ותקנותיהם בטלות ומבוטלות.⁹⁴

אין בידינו עדות לביקורת דומה מצד בני הקהלים הלא-ספרדיים בקהיר כלפי בית הדין. נראה שהרקע לכך היה השוני בדפוס פעילותו. בית הדין העל-קהלי בקהיר דן בעניינים שהובאו לפניו באופן וולונטרי ולא תבע להשליט את מרותו על דייני הקהלים השונים. כך למשל, המוסתערבים והמגרבים שהסתכסכו ביניהם בשנת רפ"ז,⁹⁵ התייצבו באופן וולונטרי בפני בית הדין לאחר שלא הצליחו לפתור בכוחות עצמם את הסכסוך. נראה שיש לתלות את השוני באופיים של מוסדות השיפוט בצפת ובקהיר הן בהבדלים אישיים בין החכמים, הבדלים של מזג, טמפרמנט והשקפת עולם, והן בשוני הדמוגרפי בין שתי הקהילות. אין בידינו נתונים סטטיסטיים מדויקים אודות קהיר, אך הרושם העולה הוא שחלקם ניחסי של הספרדים באוכלוסיה היהודית הכוללת היה קטן יותר מזה של צפת. לאור זאת, נראה שחכמי קהיר הכירו במגבלות כוחם ונמנעו מלזעזע את היחסים העדינים שנקמו בין הקבוצות השונות בבירת מצרים.

3. בית הדין כזירת מפגש בין-עדתית

יחידים מקהלים שונים נזדמנו לעתים יחד לדיונים משפטיים לא רק בבתי דין על-קהליים אלא אף בבתי הדין הקהליים. באופן טבעי דנו דייני כל קהל בסכסוכים שהתעוררו בין חברי הקהל לבין עצמם, אך בסכסוכים ומחלוקות רבות היו מעורבים יחידים מקהלים שונים. הקשרים ההדוקים שבין בני הקהלים השונים ובפרט בין המקומיים לבין המהגרים עלו לעתים על שרטון. סכסוכים בין שותפים וחילוקי דעות בין סוחרים, מריבות של בני זוג מעורב וסכסוכי ירושה במשפחות מעורבות, כל אלו הובאו לפתחו של בית הדין. המציאות הרב-עדתית באימפריה העות'מאנית הובילה לחיכוך קבוע בין בעלי דין מקהלים שונים בשאלה בפני איזה בית דין יידונו.⁹⁶

⁸⁹ עיקר הביקורת של נ' ציאח היא על הפגיעה בסמכות דייני הקהלים, אולם הוא מבקר גם את הפגיעה בגורמי הנהגה אחרים: "ויאות לדיינים לעמוד על משמרותיהם לשרת בשם ה' כמנהגם ויאות לממונים לעמוד על ימנם כאשר היו עד עתה דאם אין שוטר אין שופט" (שם, 160ב). ייתכן כי הפגיעה במעמד של הממונים קשורה בהקמת ההנהגה הכלל-קהלית בצפת בעקבות המשבר הכלכלי בשנות השישים (על התפתחות זו בצפת ראו הקר, מס הג'זיה, עמ' 67).

⁹⁰ הואיל והבתי דינים הם נתבררו על פיהם ועל פי הקהלות ההם לכך, והקהלות קבלום עליהם כל א' אחד] שלו בהא, לזילותא דב"ד חיישין [=אנו חוששים לזלזול בבית הדין] וגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה (שם, 160א). הביטוי "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" חוזר כמה פעמים בתלמוד (למשל, ברכות יט ע"ב) ונגזרות ממנו הלכות שונות.

⁹¹ שם, 161ב. על פי במדבר טז, ז.

⁹² שמואל א יז, יד.

⁹³ שם, 162א. שמואל א ט, ב.

⁹⁴ ראו גם ארד, מבוא, עמ' 74-72.

⁹⁵ ראו להלן פרק 3.2, סעיף ד.

⁹⁶ ראו למשל שו"ת מהרשד"ם, אבן העזר, סי' כז ועוד רבים.

באופן טבעי ביקש כל אחד מן הצדדים להידון בפני דייני הקהל שלו. הסכמות שונות נועדו להסדיר חוסר בהירות זה (בדרך כלל נקבע שלנתבע ישנה הזכות לקבוע את מקום הדיון).⁹⁷ גם כאשר נקבע בית הדין בו ייערך הדיון, ריחף כל העת החשש שמא הצד שלא זכה להביא את הדיון לבית הדין של קהלו יערער על תוצאות ההליך ויטיל בו פגמים. יש בזה כדי להעיד על משבר הסמכות בחברה היהודית המפולגת והרב-עדתית. לבתי הדין לא היה כוח כפייה של ממש כנגד סרבנים (מלבד סנקציית החרם) והציות לפסק הדין נותר בעיקרו וולונטרי. דוגמה לחולשת הסמכות של בתי הדין הקהליים עולה מפרשה שנדונה בבית דינו של ר' יוסף נ' ציאה בדמשק. נישואיו של זוג ממוצא מעורב עלו על שרטון, והשנים עמדו להתגרש. החתן היה כנראה ספרדי והכלה ככל הנראה מוסתערבית. החתן, ששהה בצפת, מסר ביד שליח גט לכלה שישבה בדמשק ונציגי שתי המשפחות התכנסו בבית הדין המוסתערבי למעמד מסירת הגט. כדי למנוע ערעור על הגט הזמין ר' יוסף למעמד המסירה את דין הקהל הספרדי, ר' משה ברוך ואישים נוספים מן הקהל. אולם, צעד זה לא מנע ערעור על הגט. לאחר סיום ההליך טען כי הגט ניתן בלא שזיהו שליח המסירה ובית הדין את המתגרשת, ועל כן הגט פסול. פסילת הגט עשויה היתה להביא להביא לעיגון של הנערה לזמן ממושך, כיוון שהחתן ישב כאמור מחוץ לעיר. הוויכוח בין שני החכמים הביא לפולמוס רחב בו היו מעורבים חכמי הדור.⁹⁸

באיזו שפה התנהלו הדיונים בבתי הדין בעת שנערכו בהם סכסוכים בין-עדתיים? נראה שהכרח היה להשתמש בשפה המובנת לכל, דהיינו העברית. עם זאת, עדויות העדים נגבו בשפת אימם. לא היה בכוחה של העברית להוות שפת דיבור חיה בה ניתן לתאר מקרים בפירוט ותוך הקפדה על דקויות. העדויות הרבות בלאדינו ובערבית-יהודית שהועתקו בקבצי השו"ת של התקופה⁹⁹ מוכיחות כי עדים, כמו גם בעלי הדין, העדיפו להתנסח בלשון המוכרת להם. אין ספק כי מלבד שתי השפות הדומיננטיות הללו, נשמעו גם לשונות אחרות במרחב בתי הדין, כדוגמת האיטלקית, היוונית, היידיש ועוד. היו דיינים שהפגינו שליטה בכמה לשונות. כך למשל, רדב"ז נשאל אם הוא מושביע את הבאים לפניו בעברית או בלשונו של בעל הדין והשיב כי "אני רגיל להשביע בערבי למוסתערב ובלעז ללועזים"¹⁰⁰ ואעפ"י שהם מכירים בשתי הלשונות¹⁰¹ לפי שאני יכול לבאר להם ענין השבועה שיבינו כוונתה היטב ולא יטעו בה".¹⁰²

ואולם, רוב הדיינים לא שלטו כמובן בכל הלשונות השונות שהילכו בחברה היהודית. קושי זה נפתר באמצעות העמדת מתורגמן. היו אמנם מי שערערו על הנוהג הזה מבחינה הלכתית, לאור ההלכה בתלמוד האוסרת על בית הדין לשמוע את טענות בעלי הדין מפי מתורגמן,¹⁰³ אך פוסקי התקופה הכירו בכך שצעד זה הינו בלתי נמנע.¹⁰⁴

⁹⁷ דין זה (שמקורו כנראה בשו"ת מהרי"ק, שורש א') נדון בספרות התקופה הן ביחס לבתי דין בערים שונות הן ביחס לבתי דין שונים באותה העיר. לדיונים בהיבטים שונים של דין זה והתקנה שבעקבותיו ראו למשל שו"ת המב"ט, ב, סי' לג; שו"ת מהר"י נ' לב, ג, סי' צז; שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' קסב, רכ; שם, חושן משפט, סי' ב, קג, שפו; שו"ת דברי ריבות, סי' רסט; שו"ת גנת ורדים, חושן משפט, כלל ה, סי' יז; שו"ת דרכי נועם, חושן משפט, סי' לט.

⁹⁸ על הפרשה ראו ארד, מבוא, עמ' 78-84. אני מקווה לשוב ולעסוק בה בהרחבה במקום אחר.

⁹⁹ עדויות אלו בולטות בשלושה תחומים הלכתיים: התרת עגונות, שאלות של ספק בקידושין ו"נזירות שמשון".

¹⁰⁰ המונח "לועזים" שמשמעו בלשון חז"ל כלל דוברי השפות הזרות, מתייחס בספרות התקופה בדרך כלל ליוצאי איטליה דווקא, אך דומה שכאן כוונת רדב"ז לכלל המהגרים מאירופה, וכוונתו הן לספרדית הן לאיטלקית ואולי אף לשפות נוספות.

¹⁰¹ כלומר, המוסתערבי מכיר הן עברית הן ערבית, וה"לועז" מכיר הן עברית הן "לעז".

¹⁰² שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'רכו (קנה), מה ע"ד.

¹⁰³ משנה מכות א, ט; משנה תורה, ה', סנהדרין ב, ו וראו שם כא, ח; שו"ת הרמב"ם, סי' שכב.

¹⁰⁴ "שאלת ממני אודיעך דעתי על מה סמכו הדיינים בארץ ישראל שאינם מכירים בלשון הלועז שמעמידין תורגמן ודין להן והא תנן במכות [משנה מכות א, ט] שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן" (שו"ת רדב"ז, א, סי' שלא, נד ע"א). הגהתי את נוסח השאלה על פי הדפוס הראשון (ר' דוד נ' אבי זמרא, **שאלות ותשובות**, נציחה תק"ט). בדפוסים המאוחרים השתבש המשפט בפתיחה ל"על מה סמכו הדיינים בזמן הזה דנו בארץ ישראל שאינם מכירים...". ברור שהמילים "בזמן הזה דנו" הינה גלוסה שחדרה בטעות לנוסח הפנים של הטקסט. רדב"ז השיב כי לדעת חלק מהפוסקים הגבלה זו חלה דווקא על דברי העדים, אך דברי בעלי הדין מותר לשומעם מפי מתורגמן. לדעת אלו שסוברים כי הגבלה זו חלה אף על בעלי הדין (כגון הרמב"ם), נאלץ הרדב"ז לקבוע "היכא דאפשר [=לקיים הדין] אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר" (שו"ת רדב"ז שם, נד ע"ב).

ג. קשרים כלכליים

המהגרים האירופים השתלבו עד מהרה בכלכלה המקומית. בינם לבין היהודים המקומיים נרקמו זיקות רבות בתחום הכלכלי: שותפויות, חוזים, הלוואות, פאטוריה (מסירת סחורות בידי סוכן כדי שימכרם),¹⁰⁵ העמדת אשראי ועוד. להלן נציג כמה מן הזיקות שנקמו בין המוסתערים לבין המהגרים האירופים בחיי הכלכלה.

1. שותפויות ויחסים מסחריים

מכתבים בערבית יהודית מן המאה השש-עשרה שהשתמרו בגניזה מעידים על הקשרים המסחריים שנקמו בין המקומיים לבין המהגרים. כך למשל, מכתב בערבית יהודית מראשית המאה השש-עשרה כנראה,¹⁰⁶ מעיד על קשרים מסחריים בין סוחר בשם סאסי,¹⁰⁷ לבין אברהם קאשטרו הנודע, בן למשפחה ספרדית נכבדה ואביו של ר' יעקב קאשטרו, מהבולטים שבחכמי הדור. עניינים רבים במכתב זה נותרים סתומים.¹⁰⁸ הכותב מזכיר מסים מסוימים שהוטלו על סוחרים בינלאומיים¹⁰⁹ ומספר על קשריו עם סוחרים אירופים ("אפרנג"), כנראה איטלקים. בין השאר מזכיר הכותב קשרים שקיים (לפחות לטענת הנמען) עם אברהם קאשטרו: "אתה אמרת כי הבאתי [סחורות] לר' אברהם כשתרו".¹¹⁰

מכתב אחר בערבית יהודית,¹¹¹ אשר רק חלקו שרד, מעיד על שותפות מסחרית בין יהודי ממוצא מוסתערי כנראה ליהודי ממוצא אשכנזי.¹¹² בקטע ששרד, מבקש הכותב תחילה לדרוש בשלום הנמען ואשתו¹¹³ ומאחל לנמען "יעניק לך ה' בן זכר לחיים ולקיום".¹¹⁴ לאחר מכן מבקש הכותב לדרוש בשלום אישים נוספים: הו עובדיה, מסור עבורי שלום לאח היקר ר' יצחק פוחימה ונשק עבורי את ידי, ו[דרוש בשלום] שותפו, ר' יעקב אשכנזי, ישמרו צורו, רוב שלומות.¹¹⁵

ר' יצחק פוחימה הינו דמות מוכרת הנזכרת בכמה תעודות מן המאה השש-עשרה בקירוב.¹¹⁶ פוחימה, אשר שמו בעל אטימולוגיה ערבית,¹¹⁷ היה מוסתערי או מגרבי, אך הדעת נוטה כי היה מוסתערי. משטר מכר מאלול

¹⁰⁵ על המונח ראו מ' רוזן, 'הפאטוריה – פרק בתולדות המסחר הים-תיכוני במאות ה"ז-י"ז' (על פי ספרות השו"ת של חכמי המזרח), 'מקדמונים', א (תשמ"א), עמ' 101-131.

¹⁰⁶ ENA NS 36.13. נדפס אצל דוד, אברהם קאשטרו, עמ' קנ-קנח (תיאור התעודה שם עמ' קנב-קנג) ויש לתקן הרבה בפרסום זה, בקריאת המכתב ובתרגומו. הכתב באגרת אופייני למאה השש-עשרה. דוד מציין כי זמנה לא לפני הכיבוש העות'מאני במצרים (1517), שכן נזכר בה "הבאשה" פעמיים (שם, עמ' קנב). אינני יודע אם זו ראייה מוחלטת, אך מכל מקום ברור כי הדברים לא נכתבו הרבה שנים לאחר מכן, מפני שהכותב כולל במכתבו זכרונות חיים מאירועים בהם היו מעורבים שלושה אישים שפעלו בראשית המאה השש-עשרה או אף בשלהי המאה החמש-עשרה: "הנגיד"; "משה חקאן", שהיה כנראה אביו של ר' שמואל חקאן שהיה פעיל במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה; ו"אברהם אלכלח", דמות מוכרת מתעודה נוספת בת הזמן (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10,578 N 1). התעודה נדפסה אצל אשתור, תולדות, ג, תעודה עב. אשתור מתארכה למאה השש-עשרה, אך לדעתי היא עשויה להיות גם מהמחצית השנייה של המאה החמש-עשרה).

¹⁰⁷ שם זה מוכר מתעודות אחרות מהתקופה הממלוכית ומהתקופה העות'מאנית המוקדמת. [סאסי אבן יהודה] נזכר ברשימת תרומות מן המאה הארבע-עשרה בערך (כ"י אוקספורד, בודלי 13.56, 2834.36); סאסי בן פרג'אללה היה מראשי הקהילה בירושלים במאה השש-עשרה. הוא נזכר בכמה תעודות מבית הדין השרעי (ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 13, 28, 172); "סאסי מוצ'טין"? נזכר ברשימת תרומות מן המאה השש-עשרה או השבע-עשרה (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 5566 B 22). ברור כי כותב מכתבו השתייך לאוכלוסיה דוברת ערבית, אך קשה להכריע אם היה מוסתערי או מגרבי. אפשר שהצורה המגרבית "דל" השכיחה במכתבו מעידה על מוצאו מארצות המגרב, אך אין זו ראייה מוחצת.

¹⁰⁸ תוכן המכתב עמום הן בשל מצב השתמרות כתב היד, הן בשל חוסר פירוט של הכותב על העניינים הנדונים בו, שהיו ידועים היטב לו ולנמען. עם זאת, ברור שהכותב עסק במסחר.

¹⁰⁹ "...ומי שיבוא מקצה ארץ הודו וארץ סינד [בפקיסטאן של היום] ומארצות הערבים יהיו חייבים על פי החוק לשלם את המגיע (מהם) לסולטאן יותר ממש המעשר" (דוד, שם, עמ' קנח, שר' 17-19).

¹¹⁰ דוד, שם, שורות 1-2. עדות אחרת לקשריו של אברהם קאשטרו עם סוחרים ממוצא מוסתערי או מגרבי הינה אגרת ששלח קאשטרו לגביר בשם "שלמה" (אולי שלמה אלאשקר), בה הוא מזכיר סוחר בשם יצחק קאג'יג'י שירד מנכסיו ומבקש מהנמען לסייע לו (גוטהייל וורל, קטעים, עמ' 238; דוד, שם, עמ' קנ, הערה 15).

¹¹¹ TS AS 155.314

¹¹² לדוגמה מאוחרת יותר לשותפות בין מוסתערים ומהגרים אירופים ראו TS 12.546. זהו שטר שותפות, כנראה במכירת אתרוגים, שנכתב בשנת תצ"ה (1735). בין השותפים נזכרים אישים בעלי שם ספרדי מובהק (יעקב בונשיניור, אברהם רוזאניס ידיע גזואי), לצד אישים בעלי שם מוסתערי (ישועה אלחאמי, דוד מזרחי ידיע נוואר, ואולי גם שמואל תאג'ר).

¹¹³ האיחול לאישה מופיע בתחילת קרע המכתב ועל כן לא ברור לחלוטין מיהי האישה "הנכבדת והצנועה" ("אלגילה אלמצונה") שהכותב מברך ב"טוב ובריאיות" ("על[א] כיר ועאפיייה"), אך לפי ההקשר, ולפי הסגנון המקובל במכתבי הזמן, נראה בבירור כי מדובר באשת הנמען.

¹¹⁴ כלומר, תפילה לכך שהבן לא ימות בלידה או סמוך לכך. במקור: "וירזקך אללה בין [!] זאכר [!] לחים ולקיאמה".

¹¹⁵ במקור: "ויא עובדייה בלגלי אסלם אל אך אל עזיז ר' יצחק פוחימה וקבלי איאדיה ועלא שריכה ר' יעקב אשכנזי יצ' כתיר אסלם".

¹¹⁶ הוא נזכר בשתי רשימות תשלומים השמורות באוסף הספרייה הבריטית (Or. 10,599.27; Or. 5566 B 22).

שכ"א (1561) השמור באוסף קהילת קהיר¹¹⁸ עולה כי "כה"ר ר' יצחק פחימה יצ"ר התגורר בבית בדור אלכנסי, הרחוב בו עמד בית הכנסת המוסתערבי הנודע אלמצריין. כל האשים הנזכרים באותו שטר היו ממוצא מוסתערבי.¹¹⁹ אם כנים דברינו הרי שמכתב זה מעיד על שותפות בין יהודי מוסתערבי, יצחק פוחימה ויהודי ממוצא אשכנזי – יעקב אשכנזי.¹²⁰

2. המרחב הרב-עדתי בשטרות

בעוד שמן המאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה לא שרדו, באופן יחסי, שטרות רבים בגניזה, הרי שמן המאה השש-עשרה יש בידינו שפע עצום של שטרות, כמעט כולם בעברית. שטרות אלו מעידים על הקשרים הכלכליים שהתהוו בין הוותיקים לחדשים. שטרות אותנטיים אלו, לצד מכתבים ופנקסי חשבונות, מספקים עבורנו מידע על חיי הכלכלה, עשיר בהרבה מזה שעולה מספרות השו"ת, שם מושמטים פרטים רבים שאינם בעלי משמעות הלכתית.¹²¹ ממצא השמות בשטרות אלו מבטא יפה את המוצא המגוון של היהודים העוסקים בענפי הכלכלה השונים (חכירות, מסחר, מלאכה ועוד). זיקת כלכלית בין מוסתערבים לבין מהגרים לא התבטא רק בשותפות או בקשרי מסחר. מציאותן של חתימות עדים מוסתערבים על שטרות של בעלי דין יהודים אירופים (ולחפך), מעידה אף היא על הוויה של שיתוף ויחסים הדוקים בין העדות בענפי הכלכלה השונים. להלן כמה דוגמות:

א. שטר בעברית מן המאה השש-עשרה¹²² מתעד מכירה של "מרגאן" (אלמוגים, או אבנים טובות).¹²³ המוכר, צמח אלגג', נושא כינוי מזרחי, וסביר כי היה מוסתערבי.¹²⁴ גם שמו הפרטי, "צמח", איננו נפוץ בין המהגרים.¹²⁵ גם הסופר שכתב את השטר ואף חתם עליו, אברהם סמכרי, היה מוסתערבי. הקונה לעומת זאת, שמואל קורדובה, היה מיוצאי ספרד. השטר פותח במילים אלו:

בפנינו עח"מ [=עדים חתומי מטה] מכר היקר כ"ר צמח אלגג' יצ"ו ליקר כ"ר שמואל קורדובה יצ"ו ביעה מרגאן גשים קצף¹²⁶ שמשקלו תשעה עשר רטל [=רטל, מידת משקל] נקי חסר רבע בסך שבעה עשר פרחים זהב בנאדקה [=ונציאניים] ושני קורונאש זהב

השטר כתוב אם כן עברית, לפי הנורמות המקובלות של תקופה זו,¹²⁷ אולם הוא שזור מונחים בערבית, המעידים על שפת אמם של הסופר והמוכר.

¹¹⁷ השם מרמז כנראה כי הלה, או אחד מאבותיו, עסקו במכירת פחמים.

¹¹⁸ א"ק 180. נדפס אצל בן-זאב, התעודות, עמ' רפ.

¹¹⁹ הבית היה שייך לסת אלבית, בתו של ר' אברהם אמשאטי, מחכמי המוסתערבים בקהיר, והיא מכרה חלקו לישועה ב"ר עובדיה הלי דג'אג', אף הוא מוסתערבי כנראה. המכירה התבצעה "לפני החכם הנעלה כה"ר ישועה נר"ו". על השטר חתומים שני עדים, אף הם בעלי שם מוסתערבי מובהק (אהרן עמאני ומשה גבאלי).

¹²⁰ אפשר שיש לזהותו עם יעקב אשכנזי הנזכר ברשימת תשלומים, מן המאה השש-עשרה כנראה (TS AS 152.11, ע"א, טור ד). חכם בשם ר' יעקב אשכנזי היה שד"ר בעיראק בשליחות ירושלים בראשית המאה השבע-עשרה. טופס משנה עם הגהותיו בגליון שמור באוסף בניהו (ראו מ' בניהו, 'הגהותיהם שלרבי בצלאל אשכנזי ורבי יהוסף אשכנזי וטופס האב שלהם', אסופות, א (תשמ"ז), עמ' נא; מ' עסיס. על הגהותיו ראו: 'הגהות ר' יעקב אשכנזי על המשנה סדר נזיקין', סידרא, כג (תשס"ח), עמ' 81-31).¹²¹ מכשול מרכזי בשימוש בספרות השו"ת לתיאור חיי הכלכלה בחברה היהודית בתקופה זו הוא העובדה כי בספרות זו מוחלפים לרוב השמות המקוריים בשמות הסתמיים "ראובן" ו"שמעון", וכן נמנע מאיתנו לזהות את מוצאו העדתי של בעל הדין הנזכר בתשובה. עם זאת, גם בחומר התיעודי קשה לעתים לזהות בבירור את מוצאו העדתי של הנזכר בהם, כיוון ששמות שונים אינם מובהקים בקרב עדה מסוימת.

¹²² TS AS 145.87. השנה לא צוינה, אך צוין היום: יום ד', ג' באב.

¹²³ על המסחר באלמוגים והפקת מוצרים מהם, ראו למשל סימנסון, בין הפטיש לסדן, עמ' 311-312.

¹²⁴ הוא נזכר בשטר אחר שהשתמר בגניזה (TS 13 J 4.20) שממנו עולה כי שם אביו היה דוד. שטר זה הינו שטר מחילה הדדית של שני השותפים, "כ"ר צמח בכ"ר דוד אלגג" ו"כ"ר יום טוב אלאו", שפירקו את השותפות ביניהם. השטר נכתב בתחילת שבט שכ"ט (ינואר-פברואר 1569) על ידי הסופר ר' בדוסא ב"ר אשר.

¹²⁵ עם זאת, השם "צמח" מוכר גם בקרב יהודי צפון-אפריקה ולא ניתן לשלול את האפשרות שהיה מגרבי. כידוע השם "צמח" היה נפוץ בתקופת הגאונים והוא מופיע בתעודות מתקופת הגניזה הקלאסית. בתקופה הנדונה בעבודתנו שם זה איננו נפוץ אך לא בלתי מצוי. בשנת 1668 נכתב בקהיר שטר אירוסים כמנהג הקראים בין שלמה בן יהודה לבין כמר [=קמר] בת צמח (כ"י סנט פטרבורג, Evr. II A 1276).

¹²⁶ כלומר: סחורה של פירורי אלמוגים גולמיים.

¹²⁷ ראו ארד, ערבית ועברית, עמ' 107-108.

ב. שטר מחילה הדדי¹²⁸ נכתב בעיר דמיאט בג' שבט שט"ז (25.1.1556) עבור שני סוחרים, צפניה בכ"ר חיים סרגוסי ויצחק ב"ר עובדיה (שם משפחתו לא שרד).¹²⁹ צפניה היה כנראה ממוצא ספרדי¹³⁰ ואילו מוצאו של שותפו אינו נהיר. השנים הצהירו כי אין להם שום תביעה זה על זה מעסקיהם המשותפים, "לא מצד החביות של יין שנמכרו במצרים [=קהיר] ולא מצד המשא ומתן שהיה ביניהם]..." ולא מצד הלוואות שניתנו מצד לצד. בשולי הדף נרשם בכתב אחר חוב שנותר "לר' אברהם בן נחמיש", אף הוא בן למשפחה ספרדית. בעלי הדין הנזכרים בתעודה זו היו אפוא כולם או רובם ממוצא ספרדי, ולמצער מיוצאי אירופה. העדים החתומים על השטר לעומת זאת היו מוסתערבים או מגרבים: עובדיה הלוי רופא ונתן בכ"ר מכלוף בן סעיד. לפנינו עדות נוספת למציאות הרב-עדתית בחיי המסחר במצרים. בהכנת השטר היו מעורבים ותיקים וחדשים שפעלו זה לצד זה.

ג. שטר אחר המאיר על המציאות הרב-עדתית, הינו שטר שנכתב בראשיד כשנתיים לאחר מכן, ב"ז בטבת שי"ח (18.12.1557).¹³¹ תחילת השטר חסרה ולכן לא ידועים שמות המשפחה של בעלי הדין (שמותם הפרטיים: רחמים, שלמה וראובן), וכן לא ברור לגמרי טיב ההתחייבות שביניהם. על השטר חתמו עד מוסתערבי (או מגרבי) בשם סעדיה בולכיר, ועד ספרדי כנראה, אברהם בכה"ר שלמה לוי חקאן. לאחר חתימותיהם נרשם בשטר קיום בית דין. שלושת הדיינים היו משה בנימין, הידוע מפעילותו המסחרית של האר"י;¹³² אליקים בכ"ר שלמה אשכנזי ומנחם בכמהר"ר אבא דלמדיגו, בן למשפחת דלמדיגו הנודעת מכרתים. בשטר זה, מעיירה במצרים לחוף הים התיכון, מתגלה מיקרוקוסמוס של החברה היהודית במצרים במאה השש-עשרה. מוסתערבים וספרדים, אשכנזים ורומניטים שותפים לחיי המסחר ולפעילות בבית הדין ויוצרים יחד את הקולקטיב היהודי המורכב.

החומר התיעודי משקף אם כן כי לפנינו, ביסודו של דבר, חברה יהודית אחת.¹³³ למרות מסגרות ארגוניות נפרדות, בתי כנסת נבדלים, לשונות דיבור מגוונות ומנהגים שונים היו הגבולות בין העדות היהודיות עבירים, וזיקות שונות נרקמו בין אלו לאלו. מכנים משותפים רבי חשיבות, כדוגמת השפה הנוספת המשותפת לכל (העברית), וההלכה היהודית כקודקס הקובע נורמות משותפות (לפחות בתחום המסחר ודיני הממונות), אפשרו לבני העדות השונות להתעלם מפערי השפה והתרבות וליצור קשרים מגוונים זה עם זה.

¹²⁸ TS 8 J 6.20

¹²⁹ האותיות הראשונות הן "ויא" אך ההמשך קשה לפענח (ויאיש? ויאית?).

¹³⁰ אם כי אפשר גם שהיה סיציילאני, יוצא סיראקוזה שבסיציליה.

¹³¹ TS 8 J 6.21

¹³² TS 6 J 4.31-32. הוא נזכר גם במכתב בערבית-יהודית שנשלח כנראה מרשיד לבולאק הסמוכה לקהיר (ENA 2855.21).

¹³³ מיקדנו את הדיון בממצא השמות בשטרות מן המאה השש-עשרה, בשל נטיית הסופרים להזכיר את בעלי הדין בשטר בשם ובכינוי מלא, דבר המקל על זיהויים העדתי. תמונה דוניה עולה גם מן המכתבים של תקופה זו. כך למשל, בתכתובת שבין משה זוסמן לאמו רחל, נזכרים אישים אשכנזים רבים בירושלים ובקהיר, ולצידם גם אישים "מתחום התרבות המזרחי" כהגדרת ח' טורניאנסקי, ספרדים והונגרים. ראו פירוט אצל טורניאנסקי, אגרות בידיש, עמ' 159-157.

3.2 יחסי המוסתערכים והמגורים

יוצאי המגרב היו קבוצה ייחודית בציבור המהגרים היהודיים במזרח. בשונה מן המהגרים האירופים, חלקו המגורים והמוסתערכים מאפיינים משותפים רבים, ובמרכזם השפה הערבית המשותפת. לצד המגורים הגיעו לקהילות אגן הים התיכון המזרחי מהגרים נוספים דוברי ערבית: יוצאי תימן, עיראק ואיראן. ידיעותינו על מהגרים אלו מצומצמות מאוד.¹³⁴ קבוצה נוספת, לפחות בחלקה, של דוברי ערבית, היו יוצאי סיציליה.¹³⁵ הסיציליאנים הקימו מסגרות נפרדות,¹³⁶ ובתחומים מסוימים הצטרפו למסגרות של המהגרים הספרדים.¹³⁷ מיעוט החומר אודותם אינו מאפשר לעתה לשרטט את טיב יחסיהם עם המוסתערכים.

החומר שבידינו אודות היהודים המגורים באגן הים התיכון המזרחי עוסק ברובו בקהילת קהיר, וכן בקהילות העירוניות הגדולות בארץ ישראל: ירושלים, צפת ועזה. ישנן ידיעות גם על מגורים בערים נוספות בארץ ישראל, דוגמת חברון¹³⁸ ושכם.¹³⁹ הידיעות על מגורים בקהילות סוריה וזניחות,¹⁴⁰ ודומה שמעטים היו המהגרים המגורים שהתיישבו בהן.¹⁴¹ עיקר הפרק יוקדש אפוא לניתוח יחסי המגורים והמוסתערכים במצרים, בעיקר בקהיר, ובמידה מועטה יותר בארץ-ישראל.

דמותו של המפגש המוסתערכי-מגרי שונה מזה של המפגש המוסתערכי-אירופי. הפער ההלכתי, התרבותי והלשוני בין המוסתערכים למגורים היה קטן לאין שיעור מאשר זה שבין המוסתערכים ליהודים האירופים. אי לכך, הזירות בהן התנהלו המתחים והעימותים בין שתי הקבוצות היו בעיקר זירות כלכליות וארגוניות. הדיון בפרק זה יתמקד בהבנת התהליך שהוביל להתארגנות נפרדת של המגורים במאה השש-עשרה ולגיבושו של ציבור זה במסגרת עצמאית. בעוד שבמשך תקופה ארוכה נבלעו המהגרים המגורים בציבור המקומי, והיוו חלק בלתי נפרד ממנו, הרי שבראשית המאה השש-עשרה בערך הבשילו התנאים לכך שבני המהגרים מהמגרב חשו צורך להקים לעצמם מסגרות משלהם. תהליך זה לווה בזיקות מורכבות שנקמו בין שתי האוכלוסיות. מגמות אלו יידונו לקמן, תוך בחינת תעודות חדשות שטרם נדונו במחקר.

א. המגורים במצרים ובארץ ישראל בתקופה הפאטמית והאיובית

נוכחות של יהודים מגורים במצרים מתועדת החל מסוף המאה העשירית לספירה. הכיבוש הפאטמי של מצרים וביסוס מרכז השלטון החדש בקהיר, הובילו למעבר הדרגתי של מרכז הסחר הים-תיכוני מקירואן ואלמהדיה למצרים. סוחרים יהודים רבים, אשר משפחותיהם הגיעו אל המגרב בראשית המאה העשירית מבל ומפרס, היגרו בתקופה זו למצרים, בשל רצונם להיות סמוכים למרכז השלטון החדש וכן בשל תחושת חוסר הביטחון שהחלה לשרור במגרב, בשל חולשת השלטון המקומי והחשש מפלישות הביזנטים.¹⁴² המהגרים המגורים

¹³⁴ ראו גם באפילוג, ליד הערה 14.

¹³⁵ על היות הסיציליאנים דוברי ערבית (לפחות כשפה שנייה), ראו המקורות שריכוזי במאמרי, ערבית ועברית, עמ' 102, הערה 4. מאז התפרסמו מחקרים נוספים בנדון, ראו זלדס, נשים יהודיות, עמ' 112; סימנסון, בין הפטיש לסדן, עמ' 358-359. סימנסון מסיק שם ששפת הדיבור של רוב יהודי האי היתה סיציליאנית, ואילו מהגרים יהודיים שהגיעו לאי המשיכו לשמור זמן מה על שפתם. השתמרותה של הערבית-היהודית בסיציליה, מאות שנים לאחר הכיבוש הנורמני, נעוצה אם כן בהגירה מתמדת של יהודים מהמרחב הדובר ערבית, בעיקר מצפון אפריקה.

¹³⁶ על הסיציליאנים במזרח בתקופה המלוכית ישנן ידיעות שונות במסמכי גניזה ובתעודות אחרות, אשר לא טופלו עדיין בספרות המחקר. על ההגירה מסיציליה לארץ ישראל במאה החמש-עשרה ראו דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 144, 152, 158; זלדס, שם, עמ' 117-121. על הסיציליאנים באימפריה העות'מאנית ראו ב' רות, 'לתולדות גולי סיציליה', **ארץ-ישראל**, ג (תשי"ד), עמ' 230-234; שוורצפוקס, קהלים הסיציליאנים; פלרמו, מעבר; הקר, יווני נקבים, עמ' 133-134.

¹³⁷ למשל בדמשק, שם רכשו יחד עם הספרדים חלקת קבורה, ראו לעיל, ליד הערה 42 וראו פרק 8, הערה 1.

¹³⁸ על יעקב המשורר, מגרבי שחי בחברון במאה הארבע עשרה, ראו להלן, ליד הערה 159.

¹³⁹ לנוכחות של יהודים מגורים בשכם ב-1538/9 ראו כהן ולואיס, אוכלוסייה, עמ' 147, הערה 7. בסג'ל של שכם נרשמה בשנת 1687 תביעתו של יהודי בשם סלימאן בן מסעוד המגרי (יזבק, הישוב בשכם, עמ' 66).

¹⁴⁰ בין המגורים שישבו בקהילות סוריה במאה השש-עשרה יש למנות את ר' שמואל אבו חצירה, דיין המוסתערכים בג'ובאר הסמוכה לדמשק (ארד, לדמותו, עמ' 219). על השפעת הלהג הערבי המגרי על לשונו העברית ראו דברי יוסף, עמ' 373, הערה 17; ר' אויזקי מערבי שחי בדמשק (בניהו, דרושיו, עמ' קטו); ר' חנניה ב"ר משה לאקי מוגרי, תלמידו של ר' יוסף גרסון בדמשק (שם, עמ' קטז); ור' אברהם מערבי מחלב, החתום באגרת ר' יוסף אסקנדראני אל הנגיד במצרים (כ"י וושינגטון, אוסף פריד 50).

¹⁴¹ ראו גם הקר, יהודים מגורים, עמ' 585.

¹⁴² גיל, במלכות ישמעאל, א, עמ' 676-677; בן-ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 36, 40; ברקת, שפריר מצרים, עמ' 25-26.

החזיקו בידם כוח פוליטי רב ועוצמה כלכלית.¹⁴³ במצרים תפסו המגרים עמדות חשובות בתחומי המסחר וההנהגה. משפחות הסוחרים הבולטות במאה האחת-עשרה במצרים היו משפחות מהגרים מהמגרב¹⁴⁴ ולפחות שני מנהיגים בקהל הבבלי בפסטאט במאה האחת-עשרה היו מגרבים במוצאם.¹⁴⁵ גם בארץ ישראל תפסו המגרים עמדות חשובות. הבולט שבהם היה שלמה בן יהודה, יוצא פאס, שהתמנה לראש ישיבת גאון יעקב ב-1025. זרם המהגרים מהמגרב מורחב התחזק בעקבות חורבן קהילות המגרב בימי המוחרדים, באמצע המאה השתים-עשרה.¹⁴⁶ גם בתקופה האיובית המשיכו להגיע יהודים מגרבים למצרים, אם כי זרם המהגרים הידלדל.¹⁴⁷

1. האם התארגנו המגרים בנפרד בתקופה זו?

בהמשך ננסה לבחון את הרקע לפירוד בין המגרים למוסתערבים במאה השש-עשרה, ולהקמת מסגרות מגרבויות נבדלות. לאור זאת ראוי לבחון, האם התארגנו המגרים בנפרד במאות הראשונות לשיבתם במצרים ובארץ-ישראל?

המגרים במצרים נותרו קבוצה מובחנת ולא נטמעו בקהילה המקומית. הסיבה העיקרית לכך היו הקשרים ההדוקים – קשרי משפחה ומסחר, שהתמידו בינם לבין קהילות במגרב.¹⁴⁸ בפסטאט הצטרפו המגרים לבתי הכנסת הקיימים ולא הקימו בית כנסת נפרד.¹⁴⁹ אכן, יש בידנו עדויות מסוימות על התארגנות נפרדת של יוצאי המגרב באלכסנדריה במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה. הם ביקשו לשלם בנפרד את מיסיהם ישירות לשלטונות ללא תיווך הקהילה, מפני שחשו שההנהגה הוותיקה בעיר מנסה להטיל עליהם את עיקר עול המסים.¹⁵⁰ אולם, דומה שמאמצים אלו היו מוגבלים לתחומים אלו בלבד, ולא למסגרות קהילתיות. בתעודות הגניזה ה"קלאסית" אין, למיטב ידיעתי, ידיעות על הקמת בתי תפילה נפרדים, הקדשים נפרדים או חלקות קבורה נבדלות ליוצאי המגרב במצרים או בארץ ישראל.

¹⁴³ בן-ששון, בני המגרב, עמ' 66-64. על הסוחרים המגרים בקהיר במאות העשירות והאחת עשרה ראו גם א' ברקת, 'מהגרים יהודים מתוניסיה במצרים, לשון מאזניים חברתית ופוליטית במאה העשירית ובמאה האחת-עשרה' בתוך א' חזן וחי' סעדון (עורכים), **תרשיש, מחקרים ביהדות תוניסיה ומורשתה**, רמת-גן תשס"ט, עמ' 29-38.

¹⁴⁴ גויטיין, חברה, ב, עמ' 289-299; 354-358; גיל, א"י, א, עמ' 205-208, 451-452. בין משפחות אלו יש למנות למשל את התארתים (גיל, שם, עמ' 693-704), ואת בני עוכל. הללו היגרו כנראה למצרים מפאס, אך מוצאם המקורי היה כנראה פרס או בבל. ראו עליהם ג' סטילמן, 'בית יוסף אבן עוכל – תמצית ידיעותינו, תעודה, א (תש"ס), עמ' 133-138; גיל, במלכות ישמעאל, א, עמ' 678-686.

¹⁴⁵ היו אלו יוסף בן יעקב בן עוכל ונהראי (קרא: נהוראי) בן נסים (נפטר ב-1097/8). על נהראי ראו גיל, במלכות ישמעאל, א, עמ' 704-721; הנ"ל, ארץ ישראל, א, סעיפים 371-373; פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 64-65. גיל כותב עליו: "נהוראי הוא בלי ספק האישיות הבולטת ביותר בקרב יהודי פסטאט, ויהודי מצרים בכלל, בחצי השני של המאה האחת עשרה" (במלכות ישמעאל, א, עמ' 704). גם בראש קהל הירושלמים עמד במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה, מנהיג ממוצא מגרבי, יהודה הכהן בר יוסף. עליו ראו גויטיין, 'הרב', בירור פרשה סתומה בתולדות הגאונות של ארץ-ישראל עם מכתב של 'בת ראש הישיבה', תרביץ, מ"ה (תשל"ו), עמ' 64-76; גיל, ארץ ישראל, א, סעיף 378; פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 61-62; ברקת, שפריר מצרים, עמ' 26-27.

¹⁴⁶ על גזירות המוחרדים ראו למשל ח"ז הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, א, עמ' 85-86, 89-95, 97-102. על ההגירה מהמגרב מורחב בעקבות אירועים אלו ראו בעיקר עמ' 101-102 וראו גויטיין, חברה, א, עמ' 41-42.

¹⁴⁷ למשל, בראשית המאה השלוש-עשרה נזכר במכתב בערבית-יהודית (TS 16.287) מגרבי שהגיע לאלכסנדריה לשם ניתוח בעיניו: "דע שמביא המכתב הזה הוא... איש מגרבי, המוצא שלו שהוא בא מסיציליה אלינו לאלכסנדריה". המכתב נדפס אצל אשתור, תולדות, ג, תעודה נט, עמ' 101-105. אשתור כלל תעודה זו בספרו על התקופה הממלוכית מפני שסבר ששנת קס"ח הנזכרת בו היא 1408, אך גויטיין כבר הראה שהכוונה היא לשנת ד'תתקס"ח (1208), ראו גויטיין, כתבי הגניזה, עמ' 68.

¹⁴⁸ בן ששון, בני המגרב, עמ' 64-76. שלושת קבוצות המגרים – במגרב, במצרים ובא"י – פעלו למעשה כקבוצה אחת הפועלת למען אינטרסים משותפים, כדוגמת מינוי אישים הרצויים לה (שם, עמ' 73). על נבדלותם של המגרים בקהיר ראו גם ברקת, שפריר מצרים, עמ' 27.

¹⁴⁹ כידוע פעלו בפסטאט באותה עת שתי קבוצות חברתיות שהתרכזו בבתי כנסת נפרדים: הירושלמים, או השאמיים, והבבליים, או העראקיים. ישנם חילוקי דעות במחקר האם הצטרפו המגרים לקהל הירושלמים או שמא כל אחד מהם בחר לאיזה משני הקהלים להשתייך (ראו גויטיין, היסטוריה חברתית, עמ' 97 ובן ששון, שם, עמ' 64-66 ולעומתם ברקת, מוצא וחברה, עמ' 21; הנ"ל, שפריר מצרים, עמ' 26 הערה 112). אך ברור מכל מקום, כי הצטרפו לבתי הכנסת הקיימים ולא הקימו בית כנסת נפרד. מנהיג הירושלמים, אפרים בן שמריה, כתב לגאון הארצישראלי שלמה בן יהודה, בערך ב-1030: "ותזכיר [במכתבך] את המערביים המתפללים בבית הכנסת הזה, מפני שהתחילו להתפלל אצלנו קבוצה של מערביים" (TS 13 J 26.24). פורסם אצל גיל, א"י, ב, תעודה מס' 328). במכתב אחר מאפרים בן שמריה אל שלמה בן יהודה הוא סיפר על 'ג'מאעה מגארבה' (קבוצת מגרבים), שהצטרפה לקהילתו (TS 13 J 27.14).

¹⁵⁰ פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 77-79. ראו גם גויטיין, חברה, א, עמ' 242; שם, ב, עמ' 67; בן ששון, בני המגרב, עמ' 66.

אמנם, בקהיר פעל בית כנסת שפונה "מוגרבה", שהעניק את שמו לסמטה בה היה מצוי.¹⁵¹ לפי מסורת מקומית נקבר הרמב"ם באופן זמני בבית כנסת זה, עד להעלאת עצמותיו לקבורה בטבריה. לכאורה, ניתן להביא מכאן ראייה לכך שבימי הרמב"ם פעל כבר בית כנסת מגרבי בקהיר. למעשה, מסורת זו מהווה הוכחה נגדית שהמקום לא שימש כמקום תפילה לפני המאה השלוש-עשרה, שהרי אין קוברים אדם במקום תפילה.¹⁵² שתיקת המקורות בעניין זה וחוסר אזכור של בית כנסת נפרד של המגרים במקורות הזמן, מובילה למסקנה הברורה כי מקום זה לא שימש כלל לתפילתם של המגרים בתקופה האיובית,¹⁵³ וכנראה אף לא בתקופה הממלוכית, וספק אם שימש בכלל כבית כנסת באותו הזמן. נראה שהמקום התקדש בעקבות המסורות על קבורת הרמב"ם במקום והפך למעין "קבר" סימבולי ואתר עלייה לרגל.¹⁵⁴ בעקבות זאת נבנה בשלב מסוים, לצד מקום הקבורה הזמנית, אולם תפילה.¹⁵⁵

ב. המגרים במצרים ובארץ ישראל בתקופה הממלוכית

הידיעות על מהגרים מגרים במצרים במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה דלות למדי, בשל הידלדלות היישוב היהודי בצפון אפריקה בתקופה זו. נראה שצאצאי המהגרים המגרים בדורות הקודמים התערו את אט בחברה המוסתערבית ולא קיימו מסגרות נפרדות. עם זאת, בתעודות הגניזה נזכרים מעת לעת בתקופה זו אישים מגרים, רבניים וקראים. לדוגמה, רשימת תשלומים מן המאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה,¹⁵⁶ מכילה תיעוד של תרומות שנאספו "אול יום אלעיד ללמגרי אלכהן" (ביום הראשון של החג, עבור המגרי הכהן). בין התורמים המנויים ברשימה זו גם "מוסי מגרבי". ברשימת תשלומים שנערכה ב"כניס מצר" (בית הכנסת של קהיר), אשר שמות כמה מהנזכרים בה רומזים כי הינה מבית הכנסת הקראי וזמנה לדעתי הוא סוף המאה הארבע-עשרה בערך, נזכרים בין השמות גם "אלמע'לם" עבד אלרחים אלמגריבי ו"אלאס'תאד" [מילולית: המורה] אברהים אלמגריבי.¹⁵⁷ יהודים מגרים פעלו בתקופה הממלוכית גם בירושלים, כפי שמוכיחים רישומי בית הדין השרעי בעיר. בעיר היתה נוכחות מגרבית מוסלמית, מאז שלהי המאה השתים עשרה. היהודים המגרים מצאו שפה משותפת עם המוסלמים יוצאי המגרב, ואף נעזרו בקשריו של שייח' שכונת המוגרבים

¹⁵¹ למשל, בשטר שכירות (עقد استئجار) משנת 1020ה (1611/12) תואר מיקום הנכס במילים: بخط حارة زويلة داخل درب كنيسة اليهود المغاربة ("בגבול שכונת זוילה, בתוך סמטת בית הכנסת של היהודים המגריים", א"ק 20). בית הכנסת כונה כך לפחות עד אמצע המאה התשע-עשרה. בתעודה מ-1853/4 נזכר קנייה של נכס "ברחוב המגריים, מול בית הכנסת אשר שם" (بدرج المغاربة تجاه الكنيسة التي هناك. א"ק 109). מאוחר יותר נעלם הכינוי "מוגרבה" ובדורות האחרונים מכונה המקום "בית הכנסת רב משה", על שם הרמב"ם.

¹⁵² וכבר עמד על כך הרב בן שמעון: "ועד היום יש בהכנס"ס ברחוב היהודים קורים לה בהכנס"ס של הרמב"ם. ונלע"ד כי אולי היתה שם מקום דירתו. ואח"כ בחצר הוא נבנה בהכנס"ס ונקרא על שמו. אכן לא היתה שם בהכנס"ס בימיו. כי בחצר בהכנס"ס הנק' ע"ש הרמב"ם היום. מקום מיוחד יורדים אליו במדרגות וקבלה בידם ששם קברו ושמו את ארונו בתוכו עד אשר העלוהו... ואם היתה בהכנס"ס בנויה בימיו לא יתכן שיקבר בצד בהכנס"ס מפני הכהנים" (טוב מצרים, כו ע"א-ע"ב).

¹⁵³ ניתן לתמוך את הצעתי מלשונו של יוסף סמכרי המזכיר את המסורת על קבורתו של הרמב"ם בבית כנסת זה: "וקברו אותו בבית המדרש שלו בבית הכנסת הנקראת היום כנסת של ק"ק מוגרבי"ה ומשם הוליכו אותו לארץ ישראל וקברוהו בטבריה של ארץ ישראל" (דברי יוסף, עמ' 221. הדגשה שלי). הרמב"ם נקבר אפוא, לפי מסורת זו, במבנה ששימש כבית מדרשו. לימים שימש המקום לתפילתם של המגרים בקהיר (סמכרי אינו מציין מתי החלו המגרים להתפלל שם). קאסוטו, לעומת זאת, סבור כי המקום שימש בית תפילה כבר בימי הרמב"ם (קאסוטו, בתי הכנסת, עמ' 319 וראו שם עמ' 340, הערה 69).

¹⁵⁴ בית הכנסת זכה ליוקרה רבה כמקום מקודש בתודעה העממית. חולים היו נוגים ללון בו כסגולה לרפואה, ראו גנוז, בתי הכנסת, עמ' 25-27, וראו להלן פרק 6, ליד הערה 47.

¹⁵⁵ לתיאור המבנה ראו קאסוטו, שם, עמ' 322-318; מיטל, אתרים, עמ' 55-50.

¹⁵⁶ כ"י אוקספורד, בודלי 2834.36 (Heb. B 13.55). לתיאור התעודה ראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 496; שם, ה, עמ' 574. גויטיין מתאר את התעודה למאה הארבע-עשרה, אך לדעתי אפשר גם שהיא מן המאה החמש-עשרה. בתעודה כמה שמות האופייניים לתקופה הממלוכית המאוחרת, כגון מוסי אלסמכרי; נג'ם אבן מעאפא (השווה מעאפא לוי, ומעאפא מסיבין הנוכרים בתעודה עב אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 133-134. אשתור מתארכה שם למאה השש-עשרה, ונראה שזמנה ליתר דיוק, על-פי השמות הנוכרים בה, הינו סוף המאה החמש-עשרה או ראשית המאה השש-עשרה); עבדאללה ושמאל קמאט (השווה סעיד קמאט הנזכר בתעודה עב אצל אשתור, שם, דודו קמאט, הנזכר ב- TS AS 145.45, רשימת תשלומים מן המאה החמש-עשרה או ראשית המאה השש-עשרה), וכן השמות הפרטיים פרנ'אללה (אשר חזר כמה פעמים) וצדקה.

¹⁵⁷ BL Or. 12,388.3. אכן, חלק מהמהגרים המגרים במצרים השתייכו לעדה הקראית. למשל, שטר מכר משנת 1514, אשר נשמר באוסף הקהילה הקראית בקהיר, מתעד קניית נכס בידי מוסי בן עבד אלרחים הקרא הידוע בשם אלמגריבי (ריצ'רדס, תעודות ערביות, עמ' 140). על הקראים במגרב ראו למשל שור, תולדות הקראים, עמ' 53, 61-60, 84-82.

בירושלים עם ראשי הממשל הממלוכי בעיר.¹⁵⁸ גם בחברון ישבו באותה עת יהודים מגרבים. המפורסם שבהם הוא יעקב המשוור, המכונה "המערבי", כלומר יוצא המגרב.¹⁵⁹

שיקום הקהילות היהודיות בערי המגרב עם הגעת זרם הפליטים מספרד, שנמלטו דרומה בזמן פרעות קנ"א (1391),¹⁶⁰ הביא בעקיפין גם לחידוש ההגירה מן המגרב מזרחה. במאה החמש-עשרה והלאה מתחזקת מאד הנוכחות של המגרבים במצרים¹⁶¹ ובארץ ישראל,¹⁶² וכינויים המצביעים על מוצא מאחת מערי המגרב נעשים שכיחים בתעודות מן התקופה. קשה לקבוע ביחס לכל משפחה בעלת כינוי המצביע על מוצא מגרבי האם היא משפחה שהיגרה זה מקרוב או שמא משפחה ותיקה, שרק שמה מעיד על מוצאה המקורי,¹⁶³ והאם שורשיה נוטים לספרד או שמא ישבה במגרב מדורי דורות.

יוסף הקר טוען כי המגרבים במצרים ובארץ ישראל היו "קבוצה נכבדה במספרה, בכוחה הכלכלי והחברתי ובהשפעתה, והיא ניכרת בסולידריות ההדדית שלה".¹⁶⁴ ואכן, כמו ב"תקופת הזוהר" הקודמת של המגרבים במצרים ובארץ ישראל, במאות האחת-עשרה והשתים-עשרה, גם עתה תפסו המגרבים עמדות בכירות בחיי הכלכלה וההנהגה. בספרות המחקר הודגש מוצאם המגרבי של הנגידים לבית שולאל, בסוף המאה החמש-עשרה ובראשית המאה השש-עשרה, כביטוי להתעצמותם של המגרבים במדינה הממלוכית בתקופה זו, אך בניגוד למוסכמה מחקרית זו, נראה כי עלייתם של המגרבים לעמדות הנהגה החלה כבר בראשית המאה החמש-עשרה.

בארכיון הקהילה היהודית בקהיר¹⁶⁵ השתמר פסק דין שרעי משנת 825 להג'רה (1422) בעניין סכסוך ממוני בין שני יהודים. שמו של התובע היה "ה'ראיס' יצחק ('אסחק') בן יהושע ('יושע') בן שמואל ('שמויל') היהודי המגרבי, יוצא פאס ('אלפאסי'), ראש עדות היהודים בארץ מצרים".¹⁶⁶ יצחק בן יהושע הלה תבע לדין את דוד בן יעקב בן מהד'ב שהשתלט על חלק מהקדש אליה הרופא בן שמואל,¹⁶⁷ אשר הוקדש ב-815 (1412/3). בית המשפט השרעי גזר על דוד בן יעקב למסור לרשות ההקדש את הרכוש שנטל לעצמו. באותה שנה הקדיש יצחק בן יהושע אלפאסי הנ"ל חלקה¹⁶⁸ "עבור עניי היהודים הרבניים המתגוררים בקהיר ובפסטאט".¹⁶⁹

¹⁵⁸ על יהודים מגרבים בירושלים במאה הארבע-עשרה ראו ליטל, תעודות, עמ' 196 והערה 7 שם; ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 43. על המגרבים המוסלמים בירושלים ראו למשל ליטל, שם, עמ' 208-209; ויגרט, הקדש אבו-מדין.

¹⁵⁹ אגרות אל ר' יהושע הנגיד (TS 24.63) נדפסה אצל מאן (היהודים במצרים, ב, עמ' 329-330, וראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 502; אשתור, תולדות, א, עמ' 175.

¹⁶⁰ על תחילתן של קהילות המגרב בעקבות הגירת פליטי קנ"א, ראו למשל הירשברג, תולדות, א, עמ' 287-285; בר-אשר, קווי יסוד, עמ' 22-24.

¹⁶¹ הקר, יהודים מגרבים. לאישים המגרבים הנמנים שם ניתן להוסיף כמה שמות, למשל שמואל בן משה בן ישועה אלמגרב, רופא קראי שפעל בקהיר באמצע המאה החמש-עשרה, ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 557-559. מגרבים שונים נזכרים בתעודות גניזה משלהי התקופה הממלוכית. למשל, מכתב בערבית-יהודית מתקופה זו (ENA 2741.2) נשלח אל סמחון בן יחיה אלמגרב מקהיר. מכתב אחר בערבית יהודית נשלח מאלכסנדריה אל מהגר מקוסטנטין (אלג'יריה) היושב בקהיר (TS NS 320.115). ברשימת תשלומים בת הזמן (TS AS 152.11) נזכרים בין השאר רחמים קאבס (Gabes, תוניסיה), כליפה בולסאן ששמו מעיד על מוצא מגרבי, יונה מגרבי ועוד. לרשימות תשלומים נוספות בהן נזכרים מגרבים ראו למשל TS K 15.10, 15.75, 15.86. עוד אציין את "בית אלמגרב", הנזכר בחשבוניות של הקהל בקהיר מסוף המאה החמש-עשרה (כנראה 1498). ראו TS Misc. 8.3; אשתור תעודה סח, עמ' 121-123). מסתבר כי היה זה בית שהוקדש על ידי מהגר מן המגרב, ושימש את עניי הקהילה.

¹⁶² על העלייה מהמגרב לארץ ישראל במאה החמש-עשרה ראו ויינשטיין, הקשרים; בשן, שבייה ופדות, עמ' 31-32; בן צבי, א"י ויישובה, עמ' 139-140; בר-אשר, קווי יסוד, עמ' 37; הקר, יהודים מגרבים, עמ' 579-585.

¹⁶³ אמנם, לעתים יש בידנו ראיות ברורות לכך שלפנינו מהגר בן הדור הראשון להגירה, ולא בן למשפחה ממוצא מגרבי. כך למשל מעיד על עצמו ר' יששכר בן סוסאן, תושב צפת, בהקדמה לחיבורו שרח אלסוסאני: "אמר הצעיר יששכר בן לאדוני אבי... החכם המעולה כמה"ר מרדכי ידיע בן סוסאן זצ"ל המערבי הבא זה כמה שנים בימי הנעורים ממדינת פאס..." (מובא אצל ששון, אהל דוד, עמ' 63).

¹⁶⁴ הקר, יהודים מגרבים, עמ' 581.

¹⁶⁵ א"ק 31.

¹⁶⁶ במקור: *الرايس اسحق ابن يوشع ابن شمويل اليهودي المغربي القاسي رايس طوائف اليهود بالديار المصرية* ["بالديار المصرية"] ניתן לתרגם מילולית: "בארצות המצריות", ואולי הכוונה לכל שטחי המדינה הממלוכית.

¹⁶⁷ במקור: *اليا المتطبيب ابن شمويل*. הנכס המוקדש עמד בסמטת אבן עאזי בקהיר (بالزقاق المعروف بابن عاوي).

¹⁶⁸ החלקה המוקדשת עמדה סמוך לאזור המגורים של הוונציאנים בקהיר, ליד סמטה בשם "שבעת האולמות" (بالقاهرة بخت البندقيين بالقرب من السبع قاعات). סמטה זו בקהיר נזכרת בתעודות ערביות רבות.

¹⁶⁹ א"ק 42. במקור: *على فقراء اليهود الربانيين المقيمين بالقاهرة والقسطاط*.

מתיאור דמותו של יצחק בן יהושע אלפאסי בתעודה נראה כי החזיק במשרת הנגיד. הנגיד היה ממונה על כל העדות היהודיות, קרי הרבנים, הקראים והשומרונים, כפי שמתואר כאן יצחק אלפאסי. המונח הערבי בו התכנה כאן, 'ראיס טואאף אליהוד' הינו המונח השכיח בספרות הערבית לציון משרת הנגיד, שהינו הרחבה של המונח הקדום 'ראיס אליהוד'. כמו כן, עיסוקו של יצחק אלפאסי בטיפול בנכסי אחד ההקדשות בעיר עולה יפה עם הידוע לנו על תפקידיו של הנגיד. אחד מתפקידיו המרכזיים של נושא משרה זו, הן בתקופה האיובית והן בתקופה הממלוכית, היה הטיפול בהקדשות הקהילה.

ידיעותינו על הנגידים במאה החמש-עשרה מועטות ביותר, ורק ביחס לנגיד האחרון במאה זו, ר' נתן שולאל, השתמרו בדיניו שפע יחסי של תעודות ומקורות. קשה להשלים את הרשימה המלאה של הנגידים וזמני כהונתם בעת ההיא.¹⁷⁰ תעודה ערבית זו מוסיפה דמות חדשה לרשימת הנגידים בתקופה עלומה זו.

ג. התארגנות המגרבים בקהלים נפרדים

1. מצרים

ראינו אפוא כי במצרים ובארץ ישראל היתה נוכחות של יהודים ממוצא מגרבי במשך מאות שנים. במשך תקופה זו לא שמענו על הקמת קהל מגרבי נפרד באחת הקהילות העירוניות במדינה הממלוכית. בתיאורי נוסעים משנות השמונים של המאה החמש-עשרה (ר' משולם מוולטרה ור' עובדיה מברטנורה) עדיין לא נזכרים בתי כנסת נפרדים של קהלים שונים בקהיר ובאלכסנדריה.¹⁷¹ גם מסמכי הגניזה משלהי התקופה הממלוכית מלמדים על נוכחותם של מתפללים מגרבים בבתי הכנסת המוסתערבים,¹⁷² ואינם מכילים רמז לקיומו של בית כנסת מגרבי עצמאי.

דומה שהידיעה הראשונה במקורות על קהל מגרבי העומד לעצמו הינה בתעודה משנת ר"ס (1500) כנראה.¹⁷³ התעודה מכילה איום בהטלת חרם על חכם או בעל עמדה אחרת בקהל המערבים בקהיר. הלה נדרש לצרף חתימתו לחתימות החכמים, אשר שמם לא נזכר, על הסכמה למינויו של משה אלבוטאנו לגבאי הקהל למשך עשר שנים.¹⁷⁴ בתעודה לא מפורטים תפקידיו של הגבאי הנ"ל וסמכויותיו, וכל שניתן לחלץ ממנה הוא כי המינוי היה לעשר שנים.¹⁷⁵ שליח החכמים למסירת התביעה היה סופר [הקהל?] בשם יעקב אבן זמרה.¹⁷⁶ רב הנעלם על הגלוי בתעודה זו, אך יש בה כדי להוכיח כי במפנה המאה השש-עשרה כבר התקיים קהל מערבי בקהיר. איננו יודעים אם בתקופה זו פעל גם בית תפילה נפרד. הכינוי "גבאי" הנזכר בתעודה עשוי להתייחס לתפקידים שונים בהנהגת הקהל, ואין לקשרו בהכרח לפעילות בית הכנסת. ייתכן שהכוונה כאן לגבאי כספים לצרכי עניי הקהל, או לתפקיד אחר.

דומה שהעדות המפורשת הראשונה לבית כנסת מגרבי פעיל בקהיר נמצאת בדברי ר' לוי בן חביב, המציין כי המגרבים היו מתפללים בבית כנסת משלהם "זה ימים רבים", אך בשל סיבה מסוימת נסגר בית הכנסת ומתפלליו

¹⁷⁰ לרשימת הנגידים ראו בינתיים א' אשתור, 'תו"י במ' [=תולדות ישראל במצרים] מן הכיבוש הערבי, בתוך הערך 'מצרים', אנציקלופדיה עברית, כרך כד, עמ' 238. רשימה זו טעונה תיקון והשלמה בפרטים שונים, וראו להלן, פרק 4, הערה 10.

¹⁷¹ וכבר עמד על כך שטובר, הסכסוך, עמ' 121. ר' עובדיה גילה עניין רב בבתי הכנסת השונים בקהיר ובאלכסנדריה, של הרבניים ושל הקראים (אגרות רע"ב, עמ' 50, 56, 61-59), וניתן לשער כי לא היה פוסח על אזכורו של בית כנסת מערבי, לו היה קיים.

¹⁷² למשל בפתק שזמנו כנראה שלהי המאה החמש-עשרה (TS AS 149.45) המתעד את תרומות העולים לתורה כנראה בבית הכנסת "בן עזרא", נרשם כי רחמים מגרבי, העולה החמישי, תרם 'זית רטל' (שמן זית במשקל רוטל).

¹⁷³ כ"י הספרייה הבריטית, Or. 5561b, 12. מתפרסמת להלן במדור התעודות לפרק זה, תעודה 1. קריאת התעודה קשה ופענוח התאריך אינו ברור לחלוטין. התעודה מתוארכת על-ידי א' דוד באתר מפעל הגניזה ע"ש פרידברג לשנת 1495, וכנראה קרא את השנה: רנ"ה.

¹⁷⁴ אין בדינו ידיעות נוספות אודות משה אלבוטאנו. הוא התייחס כנראה למשפחת אלבוטיני, שהיתה ממוצא פורטוגלי. בין הידועים ממשפחה זו ר' יהודה אלבוטיני, מקובל שפעל בירושלים במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה.

¹⁷⁵ עשר שנים היו משך זמן מקובל עבור מינוי בעלי תפקידים בקהילות האימפריה העות'מאנית. ראו למשל ארד, לדמותו, עמ' 195, ושם הערה 328.

¹⁷⁶ אישים אחרים ממשפחת אבן זמרה במגרב מוכרים במקורות הזמן. לדוגמה, הפייטן הנודע ר' מנדיל יצחק אבן אבי זמרה, שפעל במרוקו ובאלג'יריה. עליו ראו י' יהלום, 'רנסנס עברי בשלוחותיה של תרבות ספרד', פעמים, 26 (תשמ"ו), עמ' 24-21; א' חזן, 'מספרד לשלוחותיה – מורשת השירה בגלגוליה', שם, עמ' 52-46.

ביקשו להצטרף אל בית הכנסת המוסתערבי.¹⁷⁷ בתשובה זו הגיב רלב"ח לפסק בעניין זה מאת ר' שמואל הלוי, הוא ר' שמואל חכים/חקאן, בעת שבתו בקהיר.¹⁷⁸ אם כן, פרשה זו אירעה לפני שנת רע"ו (1515/6), שכן בשנה זו לכל היותר כבר עבר ר' שמואל חכים לאסתאנבול.¹⁷⁹ ניתן להניח כי הביטוי "זה ימים רבים" מעיד כי בית הכנסת המגרי היה פעיל תקופה לא מבוטלת בטרם נסגר. מן האמור עד כאן עולה כי בשלהי המאה החמש-עשרה וכנראה לא יאוחר משנת ר"ס כבר היו המגריים בקהיר מאורגנים כקהל נפרד. בית כנסת זה הוקם כנראה אחרי שנת רמ"ח, שנת ביקורו של ר' עובדיה מברטנורה בעיר,¹⁸⁰ ומסתבר כי הוקם בעשור האחרון למאה החמש-עשרה או בתחילת העשור הראשון למאה השש-עשרה.

2. ארץ ישראל

תהליך דומה התרחש בריכוזי המגריים בארץ ישראל. בעשורים האחרונים לשלטון הממלוכי, ולכל המאוחר סמוך לכיבוש העות'מאני, נוסדו מסגרות נפרדות ליוצאי המגריים בקהילות העירוניות הגדולות בארץ ישראל. הללו הקימו בתי כנסת נפרדים וכנראה ייסדו גם הקדשים נפרדים. גם בעיני השלטונות העות'מאניים נחשבו המגריים כקבוצה עצמאית ונמנו בנפרד ברישומי המס.

חכם הקהל המגרי בצפת, ר' יששכר בן' סוסאן, מעיד על תהליך זה: "ואנו קהל המערביים יצ"ו שבצפת תוב"ב נהגנו כתושבי"ם] יצ"ו, כקדמונינו שהיו תמיד מתפללין עמהם קהל אחד, בכנסת אחת, מנהג אחד".¹⁸¹ בן' סוסאן מבדיל בין "קדמונינו", הדור הקודם של המהגרים המגריים בצפת, שהתפללו יחד עם המוסתערבים בבית כנסת אחד, לבין זמנו שלו, בעשורים הראשונים לשלטון העות'מאני בארץ ישראל, בו הקימו המגריים בצפת בית כנסת נפרד.¹⁸² על אף הדמיון הרב בליטורגיה ובמנהגים, ראו לנכון המגריים להיבדל מתושבי הארץ ולהקים בית תפילה משלהם.

איננו יודעים מתי בדיוק הוקם בית הכנסת המגרי בצפת, אך ברור שהחל לפעול לא יאוחר משנת רפ"ב (1521/2), כפי שעולה מעדותו של ר' משה באסולה.¹⁸³ באותה עת כבר היו המגריים בעיר מאורגנים בנפרד לא רק בחייהם הדתיים אלא גם בהתנהלותם מול השלטון העות'מאני. במפקדי המס לשנת 932 (1525/6) נמנים המגריים כקבוצה נפרדת.¹⁸⁴ בין המהגרים המגריים בצפת נמנו כמה חכמים בולטים וידועים,¹⁸⁵ אך חלקם באוכלוסיה היה קטן יחסית: 33 בתי אב מתוך 233 בתי אב. לעומת זאת בעזה היה חלקם באוכלוסיה גדול בהרבה. ידיעות שונות מעלות כי בתקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית ישבו בעזה יהודים רבים ממוצא מגרי.¹⁸⁶ לפי המפקד הנזכר קודם היו המגריים כשליש מן הקהילה היהודית בעזה (31 משפחות, מתוך 95 משפחות יהודיות בכלל),¹⁸⁷ אך אין לדעת אם התארגנו בנפרד באותה עת.

¹⁷⁷ שו"ת רלב"ח, סי' י, כא ע"א, וראו הקר, יהודים מגריים, עמ' 586-587.

¹⁷⁸ "ראיתי דברי החכם השלם כמה"ר שמואל הלוי יצ"ו שכתב על דבר הלכה למעשה אירע שם במצרים [=קהיר] מקום מושבו..." (שו"ת רלב"ח, שם).

¹⁷⁹ הקר, שם, עמ' 586 ושם הערה 72. אמנם, ר"ש חכים שב מאוחר יותר לקהיר, אך מסתבר יותר כי תשובה זו הינה מזמן שהותו הראשון במצרים (שם).

¹⁸⁰ ראו הערה 171 לעיל.

¹⁸¹ עיבור שנים, דף סא ע"א.

¹⁸² זאת בניגוד לדברי מ' רוזן שהסיקה כי "בהשראתו [=של בן' סוסאן] התאחדו בימיו המוסתערבים והמערבים לקהל אחד בצפת וניהלו את תפילותיהם במשותף" (רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 93).

¹⁸³ מסעות א"י, עמ' טו.

¹⁸⁴ כהן ולואיס, אוכלוסיה, עמ' 156; הקר, גאון ודיכאון, עמ' 574.

¹⁸⁵ דוגמת ר' סלימאן אוחנה ור' יוסף בן' טבול, תלמידיו של האר"י.

¹⁸⁶ במכתב בערבית יהודית משלהי התקופה הממלוכית או מראשית התקופה העות'מאנית נזכר סלימאן אלמגרי תושב עזה (TS Ar. 7.39). בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק שמור קובץ חיבורים בקבלה (MS 2156), סרט 11254 במתכ"י. הקובץ נכתב ע"י עובדיה גזאוי (מעזה) עבור יצחק בן אלעזר מסלאתי (ממסלאתה, לוב). מקום הכתיבה אינו ברור אך יש אולי בקובץ זה כדי להעיד על קשרים בין יהודי המגרי ליהודי עזה.

¹⁸⁷ כהן ולואיס, שם, עמ' 120, הערה 15; הקר, יהודים מגריים, עמ' 585.

יוצאת דופן מכלל זה היתה קהילת ירושלים. יש בידינו ידיעות רבות על ריבוי היהודים המגרים בירושלים בשלהי התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית.¹⁸⁸ ממקור מאמצע המאה החמש-עשרה בקירוב אנו שומעים על ניגוד בסדרי הליטורגיה בין מוסתערבים לבין מהגרים מגרבים בירושלים.¹⁸⁹ למרות ניגודים אלו, לא התפלגו המהגרים המגרים מתושבי הארץ ולא הקימו בית כנסת מגרבי נפרד. לאורך כל המאה החמש-עשרה ורוב המאה השש-עשרה שימש בית כנסת אחד את כלל יהודי ירושלים. הקהילה היהודית בירושלים תפקדה כקהל אחד,¹⁹⁰ הן כלפני פנים, בשאלות של קבורה, חיי הדת, גיוס כספים וכדומה, והן כלפי חוץ – הקהילה שילמה את מיסיה במשותף ונציגות אחת ייצגה את ענייניה בפני השלטון העות'מאני.

ד. יחסי המגרים והמוסתערבים בקהיר

1. העימות בשלהי התקופה הממלוכית

העימות המתואר בשו"ת רלב"ח שנזכר קודם הינו הראשון מבין שני עימותים שהתחוללו בין המגרים לבין המוסתערבים בקהיר בשליש הראשון של המאה השש-עשרה. גרעינים המרכזי של העימותים היה שאלת מקומם ומעמדם של המגרים בבית הכנסת, ולא ויכוחים אודות סדר התפילה או נוסחה (אף כי העימותים נגעו גם בשאלות אלו). זירת העימות בשני המקרים היתה אפוא בית הכנסת, המקום בו נפגשו שני הקהלים לתפילה משותפת.

כאמור לעיל, זמן מה התפללו המגרים בקהיר בבית כנסת משלהם, אך כעת נסגר בית הכנסת והם ביקשו להצטרף לבית הכנסת המוסתערבי. הסיבות לסגירת בית הכנסת המגרי אינן מפורשות במקורות. י"ה הקר משער כי אחת הסיבות המרכזיות לכך היתה פרישתם של קבוצות מן הקהל (הקפוסיים¹⁹¹ והתוניסיים¹⁹²) שהקימו לעצמם מקום תפילה נפרד.¹⁹³ מסתבר כי פילוג זה החליש את רמת ההכנסה של הקהל המגרי והוביל לקשיים באחזקת בית-הכנסת, עד לסגירתו.¹⁹⁴

בדומה למהגרים מחצי האי האיברי, גם בקרב המגרים התבלטו לעתים קווי הזהות הלוקאליים ונוסדו מסגרות מצומצמות של יוצאי איזור מסוים.¹⁹⁵ מגמה זו פגעה ביציבותם של הקהלים והיתה בעיית-יסוד בקיומם לאורך המאות השש-עשרה והשבע-עשרה.

המוסתערבים הביעו התנגדות להצטרפותם של המגרים והנושא עבר להכרעתם של חכמי הזמן. ר' שמואל חכים פסק לטובת המוסתערבים,¹⁹⁶ ורלב"ח הסכים עם פסיקתו. מה היה המניע להתנגדותם של המוסתערבים? מהצגת הדברים בפתח תשובתו של רלב"ח ניתן להסיק כאילו התנגדותם היתה עקרונית:

ורצו [=המגרים] לקבוע תפלתם עם תושבי הארץ בב"ה [=בבית הכנסת] הידועה להם באומרם אין זה

כי אם בית אלקים והקהל הקדוש יצ"ו מהתושבים [=מהמוסתערבים] מעכבים בהם ומוחים בידם

לסבות שנזכר בסדר השאלה.¹⁹⁷

¹⁸⁸ לריכוז ידיעות אלו ראו הקר, יהודים מגרבים ובהפניות שנרשמו שם, עמ' 582, הערה 49, וראו גם טולידאנו, תעודות; ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 72-73; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 79-80.

¹⁸⁹ שו"ת רשב"ש, סי' רנד-רנו. ייתכן שניתן לתארך תשובות אלו לפני שנת ר"ד (1443/4), ראו הקר, שם, עמ' 584, הערה 59.

¹⁹⁰ למעט תחומים מסוימים בהם פעלו היהודים האשכנזים בירושלים באופן אוטונומי, ואכמ"ל. על היעדר חלוקה לקהלים בירושלים ראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 24-25.

¹⁹¹ על הכפוסיים ראו טולידאנו, הכפוסיים, עמ' עז-עט; ליטמן, היחסים, עמ' 31, 37-38; הקר, יהודים מגרבים, עמ' 587, הערה 74; שטובר, הסכסוך, עמ' 121, הערה 77. דמות בולטת מקרב קבוצה זו היה ר' חיים כפוס, מהבולטים שבחכמי קהיר בתחילת המאה השבע-עשרה. ראו עליו: שם הגדולים בערכו; שו"ת ר' מאיר גאוויון, עמ' 74-75; שו"ת ר"ח כפוס [מהד' ליטמן], עמ' 15-28.

¹⁹² מן התשובה לא ברור לגמרי אם מדובר בשתי קבוצות או בקבוצה אחת. יש להעיר כי בתוניס פעל בית כנסת שכונה בית הכנסת של הקפוסיים (בר אשר, קווי יסוד, עמ' 23).

¹⁹³ שו"ת רדב"ז, ג, סי' תעב.

¹⁹⁴ הקר, יהודים מגרבים, עמ' 587-588. ראו גם ליטמן, היחסים, עמ' 37; בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 201.

¹⁹⁵ מאוחר יותר אירע פילוג נוסף בקרב המגרים. באגרת עברית שפרסם א' דוד מתלוננים ראשי קהל המערים בקהיר על כי הטורלוסיים והתוניסיים פתחו "מדרשים" משלהם והעמידו בראשם חכמים. קהל המערים הגיע בשל כך למשבר, ולא יכול היה לממן את שכירות המדרש של עצמו (TS 16.121; נדפסה אצל דוד, לדמותה, עמ' 71-75. לניתוח התעודה ולתיקונים לקריאתו של דוד, ראו הקר, יהודים מגרבים, עמ' 589). על אגרת זו ראו גם להלן, פרק 7, ליד הערה 165.

¹⁹⁶ "והחכם השלם הנוכח יצ"ו פסק שהדין עם הק"ק מהתושבים יצ"ו מכח כל אותם הראיות הכתובות בפסק דינו" (שו"ת רלב"ח, שם).

אולם מן הדיון ההלכתי שעורך רלב"ח, עולה כי לא היתה זו התנגדות גורפת. רלב"ח דן, בעקבות תשובה של הרשב"א,¹⁹⁸ בשאלה האם יש חזקה על מקומות ישיבה בבית הכנסת. מסתבר אם כן שעם ייסוד בית הכנסת המגרבי בקהיר עזבו מתפללים יוצאי המגרב את בית הכנסת המוסתערבי הוותיק בעיר, ומקומות רבים התפנו. מקומות אלו אוישו עד מהרה על ידי מתפללים חדשים, או מתפללים ותיקים שביקשו לשפר את מקומם. עם סגירתו של בית הכנסת המגרבי טענו המתפללים המגרבים כי עומדת לזכותם "חזקה" על מקומות ישיבתם זה מכבר. רלב"ח דוחה טענה זו ומסכם: "האמנם בנדון שלפנינו כיון שק"ק מהמערביי"ם] שתקו עד עתה הרי אבדו זכותם וקנו מקומות בית הכנסת הק"ק מהמסתערביים¹⁹⁹ מפני דרכי שלום".²⁰⁰

מכאן עולה כי העימות בין המוסתערבים למגרבים נסב למעשה על מקומם של המגרבים בבית הכנסת ומעמדם בו. האם יזכו להתפלל, כתושבי הארץ, במקומות קבועים ומכובדים, או שמא יצטרכו להסתפק במקומות ארעיים, ויהיו תלויים בחסדיו של השמש המושיב את המתפללים.

2. העימות בשנת רפ"ז (1527)

הסכסוך שפרץ לפני שנת רע"ו היווה רק רמז מטרים לסכסוך חריף עוד יותר שפרץ בשנת רפ"ז בין שתי העדות. סכסוך זה, שהיה חריף מקודמו, הביא את הצדדים להיזקק לערכאות משפטיות, הן לבית הדין היהודי והן לבית הדין השרעי. סכסוך זה נדון בכמה מחקרים,²⁰¹ אך יש מקום לחזור ולדון בו, הן בהבנת השתלשלות האירועים והן בבירור פרטים מסוימים.²⁰²

2.1 המקורות

בקין רפ"ז פרצה מחלוקת בין שתי קבוצות המתפללים בבית הכנסת של המוסתערבים בקהיר. שני הצדדים עמדו לדין תורה בפני בית דינו של הרדב"ז, אשר פסק לטובת המוסתערבים. פסק הדין הגיע אלינו בשני נוסחים: עברי וערבי. הנוסח העברי נודע מתוך "דברי יוסף", חיבורו של ההיסטוריון המוסתערבי יוסף סמכרי.²⁰³ נוסח זה למדי התפרסם בספר "טוב מצרים".²⁰⁴ הנוסח הערבי, ששמור היה בארכיון הקהילה היהודית בקהיר,²⁰⁵ פורסם ע"י שמעון שטובר.²⁰⁶ היחס בין שני הנוסחים טעון בירור יסודי. ח"ז הירשברג סבר כי פסק הדין נכתב במקורו בערבית ותורגם לעברית, וזהו הנוסח שהובא אצל סמכרי ואצל בן שמעון.²⁰⁷ שטובר הראה בבירור כי פסק הדין המקורי של רדב"ז ובית דינו נכתב עברית, ולאחר מכן תורגם לערבית עבור בית הדין השרעי בקהיר. הדברים עולים בבירור מדברי התעודה הערבית, המאשרת את הפסק: "תרגומם לתעודה הנזכרת... פסק הדין שלהם [המצוי] בה, קריאתה בערבית וכן תרגומה מן העברית – [הרי הם בגדר] עדות

¹⁹⁷ שו"ת רלב"ח, סי' י, כא ע"א. רלב"ח מפנה כאן ל"סדר השאלה", אך השאלה לא הועתקה ולכן סיבת ההתנגדות אינה ברורה לגמרי.

¹⁹⁸ בנדפס צוין ביחס לתשובה זו "והיא סימן תקנ"ג". המביא לבית הדפוס ציין בהגהה כי הן בשו"ת הרשב"א והן בתשובות המיוחסות לרמב"ן בהן נכללו גם תשובות הרשב"א, לא מופיעה תשובה זו בסי' תקנ"ג, ולא עלה בידו לאתרה. התשובה נמצאת לפנינו בשו"ת הרשב"א, ה, סי' רנ.

¹⁹⁹ כלומר: קהל קדוש המסתערבים קנו את מקומות בית הכנסת, דהיינו זכו בהם והרי הם בבעלותם.

²⁰⁰ שו"ת רלב"ח שם, כא ע"ג.

²⁰¹ הירשברג, ההסכם; שטובר, הסכסוך; הקר, יהודים מגרבים, עמ' 586-587.

²⁰² לידיעות נוספות ממסמכי הגניזה ומתעודות ערביות אודות האישים המשתתפים בפרשה, ראו נספח 1.

²⁰³ פרשת הסכסוך בין המגרבים למסתערבים כפי שתיארה סמכרי הובאה בליקוטים מספרו אצל נויבאוואר, סדר החכמים, עמ' 157-158, אולם נויבאוואר השמיט את העתקת שטר פסק הדין (בלשון סמכרי "ההסכמה") והסתפק בהעתקת שמות הברורים ושמות הדיינים. הפסק מובא במלואו בספר דברי יוסף, עמ' 409-406.

²⁰⁴ הרב בן שמעון, שלא הכיר כנראה את כתב היד השלם של "דברי יוסף", ציטט את הפסק (טוב מצרים, יג ע"ב-יד ע"ב) מכתב יד שהיה בידו "בבית מדרשנו במצרים" (שם, טו ע"ב), והיא היא כנראה התעודה שעמדה בפני סמכרי. לאחר מכן ציטט בן שמעון מגוף כתב היד אשור של חכמי קהיר משנת תל"ו לפסק. אשור זה אינו מופיע בספר דברי יוסף, שכתבתו הסתיימה בשנת תל"ג (וראו הירשברג, ההסכם, עמ' 580-579).

²⁰⁵ מיקומה של התעודה המקורית אינו ידוע היום, למיטב ידיעתי. התעודה צולמה בידי ישראל בן זאב בהיותו בקהיר, וצילומה מצוי כיום בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, וסימנה ET 31 (וראו צילום סופה אצל שטובר, הסכסוך, עמ' 128).

²⁰⁶ שטובר, הסכסוך.

²⁰⁷ הירשברג, ההסכם, עמ' 580; שם, עמ' 590.

שרעית ואישור שרעי מלא".²⁰⁸ ואולם, גם התיאור אצל שטובר לקוי. התעודה הערבית אכן מכילה תרגום של הפסק בעברית (כדברי שטובר), בתוספת דברי הקדמה וסיום של בית הדין השרעי, אולם הנוסח העברי שלפנינו, איננו התעודה העברית המקורית אלא תרגום (בעיבוד מסוים) מן התעודה הערבית, ובזה צדקו דברי הירשברג. נוכיח את הדברים. לנוסח העברי צורף מעין אשרור של חכמי קהיר,²⁰⁹ שנכתב בחודש שבט שנת ישענ"ו (תל"ו, 1676).²¹⁰ באשרור נאמר:

הנה זאת חקרנוה כן היא בהגלות נגלות אלינו גזרת עירין ומימן קדישין בהסכמה קדומה בנוסח ערבי בכתבם ובלשונם הנמצאת בבית גנזיו של מוריננו... כמהר"ר אברהם סכנדי זלה"ה. בכלל כתבים הנוגעים לק"ק מסתערב ונקראת בפנינו מכתב ערבי על פי אנשים יודעים ובקיאם בכתבם ובלשונם... ולעוצם השתדלותם [=של רדב"ז ובית דינו] ולחזק הסכמתם כל תמוט עולם ועד. גזרה חכמתם להעתיק אותה מפיהם ומפי כתבם בפני חכמי הגוים ושופטיהם... לבל ימוטו יסודותיה. ולבל ינתקו מיתריה... ולאורך הזמן נשתכחו חקי ההסכמה... אשר על כן... ראה ראינו אנחנו בית דין חותמי מטה להעתיקה [=לתרגמה] בלשון הקדש...²¹¹

ובכן, הנוסח שהשתמר בארכיונו של ר' אברהם סכנדי היה "בנוסח ערבי בכתבם ובלשונם", כלומר בלשון ערבית ובאות ערבית. חכמי מצרים ביקשו להסביר את התופעה הייחודית שיש בידם פסק (או בלשונם "הסכמה")²¹² של רדב"ז באות ערבית, ולכן הסבירו כי הפסק, שנכתב במקורו עברית, תורגם לערבית כדי שיקבל תוקף משפטי בבית הדין השרעי ("בפני חכמי הגוים ושופטיהם") ובכך ייקל לאכוף אותה. עם הזמן אבד הפסק המקורי של הרדב"ז, שאם לא כן, מדוע נצרכו חכמי קהיר לתרגמה מחדש?!

2.2 מניעי הסכסוך

התפילה המשותפת של שתי העדות בבית הכנסת לא הקהתה את הפערים וחילוקי הדעות בין שני הצדדים. המגריבים קיבלו על עצמם את נוסח המקומיים ולא ייסדו מניין נפרד באגף אחר בבית הכנסת,²¹³ על אף שמנהגם

²⁰⁸ שטובר, הסכסוך, עמ' 116 שורות 43-44. ובמקור הערבי: وترجمتهم الوثيقة المذكورة ... وقرأتها بالعربية وتفسيرها من اللغة العبرية شهادة شرعية ثبوتاً شرعياً تاماً.

²⁰⁹ ר' שמואל ויטאל (ראו עליו הבלין, ר"א הלוי, עמ' 340-339), ר' יהודה חזקיהו, ר' ידידיה שליש (ר' עליו בקצרה בטוב מצרים, יו ע"א), ר' יוסף קשטרו, ר' משה אריפול, ר' רחמים סאמגי, ר' אברהם מדינה, ר' ישראל רומאנו (ראו עליו הבלין, שם, עמ' 360) ור' מרדכי לוי (ראו עליו שם, עמ' 185-190).

²¹⁰ "בסדר שם שם לו חק ומשפט שנת עזרנו אלדי ישענ"ו לפ"ק (התל"ו) פה מצרים וקיים" (טוב מצרים, יד ע"ב). ביאור סימן השנה הוא כמובן הוספה של בן שמעון. הירשברג (ההסכמה, עמ' 579) כבר העיר שהפסוק לקוח מפרשת בשלח, דהיינו האשרור נכתב בחודש שבט תל"ו. ביטויי ישועה שכיחים בצינוני השנים בכתבי היד. למשל, כתיבת כ"י פריז של ספר "דברי יוסף" הושלמה בשנת "ונושע"ה [=תל"ב], ועוד רבים.

²¹¹ טוב מצרים, יד ע"ב. ההדגשות שלי.

²¹² הטקסט שלפנינו ביסודו איננו "הסכמה" אלא פסק דין. המונח "הסכמה" נזכר רק בתרגומי התעודה המאוחרים. בנוסח הערבי נאמר: "الذين قبلوا عليهم احكامنا" (שטובר, הסכסוך, עמ' 111), לעומת הנוסח העברי: "אשר קבלו עליהם לאשר ולקיים גזירתנו והסכמתנו" (דברי יוסף, עמ' 409; טוב מצרים יד ע"א), וכן "وليكون لدليل وتشبيب جميع ما حكمنا به وضعنا خطوطنا فيه" (שטובר שם, עמ' 112) לעומת "ולהיות אמת ולראיה ולחזק הסכמתנו וגזרתנו חתמנו שמותינו" (דברי יוסף, שם. במקבילה ב"טוב מצרים" חסר "ולראיה"). המילה "הסכמה" אפוא היא תוספת של המתרגם ואינה מצויה במקור. במאמרו על הפרשה משתמש הירשברג במונח "agreement" כאקוויולנט ל"הסכמה", אך "הסכמה" כאן, שקיימת רק בנוסח העברי של סמכרי ובן שמעון, איננה אלא תקנת קהל וכדומה. לאור זאת, כותרת מאמרו של הירשברג: "The Agreement between the Musta'ribs and the Maghribis..." אינה מתארת נכונה את המציאות. לא היתה שום הסכמה או הסכם בין המוסתערבים למגריבים אלא מחלוקת בלבד. אמנם הירשברג עצמו מעיר כי "הסכמה" כאן איננה הסכמה במשמעה הרווח בספרות השו"ת של התקופה, דהיינו תקנה, אלא כוונתה לכך ששני הצדדים מסכימים לקבל את הפסק (הירשברג, ההסכם, עמ' 583), אך משמעות זו אינה משתקפת בכותרת מאמרו. הירשברג מפנה למשמעות דומה, לדעתו, של המונח בשו"ת רלב"ח, סי' כו, אולם דומה שגם שם משמעות המילה "הסכמה" קרובה מאד למשמע הרווח כתקנת קהל: "עלתה ההסכמה הזאת במעמד החכם השלם כמה"ר יעקב בי רב נר' ובמעמד ראשי קהלות הספרדיים ונבנוי קהל המערביים] ונכבדי קהל המסתערב יצ"ו וזו היא ההסכמה..." (שו"ת רלב"ח, שם, לג ע"א). רלב"ח מתאר אפוא מעמד ציבורי האופייני מאד להליך קבלת ההסכמות בקהלי האימפריה העות'מאנית. נראה כי הפסק של בית דינו של רדב"ז כונה בדורות המאוחרים "הסכמה" בשל דמיון המעמד של קבלת פסק הדין למעמד תיקון הסכמות קהל, לאור נוכחות מנהיגי שנים משלושת הקהלים הבולטים; קבלת ההחלטות הנוגעות לחיי הציבור, המהוות כעין תקנות; ובעיקר בשל לשונות האלה והקללה הרשומים בסופו, הדומים במתכונתם לחתימת הסכמות קהל בתקופה זו.

²¹³ ברור כי התפילה היתה נערכת במשותף, ולא בשני מניינים נפרדים. בתקופה מאוחרת יותר מוכר לנו בעיר חלב דפוס אחר: תפילה של שתי עדות (המוסתערבים והספרדים) בבית כנסת אחד, באגפים נפרדים (ראו דותן, בית הכנסת בחלב; קאסוטו, חלב). אמנם, נראה שגם בחלב התפללו תחילה המוסתערבים והספרדים ביחד ורק מאוחר יותר, אולי במהלך המאה השבע-עשרה, נפרדו המניינים, כפי שמעיד ר"ש לניאדו, בן המאה השמונה-עשרה: "ושמעתי באומרים לי ומפי מגידי אמת זקנים שבדור שבעיר הזאת בימי קדם שהיו

היה שונה בפרטים שונים.²¹⁴ מאוחר יותר, כשחזרו ונוסדו בתי כנסיות מגרביים בקהיר, שבו המגרבים להתפלל כמנהגם,²¹⁵ ואולם בשנים בהם התפללו עם המוסתערבים קיבלו עליהם את הנוסח המוסתערבי. עם זאת, ככל הנראה הם חשו בטוחים בעצמם וביקשו להשפיע על עיצוב סדרי התפילה במקום. וכפי שמתאר זאת יוסף סמכרי: "ויהי כי ארכו הימים זחה דעתם של הק"ק מערבים ויצאו נצבים²¹⁶ לעומת הק"ק מסתערב לבטל מנהגיהם".²¹⁷

עם זאת, דומה שעיקר הסכסוך נסב לא על עניינים ליטורגיים²¹⁸ אלא, כמו בעימות הקודם, על שאלת מעמדם של המגרבים בבית הכנסת של המקומיים. בפתיחת פסק הדין רדב"ז ובית דינו מתוארת בפירוט העילה לסכסוך: בהיות שנפלו דברי קטטות ומריבות בין שתי קהילות הקדש ה"ה ק"ק מסתערב יצ"ו וק"ק מערבים יצ"ו, מצד שרצו הק"ק מערבים לצאת מגבולם ולהקדים עצמם ראשונה לפני הק"ק מסתערב לעלות לקרוא בספר תורה תחלה בשמחות וגיל וחופות חתנים ומילות וזולתו, ומצד הנידר והנידב סתם לצדקה לבק"ח [=לבקור חולים] ולקופת התמיד ולצרכי הקהל.²¹⁹

האקספוזיציה של הרקע לפולמוס משקפת את נקודת המבט המוסתערבית. מנקודת השקפתם של המוסתערבים הותנתה השתתפות המגרבים בפעילות בית הכנסת בהכרת מקומם ומעמדם ובכך שאינם מתעצמים "לצאת מגבולם. ולהקדים עצמם ראשונה לפני הק"ק מסתערב".²²⁰ ביטוי זה מתאר נכוחה את מערכת היחסים ההיררכית שביקשו המוסתערבים לעצב בתוככי בית הכנסת שלהם. ה"יציאה מן הגבול" התבטאה בדרישתם של המגרבים לקבל קדימות בעלייה לתורה בעתות שמחה משפחתית. בנוסף, התעורר סכסוך על רקע כספי. המגרבים דרשו חלק בנדבות "סתם", כלומר, נדבות של תורמים שלא הוקדשו באופן ספציפי לעניי קהל זה או אחר. המוסתערבים לעומת זאת, טענו כי נדבות אלו שייכות לקופת קהלם בלבד. המוסתערבים ראו אפוא במגרבים אורחים בלבד בבית תפילתם, ואילו המגרבים ביקשו לראות עצמם שותפים לכל דבר בפעילות הליטורגית והכלכלית של בית הכנסת.

עילה נוספת למתיחות היתה מעמדם של בעלי התפקידים מקרב המגרבים. סמכרי הדגיש כי למרות התפילה המשותפת היה לכל עדה "ש"צ ושמש ומנהיג" בפני עצמו, אם כי המוסתערבים היו "עיקר בשררה ובממשלה".²²¹ אזכור ה"ש"צ" בין בעלי התפקידים מלמד כי לעתים הוביל חזן מגרבי את התפילה. מסתבר כי בין החזנים נהג סבב כלשהו, ואפשר שתדירותו היתה נתונה לוויכוחים והיותה אחת העילות לפרוץ הסכסוך. מן ההסכמה שהתקבלה ליישוב הסכסוך עולה גם כי כל קהל החזיק קופה נפרדת לתמיכה בעניים. מציאות זו, של "קהל בתוך קהל" עתידה היתה עד מהרה לבוא לידי פיצוץ. המגרבים ביקשו לקבל מקום מרכזי יותר בפעילות בית הכנסת, ולתת ביטוי משמעותי יותר לבעלי התפקידים מקרבם.

מתפללים שני קהילות הקודש המוסתערבים והספרדים ביחד זולת איזה ימים" (ר"ש לניאדו, **בית דינו של שלמה**, ירושלים תשמ"ו, אורח חיים, סי' יד, הובא אצל הראל, מחלוקת, עמ' 127). ייתכן כי הביטוי "זולת איזה ימים" מכוון לימות החגים בהם, מחמת השוני במנהגי התפילה, נפרדו העדות בתפילתן. נוסעים נוצרים שביקרו בחלב במאה השבע-עשרה כבר מציינים כי העדות מתפללות בנפרד (הראל, שם, עמ' 131-132).

²¹⁴ על הבהלים ליטורגיים בין המגרבים לבין המוסתערבים בירושלים במאה החמש-עשרה, ראו לעיל ליד הערה 189. ²¹⁵ הבהל בולט בין המגרבים לבין המוסתערבים היה בשאלת החזרה על התפילה. בעוד שהמוסתערבים שמרו על תקנת הרמב"ם, לפיה כל הקהל מתפלל תפילה אחת יחד עם החזן, נהגו המגרבים כמנהג שאר העדות להתפלל תחילה בלחש ואחר כך חזרו החזן על התפילה, כפי שמעיד במפורש הרדב"ז בשנת רצ"ט: "אבל עתה בזמננו שיש כמה קהילות של ספרדים ומערביים ואסקליאה [=סיציליאנים] וכולם מתפללים כדן הגמרא" (שו"ת רדב"ז, ד, סי' צד, דף כה ע"ג, וראו להלן, ליד הערה 562).

²¹⁶ ייתכן שסמכרי רומז בשימוש לשון זה לדברי חז"ל "כל מקום שנאמר 'נצבים' ו'נצבים' אינם אלא דתן ואבירם" (נדרים סד ע"ב) ובכך מבקש להציג את המגרבים כבעלי מחלוקת שלא לשם שמים.

²¹⁷ דברי יוסף, עמ' 406. סמכרי גם מתאר מדעתו את כפיפותם של המגרבים למנהגי המקומיים בטרם פרץ הסכסוך, באופן אידילי משהו: "והק"ק מערביים היו כפופים להם ונוטים אחר מנהגיהם, אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו, לא יסבו בלכתם (יחזקאל א, יב, ושם: "בלכתן") ממנהג המוסתערב" (דברי יוסף, שם).

²¹⁸ גורם זה לא נזכר כלל בפתיחת הפסק של רדב"ז כאחד מגורמי הסכסוך בין העדות.

²¹⁹ דברי יוסף, שם, והשוו: טוב מצרים, יג ע"ב.

²²⁰ ובנוסח הערבי: **الذي قصدوا طائفة** (על היעלמות ההמזה, ראו שטובר שם, עמ' 109, הערה 8) **اليهود المغاربة إنهم يتعدوا ويطلبوا إنهم يتقدمون على طائفة اليهود المستعرب** (שם, עמ' 109, שו' 11).

²²¹ דברי יוסף, שם.

2.3 פסק הדין

פסק הדין אישר את טענותיהם של המוסתערבים בשני מישורי העימות, המישור המעמדי – שוויון או היררכיה במחוות הכבוד בבית הכנסת, והמישור הכלכלי – מעמד של כספי הצדקה וההקדשות. הדיינים קבעו: א. למגרבים לא תהיה זכות קדימה בעליות לתורה בשמחות; ב. ייאסר על המגרבים לשנות דבר במנהגי בית הכנסת; ג. נדבות התורמים יחולקו לעניי הקהלים לפי זהות התורם. עם זאת, נדבה עבור החזנים והשמשים תועבר ליד החזנים והשמשים המוסתערבים, אלא אם כן פירש התורם במפורש שברצונו לתרום לשכירי הקהל המגרבי; ד. אם יזדמנו באותה שבת בעלי שמחה²²² משתי העדות, תינתן זכות קדימה בעלייה לתורה למוסתערבים, "באופן שלא יהיה לקהל קדוש מערבים שום דין קדימה לפני הקהל קדוש מסתערב לא לעלות לספר תורה בשמחות... ולא בשום דבר ומנהג של מעלה וקדימה"; ה. בעניין ההקדשות "נתאמת דברי קהל קדוש מסתערב ונתברר שאין לקהל קדוש מערבים שום כח וזכות ואחיזה ותליה בהקדשות של הק"ק מסתערב".²²³

מצאנו אפוא כי היחסים בין המוסתערבים למגרבים בקהיר בשליש הראשון של המאה השש-עשרה היו מורכבים. מחד, הלשון המשותפת - הערבית היהודית (על אף הבדלים דיאלקטיים) חיברה ביניהם ושתי הקבוצות התפללו יחדיו בנוסח אחד. עם זאת, המגרבים תפקדו למעשה כ"קהל בתוך קהל". גם בשנים בהם התפללו עם המוסתערבים, פעלו בקרב המגרבים בעלי משרות עצמאיים, הופעלה קופת צדקה נפרדת לעניי הקהל, וכדומה. קיום עצמאי זה הוכר על ידי המקומיים הותיקים כל עוד נשמרה היררכיה בין המקומיים למגרים. משהופרו היחסים ההיררכיים תבעו המקומיים את הכרת הערכאות – היהודית והמוסלמית, בזכויותיהם.

2.4 המתח בין העדות במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה

ראינו לעיל כי פסק דין של הרב ר' משנת רפ"ז "חזר וניער" בשנות השבעים של המאה השבע-עשרה. הוא תורגם בחזרה לעברית, אושרר שוב הן על ידי חכמי הדור והן על ידי בית הדין השרעי, ופורסם מחדש בחיבורו ההיסטורי של יוסף סמכרי, "דברי יוסף". מה היו הנסיבות להתעוררות העניין בתעודה זו? התעודה הערבית שיצאה מבית הדין המוסלמי, שאיננה אלא אישור שרעי לפסקו של רב ר' ז', מונחת היתה כאמור בבית גנזי ר' אברהם סכנדי "בכלל כתבים הנוגעים לק"ק מסתערב".²²⁴ היא לא נתפסה אפוא כטקסט "תורני" מובהק, אלא נשמרה בארכיון הקהל המוסתערבי, יחד עם תעודות ערביות אחרות הנוגעות לקהל.²²⁵ התעודה נשמרה שם קרוב למאה חמישים שנה ונשכחה מלב.²²⁶ בשליש האחרון של המאה השבע-עשרה "התגלתה" התעודה מחדש, כפי שרומזות מילות הפתיחה "בהגלות נגלות",²²⁷ והתעורר מחדש העניין בה. בזהירות המתבקשת ניתן לשער כי "גילוי" התעודה קשור במפעלו ההיסטוריוגרפי של סמכרי. ספרייתו של ר' אברהם סכנדי היתה מקור מרכזי עבור סמכרי בכתיבת חיבורו.²²⁸ מחיבורו של סמכרי עולה כי הוא לא הסתפק בעיבוד מקורות מוכרים, אלא היה בעל "חוש היסטורי" וערך חקירות עצמאיות בניסיון לשחזר את ההיסטוריה

²²² דהיינו "חתן או ארוס או משודך או אבי הבן או איזה מארבעה שחייבים להודות" (דברי יוסף, עמ' 408).
²²³ דברי יוסף, עמ' 408-409. ובמקור הערבי בנוסח תמציתי יותר: *ومن امر اوقافهم وان يشبت كلام جماعة المستعربين ان ليس لجماعة المغاربة عليهم تعلق في اوقافهم* (שטובר, הסכסוך, עמ' 111, שו' 35-36).

²²⁴ טוב מצרים, יד ע"ב.
²²⁵ על התעודות בארכיון קהילת קהיר ראו לעיל, פרק המבוא, ליד הערה 59 והלאה. מסתבר אם כן שמקור התעודות שזמנן עד למאה השבע-עשרה השמורות באוסף זה הינו בארכיון שנשמר בבית ר' אברהם סכנדי, ירושה מאבותיו החכמים לבית סכנדי, מנהיגי הקהל המוסתערבי בקהיר.

²²⁶ וכדברי חכמי קהיר: "ולאורך הזמן נשתכחו חקי ההסכמה ומנהגיה" (טוב מצרים, יד ע"ב).
²²⁷ כך ב"טוב מצרים" ואולי צ"ל "בהגלות נגלות" כלשון הפסוק (שמואל ב' ו, כ).

²²⁸ דברי יוסף, עמ' 80-79, וראו דבריו של שטובר במבואו לספר: "ודאי שהוא ביסס את כתיבתו ההיסטורית במידה רבה עד למאד (ואולי באופן כמעט בלעדי) על מה שמצא בספריית ר' אברהם סכנדי" (שם, עמ' 16).

היהודית בעירו.²²⁹ אפשר שבמסגרת חקירותיו בדק את ארכיון הקהל המוסתערי בהיותו סכנדי ומצא בו את התעודה הנזכרת. מסתבר כי מציאתה מחדש של התעודה והתעוררות העניין בה הביאה הן לתרגומה, שנערך לא יאוחר משנת תל"ב (1672),²³⁰ והן לחידוש האישור של בית הדין השרעי לתוכנה בארבעה ביוני 1673.²³¹

מכאן עולה כי דברי חכמי קהיר בעניין יוזמתם לתרגם את התעודה מכוונים ליוזמת תרגום שנעשתה כנראה כמה שנים קודם לכן, ולא בעת כתיבת האישור לפסק הרב"ז בשנת תל"ו.²³² מהמשך דברי החכמים ניתן להסיק כי הרקע לתרגום היה סכסוך עכשווי בין המוסתערים למגרים:

ולאורך הזמן נשתכחו חקי ההסכמה ומנהגיה וכל אחד מתנשא לאמר אני קודם. ונתרבו המחלוקות בין השתי קהלות הנז"ל. אשר על כן להשקיט המריבות ולהסיר המכשלות לבל ח"ו שום אחד מישראל יהיה עובר על ההסכמה הנז"ל. ראה ראינו אנחנו בית דין חותמי מטה להעתיקה בלשון הקדש שתהיה שגורה בפי הכל...²³³

מסתבר אפוא כי גם במחצית השניה של המאה השבע-עשרה היו היחסים בין שני הקהלים מתוחים. לאור זאת ראו חכמי הדור לנכון לחזק את הפסק שנית בחתימת תשעה רבנים, ואף להביאו לאישור מחודש בפני בית הדין המוסלמי. אמנם, בדברי סמכרי אין זכר כלל למתח עכשווי בין העדות,²³⁴ אך לא ניתן להתעלם מן העדות הברורה של חכמי קהיר: "נתרבו המחלוקות בין השתי קהלות". בדברי החכמים אין פירוט במה הסתכסכו שני הקהלים ותיאור המתח ביניהם נותר עמום. סביר להניח כי מוקדי הסכסוך היו עתה אחרים, שהרי העדות היו מתפללות כעת בנפרד. הדעת נותנת כי דברי החכמים רומזים לסכסוכים בין העדות בעניינים ממוניים כלשהם.²³⁵ עם זאת, בית הכנסת המוסתערי נותר בית הכנסת המרכזי בקהיר, וברור כי הזדמנו אליו גם מתפללים מעדות אחרות, מגרים, ספרדים ואשכנזים. פרסום הפסק ואישורו נועד למנוע מריבות בבית הכנסת, לחזק את כוחם של המתפללים המוסתערים ולהעניק תוקף מחודש להכרעת בית הדין של רב"ז.

²²⁹ כך למשל, ערך בשנת תל"א (1671) סיור במצרים העתיקה (פסטאט) וניסה לזהות את מיקום בתי הכנסת הקדומים בה (דברי יוסף, עמ' 157-156, וראו גם דבריו של שטובר שם, עמ' 54).

²³⁰ היא השנה בה הסתיימה כתיבת ספר דברי יוסף (ראו דברי יוסף, עמ' 63). לאחר מכן נוספו כמה פסקות וכתיבת החיבור הסתיימה סופית בו' שבט תל"ג (שם).

²³¹ שטובר, הסכסוך, עמ' 113, ובתרגום שם, עמ' 117. להבהרת השתלשלות העניינים אציג במרוכז את התאריכים הנוגעים לפרשה: בכ"ד סיון רפ"ז נכתב פסק הדין בסכסוך בין העדות ע"י בית דינו של רב"ז; בחמישי לד' אלחג'ה 933 (2.9.1527), יותר מ-3 חודשים אח"כ, אושר הפסק בבית הדין השרעי; עד שנת תל"ב (1672) כבר תורגמה התעודה השרעית מחדש לעברית. ב-18 לחודש צפר 1084 (4.6.1673) אושרר שוב הפסק ע"י בית הדין השרעי. בינואר 1676 חוזק שוב הפסק ("ההסכמה") בעברית בחתימת חכמי קהיר.

²³² יש להעיר כי ישנם קוי דמיון לשוניים בין דברי סמכרי לדברי החכמים. בדברי הרקע לתעודה כתב סמכרי על הרב"ז: "והשקט והשכית מהם מריבות וכבה אש להבות רשפי אש שלהבת המחלוקת שהיה ביניהם" (דברי יוסף, עמ' 405), ואילו בדברי חכמי מצרים נאמר: "והשכיתו והשקטו מריבות מבין שתי קהלות קדש הנז"ל" (טוב מצרים, שם). בתיאור הפסק כתב סמכרי: "נכתב ונחתם בספר גזרת עירין ומימר קדישין בהסכמה חזקה..." (דברי יוסף, עמ' 406) ואילו חכמי מצרים כתבו: "בהגלות נגלות אלינו גזרת עירין ומימר קדישין בהסכמה קדומה בנוסח ערבי..." (טוב מצרים, שם) וכן זהים בשני המקורות שבחיו של מחזיק המסמך, ר' אברהם סכנדי ("סיני ועוקר הרים", "מארי דאתרא"). אפשר אפוא שמנסח האישור משנת תל"ו כבר הכיר את חיבורו של סמכרי והושפע מסגנונו. טוב מצרים, יד ע"ב.

²³³ הירשברג עמד על נקודה זו והסיק ממנה מסקנה גורפת: "Sambari is not completely reliable. Even though he had not seen the endorsement, a comparison of the texts shows that he must have had the Hebrew translation of the agreement before him... He was also aware of the disputes that arose in his time and that prompted the translation and publication of the agreement. However, He did not see fit to allude to the current situation with a single word" (הירשברג, ההסכם, עמ' 590). ואולם, אין בהשערה זו משום פגיעה באמינותו של סמכרי. עשה מלאכתו כהיסטוריוגרף ויש לזכור את ההקשר בו מובאים הדברים אצלו. תעודה זו עניינה אותה כמקור להכרת חיי היהודים במצרים. הוא שיבץ אותה בתוך מסכת של תקנות רב"ז במצרים, במסגרת סקירתו על חכמי הדור ההוא (דברי יוסף, עמ' 409-404, וראו שטובר, מפעלו, עמ' 90-93). יחסי המוסתערים והמגרים בזמנו לא היו מענייניו ועיסוק בהם היה מהווה מבחינתו סטייה מן הסקירה ההיסטורית. זאת ועוד, הירשברג לא הבחין כי כתב היד של "דברי יוסף" שממנו פרסם את נוסח ה"הסכמה" מכיל קולופון ובו נאמר כי הכתיבה נסתיימה 'בשנת שוש אשיש בה' תג"ל [=תל"ג, 1673] נפשי באלק"י" (כ"י אוקספורד Opp. Add. 834, דף 128א). לא ניתן אפוא לשלול את האפשרות שהסכסוך בין העדות פרץ לאחר כתיבת החיבור, בין תל"ג לתל"ו.

²³⁵ על סכסוך ממנוי בין קהלי המגרים והספרדים בקהיר במאה השבע-עשרה ראו שו"ת ר' חיים כפואסי, 123א-123ב (במהד' ליטמן: עמ' רכו-רכז). תשובת ר"ח כפואסי נכתבה בחודש מרחשון 'שנת אשביעהו ליצירה'. מ' ליטמן מפרש שהכוונה לשנת שפ"ג (שם, עמ' רכו, הערה 16), אך לדעתי הכוונה לשנת ה'שפ"ט (1628).

ה. מגעים אינטלקטואליים בין מגרבים למוסותעריבים

בקהילות האימפריה העות'מאנית פעלו חכמים בני עדות שונות: ספרדים, אשכנזים, איטלקים, מגרבים, מוסותעריבים ורומניוטים. ב"רפובליקת המלומדים" הזו התנהלו קשרים ענפים וזיקות מגוונות. גם בין חכמי המוסותעריבים וחכמי המגרבים התקיימו קשרים אינטלקטואליים. בערים שונות חבשו מגרבים ומוסותעריבים יחדיו את ספסלי הישיבה המקומית.²³⁶ יש בידנו גם ידיעות על מגעים קרובים בין חכמים משתי העדות, ולהלן כמה דוגמות לכך:

א. ר' יוסף נ' ציאה, הפוסק והמקובל המוסותעריבי, קיים בעת שהותו בירושלים קשרים עם ר' אהרן בן עזוז, סופר הקהל, שהיה מגרבי. מוצא משפחתו היה מן העיר קונסטנטיין שבאגליריה.²³⁷ באלול רע"ח (1518) העתיק אהרן ביאור על דרך הקבלה לסידור התפילה עבור נ' ציאה. ככל הנראה היה מחבר הביאור נ' ציאה עצמו,²³⁸ שהעביר את כתב ידו אל הסופר המגרבי להעתקה נאה.

ב. ר' יששכר נ' סוסאן, חכם הקהל המגרבי בצפת עמד בקשרים איתנים עם ר' ישועה, דיין המוסותעריבים בעירו. הוא הגיה את ספרו הידוע, "עיבור שנים", יחד עם ר' ישועה, ורשם מפיו מסורות שונות.²³⁹

ג. ר' חיים כפוזי, מן הבולטים שבחכמי קהיר בשליש האחרון למאה השש-עשרה ובשליש הראשון למאה השבע-עשרה, היה כידוע ממוצא מגרבי.²⁴⁰ ר' חיים ידע עימותים וחילוקי דעות נוקבים עם כמה מחכמי דורו, בעיקר עם חכמים מקרב המהגרים. יחסיו עם ר' יעקב קאשטרו, שהיה ממוצא ספרדי, היו עכורים למדי והפולמוס ביניהם התנהל בנימה חריפה. גם יחסיו עם ר' בצלאל אשכנזי לא היו תקינים.²⁴¹ לעומת זאת, דומה שיחסיו עם חכמי הדור המוסותעריבים התנהלו על מי מנוחות. ר' אברהם סכנדר, חכם הקהל המוסותעריבי, כתב הסכמה נלהבת לאחד מפסקיו של ר"ח כפוזי. בין השאר כתב: "מי יבוא אחרי מלך ישראל, נשיא נשיאי התורה, זה הדור בלבד, ²⁴² לביש מדא, ²⁴³ על כסא ההוראה יתיב [=יושב]... וחכמי ישראל לפניו שורה אחר שורה...".²⁴⁴ ר"ח סכנדר מחזק באריכות את יסודות פסקו של ר"ח כפוזי ומסכם: "כל שכן שדברי רבינו ראויים, נזכרים ונעשים, וגזרתו אמת ומינה לא ניזוז".²⁴⁵ הסכמה אחרת לאותו פסק ניתנה בידי ר' בנימין קאג'יגי,²⁴⁶ שכל הנראה היה ממוצא מוסותעריבי. ר' בנימין פעל עם ר"ח כפוזי בהקשרים נוספים. הוא ישב עמו בדין, ושלח יחד עמו ועם ר"ח סכנדר וחכמים נוספים אגרת לקהילת דמיאט.²⁴⁷

ד. יש סימנים לכך שבישיבתו של החכם המגרבי הירושלמי ר' יצחק צבאח למדו גם תלמידים מוסותעריבים. חכם זה גילה התעניינות במסורת המוסותעריבית, כפי שמשתקף מקובץ השטרות שערך הכולל גם מנהגים מוסותעריביים, וייתכן שהדבר מעיד על קשרים שלו עם חכמי המוסותעריבים בעיר.²⁴⁸

²³⁶ כך היה למשל בישיבת ירושלים בשלהי התקופה הממלוכית, ואף בישיבתו של ר' ישראל מפרושה בעיר, בשנות העשרים של המאה השש-עשרה (ראו להלן, פרק 7, ליד הערה 266). לתופעה דומה בתקופה זו בצפת, ראו להלן, הערה 655.

²³⁷ ק' סיראט, מ' גלצר ומ' בית-אריה, **אוצר כתבי יד עבריים מימי הביניים**, ג, ירושלים תשמ"ו, לוח 68.

²³⁸ י' רצהבי, "ביאור תפילה" – חיבור ר' יוסף ציאה (?), **קריית ספר**, מוסף לכרך סח (תשנ"ח), עמ' 279-282; ארד, לדמותו, עמ' 141, הערה 35. על חיבור זה ראו גם אידל, קבלת ירושלים, עמ' 169-170.

²³⁹ הקר, אבן סוסאן, עמ' 86. ר' יששכר היה תלמידו של ר' לוי בן חביב. במקום אחר העליתי את האפשרות כי ר' יוסף נ' ציאה היה תלמידו של רלב"ח (ארד, לדמותו, עמ' 157), ואפשר אם כן כי השניים הכירו זה את זה ועמדו בקשר.

²⁴⁰ ר"ח כפוזי היה כנראה מן הכפוזיים (או קופוזיים), קבוצה שהגיעה אל המגרב מספרד בעקבות פרעות קנ"א ונטמעה שם בקרב ה"מערבים" (וראו שו"ת ר"ח כפוזי [מהד' ליטמן], עמ' 17).

²⁴¹ שם, עמ' 18-19. ר' בצלאל אשכנזי היה אשכנזי מצד אביו, אך גילה יסודות רבים של זהות ספרדית. לדיון בזהותו העדתית המורכבת ראו להלן, פרק 4, הערה 225.

²⁴² ישעיה סג, א.

²⁴³ ראו ברכות כח ע"א.

²⁴⁴ שו"ת ר"ח כפוזי [מהד' ליטמן], סי' עז, עמ' רכח-רכט.

²⁴⁵ שם, עמ' רל.

²⁴⁶ שם, עמ' רכח. להסכמה אחרת של ר"ב קאג'יגי על פסק אחר של ר"ח כפוזי ראו שם, עמ' קעב.

²⁴⁷ שו"ת ר"ח גאויזון, עמ' 71; שם, ב, שיג-שיד.

²⁴⁸ ראו גם להלן, פרק 7, ליד הערה 277.

3.3 יחסי המוסתערכים והקראים

החברה היהודית במזרח בתקופה הנדונה בעבודתנו היתה מורכבת מעדות רבות, אשר ניתן לסווגן לקבוצות על פי פרמטרים שונים. פרמטר אחד עשוי להיות הזיקה להלכה התלמודית. לפי פרמטר זה ניצבים היהודים הרבניים לעדותיהם השונות מזה,²⁴⁹ והקראים מזה. פרמטר אחר עשוי להיות הלשון, התרבות, ומידת ההתערות בחברה הסובבת. לפי פרמטר זה ניצבים המוסתערכים והקראים יחדיו כתושבי הארץ הילידים, לעומת שאר היהודים הבאים אליה מרחוק. אכן, לצד ההבדלים בהלכה, במנהג ובמקורות הסמכות, חלקו המוסתערכים והקראים מורשת משותפת בת מאות שנים של לשון משותפת (ערבית-יהודית בלהגים המקומיים) וקיום משותף, תחת הנהגה ריכוזית אחת (הנגיד בתקופה הממלוכית ומנהיגים מקומיים בתקופה העות'מאנית). תחושת הזהות המשותפת ניכרת בעובדה שגם מחברים קראים הציגו עצמם לעתים כמוסתערכים. בפירוש למגילת אסתר מציין המחבר הקראי יהודה בן מאיר תנ"י בן המאה השבע-עשרה²⁵⁰ כי "אנו עדת המוסתערכים איננו קוראים את כ"ד הספרים במנגינה אחת אלא אנו קוראים כ"א ספרים במנגינה אחת ושלשה – משלי איוב ותהלים במנגינה הטבריינית, כי קריאת המוסתערכים משתלשלת ונמשכת מארץ-ישראל עד לזמן עזרא הסופר".²⁵¹ בתודעתו היו המוסתערכים קבוצה הכוללת את הקראים והרבנים כאחד בניגוד ליהודים יוצאי אירופה.²⁵²

בפרק זה נדון ביחסים ובזיקות שנרקמו בין שתי קבוצות אלו.

א. קרבה וריחוק

יחסי היהודים הרבניים והקראים במזרח ידעו מורדות ועליות לאורך ימי הביניים וראשית העת החדשה.²⁵³ תעודות הגניזה ה"קלאסית" מעידות על יחסים קרובים בין שתי הקבוצות. לצד גילויי ביקורת הדדיים וניסיונות לבצר את הגבולות בין הקבוצות,²⁵⁴ התקיימו בחיי היום-יום קשרים הדוקים. דומה שהאיבה והעוינות היו בעיקר נחלת מחברי טקסטים פולמוסיים משני הצדדים בעוד שבין יחידים משתי העדות התנהלו קשרים איננים.²⁵⁵ כך למשל שלמה בן יהודה, הגאון הארץ-ישראלי, מספר כי עבר לפני התיבה בבית הכנסת הקראי ברמלה,²⁵⁶ ואילו סוחר רבני מזכיר לתומו במכתבו את "אחינו הקראים".²⁵⁷ אמנם, יש מקום להבחנות

²⁴⁹ בדיון להלן השתמשתי בעיקר במונח "יהודים רבניים" לתיאור הקבוצה הלא-קראית בארצות המזרח. בתקופה הממלוכית חופף מושג זה ליהודים המוסתערכים, שהיוו רוב בניין ומניין של יהודי הארצות הנדונות כאן. בתקופה העות'מאנית ניצבות קבוצות יהודיות רבניות שונות (דהיינו: המוסתערכים, הספרדים, הסיציליאנים, המגריבים, האשכנזים וכדומה). כנגד הקראים. הדיון להלן בתקופה זו מתייחס לכלל היהודים הרבניים, אך השתדלתי להדגיש את קווי הייחוד שאפיינו את המפגש המוסתערכי-קראי.
²⁵⁰ ראו עליו מאן, מקורות, ב, עמ' 70. משפחת תוריוזי היא משפחה קראית ידועה שמוצאה כנראה מתבריו באיראן. ראו מאן, מקורות, ב, עמ' 74, הערה 5; אשתור, תולדות, ב, עמ' 82; בן-שמאי, הקראים במצרים, עמ' 24-26.
²⁵¹ במקור הערבי: "לאן נחן ג'מאעה" אלמסתערב לס נקרא אלכ"ד ספר בלחן ואחד בל נקרא כ'א בלחן ואחד ואלת'לאת'ה' משלי איוב ותהלים בלחן אלטבראני לאן קראה' אלמסתערב מתסלסלה' מתואכתה' [כך אצל מאן, וכנראה צ"ל: "מתואתרה"] מן ארץ ישראל אלי זמאן עזרא הסופר... (מאן, מקורות, ב, עמ' 106). התרגום שלי. אצל בן-צבי, מקורות, עמ' 16 הובא תרגום לא מדויק.
²⁵² בהמשך שם הוא מנגיד במפורש בין "אנו ואחינו הרבניים" ("נחן ואכ'ואנא אלרבאנין") לבין "האירופים וזולתם" ("אלאפרנג' וגירהם").
²⁵³ לסקירה ביבליוגרפית מקיפה אודות היחסים בין הרבנים לקראים והפולמוסים ביניהם ראו וולפיש וקיזילוב, ביבליוגרפיה קראית, עמ' 539-495. על היחסים בין העדות בתקופה הפאטמית ראו רוטטוב, יחסים.

²⁵⁴ הביטוי הכולט לנסיגה של ההנהגה הרבנית להגביה את החומות בין שתי העדות הוא הטקס השנתי הנודע בהר הזיתים בהושענא רבה בו היו מטילים מדי שנה ראשי הישיבה הארץ-ישראלית חרם על הקראים. על טקס זה ראו מ' גיל, 'הישוב היהודי', בתוך: י' פראוור (עורך), ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 1099-638, ירושלים תשמ"ז, עמ' 145-148. עם זאת, חשוב לציין כי קיומו של הטקס לא היה מוסכם על כל גאוני ארץ-ישראל, ולפחות הגאון שלמה בן יהודה ביקש לבטלו, ראו מאן, מקורות, ב, עמ' 61-66; בנעט, מכתב, גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 654 ושם, ב, תעודות 85, 122, 327; בן-שמאי, הקראים, עמ' 176-175; ארדר, אבלי ציון, עמ' 111.
²⁵⁵ ראו למשל את דברי א' ברקת: "הידיעות שבידינו על חיכוכים הן ממש אפסיות ונרמזות בצורה מעורפלת, ואילו העדויות על שיתוף פעולה יום יומי בכל תחומי החיים, אף שהן מעטות הן ברורות ומוצקות" (ברקת, מוצא וחברה, עמ' 25), וראו גם הנ"ל, קהילות קראיות, עמ' 245-240. להערכה מתונה יותר של היחסים ראו גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 627.

²⁵⁶ ENA 2804.12-13 נדפס אצל מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 145-142 ושוב אצל גיל, ארץ-ישראל, ב, תעודה 75, עמ' 129-132, וראו גם שם, א, עמ' 655.
²⁵⁷ TS 12.424. נדפס אצל גיל, במלכות ישמעאל, ד, תעודה 655, עמ' 176-173. גיל מתארך את המכתב ל-1040 בקירוב.

רגיונאליות (בין מצרים וארץ-ישראל)²⁵⁸ וכרונולוגיות,²⁵⁹ אך ככלל ניתן לומר שהיחסים החברתיים בין שתי העדות בתקופת הגניזה ה"קלאסית" היו טובים למדי ושתי העדות תפסו עצמן כחלקים המרכיבים קבוצה אחת. דומה שבתקופה הממלוכית, ועוד יותר מכך בראשית התקופה העות'מאנית, גבהו החומות בין שני הזרמים ביהדות המזרח ושתי הקבוצות הלכו והתרחקו זו מזו.²⁶⁰ ניתן להדגים תהליך זה באמצעות בחינת הממצא של קראים וקראות בתעודות הגניזה.²⁶¹ בעוד שאישים קראיים נזכרים לא אחת בתעודות מתקופת הגניזה ה"קלאסית", הרי שבתעודות מן התקופה הממלוכית והתקופה העות'מאנית אזכור אישים קראיים נדיר למדי. באופן דומה, נעלמות לחלוטין בתקופה זו תעודות קראיות מן הגניזה. כך למשל, קרוב לשישים תעודות קראיות בענייני נישואין²⁶² השתמרו בגניזה,²⁶³ רובן מן המאה האחת-עשרה.²⁶⁴ התעודה הקראית המאוחרת ביותר בענייני נישואין שנמצאה בגניזת בית כנסת בן-עזרא היא כתובה מראשית המאה השלוש-עשרה.²⁶⁵ הימצאותן של עשרות כתובות קראיות בגניזת בית הכנסת הרבני מעידה על הקרבה בין העדות בתקופה הפאטמית. מתפללים ממשפחות קראיות פקדו את בית הכנסת,²⁶⁶ וקשרים שונים נטוו בין יחידים משתי הקבוצות. מאידך, העובדה כי מן המאה השלוש-עשרה עד המאה התשע-עשרה לא נמצאה ולו כתובה קראית אחת בגניזה, כמו גם תעודות אחרות,²⁶⁷ מעידה על הריחוק שנפער בין שתי הקבוצות, לפחות במצרים, מן המאה השלוש-עשרה והלאה.

ב. פירוד ושיתוף

מנקודת מבטם של השלטונות, הממלוכים כמו העות'מאניים, היו הרבנים והקראים קהילה דתית אחת. מנהיג אחד, לרוב מקרב הרבניים, ייצג את שתי העדות בפני השלטונות. עם זאת הכירו השלטונות בקיומן של הקדשות נפרדים לשתי העדות²⁶⁸ ולעתים נגבו מיסיהן בנפרד.²⁶⁹ מנקודת מבט פנים-יהודית, לעומת זאת, התקיימו שתי העדות כשתי מסגרות נבדלות. חיי הדת, הקהילה והמשפחה התנהלו לרוב בנפרד. ההבדלים בהלכה היו קטנים אמנם משנמדה,²⁷⁰ אך אי ההסכמה בשאלת קביעת הלוח מנעה חוויה משותפת בציון החגים היהודיים. השבתות

²⁵⁸ על היחסים הטובים יותר בין העדות במצרים לעומת יחסי העדות בארץ-ישראל ראו גויטיין, היישוב, עמ' 238; ברקת, קהילות קראיות, עמ' 244; דוד, יחסי רבנים וקראים, עמ' צ.

²⁵⁹ מאן עומד על שיפור היחסים בירושלים במאה האחת-עשרה (מאן, מקורות, ב, עמ' 61. על עניין זה ראו גם בן-שמאי, הקראים, עמ' 175-177; ארדר, אבלי ציון, עמ' 111-112). במקום אחר הוא עומד על הרעת היחסים במצרים בתקופה האיובית: "This shows that in those times the cleavage was not so great [...] Only in the time of Maimonides and his son Abraham did the separation between the tew sects in Egypt become more pronounced" (מאן, היהודים במצרים, עמ' 138).

²⁶⁰ א' ברקת מציעה לתלות את התגברות האיבה בין שתי הקבוצות (למצער במצרים) בתקופה הממלוכית בכך שהקהילה הרבנית הידלדלה מבחינה כלכלית ואיבדה את השפעתה וקשריה עם השלטונות, בעוד שהקראים (והשומרונים) המשיכו להחזיק בעמדות חשובות באדמיניסטרציה הממלוכית (ברקת, קהילות קראיות, עמ' 248), אך ראו גם הסבר חלופי שם בעמ' 251.

²⁶¹ כוונתי כאן לתעודות הגניזה מבית הכנסת בן-עזרא ומבית הקברות בבסאטין. כמובן, התמונה שונה לחלוטין באוסף הגניזה מבית הכנסת הקראי דאר שמחה (השמור ברובו בספריית סנט-פטרבורג).

²⁶² כוונתי כאן לכתובות שנכתבו עבור שני בני זוג קראים. על כתובות של בני זוג מעורבים, ראו להלן.

²⁶³ בהן "ספרי אירוש" (שטרי אירוסין), כתובות וקטעים מספרי שטרות. תעודות אלו רוכזו ופורסמו בידי אולשובי-שלנגר, כתובות קראיות. לרשימת התעודות וזמנן ראו שם, עמ' 33-36. על הכתובות הקראיות ראו גם הנ"ל, תעודות משפטיות; הנ"ל, 'הכתובות הקראיות מן הגניזה: מקורה של המסורת המשפטית הקראית', תעודה, טו (תשנ"ט), עמ' 127-157.

²⁶⁴ המוקדמת שבהן, TS 12.675, הינה מן המאה העשירית. נדפסה אצל אולשובי-שלנגר, כתובות קראיות, עמ' 332-334.

²⁶⁵ TS 16.67. כתובה זו, משנת 1201, נדפסה אצל אולשובי שלנגר, שם, עמ' 342-349.

²⁶⁶ על מעבר מתפללים מבית הכנסת הקראי לבית הכנסת הרבני ולהפך ראו למשל ברקת, קהילות קראיות, עמ' 244.

²⁶⁷ דוגמת שטרות, אגרות וחיבורים ספרותיים שנכתבו בידי קראים.

²⁶⁸ ראו למשל כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 12, 56, 227.

²⁶⁹ בדמשק נגבו מיסי הרבניים והקראים בנפרד (לואיס, עלי היסטוריה, עמ' 237) ואילו בירושלים נגבו במשותף (כהן, שם, עמ' 12). תמונה שונה במקצת עולה מאסתאנבול, שם התייחסו השלטונות לקראים ולרומניוטים כקבוצה אחת של יהודים שהובאו בכפייה לעיר ("סורגון") לאחר הכיבוש ב-1453, לעומת קבוצות המהגרים היהודים שבאו מרצונם ("כנדי גלן"), כפי שעולה מן המפקדים שנערכו בעיר, ראו U. Heyd, 'the Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century', *Oriens*, 6 (1953), pp. 229-314; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 55-53, 66-67.

²⁷⁰ בפולמוסים שבין רבניים וקראים בתקופה זו חוזרים שוב ושוב כמה סוגיות ספציפיות (בהן איסור אכילת האליה שנהגו הקראים, איסור הנישואין עם בת האח לשיטת הקראים, ועוד), אך בתחומים רבים היו המסורות ההלכתיות קרובות זו לזו.

היו אמנם משותפות, אך מועדי השנה נחוגו בתאריכים שונים, כיוון שהקראים המשיכו לקבוע את ראשי החודשים לפי מולד הלבנה ולא לפי לוח קבוע.²⁷¹

שתי העדות הכירו בשוני ההלכתי ביניהן ולא ניסו לכפות את מסורתה של האחת על השנייה. עם זאת, מעת לעת אירעו חיכוכים סביב חופש הפולחן של כל עדה, ומקרים אלו יושבו לרוב בהתערבות השלטונות.²⁷² דוגמה לכך היא סכסוך שפרץ במאה השבע-עשרה בקהיר: שני קראים התלוננו בבית הדין השרעי על שני רבניים שתקפו אותם, כלאו אותם ומנעו מהם לחוג את חגם לפי הלוח הקראי. בית הדין פרסם לבקשתם פתווה, חתומה על ידי ראשי ארבעת האסכולות הדתיות, הקובעת כי אין לקראים ולרבניים להתערב בענייני העדה האחרת.²⁷³ נראה שאירועים כאלו היו נדירים יחסית.

לכל עדה היו בתי כנסת ובתי דין נפרדים ומוסדות הקדש עצמאיים.²⁷⁴ בתי הקברות היו לעתים משותפים, אך נראה שכל עדה החזיקה בהם חלקה נפרדת.²⁷⁵ ילדי שתי העדות למדו במוסדות לימוד נפרדים, על אף שתכני ההוראה (בעיקר פרקים מן המקרא) היו קרובים. ענייני הסעד והתמיכה בעניים נוהלו בכל עדה בנפרד. עם זאת, מפעם לפעם הטה בן עדה אחת כתף והשתתף בפעולה למען נזקק מן העדה האחרת. כך למשל, ברשימת תשלומים מן המאה השש-עשרה,²⁷⁶ כנראה של מגבית להכנסת כלה יתומה, נזכר פעמיים "הקראי". אזכורו של "הקראי" ללא ציון שמו, מעיד בבירור על מעמדה האמביוולנטי של תרומת הקרא למגבית הרבנית. מחד, הקרא לא נמנע מלתרום והגבאים לא נמנעו ליטול ממנו. מאידך, שמו לא נזכר כלל, ואזכורו על פי מוצאו הערתי בלבד מחדד את אי-שכיחותה של התופעה.

ג. היחסים הכלכליים

בעוד שתעודות הגניזה ה"קלאסית" מעידות על קשרים איתנים ושיתופי פעולה בין יחידים משתי העדות בתחומים מגוונים, דוגמת פדיון שבויים וצדקה, שתדלנות פוליטית וקשרים חברתיים, הרי שבתקופה לה מוקדש מחקרנו הצטמצמו ככל הנראה הקשרים בעיקר לזירה הכלכלית.

בין יחידים משתי הקבוצות נרקמו קשרי מסחר, נחתמו עסקות וניתנו הלוואות. דומה שבניגוד לתקופות קודמות, בראשית התקופה העות'מאנית היה מצבם של הרבניים איתן יותר מבחינה כלכלית.²⁷⁷ עדויות שונות מעידות על הלוואות שהעניקו רבניים לקראים ואיני מכיר ראיות להלוואות שנתנו קראים לרבניים בתקופה זו,²⁷⁸ אם כי ודאי היו גם כאלו. הממצא התיעודי ומקורות הלכתיים מעידים כאחד על שכיחותם של הלוואות של רבנים לקראים. כך למשל, בשטר השמור באוסף מוצרי תועדה הלוואה שהעניק יהודי רבני בשם משה חזאן לקרא יעקב בן פרג'אללה פירו.²⁷⁹ בשטר נקבע כי החוב יוחזר בתשלומים של שמונה מאידי לחודש ונכסי

²⁷¹ על קביעת המועדים אצל הקראים נכתבה ספרות רבה. לסקירה מועילה ראו שמואל, הלוח הקראי.

²⁷² ראו להלן בסעיף ו.

²⁷³ אלנחל, המנהל השיפוטי, עמ' 42.

²⁷⁴ ראו גם להלן פרק 5, ליד הערה 24.

²⁷⁵ בירושלים היתה הקבורה משותפת כנראה עד למאה השש-עשרה (אז רכשו הקראים שטח לבית קברות חדש), אך ייתכן שחלקות הקבורה היו נפרדות, ראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 114. גם בקהיר היה בית קברות אחד לכלל היהודים (אשתור, תולדות, ב, עמ' 362), אך גם שם התבצעה הקבורה בשטחים נפרדים, ראו להלן ליד הערה 338. על קבורה נפרדת של קראים ורבנים ראו למשל שו"ת המבי"ט, ג, סי' כב. ההתפלגות העדתית בקבורה ניכרה גם בתוך החברה הרבנית פנימה: הקהלים השונים השתדלו לרכוש שטחים נפרדים לקבורת מתייהם. כך למשל בדמשק, בה היו במאה השש-עשרה חלקות קבורה נפרדות למוסתערים ולספרדים (ראו להלן, פרק 8, הערה 1).

²⁷⁶ ENA NS 41.23. תאריך הרשימה ודאי, הן לפי הכתב, והן לפי אישים ידועים הנזכרים בה, דוגמת יעקב בן תבין, ר' משה דמוהי, משה בן אבדוריה ומשה בהלול. ההשערה כי מדובר במגבית מיוחדת להכנסת כלה יתומה, מבוססת על כך שבין שמות התורמים נמנה "אבי היתומה". אפשר שהיה זה האפוטרופוס של הנערה, שזכה מתוך כבוד לתואר זה.

²⁷⁷ על מצבם הכלכלי האיתן של הקראים בארץ-ישראל ובמצרים בתקופה הפאטמית ראו למשל גויטיין, חברה, ב, עמ' 7; שם, ג, עמ' 52, 101; מ' גיל, **החסתרים: המשפחה והכת**, תל אביב תשמ"א, עמ' 29 והלאה; ברקת, קהילות קראיות, עמ' 245. להערכה שמצבם הכלכלי של הקראים היה גרוע יותר בתקופה העות'מאנית ראו גם בשן, חיי הכלכלה, עמ' 68.

²⁷⁸ על הלוואות שהעניק קרא אמיד מדמשק לראשי השלטון העות'מאני בירושלים ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 284-283.

²⁷⁹ משפחת פירו היתה משפחה קראית ידועה וחשובה במצרים, וראו דבריו של בן-שמאי: "משפחת פירו, שנעשתה במאות השנים האחרונות מן המשפחות הקראיות הבולטות ביותר בקהילות הקראים במזרח הקרוב, בעיקר בדמשק ובקהיר" (בן-שמאי, הקראים במצרים, עמ' 19). אפשר שיש לזהות את הלווה הנזכר כאן עם יעקב פירו, ממנהיגי הקהל הקראי בקהיר במחצית השנייה של המאה

הלווה שועבדו לפרעון החוב.²⁸⁰ קריאה רגישה בלשון השטר מגלה את הבידול שביקש הסופר הרבני ליצור בין הרבנים לקראים. בעוד שהמלווה הרבני מכונה פעמיים בתואר "כבוד רבי", נזכר הלווה הקראי פעמיים בשמו בלבד ("ויהיה חייב בהם יעקב הנז' [כר]"), ללא תואר כבוד.²⁸² לעומת זאת, בשטר שנכתב על ידי סופר קראי,²⁸³ הקפיד הכותב לשמור על כבודם של שני הצדדים. שטר זה, שנכתב בכ' בשבט ת"ה (1645), עוסק בחוב שנוצר בעקבות עסקה שערך ר' ברוך נשיא, ממנהיגי קהילת קראי קהיר,²⁸⁴ עם שלושה יהודים רבניים, שניים מהם מוסתערבים בבירור:

בהיות שמקודם לכן היה משא ומתן בין היקר ר' ברוך נשיא יצ"ו בכ"ר אליעזר נשיא נ"ע ובין שלשת השותפים היקרים והם ר' משה זלו יצ"ו ור' אליא שאמי יצ"ו ור' שלמה אבו כראע יצ"ו מבני משנה.²⁸⁵

בשטר נקבעו גובה ההחזר החודשי של החוב, ונקבע כי ר' ברוך לא ישתמט מתשלום, אלא אם יש עיכוב כגון "חלי או חבוש יאסר בבית הסהר".

יחסי המסחר והכספים בין בני שתי העדות עוררו את השאלה בפני איזה בית דין יידונו הצדדים במקרה של מחלוקת או לשם אישור חוזים והסכמים. דרך אחת היתה לפנות אל בית הדין השרעי, ערכאה המקובלת על שני הצדדים. ואכן, במסמכי הסג'ל מבית הדין בירושלים נמצאו עדויות לדיונים כאל. כך למשל תועד במאי 1532 תשלום חובו של הקרא צדקה בן יוסף לאבראהים שולאל, בנו של הנגיד יצחק שולאל.²⁸⁶ דרך אחרת היתה לפנות לערכאה יהודית, אולם במקרה זה נעדרו הדיינים, רבניים כקראים, סמכויות כפייה, והתקשו לאכוף מרותם על בעלי דין מן העדה האחרת. רדב"ז דן באחת מתשובותיו באדם שהחזיק בשטר חוב על קרא שלוה ממנו:

ראובן היה לו חוב בשטר על צדוקי אחד ונפטר ראובן... ומת הצדוקי... ועתה בנו של ראובן גדל ותובע שארית החוב מבן הצדוקי כדין תורה ואינו יכול לו כי ידו תקיפה ולא אבה שמוע לעמוד בדין תורה עמו.²⁸⁷

תשובה זו ממחישה את הבעייתיות שהיתה עלולה להיווצר בסכסוכי ממוניים בין בני שתי העדות. הצד הרבני עשוי היה לדרוש להביא את הסכסוך בפני בית דין רבני, ואילו הצד הקראי היה מעדיף להידון בפני הדיין הקראי.

השש-עשרה. בתעודה שהועתקה בפנקס מאוסף פירקוביץ' השני (כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. I 328, דף א8-ב8), נזכר כי יעקב פירוז התמנה לממונה על ההקדשות והתמיכה בעניים בקהל "עדת בני מקרא" בקהיר, לשנים שכ"ז-שכ"ט (1566/7-1568/9). ראו בן-שמאי שם, עמ' 17. הוא נזכר עוד בשטר חוב מכ"ז כסלו שמ"ו (18.12.1585), שם הוא מופיע כ"כ"ר יעקב פירוזי" (Evr. Ar. II 1371).

²⁸⁰ אוסף מוצרי, VII 84.1. התעודה מתפרסמת במלואה במדור התעודות לפרק זה, תעודה 1.

²⁸¹ המילה "כ"ר" קרועה בכתב היד, אך לפי שרידי האותיות אין ספק בקריאתה.

²⁸² נדיר למדי למצוא שמות אישים בשטרות מתקופה זו ללא תואר כבוד מקדים לשם, וברור שההשמטה זו (החזרת פעמיים) מכוונת. לא ניתן לתלות את היעדר התואר "כבוד רבי" ללווה הקראי בהבדלים תרבותיים ולשוניים בין העדות, מפני שתואר זה שכיח למדי בשטרות הקראיים מן המאה השש-עשרה (ראו למשל בהערה 279 לעיל). ברור כי הסופר הרבני השמיט במכוון את תואר הכבוד משמו של הלווה הקראי, באופן דומה לאופן בו רשמו סופרי בית הדין השרעי את שמותם של בעלי דין דיימיים באופן בלתי מכבד במסמכי הסג'ל.

²⁸³ מלבד צורת הכתיבה, ניתן להוכיח את מוצאו העדתי של הסופר גם מלשון השטר. הכותב איננו מכנה את ר' ברוך נשיא בתואר "הקרא" או "מבני מקרא", ולעומת זאת מכנה את בעלי החוב בתואר "מבני משנה", עדות ברורה לכך שהוא עצמו קראי.

²⁸⁴ הוא נזכר גם בשטר אחר מ-1644 (כ"י סנט פטרבורג, Evr. II A 1264). ממכתב שנשלח אל הקהילה הקראית באסתאנבול עולה כי שימש נשיא הקהילה בקהיר (Evr. II A 546.3). שמו מעיד כי השתייך למשפחת הנשיאים שייחסו עצמם לבית דוד.

²⁸⁵ Evr. II A 1270. המונח "בני משנה" שכיח בתעודות קראיות ככינוי לרבניים. כך למשל, באגרת שנשלחה לאסתאנבול הנוכרת בהערה הקודמת, מבקשים קראי קהיר מן הנמענים "לעמוד לימין צדקנו בפדיון משכונות של הקדש ר"ל כלי בית הכנסת וכתרי ספרי תורות שהן ממושכנים אצל בעלי בתי הרבנים ר"ל בני משנה יצ"ו". ההיסטוריון אלמקריזי מזכיר שהרבניים נקראים "בני משנה" (مشنو), וברור ששמע כינוי זה מפי קראים (אשתור, תולדות, א, עמ' 375-374).

²⁸⁶ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 137. אבראהים שולאל היה אז תינוק, ואפוטרופוס שמונה עבורו גבה למענו את שארית החוב של צדקה הקראי לאביו, יצחק שולאל. ארבע עשר שנים מאוחר יותר (ספטמבר 1546) ייצג עצמו אברהם בעצמו בבית הדין, בדיון על שארית החוב (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 360).

²⁸⁷ שו"ת רדב"ז, ט, תשובה לא ממוספרת, טז ע"ב. הדגשה שלי. אין ספק כי "צדוקי" כאן הוא כינוי לקראים ולא לשומרונים (שאף הם חיו במצרים בימי רדב"ז), ראו למשל שו"ת רדב"ז, ב, סי' תשעד וסי' תשצו. המונח "צדוקי" ככינוי לקרא נמצא כבר אצל הרמב"ם, ראו למשל משנה תורה הל' עבדים, פרק ו, הלכה ז, שם מנגיד הרמב"ם במפורש את הכותים [=השומרונים] והצדוקים [=הקראים]. על הזהוי צדוקים-קראים אצל ר' אהרן גריש, ראו אילן, מצח אהרן, עמ' 74.

ד. נישואין בין העדות

בכתבי הגאונים, כמו גם בחיבוריו של הרמב"ם, לא נזכר איסור חיתון עם הקראים.²⁸⁸ הגאון הארץ-ישראלי שלמה בן יהודה אף הסתייג במפורש מאלו שקראו להיבדל מהקראים וכתב: "אחי, לא נאה [יחס כזה] בינינו! הרי מצינו ש[אף] השבטים אשר היו עובדי עבודה זרה לא נמנעו בית יהודה מלהתחתן בהם. הם אחינו".²⁸⁹ כידוע, בין תעודות הגניזה ה"קלאסית" נמצאו שטרי כתובות המעידים על קשרי נישואין בין שתי העדות. רובן נכתבו ארמית ולפי הנוסח הרבני,²⁹⁰ אך יש כאלו שנכתבו עברית ולפי הנוסח הקראי.²⁹¹ בכתובות אלו נוסחו תנאים המאפשרים לכל צד לשמור על מסורתו הדתית. כך למשל, על בעל רבני נאסר לכפות על אשתו הקראית להדליק את הנר בערב שבת, פעולה האסורה לפי ההלכה הקראית.²⁹²

עם הריחוק בין הקבוצות בתקופה הממלוכית, נעלמו קשרי נישואין שוויוניים מסוג זה. מעתה והלאה, קָרָא שביקש להתקבל לשורות החברה הרבנית חויב להצהיר על דבקותו בתורה שבעל-פה ולנטוש את זהותו הקודמת. עם זאת, עצם היתר הנישואין עם הקראים לא הועמד לדיון בתקופה הממלוכית. בעיני החכמים המוסתערבים במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה נחשבו הקראים כמותרים לבוא בקהל.²⁹³ הנגיד ר' יהונתן (נתן) שולאל סירב אמנם להצעת שידוך עם בתולה עשירה ממשפחת כהנים קראית שנטמעה בקהילה הרבנית משום שחשש שמא היא "חללה" (פסולה לכהונה), אך לא הטיל דופי בהיתר הרווח להינשא עם הקראים.²⁹⁴ אכן, באסתאנבול פסק ר' אליהו מזרחי כי הקראים אסורים לבוא בקהל.²⁹⁵ איננו יודעים אם לעמדה זו היו מהלכים בסוריה ובארץ-ישראל, אך ניתן לקבוע בבירור כי במצרים היה מקובל היתר הנישואין עם בני משפחות קראיות שקיבלו עליהם את ההלכה הרבנית.

שאלת היתר החיתון בין העדות עלתה לדיון במהלך המאה השש-עשרה. כמה מגדולי חכמי המהגרים פסקו כי אסור להינשא עם הקראים, בהם ר' יוסף קארו,²⁹⁶ ר' משה מטראני (המבי"ט),²⁹⁷ ור' שלמה גאביון.²⁹⁸ חכמים אלו הסתמכו על פסקו של ר' שמשון²⁹⁹ האוסרם משום חשש ממזרות. חכמי מצרים, לעומתם (הרדב"ז,³⁰⁰ ר' שמואל חכים,³⁰¹ ור' יעקב קאשטרו),³⁰² התיירו את החיתון עצמו, מטעמים שונים.³⁰³ אין בידינו מקורות הלכתיים

²⁸⁸ שו"ת הרמב"ם, ב, ס' שנא וסי' שסד; אסף, באהלי יעקב, עמ' 182-183; קוריאנאלי, המעמד, עמ' 104-106.

²⁸⁹ TS 13 J 16.15; בנעט, מכתב, עמ' 11. למקור הערבי ראו שם, עמ' 5-6.

²⁹⁰ אולשובי-שלנגר, מקורה של המסורת, עמ' 127, ובהפניות הרשומות שם בהערה 3. המוכרת בהם היא כתובתה דוד בן דניאל בן עזריה, שנשא את נאשיה בת משה בן אהרן הקראי שנכתבה בארמית ולפי ההלכה הרבנית (TS 24.1). פורסמה אצל שטר, כתובה.

²⁹¹ למשל, כ"י אוקספורד בודלי, Heb. A 3.42 (נדפסה אצל מאן, מקורות, ב, עמ' 177-180 ושוב באופן חלקי אצל פרידמן, ריבוי נשים, עמ' 67-68) וראו הפנייה לכתובה נוספת בהערה הבאה.

²⁹² למשל, בכתובה משנת 1036 נרשם: ולא יבעיר נר בלילות השבתות ולא יהיה בביתו אש בימי השבתות ולא ישכב עמה בימי השבתות וימי המועדים שכיבת ימי החל ולא יכריח אתה על חלול מועדי י"י צבאות על ראיית הירח ובהמצא אביב בארץ ישראל כי היא מאנשי מקרא ועל דתיהם" (כ"י אוקספורד בודלי, Heb. D 66.49-50. נדפסה אצל מאן, שם, עמ' 171-173 ושוב אצל אולשובי-שלנגר, כתובות קראיות, עמ' 432-436). על אופיין של כתובות הזוגות המעורבים ראו שם, עמ' 252-255; אסף, באהלי יעקב, עמ' 182-183.

²⁹³ וכדברי ר' שמואל חכים, אודות הקראים שהצטרפו לרבניים במצרים בראשית המאה הארבע-עשרה: "ועוד היום ידועות המשפחות ההן במצרים מהם כהני[ם] וישראל[ים] מיוחסין ולא היה אדם שפצה פה עליהם אדרבה נתחתנו בגדולי קהלת מצרים [=קהיר] הרבני[ם] כי גם הם היו אנשי[ם] עשירים וחשובים ויודעי ספר" (מתוך תשובת ר"ש חכים שנדפסה אצל קוריאנאלי, המעמד, עמ' 223. הדברים הובאו בלשון קרובה גם בשו"ת רדב"ז, א, ס' עג).

²⁹⁴ קוריאנאלי שם, עמ' 223-224.

²⁹⁵ שו"ת רא"ם, ס' נח.

²⁹⁶ בית יוסף, אבן העזר, סוף ס' ד.

²⁹⁷ שו"ת המבי"ט, א, ס' לז-לח.

²⁹⁸ שו"ת אהלי יעקב, ס' לג.

²⁹⁹ מקובל לזהות עם ר' שמשון משאנץ, מבעלי התוספות, אולם א' שוחטמן שולל זיהוי זה וטוען כי מדובר בחכם ספרדי מאוחר (א' שוחטמן, 'לשאלת היתר החיתון עם הקראים בפסיקתם של חכמי מצרים', **פעמים**, 34 [תשמ"ח], עמ' 42, הערה 39 וראו גם דוד, יחסי רבנים וקראים, עמ' פו, הערה 2).

³⁰⁰ שו"ת רדב"ז, א, ס' עג; ב, ס' תשצו; ד, ס' ריט.

³⁰¹ תשובת ר"ש חכים בעניין נדפסה לראשונה אצל קוריאנאלי, המעמד, עמ' 178-225.

³⁰² שו"ת אהלי יעקב, ס' לג. בין המתירים היה גם ר' יעקב בירב, ששהה אף הוא תקופה מסוימת במצרים. דעתו ידועה לנו מעדויות חכמי הזמן אך לא השתמרה בידינו תשובה שלו בעניין.

של חכמים מוסתערים העוסקים בסוגיה זו וקשה לדעת כיצד פסקו.³⁰⁴ עם זאת, ברור כי לפחות במצרים, בעקבות עמדת הרדב"ז, נהג היתר החיתון עם הקראים מן המאה השש-עשרה ועד לאמצע המאה העשרים.³⁰⁵

ה. מעברים בין העדות

בראשית המאה הארבע-עשרה הצטרפה קבוצה גדולה של קראים לעדה הרבנית, בתהליך שהוביל הנגיד ר' אברהם בן דוד, נינו של הרמב"ם.³⁰⁶ המקורות המועטים לפרשה זו אינם מציירים את הרקע לאירוע. נראה שיש לראות פרשה זו על רקע הדעיכה הדמוגרפית והתרבותית בקרב הקראים בארצות המזרח לאחר "תקופת הזהרה" של המאות העשירית והאחת-עשרה,³⁰⁷ והתעצמות ההשפעה של ההלכה הרבנית עליהם.³⁰⁸ התקופה הממלוכית מסמלת מבחינות רבות את שקיעתה של הקראות בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים. בתקופה זו הצטמקה מאוד הקהילה הקראית בירושלים.³⁰⁹ שתי הקהילות הקראיות החשובות שנותרו במרחב זה היו קהילת קהיר וקהילת דמשק, אך הן לא נודעו כמרכז תרבותי בעל חשיבות. מרכז הכובד של התרבות הקראית עבר אט אט לאסתאנבול ולחצי האי קרים. ייתכן אם כן כי על רקע דעיכה זו גבר כוח המשיכה של ההלכה הרבנית בעיני בני העדה הקראית. לפי עדותו של ר' אשתורי הפרחי, האירוע בראשית המאה הארבע-עשרה לא היה מקרה חד פעמי: "והצדוקים אינם היום בזמנינו מוסיפים גריעות אלא שרבים מהם מתיידיים תמיד".³¹⁰ עם זאת, מגמת המעבר מן הקראות אל ההלכה הרבנית נבלמה, גם אם המשיכו להופיע מקרים כאלו מפעם לפעם.³¹¹ חכמי המאה השש-עשרה אשר דנו בשאלת היתר החיתון עם הקראים, אינם מציינים מקרים דומים של "המרות" של קראים אלא שבים אל תיאור המקרה מימי הנגיד ר' אברהם (השני).

תנועה בכיוון ההפוך היתה נדירה ביותר. בתקופת הגניזה ה"קלאסית" מוכרים לנו מקרים של רבניים שהפכו לקראים. בתקופה הממלוכית והעות'מאנית, לעומת זאת, אין ידיעות על יהודים רבניים בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים אשר הפכו לקראים. עם זאת, ידוע על קבוצת מהגרים אנוסים מספרד אשר ביקשו לקבל על עצמם את

³⁰³ שאלת הממזרות בקרב הקראים נובעת מהחשש שקידושיהם חלים לפי ההלכה, ואילו גיטיהם פסולים. ממילא, קראית שמתגרשת מבעלה ונישאת לאחר הרייה נישאת באיסור ובניה נחשבים ממזרים. רדב"ז התיר מפני שלדעתו קידושיהם אינם חלים, וממילא בחתונה קראית לא חל על האשה כלל איסור אשת איש. ר' שמואל חכים לעומתו התיר מפני שלדעתו הגירושין שלהם תקפים לפי ההלכה וממילא לא נוצרת בעיית ממזרות. ר"ש חכים הקל הרבה יותר מהרדב"ז והתיר להינשא להם בעודם מחזיקים במנהגם (אסף, באהלי יעקב, עמ' 186). לניתוח עמדות המתירים והאוסרים מן המאה השש-עשרה ועד ימינו, ראו בהרחבה אצל קורניאלדי, שם, עמ' 101-142.

³⁰⁴ בשו"ת ר' יוסף ז' ציאח נזכרים קראים רק במקום אחד (דף 252ב) ולא ניתן לדעת מה היו עמדות המחבר כלפיהם וכלפי החיתון עמם.

³⁰⁵ על העמדה המקילה של חכמי מצרים במאה העשרים בשאלה זו ראו צ' זוהר, 'בין ניכור לאחזה: נישואים בין קראים לרבניים על-פי חכמי ישראל במצרים במאה העשרים', **פעמים**, 32 (תשמ"ז), עמ' 39-21.

³⁰⁶ כפתור ופרח, עמ' ע. על הפרשה ראו אשתורי, תולדות, ב, עמ' 230-229 (ובעקבותיו גם ברקת, קהילות קראיות, עמ' 250). חכמי המאה השש-עשרה, דוגמת רדב"ז ור' שמואל חכים, הבינו בטעות כי המעשה היה בימי ר' אברהם בן הרמב"ם. ברור כי חכמים אלו הסתמכו על עדותו של ר' אשתורי ("כפתור ופרח" היה בידם בכתבי יד. החיבור נדפס לראשונה בוונציה ב-1549). רדב"ז לא קבע מסמנות בשאלת זהותו של הנגיד אשר בימיו אירעה הפרשה: "וכן היה מעשה בסוף מחזור רס"ז שחזרו קהל גדול מהקראיים לדת האמת במצרים ע"י הנגיד רבינו אברהם החסיד ז"ל וקרוי הוא שהיה בנו של הר"ם במו"ל" (שו"ת רדב"ז, א, ס' עג. הדגשה שלי). ספקו של רדב"ז הפך לקביעה ברורה אצל יוסף סמכרי: "ר' אברהם בנו... ובימיו רבים מעם בני מקרא נתייחדו על ידו וקבלו עליהם דברי חברות" (דברי יוסף, עמ' 223). אך עדותו של ר' אשתורי ברורה ואין מקום להסתפק בה. הוא מציין את התאריך המקורב בו התרחש האירוע ("סוף מחזור רס"ז"), ומעיד כי הדבר נעשה "על ידי הנגיד רבינו אברהם נר"ו", ואם כן, אין ספק כי מדובר בכך זמנו, ר' אברהם בן דוד, ולא בראב"ם (ראו גם אשתורי, שם, עמ' 230, הערה 13).

³⁰⁷ על הידלדלות קהילות הקראיות במזרח בתקופה זו ראו למשל אשתורי, תולדות, ב, עמ' 106. על שקיעת הקהילה במצרים ראו למשל את דבריו של מחבר קראי, ר' יוסף אלגמיל: "במרוצת הזמן גברה השפעה הרבנית וספרותה על הקראים ולקראת סוף המאה ה-12 דעכה הקהילה הקראית" (אלגמיל, תולדות, א, עמ' 132). על דעיכת המרכז הקראי בארץ ישראל לאחר מסע הצלב ראו שם, עמ' 83-86.

³⁰⁸ התגברות השפעת ההלכה הרבנית על הפוסקים הקראים בתקופה זו בולטת בספר "אדרת אליהו" לאליהו בשייצי. השפעה זו עוררה פולמוס בעניין בקרב הקראים באסתאנבול. ראו מאן, מקורות, ב, עמ' 315-294; בן-שמאי, תולדות, עמ' 24; אלגמיל, שם, עמ' 116-124; שור, תולדות הקראים, עמ' 97-93; D. J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies*; 96-122, pp. in *Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden and Boston 2008. לרשימת המהדורות של "אדרת אליהו" וספרות המחקר עליו ראו וולפיש וקזילוב, ביבליוגרפיה קראית, עמ' 421.

³⁰⁹ על הקראים בירושלים בתקופה הממלוכית ראו אגרות רע"ב, עמ' 55; אסף, באהלי יעקב, עמ' 200; דוד, עליה והתיישבות, עמ' 81; נ' שור, 'מקורות לתולדות הקראים בירושלים מכתבי נוסעים ועולי רגל, 1250-1948', **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 11 (תשנ"ג), ב, עמ' 146-141; הנ"ל, תולדות הקראים, עמ' 102-100; ארד, תעודות, עמ' 471-466.

³¹⁰ כפתור ופרח, עמ' ע.

³¹¹ על קרא שקיבל על עצמו את ההלכה הרבנית ראו למשל שו"ת רדב"ז, א, ס' עג.

ההלכה הקראית עם הגיעם לקהיר ב-1465 (ראו בסעיף הבא). דוגמה מאוחרת יותר לקבלת הקראות בידי יהודי מופיעה בשו"ת רדב"ז, אשר דן בגר צדק אשר נעשה קראי ("צדוקי") ומכר את התפילין שלו.³¹² כידוע, הקראים אינם מכירים כלל במצוות התפילין ומפרשים את הפסוק "וקשרתם לאות על ירך"³¹³ כמטאפורה. גר הצדק החליט לאמץ את הפרשנות הקראית ומכר את תפיליו, ורדב"ז נשאל אם הן כשרות. אין ספק כי גר זה לא היה ממוצא מזרחי. לפי ההלכה השרעית המרת דת איננה אפשרית אלא לאסלאם. לא-יהודי שביקש להתגייר הסתכן בעונש מוות. ברור אפוא כי לא מדובר כאן במוסלמי או קופטי מקומי שביקשו להתגייר, אלא ככל הנראה בנוצרי ממוצא אירופי שהגיע למצרים לאחר שהתגייר.³¹⁴

ובכן, מעבר לקראות לא היה שכיח כלל בקרב היהודים המוסתערבים בתקופה הממלוכית, ובקרב כלל יהודי האימפריה העות'מאנית מן המאה השש-עשרה והלאה. מקרים כאלו התרחשו רק בקרב יחידים ממוצא אירופי שביקשו להסתפח לחברה היהודית (אנוסים וגרים), וראו עצמם חופשיים לבחור באחד משני הזרמים ביהדות המזרח.

1. סכסוכים בין העדות

מבקרים שונים תיארו באופן שונה את טיב היחסים בין הקראים לרבניים. במאה החמש-עשרה ציין אלמקריזי כי איבה שוררת בין בני שתי העדות במצרים והם אינם מדברים זה עם זה.³¹⁵ אבל בשלהי המאה תיאר ר' עובדיה מברטנורה תמונה שונה בתכלית אודות היחסים בין הקבוצות במצרים: "וגם הם [=הקראים] מתערבים עם הרבנים ומקרבים אותם".³¹⁶

באופן דומה, גם במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה מופיעות עדויות סותרות על היחסים בין העדות. מחד, ישנן עדויות על קראים שלומדים בתלמוד תורה אצל הרבניים, מקבלים את מרות הרבנים ומכבדים את חכמיהם. ר' משה מרדכי מיוחס, מחכמי ירושלים, אף מעיד שאינם מבזים את המועדות לפי חשבון הרבניים ובאים להתדיין בפני דיני הרבניים בירושלים ובדמשק.³¹⁷ מאידך, מקורות אחרים מעידים על איבה עזה בערים אלו. מרטין נאו, נוסע יסועי, מציין ב-1674 כי בין שתי העדות בירושלים קיימת שנאה עזה,³¹⁸ ואילו ר' שמואל ויטאל מתאר באופן ציורי את האיבה בין הצדדים בדמשק.³¹⁹ יש להימנע אם כן מהכללות. מערכת היחסים בין הקבוצות היתה מורכבת וכללה זיקות מגוונות ומגעים שונים. המקורות השונים הדגישו פנים שונות במערכת היחסים בין הקבוצות, שוודאי ידעה גם תנודות ושינויים והיתה תלויה אף באופיים הנוח או הקנאי של אישים מקרב שתי העדות.

עם זאת, ראוי לציין כי לאורך התקופה הנידונה בעבודתנו, תקופה ארוכה למדי המשתרעת על פני קרוב לארבע מאות שנה, מועטים יחסית הסכסוכים המתועדים בין הקבוצות. ודאי, גילויי טינה וקנטרנות פרצו מעת לעת, אך לכלל סכסוכים חברתיים של ממש לא הגיעו. עם זאת, במקורות ישנן עדויות לכמה סכסוכים חריפים שפרצו בין העדות. להלן נציג בקצרה שלוש דוגמות לכך. המשותף לכל הדוגמות הללו הוא שסכסוכים אלו הובאו לדיון בפני ערכאה לא יהודית. בתקופה הממלוכית היו כלל היהודים במדינה הממלוכית כפופים להלכה לסמכותו של

³¹² שו"ת רדב"ז, ב, סי' תשע"ד.

³¹³ דברים ו, ח.

³¹⁴ ידועים כמה גרים ממוצא נוצרי-אירופי שהגיעו לארצות האסלאם, הנודע בהם הוא "עובדיה הגר" הנורמנדי, אך היו גם גרי צדק נוצרים ממוצא מזרחי, ראו גולב, גר צדק, עמ' צג. על גרים נוצרים בתעודות הגניזה ראו גם אשתור, קוויס, עמ' 69-70.

³¹⁵ אסף, באהלי יעקב, עמ' 184; אשתור, תולדות, ב, עמ' 106.

³¹⁶ אגרות רע"ב, עמ' 56; דוד, יחסי רבנים וקראים, עמ' צ-צא.

³¹⁷ ר' משה מרדכי מיוחס, ברכות המים, שאלוניקי תקמ"א, יורה דעה, סי' רסו. מובא אצל אסף, שם, עמ' 203; בן-צבי, א"י ויישובה, עמ' 432.

³¹⁸ מסע נאו, עמ' 58-57. מובא אצל שור, תולדות הקראים, 107.

³¹⁹ שו"ת באר מים חיים, סי' מא. לדבריו הקראים בדמשק לועגים על הרבניים, אוכלים ביום הכיפורים ואוכלים חמץ בפסח לפי מועדי הלוח הרבני, מקדשים ע"פ הראייה כמו הגוים [=המוסלמים], לועגים על הרבניים בפני האומות שאין להם "דין" (כלומר דת, בערבית), שותים משקה שנגע בו גוי אך שופכים משקה שנגע בו רבני, "וקוראין אותנו כופרים שאנו נושאים עם בת אחינו ובת אחותינו האסורות להם ולכל האומות... העל אלה תתאפק ה'" (שם, קג ע"א).

הנגיד. עם זאת, לא היה בכוחו של הנגיד לפתור סכסוכים ממין זה ולאכוף את מרותו על הקראים. בתקופה העות'מאנית לא היתה כלל סמכות ריכוזית בארצות אלו. המוצא לפתרון סכסוכים בין שתי העדות היה בורות בפני נציג מוסכם או פנייה לרשויות העות'מאניות.

קהיר, 1465: לקראת ראש השנה של שנת רכ"ו התנהל ויכוח בין הקראים לבין המוסתערכים בקהיר על מועד החג הקרוב.³²⁰ לפי הלוח הרבני חל ראש השנה בשבת (30.9.1465), ואילו לפי הקראים, התקדש החודש על פי הראייה רק ביום ב' שלאחריו. ממילא, חל הפרש ביניהם במועד יום הכיפורים. באותה עת שהתה בעיר קבוצה של עשרים וארבעה אנוסים³²¹ שהגיעה מספרד למצרים ב-1459.³²² אחד ממנהיגיהם, דוד שמו, ³²³ הודיע לקראים כי יצומו עימם ביום הכיפורים הקרוב.³²⁴ הדבר נודע לנגיד, יוסף בן ח'ליפה, והוא שוחח עם דוד והפנה כלפיו האשמות שונות. בין השאר ביקר אותו על התבדלותם של המהגרים ממאכלי המוסתערכים: "אתם אינם אוכלים מן האוכל שלנו, ואתם הולכים בדרך אחרת משלנו!"³²⁵ הלה הודה כי אכן אינם אוכלים מן הבשר של המוסתערכים, מפני שהם אינם אוכלים את האליה (כשיטת הקראים). הנגיד השיב לו כי חז"ל התירו, ודוד ענה לו כי אינו מציית להם בזה. בתגובה הטיח בו הנגיד: "זהו דרך מינות ואתם קראים!"³²⁶ דוד נבהל מתגובת הנגיד וסיפר לקראים על שאירע.³²⁷ בתגובה, פנו הקראים אל חכמי האסכולות המוסלמיות השונות בתקווה לקבל פסק המתיר לקרא להיות רבני ולהיפך. חכמי המאלכים, החנבלים והחנפים אכן התירו את הדבר, מפני ששתי הקבוצות נחשבות דת אחת, אך השופט העליון של השאפעים פסק שאם בן כל קבוצה אחת נחשב לכופר בעיני בן הקבוצה השנייה, הרי שאלו דתות נפרדות, והעוזב דת אחת יכול לקבל על עצמו רק את האסלאם. תשובה זו הציתה דיון סוער בין מנהיגי הרבנים, הקראים, והמהגרים הספרדים.

כמה מנציגי הרבניים בדיון עם הקראים מוכרים לנו כבעלי עמדה בכירה בקהילה המוסתערבית בקהיר.³²⁸ אחד מהם, שמואל בן אלכשע,³²⁹ ממקורביו של הנגיד וכן למשפחת לוויים מוסתערבית ידועה,³³⁰ הציע לקראים להתלונן עליהם בפני הסולטאן כדי לגרום שיתאסלמו, ואמר שמוטב שיהיו כת נפרדת, ולא ישתייכו לאף אחת משתי העדות היהודיות. אולם הקראים לא הסירו חסותם מקבוצת המהגרים וניצלו את קשריהם הטובים באדמיניסטרציה הממלוכית להשגת פסיקה ידידותית למענם. הם שיחדו את בנו של הסולטאן, והלה כלא את

³²⁰ על פרשה זו ראו בהרחבה אצל הירשפלד, סיפור המרה; אשתור, תולדות, ב, עמ' 110-107; ברנר, פולמוס, וראו גם אסף, באהלי יעקב, עמ' 184.

³²¹ המהגרים אינם מכונים "אנוסים" בטקסט הערבי-יהודי, אלא "אירופים" או "נוצרים", אך כבר הירשפלד, שעסק ראשון בפרשה זו, טען שהם היו אנוסים (סיפור המרה, עמ' 84). זיהוי זה התקבל על דעת אשתור ואסף. ברנר מחזק את זיהויים של המהגרים כאנוסים וקושר את הגירתם מספרד עם המאורעות האלימים כנגד ה"נוצרים החדשים" שאירעו בטולדו ב-1449 (ברנר, שם, עמ' 194-193).

³²² ברנר הראה שבניגוד לדעת החוקרים הקודמים שעסקו בפרשה, המהגרים הגיעו למצרים כבר ב-1459 ולא ב-1465 (ברנר, שם, עמ' 186, 194).

³²³ מנהיג הקבוצה היה אדם בשם אהרן המכונה בטקסט הערבי-יהודי "חסיד". באותה עת הוא שהה בארץ-ישראל והנהיגת הקבוצה היתה בפועל בידי אחיו, דוד.

³²⁴ את הקרבה שחשו האנוסים דווקא לקראים בקהיר אפשר להסביר בניתוקם הארוך של האנוסים מעולמה של היהדות הרבנית, והשפעת הקתוליות עליהם, אשר הביאה חלק מן האנוסים ששבו ליהדות לדבקות במקרא ולדחיית פרשנות חז"ל.

³²⁵ במקור: "איצ'א אנכם מא בתאכלו מן אכלנא ואנכם מאשיין עלי טריקה גיר טריקנא" (קצה אלפרנג', דף 74ב). המונח "טריקה" (מילולית: "דרך") מציין גם קבוצה דתית, מסדר דתי וכדומה, בדומה לשימושה אצל הצופים.

³²⁶ במקור: "פאג'אבה אלנגיד הד'א דרך מינות ואנתם קראיין" (שם).

³²⁷ הוא אף שיתף אותם בחששו: "אני פוחד מן הרבניים" ("אנא כ'איף מן אלרבאניין", שם).

³²⁸ ראו פרק 6, ליד הערה 496.

³²⁹ בסיפור הערבי-יהודי שנכתב על פרשה זו נזכר שמו בצורות "שמואל כשאע" (קצה אלפרנג', 77א), "שמואל אלכשע", ו"שמואל בן אלכשע" (שם, 77ב) וכן בצורה הערבית "שמילה אבן אלכאשע" (82ב). ברשימת תשלומים, ככל הנראה מן המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה, נזכר "אללוי [=הלוי] שמואל כשאע" (ENA 2348.4), ומסתבר כי יש לזהותו עם מקורבו של הנגיד הנזכר כאן.

³³⁰ בני המשפחה מוכרים בתעודות שונות מן המאות החמש-עשרה והשש-עשרה. "נצראללה כשאע" הינו נמען מכתב בערבית יהודית שנשלח מקהיר לירושלים (TS AS 151.212), ואפשר שיש לזהותו עם נצראללה בן פרג' ידיע בבן אלח' שאע, הנזכר כשטר משנת 958ה' (1551) השמור באוסף קהילת קהיר, תעודה 7 (הוא נזכר גם בא"ק 79, שהינו שטר מכר מאותה השנה); ר' עובדיה הלוי כשאע שימש בשלהי המאה השש-עשרה כמרבץ תורה של הקהל המוסתערבי בקהיר (הקר, המוסתערכים בקהיר, עמ' 98); בדף חשבונות של הקדש המוסתערכים בקהיר משנת שס"ד נזכר "הרון [=אהרן] כשאע" (ENA NS 29.11). עוד אזכיר כי פלוני בשם כשאע (שמו הפרטי לא שרד) נזכר ברשימת תשלומים משלהי התקופה הממלוכית (BL Or. 10,578 N 1).

הנגיד ואת שמואל בן אלכשע לשלושה ימים וכפה על הצדדים דיון בפני השופט המאלכי. השופט קיבל את עמדת הקראים ופסק כי מותר לבן כל עדה לעבור לעדה השנייה. הרבניים נאלצו לקבל התחייבות כי אם ינסו לשדל את בן עדתם שלא להצטרף לקראים ישלמו אלף דינר אשרפי לקופת הסולטנות.³³¹

פרשה זו מעידה על חולשתה של ההנהגה היהודית הריכוזית במצרים במאה החמש-עשרה. הנגיד איננו מצליח לאכוף את עמדתו, ומושלך לכלא בביזיון. סכסוכים פנימיים מוכרעים באמצעות שתדלנות וחנופה במסדרונות השלטון ולא על ידי גורמים יהודיים המקובלים על הכל.

הפרשה מלמדת גם על טיב היחסים בין שתי העדות ועל גורמי המתיחות ביניהן. דומה שהסיפור מעלה דווקא כי בין העדות שרר בדרך כלל מודוס וויוונדי. הופעתה של קבוצה זרה, שאינה לא קראית ולא רבנית למעשה,³³² ערערה את שיווי המשקל בין הקבוצות והציתה את התבערה. מחבר הסיפור הערבי-יהודי על האירוע, איננו מבהיר מדוע היה חשוב לכל צד למשוך את המהגרים הללו אליו, אולם דומה שלא רק שיקולים של יוקרה וצדק הנחו את הצדדים. המהגרים הביאו איתם הון רב,³³³ וברור כי הקבוצה שהיתה מאמצת אותם היתה יוצאת נשכרת.³³⁴ הצטרפותו של יחיד, קל וחומר קבוצה בת 24 נפשות, לקבוצה זו או אחרת בעיר, הינה בעלת השלכות כלכליות מיידיות: מיסים פנימיים, תרומות בבית הכנסת וכדומה.

מחבר הסיפור שנכתב לשם תיאור האירוע, קרא אנונימי שהיה עד ראייה לפרשה, מסכם את הסיפור במילות פיוס בעברית: "האל יקיים בנו מקרא שכתוב ולא יהיו עוד לשני גוים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עוד"³³⁵ ועשיתם לעץ אחד והיו אחד בידיו",³³⁶ ובכך מבקש אולי להביע את תחושתו-תקוותו, כי אירוע זה היה אירוע חריג, והיחסים בין העדות יחזרו להיות תקינים.

ירושלים, 1517: זמן קצר לאחר הכיבוש העות'מאני של ארץ-ישראל, הגישו היהודים הרבניים בעיר תלונה לפני הסולטאן בטענה כי הקראים מונעים מהם לעלות לקבר שמואל ולהתפלל במקום. הרבניים טענו שיש בידם שטרי קננין המוכיחים שהמקום שייך להם. שמותם של הפונים לא נזכר באגרת אך יש לשער כי היו אלו "זקנים" מוסתערבים שעמדו בהנהגת הקהילה בשלהי התקופה הממלוכית והחזיקו בשטרי הבעלות ותעודות ההקדש של נכסי הקהילה הירושלמית.

הסולטאן שיגר אגרת בעניין אל הקאצי של ירושלים והורה לבדוק את העניין, והאגרת הועתקה בסג'ל של ירושלים.³³⁷ באגרת לא פורט הרקע למתיחות בין שתי העדות במקום המקודש. קשה להניח שהקראים התנגדו לתפילתם של יהודים רבניים במקום. יהודים קראים ויהודים רבניים התפללו זה לצד זה באתרים מקודשים שונים, כגון בכותל המערבי וליד מערת המכפלה. סביר יותר להניח שהסכסוך נסוב על מאבקי שליטה במקום, ושאלת הבעלות על כספי התרומות שנגבו מעולי הרגל באתר הקבר, אך אין הדברים יוצאים מכלל השערה.

קהיר, 1572: באוסף הקהילה הקראית בקהיר שמורה תעודה בערבית העוסקת בסכסוך בין העדות אודות בית הקברות היהודי בפסאתין אלנזיר, אשר נדון בחמישה עשר במחרם 980 (28 במאי 1572) בפני השופט החנפי חוסין בן עלי.³³⁸ מתעודה זו עולה כי המוסתערבים והמגרבים היו שותפים לחלקת קבורה בבית הקברות היהודי.

³³¹ לתיאור האירועים בהרחבה ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 110-107.

³³² ראו ברנר, פולמוס, עמ' 189, 195.

³³³ אשתור שם, עמ' 107; ברנר שם, עמ' 193.

³³⁴ מתח זה בין הקבוצות מזכיר מריבות שפרצו מאוחר יותר בין קהלים באימפריה העות'מאנית אודות אופן הצטרפותם של מהגרים חדשים שבאו לעיר לאחד מן הקהלים. במקומות שונים התקבלו הסדרים הקובעים כיצד יחולקו המהגרים החדשים בין הקהלים הקיימים (ראו הקר, הארגון הקהילתי, עמ' 298-300).

³³⁵ יחזקאל לז, כב.

³³⁶ שם, שם, יט. קצה אלפרנג', 83.

³³⁷ הרישום מבית הדין נדפס אצל כהן, יהודי ירושלים, עמ' 48 ושוב אצל כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 112. על הפרשה ראו גם כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 116; בן-דב, נבי סמואל, עמ' 81.

³³⁸ ריז'רדס, תעודות ערביות, תעודה XXII, עמ' 144-145.

הספרדים, שלא היו נוכחים בדיון, החזיקו בחלקה נפרדת ככל הנראה. בדיון נכחו סלמון אלאסכנדאני, נציג היהודים המוסתעריבים;³³⁹ יאיר, נציג המגרבנים³⁴⁰ ור' חיים כפופי, מחכמי המגרבנים.³⁴¹ את הקראים ייצג עבד אלואחד בן שמס. מהחלטת בית הדין עולה כי בין הצדדים פרץ סכסוך אודות הבעלות על חלקות קבורה בבית הקברות היהודי הקדום בקהיר, וכן שבין שני הצדדים אירעו מעשי התנכלות. כמו כן, התנהל ויכוח כנראה בשאלת מימון השמירה במקום. לדברי סופר בית הדין, הוסכם בדיון כי:

1. בית הקברות שייך מימי קדם לקראים.³⁴²
2. חלקה (שפרטיה נמסרים במסמך) מבית קברות זה עברה לרשות הרבניים – "המצריים" נכלומר, המוסתעריבים והמגרבנים, בשטר קניין ('תמליך') שקיבלו מנציג הקראים, והדבר מאושר במסמכים קבילים.
3. שום עדה לא תפגע בזכויות של חברתה.
4. על הרבניים מוטל לספק שומר, ושום אחריות שכזו אינה מוטלת על הקראים.
5. הצדדים אחראים למנוע כל פגיעה של רבני בקראי או להיפך.

ז. פולמוס עם הקראים אצל מחברים מוסתעריבים

בתקופה לה מוקדש מחקרנו לא נכתבו בארצות המזרח יצירות פולמוסיות של קראים כנגד הרבניים ולהיפך. עם זאת, ניתן למצוא נימות פולמוסיות כנגד הקראות בכמה חיבורים של מחברים בני העדה המוסתעריבית.

1. ר' אהרן גריש

ר' אהרן גריש היה דרשן פורה שהותיר אחריו ספר דרשות בערבית-יהודית. זמנו ומקומו לא התבררו עד תום, אך ניתן לומר כי פעל בשלהי התקופה הממלוכית בקהל מוסתעריבי בארץ-ישראל או בסוריה, אולי בחלב.³⁴³ גם שאלת מוצאו של המחבר אינה נהירה לגמרי.³⁴⁴ מכל מקום, ברור כי המחבר חי זמן ממושך בחברה מוסתעריבית ודרשותיו הושמעו בקהל מוסתעריבי.

נחם אילן, שניתח את יצירתו הדרשנית של גריש, עמד על כך שבחיבור ניכרת מגמה להגן על קהל הקוראים מפני השפעה קראית. גריש איננו מתפלמס ישירות עם הקראים, אך מדגיש כמה פעמים את חשיבותה של התורה שבעל פה, למשל: "בני, תורה שבעל פה היא היסוד לתורה שבכתב, וזו לא תועיל בלא זו".³⁴⁵ ייתכן גם שהלכות מסוימות הודגשו על ידו, כיוון שאינן נוהגות לפי ההלכה הקראית.³⁴⁶ אילן תולה את התגברות החשש מהשפעה קראית בהתקרבותם של הקראים לפסיקה הרבנית מאז מחצית המאה החמש-עשרה.³⁴⁷ יש בכך אולי כדי ללמוד, לדבריו, "משהו על הזרמים התת-קרקעיים ביחסי יהודים-קראים בצפון סוריה בראשית המאה ה-16".³⁴⁸

2. יוסף נואס

³³⁹ ר' צ'ירדס מתעתק "al-mustaghribīn", אך זו טעות ויש לקרוא ע' ולא ג'.
³⁴⁰ אולי יש לזהותו עם ר' יאיר אביראדע, חכם ממוצא מגרבי שפעל במצרים ונפטר בשנת שפ"ו.
³⁴¹ ר' צ'ירדס לא ידע לפענח את שמו והותיר אותו בקריאה: "al-Kabūsī (?)", אך ברור שהכוונה לר' חיים כפופי ובצורה זו הוא אכן מופיע במקורות ערביים.
³⁴² הקראים הסתמכו על מסמך שהוצא עבור אלמעלם שמואל דוסתורי, לשעבר נציג ("מתכלם") הקראים, בשישה ברכיע אלאול, 945ה (2 באוגוסט 1538).
³⁴³ ראו פרק 6, הערה 449.
³⁴⁴ ראו שם, הערות 451, 456.
³⁴⁵ במקור: "יא ולדי, תורה שבעל פה היא אצל לתורה שבכתב, ומא תנפע באדי בלא האדי" (אילן, מצח אהרן, עמ' 74-75).
³⁴⁶ שם, עמ' 77-79.
³⁴⁷ ראו לעיל, הערה 308.
³⁴⁸ שם, עמ' 89.

יוסף נואס היה משורר מוסתערבי שפעל בדמשק במאה השש-עשרה. אחד משיריו הינו שיר שבח לאל שהושיע את עדתו מידי אויביה.³⁴⁹ בפתח שירו קורא המשורר לקראים ולרבניים כאחד להלל את שמו של האל:

ישוררו לך איום ונורא עדתיך בני משנה ומקרא

וישתחו כלם עם פרטם לפניך ברוב פחד ומורא

אני סבור כי הצירוף "בני משנה ומקרא" בא לתאר את כלל החברה היהודית בדמשק, קרי הקראים והרבניים.³⁵⁰ אפשר כי שיר זה התחבר במיוחד עבור כינוס של ראשי שתי העדות. אם הצדק עימנו, הרי שבתודעת המשורר מרכיבים הקראים והרבניים גם יחד את עדת ישראל, והינם שני חלקים בלתי נפרדים של שלם אחד.

עם זאת, תחושת שותפות זו לא מנעה מן המשורר למתוח, במקום אחר,³⁵¹ ביקורת חריפה על הקראים:³⁵²

אמת כי מעשה הא-ל עצומים תחלתם בריאת היקומים

אשר הם על פני ארץ הולכים בהם טפשים ובהם החכמים

חכמים נבדלו מהם בשכלם וחכמתם לע'ני³⁵³ כל העמים

ערומים אין ידיעתם שלמה ואם הם ידעו דעת קדומים³⁵⁴

מעם אחר בחשך הם ממששים וממצות בעתם הם ערומים³⁵⁵

ובלי אורות ועיניהם עורות ולו³⁵⁶ יראו מאורות במרומים

מעוטים הם³⁵⁷ וגם שוטים ומוטים לדין הבל וריק³⁵⁸ לדת עממים

והם טועים ולא יודעים וקובעים ימי פסח ויום כפור אשמים

שאור אוכלים במועד המקודש³⁵⁹ ובלא עת צום מתענים וצמים

והם לא ידעו כי שומע יוסף³⁶⁰ בן אברהם חלומתיו אלומים.³⁶¹

שיר זה משקף יחס של ניכור וריחוק כלפי הקראים. יש להניח כי הוא איננו משקף את עמדתו האישית של המשורר בלבד, והיו לעמדה זאת מהלכים בציבור המוסתערבי בדמשק, ואולי גם במרכזים אחרים.

3.4 ההלכה והמנהג כזירת מפגש בין העדות

³⁴⁹ דיואן יוסף הלוי, ס' קנג, דף 4א. לשיר במלואו, ראו מדור התעודות לפרק זה, תעודה 2. בשיר משבח המשורר את האל: "והצלחם מיד פרעה וסיסרא". ייתכן כי שמות מקראיים אלו הינם כינוי לאיש או אישים בני הזמן שביקשו לפגוע בקהילה היהודית ולא הצליחו, ואפשר כי זהו שבח סטנדרטי ללא הקשר ריאלי.

³⁵⁰ אמנם ניתן לטעון שזהו צירוף המתייחס לרבניים בלבד ובא לתארם כמי ששומרים על התורה שבכתב ושבעל פה כאחד, אך אפשרות זו אינה נראית בעיניי. הצירוף "בני מקרא" היה ידוע ומוכר ככינוי לקראים וקשה להניח שהמשורר היה עושה בו שימוש, גם אם פרפראזי, ככינוי לבני עדתו. על הביטוי "בני מקרא" ככינוי לקראים ראו למשל בן-שמאי, לתולדות, עמ' 13. על הכינוי "בני משנה" ככינוי לרבניים ראו לעיל, הערה 285.

³⁵¹ דיואן יוסף הלוי, ס' קסט, דפים 8א-8ב.

³⁵² בזמנו של נואס ישבו גם שומרונים בדמשק. לא ניתן לשלול לגמרי את האפשרות כי מושא הביקורת בשיר זה הם השומרונים, שאף הם אינם מקבלים את התורה שבעל פה, אך מסתבר יותר כי השיר מכוון לקראים, שהיו קרובים יותר באורחות חייהם ליהודים הרבניים, ולכן היה צורך גדול יותר להתפלמס עמם ולהגדיר את נקודות המחלוקת עמם. עוד אציין כי הטענות המועלות בשיר מוכרות מהפולמוס הרבני-קראי בתקופות שונות.

³⁵³ האות י' נוספה מעל השורה.

³⁵⁴ כלומר על אף שהם מכירים 9 את מצוות התורה.

³⁵⁵ כלומר הם מקיימים מצוות אך לא "בעתם", לא בזמן הראוי, כיוון שאינם נאמנים ללוח השנה ה"רבני".

³⁵⁶ אולי זו טעות סופר וצריך להיות "ולא", ואולי יש לקרוא "ולו".

³⁵⁷ הד למספרם המועט לעומת היהודים הרבניים בדמשק.

³⁵⁸ כלומר לדת האסלאם (בהשפעת המילה הערבית "דין" שמשמעה "דת"). המחבר רואה במנהגי הקראים סימן להשפעה מוסלמית. נראה שכוונתו בעיקר למנהגי התפילה, כדוגמת חליצת נעליים וכדומה, ולקביעת הלוח לפי ראיית המולד. הצירוף "הבל וריק" לקוח מתפילת "עלינו לשבח", שבה נאמר: "שהם משתחוים להבל וריק". והשווה האשמתו של חכם דמשקאי אחר, ר' שמואל ויטאל, המגנה את הקראים שמקדשים את החודש לפי הראייה כמו הגוים (שו"ת באר מים חיים, ס' מא. ראו לעיל הערה 319).

³⁵⁹ דהיינו, אוכלים חמץ בפסח לפי חשבון הלוח הרבני. טענות דומות כנגד הקראים העלו מחברים רבניים שונים במהלך הדורות.

³⁶⁰ על פי בראשית מב, כג.

³⁶¹ על פי בראשית לו, ז.

א. המבט על המסורת המקומית: בין חשד להערצה

המהגרים היהודים שהגיעו לסוריה, ארץ-ישראל ומצרים נתקלו בעולם יהודי מוכר מחד, וזר מאידך. לצד מנהגים משותפים ונורמות הלכתיות מוכרות, גילו המהגרים מכלול מנהגים ומסורות מקומיות ונדרשו לגבש עמדה כלפיהם. תופעה זו ניכרה במיוחד בארץ ישראל בשל המערכת ההלכתית הייחודית לה (מצוות התלויות בארץ, אי קיומו של יום טוב שני של גלויות, ציון פורים בט"ו באדר בכמה מקומות ועוד), אך גם במצרים ובסוריה רבו המנהגים והמסורות הייחודיים שעוררו את תשומת ליבם של המהגרים. מבטיהם של המהגרים על המסורת המקומית נעה מהערכה והערצה בקוטב האחד ועד לזלזול בוטה בקוטב השני. בין שתי עמדות קצה אלו השתרע מרחב של עמדות ביניים. נושאי עמדות הביניים השתדלו לרוב להצדיק את המנהג המקומי ולאתר מקורות הלכתיים המצדיקים אותו, אולם בהיעדר סמך שכזה, לא נמנעו מלהביע ביקורת כלפיו. להלן נבחן את העמדות השונות שגילו המהגרים, בעיקר תלמידי החכמים שבהם, כלפי המסורת המוסתערבית. כמובן, חכם עשוי לנקוט עמדה מסוימת כלפי מנהג מסוים, ועמדה שונה כלפי מנהג אחר. הסקירה להלן פורסת את מגוון העמדות שנקטו בסוגיות אלו באמצעות הדגמתם ב"מקרי מבחן" מספרות התקופה.

1. הערצה

גילויי הערצה כלפי המסורת המקומית היו מועטים יחסית. עמדה של הערצה כלפי מסורת זו ניתן למצוא למשל בכתביו של החכם המגרי ר' יששכר נ' סוסאן. ר' יששכר העלה על נס את מנהגי המוסתערבים בארץ-ישראל וראה בהם חולייה מקשרת למנהגי ארץ-ישראל הקדומים ולתקופות עבר מקודשות. עמדתו של ר' יששכר נדונה להלן.³⁶²

2. השפעה

היו חכמים שגילו עניין במסורת המקומית ואף הציעו לאמץ יסודות מסוימים ממנה. כך למשל נשאל ר' יום טוב צהלון אודות מראה הנעל שיש להשתמש בה בטקס החליצה. השואלים שפנו אל צהלון סיפרו על עמדתו של תלמיד חכם שביקש לאמץ את המנהג המוסתערבי:

כי ראינו שני מיני מנעלים. אחד יש לו שתי נקבים בעקיבו מאחוריו, ואחד יש לו גם שני נקבים בשני צדיו. ונסתפקנו איזה מהם הגון, או אם שניהם כאחד אינם הגונים, כי יש מי שאומר שצריך גם שתי אזנים כמנהג המוסתערב.³⁶³

ר' יום טוב צהלון מאריך להוכיח כי מנהג המוסתערבים לא די שאיננו מחייב, אלא אף עשוי להביא למכשול. בצורת הנעל הנהוגה אצלם³⁶⁴ מתבצעת הקשירה על גבי הנעל ולא על גבי הרגל, כפי שדרש (לפי הבנת צהלון) הרמב"ם.³⁶⁵ לדברי צהלון, הדרישה לנהוג כמוסתערבים היא חומרה חדשה שצצה בזמנו:

אמנם האזנים, באזנו לא שמענו³⁶⁶ ולא ראינו במנעל של חליצה אשר מצאנו בבית גנזי הגדולים אשר היו מלפנינו שהיו לו אזנים. גם זה לי עשרים שנה שנמנתי מהחמשה דיינים³⁶⁷ ולא היה במנעל ההוא

³⁶² ראו להלן, ליד הערה 589.

³⁶³ שו"ת מהריט"ץ החדשות, ב, סי' קצז, עמ' קסז. המהדירים פירשו את המונח "המוסתערב" באופן מבלבל למדי: "עדת הספרדים שעלו לארץ ישראל מארצות דוברי ערבית" (שם, הערה 3).

³⁶⁴ בהיעדר ציור נלווה, קשה להבין בדיוק את צורת הנעל לחליצה שנהגה בבתי הדין המוסתערביים: "בצורת מנעלים של מוסתערב שיש להם לשון באמצע ויש להם אזנים והאזנים שוכבות על הלשון, ויש בוטון [=כפתור] אחד באמצע הלשון ומהדקין בו את האזנים" (שו"ת מהריט"ץ, שם).

³⁶⁵ משנה תורה, הל' חליצה ד, ו.

³⁶⁶ משחק מילים על המילה "אוזן" - כאיבר בגוף וכחלק מן הנעל.

³⁶⁷ למרות דברי המשנה הידועים "החליצה והמאיאון בשלושה" (סנהדרין א, א) נקבע בהלכה כי טקס החליצה צריך להתבצע לכתיחה בנוכחות חמישה דיינים כדי לפרסם את המעשה (ראו משנה תורה, הל' ייבום וחליצה ד, ה; שולחן ערוך, אבן העזר, סי' קסט, סעיף ג).

אזנים.³⁶⁸ וזו קשה מכולם, ששמעתי אחד קדוש מורה הוראה שהורה לעיכובא, וכתב דאם אין לו אזנים פסול לחליצה.

דומה שיש בזה עדות לתהליך ההיתוך וטשטוש ההבדלים בין העדות במחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה. ר"ט צהלון מעיד כי מעולם לא שמע על שימוש במנעל שעוצב ב"דגם" המוסתערבי. בתי הדין התנהלו בנפרד, ודייני כל עדה המשיכו את המסורות שראו אצל מוריהם. נראה שבתקופה הנזכרת החלו הגבולות להתמסמס והשפעות מסוימות של מסורות הפסיקה המוסתערביות החלו לתת אותותיהן בקרב פוסקים ודיינים, עד כדי כך שדיין מקומי³⁶⁹ טען כי נעל שלא נעשתה כמנהג המוסתערבים, פסולה לחליצה. אם כנים דברינו, הרי שיש מקום לצייר מחדש את מערכות היחסים בהלכה ובמנהג המקומי. אין בכוונתי להפוך על פניה את התמונה הכללית המקובלת במחקר. המנהג וההלכה של הספרדים אכן הפכו לדומיננטיים ודחקו מסורות אחרות, אך יש מקום למתן תיאור זה. התהליך לא היה חד-מימדי. במסגרת תהליך התלכדות של העדות לחברה אחת הושפעו גם פוסקי המהגרים מן המסורת המקומית הוותיקה.³⁷⁰

3. גילוי עניין

שאלת היחס למסורת המקומית כרוכה באופן הדוק עם שאלת ההתעניינות במסורת זו. אישים מסוימים מקרב המהגרים גילו עניין רב במסורות המקומיות, וטרחו לתעד אותן. בתקופה הממלוכית יש להזכיר בהקשר זה במיוחד את החכם הפרובנסלי (כנראה) ר' איתורי הפרחי והחכם האיטלקי ר' עובדיה מברטנורה.

במאה השש-עשרה בולט ר' יששכר נ' סוסאן, הנזכר לעיל, בגילויי סקרנות כלפי המנהג המקומי. ר' יששכר עמד בקשר עם המנהיגות המוסתערבית התורנית וטרח לתעד את המנהגים הליטורגיים שגילה בקרב המוסתערבים בארץ-ישראל (ובחלב). חכמים אחרים לא התעניינו באורח שיטתי במנהג המוסתערבי, אך טרחו לברור כשביקשו לעצב את המנהג בסוגיות חדשות שלא היו מורגלים בהם בחוץ לארץ. כך למשל, ר' לוי בן חביב (רלב"ח) הוטרד בשאלה מדוע המתפללים בירושלים ממשיכים בסדר הקריאה הכפול בחול המועד, בו הורגלו בחוץ לארץ,³⁷¹ על אף שבארץ ישראל אין חוגגים יום טוב שני של גלויות, וניתן לקרוא בכל יום את הקריאה השייכת לאותו היום בלבד. רלב"ח לא מצא סמכות הלכתית מקומית בעלת משקל לדון עימה על מנהג זה:

בעלותי ההרהר בית ה' העיר הקדושה הזאת [=ירושלים]... לא נתתי אל לבי לדקדק במנהגם בקריאה בתורה וחולו של מועד וקרבנות של חג עד עבור סך שנים ובעונות נפטרו בין כך קצת מחכמי העיר הזאת מהחכמים השלמים וזקנים שבהם ולא יכולתי לצאת [צ"ל: לשאת] ולתת עמהם על המנהג הנזכר.³⁷²

לכאורה עולה מכאן כי רלב"ח לא ראה במנהג המקומי בירושלים מנהג בעל סמכות הלכתית מחייבת. רלב"ח ביקש לדון במנהג עם חכמי העיר כדי לעמוד על טיבו ולבחון האם הוא נכון הלכתית. ואולם, בהמשך מתברר כי רלב"ח גילה עניין רב במנהגים הליטורגיים המקומיים וראה בהם גורם משפיע לקביעת ההלכה. בעקבות זאת ביקש לברר את המנהג המקומי בערי ארץ ישראל בשאלת סדר הקריאה בתורה בחול המועד סוכות, ומצא את

³⁶⁸ בהמשך מספר המחבר כי נשלחו אליו שתי נעליים של חליצה מירושלים מבית דינו של ר' חייא רופא ו"בשום אחד לא היה לו אזנים" (שם, עמ' קסח).

³⁶⁹ מוצאו העדתי של חכם זה לא הוזכרה, אולם אני מניח כי לא היה מוסתערבי. לו היה מוסתערבי נקל היה לדחות את עמדתו בטענה כי הוא נאמן למנהגי עדתו. ר' יום טוב מאריך להתפלמס בהלכה עם אותו הדיין מבלי להזכיר את מוצאו. אני סבור כי הדיין הנ"ל היה ספרדי או ממוצא אירופי אחר, אך הדברים אינם חד-משמעיים.

³⁷⁰ ראו גם דודסון, חכמי צפת, עמ' 81-82. על אימוץ מנהגים רומניוטים בידי חכמי ספרד ראו למשל בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 293.

³⁷¹ יש כמה מנהגים בסדר הקריאה בחוץ לארץ בסוכות, אך בעיקרם הם שווים – בכל יום קוראים הן את הקריאה השייכת לאותו היום והן את הקריאה השייכת ליום אתמול, למשל ביום השלישי של סוכות (שהינו הראשון לחול המועד) קוראים הן "וביום השלישי" הן "וביום השני".

³⁷² שו"ת רלב"ח, סי' מט, פה ע"ד.

המנהג בצפת כמנהג המוכר שביניהם.³⁷³ בהיעדר מקורות מפורשים בספרות ההלכתית, ביקש רלב"ח להכריע בשאלה באמצעות בדיקת המנהגים המקומיים השונים.³⁷⁴

4. התעלמות

אחרים, לעומת זאת, גילו חוסר עניין במסורות ששימרו היהודים המקומיים. גם אם היו נכונים לשמוע מסורות שכאלו, לא החשיבו אותם כבעלות סמכות ובעלות ערך הלכתי וראו בספרות הפסיקה הקנונית את מקור הסמכות הבלעדי. דוגמה מוחשית להתעלמות מן המסורת המקומית שביטאו חלק מן המהגרים עולה למשל מדיון בשו"ת רדב"ז אודות קריאת המגילה בפורים. ר' דוד בן זמרא נשאל "אם חברון היתה מוקפת חומה מימות יהושע לענין מקרא מגילה".³⁷⁵ יש להניח כי השואל ישב בחברון או שקיים קשרים עם היהודים שבה. איננו יודעים מה היה נוסחה המקורי של השאלה שהופנתה לרדב"ז, אך לאור ניסוחה התמציתי בקובץ התשובות, נראה כי לא הכילה מקורות ומשא ומתן. אולם, פרט נוסף נעדר מן השאלה, וחסרוננו מורגש מאד: כיצד נהגו יהודי חברון לחוג את חג הפורים? השואל אינו טורח לציין בפני רדב"ז פרט זה על אף שוודאי ידע מהו המנהג המקומי של יהודי העיר הוותיקים. הרדב"ז בתשובתו פורס את המקורות התלמודיים ומסכם "וקורין בה ב"ד שאין בה שום ספק לדעת",³⁷⁶ ואף הוא איננו נדרש לשאלה כיצד נוהגים יהודי חברון בפועל. קבוצת ההתייחסות של רדב"ז הינה המהגרים שהתיישבו בחברון, שאין בידם מסורת כיצד לחוג את פורים בעיר. תושביה המוסתערבים של חברון אינם מעלים ואינם מורידים, ומסורתם הקדומה אינה בעלת משקל כלשהו בדיון.

5. חשדנות וזלזול

היו כאלו שהתייחסו בחשדנות למנהג המקומי וראו בו מסורת לא אמינה שאינה מבוססת על אדני ההלכה. קו המידה של בעלי עמדה זו היתה ההלכה שהביאו עימם מארצות מוצאם, והמנהג המקומי נבחן לפי אמת מידה זו. דומה שהבולט ביותר מבין המזלזלים במסורת המקומית היה ר' יהוסף אשכנזי. ר' יהוסף נודע בשל עמדתו המחמירה בשאלת הפרשת תרומות ומעשרות מפירות נכרים שעברו 'מירוח' (שלב החיוב למעשר של כל מין). לעובדה כי תושבי הארץ לא נהגו לעשר פירות שנקנו מנכרים לא היה שום משקל הלכתי בעיניו: "ואינו תימה אם נהגו כעת להפך מזה כי כמה וכמה מנהגים ראינו על עניין מצות הארץ אשר בוודאי מעצמן באו המנהגים ההם ע"י טועים ולא שהנהיגום וותיקים כך".³⁷⁷ המנהג כשלעצמו אינו מהווה ראיה, אם לא הונהג על ידי "ותיקים", כלומר תלמידי חכמים. בפסק שכתב ר' יהוסף במסגרת הפולמוס הוא מונה מנהגי טעות שונים שנהגו המוסתערבים (והמהגרים שחיקו אותם). יתרה מזאת, ר' יהוסף מצייר את החברה המקומית כחברה בעלת מודעות הלכתית נמוכה ביותר אשר גופי תורה שלמים השתכחו ממנה:

ואנו ראינו פה שחורי [=שנכבדי] הארץ וחכמיה היו עושין שמן שומשומין ומוכרים בשוק, ואין אחד שיעלה על לב לומר שחייבים במעשרות! וגדולה מכל אלה, כי כמה וכמה יהודים יש בארץ שיש להם

³⁷³ ראו להלן ליד הערה 583.

³⁷⁴ עמדה קרובה ניתן למצוא אצל ר' משה מטראני (המב"ט). עמדתו כלפי המנהג המוסתערבי נדונה להלן בהרחבה.

³⁷⁵ שו"ת רדב"ז, ב, סי' תרפ"א, טז ע"ד. לדיון מקיף בעניין קריאת המגילה בחברון ראו ע' אלבה, 'קריאת המגילה בחברון ובסביבותיה', **מלילות**, ב (תשס"א) עמ' 213-295 (לדיון בתשובת רדב"ז ראו שם בעיקר בעמ' 220-238).

³⁷⁶ עמדתו של רדב"ז לא התקבלה והמנהג במאות האחרונות בחברון היה לחוג את פורים ב"ד ובט"ו. מנהג זה מתועד כבר בספר "עיבור שנים". ר' יששכר ן' סוסאן קובע שם כי בעיר מסופקת קוראים את המגילה בשני הימים ומברכים רק ב"ד, ומציין כי כך המנהג בצפת "וכן נוהגין" בכל ערי א"י וכפריהן המסופקות " (עיבור שנים, כג ע"א), וראו גם ר' יוסף חיים דוד אזולאי, **ספר ברכי יוסף**, א (אורח חיים), ליוורנו תקל"ד, סי' תרפ"א, סעיף ד. המנהג לקרוא את המגילה יומיים בערים מסוימות בארץ-ישראל קדום מאד. הוא מתועד כבר בתקופת התלמוד ונזכר בספרות הגאונים (ראו דנציג, דפים חדשים, עמ' 17-22). הרמב"ם נשאל על מנהג העיר צור לקרוא בברכה בשני הימים (שו"ת הרמב"ם, סי' קכד. הרמב"ם התנגד למנהג), ואילו ר' אשתורי הפרחי מתעד מנהג זה בגוש חלב (כפתור ופרח, א, עמ' קמא).

³⁷⁷ שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' ב, יו ע"א.

[שמן], ומימינו לא ראינו אדם שעושר [=שמעשר] אפילו משקל³⁷⁸ של שמן. וכן היהודים הולכים לכפרים וקונים הגפת מן העכו"ם ומוציאים ממנו שמן, ואין שום אחד מעשר אפילו טיפה אחת. ועל כולם כי אפי' [ל] המעשרות שהם מעשרין מן היין וכן המתנהג בדרכי חסידות וזורע מעט כדי לקיים מצוות הארץ כל אלו³⁷⁹ גם הם ודאי לא מפי ותיקים יצא אלא שכך נהגו העם [=המוסתעריים], ונמשכו אחריהם כל הבאי' [ם] אחריהם [=המהגרים] מגדולם ועד קטנם. כי מנהגם כן הוא³⁸⁰ ... סוף דבר איש מעשרותיו לו יהי³⁸¹ ... הנה אלו הם דרכי המעשרות של אנשי הארץ [=המוסתעריים] ובודאי כל מי שיש בו דעת יבין את זאת אם ראוי לסמוך על מנהגים כאלו או על מי שיש להם מנהגים כאלו.³⁸²

עמדתו של ר"י אשכנזי חדה ונוקבת. בורותם (לדעתו) של המקומיים באופן הפרשת המעשרות הינה בניין אב המעיד על כלל המסורת שלהם בדיני המצוות התלויות בארץ, והריהי בטלה וחסרת תוקף הלכתי כלשהו.

ב. יחס המהגרים ל"כלי הקודש" המקומיים: ביקורת והגנה

המהגרים שהגיעו לסוריה, ארץ-ישראל ומצרים מצאו בקהילות היהודית המקומיות בעלי תפקידים שעסקו בכל הצרכים הדתיים להם נזקק אדם מישראל: חזנים, מוהלים, שוחטים, וסופרים. בדור הראשון להגירה, בטרם התעצבו סופית המסגרות הארגוניות הנבדלות של המהגרים, נזקקו המהגרים לעתים לשירותי "כלי הקודש" של המוסתעריים. במקורות התקופה אנו מוצאים הדים לביקורת שהשמיעו אישים מציבור המהגרים כלפי רמתם התורנית של בעלי משורות אלו, ולהטלת ספק בטיב מסורתם ההלכתית. נבחן כמה דוגמות לכך:

1. סופרים

ספרי התורה של המוסתעריים נכתבו על ידי סופרים מבני עדתם, על פי מסורת אוראלית כנראה שעברה מדור לדור. המוסתעריים במקומות שונים התגאו בספרי תורה עתיקים שהיו ברשותם, אשר כתיבתם יוחסה על ידם לדמויות מקודשות.³⁸³ ספרי התורה שכתבו הסופרים המקומיים (וכן מזוזות ותפילין) הועמדו לביקורת בפני חכמי המהגרים. רדב"ז מעיד כי כבר בשלהי התקופה הממלוכית פסלו חכמי בית דינו של הנגיד מנהג סופרים מקומי. באחת השאלות בקובץ תשובותיו, נשאל רדב"ז על מנהג סופרים מסוים בו נתקלו השואלים: כתיבת האות ה' בשם ה' באופן שרגלה דבוקה לגגה בקו דק.³⁸⁴ בתשובתו ציין רדב"ז כי שאלה זו כבר הוכרעה בעבר לחומרה:

³⁷⁸ مقال = מידת משקל קטנה נפוצה.

³⁷⁹ כלומר, האופן בו הם מפרישים, כדלהלן.

³⁸⁰ ר"י אשכנזי הולך ומונה כאן מנהגים מקומיים פסולים לדעתו בהפרשת התרומה והמעשרות, למשל: "שבתחילה נוטלי' [ם] לתרומה גדולה חיתה אחת או טיפה אחת ושופכין אותה בצד החבית ואחר כך קורין שם למעשר ראשון ונוטלי' אחד מעשרה לתרומת מעשר ושופכין אותו". נוהג זה אסור לפי ההלכה לדעת ר"י אשכנזי, כיוון שזהו איבוד בידים של המעשר (ראו בעניין זה גם שו"ת המבי"ט, ב, ס' קצח [תשובה זו נדפסה גם בשו"ת אבקת רוכל, סי' ט]). כמו כן השיעור המינימלי של התרומה (טיפה אחת) אינו ראוי. בהמשך שם מציין ר"י אשכנזי פגמים רבים נוספים באופן הפרשת המעשרות שהיה מקובל בין המוסתעריים: מקובל היה שלא לתת מעשר ראשון ללויים בטענה שאין לויים מיוחסים. ר"י אשכנזי טען כי יש לשמור את המעשר "עד שיבוא אליהו" ואין היתר לאוכלו; עוד נהגו להתנות שאם חלה השנה חובת מעשר עני הרי המפריש מפקיר כל נכסיו והריהו עני וזוכה במעשר. ר"י אשכנזי דוחה מנהג זה לפי ההלכה שגם עני חייב במעשר עני (ראו משנה פאה ה, ה); עוד נהגו לחלל מעשר שני על קמח ולפזרו ברוח. ר"י אשכנזי טוען כנגדם הן מפני שהקמח טמא כיוון שבא במגע עם מים, הן מפני שמעשר שני מתחלל על כסף בלבד.

³⁸¹ בעקבות במדבר ה, י.

³⁸² שם, יו ע"ג. הוספתי פיסוק. וראו עוד דבריו בהמשך: "אם כן כל אלו הדרכים דרכי הבל הם ובודאי אין ראוי לסמוך וללכת אחרי המנהגי' [ם] האלה לא באלה ולא בכיוצא בהן... וכן שמעתי שהעיד זקן אחד שלפני חמשים שנה היה עדיין המנהג לעשר אלא שאחר כך בטלוהו ולא זו בלבד אלא שבכל המנהגים שיש בארץ כעת אין בהם מכל המנהגים שנזכרו בגמרא שהיו בא"י" (שם, יו ע"ד).

³⁸³ ראו באפילוג, ליד הערה 36.

³⁸⁴ השואלים ניסחו שאלתם במיוחד ביחס לאות ה' שבשם הוי"ה, כיוון שתיקון האות עשוי להיחשב כמחיקת שם קודש האסורה באיסור חמור בהלכה, אולם השאלה נוגעת למעשה לכתיבת האות ה' בכלל, שכן אפילו אות אחת פסולה פוסלת את כל הספר. השאלה המרכזית היא האם יש למחוק את נקודת החיבור בלבד, או שמא יש בזה פסול של "חק תוכות" ועדיף למחוק כל האות ולכותבה מחדש.

ושאלה זו נשאלה בימי הנגוד [צ"ל: הנגיד] ממדינת עדן שהיו כל הספרים שלהם כך. וגם במצרים ראיתי ספרים קדמונים שההי"ן וקופי"ן היו דבוקין בגגיהן בעוקץ דק. ונראה שסמכו להם עלה דהא דאמרין אמר רב אשי חזינא להני ספרי דוקיני דתלי לכרעא דה"א³⁸⁵ ... ונמנו על כל אותם הספרים ופסלום.³⁸⁶

רדב"ז הכיר בכך שמנהג סופרים זה הינו קדום ותפוצתו רחבה בארצות האסלאם. הוא השתדל למצוא לו מקור בהלכה, אך הכריע כקודמיו שיש ללכת אחר רוב הפוסקים ולפסול מנהג זה.³⁸⁷

ביקורת חריפה בהרבה מתח רדב"ז ב-1545/6 כנגד סופר שפעל בקהיר:

עוד היה מעשה במצרים בשנת הש"ה ליצירה היה סופר שמו י' גזל, והוא גזל את נפשו ואת הרבים בממון ונפש, כי גרם להם לברך כמה ברכות לבטלה, ויום אחד אמרו כי הוא יושב ומוכר יין, והגוים שותים ומשתכרים בביתו והוא יושב וכותב תפילין, וקנאתי לה' ואמרתי אפשר שזה יצא³⁸⁸ מתחת ידו דבר מתוקן, וגזרתי שכל מי שקנה ממנו תפילין שיביאם לבודקן וכן עשו, והובאו לפני ג' מאות זוג או קרוב וכולם פסולים, מעט מן המעט של סופרים אחרים, וכל מה שהיה כתיבת יד זה הגזל לא נמצא מהם ג' או ד' זוגות כשרים, והכשרים שנמצאו במדינה הם של סופרים אחרים, או שבאו ממקומות אחרים.³⁸⁹

הסופר נזכר רק בכינויו, י' גזל. יש להניח כי שמו היה י' גזאל, שם בעל אטימולוגיה ערבית ברורה,³⁹⁰ אך רדב"ז איית את שמו באופן משובש במתכוון כדי ליצור מדרש שם לגנאי. לסופר זה היו קשרים חברתיים הדוקים עם שכניו הלא-יהודיים.³⁹¹ יש להניח כי היה מוסתערבי, אם כי לא ניתן לשלול אפשרות שהיה מגרבי.³⁹² בתשובתו מונה רדב"ז את הסיבות שהניעו אותו לפסול את תפיליו של הסופר, רובן בעיות הנוגעות לטיב הכתיבה,³⁹³ אך גם הטיל ספק בכוונת הכותב בעת הכתיבה: "כי מי יודע הכוונה בכתיבה, או אם כותב לקדושת תפילין או השמות אם הם לקדושת השם או עיבוד העורות". בעקבות הבדיקה שערך, הכריז רדב"ז שאין לקנות מאבן גזאל[ת תפילין, ואף הוסיף, "ואם יסכים האל כן אעשה לכל הספרים והמזוזות שכתב, כי לדעתי אין בהם קדושת ספר תורה ומזוזה".³⁹⁴

2. שוחטים

גם השוחטים המקומיים זכו לביקורתם של המהגרים.³⁹⁵ רדב"ז נשאל אודות מנהגם של שוחטים מקומיים בעיר בה ישב, כנראה קהיר:³⁹⁶

³⁸⁵ מנחות כט ע"ב. תרגום: ונראה שסמכו להם על זה שאמרנו 'אמר רב אשי, ראיתי את הסופרים הדייקנים הללו שתולים את רגל הה' [בגגה].

³⁸⁶ שו"ת רדב"ז, ב, סי' תקצו, א ע"ג. הוספתי פיסוק.

³⁸⁷ בתשובתו מאריך רדב"ז לדון בשאלת הדרך הנאותה לתיקון הספר. הוא מזכיר את דעתו של ר' יוסף אסקנדרני, שחשש מאיסור מחיקת השם, והמליץ לגנוז את כל היריעה בה נמצאה כתיבה כזו של האות ה' בשם הוי"ה. רדב"ז נוטה לפסוק כי ניתן להסתפק בהפרדה גג הה' מרגלה באמצעות מחיקה קלה של הדיו, וזאת רק אם נכתבה האות כתקנה, "אבל אם נכתבה האות בפסול או שהדבר ספק גירור כל רגל הה"א ויחזור ויכתבנו לשם קדושת השם" (שם, ב ע"א).

³⁸⁸ צ' בצירה. ואולי זו טעות סופר וצ"ל "יוציא".

³⁸⁹ שו"ת רדב"ז, ח, סי' ו, יא ע"ב.

³⁹⁰ השם 'גזאל' מצוי בתעודות מהתקופה העות'מאנית המוקדמת. משפחת "הלוי גזאל" ידועה בקהילות סוריה. פרשת הקידושין של אלעזר ב"ר מאיר הלוי גזאל "איל בעל בכי" (יוצא בעל בך) מדמשק נדונה אצל כמה פוסקים (שו"ת ר"מ אלשיך, סי' קד; שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' ד; שו"ת מהריט"ץ, סי' נד). שטר משנת ת"א עוסק בפדיונו של השבוי יעקב הלוי גזאל, כנראה תושב דמשק (כ"י הספרייה הבריתית, Or. 5561 B.14). במכתב משנת "ויהי כזי"ת הוד"ו (כנראה תנ"א, 1690/1) מסופר על שידוכי בתו של יצחק הלוי ידיע גזאל (TS Misc. 11.110). הלה נזכר גם בשטר משנת תל"ז מקהיר (ENA NS 47.11), וראו גם שו"ת ר"י בירב, סי' נז. השם עשוי להעיד על מקצועו של אבי המשפחה (غَزَال – טוֹנָה), או שהכוונה לצבי (غَزَال). השם 'גזאלה' (צביה, עפרה) לבת שכיח בין יהודי ארצות האסלאם.

³⁹¹ קשה לקבוע אם שכנים אלו היו מוסלמים או נוצרים. הדעת נותנת כי היו מוסלמים, ובכך נוספה עוד אשמה לאשמות הסופר – הוא גרר מוסלמים לעבור על חוקי הדת ולשתות אלכוהול, מעשה שהיה עשוי לגרום אחריו עונש כבד לו ולקהילתו.

³⁹² ידועים סופרים ממוצא מגרבי שפעלו במצרים, כדוגמת ר' סוליאמן י' אוחנה, המקובל המגרבי הנודע (דברי יוסף, עמ' 363), ור' דוד מוגרבי (שם, עמ' 414).

³⁹³ כדוגמת כתיבה האותיות שלא כסדרן, כתיבת אות ללא "הקפת גוויל", אי הבחנה בין מ' סופית לס', חוסר תיוג ועוד.

³⁹⁴ שם.

³⁹⁵ לביקורת הלכתית על שוחטים ובודקים ראו גם שו"ת ר"י בירב, סי' ב; שו"ת רלב"ח, סי' עב. בשו"ת ר"מ גאויזון (חלק האגרות, אגרת לב, עמ' שיג-שיד) נדפסה אגרת חריפה שנשלחה מקהיר לדמיאט בראשית המאה השבע-עשרה בערך. באגרת מבקרים חכמי קהיר (ר"ח כפוס, ר"מ גאויזון, ר' אברהם סכנדר, ר' בנימין קאג'יג'י, ר' אברהם אלשקר ור' אברהם קאשטרו) שוחט מדמיאט אשר

שאלת ממני אודיעך דעתי על מה סמכו טבחי העיר הזאת להכשיר סירכא לעצם ולבשר כיון דאיכא כמה גאונים ראשונים ואחרונים דמטריפי... **תשובה**. סמכו להם על הרמב"ם ז"ל שהוא מכשיר ואתריה דמר הוא וכל דבריהם עושים על פיו...³⁹⁷

השואל מערער על מסורתם ההלכתית המקומית של השוחטים ומבקש את חוות דעתו של הרדב"ז עליה.³⁹⁸ מן התשובה אתה למד שהנוהג המתואר בשאלה היה קיים בקרב המקומיים-המוסתערים, ולא בקרב המהגרים. רדב"ז מדבר על השוחטים בגוף שלישי ואינו כותב "אנו סומכים על הרמב"ם..." אלא "סמכו להם על הרמב"ם ז"ל". המקומיים "כל דבריהם עושים על פיו" של הרמב"ם, ומכלל הן אתה שומע לאו, דהיינו שהמהגרים אינם עושים הכל לפי הרמב"ם, על אף שהוא מרא דאתרא, אלא גם על פי פוסקים אחרים ובראשם הרא"ש.³⁹⁹

ג. המנהג המוסתערי: עמדות חכמים מרכזיים

1. ר' יוסף קארו, המבי"ט, ומנהגי המוסתערים

הקורא את תשובותיו של ר' יוסף קארו אינו יכול שלא להתרשם מן הבטחון העצמי המוקרן בהן. ר"י קארו נשא בגאון את מורשתו של ישיבות קסטיליה וראה עצמו כממשיך דרכן. נראה שלא גילה עניין רב במסורות המקומיות וראה במסורת הקסטיליאנית גוף ידע שלם שאינו זקוק להשפעות מבחוץ. הוא נטה להביט בביקורת על רמתה הדתית של האוכלוסייה המקומית ובמקרים שונים ראה במנהגיהם מנהגי טעות שאינם מיוסדים על אדני ההלכה.

מתשובותיו של ר' משה מטראני, המבי"ט, נושבת רוח שונה. המבי"ט, כשמו, הביט החוצה, אל בני הארץ ומנהגיהם, השתדל ללמד זכות על מנהגיהם ולעתים אף קרא לאמצם.

ניתן לטעון כי התיאור הסובייקטיבי שהצגתי למעלה הינו משאלת לב בעלמא וייחוס מניעים פסיכולוגיים לשיקולים הלכתיים קרים. דומני שבחינת הדוגמות המובאות להלן תעלה כי יש שמץ של אמת, אם לא יותר, בתיאור הטיפולוגי שהצגתי.

1.1 תדמית המקומיים בעיני ר"י קארו והמבי"ט

הפער בדימוי המקומים וטיב מנהגיהם ניכר בכמה תשובות העוסקות בפולמוסים שהתנהלו אודות כשרותם של מקוואות בערי סוריה. פולמוסים אלו יידונו בהמשך. בסעיף זה ברצוני למקד את המבט באופן בו הביטו שני הפוסקים הנזכרים על האוכלוסייה המקומית.

בתשובה שכתב ר' יוסף קארו בה פסק כי המקווה בעיר חמת (חַמַּא) שבסוריה פסול,⁴⁰⁰ הנגיד ר' יוסף את רמתם הדתית הנמוכה של בני חמת, שהיו כנראה מוסתערים ברובם, לרמה הדתית המקובלת במרכזי התורה הספרדיים:

חטאי אינם מפורשים באגרת. לא ניתן לקבוע מלשון האגרת האם מדובר בשוחט ממוצא מוסתערי או ממוצא אחר. על בעיות כשרות הבשר בדמיאט ראו גם שו"ת ר"ח כפוס [מהדורת ליטמן], סי' כו, עמ' צד-צה.

³⁹⁶ אמנם רדב"ז ישב תקופה לא מבוטלת גם בירושלים, ותקופה קצרה יחסית בצפת, אך ניתן להביא שתי ראיות לכך שהשאלה עוסקת בקהיר: א. בתשובת רדב"ז נזכר ביחס לרמב"ם הביטוי "אתריה דמר הוא". אכן, הרמב"ם הוזכר כמאריה דאתרא אף בארץ ישראל אך הביטוי השגור אצל רדב"ז, "אתריה דמר הוא" (שו"ת רדב"ז, א, סי' קצב; ג, סי' תקסא, תקעח; ד, א'קט [נז]; ח, סי' קמא ועוד) מתייחס בבירור למצרים; ב. בדברי השואל נזכר שהבהמות היו שייכות לגוים. במקום אחר (א, סי' כו) מעיר רדב"ז כי בניגוד למרכזים אחרים, בקהיר נוהגים השוחטים לשחוט בהמות שבבעלות נכרים.

³⁹⁷ שו"ת רדב"ז, א, סי' שכח. נג ע"ג-ע"ד.

³⁹⁸ עדות לביקורת על שוחט מקומי עולה גם משאלה אחרת שנשאל רדב"ז: "ומה ששאלת על טבח שיצאה טרפה מתחת ידו אם הוא כשר לכתוב את הגט או לא וכתבת לדעת הרמב"ם לא מיבעיא לך דפשיטא דפסול... ורצית לדעת אם דעתי מסכים לזה שכתבת" (שו"ת רדב"ז, ד, סי' א' שנו [רפה], עו ע"א). נראה שהשואל ישב בקהילה קטנה בה לא היה סופר קבוע והשוחט כיהן גם כסופר לעת מצוא. רדב"ז שלל את טיעוניו של השואל והכשיר את השוחט. עם זאת, אין לדעת אם מדובר כאן בשוחט מוסתערי.

³⁹⁹ על יחסם של הפוסקים באימפריה העות'מאנית לחילוקי דעות בין הרא"ש לרמב"ם ראו כהנא, מחקרים, עמ' 69-65.

עם זאת, הדומיננטיות של הרמב"ם על פני הרא"ש בפסיקת הרדב"ז ברורה, וראו למשל: "ואע"ג שאין זו סברת הרא"ש ז"ל מ"מ למדנו מדבריו כוונת הרמב"ם ז"ל שאנו רגילים לפסוק כמותו דאתריה דמר הוא" (שו"ת רדב"ז, א, סי' שסט, סב ע"א).

⁴⁰⁰ על הפרשה ראו להלן, סעיף ד, תת-סעיף 1.3.

וגם בדורות אבותינו ובדורינו זה לא נראה ולא נשמע מי שיקל בכך אדרבא ראינו בשאלוניקי ובאנדרנופלו שהם מקומות תורה שהוציאו הוצאות מרובין ביותר לחצוב להם באר מים חיים!] לטבול בו וקודם לכן היו טובלות במי גשמים מכונסים והיו הנשים מצטערות מצד הקרח הנורא עד שהיו מגיעות לפרק המיתה ומעולם לא עלה על דעת שום אדם להקל ראש לטבול באמבטי שבמרחצאות... ואם בני חמת להיות שאינם בני תורה טעו ... ראוי לגעור בהם ולכופם שלא יקלו בכך לא להחזיק ביד טעותם ולעשות סניגרון לדבריהם לא בצדק ולא במשפט...⁴⁰¹

ר"י קארו מעלה על נס את אדיקותן הדתית של נשות המהגרים מחצי האי האיברי, המוסרות נפשן על מצוות הטבילה. נשות המקומיים מוארות במשתמע מתוך תיאור זה באור שלילי למדי. למנהגם של בני חמת אין שורש וענף בהלכה, ויש "לגעור בהם ולכופם שלא יקלו בכך". המבי"ט לעומת זאת מגלה סובלנות כלפי מנהג תושבי חמת. הוא אף איננו טוען כי לכתחילה יש להחמיר ומבהיר כי ניתן להותיר את המנהג על כנו:

על גלגל שבמדינת [ת] חמא משני [ם] קדמוני [ת]⁴⁰² ... ובגלגולו מתמלאים הכלים מים מן הנהר ושופכים לאמה אחד [צ"ל: אחת] ומשם נמשכים למקוה. נ"ל שסמכו על הסוברים 'שאובה שהמשיכה כולה כשרה',⁴⁰³ ולכן אין ראוי להחמיר עליהם אלא להניח [ם]⁴⁰⁴ על מנהג [ם], נהרא נהרא ופשיטה.⁴⁰⁵

מילות המפתח בתשובת המבי"ט הינן המילים "משנים קדמוניות". ביטויים כגון "משנים קדמוניות", "מימות עולם" וכדומה שכיחים מאד בשיח ההלכתי על טיב מנהגיהם של המוסתערכים.⁴⁰⁶ ביטויים אלו נועדו להדגיש כי מנהגים אלו קדומים ובעלי סמכות וממילא בעלי מעמד הלכתי חשוב. יתר על כן, בדיקת ספרות השו"ת של התקופה מעלה כי מנהגים אשר מוגדרים כמנהגים "משנים קדמוניות" זוכים באופן עקבי לתמיכתם של הפוסקים. אפשר לראות בביטויים אלו מעין סמן המבהיר לקורא באופן מיידי מהי עמדתו העקרונית של הפוסק על המנהג עוד בטרם יפרט את המקורות ההלכתיים התומכים בקיומו.

ר' יוסף קארו והמבי"ט לא נחלקו אפוא רק במחלוקת הלכתית צרה ובשאלה כיצד יש לפרש את המקורות התלמודיים. הם החזיקו בתפיסות עולם שונות אודות היחס הראוי למנהגי המקום, והיו בעלי דימויים כמעט מהופכים ביחס לרמתם הדתית של בני האוכלוסייה הוותיקה.

שוני זה ניכר בין שני החכמים גם בשאלת כשרותו של מקוה אחר, בעיר חלב, אשר יידון אף הוא להלן.⁴⁰⁷ בפרשה זו לא גילה ר' יוסף קארו שום ניסיון להגן על המקוה: "על אשר שאלת על דבר המקוה אשר מדדתם... והנני משיב שדבר פשוט שהוא חסר..."⁴⁰⁸ בתשובה קצרה יחסית קבע כי המקוה פסול ולא ניסה ללמד עליו זכות באופן כלשהו. לעומת זאת, המבי"ט דן באריכות באופני החישוב של מידות המקוה, ומצא דרך להכשירו בשעת הדחק.

המבי"ט העדיף להסתמך על פרשנות דחוקה כדי להכשיר את המקוה בדיעבד, ובלבד שלא לפסלו ולא להוציא לעז על הנשים שטבלו בו. הוא אף ביקר את דרך הפעולה של החכמים הספרדים שעוררו מהומה בעיר:

⁴⁰¹ שו"ת אבקת רוכל, סי' נה, לה ע"ד.
⁴⁰² השימוש בגלגלי-מים בתמאה לצורך הובלת מים מנהר אורונטס החל כבר בתקופה הביזנטית כנראה, אך זכה לפיתוח בעיקר בתקופה האיובית והממלוכית. לדיון ראו דה מירנדה, גלגלי מים.
⁴⁰³ עיינו בבלי תמורה יב ע"ב; משנה תורה, הל' מקוואות ד, ט.
⁴⁰⁴ בדפוסים מאוחרים השתבש ל"להניחה".
⁴⁰⁵ שו"ת המבי"ט, א, סי' שמח, קסט ע"ב. הוספתי פיסוק. הביטוי "נהרא נהרא ופשיטה" נזכר גם בתשובות ר' יוסף ק' ציאח אודות המקוה בחמת (שו"ת אבקת רוכל סי' נד, לה ע"ג) ואודות הטבילה בנילוס (שו"ת ר"י ק' ציאח, 202ב). זהו משחק מילים המבוסס על הביטוי התלמודי הבא לתת לגיטמציה לריבוי מנהגים, ורומז מאידך לנהר הנדון בשאלה, וראו מה שהערת ב: ארד, מבוא, עמ' 89, הערה 699.
⁴⁰⁶ ראו שו"ת המבי"ט, ב, סי' קכט, ס ע"ד; שו"ת ר"י ק' ציאח, 201 ב (להלן, ליד הערה 490); שו"ת אבקת רוכל, סי' י, ז ע"ג (להלן, ליד הערה 735); עיבור שנים, לב ע"ב (להלן, ליד הערה 594). דוגמה נוספת ניתן להביא מתעודה מוסתערבית מקהיר שפורסמה לאחרונה. מנהיגי המוסתערכים בקהיר העירו שהם נוהגים במנהגים וסדרי קהל שהינם "כפי מה שנתנהגו בהם עד עתה ומימי עולם ואבותינו וקניינו קדושים אשר בארץ נ"ע שנתנהגו בהם על פי זקני הקהל וברוריו" (ראו הקר, המוסתערכים בקהיר, עמ' 98).
⁴⁰⁷ על הפרשה ראו להלן, סעיף ד, תת-סעיף 1.2.
⁴⁰⁸ שו"ת אבקת רוכל, סי' נג, לד ע"ד.

וגם [=ועל אף] כי כדין עשית ובירא'ת] שמים לחוש על איסור חמור כזה, כי כפי מה שמדדת היה חסר, אפ"ה [=אפילו הכי] היה ראוי להודיע להם בלשון רכה כדי שיקבלו תוכחה ולא לומר בפירו'ן] שכל אשה שטבלה בהן בעלה הוא בועל נדה... כי הם בני אברהם יצחק ויעקב ולא יעיצו פניהם כנגד מנהיגי הדור המוכיחי'ם] אותם ומקריבים אותם ליראת ה'... ואני בטוח בצדקת החכם הדיין יצ"ו⁴⁰⁹ שיתקן הדבר לעתיד... כי הוא מוחזק ביראת חטא בדברים קלים כ"ש באיסור חמור כזה...".⁴¹⁰

דברים אלו שזורים בנימה פטרנליסטית ברורה של המבי"ט כלפי המוסתערבים בחלב. הוא רואה בהם ציבור שזקוק להדרכה מפי מנהיגי הדור, כלומר חכמי בית הוועד בצפת (ובהם המבי"ט עצמו!). אולם, מה רב המרחק בין יחסו של המבי"ט כאן למוסתערבים, לבין יחסו של ר"י קארו! במקום לשלול על הסף את המנהג המקומי, מציג המבי"ט דרך טיפול מדורגת. ראשית, אין לפסול את המקווה ולהוציא לעז על הטובלות. לאחר מכן, יש לנסות לשכנע בדרכי נועם את הציבור לאמץ רמה מחמירה יותר בהלכות מקוואות ולתקן את המקווה בהתאם. גישתו הסובלנית של המבי"ט כלפי המוסתערבים בחלב בולטת בתיאור דמותו של הדיין המקומי. באגרת ששלח לצפת ר' אלעזר נ' יוחאי, אחד משני החכמים שפסלו את המקווה, מתוארת דמותו של הדיין המוסתערבי בחלב באופן לא מחמיא. הוא מכונה לרוב "הזקן" ורק פעם אחת זוכה לתואר הנכבד יותר "הדיין". באגרת מתואר הדיין כאדם אמוציונלי וחסר מעצורים: "וספרו הדברי'ם] לזקן... והתחיל לחרחר ריב"; "והזקן בתוכם צועק ואומר ומחזיק במחלוקת".⁴¹¹ חתנו של הזקן, אדם בשם רש"ד,⁴¹² אף מתואר באופן גרוע יותר. הוא מכונה "איש הדמים ואיש הבליעל ריק ופוחז"⁴¹³ ומוצג כבעל זרוע המקלל את ר' אלעזר וכמעט מכה אותו. לעומת זאת המבי"ט מכנה את הזקן המוסתערבי "החכם הדיין יצ"ו", ואף מציין לשבחו כי הוא "מוחזק ביראת חטא".

1.2 מנהגי הירושה: בין דמשק לטוליטולה

סוגיה הלכתית נכבדה בה באות לידי ביטוי הגישות השונות של שני חכמים אלו כלפי האוכלוסייה הוותיקה, הינה שאלת אופן גביית הכתובה לאלמנה.⁴¹⁴ כידוע, בתחום זה רבו המנהגים בקהילות ישראל. מדין תורה יורש הבעל את אשתו. דין זה יצר לעתים מרמור רב בקרב משפחת האשה, בעיקר כאשר נפטרה האשה בסמוך לנישואין ללא צאצאים והבעל זכה בנדונייתה ושאר נכסיה. בעקבות זאת תוקנו במקומות שונים תקנות שונות שנועדו לצמצם את כוח הבעל בירושה.⁴¹⁵ בקהילות המוסתערבים נהגה תקנה שכונתה "מנהג דמשק"⁴¹⁶ לפיה אם מתה האשה בלא זרע, חולקים הבעל ויורשי האשה את נדונייתה ושאר נכסיה, למעט נכסי מלוג, שלא נישומו בכתובה, שנותרים ברשות הבעל. אם הותירה אחריה זרע בר קיימא, יורש הבעל את כל הנכסים לבדו. לעומת זאת בקרב המהגרים מחצי האי האיברי רווח מנהג שיסודו היה בתקנות טוליטולה,⁴¹⁷ לפיו אם מתה

⁴⁰⁹ הדיין המוסתערבי של חלב (שמו לא נזכר) שהתעמת עם שני החכמים הספרדים אודות כשרות המקווה.

⁴¹⁰ שו"ת המבי"ט, א, סי' קמג, סט ע"ב.

⁴¹¹ שו"ת אבקת ויכח, סי' נב, לד ע"ב-ע"ג.

⁴¹² השם 'רש"ד' אינו נפוץ במיוחד באוצר השמות היהודיים, אך הוא מופיע לעתים בתעודות מן התקופה הממלוכית (ראו אשתור, תולדות, ג, תעודה מב; שם, תעודה נה; וראו כ"י אוקספורד, בודלי 2834.36 (Heb. B 13.56); TS AS 149.93.

⁴¹³ שם, לד ע"ג. שמו נדרש שם לגנאי: "ראשי"ד גוים עמלק ואחריתו עדי אובד" (בעקבות במדבר כד, כ).

⁴¹⁴ על מחלוקתם של שני החכמים בסוגיה זו ראו סיכום תמציתי אצל כהנא, מחקרים, עמ' 53-56.

⁴¹⁵ במהלך הדורות תוקנו תקנות רבות בסדרי הירושה של הבעל לאחר מות אשתו. הידועות שבהן הינן תקנות שו"ם, תקנות טוליטולה, תקנות אלג'יר ופאס ו"מנהג דמשק". ראו ש' אסף, 'התקנות והמנהגים השונים בירושת הבעל את אשתו', **מדעי היהדות**, תרפ"ו, עמ' 79-94; י' כהן, 'תקנות הקהל בירושת הבעל את אשתו', **שנתון המשפט העברי**, ו-ז (תשל"ט-תשמ"א), עמ' 107-79; מ' אלון, **המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, ירושלים תשל"ג, ב, עמ' 677-681; י' שציפנסקי, **התקנות בישראל**, ד, ירושלים תשנ"ד, עמ' קלג-קמט; מ' עמאר, 'מחילת אשה את זכויותיה הכספיות בתקנות פאס', **ספונות**, יט (תשמ"ט), עמ' 49-23; ל' בורנשטיין-מקובצקי, 'תקנות קושטא בירושה וביטויין בחיי החברה בתקופה העות'מאנית', בתוך: א' חיים (עורך), **חברה וקהילה**, ירושלים תשנ"א, עמ' 23-3; י' ריבלין, **הירושה והצוואה במשפט העברי**, אמת-גן תשנ"ט, עמ' 102-97; למדן, עם בפני עצמן, עמ' 185-181.

⁴¹⁶ ראו במקורות בהערה הקודמת וראו גם אשתור, תולדות, ב, עמ' 347-346. נוסח התקנה הובא בשו"ת באר מים חיים, סי' מג.

⁴¹⁷ על תקנות אלו ראו במקורות בהערה 415, וראו אלון שם, עמ' 644-643; ש' אברמסון, 'על תקנת טוליטולה (טולידו) בירושת הבעל את אשתו', **ציון**, ס (תשנ"ה), עמ' 201-224; א' שויקה, 'הפולמוס על תקנת טוליטולה בירושת הבעל את אשתו', **תרביץ**, סח (תשנ"ט), עמ' 127-87. התקנות מובאות בשו"ת הרא"ש, כלל נה, ובטור, אבן העזר, סי' קיח. נוסחה הערבי של תקנת טוליטולה נדפס אצל שויקה שם, עמ' 116 והלאה.

האישה בלא זרע חולקים היורשים והבעל את כל נכסי האשה, לרבות נכסי מלוג. אם הותירה האישה זרע אחריה, חולק הבעל עם צאצאי האשה את הנכסים.

במהלך המאה השש-עשרה התקבלו בצפת תקנות חדשות שהיו מעין פשרה בין התקנות שנזכרו קודם. לפי התקנה שכונתה "מנהג א"י" או "מנהג צפת", אם מתה האישה בלא זרע, מחולקת הנדוניה כך: שליש ליורשי האישה ושני שלישים לבעל. נכסי מלוג שלה מחולקים בשווה. אם הותירה אחריה צאצאים זוכה הבעל בכל, כמנהג דמשק. בסוף שנת שכ"ט (1569), עודכנה תקנה זו ונקראה מעתה "מנהג א"י החדש והמחודש", ולפי יורשי האישה שמתה בלא זרע נוטלים שתי חמישיות מהנדוניה והבעל נוטל שלוש חמישיות. נראה שנכסי מלוג, לפי התקנה המעודכנת, נותרו ברשות הבעל.⁴¹⁸ תקנות אלו לא התפשטו כנראה בקרב המוסתערבים שהמשיכו לנהוג לפי מנהג דמשק.

הבדל אחר בין הספרדים למוסתערבים נגע לשומת הנכסים שהכניסה עימה האישה לבית בעלה. המוסתערבים נהגו לרשום בכתובה את ערכו של כל פרט ופרט מהנכסים, כפי שאנו מוצאים בכתובות של כלות מוסתערביות שנמצאו בגניזה. יוצאי ספרד, לעומתם, הסתפקו ברישום סכום כולל, ללא שומה פרטנית. הבדל זה הוביל לשוני בדרכי הגבייה. לפי מנהג המוסתערבים נטלה האשה את החפצים שהביאה עימה, כל עוד היו ראויים לשימוש, ולא זכתה לפיצוי כלשהו על ירידת ערכם. לפי מנהגי הספרדים, לעומת זאת, זכתה האישה להחזר לפי הסכום שנרשם בכתובה.

בידינו תשובות רבות העוסקות בסכסוכים שנסבו על חלוקת ירושות. התמונה העולה מתשובות אלו הינה כי מנהגים שונים נהגו במקביל. סכסוכים שונים פרצו בין משפחות האישה לבין האלמנים, בעיקר כאשר לא פורט במפורש בכתובה לפי איזה מנהג יידונו, או שנפלו חילוקי דעות כיצד יש לפרש סעיפים מסוימים בתקנה. קצרה היריעה ואין ביכולתנו לדון כאן בכל פרטי הפרטים של סוגיות הלכתיות אלו. נתמקד בעמדותיהם העקרוניות של ר' יוסף קארו והמבי"ט בעניין.⁴¹⁹

המבי"ט מעיד במפורש כי נהג לדון לפי מנהג דמשק ומנהגים נוספים בענייני כתובות שנהגו בקרב המוסתערבים:

מנהג גלילות אלו הוא כסברת הגאונים [ם] ז"ל⁴²⁰ והוא פשוט בין תושבי הארץ וגם אנחנו הבאי'ם] מארצו'ת] אחרות נמשכנו אחר מנהגם כיון שהיא סברת הגאונים ז"ל, וכמה דברים מענייני הכתובה אנחנו נמשכי'ם] אחר מנהגם, כמו בירושה כמנהג דמשק ושאר כל התנאים שרגילים פה לכתוב בכתוב'ה]. וכל שלא יתברר מעשרים שנה עד פה שבאו רוב העומדים בגליל שאי זה ב"ד קבוע במדינה זו נהג כמה פעמים לגבות הנדוניה שלא כמנהג תושבי הארץ הרי המנהג של תושבי הארץ הוא קבוע גם עלינו. ואני כשב'א] לידי,⁴²¹ הגביתי כמנהג הארץ, כל שעושין [=החפצים] מעין מלאכת'ם], שתקח'ם] כפי מה ששמו אז... וקצת מן החכמי'ם] יצ"ו מגממו על דבר זה לומר שלא ראו זה כי אם בתושבי הארץ שהם כותבים בכתובות כל חפץ וחפץ בכמה שמו אותו... הכלל כי כל זמן שלא הוקבע בבתי דינין מנהג אחר אנחנו נמשכי'ם] אח'ר] מנהג תושבי הארץ.⁴²²

ר' משה מטראני סבר כי כל עוד לא תתקבל החלטה יזומה של חכמי המהגרים שלא לקבל את המנהג המקומי, הרי שהוא מחייב כדין "מנהג המקום", הן לעניין מנהג דמשק באשה שמתה בלא זרע, הן בעניין קביעת ערכם

⁴¹⁸ למדן, עם בפני עצמן, עמ' 182-183.

⁴¹⁹ לסקירת מחלוקת המבי"ט ור"י קארו בסוגיות אלו ראו גם ב' לנדוי, 'עם הספר', מבוא לשאלות ותשובות בית יוסף לעניינים שבחלק אבן העזר... ירושלים תש"כ, עמ' 4-5; בניהו, יוסף בחירי, עמ' כח-ל, קלט-קמ. לדיון בעניין ראו גם הקר, גאון ודיכאון, עמ' 577; תיקון סופרים, עמ' 53.

⁴²⁰ כלומר, כמנהג הגאונים הנזכר בדברי הרמב"ם (הל' אישות כב, לה), לפיו האלמנה גובה נכסי צאן ברזל כפי ערכם בשעת הגבייה, כל עוד הם "עושין מעין מלאכת", כלומר ראויים לשימוש להם נועדו, והיורשים אינם משלמים לה את הפחת. הרמב"ם מעיר על מנהג זה: "ומנהג פשוט הוא".

⁴²¹ כלומר: כשהודמן לי לדון בנושא זה בבית הדין.

⁴²² שו"ת המבי"ט, א, סי' כח, ו' ע"ד-ז ע"א. ההדגשה שלי. הוספתי כאן ולהלן פיסוק. בניהו מתארך תשובה זו לשנת שט"ו (1554/5). יוסף בחירי, עמ' קמ) ומסתמך כנראה על התארוך בתשובה הסמוכה (סי' כז) לשנת "הי"ש", אך נראה שהכוונה שם היא לשנת ה'ש"י ולא לשנת ה'שט"ו.

של נכסי צאן ברזל שנותרו בידה. להערכתו כך נהגו בפועל בבתי הדין. גם רדב"ז במצרים נהג כנראה לדון בגביית הכתובה לפי המנהג המקומי.⁴²³

המבי"ט מעיד כי "קצת מן החכמים" חלקו עליו, וטענו כי אין המהגרים צריכים להיות כפופים למנהגי הארץ, אך לדעתו אין בדבריהם ממש. ביטוי זה נועד להקטין את משקלה של העמדה החולקת ויש להתייחס אליו כהצגה סובייקטיבית של המציאות, הנאמרת במהלך פולמוס.⁴²⁴

ר' יוסף קארו חלק בחריפות על דבריו של המבי"ט, וטען כי המבי"ט טעה הן בפסיקה והן בהערכת המציאות: היאך עלה בדעתו אפי' [לו] בדרך דמיון? כ"ש [=כל שכן] להעלו' [ת] על ספר שום דרך מאלו? ! להיות הדב' [ר] פשוט בכל מלכו' [ת] ספרד בהיותם על אדמתם⁴²⁵ וגם אחרי בואם למלכות תוגרמא נוהגים כדין התלמוד שכתב הרי"ף ז"ל. ובכל הבתי דינין מגבין לאלמנה כל סך נדונייתה משלם כמו שהעלו' [ה] עליו באין אומר ואין דברים, בין פחתו בין לא פחתו, ולא נשמע מעולם פוצה פה לחלק שום חילוק בדבר בשום צד בעולם. והיאך עלה על דעת שום אדם להרהר אחריה ולחל' [ק] בדבר כאילו⁴²⁶ רוצה לכסות השמש בכברה ולומר לרואים אל תיראו!⁴²⁷

השינוי הגיאוגרפי אינו צריך להביא, אליבא דר"י קארו, לשום שינוי במסורת הפסיקה הספרדית. לפי תפיסת המציאות שלו, בתי הדין של יוצאי ספרד ממשיכים גם כעת לגבות לאלמנה את שווי הנכסים שנרשם בכתובה, כשיטת הרי"ף ולא כשיטת הגאונים והרמב"ם.⁴²⁸ בעקבות זאת ביקר ר"י קארו את הנחות היסוד של המבי"ט: ומה שכתב [ב] 'וגם אנחנו הבאים מארצות אחרות נמשכנו אחר מנהגם כיון שהיא סברת הגאונים עכ"ל [=עד כאן לשוננו]... ואנו מכחישים לו כי לא נמשכנו ולא נמשך אחר מנהגם בדב' [ר] זה... והוא [=המבי"ט] מניח במונח ראשון כי גם אנחנו נמשכנו אחר מנהגם [=של המוסתערבים]. וכן לא יעשה בין המתווכחים... כמה לא חלי ולא מרגיש לכתוב על ספ' [ר] להכחי' [ש] המוחש, שאדרכה מנהגינו בכתובה הפוכים ממנהגם".⁴²⁹

חשוב להדגיש, אין בדבריו של ר' יוסף קארו גינוי למנהגי המוסתערבים⁴³⁰ ודרישה כלפיהם לאמץ את מנהגי הספרדים. ר"י קארו עמד על זכותם, וחובתם, של הספרדים להמשיך במסורתם ההלכתית, אך לא בא בתביעה אל המוסתערבים לשנות מנהגיהם בתחום זה. הוא הכיר בפלורליזם המנהגי שנהג בארץ ישראל במאה השש-עשרה ולא ביקש לבטלו במחי יד.⁴³¹

⁴²³ למדן, עם בפני עצמן, עמ' 189. על עמדתו החיובית של רדב"ז ביחס למנהג המקומי, ראו להלן.

⁴²⁴ המבי"ט שמר על עמדתו גם בתשובה מאוחרת יותר, ואף בה הציג את החולקים כדעת מיעוט: ובאלו הארצות [ת] נוהגו' [צ"ל: נוהגים] כהרמב"ם ז"ל שהוא מארץ [ה] דאתר [א], וכן נהגתי אני פה צפת בפרעון כל כתובי' [ת] אשה, שקצת מחברי היו חלוקי' [ם] עלי לומר [ר] כי זה המנהג [ה] הוא למוסתערבי' [ם], שהם כותבי' [ם] בכתובה עצמה כל חפץ וחפץ כמו ששמו אותו, אבל הספרדי' [ם] שאינם כותבי' [ם] כן – לא. ואני כתבתי זה כמה שני' [ם]: הכרח כי גם לנו שאנו נמשכי' [ם] בתנאי הכתובה שלנו הנהוגי' [ם] בין המוסתערבים, גם כזה אנו נמשכי' [ם] אחריה' [ם]... (שו"ת המבי"ט, ב, סי' עז, לט ע"א).

⁴²⁵ מליצה זו ראויה לציון. ר' יוסף קארו מתייחס כאן אל ספרד לא כאל "גלות" וכמקום מנוכר אלא כ"אדמתם" של היהודים ואולי יש בזה לחשוף טפח מיחסו לספרד ולמשמעות הגירוש. הביטוי "על אדמתם" חוזר תשע פעמים במקרא ותמיד ביחס לשיבת עם ישראל בארצו בלבד, למשל: "והיו על אדמתם לבטח" (יחזקאל לז, כז).

⁴²⁶ בניהו קרא כאן: "באולי" (יוסף בחירי, עמ' כט).

⁴²⁷ שו"ת בית יוסף, דיני גביית כתובה, סי' ב, לב ע"א.

⁴²⁸ ר"י קארו אף מעיר שגם אם יתברר שיש דיינים ספרדים שפסקו לפי המנהג המוסתערבי, עמדתם תיחשב כדעת מיעוט לא מחייבת: "שאפי' [לו] אם היה מתברר שקצת בתי דינים דנו לספרדים כמנהג תושבי הארץ לא היינו יכולים להוציא הספרדים ממנהגם שהוא כדין התלמוד [ד] כל [עוד] שאין מנהג תושבי הארץ פשוט [=רווח, נפוץ] מן הספרדי' [ם] לנהוג כמותם" (שם, לג ע"ג).

⁴²⁹ שם, לב ע"ב.

⁴³⁰ רות למדן טענה כי ר"י קארו הסתייג ממנהג המוסתערבים להתנות בכתובה "מעשה ידיה לה", וכדבריה: "האפשרות המותרת בידי נשים הכנסות שאין לבעלים שליטה עליהם הכעיסה מאוד את ר' יוסף קארו, אשר טען כי עקב מנהג מוסתערבי זה, מנועים הגברים המוסתערבים מלשלוח יד בנכסי נשותיהם, גם אם הם נתונים בצרה צרורה" (תיקון סופרים, עמ' 54) היא לומדת זאת מדברי ר"י קארו בתשובתו (להלן) אך מסופקני אם קריאה זו בדבריו נכונה. בדבריו ישנו תיאור של שני המנהגים ותו לא: "שהם [=המוסתערבים] אינם רשאים לשלוח יד בנכסיה ואפילו יהיה אסור בזיקים ובכבלי ברו' [ל] וחבלי עוני לא תשליטנו על חפץ מחפצי' [ה] ואנו לא כן רק כאשר יהיה האדם דחוק תמסור לו האשה חפציה ונכסיה להעזר בהם" (שו"ת בית יוסף שם, לב ע"ג). אפשר שיש בדברי ר"י קארו נימה דקה של סרקזם, אך ודאי אין כאן ביקורת עזה וכעס.

⁴³¹ לעמדה מעט שונה ראו דודסון, חכמי צפת, עמ' 81. דודסון מדגיש מאד את יחסו החיובי של ר"י קארו כלפי המנהג המקומי ואינו מסייג את דבריו.

יתרה מזאת, ר' יוסף קארו לא החזיק בגישה קטגורית שלילית כפי מנהגי המוסתערבים, ולפעמים אף מצא בהם טעם. כך למשל, צידד במנהג המוסתערבי בקריאת התורה בפורים. המוסתערבים בצפת (ובמקומות נוספים בארץ ישראל שנחשבו מוקפים חומה) היו מוציאים ספר תורה הן ב"ד באדר הן בט"ו באדר. הספרדים בצפת לא הוציאו ספר תורה בט"ו באדר, מחשש ברכה לבטלה. בפורים שי"ט (1559), סירב החזן בקהל המגריבי להוציא ספר תורה בט"ו באדר, בעקבות מה שלמד ממנהגי הספרדים. חכם הקהל, ר' יששכר נ' סוסאן הורה לו להוציא את הספר. אחד מבני הקהל פנה לר"י קארו ושאלו על כך והלה השיב לו להפתעתו:

יפה עשה, ומנהג טוב הוא לומר היום 'על הניסים' בתפלה, ולהעלות בו לספר תורה, אלא שקהילותנו הספרדים יצ"ו לא נהגו להעלות. ואני כמו שמצאתי המנהגות מזמן רב נוהגין הנחתי אותם.⁴³²

יש טוענים כי הרקע לכתיבת ה"שולחן ערוך" היה רצונו של ר"י קארו להשליט מנהג אחיד והלכה אחת במציאות הרב-עדתית בזמנו ומקומו, אך כל המעיין בשולחן ערוך יווכח כי מתועדים בו לעתים מנהגים ופסקים שונים זה לצד זה.⁴³³ האידיאה שהניעה את ר"י קארו במחלוקתו עם המבי"ט שתוארה לעיל (ובמחלוקות נוספות) היתה שימור המסורת הספרדית.⁴³⁴ הדבקות במסורת זו היתה יסוד מרכזי בזהות הקיבוצית של המגורשים מחצי האי האיברי. הם חשו כי ייסוריהם ותלאותיהם יהיו לשווה אם לא ידבקו במסורתם, אותה ראו עליונה על פני מסורות אחרות, והשתמשו לעתים בסגנון בוטה בכדי להשיג מטרה זו.⁴³⁵ בעיניהם היו חכמי ספרד המעולים שבחכמי הדורות וכל סטייה מדבריהם לא התקבלה על דעתם.⁴³⁶ עם זאת, חכמי המהגרים לא היו עשויים מקשה אחת, ומידת דבקותם במסורת האיברית מחד, ופתיחותם למנהג המקומי מאידך, היתה במינון שונה מאחד לשני.

2. רדב"ז כמגן המנהג המוסתערבי

בקובצי התשובות של ר' דוד אבן זמרא (רדב"ז) מופיעות שאלות רבות העוסקות בבחינת מעמדם של מנהגים שונים.⁴³⁷ לשאלות אלו נוסחה קבועה למדי, וחוזר בהן הביטוי "על מה סמכו...". ביטוי זה, המופיע רק פעמים בודדות אצל חכמי דורו של הרדב"ז, מופיע בתשובותיו למעלה מארבעים פעם.⁴³⁸ בשאלות אלו מצוין לעתים מקור הלכתי כלשהו הסותר את המנהג, ולעתים הקושי מובן מאליו ולא מצוין מקור סותר. ברוב המקרים מצא הרדב"ז סמך הלכתי למנהג. יחסו החיובי של רדב"ז למנהג בולט במיוחד ביחס למנהגי ירושלים. תשובותיו מהוות מעין "כתב הגנה" למנהגי העיר.⁴³⁹ אפשר שבשל שיעור החכמים הגבוה בעיר זו ראה רדב"ז את מנהגי

⁴³² עיבור שנים, סא ע"א. לניתוח מפורט ראו הקר, גאון ודיכאון, עמ' 574-573, וראו גם רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 94-93.
⁴³³ הביטוי "יש אומרים" (או בקיצור: "א"), מופיע בשולחן ערוך מאות פעמים. כמובן, אצל פוסקים מאוחרים התגבשו כללי פסיקה כיצד יש להתייחס למקומות אלו בשולחן ערוך (כגון האם כאשר מביא ר"י קארו כמה עמדות בשם "יש אומרים", מחייב ה"יש אומרים" הראשון או דווקא האחרון), אך לפי פשוטו ביטוי זה בא להציג עמדה הלכתית מסוימת ללא חיזוי ערכי.
⁴³⁴ ראו להעיר בהקשר זה כי זהותו העדתית של ר' משה מטרנאי אינה ברורה לגמרי, אך ברור כי מקור משפחתו היה מן העיר טראני שבאיטליה, וראו הדיין אצל בניהו, יוסף בחירי, עמ' קא-קב. המבי"ט מעיד על עצמו בתשובה העוסקת בקהל פוליא (חבל בדרום איטליה) בארטא שביוון: גם כי אני מלשונם ומבני משפחתם "שו"ת המבי"ט, ג, סי' עז, קלה ע"ג).

⁴³⁵ ראו המקורות שריכוז דודסון, חכמי צפת, עמ' 82, הערות 124-125.

⁴³⁶ הקר, גאון ודיכאון, עמ' 571-570.

⁴³⁷ על מעמדו של המנהג במשנת רדב"ז ראו בקצרה אצל גולדמן, רדב"ז, עמ' 46-44. העיסוק הרב בבירור מעמדם של מנהגים הינו מאפיין בולט למדי ביצירתו של רדב"ז, וקשה למצוא ריכוז כה גבוה של תשובות בתחום זה אצל משיבים אחרים בני הזמן. אכן, רדב"ז היה אחד מגדולי המשיבים של זמנו, ואולי היה הפוסק שהותיר הכי הרבה תשובות באימפריה העות'מאנית בדרומו, אך אין זה כדי להסביר את הריבוי העצום של תשובות בענייני מנהג שניתן למצוא אצלו. אפשר שהיה כאן עניין אישי של החכם בענף זה של ההלכה. אפשר גם שהיה כאן היוון חזון: השואלים ניוונו מדימויו של רדב"ז כמי שעוסק בבדיקת כשרותם של מנהגים, והפנו אליו שאלות נוספות בתחום זה.

⁴³⁸ לצד תשובות אלו, קיימות גם תשובות נוספות, המכילות לשונות אחרות, העוסקות בבירור כשרותם של מנהגים.

⁴³⁹ ראו למשל: 1. "על מה סמכו השוכנים בירושלם תוב"ב שאינם נזהרים בעשר קדושות שיש בירושלים" ((שו"ת רדב"ז, ב, סי' תרלג, ז ע"ב); 2. "יש לי לתת טעם למנהג שנהגו כל העולם לעלות באותם עליות לראות משם את הבית כלו ולא שמענו ולא ראינו מי שמיחה בידם" (שם, סי' תרצא, יח ע"ב); 3. "על מה שנהגין בירושלם שלוקחין לולב ואתרוג משל צבור והשליח מחזיר בו על כל הקהל ואינו אומר להם על מנת להחזיר אלא סתם" (שם, סי' תשכ, כ ע"א); 4. "על מה שראית בירושלם שאחר שהפשיט הבהמה תופס העכו"ם בקנה ומושך אותו למעלה בכח וכן לצדדין והרי אם יש שם סרכא נתקת בתנועה ההיא... ולא ידעת על מה סמכו" (שם, סי' תשה, כ ע"ב); 5. "על מה סמכו בירושלם שאין אוכלין עדשין ופולין בתוך שנתם אבל אחר שנתם אוכלין ואפילו בלא בדיקה [=מחשש תולעים]" (שם, סי' תשכג, כב ע"ג); 6. "על מה שנהגו בירושלם לאכול גדיים קטנים אע"ג דלא ידעינן אם הם בני שמונה

המקום כמנהגים מוסמכים שנקבעו על ידי ותיקים. גם המנהגים המקומיים בקהיר ושאר קהילות זכו בדרך כלל לאישור, אך היו מנהגים שרדב"ז פסל לחלוטין⁴⁴⁰ או באופן חלקי.

כדרכה של ספרות השו"ת, פעמים רבות נשמט מקום השואלים ולא ניתן לדעת מהיכן נשאלה השאלה. קשה גם לדעת בוודאות איזו קבוצה חברתית מיוצגת בה מקרב החברות היהודיות השונות באימפריה. עם זאת, בתשובות רבות ניתן להיווכח בביורור כי מדובר במנהג מקומי, לעתים קדום למדי, שהשואלים חשים שלא בנוח איתו ומבקשים לו סמך הלכתי. השאלות עוסקות במנהגים ב"ארצות האלו" (האימפריה העות'מאנית), ובפרט קהיר וירושלים, הערים המרכזיות בהם פעל רדב"ז, ונראה פעמים רבות כי מדובר במנהגם של המוסתעריים.⁴⁴¹ גם אם בחלק מהמקרים לא ברור כי מדובר במנהג מוסתערי, ברור מן התמונה הכוללת כי רדב"ז גילה כלפי המנהג המוסתערי עמדה חיובית ביסודה. הוא אף הכשיר מנהג מסוים שנפסל על ידי חכם מוסתערי.⁴⁴²

במונחים סוציולוגיים ניתן לומר כי שו"ת רדב"ז הינו מרחב המשמר קולות חתרניים של ביקורת וערעור על התרבות ההלכתית המקומית בארץ-ישראל ובסוריה. השאלות לא נשאלו על ידי אנשים מן השכבות הרחבות של הציבור אלא על ידי בעלי השכלה תורנית, אשר הוטרדו מהסתירה בין המקורות הקנוניים המוכרים להם, לבין המציאות הניבטת להם ברחובה של עיר. בשאלות אלו משתקף ככל הנראה המבט של תלמידי חכמים מקרב המהגרים – מבט בוחן, ביקורתי ולעיתים אף מתריס.⁴⁴³ הטקסט של התשובות מדבר אלינו בשני קולות. התשובה מכשירה בדרך כלל את המנהג המקומי, אך הדפסת השאלה לצד התשובה משמרת את קול הספק והביקורת. זאת ועוד, בתשובה עצמה מופיע לעתים מדרג הלכתי, המכיר בכשרות המנהג המקומי אך מציין כי ראוי בכל זאת להחמיר ולצאת ידי כל השיטות. בכך ניתן אישור מסוים לערעור שהוציאו השואלים על מנהגי הארץ. נבחן כעת כמה דוגמות לשאלות אלו.

מנהגים לדוגמה שזכו לאישור⁴⁴⁴

א. סחיטת לימונים בשבת. רדב"ז נשאל: "על מה סמכו במצרים לסחוט לימון לתוך מי הסוכר בשבת והרי היא משקה הבא לתוך משקה ואסור..."⁴⁴⁵ בדברי השואל אין רמז לקבוצה עדתית מסוימת ונראה שהמנהג היה רווח בקרב מקומיים ומהגרים כאחד.⁴⁴⁶ רדב"ז מציע שהמקילים סמכו על הרא"ש שהתיר לסוחטן.⁴⁴⁷ אולם מיד

ימים או לא (שם, סי' תשכו, כג ע"א). בכל המקרים הללו מצא רדב"ז סמך למנהג אנשי ירושלים. למנהג ירושלמי ממנו הסתייג רדב"ז ראו שם, ו, סי' ב'ק"ז.

⁴⁴⁰ הבלוטים בהם מנהג הטבילה בנילוס (ראו להלן סעיף ד, תת סעיף 1.1) והמנהג להסתפק בתפילה אחת על ידי החזן, ללא תפילת לחש לפנייה (שם, תת-סעיף 2.1), וראו להלן בסעיף "מנהגים שזכו לביקורת".

⁴⁴¹ ראייה לכך כי המנהגים המקומיים המתוארים בשו"ת רדב"ז משקפים בדרך כלל את מנהג המוסתעריים, ניתן להביא מאחת מתשובותיו העוסקת ב"מה שנהגו במצרים שמתנה הבעל שמעשה ידי הכלה לעצמה וכסותה עליו כך וכך לשנה" (שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'רסא [קצ], נג ע"א). המנהג המתואר כאן הינו מנהג המוסתעריים, שהיו כותבים בכתובה "מעשה ידיה לעצמה". מנהג המוסתעריים מובא אפוא ללא אזכור עדתי אלא כ"מה שנהגו במצרים" באופן סתמי. ראייה נוספת היא ציון המנהג "בכל זה המלכות" שלא להתפלל תפילת לחש מלבד תפילת הש"ץ (ראו להלן, ליד הערה 561), שזכר אף הוא ללא אזכור עדתי על אף שהיה מנהגם של המוסתעריים בלבד. לצד מנהגיהם של המוסתעריים, הועמדו גם מנהגיהם של עדות אחרות לעתים לדין ביקורתי אצל רדב"ז. למשל, רדב"ז נשאל אודות האם יש סמך למנהג חכמי האשכנזים שלא להחליף בגדים בשבת הסמוכה לתשעה באב (שו"ת רדב"ז, ב, סי' תרצג). בתשובה אחרת מסתייג רדב"ז ממנהג עיטוף הטלית שהיה מקובל כנראה בקרב הרומניוטים: "שאלת ממני אודיעך דעתי על מה סמכו אלו הבאים מארץ תוגרמה שמשליכים הטלית על כתפיהם ואין מכסים בו הראש. תשובה סמכו על בעל העטור ז"ל ... ואין לסמוך על בעל העטור בזה... אלא ודאי הדבר ברור שצריך לכסות בו ראשו וכן נהגו בכל גלילות ישראל ומנהג אבותינו תורה היא" (שו"ת רדב"ז, א סי' שמג, נז ע"א).

⁴⁴² ראו להלן, ליד הערה 741.

⁴⁴³ אמנם, אפשר שגם חכמים מוסתעריים הוטרדו מן הפער שבין מנהגי עדתם לבין המקורות הקנוניים והפנו לעיתים שאלות בנדון אל רדב"ז.

⁴⁴⁴ לדוגמות נוספות למנהגים שרדב"ז הכיר בהם ראו למשל שו"ת רדב"ז, א, סי' שכח (לעיל, ליד הערה 396); שם, סי' שמ; שם, ח, סי' סד.

⁴⁴⁵ שו"ת רדב"ז, א, סי' י, ב ע"א.

⁴⁴⁶ כידוע הסתמכו המוסתעריים על "משנה תורה" לרמב"ם כמקור סמכות בלעדי. הרמב"ם בהלכות שבת אינו מתייחס לסחיטת לימונים, אך ההבנה הפשוטה בדבריו היא שהלימון הינו בכלל הפירות המותרים: "אסור לסחוט תותים ורימונים, הואיל ומקצת בני אדם סוחטים אותם כזיתים וענבים - שמה יבוא לסחוט זיתים וענבים. אבל שאר פירות, כגון פרישין ותפוחים ועזורין - מותר לסוחטן בשבת, מפני שאינן בני סחיטה" (הל' שבת כא, יב). דומה שהמוסתעריים נהגו היתר בדבר מסיבה פשוטה - לא היה להם שום מקור לאסור. לעומת זאת, תלמידי חכמים ספרדים חיפשו הצדקה פורמלית למנהג הרווח ומצאוה בתשובות הרא"ש.

⁴⁴⁷ "על סחיטת לימונים. נראה שהם בכלל שאר פירות, שמותר לסחטן, שאין דרך כלל לסחוט לימונים לצורך משקה, אלא לצורך אוכל, ומותר לסחטן בשבת" (שו"ת הרא"ש, כלל כב, סי' ב).

לאחר מכן, מגלה הרדב"ז כי אין דעתו נוחה מכך. היתרו של הרא"ש התבסס על העובדה שאין סוחטים לימונים לצורך הכנת משקה, אלא לתיבול האוכל בלבד. רדב"ז פגש במצרים מציאות שלא היתה מוכרת לו מחצי האי האיברי. מיץ הלימונים הופק במצרים כמוצר מסחרי: "וממלאין ממנו חביות ומוליכין למכור במקומות אחרים", וממילא הריהו כמשקה לכל דבר. בעקבות קושי זה, מעיד רדב"ז, קיבל על עצמו חומרה לסחוט את הלימון על גבי סוכר.⁴⁴⁸ ואולם, רדב"ז נמנע מלהטיל ביקורת על הנוהג הרווח: "ומ"מ צריך ליישב המנהג".⁴⁴⁹ הדיון של רדב"ז מסתיים במציאת חילוק המאפשר להכשיר את המנהג הנפוץ – מה שנאסר הוא לסחוט מיץ פירות לשם שתייה, אך מיץ לימון נועד לתיבול, ואיננו כלול באיסור.

ב. כיסוי ידי הכהנים. רדב"ז נשאל: "למה נהגו הכהנים בארצות אלו לכסות פניהם וידיהם בשעת ברכת כהנים ומהמשנה והגמרא נראה שלא היו מכסין ידיהם".⁴⁵⁰ הכותב מוטרד מהפער שבין המקורות התלמודיים, מהם ברור שידיהם של הכהנים היו גלויים בעת הברכה,⁴⁵¹ לבין המנהג "בארצות אלו", קרי האימפריה העות'מאנית, לכסות את ידיהם וראשם בטלית. תשובתו של רדב"ז תמציתית למדי: "**תשובה**. שלא לתת מכשול לפני העם, שאסור להסתכל בפניהם ובידיהם בשעת הברכה, לפי שהשכינה שורה עליהם, דכתיב 'מציע מן החרקים',⁴⁵² מן ה' חרקים',⁴⁵³ ומשום צניעות נהגו כן".⁴⁵⁴

ג. לבוש לבן לציון שמחה ואבלות. רדב"ז מספר: "ומנהג קדום במצרים שבזמן החופה לובשים לבן, ובשבת של אבילות ובשבת איכה ובשעת מיתה, משום שנאמר 'וגילו ברעדה',⁴⁵⁵ וכן בשבועות משום 'וכבסו בגדיהם',⁴⁵⁶ וכן בראש השנה ויום הכפורים משום 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו',⁴⁵⁷ וגו', **ומנהג יפה הוא**".⁴⁵⁸ הביטוי "מנהג קדום" מעיד כי רדב"ז הכירו כבר בראשית שהותו במצרים, בשלהי התקופה הממלוכית, ואפשר ששמע מסורות על קדמותו בדורות שלפני כן.

מנהג לדוגמה שזכה לאישור מסויג

גירושין בלילה. אחת השאלות שנשאל רדב"ז אודות מנהגים מקומיים עוסקת בשאלה רגישה במיוחד: כשרות גיטין. הוצאת ערעור על הגט כמוה כקביעה כי ילדיה של הגרושה מנישואיה השניים הינם ממזרים לכל דבר. לאור זאת, מעניין לבחון כיצד פסק רדב"ז בשאלה להלן, וכיצד מנע מתיחות חברתית חריפה. רדב"ז נשאל: "כיון שאנו נוהגין בגטין בכל החומרות אשר אמרו הראשונים ז"ל על מה סמכו במצרים לגרש בלילה כיון שמצינו באור זרוע שאין ראוי לעשות כן ושהגט פסול".⁴⁵⁹ רדב"ז הצליח למצוא בסיס הלכתי לנומרה זו, אך נותר מוטרד מכך שלדעת ה"אור זרוע", מחיבורי ההלכה האשכנזיים החשובים, גט כזה פסול.

⁴⁴⁸ שהרי מותר לסחוט פירות לתוך מאכל בשבת (ראו בבלי שבת, קמ"ד ע"ב).

⁴⁴⁹ שו"ת רדב"ז, שם.

⁴⁵⁰ שו"ת רדב"ז, ד, ס' א"פ (ו), א ע"ד. על מנהג זה ראו גם שם, ו, ס' ב'ק"ז.

⁴⁵¹ למשל: "כהן שיש בידיו מומין לא ישא את כפיו. רבי יהודה אומר אף מי שהיו ידיו צבועות אסטים ופואה לא ישא את כפיו מפני

שהעם מסתכלין בו" (משנה מגילה ד, ז).

⁴⁵² שיר השירים ב, ט. בספרות האגדה נדרש פסוק זה לגילוי השכינה בברכת הכהנים: "מציע מן החרקים, מבין אצבעותיהם של כהנים" (שיר השירים רבה [וילנא], פרשה ב; פסיקתא דרב כהנא ה, ח; פסיקתא רבתי, פסקה טו; תנחומא [בובר], נשא, ס' טו).

⁴⁵³ דרשה זו מקורה כנראה בתורת הסוד של חסידי אשכנז ומשם חדרה לספרות ההלכה (טור, אורח חיים, ס' קכח וראו בית יוסף שם,

סעיף יב).

⁴⁵⁴ שו"ת רדב"ז, שם. הוספתי פיסוק.

⁴⁵⁵ תהלים ב, יא.

⁴⁵⁶ צריך להיות "וכבסו שמלחם" (שמות יט, י). מילות הפסוק "וכבסו בגדיהם" (במדבר ח, ז) נאמר בטהרת הלויים ולא במעמד הר

סיני.

⁴⁵⁷ ישעיה א, יח.

⁴⁵⁸ שו"ת רדב"ז, ב, ס' תרצג, יח ע"ד. פיסוק והדגשה שלי.

⁴⁵⁹ שם, ד, ס' א'קנה (פד), כ ע"ד-כא ע"א.

...ונשאר המנהג שריר וקים. ומ"מ יש לחוש כיון שיצא מפי בעל ספר 'אור זרוע'. אלא, צריך לעשות בצנעא שלא להוציא לעז על הגטין הראשונים. וכשמזדמן לי גט בלילה אני מבקש תואנה לדחותו עד למחר ואני אומר להם שיש חשש.⁴⁶⁰

התשובה שלפנינו הינה דוגמה נאה לאופן בו ניסה רדב"ז להלך בין הטיפות. מחד, ביקש שלא לפגוע באוכלוסיה המקומית ולא להטיל בהם דופי בתחום הלכתי בעל מטען סימבולי רגיש במיוחד – כשרות הגיטין. מאידך, ביקש להקפיד על נורמות הלכתיות מחמירות יותר. הדרך לפשר בין שני קטבים אלו נמצאה בדרך אלגנטית בה נקט בית הדין של רדב"ז. כאשר הזדמנה מסירת גט בלילה בפני בית הדין, נמנע רדב"ז מלהזכיר את החשש ההלכתי הכרוך במסירת גט בלילה, כדי שלא להטיל כתם על הגיטין שנמסרו עד כה באופן זה במצרים. כדי להימנע ממסירת הגט בלילה, היה נוהג רדב"ז לטעון בפני הבעל והאשה כי ישנה בעיה הלכתית כלשהי בנוסח הגט וכדומה, ויש להמתין למחר כדי לסדרה.

מנהגים לדוגמה שזכו לביקורת⁴⁶¹

א. **עליית אנאלפבית לתורה.** רדב"ז נשאל: "על מה סמכו בארץ הזאת שמעלין לקרוא בתורה אפילו שאינו מכיר צורת אותיות, וכל שכן שאינו יודע לחברם, ועולה ומברך לפניה ולאחריה".⁴⁶² בניגוד למנהגים אחרים, להם מצא רדב"ז עיגון בהלכה, במקרה זה יוצא הפוסק בחריפות נגד הנוהג המקומי: "מנהג זה אין לו על מה יסמוך כלל, ויש בזה ברכה לבטלה, ויש בזה בזיון התורה הקדושה... ודומה למזמן חמור לסעודת המלך...". רדב"ז מביע תקווה כי בעקבות הפסק החריף שלו תשתנה המציאות והאוריינות בקרב יהודי מצרים תגבר: "וגם על ידי כך יתביישו וילמדו לקרות".⁴⁶³

ב. **פסוקים וקומים בטלית.** נוהג אחר שעורר את התנגדותו של הרדב"ז נגע לתרבות החומרית המקומית בבתי הכנסת: "שאלה. על מה שנהגו במצרים לרקום על הטלית פסוקים של תורה בזהב. תשובה. כבר נשאל הרמב"ם ז"ל על זה והשיב שהוא אסור...".⁴⁶⁴

ד. הפולמוס על המנהג המוסתערי: זירות מרכזיות

1. מקוואות

בין הזירות הרגישות ביותר בהן התקיים הפולמוס על טיב מסורתם ההלכתית של המוסתעריים היו המקוואות המקומיים.⁴⁶⁵ האיסור על קיום יחסים בין גבר לבין אישה בזמן מחזוריה הינו מהחמורים בהלכה וחל עליו עונש כרת. ביקורתם של המהגרים על כשרות המקוואות הטילה דופי ביהודים הוותיקים והציגה אותם כבעלי עבירה. זאת ועוד, בהלכה ישנה התייחסות שלילית לנולדים מיחסין מין שלא נעשו מתוך הקפדה על דיני נידה.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ שם, כ ע"ב. הוספתי פיסוק.

⁴⁶¹ לדוגמות נוספות של מנהגים מהם הסתייג רדב"ז, ראו למשל: 1. "על מה סמכו כשיש ברית מילה בשבת שהמברך שותה את הכוס. תשובה. לא יפה הם עושים..." (שם, ח, סי' לט, מד ע"ב); 2. "על מה שנהגו להכריז בבית הכנסת בשבת מי שרוצה לקנות בית פלוני או להשכיר פלוני, אם יש בזה איסור או לא. תשובה. דבר זה אסור ואני מנעתי אותו כמה פעמים..." (שם, סי' מ, מה ע"א); 3. "במה שראית פה אסכנדריא שצולין בשר בתנורים שיש [בהם] בשר נבלה... תשובה. לכתחלה ודאי אסור אפילו לדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל אשר אנו סומכים עליהם בכל הדברים..." (שם, סי' קה, קיז ע"ב).

⁴⁶² שו"ת רדב"ז, ח, סי' כד, כז ע"א.

⁴⁶³ שם, כז ע"ב.

⁴⁶⁴ שם, ד, סי' א' ק"ה (מה), ה ע"ד. רדב"ז "קורא" את הרמב"ם במשקפיים של מקובל: "ומה שנראה לי מדבריו ז"ל דאפי' [לן] דברים של חול אסור לרקום אותם בכתב אשורית שהרי הכתב בצמצו יש בו קדושה רבה ותלויין בו ובצורת האותיות כמה סודות עמוקים ואסור להשתמש בו בדברים של חול" (שם). הדגשה שלי.

⁴⁶⁵ על עימותים סביב כשרותם של מקוואות בא"י, מצרים וסוריה במאה השש-עשרה ראו גם למדן, עם בפני עצמן, עמ' 64-65.

⁴⁶⁶ לבן הנידה, כלומר מי שאמו התעברה בהיותה טמאה, אין מעמד הלכתי מיוחד, בניגוד למזור, אך הוא נחשב כבעל תכונה שלילית, וכדברי הרמב"ם: "איהו הוא 'מזור' האמור בתורה? זה הבא מערוה מן העריות, חוץ מן הנידה, שהבן ממנה פגום ואינו ממזר" (הל' איסורי ביאה טו, א). על דימוי השלילי של בן הנידה, ראו: "ר' יהודה אומר עז פנים לגהנם, ובוש פנים לגן עדן. עז פנים: ר' אליעזר אומר, ממזר; ר' יהושע אומר, בן הנדה; ר' עקיבא אומר, ממזר ובן הנדה" (מסכת כלה א, טז).

ביקורת המהגרים הציגה באור שלילי את בני המוסתערבים, שהתגאו בייחוסם,⁴⁶⁷ ותייגה אותם במשתמע כציבור פגום ובעל תכונות שליליות. הדיין המוסתערבי של חלב התרעם על חכמים ספרדים שערערו על כשרות המקווה בעירו "והתחיל לחרחר ריב באומרו כי עשו אותנו בעלי נידות".⁴⁶⁸ ר' יוסף נ' ציאח הפציר בר' יוסף קארו שלא לפסול את המקוה בעיר חמת, "ולא לקנטרם ולומר עליהם שהם ובניהם בני נידה הם" תחושת העלבון העמוקה של המוסתערבים מבצבצת כאן בבירור. עדויות לסכסוכים בין המהגרים לבין המקומיים בשאלת המקוואות עולות ממרכזים עירוניים שונים כפי שיתואר להלן.

1.1 פולמוס הטבילה בנילוס

בסוף שנות הארבעים של המאה השש עשרה התעורר פולמוס אודות מנהגי הטבילה של נשים יהודיות בקהיר.⁴⁶⁹ רדב"ז, שהיה אז כבן שבעים ונחשב כאחד מזקני חכמי הדור,⁴⁷⁰ פרסם את עמדתו ההלכתית האוסרת על הנוהג הרווח של נשים לטבול לטהרתן בכליג' (خلج, יובל של הנילוס). חכמי המוסתערבים התנגדו לפסיקה שהטילה דופי במנהג מקובל בעדתם מזה דורות. ההתנגדות לפסיקת הרדב"ז לא נתחמה לקהל המוסתערבי בלבד. בדומה לפרשות הקודמות שהזכרנו, גם כאן לא הציגו החכמים הספרדים עמדה אחידה והיו מהם שחלקו על רדב"ז.

כדי להבין את הרקע של הפולמוס נבאר בקצרה את ההיבטים ההלכתיים של המחלוקת. ישנם שני סוגים עיקריים של מקומות בהם יכול טמא לטבול לטהרתו: מקווה ומעיין. מקווה הוא שקע או חפירה שנקווים בהם מי גשמים. מעיין הוא מקום נביעה של מים (הים מוגדר אף הוא כ"מעין" לעניין זה).⁴⁷¹ הרמב"ם מתאר את ההבדלים בין שני הסוגים:

מה בין מעיין למקווה: המקווה אינו מטהר אלא בארבעים סאה, והמעין מטהר בכל שהוא. המקווה אינו מטהר אלא באשבורן, אבל המים הנזחלין ממנו אינן מטהרין; והמעין מטהר בזוחלין.⁴⁷² מי גשמים כשרים לטבילה רק כאשר הם מכונסים באשבורן (שקע בקרקע)⁴⁷³ ולא כאשר הם "זוחלין". לעומת זאת מי מעיינות ונהרות כשרים על אף שהמים זורמים ולא מכונסים. חז"ל היו מודעים לעובדה כי ירידת גשמים מגבירה את ספיקת הנהרות. לאור זאת עלתה השאלה, האם העובדה כי לאחר ירידת הגשם מכיל הנהר מי מעיינות ומי גשמים מעורבים זה בזה פוסלת אותו לטבילה? הפוסקים נחלקו האם להכריע כדעת שמואל, שהנהרות מותרים לטבילה כל השנה, או כדעת אביו של שמואל (והאמורא רב, שנוקט כשיטתו), שיש להימנע מלטבול בהם בחודשים מסוימים.⁴⁷⁴

הסיבות להתנגדותו של רדב"ז לטבילה בנהר מפורטות בשלוש תשובות שהגיעו לידינו.⁴⁷⁵ בחלק ח', סימן קלט, מבאר רדב"ז בקצרה כי יש לפסוק הלכה כרב וכאביו של שמואל ולהימנע מלטבול בנהר, מחשש התגברות מי

⁴⁶⁷ ראו באפילוג, ליד הערה 22.

⁴⁶⁸ שו"ת אבקת רוכל, סי' נב, לד ע"ב.

⁴⁶⁹ פרשה זו הוצגה במחקר לראשונה אצל אסף, כתבי יד, עמ' 496 ובעקבותיו אשתור, תולדות, ב, עמ' 343. לפני אסף ואשתור לא עמדו תשובות הרדב"ז בנושא, ואשתור אף לא ראה את כתב-היד של שו"ת ר' יוסף נ' ציאח. בעקבות כך הצגת הדברים אצלם חלקית. דנתי בפרשה זו מכמה היבטים (ארד, מבוא, עמ' 84-92; הנ"ל, לדמותו, עמ' 189-192). אני מקווה לדון בה במקום אחר באופן מפורט ושם אפרסם אי"ה את תשובות ר' יוסף נ' ציאח בעניין.

⁴⁷⁰ בתשובה העוסקת בפולמוס הוא מכונה "הרב הישיש גדול בדורו מופת הדור" (שו"ת ר"י נ' ציאח, 201ב).

⁴⁷¹ אולם מעלתו של הים פחותה ממעלתו של המעיין (למשל, זבים אינם יכולים לטבול בים [ולא במקווה] אלא במעיין), ראו משנה, מקוואות ה, ד.

⁴⁷² משנה תורה, הל' מקוואות ט, ט.

⁴⁷³ על האטימולוגיה של המונח ראו ב"צ גרוס, 'לתולדותיו של "אשבורן"', לשוננו, לב (תשכ"ח), עמ' 279-297. גרוס מוכיח שם כי בניגוד להשערות קודמות, מוצא המילה אינו בשפות שמיות אלא ביוונית.

⁴⁷⁴ ראו בבלי שבת, סה ע"ב.

⁴⁷⁵ שו"ת רדב"ז, ח, סי' קלט-קמא. ראו גם שו"ת גנת ורדים, יורה דעה, כלל ד, סי' ג-ד.

הגשמים על ה"זוחלין".⁴⁷⁶ לאלו שרצו להמשיך לטבול בו, התיר לעשות כן רק אם תוקם מסביב לטובלת מחיצה, שתהווה מעין "אשבורן" זמני.⁴⁷⁷ בסימן קמ החמיר יותר ואסר את הטבילה בנהר כליל: "ראוי לכל מנהיג לאסור להם סתם,⁴⁷⁸ כדי שלא יבואו לידי איסור כרת, הואיל ואיפשר במקואות אשר בתוך הבתים בהכשר ובצנעא".⁴⁷⁹

הפסק של רדב"ז עורר סערה ציבורית עזה.⁴⁸⁰ רבים חשו עצמם נפגעים מדברי רדב"ז והסיקו כי רדב"ז מטיל בהם כתם של ממזרות או למצער פגם של "בני נידה". רדב"ז התמודד עם טענה זו באופן מחוכם. הוא הציב הבדל חד בין הדורות הקודמים, שיש להניח שטבלו כהלכה, לבין "עתה בזמנינו", בו הנשים טובלות גם במקומות אסורים ויש למונען.

ההתנגדות העזה בציבור לחומרה שביקש רדב"ז להשית עליהם הביאה כמה חכמים, מקומיים ומהגרים, לכתוב תשובות בעלות מסקנה הלכתית מנוגדת. רדב"ז מצטט בתשובתו (סי' קמא) קטעים משתי תשובות של חכמים שחלקו עליו, ר' אברהם ור' יצחק, ואפשר ששמות אלו בדויים. הראשון מכונה על ידי רדב"ז "המקשה", כיוון שכתב כנראה השגות על פסקו, והשני מכונה "המתיר", כיוון שכתב תשובה להתיר את הטבילה בנהר. הבולט בחכמי המהגרים הידוע לנו שהתנגד לפסיקת רדב"ז היה ר' שמואל חקאן, ואולי היה הוא אחד משני החכמים שעזמו התפלמס רדב"ז.⁴⁸¹ ר' חיים בנבנשתי, שהחזיק בידו את תשובת ר"ש חקאן בכתב יד, העיד כי הלה התיר לטבול בכליג.⁴⁸²

תמונת המציאות שציירו החולקים שונה לחלוטין מתמונת המציאות שצוירה על ידי רדב"ז. בעוד שרדב"ז סיפר "דאני גדלתי בין הנגידים ובזמנם לא שמעתי מנהג זה כלל אלא איפשר שעתה מקרוב נהגו מקצת נשים עצלניות ובלתי צנועות",⁴⁸³ הרי שהחולקים טענו כי זהו מנהג מקובל מדורי דורות.⁴⁸⁴

⁴⁷⁶ כדי להוכיח כי הסיבה לגאות הנילוס בחודשי הקיץ היא ירידת גשמים הביא רדב"ז מקורות מגוונים, בהם עדותו של הנגיד נתן שולאל, עדותו של ר' בנימין בעל המסעות (ר' בנימין מטודלה) ואף עדויות של נוסעים יהודים ומוסלמים שביקרו במקורות הנהר וחזו בירידת הגשמים שם. בין האישים מהם נגבתה עדות היה גם יהודי אתיופי בשם יצחק אלחבשי, ששימש לפרנסתו שמש במדרש מוסתערי בקהיר, והעיד על מקורות הנילוס בארצו (וראו פרק 6, הערה 201). בנוסף, שאל רדב"ז לדעתם של מלומדים ערביים וקרא בספרות גיאוגרפית בערבית ("עוד שאלתי את פי חכמיהם וכולם הסכימו שהוא מרוב גשמים... עוד בדקתי בספריהם... שו"ת רדב"ז שם, פז ע"א). בידי הגיאוגרפים הערבים היה מידע רב על מקורות הנילוס ועל מהלכו של הנהר. מידע זה היה מוכר למשכילים יהודים. במחצית השנייה של המאה השבע עשרה כלל יוסף סמכרי פרקים שלמים (מתורגמים לעברית) מחיבורו של אלמקריזי, אלח'טט, בעניין הנילוס: הפרק החמישה-עשר, העוסק במקורות הנהר ומהלך זרימתו (דברי יוסף, עמ' 112-132), והפרק הששה-עשר העוסק בשאלה מהו מקור ריבוי המים בנהר (שם, עמ' 124-128). לדרכי השימוש של סמכרי במקורות הערביים בנדון, ראו בונן, נילוס.

⁴⁷⁷ החשש להתגברות מי הגשמים על ה"זוחלין" היה החשש העיקרי שעמד במוקד הדיון ההלכתי, אולם בסי' קמ הוסיף רדב"ז בעיות הלכתיות נוספות העוללות להתעורר כתוצאה מהטבילה בנהר: 1. עלול להידבק טיט ברגלה של הטובלת ולהוות חציצה; 2. כיוון שהטובלת חוששת להיסיחף עם מי הנהר היא אווזת ביד חברתה ושוב ישנה חציצה. רדב"ז אף ערך ניסוי לבדוק בעיה זו: "ואני בדקתי זה בצעמי ואני טובל במקום זה, והמים מושכין אותם להלך" (שו"ת רדב"ז, ח, סי' קמ, צ ע"ב); 3. הטובלת חוששת שמא תיראה מחלונות הבתים הסמוכים או מהספינות בנהר "ובושה ואינה טובלת יפה" (וראו משנה תורה, הל' מקוואות א, יא). 4. הטבילה נעשית בחשיכה ולכן האישה אינה יכולה להקפיד על דיני חציצה ועל כך שכל שערותיה יהיו במים בזמן הטבילה.

⁴⁷⁸ כלומר: בלי חילוק בין מקום שיש בו מחיצה למקום שאין בו מחיצה.

⁴⁷⁹ שו"ת רדב"ז, ח, סי' קמ, פה ע"א. רדב"ז מבאר כי יש להכריע כדעת האוסרים משתי סיבות מרכזיות: א. ראוי להחמיר באיסורי דאורייתא ובפרט באיסור גדה שעונשו כרת; ב. למרות שיש פוסקים כשיטת שמואל (כגון רבנו תם) - במקומו של הרמב"ם (מצרים) יש לפסוק כמותו והוא פוסק הלכה כרב. וראו דברי הרמב"ם בעניין: וכן אם רבו מי גשמים על מי הנהר--אינן מטהרין בזוחלין, אלא באשבורן; לפיכך צריך להקיף מפץ וכיוצא בו באותו הנהר המעורב, עד שייקו המים ויטבול בהן (משנה תורה, הל' מקוואות ט, טז).

⁴⁸⁰ על עוצמת הסערה מעידים דברי ההתנגדות של רדב"ז: אני לא באתי להטיל פגם בטבילות אשר נעשו לפני ושישראל בעלו נדות חס ושלום, שהרי יש מקומות בכליג' הראויים לטבילה... ולא כמו שחשבו רבים שאני בא לעשות בניהם ממזרים... דאפילו בני נדה אינם דאיכא למיתלי בכל הני דכתיבנא ומסתמא שפיר טבולו, אבל עתה בזמנינו פרצו בדבר וטובלות בכל מקום בכליג' אפילו במקום שאין בו אשבורן, וזה אסור... (שו"ת רדב"ז, שם, סי' קמ, פה ע"א).

⁴⁸¹ עד שלא תמצא תשובתו של ר"ש חקאן בעניין, תיוותר שאלה זו תלויה ועומדת. יש להעיר בינתיים כי הפרטים הביוגרפיים ביחס לחכם "המתיר" עולים יפה עם הידוע לנו אודות ר"ש חקאן: "והוצרך להעיד מה שראה בקטנותו מזמן הנגיד כמהר"ר יצחק שאלאל ז"ל ואחריו כל החכמים ושהיו טובלים בדמיאט"ת ורשיד ובכל סביבות מצרים בנילוס..." (שם, סי' קמא, קה ע"א), ואכן לפי הידוע לנו הגיע ר"ש חקאן למצרים כבר בילדותו (ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 480; שפיגל, תשובת ר"ש חקאן, עמ' 549).

⁴⁸² ר' חיים בנבנשתי, **שיירי כנסת הגדולה מטי"ד** [=מטור יורה דעה], שאלוניקי תקי"ז, סי' רא, סעיף ו, מג ע"ג (הוספתי פיסוק). כתב יד זה התגלגל ככל הנראה לידיי של האספן ר' יצחק בדאבה. בקובץ תשובות הרמב"ם שהוציא בדאבה בשנת תרפ"ט ציטט המהדיר קטע מתשובת הרמב"ם בעניין הטבילה בנילוס (ראו להלן) שהועתק בתשובה, והעיר: "התשובה [בה] הנ"ל העתקתה מתוך פסק ארוך של מוהר"ש חקאן הלוי ז"ל והובאה בקצרה בכנה"ג [=בכנסת הגדולה] י"ד סי' רא ע"ש, והרב ז"ל נשתמש בה לצרכו... והפסק סובב הולך אם מותר לטבול בנהר בנילוס והשיב לשואלו בארוך וברוחב והוא כמוס תחת ידי ובעזה"י"ת אדפיסהו כמו שהוא בלי מגרעת ותוספת" (ב' בדאבה (מהדיר), **כי ביצחק: קובץ תורת משה בן יבוא תשובות הרמב"ם**, ירושלים תרפ"ט, עמ' לח). למיטב ידיעתי הבטחה זו לא נפרעה, ואיני יודע היכן נמצא כתב היד היום.

⁴⁸³ שם, סי' קמ, פה ע"ב.

רדב"ז ובני הפלוגתא שלו חלקו בתיאור המציאות גם ביחס לתיאור עמדות השכבה הרבנית במצרים. לפי החולקים הסכימו חכמי מצרים בכללותם שהטבילה בנהר מותרת. רדב"ז לעומתם טוען כי כלל לא התקבלה הסכמה בעניין, אלא כמה מהחכמים אוסרים, כמה מהם מסופקים וכמה מהם "מסכימים לאיסור כמוני".⁴⁸⁵ הניגוד בין תמונת העולם של רדב"ז לבין תמונת העולם של המתירים בולט עוד יותר בתשובותיו של ר' יוסף ן' ציאח. ר' יוסף כתב שתי תשובות שנשלחו מירושלים לקהיר.⁴⁸⁶ לתשובות צורפו כנראה הסכמות חכמי העיר.⁴⁸⁷ נשווה את תיאור המציאות אצל שני הפוסקים:

שו"ת רדב"ז שו"ת ר' יוסף ן' ציאח

וגם אני יש לי במצרים יותר ממ"ה שנה וגדלתי בין בריב אשר נפל בעיר מצרים [=קהיר] בין הרבנים יצ"ו החכמים ולא שמעתי שטבילה אשה בכליג' או בנהר רבני עיר מצרים על אודות הטבילה במי נילוס במקום זחילתו, אלא **עתה מקרוב הגידו לי שמקצת** בהתגברותו... בכליג',⁴⁸⁹ אשר אז **הנשים טובלות שם נשים טובלות שם.**⁴⁸⁸ **כמנהגן מימי עולם וכשנים קדמוניות.**⁴⁹⁰

רדב"ז ור"ן ן' ציאח חולקים הן בשאלת קדמות המנהג והן בשאלת מידת תפוצתו. כיצד ניתן להסביר פערים גדולים כל כך בתפיסת המציאות? ניתן לטעון כי התשובה לכך נעוצה בעובדה שהטבילה בכליג' התאפשרה רק בחודשים ספורים בקיץ, ואולי אף לא היתה נהוגה בקרב כל הנשים המקומיות ועל כן לא הבחין בה רדב"ז זמן רב, אך דומה שאין בכך כדי להסיר את הקושי החמור שהעלינו ומוטב שנישאר לעת עתה בתמיהה מאשר לשער השערות דחוקות.

בתשובותיו מציג ר' יוסף ן' ציאח את התנגדותו לביטול המנהג כנובעת ממניעים של השכנת שלום: "וכ"ש בדבר הזה שנמשך ממנו מחלוקת וחלוק לבבות ויוהרא בבטלו שיש לנו לקיימו ולא לבטלו ונסמוך בזה על המתירים".⁴⁹¹ הוא סוקר את עמדות הפוסקים בעניין טבילה בנהר, מסיק שיש רבים שמתירים ויש רבים שאוסרים,⁴⁹² ומסכם: "ומ"מ על פסק ר"ת [=רבנו תם] ז"ל נהגו לטבול בנהרות אפי"לן] במקום התגברותו וגדולתן".⁴⁹³

מתנגדי רדב"ז ניסו ללמוד מאחת מתשובות הרמב"ם שמותר לטבול בכ"ליג'. ן' ציאח לא הכיר זאת והחשיב את הרמב"ם כאחד מהאוסרים, ואף על פי כן קבע נחרצות:

ואע"פ שהר"ם במז"ל אשר אנו נוהגין כמותו הכל בגלילות הללו הוא מן האוסרים מ"מ הואיל ופשט המנהג בנ"ד [=בנידון דידן] דלא כוותיה [=שלא כמותו] אין לבטלו שהרי לא נהגו כמותו בברכות הבקר ואומרים אותם בבית הכנסת אע"פ שלא נתחייבו בהם מקצתם⁴⁹⁴ ... גם בעניין אסור מולייתא⁴⁹⁵ לא נהגו כמותו וכן בדברים אחרים....⁴⁹⁶

⁴⁸⁴ באופן דומה, רדב"ז והחולקים עליו תיארו באופן שונה את המציאות במקומות אחרים במצרים. החולקים כתבו שבדמיאט וברשיד ובמקומות נוספים טובלות הנשים בנילוס. רדב"ז, לעומתם, טען כי בדמיאט טובלות הנשים במקווה ולא בנילוס. ברשיד, קבע רדב"ז, היה אמנם מנהג לטבול בנהר אך חכמי העיר ביטלוהו וכפו את אנשי הקהילה לבנות מקווה (שם, סי' קמא, צו ע"א).

⁴⁸⁵ שם, סי' קמא, צו ע"א.
⁴⁸⁶ שו"ת ר"ן ן' ציאח, 202א-202ב; 206ב-202ב.

⁴⁸⁷ "ובזה חכמי העיר ורבניה הסכימו בכך עמדי וחתמנו יחד" (202ב). ואולם, חתימות החכמים הללו לא השתמרו.

⁴⁸⁸ שו"ת רדב"ז שם, סי' קמא, קה ע"ב.

⁴⁸⁹ ש' אסף (כתבי יד, עמ' 496), קרא בטעות: בבליג'.

⁴⁹⁰ שו"ת ר"ן ן' ציאח, 201ב. המילים האחרונות בעקבות הפסוק "וערבה לה" מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות (מלאכי ג', ה'), ויש בזה כדי להעיד כמובן על היחס החיובי למנהג זה. במקום אחר הוא מתייחס למנהג בביטוי "מנהגות קדמונים" (שם, 202א).

⁴⁹¹ שו"ת ר"ן ן' ציאח, 205ב.

⁴⁹² הצגת הדברים באופן זה שונה לגמרי מהצגתם אצל רדב"ז הטוען (שו"ת רדב"ז, שם, סי' קמא) כי רוב הפוסקים אוסרים לטבול בנהר. רדב"ז מונה אמנם שורה של פוסקים, כולם אשכנזיים, המתירים לטבול בנהר (רבנו תם, סמ"ג, סמ"ק, מהרי"ח, ר' ברוך, אור זרוע, ר' שמשון), אך טען שרבים יותר האוסרים ומכללם רבני צפון אפריקה וספרד (ר' חננאל, רי"ף ורמב"ם).

⁴⁹³ 204א. כלומר, הטובלים בנהרות סומכים על פסק רבנו תם (שפסק הלכה כשמואל) וטובלים אפילו במקומות היבשים במשך השנה ומוצפים במים בחודשים מסוימים, ואינם חוששים שמקור הגאות הוא במי גשמים.

⁴⁹⁴ בתלמוד (בבלי, ברכות ס ע"ב) מוצגות ברכות השחר לפעולות מסוימות הקשורות לקימה (כגון: "פוקח עוררים" עם פקחת העיניים ועוד). עם הזמן התפתח מנהג לומר את כל הברכות ברצף בבית הכנסת. הרמב"ם התנגד לכך וניסה לשרש את המנהג: "נהגו

ן' ציאח נתן אפוא קדימות למנהג המקובל על פני פסקי הרמב"ם.⁴⁹⁷ לפי ן' ציאח הנוהג והשגרה ההלכתית לפסוק כרמב"ם ב"גלילות הללו" אינם עומדים מול כוחו של מנהג הרווח בציבור.

1.2 פולמוס המקווה בחלב

במסגרת דיונונו לעיל אודות עמדותיהם של גדולי חכמי המהגרים אודות המנהג המוסתערי הזכרנו את חילוקי הדעות בין ר"י קארו לבין המבי"ט בשאלת היחס למקוואות שהחזיקו המוסתערים בחלב ובחמת. נפנה כעת לתאר את השתלשלות פרשות אלו. נפתח בפרשת המקווה בחלב. בתשובות העוסקות בפרשה⁴⁹⁸ הושמט שמה של העיר. חוקרים שונים סברו בטעות כי המקרה אירע בחמא ("חמת"), או בטבריה, אך ש"ז הבלין הוכיח שהמקרה המתואר אירע בחלב.⁴⁹⁹ על המקרה מספר ר' אלעזר ן' יוחאי,⁵⁰⁰ שהזדמן לעיר:

באו קצת מאנשי ק"ק ספרדים י"ה וספרו לי על ענין הטבילות, שנשותיהם היו מתרעמו[ת] אליהם באומרם כי לא היה במקרה שיעור לטבילה. ויהי כאומרם אלי יום ויום⁵⁰¹ הלכתי וספרתי הדברים לזקן הדיין י"ה פעם אחר פעם ולא שת לבו לתקן ולדעת האמת.⁵⁰²

ראשיתה של הביקורת לא היתה בחוגי החכמים אלא בנשות המהגרים שפקפקו בכשרותו של המקווה. מן התשובה עולה כי ביקורת זו הושמעה בעבר באזני חכם הקהל הספרדי, ר' משה כלץ,⁵⁰³ אך הלה, שהיה "עלוב ונרדף מקהל מסתערים", לא העז לעשות דבר. ר' אלעזר ן' יוחאי צירף אליו את ר"מ כלץ והם מדדו יחדיו את המקווה ומצאוהו חסר. השמועה על כך פשטה בקרב המוסתערים ופרצה מהומה של ממש שהסתיימה כמעט באלימות פיזית. רגשות העלבון של המוסתערים הובילו להלשנה על ר' אלעזר וכליאתו לזמן קצר בבית המאסר על ידי הרשויות העות'מאניות.⁵⁰⁴ ר' אלעזר ור' משה פנו אל חכמי צפת וביקשו מהם לחוות דעה בענין. עוד ביקשו: "ושלחו לנו משם [=מצפת] מדה עשויה מברזל מדת האמה חתומה מחתימת ידיכם",⁵⁰⁵ כדי להוכיח למוסתערים שהמקווה אכן חסר משיעורו. ר"י קארו פסק שהמקווה אכן פסול, ואילו המבי"ט ניסה להכשירו בדיעבד.⁵⁰⁶

העם ברוב ערינו, לברך ברכות אלו כולן זו אחר זו בבית הכנסת, בין נתחייבו בהן, בין לא נתחייבו בהן. וטעות היא, ואין ראוי לעשות כן. ולא יכיר אדם ברכה, אלא אם כן נתחייב בה" (הל' תפילה ז, ט).

⁴⁹⁵ "מולייתא" הוא עוף או גדי הממולאים בבשר. תוספות (ד"ה כבולעו, פסחים עד ע"א) מתירים לבשל מולייתא אם חלקי הבשר הפנימיים נמלחו. כך פסקו גם הרא"ש, הטור (יורה דעה, סי' עז) הרשב"א (שו"ת הרשב"א, ג, סי' רנא) והריב"ש (שו"ת הריב"ש, סי' קסה). הרמב"ם, לעומת זאת, אסר לעשות כן, מפני שמליחת הבשר הפנימי גורמת ליציאת דם אל הבשר החיצוני. חכמי ספרד לא קיבלו אפוא את עמדת הרמב"ם. ר' יוסף קארו מביא את העמדות המתירות ומעיד: "וכן המנהג פשוט" (בית יוסף, יורה דעה שם).

⁴⁹⁶ שו"ת ר"י ן' ציאח, 206א. ⁴⁹⁷ ראו גם דבריו של ן' ציאח במקום אחר: "ואף אם יהיה הרמב"ם ז"ל רב בגלילות הללו, היינו בדבר שנהגו כמותו אך לא במה שלא נהגו כמותו, כמו שלא נהגו בגלילותינו במולייתא כמותו, ובסדור הברכות בבקר בבית הכנסת, ובברכת להכניסו [ב]בריתו של אברהם אבינו כשבית דין מלין את הבן ולא אביו (עיינו משנה תורה הל' מילה ג, א), וברכת שעשה לי כל צרכי וענ"י בט"ב וביה"ך" ⁴⁹⁷ [=ועל נטילת ידים בט"ב באב וביום הכפורים. ראו שם, הל' תפילה ז, ח], ובכל יום 'מלביש ערומים' והם לנים בלבושיהם (כנגד דברי הרמב"ם בהערה 494 לעיל), אלא ודאי: במה שנהגו – נהגו, ובמה שלא נהגו – לא נהגו" (שו"ת אבקת רוכל, סי' נד, לה ע"ב. הוספתי פיסוק). על היחס למנהג החורג מעמדת הרמב"ם במשנתו של ן' ציאח ראו גם: ארד, לדמותו, עמ' 205-221, 220. לפסיקה של ר' יוסף כנגד דעת הרמב"ם ראו גם שו"ת ר"י ן' ציאח, 263א-266ב.

⁴⁹⁸ שו"ת אבקת רוכל, סי' נב-נג; שו"ת המבי"ט, א, סי' קמג.

⁴⁹⁹ המקור לבלבול הינו שתי התשובות העוקבות (שו"ת אבקת רוכל, סי' נד-נה), העוסקות ב"הכשר המקווה של חמת". בעקבות זאת היו שהבינו שגם התשובות הקודמות (סי' נב-נג) עוסקות בעיר חמת, והיו שראו ב"חמת" כינוי ספרותי לטבריה. לסקירת הספרות המחקרית בעניין ראו הראל, מחלוקת, עמ' 123, הערה 22 (יש להוסיף על הרשום שם את כהן טויל, מגורשי ספרד, עמ' 101, הערה 19, הנוקט בשיטת המזהים עם חמת בסוריה. ויש לתקן את ההפניה שם לשו"ת אבקת רוכל ל"סי' נב" ולא "סי' י"ב"). הזיהוי עם חלב הוצע כבר על ידי אשתור (תולדות, ב, עמ' 494) והוכח באופן משכנע על ידי ש"ז הבלין, 'לתולדות משפחת אלכלץ', קריית ספר, מט (תשל"ד), עמ' 645, הערה 7. בעקבותיו ציינו הבאים אחריו כי האירוע היה בחלב (הקר), השיפוט העצמי, עמ' 368; למדן, עם בפני עצמן, עמ' 65; הראל, מחלוקת, עמ' 123). נ' אילן הוסיף ראייה נוספת כי אכן מדובר בחלב (אילן, מצח אהרן, עמ' 25, הע' 63).

⁵⁰⁰ ראו עליו: דברי יוסף, עמ' 362; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 160; דודסון, חכמי צפת, נספח, עמ' 31-30.

⁵⁰¹ בעקבות אסתר ג, ד.

⁵⁰² שו"ת אבקת רוכל, סי' נב, לד ע"א.

⁵⁰³ ראו עליו: רוזאניס, קורות היהודים, עמ' 58, 144-145; הבלין, אלכלץ, עמ' 645.

⁵⁰⁴ בפרשה זו משתקפים חולשת מוסדות השיפוט והיעדר הסמכות של דיני ישראל בחקיקה העות'מאנית. לדין ראו הקר, השיפוט, עמ' 368-369.

⁵⁰⁵ שו"ת אבקת רוכל שם, לד ע"ד.

⁵⁰⁶ ראו לעיל, ליד הערה 408.

אנו רואים כאן שוב דפוס עליו עמדנו קודם לכן ביחס לסכסוך המוסתערבים והספרדים בדמשק.⁵⁰⁷ המנהיגות הספרדית בקהילות ב"פריפריה התורנית" מבקשת את התערבותם של חכמי צפת בסכסוכים בין עדתיים, מפני שסמכותם של חכמים גדולים, דוגמת ר' יוסף קארו והמבי"ט, מקובלת אף על המוסתערבים.

1.3 פולמוס המקווה בחמת

פולמוס אחר על כשרותו של מקווה נסב כאמור על המקווה בעיר חמת (חמאח).⁵⁰⁸ בעוד שעמדתו של החכם המוסתערבי בחלב בפרשה שהוצגה לעיל מוכרת לנו רק מתוך תיאורה בדברי החכמים הספרדים,⁵⁰⁹ הרי שכאן השתמרה בידינו תשובה מנומקת שכתב חכם מוסתערבי להכשיר את המקווה.

מי המקווה בחמת הובאו מנהר סמוך באמצעות גלגל.⁵¹⁰ חכם מסוים טען כי המקווה פסול מפני שמימיו נחשבים מים שאובים. איננו יודעים מי עורר את הפולמוס ויש לשער שהיה זה חכם מקומי מבני המהגרים. בעקבות זאת כתב ר' יוסף נ' ציאח תשובה בעניין ופסק בה שאין לפוסלו. תשובה אחרת בנידון שלח לצפת לעיונו של ר' יוסף קארו. בתשובתו מתרעם נ' ציאח על אופן פעולתם של חכמי המהגרים בפרשה. לטענתו, גם אם יש מקום לאסור את המקווה, הרי שזו חומרה בלבד. לכן, היו המבקרים צריכים לעודד הקפדה על טבילה באופן מהודר ולא לפסול במישרין את המקווה: "ומי שירצה להישיירם לא יטיל בהם ובזרעם נכון לפניהם"⁵¹¹ פסול רק שיאמר זה מצוה מן המובחר יותר מזה.⁵¹² ר' יוסף קארו דחה את דברי הסניגוריה של נ' ציאח, הפריך את כל טענותיו אחת לאחת ועמד לצידו של החכם שפסל את המקווה.⁵¹³

בדומה לפרשה שנזכרה קודם, גם הפעם חלק המבי"ט על ר"י קארו וטען כי יש סמך למנהג המקומי.⁵¹⁴ מאוחר יותר נשאל בנו של המבי"ט, ר' יוסף מטרנאני, אודות מקווה בעיר מסוימת, כנראה אמאסיה שבאנטוליה, אשר הופעל באופן דומה. נאמן לשיטת הפסיקה של אביו, הכשיר ר"י מטרנאני את המקווה ואף הוסיף פרטים בעניין הפולמוס בחמת:

זה י"ג שנה בעוברי חמת רבה ראיתי שכל המים שמספקי[ם] בעיר ובמרחצאות ובמקואות הם באים ע"י אלו הגלגלים הגדולים והם עשויין בתוכן כמין תיבות קטנות בגופן של גלגלים שהן מתמלאין מים בשקיעתן בנהר ועולין ושופכין למעלה מן הסילון המקלח בתוך העיר וחששתי על המקואות ושאלתי את פי יושבי הארץ [=כינוי למוסתערבים] אם נעשה הדבר על פי הוראת חכם ונמצא ביד א' [חד] מגדוליהם פסק לרב כמה"ר יוסף נ' סייח ז"ל להכשיר ועליו חתימה מאבא מארי ז"ל [=המבי"ט] לקיי[ם] את דבריו[ם]. כמדומה שהיה מי שערער על מנהג הראשונים שהיו נוהגים כן משנים קדמוניות ובאו לקיים את מנהגם לומ' [ר] שנכון עשו.⁵¹⁵

קשה להאמין שר' יוסף מטרנאני לא ידע כי מי "שערער על מנהג הראשונים" היה לא אחר מאשר ר' יוסף קארו וייתכן שהעלים את שמו מחמת כבודו. מן הדברים עולה כי אחר שכתב ר' יוסף נ' ציאח את תשובתו המכשירה

⁵⁰⁷ ראו בפרק 3.1, ליד הערה 47.

⁵⁰⁸ ראו על קהילה זו לעיל, פרק 1, ליד הערה 44.

⁵⁰⁹ הטענה המרכזית של הדיין המוסתערבי היתה כי יש למדוד לפי משקל ולא לפי אורך, ראו בשו"ת אבקת רוכל, שם, ובשו"ת המבי"ט, שם.

⁵¹⁰ ראו לעיל הערה 402. לשאלות על מקוואות שהופעלו בדרך זו ראו גם שו"ת נבחר מכסף, יורה דעה, סי' יח; שו"ת מהרי"ט, ב, יורה דעה, סי' יז; שו"ת מהריט"ץ, סי' רי. קצרה היריעה כאן מלבאר את הצדדים ההלכתיים לאסור ולהתיר בשאלה זו התלויה בסוגיית "שאובה שהמשיכה כולה". אציין רק כי בין השיקולים להתיר היו העובדה שהשאיבה לא נעשית בידי אדם אלא מכוח המים הזורמים וכן הסברה שכלי הקיבול בגלגל אינם נחשבים כלים או מפני שעשויים כלוחות או מפני שהינם נקובים.

⁵¹¹ על פי איוב כא, ח. השוו לשונו של נ' ציאח בתשובה אחרת: "קדושת בנות ישראל וזרעם נכון לפניהם" (שו"ת אבקת רוכל, סי' נח, לו ע"א. תשובה זו חתומה גם על ידי ר' משה ברוך אך ללא ספק נוסחה על ידי נ' ציאח). מדפיסים מאוחרים לא הכירו כנראה את הביטוי וראו בזה שיבוש. בעקבות זאת העבירו שלא בצדק את התיבות "נכון לפניהם" למשפט אחר בתשובה (ומה שכתבתי בעניין זה במאמרי: ארד, לדמותו, עמ' 193, הערה 321, הינו שגוי).

⁵¹² שו"ת אבקת רוכל, סי' נד, לה ע"א.

⁵¹³ על יחסו של ר' יוסף קארו לר' יוסף נ' ציאח, ראו ארד, מבוא, עמ' 24-25, 30-31, 34-35, 77, 83-84. על עמדת ר' יוסף קארו בפרשה זו ראו גם לעיל, ליד הערה 401.

⁵¹⁴ שו"ת המבי"ט, א, סי' שמח, וראו לעיל, ליד הערה 402.

⁵¹⁵ שו"ת מהרי"ט, ב, יורה דעה, סי' יז, כא ע"ג.

את המקווה בחמת טרח להצטייד בהסכמתו של המבי"ט לפסיקה. לא היתה זו הפעם היחידה בה הסכים המבי"ט על פסק של ן' ציאח בעוד ר' יוסף קארו התנגד. המבי"ט הסכים גם על הפסק של ן' ציאח בעניין הסכסוך על חלקת הקבורה של משפחת כולף בדמשק,⁵¹⁶ בעוד ר"י קארו התנגד לו.⁵¹⁷

2. ליטורגיה

2.1 נוסח התפילה והשפעות המהגרים עליו

נוסח התפילה של יהודי סוריה, ארץ-ישראל ומצרים ידע כמה תמורות מן התקופה המוסלמית המוקדמת ועד לראשית התקופה העות'מאנית. ההתחזקות אחר גלגולי הנוסח במרחב זה אינה עניין רק לחוקרי הליטורגיה היהודית. שינויים בנוסח התפילה הינם מעין נייר לקמוס המשקף שינויי טעם אידיאולוגיים, מתחים בין בעלי הלכה לבין נאמנים למנהג אבותם, ומפגשי תרבויות בין קבוצות בעולם היהודי, ולכן רב ערכם גם לעוסקים בהיסטוריה חברתית. תיאור מקיף של השינויים שחלו בנוסח התפילה במזרח בתקופה ארוכה זו הינו מעבר למטרותיו של מחקר זה. להלן נתמקד בתמורות שחלו בנוסח התפילה במרחב הנדון בעקבות השפעתם של מהגרים יהודים אירופים.

א. מנהג ארץ-ישראל הקדום: יסודו של נוסח התפילה במרחב הנדון הינו נוסח ארץ-ישראל הקדום. מאז גילוי הגניזות בקהיר זכה מחקר התפילה הארץ-ישראלית הקדומה לעיסוק פורה ואינטנסיבי במחקר,⁵¹⁸ אשר החל בראשוני חוקרי הגניזה, דוגמת שכטר,⁵¹⁹ אלבוגן⁵²⁰ ומאן;⁵²¹ המשיך בחוקרי הדור השני והשלישי דוגמת אסף,⁵²² וידר,⁵²³ זולאי,⁵²⁴ ופליישר;⁵²⁵ ומוסיף קומות חדשות על יד חוקרי זמננו דוגמת יהלום,⁵²⁶ ארליך,⁵²⁷ לוגר⁵²⁸ ואחרים. נוסח זה ידע מתקפה ממושכת מצד בעלי הלכה, עד שעבר מן העולם. כבר בסביבות המאה התשיעית או העשירית הצליחו גאוני בבל לאכוף את מנהגם בארץ-ישראל בפרטים שונים,⁵²⁹ ונוסח זה החל להתערער. הכיבוש הצלבני מוטט סופית את קיומו של ענף ליטורגי זה. הקהילות שנוסדו מחדש בארץ-ישראל כבר נמשכו אחר נוסח בבל.

⁵¹⁶ שו"ת אבקת רוכל, סי' קטז (וראו שו"ת המבי"ט, ב, סי' כח). תשובה אחרת של ן' ציאח עליה הסכים המבי"ט מופיעה בשו"ת ר"י ן' ציאח (258ב), אולם על תשובה זו הסכים גם ר"י קארו.
⁵¹⁷ ראו לעיל פרק 3.1, ליד הערה 49.

⁵¹⁸ לסיכום על תרומת ממצאי הגניזה לחקר התפילה ראו למשל שמלצר, תרומת הגניזה; ש"ק רייף, 'תפקידם של קטעי הגניזה הקהירית בחקר תולדות התפילה', כנישתא, [א] (תשס"א), עמ' מג-נב. כמוכן, חקר התפילה כרוך בחקר הפיוט. תרומת הגניזה לחקר הפיוט היא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה, וראו למשל ע' פליישר, 'תרומת הגניזה לחקר שירת הקודש העברית', תעודה, א (תש"ם), עמ' 87-83.

⁵¹⁹ שכטר, דגימות מהגניזה.

⁵²⁰ אלבוגן, תפילת המועדים.

⁵²¹ מאן, נוסח א"י. על חשיבותו של מחקר יסוד זה ראו פליישר, ק"ש של ערבית, עמ' 271-268.

⁵²² ש' אסף, 'מסדר התפילה בארץ ישראל', בתוך י' בער ואחרים (עורכים), ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 116-131.

⁵²³ במאמרים שונים, ראו אסף מאמריו: וידר, התגבשות, וראו במיוחד מאמרו וידר, מנהג א"י הקדום, שנדפס בתרגום לעברית בקובץ מאמרי הנ"ל, א, עמ' 108-125.

⁵²⁴ למשל: מ' זולאי, 'לחקר הסידור והמנהגים', בתוך: מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), ספר אסף, קובץ מאמרי מחקר... לכבוד הרב שמחה אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 315-302.

⁵²⁵ למחקר מקיף שלו על נוסח התפילה הארץ-ישראלית ראו פליישר, תפילה ומנהגי תפילה. על תרומתו המכרעת של פליישר לחקר תולדות התפילה בכלל ונוסח א"י בפרט ראו א' ארליך, 'על מקומו של פרופ' עזרא פליישר בחקר התפילה', מדעי היהדות, 45 (תשס"ח), עמ' 123-133. פליישר פרסם שרידים גדולים מ"סידורים" ארץ-ישראליים מאוספי הגניזה (ראו ע' פליישר, 'קטעים מקובצי תפילה ארץ-ישראליים מן הגניזה', קובץ על יד, יג [תשנ"ו], עמ' 189-91; הנ"ל, 'שרידים נוספים מקובצי תפילה ארץ ישראלית מן הגניזה', קובץ על יד-טו [תשס"א], עמ' 37-1), והקדיש מחקרים מפורטים רבים להיבטים שונים של נוסח זה.

⁵²⁶ יהלום, מחזור ארץ ישראל: קודקס הגניזה, ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, אז באין כל: סדר העבודה הארץ-ישראלי הקדום ליום הכיפורים, ירושלים תשנ"ז.

⁵²⁷ א' ארליך הקדיש בשנים האחרונות כירורים לנוסח התפילה הקדומה (בעיקר תפילת העמידה), ראו למשל א' ארליך, 'לחקר נוסח הקדום של תפילת שמונה עשרה – ברכת העבודה', בתוך: י' תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' יז-לח. הנ"ל, 'תפילת שמונה עשרה שלמה על פי מנהג ארץ ישראל', קובץ על יד, יח (תשס"ה), עמ' 22-1; הנ"ל 'קטעים נוספים מתפילת שמונה עשרה על פי מנהג ארץ ישראל', קובץ על יד, יט (תשס"ו), עמ' 22-1. על נוסח תפילת העמידה בקטעי הגניזה ראו גם פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 159-19.

⁵²⁸ לוגר, תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית, ירושלים תשס"א.

⁵²⁹ ראו פרידמן, התנגדות לתפילה, עמ' 80-76; הנ"ל, מחלוקת לשם שמים, עמ' 250; פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 216; רייף, התפילה היהודית, עמ' 172.

ואולם, המורשת הליטורגית הארץ-ישראלית התמידה בקהילות יוצאי ארץ-ישראל (ה"שמיים").⁵³⁰ נוסח התפילה בפסטאט במאות השנים-עשרה והשלוש-עשרה כבר לא היו ארץ-ישראלי בטהרתו וכדברי פליישר "עמד על סף התמוטטות", ועבר השפעה בבלית עמוקה.⁵³¹ עם זאת, כמה מעיקרי הנוסח הארץ-ישראלי נשמרו על ידם בקנאות, ועל כך זכו לביקורת של חכמי הזמן. הביקורת הגיעה לשיאה בראשית המאה השלוש-עשרה. בעקבות המתקפה על מנהגיהם, ניסחו בני הקהל הארץ-ישראלי ב-1211 הצהרה⁵³² בה הביעו את מחויבותם הבלתי מתפשרת למנהגי אבותיהם: "ואנחנו נשארים על-פי שמירת תקנותיו ומנהגיו [=של בית הכנסת] עד עכשיו ועד עולם. ואין דרך לאדם לשנות מהם דבר ולא לגרוע דבר ולא להתנגד אליו בכלל".⁵³³ מבקרי המנהג היו חכמים ממוצא זר: ר' יוסף ראש הסדר, מהגר מעיראק;⁵³⁴ ר' יחיאל בר' אליקים, מהגר כנראה מאירופה הנוצרית; ור' אברהם בן הרמב"ם (ראב"ם). מצדדי המנהג הארץ-ישראלי טענו כנגדם שאסור להם לעזוב את מנהג אבותם, ושמותר שיהיו בעיר אחת שני מנהגים. כמו כן טענו שהחכמים הקודמים לא גינו את דרכם, ושקדמוניהם הטילו חרם על מי שיבטל את מנהגם. טיעוניהם של השמיים היו דומים להפליא לטיעונים שיעלו המוסתערבים מאות שנים לאחר מכן, בניסיון להגן על מנהגיהם מהתקפתה של סמכות רבנית.⁵³⁵ מאבקם של השמיים לא צלח וידם של המבקרים היתה על העליונה. מנהג ארץ-ישראל כנוסח עצמאי נעלם, אך רישומיו נותרו בנוסח התפילה המוסתערבי, כפי שנראה להלן.

ב. מנהג ארם צובה: בשנת רפ"ז (1527) נדפס לראשונה "מחזור ארם צובה", סדר תפילות לכל השנה לפי נוסח המוסתערבים בחלב. יש להדגיש כי זהו איננו מקור המשקף נוהג ליטורגי של קהילה בודדת. חכמים בקהילות שונות הכירו קובץ ליטורגי זה וציטטו ממנו, וברור כי המחזור זכה למעמד חשוב ולתפוצה מסוימת בכל המרחב ה"שמי" (ובכלל זה בתימן). מאיר בניהו מציע לתלות את הרקע להדפסת המחזור במאבק התרבותי בין המקומיים לבין המהגרים: "רגלים לדבר, שאחת המטרות העיקריות בהדפסתו של מחזור היתה לעצור תהליך זה, ולשמש כתריס בפני נוסח הספרדים ההולך וכובש את מקומו של נוסח המקומי".⁵³⁶ לעניות דעתי יש בתיאור זה הגזמה מסוימת. המניע המרכזי לשיקולי הדפסה הינו היצע וביקוש. ספרים נדפסים בעיקר כי יש להם קהל קוראים. יהודי חלב גילו את היתרונות שמציע הדפוס, כפי שגילו אותם בתקופה זו קהילות שונות ברחבי העולם היהודי, שהביאו לדפוס אף הן את סידוריהן.⁵³⁷ אמנם, העובדה שלמעט מהדורה נוספת אחת (ונציה ש"כ) לא שב המחזור ונדפס, יש בה כדי להעיד כי הביקוש אליו הלך ופחת, כנראה לאור התבססות הנוסח הספרדי.⁵³⁸

מהדורת הדפוס הראשון של מחזור ארם צובה, שדינה כדין כתב-יד,⁵³⁹ נדירה למדי. עד לאחרונה היה המחקר על נוסח זה מוגבל למדי, אך לאחרונה זכה לכמה מחקרי יסוד.⁵⁴⁰ עזרא פליישר ראה במנהג ארם צובה גלגול

⁵³⁰ י"מ תא-שמע קובע: "רוב היהודים בארצות הגניזה עמדו תחת השפעה בבלית עמוקה, ורק בבית כנסת מרכזי אחד, בפסטאט שבמצרים, הקפידו על נוסח ארץ ישראל בטהרתו" (תא-שמע, התפילה האשכנזית, עמ' 7. הדגשה שלי). דומני שיש בקביעה זו הפרזה רבה ועדיפה תפיסה רחבה יותר, כפי שביטא למשל מ"ע פרידמן ("אולם היתה תקומה למנהג זה בבתי הכנסת ה"שמיים"... בארצות הסמוכות לארץ" (פרידמן, התנגדות לתפילה, עמ' 71).

⁵³¹ פליישר, לסדרי התפילה, עמ' רמג-רמד, וראו גם שם, עמ' ריח.

⁵³² כ"י אוקספורד, בודלי 2834.22 (Heb. B 13.41). נדפס חלקית אצל מאן, יהודי מצרים, א, עמ' 221-223, ואצל הנ"ל, מקורות, א, עמ' 417. נדפס בשלמות אצל פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 219-221 בתרגומו של מ' גיל, ובתרגום שונה אצל פרידמן, מחלוקת לשם שמים, עמ' 252-253. לדיון מקיף בתעודה ראו פליישר שם, עמ' 215-320.

⁵³³ פרידמן, שם, עמ' 253.

⁵³⁴ עליו ראו ל' גינת, ר' יוסף ראש הסדר ופירושו למשנה (מן הגניזה), חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ן.

⁵³⁵ ראו להלן, ליד הערה 567. על מאבקי החכמים בנוסח השמי בפסטאט ראו פרידמן, תשובת ר' יחיאל; הנ"ל, התנגדות לתפילה; הנ"ל, מחלוקת לשם שמים.

⁵³⁶ בניהו, שם, עמ' 10; עדס, דרך ארץ, עמ' ה.

⁵³⁷ כגון מחזור רומניא, קושטא רע"א.

⁵³⁸ תהליך דומה עבר על הנוסח הרומניוטי, וראו דבריו של ד' גולדשמידט: "מחזור רומניא נדפס שלוש פעמים ורק במאה ה"ט. וכל שלא חזר ונדפס, מסתבר שאינו אלא משום שלא היה לו דורש" (גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 122. מאוחר יותר הצביע גולדשמידט על מהדורות דפוס נוספות של נוסח זה, בהן גם מהמאה השבע-עשרה (שם, עמ' 218-220).

⁵³⁹ וידר, התגבשות, א, עמ' 94, הערה 2.

⁵⁴⁰ צונץ במחקרו הידוע על התפילה (צונץ, הפולחן) הזכיר נוסח זה אך עסק בו באופן צדדי למדי. המחקרים הקלאסיים על הסידור

הינם פריימן, מחזור ארץ צ; ח' בראדי, מאמר על המחזור כמנהג ארם צובה, בתוך: A. Berliner, *Aus meiner Bibliothek*,

מאוחר של המנהג הארץ-ישראלי הקדום כאחד וראה בהבנה זו את אחד החידושים המרכזיים של מחקרו על המנהג הארץ-ישראלי.⁵⁴¹

חשוב להדגיש: מחזור ארם צובה הינו נוסח "בבלי" ביסודו. המרחק הרב שעבר נוסח זה מן הנוסח הארץ-ישראלי ה"מקורי" ניכר בעובדה הפשוטה שאין במחזור אף פיוט מפיטני ארץ-ישראל הקלאסיים (כדוגמת ינאי ור' אלעזר בירבי קליר). במחזור, בצורתו הנוכחית, אין יוצרות ואין קרובות, ובולטת המגמה להפריד את הפיוטים מתפילות הקבע.⁵⁴² השכבה הקדומה בתשתית הנוסח הינה נוסח רב סעדיה גאון, עליו נוספו מאות פיוטים מאוחרים.⁵⁴³ כתשתית הלכתית לעיצוב הנוסח ניצב בביור "משנה תורה" לרמב"ם.⁵⁴⁴

לא שרדו בידינו סדרי תפילה מקהילות מוסתערביות אחרות אך יש להניח כי נוסח תפילתם לא היה רחוק הרבה מנוסח בני חלב. מן האמור עד כאן ניתן להסיק כי נוסח תפילתם של המוסתערבים, על סף התערערות המסורת המקומית עקב המפגש עם המהגרים, כבר לא היה נוסח "ארץ-ישראלי" ביסודו. לחצים של בעלי הלכה, גאוני בבל בתקופה הקדומה וחכמים מהגרים מאוחר יותר, הובילו שלב אחר שלב לשחיקת המאפיינים הארץ-ישראליים. על אף כל זאת, נותרו במייצגו של הנוסח המוסתערבי, מחזור ארם צובה, יסודות ארץ-ישראליים מובהקים, והריהו "המחסן" הגדול והאותנטי ביותר של מנהגות ארץ ישראל.⁵⁴⁵ כך למשל, פסוקי דזמרה בשבת ('זמירות לשבת') מורחבים בו מאד ומושפעים מ"תפילת השיר" של בני א"י הקדומה.⁵⁴⁶ ערב הגעת זרם ההגירה הגדול של המהגרים האירופים נותר עדיין משהו מתפילתם של "בני מערבא" בתפילה המוסתערבית.

מקור השפעה חשוב על הנוסח המוסתערבי בתקופה הממלוכית היו גלי ההגירה מן המערב. השוואה בין נוסח המחזור החלבי מראשית המאה החמש-עשרה לבין נוסחו בשלהי העשור השלישי של המאה השש-עשרה מעלה מסקנות מאלפות.⁵⁴⁷ יונה פרנקל הראה כי במהדורת רפ"ז מופיעים כמה מאפיינים "אירופיים" שאינם קיימים בכתבי היד, כדוגמת הוספת קדיש דרבנן בסיום התפילה בכל יום, הוספת הפיוט "יגדל אלהים חיי", הוספת הפרק "אביי הוה מסדר המערכה", ואמירת "עלינו לשבח" בסוף כל תפילה.⁵⁴⁸

השפעה אחרת של מהגרים אירופיים על המנהג המקומי במרחב הנדון מתועדת על-ידי ר' עובדיה מברטנורה המספר: "אין מתפללין מנחה של ערב שבת בצבור בכל הגלילות האלה; וזולתי בירושלם לבדה נתבטל המנהג הזה, שבטלו אותו האשכנזים, לפי הנשמע".⁵⁴⁹ עדותו של ר' עובדיה מעלה כי השפעת המהגרים היתה מוגבלת. כל עוד לא ייסדו בתי תפילה משלהם אלא נספחו לבתי הכנסת המקומיים, השפעתם על עיצוב הנוסח היתה מוגבלת למדי. ואכן, עדות מאוחרת יותר מוכיחה כי על אף הריכוזי הגדול של חכמים ממוצא אירופי בירושלים לאורך המאה החמש-עשרה, נותר המנהג המוסתערבי על כנו, וכפי שמספר ר' ישראל מפירושא: "כי בזמן

Berlin 1898, בחלק העברי, עמ' I-XVI וראו התיאור בגרמנית שם, עמ' 6-7. פריימן וברודי התעניינו בפיוטים שבמחזור ולא בנוסח כשלעצמו. להפניות לספרות מחקרית נוספת ראו פרנקל, מחזור אר"צ, עמ' 18-19; אליצור, הפיוטים, עמ' 35-36. לרשימה זו יש להוסיף את הדין אצל ארליך, סידור רשב"ן (בעיקר עמ' יט-כ).

⁵⁴¹ "העובדה שמנהג ארם צובה שמר על סך מפתיע של מנהגים ארץ-ישראליים קדומים ושניתן לראות בו, בהסתייגות מסוימת, את גלגולו המאוחר של מנהג א"י, היא, לדעת המחבר, מן המסקנות החשובות והפוריות העולות מן הדיונים הבאים בספר הזה" (פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 16). וראו גם דבריו של ר' פרנקל, העומד על תרומתו של פליישר להבנת חשיבותו של מחזור ארם צובה וקובע כי הוא "הבהיר כיצד משמש מנהג אר"צ לעתים לגשר, המחבר, בשביל חוקר התפילה – את מנהג ארץ ישראל העתיק עם מנהגי התפילה המאוחרים באשכנז וספרד" (פרנקל, שם, עמ' 19).

⁵⁴² ראו אליצור, הפיוטים, עמ' 38-42.

⁵⁴³ אליצור שם, עמ' 40.

⁵⁴⁴ כך למשל, סדר ברכות השחר מקביל בדיוק לסדרן במשנה תורה ואילו ההנחיות לברכה לקוחות מילה במילה מחיבורו של הרמב"ם (למשל: "כששומע קול התרנגול מברך... כשלוש בגדי מברך... כשמניח סדינו על ראשו מברך", מחזור אר"צ, כו ע"א-כו ע"ב, והשוו משנה תורה, הל' תפילה ז, ד). על הזיקה בין נוסח ארם צובה לפסקי הרמב"ם ראו פרנקל, שם, עמ' 26-20. סוגייה זו מוצבת על-ידי פרנקל כיעד למחקר: "יש לבדוק את הקשר בין מחזור אר"צ לפסקי הרמב"ם" (שם, עמ' 21).

⁵⁴⁵ פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 202. פליישר מציין כי יסוד זה הובע כבר אצל מ' בניהו, הסכמה ורשות בדפוטי ונציאה, ירושלים תשל"א, עמ' 176, הערה 1.

⁵⁴⁶ פליישר, שם, עמ' 254-257; אליצור, שם, עמ' 92.

⁵⁴⁷ ראו להעיר כי השוואה זו טרם נערכה באופן מעמיק, וראו קריאתו של ר' פרנקל למחקר בתחום: "יש לנצל את ההבדלים בין נוסחי כתבי היד (אוקספורד וסינסינטי הנ"ל) לנוסח הדפוסים כדי לנסות ולקבוע מה קרה בתולדות הנוסח בין סוף המאה הי"ד לאמצע המאה הט"ז, שהוא כנראה השלב האחרון של נוסח אר"צ, לפני שמנהגי הספרדים נטלו ממנו הרבה מייחודו" (פרנקל, שם, עמ' 19).

⁵⁴⁸ פרנקל, שם, עמ' 26; שם, עמ' 29, הערה 80.

⁵⁴⁹ אגרות רע"ב, עמ' 50.

הישיש הטהור כמהר"ר עובדיה זלה"ה היתה קרובה מאוד כמנהג המוסתערבים שנוהגין כדברי הרמב"ם⁵⁵⁰. ודייק: "קרובה מאד" אך לא זהה. ר' ישראל הכיר את נוסח המוסתערבים מקהילות אחרות, והיה מודע לכך כי בקהילת ירושלים ספג הנוסח השפעות מבחוץ ולא היה זה לגמרי לנוסח המוסתערבי בקהילות אחרות במרחב. עם זאת, ההשפעה היתה מוגבלת ולא הביאה להשלטת נוסח אחר.

ג. השלטת המנהג הספרדי: אינו דומה כוח השפעתם של עילית מצומצמת של חכמים אירופיים בפסטאט או בירושלים לכוח השפעתו של הקולקטיב היהודי-אירופי והחכמים שבראשו. בעוד שהראשונים הצליחו לבטל מנהגים שונים מהאוכלוסיה הוותיקה, הרי שהאחרונים הובילו במקומות רבים להחלפה מלאה של נוסח התפילה ומערכות המנהגים בנוסח ובמנהג אחר. בעוד שלנוכח ביקורתם של בעלי הלכה בתקופה המוקדמת, סיגלה יהדות סוריה, א"י ומצרים הלכות ומנהגים חדשים ועיכלה אותם לתוך מחזור הדם של המנהג הארץ-ישראלי, הרי שבתקופה העות'מאנית נכנעה יהדות זו בפני התרבות המיובאת, ואימצה בהדרגה תרבות הלכתית וליטורגית חדשה.

מיכאל ליטמן ריכז מנהגים ליטורגיים שונים בהם נבדלו המוסתערבים מהמהגרים, בהתבסס על ספרות השו"ת של המאות השש-עשרה והשבע-עשרה.⁵⁵¹ חלק מהמנהגים המוסתערביים נזכרים בספרות זו ללא התנגדות, כגון אי אמירת "כל נדרי" ביום הכיפורים⁵⁵² ומנהגים אחרים, וחלקם זוכים לביקורת צוננת. עם זאת, הנוסח המוסתערבי לא עבר כעת מתקפה כוללת מצד חכמי הדור, כפי שעבר הנוסח השאמי במאה השלוש-עשרה. השוני בין שני דפוסי המפגשים נובע במידה לא מבוטלת מכך שהמרחק בין שתי הקבוצות היה קטן כעת בהרבה, בשל ההסתמכות המשותפת על משנתו ההלכתית של הרמב"ם ובשל הקרבה בין הנוסחים הליטורגיים.⁵⁵³ היעלמותו ההדרגתית של הנוסח המוסתערבי אינה נעוצה אפוא ביוזמה של בעלי הלכה כי אם בתהליכים דמוגרפיים ובתחושת נחיתות מול ההון התרבותי שהביאו עימם המהגרים.

תהליך זה מתואר במקורות מסוימים כתהליך מהיר והחלטי. כך למשל, הזכרנו לעיל את עדות ר' ישראל מפירושא על התפילה כמנהג המוסתערבים בירושלים בזמן ר' עובדיה מברטנורה. על כך מוסיף ר' ישראל וקובע: "אבל עתה כשניתוספו הספרדים יצ"ו כמעט מבטלין כל הלשונות ברוב ועושים כרצונם".⁵⁵⁴ דומני שיש להתייחס לעדות זו בזהירות. יש בה כדי להעיד על קהילת ירושלים, בה התפללו כל העדות בבית כנסת מרכזי אחד, לפחות עד שנות השמונים של המאה השש-עשרה, אך לא על קהילות אחרות במרחב, בהן התקיים המשטר הרב-קהלי. המוסתערבים, כמו גם הרומניוטים, לא מיהרו לאמץ את הנוסח החדש. מקורות שונים מהמאה השש-עשרה מעידים על התמדת התפילה בנוסח המוסתערבים בקהילות עירונית, דוגמת חלב, דמשק, צפת וקהיר. יש להניח כי בקהילות הכפריות היה איתן עוד יותר מעמד הנוסח המוסתערבי. אמנם, בתהליך איטי הלכו והתמזגו העדות אלו באלו והנוסח המוסתערבי פינה מקומו לנוסח המבוסס בעיקרו על נוסח ספרד. עם זאת נותרו מובלעות בהן התמיד הנוסח המוסתערבי, כפי שגם המשכו להתקיים מובלעות רומניוטיות (דוגמת יאנינה, קורפו ומקומות נוספים), בהן התמיד המנהג הביזנטי של "מחזור רומניא". העדות המאוחרת ביותר לקיומו של מנהג מוסתערבי עצמאי הינה המניין המוסתערבי בבית הכנסת הקדום של חלב שפעל עד שנת תרצ"ה (1935).⁵⁵⁵

2.2 הפולמוס על התפילה בלחש בקהיר

⁵⁵⁰ דוד, איגרת ר' ישראל, עמ' 110-111, וראו גם ריינר, חצר האשכנזים, עמ' 25.

⁵⁵¹ ליטמן, היחסים, עמ' 33-34.

⁵⁵² שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'קז (לג). להפניות נוספות ראו ליטמן שם, עמ' 33, הערה 25.

⁵⁵³ ראו גם רייף, התפילה היהודית, עמ' 238.

⁵⁵⁴ דוד, איגרת ר' ישראל, עמ' 110-111. והשוו עדותו של ר' משה באסולה: "מנהג התפלות קרובי"ן] לסדר ספרדי" (מסעות א"י,

עמ' לא).

⁵⁵⁵ עדס, דרך ארץ, עמ' ו.

אחת הדוגמות הבולטות להשפעת המהגרים האירופים על המנהג המוסתערבי היתה ביטולה של תקנת הרמב"ם בעניין ביטול תפילת הלחש.⁵⁵⁶ לפי תקנה זו, היה החזן מתפלל בקול והבקיאים היו מצטרפים אליו בלחש ועונים ל"קדושה". נוהג כזה היה מוכר כבר מתקופת הגאונים,⁵⁵⁷ אך הרמב"ם הסדיר אותו באופן קבוע. הסיבות לתקנה זו פורטו על ידי הרמב"ם:

ומה שחייב אותי לעשות זאת הוא, שהאנשים כולם בשעת תפלת שליח ציבור אינם משגיחים למה שהוא אומר, אלא מסיחין זה עם זה ויוצאין (החוצה), והוא מברך ברכה לבטלה כמעט... ובזה יש משום הסרת חלול השם, שחושבים בנו שהתפלה אצלנו שחוק ולעג.⁵⁵⁸

איננו יודעים מה היתה מידת קליטתה של התקנה בימיו של הרמב"ם. ר' אברהם בן הרמב"ם מעיד כי התקנה התפשטה בכל מצרים ואיש לא ערער עליה,⁵⁵⁹ אך דומה שתיאורו אידיולי מעט. תשובה אחרת של הרמב"ם מעידה כי התקנה החדשה לא נקלטה בקלות. באחת הקהילות נאלצו תלמידי הרמב"ם לכפות אותה על המתפללים.⁵⁶⁰ בכל אופן, במהלך התקופה האיכותית ולכל המאוחר בתקופה הממלוכית המוקדמת התפשטה תקנת הרמב"ם במצרים, א"י וסוריה. יש להניח כי התקנה התחבבה על הציבור בשל קיצור משך התפילה.

הגעתם של מהגרים יהודים מאירופה הובילה להיעלמות מנהג זה. אין בידינו ידיעות כיצד התרחשה הנטישה של המנהג הוותיק בכל מקום ומקום ואף אין בידינו לתארך בדיוק את זמן השינוי. שאלה שנשאל רדב"ז מעידה כי המנהג התמיד עדיין בשלהי התקופה הממלוכית וכנראה גם בראשית התקופה העות'מאנית. רדב"ז נשאל "על מה סמכו בכל זה המלכות שלא להתפלל תפלה בלחש אלא כולם תפלה אחת הצבור ושלוחם ומדין הגמרא נראה שצריך להתפלל תפלה בלחש".⁵⁶¹ השואל הוטרד מהפער שבין המנהג המוסתערבי לבין ההלכה התלמודית. רדב"ז בתשובתו, שנכתבה להערכתי בעשור השני או השלישי של המאה, מציין את תקנת הרמב"ם כמקור למנהג ואינו מעלה הסתייגות כלפיה.

רוח אחרת לגמרי עולה מתשובה של רדב"ז שנכתבה בשנת רצ"ט (1538/9) ובה הוא מביע התנגדות למנהג מוסתערבי זה.⁵⁶² בעוד שבתשובה הקודמת מתואר המנהג לפי שיטת הרמב"ם כמנהג נפוץ הנוהג "בכל זה המלכות", הרי שמתשובה זו עולה כי בשנת רצ"ט נותרה קהילת קהיר הקהילה העירונית הגדולה האחרונה בה התמידה תקנת הרמב"ם. אפשר שבקהילות הכפריות התמידה התקנה עוד זמן מה אך אין בידינו מידע על כך. בתשובה הראשונה, רדב"ז מצדיק את המנהג מפני שטרם התגבשו סדרי התפילה של המהגרים ולא היה בכוחו להפעיל את השפעתו על עיצוב התפילה בקרב המקומיים. השפעתם של המהגרים הלכה וגברה עד שבסוף העשור הרביעי של המאה כבר נעלם המנהג המוסתערבי המתואר כאן כמעט לחלוטין. מעמדו של רדב"ז בקרב האוכלוסייה הוותיקה ומידת בטחונו ביכולתו לעצב את פני החיים הדתיים, היו עתה שונים לאין שיעור.

בניגוד לפולמוסים בתחום המקוואות,⁵⁶³ שתוארו לעיל, והפולמוסים בתחום המצוות התלויות בארץ, שיתוארו להלן, הפעם התעוררה הביקורת "מלמטה", על ידי ציבור המהגרים הרחב, ולא על ידי העילית הרבנית. וכך מתואר הפולמוס בתשובת רדב"ז:⁵⁶⁴

⁵⁵⁶ לניתוח תקנה זו ומניעיה ראו וידר, השפעות אסלאמיות, עמ' 26-30 [=וידר, התגבשות, ב, עמ' 684-680]; בלידשטיין, התפילה, עמ' 169-181. ראוי להעיר כי הרמב"ם נמנע מלכלול תקנה זו ב"משנה תורה", כנראה משום שראה בה תקנה מקומית זמנית ולא תקנה לדורות וראו בלידשטיין שם, עמ' 293, הערה 104.

⁵⁵⁷ בלידשטיין שם, עמ' 175-178.

⁵⁵⁸ שו"ת הרמב"ם, סי' רנו, עמ' 474-475. והשוו שם סי' רנח, עמ' 483-484; שם, סי' רצא, עמ' 548.

⁵⁵⁹ "תקנה זו התפרסמה בארץ מצרים (במקור: פי אלדיאר אלמצריה) במשך כל ימי חייו ז"ל ולאחר מותו... ולא חלק עליו ז"ל איש מחכמי דורו בזה ולא קבע שזה בניגוד לחכמים אף-על-פי שזה בניגוד ללשון התלמוד" (המספיק לעובדי ה', עמ' 196). דברי הראב"ם הובאו בתרגום מעט שונה בשו"ת רדב"ז, ד, סי' א'קסה (צד), כה ע"א.

⁵⁶⁰ שו"ת הרמב"ם, סי' קנט, עמ' 485-486. לדיון בסתירה בין תיאורו של ראב"ם לבין התיאור בתשובה זו ראו בלידשטיין שם, עמ' 295, הערה 124.

⁵⁶¹ שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'עט (ה), א ע"ג.

⁵⁶² שו"ת רדב"ז, ד, סי' צד.

⁵⁶³ למעט פולמוס המקוואה בחלב, שאף הוא התעורר בעקבות ביקורת "מלמטה" של נשות המהגרים.

⁵⁶⁴ התשובה המרכזית העוסקת בעניין נדפסה בשו"ת רדב"ז, ד, סי' א'קסה (צג). רדב"ז מתייחס במקום אחר בקצרה לתשובה זו. ראו שם, ח, סי' לב, כב ע"א. לדיון בתשובות רדב"ז בענין ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 375-376; גולדמן, רדב"ז, עמ' 106-112; ליטמן,

נתעוררו קהל הספרדים על קהל המוסתערב על ענין חזרת התפלה בקול רם, שנהגו במצרים שהש"ץ מתפלל תפלה אחת בקול רם, וזה כנגד דין הגמרא והפוסקים וספרי הקבלה. וכן היה זה המנהג בכל המלכות: בעיר הקודש [=ירושלים] ועזה וצפת ודמשק וחלאב. וטענו כנגדם, כיון שבכל הקהלות הנזכרות היה מנהגם כך וחזרו לדין הגמרא, שגם קהל מצרים יחזרו גם הם ויתפללו שתי תפלות אחת בלחש ואחת בקול רם.⁵⁶⁵

טיעוני המתפללים עברו ודאי עיבוד בעת שהוגשו לרדב"ז. הן המוסתערבים והן הספרדים טענו טענות הלכתיות והציגו מקורות התומכים בעמדתם, וניכר שנטענו בידי בעלי השכלה תורנית. ייתכן אפוא ששני הקהלים מינו "ברורים" מטעמם, כמו בזמן הסכסוך בין המגרים למוסתערבים בשנת רפ"ז, והללו עמדו לפני רדב"ז ושטחו טיעוניהם. המתנגדים הספרדים שרטטו מעין ציר דמיוני של הקהילות המוסתערביות העירוניות החשובות, מדרום לצפון, תוך הקדמת ירושלים לכולן, וטענו כי תקנת הרמב"ם בטלה בכל שטחי המדינה הממלוכית לשעבר, ועל כן גם על המוסתערבים בקהיר לאמץ שינוי זה ולחזור לדין התלמוד.

המוסתערבים, לעומתם, הסתמכו באופן בלעדי על תשובתו של הרמב"ם, שהיתה בידיהם במקורה הערבי, והובאה על ידי רדב"ז ב"העתק", דהיינו בתרגום לעברית. תשובת הרמב"ם, ובפרט אלו שטרם תורגמו לעברית ונבלעו במחזור הדם של ספרות ההלכה, לא היו חלק מן הקאנון הלימודי של הספרדים.⁵⁶⁶ מבחינתם סטו המוסתערבים סטייה חמורה מדין התלמוד והפוסקים, המחייב תפילה בלחש ואחריה חזרת הש"ץ, וממנהג רוב קהילות ישראל.

כשהבינו המוסתערבים כי ההסתמכות על תקנת הרמב"ם אינה משקיטה את הביקורת על מנהגם, ניסחו מעין כתב הגנה המהווה מלאכת מחשבת של טיעונים המשתלבים זה בזה. במסכת טיעוניהם, המובאים בהרחבה בדברי רדב"ז, שזורים הן מקורות הלכתיים המעצימים את כוחו של המנהג,⁵⁶⁷ הן תמיהה על המניע לעורר על מנהג שחכמים בדורות קודמים לא ביקרוהו⁵⁶⁸ ושהצורך בקיומו לא השתנה,⁵⁶⁹ והן חשש לכבודו של הרמב"ם, מאריה דאתרא.⁵⁷⁰ לצד אלו שילבו המוסתערבים טעם פרקטי שמובלע בין הטיעונים ההלכתיים השונים, אך אפשר שהיה הטעם המרכזי להתנגדותם לשינוי מנהגם: "עוד טענו כי יש בזה טורח גדול לצבור בשבת ושתהיה סבה שיתבטלו העם מלבוא לבית הכנסת". כלומר, ביטול התקנה יוביל להארכת התפילה ולהדרת רגלי חלק מהמתפללים מבית הכנסת.⁵⁷¹

רדב"ז בתגובה מדגיש את דין התלמוד והפוסקים, ושהתקנה פשטה רק ב"מלכות מצרים וגלילותיה".⁵⁷² הוא מספר כי שאל את הבאים מעדן ואמרו לו "שגם הם מתפללים ב' תפילות", דהיינו אפילו בארצות שהיו נתונות להשפעתו ההלכתית של הרמב"ם לא התפשטה התקנה, ואם כן אין זו תקנה קבועה. בנוסף, טען רדב"ז כי

היחסים, עמ' 33; הנ"ל, 'חזרת הש"ץ - ההלכה והמציאות ההיסטורית', **טללי אורות**, ז (תשנ"ז), עמ' 92-81; דודסון, חכמי צפת, עמ' 85.

⁵⁶⁵ שו"ת רדב"ז, ד, סי' א' קסה (צג), כד ע"ב-כה ע"א.

⁵⁶⁶ הלומדים הספרדיים הכירו את משנה תורה, את הפירוש למשנה, ובעלי נטייה פילוסופית אף עסקו ב"מורה נבוכים", אך תשובותיו של הרמב"ם לא היו מוכרות כמעט. עד לפרוץ הוויכוח, בשלהי שנות הארבעים של המאה השש-עשרה, נדפסו רק 45 תשובות של הרמב"ם (בקובץ: **תשובות שאלות ואגרות... רבינו משה המימוני**, קושטא רע"ז). תשובות נוספות נדפסו רק החל מאמצע המאה השמונה-עשרה (אז נדפסו בקובץ **ספר פאר הדור... תשובות שאלות... רבינו משה בן מימון** [אמסטרדם תקכ"ה] 148 תשובות).

⁵⁶⁷ דוגמת הסיפור אודות רב: "רב איקלע לבבל. חזינהו דקא קרו הלילא בריש ירחא. סבר לאפסוקינהו. כיון דחזא דקא מולגי דלוגי אמר: שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם" (תענית כח ע"ב); המימרה התלמודית "אם יבא אליהו ויאמר... אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל" (בבלי מנחות, לב ע"א) ועוד.

⁵⁶⁸ "עוד טענו שלא היה פוצה פה על המנהג הזה מכל הנגידיים והחכמים והדיינים ואנשי השם ובעלי הקבלה שהיו בארץ הזאת מאז ועד עתה" (שו"ת רדב"ז שם, כה ע"א).

⁵⁶⁹ "עוד טענו כי הסבה שבשבילה נתקנה תקנה זו לא נתבטלה" (שם).

⁵⁷⁰ "עוד טענו שאם ישנו מנהגם נמצא כתלמיד חולק על רבו והכא אחריה דמר הוא" (שם). על קביעת ההכרעה כרמב"ם במצרים ראו כהנא, מחקרים, עמ' 29-39.

⁵⁷¹ בתגובה, הציג להם רדב"ז לקצר במקום אחר בתפלתם. המוסתערבים נהגו להרכות ב"השכבות" לנפטרים ורדב"ז, בנימה מעט צינית, הציג להם להמעיט בזה: "שהרי יכולין לקצר ברחמנות שמרחמים על המתים אשר מתו זה כמה דורות שבזה מפסידים חצי זמן התפלה" (שם).

⁵⁷² שם, כה ע"ב. לאור העדות הברורה שהמנהג לפי תקנת הרמב"ם פשט גם בסוריה ובארץ-ישראל, ברור כי התייחס הגיאוגרפי "מלכות מצרים וגלילותיה" מתייחס לשטחי המדינה הממלוכית לשעבר. לניתוח טענותיו של רדב"ז ראו גם ליטמן, שם.

התקנה לא משיגה כיום את מטרתה. הוא מבקר באופן מעודן את סדרי התפילה של המוסתערכים ומספר "מה שראיתי בעיני", שרוב הציבור אינם עוקבים את תפילת החזן אלא מתפללים לבדם, מסיימים תפילתם לפני החזן ומתחילים לדבר זה עם זה. תקנתו של הרמב"ם אינה מתקיימת אפוא כצורתה המקורית ודינה להיבטל. טענתם של המוסתערכים כי רבים וטובים לא ערערו על המנהג בדורות הקודמים נדחתה על ידי רדב"ז בהצגת התמורה הדמוגרפית באוכלוסיה היהודית במזרח ומשמעותה החברתית והדתית. בדומה לבעלי הלכה ספרדים אחרים,⁵⁷³ הנגיד רדב"ז את רמתה הדתית הנמוכה (בעיניו) של החברה המוסתערבית, לעומת רמתם של המהגרים, המסוגלים לעמוד בסטנדרט התלמודי של שתי תפילות ללא שום קושי:

וטעמא דעדיף מכולהו, שעתה יש תלמוד תורה הרבה במצרים מה שלא היה קודם לכן, ורובם ככולם

בעלי תורה, שומעים ושותקין בשעת חזרת התפלה ועוניין אמן אחר כל ברכה וברכה... ואתה אל תתמה

לומר: וכי אכשור דרי? דבכמה דברים ומנהגים רעים נכשרו הדורות אחר שבאו מרביצי תורה במצרים

ורבו התלמידים והתורה עשתה פירות ופירי פירות, וזה דבר נראה לעין, ומה שראיתי אני מעיד.⁵⁷⁴

לא היתה הצדקה אפוא לסטייתם של המוסתערכים מדין התלמוד, מפני שקהלי המהגרים הציבו בפניהם מופת חי להצלחתו של מודל חלופי שהוכיח כי ניתן לקיים את חזרת הש"ץ כדין התלמוד, מבלי לגרום לבזיון התפילה.

טענה אחרת שמעלה רדב"ז כדי לבאר מדוע חכמי הדורות הקודמים לא גינו את מנהג המוסתערכים הינה "שרוב החכמים והגדולים הבאים למצרים דרך העברה ללכת לארץ ישראל ואינם מתעברים על ריב לא להם".⁵⁷⁵ אמירה זו חושפת את המבטים המנוגדים כל כך של רדב"ז ושל המוסתערכים אודות רמתה של המנהיגות התורנית המקומית. המוסתערכים טענו כי החכמים המקומיים שפעלו במצרים - "הנגידים והחכמים והדיינים... מאז [=מימי הרמב"ם] ועד עתה",⁵⁷⁶ הניחו את המנהג על כנו. רדב"ז לעומתם אינו מתייחס כלל לחכמים ממוצא מקומי. אלו אינם נחשבים בעיניו. הוא מזכיר דווקא את החכמים "הבאים למצרים", המהגרים, ומסביר כי נמנעו להתערב בעניין בשל תפיסתם את הישיבה במצרים כזמנית. רדב"ז נצרך לתרץ לעצמו מדוע חכמים שפעלו זמן מה במצרים ואחר כך עברו לארץ ישראל (דוגמת ר' עובדיה מברטנורה, ר' יעקב בירב ועוד), לא הביעו כמיהה להתנגדות למנהג, אך לא היה מוטריד כלל משתקתם של החכמים המוסתערכים. מבחינתו לא היו כלולים חכמים אלו בכלל "החכמים והגדולים" ולא נחשבו כלל בעיניו כסמכות הלכתית בעלת משקל.

זאת ועוד, רדב"ז טען כי חכמי הדורות הקודמים לא ערערו על המנהג כיוון שהיה זה המנהג היחיד, "אבל עתה בזמננו שיש כמה קהלות של ספרדים ומערבים ואסקליאה [=סיציליאנים] וכולם מתפללים כדין הגמרא איקרי כאן לא תתגודדו"⁵⁷⁷ לפיכך ראוי שכולם יתפללו כדין הגמרא.⁵⁷⁸

⁵⁷³ כדוגמת ר' יוסף קארו, ראו לעיל ליד הערה 400.

⁵⁷⁴ שם, כה ע"ג. הפיסוק וההדגשה שלי.

⁵⁷⁵ שם. הביטוי "ואינם מתעברים..." וכו' בעקבות משלי כו, יז.

⁵⁷⁶ ראו הערה 568.

⁵⁷⁷ מילות הפסוק "לא תתגודדו" (דברים יד, א), העוסק במקורו באיסור להתגודד על המת, נדרשים בדברי האמוראים לעניין חדש: "לא תתגודדו – לא תיעשו אגודות אגודות" (בבלי יבמות, יג ע"ב ועוד)

⁵⁷⁸ שו"ת רדב"ז, שם. היזקקותו של הרב"ז לאיסור "לא תתגודדו" מעוררת עניין. חכמי האימפריה העות'מאנית עסקו רבות בשאלה מתי חל איסור "לא תתגודדו", על רקע המציאות הרב-עדתית בערי האימפריה, וכלל לא היה ברור כי איסור זה חל גם בתחום המנהג. הדין התלמודי מתייחס במקורו לשני בתי דין בעיר אחת המורים הוראות מנוגדות. חכמי האימפריה העות'מאנית דנו בשאלה האם איסור זה קיים גם ביחס למנהגים חלופיים. לדיונים אודות יישום איסור "לא תתגודדו" במציאות הרב-עדתית באימפריה ראו למשל שו"ת רא"ם, סי' נו; שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' מ, מב, קנג; שו"ת ר"מ אלשיך, סי' נט; שו"ת המבי"ט, א, סי' כד. לעמדתו של ר' יוסף נ' ציאח, ראו להלן ראו להלן, הערה 614. ר' שמואל די-מדינה מסכם ביחס לעירו "כי עיר הזאת [ת] שאלוניקי עם גדול יש בה ואלו מנהגים שונה מאלו... עד שפשי' [טא] שאין אדם יכול לומר דבר זה קבוע ופשוט למנהג בעיר הזאת שאלוניקי" (שו"ת מהרשד"ם, אבן העזר, סי' קלד, קלא ע"ד, וראו הקר, קהילה וחברה, עמ' 463-464). דומה כי מוסכמה זו היתה רווחת במיוחד בשאלות של נוסח ומנהגי תפילה. מציאותם של נוסחי תפילה מקבילים זה לצד זה בחברה מרובת קבוצות מוצא היתה בבחינת מושכל ראשון בקרב יהודי האימפריה (ראו למשל בתיאור אודות סלוניקי במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה: "שהרי ל"ב קהלות קדושות" שיש בסלוניקי כל קהל וקהל יש לו מנהג בפני עצמו שהרי ק"ק אשכנז כל תפילותיהן] הם ע"פ הוראת הרב המפה [=הרמ"א] שהוא אשכנזי ובק"ק ארגון יש להם מחזור ודיני תפלה... וק"ק איטליא יש להם מחזור וסדר תפלה בפני עצמה... והספרדים כל תפילותיהם הם ע"פ סברת מרן [=ר' יוסף קארו] ז"ל". ר' יוסף מולכו, שולחן גבוה, ג, שאלוניקי תקמ"ד, אורח חיים, סי' תקפד, לה ע"ב. מובא אצל בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 293).

נראה שהתנגדותו של רדב"ז למנהג זה, בניגוד לעמדתו הסובלנית בדרך כלל כלפי המנהג המוסתערבי, נבעה מכך שראה בו מנהג חסר בסיס הלכתי. אמנם, על אף שרדב"ז ראה במנהגם של המוסתערבים מנהג שראוי לבטלו, נמנע מלכפות דעתו עליהם. נזכיר כי רדב"ז לא יזם את העיסוק בנושא, אלא נדרש לכך בעקבות סכסוך שפרץ בין שתי העדות. את דבריו הוא מסכם בלשון רכה: "אם אפשר להחזירם לדין הגמרא שיתפללו שתי תפלות בלא מחלוקת כן ראוי לעשות אבל אם אי אפשר לבטלם אלא על ידי מחלוקת שב ואל תעשה".⁵⁷⁹

2.3 פולמוסים סביב מנהגי קריאת התורה

כידוע, התייחד מנהג ארץ-ישראל הקדום בדפוסים ייחודיים בתחום הקריאה בתורה, כגון סדר הקריאה התלת-שנתי והקריאה בתורה ביום טוב אף במנחה.⁵⁸⁰ מנהגים אלו הלכו והתערערו בלחצם של גאוני בבל, ותמורתם הופיעו לעתים מנהגי פשרה, כדוגמת קריאה כפולה בשני מחזורי-קריאה: לצד קריאת ה"סדרים" הארץ-ישראליים על ידי החזן, היו המתפללים קוראים גם את ה"פרשה" הבבלית מחומשים שבידיהם.⁵⁸¹ במהלך התקופה הממלוכית נעלמו סופית מנהגים אלו, ונוסח בבל הפך לנוסח השלט במרחב הנדון. עם זאת, כפי שנראה להלן, ויכוחים בין מהגרים לבין מקומיים אודות סדרי הקריאה בשבת פלונית או במועד פלוני המשיכו להופיע מפעם לפעם.

בין קהילות ארץ ישראל לבין קהילות חוץ לארץ ישנם שינויים שונים בלוח הקריאות בתורה לאורך השנה, בשל ציון "יום טוב שני של גלויות" בקהילות חוץ לארץ. בדרך כלל, אימצו המהגרים שהגיעו לארץ-ישראל את המנהג המקומי בנושא זה. עם זאת, לאורך המאה השש-עשרה עדיין התנהלו במקביל מנהגים שונים בקהילות ארץ ישראל וחלפו כמה דורות עד שהתגבש מנהג אחיד, הנוהג עד היום.

כך למשל, ר' לוי בן חביב הבחין כי המתפללים בירושלים ממשיכים לקרוא בתורה בחול המועד סוכות בהתאם למנהגם בחו"ל וביקש לקבוע מהו סדר הקריאה הראוי בארץ ישראל.⁵⁸² לשם כך ערך מעין תחקיר בנושא. הוא למד מחזן שהגיע מצפת על מנהגי צפת בקריאת התורה,⁵⁸³ ואף טרח לברר מהו המנהג המקובל בעזה:

גם חקרתי לדעת מנהג עזה, ואמרו לי שהוא זה: שביום הראשון של חש"מ [=חולו של מועד] שהוא יום שני לחג קורא הכהן פרשת 'וביום השני', ולוי פר' [שת] 'וביום השלישי', והישראל⁵⁸⁴ חוזר וקורא שתייהן, והישראל אחר⁵⁸⁵ חוזר וקורא 'וביום השני' וכן על זה הסדר בכל יום ויום.⁵⁸⁶

בסיכומו של דבר החליט רלב"ח לאמץ את מנהג צפת,⁵⁸⁷ למרות קשיים שמצא בו: "אחר שעיינתי כראוי ראיתי שהמנהג היותר כשר כפי הדין הוא מנהג צפת תוב"ב וכן ראוי לעשות".⁵⁸⁸ מסתבר גם כי כך הונהג, בהשפעתו, בבית הכנסת של ירושלים.

א. הפולמוס על סדרי הקריאה בצפת: מקור חשוב ביותר להכרת המנהג המוסתערבי בארץ ישראל ובצפת בפרט הינו ספר "עיבור שנים" לר' יששכר נ' סוסאן. בחיבורו מפרט המחבר בין השאר את מנהגי הקריאה הנוהגים

⁵⁷⁹ שו"ת רדב"ז שם, כה ע"ד. עמדה דומה הביע ביחס לפולמוס שהתעורר בסלוניקי ביחס לחימום מי המקווה באמצעות סילון מים: "אם אפשר דליתבריהו [=לשבור] לסילוניהו בלי מחלוקת מוטב ואם לאו כיון שנתקן נתקן וכשר" (שם, סי' א'קסו [צה], כז ע"ג). על גנותה של המחלוקת בעיני רדב"ז, ראו למשל דבריו: "וכבר ידעתם עונש המחלוקת כי מנפש ועד בשר יכלה וראוי להתרחק ממנו כהתרחק מן האפעה" (שם, סי' א'קעח [קז], ל ע"ד).

⁵⁸⁰ עדות חדשה למנהג זה ולהתנגדות הבבלית אליו פורסמה לאחרונה. בקטע חדש מתוך אגרתו של פירקוי בן באבוי נאמר: "ובשביל שמוציאין ספר תורה במנחה שלימים טובים וקוראין בהם ומברכין ברכה שלשוא... שכך שנו בשיני ובחמישי ובשבת במנחה קורין שלשה, ביום טוב במנחה לא שנו חכ' [מינו] ז'ל' ולא תיקנו אותה לא במשנה ולא בתלמוד והן מברכין שלא כתקן חז"ל" (TS NS 310.82/2). פורסם אצל דנציג, דפים חדשים, עמ' 6. לדיון במנהג ראו דנציג שם, עמ' 14-17.

⁵⁸¹ על מנהג הקריאה הכפולה ראו פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 312-293; פרידמן, התנגדות לתפילה, עמ' 78-80.

⁵⁸² ראו לעיל, ליד הערה 371.

⁵⁸³ לפי דברי החזן נהגו אותה עת בצפת לקרוא בכל יום את "פרשת היום" וחוזרים עליה ארבע פעמים לכל אחד מארבעת העולים (בחול המועד ובראשי חודשים עולים ארבעה לתורה). קשה לדעת מנהגיו של איזה קהל בצפת תואר כאן.

⁵⁸⁴ כלומר, העולה שלישי המכונה בספרות ההלכה "ישראל", בניגוד לכהן וללוי העולים לפניו.

⁵⁸⁵ העולה הרביעי.

⁵⁸⁶ שם, פט ע"א. הוספתי פיסוק.

⁵⁸⁷ גם ר' יוסף קארו הכריע כמנהג צפת (שולחן ערוך, אורח חיים, סי' תרסג, סעיף א).

⁵⁸⁸ שו"ת רלב"ח, שם.

בשנים השונות של הלוח העברי ומקפיד לפרט מנהגים שונים בסדרי הקריאה שזכה להכיר. בהגיעו לשנה שסימנה הכ"ז⁵⁸⁹ מאריך המחבר בתיאור מנהגי הקריאה המקומיים ועורך תעמולה נלהבת למען המנהג המוסתערבי. בשנה זו חל תמיד כ"ב ניסן בשבת. בני א"י קוראים בשבת זו פרשת שמייני ומתחילים לקרוא פרקי אבות,⁵⁹⁰ ואילו בני חוץ לארץ, אשר עבורם זהו יום טוב שני של גלויות, קוראים ביום זה מעניין החג ורק בשבת שלאחריה קוראים 'שמייני' ומתחילים בפרקי אבות. כיצד ייסגר אם כן הפער בין ארץ-ישראל לשאר העולם היהודי?

באשר לפער בקריאת פרקי אבות, יצרו המוסתערבים בצפת מנהג ייחודי:

מצאתי כתוב במנהגות המוסתערבים יצ"ו תושבי צפ"ת שבגליל העליון תוב"ב שקורין בשבת השביעי שכבר השלימו בשש הראשונות קריאת כל הששה פרקי אבות פרק אחד ממסכת דרך ארץ זוטא שדבריו מעין של פרקי אבות ואכתבנו בע"ה בסוף ספר זה... כדי לפרסמו ליום זה לכל דרי הארץ ויזכו בו הכל.⁵⁹¹

ן' סוסאן איננו מסתיר אם כן את התלהבותו ממנהג זה, ומקווה כי גם האחרים יאמצוהו. אולם באשר לפער בקריאת הפרשות, היתה התמונה מורכבת יותר. בשנה זו משתווים בני חו"ל ובני א"י רק חודש ושבע לאחר מכן, בעת קריאת פרשת בחוקותיי. כדי להקדים את ההשתוות עם בני חו"ל, היו קהלים ספרדיים בצפת שקראו בשבת השנייה אחר הפסח את פרשת תזריע בלבד. באופן זה משתווים בני א"י ובני חו"ל כבר לאחר שלושה שבועות.⁵⁹² ן' סוסאן תוקף מנהג זה ורואה בו היגררות של תושבי א"י אחרי תושבי חו"ל ("יראה בכך שנותנים מעלה גם לח"ל על הארץ להגריר בני הארץ אחר בני ח"ל").⁵⁹³ ריבוי המנהגים הוביל לנסיון של חכמי צפת לקביעת נוהג אחיד. בשנת ה'ש"ה (1545) התקבצו חכמי העיר והכריעו כמנהג המוסתערבים אך בשנת ה'ש"ח (1548) חזרו בהם:

ועתה פעם אחרת בשנת ה'ש"ח ליצירה נתקבצו כל חכמי העיר רבותינו הספרדים יצ"ו והסכימו להפרידם והפרידום ושלחו לחכמי המוסתערבים יצ"ו להפרידם כמותם ולא רצו כי אם בהר ובחוקותי שאמרו זהו מנהג אבותינו וקדמונינו בידנו מעולם ושנים קדמוניות.⁵⁹⁴

בשנת ה'ש"ח ביקשו אפוא חכמי הקהלים הספרדים בצפת להשליט מנהג אחיד בעיר בסדרי הפרשות. התנודות בעמדתם בין שנת ש"ה לשנת ש"ח נעוצות אולי בחילוקי דעות פנימיים ביניהם אודות מעמדו וסמכותו של המנהג המקומי, אך אין בידנו פרטים נוספים על כך. ן' סוסאן צידד לחלוטין בעמדתם של המוסתערבים, שהתנגדו לניסיון לכפות עליהם לשנות את מנהגם. הוא האריך בהבאת טיעונים בזכותו של המנהג המוסתערבי הספציפי בחלוקת הפרשיות אך לא הסתפק בכך וניסח מעין כתב הגנה כולל על זכותם של המוסתערבים להמשיך במנהגייהם הייחודיים. בדבריו הזכיר את עדותו של הנוסע בנימין מטודלה, אשר תיאר את היחסים בזמנו בין העדות בפסטטט באופן אידילי משהו, וציין כי הם חוגגים את שמחת תורה יחדיו, למרות ההבדלים

⁵⁸⁹ כלומר, ראש השנה שלה חל ביום ה, חודשי מרחשוון וכסלו הינם כסדרם, ויום ראשון של פסח חל ביום ז.

⁵⁹⁰ ן' סוסאן מזכיר סימן לכך, המבוסס על דרשה על הפסוק הפותח את הפרשה, "ביום השמיני קרא משה" (ויקרא ט,א), אשר נדרש כך: ביום השמיני [=ביום השמיני של פסח] קרא [בלשון ציווי] משה [משה קבל תורה, אבות א,א]. (עיבור שנים, לב ע"א. וראו גם שם לח ע"א, מא ע"ב).

⁵⁹¹ עיבור שנים, שם.

⁵⁹² להבהרת הדברים, עיינו בטבלה:

תאריך	א"י לפי המוסתערבים	א"י לפי חלק מהספרדים	חו"ל
כ"ב אייר	שמייני	שמייני	הקריאה לחג
כ"ט אייר	תזריע-מצורע	תזריע	שמייני
ו' אייר	אחרי מות-קדושים	מצורע	תזריע-מצורע
י"ג אייר	"הכהנים" (אמור)	אחרי מות-קדושים	אחרי מות-קדושים
כ' אייר	בהר	"הכהנים" (אמור)	"הכהנים" (אמור)
כ"ז אייר	בחוקותי	בהר-בחוקותי	בהר-בחוקותי
ג' סיון	במדבר	במדבר	במדבר

⁵⁹³ שם, לב ע"ב.

⁵⁹⁴ שם. על פרשה זו ראו רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 93; הקר, גאון ודיכאון, עמ' 573; חובב, בית הכנסת, עמ' 12.

בסדרי הקריאה בתורה.⁵⁹⁵ 'ן' סוסאן, שלא הכיר כמובן את תעודות הגניזה⁵⁹⁶ ולא ידע על המאבק נגד נוסח ארץ-ישראל, ניסה לראות בתיאור זה בניין אב לאפשרות של קיום משותף של נוסחי תפילה וסדרי קריאה שונים במרחב העירוני העות'מאני.⁵⁹⁷

הנה אפילו בעיר א' [חת] [=פסטאט] משתי קהילות גדולות וחשובות⁵⁹⁸ ברבוי חזנים וישיבה גדולה ברבוי רבנים היו נוהגים בשתי כנסיותיהם בחבור הסדרים ופירודן מנהגות אלו מאלו שונות כל אחת כמנהג אבותיהם אחזו ולא מחו אלו באלו ולא באלו באלו והיו שמחים אלו בשמחת סיומם של אלו ואלו בשמחת סיומם של אלו⁵⁹⁹ כל אורך זמן יישוב העיר⁶⁰⁰ אבות ובנים שתוכל כל קהילה לאחוז כמנהג קדמוניה. כתבתי והארכתי בכל זה לכבוד בני ארץ ישראל התושבים הקדמונים יצ"ו⁶⁰¹ שכן אחזו כמנהג אבותיהם שמימות גאוני הארץ הראשונים ז"ל שחקר כבודם כבוד.⁶⁰²

'ן' סוסאן בולט בין חכמי דורו ביחסו הנלהב למנהג המוסתערי. עם זאת, בתחום הלכתי זה, סדרי הקריאה בתורה, לא היתה עמדתו רחוקה מעמדות שאר חכמי המהגרים. אלו התייחסו באופן ענייני למנהגי המוסתערים בתחום זה, ולעתים אף צידדו בהם, כפי שראינו לעיל בעמדת ר' יוסף קארו על הקריאה בתורה בפורים.⁶⁰³

ב. הפולמוס על סדרי הקריאה בדמשק: בספרות המחקר מוצג לעתים המנהג המוסתערי כמנהג אחיד ששרר בכל המרחב הגיאוגרפי בו ישבו המוסתערים. דימוי זה רחוק מהאמת: בקהילות מוסתערביות שונות נהגו מנהגים שונים. גיוון זה ניכר במיוחד בתחום הליטורגיה. כך למשל, ראינו לעיל כי בסוף העשור הרביעי של המאה השש-עשרה התפללו ברוב הקהילות העירוניות המוסתערביות שתי תפילות עמידה (תפילה בלחש וחזרת הש"ץ), בעוד שהמוסתערים בקהיר התפללו רק תפילה אחת כתקנת הרמב"ם. המנהגים השונים המתועדים בספר "עיבור שנים", כמו גם עדותו של ר' לוי בן חביב על מנהגי הקריאה בסוכות,⁶⁰⁴ מוכיחים בבירור כי בארץ ישראל ובסביבתה נהגו מנהגים ליטורגיים שונים במקביל.

מנהג ליטורגי של אחת הקהילות המוסתערביות עמד במוקד פולמוס הלכתי, כנראה בסוף שנות השישים של המאה השש-עשרה. בקרב המוסתערים בדמשק מקובל היה סדר קריאה בתורה חריג לשמיני עצרת. ככל הנראה היה זה מנהג אזורי ייחודי שלא נהגו בו בקהילות מוסתערביות אחרות. דיין המוסתערים בדמשק, ר' יוסף 'ן' ציאח, הצליח לבטלו בקהל המוסתערי המרכזי בעיר, אך המנהג המשיך, למורת רוחו, במניינים מוסתעריים אחרים בעיר ובסביבתה. הסניגור למנהג זה לא קם מקרב המוסתערים, אלא דווקא מקהלי

⁵⁹⁵ ראו מסעות ר' בנימין, עמ' סב-סג.

⁵⁹⁶ על אף שראה במו עיניו כנראה את החדר בו הושלכה הגניזה ואף שמע מסורות אגדיות אודותיו. בתיאורו את בית כנסת השאמיים בפסטאט הוא מספר: "ובה ספר לעזרא הסופר ז"ל בהיכל סגור למעלה ואין אדם אפילו חכם וצדיק גדול מגיס לבו לעלות אליו... ואני הלכתי והתפללתי שם [=בבית הכנסת] כמה פעמים" (שם). על ביקוריו של 'ן' סוסאן במקום, והעניין שגילה בספר התורה המיוחס לעזרא, ראו גם הקר, בן-עזרא, עמ' 226.

⁵⁹⁷ דרך הגנה אחרת שנקט המחבר היתה הצבעה על הגיוון בסדרי חיבור הפרשות והפרדתן הנהוגים בזמנו בחו"ל. הוא מזכיר מנהגים שונים בחיבור הפרשות שנהגו במגרב, ובהן בין השאר עדות על מנהג חכמים מ'קושטאנטינה שבמערב' (היינו העיר קונסטנטיין באלג'יריה). מטרתו הינה להוכיח שאפילו בחו"ל "יש מקומות ומחוזות שמנהגותיהם משוני" [ם] אלו מאלו בחיבור הסדרים ובפירודן" (לג ע"א), ואם כן מה מקום יש להתערב במנהג המוסתערים ולכפות עליהם מנהג אחר?!

⁵⁹⁸ כלומר, קהילות השאמיים והבבליים בפסטאט.

⁵⁹⁹ הבנתו של 'ן' סוסאן כאן שגויה. בנימין מספר: "ויש ביניהם מנהג ותקנה להתחבר כולן ולהתפלל ביחד ביום שמחת תורה וביום מתן תורה" (מסעות ר' בנימין, עמ' סג). ברור כי השאמיים הצטרפו אל הבבליים בשמחת תורה שלהם, אך אין רמז להשתתפות הדדית זה בשמחתו של זה. ראו גם דברי פליישר: "אין ספק שצביון 'שמחת תורה' המשותף היה בבלי, ר"ל שהשאמיים חגגו ביום הזה את סיום הקריאה (החד-שנתי!) בתורה, כאילו אף קריאתם חד-שנתית היתה" (פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 298). מלבד הצטרפותם ל"שמחת התורה" של הבבליים, ציינו השאמיים גם את "שמחת התורה" שלהם, עם תום הקריאה התלת-שנתית. באחד הקטעים הליטורגיים מפסטאט נזכרת בפירוש "סבת וזאת הברכה שאמיה" (שבת "וזאת הברכה" של הארצישראלים), ראו פליישר, עמ' 309.

⁶⁰⁰ בזמנו של 'ן' סוסאן כבר לא היתה פסטאט מיושבת כמעט ביהודים וכדבריו "ואין בה עתה קהילות כי אם כעשרה עניים מקיימים אותם שם קהילות אלקאהר"ה יצ"ו" (עיבור שנים, לג ע"ב), וראו הקר, בן-עזרא, שם.

⁶⁰¹ דהיינו, המוסתערים.

⁶⁰² עיבור שנים, שם.

⁶⁰³ לעיל, ליד הערה 432.

⁶⁰⁴ לעיל, ליד הערה 373.

המהגרים. ר' משה מטראני (המבי"ט) כתב תשובה מפורטת בה לימד זכות על המנהג. פרשה זו נדונה על ידי בהרחבה במקום אחר,⁶⁰⁵ ועל כן אסתפק כאן בהבהרת עמדות החכמים בפולמוס, מתוך מבט חדש על הסוגיה. המנהג המקובל בקהילות חוץ לארץ הינו לקרוא ביום הראשון של שמיני עצרת את פרשיית 'כל הבכור'⁶⁰⁶ וביום השני את פרשת 'וזאת הברכה'.⁶⁰⁷ ביום השני (הוא יום "שמחת תורה") קוראים בנוסף את הפרשיה הראשונה ב'בראשית' בספר תורה נוסף ואת קרבן היום⁶⁰⁸ בספר שלישי. בניגוד לכך, נהגו המוסתערבים בדמשק לקרוא בשני הימים את פרשת 'וזאת הברכה', 'פרשת בראשית' וקרבן היום.⁶⁰⁹ 'ן' ציאת הצליח לשרש מנהג זה בבית הכנסת המוסתערבי המרכזי בעיר, אך פלג שפרש מן הקהל וייסד בית כנסת מתחרה בשם "נוה שלום" סירב לחדול מן המנהג הקדום. גם קהלים מוסתערבים בסביבת דמשק, דוגמת ג'ובאר ומקומות נוספים, התמידו במנהג זה.

ן' ציאת הדגיש כי למנהג זה אין מקור בהלכה, ואף קבע כי הנוהגים בו עוברים איסור:

מה מקום להנהיג דלא כחד [=שלא כאחד (מהפוסקים)] ולעבור על דברי חז"ל ותקנותם והעובר על דבריהם חייב מיתה... והמשנים היינו במקום שיש להם על מה שיסמוכו מלבד התלמוד⁶¹⁰ אבל בנ"ד [=בנדון דידן] ליכא למ"ד [=למאן דאמר] הכי ואיכא בהאי מנהגא איסורא כדאמרן לא מקיימין ליה וסמכין אתלמודא דידן.⁶¹¹

במאמרי הנזכר ניסיתי לבחון מהו האיסור שמצא 'ן' ציאת במנהג הקריאה הדמשקאי וטענתי כי עצם הסטייה מתקנת חז"ל היא האיסור אליו הוא מתייחס.⁶¹² אולם, נראה שפרשנות זו לוקה בחסר. למעשה, בתשובתו של ר' יוסף נזכרים כמה איסורים, בהם הוצאת ספר תורה שלא לצורך⁶¹³ ואיסור "לא תתגודדו".⁶¹⁴ כמו כן הצביע, כמקובל ובעל סוד, על הנזק שגורם מנהג זה בעולמות העליונים.⁶¹⁵ ואולם, האיסורים הנמנים אצלו אינם איסורים חמורים בהלכה, כפי שהודה במפורש ר' יוסף עצמו:

ואף אם לא יהיה במנהג ההוא אסור חמור מ"מ יש להכריח על בטולו פן יכשלו בכך רבים לשוב למנהגותיהם באיסורים חמורים שנהגו היתר המה ואבותם בדבש הענבים שעשו הגוים באיסור סתם יינם וכיצא בזה.⁶¹⁶

ר' יוסף ראה אפוא במידת הצלחתו להשליט את עמדתו בעניין סדרי הקריאה מבחן מנהיגות לסמכותו הרבנית בקרב המוסתערבים. הוא הצליח להנחיל את שיטתו בהלכה בכמה סוגיות ולהיאבק במנהגים מקומיים שונים,

⁶⁰⁵ ארד, לדמותו, עמ' 201-211.

⁶⁰⁶ דברים טו, יט – טז, יז. האשכנזים מתחילים מ"עשר תעשר" (שם, יד, כב).

⁶⁰⁷ בבלי מגילה, לא ע"ב; משנה תורה, הל' תפילה יג, יב; שולחן ערוך, אורח חיים, סי' תרסח, סעיף ב.

⁶⁰⁸ במדבר כט, לה – ל, א.

⁶⁰⁹ במקורות העוסקים בפרשה זו לא הובא טעם למנהג. שם ניתן להציע כי מקורו של המנהג היה במהגרים שהגיעו לדמשק מארץ ישראל. מנהג אבותם היה ביום לקרוא בשמיני עצרת את פרשת וזאת הברכה ואת תחילת פרשת בראשית והמשיכו בו אף בחז"ל.

⁶¹⁰ כלומר: על המשנים את דין התלמוד להסתמך על מקורות הלכתיים חלופיים. בכך רומז כנראה 'ן' ציאת לעמדת בעלי התוספות, המצדיקים מנהגים ליטורגיים שונים באמצעות הצבעה על מקור חוץ תלמודי (כגון תלמוד ירושלמי, פסיקתא, מסכת סופרים או תקנה של הגאונים), ראו תוספות ד"ה למחר, ברכות יח ע"א; תוס' ד"ה למחר, שבת כב ע"א; תוס' ד"ה אבל, פסחים מ ע"ב; תוס' ד"ה למחר, מגילה לא ע"א.

⁶¹¹ שו"ת ר"י 'ן' ציאת, א288. תרגום הסיפא: אבל בנדון שלנו אין מי שאומר כך ויש במנהג הזה איסור כפי שאמרנו, אנו לא מקיימים אותו [את המנהג] וסומכים על התלמוד שלנו [=הבבלי].

⁶¹² ארד שם, עמ' 206-208.

⁶¹³ שהרי לפי מנהג שאר עדות ישראל מוציאים (בחז"ל) ביום טוב הראשון רק שני ספרי תורה (האחד לקריאת פרשיית "כל הבכור" והשני למפטיר ["ביום השמיני עצרת" וכו', במדבר כט, לה]), ואילו לפי המנהג המוסתערבי המתואר כאן מוציאים שלושה ספרי תורה. והשוו דבריו של ר' יוסף קארו: "ובמקום שעושים שני י"ט אין מוציאים ביום הראשון אלא ב' ספרים". 'ן' ציאת ראה כנראה ב"הוצאת ס"ת לבטלה" (שו"ת ר"י 'ן' ציאת, א287) זלוול בכבודו של ספר התורה, ואולי לשונו כאן אינה מדוקדקת וכוונתו לאיסור ברכה לבטלה של העולה לקריאה.

⁶¹⁴ "ומה גם שבעיר ההיא אחינו הספרדים והאסקליים [=הסיציליאנים] יצ"ו לא נהגו כמנהג ההוא אלא נהגו כתקנת חז"ל... הרי כאן לא תתגודדו", לא תעשו אגודות אגודות" (שם. הוספת פיסוק). השוו דברי רדב"ז לעיל, ליד הערה 577.

⁶¹⁵ "ראחור שהתחילו בראשית שוב אין להם מקום לקרות וזאת הברכה שכבר עבר זמנה דהא ג"ן [=53] פרשיות שבתורה לגן מרכבות אחוזים כל פרשה אחוזה במרכבתה עולה במשמרתה ומתקדשת בשבתה כמאמרם במדרש הנעלם בזוהר ואין לערוב פרשה שלא במרכבתה והדברים סתומים לדוגמה עליונה כדכתיב [ב] 'ג'ן נעול אחותי כלה" (שם, א287. על מוטיב ה"גן", ראו ארד שם, עמ' 206, הערה 394).

⁶¹⁶ שו"ת ר"י 'ן' ציאת, שם.

כדוגמת ההיתר הרווח לאכול דבש ענבים (דבס) מתוצרת גוים, ועוד.⁶¹⁷ סירובו של קהל נזה שלום לקבל את הוראתו היווה ערעור ברור על סמכותו ואיים להוריד לטמיון את מפעלו לעידוד ההקפדה ההלכתית בקרב המוסתערכים בדמשק.

את היזקקותו של 'ן' ציאה לאיסור "לא תתגודדו" יש לקרוא לעניות דעתי במבט סוציולוגי הרבה יותר מאשר במבט הלכתי צר. בשנות החמישים והשישים של המאה השש-עשרה סבלו המוסתערכים בדמשק מחוסר לכידות בשל חורבן בית הכנסת הקדום בעיר, התפצלות למניינים נפרדים וסכסוכים מרים על חפצי הקדש ומבנים של הקהילה.⁶¹⁸ נסיונו של 'ן' ציאה להכפיף למרותו את קהל נזה שלום בשאלת סדרי הקריאה נבעה גם ממגמתו לאחד את פלגי המוסתערכים בעיר תחת מנהיגות רבנית מוסכמת ולהגביר את הלכידות ביניהם.

עמדתו של המבי"ט בסוגיה זו היתה שונה בתכלית. איננו יודעים מי היו השואלים שפנו אל המבי"ט בשאלה על המנהג הנדון, אך מסתבר כי היו אלו בני קהל "נזה שלום", אשר ביקשו סמך למנהגם, כנראה לאור היכרותם עם יחסו החיובי של המבי"ט למנהג המוסתערכי.⁶¹⁹ כמו 'ן' ציאה, אף המבי"ט התקשה למצוא מקור כלשהו בו נזכר מנהג זה. אף על פי כן, נמנע מלגנותו וביקש לראות בו מנהג קדום שהונהג על ידי בעלי סמכא. את נקודת המשען למנהג מצא המבי"ט מחוץ לדמשק, בג'ובאר הסמוכה בה היה בית כנסת קדום אפוף אגדות ייסוד מופלאות:

ועל זה בדקתי בספרים למצוא אי זה סמך למנהג זה ולא מצאתי להן סמך... ומפני אותו הקהל שבאותה העיר [=ג'ובאר] שיש להם בית הכנסת [ת] קדמון מיוחס לאלהיו ז"ל⁶²⁰ ואומרי [ם] כי מזמן קדמון נוהגין מנהג זה, חשבתי למצוא להם אי זה סעד... אם יש להם קבלה משנים קדמוניות שהן נוהגים לקרוא גם ביום א' של שמיני ח"ע [=חג עצרת] פר' [שנת] "וזאת הברכה", נראה לי שאין ראוי להעבירם ממנהגם כיון שבארץ ישראל נוהגין ג"כ לקרוא ב'וזאת הברכה' באותו היום.⁶²¹

דברים אלו חושפים טפח נוסף מיחסו החם והחיובי של המבי"ט למנהג המוסתערכי. למרות היעדר מקור כלשהו בו נזכר המנהג, מעניק לו המבי"ט תוקף הלכתי ורואה בו מנהג קדום ולא מנהג טעות שהתחדש בדורות האחרונים. בהמשך הוא אף מציע לייחס את מקור המנהג לתקנת גאונים: "וגם הקהל שהוא בקצה העיר⁶²² אם נוהגין כך משנים קדמוניות אין ראוי להעבירם ממנה גם כי אולי נתקן מנהג זה על פי איזה גאון כיון שהוא מנהג קדמון".⁶²³

ביורר קדמותו של המנהג הוא שיכריע, אליבא דהמבי"ט, אם רשאים בני קהל נזה שלום להחזיק במנהגם. אם יוכח כי המנהג הוא קדום, הרי שיש בזה כדי לדחות את איסור "לא תתגודדו" ורשאים המתפללים להמשיך להחזיק בו.⁶²⁴

3. המצוות התלויות בארץ

⁶¹⁷ ראו ארד שם, עמ' 203-204.

⁶¹⁸ שם, עמ' 197-199 ובמקורות הנזכרים בהערות שם. בהפניה בעמ' 198, הערה 347, נפלה טעות. למראה המקום המדויק ראו ברשימת הקיצורים (אבישור, קינה).

⁶¹⁹ ראו לעיל, סעיף 13.

⁶²⁰ על בית כנסת זה ראו להלן, פרק 6, הערות 40 ו-42.

⁶²¹ שו"ת המבי"ט, ב, סי' קכט, ס"ג. הוספתי פיסוק משלי.

⁶²² כוונתו כאן לקהל מוסתערכי בפרבר של דמשק, כנראה בענביאה, וראו ארד שם, עמ' 210, הערה 423.

⁶²³ שו"ת המבי"ט, שם.

⁶²⁴ וכפי שמסיים שם המבי"ט: "ועכ"ז נראה לי שראוי למחות באותו הקהל שהוא מכלל הקהילות של המדינה שנתחדש באלו השנים [=קהל נזה שלום] ורצו לחדש מנהג זה, שיחזרו למנהג כל הקהילות שבעיר משום 'לא תתגודדו', וכ"ש [=וכל שכן] כי הקהל הגדול של אותו הקהל שנתחדש שניהם הם לשון א' [חת] ושפה א' [חת] [=ערבית] לכולם ואין ראוי שישנו ממנהג רוב בני לשונם [=המוסתערכים], כי ראוי שיהיו הם כפופים למנהגי הקהל הגדול והחכם הגדול [=ר' יוסף 'ן' ציאה] שביניהם... ואם גם הקהל הגדול שבעיר היו נוהגים כן משנים קדמוניות והחכם ש[ן] נה את מנהגם באותו הקהל שהוא מתפלל בו, אין הקהל שנתחדש חייבים לשנות המנהג שנהגו כולם מקדם, ויהיו כמו הקהל האחר שהוא בקצה המדינה וגם הקהל שבעיר האחרת [=ג'ובאר] הסמוכה לכרך זו [=דמשק] שנוהגים כן משנים קדמוניות. נאם המבי"ט" (שם, ס"ג-ע"ד). הוספתי פיסוק.

בתקופת הגאונים עמדו כידוע מנהגי בני ארץ-ישראל תחת ביקורת הולכת וגוברת של גאוני בבל.⁶²⁵ למיטב ידיעתי, ביקורת זו לא עסקה כלל בענייני המצוות התלויות בארץ. הביטוי הספרותי הנודע ביותר לביקורת הבבלית הינה אגרתו של פירקוי בן באבוי, תלמיד רב יהודאי גאון. בקטעים ששרדו בידניו מאגרת זו מגנה פירקוי את מנהגיהם של בני ארץ ישראל בעיקר בתחומי הליטורגיה והכשרות וכמה עניינים נוספים,⁶²⁶ אך אין בהם כלל ביקורת על דיני המצוות התלויות בארץ. דומה שבתחום זה, בו לא היתה כלל מסורת מקומית בבבל, הכירו גאוני בבל באמינות המסורת הארץ-ישראלית.

כפי שנראה להלן, הופיעה ככל הנראה בראשית המאה השלוש-עשרה ההסתייגות הראשונה של חכמים מחוץ-לארץ מן המסורת הארץ-ישראלית במצוות אלו. ביטויי הסתייגות של חכמים אירופים מן המסורת המקומית ממשיכים להישמע לאורך התקופה הממלוכית. במאה השש-עשרה, עם התגברות זרם המהגרים, הפכה בעיית מעמדם של המסורות המקומיות לשאלה הלכתית חריפה בה נחלקו חכמי הדור. להלן נסקור את השאלות המרכזיות שעמדו לדיון במקצוע זה של ההלכה.

3.1 מניין שנות השמיטה

קביעת שנת השמיטה נתונה במרכז מחלוקת הלכתית ופרשנית בין גדולי הראשונים. חישוב שנות השמיטה תלוי במספר שאלות משנה,⁶²⁷ שלא כאן המקום לפרטן. הרמב"ם מזכיר שתי שיטות: לפי האחת היתה שנת ד'תתקל"ו (1175/6), השנה בה כתב את "הלכות שמיטה ויובל", שנת שמיטה, ולפי השיטה האחרת, בה הוא מצדד, היתה זו השנה האחרונה למניין מחזור השמיטה.⁶²⁸ בעל הטורים מציין כי לפי שיטת רש"י⁶²⁹ היתה שנת ה'פ"ז (1326/7) שנת שמיטה ואילו לשיטת ר' יצחק, מבעלי התוספות, היתה זו שנת ה'פ"ח. רלב"ח חישב ומצא כי לדעת הרמב"ם היתה שנת פ"ט (1328/9) שנת שמיטה, ואילו לפי הדעת השניה אותה הזכיר הרמב"ם, היתה זו שנת פ"ו (1325/6).⁶³⁰

במוקד דיונם של בעלי ההלכה בצרפת בסוגייה עמדו המקורות התלמודיים. המסורת המקומית לא נחשבה בעיניהם כבעלת משקל הלכתי ראוי.⁶³¹ הרמב"ם, לעומת זאת, בדק גם את הנוהג המקומי בארץ ישראל:

"ושנת השמיטה ידועה היא ומפורסמת, אצל הגאונים ואנשי ארץ ישראל... ולפי חשבון זה תהי שנה זו, שהיא שנת שבע ומאה ואלף לחורבן, מוצאי שביעית. ועל זה אנו סומכין, וכפי חשבון זה אנו מורין... שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה, ובהן ראוי להתלות."⁶³²

הרמב"ם ראה אפוא במסורת אנשי ארץ ישראל גורם חשוב המשפיע על הפסיקה ההלכתית. הוא הכיר במסורת הקדומה של בני ארץ ישראל כמסורת אמינה ובעלת סמכא. יש להניח כי בעלי התוספות שהיגרו לארץ ישראל בראשית המאה השלוש עשרה ביקשו לנהוג, לפחות בתחילה, לפי המסורת האשכנזית-צרפתית, אולם אין בדינו ידיעות ברורות על כך.

א. מניין השמיטה במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה

⁶²⁵ על המאבק בתחום הליטורגי ראו לעיל, ליד הערה 529.

⁶²⁶ לסיכום הנושאים ההלכתיים הנדונים בקטעים הידועים עד עתה מאגרתו של פירקוי ראו דנציג, דפים חדשים, עמ' 4 והערה 12 שם.

⁶²⁷ כגון, האם מנו יובלות גם בימי הבית השני; כיצד יש לבאר את דברי חז"ל לפיהם הבית השני חרב ב"מוצאי שביעית" (ראו בבלי ערכין יא ע"ב-יב ע"ב) ועוד.

⁶²⁸ משנה תורה, הל' שמיטה ויובל י, ד-ה.

⁶²⁹ לעמדת רש"י ראו בפירושו לבבלי, עבודה זרה ט ע"ב ד"ה "ונשקול".

⁶³⁰ שו"ת רלב"ח, סי' קמג. שיטת רש"י ור"י למעלה הינם כפי שהציג אותם הרלב"ח, אולם בטור לפנינו הנוסח שונה: "ובחשבון שנת שביעית איכא פלוגתא לר"י היתה בשנת פ"ח ולרש"י בשנת פ"ט והוא עיקר" (טור חושן משפט, סי' סז). על הנוסח בדברי הטור ראו גם ב"בית יוסף" וב"דרישה" שם, ובדברי ר' שמואל יפה אשכנזי (שפילגל, תשובת ר"ש אשכנזי, עמ' ח).

⁶³¹ ראו רינר, עלייה, עמ' 131-132. הדוגמה הבולטת ביותר להתעלמותם של חכמים אלו מהמנהג המקומי היתה השינוי שהונהג ביוזמתם לחוג את ראש השנה יומיים, ולא רק יום אחד כמנהג ארץ-ישראל הקדום (שם, עמ' 52).

⁶³² משנה תורה שם, ו. בדברי הרמב"ם האריכו לדון נושאי כליו וראו במיוחד בביאורי ר' יוסף קורקוס ורדב"ז וב'כסף משנה' לר' יוסף קארו על אתר.

ישנן עדויות שונות מן המאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה לכך שמניין שנות השמיטה בארץ-ישראל נהג לפי שיטת הרמב"ם.⁶³³ ר' אשתורי הפרחי העיד כי זהו המנהג הנפוץ, אך העניק לגיטימציה לעמדות החולקות:⁶³⁴ וכדאי⁶³⁵ הוא הרב [=הרמב"ם] וחבריו⁶³⁶ לסמוך עליהם. ואולם כל איש ואיש הישר בעיניו יעשה⁶³⁷ ... ובכל ארץ מצרים וארץ כנען אותם היושבים ראשונה במלכות⁶³⁸ נוהגין בחשבון השמטה כדרך הר"ם ז"ל.⁶³⁹

מדוע הזכיר כאן המחבר את מצרים, בה לא חלה שמיטת קרקעות? נראה שכוונתו כאן לשמיטת כספים,⁶⁴⁰ הנוהגת גם בחוץ לארץ לשיטת הרמב"ם.⁶⁴¹ אינני יודע מי הם "היושבים ראשונה במלכות". אם נפרש הביטוי כפשוטו כלשון שררה והנהגה, אולי כוונתו לנגיד מן השושלת המיימונית (כנראה ר' אברהם ב"ר דוד)⁶⁴² ובית דינו, הפוסקים באופן טבעי כשיטת הרמב"ם. מכל מקום, איך שנפרש את לשונו המוקשה של ר' אשתורי, ברור שכוונתו לומר כי עמדת הרמב"ם היא העמדה השלטת בארץ-ישראל.⁶⁴³ עם זאת, העובדה כי ר' אשתורי מכיר בזכותם של אחרים לחלוק על עמדת הרמב"ם ("כל איש ואיש הישר בעיניו יעשה") מעידה לדעתי על התמדתה של העמדה האשכנזית-צרפתית בשאלת השמיטה גם בראשית המאה הארבע-עשרה.⁶⁴⁴ ביטוי לעמדה החולקת נמצא בחיבור הלכתי המכונה "קונטרס ארץ-ישראל" שהתחבר בעשור השני של המאה הארבע-עשרה, כנראה על ידי ר' יעקב הסיקלי,⁶⁴⁵ שקובע: "נמצא ששנת אחד ושמונים לפרט [=ה'פ"א, 1320/1] תהיה שנה שביעית",⁶⁴⁶ בעוד שלשיטת הרמב"ם היתה שנת ה'פ"ב (1321/2) שנת שמיטה. עם זאת, חיבור זה נכתב בטרם עליית מחברו ארצה, ושמא עם בואו ארצה קיבל על עצמו את מנהג המקום.

⁶³³ ראו למשל שו"ת התשב"ץ, ב, סי' צט. תשובה זו נכתבה כנראה בשנת ר"ג (1442/3). בתאריכים הנזכרים בתשובה נפלו כנראה שיבושים (ראו ק' כהנא, **חקר ועיון**, א, תל-אביב תש"ך, עמ' קעד והלאה; תא-שמע, ענייני א"י, עמ' 88-85).
⁶³⁴ יש שפיגל למד מדברי ר' אשתורי כי הוא מכריע כדעת הרמב"ם (שפיגל, תשובת ר"ש אשכנזי, עמ' ב), ולדעתי זו הבנה שגויה בדבריו (ראו גם הערה 637 להלן). ר' אשתורי אכן נוטה לעמדתו של הרמב"ם, הן מצד המנהג הן מצד הפסיקה כרוב דעות, אך אינו מכריע כדבריו באופן חד ומותיר אפשרות למי שרוצה לנהוג כשיטות החולקים.

⁶³⁵ בדפוס ראשון (ונציה חש"ד [ש"ו או ש"ט], תכט ע"ב): "וכדי".
⁶³⁶ כוונתו לחכמים הנוקטים לדעתו כשיטת הרמב"ם: רבנו תם, ר' זרחיה ("בעל המאור"), ובעל "סדר דרבינו" הנזכר בספר התרומה (ר' אשתורי משער שזהו ר' יוסף טוב עלם. ראו כפתור ופרח, ב, עמ' תרצב).

⁶³⁷ בעקבות שופטים יז, ו; כא. כה. יש שפיגל מעיר על לשון זו "הוא לשון בתמיהה כנראה" (שפיגל שם), אך קשה לראות כאן מבחינה תחבירית לשון תמיהה.

⁶³⁸ אסתר א, יד.

⁶³⁹ כפתור ופרח, ב, עמ' תרצח-תרצט.

⁶⁴⁰ והשוו דברי ר' יוסף קארו: "וכן ראיתי אני במצרים ששנת השמיטה היא מקובלת שם שהיתה שנת הרע"א" (בית יוסף, חושן משפט, סי' סז, סעיף ט). הביטוי "ראיתי אני במצרים" מתייחס למנהג שהתקיים במציאות ולא לעמדה תיאורטית של חכמים אודות חישוב השמיטות. ואכן, יש בידינו ראיות ברורות כי במצרים שררה תפיסה כי מצוות שמיטת כספים חלה בזמן הזה. בגניזה נמצאו שטרי פרוזבול שנערכו במצרים, למשל: אוסף מוצרי, ENA NS 54.7; VIII 446.1 (פרוזבול משנת ש"ו עליו חתמו ר' חיים כפוס, ר"מ גאזיון ור' בנימין קאג'יג. נדפס בשו"ת ר"מ גאזיון, ב, עמ' שלד). ראו גם בתשובת המבי"ט (ב, סי' פא) בעניין כתיבת פרוזבול ("ובכל גלילות אלו נוהגים כהרמב"ם ז"ל", משמע גם במצרים וסוריה וכדומה), וראו עוד בתשובות הרדב"ז בענייני שמיטת כספים (א, סי' צד; ו, סי' ב'קמ; ו, סי' ב'רלח; ט, ה'ע"ב-ח ע"ב).

⁶⁴¹ משנה תורה, הל' שמיטה ויובל ט, ב; שולחן ערוך, חושן משפט, סי' סז, סעיף א. ר' זרחיה הלוי, "בעל המאור" ואחרים סברו כי אינה נוהגת בחו"ל כיום. הרמ"א בהגהותיו לשולחן ערוך כותב כי לדעתו יש להחמיר כדעת הסוברים שהמצווה חלה גם בחו"ל אך הוא מציין כי בני אשכנז סומכים על דעות המקילים ואינם מקפידים על שמיטת כספים בחו"ל. בטולדו שבספרד התקבלה בשנת ה'ס"ה (1365) תקנה המחייבת את הדיינים לדון לפי הרמב"ם, למעט בשני נושאים, האחד מהם הוא בדין שמיטת כספים (כהנא, מחקרים, עמ' 18-19). לדיון בעניין מצוות שמיטת כספים בחו"ל ראו גם שו"ת חכמי תורכיה, ב, 46-450 (תשובת ר' שמואל חקאן, ממנה עולה כי ב"יוון ואדום" המצווה איננה נוהגת); שם, 74-77א (תשובת ר' יוסף אביוב).

⁶⁴² ר' אברהם נזכר בין החיים בחיבורו של ר' אשתורי: "הנגיד רבינו אברהם נר"ו" (שם, עמ' ע).

⁶⁴³ למרות דבריו של ר' אשתורי היו מחברים אשכנזיים שהציגו מציאות אחרת וטענו כי המנהג כשיטת הרמב"ם במאה השש-עשרה מחודש ואילו קודם לכן, בתקופה הממלוכית, נהגו גם כשיטת רש"י. למשל, ר' שמואל אשכנזי כותב בתשובתו בענין מניין שנות השמיטה שתידון להלן: "ואפי' [לו] המנהג הנהוג לעשות בזה [=כיום, במאה השש-עשרה] כשנת הרמב"ם נראה שאינו קבוע שהרי כתב הסמ"ק בסי' רנ"ט: 'שמטה לבני א"י היתה שנת ל"ח לפרט [=1277/8] לפרש"י [=לפירוש רש"י] ולפר"ט [=ולפירוש רבינו תם] שנת ל"ט לפ"ץ [צ"ל: לפ"ק]" (שפיגל, תשובת ר"ש אשכנזי, עמ' יז. הוספתי פיסוק וביאורים).

⁶⁴⁴ העובדה כי ר' אשתורי אינו מציין בפשטות כי בכל ארץ ישראל נוהגים כשיטת הרמב"ם, אלא מציין את עמדתם של "היושבים ראשונה במלכות" בלבד מעידה כי שיטת הרמב"ם לא היתה מקובלת על הכל. זאת ועוד. עמדתו הסובלנית של ר' אשתורי המאפשרת ריבוי מנהגים ניתנת להבנה רק על רקע ריבוי מנהגים בפועל בארץ-ישראל. לו היה ר' אשתורי חולק על מנהג המקובל על כל חכמי הארץ היה מנסה דבריו ביתר חדות וחריפות, וראו גם תא-שמע, שם, עמ' 86.

⁶⁴⁵ החיבור השתמר חלקית בקובץ בן 23 דפים שנמצא בגניזה, TS F 7.35, ונדפס ע"י קופפר, קונטרס א"י. לזיהוי המחבר עם ר' יעקב הסיקלי, ראו שם, עמ' 106-105; תא-שמע, ענייני א"י, עמ' 86, הערה 12.

⁶⁴⁶ קופפר שם, עמ' 104, 112.

נוסח מקוצר של "קונטרס ארץ ישראל" הועתק בירושלים בשנת קמ"ו (1385/6)⁶⁴⁷ והוכנס בו שינוי מהותי אחד: שיטת חישוב השמיטה כדעת רש"י הושמטה ובמקומה הוזכרה דעת רבנו תם, התואמת את עמדת הרמב"ם.⁶⁴⁸ י"מ תא-שמע למד מכאן כי במהלך המאה הארבע-עשרה נעלמה דעת המיעוט בעניין חישוב השמיטה, ומעתיק הקונטרס לא מצא לנכון להזכירה.⁶⁴⁹

ב. התחדשות הפולמוס במאה השש-עשרה

לקראת שנת רס"ד (1503/4) התגלעו מחדש חילוקי דעות בין חכמי ארץ ישראל בשאלת מועד השמיטה. באגרת ששלחו חכמי צפת אל חכמי הישיבה בירושלים⁶⁵⁰ מספרים הכותבים "זה כמה שמענו מפי מגידי אמת כי אתם אגודות אגודות בידיעת שנת השמטה". בעקבות חילוקי הדעות בירושלים שלחו חכמי העיר את ר' שמואל מסעור⁶⁵¹ לברר את מנהג צפת ואת "הבנת לשון גאוננו ומרנו משה איש האלי"ם [=הרמב"ם]"⁶⁵². לעומת חילוקי הדעות בין חכמי ירושלים,⁶⁵³ הציגו חכמי צפת עמדה אחידה הקוראת להכריע כעמדת הרמב"ם. עמדתם מתבססת על "רובי ספרנו ועדויות זקננו וחכמינו כמנהג גלילנו. ומדמשק וסורייא שכננו".⁶⁵⁴ על אף משקלם הבולט של הספרדים בין החתומים על אגרת חכמי צפת,⁶⁵⁵ מתבססת תשובתם לא על תורתם של חכמי ספרד, אלא על עדויות "זקננו וחכמינו" שאינם אלא החכמים המוסתערביים המקומיים, בצפת, דמשק ו"סורייא" (כנראה חלב), המעידים על מסורתם העתיקה. בסוף האגרת, לאחר חתימות 14 מחכמי העיר, וחתימות הקיום של הסופר ועד נוסף, נוספה עדות ברורה משמו של "החכם השלם זקן ונשוא פנים" ר' אברהם פתילה,⁶⁵⁶ "שזו השנה שהיא שנת הרס"ד ליצירה היא שמטה לפי מה שנהגו עד עתה כל גלילות ארץ ולפי מה שנתבאר מדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות שמטה פרק עשירי..."⁶⁵⁷. החכם המוסתערבי מסתמך ראשית על "מה שנהגו עד עתה" ורק לאחר מכן על דברי הרמב"ם.

תשובותיהם של חכמי ירושלים בפרשה לא השתמרו בידינו, אך לאחרונה התגלה קטע מתשובת אחד מהם, ר' יצחק מר חיים. בתשובה זו הוא מתפלמס עם עמדות החולקים על שיטת רוב חכמי הארץ לפיה שנת רס"ד היא שנת השמיטה. התשובה השתמרה באופן חלקי, אך מן הקטע שבידינו עולה כנראה כי החולקים הציגו נוסח אחר בדברי הרמב"ם ב"משנה תורה", ממנו נובע כי שנת רס"ג היא שנת השמיטה.⁶⁵⁸

⁶⁴⁷ כ"י ותיקן, הספרייה האפוסטולית, 153 ebr., דפים 157א-158ב. החיבור צורף כנספח לטור יורה דעה שהועתק בכתב יד זה.

⁶⁴⁸ קופפר, שם, 120.

⁶⁴⁹ תא שמע, שם, עמ' 87-86.

⁶⁵⁰ כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, 2001, 8°, 615א-616א. נדפסה אצל בניהו, תעודה ושוב אצל דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 187-180.

⁶⁵¹ על הפולמוס בעניין השמיטה בשנה זו ראו גם למדן, יחסים בין-עדתיים, עמ' 76.

⁶⁵² ראו עליו בניהו שם, עמ' 118.

⁶⁵³ במקביל, שלחו חכמי ירושלים אגרת גם אל חכמי סלוניקי ואסתאנבול בבקשה לחוות דעתם בסוגיה (שו"ת רלב"ח [סי' קמג]), רמח ע"ב; ספר חרדים, נה ע"א, וראו הקר, לדמותם, עמ' 42).

⁶⁵⁴ לפי המתואר באגרת חכמי צפת, "כי אתם אגודות אגודות", מדובר במחלוקת בה היו מעורבים חכמים רבים. אמנם הביטוי "אגודות אגודות" רומז כמובן לדרשת חז"ל "לא תתגודדו" – לא תעשו אגודות אגודות", העוסק במחלוקות, אך דומני שאין להוציא הלשון מפשוטה, ויש כאן ביטוי למחלוקת ציבורית רחבה. במבט מאוחר יותר על הפרשה צומצמה העמדה הנוטה מפסק הרמב"ם לכדי חכם אחד ויחיד. בשנת שמ"ח (1587/8) כתב ר' אלעזר אזכרי: "ונמצא בפסקי הרבנים הראשונים אשר לפנינו קרוב לצ' שנה מהיום קם חכם א' [חד] לערער על חשבון שנת השמיטה כפי הבנת לשון הרמב"ם" (ספר חרדים, נה ע"א).

⁶⁵⁵ בניהו שם, עמ' 123.

⁶⁵⁶ לפי בניהו היו החתומים "שנים עשר ספרדים, ארבעה מוסתערבים, מערבי אחד (ר' שמואל בהלול) ואחד אשר מוצאו לא ברור (ר"י הכהן)" (בניהו, שם, עמ' 121). ניתן להטיל ספק בכמה פרטים בתיאור האישים אצל בניהו (בניהו אף חזר בו מהצעתו כי ר' שמואל מסעור היה מוסתערבי, וחזר וקבע שהיה ספרדי, ראו בניהו, דרושיו, עמ' קו) אבל התמונה הכללית ודאי נכונה ומצביעה על דומיננטיות ספרדית בניסוח תשובת חכמי צפת בפרשה זו.

⁶⁵⁷ על שמו המדויק של חכם זה, הנזכר גם באגרת שנשלחה לנגיד במצרים (כ"י וושינגטון, אוסף פרייר 50) ניטש ויכוח בין החוקרים. כאן הוא מכונה בשם 'פרג'ילה' (על פי קריאת בניהו), ובאגרת לנגיד בשם 'פתילה'. ר' למדן סברה כי שמו המקורי היה 'פרג'ילה' והשתבש באגרת לנגיד ל'פתילה' (למדן, יחסים בין-עדתיים, עמ' 78), ואילו א' דוד סבר כי שמו המקורי היה 'פתילה' וב'אגרת השמיטה' השתבש ל'פרג'ילה' (ולא 'פרג'ילה') בקריאת בניהו. ראו דוד, הנגידים האחרונים, עמ' 320 הערה 122; הנ"ל, שאלו שלום ירושלים, עמ' 187, הערה 51. ונראה שהצדק עמו.

⁶⁵⁸ בניהו, תעודה, עמ' 125.

⁶⁵⁹ י"י וייס, רבינו יצחק מר חיים והפולמוס על שנת השמיטה, צפונות, יט (תשנ"ג-תשנ"ד), עמ' יב-כא.

במשך כמה שמיטות שכך כנראה הפולמוס.⁶⁵⁹ ר' משה באסולה מעיד בראשית שנות העשרים של המאה השש-עשרה כי ההכרעה כשיטת הרמב"ם נכתבה כהודעה קבועה על קיר בית הכנסת בירושלים.⁶⁶⁰ מסתבר שההודעה נועדה בעיקר לעניינם של המהגרים שהגיעו לאורך המאה ומטרתה היתה לקרוא להם לציית להכרעת חכמי העיר ולא לערער עליה. ואולם, למרות ההכרעה הברורה של חכמי ירושלים וצפת, נשמעו מדי פעם לאורך המאה השש-עשרה קולות ערעור על הפסיקה כשיטת הרמב"ם במניין השמיטות. למשל, בשנת רצ"ב הגיע לידי ר' משה מטרנאני קונטרס הלכתי שנכתב על ידי חכם איטלקי כנראה בשם ר' יהודה ממשפחת ענקים⁶⁶¹ בו הוא "משתומם ונבהל על שמו"ת [ת] השנה המוסכם בפי כל העולם וכפי מה שנראה לו מכל הפוסקים אינה שנת שמיטה". המבי"ט השיב בארוכה ובדרך כבוד לטענותיו של ר' יהודה וביסס את המסורת המקובלת.⁶⁶² עדות על קולות אלו עולה במשתמע מתשובה שכתב גם רלב"ח בנושא: "ועל דבר מתי היא שנת השמיטה ששאלת. דע שהיא השנה הבאה שנת רב"ץ כאר"י...".⁶⁶³

ג. הפולמוס בשנת ש"מ והשלטת ההלכה הספרדית

בסוף שנת ש"מ (1580) התברר לחכמי צפת כי קבוצה מסוימת מתושבי העיר, המתוארים כ"חסידים", נהגה בסתר את דיני השמיטה לאורך השנה, על אף שלפי המניין המקובל השנה הבאה, שנת ש"א, היא שנת השמיטה. הגילוי עורר סערה רבתי והוביל להטלת חרם על קבוצה זו. את פעילותם של חסידים אלו יש להבין על רקע הנטיות החסידיות שהתפשטו בצפת במאה השש-עשרה.⁶⁶⁴ בעיר פעלו חוגים וקבוצות שאימצו מנהגי פרישות וחסידות, והחמירו בעניינים הלכתיים שונים. אחד התחומים בהם החמירו חוגים אלו היה המצוות התלויות בארץ.⁶⁶⁵ חכמי הדור עצמם נהגו מנהגי חסידות ופרישות לעתים, אך בתחום הנדון, מועד השמיטה, כמו גם בשאלת עישור פירות נכרים, הנדונה להלן, ערערו החסידים על ההגמוניה של החכמים ועל אחדות הקהילה בעיר. מנקודת מבטם של רוב חכמי צפת היתה קבוצה המחמירים בשמיטה חבורה של פורשים מן הציבור, המפלגים את החברה הצפתית שלא לצורך.⁶⁶⁶ נקודת מבטם של חסידי צפת מוארת על ידי ר' שמואל יפה אשכנזי,⁶⁶⁷ תושב אסתאנבול, שניסח "כתב הגנה" לחסידים אלו, בו הגן על מנהגם. בחינת האירוע, כפי

⁶⁵⁹ על קיום השמיטה בשנת רע"א ראו למשל בן פורת יוסף, 107; בניהו, דרושיו, עמ' קע; הקר, לדמותם, עמ' 45, הערה 129.
⁶⁶⁰ "תקנות והסכמות" שיש לק"ק ירושלם ע"ה והם כתובי"ם] על לוח בב"ה... שנת רס"ה [צ"ל: רס"ד] נתאמצו רבני כל הגלילי"ת] על דבר השמיטה, כי נפל הפרש [=מחלוקת] ביניהם אם ללכת אחר חשבון רש"י או הרמב"ם, והסכימו וגזרו שתהיה שנת רע"א שמיטה, וכן רע"ח וכן תמיד על פי הרמב"ם" (מסעות א"י, עמ' כט-ל). נראה שאין כאן העתקה מלוח בית הכנסת אלא תמצות שערך באסולה. על תיקון הנוסח "רס"ד" במקום "רס"ה" ראו גם בהערת המהדירים שם, עמ' 101, הערה 8.

⁶⁶¹ "כה"ר יהודה יצ"ו למשפח"ת] ענקים". שם המשפחה נראה איטלקי (כדוגמת השמות האיטלקיים "מן החזונים", "מן האדומים" וכד'), ואכן החיבור נשלח "להחכם הרב כה"ר יצחק הכהן יצ"ו איטליאנו" (שו"ת המבי"ט, א, סי' נ, כה ע"א). בניהו אף קובע "שניהם חכמים איטלקיים שהתיישבו כנראה בארץ ישראל" (בניהו, תעודה, עמ' 120).

⁶⁶² "שו"ת המבי"ט, א, סי' נ. תשובת המבי"ט נכתבה בי"ד לספירה [=כט ניסן] רצ"ב, 14.4.1532. על היותה של שנת רצ"ב שנת שמיטה ראו גם שם, סי' כד. על היות השמיטה הבאה אחריה בשנת רצ"ט ראו למשל עיבור שנים, ה ע"א.

⁶⁶³ "שו"ת רלב"ח, סי' קח, קמ ע"ג, וראו שם בסי' קמג תשובה ארוכה ובה הסבר מפורט כיצד לחשב את מניין השמיטות. תשובה זו שכתב רלב"ח מתוארת על ידי מהרשד"ם בהערכה: "חבור קטן חכמות ורב האיות בדרוש שנת השמיטה... ולע"ד לא הניח זוית שלא נשתטח בו" (שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' קצב, קלא ע"א). לעדות על התחדשות הפולמוס בסביבות שנת רצ"ב ראו גם בספר חרדים, נה ע"א.

⁶⁶⁴ מאז מאמרו הקלאסי של ש"ז שכטר שעמד על נטיות הפרישות והחסידות בצפת (שכטר, צפת), הוארו זוויות שונות בפעילותן של החבורות החסידיות בעיר, ואין כאן המקום לסקור את כל המחקר בתחום. כמובן, אין לכלול את כל הקבוצות שפעלו בעיר בחדא מחתא ויש לבחון פעילות כל אחת בנפרד. אסתפק בהפנייה לכמה מחקרי יסוד אודות כמה מחבורות אלו: ג' שלום, "שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י", ציון, ה (ת"ש), עמ' 133-160; תמר, מחקרים א, עמ' 100-95; הורביץ, המבי"ט וחסיד צפת: ר' מרדכי, "חבורת ר' משה בן מכיר ותקנותיה", פעמים, 31 (תשמ"ז), עמ' 40-61; ב' הוס, "הקהילות הזוהריות של צפת", בתוך: ז' גריס ואחרים (עורכים), שפע טל, עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית, מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 149-169; פיין, הרוחניות של צפת: ויינשטיין, שברו את הכלים, עמ' 261-314.

⁶⁶⁵ בין מנהגי החסידות במצוות אלו שנהגו בארץ ישראל בתקופה זו יש לציין למשל הימנעות מאכילת ירקות מסוימים מחשש לכלאי הכרם (שו"ת המבי"ט, ג, סי' קצו; שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' קצג); הימנעות מאכילת פירות מחשש ערלה (שו"ת רב"ז, א, סי' תקפ); הפרשת חלה בשיעור 1/48 ולא רק כלשהו כמנהג הרווח (שו"ת המבי"ט, ג, סי' מז). כמו כן מזכיר המבי"ט חסידים שנמנעו מלאכול מבהמה שהורה בה חכם (וראו דיונו של הורביץ, המבי"ט וחסיד צפת, עמ' 278-277), והקפידו שמירוח הפירות והירקות הנקנים מנכרים יתבצע על ידם כדי להתחייב במעשרות (שם, סי' סח).

⁶⁶⁶ ראו בהרחבה אצל הורביץ, המבי"ט וחסיד צפת.

⁶⁶⁷ ראו עליו: מ' בניהו, 'רבי שמואל יפה אשכנזי: מקצת דברים עליו ועל ספריו ועל מפרשים אחרים של הרבות', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 419-460.

שמתארו ר"ש אשכנזי, מלמדת יפה על התמורות שעברו חיי הדת בארץ ישראל מאז הפולמוס בשנת רס"ד. בעוד שאז התנהל הפולמוס בגלוי, הרי שכעת התנהגו הסוברים כשיטת רש"י במניין השמיטה כ"אנוסים" וחששו לפרסם את עמדתם. זוהי דוגמה ברורה להשתרשות ההלכה הספרדית במרחב הארצישראלי במהלך המאה השש-עשרה:

על דבר הקצף והחימה... מאת בעלי תריסין... על הצדיקים מנוקים מכל עון ואשמה... כלם קדושים פרושים מאהבה, כלם עושים באימה. ועל החסידים... היושבים בצפת תוב"ב... ויהי כי קרבה שנת השבע שנת השמיטה,⁶⁶⁸ אשר היא שנת הש"ס ע"ד [=על דעת] רבים מהפוסקי'ם], שמו לבם לשמרה ולעשות ככל חקי האלי"ם במשפט השמיטה והפקירו שדותיהם וכרמיהם... בחדש האחרון לחדשי השנה, קמו עליהם רוב חכמי העיר וגדוליה, שריה וכהניה, קול הקריה הומה, לאמר מה המעל אשר מעלתם הרעותם אשר עשיתם בערמה, לפרוש מן הצבור, במעלה ודבור, לקחתם עצמכם לצד אחד לבנות לכם במה, בבואכם היום במנהג גרוע, לשנות את הידוע, מנהג קבוע אשר בעיר, אשר גבלו ראשוני'ם], לשמור שמטתם ע"פ דעת האומ' [ריס] שהיא בשנה הבאה היא שנת השמ"א...⁶⁶⁹

דבריו של ר"ש אשכנזי מתריסים באופן נוקב כנגד המוסכמות בירושלים ובצפת מזה עשרות שנים. שנת ש"ס מוגדרת אצלו כ"שנת השבע שנת השמיטה... ע"ד רבים מהפוסקים"⁶⁷⁰ ואילו שנת שמ"א היא שנת השמיטה רק ל"דעת האומרים". החסידים בצפת לעומת זאת לא היו בעלי עוז כר"ש אשכנזי ונאלצו לעשות מעשיהם בסתר ("כי לא נעשה רק במסתרים ולא ישמע בחוץ קולנו רק קול דממה"). זאת ועוד, חסידים אלו לא העזו לטעון כי אין לנהוג שמיטה בשנת שמ"א, כשיטת הרמב"ם, אלא ביקשו לנהוג לחומרה שמיטה במשך שנתיים:

חלילה לנו מעזוב המנהג הנהוג ביניכם, מלהקל בשמיטתכם ובשמירתה כמונו כמוכם... אכן נודע הדבר לכל דסביר וגמיר, שכוונתנו ללכת אחר המחמיר לעד לעולם, וירא שמים יצא את כלם.⁶⁷¹

למרות זאת, נרדפו חסידים אלו "בחרופין וגדופין וכסופי אפיין [=הלכנת פנים]" ואף נתבעו לאכול מן הפירות האסורים לשיטתם.⁶⁷² ר"ש אשכנזי יוצאו באריכות להגנתם ומבסס את העמדה ההלכתית הנוקטת לחומרה מחמת הספק.

ובכן, כמעט שמונים שנה לאחר הפולמוס של שנת רס"ד התעורר שוב בארץ-ישראל ויכוח ציבורי אודות מועד השמיטה, אולם מאפייניו היו שונים למדי. בעוד שהפולמוס הראשון התנהל בין חכמי הדור, הרי שבפולמוס של שנת ש"מ הפגינו חכמי ארץ-ישראל תמימות דעים בשאלת מועד השמיטה, וביקשו לאכוף את עמדתם על קבוצה חסידית פורשת. הבדל נוסף טמון בזהותם העדתית של המתפלמסים. בעוד שבפולמוס של שנת רס"ד, שיחקו החכמים המוסתערבים תפקיד מרכזי, ועדותם על מנהג ארץ-ישראל היתה בעלת משקל חשוב, הרי שבפולמוס של שנת ש"מ לא שיחקו החכמים המוסתערבים שום תפקיד. הוויכוח היה ויכוח פנימי בתוך חברת המהגרים. יש להניח כי בין חוגי החסידים שהיו מחמירים לנהוג בשמיטה גם כשיטת רש"י לא נמצאו כלל מוסתערבים, שראו ברמב"ם את מורה דרכם. אולם לא המוסתערבים קמו עתה להגנת שיטת הרמב"ם, אלא חכמי הספרדים, שהחזיקו עתה בעמדה הגמונית בתחום ההלכה בחיים הציבוריים בארץ-ישראל.

2. חיוב פירות נכרים במעשרות

א. עמדות החכמים בתקופה הממלוכית

⁶⁶⁸ דברים טו, ט.

⁶⁶⁹ שפיגל, תשובת ר"ש אשכנזי, עמ' ו. הדגשות שלי. לתשובת ר"ש אשכנזי נוספו שם בעמ' כח-לב "הערות והבהרות בענין הנ"ל מאחד מחכמי ירושלים" שלא נזכר שמו.

⁶⁷⁰ ובנוסף נחרץ יותר: "ובנ"ד שרוב הפוסקים עומדים בשטה א' [חת] ששנת הש"ס היתה השמיטה כדברירנא לעיל שוב אין בידינו להכריע שלא כדעתם (שם, עמ' כד).

⁶⁷¹ שם, עמ' ו.

⁶⁷² "קומו עברו לכם על הסכמתכם, ולכו שברו חקת משפט חקתם, ואכילו מן האסור בשמיטתכם" (שם), צעד המזכיר כמוכן את דרישתו של רבן גמליאל מר' יהושע: "גזור אני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונך" (משנה ראש השנה ב, ט).

בראשית המאה השלוש-עשרה התקיימו חילוקי דעות בארץ ישראל בשאלה האם פירות נכרים חייבים במעשרות. עדות מרומזת על כך מצויה בספרו של ר' אשתורי הפרחי, 'כפתור ופרח'. ר' אשתורי מאריך לדון בשאלת חיוב המעשרות בפירות שנתמרחו (כלומר: שהגיעו לשלב חיוב המעשר) ברשות נכרים. הוא סוקר את המקורות התלמודיים השונים ואת הדרך בה פורשו על ידי הפוסקים. לדעת הרמב"ם אין בזמן הזה חובה להפריש מפירות וירקות הנקנים מן הנכרים (אלא אם כן היה שלב המירוח ברשות ישראל). חכמי פרובאנס (ובראשם הראב"ד) וחכמי צרפת סברו לעומת זאת כי ישנה גזרת חכמים ("גזרת בעלי כיסין") לעשר אף אם המירוח היה ברשות הנכרי.⁶⁷³

אין ספק כי בארץ-ישראל נהגו בראשית המאה השלוש-עשרה כשיטת הרמב"ם ונמנעו מלעשר פירות וירקות שנקנו מלא-יהודים. ואולם, הגעתם של חכמים בעלי מסורת פרשנית והלכתית שונה גרמה לערעור המסורת המקומית,⁶⁷⁴ וכפי שמספר ר' אשתורי:

כלל הדבר ושורשו, שעקר פטור הגוי הוא שיוצא לנו מהאי דר' חנינא במסכת בכורות⁶⁷⁵ ולזה הוא שעליה יסד ובנה הר"ם ז"ל [=הרמב"ם] פסק שלו להתירם... ורחמנא ליבא בעי, שהרב ז"ל כל כוונתו לשמים.⁶⁷⁶

אבל אנו בדרכי המחמירים הלכנו, וכן מצאנו וקבלנו לרוב חכמי ארצנו,⁶⁷⁷ ורבותינו אבותינו ספרו לנו שרבינו שמשון ורבינו יצחק ז"ל כך פסקו ג"כ... וכמו שפסק הראב"ד ז"ל וכמו שהוא דעת רש"י ז"ל.⁶⁷⁸ כתב טהור קדוש מהר"א אלעזר⁶⁷⁹ זק"ל [=זכר קדוש לברכה] בהלכותיו: וצריך להזהר בכל מקום מפירות שגדלו בא"י ברשות הגוי בכל⁶⁸⁰ חומר אותם פירות שגדלו ברשות ישראל, הן לענין תרומות ומעשרות הן לענין שביעית.⁶⁸¹

"רבינו שמשון ורבינו יצחק" (ר"ש משאנץ והריצב"א)⁶⁸² עליהם מסתמך ר' אשתורי היו מן הבולטים בקרב החכמים שעלו ב"עליית שלוש מאות הרבנים".⁶⁸³ ר"ש משאנץ השיג על הרמב"ם בעניינים שונים הן בענייני אמונה (מהותה של תחיית המתים) והן בענייני הלכה. בקובץ אגרותיו מצויים השגות שונות על פסקי

⁶⁷³ כפתור ופרח, א, עמ' כא-לט.

⁶⁷⁴ לדין כולל בערעור של העולים מאירופה במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה על המנהגים המקומיים בארץ-ישראל ראו ריינר, עלייה, עמ' 131-132.

⁶⁷⁵ בבלי בכורות יא ע"א.

⁶⁷⁶ ר' אשתורי מגלה הערצה רבה לרמב"ם ובמקום אחר מכריז: "ואל הרב ז"ל יש לי להאמין אף על שמאל שהוא ימין" (כפתור ופרח, ב, עמ' תרנב).

⁶⁷⁷ נראה לי שבביטוי "ארצנו" כאן ר' אשתורי איננו מתכוון לארץ ישראל, אלא לארץ מוצאו.

⁶⁷⁸ לחכמים המנויים כאן יש להוסיף לכאורה את ר' ברוך ב"ר יצחק בעל 'ספר התרומה' הכותב: "וכל הפירות שקונין אפי' מגויים חייבין לתרום ולעשר מדרבנן אפי' [לן] יש קנייני לגוי להפקיע ממעשר" (ספר התרומה [כ"י לונדון], עמ' 46). עם זאת, בהמשך מתלבט ר' ברוך שמה אין חיוב לעשר, מפני שאולי גזרת חכמים לעשר אפילו בזמן הזה היא דווקא בפירות שגדלו בקרקע ישראל (שם, עמ' 67), ובמקום אחר הוא מציג את חובת ההפרשה כחומרה בלבד: "והרועה להפריש תרומה בזמן הזה ולהחמיר ולהפריש אפי' [לן] מפירות הגוי..." (שם, עמ' 72). אולי אפשר לתלות את הסתירות בעמדת ר' ברוך במהדורות השונות של החיבור (ראו השערת ש' עמנואל במאמרו: עמנואל, ר' ברוך, עמ' 428, הערה 22). לדין בעמדות השונות לכאורה שמציג ר' ברוך בסוגיה זו ראו ספר התרומה, ג, מהד' ד' אברהם, ירושלים תש"ע, עמ' תקצא, הערה 339.

⁶⁷⁹ ר' אלעזר ב"ר יוסף מקינון, תלמידו של ר' פרץ מקורביל. הוצא להורג בשריפה בראש השנה [לפי דעה אחרת: באלול] של שנת ה'פ"ב (1321).

⁶⁸⁰ נראה שזו טעות סופר וצ"ל "ככל".

⁶⁸¹ כפתור ופרח, א, עמ' לה-לו.

⁶⁸² ר' שמשון משאנץ היה מחשובי בעלי התוספות. עליו ועל חיבוריו ראו: גרוס, ר"ש משאנץ; אורבך, בעלי התוספות, עמ' 271-318; קנרפוגל, עליית הרבנים, עמ' 192, 198-200. ר' יצחק בן אברהם (ריצב"א), היה אחיו של ר"ש משאנץ. ראו עליו: אורבך, שם, עמ' 261-271.

⁶⁸³ מכונה גם "עליית בעלי התוספות". על הגירת חכמי צרפת לארץ ישראל במאה השלוש-עשרה נכתב הרבה במחקר, ונציין רק לכמה מאמרים נבחרים: קנרפוגל, עליית הרבנים; תא-שמע, ענייני א"י; הנ"ל, כרוניקה חדשה; גויטיין, הישוב, עמ' 338-343; ריינר, עלייה, עמ' 80-50; פראוור, תולדות, עמ' 258-261; חזן, יהדות ימי ביניים, עמ' 87-86. על עליית ר' יחיאל מפריז ראו למשל: ב"ז קדר, ר' יחיאל מפאריס וארץ ישראל, שלם, ב (תשל"ו), עמ' 349-354; ש' עמנואל, ר' יחיאל מפריס: תולדותיו וזיקתו לארץ-ישראל, שלם, ח (תשס"ט), עמ' 86-99.

הרמב"ם,⁶⁸⁴ אך אין בהם דבר מענייני מצוות התלויות בארץ. מן המובא לעיל עולה כי גם בתחום הלכתי זה חלק ר"ש משאנץ על עמדת הרמב"ם.

החכמים הצרפתיים בארץ ישראל במאה השלוש-עשרה נהגו אפוא להחמיר ולעשר פירות נכרים, וכך נהג גם ר' אשתורי הפרחי בראשית המאה הארבע-עשרה. חכמים אחרים בני זמנו, לא קיבלו חומרה זו ופסקו כשיטת הרמב"ם.⁶⁸⁵ במקום אחר מסכם ר' אשתורי את הנוהג בזמנו ומתארו כשני מנהגים שווי ערך: "שהיום אתנו קצת מעשרים וקצת אינם מעשרים".⁶⁸⁶

אין בידינו לדעת מה היתה מידת השפעתה של הפסיקה הצרפתית בארץ-ישראל ובסביבתה לאורך התקופה הממלוכית. האמנם הצליחה עמדתם של בעלי התוספות להשתרש בקרב יושבי הארץ? כפי שנראה להלן, הדעות בעניין מידת התקבלותה של עמדת בעלי התוספות היו חלוקות בשליש האחרון של המאה השש-עשרה, עת התפרץ מחדש הפולמוס על עישור פירות נכרים, אך הדעת נותנת כי העמדה המחמירה התקבלה בקרב יחידים בלבד.

בשלהי המאה החמש-עשרה קיבלו חכמי המוסתערבים (בצפת?) תקנה בעניין מעשרות מפירות נכרים, וכפי שמספר ר' משה מטרנני:

בעוננו [ת] בדורות שעברו נדלדלו ישראל שבארץ הקדושה מהגזרות ומסים וארנוניות עד שכמעט ח"ו נשתכחה תורת ארץ ישראל [אל] מפייהם שכן מעידים ראשי תושבי הארץ [=המוסתערבים] שאפי' [לן] מעשרות מהלקוח מן הגוי ונתמר' [ח] על ידי ישראל לא היו מפרשים עד שעמדו ראשיהם ודיניהם [ם] זה מ' או נ' שנה והורו להם שיפרישו תרומות ומעשרו' [ת].⁶⁸⁷

דברים אלו נכתבו בשנת רצ"ט (1538/9),⁶⁸⁸ ומהם עולה כי בסוף שנות השמונים או בסוף שנות התשעים של המאה החמש-עשרה טרחו חכמי המוסתערבים להזכיר לציבור את חובת המעשרות מפירות נכרים (פירות ישראל ודאי היו המוסתערבים מעשרים). יש להניח כי התקנה עסקה דווקא בפירות שהתמרחו על ידי ישראל, ולא בפירות שהתמרחו בידי הגוי, הפטורים ממעשר לדעת הרמב"ם.

ב. הפולמוס בשליש האחרון של המאה השש-עשרה

⁶⁸⁴ קובץ אגרותיו של ר"ש משאנץ בעניין הפולמוס על כתבי הרמב"ם נכללו ב"כתאב אלרסאיל" (ספר האגרות) של בן זמנו ר' מאיר הלוי אבולעפיה (רמ"ה). החיבור נדפס לראשונה ע"י י' ברי"ל (כתאב אלרסאיל, מתורגם בעברית: ספר אגרות לרב רבנו מאיר הלוי ז"ל בר' טודרוס... אבולעפיה, פריז תרל"א) ובמהדורה מתוקנת ע"י ד"צ הילמן (ספר זכרון בית אהרן: אגרות הרמ"ה, כתאב אלרסאיל, בני ברק תשס"ג). בספרו העתיק רמ"ה שלוש אגרות מאת ר"ש משאנץ (שם, עמ' פב-קא, קא-קה, קיג-קיד). על השגותיו של ר"ש משאנץ ראו גם דברי ר' אברהם בן הרמב"ם: "ושמענו על הרב רבינו שמשון ז"ל בעל התוספות שהיה בעכו, שלא ראינו אותו מפני שלא עבר דרך עלינו [=דרך מצרים], שמענו עליו אחר פטירתו ועל אחד מתלמידיו, שחלק מקצת על דברי הצדיק אבא מאיר זצ"ל [=הרמב"ם], ולא נסתיימו הדברים אצלנו, כי לא חששנו לחקור עליהם, ואמרנו בלבבנו, אם הדבר אמת יאכלו פרי מעלליהם ונחננו מה, ואם אינו אמת אותו שהוציא הקול עליהם מוציא שם רע הוא" (ר' אברהם בן הרמב"ם, מלחמות ה', בתוך: קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ליפסיה תרי"ט, ג, עמ' 16). ייתכן שר' שמשון נמנע במכוון מלעבור דרך מצרים בדרכו לארץ, כדי להימנע מעימות עם ר' אברהם בן הרמב"ם (פראוור, תולדות, עמ' 261, וראו גרוס, ר"ש משאנץ, עמ' 178).

⁶⁸⁵ בעל "קונטרס ארץ ישראל" כותב: "פירות שגדלו בארץ ישראל של גוי ולקחן ישראל ממנו בעודן שבול' [ם] ומרח' [ן] הישראל חייב להפריש תרומות ומעשרות, אבל מרחן הגוי בין שגדלו בקרקעו של גוי בין שגדלו בקרקעו של ישראל ומכרן לגוי קודם מרוח ומרחן הגוי פטור ממעשרות" (קופפר, קונטרס א", עמ' 113). על החיבור ומחברו ראו הערה 645. עמדה זו חוזרת בנוסח מעובד של החיבור שנעתק בירושלים בשנת קמ"ו (1385/6). קופפר, שם, עמ' 121. בנוסח זה חרג המעתיק לעתים מעמדתו המקורית של המחבר (ראו לעיל הערה 647), אך בעניין חיוב פירות נכרים במעשרות צעד בעקבותיו.

⁶⁸⁶ כפתור ופרח, ב, עמ' תרפג. נראה שאין כוונתו לומר שיש כאלו שאינם מעשרים כלל ואפילו בפירות ישראל, מנהג שאין לו כמובן שום בסיס בהלכה, אלא כוונתו למנהג הרווח שלא לעשר פירות נכרים. עדותו של ר' אשתורי ביחס למנהגים השונים בענייני מעשרות נאמרה בהקשר של דיון בריבוי המנהגים בארץ ישראל בימיו. המחבר מעיד כי יש נוהגים מנהגי חסידות שונים כדוגמת הנחת תפילין דרבנו תם וצום יום נוסף אחר יום הכיפורים. מן ההקשר ניתן לראות כי הפרשת תרומות ומעשרות מפירות נכרים הוצגה על ידי כחומרה ("אנו בדרכי המחמירים הלכנו") וכמעשה חסידות. בהצגה זו ביקש כנראה להימנע מהטלת ביקורת על רוב הציבור שלא נהגו לפי עמדה הלכתית זו.

⁶⁸⁷ שו"ת המב"ט, א, ס"א, ח ע"א.

⁶⁸⁸ שלא כדברי בנייה שכתב כי הם נכתבו בשנת רצ"ב (בניהו, תעודה, עמ' 119). המב"ט כותב: "רתתי בלבי בשנת הרצ"ב שנת השמיטה שעברה... לדעת בין שנתמרח על ידי ישראל... אם יהי' [ח] חייב במעשרות כשאר השנים... ועכשי שהגיענו הש"י וקיימנו לזמן הזה שנת השמיטה של שנת הרצ"ט..." (שו"ת המב"ט, שם, ו ע"ג-ע"ד). בדפוסים מאוחרים כגון למברג תרכ"א השתבש ל"שנת השמיטה של שנת הרצ"ב".

בשנות השבעים של המאה השש-עשרה פרץ בצפת ויכוח הלכתי נוקב, אשר נמשך ברחבי ארץ ישראל לפחות עד שנות התשעים של המאה.⁶⁸⁹ הוויכוח התעורר על ידי "התנא" הצפתי, ר' יהוסף אשכנזי, שטען כי רוב הפוסקים סבורים כי חלה חובה מדבריה חכמים לעשר פירות נכרים⁶⁹⁰ ואף הפיץ קונטרס⁶⁹¹ בו ניסה לעשות נפשות לעמדתו ההלכתית.⁶⁹² תשובתו המנומקת של ר' יהוסף מהווה ניסוח הלכתי מזוקק של העמדה החסידית שתוארה לעיל. ר' יהוסף היה מודע כמובן לכך שהמנהג הרווח הינו שלא לעשר, אך כפי שראינו לעיל,⁶⁹³ הוא השקיף על המנהג המקומי במבט ביקורתי ביותר: "ואינו תימה אם נהגו כעת להפך מזה כי כמה וכמה מנהגים ראינו על עניין מצות הארץ אשר בוודאי מעצמן באו המנהגים ההם ע"י טועים ולא שהנהיגום וותיקים כך".⁶⁹⁴ עם זאת, מתוך הכרה במעמדו ההלכתי של המנהג, ניסה להוכיח כי המנהג הקדום בארץ ישראל היה לעשר את פירות הנכרים. כדי להוכיח טענה זו פירש באופן מגמתי את דברי ר' אשתורי שהובאו לעיל וראה בהם ייצוג למנהג רווח בציבור.⁶⁹⁵ בנוסף, ציין עדות שמיעה על המנהג המקומי התומכת בעמדתו: "וכן שמעתי שהעיד זקן אחד שלפני חמשים שנה היה עדיין המנהג לעשר אלא שאחר כך בטלוהו".⁶⁹⁶

התפשטות מנהגי החסידות הביאה בכנפיה מתחים חברתיים בצפת. היו שנמנעו מלאכול אצל חבריהם, בעלים התקוטטו עם נשיהם שלא הקפידו דיין בהכנת המאכלים, ועוד.⁶⁹⁷ זאת ועוד, חומרות אלו ערערו על ההיררכיה הדתית המקובלת והעניקו לחסידים אלו "מסלול עוקף" לרכישת יוקרה והערכה שאינו תלוי דווקא בלמדנות ובידע. על תמורות אלו מקונן ר' בצלאל אשכנזי:

ובאמת אם פשה תפשה המספחת⁶⁹⁸ הזאת עד עקבי משיחא דחוצפא יסגי⁶⁹⁹ ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד⁷⁰⁰ ונהרסו המורים ונפלו המדרגות⁷⁰¹ ויתפאר הגרזן על החוצב בו⁷⁰² וחכמות! [סופרים תסרחו⁷⁰³

⁶⁸⁹ ר' בצלאל אשכנזי מעיד על התמדת העמדה המחמירה בזמן שהותו בירושלים: "כאשר זכיתי ועליתי בעיר קדשו ראיתי קצת חכמים ותלמידים מחזיקים בתורתו של בעל הקונטרס הזה ומעשרין כל הלכות מן העכו"ם" (שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' א, ב ע"א). בירור הפרטים הביוגרפיים בחיי ר"ב אשכנזי טעון דיון נפרד, אך ברור כי הדברים נכתבו בשלהי שנות השמונים או בראשית שנות התשעים של המאה השש-עשרה. פולמוס אחר התקיים בצפת בשאלה האם יש לעשר פירות נכרים בשנת השמיטה, וראשי המדברים בו היו ר' יוסף קארו והמבי"ט (ראו סיכום העמדות בשו"ת מהרי"ט, סי' מב-מג), אך אין עניינו לכאן.

⁶⁹⁰ "הנהגה מכל אלו שהזכרנו דיינו ר' נתן בעל הערוך ורש"י ור"ת ובעלי התוספות] ורבינו שמשון ור"א וריב"ם והראב"ד ורבינו יעקב בעל הטור מכולם נתברר לעשר מדברין לכ"ע" (שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' ב, יו ע"א). מרשימה זו נפקדים כמובן הרי"ף, הרמב"ם ושאר הפוסקים הספרדים.

⁶⁹¹ שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' ב. התשובה איננה חתומה, אך כבר בסמוך לפרסומה הוכר מחברה כר' יהוסף אשכנזי. ראו בניהו, יוסף בחירי, עמ' פט, הערה 461. שציפנסקי סבר בטעות כי גם תשובה זו יצאה מעטו של ר"ב אשכנזי ועל כן העיר "בתשובה זו שינה רבינו את דעתו ונוטה לשיטת המחמירים לעשר את הלכות מן העכו"ם" (שציפנסקי, א"י בספרות התשובות, עמ' קפה, הערה 18).

⁶⁹² וראו תיאורו הביקורתי של ר' יוסף קארו: "ועתה קם חכם אחד ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו הפך המנהג הפשוט ומעשר פירות שגדלו בקרקע הכותי ונגמרה מלאכתו ביד כותי וגם מירחן כותי והולך ומפתה אחרים שיקבלו עליהם לעשות כדבריו" (כסף משנה, נצירה של"ד, ג, פז ע"ד). על ר"ב אשכנזי ראו צ' הלוי איש הורוויץ, "תולדות ר' יוסף אשכנזי התנא מצפת", סיני, ז (ת"ש-תש"א), עמ' שיא-של; ג' שלום, "ידיעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי ה"תנא" מצפת, תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 59-84, 201-235; דוד, "עלייה והתיישבות, עמ' 173; דודסון, חכמי צפת, נספח, עמ' 42-43. על המחלוקת בעניין חובת המעשרות בפירות נכרים ראו גם י' נסים, 'תשובות רבי חיים ויטאל', בתוך: ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 335-336; כהנא, מחקרים, עמ' 57-62; שציפנסקי, א"י בספרות התשובות, ב, עמ' קסד והלאה; בניהו, יוסף בחירי, עמ' פז-צד; הורביץ, המבי"ט וחסידים צפת; ד' תמר, 'המחלוקת בצפת בעניני שמיטה ומעשרות', המעיין, להג, (תשנ"ה), עמ' 29-36.

⁶⁹³ ליד הערה 377.

⁶⁹⁴ שו"ת ר"ב אשכנזי, שם.

⁶⁹⁵ "וכן העיד בעל ספר כפתור ופרח בספרו שכן היה המנהג בא"י לעשר אפילו בפירות הממורחים ברשות העכו"ם" (שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' ב, טו ע"ד). אשכנזי מסתמך במפורש על דברי ר' אשתורי שהובאו למעלה: "כבר העיד בעל ספר כפתור ופרח שבזמנו היו נוהגים לעשר כמו שכתבנו למעלה וז"ל 'אבל אנו בדרכי המחמירים הלכנו...' (שם, יו ע"ד). בנוסף לכך, הביא עדות משמו של ר' משה תקן: "וכן כתב בעל כתב תמים שבזמנו היו מעשרין אפילו מן הירק הנלקח מן השוק" (שם). על ר' משה תקן ראו למשל אורבך, בעלי התוספות, עמ' 420-425.

⁶⁹⁶ שו"ת ר"ב אשכנזי, שם.

⁶⁹⁷ שו"ת המבי"ט, ג, סי' סח.

⁶⁹⁸ ויקרא יג, ז.

⁶⁹⁹ על פי בבלי סוטה מט ע"ב.

⁷⁰⁰ ישעיה ג, ה.

⁷⁰¹ על פי "ונהרסו ההרים ונפלו המדרגות" (יחזקאל לח, כ).

⁷⁰² ישעיה י, טו. כלומר: התלמידים מתפארים, מגלים יוהרה כלפי מוריהם.

⁷⁰³ בבלי סוטה שם. גם בדפוס הבבלי הנוסח הוא "חכמות" והמשפט קשה מבחינה תחבירית. ישנם כתבי יד הגורסים "חכמת" ביחיד וישנם כתבי יד הגורסים "וחכמות סופרים תסרחנה" (ראו פירוט אצל א' ליס (עורך), מסכת סוטה עם שינויי נוסחאות..., מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ט, עמ' שנו).

שאחד מן הריקים וחובר חבר⁷⁰⁴ כשינהוג לעשר יחזיק עצמו לחבר והשופט אשר יהיה בימים ההם⁷⁰⁵

הגם שיהיה מלא תורה יחזיקוהו בחזקת עם הארץ לפי שאינו מעשר בטעות.⁷⁰⁶

ר' בצלאל מבכה כאן את התמוטטות הסדר החברתי. מעמד של מורי ההוראה התערער ("ונהרסו המורים") וההיררכיה המקובלת ("המדרגות") זכתה להערכה מחודשת. בעקבות תופעה זו קיבלו חכמי בית הוועד הצפתי הסכמה האוסרת להפריש מעשרות מפירות נכרים,⁷⁰⁷ וחכמי הדור כתבו תשובות להוכיח דעתם שאין חובה לעשר.⁷⁰⁸ במוקד דבריהם עמדה הטענה כי בניגוד לעמדת ר' יהוסף אשכנזי וחוגו, המנהג שלא לעשר הינו מנהג מוסכם וקדום,⁷⁰⁹ וכי בארץ-ישראל יש לנהוג כשיטת הרמב"ם, מאריה דאתרא.⁷¹⁰

בסוגיית חיוב המעשרות בפירות נכרים, כמו גם בשאלת מניין שנות השמיטה, עמדו איפוא המוסתערבים והספרדים בחזית אחת כנגד המערערים, שהיו ברובם כנראה ממוצא אשכנזי.⁷¹¹ הדיון התנהל בין החכמים בשפה הלכתית והתבסס על פרשנות המקורות, אך ברקע הדברים עמדו גם שאלות של השפעה ושליטה ויחסים בין עדתיים. בסוגיה זו חלקו חכמי המוסתערבים⁷¹² וחכמי הספרדים מורשת הלכתית משותפת: מורשתו של הרמב"ם. עם זאת, בעוד שחכמים אחדים שהיו מעורבים בפולמוס, כדוגמת המבי"ט, הביטו בהערכה מסוימת על המסורת המוסתערבית, חכמים אחרים הביטו עליה בביקורתיות ובידלו עצמם ממנה. ר' בצלאל אשכנזי, שקיבל כאמור את עמדת החכמים הספרדים,⁷¹³ מבקר את ר' יהוסף אשכנזי על שאינו מבחין בין מנהגים מבוססים בהלכה לכאלה שאינם:

גם גבב מנהגים מקצות העם דלא פקיעי במצות הארץ לדמויי מילתא למולייתא⁷¹⁴ לאמר: כשם שאלו מילי מולייתא,⁷¹⁵ הכי נמי האי מנהגא דלקנות מן עכו"ם. ושאר ליה מריה! דהאי מנהגא תפוס בידי גדולי ישראל על פי גדולי המחברים הרמב"ם ז"ל...⁷¹⁶

⁷⁰⁴ דברים יח, יא. משחק מילים חריף הבא לרמזו שחסידיים אלו מתיימרים לנהוג מנהגי חברות (והשוו: "בחדשם כי המה החברים דלא חשידי על השביעות ועל המעשרות", שם). בתקופת חז"ל היתה ההקפדה על המעשרות אחד המאפיינים הבולטים אצל ה"חברים", לעומת הזלזול בהם אצל עמי הארץ.

⁷⁰⁵ דברים יז, ט.

⁷⁰⁶ שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' א, ב ע"ב. בהמשך שם אף מעיד ר' בצלאל שהיה בשיירה עם תלמיד שהיה רעב ועייף וסירב לאכול עמו באומרו שאינו אוכל בלתי מעושר.

⁷⁰⁷ מ' בניהו מתארך את זמן ההסכמה לשנת של"ב (1571/2) בערך (בניהו, יוסף בחירי, עמ' פט).

⁷⁰⁸ שו"ת המבי"ט, ב, סי' קצו; שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' קצב, שו"ת ר"ב אשכנזי שם. רדב"ז נקט עמדה דומה, אך החמיר בענבים הנלקחים ליינ וזיתים הנלקחים לשמן (ראו שו"ת רדב"ז, ו, סי' ב'ע; שם, סי' ב'קז). חכמים אלו היו שווים בהתנגדותם למנהג החסידות הנזכר, אך לא היו שווים בעמדתם הנפשית כלפי החסידים. לעומת יחסו המסויג של ר' בצלאל אשכנזי, בולטת עמדתו הסובלנית ואף האוהדת של המבי"ט למנהגם (למשל: "ועל זה נשענו קדושי ישראל והחכמים החסידים הנו' לעשר כל מה שקונים מן הגוים מדרג ועד עלי ירק", שו"ת המבי"ט שם, צ ע"ג, וראו גם בניהו, יוסף בחירי, עמ' פח; הורביץ, המבי"ט וחסיד צפת, עמ' 280).

⁷⁰⁹ ראו למשל את דברי ר' בצלאל אשכנזי: "וראיתי בקונטרסו [=של ר"ב אשכנזי] שערוריה דקא מהדר לתלות בוקי סריקי במילי דחיקי על מנהג ותיקי" (שם, סי' א, ב ע"א). הדגשה שלי. במהדורת למברג תרס"ד "תוקן" הצירוף "מנהג ותיקי" לצירוף המוכר יותר "מנהג ותיקין", אך בתיקון זה לקלו המהדירים והחמיצו את החרוז דחיקי-סריקי-ותיקי).

⁷¹⁰ ראו שו"ת רדב"ז, א, סי' רכט. על קביעת ההכרעה ההלכתית בארץ-ישראל כרמב"ם, מאריה דאתרא, ראו כהנא, מחקרים, עמ' 41-71.

⁷¹¹ ראייה לכך ישנה בדברי ר' שמואל די מדינה המעיד על שאלה אחרת בפולמוס, בענייני כלאיים (ראו הערה 665 לעיל), שחכם שכתב בסוגיה זו ביקש "לסייע עצמו בטענה הנז' [כרת] שהרא"ש הוא רב שלנו אשכנזים" (שו"ת מהרשד"ם, סי' קצג, קלא ע"ד), וכאמור לעיל, ראשי המדברים בפולמוסים אלו היו חכמים אשכנזים: ר' יהוסף אשכנזי ור' שמואל יפה אשכנזי. וראו גם דבריו של י"ז כהנא: "פסק דין זה של ר' יוסף אשכנזי מצא לו תומכים רבים, וכנראה ביחוד בין העולים מארצות אשכנז" (מחקרים, עמ' 59). יש להעיר עוד כי אפשר שבין החסידים המחמירים בסוגיות אלו היו גם איטלקים ורומניוטים (הרומניוטים הושפעו באופן עמוק מחיבורי ההלכה האשכנזיים, ראו למשל הקר, קהילה וחברה, עמ' 465 ואכמ"ל).

⁷¹² אין בידינו ביטוי ספרותי לעמדתם של חכמי המוסתערבים בסוגיה זו, ואפשר שלא ראו צורך להתערב בפולמוס שהתנהל ממילא בין חכמי המהגרים. ברור מכל מקום שקיבלו עליהם את עמדת הרמב"ם ללא עוררין. בשו"ת ר' יוסף נ' ציאח כמה תשובות בענייני המצוות התלויות בארץ (שו"ת ר"י נ' ציאח, 8-9ב, בענין המנהג שלא להפריש תרומות ומעשרות באזורים הסמוכים לא"י, כנגד דברי חז"ל: 225-226ב, בענין שליח שמונה להפריש תרומות ומעשרות ולא ידע אם ביצע שליחותו; 323-324א, בענין האם מותר להפריש תרומה מחומץ על יין; 339-341א, בענין הפרשה מפירות טבל שהתערבו בפירות שכבר עושרו, וראו גם שו"ת אבקת רוכל, סי' י. כמו כן, ישנם בחיבור תשובות בענייני שמיטת כספים בהלוואה על משכון [3-3א; 30-39א], אין ביניהן תשובה בשאלה הנדונה.

⁷¹³ נראה שעמדתו של ר' בצלאל הושפעה מעמדת רבותיו הספרדים, רדב"ז ור' ישראל די קוריאלי, שישבו בבית הוועד הצפתי שהכריז על האיסור לעשר פירות נכרים (שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' א, ב ע"א, וראו בירוורו של בניהו, יוסף בחירי, עמ' צ, הערה 464). שמא מותר לשער כי החריפות הרבה בה נקט ר' בצלאל, לעומת הגישה המתונה יותר שנקט ר' יוסף קארו, ר' משה מטרנאי ור' שמואל די מדינה, נעוצה בזהותו העדתית. דווקא מתוך קרבתו החברתית לחסידים האשכנזיים ראה צורך לבדל עצמו ולהקיע את מנהגם בחריפות.

⁷¹⁴ על פי הביטוי התלמודי השכיח "מדמה מילתא למילתא" (למשל ברכות יט ע"א).

⁷¹⁵ ראו בבלי בבא מציעא קט ע"א; בבא בתרא קנא ע"א.

ר' בצלאל היה שותף אם כן למבט העוין של ר' יהוסף אשכנזי על מנהגי בני הארץ. גם הוא ראה במסורת המקומית מסורת פגומה שאינה מושתתת על אדני ההלכה. אולם, בסוגיית חובת העישור מפירות נכרים ראה ר' בצלאל את המנהג הרווח כעמדה מוצקה מבחינה הלכתית ודחה כל ניסיון להטיל בה דופי.

3. מתנות כהונה

הביטוי "מתנות כהונה" מתייחס בספרות חז"ל לכלל ה"מתנות" השונות הניתנות לכהנים,⁷¹⁷ אך הוא משמש בעיקר לתיאור החלק הניתן להם מבשר הבהמה (זרוע, לחיים וקיבה). לשיטת הרמב"ם, מצווה זו נוהגת אף בחוץ לארץ.⁷¹⁸ ואולם, התמונה העולה מספרות הראשונים, באשכנזי ובספרד, מעלה כי שיטה זו לא קנתה לה מהלכים.⁷¹⁹ רוב הציבור לא הפריש כלל מתנות כהונה מבהמות שנשחטו, וכפי שסיכם ר"י קארו ב"שולחן ערוך": "מתנות נוהגות בכל מקום, בין בארץ בין בחוצה לארץ, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. ויש מי שאומר שאינן נוהגות בחוצה לארץ, וכן נהגו".⁷²⁰

א. המנהג בתקופה הממלוכית

בתקופה הממלוכית לא נהגו כנראה להקפיד על הפרשת המתנות מבשר הבהמות, וכנראה נהגו בדרכי הערמה שונות. על הסיבות לכך עמד ר' יוסף ק' ציאח:

וסבת הטעות לראשונים בזה, להיות שהמתנות הם ממון שאין לו תובעים, ולכן הכהנים לא שתו לבם גם [ל]זאת, וגם החכמים הקדומים חלקם בחיים העלימו עין בדבר כי לא היה מוטל עליהם, שלא נתרעם לפנייהם שום כהן ע"ז [=על זה]... גם כי בעוונותינו בין הגוים אנו יושבים והמעוט ממנו הם השוחטים בהמות שלהם ואולי להיות הישראל נשוי כהנת או לוייה פטור ממתנות ממנו למדו האחרים המועטים דהא כ"ע [=כולי עלמא] לאו דינא גמרי...⁷²¹

בניגוד לאכילת טבל (פרי או ירק שאינו מעושר), אין איסור באכילת בשר שלא הופרשו ממנו המתנות,⁷²² למעט איסור מעורפל של גזל מן הכהנים. זאת הסיבה המרכזית לכך שנתנית המתנות לא התמידה בארץ ישראל, וכל

⁷¹⁶ שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' א, ב ע"א. הוספתי פיסוק. בהמשך מסתמך ר"ב אשכנזי גם על דברי הסמ"ג (עשה קלג), שהביא מדברי ר' ברוך בן יצחק, בעל "התרומה" (ראו עליו: עמנואל, ר' ברוך). ר"ב אשכנזי הבין כי ר' ברוך פוטר לאחר מירות, אבל לדברי המבי"ט (שו"ת המבי"ט, ב, סי' קצו) פטר בעל "התרומה" אפילו לפני מירות הגוי (ראו ספר התרומה [כ"י לונדון], עמ' 79, הערה רמד).

⁷¹⁷ ראו משנה חלה, ב, ח.

⁷¹⁸ "מצות עשה ליתן כל זובח בהמה טהורה לכוהן הזרוע והלחיים והקיבה... ואלו הם הנקראים מתנות בכל מקום. ומצוה זו נוהגת תמיד, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית; ובכל מקום, בין בארץ בין בחוצה לארץ" (הל' ביכורים ושאיר מתנות כהונה שבבבלין ט, א).

⁷¹⁹ המקור לפטור ממתנות כהונה בחוץ לארץ הוא דרשת ר' אלעאי "מתנות אין נוהגין אלא בארץ" (חולין קלו ע"א). על דרשה דומה של ר' אלעאי, הקובעת כי ראשית הגז אינה נוהגת אלא בארץ, מעיר רב נחמן בר יצחק "האידינא נהוג עלמא כהני תלת סבי כר' אלעאי בראשית הגז... וכו' (שם, קלו ע"ב). רשי על אתר מפרש כי דברי רב נחמן מתייחסים גם לעניין מתנות כהונה, כיוון שהסברה לפוטורם (היקש "נתינת נתינה" מתרומה, ראו בבבלי שם) זהה, וכן שיטת ר' זרחיה הלוי, בעל "המאור". הרמב"ם לעומת זאת הבין שדברי רב נחמן מתייחסים לראשית הגז בלבד, ואילו מתנות כהונה נוהגות אף בחו"ל וכדבריו כתבו הרמב"ן והר"ן בחידושיהם למסכת חולין וכן כתב בעל "ספר החינוך". הרשב"א מצדד בעמדת חכמי ספרד אך תמה: "ומיהו קשה שהרי נהגו עכשו בכל המקומות האלו כרבי אלעאי אף במתנות ומנהגן של ישראל תורה היא"? (ר' שלמה ב"ר אברהם אדרת, **חידושי הרשב"א**, מסכת חולין, מהד' י"ד אילן, ירושלים תשמ"ו, עמ' תשו) ובעקבות זאת מתרץ כי נתינת מתנות נוהגת בחו"ל דווקא במקומות הסמוכים לא"י בהם חלה מגזרת חכמים חובת תרומות ומעשרות, אך לא בשאר ארצות (עיינו גם שו"ת הרשב"א, ג, סי' שמו). הריטב"א מקשה אף הוא קושיות שונות על שיטת רש"י ומסכם: "זה נראה לפום שמעתתא. אלא שקשה עלינו שהרי לא נהגו העם בכל הדורות האלו להפריש מתנות, ונהגו בהם כר' אלעאי, ומנהגן של ישראל תורה היא". ריטב"א מתרץ בדרך דומה לרשב"א ומסכם: "ונשאר מנהגינו על הדין, והמחמיר על עצמו להפריש מתנות בחו"ל תבא עליו ברכה" (ר' יום אלאשבילי, **חידושי הריטב"א**, מהד' ש' רפאל, ירושלים תשמ"ב, עמ' שנא). בדרך דומה לריטב"א נקטו חכמי אשכנז. ר' יהודה ב"ר קלונימוס משפירא העיד כי עד לשנת תתנ"ו (1096) ניתנו מתנות כהונה במגנצא (**יחסי תנאים ואמוראים**, מהד' י"ל מימון, ירושלים תשכ"ג, ערך טבלא, עמ' תעח וראו י' הקר, 'לגזרת תתנ"ו', **ציון**, לא [תשכ"ו], עמ' 225-226). לעמדת חכמי אשכנז בסוגייה ראו גם הגהות אשרי, חולין, פרק י', סי' ו, בשם רש"י; ספר מרדכי, חולין, סי' תשלו; אור זרוע, הל' מתנות כהונה, סי' תעט). ר' עובדיה מברטנורה, בפירושו למשנת חולין יא, א, מעיד על מחלוקת שהתקיימה בימיו בין חכמים שונים, כנראה באיטליה: "והאידינא נהוג עלמא כר' אלעאי, דאמר ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ. דיליף נתינה נתינה מתרומה, מה תרומה אינה נוהגת אלא בארץ אף ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ. ורבותי הורו במתנות נמי דאין נוהגות אלא בארץ, דראשית הגז והמתנות שוין הן. ולא הורו להן שאר חכמי הדור".

⁷²⁰ יורה דעה, סי' סא, סעיף כא.

⁷²¹ שו"ת אבקת רוכל, סי' י, ז ע"ג-ע"ד.

⁷²² אבל ראו להלן את עמדת בעלי התוספות.

שכן בחוץ לארץ. בנוסף, במקרים שונים נפטרו השוחטים מהפרשת המתנות אם בהיותם כהנים ולוויים (או נשואים לבת כהן או בת לוי), ואם בשל שותפות עם הגוי בבהמה, וכך הלכה והשתכחה מצווה זו.

ב. התמורות בראשית התקופה העות'מאנית

עם הגעתם של חכמים ספרדים בעלי שיעור קומה חלו תמורות בקיום מצווה זו. רלב"ח התקין בירושלים להמיר את נתינת חלקי הבשר בתשלום סכום קבוע לכהנים, וכפי שמעיד י' ציאח גם בא"י מקודם בזמנינו לא היה [!] נוהגי'ם] לתת המתנות דלא כחד⁷²³ ואפי' [לן] פה ירושלים תובב"א לא נהגו לתת המתנות אלא מקרוב עפ"י החכם השל'ם] הרב כמוהר"ר לוי י' חביב זלה"ה שהוא הנהיג בהסכמת הכהנים לתת דמי המתנות חצי כסף לגדי ולבהמה דקה כסף ולבהמה גסה שני כספים.⁷²⁴ נראה שתקנתו של רלב"ח היטשטשה וצומצמה לכדי תשלום סמלי של פרוטה לכהנים. ר' יוסף קורקוס מזכיר מנהג "בקצת מקומות בא"י", שהשוחט בהמה מוכרה ללא הפרשת המתנות ונותן לכהן פרוטה. ר"י קורקוס מצא במנהג זה פגמים רבים וסיכם: "אלא ודאי ברור ומוכח מכל הני דכתיבנא, שצריך שיבאו המתנות לידו של כהן ואז יעשה כהן מה שירצה: למוכרם או לתתם למי שירצה".⁷²⁵ ר"י קורקוס היה כנראה מודע לכך שמקור המנהג בתקנתו של רלב"ח אך משום כבודו לא הזכיר את שמו:

מעתיק ראוי להשתדל ולהרים מכשול מלפני המוכרים והקונים, ואעפ"י שדברים אלו פשוטים הם בעיני, להיות כי ידעתי כי יש מפקפקים בדבר בטענות חלושות לע"ד [=לעניות דעת], וגם כי מנהג זה כפי הנראה הנהיגו אותו על פי חכם או חכמים, לכך כתבתי וביררתי הדברים...⁷²⁶

ר' יוסף קורקוס התנגד להערמה על מצווה זו באמצעות תשלום סמלי, ודרש לתת בפועל את חלקי הבשר הנדרשים לכהנים. רדב"ז לעומת זאת, ביקש להגן על המנהג המקובל ומצא לו סמך הלכתי.⁷²⁷ בצפת תיקנו חכמי בית הוועד לתת את הזרוע לכהן, אך התקנה לא נשמרה לאורך זמן:

בשנים שעברו נתקבצנו בבית הוועד לפקח על בקיעי העיר כי רבו ולגדור גדר כרם ה' צבאות אלהי ישראל. ובכלל מה שתקנו אז הזכרנו קצת מצות הנשכחות מבני אדם, ובכללם מצות מתנות כהונה - זרוע ולחיים וקיבה, לקצבי'ם] ישראלים שהבהמות הן משלו, ונקבעת הלכה לדורו'ת] והיו זוכים הכהנים בזרוע, כי הלחיים והקבה הן למלך. ונמשך עניין זה כמה שנים. ואח"כ, שבאו שני חירום ויוקר, נתבטל הדבר ועבר מעט זמן ולא יכולנו להחזיר הדבר לישנו ומתנות כהונה נגזלות ביד הטבחים...⁷²⁸

בדומה לרלב"ח בירושלים, גם חכמי צפת ראו צורך להחזיר עטרה ליושנה ולחדש את קיום המצווה. לא עלה על דעתם להכשיר את מנהגם של המוסתערכים ושאר יושבי הארץ שלא לתת מתנות כהונה, ולתת לו מעמד של "מנהג המקום". ברור היה להם כי זהו מנהג טעות ויש לעוקרו. בעקבות חוסר הצלחתם של חכמי צפת להשריש את קיום המצווה, שלא היתה מוכרת למהגרים, הציעו רדב"ז ור' משה מטראני לאסור על הטבחים למכור את הזרוע ולהודיע לקונים שאכילתה אסורה "ועל ידי אזהרות אלו אולי יבואו לתת כיון שאין בנו כוח

⁷²³ "שלא כאחד", כלומר ללא אף פוסק ראוי להסתמך עליו.

⁷²⁴ שו"ת אבקת רוכל, שם, ז ע"ג.

⁷²⁵ שו"ת רדב"ז, א, ס"י שמ, נו ע"ג. הוספתי כאן ולהלן פיסוק. תשובת ר"י קורקוס נדפסה גם בשו"ת אבקת רוכל, ס"י יו, ללא ציון שם מחברה. התשובה נרמזת גם בביאורו של ר"י קורקוס למשנה תורה, הל' ביכורים ט, יט.

⁷²⁶ שו"ת רדב"ז שם, נו ע"ד.

⁷²⁷ "אבל מוטל עלי לקיים המנהג ואומר, דסמכו להם על בעל ההלכות (ספר הלכות גדולות: ע"פ מהדורות ויניציה ש"ח ושאר דפוסים..., מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ב, ס"י עג, עמ' תרעא). שכתב וז"ל: 'ואי ניחא לכהן למשקל בשרא חלופי מתנות הרשות בידו' עכ"ל. ומינה נמי, דאי ניחא ליה למשקל דמייחו הרשות בידו, דמה לי הן ומה לי דמיהן? ומינה נמי, דאי ניחא ליה למשקל פחות כדי שיהיה רגיל אצלו הרשות בידו" (שו"ת רדב"ז שם, נו ע"ד). מקור אחר שמוצא הרדב"ז הינו תשובתו של "רבינו יעקב שהיה שואל שאלות מן השמים ואמר שהוא ר"ת [!]!" שכותב בחריפות נגד המנהג שלא להפריש כלל "לא הם ולא דמיהן" (ר' יעקב ממרויש, שאלות ותשובות מן השמים, מהד' מרגליות, ירושלים תשי"ז, ס"י עג) ורדב"ז למד ממנו שאם הפריש דמיהן אין בזה פסול (שו"ת רדב"ז, שם).

⁷²⁸ שו"ת המבי"ט, ב, ס"י קטו, נג ע"ב.

להכריחם".⁷²⁹ מאיר בניהו מתארך יוזמה זו לשלהי שנות השישים של המאה השש-עשרה, ואף למד מהיעדר חתימתו של ר' יוסף קארו לצד רדב"ז והמבי"ט, כי הראשון הסתייג משום מה מהיוזמה.⁷³⁰

ג. ר' יוסף ו' ציאח ונתינת המתנות בסוריה ובמצרים

כפי שראינו לעיל, לדעת הרמב"ם אין חילוק בין ארץ ישראל לבין חוץ לארץ בשאלת חיוב המתנות. היו שסברו כי חיוב זה חל רק בארצות הסמוכות (בבל, סוריה ומצרים), בהם חלה החובה להפריש תרומות ומעשרות מדרבנן.⁷³¹ אימוץ שיטתי של עמדת הרמב"ם מוביל אפוא למסקנה הבלתי נמנעת כי לכל הפחות באזורים הסמוכים לארץ מוטלת החובה לתת מתנות כהונה. ואכן, כך סבר הפוסק המוסתערבי החשוב, ר' יוסף ו' ציאח. עמדה זו מפתיעה למדי, לאור היכרותנו עם עמדתו ההלכתית של ר' יוסף המעניקה באופן עקבי מעמד הלכתי חשוב למנהג הציבור.⁷³² ואכן, ר' יוסף חש צורך להצדיק את החריגה מעמדתו והיה מודע לביקורת שעשויה להתעורר כנגדו:

ועתה אומר אני במעני עני,⁷³³ לבל יחשדני שומע⁷³⁴ לומר כי נתייהרתי בהוראה זו והפרזתי על מדותי, ונכנסתי לפני ממציתי להורות כנגד המנהג אשר הכל נהגו משנים קדמוניות, והלא אפי' גדולי המורים המחמירים בזה גאוני ראשונים ואחרונים לא יוכלו לבטלו ואיך ימלאני לבי ליקרב הלום.⁷³⁵ ר' יוסף מצדיק את יוזמתו באמירה השגורה "מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו"⁷³⁶ ואינו נרתע מן העובדה כי קודמיו לא חששו לכך. הוא מסכם כי יש לחולל שינוי במנהג הציבור בסוגייה זו:

"ולכן לע"ד נר' [הוא] שכל אנשי ח"ל אשר בגלילות הללו סביבות א"י מאחר שהם נוהגים] כל דבריהם] עפ"י הרמב"ם יש לנהוג כמותו גם במתנות ומה שנהגו שלא לתת המתנות עד עתה היה מנהג בטעות...⁷³⁷

בדיקת מקורותיו ההלכתיים של ר"י ו' ציאח בתשובה הינה מאלפת. מחד, ו' ציאח תומך יתדותיו בעמדת הרמב"ם ופוסקים נוספים⁷³⁸ הקובעים כי חלה חובה להפריש מתנות גם בזמן הזה בחוץ לארץ. את דברי הפוסקים שקבעו כי אין חובה בחו"ל לתת המתנות לכהן ראה כלימוד זכות בלבד, ואף לשיטתם יש לכתחילה להפריש. מאידך, הסתמך ו' ציאח על עמדת התוספות הקובעת, בניגוד לעמדת שאר הפוסקים, שיש איסור באכילת בשר בהמה שלא הורמו מתנותיה.⁷³⁹ אימוץ תורתם של בעלי התוספות יחד עם שיטת הרמב"ם⁷⁴⁰ הוביל למסקנה ההלכתית הבלתי נמנעת כי יש להיאבק במנהג הרווח שלא לתת מתנות בחוץ לארץ.

⁷²⁹ שם, נג ע"ג.

⁷³⁰ בניהו, יוסף בחירי, עמ' פא.

⁷³¹ ראו למשל דברי ר"י קארו: "וראיתי מי שכתב דעד כאן לא אמר הרמב"ם דמתנות נוהגות בחוץ לארץ אלא במצרים ובבל וכיוצא בהם שהם סמוכות לארץ ישראל ותרומה ומעשר נוהגים בהם אבל בשאר חוצה לארץ אין מתנות נוהגות בהם" (בית יוסף, יורה דעה, סי' סא). ר' יוסף ו' ציאח הסתייג מדעה זו: "ואני במעני אני לע"ד נראה שאין אלו אלא דברי נביאות" (שו"ת אבקות ווכל, סי' י, ו ע"ד), וכן דחה דעה זו רדב"ז (שו"ת רדב"ז, ב, סי' תרנט).

⁷³² ראו ארד, לדמותו, עמ' 205-206. עמדה זו מפתיעה במיוחד לאור תשובה אחרת של ו' ציאח שבאה להצדיק את המנהג הרווח שלא להפריש תרומות ומעשרות באזורים הסמוכים לא"י, כנגד דברי חז"ל (שו"ת ר"י ו' ציאח, 88-89). ר' יוסף היה מודע לביקורת האפשרית על הפסיקה השונה בשני המקרים ("ומעתה אל תשיבני מדוע אתה מורה כן לענין המתנות לנהוג בח"ל במקומות הסמוכות לא"י ואין אתה מורה כן לענין תרומות ומעשרות", שו"ת אבקת רוכל שם, ח ע"ג) והשיב כי תוקף המצוות שונה. תרומות ומעשרות כיום חייבן מדרבנן בלבד ואילו מתנות כהונה חייבן מדאורייתא.

⁷³³ צירוף ייחודי זה מופיע לפני כן בצורה "במעני אני" (לעיל, הערה 731).

⁷³⁴ משחק מילים על פי "פן יחסדך שומע" (משלי כה, י).

⁷³⁵ שו"ת אבקת רוכל, שם, ז ע"ג.

⁷³⁶ חולין ו ע"ב. רדב"ז מסתמך אף הוא על מימרה זו בבואו לנמק מדוע לא חש לערער על מנהגים: המנהג שלא להפריש מעשרות מזיתים הנקנים מנכרים ונלקחים לכבישה (שו"ת רדב"ז, ו, סי' ב'קז), ומנהג הנשים לטבול בנילוס (שם ח, סי' קמא, קח ע"א) וראו ארד, שם, עמ' 209-210.

⁷³⁷ שו"ת אבקת רוכל, שם.

⁷³⁸ הרי"ף (מתוך העובדה שלא פסק את מימרת ר' אלעאי [ראו לעיל הערה 719]), הרא"ש (חולין, פרק י, סי' א), ולדעתו זוהי אף דעת רב האי גאון. דומה שדבריו של רדב"ז "וראיתי מי שכתב שדעת רבינו הא"י גאון שנוהגות בח"ל... וכן ראייתי מי שכתב שכן פסק הרי"ף [הרי"ף] ז"ל..." (שו"ת רדב"ז, ב, סי' תרנט, יד ע"א) מוסבים על דברי ו' ציאח.

⁷³⁹ חולין קלא ע"א, ד"ה ה"ג. תשובותיו של ו' ציאח מעידות כנראה על כמה מחזורי לימוד שלו במסכת חולין, בהם שאב מסקנות הלכתיות מחודשות מדברי התוספות על המסכת, ראו ארד, לדמותו, עמ' 187 ; 230-235.

רדב"ז לעומת זאת, נמנע מלשלב את שתי השיטות ההלכתיות השונות, ולכן לימד זכות על הנוהגים שלא לתת מתנות כהונה בחוץ לארץ:

דע כי אין המתנות טובלות⁷⁴¹ ואפילו איסורא ליכא וכן דעת רוב הפוסקים אשר אנו רגילין לסמוך עליהם ואפי' [לו] לדעת תוס' [פות] שמחמירים הרי הם סוברים שאין המתנות נוהגים בחוצה לארץ.⁷⁴² רדב"ז אף מעניק בתשובתו מעמד נכבד למנהג הציבור וטוען כי אין שום צורך לשנות את הנהוג. עם זאת הסכים כי אם אדם יבוא לשאול, יש לומר לו כי יש ערך בהחמרה:

אפילו באותן המקומות שנהגו בשאר דבריהם כהרמב"ם ז"ל, במתנות כהונה נהגו כדעת המקילים, ושביקנן להו... ומ"מ אם יבא אחד לשאול הדין אומרים פלוגתא דרבוותא הוא והריא"ף והר"מ [=והרי"ף והרמב"ם] מן המחמירים ואם תרצה לעשות כדבריהם תבוא עליך ברכה ואם תרצה לסמוך על המנהג תסמוך.⁷⁴³

במקרה זה אנו נתקלים אם כן שוב במעין "היפוך תפקידים". כמו בפרשת הפולמוס על סדרי הקריאה בשמיני עצרת בדמשק, גם הפעם יוצא הפוסק המוסתערבי כנגד המנהג המקומי ומבקש לשנותו, ואילו פוסק מחוגי המהגרים, יוצא חצי האי האיברי, מגן על המנהג וקובע כי אין שום חובה להיאבק בו. נראה כי ר' יוסף אימץ את ה"מבט" של חכמי המהגרים וקיבל את עמדתם כי המקומיים אינם מקפידים כראוי בכל המצוות התלויות בארץ. נראה שתחום זה לא היה בעל מטען סימבולי כמו ענייני הטבילה. כאמור לעיל, התפרשה בעיני המוסתערבים הביקורת על כשרות המקוואות ונוהגי הטבילה כפגיעה בטענת הייחוס המכובד ("עשו אותנו בני נידות"). לשאלה ההלכתית של כשרות הטבילה היה מטען סימבולי עז שנגע למושגים הבסיסיים של טומאה וטהרה, ולכן עוררה תגובות נרגשות כל כך ואף הובילה לצעדים חריגים כמו מסירה לשלטונות. לעומת זאת הסוגיות ההלכתיות הכרוכות במצוות התלויות בארץ היו חפות ממטען סימבולי זה.

⁷⁴⁰ במקום אחר עמדתי בהרחבה על זיקתו העמוקה של נ' ציאח לתורתם של בעלי התוספות (ארד שם, עמ' 172-147; 184-187). על השילוב בין עמדת הרמב"ם לעמדת בעלי התוספות ראו שם, עמ' 220.

⁷⁴¹ כלומר אסורות באכילה כ"טבל"

⁷⁴² שו"ת רדב"ז, ב, סי' תרנט, יג ע"א.

⁷⁴³ שו"ת רדב"ז שם, יג ע"ב.

חלק ב: הקהל המוסתערבי

במוקד חלק זה של העבודה עומד הקהל, המסגרת הבסיסית שארגנה את חייהם הציבוריים והדתיים של היהודים המוסתערים. הפרק הראשון בחלק זה (פרק 4 בעבודה) עוסק בגורמי ההנהגה בקהל. תחילה מוצגת בקצרה הנגידות, ההנהגה המרכזית של יהודי המדינה הממלוכית, ונבחנת מידת השפעתה בקהילות המוסתערביות. לאחר מכן נדונות משרות ההנהגה המרכזיות בקהל: שיח' אליהוד, הזקנים, הדיין, וכן חצרנים ופקידים בכירים שלא נשאו תפקיד רשמי בהנהגה, אך היו גורם חשוב בתיווך בין הקהל לשלטונות.¹ דיון מיוחד הקדשנו לשאלה האם אכן הופיע בקהלים המוסתעריים במאה השש-עשרה, בעקבות המגע עם המהגרים הספרדים, גוף ההנהגה היהודי-האיברי המכונה "מעמד", כפי שלכאורה עולה מכמה עדויות.

מוסדות הקהל המוסתערי לא נבחנו עד עתה באופן מעמיק. ארבעת הפרקים שלאחר מכן (5-8) מוקדשים לדיון מקיף במוסדות אלו, לאורן של תעודות חדשות רבות. לאור זאת, הקדשתי בראש פרק 5 סקירה קצרה לבחינת המקורות ששימשו בסיס לכתיבתו. סקירה זו יפה כוחה גם לתיאור המקורות העומדים בבסיס שלושת הפרקים שלאחריו.

הפרק החמישי של העבודה עוסק במוסד ההקדש בחברה המוסתערבית. הקהל המוסתערי תפקד כגוף כלכלי לכל דבר. ברשות הקהל היו נכסים שונים שאפשרו את פעילותו,² ונכסים אלו נחשבו כהקדש בבעלות הציבור כולו, אף כי ניהולם הופקד בידי קבוצה מצומצמת של ממונים. הבנת מנגנוני הפעולה של ההקדש מסייעת לנו להבין כיצד התקיימו חיי הציבור של היהדות המוסתערבית בתקופה הממלוכית ואילו תמורות עברו בראשית התקופה העות'מאנית. להלן נציג את הגורמים שהיו מעורבים בהנהלת ההקדש, נבחן את פעילותו הכלכלית, ונעמוד על השינויים שחלו בו במהלך הזמן.

הנכס המרכזי שהחזיק ההקדש היה בית הכנסת, אשר שימש לא רק כמקום תפילה אלא היווה גם מרכז לחיי הציבור. בפרק השישי בעבודה נבחנו היבטים שונים, בחומר וברוח, הנוגעים לפעילותו של מוסד זה.³ ארון בחזותו של המבנה, במעמדו החוקי, בבעלי התפקידים בו, ועוד.

מסגרות הלימוד תורה פעלו הן בין כתלי בית הכנסת והן מחוצה לו. הפרק השביעי מוקדש למוסדות הלימוד בחברה המוסתערבית: מוסדות לגיל הרך, מוסדות לצעירים, ומסגרות הלימוד למבוגרים, בעלי בתים וחכמים. בפרק נדונות הידיעות שהשתמרו במקורות על מסגרות אלו, מקורות המימון שלהם, דמותם של המלמדים ותנאי העסקתם ועוד.

נכס נוסף שהחזיק כל קהל היה מתחם לקבורה. הפרק החותם את העבודה מוקדש לבית הקברות. גם כאן נדונים שאלות דוגמת חזותו הפיזית, מעמדו החוקי, והיבטים ארגוניים וחברתיים של פעילותו. פעילותה של "חברת הקברים", הגוף המטפל בקבורת הנפטרים, נדונה בהרחבה, ולאחר מכן נבחנות שאלות תרבותיות וחברתיות שונות, דוגמת המקומות המועדפים לקבורה בתודעת היהודים, והמתח הבין-דתי סביב בתי הקברות.

¹ כפי שהערכנו כבר במבוא, משרותיהם של שכירי הקהל נדונו בפרקים אחרים בעבודה: ממוני ההקדש (פרק 5, סעיף 4); הממונים על פעילות בית הכנסת: שמש, גבאי וחזן (פרק 6, סעיף 3); המלמדים (פרק 7, סעיף 1א) וממוני חברת הקברים (פרק 8, סעיף ב). על שוחטים וסופרים ראו פרק 3.4, סעיף ב.

² מלבד הנכסים הנמנים להלן, נכס נוסף שהחזיק בעתים בידי הקהל היה המקווה. פעמים רבות לא החזיק הקהל כלל מבנה ייעודי לכך. עדויות שונות מעלות כי אנשי הקהל (נשים וגברים, שהרי טבילת בעלי קרי עוד היתה נפוצה מאד באזור הנדון בעבודתנו), טבלו לעתים בנהרות, במעיינות ובבתי מרחץ ולא במבנה שנבנה במיוחד לשם טבילה. העדויות על פעילות המקווה בקהלים המוסתעריים מצומצמות ביותר ולא היה בהן כדי לפרנס פרק נפרד. דנתי בהן לעיל בפרק 3.4, סעיף ד1.

³ בית הדין של הקהל המוסתערי פעל כנראה באחד מאגפי בית הכנסת (במקומות שונים פעלו גם "מדרשים", ראו להלן פרק 8, סעיף 2, ואפשר גם שבית הדין פעל שם). לא מצאתי שום עדות לקיומו של מבנה נפרד ששימש את בתי הדין בקהלים המוסתעריים. פעילותם של הדיינים נדונה כאמור בפרק 4 (סעיף ה).

4. הנהגת הקהל

א. הנגידות וקשריה עם הקהילות המוסתערביות

ה"נגיד" הינו מונח עברי המקביל לתואר הערבי "ראיס אליהוד" (ראש היהודים). המונח מופיע בתעודות החל מן המאה האחת-עשרה כאחד מכינויו של מנהיג העדה היהודית והופך לתואר קבוע ובלעדי בימיו של ר' אברהם בן הרמב"ם, בראשית המאה השלוש-עשרה.

בעיני היהודים היה הנגיד "מרדכי הזמן",⁴ כלומר הגורם העומד להגנתם בפני המלכות כמרדכי בארמון מלך פרס. הוא היווה בשבילם מקור גאווה והתגשמות הנבואה "לא יסור שבט מיהודה". בעיני השלטונות היה הנגיד נציגן של כלל העדות ה"יהודיות" במדינה: הרבניים, הקראים והשומרונים.⁵ עם זאת, הבכורה ניתנה ליהודים הרבניים, והמשרה הוחזקה, לפחות בתקופה הממלוכית, בידיים רבניות בלבד.⁶ ספרי הדרכה לפקידים במדינה הממלוכית מכילים העתקים של תעודות מינוי שניתנו לנגיד, המפרטים את חובותיו וזכויותיו: בין חובותיו היו העברתו הסדירה של מס הגולגולת של בני עדתו לקופת האוצר ודאגה לשמירת חוקי החסות בידי היהודים. בין הפריבילגיות שהוחזקו בידו היו מינוי בעלי המשרות הדתיות ברחבי המדינה הממלוכית, אחריות על נישואין וגירושין בקרב בני עדתו, והרשות להטיל חרם על המסרבים להישמע לו.⁷

ביוררים שונים הנוגעים לראשיתה של משרה זו,⁸ למועד סיומה,⁹ לאישים שכיחנו בה¹⁰ ועוד, נערכו במחקרים שונים,¹¹ ולא כאן המקום לשוב ולדוש בהם. במרכז עיוננו בחלק זה של העבודה עומד הקהל המוסתערבי

⁴ ל"א מאיר מציין כי תואר זה הינו חיקוי של התארים המקבילים אצל המוסלמים דוגמת "רסתאם זמאן" או "אסכנדר אלזמאן" (מאיר, עמדת היהודים, עמ' 166. אגב, מאיר טוען שם כי התואר "פאר שתי הפיאות" הוא תרגום של הכינוי "ד"ר אלריאסטין" ואין לו שום מובן בעברית, אבל לכאורה מובנו פשוט: פאר הרבניים והקראים, שהרי המונח "פאה" שימש גם לציון "עדה" משתי העדות). הכינוי "מרדכי הזמן" שכיח מאד בתעודות, ראו למשל ביחס לדוד הנגיד, נכד הרמב"ם: "נגיד עם לא אלמן מרדכי הזמן ירום הודו" (TS 16.355). וראו ביטוי זה ביחס אליו גם ב: TS 16.76; TS 6 J 9.10; TS 13 J 4.13; ביחס לר' אברהם בנו: TS 12.406; TS 12.573; TS Misc. 28.26; 20.10. הכינוי ממשיך גם אצל נגידים שלא מבית הרמב"ם, דוגמת עמרם (CUL Or. 1080 J 208; TS 12.815) ויהוסף הנגיד (TS 12.815).

⁵ וראו למשל תיאורו של משולם מוולטרה: "והמלך שם על היהודים ועל הקראים ועל השמרונים נגיד יהודי, אדם נכבד ויודע [ספר], שמו ר' שלמה ב"ר יוסף נ"ע" (מסע משולם, עמ' 57). על אחריות ה'ראיס אליהוד' על שלוש עדות אלו ראו סלע, היסטוריה של כינוי.

⁶ אשתור, תולדות, ב, עמ' 240. שולמית סלע טענה כי משרת ראשות היהודים הוחזקה ברבע השני של המאה האחת-עשרה בידי שני קראים: חסד התסתרי ודוד הלוי. (סלע, ראשות היהודים. לעמדה חולקת על תפיסתה של סלע ראו רוטנברג, יחסים, עמ' 206-221, וראו גם ברקת, קהילות קראיות, עמ' 246).

⁷ ראו גוטהייל, בית הכנסת בקהיר, עמ' 539-527; אשתור, שם, עמ' 241-240; בוטורט, נכבדים.

⁸ ראו מאן, היהודים, א, עמ' 255-251; אשתור, תולדות, א, 42-39; שם, ב, 244-240; איילון, ענייני נגידות; הירשברג, תולדות, א, 156-152; גויטיין, הנגיד; הנ"ל, חברה, ב, עמ' 40-23; כהן, הנהגה, עמ' 42-3; סלע, היסטוריה של כינוי. במקור הוויכוח המחקרי עומד "סיפור הייסוד" של ראשות היהודים המובא אצל הרב"ז (שו"ת דרב"ז, ג, סי' תכט) ובאופן מפותח יותר אצל יוסף סמכרי (דברי יוסף, עמ' 142-139). בשאלת זמן הופעתה של המשרה כרוכות שתי שאלות נוספות הנדונות לאור אמינות המסורת של רב"ז וסמכרי: הצגת ייסוד המשרה כאינטרס של שלטון הפאטמי, לשם ניתוק יהודי מדינתם מהמרכז בכבל, והמוצא של הנגידים הראשונים מבית דוד. לסיכום עמדות החוקרים בסוגיות אלו (גרץ, מאן, איילון, גויטיין, מ' כהן) ראו לאחרונה אצל שטובר, ייסוד. לסיכום תמציתי ראו גם הקר, הרבנות הראשית, עמ' 258-257.

⁹ בעבר קיבלו חוקרים את תיאורו של סמכרי המזכיר "נגידים" גם לאורך המאה השש-עשרה. בערך 'מצרים' באנציקלופדיה העברית מובאת רשימת הנגידים, מעשה ידי א' אשתור, ובה נמנים גם, בעקבות סמכרי, אברהם קאסטר, תאג'ר ויעקב בן חיים תלמיד (כרך כד, עמ' 238), וראו למשל הירשברג, ההסכם, עמ' 586, 589. כיום מקובל לראות את קיצה של הנגידות ב-1517 עם הכיבוש העות'מאני של מצרים, ראו א' דוד, 'לסיומה של הנגידות במצרים ולתולדותיה של אברהם קאסטר', **תרביץ**, מא (תשל"ב), עמ' 325-337; הקר, הרבנות הראשית, עמ' 258; ליטמן, היחסים, עמ' 30, הערה 7; דברי יוסף, עמ' 141, הערה 27.

¹⁰ למשל, שאלת היותו של הרמב"ם 'ראיס אליהוד' (וזמני כהונתו במשרה) היתה נתונה לוויכוח. למחקר עדכני על הרמב"ם וירכו למשרת ההנהגה, זוטא, ראו מ"ע פרידמן, 'הרמב"ם זוטא והמוקדמים: סיפורם של שלושה חרמות', **ציון**, ע (תשס"ה), עמ' 473-527; גם ביחס לזהות הנגידים במאה החמש-עשרה ישנם חילוקי דעות. ראו בן-זאב, בית הקברות, עמ' יד, וכנגדו אשתור, תולדות, ג, עמ' 154 וראו הדיון להלן, פרק 8, הערה 148). 'הקר הראה כי בשנת קצ"ג (1433) פעל כנראה נגיד בשם עמרם, שלא הוכר קודם לכן במחקר (הקר, ר' אליה, עמ' 247-246) ודמותו של נגיד אחר, יצחק אלפאסי, שנזכר כנגיד כעשור קודם לכן, הוצגה לעיל, בפרק 3.2, ליד הערה 165.

¹¹ על ראשות היהודים והנגידות ראו, בנוסף למחקרים שצויינו בהערות הקודמות, גם: אשתור, קווים, עמ' 147-141; הקר, הנגידות. על הנגידים במאה הארבע-עשרה ראו פריימן, שלשלת היחס; הנ"ל, מכתב פרידה; גויטיין, דמדומי ערב; כהן, חילופי מכתבים. על ר' דוד הנגיד (השני) ראו גם במאמרו של ינון-פנטון ברשימת הקיצורים. על הנגידים במאה החמש-עשרה ראו אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 195-190; כהן, יהודים בסביבה הממלוכית; ריינר, הנהגת הקהילה; דוד, וויצו נגיד. על שני הנגידים האחרונים, נתן ויצחק שולאל, נכתבה ספרות רבה, ראו אסף, שם, עמ' 189-186, 195-199; דימיטרובסקי, פרשה עלומה; הקר, שם, עמ' 130, הערה 47; הנ"ל, יהודים מגרבים; ריינר, שם; דוד, משפחת שולאל; הנ"ל, אחרוני הנגידים; הנ"ל, הישיבה הירושלמית; הנ"ל, מנהלי בית המטבח; הנ"ל, חלב ועוד.

כיישות ארגונית, חברתית ודתית. להלן ננסה אפוא לבחון את זיקתן של הקהילות המוסתערביות ברחבי מצרים, ארץ-ישראל וסוריה אל מושב הנגידות בקהיר.

להלכה השתרעה סמכות הנגיד על פני שטחי המדינה הממלוכית כולה. אמנם, לפחות בחלק מן התקופה התקיימה משרת "סגן הנגיד", שהיה אחראי על שטחי 'אלשאם' (סוריה וארץ-ישראל). משרה זו, שדומה לה הוחזקה בידי הפטריארכים הנוצרים, נזכרת במקורות הערביים. ממקורות אלו עולה כי מינוי סגן הנגיד היה מותנה בהסכמתו של הנגיד.¹² על פעילותו של סגן הנגיד אין בידינו מידע במקורות העבריים עד לראשית המאה החמש-עשרה. מכמה מקורות מן המאה החמש-עשרה עולה כי בירושלים ישב סגן נגיד שהיה כפוף לנגיד בקהיר.¹³ הרושם העולה מן המקורות הוא שסמכותו של סגן הנגיד בתקופה זו היתה מוגבלת לירושלים בלבד,¹⁴ ואילו הקהילות בצפון ארץ-ישראל ובסוריה עמדו במישרין תחת מרותו של הנגיד במצרים. למרות קיומו של סגן הנגיד בירושלים, אף הנגיד עצמו ביקר בעיר מפעם לפעם והפגין שם את מרותו, וכפי שמעיד ר' יצחק אברבנאל: "ואמנם הנשיא שבארץ ישראל הלא הוא הנגיד שעד היום עומד במצרים... ופעמים רבות עולה לירושלים לשפוט".¹⁵

מנחם בן-ששון הציג את מידת מעורבות הראיס אליהוד/הנגיד בענייני הקהילות שתחת מרותו כנגזרת ישירה של מידת המרחק.¹⁶ ברור כי בקהילות רחוקות היתה מעורבותו של הנגיד פחותה מאשר בקהילות מצרים, וקהיר בפרט. אולם, מה היתה מידת סמכותו של הנגיד בקהילות אלו? האם דרך משל כפה את עמדתו באשר למינוי דיינים או חזנים בקהילות? האם הטיל את כובד משקלו ליישוב סכסוכים מקומיים? האם מרותו נחשבה כבלתי ניתנת לערעור? מצב המקורות מקשה מאד על פתרון שאלות יסוד אלו.

באגרת עברית מן המאה הארבע-עשרה מאיים הנגיד על חזן בקהילה מסוימת, כנראה במצרים, ש"אם לא ישוב מדרכו הרעה אז אשלח למנעו מללמד התינוקות ונתתיה לרעו הטוב ממנו".¹⁷ אגרת זו מוכיחה בבירור כי בידי הנגיד היתה סמכות מלאה לפקח על פעילותם של בעלי משרות בקהילות ואף להדיחם כרצונו. עם זאת, אין לדעת אם התערב בפועל בכל מינוי ומינוי והאם הובאו המינויים דרך קבע לאישורו. אין לדעת גם האם אגרת זו משקפת גם את מידת סמכותו של הנגיד בקהילות ארץ-ישראל וסוריה.

מתקופת נגידותו של ר' יהושע,¹⁸ הפותחת את מסגרת הזמן בעבודתנו, השתמרו לא מעט תעודות, אך יש בהן מעט מאד כדי להצביע על טיב קשריו עם קהילות הפריפריה. אמנם, אין ספק כי השפעתו לא הצטמצמה לקהיר ופסטאט בלבד.¹⁹ כך למשל, בעקבות מכתב שנשלח מבילביס לקהיר בו נזכר הנגיד²⁰ מעיר ש"ד גויטיין: "הנגיד ביקר בוודאי בעיר בילביס לעתים מזומנות וישב שם בדיון, בייחוד בעניינים חמורים כגון גיטים, והשתמש בהזדמנויות אלה להתקשרות גם עם הרשויות המוסלמיות במקום".²¹ עדות לקשריו עם הקהילות בדלתא של הנילוס עולה ממכתב קרוע בערבית-יהודית המעיד על קשריו של אחד הנגידים, ככל הנראה ר' יהושע, עם

¹² גוטהייל, שם, עמ' 534; מאיר, עמדת היהודים, עמ' 165.

¹³ לידיעות אלו ראו הקר, הנגידות, עמ' 127-128; דוד, וויצו נגיד, עמ' 327-328; הנ"ל, אחרוני הנגידים, עמ' 295-296.

¹⁴ א' ריינר אף רואה במשרה זו מעין מינוי של כבוד ללא סמכות של ממש (ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 33).

¹⁵ ר' יצחק אברבנאל, **ישועות משיחו**, ב, עיון ראשון, פרק חמישי, קניגסברג תרכ"א, לד ע"א, וראו הדיון אצל דוד, וויצו נגיד, עמ' 329; הנ"ל, אחרוני הנגידים, עמ' 293-294.

¹⁶ "רמת המעורבות של הרמב"ם בעסקי ציבור כמו נגזרת מן המרחק הגיאוגרפי של נשואי הפעילות שלו. בקהילות ישראל במצרים עסק בבניית תשתיות ארגוניות וירד עד לרמה הפרטנית היומיומית בעניינים אדמיניסטרטיביים; בתימן ובסוריה ניכרת התייחסותו האישית למנהיגים, שקהילותיהן כפופות להנהגת היהודים במצרים" (בן-ששון, הרמב"ם בבית הרמב"ם, עמ' 48).

¹⁷ כ"י הספרייה הבריתית, Or. 5561 B.6. ראו מדור התעודות לפרק 6 ("בית הכנסת"), תעודה 7.

¹⁸ על ר' יהושע הנגיד ראו אשתור, תולדות, א, עמ' 298 והלאה; גויטיין, דמדומי ערב; כהן, חילופי מכתבים; ינון-פנטון, מורשתם הספרותית, עמ' 16-17; ר' רצהבי, "שאלות הנגיד" – חיבור ר' יהושע הנגיד, **תרכ"ץ**, נד (תשמ"ה), עמ' 553-566, וראו במבואות של חיבוריו: **תשובות הר' יהושע הנגיד**, מהר"א פריימן וי"י ריבלין, ירושלים ת"ש; **תשובות ר' יהושע הנגיד (אלמסאלי)**, מהר"י רצהבי, ירושלים תשמ"ט.

¹⁹ על השפעתו של אביו של ר' יהושע, ר' דוד הנגיד, בקהילות מצרים שמחוץ לקהיר ראו כ"י אוקספורד, בודלי 2805.22; אשתור, קווים, עמ' 72-73.

²⁰ TS 16.277

²¹ גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 76.

קהילת "סמבוטיה", היא סַבְבָּט, ובראשם מנהיג הקהילה שם "כב' [וד] גד' [ולת] קד' [ושת] מרנ' [א] ורבנ' [א] צדקה הל' [וי]".²²

ר' יהושע קיים קשרים עם קהילות ארץ-ישראל²³ ואף עם קהילות רחוקות יותר, דוגמת תימן,²⁴ אולם מידת התערבותו בענייני ציבור בקהילות אלו אינה נהירה. בנו ר' דוד²⁵ שהיה תקופה ממושכת בקהילות דמשק וחלב ותפס שם מקום חשוב בחיים האינטלקטואליים, אך לא ברור מה היתה יכולת השפעתו בקהילות אלו בעת שבתו על כס הנגידות בקהיר.

על קשריהם של הנגידים עם הקהילות מחוץ לקהיר במאה הארבע-עשרה, מעידות אגרות נוספות בערבית-יהודית שהשתמרו בדינו. באגרת שנשלחה לנגיד, שיש לתארכה כנראה לתקופה זו, מספר מנהיג מקומי באחת הקהילות כי הביא מהנדסים ('מעלמון') לתיקון המקווה. הוא משתף את הנגיד בדיעות שונות על חיי הציבור ואף מזכיר ביקור של הנגיד בקהילה זו, בה שוחח הנגיד עם בני הקהילה ב"מדרש" המקומי.²⁶ אגרת אחרת, אולי מתקופה זו, מכילה קריאה של הנגידים לקהילות בדלתא של מצרים לבוא לעלייה לרגל השנתית בבית הכנסת המקודש בדמוה.²⁷

על הנגידים שכינהו ממותו של דוד השני (1409) ועד לעליית נתן שולאל לנגידות (1484), יש בדינו תעודות בודדות או שברי ידיעות בלבד, ואין בכוחנו להשיב מה היתה מידת השפעתם בקהילות ארץ-ישראל וסוריה.²⁸ אולם, על שני הנגידים האחרונים, בני משפחת שולאל, יש בדינו תעודות רבות יחסית. מתעודות אלו עולה כי הנגידים לבית שולאל קיימו קשרים הדוקים עם קהילות ארץ-ישראל וסוריה.

על קשריו של נתן שולאל עם הקהילות במדינה הממלוכית מעיד למשל מכתבו של שלמה בר שם טוב, שליח מירושלים, המעיד כי הנגיד "לקח הקולמוס וכתב לי כתבים בלשון הקודש ובלשון ערבי לכל קהילות הקודש".²⁹ מסתבר כי מכתבי ההמלצה שנכתבו ערבית-יהודית מוענו לקהילות במדינה הממלוכית, ואילו המכתבים שנכתבו עברית מוענו לקהילות בשטחי אנטוליה, איי הים התיכון ומקומות אחרים. מכתבים מן הגניזה מלמדים על קשריו של נתן עם אישים בקהילות אלכסנדריה,³⁰ עזה,³¹ ירושלים³² ודמשק,³³ אך אלו בעיקר מכתבים משפחתיים ומסחריים שאינם מלמדים על מידת השפעתו בקהילות אלו. שאלת השפעתו של נתן בקהילות נדונה במחקר בעיקר סביב עמדתו במשבר הכלכלי-חברתי שפקד את קהילת ירושלים בשנות השמונים של המאה החמש-עשרה. משבר זה כרוך בפעילותם של ה"זקנים", מנהיגי הקהילה בעיר.³⁴ באותה עת, טרם התמנותו לנגיד, שהיה נתן בירושלים. ר' עובדיה מברטנורה סיפר כי כשפגש את נתן הנגיד בקהיר, סיפר לו הלה ש"לא היה בידו למחות בזקנים ההם, כי ירא מפניהם, פן ילשינו למלך על כל היהודים".³⁵ אברהם דוד מסיק כי נתן לא יכול היה להתערב בבחירת ההנהגה המקומית ובסדרי המנהל בירושלים בשנים הראשונות לכהונתו

²² TS 10 J 19.1

²³ על קשריו עם יהודים בחברון ראו לעיל פרק 3.2, הערה 159, ולהלן, ליד הערה 91.

²⁴ רשימת שאלות שנשאל מתמן השתמרה בדף השמור באוסף מוצרי (VIII 420). לריכוז תשובותיו ראו לעיל הערה 18.

²⁵ להפניות עליו ראו פרק 2, הערה 158.

²⁶ TS 28.10. נמען האגרת אינו ידוע, אך נראה שהוא אחד הנגידים במאה הארבע-עשרה. לדיון בתעודה ראו להלן, פרק 7, ליד הערה 154.

²⁷ דברי יוסף, עמ' 159. ראו פרק 1, הערה 263.

²⁸ על קשריו של יהוסף הנגיד עם קהילת חלב ראו BL Or. 5545.4; אשתור, תולדות, ב, עמ' 297; דוד, חלב, עמ' 192.

²⁹ TS G 1.17. האגרת פורסמה אצל א' דוד, "הבאים מקצה העולם לירושלם עם ממונם ובונים בתים": פרק בתולדותיה של הקהילה היהודית בירושלים במפנה המאות החמש-עשרה והשש-עשרה, בתוך: א' חזן ואחרים (עורכים), **לאות זיכרון: מחקרים בשירה העברית ובמורשת ישראל, ספר זיכרון לאהרון מירסקי**, רמת-גן תשס"ז, עמ' 455-462.

³⁰ כ"י אוקספורד, בודלי Heb. C 72.17, וראו פרק 5, ליד הערה 70.

³¹ ראו להלן, ליד הערה 43.

³² TS Misc. 28.166; CUL Or. 1080 J 246

³³ TS 18 J 5.7

³⁴ על משבר זה ראו בהרחבה להלן, סעיף 51.

³⁵ אגרות רע"ב, עמ' 59.

(החל מ-1484), ורק הגעתו של ר' עובדיה לירושלים (ב-1488) השיבה על כנה את מנהיגותו של נתן בעיר.³⁶ אלחנן ריינר בונה בניין אב מגילויי החולשה של נתן ב"פרשת הזקנים" ומסכם:

יש לתת את הדעת לכך, שלמן שלהי המאה השלוש-עשרה ועד לראשית המאה השש-עשרה לא ניתן להצביע על נגיד המעורב בחיי קהילות המדינה הממלוכית, המצליח לממש את סמכותו ולנהוג שררה. במקרהו של נתן שולאל והמאורעות שאנו עוסקים בהם, ניתן אף להראות את ההיפך, שכן הוא לא חש להתערב בירושלים גם לאחר שנתמנה לנגיד. המרירות שביטא בסיפור המאורעות בירושלים שעה שכבר היה נגיד מלמדת, שגם כנגיד היה חסר-אונים ולא היה בידו לכפות את סמכותו על קהילת ירושלים.³⁷

ריינר טוען כי כוחה הריכוזי של הנגידות ירד בעקבות עליית כוחה של המנהיגות המקומית בקהילות המדינה הממלוכית. מנהיגות זו בנתה את מעמדה מקשריה עם הפקידות המקומית. במקום אחר בעבודה אדון בתיזה של ריינר, ואנסה להראות שיש מקום להצגה מתונה יותר של הדברים.³⁸ אפשר להיווכח כי נתן ביקש להתערב בענייני הפנימיים של הקהילה הירושלמית, השתדל עבורה בחצר הסולטאן, תיקן תקנות עבורה ועוד, ואין להקיש מחוסר האונים שלו טרם עלותו לכהונת הנגידות, לזמן כהונתו. עם זאת נראה שהצדק עם ריינר כי בשלהי התקופה הממלוכית ניכרת חולשה בכח סמכותה של הנגידות בקהילות.³⁹ בתעודה שהתפרסמה לאחרונה, כותב אדם היושב בחלב לנגיד, כנראה ר' יצחק שולאל, על גורמים מקומיים שאינם מצייתים להנחיות הנגיד: "לא הבו [צ"ל: אבו] שמוע כי בדעתם לומר [ר'] מה יושיענו זה ואין אנו תחת ידו כי אם משרתי השר אנו ולמה נעשה [.....] [ונ]היה כפויים לנגיד".⁴⁰ המערערים על סמכות הנגיד השליכו יתבם על "השר" אותו שירתו, מושל העיר או אמיר ממלוכי אחר, וראו בו מקור כוח חלופי.

התנערות מסמכותו של הנגיד מוכרת באותה עת גם בקהילות נוספות.⁴¹ בימיו של עבד אללטיף הנגיד (שנות הארבעים של המאה החמש-עשרה בקירוב) ניכר אנטגוניזם חריף מצד יהודי מצרים כלפי הנגיד.⁴² רמז לגורמים המערערים על מרות הנגיד אפשר למצוא גם בקהילת עזה. באגרת ששלח לנתן שולאל מקורבו דוד ניס הוא מספר על ניסיון של מנהיגי הקהל בעזה לתקן "שאישי לא ישלח לאדון [כלומר: לנמען] מכתב עד שיראה אותו להם". הכותב מסכם "אל תשאל הוי אדוננו מה שעושים".⁴³

על מעורבותו של הנגיד האחרון, ר' יצחק שולאל בקהילות ארץ-ישראל ישנן ידיעות רבות. מעורבות זו ניכרה בין השאר בהקמת ישיבות בירושלים ובצפת,⁴⁴ פיקוח על התנהלותן ותמיכה חומרית בחכמי ישיבות אלו.⁴⁵ כמו כן תיקן ר' יצחק תקנות מחייבות בענייניה של קהילת ירושלים דוגמת התקנה הידועה הפוטרת תלמידי חכמים מתשלום מס, התקנה המשחררת את חכמי העיר מכפיפות להנהגה היהודית המקומית, והתקנה האוסרת על שימוש בתשמישי קדושה בבית הכנסת הירושלמי אם לא סילק מהם המקדיש כל תביעה לבעלות.⁴⁶

³⁶ דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 296.

³⁷ ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 34.

³⁸ ראו הדיון להלן בפרק 5, ליד הערה 81.

³⁹ ראו גם לעיל, פרק 3.3, ליד הערה 331, ולהלן, ליד הערה 92.

⁴⁰ TS NS 342.44. על-פי הפרסום אצל דוד, חלב, עמ' 193, בתיקון קל.

⁴¹ דבריו של א' דוד כי "במצרים ובארץ ישראל כאחד, לא מוכרת לנו תופעה דומה של אנטגוניזם כלפי נגיד" (דוד, שם, עמ' 192) אינם מדויקים.

⁴² ראו כהן, יהודים בסביבה הממלוכית, וראו הדיון להלן, פרק 5, ליד הערה 254 והלאה.

⁴³ TS 16.216; למקור הערבי ראו אשתור, תולדות, ג, עמ' 116 (האגרת נדפסת כולה, מקור ותרגום, שם, עמ' 119-115).

⁴⁴ ראו יערי, אגרות, עמ' 163.

⁴⁵ ראו למשל כ"י וושינגטון, אוסף פריז 50 (אגרת תלמידי הישיבה בצפת אל ר"י שולאל. נדפסה אצל גוטהייל ווורל, קטעים, עמ' 246-265 ושוב אצל דוד, הנגידים האחרונים, עמ' 313-324); TS 8 J 35.2 (תעודה על הלוואה, בהסכמת הנגיד ר"י שולאל, שנעשתה מכספי ישיבת ירושלים שהיו בידי ר' יעקב בירב. פורסמה אצל אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 196); CUL Or. 1080 J (אגרת ששיגר חברי הישיבה הירושלמית לר"י יצחק שולאל. פורסמה אצל דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 313-312); TS AR 216 (אגרת של נגיד, כנראה ר"י שולאל, בעניין הישיבה בירושלים. נדפסה אצל דוד, הישיבה הירושלמית), TS Misc 11.130+54.17 (אגרת של נגיד, כנראה ר"י שולאל, בעניין הישיבה בירושלים. נדפסה אצל דוד, הישיבה הירושלמית), וראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 506-531; דוד, וויצו נגיד, הנ"ל, חכמים בירושלים, עמ' 230-236; הנ"ל, אגרת ר' ישראל, עמ' 114.

⁴⁶ דוד, משפחת שולאל, עמ' 378, הערה 31; הנ"ל, אחרוני הנגידים, עמ' 299-302, וראו להלן, פרק 5, ליד הערה 97.

לסיכום, שאלת כפיפותן של הקהילות במדינה הממלוכית לנגידות במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה נותרה ללא פתרון מלא. בין הנגידים בתקופה זו מתבלטת דמותו של הנגיד האחרון, ר' יצחק שולאל, כנגיד תקיף המצליח לאכוף סמכותו, לפחות בערי ארץ-ישראל. קשה לקבוע מה היתה מידת סמכותם של הנגידים האחרים בקהילות המדינה הממלוכית, לאור היעדר ידיעות ממשיות על כך. אין לדעת, דרך משל, אם היו מתערבים דרך קבע במינויים של בעלי משרות, או אם ניסו להדיח בעלי תפקידים שסרחו. דומני שמיעוט התערבות מחייב אותנו לזהירות בהסקת מסקנות.

ב. "זקן היהודים" (שיח' אליהוד)

קו בולט במדיניותם של השלטונות (הממלוכים והעות'מאנים) ביחס ללא-מוסלמים היה העמדתם של נציגים ממונים שייצגו את עדתם בפני השלטון המרכזי ובפני השלטונות המקומיים. השלטון ראה בעדות המיעוטים קולקטיב וביקש להימנע מהתדיינות עם כל יחיד ויחיד. נציגם הרשמי של היהודים בעיר מסוימת מכונה בתעודות הערביות "שיח' אליהוד". ידיעותינו על משרה זו מצומצמות בעיקר לשתי קהילות עירוניות חשובות: קהיר וירושלים, לצד ידיעות בודדות ממרכזים עירוניים אחרים, דוגמת דמשק וחלב.⁴⁷ יש לתת את הדעת אפוא על היעדר הייצוג של שאר הקהילות במקורות התקופה. הנחתי היא שדפוסי המשרה לא היו שונים באופן מהותי ממקום למקום, אך עלינו לזכור כי לעת עתה זוהי הנחה בלבד ולא עובדה מוצקה.

1. תפקידי המשרה

ידיעותינו על משרה זו בתקופה הממלוכית מועטות למדי, ורובן משלהי תקופה זו. מיעוט הידיעות אינו מאפשר לקבוע אם המשרה נתקיימה בכל המרכזים העירוניים השונים או שמא בחלק מן המקומות מילאו כלל ה"זקנים" בעיר את התפקיד. משרת שיח' אליהוד דמתה מבחינה מסוימת למשרת הנגיד, אלא שהראשון היה מופקד על היהודים בעירו והאחרון על כל האוכלוסיה היהודית בסולטנות הממלוכית. בדומה למשרת הנגיד, גם שיח' אליהוד היה מייצגם של כלל היהודים בעירו:⁴⁸ רבניים וקראים ואף שומרונים. על אופייה של המשרה בתקופה הממלוכית אין בידינו ידיעות ברורות.

הידיעות על משרה זו בתקופה העות'מאנית (בעיקר מן המאה השש-עשרה) מרובות יותר.⁴⁹ למרות הכרתם של השלטונות העות'מאנים במסגרות הקהיליות הנפרדות (כל קהל שילם את מיסיו בנפרד), הכירו כנראה השלטונות רק בנציג אחד, על-קהלי,⁵⁰ שייצג את כלל יהודי העיר.⁵¹ תפקידו המרכזי של השיח' היה האחריות על גביית

⁴⁷ ר' חיים ויטאל מספר על "רשע גדול איל טאוויל חתן שיק אל יהוד" שביקש לקנות דג בשוק, אך איננו מוסיף פרט כלשהו על אופי המשרה (ספר החזיונות, עמ' 59, וראו גם ריבלין וריבלין, לקורות, עמ' 91); באגרת מקוטעת מעט שנשלחה מחלב בשלהי התקופה הממלוכית אל הנגיד במצרים נזכר "ראיז", דהיינו "ראיס", ונראה שהכוונה לשיח' אליהוד בחלב (TS NS 342.44); נדפסה אצל דוד, חלב). על שיח' אליהוד בחלב ראו גם להלן, ליד הערה 61.

⁴⁸ אמנם, לעיתים פעלו שני שיח' אליהוד במקביל. בירושלים כיהן בשנים מסוימות שיח' נפרד שייצג את העדה האשכנזית שהתארגנה בנפרד משאר יהודי העיר (ראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 59 ועמ' 65, הערה 39).

⁴⁹ על שיח' אליהוד במאה השש-עשרה ראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 43-45; הקר, המוסתערבים, עמ' 92-93. על בעלי משרה זו במאה השבע-עשרה ידיעותינו מועטות. נראה שבירושלים לפחות התרוקנה בתקופה זו המשרה מתוכן, ותפקידיו של השיח' מולאו על ידי "פרנסים" (רוון, הקהילה, עמ' 139-141). האזכור האחרון של שיח' אליהוד בירושלים במקורות עבריים מצוי ביומן מסעו של שמואל בן דוד הקראי המוזכר ב-1642 מפגש שלו עם השיח' בשערי העיר (יעיר, מסעות, עמ' 241). אך במסמכי הסגל נזכרת משרה זו לפחות עד 1720 (כהן ואחרים, ג, עמ' 21 וראו גם בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 164, הערה 132). על היעדר ידיעות על שיח' אליהוד בחלב במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה ראו בורנשטיין-מקובצקי, ארם צובה, עמ' 173.

⁵⁰ עם זאת, בירושלים כיהן בשנים מסוימות במאה השש-עשרה שיח' נפרד ליהודים האשכנזים (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 7-8). א' סינגר מעירה ביחס לצפת הרב-קהלית "מעניין יהיה לגלות האם לכל רובע היה שיח' נפרד, אך עד עתה אין ראייה למסקנה כזו" (סינגר, איכרים, עמ' 168, הערה 60, תרגום שלי). סינגר מזכירה שם רבעים (quarters) לפי מוצא של כל קבוצה יהודית, בהתאם לרישומי המפקדים העות'מאניים, אך מונה זה אינו משקף נכונה את מציאות החיים העירונית היהודית. למיטב הבנתי, רישומי המפקדים משקפים קבוצות שונות של משלמי מס, נפרדות זו מזו על פי מוצאן, אך אין להסיק מכאן כי כל קהל התגורר בשכונה נפרדת. עד כמה שידוע לי אין ראייה למגורים בנפרד של הקהלים השונים.

⁵¹ במקורות מופיעה גם משרה המכונה "כח'יא" (Kahya, Kethüda). במקורות העבריים היא מופיעה בצורות כתיב שונות: כח'יא, קהייה, קיאייא ועוד), שהיה נציג הקהל מול השלטונות, בעיקר בענייני מיסוי. לעתים מונה גם כח'יא שייצג את כלל היהודים בעיר, ומבחינה זו דמתה משרתו למשרת שיח' אליהוד (דוגמות לכך ישנן למשל מסלוניקי ומאסתאנבול, ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 156).

המיסים של עדת היהודים. כפי שהראתה איימי סינגר, מילא באוכלוסיה הכפרית נכבד שפונה "ראיס אלפלאחין" משרה דומה.⁵² לצד המאפיינים הדומים, קיים היה הבדל חשוב: בעוד ששכרו של שיח' אליהוד שולם מקופת הקהילה היהודית, הרי ששכרו של ה'ראיס' בכפרים שולם כאחוז מסוים מתוך המיסים שאסף.⁵³ לשיח' אליהוד היו גם תפקידים נוספים: הוא היה מחוייב לדווח לשלטונות על חולה הנוטה למות, כדי להבטיח את רישום נכסיו בערכאות המוסלמיות, ולדווח על כל מקרה מוות של יהודי. הרשויות הכירו בו כגורם המוסמך לערוך נישואין של בני עדתו. השיח' נדרש לקבל את אישור הקאצי' לכל חתונה שערך,⁵⁴ או לווייה שניהל,⁵⁵ ועל אישור זה נגבה תשלום. השיח' עסק גם בשכירת שומרים לשכונה היהודית, פיקח על שכירי הקהילה, וייצג את האינטרסים של בני עדתו בחצר המושל.⁵⁶ על אף העובדה כי השלטון העות'מאני הכיר רק באדם אחד כנציג הקהילה, בפועל פעלו לצד הנגיד נכבדים נוספים⁵⁷ במעין הנהגה קולקטיבית, וסייעו לו במילוי משימותיו. וכפי שמסכם אמנון כהן "חובותיו וזכויותיו לא היו שונות מאותן של שאר חברי ההנהגה; הוא היה מעין 'ראשון בין שוים'".⁵⁸

2. המינוי למשרה

אין ספק כי השלטון העות'מאני העדיף כי נושא משרת השיח' יהיה רצוי ומקובל על הציבור ושמניו יהיה מוסכם על נכבדי הקהל. אולם יש לשאול, האם הסכמת הציבור היתה תנאי למינוי? והאם יכול היה הציבור לחזור בו ולהדיח את השיח'?

תעודות מירושלים מעידות כי המועמד למינוי נבחר על ידי יהודי העיר, שהמליצו עליו בפני הקאצי'.⁵⁹ יתרה מזאת, אם לא היו יהודי העיר שבעי רצון מתפקוד השיח' יכלו להביא לפיטוריו באמצעות פנייה לבית הדין.⁶⁰ לעומת זאת, ממקור מקהילת חלב משנות השבעים של המאה המאה השש-עשרה בקירוב⁶¹ עולה תמונה שונה. בשאלה שנשלחה אל ר' משה מטראני סופר על הסכמה מקומית להדיח את שיח' אליהוד ולמנות את רעהו "כי אותו ראו צדיק לפניו" [ם] לא נמצא עולה בשפתו אשם גזלות אשם מעילות".⁶² בעקבות אי סדרים כספיים חמורים ("אשם גזלות אשם מעילות"), הודח השיח' הקודם ואף הוגבלה כהונת מחליפו לשלוש שנים בלבד.⁶³ סעיף נוסף בהסכמה קבע כי מי שינסה "לעשות ביד רמה בכח המלכות להיות שייך" יהיה מוחרם ומנודה. הסכמה זו מעידה על מציאות רווחת בה אישים בעלי מעמד וממון פעלו מטעם עצמם בחצר המושל העות'מאני וקנו את משרת השיח' ללא הסכמת הציבור. הדרך היחידה שנותרה לציבור להיאבק בהשתררות זו היה נשק החרם, אולם גם סנקציה זו היתה מוגבלת בכוחה:

⁵² סינגר עמדה על קווי הדמיון בין שתי המשרות: נושא משרה זו מחוייב היה לערוך בתשלומי בני קהילתו, ולפרוע בעד מי שלא היה בכוחו לשלם את המס. אחריות זו חייבה לבחור אדם עשיר יחסית. ואכן, שיח' אליהוד ושיח' אלפלאחין היו שניהם בדרך כלל בעלי הון ומעמד חברתי גבוה. קו דמיון נוסף בין משרות אלו היה חוסר הקביעות שלהן. כישלון במילוי המשימה היה עשוי להוביל להתפטרות או להדחה, בעקבות פניית התושבים אל השלטונות (סינגר, שם, עמ' 35-36).

⁵³ סינגר, שם, עמ' 35.

⁵⁴ ראו למשל כהן ואחרים, יהודים, א, תעודה 6, עמ' 11 (תעודה מ-1558 וראו שם הערה 4).

⁵⁵ שם, תעודה 13, עמ' 17 (תעודה מ-1550).

⁵⁶ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 33-35; כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 7. על תפקידיו של שיח' אליהוד ראו גם שו"ת המבי"ט, ג, סי' קפח.

⁵⁷ עניינם של המנהיגים שפעלו לצדו של שיח' אליהוד ("הזקנים") יתברר להלן.

⁵⁸ כהן, שם, עמ' 48.

⁵⁹ כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 8; שם, ב, עמ' 3, 5-6.

⁶⁰ שם, א, עמ' 18; שם, ב, עמ' 16, 18; וראו גם כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 45.

⁶¹ שו"ת המבי"ט, ג, סי' לב. תשובה סמוכה (סי' כט) נכתבה בשנת של"ב. ובתשובה סמוכה אחרת (סי' לה) מובא שטר מאדר של"ב. בסמוך מובאות תשובות נוספות שנכתבו בשנות השבעים של המאה (סי' מה, מח). א' אשתור רואה בשיח' הנזכר כאן המשך למשרת סגן הנגיד מן התקופה הממלוכית (אשתור, תולדות, ב, עמ' 241, הערה 16), אך אינני רואה שום הכרח לכך.

⁶² שם, קיד ע"ד. בדפוס הראשון (ונציה שפ"ט-ש"צ) מופיעים כמה שיבושים בתשובה זו. תיקנתי אותם בציטוט להלן על פי הדפוסים המאוחרים.

⁶³ בירושלים היתה משרתו של השיח' אליהוד ללא הגבלת זמן, אך בתעודה אחת משלהי המאה השש-עשרה נזכר כי משרתו הוגבלה לחמש שנים (כהן, שם).

אליהוד".⁷² עם זאת, דומני כי יש רגליים לסברה כי רשימת התשלומים לעיל הינה מן המאה הארבע-עשרה,⁷³ ולפנינו אם כן שתי עדויות מזמנים שונים על בניהם של נושאי משרת שיח' אליהוד בקהיר.

בדומה לתקופה הממלוכית, גם בתקופה העות'מאנית המוקדמת הוחזקה לעתים משרת שיח' אליהוד בידי הקראים. אמנון כהן הסיק כי הקהילה הקראית בירושלים היתה כפופה למרותו של שיח' אליהוד של הקהילה היהודית ולא היה לה שיח' נפרד. אין עדות על קרא ששימש כשיח' אליהוד בירושלים, אף שכמה מבני הקהילה הקראית הקטנה נמנו בין השיח'ים שייצגו את כלל היהודים בעיר.⁷⁴ ואולם, יש להבחין בין הקהילה הקראית הזעירה בירושלים לבין הקהילה הקראית המבוססת בקהיר. תעודות מגנוי הקהילה הקראית בקהיר מעלות כי אישים שונים מקרב הקראים בקהיר נשאו במשרה זו לאורך המאה השש-עשרה. בפנקס מסוף שנות השבעים של המאה השש-עשרה השמור באוסף פירקוביץ' נרשמה בט' טבת של"ז⁷⁵ הודאה של קרא בשם יצחק אלפולאדי בחוב שחב לאברהם בן דוד הלוי. דוד, אביו של בעל החוב, שכבר לא היה אותה עת בין החיים, נזכר בתואר "שיח' אליהוד נ"ע".⁷⁶ אברהם בן דוד הלה נזכר גם בשטר חוב מכ"ז כסלו שם"ו,⁷⁷ בו מסופר כי צדקה בן עבד אלדאים אלקדסי הודה בחוב שחב לקרובו אברהם בן דוד, ואף שם נזכר כי האב דוד היה שיח' אליהוד.⁷⁸

4. שיח' אליהוד: בין מוסתערבים למהגרים

בראשית המאה השלוש-עשרה הגיעו מהגרים יהודיים רבים ממערב אירופה למצרים ולארץ-ישראל. כמה מהם תפסו במהירות רבה עמדות בכירות בהנהגה היהודית המקומית. תעודות הגניזה מעידות על התנגדות עקבית של האוכלוסייה היהודית המקומית למינוי בעלי משרות מקרב המהגרים.⁷⁹ כשביקשו הזקנים באלכסנדריה למנות את ר' שמואל ב"ר יעקב, חכם ממוצא אירופי (אולי צרפתי), ל"מקדם",⁸⁰ טענו חלקם ש"יש אצלנו תקנה האוסרת עלינו למנות למקדם את מי שבא מביזנטיון או מאירופה".⁸¹

תופעה דומה אירעה במאות החמש-עשרה והשש-עשרה עם התחדשות גלי ההגירה למזרח. במאה החמש-עשרה ובראשית המאה השש-עשרה תפסו מהגרים מגרבים כמה פעמים את משרת הנגידות בקהיר,⁸² ואילו בירושלים כיהנו חכמים מבני המהגרים כדיונים וכונושאי משרות נוספות בקהילה. תהליך זה התעצם במהלך המאה השש-עשרה. בהדרגה נתפסו עמדות ההנהגה בקהילות היהודיות במזרח הים התיכון בידי המהגרים

⁷² ריצ'רדס, תעודות ערביות, עמ' 136. על אף שתעודה זו השתמרה בארכיון הקהל הקראי בקהיר, אין כמובן הכרח לזהות את כל הנזכרים בה כקראים, ואין לדעת אם שיח' אליהוד הנזכר כאן היה קראי או רבני.

⁷³ ראו הערה 71.

⁷⁴ בשנת 1559/60 נזכר עבד אלכרים בן עבד אללטיף הרופא הקראי כאחד מנציגי הקהילה וב-1563/4 נזכר אברהם הקראי (כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 57-56).

⁷⁵ לפי הלוח הרבני חל תאריך זה ביום ה', 9.12.1576. לעומת זאת, לפי הלוח הקראי חל אותה שנה ט' בטבת למחרת, ביום שישי ("נהאר אל גמעה"), י' בטבת לפי הלוח הרבני.

⁷⁶ Evr. Ar. II 1051, דף ח ע"א.

⁷⁷ לפי הלוח הרבני חל תאריך זה ב-18.12.1585.

⁷⁸ Evr. Ar. II 1371. בשטר נאמר כי ר' צדקה הלוי בן המנוח ("אלמר' [חום]") ע'בד אלדאים הלוי אלקדסי היה נוכח "פי כנסת דאר אלכאון קדאם אלחכם כ"ר יוסף תוריזי י"ה וכ"ר יעקב פירוזי י"ה ובעץ' מהקהל הקדוש ואשהד עליה אן ענדה ופי דמתה לצהרה כ"ר אברהם הלוי א'בן אלמר' [חום] כ"ר דוד הלוי שיח' אליהוד נ"ע כמסה' מאיה נצף פצ'ה..." (בבית הכנסת 'דאר אלכאון', בפני החכם כ"ר יוסף תוריזי י"ה, וכ"ר יעקב פירוזי י"ה, וקצת מהקהל הקדוש. והעיד על עצמו שהוא חייב [השוו מילון בלאו, זמ"ע, עמ' 228 ובדוגמות שם] לגיסו [אן: לחתנו] כ"ר אברהם הלוי בן המנוח כ"ר דוד הלוי שיח' אליהוד נ"ע, 500 מאות נצף פצ'ה (שם מטבע). "העדים היו אליהו פולאדי חזן ואברהם בכ"ר ישעיה תוריזי נ"ע.

⁷⁹ גויטיין, היישוב, עמ' 383-343; פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 165, וראו המקורות שרשמה פרנקל שם, עמ' 135, הערה 469. על מקומם של המהגרים האירופים בהנהגה המקומית ראו גם פרנקל, שם, עמ' 169-166.

⁸⁰ לדיון על מאפייני משרה זו ראו אשתור, קווים, עמ' 141-138; גיל, ארץ ישראל, א, סעיף 792; ברקת, שפירי מצרים, עמ' 34; פרנקל שם, עמ' 51-50, 184.

⁸¹ TS 8 J 3.15. נדפס אצל פרנקל, שם, עמ' 583-581 וראו שם בעמ' 135 תרגום מעט שונה לקטע זה (במקור: "ענדא תקאנא ופיחא אן לא נקדמו עלינא רומי ולא אפרנג'"). כשנבדקה התקנה במקורה התברר שאין היא אוסרת קטגורית על המהגרים להתמנות למשרה אלא רק על מי שאיננו שולט בערבית. בעקבות זאת אמרו תומכיו של ר' שמואל מקרב הזקנים: "ר' שמואל זה מדבר ערבית צחה ובזמן ישיבתו בדין אינו נזקק למתורגמן" (שם, עמ' 583), והביאו למינויו. במקור: "הדה [!] ר' שמואל פצח [!] אלכלאם בלערבי ולא יחתאג חכמה תרג'מאן".

⁸² מלבד הנגידים הידועים לבית שולאל, הראינו במקום אחר (פרק 3.2, ליד הערה 165 והלאה) כי במאה החמש-עשרה פעל נגיד נוסף ממוצא מגרבי, יצחק בן יהושע אלפאסי.

מאירופה ובפרט יוצאי חצי האי האיברי. תמורה זו לא פסחה אף על משרת שיח' אליהוד. משרה זו לא הועברה בירושה ולא היה ביכולתם של הנכבדים המוסתערים שהחזיקו בה להעבירה באופן אוטומטי לבניהם. כפי שתיארנו לעיל, התמנו למשרה זו אישים שהיו מקובלים על רוב יהודי העיר. התחזקותם הדמוגרפית של יוצאי חצי האי האיברי אפשרה להם למנות אישים מקרבם לכהן כשיח' אליהוד. עדות ברורה לכך אנו מוצאים רק מראשית המאה השבע-עשרה, אך אפשר שראשיתה של תמורה זו חלה כבר קודם לכן.⁸³ בתקופה הקשה של שלטון אבן פרוח בירושלים כיהן כשיח' אליהוד בירושלים ר' גדליה קורדוברו, בנו של המקובל הידוע ר' משה קורדוברו (רמ"ק).⁸⁴ אין בידינו ידיעות על יחסה של האוכלוסיה המוסתערת הוותיקה לתמורות אלו בשדה ההנהגה, אך יש רמזים לכך כי כקודמיהם בראשית המאה השלוש-עשרה, לא ראו בעין יפה תהליכים אלו.⁸⁵ מקור מאזור גאוגרפי אחר מעיד על התנגדות עמוקה של המקומיים לתפיסת המשרה בידי מהגרים ספרדים. בתשובה של חכם ממגורשי פורטוגל, שזמנה סוף המאה החמש-עשרה, מתואר "חרם שהחרימו הקהל יצ"ו [=קהל התושבים הוותיקים בפאס] שלא יהיה עליהם שום שיח' מגורשי קשטילייא וספרד".⁸⁶ הדעת נותנת כי תגובה דומה הופיעה גם במרחב הנדון בעבודתנו, אך אין בידינו ראיה מפורשת לכך.

ג. הזקנים

המונח "זקן", או "שיח'" בערבית, מופיע במקורות שונים כתואר לנושא תפקיד בהנהגת הציבור בקהילות ארצות האסלאם.⁸⁷ בדרך כלל נזכרים כמה "זקנים" ("משאית") זה לצד זה בהנהגה. גם בעלי תפקידים מוגדרים יותר, דוגמת הדיין ושיח' אליהוד, נחשבו למעשה כ"זקנים", אלא שבניגוד לשאר הזקנים, הללו היו מקבלי משכורת, ותפקידם היה חשוב יותר לביקורת, פיקוח ואף הדחה.

בירור טיבה של משרת הזקנים מסובך למדי, שכן השימוש בה איננו עקבי ולעיתים נושאה התכנו בתארים אחרים.⁸⁸ זאת ועוד, התואר "אלשיח'" שכיח מאד בתעודות גניזה בערבית יהודית ובתעודות שרעיות בערבית מן התקופה הממלוכית וקשה עד מאד לקבוע היכן לפנינו ביטוי לנושא משרת הנהגה והיכן לפנינו תואר כבוד בעלמא. נראה שמאפייני המשרה ומידת הסמכות הגלומה בה השתנו ממקום למקום.

⁸³ קשה לקבוע את זהותם העדתית של כל המכהנים במשרת שיח' אליהוד בירושלים במאה השש-עשרה, אך בדיקת שמם מרמזת כי רובם, אם לא כולם, היו ממוצא מוסתערי (או מגרבי). בין השמות הנזכרים בכרכי הסג'ל כמחזיקים במשרה זו אחד בעל שם מוסתערי מובהק (יעקוב בן ברוך אלחאמי) וכמה בעלי שם ממוצא ערבי, המעיד על מוצא מוסתערי או מגרבי (כגון שמואל בן אבי ג'וכאר, דוד בן יהודה בן עבד אלכרים, סאסי בן פרג'אללה ועוד. לרשימת שמות האוחזים במשרה זו בירושלים במאה השש-עשרה ראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 45, הערה 3).

⁸⁴ קשה לעמוד על אופי משרתו של ר' גדליה וכל שניתן להסיק הוא שעמד בקשר עם השלטון העות'מאני בעיר: "בימים ההם אמר המשנה אל ר' גדליה השיך אל יהוד להביא אליו את החכם השלם כמה"ר שמואל ׳ן סיד" (חברות ירושלים, עמ' 94-95). ר' גדליה ידע כי אבן פרוח מתעתד להתעמר בר' שמואל ולסחוט את כספו והתחמק מביצוע הבקשה. על ר' גדליה ראו רוזן, הקהילה, לפי המפתח, עמ' 622, ערך "קורדוברו, גדליה".

⁸⁵ ראו למשל את דברי הזקנים בירושלים, כפי שתיעד ר' עובדיה מברטנורה: "והם מקרבים עתה כל הבא לשבת בארץ... באמרם כי לא יבקשו רעה אלא למי שירצה להשתרר עליהם" (אגרות רע"ב, עמ' 65). חששם של הזקנים מ"מי שירצה להשתרר עליהם" משקף אולי נסיגנות של גורמים מקרב המהגרים (מגרבים ואירופים) לתפוס עמדות בהנהגה היהודית המקומית.

⁸⁶ נכבדי הקהל שקיבלו את החרם אף כללו בו סעיף הקובע כי גם אם הנגיד המקומי יורה להם לקבל את מרותו של שיח' ממוצא איברי לא יסורו למשמעתו (הקר, הנגידות, עמ' 123-124). על משרת שיח' אליהוד במגרב ראו גם במקורות שציין הקר שם, עמ' 125, הערה 28.

⁸⁷ לדיונים אודות הזקנים בתקופת הגניזה הקלאסית ראו מאן, היהודים במצרים, א, עמ' 259; גויטיין, חברה, ב, עמ' 58-61; ברקת, שפיר מצרים, עמ' 41-42; בן-ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 326-329. על הזקנים בספרד במאה השלוש-עשרה ראו בער, תולדות, עמ' 126-127.

⁸⁸ כגון "אכאבר אליהוד" (או: "כברא אליהוד"), "מתכלמין", "וכלא", "אעיאן", "רואסא" (כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 46) וכן מונחים עבריים כגון "ברווים", "פרנסים" ועוד. והשוו הערתו של י' הקר: "קרוב לשער, כפי שעולה גם מכמה מקורות מן המאה ה-ט"ו, שתקופה ידועה היתה אי-בהירות בשימוש בתארים – נגיד, נשיא, שיח', זקן; לא תמיד הדברים מובחנים זה מזה ויש שהם משמשים זה בצד זה" (הקר, שם, עמ' 131, וראו גם שם, עמ' 125).

1. מעמדם של הזקנים בשכבת העלית

הזקנים תפסו מקום חשוב בשכבת העלית בכל קהילה וקהילה. במקורות שונים נזכרים זקנים שפעלו בסביבתו של הנגיד⁸⁹ או של שיח' אליהוד. הרושם העולה מן המקורות הוא שזקנים אלו שימשו מעין מועצה הכפופה למנהיג ומסייעת בידו להגשים את מדיניותו.⁹⁰ באגרת שנשלחה מחברון אל ר' יהושע הנגיד בקהיר,⁹¹ פנה המשורר יעקב החברוני אל "הנגידים. החכמים התמימים. האצילים. הישרים... כבוד גדולת קדושת מרינו ורבינו רבי יהושע נין הנגידים וחביריו הזקנים ההגונים והקהל [הי]קרים" (הדגשה שלי). מעורר עניין שימוש של המשורר במילה "הנגידים". בכך הוא מעמיד את ר' יהושע ואת עמיתיו הזקנים על מישור אחד, ומקשה את ההבדל ביניהם. גם הכינוי "חביריו הזקנים" מעיד כי המשורר ראה בנגיד ובזקנים הסובבים אותו גוף הנהגה אחד, לא היררכי, בו הנגיד הינו "ראשון בין שווים".⁹² אפשר שיש לתלות יחס זה בגילו הצעיר של ר' יהושע (שנתמנה בגיל צעיר לנגידות ונפטר ב-1355 בגיל 45),⁹³ אך קשה שלא לראות בזה גם ביטוי לירידת מעמדה של הנגידות בתקופה זו. קשה לדמיין, כמדומני, מכתב הפונה אל הרמב"ם למשל ומזכיר את הזקנים של זמנו כ"חביריו".

במכתבים רבים בגניזה נזכרים הזקנים לצד גורמים נוספים כבני שכבת העלית. כותב המכתב, בדומה לנואם בן זמננו המזכיר בפתח נאומו את כל הנכבדים היושבים בקהל, מונה בראש מכתבו (ולעתים במהלכו) את כל הגורמים בעלי המעמד בקהילה. אזכורים אלו מאפשרים לנו להתחקות אחר מעמדם של הזקנים בשכבת העלית, שהשתנה כנראה ממקום למקום ומעת לעת.⁹⁴

דפוס זה, השכיח מאד במכתבי "הגניזה הקלאסית",⁹⁵ ממשיך גם לאורך התקופה הממלוכית. כך למשל, הנגיד האחרון לבית הרמב"ם, ר' דוד (השני), מזכיר בפתח אגרת שכתב אל "קהל מצרים"⁹⁶ את "הקהל הקדוש הנכבד... בראשם הכהנים הנכבדים. והלויים הנכבדים. והזקנים ההגונים. והרופאים הנאמנים. יברכם כולם שומר אמונים".⁹⁷ הכהנים והלויים, כמו גם הרופאים,⁹⁸ ודאי לא נשאו תפקיד רשמי בהנהגת הקהילה.⁹⁹ אישים

⁸⁹ אפשר כי בידינו עדות לכך שבסביבתו של הנגיד ר' שלמה בן יוסף, בראשית שנות השמונים של המאה החמש-עשרה, פעלו כמה זקנים, אך אין בזה וודאות. ר' משולם מוולטרה מכנה אותם "שופטים" ולא ברור אם הכוונה לדיינים או למנהיגי ציבור דוגמת הזקנים (או אף לשניהם יחד), ראו הדיון בפרק 3.1, הערה 74.

⁹⁰ מאפיין זה בולט בתעודות ה"גניזה הקלאסית". למשל, ב-1150 נשלח מכתב לר' ישעיה הלוי מ"הדרת הנגידות ובית דינה והזקנים". הזקנים נתפסים אפוא כגוף הפועל בחסות הנגידות (TS 16.63), וראו גויטיין, מכתב, עמ' 246-244; גיל, ההקדש, עמ' 260-259. על הזקנים כגורם מסייע לפעילות בית הדין ראו גם גויטיין, היישוב, עמ' 109; בן-ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 329-328.

⁹¹ TS 24.63. פורסמה חלקית אצל מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 330-329 (תיקונים פורסמו במהדורת 1970, א, עמ' XXXV). לדיון בתעודה ראו מאן, שם, א, עמ' 248; אשתור, תולדות, א, עמ' 175; גויטיין, חברה, ב, עמ' 502; הנ"ל, דמדומי ערב, עמ' 103.

⁹² לתיאור דומה של היחס בין שיח' אליהוד לשאר הזקנים, ראו לעיל, ליד הערה 58.

⁹³ גויטיין מציע לקשור את מותו המוקדם של ר' יהושע במגפת הדבר השחור שהגיעה למצרים בסתיו 1347: "ומי יודע שמה מותו ללא עת של ר' יהושע, בגיל ארבעים וחמש, לא בא בעקבותיו" (גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 104).

⁹⁴ א' ברקת משרטטת את מבנה ההנהגה בפסטאט באופן היררכי. לדבריה, בראש הקהילה עמד החבר (נציג ישיבת ארץ ישראל), אחריו הזקנים, החזונים ולבסוף הפרנסים – החולשים על ההקדש וכספי הקהל (שפריר מצרים, עמ' 42). בדיקת מכתבי הגניזה מעלה לכאורה כי לא היתה זו היררכיה נוקשה ובזמנים שונים נהגו יחסים היררכיים מגוונים בין בעלי התפקידים בהנהגה.

⁹⁵ למשל: TS 16.171 ("החכמים בהודם וביקרים. והזקנים והישן[ים] שים] בהדרם. והבחורים ביראתם וטוב יצרם ושאר הקהל הקדוש"); TS 10 J 10.9 ("האזהבים והפרנסים והזקנים והחזון וכל הקהל"); TS 13 J 6.6 ("החזונים המומחים... והזקנים היקרים והשונ[ע]ים ההדורים. והמלמדים והסופרים והבחורים הנבחרים ויתר עם יי הנשאים"); TS 13 J 11.9 ("הקהל הקדוש הדרים בעיר תטאי בראש החזון והזקנים והישישים והבחורים ושאר הקהל"); TS 13 J 19.15 ("שתי הקהלות הקדושים אשר בצוען מצרים בראשם החברים והחזונים והזקנים המכובדים"); BL Or. 5542.35 ("אחינו קהל הקדוש אשר בצוען[ען] הזקנים המבינים והחזונים וכל הקהל"); כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, אוסף שכתר 4 ("המלמדים והחזונים והפרנסים והגבאים וכל המתעסקים בצרכי הצבור. והזקנים כלם ופקידי הסתורים ורב' כלב. וכל הקהלות שבצובה מגדולה ועד קטנה". אצל שכתר: "מגדולם ועד קטנם" [שכתר, גניזה, עמ' 111]. תיקנתי ע"פ בדיקת צילום כתב היד, וכפי שנדפס אצל פרנקל, חלב, עמ' 266).

⁹⁶ קשה להכריע אם ביטוי זה מכוון בתקופה זו עדיין לפסטאט בלבד, או שמא כבר מתייחס הביטוי גם לחלקה החדש של העיר, קהיר, בה התרכז באותה עת רוב היישוב היהודי בעיר. בזמנו של קודמו, ר' יהושע הנגיד, עדיין כונתה רק פסטאט לבדה "מצר", ראו למשל באחת מאגרותיו (ENA 3796.12) אודות יצור גבינה ש"ואכר לבן ועמל גבן וטואף בה פי מצר ואלקאהרה ואנקף חאל הדא אלמסאכין פי מצר" (הלך וקנה חלב ועשה גבינה וסכב עמה בפסטאט ובקאהיר, וקלקל את העסקים של אותם מסכנים בפסטאט". האגרת נדפסה בתרגום לעברית, ללא המקור הערבי, אצל גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 95).

⁹⁷ כ"י אוקספורד, בודלי Heb. B 13.44, 2834.25. האגרת נדפסה חלקית אצל מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 330, ובמלואה אצל פריימן, מכתב פרידה.

⁹⁸ לאזכור זקנים לצד רופאים ראו גם למשל TS 10 J 10.17 (הזקנים נזכרים בראש המכתב לצד חכם מהקהילה ולצד רופא).

⁹⁹ אשתור מעיר בעקבות אגרת זו: "פסקאות במכתבים אחדים שנכתבו במאה הארבע-עשרה עשויות לעורר את הרושם, שהרופאים היו בתוך הקהילה מעין מעמד מיוחד" (אשתור, תולדות, ב, עמ' 390), אך הוא איננו מייחס להם תפקיד רשמי ומוגדר.

אלו זכו לכבוד מצד מעמדם בפולחן הדתי או מצד מעמדם החברתי והכלכלי. אזכורם של הזקנים לצידם מעלה את השאלה האם גם לגבי הזקנים כאן מדובר בבעלי עמדה נכבדת בלבד או במשרת הנהגה של ממש. דומה שלא ניתן לקבוע מסמרות בעניין זה ויש לדון בכל אזכור לגופו.

מקור אחר מן התקופה הממלוכית מונה אף הוא את הזקנים לצד בעלי עמדות בכירות נוספות בקהילה היהודית. בשאלה שנשאל פוסק אנונימי, מסופר אודות נכרי שביקש לקנות "מדרש" שפעל בעיר "ושיגר אחרי זקני העיר ושריה ודייניה ואמר להם רצוני שתמכרו לי זה המקום והעליה שעליו".¹⁰⁰ הזקנים נמנים אפוא לצד "שרים" ודיינים. חלוקת התפקידים בין שלושת המונחים הללו אינה ברורה, אך ברור כי כולם יחדיו פעילים בהנהגת הציבור.

תיאור מפורט של כלל שכבת ההנהגה של קהילה יהודית במרחב הממלוכי מצוי לראשונה ביומן מסעו של ר' משולם מוולטרה.¹⁰¹ משולם מתאר את כלל האישים בהנהגת קהילת ירושלים (בלשונו: "הנכבדים היהודים") בשנת 1481 ומספר כי בראש הקהילה עמד "פרנס" בשם ר' יוסף דמונטניא אשכנזי, ו"וויצו נגיד" (סגן נגיד) בשם ר' יעקב ב"ר משה.¹⁰² לצידם מנה משולם כמה נכבדים נוספים המכונים גם "הדיינים והישישים מירושלים". עוד מנה משולם כמה "משכילים", המכונים גם "רבנים", שהיו ככל הנראה ממוצא אירופי.¹⁰³ בסוף התיאור נזכרים ה"שופטים" והם שיעמדו במוקד דיונו. ואלו דבריו של משולם אודות השופטים: "והשופטים הם אלו: שך משה – ושך ר"ל [=רוצה לומר] שופט – שך שמואל, שך חלפא,¹⁰⁴ שך שבליאנו,¹⁰⁵ שך נסים". ברור כי המונח "שך" (שיח) הינו המונח המקורי בו נתכנו אישים אלו, ואילו המונח "שופט" הינו ניסיון של משולם להלביש את המונח בכסות עברית, לטובת קוראיו באיטליה. קשה לקבוע אם אזכור חמשת השיח'ים בסוף הרשימה אכן מעיד על נחיתות מעמדם לעומת אלו שנמנו לפנייהם. ייתכן שמשולם ביצר לציין תחילה את בעלי המשרות המוכרות לו ולקוראיו מן העולם היהודי-אירופי, דהיינו פרנס, דיינים ורבנים ורק לאחר מכן את השיח'ים, משרה שכנראה לא עמד עד תום על טיבה, ואף ניסה לבאר אותה לקוראיו ("ושך ר"ל שופט").

מי היו חמשת השיח'ים/שופטים הללו? נראה שהצדק עם אברהם יערי שקבע "השיח'ים האלה הם-הם הזקנים שמזכיר ר' עובדיה מברטנורה במכתבו משנת רמ"ח".¹⁰⁶ ואולם, מה היה תפקידם, ומה היתה מידת סמכותם? משולם אינו מרחיב על כך את הדיבור. אין ספק שלמרות הכינוי "שופט" לא עסקו אישים אלו בשיפוט, שהיה נחלתם של הדיינים שנזכרו לפנייהם. זמן קצר קודם לכן הזכיר נוסע איטלקי אחר, ר' יוסף דמונטניא, את מנהיגי

¹⁰⁰ כ"י מוצרי, VIII 418. על תשובה זו ראו פרק 7, ליד הערה 153.

¹⁰¹ מסע משולם, עמ' 77. הרשימה מובאת להלן, נספח 2. לניתוח התפקידים השונים הנמנים ברשימה זו ראו דוד, היישוב היהודי, עמ' 74-78; הנ"ל, ירושלים היהודית, עמ' 343-345; ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 40-37. על חוסר הבהירות ברשימה זו ראו גם הקר, הנגידות, עמ' 131, הערה 49. ראוי להדגיש כי יש להיזהר מלהסיק מתיאורו של משולם על מבנה ההנהגה ואופייה בשאר הקהילות במרחב הממלוכי, לאור ייחודה של ירושלים כקהילה שקלטה לקרבה שיעור גבוה במיוחד של חכמים ממוצא זר.

¹⁰² בפסוקו של יערי שובש השם והפך לשני אישים: "ר' יעקב, כב"מ משה וויצו נגיד" (מסע משולם, שם). על השיבוש במהדורות יערי העירו פראוור (דברי ביקורת, עמ' 125-126) והבאים אחריו (הקר, הנגידות, עמ' 127, הערה 37; דוד, וויצו נגיד, עמ' 327; ריינר, שם, עמ' 37), וראו גם רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 75. הקטע מחיבורו של משולם מוולטרה אודות הנכבדים היהודים בירושלים הוהדר מאז שנית על פי כתב היד היחיד של החיבור בידי שני חוקרים, ראו דוד, וויצו נגיד, עמ' 327; ריינר, שם. לפי קריאתם יש לגרוס: "ר' יעקב בכ"מ משה ויצו (אצל דוד: וויצו) נגיד". לקריאות השונות של קטע זה בידי החוקרים ראו נספח 2.

¹⁰³ כפי שהראה באופן משכנע ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 28 וראו הנ"ל, עלייה, עמ' 57, הערה 87; גויטיין, חברה, ב, עמ' 97.

¹⁰⁴ הנוסח משובש כאן כנראה. אפשר שצריך לגרוס "חלפתא". בתקופה זו פעל בירושלים שלמה ב"ר חלפתא ב"ר לוי, שהתכתב עם נתן שולאל (דוד, משפחת שולאל, עמ' 398-399). אפשר אפוא ש"שך חלפתא" הנ"ל היה אביו של שלמה ב"ר חלפתא, מקורבו של נתן שולאל. אפשרות אחרת היא שהכתיב בכתב היד השתבש מן השם "חלפון". שם זה היה נפוץ בתקופת הגניזה הקלאסית, אך הוא מצוי גם בתעודות משלהי התקופה הממלוכית (ראו למשל כ"י ווינגטון, אוסף פריי 50; כ"י שטרסבורג, הספריה הלאומית 4078.17) וראשית התקופה העות'מאנית (ENA NS 47.27). שטר מד' תמוז רע"ט [1519] בו נזכר חלפון בכ"ר משה. "יוסף בכ"ר חלפון" פעל בהנהגת הקהילה הירושלמית 25 שנה לפני ביקורו של משולם והוא ראשון החותמים על אגרת השליחות של דייני ירושלים משנת רט"ו (ראו דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 88).

¹⁰⁵ שם זה נראה משובש וקשה לקבוע מה היתה צורתו המקורית (אולי 'שלימאן'?).

¹⁰⁶ יערי, שם, הערה 2. וכבר קדם לו בהערה זו א"מ לונץ, ירושלים, ו (תרס"ד), עמ' 59, הערה 1. ראו גם איש-שלום, בצילן, עמ' 318; רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 76. א' דוד (המשמעות ההיסטורית, עמ' 231) לעומת זאת מבדיל בין ה"שופטים" שהזכיר משולם וה"זקנים" שהזכיר ר' עובדיה.

הקהל בירושלים: "דע כי ראשי הקהל והדייניו" [מפה קבלו אותי בסבר פנים יפות].¹⁰⁷ ברור כי "ראשי הקהל" הם הזקנים, ואולי שאר נכבדים, ואף כאן תפקידם איננו כולל את העיסוק בדיינות. משולם אינו מתאר כלל במה עסקו אותם "שופטים". התיאור היחיד אודות פעילותם, הינו מעורבותם בטקסי אבלות ציבוריים בקהילה, אך תיאור זה נוגע לכלל שכבת ההנהגה בעיר: "וכל אלו"¹⁰⁸ הולכים בכל שנה ושנה, וכל הקהל אחריהם, על הר ציון ביום תשעה באב לקונן ולבכות...".¹⁰⁹ כל שניתן להסיק מכך הוא שהזקנים היו חלק משכבת ההנהגה של הקהילה, לצד כמה בעלי תפקידים אחרים.

2. תפקידי הזקנים

אין בידינו כתב מינוי או תעודה אחרת המגדירה במפורש את תפקידי הזקנים, ומסתבר כי לרוב היה תפקידם אמורפי במידה מסוימת ונתפס כסמכות כללית לעיסוק בצרכי הציבור.

אחד מתפקידיהם הבולטים של הזקנים היה הטיפול בנכסי הציבור: בתי ההקדש, בית הקברות, בית הכנסת ועוד.¹¹⁰ לדוגמה, תעודה מאוסף פירקוביץ' משנת 1302 מספרת כי זקני הקהילה הקראית ("משאיך אליהוד אלקראיין") בקהיר החליטו להשכיר דירת הקדש לאחד מנכבדי הקהילה.¹¹¹ מקורות שונים מן המאה החמש-עשרה (משנות החמישים ומשנות השמונים) מעידים על טיפולם של הזקנים בירושלים בנכסי ההקדש של הקהילה: בית הכנסת, אדמות ודירות של ההקדש ועזבונות של נפטרים חסרי יורשים.¹¹²

תפקיד אחר עולה מאגרת של ר' יהושע הנגיד מאמצע המאה הארבע-עשרה, שחושפת טפח מעולמה של עילית זו, ככל הנראה בפסטאט.¹¹³ באגרת זו, שממוענת אל "גמאעה" אלזקנים [=חבורת הזקנים],¹¹⁴ נתבעים הנמענים להתערב בסכסוך בין חבר בקהילה, שיח' מֶנְפֶּק, לבין המכונים "אלטבאכין". טבאח' (طباخ) הוא בדרך כלל מי שעוסק בבישול ובהכנת מאכלים,¹¹⁵ אך גויטיין מציע כי כאן הכוונה לקצבים או לשוחטים.¹¹⁶ שיח' מופק טען שהשוחטים/הקצבים גורמים לו נזק,¹¹⁷ כנראה בשל תחרות עסקית לא הוגנת, ובעקבות זאת הורה הנגיד: "אין רשות לאף אחד לשנות את הנוהג לרעתו אלא ישחטו בשלושת הימים, שהיה בהם המנהג שישחטו בסוף היום".¹¹⁸

מתיאור זה עולה כי השוחטים בפסטאט היו כפופים לפיקוח של זקני הקהילה. תקנה או נוהג מקומי קבעו כי השחיטה תתבצע בשלושה ערבים בשבוע בלבד, אולי לצורך הפיקוח ההלכתי עליה, ואולי כדי לפקח על גביית מס השחיטה של הקהילה. שוחטים בפסטאט חרגו מנוהג זה ושחטו גם במועדים אחרים ובכך פגעו כנראה

¹⁰⁷ דוד, שם, עמ' 118. זמן קצר לאחר בואו השתלב ר' יוסף בהנהגה המקומית ומונה להיות פרנס, כפי שזכר לעיל, וראו דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 112.

¹⁰⁸ כלומר, "הנכבדים היהודים", הכוללים את הפרנס, ה"וויצו נגיד", הדיינים, ה"משכילים" המכונים גם "רבנים" וה"שופטים".

¹⁰⁹ מסע משולם, עמ' 77.

¹¹⁰ ראו גם אשתור, תולדות, ב, עמ' 389.

¹¹¹ כ"י סנט פטרסבורג, Evr. Ar. II 1367. התעודה נדפסה ונרונה במדור התעודות לפרק 5 ("ההקדש"), תעודה 1. לדוגמה נוספת ראו למשל TS 10 J 4.11 (זקנים מחכירים נכסי הקדש בדמיה).

¹¹² ראו בהרחבה להלן.

¹¹³ כ"י אוקספורד, בודלי Heb. E 98.68. נדפסה אצל גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 93-94.

¹¹⁴ א': "קבוצת הזקנים", "עדת הזקנים". גויטיין (שם, עמ' 93) מתרגם: "ועדת הזקנים".

¹¹⁵ עוד ניתן לפרש כי הכוונה היא לפועל בתעשיית הסוכר. המונח "מטבח" מצוי בתעודות הגניזה הקלאסית במשמעות בית זיקוק לסוכר (ראו גויטיין, חברה, ד, עמ' 15), אולם, נראה שבזמנו של ר' יהושע הנגיד כבר פחתה מעורבות היהודים בתעשייה זו, שעברה לשליטתם של האמירים הממלוכים (ראו אשתור, תולדות, ג, עמ' 18).

¹¹⁶ גויטיין, חברה, א, עמ' 424, הערה 100; הנ"ל, דמדומי ערב, עמ' 93, הערה 80. גויטיין איננו מביא תימוכין להצעתו, אך ניתן להוכיח בהנהגה זאת ממכתב אחר של ר' יהושע (TS 16.296), בו מזהיר הנגיד: "ואמא אמר אלטבאכין תעלמו באן מא יגוז אן יטבך ללקהל אלא נאמן וכשר... מן יכון רגל גייד ויגין" כטוט אלגמאעה באנה יהודי גיד כשר יצלח אן יטבך ללקהל" ("אשר לעניין השוחטים, דעו שאסור שישחט לקהל אלא [אדם] נאמן וכשר... מי שהינו אדם טוב שיביא חתימות מהקהל שהוא יהודי טוב וכשר, ראוי לשחוט לקהל". ההדגשה והתרגום שלי). אזהרה זו רלבנטית דווקא לגבי שוחטים ולא לגבי מבשלים וכדומה.

¹¹⁷ במקור: "אלטבאכין יפסדו חאלה".

¹¹⁸ גויטיין שם, עמ' 93-94. במקור: "פלא סביל לאחד יגייר עליה עאדה אלא יטבכו אתלת איאם אלדי אלעאדה בהא יטבכו אכר אלנהא[ר]".

בהכנסותיו של שיך מופק, אם כי אופן הפגיעה אינו ברור עד תום.¹¹⁹ בעקבות זאת נדרשו הזקנים על ידי הנגיד לדאוג להשבת סדרי השחיטה הקדומים על כנם. הזקנים היו אחראים אפוא לשמירה על "הסדר הציבורי", ועל המנהגים והתקנות המקובלות. דפוס זה מתגלה גם ממאמציהם של הזקנים בקהיר ליישב סכסוך שפרץ בקהילה ב-1466.¹²⁰

תעודות בית הדין השרעי מירושלים חושפות את שלל התפקידים שמילאו הזקנים בראשית התקופה העות'מאנית. מן התעודות עולה כי הזקנים פעלו לצידם של שיח' אליהוד והדיין, במעין מועצה ציבורית, ועסקו הן בייצוג הקהילה כלפי השלטונות והן בעניינים פנימיים של הקהילה. הזקנים טיפלו בגביית מיסי הג'זיה והעברתם לשלטון; דיווחו על פטירת חברים בקהילה; דאגו לשכירת שומרים לשכונה היהודית וייצגו את האינטרסים של הקהילה בדיונים משפטיים בנושאים ציבוריים, דוגמת הבעלות על בית הכנסת וחכירת בית הקברות בהר הזיתים. הם נחשבו גם כאחראים לחובות הקהילה ולעיתים אף נאסרו בעקבות אי תשלום חובות אלו. מלבד זאת המשיכו הזקנים לעסוק בתחומים הפיננסיים בהם עסקו גם בתקופה הממלוכית: הם מינו שד"רים וחילקו את התרומות שהביאו השליחים וכן טיפלו בכספי תרומות נוספות שהגיעו מן הפזורה היהודית.¹²¹

3. מספר הזקנים

מספר ה"זקנים" שעמדו בהנהגת הקהילה לא היה קבוע כנראה, ובמקורות נזכרים מספרים שונים.¹²² באגרת של ר' יהושע הנגיד¹²³ העוסקת בפירעון חוב של קופת הקהילה, בעקבות הלוואה שנלקחה לכיסוי תשלום המס של העניים, סיפר הנגיד כי הטיל על חמישה נכבדים¹²⁴ לטפל בתשלום החוב. הם נטלו כספים מקופת התמחוי ("מן אלמזנות") ופרעו בהם את החוב. לאחר מכן התבקשו בני הקהילה בפסטאט להשתתף במגבית להשלמת הסכום שנלקח מן הקופה. בני הקהילה הוזהרו שלא להעביר כספים לאף גורם זולת חמשת הנכבדים. אמנם, אפשר שלפנינו מינוי אד-הוק של חמישה נכבדים למשימה ספציפית, אך גויטיין מציע כי הללו היו גוף מנהיג קבוע של חמישה זקנים שעמדו בראש הקהל.¹²⁵ לעומת זאת, בשטר מאלכסנדריה משנת 1481 נזכרים תחת הכינוי "שבעה טובי העיר", שבעה נכבדים מקומיים שהיו חלק מן העילית המנהיגה.¹²⁶

מסמכי בית הדין השרעי בירושלים מלמדים כי מספר הזקנים שפעלו לצדו של שיח' אליהוד לא היה קבוע. נראה כי בהזדמנויות שונות נטל עמו שיח' אליהוד מספר זקנים לא קבוע, כדי שיתלוו אליו לדיונים בפני בית הדין השרעי. ב-1551/2 נזכרו לצידו "שני השיח'ים של עדת היהודים", וכך גם ב-1565/6, ואילו בשנים 1553/4 ו-1574/5 נזכרו שלושה "משאיח", דהיינו זקנים, בהנהגת הקהילה. בשנת 1572/3 נמנו שבעה אנשים בתפקיד זה.¹²⁷

דפוס שכיח למדי לגודלה של "מועצת" הזקנים, היה עשרה זקנים. מספר חברים זה מוכר מתקופות קדומות¹²⁸ והתמיד גם בתקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית.¹²⁹ בפרק 6 ("בית הכנסת") נדונה בהרחבה

¹¹⁹ גויטיין משער (שם, הערה 80) ששיח' מופק היה משגיח על השחיטה, אך אין לכך ראייה בטקסט. נראה שאף הוא היה "טבאך", והתרעם על שעמיתו למקצוע אינם מקפידים על הזמנים שנקבעו למלאכה זו, ובכך מתחרים בו באופן לא הוגן.

¹²⁰ כ"י הספרייה הבריטית, Or. 4856.2. ראו פרק 6, סעיף ה.

¹²¹ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 47.

¹²² באותו אופן, גם מספר הממונים ב"מעמד" בקהלים של יוצאי חצי האי האיברי לא היה קבוע, וראו הקר, המוסתערבים, עמ' 92, הערה 15.

¹²³ TS 13 J 24.4. נדפסה אצל אשתור, שם, עמ' 84-82. לדיון בתעודה זו ראו גויטיין, הנגיד, עמ' 114.

¹²⁴ שמותיהם מפורשים באגרת: ר' אברהם, נצראללה, יוסף, הבה' אללה ומוסי. אברהם ויוסף מופיעים גם ב-TS 13 J 24.4.

¹²⁵ גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 88.

¹²⁶ כ"י אוקספורד, בודלי, Heb. C 72.31+33+34.

¹²⁷ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 46. על מסגרת של שבעה זקנים ראו גם בהערה 133.

¹²⁸ בפסטאט פעלה תקופה מסוימת הנהגה של עשרה זקנים בקהל הירושלמים לצד ראש הקהל אפרים בן שמריה (גויטיין, חברה, ב, עמ' 58-61; הנ"ל, היישוב, עמ' 109-111; ברקת, שפירר מצרים, עמ' 105, וראו להלן, הערה 135). על הנהגה של עשרה זקנים ראו גם אשתור, קווים, עמ' 130.

תעודה מ-1466 ובה הסכמה של עשרה זקנים בקהל בעניין סכסוך שפרץ בקהילה.¹³⁰ גוף הנהגה המכיל עשרה זקנים מוכר לנו גם מהמוסותערים בקהיר מאה ושלושים שנה לאחר מכן.¹³¹ יש בזה עדות לכאורה על התמדת דפוסי הנהגה בקרב המוסותערים מן התקופה הממלוכית ועד לתקופה העות'מאנית. גם בקרב הקראים מוכר גוף הנהגה של עשרה זקנים במאה החמש-עשרה.¹³² נוכחות של עשרה נציגים של הקהילה מתועדת גם ברישומי בית הדין השרעי בירושלים,¹³³ אך אפשר ששם המספר מקרי.

4. המינוי למשרה

אין בידינו עדויות ברורות באשר לתהליכי המינוי של הזקנים, ואפשר כי במקרים רבים היתה זו מנהיגות "טבעית", שצמחה מקרב המשפחות המיוחסות בכל קהל. אליהו אשתור מסכם כי:

בדרך כלל אין מקורות התקופה ההיא מדברים על בחירות של פרנסים, ומכאן יש להסיק, שהשלטון בקהל היה בידי ראשי המשפחות החשובות שהשלימו את מספרם בפעם כפעם ע"י צרוף של חברים חדשים.¹³⁴

אמנם, במקומות מסוימים ובזמנים שונים אכן עברה משרתם של הזקנים מיסוד מסוים, והליכי המינוי שלהם היו מוסדרים יותר. בגניזה שרדה תעודת מינוי לזקנים מן המאה האחת-עשרה,¹³⁵ אך נראה שאין להסיק ממנה על דפוסי המינוי של הזקנים בכלל הקהילות, ויש לראות בה ביטוי ליחסים המתוחים של הציבור עם ראש הקהילה, ולנסיון לצמצם את כוחו.¹³⁶ תעודה אחרת שאפשר לראות בה כתב מינוי של זקנים, השתמרה בין דפיו של פנקס המצוי באוסף פירקוביץ'.¹³⁷ בפנקס, המכיל כנראה את רישומיו של סופר הקהל הקראי בקהיר, הועתקה תעודה ייחודית בה תואר מינוי אישים שונים בהנהגת הקהל הקראי בקהיר בחורף 1439.¹³⁸ בתעודה נאמר כי בני העדה ("אלגמעה") התאספו בבית הכנסת הקראי אבן סמיח והסכימו למנות את הרופא עבד אלכרים להיות אב בית דין עליהם, את עבדאללה אבן סיד להיות "ראיס" (כנראה ראש הקהל),¹³⁹ וכן הסכימו למנות "עשרה מזקני ישראל", וכאן הולכת התעודה ומונה את שמות כל עשרת הזקנים שהתמנו.¹⁴⁰

¹²⁹ על מסגרת של עשרה זקנים בתימן ראו דבריו של ר' סעיד צעדי שנכתבו ב-1726: "ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה בפני עשרה זקנים וישישים שאני ואתה מקבלים עלינו דרכי התשובה" (י' קאפח, 'ספר "דופי הזמן" לרבי סעיד צעדי: קורות יהודי תימן בשנות תע"ז-תפ"ר', ספונות, א [תשי"ז], עמ' רכט).

¹³⁰ ראו לעיל, הערה 120.

¹³¹ ראו הקר, המוסותערים בקהיר, עמ' 91-92.

¹³² ראו להלן, ליד הערה 138.

¹³³ בשנת 1560 התייצבו בבית הדין עשרה ממונים של הקהילה היהודית בירושלים: שני הדיינים, רדב"ז ור' יוסף בן יעקב (ראו עליה להלן, ליד הערה 226); שיח' אליהור יוסף בן עבד אלכרים ושבעה זקנים נוספים. סופר בית הדין מתאר את כל העשרה כך: "כולם מקרב היהודים ומן האחראים עליהם" (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 99). על כהונת שני הדיינים במקביל ראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 50-51.

¹³⁴ אשתור, תולדות, ב, עמ' 390.

¹³⁵ בתעודה זו קיבלו על עצמם אנשי הקהל הירושלמי בפסטהט "שעשרה זקנים מן הקהל ישבו עם מ' [רינו] אפרים [הוא אפרים בן שמריה, ראש הקהל] במושב בית הדין וישתתפו עמו במשא של צרכי ציבור, יעזרו לו לבצע את המשפטים... יטפלו במי שמתנהג באופן שהדת אינו מתירה..." (TS 13 J 30.5). התרגום על-פי הפרסום אצל גויטיין, היישוב, עמ' 109-111.

¹³⁶ ראו גויטיין שם, עמ' 109; ברקת, שפריר מצרים, עמ' 41, 105-106. וראו מסקנתה הנחרצת של ברקת: "אין בידינו שום כתב מינוי לזקן, ואף אין שום עדות על משכורת ששולמה לו. הזקנים היו בעלי המאה ובעלי הדעה בקהילה, אך לא היו בעלי תפקיד מוגדר, לא בפוסטהט ולא בשום קהילה אחרת במצרים" (שם, עמ' 42).

¹³⁷ כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1380, דף א ע"א.

¹³⁸ כתב המינוי נכתב "בתאריך לילה אלגמעה תאמן ועשרין שהר מרחשון סנה אתרקנ"א לשטרות" (בתאריך ליל שישי, כ"ח בחודש מרחשון, שנת א'תרקנ"א לשטרות). כדי להימנע מהביטוי השלילי "תשנא", שונה שמה של השנה ל"תרקנ"א. הזהה בערכו הגימטרי. כ"ח חשון ה'ר (15.11.1439) אכן חל ביום ר'.

¹³⁹ במקור: "אקמו אלגמעה סידנא ומולנא אל חכים [=מינוי העדה את אדוננו ורבנו הרופא] עבד אל כרים אב בית דין... ואקמו מעה סידנא ומולנא אל ריס [=ומינוי עימו את אדוננו ורבנו הראיס] עבד אללה אבן סיד [אבן פלוני] אל ריס". אביו של עבדאללה, שלא היה כבר בין החיים, כיהן אף הוא קודם לכן כראש הקהל.

¹⁴⁰ ואלו שמותיהם (הוספתי מספור באותיות): [א] מולנא אל שייך אל פכר אבו אל מגד ז"ל וצחבתה [=והברו] [ב] אל שייך אל סני פרגאללה אבן ש' ור' [ג] אל שייך אל תקא עבד אללה אבן פירוז [ד] וצחבתה אל שייך אל עפיף צדקה אבן פירוז [ה] ולדה [=בנו] אל שייך עבד אל חק [ו] וצחבתה אלחקה עבדאללה אבן אברהים אל פזרוני [ז] וצחבתה אל סני פרגאללה אבן יוסף אבן אל נשן [ח] [ו]אלשיך עבד אל חק אבן אל מרחום [=בן המנוח] אלשיך עבד אלטיף [כך. דהיינו אל-לטיף] אבן פירוז [ט] ואלשיך פרגאללה אבן אלברפה זכרם הכל לברכה". לכאורה נפלה טעות בהעתקה ונרשמו רק 9 שמות של זקנים. אפשר שבשם השביעי, בו נזכרים באופן חריג שלושה דורות, נשמט שם אחד ולפינוי שני זקנים.

אחד הדברים הבולטים בתעודה זו הוא שתנאי המשרות הנזכרות בה, משכורתן וכדומה נעדרים ממנה כליל, ולמעשה מפורטים בה שמות הנבחרים בלבד. אפשר לבאר היעדר זה בכך שלפנינו רק תמצית מכתב המינוי המקורי, אך אפשרות סבירה לא פחות היא שתפקידי הזקנים לא פורטו בה מפני שאין זה עניינה של התעודה. עיקר עניינה הוא להודיע ברבים כי הזקנים הללו הם מנהיגי הקהילה, הם ולא אחרים. אפשר שהתכנסות ציבורית זו אירעה בעקבות משבר חברתי מסוים, מריבה שפרצה בקהל וכדומה, אשר בעקבותיו נוצר צורך לחזק ולאשש את סמכותה של ההנהגה המקומית, ואין הכרח להסיק מכך כי הזקנים בקהל הקראי מונו דרך שגרה באופן מוסדר ובאמצעות כתבי מינוי. דומה כי היעדרן של תעודות אלו מבין אלפי המסמכים בגניזה התיעודית מלמד כי הדוגמות שהובאו לעיל הינן חריגות ואינן מלמדות על הכלל.

5. "פרשת הזקנים" בירושלים

מקור רב ערך להבנת דפוסי פעולתם של הזקנים בקהילות ישראל במדינה הממלוכית הינן אגרותיו של ר' עובדיה מברטנורה, בהן מתוארים מעשי הזקנים בירושלים בשנות השמונים של המאה החמש-עשרה. בתיאוריו של ר' עובדיה בולטת עמדה ביקורתית כלפי פעילותם של הזקנים. מה עורר את חמתו של החכם האיטלקי על זקני ירושלים? ר' עובדיה האשים את הזקנים בשלוש האשמות עיקריות: א. מכירת קרקעות ונכסי הקדש של הקהילה (ספרי תורה, פרוכות, רימונים וכד'); ב. הטלת מיסוי כבד על יהודי ירושלים; ג. השתלטות על נכסי נפטרים חסרי יורשים בעיר. המשותף לכל הפעולות האלו הוא שהן צעדים חריגים שנועדו לאושש את מצבה הכלכלי הקשה של קהילת ירושלים. פרשה זו זכתה לדיון מחקרי רחב וכמה שאלות יסוד בה הובנו באופן שונה על ידי החוקרים השונים. הללו הבינו בדרכים שונות את תפקידם של הזקנים, את מידת סמכותם למכור את נכסי הקהילה וליטול לידם ירושות נפטרים, ואת מניעיהם האמיתיים בפרשה.¹⁴¹

בהיעדר מקור המשקף את עמדתם של הזקנים בפרשה זו, תלויים אנו בדיווחו של ר' עובדיה, שהינו מגמתי וחד-צדדי. עם זאת, ר' עובדיה מדגיש כי עם הגיעו לירושלים לא נתקל ביחס שלילי מצד הזקנים ורומז כי האזהרות מפניהם היו מוגזמות.¹⁴² שברי ידיעות נוספים על פרשה זו עולים מכמה תעודות גניזה,¹⁴³ המשקפים אף הם את עמדת המתנגדים למדיניותם של הזקנים.

אכן, החוקרים הראשונים שנזקקו לאגרותיו של ר' עובדיה כמקור היסטורי להכרת תולדות קהילת ירושלים בשלהי המאה החמש-עשרה, אימצו ללא עוררין את נקודת המבט הביקורתית שלו, ואף הוסיפו על "חטאי" הזקנים כהנה וכהנה. כך למשל צבי גרץ טופל על הזקנים, ללא ביסוס, את האחריות לחורבנו של בית הכנסת היהודי בירושלים בשנת 1474. בנוסף לכך הוא מאשים אותם כי שלשלו לכיסם את רוב כספי התרומות שנאספו לצורך קימום בית הכנסת.¹⁴⁴ להאשמות אלו אין שחר. חוקרים בני המאה העשרים שעסקו בפרשה דנו בה באופן

¹⁴¹ הספרות המחקרית בסוגיה זו רבה, וקצרה היריעה לסקור כאן את כל הפרטים שנדונו ועמדו במחלוקת בין החוקרים. לדיונים בפרשה ראו קליין, תולדות, עמ' 166-167; איש-שולם, בצילן, עמ' 321-327; בן-צבי, א"י ויישובה, עמ' 139-142; דוד, המשמעות ההיסטורית; הנ"ל, הזקנים; הנ"ל, שאלו שלום ירושלים, עמ' 36-37; קדר, לתולדות היישוב, עמ' 414-415; רוזן, מעמד המוסתערים, עמ' 74-83; ריינר, הנהגת הקהילה.

¹⁴² "ועד כה לא עשו עמי תועה. אף לא פעלו עולה הזקנים האלה" (אגרות רע"ב, עמ' 87); "ועד היום הזה לא אוכל לומר שעשו עמדי רק טוב ושבשלוש ובמישור הלכו אתי" (שם, עמ' 65), וראו גם הערתו הנכונה של ריינר: "תכופות אין הוא [=ר' עובדיה] מצליח להעלים מן הקורא את תמיהתו, כיצד המציאות שבה הוא פוגש אינה תואמת את הדימוי המקובל עליו" (ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 24 וראו גם שם, עמ' 26). דפוס דומה עולה מעדותו של חכם איטלקי אחר שהגיע שנים ספורות קודם לכן לירושלים, ר' יוסף דמונטניא: "דע כי ראשי הקהל והדיינים [=מפה =ירושלים] קבלו אותי בסבר פנים יפות, והבטיחוני לנהוג עמי כשורה וכהוגן, ולא כאשר נאמר לי בצופט [=בצפת] וכפר קיני [=כנה] מרוב רוע הנהגתם מקהל מפה" (דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 118-119). ר' יוסף דמונטניא אף הוא גילה אפוא כי תדמיתם השלילית של זקני ירושלים רחוקה מן המציאות.

¹⁴³ TS NS 99.66 (נדפסה אצל ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 77); ENA 2735.10 (נדפסה אצל ריינר, שם, עמ' 78-79 ושוב אצל דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 131-134); כ"י הספריה הבריטית, Or. 5561b (נדפס אצל א' דוד, 'קורות הקהילה היהודית בירושלים במאה הט"ו, לפי תעודה חדשה מן הגניזה', אריאל, 119-120 (תשנ"ז), עמ' 167-172, ושוב אצל הנ"ל, שאלו שלום ירושלים, עמ' 135-138). לתמצות תעודות אלו ראו דוד, הזקנים, עמ' 189-191. לתעודה נוספת שטרם התפרסמה ושיכת אולי לפרשה זו, ראו פרק 5, ליד הערה 95.

¹⁴⁴ ז' גראטץ, ספר דברי ימי ישראל, חלק ששי, תורגם על ידי ש"פ ראבינאוויץ, וורשה תרנ"ח, עמ' 304.

ענייני יותר, אך גם הם המשיכו להתבונן בפרשה דרך "משקפיו" של פרשן המשנה האיטלקי. במחקר שהתפרסם
אך לפני כמה שנים¹⁴⁵ עוד ניכרת גישה שיפוטית זו במלוא עוצמתה:

משלוש איגרותיו של רע"ב וממקורות אחרים בני זמנו, ובכללם מסמכי גניזת קהיר, עולה דמותם של
ה'זקנים'... כאנשי שררה ששאבו את עיקר כוחם מקשריהם עם האדמיניסטרציה הממלוכית. הם נהגו
בבני עמם בעריצות יתרה ולא בחלו בשום אמצעי פסול, ובכלל זה הלשנה והסגרה לשליט המקומי, כדי
לחמוס ולרושש את ידידי הקהל...¹⁴⁶

ואולם, בחינת דפוסי האדמיניסטרציה והחקיקה של השלטונות הממלוכיים, לצד בחינת תעודות שנכתבו על ידי
ההנהגה היהודית בירושלים בעשורים שקדמו ל"פרשת הזקנים", מאפשרות התבוננות מאוזנת יותר במעשיהם
של זקני ירושלים, והבנת הצעדים שנקטו לאור החקיקה הממלוכית מחד וקשיי הקיום מאידך. במחקרים חדשים
שנערכו בעשורים האחרונים¹⁴⁷ הוארה מחדש פרשה זו ומעשיהם של הזקנים נבחנו מתוך גישה עניינית ולא
שיפוטית.

אחת ההאשמות העיקריות שהשמיע ר' עובדיה התייחסה כאמור לטיפול הזקנים בירושות נפטרי הקהילה. לפי
תיאורו הם היו נוטלים לרשותם את נכסי הנפטרים ללא יורש, בעיקר מקרב המהגרים, ולא היססו אף להסגיר
לשלטונות את ידידי הנפטר, אם חשדו בהם ששלחו יד בנכסים. ר' עובדיה מביא את גרסת הזקנים לצעד זה, על
אף שניכר שהוא מתייחס לדבריהם בחוסר אמון.¹⁴⁸ לדבריהם, היו ירושות אלו שייכות להקדש הקהילה והיו
מקור חשוב לכיסוי חובות הקהילה שהצטברו עקב שיקום בית הכנסת בירושלים.¹⁴⁹ אברהם דוד עמד על הקשר
בין מדיניותם של הזקנים ביחס לעזבונות נפטרים חסרי יורשים ובין חוק העזבונות הממלוכי שהתקבל ב-1354
הקובע כי עזבונות בני החסות שאין להם יורש יעברו לאוצר הסולטאנות. בעקבות זאת התקבלה תקנה או
השתרש מנהג בקהילה היהודית כי חולים על ערש דווי ללא נכסים יקדישו נכסיהם לטובת הקהילה.¹⁵⁰ ואולם,
הצגתו את הזקנים כחוכרי מס שהשתלטו על הקדשות הקהילה באופן לא ראוי וניצלו אותן לתועלתן האישית,
אינה מסתברת. הזקנים פעלו לפי הנורמות המקובלות בזמנם ומנקודת מבטם ביקשו לפעול למען האינטרסים
של הקהילה המקומית. אכן, השלטון הממלוכי אפשר ליחידים לחכור את הזכות לגבות את ירושות הנפטרים
בלי יורשים ולהעבירן לקופת המדינה תמורת קבלת חלק מן ההכנסה מהן, והזקנים ראו עצמם כחוכרים
לגיטימיים מטעם הקהילה של הכנסה זו.¹⁵¹ מינה רוזן הציעה סיבה נוספת לנטילת ירושות המהגרים לעיר:
יהודים רבים הגיעו לעת זקנה למות בירושלים והטיפול בקבורתם היה לעול על הקהילה המקומית. "היה זה
טבעי אפוא כי מי שבא למות בעיר יסייע לאחר מותו לקהילה".¹⁵²

¹⁴⁵ דוד, הזקנים. מאמר זה מבוסס על מאמר קודם (דוד, המשמעות ההיסטורית), ונוספה בו התייחסות לתעודות חדשות שפורסמו
ומחקרים חדשים שנכתבו בעניין (להלן, הערה 147). עם זאת, כפי שמעיד הכותב עצמו: "ביסודו של דבר, 'משנה לא זזה ממקומה'"
(שם, עמ' 175, הערת כוכבית).

¹⁴⁶ דוד, שם, עמ' 194. ליחסו השיפוטי של הכותב כלפי הזקנים ראו גם: "ולא בחלו בשום אמצעי פסול לחמוס ולרושש את אחיהם
הנדכאים" (שם, עמ' 176); "מדברי רע"ב עולה תמונה של בעלי שררה שתלטנים... ונהגו בבני עמם ביד תקיפה ואכזרית; הם לא בחלו
בשום אמצעי פסול למען מימוש האינטרסים האישיים שלהם ואלה של הרשות, וטובת הקהילה ככלל וכפרט לא עמדה לנגד עיניהם"
(שם, עמ' 181); "המצב האנרכי שהתהווה בקהילה הירושלמית בעטייה של פרשת הזקנים, שעיוותו כל דין ומשפט" (שם, עמ' 191).
¹⁴⁷ המחקר הביקורתי הראשון שהוקדש לפרשה זו נכתב על-ידי א' דוד (דוד, המשמעות ההיסטורית). כמה ממסקנותיו התערערו
בעקבות מחקרים חדשים (רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 74-83; ריינר, הנהגת הקהילה).

¹⁴⁸ בן-צבי מסיק מעמדתו של ר' עובדיה על עמדת הציבור כולו וכותב בהפרזה מסוימת: "הציבור לא רחש להם [=לזקנים] אמון
והיה חושד שגוזלים הם וחומסים ומחלקים את הכספים עם הישמעאלים ושרי הארץ" (א"י ויישובה, עמ' 141).

¹⁴⁹ "הזקנים עיניהם פתוחות ויחלו כמטר שימותו הגרים הבאים בארץ, למען יירשום, כי אומרים שהם גזברים על ההקדש וממון
הנכרים שאין להם יורשים נכסיהם להקדש... ובכל יום ויום נופלים ירושות, אם מעט ואם הרבה, להקדש ירושלם מזקנים וזקנות
המתים פה, ולוקחים הכל הזקנים, ואומרים שפורעים מהם החובות שעשו בשבל בנין בית הכנסת..." (אגרות רע"ב, עמ' 66-67).

¹⁵⁰ דוד, המשמעות ההיסטורית, עמ' 227-228; הנ"ל, הזקנים, עמ' 180-181; רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 78.
¹⁵¹ ראו בהרחבה אצל ריינר שם, עמ' 41-52.

¹⁵² רוזן שם, עמ' 78-79. והשוו תיאורו של משה באסולה אודות קהילת ירושלים, הנמסר ללא שום נימה של ביקורת: "בין כלם כמו
שלוש מאות בעלי בתי[ם], מלבד אלמנות, שהם יותר מת"ק ומתפרנסות בירושלם בשופי, שאין פורעות שום מס ועול, ומהן מתפרנס
הקהל, כי במותן יקחו הכל, אם אין להם יורש, ומזה נעשי[ם] רוב צרכי צבור" (מסעות א"י, עמ' כב).

גם האשמתו השנייה של ר' עובדיה, בדבר מכירת נכסי ההקדש של הקהילה, מוארת באור חדש, כאשר נבחנים מעשי הזקנים בימיו על רקע המצוקה הכלכלית הקשה בקהילה. אגרת שכתבו מנהיגי קהילת ירושלים¹⁵³ בשנת ר"ט (1454),¹⁵⁴ מעידה כי צעדים דומים ננקטו גם בדורות הקודמים. באגרת זו מתוארים קשייה הכלכליים של קהילת ירושלים שנגרמו בעקבות לחצי השלטונות, והצעדים שנקטו בעקבותיהם:

פרענו שוחד גדול למלך ולכל שריו ויועציו עד כי נשארנו דלים ועניים[ם] מכל וכל... ומכרנו כמעט כל ענייני הקדש... ואנו קהל ירושלים פרענו עשרה אלפי[ם] פרחי[ם] ומכרנו כמעט כל ענייני הקדש להספיק לפרוע המעו[ת] האלו, כי אין דבר עומד לפני פיקוח נפש.¹⁵⁵

אגרת זו מלמדת כי פעילותם של הזקנים בשנות השמונים של המאה לא חרגה באופן מהותי מן האופן בו נהגו קודמיהם כשלושים שנה קודם לכן.¹⁵⁶

ר' עובדיה שימש "שופר" לקולם של המהגרים האירופים, שראו בעיניים כלות כיצד הזקנים "מעקלים" ירושות נפטרים, מטילים מיסים כבדים, ומוכרים ספרים ותשישי קדושה שהוקדשו על ידי המהגרים לבית הכנסת המקומי. ואולם, מנקודת מבטם של המנהיגים המקומיים היו אלו צעדים לגיטימיים לאישוש מצבה הכלכלי של הקהילה.

6. גורל המשרה בתקופה העות'מאנית

במאה השש-עשרה ידעה היהדות המוסתערבית במזרח זעזועים שנגרמו הן בשל שינויים פוליטיים (חילופי השלטון בין הממלוכים לעות'מאנים) והן בשל שינויים חברתיים ודמוגרפיים. תמורות אלו לא יכלו שלא לתת את אותותיהן בעולמם של המוסתערבים בתחומי חיים מגוונים, כפי שראינו במקומות שונים בעבודה זו. התמורה הבולטת בתחום ההנהגה היתה כאמור התמוטטותה של הנגידות בעקבות הכיבוש העות'מאני. עם זאת, ברור כי היתה גם המשכיות רבה בתקופה זו. סדרים, מוסדות, ומנהגים שהיו מקובלים מקדמת דנא המשיכו לנהוג בחיי הציבור ולא במהרה נתבטלו מן העולם. בסעיף זה נבחן האם שרדה הנהגת הזקנים את הזעזועים האמורים קודם.

בתעודות מתקופה זו עדיין נזכר המונח "זקן" כתואר רב חשיבות. כך למשל, במכתב בערבית יהודית שנשלח לקהיר, אשר נראה לי לתארכו למאה השש-עשרה, מתבקש הנמען לדרוש בשלום אישים שונים. בין השאר הוא מתבקש: "ותסלם לנא... [וע]לא אלזקן אבו פנחס יצ"ו" (ותדרוש עבורנו בשלום... ובשלום ה"זקן" אבו פנחס).¹⁵⁷ ברור כי התואר "אלזקן" כאן איננו מכוון לגילו של אבו פנחס אלא למעמדו בשכבת העילית המקומית. נראה אפוא שהזקנים, מייצגי המנהיגות הוותיקה בקהילות המקומיות, המשיכו לשחק תפקיד חשוב בחיים הציבוריים. ואולם, מה היה תפקידם בפועל של הזקנים בתקופה זו? האם הושפעו הקהלים המוסתערבים מדפוסי הארגון והמנהיגות שהביאו עימם המהגרים היהודים יוצאי אירופה וזנחו את המודל הוותיק של הנהגה על-ידי זקנים?

¹⁵³ י' פראוור (לביקורת אגרות, עמ' קמח, ובעקבותיו קדר, שם; רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 76) ראה בחתומים על האגרת את פרנסי הקהילה, או ה"זקנים". הקר רואה בהם חברי בית הדין של ירושלים (הקר, זיקתם, עמ' 28). ריינר (שם, עמ' 62) מזהה את החתומים עם "ששה הפרנסים הממונים על ענייני הקדש בירושלים" הנזכרים באגרת, אך על האגרת חתומים רק ארבעה ולצידם חתימת יוסף ב"ר חיים סופר הקהל. למעשה, ריינר עצמו כותב במקום אחר כי אישים מסוימים כיהנו הן כדיינים הן כפרנסי הקהילה, כלומר כ"זקנים" (ריינר שם, עמ' 39, וברוח דומה כתבה גם רוזן, שם).

¹⁵⁴ אגרת זו נדפסה אצל גויבאואר, עשרת השבטים, עמ' 45-50, ושוב אצל דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 74-88. על אגרת זו ראו גם ד' תמר, 'על אגרת חכמי ירושלים משנת רט"ז', סיני, פו (תשמ"מ), עמ' נה-סא.

¹⁵⁵ דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 86. השלמתי את הקיצורים בסוגריים רבועים.

¹⁵⁶ ראו ריינר שם, עמ' 62.

¹⁵⁷ כ"י מוצרי, II. 101.1. המכתב נשלח אל שמואל חלפתא. למכתבים אחרים אליו ראו TS 8 J 16.16; ENA 2855.21. למכתב ממנו ראו כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, Mic 2331 (נדפס אצל הקר, יהודים מגרבים, עמ' 594-595). הוא נזכר כנראה באגרת מאת ר' יוסף קולון משנת רע"ב (1511/2). כ"י הספריה הבריתית, Or. 5561 A.5. נדפסה אצל דוד, חכמים בירושלים, עמ' 230-236. "בנו של כ"ר שמואל חלפתא שביר[ושלים]" נזכר באגרת מ' דוד בדוסי (TS 13 J 9.16a). "שמואל חלפתא ירושלמי" נזכר כבעלים של ספר "מעלות המדות" לר' יחיאל הרופא (כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, MS 2331.1, דף 207א), וראו עליו עוד אצל דוד, לתולדות האר"י, עמ' 135. אמנם, אפשר שהיה יותר מאדם אחד בשם שמואל חלפתא, ואכמ"ל.

פתרון שאלה זו קשה למדי, בהיעדר מקורות ברורים המתארים את מוסדות ההנהגה בקהלים המוסתערים בתקופה זו. בנוסף, גם אם נאחר השפעות חיצוניות על דפוסי הארגון של המוסתערים בקהילה מסוימת, יש להיזהר בהסקת מסקנות כוללות מכך על כלל החברה המוסתערת. בכל קהילה התרחשו התהליכים בקצב אחר ובאופן שונה, ואין להקיש מקהילה אחת על חברתה. בהיעדר מקורות של ממש מהקהילות העירוניות הקטנות ומהקהילות הכפריות, נוכל להציב קווי יסוד לאופייה של המנהיגות המקומית המוסתערת בתקופה זו רק ביחס לכמה מרכזים עירוניים חשובים: ירושלים, קהיר ודמשק.¹⁵⁸

בספרות המחקר נטען כי החל מהכיבוש העות'מאני חלו שינויים מהירים בהנהגת קהילת ירושלים. לפי תיאוריה זו נעלם מוסד הזקנים בקהילה הירושלמית, ונותר לו רק זכר סמלי בדמות שיח' אליהוד.¹⁵⁹ במקביל, תפסו את ההנהגה גורמים מקרב משפחות המהגרים, בעיקר יוצאי ספרד, והללו הנהיגו את הקהילה הרב-עדתית בדפוסיים קרובים למדי לקהלים הספרדיים באימפריה העות'מאנית. לדעתי תיאוריה זו אינה מבוססת. מקור מרכזי התומך לכאורה בתיאוריה זו הינו תשובה של ר' לוי בן חביב, הדיין הירושלמי, אך לדעתי היא לא נתבארה כראוי.¹⁶⁰ משטר הזקנים הוסיף להתקיים בחיי הקהילה הירושלמית לאורך המאה השש-עשרה, גם אם ידע אי אלו תמורות. מסמכי בית הדין השרעי בירושלים מתקופה זו מכילים עדויות למכביר על פעילותם של הזקנים בהנהגת הקהילה. מסמכים אלו אינם מציינים בדרך כלל את מוצאו העדתי של הבא בשעריהם ומסתפקים בשיוכו הדתי.¹⁶¹ לכן, קשה לקבוע בוודאות את זהותם העדתית של הזקנים שייצגו את הקהילה היהודית בירושלים במהלך המאה השש-עשרה.¹⁶² עם זאת, ריבוי השמות הערביים בין הזקנים מעיד בבירור כי המוסתערים (ואולי גם המגרים) המשיכו ליטול חלק מרכזי בהנהגת הציבור לאורך המאה. בין הזקנים שייצגו את יהודי ירושלים במהלך המאה השש-עשרה נזכרים סעיד, יוסף ("יאסף") בן עבד אלכרים ואחיו יהודה (וכן בניו של יהודה: דאוד, עבד ושמילה), יוסף בן שעבאן, שמואל בן אבי ג'וכאר, עבד אלכרים בן עבד אללטיף (הקראי) ועוד.¹⁶³

ייתכן שכבר בשלהי המאה השש-עשרה התמעט ייצוגם של המוסתערים במשרות ההנהגה, ומכל מקום במאה השבע-עשרה הפך ללא ספק לשולי. הדומיננטיות של הספרדים בהנהגת הקהילה במאה השבע-עשרה ברורה ומוצקה.¹⁶⁴ במקביל, עברו משרות ההנהגה בקהילה הירושלמית תמורות שונות וקיבלו בתקופה זו פנים חדשות.¹⁶⁵

בעוד שקהילת ירושלים התנהלה כקהילה בעלת הנהגה מרכזית אחת, שהלכה והפכה עם הזמן לספרדית בעיקרה, בשאר הקהילות העירוניות במרחב הממלוכי לשעבר התפתחו קהלים מוסתעריים נפרדים בהם התמידו ככל הנראה סדרי ההנהגה הישנים.

תעודה שפורסמה לאחרונה שופכת אור על סדרי הנהגתו של הקהל המוסתערי בקהיר ומוכיחה כי משטר הזקנים נותר על כנו גם בשלהי המאה השש-עשרה. בתעודה זו, עליה חתמו בט' סיון שנ"ה (17.5.1595) עשרה

¹⁵⁸ על דמשק ראו להלן בסעיף ד.

¹⁵⁹ רוזן, מעמד המוסתערים, עמ' 83-81; הנ"ל, הקהילה, עמ' 109, 139.

¹⁶⁰ ראו להלן, סעיף ד.

¹⁶¹ ואף בהבחנות פנימיות בתוך הקבוצה הדתית, כדוגמת רבניים וקראים בעדה היהודית.

¹⁶² לעיתים רחוקות ניתן להשלים מידע זה מתוך היכרות עם הדמות הנזכרת. מוצאו של סלמון בן מוסא שולאל, אחד מזקני הקהילה הנזכר רבות במסמכי הסגל, איננו מצויין, אך היכרותנו עם משפחתו, משפחת שולאל הידועה, מאפשרת לקבוע את מוצאו המגרי.

¹⁶³ על זקנים אלו ראו במפתח השמות אצל כהן ואחרים, יהודים, א, וראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 59-60.

¹⁶⁴ כפי שמעידים שמותיהם של הפרנסים בתקופה זו אשר ברובם הינם שמות איכריים מובהקים (קורדובירו, וילייסיד, אברנאל, גאון, אבוהב, פארדו ועוד). כמה מן הפרנסים היו ממוצא מגרבי (חיים בן הלל אלמגרי ואולי גם יעקב בן אברהם יעיש). לרשימת הפרנסים ראו רוזן, הקהילה, עמ' 285-286.

¹⁶⁵ ראו הערה 177 להלן.

מזקני קהל המוסתערים, אשרו "ראשי זקני הקהל ומנהיגיו"¹⁶⁶ מינויים של שכירי הקהל המוסתערי. הם קבעו כי הדיין ר' יעקב קאשטרו, החכם הספרדי הנודע, ימשיך בכהונת הדיין למשך חמש שנים, ואילו כמרבין תורה, שאחראי ללמד ולדרוש בקהל, ימשיך בתפקידו ר' עובדיה כשאע הלוי. עוד מוסרת התעודה כי מנהיג הקהל הקודם, ר' עובדיה כהנא, נפטר ובמקומו, ככל הנראה, התמנה ר' שלמה סכנר. משרתו לא הוגדרה בתעודה, ונראה שהיה ראש הקהל.

מה היה תפקידם של הזקנים המוסתערים בקהיר? בהמשך התעודה נקבע כך: "ופעם אחת בחדש נתקבץ כלנו יחד בלב אחד ואגודה אחת לעבודת אבינו שבשמים לפקח ולתקן בכל העניינים הנתלים בקהלנו ולחשב כל חשבונותיהם באופן שיתוקנו כל העניינים".¹⁶⁷ אם כן, לפנינו הנהגה קולקטיבית, שהתכנסה אחת לחודש לצורך טיפול בצרכי הציבור. החלטותיהם התקבלו על-פי רוב דעות, וחילוקי דעות שלא נפתרו הועברו להכרעת ר' שלמה סכנר.¹⁶⁸ מטרת כינוסיהם החודשיים היתה טיפול בצרכי הציבור וכנראה גם תיקון תקנות קהל.

ידועותינו על הנהגת המוסתערים בקהיר במאה השבע-עשרה אינן מרובות. לאורך כל המאה המשיך להתקיים הקהל המוסתערי כמסגרת עצמאית ונבדלת משאר קהלי העיר. מן המידע המועט שבידינו עולה לכאורה כי בתקופה זו עלו דפוסי הנהגה חדשים בקרב המוסתערים. בתעודות הגניזה מן המאה השבע-עשרה ובמסמכים שהשתמרו בארכיון הקהילה בקהיר נעדרים המונחים "זקן" ו"שיח" ובמקומם מופיעים מונחים חדשים כגון "גבאי", "גביר"¹⁶⁹ ועוד.¹⁷⁰ טיבם המדויק של משרות אלו אינו ברור.

ד. האם היה "מעמד" בקהלים המוסתעריים?

ההנהגה בקרב ריכוזי יוצאי ספרד, הן באימפריה העות'מאנית והן בפזורה המערבית של המגורשים, היתה מסורה בידי גוף שכונה "מעמד". גוף זה, המוכר כבר מחצי האי האיברי, היה גוף של נציגי ציבור שנבחרו בבחירות שנערכו במועדים קבועים (אחת לשנה או מדי שלוש שנים) ואשר ייצגו, בדרך כלל, את כל שכבות הציבור. גוף זה עסק במגוון עניינים ציבוריים: חקיקת תקנות קהל, שכירת בעלי תפקידים ותשלום שכרם, טיפול בנכסי הקהל ועוד.¹⁷¹ האם פעל "מעמד" שכזה גם בקהלים המוסתערים בראשית התקופה העות'מאנית?

בסעיף הקודם למדנו מן התעודה מקהיר משנת שנ"ה כי בקרב המוסתערים בקהיר התמידה הנהגת הזקנים לאורך המאה השש-עשרה. אמנם, מהדיר התעודה יוסף הקר הצביע על חדירתם של מושגים מעולם התרבות היהודי-הספרדי, כגון "מרבין תורה" ו"הסכמה",¹⁷² אולם המונח "מעמד" נעדר מן התעודה ובמקומו נזכרים "זקני הקהל וברוריו" ולשונות דומות. ניתן לטעון אמנם כי אין בין "זקני הקהל וברוריו" ו"מעמד" אלא שינוי השם בלבד, אך בדיקת הסמכויות המוקנות לגוף זה מעלה כי סמכויותיו היו נרחבות יותר מאלו של "מעמד", וכפי שמסכם הקר: "הרושם העולה מכל אלה הוא, שמצד סמכויותיהם וכוחם בקהל עדיף כוחם של ה"זקנים" מכוח ה"מעמד".¹⁷³ התעודה איננה מפרטת את אופן מינויים של הזקנים, מאילו שכבות חברתיות באו, מה היה משך כהונתם וכדומה, אך בהיעדר ראיות לתמורות בדפוסי ההנהגה בקהלי המוסתערים במצרים, יש לשער כי

¹⁶⁶ הקר, המוסתערים, עמ' 98, ובהמשך שם בצורות שונות: "ברורי הקהל וזקניו"; "זקני הקהל וברוריו"; "הזקנים והברורים שבעה טובי העיר". אין ספק כי הצירוף "הזקנים והברורים" הינו כפל לשון בעלמא, ואינו מתאר שתי משרות נפרדות, כפי שהעיר הקר, שם, עמ' 91, הערה 11.

¹⁶⁷ הקר, שם, עמ' 99.

¹⁶⁸ "ושבכל ענייני פרטי צרכי הקהל נתנהגו [כך, ואולי צ"ל: נתנהג] בהם על פי רוב הזקנים והברורים שבעה טובי העיר אשר בקהלנו בחברת החכם כה"ר שלמה סכנר יצ"ו ואם ח"ו יפול אי זה הפרש יהיה החכם כה"ר שלמה הנזק מכריע" (שם, עמ' 98-99).

¹⁶⁹ תואר זה מופיע אצל המוסתערים כבר בתקופה הממלוכית (ראו למשל מחזור ארם צובה, תשנ"ג ע"ב, תשנ"ה ע"ב) ובמאה השש-עשרה (ראו למשל דיואן יוסף הלוי, 1, ס' ט: "בנו נינו יחייה על זקינו גביר עדה מיוחסה ברורה" וראו גם שם 2, ס' יח; 32, ס' יח). תעוד.

¹⁷⁰ ראו למשל א"ק 323 (תואר אצל בן-זאב, התעודות, עמ' רעד); א"ק 536 (תואר שם, עמ' רעד); א"ק 176 (נדפס שם, עמ' רפח-רפט); א"ק 185 (נדפס שם, עמ' רצב-רצג).

¹⁷¹ על ה"מעמד" ראו הקר, שאלוניקי, עמ' 261-262; הנ"ל, קהילה וחברה, עמ' 467-468; בן-נאה, איסטנבול, עמ' 42-43; הנ"ל, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 150-151 ובספרות הנזכרת שם; רוזן, אסטנבול, עמ' 78-79.

¹⁷² הקר, המוסתערים בקהיר, עמ' 90, 97.

¹⁷³ הקר, שם, עמ' 91.

סדרי ההנהגה המסורתיים התמידו גם בראשית התקופה העות'מאנית, ויש להניח אפוא כי כמו בתקופה הממלוכית, גם במאה השש-עשרה באו הזקנים מקרב שכבות העילית בקהל וכי לא התקיימו בחירות במועדים קבועים לשם החלפתם במועמדים חדשים.

ואולם, כמה מקורות מספרות השו"ת ומקורות נוספים מזכירים לכאורה קיומו של "מעמד" בקרב קהלים מוסתערים בערים אחרות. להלן נדון בעדויות אלו ונבחן האם אכן ניתן להסיק מהם על חלחול דפוסי ההנהגה ה"ספרדיים" אל היהודים המקומיים.

1. ירושלים: עדות רלב"ח

אחת מתשובותיו של ר' לוי אבן חביב (רלב"ח) עוסקת בעזבונו של רופא ירושלמי בשם משה ויטאליש. רלב"ח מונה למיפופה כוח של יורשיו, וכשהגיע לירושלים (ב-1522 בקירוב) שמע ממנהיגי הקהילה כי הזקנים בדור הקודם מכרו את הנכסים שהותיר הרופא בעיר. רלב"ח מספר, בתשובה שנכתבה תשע שנים לאחר מכן, על הדין שערך בעניין עם הגיעו לעיר:

ומה שאני ידעתי באמת הוא שכשקבצתי אז כל אנשי המעמד בפני הדיין שהיה אז הלא הוא החכם השלם כמה"ר דודן' שושן יצ"ו והיה בתוכם שיש יצחק והחכם כה"ר יוסף קולון וזקנים אחרים [ש] שידעו אז בכל זה העניין...¹⁷⁴

מינה רוזן מסיקה מכאן כי "בשנת רפ"ב (1522) כבר שלט אפוא בקהילה ה'מעמד' בנוסח הספרדי ולא ה'זקנים'".¹⁷⁵ אם נקבל את מסקנתה, הרי שזמן קצר לאחר הכיבוש העות'מאני הושלם גם "כיבוש" אחר, כיבוש תרבותי וחברתי של עמדות הכוח בקהילת ירושלים בידי משפחות המהגרים. ואולם, דומה שניתוח יסודי של תשובת רלב"ח מוביל למסקנה שונה.

ההנחה כי הזקנים הפסיקו להיות מנהיגיה של קהילת ירושלים ובמקומם פעל מעמד "בנוסח הספרדי" סותרת לכאורה את דבריו המפורשים של רלב"ח המספר קודם לכן "וקבצתי כל הזקנים של הקהל יצ"ו".¹⁷⁶ מסתבר כי ההנהגה נותרה בידי הזקנים, אלא שרלב"ח כינה גוף זה במונח המוכר לו מעולמו היהודי-ספרדי ("מעמד"). זאת ועוד, תעודות בית הדין השרעי מוכיחות לכאורה כי לאורך כל המאה השש-עשרה המשיכו "זקנים" לייצג את הקהילה היהודית. רק בשלהי המאה השש-עשרה מתחיל להתגבש דפוס הנהגה חדש, הפרנסות, שיהפוך לצורת הארגון של הנהגת הקהילה במאה השבע-עשרה.¹⁷⁷

גוף ההנהגה של יהודי ירושלים כלל לפי עדות רלב"ח גם חכמים ממוצא אירופי, אך תופעה זו לא היתה חדשה והיא מוכרת כבר עשרות שנים קודם לכן.¹⁷⁸ לצידם כיהן גם חכם מוסתערי בשם שיש יצחק. סבורני כי הצדק עם אליעזר ריבלין¹⁷⁹ (ואחריו מינה רוזן)¹⁸⁰ שהציעו לזהותו עם ר' יצחק, הדיין המוסתערי שנזכר על ידי ר' משה באסולה.¹⁸¹ אברהם דוד ניסה להפריך זיהוי זה, לדעתי, שלא בצדק.¹⁸² איננו יודעים לשרטט את יחסי

¹⁷⁴ שו"ת רלב"ח, סי' כה, ל ע"ד. לדיון בתשובת רלב"ח ראו גם ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 66-65.

¹⁷⁵ רוזן, מעמד המוסתערים, עמ' 82.

¹⁷⁶ שו"ת רלב"ח שם, ל ע"ב.

¹⁷⁷ משרתם של הפרנסים במאה השבע-עשרה נדונה בהרחבה אצל רוזן, הקהילה, עמ' 139-119; זיסק, הקהילה. הפרנסים היו ברובם ספרדים, וייצוגם של המוסתערים ביניהם היה כנראה שולי, ועל כן בחינת קורותיה של משרה זו חורג ממסגרת עבודתנו. על הפרנסים בכלל בקהילות האימפריה העות'מאנית ראו בן-נאה, ארגון הקהל, עמ' 359-356.

¹⁷⁸ באגרת שנשלחה מירושלים לקנדיאה בשנת רכ"ז או רכ"ח (1467-1468) מצויים בין החתומים כמה שמות אירופים (י' הקר, 'עליית יהודי ספרד לארץ-ישראל וזיקתם אליה בין קנ"א לרנ"ב', שלם, א (תשל"ד), עמ' 154-151 וראו הדיון שם בעמ' 151-147. שנים מן החתומים חתמו גם על אגרת אחרת כעשור קודם לכן. אין הסכמה במחקר באשר למהות תפקידם של האישים (י' הקר ראה בהם את דיני בית הדין הירושלמי, ואילו א' ריינר ראה בהם את ראשי הקהל, ראו גם לעיל, הערה 153, וראו לעיל, פרק 3.1, הערה 68), אך מכל מקום ברור שמדובר בגוף הנהגה בו היו שותפים יהודים אירופים ומוסתערים יחדיו. השיתוף בהנהגה בין מהגרים למקומיים ניכר גם בתיאורו של משולם מוולטרה משנת 1481, ראו לעיל, ליד הערה 101.

¹⁷⁹ ראו הערתו אצל פרומקין, תולדות, עמ' 81, הערה 4. עם זאת, הצעתו שם לזהות את ר' יצחק הנ"ל עם ר' יצחק אלבו נראית דחוקה.

¹⁸⁰ רוזן, מעמד המוסתערים, עמ' 82; הנ"ל, הקהילה, עמ' 119. רוזן איננה מזכירה את דבריו של ריבלין.

¹⁸¹ יערי, מסעות, עמ' 150; מסעות א"י, עמ' כב, וראו להלן ליד הערה 222.

הכוחות בין הגורמים המוסתערכים (שיח' יצחק ושאר הזקנים) לבין חכמי המהגרים שתפסו מקום בהנהגה (ר' דוד ן' שושן, ר' יוסף קולון ומאוחר יותר רלב"ח עצמו), אך מכל מקום ברור כי הזקנים המשיכו ליטול חלק בהנהגת הקהילה גם בראשית התקופה העות'מאנית.

2. דמשק

2.1 עדות המבי"ט

באחת מתשובותיו דן ר' משה מטראני (המבי"ט) בעניין סכסוך ממוני בין שני פלגים של קהל שהתפצל. לאחר הפילוג בקהל התעורר ויכוח למי שייך הרכוש הקהלי המשותף, כדוגמת ספרי התורה, קישוטי הכסף של הספרים וכדומה. שם העיר שבה התרחש הפילוג מושמט בתשובה, אך ישנם רמזים לכך שמדובר בקהל המוסתערי בדמשק.¹⁸³ בשאלה מתואר כי לאחר הפילוג עדיין נותרה הנהגה משותפת לשני הפלגים:

ואחר החילוק [= הפילוג] ההוא בעונות השתדלו אלו ואלו מפה ומפה לזכו[ת] ותועלת העניים להיות

כיס [= קופה] א' אחד לכל העניים ולב א' אחד, מונהגים על פי מעמד א' אחד ודיין א' אחד.¹⁸⁴

ושוב, האם ניתן ללמוד מכאן כי בקהל המוסתערי בדמשק היה קיים גוף מנהיג שנתכנה בשם "מעמד"? או שמא הימצאות המונח "מעמד" כאן יסודה ב"פעולת עריכה" ספרדית של השאלה והתאמת העובדות למציאות השכיחה בחברה היהודית-הספרדית?

מקרב הקהילות הנדונות בעבודתנו, זכתה קהילת דמשק לייצוג רב יחסית בספרות השו"ת.¹⁸⁵ היעדרה של עדות נוספת (למיטב ידיעתי) בספרות זו על קיומו של "מעמד" בקרב המוסתערים מקשה עלינו לקבל כפשוטם את דברי המבי"ט. נראה כי לא ניתן להסתמך באופן בלעדי על מקורות שיצאו משכבת המהגרים בשאלות ממין זה, ועלינו לאתר מקורות עצמאיים שנכתבו על ידי בני הקהלים המוסתערים. בשו"ת ר' יוסף ן' ציאח נזכר המונח "מעמד" פעם אחת, אך שם, ללא ספק, התיאור איננו מתייחס לקהל מוסתערי, אלא לקהלים של יוצאי אירופה, כנראה בצפת.¹⁸⁶ והנה, מקור מוסתערי אחר מדמשק (להלן) מזכיר לכאורה את קיומו של "מעמד" בקרב המוסתערים בעיר, ויש לבחון את מהות המסגרת המתוארת שם.

2.2 עדות יוסף נואס

בדיוואן השירים של יוסף הלוי נואס, המשורר המוסתערי איש דמשק, מופיע שיר שנכתב לרגל כינוס ציבורי בקהל המוסתערי שנערך בשנת ש"ב (1542).¹⁸⁷ המחקר אודות ההנהגה העצמית של המוסתערים בדמשק מועט ולוקה בחסר¹⁸⁸ ויש בשיר זה כדי להעשיר את ידיעותינו בסוגיה זו באופן משמעותי. וכך פותח השיר:

¹⁸² דוד כותב כי "רוזן סבורה ללא כל יסוד, שיש לזהותו עם ר' יצחק, דיין המוסתערים בירושלים... ספק גדול אם חכם ששימש במשרת הדיינות יכול היה לכהן בתפקיד שיח' אליהוד..." (דוד, הזקנים, עמ' 186). טענה זו נובעת מחוסר הבנה, לעניות דעתי, של המושג "דיין" בחברה המוסתעריית, שהיה תפקיד של הנהגה לא פחות מאשר תפקיד של שופט לפי ההלכה. לא היתה שום מניעה שאדם אחד יאחז בשתי המשרות יחד, וכבר ראינו כי דייני ירושלים באמצע המאה החמש-עשרה עסקו גם בתפקידים של "זקנים" כדוגמת טיפול בנכסי הקהילה. בהמשך מציע דוד זיהוי משלו לשיח' יצחק הנזכר כאן: "אין זה מן הנמנע שהוא זהה לר' יצחק שולאל... אם נכונה השערתנו בדבר זהותו של זה, הרי הנגיד לשעבר אכן עסק בירושלים גם בענייני ציבור כשיח' אליהוד" (שם). דברים אלו שגויים לדעתי. הרי באותה תשובה עצמה מזכיר רלב"ח את הנגיד בכינוי "הנגיד ז"ל". במקום אחר בתשובותיו (סי' צה) מובא שטר בעניין אפטרופוסות על היתום אברהם, בנו של "האדון הרב הנגיד כמה"ר יצחק שולאל זלה"ה", ואיך יעלה על הדעת שהנגיד יזכיר את ר' יצחק שולאל, שנתפס בעיניו ללא ספק כתלמיד חכם חשוב, כ"שיח' יצחק" בעלמא?!

¹⁸³ ראו ארד, לדמותו, עמ' 199, הערה 351.

¹⁸⁴ שו"ת המבי"ט, ב, סי' קעא, דף עט ע"א.

¹⁸⁵ תשובות העוסקות בחיי הציבור בדמשק מופיעות בשו"ת אבקת רוכל, שו"ת המבי"ט, שו"ת נבחר מכסף, שו"ת מהריט"ן, שו"ת באר מים חיים ועוד, וכמובן גם בשו"ת ר"י ן' ציאח.

¹⁸⁶ "במדינתנו יש ט"ו קהלות והחמשה מהם באו למעמד חכמיהם וממניהם והסכימו ששום קהל או קהלות מהם יחידים רבים או מעטים לא יהיו רשאים לפתוח בית הכנסת להתפלל בו ולא לעשות להם שום קהל לעצמם וכן שום קהל לא יפרד לשתי קהלות לשום סבה מהסבות כלל בעולם לעשות להם בית הכנסת ולהיות קהל א' אחד בשום צד וענין כלל בעולם וכתבו ההסכמה על זה בנח"ש והקהלות אחרות לא ידעו שום דבר ולא הסכימו ולא חתמו" (שו"ת ר"י ן' ציאח, ב. 152. הדגשה שלי).

¹⁸⁷ דיואן יוסף הלוי, סי' שעו, א. 18. נדפס אצל בארי, עולמו, עמ' 265.

¹⁸⁸ לתיאורם של א' וי"י ריבלין את סדרי ההנהגה בדמשק אין יסוד. במאמרם הם קובעים כי בראש כל קהילה וקהילה עמד "ועד גשמי" (אותו הם מזהים עם המוסד של ז' טובי העיר), שבראשו עמד "אלמועלם", וועד רוחני, שבראשו עמד הרב, שכונה "חבר", ולידו שלושה דיינים (ריבלין וריבלין, לקורות, עמ' 89). תיאור זה אינו נסמך על מקורות של ממש, ולדעתי, הוא מושפע בבירור

יום קבוצתינו¹⁸⁹ / בית כניסתינו / רוב קהלותינו¹⁹⁰ / לעשות תקונים
ונעשה מעמד / מחמד כל מחמד / כל אדם ילמד / נערים וזקנים
ספורים רבים / במסערים / עומדים גם יושבים / לתקן תקונים
פותחים את פיהם / לאמר כולם¹⁹¹ / מי ומי הם / פרנסים נמנים¹⁹²

המונח "מעמד" המופיע כאן טעון בירור. ייתכן שהוא משמש במשמעותו הפשוטה: אירוע, התכנסות וכדומה, אך אפשר גם שלפנינו מונח טכני שנקבע לתיאור אספה של נבחרים, בדומה ל"מעמד" של יוצאי ספרד. ואולם, יש שוני רב בין ה"מעמד" הספרדי לבין המעמד המתואר כאן. במקור זה אין ראייה להתכנסות קבועה של גוף הנהגה ציבורי. אדרבה, דומה שמדובר בהתכנסות מיוחדת שנצרכה בנסיבות ייחודיות. נסיבות אלו מתוארות בהמשך השיר:

נמו הקהל / אין לנו מנהל / אורינו יָאֵהָל / עתים וזמנים

אברו החסידים / גם הנכבדים / ונשארו יחידים / כי פסו אמונים

לפי המשורר, התעורר צורך למנות הנהגה חדשה לאחר פטירתם של מנהיגים מסוימים ובעקבות זאת התכנסו בני הקהל לבחור ממונים חדשים.¹⁹³ הממונים החדשים, הפרנסים, נבחרו באספה ציבורית. האספה התקיימה בבית הכנסת המוסתערבי המרכזי ("בית כניסתנו"). שיר מטבעו איננו מקור היסטורי מפורט ולא ניתן ללמוד ממנו מה היה הרכבו המדויק של הגוף הבוחר ומה היו הליכי הבחירה. ועם זאת, דומה כי אפשר להסיק כי בבחירת הפרנסים השתתף רוב מניינו של הציבור המוסתערבי בדמשק רבתי. הציבור מתואר הן בלשון יחיד ("הקהל"), הן בלשון רבים ("קהלותינו"). דומה שיש בזה כדי להעיד כי לא היה זה כינוס של קהל יחיד, אלא כינוס של כל הקהלים המוסתערבים בדמשק¹⁹⁴ (ואולי הגיעו לכינוס גם בני קהל ג'ובאר הסמוכה). בהצבעה השתתפו כנראה לא רק בעלי משרות ההנהגה או נכבדים בלבד אלא כלל הציבור ("נערים וזקנים... פותחים את פיהם לאמר כולם"). מכאן עולה כי החשיפה לדפוסים הארגוניים שרווחו בקרב המהגרים אכן הביאה לדמוקרטיזציה מסוימת בקהלים המוסתערביים בדמשק. בבחירת מנהיגי הקהל השתתף עתה כל הציבור ולא רק המשפחות המיוחסות שהעמידו עד עתה מנהיגים מקרבן. מאידך, העלינו כי אין בין ה"מעמד" המתואר כאן לבין ה"מעמד" המוכר מקהלי יוצאי ספרד אלא שיתוף השם בלבד.

ה. הדיין

1. תפקידי המשרה

התפקיד המרכזי שהוטל על שכמו של הדיין היה כמובן לדון בין בני עדתו ולפקח על החיים הדתיים בקהילה, בעיקר בשאלות המעמד האישי (נישואין וגירושין, ייבום, גיור וכדומה). מידת מעורבותו בתפקידי הנהגה

מהמושגים העות'מאניים המאוחרים "מג'לס ג'סמאני" ו"מג'לס רוחאני", שאין להם קשר למאה השש-עשרה. גם הכינוי "חבר" ככינוי לרב – מוטעה. מקור הדברים על פי דבריהם (שם, הערה 1) הוא בשו"ת אבקת רוכל, סי' קכב (במאמרם נדפס בטעות: קכה), אך שם מדובר ב"חבר עיר". לביור המונח "חבר עיר", ראו ארד, לדמותו, עמ' 201, הערה 359.

¹⁸⁹ כלומר: כינוסנו, התאספותנו.

¹⁹⁰ אצל בארי: "קהלינו".

¹⁹¹ אצל בארי: "לאמור מליהם".

¹⁹² בהזדמנות זו ארשום תיקונים נוספים לפרסום אצל בארי. בכותרת: "יוסף בן אברהם". צ"ל "יוסף לוי בן אברהם" וזה אכן האקרוסטיכון של השיר; שורה 1: "תיקונים" צ"ל "תקונים"; שו' 2: "מכל אדם ילמד" צ"ל "כל אדם ילמד"; שו' 3: "לתקן תקונים" בשוליים נרשם נוסח חלופי שלא הועתק ע"י בארי: "עניינים" (כלומר: "לתקן עניינים"); שו' 4: "לאמור מליהם" צ"ל "לאמר [ללא ר'] כולם" [1]; שו' 7: "ישמע מדרש פירושם נשים ואנשים". במקור "ישמע מדרש נשים ואנשים" ולא ברור אם הו' נמחקה (אין עליה קו) אף היא, או שצ"ל "ופירושם". לפי עובי הדיו מסתבר יותר שהאות ו' אכן שייכת למילה המחוקה; שו' 12: "חברים חזנים" צ"ל "חברים וחזנים"; שו' 19: שם "וניגונים" צ"ל "וניגונים". עוד ראוי להעיר כי המילים "חורש זורע קוצר" בשורה 19 נועדו לרמז למילה "חזק" השכיחה בחתימות השירים של נואס.

¹⁹³ לתיאור דומה של פטירת מנהיגי הדור הקודם השוו בשיר אחר של יוסף נואס: "לרוע הזמן פסו אמונים ונעדרו נדיבי עם זקנים / ונשארו כעלות אין מנהל וכצאן מבלי רועה נתונים / ונקבצו חיות רעות עלינו ולאכלינו ושניהם שנונים / ואין מציל מפי האריות / ודובים ביערות הם טמונים / ואין מחזיק בדינו להועיל ולא עומד בבתי הקצינים / והם רוצים לאכלינו בכל פה ומרימים עלינו לשונים" וכו' (דיואן יוסף הלוי, סי' שפט, 220-21א).

¹⁹⁴ עליהם ראו למשל ארד, לדמותו, עמ' 210, הערה 423.

"חילוניים" אינה ברורה לגמרי, וייתכן שהיתה שונה ממקום למקום ומזמן לזמן. דומה שבתקופה העות'מאנית, עת הופיעו בהשפעת המהגרים מושגים חדשים בזירה הארגונית (דוגמת "חכם הקהל" ו"מרבין תורה"), חדרה גם לקהלים המוסתערכים דיפרנציאציה בתחום ההנהגה הדתית, ותפקידו של הדיין נעשה מצומצם יותר. תעודות הגניזה מן התקופה הממלוכית המאוחרת מעלות עדויות רבות לפעילותם של דינים, אך היקף פעילותם אינו ברור עד תום. מקורות מן המאה השש-עשרה והלאה מאפשרים לצייר תמונה רחבה יותר של פעילות הדינים, אך יש לבחון בזהירות את השאלה עד כמה הם משקפים את התקופות המוקדמות יותר. תעודת מינוי מן המאה השש-עשרה של דיין בירושלים, כנראה ר' דוד אבן אבי זמרה, מפרטת את התפקידים שציפו מנהיגי הציבור מהדיין למלא בקהילתם. בכתב המינוי מעידים החותמים בשמם ובשם הקהילה כי קבלנו עלינו בשבועה חמורה בשי"ת [=בשם יתברך] בכל חומרי שבועה שראובן¹⁹⁵ יהיה עלינו לראש ולקצין ודיין ומנהיג לדון ולפשר בכל ענין שיצטרך בין ליחיד בין לרבים בין לנישואין בין לגרושין בין בכל אשר יראה לו לגזור ולעשות גדר והסכמה או לקיים איזו הסכמה מההסכמות הקדומות.¹⁹⁶ בתעודה זו גם התחייבו בני הקהל לשאת בכל נזק ממוני שייגרם לדיין בעקבות משרתו אך נראה שהתחייבות מיוחדת זו לא נכללה דרך שגרה בכתבי מינוי של דינים באימפריה העות'מאנית. כתב מינוי זה מוכיח יפה כי הדיין אחז בסמכויות נרחבות יותר מאשר שיפוט גרידא. הוא שימש אחד ממנהיגי הציבור ("לראש ולקצין ודיין ומנהיג"), היה אחראי על נישואין וגירושין בקהילה, והוסמך לתקן תקנות קהל לפי רצונו. כתב מינוי מאוחר יותר של דיין ירושלמי אנונימי,¹⁹⁷ מפרט אף הוא, בלשון מליצית יותר, את תפקידיו השונים של הדיין. ראשית מעידים החותמים: "וקבלנוהו עלינו לראש ולדבר לדיין ולמנהיג את כל בני קהלנו". הדיין נתפס גם כאן כמנהיג של הקהילה ולא רק כמופקד על השיפוט. בהמשך פירוטו כותבי המסמך את חובותיו הנוספות: פסיקה והוראה ("ומענינות מי חכמתו עלינו ישפיעו ודברותיו מלהבות אש חכמתו עלינו יופיעו"), תפילה קבועה בבית הכנסת של הקהל, וטיפול בעניינים ציבוריים ("ולפקח בעניינם ולהשתדל בכל עז בתקונם והצלחתם").¹⁹⁸ תפקיד נוסף של הדיין היה הוראת הלכה ומתן דרשות. באגרת שנשלחה אל הנגיד במצרים בעשור הראשון למאה השש-עשרה סופר: "והנה כ"ר ישמעאל בא מדמשק והוא היה דיין ביניהם ומשמיע ברכים דברי תורה ונדר על עצמו לבוא לדור בארץ ישראל ודרש ברכים פעם ושתים ומקנאתו [=של ר' משה, דיין צפת] ממנו התקין [=ר' משה] ששום אדם לא ידרוש ברכים עד שיפייסנו ויתן לו רשות תחילה... וחזר והחרים על כל השומיע ממנו דרש או מאחרים".¹⁹⁹ מקורות שונים מעידים כי במאה השש-עשרה המשיך דפוס זה, ודייני הקהלים המוסתערכים עסקו גם בהוראה ובפסיקה לרבים.²⁰⁰ ואולם, נוהג זה לא שרר בכל המקומות. בקהיר, ואולי גם במקומות אחרים, התקיימה בסוף המאה השש-עשרה הבחנה בין תפקיד הדיין לבין תפקידו של ה"מרבין תורה". מן התעודה מקהיר משנת ש"ה (1595), שנזכרה קודם, עולה כי בתקופה זו התחלקה ההנהגה הדתית בקרב המוסתערכים בקהיר בין שני בעלי תפקידים: הדיין, שעסק בשיפוט ומרבין התורה, שעסק בהוראה ודרשנות.

1.1 ערבות לחובות הקהילה

בעיני השלטונות נחשב הדיין כאחד ממנהיגי הקהילה היהודית וממילא כאחד האחראים לתשלום מיסיה ופירעון חובותיה. אחריות זו היוותה גורם לסיכון. בכמה מקורות מן המאה השש-עשרה אנו מוצאים שהדיין

¹⁹⁵ במקור נכתב כאן כמובן שמו של החכם האמור להתמנות לדיין, אך כשצוטט השטר בשאלה שהופנתה למשיב הומר השם, כרגיל בספרות השו"ת, לשם הגנרי "ראובן".

¹⁹⁶ שו"ת המב"ט, ג, סי' קפח, קפד ע"ד. לדיין ראו הקר, השיפוט, עמ' 371.

¹⁹⁷ אגרות שד"רים, אגרת 47, עמ' 92-93. נדפס אצל רוזן, הקהילה, עמ' 451-453.

¹⁹⁸ רוזן שם, עמ' 452.

¹⁹⁹ כ"י וושינגטון, אוסף פרייר 50; דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 316-317.

²⁰⁰ הקר, המוסתערכים, עמ' 95.

נתבע לפרוע את חובות הקהילה, ומשלא עלה בידו נאסר בבית הסוהר. באגרת שנשלחה מקהיר לדמיאט, מבקשים מנהיגי יהודי קהיר סיוע מאחיהם שבדמיאט, בעקבות חובות גדולים של הקהילה. לפי המסופר באגרת שופט בכיר שהחזיק במשרת קאצ'י אלעסכר²⁰¹ הלווה סכום כסף נכבד של 1500 פרחים זהב לאברהם אבן שאנג'י, גביר ידוע בבירת מצרים. מסתבר כי אין מדובר בהלוואה לצרכים פרטיים אלא בהלוואה לצורך הקהילה. מותו של אבן שאנג'י, הביא לגלגול החוב על ערב אחר, הדיין:

ואחרי מותו לא מצא מהיכן יגבה ויצרו השיאו עצה להביא על דיין היהודים... שהוא ערב קבלן וכן עשה והצליח ותפס את ה[נבון] ומעולה כמה"ר משה דמוהי ואסר[ן] בזקים וכבלי [ברזל לחם צר] ומים לחץ ואח"כ לא הספיק לו זה עד שנתנ[ה]ו בבית הסוהר[ן] מקום אשר אסירי המלך א[סו]ר[ין].²⁰²

ר' משה דמוהי הנזכר שימש כדיין בקהל המגרי בקהיר, ואולם, כאן הוא מופיע לא כדיין קהלי אלא כ"דיין היהודים", כלומר בעת שניהן במשרת דיין היהודים שהוכרה על ידי השלטונות.²⁰³ במסגרת תפקידו כדיין נדרש לערוב לחובות הקהילה, וכשלא יכל לפורעם, נלקח למאסר. בעקבות זאת גייסו הקהל, כנראה באמצעות הלוואות, את הסך הנדרש לשחרורו, ופנו לקהילות שכנות בבקשת סיוע כספי.

פרשת מאסרו של ר' מ' דמוהי הותירה חותם בזיכרון הציבורי של יהודי קהיר. ר' יוסף סמכרי כולל בכתובות שלו סיפור ששמע "מזקני מצרים" על עימות בין ר' מ' דמוהי לבין קאצ'י אלעסכר, שהסתיים במותו הפתאומי של הקאצ'י בעקבות תפילת החכם :

פעם אחת במצרים בא אליה שופט זקן וכסיל אשר שולח מקושטנטינא, הנקרא קאצ'י אל עסכא"ר, והיה שונא היאודים בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו,²⁰⁴ ובכל יום ויום היה מעליל עליהם עלילות ברשע²⁰⁵... ויקם מש"ה ויושיען,²⁰⁶ כי זה מש"ה האיש גדול מאד בארץ מצרים²⁰⁷... וישמו משה אלהים²⁰⁸.

תעודת הגניזה שהובאה קודם קרועה ואין בידינו מקורות נוספים על הפרשה. איננו יודעים כיצד שוחרר ר' מ' דמוהי מן המאסר ומה עלה בגורלו ובגורל הקאצ'י. אפשר שאכן מת הקאצ'י באופן לא צפוי או הודח ממשרתו בנסיבות כל שהן ויהודי קהיר תלו זאת בענישה אלוהית על הפגיעה בכבוד הדיין. עם הזמן התפתח סיפור בעל מאפיינים על-טבעיים אודות העימות בין שני האישים ואילו המאפיינים הריאליים של הפרשה כבר השתכחו. ר' מ' דמוהי אינו מוצג בסיפור שרשם סמכרי כדיין ואף לא כחכם אלא כ"חסיד גדול", המביא למותו של העריץ בכוח תפילתו. גם הזיקה המקורית שבין דמוהי לבין הקאצ'י נעלמה לגמרי בסיפור המאוחר.²⁰⁹ העדות על מאסרו של ר' משה דמוהי בקהיר בעקבות ערבותו לחובות הקהילה, חושפות את הסכנות והאתגרים שהיו כרוכים במשרת הדיינות בתקופה זו.²¹⁰ דומה שנסיבות דומות עמדו גם ברקע התפטרותו של ר' נסים ׳

²⁰¹ בתעודה מתוארת משרתו של המלווה במונח עברי "שופט המחנה". זוהי בבואה של המונח העות'מאני "קאצ'י אלעסכר". על משרה זו ראו הד, מוסדות, עמ' 68-96; שאו, מצרים העות'מאנית, עמ' 59-60. קאצ'י אלעסכר היה השופט הבכיר במצרים העות'מאנית וישב בקהיר. עם זאת, סמכותו היתה מוגבלת. שופטי המחוזות האחרים במצרים היו כפופים ישירות לקאצ'י הראשי באסתאנבול.

²⁰² TS 12.323. האגרת מתפרסמת במלואה במדור התעודות לפרק זה, תעודה 1.

²⁰³ לא ברור אם דיין הקהלים זכו להכרה רשמית על ידי הרשויות העות'מאניות.

²⁰⁴ בעקבות דברים ו, ה.

²⁰⁵ על-פי תהלים קמא, ד.

²⁰⁶ שמות ב, יז.

²⁰⁷ שילוב של שמות לב, א עם שמות יא, ג. העימות בין ר' משה ובין השליט העות'מאני מעוצב מבחינה לשונית במתכונתו של העימות המקראי בין משה לשליט המצרי. מוטיב ספרותי זה ניכר גם בכמה לשונות נוספות בסיפור: "וירא משה את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם" (בעקבות שמות ג, ט); "ויקם משה" (כמה פעמים במקרא); "ויהי ככלות משה" (דברים לא, כד); "קום רד מהר מזה" (דברים ט, יב). בהמשך מספר סמכרי כי ר' משה חפר מעין קבר בבית הקברות והסתגר בו בתפילה אשר לאחריה, באופן ניסי, מת הקאצ'י באופן לא צפוי. תיאור זה מחקה בעליל את סיפורו של חוני המעגל שהסתגר בעיגול שסימן בקרקע (משנה תענית ג, ח).

²⁰⁸ דברי יוסף, עמ' 160. תעודת הגניזה לעיל לא נזכרה אצל המהדיר וממילא לא ניתן הרקע הקונקרטי לצמיחתה של מסורת אגדית זו.

²⁰⁹ על הפרשה ראו גם פרק 8, הערה 138.

²¹⁰ הסכנה העיקרית היתה העובדה שבאופן רשמי לא הוכרה סמכותם של הדיינים לשפוט על-פי המשפט העברי, והם היו חשופים להלשנות (ראו הקר, השיפוט, עמ' 364, 367, 372). השלטון העליון עין אמנם מבתי הדין הרבניים, אך לא עיגן את כוחם בחוק. הדיין נטל למעשה סיכון לא מבוסס, בכך שהיה חשוף להלשנה ומסירה לשלטון העות'מאני. דוגמה מפורסמת לכך היא ההלשנה על רדב"ז, על ששימש כדיין בירושלים ללא רשות. בעקבות ההלשנה זו הושלך רדב"ז למאסר. ראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 51-53; הקר, השיפוט, עמ' 370-373. דוגמה נוספת היא ההלשנה על ר' יעקב סמוט, הנדונה אף היא אצל הקר, שם. סמוט שימש כדיין באחד מקהלי סלוניקי, וגורמים שביקשו לגרום לפיטוריו הלשינו עליו שהוא דן ללא רשות (שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' עה-עו).

אלענקרי מן הדיינות במצרים. בתעודה ייחודית שנכתבה בקהיר בט"ז אייר ש"ב (1542)²¹¹ הצהיר ר' נסים כי קיבל על עצמו בשבועה לפרוש מן הדיינות, בשל סיבות שונות. הסיבה העיקרית היתה אירוע מצער שקרה לו בו נתפס "על דבר הדיינות אחוז בחבלי ב[ו]ז"²¹² אני והחאשר וגוי אחד שלשתנו". "חאשר" הינו ממונה על גביית המס. נראה שהדיין, גובה המס ו"גוי אחד", שאולי היה מלווה כספים לקהילה, נאסרו בבית הסוהר, בעקבות חוסר הצלחתם לדאוג לגביית כספי המיסים במלואם מהקהילה היהודית. בעקבות זאת, סיפר ר' נסים, נאלצו ראשי הקהל לשלם 90 בנדקי כדי לשחררו. לאחר שנשבע שלא יהיה יותר דיין, לחצו עליו להפר שבועתו, והוא נעתר לכך באופן חלקי. ר' נסים הסכים שאם רדב"ז, ששהה עדיין במצרים באותה עת, ירצה להיות דיין "וירצה לפעמים שאהיה בחברתו לקצת ענינים שנסכים בהם שנינו" אזי הוא מוכן "לשרת הקהלות יש[מרם] צ[ורם] בלב נכון ודעת שלמה". לשון הרבים ("הקהלות") מעידה כי אין מדובר בבית דין של אחד הקהלים אלא בדיינות הכוללת של הקהילה.

השערה סבירה תהיה כי העובדה שר' נסים "נתפס על דבר הדיינות" כרוכה בערבות שנטל לחובות הקהילה. בעקבות זאת ביקש ר' נסים להשתחרר מהאחריות הרשמית שבמשרה, אך הסכים להמשיך למלא מפעם לפעם, באורח וולנטרי, תפקידים ציבוריים יחד עם עמיתו רדב"ז.

2. המינוי למשרה

דייני הקהילות במדינה הממלוכית היו מתמנים על ידי הנגיד.²¹³ אין בידנו כתבי מינוי לדיינים מן התקופה הממלוכית, אך יש להניח כי הדיינים קיבלו כתבי מינוי בהם פורטו חובותיהם וזכויותיהם, תנאי משכורתם וכדומה. מן התקופה העות'מאנית המוקדמת יש בידנו כתבי מינוי של דיינים המאפשרים לעמוד על מאפייני המשרה בתקופה זו.

באוסף אדלר בניו יורק שמורה טיוטה של כתב מינוי לדיין בקהל המערביים בקהיר.²¹⁴ בטיטוט השטר נאמר כי "ברורי קהל קדוש המערביים" התכנסו ודנו במצב האנרכי שהשתרר בקהל "לסבת העדר הדיינות מפה עד שרבו המתפרצים בתורת הש"י ואיש הישר ב[ענינו יעשה]". בעקבות זאת התקבצו בבית הכנסת לדון בעניין, ובחרו באדם מסויים (שמו לא שרד) לכהן במשרה:

והסכמנו בהסכמת קהלינו ומנינו לדיין את כבוד ר' פלוני יצ"ו ומעתה קבלנו עלינו בשבועה חמורה בש"י²¹⁵ על דעת המקום ב"ה ועל [דעת הנשבעים באמת] שהוא יהיה עלינו לדיין ולמנהיג [...] ולא נחליף אותו בזולתו...

מן האמור ברור כי האחריות על מינוי הדיין הופקדה בידי קבוצה מצומצמת של "ברורים", ועל אף שהברורים הציגו את החלטותיהם כהחלטות שהתקבלו "בהסכמת קהלינו",²¹⁶ לקהל לא היתה מעורבות ממשית בתהליך המינוי.

בכתב המינוי פורטו תנאי המשכורת של הדיין והטבות שונות להן זכה,²¹⁷ אך מצבה הגרוע של התעודה אינו מאפשר לקבוע בדיוק את תנאי ההעסקה. עיקר התעודה הוקדש לתנאים הפיננסיים של המשרה ולא לתכנים שנוצקו בה. התיאור היחיד של אופי המשרה הינו משפט המופיע במשפטי הפתיחה לתעודה: "[לתקן] המעוות"²¹⁸ ולהורות אותנו הדרך אשר נלך בה". נראה שמשפט זה מתייחס לתפקידו כמורה הלכה בציבור.

²¹¹ TS NS 320.114

²¹² משחק מילים שכיח בעקבות אסתר א, ו.

²¹³ ראו למשל אגרות רע"ב, עמ' 57.

²¹⁴ ENA NS 29.8

²¹⁵ = בשם יתברך.

²¹⁶ גם חתימתם של הברורים על המסמך מוצגת כחתימה בשם כל הקהל: "חתמנו בעדינו ובעד קהלינו ביום ש[נ]י ששה ועשרים ל[נ]חדש פלוני".

²¹⁷ "בכ"ל חדש [...] פרא[חים]"; "ושיטנו לו בכל חדש...".

²¹⁸ השלמתי בעקבות הלשון בקהלת א, טו; ז, יג.

כתב המינוי מן המאה השבע-עשרה של הדיין מירושלים, שנזכר לעיל, מכיל יסודות זהים למדי. גם בו מתוארת התכנסות בבית הכנסת ("בהתאסף ראשי עם קדש... בבי כנישתא רבתא") של מנהיגי הקהל ("אנחנו... הבאים על החתום לפקח בעד קהלנו"), בה נבחר פלוני לכהן כדיין, ומפורטים בו מאפייני המשרה כפי שהזכרנו קודם. תנאי המשכורת של הדיין לא נמנו בשטר זה, אך הובטח בו לדיין כי החותמים יעמדו "בעוז ובתעצומות נגד כל הקם להזיקו ח"ו... גם כל דבר וכל פרט הנוגע לנו עד יסתלק מעליו".²¹⁹ דומני כי נוסח מעורפל זה נועד בעיקר להבטיח לדיין כי הציבור יכסה הוצאות כספיות שייגרמו לו בעקבות משאו ומתנו עם השלטונות וערכותו לחובות הקהילה.

3. דיינים מקרב המהגרים בקהלים מוסתערכים ובקהלים מעורבים

מהגרים בעלי שיעור קומה תורני השתלבו בארצות המזרח עד מהרה בהנהגה התורנית בכלל ובמשרת הדיינות בפרט. תופעה זו מוכרת לנו כבר מן המאות האחת-עשרה והשתיים-עשרה. חכמים ממוצא מגרבי הגיעו לעמדות בכירות בישיבת ארץ-ישראל ואף התמנו לגאונות, וחכמים ממוצא אירופי תפסו עמדות חשובות בהנהגת הקהלים במצרים. הדמות הבולטת מבין חכמי המהגרים שכינה בהנהגה המקומית במצרים היא ללא ספק הרמב"ם. דפוס זה התחזק במאה השלוש-עשרה עם הגעת זרם החכמים יוצאי אירופה (בעיקר צרפת) למזרח. אגרותיו של ר' יהושע הנגיד מעידות על הימצאותם של חכמים ממוצא אירופי במצרים במאה הארבע-עשרה, אך לא ברור אם נטלו תפקיד רשמי בהנהגה הדתית. עדויות ברורות יותר יש בדינו על המאה החמש-עשרה. גם בתקופה זו השתלבו חכמים ממוצא זר בהנהגה הדתית במצרים ובארץ-ישראל. בבית הדין של הנגידות בקהיר ובבית הדין של קהילת ירושלים פעלו דיינים ממוצא ספרדי ואיטלקי.²²⁰ תופעה זו הלכה והתעצמה במאה השש-עשרה. בדמשק כיהן ר' שם טוב אלפרנג', אשר שמו מעיד על מוצאו האירופי (כנראה מספרד), כדיין הקהל המוסתערכי. בקהיר כיהנו כדיינים בקהל המוסתערכי בני משפחת סכנדר, אשר לפחות לפי מסורת מן המאה השבע-עשרה, היו ממוצא ספרדי. במקומות אחרים, דוגמת צפת וחלב, נותרה משרת הדיינות בידיים מוסתערביות.

הקהילה הבולטת ביותר בקליטת חכמים אירופיים בהנהגה היתה קהילת ירושלים. דיינים אירופים נודעו בה כבר במאה החמש-עשרה, כאמור לעיל, ודפוס זה התעצם במאה השש-עשרה. קהילה זו לא התחלקה לקהלים (למעט היבטים מסוימים של ארגון נפרד של האשכנזים) וסמכותו של דיין הקהילה התפרסה על כל יהודי העיר, מהגרים ומקומיים כאחד (למעט הקראים).²²¹ ר' משה בסולה מבחין בתיאורו משנת רפ"ב (1522) בין הדיין המוסתערכי בירושלים לבין דיין נוסף, כנראה ממוצא אירופי: "כל חכם דיין בירושלם שנה אחת, ואז היה דיין אחד נקרא ר' דוד ארוך... ויש דיין אחד מן המסתערכים, שמו ר' יצחק, והוא קיים תמיד".²²² ההבחנה בין שתי משרות הדיינות אינה ברורה לגמרי. נראה בעיניי שהדיין המוסתערכי הוכר על ידי השלטונות כאחד מנציגי הקהילה, ותפקידו היה לא רק שיפוטי כי אם גם הנהגתי, ואילו תפקידו של הדיין השני הצטמצם לשיפוט בלבד. מאוחר יותר איננו שומעים יותר על חילופים בתורנות במשרת הדיין.

²¹⁹ רוזן שם, עמ' 452.

²²⁰ ר' אליה מלה-מאסה, חכם איטלקי, מספר באגרתו "והעמיסו עלי משא כבד... מלבד טורח הדיינים" (הקר, ר' אליה, עמ' 259). על הדיינים הספרדים בבית הדין הירושלמי במאה החמש-עשרה ראו הקר, זיקתם, עמ' 29-31.

²²¹ על הדיין הנפרד של הקראים בירושלים ראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 50. מינוי דיינים נפרדים לשתי העדות היה מחויב המציאות לאור ההבדלים העמוקים בהלכה ובשיטת הפסיקה. גם בקהיר כיהן דיין נפרד בקהל הקראי. הדיינים הקראים בקהיר נזכרים בתעודות רבות מאוסף פירקוביץ' (כעת בספרייה הלאומית הרוסית בסנט פטרבורג), ראו למשל בתעודות שההדיר בן-שמאי, הקראים במצרים. חומר חשוב מצוי גם בתעודות מארכיון הקהילה הקראית בקהיר. למשל, בשטר מכר מעשרה ברביע אלאול 958 (18.3.1551) נזכר כי עבד אלדאים בן מוסי בן אברהם, המוכר כאבן פירוז, דיין הקראים, רכש נכס סמוך לרחוב אלראיץ' (ריצ'רדס, תעודות ערביות, עמ' 141-142).

²²² יערי, מסעות, עמ' 150; מסעות א", עמ' כב.

ב-1533 היה דיין העיר ירושלים ממוצא ספרדי, הלא הוא ר' לוי בן חביב, ואפשר בהחלט כי התמנה למשרתו אף קודם לכן.²²³ לתקופה מסוימת חזרה משרת הדיינות בירושלים לידיים מוסתערביות. בשנות הארבעים כיהן בה "יוסף בן אברהם", הוא ר' יוסף בן יוסף, ציאה, וב-1550 כיהן במשרה "סלימאן בן אסחאק אלשאמי"²²⁴ אשר שמו מעיד אף הוא על מוצא מוסתערבי. מאוחר יותר חזרה שוב המשרה לידי המהגרים האירופים. הידועים שבהם היו ר' דוד בן זמרא הספרדי ור' בצלאל אשכנזי.²²⁵ ניתן כעת את הדעת למהגר ספרדי נוסף שהתמנה לדיין, שזהותו לא הוכרה במחקר.

לצידו של רב"ז ("דאוד בן זמירוא") הופיע לדין בבית הדין אודות דמי החכירה של חלקת הקבורה היהודית בהר הזיתים דיין בשם "יאסף בן יעקוב אלמצרי אלדיאן".²²⁶ בתעודה אחרת (משנת 968ה, 1560/1) הם נזכרים במפורש כ"שני הדיינים".²²⁷ ר' יוסף בן יעקב הלה מופיע כדיין במסמכי בית הדין בשנים 1551-1560.²²⁸ מעמדו בחיים הציבוריים בירושלים ניכר בעובדה שסופר בית הדין טרח לציין את מועד פטירתו באוגוסט 1560 ברשימת אירועים חשובים שאירעו אותה שנה.²²⁹ לאחר מותו נרשמו כל נכסיו בבית הדין. מלבד רשימה ארוכה למדי של בגדים וכלי בית שונים ומשונים, מושך את העין אזכורם של "129 ספרים קטנים וגדולים", שיש בו כדי להעיד על גודל ספרייתו, החריג יחסית, של הדיין. והנה, ברשימה זו נוסף כינוי לשמו של יוסף אלמצרי: "כרכוז".²³⁰ המהדירים לא זיהו דמות זו, אך ברור בעיני כי יש לזהותו עם ר' יוסף קורקוס, שהיה מחכמי העיר.²³¹ משה עסיס ואברהם דוד ציינו כי ר"י קורקוס נפטר "לפני שנת שכ"ז (1567)",²³² ולפי התעודה מן הסג'ל אפשר לקבוע את זמן מותו בבירור לקץ 1560.

ו. "שרים" ופקידים בכירים

לצד מנהיגיה הרשמיים, נעזרה הקהילה היהודית לא פעם בפקידים היהודיים הבכירים, שהשתלבו במנגנוני האדמיניסטרציה הממלוכית והעות'מאנית. יהודים עשירים אלו, ששימשו בתפקידי פקידות, גזברות ורפואה בחצר המושל, היו לעתים גורם משפיע יותר מאשר בעלי משרות ההנהגה הרשמיים דוגמת שיח' אליהור והדיין. לבכירים אלו לא היה תפקיד רשמי ומוגדר בהנהגת הקהילה, אך בעת צרה ניתן היה להפעיל את קשריהם ונסיונם. דומה שחשיבותם של חצרנים ופקידים בכירים התעצמה בתקופה העות'מאנית, בעת שכבר לא היתה

²²³ חמש-עשרה השנים הראשונות לכיבוש העות'מאני אינן מיוצגות כמעט בכרכי הסג'ל הירושלמי.

²²⁴ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 51, הערה 16.

²²⁵ שאלת זהותו העדתית של ר' בצלאל אשכנזי מורכבת. אין ספק כי היה ממוצא אשכנזי, כפי שמעיד שמו. אף על פי כן חוקרים רבים הציגוהו כספרדי (למשל: פרומקין, תולדות, עמ' 118-115; כהן, שם, עמ' 57) בעיקר לאור תשובת ר' יוסף טוב צהלון בה נזכר לכאורה ר' בצלאל כ"חכם אחד ספרדי" (שו"ת מהריט"ץ, סי' קס, קלג ע"א). מ' רוזן עמדה על המרכיבים הספרדיים בזוהתו: "ר' בצלאל אשכנזי, שהיה ממוצא אשכנזי על-פי שמו וספרדי בחינוכו. אמו היתה ספרדיה והוא למד בישיבה ספרדית ונראה כי גם ראה עצמו ספרדי יותר מאשר אשכנזי" (רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 98). אינני יודע מה המקור לתיאור תודעתו העצמית של ר' בצלאל בידי רוזן. על חינוכו הספרדי ראו טולידאנו, ר"ב אשכנזי, עמ' 9-8. על שיטת לימודו ראו שם, עמ' 320-352. טולידאנו מסכם כי ר' בצלאל התחנך על אדני העיון הספרדי אך לא נצמד אליו בהמשך דרכו ושילב כמה דרכים, ו"אי אפשר לראות בו נציג מובהק של שיטת העיון הספרדי" (שם, עמ' 351). על השפעת רבותיו הספרדים ועל יחסו לחסידים האשכנזים בצפת ראו לעיל, פרק 3.4, הערה 713.

²²⁶ כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 99. הדיון התקיים ב-28 ביוני 1560.

²²⁷ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 51.

²²⁸ ברשימת הדיינים בירושלים, מציין כהן את שנות פעילותו לשנים 1557-1560 (כהן, שם, הערה 16), אך כנראה זו טעות דפוס, שכן בתעודה מדצמבר 1551 נזכר במפורש "יוסף בן יעקוב אלדיאן" (ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 19). במפתח לספר זה רשומות בערך "יוסף בן יעקוב הדיין" (שם, עמ' 408), גם תעודות מפברואר 1548 ויוני 1549 בהן נזכר "יוסף אלדיאן" (ראו שם, עמ' 39, 75). אך דומה שיש לזהותו עם ר' יוסף בן יוסף, ציאה ולא עם ר' יוסף בן יעקב. לאחרונה חשף ז"ח ארליך שתי כתובות מקבר רחל מן המאה השש-עשרה בהן נזכרים "יוסף בן יעקוב" ו"פל[אק] בר חיים". הוא מציע לזהות את הראשון עם הדיין הנזכר ואת השני עם יעקוב פלאק, שהיה שיח' אליהור בירושלים (ז"ח ארליך, 'כתובות האבן בקבר רחל', מחקרי יהודה ושומרון, כא [תשע"ב], עמ' 155-152. על פלאק ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 22-15).

²²⁹ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 60.

²³⁰ כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 371-372. התאריך ההג'רי (ד'ו אלקעדה 967) פוענח שם בטעות "1566", וצריך להיות: "1560".

²³¹ אצל כהן, יהודים בשלטון האסלאם, שם, הוצתק שמו "כרכוז(?)".

²³² ראו עליו פרומקין, תולדות, עמ' 86; דוד, חכמים בירושלים, עמ' 248-243; הנ"ל, עלייה והתיישבות, עמ' 179.

²³² מ' עסיס, 'משהו על "כסף משנה" לספר זרעים ועל נוסח ספר זרעים של מפרשי הרמב"ם בזמנו של מרן', אסופות, ג (תשמ"ט), עמ' 59, הערה 59; דוד, עלייה והתיישבות, שם.

בנמצא הנהגה יהודית ריכוזית. מבחינות מסוימות מילאו היהודים המקורבים לשלטון באסתאנכול פונקציות שמואלו בעבר על-ידי הנגידים.²³³

במקורות שונים שנכתבו על ידי מוסתערבים הן בתקופה הממלוכית והן בראשית התקופה העות'מאנית, נזכרים אישים שונים בתואר "שר".²³⁴ ככל הנראה מתייחס המונח לפקידים יהודים בכירים בשלטון המוסלמי. כך למשל, בסוף מחזור ארם צובה מופיע קובץ שירים לברית מילה ורבים מהם הוקדשו ל"שרים". בשיר שנכתב עבור נמען בשם יוסף,²³⁵ מברך המשורר: "כי בחיותכם ירבו ששוני. השר יוסף פֶּרְכוּ ה'". האם התואר "השר" מעיד על פעילות בהנהגת הקהילה או שהינו תואר כבוד בעלמא לבעלי מעמד כלכלי וחברתי? במקרה זה ברור כי יוסף השר אכן נטל חלק חשוב בהנהגת הקהילה: "עומד בפרץ תוך עדה איומה. בכחו וחילו ונפשו תמימה".²³⁶ הצירוף "עומד בפרץ"²³⁷ שכיח בתעודות הגניזה מתקופה זו לתיאור דמותו של מנהיג. הוא נזכר בתעודות מתקופת הגניזה הקלאסית,²³⁸ אך שכיח בעיקר בתעודות משלהי התקופה הממלוכית.²³⁹ הצירוף מתאר בדרך כלל את היחלצותו של המנהיג להגן על עדתו מפני ה"פרץ", כלומר מהתנכלות השלטונות. אמנם, אין לדעת אם יוסף השר פעל לטובת קהילתו מכוח תפקיד רשמי, או בזכות קשריו הטובים עם השלטונות. ייתכן שנשא תפקיד באדמיניסטרציה הממלוכית²⁴⁰ ומכוח קרבתו לשלטון הצליח מפעם לפעם לפעול לטובת יהודי עירו.

שיר אחר במחזור ארם צובה²⁴¹ הוקדש ל"שר" אחר, בשם משה.²⁴² הוא מכונה בתואר הייחודי "כתר בני צובה ומצרים", ומכאן שכוחו הוכר בכל רחבי המדינה הממלוכית, מקהיר בדרום ועד חלב בצפון. משה השתייך למשפחה שהעמידה מנהיגים מקרבה בעבר ("הוריו אשר היו ראשונים. היו גבירים וסגנים") והמחבר מרבה בשבחיו. שיר נוסף הוקדש ל"שר" בשם עובדיה.²⁴³ גם כאן מזכיר המשורר במפורש כי השר משמש כראש הקהילה ואיננו תואר כבוד בעלמא:

ארים קול שירים נחמדים. לשר עובדיה מוכנים

השר עובדיה גבירנו. נכבד ונגיד בהמונו

ראש הוא עלי מקהלותינו האל יחייהו ממעונים

עובדיה מכונה אפוא לא רק בתואר "שר", כי אם גם בתארים "גביר" "נכבד", "נגיד". ברור כי "נגיד" כאן איננו רומז למשרת הנגידות הידועה, אלא לתיאור כללי של משרת הנהגה. תפקידו הממשי של עובדיה היה "ראש הוא עלי מקהלותינו", כלומר ראש הקהל, ובמונחים רשמיים של האדמיניסטרציה הממלוכית: שיח' אליהוד. דוגמה זו מוכיחה כי לפחות חלק מן ה"שרים" היו בעלי תפקיד מוגדר בהנהגת הקהילה. ואולם, ריבוי האישים הזוכים

²³³ דמותם של כמה מאנשי חצר אלו הוזכרו במחקרים שונים. על חצרנים במאה החמש-עשרה ראו למשל ב' לואיס, 'כתב-הזכויות שהעניק מחמד השני לרופאו [היהודי יעקוב פאשא, 1452], בתוך: 'הנ"ל, עלי היסטוריה, עמ' 223-234. על המאה השש-עשרה ראו למשל: U. Heyd, 'An Unknown Turkish Physician Under Suleyman', *Eretz-Israel*, 7 (1964), pp. 48-53; Magnificent', *Eretz-Israel*, 7 (1964), pp. 48-53. 'פעולתם של יהודים רבי השפעה בחצר הסולטאן בקושטא למען היישוב היהודי בירושלים במאה הי"ד', מיכאל, ז (תשמ"ב), עמ' שצד-תל; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 164-167.

²³⁴ הכינוי "השר" קיים כמובן גם בתקופת הגניזה הקלאסית והוא מופיע מאות פעמים בתעודות. לא כאן המקום לברר את משמעותו המדויקת של התואר בתקופה זו.

²³⁵ כדי לעשות בשיר שימוש רב-פעמי נכתב בכותרת השיר "למי שנולד לו בן ושמו יוסף" (מחזור ארם צובה, תשמח ע"ב), אבל כמובן השיר נכתב במקורו לאירוע מסוים של שמחת ברית במעונו של נכבד בשם יוסף.

²³⁶ שם, שם.

²³⁷ בעקבות יחזקאל כב, ל ותהלים קו, כג.

²³⁸ TS 13 J 15.7; כ"י אוקספורד, בודלי, Heb. C 28.15.

²³⁹ ראו למשל TS 20.149 (=אשתור, תולדות, ג, תעודה עא); ENA NS 31.30; TS 10 J 12.29; CUL Or. 1080 J 216; Heb. 72.17. וראו בלקט שיריו של יוסף נואס במדור התעודות, שיר 3.5, שורה 3.

²⁴⁰ לא ניתן לשלול על הסף את האפשרות כי השיר נכתב בתקופה הפאטמית או האיובית, אך דומני שלשונו מתאימה יותר לתקופה הממלוכית. כמו כן נראה שהוא שייך לחטיבה שנוספה למחזור בשלבים מאוחרים יחסית ואיננה שייכת לגרעינו הקדום.

²⁴¹ תשנן ע"ב-תשנן ע"א.

²⁴² השיר מוסר גם פרטים על אבותיו: "נכד יהודה נין אפרים".

²⁴³ תשנן ע"ב-תשנן ע"א. בכותרת השיר נכתב: "למילה [=למילה] למי ששמו עובדיה" (וראו הערה 235).

לתואר "שר" במקורות התקופה מוביל למסקנה כי לא כולם מילאו תפקיד רשמי ומוגדר בהנהגה המקומית וחלקם פעלו באופן וולונטרי ולפי הנסיבות.²⁴⁴

שירי שבח ל"שרים" נכתבו בסוריה גם באמצע המאה השש-עשרה, בדיואן השירים של יוסף הלוי נואס.²⁴⁵

הכינוי שכיח גם בפתחות מכתבים מן המאה השש-עשרה.²⁴⁶ נראה שגם בראשית התקופה העות'מאנית, עת תפסו יהודים עמדות בכירות במנהל העות'מאני, המשיכו "שרים" אלו לשמש תפקיד חשוב בתיווך בין השלטונות ליהודים והתערבו לעתים לטובת הציבור היהודי.

לצד פעילותם של בעלי התפקידים הרשמיים בהנהגת הקהילה, דוגמת הזקנים והדיין, נזקקה אם כן הקהילה המוסתערבית לסיועם של בכירים יהודיים במסדרונות השלטונות (הממלוכים והעות'מאנים) והללו היוו חלק בלתי נפרד משכבת ההנהגה של הקהילה.

²⁴⁴ דוגמה נוספת לשיר על "שר" אשר ללא ספק שימש תפקיד בהנהגת הקהילה היא קינה על חכם אלמוני (תשע"ב-תשע"ג ע"ב), בה קורא המשורר "לנוד לשר פלוני הגביר... היה לציר נאמן וממרה אלי מתקה עדת בני יעקב הסיע" (ראו במדבר לג, ט; שם, כח. כלומר השר הנהיג את עדתו והוציאם ממצאות מרה לישועה ["מתקה"]). מנהיג זה היה כנראה רופא ("ספר רפואות עמך נגנז", וראו בבלי ברכות י"ב). לשירים נוספים שהוקדשו ל"שרים" ראו שם, תשס"א ע"א (שיר לחתן); שם, תשע"ב ע"ב (קינה) ושם, תשע"ג ע"ב (קינה).

²⁴⁵ ראו למשל דיואן יוסף הלוי, 31א, ס' תסד; 31ב, ס' תעא; 37ב, ס' תקיח (נדפס להלן בלקט שיריו במדור התעודות, שיר 3.6).

²⁴⁶ למשל, כ"י מוצרי IV 29.2; IV 64.2 ועוד.

5. ההקדש

א. המקורות

בעוד שידעונו על ההקדשות בתקופה הפאטמית והאיוביות מרובות יחסית,¹ הרי ידיעותינו על ההקדשות של יהודי המדינה הממלוכית בתקופה הבחורית דלות למדי.² כמה תעודות מן המחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה פורסמו על-ידי אליהו אשתור ומשה גיל. תעודה אחת מהן³ הינה אישור של זקני קהילת אלכסנדריה ("נא אמן") משנת א'תקס"ד לשטרות (1253) בו הם מאשרים לשיח' אלעזר בן שלמה, המכונה אבו מנצור, ליטול מקופת ההקדש למזונותיו ולפירעון מס הגולגולת שלו. תעודה נוספת⁴ עוסקת בגלגוליה של רשימת נכסים של ההקדש מאמצע המאה השתים-עשרה, שאבדה בימי ר' אברהם בן הרמב"ם וחזרה והתגלתה בימי בנו ר' דוד. התעודה מעידה על המנגנון האדמיניסטרטיבי של הפיקוח על ההקדשות, ועל החזקת התעודות הנוגעות לנכסי ההקדש בידי הנגיד. תעודה אחרת⁵ המלמדת על דרכי טיפולו של ר' דוד הנגיד בהקדשות, הינה מכתבו של מלמד שהתגורר באחת מדירות ההקדש הסמוכות לבית הכנסת. מן המכתב עולה כי הנגיד צייד את הדייר בהנחייה על גובה שכר הדירה. ככל הנראה ביקשו פרנסי ההקדש להעלות את שכר הדירה, והלה ציטט להגנתו את דברי הנגיד: "ויש לי חתימת אדוננו הנגיד רבנו דוד ירום הודו ויגדל כבודו על אישור שנתן לי בנוגע לדיוור בו בשכר הקבוע... ואמר, בין השאר, שטובת הציבור שיגור המלמד בבית הנזכר מבלי שכר דירה כלל אלא שמחמת דוחק ההקדש יסתפקו ממנו ב"ב [דרהם] בכל חודש".⁶ ובכן, הנגיד עסק אף בפרטי הפרטים של ניהול נכסי ההקדש, כדוגמת קביעת גובה השכירות של דייר פלוני.⁷

זמנה של תעודה נוספת שפורסמה על-ידי גיל טעון בירור. התעודה מכילה חשבונות של ההקדש והיא תוארכה על-ידי גיל לשנת 1250 בקירוב.⁸ למעשה הן מצד סגנונה והן מצד צורת הכתב שלה היא עשויה בהחלט להיות מן המאות החמש-עשרה והשש-עשרה, ואפשר שיש בה אף רמזים ברורים לתקופה העות'מאנית.⁹ תעודות

¹ אוסף גדול של מסמכים הנוגעים לנכסי ההקדש ולניהולם, בעיקר בפסטאט אך גם במקומות אחרים, פורסם אצל גיל, ההקדש. לאחרונה פרסם מ' כהן אוסף של תעודות הנוגעות לחלוקת כספי ההקדש והצדקה לעניים ולבקשות תמיכה מצידם (כהן, קול העני. תעודות נוספות פורסמו אצל הנ"ל, תעודות גניזה). לדיונים בענייני ההקדש בתקופת הגניזה הקלאסית ראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 112-121; גיל, ההקדש; מולד-ואזה, ההקדש; אשתור, קווים, עמ' 77-73. הדיון בהקדש אינו יכול להיות מנותק מדיון כולל בדרכי התמיכה בעניים. לדיונים על הצדקה בתקופת הגניזה ראו גויטיין, שם, עמ' 143-91; גיל, שם, עמ' 118-102; מולד-ואזה, שם, עמ' 78-79; אשתור, שם, עמ' 73-68; כהן, עוני; הנ"ל, הלכה ומציאות; בן-ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 183-181; פרנקל, צדקה; ברקת, ופתוח תפתח.

² בסקירה להלן אני מתייחס לתעודות הנוגעות ישירות לנכסי ההקדש עצמם. לתעודות הנוגעות לקופת הציבור בכלל כגון מגביות צדקה ורשימות תורמים ראו לדוגמה להלן, הערות 327 ו-328.

³ כ"י אוקספורד, בודלי Heb. D 68.101. פורסמה אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 10-12 ושוב אצל גיל, ההקדש, עמ' 478-477. בכמה מקומות עדיפה קריאתו של אשתור. ראו בלאו, הערות טקסטואליות, עמ' 216.

⁴ TS 16.63v. פורסמה אצל גיל שם, עמ' 480-479.

⁵ TS Misc. 28.52. פורסמה אצל אשתור, שם, עמ' 55-54 ושוב אצל גיל שם, עמ' 482-480. על קריאתו של גיל בתעודה זו ראו הערות של בלאו, שם: "קריאת מסמך זה נראית פעמים לא-מעטות מופקת".

⁶ על-פי תרגום אשתור שם, בחיקויים קלים.

⁷ על אופן הטיפול של הנגידים בהקדשות, ראו להלן בהרחבה, סעיף 11, "הנגיד".

⁸ ENA 1822A 68, גיל שם, עמ' 477-476. גויטיין מתייחס לתעודה זו בקיצור במסגרת התעודות המיוחסות אצלו לשנים 1240-1260, ומתארך אותה בכלליות כתעודה "מאוחרת" ("late administrative notes", גויטיין, חברה, ב, עמ' 432).

⁹ בסוף התעודה נזכר המונח "עתמ". גיל ראה כאן קיצור לשם הפרטי עות'מאן (שם, עמ' 477), אך נראה לי מסתבר יותר כי לפנינו שם מטבע, "עות'מאני", השכיח בתעודות מראשית התקופה העות'מאנית. השמות המועטים הנזכרים בתעודה (מנצור, אברהם אל..., שמואל כהן) אינם מובהקים לתקופה מסוימת, אך ראוי להעיר כי אדם בשם "כ"ר שמואל כהן" נזכר בדף חשבונות של קהל (כנראה המוסתערבי) בקהיר מאמצע המאה השש-עשרה (TS Ar. 30.279). המילה "ללגזאלה" הנזכרת לקראת סוף הדף אינה מתייחסת בהכרח לשם אישה. בתעודה נזכר בין השאר "דרב אלכניס", רחוב ידוע בקהיר שנוצר הרבה בתעודות מן המאות החמש-עשרה והשש-עשרה. נראה שהוא רחוב שנקרא אחר כך "דרב אלמצריין". הרחוב נקרא בשם זה על שם בית הכנסת הקדום ששכן בו, שהפך למסד המרכזי של הקהל המוסתערבי. בתקופה הפאטמית נקרא רחוב זה כנראה דרב אלנבאדין (גוטהייל, בית כנסת בקהיר, עמ' 513-514, 519-522, וראו גם דברי יוסף, עמ' 236; אשתור, תולדות, א, עמ' 242). לפי חיפוש שערכתי באתר פרויקט הגניזה של אוניברסיטת פרינסטון, הצירוף "דרב אלכניס" אינו נזכר במסמכי הגניזה הקלאסית, אלא רק בתקופות מאוחרות יותר. עם זאת, לפי אלמקריזי היתה בשכונת זוילה סמטה שנקראה בתקופה הממלוכית זקאק אלכניסה, וקודם לכן בשמות זקאק אלעסל וזקאק אלמעצרה (אשתור, תולדות, א, עמ' 242). סמטה זו נזכרת בשמה לעתים רחוקות במסמכי הגניזה, בצורה "זקאק אלכניס" (ENA 2591.14) או בצורה "זקאק אלכניסה" (TS NS 320.7), [זקאק כניס]ה אלשאמיין" (TS 10 J 28.13), נדפס אצל גיל, ההקדש, עמ' 373. התעודה הינה מסוף המאה השתים-עשרה.

נראה שהגורם העיקרי שהוביל את גיל לתארוך התעודה למאה השלוש-עשרה, הוא הימצאות ספרות קופטיות בה (להתגברות השימוש בספרות קופטיות בתקופה זו ראו אשתור, קווים, עמ' 131; הנ"ל, תולדות, ג, עמ' 95), אך גם בזה אין ראייה של ממש, שכן השימוש

נוספות מראשית התקופה הממלוכית בקירוב תוארו בקצרה על-ידי גויטיין.¹⁰ תעודות אלו הינן מסמכים שונים הנגועים לנכסי ההקדש של קהילת פסטאט, רובם חשבוניות על שיפוצים ואחזקת המבנים. מן המחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה אין בידינו ידיעות של ממש על הקדשות היהודים. השתמרו בידינו תעודות רבות שיצאו מלשכת ר' יהושע הנגיד, שפעל במחצית הראשונה של המאה. יש בהן ידיעות על סדרי התמיכה בעניי הקהילה ובמהגרים ששהו בעיר, אך למרות שהנגיד עסק כנראה מתוקף תפקידו גם בניהול נכסי הקהל, אין בתעודות שבידינו ידיעות מוצקות על מצבם של נכסי ההקדש בתקופה זו.

יש מקום לשער כי במחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה התרחשו תמורות חשובות בתחום ההקדש, שעיקרן מעבר מדיני ישראל לדיני האסלאם. חיים גרבר הראה כי בניגוד לתקופה הפאטמית והאיובית, בה נערכו ההקדשות לפי ההלכה היהודית, בתקופה העות'מאנית נערכו ההקדשות לפי חוקי הווקף המוסלמי.¹¹ הקדשים אלו לא נערכו בפני בית הדין היהודי (ולפחות לא רק בפניו), אלא בפני בית הדין השרעי.¹² אני משער כי ראשיתה של תמורה זו אינה בעידן העות'מאני, אלא כבר בתקופה הממלוכית, בשל הרעת תנאי החסות והצורך להגן על קרקעות ונכסים מפני הפקעה, בעיקר בעקבות החקיקה של 1354.¹³ עם זאת, מיעוט המקורות שבידינו מתקופה זו מקשה על ביסוס השערתנו. ניתן לחלץ מן המקורות בכל זאת ידיעות מועטות אודות ההקדשות בחברה היהודית במדינה הממלוכית בתקופה זו. כך למשל, בפני בית הדין השרעי בירושלים הובאה בִּמְחָרם 978 (יוני 1570) תעודת הקדש עתיקה של חנויות בשכונת היהודים בעיר שהוקדשו בידי "בן החסות המצרי המסתערב מפיוס",¹⁴ סלימאן בן דאוד בן אסחק בִּמְחָרם 755 (ינואר 1354). רווחיו של ההקדש יועדו לעניי היהודים בירושלים, הן מקרב הוותיקים והן מקרב המהגרים.¹⁵

ידיעותינו על ההקדשות בקרב יהודי המדינה הממלוכית הולכות ומתרבות במאה החמש-עשרה הודות לכמה סוגות של מקורות העומדים לרשותנו. מקור חשוב מהוות התעודות שנשמרו בארכיון הקהל המוסתערבי, ולאחר מכן בארכיון הקהילה היהודית של קהיר. תעודות אלו, שצולמו ותוארו בשנות השלושים של המאה העשרים על-ידי המזרחן ישראל בן-זאב, מהוות מקור חשוב ביותר להבנת התהליכים המרכזיים שעברו על נכסי הקהל המוסתערבי, להכרת הנהגת הקהל ולשחזור הטופוגרפיה ודפוסי היישוב של יהודי קהיר. מקורות אלו לא נוצלו כלל בספרות המחקר לניתוח סוגיית ההקדשות, ונוצלו אך מעט לבחינת נושאים אחרים בחיי הקהילה.

בספרות קופטית נמשך גם לאורך המאות החמש-עשרה והשש-עשרה. להלן מבחר תעודות, מן המאות החמש-עשרה והשש-עשרה אשר הסכומים הנזכרים בהן נרשמו בספרות קופטית: TS J 1.34; TS 10 J 16.33; TS Misc. 8.3; (אשתור, תולדות, ג, תעודה סח, מתארכה לשנת 1498); TS NS 324.29; TS NS 320.107; TS NS J 330; (גויטיין, חברה, ב, עמ' 497 מתאריך כנראה רשימה זו למאה הארבע-עשרה והלאה, אולם כמה וכמה אישים הנזכרים בה מוכרים מתעודות מן המאה השש-עשרה); TS NS J 441; 424; (גויטיין, שם, עמ' 495, מתארכה למאה החמש-עשרה); TS AS 145.45; TS AS 145.77; TS AS 149.93; TS AS 149.45; 148.21; BL Or. 10,578 R.53; TS AS 204.285; TS AS 151.113; TS AS 149.93; TS AS 149.45; 148.21.

¹⁰ גויטיין, חברה, ב, עמ' 431-433. כמה מן התעודות מוקדמות יותר. תעודה נוספת משנת 1302 (כ"ז סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1367) שמקורה בקהילה הקראית של קהיר, תוארה אצלו שם, עמ' 435 והיא נדפסת בשלמות במדור התעודות לפרק זה, תעודה 1. עם זאת, אין להציג את יהודי האימפריה כמקשה אחת ואפשר שהיו הבדלים רגיונאליים וכתרונולוגיים בעניין זה. "זיסק טוען כי במאה ה-17 בכלל, הקדשה של יהודים לווקף מוסלמי היתה תופעה נדירה" (זיסק, הקהילה, עמ' 112). זאת בניגוד למאה השש-עשרה, בה היתה התופעה נפוצה יותר. זיסק אינו מבאר האם במקום זאת הוקדשו הנכסים שלא במסגרת הווקף אלא בבית דין יהודי בלבד. לעומת ירושלים, התעודות מקהיר ומאנטוליה מעידות כי הקדשת נכסים לווקף על-פי השריעה המשיכה להיות נפוצה בידי יהודים.

¹² גרבר, ההקדש. ראו בייחוד עמ' 108-106, 127. על מוסד ההקדש בקרב יהודי האימפריה ראו גם סיכום עדכני של גרבר: גרבר, גבולות, עמ' 180-159.

¹³ על חקיקה זו, לצד חוקי הפלייה נוספים מהתקופה הממלוכית, ראו לעיל פרק 2, ליד הערה 7. א' אשתור אכן קושר חקיקה זו ל"ריבוי האוקאף היהודיים במצרים ובסוריה" (אשתור, תולדות, א, עמ' 232), אך לא עומד במפורש על התמורה בדפוסי ההקדש מן התקופות הקודמות לתקופה הממלוכית.

¹⁴ לכאורה לפנינו כאן האזכור המוקדם ביותר של המונח "מסתערב" ביחס ליהודים האוטוכטוניים במזרח, אולם אין כאן ציטוט ישיר מן המסמך הממלוכי שהובא בפני בית הדין, ולא ניתן לשלול את האפשרות כי הכינוי נוסף על-ידי סופר בית הדין מן המאה השש-עשרה, שכינה את סלימאן כך לפי המושגים המקובלים בזמנו.

¹⁵ כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 329-328.

גם בתעודות הגניזה ניתן לאתר תעודות בענייני ההקדש מן המאה החמש-עשרה, ביניהן ניתן לציין למשל שטר משנת 1409 העוסק במכירת נכס הקדש בקהיר לרופא השר ר' דוד ב"ר יעקב.¹⁶ תעודה אחרת, הנוגעת להקדש הקהל הקראי, שמורה באוסף פירקוביץ'. בתעודה זו נרשמו חשבונות של שיפוצים שנערכו בשנת 1433 בבית שהוקדש לעניי הקהל.¹⁷ מקורות חשובים אחרים המסייעים לשפוך אור על השימוש בהקדשות במאה החמש-עשרה הינם תיאורי הנוסעים, המספקים עדות ישירה לסכסוכים שפרצו בירושלים סביב הקדשות הקהילה, וכן מקורות מספרות השו"ת של המאה השש-עשרה המכילים גם ידיעות על שלהי התקופה הממלוכית. לתיאור המאות השש-עשרה והשבע-עשרה כבר עומד בפנינו שפע יחסי של מקורות: תעודות מארכיון הקהילה היהודית, תעודות קראיות, מקורות מספרות השו"ת, מסמכי גניזה, תעודות מבית הדין השרעי בירושלים ואף תעודות שרעיות מערי אנטוליה והבלקן שניתן לעיין בהן באופן מושכל על מנת לבחון את הדומה והשונה בין המציאות המשתקפת בהן לבין זו שבפרובינציות הערביות. מקור חשוב ביותר מצוי בפנקס ההוצאות וההכנסות של הקדש המוסתערבים בקהיר בשלהי המאה השש-עשרה ובראשית המאה השבע-עשרה.¹⁸ פנקס זה מכיל מידע רב על אופן התנהלות ההקדש, על אופני התשלום של שוכרי הדירות, על עלויות השכירות והאחזקה, על מוטבי ההקדש ועוד, לצד ידיעות רבות על הקהל המוסתערבי ועל יהודי קהיר בכלל.

ב. מהקדש עירוני להקדש קהלי

בתקופה הפאטמית נחלקה הקהילה היהודית הרבנית בפסטאט לשתיים: הבבלית והארץ-ישראלית. שתי קהילות אלו ייצגו שתי אוכלוסיות שנבדלו במנהגיהן, במסורתן ובזיקתן הפוליטית למוסדות ההנהגה המרכזיים. הביטוי הציבורי הבולט לזהותן הנבדלת של שתי הקבוצות היו בתי הכנסת הנפרדים – בית הכנסת הארץ-ישראלי (כניסה' אלשאמיין) מזה, ובית הכנסת הבבלי (כניסה' אלעראקייין) מזה. אולם במישורים רבים תפקדה קהילת פסטאט כקהילה אחת. כך למשל נראה שחברי הקהילות היו כפופים למרותו של בית דין אחד. גם ענייני ההקדש נוהלו במשותף לשתי הקבוצות.¹⁹ רווחי ההקדש חולקו לכל העניים היהודיים מבלי אבחנות של מוצא והתאגדות.²⁰ לפי אליהו אשתור נכפה שיתוף הפעולה בין הבבליים לארץ-ישראלים בעקבות גזרות אלחאכם או בשל התנגדות השלטונות לריבוי קבוצות דתיות.²¹ ש"ד גויטיין הוסיף על סיבות אלו את התרופפות הניגוד בין בבל לארץ-ישראל והידוק הקשר ביניהן לקראת סוף המאה האחת-עשרה.²² אלינוער ברקת הציגה תפיסה הפוכה – מלכתחילה ולאורך כל התקופה הפאטמית ראו עצמם יהודי פסטאט (הרבניים) כגוף אחד, וכך ראו אותם גם גופי ההנהגה בארץ-ישראל ובבבל.²³

גם במאות הבאות פעל הקדש מרכזי אחד בבירת מצרים. למרות התחזקות היסוד הזר בדמות מהגרים ספרדים, מגרבים ואחרים לאורך המאה החמש-עשרה, אין זכר בתעודות לייסוד הקדש נפרד לקבוצות המהגרים בתקופה זו. בשטרי ההקדש המועטים ששרדו בידינו מתקופה זו נאמר תמיד כי המוטבים יהיו עניי הקהילה כולה, ללא שום הבחנות לפי מוצא. עיניהם של המקדישים המקומיים לא היתה צרה בעניים מקרב אחיהם המהגרים, והם

¹⁶ השטר נדפס (ערבית-יהודית בלבד ללא תרגום) אצל מאן, מקורות, א, עמ' 432-434. מאן מציין כי מקור השטר הוא מצילום המצוי בידיו של מר מוצרי (שם, עמ' 431). ראוי להדגיש כי שטר זה אינו חלק מאוסף הגניזה המוכר כיום כ"אוסף מוצרי" (ועל כן אין לכנותו "כ"י מוצרי" כפי שנהגו מאן שם ובעקבותיו אשתור, תולדות, ב, עמ' 27, הערה 3), אלא הוא חלק מאוסף תעודות שנשמר ביד הקהילה היהודית בקהיר. צילום מצוי באוסף ישראל בן זאב בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים, תיקייה 25.

¹⁷ כ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית, Evr. Ar. II 1412. לתיאור התעודה ראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 435.

¹⁸ לסקירה ראשונה של מקור זה ראו ארד, הקהל כגוף כלכלי.

¹⁹ גויטיין, בית הכנסת, עמ' 84; אשתור, קווים, עמ' 77; גיל, ההקדש, עמ' 94-95; ברקת, שפירר מצרים, עמ' 83, 184-185.

²⁰ ראו למשל TS 10 J 28.13, חוזה שכירות של דירה של ההקדש בפסטאט משנת 1194 לסה"נ. בחוזה נקבעו הגבלות על השימוש בדירה באופן שלא תיגנז, ואם יעמוד בהן הדייר הרי ש"אגרונוא אלקאעה אלמדכורה אלגאריה יומיד פי מלך עניי מצרים" (השכרנו לו את ה"קאעה" הנוכרת, הכלולה בנכסי עניי מצרים. הדגשה שלי. נדפס עם תרגום לאנגלית אצל גיל, ההקדש, עמ' 374-373). ודוק: עניי מצרים, ולא עניי כניסת אלשאמיין או כניסת אלעראקייין. תיקנתי את התרגום על פי הערתו של בלאו, הערות טקסטואליות, עמ' 212, בהערותו לקטע אצל גיל, שם, עמ' 296.

²¹ אשתור, קווים, עמ' 62-73.

²² גויטיין, חברה, ב, עמ' 53-55.

²³ ברקת, מוצא וחברה, עמ' 14.

ראו בהם חלק בלתי נפרד משכבת העניים הראויה לתמיכה. כך למשל יועדו הרווחים מנכס שהוקדש בידי יצחק בן שמואל, "ראש היהודים", בשנת 825 (1422) "לעניי היהודים הרבניים בקהיר ובפסטאט".²⁴ הדגשת שיוכם הרבני של העניים באה כמובן להוציא מכללם את הקראים, וברור כי הקראים במצרים ניהלו הקדש נפרד,²⁵ הן בתקופה זו והן מאוחר יותר. ה"אחר" בחברה היהודית של קהיר היו הקראים ולא מהגרים מבחוץ. המהגרים נטמעו בתוך החברה המקומית ולא יזמו הקמת גוף נפרד לתמיכה בענייהם. עם זאת, בחלק מן התעודות מתקופה זו מוגדרים המוטבים באופן כולל כ"עניי היהודים בקהיר",²⁶ ללא חלוקה בין רבנים לקראים, ואפשר אם כן שלעתים הוקדש הנכס לכלל העניים היהודים בעיר.

עם הזמן נעלמה פסטאט מנוסח ההקדשה, בשל הידלדלות היישוב היהודי בה, והמוטבים הוצגו בתעודות ההקדש כ"עניי היהודים הרבניים בקהיר". נוסחה זו, בשינויים קלים, שכיחה למדי בתעודות ההקדש משלהי התקופה הממלוכית ומראשית התקופה העות'מאנית. נוסח רחב יותר של הנוסחה התייחס לכלל העניים היהודים במצרים. כך למשל רווחי השכירות של בית ברחוב ביה"כ ('דרב אלכניס') בשכונת זוילה, שהוקדש ב-13 ברג'ב 925 (11.7.1519), יועדו ל"עניים והמסכנים היהודים הרבניים בארץ מצרים".²⁷ המקדיש, רופא בשם עבד אלואחד בן עפיף בן עבדאללה,²⁸ היה מראשי הקהל המוסתערי. שמונה שנים לאחר שהקדיש את הנכס שבבעלותו, בכ"ד סיון רפ"ז (3.6.1527), ייצג את בני הקהל המוסתערי לפני בית דינו של רדב"ז, בסכסוך שפרץ ביניהם לבין בני הקהל המגרי. למרות זהותו המוסתעריית הברורה, ולמרות שבאותה עת כבר החלו להופיע ניצני הגיבוש הקהלי של משפחות המהגרים, לא יוחדו רווחי ההקדש של עבד אלואחד לאוכלוסייה הוותיקה בלבד, אלא הוקדשו לכלל היהדות הרבנית בקהיר. נראה שבאותה עת טרם הבשילה לגמרי התודעה הקהלית וטרם גובשו המסגרות הארגוניות הנפרדות גיבוש סופי.

בעשורים הראשונים לשלטון העות'מאני נעלמה הנוסחה הכוללת "לעניי היהודים בקהיר" ובמקומה מתחילות להופיע בלשונות שטרי ההקדש קבוצות מצומצמות יותר, לפי קבוצות המוצא. תהליך ההתגבשות הקהלית שעבר על יהודי האימפריה העות'מאנית נתן את אותותיו גם בהקמת הקדשים נפרדים לכל קהל. ייסוד הקדש היה אחד הצעדים המשמעותיים בדרך לעצמאות כלכלית של הקהל החדש.

בעקבות ייסודם של הקהלים השונים, התגבש גם הציבור המוסתערי כ"קהל" וההקדש, שמרווחיו נהנה עד עתה כלל הציבור היהודי, לבש כעת פנים חדשות של הקדש קהלי. נקודת הפתיחה של ההקדש המוסתערי היתה טובה יותר מזה של ההקדשות שנוסדו על ידי קהלי המהגרים. בעוד שהמוסתערים המשיכו להחזיק בנכסי ציבור שעברו מדור לדור בבעלות הקהילה, כדוגמת דירות הקדש ובתי כנסת, היו צריכים בני המהגרים לקבץ את ההון הראשוני לרכישת דירות ונכסים וכן תשמישי קדושה לבית הכנסת. דוגמה לקושי לגייס את ההון הראשוני לפעילותו הסדירה של הקהל ניתן לראות למשל באגרת קטועה³⁰ שכתבו בני קהל המגריים ('המעריבים') בקהיר בה הם מספרים על חבלי הלידה של הקהל והקשיים שליוו את תהליך גיבושו. לדבריהם,

²⁴ על פקדא היהודים המדינים באלקאהרה ואלפסאט (א"ק 42).

²⁵ בתעודות הקדש שהשתמרו בארכיון הקהילה הקראית בקהיר נזכרים לרוב עניי הקראים כמוטבים. ראו למשל ריצ'רדס, תעודות ערביות, עמ' 110 (1274 לסה"נ), עמ' 111 (1324), עמ' 138-139 (1513), עמ' 141 (1514). עם זאת, בחלקן אכן נזכרים כמוטבים עניי היהודים בכלל. ראו למשל שם, עמ' 125 (1471).

²⁶ על פקדא / صغاليك اليهود بالقاهرة.

²⁷ א"ק 71. במקור: ...ان عبد الواحد المذكور وقف جميع الحصة التي قدرها الله لمن ثلاثه أسهم من الدار المذكورة. على الفقراء والمساكين اليهود الرבانيين بالديار المصرية (...שעבד אלואחד הנ"ל הקדיש את כל חלקו, שמידתו שמינית, שלושה חלקים [מ-24] מהבית הנ"ל, עבור העניים והמסכנים היהודיים בארץ מצרים [ממלולית: בארץ המצרים]. אפשר גם לתרגם "בכפרי מצרים", ראו שו"ת ראב"ם, סי' קו, עמ' 283-282 וראו גם פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 172, הערה [94]. בתעודה מפורטים גלגוליו של הנכס: אישה בשם הר"ה בת יעיש ירשה מאביה בשנת 913 חלק (סגם) ושליש חלק של בית בסמטת בית הכנסת. בשנת 917 היא מכרה שמינית מהנכס (3: 24 חלקים) מהבית לשיח' זין אלדין עבאס. השיח' הנ"ל מכר את חלקו בבית לעבד אלואחד בן עפיף בן עבדאללה היהודי בשנת 925. עבד אלואחד הנ"ל הקדיש את חלקו באותה שנה לזכות עניי היהודים הרבניים

²⁸ במקור: عبد الواحد بن عفيف بن عبد الله اليهودي الرباني المتطبيب المعروف بابن السيقانية.

²⁹ למידע נוסף עליו, ראו נספח 1.

³⁰ TS 16.121. נדפסה אצל דוד, לדמותה, עמ' 71-75.

ביוזמתו של מרביץ התורה שמינו עליהם "זכו לקנות רמונים לספרי תורה בדמים יקרים ועטרה מצופה זהב גנדול"ה³¹ ופרוכות גדולי הערך ומלבושי ספרי תורה לרוב והקדשות לעשותם בית הנדרש אם יצליח השם בידם".³² בני הקהל רכשו אפוא פרוכות ומעילים וקישוטים לספרי התורה שברשותם, ואף עלה בידם לקבץ סכום מסוים שיועד לרכישת מבנה שישמש בית מדרש עבור הקהל, אך טרם עלה בידם לרכוש מבנה שכזה. בהמשך מביעים הכותבים את חששם כי הפילוגים בקהל יובילו לקשיי מימון ולחוסר יכולת לתמוך בעניים, ומציעים לקבוע כי ההקדש יהיה משותף לכל פלגי המגרבים, גם אם יתפללו במקומות נפרדים.

המוסתערבים ראו עצמם באופן טבעי כיורשיהם החוקיים של נכסי הציבור שנרכשו לאורך הדורות בקהילות אגן הים התיכון המזרחי, ואף ראו את עצמם כיורשים הטבעיים של הכספים שנאגרו בקופות ההקדש. תפיסה זו בולטת למשל בסכסוך שנזכר לעיל, שפרץ בין המוסתערבים למגרבים בקהיר. לסכסוך היו מספר עילות, ואחת מהן נסבה על "הנידר והנידב סתם לצדקה לבק"ח [=לביקור חולים] ולקופת התמיד ולצרכי הקהל".³³ המגרבים, שהתפללו אותה עת יחד עם המוסתערבים, דרשו חלק בנדבות "סתם", כלומר, נדבות של תורמים שלא הוקדשו באופן ספציפי לעניי קהל זה או אחר. המוסתערבים לעומת זאת, טענו כי נדבות אלו שייכות לקופת קהלם בלבד. כמו כן טענו המגרבים לשותפות בהקדשות. בית דינו של רדב"ז קיבל כמעט את כל טענותיהם של המוסתערבים וקבע כי "נתאמת דברי קהל קדוש מסתערב ונתברר שאין לקהל קדוש מערבים שום כח וזכות ואחיזה ותליה בהקדשות של הק"ק מסתערב".³⁴

קשה לתארך במדויק מתי הפך ההקדש של קהילת קהיר להקדש של קהל המוסתערבים. אפשר שהשינוי לא אירע ביום אחד אלא התרקם בתהליך ממושך של התהוות תודעה קהילת ויצירת מסגרת ארגונית נפרדת. מכל מקום נראה כי תהליך זה הבשיל בשנות העשרים של המאה השש-עשרה, ולא יאוחר משנת רפ"ז כבר קיים היה בתודעה הציבורית הקדש נפרד של קהל המוסתערבים בקהיר, שאין לבני המהגרים חלק בו. חכמי הדור העניקו גושפנקה הלכתית למציאות קיימת זו ואף השלטון העות'מאני הכיר בה. סימן נוסף לדבר הוא ייסודה של חברת הקברים של קהילת קהיר. החברה היתה אמנם משותפת לבני כל הקהלים בעיר – המגרבים, הספרדים והמוסתערבים, אך מתחת למסגרת המאחדת הותוו קווים ברורים של בידול. לכל קהל היו גבאים משלו, והשירות בה סודר על פי משמרות שאת סדרן קבע הרדב"ז. ש' שטובר מתארך את זמן הקמת החברה לשנת 1526 בערך.³⁵

זמנה של העדות הראשונה להקדש המוסתערבי בשטרי ההקדש ששרדו מקהילת קהיר, הינה סמוך מאד למועד העימות בין שני הקהלים. תעודה זו עוסקת בבית בסמטת קצ"ב שבשכונה היהודית בקהיר.³⁶ התעודה לא השתמרה באופן מלא ומצוטטים בה כמה שטרות שקדמו לה, שניתן לעמוד דרכם באופן חלקי על גלגוליו של הנכס.³⁷ לאחר שהובהרה הבעלות החוקית על חלקי הנכס השונים מובאים שטרי ההקדש שלו. אבראהים בן

³¹ אצל דוד נדפס כאן בטעות "ג[נ]ה". בדקתי תעודה זו במקורה בספריית האוניברסיטה של קיימברידג'. ההשלמה שהצעתי מתבקשת מצד הלשון (וראו אסתר ח, טו), ואפשר גם שיש שרידים לראשה של הל' מעל השורה.

³² דוד שם, עמ' 72.

³³ דברי יוסף, עמ' 406, והשוו: טוב מצרים, יג ע"ב.

³⁴ דברי יוסף, עמ' 408-409. ובמקור הערבי בנוסח תמציתי יותר: *ومن أمر أوقافهم وان يثبت كلام جماعة المستعربين ان ليس لجماعة المغاربة عليهم تعلق في أوقافهم* (שטובר, הסכסוך, עמ' 111, שו" 36-35). על הסכסוך בשנת רפ"ז ראו בהרחבה בפרק 3.2, סעיף ד2.

³⁵ ראו דברי יוסף, עמ' 405; שו"ת אהלי יעקב, סי' ס. ר' יעקב קאשטרו אינו מזכיר את הרדב"ז כמי שקבע את הסדר והוא מייחס זאת ל'גדולי העיר וחכמיה' (שם, קב ע"ב). לפי ר"י קאשטרו, לאחר כשישים שנה מייסוד החברה קם ערעור על התנהגותם של חבריה, והתקבלה תקנה למשך חמש שנים האוסרת עליהם לשורר בחתונות. לאחר מכן, בשנת ש"ב, שוב חודשה התקנה בידי ר' בצלאל אשכנזי. לאור זאת מתארך ש' שטובר את זמן הקמת החברה לשנת 1526 בקירוב (דברי יוסף, שם, עמ' 405, הערה 18; שטובר, מפעלו, עמ' 91, ושם בכרך ההערות, עמ' 264-265, הערה 42), וראו גם: ליטמן, היחסים, עמ' 41-42.

³⁶ א"ק 63.

³⁷ בראש התעודה נזכר שטר מכירה משנת 912 (1506/7) של רבע מהנכס (6: 24) שקנה יהודי רבני בשם חצ'ר בן אבראהים בן עבד אלכרים. טיבו של שטר נוסף הנזכר בסמוך, משנת 921 (1515/6), אינו ברור. שטר נוסף, משנת 945 (1538/9), הוצא כנראה בעקבות פטירת הקונה ועוסק בהעברת הנכס ליורשים. השטר הרביעי הינו שטר מכר, משנת 932 (1525/6) בו נזכר כי היהודי הרבני אבראהים בן עפ"י בן עבדאללה קנה מעבד אלכרים בן שועא חצי מהבית הנ"ל (12: 24) בסמטת קצ"ב. הרבע האחרון מהבית נמכר ע"י מחרז, אחיו של עבד אלכרים בן שועא, לאבראהים הנ"ל שלוש שנים מאוחר יותר, כפי שמעיד השטר החמישי.

עפ"י, שהחזיק בשלושה רבעים של הבית, הקדיש את כולם בשנת 935 (1528/29). מוטביו של ההקדש נזכרים בבירור בשטר:

المعلم إبراهيم بن عفيف المذكور أوقف النصف والرابع ثمانية عشر سهما من الدار المذكورة على فقراء اليهود
البرانيين المصريين القاطنين بالقاهرة.

[ה'מעלם' אבראהים בן עפ"י הנ"ל הקדיש את החצי והרבע [שהם] 18 חלקים מהבית הנ"ל,³⁸ לטובת עניי היהודים הרבניים המצריים המתגוררים בקהיר].

בשטר האחרון נזכרת הקדשה נוספת, של שישית מהנכס (4:24) שהקדיש היהודי הרבני שמס בן מוסי בן סלימאן בשנת 945 (1538/9).³⁹ המונח "המצריים" המופיע בתעודה זו אינו סתמי, ואין כוונתו ליהודי מצרים או קהיר (הנקראת אף היא "מצר") בכללותם. עיון במסמכים הרבים באוסף הקהילה היהודית בקהיר מעלה באופן חד משמעי כי המונח "המצריים" מתייחס לקהל המוסתערכי.⁴⁰

בתעודה זו מופיעה אפוא לראשונה הגבלה של הנהנים מרווחי ההקדש לבני הקהל המוסתערכי בלבד. מעתה ואילך לא נזכרים עוד הקדשים כוללים לטובת כלל עניי היהודים, אלא הקדשים ייעודיים לעניי של כל קהל וקהל. תמונה זו משתנה רק במאה התשע-עשרה, אז נעלמת הזהות הקהלית בתעודות ההקדש הערביות. אמנם, דעיכת המסגרות הקהליות ניכרת בקהיר כבר במאה השמונה-עשרה. סביר להניח כי תהליך זה קשור עם המשבר שחווה קהילת קהיר ב-1735 בקירוב ואשר הוביל לירידה דמוגרפית וכלכלית חדה,⁴¹ וכנראה גם להתמוטטות המסגרות הקהליות הישנות. עם זאת, בעניינים הפיננסיים, קרי נכסי ההקדש, ניכרת המשכיות גם במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה, ותעודות ההקדש הערביות מתקופה זו ממשיכות להבדיל בבירור בין עניי המוסתערכים לבין עניי "אלאפרנג".⁴² דומה שרק המעבר לעידן החדש של יהדות מצרים בראשית המאה התשע-עשרה, בצל ההשפעה ההולכת וגוברת של מעצמות המערב במדינה, הביא עמו דפוסים חדשים מבחינה חברתית וארגונית. ההבחנות הקהליות הישנות נעלמו ושמות הקהלים נותרו כנראה רק כציון לבתי כנסת שונים.⁴³ בתעודות ממאה זו מוגדרים מוטביו ההקדש כעניי הקהילה היהודית בכלל, ללא שיוך קהלי.⁴⁴

³⁸ בתעודות העוסקות במכירה, השכרה או הקדשה של בתים או קרקעות, מקובלת היתה חלוקה של הנכס לעשרים וארבע חלקים (أشهُم). חלקי הנכס עליהם חלה הפעולה המשפטית הוצגו כשברים שלמים, דהיינו: חצי – 12 חלקים, שליש – שמונה חלקים, רבע – שישה חלקים, שישית – ארבע חלקים, שמינית – 3 חלקים. לעתים אף נזכרים צירופים של שברים, כגון חצי ורבע – 18 חלקים, חצי ושמינית – 15 חלקים וכדומה.

³⁹ נראה שהלה היה אחד היורשים בחלוקת הירושה בנכס זה שתוארה בשטר קודם מאותה שנה. כאמור, הוחזקו שלושה רבעים מהנכס בידי אבראהים בן עפ"י והרבע הנותר בידיהם של שמס בן מוסי וכנראה אדם נוסף. אפשר אפוא שלפנינו שני אחים יורשים. שמס בן מוסי ירש חלק כפול מאחיו (4 חלקים, שהם שישית מהנכס), בשל היותו בכור, והקדישו, ואילו אחיו שירש את שני החלקים הנותרים (2:1 מהנכס) ביכר שלא להקדיש חלקו.

⁴⁰ "בן-זאב הזכיר כבדרך אגב את הזהות בין "המצריים" לבין המוסתערכים, אך לא נימק זיהוי זה (בן-זאב, עלי ב"ד, עמ' 245). ניתן להוכיח זהות זו בראיות שונות. ראשית, המונח "עדת היהודים המצריים" (طائفة اليهود المصريين) מתייחס בבירור לקבוצה מתוך יהודי קהיר ולא לכולם. כך למשל, בתעודה משנת 1015 (1606/7) העוסקת בשמירה שהעניקו שבטי הבדואים ללוויית היהודים בקהיר, נזכרות כל קבוצות היהודים בעיר: الفرنج والقرايين والسمرية والمغاربة والمصريين ("האירופים", הקראים, השומרונים, המגרבנים וה"מצריים". א"ק 270). עדת "המצריים" מאופיינת אפוא לפי מוצאה המקומי בניגוד לעדות המאופיינות במוצא זר ("המגרבנים" ו"האירופים". על הרכבה העדתית של קבוצת האירופים ראו להלן הערה 55). אין ספק כי שמות שלושת הקבוצות המרכיבים את כלל היהודים הרבניים ("מוסתערכים/מצריים", "מע'רביים" ו"אלאפרנג") בתעודות הערביות, חופפים לשמות הקהלים הגדולים במקורות העבריים: מוסתערכים, מערבאים וספרדים. שנית, דמויות המתוארות בתעודות כבעלות תפקיד בקבוצת "היהודים המצריים" מוכרות לנו כנושאות משרות הנהגה בקהל המוסתערכי. ולבסוף, בתעודות שונות נזכר הכינוי הכפול "המוסתערכים המצריים" (المستعربين المصريين). ראו למשל א"ק 18, 54, 75, 160, 191, 380, 381, 418, ועוד).

⁴¹ ראו לנדאו, דעיכת הקהילה.
⁴² לתעודות על הקדש המוסתערכים בקהיר במאה השמונה עשרה ראו למשל א"ק, תעודות 167, 192, 185, 250, 256, 393, 403, 408, 415, 536. לתעודות על הקדש אלאפרנג בקהיר ראו למשל א"ק 94, 11, 142, 386.

⁴³ הביטויים הקהליים נדירים יחסית אם כי אינם נעלמים לגמרי בתעודות המאה התשע עשרה, אך דומה כי הם כבר אינם משקפים בפועל את המציאות בחברה היהודית הקהירית. נראה ש"ק"ק מצריים", או وقف كنيس المصريين [=הקדש בית הכנסת של "המצריים"] בתעודות המאה התשע עשרה (ראו למשל א"ק 383, 539) אינם משקפים קבוצה חברתית נפרדת, אלא בית כנסת ותו לא, שהיווה חלק אינטגרלי מהמארג החברתי של יהדות קהיר. ברשות בית כנסת זה עוד עמדו נכסים, אך הנהנים מרווחי נכסים אלו כבר לא היו עניי קהל המוסתערכים, שהפסיק כנראה כבר לתפקד כקהל של ממש, אלא עניי יהודי קהיר כולם.

⁴⁴ ראו למשל א"ק 109: הבנקאי (الصراف) משה אלנצ'י קנה בשנת 1270 (1853/4) נכס מסוים עבור הקדש היהודים הרבניים בקהיר (وقف فقراء اليهود الريان المقيمين بمصر). הנכס עמד בדרכ אלמ'ארבה מול בית הכנסת (بحارة اليهود بدرب المغاربة تجاه الكنيسة التي هناك). ייתכן שההקדש עברו נרכש הנכס היה גלגול של הקדש המערביים, שהפך עם הזמן לחלק מהקדש הקהילה כולה. להקדשת נכסים עבור עניי היהודים בקהיר בכלל ראו גם בתעודות 96, 249, 452.

בין מאות התעודות באוסף קהילת קהיר ישנן עשרות העוסקות בענייני הקדשות. רובן המוחלט נוגעות להקדש הקהל המוסתערי. תעודות מעטות עוסקות בענייני ההקדש של "היהודים האירופים", ותעודות ספורות ממש עוסקות בהקדשים אחרים, כגון הקדש המערביים, "ק"ק פורטוגיזים"⁴⁵ או הקראים. הדומיננטיות של הקדש המוסתעריים בתעודות משקף את מוצאו של האוסף. מקורו של אוסף הקהילה היהודית בקהיר כנראה בארכיון שהוחזק אצל ראשי הקהל המוסתערי. במאה התשע-עשרה היטשטשו כאמור הגבולות בין הקהלים, אך במאות שלפני כן עדיין היו הגבולות חדים וברורים למדי.

עם התגבשות המערכת הקהלית בקהילות היהודיות בערי האימפריה העות'מאנית בראשית המאה השש-עשרה הפך ההקדש לאחד המרכיבים המשמעותיים ביותר בהגדרתו העצמית של כל קהל וקהל. הקהל לא היה רק מסגרת חברתית וארגונית שאיגדה קבוצת יהודים ממוצא משותף, אלא גם גוף כלכלי לכל דבר. ההקדשים שברשות הקהל היו למעשה כלל נכסיו ושיקפו את מעמדו בסולם הסוציו-אקונומי בין קהלי העיר. הסכסוכים הרבים אודות בעלויות על הקדשים, שספרות השו"ת של המאות השש-עשרה והשבע-עשרה כה משופעת בהם, מעידים על מרכזיות ההקדש ככלי העיקרי לביסוס כוחו של הקהל.⁴⁶ רוב הסכסוכים פרצו בין פלגים של קהל שהתפצל, אולם לעתים פרצו גם סכסוכים בין קהלים שונים אודות הבעלות על הקדש מסוים.⁴⁷

בהשפעת המהגרים, החלו גם המוסתעריים בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים להתאגד במתכונת קהלית. ומשעה שהתקיים בקרבם ה'קהל' – לא פסחו עליו גם תחלואי המערכת הקהלית: סכסוכים ופילוגים. כאמור, במרכזם של סכסוכים אלו עמדה שאלת הבעלות על ההקדשים. כך למשל אירע בדמשק באמצע המאה השש-עשרה. בעקבות החרבת בית הכנסת הקדום של העיר התערער הליכוד הפנימי בקהל המוסתערי. אנשי הקהל הקימו בית כנסת חדש, אולם קבוצה מן הקהל פרשה והקימה לה בית כנסת נפרד. בין שני הפלגים פרץ סכסוך שבמרכזו עמד אופן חלוקת נכסי ההקדש, הרכוש המשותף.⁴⁸

המציאות הרב-קהלית שאפיינה את הקהילות העירוניות הגדולות של האימפריה העות'מאנית הובילה גם לשינוי בדפוסי ההקדש. בעידן של מעברים תכופים בין קהלים, ושל פילוגים ופיצולים בקהלים השונים, הקפידו המקדישים להשאיר בידם את הזכות לשנות את מוטבי הנכס שהקדישו. תנאי זה הבטיח שההקדש "יתלווה" עם המקדיש לכל אשר יפנה. כך למשל מסופר על אשה שהקדישה לזכות עניי קהל המערביים בקהיר: "והתנית"⁴⁹ בהקדש שתוכל לשנות ולבטל ההקדש כל ימי חייה וחיי בעלה אם ישאר אחריה שיהיה להם כח להכניס ולהוציא או להחליף עניי קהל זה לעניי קהל אחר או למכור הכל כפי אשר תרצה ובעלה אחריה".⁵⁰ במקרה זה אכן ביקשה המקדישה מאוחר יותר לשנות את תנאי ההקדש ולהמיר את המוטבים מעניי המערביים לעניי הספרדים.

ההקדש היה אפוא יסוד מרכזי בחיי הקהל באימפריה העות'מאנית. היה לו היבט כלכלי – בהיותו מקור המימון המרכזי לפעילות הקהל, והיבט סוציאלי – בהיותו הכלי העיקרי לתמיכה בעניי הקהל ובמטרות ערכיות אחרות כלימוד תורה, הכנסת כלה ופדיון שבויים. עם זאת, הטיפול בנכסי ההקדש הונחה משיקולים כלכליים של רווח

⁴⁵ בשתי תעודות עבריות מן המאה השבע-עשרה: משנת תמ"ד (א"ק 329) ומשנת תמ"ו (א"ק 343).

⁴⁶ ראו על כך בקצרה אצל בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 220.

⁴⁷ לעיל (פרק 3.2) נדון בהרחבה הסכסוך שפרץ ב-1527 בין המגריים למוסתעריים בקהיר, שאחד ממניעיו היה שאלת הבעלות על ההקדש בקהל המשותף. דוגמה נוספת היא סכסוך שפרץ בין הספרדים למגריים בקהיר במאה השבע-עשרה על הקדש משותף לשני הקהלים. המגריים החזיקו ברבע מההקדש, שכונה "הקדש הארגז", אך זה נמכר מחמת הדוחק לנכרים. כשנפדה מידם תבעו המגריים לקבל שוב את חלקם בהקדש ואילו גזבר ההקדש טען כנגדם שמשעה שנמכר בטלו הזכויות הקודמות בהקדש ופנים חדשות באו לכאן, ראו שו"ת גנת ורדים, ב, חושן משפט, כלל ג, סי' א; בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 189. על הקדש הארגז ראו גם שו"ת דרכי נועם, אבן העזר, סי' מא. הד לפעילות הקדש הארגז מצאתי גם במכתב מראשית המאה השמונה-עשרה (TS AS 153.305).

⁴⁸ על הפרשה ראו שו"ת אבן רוכל, סי' קכב; שו"ת מבי"ט, ב, סי' קעא; ריבלין וריבלין, לקורות, עמ' 110-105; בנייה, דרושיו, עמ' קד; הנ"ל, יוסף בחירי, עמ' סח-סט. לדיון חדש בפרשה ראו ארד, לדמותו, עמ' 197-203, וראו לעיל, פרק 3.4, ליד הערה 618.

⁴⁹ והתנתה.

⁵⁰ ר' דוד בן זמרא, ספר שאלות ותשובות [=שו"ת רדב"ז, ח"א], סי' סז, יא ע"ד.

והפסד, ולכן השימוש בנכסיו לא הוגבל לבני הקהל בלבד. נכסי ההקדש הושכרו גם לבני קהלים אחרים, ואפילו ללא-יהודים.⁵¹ כך למשל בבתי ההקדש של המוסתערכים בקהיר דרו גם דיירים ספרדים ומגריבים. לדוגמה, החכם הנודע ר' אברהם מונסון שכר בית בקהיר מהקדש המוסתערכים. ברישום קטוע של גזבר ההקדש משנת שנ"ב (1592) נמסר: 'כ'מ'ה'ר' אברהם מונסון נר"ו כאן סאכן פי אלקאעה...' (=דר ב'קאעה').⁵² גם הפירוד בין הקראים לרבניים, שהלך והתעצם בתקופה זו, לא מנע כנראה השכרת נכסים לבני העדה האחרת.⁵³ ברשימות של הקהל הקראי בקהיר משנת שכ"א (1561) נזכרים "ביות אלקדש אלדי לליהוד אלקראין" (בתי ההקדש השייכים ליהודים הקראים), וביניהם נמנים גם בתים של רבניים.⁵⁴ אפשר שהכוונה לדיירים רבניים בבתי הקדש של הקראים. ואכן, ראיה ברורה למגורי רבניים בדירות הקדש של הקראים נמצאת במסמכי בית הדין השרעי בירושלים. בין התעודות השתמר חוזה שכירות שנערך ב-1552 בין השוכר אברהם ('אבראהים') בן מאיר היהודי האשכנזי⁵⁵ לבין המשכיר, עבד אל-כרים בן מוסא הרופא, האחראי על הקדש עדת היהודים הקראים בירושלים.⁵⁶

ג. ממוני ההקדש

1. הנגיד

השלטון המוסלמי הפקיד בידי ראש כל עדה דתית מקרב הלא-מוסלמים את האחריות על הקדשות בני עדתו, ואף נתן לכך ביטוי בכתבי המינוי שלהם.⁵⁷ בתקופה הפאטמית, האיובית והממלוכית היה ה'ראיס אליהוד' ומאוחר יותר הנגיד, אחראי מטעם השלטון על כל ההקדשות של העדה היהודית.

הנגיד נחשב ה'נאטר' (מפקח) על הקדשות היהודים, ומסתבר כי בעיני השלטונות נחשב אחראי לא רק על הקדשי הקהילה הרבנית אלא גם על הקדשי השומרונים והקראים. תפקידו של הנגיד כמפקח ראשי על ההקדשות צוין במפורש בנוסחם של שטרי ההקדש ('וקפיה') שערכו המקדישים בתקופה הממלוכית. כך

⁵¹ הקאצ'י החנפי אבו אלעון שכר ב-1558 דירה מהקדש הקראים בירושלים (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 327-328, וראו שם בעמ' 328, הערה 1, הפנייה לתעודה נוספת בה נזכר מוסלמי השוכר דירה מהקדש הקראים); אחת הדיירות בהקדש המוסתערכים בקהיר היתה "אלגויה" ששמה לא נזכר (ראו נספח 4).

⁵² JTS MS 9160.9, 1r

⁵³ אמנם, הראיות להלן מתייחסות להשכרת נכסי הקדש של קראים לדיירים רבניים. טרם מצאתי ראיה מפורשת למגורים של קראים בנכסי הקדש של רבניים.

⁵⁴ בן-שמאי, הקראים במצרים, עמ' 15.

⁵⁵ יש להעיר כי התרגום "האשכנזי" כאן מוטל בספק רב. המהדירים מתרגמים באופן עקבי את התואר "אלפרנגי" כ"אשכנזי". כך למשל, בתעודה 307 (עמ' 273) נזכר "מוסא היהודי האשכנזי", ובמקור הערבי (צילומו מובא אחרי עמ' 262) נאמר: "وموسى الفرنجى اليهودي". לדעתי יש להבחין באופן ברור בין "אלאמני" (המתורגם על-ידי המהדירים בצדק כ"אשכנזי", וראו שם, עמ' 8, הערה 3) הנזכר לעתים, לבין "אלפרנגי", שיש לתרגמו "האירופי". כינוי זה התייחס כנראה לכלל היהודים ממערב אירופה ובפרט ספרדים ואיטלקים, וכך הוא משמש בתעודות ערביות מארכיון הקהילה היהודית בקהיר. מסתבר כי המונח "היהודים האירופים" (اليهود الإفرنج) החוזר בתעודות אלו זהה בעיקרו ליהודים הספרדים, על אף שנכללו ביניהם גם יהודים שלא ממוצא ספרדי, כדוגמת האיטלקים. כך למשל, בשטר שכירות של נכס, משנת 1091/1680 נזכרת השוכרת "בת החסות ראהיל [=רחל] בת אבראהים היהודי הרבני האירופי הוונציאני הנודע בשם "אדריכו", המוכרת כעת כאשר בן החסות היהודי מוסי בן אבראהים היהודי הרבני האירופי הוונציאני" (الزمية راحيل ابنة إبراهيم اليهودي الربان الفرنجي ألبندقي بادريكو المعروفة الآن بزواج الزمي موسى ولد إبراهيم اليهودي الربان الفرنجي ألبندقي. א"ק 387). יתר על-כן, תמוה להניח כי כל היהודים שהתכנו "אלפרנגי" (ראו אצל כהן ואחרים שם, במפתח, ערך "פרנגי", אל- [אשכנזי]) היו אשכנזים, ואילו אף לא אחד מן המהגרים מחצי האי האיברי כונה על שם מוצאו, כפי שעולה מהיעדרותם לכאורה מרשימת השמות במפתח. עוד יש לציין כי הכינוי (או שם המשפחה) "אלפרנגי" מתייחס במקורות העבריים, למיטב ידיעתי, ליהודים ספרדים בלבד ולעולם לא לאשכנזים. אזכיר למשל את ר' משה אלפרנגי, ממגורשי ספרד (ראו דברי יוסף, עמ' 258; בניהו, דרושי, עמ' פה-פז) ואת ר' שם טוב אלפרנגי, דיין המוסתערכים בדמשק בשנות העשרים של המאה השש-עשרה (מסעות א"י, עמ' כד; בניהו שם, עמ' פז-פח).

⁵⁶ כהן ואחרים, יהודים, א, תעודה 339, עמ' 298. הנכס, בית דו קומתי שעמד בשכונת הקראים בירושלים, הושכר החל מרמצי' 958 (יוני 1552) תמורת 1,200 מטבעות כסף מסוג 'חלביה' לשנה.

⁵⁷ למשל, בכתב מינוי לקתוליקוס הנסטוריאני מטעם הח'ליף העבאסי משנת 533 (1138) הוענקה לידי האחריות על ההקדשים בקרב בני עדתו. למראי מקומות על תעודה ערבית זו ראו גיל, ההקדש, עמ' 37, הערה 45. תרגומה לעברית נדפס אצל דינור, ישראל בגולה, 1א, עמ' 77-78.

לדוגמה, בתעודת הקדש⁵⁸ משנת 888 (1483/84), שרווחיו נועדו לעניי היהודים בירושלים, ציינה המקדישה, יהודיה רבנית בשם שרה, כי היא קובעת את ראש היהודים, דהיינו הנגיד, כ'נאט'ר' על ההקדש.⁵⁹

הנגיד היה מופקד על ייצוג הקהילה מול השלטונות בכל התחומים בהם גילו השלטונות עניין. הוא היה אחראי על גביית מס הגולגולת ועל הציות לחוקי החסות להם היו כפופים בני עדתו. גם ההקדשות, שהתנהלו לפי החוק השרעי, דרשו מנקודת מבטם של השלטונות הנהגה ריכוזית ונציגות קבועה. ואכן, מפעם לפעם התייצב הנגיד בפני בית הדין המוסלמי כדי לטפל בעניינים שונים הנוגעים לניהול ההקדשות. על הנגיד היה לדאוג שתנאי ההקדש ימולאו כהלכה, ולא ייעשה שימוש שאינו הולם בנכסים. בשנת 825 (1422 לסה"נ) התקיים בבית הדין השרעי בקהיר דיון לבקשתו של הנגיד יצחק בן יהושע אלפאסי. הלה האשים את דוד בן יעקב בן מהד'ב בהשתלטות⁶⁰ על נכס של הקדש אליה הרופא בן שמואל שרווחיו יועדו לעניי היהודים. בית הדין השרעי קיבל את טענת הנגיד וחייב את דוד בן יעקב למסור את הדירה בחזרה לרשות ההקדש.⁶¹

נראה ששטרות ההקדש הוחזקו למשמרת בלשכת הנגידות.⁶² הנגיד היה אחראי על הנפקת שטר הקדש חדש, במקרה אובדן, או על אשור שטר הקדש קיים, במקרה של ערעור על זכות ההקדש בנכס. קשה לדעת אם היה הנגיד מעורב בפועל בכל הוצאה של שטר הקדש חדש בפני הרשויות המוסלמיות או שהסתפק רק בהתערבות בעת סכסוך או ויכוח על פרשנות תנאי המקדיש. נראה כי לפחות בחלק מהמקרים ליווה הנגיד מקרוב את מעשי המקדישים. לעתים מציינים המקורות המוסלמיים במפורש את נוכחותו של הנגיד בעת עריכת שטר ההקדש בבית הדין. כך למשל בשטר הקדש⁶³ משנת 914 (1508/09) של נכס סמוך לבית הכנסת הקדום של היהודים הרבניים בקהיר,⁶⁴ ציין סופר בית הדין כי ההקדש התבצע בנוכחותו של הנגיד, יצחק בן אברהם,⁶⁵ הלא הוא האחרון על כס הנגידות במצרים, ר' יצחק שולאל. תעודה זו הינה האזכור הראשון, למיטב ידיעתי, של יצחק שולאל במקורות ערביים.⁶⁶

ראינו אם כן כי הנגיד נחשב כמפקח ההקדשות של בני החסות היהודים (וכנראה גם השומרונים). מה היתה מידת מעורבותו של הנגיד בניהול השוטף של נכסי ההקדש? מן התקופה האיובית השתמר בידינו שפע רב של תיעוד אודות מעורבות הנגיד ר' אברהם בן הרמב"ם (ראב"ם) בניהול ההקדשות. עשרות מכתבים שלו העוסקים בנכסי ההקדש ומכילים הוראות תשלום לעובדיו נמצאו בגניזה.⁶⁷ מתעודות אלו עולה כי רמת המעורבות של ראב"ם בניהולם היומיומי של נכסי ההקדש היתה גבוהה וכל פרט קטן עבר את אישורו. עם זאת, ש"ד גויטיין רואה בראב"ם חריג שאיננו מלמד על קודמיו, ולדעתו היתה מעורבות הנגידים שקדמו לו בפרטי הפרטים של ניהול ההקדש פחותה.⁶⁸ מידת המעורבות של הנגידים בתקופה הממלוכית אינה ברורה לגמרי, לאור מיעוט

⁵⁸ א"ק 33.

⁵⁹ במקור: *أوقفته على الفقراء والمساكين اليهود المقيمين بالقدس الشريف*, وجعلت النظر عليه لمن يكون رئيسا على اليهود.

⁶⁰ במקור: *إنه واضع يده بغير طريق شرعي*.

⁶¹ א"ק 31.

⁶² ראו למשל גיל, ההקדש, עמ' 479-480.

⁶³ א"ק 61. על פיקוח הנגיד על הקדשות היהודים ראו גם א"ק 49 וא"ק 71.

⁶⁴ במקור: *بجوار كنيسة الربانيين بدرب الكنيس*.

⁶⁵ במקור: *وقد صدرت هذه الوقفية بحضرة الرئيس اسحق ابن ابراهيم رئيس طوائف اليهود بالقاهرة*.

⁶⁶ א' דוד מציין כי שם אביו של שולאל אינו נזכר במקורות העבריים, והוא למד כי נקרא אברהם מתעודה מבית הדין השרעי בירושלים מ-1532 (דוד, משפחת שולאל, עמ' 382, הערה 56 וראו כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 137). ניתן כעת לאמת ידיעה זו מתעודה מוקדמת יותר, שנכתבה עוד בחייו של יצחק שולאל (נפטר בר"ח כסלו רפ"ה, 1524).

⁶⁷ גויטיין, אוטוגראף, עמ' 184; הנ"ל, חברה, ה, עמ' 490; גיל, ההקדש, עמ' 44-45, 416-423; מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 56-57; פרידמן, זעקת שבר, עמ' 134 ובהפניות שם, הערה 17. לעומת זאת, לא נמצאו כמעט מסמכים הנוגעים לטיפולו של הרמב"ם בהקדשות. גויטיין תולה זאת בזמן הקצר ששימש בראשות היהודים (אוטוגראף, שם). במאמרו זה פרסם אגרת ובה הוראה של הרמב"ם בענייני בית הקדש (TS 10 J 20.5), שם, עמ' 188, וראו גם אשתור, קווים, עמ' 132; גיל, ההקדש, עמ' 39-40). לתעודות נוספות הקשורות לטיפולו של הרמב"ם בהקדשות ראו גיל, שם, עמ' 321-326. במסגרת תפקידו עסק הרמב"ם בעניינים כספיים שונים בקהילה. על טיפולו של הרמב"ם בענייני ירושה של נפטר ובענייני נכסים של אשה שביקשה שבעלה לא יישא ויתן בהם, ראו מ"ע פרידמן, ר' משה בן מימון בתעודות משפטיות מן הגניזה, שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 185-181, וראו גם בן-ששון, הרמב"ם בבית הרמב"ם, עמ' 48.

⁶⁸ גויטיין, חברה, ב, עמ' 103.

התעודות שבידינו. כפי שהזכרנו לעיל, למרות ריבוי התעודות שיצאו מלשכת ר' יהושע הנגיד במחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה ושרדו בגניזה, אין בהן הוראות תשלום לעובדי ההקדש או ידיעות אחרות המעידות על מעורבותו של הנגיד בפעילות היומיומית של ההקדש.

מן הפטיציה של בני הקהל בקהיר בשנות הארבעים של המאה החמש-עשרה אל הסולטאן, עולה כי בידי הנגיד היה לקבוע למי להשכיר את נכסי ההקדש וכן להגדיר את גובה דמי השכירות ואת משך הזמן של חוזה השכירות.⁶⁹ נראה כי לפחות בתקופה זו היתה מעורבות הנגיד רבה בניהול נכסי ההקדש. ידיעה בודדת מעידה על מעורבותו של הנגיד נתן שולאל בעניינים הכספיים של ההקדש. באגרת ששלח אל משה בן יהודה מאלכסנדריה⁷⁰ נרשם בשוליים: "ר' שלום בן זיתון⁷¹ תקבל ממנו השני פרחים שבידו לקודש ותתן אותם לזה ר' חיים הנזכר יצ"ו⁷² ומה שהגיעו הגיעני".⁷³ מדובר כאן בהעברת תרומה מסוימת לקופת ההקדש, הקרוי כאן במונח הקדום "קודש" השכיח במסמכי גניזה לצד המונח "הקדש".⁷⁴ הנגיד מינה את ר' חיים מוביל המכתב כשליח קבלה, והבטיח לנמנע "ומה שהגיעו הגיעני", דהיינו שעם מסירת הכסף לידי ר' חיים מסתיימת אחריות משה בן יהודה על מעות ההקדש הללו, ואם יאבדו בדרך לא יהיה חייב באחריותם. ידיעה אחרת אודות מעורבותו של אחד הנגידים האחרונים בטיפול בנכסי ההקדש, עולה מאגרת עברית קטועה השמורה באוסף מוצרי. הכותב ישב בקהילה מחוץ לקהיר ואולי אף מחוץ למצרים.⁷⁵ באגרתו הוא מספר על שני חכמים, ר' שמואל ור' אברהם, שבאו אליו בתביעה כלשהי בקשר לנכסי הקדש השמורים אצלו, אולי ספרים או תשמישי קדושה. הכותב מספר על תגובתו לדרישה:

עניתי להם הנני הנני להשלים מאמר הנגיד והנה כל הכלים מזומנים לפניכם וגם כל מה שבידי עד שלא ישאר ממנו פרוטה מזה ומזה... ועוד אמרתי אם תרצו להוליכו עמכם למצרים עשו, ואם תרצו לשומרו באי זה מקום שתמצאו לא תאמרו לי איפה הוא, כי אני ג"כ שלחתי כתב בשבועה לנגיד יר"ה [=יורם הודן] להשליך מעלי המשא, כי די לי צערי לבקש פרנסתי, שבכל שעה נצטערתי על שמירתם ולא מצאתי מקום ראוי והגון כרצוני... [כ]ת[ב]תי לכמה ר' שמואל [יצ"ו] שהואיל ויש לו יכולת... שניע[ע] מהכלים של הקדש מה [שיר]אה לו...⁷⁶

הכותב התבקש למלא אחר ציווי של הנגיד ["מאמר הנגיד"] בעניין נכסי הקדש שהופקדו ברשותו. הוא מביע קושי לשמור כראוי על נכסיו אלו, בשל האחריות הרבה שבשמירתם, וטוען כי בניגוד להאשמות נגדו, הוא דווקא ביקש למוסרם לשליחי הנגיד.

קשה לברר עד תום מה היתה מידת מעורבותו של הנגיד בענייני ההקדשות בקהילות שמחוץ למצרים.⁷⁷ ידיעות שונות במסמכי הגניזה מעידות על מעורבות הנגידים, לפחות האחרונים לבית שולאל, בענייניהם הפנימיים של קהילות ארץ-ישראל וסוריה. האם היה בכוחם, או ברצונם, של הנגידים להתערב בטיפול בהקדשות בקהילות השונות? ידיעות בשאלה זו יש בידינו, למיטב ידיעתי, רק מקהילת ירושלים בשלהי התקופה הממלוכית. בעת

⁶⁹ כהן, יהודים בסביבה הממלוכית. על תעודה זו והידיעות שניתן להפיק ממנה ראו להלן, ליד הערה 254.

⁷⁰ למידע עליו ראו הקר, יהודים מגרבים, עמ' 574-578.

⁷¹ למידע עליו ראו דוד, משפחת שולאל, עמ' 407, הערה 10.

⁷² ר' חיים בן פורת, השליח למסירת המכתב מנתן שולאל למשה בן יהודה.

⁷³ כ"י אוקספורד, בודלי Heb. C 72.17. נדפס אצל דוד, משפחת שולאל, עמ' 406. בהזדמנות זו ארשום כאן כמה תיקונים לקריאה של דוד: בפרסום של דוד לא צוין כי בראש המכתב מופיעה ה"עלאמה", אות השררה של נתן הנגיד, בה נכתב "נתן כהן אמת". בפתיחת מכתביו ב"עלאמה" מסולסלת המשך נתן מסורת ארוכה מימי הנגידים המיימוניים; בסוף שורה 1 צ"ל: "חתומות י[...]" ודאי בא כאן פועל בצורת עתיד, כגון "יבואו", ולכן שורה 2 פותחת "ויחולו" ולא "יחולו"; בסוף שורה 2 נראה שצריך להשלים ע"פ הסגנון המקובל: "העומד בפרץ לעדת יקותיאל כב" [3] גדרו יק" וכו'; בשורה 11 השלים דוד "כל החפצים משלנך". אולי יש להשלים: "משלם", כלומר כולם ללא שיוך, כלשון חז"ל והתקופה; בשורות 18-19 גרס דוד "והראה אותו [19] ר' צדקה שם" ושם בהערה 9 שיער דוד: "ואפשר שהוא ר' צדקה ניס", אך יש לקרוא "... [19] ר' צדקה ניס", ואין צורך בהשערות.

⁷⁴ על המונח "קודש" ראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 99-100; הנ"ל, אוטוגרף, עמ' 185; גיל, ההקדש, עמ' 3.

⁷⁵ קשה לדעת אם "מצרים" הנזכרת בתעודה הינה קהיר דווקא, או מצרים בכלל.

⁷⁶ אוסף מוצרי V 344.1. הוספתי פיסוק להקלת הקריאה.

⁷⁷ על השפעת הנגידות בקהילות השונות במדינה הממלוכית ראו לעיל פרק 4, סעיף א.

הדין בפני בית הדין בירושלים בפרשת בית הכנסת בשנת 1474, מספר הקאצ'י אבן עבית, "היהודים הודו באזני הכל שהבית נקנה מן המוסלמים... וששטר המקנה אצל זקניהם הממונים עליהם [=על יהודי ירושלים] במצרים אשר נושאים בהחזקת הבניין והם בעלי הזכות בו".⁷⁸ אלחנן ריינר מציין בצדק כי "זקניהם הממונים עליהם במצרים" אינם אלא הנגיד ואנשיו. אולם מסקנתו כי אין בזה שום עדות למעמדו של הנגיד ביחס להקדשות פסקנית מדי בעיניי. ריינר קובע כי "אין ספק, שמעמדו המיוחד של הנגיד בבית-הכנסת אינו מתבקש ממעמד מיוחד או זכות שהיו לנגיד בהקדשות, כלומר ברכוש הציבורי של קהילות המזרח, וירושלים בכללן". בעקבות זאת הוא מסיק כי "לבית-הכנסת היה אפוא מעמד מיוחד, שקשר אותו למוסד הנגידות. עובדה זו עולה גם מידיעות נוספות, אך אין בידינו לפרשה כל צרכה".⁷⁹ אינני רואה סיבה של ממש להוציא הדברים מפרשטם ואני רואה בעובדה כי "בעלי הזכות" ביחס למבנה בית הכנסת הירושלמי הינו הנגיד בקהיר, ובידיעה כי שטר הקניין הוחזק בידו, עדות לתפיסה כי לפחות להלכה נחשב הנגיד כאפוטרופוס הראשי על הקדשות היהודים במדינה הממלוכית, גם אם לא בהכרח עלה בידו לאכוף את סמכותו למעשה בקהילות שמחוץ למצרים.

שאלת מעמדו של הנגיד בענייני ההקדש בקהילות מחוץ למצרים מתחדדת לאור "פרשת הזקנים" בירושלים בשלהי התקופה הממלוכית.⁸⁰ ידיעותינו על פרשה זו, שטלטלה את יהודי ירושלים והביאה לזעזועים כלכליים וחברתיים בקהילה, שאובות ברובן ממקור יחיד, הלא הן אגרותיו של ר' עובדיה מברטנורה. בתיאוריו של ר' עובדיה לפרשה לא נזכרת הנגידות במצרים כגורם המתערב בפרשה. בעת שהותו בקהיר פגש ר' עובדיה מברטנורה בנגיד ר' נתן שולאל והלה גולל באזניו את מעללי הזקנים בירושלים ואת חוסר יכולתו להתמודד עימם: "ואמר לי הנגיד כי לא היה בידו למחות בזקנים ההם, כי ירא מפניהם, פן ילשינו למלך על כל היהודים".⁸¹ ואולם, תיאור זה מתייחס לימים בהם ישב נתן בירושלים, בטרם עלתו לכס הנגידות. סדר הנגידים שכינה במשרה לפני נתן, במחצית השניה של המאה החמש-עשרה, אינו ברור לגמרי,⁸² אך יהיה מי שיהיה המכהן במשרה, אין זכר להתערבותו במכירת נכסי ההקדש בירושלים בידי הזקנים. אין לדעת אם הדבר משקף את חולשת הנגיד או את הסכמתו למהלכיהם של הזקנים הירושלמים. מכל מקום ברור שעמדתו של הנגיד הבא, נתן שולאל, כלפי מעשי הזקנים, היתה שלילית ביותר. בעקבות הסתייגותו ממעשי הזקנים בירושלים ניסה שולאל להניא את ר' עובדיה מלהגר לירושלים. אלחנן ריינר רואה באי-התערבותו של הנגיד באירועים דרמטיים אלו ביטוי לחולשתה של הנגידות במוצאי ימי הביניים. לפי דעתו, מאז שלח המאה השלוש-עשרה ירד כוחה הריכוזי של הנגידות, ולמולה עלה כוחן של הנהגות מקומיות בקהילות המדינה הממלוכית, ששאבו את כוחן מקשריהן עם הפקידות הממלוכית המקומית.⁸³ ריינר מציין כי נתן שולאל לא התערב בנעשה בירושלים בפרשת מכירת ההקדשות, גם לאחר מינויו לנגיד.⁸⁴ ואולם, במאמרו המוקדש לניתוח הפרשה פרסם טיוטת אגרת⁸⁵

⁷⁸ לפי התרגום המובא אצל ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 36 המבוסס על הנוסח שהיה אמור להופיע בספר הישוב, ג. לתרגום חלופי ראו גויטיין, אבן עובייה, עמ' 30.

⁷⁹ ריינר שם. בהערה 46 שם מציע ריינר כי מבנה בית הכנסת נקנה על ידי הנגיד או שקנייתו מומנה על ידי מגבית שנערכה במצרים ולכן הוחזק שטר הקניין בידו, אך הדברים אינם יוצאים מכלל השערה.

⁸⁰ ראו על פרשה זו בהרחבה לעיל, פרק 4, סעיף 5ג.

⁸¹ אגרות רע"ב, עמ' 59.

⁸² ראו אסף, הנגידים האחרונים, עמ' 117-114; בן-זאב, בית הקברות, עמ' יד וכנגדו אשתור, תולדות, ג, עמ' 154.

⁸³ ראו ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 24-23, 33-37, 75-76. לראיות נוספות לכך, ראו לעיל, פרק 4, ליד הערה 39.

⁸⁴ ריינר, שם, עמ' 34.

⁸⁵ ENA 2735.10, ריינר שם, עמ' 79-78. לניתוח התעודה ראו שם, עמ' 74-70. האגרת הגיעה לידינו "במצב השתמרות גרוע המקשה מאד על קריאתו. הצעת השחזור נוקקה אמנם לדמיון רב... (שם), עמ' 70, הערה 149). אכן במקומות רבים קריאת המהדיר מסופקת למדי, אולם לרוב אין בידי להציע קריאה טובה יותר. אציע רק כמה תיקונים: בשורה 9: "בשלושכם", אולי צ"ל "בשלושכם"; בשורה 10: "לקבול לפני המלך על השטרים". הצורה "השטרים" חריגה. האות השלישית מטושטשת מאד ואולי יש לקרוא "השקרים"; בשורה 11: "ומבקשים עלילות עולה כל גזול". אין ספק כי יש לקרוא כהצעה המובאת שם בהערה 7: "ומבקשים עלילות עליהם לגזול"; שם, בסוף השורה, מופיעה המילה הנדירה "דיולטריה", שהמהדיר מפרשה, כלשון חז"ל, כ"מלשינות" (עמ' 71). אולי במקום "שהיה מן הדיולטריה" יש לקרוא "שהיה מן הדין לטעון[?]" ; בשורה 14: לא ניתן לקרוא "ובני העולה אומרים" כקריאת המהדיר, ואולי יש לקרוא "ובניהם ולכן אומרים"; בשורה 15: "גיסו שלחכו". הצורה חסרת מובן. המהדיר מציין שם, בהע' 9, כי צ"ל "שלחמו", דהיינו מדובר בגיסו של יוסף חמוי הנזכר קודם. נראה לי שאחרי ה' ישנה א' ולא ח', וכן אחרי ה' ישנה ר' ולא ו'. אולי יש לקרוא "שלחכרם" [=של אכרם]; בשורה 17: "אילך", צ"ל "ואילך"; בשורה 21: "להצילם מידי עושקים הסכמנו". עדיפה הצורה המובאת שם בהע' 11 "להצילם מידי עושק הן הסכמנו".

המיוחסת אצלו לנתן שולאל והמעידה לכאורה על התערבותו בפרשה. באגרת זו, שנשלחה כנראה מקהיר לירושלים, מזכיר הכותב מעשה שתדלנות "לפני המלך" שקיימו הנמענים "בענייני הירשות וזולתם".⁸⁶ ריינר מבאר באופן משכנע כי מעשה השתדלנות הרמוז כאן קשור למדיניות השלטון הממלוכי ביחס לירושות נפטרים מבני החסות, שאין להם יורש.⁸⁷ כידוע עמד נושא זה במוקד פרשת הזקנים בירושלים, שהואשמו בהשתלטות על ירושות של נפטרים חסרי יורשים.⁸⁸ כותב האגרת מתייחס בלשון חריפה ל"המוסרים והמלשינים"⁸⁹ ואנשי רשע⁹⁰ בירושלים, שהנמענים מצווים להתרות בהם ברבים ולדווח לכותב על ביצוע הדברים. הלשון הסמכותית מעידה שלפנינו בעל שררה, וכנראה הנגיד, כפי שהראה לנכון ריינר. מלבד זאת מספר הכותב על חרם שהטיל על מי שיימנע מלסייע לעשוקים בעיר "להצילם מיד העומדים עליהם".⁹¹ החרם הקיף גם כל מי שלא יציית לתקנות שתיקן הכותב: "ובכלל החרם שכל אילו הדברים אשר ציינו אתכם ושסדרנו לכם לפני שלוחיהם שמנינו לכם על ידי שלוחינו והתקנה שתיקנוה ביניכם בענייני המסים וההקדשות והנדרים והנדבות... כל [מי שימרה אותן] יהיה בכלל החרם..."⁹² הכותב תיקן אפוא תקנות חדשות בענייני המיסוי, ההקדשות והתרומות.⁹³ תקנות אלו לא הגיעו לידינו. ריינר אף משער שהן לא השפיעו רבות על המצב בירושלים, לאור אי אזכורן של תקנות אלו בידי ר' עובדיה.⁹⁴ אולם יש להעיר שתי הערות ביחס לטענה זו. ראשית, יש לזכור כי ר' עובדיה לא התיימר לרשום כרוניקה מסודרת של האירועים ותיאורו להם אגבי ואינו קוהרנטי. שנית, אפשר בהחלט שתקנות אלו הגיעו לירושלים והתקבלו בה כהסכמה מחייבת, אך הן נועדו בעיקר לכונן סדרים חדשים בניהול הקהילה ולא היה בכוחן לפתור את מצוקתה הכלכלית הקיימת. לא ניתן לומר בבירור, אם כן, כי הנגיד נתן שולאל נמנע מלהתערב בעימות החרף על ההקדשות בירושלים. אציין גם כי אפשר שהשתמרה בידינו עדות נוספת בה נזכרת מעורבותו של נתן הנגיד בפרשה. בסוף תשובה הלכתית שנכתבה לדעתי על ידי נתן, או על ידי אחד מחכמי בית דינו, עוסק הכותב בעניינים ציבוריים. כתב היד שרד באופן מקוטע, וקשה לעמוד בבירור על כל העניין, אולם ניתן להסיק בבירור כי הכותב, שהינו בעל שררה ומעמד, מתנגד למעשי "הזקנים הרעים" ומנסה להתרות בהם לשוב מדרכם: "בן אלברדיא"⁹⁵ הצריכני לכתוב כתב לזקנים הרעים המה הנודעים וכתבתי להם כתב גערה בסופה ובסערה ..."⁹⁶

ראינו לעיל כי נתן שולאל תיקן תקנות בענייני ההקדשות עבור קהילת ירושלים. והנה, גם יורשו של נתן, ר' יצחק שולאל, היה מעורב בקבלת תקנות בענייני ההקדשות עבור קהילה זו. בין תקנותיו של יצחק שולאל נכללה תקנה הקובעת "שמהיום הזה כ"ו לחודש אלול שנת הרע"ד ליצירה"⁹⁷ והלאה לא ישתמשו בב"ה הנזכר [=בית הכנסת בירושלים] בשום דבר של קדש הן ס"ת הן עטרת ורמונים ומפות ופרוכת ומנורות הן כל שאר כלים שראוי להשתמש בהם בב"ה הנז' [כר]. אם לא שיהיו הקדש גמור מקדש ומוחלט לרבים, שיד כל ישראל שוה בהם ולא יהיה לבעלים המקדישים הכלי ההוא שום אחיזה וחזקה בו יותר ממה שיהיה לכל אחד ואחד

⁸⁶ ריינר שם, עמ' 78, שורה 11.

⁸⁷ לאור מצבה הפגום של האגרת קשה לשחזר באופן מלא את מהלכי השתדלנות הרמוזים בה ואת עמדות הצדדים השונים (הסולטאן, הנגיד, זקני ירושלים [שאף הם לא היו מקשה אחת לפי האגרת]). לנסיגות שחזור ראו ריינר שם, עמ' 73-70.

⁸⁸ לדיון ראו פרק 4, סעיף 5.

⁸⁹ מעניין לציין כי הביטוי נזכר ביחס לזקנים בירושלים גם באגרתו של ר' עובדיה, בה הוא מבקר את "הזקנים המלשינים והמוסרים" (אגרות רע"ב, עמ' 58). גם באגרת שנשלחה מחלב אל הנגיד, כנראה יצחק שולאל, מזכיר הכותב את "המלשינים והמוסרים" (דוד, חלב, עמ' 193).

⁹⁰ ריינר שם, עמ' 79, שורה 15.

⁹¹ שם, שורה 22.

⁹² שם, שורות 25-22. כאמור לעיל, מילים שונות בקריאה המוצגת כאן הינם השערה בלבד וקשה לאמתם בגוף כתב היד.

⁹³ ריינר מבאר כי "ההקדשות" הן הנכסים הקרקעיים של הקהילה, וה"נדרים והנדבות" הינם התרומות שנתרמו לקהילת ירושלים בקהילות חוץ-לארץ ועל-ידי עולי רגל בבמקומות הקדושים (שם, עמ' 74).

⁹⁴ שם, שם.

⁹⁵ אולי "אלברדיא", הכורדית.

⁹⁶ TS NS 167.16. כתב היד זוהה על-ידי במסגרת עבודתי במפעל "שרידי תשובות האחרונים בגנזי קיימברידג'" במכון שוקן למחקרי היהדות, והוא יתפרסם אצל גליק, שרידי תשובות (ב). אני מקווה לשוב ולעסוק בה במקום אחר.

⁹⁷ עשרים ושבעה בספטמבר 1514.

מבני ישראל... וחתמי עליה כל גדולי הקהל יצ"ו וגם חכמיה הנגיד ז"ל עם בית דינו של מצרים...⁹⁸ תמצית תקנה זו הועתקה על קיר בית הכנסת לצד תקנות אחרות.⁹⁹ התקנה נועדה כנראה לאפשר לפרנסי הקהילה לנהוג בחפצי ההקדש כהבנתם, לאחר שנמתחה ביקורת על מכירת ספרי תורה, ספרי קודש ותשמישי קדושה אחרים שהוקדשו על ידי יחידים, בעיקר מקרב העולים לעיר.¹⁰⁰

לסיכום, ר' נתן שולאל וכנראה גם יורשו, ר' יצחק שולאל, גילו מעורבות רבה בענייני ההקדשות של קהילת ירושלים. אין בידנו ידיעות על מעורבות שלהם בענייני הקדש בקהילות הגליל או בקהילות סוריה, אך אין סיבה להניח שמצב הדברים היה שונה. מאידך, ברור כי מידת המעורבות של הנגידים בנעשה בקהילות רחוקות היתה פחותה בהרבה מאשר בקהיר ובשאר קהילות מצרים. מסקנתנו על מעורבותם של הנגידים האחרונים בענייני ההקדשות בקהילות מחוץ למצרים עולה יפה עם הידיעות על מעורבותם של הנגידים לבית שולאל בענייני ציבור (ארגון, מיסים, תקנות קהל ועוד) בקהילות ארץ-ישראל וסוריה.¹⁰¹

2. הדיין ובית הדין

מעבר לאחריות ראש היהודים או הנגיד, עמדו בתי הדין בכל קהילה וקהילה כאחראים הישירים על נכסי ההקדש ועל הכספים שהוקדשו לקופתו, והם שהתוו את דרכי פעילותו.¹⁰² ההלכה העניקה בידם סמכות מלאה לנהוג כהבנתם בנכסי ההקדש, ובכלל זה להחליט מה לעשות בנכסיו ולאן יופנו רווחיו. בית הדין נחשב מבחינה הלכתית נציגם החוקי של אלו המתקשים לייצג עצמם כדוגמת יתומים ועניים, וכדברי הרמב"ם: "שכל בית ובית דין הוא אביהן של יתומים".¹⁰³ הדיינים היו מופקדים על קבלת כספי הצדקה וההקדש עבור העניים ולמעשה זכו בהם בעבורם.¹⁰⁴ לאור זאת נחשבו בית הדין והדיין העומד בראשו כסמכות הבלעדית לטפל בכספי ההקדש ובחלוקתם לעניים ולמוטבים האחרים. הדיינים לא עסקו בפועל בניהול ההקדשות - לכך מונו בעלי תפקידים מיוחדים - אולם בית הדין העניק את הגושפנקה והסמכות לפעילותם השוטפת של ממוני ההקדש.

מבחינות רבות דמתה משרתו של הדיין לזו של הקאצי' בחברה המוסלמית. כמו הדיין, גם הקאצי' ריכוז בידיו הן סמכויות שיפוט והן סמכות ראשית בפיקוח על ההקדשות.¹⁰⁵ מתעודות הר הבית מן התקופה הממלוכית עולה כי הקדשות, צוואות ושאר הפעולות הנוגעות לנכסי נפטרים נערכו תחת השגחתו של הקאצי' של העיר. כך למשל, הטיפול בנכסיה של נפטרת משכונת המוגרבים בעיר נערך בשנת 795ה' (1393) בנוכחות הקאצי' שיח' שרף אלדין, מלומד שאפעי שניהן כשופט ראשי בירושלים רבתי¹⁰⁶ וגם כמפקח ההקדשים.¹⁰⁷ מנקודת מבטו של השלטון המוסלמי היה הדיין נציג יחיד המופקד על הקדשות הקהילה, אולם ברור שמנקודת מבט יהודית פעל

⁹⁸ שו"ת רדב"ז, ב, סי' תרמד, י' ע"א-ע"ב.

⁹⁹ ר' משה באסולה העתיק את תמצית התקנה מקיר בית הכנסת: "שלא יקדיש אדם דבר שישתמש בו בבית הכנסת אם לא יחליטנו שלא יהיה יד בעליו בו אלא כמו האחרים" (מסעות א", עמ' ל). ראו גם דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 302-300.

¹⁰⁰ בהקשר זה יש להזכיר את דברי ר' עובדיה, שהאשים את הזקנים על שמכרו את "כל הספרים, אשר היו בהקדש הכנסת אשר בירושלם, כי לא היה מספר לספרים אשר הקדישו כל הבאים שם מן האשכנזים מספרי תלמוד ופוסקים, הכל מכרו הזקנים ההם; ולא נשאר מעיל ופרוכת וכלי כסף שלא הוציאו מן ההקדש" (אגרות רע"ב, עמ' 58, וראו גם שם, עמ' 67-68).

¹⁰¹ וראו לעיל, פרק 4, סוף סעיף א.

¹⁰² וכדברי גיל: "It becomes clear after an examination of even a few documents that the central factor affecting the activities of the qodesh was the court" (גיל, ההקדש, עמ' 39).

¹⁰³ משנה תורה, הל' נחלות, פ"י ה"ז.

¹⁰⁴ "אנן יד עניים אנן" (בבא קמא, לו ע"ב. מובא אצל גיל, שם, עמ' 21, הע' 28 ועמ' 39, הע' 48 ובשני המקומות נרשם בטעות "אננם, רש"י על אתר מפרש את דברי רב יוסף שם לאור היותו של רב יוסף גבאי צדקה (שם, צג ע"א), ולא מצד היותו דיין, אבל ממקורות אחרים עולה תפיסה הרואה בבית הדין מעין אישיות משפטית העומדת במקום העניים, ומשהתחייב אדם לתרום צדקה או להקדיש דבר לטובת העניים, זכו בכסף בית הדין עבור העניים ואין המקדיש יכול לחזור בו. ראו למשל בתשובת גאוניו בענין שכיב מרע שציווה כסף לעניים בצוואתו ואחר כך שינה פרטים בצוואה: "והעניים זכו במה שציווה להן ואינו יכול לחזור בו שכיבן שיצא מפיו לעניים בצוואה הראשונה זכו להם בית דין ובית דין יד עניים הם ואינו יכול לחזור בו" (תשובות גאוניו קדמונים, מהד' ד' קאססעל, ברלין תר"ח, סי' קלט, לו ע"ב).

¹⁰⁵ על השוואה זו כבר עמד גיל, שם, עמ' 40.

¹⁰⁶ الحاكم بالقدس وأعمالها.

¹⁰⁷ وناظر الأوقاف. ראו לוטפי, אלקדס אלממלוכיה, עמ' 46-48. רוב התעודות באוסף הר הבית נכתבו על ידי שיח' זה. הוא מוצג בתעודות כשופט בירושלים ומפקח ההקדשות בירושלים ובחברון. ראו גם ליטל, תעודות, עמ' 196. על פיקוחו של הקאצי' על ההקדשות במדינה הממלוכית ראו גם פרנקל, בעלות על מקרקעין, עמ' 255.

הדיין במסגרת בית הדין שהתכנס עמו ושיתף בהכרעותיו את הדיינים הכפופים לו. לצד מקורות המעידים על פעולה של הדיין לבדו בתחום ההקדשות, מעידים מקורות אחרים על פעולה משותפת של כמה דיינים.¹⁰⁸

הדיינים בקהילות היו כפופים, לפחות פורמלית, למרותו של הנגיד, שנחשב כממונה מטעם השלטון על השיפוט בקרב היהודים, והחזיק בזכות למנות או לפטר דיינים. מה אירע עם ביטול הנגידות בתקופה העות'מאנית? ליד מי הועברה סמכותו של הנגיד בפיקוח על ההקדשות?

רדב"ז מצייר רציפות היסטורית בין משרת הנגיד לבין משרת הדיין. בתשובה לשאלה "על מה סמכו במצרים להיות להם נגיד אחד או דיין אחד והא תנן אל תהי דין יחידי שאין דין יחידי אלא אחד ית"ש וכן נהגו בירושלים תוב"ב ובכל המלכות",¹⁰⁹ הציג רדב"ז מסורת מפורטת על השתלשלות משרת הנגידות תחת שלטון האסלאם. לדבריו, הנגיד הופקד מטעם השלטון המוסלמי על השיפוט בקרב היהודים. הסדר זה נמשך "עד שמלכו התוגראין"¹¹⁰ ואע"ג דבטלה הנגידות בעונותינו ואין לנו הורמנותא¹¹¹ נשאר המנהג הראשון שיהיה דין יחידי דיין אחד במקום הנגיד ובוררין להם הציבור מי שראוי לכך וממנין אותו לדיין עליהם וכיון שהן בוררין [=בוחרים] אותו הוי כאלו קבלוהו עליהם כולם... ויכול לדון אפילו יחידי".¹¹² רדב"ז מאשר אפוא מבחינה הלכתית את הנוהג בקהילות מסוימות באימפריה העות'מאנית להעמיד דיין בודד בראשות הקהילה ולהפקיד בידו את השיפוט הדתי.¹¹³ מבחינה היסטורית התעצבה המשרה בעקבות צרכי השלטון המוסלמי בתקופה הפאטמית, האיובית והממלוכית, אך היא התמידה גם בתקופה העות'מאנית מכוח הנוהג שהשתרש, למרות היעדר ההכרה הרשמית של השלטון.

הדיין, כממשיכו של הנגיד, הוכר גם כאחראי הראשי על ההקדשות. אמנם, אופייה הריכוזי של משרת הנגיד נעלם עם ביטול הנגידות. כוחו של הדיין הוכר בקהילות בלבד,¹¹⁴ אך חשוב לציין כי לא היתה בידו משרה מצומצמת של שיפוט בלבד, אלא משרה כוללת של הנהגה בקהילה. על אחריות הדיין על ההקדשים בקהילות מעידות תעודות ערבית בנות הזמן. כך למשל, בפני בית הדין בירושלים הוגשה ב-1558 תלונה על בית הקדש יהודי, ששכן סמוך למסגד שעמד בשכונה היהודית. המתלוננים קבלו על כך שאחד מקירות הבית קרס ועקב כך נגרם נזק למסגד. בעקבות זאת זומן "יעקוב דיין היהודים האחראי על הקדש היהודים" ונתבע לתקן את הקיר.¹¹⁵ ממקורות התקופה עולה כי בתקופה העות'מאנית היו המקדישים מציינים לעתים את דיין הקהילה כמפקח ('נאט'ר') ההקדש, בדיוק כפי שבתקופה הממלוכית היו מקדישים מציינים את הנגיד כמפקח. רדב"ז מספר באחת מתשובותיו על אשה שהקדישה בתים, וייעדה חלק מהרווחים לעניי קהל מסוים וחלק להקדש שמואל הנביא. בשאלה נזכר באופן סתמי "ומנתה אפטרופוס על כל הקדשות הנז' [כרים]".¹¹⁶ אחר מותה מסר בעלה את שטות הקניין של הבתים ואת שטרי ההקדש "ליד האפטרופוס אשר מנתה והוא בעצמו הוא גזבר העניים...

¹⁰⁸ למשל בין ששת ממוני ההקדש בירושלים, החתומים באגרת שליחות לגולה, נמנים גם צדקה בכ"מ עובדיה ושמואל בכ"מ מרדכי, המוכרים לנו כדיינים בעיר. על האגרת וחתימתה ראו י' הקר, 'עליית יהודי ספרד לארץ-ישראל וזיקתם אליה, בין קנ"א לרנ"ב', שלם, א (תשל"ד), עמ' 148-149; ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 38-39.

¹⁰⁹ שו"ת רדב"ז, ג, סי' תקט, כו ע"ג. הציטוט מהמשנה הינו ממשנת אבות פ"ד מ"י.

¹¹⁰ צ"ל התוגראין, דהיינו התורכים.

¹¹¹ כלומר היתר רשמי מהשלטונות לדון. לדיון במשמעות המונח זה ראו הקר, הרבנות הראשית, עמ' 229, ועמ' 235-239.

¹¹² שם, כו ע"ד. תיאורו של רדב"ז אודות ייסוד הנגידות הוכח כלא-אמין מבחינה היסטורית. לספרות בעניין ראו פרק 4, הערה 8.

¹¹³ דפוס זה נהג לדבריו רדב"ז בקהיר, בירושלים, "ובכל המלכות". מסתבר כי הציון "בכל המלכות" אינו מתייחס לאימפריה העות'מאנית אלא לשטחי השלטון הממלוכי לשעבר. איננו מכירים דפוס דומה של שיפוט ומנהיגות של הדיין בקהילות אנטוליה והבלקאן. כוחו בקהילות אלו היה מצומצם בהרבה.

¹¹⁴ יש לציין עוד כי בניגוד לכוחו של הנגיד, שהוכר כנציג כל העדות היהודיות (רבניים, קראים ושומרונים), היה הדיין היהודי נציג הקהילה הרבנית בלבד. כך למשל, בירושלים העות'מאנית הוכר הדיין כאחראי על הקדשות הקהילה הרבנית, אך לקהילה הקראית הקטנה היה מנהל הקדשות משלה שפיקח על ההקדש הקראי הנפרד, ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 298, 327; הנ"ל, ב, עמ' 100; כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 56, 227; זיסק, הקהילה, עמ' 20.

¹¹⁵ כהן ואחרים, יהודים, א, תעודה 370, עמ' 327. ראו גם כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 50.

¹¹⁶ ר' דוד אבן זמרא, **שאלות ותשובות**, ונציה תק"ט, א, סי' סז, יא ע"ד. הנוסח במהדורת וורשה תרמ"ב השתבש בתשובה זו באופן משמעותי (ראו להלן). עשרות שנים מאוחר יותר התעורר שוב ויכוח סביב הקדש זה והנושא נדון ע"י ר' חיים כפסי, ראו שו"ת ר"ח כפסי, 123א-124ב.

וכבר התחיל הגזבר לגבות מיום מיתת הבעל ומחלק לעניי[ם] שכירות הבתים והעליות".¹¹⁷ אולם, מתשובת רדב"ז עולה כי האפטרופוס לא היה אלא רדב"ז עצמו. נוסח השאלה שלפנינו ודאי איננו הנוסח המקורי שנשאל.¹¹⁸ על ערש דווי פנתה האשה אל הרדב"ז וביקשה ממנו לערוך שינויים בתנאי ההקדש. מסיבה שלא פורטה בתשובה, התחרטה האשה על תנאי ההקדש המקוריים וביקשה להמיר את המוטבים מעניי המערביים לעניי קהל הספרדים. וכך מספר רדב"ז:

ואני מעיד עלי שמים וארץ כי שלחה אחרי אז ומצאתיה חולה ושלחה אחר גוי¹¹⁹ אחד לקרוא בפני את שטרות ההקדש והודעתני איך בטלה מה שהקדישה לצורך המערביים¹²⁰ והקדישה אותו לעניי קהל הספרדים יצו ולאדוננו שמואל הנביא ע"ה... ויכולה היתה לשנות אותו שהרי אין כתוב בשטר אלא בעד עיניה ר"ל לאחר מיתה ושעשתה אותי ממונה על ההקדש הנזכר... והוי יודע שאעפ"י שאני ממונה על ההקדש וגזבר העניים כיון שאין לי זכות ולא הנאה לא בנכסים ולא בפירו[ו]ת] אני נאמן כאחרים.¹²¹

נראה שהמקדישה היתה ממוצא מגרבי, לאור הקדשת הרווחים תחילה "לצורך המערביים". למרות זאת מינתה כממונה על ההקדש את רדב"ז ולא דיין של הקהל המגרבי. רדב"ז שימש תקופה מסוימת כדיין ראשי (של כלל הקהלים) בקהיר, כפי שלאחר מכן היה דיין ראשי בירושלים. בתפקיד זה נחשב גם כממונה ההקדשות של כל יהודי קהיר, ולא רק של הספרדים. עוד בשלהי התקופה הממלוכית ישב רדב"ז כדיין ב"בית דינו של הנגיד", כך שמשרתו כדיין היוותה המשך מסוים למציאות הקדם-עות'מאנית.

תשובת רדב"ז חושפת בפנינו פרטים חשובים על אופן הטיפול של דיין הקהילה בהקדשות. מן התשובה עולה כי שטרות ההקדש נשמרו בידי הדיין: "ואני מעיד עלי שמים וארץ שבא כמה פעמים [בעלה של המקדישה] לשאול על השטרות וששמרם במקום בטוח".¹²² בתקופה הממלוכית נשמרו כאמור שטרות ההקדש במרוכז בלשכת הנגידות, ובראשית התקופה העות'מאנית נשמרו אצל דיין הקהל. יש בכך כדי להסביר את השתמרותם של שטרות הקדש רבים, לצד שטרות אחרים העוסקים בענייני נדל"ן (מכירה, שכירות וכד'), בארכיון הקהילה היהודית בקהיר. גרעינו של אוסף זה הוא כנראה אוסף השטרות של הקהל המוסתערבי, שהוחזקו בידי דיני הקהל לבית סכנדר. בתקופה מאוחרת יותר נשמרו שטרי ההקדש בידי פרנסי ההקדש, הממונים שהיו כפופים לדיין.¹²³

רדב"ז מספר על פעילותו המיידית להצלת נכסי ההקדש מפני הפקעה של בית אלמאל: "שבשעה שמת הזקן [=בעל המקדישה] בא הממונה של בית אל מא"ל¹²⁴ ולולי שטרי ההקדש היו לוקחים אותם¹²⁵ לבית אל מא"ל ונתתי לו שוח'ד]¹²⁶ להציל שאר הנכסים". מסתבר שהשוחד ניתן מכספי ההקדש ולא מכיסו האישי של רדב"ז.¹²⁷ בכך הפעיל רדב"ז את סמכותו כדיין וכממונה ההקדש לקבוע לאילו מטרות יוצאו כספי ההקדש.

¹¹⁷ שם, יב ע"א.

¹¹⁸ אם אכן נשאל. ייתכן גם כי השאלה מלאכותית והוצמדה מאוחר יותר לפסק של רדב"ז שנכתב בעקבות ערעור שיצא על ההקדש.

¹¹⁹ במהד' וורשה תרמ"ב (א, סי' סז, יא ע"ב): "עכו"ם".

¹²⁰ במהד' ורשה תרמ"ב השתבש כאן ל"מה שהקדישה לצורך העכו"ם" [!], וכנראה השתבש כך: המערביים <- הערביים <- העכו"ם.

¹²¹ שם, יב ע"ג.

¹²² שם, יג ע"ב.

¹²³ ראו למשל: "הכא נמי גבי פרנסי ההקדש היה להם הרבה שטרות ובתוכם זה ולא השגיחו בו... עד עתה שחפשו באמתחות השטרות ומצאוהו והיות הפרנסים הם משתנים לזמן אפשר שהפרנסים הראשונים שנתן להם צו[ו]ן] זה לא הספיקו לגבות מן האפטרופוס של יורש עד שנתמנו אחרים תחתיהם ולא אדעתייהו אי נמי מטעם דהוי קדירה דשותפי (על-פי הביטוי התלמודי "קדרא דבי שותפי לא חמימא ולא קריא", עירובין ג ע"א) וזה סמך על זה ונשתכח הדבר עד שעתה נמצא בהיסח הדעת באמתחות שאר שטרות של הקדש" (שו"ת דרכי נעם, סי' ב, טו ע"ג).

¹²⁴ אחרי מותו של הבעל לא נותרו יורשים. לזוג לא היו ילדים, וממילא לא היה להם יורש חוקי על פי דיני האסלאם ורכושם היה אמור להימסר לרשות בית אלמאל, משרד האוצר של הסולטאנות. זו כמובן הסיבה העיקרית להקדשת הנכסים, כדרך לעקוף את חוק העזבונו המוסלמי.

¹²⁵ במהד' וורשה: "אותה".

¹²⁶ המילים "לו שוחד" נשמטו במהד' וורשה, מחמת צנזורה פנימית שנועדה לשמור על כבודו של רדב"ז, ובמקומן נוספה המילה "ויגעתי" ("ונתתי ויגעתי להציל שאר הנכסים", יא ע"ג).

¹²⁷ וכלשונו "להציל שאר הנכסים". כלומר, חלק מהנכסים ניתנו כשוחד לממונה בית אלמאל כדי להציל את השאר.

נראה שאחריותו של הדיין על הקדשי הקהילה, הצטמצמה להקדשים מסוג 'וקף ח'ר', שרווחיהם הופנו לטובת עניי הקהילה ומטרות ציבוריות אחרות. הקדשים משפחתיים עמדו מחוץ להשגחתו, והממונה עליהם מונה באופן אישי על-ידי המקדיש,¹²⁸ אם כי ברור שסמכות הדיין כבורר ומכריע בסכסוכים חלה גם על הקדשות כאלו. כך למשל, בני משפחה מוסתערבית בדמשק שהסתכסכו ביניהם על אופן חלוקת נכסי הקדש משפחתי שהותיר להם אבי המשפחה פנו אל הדיין המוסתערבי בעיר, ר' יוסף נ' ציאח, כדי שיפטר ביניהם.¹²⁹

עוד נראה שמידת מעורבותם של הדיינים בשלהי התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית בפעילות היומיומית של ההקדש היתה קטנה יותר מזו שבתקופות הקודמות. חוקרי הגניזה הקלאסית עמדו על מקומו המרכזי של הדיין בפעילות הכספית של ההקדש. הדיין חתם על החשבונות ואישרם, כתב הוראות תשלום, ורשם הכנסות והוצאות של ההקדש.¹³⁰ לא מצאתי בדל ראיה לכך שבסוף התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית היו הדיינים מעורבים עד כדי כך בפעילותו השוטפת של ההקדש. נראה שתפקיד הדיין היה בעיקר השגחה על עריכת שטר ההקדש ואחריות עליו בפני השלטונות, וכן הכרעה בשאלות שהתעוררו בנוגע למוטבי ההקדש, הזכות לשנות את ייעוד הכספים, שאלת ההיתר להלוות את כספי ההקדש בריבית ושאלות נוספות.

3. הזקנים

לצד המנהיג הדתי של הקהילה, הדיין, נחשבו גם זקני הקהילה כאחראים על ההקדש. בניגוד לדיין או לנגיד, הזקנים פעלו כגוף קולקטיבי.¹³¹ בסמכותם של הזקנים היה להתוות את אופן הטיפול בנכסי ההקדש ולקבל החלטות עקרוניות באשר לשימוש בנכסים. בתעודה 1 במדור התעודות לפרק זה מתפרסם לראשונה שטר בערבית-יהודית מראשית המאה הארבע-עשרה, בו משכירים זקני הקהל הקראי בקהיר זכות שימוש בבית או בחצר לאחד מבני הקהל. בשטר זה לא נזכרים גורמי הנהגה אחרים זולת הזקנים, ומסתבר כי לפחות בתקופה זו היו זקני הקהילה הקראית הגורמים המוסמכים לנהל את נכסי הקהילה והם שהיו אחראים בעיני השלטונות לכל ההחלטות אודותם. הזקנים ניהלו גם נכסי וקף משפחתיים וצוינו לעתים כמחזיקי משרת ה'נאטר' על ההקדש. כך למשל, בשטר הקדש מיוני 1513 כתב המקדיש כי הוא עצמו יהיה המפקח על ההקדש, ואחרי מותו תעבור האחריות לשייח'ים של הקהילה הקראית בקהיר.¹³²

קשה לתחם את הגבולות בין הדיין לבין הזקנים בסוגיית הטיפול בהקדשות וייתכן כי גורמי ההנהגה פעלו בשיתוף פעולה מסוים. אפשר גם שהגבולות בין מוקדי הכוח השונים בהנהגת הקהילה היו גמישים והשתנו ממקום למקום ומזמן לזמן. ראינו לעיל כי בירושלים של המאה החמש-עשרה נזכרים הן דיינים והן זקנים כאחראים על הקדשות הקהילה. בעת פרשת מכירת נכסי ההקדש של קהילת ירושלים, שנזכרה לעיל, תפסו הזקנים מקום מרכזי. בפרשה זו לא נזכרת מעורבות של דיינים בקהילה בטיפול בהקדשות ולא ברורה עמדתם בשאלת מכירת הנכסים, אם כי יש לזכור כי בידינו רק תיאור מוטה ומגמתי של האירועים, ועמדות גורמי ההנהגה בירושלים בפרשה אינן ברורות לגמרי. מעורבותם של הזקנים בירושלים בניהול נכסי ההקדש (בשיתוף עם הדיין) נמשכה לאורך המאה השש-עשרה. כך למשל, בדיון שנערך בראשית שנות העשרים בירושלים, אודות נכסים שהקדיש רופא יהודי ממוצא אירופי (כנראה איטלקי), השתתפו הדיין, ר' דוד נ' שושן, כמה חכמים (ר' יוסף קולון ורלב"ח) וזקני הקהל. במסמכי בית הדין השרעי מופיעים הזקנים, לצד הדיין, כגורמים המייצגים את עמדת הקהילה בענייני ההקדשות. כך לדוגמה, בדיון שנערך בבית הדין בעקבות סכסוך בעלות על ארבע חנויות הקדש בירושלים ייצגו את ההקדש "האחראים בדרך חוקית על הנכס", אברהמים בן הלאל

¹²⁸ ראו להלן ליד הערה 226.

¹²⁹ שו"ת ר' יוסף נ' ציאח, 192 ב-201. סכסוך משפחתי זה נותח על ידי בהרחבה במאמרי: ארד, המוסתערבים בדמשק.

¹³⁰ ראו גיל, ההקדש, עמ' 39-43; מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 51; ברקת, שפירר מצרים, עמ' 61.

¹³¹ על הזקנים ראו בפרק 4 ("הנהגת הקהל"), סעיף ג.

¹³² ריצ'רדס, שם, עמ' 139-138.

ושמילה בן יוסף.¹³³ משרתם של השניים לא תוארה בתעודה זו, אך במקורות אחרים¹³⁴ נזכר במפורש כי הם היו מזקני הקהילה. שמילה אף כיהן כשיח' אליהוד בירושלים במשך כשבע שנים (1566-1572).¹³⁵ חלוקת התפקידים בין שיח' אליהוד לבין שאר הזקנים ('משאח') אינה ברורה לגמרי, ונראה שהיתה גמישה למדי. זקן היהודים התייצב בפני השלטונות בדרך כלל בלוויית "זקנים" נוספים, שנתפסו בעיני השלטונות כמייצגים באותה מידה את הקהילה. הנהגת הקהילה היתה למעשה הנהגה קולקטיבית וניתן לראות בשיח' אליהוד מעין "ראשון בין שווים".¹³⁶ יש להניח אפוא כי גם ביחס להקדשות לא היה הבדל מהותי בין שיח' אליהוד לבין זקני הקהילה וטיפולם בהם היה שווה בעיקרו. עם זאת, לעתים רחוקות ייצג זקן היהודים, או שיח' שעמד בראש אחד הקהלים, את ענייני קהילתו באופן בלעדי. כך למשל, ב-1593 פרץ בקהיר סכסוך אודות הבעלות על אדמה, תנור ונכסים מסויימים בשכונת היהודים. מנהל מוסלמי של וקף של מסגד סמוך תבע בעלות על הנכסים אשר הקראים ראו בהם חלק מנכסי ההקדש שלהם. את הקראים ייצג בדיון עבד אלוואחד, השיח' הממונה עליהם, והוא שטען לזכות ההקדש ולזכות העניים הנתמכים על ידו.¹³⁷

4. מנהלי ההקדש בפועל

בתקופת הגניזה הקלאסית ניהלו בפועל את ההקדש ממונים שכוננו לרוב "פרנסים".¹³⁸ כינוי זה, שמקורו בספרות התלמודית, מצוי גם בשלהי התקופה הממלוכית¹³⁹ ובראשית התקופה העות'מאנית, אך איננו שכיח למדי בתקופות אלו.¹⁴⁰ ותחתיו שכיחים מונחים שונים דוגמת "גבאי",¹⁴¹ "גזבר",¹⁴² "אפוטרופוס",¹⁴³ "ממונה"¹⁴⁴ ועוד.¹⁴⁵ בתעודות הערביות מתקופה זו הם מכונים במונח הקלאסי *ناظر*¹⁴⁶ ולעתים גם *متكلم*¹⁴⁷ או *متحدث*.¹⁴⁸ מספרם של הממונים לא היה קבוע כנראה, והשתנה ממקום למקום ומזמן לזמן.¹⁴⁹

¹³³ כהן ואחרים, שם, תעודה 372, עמ' 328-329. על הקדש זה ראו גם לעיל, ליד הערה 14.
¹³⁴ על שמילה בן יוסף ראו למשל שם, תעודה 71, עמ' 69. על אברהמים בן הלאל ראו למשל שם, תעודה 23, עמ' 25; כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 47. שניהם נזכרים בתעודות רבות בכרכי הסג'ל כמייצגי הקהילה היהודית בירושלים.
¹³⁵ כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 45-46.
¹³⁶ כהן, שם, עמ' 48.
¹³⁷ ריצ'רדס, תעודות ערביות, עמ' 145-147.
¹³⁸ לסקירות על תפקידם של הפרנסים ראו גויטיין, חברה, ב, 77-81; הנ"ל, אוטוגראף, עמ' 185; אשתור, קווים, עמ' 131-132; גיל, ההקדש, עמ' 49-52; מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 49, 55-52; ברקת, שפירר מצרים, עמ' 62; כהן, עוני, עמ' 23.
¹³⁹ למשל, באגרת השליחות של קהילת ירושלים משנת אר"ה (1455) מתואר השליח אברהם הלוי כ"הנכבד התלמיד הנאמן והפרנס הממונה על ענייני הקדש של ירושלים... אחד משישה ממונים על ענייני הקדש" (נויבאואר, עשרת השבטים, עמ' 50). על פרנס ההקדש בירושלים במאה החמש-עשרה ראו ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 40.
¹⁴⁰ למונח "פרנס" בהקשר להקדש ראו גם למשל שו"ת מהריט"צ החדשות, סי' כב; שו"ת דרכי נעם, יורה דעה, סי' ב. המונח "פרנס" שכיח במקורות העבריים מהאימפריה העות'מאנית לתיאור משרת הנהגה בקהילה, אך איננו שכיח במשמעות המצומצמת של ממונה על ההקדשות. במאה השבע-עשרה היו הפרנסים מנהיגי הקהילה היהודית בירושלים. בין תפקידיהם היה הפיקוח על הקדשות הקהילה וניהול כספי הציבור (זיסק, הקהילה, עמ' 19-20; רוזן, הקהילה, עמ' 126-139). המונח העברי מופיע גם ברישומי הסג'ל ומהווה גלגול של המונח "מתכלם" המופיע קודם לכן ואינו משרה נפרדת (ראו כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 8, הערה 4 ועמ' 13, הערה 3. זאת בניגוד לדברי זיסק, הקהילה, עמ' 14, 26). לעתים היו הפרנסים ממנים גבאים מיוחדים לטיפול בהקדש, ולעתים טיפלו בו בעצמם (רוזן, שם, עמ' 167).
¹⁴¹ תיקון סופרים, עמ' 211; שו"ת ר' בצלאל אשכנזי, סי' יד; שו"ת ראנ"ח, סי' צג; שם, סי' קח; שו"ת גנת ורדים, ב, חושן משפט, כלל ג, סי' א; שם, כלל ה', סי' יא. המונח שכיח בתעודות העבריות בארכיון הקהילה היהודית בקהיר. ראו למשל א"ק 188, 323, 328, 329 ועוד. על ה"גבאי" כמשרה בבית הכנסת הקהילי ראו בהרחבה בפרק 6, סעיף ג, 3.2. המונח לא היה שכיח כנראה במזרח לפני התקופה העות'מאנית. לשימוש במונח בספרד ראו למשל שו"ת הריטב"א, סי' לד; עסיס, תור הזהב, עמ' 127.
¹⁴² למשל, בסוף המאה החמש-עשרה נזכר "הגזבר הממונה על הקדש שמואל הנביא" שהיה כנראה אחד מממוני ההקדש בקהילת ירושלים (שו"ת יצחק ובועז, ב, סי' ז, ע"א, וראו ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 61). ראו גם שו"ת ר' יוסף ק' ציאה, דף 247א; שם, דף 318א; שו"ת המב"ט, ג, סי' ס; שם, סי' צט; שו"ת רדב"א, א, סי' רסא; שם, ד, סי' א'רמד; שו"ת דברי ריבות, סי' תטו; שו"ת גנת ורדים, שם (בשתי המובאות). לשימוש במונח בספרד ראו למשל שו"ת הריטב"א, סי' קסז; שו"ת מהר"ם חלאוה, סי' עד. בצפון אפריקה: שו"ת הריב"ש, סי' תקז; שו"ת הרשב"ש, סי' תקצז.
¹⁴³ למשל, שו"ת רדב"ז, א, סי' סז.
¹⁴⁴ למשל, שו"ת המב"ט, ג, סימן צט; בן שמאי, הקראים במצרים, עמ' 17-18 (ראו להלן).
¹⁴⁵ לכינויי המשרה השונים ראו גם ליטמן, יהדות מצרים, עמ' 247, הערה 26; בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 190.
¹⁴⁶ במקורות עבריים "נציר", ראו למשל TS G 1.11 (תשובה של ר' יצחק בירב).

במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה בולט דפוס ניהול דו-ראשי של ההקדש. בין הצמדים שעמדו בראש ההקדש המוסתערי בקהיר ניתן לציין את חיים אלטאויל ושלמה סכנדר; ¹⁵⁰ נסים טאויל ויצחק סכנדר; ¹⁵¹ משה בן חיים אלטאויל ויצחק בן עזאר; ¹⁵² ויוסף הלוי סכנדר ויעקב ג'יר בן יצחק. ¹⁵³ דפוס זה לא יוחד רק למוסתעריים וניתן למוצאו גם בקרב קהלים אחרים. ¹⁵⁴ עם זאת, ייתכן בהחלט שבפועל היו יותר ממונים, אלא שכל פעולה ממונית בהקדש נעשתה בשניים, בהתאם להלכה הקובעת: "הקופה אינה נגבית אלא בשנים, שאין עושים שררה על הציבור בממון בפחות משנים". ¹⁵⁵

ידיעותינו על פעילות הממונים בחברה המוסתעריית בשלהי התקופה הממלוכית מצומצמות למדי. ידיעות מתרבות בתקופה העות'מאנית הודות לספרות השו"ת ולקטעי גניזה ומקורות נוספים. איננו יודעים להצביע על הבדלים בולטים בין אופן תפקודם של ממוני ההקדש המוסתעריים בתקופה העות'מאנית לבין הממונים בקהלי המהגרים, אך יש לשער כי המוסתעריים הושפעו בעיצוב המשרה מן הדפוסים שהביאו עמם המהגרים מחצי האי האיברי, ¹⁵⁶ כפי שהושפעו בתחומים אחרים של הארגון הקהילתי.

4.1 מעמד חברתי: כפי שראינו, מונו ממוני ההקדש בקהל הקראי בקהיר, לפחות במחצית השניה של המאה השש-עשרה, בידי דייני הקהל. קשה לקבוע אם גם בקהילות המוסתערייות מונו ממוני ההקדש בידי המנהיגים בלבד או שמא היו מעורבים בבחירה שכבות רחבות יותר של הקהל. מכל מקום ברור כי הממונים באו מקרב שכבת העילית בקהל. ¹⁵⁷ נראה כי המשרה לא נשאה בצידה שכר. ¹⁵⁸ ברישומי פנקס ההקדש של המוסתעריים בקהיר לא נזכר, לפי הבנתי, שום תשלום לגבאי ההקדש. נראה שנושאי משרה זו היו אמידים דיים ויכלו להשקיע את הזמן הנדרש לטיפול בהקדש מבלי לקבל שכר על כך. בתעודות עבריות מכוונים לעתים ממוני ההקדש בתואר "גביר" המצביע על מעמד כלכלי איתן. מסתבר כי הממונים באו מקרב משפחות נכבדות ואמידות בקהל. יש בידניו רשימה ארוכה של גבאים ממונים שפעלו במסגרת ההקדש המוסתערי בקהיר בשלהי המאה השש-עשרה ובראשית המאה השבע-עשרה, ¹⁵⁹ אך אין בידניו ידיעות של ממש אודותם המאפשרים לאשש את השערתנו אודות מעמדם החברתי הרם. לעתים תפסו ממוני ההקדש חלק בהנהגת הציבור. מבין ממוני ההקדש של המוסתעריים בקהיר נזכרים גם כמה אישים שנטלו חלק בהנהגת הקהל. אברהם חזן, אהרן חג'ר ועובדיה חושאי, שהיו מעורבים בפעילות הכספית של ההקדש, כיהנו בגוף המנהיג של

¹⁴⁷ המונח 'מתכלם', 'מתכלמין' מופיע גם בתעודות הסג'ל בירושלים כמתייחס למנהיגי היהודים בעיר (כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 46, וראו שם במפתח, לפי הערך 'מתכלם') ולעתים מופיע באופן מוגדר ביחס להקדשות ("אלמתכלמן עלי אוקאפהם", ראו למשל זיסק, הקהילה, עמ' 19).

¹⁴⁸ במסמכי ההקדש בגניזה הקלאסית מופיע לעתים התואר "וכיל" או "מתולי" במשמעות ממונה ההקדש (מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 57). למשל, בתעודה מאשקלון מן המאה השתים-עשרה נזכר נזכר "בכט [=בחתמת] מתוליין אלהקדש" (TS 16.122; גיל, ההקדש, עמ' 279). המונח "מותיולי" (מתולי) מופיע גם במקורות מן התקופה העות'מאנית מאנטוליה והבלקאן (ראו למשל ר' משה בסבנישתי, פני משה, ב, קושטא תע"ט, סי' כה; שם סי' סט ועוד, וראו גם גרבר, כלכלה וחברה, 184; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 219) אך לא נתקלתי בו במקורות מסוריה, ארץ-ישראל ומצרים מתקופה זו.

¹⁴⁹ גמישות זו ניכרת גם בתקופת הגניזה הקלאסית. במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה פעלו בפסטאט ארבעה פרנסים (אשתור, קווים, עמ' 131; ברקת, שפירי מצרים, עמ' 62), אך בתקופות אחרות היה מספרם שונה.

¹⁵⁰ א"ק 380 (1088 ה'1677/78); א"ק 323 (לא מתוארך).

¹⁵¹ א"ק 536 (תע"ב 1712).

¹⁵² א"ק 167 (1126 ה'1714).

¹⁵³ א"ק 408 (1182 ה'1768/9).

¹⁵⁴ בעת מכירה של חזקה של עלייה לזכות הקדש ק"ק פורטוגזים בשנת תמ"ד (1684), ייצגו את הקהל שני גבאים: יעקב הלוי ואברהם די קושטא (א"ק 329). שנתיים מאוחר יותר נמסרה חלק נוסף מחזקת הנכס לרשות הקהל, ושוב לידי הגבאים יעקב ואברהם הנזכרים (א"ק 343). בתעודת מכירה של נכס לזכות ק"ק "תלמידי חכמים" בשלהי שנת תנ"א (1691) ייצגו את הקהל שני גבאים, דוד שמחון ויוסף רומאנו (א"ק 348).

¹⁵⁵ משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פ"ט ה"ה.

¹⁵⁶ על ממוני ההקדש בספרד במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה ראו עסיס, יהודי ארגוניה, עמ' 396-397; הנ"ל, תור הזהב, עמ' 127, 107.

¹⁵⁷ על מעמדם החברתי-כלכלי האיתן של הפרנסים בירושלים במאה השבע-עשרה (שמתוקף תפקידם טיפלו גם בהקדשות) ראו זיסק, הקהילה, עמ' 25; רוזן, הקהילה, עמ' 139.

¹⁵⁸ גם בתקופת הגניזה הקלאסית לא קיבלו הפרנסים לרוב שכר (אשתור, קווים, עמ' 131; ברקת, שפירי מצרים, עמ' 62).

¹⁵⁹ ברוך כהן, יאשיה, עבוד, חביב פריך, יוסף כהן ושמואל תאג'ר ועוד, כפי שעולה מרישומי גזבר ההקדש שהשתמרו בגניזה.

הקהל בשנת שנה¹⁶⁰ (1595). גם כמה מממוני ההקדש המוסתערי בקהיר במאה השבע-עשרה מוכרים לנו כמנהיגי הקהל.

4.2 תפקידי הממונים: לא השתמרו בדינו, למיטב ידיעתי, שטרי מינוי של ממוני הקדש מתקופה זו המגדירים את תפקידיהם במדויק.¹⁶¹ ניתן להקיש בזירות על מאפייני התפקיד משטרות ששרדו בקרב הקראים. בכתב מינוי של ממוני ההקדש¹⁶² שנרשם בקהל הקראי של קהיר במאה השש-עשרה מסופר על החלטה למנות "ממונים לראות כל דבר שיקרה לכל הקהל ובפרט כל הבתים הקדשים וגם כל הנדבות שיביטו¹⁶³ לכל העניים האוכלים צדקה". לפנינו אפוא מינוי ממוני הקדש העוסקים בשני סוגי הנכסים הרגילים בהקדשות – נכסי דלא נייד, המושכרים לדיירים, וכספים, המחולקים לעניים ולמטרות נוספות. שלושת הדיינים בקהל הקראי מינו 12 ממוני הקדש שישארו כל שלושה מהם במשך שלוש שנים.¹⁶⁴ אינני מכיר מקבילה לסידור כזה מהקהלים הרבניים.

תפקידם של הממונים מתואר בפירוט בכתב המינוי: "והממונים הנכבדים הנז' לעיל הם מחויבים לקבץ כל השכירות [...] הבתנים] ויבנו כל הבתים בשלימות ואחר שישלימו הבתים לראות¹⁶⁵ כל העניים שיתנו להם די מחסורם וכל שישאר מן הנותרות מהקדשים שיעשו אותם הממונים שבזמן¹⁶⁶ בעצת הדיינים כלי כסף בבית הכנסת כמו מנורות ותפוחים ועטרות ודומיהם".¹⁶⁷

בסעיף זה מותווה סדר קדימויות לממונים בטיפול בכספי ההקדש. את רווחי השכירות מבתי הקהילה יש להשקיע תחילה, כפי שמחייב גם הדין השרעי, בשיפוץ מבני ההקדש. לאחר מכן יש ליעד הכספים הנותרים לרווחתם של עניי הקהילה. אם נותרים כספים יש להשתמש בהם לרכישת כלי קודש לבית הכנסת. לממונים יש חופש פעולה לנהוג כהבנתם בכספי ההקדש אך הם נדרשים לעשות זאת "בעצת הדיינים", כלומר בהסכמתם. הממונים מהווים כאן זרועם הארוכה של הדיינים. הדיינים מעניקים אישור להחלטות הממונים ובכך מעניקים תוקף הלכתי להחלטתם. סוג אחר של זיקה בין הממונים לבין הדיינים הוא חובת הדיווח: "ויעשו חשבון

¹⁶⁰ הם חתומים בשנה זו על אשרור הסכמה של הקהל בעניין הדיין ומרביץ התורה בקהל. ראו: הקר, המוסתעריים, עמ' 99.
¹⁶¹ לכתבי מינוי של ממוני הקדש מתקופת הגניזה הקלאסית, ראו למשל את כתב המינוי של ממונה ההקדש בפסטאט ובדמיה, שפורסם אצל גוטיין (מכתב אל הרמב"ם, עמ' 244-246) ושוב אצל גיל (ההקדש, עמ' 259-260). אולם יותר משבא שטר זה להגדיר את חובותיו של הממונה, הריהו בא להגדיר את זכויותיו ואת האמון המלא שמעניקים לו ראשי הקהילה, היינו הנגיד שמואל בן חנניה והזקנים. בשטר מפורט סוגי הנכסים עליהם הוא מופקד (בתי הכנסת בפסטאט ובית הכנסת בדמיה והגניזה הסמוכות להם, ספרי תורה וספרים אחרים ותשמישי קדושה) אך לא מפורטות חובותיו למעשה בניהול ההקדש. א' ריינר הבין מהנאמר בתעודה זו ("וכל מה שיראה לטוב ומה שיוציא אין בודקים אחריו", על-פי תרגום גוטיין), כי בכתב מינוי זה כלולה זכותו של מנהל ההקדש למכור את נכסי ההקדש, והסיק: "ברור מכל מקום, שרכוש זה נתפס על-ידי מנסחיו של כתב המינוי כרכוש זמין, שניתן למוכרו בשעת הצורך, ואשר מכירתו נמסרת לשיקול דעתו הבלעדי של גבאי ההקדשות" (ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 62). לדעתי כתב המינוי אינו כולל פריבילגיה זו. סעיף זה (במקור: "וסאיר מא יראה ומה ינפק לא בתבע עליה פיה". בתרגומו של גיל: "Anything which he will think to be right, and any expenditures made by him will not be under control" (גיל, שם, עמ' 260) בא להורות כי הממונה יכול להוציא כספים מקופת ההקדש (לצורך שיפוץ המבנים למשל) על פי שיקול דעתו ואין לאיש זכות לבקר אותו, אך אין כאן היתר למכור את הנכסים.

¹⁶² כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. I 328, דף 8א-8ב. נדפס אצל בן שמאי, הקראים במצרים, עמ' 19-16. התעודה הינה חלק מקובץ ("פנקס בית הדין הקראי", כהגדרת בן-שמאי) בן 69 דפים העוסק בקהילה הקראית בקהיר. לדעת בן-שמאי תעודה זו היא "אולי התעודה החשובה ביותר בקובץ" (שם, עמ' 15). בן-שמאי רואה בתעודה זו מסמך כללי העוסק ב"הסדר ארגון הקהילה ומוסדותיה" (שם, עמ' 16), ונקבע בו מינוי של דיינים ו"ממונים" (שם, עמ' 19). לדעתי מינוי הדיינים אינו עניין לתעודה זו. מינוי הדיינים הנוצר בשורות הראשונות של המסמך הינו חלק מהרקע לתעודה: "בהיות שנפל קטטה ומריבה בין הקהל הקדוש עדת בני מקרא... לכן הוצרכו כל הקהל לעשות ביניהם סדר ושלום... הסכימו ביניהם בחרם ובאלה ובשבועה ושמו עליהם שלשה דיינים... כפי ההסכמה שעשו ביניהם שהם חתומים בה רוב הקהל לכן הוצרכו ביניהם עוד שישמו ממונים לראות כל דבר שיקרא לכל הקהל..." (שם, עמ' 15-16. הדגשה שלי). נקודת המעבר מתיאור מה שנעשה עד עתה לסדרים החדשים המתוארים בתעודה זו היא המילה "לכן". מינוי הדיינים מוזכר קודם לכן כדי להבהיר שהדיינים, שמכוחם פועלים הממונים, התמנו בהסכמת הקהל ולכן יש תוקף להחלטה במסמך זה. עניינה של תעודה זו אחד: מינוי ממוני הקדש בקהילה וקביעת תפקידם ומשך פעילותם.

¹⁶³ ח' בן-שמאי מציע כי המילה באה כאן במשמעות "ישגית" והיא תרגום מילולי מערבית, בעקבות הפועל נט'ר (שם, עמ' 17, הע' 35).

¹⁶⁴ "תחלה כ'ר' שלמה פירוז יצו וכ'ר' יצחק תורייז יצו וכ'ר' אליקים יצו שלשה שנים ראשונים שהם שנת ה'שכא והש'כ'ב וה'ש'כ'ג' ליצירה והבת השנית שהם כ'ר' שמואל הלוי ירושלמי יצו וכ'ר' אליהו פירוז יצו וכ'ר' שלמה הרופא יצו שנת הש'כ'ד והש'כ'ה וה'ש'כ'ז'..." וכ'ר' (שם, עמ' 17).

¹⁶⁵ דהיינו "להשגיח", ראו הערה 163.

¹⁶⁶ כלומר: שבאותו הזמן.

¹⁶⁷ שם, עמ' 17-18.

אותו. המכירה לא היתה אלא כדי "שלוה לפקוח עיניהם של הגויים על הקדשים ולפיכך נכתבה החוג'ה על שמו". אם כן, לפנינו עדות לתחבולה של ממוני ההקדש. בפני בית הדין השרעי נרשם הנכס על שמו של סכנדר על אף שהוא קנה את הנכס כשליח בלבד של ההקדש. ייתכן שאופיו הראוותני יחסית של הנכס ("קצר" [قصر],¹⁷⁹ שמשמעו בדרך כלל טירה או ארמון) הוא שהכתיב מהלך זה, מתוך החשש לביקורת ציבורית מצד המוסלמים על הקדשות היהודים. כידוע, היתה הביקורת של קנאים מוסלמים על צבירת נכסים רבה בידי מוסדות ההקדש הנוצריים העילה הראשית לפרוץ מהומות 1354.¹⁸⁰ נראה שמנהיגי הקהילה סברו שמעמדו של סכנדר בחוגי השלטון איתן, ועל כן ביכרו לרשום את הנכס על שמו. אולם משרותיהם של חוכרי מס ומקורבים לשלטון למיניהם היו כרוכות בסיכון מתמיד. שמונה שנים לאחר מכירתו הפיקטיבית של בית ההקדש המפואר לידי של סכנדר, הוצא הלה להורג בידי שליט מצרים, עלי ביי אלכביר (1773-1728), ב"ב בשבט תקכ"ט (1769).¹⁸¹

לרוב לא עמדו נכסי ההקדש למכירה. הן ההלכה והן הדין השרעי אסרו באופן כללי על מכירת נכסי הקדש. ממוני ההקדש לא נחשבו כבעלים גמורים, אלא כנאמנים, המופקדים מטעם הציבור על ניהול הנכסים. ההקדש הפיק רווחים מהנכסים שברשותו באמצעות השכרתם לדיירים, ולא ממכירתם. אף על פי כן, בידינו כמה מקורות המלמדים כי לעתים נמכרו נכסי ההקדש למרבה במחיר.¹⁸² כיצד יש להסביר עדויות אלו?

ניתן לטעון כי לצד נכסים שהוקדשו על פי חוקי הווקף המוסלמי, המשיכו יהודים גם להקדיש נכסים על-פי ההלכה, ללא רישומם במסמכי בית הדין השרעי כ"ווקף", שהרי ההלכה מתירה במקרים מסויימים לממוני ההקדש למכור את הנכסים שברשות ההקדש. ואולם, למיטב ידיעתי אין ראיה ברורה לכך שבחברה היהודית באימפריה העות'מאנית התנהלו שתי מערכות הקדש במקביל – יהודית ומוסלמית.¹⁸³ יש לבאר את מקרי המכירה הללו לפי חוקי הווקף עצמם. מסתבר כי במקרים אלו לא ביטאו שטרי המכר מכירה גמורה. בעתות דחק, כשנזקקו הממונים לסכומי כסף גדולים, העמידו את הנכסים למעין מכירה שהיתה למעשה השכרה לטווח ארוך. אם נפטר השוכר עברה זכות המגורים לידי צאצאיו, שהמשיכו לשלם דמי שכירות בנכס.¹⁸⁴ אלחנן ריינר הראה כי מכירת נכסי ההקדש בירושלים בסוף התקופה הממלוכית, הנודעת לנו מעדותו של ר' עובדיה מברטנורה, לא היתה מכירה ממשית, כפי שהיה מקובל לסבור, אלא מכירה של זכויות השימוש לטווח ארוך בלבד. הוא למד על כך בין השאר מדבריו של רלב"ח, רבה של ירושלים: "אלו הם החצרות של הקדש הקהל קהל ירושלם... שמכרו אותם הקהל בזמן שעבר לצרכי צבור בתנאי שיוכל הקונה למכור ולמשכן ולהחליף ולהשכיר ולתת למי שירצה מהיהודי'ם] וכשיפסק זרעו וזרעו שיחזו'ר] החצר אל ההקדש כאשר בתחילה".¹⁸⁵ מאוחר יותר נהגה בירושלים מכירה בהיקף מצומצם יותר: הנכס נמכר לדיירים, אך אחר מותם חזר הנכס לרשות ההקדש, וזכות המגורים בו לא עברה ליורשי הקונים. על דפוס זה מעידה למשל שאלה שנשלחה

¹⁷⁹ אצל בן-זאב, שם, עמ' רעב ועמ' רצב, נדפס בטעות "הקצה". במחברת מס' 10 באוסף בן-זאב באמתע"י שמור דף טיוטה, ששימש אותו כנראה להכנת מאמרו (בן-זאב, התעודות). בטיטה זו נכתבה המילה כתקנה: "קצר".

¹⁸⁰ ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 230.

¹⁸¹ אחר מותו הוספד סכנדר בידי החיד"א (בניהו, חיד"א, עמ' תקעג). סכנדר היה מיודד עם חיד"א והיה בין אלו ששכנעוהו ליטול על עצמו את משרת הרבנות בקהיר. חיד"א הזכירו בדרשת ההכתרה שלו לרבה של מצרים בשבת תשובה תקכ"ה (1764). בניהו, שם, עמ' כב).

¹⁸² למשל: מאן, מקורות, א, עמ' 431-434; שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' כב; שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' קעה.

¹⁸³ בן-נאה כתב כי שתי המערכות התקיימו במקביל (יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 219). כמובן, יהודים הקדישו כספים, ספרים וכלי קודש מבלי להיזקק לבית הדין השרעי, אך באשר להקדשת נכסי דלא נייד, דומני שהמקורות מורים כי נכסים אלו הוקדשו לפי חוקי הווקף המוסלמי. אין להסיק, לעניות דעתי, מקיומם של שטרי הקדש עבריים כי ההקדש נערך בפני בית דין יהודי בלבד ויש להניח כי במקביל נכתב שטר בסג' (וראו להלן הערה 209).

¹⁸⁴ ראו גרבר, ההקדש, עמ' 123; כהן, יהודי ירושלים, עמ' 42, הערה 4. בתעודות הסג'ל בירושלים נמצאו חוזי שכירות מהקדשים לעשרות שנים ואף לתקופה של מאה שנה (כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 212; זיסק, הקהילה, עמ' 105). השכרה לטווח ארוך היתה אסורה לפי חוק הווקף הקלאסי. נוהל זה הינו התפתחות מאוחרת בחוק השרעי (ראו גרבר שם, עמ' 122, הערה 79; הנ"ל, כלכלה וחברה, עמ' 186, הערה 352). גרבר (ההקדש, עמ' 122) מציע לתלות נוהל זה ב"חוק המנהגי" של החברה העירונית באזור התורכי של האימפריה, אך דומה שניתן לראותו גם בפרובינציות הערביות, כפי שעולה ממעשי הזקנים בירושלים, ואין לראות בו התפתחות "תורכית" דווקא.

¹⁸⁵ שו"ת רלב"ח, סי' כה, לב ע"א. ראו בהרחבה אצל ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 66-62.

מירושלים אל ר' מאיר גאויזון למצרים בענין בתים בירושלים, שהוקדשו ללומדי תורה ולעניים, "ובהמשך זמן באו גבאי זמנם ושינו מדעת הבעלים ומכרו קצת מהבתים הנז' [כרים] לבעלי בתים עשירים שידורו בהם כל ימי חייהם בתנאי שלאחר פטירתם יחזרו הבתים להקדש כשהיו".¹⁸⁶

ב. שיפוף הבתים: חובתם הבסיסית של ממוני ההקדש היתה לשמור על תקינות הנכסים שברשותם ועל אחזקתם השוטפת.¹⁸⁷ לעתים נזקקו דירות ההקדש לשיפוף נרחב או אף לבנייה מחדש. שיפוצים אלו עוררו בעיות פיננסיות ומשפטיות סבוכות. נציגי הקהילה היהודית הוצרכו להשיג את הסכמת השלטונות לשיפוצים, שהותנו בדרך כלל בשמירה על גודל הבניין המקורי ומניעת הרחבתו.¹⁸⁸ למשל, כשנתבע יעקב, הדיין הירושלמי וממונה ההקדשות, לתקן קיר בבית הקדש הסמוך למסגד, הדגיש בית הדין כי "[הקאדי] התיר באורח חוקי ליעקוב הנזכר לבנות מחדש את הקיר הנזכר".¹⁸⁹ ברכאת בן אברהם, קצא ירושלמי, העיד בפני בית הדין כי בית שהוקדש לקהילה הקראית "זקוק לשיפוף ולתיקון, וכי השופט לשעבר של השריעה, מחמד בן מצטפא, התיר לו לשפצו על-פי כתב בית-דין חוקי".¹⁹⁰ קושי נוסף היה הקושי הפיננסי. הוצאות השיפוף היו מרובות ולעתים לא היה בכוחם של גבאי ההקדש לגייס את הסכום הדרוש לעריכת השיפוף.¹⁹¹ במקרים כאלו נותר לעתים הנכס בחורבנו.¹⁹² ולעתים נמכר (וליתר דיוק: הוחכר לטווח ארוך, כמבואר לעיל). מקרה כזה מתואר לדוגמה בתשובותיו של ר' אברהם הלוי, בעל "גנת ורדים": "מעשה בבית של הקדש עניים שהיו בו כותלים נוטי'ם] ליפול ולא היה בכיס ההקדש די ההוצאה להחזיק בדקי הבית ועל כן הפילו הכותלים ונשאר הבית ריקם וחרב ימים רבים". בעקבות זאת החליטו הגבאים למכור את הנכס בחורבנו והקונה שיפץ אותו בעצמו.¹⁹³ עדות ברורה לכך עולה גם משטר גנרי למכירת נכסי הקדש שנכלל באוסף השטרות "תיקון סופרים" של ר' יצחק צבאח: בשטר זה מצהיר הגבאי: "הוא עלי עדים וכו' איך קבלתי מפ' [לונין] סך כך, ובהם מכרתי לו בתי ההקדש שהם במקום פ' [לונין]... בית הכבוד ובית התבשיל... ואדמה וכותלים ותקראות וקורות ומעזיבות... ונתרצה הקונה במכירה... אעפ"י שידע שהבתים הם ישנים וצריכים בנין ותקון וכו'".¹⁹⁴

מסתבר כי אם לא היה בכוחם של הדיירים לעמוד בעלות השיפוצים נחשב הדבר להפרת החוזה, והנכס חזר לבעלותו המלאה של ההקדש. כך עולה לכאורה מתעודה ערבית-יהודית הדנה בחדר רעוע בבעלות הקהל הקראי בקהיר.¹⁹⁵ לפי המתואר התכנסו "אלקהל ברו' [כיס] יהיו" בבית החכם אלישע הרופא, ב"ט חשון תע"ב,¹⁹⁶ לדון בעניין החדר ("אל טבקה")¹⁹⁷ שמעל דירתו של ר' רצון הרופא, מול הטחנה. החדר היה רכוש

¹⁸⁶ שו"ת ר"מ גאויזון, סי' כה, צא ע"א (וראו רוזן, הקהילה, עמ' 168).

¹⁸⁷ ויגרט, הקדש אבו מדין, עמ' 30; גיל, ההקדש, עמ' 82. חובה זו הופיעה בכתבי המינוי של הממונים. בכתב מינוי של ממונה הקדש יהודי מדמשק נאמר כי חובתו "לגבות השכירות ולחזק את בדקי הבתים" (שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' טו, מט ע"ג). בכתב המינוי של ממוני ההקדש הקראי בקהיר נאמר: "והממונים הנכבדים הנז' [כרים] לעיל הם מחויבים לקבץ כל השכירות [...] הנתנים] ויבנו כל הבתים בשלימות ואחר שישלימו הבתים לראות כל העניים שיתנו להם די מחסורם" (בן-שמאי, הקראים במצרים, עמ' 18). חובתם הראשונית של הממונים, בהתאם לחוק הווקף היא לבנות "כל הבתים בשלמות", כלומר לשפצם (נראה שיש כאן השפעה של הפועל העברי עִמַר שמשמעו גם "בנה" וגם "תיקן, שיפץ"), ורק לאחר מכן מותר להם להוציא את כספי ההקדש למטרות אחרות, כדוגמת התמיכה בעניים.

¹⁸⁸ כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 323. דינם של בתי הקדש לא היה שונה מכל בית אחר של בני החסות, שכל שיפוף ותיקון בו הצריך אישור של הרשויות. ההיתר הוגבל לרוב לגבולות המבנה הקיים בלבד. על היתרי שיפוף ובנייה לבתי יהודים בכלל, ראו שם, עמ' 341-332; כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 219-216. א' כהן מסביר את דרישת השלטונות להוצאת היתר בנייה ואת איסורם על הספת חלקים למבנה בחשש שהבתים ייפכו לבתי תפילה שבנייתם ושיפוצם אסור (כהן, שם, עמ' 216).

¹⁸⁹ כהן ואחרים, שם, תעודה 370, עמ' 327.

¹⁹⁰ שם, תעודה 373, עמ' 329, וראו עוד שם, תעודה 374, עמ' 331 (נראה שגם תעודה 385, עמ' 341 עוסקת בהיתר לשפץ בית זה).

¹⁹¹ על גבאי הקדש שביקש לשפץ חורבה בבעלות ההקדש והתקשה לגייס הסכום הדרוש ראו שו"ת רשב"ש, סי' תקצו.

¹⁹² על נכסי הקדש העומדים חריבים, ראו למשל כהן ואחרים, שם, תעודה 369, עמ' 326.

¹⁹³ שו"ת גנת ורדים, ב, חושן משפט, כלל ו, סי' ט, קנז ע"ד.

¹⁹⁴ תיקון סופרים, עמ' 211-212. ההדגשה שלי. למדן משערת שמוצא השטר מירושלים (שם, עמ' 211, הערה 1). הצעה זו אכן מסתברת, אם כי הראיות שהביאה לכך אינן מספיקות.

¹⁹⁵ Evr. Ar. II 1379. בקטלוג הארעי של ינון-פנטון, רשימת כתבי-יד, נרשמה התעודה בטעות כ"גט".

¹⁹⁶ בתעודה מצויין כמובן התאריך למניין הקראי: "יום אל אחד אל מבארך י"ז בחדש חשון סנת התע"ב ל"י [צירה]". לפי הלוח הרבני חל י"ז במרחשוון התע"ב יומיים קודם לכן, ביום שישי (30.10.1711) ולפיכך לפי הלוח הרבני התיקון הדין ב"ט במרחשוון תע"ב. בסרט הצילום של התעודה במכון לתצלומי כתבי-יד עבריים, ואצל פנטון-ינון, רשימת כתבי יד, נרשמה בטעות השנה 1712.

הקדש הקראים והתגוררו בו אלישע ואחיו אברהם "השתקן".¹⁹⁸ יוסף הטוחן, שטחנתו עמדה מול הנכס, התלונן על מצבו הרעוע של הנכס וזימן לדין את שני האחים. התעודה משמרת את עיקרי הדיון שהתנהל בביתו של החכם:

[יוסף הטוחן] שלח להביא את אלישע ואברהם השתקן הנזכרים לעיל, ואמרו להם: "בנו את המקום הזה, ואם לא – פנו אותו!". אמרו אלישע ואברהם: "אין לנו כסף לבנות אותו. הוא הקדש, שיחזור ל[רשות] ההקדש! בָּנוּ אותו אתם, ואנחנו נוותר עליו ויתור חוקי בנוכחות הקהל". אחר כך שניהם העידו על עצמם, אלישע ואברהם הנזכרים לעיל, שלא הוציאו בחדר הנזכר [כסף] לא על לבנים ולא על עצים, לא הם ולא ילדיהם, ושהם קיבלו בידם דמי מחילה, 300 "נצף פצה",¹⁹⁹ וביטלו זכותם מכל מה שיהיה... (תרגום שלי).²⁰⁰

בהמשך מודגש כי לדיירים אין זכות תביעה כלשהי, לא בדיני ישראל ולא בערכאות,²⁰¹ והם נשבעו על כך ברצונם החופשי. התעודה מסכמת את הסטטוס הנוכחי של הנכס: "ובשל כך, החדר הנזכר נהיה לקודש, הקדש עדת היהודים הקראים, בעדות הקהל ברוכים יהיו, ובעדות הנוכחים והחותמים".²⁰² העובדה כי אלישע ואברהם "השתקן" פונו מדירתם בשל חוסר יכולתם לממן את שיפוצה מעידה כי מלכתחילה היו השיפוצים מוטלים עליהם.²⁰³ ייתכן כי הדיירים שכרו את הנכס לטווח ארוך תוך התחייבות לשפצו אך לא עמדו בהתחייבותם. תמורת התחייבותם המקורית הם קיבלו זכויות מסוימות בנכס, כמו הזכות "להוריש" את המגורים בשכירות בנכס לצאצאיהם. הדגשת היעדר כל זכות מצד הדיירים בנכס והצהרתם בשבועה כי אין להם יותר שום תביעה, לצד מתן פיצוי כספי נאה, מעידים על משא ומתן שהתקיים בין הצדדים אשר בסופו הגיעו להסכם פשרה. הדיירים ויתרו על זכויותיהם בנכס, ובתמורה לויתור קיבלו פיצוי כספי. בעקבות זאת חזר הנכס לבעלות מלאה של ההקדש הקראי.²⁰⁴

ג. תיאור לדוגמה של פעילות ממונה הקדש: כדי לעמוד על היקף פעילותו של ממונה ההקדשות המוסתערבי, נבחן לדוגמה את דמותו של **שלמה בן משה סכנודרי**, מן הדמויות הבולטות בקהל המוסתערבי בקהיר בשליש האחרון של המאה השבע-עשרה. שלמה כיהן כראש הקהל וייצג בפני השלטונות גם את היהודים הקראים. בתעודות ערביות העוסקות בזכותם של היהודים לעבור בבית הקברות המוסלמי בדרכם לבית הקברות היהודי בבסאתין ובשמירה על לוויית היהודים הוא מכונה "הממונה על עדת היהודים המצריים/הקהיריים המוסתערבים והקראים".²⁰⁵ העדות המוקדמת לפעילותו הציבורית הינה תעודה עברית משנת תכ"ג (1663) בה

¹⁹⁷ "טבקה" מילולית היא "קומה". הכוונה כאן לחדר, במיוחד בקומה עליונה. ראו הדיון אצל מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 204, הערה 7 ואצל כהן ואחרים, יהודים, המאה השמונה-עשרה, עמ' 45, הערה 2. המונח שכיח במסמכי הגניזה הקלאסית (ראו ההפניות אצל מולד-ואזה שם) וגם בגניזה המאוחרת: בפנקס הגזבר של הקדש המוסתערבים בקהיר נזכרת "טבקה עולא" (TS NS 226.184).

¹⁹⁸ במקור: "הצירו אלקהל קהל בר' [וכים] יהיו פי מנזל החכם השלם כמוהר אלישע הרופא יצ'ו נין המנוח החכם השלם כמוהר ישועה רופא חכם נ"ע בסבב אל טבקה אלדי קבאל אל טאחון עלו בית ר' רצון הרופא אלדי הו וקף טאיפה' אל יהוד אל קראין אלדי כאן סאכן פיה אלישע ואכיה אברהם ידיע אל סאכת".

¹⁹⁹ זהו הכינוי העממי הרווח למטבע ה"פארה" העות'מאני. ראו שאו, מצרים העות'מאנית, עמ' 65, הערה 169.

²⁰⁰ במקור: "וארסל ג'אב אלישע ואברהם אל סאכת אל מד'אע' וקאלו להם אבנו דלן [! מחל ואלא אכ'לו ענה פקאלו אלישע ואברהם מא מענא פלוס לבניאנה הו וקף וירג'ע ללוקף אבנוה אנתו ואחנא ננזל ענה אל נזול אל שרעי בחצ'רה' דל קהל תם אשהדו אתנינהם עלי אנפסהם אלישע ואברהם אל מד'אע' ואן ליס להם פי דל טבקה אלמד' לא אנקאץ טוב ולא כשב ולא הם ולא אולאדהם ואנהם קבצ'ו פי ידהם פצה עדריה' תלת מאיה' נצף פצה ואסקטו חקהם מן סאיר מא יכוון".

²⁰¹ במקור: "לא באל יהוד ולא באומות".

²⁰² "ובמוגב דלך צארת אל טבקה אלמ' קדש וקף טאיפה' אל יהוד אל קראין בשהאדה' אל קהל בר' [וכים] יה' [ינו] ובשהאדת אל חאצרין ואל ואצ'עין כטוט איאדיהם". עם זאת, על התעודה חתום אדם אחד בלבד: הסופר שכתב אותה, "שמואל סופר".

²⁰³ עם זאת, הוצאות השיפוח היו מקווצות משכר הדירה, שהרי ההקדש נמצא נהנה מהם. על כך מורה גם הצהרתם של הדיירים כי לא הוציאו הוצאות בנכס. משמע, שאם היו מוציאים, היו זוכים להחזר כספי.

²⁰⁴ דומני שבניתוח שהצגתי למעלה יש משום פתרון לקושי לשוני הקיים בתעודה. הנכס מוגדר תחילה כרכוש ההקדש ("הו וקף טאיפה' אל יהוד אל קראין"). הדיירים לעומת זאת מציגים אותו מצד אחד כרכוש הווקף ומאידך, כמי שאינו ברשותו והם מציעים להחזירו לבעלות ההקדש ("הו וקף וירג'ע ללוקף"), ואכן בסוף התעודה הנכס הופך בחזרה להיות נכס הקדש ("צארת אל טבקה אלמ' [דכוורה] קדש"). מסתבר אפוא כי בתעודה משתקפת הבחנה בין בעלות מלאה של ההקדש לבין בעלות חלקית, בה מוקנות לדייר זכויות נרחבות בנכס, כולל הזכות למוכרו לאחרים, אך הבעלות העקרונית של ההקדש נותרת על כנה, כפי שביארנו לעיל.

²⁰⁵ المتكلم على طائفة اليهود المصريين المستعربين والقرايين (א"ק 418, 1089 [1678/9]). ראו גם: א"ק 191 (ראו להלן); א"ק 389 (1094 [1683]); א"ק 205 (1095 [1683/4]); א"ק 425 (1099 [1687/8]); א"ק 431 (1101 [1689/90]); א"ק 428 (1102 [1094]).

הוא מופיע כממונה ההקדש²⁰⁶ ואפשר כי בזמן זה טרם כיהן כראש הקהל. שלמה עסק בקניית נכסים ברחבי קהיר. בין הנכסים שקנה היו חלק מקאעה בדרכ אלראיץ' בשנת 1087 (1676/7)²⁰⁷ וחלק מקאעה שעמדה מול הקדש המערביים, בשנת 1099 (1687/8).²⁰⁸ אמנם, אין לדעת במקרים אלו אם הנכסים נקנו כחלק מעסקיו הפרטיים או לטובת ההקדש.²⁰⁹ במקרה אחר ברור לגמרי כי הקנייה בוצעה לטובת ההקדש המוסתערבי. באופן נדיר, השתמרו לקנייה זו שני שטרות מקבילים, האחד נערך בפני בית הדין השרעי ולשונו ערבית, והשני נערך לפי ההלכה ולשונו עברית. נראה אפוא שלצד הבטחת מעמדו המשפטי של הנכס, באמצעות רישום קנייתו בסג'ל, דאגו ממוני הקהל כי המכירה תתבצע גם לפי ההלכה, בשטר כשר ובעדי ישראל. הנכס נקנה בדרכ קצ'יב בניסן תנ"ג, המקביל לשעבאן 1104 (להג'רה (אפריל-מאי 1693)). בתעודה הערבית²¹⁰ נזכר שלמה כ"הממונה על הקדשות עדת היהודים המצריים/הקהיריים [=המוסתערבים]²¹¹ ואילו בתעודה העברית²¹² הוא מכונה בין השאר "הגבאי המפואר כה"ר שלמה סכנדר". בתעודה הערבית נזכר במפורש כי הנכס נקנה בכספי ההקדש ועבור ההקדש,²¹³ ומכאן שלא נקנה לשימוש האישי של סכנדר. התעודה העברית ותעודה עברית נוספת משלימות את ידיעותינו על הגלגולים הקודמים של הנכס.²¹⁴

מן התעודות הערביות באוסף קהילת קהיר עולה גם כי שלמה סכנדר שכר נכסים בקהיר. אפשר שנכסים אלו נשכרו לטובת הקדש הקהל ולא לשימוש הפרטי. בין נכסים אלו היו שתי חנויות צמודות שעמדו בשכונה הקראית ונשכרו על-ידו בשנת 1085 (1674/5) לשלוש שנים.²¹⁵ זו הידיעה המוקדמת ביותר על שלמה בתעודות הערביות באוסף הקהילה. מסתבר כי חוזי השכירות חודשו שוב ושוב לפחות עד אמצע שנות התשעים, כפי שעולה מתעודה מאוחרת יותר,²¹⁶ בה נאמר כי בשנת 1104 (1692/93) הצהיר סכנדר בפני בית הדין השרעי כי אין לו שום זכות בחנויות אלו.²¹⁷ החנויות היו שייכות להקדש מוסלמי, הקדש אחמד אפנדי שעבאן, ממנו שכר כנראה סכנדר גם קאעה ופרוזדור (رواق) ליד בית הכנסת אלמצריין.²¹⁸ דומה שההצהרה נועדה לאשר כי בעלות הווקף על הנכסים לא נפגמה למרות שהושכרו לטווח ארוך.

4.4 ממוני הקדש התמיד: בקרב המוסתערבים בקהיר פעל הקדש נוסף שכונה "הקדש התמיד". יסודו של הקדש זה בקופה שכונתה 'קופת התמיד'.²¹⁹ בשל שכיחות הצירוף הפך המושג "תמיד" מילה נרדפת לקופה.²²⁰ על

[1690/1]. תעודות אלו נידונו בהרחבה בפרק 8 ("בית הקברות"). בן-זאב רשם במחברתו כי תעודה 191 הינה מ-1240 להג'רה אך קריאת התאריך ודאי שגויה. מלבד שלמה סכנדר, גם שאר האישים הנזכרים בה מוכרים היטב מן התעודות של סוף המאה השבע-עשרה.

²⁰⁶ א"ק 332. ראו בן-זאב, התעודות, עמ' רעה.

²⁰⁷ א"ק 149.

²⁰⁸ א"ק 114. היתה זו קאעה ששופצה (القاعة المستجدة) ונמכרה לסכנדר על ידי אשה בשם חתוכה בת זבין, סוחר המשי בח'אן אלחמזאוי.

²⁰⁹ על קושי דומה עומד י' זיסק ביחס למסמכי הסג'ל בירושלים במאה השבע-עשרה. בתעודות אלו נזכרים מקרים רבים של קניית נכסי דלא ניידים וסחורות בידי פרנסי הקהילה, אך לא ברור מהמסמכים האם הנכסים נקנו לצרכיהם הפרטיים או לצורך הקהילה (זיסק, הקהילה, עמ' 20).

²¹⁰ א"ק 266.

²¹¹ במקור: المعلم سلمون ولد موسى ولد سلمون اليهودي الربان الشهير بالاسكندراني المتحدث على اوقاف طائفة اليهود المصريين.

²¹² א"ק 328, ראו בן-זאב, התעודות, עמ' רעד. בן-זאב לא עמד על הקשר בין התעודות.

²¹³ بمل الاوقاف المذكورة لجهة الاوقاف المذكورة.

²¹⁴ הנכס היה בחזקת נסים זגדין. אחר מותו ירשוהו שני נכדיו נסים ויהודה בני מסעור בנו. נסים מכר חלקו ליהודה אחיו בט"ו בתמוז ת"ט והנכס עבר לרשותו המלאה של יהודה. יהודה מכר חלקו לר' אברהם קלעי חלבי סגי נהור בה' באלול תכ"א (שטר המכר ממכירה זו שרד אף הוא: א"ק 173). האחרון והוא מכר חלקו לאחים רחמים ויוסף בני ישועה נחמן הלוי. רחמים נפטר ללא זרע. יוסף קנה משמחה, אלמנת אחיו, את החזקה. בשנת תנ"ג מכר יוסף את החזקה לשלמה סכנדר.

²¹⁵ א"ק 429. לתעודה אחרת המעידה על עסקי השכירות של שלמה סכנדר ראו א"ק 430. תעודה זו היא קבלה (وصل) על תשלום דמי השכירות של חנות בשנת 1098 (1686/7). אפשר שהיתה זו אחת משתי החנויות שנוכרו למעלה.

²¹⁶ א"ק 248.

²¹⁷ لا حق له ولا استحقاق ولا حصة ولا نصيب [=חלק, מנה] ولا مشاركة في جميع الحانوتين الملاصقين.

²¹⁸ א"ק 429.

²¹⁹ על קופת התמיד ראו בקצרה: דברי יוסף, עמ' 406; ליטמן, היחסים, עמ' 43; בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 184–185.

²²⁰ ראו למשל: "ראובן שמת וציוה לבניו, שקודם שיחלקו נכסיו יעשו תפוחי כסף ופרוכת מרוקם של כסף, ושיבנו כיור אחד של מים גדול בבית הכנסת הגדול של רודיש [=רודוס]. ולק"ק שלום יעשו תמיד אחד של כסף וכיור אחד" (שו"ת ר"א ן ארחא, סי' ד, עמ' יט. הדגשה שלי). "תמיד" כאן הוא קופת צדקה.

קופה זו היה מופקד גבאי מיוחד שכונה "גבאי התמיד".²²¹ בכל שבוע היה הגבאי גובה כספי תרומות לקופה זו, כנראה בכל יום שישי. על אופייה השבועי של המגבית לקופת התמיד מעיד למשל רישום מאמצע המאה השש-עשרה בדף חשבונות של הקהל בדבר תשלום שהגיע 'ביד [הגבאי] כ'ר' שמואל כהן י"צ (=ישמרו צורו) תמיד מן פרשת כי תשא.²²² נראה כי בשלב מסוים התפתחה קופה זו לידי הקדש ממש, הרוכש ומחזיק נכסי דלא נידי כחלק ממקורות הכנסתו. בשטר מכר מכ"ח אייר ש"צ (1630) נזכרת מכירת חזקה של "קאעה מעלקה"²²³ בשכונת הקראים וחזקת המחסן ("חאצל") שתחתיה לר' אלעזר חושאי ולר' מאיר הלוי "גבאי התמיד" של ק"ק מוסתערבים, עבור הקדש התמיד. המוכרים היו יוסף ובן אחיו כליפה ואין לדעת אם היו קראים או רבנים.²²⁴ יש להניח כי אלעזר חושאי הלה היה בנו או אחיו של עובדיה חושאי, שהיה מגבאי ההקדש המוסתערי בקהיר כנזכר לעיל. בדומה לבני משפחת סכנדר ואלטאויל, גם בקרב בני משפחת חושאי עבר תפקיד ההנהגה מבן משפחה למשנהו. יש לשער גם כי בני המשפחה היו חלק משכבת העילית בקהל המוסתערי של קהיר.

4.5 ממוני הקדשים משפחתיים: בניגוד להקדשים מסוג "וקף ח'רי" שהוקדשו לגמרי לציבור, נותרו ההקדשים המשפחתיים ("וקף אהלי", "וקף ד'רי", "וקף אולאדי") בחוג המשפחה.²²⁵ לפי חוקי הווקף, כדי שהווקף יהיה תקף על המקדיש לקבוע מי יהיה מפקח ההקדש. נראה שבהקדשים למען מטרות חברתיות, כעניי הקהילה, או מטרות דתיות, כהקדש מקום לבית כנסת או ללומדי תורה, נטו המקדישים למנות לתפקיד את ראשי הקהל או הדיין בתפקיד.²²⁶ (אף שהפיקוח היומיומי נמסר כנראה בידי ממונים הכפופים לראשי הקהל), ואילו בהקדשים משפחתיים הגדירו המקדישים את עצמם כמנהל הראשון של ההקדש, או שבחרו אדם שסמכו עליו כמהימן וכבעל כישרון ניהול בסיסי. המקדיש קבע באופן תיאורטי את שרשרת המנהלים העתידית של ההקדש, ולרוב היו אלו בני משפחה.

ביטוי ברור להבחנה זו נמצא בתעודת הקדש של אשה ירושלמית בשם אסתר בת אברהם (אסתר בת אברהם), אשתו של אהרן (הארון) העיוור. המקדישה הבחינה בשטר ההקדש שלה, שנערך בפני בית הדין השרעי בירושלים בשנת 961 (1554), בין הזמן בו יוחזק הנכס בידי יורשיה, ואז תהיה ההשגחה על ההקדש בידי בני משפחתה, לבין זמן עתידי, בו יעבור הנכס לידי עניי הקהילה, ואז תופקד ההשגחה בידי הדיין:

המקדישה הנזכרת מינתה עצמה למשגיחה על הקדש זה שלה למשך חייה, ולאחריה את בנה אברהם ולאחריה את הכשיר ביותר מבין אלה [שהנכס] מוקדש להם, וכאשר יגיע ההקדש לעניים, תהא ההשגחה נתונה לדיין היהודים, יהא אשר יהא.²²⁷

תעודה מאוחרת יותר מהסג'ל בירושלים מעידה אף היא על הותרת ניהול ההקדש בידי המקדיש. אברהם בן שמואל מירושלים הקדיש בשלהי 1723 שני חדרים בבית בשכונת אלשרף לצאצאיו. בעניין האחריות על

²²¹ ראו למשל TS Misc 8.15; א"ק 324.

²²² TS Ar. 30.279.

²²³ "מעלקה" פירושה "תלויה". משמעותו הארכיטקטונית המדויקת של המונח לא התבררה לי.

²²⁴ א"ק 324 (ראו בן-זאב, התעודות, עמ' רעד). תעודה אחרת הנוגעת לדירות שבבעלות "הקדש התמיד" של המוסתעריים בקהיר הינה תעודה מיום שלישי, ח' בשבט תכ"ג (16.1.1663). טיבה המשפטי המדויק של התעודה אינו ברור, אך עולה ממנה כי קאעה ושתי עליות שעמדו בדרכ אלנציר, מול בית הכנסת ע"ש ר' חיים כפופי, הוחזקו בשותפות בין הקדש קופת התמיד ובין חכם בשם אהרן זיתון ושתי נשים: רחמה בת אהרן, אשת משה גרשם ונג'מה בת אליה חנניה אשת יצחק שושין, כאשר רובו המכריע של הנכס הוחזק בידי ההקדש (א"ק 332. ראו בן-זאב, התעודות, עמ' רעא, רעה).

²²⁵ על "וקף ד'רי" או "וקף אולאדי" בחברה היהודית באימפריה העות'מאנית ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 231-232; גרבר, ההקדש. בספרות השו"ת של המאות השש-עשרה והשבע-עשרה מופיעים דיונים ביחס להקדש זה ולתוקפו ההלכתי, ראו שו"ת ר' יוסף ו' ציאח, דפים 192-201; שו"ת רדב"ז, א, ס' רסא; שו"ת אבקת רוכל, ס' עב, פה, קיח; שו"ת מהרי"ט, חושן משפט, ס' ו; שו"ת מהרי"ט, ס' פו; שו"ת ר"מ גאויזון, ס' לד; שו"ת פני משה, ב, ס' כב. פרשה הקשורה לוקף אולאדי נדונה במקביל על ידי כמה פוסקים: ר' שמואל חיון (שו"ת בני שמואל, חלק השו"ת, ס' יז), ר' חייא רופא (שו"ת ר"ח רופא, חלק השו"ת, ס' יג), ור' משה בירב (TS F 4.122). תשובת ר' משה בירב תתפרסם אצל גליק, שרידי תשובות (ב).

²²⁶ ראו למשל שו"ת רדב"ז, א, ס' סז וראו הדיון לעיל ליד הערה 127. לריכוז מקורות מספרות השו"ת המורים כי המקדיש מינה בעצמו את גבאי ההקדש, ראו בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 190, הערה 495.

²²⁷ כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 325.

ההקדש קבע אברהם: "ההשגחה על הקדשו נתונה לו עצמו כל זמן היותו בחיים, לאחר מכן, לאחר [מותו], ו, לראוי ביותר מבין אלה [שהנכס] מוקדש להם [=כלומר, אחד מבני משפחתו]".²²⁸

פיקוח על הקדש משפחתי היתה משרה מכובדת שגם טובות הנאה בצידה. המפקחים הואשמו לעתים כי טובתם האישית לנגד עיניהם ולא טובת הציבור. על מקרה חמור של ביקורת מצד חכמים כלפי ממונה הקדש משפחתי מדמשיק אנו שומעים מתשובה של ר' בצלאל אשכנזי. המקדישה, אשה מדמשיק בשם שמחה אלמנת שבת שנינה, השתייכה כנראה לקהל המוסתערבי, לאור העובדה שהחתומים על שטר ההקדש העברי שנכתב עבורה בכ"ג ניסן של"ט (29.4.1579), הינם שתי דמויות מוכרות בקרב המוסתערבים בעיר: ר' משה רקי, שהיה מרבני העיר והשתייך למשפחה מוסתערבית מוכרת,²²⁹ ור' עובדיה ן' נאצר שהיה רבו של קהל המוסתערבים בג'ובאר הסמוכה לדמשק.²³⁰ האלמנה החליטה לעלות לירושלים ובעקבות זאת החליטה להקדיש את נכסיה הנשארים בדמשק, וכך הצהירה בשטר ההקדש: "שאני ברצון נפשי מקדשת לאלדי ישראל קדש גמור החצר והבתים הידועים לבעלי אשר גביתי אותם על ידי ב"ד [=בית דין] בעד כתובתי... בזה האופן שאחר מיתתי יהיו פירות ושכירות הבתים הנז' [כרים] החצי להקדש צפת והחצי לחברון תוב"ב אך הבתים הנז' [כרים] לא ימכרו כלל מכירה חלוטה כי אם יהיו קיימים לאכול פירותיהם ההקדשות הנז' [כרים]".²³¹ על ההקדש מינתה מורשה בשם אלעזר הכהן בוקעי. על פי שמו נראה שמוצאו מפקיעין, הנקראת בוקיעה בערבית,²³² ומסתבר כי היה מוסתערבי. לפני פטירתה בירושלים ביקשה שמחה לשנות את תנאי ההקדש. בצוואה המחודשת מיום י"ז שבט ש"נ (22.1.1590) נקבע שהנכסים יימכרו והרווח מהמכירה יחולק: חציו יועבר לטובת קהילת ירושלים "לצרכי צבור" והחצי השני יישאר בידי קהילת צפת ויופנה "לצורך ההקדש של עניים". על צוואה זו חתום ספרדי אחד (אברהם אמאיריליון),²³³ מוסתערבי אחד (יעקב חמי), ושניים שלא ניתן לדעת את מוצאם (יוסף כהן וחיים כהן). ר' בצלאל אשכנזי, ששהה אז בירושלים,²³⁴ נשאל האם הנוסח הראשון תקף או השני. הוא מספר כי "רבני וחכמי הגליל" (צפת) כבר דנו בשאלה ופסקו כי הנוסח האחרון, קרי הקדש לטובת ירושלים וצפת, הוא המחייב. ר"ב אשכנזי מבקש בתשובתו לבסס את פסקם של חכמי צפת, זאת מפני "כי שמעתי אשר בעלי לשון המתפרצים ואומרים לאב מה תוליד ולאשה מה תחילין לא ישרו בעיניהם דברי הרבנים יצ"ו... לכן כדי שיקבלו הרובים את תשובתם"²³⁵ ולא יהיו רובי קשת²³⁶ נגד זקני הדור יצ"ו ראיתי לפרש דברי הרבנים יצ"ו".²³⁷ ר' בצלאל אינו מזכיר מי ה"מתפרצים" המסרבים לקבל את פסיקת חכמי צפת, אך בהמשך, לאחר דיון הלכתי ארוך ומקיף, הוא נוקב בשם אחד מהם לפחות. במילים חריפות הוא מאשים את אלעזר בוקעי בכך שהפעיל לחץ על המקדישה ובכך שההקדש לא נעשה מתוך רצון חופשי: "מודעת זאת בכל הארץ **שזה אלעזר הכהן המכונה בוקעי הוא איש זרוע** כחו בפיו וקולו כנחש ילך בוקעת"²³⁸ ועולה בוקעת ויורדת והיה **מגזים [=מאיים]** עליה ומשמיעה קול פחדים להעליל עלילות ברשע כדי שלא תעלה לירושלם תוב"ב וכד הות בעלם דשקר הות אמרה מלין שקרין דהות

²²⁸ כהן ואחרים, יהודים, ג, עמ' 450. ההקדש נרשם בסג'ל בראשית רביע אלתי'אני 1136ה. לדוגמות נוספות ראו גרבר, ההקדש, עמ' 131-130 (וקף יהודי מאסתאנבול); כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 226 (הקדש יהודי מירושלים, 1542).

²²⁹ דברי יוסף, עמ' 371; שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' רטו. לידיעות על בני משפחת רקי בדמשק ראו המקורות שריכוזי במאמרי: ארד, לדמותו, עמ' 212, הערה 430. למקורות אלו שבדפוס יש להוסיף את שו"ת ר' יוסף ן' ציאח, דפים 200ב-201א, שם נזכרים יהודה, עובדיה, עבד אלבאקי וצדקה לבית רקי, המתגוררים בדמשק. ברשימת תשלומים מהמאה השש-עשרה מקהיר נזכר ר' יצחק ראקי (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10,599.27).

²³⁰ דברי יוסף, עמ' 375, וראו ארד, לדמותו, עמ' 202, הערה 368.

²³¹ שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' טו, מט ע"ג.

²³² כך היא נקראת גם במקורות עבריים, ראו למשל שו"ת המבי"ט, א, סי' פח.

²³³ עליו ראו דודסון, חכמי צפת, עמ' 23. יש להוסיף כי אדם בשם זה נזכר בשו"ת מבי"ט, א, סי' קפט, אך ספק אם באותו אדם.

²³⁴ עסקין.

²³⁵ לפחות מאז שנת שמ"ז, ראו דודסון, חכמי צפת, נספח, עמ' 30.

²³⁶ על-פי בבלי חולין כ ע"א. מילולית "הרובים" פירושו הנערים, הצעירים. ר"ב אשכנזי מבקש לרמוז בביטוי זה כי לא ראוי לחולקים לערער על החכמים הזקנים.

²³⁷ על-פי בראשית כא, כ.

²³⁸ שו"ת ר"ב אשכנזי, שם.

²³⁹ משחק מילים על שמו, בוקעי.

דחילא מהאי אלמא²³⁹ וכדי להפיס דעתו הקדישה באותו האופן **שיהיה הוא המוציא והמביא ויאכל וחדרי** [=וישמח] ואנשי חברון תוב"ב המה מעטי'ם] ויסתפקו במעט" (הדגשות שלי).²⁴⁰ בדברים אלו נחשפת סיבת ההתנגדות לפסקם של חכמי צפת. בנוסח הראשון של ההקדש הועמדו הבתים להשכרה. מפקח ההקדש, הנאט"ר, אלעזר בוקעי, היה אמור לקבל קצבה קבועה מרווחי ההקדש ("ויאכל וחדרי") כפי שהיה מקובל בווקף המוסלמי לשלם משכורת למפקח ההקדש מרווחי הווקף.²⁴¹ לפי פרשנותו של המשיב, בוקעי לחץ על המקדישה ליעד את הרווחים לעניי חברון, משום שהיתה זו קהילה קטנה מאד, וממילא מספר ענייה מועט, והרווחים הנותרים בקופה – גדולים. ר' בצלאל אף חשד במפקח ההקדש שעשוי לחלק את הרווחים באופן לא תקין ולקחת הרוב לעצמו: "דמעיקרא לא נתנה לחברון אלא פירות לבד"²⁴² ופקיד כהן²⁴³ [=אלעזר בוקעי] הראש ולענה²⁴⁴ היה נוטל חלק בראש ושאריתו לאל²⁴⁵ והבל יעשה ואם השנה הראשונה יגיע להם עד פפו²⁴⁶ ועד כזית בשנה השנית כשיזדקן הדין יפטרם בחשבונות שלמה לך ושלמה בכך".²⁴⁷ לעומת זאת, לפי הנוסח החדש שמסרה הנפטרת בירושלים, יימכרו הבתים כליל ורווחי המכירה יוקדשו, כלומר, לא הקדשת בתים לפנינו אלא הקדשת כסף. לפי נוסח זה חלוקת הכספים יכולה להתבצע במהירות לשתי הקהילות המוטבות, ולא יהיה כל המשך לקיומו של ההקדש. ודאי גם שלא תשולם משכורת כלשהי לממונה ההקדש.

משרת הפיקוח על ההקדש היתה משרה בעלת יוקרה חברתית ועוצמה כלכלית. בניגוד לממוני ההקדש הקהלי, שלא קיבלו כנראה משכורות, זכה ממונה ה"וקף אהלי" לקצבה קבועה. קבלת הפסק של חכמי צפת היתה שומטת את הקרקע תחת רגליו של בוקעי ומונעת ממנו לזכות בחלק מרווחי ההקדש.

5. יחסי בני הקהל עם ממוני ההקדש: בין אמן לחשד

בסעיף הקודם ראינו כי מנהלי הקדשות משפחתיים נחשדו לפעמים בטיפול לא ראוי בכספי ההקדש. חשדות שכאלו לא היו רק מנת חלקם של מנהלי ההקדשות המשפחתיים אלא גם של מנהלי ההקדשות הציבוריים. משרת הממונה על ההקדשות היתה תפקיד רגיש למדי. נושא משרה זו היה מופקד על הטיפול בנכסי הציבור, וכוחו הפיננסי של הקהל היה תלוי לא במעט בהחלטות שקיבל. בידו היתה הסמכות לקבל החלטות בנוגע לגובה המשכורת שתיגבה מן הדיירים, המטרות שעליהן יוצאו כספי ההקדש, שיפוז בתי הקדש, מכירת נכסים או מסירתם כמשכון על הלוואות ועוד.

הפוסקים ניסו ליצור מסגרת הלכתית שתאפשר לממונה ההקדש חופש פעולה מירבי. הוא הוכר כמהימן ולא התבקש למסור לציבור דין וחשבון על התנהלותו הפיננסית של ההקדש.²⁴⁸ במסמכי הגניזה, הן מהתקופה הקלאסית והן מהתקופה הממלוכית וראשית התקופה העות'מאנית, נמצאו דפים רבים של חשבונות של ההקדש, בהם פורטו הכנסות והוצאות. בדרך כלל אין רמז לכך כי חשבונות אלו הוצגו בפני הציבור בהזדמנות כלשהי.²⁴⁹ הממונים נתבעו אמנם למסור דין וחשבון בפני בית הדין,²⁵⁰ אף לא בפני הקהל. יתרה מזאת,

²³⁹ בדפוסים מאוחרים השתבש ל"עלמא". תרגום: "וכאשר היתה בעולם השקר היתה אומרת דברי שקר, מפני שהיתה פוחדת מהאלים הזה".

²⁴⁰ שם, נא ע"ג.

²⁴¹ על משכורות מפקחי ההקדש ושאר בעלי התפקידים בו, ראו בהרחבה אצל אשתור, תולדות, ב, עמ' 271-292.

²⁴² כלומר, לפי הנוסח הראשון של ההקדש, ייהנו העניין רק מה"פירות", כלומר רווחי השכירות, ואילו לפי הנוסח השני הבתים עצמם יימכרו והכסום שיועבר לידי העניים וצרכי הציבור יהיה גדול יותר.

²⁴³ על-פי דברי הימים ב כד, יא. הצירוף השני "כהן הראש" נזכר כמה פעמים במקרא (למשל מלכים ב כה, יח).

²⁴⁴ משחק מילים, "ראש" (ראש ההקדש, המפקח) ו"רוש".

²⁴⁵ על-פי ישעיה מד, יז.

²⁴⁶ ראו תוספתא סוטה פ"ג ה"ז. המעשה שם עוסק בכהן חסמן מציפורי, ועל כן יש בדברים עקיצה נוספת כלפי אלעזר הכהן בוקעי.

²⁴⁷ שו"ת ר"ב אשכנזי, שם, נב ע"א.

²⁴⁸ ראו למשל בתעודת המינוי של ממונה ההקדש בפסטאט ובדמויה משנת 1150 (TS 16.63; גיל, ההקדש, עמ' 260).

²⁴⁹ גויטיין והבאים אחריו טענו כי רשימת החשבונות של ההקדש נקראו בפני הציבור או נתלו בבית הכנסת כדי שהציבור יוכל לקרוא בהם ולהשיג עליהם במידת הצורך (גויטיין, בית הכנסת, עמ' 84-85; מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 61; ברקת, שפריר מצרים, עמ' 61, 125). בגניזה אכן נמצאו חשבונות בכתב גדול ונאה, מעשה ידי יפת בן דוד, אבל לדעתי תעודות אלו הינן בגדר היוצא מן הכלל,

ברישומי ההוצאות של הגזברים משלחי התקופה הממלוכית ומראשית התקופה העות'מאנית, שהשתמרו בגניזה, איננו מוצאים אף פעם חתימה של דיין או בעל סמכות אחר, המאשר את אמיתות חישוב ההוצאות. היו אלה רישומים שניהלו הגזברים לעצמם לצורך מעקב על התנועות הכספיות בקופת ההקדש, ובשום אופן לא דין וחשבון פומבי. ר' יום טוב צהלון הטעים כי גזבר ההקדש נחשב מהימן לגמרי, ואיננו מחויב עם סיום התפקיד להישבע שלא מעל בכספים: "וכן עמא דבר שאין משביעין את הגזבר כשיוצא מהגזברות שלא גנב שום דבר מההקדש. וכבר אמרין שאפילו כשאומר הגזבר שהלוה שום דבר מהקדש לכיס של צדקה ורוצה להפרע נאמן בלא שבועה, כמו שכתב המרדכי".²⁵¹

אולם, הכרה הלכתית בנאמנות הגזבר, שמנעה עיכוב בירוקרטי בפעילותו הסדירה של ההקדש, לא היה בכוחה למנוע לזות שפתיים וחשדנות מצד אנשי הקהל. כך למשל, הרמב"ם נשאל אודות ממונה הקדש שהואשם על ידי הציבור בהזנחת נכסי ההקדש וחשדו בו באי-סדרים כספיים.²⁵² הדיין המקומי לעומת זאת, עמד לצידו של הממונה. הרמב"ם גיבה את עמדת הדיין ופסק כי אין לתבוע דין וחשבון מממונה ההקדש על פעילותו. במקרה האמור ניצבו הדיין המקומי וממונה ההקדש בחזית אחת מול הציבור החשדן. ואכן, ניתן לזהות לעתים רבות מתח בין שכבות הציבור לבין הממונים על ההקדש ומנהיגי הקהל. נכסי ההקדש היו שייכים למעשה לכלל הציבור ומוטביהם היו הן השכבות החלשות בקרב הציבור, הן צרכים ציבוריים כדוגמת אחזקת בית הכנסת, תשלום משכורות לשכירי הקהל וכד', מטרות מהן נהנה הציבור כולו. מאידך, יכולת ההשפעה של השכבות הרחבות על אופני השימוש בכספי ההקדש היתה אפסית. הסמכות לקבל החלטות בנוגע לטיפול הפיננסי השוטף בנכסיו, היתה מרוכזת בידי אדם בודד, כדוגמת הנגיד, הדיין, או בידי קבוצה אוליגרכית מצומצמת כדוגמת קבוצת הזקנים. הביקורת על מנהלי ההקדש נסבה הן על שימוש לא ראוי בכספים הן על טיפול כושל בנכסי ההקדש.

גזבר ההקדש היה מופקד על כספים רבים. מטבע הדברים, התעוררו לעתים חשדות אודות מעילה בכספים. רדב"ז נשאל אודות גזבר של הקדש שקנה בית. עדים העידו כי אמר להם שהבית נקנה מכספי ההקדש לצורך העניים, ואילו הגזבר טוען כעת כי הבית נקנה מכספו הפרטי לצורך עצמו.²⁵³

כאשר הורע מצבה הכלכלי של הקהילה, בחרו לפעמים ממוני ההקדש למכור מנכסיו כדי לממן את צורכי הציבור. צעד זה עורר לרוב התמרמרות מצד חברי הקהילה, שראו בעיניים כלות כיצד נשמטים מאחזות הקהילה נכסים שהוחזקו לעתים במשך תקופה ארוכה בבעלות ההקדש והניבו הכנסות רבות. הביקורת הציבורית התעוררה במיוחד בעתות משבר. בשעת משבר וחוסר אומון בין הציבור לבין מנהיגיו עלו וצפו על פני השטח גם חשדות בתחום הפיננסי. דוגמה ידועה לכך היא ההאשמות שהועלו כנגד ה"זקנים" שהיו ממונים על ההקדש בירושלים ומכרו מנכסיו בשנות השמונים של המאה החמש-עשרה. דוגמה בולטת אחרת היא עתירתם של חברי הקהילה בקהיר נגד הנגיד עבד אללטיף, שהוגשה לסולטאן הממלוכי בשנות הארבעים או החמישים של המאה

שאיננו מעיד על הכלל. רוב רשימות התשלומים שהשתמרו בגניזה הן מהתקופה ה"קלאסית" והן מהתקופה ה"מאוחרת" הינן צפופות ומרושלות, והרושם העולה הוא כי נועדו לשימוש עצמי של ממוני ההקדש בלבד.

²⁵⁰ וכנאמר בכתב המיניו בקהל הקראי בקהיר: "ויעשו חשבון ויתנוהו [!] לפני הדיינים" (בן שמאי, הקראים במצרים, עמ' 18).

²⁵¹ שו"ת מהריט"ן החדשות, ב, סי' קנא, פט ע"ב.

²⁵² השאלה היתה בעניין "אדם, המתעסק בשדה של הקדש משך שנים על דעת עצמו בלי זולתו ונוהג בה מה שאין ראוי לה וכאשר ראו מקצת הקהל, שבזה עוול להקדש, ושם ישחקו ולא ידברו בכגון זה, לא יינקה האדם בזה מאלוקים יתעלה בגלל הפסד השדה וחורבנה והריסתה, הבאים עליה, כמו לשם שמים לחלצה מיד האיש המתעסק בה ותבעו ממנו לעשות חשבון על השנים, אשר היה מתעסק בה בעת שעברה". המעצרים האשימו אפוא את הממונה על ההקדש בהזנחת הנכס ואף תבעו ממנו במפגיע למסור בידם דין וחשבון מלא על הוצאותיו. אולם, לדברי השואל, נתקלו המעצרים על ממונה ההקדש בהתנגדותה של הסמכות ההלכתית המקומית, שהעניקה גיבוי מלא למנהל ההקדש: "ולא הסכימו להם בית דין על זה ולא אפשרו להם זאת, אלא אמרו: זה האיש נאמן אצלי". בעקבות זאת פנו השואלים לרמב"ם וציפו לקבל ממנו סעד לעמדתם. דומה כי ההדגשה המיוחדת "לשם שמים" (במקור הערבי: לוגיה אללה תע") בדברי השואלים נועדה להוציא מקרה זה מכלל עימותים רגילים שפרצו סביב הנהלת ההקדש, שלא היו "לשם שמים", אלא מסיבות של יריבות אישית, חוסר אומון וכדומה. הצורך להדגיש כי המחלוקת כאן פרצה, לפי שיפוטם של השואלים, "לשם שמים", מעידה על טיבם של שאר העימותים שהיו פורצים מפעם לפעם.

²⁵³ שו"ת רדב"ז, ד, סי' תקעג. העתקה של התשובה השתמרה (באופן חלקי) בכתב-יד נאה בגניזה, TS G 1.49.

החמש-עשרה.²⁵⁴ בעתירה זו טופלים הכותבים האשמות שונות כנגד הנגיד, וביניהם נטען כי מכר רבים מנכסי ההקדש והשכיר אחרים בערך נמוך.²⁵⁵ הנגיד הואשם אפוא לא רק באבדן נכסים של הציבור, בעקבות מכירתם, אלא גם באבדן הכנסות פוטנציאליות, בשל השכרת הנכסים במחיר נמוך מערכם האמיתי. בכך מעל בתפקידו לשמור על קופת ההקדש ולהניב לה רווחים מקסימליים.²⁵⁶

לא שרדה בדינו גרסתו של עבד אללטיף לאירועים. יש להניח כי הלה היה טוען כי נהג כדרך שנהגו קודמיו בטיפולם בנכסי ההקדש. מרק כהן, שפרסם עתירה זו, עמד על כך כי ממוני ההקדש עודדו לעתים תשלום מוקדם במחיר מופחת, כדי למנוע פיגור של השוכרים בתשלומים.²⁵⁷ תשלום מוקדם לממוני ההקדש מתועד גם ברישומים של גזבר הקדש מוסתעריבי מן המאה השש-עשרה.²⁵⁸

מן המקורות עולה כי בדרך כלל נחתמו חוזי השכרה במחיר מופחת לזמן קצר בלבד, ורק נכסים חריבים למחצה, שלא ניתן היה להשכירם במחיר מלא, הושכרו במחיר נמוך גם לטווח ארוך.²⁵⁹ בחוזה עברי מרמלה משנת 1038 לסה"נ נקבע כי "חצי החורבה אשר לכנסת אשאמיין" תושכר לצדקה בן יפת אלשירגי למשך עשרים שנה, תמורת תשלום שנתי של "חצי זהוב" בלבד.²⁶⁰ דמי השכירות יושקעו בשיפוץ החורבה. עוד הוסכם בין הצדדים כי "לאחר שילום עשרים שנה יהיה צדקה זה שכר חורבה זו מאנשי הכנסה [=הכניסה, בית הכנסת] שכר מלא כשוכרים דירות ובתים מה שתשוה בכל שנה שכירותה".²⁶¹ הצעד של הנגיד עבד אללטיף היה מנוגד אם כן למקובל, משום שהשכיר נכסים במחיר מופחת לשנים רבות ("ען סנין") ולא לתקופה קצרה.²⁶² עוד הואשם אללטיף כי העביר את גביית דמי השכירות של חדרי המגורים הסמוכים לבית הכנסת לידי של חוכר. כהן מבאר כי האינטרס המרכזי של החוכר היה הגדלת הכנסותיו והוא לא התעניין בתחזוק הנכס. בכך הביא להזנחתו, וממילא לירידת ערכו להשכרה.²⁶³

ד. השכרת הנכסים

בתקופה הפאטמית והאיובית היו דמי השכירות ששולמו עבור נכסי ההקדש המושכרים מקור ההכנסה העיקרי של קופת הקהילה.²⁶⁴ מציאות זו התמידה גם לאורך התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית. הנכס העיקרי היו דירות למגורים, אך ברשות הקהילה היו גם חנויות שהושכרו לסוחרים.²⁶⁵ במקורות רבים נזכרות חנויות ההקדש לצד הבתים. למשל, במכתב בערבית-יהודית מהתקופה הממלוכית מזכיר הכותב את "דכאכין

²⁵⁴ TS AS 150.3

²⁵⁵ כהן, יהודים בסביבה הממלוכית, עמ' 431-433.

²⁵⁶ באופן דומה, בחברה המוסלמית היה אחד מתפקידיו של משיג ההקדש (נאט'ר אלוֹקָה) לוודא שנכסי ההקדש מושכרים במחיר ראוי ולא במחיר מופחת. בשנת 1594 הופיע סגן המשיג של הקדש מסגד אלאקצא בפני הקאצי של ירושלים ומסר לו "כי דמי השכירות של מספר חנויות שאינן שייכות להקדש גבוהים פי כמה מדמי-שכירות של חנויות כדוגמתן [השייכות ל]הקדש, וכי בכך יש הונאה כלפי ההקדש". בעקבות זאת זומנו כל בעלי החנויות השכורות מההקדש וגורמי ממשל בעיר ונקבעו דמי שכירות מעורכנים "מבלי לעשוק את הדיירים ומבלי להונות את ההקדש" (כהן ואחרים, יהודים, א, תעודה 198, עמ' 191-190).

²⁵⁷ כהן שם, עמ' 440. כהן מתבסס על דבריו של גיל, ההקדש, עמ' 74-73. לעניין תשלום מוקדם (תעג'יל) בהשכרת דירות מציין כהן גם לגויטיין, חברה, ב, עמ' 115 ועמ' 545 הערה 8; שם, עמ' 432, הערה 161.

²⁵⁸ "יצל מן אגרת בית סכן כאן משה סאיג בסבב אלחעזיל נקרה שריפי בפצה מח וקר[צה] בפצה לד" (שולם משכירות הבית בו גר משה סאיג [صائغ, צורף] בשל פירעון מוקדם שריפי מסוג "נקרה" בערך של 48 פצ'ה, וחובו [נותר] 34 פצ'ה" (TS NS 225.74). הרישום הינו מחורף שנת 1115. פירעון מוקדם תועד באותו זמן גם ביחס לדיירת זוהרה [=ג'והרה] אשת ר' מנשה (TS NS 226.184, 2r) וביחס לדייר מכלוף זואי בכסלו שנת 1115 (שם, דף 111).

²⁵⁹ כהן, שם. עם הזמן התפתח ההליך של השכרה לטווח ארוך לכדי מעין-מכירה, תוך הקניית זכויות רחבות בנכס לדייר, וראו לעיל הערה 184.

²⁶⁰ CUL Add. 3358. התעודה נדפסה אצל אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 28-29 ושוב אצל גיל, ההקדש, עמ' 147-149.

²⁶¹ גיל, שם, עמ' 148.

²⁶² כהן, שם, עמ' 441.

²⁶³ כהן, שם.

²⁶⁴ על רווחי השכירות מבתי ההקדש כמקור העיקרי לתקציב הקהילה, ראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 104; אשתור, קווים, עמ' 75; כהן, יהודים בסביבה הממלוכית, עמ' 440. לסקירות על בתי ההקדש במסמכים מתקופת הגניזה הקלאסית ראו גויטיין, שם, עמ' 112-121; גיל, ההקדש; מולד-ואזה, ההקדש; אשתור, שם, עמ' 77-73.

²⁶⁵ על השכרת חנויות השייכות להקדש בתקופת הגניזה הקלאסית, ראו למשל מולד-ואזה, שם, עמ' 67-68.

אל קדש וביית אל הקדש" (חנניות ההקדש ובתי ההקדש).²⁶⁶ בקינה בערבית-יהודית, שנכתבה בדמשק באמצע המאה השש-עשרה, מזכיר המקונן: "כ'רבו אלביות ודכאכין / כאנו ווקיף לל מסאכין" (הרסו את הבתים והחנניות שהיו הקדש למסכנים).²⁶⁷

העושר הגדול של תעודות הגניזה הקלאסית העוסקות בענייני ההקדש מאפשר לעקוב אחר נכסי הקהילה היהודית בפסטאט/קהיר לאורך זמן. מחקרו של משה גיל²⁶⁸ מהווה דוגמא נאה לניצול העושר הטמון במסמכים אלו. גיל הסיק באמצעותם מסקנות חשובות על מספר הבתים שעמדו ברשות הקהילה, סוגם, מחירם, הדיירים בהם ועוד. עם התמעטות החומר הדוקומנטרי בגניזה בתקופה הממלוכית פוחתות גם ידיעותינו על נכסי הקהילה ואין בידינו לדעת כמה בתים החזיקה. ידיעותינו על נכסי ההקדש של המוסתערבים, בעיקר בקהיר, במאה השש-עשרה והשבע-עשרה מרובות יותר.²⁶⁹ מפנקס גזבר ההקדש של המוסתערבים בקהיר עולה כי בשלהי המאה השש-עשרה החזיק הקהל לפחות בעשרה בתים שהושכרו לדיירים. כל בית נקרא על שם אדם מסוים. באחד מדפי הפנקס²⁷⁰ נרשמו הוצאות שיפוץ ואחזקה שנערכו בשנת ש"נ (1590) בבתים השייכים להקדש, והם פורטו בו בכינויים: (א) בית ר' ישראל שאמי; (ב) בית ר' אברהם חזן; (ג) בית כליפה קראדישי;²⁷¹ (ד) בית חונייך; (ה) בית כליפה שאמי; (ו) בית האפוטרופוס של רחמים עסכאר;²⁷² (ז) בית סלימן עדני; (ח) בית ר' אליה כהן; (ט) בית אלעזר נבי; (י) בית ר' יצחק כהן. בשנת שנ"ח-שנ"ט נזכר גם בית אלזואי.²⁷³ בית ההקדש כונה כנראה לא על שם המקדיש אלא על שם הדייר שדר בו.²⁷⁴ כך, למשל, בית אלזואי כונה על שם הדייר מכלוף זואי, דמות מוכרת מספרות התקופה:²⁷⁵ "סכן ר' מכלוף זואי מן שהר כסלו ה'שנ'ט..." (=ר' מכלוף זואי התגורר מחודש כסלו השנ"ט).²⁷⁶

השוואת שמות בתי ההקדש בקהיר בסוף המאה השש-עשרה לשמות בתי ההקדש בקהילה זו לאורך תקופת הגניזה הקלאסית²⁷⁷ מעידה בבירור שלא היתה המשכיות בין התקופות. אמנם נכסי ההקדש לא עמדו למכירה, אך ייתכן שנכסים מדורות קודמים חרבו או הופקעו. אף ייתכן שמקצת הבתים שהיו שייכים להקדש בסוף המאה השש-עשרה אכן היו בבעלותו גם במאות הקודמות, אלא שכינויים השתנה במרוצת השנים. כאמור לעיל, בתי ההקדש כונו על שם דייריהם, ומסתבר שכינויי הבתים השתנו כאשר התחלפו השוכרים אותם.

TS 28.10²⁶⁶

אבישור, קינה, עמ' 101. לדוגמות נוספות להחזקת חנניות ברשות ההקדש ראו בפרק זה ליד הערות 14 ו-215 ובהערה 256.

גיל, ההקדש.²⁶⁸

ידיעות רבות ניתן להפיק ממסמכי הסג'ל בירושלים על נכסי הקהילה היהודית בעיר בתקופה העות'מאנית, אולם בקהילה זו לא התארגנו המוסתערבים באופן נפרד ולא ניתן להסיק מהנתונים על כוחם והונם של המוסתערבים בפני עצמם. עיקר עניינינו בפרק זה הוא בדפוסי הארגון של הקהל המוסתערבי ובמקומו של ההקדש בדפוסים אלו, ועל כן לא יכולנו לעשות שימוש רב בחומר מירושלים בסעיף זה.

CUL Or. 1080 J 253²⁷⁰

כינוי זה מוכר לנו גם ממקורות נוספים ממצרים בתקופה זו. בתשובה משנת תס"ג (1603) העוסקת בהתרת עגונות, נזכרים יאודה אל קרדאש, אשדם אל קרדאש ומסעודה אל קרדאשיה (כ"י סיסנסיטי, היברו יוניון קולג' 161, 144א).

נראה שהוא 'בית אלזואי' (מסתבר שאין הכוונה ל- 'وَال' [מושל] אלא ל- 'وَالِي', שאתח ממשמעויותיו היא אפוטרופוס, ממונה), הנזכר בשנת שנ"ח ב- TS NS 225.73.

TS NS 226.184, 1r²⁷³

לעומת זאת בתקופת הגניזה הקלאסית כונו הבתים על שם מקדישיהם. ראו למשל: מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 42.

שבע שנים לאחר הרישום המובא כאן, בשנת שס"ו (1606), יצא מכלוף זואי עם עוד כמה יהודים לחפש אחר קרובו, דוד זואי, שנעדר עם יהודי אחר. בדרך פגשו המחפשים ערבי בשם גמאל והוא העיד על הירצחם של הנעדרים. השאלה אם ניתן להסתמך על עדות זו כדי להחזיר את האלמנות מעגיונות עוררה ויכוח בין חכמי הדור. ר' חיים כפוזי נכון היה להסתמך על עדות זו כדי להחזיר את אלמנות הנעדרים מעגיונות אך ר' יעקב קאשטרו (מהריק"ש) סירב. לבסוף הגיע בנו של ההרוג, ישועה בן דוד זואי, והעיד עדות חדשה, וזו התקבלה בבית דינו של מהריק"ש והעגונות הותרו. ראו: שו"ת אהלי יעקב, סי' קכב; שו"ת ר"ח כפוזי, דפים 51ב-54א. תשובתו של מהריק"ש צוטטה גם אצל ר"ח כפוזי (שם, 54א-56א). אדם אחר ממשפחה זו הוא אברהם אל זואי הנזכר ברשימת שמות מן המאה השש עשרה או השבע עשרה (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10,599.27).

שם. דוגמה נוספת: בקיץ של שנת ש"ן נרשמה הוצאה של 'מסמר (=מסמרים) לבית ר' ישראל שאמי' וברור שהבית כונה על שם דיירו (CUL Or. 1080 J 253). בהמשך הפנקס נזכר כי בשנת שנ"ו 'סכן כ"ר ישראל שאמי י"צ פי ליואן אל הקדש אלמערוף' (=ר' ישראל שאמי התגורר בליואן של ההקדש הידוע; TS NS 225.74).

ראו הרשימה אצל גיל, ההקדש, עמ' 485-509.²⁷⁷

1. מחירי השכירות

לצד מתן אפשרות לעתים לעניים מרודים להתגורר בנכסים של ההקדש ללא תשלום, או בתשלום מופחת, הועמדו הדירות שבבעלות ההקדש להשכרה בתשלום. קשה לקבוע אם רמת המחירים שדרשו גזברי ההקדש תאמה את רמת המחירים של בתים להשכרה בשוק, או שמא היתה פחותה ממנה. על מחירי השכירות של בתי ההקדש, ושל בתים בכלל, בתקופה הממלוכית אין בידינו ידיעות רבות.²⁷⁸ הידיעות מתרבות מהתקופה העות'מאנית הודות לתיעוד הרב בארכיונים העות'מאניים.²⁷⁹ חוקרי ההיסטוריה הכלכלית של האימפריה העות'מאנית מוצאים בחשבונות האוקאף (=ההקדשים) שהשתמרו בארכיונים העות'מאניים מקור רב ערך לשחזור מחירים של מוצרי יסוד ונכסים שונים. גם מסמכי הקדש יהודיים עשויים להרים תרומה מסוימת לסוגיה זו. תעודות הסג'ל מירושלים מספקות מידע על מחירי השכירות של נכסי וקף מוסלמיים בעיר, אך מעט מאוד מידע על מחירי השכירות של דירות הקדש יהודי.²⁸⁰ תמונה מפורטת של מחירי השכירות של בתי ההקדש עולה מרישומי הפנקס של גזבר ההקדש המוסתערבי בקהיר ממפנה המאות השש-עשרה והשבע-עשרה.²⁸¹ הרישומים מכילים מידע עשיר על מחירי שכירות הדירות, על מחיריהם של חומרי הבניין השונים ששימשו לשיפוץ, ועל גובה שכרם של הפועלים. מרישומים אלו עולה, כי מחיר השכירות לא היה קבוע והיו פערים גדולים בין הבתים השונים. נראה שהסיבה העיקרית לפער היתה גודל הדירה ואיכותה, אך ייתכן שגם מצבו הכלכלי של הדייר השפיע על קביעת הסכום שנדרש לשלם.

2. הנחות ופריסת תשלומים

רישומי הפנקס של גזבר ההקדש שנזכר לעיל אינם מצביעים בדרך כלל על תשלום סדיר של שכר הדירה ששילמו הדיירים בבתי ההקדש. הרושם העולה הוא כי הם שילמו מפעם לפעם, בעת שהזדמן לידם. לא מתועד אף דייר שהיה ביכולתו לשלם את כל הסכום מראש. ממאות הרישומים בדפי הפנקס עולה בבירור שגזברי ההקדש גילו אורך רוח. הדיירים שילמו לפי יכולתם ופעמים רבות היו בעלי חוב לקופת הקהל.²⁸² ככל הנראה, לא פונה איש בכוח מדירות ההקדש בשל פיגור בתשלומים, ונכסיו של אף דייר לא עוקלו לכיסוי חובותיו. בתעודה 2 במדור התעודות לפרק זה מתפרסם שטר ובו פשרה שגזברי ההקדש הגיעו אליה עם אחד הדיירים שצבר חוב גדול. למרות לשונו המאיימת של השטר, ניכרת בו ההתחשבות בדייר. חובו של הדייר, סלימאן צפי, נפרס לתשלומים שבהם יוכל לעמוד.

לעתים הוזילו הגזברים את גובה שכר הדירה, כנראה מתוך התחשבות במצבם הכלכלי של השוכרים. דירה שהושכרה בקהיר לאישה בשם 'אם שמחה חמאת (=חותנתו של) אלכסתל', הושכרה תחילה בעשרה פצ'ה. ברישום משנת שמ"ח נכתב 'מן ר' יצחק כוהן ען חמאת אלכסתל פצה י ען שהר טבת' (=מר' יצחק כהן, עבור

²⁷⁸ מכתב בערבית-יהודית (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10587.2) מן התקופה הממלוכית המאוחרת מספק לנו ידיעה כלשהי על מחירי שכירות דירה. במכתב קובע הכותב מחירי שכירות לבתים שברשותו: "יחסב עלייה אלג' ביות אלסגאר אלא בד כל שחר ואל עלייה אלסגירה ה' אלשהר ואלכבירה ח" (יעריך [את מחיר] העלייה של שלושת הבתים הקטנים בארבעה בלבד לחודש, ואת העלייה הקטנה בחמישה, ואת הגדולה בשמונה). הסכומים המשתנים כאן (4, 5 ו-8 לחודש) היו תלויים מן הסתם בגודל חדר המגורים. שם המטבע לא נזכר. בהמשך המכתב נזכרים שני סוגי מטבעות: "אפרנתי" (מילולית: כסף אירופי, וראו גויטיין, חברה, א, עמ' 464, הערה 165. שמא הכוונה לדוקאט הוונציאני) ודרהם. הכותב ממשיך ועוסק בענייני נדל"ן, כגון שכירת בית על ידו בארבעה דרהם ועוד. מקורו של המכתב באוסף הרב משה גאסטר (מס' 1439.2). בסקירתו על אוסף זה במוזיאון הבריטי (כיום הספרייה הבריטית) הקדיש גויטיין כמה שורות לתיאור מכתב זה (גויטיין, אוסף גאסטר, עמ' 42-41 וראו גם הנ"ל, חברה, א, עמ' 256). לניתוח מחירי שכר הדירה בצפת בסוף המאה החמש-עשרה ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 288 ובאופן מתוקן אצל הנ"ל, עלות המחיה, עמ' 187.

²⁷⁹ מקור חשוב אחר, שלא נוצל כמעט במחקר לתחומים אלו, הינו ספרות השו"ת. בכרכי השו"ת מהאימפריה העות'מאנית טמונים ידיעות שונות על מחירי בתים ומחירי שכירות דירה. למשל: "ראובן השכיר בית לשמעון לזמן ג' שנים בו' גרוש בכל חדש" (שו"ת דרכי נעם, חושן משפט, סי' ג, קפ ע"ב).

²⁸⁰ על מחירי השכירות בירושלים במאה השבע-עשרה לפי נתוני הסג'ל ראו זיסק, הקהילה, עמ' 106.

²⁸¹ ראו פירוש במדור הנספחים, נספח 4. מן התעודות שהשתמרו בארכיון קהילת קהיר ניתן לדלות ידיעות על מחירי השכירות במאות

השבע-עשרה והשמונה-עשרה, אולם הן ספורדיות. כך למשל, בנפת תע"ב (1712) הושכרה "קאעה" של קהל המוסתערבים בשלושים מאידי לחודש (א"ק 536. ראו בן זאב, התעודות, עמ' רעח).

²⁸² על חובות דיירים בבתי ההקדש בתקופת הגניזה הקלאסית, ראו למשל מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 64-65.

חותנתו של אלכסתל, עשרה פצ'ה עבור חודש טבת).²⁸³ הסכום נשאר בעינו גם חמש שנים אחר כך: 'מן שהר סיון שנת ה'שנ"ג' לסלך אדר ה'שנ"ד' ען אוגרת כל שהר עשר אנצף שהור עדה עשרה בפצ'ה ק' (=מחודש סיון שנת השנ"ג לסוף אדר השנ"ד. עבור שכירות כל חודש עשרה נצף, עשרה חודשים במאה פצ'ה).²⁸⁴ מטבת שמ"ח עד אדר שנ"ד (ינואר 1588-מרס 1594) שילמה האישה כנראה עשרה פצ'ה לחודש. ואולם מתוך מאה פצ'ה שהתחייבה לשלם על עשרת החודשים שמסיון שנ"ג ועד אדר שנ"ד, היא שילמה רק 27 פצ'ה, ונותר עליה חוב של רוב הסכום, 73 פצ'ה. נראה שקשיי התשלום הובילו להתחשבות מצד הגזברים והם הורידו את גובה שכר הדירה: 'ומן שהר [ניס]ן [ע]ן אוגרת כל שהר פצה תמאניה' (=ומחודש ניסן עבור כל חודש שמונה פצ'ה).²⁸⁵ מכאן ואילך הוקפא שכר הדירה, ואם שמחה שילמה אותו ברצף, כפי שמעידים הרישומים, עד לשנת שנ"ח. בשנים ש"ס-שס"ג מופיעה ברישומים דמות חדשה, דוד כסתל, שהיה כנראה חתנה של אָם שמחה או בן משפחה אחר. ייתכן שהאישה כבר נפטרה, או שהזדקנה והותירה לחתנה את הניהול של השכירות מול הגזברים. דוד הוסיף לשלם סכום זהה של שמונה פצ'ה לחודש: 'מן שהר אייר ה'ש"ס' לאכר אלול ה'ש"ס'ב' שהור עדה ל' ענהום פצה ק'ק'מ' (=מחודש אייר ה'ש"ס עד לסוף אלול השס"ב, 30 חודשים במספר, עבורם 240 פצ'ה).²⁸⁶ אף שהיו אלה שנים סוערות של אינפלציה ושל חוסר ביטחון כלכלי,²⁸⁷ לא הועלה שכר הדירה של בני משפחת כסתל משנת שנ"ד עד שנת שס"ג (1594-1603).

ה. יעדי ההוצאות

הכספים שנאספו בקופת ההקדש שימשו לשלוש מטרות עיקריות:²⁸⁸ (א) שיפוך ואחזקה של נכסי הציבור (בית הכנסת ובתי ההקדש); (ב) תשלום משכורות לשכירי הקהל; (ג) סיוע לנזקקים.

1. אחזקת נכסי הקהל

בדומה לנוהג בחברה המוסלמית, גם בחברה היהודית מקובל היה כי רווחי ההקדשות הוצאו תחילה על אחזקת המבנים ורק לאחר מכן לטובת מוטבי ההקדש כגון שכירי הקהל והעניים.²⁸⁹ רוב הכספים שהצטברו בקופת ההקדש מתשלומי השוכרים הוצאו אפוא על אחזקתם של בתי ההקדש ובית הכנסת, דהיינו עבור קניית חומרי גלם ותשלום משכורות לפועלים ולבעלי מלאכה.²⁹⁰

חומרי גלם: בין חומרי הגלם שקנו גבאי ההקדש לצורך השיפוצים והאחזקה המתמדת ניתן למנות: עצים ('כשב'),²⁹¹ שיש ('רוכאם'),²⁹² חול ('רמל'),²⁹³ גבס ('גבס'),²⁹⁴ קוצרמל,²⁹⁵ טיט ('טיין'),²⁹⁶ מרצפות

²⁸³ ENA NS 1.57, 1v

²⁸⁴ ENA 2917.3, 1r

²⁸⁵ שם.

²⁸⁶ שם, דף 2 ע"א.

²⁸⁷ משלהי המאה השש עשרה ועד לאמצע המאה השבע עשרה עלו המחירים של מוצרי היסוד באסתאנבול פי חמישה. קצב האינפלציה בשאר מרכזי האימפריה היה זהה. ראו פאמוק, מחירים, עמ' 454, 465. למחקר קלאסי על המשבר הכלכלי בתקופה זו ראו ברקאן, מהפכת המחירים. לדיון מחודש ולסקירה עדכנית בנושא ראו פאמוק, מהפכת המחירים.

²⁸⁸ על המטרות שלשמן הוצאו כספי ההקדש בתקופת הגניזה הקלאסית ראו בהרחבה אצל גיל, ההקדש, עמ' 117-82.

²⁸⁹ גיל, ההקדש, עמ' 82, וראו לעיל ליד הערה 167.

²⁹⁰ גם בתקופת הגניזה הקלאסית היתה אחזקת נכסי ההקדש יעד ההוצאה העיקרי של הכספים בקופתו, ראו גיל, שם, עמ' 82-87; מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 70-71; ברקת, שפיר מוצרים, עמ' 49.

²⁹¹ TS NS J 576; CUL Or. 1080 J 253

²⁹² TS AS 201.29; CUL Or. 1080 J 253

²⁹³ CUL Or. 1080 J 253

²⁹⁴ JTS MS 9160.9, 2r; TS NS J 576; TS AS 201.29

²⁹⁵ TS Misc. 8.3; TS NS J 576; TS AS 201.29. قسرمل (qusrumil) הוא מעין טיח המופק מתערובת של אפר, אדמה, חול וסיד (ראו מילון בדאוויה-הינדס, עמ' 703 וראו גם כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 77, הערה 2; הנ"ל, יהודים, ג, עמ' 65, הערה 3). על קניית קצרמל עבור שיפוך בית הקדש מוסלמי שהושכר ליהודי, ראו הנ"ל, יהודים, ד, עמ' 297, הערה 4 ושם, עמ' 303, הערה 4. על השימוש בקצרמל בבנייה בירושלים העות'מאנית ראו עטאללה, ארכיטקטים.

²⁹⁶ CUL Or. 1080 J 253

(‘בולאט’),²⁹⁷ לבנים גדולות (‘טאבק’),²⁹⁸ גיר (‘גיר’),²⁹⁹ מסמרים (‘מסמר’, ‘משמר’),³⁰⁰ נסורת עץ (‘נשר כשב’) וְעוֹד.³⁰¹

אחזקה ושיפוף: עבודות האחזקה, השיפוף והניקיון של נכסי ההקדש מומנו כולן מקופת ההקדש, אם כי, כפי שתואר לעיל, במקרים מסוימים הגיעו הממונים להסדרים עם קונים שנטלו על עצמם את הוצאות השיפוף, כנראה תמורת ניכוי בשכר הדירה.

לצד מימון מפעלי שיפוף של נכסים שניזוקו או חרבו לגמרי, הוטלו על גבאי ההקדש גם הוצאות יומיומיות של אחזקת המבנה. אחת הפעולות השכיחות היתה ריקון בור השופכין בחצר הבית. ברישום מ”ב שבט ש”ח³⁰² ציין גזבר ההקדש המוסתערבי בקהיר: “אצרף כאתבו מן הקדש תכליס בולאעה פצה ב” (=כותבו) של דף זה³⁰³ הוציא מההקדש לצורך פינוי בור השופכין שני פצה...³⁰⁴ פעולות נוספות שביצעו הגזברים היו סילוק פסולת ועפר (‘רמי תוראב’, ‘סיל תוראב’)³⁰⁵ ותיקונים כללים שונים (‘תסליח’).³⁰⁶ לצד פעולות שגרתיות אלו, בוצעו מפעם לפעם שיפוצים בנכסי ההקדש. שמירת תקינותם של מבני ההקדש ומניעת הזנחתם נחשבה כחובתם של ממוני ההקדש. לשם כך העסיקו הממונים בעלי מלאכה שונים שעסקו בשיפוף המבנים. בין בעלי המלאכה בולט מקומו של הגגר (‘נגאר’).³⁰⁷ כך למשל, בט”ז אייר ש”ג³⁰⁸ רשם גזבר ההקדש המוסתערבי בקהיר בפנקסו “מצרופ לבית הכנסת ת”ב/ב’ עלי אוגרת נגאר” (=הוצאה לבית הכנסת תוב”ב [=תיכנה ותיכונן במהרה בימינו] על שכירת נגר).³⁰⁹ בעלי מלאכה אחרים שנזכרים בתעודות הינם בנאי (‘בנה’),³¹⁰ רָצָף שִׁישׁ (‘מראכס’)³¹¹ וסתם פועלים (‘פאעל’).³¹² בכמה מקומות נזכר במסגרת פעולות הבניין והשיפוף גם המונח

²⁹⁷ TS AS 201.29; TS NS 226.184, 1r; TS NS J 576; TS AS 155.348, 1r; JTS MS 9160.9, 1r

²⁹⁸ TS Misc. 8.3 (אשתור, תולדות, ג, תעודה סח, עמ’ 121–123); TS NS 226.184, 1v

²⁹⁹ TS AS 155.348, 1r; JTS MS 9160.9, 2r; CUL Or. 1080 J 253; TS AS 201.29;

³⁰⁰ TS AS 155.348, 1r; Or 1080 J 253; TS NS J 576; JTS MS 9160.9, 1r
המאוחרת. בתעודה מ-1339-1338 נזכרת הוצאה עבור ‘מסמאר’ (כ”י אוקספורד, בודלי C 13.4, 2807, Heb.). על המסמרים לסוגיהם ששימשו בבנייה ראו הצירורים אצל אמין ואבראהים, מונחי בנייה, עמ’ 105.

³⁰¹ CUL Or. 1080 J 253

³⁰² 19.1.1598.

³⁰³ הביטוי ‘כאתבה’ נזכר גם בחשבונות הקדש מוקדמים יותר, למשל: ‘מן דלך ביד כאתבה פצה כ’ (ENA 1822a.68); פורסם אצל גיל, הקדש, עמ’ 476. יש מקום להסתפק בתארוכו של גיל לתעודה זו, ראו לעיל ליד הערה 8). כותב הפנקס של סוף המאה השש-עשרה לא שמר על הכתיב הערבי התקין וכתב, לפי שמיעתו, ‘כאתבר’. מ’ גיל מתרגם שם כך: “Of it, Paid for his scribe, in silver, 20”, ואולם, דומה שפשוט יותר לפרש את המונח ‘כאתב’ החוזר בפנקס כ’כותב’ ולא דווקא כ’סופר’ וכן הבין גם גויטיין, חברה, ב, עמ’ 432. אמנם הקהילה החזיקה סופר דרך קבע, אך אין מקור למיטב ידיעתי לכך שלהקדש היה סופר משלו. כמו כן, גיל מתרגם ‘פצה’ באופן מילולי (כסף), אך לפי הצעת התארוך שלי, ניתן לפרש שמדובר בשם מטבע. המונח ‘פצה’ ציין למטבע כסף מסוים שכיח בתעודות מהמאה החמש-עשרה והשש-עשרה וראו ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ’ 35.

³⁰⁴ TS NS 226.184, 2r

³⁰⁵ תיאור פעולה זו שכיח מאד בכל התקופות. בתקופה הפאטמית ראו למשל: TS 12.23 (גיל, ההקדש, תעודה 9, עמ’ 162. התעודה מ-1037); TS Ar. 6.3 (שם, תעודה 17, עמ’ 185-186. התעודה מ-1040 בערך). בתקופה האיובית: TS NS J 375 (שם, תעודה 129, עמ’ 431. התעודה מ-1222-1223); בתקופה הממלוכית: TS K 6.44 (שם, עמ’ 474. התעודה משנת 1247 ונכתב: ‘ען רמי תראב אלכניס’ [עבור סילוק פסולת מבית הכנסת]); אוקספורד, בודלי C 13.4, 2807, Heb. (רשימה משנת אתרמ”ט-אתר”ן לשטרות, 1338-1339). בתקופה העות’מאנית: TS AS 201.29; JTS MS 9160.9, 1v; CUL Or. 1080 J 253; ENA NS 29.11, 1v; TS AS 201.28, 1r; TS NS 225.74

³⁰⁶ למשל: ‘איצה אצרף עלי תסליח באב וגירו...’ (=וגם הוציא על תיקון השער וזולתו, TS AS 155.348, 1r). ייתכן שהכוונה לשער בית הכנסת של הקהל.

³⁰⁷ JTS MS 9160.9; ENA NS 1.57, 1v; TS AS 155.348; TS NS J 576; CUL Or. 1080 J 253; ENA 2917.3, 1v; JTS MS

³⁰⁸ 18.5.1593 לסה”נ.

³⁰⁹ JTS MS 9160.9, 1v

³¹⁰ TS AS 201.29; CUL Or. 1080 J 253; JTS MS 9160.9, 2r (בנא’ או ‘בנא’ אופיינית לערבית-היהודית המצרית המאוחרת בצורה “בנה”. על שימוש באות ה’ במקום באות א’ לציין תנועת a בסוף מילה בדיאלקט זה ראו הרי, מסורת הכתיב, עמ’ 122–124.

³¹¹ CUL Or. 1080 J 253

³¹² TS AS 201.29; CUL Or. 1080 J 253. צורת הריבוי בערבית-היהודית המאוחרת היא ‘פועלה’ (הכתיב בערבית הקלאסית: פעלאא), למשל: TS AS 201.29; JTS MS 9160.9, 2r; Or 1080 J 253 לעתים נדירות נזכר שמם של בעלי המלאכה. כך למשל תועד בחורף ש”ח תשלום ‘למעמר אלפאעל (למַעְמַר הפועל, TS NS 225.74)

‘מעלם’.³¹³ למונח זה יש משמעויות שונות, ודומה שכאן פירושו אומן במלאכה מסוימת. למשל, בשלהי המאה השש-עשרה עסק ‘מעלם’ בשם יצחק נופיסי בשיפוץ נכסי ההקדש בקהיר.³¹⁴

2. תשלומים לשכירי הקהל

מטרה נוספת לשמה הוצאו כספים מרווחי ההקדש היתה משכורתם של שכירי הקהל. לצידם קיבלו גם חכמים בקהל קצבה קבועה, שלא שולמה בהכרח כשכר עבור שירותם בקהל אלא כתמיכה לה זכו מכח מעמדם כתלמידי חכמים והפריבילגיות שהעניקה להם ההלכה.³¹⁵ מנתונים מתעודות גניזה מראשית התקופה האיובית עולה כי ברוב המקרים היו ההוצאות עבור משכורות ממוני הקהל והתמיכה שניתנה לחכמיו ההוצאה הגדולה ביותר מבין סעיפי ההוצאות בתקציב הקהל. לעתים אף הוצאו רוב כספי ההקדש למטרה זו.³¹⁶ במקרים אחרים היתה ההוצאה על שיפוץ מבני ההקדש ואחזקתם גדולה יותר וההוצאה על המשכורות היתה שנייה לה. לעומת זאת ההוצאות על תשלומי המיסים, בתי הכנסת, והתמיכה בעניים היו לרוב קטנות יותר.³¹⁷ מבחינה מסוימת דמה תשלום המשכורות לעובדי הציבור מקופת ההקדש לנוהג שהיה מקובל בחברה המוסלמית. מקדישים מוסלמיים קבעו בתנאי ההקדש את המוטבים השונים, ולעתים רבות כללו בהם בעלי תפקידים, הכוללים תפקידים דתיים כדוגמת אמאם, מאדן, מורה וכדומה; תפקידי ניהול כדוגמת מנהל הווקף או גזברו; ועובדים באחזקת מוסד הווקף כדוגמת פועל ניקיון, שוער, מדליק נרות וכדומה.³¹⁸ אולם, בין שתי המערכות היה הבדל חשוב. במערכת הווקף המוסלמי פעל כל ווקף כמוסד עצמאי והעסיק שכירים משלו, שהיו כפופים לתנאיו של המקדיש ובילו חלק מזמנם בין כתלי המוסד. במערכת ההקדש היהודי לא היה ההקדש מוסד בפני עצמו אלא זרוע כספית של הקהילה. מקבלי המשכורות בקהילה היהודית שירתו למעשה את הציבור כולו לעומת מקבלי המשכורות בווקף המוסלמי, ששירתו למעשה רק את הפוקדים את מוסד הווקף בו פעלו.

מן התקופה הממלוכית ומראשית התקופה העות'מאנית התיעוד שבידינו דל יותר ואין בידינו רשימות מפורטות רבות של הוצאות ההקדש. עם זאת, עולה הרושם כי בתקופה זו עולה חלקה של התמיכה בעניים ב"עוגת התקציב" ויורד חלקם של ממוני הקהל והחכמים.

רוב השכירים שזכו לקבל שכר מקופת ההקדש היו עובדי בית הכנסת: החזן, הגבאי והשמש. עדויות מהתקופה הממלוכית ומהתקופה העות'מאנית מעלות כי התשלומים הועברו לשכירים אלו באופן שבועי.³¹⁹ על תשלום משכורת שבועית לשכירי הקהל אנו למדים גם מתנאי העסקתו של דיין אנונימי בקהל המוסטערבי בדמשק. בכתב המינוי של דיין זה נקבע: 'שיהיה אדון ועטרה לראשם מהיום ועד עשר שנים מחשון של"ד ושיתנו לו פרח א' [חד] כל שבוע מלבד הנדבבו' [ת] ומנהג השדוכין והחתנים'.³²⁰ תדירות זו של תשלום המשכורת היתה

³¹³ TS NS J 576; TS AS 201.29; CUL Or. 1080 J 253

³¹⁴ יום אלב' י"ח סיון ה'שנ"ד וצל תמן גיר פצה מ מונה פצה א פועלה פצה טו בנה פצה ז יצחק נופיסי פצה ג' (=יום ב', י"ח סיון השנ"ד, שולם מחיר גיר [או גבס] 40 פצה, מצרכים פצה אחת, פועלים 15 פצה, בנאי 7 פצה, יצחק נופיסי 3 פצה; JTS MS 9160.9, 2r). הזכרתו של יצחק בכפיפה אחת עם חומרי הבניין והפועלים מעידה שהיה בעל מלאכה כלשהו, או קבלן האחראי על הבנייה. י"ח בסיון שנ"ד (6.6.1594) אכן חל ביום ב'. למחרת נרשם רישום דומה: 'יום אלג' י"ט סיון מונה א' גבס אי [כך!] בנאין יד פועלה יב יצחק נופיסי ג' (=יום ג', י"ט סיון, מצרכים 1, גבס 11, בנאים 14, פועלים 12, יצחק נופיסי 3).

³¹⁵ על תשלום משכורות לשכירי הקהל השונים מקופת ההקדש בתקופת הגניזה הקלאסית ראו למשל גויטיין, חברה, ב, עמ' 121-126; מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 77-78; ברקת, שפירי מצרים, עמ' 49.

³¹⁶ למשל, בתעודה משנת 1181 נרשמה הוצאה של 291 דרהם עבור תשלומים לעובדי הקהל ולחכמיו, מתוך הוצאה כוללת של 409 דרהם, דהיינו 71% (כ"י אוקספורד, בודלי Heb. 56.43 = גיל, ההקדש, תעודה 80, עמ' 330-327); בתעודה משנת 1183 נרשמה הוצאה של 326 דרהם עבור תשלומים לעובדי הקהל ולחכמיו, מתוך הוצאה כוללת של 388 דרהם, דהיינו 84% (TS 8 J 11.7) = גיל, שם, תעודה 88, עמ' 350-347).

³¹⁷ ראו הטבלה אצל גיל, שם, עמ' 117-118.

³¹⁸ לפירוט נרחב של מקבלי שכר ממוסדות הווקף בתקופה הממלוכית במצרים ובסוריה, לפי תעודות ערביות, ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 271-286.

³¹⁹ על תנאי ההעסקה של השמש, הגבאי והחזן ראו בהרחבה בפרק 6 ("בית הכנסת") בסעיפים המוקדשים לנושאי משרות אלו.

³²⁰ שו"ת המבי"ט, ג, סי' צא, קמד ע"א, וראו ארד, לדמותו, עמ' 195-196.

נוהג נפוץ. הוא נקבע בחוזים של מרביצי תורה בקהילות שונות ברחבי האימפריה העות'מאנית, במאה השש עשרה³²¹ כמו גם בתקופות מאוחרות יותר.³²²

מלבד עובדי בית הכנסת, שולמה גם משכורתו של החכם מקופת ההקדש.³²³ ברישום משנת שמ"ח נאמר: 'מן אבו כליפה חאמי וצל פצה פ עלי יד ר' עבוד י"צ וצלת לחכם נרו' (=מאבו כליפה חאמי³²⁴ שולמו 80 פצה באמצעות [הגבאי] ר' עבוד י"צ, ונמסרו לחכם נר"ו).³²⁵ ה'חכם' הוא כנראה דיין הקהל, אך אפשר גם שהכוונה ל"מרבין התורה", משרה תורנית שהונהגה בקרב המוסתערבים בהשפעת שכניהם יוצאי ספרד. בדפי הפנקס של גזבר הקדש המוסתערבים בקהיר מצויים רישומים רבים נוספים של תשלומים לחכם ללא אזכור שמו. אזכורו של מקבל התשלום במונח הסתמי "לחכם" ללא אזכור שמו מעלה את הרושם כי לפנינו משכורת לחכם הקהל, היינו לנושא משרה רשמי, ולא תמיכה בעלמא באחד מבני העלית התורנית בקהל. הרושם העולה מדפי הפנקס הוא שתשלום המשכורת לחכם לא היה סדיר ומפעם לפעם הועברו אליו סכומים שונים שהצטברו בקופה, כחלק ממילוי התחייבות הקהל אליו בתנאי העסקתו. לצד התשלומים ל"חכם" סתם, תועדו ברישומי הפנקס העברות כספים רבות לידי חכמים שונים בקהל שלא כיהנו כנראה במשרה מוגדרת, ואולי קיבלו כספים גם מחמת עוניים. גם בתשלומים אלה לא ניתן למצוא עקביות ברורה.

3. סיוע לנזקקים

"מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מִישראל שאין להן קופה של צדקה" הכריז הרמב"ם בהלכות מתנות עניים,³²⁶ ואכן התמיכה בנזקקים ובמעוטי היכולת היתה מאפיין קבוע של קהילות ישראל בימי הביניים, עליו עמדו גם נוסעים ומשקיפים זרים. עניי הקהילה זכו לכיסוי צרכיהם הבסיסיים בזכות מגביות קבועות ומזדמנות וחלוקה קבועה של מזון. בגניזה שרדו תעודות רבות מן התקופה הממלוכית³²⁷ ומראשית התקופה העות'מאנית³²⁸ שמעידות על התרומות שהיו מעלים יחידים הקהילה בהזדמנויות שונות לטובת עניי הקהילה ונזקקים נוספים אחרים.³²⁹

אחד הכלים המרכזיים למימון צרכי הרווחה בקהילה היתה קופת ההקדש. בניגוד למגביות צדקה שהיו תלויות ברצונם הוולונטרי של התורמים, היתה קופת ההקדש כלי פיננסי יציב יחסית, שניזון מתשלומים סדירים של שוכרי הנכסים. נכסי ההקדש שימשו לטיפול בצרכי הנזקקים בשתי דרכים מרכזיות: דרך אחת היתה הפניית חלק חשוב מרווחי השכירות של בתי ההקדש לטובת העניים. דרך נוספת היתה העמדת הבתים עצמם לעתים למגורי עניים מהקהילה בחינם או בתשלום מופחת.³³⁰ לצד דיור לנזקקים, שימשו הבתים גם למטרות קהילתיות אחרות. כך למשל, ר' בצלאל אשכנזי נשאל אודות "בתים תחתיים שניים ושלישים התחתונים והשניים היו

³²¹ ראו למשל בניהו, מרבין תורה, עמ' כב–כח.

³²² למראי מקום ראו ארד, לדמותו, עמ' 196, הערה 333.

³²³ נוהג זה מוכר גם מספרד. בתקנות ואידוליד (1432) נקבע "אי איל לוגאר דונדי אובייירי קוארינטה בעלי בתים אי דינדי אריבה שיאן מחוייבים די פ'אזיר כל יכולתם פורה טינר אינטרי אילייוש מרבין תורה קי מיאילדי תלמוד הלכות והגדות" (בער, היהודים בספרד, עמ' 287). בעברית: [כל] מקום שיש בו ארבעים בעלי בתים ומעלה הרי הם מחוייבים לעשות [כ]כל יכולתם כדי להחזיק בקרבם מרבין תורה שילמד תלמוד הלכות והגדות". (תרגום שלי), וראו בער, תולדות, עמ' 373.

³²⁴ כלומר, יוצא 'חמאה' (חמת) שבצפון סוריה. שכיחותם הרבה של שמות סוריים שונים במסמכי הגניזה מן התקופה המאוחרת מעידה על הקשרים ההדוקים בין סוריה למצרים בתקופה זו. וראו הדוגמות שריכזתי ב: ארד, הקשרים.

³²⁵ ENA NS 1.57, 2r

³²⁶ משנה תורה, הל' מתנות עניים ט, ג.

³²⁷ לסקירת שמונה רשימות תורמים מימי ר' דוד הנגיד ראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 495–493. לסקירת שבע תעודות מן המאה הארבע-עשרה ראו שם, עמ' 495–497. תעודות נוספות מן התקופה הממלוכית נסקרו אצלו שם, עמ' 506–501. לתעודות נוספות ראו למשל:

³²⁸ TS NS J 108.a [=אשתור, תולדות, ב, תעודה יג]; Bodl. Heb. C 13.4; TS Ar. 54.52; TS NS J 227; TS NS J 130. BL Or. 12,388; TS NS J 130.

³²⁹ ראו למשל: TS NS J 348; BL Or. 10578 N.1 [=אשתור, שם, תעודה עב]; TS AR 30.15; TS NS J 205 [=אשתור, שם, תעודה עג]; TS NS J 330; TS AS 149.45; BL Or. 5566 B.22; BL Or. 10,599.27; TS NS J 54; TS NS J 130. TS NS 304.46; 99.26.

³³⁰ על תעודות הגניזה ה"קלאסית" בענייני צדקה ראו ההפניות שרשמתי במאמרי: ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 44, הערות 108–106.

³³¹ על דירות למגורי עניים בקהילה היהודית בירושלים ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 323. דירות אלו מכונות במסמכי הסגל "רִבְאָט".

הקדש למקום דירה לעניים אנשי[ם] ונשים והיו מפרנסי[ם] אותם הגבאים המיוחדים מהק"ק.³³¹ שתיים משלוש קומות הבניין שימשו למגורי העניים בעוד שהקומה השלישית בבניין זה שימשה לתלמוד תורה.

כספים מקופת ההקדש הועברו למגוון רחב של נזקקים, בהם אנשים שהיוו חלק מן הקהילה ובהם אורחים מזדמנים שנקלעו לעיר. בין אלו יש להזכיר תשלומים עבור פדיון שבויים, הכנסת כלה, תמיכה בעולי רגל, עזרה לאלמנות ויתומים וסיוע בתשלומי מס הגולגולת למעוטי יכולת.

נבחן לדוגמה דף חשבונות הקדש של קהילה מוסתערבית, כנראה קהילת קהיר, מסוף המאה החמש-עשרה.³³² אין ספק שדף חשבונות זה, הכתוב ערבית-יהודית, יצא מתחת ידיו של גזבר הקדש, שכן רוב הדף מכיל רישומים של סכומים שהוצאו לאחזקתם של שלושה בתי הקדש: בית המגרב, בית יוסף הצורף, ובית מבשל המשקאות.³³³ ואולם, לצד רישומי תשלומים לפועלים (רצפים, בנאי ופועלים) וחומרי גלם שנקנו (גבס, עץ, לבנים, מרצפות ועוד), נרשמו גם כמה תשלומים לנזקקים: קניית נרות וחלבה ליתומים,³³⁴ סכום כסף לפדיון שבויים,³³⁵ וסכום אחר שהועבר לסיוע בתשלום מס הגולגולת של אחד הנזקקים.³³⁶ כמחצית המאה מאוחר יותר ציין גזבר הקדש אחר תשלומים שונים שהועברו לנזקקים מכספי ההקדש. לצד תשלומים כלליים שהועברו לעניים ("ללעניים"), ציין הגזבר לעתים גם פעולות של גמילות חסד שנערכו בחסות הקהל. כך, למשל, ציין הגזבר בשנת ש"י (1549/50) בערך: 'איצה ביקור חולים נוץ בנדקי' (=וגם ביקור חולים חצי בנדקי). כמו כן צוינה קנייה של בגדים עבור העניים: 'כסות עניים'.³³⁷

תמונה רחבה יותר של התשלומים לנזקקים מכספי ההקדש הציבורי עולה מפנקסו של גזבר ההקדש המוסתערבי בקהיר בשלהי המאה השש-עשרה. הגזבר תיעד תשלומים רבים שהועברו לידי אנשים בקהל, אך לא ציין לרוב את טיב התשלום, וקשה לקבוע אם מדובר בעני שקיבל תמיכה, בשכיר מהקהל שקיבל משכורת, או בפירעון חוב וכדומה. עם זאת, כמה רישומים מפורטים יותר ומאפשרים לצייר תמונה עשירה של התמיכה בנזקקים בקהל מוסתערבי זה. בין התשלומים למטרות צדקה המתועדים ברישומים אלו בולטים שלושה תחומים מרכזיים:

א. תשלומים לאלמנות ויתומים: אלמנות ויתומים חוו לעתים רבות מצוקה כלכלית, בהיעדר מפרנס עיקרי. גבאי הצדקה כמו גם גזברי ההקדש היו מעבירים לידיהם כספים באופן קבוע. בפנקס הגזבר נזכרות כמה אלמנות, לעתים כמקבלות תמיכה ולעתים כמשלמות שכר דירה. בין האלמנות הנתמכות היתה אלמנתו של ר' עובדיה כהנא, ממנהיגי הקהילה, שנפטר כנראה בסביבות שנה"ה (1595).³³⁸ בשנת שנו"ו תיעד הגזבר תשלום שהועבר לאלמנת החכם,³³⁹ ואילו בשנת שנו"ח תיעד סכום ששילמה היא, אולי כדמי שכירות בדירת ההקדש.³⁴⁰ מלבד נשים שנזכרות במפורש כאלמנות ציין הגזבר סכומים שונים שהועברו לידי נשים. לרוב מופיעות נשים אלו

³³¹ שו"ת ר"ב אשכנזי, סי' יד, מח ע"ב.

³³² TS Misc. 8.3 [=אשתור, תולדות, ג, תעודה סח, עמ' 121-123].

³³³ במקור: "בית אלמגרב"; "בית יוסף אלצאיג"; "בית טבאך אלשראב".

³³⁴ במקור: "שמע וחלואה ליתומים ק"ח", כלומר שולמו 108 דרהם למטרה זו.

³³⁵ במקור: "ללשבוים עלי יד ר' מרדכי הדיין ג' אלפים". ר' מרדכי הדיין היה הגבאי שערך מגבית זו, וקיבל מידי גזבר ההקדש 3000 דרהם. על עריכת מגבית לפדיון שבויים בידי אישיות רבנית אנו שומעים גם מדף חשבונות בערבית-יהודית מן המאה השש-עשרה בקירוב בו נזכר: "לחכם כמה"ר ישמעאל עץ נדבת שבויים גדיד ג' [=עבור נדבת שבויים 3 ג'דיד (סוג מטבע)] (TS Ar. 30.15).

³³⁶ "יוסף עלי יד כצ'ר בראבך גאליה גדה ת"פ". כצ'ר בראבך העביר סכום של 480 דרהם לידיו של יוסף, אולי יוסף הצורף הנזכר קודם, כנראה לכיסוי מס הגולגולת של סכו. כצ'ר הנ"ל נזכר גם בתעודת גניזה אחרת: פתק בו נזכר כי עלה שביעי לתורה ותרם סכום כסף בעבור זאת (TS AS 149.45).

³³⁷ TS Ar. 30.279. העברת כספים לביקור חולים נזכרת כמה פעמים בדף זה. לדין במונחים אלו ובשאלה האם משתקפת כאן מציאות של "חברות" בקהל המוסתערבי ראו ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 48-49.

³³⁸ בסיון שנו"ה התכנסו מנהיגי הקהל המוסתערבי למנות לו מחליף. על עובדיה כהנא ראו הקר, המוסתערבים בקהיר, עמ' 92-93, 98; ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 60-61.

³³⁹ TS NS 225.74

³⁴⁰ TS NS 225.73

באופן אנונימי ומכונות רק על פי מקום מוצאן (ראו להלן). אני משער כי חלק ניכר מנשים אלו היו אלמנות אשר הזדמנו לקהיר, אולי בדרכן לארץ-ישראל, וזכו לתמיכת הקהל המוסתערבי.

ב. סיוע בתשלום מס הגולגולת: מס הגולגולת הוטל לרוב על כל אדם ואדם בקהל. דרכים שונות ננקטו כדי לסייע למעוטי היכולת לשלם את המס המוטל עליהם. לעתים התנדבו יחידים בעלי אמצעים לשלם את מסייהם של העניים. במכתבים שונים התבקשו יהודים אמידים לתמוך בעניים בתשלום המס. לדוגמה, במכתב בערבית-יהודית שנשלח אל יוסף, שמש בית כנסת בקהיר, במאה החמש-עשרה או השש-עשרה, מבקש הכותב

הו 'מעלם' יוסף, דודי, היהודי ששמו זכרי יוצא קונסטנטיין,³⁴¹ הוא ואשתו עצרו אצלכם. הו 'מעלם' יוסף, העניים בקרבם רבים.³⁴² עשה עמהם כמנהגיך הטובים וסייע להם³⁴³ ב[תשלום] מס הגולגולת.³⁴⁴

לעתים עברו התשלומים ששילמו העשירים עבור העניים מיסוד מסוים, והקהילה העניקה לעשירים אלו הטבות מסוימות בתמורה לשירותם. כך למשל, בשו"ת המבי"ט מובא הסכם שנערך בראשית טבת שי"א (דצמבר 1550) בין הנהגת קהל מסוים לבין יתומים מן הקהל, ולפיו תמורת תשלום של סכום חד-פעמי גדול הוסכם: 'שלא יבקשו כלום לא מהיתומים ולא מר' פלוני יצ"ו שהיה פורע בעדם כל השלכותיהם [=המסים והתשלומים שהוטלו עליהם] עד היום הזה'.³⁴⁵

ואולם, דומה שבדרך כלל דאגה הקהילה עצמה באופן מסודר לתשלומי המס של חסרי היכולת.³⁴⁶ בדומה לגזבר ההקדש בסוף המאה החמש-עשרה שנזכר קודם, העביר גם גזבר ההקדש המוסתערבי בשלהי המאה השש-עשרה סכומי כסף לתשלומי המס של העניים. לדוגמה, בקיץ ש"נ (1590) רשם הגזבר בפנקסו [תשלום] ליתום כורדי, 5 [פצ'ה], סיוע עבור מס הגולגולת שלו.³⁴⁷ נהנה אחר מן הסיוע בתשלום המס היה שוע 'הקטן' ("שוע צוגייר").³⁴⁸ הלה זכה לתמיכה מיוחדת גם כאשר השיא את בתו. ברישום מאייר ש"ה בערך נמסר: "גם שולם לשוע הקטן על ידי [הגבאי] ר' יצחק פוריק ישמר צורו 40 פצ'ה, כסיוע לנישואי בתו".³⁴⁹

ג. סיוע לאורחים מזדמנים: מלבד העניים הקבועים שזכו לתמיכת הקהל, העניקו ממוני ההקדש תמיכה גם לעוברים ושבים.³⁵⁰ עניים, קבצנים ועולי רגל סבבו בין המרכזים העירוניים הגדולים של סוריה, ארץ-ישראל ומצרים וזכו לסיוע מממוני הצדקה וההקדשות בכל קהילה.³⁵¹ לדוגמה, בשנת ש"ו או ש"ז ציין גזבר הקדש המוסתערבים בקהיר כי הגבאי כה"ר ברוך כהן קיבל לידי "פצה ה (=חמישה פצ'ה) לעובר דרך".³⁵² התמיכה

³⁴¹ במקור: "אל קצמטיני", אבל נראה שיש כאן שיבוש בהעתקה מן הטייטה ובמקור נכתב "אלקצונטיני", כלומר יוצא קונסטנטיין שבאלייר (אפשר גם שהכוונה ליוצא קונסטנטינופול בתורכיה, אך אפשרות זו פחות מסתברת). הכינוי "קצונטיני" מופיע בתעודות בנות הזמן. בגניזה השתמר מכתב בערבית-יהודית שהופנה אל משה אלקצונטיני (TS NS 320.115). אהרן בן עזון, סופר הקהל בירושלים, כינה עצמו בקולופון של חיבור שהעתיק ב-1519 "קצונטיני", דהיינו יוצא קונסטנטיין (ראו ארד, לדמותו, עמ' 141, הערה 37).

³⁴² במקור: "אל עניים פיהום כתיר". לשון הריבוי כאן קשה. ייתכן שכונת הכותב היא שהנזקק, אשתו וילדיה הרבים הינם עניים, ואפשר שהתכוון לומר "העניות אצלם רבה", אך בהיעדר שליטה טובה בעברית, נקט מילה עברית לא מדויקת.

³⁴³ במקור: "ואוקף מעהם". "וקף מעה" מתועד בערבית-היהודית הקלאסית במשמעות: "עזר לו, עמד לצידו", ראו מילון בלאו, ערך وقف, עמ' 778.

³⁴⁴ Ia 22. במקור: "ויא מעלם יוסף אל יהודי אסמו עמי זכרי אל קצמטיני נזלו ענדך הוא ומראתו ויא מעלם יוסף אל עניים פיהום כתיר אעמל מעהום מתל עואידך אל גמילא ואוקף מעהום פי אל ג'אליא".

³⁴⁵ שו"ת המבי"ט, ב, סי' עט, לט ע"ד.

³⁴⁶ על פריעת המס עבור מעוטי היכולת בתקופת הגניזה הקלאסית ראו: גויטיין, חברה, ב, עמ' 132-133; כהן, עוני, עמ' 136-138; הנ"ל, קול העני, עמ' 82.

³⁴⁷ במקור: "יתום כורדי ה משעדה פל גואלה". CUL Or. 1080 J 253.

³⁴⁸ "איצה לשוע צוגייר לגאליתו פצה מב" (=וגם לשוע הקטן עבור מס הגולגולת שלו, 42 [פצ'ה]). JTS MS 9160.9, 2r.

³⁴⁹ JTS MS 9160.9, 2r. במקור: "איצה וצל לשוע צוגייר עלי יד ר' יצחק פוריק י"צ פצה מ מוסאעדה זואג" (נראה שנכתב תחילה "גואג" ותוקן ל"זואג") בנתו". דוגמה אחרת לסיוע שקיבל חבר בקהל, כנראה בשנת ש"ז (1596/7) לנישואי בן או בת, נזכרת בדפי הפנקס: "איצה לחכם כה"ר סדיד פצה כ מוסעדה פי זואא אבנו" (=גם לחכם כה"ר סדיד 20 פצ'ה, עזרה לנישואי בנו. TS NS 225.74).

³⁵⁰ על הסיוע לעוברים ודרכים ולזרים בתקופת הגניזה הקלאסית ראו: גויטיין, חברה, ב, עמ' 135-136; גיל, ההקדש, עמ' 112; כהן, הלכה ומציאות, עמ' 317-323; הנ"ל, עוני, עמ' 72-108.

³⁵¹ על עני מן העיר חלב שהגיע לקהיר לקבץ נדבות ובידו מכתב המלצה מהנהגת הקהילה בחלב, ראו: ארד, הקשרים.

³⁵² TS NS 225.74

שניתנה לעוברי דרכים מכונה לעתים בפנקס במונח העברי "צדה לדרך". באב או באלול ש"ן (1590) נרשם בפנקס תשלום עבור 'צדה לדרך למרה כפרכינאווייה י פצה צדה לדרך למרה עדנייה כ' (=צדה לדרך לגברת מכפר כנא עשרה פצ'ה; צדה לדרך לגברת העדנית עשרים פצ'ה).³⁵³ לפנינו שתי נשים זרות שהגיעו בנסיבות כלשהן לקהיר, האחת תושבת עדן שבתימן והאחרת תושבת כפר כנא (כנראה הכפר הידוע בשם זה בגליל),³⁵⁴ וזכו לסיוע מכספי ההקדש. עוד נזכרות בין הנשים הזרות שנתמכו בידי ההקדש המוסתערבי: 'ריפייה' (אישה מהריף, שפלת הדלתא במצרים),³⁵⁵ אישה מעזה,³⁵⁶ וסתם "מרה ג'אריבה" (אישה זרה).³⁵⁷

CUL Or. 1080 J 253³⁵³

³⁵⁴ עם זאת, ניתן להציע אפשרויות אחרות למקום מוצאה של האשה: (א) כפר כנא שבלבנון (قانا, Qana), כעשרה קילומטרים דרומית-מזרחית לצור; (ב) قنا (Qina, Qena) שעל הנילוס, בדרום מצרים, צפונית ללוקסור; (ג) אזכורה של הגברת מכפר כנא בכפיפה אחת עם תושבת עדן מעלה עוד אפשרות. ייתכן שמקום זה איננו לא בארץ ישראל ולא במצרים אלא דווקא בתימן: פנה, כיום ביר עלי, השוכנת על חופה הדרומי של תימן, במחוז חצ'רמות, מערבית לאלמפלא (المكلا) ומזרחית לעדן. בעת העתיקה ובתקופה המוסלמית המוקדמת היתה זו תחנה חשובה בנתיבי המסחר שבין הודו למצרים.

JTS MS 9160.9, 1v³⁵⁵

ENA NS 1.57³⁵⁶

CUL Or. 1080 J 253³⁵⁷

6. בית הכנסת

בית הכנסת היה הלב הפועם של הקהילה היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה.¹ הוא היווה זירת הפעילות הדתית והציבורית המרכזית של היהודים המוסתערבים, כמו גם זירת המפגש הבולטת ביניהם לבין אחיהם המהגרים. חיי בית הכנסת היו מעין נייר לקמוס בו נבחנו יחסי הכוחות בין ותיקים וחדשים. שאלות של נוסח ומנהג, אופי התפילה, הקדשות, כיבודים, חלוקת הכנסות ועוד היו סוגייה מרכזית ביחסיהם המתעצבים של שתי האוכלוסיות. שאלות אלו היו חריפות במיוחד בשלב המעבר, בו התפללו לעתים יחדיו אוכלוסיות אלו, אך גם כאשר הבשיל הארגון העצמי של המהגרים והם הקימו קהלים ובתי תפילה נפרדים, הוסיפו לצוץ עימותים ופולמוסים סביב מנהגי התפילה וקריאת התורה. מתח זה היווה אתגר להנהגה התורנית באימפריה העות'מאנית, שפעלה בדרכים שונות ליישובו.

אין ביכולתנו להתייחס כאן לקורותיהם של בתי כנסת ספציפיים במרחב הנדון בעבודתנו. קורות כמה מבתי הכנסת העתיקים בקהילות סוריה, ארץ ישראל ומצרים נדונו בבמות שונות והרוצה לעמוד על נסיבות הקמתם, תולדותיהם, הארכיטקטורה שלהם וכדומה, יוכל למצאם במחקרים שהוקדשו להם.² להלן נדון בהיבטים שונים הנוגעים לפעילות בתי הכנסת במדינה הממלוכית ובפרובינציות הערביות של האימפריה העות'מאנית.

א. תיאור פיזי

אין אפשרות לתאר באופן מדויק את חזותם ותבניתם של בתי הכנסת בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים בתקופה לה מוקדש מחקרנו, לאור מיעוט השרידים החומריים מתקופה זו. סיבה מרכזית לכך היא חומרי הבנייה מהם נבנו רבים מהם: עץ ולבנים, אשר אינם משתמרים לרוב לאורך דורות רבים.³ זאת ועוד, בתי כנסת עתיקים רבים חרבו מסיבות שונות, אם בשל התנכלות של השלטונות או ההמון (דמשק,⁴ ירושלים), אם בשל הרס בעת מלחמה (חלב, אלכסנדריה) ואם בשל רעידות אדמה (צפת).⁵ רבים אחרים הופקעו והפכו למסגדים⁶ וצורתם השתנתה.

¹ המחקר על בית הכנסת בכלל ובתי כנסיות ספציפיים, בעת העתיקה, בימי הביניים ובזמן החדש, ענף ביותר ואין ביכולתנו להציג ולו אפס קצהו. לרשימה ביבליוגרפית של מחקרים על בתי כנסת ראו תבורי, בתי כנסת; הנ"ל, תפילה ומועדים, עמ' 58-31.
² לסקירה כללית על בתי הכנסת בארצות האסלאם ראו קאסוטו, בתי כנסת; הנ"ל, בעולם האסלאם. על בתי הכנסת ב"חברת הגניזה" ראו גויטיין, בית הכנסת; הנ"ל, חברה, ב, עמ' 170-143; גיל, ידיעות; אשתור, תולדות, ב, עמ' 324-320. על בתי הכנסת באימפריה העות'מאנית ראו גורבלט, חיים יהודיים, עמ' 65; חובב, בית הכנסת; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 182-168. על בתי הכנסת במצרים ראו מוצרי, בתי כנסת; קאסוטו, קהיר; מיטל, אתרים; גנוז, בתי הכנסת; טרנן, בתי הכנסת וראו הרשימה אצל תבורי, תפילה ומועדים, עמ' 49-50. על בתי הכנסת באלכסנדריה ראו אגרות רע"ב, עמ' 50; מסע משולם, עמ' 48-49; יערי, מסעות, עמ' 122; טולידאנו, בתי הכנסת; פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 42-41. על בית הכנסת בן-עזרא בפסטאט ראו אגרות רע"ב, עמ' 59-60; גוטהייל, בית כנסת בקהיר; הנ"ל, שני בתי כנסת; ריצ'רד, כתובות חדשות; מ' בן-דב, 'בית הכנסת על שם עזרא הסופר במצרים', **קדמוניות**, טו (תשמ"ב), עמ' 39-33; למברט, בן עזרא; קאסוטו, בן עזרא. על בתי הכנסת הקראיים העתיקים בקהיר ובירושלים ראו קאסוטו, בתי כנסת; הנ"ל, ק"ק גדול (ובית הכנסת על שם אליהו הנביא (ק"ק תלמוד תורה) ושנים נוספים. על בתי כנסיות אלו ראו ד' וילנאי, **ירושלים – העיר העתיקה**, א, ירושלים 1970, עמ' 396-386; פינקרפלד, בתי הכנסיות, עמ' יט-כד; א' אלישר, 'בתי הכנסת ע"ש רבן יוחנן בן זכאי', **פרקים בתולדות היישוב היהודי בירושלים**, א, ירושלים תשל"ג, עמ' 79-61; א' ריינר, **ארבעת בתי הכנסת הספרדיים ע"ש ר' יוחנן בן זכאי**, ירושלים 1973; הבלין, ר"א הלוי, עמ' 167-163; רוזן, הקהילה, עמ' 196-188; כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 143, הערה 6. על בתי הכנסת בסוריה ראו קאסוטו, סוריה. על בית הכנסת בחלב ראו סוברנהיים ומיטווד, כתובות עבריות; דותן, בית הכנסת בחלב; קאסוטו, חלב; טויל, מגורשי ספרד, עמ' 104-103.

³ וראו דבריו של קאסוטו, המנגיד בין המציאות בארצות האסלאם לבין המציאות באירופה: "Unlike the West, where the culture was based on stone architecture that lasted for many centuries, and where some relatively ancient structures have survived to this day, building in the Middle East and North Africa was based on wood, bricks, and soft cement materials that did not stand up to the ravages of time" בעולם האסלאם, עמ' 423.

⁴ בדמשק נהרסו לפחות שני בתי כנסת – בית הכנסת הקראי ב-1321 (אשתור, תולדות, א, עמ' 259; ברקת, קהילות קראיות, עמ' 247-248) ובית הכנסת המוסתערבי הקדום באמצע המאה השש-עשרה (אבישור, קינה; ארד, המוסתערבים בדמשק).

⁵ על בתי הכנסת שנהרסו בצפת ברעידת האדמה ב-1759 וב-1837 ראו פינקרפלד, בתי הכנסיות, עמ' לח-מד; יורעאל, קווי יסוד, עמ' 270-269; הנ"ל, האר"י הספרדי, עמ' 288-294 וראו גם להלן הערה 103.

⁶ בתקופה הצלבנית אף הוסבו בתי כנסת לכנסיות בידי הכובשים האירופים, כך למשל בחברון (מסעות ר' בנימין, עמ' כז; יערי, מסעות, עמ' 42; גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 667).

חלק מבתי הכנסת שרדו עד למאה העשרים אך נהרסו במהלכה בשל מפעלי פיתוח ממשלתיים (דמנהור⁷ ועוד) או משום שכבר עמדו ריקים בעקבות ההגירה היהודית המסיבית באמצע המאה (למשל, בית הכנסת 'אלמצריון' בקהיר ועוד). גם מבני בתי הכנסת ששרדו עד לדורנו עברו במשך הדורות שיפוצים שונים המקשים על שחזור תבניתם הראשונית.⁸ הנוכחות התרבותית והקולוניאליסטית של מעצמות אירופה בלבאנט המוסלמי הביאה לחדירת מוטיבים ארכיטקטוניים אירופיים אל מבני בתי הכנסת, המקשים עוד יותר על הכרת צורתם המקורית של מבני התפילה.⁹ מוטיבים אלו שולבו בבתי הכנסת במסגרת שיפוצים נרחבים שעברו רבים מהם במהלך המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים.¹⁰ אין צורך לומר כי הטקסטילים, כלי הקודש, האוירים, ועבודות העץ למיניהם עברו תמורות במשך הדורות בשל בלאי וחידוש ובשל שינויים בטעם ובאופנה. זאת ועוד, אין דגם יחיד על פיו נבנו בתי הכנסת הקדומים באזורים אלו. צורת בית הכנסת הושפעה מאילוצים ארכיטקטוניים, חומרי הבנייה הזמינים, השפעות סביבתיות ועוד. התחקות אחר גלגוליו של כל בית כנסת קדום באזורים אלו, שלבי הבנייה השונים בו, השיפוצים שנערכו בו וכדומה, הינם מעבר למטרותיו של מחקרנו. נסתפק אפוא בשרטוט קווים מרכזיים שאפיינו את רוב בתי הכנסת במרחב הנדון בעבודה זו. נדגיש כי התיאור להלן מתייחס בעיקר לבתי הכנסת הקדומים, אלו שנוסדו לכל המאוחר עד המאה השש-עשרה. במאות האחרונות הוקמו בתי כנסת נוספים בקהילות מוסתערביות ובקהילות מעורבות של מוסתערבים ומהגרים. בבתי כנסת אלו ניכרת השפעה אירופית מובהקת.¹¹

מבט מבחוץ: מאפיין בולט של בתי הכנסת העתיקים בארצות אלו הוא החזית הצנועה וחסרת ההדר. בשל חוקי החסות המחמירים ומתוך הכרה ברגישותה של החברה המוסלמית למבני דת אחרים, שימשו מבנים קטנים ונומכים יחסית כבתי תפילה. בית הכנסת חלק לעתים את חצרו יחד עם בירות מגורים אחרות ולא בלט בנוף העירוני.¹² העיצוב החיצוני הצנוע ניכר גם בגובהו של המבנה. כמה מבתי הכנסת נבנו נמוך יותר ממפלס הרחוב¹³ והיו אף כמה מהם שפעלו בחלל תת קרקעי.¹⁴ בחלק מבתי הכנסת לא היו חלונות. היעדר החלונות הינו סממן ארכיטקטוני המדגיש יותר מכל את המגמה להסתיר את הנעשה בבית הכנסת מעיני הציבור המוסלמי ברחוב. תופעה זו משכה את תשומת ליבם של נוסעים מן המערב. כך למשל, סיפר ר' עובדיה מברטנורה: "ובית הכנסת של ירושלים הוא בנוי על גבי עמודים וארוך וצר ואפל, אין נוגה לו כי אם מן הפתח".¹⁵ התאורה בבתי כנסיות אלו התבססה על צוהר שנפתח בגג ועל מנורות שמן.

⁷ ראו טולידאנו, בתי הכנסת, עמ' 711; לנדאו, היהודים במצרים, עמ' 47.
⁸ וראו למשל דבריו של ש' קרויס ביחס לבית הכנסת בחלב: "מובן, שלא נשאר שלם ובצורתו כמו שיצא מיד האומן, אלא חרב ונבנה, וחרב ושוב נבנה, עד למרבה, וגם נשתנה מאד מצורתו העקרת" (קרויס, בתי כנסיות, עמ' רלא).
⁹ על מוטיבים אלו ראו למשל קאסוטו, קהיר, עמ' 314-315, 330; מיטל, אתרים, עמ' 50; טרגן, בתי הכנסת, עמ' 149-150.
¹⁰ בין בתי הכנסת שעברו שיפוצים מקיפים במהלך המאה התשע-עשרה ניתן למנות למשל את בתי הכנסת בן-עזרא, אלמצריון, רמב"ם ועוד בקהיר; בית הכנסת אליהו באלכסנדריה, בית הכנסת הקראי בירושלים ובית הכנסת האר"י (הספרדי) בצפת. על השיפוצים בתקופה זו בבתי הכנסת בסוריה ראו קאסוטו, סוריה, עמ' 162-167; הראל, בספינות של אש, עמ' 141-143.
¹¹ לתיאורם של בתי כנסת מוסתערביים מאוחרים בדמשק ראו קאסוטו, שם, עמ' 166-168.
¹² גויטיין, חברה, ב, עמ' 144; אשתור, תולדות, ב, עמ' 320; חובב, בית הכנסת, עמ' 33-35; מיטל, אתרים, עמ' 44.
¹³ טוב מצרים, עמ' לה; אשתור, שם; קאסוטו, קהיר, עמ' 317; לוריא, היהודים בסוריה, עמ' 172.
¹⁴ כדוגמת בית הכנסת הקראי בירושלים (פינקרפלד, בית הכנסת, עמ' רר-רח). על בתי כנסת תת-קרקעיים בסלוניקי ובמקומות נוספים ראו הקר, מגילת סתרים, עמ' 471-473.
¹⁵ אגרות רע"ב, עמ' 68. על היעדר החלונות דיווח מאוחר יותר גם ר' משה באסולה (מסעות א"י, עמ' כב) וראו גם ריינר, חצר האשכנזים, עמ' 20, 23-24. דוגמה אחרת לבית כנסת חסר חלונות היא בית הכנסת במוצול שבעירק, ראו בן-יעקב, כורדיסטאן, עמ' 49.

חצר בית הכנסת הפנימית שימשה לעתים כמקום תפילה נוסף, ועמדה בה בימה קבועה לשם כך.¹⁶ עדות על כך עולה למשל מתיאורו של הנוסע האיטלקי פייטרו דלה וולה, שביקר בבית הכנסת העתיק בחלב ב-1625, והעיד: מצד ימין, כשנכנסים לחצר, מעבר לפורטיקו המקורה ישנו גם כמין אולם גדול, שמשמש לעריכת התפילות בחורף כשיורד גשם או קר, כשם שנהוג בזמן קיץ ובמזג אויר טוב לעשות בחצר הפתוחה. במרכז החצר [=היא החצר הפתוחה], נתמכת על ארבע אומנות, מעין כיפה קטנה שתחתיה, במקום גבוה ונאה, כמעט כמו המזבח שלנו, נמצאת מגילת החוק [=ספר התורה], שבה קורא בנעימה כמעט מוסיקלית החכם שלהם...¹⁷

בחצר בית הכנסת ניצבה במקרים רבים באר, או בור מים לצרכי שתייה ורחיצת ידיים ורגליים.¹⁸ אלמנט אחר שהיה מצוי בחצר היתה הסוכה הציבורית. לדעת גויטיין ניצבה הסוכה בחצר כל ימות השנה ולא רק בימי תשרי.¹⁹ סביב כמה בתי כנסת ניטעו עצי פרי²⁰ אך לא היתה זו תופעה נפוצה ביותר. בשיר שנכתב במאה השש-עשרה המתאר את בית הכנסת הקדום בחלב תוארה חצרו החיצונית של המבנה כך: "ופרדס וסדר / אחר הבית וגדר / סביב לחצר / להעלים כלילות".²¹ שורה זו פתוחה לפרשנויות שונות, אך ברור כי היא מתארת בין השאר עצי פרי שעמדו בסמוך לבית הכנסת.²²

מבנה: כידוע התאפיינו בתי הכנסת בתקופה הביזנטית ובתקופה המוסלמית המוקדמת במבנה דמוי בסיליקה. כמה בתי כנסת מדגם זה, המוכר משרידים רבים של בתי כנסת שנחפרו בארץ-ישראל וסביבתה, שרדו עד לימינו, בהם בית הכנסת בן-עזרא בפסטאט, בית הכנסת 'אלמצריון' בקהיר, בית הכנסת הקדום בחלב, ובית כנסת נוסף בחלב שהוסב למסגד המכונה "מסגד הנחשים" (ג'אמע אלחיאת).²³ צורתם המקורית של מבנים אלו היתה אולם מלבני המחולק לשדרות באמצעות שני טורי עמודים או יותר.²⁴ בבתי כנסת אחרים במרחב שימש לאולם התפילה חלל מרכזי רבוע המורכב מקמרונות הנתמכים על עמודים. הכניסה אל המבנה היתה לעתים דרך

¹⁶ ד' קאסוטו עמד בהרחבה על מאפיין זה של בתי הכנסת במזרח התיכון והצביע על הרקע הרומי-ביזנטי שלו, ראו קאסוטו, בתי"כ בעולם האסלאם, עמ' 429-424; הנ"ל, חלב, עמ' 105-103. על התפילה בחצר בימות הקיץ בדמשק ראו הראל, קהילת דמשק, עמ' 147.

¹⁷ מסע דלה וולה, עמ' 868. התרגום מן המקור האיטלקי ע"פ קאסוטו, חלב, עמ' 99 (וראו גם הנ"ל, בתי"כ בעולם האסלאם, עמ' 147). לתרגום חלופי ראו דותן, בית הכנסת בחלב, עמ' לג.

¹⁸ גויטיין, חברה, ב, עמ' 154. להימצאות באר או בור בחצר בית הכנסת ראו דותן, בית הכנסת בחלב, עמ' נד (חלב); אשתור, תולדות, ב, עמ' 321 (ג'זבאר); מיטל, אתרים, עמ' 25 (בן-עזרא); קאסוטו, קהיר, עמ' 312-313 (דמה). על בור המים בבית הכנסת העתיק של ירושלים ראו למשל כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 81.

¹⁹ גויטיין, בית הכנסת וציורו, עמ' 84, 97; הנ"ל, חברה, ב, עמ' 154; הנ"ל, דמדומי ערב, עמ' 88-87. על הבאר והסוכה בחצר בתי הכנסת בדמשק ראו קאסוטו, סוריה, עמ' 168.

²⁰ אשתור, תולדות, ב, עמ' 320 (דמה, ג'זבאר, חלב); קאסוטו, קהיר, עמ' 312 (דמה, בן-עזרא); טולידאנו, בתי הכנסת, עמ' 710 (ביה"כ אליהו באלנסנדריה). על הגן הסמוך לבית הכנסת בן-עזרא ראו גם בטלר, כנסיות, א, עמ' 170; גויטיין, בית הכנסת, עמ' 83, 96 וראו תיאורו של יוסף סמכרי שביקר במקום ב-1671: "הייתי בבית הכנסת של ק"ק השאמיין ונכנסתי דרך הגן שהוא בחוץ מאחורי בית הכנסת לפנים מהחומה בחורבה אחת ממנה [=מבית הכנסת הקראי] (דברי יוסף, עמ' 156).

²¹ השיר נחקק מאוחר יותר על תיק מפואר שהוכן עבור ספר תורה באגף המוסתערבי בבית הכנסת בחלב. הנוסח למעלה הינו על-פי קאסוטו, חלב, עמ' 95.

²² לשורה קצרה זו חילופי נוסח רבים בכתבי יד והיא מצריכה בירורים פילולוגיים ופרשניים שלא כאן המקום לעורכם. אציין רק כי דותן מבכר את הנוסח "ופרדס וחדר" המצויה בכתב-יד (דותן, בית הכנסת בחלב, עמ' מג, הערה 63) וכך סבר גם קאסוטו (חלב, עמ' 98) למרות שבנוסח השיר גרס: "ופרדס וסדר" ולא הציע לתקן את הנוסח. אפשר שדווקא הנוסח "וסדר" הוא הנכון ושם "סדר" כאן פירושו עצים סדורים בשורה. באשר למילה "כלילות", דותן הבין כי כוונת הדברים היא שהגדר מעלימה את בית הכנסת מן העוברים בחוץ וכאילו הוא נסתר בחשכת הלילה (דותן, שם, הערה 64). קאסוטו לעומתו פירש "כלילות" מלשון "כתרים", וראה בשורה זו תיאור של החדר בו נשמרו כתבי היד העתיקים של המקרא ובראשם כתר ארם צובה (קאסוטו, שם, עמ' 98). לדיון מפורט בשיר ונוסחותיו ראו דותן, שם, עמ' לט-91; קאסוטו, שם, עמ' 98-91.

²³ על בית כנסת זה ראו לוריא, היהודים בסוריה, עמ' 180-174; רוט-גרסון, יהודי סוריה, עמ' 260.

²⁴ **בתי הכנסת בחלב:** סוברנהיים ומיטוון, כתובות עבריות, עמ' 276; קרויס, בתי כנסיות, עמ' רלז; לוריא, היהודים בסוריה, עמ' 172-174; דותן, בית הכנסת בחלב, עמ' כה; קאסוטו, חלב; ג'זבאר (דמשק); קרויס, בתי כנסיות, עמ' רלז; אשתור, תולדות, ב, עמ' 322; לוריא, היהודים בסוריה, עמ' 245; קאסוטו, סוריה, עמ' 163-162; בן-עזרא (פסטאט); בטלר, כנסיות קופטיות, עמ' 155, 170-169; גויטיין, חברה, ב, עמ' 148-149; מיטל, אתרים, עמ' 22-21; קאסוטו, בתי הכנסת, עמ' 338-329, 368-357; אלמצריון (קהיר); מיטל שם, עמ' 49. לתיאור כללי של המבנה הבסיליקאלי של בתי הכנסת במרחב הנדון ראו אשתור, שם, עמ' 323-322; קאסוטו, בתי"כ בעולם האסלאם.

אכסדרה מקורה ולעתים ישירות מן הרחוב. סביב אולם התפילה עמדו חצר, אגפי לימוד וחדרי מגורים (לשמש ולעניים).

בבתי כנסת מעטים היתה התקרה עשויה אבן. לרוב הונחו קורות עץ לקירוי ועליהן יצקו טיט לאיטום מפני גשמים. תקרות ארעיות אלו התמוטטו לא אחת, והצריכו תחזוקה מתמדת. גם פעולה פשוטה כחידוש שכבת האיטום על הגג הצריכה לרוב קבלת אישור מן השלטון המוסלמי.²⁵ במהלך המאה התשע-עשרה הותקנו בכמה בכמה מבתי הכנסת תקרות אבן במקום תקרות העץ הישנות.²⁶

בכותל הפונה לירושלים נקבע ה"היכל" בו הונחו ספרי התורה. בבתי כנסת גדולים עמדו כמה היכלות. הבולט בהם היה בית הכנסת העתיק של חלב בו הוצבו שבעה היכלות. במרכז בית הכנסת עמדה ה"תיבה", מעין בימה מוגבהת עשויה שיש או אבן אחרת, עליה נערכה קריאת התורה. התיבה היתה מוגבהת מעט מרצפת בית הכנסת וגרם מדרגות קטן הוביל אליה. לעתים היתה מוקפת שבכה של עמודי אבן.

בית הכנסת היה מרוצף מרצפות אבן. בקירותיו עמדו חלונות רבועים או מקושטים, שתריסי עץ נקבעו בהם, אך כאמור לעיל היו גם בתי כנסת חסרי חלונות. מסביב לחלל המרכזי התנשא בחלק מבתי הכנסת יציע הנשים, שנתמך על עמודים וכניסה נפרדת הובילה אליו. בבתי כנסיות אחרים לא היתה כלל "עזרת נשים".²⁷

ריהוט ועיטור: בין חזונו החיצוני של בית הכנסת לבין חזונו הפנימי ניכר ניגוד חריף. לעומת הדלות והפשטות שאפיינה את חזית המבנה, הרי החלל הפנימי התאפיין בעושר צבעים ובקישוט רב. מעט מאד שרידים חומריים שרדו מחפצי בתי הכנסת מן המרחב הנדון כאן מימי הביניים, אולם ניתן לעמוד בקווים כלליים על מראהו הפנימי של בית הכנסת מרשימות שהשתמרו בגניזה, שטרות הקדש, תיאורי נוסעים ועוד.²⁸ ממקורות אלו עולה בדרך כלל כי בית הכנסת היה עשיר בטקסטילים: פרוכות ווילונות נתלו על הקירות לקישוט ושטיחים נפרסו על רצפתו. בייחוד זכו לקישוט ספרי התורה, אשר נעטפו במטפחות צבעוניות רבות.

רשימה שנערכה על ידי שמש בית הכנסת הקראי בירושלים ב-1449 מונה את הפריטים הרבים שהוחזקו בבית הכנסת,²⁹ ביניהם למשל 'ספרי תורות', 'סתור' (ווילונות או פרוכות)³⁰ ממינים שונים ('סתור חריר' – פרוכות משי, 'סתור מכתלפה' – פרוכות מסוגים שונים, ועוד); 'תאג'את' (כתרים); 'רמאמין פצ'ה' (רימונים לספר תורה עשויים כסף);³¹ 'אנמאט [כיסוי מאריג]³² לספר תורה' עשוי משי; 'פוט'ה' מסוגים שונים, כגון 'פוט'ה מראשי'

²⁵ לדוגמה, באוקטובר 1557 נרשם במסמכי הסג'ל בירושלים אישור שניתן ליצחק, ממונה הקהילה היהודית בעיר, לחדש את שכבת הטיח על גבי גג בית הכנסת והחדר הצמוד אליו. הקאצי' אישר "לאסחק הנזכר [לעיל] לטוח בטיח מיוחד [...] מבלי להוסיף על הבניה [הקיימת] ומבלי לחדש בניה חדשה" (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 77). להיתר דומה לאיטום הגג משנת 1690 ראו שם, ב, עמ' 153-156.

²⁶ וראו למשל דבריו של בן-צבי אודות בית הכנסת בפקיעין: "זקני הכפר מספרים שהבניין הישן היה שונה מהחדש, ובמקום כיפת האבן היה מקורה בתיקרת עצים" (בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 26).

²⁷ וראו למשל עדותו של אליעזר ריבלין על בתי הכנסת בדמשק: "בכל בתי הכנסיות שראיתי פה אין עזרת נשים ומקום לנשים המתפללות ורק בבהכ"נ מנשה ראיתי נשים אחדות ביום השבת יושבות על סף בית הכנסת ובודלת ושומעים התפלה" (הראל, קהילת דמשק, עמ' 146). עם זאת ריבלין מוסיף כי בביה"כ אלפראנג' היתה עזרת נשים בקומה השניה.

²⁸ לריכוז מקורות מן הגניזה הקלאסית בעניינים אלו ראו גויטיין, בית הכנסת.

²⁹ כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1411. על רשימה זו ראו ארד, תעודות, עמ' 466-470.

³⁰ ברשימת חפצים של בית הכנסת השאמי בפסטאט, מ-1075 (ENA 4010.1) נזכרים בין השאר 'זוג סתור עלי באב אלהיכל'. גויטיין (בית הכנסת, עמ' 91, שורה 20, ובתרגום בעמ' 92) תרגם זאת: 'זוג וילונות על שער ההיכל' אף שברור שאלו היו מה שאנו מכנים 'פרוכות'. בכותרת לשיר של המשורר הקראי בן המאה השתים עשרה משה דרעי נכתב כי השיר חובר לכבוד עליית נער לתורה (כנראה טקס מקביל ל"בר מצווה"). אבי הנער הקדיש באותה הזדמנות בין השאר 'סתור חריר'. ח' בן-שמאי מתרגם כאן 'פרוכת משי' (בן-שמאי, טקס בר מצווה, עמ' 6-7).

³¹ עזרת הריבוי 'רמאמין' מתועדת במילון דווי ובמילון בלאו, אך לא נזכרת שם המשמעות של פריט קישוט לספר התורה. אולם אין ספק באשר למשמעות המונח, המקביל למונח העברי 'רימונים'. 'רמאמין' הן מזהב והן מכסף מופיעים גם ברשימת כלים משני בתי הכנסת הרבניים בפסטאט מ-1159 (TS NS J 296); גויטיין, בית הכנסת, עמ' 95 ובמכתב של ר' יהושע הנגיד הקורא לציבור לפדות את רימוני בית הכנסת הממושכנים אצל אדם שפרע את מס הגולגולת עבור הנזקקים (TS K 25.190); שם, עמ' 97; ובתרגום מתוקן אצל גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 88-87. המונח מתועד גם בצורת הזוגי בכתב יד קראי 'ורמאנתין דהב' – 'ושני רימוני זהב', ראו בן-שמאי, טקס בר מצווה, עמ' 6-7, וראו הנ"ל, הקראים במצרים, עמ' 18, הערה 40.

³² גויטיין (בית הכנסת, עמ' 95) מתרגם תיבה זו: 'מרבדים'.

(מטפחת מצויצת),³³ 'פוטא שאמי מטרזה' (מטפחת בסגנון 'שאמי' [סורי] רקומה) ועוד; 'טנפסה כבירה' (שטיח גדול); 'טשת מכסור' (אגן נחושת לנטילת ידים), 'שמעדאן כביר', 'שמעדאנא' (פמוט גדול, פמוטים) ועוד. דוגמה אחרת לעושר הויזואלי שנגלה לעיני המבקר בבית הכנסת עולה מרשימת החפצים שנגנבו מבית הכנסת הרבני בירושלים באפריל 1580, כשמונה שנים לפני סגירתו:

פרוכת, [עשויה] ממלמלה [בצבע] אדום שהיתה על דלת ארון הקודש, פרוכת אדומה רקומה ומשובצת בחתיכות כסף וזהב, פרוכת-סטן לבנה, פרוכת-משי, פרוכות-משי צבעוניות 40 פרוכות במספר, לבוש ספר התורה [עשוי] משי בצבעים שונים עם כפתורי כסף וזהב 70 בגד במספר, חמשה זוגות של רימוני-כסף [...], לוח-כסף עם שרשרת-כסף, זוג "ידיים" כסף, כדור-זכוכית מקושט בזהב, חגורות-משי הורמוזי וחום בצבעים שונים שמספרן 100 חגורות בערך, שטיחי בית-הכנסת הנזכר ו[השטיחים] שבתוך ארון הקודש הנזכר 20 שטיחים במספר.³⁴

מתקרת בית הכנסת השתלשלו נברשות ומנורות שמן מעוטורות, עשויות זכוכית או נחושת.³⁵ מול ההיכל תלויה היתה מן התקרה מנורה שכונתה "נר תמיד" ובה הדליק השמש נר שמן. על גבי הקירות נקבעו כתובות הנצחה לתורמים ופסוקים שונים. המתפללים ישבו על גבי שטיחים או על גבי מחצלות קטנות,³⁶ או שהסבו על ספסלי האבן הצמודים לקירות. בהשפעת המהגרים מאירופה הוכנסו לשימוש במהלך התקופה העות'מאנית ספסלי עץ, וקשה לתארך בדיוק את זמנו של שינוי זה.³⁷

מערות: מאפיין ייחודי של בתי הכנסת העתיקים בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים ובארצות שכנות היה פתח באולם התפילה או בסמוך אליו שהוביל אל גרם מדרגות היורד אל מערה. במערות הצמודות לבתי הכנסת נכרכו מסורות קדומות הקשורות אותן עם דמות מקראית. רוב המסורות הללו קשורות עם דמותו של אליהו הנביא,³⁸ אך חלקן קשורות עם דמויות נוספות דוגמת עזרא הסופר,³⁹ אלישע הנביא⁴⁰ ועוד. שמואל קרויס, שכתב סקירה

³³ המונח מתועד במסמכי גניזה בצורות 'מריש' ו'מראיש'. בלאו, בעקבות דווי, כותב כי השורש ר"ש בבניין שני משמעו גם 'קישט בקישוטים בצורת ענפים רכים', או 'קישט בנוצות' (מילון בלאו, ערך רִיש, עמ' 267). עדיפה בעיני עמדתה של ידידה כלפון-סטילמן שמתרגמת מונח זה כ'בעל ציציות' (ראו כלפון-סטילמן, כתובות הגניזה, עמ' 155, שם נזכר כי התואר מופיע ברשימות נדונייה בגניזה ביחס ל'ג'יכאניה', מעין שמלה נאה) וראו גם גויטיין, מכתבי סוחרים, עמ' 75, הערה 14.

³⁴ כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 79.

³⁵ על ריבוי הכלים ששימשו לתאורה בבתי הכנסת ראו גויטיין, בית הכנסת, עמ' 82, 91.

³⁶ אשתור, תולדות, ב, עמ' 323. לדוגמה ממצרים, ראו למשל בעדויות על בית הכנסת באלכסנדריה: "יושבים בבית הכנסת על הארץ" (מסע משולם, עמ' 48); "וכלם יושבים על המחצלות על הארץ או על הטאפטי [=השטיחים]" (אגרות רע"ב, עמ' 50). לדוגמה מסוריה, ראו למשל אודות בית הכנסת בחלב: אשתור, שם, עמ' 373; דותן, בית הכנסת בחלב, עמ' נגד. דפוס זה מוכר מקהילות יהודיות מכל המרחב המוסלמי, והתמיד בחלקן עד לדורות האחרונים ממש, דוגמת כורדיסטאן (ראו בן-יעקב, כורדיסטאן, עמ' 50), תימן ועוד.

³⁷ במאה השבע-עשרה עדיין ישבו בבית הכנסת באלכסנדריה על גבי מחצלות (טולידאנו, בתי הכנסת, עמ' 709). לעומת זאת, בבדיקה שנערכה במצוות הקאצי' של ירושלים בבית הכנסת ע"ש רבן יוחנן בן זכאי ב-1603 נמצאו בין השאר "כסאות עץ" (כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 143), אבל לא ברור אם שימשו את כלל המתפללים או רק את החשובים שבהם. בבית כנסת זה התפללו גם המוסתערבים בירושלים, אך יש להיזהר כמובן מלהקיש מבית כנסת זה, שעמד תחת השפעתם הברורה של המהגרים היהודים-ספרדים, על בתי כנסת בהם התפללו קהילות מוסתערביות נפרדות.

³⁸ דמותו של אליהו נקשרה במעורות שונות, כמו גם בבתי כנסיות ובאתרי פולחן שונים. ברשימות ימי-ביניים של אתרים מקודשים וקברי צדיקים נזכרת לא אחת "כנסת אליהו" ולעתים אין הכוונה לבית כנסת ממש אלא לאתר מקודש שהתנהל בו פולחן יהודי-מקומי. על "כנסיות אליהו" ראו ריינר, מפיהם, עמ' 317-318.

³⁹ כגון בתדף שממזרח לחלב ובדיארבכיר שבאנטוליה (קרויס, שם, עמ' רלח-רלט; קאסוטו, סוריה, עמ' 161), בניצבין ובעמדיה שכורדיסטאן העיראקית וכמובן בבית הכנסת "בן-עזרא" בפסטאט. לסקירה מקיפה על בתי הכנסת שנקשרו בדמותו של עזרא ראו בן-יעקב, קברים, עמ' קעח-קפד. על תדף ראו למשל עדותו של ר' יצחק אבן אלפרא: "ומשם הלכתי לצובה ורחוק משם שני ימים קבר עזרא הסופר. ושם כתב עזרא ספר תורה ועדיין רושם השמן ניכר על הנר שהיה כותב לאורו. ונקרא הכפר תאדף ויש שם בית הכנסת" (אייזנשטיין, אוצר מסעות, עמ' 82, ושם נדפס בטעות "תאדף"). המסורת על קבורת עזרא בתדף היתה מקובלת גם על מוסלמים, ראו פרנקל, אתרי פולחן, עמ' 171.

⁴⁰ דמותו של אלישע נקשרה עם בית הכנסת הקדום בג'ובאר. לדיון בסבך המסורות אודות האיש שפעלו במקום (אליהו הנביא, אלישע ור' אלעזר בן ערך) ראו קרויס, שם, עמ' רל; בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 485-486. כבר במאה השש-עשרה מופיעה מסורת הרמונית הקושרת את כל הדמויות יחדיו: "ובראש בית הכנסת יש מערה יפה, אומ' [ריס] ששם נחבא אליהו ז"ל, ושהבית הכנסת ההוא שם מימי אלישע. ויש בה אבן, אומ' [ריס] שעליה משח את חזאל, ואח"כ ר' אלעזר בן ערך חדש אותה" (מסעות א"י, עמ' כד). למראי מקומות על בית כנסת זה ראו ארד, לדמותו, עמ' 211, הערה 424, וראו גם גולב, גר צדק, עמ' צב, הערה 37.

כוללת על בתי הכנסת הקדומים במזרח סיכם כי "ביחוד תופס מקום רב האמון ב**אליהו הנביא** [...] בעצם הדבר הזה תלוי, שכמעט אין לך עדה אשר תחסר בבית-תפלתה מערת-אליהו".⁴¹ נראה שהסיפור המקראי על שהותו של אליהו במערה, בצירוף דמותו הפלאית של אליהו בסיפור העממי הובילו ליצירת מסורות מקומיות אלו. מערות כאלו ניצבו בבית הכנסת בחלב, בג'ובאר שליד דמשק,⁴² במוצול, בצפת ועוד.⁴³ מערות אלו היוו מקור לגאווה ונקשרו בהן מסורות של ריפוי והצלה. בשיר שהוזכר לעיל שנכתב לכבוד בית הכנסת העתיק של חלב, תוארה מערת אליהו הנמצאת במקום: "ומקום לנביא מכונה בתשבי".⁴⁴

מסורת מקומית ייחודית התפתחה בצפת. ר' משה באסולה שביקר בעיר ב-1522 תיאר כי שלושה בתי כנסת פועלים בעיר, ואחד מהם, בית הכנסת של המערביים, נקרא על שם אליהו.⁴⁵ מאוחר יותר, כנראה במאה השבע-עשרה, הוסב שמו ל"בית כנסת האר"י (הספרדי)" בקיר המזרחי של בית הכנסת, מול התיבה, נמצא פתח המוביל למערה קטנה ואפלולית, "שעל פי המסורת למד בה האר"י סודות ורזים מפי אליהו הנביא".⁴⁶ מסורת מורכבת זו משקפת את מפגש התרבויות בצפת. המסורת המקומית הקדומה קשרה את המערה עם אליהו כדמות של בעל נס ומרפא חולים וכדומה. בשלהי המאה השש-עשרה או בראשית המאה השבע-עשרה, עם ההשפעה התרבותית הספרדית ועם ההתקבלות המהירה של קבלת האר"י, הוחלפה מסורת זו במסורת על היות המערה מקום לימודו של האר"י. עם זאת, הדיה של המסורת הקדומה ניכרים בכך שמקור הידע של הסודות שהתגלו לאר"י נקשר עדיין באליהו הנביא.

מסורת ייחודית אחרת אודות מערה מקודשת התקיימה בבית הכנסת רב משה בקהיר. בבית כנסת זה מצויה עד היום מערה אשר המסורת המקומית רואה בה את המקום בו הונחו עצמות הרמב"ם בטרם הועלו לקבורה בארץ-ישראל. דפוסי הפולחן במקום היו דומים למדי לאופני הפולחן ב"מערות אליהו" במקומות אחרים.⁴⁷

בתי הכנסת הכפריים: בעוד שכמה מבתי הכנסת הקדומים בקהילות המוסתערביות העירוניות זכו לתיאור ולניתוח אדריכלי מפורט,⁴⁸ הרי שבתי הכנסת בקהילות הכפריות ובעיירות הקטנות לא זכו לעיסוק מחקרי רב.

⁴¹ קרויס, בתי כנסיות, עמ' רכא. ההדגשה במקור. לדיון בעניין "מערות אליהו" בארצות המזרח ראו גם ברסלבי, מערות אליהו.
⁴² על הפולחן במקום בראשית המאה השש-עשרה, ראו דרשתו של ר' יוסף גארסון (בל' אב רס"ו [1506]) המספר על ר' יעקב השירפי ש"רצה לבוא וליכנס באותו המקום המקודש בית הכנסת של גובר ובמערה של אליהו, כפי הקבלה שיש בכאן בידי היהודים" (בן פורת יוסף, דף 39; בניהו, דרושיו, עמ' ק'). בראשית המאה העשרים תיאר מבקר את חליצת הנעליים בכניסה למערה, את הדלקת נרות השמן ואת תפילת החולים: "ותמיד כמעט נמצאים שם אנשים או נשים חולים ששואים שם שעות או לנים שם לרפואה" (הראל, קהילת דמשק, עמ' 142), וראו עוד שם, עמ' 141-142, 148; לוריא, היהודים בסוריה, עמ' 246; מ' ויגרט, **דמשק שלי**, ירושלים ות"א תשמ"ד, עמ' 73-88; ר' קלש, **דמשק לירושלים**, [חמ"ד] תש"ס, עמ' 38-42; א' וס' נח' ול' מתוק, 'זכרונות מ"מערת אליהו הנביא בדמשק", **מכאן ומשם, כתב העת למורשת יהדות דמשק**, 8 (2007), עמ' 40-42; א' גרובייס, ג'ובאר: המקום הקדוש ליהודי סוריה, שם, 9 (2009), עמ' 35-37.

⁴³ תיאור מפורט של מערות הקשורות בדמותו של אליהו מצוי ברשימה מכורדיסתאן, מן המחצית השנייה של המאה השש-עשרה בקירוב. ברשימה מתוארים בין השאר אתרים שונים המכונים, לפי קריאת בן-יעקב ובניהו, "מנארת אליהו הנביא". נראה שהמהדיר השתבש בקריאה ויש לקרוא "מגארת" (مَغَارَة), דהיינו מערת אליהו הנביא. המערות הנמנות בה הן: "וּזוּ[כות] מנארת אליהו הנביא שהיא **בהר הכרמל**. וז' מנארת אליהו הנביא שהיא **בעל בכ**. וז' מנארת אליהו הנביא שהיא **בוגירא** [בארין]. וז' מנארת אליהו הנביא שהיא בכנסת **חימץ** [כנראה חומץ בסוריה]. וז' מנארת אליהו הנביא שהיא בכנסת **ג'ובאר**. וז' מנארת אליהו הנביא שהיא בכנסת **אשנו**. וז' מנארת אליהו הנביא שהיא בכנסת **מוצל**. וז' מנארת אליהו הנביא שהיא בכנסת נירים [צ"ל נירם. בכורדיסתאן העיראקית]. וז' מנארת אליהו הנביא שהיא בכנסת **ביתנורי** [שם] (בניהו, ר"ש ברזאני, עמ' קכא. נוסח אחר מובא בדילוגים אצל בן-יעקב, כורדיסתאן, עמ' 66, וראו שם עמ' 54-52, 131, 139, 199 על המערה בביתנורא ומערות נוספות שלא נמנו לעיל).

⁴⁴ דותן, בית הכנסת בחלב, עמ' מג.

⁴⁵ "ויש בה ג' בתי כנסיות: א' [חד] של ספרדיים], וא' [חד] של מורסיקיים], וא' [חד] של מערביים, וקוריים] לה כנסת של אליהו ז"ל, כי היא קדומה, וקבלה בידם שאליהו ז"ל התפלל בה" (מסעות א"י, עמ' טו).

⁴⁶ דמתי, אתרים, עמ' 151.

⁴⁷ באוסף ישראל בן זאב בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי שמורות תמונות שצילם באתרים שונים בקהיר בשנות השלושים של המאה העשרים. מאחורי תמונתה של המערה בבית הכנסת על שם הרמב"ם רשם בן-זאב: "חולים באים ללון בה ע"מ להתרפא. הם שוכבים בשני הכוכים הקטנים שבמזרח המערה" (אלבום A2, תמונה 93).

⁴⁸ בין החוקרים שעסקו בהיבטים הפיזיים של בתי הכנסת הללו בולט דוד קאסוטו (קאסוטו, בתי"כ בעולם האסלאם; הנ"ל, בתי"כ הקראיים; הנ"ל, חלב; הנ"ל, קהיר; הנ"ל, בן-עזרא; הנ"ל, סוריה) למחקרים אחרים העוסקים במבני בתי הכנסת בקהילות אלו ראו הספרות בהערה 2.

למעט בית הכנסת בג'ובאר שזכה לתיאור מפורט, אין בידינו תיאורים מקיפים של בתי הכנסת בכפרים.⁴⁹ כמה תעודות התפרסמו אודות בית הכנסת במחלה שבמצרים,⁵⁰ אך אין בהן כדי לשחזר את מראהו הפיזי של בית הכנסת בתקופה לה מוקדש מחקרנו.

בדומה לבתי המגורים, גם בתי הכנסת הכפריים לא שרדו לאורך שנים ואין כיום בית כנסת כפרי שניתן לתארו בוודאות לתקופות קדומות. בשנת שס"ז (1607) מסר הנוסע ר' שלמה שלומיל מיינשטרל: "וכפר עין זיתים ומירון" יש לשם בתי כנסיות חרבות מאין יושב בעו"ה [=בעוונותינו הרבים], ובתוכם ספרי תורות לאין מספר בתוך ההיכלות...".⁵¹ לפי תיאורו של הנוסע נותרו בקהילות אלו, שהתרוקנו מתושבי קבע, מבנים חרבים של בתי כנסת, אשר תושבי צפת והסביבה היו מבקרים בהם מעת לעת ומתפללים בהם.

כשמונים שנה קודם לכן עוד תיעד נוסע את בית הכנסת בעין זיתים בימי פעילותו. ר' משה באסולה מספר כי "הייתי בעין זיתון, כפר רחוק מצפת מיל, ושם כמו ארבעים בעלי בתי' [ם] יהודי' [ם] מוריסקי' [ם] [=מוסתרבים] כלם, ובית הכנסת יש בו כ"ו ס"ת [=ספרי תורה]".⁵² מלבד העובדה שבמקום הוחזק מספר רב של ספרי תורה, אין בתיאור זה דבר על מראהו ומבנהו של בית הכנסת. אכן, הנוסעים השונים ציינו בעיקר התנהגויות שמשכו את תשומת ליבם, כדוגמת חליצת הנעליים בפתח בית הכנסת וכדומה, אך מיעטו לתעד נתונים ארכיטקטוניים.

גישה כמעט "מחקרית" ביחס לבתי הכנסת מתגלה בחיבורו של יוסף סמכרי, "דברי יוסף". הלה גילה עניין רב בבתי הכנסת הקדומים במצרים, אסף מסורות אודתם ואף ערך סיורים באתרים שונים על מנת לבחון את שרידי המבנים.⁵³ הוא מזכיר כמה בתי כנסת בקהילות כפריות אך רובם היו חרבים בימיו. כך למשל, הוא מספר בהרחבה על בית הכנסת בדמוה ועל הפולחן שנהג במקום בתקופה הממלוכית,⁵⁴ אך מסכם: "וזאת הכנסת נחרבה גם כן עד היסוד בה".⁵⁵ עוד מספר סמכרי כי "בכפר ג'וג'ר היה בית הכנסת ומכנין אותו לאליהו ז"ל, על שם כי פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן נולד בו".⁵⁶ והיום נחרב בעוונות".⁵⁷

הראשון שערך סקר מקיף על בתי הכנסת המוסתערבים בכפרים היה יצחק בן-צבי. ואולם, כידוע, בשעה שערך בן-צבי את מחקריו נותרו מעט מאד קהילות מוסתערביות פעילות ומבתי הכנסת של הקהילות שהתדלדלו נותרו שרידים מועטים בלבד.⁵⁸ גולת הכותרת של מפעל התייעוד של בן-צבי הייתה חקירת בית הכנסת של פקיעין. המבנה הנוכחי של בית הכנסת בכפר הינו משנת תרל"ג (1873), כפי שמעידה הכתובת בחזיתו, אך בן-צבי

⁴⁹ על בית הכנסת בג'ובאר ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 321; קרויס, בתי כנסיות, עמ' רלד-רלז; קאסוטו, סוריה, עמ' 162-164; בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 484-488 וראו המקורות שהובאו בהערה 42. גם בית הכנסת בתדף שבצפון סוריה זכה לתיאור מסוים, ראו בן-צבי, שם, עמ' 488-490; קאסוטו, שם, עמ' 161-162.

⁵⁰ אסף, שרידים; בן-צבי, התעודות, עמ' רסח-רסט, רצ-רצא.

⁵¹ אצל לונץ (המעמר, ג, עמ' 292): "וכפר מירי [צ"ל "בירי", היא ביריה], עין דיתו' [צ"ל "עין זיתון"] ומירון", וראו בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 72 והערה 49 שם.

⁵² יערי, אגרות, עמ' 199.

⁵³ מסעות א"י, עמ' טו, והשוו תיאורים נוספים שלו: "משם הלכנו לעלמ"א, הוא כפר גדול במישור שמן... וקהל יהודי כמו ט"ו בעלי בתים ובית הכנסת" (שם, עמ' יז); "בחול המועד של פסח הלכתי בכפר ענן... ולשם קהל מוסתערבי כמו שלשים בעלי בתי' [ם], רובם כהנים, ולהם בית הכנסת..." (שם, עמ' כה).

⁵⁴ על הסיור שערך בחורבות בית הכנסת הקראי בפסטאט בשנת תל"א (1671) ראו דברי יוסף, עמ' 156-157. עם זאת, ראוי להדגיש כי עיקר עניינו של סמכרי, שעבד למחייתו כסופר, היה בספרי התורה הקדומים (ובעיקר בנוסחם) שהשתמרו בבתי כנסת אלו, ולא במבנה ובקישוטי.

⁵⁵ שם, עמ' 158-160, 236-237.

⁵⁶ שם, עמ' 160.

⁵⁷ סמכרי מניח כמובן מאליו כי לקורא מוכרת המשוואה הידועה "פנחס הוא אליהו" ואינו טורח להזכירה בפירושו.

⁵⁸ שם, עמ' 161. סמכרי מתבסס שם על אלמקרייזי (אלח'טט, ב, עמ' 470). סמכרי למד מאלמקרייזי גם על בתי הכנסת שנהרסו בפרעות של שנת 1301 (ראו אלח'טט, ב, עמ' 498-499) ובהם בית כנסת בעיר בילביס שהופקע מן היהודים (דברי יוסף, עמ' 235). סמכרי מזכיר בקצרה גם את בית הכנסת של מחלה (שם, עמ' 157), הוזה ככל הנראה עם מבנה בית הכנסת במקום ששרד עד לימינו.

⁵⁹ כך למשל מציין בן-צבי כי חורבת בית הכנסת של כפר יסף עוד ניכרה עד סמוך למלחמת העולם הראשונה ועתה אין לה זכר (שאר ישוב, עמ' 134). מבית הכנסת של עלמא, שמוזכר במקורות מן המאה השש-עשרה, לא נותר כמעט שריד (שם, 83-89). על חורבות בית הכנסת בשרפעם ראו שם, עמ' 154.

משער שהוקם על יסוד בית הכנסת הקדום.⁶⁰ לדעתו זמנו של בית הכנסת הוא מתקופת המשנה. הראייה המרכזית של בן-צבי לתארוך יסודותיו של בית הכנסת הינה תגלית לה היה שותף בעצמו. בשנת 1926, בעת הסרת טיח מכתלי בית הכנסת, התגלה כי על אחת האבנים חקוקה מנורה ולצידה לולב, אתרוגים ושופר. סגנון הציור דומה לחרותות מבתי הכנסת הקדומים בגליל. ב-1930 גילה בן-צבי ציור נוסף על אחת מאבני בית הכנסת, ובו לפי פרשנותו דלת היכל. בן-צבי משער שאבן זו נקבעה במקורה מעל ארון הקודש בבית הכנסת. ואולם, ראוי לסייג ולהעיר כי אין ביטחון כי בית הכנסת הנוכחי עומד באתרו של בית הכנסת הקדום. האבנים אותם תיאר בן-צבי אינן קבועות באתר המקורי⁶¹ ואפשר כי הובאו מחורבותיו של מבנה בית כנסת קדום שעמד במקום אחר.

ב. בית הכנסת בסביבתו

1. בית הכנסת במרחב העירוני

בתי התפילה של היהודים והנוצרים עמדו במרחב הציבורי של העיר המוסלמית וביטאו נוכחות בולטת של דתות המיעוטים. כאמור לעיל, לאורך כל ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת (עד לרפורמות של המאה התשע-עשרה) עוצבו בתי התפילה של המיעוטים באופן מאופק וצנוע, תוך ניסיון להימנע מהחצנה של סמלים דתיים בחזית הבנין. מגמה זו נועדה למנוע לזות שפתיים של בני הרוב המוסלמי ולהפחית את העוינות הבין-דתית. עם זאת, ייעודו של המבנה היה ברור לכל ולא ניתן היה להכחישו.

בהיעדר הפרדה אתנית או דתית במרחב העירוני במדינה הממלוכית או באימפריה העות'מאנית,⁶² עמדו בתי התפילה הלא-מוסלמיים לא פעם בלב שכונות מעורבות. בסמיכות אליהם שכנו בתייהם של מוסלמים, ולעתים אף מסגדים, מדרסות, מרכזים צופיים ובתי קברות מוסלמיים.⁶³ במקומות בהם שכנו כנסיות ובתי כנסת בסמוך למסגדים התלקחו לעתים מזומנות חיכוכים בין-דתיים. כך למשל, הריסת בתי הכנסת העתיקים בירושלים ובדמשק נבעה מקרבתם למבני תפילה מוסלמיים. השכנות הקרובה עוררה טענות על פלישה לשטחים בבעלות מוסלמית ועל פגיעה בקדשי האסלאם.

פרשת הריסת בית הכנסת בירושלים (1474) ושיקומו מחדש זכתה להידון במחקרים רבים⁶⁴ ונסתפק כאן בהצגת עיקרי הדברים. תושבים מוסלמים בירושלים טענו כי מגרש צמוד לבית הכנסת היה שייך למסגד סמוך ומאוחר יותר אף העלו טענה נוספת לפיה נבנה בית הכנסת אחר הכיבוש המוסלמי ולפיכך דינו להיהרס. הנושא נדון בערכאות שונות. השופט הירושלמי השאפעי, אבן עבדיה, טען כי אין להתיר תפילה במקום, שכן המבנה חדש,⁶⁵

⁶⁰ בן-צבי, שם, עמ' 26.

⁶¹ בן-צבי אף מציין ביחס לאבן בה נחקקה המנורה: "עכשיו היא מוטלת על צידה כדרכה, משום שהבנאים היו ערבים שלא ידעו את ערכה והניחוה, כפי שהיה נוה להם, לצורך בניין העמוד המרובע" (שם, עמ' 37).

⁶² ראו פרק 2, הערה 57.

⁶³ לעתים גבל בית הכנסת במבנים נוצריים. לדוגמה, בית הכנסת בן-עזרא בפסטאט גבל מצפון בכנסיית סנטה ברברה, מצפון מזרח בבית קברות קופטי ומדרום מערב בבית קברות יווני-קתולי (מיטל, אתרים, עמ' 24-25).

⁶⁴ ראו: גויטיין, אבן עובדיה; אסף, תולדות הערבים, עמ' 196-200; אשתור, תולדות, ב, עמ' 401-415; ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 67-69; הנ"ל, חצר האשכנזים, עמ' 16-19; דוד, יחוס הצדיקים, עמ' 202-203, 208; הנ"ל, ירושלים היהודית; הנ"ל, שאלו שלום ירושלים, עמ' 18, 109-110. לוח, הזירה הציבורית. מלבד תיאורו של אבן עבדיה, בידינו תיאור האירוע מעטו של מחבר ערבי נוסף – מג'יר אלדין אלעלימי. ראו אלאנס אלג'ליל, ב, עמ' 314-300. הקטע תורגם לעברית על-ידי 'יהודה', קורות בית הכנסת של הרמב"ן ז"ל, 'ירושלים', ג (תרמ"ט), עמ' 86-72. על תיאורו של מג'יר אלדין ראו גם ריינר, אין עטרה, עמ' 115, הערה 28 (על החיבור בכלל, ראו: מ' שחר, 'מג'יר אלדין אלעלימי אלחנבלי וספרו "אלאנס אלג'ליל בתאריח" אלקדס ואלח'ליל', בתוך ז' עמר וא' ברוך (עורכים), **ביכורי ארץ**, קובץ מאמרים של תלמידי המחלקה ללימודי ארץ-ישראל וארכיאולוגיה, רמת-גן תשס"ה, עמ' 42-23).

⁶⁵ אבן עבדיה אף פרסם לאחר מכן את תיאור האירועים מנקודת מבטו בהרחבה. כתב יד של חיבור זה, *وفاء العهود في وجوب هدم كنيسة اليهود*, שמור בספרייה הלאומית בירושלים ומספרו Ar. 190. שאלת זמן בנייתו של בית הכנסת עוררה מחלוקת לא רק בין יהודים למוסלמים במאה החמש-עשרה, אלא גם בין חוקרי המאה העשרים, אשר אחד ממוקדיה היה שאלת אמינותה של עדות אבן עבדיה. כידוע, ישנה מסורת ירושלמית הקושרת בית כנסת זה עם בית הכנסת שהזכיר הרמב"ן באגרתו מ-1267, אולם מסורת זו הופיעה כנראה רק במאה השש-עשרה. על אף נסיגות של חוקרים מן המאה התשע-עשרה (ר' יהוסף שוורץ וא"מ לונץ, ראו הפניות אצל רוזן, הקהילה, עמ' 188; ריינר, אין עטרה, עמ' 107) והמאה העשרים (קליין, תולדות, עמ' 152-153 [בעקבות לונץ]; טנאי, מהרמב"ן עד לחורבה; שור, בונים חומה, עמ' 173 ולאחרונה ארליך, מיקום הרובע, עמ' 50) לאששה, נראה שאין לה ערך היסטורי. עם זאת

אולם בית הדין השרעי בקהיר, שהתכנס בהוראת הסולטאן קאיתבאי, פסק לטובת היהודים. למרות פסק הדין, נהרס בית הכנסת על ידי קנאים מקומיים, ובתגובה זימן הסולטאן לקהיר את הפורעים ואת חכמי הדת הירושלמים שעמדו מאחורי המעשה וענש אותם בעונשי מלקות. בהמשך פרסם הסולטאן פקודה המתירה לקומם את בית הכנסת, ובלבד שיהא זה מחומרי הבניין המקוריים של המתחם, ובאוגוסט 1475 כבר עמד מחדש בית הכנסת על תלו. עם זאת, כ-110 שנים לאחר מכן נסגר המקום, כפי שיתואר להלן.

גם בית הכנסת הקדום בדמשק נפגע עקב קרבתו למסגד סמוך.⁶⁶ בין שתי הפרשות ישנם קווי דמיון מפתיעים. בשתי הפרשות התגלגל חורבן האתר מסכסוך שכנים מקומי בין יהודים למוסלמים. בשני המקרים עמד קו הגבול המדויק בין השטח ה"יהודי" לשטח ה"מוסלמי" במחלוקת בין הצדדים. אולם, לא רק הגבול הפיזי בין שני המתחמים המקודשים היה מעורפל, אלא אף הגבול החברתי בין שתי האוכלוסיות. סכסוכים אלו נבעו באופן אינהרנטי מאופייה הרב-תרבותי של העיר המוסלמית. קשה לדמיין סכסוך שכנים דומה באירופה הנוצרית בין מתפללי בית כנסת למתפללי כנסייה סמוכה, מפני שבחברה האירופית הגבולות הפיזיים, הכלכליים והחברתיים בין יהודים לנוצרים, כמו גם בין מעמדות שונות, היו ברורים וחדים יותר. גבולות אלו היו מטושטשים יותר בעיר המוסלמית, למרות נסינות חוזרים ונשנים לחדדם באמצעות הבדלי לבוש וחיקקה מגבילה.⁶⁷ בשתי הפרשות יוצג באופן סמלי הגבול המעורער בין שתי החברות בדמותו של אדם שפרץ את הגבולות ועבר ממחנה אחד למחנה השני. בשני המקרים הואשם מתאסלם יהודי באחריות לאירוע, עקב העברת קרקע או בית סמוך לבית הכנסת לבעלות מוסלמית. וכפי שמספרים המקורות על פרשות אלו:

ירושלים

דמשק

ובחצר בית הכנסת, קרוב מאד, יש במה ומוסקיטה לישמעאלים. כי היה בתחילה הבית ההוא של יהודי אחד ומפני קטטה ומחלוקת שהיה לו עם היהודים נעשה ישמעאל, ובראות אמו כי בנה המיר דתו... **עמדה והקדישה את ביתה** אשר בחצר בית הכנסת לבית תרפות של ישמעאלים... **והוא אשר גרם את כל הרעה אשר באה להחריב את בית הכנסת** (אגרת ר"ע

מברטנורא).⁶⁸

שאלת זמן הקמתו של בית כנסת זה (הכרוכה גם בשאלת מקומה של השכונה היהודית בעיר בתקופה הממלוכית המוקדמת) נותרה במחלוקת מחקרית. א' ריינר סבור כי בית הכנסת הוקם ב-1425 בערך ואילו השכונה היהודית בעיר עמדה, עד לראשית המאה החמש-עשרה, בהר ציון. מ' ארליך סבור כי בית הכנסת נבנה לא יאוחר מן המחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה. לדעתו אין ראיה של ממש כי מקום השכונה היהודית מעת חידושה לאחר התקופה הצלבנית היה שונה ממקומה הידוע בתקופה העות'מאנית. לעמדת ריינר ראו ריינר, השכונה היהודית; ה"ל, אין עטרה. לסיכום תמציתי של עמדתו ראו גם ריינר, חצר האשכנזים, עמ' 42-43. לעמדת ארליך ראו ארליך, מיקום הרובע.

⁶⁶ על הפרשה ראו ארד, לדמותו, עמ' 198-199 ובמקורות הנזכרים בהערות שם. מאז נדפס מחקר נוסף בענין (אבישור, קינה). במאמרי ה"ל הצעתי לתארך את האירוע לשנת שט"ז (שם, עמ' 198, הערה 347). אבישור מבכר לתארך את האירוע לשנת ש"ג, בעקבות כתב יד אחר (אבישור, שם, עמ' 98-99). גם אם השנה אינה ודאית, ניתן לקבוע בוודאות את התורש בו התרחש המאורע: "באה לנו הצרה והאסון בחודש ששמו ניסן" (ובמקור הערבי: "ג'אנה אלעכס ואלנוקצאן פי שהר אסמו ניסן"). אבישור, שם, עמ' 102.

⁶⁷ וראו למשל סיכומו של ד' שרוטר אודות מעורבות היהודים בכלכלה בעיר העות'מאנית: "Unlike in Europe, Where Jews were excluded from most professions and were therefore increasingly concentrated in occupations considered vile by the Christian majority, in Muslims cities Jews were found in a much wider array of economic activities, despite a concentration in a number of professions. This factor may explain why rigidly delineated geographical boundaries separating Jews and Muslims were generally absent" (שרוטר, רבעים יהודיים, עמ' 290, הדגשה שלי). י' בן-נאה מציין כי "ההקפדה על ההפרדה היתה בין תחומי העיסוק המשמעותיים ביותר של החוק המוסלמי... הפרה משמעותית של חוקי ההפרדה לא נסבלה משום שאימיה על סדרי החברה המוסלמית ועל יציבותה" (בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 78). דומני שהעיסוק הרב בחוקים אלו והרגישות הרבה להפרת הגבולות בין הקבוצות מעידים עד כמה היו גבולות אלו רופפים למעשה.

⁶⁸ אגרות רע"ב, עמ' 68. לדין בקטע ראו ריינר, חצר האשכנזים, עמ' 17-19. ⁶⁹ שו"ת המבי"ט, ג, סי' צט, קמז ע"ד.

קרבנו של בית הכנסת בדמשק למסגד הובילה להתדרדרות הדרגתית במעמדו. בתחילה הוטלו הגבלות על הפולחן במקום, כגון איסור על הדלקת נרות, ולאחר מכן סבל המבנה מפגיעות פיזיות, וכפי שמסופר בשאלה שנשלחה לר' משה מטרנאי:

קהל גדול אשר היה בעיר מתפללים כולם יחד בבית אחד ובסבת גלות האומות בעונות מיחה השופט בידם מלהיות להם נרות דולקות ולא מקום לשבת עליהם וגם להיות[ן] סמוך לבית תפלתם לבש קנאה באופן שפעמים שלש בא הרס ולא חמל⁷⁰ והוכרחו לבטל מהבית ההיא.⁷¹

שרשרת ההתנכלויות הובילה להדרה מרצון של הקהילה היהודית מן המתחם. על דעת רוב הקהל התקבלה הסכמה האוסרת על המשך התפילה במקום. לעומת זאת ביקש מיעוט מהקהל לנסות להשיג אישור חוקי לתפילה במקום. הרוב התנגד להצעה זו בתוקף וראה בה צעד חסר תוחלת:

כי אין הדבר לע[ן] להם והשרים⁷² ושופטי[ם] נעים ונדים ואינם קבועים לעולם⁷³ וכשזה נופל זה קם ולעלוקה שתי בנות הב⁷⁴ ותמי[ך] יהיו למקר[ה] ופגע כמטרה לחץ⁷⁵ להוצאות וסכנות עצומות[ת].⁷⁶

רוב הקהל סבר אפוא כי דרך השתדלנות אינה אפקטיבית, כיוון שכל מושל עשוי לדרוש מחדש תשלומי שוחד בתמורה להיתר התפילה במקום. לאור זאת ביקש הרוב להסב את המתחם לתלמוד תורה, כמתואר בשאלה שם, מתוך הנחה כי שימוש זה לא ייאסר על-ידי השלטונות. פרשה זו מאירה יפה את מעמד החוקי הרעוע של בתי התפילה, אפילו אלו שהוצגו בפני השלטונות כקדומים לכיבוש המוסלמי, ואת החשש המתמיד מפני פגיעה בהם.

החשש משכונותם של דיירים מוסלמים הוביל למאמצים של הקהילה היהודית לרכוש את הדירות הסמוכות לבית הכנסת וליצור מעין מעטפת הגנה סביבותיו.⁷⁷ כך למשל אירע בעיר צידון במאה השש-עשרה. מוכס שנפטר הותיר אחריו חורבה בצידו האחורי של בית הכנסת בעיר. שותפו המוסלמי של המוכס העליל עליו כי לא העביר לשלטונות את מלוא חלקם מגביית המכס, ותבע למכור את החורבה לכיסוי החובות. העמדת החורבה למכירה עוררה חששות כבדים בלב הנהגת הקהילה: "וכראו[ת] ראשי ק"ק צידון שהיה רוצה למכור חששו שמא יקנה אותה שום ישמעאל או שום אלם ויגיע אליהם ח"ו היזק ונזק מצד היותה סמוכה לב"ה שלהם וקמו הם וקנאוה..."⁷⁸

הדירות הצמודות לבית הכנסת הוחזקו פעמים רבות בבעלות הקהילה כנכסי הקדש.⁷⁹ גבאי ההקדש ונכבדי הקהילה התאמצו לרכוש את הדירות הסמוכות למבנה בית הכנסת מכספי הציבור.⁸⁰ כך למשל, במרחשוון תפ"ז

⁷⁰ איכה ב, יז.

⁷¹ שו"ת המבי"ט, ג, סי' קעא, עט ע"ב. שם המקום והקהל הושמט בתשובה אך לאור רמזים שונים בתשובה נראה שאכן מדובר בדמשק. בתשובה אחרת העוסקת בפרשה, פרי עטו של ר' יוסף ׳ ציאח, מזוהה המקום במפורש: "מעשה שהיה כך היה בעיר דמשק יע"א ק"ק [=קהל קדוש] המסתערב אשר שם היה להם בית הכנסת מיוחד וסמוך לה הישמע[א]לים ביד חזקה בנו בית תפלתם ובוה גברה יד אדונו המלך יר"ה וצוה להחרב(ם) [ה] כפי נמוסי דתיהם" (שו"ת אבקת רוכל, סי' קכב, דף עז ע"ב).

⁷² במהדורת לבוב תרכ"א (ב, מה ע"ד) השתבש ל"והסרים".

⁷³ כלומר, גורמי הממשל בעיר אינם תושבים ערבים מקומיים אלא פקידים תורכים שבאו מבחוץ ועתידים להתחלף.

⁷⁴ משלי ל, טו. כלומר, כל מושל או קאצי שיתמנה עשוי לתבוע תשלומים ("הב הב").

⁷⁵ על-פי איכה ג, יב.

⁷⁶ שו"ת המבי"ט, שם, עט ע"ד.

⁷⁷ והשוו לדבריו של גויטיין ביחס לתקופה הפאטמית: "עמדנו על העובדה המעניינת, שראשי-הציבור השתדלו מאד לקנות את הבתים שבשטח בית הכנסת" (גויטיין, בית הכנסת, עמ' 84).

⁷⁸ שו"ת המבי"ט, ג, סי' סב, קל ע"ג. ראו גם שם, ג, סי' צט. על מאמציה של הקהילה היהודית להחזיק בבתים הסמוכים לבית הכנסת ולמנוע מגוריי לא-יהודים בהם ראו גם חובב, בית הכנסת, עמ' 37-35.

⁷⁹ על הדירות הצמודות לבית הכנסת ראו גויטיין, בית הכנסת, עמ' 84; הני"ל, חברה, ב, עמ' 152-155.

⁸⁰ על קניית בית סמוך לבית הכנסת מכספי ההקדש ראו למשל שו"ת מטה יוסף, ב, יורה דעה, סי' יג. על קניית דירות הסמוכות לבית הכנסת בירושלים במאה השבע-עשרה בידי הפרנסים ראו למשל כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 75, 78, 79, 82.

(1726) קנה רפאל הלוי שני בתים סמוכים לבית הכנסת של מחלה אל־כפרה והקדישם לבית הכנסת.⁸¹ הדירות הועמדו לעתים למגורי עניים וחסרי בית או שהושכרו לבני הקהילה. לעתים אף התגוררו בדירות אלו בעלי התפקידים בבית הכנסת, או אף דיין הקהילה.⁸² בהקשר זה יש לציין כי ר' עובדיה מברטנורה התגורר בדירה הצמודה לבית הכנסת בירושלים.⁸³ עם זאת, לעתים הוחזקו דירות אלו בבעלות פרטית. בין הדיירים בדירות אלו לבין הנהגת הקהל התעוררו לעתים סכסוכי שכנות אשר נדונו בתשובות פוסקי הזמן,⁸⁴ לצד היבטים הלכתיים אחרים של שכנות זו.⁸⁵

2. בתי התפילה ותנאי החסות

כידוע, אסרו חוקי החסות על בני המיעוטים הדתיים בארצות האסלאם להקים בתי תפילה חדשים, או להרחיב בתי תפילה קיימים מעבר לגבולותיהם בתקופה הקדם-מוסלמית. עם זאת, מידת יישומם של חוקים אלו והמוטיבציה של השלטון לאוכפם ידעו תמורות בחלוף העתים.

במאה הארבע-עשרה הפכה שאלת מעמד בתי התפילה של בני החסות להיות בעיה בוערת, כשהתקוממויות פרצו נגד כנסיות ובתי כנסת באופן שכיח.⁸⁶ בין חכמי ההלכה המוסלמיים הוסכם בדרך כלל כי אסור להקים בתי תפילה חדשים אך מותר לשמור על הקיימים. אולם, לגבי ההיתר לשפץ את בתי התפילה שרר חוסר הסכמה בין החכמים. השאפעים התירו בדרך כלל, אך גם ביניהם נמצאו עמדות קיצוניות שאסרו על השיפוצים, כדוגמת תקי אלדין אלסב־פ־י (1284-1355).⁸⁷ עמדתו של אלסב־פ־י זכתה להשפעה וצוטטה על-ידי חכמי דת אשר צידדו באיסור על שיפוץ בתי התפילה של המיעוטים או אף בהריסתם, כפי שהראה גויטיין ביחס לפרשת הריסת בית הכנסת בירושלים ב-1474.⁸⁸

העמדה הלא-סובלנית כלפי בתי התפילה המשיכה לאורך כל המאה החמש-עשרה. מן הכרוניקות של ההיסטוריונים הערביים של התקופה וממסמכי הגניזה עולה כי במהלך המאה עלו שוב ושוב טענות מצד אנשי דת וגורמי שלטון כלפי בתי התפילה של הנוצרים והיהודים. טענות אלו הובילו לחקירות מדוקדקות של בתי התפילה, אשר באו לבדוק אם הינם חדשים, וממילא אסורים לפי השריעה, או אם שופצו שלא כחוק. כך למשל, ב-1420 בנו היהודים בשכונת זוילה חומה מסביב לבית הכנסת⁸⁹ וסללו דרך שעברה במגרשים בהם עמדו בעבר

⁸¹ א"ק 336. צילום התעודה שמור בתיקיה 38 באוסף בן-זאב באמתע". התעודה נדפסה אצל בן-זאב, התעודות, עמ' רצ-רצא. הפרסום אצל בן-זאב איננו מדויק. ארשום כמה תיקונים לדוגמה. שורה 2: "ארבעה ועשרים". צ"ל "עשרים וארבעה"; שם: "שבמחלת". צ"ל "שבמחלה"; שו' 3 "שהוא ועל". צ"ל "שהוא וכל". יש כאן שימוש במילה ערבית, 'וכל', שמשמעה כאן "מיופה כוח"; שם: "נעמה". צ"ל "נגימה"; "שלשה אלפים". צ"ל "שלשת אלפים"; "מאידיש". צ"ל "מאידיש"; שו' 4: "עושרין". צ"ל "עשרין". כמו כן אציין כי החתום על התעודה איננו "אהרן חנוך" אלא "אהרן חנוך".

⁸² ברשימת תשלומים מן הגניזה הקלאסית נזכר תיקון שנערך בבית הדין שבבית הכנסת (מרמה פי בית אלדין פי אלכניסה, TS J 1.32), וראו אשתור, קווים, עמ' 66.

⁸³ "לקחתי לי בית פה בירושלים סמוך לבית הכנסת ועליית משכני בחומת בית הכנסת היא יושבת" (אגרות רע"ב, עמ' 82). דמות רבנית אחרת שהתגוררה צמוד לבית כנסת בירושלים היתה ר' נתן שפירא ש"היה דר בחצר בית הכנסת של ק"ק ספרדים עם שתי נשיו [לאחר שהתירו לו את "חרם דרבנו גרשום"] וזהו מפורסם וזוכר[ם] אותו כמה אנשים מתושבי עירנו" (שו"ת גנת ורדים, אבן העזר, כלל א, סי' ט, ז ע"א).

⁸⁴ ראו למשל שו"ת המבי"ט, ג, סי' קמג.

⁸⁵ רדב"ז נשאל על "ראובן שתורתו אומנותו ויש לו בית סמוך לבהכ"נ ובו חלון גדול על בהכ"נ ובאותו בית קבע מקום ישיבתו ובית מדרשו אם הוא חייב ללכת לבהכ"נ" (שו"ת רדב"ז, ו, סי' ב'קלט, יד ע"ד). רדב"ז השיב כי עדיף שיתפלל בבית מדרשו ואפילו אין לו מנין שם. וכ"ש במי ששומע את תפילת הציבור וכו'. שאלה קרובה לזה נשאל ר' יוסף ׳ן ציאה, שנשאל האם הדירים בבתי הסמוכים לבית הכנסת יכולים לענות אמן וקדושה ולצאת בכך ידי חובת תפילה בציבור (שו"ת ר"ן ׳ן ציאה, 116ב-117א).

⁸⁶ ווארד, תקי אלדין, עמ' 169, וראה למשל טריטון, החליפים, פרק IV (עמ' 61-77) המתאר את הפגיעה בכנסיות קהיר בשנת 1321 (בהתבסס בעיקר על אלמקרייז). נושא נוסף שעמד במוקד המתיחות הבין-דתית היה שאלת שירותם של לא-מוסלמים בעמדות שורה (ריצ'רדס, בעיות בני החסות, עמ' 128), אך נושא זה חורג מעניינו של פרק זה.

⁸⁷ חיבורו ההלכתי בעניין, كشف الدساتين في ترميم الكنائس (חשיפת המזימות בעניין שיפוץ הכנסיות [ובתי הכנסת]) נכתב בשנת 1353 ולאחר מכן הוסיף לו באותה שנה השלמה בחיבור נוסף. לסקירת החיבורים ראו ווארד, תקי אלדין. פרופ' יוסף דרורי העיר לי כי יש לתלות את הרקע לכתיבת החיבור בפולמוס הפנים-מוסלמי בסוגייה. היו בעלי הלכה מוסלמים שסברו כי יש להתיר, במגבלות מסוימות, בניית בתי תפילה של לא מוסלמים, וספרו של תקי אלדין נכתב כנגדם.

⁸⁸ גויטיין, אבן עובדיה, עמ' 25; ווארד, תקי אלדין, עמ' 179.

⁸⁹ בכרוניקה הערבית בה מתואר האירוע לא נזכר באיזה מבתי הכנסת בשכונה מדובר.

בתים מוסלמיים. בעקבות מחאה של קנאי בשם שהאב אלדין אלנעמאני על כך, הצטיידו היהודים באישור מאת השופט החנבלי, עלא אלדין אבן אלמגלי, המכיר בחוקיות הבנייה, אך ב-1421 נכנע אלמגלי ללחציו של אלנעמאני והורה להרוס את החומה. ב-1427 הורשו היהודים לבנות את החומה מחדש, ושוב עורר אלנעמאני מחאה בעניין. הסולטאן התערב והטיל על השופטים העליונים של השאפעים והחנבלים לחקור את העניין. בביקור בשכונה נוכחו השופטים כי אכן החומה אינה חוקית. ההמון המוסלמי הנסער ביקש להרוס את בית הכנסת, אך השופט השאפעי, שהאב אלדין אבן חג'ר, הציע שיבדקו קודם גם את אחד מבתי התפילה של הנוצרים ואח"כ יהרסו הכל. בינתיים הטיל על ראש המשטרה להרוס את החומה בלילה, ובכך מנע את התנפלות ההמונים על בית הכנסת.⁹⁰ באביב 1442 התעוררה שוב ביקורת הקנאים כנגד בתי התפילה של הלא-מוסלמים.⁹¹ בית הכנסת בפסטאט⁹² נבדק שוב, והתגלתה בו בימה חדשה, שלא היתה מוכרת קודם לכן. במהלך הבדיקה נמצאה במקום בו עומד החזן כתובת ובה שם הנביא מִחְמַד. היהודים הכחישו כל קשר לביצוע המעשה, אך לאחר לחץ שהופעל על כמה מבני הקהילה הודה אחד מהם שהיה עומד במקום בו נכתבה הכתובת. הוא נידון למלקות ובעקבות זאת העיד על שני חבריו וגם הם הולקו. הראשון מת וכן אחד משני האחרים, והאחר התאסלם. בטיטת מכתב שנמצא בגניזה, אשר אמור היה להישלח אל הסולטאן, נאמר כי ראש העדה היהודית, הנגיד עבד אללטיף בן אברהים בן שמס, היה בין אלו שעלו על הבימה וחיללו בכך את שם נביא האסלאם. הלשנה זו נועדה להוביל לפיטוריו של עבד אללטיף, שהיה שנוא על הקהל, ממשרת הנגידות.⁹³ חקירה נערכה גם בעניין בית הכנסת הקראי ובית מדרש רבני בשכונת זוילה. השופטים המוסלמים קבעו כי אלו מבנים חדשים והחרימום לאוצר הסולטאן. פגיעה בולטת אחרת בבית כנסת במאה החמש-עשרה הינה פרשת הריסת בית הכנסת בירושלים ב-1474 שנזכרה לעיל.

הידיעות על המתח הבין-דתי ועל ההתנכלות לבתי התפילה הלא-מוסלמיים בתקופה הממלוכית המאוחרת מבוססות לרוב על ספרות היסטוריוגרפית ערבית ועל תעודות שרעיות שהשתמרו בארכיונים שונים. תעודות הגניזה קורעות צוהר לאופן בו נתפסו התנכלויות אלו בעיני הקהילה היהודית. בתעודה ייחודית שהשתמרה בגניזה⁹⁴ עולה התנגדות של מנהיגי הקהילה היהודית, ככל הנראה בפסטאט, לעריכת שיפוצים בבית הכנסת. התעודה מתארת מריבה שפרצה בקהל, בין השאר סביב תיקון בית הכנסת ("עמארה" ב"ה תובב"י", שורה 4).⁹⁵ מן התעודה עולה כי אחד מאנשי הקהל ושמו מנצור ביקש לערוך שיפוץ במתחם. מנצור ודאי לא היה פועל בניין ולא התעתד לבצעם בעצמו. הוא זוכה בתעודה לכינוי "שיך" השמור לזקנים ונכבדים. ברי כי ביקש לממן מכיסו את פעולות השיפוץ בבית הכנסת. מסתבר כי ביקש לפתוח בשיפוצים באופן מידי, כדי להספיק לסיימם לפני חגי תשרי. לקראת תשעה באב נודע לבני הקהילה כי מנצור מעוניין להתחיל בשיפוץ לאחר תום תקופת האבלות, והדבר עורר את התנגדותם העזה. בעקבות זאת התכנסו הזקנים בח' באב א'תשע"ו לשטרות (30.7.1466) והשביעו את מנצור להימנע מכך: "והתרצה השיך" מנצור הנזכר שהוא... ולא יערוך תיקונים בבית

⁹⁰ אשתור, תולדות, ב, עמ' 100-99.

⁹¹ לתיאור האירועים בשנים 1442-1456 ראו בהרחבה אצל אשתור, תולדות, ב, עמ' 105-100; ריצ'רדס, בעיות בני החסות; כהן, יהודים בסביבה הממלוכית.

⁹² גם במקרה זה לא נאמר בכתובות הערביות באיזה מבתי הכנסת מדובר, אולם א' אשתור הציע כי מדובר בבית הכנסת השאמי (תולדות, ב, עמ' 100, הערה 11) ומ' כהן חיוק השערה זו בראיה נוספת (יהודים בסביבה הממלוכית, עמ' 448-447).

⁹³ כהן, יהודים בסביבה הממלוכית. על הפרשה ראו פרק 5, ליד הערה 254.

⁹⁴ כ"י הספריה הבריטית, Or. 4856.2, ראו להלן, ליד הערה 493.

⁹⁵ המילה "עמארה" (عَمَارَة) סובלת שתי משמעויות: בניין ותיקון. בדרך-כלל מופיעה מילה זו במסמכי הגניזה במשמעות של תיקון, בדק בית וכדומה (ראו מילון בלאו, ערך عَمَارَة, עמ' 458 וראו למשל גויטיין, בית הכנסת, עמ' 85 והלאה). אמנם, לאור הזדקקותו של הכותב לברכה "תובב"י" (תיבנה ותיכונן במהרה בימינו) ייתכן מדובר כאן על בנייה ממש של בית הכנסת, בעקבות התמוטטות של המבנה וכדומה, אך אפשרות זו סבירה פחות.

הכנסת לא הוא ולא אחד מצידו, וחייב עצמו בה' אלוהים אלוהי ישראל הנגלה למשה על הר סיני על התורה המקודשת על כך".⁹⁶

בתעודה לא מפורשת הסיבה להתנגדות לשיפוצים. ניתן כמובן לחפש את הסיבה ביחסים הבין-אישיים ובמתחים חברתיים בתוך הקהל. אפשר שבני הקהל ראו בכך דרך פסולה להשגת שליטה ושררה בבית הכנסת, או שמא ביקשו לשתף בזכות המימון של השיפוצים את כל בני הקהל. ואולם, דומה שמבט רחב יותר על הפרשה, מנקודת המבט של יחסי היהודים עם השלטונות, עשוי להאיר בפנינו את הרקע הנכון לפרשה. מסתבר כי טראומת המאבקים הקודמים סביב בתי הכנסת בפסטאט ובקהיר עמדה לנגד עיניהם של אנשי הקהל והזקנים והיא שהובילה אותם להשביע את שיח' מנצור על ספר תורה שלא לעסוק בכך.

השליטים העות'מאנים נהגו אף הם באופן פורמלי לפי "ברית עומר",⁹⁷ אך נבדלו זה מזה במידת היישום של ההגבלות על בני החסות. בימי מחמד השני, "הכובש" (1441-1444),⁹⁸ הותר ללא-מוסלמים לקיים את בתי התפילה שלהם ואף הותר להם כנראה לבנות מבנים חדשים. בימי בייזיד השני (1481-1512) נאכפו ההגבלות על בניית בתי תפילה חדשים בקפדנות ואף נסגרו בתי כנסת פעילים, ואילו בימי בנו סלים הראשון (1512-1520) השתנתה מדיניות זו באופן ברור: "כשבת המלך שולטן שלים על כסא מלכותו צוה ונתן רשות ליהודים לפתוח הבתי כנסיות שסגר אביו שולטן בייזיט".⁹⁹ דומה כי ביחס לשלחי התקופה הממלוכית, ניתן לדבר על שיפור מסויים ביחס השלטונות אל בתי התפילה היהודיים. להלכה נותר החוק האוסר על בניית כנסיות ובתי כנסת חדשים על כנו,¹⁰⁰ אך לעתים העלימו השלטונות עין מהפרתו ולא גילו להיטות לאוכפו. טיפול השלטונות בתלונות על הקמת מבני תפילה חדשים התמצה לעתים בעריכת חקירה בעניין ורישום הממצאים בסג'ל, ללא נקיטת צעדים ממשיים. לדוגמה, באפריל 1599 בדק הקאצ'י של ירושלים בית כנסת שהוקם בבית פרטי בעיר. היהודים הציגו צו סולטאני המורה שלא להפריע להם אם אין במקום סממנים אופייניים לבית כנסת כדוגמת תמונות וגומחת תפילה (כנראה הכוונה לארון הקודש).¹⁰¹ הקאצ'י בדק ומצא במבנה המדובר "סממנים מיוחדים לבתי-כנסת", אולם נראה שהסתפק ברישום הממצאים ולא הורה על סגירת המבנה.¹⁰²

הירידה בתכיפות הפגיעה בכנסיות ובבתי כנסת במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, כמו גם הירידה בכמות האישורים השרעיים המכירים בבעלות על מבני תפילה לא מוסלמיים או מתירים לשפצם, מעידים על שיפור מסוים במתח הבין-דתי במרחב הנדון בעבודתנו. עם זאת, התנכלויות לבתי הכנסת לא פסקו לגמרי בראשית התקופה העות'מאנית בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים. בשלהי המאה השש-עשרה ובמהלך המאה השבע-עשרה אירעו כמה גלים של קנאות דתית באימפריה, שהתבטאו בפגיעה בבתי כנסת ובעיקר בכנסיות.¹⁰³ הריסת בתי

⁹⁶ ובמקור הערבי-יהודי: "פארתצ'א אל ש' מנצור אלמדכור אנה... ולא יעמר בה' לא הוא ולא אחד" מן ג'יהתה ואלום נפסה ביו"י אלוהים אלוהי ישראל הנגלה למשה על הר סיני על התורה המקודשת על דאלך" (שורות 5-9).

⁹⁷ עד לימי הרפורמות המכונות "תנט'מאת" במאה התשע-עשרה.

⁹⁸ מחמד כיהן כסולטאן פעמיים: בשנים 1446-1447, ובשנים 1481-1482. בין שתי התקופות משל מוראד השני.

⁹⁹ סדר אליהו זוטא, עמ' 272, וראו הקר, שאלוניקי, עמ' 151-152; הנ"ל, מגילת סתרים, עמ' 472-473.

¹⁰⁰ כך למשל, באוקטובר 1540 נשלח מארמון הסולטאן באסאנבול אל מושל דמשק צו בשפה התורכית האוסר על בניית בתי כנסת חדשים, אך מתיר קיומם של "בתי-הכנסת העתיקים שלהם" (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 74-73). בנובמבר 1584 נשלח מאסאנבול צו אל מושל דמשק ואל הקאצ'י בעיר בו מסופר כי הקאצ'י של צפת התלונן במכתב ששלח לחצר סולטאן שמספר בתי הכנסת של היהודים בצפת גדל באורח דרסטי (משלושה בתי כנסת שהיו בעבר לשלושים ושנים בתי כנסת) ושגובהם רב מדי. כמו כן הלין על כך שהיהודים מקדישים מבנים לצורך הקמת בתי כנסת. בעקבות זאת נדרשו הנמענים לחקור את העניין (הר, תעודות, עמ' 169), וראו המקורות שרשם הקר, הארגון הקהילתי, עמ' 291, הערה 13.

¹⁰¹ במקור: "מחראב". כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 86. המהדירים תרגמו כאן "מזרח", וראו גם הערת המהדירים בעמ' 80, הערה 3.

¹⁰² "הוא כתב את אשר קרה, על מנת להציג בפני זה אשר בידי השררה בעניין זה" (שם, עמ' 88), וראו גם בדברי המבוא לתעודות, שם, עמ' 72.

¹⁰³ בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 87-84. דבריו של מ' וינר כי "תחת שלטון העות'מאנים אין ידיעות על הריסת בתי כנסת מצד האספסוף או בפקודת השלטונות" (יחסי היהודים, עמ' 407), נכונים אולי ביחס למצרים אך לא ביחס לאזורים אחרים. ראוי

כנסת או סגירתם היתה מאורע בעל השלכה מכרעת על חיי הקהל ועל הארגון העצמי של יהודי האימפריה. פעמים שאף הביא מאורע שכזה להתפוררות מוחלטת של הקהל.¹⁰⁴ הדוגמות הבולטות לפגיעה בבתי כנסת בפרובינציות הערביות של האימפריה אירעו במאה השש-עשרה בקהיר, בירושלים¹⁰⁵ ובדמשק. בעוד שהרקע לפגיעה בבתי הכנסת בירושלים ובדמשק ברור למדי – קרבתם למסגדים מקומיים כפי שתואר לעיל, הרי שהרקע לאירוע שהתרחש בקהיר מעט מעורפל. בשנת 1545 נסגר בית הכנסת המוסתערבי הקדום של קהיר על ידי השלטונות ועמד נעול במשך ארבעים שנה. על פרשה זו מצויה בידינו ידיעות עמומות. אבן ג'ים אלמצרי, משפטן חנפי שישב בקהיר (מת ב-1563), סיפר כי הקאצ'י מחמד בן אליאס סגר את בית הכנסת ללא סיבה ראויה. לדבריו הגיעו צוים מהסולטאן לפותחו אך המושל לא העז לעשות כן.¹⁰⁶ יוסף סמכרי, ההיסטוריון המוסתערבי, מספר:

כי בשנת חמשת אלפים וש"ה [=1545] פזורה ישראל¹⁰⁷ נסגרה בית הכנסת של המוסתערבים של מצרים אלקהרה¹⁰⁸ של הרבנים ביום א' לשבת בשלח לסיבות רבות שנפלו בין גדולי קהלות הספרדים וקהל הקראין, נחרבה עד היסוד בה מקודם לכן. וכשנסגרה בית הכנסת של הרבנים לא נתקלקל בון!¹⁰⁹ כי אם קצת מהעצים של הדרבזינאת¹¹⁰ אשר היו מתקנים בה בלבד, ונפתחה על יד החכם הר' אליעזר¹¹¹ סכנדי ועל ידי הנגיד הר' יעקב נ' חיים במאמר השר אברהם באשה יר"ה בשנת ויקחו לי תרומה כליל שבת ו' באדר שנת יחדיו ירננו¹¹². ומראש השנה שהיא שנת הש"ס [=1584] נפשנו בחיים לפ"ק נתחדש בה היכל גדול שהוא במקום שלשה היכלות קטנים שהיו בה.¹¹⁴

מתיאור זה קשה לשחזר בדיוק את הרקע לסגירת המבנה. כל שניתן להסיק הוא שסכסוך פנים-יהודי, בין רבנים לקראים, הוביל להתערבות של השלטונות ולסגירת המקום. בית הכנסת נפתח בעקבות שתדלנות של נכבדים יהודיים במסדרונות הממשל העות'מאני המקומי. מצבו של בית הכנסת היה עוד קודם לכן רעוע והוא נזקק לשיפוץ יסודי. בנוסף, הוחלף מכלול ארונות הקדש ("היכלות") שעמדו במבנה בארון גדול.

בסמוך לפתיחת בית הכנסת המוסתערבי בקהיר, נסגר בית הכנסת של ירושלים בצו השלטונות. התלונות על הפולחן היהודי במקום נמשכו לאורך המאה. ב-1542 הוצא אישור בבית הדין על כך שבית הכנסת הוא קדום והיה בשימוש לפני הכיבוש העות'מאני, ככל הנראה בשל ערעור שיצא על זכות היהודים להתפלל במקום. שבע שנים מאוחר יותר, ב-1549, התלונן המלומד הצופי אחמד אלדג'אני¹¹⁵ בפני הקאצ'י על בניית חדר קטן סמוך לבית הכנסת בסמוך למסגד. משלחת בדיקה הרסה קיר שנבנה במתחם אבל היהודים הוכיחו את בעלותם על השטח ואושר להם לבנותו מחדש. בדצמבר 1556 ננעל בית הכנסת לאחר שהוכרז ע"י המושל כמחודש. שוב

להזכיר כאן כי בתי כנסת נפגעו לא רק ממעשי אנוש אלא גם מאסונות טבע כדוגמת שריפות ורעידות אדמה. לדוגמה: בשנת הש"ב (1542/3) חרבו כנראה בתי כנסת בירושלים בשל רעידת אדמה. משורר בשם משה מעאלי קונן על כך: "חרבו בתים וחנויות / ושתי בתי כנסיות / ונתפורנו בכל פיאות / לא תורה ולא תפלה" (CUL Or. 1081 2.31). התפרסמה על ידי רצהבי, מאורעות.¹⁰⁴

ראו הקר, הארגון הקהילתי, עמ' 307-308.

¹⁰⁵ גם במאה השבע-עשרה נהרס אחד מבתי הכנסת בירושלים על ידי השלטונות. אין בידינו פרטים רבים על הפרשה. ראו אגרות שד"רים, אגרת 124, דפים 156-157. נדפסה אצל רוזן, הקהילה, עמ' 524-527. באירוע זה גם חוללו ספרי התורה במקום: "ובשמנה ספרי תורה שהיו בו עשה בהם שפטים בחרבות ובשלחים, ויקרעו יריעות כתבי הקדש לשנים עשר קרעים" (רוזן, שם, עמ' 525).

¹⁰⁶ וינטר, יחסי היהודים, עמ' 407. וינטר איננו קושר בין הסיפור המופיע אצל אבן ג'ים לבין סגירת בית הכנסת המוסתערבי.

¹⁰⁷ על-פי ירמיה נ, יז.

¹⁰⁸ בכתב-יד אחר של החיבור: 'אלקאהרה' (דברי יוסף, עמ' 412, באפראט חילופי הנוסח).

¹⁰⁹ במהדורות שטובר הושם סימן הקריאה על המילה "וכשנסגרה". ואולם, השימוש בלשון נקבה ביחס ל"כנסת" או "בית הכנסת" שכח ביותר בלשון מקורות התקופה.

¹¹⁰ ש' שטובר מבאר על-פי הפרסית: מעקות, יציעים (שם, עמ' 414, הערה 68). על משמעות המונח ראו גם אמין ואברהם, מונחי

בנייה, עמ' 45.

¹¹¹ כך. צ"ל "אלעזר".

¹¹² =ה'שנ"ד. שטובר מעיר כי זו ט"ס וצריך להיות שמ"ד (שם, הערה 71), אך נראה יותר שבמקור לא סומנה הי' הראשונה למניין

הגימטריה וסך האותיות הוא אכן 484 [שמ"ד].

¹¹³ אצל שטובר (שם, עמ' 400, הערה 6) נרשם בטעות "1580".

¹¹⁴ דברי יוסף, עמ' 412-414. וראו גם שם, עמ' 400.

¹¹⁵ ראו עליו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 74, הערה 1.

הציגו היהודים אישורים על קדמות המקום ובית הכנסת נפתח. בשנות השמונים עלו טענות של שכנים על הפרעה והקאצ'י התבקש לסוגרו, ושוב הועלתה הטענה כי חלק מהמתחם בבעלות מוסלמית. היהודים טענו הפעם כי תעודות הבעלות שלהם על המקום נמצאות במצרים. בסוף 1587 הוציא המושל צו סגירה לביה"כ. בעקבותיו פנתה הקהילה לחצר הסולטאן ואיימה כי הצעד יוביל לנטישת הקהילה היהודית את העיר. אולם, באביב 1588 גבר שוב לחץ השכנים והקאצ'י החליט לאסור על היהודים להשתמש במבנה. בית הכנסת נסגר ושישים ספרי תורה הוצאו ממנו.¹¹⁶

2.1 אישורי שיפוץ ובעלות

חששותיהם של יהודי המדינה הממלוכית מפני פגיעה בבתי הכנסת שלהם מסבירה את הצטיידותם התכופה באישורים רשמיים של בית הדין השרעי, המכירים בקדמותם של בתי התפילה ומתירים לתקנם. בארכיון הקהילה היהודית בקהיר השתמרה תעודה משנת 834 להג'רה (1430/1)¹¹⁷ ובה פסק-דין של ביה"ד השרעי המאשר לערוך תיקונים בבתי"כ הקדומים: בשני בתי הכנסת בפסטאט (השאמיים והבבליים) ובית הכנסת הקדום בשכונת זוילה. השופטים הסתמכו על תעודות קודמות שהציגו בפניהם ראשי הקהילה היהודית - האחת מימי הח'ליפה אלחאכם באמר אללה, שהתחברה בשנת 400 (1009/10), השנייה משנת 429 (1037/8) בימי הח'ליפה אלמוסתנצר באללה והשלישית משנת 726 (1325).¹¹⁸ התעודה מכילה אישורים נוספים שרובם נכתבו במאה התשיעית להג'רה (המאה החמש-עשרה לסה"נ). ישראל בן זאב, שקטלג תעודות אלו בעת היותו מזכיר החברה לחקירת תולדות יהודי מצרים, רשם לעצמו בכרטיסיותיו כי האישורים החוזרים ונשנים מלמדים על "החרדה והפחד שהיו מקננים בלב עדת ראשי עדת היהודים מפני תובעים מוסלמים שצצו בכל דור לזכות שלא כחוק בזכויות שונות על בתי הכנסת הנ"ל".¹¹⁹

ואכן, מלבד תעודה זו, בידינו אישורים נוספים שטרחו ראשי הקהילה להוציא במהלך המאה החמש-עשרה. באוסף קהילת קהיר השתמרה תעודה משנת 859 (1454/5)¹²⁰ המאשרת אף היא את זכותם של היהודים לערוך תיקונים בביה"כ הקדום בשכונת זוילה ובשני בתי הכנסת בפסטאט, בפקודת הסולטאן אלאשרף אבו אלנצר סוף אלדין אינאל. התעודה מכילה גם אישור של 'אלעהד אלעמרי ואלט'אהרי' (ברית עומר וט'אהר),¹²¹ עם אשוריים משנת 860 ומשנת 990 (1582/3). בימי אינאל ביקשו גם הקראים לתקן את שני בתי הכנסת שלהם – בקהיר ובפסטאט, וקיבלו את אישור השלטון. העתק של האישור, שניתן ב-18 בינואר 1456, נשמר בארכיון הקהילה הקראית בקהיר.¹²² תעודה נוספת באוסף קהילת קהיר¹²³ מעלה כי בימי קאטיבאי, בשנת 878 להג'רה (1473) הגישו יהודי קהיר לשלטונות בקשה לתקן את בתי הכנסת העתיקים בפסטאט. השופט החנפי העליון שלח

¹¹⁶ ראו הר, תעודות, עמ' 167-169; כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 95-85; כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 88-70; ריינר, חצר האשכנזים, עמ' 31-27. לתעודות מבית הדין השרעי על בית הכנסת בירושלים ראו גם כהן, עולם, לפי המפתח, ערך 'Synagogue'. דברי סופר בית הדין על הוצאת "ספרי התורה, אשר הוקדשו לקוראי היהודים, ומספרם כשישים עותקים" (כהן ואחרים, שם, עמ' 87) מתאשרים מתיאורו של ר' משה באסולה, 65 שנה קודם לכן: "ולפנים ההיכל חדר עם ספרי תורה סביב, הם יותר מששים" (מסעות א"י, עמ' כב).

¹¹⁷ א"ק 6.

¹¹⁸ על אישורי הבעלות על בתי הכנסת הקדומים בקהיר ראו גם בן-זאב, ארכיון, עמ' 437-436.

¹¹⁹ הציטוט למעלה נרשם בכרטיסיה המתארת את תעודה מס' 6 באוסף.

¹²⁰ א"ק 3.

¹²¹ נראה שהכוונה לח'ליף הפאטמי אלט'אהר אשר פרסם בראשית המאה האחת-עשרה צו בו הבטיח הגנה לבני החסות. על צו זה ראו לואיס, אסלאם, עמ' 227-228.

¹²² התעודה נדפסה ע"י גוטהייל, ד"מים ומוסלמים, ושוב באופן מתוקן אצל ריצ'רדס, בעיות הד"מים (הטקסט הערבי בעמ' 133-147, והתרגום לאנגלית בעמ' 148-157). ראה גם תיאור מקוצר אצל ריצ'רדס, תעודות ערביות, עמ' 120-121. ריצ'רדס מזכיר גם תעודה קטועה המכילה דו"ח בדיקה (مَحْضَرٌ كَشْف) שערך בית הדין השרעי בבית הכנסת הקראי, שנרשמה ב-25 בג'מאדא אלאולא וב-15 בג'מאדא אלתיאני בשנת 859 (1455) ובו רשימת הדברים הטעונים שיפוץ בבית הכנסת (תעודה VIII בארכיון הקהילה הקראית) ומציע כי במקורה היתה חלק מהתעודה לעיל שלא שרדה בשלמותה (בעיות בני החסות, עמ' 130 וראה הנ"ל, תעודות ערביות, עמ' 120). תעודה זו התפרסמה אצלו ללא תרגום (בעיות בני החסות, עמ' 158-160).

¹²³ א"ק 2. התעודה פורסמה עם תרגום לאנגלית על-ידי גוטהייל, שני בתי כנסת.

שופטים ומנהגים לחקור את בית הכנסת והללו מצאו שמצב שני בתי הכנסת רעוע למדי. השופט החנפני העליון קבע אילו תיקונים הינם נחוצים ומינה מפקח לבדוק שהיהודים לא יחרגו מהתיקונים המותרים.¹²⁴ בידינו כמה תעודות שרעיות מן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה בהן הוכרה זכות היהודים להמשיך להתפלל בבתי הכנסת ה"קדומים" שלהם וניתן להם אישור לתקנם. כך למשל, באוקטובר 1557 התייצב יהודי בשם יצחק בבית הדין בירושלים ומסר שגג בית הכנסת ואחד החדרים הצמודים אליו זקוקים לטיח בטיח מסוג קצרמל.¹²⁵ הקאצי מינה שליח לבדוק את הגגות והלה אישר כי הם אכן זקוקים לתיקון המבוקש. או אז התיר הקאצי את התיקון "מבלי להוסיף על הבנייה [הקיימת] ומבלי לחדש בנייה חדשה".¹²⁶

ג. ארגון וניהול

1. הבעלות על מבנה התפילה

בתי הכנסת היו מוסד ציבורי, אולם הבעלות על הנכס בו פעלו היתה לעתים ציבורית ולעתים פרטית. בתקופה הממלוכית היו בדרך כלל בתי הכנסת מבנים שהוקדשו בעבר או נקנו מקופת הקהילה, והם הוחזקו בדרך כלל בבעלות מלאה של הקהל.¹²⁷ בתקופה העות'מאנית השתנתה מציאות זו. הצמיחה הדמוגרפית בעקבות גלי ההגירה הגדולים, לצד תהליכים חברתיים של פיצול מתמשך של הקהלים, הצריכו הקמת בתי כנסת חדשים. בתי כנסת אלו לא זכו הכרה רשמית בשל החוק השרעי האוסר על בניית מבני תפילה חדשים, ופעלו למעשה ללא אישור. בתי הכנסת החדשים הוקמו בעיקר בבתים פרטיים או בבתי מדרש.¹²⁸ מבנים אלו הועמדו לרשות הקהל בשני דפוסים עיקריים: א. הקדשת הנכס על-ידי יחיד מהקהל; ב. השכרת נכס בבעלות פרטית (יהודית או לא-יהודית) לקהל. לצד דרכים אלו, יש והיה בכוחו של הקהל לרכוש מבנה להקמת בית כנסת.¹²⁹ נראה שתופעה זו היתה רווחת במיוחד בקרב קהלי המהגרים.¹³⁰ המוסתערבים לעומתם המשיכו להתפלל בבתי הכנסת הקדומים שהיו בחזקתם מזה דורות. עם זאת, גם בקרב המוסתערבים חודשו בתי תפילה חדשים במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, אם בשל גידול האוכלוסיה ואם בשל הרס בתי כנסת קדומים או סגירתם. דומה שהדפוס הרווח בקרב יחידים מקרב המוסתערבים שהעמידו מבנה תפילה לרשות הקהל היה הקדשת המבנה ולא השכרתו.

קיום מקומות התפילה במבנים שכורים עורר חוסר יציבות. רדב"ז נשאל אודות בית שנשכר מגויים כדי לשמש מקום תפילה. ציבור המתפללים נפרד בעקבות מחלוקת והסתכסך בשאלת הבעלות על כלי הקודש שהוחזקו במקום. בתשובתו עומד רדב"ז על מעמדו הרעוע של בית הכנסת: "שהרי הבית היה בשכירות וכל שכן שלא היה של ישראל ובכל יום היה יכול [=בעל הבית הגוי] להוציאם".¹³¹ שכירות מיהודי היתה כמובן אפשרות נוחה

¹²⁴ על תעודה זו ראו גם אשתור, תולדות, ב, עמ' 421-422.

¹²⁵ על המונח ראו פרק 5, הערה 295.

¹²⁶ כהן ואחרים, יהודים, א, תעודה 76, עמ' 77. לדוגמות נוספת ראו למשל בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 84 (אישור לשיפור בית כנסת באסתנאבול ב-1604); גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 121-122 (אישור לשפץ בתי כנסת באסתנאבול מ-1104 [1693] המתבסס על אישורים קדומים מ-945/9 [1538/9], שואל 1011 [1603] ו-1034 [1624/5]).

¹²⁷ אמנם, כבר תקופה הממלוכית נוסדו במצרים מנייני תפילה בבתים פרטיים, כדי לעקוף את האיסור על הקמת בתי תפילה חדשים (ראו הקר, מגילת סתרים, עמ' 473, הערה 14 והמקורות שציין שם), אך תופעה זו התעצמה באופן משמעותי במאה השש-עשרה, בעקבות הצורך להקים בתי תפילה חדשים עבור המהגרים.

¹²⁸ על בתי-כנסת שפעלו בבתים פרטיים ראו גם כהן, יהודים בשלטון האסלאם, עמ' 93-95; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 169-170; הקר, הארגון הקהילתי, עמ' 301-302; חובב, בית הכנסת, עמ' 20-26.

¹²⁹ על בית כנסת שהושכר לקהל ולבסוף נמכר לו ראו שו"ת המבי"ט, ג, סי' קנה. על רכישה והקדשה של מבנים לצורך בית הכנסת ראו למשל לעיל, ליד הערות 80 ו-81. על מימון בניית בית הכנסת ראו חובב שם, עמ' 24-25.

¹³⁰ ראו פרק 5, ליד הערה 30.

¹³¹ שו"ת רדב"ז, ח, סי' קע, רלח ע"ב.

יותר, אך גם היא לא מנעה סכסוכים, דוגמת הסכסוך שפרץ בין מתפללי בית כנסת מגרבי בקהיר לבין משכירת המבנה היהודי.¹³²

התפתחותם של מוסדות תפילה בבעלות פרטית החלישה את כוחה של ההנהגה הקהלית. במקרה אחר נשאל רדב"ז אודות קהל בסלוניקי "שהם מתפללים בב"ה שהוא של יחיד מהקהל". מיעוט מהקהל התנגד להסכמות בענייני מיסוי שרצו מנהיגי הקהל לקבל, ובכללם בעל המבנה, שהכריז: "אם אי אתם חפצים לעשות רצוני תלכו מב"ה שלי וכן אמר להם פעמים רבות כשחולקים על דבריו יחיד או רבים מהקהל". בעקבות זאת החליטו הרוב לעזוב את בית הכנסת. אזי הוציא בעל בית הכנסת הסכמה ישנה האוסרת על פילוגים בקהל זה למשך מאה שנה, וקובעת כי לפורשים לא יהיה חלק בכלי הקודש והכל יהיה לנשאים. הקהל טענו שההסכמה אוסרת על פילוג, ואילו הם "אינם מכוונים לחלוק הקהל כי אם לקבוע להם בית תפלה שתהיה יד הרבים שולטת בו ולא יהיו מגורשים ממנו כאשר הם מגורשים מב"ה זה". רדב"ז פסק לטובת המתפללים. וקבע: "אדרבה תבוא עליהם ברכה שיתפללו במקום שהוא של רבים כדי שיזכו כולם ולא בשל יחיד".¹³³ רדב"ז העניק אם כן עדיפות ברורה לבית כנסת ציבורי, השייך באופן שווה לכל יחיד הקהל, על פני בית כנסת פרטי. ואולם, הקמתם של בתי כנסת פרטיים הלכה ונהייתה נפוצה במחצית השניה של המאה השש-עשרה, ובעיקר במאה השבע-עשרה, עם היחלשות הצורך להתאגד חברתית לפי מקום המוצא. בד בבד החל להופיע דפוס חדש של בתי כנסת: בתי כנסת שנוסדו על ידי חברות. בתי כנסת אלו פגעו במעמד של בתי הכנסת המרכזיים בקהל, ולא ייפלא אפוא שבקהלים רבים הוגבלה הזכות להקים חברות, מתוך חשש שהחברה תהפוך למוקד כוח אלטרנטיבי להנהגת הקהל.¹³⁴

2. מימון הפעילות

פעילותו השוטפת של בית הכנסת היתה כרוכה בהוצאות מרובות. לעתים עמד המבנה על קרקע של הקדש מוסלמי או של בעלים פרטיים (יהודי או לא-יהודי), והקהילה שילמה בעבורו דמי שכירות חודשיים. כמו כן, אחזקת המבנה (ניקיון, שיפוץ, תאורה וכד') הצריכה משאבים כספיים לא מבוטלים. הוצאה נוספת היתה שכרם של בעלי המשרות במקום. הוצאות בית הכנסת מומנו בעיקר מקופת הקהילה, כמפורט לעיל בפרק על מוסד ההקדש. לצד מקור תקציבי זה, העלו המתפללים תרומות באופן וולונטרי לכיסוי ההוצאות, הן תרומות כספיות הן תרומות של מוצרים.

לעתים ביכרו התורמים שלא להותיר בידי גזברי הקהל את הבחירה כיצד לנהוג בכספי התרומה, וציינו מטרות מסוימת עבור תרומתם. פעמים רבות ביקשו תורמים לבצע באמצעות תרומתם שיפוץ מסוים בבית הכנסת. ברשימת תרומות בערבית-יהודית מן המאה השש עשרה נזכרה תרומה 'לבאב אלכניס' (=לשער בית הכנסת).¹³⁵ בשנת ש"ס או שס"א תרמה אשה בשם אסתר לריצוף אולם הכניסה ('אלדהליז')¹³⁶ השייך להקדש המוסתערבים בקהיר.¹³⁷ זהות הנכס לא צוינה במפורש ברישומי גזבר ההקדש אך יש לשער כי הכוונה לבית כנסת של הקהל. הקדשת סכום כספי לשיפוץ בבית הכנסת המוסתערבי בקהיר מתועדת בתעודה ערבית משנת 1062 (1652):

¹³² שו"ת רדב"ז, א, סי' קמו; TS 13 J 37.1.

¹³³ שו"ת רדב"ז, א, סי' רצב, מו ע"א-ע"ב.

¹³⁴ חקר, הארגון הקהילתי, עמ' 302-303 וראו בן-נאה, החברות, עמ' 297-293.

¹³⁵ TS NS J 348

¹³⁶ לתרגום המילה 'דהליז' כ'אולם כניסה' ראו פירוש הרמב"ם למשנה: "בית שער – אלדהליז" (מעשרות ג, ו. מובא אצל פרידמן, מחלוקת לשם שמים, עמ' 285, הערה 165), וראו למשל גויטיין, בית הכנסת, עמ' 84. לתיאור מ-1527 של בית כנסת בקהיר שבחזיתו "דהליז" ראו בתשובות שצוינו להלן בפרק 7, הערה 137 (בתשובות אלו נרשמה המילה בצורות שונות: דהליז, דהליס, דהליץ). על 'דהליז' ראו גם אמין ואבראהים, מונחי בנייה, עמ' 49.

¹³⁷ "ומן יד אסתר לטבליט אלדהליז בולאט עדה כ"ה" (=ומידי אסתר [שולם] לריצוף אולם הכניסה 25 מרצפות, TS NS J 576).

ישועה (שועא)¹³⁸ בן הרב מנצור תרם סכום כסף מסוים לטובת הקדש היהודים [המצריים?],¹³⁹ כדי שיוציאו אותו על תיקון כל הקאעה הקטנה והיציע שעליה, אשר נמצאים בתוך בית הכנסת "אלמצריין" בשכונה היהודית.¹⁴⁰

לעתים צויינה התרומה בכתובת בולטת שנחקקה על קירות המבנה, וכמה מכתובות אלו שרדו עד היום. כך למשל, הונצחו שמותם של תורמים שנדברו לקימום בית הכנסת בעיר חלב, שנפגע כנראה בפלישה המונגולית, על גבי כתובות שנחקקו על קירות בית הכנסת העתיק בעיר.¹⁴¹

המועד השכיח בו קיבלו על עצמם מתפללים התחייבויות כספיות לקופת בית הכנסת היה בעת עלייתם לתורה. בגניזה שרדו כמה רשימות של גזברים בהם תועדו תרומותיהם של שבעת העולים.¹⁴² לצד תרומת כספים לקופת הקהל, נתרמו כאמור גם מוצרים וחומרי גלם.¹⁴³ לרוב נקנו המוצרים ישירות בידי הגבאים. כך למשל, ציין גזבר ההקדש המוסתערבי בקהיר בפנקסו קניית נרות ('שמע') בחודש תמוז ה'ש"ן בעלות של שישה פצ'ה.¹⁴⁴ אולם, מוצרים מסוימים נתרמו לעתים בידי המתפללים. המוצר הבולט ביותר שנתרם היה שמן זית.¹⁴⁵ לעתים קרובות ניתנה התרומה כתמורה לכיבוד שקיבל התורם בסדרים הליטורגיים בבית הכנסת, ולפעמים אף נערכו הסכמים מפורטים בהם פורטו סוג הכיבוד וגובה התרומה המבוקשת.¹⁴⁶

¹³⁸ בכרטיסיות בעברית שהכין בן-זאב לחלק מתעודות אוסף קהיר רשם את שמו של המקדיש כ"יהושע".
¹³⁹ בתקופה זו אין הקדש משותף לכלל יהודי קהיר ויש להניח שנשמטה כאן מילה בהעתקתו של בן-זאב. ה"מצריים" הם כמובן המוסתערבים כפי שביארנו לעיל.

¹⁴⁰ تبرع شوعا بن الحاخام منصور بمبلغ معين لجهة وقف اليهود [כנראה נשמט כאן: המצריים] بنفق فله على عمارة جميع القاعة الصغرى والرواق علوها الكائنة داخل كنيسة المصريين بحارة اليهود. مؤرخ في سنة اثنتين وستين والف (א"ק 371).

¹⁴¹ אשתור, תולדות, ב, עמ' 118-119, וראו דותן, בית הכנסת בחלב. דוגמה לנסיון הנצחה על כתלי בית הכנסת נזכרת בשו"ת רדב"ז. רדב"ז נשאל מקהילת קנדיה אודות אדם שסייד את בית הכנסת וייפה את מראהו וכעת רוצה לכתוב "על גובה ההיכל", כלומר במרומי ארון הקודש, את שמו ושם אבותיו וכן את דגל המשפחה שהיה בצורת אריה. הקהל התנגד לכך ורדב"ז תומך במילים נרגשות בעמדת הקהל (שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'קעז [קז]). אפשר שתיאור זה משקף נוהג רומניוטי. על פרשה זו ראו גם שו"ת אבקת רוכל, סי' סג-סה.

¹⁴² למשל, בפתק שזמנו כנראה שלהי המאה החמש-עשרה (TS AS 148.21), רשם הגבאי את תרומותיהם של "אלכ'הן] דאודר זפתאוו", היינו יוצא זפתא (زفتى), על זרוע דמיאט של הנילוס; "אללוי יוסף בן מוהוב"; ואחרים העולים ה"ישראלים הנזכרים בעיקר על שם מקום מוצאם: צדקה בן מופק רומי, כלומר יוצא רום, היא ביונטיון; מוסי גמרי, כלומר יוצא מית ע'מר (ميت غمر) הסמוכה לזפתא, וכן שני אישים ששילמו כנראה עבור מתפלל שכיבדו בעלייה – אברהם בן אליה, ששילם עבור ירושלמי אחד ("אברהם בן אליה באל שכץ קדסי"), ומנצור בן סנאע ששילם עבור שבוי שנפדה משבוי ("אלשבוי"). אפשר גם שהעולים ייעדו העולים את כספי התרומה למטרות אלו. האחד הפנה את סכום התרומה לתמיכה בעני ירושלמי והשני הקדישו לפדיון שבויים. העולה השביעי בולט בכך שנשא שם ספרדי: יעקב פוילה. אפשר שיש לזהותו עם עם "יעקב די פוולא" הנזכר באגרת שלום בן יעקב אל הגניד נתן שולאל (TS 18 J 5.7). בצידו השני של הדף, שהשתמר בצורה טובה פחות, נרשמו תרומות העולים בשבת "ויקח קרח". הראשון כפוי הינו כהן: "אלכ'הן] עבדון בן צפי". אולם השני, שנקרא אף הוא עבדון (שם האב בלתי קריא) אינו מתואר כלוי אלא כ"אלחתן". האם נהגו בבתי הכנסת המוסתערביים להעלות חתן בעלייה השנייה לתורה? או שמא היה העולה חתן ולוי כאחד? תופעה דומה מתועדת בפתק אחר בו העולה השני היה "לוי חתן" (TS AS 149.45). עבדון חתן אף ציין את היעד לתרומתו: "עמארה" (שיפוץ בית הכנסת). אחריו עלו נצראללה (גם כאן שם האב לא קריא), סלימאן בן סנאע, כנראה אחיו של מנצור הנזכר קודם, ומוסי בן נאצר. ליד שמו של האחרון נכתב "גבאי" (הקריאה מעט מסופקת). קשה לדעת אם היתה זו משרתו, או שמא ייעוד התרומה (תשלום שכר לגבאי). אחרונים עלו לתורה צדקה בלקסי ומכין ריפי, דהיינו יוצא הריף, האיזור הכפרי. גם מכין ציין את ייעוד תרומתו: "יתומים". בשבת זו רשם הגבאי גם את העולה למפטיר, שנזכר על פי עיסוקו של אביו בלבד: "מפטיר בן אלמלמד" וציין את סכום תרומתו. בגניזה שרדו גם דפי חשבונות של בתי כנסת בקהיר מן המאות האחרונות, אך סקירתם חורגת מגבולות עבודתנו. אציין דוגמה אחת: בכ"י הספ' הבריטית, Or. 12,369.24 נרשמו סכומי התרומות ב'כניס רב חיים לקפוש', כלומר בית הכנסת ע"ש ר' חיים כפוי מליל שמחת תורה תקפ"ד (1823). כמו כן מופיעים שם רישומים מבית כנסת של תשלומי הפתיחה (כלומר, תרומות מי שקנה את "פתיחת ההיכל") ביום הכיפורים, בסוכות ובשמחת תורה.

¹⁴³ על תרומת מוצרים לבית הכנסת ראו למשל אשתור, קווים, עמ' 77 המזכיר תרומות של חיטים ונרות ומציין לכ"י הספריה הבריטית, Or. 5549.7.

¹⁴⁴ CUL Or. 1080 J 253

¹⁴⁵ לריכוז ידיעות על אספקת שמן זית לבתי הכנסת במסמכי הקדש מן הגניזה, ראו גיל, ההקדש, עמ' 99-97; הנ"ל, ידיעות, עמ' 315. ראו למשל ברישום מתוך פנקס של הקהילה הקראית בקהיר: "למא כאן בתא' שהר אלול המבו' סנה השל"ז ליצירה וצל מן ר' ע' אלגפאר אללוי יצ"ן] ב"ר אברהם הלוי נדבה בקנטאר זית טייב לכנסת דאר אלכאזן תב' ותכ' אנה יחמל ספר תו'..." (מה שהיה בתאריך חודש אלול המבורך, שנת השל"ז ליצירה [1577]). התקבלה מר' עבד אלג'פאר הלוי יצ"ו ב"ר אברהם הלוי נדבה של קנטאר שמן זית משובל ל[בית] כנסת דאר אלכאזן תיבה ותיכונן [בתמורה לכן] שייש ספר תורה..." בהמשך מפורטים שם תנאי ההסכם, ביניהם גם תנאי הקובע כי עבד אלג'פאר יפסיד את זכותו לשאת את ספר התורה אם יבוא שתוי לבית הכנסת (כ"י סנט פטרבורג, Evr.

(Ar. II 1051, 6r). וראו גם להלן, ליד הערה 204.

השתתפות במימון הדלקת הנרות בבתי הכנסת נחשבה זכות ממעלה ראשונה. בפתק לא מתוארך, כנראה משלהי המאה החמש-עשרה,¹⁴⁷ המתעד את תרומות העולים לתורה בשבת פרשת משפטים נכתב כי שלום סמכרי, העולה רביעי לתורה, ורחמים מגרבי, העולה חמישי, תרמו 'זית רטל', כלומר שמן זית במשקל רטל. שאר העולים תרמו סכומי כסף.¹⁴⁸ על המעלה הדתית הגבוהה שיוחסה להשתתפות בהדלקת הנרות מעידים גם דבריו של דרשן בקהל מוסתערבי, אולי בחלב, אשר העלה על נס את מי שטורח בהדלקת הנרות בבית הכנסת, והשווה אותו למעשה הכהן במקדש. נראה שכוונתו הן למדליק בפועל הן למממן את השמן למאור:

ואומרו "לדורותיכם"¹⁴⁹ — כלומר מצוה על הדורות להדליק את המנורות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. לפי שאין לנו מקדש בעוונותינו, ורק בית הכנסת הוא מקדש מעט. וכל מי שטורח למען האור במקדש בזמנו, או למען האור בבית-הכנסת בזמננו, יש לו שכר רב.¹⁵⁰

לצד מי שתרמו סכומי כסף למימון ההדלקה, היו שהקדישו שמן למאור לבית הכנסת בחייהם, או בהקדש שיחול לאחר מותם. ספרות השו"ת וספרות הנוסעים עשירות בעדויות על תרומות והקדשות של שמן ושל צרכים אחרים לבתי הכנסת,¹⁵¹ או למקומות הקדושים, דוגמת קבר שמואל ושאר קברי הצדיקים.¹⁵² עוד יש לציין הקדשת ספרים,¹⁵³ מטפחות, "רימונים" לספרי התורה ועוד. לדוגמה, אלמנה מוסתערבית עשירה, הקדישה שני ספרי תורה בצירוף קישוטיהם השונים, כפי שעולה מעדות המובאת בשו"ת ר' מאיר גאויזון:

בפנינו עדים ח"מ הקדישה פ' [לונית] אלמנת פ' [לונית] ב' ספרי תורה וכל תשמישיהם מלובשים ורימונים הקדש גמור מעכשיו לאלהי ישראל [אל] בזה האופן: ספר א' [חד] מהם עם זוג רימונים ומלבושיו יהיה בב"ה הגדולה של ק"ק המוסתערב יצ"ו והספר תורה השני עם זוג רימונים ומלבושיו יהיה בב"ה שמתפלל בו החכם כה"ר פ' [לונית]...¹⁵⁴

3. בעלי התפקידים בבית הכנסת

3.1 השמש

האחריות על תחזוקת בית הכנסת ועל ניהול סדרי התפילה בו הופקדה בידי השמש. נושא משרה זו היה בעל עמדה בכירה בסולם החברתי.¹⁵⁵ בתעודות הגניזה בערבית-יהודית מופיעה משרה זו הן במונח העברי 'שמש',¹⁵⁶ הן במונח הערבי 'כאדם'.¹⁵⁷ בתקופת הגניזה הקלאסית מכונה בעל משרה זו גם "משרת".¹⁵⁸ נראה

¹⁴⁷ שמות אופייניים לתקופה, לצד השימוש בספרות קופטיות, מסייעים למקם את הפתק בתקופה הממלוכית המאוחרת. העולה השביעי, כצ'ר בראבך, מספק רמז לתאריך מדויק יותר. אדם בשם זה נזכר ברשימת הוצאות של ההקדש משלהי המאה החמש-עשרה (TS Misc. 8.3). נדפס אצל אשתור, תולדות, ג, תעודה סח, עמ' 122). בדפי הגניזה המאוחרת נזכרים כמה אישים המכונים "בראבך". אשתור מתרגם כינוי זה "הבדאי" (שם, עמ' 138). אולם ניתן גם לתרגם על-פי برابح = תעלות מים.

¹⁴⁸ TS AS 149.45. שמות שאר העולים הינם צפניה כהן, לוי חסן, יעיש שאמי [תחת שמו נרשם תחילה "זית רטל" ולאחר מכן נמחק ונכתב סכום כסף], נצ'ר כהן [עלה שישי, ומכאן שלא נמנעו מלהעלות כהן בעליות נוספות], ו"אלשיך כצ'ר בראבך".

¹⁴⁹ ג' אילן מעיר כי דרשה זו מוסבת על הפסוק הפותח את פרשת תצוה בו נזכרת הדלקת הנר במשכן, אך נוסח המסורה כאן הוא "לדרתם". אמנם, בפרשה המקבילה העוסקת בהעלאת הנרות (ויק' כד, ג) אכן נאמר "חקת עולם לדתיתכם" (אילן, מצח אהרן, עמ' 153, הערה 26).

¹⁵⁰ על-פי תרגום ג' אילן (אילן, שם, עמ' 153) בשינויי סגנון קלים. במקור הערבי-יהודי: "וקולה לדורותיכם — יעני, אן ואג'ב עלי אל אג'יאל אסראג' אל סרג' פי בתי כנסיות ובתי מדרשות. אד לם ליס לנא מקדש בעוונותינו, אלא בית הכנסת הו מקדש מעט, ואי מן אג'תהד פי נור אל מקדש פי זמאנה, או פי נור בית הכנסת פי זמאנא, לה אג'ר עטי'ם".

¹⁵¹ ראו למשל: שו"ת רדב"ז, ב, סי' תרמד; שם, סי' תרצח; שו"ת ר"מ גלאנטי, סימן נד.

¹⁵² ראו למשל תיאורו של ר' משה באסולה: "נכנסתי בבית נבנה על קבורת הושע בן בארי... ונר דולק שם תמיד מנדבת ההולכי [ם] להשתטח..." (מסעות א"י, עמ' טו).

¹⁵³ ראו למשל שו"ת ר"מ אלשיך, סי' כז.

¹⁵⁴ שו"ת ר"מ גאויזון, ב, סי' נה [סא], רטו ע"א.

¹⁵⁵ ראו למשל הערתו של גויטיין: "יש לזכור תמיד, שלשמש היו בימים ההם תפקידים מרובים יותר, ומשום כך גם בעל עמדה רמה יותר משאנחנו רגילים בה" (גויטיין, ר' חננאל, עמ' 385 הערה 62). ראו גם פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 226.

¹⁵⁶ המונח "שמש" שכוח ככינוי לאישים בשלהי התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית. ברשימת תשלומים השמורה באוסף הגניזה בקולג' ווסטמינסטר בקיימברידג' (Arabica 1.53) נזכר בין השאר "מרדכי שמש". הרשימה אינה מתוארכת אך מסתבר לתארכה לתקופה הממלוכית לאור השימוש שנעשה בה בספרות קופטיות (על התגברות השימוש בספרות קופטיות במאה השלוש-עשרה ראו אשתור, קוויס, עמ' 131); ברשימת תשלומים אחרת מהתקופה הממלוכית המאוחרת נזכר ר' חנן שמש (TS K

שבשלהי התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית שינה המונח "משרת" את משמעותו, והפך להיות כינוי לשולייה או סוכן מסחרי,¹⁵⁹ ואילו אצל הקראים התמיד השימוש במונח 'משרת' כשמש בית הכנסת גם בתקופה זו.¹⁶⁰

לרוב שירתו כמה שמשים יחדיו בבית הכנסת. מספרם לא היה קבוע ותלוי היה ודאי בגודל קהל המתפללים. בזמן ביקורו של משולם מוולטירה באלכסנדריה היו שני שמשים ממונים על בית הכנסת – ר' יוסף ב"ר ברוך ור' חליפא. הם סיפרו לנוסע על "גילוי אליהו" שחוו בעצמם בבית הכנסת ביום הכיפורים בשנת רט"ו (1454) ומופתים נוספים שאירעו בו.¹⁶¹ בתעודה ערבית מ-1527 מסופר על שמשים (خُدّام) מגרבים ושמשים מוסתערבים בבית כנסת בקהיר ששירתו ומכאן שכמה שמשים שימשו יחדיו במשרה.¹⁶² יש להניח כי בקהילות קטנות הסתפקו בשמש אחד.¹⁶³

תפקידי השמש

תפקידי של השמש היו מגוונים¹⁶⁴ ואפשר לחלקם באופן בסיסי לשניים: חובותיו כלפי בית הכנסת וחובותיו כלפי ציבור המתפללים.¹⁶⁵ בראש ובראשונה היה השמש מופקד על תחזוקתו השוטפת של בית הכנסת: ניקיונו, סידורו והתאורה בו, וכן השמירה על המבנה וחפציו. הוא נדרש לשהות רוב זמנו בבית הכנסת ולעתים רבות גם התגורר בדירה הצמודה אליו. דפוס זה מוכר מתקופת הגניזה הקלאסית והתמיד גם בתקופות מאוחרות יותר. ר'

15.18; בסוף ספר כתב יד של שער השואל, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 2331, דפים 217ב-218א צורפו שתי אגרות מאת המעתיק שישב במצרים. באחת מהן, שנשלחה למשה ב"ר יהודה (אלכסנדריה, המאה החמש-עשרה) נזכר "אהובנו הנאמן והותיק כג"ק מה"ר דוד שמש יצ"ר". ראו גם "אהרן שמש" Bodl. Heb. C 13 f.24. אגרת מעדן למצרים אל ר' יוסף אבן שנג'ו; "שלום שמש" TS 16. 295b. אגרת משולם שמש לברוך טוקו ורעייתו מרים שישבו בצפת, המאה השש-עשרה בקירוב).

¹⁵⁷ לעתים מופיעים המונחים זה לצד זה. כך למשל, מכתב בערבית-יהודית שיש לתארכו לדעתי לשלהי התקופה הממלוכית ממוען אל ר' יוסף שמש ה"י"ב [=ה' יברכן] כאדם בית י"י"י יבנה ויכונן" TS 13 J 22.26, התפרסם במאמרי: ארד, תעודות, עמ' 464-465. המילה העברית משמשת ככינוי לר' יוסף, והמילה הערבית לתיאור משרתו.

¹⁵⁸ למשל: "כי חלילה לי אני להעמיד [...] גדול ולא אפילו משרת לבית הכנסת" (TS 13 J 26.23).
¹⁵⁹ ראו TS NS 292.37; TS Misc. 28.258; כ"י פנסילבניה, הלפר 370; שו"ת רלב"ח, סי' קיז; שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' קלד; שו"ת מהרש"ך, ג, סי' פא; שו"ת גנת ורדים, יורה דעה, כלל א, סי' יט-כ. המונח נזכר (לעתים בצירוף "משרת המלך") גם במשמעות של פקיד במנהל העות'מאני (למשל: שו"ת המבי"ט, ב, סי' קסט; שו"ת מהריט"ך, סי' קפה; שו"ת מהר"ש לניאדו החדשות, סי' ח), וכן במשמעות הרווחת היום למונח "משרת", דהיינו מעין סוכן המופקד על ענייני הבית, הגשת המזון וכו' (למשל שו"ת מהרש"ך, ג, סי' טו; שו"ת מהרי"ט, א, סי' קי ועוד).

¹⁶⁰ ראו ארד, תעודות, עמ' 466. מעתיק קראי, שלמה החזן בן דוד החזן בן אברהם אבן אלכאזרוני, מזכיר בקולופונים של כתבי יד שהעתיק בשנות השלושים של המאה השש-עשרה את סבו: "אברהם אשר היה משרת בית ה' בירוש'ן[לים] ונטמן בה" (בית-אריה, כתבי יד, עמ' 260-261). סבו של המעתיק היה אפוא 'משרת', שמש בבית הכנסת הקראי בירושלים; בפנקס קראי משנת של"ז (1576/7) הועתק שטר מטבת של"ז בו נמסר שר' יצחק א'בן אבו אלפרג' קיבל על עצמו שלא לשאת אשה אחרת על אשתו תחפה בת הנפטרי "אלמולי אלאגל [=האדון הנכבד] כ"ר ע'בדן אלכרים הרופא אשר היה משרת בכנסת ירושלים א'להים] יכ'וננה] ע'בדן ע'נולם] ס'נלה] נ"ע [=נשמתו עדין]" (כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 105, ז ע"א, וראו גם שם, ח ע"ב). חמיו של החתן היה אם כן אף הוא שמש בבית הכנסת הקראי בירושלים; בשטר מינוי לחזן בקהל הקראי בקהיר מקיץ של"ה (1575), נאמר כי מאז נפטר ר' יעקב "החזן המשרת", רבו הקופצים על התפקיד, ומועמדים לא ראויים מבקשים "לקחת החזון והשמוש" (כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1378). התעודה מובאת להלן במדור התעודות לפרק זה, תעודה 3). הסופר ניסה תחילה ליצור שם פעולה מ"משרת" בדומה ל"חזון" מ"חזון", וכתב "החזון והמשרות", אך לאחר מכן נמלך בו, ומחק כנראה את האותיות "רות". מעל השורה הוסיף את האותיות ש' ו-ר', וכך יצר את המונח "השמוש". ללמדך כי "שמש" ו"משרת" חד הם.

¹⁶¹ מסע משולם, עמ' 49; אשתור, תולדות, ב, עמ' 422.
¹⁶² תעודה זו נדונה לעיל, פרק 3.2, סעיף ד2.

¹⁶³ למשל, ר' אברהם הלוי דן בשנת תנ"ז אודות התרת עגינותה של אלמנת הרוג בשם קונורטי שהיה שמש בית הכנסת במצורה (שו"ת גנת ורדים, אבן העזר, כלל א, סי' יט). אמנם, לא ניתן לשלול לגמרי את האפשרות כי לצידו של קונורטי פעל שמש נוסף.
¹⁶⁴ על תפקידי השמש בתקופת "הגניזה הקלאסית" ראו אשתור, קווים, עמ' 134; גויטיין, חברה, ב, עמ' 85-82; הנ"ל, בית הכנסת, עמ' 82, 90-91; הנ"ל, דמדומי ערב, עמ' 93, הערה 80; ברקת, שפירר מצרים, עמ' 48; בן-ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 168; גיל, ההקדש, עמ' 54; מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 55-56. לאזכורים של שמשים בתעודות הגניזה הקלאסית ראו למשל במפתח של גיל, ההקדש, עמ' 564. ערך Khādim. על תפקידי השמש ותנאי משרתו בתקופה העות'מאנית ראו חובב, בית הכנסת, עמ' 43-41; בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 181-180; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 175.

¹⁶⁵ בתעודה בערבית-יהודית משנת 1075 פורטו חובותיו של שמש בשם אפרים בן בשאד "שקיבל על עצמו בבית-דין שיהיה בבית הכנסת (תמיד) לילה ויום, יחד עם נעריו [כלומר, ילדיו], שהוא יטפל בכל ענייניו, כקטנים כגדולים, וישרת את ישראל ויתייחס אליהם בכבוד, הנשים והגברים" (גויטיין, בית הכנסת, עמ' 91-90). על השמש הוטלה אפוא אחריות ביחס לבית הכנסת ("יטפל בכל ענייניו"), לצד מחויבות כלפי הציבור, אותו נדרש לשרת ביושר ובכבוד.

חיים ויטאל תיעד חלום שחלמה אשתו של עוזיאל, שמש הקהל הסיציליאני בדמשק. דרך אגב סיפר על השמש: "והוא דר בכנסת הנשים".¹⁶⁶

כתבי מינוי שנמצאו בגניזה מפרטים את חובותיהם וזכויותיהם של שמשים. כך למשל, עלי בר יצחק המכונה גזאל הכהן התקבל לשמש בית הכנסת של הבבליים בפסטאט בשנת 1099. כתב מינויו¹⁶⁷ מטיל עליו את האחריות על ניקוי בית הכנסת ('נצ'אפה אלכניסה'), ושמירת תשמישי הקדושה וחפצי בית הכנסת. לצד זה הוטלה על עלי השמש החובה לשרת את הקהל, דהיינו לדאוג לשיתוף הקהל בתפילות ובקריאה בתורה באופן מכובד. כמו כן חוייב לעמוד לרשות בית הדין (שפעל במתחם בית הכנסת) כשליח בית דין וכסופר, וקיבל על עצמו לאסוף את הלחם לעניים בערבי שבתות.¹⁶⁸ בהיות בית הכנסת חלק מנכסי ההקדש של הקהילה, נטל השמש לעתים תפקיד בפעילות ההקדש לצד הפרנסים.¹⁶⁹

תעודה מ-1285 מלמדת כי השמשים בפסטאט הופקדו על גביית מס הגולגולת. שני השמשים שהיו אחראים על גביית המס¹⁷⁰ תבעו מאחד מבני הקהילה לשלמו והלה טען כנגדם כי כבר נגבה ממנו המס במקום אחר.¹⁷¹ בהיעדר עדויות נוספות קשה לקבוע אם תפקיד זה אכן מולא בידי השמשים לאורך זמן.

מן התקופה הממלוכית מתמעטות התעודות ששרדו בידינו אודות פעילות בתי הכנסת במצרים, אך מן המעט ששרד ניתן לראות בבירור כי מעמדו של השמש נותר איתן, ופעילותו לא הסתכמה באחזקתו היומיומית של בית הכנסת, אלא כללה גם תפקידים ציבוריים שונים.¹⁷²

באגרותיו של ר' יהושע הנגיד, מן המחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה, נזכרים כמה פעמים שמשים.¹⁷³ אחד השמשים הנזכר כמה פעמים באגרות הינו סלימאן. בין סמכויותיו של סלימאן השמש היתה הסמכות למנות דרשנים בבית הכנסת. ר' יהושע מגנה באחת מאגרותיו¹⁷⁴ דרשן צעיר אשר הגיע לקהילה ולדעתו היה בור ועם הארץ.¹⁷⁵ לדבריו השמש סלימאן עמד על חסרונותיו של דרשן זקן בקהילה, ר' חלפון שמו, ומינה במקומו את הדרשן הצעיר: "והנה השמש סלימאן שהיה מעיד נגד אותו זקן על כל פרט ופרט, קידם אדם זה על ראשי האנשים".¹⁷⁶

¹⁶⁶ ספר החזיונות, עמ' 122. על מגורי השמש בסמוך לבית הכנסת בתקופה העות'מאנית ראו בקצרה גם בן נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 175.

¹⁶⁷ TS 8 J 4.9d. נדפס אצל גויטיין, שם, עמ' 96-93. לכתבי מינוי נוספים ראו למשל ENA 2559.191, טיוטת כתב מינוי של שמש (מ-1095 או 1096) שפורסמה אצל גויטיין, סדרי חינוך, עמ' קפח-קפט. ראו גם גיל, ידיעות, עמ' 321-322.

¹⁶⁸ במקור נכתב 'ליאלי אלסכות' (לילי שבת), אך ברור כי הלחם לא נאסף בשבת עצמה אלא ביום שישי.

¹⁶⁹ גיל, ההקדש, עמ' 54.

¹⁷⁰ האחר, הבת בן אבו אלפראג', היה שמש בית הכנסת של הבבליים ("כאדם כניסה אלעראקין"). השני, אבו אלפצ'ל אבו אלנאס',

הפרנס הלוי, היה כנראה שמש בית הכנסת של הארץ-ישראלים.

¹⁷¹ ENA 2559.12. פורסם אצל פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 259-260.

¹⁷² על תפקיד השמש בתקופה זו בקהילות אחרות, ראו למשל אודות יהודי אראגון אצל עסיס, יהודי ארגוניה, עמ' 415 (הדיון נסוב על המחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה). על שמשים באשכנז במאה השלוש-עשרה ראו למשל ר' ריינר, 'אבן שכתוב עליה: תוארי הנפטרים על מצבות בית העלמין בוירצבורג 1147-1346', תרביץ, עח, א (תשס"ט), עמ' 140-141.

¹⁷³ מלבד המכתבים המתוארים להלן, אציין מכתבים נוספים מאת הנגיד בהם נזכרים שמשים: מכתב בערבית-יהודית מאת ר' יהושע

הנגיד מופנה אל "[א]ל שמש אלש'יח' אברהים ש"צ" (TS NS J 146); "שמשים" נזכרים גם בקרע קטן של מכתב מר' יהושע שנשלח כנראה לשמשים בפסטאט (TS AS 200.53). מן המכתב שרדו שברי מילים בלבד. שני מכתבים אלו אינם נזכרים בסקירתו של גויטיין על ר' יהושע (גויטיין, דמדומי ערב). אזכיר גם מכתב בערבית-יהודית ששלח בן לאמו, מבלביס לקהיר. המכתב הינו מזמנו של ר' יהושע ונזכר "בן אבו סעד אלכאדם" (TS 16.277) והוא נדפס אצל גויטיין שם, עמ' 74-80. גויטיין הותיר שם את המילה "אלכאדם" (השמש) ללא תרגום.

¹⁷⁴ TS 12.608. נדפסה אצל גויטיין שם, עמ' 97-99.

¹⁷⁵ על הפרשה ראו להלן ליד הערה 431.

¹⁷⁶ על-פי תרגום גויטיין שם, עמ' 99. קריאתו ותרגומו של גויטיין טעונים שיפור. גויטיין קרא במקור בסוף המשפט: "קדם הדא

וס'אֲבֵאֲקָן / בה עלי רוס אלנאס". קריאת המילה בסוף השורה דהויה ביותר. בטיוטת המכתב השמורה באוסף מוצרי IV, נכתב "קדם הדא! וטלע' בה עלי רוס אלנאס". אפשר שגם בכ"י TS 12.608 יש לקרוא "וטלע". משמעותו הבסיסית של השורש טל'ע הוא לעלות. ייתכן שר' יהושע מתאר כאן באופן ציורי את הדרשן העולה לדרוש "על ראשי האנשים" היושבים תחתיו. אולם, משמעות אחרת של הפועל 'טלע' הינו "נתמנה למשרה, קיבל משרה" (מילון בלאו, ערך טלע, עמ' 405). לפי זה מדובר במינויו של הדרשן למשרה קבועה כדורש בציבור. כמו כן לפי המקבילה באוסף מוצרי יש להשלים בשורה 16 "אלדי וקף" (ולפי זה להשלים בתרגום: "נעמד ודאמר קדיש"), ובשורה 17 "נערף [באנה תמאם]".

מן האגרות עולה חלקם החשוב של השמשים, לצד החזנים, בפעילות הציבורית, מעבר לתפקידם הקונקרטי בבית הכנסת. אחת האגרות¹⁷⁷ שופכת אור על חלקו של סלימאן השמש בפעולות התמיכה בנוזקים. רק חלקה העליון של האגרת השתמר ואף הוא דהוי ופגום, אך ניתן לעמוד על עיקרי הדברים. ר' יהושע כתב באגרת כי מספר השבויים רב. לדבריו אין ביכולתו לשלוח את השבויים אל השמש (כלומר, מקהיר לפסטאט) ועל כן הוא מבקש ממנו "שתשתדל במגביות הללו, ותגבה עבורנו משהו גם מן הנשים".¹⁷⁸ יש להניח כי מחמת הצניעות לא גבה סלימאן בעצמו מן הנשים אלא שלח את אשתו לגבות מהן. כך עולה במפורש מאגרת אחרת. באגרת זו, שנשלחה כנראה אל חזן בפסטאט, מתבקש החזן להורות לאשתו ולאשת השמש סלימאן לגבות כספי צדקה מן הנשים.¹⁷⁹

מן התקופה העות'מאנית מתרבות הידיעות על פעילות השמשים הודות לספרות השו"ת של התקופה. מן התיאורים בספרות זו עולה כי השמש המשיך להיות הממונה על פעילותו השוטפת של בית הכנסת: פתיחת המבנה בבוקר ונעילתו לעת ליל, הדאגה לניקיונו וסידורו והדלקת הנרות בו. הדלקת הנר בבית הכנסת ובבית המדרש זכתה ליוקרה, אולי בשל הידמותה להדלקת המנורה בבית המקדש. בתעודה המובאת בהמשך מפורטים תנאי ההעסקה של שמש בבית מדרש מוסתערבי. התפקידים הכלולים ב"שירות" של השמש אינם מפורטים בה ויש להניח כי היו ברורים מאליהם לשני הצדדים. התפקיד היחיד שנזכר במפורש בתעודה הינו הדלקת הנר ויש בזה כדי להעיד על מרכזיות פעולה זו בין תפקידיו של השמש.

מלבד האחזיות על אחזקת בית הכנסת, היה השמש מופקד על ניהול התפילות בשגרה. הוא דאג להעלאת המתפללים לתורה, הכנת ספרי התורה לקריאה השבועית, מכירת המצוות השונות בבית הכנסת,¹⁸⁰ וסיוע למתפללים במטלות שונות. כך למשל מספר הרדב"ז על ילד שהלך לבית כנסת "ומצא שם שמש הכנסת ושאל טלית אביו ולקח השמש טלית של נפתלי ונתן לו..."¹⁸¹.

השמש היה מופקד גם על הטיפול במתחם שעטף את בית הכנסת: חצרו ודירות המגורים באגפים הצמודים אליו. נראה שהטיפול בדירות אלו (רכישתן, הטיפול המשפטי בהן כלפי הרשויות, ובעיקר השכרתן לדיירים) היו הן באחריות השמש הן באחריות גזברי ההקדש, ללא הבחנה חדה ביניהם. באוסף קהילת קהיר השתמר שטר מכר משנת 892ה' (1486/7) בו מתועדת רכישת דירה בסמטת בית הכנסת בקהיר.¹⁸² קונה הנכס, יוסף בן פרג'אללה בן אברהם, מתואר בתעודה כממונה (قَمَّ: ממונה, אפטרופוס, משגיח) על בית הכנסת. אזכור משרתו של הקונה מחזקת מאד את הרושם כי הדירה נועדה לשמש חלק מהמכלול של בית הכנסת ואגפיו הצמודים. קשה לדעת מה היה חלקו של יוסף השמש בעסקה – האם התבצעה ביוזמתו ובהחלטתו הבלעדית? מסתבר יותר, לדעתי, כי עסקת הרכישה התבצעה בהנחיית מנהיגי הקהילה – הדיין והזקנים, ואילו השמש היה רק המוציא אל הפועל של היוזמה, דהיינו הוא שניהל בפועל את המשא ומתן הכספי עם המוכר, רישום העסקה בבית הדין השרעי וכדומה.

¹⁷⁷ אוסף מוצרי, IV 37.1. מובאת להלן במלואה במדור התעודות לפרק זה, תעודה 4.

¹⁷⁸ תרגום שלי. במקור: "אן תגתהד פי הדה אלגבאיאת ותחצל לנא שי מן אל נשים".

¹⁷⁹ TS 8 J 17.30. תרגום לעברית נדפס אצל גויטיין, שם, עמ' 83. תרגום לאנגלית נדפס אצל כהן, קול העני, עמ' 195-196. המקור הערבי-יהודי טרם נדפס. לאגרת אחרת בה קורא ר' יהושע לגבות מן הנשים, ראו TS 13 J 28.13. גם אגרת זו נדפסה בתרגום בלבד (לעברית: גויטיין, שם; לאנגלית: כהן, שם, עמ' 197-197) ללא המקור הערבי-יהודי.

¹⁸⁰ ראו למשל רוזן, הקהילה, עמ' 196; בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 175.

¹⁸¹ שו"ת רדב"ז, ד, סי' א"ר, מב ע"ב. התיאור הינו מקהילת רודוס. דוגמה מאוחרת יותר: הנוסע ר' משה פוריית מספר (ב-1650) כי השמש בבית הכנסת האשכנזי בירושלים היה מחלק במוצאי שבת עשבי רוזמרין להרחק בשעת ההבדלה (יערי, מסעות, עמ' 285; רוזן, הקהילה, עמ' 193). נראה לי שניתן לזהות שמש זה עם "שמשון השמש" מעדת היהודים האשכנזים הגרים בירושלים הנאצלה" הנזכר בתעודה מן הסג'ל בירושלים ממרץ 1649 (כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 668-669).

¹⁸² א"ק 47. ראו להלן במדור התעודות לפרק זה, תעודה 1.

עדות אפשרית לטיפולו של השמש בדירות ההקדש הסמוכות לבית הכנסת עולה ממכתב בעברית השמור באוסף מוצרי.¹⁸³ כותב המכתב היה בעל עמדה בכירה מאד: בידו להעניש,¹⁸⁴ להטיל נידוי,¹⁸⁵ ולכנס בית דין.¹⁸⁶ בראש המכתב מתנוססת העלאמה של בית הרמב"ם. ברור אפוא כי המכתב יצא מתחת יד אחד הנגידים לבית הרמב"ם, ולדעתי גם מכתב זה יצא מלשכת ר' יהושע הנגיד.¹⁸⁷ במכתב זה מספר הכותב:

הנה שמעתי כי שני אנשים רשעים הוציאו דבה, ובדעתי היה לעונשם. ולפי שהם נבזים ופחותים לא חששתי ולא שמתי לב אל דבריהם. והנה האחד בא לכאן, הוא יוסף בן אבולפרג' שמש,¹⁸⁸ ולא דברתי לו בזה כלל. אכן, צעק חמס כי ר' יהודה השחית קירות הבית, גם הדלתות והנסרים כי הדליקם באש.¹⁸⁹ הכותב מספר לנמען¹⁹⁰ על תלונה של שמש בשם יוסף בן אבולפרג'. יוסף השמש התגורר מחוץ לקהיר, אך מקומו לא נזכר. הוא קבל באוזני הנגיד על אדם בשם יהודה שהשחית דירה מסוימת. מן ההמשך עולה כי הנגיד מגלה התעניינות רבה במחיר השכירות של דירה זו¹⁹¹ ונראה כי דירה זו היתה דירת הקדש ולא נכס פרטי. ייתכן אם כן כי תעודה זו עוסקת בדירת הקדש, צמודה לבית הכנסת, עליה היה מופקד שמש באחת מקהילות הפריפריה של קהיר. השמש לא הצליח לשמור על הנכס שבאחריותו, בשל סכסוך שטיבו לא ברור עם אדם אחר מקהילתו, ובא לפני הנגיד לקבול על שאירע.

תנאי ההעסקה

כתבי המינוי של השמשים פירוטו כאמור את חובותיו של השמש וזכויותיו.¹⁹² הם הדגישו לרוב את כפיפותו לגורמי ההנהגה המרכזית בקהל.¹⁹³ בניסוח מודרני ניתן לומר כי השמש היווה דרג ביצועי ולא דרג מחליט. מעל ראשו עמד איום בפיטורין אם יחרוג מתנאי העסקתו או ינצל לרעה את מעמדו. בכתב המינוי של שמש בית הכנסת של הבבליים הנזכר לעיל, נקבע במפורש גם כי אם יגלה השמש חוסר נימוס כלפי אחד מהקהל ובפרט כלפי אחד המקדמים, יודח ממשרתו. יש להניח כי איום כזה הופיע גם בכתבי מינוי בתקופות מאוחרות יותר. במקורות ניתן למצוא שני אופנים בהם שולם שכר השמש. יש מקורות המעידים על מתן משכורת קבועה לשמש ויש מקורות המעידים על תשלום פרטי שניתן לו עבור פעולות ספציפיות באחזקת בית הכנסת. נראה שלעיתים ניתנו תשלומים אלו בנוסף לשכר הקבוע, כיוון ששכר הבסיס היה נמוך למדי.

¹⁸³ אוסף מוצרי, IV 12.1.

¹⁸⁴ "ובדעתי היה לעונשם" (שורה 2). לא כללתי את שתי שורות העלאמה בראש המכתב במספור השורות).

¹⁸⁵ "הודיעהו שיהא [א] בשמתא עד בואה" (שורות 18-19).

¹⁸⁶ "שאעשה בתן [! דין" (שורה 14).

¹⁸⁷ גויטיין זיהה כמה מכתבים שנכתבו על ידי סופר עבור ר' יהושע הנגיד בכתובה שונה מכתבת הסופר המוכרת לנו מתעודות כה רבות בגניזה. ביחס לכ"י TS 8 J 9.10 מעיר גויטיין בכרטיסיה השמורה ב"מעבדת גויטיין" בספרייה הלאומית כי המכתב יצא מלשכת ר' יהושע אך נכתב "ביד אחרת, כנראה סופרו של אבי זקנו אברהם". והנה, אין ספק בעיניי כי כותב מכתב זה כתב גם את המכתב שבאוסף מוצרי הנדון למעלה. עלה בידי לזהות מכתבים נוספים שנכתבו על ידי כותב זה (TS AS 209.253; TS AS BL Or. 5561 B.6; 218.180 וכןראה גם TS NS 292.78). בכולם הכתב, צורת העלאמה, וכן לשון הפתיחה בשורות הראשונות זהים. בניגוד לרוב מכתביו של ר' יהושע הנגיד, הכתובים ערבית-יהודית, כתובים מכתבים אלו עברית. לדעתי הסיבה לכך נעוצה בזהותו של הנמען, שהיה חכם לא מקומי שלא שלט בערבית. אפשר גם שהמכתבים הינם מר' דוד, בנו של ר' יהושע (אני מקווה לעסוק במכתבים אלו בהרחבה במקום אחר), וראו גם הדיון להלן, נספח 3.

¹⁸⁸ לא ברור אם הכינוי "שמש" מוסב עליו או על אביו, ואפשר גם כי האב הוריש משרתו לבנו. אולי אפשר לזהות את האב עם שיח' אבו אלפרג' השמש הנזכר בתעודה אחרת בת הזמן, ראו לקמן ליד הערה 212.

¹⁸⁹ הוספתי ניקוד להקלת הקריאה.

¹⁹⁰ שם הנמען קשה לקריאה ונראה שיש לקרוא "אברהם".

¹⁹¹ "ואל תשכירהו לשום אדם בפחות מו' לחדש ואם יצטרך בהוצאה תתקנה ואל תצטרכו ללוות מהשוכר עד שישכור בפחות" (שורות 9-11).

¹⁹² ראו לעיל, ליד הערה 167.

¹⁹³ כפיפות השמש לדרגים שמעליו היתה דפוס קבוע בארגון סדרי הקהל לאורך דורות. בתקופות קודמות, ראו למשל גויטיין, בית הכנסת, עמ' 94; בן-ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 168. בתקופה העות'מאנית, ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 175. בדומה לכך גם הגבאי היה כפוף לגורמי ההנהגה שמעליו וניתן היה להדיחו אם חרג מסמכותו (ל' בורנשטיין-מקובצקי מזכירה אירוע של הדחת גבאי בקהיר [הקהילה, עמ' 179], אולם המקור עליו הסתמכה [שו"ת רדב"ז, ה, סי' ב'ק"ג] אינו עוסק בגבאי כי אם בחזן).

בתעודות שונות מפורטים תשלומים עבור פעולות שביצע השמש בבית הכנסת. לדוגמה, ברשימת הוצאות של גבאי הקדש משנת 1247 נרשם בין השאר "שולמו שני [דרהמים] למנג'א השמש על פינוי אשפה מבית הכנסת".¹⁹⁴ בשלהי המאה הארבע-עשרה אנו מוצאים לעומת זאת עדות על תשלום קבוע שהועבר לשמש.¹⁹⁵ ברשימת חשבונות של קהילת קהיר משנת 1387 בקירוב,¹⁹⁶ נזכרים כמה פעמים תשלומים לשמשים ("כודאם").¹⁹⁷ ברשימה זו תועדו כנראה התורמים השבועיים מהקהל,¹⁹⁸ אשר נתנדבו לכסות באותה שבת את שכר השמשים, השמירה ('ג'פיר', 'חראסה'), תשלום לגובה המס ('חאשר') וכמה הוצאות נוספות.¹⁹⁹ תעודה ייחודית שהשתמרה באוסף אדלר בניו יורק²⁰⁰ מאפשרת לעמוד על תנאי העסקתו של שמש בשם יצחק אלחבשי שהועסק כשמש בבית תפילה ולימוד ('מדרש') מוסתערבי במצרים, כנראה בקהיר, באמצע המאה השש-עשרה.²⁰¹ מתעודה זו, שנכתבה בסיון ה'ש"ד (1544), עולה לכאורה כי בתקופה זו חל צמצום מסוים בהיקף פעילותו של השמש. פעילותו נתחמה כעת בין כותלי בית הכנסת (ובית המדרש) ואין עדות ברורה לעיסוקיו בעניינים נוספים כדוגמת שימוש כסופר בית הדין, גביית צדקה וכדומה.²⁰² עיקר התעודה לא נועד להגדיר את תפקידיו של השמש אלא את תנאי העסקתו. לא נזכר במפורש תשלום שכר ליצחק השמש ונראה כי לא זכה לשכר קבוע אלא להטבה שנתית קבועה בדמות פטור ממס הגולגולת. מלבד תשלום שנתי זה, זכה יצחק בתרומות מהמתפללים.²⁰³ לפי התעודה, קיבל השמש תשלום מ"בעלי ההדלקה", כלומר בעלי חזקה על הדלקת הנר בשבת כלשהי בשנה. בית הכנסת המוסתערבי התייחד בכך שפעולות מסוימות כהדלקת הנר, הקריאה

¹⁹⁴ TS K 6.44. במקור: 'ביד מנג'א אלשמש ען רמי תראב אלכניס'. נדפס עם תרגום לאנגלית אצל גיל, ההקדש, עמ' 475-471. ¹⁹⁵ לעדות מוקדמת יותר על שכר קבוע לשמש ראו למשל גויטיין, בית הכנסת, עמ' 91, שם הובאה תעודה מ-1075 בה מפורטות זכויותיו הממוניות של השמש: "ושיהיה לו מה שהיה לשמשים שקדמו לו, והוא שתי פסיקות בשנה והמס הממשלתי [במקור: אלכראג'] בשלמות ומה שיהיה נוסף על כך". שכרו של השמש בתקופה זו הורכב אפוא ממשכורת בסיס, שנקבעה על-פי שכרם של השמשים הקודמים: שתי פסיקות בשנה (גויטיין מבאר שם בהערה 50 שפעמיים בשנה נקבע כמה יש לשלם לשמש ועל כל חברי הקהילה הוטל לשלם סכום אחיד לכיסוי הוצאה זו), והטבות חשוכות ובראשן פטור ממס הגולגולת. ¹⁹⁶ TS Ar. 54.52. לסיכום התוכן ברשימה זו ראו גויטיין, חברה, ב, עמ' 464. הרישומים ברשימה משתרעים משבת ואתחנן של שנת אתרצ"ח לשטרות עד לשבת וישלח של שנת אתרצ"ט (יולי-דצמבר 1387). ¹⁹⁷ תשלום לשמש ('אלכאדם') תועד גם ברשימת הוצאות של ההקדש משנת 1374/5 (TS NS J 227). אצל גויטיין נרשם בטעות כי התעודה משנת 1384/85 (חברה, ב, עמ' 464; שם, ג, עמ' 167, 463). ¹⁹⁸ בשבת האזינו שולם שכר לשמשים על-ידי עבדון אלעטאר [בשם או רוקח], ב"שבת חג'!] הסוכות" על ידי מהדב, ב"שבת תאני [=שנייה] חג הסוכות" על ידי פלוני "בן סופר [או: סוכר]", בשבת נח כנראה על ידי חזן בשם פרג'אללה (ושמא הוא פרג'אללה החזן הנזכר באגרות ר' יהושע הגנידי), בשבת לך לך על ידי יוסף אלדגאני [=מוכר תרנגולות], בשבת וירא על ידי אברהם הכהן, בשבת חיי שרה על ידי מוסי בן אברהם, בשבת תולדות על ידי אסד בן מעתוק, בשבת ויצא כנראה על ידי אברהם אל מחלי [ויצא מִחֻלָּה] ובשבת וישלח על ידי 'סרור אלשמש [=השמש]. ¹⁹⁹ לצד התשלום לשמשים נזכרות ברשימה הוצאות בעיקר על שמירה וכן בולט אזכורו החוזר והנשנה של ה'אמלג'. המונח מתייחס לקליפות פרי המכונה 'מירובלן' שיובא מן המזרח על-ידי סוחריו הורו (בלטינית: Myrobalani Emblicae). ראו מילון בלאו, ערך المَلْج, עמ' 667). הפרי שימש כתרופה למחלות מעיים (גויטיין, התימנים, עמ' 110, הערה 6). אין להניח כי מוצר זה נקנה על ידי גבאי בית הכנסת לצרכים רפואיים, ויש להניח כי נקנה לצורך שימוש משני שלו כרכיב להכנת דיו. אפשר גם כי הכוונה למין אחר של מירובלן, המכונה במסמכי הגניזה 'הלילג' אשר אחד משימושיו היה לעיבוד עורות (ראו גויטיין שם, הערה 7). לאזכור ההלילג' לסוגיו השונים במסמכי הגניזה, ראו גיל, במלכות ישמעאל, ד, עמ' 929. ההנחה כי ה'אמלג' הנזכר ברשימה זו נועד להכנת ספרים מתחזקת לאור אזכורו של נייר ('ורק') ברשימת המוצרים שנרכשו. אפשר אם כן שמוצרים אלו נרכשו במסגרת מיזם ציבורי לכתיבת ספרי תורה או ספרים אחרים שהוקדשו לבית הכנסת. ²⁰⁰ ENA NS 54.17. התעודה נדפסת במדור התעודות לפרק "מסגרות הלימוד", תעודה 2. ²⁰¹ נראה שיש לזהותו עם יצחק אלחבשי אשר העיד לפני רב"ז בחודש תשרי ש"ט (1548) על מקורות הנילוס באתיופיה, במסגרת הדיונים על כשרות הטבילה בנהר (שו"ת רדב"ז, ח, סי' קמ, קנ"ג ע"א-ע"ב). שמו מעיד כי היה ממוצא יהודי-אתיופי ויש בזה עדות יחידה במינה לקליטתם של יהודים מאתיופיה בחברה היהודית במצרים במאה השש-עשרה. כידוע, בשלהי המאה החמש-עשרה פרצו עימותים בין הנוצרים ליהודים באתיופיה ובמהלכם נשבו יהודים רבים בשבי. שבויים אלו הובאו לנמל אלכסנדריה ונפדו בידי הקהילה היהודית (ראו אגרות רע"ב, עמ' 75, 86) במהלך המאה השש-עשרה הובאו שבויים נוספים למצרים. התעודה שלפנינו מוסיפה נדבך נוסף לידיעותינו אודות קליטתם של השבויים המשוחררים בחברה היהודית במצרים ועל אפשרויות התעסוקה שנתפתחו בפני היהודים האתיופים. רב"ז נשאל בעניין החובה לסייע לשבויים מאתיופיה, הכיר ביהדותם ופסק כי מצווה לפדותם מהשבי. לעמדת רב"ז בעניין ראו שו"ת רדב"ז, ד, סי' ארצ' (ריט); ז, סי' ה'. כעמדתו נקט גם תלמידו ר' יעקב קאשטרו (מהריק"ש), ראו ספרו ערך לחם, יורה דעה, סי' קנ"ח, וכן שו"ת אהלי יעקב, סי' יא. ²⁰² אמנם, תעודה זו עוסקת בשמש ב"מדרש" מוסתערבי, שיש להניח כי מספר הלומדים והמתפללים בו היה קטן יחסית. ייתכן שמעמדם של השמשים בבתי הכנסת המרכזיים של הקהל היה רם יותר וכלל סמכויות נוספות. ²⁰³ תופעה זו מוכרת גם מתקופת הגניזה הקלאסית. גויטיין מציין כי בעלי תפקידים כדיין, חזן ושמש קיבלו תשלום עבור שירותם באירועים משפחתיים כדוגמת חתונות ולוויות. לדעתו היה הסכום שהרוויחו בעלי משרות אלו באירועים פרטיים גבוה יותר מאשר משכורתם הקבועה מהקהילה (גויטיין, חברה, ב, עמ' 125 וראו גם פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 187).

בתורה, מעבר לפני התיבה ועוד היו בזמנים מסוימים בחזקה קבועה של אישים בקהל.²⁰⁴ נראה שבעלי החזקה לא היו מדליקים בעצמם את הנרות אלא השמש היה מדליקם. אחריותם של בעלי החזקה הסתכמה במימון קניית שמן הזית ותשלום שכר לפעולת השמש. כתב המינוי של יצחק השמש קבע כי יזכה לתשלום מ"בעל ההדלקה" של אותה שבת. לעומת זאת ב"שבת שידליקו הצבור משלהם", כלומר שבתות בהן נקנה השמן למאור מקופת הציבור המשותפת,²⁰⁵ היה השמש מנוע מלתבוע תשלום עבור ההדלקה. שנית, השמש זכה בנדרות מבעלי שמחה או אבל בציבור המתפללים.

משכורתו של השמש היתה תלויה רבות בנדיבותם של המתפללים. נראה שלרוב לא היה במשכורת צנועה זו כדי לקיים את השמש וביתו, והשמש נאלץ לשלוח ידו גם במלאכות נוספות. כך למשל, ברשימת תשלומים שזמנה לדעתי המאה השש-עשרה בקירוב,²⁰⁶ נזכר שמש שהתפרנס כחמר, מוביל שיירות חמורים.²⁰⁷ שלמה ב"ר סעדיה, שמש קהילת ירושלים בשלהי המאה השש-עשרה שימש גם כסופר הקהילה.²⁰⁸ קונורטי,²⁰⁹ שמש בית הכנסת במנצורה בסוף המאה השבע-עשרה, התפרנס ממכירת פנינים.²¹⁰ אין להסיק מהמשכורת הנמוכה של השמש כי נושאי משרה זו היו בהכרח מהשכבות החלשות בחברה. עמדנו לעיל על מעמדם החברתי הרם של השמשים, לפחות בתקופה הממלוכית. נראה שחלקם אף היו אמידים. מרשימת תורמים משלהי המאה הארבע-עשרה בקירוב²¹¹ נזכר שמש בשם אבו אלפרג,²¹² אשר מעמדו הכלכלי היה כנראה איתן למדי. סכום התרומה שלו הינו מהגבוהים ביותר ברשימה.²¹³

3.2 הגבאי

המונח "גבאי" שימש הן במרחב בית הכנסת הן בזירות אחרות של החיים הציבוריים. "גבאים" עסקו גם בגביית כספי צדקה²¹⁴ או בגביית דמי שכירות של ההקדש.²¹⁵ בדיונונו להלן נתמקד ב"גבאי" כבעל משרה בתחומי בית הכנסת.

בירור טיבה של משרה זו מסובך למדי. המונח "גבאי" מתחלף במקורות עם מונחים אחרים כדוגמת "גזבר",²¹⁶ "פרנס", "שמש" וכדומה. נראה שהיתה גמישות מסוימת בשימוש במונח. לעתים הוא מציין תפקיד מוגדר הכרוך במובנו המקורי של השם, כלומר גובה כספים, ולעתים הוא מציין תפקיד רחב בהרבה.

²⁰⁴ ראו להלן ליד הערה 409 והלאה.
²⁰⁵ מכאן עולה כי לא בכל השבתות נמסרה ההדלקה בידי בעלי חזקות. בירושלים לעומת זאת נהגו, לפחות בראשית המאה השש-עשרה, "שכל שבתות השנה נמכרין" [להדליק בב"ה] (מסעות א"י, עמ' ל).
²⁰⁶ TS NS 330. גויטיין (חברה, ב, עמ' 497) מתארכה כנראה למאה הארבע-עשרה והלאה, ללא הצעת תאריך קונקרטי יותר, אך נראה לתארכה למאה השש-עשרה, הן לפי אזכור כמה שמות ספרדיים בה, הן לפי אזכור שמות מקומיים המוכרים מתעודות מתקופה זו (למשל, אברהים נענאע הנזכר בתעודה שפרסם אשתור, תולדות, ג, תעודה עב, המתוארכת אצלו למאה השש-עשרה, ועוד).
²⁰⁷ במקור: "אלחאדם אלחמאר". אמנם, ייתכן שלפנינו רישום של שני אישים, האחד שמש והשני חמר.
²⁰⁸ רון, הקהילה, עמ' 176.
²⁰⁹ שם נדיר יחסית. אדם בשם "קונורצי ליאון" נזכר ברשימה בעברית ממזרים מתקופה זו (TS Misc. 11.110). בספרייה הבריטית (Or. 5543 A 4) שמורה כתובתה של בידא בת קנורטי ביבאש, שנישאה ליוסף ב"ר עובדיה הלוי בט"ז סיון תקנ"ב (1792).
²¹⁰ נכרי העיד שראה את גופתו של "אל יהודי אלדי מן אלמנצורה אלדי יביע אלמורג'אן" (היהודי ממנצורה מוכר הפנינים. שו"ת גנת ורדים, אבן העזר, כלל ג, סי' יט, נג ע"ג).
²¹¹ TS 12.573v. בצידה השני של הרשימה מצוי שטר ממרחשון א'תר"צ לשטרות (1378) וכן יש בה עוד רמזים ברורים לתקופה זו.
²¹² במקור: "אלש'ניח' בלפרג' [=בו אלפרג'] אל שומש" (הניקוד במקור). הכתיב "שומש" משקף לכאורה את צורת ההגייה של המילה באותו הזמן, אם כי לא ידוע לי על הבחנה בין קמץ לפתח בקרב יהודי מצרים בתקופה זו. ייתכן כי בנו יוסף נזכר בתעודה שנדונה לעיל, ליד הערה 188.
²¹³ שם המטבע בו נמנים הסכומים לא מופיע ברשימה. רוב התורמים שילמו סכומים שבין מטבע אחד לחמישה מטבעות. אבו אלפרג' השמש תרם חמישים. רק שני תורמים, אשר תרמו מאה כל אחד, תרמו סכום גבוה ממנו.
²¹⁴ על גבאי צדקה ראו למשל שו"ת אבקת וכול, סי' רו; שו"ת רדב"ז, ב, סי' תשיד; שו"ת המבי"ט, ג, סי' צו; שו"ת מהרי"ט, ב, סי' צב; שו"ת גנת ורדים, יורה דעה, כלל ג, סי' א. גבאים אלו כונו לעתים בתוספת לוואי, כגון "גבאי צדקה" (למשל, דיואן ר' יוסף הלוי, סי' שעו, דף 18: "ולא יצא מארץ חנופה לגבאי צדקה או לקופה"); "גבאי פדיון שבויים" (TS 13 J 9.19). על "גבאי" שתפקידו לאסוף כספים לפדיון שבויים ראו גם שו"ת רדב"ז, ו, סי' ב'סד; "גבאי של שקלים" (כ"י פנסילבניה, מכון אנגברג, 416); "גבאי תמיד" (למשל: TS Misc. 8.15; א"ק 324. על קופת התמיד בקהל המוסטערבי, ראו בפרק 5, ליד הערה 219).
²¹⁵ ראו מראי מקומות לדוגמה בפרק 5, הערה 141. כמו כן נזכר "גבאי" ככינוי לממונה על חברת קברים (למשל: שו"ת נבחר מכסף, חושן משפט, סי' קכא).

בספרות חז"ל גבאי הינו ממונה על גביית כספי ציבור. סתם גבאי הינו גובה מכס או גובה מס,²¹⁷ ולצידו נזכר גם "גבאי צדקה".²¹⁸ במסמכי הגניזה הקלאסית מופיע המונח "גבאי" ככל הנראה רק בציטוטים ממקורות תלמודיים בהם נזכר ה"גבאי" ולא ככינוי למשרה במרחב בית הכנסת.

בתקופת הגניזה הקלאסית ובתקופה הממלוכית רוכזו המגביות בבית הכנסת בידי ממונה לכך (ממונה קבוע או ממונה אד-הוק), אולם שמו של האחראי על הגבייה מופיע לרוב מבלי שנצמד לשמו תואר מסוים.²¹⁹ היעדרו של המונח "גבאי" מסדרי הארגון הקהילתיים במאות אלו מוכח גם מחוסר הימצאותו ככינוי לאדם. המונח "גבאי" ככינוי לאישים אינו שכיח לא בתקופת הגניזה הקלאסית ולא בתקופה הממלוכית,²²⁰ אלא רק מראשית התקופה העות'מאנית והלאה, ונראה שרוב הנושאים כינוי זה (או שם משפחה זה) הינם ממוצא איברי. יש בזה כדי להעיד כי תואר זה נקלט במזרח מלשונם של המהגרים ממערב אירופה.²²¹

מן המאה השש-עשרה ואילך המונח "גבאי" מתחיל להופיע במקורות עבריים מקהילות האימפריה העות'מאנית ומשמש (לצד המונח "פרנס")²²² תואר לנושא תפקיד בהנהגת הקהל ובייחוד לחבר ב"מעמד". המונח מופיע פעמים רבות גם בהקשר של פעילות בית הכנסת, הן בהקשר ממוני של גביית כספים עבור בית הכנסת,²²³ הן בהקשרים אחרים הנוגעים לפעילות המוסד.²²⁴ קשה לעמוד על זהותם הקהילית של הגבאים הללו, אך יש להניח כי רוב המקרים מוצאם מקהלי המהגרים.²²⁵

כידוע, במקורות התקופה מתחלפים המונחים "קהל" ו"בית כנסת" וקשה להפריד בין השנים.²²⁶ קשה לקבוע האם חלק מה"גבאים" הנזכרים במקורות מילאו תפקיד בפעילות בית הכנסת בלבד, או שמא היו כל הגבאים בעלי תפקידים בהנהגת הקהל בכלל ולא רק בבית הכנסת. יחזקאל חובב מציין כי: "דומה שלא נטעה אם נאמר, שלא היו אנשים שהיו אחראים אך ורק על סדרי בית הכנסת... אך מכלל ספק לא יצאנו".²²⁷ אכן, לאור מיעוט תעודות המינוי של גבאים שהגיעו לידינו קשה לקבוע מסמרות בשאלה זו. שאלה נוספת שקשה להכריע בה היא האם היו הגבאים בעלי משרה בשכר (דוגמת השמשים והחזנים), או בעלי תפקיד שנבחרו על ידי הציבור ולא קיבלו שכר על פעילותם.

²¹⁶ למשל, בשו"ת המבי"ט, ג, סי' ס מתחלפים המונחים "גזברים" ו"גבאים" ביחס לאלו שמטפלים בכספי התרומות של העולים לתורה.

²¹⁷ למשל תוספתא דמאי ה, ג; בבלי בבא קמא צד ע"א.

²¹⁸ על המונחים ראו גם אנציקלופדיה תלמודית, כרך ה, ערכים "גבאי"; מוכס; ו"גבאי צדקה".

²¹⁹ למשל, ברשימת תשלומים מן המאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה של מגבית שנערכה בבית כנסת בפסטאט ('כניס מצר'), ככל הנראה בית הכנסת הקראי, נזכר כי הכסף נגבה בידי 'ביד פרגללה קדסי [=הירושלמי]', מבלי שפרג'אללה הנ"ל מתואר כנושא משרה כלשהי (BL Or. 12,388.3), ועוד דוגמות רבות.

²²⁰ לעומת זאת בספר מוכרת משפחת "אבן גבאי" וברור כי שמה משקף קיומה של משרה כזו בקהילות ספרד. עם זאת, המונח מתועד כנראה ברשימת תרומות שזמנה כנראה סוף המאה החמש-עשרה (TS AS 148.21, ראו הערה 142 לעיל).

²²¹ המונח מופיע בטקסטים בערבית-יהודית מתקופה זו. למשל, במכתב בערבית-יהודית מן המאה השש-עשרה בקירוב (אוסף מוצרי, II 101.1), אשר נשלח אל ר' שמואל חלפתא מקהיר נז' 'אלגבאי'. ברשימת תשלומים בערבית-יהודית השמורה בספריה הבריטית (Or. 10,599.27), כנראה של נתמכים בקהילה, מופיע בין השאר 'מ'וה ר' הגבאי'.

²²² המונח "פרנס" איננו שכיח בקהלים המוסתערבים (אם כי אינו נעדר לגמרי, ראו ליד הערה 457) ולכן לא הרחבתי עליו את הדיבור. למשל: שו"ת מהרי" בן לב, ח"א, סי' לט (גבאי המופקד על גביית הנדבות שנודרים מתפללי בית הכנסת).

²²³ ראו למשל את התיאור היפה בשו"ת מהרי"ט (ב, סי' ג, ב ע"ב): "מה שנהגו בקצת ק"ק שכל גבאי וגבאי אשר באותו כנס[ת] כדי להדר ולרומם את בית אלקינו והוא לנו מקדש מעט כל א' [חד] ואח' [נד] כפי יכולתו מקשט את בית הכנסת בבגדים נאים ומרובדים בשלש רגלים ובפרט בר"ה וביה"כ לפאר את בית ה' ולעורר את הלבבות ולשוב בתשובה" (הדגשה שלי). מכללא אנו למדים על פעילותם של כמה גבאים יחדיו ולא גבאי יחיד. הלשון המסוייגת "בקצת ק"ק" אינו מתייחס לפעילות הגבאים ליפות את בית הכנסת אלא למנהג מסוים המופיע בהמשך התיאור שם (תליית דפים עם פסוקים מענייני דיומא על כתלי בית הכנסת).

²²⁴ עדות לקיומה של משרה זו גם בקרב קהלי המגורבים ניתן למצוא בתעודה מחודש אייר ר"ס (1500) כנראה, העוסקת במינויו של משה אלבוטאנו ל"גבאי עשרה שנים בק"ק מערבים" (כ"י הספריה הבריטית, Or. 5561 B.12. התעודה מתפרסמת במדור התעודות לפרק 3.2, תעודה 1). על אופי משרתו של גבאי זה לא ניתן לחלץ דבר מן התעודה, מלבד העובדה שנדרשה חתימת כמה חכמים מן הקהל לאשר את מינויו. עדות נוספת לקיומה של משרת הגבאי בקהלי המגורבים, הינה פסק דין העוסק בסכסוך סביב בית תפילה מגרי, בו נזכרים "החכם של [הקהל הנזכר] והגבאי" (TS 13 J 37.1). הרושם העולה מתעודה זו כי הגבאי כאן הוא בעל תפקיד מרכזי בבית הכנסת, ומעמדו שני רק לחכם הקהל. נראה כי "גבאי" כאן איננו רק הממונה על גביית כספי התרומות, אלא ממונה כללי מטעם הקהל על פעילות בית הכנסת.

²²⁵ זהות זו ניכרת גם בלאדינו, בה מוכרת המילה "קאל" שפירושה: בית כנסת.

²²⁷ חובב, בית הכנסת, עמ' 39.

גבאי בבתי הכנסת המוסתערבים

עדות ברורה לשימוש במונח "גבאי" בקרב המוסתערבים ישנה למיטב ידיעתי רק מן המחצית השנייה של המאה השבע-עשרה והלאה. בתעודות מתקופה זו אנו מוצאים כבר אישים מוסתערבים המתוארים כ"גבאי". גם בתעודות אלו קשה לעתים לקבוע האם מדובר באדם שנתמנה לפקח על פעילות בית הכנסת בלבד, או שמא לאדם שהתמנה לפקח על ענייני הציבור בכלל.

מחלה: בחודש אדר א' תל"ב (1672) קיבלה קהילת מחלה עליה שני בעלי תפקידים: גבאי בשם שלום ב"ר יהודה לוי ידיע בקבש,²²⁸ ושוחט בשם יצחק ב"ר שלמה כהן ידיע כרמון.²²⁹ השוחט כיהן גם כמלמד תינוקות וכחזן.²³⁰ כתב המינוי של השניים, שהשתמר בארכיון קהילת קהיר,²³¹ מציג את המינוי כהסכמה משותפת של כל הקהל: "נתקבצו כל העדה הקדושה וכל הקהל הנז' מגדולם ועד קטנם ונתרצו". בפועל, יש להניח כי לא התקיימה הצבעה של כלל הקהל, אלא המינוי הוצע ואושר על ידי נכבדי הקהל. על כתב המינוי חתומים מלבד שני המתמנים החדשים, עשרה חותמים. אין תיאור בתעודה לטיבו של הגוף החותם וקשה לדעת אם התכנס אד הוק לאישור המינויים או שמא מדובר בגוף קבוע, דוגמת ה"מעמד" של הקהלים הספרדיים. שמות החתומים ברובם הינם מוסתערבים (ובכלל זה שמו של הגבאי) ולמעשה ניתן לזהות רק שם אחד (כליפה באגילייר)²³² כמצביע על מוצא איברי.²³³ קהילת מחלה היתה קהילה קטנה ולא הוקמו בה, לפי הידוע לנו, קהלים נפרדים. היתה זו קהילה מוסתערבית שנטמעו בתוכה מהגרים, אך שמרה באופן בסיסי על זהותה המקורית. לאור זאת, יש בתעודה זאת כדי ללמדנו על סדרי הארגון של בתי הכנסת המוסתערבים בשליש האחרון של המאה השבע-עשרה, ועל תפקיד הגבאי במוסדות אלו בפרט.

סמכותו של הגבאי המתואר כאן השתרעה על עניינים שונים ולא רק על סדרי בית הכנסת. הוא נתבע בכתב המינוי להיזהר בכבודם של הקהל, ואילו הקהל נתבע לקבל את מרותו. כמו כן נדרשים אנשי הקהל להימנע מחשדנות וביקורת כלפיו, כנראה בעיקר ביחס לכספים שבידו: "ולא יחשבו האנשים את המלאכה כי באמונה הוא עושה"²³⁴ וה' מצליח בידו".²³⁵ במסגרת תפקידו כגבאי גבה שלום בקבש מן הקהל את דמי משכורתו השבועית של השוחט, והיה אחראי על העברתה. קופת הצדקה הקהילתית שועבדה אף היא לתשלום המשכורת. מה שחסר לתשלום המשכורת לאחר הגבייה מן הציבור, השלים הגבאי "מן ההקדש קופה של צדקה".

מלבד תשלום זה, התחייב שלום בקבש שלא לגבות תשלומים נוספים מן הקהל, למעט מקרה חריג אחד: "מלבד אם יבא איזה עלייה ח"ו על בית הכנסת ועל הצבור מחוייבים כל הקהל לעמוד כולם אגודה אחד!"²³⁶ לסמוך ולתמוך ולעזור ביד הגבאי ולתת לו כל אחד ואחד ערכו ומתנת ידו כברכת ה' עליו". כלומר, הציבור התחייב לפרוע את הוצאותיו של הגבאי בטיפולו בפני הרשויות בערעורים שיצאו על בית הכנסת ושאר נכסי הציבור או

²²⁸ אדם זה נזכר בתעודה נוספת מאותה שנה, שטר מכר של דירה הסמוכה לבית הכנסת, שמכר חתנו, רפאל הלוי ידיע בקבש, לרשות הקהל (א"ק 336). שלום מכונה שם "הישיש".

²²⁹ כך קורא ש' אסף (להלן, הערה 231), אך שמא יש לקרוא "ברמון".

²³⁰ ראו לקמן, ליד הערה 353.

²³¹ א"ק 169. צילום התעודה שמור באוסף בן-זאב באמתע", תיקייה 37. פורסמה אצל אסף, שרידים, עמ' 232-234. אצל אסף, שראה אותה במקורה בקהיר, היא מצויינת כ"כ" מאוסף הרבנות הראשית בקאהירה מס' 9 (שם, עמ' 233). על תעודה זו ראו גם בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 172.

²³² בן משפחה נודע ממשפחה זו הינו יוסף באג'ילאר, חוכר מס אמיד שתמך כלכלית בישיבת האר"י בצפת ונפטר בעשור השלישי של המאה השבע-עשרה, ראו עליו: דברי יוסף, עמ' 416-417. עוד נזכר במקורות משה באגילייר (שו"ת ר"ח כפוס', 60 עמ' קיד במהדורת ליטמן).

²³³ כמה משמות החתומים מופיעים בצורה משובשת אצל אסף. החתומים בשורה הראשונה הינם: משה ידיע בואדקי [אצל אסף: בואדקי], שלום הלוי בקבש, אליהו ידיע שומאכי, אליהו הלוי ידיע מנשה, משה חמוי ופוריג'ה גריאני [אצל אסף: השתבש ל"פורגר נויאני"]. החתומים בשורה השנייה: פרג'ון חלבי, כליפה באגילייר, יהודה הלוי דמתקרי [אצל אסף: "דמאקסי"] אצלמן מנשה, צדיק הלוי ידיע מנשה ומנשה הלוי.

²³⁴ על-פי מלכים ב יב, טז.

²³⁵ בראשית לט, ג.

בהתמודדות עם האשמות של קנאים מוסלמיים כלפי הקהילה היהודית, פעולות שהצריכו לעתים מתן כספי שוחד לפקידים.

מן האמור לעיל עולה כי במוקד תפקידו של גבאי בית הכנסת של מחלה עמדו כנראה העניינים הכספיים. הוא היה אחראי לתשלום משכורתו של החזן-השוחרט ומסתבר שהיה מופקד גם על קבלת תרומות והקדשות לבית הכנסת, על מכירת החזקות על מצוות ועל גביית הנדבות של העולים לתורה וכדומה. אולם, לצד תפקידים אלו הוטלה על שכמו גם אחריות כללית לתפקוד בית הכנסת והוא שנדרש לייצג את הקהל בפני הרשויות העות'מאניות ולהוכיח את חוקיות המבנה והזכות להתפלל בו גם לפי החוק השרעי. משרת הגבאי כללה אפוא אחריות כוללת על פעילות בית הכנסת ולא הצטמצמה רק לעניינים כספיים, כפי שעשויה בטעות להעיד משמעותו המילולית של המונח "גבאי".

אלכסנדריה: עדות נוספת, השופכת אור על משרתו של הגבאי בתקופה זו, ישנה בידינו מאלכסנדריה. בתשובה המובאת בשו"ת גנת ורדים מכריע ר' אברהם הלוי בדין ודברים שהתגלע בין ר' סעדון ג'יעאן,²³⁶ גבאי בית הכנסת אליהו באלכסנדריה, לבין החזן ר' יצחק ערבית. השנים הסכימו ביניהם כי יצחק ישמש בקביעות כחזן בבית הכנסת תמורת תשלום ("פרס") קבוע, תוך התחייבות של החזן שלא להחסיר אף יום מתפקידו. הפרת ההתחייבות הובילה לעימות ביניהם: "יום אחד בא [=החזן] לבית הכנסת ואמר לו הגבאי הנז' [כר] אין רצוני כך שתהיה חזן אצלי מפני שיום פ' [לנו] לא באת לב"ה".²³⁷ מן התיאור בתשובה זו עולה שבסמכות הגבאי היה להגיע להסכם עם חזן מקומי על תנאי ההעסקה, לשלם לו את משכורתו,²³⁸ ואף לפטר את החזן מדעתו, ללא תלות בגורמי הנהגה אחרים.

בתשובתו פורס ר' אברהם הלוי תיאור קולע של משרת הגבאי: "ידוע הוא שכל גבאי וגבאי של ב"ה [=בית הכנסת] רוצה לרומם ולפאר מקום מקדשו ולעשות נחת רוח גדולה ליחידים ולשרידים אשר המה מסתופפים בחצרות בית אלקינו".²³⁹ תפקיד הגבאי לפי תיאור זה לדאוג לחזותו החיצונית של בית הכנסת (ניקיון, תאורה, תשמישי קדושה נאים וכו') לצד דאגה לשביעות רצונם של המתפללים. אחד התפקידים הכלולים בזה הינו איש משרת החזן: "ומכלל השתדלו[ת] וחריצות הגבאי נהיה הדבר הזה שיהיה ש"צ שלהם מזומן ומצוי להם ולא יפקד מושבו אפי' [ל] יום אחד".²⁴⁰

קהיר: "גבאים" נזכרים גם אצל המוסתערבים בקהיר בתקופה זו. כך למשל, בשטר מכר מניסן תנ"ג (1693) של חזקה על דירה שעמדה ליד בית הכנסת המוסתערבי ברחוב דרב אלקצ'יב בקהיר, מתואר הקונה שלמה סכנדר, בין השאר, כ"הגבאי המפואר".²⁴¹ בסוף כסלו תע"ב (1711) השכירו "הגבאי המפואר ר' נסים טאוויל" "והיקר גביר נשא ונעלה לתהלה המשנה המפואר הגבאי הנהדר כב"ר יצחק סכנדר" דירה ברחוב אלדאהן בקהיר.²⁴² הצירוף "הגבאי המפואר" הפך להיות צירוף כבול (קולקציה) והוא שכיח למדי בתעודות מתקופה זו.²⁴³ מן התעודה עולה כי כמה גבאים שימשו במקביל בבית הכנסת המוסתערבי בדרב אלקצ'יב. כך גם עולה משטר

²³⁶ אישים נוספים ממשפחה זו, שהיתה כנראה ממוצא מגרבי, מוכרים ממקורות התקופה. בשו"ת ר"ח כפוזי (א116, עמ' ריד במהד' ליטמן) נזכר דוד ג'יעאן, ראש משמרה בחברת הקברים של המערביים בקהיר. בגניזה נשמר מכתב בלאדינו מתקופה זו בערך בו נזכר "איל מעולה [=המעולה] כ"ר יוסף ג'אייאן" (כ"י אוקספורד, בודלי 2807, Heb. C 13.5).

²³⁷ שו"ת גנת ורדים, יורה דעה, כלל ג, סי' ב, קכב ע"ג.

²³⁸ "ועמדו אנשים של חסד ביניהן וכתבו ביניהן שטר מקיים בשבועה חמורה שכל זמן שה"ר סעדון הנז' [כר] גבאי בב"ה הנז' [כר] יתן לו פרס כן וכן" (שם).

²³⁹ שו"ת גנת ורדים, שם.

²⁴⁰ שם.

²⁴¹ א"ק 328. בן זאב, התעודות, עמ' רעד.

²⁴² א"ק 536. בן-זאב שם, עמ' רעד.

²⁴³ למשל, הגביר יצחק נבארו מקהיר (ראו עליו להלן במדור התעודות, הערה 66). מכונה בתעודה מכסלו תנ"ג (1691) "רודף צדקה וחסד הגבאי המפואר" (א"ק 176. צילום התעודה שמור באוסף בן זאב באמתע"י, תיקיה 33. נדפסה אצל בן-זאב, התעודות, עמ' רפח-רפט); בכתובה מאלכסנדריה מה' בסיון ת"ע (1710), מכונה החתן יהודה ב"ר מרדכי אג"י "גזע היחס והמעלה [...] הקצין הגבאי המפואר" וכו' (כ"י הספריה הבריטית, Or. 5543 B.1); בשטר מסיון ת"ק (1740) נזכר "הגבאי המפואר כה"ר סי' [ניויר] מרדכי בייאלובוס יצ"ו" (כ"י הספריה הבריטית, Or. 5561 B.26).

מינוי של חמישה אנשים לממונים על בית כנסת זה בידי ראשי הקהל המוסתערי. שטר זה, שנכתב בשנת ת"ס (1700 / 1699) אינו בידינו היום וקשה לדעת את טיבה המדויק של המשרה אליה מונו, אך נראה שהכוונה לשמשים.²⁴⁴

לא ניתן לקבוע מתעודות אלו מה היה טיב משרתם של שלמה ויצחק סכנדר ושל נסים טאוויל. האם היתה זו משרה בהנהגת הקהל, דוגמת חברות ב"מעמד" או במועצת ה"זקנים", או שהיא הצטמצמה לבין קירותיו של בית הכנסת? ברור כי גבאים אלו היו ממונים על מכלול הפעילות בבית הכנסת, ותחתיהם פעלו שאר בעלי התפקידים במקום, כדוגמת החזן והשמש, אך קשה לדעת אם היו ממונים גם על תחומים אחרים בהנהגה הציבורית.

מן האמור עד כה עולה כי תפקידים שמילאו בתקופת הגניזה הקלאסית הפרנסים, מילא במאות השש-עשרה והשבע-עשרה הגבאים. תמורה לשונית זו חלחלה גם אל הקהלים המקומיים אך קשה לקבוע האם לפנינו שינוי השם גרידא, או שמא שינוי של ממש באופן סדרי הארגון של בתי הכנסת במזרח. בכל אופן, מסתבר כי בדומה לתקופות הקודמות, גם בתקופה זו המשיך להתקיים המדרג ההיררכי במשרות בית הכנסת. יש להניח כי הפעולות הפחות יוקרתיות באחזקת בית הכנסת (ניקיון, תאורה, אחזקה) נותרו בידי שמשים שפעלו תחת אחריותו של הגבאי. אמנם, ייתכן כי יש להבדיל בין קהילות קטנות ומחסורות אמצעים יחסית, בהם רוכזו תפקידים רבים בבית הכנסת בידי בעל משרה אחד, לבין קהילות גדולות ומבוססות יותר, בהן התקיימה היררכיה בתפקידי הניהול בבית הכנסת: תפקידי האחזקה היומיומית נותרו בידי השמש, ואילו תפקידי הניהול והאחריות על תשלום המשכורות הוחזקו בידי גבאים.

ג'אבי': לצד המונח העברי "גבאי", ניתן למצוא במקורות מוסתעריים גם את הצורה הערבית "ג'אבי". במקרים אלו אין להסתפק כי מדובר בנושא משרה שעסק בעיקר, ואולי אך ורק, בצדדים הכספיים בלבד של בית הכנסת. במסמכי הגניזה הקלאסית נזכר המונח ג'אבי במשמעות של גובה מס הגולגולת,²⁴⁵ גבאי הקדש²⁴⁶ או גובה המזונות לכתובת אשה.²⁴⁷ בתקופה העות'מאנית מופיע ככל הנראה לראשונה הצירוף "ג'אבי כניס", גבאי בית הכנסת. ייתכן כי הופעתו של מונח זה נעוצה בהשפעת הנוהג שהביאו עמם המהגרים לייחד תפקיד לגובה הכספים לקופת בית הכנסת. בפנקסו של גזבר ההקדש המוסתערי נרשם בשנת ש"ס (1599/1600) כי "שולם שריפי אחד (השווה 50 פצ'ה) לגבאי בית הכנסת חכם עטייה נר"ו".²⁴⁸ אין לדעת אם תשלום זה הועבר אליו כחלק ממשכורתו או מסיבות אחרות. לצד זה נזכר המונח הערבי 'ג'אבי' ביחס לגבאי ההקדש. ברישומים משנת שנ"ט נזכר גבאי של בית הקדש ספציפי, בית אלזואי.²⁴⁹ נראה אפוא שגבאי בית הכנסת נתפס כחלק בלתי נפרד מצוות הגבאים של הקדשי הקהל. היו גבאים שעסקו בגביית שכר הדירה מדיירי ההקדש, והיו גבאים שעסקו בגביית התשלומים ממתפללי בית הכנסת, שנחשב אף הוא נכס הקדש של הקהל.

²⁴⁴ א"ק 184. כמו רוב התעודות באוסף קהילת קהיר, גם תעודה זו אינה נגישה כיום, אך קיים בידינו תמצות שלה מאת י' בן-זאב. לרבריו ראשי הקהל מינו לגבאים את האחים ר' משה טוויל [ראו עליו גם א"ק 167] ור' אלעזר טוויל "ואת הנבון והחכם... ר' יוסף הלוי פוריק [ראו עליו גם א"ק 188] ואת הנבון... ר' יעקב סכנדר ואת ר' נסים כהן למפקח ולמשגיח על בית הכנסת הקדוש" (בן-זאב, התעודות, עמ' רעג). קשה לדעת אם המונח "גבאי" הנזכר כאן הינו הגדרה של בן-זאב או מונח שהופיע בתעודה. כמו כן לא ברור האם כל האישים שימשו בתפקיד זה, או שמא חלקם מונו לגבאים וחלקם לשמשים (אולי ארבעת הראשונים גבאים והאחרון שמש?). אין ספק שחלו כאן שיבושים בהעתקה ולא ברור אילו מילים הן מלשון התעודה ואילו מלשון של בן-זאב. המילים "למפקח ולמשגיח" אינן נראות מתאימות ללשון התקופה ונראה שנוסחו על-ידי בן-זאב.

²⁴⁵ למשל TS 20.174; TS 13 J 17.23

²⁴⁶ למשל ENA 4011.25

²⁴⁷ TS K 15.25; TS 6 J 9.10. על התפקידים השונים של ה'ג'אבי' בתקופת הגניזה הקלאסית ראו אשתור, קווים, עמ' 131.

²⁴⁸ במקור: "וצל שריפי ואחד ענו פצה נ וצלן! [ג'אבי כניס חכם עטייה נר"ו] (TS NS J 576).

²⁴⁹ TS NS 226.184, 1v וראו גם כמה רישומים אודות גבאי הבית שם בדף 2v. על משפחת זואי ראו גם לעיל, פרק 5, הערה 275.

3.3 החזן

החזן היה דמות מרכזית הן בסדרי בית הכנסת הן באירועים משפחתיים. בתקופה הממלוכית היה לו מעמד חשוב בחיים הדתיים בקהילות והוא היה חלק בלתי נפרד משכבת ההנהגה המקומית. נראה שבתקופה העות'מאנית התמעטה חשיבותו, בעיקר לאור עלייתה של עלית תורנית חדשה שריכזה בידה את ההנהגה הדתית בקהילות. בנוסף לכך, מהפכת הדפוס הביאה להפצת סידורים, מחזורים וקבצי שירה ופיוט בציבור הרחב, והביאה בכך לירידה ביוקרתו של החזן כמי שמשמר ידע ליטורגי באופן בלעדי.²⁵⁰

המונח "חזן" נפוץ למדי במסמכי הגניזה המאוחרת ומעיד על שכיחותם של העוסקים במלאכה זו בציבור. בתעודות מן התקופה הממלוכית מכונים אישים שונים בכינוי "אלחזן"²⁵¹ או "חזן", המציין את משלח ידו של האיש. משלחי המאה החמש-עשרה נעלם הצירוף הערבי-יהודי "אלחזן" ותחתיו מופיע הכינוי העברי הטהור "חזן" בלבד.²⁵² בתקופה זו כבר עשוי המונח "חזן" להעיד על עיסוק של אחד מאבות המשפחה בחזנות ולא דווקא של נושא כינוי זה בזמן כתיבת המסמך, בעוד הכינוי "החזן"²⁵³ מעיד בבירור כי נושאו עסק בפועל בחזנות. עם זאת, משרת החזנות עברה לעתים רבות בירושה מאב לבנו. מתעודות הגניזה ניתן ללמוד על כמה משפחות בהן עברה החזנות מדור לדור. דוגמה ידועה לכך היא משפחת אלברדאני.²⁵⁴ באחת התעודות נזכר אדם שהיה דור רביעי לחזנות במשפחתו: "יפת החזן ביר' עמרם החזן ביר' משה החזן ביר' יוסף החזן זכרם ל'ע' [=לחיי עולם] הידוע בן אלג'אזיני".²⁵⁵ בקהילת ירושלים פעלה במאות האחרונות משפחת חזנים מוסתערבים בשם משפחת אריה.²⁵⁶ המשפחה רכשה חזקה על החזנות בקהל תלמוד תורה בירושלים בראשית המאה השבע-עשרה. עדויות על חזנים מבני המשפחה בירושלים זה קיימות עד לשלהי המאה התשע-עשרה.²⁵⁷

לרוב פעל בבית הכנסת יותר מחזן אחד, אך מספרם לא היה קבוע והיה תלוי ביכולתה הכספית של הקהילה ובנסיבות נוספות. בזמנו של ר' עובדיה מברטנורה פעלו שני חזנים קבועים בבית הכנסת בירושלים.²⁵⁸ כשלושים וחמש שנה לאחר מכן דיווח ר' ישראל מפירושא על ארבעה חזנים בבית הכנסת הירושלמי. לדבריו, רק אחד מארבעתם היה מוסתערבי והשאר ספרדים.²⁵⁹ לרוב עבר חזן אחד לפני התיבה, אולם בקטעים ליטורגיים מסויימים השתתפו כמה חזנים יחדיו. כך למשל נמסר במחזור ארם צובה: "ואם הוא זמן לברך על

²⁵⁰ ראו גם אלכוגן, התפילה בישראל, עמ' 367.

²⁵¹ למשל, ברשימת תרומות שנאספה עבור פלוני המגריבי הכהן נזכר בין השאר יוסף אבן אלחזן. הרשימה אינה מתוארכת אך הרבה מן השמות בה אופייניים לתקופה הממלוכית המאוחרת (כ"י אוקספורד, בודלי 2834.36, Heb. B 13.55, גויטיין [חברה, ב, עמ' 496; שם, ה, עמ' 574] מתארכה למאה הארבע-עשרה); ברשימת תשלומים אחרת, כנראה מראשית המאה הארבע-עשרה, נזכר ברישום התרומות שנגבו בשבת "שלח לך" אדם בשם יוסף אלחזן (TS K 15.58); חזן אחר שהיה פעיל בפסטאט באותם ימים היה אדם בשם מופק (אלשיך מופק אלחזן). שרדה בידינו עדות על כוונתו לעלות לרגל למקומות הקדושים בארץ ישראל בימי כהונתו של ר' יהושע הנגיד (TS 16.277). עוד נזכר למשל ר' דוד אלחזן (TS K 15.86).

²⁵² מצאתי צורה זו ברשימת תשלומים שזמנה לדעתי הינו שנות השמונים של המאה החמש-עשרה ונזכר בה "ישועה חזן" (TS NS J 130). הכינוי "חזן" ללא "אל" הידיעה מופיע ברשימות נוספות משלהי המאה החמש-עשרה או ראשית המאה השש-עשרה (צדקה חזן: TS NS J 205; נסים חזן: TS J 1.34); ובמקורות נוספים מן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה (למשל, יחיאל חזן: שו"ת ר"י, ציאה, דף 150ב; משה מסלאתי חזן: כ"י הספריה הבריטית, Or. 10,599.27) ועוד רבים.
²⁵³ למשל, בשטר בעברית משנת רצ"ב מסופר על בואו של "היקר ר' עבד אל כאפי בכ"ר סולימאן החזן ידיע צפ"די" לפני בית דינו של הרלב"ח בירושלים (TS 20.161). פורסם אצל אסף, מעשה בית דין). התואר "החזן" מוסב על האב ולא על עבד אלכאפי, כפי שעולה מן ההמשך.

²⁵⁴ ראו ט' בארי, 'לתולדות משפחת חזנים בבבל', בתוך: ש' אליצור ואחרים (עורכים), **כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר**, ירושלים תשנ"ה, 251-267.

²⁵⁵ כ"י שטרסבורג, 4078.32. לא מצאתי בתעודה סימן ברור המעיד על זמן כתיבתה. מצידה השני הועתק פיוט של הקליר. דוגמה נוספת להורשת החזנות היא דוד בן שכניה החזן (נפטר בסביבות 1025) ובנו יפת, ממנהיגי הירושלמים בפסטאט, שהיו שניהם חזנים. על משפחות של חזנים ראו גם ברקת, שפירר מצרים, עמ' 47; פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 185, הערה 157.
²⁵⁶ על מוצאה המוסתערבי למדתי מהכתבות עם צאצא המשפחה, מר אמרי חזות, אשר מסר לי מסורת בעל-פה בשם סבתו על מקורה המוסתערבי של המשפחה. א' דודסון לעומת זאת מציין כי המשפחה היתה ממוצא ספרדי (א' דודסון, 'חנוכת בית תלמוד התורה הספרדי בירושלים בשנת 1860 לאור ניתוח כתובות הקדשה', **על אתר**, טז (תשע"א), עמ' 57-67).

²⁵⁷ ריון, הקהילה, עמ' 176.
²⁵⁸ אגרות רע"ב, עמ' 70, וכן באגרת תלמידו משנת רנ"ו (יערי, אגרות, עמ' 157). על שני חזנים בקהל שהתפללו לסירוגין במחזור שבועי, ראו שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' קנד.

²⁵⁹ יערי, אגרות, עמ' 169; ריון, מעמד המוסתערבים, עמ' 82. גם ר' משה באסולה דיווח על ארבעה חזנים בבית הכנסת הירושלמי (מסעות א"י, עמ' לא), אך לא ציין את מוצאם.

הלכנה מברכין עליה וסדר ברכתה כך היא: עומדים החזנים ואומרים: למנצח מזמור לדוד ...²⁶⁰ במקרה זה הביאה חגיגות המעמד של ברכת הלכנה לכך שהובלת הטקס נעשתה בידי החזנים כולם יחדיו.

תפקידים ומעמד ציבורי

חזן הינו כמובן בראש ובראשונה בעל תפילה העובר לפני התיבה,²⁶¹ אולם בתקופות שונות נכרכו באישיותו תפקידים נוספים. שאלת מעמדו הציבורי של החזן בחברה קשורה קשר הדוק עם שאלת התפקידים והמשימות שהיו מוטלים על שכמו. ככל שהופקד על מטלות רבות ונכבדות יותר בחיים הציבוריים כך גדלה יוקרתו בעיני הציבור. חוקרי הגניזה הקלאסית הצביעו כבר על מעמדם החשוב של החזנים, שכלל גם תפקיד בהנהגה המקומית.²⁶² מעמד זה היה מוכר גם מן הקהילות האירופיות.²⁶³ חשוב לציין כי "חזן" היה אחד מתארי הכבוד שהעניקה ישיבת ארץ ישראל לאישים בקהילות הכפופים להשפעתה. החזן כיהן כמנהיג הקהילה בקהילות רבות בהן לא היה "חבר" או דיין רשמי.²⁶⁴ מכאן עולה כי מעמד החזן היה רם בייחוד בקהילות הקטנות, בהן היווה לעתים ראש הקהילה ועל סמכותו לא הוטל צילה של סמכות בעלת השכלה ממוסדת יותר.²⁶⁵ מחבר מוסלמי מאוחר, אלקלקשנדי, אף קובע כי מעמדו של החזן היה שני לנגיד בלבד.²⁶⁶ יש בזה כמובן הפרזה רבה, אך מסתבר כי יש בדברים אלו שיקוף למעמדם הנכבד של החזנים, אשר ניכר גם לעיני המתבונן מבחוץ. אלינו עברה ברקת מציינת כי קשה להגדיר בדיוק את תפקידו של החזן בתקופת הגניזה הקלאסית. מלבד היותו שליח ציבור, הוא עסק גם בכתיבת פיוטים והיה אחראי על ענייני בית הכנסת. לדבריה היה עירוב תחומים בינו לבין השמש והפרנס, והיו גם חזנים שהיו פרנסים בעצמם.²⁶⁷ במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה המשיכו החזנים, כפי שנראה להלן, להיות בעלי עמדה רמה בחברה, ופעמים רבות החזיקו במקביל גם בתפקידים ציבוריים נוספים. מן המאה החמש-עשרה אין בידנו מקורות רבים על פעילותם של החזנים וקשה לקבוע אם בתקופה זו המשיכו הדפוסים הקודמים של פעילותם או שניכרו כבר ניצני הכרסום במעמדם. במכתב המלצה משלהי המאה החמש-עשרה או ראשית המאה השש-עשרה, שנמסר לעני שהגיע מחלב למצרים לקבץ נדבות, פונים החותמים על המכתב, ראשי הקהילה בחלב, אל בעלי עמדות הכוח במצרים וביניהם "גדולים [ו] קטנים חכמים ונבונים" [חברים וחזנים איש איש כפי מעלתו].²⁶⁸ ברור כי בתודעת מנסח המכתב "חזנים" הם גורם מרכזי ובעל חשיבות בחיים החברתיים ויש בידם להשפיע על היחס שיינתן לעני המזדמן לקהלם. עם זאת, לא ניתן ללמוד מהמכתב מה היו תפקידיהם המדויקים.

²⁶⁰ מחזור ארס צובה, דף קמ ע"א.

²⁶¹ שימוש לשוני זה הינו מימי הביניים. בתקופת המשנה והתלמוד ניתן הכינוי "חזן הכנסת" לממונה על ניהול בית הכנסת ואחזקתו, הוא ה"שמש" בתקופות מאוחרות יותר (ראו אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 364-363). לעומת זאת, מוביל התפילה התכנה "העובר לפני התיבה" או "שליח ציבור". לא ברור מתי בדיוק הפך תפקיד שליח הציבור למשרה קבועה. על שליח הציבור בתקופת המשנה והתלמוד ראו אלבוגן, שם, עמ' 366; ח' לשם, 'שליחי ציבור בספרות התלמודית והמדרשית', **מחניים**, ס (תשכ"ב), עמ' 99-93; ד' וייס, 'מתי התחילו מורידין שליח ציבור לפני התיבה', **קתדרה**, 55 (תש"ן), עמ' 21-8; י' בלידשטיין, 'שליח ציבור: טיבו, תפקידיו, תולדותיו', בתוך: י' תבורי (עורך), **מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' לט-עג.

²⁶² גויטיין, חברה, ב, עמ' 223; הנ"ל, היישוב, עמ' 89, הערה 25; אשתור, קווים, עמ' 133; לנדמן, משרת החזן; ברקת, שפיר מוצרים, עמ' 48-46; פרנקל, האוהבים והנדיבים, עמ' 51-50.

²⁶³ ראו בונפיל, הרבנות, עמ' 95 ובמקומות הרשומים שם בהערה 205.

²⁶⁴ גויטיין, סדרי חינוך, עמ' מא-מב; בן-ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 165, ושם בהערה 48. ראו גם ברקת, שפיר מוצרים, עמ' 46.

²⁶⁵ איננו יודעים די על מידת השכלתו של החזן הממוצע בתקופת הגניזה הקלאסית, אך ברור שהיתה פחותה מזו של דיין למשל. בן-ששון מבחין בין "שליח ציבור" שהיה בעל תפילה גרידא, לבין החזן, שאף הוא שימש כבעל תפילה אלא שמינויו הוסדר בידי גורמי ההנהגה המרכזיים והכשרתו היתה מוסדרת. לדברי בן-ששון "היה החזן חלק מן ההנהגה בזכות הכשרתו, השכלתו ומעמדו המיוחד בבית-הכנסת" (שם, עמ' 166), אולם הוא אינו מרחיב הרבה בעניין אופיו של תהליך ההכשרה של החזן, תחומי השכלתו וכדומה.

²⁶⁶ אשתור, קווים, עמ' 134.

²⁶⁷ ברקת, שם, עמ' 47.

²⁶⁸ TS NS 264.56+TS NS 324.118 (פורסם אצל ארד, הקשרים).

מבדיקת אזכורי החזנים במקורות מראשית התקופה העות'מאנית באגן הים התיכון המזרחי ניתן להסיק כי בתקופה זו חל צמצום בהיקף פעילותם ובמעמדם הציבורי. בתקופה זו הם נזכרים כמעט אך ורק בהקשרים ליטורגיים.

תפקידים ליטורגיים

החזן והמשורר המוסתערי בן המאה השש-עשרה, יוסף הלוי נואס, מתמצת בשיר שכתב לכבוד אחד מעמיתיו החזנים, את תפקידיו הליטורגיים השונים של החזן:

בתבל נקבצו שרים ושרות ונשמעו אמת שירות ישרות
ב'בוא שמחת פלוני המעולה אשר מדות חסדיו נאמרות
נ'וטה שכמו לעבדות אל בימיו ולילות להנעים הזמירות
אשר בקהל רחומים הוא מהודר²⁶⁹ ומקראות עלי פיהו סדורות
י'ודיע! ומשכיל סוד פנימי²⁷⁰ והמקרא והמשנה עם גמרות
ח/כים! ז'קן ק'הל²⁷¹ קדוש קרואיו בתבל נקבצו שרים ושרות.²⁷³

לפנינו דמות של חזן משכיל, הבקי במקרא, משנה ותלמוד ואף בתורת הקבלה ("יודע ומשכיל סוד פנימי"). יש בתיאור זה עדות מעניינת לפופולריות הרבה של תורת הקבלה בקהילות המזרח, עוד בטרם הופעתה של קבלת הארץ. המילה "חזן" אינה נזכרת בשיר, אך ברור כי שיר זה הוקדש לחזן. לפי תיאור זה, מופקד החזן על התפילה ("עבדות אל"),²⁷⁴ על הקריאה בתורה ("ומקראות עלי פיהו סדורות"), ועל שירת זמירות ("ולילות להנעים הזמירות"). אם אין כאן דימוי פואטי בלבד הבא להדגיש את כוליות המשרה של החזן ביום ובלילה ("בימיו ולילות"), הרי שיש כאן כנראה תיאור של התקבצות בלילות (או לפנות בוקר) לשירת זמירות, דהיינו פיוטים נבחרים. נראה שהכוונה לשירת פיוטי ה"בקשות" שהיתה מקובלת בקהילות סוריה, כמו קהילות אחרות במזרח, בייחוד מאז המאה השש-עשרה ואילך. החזן היה אחראי אפוא הן על התפילה הפורמלית והממוסדת בקהל, הן על כינוסי שירה ותפילה בלתי פורמליים. בעוד שנוסח תפילת הקבע כבר התקבע בתקופה זו ולא ידע זעזועים רבים (לפחות עד להתפשטות קבלת הארץ), הרי שהתחום של פיוטי הרשות היה דינמי ותוסס, וחזנים שמחו לאמץ שירים חדשים של בני זמנם. לעתים ביקשו חזנים לחדש את הרפרטואר הליטורגי של תפילות הקבע, אם כי צעד זה נתקל בהתנגדות של פוסקי ההלכה.²⁷⁵

תפקיד מרכזי של החזן היה הקריאה בתורה.²⁷⁶ החזן קרא בתורה עבור אלו שלא היו מסוגלים לקרוא בעצמם,²⁷⁷ אך גם היה מופקד על זימון המתפללים לעלות לתורה.²⁷⁸ בעקבות מילוי תפקיד זה היווה החזן מעין ארכיון חי לשמותיהם העבריים של אנשי הקהל. כך למשל, עולה מאירוע המתואר בשו"ת רדב"ז:

²⁶⁹ ראשי התיבות בשורה זו רומזות לשם אבי המשורר, אברהם, אך הם לא סומנו בכתב היד. בשתי השורות הקודמות סומנו ראשי התיבות (ב'בוא, נ'וטה), והאקרוסטיכון העולה הוא: "בן אברהם".

²⁷⁰ ראשי התיבות בשורה זו רומזים לשם המשורר, יוסף, אך גם כאן הם לא סומנו בכתב היד.

²⁷¹ אפשר שלפנינו מילה ארמית, ומשמעה "חכם", ואפשר שחדרה כאן מילה ערבית, שמשמעה בדרך כלל "רופא" אך יכולה אף היא לבוא בהוראת "חכם".

²⁷² ראשי התיבות של המילים הפותחות את השורה: "חזק", חתימה אופיינית מאד בשיריו של י' נואס.

²⁷³ דיואן ר' יוסף הלוי, סי' קנח, דף 4ב. לתיאור אחר של עבודתו כחזן ראו למשל: "בשמך עד מאד שמח ועלם / אשר קוראים לו יוסף נואס... ועול תורה אמת סובל ונושא / כלי השיר עלי כתף עמס" / ועל דוכן ישורר לך בשירי / בשמך עד מאד שמח ועלם" (שם, סי' תמד, 28ב. נדפס אצל בארי, עולמו, עמ' 266).

²⁷⁴ והשוו: "איזוהי עבודה שבלב? זו תפילה" (תענית ב ע"א; משנה תורה, הל' תפילה א, א).

²⁷⁵ רדב"ז מבקר את חזני זמנו על שילוב ליטורגיה בת זמנם בתפילות הקבע ומציין בצער כי "ואין החזנים מבחינים בין שיר משורר לחומר נוער וערבו דברי הטפשים הסכלים בתוך דברי אלהים חיים" (שו"ת רדב"ז, ח, סי' יג, יא ע"א).

²⁷⁶ ראו למשל שו"ת רלב"ח, סי' א; שו"ת רדב"ז, א, סי' רמח. ר' יששכר י' סוסאן מתאר מקרה בו החזן הקבוע לא שהה בבית הכנסת (של המערביים בצפת) והקריאה בתורה השתבשה: "וכך אירע מעשה בקהלנו יצ"ו בשבוע סדר נשא את ראש בני גרשום גם הם שביום שני לא בא חזן הקהל הקבוע ועמד יחיד מהקהל והתפלל בציבור ובת שהעלה ס"ת פתח נשא את ראש בני קהת... שנתחלף לו נשא את

מעשה שהיה באחד שבא לגרש את אשתו בשם שמריה, ובא לפני ואני מכירו זה מ' שנה בשם מחרז. ושאלתי, למה כתבו שמריה? והשיבו לי, כי פי' [רוש] שמריה הוא מחרז, ועיקר השם הוא שמריה, ושכך מעלין אותו לס' בשם שמריה. וקרעתי את הגט וכתבתי אחר בשם מחרז וכל שם אחרו²⁷⁹ וכו', לפי שכל היהודים והעכו"ם קורין אותו מחרז, ולא מצאתי מי שיודע ששמו שמריה זולת החזן והוא לא יעלה לתורה פעם ביובל ומי יכירנו בשם זה".²⁸⁰

הבעל המגרש, שהיה ככל הנראה מוסתערבי, החזיק בשני שמות.²⁸¹ ביום-יום כונה על ידי הכל בשמו הערבי, אך בעליה לתורה כונה בשמו העברי. החזן היה היחיד שיכול היה להעיד על שמו העברי של המגרש וכך התברר כי שם זה איננו בשימוש כלל.²⁸²

לצד פעילותו במרחב בית הכנסת, מילא החזן תפקיד חשוב בכל האירועים המשפחתיים בקהל, הן בשמחות (אירוסין, נישואין, ברית מילה) והן באבל.²⁸³ ריבוי פנים זה בפעילות החזן התקיים הן בקרב הרבנים הן בקרב הקראים.²⁸⁴ תחת החופה היה החזן קורא את הכתובה והתנאים בנעימה,²⁸⁵ ומזמר שירים לכבוד הזוג. השיר שצוטט לעיל מקורפוס שיריו של יוסף הלוי נואס הושר על ידו לראשונה בשמחה משפחתית שערך עמיתו לחזנות.²⁸⁶ יוסף נואס חיבר שירים רבים לאירועים משפחתיים.²⁸⁷ שירים אלו הושרו על-ידו²⁸⁸ בבתים פריטים ולא בבית הכנסת. כך למשל, היו הבריתות נערכות בבית היולדת, ולא בבית כנסת (או באולם אירועים) כמקובל היום, וכפי שכותב נואס באחד השירים: "וכל איש אשר נקבץ ביום זה לבית נמול יברך חי ונורא" (הדגשה שלי).²⁸⁹ עשייתו של החזן לא היתה תחומה בין כתליו של בית הכנסת וכל בתי אנשי הקהל היו זירה לפעילותו.

ראש בני בנשא את ראש בני... והראה לכהן שיקרא משם וכשבירך והתחיל לקרות בני קהת צעקו עליו כל הקהל שאינה פרשת השבוע... (עיבור שנים, נו ע"א, וראו גם שם נה ע"ב).

עם זאת, ידעתי קרוא וכתוב נחשבה כתנאי בסיסי לעלייה לתורה: "מעשה שהיה כי קראו ששה בתורה בשבת וקרא החזן שבעי לשיש אחד בן ששים שנה למשלים והתחיל לקרות עמו ובעת ההיא נתגלה חסרונו בקהל כי לא ידע לקרות גם לא להכיר האותיות. וקורם עלותו לא הודע לחזן אם היה יודע בטיב הקריאה אם לאו. יגיד לנו הרב אם יעלה למנין שבעה ולא נלכין פני שיבתו" (שו"ת מים עמוקים, א, סי' יג ע"א). וראו שולחן ערוך, אורח חיים, סי' קלט, סעיף ב.

ראו למשל שולחן ערוך, אורח חיים, הל' קריאת ספר תורה, סי' קלה, סעיף י"א, וראו חובב, בית הכנסת, עמ' 44-45.

צ"ל "אוחרן" [=אחר].

שו"ת רדב"ז, א, סי' תקלא, פו ע"ד. להקלת הקריאה הוספתי פיסוק משלי.

על שימוש בשני שמות, ערבי ועברי, אצל המוסתערבים, ראו גם שו"ת רדב"ז, ג, סי' תלט.

השוו שו"ת ראנ"ח, סי' יא, כג ע"ב: "גם החזן שבקהלו אמר שקוראו בשם אליהו בשעת שעולה לספר תורה".

על תפקיד החזן בלוויית בתקופת הגניזה הקלאסית ראו גויטיין, חברה, ה, עמ' 157-163.

על פעילות החזן הן בבית הכנסת הן בטקסים משפחתיים בחברה הקראית, ראו למשל בשטר מינוי לחזן קראי מ-1574: "והעידו עליו כי הוא ישרת בבית הכנסת כפי יכלו ושלם יתעצל ויעבור בכל לבו כמו המשרתים הראשנים וכמו שהיה החזן הגדול עושה בשמחת חופות ומילות ואבלות" (Evr. Ar. II 1378). התעודה מובאת להלן בשלמות במדור התעודות לפרק זה, תעודה 3). בתעודה הערבית המקבילה מוצגת החזנות בטקסים המשפחתיים כחלק מחובת החזנות: "ואנה יקים בואג'באת אלחזן שמחות חופות ומילות ואבילות" (ושיעמוד בחובות החזון [ב]שמחות, חופות ומילות ואבילות).

ראו למשל דברי ה"שולחן ערוך": "מי שטען על כתובת אשתו שהיה עם הארץ ולא הבין כשקרא החזן הכתובה והתנאים, אין שומעין לו" (חושן משפט, הל' הלוואה, סי' סא, סעיף יג).

שמו של בעל השמחה הושמט ונכתב במקומו בכתב היד "פלוגי", כדי לאפשר שימוש גמיש בו לכל אדם. תופעה דומה ניתן לראות במחזור ארם צובה, למשל, באחת הקינות במחזור נכתב "ולבב גביר השר פלוגי גביר משרה. ינחם ויושיע גביר כל בני עירי" (מחזור אר"צ, תשעו ע"ב). ברור כי בנוסח המקורי נכתב שמו של השר, כפי שניתן לראות משירים שונים במחזור בהם לא הושמט שמו של האיש לו הוקדש השיר.

הצירוף של חזן ומשורר מוכר באימפריה העות'מאנית. למשל, המשורר הידוע סעדיה לונגו שימש כחזן בקהל קסטיליה בסלוניקי. תופעה זו ידועה כבר מהתקופה הביזנטית. ראו למשל י' יהלום, 'חזן-פייטן בבית הכנסת בתקופה הביזנטית', בתוך: י' לויין (עורך), רצף ותמורה, יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 443-451. כמה מן הפייטנים הידועים בעת העתיקה ובימי הביניים היו חזנים, ביניהם למשל ינאי; יוסף אלברדאני ובנו נחום; יפת בן דוד בן שכניה; אברהם גירונדי (מחבר "אחות קטנה"); חזן קדום בשם אלעזר (ראו: ע' פליישר, 'קדושתאות י"ח לראשי חדשים ולחנוכה מאת לעזר החזן', קובץ על יד, ט (י"ט) [תש"ט], עמ' 127-25); פלטיאל בן אפרים (ראו ב' לפלר, 'ינוסף עוד': נוספות על נוספות למחזור ינאי על פי עיבורו של פלטיאל בן אפרים החזן (תחילת המאה ה-11), אסופות, יד (תשס"ב), עמ' קנה-רטז, ועוד.

גם ט' בארי משערת שנואס היה לא רק מחבר השירים אלא גם מבצעם לראשונה בציבור: "מן התיאור, המפורט לעתים, של סעודות וסועדים בשמחות אלה עולה שיוסף הלוי נכח באירועים עצמם, ואף זימר שם את שירתו, להנאת המסובים במקום" (בארי, עולמו, עמ' 257).

דיואן ר' יוסף הלוי, סי' ט, 1ב, שורה 12.

בין השירים לשמחות שכתב נואס ניתן למנות שירים לברית מילה,²⁹⁰ שיר להולדת בת,²⁹¹ ושירים לנישואין.²⁹² גם בקובץ קאנוני של ליטורגיה מוסתערבית, מחזור ארם צובה, כלולים שירים רבים שנועדו לשמחות משפחתיות, כמו גם קינות רבות. כמה מחקרים הוקדשו לאחרונה למחזור ארם צובה ובהם הודגש עושר השירים שנכללו בו, אך נראה שלא נדונה משמעות הכללתם של שירים אלו בתוך הקורפוס של המחזור. כפי שהחזן עסק במסגרת תפקידו הן בתפילה פורמלית בבית הכנסת, הן בשירת שירי שמחה באירועים משפחתיים, ושתי זירות הפעילות נחשבו כחלק בלתי נפרד ממהות תפקידו, כך כולל המחזור רחב היריעה לצד תפילות הקבע שירים למילה²⁹³ ולנישואין²⁹⁴ וקינות שונות הן על מנהיגים בקהל²⁹⁵ והן על הדייטות²⁹⁶ כיחידה קוהרנטית אחת. נראה כי בתודעתו של המלקט לא התקיימה דיכוטומיה חריפה בין קודש לחול. השירים לנישואין או למילה, או הקינות על פטירת מאן דהו נחשבו בעיניו כחלק מהשירה הדתית המקודשת, כיוון שתכניהם עוסקים בתימות שכיחות של הליטורגיה היהודית: גלות וגאולה, תשובה וכדומה. זאת ועוד, שירים אלו חדרו גם לתוך תפילת הקבע, למורת רוחם של פוסקי הלכה מסוימים.²⁹⁷

נוכחות החזן היתה חלק אינטגרלי מקיומם של טקסי הנישואין. תפקידו לא התמצה רק בהנעת זמנם של המסובים בשירה, אלא התלוותה לו לעתים נימה של אחריות ופיקוח. במצרים היתה מקובלת כבר בתקופה האיובית הסכמה המחייבת לערוך את הקידושין בפומבי בנוכחות עשרה ובנוכחות הדיין.²⁹⁸ מאוחר יותר נזכרת גם חובת הנוכחות של סופרי הקהל. התקנה התמידה ברחבי המדינה הממלוכית,²⁹⁹ וב-1527 נחלקו חכמי הדור במצרים האם קידושין שנערכו בהיעדר תנאים אלו בטלים למפרע.³⁰⁰ בספר נהגה הסכמה דומה, ובה נקבע כי בין העשרה צריכים להיות אביה ואמה של הכלה וחזן הקהל.³⁰¹ הסכמה דומה חזרה והתקבלה בריכוזי יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית.³⁰² בנוסחים המתועדים להסכמה זו מקהילות האימפריה נזכר בדרך כלל במפורש כי החזן צריך להיות אחד מעשרת הנוכחים. באחד מקבצי השו"ת נזכרת "הסכמת הקהלות בקנס נ'ח'ש' ששום אדם לא יקדש בפחות מעשרה עם החזן של קהלתו וא'חד] מממוני קהלתו".³⁰³ נוכחותם של החזן ואחד

²⁹⁰ שם, סי' ט, יח, פו, צט ועוד. מעניין לציין כי בשיר שנכתב כנראה למילה שנערכה בפסח (סי' קמט, 3א) נכתב בין השאר "שמחת פסח בו פה שח". מקובל לייחס את המליצה "פסח – פה סח" לאר"י (שער הכוונות, דרושי הפסח, פרק ג; פרי עץ חיים, שער חג המצות, פרק א. אני מודה לידידי יוסף אביב"י על איתור מראה המקום), והנה מכאן עולה כי מליצה זו היתה מוכרת כבר לפני קבלת האר"י.

²⁹¹ שם, סי' קפט, 12ב.

²⁹² למשל, סי' צז, תקנז, תריב-תריג, תרכא, תשח, תשל-תשלא, תתקכג, תתקמא-תתקמב ועוד. ייתכן שגם השיר בסי' שמו (דף 13ב), העוסק לפי כותרתו "פי אנסאן ופקה מע זוגתה" (אודות אדם והצלחתו עם אשתו), נכתב במקורו לאירוסין או לנישואין, אולם בארי (עולמו, עמ' 257, הערה 85) כותבת כי השיר נכתב לחנוכה בית.

²⁹³ למשל: מחזור אר"צ, תשמח ע"ב; תשמט ע"ב; תשנ ע"ב; תשנ ע"ב; תשנ ע"ב.

²⁹⁴ למשל: שם, תשסח ע"א; תשסב ע"ב.

²⁹⁵ בכלל זה קינות על חכם (תשעז ע"ב, תשפט ע"ב), דייך (תשפט ע"ב), זקן (תשעז ע"א), "לשר פלוני הגביר" (תשעט ע"א), וקינה ידועה (מאת ר' אלעזר הכבלי) על ר' אברהם בן הרמב"ם (תשפג ע"ב).

²⁹⁶ ראו למשל שם, תשעז ע"ב, תשעט ע"ב. לעתים הושאר במקומו שמו של הנפטר עליו נתחבר השיר במקורו, ראו למשל "קינה על מי ששמו סעדיה" (תשפג ע"ב). בולטות במיוחד הקינות על בחורים שנפטרו, ואף קינות על פטירת בנות (תשפג ע"ב).

²⁹⁷ "אבל דברים שבדדים מלבם משוררי זמנינו אין ראוי להפסיק בהם, וכל שכן אם הם שבח חתן וכלה וכיוצא [בהם] שאין מפסיקים" (שו"ת רדב"ז, ח, סי' יג, יא ע"א).

²⁹⁸ פריימן, סדר קידושין ונישואין עמ' כז, צט. יסודה של תקנה זו בתקנה מימות הגאונים המצריכה עשרה בעת ברכת האירוסין (שם, עמ' טז-יז). על קיומה של תקנה כזו באסתאנבול במאה החמש-עשרה (תקנת ר' משה קפסאלי) ראו שו"ת מהרי"ק, סי' פג-פד; פריימן שם, עמ' צה-צז. דרישה לנוכחותו של חכם הקהל בטקס הקידושין הופיעה בקרב יוצאי ספרד לראשונה רק בתקנות רנ"ד (1494) במגרב (שם, עמ' קג).

²⁹⁹ על ההסכמה במצרים ובארץ ישראל ראו פריימן שם, עמ' קה, קיב-קיג; למדן, עם בפני עצמן, עמ' 178, ושם, עמ' 195, הערה 6. על הנוהג בסוריה ראו פריימן שם, עמ' קיז-קכ.

³⁰⁰ פריימן שם, עמ' קו-קי.

³⁰¹ שו"ת הרשב"א, ד, סי' שיד; פריימן שם, עמ' סו, צט. תקנה זו התפשטה בספרד והוכרה בקהילות שונות ונכללה בין תקנות ואלדוליד ב-1432 (בער, היהודים בספרד, עמ' 29-289).

³⁰² ראו בהרחבה אצל פריימן שם, עמ' קס-רז וראו חובב, בית הכנסת, עמ' 46 ובהפניות שרשמה למדן שם, עמ' 196, הערות 6-7, וראו גם שו"ת בית יוסף, דיני קידושין, סי' י; שו"ת ראנ"ח, סי' סח; שו"ת מהרש"ך, א, סי' לח; שם, ג, סי' א.

³⁰³ שו"ת רא"ם, סי' יז, כב ע"ב-ע"ג. ובנוסף, אחר, בתשובה מאת ר' שמעון'ן' חביב העוסקת בקהילת גאליפולי: "שיש הסכמה שלא לקדש כי אם בעשרה וחבר עיר וש"ץ מן המניין ותרי מנייהו פרנסי הק"ק ומסתמ'א] לא עבר על החרם והתקנה" (שו"ת חכמי תורכיה,

הממונים לא נועדה לבחון את כשרותו ההלכתית של הטקס, אלא להוות סמכות פיקוח קהילתית שתדאג לרישום האירוע ולמניעת קידושי שחוק וקידושי ספק. ברור אפוא כי הסכמה האוסרת על קידושין בסתר נהגה גם בקהלים המוסתערכים, אך לא ברור אם חובת נוכחותו של החזן בטקס הנישואין עוגנה אף היא כחובה גמורה. מכל מקום, מסתבר כי גם בחברה המוסתערבית נתפסה נוכחות החזן בטקסי הנישואין כייצוג סמלי של הקהילה ומוסדות הנהגתה וממילא כנוכחותו של גורם אחראי ומפקח. לזאת יש לצרף את עובדת היותו של החזן פעמים רבות סופר הקהל, כפי שיתבאר להלן. סופר הקהל היה מופקד בין השאר על רישום השידוכין, התנאים, סכומי הנדוניה וכו', ובכך הוכפף באופן נוסף הטקס המשפחתי לפיקוח ההנהגה בקהל. פעילותו של החזן בשתי זירות שונות – הזירה האישית-משפחתית והזירה הקהילתית, עשויה היתה באופן טבעי להביא למתיחות בין גורמים שונים בקהל אודות קביעת סדרי העדיפות בפעילות החזן. כך למשל, לעיל³⁰⁴ הוזכר אירוע בו פוטר החזן של בית הכנסת אליהו באלכסנדריה על ידי גבאי בית הכנסת. עילת הפיטורין נזכרת בתשובה במפורט:

ואמר לו הגבאי הנז' [כר] אין רצוני כך שתהיה חזן אצלי מפני שיום פ' [לונ] לא באת לב"ה. וטען ה"ר יצחק הנז' [כר] שמה שלא בא לב"ה הוא מפני שנתעכב בשחיטה, שהוא שוחט קהל ולכן נתעכב לבא³⁰⁵.... וכשנשבע שלא להתעכב מלבוא יום אחד לב"ה היינו שלא ללכת לב"ה אחרת להתפלל שם, מפני שקודם שעשו השטר ביניהן היה ה"ר יצחק ערבית, כשהיה נולד בן זכר לאיזה גביר, היה הולך להתפלל בב"ה של אבי הבן מפני שקולו ערב ובקי בטיב החיזון, אבל לענין אחר כמו זה לא עלה בדעתו ולא נשבע על זה.³⁰⁶ קודם שחתם יצחק החזן על הסכם ההעסקה שלו, לא נמנע מלהעניק שירותי חזנות פרטיים למשפחות העשירים תמורת תשלום נאה. הסכם ההעסקה ביקש למנוע היעדרות ולו ליום אחד מבית הכנסת וקבע כי חובתו של החזן לציבור קודמת לאפשרויות השתכרות אחרות שלו במגזר הפרטי.

החזן כאחראי על הצדקה

שורת אגרות ששלח ר' יהושע הנגיד אל חזנים בבית הכנסת בפסטאט מהוות מקור חשוב להבנת מאפייני פעילותו של החזן במאה הארבע-עשרה, למצער במצרים. מספר נכבד של אגרות נשלח אל חזן בשם פרג'אללה,³⁰⁷ שעמד בקשר הדוק עם הנגיד.³⁰⁸ פרג'אללה נתבע בהן לאסוף תרומות לנזקקים שונים,³⁰⁹ ולטפל

ב, 287.2. ההדגשה שלי). לפי נוסח זה צריכים להיות בכלל העשרה החזן, "חבר עיר" (כנראה הדיין) ושני פרנסים. על תפקידו של החזן בטקסי הנישואין ראו גם שם 276, 288.א.

³⁰⁴ בסעיף "הגבאי", ליד הערה 237.

³⁰⁵ הצירוף השכיח של חזן ושוחט יידון להלן, ליד הערה 343.

³⁰⁶ שו"ת גנת ורדים, יורה דעה, כלל ג, סי' ב, קכב ע"ג. נוסף פיסוק על ידי.

³⁰⁷ פרג'אללה החזן נזכר גם באגרת מר' יהושע הנגיד אל הקהילה בפסטאט (TS AS 145.15), תרגום האגרת, ללא המקור הערבי, התפרסם אצל גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 96-95). באגרת נאמר כי הוטל חרם על כל היודע עדות על מה שקרה בין השיח' הבה, בנו של החזן פרג'אללה ובין גיסיו פכ"ר ובנו. גויטיין משער שהריב היה "אולי בעניין שידוכין ונדוניה" (שם, עמ' 96, וראו שם הצעת שחזור לנסיבות הריב). לאגרת אחרת שנשלח אליו מהנגיד ולא נזכר אצל גויטיין ראו TS AS 146.362. גויטיין מסיק שבימי ר' יהושע הנגיד כבר היה פרג'אללה זקן (גויטיין, שם, עמ' 97), אך דומה שיש בידנו ראייה כי פרג'אללה עוד היה בין החיים ב-1387, למעלה משלושים שנה לאחר מותו של ר' יהושע. ברשימת חשבונות קהילתיים תועד תשלום של סכום מסוים ל"אלחזן פרג'אללה", בשבת פרשת נח שנת אתרצ"ט לשטרות (1387. TS Ar. 54.52v).

³⁰⁸ שתיים מאגרותיו של ר' יהושע אל פרג'אללה (TS NS 31.7; TS 6 J 6.21) נדפסו אצל גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 82-81. (הראשונה נדפסה גם בתרגום לאנגלית בלבד אצל כהן, קול העני, עמ' 192). גויטיין כותב ביחס לאגרותיו של ר' יהושע "שלוש מהן הופנו אל החזן פרג'-אללה, שכבר היכרנוהו כאיש שהיה בקשר אמיץ עם הנגיד" (שם, עמ' 81). בציון קשריו האמיצים של פרג'אללה החזן עם הנגיד מתכוון גויטיין ככל הנראה לאגרת שפרסם קודם לכן במאמרו (TS 16.277). תיאור בעמ' 76-73, מקור ותרגום בעמ' 76-80), אולם למען האמת, אין ראייה חד-משמעית כי פרג'אללה הנזכר באגרת זו הינו אכן פרג'אללה החזן, נמען אגרותיו של ר' יהושע הנגיד, שכן השם פרג'אללה שכיח מאד בתקופה הממלוקית המאוחרת (ראו אשתור, תולדות, ג, עמ' 95).

³⁰⁹ TS NS 31.7 (פרג'אללה החזן מתבקש לטפל באיסוף תרומות עבור יוסף ש"צ ידיע צפתי); TS AS 153.206 (הנ"ל מתבקש לגבות תרומות עבור עני בשם שיח' יום טוב. אגרת זו נדפסה במדור התעודות לפרק זה, תעודה 5. עני בשם יום טוב נזכר גם באגרת המלצה אחרת של הנגיד [TS 8 J 13.23] ואפשר ששתי האגרות נכתבו בזמנים שונים עבור אותו אדם). לאגרת אחרת, שלא נזכרה אצל גויטיין, בה מתבקש פרג'אללה החזן לטפל בצרכי העניים ראו TS AS 146.362.

ביתומים ומעוטי יכולת.³¹⁰ אגרת אחרת נשלחה אל חזן בשם אבו אלרצ'א, שהתבקש לדאוג למזונותיו של עני זקן אנונימי ולתת בידו שתי פרגיות ולחם.³¹¹ באגרת נוספת³¹² המופנית אל חזן ששמו לא שרד, גוער ר' יהושע בנמנען. הלה הצטווה לאכסן בביתו אדם נכבד, אך לא טיפל בו ו"הניחו בתענית", כלומר לא הזמינו לסעודה. בנוסף, בנו של החזן קילל את האורח והשפילו בנוכחות הקהל. ר' יהושע חייב את החזן להתייצב בבית הדין עם בנו וכן זירזו להביא עימו את כספי התרומות שהתקבלו עבור האורח. שתי אגרות נוספות של ר' יהושע העוסקות בעריכת מגבית צדקה בקרב הנשים, מופנות לדעת גויטיין אל חזן כלשהו בפסטאט.³¹³ מהעודות אלו עולה בבירור כי בין תפקידיו של החזן, לכל הפחות במחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה במצרים, היה גם הטיפול בכספי הצדקה. החזן היה מופקד על עריכת מגביות חד פעמיות לטובת עניים שנקלעו לעיר, והיה אחראי לספק מזון לנזקקים. בנוסף לזה התבקש למלא שליחויות שונות בענייני ציבור במצוותו של הנגיד. בכך היווה החזן חלק בלתי נפרד מההנהגה העצמית של הקהילה היהודית במצרים. דפוס פעילות זה של החזנים המשיך גם במאה החמש-עשרה. ברשימת תשלומים מן המחצית השנייה של המאה החמש-עשרה בקירוב,³¹⁴ נרשם: "מתן בסתר על אד אל חזן" (מתן בסתר באמצעות החזן).³¹⁵ אין לדעת מה היה הסכום שנמסר בידי החזן במגבית זו, כיוון שהדף קרוע לאחר המילה "חזן", אך דינו בכך שמצאנו ראיה כי גם בתקופה זו המשיכו החזנים להיות מעורבים במערכת התמיכה בעניי הקהילה. מן המאה השש-עשרה ואילך אין בידינו עדויות, למיטב ידיעתי, למעורבות של החזנים בגביית צדקה. נראה שתהליכי המיסוד שעברה ההנהגה המקומית בקהלים המוסתערים בהשפעת דפוסי הארגון של המהגרים, והקמתן של חברות ייעודיות לתמיכה בנזקקים, ייתרו את נחיצותם של החזנים במערכת התמיכה הקהילתית, והללו חזרו להתרכז בעיקר בתחומים המסורתיים של החזנות: תפילה, שירה וקריאה בתורה.

³¹⁰ TS 6 J 6.21. באגרת זו, שהינה למעשה פתק קצר, מתבקש פרג'אללה החזן להעביר יתום בשם מוסי [קרא: מוסה] לרשותו של שיח' יצחק. אם יסרב הלה לקבלו, מצווה פרג'אללה לשלוח שליח לנגיד ולהודיעו, כדי שיעניש את שיח' יצחק. גויטיין רוקם מסביב לפתק קצר זה המכיל שמונה שורות, עלילה שלמה. לפי שחזורו של גויטיין נדר שיח' יצחק, "אולי בשבת כשביקר הנגיד בעיר פוסטאט" (גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 81) לגדל בביתו את היתום מוסי. משהגיע הילד לבית, גורש משם. בעקבות זאת שלח הנגיד את הפתק בו התרה בשיח' יצחק לקיים את נדרו ולגדל את היתום בביתו. בכרטיסיותיו (השמורות במעברת גויטיין במחלקת כתבי היד בספרייה הלאומית) טווה גויטיין שחזור אחר לאירוע, לפיו התבקש שיח' פרג'אללה לחקור האם שיח' יצחק מעוניין לגדל בביתו את היתום. למעשה, הצעות אלו אינן יוצאות מגדר השערה ודמיון בלבד. בפתק לא נאמר דבר על נדר שנדר שיח' יצחק, לא נאמר כי היתום הגיע לביתו של יצחק וגורש ולא הוזכר שפרג'אללה התבקש לבדוק האם יסכים יצחק לגדל את היתום. גויטיין אף מסיק מהעובדה שהבקשה לתת מחסה ליתום מנוסחת (לפי השלמות) בלשון רבים ש"כנראה בעלת הבית לא הסכימה לקבל על עצמה תפקיד זה" (שם, הערה 50). כל שנאמר ביחס ליתום הוא "ותסל[מה] אל ש' יצחק" (ותמסור אותו לשיח' יצחק). ניתן גם לפרש כי פרג'אללה התבקש למסור את הפתק, שהובא ע"י היתום ("חאמלהא אל יתום מוסי", נושא פתק זה, היתום מוסי) אל שיח' יצחק ולא את היתום עצמו. אגרת אחרת המופנית אל פרג'אללה החזן עוסק אולי ביתומה, אך הוא קרוע מאד וקשה להציל ממנו משהו ממש (TS 6 J 6.22).

³¹¹ TS 6 J 8.4. נדפסה להלן במדור התעודות לפרק זה, תעודה 6. האגרת נזכרת אצל גויטיין, חברה, ב, עמ' 463; ד, עמ' 443, אך איננה נזכרת בסקירתו של גויטיין על אגרות ר' יהושע הנגיד. פרט מעניין באגרת הוא שר' יהושע ציווה לערוך את המגבית ביום חמישי, בזמן הוצאת ספר התורה. ייתכן שסכום הכסף שנבדל מי שקנה את פתיחת ההיכל בבית הכנסת, הוקדש אותו יום לקניית מזונות לעני.

³¹² TS NS 321.103. נדפסה בתרגום בלבד אצל גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 86.

³¹³ TS 8 J 17.30; TS 13 J 28.13. למחקרים בהם נדונה תעודה זו ופורסמה (בתרגום), ראו לעיל הערה 179. ראוי עם זאת להעיר כי אגרות אלו לא השתמרו בשלמות, ושורת הפתיחה בה הופיע ודאי שם הנמנען לא שרדה. אפשר כי גם אגרות אלו הופנו אל פרג'אללה החזן או חזן אחר, אך אין הדברים יוצאים מכלל השערה. עוד ראוי להזכיר בהקשר זה אגרת ששלח ר' יהושע הנגיד אל "הקהל הקדוש הנכבד קהל מצרים", דהיינו קהל פסטאט, בה הוא קורא להם לאסוף צדקה עבור נזקק בשם שיח' אליה (TS NS J 336). בגב האגרת נזכר צדקה החזן, ואפשר שהאגרת נמסרה לידו והוא שהיה מופקד על עריכת המגבית.

³¹⁴ גויטיין (חברה, ב, עמ' 505) מתארכה ל"מאה הארבע-עשרה או מאוחר יותר", אולם לפי השמות הנזכרים בה, המוכרים מתעודות אחרות, נראה לתארכה ביתר דיוק למחצית השנייה של המאה החמש-עשרה (ואולי אף לראשית המאה השש-עשרה).

³¹⁵ ENA 2148.3.

לאורך כל התקופה הנדונה בעבודתנו היה שכר החזנים נמוך יחסית ולא היה בו כדי לקיים את משפחותיהם.³¹⁶ בדומה לבעלי תפקידים אחרים בקהל, קיבלו לעתים חזנים את משכורתם באופן שבועי. כך למשל ברשימת תשלומים בערבית-יהודית של גזבר אחד הקהלים בקהיר, כנראה הקהל המוסתערבי, נרשם בשנת שי"א (1550/1) "חזן מה",³¹⁷ כלומר סך 45 (ממטבע מסוים) שולם לחזן. עדות ברורה לתשלום משכורת שבועית קבועה לחזן מופיעה ברישום בפנקס גזבר ההקדש של המוסתערבים בקהיר. ברישום משלחי המאה השש-עשרה מתועד תשלום שהועבר "לכה"ר אברהם חזן כל יום שישי, חמישה פ'צה מתחילת ראש חודש אלול השנ"ו (1596) עד סוף אלול בעשרים פ'צה".³¹⁸ ר' אברהם חזן³¹⁹ היה שכיר של הקהל המוסתערבי בקהיר וקיבל משכורת שבועית של חמישה פ'צה. 'חזן' לא היה רק שם המשפחה אלא גם משלח היד הממשי של ר' אברהם, כפי שמוכיח רישום מאותה שנה בדף אחר בפנקס: 'אלחזן כה"ר אברהם י"צ'.³²⁰ אם כן לפנינו ככל הנראה תיעוד על תשלום משכורת שבועית לחזן הקהל, ר' אברהם כהן.

עם זאת, נראה שבתקופות מסוימות לא שולם כלל שכר קבוע לחזן. פוסקי הלכה נקטו בדרך כלל בגישה כי ראוי לשלם שכר קבוע לחזן,³²¹ אך פעמים רבות לא היה בכוחו של הקהל לשלם והחזן נאלץ להסתפק בנדבות ממתפללי בית הכנסת. כך למשל היה הנוהג בבית הכנסת בירושלים בראשית המאה השש-עשרה.³²² פסק הדין בסכסוך בין המגורבים למוסתערבים בקהיר בשנת רפ"ז עוסק בין השאר באופן חלוקת כספי הנדבות בין החזנים המוסתערבים לחזנים המגורבים. נוסעים שביקרו בבית הכנסת הירושלמי העידו כי החזנים קיבלו נדבות מן המתפללים.³²³ ר' יום טוב צהלון דן באחת מתשובותיו בחזן שנקבעה לו משכורת קבועה, אולם כעת הקהל דחוק ומתקשה לשלם את המשכורת. כמה מאנשי הקהל תובעים להפסיק לשלמה, ולהותיר בידי החזן את "ההכנסה" בלבד, כלומר את נדבות הציבור.³²⁴ תליית התשלום לחזן ברצונם הטוב של המתפללים הציב את החזנים במצב רגיש. הם היו תלויים בשביעות רצונו של הציבור מתפקודם, ונאלצו לספוג לעתים תקופות של הכנסה מועטת. באחד משיריו³²⁵ מתלונן יוסף הלוי נואס על כך שאנשי קהלו, הקהל המוסתערבי בדמשק, אינם גומלים כראוי לחזנים. על פניו בא השיר לשבח את החזנים על שאינם נוטלים נדבות מן הקהל, אך דומה כי המסר הסמוי של השיר הינו עקיצה כלפי הציבור על קמצנותו:

³¹⁶ כך היה גם בתקופת "הגניזה הקלאסית" וראו סיכומו של אשתור: "המסקנה... שהמצב הכלכלי של כלי-הקדש היה כבי-רע" (אשתור, קווים, עמ' 136). וראו למשל TS NS J 323 - מכתב של אבו אלחסן בן אבו סהל "חזן כניסה אלשמיין" בו הוא פונה לידיד ומבקש ממנו צדקה, מפני שהוא אוכל דיו רק בשבת ובימות השבוע נותר רעב. על התעודה ראו גויטיין, חברה, ה, עמ' 89 ועמ' 531, הערה 223; פרידמן, מחלוקת לשם שמים, עמ' 274; פליישר, לסדרי התפילה, עמ' רנ"ג-רנ"ה. על תנאי משכורתו של החזן במאות השש-עשרה והשבע-עשרה ראו חובב, בית הכנסת, עמ' 46-48. חובב נוטה להעריך שמשכורתם היתה נמוכה יחסית.

³¹⁷ TS Ar. 30.279.
³¹⁸ TS NS 225.74. במקור הערבי-יהודי: "לכה"ר אברהם חזן כל גומעה פצה ה' מן אול ראש חדש אלול ה'שנ"ו אלי סלך אלול בפצה כ'". השימוש במונח הערבי 'גומעה' חריג. בדרך כלל מציין הכותב את יום שישי במונח "יום אלו" (יום שישי). ראו מה שכתבתי בעניין זה במאמרי אוד, ערבית ועברית, עמ' 114-115.

³¹⁹ אדם בשם זה, "ר' אברהם חזן", נזכר גם ברשימת תשלומים נוספת מן המאה השש-עשרה או השבע-עשרה (הספריה הבריטית, Or. 10,599.27).

³²⁰ ENA 2917.3, 1r.

³²¹ שו"ת הרשב"א, א, ס' תג; בית יוסף, אורח חיים, ס' נג, סעיף כב (ובקצרה בשולחן ערוך, שם); שו"ת מהריט"ץ, ס' קד.

³²² "יש להם ארבעה חזנים" [קבועי] להתפלל שבוע לכל א'חד]. ואין להם שכר מהקהל, אלא שהרבה בני אדם העולין] לקרוא בתורה עושים להם נדבות, ובפרט האורחים" (מסעות א"י, עמ' לא). ייתכן שהיעדר התשלום לחזנים נעוץ בין השאר במצבה הכלכלי הקשה של קהילת ירושלים באותה עת.

³²³ כך מעידים ר' משה ור' ישראל מפירושא, ראו רוזן, הקהילה, עמ' 175-176. לדברי רוזן, בתקופה מאוחרת יותר קיבלו החזנים בירושלים שכר מהקהילה (שם, עמ' 175).

³²⁴ שו"ת מהריט"ץ החדשות, ס' עו.

³²⁵ דיואן ר' יוסף הלוי, ס' שעו, 18. לשירים נוספים שלו בגנות הקמצנות ראו ס' תשעא (נדפס אצל בארי, עולמו, עמ' 270-271), וכן ס' קע (דף 8ב), וס' שמד (דף 13א). על עוניו של ר' יוסף ותלונותיו על חוסר התמיכה בו ראו בארי שם, עמ' 259.

יאמרו שיר ותהלה חברים וחזנים
אבל מאל נשכרים קוראים ושונים
ואשים וניחוחים לאחרים נותנים

רווח והצלח יעמוד לקהלה
המה לא נזכרים בנדבות ונדריים
מתנות אין לוקחים ובקש הם נדחים

אמנם, במקומות מסוימים זכה החזן להטבה בעלת ערך כספי רב: פטור מתשלום מסים. באדירנה למשל היתה הסכמה שלא לגבות מס משליח הציבור.³²⁶ הסכמות מקומיות כאלו מוכרות גם מתקופות מוקדמות יותר.³²⁷ עם זאת, אין בידי לקבוע אם הסדר זה, שהיה שכיח בקהלים שונים באימפריה העות'מאנית, נהג גם בקהלים מוסתערבים. הפטור ממס מהווה מחד הטבה ממונית שנחשבה חלק מתנאי ההעסקה של החזן ומאידך משקף את היוקרה והסטטוס הגבוה של משרה זו. בעלי מעמד רם בסולם החברתי-דתי, דוגמת החכם, הדיין והחזן, זכו לעתים רבות לפטור ממס, כביטוי להערכת הציבור לבעלי משרות אלו.

זכויותיהם הממוניות של החזנים, לצד חובותיהם השונות, סוכמו בכתבי המינוי שלהם.³²⁸ במדור התעודות לפרק זה מובאים שני כתבי מינוי של חזנים מן המאה השש-עשרה. הראשון נכתב בקהל רבני, כנראה בקהיר, ותוכנו מסוכם להלן.³²⁹ השני הינו שטר מינוי כפול (עברי וערבי)³³⁰ לחזן קראי בבית הכנסת "דאר שמחה" בקהיר, משנת 1574.

לפי המתואר בתעודות אלו פרצה מחלוקת עזה בקהל לאחר מותו של ר' יעקב, החזן והשמש של בית הכנסת. בתחילה כיהן ר' יוסף, דודו של הנפטר, במקומו והעביר את שכר החזנות לאלמנה וליתומים. לאחר חודש פרץ ביום השבת עימות בין חלק מהמתפללים לבין יוסף החזן והלה נשבע שלא יעבור יותר לפני התיבה. בעקבות זאת הוחלט למנות את יהודה בן אברהם הרופא, בן למשפחת תוריזי, משפחה קראית נודעת שמוצאה כנראה מתבריז באיראן. יהודה תוריזי קיבל על עצמו התחייבויות רבות. הוא נדרש להיות מסור לתפקידו ("הוא ישרת בבית הכנסת כפי יכלו ושללא יתעצל ויעבוד בכל לבו כמו היון")³³¹, להימנע מלהפלות בין אויבו לאוהבו כחזן באירועים משפחתיים,³³² לכבד את כל אנשי הקהל³³³ ולציית להוראות הדיין.³³⁴ מנגד הסכים דיין הקהל שלא ניתן יהיה לפטרו מבלי עדות ברורה על התנהגות שלילית. גובה המשכורת לא הוזכר בתעודות אך הוסכם כי במשך שלוש שנים תועבר משכורתו למשפחת החזן המנוח ("ושלש שנים יעבוד בלא הנאה וההנאה הנז' כרת) לענין להיתומים ואמם ואם הנפטר").³³⁵

³²⁶ שו"ת מהריט"ן, סי' קד. מהריט"ן עוסק בתשובה זו בחזן עשיר ששימש בתפקידו בקהל האשכנזי באדירנה, ובשל עושרו ביקשו בני הקהל לגבות ממנו מיסים. לא מפורט בשאלה במפורש באילו מיסים מדובר אך מדברי מהריט"ן נראה כי הדיון איננו אודות מיסים פנימיים של הקהל אלא אודות המיסים שהטילו השלטונות.

³²⁷ ראו למשל שו"ת הריב"ש, סי' תעה-תעז.

³²⁸ על כתבי המינוי של החזנים ראו גם בקצרה אצל חובב, בית הכנסת, עמ' 50.

³²⁹ ליד הערה 345.

³³⁰ שני הנוסחים אינם בבחינת מקור ותרגום, אלא שני נוסחים עצמאיים, ויש באחד מה שאין בשני.

³³¹ תעודה 3 במדור התעודות לפרק זה, שו' 13 בתעודה העברית; וראו בתעודה הערבית שו' 8-9.

³³² שו' 14-15 בתעודה העברית; שו' 12 בתעודה הערבית.

³³³ שו' 22 בתעודה העברית; שו' 10 בתעודה הערבית.

³³⁴ ישנו שינוי מסוים בין התעודות בענין זה. בתעודה העברית נאמר "וגם קבל עליו יהודה הנז' שלא ימרה את פי כ"ר יוסף הדין אלא כל אשר יאמר לו ישמע לקולו" (שו' 22-21), ואילו בתעודה הערבית נזכרים דיינים בלשון רבים: "ואנה יסמע לקול אלדיינים אלמד' אע' ולא יכאלפיהם" (ושישמע לדברי הדיינים הנזכרים לעיל ולא ימרה פיהם, שו' 7). בתעודה הערבית מתייחס המונח "דיינים" לר' יוסף תוריזי דיין הקהל, ולר' אהרן נשיא הקהל, שכנראה לא שימש בפועל כדיין. מנהיגים אלו נזכרים גם בפנקס של הקהל הקראי מאותן שנים ממש. ברישום מכ"ט תמוז של"ז (1577) בפנקס זה תועדה עדות שניתנה "בבית אלקים פי מנזל [=בבית] אד' [וננו] הנין[שיא] הג' [דול] פדיה אהרן הדין יצ"ר בכ"ר אד' [וננו] הנין[שיא] הג' [דול] ע' [בד] אל רחים נ"ע" (כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1051, דף א' ע"ב. ראו עליו גם שם, ב ע"א; ג ע"א). בחודש אב של"ז תועדה עדות שנערכה "פי מנזל" כ"ר יוסף החכם ב"ר יוסף אלשהיד באלתורייז" (שם, ג ע"א). ר' יוסף הדיין היה עוד בחיים בכ"ז כסלו שמו"ו, אז נערך בפניו שטר חוב (Evr. Ar. II 1371).

³³⁵ שם, שו' 18-19. ובתעודה הערבית המקבילה (שו' 6-7): "ואנה יכרם תלת סנין בלא ג'אמכיה" (ושהוא ישרת שלוש שנים ללא משכורת). בתעודה הערבית אף הוזכר החזן שלא לטעון בעקבות העובדה שאינו מקבל משכורת כי יש לו זכות לבחור את משימותיו כרצונו (ראו שם, שורות 11, 12).

מקורות הכנסה נוספים

כמתואר לעיל, היה שכר החזנים נמוך בדרך כלל. בעקבות זאת, נזקקו החזנים לרוב למקור הכנסה נוסף. ריבוי המשרות בהם עסק החזן, כמו גם עובדי ציבור אחרים, היה אופייני אף לחברה המוסלמית. בערי השדה במצרים עסקו עובדי ההקדש המוסלמי גם בעבודות נוספות.³³⁶

בדרך כלל היתה מלאכתו הנוספת של החזן קשורה בחיים הדתיים או בהנהגת הקהילה ולא מלאכת כפיים או מסחר וכדומה. המשותף לכל המשרות שיוצגו להלן היה שמשכורתן שולמה מקופת הציבור. הדעת נותנת כי מכלול התפקידים נתפסו בעיני הציבור כמשרה אחת כוללת, ואכן, מכמה מקורות עולה כי תנאי ההעסקה בכל המשרות שהחזיק החזן סוכמו בחוזה אחד ולא בחוזים נפרדים. נבחן כעת את המלאכות השכיחות בהן עסקו חזנים.

1. מלמד: תפקיד בולט בו עסקו חזנים היה הוראה לילדים.³³⁷ ש"ד גויטיין עמד על תופעה זו ואף ביקש למצוא את הקשר בין שני התפקידים: "כבר מצינו לעיל כמה פעמים צירוף של משרות המלמד והחזן, והדבר טבעי, שהרי עיקר הלימוד בתלמוד-תורה היתה ידיעת קריאת המקרא בנעימה המסורתית".³³⁸ האם אלו פני הדברים גם במאות הבאות? עדות על צירוף החזנות והמלמדות במאה הארבע-עשרה עולה ממכתב, שנשלח מאחד הנגידים אל חכם בשם ר' אברהם. במכתב זה מבקש הנגיד מר' אברהם להתורות בחזן של קהילה מסוימת ש"אם לא ישוב מדרכו הרעה אז אשלח למנעו מללמד התינוקות ונתתיה לרעו הטוב ממנו".³³⁹ צירוף של משרות החזן והמלמד ממשיך להיות מוכר גם בתקופה העות'מאנית, הן בחברה הרבנית³⁴⁰ והן בחברה הקראית. בשטר מקיץ של"ה (1575) נזכר יעקב החזן שהיה "חזן כביר ומשרת פי כנסת בית שמחה ומלמד".³⁴¹ ובכן, יעקב היה לא רק מלמד תינוקות אלא גם משרת (=שמש) בית הכנסת "בית שמחה". חשוב לזכור כי ההוראה לילדים התבצעה לרוב בין כתלי בית הכנסת, זירת פעילותו הטבעית של החזן. יעקב החזן הקראי החזיק אם כן במשרות נוספות שמקום ביצוען הוא בית הכנסת.³⁴²

2. שוחט: משרה אופיינית אחרת בה עסקו חזנים היתה מלאכת השחיטה. צירוף משרות זה מוכר מתקופות קודמות³⁴³ והתמיד גם בעת החדשה המוקדמת. כך למשל, לעיל נזכר חזן בבית הכנסת אליהו באלכסנדריה במאה השבע-עשרה שהיה גם שוחט.³⁴⁴ בספרייה הבריטית בלונדון שמור כתב מינוי של שוחט וחזן משנת

³³⁶ אשתור, שם, שם.

³³⁷ הקישור בין החזן להוראה לילדים מוכר כבר מתקופת המשנה. בעניין האיסור לקרוא לאור הנר בשבת נאמר: "החזן רואה היכן תינוקות קוראים אבל הוא לא יקרא" (משנה שבת א, ג). רוב המפרשים ביארו ש"חזן" כאן משמעו מלמד תינוקות (ראו פירושי הרמב"ם, המאירי ור"ע מברטנורה על אתר). רש"י לעומת זאת מביא שני פירושים: "החזן – חזן הכנסת המקרא שבעה הקוראים בתורה, ופעמים שאינו יודע היכן צריכין לקרות למחר, ורואה היכן קורין תינוקות של בית רבן בשבת זו, והן קורין בסדר לאור הנר בבית הכנסת, ויודע שהיא פרשה של שבת זו. ל"א [=לשון אחר]: חזן – מלמד תינוקות..." (בבלי שבת, יא ע"א, ד"ה החזן). ראו גם אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 364.

³³⁸ גויטיין, סדרי חינוך, עמ' צז-צח. על צירוף משרת החזן והמלמד ראו גם אשתור, שם, עמ' 137.

³³⁹ כ"י הספרייה הבריטית, Or. 5561 B.6. הביטוי בסיפא הינו בעקבות שמואל א טו, כח: "וַיִּנְתְּנָה לְרַעְיָן הַטּוֹב מִמֶּנּוּ". מכתב זה משתייך לקבוצת מכתבים שיצאו מלשכת הנגיד ונכתבו עברית ולא ערבית-יהודית (ראו לעיל, הערה 187). המכתב נדפס להלן במדור התעודות לפרק זה, תעודה 7. לדין נוסף ראו נספח 2. לדוגמה מן המאה החמש-עשרה של חזן ששימש גם כמלמד ראו שו"ת תשב"ץ, א, ס' סד.

³⁴⁰ ראו למשל שו"ת מים עמוקים, ב, ס' מב וראו גודבלט, חיים יהודיים, עמ' 71.

³⁴¹ כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1378.

³⁴² דוגמה נוספת לצירוף המשרות חזן ומלמד בחברה הקראית ניתן למצוא בשטר תנאים בערבית-יהודית מט"ו סיון תקי"ט (1759) בו היה אחד העדים "כהר [=כבוד הרב] משה מלמד בכר [=כן כבוד רב] ... ישועה החזן המלמד נ"ע" (Evr. Ar. II 1383).

³⁴³ חזן שהיה גם שוחט נזכר בתשובת של רב האיי גאון, ראו כ"י מוצרי, VII 157. נדפס אצל מ"ע פרידמן, 'משו"ת רב האיי גאון – קטעים חדשים מן הגניזה', תעודה ג, [תשמ"ג], עמ' 75-71; בראשית המאה האחת-עשרה מונה החזן חוסין (יפת) בן דוד לממונה על השחיטה בפסטאט (TS 20.104); חזן שהתמנה להיות שוחט נזכר גם בשו"ת הרמב"ם, ס' שיד. על חזן ושוחט במניית זפתא ב-1234 ראו כ"י אוקספורד, בודלי Heb. A 3.15 (על תעודה זו ראו גויטיין, חברה, ה, עמ' 489; פרידמן, זעקת שבר, עמ' 135).

³⁴⁴ ראו לעיל ליד הערה 305. על החזקת משרות המלמד והשוחט בידי החזן ראו גם בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 179-178.

רפ"ח (1527/8) באחד מקהלי מצרים. השטר לא שרד בשלמות ולא ניתן לעמוד על כל פרטיו בברור, אך תורף הדברים ברור: אדם בשם יהודה כנראה קיבל על עצמו "להיות שליח צבור קבוע שלהם ולשחוט להם [...] מהיום ועד סוף שתי שני רצופות".³⁴⁵

3. סופר: אליהו אשתור מציין בסקירתו על הקהילה היהודית במצרים בימי הביניים: "לא מעטים היו החזנים, שהחלו לעסוק באדמיניסטרציה של הקהל וקיבלו תמורת שירותם זה שכר נוסף".³⁴⁶ אחד התפקידים האדמיניסטרטיביים הבולטים בהם עסקו חזנים בתקופות שונות היה סופר הקהילה או סופר בית הדין, וכן סופרים שהתפרנסו מהעתקת ספרים בכתב נאה.³⁴⁷ בכתובה של חתן בשם אלעזר בן שלמה, מסוף המאה השלוש-עשרה או מן המאה הארבע-עשרה, חתום יחידי על השטר "יוסף בר נתנאל בר שלה הלוי החזן נ"ע".³⁴⁸ נראה כי הוא הסופר שכתב את הכתובה וחתם שמו בסופה כדרך הסופרים, אם כי הדבר איננו מוכרח. התופעה מוכרת גם מקהילות נוספות בפזורה היהודית. בתעודה משנת 1392 מסיציליה נזכר חזן, שהיה גם זקן היהודים ותפקידו היה "לזמר את התפילות בבית הכנסת, להתקין שטרות ולכתוב מסמכים עבריים ועל פי מנהגם".³⁴⁹ יוסף הלוי נואס, שימש כחזן וכסופר. הוא מציג את משרותיו באחד משיריו בהם הוא קורא: "חזן זה קול"³⁵⁰ צעיר כל הליים והוא סופר ותופר היריעה".³⁵¹ בשיר אחר, המתאר את מצוקת הקהל המוסתערבי בדמשק עם מותם של המנהיגים הזקנים, הציג עצמו בחתימת השיר כ"צעיר סופרים וקטן החזנים".³⁵²

צירוף של כל המשרות האמורות עד כה, דהיינו מלמד, שוחט וסופר, מצאנו בדמותו של חזן, כנראה מוסתערבי, שפעל בקהילת מחלה בשליש האחרון למאה השבע-עשרה. בני הקהילה סיכמו עם החזן יצחק ב"ר שלמה כהן ידיע כרמון, שישלמו לו משכורת שבועית גבוהה, 45 מאידי, "כדי שישחוט להם בשר בהמה חיה ועוף וילמד לתינוקות שבעיר תורה נביאים וכתובים וזולתו כפי מה שיודע וקבל להתפלל"³⁵³ להם בשבתות וימים טובים ובימים הנוראים ראש השנה ויום הכיפורים".³⁵⁴ יצחק כיהן אפוא כשוחט, מלמד תינוקות, וכחזן בשבתות ובחגים. עבודתו כסופר אינה נזכרת במפורש בתעודה, אך היא עולה מחתימתו בסוף התעודה: "הצעיר יצחק כהן ידיע כרמון סופר ועד ושוחט מודה אני על כל הכתוב עלי לעיל". בהיותו סופר, כתב יצחק כהן את שטר ההסכם הנזכר בעצמו ונראה שאף חתם עבור כמה מן הנוכחים שביקשוו לחתום עבורם. דוגמה נוספת הינו

³⁴⁵ כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10,578 R. 34. התעודה נרפסת במדור התעודות לפרק זה, תעודה 2. הצירוף מוכר גם מקהילות בארצות אחרות. בקהילת קאסאל באיטליה נשכר בשלהי המאה השש-עשרה מלמד תינוקות "שיהיה ג"כ [=גם כן] שוחט ובודק ויועיל ג"כ בשאר צרכי הק"ק כגון לסייע בענין החזנות ושאר דברים" (בונפיל, הרבנות, עמ' 106).

³⁴⁶ אשתור, קווים, עמ' 137.
³⁴⁷ בין החזנים מתקופת הגניזה הקלאסית שהיו גם סופרים אפשר לציין למשל את יפת בן דוד, שהיה גם אחראי על השחיטה (ברקת, שפיר מצרים, עמ' 47); נחום בן יוסף אלברדאני (בן-ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 166-168) וידותון הלוי (פליישר, לסדרי התפילה, עמ' רנ"ג).

³⁴⁸ כ"י אוקספורד, בודלי 2873 (Heb. A 3.46). אשתור ציין בפשטות כי הכתובה היא מ-1296 (אשתור, תולדות, א, עמ' 236). אין ספק, לפי מספר סימנים, כי כתובה זו הינה מהתקופה הממלוכית המוקדמת, אך תאריך הנישואין אינו ודאי למעשה. התאריך הנזכר בכתובה הוא: "תליסר יומין לירח תשרי דשנת אלפא ושית מאה ותמניא..." לאחר המילה "ותמניא" ישנו קרע. אם התאריך מסתיים כאן, הרי שהנישואין אכן נערכו בתשרי א'תר"ח לשטרות (1296), אולם ייתכן שלאחר מכן הופיעה מילה נוספת המציינת את העשרות (כלומר, מסגרת הזמנים האפשרית היא בין א'תר"ח לבין א'תרצ"ח (1296-1386)).
³⁴⁹ בונפיל, הרבנות, עמ' 95.

³⁵⁰ ראשי התיבות: "חזק", השכיחים מאד בחתימת שיריו של יוסף נואס.
³⁵¹ שם, ס' קעה, עמ' 9ב. ט' בארי מפרשת כי נואס עסק בכריכת ספרים (בארי, עולמו, עמ' 242 (ויש לתקן שם את מספר השיר לקע"ה ולא שע"ה כפי שנרפס בטעות), אך מסתבר יותר לפרש כי הכוונה לכך שהיה תופר את יריעות הקלף של ספרי התורה שכתב. באחד משיריו מזכיר המשורר שתי מזוזות שכתב עבור נכבד בשם אברהם (ס' ק, ק, 3א. נרפס אצל בארי שם, עמ' 252 ושוב להלן, בלקט שיריו של נואס המובא במדור התעודות, שיר 3.3). בשיר אחר הוא מתאר כתיבת חמש מזוזות עבר לקוח אחר (ס' תשמ"ז, 62ב).
בשיר אחר הוא מתאר בפירוט את ספר התורה שכתב (כ"י סנט פטרבורג, Evr. II A 1145, ס' צא, 6א).

³⁵² דיואן יוסף הלוי, סוף ס' שפט, 21א.
³⁵³ אצל אסף: "כפי מה שיודע וקבל, ולהתפלל" (אסף, שרידים, עמ' 233).
³⁵⁴ א"ק 169. לתיאור תעודה זו ראו גם לעיל, ליד הערה 231.

אדם בשם ר' דוד שפעל בקהילת חצפיה שבדרום לבנון. הלה היה "מרבץ תורה ומלמד ושוחט ושליח ציבור", ועל אף משרותיו הרבות היה עני למדי.³⁵⁵

פיקוח וביקורת על החזנים

בתקופה הממלוכית היו בעלי המשרות בקהילות השונות, זוטרים ובכירים, כפופים להלכה למרותו של הנגיד, אם כי לא ברורה לגמרי מידת מעורבותם של הנגידים בקהילות שמחוץ למצרים. לצד הכפפות לכס הנגידות, היו נתונים בעלי המשרות הזוטרות בכל קהילה לפיקוחם של ראשי הקהילה - הדיין והזקנים. בתקופה העות'מאנית, עם ביטול ההנהגה המרכזית ליהודי מצרים, סוריה וא"י, נותרו נושאי המשרות בקהילות השונות כפופים להנהגה המקומית בלבד. בעלי המשרות הנמנים בפרק זה - הגבאי, השמש והחזן, היו כפופים למנהיגי הקהל. בידי ראשי הקהל היתה הזכות להפעיל כנגדם סנקציות שונות, כגון חרם ונידוי, ואף להדיחם ממשרתם. מבין המשרות הללו, בולטת משרת החזן כמשרה החשובה יותר מאחרות לביקורת ופיקוח. בתקופה הממלוכית כמו גם בתקופה העות'מאנית אנו מוצאים לעתים נימות של ביקורת כלפי חזנים,³⁵⁶ הפצת שמועות בציבור אודות התנהגות לא ראויה מצידם, דיונים הלכתיים בשאלת הזכות להדיחם או להשיבם למשרתם³⁵⁷ ועוד. במה נתייחדה משרת החזן משאר המשרות?

החזן היה בעל תפקיד רגיש וייחודי. על כתפיו הוטלה האחריות להוביל את תפילת הציבור ולשטוח את בקשתה של העדה בפני האל. תפקיד זה הצריך אישיות נקייה מרעב אשר ישנה שביעות רצון ציבורית מדמותה והתנהגותה.³⁵⁸ פוסקי הלכה העמידו תנאים אלו כדרישה מקדמית למינוי החזן,³⁵⁹ תנאים שאינם קיימים ביחס למשרות אחרות. גם פוסקים מוסלמיים עסקו בתכונותיו הרצויות של האמאם.³⁶⁰ החזן נדרש להיות רצוי ומקובל לא רק על ההנהגה כי אם גם על הציבור כולו.³⁶¹ החזנים נבחנו בשבע עיניים על ידי קהל שומעיהם.³⁶² חוסר שביעות רצון, סכסוכים שונים או שמועות רעות מנעו מאנשי הקהל לראות בו את שלוחם והביאו לדרישה להדיחו.

³⁵⁵ שו"ת מהריט"ץ החדשות, ב, סי' קעו, עמ' קלב. שוחט שהועסק גם כמלמד נזכר בשו"ת מהר"ם גאויזון, ב, אגרת ל, שיג-שיד, אך לא נזכר שהיה גם חזן.

³⁵⁶ לתיאור כללי של הביקורת הציבורית על החזנים במהלך הדורות ראו דברי י"מ אלבוגן: "ההתקפות על אוילותם שהיתה לשם-דבר ועל גסות נימוסיהם נתרבו מדור לדור" (אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 367). לביקורתו של ר' חיים ויטאל על ר' ישראל נג'ארה ראו י' יהלום, ר' ישראל נג'ארה והתחדשות השירה העברית במזרח לאחר גירוש ספרד, **פעמים**, 13 (תשמ"ב), עמ' 104.

³⁵⁷ למשל: שו"ת מים עמוקים, ב, סי' מב וראו גודבלט, חיים יהודיים, עמ' 71. דיונים כאלו ניתן למצוא גם בתקופות מוקדמות יותר. ראו למשל שו"ת הרמב"ם סי' קיא. להפניות לדיונים בעניין בספרות הגאונים, הרי"ף והר"י מיגאש ראו הערת א"ח פריימן שם, עמ' 191, הערה 1. לדיון בתשובה זו של הרמב"ם ראו שו"ת רדב"ז, ו, סי' ב'עח.

³⁵⁸ וראו למשל התיאור בשאלה שנשלחה אל הרמב"ם: "תורנו על אדם נודע בחזקת כשרות וצניעות ומעשים טובים בעירו וחזן מעירו ומהיותו מפורסם בזה הוא ואבותיו מלפניו מנהו אנשי עירו להיותו ממונה חזן בב"ה עליהם" (שו"ת הרמב"ם, סי' שיד, עמ' 582).

³⁵⁹ "אין ממנין שליח ציבור, אלא גדול שבציבור בחכמתו ובמעשיו; ואם היה זקן, הרי זה משובח ביותר. ומשתדלין להיות שליח ציבור אדם שקולו ערב ורגיל לקרות" (משנה תורה, הל' תפילה, ח, יא). לדיון בדברי הרמב"ם ראו בלידשטיין, התפילה, עמ' 181-187. בשולחן ערוך מובאת דרישה זו באופן מפורט יותר: "ש"ץ צריך שיהיה הגון. ואיזהו הגון, שיהא ריקן מעבירות ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו, ושיהיה עניו ומרוצה לעם ויש לו נעימה וקולו ערב ורגיל לקרות תורה נביאים וכתובים" (שולחן ערוך, אורח חיים, סי' נג, סעיף ד). מעניין לציין כי בכתב המינוי של יהודה תורווי משנת 1574 הודגשו בעיקר מעלותיו המוסיקליות ולא מידותיו וייחוסו: "ראינו שנקים כ"ר יהודה הרופא בן אברהם תורווי חזן גדול ומשרת בבית זה הכנסת כי הוא נעים ומבין בכל ענין חזון ובעל תורה ובעל נגון ונעים קול" (ראו מדור התעודות לפרק זה, תעודה 3). באופן דומה, באחת מתשובותיו מספר ר' לוי בן חביב על קהילה מסיימת "שורב הקהל חפצים כשיהיה כבוד רבי יצחק גאליפפה ש"ץ קבוע תמיד שקולו ערב וכו'... שגם אני [=רלב"ח] יודע שקולו ערב וקורא הפרשה כראוי אבל עם כל זה כיון שלא נמצא] בש"ץ הקדום שום דבר של דופי... אין ראוי להעבירו" (שו"ת הרלב"ח, סי' עט, קב ע"ד).

³⁶⁰ בלידשטיין, שם, עמ' 186, וראו ההפניות לספרות המחקר שרשם שם, עמ' 299, הערה 167.

³⁶¹ על הצורך בהסכמת הקהל למינוי חזן, ראו למשל את הציטוט משטר המינוי של חזן בקהילת מחלה המובא לעיל, ליד הערה 231 וראו שו"ת ר"י קמחי, 408ב.

³⁶² ראו למשל להלן הערה 377.

זאת ועוד, משרת החזן היתה משרה בעל אופי דתי-רוחני אשר היתה כפופה לדרג שמעליה. בעלי משרה "דתית" אחרת בקהל כדוגמת הדיין ומאוחר יותר ה"מרבין תורה" היו עצמאים יחסית ולא נדרשו לתת דין וחשבון לדרג מעליהם. אם היתה ליחידים או לקבוצה מן הקהל ביקורת על פעילותם, הצעד היחיד שיכלו לנקוט היה לרוב פרישה מן הקהל והעמדת מנהיג חדש עליהם. כפיפותו של החזן, ובמידה מסוימת גם השוחט, לדרג שמעליו, אפשר ביטוי של חוסר שביעות רצון כלפיו וביקורת על פעילותו. גורם נוסף שהוביל למתח בין חזנים לבין בעלי הלכה היה השכלתם התורנית הנמוכה של החזנים. החזן הצטיין בקולו הנאה ובידיעותיו הליטורגיות אך, בדרך כלל, לא בתלמוד ובפוסקים ולעתים אף לא הקפיד בדקדוקי ההלכה. נראה שבעלי הלכה חשו איום מסוים על מעמדם מצד הסמכות הדתית החלופית שייצגו החזנים והביעו עמדה מסתייגת ממידת השכלתם של אלו.³⁶³ עם זאת, החזנים הוכרו כבעלי מסורת אמינה בשאלות הלכתיות בתחום הליטורגיה.³⁶⁴

על פיקוחו של הנגיד על החזנים בקהילות בתקופה הממלוכית, במצרים לפחות, ניתן ללמוד מכמה מכתבים מן הגניזה. במכתב שנזכר לעיל³⁶⁵ מספר הנגיד לנמען, ר' אברהם, על נסיונו להטיל מרותו על חזן שלא נהג כשורה. מן המכתב עולה כי הנגיד התקשה לאכוף את סמכותו על החזן הסורר. על אף שהנגיד "ייסר" את החזן, הלה חזר לסורו: "ובכל פעם וכמה פעמים יסרתיו ולא הועיל תח"ת"³⁶⁶ גער"ה במבי"ן כמהכ"ת³⁶⁷ כסי"ל מא"ה ובדבריי"ם ל"א יוס"ר עב"ד.³⁶⁸ בעקבות זאת החליט הנגיד להחריף את צעדיו ואיים כי אם לא ישנה החזן התנהגותו, ידיחו הנגיד ממשרתו כמלמד תינוקות. מה היה בהתנהגותו של החזן שעורר עליו את חמתו של הנגיד? הנגיד קיבל תלונה על כך שהחזן "לא רצה לשרת לזה מהדב", כלומר, החזן סירב "לשרת", לפעול כחזן, עבור אדם בקהל בשם מהדב. אזכורו של מהדב זה ללא תאר כבוד כלשהו מונעת ממנו לנסות לזהותו עם שיח' אלמהדב, אלו שלח ר' יהושע מכתב תוכחה במרחשון א'תרמ"ו (1334).³⁶⁹ מסתבר כי לפנינו אדם מן השכבה המכונה "השכבה הנמוכה" בחברה. בשל סיבה לא ידועה, סירב החזן למלא את תפקידו הליטורגי, ככל הנראה בשמחה פרטית של מהדב הנזכר.

מכתב אחר בו משתקף הפיקוח של הנגידות על החזנים בקהילות, הינו מכתב שנשלח מר' יהושע הנגיד אל "הי[קר] המכובד... אברהם עטרת השרים".³⁷⁰ הנגיד מורה במכתבו כיצד ליישב סכסוך סוער שפרץ בקהל פסטאט. נראה שהסכסוך, שנסיבותיו אינן ידועות בבירור, גרם לביטול התפילה באחת השבתות בבית הכנסת

³⁶³ הרמב"ם מעמת במפורש את קטגוריית ה"חכמים" מול קטגוריית ה"חזנים": "זה המנהג שידבק בו הדבק לפי קביעת החזנים, לא לפי קביעת תלמידי החכמים" (שו"ת הרמב"ם, ב, סי' רס, עמ' 489, וראו גם בלידשטיין, התפילה, עמ' 134). ר' אברהם בן הרמב"ם מגנה נוהגי תפילה שנובעים בין השאר מ"קביעות חזנים שחכמתם דלה או אפילו נעדרת" (המספיק לעובדי ה', עמ' 179). לדוגמה מן המאה השש-עשרה ליחס מזלזל מצד בעלי הלכה לחזנים ראו גם לעיל בהערה 275. לדוגמה מאותו הזמן מתפוצה אחרת – פולין, ראו ר' יואל סירקיס, **ספר שו"ת בית חדש: החדשות**, ירושלים תשי"ט, סי' מב, שם מספר הב"ח על מקרה בו נידה את חזן הקהילה שהתחצץ כנגדו ואף העביר דברי ביקורת על הרבנים בתחומים שונים. דמות החזן המצטייר בתשובה שם היא של עם הארץ, הבקי במקרא אך לא בתורה שבעל-פה.

³⁶⁴ ראו למשל שו"ת רא"ם, סי' ב.

³⁶⁵ ליד הערה 339.

³⁶⁶ מעל מילות הפסוקים סומנו גרשיים, כנראה משום חובת שרטוט.

³⁶⁷ קרא: "פְּמִהוּת".

³⁶⁸ משלי יז, י + משלי כט, יט.

³⁶⁹ PER H 129. נדפס אצל גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 68-73. הנגיד פונה אל אלמהדב (מילולית: המלומד) בכבוד רב: "אלחצרה אלסאמיה אלשיך אללאגל אלשיך אלמהדב" (הדרתו הרמה, השיח' המפואר, שיח' אלמהדב. שם, עמ' 70, שו" 2-3, ובתרגום שם עמ' 72). "מהדב" עשוי להיות גם "מנומס, ישר" וגם "מהיר". התואר שכיה בעיקר ביחס לרופאים כפי שציין גויטיין (חברה, ב, עמ' 577, הערה 30 ועוד) ואשתור (תולדות, ב, עמ' 333), וראו גויטיין ופרידמן, ספר הודו א, עמ' 41, הערה 51.

³⁷⁰ כ"י מוצרי, V. 336.1. מובא במדור התעודות לפרק זה, תעודה 8. ארבעה קרעים מן המכתב, המהווים את רובו הגדול, שרדו בדינו. ראיתי קרעים אלו בספריית אוניברסיטת קיימברידג' בקיץ 2007. בינתיים עברו הקטעים שחזרו והודבקו זה לזה. אני מודה לד"ר מרים וגנר מן היחידה לחקר הגניזה ע"ש טיילור ושכטר באוניברסיטת קיימברידג' שסיפקה לי צילום משובח של התעודה ודנה עימי בכמה עניינים קשים בה. האם יש לזהות את הנמען כאן עם ר' אברהם, נמען המכתב לעיל? אם אכן כך, יש בזה כדי לחזק את זיהוי כותבו של כ"י הספריה הבריטית, Or. 5561 B.6 עם ר' יהושע הנגיד (לדין ראו נספח 3).

הקדום בפסטאט. בעקבות זאת הטיל הנגיד חרם על החזנים פרג'אללה³⁷¹ ועבד אלכרים, שיופעל עליהם אם יבטלו שוב את התפילה. בנוסף הזהיר הנגיד כי אם חזן מסוים איננו יכול למלא את תפקידו, מחוייב חבירו להתייצב במקומו. עוד איים הנגיד כי מי שלא יסכים לקבל על עצמו את החרם,³⁷² "יצא מן החזנות",³⁷³ כלומר יפוטל לאלתר. עבד אלכרים הוחרם גם בשל התנהגות מוסרית קלוקלת: הוא קילל את אשתו והכה אותה בפומבי. הנמען צווה לנקוט סנקציה נוספת מלבד החרמה אם תישנה התנהגות זו מצדו של עבד אלכרים: שלילת משכורתו של החזן.³⁷⁴ דמותו של הנגיד המשתקפת במכתב זה הינה של סמכות תקיפה ונחרצת. את מכתבו הוא מסיים באזהרה נוספת: "ומי מהם שיפרוק עול אני מחייב אותו לבוא אליי ומי שמסרב לבוא הכרז עליו [=כלומר, החרם אותו] בבתי הכנסיות".³⁷⁵

מן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה ישנן בידינו עדויות רבות על ביקורת ציבורית על חזנים, על שמועות ולשונות רעות ועל הדחות ונסיונות הדחה.³⁷⁶ לא הנגיד עוסק כעת במינוי והדחה של חזנים בקהילות, כי אם הפרנסים ושאר הממונים. החכמים לא היו כנראה בעלי סמכות להדיח או למנות חזן, ותפקידם התמצה בהנפקת חוות דעת הלכתית המאשרת, או שוללת, את החלטות הפרנסים. ירון בן-נאה עמד על הבולטות של משכב זכר כעברה שבגינה מבקשים אנשי הקהל להעביר חזנים ומלמדים ממשרתם או למנוע מבעדם להתמנות.³⁷⁷ הוא קובע כי בדרך-כלל היו החכמים זהירים בפסיקתם, ביקשו הוכחות למעשה העבירה³⁷⁸ ודרשו חזרה בתשובה "שטיבה המדויק אינו ברור" כתנאי להמשך הכהונה או לקבלת המינוי.³⁷⁹

כדרכם של ספרי השו"ת, בתשובות העוסקות בנושאים אלו³⁸⁰ מושט לעתים שם המקום והקהל, וקשה לדעת האם בקהלים של יוצאי חצי האיברי עסקין, או בקהלים אחרים. עם זאת, בשו"ת ר' יוסף ן' ציאח מובאת תשובה העוסקת בחזן שיצא עליו לעז שחטא במשכב זכר ובני הקהל רוצים לפסלו ממשרתו.³⁸¹ שם הקהל בו התרחש המקרה הושט בתשובה, אך בהחלט מתקבל על הדעת כי הדבר אירע בקהל מוסתערבי כלשהו במרחב ארץ-ישראל-סוריה.

בעוד שביקורת על פרנסים וגבאים היתה לרוב על עניינים כספיים, הרי שביקורת על חזנים נסבה לרוב, כפי שראינו עד עתה, על עניינים מוסריים והתנהגות לא הולמת. עם זאת, לעתים נסבה התלונה כנגדם על יחסי אנוש עכורים. כך למשל, דן רדב"ז בחזן שביקשו גורמים שונים בקהל לפטרו מכיוון שהיה מעורר מחלוקת בקהל המתפללים. החזן הודח בעקבות שימוש בסנקציית החרם נגדו. לאחר מכן הותר החרם ורדב"ז דן בכשרות ביטול החרם.³⁸²

לסיכום, מן החזן נדרשה דמה דתית ומוסרית גבוהה מן הממוצע. בזמן כהונתו היה חשוף לביקורת ציבורית ולנסיונות הדחה. משכורתו לא היתה גבוהה ולעתים לא קיבל כלל משכורת. על אף כל זאת נראה שמשרה זו

³⁷¹ עליו, ראו לעיל, ליד הערה 307.

³⁷² דהיינו: לא יקבל התחייבות בשבועה שאם לא יתייצב למשמרתו הריהו מוחרם מהקהל.

³⁷³ שם, שו' 20-21.

³⁷⁴ שם, שו' 9-13.

³⁷⁵ שם, שו' 22-25. "בתי הכנסיות" הינם שני בתי הכנסת בפסטאט – של הארץ-ישראליים ושל הבבליים.

³⁷⁶ ראו גם בקצרה אצל בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 179-178, שם נזכרת הדחה של חזן מדמיאט בשנת ש"פ (1619/20).

³⁷⁷ בן-נאה אף מציין כי המקורות העוסקים במשכב זכר בחברה היהודית העות'מאנית עוסקים לרוב בבעלי תפקידים בקהל ובפרט לחזנים ומלמדים ומעיר "ולא משום שאחוז החזנים היה גבוה יותר באוכלוסיה זו, כפי שניתן היה לשער נוכח ריבוי המקרים שבהם נזכרים חזנים" (בן-נאה, משכב זכר, עמ' 195, הערה 73). ריבוי העדויות על חזנים שחטאו במשכב זכר נובע מהעובדה כי מהחזן נדרשה רמה דתית גבוהה יותר והם עמדו תחת עין ציבורית בוחנת.

³⁷⁸ ראו למשל העדויות המפורטות שהובאו לפני ר' אליהו אבן חיים, בעקבות דרישתו, אודות התנהגותו השלילית של חזן מסוים שביקשו להדיחו (שו"ת מים עמוקים, ב, ס' מב).

³⁷⁹ בן-נאה שם, עמ' 195. נימה זוהירה זו נמצאת כבר בתשובת הרמב"ם על חזן שיצאו עליו שמועות רעות (שו"ת הרמב"ם, ס' קיא).

³⁸⁰ להפניות לתשובות העוסקות בחזנים שנחשדו במשכב זכר, ראו בן-נאה שם, הערה 73.

³⁸¹ שו"ת ר"ן ן' ציאח, 177ב-179ב.

³⁸² שו"ת רדב"ז, ו, ס' ב'קג.

היתה פופולרית למדי,³⁸³ אפשר בגלל חיבתם של אנשים לשירה כמו גם לעמידה באור הזרקורים, ואפשר בגלל היוקרה הציבורית שנלוותה לנושאי משרה זו.

ד. הפעילות בבית הכנסת

בית הכנסת היה כשמו, מקום ההתכנסות של הקהל לפעילויות משותפות. הבולטת בהן היתה כמובן תפילת הציבור. בהיותו מקום תפילה לא נבדל בית הכנסת המוסתערי מבתו הכנסת של שאר עדות ישראל. בסעיף שלהלן ננסה לתאר את המאפיינים המיוחדים של התפילה המוסתעריבית: האווירה הציבורית ואופן השיתוף של המתפללים בפעילות הליטורגית. ואולם, לצד התפילה שימש המקום לפעולות נוספות. המקום שימש גם כמקום המרכזי ללימוד תורה בקהל. בבית הכנסת נשמעו דרשותיהם של חכמי הקהל או דרשנים אורחים, אם במהלך התפילה ואם לאחריה, ופעלו בו מסגרות לימוד קבועות, של ילדים ושל מבוגרים. בנוסף לזה שימש פעמים רבות מבנה בית הכנסת גם את בית הדין של הקהל, והתקיימו בו פעילויות ציבוריות שונות. בסעיף זה נדון בפעילויות השונות שהתקיימו בחלל בית הכנסת המוסתערי (מסגרות הלימוד שהתקיימו בו יידונו בפרק 7 "[מסגרות הלימוד]").

1. התפילה: אופייה וסדריה

א. כוונה ואווירה

החזן והמשורר המוסתערי בן המאה השש-עשרה, יוסף הלוי נואס, תיאר באחד משייריו³⁸⁴ את דמותה של התפילה האידיאלית בעיניו:

על הביטחון בה' ותנאי התפילה³⁸⁵

בטח בא-ל והשען עלי צור ילדך³⁸⁶ הוא ואל תנשה שבחו
עושה עמך כמה רוב חסדים וצר אותך בחכמתו ורוחו
וראוי לך להלל יום וליל להתפלל למול מקדש נכחו³⁸⁷ נ"א ונכחו
ורגליך יהיו שוים בעמדך ושא עינך³⁸⁸ אלי שערך ופתחו
בכוונה שלימה קול שוה מקומך יהיה טהור וריחו
והשמר לך ממחשבות ובפרט אם לצבור את³⁸⁹ שלוחו
אזור מתנך והנעם קול בניגון כשיר דוד אשר הָאֵל³⁹⁰ משחו
י'הי ו'דוי ס'ליחתך פ'לאות³⁹¹ כמו עני שהתפלל ושיחו³⁹²

ברקע השיר עומדים לדעתי דברי הרמב"ם בהלכות תפילה. הרמב"ם היה הראשון למנות באופן מקיף את כל "תנאי התפילה", מהם שמעכבים את המצווה, ומהם שאינם מעכבים אך יש להיזהר בהם לכתחלה.³⁹³ כמה מהם נכללו בשיירו של יוסף נואס והזיקה הלשונית אינה מותירה מקום לספק בדבר מקור ההשראה של המשורר:

³⁸³ ראו למשל במדור התעודות לפרק זה, תעודה 3 (התעודה הערבית), שורות 1-3.

³⁸⁴ דיואן יוסף הלוי, סי' קעב, א9.

³⁸⁵ כותרת זו, כמו שאר כותרות הדיואן, נרשמה במקורה בערבית-יהודית ("פל אתכאל עלי אללה ושרט אל צלאה". התרגום שלי).

³⁸⁶ דברים לב, יח. בהשפעת לשון הפסוק ("צור ילדך תשי") כתב בהמשך "ואל תנשה שבחו".

³⁸⁷ חילוף הנוסח רשום בלשון זו כגלוסה בגליון כתב היד.

³⁸⁸ הניקוד במקור. נראה שתחילה נרשם "עינך" ותוקן "עינך" עבור המשקל.

³⁸⁹ = אתה. וקוצר ל"את" בשל המשקל, השווה "ואת דומה לאשר יורדים ועולים" (דיואן יוסף הלוי, סי' תקיח, ב37); "ולמה את ידידי

תחשבני לאויב לך" (שם, סי' תקצט, ב45) ועוד.

³⁹⁰ הניקוד במקור.

³⁹¹ נוטריקון שמו ("יוסף").

³⁹² על-פי "תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו" (תהלים קב, א).

משנה תורה לרמב"ם, הלכות תפילה

דיואן ר' יוסף הלוי, סי' קעב

חמשה דברים המעכבין את התפלה... טהרת הידים, וכסוי הערוה,³⁹⁴ וטהרת מקום התפלה, ודברים החופזין אותו, וכוונת הלב.³⁹⁵

שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן... ואלו הן עמידה, ונכח המקדש... והשקנת הקול, והכריעה, וההשתחויה.³⁹⁷

כיצד היא הכוונה? שיפנה לבו מכל המחשבות...

תקון הגוף כיצד? כשהיה עומד בתפלה צריך לכוון רגליו זו

בצד זו... תקון המקום כיצד? יעמוד במקום נמוך... וצריך

לפתוח חלונות או כנגד ירושלם.³⁹⁸

תנאי אחד בולט בשירו של נואס בכך שאינו נמצא כלל בין 13 התנאים שמנה הרמב"ם: "והנעם קול בניגון". הרמב"ם, לא רק שלא ראה בניגון הקול בתפילה מעלה, כי אם ראה בו פחיתות גמורה. באחת מתשובותיו הוא מזכיר את הפיוטים "אשר הם תוספת עניינים והבאת דברים הרבה שאינם מעניין התפלה, ונוספים לזה משקלם וניגונם,³⁹⁹ ויוצאת התפלה מגדר תפלה (ונעשית) לשחוק".⁴⁰⁰ יוסף הלוי נואס, לעומת זאת, שלא מצא איסור מפורש בהלכות תפילה על הנעמת הקול, העלה על נס תכונה זו, ויש להניח כי נסיונו שלו כחזן והערכתו העצמית לקול שירתו השפיעו על הכללתו של תנאי זה ברשימת תנאי התפילה.

סידור התפילה המוסתערבי מעיד על השפעתו העמוקה של הרמב"ם על אופני עיצוב סדר התפילה לחטיבותיה השונות, גם אם לא אומץ נוסח התפילה עצמו.⁴⁰¹ משיר זה נמצאו למדים כי המוסתערבים הושפעו מן הרמב"ם לא רק ביצירת נוסח התפילה, אלא גם בחוויית התפילה ובתפיסה כיצד יש לעצבה כמעשה דתי שלם. ספר "משנה תורה" סיפק למוסתערבים מערכת ברורה של הנחיות לעיצוב הפרקסיס בבית הכנסת.

³⁹³ משנה תורה, הל' תפילה, פרקים ד-ה. על רשימות תנאים אלו לתפילה ראו בלידשטיין, התפילה, עמ' 245, הערה 2. כידוע, פותחו תנאים אלו על-ידי בנו של הרמב"ם, ר' אברהם, בייחוד בעניין הכריעה וההשתחויה ורחיצת הגוף. חוקרים שונים עמדו על מקור ההשראה המוסלמי של ראב"ם בסוגיה זו (המחקר הקלאסי בעניין הוא: וידר, השפעות אסלאמיות. ראו גם ההפניות שרשם פרידמן, מחלוקת לשם שמים, עמ' 247, הערה 5, ודבריו שלו בעמ' 248-249 וראו ינון-פנטון, המשכיות ושוני, עמ' 29-27), אך ראוי לעניות דעתי לבדוק האם ישנה ברשימות אלו השפעה מוסלמית כבר על הרמב"ם עצמו (לסיכום מצב המחקר בעניין השפעת האסלאם על הרמב"ם ראו ליבזון, זיקת הרמב"ם, וראו גם ההפניות שרשם קרמר, אלאחכאם אלכ'מסה, עמ' 226, הערה 5). על אפשרות השפעה מוסלמית כאן על הרמב"ם ראו בינתיים הדיון הזהיר אצל בלידשטיין, התפילה, עמ' 98-99. זאת ועוד, תנאי התפילה הרבים לא מופיעים במקובץ בשום מקור תלמודי ויצירת הרשימות היא חידוש של הרמב"ם, הנובע ממגמתו הקודיפיקטיבית. על הקודיפיקציה של הרמב"ם (וקודמיו הגאונים במונוגרפיות ההלכתיות שלהם) וההקשר המוסלמי שלה ראו ליבזון, זיקת הרמב"ם, בעיקר עמ' 275 והלאה.

³⁹⁴ אולי תנאי זה נרמז במילות המשורר "אזור מתנך".

³⁹⁵ הל' תפילה, ד, א.

³⁹⁶ ואכן מדברי הרמב"ם בהמשך עולה כי "טהרת מקום התפלה" מתייחסת בעיקר לענייני ריח רע: "טהרת מקום התפלה כיצד? לא יתפלל במקום הטנופת ולא בבית המרחץ ולא בבית הכסא ולא באשפה... גדולי החכמים לא היו מתפללין בבית שיש בו שִׁכָּר ולא בבית שיש בו מִרְקָס בעת עפשו, מפני שריחו רע" (הל' תפילה, ד, ט-י).

³⁹⁷ שם ה, א.

³⁹⁸ שם ה, ד; ה, ו.

³⁹⁹ במקור: "זונה ותלחינהא".

⁴⁰⁰ שו"ת הרמב"ם, סי' רנד, עמ' 467, הדגשה שלי. וראו דבריו של י' בלידשטיין על תשובה זו: "רבינו ראה בשירת התפילה משום הקלה בקדושתה והכנסת יסוד קלוקל בעבודת ה'" (בלידשטיין, התפילה, עמ' 134). התנגדות הרמב"ם לפיוטים ולשירה בתפילה כרוכה עם התנגדותו לשירה וזמר בכלל, הנובעת משיקולים הלכתיים והגותיים כאחד, ראו שו"ת הרמב"ם, סי' רכד וסי' רסט; י' קרמר, אלאחכאם אלכ'מסה, עמ' 236-238, וההפניות שנרשמו שם, עמ' 236, הערה 30. מגדעון ליבזון שמעתי כי הוא עתיד לעסוק בהרחבה בהשפעה המוסלמית על עמדת הרמב"ם בסוגיה זו, בחיבור מקיף שהוא מכין אודות השפעת האסלאם על הרמב"ם ויחסו לדת זו (ראו ליבזון, זיקת הרמב"ם, עמ' 247, הערת כוכבית). הרצאה שלו בנושא (G. Libzon, 'The Attitude of Muslim Legal Scholars Regarding Music and its Reflections in Maimonides' Writings' (Scholars Regarding Music and its Reflections in Maimonides' Writings) נמסרה ב-15.8.2011 בוועידה החמש-עשרה של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית שהתקיימה בקיימברידג'.

⁴⁰¹ פרנקל, מחזור אר"צ, עמ' 20-26, 29; אליצור, הפיוטים, עמ' 42.

שירו של נואס נועד לעצב מציאות, לא לתאר אותה. קשה לדעת איך נראתה בפועל האווירה בבתי הכנסת המוסתערבים. אין ספק כי הרעות החולות שפוקדות כל בית כנסת (איחורים, פטפוטים,⁴⁰² מריבות⁴⁰³ וכדומה), פקדו גם בתי כנסת מוסתערבים.⁴⁰⁴ עם זאת, היה בתפילה זו משהו, לעתים, משהו שהקסים מבקרים מן החוץ. תיאורם של מבקרים עשוי אף הוא להיות שבלוני או אידילי מדי, אך הוא נעדר לפחות את הנטייה להתפארות עצמית של המספר על עצמו.

תיאוריו של ר' עובדיה מברטנורה לקהילות ולמקומות אותם פקד מאופקים למדי. הוא משתדל לכתוב מנקודת מבט שהיום היינו מכנים אותה "אובייקטיבית", ומטיל לעתים ספק במסורות ששמע. דומה שאחת הפעמים היחידות בהן יצא מגדרו היה בעת שתיאר, בהתלהבות רבה, את סדרי התפילה בבית הכנסת של ירושלים:

נמצא דבר טוב לה' אלקי ישראל בירושלם: התפלה, אשר יתפללו בכל יום בסדור נפלא, לא ראיתי כמהו.⁴⁰⁵ בכל יום תמיד, ואפילו בשבת, משכימים קודם עלות השחר שעה או שתיים, ואומרים שירות ותשבחות עד שיאור היום, ואומרים קדיש. ואחר כך שני חזנים הקבועים אומרים ברכת התורה ופרשת תמיד וכל הזמירות בנועם ובתחנונים, וגומרים קרית שמע עם הנץ החמה כוותיקין.⁴⁰⁶

ר' עובדיה התפעל מהקימה המוקדמת וממשכה הארוך של התפילה, שנעשתה "בנועם ובתחנונים" ונראה שאף המנגינות והאווירה במקום מצאו חן בעיניו. התפילה נערכה, לפי התרשמותו של הנוסע הביקורתי, מתוך רצינות רבה והקדשת תשומת לב ראויה. אף הזקנים, מושאי ביקורתו החריפה של ר' עובדיה, מתוארים על ידו כמצטיינים בתפילה כהלכתה: "ואפילו הזקנים הרשעים והחטאים, אשר עשו והדיחו את כל הרעה, הם זריזים בתפלה ובשאר מצות שבין אדם למקום".⁴⁰⁷ רושם דומה הותירה התפילה במקום על תלמידו של ר' עובדיה, שסיפר באגרתו משנת רנ"ו (סוף 1495): "והם נשמרים מכל חטא ועון וזהירים למצות, וערב ובוקר וצהרים יתקבצו כלם, יחד עשיר ואביון, להתפלל בכונה, ויש שני חזנים יראי ה', יכוננו בתפלתם אות באות ומלה במלה בכל היוצא מפייהם".⁴⁰⁸

אמנם בית כנסת זה לא ייצג את הנוסח המוסתערבי "בטהרתו" ואף אוכלוסייתו לא היתה מוסתערבית בלבד, שכן אוכלוסייתו הורכבה בכל הזמנים גם מיסוד חשוב של מהגרים שהשפיעו על עיצוב התפילה. ואולם, עד לראשית התקופה העות'מאנית היה רוב מניינה של האוכלוסייה ממוצא מוסתערבי. אפשר אפוא לראות בתיאורו של ר' עובדיה בבואה מסוימת של התפילות במרחב המוסתערבי בכלל.

ב. מעורבות המתפללים במהלך התפילה: ה"חזקות"

את עיקר התפילה מוביל שליח הציבור ואילו הקהל מסתפק בענייה אחריו. עם זאת, ישנן פעולות רבות בבית הכנסת אותן יכולים קהל המתפללים לחלוק ביניהם, כדוגמת פתיחת הארון, עלייה לתורה, הדלקת הנר לפני

⁴⁰² על שיחות חולין בבית כנסת מוסתערבי ראו עדות הראייה של רדב"ז: "אדרבא אני מעיד מה שראיתי בעיני שהשליח צבור לא הגיע לחצי התפילה וכבר השלימו רוב הקהל וחזרו לדבר זה עם זה" (שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'קסה [צד], כה ע"ב).

⁴⁰³ ראו למשל את התקנה מבית הכנסת הירושלמי "שלא ידברו דברי ריב בבית הכנסת, אלא ילכו לפני הדיין, ועל פיו יהיה כל ריב, ואז הושם על זה ענש ב' דוק[אטים] לקופה" (מסעות א"י, עמ' ל), המעידות כמובן על שכיחותן של מריבות בבית הכנסת, וראו תעודה 9 במדור התעודות לפרק זה.

⁴⁰⁴ כך למשל, הנוסע ר' משה באסולה סיפר על מריבה שנסבה על הזכות להדליק הנרות בבית הכנסת בירושלים: "וביום ה' רביעי של חנוכה נתקוטטו יחד זקן אחד שמו ר' יצחק חיינ"ה ואחד מן החזנים שמו ר' יהודה סופר. זה אומ[ן]ר המצוה שלי, וזה אומ[ן]ר שלי היא... ובהתקוטטם יחד כעס הזקן וכבה האבוקה לפני ס"ת, ועל זה גזר הדיין שלא יכנס לבית הכנסת שלש[ים] יום, ושיפרע ה' דוק[אטים] למאור..." (מסעות א"י, עמ' ל). על מריבות, איחורים, זלזול ושאר תופעות שליליות בבתי הכנסת באימפריה העות'מאנית ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 179. תיאורו מוקדש לכאורה לכלל בתי הכנסת באימפריה אך מתמקד למעשה בבתי הכנסת הספרדיים ("בבתי הכנסת דיברו אמנם לאדינו..." [שם]).

⁴⁰⁵ כלומר, לא ראיתי דומה לו באיטליה.

⁴⁰⁶ אגרות רע"ב, עמ' 70. על הנוהג הרווח להתפלל עם הנץ החמה מעיד מאוחר יותר גם ר' משה מטראני: "ואני אומר שזמן יציאת ב"ה היא זמן קבוע בחול על הרוב חצי שעה אחר הנץ החמה (שו"ת המבי"ט, א, סי' מט, כד ע"ב)

⁴⁰⁷ אגרות רע"ב, עמ' 70.

⁴⁰⁸ יערי, אגרות, עמ' 157.

ההיכל, ועוד. יוקרתם של מעשים אלו עלתה במיוחד בימות החגים ובשבתות מסוימות. המוסתערים נהגו להחזיק בכיבודים וב"מצוות" שבבית הכנסת לצמיתות, ואף הורישו אותם לבניהם.⁴⁰⁹ תיאור מפורט של חזקות אלו מצוי בשאלה שהופנתה לר' יאשיהו פינטו מדמשק (1565-1648):

בהיות אמת שמימי עולם ושנים קדמוניות מנהג אבותינו בידינו כמנהג המסתערי' [ס] יצ"ו בכל מקומות ישראל אם בארם צובה ואם בבגדאד ואם בכל המקומות שיש מסתעריים עושים כמנהג אבותיהם שכל מי שיש לו חזקה במצוה אחת משים נפשו עליה וינחיל אותה לבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות ואם לא עזב בנים יעביר נחלתו לשארו הקרוב אליו עד סוף כל המשפחה ואין מי שיערער על הירש כלל וקצת מן המנהגים הוא שיש מנהגון [=מהם] המדליק בשב"כ⁴¹⁰ הוא יורד לפני התיבה ומתפלל במקום ש"צ ויש מנהגון שקורא בשבת בשלח ויום ז' של פסח קורא השירה ויש מנהגון שקורא בתוכחות ויש מנהגון חתן בראשית ויש מנהגון שמדליק בפ' [רשת] יתרו ובחג השבועות וקורא עשרת הדברות ואוהביו ורעייו שמחים עמו.⁴¹¹

החזקה נתפסה כרכושו לכל דבר של המחזיק בה, וממילא יכול היה למוכרה או להוריש. בקובץ השטרות "תיקון סופרים" לר' יצחק צבאח הועתק "שטר מכירה" שכזה. השטר איננו עוסק במכירת החזקה מהציבור (או מהנהגת בית הכנסת) למתפלל מסויים, אלא הינו שטר מכירה ממתפלל אחד לזולתו. בשטר מצוין במפורש כי הזכות על החזקה מוחלטת ועוברת בירושה:

בפנינו עדים ח"מ [=חתומים מטה] הודה פ' [לוי] איך קבל סך מ' [עות] מפ' [לוי] ובהם מכר לו הדלקה וכו'... ומעת' [ה] ומעכשו קמה ההדלקה הנז' [כרת] לפלוי למקנה לו ולזרעו אחריו, ויוכל פ' [לוי] ובאי כוח להוריש ולהנחיל ולתת במתנה ולעשות כרצונו וחפצו, ולית דימחא בידה.⁴¹² נוהג מצומצם יותר היה מקובל בירושלים, שם נמכרו חזקות לצמיתות, אך לא ניתן היה להוריש: "וכשימות אחד מוכרי' [ס] השבת הוא לאחר".⁴¹³ תיאור חי של החזקות בבית הכנסת הירושלמי מביא הרדב"ז (באמצע המאה השש-עשרה בקירוב):

ואני ראיתי בירושלם באחד שהיה חנוני ומוכר שמן והיה לו חזקת הדלקה בב"ה [=בית הכנסת] והדליק שבתו [=כלומר, בשבת בה היתה לו חזקה] בשמן עכור משמרי השמן והוציאו אותו מחזקתו ומכרו הדלקתו בפני ואני השבתי על החכמים בזה ואמרו כי מתורת קנס עשו כיון שהוא עשיר ומוכר שמן למה לא כבד את השם⁴¹⁴ מהשמן הזך וכבה את נרות בב"ה והודיתי לדבריהם. תידוק מינה דאי לאו⁴¹⁵ משום קנס לא איבד חזקתו.⁴¹⁶

רדב"ז ושאר חכמי ירושלים הסכימו כי יש לשמור על חזקה הנתונה בידיו של אחד המתפללים. גם אם נדחק בעל החזקה מבחינה כלכלית ואין ביכולתו להמשיך לקיימה, אין בכך כדי לאבד את חזקתו. מכירת החזקה

⁴⁰⁹ הורשת מצוות מתועדת כבר בימי הרמב"ם, שנשאל אודות אדם שהחזיק בזכות לעלות להפטרה מסוימת או בזכות אחרת וירש הזכות מאבותיו. הקהל ערערו על זכותו והטיחו נגדו: "התורה איננה נקנית בקניין ולא יימנע איש ממנה". הרמב"ם עמד לצדו של בעל החזקה, ופסק כי רק מי ש"גדול ממנו בחכמה וביראה" (מילים אלו מופיעות בעברית גם במקור הערבי), יוכל לעלות במקומו (שו"ת הרמב"ם, ס' רמג, עמ' 444-445). על החזקות בבית הכנסת במרחב הנדון בעבודתנו ראו גם אשתור, תולדות, ב, עמ' 374.

⁴¹⁰ אינני יודע ביאור ראשי תיבות אלו. מדובר כנראה בשבת מסוימת בשנה.

⁴¹¹ שו"ת נבחר מכסף, או"ח, ס' ד, דף ג ע"ב – ד ע"א.

⁴¹² תיקון סופרים, עמ' 218. הקטע נדפס כבר אצל בניהו, המקורות החשובים, עמ' שסו.

⁴¹³ מסעות א"י, עמ' ל. בניהו ולמדן מצטטים את דברי ר' משה באסולה, ביחס לשטר מכירת ההדלקה הנזכר לעיל (בניהו שם, הערה 1; תיקון סופרים, שם, הערה 1) ואולם איננו מעיר על הסתירה בין המקורות. בהנחה שקובץ השטרות ב"תיקון סופרים" משקף את הנוהג בקהילת ירושלים במאה השש-עשרה עלינו להציע שני כיוונים אפשריים לפתרון: א. אפשר שלפנינו שני מנהגים שנהגו בתקופות שונות. אולי שטר המכירה הכולל זכות הורשה התגבש כריאקציה לנוהג למכור את החזקות מחדש אחר מות המחזיק; ב. אפשרות אחרת היא שמכירת החזקות לאחר מיתה היתה נהוגה בחזקה סתם, ללא עדות ברורה או שטר, אולם בעלי חזקה שהיה ברשותם שטר מכר כדוגמת המובא בקובץ אכן הורישו את חזקותיהם לילדיהם.

⁴¹⁴ רומז ללשון הפסוק "כבד את ה' מהונך" (משלי ג, ט).

⁴¹⁵ =דייק מכך שאם לא.

⁴¹⁶ שו"ת רדב"ז, א, ס' שפז, סה ע"א.

במקרה המתואר כאן נעשתה באופן חריג, מתוך כעס על זלזולו של בעל החזקה בכבוד בית הכנסת. במקרה אחר עמד רדב"ז לימינה של אלמנה, כנראה מוסתערבית, שהחזיקה בזכות הדלקת הנרות בבית הכנסת במועד מסוים. ממוני הקהל ביקשו להעמיד את החזקה למכירה בטענה שאין לה ראייה ברורה על חזקתה.⁴¹⁷ מנהג החזקות על הדלקת הנר בירושלים קיבל פנים חדשות בדורות הבאים. הנוסע משה פוריית דיווח ב-1650 כי זכות ההדלקה ניתנה למי שציין באותה שבת את יום השנה לפטירת קרוביו ('יאר צייט').⁴¹⁸

קניית החזקות: במקורות חסר לעתים תיאור כיצד זכו בעלי החזקה בחזקתם. האם היה זה מחמת מעמדם והשכלתם או שמא בזכות הונם בלבד? לפחות בחלק מהעדויות מפורש כי החזקה נקנתה בכסף מלא על-ידי בעל החזקה.⁴¹⁹ כך למשל מסופר בשאלה שנשלחה לר' יעקב בירב: "קהל מוסתערב יצ"ו מכרו בימים קדמונים המינויים [ם] ושרותי [ם] שבבית הכנסת שלהן ועמדו הממונים במנויים ובשירותים בעוד בחיים חיותם וגם בניהם אחריהם".⁴²⁰ כפי שעולה מן ההמשך, התיאור במקור זה אינו מתייחס למשרות נושאות שכר בבית הכנסת, כדוגמת החזן והגבאי, אלא לתפקידים וולונטאריים שמתפללים היו מוכנים לשלם עבורם, כמו אלו שנזכרו קודם.

המפגש עם המהגרים הספרדיים הביא לעזוזה המנהג הוותיק. המתפללים בבתי הכנסת המוסתערבים התוודעו למנהג הספרדי של "מכירת המצוות" בבית הכנסת מדי שבת ומועד ועמדו על תועלתו הכלכלית כאמצעי להגברת הכנסות הקהל,⁴²¹ וכפי שמתואר בהמשך השאלה שנשלחה לר' יעקב בירב:

ועתה קמו קצת מהקהל או רובם ככולם חוץ מהממונים לאמור לכו ונמכור⁴²² אלו המינויים כמנהג הספרדים יצ"ו וימשך מזה תועלת [ת] ומלואי לכיס של צדקה גם כי יזכו רבים במצות.⁴²³

ברור כי בעלי החזקות היו בעלי מעמד חברתי נכבד בעדה המוסתערבית. היוזמה החדשה ביקשה לעצב מחדש את יחסי הכוחות בבית הכנסת באופן שוויוני יותר. עדות זו חושפת בפנינו טפח נוסף מעוצמת הזעזועים שעוררה הגירת המהגרים הספרדיים באגן הים התיכון המזרחי. מנהגים וסדרים חדשים אומצו ודפוסים ישנים נבחנו מחדש.

2. הדרשה

בעשורים האחרונים חלה התקדמות במחקר הדרשה במזרח בימי הביניים המאוחרים.⁴²⁴ קבצי דרשות שונות נדונו והוארה דמותם של דרשנים, בעיקר מקרב היהדות הספרדית.⁴²⁵ צעד חשוב נעשה עם בדיקת דרשותיו של

⁴¹⁷ שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'פה.

⁴¹⁸ "ומי שיש לו יארייט, לו זכות ההדלקה, דהיינו, ליתן שמן לכל המנורות והכוסות שבבית הכנסת... וחיוב לברך ב"מי שברך" את האיש או את האשה שלהם זכות ההדלקה... ובספר הגבאים רשום למי ומי זכות ההדלקה בשבת או ביום טוב וכיוצא בזה בחול המועד או בראש חודש. והנרשם בספר הגבאים נודר צדקה בשכר זה" (יערי, מסעות, עמ' 304-303, וראו גם שם, עמ' 288).

⁴¹⁹ לסקירה מקיפה על מנהגי מכירת ה"מצוות" השונות בבית הכנסת בקהילות ישראל ראו קליינמן, מכירת עליות. ואולם, מרבית המקורות המובאים שם עוסקים במכירה חד-פעמית של מצווה, ולא במכירה לצמיחות כמתואר כאן.

⁴²⁰ שו"ת ר"י בירב, סי' מט, לח ע"א. ראו גם ליטמן, היחסים, עמ' 38.

⁴²¹ לדיון בשאלת ייעוד הכספים שנגבו עבור מכירת המצוות ראו קליינמן, שם, עמ' שטו-שיח. על מכירת המצוות ביום הכיפורים (לפתיחת הארון וכד') ראו שו"ת המבי"ט, ג, סי' ס. ר' משה פוריית מדווח באמצע המאה השבע-עשרה על מכירה שהתקיימה כל ערב ראש חודש בירושלים בה נמכרו המצוות לחודש הבא, בהן קישוט הספר ברימונים, נתינת יין לקידוש ועוד (יערי, מסעות, עמ' 291).

⁴²² רמיה ברורה לפסוק העוסק במכירת יוסף (בראשית לז, כז). יש בכך כדי להעיד על עמדתו הנפשית השלילית של השואל ביחס להצעה זו שעלתה בקהל. השואל מצדד בעמדתם של בעלי החזקות, כפי שעולה בבירור מציטוט טענותיו בידי המשיב, ומסתבר כי החזיק בחזקה מסוימת בבית הכנסת של הקהל המוסתערב.

⁴²³ שו"ת ר"י בירב, שם. סדר הטיעונים משקף את חשיבותם בעיני הציבור. תחילה נטען כי מכירת המצוות תכניס כספים לקופת הקהל, וזהו הטיעון העיקרי. רק לאחר מכן נטען כי בדרך זו גם יגדל מעגל הזוכים במצוות אלו.

⁴²⁴ במונח "מזרח" כאן הנני מתכוון למזרח הביזנטי והמוסלמי כאחד. על מאפייני הדרשה ביהדות הביזנטית ראו בינתיים מ' ספרשטיין וא' קנרפוגל, 'דרשות מביזנטיון בכתב יד: תיאור כתב היד וקטעים בענייני תפילה ובית הכנסת', פעמים 78 (תשנ"ט), עמ' 164-184. לסקירות כוללות על הדרשות בימי הביניים ובראשית העת החדשה ראו י' דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים תשל"ה; ספרשטיין, דרשות יהודית, וראו ההפניות שרשמה אלמגור, כתבי היד, עמ' 22, הערה 25.

⁴²⁵ על הדרשה הספרדית בכלל ראו הקר, הדרשה. בין חוקרי ספרות הדרוש באימפריה העות'מאנית יש להזכיר למשל את מרדכי פכטר, מרק ספרשטיין ושואל רגב.

ר' אהרן גריש, שנכתבו ערבית-יהודית.⁴²⁶ באוספי הגניזה השונים שמורים דפים רבים של פירושי מקרא ודרשות (קו הגבול בין דרשה לבין פירוש מקראי בתקופה זו אינו חד לעתים)⁴²⁷ בערבית-יהודית ובעברית. חלקם זוהו כמשייתכים לחיבורים מוכרים מן התקופה הממלוכית, כדוגמת מדרש ר' דוד הנגיד⁴²⁸ ותורת המנחה לר' יעקב סקילי,⁴²⁹ ורבים אחרים טרם זוהו ותוארכו.⁴³⁰ במצב המחקר הנוכחי אין עדיין אפשרות אפוא לסקור באופן שיטתי ומקיף את מאפייני הדרשה במזרח בימי הביניים המאוחרים. יש לקוות כי מפעלי המחקר המואצים לחקר הגניזה בשנים האחרונות יביאו לקטלוג ופרסום של דפי הדרשות באוספים השונים ויאפשרו מחקר סיסטמתי ומקיף בתחום זה.

תוכן הדרשות

תוכן של הדרשות השתנה מדור לדור, על-פי טעמו של הציבור. עם זאת, מאפיינים בסיסיים היו משותפים לרובן ובכלל זה הקישור לפרשת השבוע וההתמקדות במצוות שונות שרצה הדרשן לחזק בציבור. משהו מתוכנה של דרשה שנשא דרשן לא ידוע בבית הכנסת העתיק בפסטאט במחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה, מתגלה לנו באמצעות מכתב של הנגיד, ר' יהושע בן דוד. הנגיד כותב כי כשהגיע ר' חלפון לפסטאט ודרש בפני הקהל, שמח בו ר' יהושע וראה בו דרשן ראוי, אולם עתה הגיע לפסטאט דרשן אשר לדעת הנגיד הינו בור ועם הארץ ואין לקהל להעסיק אותו כדרשן.⁴³¹

⁴²⁶ על דרשות אלו ראו להלן.

⁴²⁷ היחס בין שתי סוגות אלו זוקק דיון רחב שלא כאן מקומו. בין שתייהן קיימת זיקה הדוקה, וראו למשל דבריו של י' הקר המעיר: "נמצא שאין להפריד בין ספרי הדרשות לספרי הפרושים בתקופה זו" (הקר, הדרשה, עמ' 122), וראו גם אילן, מצח אהרן, עמ' 156-157.

⁴²⁸ בספריות שונות שרדו מאות כתבי יד של חיבור זה, ראו אלמגור, כתבי היד.

⁴²⁹ ראו למשל דנציג, קטלוג, עמ' סג. חיבור זה השתמר בכתבי יד רבים. הקדום שבהם הנושא תאריך הינו משנת קפ"ו (1426 לסה"נ. כ"י סנט פטרבורג, האקדמיה הרוסית - המכון ללימודים מזרחיים, B 210, סרט 53349 במתכ"י). חלק מהחיבור נדפס על ידי ש' בן אליהו בשם "מנחת ביכורים", ניו יורק תשי"ד. החיבור נדפס במלואו לראשונה על ידי ברוך אביגדור חפץ (צפת תשנ"א). על החיבור וזיקתו למדרש דוד לר' דוד הנגיד, ראו א' הורביץ, "תורת המנחה" לר' יעקב הסקילי ו"מדרש דוד" לר' דוד הנגיד, סיני, נט (תשכ"ו), עמ' כט-לח.

⁴³⁰ ראו למשל את תיאור מצב המחקר העכשווי בתחום זה אצל ינון-פנטון: "Literally thousands of translations and commentaries of various books of the scriptural Canon have come to light, reflecting a host of schools, from the rational to the mystical. Though a fair proportion of the scientific editions of medieval commentators published over the last hundred years have often taken Geniza material into account, the vast majority of its exegetical treasures still remain untapped" (ינון-פנטון, פירוש מיסטי, עמ' 19).

⁴³¹ TS 12.608. המכתב פורסם ע"י גויטיין תחילה בספרו סדרי חינוך, עמ' קלד-קלה בתרגום חלקי וללא המקור הערבי, ושוב בצירוף המקור במלואו ובתרגום מתוקן במאמרו דמדומי ערב, עמ' 97-99. עותק נוסף של מכתב זה שמור באוסף מוצרי (כ"י מוצרי, IV 85) והוא חסר בראשו את סימן ה"עלאמה" של ר' יהושע הנגיד. הוא כתוב בכתב אחר, השונה מהכתב של סופרו של ר' יהושע המוכר ממכתבים רבים שהשתמרו בגניזה. ברור כי העותק שבאוסף מוצרי הינו טיוטה, אולי בכתב ידו של ר' יהושע עצמו, ואילו העותק שבספריית אוניברסיטת קיימברידג' הינו העתקה נאה של הסופר, שאף שיפר את לשונו הערבית של המכתב, והוא שנשלח אל אנשי פסטאט. בחינת המקבילות מראה כי צורות "עממיות" בטיטה שבאוסף מוצרי תוקנו לצורות "תקניות" בכ"י קיימברידג'. ("נסבת" כ"י מוצרי, שו' 9] - "נסבה" כ"י קיימברידג', שו' 9]; "הדה" [כ"י מוצרי, שו' 18] - "הדא" כ"י קיימברידג', שו' 17]. יש בזה כדי להעיד לכאורה על השכלתו הערבית הטובה יותר של הסופר.

בחינת הטיוטה באוסף מוצרי מאפשרת לעמוד על דרך העיצוב של מכתבי ר' יהושע הנגיד והשינויים הקלים שנכנסו במכתבים בין עותק לעותק. למשל, בסוף שורה 7 נרשם בשוליים בכ"י קיימברידג' "ומא תמנ[כן יתכל]ם אלא בא[דן]". המשפט לא הועתק כלל על-ידי גויטיין. זוהי תוספת בגליון שנכנסה לנוסח המוגמר של התעודה (בכ"י מוצרי: "ומא תמנ[כן יתכלם] אלא באדן"). כמו כן זיהוי הטיוטה מסייע להשלמת מקומות שקרועים בכתב יד בקיימברידג' ולשפר את ההדרת המכתב. גויטיין כותב כי "המכתב קרוע מכל הצדדים וסופו חסר" (סדרי חינוך, עמ' קלד) אולם בדיקת המקבילה באוסף מוצרי מוכיחה כי בכ"י קיימברידג' השתמר מכתבו של הנגיד בצורה שלמה כמעט לחלוטין. אציין כמה דוגמות לתיקונים לקריאתו של גויטיין שניתן להפיק מן ההשוואה לטיוטה (חילופי נוסח הודגשו על ידי): בשורה 4-5 השלים גויטיין תחילה "ס[אפר ענד]כס" (סדרי חינוך, עמ' קלד) אך בתרגומו המחודש שינה ל"ס[אפר אל]כס". המקבילה בכ"י מוצרי ("סאפר ענדכס") מוכיחה דווקא כי משנה ראשונה לא זזה ממקומה; כ"י קיימברידג' קרוע בסופי שורות 12-13 וגויטיין הותירן ללא השלמה ("ותרצע פי ... [13] קד חצל לה אלצירר והו לא יעלם ... [14] צבי גאהל", אבל במקבילה בכ"י מוצרי המשפט ברור: "יתרצע פי רהנה ויכון קד חצלה לה אלצירר והו לא יעלם פכין תקדמו שכץ צבי גאהל"; בסוף שורה 17 קרא גויטיין: "וסב[ק] [18] בה עלי רוס אלנאס" תוך שהוא מציין כי כל האותיות בתיבה הראשונה מסופקות, אולם במקבילה בכ"י מוצרי: "וטלע בה עלי רוס אלנאס"; סופי השורות 18-19 בכ"י קיימברידג' קרועים וגויטיין הותירן ללא השלמה ("וכדלך איצא אלחון אלדי ... [19] וקאל קדיש בעדה הו לאנא נערף ..."), אולם המקבילה בכ"י מוצרי מלאה כאן: "וכדלך אלחון אלדי וקף וקאל קדיש בעדה הו לאנא נערף באנה תמאם"; עוד אציין כי ההשלמות (הברורות לרגיל בלשנו של ר' יהושע) "אלגמא[ע] אלכרימה" (שו' 3); "ויהיה] בעזרם" (שו' 4) מתאשרות בבירור מהמקבילה בכ"י מוצרי.

המכתב מאיר בפנינו את דמותו האידיאלית של דרשן בעיניו של ר' יהושע הנגיד. ר' יהושע מספר במכתבו: "דער⁴³² שכאשר הגיע [מילולית: נסע] אליכם הרב ר' חלפון ה' יברכהו, שהינו מורגל לדרוש, וידע מה הוא אומר,⁴³³ והוא זקן בשיבה ובחכמה, שמחנו בו בשבילכם".⁴³⁴

ר' חלפון מתואר על ידי הנגיד כבא בימים וכבעל השכלה תורנית רחבה.⁴³⁵ הדרשן השני, לעומת זאת, היה היפוכם של דברים, הן צעיר בגילו והן בור: "ועתה נמצא אצלכם מי שאיננו יודע מה הוא אומר, ובמיוחד, הוא אומר סודות, דברים שאיננו מבין את מובנם, כמו התוכי, המדבר ואינו יודע מה הוא אומר. והוא איננו יודע לא אסור ולא מותר".⁴³⁶ בהמשך אף מכנה ר' יהושע את הדרשן "צעיר בור" (צבי ג'אהל).

מדבריו של ר' יהושע אנו שומעים כי דרשותיו של הדרשן עליו יצא קצפו, הכילו "סודות". לא נאמר בתעודה אילו סודות היו אלו. ייתכן שמדובר בחומרים מן המיסטיקה הצופית שחלחלו כידוע לחוגי החסידים במצרים, וכך הציע גויטיין.⁴³⁷ אפשר גם כי הכוונה לחומר קבלי. בנו של ר' יהושע, ר' דוד הנגיד (השני), היה בין הראשונים במזרח ששילב בחיבוריו מובאות מן הזוהר ומחיבורים קבליים נוספים.⁴³⁸ ייתכן בהחלט כי תורות קבליות נודעו במזרח כבר במחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה, והן ששולבו בדרשתו של הדרשן האנונימי בפסטאט.

בדבריו של ר' יהושע אין הסתייגות מעצם העיסוק בסודות, או שלילת תקפותם של סודות אלו. מבין השורות נמצאו למדים כי בעולמו התורני של ר' יהושע היה מקום חיובי ל"סודות", אך לא נאמר בפירוש על מה נסובה ביקורתו של הנגיד. נראה לי שר' יהושע ביקש להסתייג משבירת המעטה האיזוטרי שצריך, לדעתו, לאפוף סודות אלו.⁴³⁹ ר' יהושע אינו מפרט במכתב מה אמורה דרשה להכיל בעיניו, אך נראה שראה בהוראת ההלכה לציבור לפחות אחד מתפקידיה של הדרשה. ר' יהושע גינה את הדרשן הנ"ל, על כך ש"הוא איננו יודע לא אסור ולא מותר". דרשן ראוי, בעיני רוחו של הנגיד, צריך לדעת את ההלכה על בורייה ולהורות לציבור באופן מעשי כיצד לנהוג.

⁴³² אצל גויטיין תורגם: יודעים.

⁴³³ משפט זה נשמט מתרגומו של גויטיין.

⁴³⁴ TS 12.608 שורות 2-5. נטיתי בכמה מילים מתרגומו של גויטיין, על-פי העניין. במקור: "יעלמו באן למא [סאפר ענד] כס אלרב ר' חלפון ה"ב כאן אהל ללדרש ויערף מא יקול והו זקן בשיבה ובחכמה כנא פרחאנין [במקבילה בכ"י מוצרי IV 85: פכנא פרחנא]. לכס בה".

⁴³⁵ ר' יהושע משבח בדבריו ביטוי עברי "זקן בשיבה ובחכמה" ואינו משתמש במונח הערבי "שיח" (הרווח מאד במכתביו), כנראה כדי לרמוז כאן לדרשות חז"ל במסכת קידושין (לב ע"ב): "ואין זקן אלא חכם שנאמר 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל' (במדבר יא, טז). רבי יוסי הגלילי אומר אין זקן אלא מי שקנה חכמה שנאמר 'ה' קנני ראשית דרכו'" (משלי ח, כב). כלומר, ר' חלפון הינו זקן הן זקן הן במשמעות המילולית והן במשמעות "חכם". ראוי להזכיר בהקשר זה כי ר' יהושע עצמו לא הגיע לזקנה ונפטר בגיל 45 בלבד.

⁴³⁶ TS 12.608, שורות 5-7. במקור: "ואלאן יחציר ענדכם מן לא יערף מא יקול וכאצה אן יקול סודות אקואל לא יערף להא מענא נסבה" אלכבה תכלם ומה תערף מא תקול והו לא יערף לא אסור ולא מותר".

⁴³⁷ "הכוונה בוודאי למליצות של הדרשנים הצופיים, שמשכו גם קהל יהודי" (דמדומי ערב, עמ' 98, הערה 89). על ההשפעה הצופית על התרבות היהודית ראו לעיל, פרק 2, ליד הערה 155 והלאה.

⁴³⁸ ינון-פנטון, מורשתם הספרותית, עמ' 20.

⁴³⁹ ניתן להציע כי קצפו של הנגיד יצא על גילוי סודות בידי מי שאינו מוכשר לכך, אולם דומני כי התנגדותו של ר' יהושע לגילוי סודות התורה היתה מוחלטת, ואני משער כי גם לו היה ר' חלפון הזקן דורש אודותם, היה זוכה לביקורת מאת ר' יהושע. גישה זו ביחס לגילוי עניינים נסתרים היא קו אופייני לבית הרמב"ם. כתיבתו העיונית של הרמב"ם התאפיינה בתחבולות שונות של הסתרה, ומגמה איזוטריה זו נמשכה גם בכתביו של צאצאיו. למשל, ר' עובדיה, בנו של ראב"ם ונכדו של הרמב"ם, הותיר אחריו חיבור פילוסופי בעל מגמה מיסטית מובהקת בשם "מקאלה אלחוצ'יה" (מאמר הפרכה [או: הבאר]). בחיבורו, הכתוב ערבית-יהודית, הוא כותב באופן מעורפל וסתום במכוון ומסתפק ברמזים: "דע שאי אפשר להרחיב את הדיבור ולבאר את הנושא שאלינו אני רומז ומורה בכל מקום בשל עצמת סתומותו, דקות עניינו וריחוק מהותו [...] כי דברים אלה פעם מתגלים ופעם מסתתרים. והשגתם על ידי האדם תלויה במידת התעסקותו וחשקו בהם (ינון-פנטון, מורשתם הספרותית, עמ' 13. למקור הערבי-יהודי של הקטע, ראו אלמקאלה אלחוצ'יה, דף 16א, ובתרגום לאנגלית במאמר הפרכה, עמ' 96).

גם בעל הלכה מאוחר יותר הביע התנגדות חריפה לשילוב תכנים של תורת הסוד בדרשה: "ועל אשר נפלאות על אלו הדורשים ברבי'ם] ובפני עמי הארץ] בספיר'ת] ובגלגול ושאר דברים אחרים מסתרי תורה. גם בעיני יפלא הפלא ופלא ועתידיהם הם ליתן את הדין וכבר קראתי תגר עליה'ם] בקונדרים שכתבתי לך זה ימים רבים" (שו"ת רלב"ח סי' עה, קא ע"א). להסתייגות של בעל הלכה מדרשנים ראו גם שו"ת רדב"ז, ד, סי' אריא; שם, סי' ארינח (קפז).

אופיין של הדרשות בקהל המוסתערבי בראשית המאה השש-עשרה מואר בזכות קובץ דרשותיו של ר' אהרן גריש.⁴⁴⁰ נחם אילן עמד על מאפייניו הלשוניים והחינוכיים של קובץ זה. דרשותיו של ר' אהרן אינן מצטיינות בתחכום רב. הן עשירות בחומר אגדי ובסיפורים מושכי לב, ונועדו לחזק את שמירת המצוות בקרב קהל שומעיו. אחת המצוות הבולטות אותן מדגיש ר' אהרן הינה מצוות הצדקה. ר' אהרן מרבה להזכירה ולהאריך בשבחיה.⁴⁴¹ הענקת מעמד מרכזי למצוות הצדקה בולטת גם באוסף דרשותיו של ר' דוד הנגיד וממשיכיו.⁴⁴² מגמה חינוכית נוספת הינה הרחקת הציבור מהשפעה קראית.⁴⁴³ גם מגמה זו ניכרת כבר מקובץ הדרשות של ר' דוד הנגיד.⁴⁴⁴ בין שני חיבורים אלו ניכרים גם קווים משותפים נוספים.⁴⁴⁵ מאפיין נוסף של דרשות ר' אהרן, על דרך השלילה, הינו היעדר יסודות קבליים. גם כאשר הוא מצטט מחיבורים בהם יש תוכן קבלי, כדוגמת פירוש הרמב"ן על התורה או דרשות ר' יהושע בן שועיב, הוא משמיט את התכנים הקבליים.⁴⁴⁶ אולם, בעוד שמגמה זו משותפת בתקופה זו גם לדרשנים בקרב יהודי ספרד,⁴⁴⁷ הרי שבתחום-דעת אחר, הפילוסופיה, ניכר הבדל משמעותי. דרשות הדרשנים הספרדים הכילו פעמים רבות תכנים פילוסופיים, שזכו לפופולריות בציבור יוצאי חצי האי האיברי.⁴⁴⁸ קובץ הדרשות של ר' אהרן גריש, המבוסס כנראה על דרשות שהשמיע בפני המתפללים המוסתערבים של חלב או קהילה אחרת,⁴⁴⁹ איננו מכיל תכנים פילוסופיים בולטים. מקורות נוספים מעידים אף הם על חוסר הפופולריות של ענף ידע זה בקרב המוסתערבים.⁴⁵⁰ מוצאו של גריש אינו ברור,⁴⁵¹ ואולם, בין אם היה מוסתערבי ובין אם היה מהגר ספרדי, הרי שדרשותיו מכילות השפעה ספרדית ברורה. רוב מקורותיו מספרות ימי הביניים הינם מקורות ספרדיים ידועים, דוגמת משנה תורה ומורה נבוכים, פירושי ר' בחי,⁴⁵² ר' אברהם בן עזרא והרמב"ן לתורה, דרשות ר"ן בן שועיב, חידושי הרמ"ה למסכת סנהדרין, "צורר המור" לר' אברהם סבע, ועוד.⁴⁵³ יעקב אלבוים אף עמד על קווי דמיון ספרדיים בין

⁴⁴⁰ קובץ זה טרם נדפס במלואו אך קטעים ממנו נדפסו אצל אילן, מצח אהרן. על חיבורו של גריש ראו גם נ' אילן, 'דמותו של דרשן יהודי מצפון סוריה בראשית המאה ה-16', בתוך: ת' אלכסנדר ואחרים (עורכים), 'יצירה ותולדות בקהילות ישראל בספרד ובמזרח ירושלים תשנ"ד', עמ' 249-256.

⁴⁴¹ אילן, מצח אהרן, עמ' 84-86. לניתוח הדרשות ב"מצח אהרן" ומקורותיהן הספרדיים ראו גם אלבוים, ארץ לא נודעת.
⁴⁴² וכדברי אלמגור: "שמור מקום כבוד לצדקה בשני החיבורים [=מדרש ר' דוד הנגיד] ופירושו לפרקי אבות] גם יחד. אין לך נושא המופיע בשניהם בתכיפות ובאריכות, לעניין ושל לא לעניין, כמצוות הצדקה" (אלמגור, כתבי היד, עמ' 30). בהקשר זה אעיר כי מצוות הצדקה הינה תימה בולטת מאד גם בשיריו של המשורר המוסתערבי יוסף הלוי נואס והינה כעין חוט השזור את הדיואן מראשיתו עד סופו. בארי רואה בזה אות למצבו הכלכלי הקשה של נואס ואף קובעת "הציר המרכזי בשירי הקובץ הוא המחבר עצמו, קורות חייו ומצוקותיו" (בארי, עולמו, עמ' 259). אני סבור שיש בזה הגזמה מסוימת. לשירים בענייני צדקה ראו למשל ס' שע"ז (18), ס' קסד (7א), ס' קסד-קסח (א8), שעז (18), תג (27א), תלב (27ב), תעב (31ב), תעג (32א), תקפא (43ב) תרעא (48א) ועוד, וראו לעיל הערה 325.

⁴⁴³ ראו אילן, שם, עמ' 75-73, 89, וראו לעיל, פרק 3.3, סעיף ז.

⁴⁴⁴ ראו אלמגור, כתבי היד, עמ' 21, עמ' 30 הערה 52.

⁴⁴⁵ נ' אילן עמד על המאפיינים הספרדיים הדומים בין שני החיבורים (הלשון הערבית-היהודית ושירי הפתיחה והסיום הנלווים לדרשות. שם, עמ' 152), אולם לא הזכיר את המאפיינים התכניים שהזכרתי למעלה.

⁴⁴⁶ אילן, שם, עמ' 91 וראו דיונו המסכם בעמ' 179-177.

⁴⁴⁷ ראו הקר, הדרשה, עמ' 120; הנ"ל, הפעילות האינטלקטואלית, עמ' 593-591.

⁴⁴⁸ ראו הקר, הדרשה, עמ' 118-120; הנ"ל, פולמוס כנגד הפילוסופיה באיסטנבול במאה השש-עשרה: עיונים בספר "דרך חיים" לר' מנחם די לונזאנו, בתוך: דן ו' הקר (עורכים), 'מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיהו תשבי, ירושלים תשמ"ו', עמ' 507-536.

⁴⁴⁹ במבוא לעבודתו על חיבורו של גריש (אילן, מצח אהרן) ניסה נחם אילן להוכיח כי ר' אהרן גריש ישב בחלב. יצחק אבישור ערער על מסקנה זו והביא ראיות לכך שהמחבר ישב בצפת (אבישור, גריש), וראו תשובתו של אילן (אילן, תשובה). ראיותיו של אבישור אינן מוצקות בעיניי ודומני כי עד שיובאו ראיות חדשות יש לראות את שאלת מקומו של המחבר כשאלה פתוחה.

⁴⁵⁰ אני מקווה לעסוק במקום אחר ביחס לפילוסופיה ולקבלה בקרב המוסתערבים.

⁴⁵¹ נ' אילן מציע כי גריש לא היה ממוצא מוסתערבי אלא ממוצא ספרדי, או לכל הפחות מערב-אירופי (אילן, מצח אהרן, עמ' 58).

ראו גם הערה 456.

⁴⁵² יעקב אלבוים מעיר: "פירושו של רבנו בחי הוא כמדומה החיבור העיקרי שממנו מושפע רא"ג [=ר' אהרן גריש]" (אלבוים, ארץ לא נודעת, עמ' 149, הערה 21). עוד בולטת בחיבור השפעת דרשותיו של ר"ן בן שועיב (וראו אילן, מצח אהרן, עמ' 151 ובמפתח הספר בערכים "רבנו" ו"שועיב, יהושע אבן").

⁴⁵³ שם, עמ' 96-95, 120-117, 125-126. על השפעת "צורר המור" לרא"א סבע השוו דבריו הזהירים של אילן (שם, עמ' 63, 131) לעומת עמדתו ההלכתית של י' אלבוים (אלבוים, ארץ לא נודעת, עמ' 147 והערה 10 שם). אילן עומד גם על השפעת "ארבעה טורים" ופירושו ר' יעקב בן הרא"ש על התורה (שם, עמ' 122-120, 127-126) ואף חיבורים אלו נכתבו כידוע על אדמת ספרד. למקורות ספרדיים שהשפיעו על חיבורו של גריש ראו גם עמ' 144-138.

דרשותיו של גריש לבין ספרי דרשות ספרדיים, מלפני הגירוש ומלאחריו.⁴⁵⁴ החיבור "מצח אהרן" מעיד אם כן בבירור כי כבר בראשית המאה השש-עשרה עמד אחד הקהלים המוסתעריים במרחב הנדון בעבודתו תחת השפעה תרבותית חזקה של המהגרים הספרדים. דוגמה אחרת לתופעה זו עולה מקובץ דרשותיו של החכם הספרדי ר' יוסף גארסון שנאמרו בין השנים רס"ו לרפ"ב (1506-1522). עם הגיעו לדמשק, דרש גארסון בבתי הכנסיות בעיר, ובהם גם בבית הכנסת המוסתערי.⁴⁵⁵ דרשותיו ערוכות במתכונת הדרשה הספרדית ומהווה המשך לספרות הדרוש הספרדית מלפני הגירוש. דוגמות אלו מוכיחות בבירור כי כבר בסמוך לגל ההגירה בעקבות גירוש ספרד כבר ניכרה ההשפעה התרבותית הספרדית בקרב האוכלוסייה הוותיקה.⁴⁵⁶

מלבד דרשותיו של גארסון, יש בידינו עדויות נוספות על הדרשות שנאמרו בקרב המוסתעריים בדמשק במאה השש-עשרה. דרשן אחר שדרש, ככל הנראה, בקהל המוסתערי בעיר הינו המשורר המוסתערי מדמשק, יוסף נואס. באחד משיריו מספר יוסף על כינוס בקהל, בו קבעו מנהיגי הציבור, בין השאר, מי ימונה "לומר המדרש" בבית הכנסת:

פותחים את פיהם / לאמור כולהם / מי ומי הם / פרנסים נמנים

לומר המדרש / בבית המקדש / עמד בן כורש / נם לי קניינים

ואני הדורש / יושב ומפרש / מי אלם או חרש⁴⁵⁷ / לא יאטם אזנים

ישמע מדרש פירושים⁴⁵⁸ / נשים ואנשים / ובהם חֲדושים / חדשים גם ישנים⁴⁵⁹

טובה בארי, שתיארה לראשונה את שיריו של נואס, מעירה כי המשורר רומז כאן "רמז לעשיר שביקש להשתלט על השררות",⁴⁶⁰ אך לא ביארה באיזו שורה מדובר. אין ספק כי המשורר מתאר כאן יריבות אישית בינו לבין אדם מהקהל הנקרא "בן כורש". בן כורש טען "לי קניינים", כלומר יש לו חזקה, אולי מאבותיו, "לומר המדרש בבית המקדש" ואילו המשורר טוען כנגדו כי הוא עצמו כבר דורש בקהל זמן מסוים. לא ברור לגמרי מה טיבו של "מדרש" כאן. אפשר שהכוונה לאמירת פרק הלימוד הקבוע בבית הכנסת ואפשר שהכוונה לדרשה ממש, והמילה "מדרש" ננקטה לצורך החרוזה. המשך הדברים ("ואני הדורש יושב ומפרש") מטה יותר לכיוון של לימוד מספר ולא לדרשה שבעל-פה, אך אין לקבוע מסמרות בדבר. במקום אחר מצייר נואס דמות של דרשן אידיאלי: "ואם תעלה עלי קהל ותדרוש מאד יערב וינעם קול דרושך / יהלך אזי פיך ולא זר ויהי נזר וכתם פז לראשך".⁴⁶¹

עדות אחרת על תוכנה של דרשה בבית הכנסת המוסתערי בדמשק, כנראה בשלהי שנות השישים של המאה השש-עשרה, השתמרה בשו"ת ר' יוסף נ' ציאה. ר' יוסף ביקש לבטל מנהג מוסתערי מקומי בסדרי קריאת התורה בשמחת תורה וראה בדרשה השבועית זירה מתאימה לביטוי עמדתו: "וכעת בחשבי לצאת מהעיר ללכת ע"ה [=עיר הקודש] ירושלים תוב"ב להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה⁴⁶² רציתי לבטל מהם מנהג גרוע שהיה להם ויש בו צד איסור ודרשתי להם על כך בבית הכנסת הגדולה של ק"ק המסתערב יצ"ו וכולם קבלו את

⁴⁵⁴ ראו אלבוים שם, עמ' 151.

⁴⁵⁵ לקובץ דרשותיו ראו: ר' יוסף גארסון, **בן פורת יוסף**, כ"י הספריה הבריטית, Or 10.726, סרט 8041 במתכ"י. על קובץ זה ראו הקר, לדמותם הרוחנית; בניהו, דרושיו. על חלק מן הדרשות צוין במפורש כי נאמרו בקהל המוסתערי בדמשק. למשל: "דרשתיו [...] בכאן בדמשק בבית הכנסת של המוסתעריים בשבת בנתיים בפ' נרשת] וילך בשנת רע"ו [1516]" בן פורת יוסף, דף 145ב. לרשימת הדרשות של גארסון ומקום אמירתן, ראו הקר שם, עמ' 66-67.

⁴⁵⁶ עם זאת, המידע הביוגרפי אודות ר' אהרן גריש מצומצם מאוד. לא ניתן לשלול את האפשרות כי היה בן למשפחה ספרדית שישבה כבר כמה דורות במזרח, שהרי כבר לאחר פרעות קנ"א (1391) הגיעו מהגרים יהודים-ספרדים רבים למזרח אגן הים התיכון. ייתכן שיש בזה להסביר את שליטתו הטובה בערבית-יהודית. אפשרות אחרת היא כי לפנינו יהודי מוסתערי ש"הסתפרד", כלומר התחנך אצל חכמים יוצאי חצי האי האיברי וספג השפעה עמוקה ממורשת יהדות ספרד.

⁴⁵⁷ בעקבות שמות ד, יא.

⁴⁵⁸ כנראה פראפרזה על "בגדי עם הארץ מדרס לפרושים" (משנה חגיגה ב, ז), ואולי ביקש לרמוז בזה כי יריבו הינו עם הארץ.

⁴⁵⁹ דיואן יוסף הלוי, ס' שעו, 18א. נדפס אצל בארי, עולמו, עמ' 265. וראו לעיל, פרק 4, הערה 192.

⁴⁶⁰ בארי, שם.

⁴⁶¹ דיואן יוסף הלוי, ס' תקי, 37א.

⁴⁶² ר' יוסף רומז בכך לתפקידו העתידי כדיון בירושלים.

דברי והסכימו יחד בבטולו".⁴⁶³ ייתכן מאוד כי בניגוד לקודמיו, כלל ר' יוסף בדרשתו חומרים קבליים. ר' יוסף הקדיש לביטול המנהג הנזכר תשובה מפורטת בקובץ תשובותיו, ובין ההנמקות להסתייגותו מהמנהג, כלל תכנים קבליים מובהקים.⁴⁶⁴ אמנם, איננו יודעים מה היה נוסח הדרשה שנשא ר' יוסף וברור כי לא היתה זהה לנוסח התשובה המעובד, ואולם הדעת נותנת כי הרעיונות הקבליים המופיעים בדרשה, נכללו כבר בדרשה המקורית. במקום אחר עמדתי על השימוש בתכנים קבליים בשו"ת ר' יוסף ן' ציאה והראיתי כי הם מובאים כמעט תמיד בהקשרים פולמוסיים.⁴⁶⁵ אני משער כי בנסותו לשכנע את בני קהלו לנטוש את מנהגם הוותיק, נעזר ר' יוסף גם ברעיונותיו הקבליים.

לשון הדרשה

באיזו שפה היו נאמרות הדרשות בבית הכנסת המוסתערבי? אין ספק כי הדרשות היו נאמרות בשפה המובנת על ידי כל העם, דהיינו בערבית-יהודית. ספרי העזר לדרשנים נכתבו אף הם, מטבע הדברים, בערבית-יהודית. בהקדמתו לפירושו לתורה "כליל יופי" מזכיר ר' דוד בן יהושע הנגיד "מדרש" מסוג זה שהתחבר על ידו:

וכבר חברתי מדרש על התורה בלשון ערבי וספר יקר חכמה קראתיו, ומדברי הקדמונים והאחרונים לקטתיו, אבל רובו להמון העם שמתיו, כי למענם תקנתיו, לדרוש בו בכל יום שבת במנחה לעיניהם סדרתיו. והנה הואלתי לעשות פירוש על התורה בלשון הקדש כפי קוצר דעתי ומיעט השגתי...⁴⁶⁶

ובכן, ההבחנה הלשונית משקפת בבירור את קהלי היעד השונים של שני החיבורים. החיבור הראשון נועד לסייע להכנת דרשות בשבת ולכן נכתב בשפת המדוברת, בה נאמרו הדרשות. הפירוש על התורה, לעומת זאת, יועד לשכבת החכמים, אשר בקרבה החלה העברית להיחשב יותר ויותר, כשפה הראויה לכתובת חיבורים ספרותיים.⁴⁶⁷

עם זאת, הגעתם של חכמים יוצאי אירופה, שלא שלטו בשפה הערבית, הובילה לכך שלעתים היו הדרשות נאמרות בעברית. ר' עובדיה מברטנורה מספר באגרתו: "ואני דורש לקהל פעמים בחודש בבית הכנסת בלשון הקודש כי רובם מבינים בלשון הקודש".⁴⁶⁸ אגרת זו נכתבה באלול רמ"ט (1489), שנה לאחר בואו לירושלים. ר' עובדיה היה דורש פעמיים בחודש, ונראה שהיה דורש לסירוגין עם חכם אחר. מסתבר כי דרשותיו העבריות של ר' עובדיה, שוודאי נאמרו בימות השבת, היו חריגה מהנורמה. ר' עובדיה, כמהגר טרי, וודאי לא יכול היה לדרוש בערבית, ועל כן נזקק לעברית, השפה המקשרת בין יהודי התפוצות השונות. המחיר לכך היה שלא כל הקהל, ודאי לא הנשים, יכלו להבין את דרשותיו: "רובם מבינים בלשון הקודש" – אך לא כולם. גם דרשותיו של החכם הספרדי ר' יוסף גארסון, שנשא דרשות בבית הכנסת המוסתערבי בדמשק בראשית המאה השש-

⁴⁶³ 2286. על פרשה זו ראו בהרחבה ארד, לדמותו, עמ' 202-211.

⁴⁶⁴ ארד, לדמותו, עמ' 206, 210-209.

⁴⁶⁵ ארד, מבוא, עמ' 97-91.

⁴⁶⁶ פנטון, מורשתם הספרותית, עמ' 20. גם "מדרש ר' דוד הנגיד", הכתוב אף הוא ערבית-יהודית, שימש למעשה כמדריך וספר עזר לדרשנים (ראו אלמגור, כתבי היד, עמ' 20).

⁴⁶⁷ ראה ארד, ערבית-יהודית ועברית. עם זאת, חיבוריו הפילוסופיים של ר' דוד נכתבו ערבית-יהודית (לסקירת חיבוריו ראו ינון-פנטון, המורשת. אמנם גם פירושו למשנה תורה נכתב ערבית, והוא הראשון שכתב פירוש בשפה הערבית על חיבור זה (ראו שם, עמ' 8-11; ינון-פנטון, הפירוש הערבי; הנ"ל, מורשתם הספרותית, עמ' 21), אולם גם חיבור זה, שנכתב לפחות על שלושת הספרים הראשונים במשנה תורה (למעשה, מספר זמנים יש בידינו רק אזכור על פירוש על הלכות שבת, ראו הנ"ל, המורשת, עמ' 8) מכיל באופן טבעי נושאים עיוניים – פילוסופיים (פירוש להלכות יסודי התורה) או מדעיים (פירוש להלכות קידוש החודש, המצריך ידע נרחב באסטרונומיה), וראו דברי ינון-פנטון: "כמובן, פירושו לספר המדע לובש צורה פילוסופית" (מורשתם הספרותית, שם). נראה שבשדה הפילוסופי נקל היה בידו של ר' דוד לכתוב בשפה המדעית של משכילי דורו, יהודים כמוסלמים. אפילו מחבר בספר הנורצית, ר' יוסף אבן וקאר, כתב במחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה חיבור פילוסופי-קבלי ("שרשי הקבלה") בערבית-יהודית. זאת ועוד, מבחינה מסוימת רוב אם לא כל חיבוריהם העיוניים של בני השושלת המימונית מקיימים זיקה ישירה למורה נבוכים לרמב"ם, למרות המפנה שלהם בביכול מן הפילוסופיה אל המיסטיקה הצופית. אשר על כן, חיבורים אלו המשיכו להיכתב בשפה בה נכתב המורה, תוך אימוץ מונחים טרמינולוגיים חדשים.

⁴⁶⁸ אגרות רע"ב, עמ' 87.

עשרה, נאמרו בעברית. מאוחר יותר נשא אף החכם האשכנזי ר' ישעיה הלוי הורביץ (השל"ה) דרשות בעברית בפני האוכלוסיה המקומית בחלב.⁴⁶⁹

עם התחזקות היסוד הספרדי בירושלים במהלך המאה השש-עשרה השתנתה לשון הדרשה בבית הכנסת. הדרשנים החלו ככל הנראה לדרוש בלאדינו, והדירו בכך את המוסתערבים. במהלך המאה השבע-עשרה, במועד לא ידוע, הוקם מדרש מוסתערבי בעיר.⁴⁷⁰ באגרת שנמסרה בידי שליח שיצא מירושלים לתפוצות בנסיון לקבץ כספים למימון המקום נמסר בין השאר על אופי הדרשה במוסד זה:

וביום השבת יפתח בדרשה נאה בלשון ערבי, וכל יושבי קרנות שהיו מקדמא דנא נמנעים מלכת לשמוע דברי חכמים וחידותם, מחמת שלא היו מבינים בלשון לעז, עתה הטו שכמם לסבול⁴⁷¹ עול התורה כל יחידי הסגולה של מוסתערבים איש לא נעדר מהדרשה עד אפס מקום⁴⁷² ...⁴⁷³

לדברי הכותב, השינוי בלשון הדרשה השיב למעגל השומעים את דוברי הערבית-היהודית, שנמנעו עד כה מלהאזין לדרשות.

3. פעילות חברתית וציבורית

בית הכנסת שימש כזירת הפעילות המרכזית של החיים הציבוריים. תכונה זו מאפיינת הן את קהלי המוסתערבים הן את קהלי המהגרים, ללא הבחנה: הקהל החזיק רשותו לעתים נכסים רבים, אך המבנה היחיד בו ניתן היה לכנס את הציבור כולו היה בית הכנסת. התקיימו בו אסיפות ציבוריות לבחירת ממונים,⁴⁷⁴ והוקראו בו הודעות, חרמות,⁴⁷⁵ הסכמות קהל, ומכתבים של בעלי סמכות.⁴⁷⁶ כך למשל, דרש ר' יהושע הנגיד לקרוא אחת מאגרותיו ברבים בבית הכנסת בימי חמישי, שישי ושבת.⁴⁷⁷ ש"ד גויטיין אף משער כי לאחר שהיו נקראות אגרותיו של הנגיד בפני הציבור, הן היו נתלות על קירות בית הכנסת, לאור העובדה כי כמה מהן כתובות באותיות גדולות ונאות.⁴⁷⁸ על קירות בית הכנסת היו נתלים לעתים גם הסכמות קהל.⁴⁷⁹ במקום זה היו נערכות לעתים אספות לקבלת החלטות הנוגעות לכלל. כך למשל, בעקבות תביעותיו הכספיות של המושל אבן פרוח,⁴⁸⁰ כינסו פרנסי קהילת ירושלים את הציבור לדיונים בבית הכנסת. לשם גם הובאו הפרנסים כשביקשו השלטונות לענות אותם לעיני כל הקהילה.⁴⁸¹ בבית הכנסת נגבו כספי הצדקה⁴⁸² ולעתים אף חולקו במקום הכספים לעניים.⁴⁸³

⁴⁶⁹ ובאנו לעיר ואם בישראל ק"ק חלב... ובכל עת שדרשתי שם דרשתי בלשון הקודש באר היטב" (יערי, אגרות, עמ' 214).

⁴⁷⁰ על ה"מדרש" בחברה המוסתערבית, ראו להלן פרק 7, סעיף 2ג.

⁴⁷¹ על פי בראשית מט, טו.

⁴⁷² ישעיה ה, ח.

⁴⁷³ אגרות שד"רים, אגרת 183, דפים 219-220. מובא אצל רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 89. צילום כתב היד מובא שם בעמ' 88.

⁴⁷⁴ למשל: "בעיר אחד נתקבצו כל אנשי הקהל יצ"ו בבית הכנסת שלהם לברר [=למנות] אנשי המעמד להיות רואים] כל צורכי הקהל כמנהגם" (שו"ת רלב"ח סי' לט, סח ע"ד).

⁴⁷⁵ על הכרזת חרמות בירושלים בבית הכנסת המכונה "המערה" ראו גיל, ידיעות, עמ' 323.

⁴⁷⁶ על קריאת מכתבים מראש הישיבה הארץ-ישראלית בבית הכנסת בפסטאט ראו ברקת, שפירר מצרים, עמ' 44-46. ברקת מציינת שם פעולות ציבוריות נוספות שהתקיימו במקום: הטלת חרמות, מסירת מינויים למשרות ציבוריות, עריכת "פסיקות" (הקצאות לאיש ציבור או לצדקה), וכן מחאות של יחידים כנגד עוול שנגרם להם לטענתם.

⁴⁷⁷ ENA 2559.11. נדפס אצל כהן, חילופי מכתבים.

⁴⁷⁸ גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 90.

⁴⁷⁹ ר' משה באסולה מעיד כי כך נהגו בבית הכנסת של ירושלים (מסעות א"י, עמ' כט-ל). לעדות מאוחרת יותר ראו שו"ת ר"י דיואן, 135א, שם נזכרת תליית הסכמות על קירות בית הכנסת בכאשאן שבאיראן.

⁴⁸⁰ רוזן, הקהילה, עמ' 195.

⁴⁸¹ ראו למשל באגרותיו של ר' יהושע הנגיד: "ותג'בי לה פי בית הכנסת" (ותגבה עבדו בבית הכנסת, TS AS 153.206); "ותגבו לה פי אל שתי כניסיות" (ותגבו עבדו בשני [בת] הכניסיות, TS 8 J 9.15) וראו גם TS 8 J 17.13; BL Or. 5544.2 ועוד.

⁴⁸² ראו למשל: "העיד מאיר נ' סהל... שביום ששי הנזכר למעלה בהיותו בב"ה של ק"ק עץ חיים מחלק צדקה לעניים שמע קול צעקה בחצר... " (שו"ת רלב"ח, סי' מג, עד ע"ג).

כאן מצאו כל הצרכים החברתיים ביטוי. פה נשמעו הרכילויות,⁴⁸³ החדשות, השמועות הרעות והבשורות הטובות. המקום שימש כעין כיכר שוק ואף התבצעו בו עסקות, שידוכים והסכמים. כך למשל נשאל רדב"ז לדעתו אודות "מה שנהגו להכריז בבית הכנסת בשבת מי שרוצה לקנות בית פלוני או להשכיר פלוני, אם יש בזה איסור או לא". רדב"ז השיב: "דבר זה אסור ואני מנעתי אותו כמה פעמים".⁴⁸⁴ מנהג זה מוכר כבר מקהילות ספרד והר"ן לימד עליו זכות, אך רדב"ז מבאר כי שם לא נהגו להכריז מי מעוניין לקנות אלא להודיע שמי שיש לו תביעה על הקרקע וכדומה מוזמן להעלותה לדיון.

בבית הכנסת התקיימו מסגרות שונות שפעלו מכוח הציבור, שהחשובות בהן היו בית הדין ומסגרת הלימוד לקטנים. בית הדין היה מתכנס בבית הכנסת או באחד החדרים הסמוכים אליו, ולעתים אף התגורר הדיין באחת הדירות הצמודות לבניין.⁴⁸⁵ בעקבות פעולתו של בית הדין במקום, התנקז לכאן כל סכסוך בקהילה: חילוקי דעות בין סוחרים, ויכוחים בין שותפים על חלוקת רווחים, דין ודברים בין אלמנה לבין היורשים מצד הבעל ועוד. אולם, אל בית הדין לא הגיעו רק בעלי דין ויריבים מסוכסכים. כל פעילות שהצריכה הוצאת שטר כשר בהלכה הובאה לרוב בפני בית הדין. כך למשל נערך בכסלו 1289 שטר בבית הדין של פסטאט, בו מחל אבן מַעֲמַר, חוכר המס של הכפר אלמטריה,⁴⁸⁶ לשותפו על כל תביעת חוב. שטר זה, שתמציתו נרשמה בפנקס בית הדין,⁴⁸⁷ נעשה "בחצ'ור [=בנוכחות] רב'נין חיים"⁴⁸⁸ הי"ב⁴⁸⁹ בבית הכניסת [!] הי"ג [=ה' ירחיב גבולה]⁴⁹⁰. מסגרת ציבורית אחרת שהתקיימה בין כתלי בית הכנסת לרוב היתה מקום לימודם של ילדי הקהילה. היותו של החזן המקומי פעמים רבות גם מלמד התינוקות, הן בתקופה הממלוכית הן בתקופה העות'מאנית⁴⁹¹ מהווה אות וסימן לזיקתה של המסגרת החינוכית אל בית הכנסת. לצד המסגרות לילדים נשמעו בבית הכנסת גם שיעורים למבוגרים, וקבוצות לימודים קבעו בו את מושבן. מסגרות אלו יידונו כאמור בפרק "מסגרות הלימוד" (פרק 7).

בית הכנסת היווה זירה בה הועמדו חיי החברה על בסיס משותף, שאינו מושתת דווקא על השכלה או מעמד חברתי כי אם על עבודת ה' קולקטיבית בה משתתפים קטן כגדול, משכיל כאנאלפבית. בכך נמחקו לשעה, בזמן התפילה, הבדלי מעמדות, ייחוס והשכלה. אמת, בית הכנסת היווה מקום בו יכול היה הפרט להפגין את מעמדו הכלכלי והחברתי באמצעות טיב לבושו ובגובה תרומותיו.⁴⁹² אולם בד בבד עם חידוד הבדלי המעמדות, חוו כל בני הקהילה גם חוויה מאחדת ומלכדת. כל בני הקהילה עמדו כגוף אחד בתפילה משותפת, נושאים אותן מילות תחינה ושרים אותם שירים יחדיו.

⁴⁸³ ראו למשל: "באו היקרים ונכבדים כ"ר יעקב קטלאן וכ"ר יעקב קאלדרון יצ"ו וכ"ר יעקב קטלן הנז' העיד בתורת עדות איך בהיותו בדמשק עם אנשי"ם] אחרים בתוך בית הכנסת והיו מדברין"ם] בענין מר'נת] ג'אמילא אלמנת כ"ר אברהם אלבו נ"ע אם היא זקוקה ליבם אם לאו" (שו"ת המבי"ט, ב, סי' פג, מא ע"ב).

⁴⁸⁴ שו"ת רדב"ז, ח, סי' מ, מה ע"א.

⁴⁸⁵ אשתור, הקהילה, עמ' 66.

⁴⁸⁶ אשתור משער שהיה זה מס שנגבה מרווחי מכירת בשמים שהופקו שם (אשתור, תולדות, ג, עמ' 59). על חכירת המס שם בידי יהודים ישנם ידיעות מן המחצית הראשונה של המאה השתים-עשרה, ראו אשתור, מספר היהודים, עמ' 20.

⁴⁸⁷ אשתור רואה בפנקס מכנה דפים אלו "שרידים מפנקס של הקהילה בקהיר" (אשתור, תולדות, ג, עמ' 55 וראו שם עמ' 59). לדעת גויטיין אלו תמציות של ההליכים שהתבצעו בפני בית הדין (גויטיין, כתבי גניזה, עמ' 80).

⁴⁸⁸ אשתור מציג לזהותו עם "כ'ג'ק' מר' ורב' חיים" אליו שלח אדם בשם בנימין מכתב בערבית-יהודית באמצע המאה השלוש-עשרה בערך (TS 13 J 9.12). אשתור תומך את הזיהוי ב"נדירות שם חיים בקרב היהודים בארצות המזרח בתקופה ההיא" ואכן השם חיים אינו נפוץ במסמכי הגניזה עד לתקופה העות'מאנית.

⁴⁸⁹ כנראה: ה' יברכהו. ש"ד גויטיין מעיר במקום אחר כי ביטוי ברכה זה "נהוג רק בתקופה מאוחרת" (גויטיין, סדרי חינוך, עמ' קלד, הערה 155).

⁴⁹⁰ TS NS J 297 f.1. נדפס אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 54-60. והשוו כ"י מוצרי, VIII 411.2b : זהו קטע קרוע בו שרד הביטוי "הגדולה הי"ג" ונראה שיש להשלים שם "[בית הכנסת] הגדולה הי"ג". בתעודה מאוחרת בכמאתיים שנה עדיין נזכר ביטוי זה "לבית הכנסת הי"ג" (ENA 2735.10). נדפס אצל ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 78-79 ושוב אצל דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 131-134. בפתיחת ראשי התיבות הלכתי בעקבות ריינר (שם, עמ' 78, הערה 8). אשתור לעומת זאת מבאר: ה' יגדלוהו (אשתור, שם, עמ' 56, הערה 6). מ' כהן ביאר ראשי תיבות אלו במקום אחר כ"בית הכנסת הי'רושלמיים ה'ג'דול" (כהן, חילופי מכתבים, עמ' 42). אפשרות אחרת הועלתה על ידי מ' עמאר: "ה' יציב גבולם" (מ' עמאר, תקנות חכמי מכנאס, ירושלים תשנ"ו, עמ' ד' הע' 1), וביאורים אלו אינם מסתברים בעיניי.

⁴⁹¹ ראו לעיל, ליד הערה 337.

⁴⁹² ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 172.

ה. תמונה מחיי בית הכנסת המוסתערבי (קהיר 1466)

סקרנו לעיל היבטים שונים ומגוונים של בית הכנסת המוסתערבי: ארגון, הנהגה, נוסח התפילה, הדרשה ועוד. להלן נקרק צוהר לדרמה קטנה שהתרחשה בין כתליו של בית כנסת המוסתערבי, כנראה בקהיר. באירוע שנציג באו לידי היבטים שונים שנדונו לעיל כדוגמת מעמד החוקי של בתי הכנסת, סדרי התפילה וה"מצוות", הנהגת בית הכנסת ועוד.

ידיעותינו על אירוע זה שאובות מתעודה השמורה באוסף הגניזה בספרייה הבריטית בלונדון.⁴⁹³ האירוע התרחש בראשית אב רכ"ו (1466). בני הקהילה היו שרויים אותם ימים בשיאה של אבילות החורבן, אך עיניהם היו נשואות כבר אל החגים הממששים ובאים. מסתבר כי החלו להתרקם דיונים על איוש התפקידים הליטורגיים בבית הכנסת בימות החגים. מילוי התפקידים בבית הכנסת בימים הנוראים זכה ליוקרה רבה. אחד ה"כיבודים" שניתנו לחשובי הקהל היה קריאת ה"רחמים" בליל יום כיפור.⁴⁹⁴ בעין הסערה עמד אחד הנכבדים בקהל, שיח' מנצור בן שיח' אברהים, המכונה אבו אל אברץ (أَبْرَصُ, מצורע).⁴⁹⁵

כנגד מנצור בן אברהים התייצבו עשרה נכבדים (או: "זקנים") ובראשם עובדיה בר שמואל ידיע תאג'ר וצדקה בר בנימין הלוי ידיע עבדה. נראה כי שני אלו נחשבו כבעלי עמדה לא רק מבחינה חברתית אלא גם מבחינה תורנית. שנה קודם לכן, ב-1465, התנהל בקהיר פולמוס בין היהודים הרבניים לבין היהודים הקראים, בעקבות רצונה של קבוצת אנוסים מספרד שהגיעה למצרים לשוב ליהדות ולהצטרף אל הקראים.⁴⁹⁶ נציגי הרבניים בפולמוס היו צדקה בן עבדה ועבד אלדאים בן אלתאג'ר.⁴⁹⁷ אין ספק כי צדקה בן עבדה הינו צדקה בר בנימין הלוי ידיע עבדה.⁴⁹⁸ נראה כי עמיתו של צדקה לדיון עם הקראים, עבד אלדאים בן אלתאג'ר, אינו אלא עובדיה בר שמואל ידיע תאג'ר.⁴⁹⁹ נכבד אחר שהתייצב כנגד שיח' מנצור על התעודה היה עובדיה בן יהודה ידיע אמשאטי [מילולית: עושה מסרקים], בן למשפחה מוסתערבית מצרית שהעמידה מקרבה דמויות נכבדות מן

⁴⁹³ כ"י הספרייה הבריטית, Or. 4856.2. התעודה מתפרסמת במדור התעודות לפרק זה, תעודה 9.

⁴⁹⁴ ה"רחמים" הינם קטעי תחינה בהם מזכיר הקהל את י"ג מידות הרחמים של האל והם מהווים חלק חשוב באמירת הסליחות מראש חודש אלול ועד ליום הכיפורים. הכינוי נזכר כבר בסידור רב סעדיה גאון: "ואמא צלוה' תמיד ונעילה פלעלה' אן יוקל פיהא סליחות ורחמים..." ("אבל בתפילת תמיד ונעילה מכין שאומרים בהם סליחות ורחמים..." "סידור רס"ג, עמ' רסג).

⁴⁹⁵ בתעודות הגניזה אנו מוצאים לפעמים כי לא היתה סלידה בקרב הבריות מכינוי אנשים על פי מומים גופניים שונים. כך למשל, ברשימת תשלומים מן המאה החמש-עשרה בקירוב (TS J 1.60) נזכר "אלעואר (בעל מום, או מלשון 'אעור', עיוור בעין אחת) אברהים" וברישום משנת שמ"ח (1588) של גזבר ההקדש המוסתערבי בקהיר מופיע סעדאל אכתע (أَكْتَع), דהיינו קטוע אצבעות או גידם (ENA NS 1.57v). על כינוי אנשים לפי מומם ראו גם ברסלבי, לחקר ארצנו, עמ' 75). מנצור המצורע נזכר גם ברשימת תשלומים קהילתית ארוכה (ENA 2348.4r). ברשימה זו זוכים רבים לתארי כבוד כגון "אלח' [בר]", "אלמ' [עלם]", ואילו מנצור אינו זוכה לשום תואר של כבוד. ייתכן כי רשימה זו נערכה אחרי הפרשה שתובא להלן, ובשל תדמיתו השלילית של מנצור בקהל, מנע ממנו רושם הרשימה כל תואר של כבוד.

⁴⁹⁶ ראו פרק 3.3, ליד הערה 320 והלאה.

⁴⁹⁷ "אתנין מן אכאבר [=נכבדים] אלרובאנין אלואחד אסמה צדקה בן עבדה ואלאכ'ר אסמה עבד אלדאים בן אלתאג'ר" ("שנים מנכבדי הרבנים, האחד שמו צדקה בן עבדה, והאחר שמו עבד אלדאים בן אלתאג'ר", קצה אלפרנג', 76ב).

⁴⁹⁸ יש להעיר כי כינויו של צדקה, 'עבדה', איננו נפוץ במסמכי הזמן (לעומת זאת, כינויו של עובדיה, 'תאג'ר' [=סוחר], שכיח למדי בתקופה זו. הביטוי "ידיע תאג'ר" מחזק את הרושם כי אין כאן הצבעה על משלח ידו בלבד, אלא אזכור כינוי קבוע שלו בלשון הכתוב נבע מעבודתו ואולי דבק בו מאבותיו. הכינוי "תאג'ר" שכיח במסמכי גניזה בתקופה זו, וקשה לקבוע בכל מקרה אם לפנינו משלח יד או כינוי קבוע וכעין שם משפחה.

⁴⁹⁹ אפשר בהחלט כי במקור הקראי המספר על הויכוח הקראי-הרבני ב-1465 השתמר שמו הערבי, עבד אלדאים, ואילו בתעודה הנדונה כאן, בה חתמו רוב החותמים בשם העברי, חתם אף הוא בשמו העברי: עובדיה. השם העברי "עובדיה" שימש אקוויולנט לשמות ערביים המכילים את הרכיב 'עבד'. למשל במכתב בערבית-יהודית (TS 18 J 3.10), שנראה לי לתארכו למאה החמש-עשרה, נכתב בשורת הכתובת: "סלם ליד אל מעלם עבד אלכרים אלסבאך י"ל" [יימסר לידי ה'מעלם' [מילולית: המורה] עבד אלכרים אלסבאך יחיה לעד]. אולם בשורות הפתיחה המליציות בעברית, בפתח המכתב הוא מכונה "השר האדיר הכוכב המזהיר... האדון כה"ר עובדיה"; בתשובה בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי (סי' טו), חתום "עבדיהן נ' נציר", ונראה שיש לזהותו עם ר' עבדאללה נ' נאצר שהיה חכם מוסתערבי בג'ובאר הסמוכה לדמשק (דברי יוסף, עמ' 371).

המאה השלוש-עשרה ועד למאה השש-עשרה.⁵⁰⁰ חותמים נוספים על התעודה היו שני בנים למשפחות מוסתערביות ממוצא לא-מצרי: אהרן בר משה ידיע עמאני⁵⁰¹ וסעדיה בר צדקה גזאוי,⁵⁰² ואישים נוספים.

שיח' מנצור טען כי הוא זה שאמור לומר את הרחמים בליל יום כיפור הקרוב ככל הנראה משום שתפקיד זה היה חזקה בידו משנים קודמות.⁵⁰³ מסיבות שאינן מפורטות בתעודה, עלתה התנגדות בקהל לכך שביום הכיפורים הקרוב יחזיק מנצור במנהגו. עניין נוסף שעורר מתח בקהל היה רצונו של מנצור לערוך שיפוץ בבית הכנסת. גם בעניין זה, הסיבה להתנגדות איננה מפורטת בתעודה. לעיל דנתי בנושא והצעתי כי ההתנגדות נבעה מחשש לעורר את זעם השלטונות הממלוכיים, שהיו רואים בעריכת השיפוץ הפרה של תנאי החסות.⁵⁰⁴

כדי להכריח את שיח' מנצור לקבל על עצמו את רצון הציבור, אולץ הלה להישבע על ספר התורה כי לא יקרא את ה"רחמים" ולא יערוך תיקונים בבית הכנסת. בני הקהל לא ביקשו להחתיים את שיח' מנצור על הסכם כלשהו, מפני שבעיניהם לא היה די תוקף בכך. כדי לתת תוקף להתחייבות נדרש טקס סקראלי: שבועה חמורה בפני מגיין אנשים, כפי שעולה ממספר החתימות בסוף התעודה. חלק מנוסח השבועה מובא בשטר: "ואלזם נפסה ביו"א-לוהים אלוהי ישראל הנגלה למשה על הר סיני... עלי דאלך" (וחייב עצמו בה' א-לוהי ישראל הנגלה למשה על הר סיני... על כך, שורה 7). ברי כי ריבוי השמות הקדושים כאן משקף נוסח שבועה רווח.⁵⁰⁵ כדי להעצים את אופיו הסקראלי של הטקס ולחזק את תוקף השבועה הוצא ספר התורה מן הארון ושיח' מנצור נשבע "על התורה המקודשה" (שורה 8).⁵⁰⁶

תעודה זו מסייעת בדינו לשחזר תמונה אחת מחיי היום-יום בקהילה המוסתערבית בקהיר במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה. באמצעות התעודה ביכולתנו לנקוב בשמם של נכבדי הקהילה בתקופה זו וללמוד משהו על סדרי התפילה בבית הכנסת ועל האופן בו חולקו התפקידים הליטורגיים בקהל. הפרשה שתוארה כאן מעידה על מתחים אישיים בקהל וכנראה גם על תחושות חרדה ביחס לקיומו ותפקודו התקין של בית הכנסת. תעודה זו מוסיפה נדבך נוסף לתעודות גניזה אחרות ומקורות נוספים העוסקים בבתי הכנסת במדינה הממלוכית וניתן להסיק ממנה כי ככל הנראה, היחסים בין היהודים לבין השלטון הממלוכי הוסיפו להיות מתוחים במהלך

⁵⁰⁰ על כמה מבני המשפחה ושרטוט אילן היחס שלהם, ראו אשתור, תולדות, ג, עמ' 23, וראו ריצ'לר, כתובות חדשות, עמ' 184-185; פרידמן, משפחת אבן אלאמשאטי. הנודע מביניהם היה חננאל בן שמואל, חתנו של ר' אברהם בן הרמב"ם. במאה הארבע-עשרה נודע ר' יעקב אלאמשאטי, שכתב פירוש על הלכות קידוש החודש לרמב"ם (מצוי בכ"י אוקספורד, בודלי 629. וראו ריצ'לר, 'מגנזי המכון לתצלומי כתבי-יד העבריים', קרית ספר, נו [תשמ"א], עמ' 745). במאות החמש-עשרה והשש-עשרה מוכרים במצרים כמה אישים מבני המשפחה. באגרת בערבית יהודית, שעל-פי לשונה וסגנונה אני נוטה לתארכה למאה החמש-עשרה בקירוב, מתבקש הנמען לדרוש בשלום היקר המ[שכי]ל [כ"ר] שמואל אמשאטי י"ל" (TS 18 J 3.10); אדם בשם שמואל אמשאטי נזכר גם בחשבונות של קהילת קהיר מסוף המאה החמש-עשרה, לצד שנים נוספים מבני משפחת אמשאטי: אברהם ועבד אלעזיז (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10578 N 1 [=אשתור, תולדות, ג, תעודה עב, עמ' 133-134]). אפשר כי שמואל הנ"ל הוא שמואל בן יקותיאל אלאמשאטי מקהיר, שנשלח אליו מכתב מעזה מהרופא עפ"י בן עזרא בראשית המאה השש-עשרה (TS 20.149) [=אשתור שם, תעודה עא, עמ' 127-133]. באמצע המאה השש-עשרה מכר שמואל בן אהרן אבן אלאמשאטי נכס בשכונת זוילה בדבר [סמטת] נציר (א"ק 7. השטר הינו משנת 958 [1551]). עוד יש להזכיר את ר' אברהם אלאמשאטי, מקובל נודע בקרב המוסתערבים בקהיר. שטר מכר מכ"ד אלול שכ"א (1561) של נכס שמכרה בתו סת אלבית השתמר באוסף הקהילה היהודית בקהיר (א"ק 180. בן-זאב, התעודות, עמ' רעא).

⁵⁰¹ מוצא משפחה זו בעמאן שבעבר הירדן. על אישים שנשא את הכינוי "עמאני", ראו פרק 1 ("הפרישה היישובית"), ליד הערה 176.

⁵⁰² הכינוי גזאוי שכיח במסמכי הגניזה בתקופת הגניזה הקלאסית (ראו למשל ברקת, שפריר מצרים, עמ' 17), כמו גם בתקופה הממלוכית ובמאה השש-עשרה. למשל, עבדאלדאם גזאוי בן פרגאללה נזכר ברשימת תשלומים של נדרים (TS NS J 205) [=אשתור, תולדות, ג, תעודה עג]. אשתור מתארכה לתחילת המאה השש-עשרה; ברשימת תשלומים, מן המאה השש-עשרה או השבע-עשרה (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 5566 B 22) נזכרים כמה אישים בכינוי "גזאוי" (בנימין, יצחק, סעדיה ועובדיה). ייתכן שיש לזהות את בנימין הנ"ל עם בנימין נ' חליואה אלג'זאוי, אשר אגרת בערבית-יהודית ממנו שרדה בגניזה (TS AS 145.117). פורסמה על ידי דוד, מעורבות, עמ' 274-275. בצידה השני של האגרת, כתובה אגרת אחרת, אל בנימין הנ"ל, אשר לא פורסמה). ברשימת שמות אחרת, מן המאה השש-עשרה או השבע-עשרה נזכר שמעון אל גזאוי (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10,599.27b).

⁵⁰³ על החזקות בבית הכנסת בקרב המוסתערבים ראו לעיל, ליד הערה 409.

⁵⁰⁴ לעיל, ליד הערה 96.

⁵⁰⁵ ואכן נוסח זה נמצא גם בהשבעות נוספות. למשל, בשטר אירוסין קראי משנת 1546 הושבע החתן "ביוי אלהים אלהי ישראל" שלא יישא אישה אחרת על אשתו וכו' (כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1370).

⁵⁰⁶ השבעה על ספר תורה נזכרת כבר בספרות חז"ל (ויקרא רבה [וילנא] ו, ג). ונועדה לאיים על הנשבע כי אם יישבע לשקר יחולו עליו הקללות המנויות בפרשיות הקללה בתורה (ויקרא פרק כו; דברים פרק כח).

המחצית השנייה של המאה. התעודה גם מוסיפה נדבך להבנתנו את סדרי ההנהגה בחברה המוסתערבית. אין ספק כי פעילותו היומיומית של בית הכנסת נוהלה בידי שמשים וגזברים. ואולם, באירוע מעין זה נדרשה התערבות של הנהגתה הבכירה של הקהילה⁵⁰⁷ ועשרה זקנים כונסו לדון בעניין.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ מעניינת העובדה כי הנגיד איננו חתום על תעודה זו. אפשר שפרשה זו נחשבה בעיני מתפללי בית הכנסת כפרשה מקומית שאינה מצריכה את התערבות ראש יהודי מצרים.

⁵⁰⁸ על שכיחותו של פורום זקנים המונה עשרה איש, ראו פרק 4, סעיף ג3.

7. מסגרות הלימוד

בעוד שסדרי החינוך בתקופה הפאטמית והאיובית בקהילות ישראל במזרח זכו לתיאור מקיף,¹ הרי שטרם נכתבה מונוגרפיה מקיפה אודות החינוך באזורים אלו בתקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית. מוסדות החינוך של החברה המוסלמית הסובבת נדונו במחקרים שונים,² אך המחקר אודות מוסדות החינוך היהודיים בתקופה זו עודנו חלקי מאד.³ בפרק זה אני מקווה למלא במעט את החלל הקיים בסוגייה זו. בימי הביניים ביקשה כל קהילה יהודית להכשיר את ילדי הקהילה למלא תפקידים בסיסיים בבית הכנסת, כדוגמת קריאה בתורה ובהפטרה ועוד. ידיעת קרוא וכתוב נחשבה אפוא כיעד לימודי ראשון במעלה, לפחות עבור הבנים. בנוסף, האתוס של מצוות לימוד התורה וחובת הנחלתה לדורות הבאים הוביל למאמץ קהילתי להנחיל לדור הצעיר ידיעות בסיסיות במקרא ובתורה שבעל-פה. בעוד שמסגרות הלימוד לקטנים נחשבו כמסלול נורמטיבי בו צריכים לצעוד כלל ילדי הקהילה, הרי שהמסגרות למבוגרים נועדו לענות על צרכיהם של יחידים. רק בודדים יכלו, ורצו, להקדיש זמן רב ללימוד אינטנסיבי של התלמוד וספרות ההלכה. עם זאת, במסגרת פעילות בית הכנסת היו הזדמנויות שונות בהם התרכז הקהל לשמיעת דבר הלכה או אגדה, אם במסגרת דרשה ואם במסגרת של שיעור לאחר התפילה. כמו כן, בקהילות שונות פעלו בתי מדרש אשר כונו "מדרשים" ואף בהם התקיימו שיעורים תורניים. אין בידינו ידיעות רבות אודות מסגרות לימוד לתלמידי חכמים וצעירים ולחכמים וותיקים בתקופה הממלוכית. יש להניח כי היו אלו חוגים מצומצמים של משכילים שהתרכזו סביב החכם המקומי ולמדו מפיו, אך אין בידינו ידיעות מוצקות על הליכי ההכשרה והלימוד הללו. במאות השש-עשרה והשבע-עשרה מתרבות הידיעות על לימודם של תלמידים וחכמים מוסתערים במוסדות לימוד שונים. לעתים מדובר במוסד מוסתערי עצמאי ולעתים בלומדים מוסתערים בשיבות של המהגרים או בשיבות מעורבות כלל-עדתיות. מסתבר כי ריבוי הידיעות על לימודם של חכמים מוסתערים במסגרות שונות במאות אלו נעוץ בהשפעתו של גל ההגירה הגדול אל המזרח בתקופה זו ול"תרבות הלימוד" שהביאו עימם המהגרים. להלן ננסה לרכז את הידיעות שניתן לדלות מן המקורות אודות מוסדות הלימוד השונים בחברה המוסתערת ולדון במסקנות שניתן להסיק מהן.

א. מסגרות לימוד לילדים

1. המפתח והמלמדים

הוראת הקריאה ולימוד התורה לגיל הרך התקיימו במסגרות שונות. עשירים היו מחזיקים לעתים מלמד פרטי עבור ילדיהם, אך רוב הקהל נזקק בדרך כלל למסגרת הציבורית. מסגרת זו התקיימה בבית המלמד או במבנה

¹ גויטיין, סדרי חינוך; הנ"ל, חברה, ב, עמ' 211-171.

² על החינוך המוסלמי בימי הביניים ראו למשל דודג', חינוך מוסלמי; טריטון, חינוך מוסלמי; מקדיסי, דת חוק ולימוד. על החינוך המוסלמי במדינה הממלוכית ראו למשל ברק, העברת ידע; הנ"ל, נשים וחינוך; הנ"ל, השכלה גבוהה; הרמאן, שטרי הקדש; י' פרנקל, 'מוסדות חינוך מוסלמיים בירושלים בתקופה הממלוכית (1250-1516)', בתוך ע' אטקס ור' פלדחי (עורכים), **חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 146-113; ח' מחאמיד, **החינוך האסלאמי בסוריה (בלאד אלשאם) בתקופות האיוביות והממלוכית, 569-922 / 1173-1516**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת ת"א, 1999; הנ"ל, 'תמורות בהקמת מוסדות חינוך אסלאמיים בירושלים בסוף ימי הביניים (922-583 ה' / 1516-1187 לספה"נ)', **ג'מאעה**, ט (תשס"ג), עמ' 85-117.

³ המחקר על מוסדות החינוך היהודיים בתקופה הממלוכית מועט, ורק קהילת ירושלים זכתה לטיפול מסוים (ריינר, בין אשכנז לירושלים; דימטרובסקי, פרשה עלומה; א' דוד, 'קיום לדמות הישיבות בירושלים במאות ה"ט"ו וה"ז', **עיונים בחינוך**, 34 (תשמ"ב), עמ' 139-164; הנ"ל, 'ירושלים היהודית, עמ' 360-358). תשומת לב רבה יותר ניתנה במחקר למערכת הישיבות באימפריה העות'מאנית במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, אך המחקר עודנו חלקי, וכדברי י' בן-נאה: "יש מקום למחקר מפורט בנושא ארגון ומימון [של הישיבות], בסדרי הלימוד ותכניו" (בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 198-197). על הישיבות באימפריה ראו גלר, הישיבות; הנ"ל, קיומם הכלכלי; ח' בנטוב, 'שיטת לימוד התלמוד בישיבות סלוניקי ותורכיה', **ספונות**, יג (תשל"א-תשל"ח), עמ' ה-קב; דודסון, לימוד תורה. למחקרים על ישיבות ספציפיות ראו למשל ההפניות שנרשמו להלן בהערות 276, 303, 306, וראו דימטרובסקי, בית מדרשו; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 98-99 (ירושלים), 144-131 (צפת). לעומת הישיבות, מוסדת הלימוד האחרים המתוארים בפרק זה כמעט שלא נדונו. על מוסד ה"תלמוד תורה" באימפריה, בייחוד בסלוניקי, נכתבו כמה מחקרים, ראו הערות 34 ו-39. להלן. ועדיין מצפים אנו לסקירה כוללת ועדכנית אודות מוסדות הלימוד לקטנים ולמבוגרים באימפריה העות'מאנית (ובפרט בפרובינציות הערביות שלה), בתקופה העות'מאנית המוקדמת.

ציבורי: נכס שהוקדש לשם כך או בית הכנסת.⁴ המסגרת לילדים כונתה לרוב מִכְתָּב⁵ ולעתים גם פֶּתַח.⁶ הוראה לילדים בבית הכנסת היתה נפוצה מאד ונחשבה אחד מתפקידיו הבסיסיים של המקום. המחשה יפה לזיהוי הברור בין מקום הלימוד לבית הכנסת נמצאת במכתב מאלול תתמ"ט (1089) שבו מספר הכותב: "נבאת אחי בבית הכנסת, והוא בן 13 שנה".⁷ הכותב אינו טורח לבאר מה מעשיו של האח בבית הכנסת, מפני שהדבר ברור לנמען. מיקום הלימוד בבית הכנסת נבע בעיקר מהעובדה שהיה זה לעתים המבנה הציבורי היחיד שהחזיקה הקהילה בבעלותה. מקום הלימוד שיקף גם את יעדיו העיקריים: הכשרת הילדים להתפלל ולקרוא בתורה בכוחות עצמם. הזיקה בין שני המוסדות אפשרה להסוות בתי כנסת חדשים, שהקמתם נאסרה לפי תנאי החסות, ולהציגם בפני השלטונות כמוסד לימודי לילדים. לדוגמה, ב-1442 פנו קנאים מוסלמים בקהיר אל בית הדין השרעי וטענו כי בית הכנסת הקראי שימש כבית ספר לילדים ולאחר מכן הוסב לבית כנסת.⁸

הקישור למוסד בית הכנסת ניכר גם בדמותו של המלמד.⁹ בפרק "בית הכנסת" הבאנו עדויות מהתקופה הממלוכית ומהתקופה העות'מאנית לכך שחזנים עסקו גם בהוראת ילדים, ויש בזה סיוע להנחה כי ההוראה התקיימה בין כתלי בית הכנסת.¹⁰ עדות אחרת לכך ניתן להביא ממכתבו של מלמד, כנראה מסוף המאה השלוש-עשרה, ממנו עולה כי הוא התגורר סמוך לבית הכנסת ('בג'ואר אלכניס') ושילם דמי שכירות להקדש הקהילה.¹¹ ממכתב זה אפשר ללמוד גם משהו מתנאי העסקתו של המלמד. הלה מתלונן במכתבו על מצבו הכלכלי הקשה, ומספר כי הנגיד ר' דוד, נכדו של הרמב"ם, קבע "שטובת הציבור היא שיגור המלמד בבית הנזכר מבלי שכר דירה כלל אלא שמחמת דוחק ההקדש יסתפקו ממנו ב"ב [=דרהם] בכל חודש [...] ולשמירה של ילדי ישראל זה מעט".¹² יש להניח שמלבד ההטבה בשכר הדירה זכה המלמד גם לשכר צנוע. מעניין התיאור כאן של תפקידו של המלמד: שמירה על ילדי ישראל.

עדויות ספורדיות על פעילותם של מלמדים בקהילה מופיעות לאורך התקופה הממלוכית. למשל, ברשימת תשלומים מ-1336 נזכרים כמה מלמדים: "אלח' [בר] מוסי מלמד", אבי אלחסן אלחבר מלמד¹³ ו"יוסף אבן אלמלמד",¹⁴ ופלוני בשם "אלש' [יח'] משה אלמלמד" נזכר ברשימת תורמים משלהי המאה הארבע-עשרה.¹⁵ ברשימת נדבות של עולים לתורה משלהי המאה החמש-עשרה בקירוב, נזכר העולה למפטיר בשם "בן

⁴ גויטיין, סדרי חינוך, עמ' לד; אשתור, תולדות, ב, עמ' 348, 372.

⁵ ראו למשל בתשובת ר' יהושע רפאל בנבנשת, בן המאה השבע-עשרה: "ותנוקות במכתבים שלהם" (שו"ת חכמי תורכיה ב, 133א) וראו זיסק, הקהילה, עמ' 69.

⁶ ראו למשל כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 58.

⁷ TS 18 J 3.19. במקור: "ונבאת אכי פי אל כניסיה עמרה י"ג סנה". הקטע נדפס (בתרגום מעט שונה) אצל גויטיין, סדרי חינוך, עמ' לה. על מלמד שעסק בהוראה בין כתלי בית הכנסת ראו גם שייבר, אגרת לדמיאטה.

⁸ אשתור, תולדות, ב, עמ' 101-102 וראו פרק 6, ליד הערה 93.

⁹ אנו נוקטים כאן באופן טבעי לשון זכר, אך ראוי להעיר כי היו גם, בתקופות שונות, נשים שעסקו בהוראת ילדים. ראו למשל שו"ת הרמב"ם ס' לד; גויטיין, סדרי חינוך, עמ' סח-עא; מלמד, מורה בקהיר. לדוגמה מן המאה השש-עשרה ראו להלן, ליד הערה 44. לדוגמה מאמצע המאה השבע-עשרה ראו עדותו של הקרא משה ירושלמי בכ"ר אליהו הלוי: "וראיתי [=בחברון] אשה אחת מלמדת תינוקות, כי אנחנו היינו יושבים בעלייה ותחתיה היתה מלמדת האשה ההיא" (אסף, החינוך בישראל, ב, עמ' 473). לדוגמות מאיטליה ראו הדוגמות שנרשמו אצל אסף, החינוך בישראל, ב, עמ' 505, הערה 2; ארלמן, הפעילות החינוכית והספרותית; וראו לאחרונה ט' ברנר, "מלמדת אל"ף ב"ת": נשים מלמדות בתלמודי התורה באיטליה, מסכת, ד (תשס"ו), עמ' 11-33.

¹⁰ ראו פרק 6, ליד הערה 337 והלאה.

¹¹ A. L. Motzkin, 'A Thirteenth-Century Jewish Teacher in Cairo', *Journal of Jewish Studies*, 21 (1970), pp. 49-64.

¹² במקור: "אן מן אלמצלחה סכן אלמלמד פי אלדאר אלמדכורה דון אגרה בתה ואמא לאגל צאיקה' אלהקדש יקנע מנה ב"ב פי כל שחר [...] ולציאנה אולאד ישראל הדא בעץ". התרגום על-פי אשתור שם, בשינויים קלים.

¹³ קריאת התיבה "מלמד" מעט מסופקת.

¹⁴ TS K 15.18. על רשימה זו ראו גויטיין, חברה, עמ' 496; הנ"ל, דמדומי ערב, עמ' 99-101. ראוי לציין כי ברשימה זו נזכר גם "דוד אבן אלמלמיד", אולם "תלמיד" כאן איננו כנראה תלמיד בישיבה או במסגרת אחרת. "תלמיד" מופיע במסמכי הגניזה הקלאסית כקיצור של "תלמיד חכם/חכמים" (ראו פרידמן, נישואין בא"י, ב, עמ' 234; גויטיין, חברה, ה, עמ' 267, 580, הערה 62; גויטיין ופרידמן, ספר הודו א, עמ' 37, 284).

¹⁵ TS 12.573v. בצוואתו של ר' יהודה ב"ר חנניה מכ"ז טבת א'תרס"ה (23.12.1353) חתומים שני עדים בתואר "אלמלמד" (ENA NS 17.16). "מלמד" נזכר גם במכתב דהוי בערבית-יהודית מקיץ א'תרכ"א לשטרות (TS 6 J 5.14. 1309).

אלמלמד¹⁶. יש להניח כי נזכר בשם אביו מפני שהיה קטן עדיין.¹⁷ בירושלים פעל בשלהי התקופה הממלוכית מלמד תינוקות בשם ר' משה ב"ר יצחק אבן לטיף. הלה מקונן במכתביו על שכרו הנמוך כמלמד¹⁸ כך שלא יכול היה להמשיך במשרתו כיוון שביקש להקדיש זמן ללמד את בניו שלו: "ואף כי אמצא לי משכיר לא יאבה לי ולא ישמע אלי שאלמוד את בני בתוך בניו כמשפטם".¹⁹ מלמד אחר בירושלים בתקופה זו היה סופר ממוצא רומניוטי בשם ישראל לגו, אשר העתיק בירושלים ב-1440 את ספר הניצחון לר' יום טוב ליפמן מילהויזן, ובקולופון לחיבור מכנה עצמו "מלמד".²⁰

ידיעות מסוימות על מלמדים בתקופה הממלוכית ניתן לדלות גם מקהילות סוריה. אגרת שנשלחה אל נתן שולאל מדמשק עוסקת בין השאר במלמד מקומי.²¹ באגרת מזכיר הכותב, שלום בן יעקב, כי "אמנם בעונותי[ננו] המלמד הצפתי [ה]כהן ז"ל נתבקש בישיבה של מעלה". כבר משלהי התקופה הממלוכית. למרות שמשרת המלמד לא דרשה השכלה תורנית רחבה ולא היה קשה לאייש אותה, העסיקה קהילת דמשק מלמד תושב צפת (או מהגר מצפת) לילדיה ולא הפקידה את המשרה בידי בן המקום. כמה עשורים לאחר מכן שוב יש בידינו ידיעות על מלמד ממוצא זר בדמשק. ר' יוסף גארסון, ממגורשי ספרד, עסק בהוראת תלמידים בדמשק.²² בדרשותיו הוא אף מוכיח את המלמדים בעיר שאינם עושים מלאכתם כראוי.²³ תופעה זו, של ייבוא תלמידי חכמים מבחוץ לשמש במשרות שונות המשיכה בדמשק גם לאורך המאה השש-עשרה, אז הובאו בכמה הזדמנויות דיינים מחוץ לעיר לכהן בקהל המוסתערי.²⁴

ידיעות בודדות קיימות גם על מלמדים בחלב. במחזור ארם צובה כלולים כמה פיוטים של משוררים כדוגמת עובדיה בן אהרן מלמד,²⁵ נסים מלמד²⁶ ו'מלמד' בעלמא.²⁷ אין ראיה ברורה אודות מקום מושבם אך סביר למדי כי ישבו בחלב או בסביבתה.²⁸

¹⁶ TS AS 148.21. ראו על רשימה זו בהרחבה בפרק 6, הערה 142). אזכור אחר של מלמד מתקופה זו מצוי ברשימת חשבונות השמורה באוסף אדלר בניו-יורק (ENA 2348.2). גויטיין מתארכה ל"מאה ה-ארבע-עשרה או מאוחר יותר" (חברה, ב, עמ' 505), אך דומני שניתן לתארכה ביתר דיוק למחצית השנייה של המאה החמש עשרה בקירוב, לאור זיהוי כמה מן השמות הנזכרים בה. בין השמות ברשימה נזכר "אל מלמד הלן אל?].

¹⁷ מדין התלמוד קטן עולה למניין שבעה, אך יישומו של דין זה הלך והצטמצם במשך הדורות. העלייה ל"מפטיר" וקריאת ההפטרה נחשבו קלים יותר וניתנו לעתים לקטנים (וראו שולחן ערוך, אורח חיים, סי' רפד, סעיף ד). במחזור ארם צובה (תשסח ע"ב-תשס"ט ע"ב) מובאים כמה פיוטים לכבוד ילד הקורא את ההפטרה לראשונה. על פיוטים אלו ראו אליצור, הפיוטים, עמ' 85-86.

¹⁸ על שכרו הנמוך של המלמד בתקופה מוקדמת יותר ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 348. אשתור מסתמך על שו"ת הרמב"ם, סי' שסט (סי' קצ"ד במהד' פריימן), אם כי אין שם ראיה מפורשת לכך. הרמב"ם נשאל אודות "מלמדי תינוק שמניחין מלאכת שמים והולכין להעיד עדות אף בכספים לא בחנם האין מלאכתם רמיה" (שם, עמ' 645). נראה שאשתור למד מכך כי מלמדי התינוקות חיפשו אפיקי פרנסה נוספים בשל גובה משכורתם הנמוך, אולם קשה לראות בתשלום עבור מסירת עדות מקור הכנסה רב חשיבות. השאלה העומדת שם לדיון היא כשרותה של עדות שהעיד קיבל עבורה תשלום כפיצוי על ביטול זמנו (ראו משנה בכורות ד, ו), כאשר המלמד במיוחד, "שבקי במלאכת שמים", נתבע להחמרה בדין זה.

¹⁹ אגרותיו של ר' משה ב"ר יצחק נדפסו כנספח לחיבורו של אביו ר' יצחק, רב פעלים, למברג תרמ"ה, כז ע"ב-ל ע"א. הקטע למעלה נדפס שוב אצל אסף, החינוך בישראל, עמ' 464. על ר' משה ב"ר יצחק וקשייו הכלכליים בירושלים ראו גם דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 89 והערה 5 שם; הג"ל, עלייה והתיישבות, עמ' 95-96.

²⁰ כ"י פריס, הספריה הלאומית, Hébr. 93. בקולופון (דף 103ב) הוא חותם שמו: "הצעיר ישראל בהח"כ אברהם מלמד לגו" (הקולופון הועתק אצל בית אריה, כתבי יד, עמ' 272). מ' בית אריה סוקר כתבי יד נוספים של ישראל בן אברהם שהועתקו בשבתו בשבתו בתחומי ממלכת ביוזנטיון, קודם לעלייתו לירושלים, ובהם נעדר הכינוי "מלמד" (שם). הוראת התינוקות היתה אפוא מקצוע שעסק בו ישראל דווקא בעת שהותו בירושלים.

²¹ ENA 3307.12. נדפסה אצל דוד, משפחת שולאל, עמ' 403-405.

²² ידיעות על כך מצויות בספר דרשותיו, בן פורת יוסף, 89, 94 (בשנת ר"ע), 132 (רע"ד); הקר, לדמותם הרוחנית, עמ' 47. הקר מעיר שם: "ולא נתברר לי אם החזיק ישיבה בדמשק או לימדם באופן פרטי".

²³ בן פורת יוסף, 138ב; בניהו, דרושיו, עמ' קיג.

²⁴ ראו ארד, לדמותו, עמ' 196.

²⁵ מחזור ארם צובה, שפה ע"ב, שפו ע"א.

²⁶ שם, שמש ע"א, תא ע"ב.

²⁷ שם, תשם ע"א (ראו אליצור, הפיוטים, עמ' 117, הערה 305). אין בידינו ידיעות נוספות על משוררים אלו אך ברור כי פעלו בתקופה הממלוכית או אף קודם לכן. דמות אחרת של מלמד שפעל בחלב בשלהי התקופה הממלוכית היא אהרן בן יצחק מלמד (בן-ששון, ספריות, עמ' 77).

²⁸ מלבד פיוטים רבים של מחברים קלאסיים כדוגמת רס"ג, ריה"ל, רשב"ג ואחרים שולבו במחזור ארם צובה פיוטים רבים מאד של משוררים לא מוכרים. פיוטים אלו טבועים בחותם ברור של מחברים מקומיים. השם 'צובה' מופיע בחתימות כמה מהם, ובפיוטים שונים מבקשים המשוררים במפורש רחמים על קהילת צובה. על מאפיין זה של המחזור ראו בהרחבה אצל אליצור, שם, עמ' 113-117, וראו גם דבריה שם בעמ' 59: "חלק מהם אין דרך לשער מתי והיכן חיו, אולם כנראה רבים מהם פייטנים מקומיים, בני סוריה ואף בני ארם צובה עצמה".

בתקופה העות'מאנית המשיכו לפעול מלמדים הן במסגרת פרטית²⁹ והן במסגרות קהילתיות. על מסגרות הלימוד לקטנים שהוקמו בקהלים השונים באימפריה העות'מאנית ישנן ידיעות שונות במקורות התקופה. על סדרי הגודל של מספרי התלמידים ניתן ללמוד מעדותו של ר' משה באסולה, אשר כתב כי בדמשק לומדים אצל כל מלמד תינוקות כשלושים עד ארבעים ילדים, אך לא מסר את מספר המלמדים.³⁰ בשלהי המאה השש-עשרה למדו בתלמוד תורה בירושלים יותר ממאה ילדים ובשנות העשרים של המאה השבע-עשרה, לפחות מאה וארבעים תלמידים.³¹ עם זאת, קהילות אלו היו גדולות יחסית וברור כי בקהילות הקטנות היו המספרים קטנים בהרבה.³² ידיעות רבות נמצאות גם בספרות השו"ת ובספרות הדרוש של התקופה.³³ דא עקא, ידיעות אלו נוגעות בדרך כלל לקהלי המהגרים ויש להיזהר שלא להקיש מהם ללא ביקורת על אופיים של מוסדות אלו בקהלי המוסתערבים. כך למשל, מוסדות אלו מכונים לרוב "תלמוד תורה" (ובלאדינו: 'מילדאר'),³⁴ אך ספק רב אם כינוי אירופי זה חלחל גם אל החברה המוסתערבית.³⁵ עם זאת, נראה שבמקומות מסוימים פעלו מסגרות משותפות לילדי המקומיים והמהגרים. ידיעה על כך קיימת ביחס בירושלים, בה לא היתה התפלגות קהלית במרבית המאה השש-עשרה. ר' בצלאל אשכנזי מספר באגרת משנת שמ"ז (1587) ש"מלאה הארץ תורה מה שלא היה משנים קדמוניות, שיש תלמוד תורה ביותר ממאה תינוקות, ומלמדים תורה ברבים ולא כוהה במ".³⁶ ר' בצלאל מתאר כאן מוסד אחד בלבד וברור למדי כי מוסד זה שירת את בני כל העדות היהודיות בירושלים. מטרתו של ר' בצלאל באגרתו היתה להרבות בשבח ירושלים כמרכז תורני ואם היו מוסדות נוספים לא היה נמנע מלהזכרם. אפשר כי מוסדות משותפים לילדי המהגרים והמקומיים פעלו בקהילות נוספות, אולם יש להניח כי לפחות בערים הגדולות התקיימו מוסדות נפרדים. ר' שלמה שלומיל כותב לר' יששכר בער מקרעמניץ כי אין לו לקוות להתפרנס מהוראת תלמידים בעיר צפת "יען כי התלמידים כלם מדברים בלשון ספרד והם לומדים בחבורה"³⁷ של תלמוד תורה...³⁸ יש בדברים אלו הפרזה מסוימת. ברור כי היו גם תלמידים דוברי ערבית (מוסתערבים, מגרבים וסיציליאנים), ויש לשער כי למדו במוסדות נפרדים.³⁹ מידע מסוים על מוסדות לימוד אלו במאה השש-עשרה, בצפת ובארץ-ישראל בכלל, ניתן ללמוד מהקדמתו של ר' יששכר ן' סוסאן לתרגומו לתורה.⁴⁰ ר' יששכר השווה בין סדרי הלימוד בקרב הספרדים, שהמלמדים אצלם מלמדים את המקרא עם תרגום

²⁹ ראו למשל שו"ת רדב"ז, ב, סי' תשן, בעניין מי ששכר מלמד וחזר בו, האם הוא נותן את שכרו המלא או משלם לו רק כיושב בטל.
³⁰ ראו להלן ליד הערה 115. באסולה הזכיר גם "מקרי דרדקי, שמו ר' יוסף מדרש" שפעל בירושלים, אך לא ציין את מספר תלמידיו (מסעות א"י, עמ' כב). מלמד זה נזכר גם באגרתו של ר' ישראל מפירושא: "ועוד יש בכאן יהודי כשר ושמו הולך בכל המדינות והוא משביע לכל נערים קטנים מירושלם פסוק ופוסקים ושמו ר' יוסף מדרש יצ"ו. ומי שאין בידו לשלם לומד בחנים" (יערי, אגרות, עמ' 171).

³¹ רון, הקהילה, עמ' 197. על תלמוד התורה בירושלים ראו גם כהן ואחרים, יהודים, ב, תעודה 47, הערה 2.
³² איננו יודעים מה היה הגודל המינימלי של קהילה בו היה מקובל להחזיק מלמד תינוקות. בתקנות ואלדולר (1432) נקבע "קי קואל קיארי קהל יצ"ו די קינזי בעלי בתים שיאן מחוייבים די טיניר אינטרי שי מלמד תינוקות הגון" (בער, היהודים בספרד, עמ' 283. בעברית: "שכל קהל יצ"ו של חמישה-עשר בעלי בתים מחוייבים להחזיק בקרבם מלמד תינוקות הגון". התרגום שלי). אין בידינו תקנות מקבילות מן הקהלים המוסתערבים במזרח ולא ניתן לקבוע מה היו הנורמות בסוגיה זו.

³³ כמה מהן רוכזו אצל אסף, החינוך בישראל, ב, ורבות נוספות הובאו בכרך נוסף בסדרה זו: גליק, החינוך בישראל, ד.
³⁴ לדיון בפעילות ה"תלמוד תורה" בקהלים הספרדיים באימפריה, ראו בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 197-193. המפורסם שבמסודות אלו היה תלמוד התורה של סלוניקי. ראו עליו: א"ש אמאיליו, 'חברת תלמוד תורה הגדול בשאלוניקי', ספונות, יג (תשל"א-תשל"ח), עמ' רעה-שח; גלר, קיומם הכלכלי, עמ' 170-167, 195-194, 218-217; בן-נאה, החברות, עמ' 314-313; הנ"ל, יהודים, עמ' 197-196 ובהפניות שנרשמו שם.

³⁵ לא ברור עד תום כיצד פונה המוסד לגיל הרך בחברה המוסתערבית. בתעודות עות'מאניות הנוגעות למוסד זה הוא מכונה מפתב (مکتب) וודאי שם זה היה שכיח גם בלשונם של המוסתערבים, לצד המונח פֶּתֶאב. אינני מכיר עדות על מונח עברי מקביל כדוגמת המונחים העבריים בקבוצות יהודיות אחרות ("חדר", "תלמוד תורה").

³⁶ מארכס, שני מכתבים, עמ' 169.

³⁷ אולי צ"ל "בחברה"?

³⁸ יערי, שם, עמ' 204.

³⁹ ידיעות על תלמודי התורה בצפת במאה השש-עשרה הובאו באגרתו של ר' משה אלשיך (פכטר, חזות קשה). על מוסדות אלו בצפת ראו דודסון, לימוד תורה, עמ' 23-18. בין תלמודי התורה של המהגרים מחצי האי האיברי בעיר ידוע תלמוד התורה שהוקם על ידי הגביר ר' שלמה אלאשקר שהיה מוכס ועשיר גדול. ראו שו"ת המבי"ט, ב, סי' לג; דברי יוסף, עמ' 417. על ר' שלמה ופעילותו הפילנתרופית ראו ההפניות שרשם דוד, תעודות חדשות, עמ' 25, הערה 34 וראו דודסון, חכמי צפת, נספח, עמ' 19.

⁴⁰ הקדמתו של ר' יששכר ן' סוסאן לתרגומו הערבי נדפסה ע"ד ששון, אהל דוד, אוקספורד 1932, עמ' 68-63, ושוב בדילוגים אצל אסף, החינוך בישראל, ב, עמ' 440-435.

צמוד בלאדינו, לבין המגריים, המוסתעריים ושאר דוברי הערבית (בלשונו: "בני לשון העראב"), שאין להם תרגום בלשון הדיבור, אלא רק תרגומו הקלאסי והקשה להבנה של רס"ג. בעקבות זאת ביקש ר' יששכר לתקן את המעוות וחבר תרגום חדש בלשון הערבית המדוברת של זמנו ('שרח')⁴¹ שנועד בראש ובראשונה לסייע לתלמידים הצעירים.

ידיעות על מסגרות הלימוד לגיל הרך בראשית התקופה העות'מאנית ניתן להעלות גם ממסמכי הגניזה ומתעודות ארכיון קהילת קהיר. שטר מכר מאמצע המאה השבע-עשרה מעיד על נכס מסוים "שבצ[ד] הפתח של תלמוד תורה" בקהיר. הרחוב בו שכו נכס זה נקרא על שם תלמוד התורה שבו: "דרב [=רחוב] תלמוד תורה".⁴² בתעודות מבית הדין השרעי בקהיר נזכר רחוב בשם "רחוב ה"מכתב" של ילדי היהודים" בשכונת זוילה,⁴³ ונראה שיש לזהותו עם "דרב תלמוד תורה". אין לדעת איזה קהל החזיק תלמוד תורה זה ומכל מקום נראה שלא היה זה תלמוד התורה היחיד שפעל אותה עת בעיר (וראו להלן).

באגרת בידידי שהשתמרה בגניזה⁴⁴ מספר הכותב, תושב קהיר, לאימו היושבת בירושלים, על חינוכם של ילדיו: הנה אני כותב לך על אודות הילדים יצ"ו. צבילה יצ"ו הוא אצל המאלמה [=המעלמה, המורה] מרחבה ודובלה יצ"ו הוא אצל המאלם [=המעלם, המורה] ר' יצחק אשכנזי יצ"ו.⁴⁵ שני הילדים יצ"ו הם מבטיחים, הלוואי כך גם הלאה. הם לומדים היטב.⁴⁶

לפנינו דוגמה לקשרים הבין-עדיים שנקדמו בתחום החינוך. אבי הילדים, משה זוסמן, הפקיד את חינוכו של אחד מהם בידי מורה בשם מרחבה, כנראה מוסתעריית או מגרבית.⁴⁷

זכרו של מלמד תינוקות אחר בקהיר, בשנות השמונים של המאה השש-עשרה, עולה מקובץ חשבונות בעברית, ערבית-יהודית ובלאדינו⁴⁸ שהשתמר בגניזה.⁴⁹ בין דפי החשבונות כלל הכותב רישום אודות העסקתו כמלמד: "שנת משג"ב⁵⁰ לנו עשיתי במצרים [=קהיר] וישבתי רבי מלמד תינוקות בפרשת אלה פקודי המשכן".⁵¹ לא ניתן לדעת באיזה קהל פעל המלמד. מלמד אנונימי זה הותיר לנו רישומים מפורטים אודות חובות שצבר,⁵² רישומים אודות שכר הדירה ששילם,⁵³ ועניינים כספיים נוספים, אך למרבה הצער לא הותיר פרטים אודות תנאי העסקתו וגובה משכורתו.

⁴¹ ראו גם ד' דורון, 'על תרגום התורה של לערבית של ר' יששכר בן-סוסאן המערבי', ספונות (ס"ח), יח (תשמ"ה), עמ' 298-279; י' אבישור, 'התמודדות מתרגמי התורה לערבית-יהודית עם לשון תרגומו של רב סעדיה גאון', בין עבר לערב, [א] (תשנ"ח), עמ' 129; ארד, ערבית ועברית, עמ' 111-110.

⁴² כ"י הספרייה הבריטית, Or. 5561 A.4.

⁴³ א"ק 125, תעודה משנת 1094 (1683) בה נאמר כי משה בן שמואל ויתר לטובת קונה מוסלמי על כל זכותו בנכס שברחוב היהודים סמוך לדרב אלמפל'ט בראש רחוב המכתב של ילדי היהודים (مكتب أطفال اليهود).

⁴⁴ כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, 577.5°. נדפסה אצל טורניאנסקי, איגרות בידידי, עמ' 188-191.

⁴⁵ לדיון בשאלה האם ניתן לזהותו עם האר"י, ראו טורניאנסקי שם, עמ' 157. טורניאנסקי נוטה לענות על כך בחיוב.

⁴⁶ טורניאנסקי שם, עמ' 189, 191. המקור היידי שם בעמ' 188, 190.

⁴⁷ השם "מרחבה" שכיח במסמכי גניזה מן המאות החמש-עשרה-השבע-עשרה (ראו למשל TS 13 J 9.19; TS Misc. 22.191; TS AS 146.300; TS AS 146.345; ENA 1822.76; כ"י אוקספורד, בודלי Heb. E 94.29). בזמן בו נכתב מכתב זה, אמצע המאה השש-עשרה בערך נשאו הנשים המהגרות (ספרדיות ואשכנזיות) שמות עבריים לצד שמות אירופיים, אם כי כמה שמות ערביים לנשים היו מוכרים גם בספרד (למשל 'צמילה'). לאחר ההגירה החלו נשים מהגרות לשאת גם שמות ערביים (ראו קרמר, נשים ספרדיות, עמ' 264), אך ספק רב אם כבר בשנות השישים של המאה השש-עשרה (זמן כתיבת אגרתו של משה זוסמן) כבר נשאו נשים ספרדיות ואשכנזיות את השם "מרחבה".

⁴⁸ על הופעתם של טקסטים תלת-לשוניים בדור המעבר של אוכלוסיית המהגרים, ראו מה שכתבתי במאמרי: ארד, ערבית ועברית, עמ' 121-122.

⁴⁹ TS NS 99.77-99.81. הדפים מכילים רישומים מהשנים 1581-1589.

⁵⁰ דהיינו ש"מ"ה, 1584/5.

⁵¹ שם.

⁵² למשל: 'אני חייב ליצחק בן רוזיל מידי [=שם מטבע] תשעים ותחת ידו משכון נביאים גדולים ועקידת יצחק' (TS NS 99.77, 1r).

⁵³ למשל: 'פרעתי לבעל הבית שני חדשים ארבעים מידי' שהיה דר מקודם אברהם טפיריו וברח למצרים הוצרכתי אני לפרוע השני חדשין! שהם חשון וכסלו שוואל אלקעדה" (TS NS 99.78, 1r).

2. מקורות הקיום של מוסדות הלימוד לילדים

מלמדים שהועסקו על ידי הקהל קיבלו את שכרם מקופת הציבור ואילו מלמדים שהועסקו בבתי פרטיים קיבלו שכרם מהורי התלמידים.⁵⁴ קשה לדעת מה היה החתך הסוציו-אקונומי של הילדים שלמדו במסגרות הלימוד הציבוריות. ירון בן-נאה סבור כי רק העניים למדו בהן ואילו השאר שכרו מלמד לבניהם,⁵⁵ אך קשה לדעת אם דבריו, שנכתבו בעיקר ביחס למרכזים העירוניים באנטוליה ובבלקאן, נכונים גם ביחס לקהלים המוסתערבים במרחב הנדון בעבודתנו. מקורות ספורים מעידים על החזקת מלמדים באופן פרטי על ידי מוסתערבים. ר' יום טוב צהלון נשאל אודות יתום שתמך כלכלית באחיו:

ראובן שמת אביו... והיה לו אח קטן. וראובן זן ופרנס וכלכל את אחיו וגדל אותו בגעגועים ונתן שכר למלמדים אשר למדו אותו תורה ותרגום ושרח והלכות שחיטה. ולמד אותו מלאכה. באופן שגדל את אחיו עד שהיה בן עשרים שנה והיה יכול [לפרנס] לעצמו ולאחרים בפרט באומנות אשר למד אותו... וכעת ראובן תובע לאחיו מכל מה שהוציא עליו משכר המלמדים...⁵⁶

אזכור ה'שרח', תרגום התורה, מרמז כי לפנינו בני משפחה דוברת ערבית, מוסתערבית או מגרבית.⁵⁷ שכרם של המלמדים שולם על ידי האח הגדול, אך משבגר האח הקטן והחל להתפרנס באופן עצמאי, דרש הגדול את החזר הוצאותיו, שהרי האח חייב ללמד את בנו תורה, ואין חובה זו מוטלת על אחים.

כפי שראינו לעיל בדרך כלל לא החזיקה הקהילה מבנה ייעודי לצורך לימוד הילדים, וההוראה התקיימה בבית הכנסת או באחד האגפים הצמודים אליו. אם התקיימו הלימודים במבנה נפרד, היה זה בדרך כלל במבנה שהוקדש למטרה זו על ידי נדבן מהקהילה, או באחד מדירות ההקדש של הקהילה.⁵⁸ לאור זאת, ההוצאות על הוראת הילדים לא היו מרובות והסתכמו בעיקר בכיסוי שכרו של המלמד. במקרים מסוימים היתה ההוראה לילדים רק אחד מהתפקידים שמילא המלמד, לצד משרות נוספות כדוגמת חזן, שמש, שוחט וכדומה והמלמד לא קיבל שכר מיוחד עבור ההוראה.

בתקופה העות'מאנית הוקמו יותר ויותר מסגרות לילדים במבנים ייעודיים, אם כי עדיין עולות עדויות להוראת ילדים בבית הכנסת בקהילות שונות. בעלי ממון הקדישו סכומי כסף ניכרים לטובת מוסדות אלו.⁵⁹ נראה שתמיכה זו נועדה לתשלום שכר המלמדים, לתחזוקת המבנים, לרכישת ספרי לימוד לילדים וכדומה.

תעודה מבית הדין השרעי בקהיר שהשתמרה באוסף הקהילה בקהיר⁶⁰ חושפת בפנינו טפח מדרכי הארגון והמימון של מוסדות אלו. בתעודה מסופר כי אדם בשם מרדכי בן ח'לפאללה⁶¹ בן זכריה היהודי הרבני המכונה דעדע⁶² הקדיש בשנת 1013ה (1604/1605)⁶³ נכס בשכונת זוילה ברחוב אלראיץ,⁶⁴ "כדי שיוצאו ההכנסות ממנו [כלומר, דמי שכירות] על ילדי היהודיים המתגוררים והבאים, אשר קוראים ולומדים ב'מפתב' השוכן

⁵⁴ ראו גם דודסון, לימוד תורה, עמ' 34-35.

⁵⁵ בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 193.

⁵⁶ שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' כה, מ ע"ב.

⁵⁷ א' דודסון הבין כי הכוונה כאן למוסתערבים (דודסון, לימוד תורה, עמ' 27-28), אך באותה מידה ייתכן שלפנינו מגרבים, ואולי אף תימנים. אני מסופק גם האם "תרגום" הנזכר בדברי השואל הוא אכן "התרגום ללאדינו" כפי שביאר דודסון (שם, עמ' 28). אפשר שהכוונה במונח זה היא לתרגום אונקלוס, ואולי "תרגום" הוא תפסיר רס"ג, ו"שרח" הוא אחד התרגומים החדשים לערבית, שנלמדו לצד התפסיר בשל הקושי להבין את לשון רס"ג.

⁵⁸ למשל, ה"מפתב" בו למדו ילדי הקהילה בירושלים במאה השבע-עשרה (שעמד בסמוך לבית הכנסת) היה מבנה הקדש של הקהילה (ראו למשל בתעודה ממרץ 1644 שנדפסה אצל כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 71).

⁵⁹ ראו למשל לעיל, הערה 39.

⁶⁰ א"ק 69. ראו במדור התעודות לפרק זה, תעודה 1.

⁶¹ שם זה נדיר למדי, אך נזכר במקומות נוספים. ברשימת שמות מן המאה השש-עשרה או השבע-עשרה נזכרת "מרים מרת [=אשת] כלפאללה" (כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10,599 f.27b).

⁶² גם שם זה נזכר בתעודות מהתקופה העות'מאנית המוקדמת. ברשימה הנזכרת בהערה הקודמת נזכר אדם בשם "מחב דעדע".

⁶³ לתעודה גם אישורים מאוחרים יותר מן השנים 1037ה (1627/8) ו-1041ה (1631/2).

⁶⁴ מסתבר כי זהו הנכס שנקנה על ידי 17 שנה קודם לכן באותו הרחוב. בתעודה משנה זו (א"ק 46) מסופר כי היהודי הרבני מרדכי בן ח'לפאללה בן זכריה המכונה דעדע (مردخاي ابن خلف الله بن زكريا اليهودي الرباني الشهير بدعدع) רכש נכס ברחוב אלראיץ בשנת 986ה (1578/9).

שברחוב אלסקאלבה בשכונת זוילה ועל מורה הילדים ב"מפתח" הנזכר⁶⁵. בנוסף הקדיש נכס נוסף העומד מול הנכס הראשון, כדי שהכנסותיו יופנו "לתועלת ילדי היהודים המתגוררים והבאים ב"מפתח" השוכן בירושלים הנאצלת, ועל המורה המחנך של הילדים ב"מפתח" הנזכר⁶⁶. שמו של המקדיש מעיד על מוצא מקהל דובר ערבית, מוסתערבי או מגרבי, והדעת נותנת כי היה מוסתערבי. יש להניח כי ביקש לתמוך בילדי קהלו, ולא בילדי הקהלים האחרים.⁶⁷ לפנינו דוגמה ליוזמה של עשיר מוסתערבי מקהיר, אשר ביקש להעמיד למוסדות הלימוד לגיל הרך בסיס כלכלי איתן בדמות נכס שיעמוד להשכרה והכנסותיו יופנו להחזקת מוסדות הלימוד.

3. פיקוח על המלמדים

לעיל נזכרה אגרת שנשלחה אל נתן שולאל בה נזכר מלמד בקהילת דמשק. לא ניתן להסיק במפורש מאגרת זו על פיקוח של הנגידים על משרת המלמד בקהילות, מפני שמכתב זה נשלח אל נתן ככל הנראה קודם עלותו לכס הנגידות. עם זאת ברור כי המלמדים עמדו תחת פיקוחם של גורמי ההנהגה, הן גורמי ההנהגה המקומית הן מוסד ההנהגה המרכזית, דהיינו הנגידות. דוגמה לכפיפותו של המלמד להנהגה המקומית עולה משאלה שנשלחה לרמב"ם אודות מלמד תינוקות שפתח מסגרת ללימוד מקרא ומשנה באחד מבתי הכנסת ודיין הקהל טען כנגדו שזו עזות פנים ללמד מבלי נטילת רשות ממנו.⁶⁸ על כפיפותם של המלמדים להנהגה הריכוזית ניתן ללמוד למשל ממכתב של אחד הנגידים במאה הארבע-עשרה אשר ביקש לאיים על חזן בקהילה מסוימת, כנראה אחת הקהילות במצרים, ש"אם לא ישוב מדרכו הרעה אז אשלח למנעו מללמד התינוקות ונתתיה לרעו הטוב ממנו".⁶⁹ אם כן, בדומה למשרות הנהגה מקומיות או משרות "דתיות" זוטרות כדוגמת השוחט והחזן, גם משרת מלמד התינוקות עמדה תחת פיקוח הנגידות, והנגיד אף היה עשוי להתערב במינויים של אנשים לתפקיד. על פיקוח גורמי ההנהגה הדתית על המלמדים בתקופה העות'מאנית, מעידה למשל אגרת⁷⁰ שנשלחה מקהיר לקהילת דמיאט וחתמו עליה חכמים המייצגים את שלוש הקבוצות העדתיות העיקריות בעיר: המוסתערבים, הספרדים והמגורבים.⁷¹ הכותבים מבקרים את רצונם של בני דמיאט למנות מלמד תינוקות שוחט מקומי שנחשד בעבירות: "...אשר אמרתם למנותו מלמד תינוקות, גם שוחט השור מכה איש, ונעלם מעיני העדה, אם יכופר עונו וחסאתו אל תמח... ושחיטתו נבלה, מטמאה במגע ובמשא... גם איש אשר אלה לו הגם יכשר בעיני ה' למסור לו בידו תינוקות ללמדם ספר, יקראו על שמו תלמידי יש"ו. לכן אנו גוזרים... ששום בר יש[ראל]... לא יאכל משחיטתו, והו[א] מנודה לשמים ולבריות".⁷²

ב. מסגרות לימוד לצעירים

אין בידינו ידיעות של ממש על מסגרות לימוד לצעירים בתקופה הממלוכית. אפילו ביחס לתקופה המכונה "תקופת הגניזה הקלאסית", ממנה שרדו בידינו תעודות כה רבות, נאלץ ש"ד גויטיין לקבוע: "עד עתה לא נודע לנו אלא מעט מזעיר על טיבן של ישיבות אלה בתור מוסדות לימוד בשביל צעירים. מה היתה תוכנית הלימודים? מאילו ספרים למדו ובאיזה סדר? מה היתה שיטת ההוראה? כיצד נחלק היום למקצועות שונים?

⁶⁵ במקור: أن يصرف ربحه على أولاد اليهود المقيمين والواردين الذين يقرأون [כך, וצ"ל יִקְרְאוּ] ויִתְלַמְּדוּן בַּמִּכְתָּב בַּקַּיִס בְּדִרְבַּל הַסְּכָלִי בְּחָרָה זְוִילָה וְעַל הַמּוֹדֵב לְאַתְּלָל בַּמִּכְתָּב [תב] המזכור [ר].

⁶⁶ במקור: أن يصرف ربحها على مصالح أولاد اليهود المقيمين والواردين بالمكتب الكائن بالقدس الشريف.

⁶⁷ ואכן, בני הקהלים האחרים הקדישו אף הם נכסים למימון פעילות מוסדות הלימוד לילדים בקהלים. בשנת 1053 ה (1643/4) הקדישה שקרא בת יום טוב (ينطوب) דירה בקהיר לטובת עניי הקהל הספרדי (وقفت على تلاميذ نفر اليهود الافرنج, א"ק 162). שקרא היתה ממשפחה אמידה למדי. דודה מצד האב, חיים, היה חלפן בבית האוצר בקהיר (الصراف ببيت المال). בתעודה אחרת, משנת 1046 ה (1636/7), מסופר כי שקרא בת יום טוב בן שמואל המכונה "התלמיד" (الشهير بالتلميذ), דודתה מרחבה, וכן ס' רויר המכונה שרה, אשתו של חיים החלפן הנזכר, הקדישו שורה ארוכה של נכסים בשכונת זוילה בקהיר (א"ק 147).

⁶⁸ שו"ת הרמב"ם, סי' שג.

⁶⁹ כ"י הספרייה הבריטית, Or. 5561 B.6. ראו במדור התעודות לפרק 6, תעודה 7.

⁷⁰ שו"ת ר"מ גאויזון, ב, אגרת ל, עמ' שיג-שיד.

⁷¹ חתומים בה ר' חיים כפוס, ר' מאיר גאויזון, ר' אברהם אלשקר, ר' אברהם סכנדרי, ר' אברהם קסטרו ור' בנימין קאג'גי.

⁷² שם, עמ' שיג. לשון הכתובים כלולה בשיבוצים מקראיים ולשונות מספרות חז"ל.

איך נבחנו התלמידים ועל יסוד מה הוסמכו? מה היתה צורת הסמיכה ומה נוסח התעודה שניתנה עם השגתה?⁷³ הדברים נכונים גם ביחס לתקופת ה"גניזה המאוחרת". היעדר הידיעות מוביל להשערה כי מסגרות אלו לא היו בנמצא בדרך כלל. מסתבר כי רוב הילדים, משגדלו, הצטרפו למאמצי הפרנסה של אביהם ולא המשיכו בלימוד תורה. עם זאת לא ניתן לשלול את האפשרות כי בקהילות המוסתערביות הגדולות התקיימו מסגרות בהם המשיכו חלק מהנערים ללמוד מספר שנים בטרם נישאו והוטל עליהם עול הפרנסה. בתקופה העות'מאנית המוקדמת (ואולי כבר בשלהי התקופה הממלוכית) חלה ככל הנראה התפתחות בעניין זה והקמת מסגרות לצעירים הפכה נפוצה יותר. יש לתלות שינוי זה בתנופה החדשה לה זכה לימוד התורה בקהילות המזרח בזכות הגעתם של חכמי המהגרים, בעיקר מחצי האי האיברי. רדב"ז מספר, במסגרת פולמוסו עם הנוהג המוסתערי להתפלל רק תפילה אחת, ללא חזרת הש"ץ, על השינוי באקלים הרוחני במצרים:

שעתה יש תלמוד תורה הרבה במצרים מה שלא היה קודם לכן ורובם ככולם בעלי תורה שומעים

ושותקין בשעת חזרת התפלה ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה... ואתה אל תתמה לומר וכי אכשור דרי⁷⁴

דבכמה דברים ומנהגים רעים נכשרו הדורות אחר שבאו מרביצי תורה במצרים ורבו התלמידים והתורה

עשתה פירות ופירי פירות וזה דבר נראה לעין ומה שראיתי אני מעיד.⁷⁵

וראי שרדב"ז חשוד בהטייה מסוימת, בנושא תודעת העליונות והגאווה היהודית-האיברית, אך תיאורו אינו רחוק מהמציאות. ביוזמת המהגרים הספרדים נוסדו ישיבות בכמה ערים, כשהבולטות בהן היו סלוניקי⁷⁶ ואסתאנבול בשטחי ביזנטיון לשעבר, וירושלים וצפת בא"י. ישיבות ארץ-ישראל, וצפת בפרט, היו מוקד משיכה וצעירים מארצות התפוצות הגיעו אליהן ללמוד תקופה מסוימת.⁷⁷ אין בדינו כמעט רשימות מפורטות של תלמידי הישיבות וקשה לקבוע אם, ועד כמה, הצטרפו בני האוכלוסיה הוותיקה למוסדות אלו. קשה גם לשחזר מה היה יחסם של המקומיים להקמת הישיבות הללו, אך ניתן לשער שהיחס היה חיובי. מקורות התקופה מעידים על פולמוסים ומאבקים בין המקומיים למהגרים בנושאים רבים, אך לא נרשם עימות בזירה זו. באגרת עברית מראשית המאה השש-עשרה⁷⁸ שנשלחה אל "אדוני מה"ר משה לוי בן זכאר נר"ו" מספר הכותב:⁷⁹

דע כי זה האמת כי ביום שבת שדברתי האלו ברכים בעשיית ישיבה כללית⁸⁰ הכל הטו אזנם

ושמעו... ושמחו ועמד דבור[?] מהם בא אלי לאמר יהי רצון מלפני אלינו⁸² שהדבור הזה יוציאנו

לפועל ויבינינו יגדיל תורה [ויאדיר] כי רבות שנים [!] יש שמרביצי תורה לא נמצאו במחוז הזה.

איננו יודעים בוודאות מה היה מוצאו העדתי של הנמען אך נראה כי השתייך לקהל דובר ערבית (מוסתערי, סיציליאני או מגרבי), שכן בגניזה השתמר מכתב אחר אליו הכתוב ערבית-יהודית.⁸³ מדברי הכותב עולה שהיה בעל השפעה בקהילה בה התגורר, ויש להניח כי שימש כדרשן. הוא עורר את הציבור במקום מגוריו ליזום הקמת ישיבה. לפי תיאורו התקבלה היוזמה בהתלהבות רבה.⁸⁴

⁷³ גויטיין, סדרי חינוך, עמ' קמר. ראוי להעיר כי מושג ההסמכה לקוח מהתרבות היהודית במערב אירופה (באשכנז ובצרפת) ואינו רלבנטי להקשר הים-תיכוני, ואכמ"ל.

⁷⁴ =האם הוכשרו הדורות.

⁷⁵ שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'קסה (צד), כה ע"ג. הדגשות שלי. לדיון בדברי רדב"ז ראו הבלין, ר"א הלוי, עמ' 56-57.

⁷⁶ ראו גלר, הישיבות, עמ' 36-2; בן-נאה, סלוניקי; הנ"ל, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 75, 198-200.

⁷⁷ ראו שו"ת מהריט"ץ, סי' כז.

⁷⁸ TS NS 31.2

⁷⁹ שם הכותב ומקומו אינם נזכרים. ברור כי לא היה ממוצא מקומי. שימושו במונח "מרביצי תורה" עשוי להעיד על מוצא ספרדי. הכותב מזכיר בין השאר 'כי שמעתי שברקה [=סוג שול אונייה] אחת באה ממסינא [=מסינה, בצפון מזרח סיציליה] וישבה ימים ..., "ואפשר אפוא שעסק בסחר עם סיציליה או אף היה סיציליאני בעצמו. מקומות אחרים שנוכרים הם 'ריגו' ו'סנופלי' (סינופ, לחוף הים השחור?).

⁸⁰ אינני יודע מה משמעו המדויק של המונח "ישיבה כללית". ישיבה לכל העדות בעיר? ישיבה הממונת מכספי הציבור (ולא מהקדשות או נדבות יחידים)?

⁸¹ הקריאה מסופקת.

⁸² כלומר: אלהינו.

⁸³ TS NS 31.16

⁸⁴ גם אם נניח שיש בדבריו מידה של הגזמה, סביר להניח כי גרעין התיאור אמיתי, והיוזמה נתפסה כרעיון מבורך, ולא כאופן של התנשאות מצד החכם המהגר על המקומיים.

אפשר כי מאמציהם של חכמי המהגרים להקים מוסדות לימוד השפיעו על התושבים הוותיקים והגבירו בקרבם את הרצון לייסד מסגרות כאלו. דוגמה להשפעת חכמי המהגרים בתחום זה עולה מדמותו של דוד בדוסי. אין בידינו ידיעות על דמות זו, מלבד שתי אגרות בעברית בכתיבתו, משני צדדיו של דף השמור באוסף הגניזה בקיימברידג', אשר זמנם, לדעת אברהם דוד, הינו המחצית השנייה של המאה השש-עשרה.⁸⁵ מסתבר כי בדוסי היה מוסתערבי, לאור העובדה כי כינוי זה מופיע במסמכי הגניזה ביחס לדמות נוספת – תשובה בדוסי,⁸⁶ שהיה כנראה מוסתערבי.⁸⁷

אגרתו הראשונה של דוד בדוסי מופנית "ליקר כ"ר אברהם סירג'נו".⁸⁸ אולי היה גם הלה מוסתערבי.⁸⁹ שם הנמען של האגרת השנייה, הרשומה מצידו השני של הדף, לא השתמר. באגרת זו מבקש דוד בדוסי מהנמען, שהיה כנראה גביר אמיד, סיוע למצבו הקשה. באגרת יש עניינים רבים הדורשים דיון רחב,⁹⁰ אך כאן נדון בדבריו על נסיונו למצוא מקור פרנסה:

...וביום שבת שעבר

[...] [כ]מה"ר משה נר"ו וכה"ר יום טוב נ'...

[...] ג' אחרים והסכימו שאלמד בתרא עם ז' ח' תלמידים

[...] ומהם ד' ה' מעיינים ואמר לי החכם נר"ו שיכנס לי

[...] יום נ' ס' מאידי' בכל חדש [...] ⁹¹

בדוסי הגיע אפוא להסכמה עם חכמי עירו שיתחיל ללמד מסכת בבא בתרא לשבעה-שמונה תלמידים, ותמורת עבודתו יקבל משכורת של חמישים עד שישים מאידי לחודש. לפנינו דוגמה לחכם ממוצא מוסתערבי, בעל השכלה תורנית מסוימת, אשר נמצא מתאים ללמד מסכת בתלמוד לצעירים. המונחים בהם הוא משתמש לקוחים באופן מובהק מהטרמינולוגיה של שיטת העיון הספרדי ומלשונם של יוצאי ספרד.⁹² בציטוט לעיל נזכר

⁸⁵ TS 13 J 9.16 האגרות נדפסו אצל דוד, תעודות חדשות, עמ' 29-33.

⁸⁶ השם 'תשובה' הינו שם עצם מופשט הדומה בצורתו ובעניינו לשמות 'ישועה', 'צדקה' השכיחים ביותר בין יהודי המזרח באותה עת (רבנים וקראים), ואינם שכיחים כלל בין היהודים הספרדים ושאר קבוצות המהגרים. עוד יש להזכיר בהקשר זה את השם 'רפואה', הנדיר יותר. בין חכמי מצרים במאה השבע-עשרה היה ר' רפואה שלום (קורא הדורות, נב ע"א). אישים אחרים בשם 'תשובה' נזכרים בספרות השו"ת של התקופה ובמקורות הגניזה. בשו"ת תורת חיים למהר"ש, ד, ס' כג, נזכר **תשובה שאמי**, שעל פי שמו היה ודאי מוסתערבי; בטיטוט שטר מן המאה השש-עשרה כנראה (TS AS 145.248) נזכר **תשובה בכ"ר סעדיה מצראתי**, שהיה ממוצא מגרבי (ממץ'אטה, בלוב של היום); ו'**תשובה**' נזכר בשו"ת המבי"ט, ב, ס' קא; **תשובה בילגיד** [=אבי אלג'יד, דהיינו 'אבי הטוב'?] נזכר בצפת בשנת שי"א בשו"ת רדב"ז, א, ס' כה. כמו כן, כה"ר **תשובה יצ"ר** היה שליח מחברון למצרים לאיסוף כספים, כפי שעולה מכתב שליחותו (TS 8 J 11.20). נדפס אצל דוד, שם, עמ' 40-41. דוד מתארך שם את התשובה למאה השבע-עשרה.

⁸⁷ תשובה בדוסי נזכר בשטר מן המאה השש-עשרה שבו התחייב יחד עם כה"ר שלמה יצ"ר בן החכם "... (שם האב לא שרד). להעלות עצמות חמישה נפטרים לירושלים (ENAS 34.28). מסתבר כי תשובה בדוסי היה מוסתערבי, כפי שמעיד שמו (ראו בהערה הקודמת), וכפי שמעידים שמות הנפטרים בהם התחייב לטפל, בהם: אישה בשם סעאדאט ואדם בשם דוד אבואלכיר. הצעתו של דוד (שם, עמ' 38, הערה 107) לפיה הכינוי 'אבו אלכיר' מעיד על מוצא מאבו קיר שבמצרים שגויה. הכינוי שכיח למדי במסמכי גניזה, הן הקלאסית והן המאוחרת, ומשמעותו הערבית ברורה ("אבי הטוב"). עם זאת לא ניתן לשלול גם את האפשרות שהיה מגרבי.⁸⁸ אינני יודע על סמך מה קבע דוד (שם, עמ' 32) כי זו טיטוט. האגרת נראית כאגרת מוגמרת לכל דבר והיא נושאת חתימה מקורית של הכותב. בשורה 2 של האגרת יש לקרוא "לאסכנדריה" ולא "לאלכסנדריה" כפי שנדפס שם בעמ' 33. בסוף שורה 5 נראה להשלים "כתב" או "כתבת" ולא "כתב" ⁸⁹

⁸⁹ במסמכי בית הדין השרעי בירושלים נזכרים במסמך משבעה במאי 1571 אברהמים ושמיילה בניו של יוסף אלסירג'אני. כהן וסימון-פיקאלי מתרגמים שם ערבי זה כ"עוצר השמן" (כהן ואחרים, יהודים, א, תעודה 7, עמ' 12). אברהמים אלסירג'אני נזכר גם בתעודה אחרת מעשרים ושישה באפריל 1576 (שם, תעודה 456, עמ' 394). עוד אציין כי בכ"י TS Ar. 29.178 ישנה חתימת בעלים: 'זה הדפטר ליצחק אבן אברהמים אלסירג'אני'.

⁹⁰ בהזדמנות זו ארשום תיקונים לקריאה של דוד, על פי קריאת התעודה במקור: שו' 7 מה"ר: יש להשלים [כ]מה"ר; שו' 10 'מאידי': על המילה גרש לקיצור ויש לקרוא בלשון רבים מאידי, וכן בשו' 18; שו' 14 'א'ירע לי מומי': צ"ל: 'א'ירע לי מימי'; שו' 17 'אינני מוצא דבר לקנות כי אם הפת חי בגי': צ"ל 'ואינני מוצא [...] הפת חי בגי' [...], כלומר בשלוש מטבעות מסוג מסוים; שו' 19: אינני קורא כלל 'יוסף איסכנדר'! שמו הפרטי של החכם, לפי קריאתי הוא כנראה 'אברהם'! משם המשפחה ניתן לקרוא בבירור רק את האותיות 'די' ושאר האותיות מסופקות (ברדייה)?; שו' 26 'הכרגייה': צ"ל 'הכרגייה'; שו' 27 'ושכירות כי רב של בני': צ"ל 'ושכירות הרב של בני', כלומר המחבר מתלונן כי בין הוצאותיו הרבות עליו לשלם למלמד של בנו; שו' 28 'שכירו' [שלים]: הקריאה וההשלמה שגויים ויש לקרוא שכירו, דהיינו 'שכירו' [ת]; שו' 29 'דוניא': צ"ל 'דוניא'; שו' 33 'יודע': הכתיב הינו 'יודיע'; שם - 'בה'': צ"ל 'בה'': שם ע"ב שו' 1 [...] סכו': צ"ל כנראה [...]סכו'; שו' 12 'זכנפשו': צ"ל 'זכנפשי'; שם - 'המשתחוה מן הדרת מכת' [המשתוקקת לראות...]. ההשלמה אינה מתיישבת עם ההמשך, ויותר מסתבר להשלים, בסגנון התקופה, 'המשתחוה מן הדרת מכת' [המשתוקקת לראות...].

⁹¹ דוד שם, עמ' 31, שו' 6-10.

⁹² להדירה של מונח מן העיון הספרדי ("חילוק") לכתבי חכם מוסתערבי אחר, ר' יוסף נ' ציאח, ראו ארד, לדמותו, עמ' 182, הערה

המונח 'מעייין', שהינו דרגה מוכרת בסולם ההתקדמות של הלומד בעיון הספרדי.⁹³ בהמשך מספר הכותב על לימוד מסכת בתלמוד בהנחייתו בתדירות שבועית, אולי בבית הכנסת שבעירו:⁹⁴

... ולכן הנני

חוזר ומתחנן לפני מכ"ת⁹⁵ שאל יתרושל הגביר בעניין כאומרו שעדין יש

זמן כי אולי בסבת אריכות הזמן לא יעשה דבר כהוגן ח"ו כמו

[ש]אומר לי הגביר על עיון ההלכה של יום א' כי באריכות הזמן שיש

[...] לא תתעייץ כל הצורך [...].⁹⁶

מהאגרת עולה אפוא כי למדן מוסתערבי זה עבר תהליך מסוים של "הסתפרדות", והושפע בלימודו מהאופנה האינטלקטואלית שהביאו עימה המהגרים.

רוב הידיעות על קיומם של מוסדות לימוד לצעירים במאה השש-עשרה במרחב הנדון בעבודתנו עוסקות בקהילות העירוניות הגדולות. על מסגרת לימודית לנערים שפעלה בקהיר במאה השש-עשרה כנראה, מעידה למשל אגרת עברית שהשתמרה בגניזה בה מספר הכותב " [...]תי במצרים לימוד הנערים ותאוותי ורצוני לישב בכאן מעט זמן ואחר כך נלך [לעיר] הקדש".⁹⁷ על אף הקרע בראשית המשפט הכוונה נראית ברורה. הכותב, תושב קהיר, מספר לנמען, משה פרנקו מירושלים, כי הוא מתפרנס כעת מהוראה לנערים, אך ככוונתו לעזוב בקרוב ולעלות לירושלים. משהו על קיומם של מוסדות אלו במאה השש-עשרה במצרים עולה גם מאגרת אחרת בערבית-יהודית⁹⁸ שנשלחה אל ר' שמואל חלפתא מקהיר, אשר היה כנראה ממוצא מגרבי.⁹⁹ האגרת קרועה ודהויה וקשה כעת לקרוא במלואה. בסופה מוסר הכותב האלמוני דרישות שלום לאנשים שונים, בהם אדם עם שם מוסתערבי מובהק ("אלחאמי"), אשה בשם "סת אלמצונה" (הגברת הנצורה, התמה), וכן "ועלא אלחלמידיים [=ועל התלמידים] מהדב ויהודה". הכותב דורש אם כן בשלומם של שני תלמידים צעירים,¹⁰⁰ ממוצא מגרבי או מוסתערבי. אגרת אחרת מתקופה זו ממוענת "ליד התלמיד הנעים כה"ר משה אחי יצ"ו". הכותב מודיע שהוא בגדר הבריאות ודורש בשלום אחיו התלמיד ובשלום הוריו.¹⁰¹ משהו מעולמם של הלומדים המוסתערבים הצעירים עולה כנראה מדף אחר בגניזה ובו העתקה של קטע מן התלמוד ולידו חתימה "עוויך רצי יצ"ו". השם רצי נפוץ בין המוסתערבים והברכה "יצ"ו" מרמזת על התקופה העות'מאנית המוקדמת.¹⁰² עדות על מסגרת לנערים בירושלים ב-1522, שהתקיימה בביתו של המלמד, עולה מתיאור מסעו של ר' משה באסולה.¹⁰³ מעדות אחרת אנו למדים כי מלמד נערים זה לימד את המסכתות ה"קלות" בתלמוד, כדוגמת ברכות ותענית, ומכאן שהיתה זו מסגרת לנערים בראשים דרכם בלימוד התלמוד.¹⁰⁴

⁹³ על המונח ראו דודסון, לימוד תורה, עמ' 77-78 ובהפניות שרשם שם עמ' 77, הערה 79.

⁹⁴ על לימוד תלמוד במסגרת הלימוד הציבורי בבית הכנסת, ראו להלן ליד הערה 161.

⁹⁵ = מעלת כבוד תורתו.

⁹⁶ דוד שם, עמ' 32, שו" 34-38.

⁹⁷ ENA 2591.16. נדפסה אצל דוד, תעודות חדשות, עמ' 36-37. בפרסום של דוד נפלו שיבושים שונים. אסתפק בציון שיבוש משמעותי שנפל בשורות 10-11. דוד קרא שם: "שבכל עת שאני רואה שום שירא מצפת או מדמשק... אני שואל בשלומך", וכנראה הבין שמדובר כאן בשיירה העוברת ממקום למקום, אולם בכתב היד כתוב "שיבא" ולא "שירא". נראה שיש כאן השמטה ומשמעות המשפט היא "שבכל עת שאני רואה שום [אחד] שיבא מצפת... וכו'".

⁹⁸ כ"י מוצרי, II 101.1.

⁹⁹ א' דוד משער כי ר' שמואל חלפתא היה בנו או שאר בשרו של ר' חלפתא בן לוי מדרעא (דוד, חכמים בירושלים, עמ' 233). למכתבים אחרים אל ר' שמואל ראו TS 8 J 16.16 ו-ENA 2855.21. שני אלו נשלחו אליו כנראה בעת שישב בבולאק.

¹⁰⁰ עם זאת, אפשר גם כי המונח "תלמיד" אינו מתייחס בהכרח לתלמידים צעירים ועשוי להיות מוסב גם על תלמידי חכמים מבוגרים, ראו הערה 14 לעיל.

¹⁰¹ TS 8.15. חתימת המכתב דהויה ולא ניתנת לפענוח. בשוליים נכתבה כתריסר פעמים חתימה מסולסלת של "יוסף בכמה"ר אהרן סעיד נר"ו" (כנראה ניסה לסגל לעצמו חתימה אישית והתאמן על רישומה), אך ספק אם יש קשר בינה לבין כותב האגרת.

¹⁰² TS J 6.59. בדף נרשם "האיש מקדש פרק פני [: צ"ל "שני"] קידושין בעה"ת" והועתק טקסט תלמודי קצר.

¹⁰³ "גם יש אדם נכבד מלמד הלכה בביתו לנערי"ם] והוא סגי נהור" (מסעות א"י, עמ' כב).

¹⁰⁴ באגרת מירושלים כותב ר' יוסף קולון אל ר' נסים מקהיר: "כי אני נשבע לכת" שאני מוכר מבגדי לקנות גמרות לי ולבני יצ"ו כי ת"ל הוא לומד עכשיו מסכת תענית וכבר למד מסכת ברכות והקב"ה מצליח בידו ת"ל על יד החכם כה"ר משה סגי נהור יצ"ו" (כ"י

ידיעה על מוסד לצעירים בצפת עולה מאגרת בעברית ששלח שלום שמש לברוך ידיע טוקן.¹⁰⁵ הכותב והנמען היו כנראה מוסתעריבים. שמש כותב לחברו: "והנני מתחבר עם הבן הידיד התלמיד הנעים המשכיל ונבון אשר הוסיף על השמועה"¹⁰⁶ בלמודו בצפת תוב"ב ועתה הוא תופס מה שהורגל בלימוד ובתענית ובמעשים טובים כן ירבה וכן יוסיף [=הנמען] ויראה בנים כמוהו ויותר טובים". תיאור זה מאיר לנו על דמותו של לומד מוסתעריבי צעיר, אשר הושפע מרוח הפרישות הצפתית ועסק לא רק בלימוד אלא גם בתעניות. עדויות אלו מלמדות על קיומן של מסגרות לימוד לצעירים בקהילות קהיר, ירושלים וצפת. ואולם, מסגרות לימוד לצעירים התקיימו גם בחלק מהקהילות המוסתעריביות הכפריות של ארץ-ישראל ומצרים. ידיעה ייחודית על מסגרת שכזו השתמרה בין תשובותיו של המבי"ט. בסוף שנות השבעים של המאה השש-עשרה עסק המבי"ט בהתרת עגונתו של שמואל בן יהודה אלמצרי [=הקהירי] אשר עסק בהוראה בכפר ענן שבגליל. כמו קהילת דמשק, אשר "יבאה" מלמד מצפת,¹⁰⁷ גם בני כפר ענן העסיקו מלמד ממוצא זר, מקהיר. מוצאו העדתי אינו מוכח, אך לאור תיאורו כמשתתף ב"זימורה של חייפה",¹⁰⁸ ולאור כינויו והעובדה כי לא נשא שם משפחה, בניגוד למקובל אצל המהגרים, מתחזק הרושם כי היה מוסתעריבי. בה' תמוז של"ט (1579) העיד יהודה הכהן המוגרבי כי שני אנשים סיפרו לאבי המלמד "שמענו מפי גוי א' [חד] שבהיותו חוזר מן הזימורה של חייפה בין טבריא לגישי"ר"¹⁰⁹ הרגוהו... ושהגוי אמר הסימנים עצמם שהיה לומד [=מלמד] בכפר ענן ושהיו עיניו קצת רעות".¹¹⁰ נראה שר' שמואל לא לימד ילדים אלא נערים: "והיו קורין אותו קצת אנשים מצרי והיה לומד נערים בכפר ענן".¹¹¹ אין לדעת מה היו תכני ההוראה במסגרת זו.

חוג הלומדים סביב ר' יוסף ו' ציאח

במסגרת מחקרי על שו"ת ר' יוסף ו' ציאח הוכחתי כי בין תשובותיו נמצא קובץ גדול של תשובות מלאכותיות שהינן בעלות מגמה פדגוגית מובהקת ויש סבירות לכך שנכתבו במסגרת לימודית כלשהי.¹¹² מטרתן העיקרית של התשובות היתה ללוות את לומדי התלמוד ולהציג בפניהם את תורתם של בעלי התוספות בדרך של שאלות ותשובות. דומה כי החיבור לא נועד לתלמידי חכמים מנוסים אלא לצעירים בראשית דרכם התלמודית. קשה להכריע האם נכתבו התשובות בירושלים או בדמשק,¹¹³ אך הדעת נוטה יותר לכך שנתחברו בדמשק, שם נחשבה ההוראה לתלמידים אחד מתפקידיו כדיין הקהל. אם כנים דברינו, הרי שיש בהקמת מסגרת לימודית זו חידוש בחיי הרוח בדמשק. במאה השתים-עשרה פעלה בדמשק ישיבה שנשאה את שמה של ישיבת ארץ הצבי, היא ישיבת ארץ ישראל הקדומה.¹¹⁴ מן המאה השלוש-עשרה ועד למאה השש-עשרה אין בידינו שום ידיעות על ישיבות בעיר. ר' משה באסולה אף מציין במפורש, במסגרת תיאורו את קהילת דמשק בשנת רפ"ב: "ואין שם

הספריה הבריתית, Or. 5561 A.5. נדפס אצל דוד, חכמים בירושלים, עמ' 236-234. ברור כי יש לזהותו עם המלמד העיוור שזכור בתיאורו של באסולה וכבר ציין זאת פרומקין (תולדות, עמ' 88).

¹⁰⁵ TS 16.295v. נדפס אצל דוד, תעודות חדשות, עמ' 54.

¹⁰⁶ דוד שם (הערה 203) מפרש "שמועה" מלשון דברי הלכה, בהסתמך על מועד קטן כג ע"א, אך שמא הכוונה לשמועה כפשוטו, ו"על השמועה" שיעורו "על פי השמועה".

¹⁰⁷ ראו לעיל, אחרי הערה 21.

¹⁰⁸ המלמד מכפר ענן הצטרף לשיירה היוצאת לזימורה בזמן הרגיל לפקידת קברי הצדיקים, דהיינו בתקופה שבין פסח לשבועות: "ועל זה חקרו אנשים בכל אותם המקומות ולא נמצא שנפקד שום איש יהודי כי כל אותן המקומות באותו זמן שנת השל"ו [1576] בין פסח לעצרת [ת] וכ"ש שלא נפקד שום איש מאותה שיירה שהלכו לחייפ' [ה]" (שו"ת המבי"ט, ג, סי' רכ, קצג ע"ד). לא מפורט בתשובה איזה אתר פקדו המתפללים בחיפה. אני משער שהכוונה ל"מזרח אליהו" שעל הכרמל.

¹⁰⁹ אינני יודע לזהות המקום. "בן-צבי מזהה אותו עם הכפר סג'ור (בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 169).

¹¹⁰ שם, קצג ע"ג.

¹¹¹ שם, קצד ע"ד. אמנם, לא ניתן לקבוע בוודאות את גיל הלומדים, מפני שלעתים מופיעה המילה "נערים" במקורות במשמעות "ילדים".

¹¹² ארד, לדמותו, עמ' 185-187.

¹¹³ שם, עמ' 184.

¹¹⁴ ראו גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 625-626. גיל מוכיח שם ש'חדר' הנוכרת בתעודות כמקום מושב הישיבה איננה מקום הסמוך לדמשק, כפי שהיה מקובל לחשוב, אלא כינוי מקראי לדמשק עצמה.

ישיבת תלמוד מתלמוד, ¹¹⁵ רק מקרי דרדקי. כל א'חד] לוקח ל' ומ' תלמידו[ם]. ¹¹⁶ כלומר, בעיר קיימות רק מסגרות לימודיות לגיל הרך, ולא מוסד לנערים או מבוגרים. לפי זה היה ביוזמתו של ר' ציאה משום מהפכה זוטא בחיי הרוח של המוסתערבים בעיר.

ובכן, בעשור השישי או השביעי למאה השש-עשרה, ¹¹⁷ ככל הנראה, הוקמה ישיבה או התגבש חוג לומדים בקרב המוסתערבים בדמשק. חוג זה פעל לפחות כמה שנים, ¹¹⁸ והתרכז סביב ר' יוסף ו' ציאה, דיין הקהל. למסגרת זו, אם אכן התקיימה, לא היה כנראה המשך לאחר עזיבת ר' יוסף את העיר, אולם מתשובת המבי"ט הנזכרת להלן, ¹¹⁹ בעניין הסכסוך סביב משרת הדיין המוסתערבי בדמשק בשנת של"ה בקירוב, עולה כי בין תפקידי הדיין בדמשק היתה גם הוראה ב'מדרשים' הפזורים בעיר, לצד ישיבה בדין והנהגה ציבורית. ישיבות קטנות אחרות הוקמו בדמשק בסוף המאה השש-עשרה ¹²⁰ ואיננו יודעים אם למדו בהן מוסתערבים.

ג. מסגרות לכלל הציבור

1. בית הכנסת

בית הכנסת שימש המרכז הציבורי ללימוד תורה. בין כתליו התקיים לימוד משותף שלא היה מכוון לתלמידי החכמים בקהל אלא לכלל הציבור. באגרת נרגשת בערבית-יהודית מן המאה הארבע-עשרה כנראה מספר פלוני לנמען, הנגיד, "לאן [=כי] בעונות נתבטל הלמוד מבית הכנסת ואין איש שם על לב". ¹²¹ ברור כי מדובר כאן על לימוד במתכונת סדירה שהתנהל בבית הכנסת, וכעת, למגינת לב הכותב, הפסיק להתקיים. תוכנו של הלימוד מתברר בהמשך. הכותב רומז לנגיד שישלח להם תלמיד חכם "לאן כונא נזכא בסמע הלכה בכרה ועשייה" ("כדי שנוכה לשמוע הלכה בוקר וערב". הדגשה שלי). הכותב מצפה אפוא מהנגיד לייסד מחדש לימוד קבוע בהלכה בבית הכנסת. מלבד הלימוד הקבוע בבית הכנסת התקיימה מסגרת נוספת להשכלת המבוגרים: הדרשה, שנמסרה בשבתות ובחגים בעיקר, ונדונה לעיל בפרק "בית הכנסת".

מה היה ספר הלימוד של חבורת הלומדים בבית הכנסת? יש להניח כי היה זה ספר "משנה תורה" לרמב"ם. ¹²² בשנות השלושים של המאה החמש-עשרה תועד לימוד פרק קבוע ב"משנה תורה" בבית הכנסת בירושלים, על ידי הנוסע ר' אליה מלה מאסה. באגרתו של ר' אליה ישנו תיאור של שתי מסגרות לימודיות. האחת לקהל הרחב, ובה נלמד "משנה תורה" (וכן גמרא עם רש"י), והאחרת לציבור חכמים מצומצם בבית המדרש. ר' אליה מספר כי הוטל עליו ללמד את הפרק היומי ומדבריו עולה כי היה זה נוהג קבוע בעיר עוד לפני הגעתו. ¹²³ תופעה דומה, הטלת הלימוד ב"משנה תורה" על חכם מהגר מאיטליה, התרחשה חמישים שנה מאוחר יותר, בימי ר' עובדיה מברטנורה. ¹²⁴ ר' עובדיה אמנם אינו מציין במפורש את הספר בו למדו, אך עדות על כך עולה במפורש מדבריו ר' יעקב בירב. באחת מתשובותיו מספר בירב כי עמיתו, ר' לוי ו' חביב (רלב"ח), השיג על פרשנותו של ר"י בירב

¹¹⁵ הצירוף "ישיבת תלמוד מתלמוד" משונה. דוד מפרש: "היינו: ישיבה למבוגרים שלומדים בה תלמוד" (מסעות א", עמ' כד, הערה 5), אך הנוסח מעט מוקשה ונראה שנפל כאן שיבוש כלשהו בהעתקה.

¹¹⁶ שם, עמ' כד.

¹¹⁷ לומני ישיבתו של ר' יוסף ו' ציאה בירושלים ובדמשק, ראו ארד, לדמותו, עמ' 137-138. כתב היד של התשובות מכיל סימני מים המתארכים אותו ככל הנראה לסוף שנות השישים או ראשית שנות השבעים של המאה השש-עשרה (שם, עמ' 222).

¹¹⁸ קבצי התשובות משקפים כמה מחזורי לימוד במסכתות התלמוד (שם, עמ' 182-183).

¹¹⁹ שו"ת המבי"ט, ג, סי' צא. ראו להלן ליד הערה 179.

¹²⁰ ראו גלר, קיומם הכלכלי, עמ' 177-178.

¹²¹ TS 28.10. הכותב נקט את לשון הפסוק בישעיה נז, א (וכן בירמיה יב, יא).

¹²² ראו גם ארד, לדמותו, עמ' 174-175. על מסגרות בהן נלמד "משנה תורה" בקביעות בתפוצות שונות ראו בינתיים ברויאר, אהלי תורה, עמ' 102, 138.

¹²³ "...באתי פה בירושלם עיר הקודש מ"א לספירה שנת קצ"ז [1.5.1437]... ונכבדי הקהל י"צ באו אלי ובקשו ממני לפרש להם בבית הכנסת הפרק [במי]מוני כמנהגם ומאז שותו עיניהם עלי והעמיסו עלי משא כבד להגיד ג' פעמי[ם] [ביום] הפרק בבית הכנסת. והלכה [הקר מפרש שם: תלמוד] עם תוספת בבית המדרש והלכה עם פירוש [רש"י] ז'ל עוד בבית הכנסת לפנות ערב" (הקר, ר' אליה, עמ' 259).

¹²⁴ אגרות רע"ב, עמ' 87.

להלכה מסוימת ב"משנה תורה" וטען כי אין אף מפרש שביאר כך את דברי הרמב"ם. בעקבות זאת, מספר ר"י בירב:

ואז הראיתי לו [=לרלב"ח] שני מפרשי'ם] אחד היה שמו הרב כמהר"ר יוסף אליסכנדראני ז"ל שהיה בקי גדול וחבר להרב רבינו עובדיא ז"ל הנודע בירושלם ע"ה ועשה פי'רוש] על רבינו יעקב בן הרא"ש ז"ל¹²⁵ וכשהגיע לזה הנושא הביא סברת הרמב"ם וזה החכם [=ר"י אליסכנדראני] היה לומד לעולם עם הרב הנזכר [=ר"ע מברטנורה] והרב הנזכר היה אומר פסק בירושלם ע"ה בספר הרמב"ם [=משנה תורה] כמנהג שם והיה שומ'ן] פי'רוש] זה הלשון ממנו וזולתו...¹²⁶.

עדות נוספות על מסגרת הלימוד בבית הכנסת הירושלמי, סמוך לכיבוש העות'מאני, עולה מדברי הנוסע ר' ישראל מפירושא המספר כי התכבד להוביל את הלימוד ב"משנה תורה" בבית הכנסת בעיר: "הרבה כבוד עשו לי... כי קריתי להם הרמב"ם בבה"כ חדש שלי, כי כל אחד קורא חודש אחת וחוזר חלילה".¹²⁷ אם כן, יש בידינו עדויות על שלושה חכמים לא מקומיים¹²⁸ שלימדו את הפרק היומי ב"משנה תורה" בבית הכנסת הירושלמי. מסגרות דומות התקיימו בקהילות השונות במרחב הנדון בעבודתנו. ר' משה באסולה מעיד על לימוד שכזה בקהילת דמשק באותה עת: "בכל אחד [=מבתי הכנסת בדמשק] חכם א'חד] קורא להם מעט מיימוני בכל יום בבקר אחר התפלה".¹²⁹ מסגרת כזו התקיימה גם בצפת. רלב"ח מספר לאחר דיון בהלכה מסוימת בהלכות שבת ב"משנה תורה":

זה כתבתי בהיותי בדמשק, כי שם נשאלתי על זה הלשון. אחר כך באתי פה צפת תוב"ב, ודיין העיר בהיותו לומד בהרמב"ם ז"ל באלו ההלכות כשהגיע לזה הלשון הרעיש ההמון כמנהגו ואמ'ר] שהוא חמור מאד [=כלומר מוקשה]...¹³⁰

יש להניח כי אירוע זה התרחש בבית הכנסת בעיר. קהל השומעים אינו מתואר כחכמים או תלמידי חכמים צעירים אלא כ"ההמון", אשר מקום כינוסו הטבעי היה בית הכנסת. מסגרת זו מתוארת פעם אחרת על-ידי רלב"ח ומשם ניתן ללמוד עליה פרטים חשובים:

כי יום אחד בהיותו¹³¹ אומ'ר] פס'ק] בב"ה כמנהגו¹³² והיה לומד בהלכו'ת] שבת להר"ם ב"ם בדין הנותן אגר'ת] לגוי וכו'... אמר בלשון לעז [=לאדינו] בפירוש זה הלשון... ואני כששמעתי דבריו תמהתי כי ידעתי שזה נאמר בגמ' לקולא... וח"ו שאמרתי לו אז דבר, אבל אחרי שהשלים ואמרו קדיש והציבור משלימים התפילה אמרתי לו לאזניו כי היינו יושבי'ם] ביחד בלשון לעז ולשון כבוד מיראד שיניור קי'ק¹³³ לדעתי [=ראה אדוני שלדעתי] מ"ש [=מה שאמר] 'עד שיגיע לבית הסמוך לחומה' פור קולא שידיוזי אין

¹²⁵ כלומר, פירוש על "ארבעה טורים".

¹²⁶ שו"ת ר"י בירב, סי' נה, מה ע"א. בפולמוס בין רלב"ח ור"י בירב התערב גם רדב"ז (ראו שו"ת רדב"ז, ה, סי' כב). העימות בין השנים כאן נסב על הצהרתו של רלב"ח כי אין אף מפרש שפירש כדברי ר"י בירב. בהתלהטות המחלוקת נדר רלב"ח כי אם ימצא ספר המפרש כדבריו של בירב ישלם חמשים "פרחים" לעניי א"י ובעקבות זאת הביאו ר"י בירב ותלמידו את פירושי ר' יעקב אמשאטי ור' יוסף סכנדרים המסייעים לעמדתו. ר"י בירב ביקש להאציל את סמכותו הנכבדת של ר' עובדיה מברטנורה על פירושו של ר' יוסף סכנדרים ולכן ציין כי ר' יוסף היה משומעי שיעורו של ר' עובדיה ובוודאי הבנתו בדברי הרמב"ם מבוססת על דברים ששמע מפי ר' עובדיה. ר' לוי ביקש לעומת זאת להמעיט בערך הפירושים שהביא ר"י בירב וטען כי בשעה שנדר התכוון לפירושים קאנוניים יותר: "האמת כי אז בשע'ת] הנדר לא זכרתי אלו הרבנים הנז' [=רש"י, תוס', סמ"ג וכו'] כנזכר אצלו קודם] בפרט אבל כונתי אליהם היתה או באיזה ספר מהרבנים הנודע'ם] ונשמעים אצלנו" (שו"ת רלב"ח, סי' קה, קלז ע"ב). עם זאת, רלב"ח מזכיר רק את חיבורו של ר"י אמשאטי (שם, קלח ע"ג), ולא את חיבורו של סכנדרים.

¹²⁷ יערי, אגרות, עמ' 173. האגרת מתוארכת לשנים רע"ז-רפ"ג. וראו גם דברי ר' משה באסולה באותה תקופה: "כל חכם קורא הרמב"ם חדש אחד בבית הכנסת אחר התפלה בבקר" (מסעות א"י, עמ' כב) וראו דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 96 והלאה.

¹²⁸ ר' אליה מלה מאסה, ר' עובדיה מברטנורה, ור' ישראל מפירושא.

¹²⁹ מסעות א"י, עמ' כד.

¹³⁰ שו"ת רלב"ח, סי' כא, כט ע"א. דימיטרובסקי מניח ש"דיין העיר" כאן הוא ר' יעקב בירב, וקושר תשובה זו למסכת מחלוקותיהם של שני החכמים (דימיטרובסקי, בית מדרשו, עמ' נב), אך איננו משוכנע בכך.

¹³¹ הכוונה היא לר' יעקב בירב, בר הפלוגתא של רלב"ח.

¹³² לשון זו חושפת טפח מיחסו של רלב"ח למסגרת לימודית זו. בעוד שר' אליה מלה מאסה תיאר את התמדת הלימוד במילה "כמנהגם" (לעיל, הערה 123), ור"י בירב תיארה במילים "כמנהג שם", הרי שרלב"ח מציג אותו כלימוד שנערך "כמנהגו" של ר"י בירב. בעוד שהקודמים תיארו את הלימוד כנוהג מקובל וותיק של הקהילה בכללותה, תיארו רלב"ח, אולי מתוך יריבותו האישית עם ר"י בירב, כנוהג אישי של האחרון.

¹³³ המילה הספרדית "קי" (que) השתבשה במהדורות מאוחרות השתבש ל"כי" העברית, אך העניין שווה.

לה גמרא [=לקולא נאמר בגמרא¹³⁴]... ויצאתי אני מב"ה [=מבית הכנסת] כי נשלמה התפלה והוא נשאר עם תלמידיו, ולא למדו אז הלכה אלא הביאו הספרים לראות הדין הזה....¹³⁵

שיעורו של ר"י בירב, שהתנהל ככל הנראה בבית כנסת של קהל ספרדי בצפת, נמסר אם כן בלאדינו. מתיאורו של רלב"ח עולה שהלימוד שולב בתוך מהלך התפילה. יש להניח כי הלימוד נערך לפני "קדושה דסדרא", שנועדה מטבעה ללוות את הלימוד שאחר התפילה. מדברי רלב"ח עולה עוד כי כמו בימיו של ר' אליה מלה-מאסה בירושלים, כמאה שנה קודם לכן, גם ר' יעקב בירב בצפת לימד בשתי מסגרות, האחת – לימוד הלכה קצר לכלל הציבור, והאחרת – לימוד תלמוד בעיון עם תלמידיו. עדות מפורשת על קבוצה בצפת שקבעה לימוד ב"משנה תורה" אחר התפילה, לצד קבוצות שקבעו לימוד בספרים אחרים, מצויה גם במקור מראשית המאה השבע-עשרה.¹³⁶

כפי שראינו, נועד הלימוד המשותף בבית הכנסת לשכבות הרחבות ולא לתלמידי החכמים. מטרתו היתה הנחלת ההלכה בציבור ולא לימוד עיוני מעמיק. באחת מתשובותיו, מסוף העשור השלישי למאה השש-עשרה,¹³⁷ תיאר רדב"ז מציאות זו בצורה בהירה. לדבריו הנוהג בבתי הכנסות בקהיר הינו מגוון. יש בתי כנסיות בהם "קורין פסק" אחר התפילה ויש שאינם קוראים. יש להניח כי משמעות "פסק" כאן הינו לימוד ב"משנה תורה" כנזכר לעיל,¹³⁸ ומכל מקום ברור כי מדובר בחיבור ובו פסקי הלכה¹³⁹ (לא ניתן לשלול על הסף אפשרות כי מדובר בהלכות הרי"ף או ב"ארבעה טורים"). לדברי רדב"ז "שעת יציאת ב"ה [=בית הכנסת] מקצתן מקדימין ומקצתן מאחרין,¹⁴⁰ במקצתן קורין פסק ובמקצתן אין קורין פסק, שהרי יש כמה בתי כנסיות במצרים, ושם ר' יוסף גבאי שהוא חכם לא נתעכב לשמוע הפסק והקדים לצאת ועדי הקדושין נתאחרו בשמיעת הפסק".¹⁴¹ לימוד הפסק בבית הכנסת כוון אפוא להמון הרחב, ותלמידי החכמים ראו עצמם בדרך כלל פטורים מלהשתתף במסגרת זו.

2. ה'מדרש'

במקורות שונים מארצות האסלאם בימי הביניים אנו שומעים על פעילותו של מוסד המכונה "מדרש". לעתים המונח מתחלף עם מקבילו הידוע "בית מדרש". קשה להגדיר בדיוק את טיב פעילותו של מוסד זה, ונראה שאופיו השתנה מתקופה לתקופה וממקום למקום.¹⁴² לעת עתה נציע כהגדרה זמנית כי מדרש הוא בדרך כלל

¹³⁴ השוו תיאורו של ר"י בירב: "והשיב לי כ"ר לוי שלא נאמר בית הסמוך לחומה אלא להקל עליו" (שו"ת ר"י בירב, שם).

¹³⁵ שו"ת רלב"ח סי' קה, קלו ע"א-קלו ע"ב. הוספתי סימני פיסוק. על קטע זה ראו גם דימיטרובסקי, בית מדרשו, עמ' נב-נג.

¹³⁶ יערי, אגרות, עמ' 197 (אגרת ר' שלמה שלומיל).

¹³⁷ שו"ת הרדב"ז, ד, סי' א'קכ (נו). בתשובה זו, העוסקת בקידושי נערה, מובאת עדות על מעשה הקידושין שנכתבה בי' ניסן רפ"ז (1527). בפרשה זו נחלקו חכמי צפת – ר' יעקב בירב (שישב אותה שעה בדמשק) ותלמידו ר' משה מטרנאי, וחכמי ירושלים וקהיר – רלב"ח, רדב"ז ור' משה אלשקר. לתשובות בפרשה ראו גם שו"ת ר' יעקב בירב, סי' מב; שו"ת רלב"ח, סי' קל-קלא; שו"ת ר"מ אלשקר, סי' ס-סא; שו"ת המבי"ט, א, סי' מט.

¹³⁸ וראו לעיל בדברי רלב"ח (ליד הערה 132): "בהיותו אומ' [ר] פס' [ק] בב"ה כמנהגו והיה לומד בהלכו [ת] שבת להר"ם ב"ם".

¹³⁹ והשוו בתשובתו המקבילה של ר' משה אלשקר (שו"ת ר"מ אלשקר, ירושלים תשי"ט, סי' ס, קצה ע"ב) שם מודבר על לימוד "ההלכה", המקביל למונח "פסק" אצל רדב"ז.

¹⁴⁰ תיאור עובדתי זה נתון במחלוקת בין חכמי הזמן. שאלת זמן היציאה מבית הכנסת היתה חיונית לקביעת מהימנות העדות עליה נסובה המחלוקת על קידושי הנערה. ר' יעקב בירב סבר שהקידושין בטלים מפני שלא ניתן להסתמך על עדויות עדי הקידושין המכחישות זו את זו. רדב"ז לעומתו סבר שהיא צריכה גט ובין השאר פסל את טענת ר"י בירב כי עדי הקידושין מכחישים זה את זה בתיאור זמן הקידושין שהתרחשו ביציאה מבית הכנסת, וטען כנגדו שזמן היציאה מבית הכנסת איננו קבוע ואין לדקדק בעדויות. המבי"ט, שיצא להגנת רבו, ר' יעקב בירב, חלק על התיאור העובדתי שהציג רדב"ז: "עוד רצה זה החכם [=רדב"ז] להורות שאין בכאן הזמה ולא הכחשה מפני שאין שום קביעות ביציאת ב"ה ולפעמים יוצאים מהרה ולפעמים הם מתאחרים וכמו שהאריך הרבה בזה ואני אומר שזמן יציאת ב"ה היא זמן קבוע בחול על הרוב חצי שעה אחר הנץ החמה ... כי רוב הזמן הם יוצאים בשעה אחד" (שו"ת המבי"ט, א, סי' מט, כד ע"ב).

¹⁴¹ שו"ת הרדב"ז, ד, סי' א'קכ (נו), י ע"א. הוספתי סימני פיסוק.

¹⁴² כדי להגיע למסקנות מדויקות יש לערוך מחקר מקיף בו ייאספו כל ההקדושות של מונח זה במקורות תיעודיים וספרותיים, ותיבחן משמעותו המדויקת בכל מקום. משימה זו חורגת מגבולות מחקרנו. לדיון במשמעויות השונות של המונח "מדרש" כמקום לימוד ראו בינתיים ברויאר, אהלי תורה, עמ' 22-20; חובב, בית הכנסת, עמ' 27-26; דודסון, לימוד תורה, עמ' 55-53; הנ"ל, חכמי צפת, עמ' 122-123. לאחרונה הקדיש י' הקר מחקר למוסד זה באימפריה העות'מאנית והראה כי 'מדרש' בקהילות הספרדיות משמעו גם "ספרייה ציבורית" הפתוחה לכל (הקר, המדרש). בעיה דומה של ריבוי משמעויות קיימת עם המונח "ישיבה" שמשמעותו משתנה במקורות שונים (ולעתים אף באה במשמעות "מדרש"), ראו בונפיל, הרבנות באיטליה, עמ' 19-18.

מקום לימוד הפתוח לכלל הציבור.¹⁴³ עמדו בו ספרים שהיו נגישים לקהל הלומדים והתקיימו בו שיעורים בתדירות מסוימת. אין זו "ישיבה" בה מקדישים הלומדים את מירב זמנם ללימוד תורה, אלא מסגרת שנועדה לאפשר לימוד לכלל הציבור במועדים מסוימים, אך יש ופעלה בו חבורת לומדים קבועה שלמדה זמן ניכר מהיום. למדרש זיקה ברורה גם עם תפילת הציבור. לעתים פעל המדרש בתוך חלל בית הכנסת הקהילתי או באחד מאגפיו, ולעתים פעל במבנה עצמאי, אשר שימש גם כבית תפילה לא רשמי.

ש"ד גויטיין תלה את הרקע להקמת המדרשים בקהילות "חברת הגניזה" בהיחלשות כוחן של ישיבות הגאונים בשלהי המאה העשירית.¹⁴⁴ מדרש ידוע פעל בקירואן. אופיו וקורותיו תוארו באריכות רבה ע"י מנחם בן-ששון.¹⁴⁵ בפסטאט הוקם מדרש בשליש האחרון של המאה העשירית. על ידי שמריה בן אלחנן.¹⁴⁶ אלינו נעזר ברקת משערת כי המדרש פעל בתוך בית כנסת, כנראה בית הכנסת של הבבלים.¹⁴⁷ מסגרת בשם 'מדרש' המשיכה להתקיים בפסטאט גם בדורות הבאים. על המדרש בפסטאט במאה השתים-עשרה מספר ר' חננאל, מחותנו של הרמב"ם. באגרת בערבית-יהודית ששלח אל חכם בשם ר' יוסף תיאר את הישגיו הלימודיים של בנו של האחרון, היושב במדרש: "ומאז הגיע אל מצר [=פסטאט] לא זז מן המדרש. והוא עוסק [=לומד] גם כן עם בן דודו ר' פרחיה התלמיד הנכבד החכם והנבון. וראיתי שר' פרחיה משבח אותו מאוד על חזק מרצו ויפי הבנתו".¹⁴⁸

עדויות על קיומו של מדרש בקהילות המזרח קיימות בידינו גם מן התקופה הממלוכית.¹⁴⁹ במכתב בערבית-יהודית,¹⁵⁰ המתוארך לתקופה הממלוכית המאוחרת,¹⁵¹ מספר הכותב: "השכרתי לכהן הרודוסי הזה את העלייה אשר על גבי המדרש... ולקחתי ממנו דמי קדימה חמישה אפרנתיה".¹⁵² והנה, באוסף מוצרי השתמרה תשובה אנונימית בעברית העוסקת אף היא בעלייה הבנויה על גבי "מדרש",¹⁵³ ושמה באותו מדרש עסקינן. לפי המתואר בשאלה, פעל המדרש בסמוך לבית כנסת. גוי אלים הפעיל לחץ על זקני העיר למכור לו את המדרש ואת העלייה שעל גביו (שהיתה מיועדת למגורי תלמידי חכמים ולאורחים). חכמי הקהילה שכנעו את הגוי לוותר על רצונו, אולם לאחר זמן אחד מדייני המקום ביצע את העסקה (לטענתו, על פי הסכמת שניים או שלושה חכמים). תמורת בית המדרש קיבל מהגוי שטח אחר שעליו התחיל לבנות מדרש חדש, ולצורך הבנייה השתמש בעצים שסתר מתוך עליית בית המדרש הישן. המשיב פסק כי על הדיין לקנות בחזרה את בית המדרש ולהשיב את המצב לקדמותו.

¹⁴³ על אופיו הציבורי והפתוח של המדרש מעיד מכתב בעברית מן המאה השש-עשרה או אף מאוחר יותר בו מספר הכותב: "וזה המעשה היה ביום ו' שיצאתי מבית הסוהר מעלה מטה היה כמו עשר שעות ביום ולא נתן לי בעל הבית והלכתי לבית המדרש ופניתי לי מקום כדי לישון בו בערב לא היה לי אפילו פרוטה לקנות פת אחד לאכול" (כ"י פנסילבניה, מכון אנברג, 416). [בית] המדרש היה אפוא מקום ציבורי פתוח לכל, וחסר בית מצא בו מקום ללון מבלי שאיש כיהה בו.

¹⁴⁴ גויטיין, חברה, ב, עמ' 202-204.

¹⁴⁵ בן-ששון, צמיחת הקהילה, עמ' 189-292. עם זאת, דמותו של מוסד ייחודי ונכבד זה אינה בניין אב המלמד על מדרשים באשר הם. המדרש הקירואני דמה הרבה יותר לישיבה של ממש מאשר למדרשים הקטנים שהוקדמו בקהילות השונות בדורות הבאים.

¹⁴⁶ גויטיין, חברה, ב, עמ' 202. על שמריה ראו: אברמסון, במרכזים ובתפוצות, עמ' 156-173; ברקת, שפירי מצרים, עמ' 144-152.

¹⁴⁷ ברקת שם, עמ' 151.

¹⁴⁸ גויטיין, ר' חננאל, תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 391. המקור הערבי (TS 16.293) שם בעמ' 390. קטעים מהאגרת (בתרגום) נדפסו כבר אצל גויטיין, סדרי חינוך, עמ' קפז-קפו ושם הוצע תארוך שגוי לאגרת.

¹⁴⁹ מסורת על הקמתו של מדרש בירושלים בראשית התקופה הממלוכית תועדה על ידי ר' דוד קונפורטי: "כשעליתי לירושלים תוב"ב אמרו לי מתושבי העיר שיש קבלה בידם מן הזקנים... ואמרו לי עוד שהוא [=הרמב"ם] בנה שם בירושלים בית המדרש ועדיין עד היום קורים אותו היהודים מדרש הרמב"ם והוא תחת התל קרוב לחומת העיר אצל שער ציון" (קורא הדורות, יט ע"א. הדגשה שלי). ספק אם ניתן לייחס אמירות כלשהי למסורת זו.

¹⁵⁰ כ"י הספריה הבריתית, Or. 10,587.2. נדפס אצל אשתור, תולדות, ג, עמ' 95-98.

¹⁵¹ אשתור מציע לתארכו לסוף המאה הארבע-עשרה (ראו נימוקיו שם, עמ' 97). גויטיין (חברה, א, עמ' 256) תיארו בכלליות לתקופה הממלוכית המאוחרת. לתיאור קצר של התעודה ראו גם גויטיין, אוסף גאסטר, עמ' 41-42. גויטיין אינו מתייחס שם לעניין ה'מדרש' הנזכר בתעודה.

¹⁵² במקור: "אני אכריתי להדא אלכהן אלוודסי אלעלייה אלדי עלא אלמדרש... ואכדת מנה סלף ה' אפרנתיה". אשתור שם מתרגם "על אלמדרש" במילים "שעל בית המדרש", ובכך מטשטש את המונח הלשוני בו השתמש בני התקופה. המונח 'אפרנתיה' מציין מטבע אירופי כלשהו, כנראה דוקאט או פלורין (ראו גם גויטיין, חברה, א, עמ' 464, הערה 165).

¹⁵³ כ"י מוצרי, VIII 418. התעודה נדפסה אצל גליק, שרידי תשובות (א), עמ' 317-319.

עדות חשובה אחרת לפעילות המדרשים בתקופה הממלוכית המאוחרת מצויה במכתב בערבית-יהודית שנשלח מקהילה כלשהי, אולי בארץ-ישראל, אל הנגיד במצרים.¹⁵⁴ הכותב מספר לנגיד על מתח וסכסוכים שפרצו בקהילתו, במהלכם הואשם באחריות לחורבנם של נכסי ההקדש שברשות הקהילה. במסגרת דבריו, מספר הכותב על אירוע במדרש המקומי:

אחר כך אמר לי משהו שהוא¹⁵⁵ אומר שהעבד [=הכותב] הוא שגרם לחורבן [בתי] ההקדש, ולא געתי בו על כך, כיוון שהעבד אוהז בציווי של אדוננו אשר ציוונו בו באולם המדרש בקצה ה"ליוואן",¹⁵⁶ לפני ששם פעמי לפסטאט,¹⁵⁷ והיתה [זו] עצה נכונה, כיוון שמאז נסיעתו של אדוננו אנחנו "בשקט ושאנן",¹⁵⁸ לא שנאת חנם ולא זולתה.¹⁵⁹

הכותב מתאר כאן ביקור של הנגיד בקהילה. בטרם עזב הנגיד בחזרה לקהיר, כינס את שומעי לקחו באולם המדרש ונשא בפניהם דברים. הכותב אינו מספר מהי אותה "עצה נכונה" אותה שמע מהנגיד במדרש, אך מסתבר כי העצה היתה שלא להקלע למחלוקות ולא להשיב למחרפים, כפי שאכן נהג הכותב. קודם לכן מתאר הכותב אירועים שהתרחשו בבית הכנסת בקהל.¹⁶⁰ אם תיאור המדרש מתייחס לנאמר לעיל, הרי שלפנינו עדות על מדרש שפעל באחד האולמות הצמודים לבית הכנסת.

מדרש בתוך בית הכנסת פעל גם בירושלים בתקופה הממלוכית. הנוסע האלמוני משנת רנ"ו (1495/6) מספר באגרתו כי "בכל יום אחר התפילה ואחר הדרשה יעמדו אנשי[ם] בב"ה¹⁶¹ ללמוד במשנה ובתלמוד כמו שלוש שעות...".¹⁶² אין זו המסגרת הקצרה של לימוד ב"משנה תורה" שנועדה לקהל הרחב, אלא קבוצת לומדים נבחרת הקובעת עתים ללימוד המשנה והתלמוד.

2.1 המדרש כמקום תפילה

נראה שבראשית התקופה העות'מאנית גדל מספרם של ה'מדרשים' בסוריה, א"י ומצרים. התארגנות המהגרים בקהלים נפרדים הצריכה ייסוד בתי תפילה חדשים. לאור ההגבלות השרעיות, הקמת מדרש שימשה כסות להקמתם של בתי כנסת לא רשמיים שפעלו בהם. בפרק 6 ("בית הכנסת")¹⁶³ הראינו כי בתקופה זאת רבו בתי הכנסת שפעלו באופן בלתי רשמי במבנים בבעלות פרטית, אם בתים של אמידים מהקהל ואם מבנים שהוקדשו לשמש כמדרש.

נראה כי בתקופה זו התבלטה תפילת הציבור כמאפיין נוסף בפעילות המדרש, וכפי שמסכם יוסף הקר: "אף על פי שהמדרש הוא בראש ובראשונה מקום של לימוד תורה, ואף שחכמים קובעים בו לעתים את ישיבתם ועל שום זה נקרא מדרש, קרוב הוא במהותו לבית כנסת יותר מלישיבה... המדרש הוא מקום של לימוד תורה לרבים, והלומדים בו והנספחים אליהם מתפללים בו בקביעות".¹⁶⁴

¹⁵⁴ TS 28.10. התעודה טרם התפרסמה. גויטיין (חברה, ה, עמ' 392 ועמ' 617, הערה 5) ואשתור (קווים, עמ' 67) מתארכים אותה למאה השלוש-עשרה, אך לדעתי סימנים לשוניים שונים מורים שהיא מאוחרת יותר. אני מקווה לדון בה ובשיקולים לתארוכה במקום אחר. בינתיים אציין כי נזכר בה אדם בשם "יהודה פרץ". שם זה איננו אופייני לתקופת הגניזה הקלאסית ואיננו מוכר מתעודות מן המאה השלוש-עשרה אך הוא נזכר ברשימת תשלומים שיש לתארכה בוודאות למאה החמש-עשרה (TS J 1.34).

¹⁵⁵ כוונתו לר' יוסף ג'ניס הנזכר קודם במכתב. הלה היה מבעלי השררה במקום.

¹⁵⁶ מונח אדריכלי שמשמעו אולם המשמש לאירוח, הפתוח לרוב בצד אחד אל הנוף בחוץ. לתיאורו ראו למשל שו"ת רלב"ח, סי' קא, א וראו ר' פוקס, 'הבית הערבי בארץ ישראל' – עיון מחודש, קתדרה, 89 (תשנ"ט), עמ' 126-83; שם, 90 (תשנ"ט), עמ' 86-53.

¹⁵⁷ או: למצרים.

¹⁵⁸ ירמיה ל, י; שם מו, כז.

¹⁵⁹ במקור: "תום דכר לי שכץ באנה ביקול ען אל ממ' אנה הו סבב כראב אל הקדש פמא עאתבתה עלי דלך לאן אל ממ' מאסך וציית סיינא אלדי וצאנייאהא פי קאעת אל מדרש עלי חפת אל ליואן קבל תוג'הה למצר וכאנת עיצה נכונה לאן מן חין תוג'ה סיינא ונחן בשקט ושאנן לא שנאת חנם ולא ג'ירהא". לצירוף "עלי חפת אל ליואן" השוו פירוש פרקי אבות לר' דוד הנגיד, פג ע"ב: "וקעד עלא חפת אל ליואן". מובא אצל בלאו במילונו (ערך חֶפֶץ, עמ' 134) אשר מתרגם: "וישב בקצה הטרקלין".

¹⁶⁰ "תום אן קעד ר' יוסף ג'ניס פי חג הסוכות פי בית הכנסת..." (אחר כך ישר ר' יוסף ג'ניס בחג הסוכות בבית הכנסת...).

¹⁶¹ אצל יערי נדפס "בבה"מ [=בבית המדרש], אך אצל דוד נדפס בצורה מדויקת "בב"ה".

¹⁶² יערי, אגרות, עמ' 157; דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 162.

¹⁶³ בסעיף א2: "הבעלות על מבנה התפילה".

¹⁶⁴ הקר, המדרש, עמ' 279-278.

הקמת מדרש היוותה אתגר לכל קהל צעיר. בעוד שהקמת בית כנסת רשמי היתה מן הנמנעות לרוב, היתה הקמת מדרש, או מקום תפילה מאולתר אחר, הצעד הראשון שנדרש לייסוד קהל חדש. מיזם שכזה הצריך תקציב גדול לרכישת המבנה, ספרי התורה ותשמישי הקדושה. באגרת¹⁶⁵ מן המחצית הראשונה של המאה השש-עשרה ששרדה בגניזה מספרים ראשי קהל המערביים בקהיר על קשיי ההחזקה של המדרש שברשותם: "גם נניח מארבע מאות מידי שכירות המדרש בכל שנה... וצריכים אנו לתת אותו מוקדם לשלש שנים אלף ומאתים".¹⁶⁶ כלומר, בני הקהל נתבעו לשלם שכר דירה שלוש שנים מראש והתקשו לגייס סכום שכזה. לא די היה בשכירת מבנה. קניית ספרים ותשמישי קדושה הטילה אף היא עול כלכלי כבד על בני הקהל.¹⁶⁷ היוזמה להקמת מדרש כלל-מגרבי עמדה בפני שוקת שבורה, משביקשו פלגים בקהל להקים להם מדרשים משלהם:

קמו מקצת אנשי אלטראבלסיין¹⁶⁸ יצ"ו ועשו להם אחד בעל תורה והעמידוהו להתנהג על פיו ופתחו להם מדרש ונפרדו משא[ר קהלים]... וכשראו התונסיין... בחרו במה שעשו הראשונים... ופתחו להם מדרש... ונעשה קהל [המע]רביים אגודות אגודות.¹⁶⁹

בקובץ שטרות ששרד בגניזה¹⁷⁰ המוגדר כ"נוסח שטרות ע"פ מנהג קושטא", נכללו גם פסקים שונים הנוגעים לחיי הקהלים באימפריה.¹⁷¹ באחד הפסקים נזכר "בית המדרש שעשו הקהל כדי שילמוד [=ילמד] הרב שם". הקמת מדרש שימשה אם כן גם ליצירת מסגרת לימודית עבור בני הקהל, בהנהגתו של חכם הקהל. הקמת מדרש היוותה אפוא כלי להגדרה עצמית של קבוצות בקהילות ישראל באימפריה. ייסוד מקום תפילה ולימוד ריכוז סביבו את בני הקהל החדש וליכדם. הוא היווה מקור ברור להכנסה כספית, בשל כספי הנדבות והתרומות שנגבו בזמן התפילה, ומילא לא רק צורך דתי וליטורגי אלא גם צורך חברתי מובהק.

2.2 מדרשים מוסתערביים בתקופה העות'מאנית המוקדמת

במקביל להתרבות המדרשים בקהלי המהגרים, מתרבות העדויות גם על מדרשים בקהלים המוסתערבים, ונראה כי לפחות בכל הקהילות העירוניות הגדולות פעלו מדרשים מוסתערבים, כפי שיתואר להלן.

חלב: ר' לוי'ן חביב מספר על מסגרת לימוד מקומית בה נתקל בחלב והוא מספר עליה בהערכה:¹⁷²

בהיותי הולך לדרכי דרך הקדש [=כלומר, לא"י] התגוררתי פה חלב יע"א ומצאתי בה אנשים נבונים וחכמים קובעים עתים לתורה ולומדים בכל יום הלכה בפר' [ק] אלו נערות¹⁷³ ולמדתי בחברתם באהבה וחבה ראיתי לזכור פה קצת מהדברים שחדשתי להם...¹⁷⁴

על אף היותה מרכז אינטלקטואלי חשוב לאורך התקופה הממלוכית, אין בידינו לעת עתה ידיעות על ישיבות בחלב בתקופה זו או בראשית התקופה העות'מאנית, אך סביר להניח כי בעיר פעל "מדרש".¹⁷⁵ נראה כי המסגרת

¹⁶⁵ TS 16.121. נדפסה אצל דוד, לדמותה, עמ' 75-71.

¹⁶⁶ דוד, שם, עמ' 74.

¹⁶⁷ ראו עוד בפרק 5, ליד הערה 30.

¹⁶⁸ יוצאי טריפולי שבמגרב.

¹⁶⁹ דוד, שם, עמ' 72.

¹⁷⁰ אוסף מוצרי, III 257.

¹⁷¹ בהם ענייני מסים, יחסים עם השלטונות, "צבור שהטילו חרם שלא ישחוט שום אדם בעיר זולתי שוחט מתא [=שוחט העיר]", ועוד.

¹⁷² הערכה והתפעלות מהקהילה היהודית בחלב מצד חכם אירופי ניתן לראות גם בדבריו של ר' ישעיה הלוי הורביץ, השל"ה: "ובאנו לעיר ואם בישראל בק"ק חלב קודם חג הסוכות... והכבוד הגדול, האהבה וריעות שהיה לנו שם א"א לכתוב, והייתי יושב שם כמו שהייתי יושב בק"ק פראג לכבוד ולתפארת, ונפשם חשקה בתורת... (יערי, אגרות, עמ' 214).

¹⁷³ כתובות, פרק שלישי.

¹⁷⁴ שו"ת רלב"ח, סי' מה, עז ע"ד.

¹⁷⁵ א' אשתור כותב כי בחלב התקיימו "בתי מדרש" במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה (אשתור, תולדות, ב, עמ' 349) אך לא מצאתי על מה הסתמך.

אותה מתאר רלב"ח הינה מדרש מקומי. מתשובה אחרת של רלב"ח עולה כי מדרש זה שכן בצמוד לבית הכנסת.¹⁷⁶

תיאורם של הלומדים כ"אנשים נבונים וחכמים" ולא כחכמים ממש, והזכרת משך הלימוד הקצר ("קובעים עתים לתורה"), מעידה בבירור כי לא בישיבה של חכמים עסקינן, אלא במוסד ציבורי בו פעלו בעלי בתים משכילים מקומיים. רלב"ח אמנם איננו מציין את מוצאם העדתי של לומדים אלו, אך הדעת נותנת כי היו ברובם, אם לא כולם, מוסתערבים.¹⁷⁷ נראה כי הביטוי "הלכה בפרק אלו נערו" מכונן ללימוד תלמוד (מסכות כתובות), ויש בזה כדי להעיד משהו על רמתם של הלומדים. יתרה מזו, ניתן להסיק כי לומדים אלו היו בעלי השכלה תורנית מסוימת גם לאור העובדה שהיה בכוחם לעקוב אחר החידושים שהשמיע באוזניהם רלב"ח. רלב"ח אינו מציין אם הלימוד הונחה על ידי מאן דהוא, אם כי ניתן לשער שהלימוד התנהל בהנחייתו של אישיות רבנית מקומית. יש בעדות זו של רלב"ח כדי להעשיר את ידיעתנו על מצב לימוד התורה בחלב בראשית המאה השש-עשרה, אך אין ללמוד מכאן על קיומה של ישיבה ממש בעיר.

דמשק: בתשובה של המבי"ט מסופר על סכסוך שפרץ בין המוסתערבים בדמשק לבין דיין שהתמנה עליהם. בני הקהל חתמו עמו חוזה לעשר שנים, החל ממרחשוון של"ד (1573), והתחייבו לשלם לו פרח [פארה] אחד לשבוע, "מלבד הנדב"ר [ת] ומנהג השדוכין והחתנים". בכתב המינוי חתמו כעשרים מראשי הקהלות. בתמוז של"ד (1574) אשררו את ההסכם וחתמו עליו יותר מארבעים איש. לאחר מכן, בחודש אב של"ה (1575) הוסר הדיין ממשרתו בעקבות טענות הציבור על התנהגות לא ראויה (כגון הטלת אימה שלא לשם שמים, מסירת ממון הציבור לאומות העולם ועוד). בני הקהל קיבלו על עצמם בנזירות שמשון שלא להחזירו למשרתו. כעשרים איש מביניהם באו לצפת לקחת משם חכם אחר. המבי"ט ניסה לפייסם שיחזרו בהם משבועתם, והציע להם דרך בה לא יפגעו בכבודו של החכם, אך גם לא יגרמו לכך שתחול הנזירות:

ועת שלום שדברתי על לבם שיחזרו בהם ולא ישתדל[ו] ליקח חכם מרביץ תורה ביניהם ומפני הנ"ש

[=הנזירות שמשון] שקבלו עליהם שלא לקבל אותו לראש ולדיין לא יקבלו אותו מחדש לראש ולדיין

אלא יעמדו בד' המדרשות כמו שהם עומדים שיש בכל מדרש בן תורה שאו' [מר] פסק וקובעים עתים

לתורה ויטפילו בתנאי שלו בכל שבוע לפי ערכ' [ו]¹⁷⁸ ולעניין הדיינו' [ת] מי שירצה לעמוד לפניו לדין

יוכל לעמוד ואינו עובר על הנזירות שאינו בדרך חיוב לעמוד לפניו אלא ברצון נפשו.¹⁷⁹

כדי להימנע מחיוב נזירות יוכלו, לדעת מבי"ט, אנשי דמשק להמשיך בלימודם ב'מדרש' מבלי להאזין לתורתו של הדיין הנ"ל. לעת עתה יסתפקו אנשי הקהל בשיעור הלכתי של 'בן תורה'. לתפקידו של הדיין כמי שיושב בדין ומכריע בסכסוכים לא נמצא מחליף, אך בהתדיינות לפניו אין משום הפרת השבועה, משום שהתדיינות נעשית באופן וולונטארי.

לפי מקור זה, פעלו באמצע שנות השבעים של המאה השש-עשרה ארבעה 'מדרשים' בקרב המוסתערבים בדמשק.¹⁸⁰ במדרשים אלו לא התקיים לימוד במשך כל היממה אלא, כמו במדרש החלבי, קבעו בהם "עתים לתורה", שעות מסוימות ביום. במסגרות אלו נאמר שיעור קבוע ב"פסק", כנראה בספר משנה תורה לרמב"ם,

¹⁷⁶ "בית המדרש של צובה הסמוך לבית הכנסת הוא עומד בין צפון לדרום פתחו בצפון והוא סמוך לב"ה [=לבית הכנסת] הי"ג [לאפשרויות הביאור של ראשי תיבות אלו ראו פרק 6, הערה 490] מצד דרום" (שו"ת רלב"ח, סי' קמב, רמה ע"ב).

¹⁷⁷ כך הסיק גם "הראל", שקבע כי מסתבר ש"ההנהגה הרוחנית והחברתית של הלומדים שכה הרשימה את הרלב"ח היתה בעיקרה מוסתערבית" (הראל, מחלוקת, עמ' 121). א' דוד טען לעומת זאת שהלומדים היו ספרדים: "יש יסוד להנחה שאותו בית מדרש ואותה מסגרת לימוד בחלב... הייתה של בני הספרדים, שהרי הוא עצמו [=רלב"ח] היה ממגורשי ספרד... מה גם שהמוסתערבים בקהילות שבמזרח לא הצטיינו בעת הזאת בפעילות רוחנית של ממש..." (דוד, חלב, עמ' 189). לדעתי פרשנות זו נובעת מראייה סטריאוטיפית של המוסתערבים ואינה מבוססת על ראיות כלשהן.

¹⁷⁸ כלומר, ישלמו לו את משכורתו השבועית כפי שהתחייבו.

¹⁷⁹ שו"ת המבי"ט, ג, סי' צא, קמד ע"א-ע"ב. ההדגשה שלי.

¹⁸⁰ ייתכן שחלקם פעלו בשכונות או בפרברים של העיר, כגון ענביה וג'ובאר.

ירושלים: בירושלים, בה היתה נוכחות מתמדת של חכמים ממוצא אירופי לאורך הדורות, לא הוקמה עד למאה השבע-עשרה מסגרת לימודית מוסתערבית נפרדת כלשהי. הן הציבור הרחב הן הלומדים והחכמים המוסתערבים השתתפו במסגרות משותפות לכלל העדות. עם זאת, עדות על קיומו של מדרש מוסתערבי בירושלים עולה מאגרת שזמנה אמצע המאה השבע-עשרה בקירוב. חכם מסוים, ששמו לא השתמר,¹⁹¹ יצא לקבץ כספים למימון בניית המבנה. העתק של אגרת ההמלצה לחכם זה השתמר בידינו וממנה ניתן ללמוד משהו על אופי המוסד:

החכם הנעלה [...] ההולך לדפוק על פתחי נדיבי עם [...] לקבוץ ע"י¹⁹² דמי מקנת מדרש אחד שקנה בניינו וחזקתו בכסף מלא כדי לזכות בו את הרבים וקרא לו אהל מועד¹⁹³ והיה כל לעבוד¹⁹⁴ את ה' יבוא שם ללמוד שני וחמישי גם ביום המשמרה¹⁹⁵ מתפללים שם בתענית ובמלקות מבקר לערב יוכתו בלימוד התורה שמתשת כחו של אדם מלבד הסגופים הנז' וביום השבת יפתח בדרשה נאה בלשון ערבי, וכל יושבי קרנות שהיו מקדמא דנא נמנעים מלכת לשמוע דברי חכמים וחידותם, מחמת שלא היו מבינים בלשון לעז, עתה הטו שכמם לסבול¹⁹⁶ עול התורה כל יחידי הסגולה של מוסתערבים איש לא נעדר מהדרשה עד אפס מקום¹⁹⁷ ...¹⁹⁸

מסע איסוף הכספים לא נועד לגייס הון לרכישת המבנה. כי מבנה המדרש כבר נקנה והחל לפעול, והפעילות בו מתוארת בלשון הווה ("מתפללים שם בתענית" וכו'). על כן נראה שמטרת הנסיעה של החכם היתה לגייס כספים לפירעון ההלוואות שנלקחו לשם קניית המבנה ורכישת החזקה עליו.

מן ההמלצה ניתן ללמוד על אופי הפעילות במקום. המבנה שימש ללימוד תורה במשך יומיים בשבוע (ב' וה'). הרושם העולה מהאגרת הוא כי הלומדים לא היו קבועים, וסביר להניח כי לא קיבלו קצבה עבור לימודם במקום. מלבד לימוד תורה, שאופיו וטיבו לא תואר, שימש המקום גם להתכנסויות תפילה המכונות "משמרות", ככל הנראה בערבי ראשי-חדשים.¹⁹⁹ ימי המשמרות התאפיינו לא רק בלימוד ובתפילה כי אם גם בסיגופים: "ובמלקות מבקר לערב יוכתו".

ייעוד נוסף שהיה למבנה היה מסירת דרשות בשפה הערבית. בבתי הכנסת בירושלים באותה עת ניתנו הדרשות בלשון לעז, דהיינו בלאדינו או בלשון אחרת מלשונות אירופה, והמוסתערבים, שלא הבינו את השפה, היו נעדרים מבית הכנסת בזמן הדרשה.²⁰⁰ אין בידינו ידיעות נוספות על המדרש המוסתערבי וכמה זמן נמשך קיומו. במהלך המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה הוקמו מדרשים נוספים בירושלים,²⁰¹ אך מידת השתתפותם של המוסתערבים בהם אינה ברורה.

¹⁹¹ דווקא שם בנו לא הושמט. בהמשך נאמר כי החכם הנ"ל אוסף כספים "לצורך סיוע נשואי בנו שלום יצ"ו" (רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 89, ובצילום כה"י, שם עמ' 88).

¹⁹² = על יד. על פי משלי יג, יא. להלן ציינתי רק מראי מקומות מן המקרא החסרים בפרסום של רוזן.

¹⁹³ שמות לג, ז. קשה לדעת אם הביטוי "אהל מועד" כאן הוא מטאפורה בלבד, או שמו הממשי של המדרש. השם "אהל מועד" היה שכיח ככינוי לקהלים/לבתי כנסת באימפריה העות'מאנית, ראו למשל שו"ת המבי"ט, ב, סי' קעא (בתשובת המבי"ט הושמט שם העיר בו פעל קהל זה וזהותו העדתית. במקום אחר הצעתי שהיה זה אחד הקהלים המוסתערבים בדמשק, ראו ארד, לדמותו, עמ' 199, הערה 351).

¹⁹⁴ ט"ס, וצ"ל "כל הבא לעבוד", פרפרזה על המשך הפסוק שם.

¹⁹⁵ אצל רוזן בטעות: "המשמרת".

¹⁹⁶ על פי בראשית מט, טו.

¹⁹⁷ ישעיה ה, ח.

¹⁹⁸ אגרות שד"רים, אגרת 183, דפים 219-220. מובא אצל רוזן, מעמד המוסתערבים, עמ' 89, ובצילום כה"י, שם עמ' 88.

¹⁹⁹ "משמרה" הינה כינוס מיוחד לשם תפילה ותשובה. המשתתפים היו מתענים באותו יום. טקס זה מצפה לתיאור מחקרי כולל. בינתיים ראו אידל, משמרות ומשיחיות; בניהו, ר"י נאג'ארה, עמ' רי-ריב. בני ישיבות ירושלים מתארים באגרתם משנת רפ"א כי הנגיד ר' יצחק שולאל "צוה לתקן ולסדר משמרות להתפלל ולהתענות על כל אחינו שבגולה... והנה נתקבצנו אנחנו בירושלים וסדרנו ב' משמרות להתענות בכל שבוע יום אחד, והן חוזרות חלילה..." (יערי, אגרות, עמ' 164-165 וראו גם דוד, משפחת שולאל, עמ' 379). עם זאת, מ' אידל טען כי שורשיו של הנוהג קודמים לכך, ויסודם בצומות ותפילות לקירוב הגאולה שיזם החוזה אשר לעמליין סביב שנת ר"ס (אידל, שם, עמ' 87).

²⁰⁰ רוזן מסיקה "המוסתערבים הפסיקו לבוא אל בית המדרש וגם אל בית הכנסת חדלו לבוא, משום שלא הבינו את לשון הדרשה" (רוזן, שם, עמ' 87), אך דומני שזו קביעה סוחפת מדי. במקור לא נאמר שהמוסתערבים הדירו רגליהם כליל מבית הכנסת הירושלמי, אלא שנמנעו מלבוא לשמוע את הדרשה ("שהיו מקדמא דנא נמנעים מלכת לשמוע דברי חכמים וחידותם, מחמת שלא היו מבינים בלשון לעז").

ד. מסגרות לימוד לתלמידי חכמים

1. ישיבת הנגיד

כידוע, בתקופת הגאונים שימשו הישיבות, בבבל ובארץ ישראל, כמוסד הנהגה מרכזי. מלבד תפקידים כדוגמת הוראה ופסיקה, המוכרים מפעילות ראשי ישיבות בכל התקופות, שימשו הגאונים גם כמנהיגי הציבור במרחב הנתון לשליטתם (ה"רשות").²⁰² מאפיין זה בולט במיוחד בדמותה של ישיבת גאון יעקב בארץ-ישראל. יש בידינו שרידים מתורתם ההלכתית של ראשי ישיבת ארץ-ישראל, אך הרושם מן המקורות הוא שעיקר פעילותם היתה פוליטית – הנהגה, ייצוג העדה היהודית בפני השלטונות, ופיקוח על ההנהגה הזוטרה בקהילות הכפופות למרותה של הישיבה. לאחר כמה טלטולים, קבעה לבסוף ישיבת ארץ ישראל את מושבה בעיר פסטאט (1127)²⁰³ ופעלה בעיר לפחות עד 1195. "ישיבה" בעלת אופי אחר התרכזה בעשורים האחרונים של המאה הי"ב בפסטאט סביב הרמב"ם, ומשהו מאופי הלימודים בחוג זה ניתן לשחזר באמצעות תעודות הגניזה ומקורות נוספים.²⁰⁴ גם בימי בנו של הרמב"ם, ר' אברהם, פעלה סביבו "ישיבה" של חכמים בבירת מצרים. ישיבה זו מוזכרת למשל בתקנה של חכמי עכו שנתקנה בימיו של ראב"ם האוסרת לכל אדם, אפילו בעל משרה גבוהה, לנדות אדם אחר, מבלי הסכמה של שלושה מ"חשובי העדה". תקנה זו התקבלה בעקבות תקנה של "אדונינו הנגיד רבי" [גון] אברהם בן הגאון הרב מורה צדק רבי' [גון] משה בן הרב הדיין רבינו מיימון זצ"ל וחכמי ארץ מצרים בני ישיבתו"²⁰⁵ שנועדה להגביל את כוחו של ראש הגולה בימיו.²⁰⁶ נראה שעם ירידתה של ישיבת ארץ ישראל הקדומה מעל הבימה הציבורית, תפסה את מקומה כמוסד מנהיג ישיבתו של ראש היהודים הרמב"ם, ולאחריה ישיבתו של הנגיד וראש היהודים, ר' אברהם בן הרמב"ם.²⁰⁷ מכאן ואילך פעל מוסד זה בחסות לשכת הנגידות בקהיר, עם הפסקות מסוימות כנראה, עד לביטולה של הנגידות ב-1517. להלן ננסה לרכז את הידיעות אודות מוסד זה.

1.1 "ישיבתה של תורה"

החל מימי נכדו של הרמב"ם, ר' דוד, מכונה הישיבה שפעלה בחצר הנגידות בשם "הישיבה של תורה" או "ישיבתה של תורה". כמה דמויות מצאצאי בית הרמב"ם מכונים בתעודות "ראש ישיבתה של תורה".²⁰⁸ אינני רואה סיבה להוציא תואר זה מפשוטו ולראות בו תואר כבוד בלבד ולא ביטוי המשקף מוסד ממשי.²⁰⁹ עם זאת, נראה כי "ישיבה" כאן איננה מוסד רב תלמידים, אלא ביטוי לחוג חכמים מצומצם שהתרכז סביב הנגיד ובית

²⁰¹ ראו רוזן, הקהילה, עמ' 199-202. על מוסדות הלימוד בירושלים בתקופה זו ראו ההפניות בהערה 276. במחקרים אלו אין הבחנה ברורה לעתים בין "מדרש" לבין "ישיבה".

²⁰² בבבל פעלה משרת הגאונות לצד משרת ראש הגולה, ולא כאן המקום לברר את היחסים בין שתי משרות אלו. ²⁰³ על תקופה אחרונה זה בגלגוליה של ישיבת ארץ ישראל ראו מאן, היהודים במצרים, א, עמ' 242-220 (לרשימת הגאונים האחרונים ושנות כהונתם, ראו שם עמ' 238); גויטיין, חברה, ב, עמ' 201; הנ"ל, סדרי חינוך, עמ' קפו וראו גם גיל, ארץ-ישראל, א, עמ' 625. במקביל פעלה בדמשק, ככל הנראה עד ראשית המאה השלוש-עשרה, ישיבה אחרת שנשאה אף היא את שמה של ישיבת ארץ ישראל (מאן, מקורות, א, עמ' 254-249; אשתור, תולדות, א, עמ' 45).

²⁰⁴ ראו מ"ע פרידמן, רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה, תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 523-583; ד' גרינברגר, שיעור בהלכות הרי"ף מבית מדרשו של הרמב"ם, גני קדם, ו (תש"ע), עמ' 9-22. לרמב"ם לא היתה מגמה להקים ישיבה של ממש ונראה כי התלכדה סביבו קבוצה מצומצמת של תלמידים, והשווה דברי אשתור: "הרמב"ם עצמו לא יסד ישיבה בבית מצרים אלא היו לו תלמידים מספר שאותם למד באופן קבוע תלמוד, הלכות אלפאסי ואת ה"חזקה" (תולדות, א, עמ' 46 וראו ברוח זו גם הבלין, ר"א הלוי, עמ' 52-51).

²⁰⁵ פריימן, שלשלת היחס, עמ' 31.

²⁰⁶ ראו שו"ת ראב"ם, סי' ד, עמ' 19-22, 25-26; פריימן שם, עמ' 32-30; ריינר, בין אשכנז לירושלים, עמ' 49, הערה 85.

²⁰⁷ גויטיין מבחין בלשונו בין המוסדות השונים. ישיבת הגאונים מכונה אצלו yeshiva או academy ואילו ישיבתם של הרמב"ם וצאצאיו מתוארת במילה school. ראו למשל: "The Palestinian yeshiva was transferred to old Cairo in 1127, where it continued to exist for most of the twelfth century, until it was replaced by the school that gathered around the towering personality of Maimonides" (חברה, ב, עמ' 201. הדגשה שלי). גויטיין מדבר כאן על "בית המדרש" (או ה"אסכולה") המיימונית, אך נראה כי ראוי לתארו לא רק כ"בית מדרש" אלא כ"ישיבה", כלומר, גוף הנהגה לכל דבר, גם אם היקף שליטתו ועוצמת כוחו היו פחותים בהרבה מזו של ישיבת ארץ ישראל הקדומה.

²⁰⁸ א' ריינר קבע בטעות כי ר' דוד הנגיד, נכד הרמב"ם, "מכנה עצמו – יחיד מכל הנגידים – 'ראש ישיבתה של תורה'" (ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 35, הערה 42), אך מהמקורות המובאים להלן מוכח בבירור כי בכינוי זה כונו כמה מבני השושלת המיימונית.

²⁰⁹ כך סבר גם אשתור (תולדות, א, עמ' 299; שם, ב, עמ' 245).

דינו.²¹⁰ כינוי זה אינו מופיע כאמור בימי הרמב"ם וראב"ם בנו. ניתן להיווכח כי הכינוי התחדש בימיו של ר' דוד הנגיד ממכתבו של צאצאו, ר' דוד בן יהושע הנגיד לקהילת קהיר.²¹¹ במכתב זה מכנה עצמו הכותב:

דוד בירבינו יהושע הנגיד ראש ישיבתה של תורה בירבינו אברהם הנגיד החסיד ארי התורה בירבינו דוד הנגיד ראש ישיבתה של תורה בירבינו אברהם החסיד מקל התפארה בירבינו משה הגאון בירבינו מימון הדיין זצוק"ל.²¹²

אם כן, בשושלת יוחסין זו מכונים שניים בתואר "ראש ישיבתה של תורה" – ר' יהושע,²¹³ אביו של ר' דוד, ור' דוד, אב סבו.²¹⁴ ר' אברהם ב"ר דוד, סבו של ר' דוד השני, אינו נזכר כראש ישיבה אלא מוכתר בתואר הסתום "ארי התורה". אולם, ממקור אחר אנו למדים כי גם ר' אברהם ב"ר דוד כיהן במשרה זו. בכתובה משנת 1301²¹⁵ מכונה ר' אברהם (השני), "ראש הישיבה של תורה".²¹⁶

ר' דוד ב"ר יהושע לא הכתיר עצמו במכתב זה, מתוך צניעות ונימוס, בשום תואר, אך מסמכי הגניזה מלמדים כי גם הוא כונה "ראש ישיבתה של תורה". בשטר מכר משנת 1409 בקירוב מתואר ר' דוד כך: "אדוננו מאור עינינו דוד הנגיד [...] עוז המשרה. מקל התפארה. ראש ישיבתה של תורה הטהורה וכו'".²¹⁷

"ישיבתה של תורה" שרדה את הזעזוע שחל במשרת הנגידות במצרים בשלהי המאה הארבע-עשרה. על זעזוע זה איננו יודעים רבות,²¹⁸ אך ברור כי משרת הנגידות עברה מר' דוד השני (שעזב את קהיר והיגר לחלב ואחר כך לדמשק) ועברה לידי ר' עמרם, שכנראה לא היה ממשפחת הרמב"ם. והנה, גם ר' עמרם מכונה בתעודות שונות "ראש ישיבתה של תורה [או: של תורה הטהורה]". רוב התעודות טרם נדפסו ועל כן אביא במדור התעודות לפרק זה (תעודה 3) את שורות הפתיחה העבריות של אחת מהן. תעודות אלו נכתבו כולן בטווח קצר של שנים:

א. שטר מחילה מט' ניסן ה'קל"ז (1377),²¹⁹

ב. מעשה בית דין מאייר אתרפ"ט (1378).²²⁰

²¹⁰ והשווה הבלין, ר"א הלוי, עמ' 52.

²¹¹ כ"י אוקספורד, בודלי 2834.25 (Heb. B 13.44). המכתב נדפס אצל פריימן, מכתב פרידה. צילום המכתב מופיע בפירוש המשנה לרמב"ם, מהד' ס' ששון, קופנהגן תשס"ז, א, לוח XII.

²¹² פריימן שם, עמ' 176-177.

²¹³ גויטין מציין כי באגרת שכתב המשורר יעקב החברוני לר' יהושע "איננו מהלל את תורתו של ר' יהושע ואינו מזכיר בני ישיבתה של תורה" (מדומי ערב, עמ' 103), ורומז בזה להשכלתו התורנית המצומצמת, לדעתו, של ר' יהושע, לעומת קודמיו בנגידות, אך אין בזה כדי להעיד על חוסר פעילותו של ר' יהושע ב"ישיבתה של תורה" ואין למדין מן השתיקה.

²¹⁴ תואר זה הוענק לר' דוד הנגיד גם ב"רשות" מחזרות שנאמרה לפני קריאת התורה ובה פורטו שבחיו (TS NS J 165). הרשות התפרסמה אצל א' שייבר, 'אגרת בלתי ידועה להרמב"ם? ושירי תהילה לכבוד בנו ונכדו', ספונות, ח (תשכ"ד), עמ' קמג-קמד, ושוב אצל גויטין, מכתב אל הרמב"ם, עמ' 248-249; פרידמן, תשובת ר' יחיאל, עמ' 341.

²¹⁵ אוסף מוצרי, V 206. פורסמה אצל מאן, מקורות, א, עמ' 429-431. בהזדמנות זו ארשום כמה תיקונים לפרסום של מאן, בעקבות בדיקת התעודה במקורה (התעודה מוחזקת כיום באוספי הגניזה של ספריית האוניברסיטה של קיימברידג'): עמ' 429 שו' 6 אחרי "נגידנו" אין נקודה אלא נקב (כל הנקודות בין המילים הם תוספת פיסוק של מאן); שם 'הודנו': צ"ל 'הודינו' עמ' 430 שו' 15: 'וחסנית צובתא' צ"ל פשוט 'אחריות כתובתא', והערה 10 שגויה; עמ' 431 שו' 1 ליתר דיוק 'אג ארג'; שם שו' 2 'בין ממחירין' צ"ל 'בין ממקרקעי'. האותיות 'עי' מעל השורה ומאן שייך אותם לשו' הקודמת וקרא 'על' בטעות וראו הערה 13 שם ולהד"ם; שו' 4: "דלא כאסמכתא", אבל במקור נכתב בטעות רק "כאסמכתא" ללא 'דלא'; שו' 7: 'על' צ"ל 'על כל'; הסוף לא מדויק וצ"ל: [...]. במנא דכשר לבקנ' / א / ביה שריר / ובר'יר וק'יים'.

²¹⁶ אצל מאן (מקורות, א, עמ' 429) נדפס כראוי במילה אחת, אך אצל גויטין (סדרי חינוך, עמ' קפו) נפרד לשתי מילים ("של תורה").

²¹⁷ השטר נדפס (ערבית-יהודית בלבד ללא תרגום) אצל מאן, מקורות, א, עמ' 432-434. מאן מציין כי מקור השטר הוא מצילום המצוי בידיו של מר מוצרי (שם, עמ' 431). ראוי להדגיש כי שטר זה איננו חלק מאוסף הגניזה המוכר כיום כ"אוסף מוצרי" (ועל כן אין לכוונו "כ"י מוצרי" כפי שנהג מאן שם, ובעקבותיו אשתור, תולדות, ב, עמ' 27, הערה 3), אלא היה חלק מאוסף התעודות שנשמר בידי הקהילה היהודית בקהיר. צילומו מצוי באוסף ישראל בן זאב בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים, תיקייה 25.

²¹⁸ אינני יודע על סמך מה קבע אשתור בוודאות כי ר' דוד הוסר ממשרתו על ידי השלטונות ("והנה בפרוס התקופה של הממלוכים הברגיים סר חנם של בני הרמב"ם בעיני השלטונות, ופרנסים חדשים תפסו את המשרה הנכבדה של הנגידות", אשתור, תולדות, ב, עמ' 21). עוד אעיר כי דברי אשתור לפיהם ניתן לקבוע שבאוקטובר 1374 עוד היה ר' דוד נגיד במצרים אינם נכונים. התעודה עליה הוא מתבסס (TS NS 264.7; אשתור, תולדות, ג, תעודה נ, עמ' 88-87) הינה מימי ר' דוד הנגיד נכד הרמב"ם ולא מימי ר' דוד השני (וראו ארד, ערבית ועברית, עמ' 107, הערה 23).

²¹⁹ כ"י אוקספורד, בודלי 2806 (Heb. B 3.13). התעודה לא נדפסה (נזכרת אצל אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 190 ואשתור, תולדות, ב, עמ' 22 ושם סומנה כמס' 12 אך בצילום נראה שהתעודה ממוספרת במס' 13). התאריך לא שרד בשלמותו וטעון השלמה. ט' ניסן קל"ז אכן חל ביום שישי. אשתור מנמק את השלמת התאריך: "הואיל ובתעודה נזכר בפרוש הנגיד ר' עמרם, ובשורת הנגידים לא ידוע לנו נגיד אחר צריך להשלים: "אלפא וסת מאה" היינו 1377 לסה"נ" (אשתור, תולדות, ב, עמ' 22). למעשה, י' הקר הראה כי גם בסביבות 1433 פעל כנראה נגיד בשם עמרם (ראו פרק 4, הערה 10), אך אפשר למעשה לאמת את הצעת התאריך של אשתור גם לפי הכתב האופייני לדעתי למאה הארבע-עשרה (הכתב מזכיר מאד את הכתב במכתבי ר' יהושע הנגיד), ולפי הפתיחה העברית הוזה כמעט לחלוטין לתעודה משנה סמוכה (מרחשון 1378. תעודה ג' להלן) וכן מקבילות שורות 16-17 כאן לנוסח שם.

ג. שטר אורכה ממרחשון אתר"צ לשטרות (1378).²²¹

ד. מעשה בית דין משנת אתר"צ לשטרות (1384).²²²

ה. שרידי שטר (כתובה) מימי ר' עמרם הנגיד, התאריך פגום.²²³

בבירת מצרים פעלה אפוא במשך מאות שנים ישיבה שהתרכזה סביב הנגיד. החל מאמצע המאה השלוש-עשרה ועד לראשית המאה החמש-עשרה,²²⁴ עת שב ר' דוד השני למשרתו, כונתה הישיבה "ישיבתה של תורה". על אופי פעילותה של ישיבה זו בבירת מצרים אין בידינו לצערנו ידיעות ממשיות.²²⁵ גויטיין מניח כי עם התנועה הדמוגרפית של האוכלוסייה היהודית מפסטאט לקהיר החדשה, עברה גם הישיבה לקהיר,²²⁶ אך אין בידינו לתארך את זמנו של המעבר.

נראה שלאחר ימי ר' דוד השני מבית הרמב"ם פסקה להתקיים "הישיבה שלתורה". אמנם, מעט מאד שטרות השתמרו בידינו מתקופה זו, אך באף אחד מהם לא נזכר התואר "ראש ישיבתה שלתורה" ביחס לנגיד. בשנת 1422 כיהן במשרת הנגידות נגיד בשם שמעון. שטר מאלכסנדריה משנה זו מונה את שבחיו הרבים אך לא מזכיר ביניהם את ראשות הישיבה.²²⁷ כך גם בתעודות ששרדו מזמנו של ר' יהוסף הנגיד, בהן חוזרים תארים רבים המוכרים משבחי הנגידים הקודמים בשטרות, אך נעדר התואר "ראש הישיבה שלתורה".²²⁸ למרות השוני בדפוסי ההנהגה בימיהם של הנגידים לבית שולאל, קיימת בזמנם המשכיות רבה בלשון השטרות, ותארים רבים מימי השושלת המיימונית ממשיכים להופיע בין שבחי הנגיד, אך גם בזמנם לא נזכרת ראשות "ישיבתה שלתורה" (או ישיבה אחרת) ביחס לנגיד.

1.2 ישיבת ר' יצחק שולאל

בעוד שעל מעמד התורני של נגידי המאה החמש-עשרה (לאחר ר' דוד השני) איננו יודעים דבר,²²⁹ הרי שעל ר' נתן שולאל, שהחל לכהן בנגידות בשנת 1484, יש בידינו ידיעות לא מועטות. אין עדות מפורשת לקיומה של ישיבה או מסגרת לימודית אחרת בחסותו של ר' נתן. עם זאת, העדויות המוצקות על קיומה של ישיבה שפעלה סמוך למושב הנגידות בימי אחיינו של ר' נתן, ר' יצחק שולאל, לצד הידיעות הברורות על מעמדו של ר' נתן

²²⁰ CUL Or. 1080 J 208. נדפס אצל אשתור, תולדות, ג, תעודה נא, עמ' 88.

²²¹ TS 12.573. נדפס אצל אשתור שם, תעודה נב, עמ' 89-90.

²²² כ"י פנסילבניה, מכון אנברג (לשעבר דרופסי קולג') 349. לא נדפס. אצל אשתור שם, ב, עמ' 22 נאמר בטעות שהתעודה אבדה, ולא היא.

²²³ TS 13 J 17.13. לא נדפס.

²²⁴ שלא כדברי גויטיין (חברה, ב, עמ' 201), שתארך את זמן פעילות הישיבה עד לאמצע המאה הארבע עשרה (היינו עד לסוף ימי כהונת ר' יהושע הנגיד).

²²⁵ אשתור שם, א, עמ' 121; ברויאר, אהלי תורה, עמ' 19; הבלין, ר"א הלוי, עמ' 53-54.

²²⁶ "לימוד תורה לא מצא אכסניה בעיר פוסטאט בימי רבנו יהושע מימוני. אך עלינו להניח שרוב האוכלוסייה היה אז מרוכז בעיר הבירה קהיר, וישיבתה של תורה, שר' יהושע היה ראשה, מקומה היה שם" (גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 101).

²²⁷ "בזמן אחד עשר מאייר שנת חמשת אלפים ומאה ותמנין ותרי שנין ליציר[ה] במדינת נוא אמן דעל כיף ימא עפעפינו דגל מחנותינו הודינו והדרנו זוהר יקרנו חדות לבנו יפעת ימינו יחיד דורינו מנהיג קהלותינו נשיא אלהי' בתוכנו מורינו ורבינו הרב ר' שמעון הרב המובהק פטיש החזק הנגיד החסיד נגיד הנגידים תפארת החסיד' גדול ליהודי' מרדכי הזמן צנצנת המן הרועה הנאמן תכון ממשלתו לנצח ויהי שמו לעולם כירח יכון עולם יקום על הדרת מלכותו ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". השטר הובא בשו"ת תשב"ץ, ג ס"ו (ראו גם אשתור, תולדות, ב, עמ' 84). אמנם, ישנה השמטה מסוימת בציטוט השטר וברור כי יש להשלים "במדינת נוא אמן דעל כיף ימא [רבא מותבה, רשותיה דאדונינו נגדינו... גיה] עפעפינו...", אולם אילו הכילה התעודה את התואר "ראש ישיבתה של תורה" היה מופיע תואר זה בסוף רשימת השבחים ולא בתחילתו, כפי שעולה מהשוואת השבחים בתעודות של הנגידים הקודמים.

²²⁸ ראו אשתור, תולדות, ג, תעודות סא וסב (עמ' 108-110).

²²⁹ דבריו של אשתור כי "בתקופת הממלוכים היו - ככל שאנו יודעים - כל הנגידים תלמידי חכמים מובהקים" (תולדות, ב, עמ' 250. בעקבותיו כתב כך גם הבלין, ר"א הלוי, עמ' 54) אינם מבוססים.

כתלמיד-חכם בעל ישיבות,²³⁰ שאף העמיד כמה תלמידים,²³¹ מובילות להשערה כי כבר בימיו של ר' נתן פעלה בחסות הנגידות ישיבה כלשהי בבירת מצרים.

מקורות שונים מראשית המאה השש-עשרה מעידים על הקמת ישיבות שונות ביוזמת ר' יצחק שולאל במרכזים עירוניים חשובים במדינה הממלוכית. באגרת בני הישיבות מירושלים משנת רפ"א, שנשלחה לנדיב אלמוני מאיטליה, מסופר כי הנגיד "אזר כגבר חלציו לתת מנת הרבנים והלומדים למען יחזקו בתורת ה' ותקן ישיבות בירושלים, ובגליל העליון ובמצרים..."²³² ר' יצחק ייסד אפוא לפחות שלוש ישיבות: בירושלים, בצפת ובקהיר. האגרת תורמת מידע רב להכרת סדרי הלימוד והארגון בישיבות ירושלים, אך אין בה שום מידע על ישיבות צפת וקהיר בעת ההיא. קשה לדעת אם הישיבה שהוקמה בקהיר היתה ישיבה נוספת עבור חכמים, מלבד ישיבת הנגיד שפעלה כבר, או שמא היתה זו הישיבה היחידה בקהיר באותה עת.

על מגמתו של הנגיד לעודד את לימוד התורה בקהיר עולה גם מאגרת שכתב אל חכמי הישיבה בירושלים, בה נאמר:

[ואני] ידעתי כי התכלית והמבוקש אשר אנחנו מבקשים אשר הוא עבודת האל ית' וקיום תורתו ולהרבות גבול ישראל בתלמידים במלכות הזה [=במדינה הממלוכית] אי אפשר קיום זה הדבר כי אם בכאן אצלנו במצרים [=בקהיר] כאשר עינינו רואות ואזניכם שומעות וכן הייתי חושב שיהיה בירושלים ת"ו [...] והאמת שטעינו במחשבתנו זו...²³³

הנגיד ראה אפוא בעיני רוחו שתי קהילות בהם יעלה בידו להגשים את חזונו להמריץ את לימוד התורה במדינה הממלוכית: קהיר וירושלים. הראשונה ודאי בשל מעמדה הכלכלי, היותה מרכז שלטוני וקיומה של קהילה יהודית גדולה בה, והשנייה בשל סגולתה הרוחנית וקיבוץ החכמים שהתרכז בה. במכתבו מביע הנגיד את מרידותו ביחס להתנהגותם של חכמי ירושלים.²³⁴ התבטאותו הצינית כי טעה במחשבתו ביחס להקמת המרכז התורני מוסבת על ירושלים, ולא על קהיר.

זמן הקמתה המדויק של ישיבת הנגיד בקהיר אינו ידוע כאמור. הרדב"ז, המעיד על עצמו "אני הייתי מבני ישיבתו של הנגיד ז"ל",²³⁵ מספר כי חתם באותה עת על הסכמה של הנגיד בעניין כלי ההקדש בבית הכנסת בירושלים. זמנה של ההסכמה הוא כ"ו אלול רע"ד, כך שלא יאוחר משנת רע"ד התקיימה ישיבת הנגיד במצרים, אך יש להניח כי נוסדה כבר קודם לכן.

לא ידוע אם בישיבתו של ר' יצחק שולאל השתלבו גם חכמים מוסתערבים. שמותיהם של חברי "בית דינו" של הנגיד ידועים לנו מהסכמתו משנת רס"ט לפטור את תלמידי החכמים ממסים. יש לעיין מה היתה הזיקה בין שני המוסדות הללו – הישיבה ובית הדין, והאם היתה ביניהם זהות חלקית או מלאה.²³⁶ בין השמות החתומים קשה לזהות שם מוסתערבי מובהק.²³⁷

²³⁰ ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 448-453; דוד, משפחת שולאל, עמ' 376.

²³¹ כגון ר' שמואל בן משה הלוי חכים (אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 228-229; אשתור, תולדות, ב, עמ' 453, 481; דוד, משפחת שולאל, עמ' 375, הערה 11).

²³² יערי, אגרות, עמ' 163.

²³³ TS Ar. 54.17. נדפס אצל דוד, הישיבה הירושלמית. אציין כאן כמה תיקונים לקריאה של דוד: שו' 6 'העצומות': נר' שצ"ל 'העצמות'; שו' 7 'כי ידעתי ודאי' לדעתי יש לקרוא: 'כי י[דו] ע[ע] עמדי'; שו' 8 'שאחשה': צ"ל 'שאחוש'; שו' 10 'לא יחוס': צ"ל כנראה 'לא יחוס'; שו' 11 'שבעתם' על פי העניין עדיף לגרוס 'שמעתם' אך הקריאה במקום קשה; שו' 22 אחרי המילה 'יבחר' נכתב כנראה 'וגו' אך ניתן לראות רק גרש; שו' 27 'הבית': הקריאה מסופקת ואולי צ"ל 'הבור'; שו' 27 'ואתם' נדצ"ל 'שאתם'; שו' 28 'והרחוק' אולי צ"ל 'והרחוב'?

²³⁴ כגון: "ולא שבעתם רק כל אחד ואחד בגאותו ובשרירות לבו הולך"; "חשבנו שבהסרת שני הנזקים אלו תהיו כלכם לב אחד ואגודה אחת לשמים ואתם לא כן", ועוד (דוד שם, עמ' 47).

²³⁵ שו"ת רדב"ז, ב, סי' תרמד, י ע"ב.

²³⁶ היחס בין ישיבת הנגיד לבין "בית דינו של הנגיד" הנזכר במקורות שונים טעון בירור. כבר בזמנו של נתן שולאל פעל בית דין לצד הנגיד (אשתור, תולדות, ב, עמ' 249), ואולי אף קודם לכן, אך אין בין זה לבין ישיבה קשר הכרחי. לעומת זאת, המקורות מזמנו של יצחק שולאל מזכירים הן ישיבה והן בית דין ביחס לנגיד. בשני המונחים הכוונה לחוג חכמים מסוים שפעל תחת חסות הנגיד ויש לעיין בזיקה (או בזהות?) שבין שני המוסדות.

²³⁷ לשמות החתומים וזיהוי כמה מהם ראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 511.

2. ישיבות של תלמידי חכמים

מציאותם של חכמים מקומיים בסוריה, א"י ומצרים, לאורך התקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית, מחייבת להניח כי חכמים אלו קיבלו את השכלתם התורנית במסגרת או בחוג כלשהו. ידיעות של ממש אודות פעילותם של חכמים מוסתעריים בישיבות ישנן בידינו רק מירושלים, מצפת, ומקהיר. חשוב להדגיש כי הגבול בין ישיבות לצעירים, שתוארו לעיל, לבין ישיבות לתלמידי חכמים אינו חד.²³⁸ לעתים הצטרפו גם צעירים לישיבות שנועדו בעיקרן לחכמים, האזינו ללימודם ועקבו אחר פסיקות הדינים שבהם הכריעו.²³⁹

2.1 ירושלים

אין בידינו מקורות מפורשים על קיום ישיבה, או כל מסגרת מאורגנת של חכמים ללימוד תורה, בקהילות א"י וסוריה במאה החמש-עשרה. יוצאת מכלל זו היא קהילת ירושלים, שהיוותה במשך דורות אבן שואבת לחכמים מן התפוצות שבאו והתיישבו בעיר. באמצע המאה הארבע-עשרה הוקמה ישיבה אשכנזית בירושלים שהתרכזה סביב דמותו של ר' יצחק הלוי מבילשטיין, "אסיר התקווה", שעלה ארצה בשנת ק"י (1350). הישיבה התקיימה באמצעות תרומות שהגיעו מקהילות גרמניה. כתבי יד שהעתיקו לומדיה מעידים על עניין שגילו בקבלה הספרדית.²⁴⁰ הישיבה התפוררה כנראה לאחר מותו של ר' יצחק הלוי.²⁴¹ גם במאה החמש-עשרה פעלה בעיר ישיבה. זיקתה לישיבה האשכנזית של המאה הארבע-עשרה אינה ברורה. בישיבה פעלו חכמים מהגרים, ומסתבר כי לצידם למדו גם חכמים מקומיים. תכני הלימוד בישיבה זו אינם ידועים לנו על בוריים. אלחנן ריינר קבע כי תכני הלימוד בישיבת ירושלים באמצע המאה החמש-עשרה תאמו לדרכי הלימוד האשכנזיות.²⁴² ח"ז דימיטרובסקי, לעומתו, הניח כי הלימודים בישיבה "ינקו מהמסורת המוסתערבית", אך לא פירט מה היתה מסורת זו ומה כללה.²⁴³ ישיבה זו נסגרה בשנות השבעים של המאה החמש-עשרה, אולם, בראשית המאה השש-עשרה, לא יאוחר משנת רס"ד (1503/4), כבר פעלה שוב ישיבה בירושלים. קימום הישיבה קשור ביוזמתו של הנגיד, ר' יצחק שולאל, שהחל לכהן במשרתו בשנת רס"ב, לחדש את חיי הרוח בירושלים.²⁴⁴

שמותם של החכמים הלומדים בישיבת ירושלים בעשור הראשון למאה השש-עשרה ידועים מחתימתם על הסכמת הנגיד הידועה לפטור את תלמידי החכמים מתשלום מסים. בדיקת השמות החתומים על אשרור זה להסכמת הנגיד צריכה להיעשות בזהירות רבה. יש לתת את הדעת על כך שאשרור החכמים לא השתמר בידינו במקורו, אלא בהעתקות מאוחרות מן המאה השמונה-עשרה²⁴⁵ ואפשר כי חלק מהשמות השתבשו במהלך

²³⁸ והשוו דבריו של גויטיין ביחס לתקופה מוקדמת יותר: "By the injunctions of their religions, Jews (like Muslims) were life-time students, and the dividing between adult education and higher studies were fluid. It was natural, therefore, to find a son and his father studying together in the same midrash" (גויטיין, חברה, ב, עמ' 203).

²³⁹ כך למשל כותב ר' יוסף קולון מירושלים באיגרתו לר' נסים ממצרים: "זה הנער התלמיד יום טוב מוביל כתב [=מכתב] זה היה לומד בישיבת החכם השלם כמה"ר שמואל מסעוד" (כ"י הספריה הבריטית, Or. 5561 A.5. נדפס אצל דוד, חכמים בירושלים, עמ' 234-236 (דיון שם בעמ' 230-234; הנ"ל, עלייה והתיישבות, עמ' 95. על ישיבת ר"ש מסעוד ראו להלן). על הצטרפות צעירים לישיבות החכמים ראו גם א"מ לונץ, 'היהודים בארץ הצבי', ירושלים, ה (תרס"א), עמ' 192, הערה 2 (דבריו הובאו אצל הבלן, ר"א הלוי, עמ' 81).

²⁴⁰ ראו ריינר, בין אשכנז לירושלים, בעיקר בעמ' 57-60.

²⁴¹ בית-אריה, כתבי יד, עמ' 265.

²⁴² ריינר, עלייה, עמ' 8.

²⁴³ דימיטרובסקי, פרשה עלומה, עמ' 111.

²⁴⁴ דימיטרובסקי שם, עמ' 106; דוד, חכמים בירושלים, עמ' 229; הנ"ל, עלייה והתיישבות, עמ' 88-90; הנ"ל, הישיבה הירושלמית. על מגמתו זו של הנגיד ר' יצחק שולאל מעידים דבריו: "שהיתה כוונתנו עד עתה להרבות ולהגדיל תורה בירושלים ת"ו" (TS Ar. 54.17. פורסם אצל דוד, הישיבה הירושלמית, עמ' 47 ובצילום שם בעמ' 46). אמנם שמו של כותב האגרת הזו לא השתמר, אך הצעתו של א' דוד לזהות את הכותב עם ר' יצחק שולאל מסתברת מאד. לסיכום הידיעות על מסגרות הלימוד בירושלים בתקופה הממלוכית ראו גם דוד, ירושלים היהודית, עמ' 358-360.

²⁴⁵ החוקרים שעסקו בתקנה זו הזדקקו לנוסח שלה בדפוס (כתר תורה, הקדמה, א ע"ב. התקנות נדפסו גם בספר כרם חמר, ב, כב ע"ד – כד ע"ב [קכו - קלג]. קדם להן דף בודד שעליו נדפסו התקנות בשנת תט"ז אך הדף לא השתמר בידינו (בניהו, הסכמת צפת, עמ' קה, הערה 1). נוסח ההסכמה והאשרורים השונים שלה השתמרו גם בכתב היד של שו"ת ר' רפאל ישראל קמחי, דפים 313א – 315ב. בנוסח זה לא נעשה, למיטב ידיעתי, שימוש במחקר. בין הנוסחים הללו כמה הבדלים חשובים.

ההעתיקות.²⁴⁶ עם זאת, בחינת השמות מעלה כי אפשר בהחלט שכמה מן החכמים נמנו על השכבה המקומית הוותיקה.²⁴⁷ כך לדוגמה, נראה כי "נתן שתוי" החתום בין החכמים היה ממוצא מוסתערי.²⁴⁸

אין בידינו ידיעות רבות על ישיבת ירושלים בעשור השני למאה השש-עשרה. בשנת רע"ב עמד כנראה ר' שמואל מסעוד בראשות הישיבה. קשה לקבוע את זהותו העדתית באופן ברור.²⁴⁹ הוא המשיך לכהן במשרתו כנראה עד שנת רפ"א, כיוון שבשנה זו הוא חתום כראש ישיבה באגרת בני הישיבות מירושלים, אך כבר באותה שנה, או בשנת רפ"ב, כיהן במקומו ר' דוד נ' שושן,²⁵⁰ כפי שעולה מאגרת ר"י מפירושא ומתיאור מסעוד של ר' משה באסולה.²⁵¹

מסתבר כי בשנים הראשונות של העשור השני למאה השש-עשרה המשיכו לומדים מוסתערים ללמוד בישיבה הוותיקה בראשות ר"ש מסעוד, אולם מן הניתוח המקיף של ח"ז דימיטרובסקי לקורות ישיבות ירושלים בעשורים הראשונים של המאה השש-עשרה, עולה כי עם ייסודה של ישיבת ר"י בירב בעיר, בסביבות רע"ה או רע"ו,²⁵² העדיפו חכמים מוסתערים להצטרף לישיבתו החדשה של ר"י בירב ולא להמשיך בלימודיהם בישיבה הוותיקה (וראו להלן).²⁵³

משנת רפ"א שוב יש בידינו ידיעות על שתי ישיבות שפעלו בירושלים, בהן למדו תלמידים מהישיבה הוותיקה וכמה תלמידים משיבתו של ר"י בירב, מאלו שלא ירדו אחריו למצרים. בראש שתי הישיבות עמדו ר' שמואל מסעוד ור' יעקב בן מני.

מעדותו של הנוסע ר' משה באסולה עולה כי בשנת רפ"ב למדו כמה חכמים מוסתערים בישיבה האשכנזית: "כמה"ר ישראל ראש ישיבה לאשכנזי[ם], ועמו כמה"ר פרץ שבא עתה מארץ אשכנז ולומדי[ם] מציעא, ומתאספי[ם] שם ד' או ה' מסתערי[ם]...".²⁵⁴ ח"ז דימיטרובסקי עמד על המאפיינים הייחודיים של הישיבה האשכנזית. מספר התלמידים בה היה גדול מהישיבה ה"ספרדית" בראשות ר' דוד נ' שושן, ואף היה מגוון יותר: למדו בה אשכנזים, מוסתערים ואף ספרדי (ר' יהודה מקורביל) וסיציליאני (ר' שלמה מקמרני).²⁵⁵

²⁴⁶ בין עדי הנוסח ישנם שינויים בשמות החותמים. למשל, לפי גרסת שו"ת ר"י קמחי אחד החותמים היה "אברהם נ' נזראדיל", אך שם משפחתו מופיע במקבילות בשינויים (בכתר תורה: "בזכנדיל" ובכרם חמר: "בזראדיל"). יש לקיים את הגרסה "בזראדיל". ר' אברהם אביראדיל נפטר בירושלים בשנת רפ"ג והשתמר בידינו הספד שנשא עליו ר' יוסף גארסון (בן פורת יוסף, 101-102א). על ר' אברהם בוראדיל ראו גם בניהו, דרושיו, עמ' צו-צח; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 151. בוראדיל או אביראדיל היה שם משפחה שכיח בין יהודי ספרד. באלכסנדריה עמד בית כנסת קדום שכונה "אביראדיל" (אשתור, תולדות, א, עמ' 248).

²⁴⁷ כמה משמות החותמים, ובפרט כל החותמים האחרונים (יאושע בכמה"ר סעדיה זלה"ה; יוסף בן יצחק הלוי; יצחק בכ"ר חיים;

הלל בכמה"ר אברהם; עובדיה בכמה"ר יוסף) חסרים שם משפחה, לעומת הקודמים להם שהינם בעלי שמות משפחה הנראים כספרדיים או אשכנזיים לרוב, ויש בזה כדי לחזק את הרושם שהיו מוסתערים.

²⁴⁸ שם זה מקורו ערבי כנראה, ואולי יש לבארו מלשון شَوِي (חורפיי). אישים נוספים בכינוי זה נזכרים במקורות: בין חכמי מצרים בשלהי המאה השש-עשרה היה ר' אהרן סתוי [שתוי] (שו"ת ר"ח כפס, דף 58 [עמ' קי במהד' ליטמן]; וראו במקורות שרשם שוחטמן בשו"ת ר"מ גאויזון, עמ' 70, הערות 156 ו-157); **ראני שתוי** חתום על שטר משנת של"ז (TS J 8.23). השם מצוי גם מאוחר יותר (למשל, בפנקס של סופר קהל נרשמו במרחשוון תקע"ו [1815] שידוכיה של שרה בת משה שתוי (TS Ar. 7.20). שם דומה לזה המצוי במקורות הינו השם שאטבי/שיטיבי, כגון **יוסף שיטיבי** הנזכר בשו"ת רלב"ח, סי' ד; **אברהם שיטיבי** הנזכר בשו"ת חכמי תורכיה ב, דפים 229, 233; **אברהם שאטבי** אשר מצבתו, מהמאה השלוש-עשרה או הארבע-עשרה, נמצאה בעיר Soria שבספרד, ראו תמונתה ותיאורה אצל מיר, כתובות עבריות, עמ' 148-149. ואולם, נראה שלפנינו שם שונה ומשמעו בן העיר שאטביה (Jativa) שבמחוז ולנסיה בספרד (למקורות מקהילה זו מסוף המאה הארבע-עשרה ראו בן-ששון, מקורות, עמ' 326-307).

²⁴⁹ בניהו קבע בתחילה שהיה מוסתערי (בניהו, תעודה, עמ' 118), אולם מאוחר יותר חזר בו וקבע שהיה ספרדי (הנ"ל, דרושיו, עמ' קו והערה 247 שם). דוד, לעומת זאת, רואה בו חכם מוסתערי (דוד, חכמים בירושלים, עמ' 234; הנ"ל, עלייה והתיישבות, עמ' 79). על ר"ש מסעוד ראו גם דימיטרובסקי, פרשה עלומה, עמ' 106, 117; למדן, יחסים בין-עדתיים, עמ' 76. השם "מסעוד" מתועד בקהילות חצי האי האיברי. כך למשל, במעשה בית דין מוולנסיה משנת 1386 נזכרת "בינויאודה בת שמואל מסעוד דממתא אשכונה [=ליסבון]" (בן-ששון, מקורות, עמ' 319).

²⁵⁰ עליו: דוד, משפחת שולאל, עמ' 382 הערה 55 ושם עמ' 391; הנ"ל, עלייה והתיישבות, עמ' 91-90, 166.

²⁵¹ יערי, אגרות, עמ' 171; מסעות א"י, עמ' כב. במקביל התחלפה ראשות הישיבה השניה. בשנת רפ"א עמד בראשה ר' יעקב בן מני, אך באותה שנה או בשנה לאחריה עמד בראשה, לפי שחזורו של דימיטרובסקי, ר"י מפירושא. הסיבות לחילופי הגברי בהנהלת הישיבות אינן ברורות, ראו דוד, חכמים בירושלים, עמ' 234, הערה 32 ודימיטרובסקי, פרשה עלומה, עמ' 119 ("מה אירע במשך התקופה הקצרה שבין כתיבת "אגרת בני הישיבה" לכתיבת אגרתו של ר' ישראל מפירושא, שהביא לשינויים בהנהלת הישיבות – הוא חידה").

²⁵² ראו דימיטרובסקי שם, עמ' 110.

²⁵³ שם, עמ' 121. קצרה היריעה כאן לעקוב אחר מסכת הראיות של דימיטרובסקי, אך הצגת הדברים אצלו היא בהחלט פתרון שקול ואפשרי לסבך המקורות הסותרים לכאורה על הישיבות בעיר.

²⁵⁴ מסעות א"י, עמ' כב.

²⁵⁵ ראו דימיטרובסקי, פרשה עלומה, עמ' 121, הערה 224; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 75 (דוד כותב שר' שלמה היה איטלקי ואינו מפרט יותר).

דימיטרובסקי מסיק ששיבה זו היוותה המשך ישיר לשיבה שייסד ר' יעקב בירב שהתייחדה בהכנסת לימוד העיון הספרדי, ובפרט בלימוד לעומק של דברי התוספות, על דרך ישיבת ר' יצחק קנפנטון בקסטיליה.²⁵⁶ הנחה זו היא היא הנדבך המרכזי בטענתו, שהוזכרה לעיל, כי החכמים המוסתערים הצטרפו לשיבתו של ר"י בירב. יתרה מזו, לדעתו היו אלו החכמים המוסתערים שלמדו בישיבת ר"י בירב שיזמו את ארגון הישיבה מחדש, לאחר שנידלדלה עם ירידת ר"י בירב למצרים²⁵⁷, והם אלו שהעמידו בראשה את ר' ישראל מפירושא ור' פרץ.²⁵⁸

מה היו סדרי הלימוד בישיבה ה"אשכנזית" בה למדו החכמים המוסתערים? תיאור מפורט של סדר הלימוד בישיבת ר' ישראל מפירושא ניתן ללמוד מאגרת ששלחו חכמי שתי הישיבות בירושלים בשנת רפ"א.²⁵⁹ אמנם, בשנה זו טרם עמד ר"י מפירושא בראשות הישיבה, אך מסתבר כי סדרי הלימוד לא השתנו באופן מהותי.²⁶⁰ לפי דברי התלמידים היו סדרי הלימוד כדלהלן:

אנחנו לומדים כלא תלמודא על הסדר וברש"י ז"ל ותוספות רבותינו הצרפתים והנה אנו שונים הלכות בכל יום בתלמוד הארוך²⁶¹ ב' עלין או עלה וחצי בכל יום כמו שיזדמן בבקר בבקר ולעת ערב פ"א [=פרק אחד] מהמשנה ופ"א הרמב"ם ז"ל.²⁶²

הלימוד בישיבות ירושלים בשנת רפ"א כלל אם כן לימוד שיטתי של התלמוד, מסכת אחר מסכת, תוך עיון בדברי רש"י ובעלי התוספות. בערב נלמדו חיבורים בעלי לשון פסוקה: המשנה²⁶³ ומשנה תורה לרמב"ם. מדברי באסולה שהובאו לעיל עולה כי בעת ביקורו למדו חכמי הישיבה את מסכת בבא מציעא.

במקום אחר הצעתי כי ר' יוסף נ' ציאה היה אחד הלומדים בישיבת ר"י מפירושא.²⁶⁴ הצעה זו מסתדרת עם מסגרת הזמנים²⁶⁵ ונתמכת בזיקתו העמוקה של ר' יוסף לתורתם של בעלי התוספות.²⁶⁶ כעת אני נוטה לפקפק באפשרות זו. דומה כי אפשר לזהות את שמותם של הלומדים המוסתערים בישיבת ר"י מפירושא בשמותם. באגרת בני הישיבות חתומים, אחר חתימות ראשי הישיבות, 13 תלמידים. כמה מהם חכמים ידועים, כדוגמת ר' אברהם ב"ר אליעזר הלוי, ר' יוסף קולון ור' משה די קשטרו. חכם אחד, שלמה בן חלפתא, היה כנראה ממוצא מגרבי. מסתבר כי אותם "ד' או ה' מסתערים" בישיבת ר"י מפירושא באו מכלל שאר תשעת החתומים. חשוב לציין כי גם אגרת זו לא הגיעה אלינו במקורה אלא בהעתקה מאוחרת, כנראה משוכשלת.²⁶⁷ אברהם דוד מציע כי "עזרא כהן שבי", ו"משה תדר" "ואולי עוד אחד או שניים" היו ממוצא מוסתערי.²⁶⁸ שאר השמות הינם: דוד

²⁵⁶ עם זאת דימיטרובסקי מעיר כי אופן הלימוד בישיבות ירושלים בשנת רפ"א "אינו משקף בשלמות את אופן הלימוד שהיה נהוג בישיבת ר"י בירב" (פרשה עלומה, עמ' 117).

²⁵⁷ לדעת דימיטרובסקי: בשנת רפ"א (פרשה עלומה, עמ' 116).

²⁵⁸ דימיטרובסקי שם, עמ' 121, הערה 225.

²⁵⁹ האגרת מכונה אצל יערי "אגרת בני הישיבה שבירושלים" (יערי, אגרות, עמ' 160), וכך היא מוזכרת במחקר (למשל "אגרת בני הישיבה", דימיטרובסקי, פרשה עלומה, עמ' 119), אך יש לכנותה "אגרת בני הישיבות" כפי שנאמר בה בפירוש בדברי ראשי הישיבות: "ומנה אותנו בין הבאים בחיקם ללמוד בשתי ישיבות בירושלים תוב"ב" (יערי שם, עמ' 163) ובדברי התלמידים: "החותמים בשם כל מתיבתא" (עמ' 165).

²⁶⁰ דימיטרובסקי שם, עמ' 111, הערה 154.

²⁶¹ בתלמוד הבבלי, בניגוד ל"תלמוד הקצר" (הלכות הרי"ף).

²⁶² יערי, אגרות, עמ' 163.

²⁶³ כפי שהעיר א' דוד (עלייה והתיישבות, עמ' 97), לימוד משנה כחלק מסדר הלימוד בירושלים נזכר כבר בתיאורו של תלמיד ר' עובדיה מברטנורה בשנת רנ"ו, ראו לעיל ליד הערה 162.

²⁶⁴ ארד, לדמותו, עמ' 157.

²⁶⁵ בשנת רע"ח (1517/8) שהה ר' יוסף בירושלים (ארד, שם, עמ' 141), וככל הנראה נשאר בעיר לפחות עד שנת שט"ו (שם, עמ' 137-138).

²⁶⁶ על זיקתו העמוקה של ר"י נ' ציאה לתורתם של בעלי התוספות עמדתי באריכות במאמרי: ארד, לדמותו.

²⁶⁷ האגרת נדפסה לראשונה ע"י א' נויבאוואר בהלבנון, ה (תרכ"ח), גליון כו, עמ' 408-406 ושוב אצל יערי, אגרות, עמ' 166-160. קטעים מהאגרת נכללו אצל ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, תל-אביב תרפ"ה-תש"ג, והוהדרו שנית במהדורה החדשה של הספר (אסף, החינוך בישראל, ב, עמ' 466-465) ללא שימוש בכתב-יד כלשהו. כמה מן השמות הנזכרים בה נראים משוכשים, כגון "דוד המנוח (?) בכ"ר ישועה נ"ע"; "יוסף בכ"ר מר ז"ל אחד" (יערי שם, עמ' 166) וראו בהערות הסמוכות.

²⁶⁸ דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 79. אינני מכיר אישים נוספים בכינויים "שבי" או "תדר" ואני מסופק אם לא חל כאן שיבוש.

ב"ר ישועה, שמואל המכיר, שמואל ב"ר הלל, יוסף בכ"ר מר, שמואל בכ"ר סניריאה²⁶⁹ הלוי, אברהם בן ישועה, ויוסף בכ"ר יצחק דונדי.²⁷⁰ איננו יודעים לקבוע מי מבין התשעה היה מוסתערבי ומי ספרדי, או בן עדה אחרת,²⁷¹ אך מכל מקום נפקד מקומו של ר' יוסף נ' ציאה בין השמות.²⁷²

לדברי ר' ישראל מפירושא ור' משה באסולה פעלו אם כן בירושלים בשנות העשרים של המאה השש-עשרה שתי ישיבות, ספרדית ואשכנזית – אשר בה למדו גם בני עדות אחרות, אך אין רמז לקיומה של ישיבה מוסתערבית בעיר. במהלך המאה השש-עשרה פעלו ישיבות נוספות בעיר של חכמים אשכנזים²⁷³ וספרדים. יש להניח כי לומדים מוסתערבים השתלבו בישיבות אלו, אף כי אין בידינו להוכיח זאת. אצל ר' לוי אבן חביב (רלב"ח), שהחזיק ישיבה בירושלים, למדו גם תלמידים לא ספרדיים, כר' יששכר נ' סוסאן המגרי, וייתכן שגם ר' יוסף נ' ציאה המוסתערבי למד אצלו.²⁷⁵

עדות מפורשת לקיומה של מסגרת לימודית נפרדת למוסתערבים בירושלים קיימת רק בתקופה מאוחרת יותר, אמצע המאה השבע-עשרה, והיא תוארה לעיל בסעיף "המדרש". מסגרת זו לא נועדה לחכמים אלא לבעלי בתים, ויש לשער כי חכמים מוסתערבים לא למדו בה אלא השתלבו בישיבות העיר.

הישיבות בירושלים במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה היו ספרדיות בעיקר.²⁷⁶ ישיבה לא ספרדית פעלה בעיר במאה השבע-עשרה סביב החכם המגרי ר' יצחק צבאח.²⁷⁷ התעניינותו של ר"י צבאח במנהגי המוסתערבים, המשתקפת בקובץ השטרות שערך הכולל גם מנהגים מוסתערביים,²⁷⁸ עשויה לרמז על קשרים שלו עם חכמי המוסתערבים ואולי גם על האפשרות כי למדו בישיבתו. ידיעות על תלמידי ישיבה זו השתמרו באגרת מן הגניזה השמורה באוסף פריר בווינגטון.²⁷⁹ באגרת זו כותבת אשה בשם סת אל ר' אברהם סכנרדי ומספרת לו על לימודו של פלוני בשם ישראל, אולי בן משפחתו של ר"א סכנרדי, בישיבתו של צבאח: "ומענין התלמיד ישראל מנשק ידי האדון והוא מעודו לומד עם החכם כה"ר יצחק צבאח יען כי אצלו לומדים תלמידי הישיבה ולא עם זולתו". עם זאת, נראה שהמכתב נשלח מצפת ולא מירושלים²⁸⁰ ושמה מתוארת כאן מסגרת אחרת. מינה רוזן קובעת כי ר' יצחק צבאח לימד בישיבה של מוסתערבים ומגריים בירושלים,²⁸¹ אך איננו

²⁶⁹ שיבוש של "סניור, סניאור"?

²⁷⁰ אולי צ"ל "רונדי" ? השם "רונדי" מוכר בספרד. ר' אברהם רונדי היה דיין בעיר אלג' (Elche) במחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה. ריב"ש השיב לו בקובץ תשובותיו (שו"ת ריב"ש, סי' שלג). הוא נזכר גם במסמך ששרד בקובץ שטרות מספרד (כ"י קיימברידג', Dd 10.12) ופורסם אצל בן-ששון, מקורות, עמ' 306-303.

²⁷¹ נראה שאין אשכנזים בין השמות (מלבד ר' פרץ קולון). דימיטרובסקי מסיק כי התלמידים האשכנזים בישיבת ר"י מפירושא עלו מאוחר יותר והצטרפו לישיבתו (פרשה עלומה, עמ' 121) ולכן נפקד שמם כאן.

²⁷² אלא אם נשער שהשם "יוסף בכ"ר מר ז"ל אחד", השתבש באופן כלשהו מ"יוסף בכ"ר אברהם ז"ל".

²⁷³ א' דוד, 'לתולדות הקהילה האשכנזית בירושלים במאה ה'ז', בתוך: ח"ז הירשברג (עורך), **ותיקן, מחקרים בתולדות היישוב**, רמת-גן תשל"ה, עמ' 33-25; הנ"ל, חכמים בירושלים, עמ' 247; הנ"ל, עלייה והתיישבות, עמ' 91-92; הנ"ל, מסמכי הגניזה, עמ' 44, 69-70.

²⁷⁴ נ' סוסאן מתייחס אל רלב"ח כאל מורו, ראה למשל עיבור שנים, כט ע"א ("מורי הרב החכם השלם מהר"ר לוי בן חביב זלה"ה"). וראה פרומקין, תולדות, 41.

²⁷⁵ ארד, לדמותו, עמ' 157.

²⁷⁶ על ישיבות ירושלים במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה ראו מ' בניהו, 'לתולדות בתי המדרש בירושלים במאה ה'ז', *Hebrew Union College Annual*, 21 (1948), חלק עברי, עמ' א-כח (ובכמה מאמרים נוספים שלו); ש"ז הבלין, 'לתולדות ישיבות ירושלים וחכמיה בשלהי המאה ה'ז' וראשית המאה ה'ח', **שלם**, ב (תשל"ו), עמ' 192-113; מ' ויינשטיין, 'על חיי הרוח והחברה בירושלים במאה ה'ח', בתוך: י' בן-פורת ואחרים (עורכים), **פרקים בתולדות היישוב היהודי בירושלים**, ירושלים תשל"ג, עמ' 188-178; הבלין, ר"א הלוי עמ' 162-78.

²⁷⁷ "וגם היה אז בירושלים ה"ר יצחק סבאח שבא מארץ המערב לירושלים ושם הרביץ תורה בתלמידים" (קורא הדורות, מט ע"א). על ר"י צבאח ראו תיקון סופרים, עמ' 21-20, ובהפניות שרשמה למדן שם עמ' 20, הערה 32.

²⁷⁸ רוזן, הקהילה, עמ' 96 וראו הדיון של ר' למדן במבוא לתיקון סופרים, עמ' 64-49.

²⁷⁹ אוסף פריר, 49. נדפס אצל גוטהייל ווורל, קטעים, עמ' 246-242. הגהות מספר לפרסום זה ציין אסף (תעודות חדשות, עמ' 119-120), אך רשימתו חלקית מאד ולא מדויקת.

²⁸⁰ ראו הערה 279. ייתכן כי הכותבת ישיבה בצפת וסיפרה לר"א סכנרדי ידיעות על ישראל התלמיד (אולי בן משפחה של ר"א סכנרדי) שלמד בירושלים. הקשרים בין צפת לירושלים היו ודאי הדוקים יותר מאלו שבין קהיר לירושלים ועל כן ביקשה האשה לעדכן את החכם הקהירי אודות הנעשה בירושלים. לאור העובדה כי ידיעותינו על ר' יצחק צבאח שואפות לאפס, עולה גם הצעה אחרת, לפיה ר"י צבאח החזיק תקופה מסוימת מסגרת לימודית בצפת.

²⁸¹ רוזן מציינת כי "ידוע לנו על ר' יצחק צבאח, שהיה דיין בירושלים, וככל הנראה גם לימד תורה בישיבה של המוסתערבים והמערביים" (רוזן, הקהילה, עמ' 200). במקום אחר היא מציעה הצעה קצת שונה: "ייתכן, שהישיבה המוסתערבית שנזכרה לעיל ניוונה מן התגבורת האנושית של דוברי ערבית, שהגיעה לקהילה מצפון אפריקה" (שם, עמ' 98). למעשה, אין בידינו ידיעות על

מכירים מסגרת כזו בעיר באותה עת. כל שניתן לומר, בהתבסס על המקורות, הוא שר"י צבאח החזיק מסגרת בה למדו תלמידים. יש בהחלט מקום לשער כי גם לומדים מוסתערים למדו אצלו, אך אין לנו ראיה לכך.

2.2 צפת

אין בידינו ידיעות על ישיבות בצפת לפני המאה השש-עשרה, למעט ידיעה מעורפלת מראשית המאה השלוש-עשרה.²⁸² הידיעה הראשונה הינה משלהי העשור הראשון של המאה השש-עשרה. באותו הפרק בו אשררו חכמי הישיבה הירושלמית את הסכמות הנגיד שנזכרו לעיל, כתבו כמה חכמים מוסתערים מצפת אגרת לנגיד.²⁸³ בניגוד לישיבה הירושלמית, שהיתה רב-עדתית, מעידה אגרת זו על קיומה של קבוצת לומדים מוסתעריים נפרדת בצפת. באגרת ארוכה זו, המכילה למעשה שלוש אגרות נפרדות,²⁸⁴ מתלוננים הכותבים על מעשיו של ר' משה הדיין מצפת. האגרת האמצעית מבין השלוש היא אגרתם של תשעה תלמידי ר' יוסף אסקנדראני מצפת.²⁸⁵ רות למדן סברה שכמה מהם היו ספרדים, והביאה ראיה לכך מהברכה "ס"ט" שהוסיפו אחר חתימתם.²⁸⁶ כידוע, הברכה "ס"ט" (סיפיה טב) אינה עניין לספרדיות כלל ועיקר.²⁸⁷ במסמכי הגניזה היא שכיחה ביותר ועניינה ברכה לאנשים החיים, להבדילם מן המתים הזוכים בדרך כלל לברכה "נ"ע" (או: נע"ג). אין שום הכרח להניח שאחד מן התלמידים הללו היה ספרדי ואין סיבה להוציאם מחזקת מוסתעריים.²⁸⁸ אין בשמותם רמז למוצא ספרדי,²⁸⁹ ואף כתב ידם ואופן חתימתם הינם מזרחיים. יתר על כן, הכותבים מתייחסים לעצמם במפורש כמוסתעריים: "והוגד לנו שעשה [=הנגיד] סיווע לספרדים ולא עשה שום סיווע לעבדיך המסתעריים".²⁹⁰ "עבדיך המסתעריים" הם כמובן כותבי האגרת. לפנינו עדות נדירה ומפורטת על מסגרת לימוד בה למדו לפחות תשעה תלמידים מוסתעריים הידועים בשמם המלא.

ישיבה כזו. רוזן נטלה את הידיעה אודות המדרש המוסתערי שנזכרה לעיל (ליד הערה 191 והלאה), צירפה אותה עם הידיעה על מסגרת הלימוד בראשית ר"י צבאח שהזכיר קונפורטי (לעיל, הערה 277) ורקחה מהן מסגרת אחת רב-עדתית.²⁸² יהודה אלהרייז פגש ב-1218 את "צדוק הצדיק ראש ישיבת גאון יעקב" (תחכמוני, עמ' 347). אלהרייז מציין שצדוק נשא במשרה כלשהי והודח ממנה ("והורד מכסאו אחרי מלך, והורק מכלי אל כלי ובגולה הלך"). לפי נוסח אחד של השיר, איירע המפגש בצפת (תחכמוני, עמ' 452). ואולם, נוסח חלופי מתאר את המפגש כאילו התקיים ב"חדר", דהיינו דמשק (שם, עמ' 437). על מקומה של חדרך ראו לעיל הערה 114). זאת ועוד, גם אם אכן נשא ר' צדוק בתואר "ראש ישיבת גאון יעקב" בהיותו בצפת, לא ברור טיבה של משרה זו. נ' שור לומד מדברי אלהרייז "שבצפת היתה ישיבה שנשאה את השם העתיק 'גאון יעקב' ואשר בראשה עמד רב, שאותו הוא מכנה צדוק הצדיק" (תולדות צפת, עמ' 23). "סטפנסקי נקט בגישה זוהירה יותר: 'לפנינו עדות לפחות לשמירה על הייחוס והכבוד שניתן לצאצאי הגאונים (צאצאי אליהו הכהן?)... אך אין להוציא מכלל אפשרות שצדוק הצדיק (הכהן?) ניסה להחיות את מוסד הישיבה בצפת ולעמוד בראשה" (סטפנסקי, כתובת, עמ' 78). 'צ' אילן אף הציע לראות בכותרת שנמצאה בגוש חלב ועליה כתובת המזכירה את "ראש ישיבת גאון יעקב" את מצבת קבורתו של צדוק (אילן, קברי צדיקים, עמ' 198; סטפנסקי, שם). על ידיעה זו ב"תחכמוני" ראו גם מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 295; הנ"ל, מקורות, א, עמ' 254-253; קליין, תולדות, עמ' 144; פראוור, תולדות היהודים, עמ' 77.

ידיעה אחרת שיש לדון בה על ישיבות בצפת לפני המאה השש-עשרה היא עדות נוסע משנת רנ"ו אשר פגש בצפת את ר' פרץ קולומבו, בנו של מהר"י קולון, וסיפר כי ר' פרץ ביקש "לעשות לנו ההוצאות בביתו, וללמוד אתנו בעד שנים עשר דוקאטי לשנה לכל אחד, אם חפצנו לשבת במקום" (יערי, אגרות, עמ' 152), אולם בסופו של דבר המשיכו הכותב ואחיו לירושלים ולמדו תורה מפיו של ר' עובדיה מברטנורה. בניהו מסיק מעדות זו כי ר' פרץ רצה למשוך את הכותב ואחיו ללמוד אצלו בישיבתו (בניהו, תעודה, עמ' 110, ובעקבותיו גלר, הישיבות, עמ' 55 ודודסון, לימוד תורה, עמ' 48), ואף יודע לקבוע "היתה ודאי גם ישיבה של ספרדים והיא הישיבה שר' פרץ קולומבו ור' יוסף אל סרקוסטי כיהנו בה" (בניהו שם, עמ' 121) אך בדברי הנוסע אין לדעת שום אישור לקיומה של ישיבה בעיר. אמנם, הנוסע מספר כי ר' פרץ הינו "ראש וקצין בעיר ההיא... והקהל נותנים אליו הספקתו", אולם ספק בעיני אם יש בזה כדי ללמד שר' פרץ קיבל משכורת מן הקהל עבור תפקידו בהנהגה, שכלל בין השאר הוראה לתלמידים (כדברי גלר שם), ויותר מסתבר בעיני כי "הספקה" כאן היא תמיכה חומרית של הקהל בחכם היושב בקרבו.

²⁸³ האגרת שמורה באוסף פרייר במכון סמיתסון בווינגטון, מס' 50. התפרסמה לראשונה אצל גוטהייל-וורל, קטעים, עמ' 246-265 ושוב באופן מתוקן אצל דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 313-324.

²⁸⁴ דוד מבקר את גישתה של למדן הרואה בתעודה שבאוסף פרייר מס' 50 שלוש אגרות נפרדות, וטוען כי זו אגרת אחת (אחרוני הנגידים, עמ' 315, הערה 94). אולם, ברור שיש כאן שלוש אגרות (או: טקסטים, תעודות) נפרדות. הראשונה מר"י אסקנדראני, השנייה מתלמידיו, והשלישית מר' ישמעאל, אלא ששלושתם הועתקו בזה אחר זה ונשלחו ברוטולוס, מגילה ארוכה, אל הנגיד במצרים.

²⁸⁵ התלמידים הם: חייה בר שמואל כהן נ"ע, חייא בכ"ר משה כהן ס"ט, עובדיה ב"ר שמואל כהן נ"ע, מצליח ב"ר שמואל כהן נ"ע, יוסף ב"ר אברהם כהן נ"ע, יוסף בכ"ר אהרן ס"ט, שמואל ב"ר יעקב ס"ט חבך, שמואל ב"ר חלפון הלוי נבתי"א [נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ], והלל ב"ר אברהם נ"ע כהן אלעלמאני.

²⁸⁶ למדן, יחסים בין-עדתיים, עמ' 80. כך סבר גם גלר (הישיבות, עמ' 56) וכנראה מאותו הטעם.

²⁸⁷ "מדרש השם" של ראשי תיבות אלו כ"ספרדי טהור" הינו מאוחר.

²⁸⁸ בניהו (תעודה, עמ' 112) הניח בפשטות שכל תלמידי ר"י אסקנדראני היו מוסתעריים, וכך משתמע גם מדברי דוד (אחרוני הנגידים, עמ' 313-314) אך לא הביאו ראיות לכך.

²⁸⁹ אחד מהם אף מכונה בכינוי בו עשוי היה להתכנות רק יהודי מוסתערי ('אלעלמאני').

²⁹⁰ דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 320, שורה 114.

ניתן להעלות רק כמה קווים בסיסיים לתכנים ולמסגרת הלימוד של ר' יוסף אסקנדראני ותלמידיו המוסתערים. כך כותבים התלמידים, בהתרגשות מסוימת, אל הנגיד ר' יצחק שולאל:

ומודיעים לנו למעלתך איך אנו לומדים תורה וכל עסקינו בה בגמרא לפני רבינו החתום למעלה²⁹¹ ואין אנו כזולתינו²⁹² פעם רוחשים ופעם מחשים אלא בכל יום תמיד אנו קובעים לתורה עתים ואין לרבינו הנזכר למעלה מן התלמוד בטלה.²⁹³

התלמידים למדו אפוא תלמוד (בבלי) מפיו של ר' יוסף. מן האגרת עולה כי מסגרת הלימוד לא היתה מסגרת מלאה. התלמידים לא שהו בה כל יום, אלא "קבעו עתים" לתורה שעות מסוימות. הדברים עולים באופן מפורש יותר בהמשך האגרת:

ואנו החתומים למטה עם היות שיש ממנו עומדים לפני המלכות²⁹⁴ וממנו מטופלים בבני בית אין אנו מניחין הלימוד תמיד בתלמוד אבל אי אפשר לנו להיות יושבים תמיד על הספר אבל יש בנו מי שעדיין לא נטפלפל²⁹⁵ כך ואלו מצא עזר לעצמו היה מועיל.²⁹⁶

בשאר שעות היום עסקו אפוא התלמידים לפרנסתם ומכאן שאין מדובר בנערים אלא בבעלי משפחות. מקור פרנסתם של התלמידים לא פורש באגרת, למעט אחד מהם - שמואל ב"ר יעקב ס"ט חבך. אם אין זה כינוי שירש מאבותיו, מעיד שמו כי היה אורג לפרנסתו (حياكة - אריגה).

התלמידים מגנים את ר' משה ותלמידיו לא רק על התבטלותם מן הלימוד אלא גם על האיכות האינטלקטואלית של לימודם:

וליקט אליו [=ר' משה הדיין] עם שלו קצת אנשים שאינם בעלי שכל וסברא כגון מברך בן עדואן וזאחי ומעתוק וכיוצא באלו ופטר אותם [=ממסים] ומעמיס עלינו.²⁹⁷

לדבריהם, תלמידיו המוסתערים של ר' משה הדיין אינם "בעלי שכל וסברא" וממילא לימודם מתאפיין בחוסר עומק וחריפות, ומכלל לאו אתה שומע הן: תלמידי ר"י אסקנדראני החשיבו עצמם כמוכשרים יותר ובעלי יכולת אינטלקטואלית עדיפה. באופן מרומז הם קוראים לנגיד לתמוך בהם כספית,²⁹⁸ ולהשפיע על ר' משה הדיין, שהיה ככל הנראה שיח' אליהוד בצפת ואחראי על גביית המיסים,²⁹⁹ להקל מעליהם את נטל המס.

למרות שמדובר כאן בשתי קבוצות לומדים,³⁰⁰ אין אזכור במקורות לכך שהיו בצפת שתי ישיבות נפרדות.³⁰¹ נראה ששתי הקבוצות השתייכו בצורה כזו או אחרת לאותה ישיבה. בכל המקורות הצפתיים שבידינו מן העשור

²⁹¹ הוא ר' יוסף אסקנדראני.

²⁹² הכוונה לר' משה הדיין ותלמידיו.

²⁹³ דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 319.

²⁹⁴ כלומר: בעלי משרות באדמיניסטרציה הממלוכית.

²⁹⁵ דוד מעיר: "צ"ל נתפלפל" (שם, עמ' 320, הערה 19) אך לא ברור מה עניין פלפול לכאן. נראה להציע פירוש אחר: לעיל נאמר "וממנו מטופלים בבני בית". כלומר יש כאלו שכבר בעלי משפחה וילדים וטרדות הגידול והפרנסה מונעים מהם להתמסר ללימוד באופן מלא, אך כנגדם "יש מי שעדיין לא נטפלפל", היינו מי שטרם נולדו לו בנים (לשון "טף", "טפלי" בארמית), ובעזרת סיוע כספי מהנגיד יוכלו להתמסר כליל ללימודיהם.

²⁹⁶ שם, עמ' 320.

²⁹⁷ שם, עמ' 319.

²⁹⁸ על תמיכתו הכספית של הנגיד ר' יצחק שולאל בחכמים נכתב רבות, וראו המקורות שרשם דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 89, הערה 8; הנ"ל, משפחת שולאל, עמ' 378, הערה 29. אסתפק כאן בהבאת דבריו של ר' אברהם זכות המספר בהתפעלות "שזכיתי לישב בה בירושלים ע"ה תותב"ב ביישיבת החכמים הממונים על ידי אדונינו הנגיד... ונותן מזון ופרנסה מממונו לכל בעלי תורה שבמצרים ובכל ארץ ישראל... הוא הכהן החכם השלם כמה"ר יצחק שולאל יצ"ו" (שוחט, ר"א זכות, עמ' 120. הדגשה שלי).

²⁹⁹ דומה כי הכותבים הרבים שעסקו בפרשה זו לא עמדו על משמעות העובדה כי ר' משה מוצג בתעודה כמי שבידיו לפטור ממיסים את מי שירצה. ממילא ברור כי הצגתו כ"דיין" וראש ישיבה בלבד, אינה משקפת את מלוא תפקידו הציבורי בצפת.

³⁰⁰ ייתכן שהיו בצפת באותה עת גם קבוצות לומדים אחרות, שלמדו אולי לפני החכמים הספרדים בעיר, אולם מדברי ר"י אסקנדראני נראה כי היו שתי קבוצות לומדים בלבד: "והגיע הזיקם [של יריביו. הכוונה לר' משה דיין כנראה] גם לחבירים שעמי קורים לבלתי היותם נפטרים מארנוניות ושאר דברים כשאר הלומדים תורה אצל אחרים [...] ועמדתי בקהל ואמרת לימה לא תתנהגו עם חבירי כהלכה כדרך [אצל דוד בטעות: בדרך] שאתם מתנהגים עם האחרים והשיבו שאדונינו הנגיד פטר תלמידי ר' משה ואם מתלמידו ותלמידך לא נקבל אין לנו ממי נקבל. ומעמיסים עליהם עומס אחרים" (דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 316. הדגשה שלי). ברור אפוא כי ה"אחרים" הנזכרים כאן אינו אלא כינוי לר' משה דיין, ולא נזכרות קבוצות לומדים נוספות. כך עולה גם מדברי התלמידים: "ובגזירתו

הראשון למאה השש-עשרה מוזכרת ישיבה בלבד. באגרת נוספת שנשלחה אותה עת אל הנגיד ר' יצחק שולאל, מתלונן ר' ישמעאל, חכם צפתי ממוצא דמשקאי, על מעלליו של ר' משה דיין ואף הוא מזכיר ישיבה אחת בלבד בצפת, אשר מכונה על ידו "ישיבת התורה".³⁰²

בהמשך המאה השש-עשרה נוסדו ישיבות רבות בצפת, ועניינים שונים הנוגעים לתולדותיהן נדונו בספרות המחקר ולא כאן המקום לפרטם.³⁰³ המקורות על ישיבות צפת בתקופה זו רבים, אך אין ביניהן, למיטב ידיעתי, ידיעה על ישיבה מוסתערבית. גם שאלת הצטרפותם של לומדים מוסתערבים לישיבות המהגרים בתקופה זו אינה יכולה לעת עתה לבוא לידי פתרון, בהיעדר מקורות ברורים.

2.3 בקהיר

עמדנו לעיל על קיומה של ישיבה בקהיר בחסות הנגידות לאורך התקופה הממלוכית. מסתבר כי עם ביטול הנגידות בזמן הכיבוש העות'מאני בטלה ישיבה זו. עם זאת, במהלך המאה השש-עשרה קמו על ידי חכמי המהגרים, כדוגמת ר' יעקב בירב,³⁰⁴ רדב"ז³⁰⁵ ואחרים, כמה ישיבות בקהיר. טרם נכתבה סקירה מקיפה כלשהי על ישיבות אלו,³⁰⁶ ואין לדעת, לעת עתה, מה היה חלקם של המוסתערבים בהן. ידיעות בודדות על פעילותם של חכמים מוסתערבים בישיבות אלו מצויות במקורות. כך למשל בקובץ המכיל "חידושי עבודה זרה הנאמרים בישיבתנו תוב"ב", שהועתק בקהיר בחודש שבט ש"ל (1570),³⁰⁷ הובאו בין השאר חידושים של חכם בשם ר' יצחק סעיד.³⁰⁸ על פי שמו, אפשר שהיה ממוצא מוסתערבי.

במאה השבע-עשרה פעלה בקהיר ישיבה בביתו של ר' אברהם סכנדר, ממנהיגי הקהל המוסתערבי בעיר. בישיבה פעלו חכמים מרכזיים במצרים באותה תקופה, כפי שמעיד ר' דוד קונפורטי:

ובזמן ההוא היא במצרים הרב ר' אברהם סכנדר... והיה לו ישיבה בביתו בכל בקר ובקר ואני הכותב למדתי בישיבתו קרוב לשנה אחת בנשת הת"ה ליצירה בחברת החכמים הגדולים ה"ה [=הלא המה] הרב ר' זרחיה גוטא³⁰⁹ והרב ר' יהודה הכהן והרב ר' חנינא [צ"ל: חנניה] ברהום וה"ר משה שמחון והרב ר' יהודה שראף וה"ר אהרן סיגורה וזולתם תלמידי חכמים גדולים.³¹⁰

מקל עול מעל הלומדים לפניו מהארגוניות ומעול מלכיות וליקט אליו עם שלו קצת אנשים... ופוטרו אותם [=ממס] ומעמיס עלינו" (שם, עמ' 319).

³⁰¹ גלר, לעומת זאת, ראה באגרת זאת מקור המלמד על קיומן של שתי ישיבות: ישיבת ר"י אסכנדראני וישיבת ר' משה הדיין (הישיבות, עמ' 56) וראו בניהו, תעודה, עמ' 113-114. א' דוד מציג את ר"י אסכנדראני כמי "שעמד כמסתבר, בראש הישיבה המוסתערבית בצפת", אך מאידך רואה גם בר' משה דיין ראש ישיבה בעיר, שהיו לו לפחות שלושה תלמידים מוסתערבים (דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 314).

³⁰² אם נכונות השלמותיו של דוד, הרי שהמונח מופיע גם ביחס לישיבת הנגיד בירושלים. באגרת ששלחו חכמי הישיבה הירושלמית אל ר' יצחק שולאל (CUL Or. 1080 J 216). פורסמה אצל דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 313-312. נאמר: "[...] אנחנו צעירי הצאן צאן מרעיתך [ישיבת ה] תורה הקדושה ובש' קהל הקד[ש] [ירושלם] [ע"ה תוב"ב]" (שם, עמ' 313, שו' 28-26). במאה השבע-עשרה כונתה בשם זה הישיבה שפעלה בקהל "תלמוד תורה" בירושלים, שהיתה הישיבה המרכזית בעיר (ראו רוזן, הקהילה, עמ' 199, 207). ראו למשל גלר, הישיבות, עמ' 100-54; בניהו, יוסף בחירי, עמ' קנה-קפו; דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 147-131; דודסון, לימוד תורה; ה"ל, חכמי צפת, עמ' 158-113. כמו כן התייחדו מחקרים רבים והתפרסמו מקורות שונים הנוגעים לישיבות ספציפיות, ראו לדוגמה דימיטרובסקי, בית מדרשו; דוד, קהילת קוני; ה"ל, ישיבתו; ה"ל, עלייתם, עמ' 452-451; תמר, ישיבת עין זיתון.

³⁰³ ראו יערי, אגרות, עמ' 171; דימיטרובסקי, בית מדרשו, עמ' מג והערה 8 שם.

³⁰⁴ על ישיבתו של רדב"ז ראו גולדמן, רדב"ז, עמ' 17-6; הבלין, ר"א הלוי, עמ' 58; ברויאר, אהלי תורה, עמ' 287. בהקשר זה ראוי להזכיר גם את חבורת החכמים שהתרכזה סביב רדב"ז בסוף שנות החמישים של המאה השש-עשרה (ראו ד' תמר, 'ראשיתו של האר"י במצרים', ציון, מד [תשל"ט], עמ' 234-232; מ' בניהו, 'שטרי ההתקשרות שלמקובלי צפת ומצרים', אסופות, ט [תשנ"ה], עמ' קנ-קנג).

³⁰⁵ בינתיים ראו בורשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 214-212; גלר, קיומם הכלכלי, עמ' 184.

³⁰⁶ כ"י אוקספורד, בודלי 535.2 (סרט 19046 במתכ"י). הקובץ הועתק עבור "לחכם כה"ר אלעזר מימון יצ"ו". מסתבר לזהותו עם ר' אלעזר מימון החתום על שטר התקשרות מטבת שכ"ד (1564) עם עמיתו ר' יום טוב ב' סיד (השטר נדפס אצל מאן, מקורות, א, עמ' 472-474; בניהו, שם, עמ' קנג-קנד).

³⁰⁷ "ותירץ ר' יצחק סעיד" (254ב). בכתובה מקהיר משנת רצ"ד (1533/4) בקהיר נזכר החתן "ר' סעיד בכ"ר יצחק" (TS 16.112) ושמו הוא אביו של ר' יצחק דגן.

³⁰⁸ מן החכמים הבולטים במצרים במאה השבע-עשרה. קונפורטי מסכם את התחנות המרכזיות בביוגרפיה שלו: "שתחלתו היה מקושטנדינא והיה תלמיד מהרב יחיאל באסן ומהר"י מטראני ז"ל והלך לירושלים... ואח"כ עלה לחברון... ואח"כ הלך למצרים... והיה רב מבהק ופסקן גדול... ובקי בחכמת הקבלה... ואני הכותב זכיתי ללמוד עמו בחברתו קרוב לשנה אחת בשנת הת"ה ליצירה בישיבת הרב הגדול מהר"א סכנדר ז"ל" (קורא הדורות, נא ע"א). ראו גם דברי יוסף, עמ' 418. בזמן שהותו בירושלים שימש כחכם

ייתכן שכמה מהלומדים היו מוסתערבים. בין החכמים בישיבה זו נמנה כאמור ר' חנניה ברהון (או ברהום). איננו יודעים עליו הרבה³¹¹ אך נראה שהיה מוסתערבי או מגרבי. תלמידו של ברהון, ההיסטוריון יוסף סמכרי, פעל אף הוא בישיבה. סמכרי מספר על שימושו התכוף בספרי הישיבה לשם כתיבת חיבורו "דברי יוסף". שמעון שטובר אף מסיק כי "ודאי שהוא [=סמכרי] ביסס את כתיבתו ההיסטורית במידה רבה עד למאוד (ואולי באופן כמעט בלעדי) על מה שמצא בספריית רא"ס [=ר' אברהם סכנדרין]".³¹² על החיבורים וכתבי היד שהוחזקו בישיבה מעיד גם תלמיד אחר שלמד בה תקופה קצרה, ר' דוד קונפורטי.³¹³ אין בדינו ראייה ברורה לכך שסמכרי היה תלמיד של ממש בישיבה, ולא הסתפק בעיון בתעודות ובכרונות שהיו בספריית הישיבה. עם זאת, הדעת נוטה לכך שסמכרי גם למד במקום.³¹⁴ ישיבתו של ר' אברהם סכנדרין נזכרת גם במכתב שנשלח אליו,³¹⁵ בו הוא מכונה "החכם השלם ריש מתיבתא וריש מתה"³¹⁶. תלמידיו נקראים במכתב "בני חבורתו הקדושה". ישיבה אחרת שפעלה בקהיר במאה השבע-עשרה ובה למדו גם מוסתערבים, היא ישיבתו של ר' משה הכהן.³¹⁷ בין הלומדים בישיבה היה ר' יעקב אבו שערה, חכם מוסתערבי מקומי, אשר מתואר על ידי קונפורטי, אשר למד אף הוא בישיבה זו בשנת תי"ב (1651/2), כ"חכם גדול מעיין ודרשן".³¹⁸

הקהל (רוזן, הקהילה, עמ' 147). ר' זרחיה הותיר כמה חיבורים וכמה תשובות ממנו השתמרו בכתבי יד שונים, למשל כ"י בר-אילן 1014, א185-א186; שו"ת חכמי תורכיה ב, 185-א65.

³¹⁰ קורא הדורות, מט ע"ב.

³¹¹ לדברי סמכרי, חיבר ברהון ספר דרושים על התורה וחיבור בשם "כלי שרת". ברהון נפטר בב' ניסן תט"ו (1655). דברי יוסף, עמ' 419. אדם אחר ממשפחה זו הוא שמואל בן שלום ׳ ברהון, מתלמידי הרב"ז ששאלה ממנו השתמרה בקובץ התשובות של מורו. רדב"ז מכנה אותו "המשכיל וחכם כ"ר שמואל ירושלמי" (שו"ת רדב"ז, ד, סי' א'שעא [רצט], עח ע"ג).

³¹² דברי יוסף, עמ' 16.

³¹³ למשל: "ואני הכותב ראיתי השיטה שכתב [=שיטה מקובצת לר"ב אשכנזי] על מ'סכת] כתובות בלמדי בישיבת הרב אברהם סכנדרין ז"ל במצרים והיא שיטה גדולה כמו קובץ מדרש רבה בפלפול גדול ועצום" (קורא הדורות, מא ע"א).

³¹⁴ והשוו ניסוחו הזהיר של שטובר: "ככל הנראה, המשיך גם סמכרי את לימודיו התורניים בישיבתו של רא"ס" (שם, עמ' 15).

³¹⁵ כ"י וושינגטון, מכון סמיתסון, אוסף פרייר 49. על מקום פרסומה והשיבושים שחלו בפרסום ראו לעיל הערה 279.

³¹⁶ כך קוראים גוטהייל ווורל. הכתיב התקני הינו "מתא". עם זאת, כתב היד דהוי מאד והתיבה קשה לקריאה. אפשר שגם במקור נכתב "מתא". המונח "ריש מתא" (מילולית: ראש העיר) מבטא את תפקידו של סכנדרין בהנהגת הקהל המוסתערבי.

³¹⁷ ר' משה הכהן היה מהגר מסלוניקי. מוצאו העדתי אינו ידוע. קונפורטי מספר עליו: "וזה הרב ר' משה הכהן תחלתו היה מעיר שאלוניקי והלך לרודיש [=רודוס] והרביץ שם תורה כמה שנים ואחר כך הלך לדמשק ואח"כ בא לפה מצרים והרביץ תורה" (קורא הדורות, מט ע"ב).

³¹⁸ קורא הדורות, שם.

8. בית הקברות

תושבי סוריה, ארץ-ישראל ומצרים, בני העדות והדתות השונות, התנהלו בחייהם במסגרות משותפות. הם סחרו בשוק אחד, השתייכו (בראשית התקופה העות'מאנית לפחות) לגילדות מעורבות, רחצו יחדיו בבית המרחץ העירוני, ודרו בשכונות רב-עדתיות. אולם, במוותם נפרדו בני הדתות השונות אלו מאלו. העדות הדתיות השונות בפסיפס החברתי המורכב במדינה הממלוכית, ומאוחר יותר באימפריה העות'מאנית, היו קוברות את מתיימן בנפרד.

בית הקברות היווה מאפיין בלתי נפרד של כל קהילה יהודית בימי הביניים. כל קהילה יהודית בתקופה הממלוכית קברה את מתייה בשטח מוגדר לאורך מאות שנים. באימפריה העות'מאנית היתה החזקת בית קברות אחד המאפיינים הברורים של הקהל,¹ אם כי ברור שלא לכל קהל היה בית קברות נפרד. בפרק זה נדון בהיבטים פיזיים וארגוניים לצד היבטים חברתיים ותרבותיים של בית הקברות בקהל המוסתערבי.

א. היבטים פיזיים

1. ממצא חומרי

מקומות הקבורה של הקהילות היהודיות העירוניות בתקופה הממלוכית מוכרים בדרך כלל אך מעט מאד שרידים פיזיים נותרו מהם עד לימינו.² בין השרידים המועטים בולטים קבריהם של חכמים, בהם למשל מצבתו של ר' דוד, נכדו של הרמב"ם, שהתגלתה בטבריה³ והקבר המיוחס לר' עובדיה מברטנורה, במורד הר הזיתים.⁴ מראשית התקופה העות'מאנית השתמרו בידינו יותר שרידים, אך גם הם אינם מרובים ביותר. גם בתקופה זו בולט מקומם של החכמים בקרב אלו שמצבותיהם שרדו. במרחב הנדון בעבודתנו, בית הקברות הבולט ביותר בכמות המצבות ששרדו בו מראשית התקופה העות'מאנית הינו כנראה בית הקברות העתיק של צפת. מצבותיהם של חכמים שונים מחכמי העיר מן המאה השש-עשרה והשבע-עשרה השתמרו בו והיו ידועות זה דורות,⁵ ומצבות אחרות נחשפו בשנים האחרונות.⁶ ידועים גם בתי קברות נוספים מן האימפריה העות'מאנית שהשתמרו בהם מצבות רבות מן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה.⁷

¹ ראו למשל האמור על קהילת דמשק: "שהמסתערב יש להם קהל נפרד וקברו" [ת] שלהם נפרד מהספרדים במשפחות [כך]. ואולי זו ט"ס וצ"ל 'כמשפחות' חלוקות שכל אחת יש להם בית הקברות בעצמם" (שו"ת אבן עזר, סי' קיג, עג ע"ג).

² בכמה מן הקהילות הכפריות, בהן לא היתה בנייה מסיבית במשך הדורות, השתמרו קברים מתקופות קדומות. כך למשל מספר י' בן-זאב על בית הקברות במחלה שבמצרים: "ביקרת במקום בשנת תרצ"ב (1932) ומצאתי מאחורי גדר הגיטו [=השכונה היהודית] בית קברות עתיק ובו מצבות הרבה מזמנו של הרמב"ם ולאחריו" (בן-זאב, התעודות, עמ' רסו). על בית הקברות במחלה ראו גם פרג'ון, יהודי מצרים, עמ' 284.

³ אשתור, תולדות, א, עמ' 142 ובמקורות הנזכרים שם בהערה 51.

⁴ מצבת הקבר המוצבת במערות הקבורה הינה חדשה. מסורת זו מתועדת לפחות מן המאה השבע-עשרה. ר' דוד קונפורטי מספר "כשעליתי לירושלים תוב"ב אמרו לי מתושבי העיר שיש קבלה בידם מן הזקנים כי שם בבית הקברות תחת שפוע ההר אצל הכפר שקורי"ם] עין שילואן שקבורי"ם] שם שלשה גדולי עולם והם הרמב"ם והמרדכי ורבינו עובדיה מברטנורה מפרש המשניות" (קורא הדורות, יט ע"א) על זיהוי קברו של ר' עובדיה במערה בשיפולי הר הזיתים, ראו ז' וילנאי, **מצבות קודש בארץ ישראל**, ירושלים 1963, עמ' תכז-תכח. בקירות מצודת חלב שוקעו מצבות יהודיות מן השנים 1231-1217 וכן מצבה בודדת מ-1148. צילומן והעתקת הכתובות עליהן הובאו אצל דותן, כתובות עבריות. על המצבות העבריות מחלב ראו לאחרונה גם היטנמייסטר, מצבות ימי-ביניים (עמ' 228-241) שם מובאים צילומים והעתקות של כתובות המצבות עם תרגום לגרמנית. מעט מצבות מתקופה זו שרדו גם בסלוניקי (עד להריסת בית הקברות במלחמת העולם הראשונה), ראו עמנואל, מצבות סאלוניקי, א, עמ' 27-35.

⁵ כדוגמת קברי רמ"ק, האר"י, ר' שלמה אלקבץ, ר' יוסף קארו והבמ"ט.

⁶ למצבות מראשית התקופה העות'מאנית שהתגלו בצפת בחפירות בשנים האחרונות ראו המידע אצל דודסון, חכמי צפת, נספח, בערכים: ר' בנימין איטליאנו; ריינה אשת ר' גדליה הלוי; ר' זרחיה קורדובירו; ר' יהודה אלגאזי; ר' יהודה הכהן; ר' משה צהלון; ר' אברהם די-בוטון; ר' יעקב מולכו; ר' משה ברוך (בניגוד לדברי דודסון, אם קריאת התאריך נכונה [שנת ש"ה] הרי שאין לזהותו עם ר' משה ברוך מדמשק, שנפטר ללא ספק מאוחר יותר ואכמ"ל). המידע על תגליות אלו בעבודתו של דודסון מבוסס על מחקרו של א' בן-טובים על בית הקברות בצפת שטרם פורסם.

⁷ למשל, בית הקברות בחאצכי שבאסאטאנבול (לדיון נרחב במצבות בית קברות זה ראו רוזן, חאצכי. המצבה המוקדמת ביותר שהשתמרה בו היא מ-1582), ובית הקברות בסלוניקי (ראו עליו עמנואל, מצבות סאלוניקי. המצבה המוקדמת ביותר שהשתמרה בו היא מ-1503).

אחת הסיבות לממצא המועט יחסית מתקופות אלו הינה שלא כל הקברים צוינו במצבת אבן. היו משפחות רבות שמצבן הכלכלי לא אפשר להם להקים מצבה על קבר יקיריהם.⁸ רדב"ז נשאל אודות נפטר שגבו מכספו לצורך קבורתו ונותר סכום כסף עודף. יורש, בעל חוב, ואלמנת הנפטר ביקשו כל אחד לזכות בכסף, "והגבאי אומר אני צריך עדיין לעשות לו מצבה על קבורתו וכולם אומרים **פוק חזי** [=צא וראה] **כמה קברות איכא** [=יש] **בלא מצבות** וגם זה כאחת מהן" (הדגשה שלי).⁹ התובעים השונים טענו כי בניית מצבה אינה סטנדרט מחייב. רדב"ז השיב כי היורש זכה בכסף ואין לחייבו להוציא על הקמת מצבה, אלא אם כן מנהג בני המשפחה לעשות מצבה על קבריהם.

מבין המצבות שהוקמו בתקופות אלו שרדו מעטות למדי. בין אלו ששרדו, רובן השתמרו בצורה לקויה מאד. פעמים רבות לא ניתן כלל לקרוא את הכתובת שנחקקה עליהן. שיני הזמן נגסו בכתובות המצבות שהתבלו והתפוררו.¹⁰ על חלק מהמצבות לא נחקקה כתובת קבורה כלל. בין הסיבות למיעוט המצבות שהשתמרו ניתן למנות: קבורה חוזרת ונשנית בשטח צפוף, הריסת המתחם בידי השלטונות,¹¹ פגעי אקלים, גניבת מצבות לשימוש משני כאבני בניין¹² ועוד. גניבת מצבות בידי מוסלמים, שהיו מוחקים הכתובת שעל גבה ומנסים למוכרה ליהודים, הובילה את רדב"ז לפסוק כי אין לקנות מצבה מידי מוכר מוסלמי, אלא אם ניכר בבירור שהיא חדשה. רדב"ז אסר גם על הנאה ממצבות השומרונים והקראים ("הצדוקים"), שסבלו מפגיעה דומה.¹³ גם באתרים בהם שטח הקבורה הקדום ידוע, כדוגמת הר הזיתים בירושלים¹⁴ או בית הקברות בסאתין ליד קהיר, קשה לרוב לאתר מצבות מן התקופה הממלוכית או מראשית התקופה העות'מאנית. כידוע, ניזוק בית הקברות בהר הזיתים קשות בזמן השלטון הירדני ביהודה ושומרון. מצבות רבות נלקחו ממנו (ומבית הקברות העתיק בחברון), ומיעוט קטן מהם שרד.¹⁵ אולם, בית קברות זה זכה לתיעוד נרחב בטרם נפגע. והנה, כבר בשלהי התקופה העות'מאנית עמדו המתעדים על היעדר מצבות קדומות. בפתח חיבורו "חלקת מחוקק" מסביר א"ל בריסק, שתיעד את מצבות הר הזיתים: "שנות מספר קל"ג או צ"ח ודומיהן. ממספרי שנות הת"ק המה. והשמיט המחוקק אז מספרי שנות הת' או הת"ק בסמכו על המובן... **מאשר לא ימצא משנות ר' וש"י**".¹⁶ כלומר, לא נותרו בהר מצבות מהשנים 1440-1640.

⁸ גם בסלוניקי בתקופה העות'מאנית ידם של העניים לא היתה משגת לממן מצבה וחלקם נקברו ללא מצבה (עמנואל, מצבות סאלוניקי, א, עמ' 11-12, 17).

⁹ שו"ת רדב"ז, ד, סי' א"ש, סו ע"ג.

¹⁰ בן-זאב, בית הקברות, עמ' ט; מיטל, אתרים, עמ' 110. להעתיקות של נוסחי מצבות מקהיר מהתקופה העות'מאנית המוקדמת ראו בן-זאב, בית הקברות. בין תעודות הגניזה מצאתי העתקה של נוסח מצבתו של נפטר משנת שע"ד (1614). בסופי השורות נכתבו במקור שתי נקודות אופקיות: "עדה המצבה כי שר צבא צבא -- / ללמד את בני יהודה בעידן וצבא -- / וחפץ ה' בידו הצליח -- מורינו/ ורבינו כמהר"ר אלעזר מצליח נ"ע/ יום ה' ד' למנחם ש' השע"ד" (TS AS 152.40). ד' אב שע"ד אכן חל ביום ה'.

¹¹ על הריסת בית הקברות העתיק של סלוניקי ראו עמנואל, מצבות סאלוניקי, א, עמ' 21-26.

¹² על גניבת מצבות מבית הקברות היהודי בבלגראד בידי מוסלמים ראו לבל, היהודים בבלגראד, עמ' 224.

¹³ שו"ת רדב"ז, ב, סי' תשמ"א, וראו אשתור, תולדות, ב, עמ' 362.

¹⁴ שטח בית הקברות הורחב כמה פעמים במהלך התקופה העות'מאנית. גבולות החלקות השונות פורטו במדויק במסמכי הסג'ל, אם כי לעתים קשה לאתר כיום את נקודות הציון הנזכרות בתעודות. לפירוט גבולות בית הקברות בתעודות עות'מאניות ראו למשל כהן, יהודים, עמ' 97-99; חיים, הר הזיתים, עמ' 242-244, 255; כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 95-97; שם, ב, עמ' 161-163, 175-176; שם, ג, עמ' 103-104.

¹⁵ בדיקה שנערכה בסמוך למלחמת ששת הימים קבעה: "בית הקברות הרוס ושומם; אחוז המצבות שניזוקו נע בין 70 ל-80" (סקר הועדה לבדיקת חילול בתי העלמין בהר הזיתים ובחברון, ירושלים תשכ"ח, עמ' 10).

¹⁶ א"ל בריסק, חלקת מחוקק, ירושלים תרס"א, חוברת ב, עמ' 3. המצבה המתוארכת הקדומה ביותר ששרדה באזור הר הזיתים נמצאה באפיק נחל קדרון והיא משנת שע"ז (1636/7). יורעאל, בית העלמין, עמ' 165; ברנע, מיפוי, עמ' 79. א"מ לונץ מציין כי קברו של ר' אהרן בן חיים שנפטר בשנת שצ"ב מצוי בהר הזיתים (קברי ארץ הצבי, **ירושלים** (של לונץ), א (תרמ"ב), עמ' 116), וכנראה שלא שרדה עד ימינו. לפי אתר "העמותה הישראלית לחקר שורשי משפחה", שהעלה לרשת את כל רישומי המצבות של בריסק, רק מצבות בודדות נוספות שרדו מתקופה זו. מתוך סך של 8,090 מצבות שתועדו ב"חלקת מחוקק", רק שש מצבות הינן מן המאה השבע-עשרה, ו-205 מן המאה השמונה-עשרה. כ-67% מכלל המצבות הן מן המאה התשע-עשרה. מעניין לציין כי אחת המצבות הקדומות ביותר שתיעד בריסק היא מצבתו של ר' אברהם סנדר, שנפטר ב"ט באב תכ"ט (1669.16.8). לצידו נקברה אלמנתו רחל שנפטרה ב' במרחשון תל"ו (1675.30.10). ייתכן כי ר' אברהם היה בן למשפחת סנדר הנודעת בקהל המוסטערי בקהיר ועצמותיו הועלו לירושלים, אך אין לזהותו עם ר' אברהם סנדר המפורסם, שנפטר בט' באלול ת"י.

גם במקורות התקופה לא נמצאות ידיעות רבות על בתי הקברות. החומר התיעודי בגניזה אינו מכיל מידע רב על קברים וקבורה, וכפי שציין גויטיין: "The classical Geniza is strangely reticent about cemeteries".¹⁷ בספרות ההיסטוריוגרפית ניתן למצוא ידיעות אחדות אודות המראה הפיזי של הקברים. כך למשל, יוסף סמכרי מביא מסורת לפיה נקבר ר' יצחק בר ששת (ריב"ש) באלג'יר ולא נספד כהלכה עד בוא המגורשים מספרד, שבנו על קברו מצבת שיש ארוכה ורחבה וכתבו עליה בתי שיר.¹⁸ גם מקורות אחרים כדוגמת ספרות הנוסעים אינה עשירה במידע על כך. הנוסעים תיארו בפירוט רב את קברי הצדיקים בהם ביקרו, אך לא ראו עניין בתיאורם של קברים "רגילים".¹⁹

לאור זאת קשה לשחזר באופן מלא את המראה הפיזי של המצבות שהוקמו על-גבי הקברים בתקופה הממלוכית ובראשית התקופה העות'מאנית ולא ניתן לעמוד על לשון הכיתוב על גביהן, על אופי שבחי הנפטרים וכדומה. ברור כי מראה הקברים היה צנוע ולא מנקר עיניים כדי למנוע התנכלויות. במסגרות ההגבלות שהוטלו על בני החסות במדינה הממלוכית ב-1354 יצאה הוראה האוסרת על בני החסות להוביל את מתייהם לקבורה בפני המוסלמים ולבנות קברים הגבוהים בקומתם מקברות המוסלמים. הוראה זו לא מופיעה בנוסחים הרגילים של "ברית עומר" ויש בה משום חומרה חדשה שהשיתו העלמאא על בני החסות. עם זאת, היתה להוראה זו תקדים בדמות צו שפרסם הח'ליף אלמתוכל בשנת 235 ה' (849/50) המחייבת את בני החסות להקים מצבות בגובה הקרקע בלבד.²⁰ ההגבלות השרעיות, לצד חוסר משאבים, הכתיבו את סגנון עיצוב המצבות שהיה פשוט ותכליתי, ללא קישוט כמעט. גויטיין משער כי מראה הקברים בקהיר בתקופה העות'מאנית המוקדמת - גליל אבן ארוך וצר עליו נחקקו כתובות מכל צדדיו - משקף במידה רבה את מראיהם מאות שנים קודם לכן וקיימת היתה רציפות בסגנון הבנייה.²¹ לפי תעודה מ-1584 התלוננו תושבים מוסלמים באסתאנבול על יהודי שכונתם ש"שמו על קבריהם אבנים גדולות אשר ביניהן מתחבאים בלילה גנבים...". התושבים דרשו מהקאצי: "או שיסלקו לגמרי את האבנים ההן או שישימו שם עפר במידה כזאת שהאבנים תבלוטנה רק מעט".²² נוסע צרפתי בשם ז'אן דובדן תיאר ב-1652 את קברות היהודים בירושלים כמצבות נמוכות מאד ושטוחות.²³ יש להניח גם כי היו הבדלים רגיונאליים באופן הכנת המצבות לאור סוג המסלע, השפעות סביבתיות ועוד. רק בתקופה המודרנית, עם הענקת שיוויון זכויות למיעוטים בימי התנטימאט, החלו להופיע בבתי הקברות באימפריה העות'מאנית מבני קבר מפוארים בקרב משפחות יהודיות עשירות.²⁴

¹⁷ גויטיין, חברה, ה, עמ' 185.

¹⁸ דברי יוסף, עמ' 196.

¹⁹ תיאורים לא מפורטים של מראה הקברים ניתן למצוא גם בספרות השו"ת. כך למשל נשאל רדב"ז אודות "מה שנהגו במצרים להניח על המתים מצבות של אבן גדולה וכותבין עליה שם המת", מה דינן של מצבות אלו לעניין שימוש חוזר לאחר פינוי הקבר (שו"ת רדב"ז, ב, סי' תשמ"א, כה ע"ב).

²⁰ מאן, היהודים במצרים, א, עמ' 214; אשתור, תולדות, א, עמ' 307-306.

²¹ גויטיין, חברה, ה, עמ' 558, הערה 315. צורה דומה ניתן למצוא גם בקהילות אחרות. למצבות מקהילה יהודית ימי-ביניימית מארמניה, ראו ד' עמית ומ' סטון, 'בית קברות יהודי מימי הביניים בארגיס שבדרום ארמניה', **פעמים**, 98-99 (תשס"ד), עמ' 67-119. תיאור פיזי של המצבות ראו שם, עמ' 75-76. המצבות סותתו כגליל ארוך שתחתיתו ישרה וחלקו העליון מעוגל (ראו תמונות שם, עמ' 109-89). בדומה לקברים מקהיר, גם במצבות אלו נחקקו הכתובות לעתים מעבריה השונים של המצבה. גם המצבות של יהודי מספרד בימי הביניים מגלות קווי דמיון רבים למצבות מהמזרח, ראו מירז, כתובות עבריות. על בית הקברות של יהודי סירקוז ממוצאי ימי הביניים ראו ש' סימונסון, 'יהודי סירקוז ובית הקברות שלהם, ספונות, ח' (תשכ"ד), עמ' רעג-רפב.

²² גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 89.

²³ שור, כרוניקות פראנצ'סקניות, עמ' 391. וראה גם התיאור, המשונה למדי, של קברי היהודים בירושלים על ידי נוסע צרפתי אחר, גבריאל ברמון משנת 1660 (שם, עמ' 397). לתיאור קברי היהודים בירושלים בתקופה העות'מאנית ראו גם רוזן, הקהילה, עמ' 247.

²⁴ בין המשפחות העשירות בקהיר שהקימו אחוזות קבר מפוארות, המוקפות גדר ניתן למנות את משפחות קטאווי, מוצרי, הררי, גרין וסוארס (בן-זאב, בית הקברות, עמ' יא). על בית הקברות בקהיר בתקופה המודרנית ראו גם מיטל, אתרים, עמ' 112-118. אחוזות קבר משפחתיות מפוארות נבנו גם באסתאנבול ובערים נוספות. על סגנון המצבות של היהודים באסתאנבול ראו רוזן, חצאכוי.

2. מיקום בתי הקברות

בתי הקברות היהודיים שכנו מחוץ לעיר, בדרך כלל בסמוך לחומה.²⁵ מבחינה זו לא היו שונים היהודים מן הסביבה המוסלמית. גם המוסלמים היו קוברים את מתיהם מחוץ לעיר, ואף הם בדרך כלל בסמוך לחומה. עם זאת, נכבדים וחכמי דת נקברו לעתים במבני קבר מפוארים בתוך שטח העיר, לפעמים כחלק ממכלול של מסגד, מדרסה או 'זאוויה' צופית.²⁶ אין בידינו מידע מספק על אופן הקבורה ביישובים הכפריים היהודיים, אך יש להניח כי הקבורה נעשתה בחלקה שנקנתה מחוץ לתחום היישוב. עם זאת, במקומות מסוימים, כדוגמת ג'ובאר הסמוכה לדמשק, שכן בית הקברות בסמוך לבית הכנסת.

מידת המרחק של בית הקברות מהעיר היתה שונה ממקום למקום. בחלב עמד בית הקברות היהודי בסמיכות יחסית לחומה, מול אזור המגורים של יהודי העיר. בית הקברות ידע זעזועים. מקומו המקורי היה מול השער שכונה תחילה "באב אליהוד", אך שמו שונה ל"באב אלנצר" (שער הנצחון), בידי מושל צפון סוריה, אלמאלכ אלט'אהר גאזי, בנו של צלאח אדין. אלמאלכ אלט'אהר החריב כנראה את בית הקברות במסגרת מפעל פיתוח של העיר.²⁷ בית הקברות המאוחר יותר שכן אף הוא סמוך לחומה.²⁸ גם בדמשק שכן בית הקברות היהודי בסמוך לחומה, לא רחוק מהשכונה היהודית. לצידו שכן בית הקברות של העדות הנוצריות.²⁹

גם בית הקברות היהודי בירושלים היה תחילה קרוב יותר לחומה העיר. מתיאורי נוסעים יהודים ונוצרים עולה שבית הקברות שכן תחילה על המדרון המזרחי שתחת הר הבית. במהלך התקופה הממלוכית הפסיקה הקבורה בצידי המערבי של ערוץ הקדרון. הנוסע הצרפתי דניס פוסו עדיין מספר ב-1532 כי קברי היהודים הינם משני צידי העמק,³⁰ אך דומה כי תיאר קברים ישנים ולא קברים שנכרו בזמנו. עם הזמן נעלמו המצבות באזור זה, כנראה בשל שוד בידי תושבים מקומיים. ר' גדליה מסימיאטיץ מספר "ובבית הקברו[ת] ישן אין ניכר שום קבר, ושמם כמה מערות".³¹ הפסקת הקבורה במדרון המזרחי של הר הבית נגרמה כנראה בשל הפקעת השטח בידי השלטון הממלוכי.³² מסתבר כי דחיקת היהודים לעברו השני של הערוץ נבעה מראיית השטח כתחתית המתחם המקודש של חרם אלשריף. נסיונות לחדש את הקבורה באזור זה לא צלחו. בפברואר 1623 נדונה בבית הדין השרעי בירושלים ידיעה על קבורתם של היהודים בצד המערבי של הערוץ. בעקבות זאת פסק הקאצי כי העובדה ש"היהודים קוברים את פגרי מתיהם הטמאים"³³ בתחתית ההר הזה הנמצא בשכנות למסגד אל-אקצא הנאצל... הוא אסור, יש להעצים ולהוקיר את המסגד הזה ויש לשמור אותו מפני שכנותו לדברים טמאים". הקאצי התרה בזקן היהודים שלא לקבור שם יותר "אלא יסיפו להשליך את הפגרים האלה בצד המזרחי של

²⁵ נוהג זה מוכר ממקומות שונים בפזורה היהודית העות'מאנית, למשל סלוניקי (עמנואל, מצבות שאלוניקי, א, עמ' 11); בלגראד (לבלי, היהודים בבלגראד, עמ' 224) ועוד.

²⁶ למשל, בירושלים הממלוכית והעות'מאנית נקברו המתים המוסלמים בשלושה איזורים עיקריים: מול שער הרחמים, מול שער הפרחים ובבית הקברות בממילא. לצד בתי קברות אלו, נמצאים בתוך גבולות העיר (כלומר, בין החומות) מבני קבורה של אישים שונים. על קברים אלו נכתבה ספרות רבה, בעיקר מן הצד הארכיטקטוני. לסיכום תמציתי על בתי הקברות המוסלמיים בעיר ראו אלעסאלי, בתי הקברות.

²⁷ דותן, כתובות עבריות, עמ' קנט; פרנקל, חלב, עמ' 20[ב], 36.

²⁸ אשתור, תולדות, ב, עמ' 362.

²⁹ אשתור, שם; הנ"ל, תולדות, א, עמ' 266.

³⁰ מסע פוסו, עמ' 184; כהן, יהודים, עמ' 98; שור, שם. נראה גם יש להבין את תיאורו של ר' משה באסולה: "למטה מזה יש קברי ישראל בשפולי הר הזתים מלא וקצת בשפוע הר ירושלם" (מסעות א"י, עמ' יח), דהיינו רוב הקברים הינם בשיפולי הר הזתים, אך קיימות גם מעט מצבות ששרדו מבית הקברות הקדום במורדות המזרחיים של הר הבית.

³¹ שאלו שלום ירושלים, עמ' 24. לתיאור בן זמננו, ראו דבריו של יצחק בן-צבי שנכתבו בשנת תש"ו: "עד היום אפשר לראות מעל פני הר הזתים את הסימנים האחרונים של בית הקברות הקדמון במדרון הר הבית, סמוך לשערי רחמים. המצבות והציונים [כך] נעקרו ממנו, ושרידיהם נזרקו לתחתית נחל קדרון ועתה כמעט לא נודעו עקבותיהם" (בן-צבי, מחקרים ומקורות, עמ' 21).

³² על הרחקת קברי היהודים בתקופה הממלוכית ראו שור, כרוניקות פראנציסקניות, עמ' 354-355. אפשר שלזה רומזים דבריו של ר' יצחק לטיף: "בית הקברות של יהודים נלקח מהיהודים שהיה בצדם, ונתרחקו כמטחוי קשת. מכל מקום סמוך למקדש מתקברים" (יערי, אגרות, עמ' 135; דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 97). עם זאת א' דוד (שם, הערה 62) הבין שדברים אלו משקפים מסורת בלתי מבוססת על קבורה יהודית בצמוד לשער הרחמים.

³³ על כינויי גנאי ליהודים, בפרט בענייני מוות וקבורה, במסמכים עות'מאניים ראו גם וינטר, יחסי היהודים, עמ' 412 ובהפניות שרשם בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 80, הערה 10.

הואדי בשולי הדרכים ואל להם לחרוג מגבול אפיק זרימת המים הנמצא בקרקעית גיא בן הינום".³⁴ זקן היהודים אף חויב לפנות את הקברים שנכרו ממערב לערוץ.

במהלך התקופה הממלוכית הועתק אפוא בית הקברות היהודי מן המדרון המזרחי של הר הבית אל העמק שבין הר הבית להר הזיתים המכונה "עמק יהושפט".³⁵ עם זאת, נראה כי כבר בתקופה הממלוכית החלו היהודים לקבור גם במורדות המערביים של הר הזיתים.³⁶ שטחי הקבורה הלכו והעפילו במעלה הר הזיתים במהלך התקופה העות'מאנית.³⁷

גם לאחר החרבת בית הקברות הקדום והעתקת איזור הקבורה מזרחה, נותר בית הקברות היהודי בירושלים קרוב יחסית לחומת העיר. בקהיר, לעומת זאת, היה בית הקברות רחוק למדי מן העיר. כך מתאר אותו רדב"ז: "כי בית הקברות אינו מקום ישוב והרי הוא בכלל תחומי העיר והוא חוץ מתחום שבת כמו מאה אמה כפי אשר מדרתי אני בידי".³⁸ בית הקברות שכן מדרום מערב לעיר למרגלות הר אלמקטם, באזור "ברכת אלחבש" (ברכת האתיופים). האזור בו עמד בית הקברות כונה "בסאתין אלזיר" [=גני השר], ובקיצור "בסאתין". בדומה לבית הקברות בהר הזיתים, גם בבית הקברות בבסאתין התקיים רצף של קבורה מתקופות קדומות ונראה שאדמתו שימשה לקבורה גם לפני הכיבוש המוסלמי ולפי מסורת אחת אף מימי בית שני.³⁹ עם זאת, אין שום ממצא בשטח המוכיח קדמות זו. שטח בית הקברות נקנה על ידי הקהילה היהודית במאה התשיעית מהפטריאך הקופטי, מיכאל אליעקובי, שגם מכר ליהודים את הכנסייה שהפכה לבית הכנסת בפסטאט. ישראל בן-זאב משער כי השטח הופקע מידי היהודים בתקופה הביזנטית וחזר ונרכש בידם בתקופה הטולונית.⁴⁰

ב. היבטים ארגוניים

1. השגת קרקע לקבורה

מנהיגי העדות הדתיות השונות במדינה הממלוכית ובאימפריה העות'מאנית היו טורחים ברכישת שטח לקבורה עבור בני עדתם, ואמונים על ייצוג העדה בפני השלטונות בכל הנוגע לזכות הקבורה במקום ולהיבטים הכספיים והחוקיים של השימוש בשטח.

במקומות מסוימים (לדוגמה: קהיר) נרכשה קרקע בית הקברות והוחזקה בבעלות מלאה בידי הקהילה היהודית, אך דומה כי הדרך השכיחה יותר להשגת קרקע לקבורה היתה חכירה ולא קנייה. לעתים גם מקורות המעידים על קניית שטחים לקבורה עוסקים למעשה בקניית זכות השימוש הבלתי מוגבלת בקרקע (خلو),⁴¹ ולא בהעברת בעלות מלאה. נציגי הקהילות היהודיות שילמו בנפרד עבור הקרקע (قران) ועבור המחובר לקרקע (كردان).⁴² כל מה שעל הקרקע, דהיינו עצים, שדות, בורות מים וכדומה, נרכש בתשלום חד פעמי מהמחזיקים בקרקע

³⁴ כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 162.

³⁵ ר' עובדיה מברטנורה מספר כי עמק יהושפט "הוא עמק קטן מאד, בין הר הבית להר הזיתים, ושם קברות היהודים עתה. הקברים הישנים תחת הר הבית בשפוע, אצל העמק, והגיא ביניהם". (אגרות רע"ב, עמ' 78. הדגשה שלי). ר' עובדיה מבדיל אפוא יפה בין הקברים הישנים, הנמצאים על המדרון המזרחי של הר הבית, לבין הקברים הנקרים בימיו, הנמצאים רחוק יותר, בעמק יהושפט שבערוץ הנחל. מהדירי האגרת של ר' עובדיה מפנים לדיון אודות מיקום בית הקברות הקדום סמוך לחומת הר הבית למאמרו של ח"ו הירשברג, 'תעודה מזמן הכיבוש העות'מאני', ארץ-ישראל, ב, עמ' 198. ר' יורעאל מתארך את שינוי מקום הקבורה מן המדרון המזרחי סמוך לחומה אל ערוץ הקדרון למאה הארבע-עשרה (יורעאל, בית העלמין, עמ' 165). על הקבורה ב"עמק יהושפט" ראו עוד אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 191; כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 161, הערה 2.

³⁶ בצו מיוני 1560 שנשלח למושל ירושלים ולקאצי' של העיר נזכר כי היהודים קוברים באדמת הווקף של מדרסת אלצאלחיה, בשטח המכונה "אלג'סמאניה" (גת-שמנא), "לפני הכיבוש ואחרי הכיבוש [העות'מאני] ועד עצם היום הזה הם נהגו לקבור שם את מתייהם" (כהן, יהודי ירושלים, עמ' 57-58, הדגשה שלי. המקור שם בעמ' 90-91. נדפס שוב אצל כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 97-98). א' חיים לעומת זאת מתארך את תחילת הקבורה באזור זה לתקופה העות'מאנית (חיים, הר הזיתים, עמ' 234).

³⁷ כהן, יהודים, עמ' 102, 110; חיים, הר הזיתים, עמ' 237.

³⁸ שו"ת רדב"ז, ד, ס' א'קלה (סג), יג ע"ג.

³⁹ בן-זאב, בית הקברות, עמ' ו; מיטל, אתרים, עמ' 10.

⁴⁰ בן-זאב, שם, עמ' ח.

⁴¹ על משמעות המונח ראו כהן ואחרים, יהודים, ג, עמ' 346, הערה 3.

⁴² ראו כהן ואחרים, יהודים, ג, עמ' 54, הערה 2. להבחנה זו בתעודות ראו למשל שם, עמ' 104 והערות 4-5.

(איכרים בדרך כלל),⁴³ ואילו הקרקע עצמה נחכרה מבעליה (הקדשות ציבוריים בדרך כלל)⁴⁴ בדמי חכירה שנתיים.

אין בידינו מידע רב על הסדרי החכירה בקהילות השונות⁴⁵ מלבד קהילת ירושלים.⁴⁶ בסג'ל של ירושלים ובועד העדה הספרדית השתמרו תעודות עות'מאניות רבות העוסקות בבית הקברות היהודי בהר הזיתים, ובשטחי קבורה נוספים. השאלה המרכזית שחזרה ונדונה בבית הדין המוסלמי לאורך מאות שנים היתה גובה דמי החכירה שעל הקהילה היהודית לשלם למנהלי ההקדש ברשותו עמדה הקרקע.⁴⁷

בעוד שמשפטית (והלכתית) נחשבו כל בני הקהילה כבעלים משותפים על שטח בית הקברות, הרי שממונים מטעם הקהילה הם שהופקדו על הניהול בפועל של המתחם, על קניית חלקות ומכירתן, ועל ההתדיינות בפני השלטונות. בתקופה הממלוכית היו ככל הנראה זקני הקהילה מטפלים בתחומים אלו. בראשית התקופה העות'מאנית ניכר הבדל בסוגיה זו בין הקהלים המקומיים לקהלי הספרדים. בקהלים הספרדיים היו חברי המעמד אחראים על הטיפול בבית הקברות. על סמכותם הבלתי מוגבלת של אנשי המעמד בתחום זה מעיד ר' יוסף קארו, בתשובה העוסקת בשטחי קבורה שנרכשו על ידי המעמד של הקהל הספרדי בדמשק: "שמנהג הקהלות כך הוא שאנשי המעמד מוכרים וקונים ועושים כל מה שנראה להם ואין שום אדם יכול למחות בידם שהם כמו אבות לקהל ואפטרופוסים שלהם".⁴⁸ בירושלים, בה לא התפתח במאה השש-עשרה קהל ספרדי נפרד, נותרו הסדרים הישנים על כנם – זקני הקהילה, יחד עם הדיין,⁴⁹ הם שעסקו בחכירת השטחים לקבורה ובהתדיינות מול השלטונות על גובה דמי החכירה ועל זכות הקבורה במקום.⁵⁰ אין בידינו ידיעות רבות על הנעשה בתחום זה בקהילות אחרות בהן חיו מוסתערבים, אך יש להניח כי בקהלים המוסתערבים השונים ברחבי סוריה, א"י ומצרים המשיכו הזקנים להחזיק בסמכות הניהול של שטחי הקבורה הישנים ובאחריות לדאוג להרחבתם.

רכישת קרקעות לקבורה היוותה מטלה כספית כבדה על קופת הקהל. לאור זאת, לא כל קהל החזיק בבית קברות נפרד ולעתים החזיקו כמה קהלים חלקת קבורה במשותף.⁵¹ בירושלים היה בית הקברות בהר הזיתים משותף לכלל יהודי העיר,⁵² ובכלל זה הקראים.⁵³ רק בשנות השישים של המאה השש-עשרה חכרו הקראים חלקה

⁴³ ראו למשל שם, ב, עמ' 168-169, 172-174 [=חיים, הר הזיתים, עמ' 242-243, 257-260]; כהן ואחרים, שם, ג, עמ' 61-60. ⁴⁴ גם בתיים של מרבית יהודי האימפריה העות'מאנית לא הוחזקו בבעלות פרטית אלא היו חכורים מהקדשות מוסלמיות (גרבר, ההקדש, עמ' 111).

⁴⁵ בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 222.

⁴⁶ להסדרי חכירה של קרקעות לקבורה בהר הזיתים ובאבו תור ולאישורי תשלום של דמי החכירה ראו כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 103-105; שם, ב, עמ' 160-161, 165-166, 170-171, 175-176; שם, ג, עמ' 95, 100-102.

⁴⁷ לתביעות של מנהלי ההקדש להגדיל את דמי החכירה ולדיונים לקביעת שיעורי התשלום שיושמו על הקהילה היהודית ראו כהן ואחרים, שם, א, עמ' 94-92, 103-105 וראו ההפניות שנרשמו שם בעמ' 103, הערה 23; שם, ב, עמ' 167, 176-178 [=חיים, הר הזיתים, עמ' 244-246, 261-263], 178, 179 [=חיים, הר הזיתים, עמ' 246-250, 263-266]; כהן ואחרים, שם, ג, עמ' 99-96, 102-103. לתיאור תעודות בענייני בית הקברות היהודי בסג'ל של ירושלים ראו גם כהן, עולם, לפי המפתח, ערך 'cemetery', עמ' 206, וראו צילום התעודות בכרך הצילומים (שם, כרך ב).

⁴⁸ שו"ת אבקת רוכל, סי' קיד, עד ע"א.

⁴⁹ מתעודות בית הדין בירושלים עולה כי לעתים הצטרף הדיין לזקני הקהילה, בעת הדיון על בית הקברות. ראו למשל התעודות אודות רב"ז אצל כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 98-104.

⁵⁰ ראו כהן, יהודים, עמ' 47. התיאור למעלה מתייחס למאה השש-עשרה. במאה השבע-עשרה ניכרו שינויים בדפוסי הארגון של הקהילה היהודית, שעיקרם עליית משרת ה"פרנסים", וראו לעיל, פרק 4, ליד הערה 177.

⁵¹ ר' יוסף קארו עומד על כך כי בניגוד לתקופת חז"ל בה הקפידה לרוב כל משפחה לקבור מתיה בנפרד, הרי "בדורות הללו לא נהגו להקפיד בכך אלא בית הקברות א' [חד] יש להם לכל אשר בשם ישראל יכנה מאיזה לשון שיהיה ואם במקום יש בית הקברות מיוחד לתושבים ובית הקברות [ת] מיוחד לספרדים לא מפני שמקפידים מליקבר אלו בצד אלו אלא כדי שלא יצר להם מקום קבורתם ראו לקנות להם קרקע לקבורתם לא משום קפידא שיקפידו אלו מליקבר עם אלו כמו שהיה מנהג המשפחות באותו זמן שהיו מקפידות מליקבר אלו עם אלו" (שו"ת אבקת רוכל, סי' קיד, עד ע"א).

⁵² אפילו האשכנזים, שכבר מן המאה השש-עשרה נבדלו בהיבטים ארגוניים שונים משאר הקהילה בירושלים, קברו את מתייהם ביחד עם שאר מתי הקהילה, ורק ב-1855 רכשו חלקה משלהם והחלו לקבור את מתייהם בנפרד. על מצבתו של הנקבר הראשון בחלקה זו נרשם "מ"ק הרב הזקן מ' משה בן אהרן הראדקער והוא היה הראשון שנתעסק בו האשכנזי" [נלב"ע ד' לחו"דש] תשרי התרט"ז תנצב"ה" (הדגשה שלי. ראו תמונת המצבה אצל ברנע, מיפוי, עמ' 80).

⁵³ אם כי לא ניתן לשלול את האפשרות כי בתוך אדמת בית הקברות המשותף הוקצו חלקות נפרדות לשתי העדות.

נפרדת באדמות אבו תור.⁵⁴ גם בקהיר ובמקומות נוספים קברו הקהלים השונים במשותף. בדמשק התאגדו הספרדים והסיציליאנים יחדיו ורכשו שטח לקבורה. עם זאת, גם בדמשק ההפרדה לא היתה מוחלטת. לפחות משפחה מוסתערבית אחת רכשה חלקה בבית הקברות הספרדי-סיציליאני וקברה בה את מתיה.⁵⁵

2. חברת הקברים

בתקופה הממלוכית לא פעל בקהילות ישראל במזרח, למיטב ידיעתנו, גוף מוגדר שעסק בקבורת הנפטרים.⁵⁶ דבריו הידועים של ר' עובדיה מברטנורה "נעשיתי קובר מתים בירושלים כי לא ימצא בה נושאים מתים והולכי אחרי המטה"⁵⁷ מתבארים בין השאר על רקע היעדרותו של גוף ציבורי שמתפקידו היה לטפל בכל ענייני הקבורה. הפעולות השונות במהלך הלוויה, כדוגמת רחיצת המת או חפירת הקבר בוצעו לרוב בידי פועלים שנשכרו על ידי משפחת הנפטר.⁵⁸ האחריות למימון צרכי הלוויה היתה מוטלת אפוא על המשפחה. ניהול הלוויה בפועל בוצע כנראה על ידי אחד החזנים בקהילה.⁵⁹

עם בוא גל המהגרים מחצי האי האיברי לאחר גירוש ספרד, החל בהדרגה להתקבל בקרב קהילות המזרח הנוהג האיברי של ריכוז הטיפול בצרכי הקבורה בידי חברה ייעודית הפועלת מטעם הקהל. החברה עסקה בכל היבטי הטיפול במתים – תפילה ליד מיטת הגוסס, רחצת הגופה, הלבשה בתכריכים ועריכת הלוויה.⁶⁰ חברי החברה עסקו גם בחפירת הקברים,⁶¹ וטיפלו גם בהבאת מתים אלמוניים ("מת מצווה") לקבר ישראל.⁶² טרם נדונה במחקר שאלת קליטתה של חברת הקברים בידי הציבור המוסתערבי, ואנסה להלן להשלים במעט חסר זה. הדגם החדש לאופן הטיפול בנפטרים לא אומץ בידי האוכלוסייה הוותיקה באופן מיידי. בדרשה שנשא ר' יוסף גארסון, חכם ממגורשי ספרד, בדמשק בשנת רע"ג,⁶³ כנראה בפני קהל המוסתערבים,⁶⁴ הוא קרא לייסד חברות: 'ולתקן זה יבא... המדות שהיו לנו בספרד לעשות צדקות וחברות... וג"כ ראוי לתקן חברה לביקור חולים'.⁶⁵ נמצאת למד שבקרב קהל שומעיו, המוסתערבים של דמשק, טרם פעלו חברות כלשהן כעשרים שנה לאחר גירוש ספרד.

⁵⁴ כהן, יהודים, עמ' 114; כהן ואחרים, יהודים, א, תעודה 98, עמ' 107-108 (יש לתקן את הרשום שם בהערה 9. צ"ל: 1601, ולא: 1661). ייתכן כי היפרדות הרבניים והקראים בקבורה משקפת את התקררות היחסים בין שתי הקבוצות בתקופה זו. תופעה מקבילה במדינה מסוימת אירעה בצרפת. תחילה היו ההוגנוטים והקתולים קוברים יחדיו. לאחר מכן התפתחה קבורה בחלקות נפרדות ולבסוף, עם התגברות הרדיפות מצד הקתולים, נפרדו בתי הקברות לגמרי. ראו על כך: לוריא, נפטרים במוות.

⁵⁵ שו"ת אבקת רוכל, סי' קיג-קיו; שו"ת המב"ט, ב, סי' כח.
⁵⁶ לדיון קצר בשאלה אם היו חברות העוסקות בקבורה ('חברת קברים') ביהדות הרומניוטית בתקופה הביזנטית ובראשית התקופה העות'מאנית ראו בן-נאה, החברות, עמ' 311.

⁵⁷ אגרות רע"ב, עמ' 66. דוד והרטום מסיקים מכך כי ר' עובדיה "ניסה להשליט סדרים בענייני הקבורה" (שם, עמ' 13) אך תיאור זה מופרז בעיניי. אין בדבריו של ר' עובדיה אלא עדות על השתתפות אישית במסעות הלוויה ולא על יוזמה מקיפה לפתרון הבעיה.

⁵⁸ על מימון צרכי הקבורה בידי המשפחה ראו גויטיין, חברה, ה, עמ' 157.

⁵⁹ בתעודה בערבית-יהודית מן הגניזה הקלאסית (TS 12.631) מוצגים החזנים כמי ש"מוציאים את המיטה", ראו גויטיין, שם, עמ' 163. גויטיין מסכם שם כי החזנים היו אלו שניהלו בפועל את טקס הלוויה.

⁶⁰ למחקרים על פעילות החברה בקהילות האימפריה העות'מאנית ראו בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 191-195; ליטמן, יהדות מצרים, עמ' 147-149; הנ"ל, היחסים, עמ' 41-42; הנ"ל, המשפחה, עמ' 241-242; בן-נאה, החברות, לאורך המאמר ובעיקר בעמ' 312; הנ"ל, קבורה, עמ' 191-193 וראו לאחרונה מ' ליטמן, "אלו דברים שאין להם שיעור", על חברת קברים במצרים בימי הביניים, בתוך: א' שלוסברג (עורך), **שנות חיים**, שנתון קהילת מקור חיים, ג (תשס"ט), פתח תקוה תשס"ט, עמ' 67-77. על חברת הקברים בסלוניקי ראו עמנואל, מצבות סאלוניקי, א, עמ' 12-13. על חברת הקברים בבלגראד ראו לבל, היהודים בבלגראד, עמ' 235-237.

⁶¹ ראו למשל שו"ת אבקת רוכל, סי' קיו, עה ע"ב.

⁶² ראו ההפניות הזהות אצל ליטמן, היחסים, עמ' 42; בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 194, הערה 513, וראו גם שו"ת גנת ורדים, אבן העזר, כלל ג, סי' ה; שו"ת ראנ"ח, סי' עד.

⁶³ לרשימת הדרשות של גארסון, זמנן ומקום אמירתן, ראו הקר, לדמותם הרוחנית, עמ' 66-67.

⁶⁴ גארסון דרש את דרשותיו הן בקהל הספרדי הן בקהל המוסתערבי. בכמה מדרשותיו ציין כי הן נאמרו בקהל המוסתערבי. כך, למשל, בחנוכה רע"ד נאמרה דרשתו 'בכאן בדמשק בבית הכנסת של המוסתערבים' (ר' יוסף גארסון, בן פורת יוסף, 132א; מובא אצל בניהו, דרושיו, עמ' ג), וכך גם ב"א בטבת רע"ד (בן פורת יוסף, 135א), בד' בשבט רע"ה (בן פורת יוסף, 161א; בניהו, שם, עמ' נא), בשבת הגדול רע"ו (בן פורת יוסף, 149א; בניהו, שם, עמ' קטו) ובפרשת וילך רע"ו (בן פורת יוסף, 144א-145ב; קטעים ממנה מובאים אצל בניהו, שם, עמ' קפח). לראשונה נזכר הקהל הספרדי כמקום אמירת הדרשה רק בשבת זכור רע"ח, שבה דרש 'בכות"ב', הוא בית הכנסת הספרדי (225א; בניהו, שם, עמ' ג). לכן מסתבר לומר כי הדרשה שצוטטה למעלה נאמרה בפני הקהל המוסתערבי.

⁶⁵ בניהו, שם, עמ' סט וראו גם בן-נאה, החברות, עמ' 303-304 (בשם יוסף הקר).

אין בידינו עדויות מפורטות על תהליך ההטמעה של הגוף החדש בקרב האוכלוסיה היהודית המקומית בסוריה, ארץ-ישראל ומצרים, למעט קהיר. לפי תיאור מן השליש האחרון של המאה השבע-עשרה הוקמה חברת הקברים בקהיר בידי הרדב"ז.⁶⁶ הרקע להקמת החברה, לפי תיאור זה, היה המציאות העגומה של ביזוי כבוד המת שנהגה קודם לכן. כאמור לעיל, מפאת המרחק הגדול בין העיר לבית הקברות, הובלו המתים על ידי חמר שהיה משליך המתים "אל הפחתים ואל הגאיות".⁶⁷ בעקבות זאת יזם רדב"ז הקמת חברה שתעסוק בקבורת המת וגם בשמחת חתן וכלה. למעשה היו אלה שלוש חברות, לשלוש הקהלים המרכזיים (ספרדים, מוסתערבים, מגרבים), שחבריהן זכו במצוות הקבורה על פי משמרות.⁶⁸ נראה שכל קהל היה אוטונומי בבחירת מועמדיו למשרות בחברה וכל קהל היה אחראי להשגת חלקו בתקצוב פעילות החברה. לפי תיאור זה הטמעת המושג האיברי בקרב האוכלוסיה הוותיקה היתה מהלך "מלמעלה" שהודרך בידי סמכות רבנית מוכרת והתרחש בבת אחת. אמנם, יש מקום לפקפק במהימנות התיאור אודות נסיבות הקמת חברת הקברים בקהיר וזהות מקימה. תיאורו של סמכרי נכתב בריחוק של כמאה וארבעים שנה מזמן האירוע ועל כן יש לקבל את דבריו בעירובון מוגבל. בעדות מוקדמת יותר אודות חברת הקברים לא מיוחסת ההקמה באופן אישי לרדב"ז, אלא ל"גדולי העיר וחכמיה".⁶⁹ ראוי להעיר כי בקרב חברי הגילדות במרחב העות'מאני רווח הנוהג לייחס את הקמת הגילדה לדמות נערצת. חברי החברות בקהילות היהודיות באימפריה הושפעו מנוהג זה וייחסו את ייסוד החברה למייסד אמיתי או מדומה. כך למשל יוחסה הקמת חברת גמילות חסדים של אסתאנבול לר' יוסף מטרנני וחברת הקברים של אזמיר לר' יוסף איסקאפה.⁷⁰ אפשר אפוא כי סיפור ההקמה של חברת הקברים הכלל-קהלית בקהיר הינו "סיפור ייסוד" שנוצר עם השנים ונתלה בדמותו הנערצת של רדב"ז.

חברות קברים כלל-קהליות התקיימו גם במקומות נוספים. בדמשק הוקמה ככל הנראה במהלך המחצית הראשונה של המאה השש-עשרה, חברת קברים משותפת לבני שלושת הקהלים בעיר (מוסתערבים, ספרדים וסיציליאנים). בשנות השישים של המאה השש-עשרה פרץ בדמשק סכסוך בין בני משפחת כולף המוסתערבית לבין הספרדים והסיציליאנים, אודות זכותם של בני המשפחה להמשיך לקבור בחלקת קבר שקנו בבית הקברות המשותף של קהלי המהגרים.⁷¹ בני המשפחה המוסתערבית הטיחו בסיציליאנים שעזרו על זכותם לקבור במקום: "היותר מזה שהחברה של ק"ק אסקליין של חברת הקברים כו' הם בעצמם הלכו כמה פעמים לחפור קברות למת מבני משפחתנו ועכשו אחר כמה שנים אתם באים לערער".⁷² מה פשר הביטוי המורכב "החברה של ק"ק אסקליין של חברת הקברים"? מסתבר כי בעיר פעלה חברת קברים כלל-קהלית. בדומה למציאות בקהיר, גם חברה זו התחלקה לשלוש משמרות, אחת לכל קהל.⁷³ בני משפחת כולף התייחסו בדבריהם ככל הנראה למשמרת של הסיציליאנים במסגרת חברת הקברים הכללית.⁷⁴

אין בידינו תיאור של אופן ההקמה של חברת הקברים בדמשק, וספק אם הוקמה באופן כה מסודר ומונחה כפי שהוקמה חברת הקברים של קהיר. יש להניח כי ברוב הקהילות התגבש אט-אט בקרב המוסתערבים גוף מאורגן שעסק בקבורה, כחיקוי למודל שהציגו בני המהגרים. במקומות מסויימים התגבשו חברותיהם של המוסתערבים

⁶⁶ דברי יוסף, עמ' 405.

⁶⁷ דברי יוסף, שם.

⁶⁸ בתקופה זו המונח "משמרת" מכונן לחברה הקהלית כולה. מאוחר יותר התחלקה כל חברה קהלית בעצמה למשמרות, וראו להלן.

⁶⁹ שו"ת אהלי יעקב, סי' ס, קב ע"ב.

⁷⁰ בן-נאה, החברות, עמ' 308, וראו גם שם, עמ' 293, סוף הערה 70. לנקודות הדמיון הארגוניות והחברתיות שבין הגילדה העות'מאנית ובין ה'חברה' היהודית בקהלים העירוניים ראו בהרחבה שם, עמ' 284 ; 300-302 ; 304.

⁷¹ ראו בהרחבה לעיל, פרק 3.1, ליד הערה 42 והלאה.

⁷² שו"ת אבקת רוכל, סי' קיו, עה ע"ב.

⁷³ ראוי עם זאת להעיר כי במקור מוסתערבי עשיר מדמשק, דיואן יוסף הלוי נואס, בו ישנו מידע לא מבוטל על החברה וההנהגה בקרב המוסתערבים בעיר, לא מצאתי רמז לפעילות חברת קברים. גם בשו"ת ר' יוסף ז' ציאח לא מצאתי עדות ברורה לפעילות חברת קברים.

⁷⁴ דהיינו, שיעור הדברים הוא: "החברה [=המשמרת] של ק"ק אסקליין של חברת הקברים [=הכלל-קהלית]".

ושל בני המהגרים למסגרת משותפת, אך אפשר בהחלט כי במקומות אחרים פעלו החברות בנפרד וכל חברה טיפלה במתי הקהל שלה בלבד.

חברת הקברים הכלל-קהלית של קהיר הוקמה כנראה בשנות העשרים של המאה השש-עשרה,⁷⁵ אך כאמור ידיעותינו על כך שאובות מתיאורים מאוחרים. העדות המוקדמת ביותר שמצאתי למעורבותם של המוסתערבים בקהיר בפעילות חברת הקברים הינה דף בודד בערבית-יהודית מראשית שנות החמישים של המאה השש-עשרה בו נרשמו הוצאות והכנסות של קהל, ככל הנראה הקהל המוסתערבי. בין היעדים עליהם הוצאו כספי הקופה הציבורית נזכרת גם "חברת אל קברין" [=חברת הקברים].⁷⁶ רישומים כספיים הנוגעים לחברה השתמרו גם בפנקס ההוצאות והכנסות של גזבר ההקדש המוסתערבי בקהיר, בראשית שני"ד (שלחי 1593) ציין הגזבר העברות כספים "מן גיהת אלחברה" (מחשבון החברה).⁷⁷ "חברה" סתם באימפריה העות'מאנית הינה חברת הקברים, החברה המרכזית של הקהל, ומסתבר מאד כי אף כאן בחברת הקברים מדובר.

עם זאת, מלבד העדויות הרבות על חברת הקברים המוסתערבית בקהיר (בספרות השו"ת, בגניזה ובתעודות מארכיון קהילת קהיר), אין עדויות של ממש על חברות קברים בקהלים מוסתערבים אחרים (למעט העדות שהובאה לעיל אודות דמשק). ראוי להעיר כי בספרות השו"ת מן האימפריה העות'מאנית השתמרו עדויות רבות מן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה אודות חברות הקברים. מירב העדויות הינן מן הקהילות העירוניות הגדולות – סלוניקי, אסטאנבול, אזמיר, צפת וקהיר, אך גם מקהילות קטנות כדוגמת טריפולי שבלבנון.⁷⁸ עם זאת, ברוב המקרים לא מצוין שיוכה העדתי של החברה, ובמקרים בהם הוא מצויין, לרוב מדובר בקהל ספרדי.⁷⁹ לאור זאת קשה להסיק מסקנות ברורות מעדויות אלו על פעילות חברה זו בקהלים המוסתערביים.

2.1 ארגון החברה

במאה השש-עשרה טרם היה תפקידה של חברת הקברים מוגדר לגמרי, וחבריה עסקו לעתים ב'מצוות' ובצרכי ציבור שונים. לקראת שלהי המאה החלו להתרבות חברות ייעודיות לצרכי חסד שונים בקהילה, ומעתה ואילך התרכז בדרך כלל תפקידה של החברה בענייני הקבורה.⁸⁰

ראש החברה, ה'קבר באשי', מונה כנראה על ידי ראשי הקהל.⁸¹ בתקופה מאוחרת יותר מונה כנראה ה'קבר באשי' בידי חברי החברה עצמם. כך למשל, בהסכמה משבט תקכ"ט (ינואר 1769) הסכימו חברי חברת הקברים באסטאנבול על מינוי "הנבון ומעולה הר' אנג'יל חאליפה שיביליא יצ'ו לקאבא"ר⁸² באש"י ולמנהיג" והסכמתם אושרה בידי בית דין איסור והיתר בעיר.⁸³

סמכותו של ה'קבר באשי' לא היתה בלתי מוגבלת. במקרים מסוימים ניתן היה להדיחו, כפי שעולה מתשובות בעניין בספרות השו"ת.⁸⁴ מעדויות שונות בספרות השו"ת עולה כי השירות בחברה עבר בהורשה מאב לבנו, אם

⁷⁵ לפי דברי ר"י קאשטרו, לאחר כשישים שנה מייסוד החברה קם ערער על התנהגותם של חבריה, והתקבלה תקנה למשך חמש שנים האוסרת עליהם לשורר בחתונות. לאחר מכן, בשנת שני"ב, שוב חודשה התקנה בידי ר' בצלאל אשכנזי (שו"ת אהלי יעקב, סי' ס). לאור זאת מתאריך ש' שטובר את זמן הקמת החברה לשנת 1526 בקירוב (דברי יוסף, עמ' 405, הערה 18; ש' שטובר, **מפעלו ההיסטוריוגרפי של יוסף סמברי בעל ספר דברי יוסף**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 91, ושם בכרך ההערות, עמ' 264–265, הערה 42). וראו גם: ליטמן, היחסים, עמ' 41–42; בן-נאה, קבורה, עמ' 193.

⁷⁶ TS Ar. 30.279

⁷⁷ JTS MS 9160.9, f.1v

⁷⁸ שו"ת ראנ"ח, סי' עד.

⁷⁹ ראו למשל שו"ת מהר"ם גלאנטי, סי' קכב, אודות "חברת הקברים של ק"ק ספרדים" בקהיר.

⁸⁰ לתיאור תהליך זה ראו בן-נאה, החברות, בעיקר בעמ' 306. דוגמה לדבר היא תשובה של מהרשד"ם המתארת מגבית של חברי חברת קברים בקהל פלוני. הכסף שנאסף לא שימש לצרכי קבורה אלא דווקא לתלמוד תורה (שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סי' קלז).

⁸¹ בן-נאה, החברות, עמ' 284; הנ"ל, יהודים בממלכת הסולטנים, עמ' 214.

⁸² הכתיב מעיד כי המילה נתפסה בעיני כותב התעודה כמילה תורכית ולא כמילה עברית.

⁸³ בורנשטיין-מקובצקי, פנקס, עמ' 200–201.

⁸⁴ ראו ריכוז של מקורות אצל בן-נאה, החברות, עמ' 284, הערה 30.

כי קולות ביקורת התעוררו כשהבן לא היה ראוי לרשת את משרת אביו.⁸⁵ במאה השבע-עשרה רווח בחברות הקברים בקהלי האימפריה דגם של חלוקה לשלוש משמרות. בראש כל משמרה הועמד "ראש משמרה". בעלי התפקידים בחברה זכו ליוקרה רבה וחזקו את מעמדם החברתי.⁸⁶ סימן לדבר הינו ציון התואר "ראש משמר" על גבי מצבות נפטרים.⁸⁷

2.2 חברת הקברים בקרב הקראים

הנוהג האיברי של ייסוד חברת קברים חלחל אל כל פלגי האוכלוסייה המקומית והותיקה, רבניים וקראים כאחד. בתעודה משנת ת"ח (1657/8) נדון מינויים וזמני כהונתם של אהרן רופא ואברהם קדסי, ראשי משמרות⁸⁸ בחברת הקברים של הקהל הקראי בקהיר.⁸⁹ אורך כהונתם נקבע תחילה על שנים עשרה שנה. במחצית הכהונה אושר מינויים לשש השנים הבאות.⁹⁰ אישור המחצית השניה של הכהונה לווה במעמד חגיגי בו תרמו השנים אלף נצף פצה' לטובת ירושלים, כנראה לעניי הקהל הקראי בירושלים, או לאוצר בית הכנסת הקראי בעיר. ההסכמה מפרטת את זכויותיהם וחובותיהם של שני ראשי המשמרה. בין השאר הוסכם כי אברהם יוכל להעביר את תפקידו לשמואל בן אברהם, ככל הנראה בנו.⁹¹ ראשי המשמרה התחייבו שלא להתרשל במצוות הקבורה, לא להחסיר דבר מהמקובל לעשות במהלך הלווייה, ולא יעכבו קבורה של אף אדם מהקהל, אלא יתאמצו כפי כוחם ("בל יגתהדו חסב קדרתהם") לשקוד על קבורה מכובדת לנפטרים. ההסכמה חושפת כי בקהל נקבעו שני תעריפים לקבורה. עבור כריית קבר חדש ("אלקבר אלגדיד") נגבו 66 נצף פצה', ואילו עבור קבר ישן⁹² נגבה סך נמוך יותר. עשירים שילמו תמורתו 33 נצף פצה' (מטבעות כסף), ואילו עניים שילמו תמורתו 33 נצף פלוס נחאס (מטבעות נחושת). בנוסף נגבה סכום נפרד למימון השמירה שהציבו הבדואים על מסע הלוויה.

ההסכמה מסתיימת בהתחייבויות הדדיות של ראשי המשמרה והקהל:

אחר כך העידו על עצמם ראשי משמרות יצ"ו הנזכרים לעיל, שלא יטלו עבור מצות מת יותר מהסכום הנזכר לעיל. והסכימו הקהל ברוכים יהיו שלא ימנו משמרה זולת הנזכרים לעיל למשך תקופת כהונתם, דהיינו למשך 12 שנה, ולא יוכל אף אחד לייסד משמרה זולתה, ולא יכתבו לאיש מהם שטר משמרה. וכל שטר שנכתב למשמרה אחרת בתקופה הזאת הנזכרת לעיל, יהיה כחרס נשבר.⁹³

⁸⁵ בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 194; בן-נאה, קבורה, עמ' 192; הנ"ל, החברות, עמ' 282, וראו גם שו"ת נבחר מכסף, חשוך משפט, סי' קכא.

⁸⁶ בן-נאה, החברות, עמ' 281-282.

⁸⁷ ראו ברשימת נוסחי המצבות מקהיר שהתפרסמו אצל בן-נאה, קבורה, מצבות מס' 39 (עמ' 207); 43 (עמ' 208); 46 (שם); 58 (עמ' 210); 63 (עמ' 211).

⁸⁸ המונח "ראש משמרה" נזכר בקהל הקראי גם בתעודה מאוחרת יותר, צוואתו של אברהם ב"ר אליאז פירוז שנערכה בשנת 1779. אחד החתומים על צוואה זו הינו "אהרן לוי ראש משמרה ידיע כרד (Evr. Ar. II 1374).

⁸⁹ כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1406. השניים נזכרים בתעודות נוספות בערבית-יהודית השמורות באוסף פירקוביץ' וברור כי תפסו עמדות בכירות בקהל הקראי. אהרן רופא, שהיה כנראה גם חזן בקהל, נזכר למשל בשטר מתמוז תט"ו (1655). Evr. Ar. II 1372. נראה שהוא נזכר גם בתעודה אחרת מסיון ת"י (1650). Evr. Ar. II 1386, העוסקת כנראה בבנו, יצחק שאמי המכונה אף הוא "ראש משמרה". אברהם קדסי נזכר בשטר חוב משנת ת"ח (1388). Evr. Ar. II 1388. הוא נזכר גם באגרת בערבית-יהודית (Evr. Ar. II 1408 דף 1ב, וראו גם שם דף 2א) ממנה עולה מעמדו הרם בקהל הקראי ("פקעד כה"ר אברהם קדסי יצו אלמתולי עלי אלקהל", כלומר: "כה"ר אברהם קדסי יצ"ו נשאר הממונה על הקהל). באגרת שנשלחה מקהיר לירושלים, דורש הכותב, גדליה פירוז, בשלומו של אברהם לוי קדסי (Evr. Ar. II 1409).

⁹⁰ במקור: "יתמו מתוולין אלמשמן[רה] אלסתה סנין אלתאניה" (יסיימו להיות ממוני המשמרה בשש השנים השניות).

⁹¹ במקור: "ואן אראד [=ואם רוצה] כהר אברהם קדסי ינול ענהא [=יותר עליה] לכהר שמואל לוי יצו בכר אברהם לוי".

⁹² לא הבנתי עד תום את משמעות המונחים הללו.

⁹³ במקור: תם אשהדו עלי נפסהם ראשי משמרות יצ"ו[ן] אל[מד] אע באנהם לם יאכדו פי מצות מת אכתר מן אלקדר אלמד אע והסכימו אלקהל בר ים באנהם לם יקימו משמן[רה] גיר אלמדכו אע טול מדה ולאיתתם אעני טול אלתאני עשר סנה ולא ימכנו אחדאן מן אקאמה משמרה גיראה ולא יכתבו לגיראה שטר משמרה וכל שטר אן אנכתב למשמרה אכרי פי הדה אלמדה אלמדכורה אן[ע] יכון כחרש נשבר".

בחתימת ההסכמה מופיעה אזהרה מעניינת שלא לפנות "לאומות העולם", כלומר לבית הדין השרעי. קשה לקבוע בדיוק מהי התופעה הרמוזה כאן. אני משער שהיו שפנו לשלטונות וביקשו להדיח ראש משמרה מסוים, אם בשל מחדלים בתחום הקבורה ואם בשל יריבות אישית. אולי אף היו כאלו שניסו לקנות את המינוי מן השלטונות בשל היוקרה והמעמד הנלוות אליו. על הפונה "לאומות העולם" הוטלו בהסכמה סנקציות חריפות שעיקרן שלילת זכותו של העבריין לשירותים ליטורגיים של הקהל, כדוגמת מניעת עלייה לתורה, מניעת עריכת חופה או אבל עבורו (על ידי חזני הקהל) ועוד.

מעדויות אלו עולה כי דפוס הארגון היהודי-איברי ואף הטרמינולוגיה של משרות החברה אומצו גם בידי הקראים, לפחות בקהיר. עוד עולה כי תהליכי המינוי של בעלי התפקידים בחברה עברו מיסוד, ואף נוצר מונח קבוע ("שטר משמרה") לתיאור החוזה בו פורטו חובותיהם וזכויותיהם. אין בידינו ראיה לקיומה של משרת "ראש משמרה" בקהלים המוסתערבים, אך יש להניח כי המציאות בקהל הקראי בקהיר משקפת תהליכים דומים שהתרחשו גם בקרב הקהל המוסתערבי בעיר, ואף אצלם חולק השירות בחברת הקברים ל"משמרות".

2.3 פיקוח השלטונות על החברה

חברת הקברים עמדה תחת פיקוח השלטון העות'מאני. ירון בן-נאה תולה זאת בעיסוקה המיוחד, טיפול בנפטרים, שהשלטון ראה בו עניין הדורש פיקוח ושליטה מגבוה,⁹⁴ ומביא מדברי ר' אברהם אליגרי המציין "שצריך שיהי' [ה] גבאי מי שיש לו הורמנות דמלכא הן לעניין קבורת מתים הן לעניין החיים".⁹⁵ דהיינו, ממוני חברת הקברים היו זקוקים לאישור רשמי מהשלטון העות'מאני שיתיר להם לעסוק בתחום עיסוקם. כתבי מינוי מעין אלה שרדו בידינו הן בסג'ל של ירושלים והן בארכיון קהילת קהיר.

ההתחקות אחר ממוני חברת הקברים בתעודות העות'מאניות מעט סבוכה, מפני שהמושג "חברה" איננו מופיע בתעודות אלו, כיוון שהינו חסר משמעות בעיני המשפט המוסלמי. בתי הדין השרעיים לא הכירו בישויות משפטיות מופשטות כ"קהל", "חברה" וכדומה. כך למשל, שטחי בית הקברות היהודי בהר הזיתים נחשבו כחכורים לא בידי הקהילה היהודית, אלא בידי הממונים שחתמו על הסכמי החכירה.⁹⁶ ראשי חברות הקברים מופיעים בתעודות העות'מאניות בתור מנהלי ההקדש של מתי היהודים⁹⁷ או בתור ממונים על קבוצת בעלי מקצוע, כדוגמת חופרי הקברים. כדי לזכות בהכרת השלטונות שיוו אפוא היהודים לחברה של קהל דמות של אחת המסגרות המוכרות במשפט השרעי – גילדה, או הקדש ציבורי.

בתעודה משנת 1622 שהשתמרה בארכיון בית הדין השרעי בירושלים מסופר כי פרנסי הקהילה הופיעו בבית הדין והסכימו שעשרה יהודים, אשר שמותיהם מפורטים בתעודה "היו חופרי הקברים של מתי היהודים מחוץ לירושלים הנאצלה בבית הקברות הידוע בשם, וכי הם מסכימים שאסחק בן דאוד ויאקוב בן עמראן הרופא יהיו מפקחים על החופרים הנזכרים".⁹⁸ ממוני החברה זכו אף הם אם כן להכרה רשמית של השלטונות. קשה לדעת אם לפנינו חברה/גילדה מצומצמת שעסקה בחפירת קברים גרידא,⁹⁹ או שמא היתה זו חברת קברים לכל

⁹⁴ בן-נאה, החברות, עמ' 306.

⁹⁵ שו"ת ר' אברהם אליגרי, שאלוניקי תקנ"ג, חו"מ, סי' ה, נב ע"ד.

⁹⁶ העובדה שחזוי החכירה היו אישיים היו לרוועץ לקהילה היהודית. לדוגמה, ב-1560 דרש מנהל הקדש אלצאלחיה, שברשותו היו אדמות בית הקברות בהר הזיתים, כי בעקבות מותו של אחד משלושת היהודים שחכרו את שטח בית הקברות, ייאסר על היהודים לקבור בשליש משטחו של בית הקברות (כהן, יהודים, עמ' 106). לדיון נרחב בעניין ראו כהן, ישויות משפטיות. בעקבות זאת החלו מנהיגי היהודים לתבוע הכנסת סעיף לחזוי חכירה חדשים בו יינתן תוקף לחכירה גם אם ימות אחד החוכרים. כך למשל, ביולי 1737 חכרו מנהיגי הספרדים בירושלים שטח חדש סמוך לבית הקברות באבו תור. בחוזה החכירה נרשם במפורש כי הקאצי פסק: "כי חוזה החכירה מחייב במשך התקופה הנזכרת, וכי אין לבטלו לאחר מות החוכרים והמחכירים" (כהן ואחרים, יהודים, ג, עמ' 101).

⁹⁷ אחת מדרכי המימון של החברות היהודיות היה באמצעות החזקת נכסי הקדש והשכרתם (בן-נאה, החברות, עמ' 288-287). ראש החברה היה אפוא גם מנהל נכסי ההקדש (נאטר) שהחזיקה החברה.

⁹⁸ כהן ואחרים, ב, עמ' 196.

⁹⁹ על ה"התמקצעות" של חברות הקברים במאה השבע-עשרה באימפריה העות'מאנית, וייסוד חברות המתמחות בצדדים שונים של תהליך הקבורה, ראו בן-נאה, החברות, עמ' 306.

דבר. אפשר שעשרת חופרי הקברים הנזכרים בתעודה עסקו גם בשאר ענייני הלוויה והקבורה, אלא שהפרנסים ביקשו לעגן חוקית את מעמדם בחפירת הקברים בשל ההיבטים הכספיים והמעמדיים הכרוכים בכך. תעודות אחרות מירושלים מן המאה השבע-עשרה מלמדות כי מקצוע זה היה מבוקש והתנהלה סביבו תחרות. בית הדין השרעי נקרא שוב ושוב להכיר במונופול של יחידים או קבוצה על חפירת הקברים ליהודי העיר.¹⁰⁰

תעודות מקהיר מלמדות כי גם שם עמדה חברת הקברים תחת פיקוח השלטונות. בתעודה משנת 1077 (1666/7) מתואר מינויו של שלמה בן יוסף סכנדרי ל'צראף' במחלקת הירושות הערביות, וכאחראי על ענייני מתי היהודים.¹⁰¹ שלמה זה היה ודאי בן למשפחת סכנדרי המוסתערבית, אולם הוא אינו מוכר ממקורות אחרים. באותם שנים ממש פעל שלמה סכנדרי אחר, ששם אביו היה משה, ואף הוא עסק בענייני הקבורה בקהל המוסתערבי. ייתכן כי חלה טעות בתעודה (או בפענוחה על-ידי ישראל בן-זאב) וגם תעודה זו עוסקת בשלמה בן משה סכנדרי, אך אפשר גם כי לפנינו בן משפחה נוסף שהשתלב בהנהגת הקהל. לא ברור לגמרי מה טיבת של המשרה הנדונה בתעודה זו. ייתכן שהכוונה למינויו כאחראי על הטיפול בירושות הנפטרים היהודיים, דהיינו העברת ירושותיהם של נפטרים ללא יורש לקופת האוצר העות'מאני וגביית חלקו של השלטון מירושות שאר הנפטרים. כבר באמצע המאה החמש-עשרה הועמדה משרת הטיפול בירושות של בני החסות לחכירה למרבה במחיר. זקני הקהילה היהודית בירושלים חכרו משרה זו בסוף התקופה הממלוכית ובעקבות זאת התעורר לעתים מתח בינם לבין בני הקהילה, בעיקר מקרב המהגרים הזרים.¹⁰² אפשר אם כן ששלמה סכנדרי חקר משרה זו במסגרת פעילותו באדמיניסטרציה העות'מאנית בבירת מצרים. אולם, הניסוח הכללי אודות אחריותו "על ענייני מתי היהודים" מחזק את הרושם כי לפנינו תפקיד פנימי בהנהגת הקהילה היהודית והכוונה בתעודה היא לראשות חברת הקברים.

עדות מפורשת יותר לאישור שלטוני לראשות החברה נמצאת בתעודה מאוחרת יותר,¹⁰³ משנת 1125 (1713/4). בתעודה זו הכיר בית הדין השרעי בעטיה בן אצלאל הרופא¹⁰⁴ כממונה ראשי על חברת הקברים, הן בקהיר והן בבולאק, פרבר סמוך לעיר. התעודה קובעת כי כל העוסקים בטיפול במתים היהודים יהיו כפופים למרותו. מתעודה נוספת אנו למדים כי עטיה לא היה מנהלה של חברת קברים קהלית אלא עמד בראש חברת הקברים הכלל-קהלית בקהיר. בתעודה זו, משנת 1127 (1715), מסופר כי "הקאצי השרעי מינה את ה'מעלם' עטיה בן אצלאל כמפקח על חנויות¹⁰⁵ מתי היהודים ועל ארונות הקדשי היהודים האירופים והמצריים [=המוסתערבים] והמגרבים והקראים".¹⁰⁶

3. בית הלוויות

במהלך המאה השש-עשרה עבר הטיפול בנפטרים בקהילות ישראל באגן הים התיכון המזרחי הליכי מיסוד שעיקרם העברת האחריות על הטיפול בקבורה ממשפחת הנפטר לידי חברה מאורגנת המיועדת לכך, כפי שתואר לעיל. התפתחות ארגונית זו הובילה, לפחות בחלק מהקהילות, להחזקת מבנה בו יאוחסנו צרכי הקבורה שנרכשו בידי החברה, ובו תתרכז פעילותה. מעתה החזיקו הקהילות לא רק בקרקעות לקבורה אלא גם במבנים

¹⁰⁰ ראו כהן ואחרים, ב, תעודות 143-148, עמ' 196-201.

¹⁰¹ א"ק 315. ראו במדור התעודות לפרק זה, תעודה 1. על מחלקת הירושות הערביות ראו שם, הערה 183.

¹⁰² ראו הדין אצל ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 44-52. דפוס זה המשיך, בשינויים מסוימים, גם במאה השש-עשרה, ראו כהן, יהודים, עמ' 66-70.

¹⁰³ א"ק 316.

¹⁰⁴ במקור: الذمي عطية ولد الذمي اصلان اليهودي الريان الحكيم.

¹⁰⁵ על חנויות אלו ראו לקמן, ליד הערה 112.

¹⁰⁶ במקור: اقام القاضي الشرعي المعلم عطية بن اصلان ناظرا على حوانيت اموات اليهود وعلى صناديق اوقاف اليهود الفرنج والمصريين والمغاربة والقرائين. בקטלוג התעודות הוסיף כאן בן-זאב הערה: لم يذكر السمرية (לא נזכרים השומרונים). רישומים מסוג זה מעידים על ענייני הרב של בן-זאב בקהילה השומרונית של קהיר. בן-זאב עסק בנושא בקצרה במאמריו (לקמן, הערה 178) אך מרישומים שונים שלו באוסף הקרוי על שמו בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי עולה הרושם כי ביקש לכתוב מאמר מיוחד בנושא ולא עלה בידו (ראו גם הנ"ל, ארכיון, עמ' 437), וראו לעיל פרק 2, הערה 303.

שימשו את העוסקים בקבורת המת. מצאתי ידיעות על מבנים כאלו מקהיר בלבד, אך יש לשער שדוגמתם ניתן היה למצוא גם בקהילות עירוניות גדולות אחרות.

מן התעודות הערביות שבארכיון קהילת קהיר עולה כי הקהלים השונים בקהיר החזיקו בבעלותם מקום ששימש לטיפול בנפטרים והיה מעין "בית לוויית" במובנו המודרני. נראה שבמקום התבצעה טהרת הנפטרים והכנתם לקבורה. המקום שימש גם לאכסון הצידור ששימש ללוויות – תכריכים, ארונות קבורה וכדומה וייתכן כי שימש גם כמקום התכנסות של חברת הקברים של הקהל. למיטב ידיעתי אין ידיעות במקורות העבריים על מקומות אלו, והתעודות הערביות בארכיון הקהילה מהוות המקור היחיד אודותם. הידיעה הראשונה על בית מסוג זה הינה בתעודה משנת 1060 (1650),¹⁰⁷ בה נאמר כי פלוני בן יששכר בן ח'ליפה, שהינו 'צראף' בדיואן של קהיר, קנה בית בשכונה היהודית ברחוב אללעבה [=המשחק, הצחוק] הסמוך לתנור השכונתי, ובקרבת הקדש מחמד אפנדי, בו טמונים תשמישי נושאי לוויית היהודים. מן התעודה לא ברור לגמרי האם מקום האכסון של צידור הלוויות היה שייך להקדש מחמד אפנדי, או רק עמד סמוך לו.

בתעודה מאוחרת יותר,¹⁰⁸ משנת 1073 (1662/3), נזכר ח'ליפה בן יששכר, ממונה הלוויות של היהודים המגרבים, ומסתבר למדי לזהותו עם הדמות בתעודה הקודמת.¹⁰⁹ נראה אפוא כי ח'ליפה בן יששכר היה ראש חברת הקברים של הקהל המגרבי, ובמסגרת תפקידו רכש בית ששימש את החברה. נראה כי גם קהל הספרדים החזיק ברשותו בית למטרה דומה. בתעודה ערבית משנת 1139 (1726/7), נאמר כי ישעיה בן יוסף, שלמה בן יצחק וברכאת בן משה קנו לטובת הקדש מתי היהודים "האירופים" (الفرنج) נכס בסמטת אלצקאלבה שברחוב הטחנה.¹¹⁰ ייעודו של הנכס לא נזכר אך אפשר ששימש למטרות שצינו לעיל. נכס זה נזכר גם בתעודה שנרשמה כעשרים שנה לאחר מכן, ב-1156 (1743/4),¹¹¹ בה נמסר דו"ח מסוים על הנכס מאת ממוני הקדש מתי היהודים האירופים.

ואולם, רוב התעודות בעניין זה עוסקות בקהל הוותיק בבירת מצרים, הקהל המוסתערבי. מכלול הנכסים ששימשו את חברת הקברים של המוסתערבים עמד בסמטת קצ'יב, בה עמד גם בית כנסת של הקהל ודירות שונות של הקדש המוסתערבים. הידיעה הראשונה אודות מקום זה הינה משנת 1090 (1679/80).¹¹² בתעודה משנה זו נאמר כי היהודי הרבני אצל'אן בן עזאר קנה מהאמיר יוסף אע'א שטח בסמטת קצ'יב וכן חמש חנויות מחוברות ואולם (قاعة) סמוך להן, כדי להעמיד בהן את ארונות מתי היהודים. לאחר שנקנה הנכס בידי אצל'אן, חזר האמיר יוסף ושכר אותו ממנו. בתעודה זו לא נזכר כנראה כי הנכס נקנה לטובת הקהל המוסתערבי, אולם הדברים מפורשים בתעודה שנרשמה חמש שנים לאחר מכן.¹¹³ בשנת 1095 (1684) הקדיש יוסף בן אברהם בן נסים בן עבד אלרחמן נסים מזרחי, הידוע בכינוי "אלאסטי",¹¹⁴ שטח חכור בסמטת קצ'יב שבשכונה היהודית, לצורך "התקנת צידור הקבורה ולעטיפתם בתכריכים של מתי העניים היהודיים המצריים [=המוסתערבים]"¹¹⁵, הן תושבי העיר והן המגיעים אליה. אפשר ששטח זה צורף למכלול החנויות והאולם ששימש זה מכבר להכנת נפטרי המוסתערבים לקבורה.

¹⁰⁷ א"ק 70.

¹⁰⁸ א"ק 303. התעודה מובאת בשלמות להלן.

¹⁰⁹ דהיינו, יש להשלים את שם הקונה בתעודה משנת 1650 ל"ח'ליפה בן יששכר בן ח'ליפה".

¹¹⁰ א"ק 142. המונח הערבי فرنج / افرنج משמש בדרך כלל כינוי לבאים מהארצות הנוצריות של מערב אירופה, אולם משמעותו המדויקת משתנה ממקום למקום. נראה שבהקשר היהודי של קהיר הכוונה לכלל הבאים ממערב אירופה – ספרדים ופורטוגלים בעיקר, אך גם איטלקים, סיציליאנים, וכנראה גם אשכנזים. ראו גם לעיל, פרק 5, הערה 55.

¹¹¹ א"ק 84.

¹¹² א"ק 141.

¹¹³ א"ק 267.

¹¹⁴ במקור: الشهير بمزراحي المعروف بالأسطي. למילה أسطي משמעויות שונות. נראה שכאן הכוונה לאומן, דרגה המבטאת את מעמדו הבכיר של בעל מקצוע בגילדה מסוימת (ראו למשל אלנחל, המנהל השיפוטי, עמ' 58; בן-נאה, החברות, עמ' 301), אך המונח עשוי להתייחס גם לבעל מקצוע ספציפי, כגון טבח ורכב.

¹¹⁵ במקור: تجهيز وتكفين أموات فقراء اليهود المصريين.

המכלול הגדול בסמטת קצ'יב שימש את חברת הקברים של הקהל לפחות מאה שנה. בידינו סדרת קבלות משנות השבעים של המאה השמונה-עשרה שהוצאו עבור תשלומי דמי החכירה של מתחם חמש החנויות (الحوانيت الخمسة) ו"אולם המתים" (قاعة الاموات). דמי החכירה השנתיים חולקו לארבעה תשלומים. כל הקבלות מכילות אישור על תשלום 195 פצ'ה עבור שלושה חודשים.¹¹⁶ מן התעודות עולה כי המתחם היה בבעלות וקף לא-יהודי, כנראה קופטי. יש לשער כי גם בשלהי המאה השבע-עשרה, בעת שהחל השימוש במבנה כבית לוויית, היה המקום בבעלות הווקף הלא-יהודי על אף שהדבר לא נזכר במפורש בתעודות מאותו הזמן, אך אפשר גם כי באותה עת הוחזק בידיים פרטיות ורק לאחר מכן הוקדש הנכס.

ג. היבטים חברתיים ותרבותיים

1. קבורה וקדושה

המגמה של השלטון המוסלמי, הן הממלוכי והן העות'מאני, למנוע קבורה יהודית בסמוך למתחם המקודש של חרם אלשריף, כפי שנזכר לעיל, הינה תמונת מראה מהופכת של התשוקה היהודית להיקבר בסמוך למקום המקודש. ניתן לצייר תשוקה זו במעגלים הולכים ומתכנסים של מעלה דתית הולכת וגוברת: קבורה בארץ ישראל, קבורה בירושלים, קבורה מול הר הבית. מקורות שונים מעידים על בואם של זקנים לארץ ישראל, הן מקרב המוסתערבים והן מקרב המהגרים, על מנת לזכות להיקבר בארץ. ר' ישמעאל, דיין המוסתערבים בדמשק בראשית המאה השש-עשרה מספר באגרתו לנגיד ר' יצחק שולאל "כי באתי בנדר ובשבועה על עצמי לבוא לדור בארץ הקדושה כי כך מנהג אבותי שנפטרו לחיי עד כשמזקינים באים באים [!] לארץ ישראל להיות קולטתן מחיים".¹¹⁷ מעלה גבוהה במיוחד נתלתה בקבורה בירושלים. יהודי ספרדי שישב בעזה במאה השש-עשרה סיפר במכתבו על רצונו להיקבר דווקא בעיר: "ואיני רוצה להיות חוץ מירושלים כשישלחו בעדי" [=כלומר: כשאמות].¹¹⁸ הקבורה בירושלים הודגשה במיוחד לאור היותו של אזור הקבורה כנגד מתחם הר הבית. באגרת משנת 1380 לסה"נ מספר יהודי ירושלמי על מותו של קרוב משפחתו ומעיר: "זאת נחמתי בעניי שנפטר בעיר [הקדש] ונקבר [במערות יה] ושפט מכון כנגד העזרה".¹¹⁹ הקבורה "כנגד העזרה" נתפסה כבעלת מעלה דתית נשגבת והקבורים שם נחשבו כראשונים שיקומו בתחיית המתים.

מעלה דתית נשגבת יוחסה לא רק לקבורה מול הר הבית אלא גם לקבורה בסמוך לקברי צדיקים, הן דמויות מהעידן המקראי והן אישים מתקופת המשנה והתלמוד. התפיסה ההלכתית מעניקה משמעות רבה לזהות שכניו של הנקבר, ודורשת לקבור צדיקים ורשעים בנפרד.¹²⁰ הקבורה בסמוך לקבר צדיק מהווה מחד עדות על מעלתו של הנקבר, הראוי לכך, ומאידך מעין שאיפה להידבק במעלותיו ובזכויותיו של הצדיק.

עדויות שונות מלמדות על שכיחות הקבורה בסמוך לקברי צדיקים במאה השש-עשרה. למשל, ר' יוסף סרקוסטי, מחכמי צפת, נקבר ליד האתר המיוחס לקברו של ר' יהודה בר אלעאי. מסורת מקומית תלתה את הקבורה במקום בקשר אישי מיסטי של ר' יוסף עם התנא: "וזכה לראות את אליהו, ובמקום שראהו קרוב לציין

¹¹⁶ א"ק 480: עבור חודשים מחרם-רביע אלאל 1187 [מרץ-יוני 1773]; א"ק 489: עבור רביע אלאל-אני-ג'מאד אלאל-אניה 1187 [יוני-ספטמבר 1773]; א"ק 501 (רג'ב-רמז'אן 1188 [ספטמבר-דצמבר 1774]; א"ק 502: עבור שואל-ד' אלחג'ה 1188 [דצמבר 1774-תחילת מרץ 1775]; א"ק 473: עבור רביע אלאל-אני-ג'מאד אלאל-אניה 1191 [מאי-אוגוסט 1777].
¹¹⁷ דוד, אחרוני הנגידים, עמ' 321. ראו גם בניהו, דרושיו, עמ' פ והערה 103 שם.

¹¹⁸ גוטווייט, מכתב, עמ' 141.

¹¹⁹ TS 16.46. האגרת נדפסה אצל אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 190-194 ושוב ללא שינויים אצל דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 49-54. דברים ברוח דומה רושם כותב אגרת מירושלים מן המאה השש-עשרה: "אי איפשי אלא להודיעך כי לא נשאר מכל משפחת בית אבא אלא אני. אל תתעצב ואל יחר בעיניך כי ש"ל [=שבח לאל] נקברו כולם בעמק יהושפט בירושלים עליהם השלום"] (כ"י פרמה, פלטינה 3152, דף קנ"א ע"ב). האגרת נדפסה אצל שווארץ, מכתב תעמולה, ושוב אצל יערי, אגרות, עמ' 178-181.
¹²⁰ ראו למשל: "דאמר ר' אחא בר חנינא מנין שאין קוברין רשע אצל צדיק שנאמר 'ויהי הם קוברים איש והנה ראו את הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו' (מלכים ב יג, כא)" (סנהדרין מז ע"א). לפי דרשה זו, החיה אלישע במותו את המת (הרשע), כדי לפנותו מקברו ולמנוע ממנו לשכון בקרבת הנביא.

התנא ר' יהודה בר אלעאי שם חצב לו קבר.¹²¹ ר' יום טוב צהלון מספר כי בעת בורחו מפני מגיפת הדבר לכפרים סביב צפת מת בנו התינוק וקבר אותו ליד קבר חוני המעגל.¹²² כדרך שעשה ר' יו"ט צהלון בבנו, כך נהגו בו עצמו. נוסע מן המאה השמונה-עשרה מספר: "וסמוך לה מערות אחרות, הקרויות מערות הגאונים ומערות הצדיקים ושם נקבר הרב יו"ט צהלון הזקן וצדיקים ותנאים אחרים".¹²³ עם זאת, ראוי לסייג ולומר כי עדויות על קבורה בסמוך לקברי צדיקים מוכרות בעיקר מקרב בני המהגרים, וקשה לקבוע אם יש לתלות זאת בריבוי המקורות מקרב אוכלוסיה זו, לעומת מיעוט המקורות מקרב המוסתעריים, או שמא אכן יש כאן נוהג ייחודי שצמח בקרב המהגרים, יחד עם ה"גילוי" של המזרח ושלל הדמויות המקודשות הקשורים בנופיו. עוד יש להעיר כי קבורה לצד צדיקים קדומים מוכרת לא רק מהמרחב הארץ-ישראלי אלא ממקומות נוספים במזרח. כך למשל, ר' חיים הכהן מדמשק מספר על אבי סבו, אברהם, "הנקבר אצל יחזקאל הנביא זלה"ה",¹²⁴ ונראה שהכוונה לקבר המיוחס ליחזקאל באיראן.

¹²¹ ספר חרדים, טו ע"ב. ראו גם בניהו, דרושיו, עמ' צט-ק. בניהו קובע שם כי נהוג היה בצפת לקבור את "גדולי החסידים" ליד קבר ר' יהודה.

¹²² חידושי ר' יום טוב צהלון לפרק "איזהו נשך", בתוך: שו"ץ מהריט"ץ, חלק החידושים, דפים יא-יב.
¹²³ משה הירושלמי בשנת תקכ"ט. מובא אצל יערי, מסעות, עמ' 433. השם "יום טוב" חוזר כמה פעמים במשפחת צהלון ולעתים קשה לקבוע במי מהחכמים שנשאו שם זה מדובר. נראה עם זאת שעדות זו עוסקת בר' יו"ט צהלון הנודע, בעל שו"ת מהריט"ץ, ראו דבריו של י"ש שפיגל בענין (שו"ת מהריט"ץ החדשות, מבוא, עמ' 17, הערה 55).

¹²⁴ ראו בניהו, דרושיו, עמ' קטו.

2. הון ומעמד בבית הקברות

בית הקברות היה תמיד שטח ציבורי, שנרכש מכספי כל בני הקהילה, או בעלי היכולת בה. אין בידינו, לפחות בחברה היהודית, עדויות על יחידים או משפחות שרכשו שטחים לקבורה משפחתית והתדיינו בכוחות עצמם עם השלטונות. עם זאת, לצד היותו של בית הקברות שטח ציבורי, בו לכל בני הקהילה חלק וזכות, ניכרו גם כאן הבדלים של מעמד, הכנסה, ושכבה חברתית. בביקור בבית הקברות יכול היה המבקר להיווכח על נקלה בהבדלים פיזיים ניכרים בין מקומות הקבורה. עניים מרודים לא זכו כלל למצבה על קברם. בין המצבות עצמן ניכרו הבדלים חזותיים בשל מעמד ויכולת כספית של המשפחה. ההבדלים ניכרו גם בחלקות הקבורה עצמן. אדמת בית הקברות נחשבה כרכוש הקהילה, אך החלקות השונות נמכרו למשפחות הקהילה לפי יכולתן הכלכלית.¹²⁵ יהודי ספרדי מספר באגרת מן המאה השש-עשרה על ערך שונה של חלקות קבורה שהועמדו למכירה: "בתו של דון דוד מכרה את המערה הטובה ביותר בבית הקברות ב-3 דוקטים וזה הרגיו אותי מאד".¹²⁶ זאת ועוד, הבדלי המעמדות הובילו גם לקבורה נפרדת של אנשי מעלה. כך למשל בקהיר הוקמה חלקת קבורה מגודרת בה נקברו הנגידים ואישים רמי מעלה אחרים. ברשימה על גבי כתר תורה שהוחזק בבית הכנסת המקודש בג'ובאר שבדמשק¹²⁷ נמסר כי הנגיד ר' נתן שולאל נקבר בין ר' יוסף הנגיד ובין נכבד בשם עבד אלולי הרופא ('אלחכים'), "ועל שלשתם מוקף גדר בנוי אבנים לבלתי יכנס שום אדם ולא זולתו".¹²⁸

3. בית הקברות כזירת מתח בין-דתי

לוויות המיעוטים הדתיים היו פעמים רבות מוקד למתיחות בין-דתית בארצות האסלאם, בין השאר בהיותן המעשה הפולחני היחיד כמעט שהכרח היה לבצעו בפרהסיה.¹²⁹ יחס עוין ללוויות היהודים ומקרי פגיעה בבתי הקברות היו תופעה קבועה ביחסים בין היהודים למוסלמים בארצות האסלאם. כמו בתחומים אחרים של היחסים בין היהודים לשכניהם, קשה לקבוע מן העדויות הספורדיות במקורות על מקרים של התנכלות ופגיעה, מה היתה מידת המתח היומיומית בין הקבוצות, ועד כמה מקרי הפגיעה משקפים נורמה או חריגה ממנה. עדויות שונות על פגיעה בקברים מתועדות כבר בתקופה הפאטמית והאיובית. דוגמה מוכרת היא התנפלות אלימה על לווייה יהודית שאירעה ב-1011, בימים הקשים של שלטון אלאחאם.¹³⁰ שיר משנת 1127 מספר על נסיון התנכלות של וזיר שביקש להרוס את הקברים בפסטאט אך מת קודם לכן.¹³¹ כאמור לעיל, נהרס בית הקברות היהודי בחלב בימי אלמאלכ אלאט'הר, במסגרת מפעלי שיפוץ ופיתוח של העיר.¹³² בראשית התקופה הממלוכית נפגע שוב בית הקברות היהודי, שהוקם במקום חדש, ומצבות ממנו שימשו לשיקום מצודת חלב

¹²⁵ גביית תשלום מופרז מיהודי ירושלמי שביקש לקבור את גיסתו הובילה לתלונה שנדונה בפני בית הדין השרעי באפריל 1599. הנתבע, סלמון בן אפרים, סיפר בבית הדין שגביית התשלום נעשתה "היות ונהוג אצלם שכאשר נפטר משהו מעדת היהודים, זכר או נקבה, לקחת [מס] לפי מידת יכולתו של הנפטר, וכי הוא ממונה בענין זה מטעם קבוצת אנשים מעדת היהודים" (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 107). דהיינו, סלמון טען כי הינו ממונה מטעם הנהגת הקהילה לקבוע את הסכום אותו תשלם משפחת הנפטר עבור חלקת הקבורה.

¹²⁶ CUL Or. 1080 15.181 על-פי תרגומו של גוטוירט, מכתב, עמ' 141. במקור: la fija de don David vendio una cueva(?) la mejor que avia en todo el por tres dremes(?) y en la verdad me ha pesado mucho ¹²⁷ על כתר התורה והרשימות הגניאולוגיות עליו ראו: י"מ טולידאנו, 'לתולדות הנגידים בני שולאל במצרים ובא', העולם, א (1907), עמ' 519-520; ילין, הכתרים; אשתור, תולדות, ב, עמ' 449; בן-צבי, מחקרים ומקורות, עמ' 578-581. צילום דהוי ביותר של הרשימות מובא אצל בן-צבי שם, לוח לא (ללא מספור עמודים).

¹²⁸ אשתור, שם, עמ' 453. ¹²⁹ בן-נאה, בית הקברות, עמ' 194. על המתיחות שעוררו לוויית הלא-מוסלמים ראו גם גויטיין, חברה, ב, עמ' 285; סטילמן, היהודי בעיר האסלאמית, עמ' 11.

¹³⁰ על רדיפות אלו ראו מאן, היהודים במצרים, א, עמ' 30-38.

¹³¹ גויטיין, חברה, ה, עמ' 185.

¹³² ראו לעיל הערה 27.

שנפגעה בזמן הכיבוש המונגולי.¹³³ כאמור לעיל, גם בית הקברות הקדום היהודי בירושלים ניזוק כנראה בתקופה הממלוכית.

למרות השיפור במעמד המשפטי של יהודי האימפריה העות'מאנית, המשיכו מפעם לפעם התנכלויות ללווייתיהם ולקבריהם. עם זאת, בתקופה זו (לפחות בראשיתה) הגנו השלטונות לרוב על זכויות בני החסות, וניסו למנוע פגיעה בהם. ירון בן-נאה מונה במאמרו על בית הקברות היהודי בקהיר שלושה סוגים של התנכלויות מהם סבלו יהודי העיר בתקופה העות'מאנית: א. ערעור על בעלות היהודים על בית הקברות; ב. תקיפות פיזיות, השלכת אבנים ואפילו רצח של מלווי המת; ג. התנכלויות לקברים – שוד מצבות וחיתוט בקברים.¹³⁴ התנכלויות מסוג זה היו נחלתם של יהודים (ונוצרים) בערים שונות בפרובינציות הערביות של האימפריה העות'מאנית, ואף באנטוליה.¹³⁵ כך למשל מעידות תעודות משלהי המאה השש-עשרה שפורסמו בידי חיים גרבר. בתעודות אלו מתועד נסיון של תושבים מוסלמיים בשכונת קאסם פאשא באסתאנבול להשתלט על שטחי בית קברות יהודי ולהקים עליהם בתים. התושבים גם פגעו במצבות ונטלו חלק מהן לצרכי בניין. במקרה זה עמדו השלטונות לצד היהודים.¹³⁶ באמצע המאה השבע-עשרה דיווח נוסע צרפתי דיווח על מוסלמים בחלב שניתצו מצבות יהודיות בפטישים ופיזרו את עצמות הנקברים. יהודי העיר קיבלו, תמורת תשלום, רישיון מן המושל לאסוף את העצמות ולקבורן מחדש.¹³⁷

3.1 בית הקברות היהודי בקהיר כמוקד מתח ייחודי

ניתן להצביע על שני גורמים שייחדו את קהיר מערים אחרות במרחב הממלוכי והעות'מאני והביאו להחרפת המתיחות הבין-דתית. ראשית, המרחק הרב מהעיר לבית הקברות, ש"הזמין" פגיעה בנוכחים היהודיים, ושנית – הדרך לבית הקברות היהודי בקהיר עברה בתוך בית הקברות המוסלמי הקרוי על שם האמאם אלשאפעי.¹³⁸ מאפיינים טופוגרפיים ייחודיים אלו של בית הקברות היהודי בקהיר הצריכו נקיטת אמצעים ייחודיים להבטחת שלומם של המלווים, שיפורטו בהמשך. עיון בפתוות השונות שהוציא בית הדין השרעי האוסרים על התנכלויות ללוויית היהודים מעלה כי המעבר בין קברות המתים המוסלמיים הוא שעמד ביסוד העוינות הרבה שהפגינו תושבי קהיר כלפי לוויית היהודים. מעבר המלווים עם גופת הנפטר בין קברי המוסלמים נתפסה כהתגרות וחילול כבוד המתים.

נראה שהעוינות שהפגינו המוסלמים בקהיר כלפי המעבר בשטח בית הקברות שלהם הופנמה בחברה היהודית ועוצבה מחדש כעוינות יהודית כלפי קברות המוסלמים. ר' שמעון קסטלאץ אשכנזי, מחכמי קהיר (נפטר בשנת ש"מ"ח), ציווה שבעת הבאתו לקבורה לא יעבירו ארונם מעל קברי גוים בשום אופן, לצד הנחיות קפדניות

¹³³ דותן, כתובות עבריות, עמ' קס.

¹³⁴ בן-נאה, בית הקברות, עמ' 194-195. לדוגמה לחילול קברים בשנת 1646 ראו כהן ואחרים, יהודים, ב, עמ' 164-165. במקרה זה פסק הקאצי הירושלמי עונש מלקות למוסלמי שחילל קבר של יהודיה בהר הזיתים.

¹³⁵ על ההתנכלויות למצבות ולמסעות לווייה יהודיים, כחלק מהעוינות הבין-דתית בין מוסלמים ליהודים באימפריה העות'מאנית, ראו גם בורנשטיין-מקובצקי, יחסים חברתיים, עמ' 22.

¹³⁶ גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 18 והתעודות המובאות שם, עמ' 88-89 (מנובמבר 1584) ועמ' 92-93 (מדצמבר 1586).

¹³⁷ בורנשטיין-מקובצקי, ארם צובה, עמ' 59.

¹³⁸ על בית קברות זה ראו טלמון-הלר, הלווייה קבורה וזיארה, עמ' 263; אלהדאד, בית הקברות של קהיר; חמוזה, בית הקברות הצפוני. בית הקברות, המכונה "עיר המתים", משמש כיום למגורים של למעלה מחצי מיליון עניים. על בית הקברות והחיים בו ראו נדורושיצקי, עיר המתים. לתיאור ספרותי יפה של החיים בבית הקברות כיום ראו אלמסירי ורייאן, ידיים מלאות.

ההכרח לעבור בתחום בית הקברות המוסלמי בדרך אל בית הקברות היהודי וממנו עומדת ביסוד הסיפור ההגיוגרפי על ר' משה דמוהי, חכם הקהל המערבי במחצית השנייה של המאה השש-עשרה (דברי יוסף, עמ' 160-161). ר' משה הלך "להשתטח על קברי אבות לקדושים אשר בארץ המה" כדי לבטל גזרות ועלילות של גורם שלטוני המכונה "קאצי" אל עסכאר" (מילולית: שופט הצבא. הכוונה לראש השופטים בקהיר, ראו אלנחל, המנהל השיפוטי, עמ' 13-14). לאחר תפילתו של ר' משה דמוהי את שמשו בחזרה לעיר, אולם הלה נבלם בטרם חצה את בית הקברות המוסלמי ולמד על התקבלות התפילה: "ויקם וילך [=השמש של ר' משה דמוהי], ובהגיעו אל מקום הנקרא אצלם אלקארפ"א [القارفة, בית הקברות], שהוא מקום קברי חכמי הישמעאלים... ויאמר לו גוי אחד חזר בך יאורי כי לא תוכל לעבור מפה, ויאמר לו הקריה הומה, ויען ויאמר לו הלא ידעת אם לא שמעת כי הקאצי אלעסכאר מת מיתה פתאומית... ויעלו עמו זקני ביתו וכל זקני ארץ מצרים לקבורו פה" (שם, עמ' 161), וראו לעיל, פרק 4, ליד הערה 204.

נוספות.¹³⁹ ברור כי הנחייה זו נובעת מן המציאות של מעבר לוויית היהודים בבית הקברות המוסלמי. קברי גויים אינם מטמאים בטומאת אוהל ואין להנחייה זו בסיס הלכתי. ייתכן אם כן כי ברקע הנחייה חמורה זו עומד, מלבד תפיסות קבליות ידועות, גם המתח הבין דתי החריף שנקשר במתחם הקבורה המוסלמי בקהיר. לריחוקו של בית הקברות של יהודי קהיר מהעיר היו השלכות רבות. הימצאות בית הקברות מחוץ למקום יישוב, רחוק מעינים הפקוחה של השלטונות, הפכה את הלוויה לעניין הכרוך בסכנה רבה. מרחק זה עיצב את אופיין של הלוויית של יהודי קהיר – מעוטות משתתפים, חפוזות ונערכות לרוב בשעות הלילה.¹⁴⁰ לרוב לא היתה נערכת לווייה ציבורית – הקהל היה נפרד מן המת בתחומי השכונה היהודית, ואדם שנשכר לכך היה נושא לבדו את המת אל בית הקברות על גבי חמור או גמל. רדב"ז נשאל בעקבות האם חלה האבלות על קרובי הנפטר מרגע שנפרדו ממנו בתחומי העיר. הוא השיב כי סתימת הגולל היא הרגע המכריע להלכה, ו"מיד אחר שעה או שתי שעות יודעים שנקבר המת".¹⁴¹ במקרים מסוימים אף נמנעו כליל מעריכת קבורה. ירון בן-נאה מציע כי התופעה של קבורת נפלים בבתי על-ידי אימותיהם¹⁴² נבעה מהחשש לערוך להם לווייה.¹⁴³ עוד יש לציין כי החשש לבטחונם של המשתתפים במסע הלוויה היה אחד הגורמים העיקריים להיווצרות הגניזה המפורסמת בבית הכנסת בן-עזרא. יהודי פסטאט נמנעו מלהביא את כתבי הקודש הטעונים גניזה לבית הקברות והותירו אותם באחד מאגפי בית הכנסת.¹⁴⁴

3.2 ההתמודדות היהודית עם ההתנכלות ללוויית ולקברים

כיצד התמודדו היהודים עם נסיונות ההפרעה לקבורת מתייהם?¹⁴⁵ להלן נציג את הדרכים המרכזיות שנקטו במאמץ לסכל את ההתנכלות ללוויית היהודית ולפגיעה בבתי הקברות.

א. אישורי בעלות: דרך מרכזית של יהודי המדינה הממלוכית, ומאוחר יותר יהודי האימפריה העות'מאנית, להתמודדות עם הנסיונות לערער על בעלותם על שטחי הקבורה שברשותם, היתה פנייה לבית הדין הרעני. הפונים הציגו שטרי מכר או שטרי חכירה שברשותם וביקשו את אישורו של בית הדין למהימנות התעודה שבידם.¹⁴⁶ נראה שערעורים כאלו עלו כבר בתקופה האיובית. באוסף קהילת קהיר השתמרה תעודה¹⁴⁷ משנת 887 בה נדון סכסוך בין יהודי קהיר לבין מערערים מוסלמיים אודות הבעלות על בית הקברות היהודי. נציג היהודים, דוד בן אברהם,¹⁴⁸ הביא להוכחת הבעלות שטרות משנת 624 (1228) ו-726 (1325) ובית הדין קיבל זאת כראייה מהימנה. יש להניח כי השטר שנרשם ב-1228, ימי נגידותו של ר' אברהם בן הרמב"ם, משקף

¹³⁹ "ויסתמו את הגולל בלוח שלו שהיתה לפניו שהיה הוגה עליה יומם ולילה, ולא יטפלו בו אלא תלמידיו שישאו אותו על כפים מביתו לקברו" (דברי יוסף, עמ' 411-412).

¹⁴⁰ בן-זאב, שם, עמ' י'; ליטמן, המשפחה, עמ' 241; בן-נאה, קבורה, עמ' 196.

¹⁴¹ שו"ת רדב"ז, שם.

¹⁴² ראו שו"ת רדב"ז, ח, ס' קצ, קנה ע"א.

¹⁴³ בן-נאה, שם, עמ' 195. סיבה זו רמוזה כבר בדברי רדב"ז: "ועל כן צריך להזהיר לבנות ישראל שלא יקברו נפליהם בבתי, אלא יוליכום לבית הקברות מפני הכהנים הנכנסים בבתי, ואם אי אפשר להוליכום לבית הקברות, צריך ללמדם שלא יקברו אותם אלא בקרן זית מקום שאין בו דריסת רגל כלל, ולעשות להם חלל פותח טפח, או להניח במקום שחולדה וברדלים יכולות ליטלו ולאכלו" (שו"ת רדב"ז, שם. הדגשה שלי).

¹⁴⁴ גויטיין, הישוב, עמ' 46-47; כהן וסטילמן, גניזת קאהיר, עמ' 5, הערה 3.

¹⁴⁵ לסיכום קצר של דרכי ההתמודדות היהודית עם בעיה זו ראו בן-נאה, שם, עמ' 195-196.

¹⁴⁶ לידעיה על שטר כזה משנת 1565 בנוגע לבית הקברות היהודי בדיר אלקמר שבלבנון ראו בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 441.

¹⁴⁷ א"ק 35, 36.

¹⁴⁸ י' בן זאב לומד מתעודה זו כי דוד בן אברהם היה נגיד בראשית שנות השמונים של המאה החמש-עשרה (בן-זאב, בית הקברות, עמ' יד). א' אשתור שלל מכל וכל את מהימנות התעודה, לאור שמונתם של השופטים שנזכרו בה, שלא כיהנו במשרתם בשנה זו לפי מקורות מוסלמיים (אשתור, תולדות, ג, עמ' 154), אך יש מקום לאשש את דעתו של בן-זאב. בתעודה זו (בן-זאב שם, עמ' טז, שורות 8-9) נזכר דוד בן אברהם בכינוי המתייחס בהחלט לנגיד: الرئيس داود بن إبراهيم اليهودي الربان رئيس طائفة اليهود وجماعة البربانين (ה'ראיס' [הראש, הנשיא] דוד בן אברהם היהודי הרבני, ראש עדת היהודים וקבוצת הרבניים. יש כאן אזכור לתפקידו הכפול: כראש עדת היהודים (כולל הקראים והשומרונים) וראש עדת היהודים הרבניים בפרט.

סכסוך שהתעורר באותם ימים על בעלות היהודים על בית הקברות. י' בן זאב שיער, לדעתי בצדק, שהשטר מ-1228, שלא השתמר בידינו, הסתמך אף הוא על שטרי בעלות קודמים.¹⁴⁹

מן המסמכים באוסף קהילת קהיר עולה כי העניין שב ונדון בתקופה העות'מאנית. בשנת 1094ה (1683) אישר שופט בשם ברהאן אלדין אבראהים אפנדי את זכויות היהודים על אדמת בית הקברות באזור ברכת אלחבש, קרוב ל'בסאתין' אלודיר'. ממוני היהודים בדיון היו יצחק בן בירם נציג הספרדים (אלאפרנג', האירופים), שלמה בן משה סכנדר נציג המוסתערבים והקראים, ושלמה בן משה אלדמוהי, נציג המגריבים.¹⁵⁰ באותה עת אירעו כנראה מעשי אלימות כלפי לוויית היהודים, ומנהיגי העדה הצטיידו גם בצווים רשמיים האוסרים על פגיעה בעת מעבר המלווים בבית הקברות המוסלמי (ראו להלן).

א.1 בית הקברות בסמנוד: ערעור על בעלות היהודים על בתי הקברות שלהם לא היו רק נחלת הקהילות היהודיות בערים הגדולות, דוגמת קהיר וירושלים, אלא גם נחלת הקהילות הכפריות הקטנות. לרוב לא השתמרו בידינו מסמכים משפטיים מקהילות אלו, אולם מסמך ייחודי שהשתמר באוסף קהיר קורע צוהר למאבקים שניהלו יהודי סמנוד הנמצאת במערב הדלתה של הנילוס על הזכות לקבור בבית הקברות של הקהילה, ועל נסיונם לזכות בהגנת השלטונות מפני פגיעה בהם.¹⁵¹ מן האמור בתעודה זו, עולה כי בשנת 1056ה (1656/7) נערך בבית הדין במחלה אלפ ברא דיון בפני ראשי ארבעת האסכולות ההלכתיות באסלאם. קבוצת מוסלמים (جماعة من المسلمين) מסמנוד התלוננה על מעשי "עדת היהודים" (طائفة اليهود) בכפר. הם מחו על כך "שעדת היהודים הנ"ל קוברים במקום הנמצא באדמות סמנוד הנ"ל".¹⁵² לאחר שראש השופטים "עיין עיון מספיק ועמד על הדבר בידיעה ברורה", אסר על כל אדם להתנכל ליהודים בעת קוברים את מתייהם באדמה עליה יצאו העוררין.¹⁵³ תעודה זו חושפת משהו מחייה של קהילה כפרית, שידעונו עליה שואפות לאפס. יש להניח כי יהודי סמנוד היו ממוצא מוסתערבי. אין בידינו ידיעות על התיישבות מהגרים יהודיים במקום.

ב. איסור על התנכלות: תעודות אחרות בהן הצטיידו היהודים היו מסמכים רשמיים האוסרים על מוסלמים להתנכל למסע הלוויה. אישורים אלה נצרכו בעיקר בקהיר, בה עברו כאמור לוויית היהודים בבית הקברות המוסלמי. בארכיון הקהילה בקהיר השתמרו תעודות שונות, בעיקר לאורך המאה השבע-עשרה, העוסקות בזכות המעבר של יהודי העיר בבית הקברות המוסלמי, בהן שאלות ותשובות בעניין מאת פוסקי הלכה מוסלמיים, פסקי דין של שופטים וצווים של מושלים. באחד המקרים השיגו שתדלני העדה היהודית אישורים מפוסקי הלכה של ארבעת האסכולות, צווים משישה מושלים ומסמך עליו חתמו 49 עלמאא, המכירים כולם בזכות היהודים לעבור בשטחי המוסלמים ולהימנע מהפרעות.¹⁵⁴ בארכיון הקהילה בקהיר השתמרו תעודות רבות מסוג זה. התעודות הינן מן השנים 1007ה [1598/9],¹⁵⁵ 1013ה [1604/5],¹⁵⁶ 1022ה [1613/4],¹⁵⁷ 1050ה [1640/1],¹⁵⁸ 1056ה [1646/7],¹⁵⁹ 1059ה [1649],¹⁶⁰ צווים משנת 1093ה (1682),¹⁶¹ תעודה מ-1097ה

¹⁴⁹ בן-זאב, בית הקברות, עמ' יד.

¹⁵⁰ א"ק 389. תעודה זו לא נזכרת אצל בן-זאב, בית הקברות.

¹⁵¹ צילום התעודה שמור בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, אוסף י' בן-זאב, תיקייה 1. התעודה מסומנת בקטלוג התעודות הערביות באוסף קהילת קהיר כתעודה מס' 391.

¹⁵² במקור: "بان طائفة [כך!] اليهود المذكورة يذفنون في مقر الكائنة [כך!] باراضي سمناود المذكورة" (שורות 17-18).

¹⁵³ במקור: "ولما تأمل ذلك مولانا... التامل الكافي واطلع عليه الاطلاع الشافي منع من يتعرض من الطائفة المذكورة بسبب دفنهم... في ارض مدينة سمناود المذكورة". (שם, שורות 19-22). סופר בית הדין יצר כאן חריזה נאה (الكافي – الشافي).

¹⁵⁴ אלנחל, המנהל השיפוטי, עמ' 57.

¹⁵⁵ א"ק 102.

¹⁵⁶ א"ק 83.

¹⁵⁷ א"ק 95.

¹⁵⁸ א"ק 279.

[1685/6],¹⁶² תעודה מ-1175 [1761/2],¹⁶³ ועוד כמה תעודות לא מתוארכות.¹⁶⁴ לא בכל הזמנים עמד השלטון העות'מאני לצד היהודים בסוגיה זו. בתקופות בהן התמרדו שליטים מקומיים ממוצא ממלוכי בשלטון המרכזי העות'מאני הורע מאד מעמדם של הדיימים. כך למשל, בשנת 1186ה [1772/3], בימי שלטונו של עלי בן אלכביר, הוצא פסק דין האוסר על היהודים לעבור דרך בית הקברות המוסלמי. בעקבות זאת נאלצו היהודים ללכת לאורך הנילוס אל בית הקברות ודרכם התארכה בכמה קילומטרים.¹⁶⁵

ג. דמי חסות: מנהיגי העדות היהודיות בקהיר לא הסתפקו בהשגת אישורים שרעיים על בעלותם על בית הקברות בבסאתין ועל זכותם לקבור בו מבלי מפריע, ודאגו גם לשמירה צמודה על מסע הלוויה. ישראל בן-זאב הציג תשלומים אלו כ"מס קבורה",¹⁶⁶ אולם הצגה זו אינה נכונה לדעתי. התשלום עבור השמירה לא שולם לרשויות העות'מאניות אלא לראשי השבטים הבדואים החונים סביבות העיר, שסיפקו בתמורה לתשלום אבטחה למסע הלוויה הלך ושוב. למעשה, יש לראות בתשלומים אלו דמי חסות.¹⁶⁷ יש להניח כי בני השבטים הבדואים נטלו חלק בהתנכלות הקבוצה ללוויות היהודים, ואולי אף היו המתנכלים העיקריים.¹⁶⁸ נראה שהשלטון העות'מאני אפשר מערכת זו של גביית דמי חסות, כדרך למציאת מקור הכנסה לשבטים הבדואיים ולנטרול האיום הנשקף מהם לסדר הציבורי. בחוזה השמירה שנחתמו בין הצדדים פורטו לעתים ההתנכלויות השונות אשר על מניעתן הופקדו השומרים הבדואים. כך למשל, בתעודה משנת 1648/9 נכתב כי הממונים על מתי היהודים (דהיינו: ראשי חברות הקברים) שילמו 30 נצף פצ'ה תמורת "השמירה על היהודים בזמן עברם עם מתייהם בדרך בית הקברות [המוסלמי] ומניעת כל מי שיפריע להם בפגיעה, נזק, יידי אבנים וכדומה".¹⁶⁹ ידיעות על תשלומים עבור אבטחת לוויית בקהיר קיימות בידינו כבר מתקופת הגניזה הקלאסית. ברשימות הוצאות על קבורה נמנית אבטחת מסע הלוויה כאחת ההוצאות.¹⁷⁰ לאחר התקופה הפאטמית אין בידינו ידיעות ממשיות על עניין זה עד לתקופה העות'מאנית. בארכיון הקהילה בקהיר השתמרו קבלות רבות שנופקו עבור תשלום דמי החסות. הקבלה הקדומה ביותר ששרדה הינה משנת 1007ה (1598/9),¹⁷¹ והמאוחרת משנת 1125ה [1713/4],¹⁷² בה שולמו דמי חסות עבור שנת 1133 [1720/1] (ראו נספח 1). משנה זו, 1713/4, שרד גם חוזה¹⁷³ שנחתם בין ראשי הבדואים¹⁷⁴ ומנהיגי הקהילה היהודית ובו סוכם על הגנה שיספקו הבדואים בזמן המעבר בבית הקברות המוסלמי.¹⁷⁵

¹⁵⁹ א"ק 58.
¹⁶⁰ א"ק 104.
¹⁶¹ א"ק 139, 124, 295.
¹⁶² א"ק 228.
¹⁶³ א"ק 285.
¹⁶⁴ א"ק 410, 395, 158, 273, 151.
¹⁶⁵ וינטר, יחסי היהודים, עמ' 401-400. לתעודה נוספת בעניין יחסו של עלי בן לבית הקברות היהודי ראו גם א"ק 434 שנדפסה אצל בן-זאב, עלי בן, עמ' 249, ובתרגום לעברית בעמ' 246.
¹⁶⁶ בן-זאב, בית הקברות, עמ' י.
¹⁶⁷ אני מודה לידידי יוחאי בן-גדליה שהציע לי "קריאה" זו לתשלומי האבטחה.
¹⁶⁸ וראו דבריו של בן-זאב: "אכן, לפעמים היו השומרים עצמם משסים את האספסוף להתנפל על מלוי המתים היהודים" (בן-זאב, עלי בן, עמ' 247).
¹⁶⁹ במקור: حراسة اليهود حين مرورهم بامواتهم من طريق القرافة ومنع من يتعرض لهم بالاذية والضرر والرجم بالأحجار وغير ذلك (א"ק 242).
¹⁷⁰ גויטיין, חברה, ה, עמ' 160-162.
¹⁷¹ א"ק 313.
¹⁷² א"ק 444. בכרטיסיות העבריות שהכין י' בן-זאב לחלק מן התעודות בארכיון הקהילה רשם ביחס לקבלה משנת 1114 להגירה [1702/3], א"ק 508: "תשלום אחרון עבור העברת מתי היהודים" מן הגיטו היהודי אל בית הקברות באלבסאתין, אולם הרישום שגוי כפי שניתן להיווכח למעלה.
¹⁷³ א"ק 194.
¹⁷⁴ במקור: بعض الاعراب.
¹⁷⁵ במקור: على ان يتولى العرب حراسة اليهود عند طلوهم القرافة.

תשלומי דמי השמירה הועברו לידי ראשי השבטים הבדואים על ידי נציגי שלושת העדות היהודיות בקהילת קהיר: ה"אירופים" (אלאפרנג'), המוסתערבים והמגרבנים. הקראים והשומרונים יוצגו על ידי ראשי העדות הגדולות. עיון בתעודות מעלה כי לא היה נוהג קבוע בעניין – לעתים ייצג הממונה ה"אירופי" עדות אלו, לעתים הממונה המגרבי, ולעתים הממונה המוסתערבי, אך רוב התשלומים עברו בידיו ממוני היהודים ה"אירופים".¹⁷⁶ אין ספק כי הקראים והשומרונים השתתפו בהוצאות השמירה. בתעודה מן הקהל הקראי של קהיר משנת ת"ח (1658) העוסקת בפעילותם של ראשי המשמרה של חברת הקברים הקהלית נזכר תשלום ל"גפר אלערב" (שומר [מטעם] הערבים, הבדואים).¹⁷⁷ יש להניח כי ראש המשמרה הקראי וכן הממונה על הקבורה מטעם השומרונים פרעו את חלקם בתשלום דמי החסות לממונה הרבני.¹⁷⁸ נציג לדוגמה את אחת הקבלות הללו, על-פי תמציתה בקטלוג בן-זאב:

מסמך רשמי בעניין קבלת שכר שמירה.

תעודה שרעית [המעידה כי] כמה מראשי השבטים הבדואים קיבלו סך קצוב מיעקב בן אהרון המכונה "בירב",¹⁷⁹ ואברהם בן שועה המכונה "מיידון", הממונים על מתי היהודים האירופים והשומרונים והקראים, ומח'ליפה בן יששכר וממנחם בן דוד המכונה "כשישה", הממונים על מתי היהודים המגרבנים, ומשמואל בן מנחם אלחשאש המכונה "הרופא", ומה'מעלם' שמואל שוקיר, הממונים על מתי היהודים המצריים [=המוסתערבים], תמורת דאגתם לשמירה על עדות היהודים בלכתם לקברי מתייהם משער בית הקברות [המוסלמי] עד ל'בסאתין אלזיר' [מילולית: גני השר], הלוך ושוב, לתקופה של שלוש שנים מראשית שנת 1076 עד תום שנת 1078 [אוגוסט 1663-יולי 1666]. מתוארך לשנת 1073 [1662/3]. תרגום שלי.¹⁸⁰

ד. עריכת הלוויות בלילה: מלבד הצטיידות בפסקי דין המכירים בזכותם לעבור בבית הקברות המוסלמי, והשגת אבטחה בתשלום למסעות הלוויה, ננקטו גם צעדי מנע על ידי האוכלוסיה היהודית בקהיר למניעת חיכוך בזמן הלוויה. הצעד הבולט בהם היה דחיית הלווייה לשעות הלילה המאוחרות. הנוהג לקיים את הקבורה בלילה זכה לגיבוי הלכתי של חכמי העיר. רדב"ז משיב לטענתם של "קצת משכילים" שטענו כי יש בדבר משום איסור

¹⁷⁶ מטעם האירופים שילמו עבור הקראים והשומרונים הממונים יוסף בן שלמה בשנים 1007 ה (א"ק 313), 1013 ה (א"ק 264), 1015 ה (א"ק 270) ויעקב בן אהרן בירב, 1058 ה (א"ק 1648/9), א"ק 242; 1065 ה (א"ק 284); 1073 ה (א"ק 303). יחד עם אברהם מיידון. נראה לזהות את האחרון עם יעקב ממונה היהודים האירופים ששילם את דמי החסות עבור האירופים, הקראים והשומרונים בני תשלומים (לתקופות שונות) בשנת 1078 ה (א"ק 314; א"ק 318 – עם שחאתה כפוס). בשנים 1083 ה (1672/3) ו-1084 ה (1673/4) שילמו עבור כלל יהודי קהיר שחאתה כפוס, ממונה היהודים האירופים, וסעדיה בן משה, שהיה אולי ממונה המוסתערבים (א"ק 257, א"ק 401). מטעם המגרבנים שילמו עבור הקראים והשומרונים הממונה נסים בן מסעוד בשנת 1062 ה (1651/2), א"ק 206. הלה שילם באותה שנה עבור כלל יהודי קהיר, רבניים ואחרים, והממונים דוד שמחון וחביב בן ח'ליפה 1085 ה (1674/5), א"ק 413. בתעודה זו כבר לא נזכרים השומרונים, וממונים אלו שילמו עבור המגרבנים והקראים בלבד.

מטעם המוסתערבים שילם הממונה שלמה סכנדרי עבור הקראים בשנים 1089 ה (1678/9), א"ק 418; 1095 ה (1683/4), א"ק 205 ובתעודה נוספת מאותה עת (א"ק 191. לזמנה ראו נספח 5, הערה 67).

¹⁷⁷ כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1406.

¹⁷⁸ השומרונים נזכרים בקבלות אלו עד לשנת 1084 ה (1673/4) ואילו בתעודה מן השנה שלאחריה כבר לא נזכרים השומרונים, ויש בזה כדי להעיד על היעלמות שרידי הקהילה השומרונית של קהיר באותה עת. בן-זאב ציין במאמר מוקדם (עלי ב"ך, עמ' 245) כי הקבלה האחרונה בה נזכרו השומרונים היא משנת 1078 ה אך במאמרו המאוחר יותר (בית הקברות, עמ' יא) תיקן לנכון כי "התעודה האחרונה שבה נזכר תשלום בעבור שומרוני היא משנת 1084 להג'. יש לשער, אפוא, שלאחר זמן זה פסקו השומרונים מלקבור את מתייהם בבית קברות זה, אולי משום שבאותה עת פסק הישוב השומרוני בקהיר".

¹⁷⁹ במקור: الشهير بابي راب. נראה שסופר בית הדין סיגל לשם העברי צורה ערבית.

¹⁸⁰ א"ק 303. במקור: اشهاد شرعي بتسلم أجرة حراسة. مستند رسمي يتسلم بعض مشايخ العربان مبلغا معيناً من يعقوب بن هارون الشهير بابي راب وإبراهيم بن شوعة الشهير بمبيضون وهما المتكلمان عن أموات اليهود الإفرنج والسمرية والقرائين ومن خليفة بن سخار ومن مناحم بن داود الشهير بكشيشة. وهما المتكلمان عن أموات اليهود المغاربة ومن المعلم شمواًل بن مناحم الحشاش الشهير بالحكيم والمعلم شمویل شقير. وهما المتكلمان عن أموات اليهود المصريين. نظير قيامهم بحراسة طوائف اليهود عند توجههم إلى مقابر أمواتهم من باب القرافة إلى بساتين الوزير ذهاباً وإياباً لمدة ثلاث سنوات من أول سنة ست وسبعين وألف لغاية سنة ثمان وسبعين وألف. مؤرخ في سنة ثلاث وسبعين وألف. לדוגמה נוספת ראו במדור התעודות לפרק זה, תעודה 3.

הלנת המת. רדב"ז קבע כי איסור הלנה הוא דווקא בהשהיית הקבורה לכל הלילה, אולם מעבר לזה, הרי שבמציאות הנוכחית דווקא ההמתנה ללילה היא היא השמירה על כבוד המת:

"ובר מן הדין במנהג שלנו ליכא קושיא¹⁸¹ כלל דכל עכובא הוי לכבודו שהרי ביום העכו"ם מבזים ומקללים וקצתם רוגמים באבנים. וכן בתחילת הלילה שעדיין כל החנויות פתוחות עד שליש הלילה ונמצא כל עכבתם הוי לכבודו של מת" (הדגשה שלי).¹⁸²

¹⁸¹ = וחזין מזה, במנהג שלנו אין קושייה.

¹⁸² שו"ת רדב"ז, א, סי' שיא, נ ע"ג. תשובת הרדב"ז מובאת במלואה גם בשו"ת גנת ורדים, יורה דעה, כלל ה, סי' ב, ולאחריה (בסי' ג' שם) דן המחבר בעניין הלנת המת ביום טוב.

אפילוג

החברה המוסתערבית: קווים לדמותה

עבודה זו הוקדשה לתיאור דמותה של היהדות המוסתערבית בין השנים 1700-1330. להלן אציג כמה תובנות מרכזיות שניתן להפיק מפרקי המחקר על אופייה של חברה זו, ועל התהליכים שעברו עליה בתקופה ארוכה זו.

א. חברה בתהליכי שינוי

בעבודה זו משתקפת לנגד עינינו חברה בתהליכי שינוי. במשך התקופה הארוכה שנבחרה בעבודתנו, עברו על היהדות המוסתערבית שינויים רבים. חלק מהשינויים היו תוצאת אירועים מדיניים. הכיבוש העות'מאני ב-1516/7 הוביל לכמה תמורות משמעותיות, בהן: ביטול הנגידות וחיזוק כוחה של ההנהגה המקומית בקהילות, צמיחה כלכלית ושיפור מסויים ביחס השלטונות למיעוטים, וכן תלות הולכת וגוברת של המרכזים היהודיים במרחב הנדון בכוח השפעתם של יהודים מקורבים לשלטון באסתאנבול. חשיבות רבה לא פחות נודעה לתהליכים פנימיים בתוך החברה היהודית. במהלך התקופה הנדונה עמדה היהדות המוסתערבית לנוכח גלי הגירה רבים אשר שינו באופן יסודי את המציאות הדמוגרפית בחברה היהודית באגן הים התיכון המזרחי. במקומות רבים נותרו המוסתערבים רוב האוכלוסייה היהודית, אך בכמה קהילות (דוגמת צפת וירושלים) הפכו עד מהרה לקבוצת מיעוט. אולם, גם בקהילות בהן היוו המוסתערבים את הרוב, היו חשופים בני חברה הרוב להשפעות רבות מצד בני המהגרים. נציין בקצרה את זירות ההשפעה העיקריות:

ארגון: השפעתם העמוקה של המהגרים על היהודים המוסתערבים ניכרה בעיקר בתחום הארגוני, והובילה ליצירת מסגרות חדשות שלא נודעו קודם לכן. יצירת הקהל המוסתערבי, כמסגרת חדשה שהופיעה בראשית המאה השש-עשרה, היתה תמונת ראי לתהליך שהחל בקרב המהגרים. בתקופה הממלוכית חיו היהודים המוסתערבים בכל עיר וכפר בתודעה אחדותית. ה"אחר" היה היהודי הקראי, אך כלל היהודים הרבניים פעלו יחד, התפללו בבית כנסת משותף, נתמכו מקופת ההקדש היחידה, וראו בכלל חכמי העיר כתובת לצרכיהם הדתיים. מהגרים יהודים נטמעו באופן טבעי בקהילות המקומיות ואף הגיעו לעתים לעמדות הנהגה. לעומת זאת בתקופה העות'מאנית נפער קרע בתודעה היהודית הקולקטיבית. רגשי ההזדהות של היהודי המוסתערבי היו מופנים עתה כלפי הקהל שלו, כלפי החברה הקרובה וההומוגנית יותר בה גדל והתפתח. לא לחינם פרץ העימות בין המוסתערבים למגרבים בבית הכנסת בקהיר במלוא עוצמתו רק ב-1527, על אף שמתפללים משתי העדות חלקו יחדיו את בית הכנסת בעיר מזה דורות. משהתחילו להופיע מסגרות קהילות של יוצאי ספרד ויוצאי המגרב, גברה המוטיבציה של המקומיים להגן על מעמדם הבכיר בבית הכנסת, ולשמור בקנאות על מנהגיהם הקדומים. דחיקת המהגרים המגרבים משיתוף מלא בחיי בית הכנסת לא היתה בה משום הוצאה מחוץ לחברה היהודית, מפני שבתודעה הציבורית כבר היה ברור כי כל קבוצה יכולה ורשאית להקים לעצמה מסגרת נפרדת משלה.

המוסתערבים קלטו מן המהגרים דפוסי ארגוניים שונים, כשהבולט בהם היה הקמת חברות. הופעתן של "חברות קברים" העוסקות בסידורי הלוויה והקבורה בקהלים המוסתערבים ברורה ומוכחת, אך קיומן של חברות נוספות (דוגמת ביקור חולים, הכנסת כלה וכדומה) עדיין צריך ביסוס נוסף. משרות שונות אומצו בהשפעת המהגרים (דוגמת ה"מרבץ תורה" ועוד). עם זאת, הראינו כי לצד קליטת גופים ארגוניים חדשים, המשיכו המוסתערבים לשמור על דפוסי ההנהגה הישנים, לפחות לאורך המאה השש-עשרה. כוחם של כמה גורמים, שתפסו מקום חשוב בהנהגה בתקופה הממלוכית, כדוגמת החזנים, ירד עתה, אולם שיטת ההנהגה על ידי קבוצת "זקנים", נותרה דפוס ההנהגה המרכזי.

לשון: בתחום הלשוני היו אלו המהגרים שאימצו לבסוף את שפת המקומיים. בתהליך ארוך וממושך זנחו המהגרים את לשונותיהם המקוריות (קסטיליאנית, קטלאנית, פורטוגלית, יידיש ועוד). במרכזים החשובים באנטוליה ובבלקאן התמידו כידוע יוצאי חצי האי האיברי לדבר בלהג הספרדי-יהודי, אולם במרחב הנדון אומצה לבסוף הערבית-היהודית כשפת דיבור בידי המהגרים. תהליך זה החל לדעתי במהלך המאה השבע-עשרה, אך הושלם רק מאוחר יותר, מעבר למסגרת הכרונולוגית של המחקר.

מאידך, בהשפעת נהגם של המהגרים לכתוב את יצירות התרבות ה"גבוהה" בעברית (לצד סיבות נוספות), חדלו המקומיים להשתמש בערבית כשפת כתיבה. יצירותיו בערבית-יהודית של ר' דוד הנגיד (השני) חותמות תקופה, ומעלה משמשת הערבית-יהודית לכתובת יצירות של התרבות ה"עממית" בלבד. תחום נוסף בו ניכר שינוי מהיר הינו השטרות. בעוד שעד לסוף התקופה הממלוכית נכתבו השטרות בערבית-יהודית בדרך כלל, הרי שבמאה השש-עשרה עברו המקומיים (למעט הקראים) לכתוב את שטרותיהם בעברית, שפה נוחה לתקשורת בין הקבוצות היהודיות השונות.¹

חיי הרוח: תחום נוסף בו ניכרה השפעת המהגרים היו חיי הרוח. בחינת דרשותיהם של ר' אהרן גרישור' יוסף גארסון הראתה כי כבר בראשית המאה השש-עשרה ניכרה ההשפעה התרבותית הספרדית בקרב האוכלוסייה הוותיקה. לימוד התורה התפשט בשכבות רחבות יותר ומסגרות לימודיות חדשות הוקמו. בפרק 7 הצגנו למשל את דמותו של ר' דוד בדוסי, חכם מוסתערבי שמצא את פרנסתו בהוראת תלמוד במסגרת לימודית חדשה. עם זאת, ההנהגה הדתית בקהלים המוסתערבים נמסרה לא פעם בידיהם של חכמים מקרב המהגרים, אשר התמנו למשרות דיינות ורבנות.

יצירתו של החכם המוסתערבי הבולט במאה השש-עשרה, ר' יוסף בן ציאח, מעידה אף היא על עומק ההשפעה התרבותית של המהגרים היהודיים האירופים. ר' יוסף משלב בכתיבתו הקבלית מסורות סוד אשכנזיות שהגיעו לידי כנראה מידי חכמים אשכנזים, ובכתיבתו ההלכתית מפגין זיקה מסוימת לעולמם של הפוסקים הספרדיים. בכמה מקרים אימץ את מבטם הביקורתי של חכמי המהגרים על רמתה הדתית של האוכלוסייה הוותיקה, וביקש לעורר רפורמות הלכתיות בתחומים שונים.

ב. חברה במאבק

לצד השפעתם של המהגרים על לימוד התורה והיצירה האינטלקטואלית, ניכרו גם השפעות רבות בפרקסיס הדתי. נוסח התפילה המוסתערבי קלט לתוכו השפעות אירופיות רבות. כך למשל נעלם המנהג להתפלל תפילה אחת בלחש (כתקנת הרמב"ם) והתקבל מנהג המהגרים לחזור על התפילה כתקנת חז"ל. מעמדה של המסורת הוותיקה התערער ונפגע. טקסים עממיים ותיקים הותקפו בידי חכמי המהגרים, ומסורות לוקאליות עוצבו מחדש לאור האתוס ההלכתי והקבלי של חכמי ספרד. כך למשל עוצבה מחדש המסורת על מירון, שהפכה ממוקד לחגיגה עממית ולתפילה על הגשם, לאתר המזוהה עם תורת הסוד של רשב"י.

אולם תהליך זה לא התנהל על מי מנוחות. המוסתערבים ביקשו לשמור על מסורתם ועל המנהגים המקובלים אצלם מאבותיהם. במהלך המאות השש-עשרה והשבע-עשרה עמדו המוסתערבים תחת מכש לחצים לנטוש מנהגים מסויימים, וחשו לא פעם עלבון עמוק לנוכח הביקורת על מסורתם. במחקרנו סקרנו את הזירות העיקריות בהן התנהל העימות על המנהג המוסתערבי. הזירה שעוררה את הרגשות הסוערים ביותר היתה שאלת כשרותם של המקואות המקומיים ונהגי הטבילה המקובלים. על עוצמת הפגיעה שחשו המקומיים לנוכח ביקורתם של המהגרים, מעידים למשל דברי ההצטדקות של רדב"ז: "אני לא באתי להטיל פגם בטבילות אשר

¹ ראו הדיון אצלי ב: ארד, ערבית ועברית, עמ' 107-108. תמורה נוספת בתחום השטרות שיש לזקפה להשפעת המהגרים היא המרת מניין השטרות במניין ליצירה (ראו פרק 3.1, הערה 9).

נעשו לפניו ושישראל בעלו נדות חס ושלום".² זירות מרכזיות אחרות בהן התנהלו עימותים היו הליטורגיה והמצוות התלויות בארץ. בדרך כלל היו חכמי המהגרים הגורם שעורר את הדיון בכשרותם של המנהגים המקומיים, אולם היו גם מקרים בהם התעוררה הביקורת "מלמטה", מקרב בני משפחות המהגרים (כגון תלונתן של נשות הספרדים בחלב על אי-כשרותו [בעיניהן] של המקווה בעיר וביקורת המתפללים הספרדיים בקהיר על מנהגי התפילה של המוסתערבים).

התגובה המוסתערבית נעה בקשת רחבה: מנסיון להציג מענה הלכתי לטענות הביקורת ועד מעשי אלימות והסגרה לשלטונות. המוסתערבים בקהילות השונות ניסו לגייס פוסקי הלכה, מוסתערבים ומהגרים כאחד, כדי שיכירו בכשרות מנהגיהם ויכתבו פסקים התומכים בהם. מאמץ זה חשף את חולשתה של ההנהגה הרבנית המוסתערבית. ר' יוסף נ' ציאח היה היחיד כמעט שהיה בכוחו להתמודד עם חכמי הדור מקרב המהגרים (ספרדים, איטלקים ואשכנזים) בטיעונים הלכתיים ברמה דומה.

במקביל, המוסתערבים ותומכיהם (דוגמת ר' יששכר נ' סוסאן המגריבי) העלו על נס את עתיקות המנהגים שבידם ותבעו לבצר את המעמד הראוי להם. דומה שההדגשה החוזרת ונשנית בטקסטים (ספרותיים ותיעודיים כאחד) שנכתבו על ידי מוסתערבים כי מנהגיהם נשמרו בידם "מדור ודור", "מימות עולם" ו"משנים קדמוניות",³ משקפת את תחושת המגננה של המוסתערבים מול המערערים על כשרות המנהג המקומי ונועדה להבליט את הטענה כי מנהגם הוא מנהג ותיקין שהוד קדומים חופף עליהם ואין לבטלו במחוי יד.

ג. חברה בתנועה

היהודים המוסתערבים חשו זיקה טבעית למקום מושבם. הם לא חשו כמהגרים וזרים ולא היו חדורי געגועים לארץ מוצא רחוקה. מחברים בני עדה זו גילו זיקה עמוקה לנוף הסובב אותם. כך למשל, המשורר הדמשקאי יוסף הלוי נואס חיבר שיר המוקדש לנהרות דמשק,⁴ ואילו ההיסטוריון המוסתערבי בן קהיר, יוסף סמכרי, גילה עניין רב במרחב הגיאוגרפי הקרוב, והקדיש מקום רחב בספרו לתיאור מהלכו של הנילוס ולהתחקות אחר מקורותיו.⁵ שליטתם של המוסתערבים בשפה המדוברת והתערותם באורחות החיים המקומיים, בלבד, בשפה ובמנהגים המקובלים, הביאה אותם לחוש חלק בלתי נפרד מן הנוף האנושי והגיאוגרפי של הארצות בהן חיו.

ועם זאת, אין לתאר את הרצף היישובי של המוסתערבים בארצות מושבם כהליך סטטי נעדר תהליכים של הגירה ושינויים דמוגרפיים. ממצאי המחקר מעלים כי הדימוי הרומנטי של המוסתערבים כפלאחים הנאחזים דור אחר דור באדמתם, אינו נכון. בין הקהילות דוברות הערבית בארצות האסלאם היתה תנועה מתמדת, שגם אם לא הגיעה להיקף גלי ההגירה מאירופה, היתה תופעה בעלת חשיבות שנתנה אותותיה בחיי החברה המוסתערבית. התנועה ניכרה בייחוד בין הקהילות הכפריות. במהלך התקופה הנדונה ניטשו כפרים אחדים ואחרים נושבו מחדש.⁶ גם בין המרכזים העירוניים היתה תנועה רבה.⁷ שכיחותם הרבה של שמות דוגמת חלבי, חאמי (או: חמוי) [=יוצא חמאה], ירושלמי (או: קדסי), גזאוי [=יוצא עזה],⁸ שאמי⁹ ועוד בתעודות הגניזה

² שו"ת רדב"ז, ח, סי' קמ, פה ע"א.

³ ראו לעיל, פרק 3.4, הערות 406 ו-490, וראו ארד, לדמותו, עמ' 192; הקר, המוסתערבים, עמ' 98.

⁴ דיואן יוסף הלוי, סי' שעה, 17ב. השיר נדפס להלן בלקט שיריו במדור התעודות, שיר מס' 5. אפשר שגם השורה "רחב לבב כמימי הנהרות בלי הפסק בהלכום ושובן" (שם, 16ב, סי' שסב) נכתב בהשראת נהרותיה הגדולים של דמשק.

⁵ דברי יוסף, עמ' 128-112, וראו דבריו של ש' שטובר שם, עמ' 49. ראו גם לעיל פרק 3.4, הערה 476.

⁶ ראו ברסלבי, לחקר ארצנו, עמ' 168, 175-173.

⁷ וראו דבריו של א' אשתור: "יהודי מצרים לא ביקרו הרבה בארצות אחרות אבל בתוך גבולות הממלכה הממלוכית נסעו הלך ושוב מצפון לדרום ומזרח למערב. כמובן נשתנו המסיבות בהתאם למצב הפוליטי הרבה פעמים" (אשתור, תולדות, ב, עמ' 365). וראו שם בעמ' 369-366 על הביטחון בדרך בתקופות שונות, על השיירות, הח'אנים, זמני הנסיעה ממקום למקום של שליחי ה"בריד" [הדואר] ושל הנוסעים הרגילים.

⁸ על התנועה בין עזה למצרים ראו גם חיבור בהלכות שחיטה שהועתק ב-1700 ברשיד ובשערו כתב המעתיק: "העתקתי אותה פה רשיד יע"א שנת ה' עוז לעמו ית' [ת"ס] לפ"ק העבד אהרן טאויל תושב עזה תוב"ב" (אוסף ביל גרוס 157, סרט 46200 במתכ"י).

⁹ המונח "שאם" משמעו סוריה רבתי בכלל (לרבות ארץ-ישראל) אך הוא משמש בפרט כשם נרדף לדמשק.

מעידה על נוכחותם של מהגרים יהודים רבים מסוריה וארץ-ישראל במצרים. הגירה פנימית התרחשה גם בין קהילות מצרים, כפי שמעידים השמות סכנדר (או: סכנדרני), בולאקי, גמרי, ג'וג'רי, דמוהי, זפתאוי, מחלי, מנצורי, פאוי ועוד,¹⁰ הנזכרים בתעודות גניזה ובמקורות אחרים. מהגרים הגיעו גם מארצות אחרות שבעולם האסלאם. פרק מיוחד (3.2) הוקדש בעבודה זו למהגרים היהודיים מן המגרב וליחסיהם המורכבים עם המוסתערבים, אולם מהגרים יהודים הגיעו, גם אם בשיעור מועט יותר, גם מעיראק, איראן, כורדיסטאן, אנטוליה ותימן (בעיקר עדן).¹¹ באיגרת מירושלים מאמצע המאה החמש-עשרה נזכר חסיד ממוצא עיראקי ששהה בירושלים וזכה לחיזיון אודות הגאולה הקרובה: "הנה בקהל ירושלים נמצא איש אחד חסיד עד מאד... אשר מחדש בא מארץ בבל, והוא כהן לאל עליון ממשפחת צדוק וממשפחת אמו הוא מזרע דוד המלך ע"ה".¹² באגרת אחרת מסופר על "אנשי" [מארץ בבל ומארץ פרס ומדי ומיהודו ומארץ סיני ומארץ תמן] "שהגיעו לירושלים".¹³ עדויות אלו, על אף שיש בהן מימד אגדי, מכילות גרעין עובדתי על הגירה כלשהי לירושלים מארצות האסלאם בתקופה זו.¹⁴

ישנן עדויות מן המאה החמש-עשרה גם על הגירה מכאפא (בחצי האי קרים) לדמשק, ועל הגירת יהודים מאיראן לסוריה ולמצרים.¹⁵ עדויות דומות קיימות גם ביחס למאה השש-עשרה.¹⁶ מהגרים אלו נחשבו כחלק אינטגרלי מהקהלים המוסתערבים בהם נקלטו.¹⁷ לא היו חסמים בפניהם, וכמה מהם אף השתלבו בהנהגת הקהל. כך למשל, ר' דוד עדני, חכם ממוצא תימני שהשתקע בקהיר, כיהן בשלהי המאה השש-עשרה ב"מועצת הזקנים" שהנהיגה את הקהל המוסתערבי בעירו.¹⁸ אם כן, בניגוד לתמונה הקלאסית במחקר הרואה במוסתערבים יסוד סטאטי ובלתי משתנה של אוכלוסייה היושבת במקומה מדורי דורות, יש לראות בחברה זו חברה דינאמית אשר בניה נעים לעתים מכורח הנסיבות, מעיר לעיר ומארץ לארץ, והיא פתוחה לקליטת מהגרים דוברי ערבית מארצות שונות.

ד. חברה יציבה

מן האמור עד כה ניתן להתרשם שהחברה המוסתערבית במוצאי ימי הביניים חוותה שורה של זעזועים מדיניים, דמוגרפיים, חברתיים ודתיים. זעזועים אלו עשויים להביא כל חברה לידי משבר והתמוטטות, אולם המוסתערבים גילו שרידות רבה, ולאורך התקופה הנדונה שמרו על זהותם ולא נטמעו בקרב המהגרים. מאוחר יותר הותכו זה בזה היסודות השונים ביהדות מזרח הים התיכון והפכו לחברה רבגונית אחת (למעט הקראים, וכן הפרנקוס, ששמרו במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה על נבדלותם), אולם נראה שבנקודת הזמן בה נחתם מחקרנו (סוף המאה השבע-עשרה) עדיין היתה היהדות המוסתערבית קבוצה מובחנת מבחינה ארגונית

¹⁰ ראו בפרק 1 בערכיהן של קהילות אלו.

¹¹ לריכוז אזכורים של יהודים מעדן במצרים במאות החמש-עשרה והשש-עשרה ראו ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 51-52 וראו גם אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 258-259.

¹² גויבאואר, עשרת השבטים, עמ' 48.

¹³ שם, עמ' 46.

¹⁴ וראו דבריו של י' הקר (זיקתם, עמ' 28): "נראה לומר, לפי שעה, שעיקרה של עלייה זו היה מארצות המזרח ולא מארצות אירופה, ואין אנו יכולים לזהות עדיין במי בדיוק מדובר". קשה להכריע לעתים בכמה מקורות מתקופה זו האם מדובר בעלייה לרגל, או בעלייה ממש, כלומר הגירה לשם השתקעות. על העלייה לרגל מן המזרח בתקופה הממלוכית ראו בהרחבה אצל ריינר, עלייה, עמ' 119-127. על עלייה ועלייה לרגל מבבל לארץ-ישראל במאה החמש-עשרה ראו גם א' בן-יעקב, יהודי בבל בארץ-ישראל, מהעליות הראשונות ועד היום, ירושלים תש"מ, עמ' 13-14.

¹⁵ אשתור, תולדות, ב, עמ' 82.

¹⁶ על קהל הבבלים (יוצאי בגדד) בצפת, ראו הקר, יוניים נקבצים, עמ' 134, הערה 5. בפנקס ההקדש המוסתערבי בקהיר נזכר בשנת ש"ח (1598) אדם בשם מנחם בבלי (TS NS 225.73). על יהודים מבבל בצפת, בירושלים ובחברון במאות השש-עשרה והשבע-עשרה ראו גם בן-יעקב, שם, עמ' 14-17. על מהגרים מכורדיסטאן ראו למשל שו"ת מהרי"ט, א, סי' פב. בפנקס ההקדש הנזכר נרשמה בקיץ ש"ג (1590) העברת כספי צדקה ל"יתום כורדי משעדה פל גואלה [=סיוע במס הגולגולת שלן] (CUL Or. 1080 J 253).

¹⁷ וראו דבריהם של א' וי"י ריבלין ביחס למוסתערבים בדמשק: "קהל המוסתערבים, הם תושבי הארץ מקדם; ועליהם יחשבו גם כל אלה הבאים לדמשק מארצות המזרח הקרובות, מבבל ומפרס" (ריבלין וריבלין, לקורות, 87).

¹⁸ ראו הקר, המוסתערבים בקהיר, עמ' 99, וראו גם ENA NS 29.11, 1r.

ותרבותית בקרב יהודי סוריה, ארץ-ישראל ומצרים. אמנם, כפי שהראה ירון בן-נאה, במהלך המאה השבע-עשרה הלך ונחלש מעמדן של הקהלים, ועלה כוחן של מסגרות כלל-עירוניות.¹⁹ תמורה זו ניכרת גם בקרב המוסתערבים. לדוגמה, בחוזה שנחתם בקהיר ב-1691 עם גבאי של הגאבילה (מס קהילתי) שהוטלה על מכירת בשר, נזכר כי בין יעדי הגאבילה היה "לפרוע החק הנהוג לקופות התמיד של עניי עירינו".²⁰ ודוק: "עירינו" ולא "קהלנו" כפי שמופיע בתעודות מתקופות קודמות. ועם זאת, גם בתקופה זו המשיכו לפעול בקהיר הקדש מוסתערבי עצמאי, ומניין מוסתערבי נפרד. גם מבחינת השלטונות נחשבו עדיין המוסתערבים, המגרים והספרדים כקבוצות נבדלות, ובתעודה רשמית משנת 1133 ה (1720/1) עדיין נזכרים נציגים נפרדים למוסתערבים, לאירופים, ולמגרים.²¹

למרות הזעזועים הרבים שעברה היהדות המוסתערבית, מבטאים המקורות המוסתערביים בטחון עצמי וגאווה גדולה בזהות העדתית. נראה שלא היתה בהם התבטלות ונמיכות קומה כלפי רמתם התרבותית הגבוהה יותר כביכול של אחיהם המהגרים אלא תחושת שורשיות וזקיפות קומה.

ה. חברה מיוחסת וגאה

היהודים המוסתערבים הפגינו דימוי עצמי גבוה ותחושת גאווה. דימוי גבוה זה נבע לדעתי משני גורמים מרכזיים: תודעת הייחוס והזיקה למקומות הקדושים.

טענות לייחוס נעלה רווחו בקרב יהודים מוסתערבים.²² משפחות מסוימות בקרב המוסתערבים אף טענו למוצא מזרע דוד המלך,²³ ובדורות האחרונים הציגו עצמן משפחות הכהונה בפקיעין/בקיעה כמיוחסות לר' יוסי דפקיעין.²⁴ בכתבי מחברים מוסתערבים חוזרים שוב ושוב מוטיבים של טהרה וייחוס נעלה. כך למשל, בהוראות לחזן שנרשמו במחזור ארם-צובה, הקודקס הליטורגי המוסתערבי החשוב, נאמר: "ואחר שקורא המפטיר בתורה אומר השליח צבור החיים והשלום והכבוד ואריכות הימים וטוב בנעימים ילוה לכלל הקהל הקדוש המכובד המפואר המיוחס הזה עם כלל קהלות הקדש...."²⁵ ובאוסף שיריו של המשורר יוסף הלוי נואם הוקדש שיר לאדם בשם עבדיה שהכניס בנו לברית: "ידיד אגיד שבחיו עוד לעולם בתוך עדה מכובדה טהורה / ויוסיפו שנות חיים לזרעו זככם אל חזות בית הבחירה... בנו נינו יחייה על זקיניו גביר עדה מיוחסת ברורה".²⁶ בדף מן המאה השש-עשרה שהשתמר באוסף מוצרי שעליו נרשמו שרבוטים ותרגילי כתיבה, נרשמו גם שתי רשימות שמיות. שמות האישים כולם נראים מוסתערבים. מתחת לאחת הרשימות הוסיף הכותב: "סלת נקיה מבני עליה רום המעלות".²⁷ אולי רומז הביטוי "סלת נקיה" לכך שה"אחרים" העיקריים של המוסתערבים באותה עת, היינו יוצאי חצי האי האיברי, אינם סולת נקיה, מפאת קיומם של אנוסים לשעבר בקרבם. אלו נחשדו בידי

¹⁹ ראו פרק המבוא, הערה 11.

²⁰ א"ק 176, כסליו תנ"ב (1691). בתעודה חתומים אישים מוסתערבים וספרדים כאחד, ונראה שגביית המס נעשתה באותה עת במשותף.

²¹ א"ק 404, ראו נספח 5.

²² יש לבחון בזהירות את האפשרות כי לפנינו חיקוי של נורמות בחברת הרוב המוסלמית, בה טענו רבים למוצא נעלה, כדוגמת ה"אשראף" (צאצאי הנביא מוחמד) ומשפחות מיוחסות אחרות. על משפחות אלו ותפקידן החשוב בחברה הירושלמית העות'מאנית ראו דרורי, המאה העות'מאנית, עמ' 81-108.

²³ הידועה בהן היא משפחת דיין החלבית (ראו הראל, מחלוקת והסכמה). וראו לעיל ליד הערה 12.

²⁴ "בן-צבי קובע: "מסורת זו יש לה על מה שתסמוך" (בן-צבי, שאר ישוב, עמ' 25), אך למעשה אין למסורת זו שום ביסוס. לטענות נגדה ראו גם ברסלבי, לחקר ארצנו, עמ' 173-174.

²⁵ מחזור ארם צובה קיג ע"א. ההדגשה שלי.

²⁶ דיואן יוסף הלוי, סי' ט, וב. ההדגשות שלי. וראו גם: וראו גם בשיר שבח, לכבודו של גביר: "פעליו אל קהליו מהלליו אני אגיד בעם אל הטהורים... ברוכים נוצרים] תורת יי"י ערת קדש מפוארים יקרים (שם, סי' יח, עמ' 22); ובשיר שבח אחר: "ביען כי אמת אחת מיוחס ומשפחתך כשרה והגונה (שם, סי' תשכב, עמ' 56). דימוי זה מופיע ביחס למוסתערבים גם בכתבי המהגרים. כך למשל, מספר ר' משה מטראני (המבי"ט), כי "נשאל מעמדי ק"ק דמשק ספרדי[ם] יצ"ו אשר מכרו לבני משפחה א' מיוחס[ת] מק"ק מוסתערב מקום בבית החיים..." (שו"ת המבי"ט, ב, סי' כח. ההדגשה שלי).

²⁷ כ"י מוצרי, III 26.

המוסתערים במוצא מפקפק, במעשי עברה, ובמגעים אסורים עם נשים נוצריות.²⁸ ואכן, הנוסע הפרנציסקני אוג'ן רוז'ה (מסעו נערך בשנות הארבעים של המאה השבע-עשרה) סיפר כי בין המוסתערים לבין יוצאי חצי האי האיברי ישנו ניכור בולט, מחמת שהמוסתערים חושדים בעברם הנוצרי של יוצאי ספרד.²⁹

מרכיב בולט אחר בדימויים העצמי הגבוה של המוסתערים, היה כאמור זיקתם למקומות הקדושים. המוסתערים ישבו ברציפות במרחב זרוע זכרונות היסטוריים מתקופת המקרא ומתקופת חז"ל. הם ראו עצמם כשומרי המקומות הקדושים עבור אחיהם היהודים בפזורה וחשו גאווה על כך. התודעה העצמית של יושבי ארץ-ישראל היתה שהם נושאי המסורת הארץ-ישראלית המפוארת המשתלשלת עד לימי הנביאים, התנאים והאמוראים ורצף זה שימש עבורם כלי תעמולתי מול מרכזים אחרים בתפוצות.³⁰ תודעה זו ניכרת למשל באגרת של גאון ארץ-ישראלי מן המאה העשירית או האחת-עשרה שהופנתה "לכבוד גדולת הקהלה הקדושה שבטיבריה העומדת על חזקתה בקדושתה מימות הנביאים הראשונים ונצבת על אמונתה",³¹ והיא ממשיכה להופיע לאורך המאות הבאות.³² דימוי זה התקבל על דעתם של מבקרים בארץ-ישראל, יהודים ונוצרים כאחד.³³ הזיקה למקומות הקדושים הוצגה בעבר כמאפיין בולט של המוסתערים בארץ-ישראל, אך היא נכונה באותה מידה גם למוסתערים בסוריה ובמצרים. המוסתערים בדמשק הצביעו על מקום משיחתו של אלישע בג'ובאר, המוסתערים בחלב הורו על מקום קברו של יואב בן צרויה, והמוסתערים בצידון זיהו בסמוך את קברו של זבולון. המוסתערים בקהיר הצביעו על המקום בו נשמרו אוצרות התבואה בידי יוסף ועל המקום בו התפלל משה בצאתו מארמון פרעה, ואילו היושבים בבילבס זיהו את מקומם כארץ גושן המקראית.³⁴ גאוותם של המוסתערים לא נסבה רק על המקומות הקדושים סביבם התגוררו, אלא גם על בתי הכנסת העתיקים שהוחזקו בידם,³⁵ וספרי התורה המקודשים וכתבי היד העתיקים של המקרא שנשמרו בהם.³⁶ כתבי

²⁸ האשמות כאלו כנגד המהגרים מחצי האי האיברי הופיעו גם אצל הרומניוטים, אם כי לא הועלו דרך שגרה אלא רק בשעת פולמוס, ראו דבריו של 'הקר': "ברור מדבריו שבעיני גדול חכמי רומאניה [=] אליהו מזרחי, כבר בראשית המאה [השבע-עשרה] נפתחו כלל יהודי ספרד ופורטוגאל כאנשים שהמירו וחזרו בתשובה. אלא, שהוא ואחרים נמנעו מלדוש בדברים אלה בפומבי גדול, ורק בשעה של סקנדל ציבורי והאשמות פומביות... צפו דברים אלה ועלו בדיון הפומבי, ומצאו דרכם גם אל הספרות הכתובה, וגם אז בהסתר פנים" (הקר, לדמותם הרוחנית, עמ' 36).

²⁹ איש שלום, מסעי נוצרים, 338; רוזן, מעמד המוסתערים, עמ' 85.

³⁰ מרים פרנקל עומדת על השימוש התעמולתי שעשתה ישיבת ארץ-ישראל בתקופה הפאטמית במקומות הקדושים. הפצת דימויים כשומרי המקומות הקדושים היה מקור כוח חלופי, בהיעדר ייחוס לבית דוד ממנו נהנו ראשי הגולה (וחלק מהגאונים) כבבל (מ) פרנקל, "ייתר התקועה במקום נאמן": פוליטיקה וכוח בעליה לרגל לירושלים בתקופה הפאטמית, בתוך: 'חן וא' שגיר [עורכים], לראות ולגעת, עליה לרגל ומקומות קדושים ביהדות, בנצרות ובאסלאם, מחקרים לכבוד אורה לימור, רעננה תשע"א, עמ' 139-140.

³¹ כ"י מוצרי VIII 421. אגרתו של הגאון נדפסה אצל ש' אסף, מספרות הגאונים, ירושלים תרצ"ג, עמ' 97-92 ושוב (באופן חלקי) אצל גליק, שרידי תשובות (א), עמ' 25-18. ביטוי ידוע לתפיסה זו במאה האחת-עשרה מצוי בדבריו המפורסמים של בעל "הוריות הקורא" ('הדאיה' אלקארי) אודות אמינות הקריאה בתורה של יושבי ארץ-ישראל (ראו ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב 1988, עמ' 145 [המקור הערבי ותרגום לעברית]).

³² דוגמה ידועה ל"תודעת הרצף" של יושבי ארץ-ישראל היא דבריו של מנחם החברוני, עולה מצרפת באמצע המאה השלוש-עשרה, המסביר את מקורות ידיעותיהם של יושבי הארץ ("בני מערבא") אודות קברי הצדיקים: "כי אותם הדורים היום בארץ-ישראל לא גלו מעולם משם עד היום... וקבלו איש איש מאביו מחורבן הבית ויודעין כל הענין" (מכתב ר' מנחם, עמ' 42), וראו ריינר, עלייה, עמ' 264; הנ"ל, השקר הגלוי, עמ' 169, הערה 34.

³³ ראו דבריו של אלחנן ריינר: "היהודי, בתור מי שישב בארץ משכבר הימים, נתפס כעד, כנושאה של מסורת שבעל-פה על מאורעות מקראיים ומקומות התרחשותם, מסורת שהועברה מאיש לאיש... הדימוי של היהודים כנושאי מסורת עתיקה, שמקורה ברציפות ישיבתם בארץ ישראל, דימוי שהיה מקובל הן על יהודים הן על נוצרים, נתן מעמד סמכותי גם לידיעותיהם של היהודים על אירועים הקשורים בברית החדשה" (ריינר, השקר הגלוי, עמ' 169).

³⁴ מקומות מקודשים שנקשרו בהן מסורות מקראיות מוכרים גם מעבר לאזורים הנדונים בעבודתנו, מכל רחבי המזרח התיכון. כך למשל, באורפה שבדרום אנטוליה (שווהתה עם חרן) היו אתרים שנכרכו בדמותו של אברהם; באיראן לקברי מרדכי ואסתר (בהמדאן); בעיראק עלו לקבריהם של יחזקאל (בכפר כפיל) ועזרא (בבצרה); בכורדיסטאן לקברי נחום האלקושי (בזאכו), דניאל (בכרכון) ויונה ועובדיה (ליד מוצול). על הפולחן במקומות הקדושים בכורדיסטאן ראו ח' גביש, היינו ציונים, קהילת זאכו בכורדיסטאן: סיפור ומסמך, ירושלים תשס"ד, עמ' 62-79.

³⁵ ראו למשל דבריו של אלכסנדר דותן על קהילת חלב: "גאוותם של המוסתערים היתה על ותיקותם, ולא מעט בזכות בית הכנסת העתיק והנערץ" (דותן, בית הכנסת בחלב, עמ' נט).

³⁶ מאפיין זה ניכר גם אצל קבוצות ותיקות אחרות במרחב הנדון, דוגמת הקראים והשומרונים. השומרונים החזיקו בידם כתבי יד של המקרא שיוחסו על ידם לתקופות קדומות, ובייחוד "ספר אבישע" המוחזק עד היום בידי השומרונים בהר גריזים, שזמנו מיוחס על ידם לשנה השלוש-עשרה לכניסת בני-ישראל לארץ כנען. במחקר אין אחדות דעים באשר לזמנו וההערכות נעות בין המאה השתים-

היד זכו להערצה, נשמרו בקפדנות מאחורי מנעול ובריה והוצאו בחגים ובאירועים מיוחדים.³⁷ המפורסם בכתבי היד הללו הוא "כתר ארם צובה", כתב היד המוסמך ביותר של נוסח המסורה. כתב-יד זה עבר כמה גלגולים עד שהגיע לחלב, שם הוחזק במאות השנים האחרונות, עד שהוברח לישראל בשנות החמישים של המאה הקודמת.³⁸ במצרים הוכרו כמה ספרי תורה מקודשים, דוגמת "ספר הלאלי"; "ספר סונבאטי" שהובא מסנבאט לקהיר בשנת שפ"ג (1623)³⁹ ו"ספר עזרא", שכתבתו יוחסה לעזרא הסופר והוא שהעניק כנראה לבית הכנסת הנודע "בן עזרא" את שמו.⁴⁰ ספר מקודש אחר הוחזק בעיירה מחלה אלפכרא וכוונה "ספר נחאס". גאוותם של בני המקום בספר זה משתקפת בבירור בשטר בלאדינו שנכתב שם בכ"ב אדר ב' תפ"ט (1729), בו צוין בסופו: "פה מחלה אל כוברא שיש בו ספר נחאס והכל שירירי" [ובריר וקיים].⁴¹ גאוותם של בני המקום המוסתערבים בספר המקודש חלחלה אפוא אף אל מהגרים יהודים-ספרדים שהשתקעו בעיירה.

המוסתערבים בחלב התגאו לא רק בספרי תורה עתיקים שבידם אלא גם בהון תרבותי אחר. כתבי היד של ה"ספרייה המימונית", חיבורים של הרמב"ם וצאצאיו התגלגלו עם נודדי בני משפחת הרמב"ם לחלב והוחזקו שם, עד שנמכרו ברובם למלומדים אנגלים במאה השבע-עשרה. בשאלה ששלח ר' שמואל מחלב אל ר' יוסף קארו ציטט הראשון קטע מ"פירוש המשנה שחיבר הרמב"ם ז"ל בכתב ידו הקדושה של המחבר ז"ל פה צובא הנקרא אצל הקהל קדוש מוסתער"ב סרא"ג".⁴² כינויו של כתב-היד בשם מיוחד, סרא"ג (מאור, מנורה) מעידה על ההערצה הרבה לספר המקודש בקרב המוסתערבים בחלב.

הצגנו כאן כמה קווי יסוד לאופייה של היהדות המוסתערבית במשך תקופה בת כשלוש-מאות ושבעים שנה. תיאור היהדות המוסתערבית בעבודה זו איננו שלם. בייחוד התמקדנו בקהל המוסתערבי ובמוסדותיו, וכן בזיקות המורכבות שנקמו בין המוסתערבים לשכניהם – היהודים והלא-יהודים. תיאור מלא ומקיף של היהדות המוסתערבית מצריך מחקר נוסף. בין הסוגיות שראויות להידון יש למנות למשל את היצירה האינטלקטואלית בקרב המוסתערבים, חיי המשפחה וחיי הכלכלה. אני מקווה שעלה בידי להציב במחקר זה אבני יסוד ראשונות בחקר עדה זו, שעד עתה לא זכתה לתשומת הלב הראויה.

עשרה למאה הארבע-עשרה. על כתב-יד זה ראו A. D. Crown, 'The Abisha Scroll of the Samaritans', Bulletin of the Jhon Rylands University Library of Manchester, 58 (1975), pp. 390-396. ראוי לציין עוד כי מאפיין זה ניכר גם בקהילות נוספות מן המרחב דובר הערבית. ראו למשל בעדות של יוצא תימן: "בבית הכנסת אלמקאלחי היה ספר תורה מקודש בשם אלמקאלחי, המיוחס לתקופת עזרא הסופר ונקרא כך על שם שהביאוהו מהר מקאלח. מצאו שם שלושה ספרים מקודשים: אלמקאלחי, אלעזאני ואלעדני" (ע' משולם, 'קהילת יהודי דמאר: זכרונות מארי שמעון מלאחי', **תימא**, יא [תשע"א], עמ' 248).

³⁷ לתיאור היחס הנערץ לספרי המקרא הקדומים באלכסנדריה ראו טולידאנו, בתי הכנסת, עמ' 707-708. בין השאר מספר טולידאנו כי הספרים היו מוצאים מן ההיכל בשמחת תורה והיו חוגגים איתם את ההקפות.

³⁸ התגאותם של בני חלב בכתב-יד זה ידועה לפחות מן המאה השש-עשרה. ר' יהודה אלבוטיני שראה ב-1515 את כתב היד בבית הכנסת העתיק בחלב, מספר על המסורת (השגויה) ששמע מ"ראשי הקהל יצ"ו" על הבאתו של הספר לחלב בידי ר' אברהם בן הרמב"ם. (ראו בן-ששון, ספריות, עמ' 77).

³⁹ ראו לעיל, פרק 1, ליד הערה 241.

⁴⁰ על ספרי תורה מקודשים במצרים בתקופות קודמות, ראו למשל דבריו של גויטיין על הספר המיוחס לעזרא בדמוה ועל ספר מקודש בעיירה טאטאי (חברה, ה, עמ' 24).

⁴¹ א"ק 177. נדפס אצל בן-זאב, התעודות, עמ' רצא-רצב.

⁴² שו"ת אבקת רוכל, סי' כז, וראו בן-ששון, ספריות, עמ' 77.

נספחים

נספח 1: הדמויות המעורבות בסכסוך בין המגרבים למוסתערבים בשנת רפ"ז (1527)

שני הצדדים בסכסוך זה¹ מינו חמישה ברורים "מזקני קהלם"² שייצגו את עניינם בפני בית הדין. ברורי המוסתערבים היו א. עבד אלוואחד הכהן הרופא, ב. עבד אלעזיז הרופא החזן, ג. זכי הרופא, ד. יוסף סכנדר, ה. מנצור אלרייס.

ברורי המגרבים היו: א. דוד חברייא, ב. שמואל חדאד,³ ג. יהודה מנחם, ד. יוסף אלחג',⁴ ה. יששכר בקבוק.⁵ שמעון שטובר מעיר כי "לעומת ידיעותינו המרובות יחסית על נציגי המוסתערבים אין אנו יודעים כמעט דבר על הזקנים שנבחרו מטעם המגרבים".⁶ למעשה, שטובר יודע לציין ידיעות של ממש רק על אחד מברורי המוסתערבים, יוסף סכנדר,⁷ ומידע מועט על דוד חברייא,⁸ נציג המגרבים. אולם, מסמכי הגניזה שופכים אור על כמה מן הדמויות משתי העדות.

ראשון הברורים, עבד אלוואחד הכהן הרופא, הינו כנראה "כ"ר עובדיה כהן" החתום על הסכמה שנערכה בנוכחות ר' יעקב בירב בקהיר במרחשוון רצ"ד (נובמבר 1533).⁹ כידוע מהווה השם "עובדיה" אקוויולנט עברי לשמות ערביים בעלי הרכיב "עבד" (עבדאללה, עבד אלוואחד, עבד אלכרים ועוד).¹⁰ הסכמה זו, שנועדה לפשר בין ר' נסים ענקרי לבין אשתו אסתר וחמיו מעתוק ירושלמי נערכה בנוכחות "ראשי קהלות הספרדיים ונבנוי קהל המערביי"ם] ונכבדי קהל המסתערב", כלומר נציגי שלושת הקבוצות החשובות בקהילה היהודית בקהיר. חתמו בה שלושה: עובדיה כהן, דוד קאבסי ושמואל חיינא. מסתבר כי עובדיה כהן, הוא עבד אלוואחד הכהן, היה נציג המוסתערבים, דוד קאבסי היה נציג המגרבים¹¹ ושמואל חיינא היה נציג הספרדים.

¹ ראו פרק 3.3, סעיף ד2.

² דברי יוסף, עמ' 407. במקבילה: "מטובי יחיד קהלם" (טוב מצרים, יד ע"ב).

³ בנוסח הערבי: אלחאדאד (שטובר, הסכסוך, עמ' 114). אצל גויבאואר בטעות: חאדר (סדר החכמים, עמ' 158). בכ"י אוקספורד: "חאדר" (הירשברג, ההסכמה, עמ' 581; דברי יוסף עמ' 407 בחילופי הנוסח).

⁴ כך בנוסח הערבי (אלשיח' יוסף אלחג') של התעודה וספר דברי יוסף, כ"י פריז, כ"ח H 130A (והר' יוסף חג'). למרות שבדרך כלל מושתתת מהדורת שטובר על כתב יד זה, ביכר המהדיר כאן את נוסח כ"י אוקספורד Opp. Add. 834: "הג'". שטובר (דברי יוסף, עמ' 407, הערה 31) תהה איך לפרש ביטוי זה והציע לפרשו כקיצור של התואר "הגדול". הנוסח שעמד בפני הרב בן שמעון (או פנעוהו לכתב היד שלפניו) משובש עוד יותר: "וכה"ר יוסף ח"ו" (טוב מצרים, יד ע"ב). אין ספק כי יש לקיים את הנוסח "חג". אישים למשפחה זו מוכרים במצרים. ר' אברהם אלחג' היה מחכמי קהיר (שו"ת ר"מ גאויזון, עמ' 64; כ"י אוקספורד, בודלי 2553, 50, 484). דוד טייב ידיע חג' חתום על שטר בענייני נדל"ן בקהיר מט"ו אלול ת"ד (16.9.1644). בהמשך השטר נזכרת גם האלמנה אסתר בת ר' שמואל טייב ידיע חג' (BL Or. 5542.1).

⁵ הירשברג (שם עמ' 587, הערה 25) מציע לקשור את שמו עם בוקבוק, כמאתים קילומטר דרומית לטריפולי שבלוב. אין בידינו שום ידיעות על דמות זו.

⁶ שטובר, הסכסוך, עמ' 123, וכבר קדם לו בהערה זו הירשברג שם, עמ' 587.

⁷ בנוסח הערבי (שטובר, הסכסוך, עמ' 114): יוסף אלאסכנדראני. הירשברג (שם, עמ' 587, הערה 25) כותב כי אין ספק שר' יוסף זה הוא ר' יוסף סכנדר הראשון. הירשברג תוהה האם לזהותו עם אישים בשם זה הנזכרים בצפת ובירושלים ומסכם את הדעות החלוקות (אשתור ובניהו) בעניין דמות זו. שטובר לעומתו (דברי יוסף, עמ' 407, הערה 28) מניח בפשטות שהוא ר' יוסף סכנדר השני (ב"ר אברהם), דיין המוסתערבים. אני סבור כי הצדק עם הירשברג.

⁸ נזכר במעשה בית דין מירושלים משנת רצ"ג (TS 20.161) אשר פורסם ע"י אסף, מעשה בית דין. וראו שטובר, הסכסוך, עמ' 123, הערה 85. שטובר תוהה אם ר' חיים חברייא שפעל במצרים בראשית המאה השבע-עשרה הינו בנו או נכדו, אך מסתבר יותר כי הוא נכדו. עוד יש להוסיף על דברי שטובר כי בנו של דוד חברייא היה אליה בן דוד חברייא, סופר מפורסם החתום על מסמכי גניזה רבים, כולם מראשית שנות השישים של המאה השש-עשרה. אליה בן דוד חברייא חתום על שטר עדות על חלוקת ירושת אברהם קאשטור שנכתב בקהיר, ב' חשון ה'ש"ך (כ"י הספריה הבריתית Or. 5544.11). השטר נדפס אצל דוד, אברהם קאשטור, עמ' קסא-קסב. דוד מציין שם שהוא חתום גם בשטר משנת שכ"א (TS 13 J 4.17) ובשטר נוסף (ולא "איגרת" כדברי דוד שם, TS AS 145.85). על ציוניו של דוד יש להוסיף גם את חתימותיו של חברייא בשטר משנת שכ" (TS NS 175.32); בשטר משנת שכ"א (ENA 2562.3) ובקרקע שטר משנת שכ" (BL Or. 10590.1). כמו כן הוא חתום, לצד מנחם הכהן וסעדיה ירושלמי על קיום שטר שזמנו כ"א טבת שכ"ב המצוטט בשו"ת המבי"ט, א, סי' שלא. בנוסף לזה, אליה ב"ר דוד (ללא השם "חברייא") חתום על שטר משנת שכ"א (TS 13 J 4.17) ועל שטר נוסף ללא תאריך (TS 16.575) ואפשר כי מדובר באליה חברייא הנ"ל.

⁹ שו"ת רלב"ח, סי' כו.

¹⁰ למשל במכתב בערבית-יהודית (TS 18 J 3.10) שנראה לי לתארכו למאה החמש-עשרה, נכתב בשורת הכתובת: "יסלם ליד אל מעלם עבד אלכרים אלסבאן י"ל" [י"מסר לידי המעלם] [מילולית: המורה] עבד אלכרים אלסבאן יחיה לעד"], אולם בשורות הפתיחה המליציות בראש המכתב הוא מכונה "השר האדיר הכוכב המזהיר... האדון כה"ר עובדיה".

¹¹ מוצאו מקאבס (قابس, Gabes) שבתוניסיה, היושבת לחוף הים התיכון.

ניתן להציע לזהות את עבד אלואחד הכהן הרופא עם עבד אלואחד בן עפיף בן עבדאללה הרופא אבן אלסיקאניה,¹² אשר הקדיש נכס בקהיר בשכונת זווילה בסמטת בית הכנסת (درب الكنيس) בשלושה ברג' 925 להג'רה (האחד ביולי 1519).¹³ עבד אלואחד הועיד כממונה על ההקדש את "ראש היהודים".¹⁴ למרות ביטולה של הנגידות עם הכיבוש העות'מאני של מצרים, נותרה אפוא רציפות בתפקידי ההנהגה. כמו בתקופה הקדם-עות'מאנית, נותר הפיקוח על הקדשות היהודים בקהיר באחריות ראש הקהילה היהודית, הגם שכעת עוצמת משרתו היתה מצומצמת בהרבה.

מלבד עבד אלואחד הרופא, נמנו עוד כמה רופאים בין הברורים המוסתעריבים. עבד אלעזיז הכהן הרופא הוא אולי "עבד אלעזיז סדיד" הנזכר ברשימת תשלומים מראשית המאה השש-עשרה בקירוב שנמצאה בגניזה,¹⁵ לאור העובדה כי הכינוי 'סדיד' (מילולית: ישר, נכון) עשוי להצביע על היות נושא רופא או פקיד ממשלה.¹⁶ אין בידי ידיעות נוספות על הרופא הנוסף מבין חמשת הברורים, זכי. חשוב לציין כי גם יוסף סכנרדי היה רופא, כך שלפחות ארבעה מחמשת הברורים פעלו כרופאים למחייתם.¹⁷ האחרון בין הברורים, מנצור אלרייס,¹⁸ נזכר אף הוא ברשימת התשלומים הנזכרת לעיל.¹⁹ כינויו "אלרייס" מעיד לכאורה על תפקיד שנשא בהנהגה המקומית, אך נראה כי לא עמד בראש הקהל, ואפשר שהכינוי דבק בו מאבותיו.²⁰

בין ברורי המגריבים נמנה יהודה מנחם. אדם זה מוכר היטב ממסמכי הגניזה, מהם עולה כי עסק במסחר.²¹ מלבד מעמדו הנכבד בהנהגת הקהל המגריבי, ומעמדו הכלכלי האיתן כנראה, איננו יודעים הרבה על האיש. נראה

¹² במקור: عبد الواحد بن عفيف بن عبد الله اليهودي المتطبيب المعروف بابن السيقانية. הוא מכונה בתעודה גם בתואר הכבוד "אלמעלם". נראה שכן אחיו הגיע מאוחר יותר לירושלים. בין תעודות הסג'ל מירושלים השתמרה תעודה העוסקת במכירת בית בירושלים ל"מעלם מנאחם בן אברהם בן כפיף [כך אצל כהן ואחרים, ונראה שזו טעות וצריך להיות "עפיף"] היהודי הרבני, המוכר בשם 'אבן אל-סיקאניה', מבני החסות של קהיר הנצורה". בית הדין השרעי אישר את המכירה במרץ 1554 (כהן ואחרים, יהודים, א, עמ' 313).

¹³ א"ק 71. בתעודה זו מצוטטות כמה תעודות המלמדות על גלגוליו של הנכס. ראשיתם באשה בשם הק'ה שירשה בית מאביה יעיש בשנת 913 להג'רה (1507/08). בשנת 917 (1511/12) מכרה 3 חלקים (السهم) מהבית לשיח' זין אלדין עבאס. שיח' עבאס מכר חלקים אלו לעבד אלואחד בן עפיף בן עבדאללה בשנת 925 (1519). עבד אלואחד הלה הקדיש את אותם החלקים לטובת עניי היהודים הרבניים במצרים (במקור: على فقراء والمساليين اليهود الربانيين بالديار المصرية).

¹⁴ وجعل النظر فيه لرئيس اليهود.

¹⁵ אשתור, תולדות, ג, עמ' 134.

¹⁶ אשתור, תולדות, ג, עמ' 94, בהערה לשורה 1, וראו גם שם, עמ' 137. הצעת הזיהוי למעלה איננה מובאת אצל אשתור. אעיר גם כי בשטר משנת רצ"ו ("השמ"ו) נזכר 'אברהם יצ"ו בן הרופא הנבון כה"ר סעדיה סדיד' (TS AS 145.22).

¹⁷ יש בזה כדי להעיד משהו על אופייה האינטלקטואלי והמקצועי של השכבה המנהיגה בחברה המוסתעריבית בתקופה זו (ראו גם הקר, המוסתעריבים, עמ' 93). גם ממקורות נוספים עולה כי רופאים תפסו עמדות בכירות בקהל המוסתעריבי. הנגיד ר' נתן שולאל, שנפטר בכ"ד אייר רס"ב, נקבר בין הנגיד ר' יוסף לבין "אלחכים [=הרופא] עבד אלול" (אשתור, תולדות, ב, עמ' 453). ר' יוסף הנגיד עצמו היה רופא, וכך אף אחד מקודמיו במאה החמש-עשרה, הנגיד עבד אללטיף. בקטע גניזה מאמצע המאה החמש-עשרה (TS AS 150.3) מכונה עבד אללטיף "אלמתטבב" (הרופא). ש"ד גויטיין מתאר את דמותו של ר' יהושע הנגיד "שבלי ספק התפרנס כרופא, כדרך אבותיו וכבנו דוד" (דמדומי ערב, עמ' 68). מרק כהן עומד על שכיחות העיסוק ברפואה בקרב הנגידים ומזכיר בהקשר זה את הנגידים מבורך בן סעדיה, בנו משה, שמואל בן חנניה, רמב"ם, ראב"ם, וכן את הנגידים בני המאה החמש-עשרה, יוסף ובנו שלמה (כהן, יהודים בסביבה הממלוכית, עמ' 436).

¹⁸ אצל גויבאואר בטעות: 'מנצור אלרייס'.

¹⁹ אשתור, שם. הוא מופיע בצורה "מנצור רייס". אשתור לא עמד על הקשר בינו לבין מנצור אלרייס בתעודה שלפנינו.

²⁰ שטובר מעיר: "אלרייס – הראש, הנשיא (של עדת המסתעריבים)?" (דברי יוסף, עמ' 407, הערה 29, וראו הנ"ל, הסכסוך, עמ' 123 שם נקט נוסח מסווג יותר והציע לראות בו אחד מגורמי ההנהגה בקהל או נכבדיו. ראו גם הירשברג, ההסכמה, עמ' 586), אולם יש להקשות על הצעה זו: אם היה מנצור ראש הקהל, מדוע נמנה אחרון בין הברורים? והנה ברשימת התשלומים שנזכרה לעיל בולטת העובדה כי מנצור זה שילם, או תרם, סכום נמוך ביותר, ונרשם באמצע הדף, בינות לשמות רבים. יתרה מזו, בראש התעודה מתנוסס שמו של "אלרייס יוסף" (עמ' 133) ששילם סכום גבוה פי חמישה מהסכום ששילם מנצור. לא אפשרי בעיניי ששניהם יחדיו כיהנו כראשי הקהל, ומסתבר שיוסף הוא זה שהיה ראש הקהל.

²¹ TS AS 151.164 (שטר חוב על הלואה שהלווה יהודה בן יעקב ידיע מנחם ליהודה בן אברהם די לויא); TS AS 148.79 (שטר הוראה על פירעון חלקי של ההלוואה הנ"ל). השטר האחרון נרשם ב"קוצטנטינה" בר"ח אב רע"ט (1519). מסתבר כי אין זו קונסטנטינופול-אסתאנבול, אלא קוסטנטין שבאלג'יריה של היום. מן השטר שהוזכר לעיל עולה כי שם אביו של יהודה מנחם היה יעקב. בשטר השמור באוסף הקהילה הקראית בקהיר, נזכר כי יהודה בן יעקב בן הארון אלמגריבי מכר נכס ליהודיה קראית בקהיר ב-15 בפברואר 1526 (ריצ'רדס, תעודות ערביות, תעודה XIII, עמ' 132), ומסתבר ביותר כי יש לזהותו עם יהודה מנחם נציג המגריבים; אדם בשם "יהודה מנחם" נזכר במכתב מסחרי בעברית אשר זמנו כנראה המאה השש-עשרה (TS Misc. 25.108). מסתבר מאד שיהודה מנחם (בכתיב: "יהודה מנאחם") נזכר גם ברשימת תשלומים שזמנה, ככל הנראה, המאה השש-עשרה (TS NS J 330).

שכבר לא היה בין החיים בתחילת ה'ש"כ (1559), כפי שעולה משטר שידוכין השמור בספרייה הבריטית,²² מיום ו', י"ב חשוון "שנת הבן יקי"ר לי ליצירה פה מצרים", שנערך בין הבחור יוסף בכ"ר יהודה מנחם נ"ע ובין הבתולה אסתיתה בת דוד הכהן. שאר הברורים אינם מוכרים למיטב ידיעתי ממקורות נוספים.

נספח 2: מנהיגי קהילת ירושלים, 1481, לפי תיאור ר' משולם מוולטרה

הקושי העיקרי בקטע מיומן המסע של משולם מוולטרה²³ העוסק בהנהגה היהודית בירושלים, הינו השאלה כיצד לפסק אותו. חוקרים שונים הציגו דרכים שונות לפיסוק הקטע. בנוסף, החוקרים חלוקים גם בקריאת מילים מסוימות בכתב היד. להלן הקריאות השונות שהוצגו לקטע זה:

מהדורת לונץ ²⁴	מהדורת יערי ²⁵	דוד, וויצו נגיד, עמ' 327 ²⁶	ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 37
הנכבדים היהודים הם אלו: ר' יוסף דמונטניא אשכנזי והוא הפרנס			
ר' יעקב בכ"מ (בכמר) משה וואו [וויצו] נגיד ²⁷	ר' יעקב	ר' יעקב בכ"מ משה וויצו נגיד	ר' יעקב בכ"מ משה וויצו נגיד
	כב"מ ²⁸ משה וויצו נגיד		
ככ"מ [חכם] עמרם צדקיהו ככ"מ עובדיה	ככ"מ עמרם צדקיה	ככ"מ עמרם צדקיה	ככ"מ עמרם
	ככ"מ עובדיה שמואל	ככ"מ עובדיה שמואל	צדקיה בכ"מ עובדיה
שמואל רכבס ²⁹ ככ"מ מרכובין [!] ³⁰ חלפתן רכבס ככ"מ יעקב	ככ"מ מרדכי חלפתן	ככ"מ מרדוכין [!] ³¹ חלפתן	שמואל בכ"מ מרדכי
			חלפתן בכ"מ יעקב

תעודה זו נזכרת אצל גויטיין (חברה, ב, עמ' 497) ונראה שהוא מתארכה למאה הארבע-עשרה והלאה ללא תאריך מדויק. אך דומה כי ניתן לתארכה בבירור למאה השש-עשרה לפי השמות הנזכרים בה; ולבסוף, "יהודה מנחם" נזכר גם ברשימת תשלומים נוספת, אף היא כנראה מן המאה השש-עשרה (TS AS 152.11).

Or. 5543 A.1²²

ראו לעיל, פרק 4, ליד הערה 101.²³

א"מ לונץ, **ירושלים**, א (תרמ"ב), עמ' 207. מסעו של משולם מוולטרה נדפס שם לראשונה (עמ' 166-227). על מהדורה זו ומגרעותיה ראו דברי א' יערי ב: מסע משולם, עמ' 32-33.²⁴

מסע משולם, עמ' 77.²⁵

בפרסום מאוחר יותר אימץ דוד את קריאתו של ריינר (דוד, ירושלים היהודית, ליד הערה 140).²⁶

אצל פראוור תוקן: "ר' יעקב בכ"מ משה וויצו נגיד" (דברי ביקורת, עמ' 125).²⁷

יערי מפרש בהערה: כבוד מעלת.²⁸

פראוור תמה: "יש לשאול האם **רכבס** שברשימת קאסטלי [=שהעתיק את כתב היד עבור לונץ] אינו קיים כלל בטקסט והומצא ע"י קאסטלי?" (פראוור שם, עמ' 126), ואכן המילה אינה קיימת בכתב היד. נראה שהמעתיק התלבט בקריאת המילה החוזרת "ככ"מ" וסבר לצרף אליה אות ממילה קודמת ולראות בה שם משפחה בשם "רכבס" (לא מצאתי שם זה כלל). לנוסח הסופי של מהדורתו חדרה פעמיים מילה זו, אולי מגלוסה או מהצעה שרשם בגליון.²⁹

סימן הקריאה הוסף על ידי. אצל פראוור תוקן ל"מרדכי" (פראוור שם, עמ' 125).³⁰

סימן הקריאה במקור.³¹

יוסף בכ"מ ³² עובדיה	כב"מ יעקב יוסף ב"ר עובדיה אברהם	כב"מ יעקב יוסף ב"ר עובדיה אברהם	יוסף בכ"מ ³² עובדיה
אברהם בכ"מ נתן			אברהם בכ"מ נתן
שמואל ב"ר יוסף	כב"מ נתן שמואל ב"ר יוסף	כב"מ נתן שמואל ב"ר יוסף	שמואל ב"ר יוסף
עובדיה ב"ר שמואל	עובדיה ב"ר שמואל	עובדיה ב"ר שמואל	עובדיה ב"ר שמואל
אלו הם הדיינים והישישים מירושלים ³³			
והמשכילים ³⁴ שבהם הם: ר' שלון ³⁵ [!], אשכנזי, והוא רב, ר' נתן והוא ³⁵ רב, ושלשה או ארבעה רבנים אחרים אשר ³⁶ לא ידעתי את שמותם. והשופטים הם אלו: שך ³⁷ משה - ושך ³⁸ ר"ל שופט - שך שמואל, שך חלפא, שך שבליאנו, שך נסים.			

נספח 3: כ"י הספריה הבריטית, Or. 5561 B.6 – תאריך ודין

תעודה מס' 7 במדור התעודות לפרק 6 ("בית הכנסת") המובאת בקורפוס התעודות להלן, היא מכתב שנשלח לחכם בשם ר' אברהם. המכתב תוארך על ידי למאה הארבע-עשרה, ואף הצעתי כי היא יצאה מלשכתו של ר' יהושע הנגיד או בנו ר' דוד. הצעה זו טעונה ביסוס ועל כן ברצוני לפרוס להלן את שיקוליי בעניין תאריך התעודה ולדון בקצרה בתכנה.

ראשית נסכם את הפרטים ההיסטוריים העולים ממנה. הנגיד יידע את ר' אברהם בכמה עניינים ציבוריים, אשר חלקם מובאים בקיצור נמרץ ומקשים עלינו להבינם לאשורם: א. הוא הודיע לר' אברהם כי הוא מטפל בעניין מסוים שעורר הנמען ביחס לר' אברהם טרטושי וכן כי הוא משתדל לטפל בבקשתו של ר' פרץ; ב. עניין נוסף אותו מזכיר הנגיד איננו ברור.³⁹ הנמען מתבקש, ביחס לאותו עניין לפנות אל שופט מוסלמי, כנראה שופט מהאסכולה המאלכית שישב בקהיר (שורה 6) ולנסות לפעול לפתרון העניין. אם לא תצליח פעולת השתדלנות מתבקש הנמען להודיע זאת לקהל, וכלל הנראה ליזום תפילה ציבורית בנושא (הקריאה מסופקת). הנגיד גם מורה לו שלא לסמוך על דעתו של רופא בקהילה ששמו לא נזכר, ומנחה אותו "תלך לבדך כאשר יעצתי והוא הנכון". אפשר שאותו רופא אנונימי ביקש להצטרף אל ר' אברהם למשימת השתדלנות בפני השופט המוסלמי והנגיד שלל רעיון זה; ג. הנגיד מנחה את הנמען לנהוג בתקיפות עם חזן אנונימי, שסירב לשמש בחזנות עבור אדם מהקהל, כנראה בעת שמחה משפחתית.⁴⁰ המשך המכתב קטוע למדי. בשולי המכתב הכותב מזכיר את "ההסכמות אשר שלחתי לקרותם בבתי כנסיות" ומבקש מהנמען לעדכן אותו בעניינן. ייתכן שביקש ממנו דיווח האם ההסכמות נשמרות נשמרות בציבור.

הכתב במכתב זה שונה מכתב ידו הנאה של סופרו של ר' יהושע. כמו כן היא כתובה עברית, בעוד שמכתבי ר' יהושע כתובים תמיד ערבית-יהודית. להלן אציג את ראיותי לתאריך המכתב ולזיהויו.

³² אצל פראוור: "ב"ר" (שם).

³³ מהד' לונץ: "מירושלם".

³⁴ מכאן והלאה לפי מהדורת יערי. חילופי הנוסח הקלים בין המהדורות צוינו להלן.

³⁵ אצל דוד: "והוא והוא [!]".

³⁶ אצל דוד: "אש[ר]".

³⁷ אצל יערי נוקד: "שך".

³⁸ אצל דוד: "שך".

³⁹ "וענין וגוג[?] 2" (שורה 5).

⁴⁰ ראו לעיל, פרק 6, ליד הערה 368.

אין ספק כי כותב המכתב הינו אדם העומד בתפקיד ציבורי נכבד ובעל סמכות רבה. יש בידו להסיר בעלי משרות בקהילה מתפקידם ולהחליפם באחרים. הוא אף מורשה להטיל עונשים על מי שלא מצייתים לו, ככל הנראה עונשים גופניים: "ובכל פעם וכמה פעמים יסרתיו ולא הועיל ... ובדברים לא יוסר עבד. תשלח אחריו ותכניעהו בהרבה הכאות" (שו' 12-14). זאת ועוד, הכותב מזכיר הסכמות (תקנות קהל) שחוקק והורה להכריזם ברבים. אין ספק כי הדמות היחידה המתאימה לתיאור זה בתקופה הנדונה הינה הנגיד, ראש יהודי מצרים והמדינה הממלוכית בכלל. אזכורו של ר' אברהם טורטושי מאפשר לנו לתארך את המכתב לאמצע המאה הארבע-עשרה או סופה. אברהם טורטושי נזכר באגרת משנת ק"מ (1380) ששלח ר' יוסף טוב עלם⁴¹ מירושלים לידידו במצרים.⁴² השם טורטושי מעיד על מוצא ספרדי (מן העיר טורטוסה)⁴³ ויש בזה כדי ללמדנו על נוכחותם של חכמים ספרדיים בבירת מצרים עוד טרם גל ההגירה בעקבות פרעות קנ"א. כמה מבני משפחת טורטושי/טורטושי מוכרים במצרים ובארץ-ישראל מתעודות שונות במאה השש-עשרה.⁴⁴ נראה שגם ר' פרץ, הנזכר במכתב, היה אף הוא חכם ממצא לא-מקומי.⁴⁵ ריכוז המאפיינים שהוצגו עד כאן מוביל למסקנה כי כותבי המכתב הינם, כמעט בבירור, ר' יהושע הנגיד או בנו דוד הנגיד (השני). מכתב זה חושף טפח מן הקשרים שקיימו הנגידים עם חכמים ממוצא אירופי במהלך המאה הארבע-עשרה. ידיעה זו משתלבת עם ידיעות אחרות ברוח זו. כך למשל, עמד ר' דוד הנגיד בקשר עם ר' יוסף טוב עלם הנזכר לעיל. הלה, חכם ממוצא ספרדי, מספר בהקדמתו לספרו "צפנת פענח": "ירוד ירדתי עד דמשק ראש ארם ונקראו נקראתי לפני הנגיד הגדול ר' דוד יר"ה בן ר' יהושע הנגיד... ובקש ממני וחלה פני וצוה עלי לכתוב לו מה שאבין בסודות ר' אברהם בן עזרא ז"ל".⁴⁶

נראה בעיני כי גם ר' אברהם, נמען המכתב שלפנינו, היה חכם ממוצא לא-מקומי. חוסר שליטתו בערבית הביא לכך שהנגיד כתב לו מכתבים בשפה העברית. דפוס התנהגות זה נמשך אצל הנגידים גם בשלהי המאה החמש-עשרה ובראשית המאה השש-עשרה. הנגידים בתקופה זו, בפרט שני הנגידים לבית שולאל, קיימו קשרים הדוקים עם היסוד הזר בקהילה, חכמים מהגרים מארצות אירופה. אלחנן ריינר מסביר על רקע דפוס פעילות זה את תרעומתו של ראש הישיבה המוסתערבי בצפת בראשית המאה השש-עשרה.⁴⁷ ראש הישיבה כתב לנגיד בקהיר ותהה מדוע הוא מעדיף את חכמי הספרדים על פני "עבדיך המוסתערבים". נראה שבתודעת ראש הישיבה אמור היה להירקם קשר טבעי בין הנגיד לבין המקומיים, בני המדינה הממלוכית הוותיקים. עם זאת, אינו דומה מעמדם של ר' יהושע ור' דוד הנגיד, שהיו אמנם נצר למשפחת מהגרים אל המזרח, אך משפחתם יושבה בקהיר קרוב למאתיים שנה, לבין נתן ויצחק שולאל, שהשתייכו למשפחה שהגיעה זה לא מכבר למצרים.

⁴¹ לדיון בזיהוי כותב האגרת, ראו דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 49, הערה 4.

⁴² האגרת נדפסה לראשונה ע"י ש' אסף, הנגידים האחרונים, עמ' 114-116 [=אסף, מקורות ומחקרים, עמ' 192-194], ושוב באופן משופר אצל דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 49-54. אסף קרא: "אברהם אל [ט]רטושי" ודוד השלים את פענוח השם. דוד איננו מעיר על אזכורו במכתב של הנגיד.

⁴³ ראו גם דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 54, הערה 37.

⁴⁴ ר' שלמה טורטושי, היה אחד האפוטרופסים של אברהם, בן הנגיד יצחק שולאל. אגרת בעניין זה משנת רפ"ה[?] שרדה בגניזה (TS 204.273 AS) ונדפסה אצל דוד, משפחת שולאל, תעודה י, עמ' 391, 409; כ"י של כפתור ופרח לר' אשתורי הפרחי (אוקספורד, בודלי 2201) נעתק עבור "החכם המעולה ... ר' שלמה טרטושי" ובקטלוג מתכ"י מציעים לזהותו עם ר' שלמה טורטושי הנ"ל; יום טוב טורטושי נזכר באגרת מאברהם שולאל לגיסו במצרים משנת ש"ך (TS 8 J 15.30), שנדפסה אצל דוד, משפחת שולאל, תעודה יא.

⁴⁵ השם 'פרץ' נדיר במסמכי הגניזה בתקופה זו. הוא אופייני ליהודי אשכנז וליהודי איטליה ולא ליהודי המזרח בתקופה ההיא. כהשערה בלבד ניתן להציע לזהותו עם "פרץ החזון" הנזכר במכתב מאותו הזמן (ENA NS 50.12). אגרת זו נשלחה מר' משה מרמשק אל ר' יוסף טוב עלם. נדפסה ע"י מארקס, מן הגניזה, עמ' קפ-קפח ושוב ע"י דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 55-58. הכותב ביקש מהנמען לבקש מפרץ החזון להעתיק לו שיר של אבן גבירול: "וגם תחלה את פני פרץ החזון להעתיק לך ככלת ייני תרד עיני" (שם, עמ' 57). אמנם פרץ החזון ישב ככל הנראה בירושלים, אך אין הכרח לומר שר' פרץ הנזכר במכתבנו ישב במצרים ושמא ישב בירושלים ומשם שלח בקשה מסוימת אל הנגיד במצרים. מכל מקום מידי השערה בעלמא לא יצאנו.

⁴⁶ בן-מנחם, ר' יוסף טוב-עלם, עמ' שנד; דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 50.

⁴⁷ ריינר, הנהגת הקהילה, עמ' 35. ראו גם הנ"ל, עליה ועליה לארץ, עמ' 9. לפרשנות אחרת לפרשה זו ראו למדן, יחסים בין עדתיים.

אזכורו של ר' אברהם טורטושי, המוכר ממכתב משנת ק"מ (1380), עשרים וחמש שנה אחרי פטירתו של ר' יהושע, מעלה את האפשרות כי מכתבים אלו לא נכתבו על ידי ר' יהושע אלא על ידי בנו, ר' דוד. יש בכך כדי להסביר מדוע הכתב שלהם שונה משאר מכתביו של ר' יהושע. אם אכן ר' דוד הוא הכותב, הרי שהוא השתמש ב"נייר המכתבים" המוכן מראש של משרד הנגידות, עם ה"עלאמה"⁴⁸ בראשם, ניירות שהוכנו לשימוש על ידי סופרו של הנגיד כבר בימי חייו של ר' יהושע. אין בדינו כמעט מכתבים מידי ר' דוד, בשל התקופה הארוכה ששהה בדמשק ובחלב, ועל כן קשה לבחון הצעה זו לאשורה. מכל מקום, מסגרת הזמנים איננה שוללת אפשרות כי הכותב הינו אכן ר' יהושע עצמו.

מלבד מכתב זה, עלה בידי למצוא בגניזה ארבעה מכתבים נוספים ששלח הנגיד אל ר' אברהם.⁴⁹ כולם כתובים עברית, בכתובה וזהה, ובראשם מתנוססת העלאמה של ר' יהושע הנגיד. ה"עלאמה" זהה לחלוטין ל"עלאמה" שבראש מכתביו של ר' יהושע שלא נכתבו על ידי סופרו הידוע, אלא בכתובה אחרת.⁵⁰ אני מקווה לעסוק במקום אחר במכתבים אלו בהרחבה.

נספח 4: דיירים בבתי ההקדש המוסתערבי בקהיר ועלות שכירותם⁵¹

מספר קטע הגניזה	שם הדייר	תאריך מגורים מתועד	דמי השכירות החודשיים
TS Misc 8.15	סלימאן עדני	תמוז שמ"ט – ניסן שנ"א	9 נצף
ENA NS 1.57 + TS AS 201.228	שועה בן סאלמה	תשרי-כסלו שמ"ח; אלול שנ"ה	
ENA 2917.3	אם שמחה וחתנה [?] דוד [אל] כסתל	שנ"ג-שנ"ח, ש"ס-שס"ג	8 פצ'ה
TS AS 201.228 + TS NS 226.184, 2r	מנשה	שנ"ה בערך, שנ"ח	40 פצ'ה [?]
TS AS 201.229	בנימין נואה [?]	שנ"ו בערך	
	יעקב גרבי	שנ"ו בערך	
	בנימין קוטינה ⁵²	אייר שנ"ו	
	אברהם נאבי ⁵³	שנ"ו בערך	
Or. 1080 J 253 + TS NS 225.74	ישראל שאמי	ש"ן; כסלו שנ"ו – אייר שנ"ח	20 נצף

⁴⁸ מעין חתימה מסולסלת של הכותב בפתח המכתב. אימוץ השימוש ב"עלאמה" היה חיקוי ברור של נהגי הכתיבה של השליטים הממלוכים. דפוס זה נמשך גם בתקופה העות'מאנית (חתימות הסולטאנים מכונות "טוע'רה").

⁴⁹ TS AS 218.180; TS 8 J 9.10; TS AS 209.253. מוצרי IV 12.1. ראו גם לעיל, פרק 6, הערה 187.

⁵⁰ TS 8 J 17.13; TS 8 J 13.23. על תעודות אלו ראו בקצרה: גויטיין, דמדומי ערב, עמ' 85.

⁵¹ הרשימה איננה מלאה שכן הגזבר קיצר בלשוננו ולעתים לא ברור ההקשר שבו הועברו הכספים. ישנם שמות הנזכרים בפנקס ולא ברור אם הם דיירים או שהעבירו כסף לרשות ההקדש בנסיבות אחרות, והם אינם מובאים כאן.

⁵² כינוי זה (בצורות כתיב דומות) נזכר גם ברשימת תשלומים מן המאה השש עשרה בקירוב (TS K 15.104), שנזכרים בה בין השאר זה לצד זה ר' משה קוטינה ור' יוסף קוטינה.

⁵³ בני משפחה זו נודעו במצרים במאה השבע עשרה. ביניהם נמנו חכמי רשיד ר' ישועה חיים נאווי ור' שבתי נאווי. ראו הבלין, ר"א הלוי, עמ' 352.

20 פצ'ה	שנ"ח	מנחם בבלי	TS NS 225.73
17 פצ'ה	שבט שנ"ח – שבט שנ"ט	אם אברהם	TS NS 226.184, 1r
13 פצ'ה	כסלו–אדר שנ"ט	מכלוף זואי	שם, 1v
25 פצ'ה – 40 נצף ⁵⁴	טבת שנ"ח – סיון או תמוז שנ"ט	יהודה אבו כייר	שם, 2r
25 פצ'ה	אייר–אלול שנ"ח	חיים כהן	שם, 2v
22 פצ'ה	אלול שנ"ט – טבת שס"א; שס"ג בערך.	כליפה שאמי	TS NS J 576 + TS AS 155.348, 1r
45 פצ'ה	ש"ן, שס"ג.	אליה חונייך	Or. 1080 J 253 + ENA NS 7.14
18 פצ'ה	תשרי שס"ג – חשון שס"ד	אליה חונייך (דירה נוספת) ⁵⁵	ENA NS 7.14
חצי שריפי (24 פצ'ה) ⁵⁶	שס"ג		TS AS 199.11, 2v
18 נצף	כסלו שס"ד	אבינון [?] דג'אג'י	ENA NS 7.14
10 שריפי לשנה (40 פצ'ה לחודש) ⁵⁸	יוני 1603 – יוני 1604	הגויה ⁵⁷	TS AS 155.348, 1v
28 נצף	שבט שס"ד – אב שס"ה	רחמים גרגתו ⁵⁹	TS AS 199.11, 1r
80 פצ'ה	אייר שס"ה	משה בוחירי	TS AS 155.348, 2r

⁵⁴ בדף 2 ע"ב נרשם בטבת שנ"ח: 'סכן יהודה אבו כייר פי בית זואי מן שהר טבת ה'שנ"ח' יום אלה' ט' טבת ען כל שהר ארבעין נצף (=יהודה אבו כייר התגורר בבית זואי מחודש טבת השנ"ח, יום ה' ט' טבת, עבור כל חודש 40 נצף). ואולם מעבר לדרך נרשם: "יתבקה עלי ר' יהודה אבו אלכיר ען סכנהו פי אליואן ען כל שהר פצה כ'ה' לסלך אלול פצה נ'ה' לסלך אלול ה'שנ"ח" (=נשאר [בחוב] על ר' יהודה אבו אלכיר עבור מגוריו בליואן עבור כל חודש 25 פצ'ה, לסוף אלול 55 פצ'ה, לסוף אלול השנ"ח), ובהמשך מתועדים בפירוט תשלומיו על סך 25 פצ'ה במחצית הראשונה של שנת שנ"ט. ייתכן כי במהלך קיץ שנ"ח עבר יהודה אבו אלכיר לדירה קטנה וזולה יותר, ואפשר שמדובר באותו דירה אלא שהסכימו לפרוס לו את חובו לתשלומים קטנים יותר.

⁵⁵ נראה שאליה חונייך שכר מן ההקדש שתי דירות. הראשונה מוגדרת 'אלקאעה' ובעבורה שילם בשנת שס"ג 45 פצ'ה, ואילו השנייה מוגדרת 'חצת אלהקדש' (מילולית: חלקו [חֶסֶת] של ההקדש), ובעבורה שילם 18 פצ'ה.

⁵⁶ 'שריפי ה' ען אשהור עשרה' (=חמישה שריפי עבור עשרה חודשים).

⁵⁷ ברישומי הפנקס ישנן כנראה עדויות לכמה דיירים לא-יהודים שדרו בנכסי ההקדש. תופעה זו היתה שכיחה גם בתקופת הגניזה הקלאסית, למרות הסתייגויות הלכתיות שהועלו בענין, ראו גיל, ההקדש, עמ' 69; מולד-ואזה, ההקדש, עמ' 66.

⁵⁸ העמוד דהוי מאוד והקריאה מעט מסופקת. לפי קריאתי: '[עלי] יד כה"ר יאשיה [ען] אוגרת אלגויה מן אול אלסנה פצה פ ען שנת י"ב שריפיה י' (=על ידי כה"ר יאשיה, עבור שכירות הגויה מתחילת השנה 80 פצ'ה. עבור שנת י"ב, עשרה שריפי). נראה ששער השריפי בקיץ 1603 היה 48 פצ'ה. סכום השכירות השנתי היה 10 שריפי, דהיינו 480 פצ'ה, ולפי זה הסכום החודשי היה 40 פצ'ה. הרישום הוא מתחילת שנת י"ב, דהיינו שנת 1012 להג'רה, שהחלה ב-11.6.1603. נראה אפוא שהאיש שילמה בסביבות אוגוסט 1603 שמונים פצ'ה עבור החודשיים הראשונים של השכירות, ואכן, הרישום הבא בפנקס הוא מחודש אב שס"ג (יולי-אוגוסט 1603).

⁵⁹ הלה נזכר גם ברשימת תשלומים אחרת, הנמצאת באוסף הגניזה בקמברידג' (TS AS 200.108), ושם הכתיב הוא 'גרגטו'. ואולי בשני המקרים יש לקרוא גרנטו/גרנתו, דהיינו יוצא גרנדא שבספרד.

נספח 5: קבלות על תשלומי דמי החסות לשבטי הברואים בארכיון קהילת קהיר

תאריך התעודה	תקופת השמירה	נציגי היהודים	מס' התעודה באוסף קהיר
1007 [1598/9]	מ-1011 [1602/3] לשנתיים	יוסף בן שלמה ממונה האירופים, והשומרונים והקראים; ח'ליפה בן סעיד ממונה המערביים; שחאתה בן ברוך ממונה המוסתערבים	313
1013 [1604/5]	מ-1015 [1606/7], לשלוש שנים	יוסף בן שלמה ממונה האירופים, הקראים והשומרונים; ח'ליפה בן סעיד ממונה המערביים והמוסתערבים	264
1015 [1606/7]	מ-1018 [1609/10] לשלוש שנים	יוסף בן שלמה ממונה האירופים, הקראים, השומרונים, המערביים והמוסתערבים	270
1058 [1648/9]	1072-1074 [1661/2-1663/4]	נסים בן מסעוד ממונה המערביים; יעקב בן אהרן ממונה האירופים, השומרונים והקראים; שמואל בן מנחם אלמצרי ויוסף בן דוד ממוני המוסתערבים	242
1062 [1651/2]	מחרם 1075 – ד'ו אלחג'ה 1077 [יולי 1664-יוני 1667]	נסים בן מסעוד אלמצרי, ממונה הרבניים הקראים והשומרונים	206
1065 [1654/5]	ממחרם 1069 [אוקטובר 1658] לשלוש שנים	נסים בן מסעוד סוחר האריגים, ⁶⁰ ממונה המערביים; יעקב בן אהרן ממונה האירופים והשומרונים והקראים; שמואל בן מנחם בן שמואל לבית כעבכ המכונה אלחנאש ⁶¹ ויוסף בן דוד לבית אשר ממוני המוסתערבים	284
1068 [1657/8]	מ-1070 [1659/60] לשלוש שנים	ראשי הרבנים והקראים והשומרונים	296
1070 [1659/60]	מ-1078 [1667/8] לשלוש שנים		298
1073 [1662/3]	תחילת 1074 – סוף 1076 [אוגוסט 1663-]	יעקב בן אהרן בירב ואברהם בן יהושע מיידון ממוני האירופים,	303

⁶⁰ במקור: الجوي.

⁶¹ בתעודה 303 לעומת זאת קרא בן-זאב את השם כ"אלחשאש" (الحشاش). צורה זו מסתברת יותר, והיא מציינת את מקצועו של שמואל, מוכר חשיש (ואולי עשבים, תרופות?).

	השומרונים והקראים; ח'ליפה בן יששכר ומנחם בן דוד ממוני המערביים; שמואל בן מנחם אלחש ⁶² הרופא ושמואל שוקיר ממוני המוסתערבים	יולי 1666]	
197			1076ה [1665/6]
314	שמואל [בן?] עזאר המכונה שוקיר ממונה המוסתערבים; יעקב ממונה האירופים, השומרונים והקראים; אברהם בן יעקב ממונה המערביים	מ-1085 [1674/5] לשלוש שנים	1078 [1667/8]
318	אברהם בן יעקב ירושלמי וח'ליפה בן יששכר ⁶³ ודוד בן מנחם ממוני המערביים; שמואל בן עזאר, ממונה המוסתערבים ושחאתה כפוס ⁶⁴ ויעקב ממוני האירופים והשומרונים והקראים	1079-1081 [יוני 1668-מאי 1671]	1078 [1667/8]
297	ראשי הרבנים והקראים והשומרונים	מ-1080 [1669/70] לשלוש שנים	1080
257	סעדיה בן משה ושחאתה בן שמס כפוס ⁶⁵ , ממוני האירופים, המוסתערבים, המערביים, הקראים והשומרונים	ג'מאדא א' 1083 - רביע ב' 1086 [אוגוסט 1672-יוני 1675]	1083ה [1672/3]
401	סעדיה בן משה אלקלעי ממונה האירופים, השומרונים, הקראים, המערביים והמוסתערבים	1086-1089 [1675-] 1678]	1084 [1673/4]
413	יוסף בן יצחק, אצלן בן גד ומשה בן שלמה ממוני האירופים; שמואל בן עזאר ממונה המוסתערבים; החכם דוד בן משה שמחון וחביב בן ח'ליפה ממוני המערביים	מ-1085 לשלוש שנים	1085 [1674/5]

⁶² ראו הערה 61.

⁶³ במקור: ساخر.

⁶⁴ הסופר הערבי בבית הדין רשם את השם בצורה "אלכאבוס" (الكابوسي) כפי שנשמע באוזניו.

⁶⁵ שני אלו תפסו עמדה בכירה באדמינסטרציה העות'מאנית במצודת קהיר. במקור הם מתוארים כך: من المعلم سعديا بن موسى صراف طائفة مستحفظان قلعة مصر ومن المعلم شحاتة بن شمس الشهير بالكابوسي صراف باشي بديوان مصر المتكلمين علي طوائف اليهود الافرنج والسمرة والقرائين والمستعربة المصريين والمغاربة (ראשי הבדואים קיבלו סך מסוים מה'מעלם' סעדיה בן מוס, צראף יחידת הניצ'רים במצודת קהיר, ומה'מעלם' שחאתה בן שמס הידוע בשם אלכאבוס, צראף באשי [=גזבר ראשי] בדיוואן של קהיר, הממונים על עדות היהודים האירופים והשומרונים והקראים והמוסתערבים הקהיריים והמגרביים). ה"צראף באשי" היה מופקד על פעילות הצראפים, גובי המס השונים. על משרת הצראף באשי ראו לעיל, פרק 2, ליד הערה 121.

	והקראים		
1089 [1678/9]	1092-1094 1681- [1683]	יצחק בן בִּירם נבאר ⁶⁶ ממונה האירופים; שלמה בן משה סכנדרי ממונה המוסתערבים והקראים; חביב בן ח'ליפה ממונה המערביים	418
הרבע האחרון של המאה הי"ח ⁶⁷		יצחק בן בירם [נבאר], ממונה האירופים, שלמה בן משה [סכנדרי] ממונה המוסתערבים והקראים, חביב ממונה המערביים	191
1090 [1679/80]			195
1094 [1683]		ראשי הרבנים והקראים	291
1095 [1684]	ד'ו אלחג'ה 1101 – ד'ו אלחג'ה 1104 [ספטמבר 1690 – אוגוסט 1693]	יצחק [בן] בירם [נבאר], ממונה היהודים האירופים; שלמה סכנדרי, ממונה המוסתערבים והקראים; שלמה דמוהי, ממונה המערביים	205
8 בג'מאדא אלת'אני 1103 [26.2.1692]	לשלוש שנים		463
1114 [1702/3]	1114	יצחק נבאר הצראף	508
1125 [1713/4]	1133 [1720/1]	רחמים [בן] בירם ממונה האירופים; משה הרופא אלטויל ["הארוך"] ממונה המוסתערבים; יעקב כיכה ממונה המערביים	444
1125 [1713/4]			194

⁶⁶ י' בן-זאב התקשה בפענוח שמו בתעודה זו. בקטלוג התעודות הערביות רשם את שמו בתעודה זו בצורה تمارو ובכרטיסיות העבריות רשם זאת בצורה "תמארי", אולם בתעודות ערביות נוספות בהן נזכר (א"ק 476, 508), פענח את שמו נכון. הוא נזכר בתעודות ערביות נוספות ללא שם משפחתו. נבאר נזכר גם בתעודה עברית חשובה מגנזי קהילת קהיר (א"ק 176). צילומה שמור בתיקיה 33 באוסף בן-זאב באמתע"י שנדפסה אצל בן-זאב, התעודות, עמ' רפח-רפט. בתעודה זו הוא מוכנה "הגביר כה"ר יצחק נבאר", אות למעמדו ועושרו, ועולה כי שימש בין השאר כגבאי של הגאבילה (ראו גם בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה, עמ' 188). בתעודה נזכר גם בן משפחה נוסף למשפחת נבאר ושמו יעקב. בשורה 4 שם קרא בן-זאב "וכה"ר יעקב נר"ו ויש לקרוא "וכה"ר יעקב נ[בא]ר"ו[!]. יצחק נבאר נפטר בד' טבת תס"ו (21.12.1705). נוסח מצבתו הועתק בכתב יד המכיל העתקי כתובות מצבות מקהיר. במצבה הוא מוכנה "ראש משמר", עדות לפועלו בחברת הקברים. לנוסח המצבה ראו בן-נאה, קבורה, עמ' 208.

⁶⁷ בקטלוג התעודות מאוסף קהיר, שנכתב בערבית, וכן בכרטיסיות בעברית שהוכנו לחלק מהתעודות באוסף, רשם בן זאב ביחס לתעודה זו את התאריך 1240 להג'רה, היא שנת 1824/5 לספירה. אולם אין ספק שהעתקת התאריך שגויה. כפי שניתן לראות בטבלה, שלושה ממונים אלו נזכרים, איש על עדתו, בתעודה 418 משנת 1089. יצחק בירם ממונה האירופים ושלמה סכנדרי ממונה המוסתערבים נזכרים יחדיו כממוני עדות אלו גם בתעודות 389 (1094ה), 425 (1099ה), 431 (1101ה), 428 (1102ה), 437 (1108ה). לכן יש לקבוע את זמנה של תעודה 191 לשנים 1089-1108ה בערך (1678/9-1696/7).

תעודות *

תעודות לפרק 1: הפרישה היישובית

תעודה 1: קרע גט מפאקוס, 1322 לסה"נ

BL Or. 12,388.8

1. עשרין ושיתא יומין לירח
2. אלול שנת אלפא ושית מאה ותלתין ותלת שנין
3. לשטרות מניינא דרגילנא לממני ביה הכא
4. מצרים דעל נהר נילוס מותבה איך אנא ישועה
5. בר שלמה דמעיר פאקוס דהיא מערי בלביס
6. הסמוכה לארץ גשן וכל שום אחרן וחניכא
7. דאית לי ול.. ול..

תעודה 2: מכתב מסחרי מן המאה השש-עשרה בקירוב⁶⁸

CUL Or. 1080 J 134

1. אדוני ומארי ועטרת ראשי אור שמשי וצניף תפארת כמה"ר נר"ו⁶⁹
2. הן זאת להודיע לאדון ממצבינו כי טוב ש"ל⁷⁰ כן נשמע נתבשר מכם תמ[יד]
3. [א]נ"ס⁷¹ ורוב רובי שלומות לנות בית אדוני דודתי מבת⁷² וביתו קמר מב"ת
4. ועל כל הנלוים אצלכם ואחלה פני האדון שאל ישליכני כמשה
5. אחרי שישתדל בהוצאת החיטה שבכאן לא מצאתי שום דבר ממה שאמ'
6. לי כבוי⁷³ שר' משה כהן יעשה שום דבר ולא חשש כלל והטחאנין⁷⁴ גם כן
7. כן אינם לוקחים שום דבר מזה אבל נמכר בסוק⁷⁵ בלבד וחוז' מן
8. הסוק אינו נמכר וגם כן אחלה שישלח אחמד אל הליס כדי ליקח
9. המעות ואחזור ואנשק ידי האדון שאל ישליכני אחרי מענין החי[טה]
10. וגם כן מהחיטה שיש עם עיסא שיקח ממנו ראשון ראשון ואחלה
11. שישלח נר"ו⁷⁶ נער לזיפתה⁷⁷ ליעקב יצ"ו שאל יתשל מלמכור
12. ששמעתי עליו שהוא הולך מכאן ומכאן והמפתח באבנט שלו ואפי'
13. יום הסוק ואינו מוכר שום דבר לכן יראה מה יעשה כי הזמן עבר

* סימני ההדרת הטקסטים:

[א]: השלמה שלי; א': אות מסופקת; * : אות מחוקה במקור; * : כתיבה מעל השורה; [...]: קרע או טקסט דהוי.
⁶⁸ מצידו השני של הדף נכתבה שורת הכתובת: "ינתן ליד אדוני ומארי כמה"ר יוסף אלפרנגי נר"ו ולזר ישכנו נחש ופגיי"ן [=ופורץ

גדר ישכנו נחש]".

⁶⁹ =נטריה רחמנא ופרקיה. הושאר רווח לשם הנמנען בכותרת, ולא הושלם.

⁷⁰ =שבח לאל.

⁷¹ =אמן נצח סלה.

⁷² =מנשים באוהל תבורך. לא נרשם גרש מעל המילה.

⁷³ =ממה שאמר לי כבודו.

⁷⁴ מערבית: טוחני החיטה.

⁷⁵ מערבית: בשוק.

⁷⁶ קריאת המילה קצת מסופקת. הרווח אחריה הושאר במקור.

⁷⁷ מנית זפתא, על זרוע דמיאט, מערבית למנית ג'מר. על הקהילה שם ראו פרק 1, סמוך להערה 233.

14. ושלום מאת עבדיך]! הצעיר המתאווה לראות פניכם בטוב

15. הצעיר דוד אלקומי

תעודות לפרק 3.1: יחסי המוסתערבים ויוצאי אירופה

תעודה 1: מסירת גט לבתו של אברהם קאשטור⁷⁸

TS AS 150.107+TS 150.206

שטר זה מוסיף עבורנו פרטים חדשים על הביוגרפיה של אברהם קאשטור הנודע, ממנהיגי יהדות מצרים במאה השש-עשרה, שטרם נזכרו בספרות המחקר. מן השטר עולה כי קאשטור אירס את בתו של נפתלי ב"ר צדקה. הקשר לא עלה יפה וקאשטור מינה את ר' דוד אבן אבי זמרה (רדב"ז) להיות שליח למסירת הגט לארוסתו.

1. אנו בית דין חתומי מטה במות[ב תלתא כחדא] הויאנא ובא
2. לפנינו כ"ר נפתלי בכ"ר צדקה אש[.....]⁷⁹ [חנה בת] ו^א ארוסת
3. כה"ר אברהם קשטור ו^אעשאתו שליח בעדים [לקבל] גיטה
4. [מ]יד החכם השל[ם כמה"ר] דוד נ' אבי זמרה שליח [כה"ר אבר]הם
5. ארוסה הנז' והוציא^א החכם [כמ]ה"ר דוד הנז' הגט הנז' ל^אפנינו
6. שנעשה עליה [ל]..... [וראינו [הגט] כ^אשר כדת וכהל[כ]ה
7. ובפנינו מסר החכם כמה"ר [ר] דוד הנז' הגט הנז' ליד כ"ר נפתלי
8. הנז' ואמר לו התקבל ג[ט ז]ה לחנה בתך ו[בז]ה הגט תה^א [יה]
9. חנה בתך מגורשת מכה"ר אברהם קשטור ארוסה ומותרת
10. לכל אדם ולהיות לראיה ביד^אה שנתגרשה מכה"ר אברהם
11. ארוסה הנז' גירושין גמ^אורים [חתמנו שמותינו פה והיה זה]
12. ביום ששי עשרה ימים לחד[ש אדר/אב]⁸⁰ שנת חמשת אלפים
13. ומאתים ותשעים ושתיים ל[יצירה והכל שריר וקים]
14. שמואל הלוי⁸¹ נתן הסופר בכה"ר [אברהם זלה"ה]⁸²

⁷⁸ אברהם קאשטור היה מן האישים הבולטים בהנהגה היהודית במצרים ובארץ-ישראל במאה השש-עשרה ותפס עמדה בכירה במנהל הכספים העות'מאני. תיאור דמותו מחייב את בירור היחס בין המקורות השונים בהם נזכר אדם בשם "אברהם קאשטור" במאה השש-עשרה במרחב הנדון. מציאותו של אדם נוסף בשם אברהם קאשטור, הנזכר באותה תקופה כחוכר מס בנמלי ביירות וטריפולי, וכן אזכורו של מומר יהודי בשם אברהם קאשטור בתעודות עות'מאניות עוררו אי בהירות סביב דמותו. למחקרים עליו ראו דוד, לסימנה של הנגידות; הנ"ל, אברהם קאשטור; ד' תמר, 'שלוש הערות למאמר 'לסימנה של הנגידות במצרים ולתולדותיו של אברהם די קאשטור', תרביץ, מג (תשל"ד), עמ' 235-236; א' כהן, 'האמנם נבנו חומות ירושלים על ידי אברהם קאשטור?', ציון, מז (תשמ"ד), עמ' 407-418; א' שוחטמן, 'עוד לדמותו ולקורותיו של ר' אברהם קאשטור', ציון, מג (תשמ"ג), עמ' 387-405; מ' ארבל, 'תעלומת אברהם קאשטור ופטרונא', בתוך: מ' רוזן (עורכת), ימי הסהר: פרקים בתולדות היהודים באימפריה העות'מאנית, תל אביב תשנ"ו, עמ' 333-354; ארד, לדמותו, עמ' 142.

⁷⁹ אפשר שהיה כאן שם משפחה או כינוי כלשהו (אשרקי? אשיאץ?) ואפשר שאבי המתגרשת נזכר בשמו ושם אביו בלבד ויש להשלים בדרך אחרת. לכאורה היה ניתן להשלים "אש[כנזי]". בשו"ת המבי"ט, א, סי' שכז אף נזכר "נפתלי ב"ר יצחק הכהן אשכנזי" ומתבקש לנסות לזהות אותו עם הנזכר בתעודה שלפנינו. אולם, יש לדחות הצעה זו מכמה טעמים. ראשית, קריאת המילה "צדקה" אמנם קשה בכתב היד אך נראית בטוחה למדי. לפני האות צ' בשם האב לא קיימת בוודאות שום אות וממילא לא ניתן לקרוא "יצחק"; שנית, נפתלי ב"ר יצחק הנזכר בשו"ת המבי"ט היה פעיל בבילוגראדו (בלגרד של היום) ולא במצרים. גם לא מסתבר לקרוא כאן "נפתלי בכ"ר צדקה אשכנזי", שכן השם "צדקה" לא מצוי כלל בין האשכנזים בתקופה זו. מצאתי שם זה בתקופה מאוחרת יותר אצל ספרדים (רחל אלמנט ר' צדקה בירב נזכרת בשטר מקהיר משנת תכ"ה [1664/5], כ"י הספרייה הברישית, Or. 12,369.14) וייתכן שהיה מצוי גם בקרב הרומניוטים, אך לא מצאתיו בקרב אשכנזים.

⁸⁰ שם החדוש לא שרר אך ניתן לשחזרו. בשורת התאריך נאמר כי השטר נכתב "ביום ששי עשרה ימים לחד[ש] פלוני שנת חמשת אלפים] ומאתים ותשעים ושתיים ל[יצירה]". בשנת רצ"ב, ח' י' בחודש ביום ששי רק בחודשים אדר (י' אדר רצ"ב, 26.2.1532), ואב (י' אב רצ"ב, 22.7.1532).

⁸¹ נראה שיש לזהותו עם ר' שמואל בן משה הלוי חכים.

⁸² להשלמה זו ראו TS AS 151.104.

תעודות לפרק 3.2 : יחסי המוסתערים והמגרים

תעודה 1 : הפעלת לחץ על חכם בקהל המערים להסכים למינוי גבאי

BL Or. 5561 B.12

1. הודענו בשבטי ישראל⁸³ נאמנה
2. מה שנתברר בפנינו הדבר
3. אשר נעשה לפי⁸⁴ בנן של
4. קדושי ששלחו להח⁸⁵ הנז'
5. ע"י הסופר הה"ר יעקב נ'
6. זמרה יצ"ו שאם לא יחתום
7. עם החכמי יצ"ו שהה"ר משה
8. אלבוטאנו⁸⁶ יצ"ו יהיה גבאי
9. עשרה שנים בק"ק מערים
10. שייהיו בדללים ממנו ולא
11. ימצאו עמו בשום גאולה
12. בשום קדושין ואפי' בסעודת
13. בסעודת [!] [מצ] וה בשביל ש[...]
14. תמשך [...] והשק[ר] הוצרך להודו'
15. על כרחו [...] ל ממנו להודיע
16. צערו ומה שהתברר בפנינו
17. כשמש הוזקקנו ל[ש]אלתו
18. וכתבנו וחתמנו שליש
19. אמצעני לח[ד]ש אייר שנת
20. ה"ס ליצירה פה מצרים

⁸³ = ישראל.

⁸⁴ = לפלוני. ומכאן שזו טיוטה או העתק.

⁸⁵ כנראה : "להח' [כס]".

⁸⁶ הקריאה מסופקת. אולי יש לקרוא : "אלבוטאנו".

תעודות לפרק 3.3: יחסי המוסתערבים והקראים

תעודה 1: שטר חוב של קנא ליהודי רבני (המאה השש-עשרה)

כ"י מוצרי, VII 84.1

1. בפנינו אנו עדים חתומי מטה הודה יעקב בן פרג'אללה אל קרא
2. ידיע פירוז' שהוא חייב ל[כ"ר] משה חזאן בכ"ר יצחק נ"ע"א [...]
3. מאידי חוב גמור ומלוה זקופה וקבל עליו שיפרע אותם ל[כ"ר] משה מראש
4. חדש אלול הבא ראשון שני מאידי' בכל שבוע ואם לא יפרע [אותם]
5. בשבוע [ר]אשון יפרע בשני ואם לאו בשלישי כללו של דבר שישלים
6. שמנה מאידי' בכל חדש ואם יעבור חדש ולא יפרע לו על זה
7. הדרך יפרע לו הכל בפעם אחת וכל מה שיפסיד כ"ר משה הנז'
8. בערכאות של גוים יהיה חייב בהם יעקב הנז' ושעבד לו כל
9. נכסיו שקנה ושיקנה מקר[ק]עי ואגבן מטלטלי שיהיו [אחראין]
10. ו[משועבדים] לפרעון החוב [...] וכל זמן ששטר [זה בידו] [...]

תעודות לפרק 4: הנהגת הקהל

תעודה 1: מכתב מהנהגת יהודי קהיר לראשי קהילת דמיאט

TS 12.323

1. זרע הקדש השומרים משמרת ה[קדש] [...]
2. זאת להם תורה וחוקה ויד חזקה בק[...]. האמת [.....] [נ]דיבי[ם] [?]
3. ונדבות יועצים להציל לחוצים מי[ד] מוחצים [...]ם המת'לוצצ'י[ם]
4. ובצרת רבים נצבים ובתוך קרבים קרבים ובאים כצבאים
5. לבאים בזריזות וחריצות במשפט וחריצות לפרוק מכלה וחריצ[?]
6. ומחריצות מורג אחים באו באחים ונכנסו באחים ומתאחים באחים
7. יעמדו יתיצבו יחד בגוף וממון לעשות ולעשות הלא המה אנשי
8. שם ותהלה ראשי קהלה קדושה קהלת יעקב מורשה הקהל ה'ק[דוש]
9. אשר בדמיאט יצ"ו ובראשם שני צנתרות הזהב המריקים חס[ד]
10. וצדקה אלין אינון הנבו[ן] ו[ה]חכם כה"ר יצחק בירב נר"ו והנכון
11. ומעולה כה"ר צדקה הכ[הן] נר"ו הלא ידעתם אחינו אם לא שמ[עתם]⁸⁷
12. הלא נגיד לכם ענין עול כבד ומשא גדול אשר נכנסנו בו פה
13. מצרים והעמוסים מני בטן⁸⁸ ולא נסתה כף רגלם השג על הארץ⁸⁹ בא[ה]
14. [נ]פשם ברזל⁹⁰ כי שופט המחנה⁹¹ היה לו אצל השר הנעלה העלוב

⁸⁷ על-פי ישעיה מ, כח.

⁸⁸ על-פי ישעיה מו, ג.

⁸⁹ בעקבות דברים כח, נו. משחק המילים הצג/השג בא לרמוז שאין בכוחם להשיג די לפירעון החוב.

⁹⁰ על-פי תהלים קה, יח.

⁹¹ כך יש לקרוא בכתב היד לכאורה. לביאור המונח ראו פרק 4, הערה 201 (ואולי נפל שיבוש וצ"ל: "המחלה" [=השכונה, הרובע]).

15. כה"ר אברהם ׳ן שאנג׳י נ״ע אלף ות״ת פרחים זהב ואחרי מותו לא^א
16. מצא מהיכן יגבה ויצרו השיאו עצה להביא על דיין היהודים
17. [...]ים ש׳הוא ערב קבלן וכן עשה והצליח ותפס את ה׳[נבון]
18. וימעולה כמה״ר משה דמוהי ואסרן] בזקים וכבלי [ברזל⁹² לחם צר]
19. ומים לחץ⁹³ ואח״כ לא הספיק לו זה עד שנתנן]הו בבית הסוהר]
20. מקום אשר אסירי המלך א[סר]רין]ם⁹⁴ [ע]ד י[...]
21. הקהל לפרוע כל הסך הנז' [...]
22. שהוצרכו לפזר לצורכי [...]
23. מאות פרחים להשלים ול[...]
24. [...]א]תנו במצוה זאת כי על [...]

תעודות לפרק 5: מוסד ההקדש

תעודה 1: טיוטת שטר שכירות לדירה/חצר של הקדש הקראים בקהיר (1302)⁹⁵

הספריה הלאומית הרוסית, Evr. Arab. II 1367

לפנינו טיוטת שטר בו מסכימים זקני הקהילה הקראית בקהיר להשכיר דירת הקדש (או חצר הקדש) לשיח' אלצאפי תמורת תשלום שנתי של שישה דרהם.⁹⁶ טיב השימוש בנכס לא ברור לגמרי. בשטר לא נזכר לשון של דיור ומגורים והתשלום נראה כנמוך מדי מלהיות שכר דירה. בעבור התשלום מובטחת זכות השוכר לעבור בשערו של הנכס ('סלוכה בבאב אלדאר'). שמא ביקש שיח' אלצאפי לקצר את דרכו לביתו על ידי מעבר בחצר ההקדש, וזקני הקהילה ביקשו לחייבו בתשלום על כך? הנכס נמצא בסמוך לבית הכנסת הקראי שהיה באותה עת סגור. סגירתו קשורה עם אירועי הפגיעה בבני החסות בשנת 1301, אשר כללו גם סגירה של כנסיות ובתי כנסת. בשטר שלפנינו לא מופיעות חתימות הזקנים או השוכר ומכאן שלפנינו טיוטה (או העתק).

בשם יי אל עולם. הדא מא אתפקן עליה משאיך אליהוד אלקראיין ברוכים יהיו והו אן יאג'רו ללשיך אלאג'ל אלצאפי אבו אלמחאסן ופקה א-ללה תעאלי אבן אלשיך אלאג'ל אלאסעד אבו אלחסן כתאב אלערב נ'ע' סלוכה בבאב אלדאר אלדי מן ג'הה' דרב אלכניס תפתח במהרה אלי א'ל[...]. באק אלדי אחתכרה בסתה דראהם נקרה פי כל סנה ואקתצ'י ראייהם דלך למא ראוה מן אלמצלחה ובדלך וצ'ע כטה מן ראה מצלחה פי יום אלאתנין אלסאבע ואלעשרין מן שהר תמוז שנת אלף ושש מאות ושלוש עשרה שנה לשטרות אלמואפק לשהר שואל סנה אחדי וסבע מאיה ללערב בעיר אלקא[הרה הס]מוכה לצען מצרים שעל נהר פישון מושבה והכל קים ושלוש.

[תרגום:] בשם ה' אל עולם. זהו מה שהסכימו עליו זקני היהודים הקראים ברוכים יהיו, והוא שישכירו לשיח' הנכבד אלצאפי אבו אלמחאסן, יצליח האל יתעלה דרכו, בן השיח' הנכבד אלאסעד אבו אלחסן סופר הערבים נשמתו עדן, את דרכו בשער הבית אשר מצד רחוב בית הכנסת תיפתח במהרה ל[...]. אשר חקר אותו בשישה דרהמים מסוג 'נְקֶרָה' לשנה. דעתם חייבה את זה, היות שראו זאת כמועיל. ובזאת חתם מי שראה את התועלת, ביום שני, כ"ז לחודש תמוז שנת 1613 לשטרות, המקביל לחודש שוואל, שנת 701 לערבים [=להג'רה], בעיר קהיר הסמוכה לצען מצרים [=פסטאט] שעל נהר פישון מושבה, והכל קיים ושלוש.

⁹² על-פי תהלים קמט, ח.

⁹³ ישעיה ל, כ.

⁹⁴ בראשית לט, כ.

⁹⁵ אני מודה מקרב לב לרחל חסון עימה דנתי בפרשנות תעודה זו.

⁹⁶ לתיאור תעודה זו ראו גם גויטיין, חברה, ב, עמ' 435.

תעודה 2: שטר חוב להקדש קהל המוסתערכים בקהיר, שכ"ד (1564)

אוסף מוצרי, VII 32.1

1. בפנינו עדים חתונ[מי] מטה [הו]דה סלימאן צפי שהוא חייב להקדש של
2. קהל המסתערב י"צ [מא]ה ושל[לו]שה ועשרים מאידי מצד שכירות
3. העלייה ש[הוא] ד[ר] בה ע[ת]ה והם זולת מה שחייב להקדש הנז' מקודם
4. לכן מצד שכירות העלייה הנז' ומעתה זקף עליו סלימאן הנז' סך
5. המאה ושלש[ה] ועשרים מאידי הנז' חוב גמור מעכשו ונתחייב לפרוע
6. לגזבר ההקדש הנז' בכל חד[ש] ש[ש]ה ע[שר] מא[י]די ל^אשבוע^א
7. תשעה מאידי מהם ש[נכ]רות הליואן שהוא דר בו שבעלייה [ה]נז'
8. [וש]בעה מאידי ינכם מהמאה [וש]ל[ש]ה ועשרים מאידי הנז' והששה
9. עש^אר מאידי הנז' [י]פרעם בכל שבוע א[רבעה] מאידי מדי שבת
10. בשבתו ואם יעבר אי זה שבוע ולא יפרע בו [ארבעה] מאידי [י]
11. כנז' ינהוג עצמו בחרם עד שיצא מהעלייה הנז' ויוכ[ל] ג^א[זכר]
12. ההקדש הנז' להוציאו על ידי גוים וכל מה שיפסיד על יציאתו
13. בגוים יפרענו לו בשלמות בלי עכוב וערעור כלל וקנינו מיד
14. סלימאן הנז' על כל זה קנין שלם מע[כש]יו מדעתו ומרצונו בלי
15. אונס כלל גם קבל עליו בשבועה [ח]מורה בשי"ת לקיים כל הכ[תוב]
16. עליו לעיל בלי ערעור כלל והיה זה ביום שני ששה עשר יום לחדש
17. תמוז שנת השכ"ד ליצירה⁹⁷ פה [מ]צרים והכל שריר וקים
18. עובדיה בכהר דוד בכה"ר אלעזר חניך⁹⁸
19. אברהם חזן הלוי

צר ב':

1. שטר שכירות סלימאן
2. צפי חוב קבג מאי⁹⁹
3. לקהל יצו

⁹⁷ 6.7.1564.

⁹⁸ דוד חוניך' גם נזכר ברישומי הגזבר של הקדש המוסתערכים משנת שמ"ח ביחס לתשלום 13 פצ'ה שהעביר סעיד אלג'באלי לידי חכם הקהל ('מן סעיד ג'באלי ליד אלחכם נר"ו פצה יג מן גהת [=מחשבון] ר' דוד חוניך'; ENA NS 1.57, 2r). הוא נזכר גם שם בשנת שס"ד כנוכח בעת הטיפול בירושת יוסף עדני (ENA NS 29.11). א' דוד פענח את חתימתו של דוד חניך בשטר באוסף מוצרי הנדפס כאן באופן שגוי וראה בו אדם אשכנזי (דוד, בין אשכנז למזרח, עמ' 312, הערה 18).

⁹⁹ 123 מאידי.

תעודות לפרק 6: בית הכנסת

תעודה 1 - קניית דירה בסמטת בית הכנסת בקהיר, 1486/7

אוסף קהיר, 47

חגה ביע

מחפוט קמל בלי¹⁰⁰ [!] זא מן أوله يتضمن شراء المدعو يوسف ابن فرج الله بن إبراهيم قيم كنيسة اليهود
البرانيين بالقاهرة جميع الحصة التي قدرها النصف من جميع المكان الكائن¹⁰¹ بخط حارة زويلة بدرب الكنيسة.
يرجع تاريخه إلى سنة اثنتين وتسعين وثمانمائة. ويليه إثباتات متعددة وشهادات كثيرة.

שטר מכר

תעודה שלמה חסרה חלק בתחילתה. מכילה: קנייה של המוזמן [לבית הדין] יוסף בן פרג'אללה בן אברהם,
מפקח בית הכנסת של היהודים הרבניים בקהיר, את כל החלק אשר העריכו אותו בחצי מכל המקום הנמצא
בחזית שכונת זוילה' ברחוב בית הכנסת. מתוארך לשנת 892 [1486/7]. לאחריה אישורים ועדויות מרובות.

תעודה 2: שטר מינוי חזן ושוחט, רפ"ח (1527/8)

כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10,578 R. 34

1. ר' יהודה הנז' ולבניו [?] אנשי קק¹⁰² של .. יו ...
2. ולהיות שליח צבור קבוע שלהם ולשחוט להם ...
3. מהיום ועד סוף שתי שני רצופות וכ"ר יהוד¹⁰³ [הנז'] ...
4. הקהל הנז' בשכר השרות הנז' ארבעים מאידי ...
5. להושיבו בביתו והאכילו ולהשקותו עמו ...
6. או שיתן לו בכל חדש מוסף על השכר הנז' ...
7. או שלא ירצה ר' שמואל [הנז'] ...
8. מאידי על הארבעים הנז' ש'ה ...
9. עו שניהם כל אחד מהם לרע¹⁰³ [ו] ול [חביריו] ...
10. [בעו?] לם מעכשו שנטלו במנא דכשר למק[ני ביה] ...
11. [דלא כאסמכתא] ודלא כטופסי דשטרי והיה זה יום חמ[נישי X ימים לחדש Y]
12. [שנת חמשת אלפים ומ] אתים ושמנה ושמנים ליצירה פה [מצרים] (?) והכל שריר וקים
[שרד בדינו ככל הנראה קרע נוסף של שטר זה:]¹⁰³
 1. היה כל מ'ה שיצטר[ך] ...
 2. [ק]בל עליו לפרוע לר' שמואל הנז' בעד ...
 3. חדש וחדש זולת [מ]ה שקבל עליו ...
 4. [?] לו ולאשתו כל משך הזמ[ן] ...
 5. ירצה ...

¹⁰⁰ צ"ל בלא.

¹⁰¹ בשטף הכתיבה, רשם בן-זאב בטעות במקור "الكان".

¹⁰² =קהל קדוש.

¹⁰³ כ"י הספרייה הבריטית, Or. 10,578 R.54

תעודה 3: שטר מינוי לחזן בקהל הקראי בקהיר, של"ה (1575)

כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1378

שטר זה נכתב בשני נוסחים עצמאיים, האחד בעברית והאחר בערבית-יהודית. בתעודה העברית ישנן מחיקות רבות ולעתים קשה לקרוא את הטקסט שנמחק. לא כל המחיקות מיוצגות בהעתקה להלן.

התעודה העברית:

1. [...] ים אנחנו שנהיה אחרי שנפטר ^{בער¹⁰⁴} כ"ר יעקב החזן המשרת נ'ע' ^{קטטה} ורבתה המריבה ¹⁰⁵
2. [...] ם כל אדם ואדם שיבקש לקחת החזון וה' ^{מ'שדח¹⁰⁶} והאנשים אינם נאים להיותם
3. תחתיו ¹⁰⁷ הנפטר ^{ערד} אינו בעין היראה שישבו אם הנפטר ואשתו ובניו בבית הכנסת
4. ^{ישמשו} בחוץ ^{הכנסת} ור' יוסף דוד הנפטר ^{יעבדו בפנים הכנסת} יהיה במקומו בעבודת
5. בית הכנסת ובחזון והחלק אשר היה להנפטר ¹⁰⁸ יתנו אותו להיתומים ולאמם ולאם
6. הנפטר וישבו במקומם ^{ער סוף השנה הנז'} ור' יוסף הנז' במקום הנפטר בכל דבר ש'צרך מצד החזון
7. וכל זה נהיה מצד הרחמניות! ¹⁰⁹ עשינו אותו אחר ארבעה שבועות חרה לאנשים אשר
8. [...] יעשו תחת הנפטר וחרחרו ריב ליוסף הנז' ביום השבת ונשבע שלא יעמוד
9. ^{היום} במקומו עם החזנים ^{ושמחו האנשים} ובאו לישבו במקומו ^{לפני ספר תורה ד' וזה} והיו מתבושים ¹¹⁰ ובשבת שלום ¹¹¹ אבל הנפטר! [?]
10. [...] קם אחד מהן נגש וקרא ובטל החזון אשר הוא חזן ^{על} הקהל ^{כך} אחר כך ראינו שנקים
11. כ"ר יהודה הרופא בן אברהם תורזי חזן גדול ומשרת בבית זה הכנסת כי הוא נעים
12. ומבין בכל ענין חזון ובעל תורה ובעל נגון ונעים קול ^{עוד} בא ר' יהודה והעידו עליו כי
13. הוא ישרת בבית הכנסת ^{כפי} יכלו ושלל ^{יתעצל} ויעבדו בכל לבו ^{כמו היון!} ^{המשרתים} הראשנים! [?]
14. [...] ^{וכמו שהיה החזן הגדול עושה בשמחת} חופות ומילות ואכלות ואם נקרה ¹¹² לאויבו או לאוהבו
15. [בש]מחה או אבל יבוא ויעשה מל' ^{כח} ויתנהג עם הקהל הקדוש בלב שלום וידרוש
16. [א]ליהם קטנם וגדולם ולא יתסער ¹¹³ בדבר מכל אשר יקרה לו פי חופות ¹¹⁴ ומילות וא[בילות]
17. ועבדות! ¹¹⁵ הכנסת וכל דבר שהיה הנפטר עושה ¹² יעשה אותו ר' יהודה בטובת לב
18. בלא נזק כמו שזכרנו לעיל ושלש שנים יעבוד בלא הנאה וההנאה הנז' לע'
19. להיתומים ¹¹⁶ ואמם ואם הנפטר כמו ש' ^{נז'} לע' וזה מאחר השנה ^{אם ישמיר} הנז' לעיל ^{אם עשה} ^{ריעשה}
20. בטוב ¹¹⁷ לב ולא יתסער ולא יתעצל כמו שכתבנו עליו ולא ישוב לכסלותו וישבע

¹⁰⁴ = בעוונות.

¹⁰⁵ מעל המילה "המשרת" נרשמה המילה "קטטה". לא ברור איך היא משתלבת בטקסט, ייתכן שזו כותרת שהעניק הסופר לתעודה. (נראה שהדף היה חלק מפנקס קהל או קובץ דומה). מעל הטקסט הערבי רשום "ב"ה" [עם סגול הפוך במקום גרשיים] ו"הקדש".

¹⁰⁶ במקור נכתב "והמשרות" ומעל המילה נוספו האותיות ש' ור'. וכנראה נמחקו האותיות "רות". יש לקרוא: "והשמוש" במשקל "חזון" [=חזון].

¹⁰⁷ נראה שנכתב "תחתיו" ונמחקו האותיות "יו".

¹⁰⁸ אפשר שהה' מחוקה.

¹⁰⁹ לפני הא' ישנו כתם ואולי יש לקרוא "ואחר".

¹¹⁰ כך לכאורה, לשון בושה.

¹¹¹ קרא: שילום. כלומר, כשנגמר האבל.

¹¹² כלומר: אם קראו אותו. נראה שזו צורה מעורבת ערבית-עברית.

¹¹³ = יצטער?

¹¹⁴ ערבים. שיעור הדברים: "בחופות".

¹¹⁵ מ"ולא יתסער" עד "הכנסת" הועבר קו מעל המילים, אולי לשם למחיקה.

¹¹⁶ המילה נכתבה גם בסוף השורה הקודמת באופן מסורבל [להיתו^{מי}] והועתקה כאן בצורה מסודרת.

21. כמו ש'נז' לע' וגם קבל עליו יהודה הנז' שלא ימרה [...] אה פ' כ"ר יוסף הדין אל^א כל אשר יאמר לו
22. ישמע לקולו ויכבדו ויכבד הקהל אשר הוא חייב כבוד ולא יבטל מזה העבדות!]
23. וגם חתם וגמר וגם הסכים כ"ר יוסף הדין וחתם שלא יגש עליו אדם ולא יבטל אותו
24. אלא בעדות דבר¹¹⁷ ואם¹¹⁸ וכל הקהל היראים בחרו בזה האיש ברבי יהודה הנז' לעיל
- וכל זה נהיה
- בגליון מימין:** [...] השנה ה¹¹⁸ והש' סכל [...] צת[.....] השנה יצאו בלא ערעור ואם י'צ'א'ו ב[...]

התעודה הערבית¹¹⁹

1. למא כאן בתא' נהאר אל אתנין כ"ח¹²⁰ שהר אב יא"ל היות שבתאריך יום שני, כ"ח לחודש אב יהפכו סנה ה'ש'ל'ה' ליצירה חצלו קאל וקיל
2. וצ'ראב וכנאק ובקי כל מן קאם יחב יתקדם אלי וטאיי ומריבה וקטטה והוסיף כל מי שעמד ורצה להתמנות למשרותיו של המנוח כ"ר יעקב החזן - אלמר' כ'ר' יעקב החזן לאנה כאן חזן כביר לפי שהוא היה חזן ראשי
3. ומשרת פי כנסת בית שמחה¹²² ומלמד נו'ע' והם לא ומשרת בכנסת "בית שמחה" ומלמד, נוחו עדן - אהל'א' לדלך ולא ירצ'א אחד בהם ואלדי בעודם לא מתאימים לכך, ואין הדעת נוחה באחד מהם, ומי
4. ביחב דלך ומתעצב ענאדה¹²³ לקול אד' הנ' הג' אהרן שחפץ בזה [=במשרה] ודבק בעקשנותו למאמר יצ'ו וכ'ר' יוסף אלתוריזי יצ'ו אלדינים תם אן אלדיינים אדוננו הנשיא הגדול אהרן יצ'ו וכ"ר יוסף אלתוריזי¹²⁴ יצ'ו הדיינים. וכן שהדיינים
5. אלמד' אע' אשארו במא ראוה בעין אליראה ואכ'תארו הנזכרים לעיל הורו לפי מה שראוהו בעין ר' יהודה אלתוריזי הרופא יצ'ו יכון חזן כביר היראה¹²⁵ ובחרו בר' יהודה אלתוריזי הרופא יצ'ו שיהיה חזן ראשי
6. לאנה נעים קול ומבין בכל ענין ואנה יכון משרת פי בית לפי שהוא נעים קול ומבין בכל ענין, ושהוא יהיה הכנסת לאנה אהל'א' לדלך ואנה משרת בבית הכנסת, לפי שהוא מתאים לזה, ושהוא
7. יכדם תלת סנין בלא ג'אמכיה ואנה יסמע לקול ישרת שלוש שנים ללא משכורת, ושישמע לדברי אלדיינים אלמד' אע' ולא יכאלפם¹²⁶ פי אמר מן אלאמור הדיינים הנ"ל, ולא ימרה פיהם בענין מן העניינים הדתיים

¹¹⁷ נראה שהכוונה שאין להסירו מתפקידו בלא עדות מפורשת שחטא וכ'. ואולי יש לקרוא "בערות דבר" (על-פי דברים כג, טו).

¹¹⁸ אולי: "השנה הנז'".

¹¹⁹ אני מודה לרחל חסון שסייעה בהערותיה לשפר את תרגום התעודה.

¹²⁰ כך נראה לקרוא. לפי הלוח הרבני חל כ"ח אב של"ה ביום ה'. אולי במסמך המקורי נכתב "כ"ה" והועתק בגרסה הנקייה בטעות "כ"ח", בשל הדמיון בין האותיות ה' וח', אך אפשר שלפנינו הבדלים בלוח בין שתי העדות.

¹²¹ לא מצאתי במילונים את הביטוי "קאל וקיל", ותרגמתי על-פי העניין. הביטוי נזכר גם באגרת מן המאה השלוש-עשרה (TS 13 J 8.23). א"ל מוצקין, שההדיר אגרת זו (זוג צעיר בקהיר של המאה השלוש-עשרה, בתוך: ע' גלבוש ואחרים [עורכים], **מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ-ישראל, לזכר צבי אבנרי**, חיפה תש"ל, עמ' 117-127), מתרגמו מילולית: "אמר ונאמר" ומפרש שהכוונה לדברי רכילות (שם, עמ' 126 והערה 38, שם).

¹²² בית הכנסת הקראי שכונה כדורות האחרונים 'דאר שמחה'. ממנו הגיע עיקרו של אוסף פירקוביץ'.

¹²³ עַלָּה היא עקשנות או מרדנות, והכוונה לא ברורה. לכאורה אפשר להציע שיש כאן ט"ס וצ"ל "ענדה" [אצלן], אבל שיבוש כזה אינו מסתבר.

¹²⁴ על בני משפחת אלתוריזי ראו ההפניות שרשמתי לעיל, פרק 3.3, הערה 250.

¹²⁵ נראה שלפנינו צירוף עברי ("עין היראה") בהמרת ה' הידיעה העברית ב"אל" הידיעה הערבית.

8. ואנה יקים בואג'באת כדמת בית הכנסת כמא כאנו אלמשרתים אלדי כאנו קבלה ואנה יקים
9. בואג'באת אלחזון שמחות חופות ומילות ואבילות ואנה לא יתכלף ען פעל שי מן דלך לא לכביר
10. ולא לצג'יר ואנה יתואצ'ע מע אלקהל ויתנהג עמם בטוב לב וידרוש שלום הקהל גדולם וקטנם
11. ואנה לא יתקלקל¹²⁷ מן דלך ולא יקול אנא באעמל בלא ג'אמביה מא לאחד עליא חכם ואלדי אכתאר
12. אפעלה ואלדי מא אכתארה מא אפעלה ואנה יכדם עדוה וצאחבה וגיהנא ועז'א וג'ירה תם אן ר'
13. יהודה אלתוריזי אחצ'רוה וסמע ג'מיע מא כתב עליה אע' תם אנה רצ'י בג'מיע מא דכר אע' וקבלה עליה כמא דכר אע' טול[?] אלמדה אלמד' אע' תם בדע דלך חתמו אלדינים אלמשאר אליהם
14. באן לא סביל לאחד מן אלקהל בר' יה' יתקדם עליה ולא יבתדלה¹²⁸ [ל'אנה מא ביעמל דלך] [...]
15. שמים ואן לא סביל לאחד יעאנדה ול[...][ג]מיע מא פעל וכל דלך חצל ברצ'אהם
- ושיעמוד בחובות שירות בית הכנסת, כמו שהיו המשרתים שהיו לפניו, ושיעמוד בחובות החיזון [ב]שמחות, חופות ומילות ואבילות, ושלא יתירשל¹²⁶ בעשיית דבר מכך, לא לגדול ולא לקטן. וינהג בהכנעה עם הקהל, ויתנהג עמם בטוב לב וידרוש שלום הקהל גדולם וקטנם ושלא יתרפה¹²⁸ מזה, ולא יאמר "אני עושה ללא משכורת, אין לאף אחד עליי תביעה", ומה שאבחר
- אעשנו, ומה שלא אבחרהו, לא אעשנו". ושהוא ישרת את אויבו וחברו, קרוב¹³⁰ ורחוק[?] וזולתו. וכן שר'
- יהודה אלתוריזי, הביאו אותו ושמע כל מה שנכתב עליו לעיל. וכן שהוא התרצה בכל מה שנזכר לעיל וקיבלו על עצמו כמו שנזכר לעיל למשך[?] התקופה הנזכרת לעיל. אחרי חידוש דבר זה חתמו הדיינים בשמותיהם
- שארין אפשרות לאף אחד מהקהל, ברוכים יהיו, להיות קודם לו, ולא יחליפוהו כיוון שהוא לא יעשה זאת [...]
- שמים. ואין דרך לאף אחד להתנגד לו בעקשנות ו[...]. כל מה שנעשה. וכל זה קרה ברצונם

תעודה 4: אגרת מר' יהושע הנגיד אל סלימאן השמש בענין מגבית עבור השבויים

כ"י מוצרי, IV 37.1

1. [העלאמה של הנגיד]
2. אל שמש אל ש' סלימאן אללה יכון עונה ויודע לה ולדה
3. יעלם באן אל שבויים חצ'רו אלי ענדנא כתיר ומא אמכנא
4. נרסלהם לכם ונקצד מן אחסאנך אן תגתהד פ'י הדה
- אל השמש, השיח' סלימאן, ה' יהיה בעזרו וישמור את בנו.
- דע שהגיעו אלינו הרבה שבויים ולא יכולנו לשלוח אותם אליכם. אנו מבקשים¹³¹ מנדיבותך שתשתדל

¹²⁶ ראו מילון בלאו, خلف, בניין V, עמ' 193.

¹²⁷ נראה שט"ס לפנינו וצ"ל "יתקלקל".

¹²⁸ תרגמתי מתוך הנחה שיש כאן טעות סופר וצריך להיות "יתקלקל" (וראו מילון בדאווי-הינדס, ערך اتقلل, עמ' 715). אם אכן התכוון הכותב לכתוב "יתקלקל" יש לפרשו מהשורש قلץ ויש לתרגם "ידאג, יוטרד", אם כי הפועל מתועד בבניינים הראשון והרביעי בלבד כנראה.

¹²⁹ מילולית: "דין".

¹³⁰ לא מצאתי מילה זו במילונים, אך הפועל جھن בבניין החמישי משמעו "להתקרב" (ראו מילון האווה, עמ' 103; מילון בלאו, עמ' 101).

¹³¹ ראו מילון בלאו, ערך قصد, עמ' 548.

7. [... ח[.....] ל' א[...] א[...]

360

תעודה 7 : מכתב מהנגיד אל ר' אברהם, אודות חזן סורר ועניינים נוספים¹³⁷

כ"י הספריה הבריטית, Or. 5561 B.6

[1-2 : ה'עלאמה' של הנגיד]

3. הדרת החכם הנעלה לשם ולתהלה ר' אברהם הי"ב¹³⁸
4. מה שאמרת מענין ר' אברהם טרטושי וגם¹³⁹ ר' פרץ
5. ששלח הנני משתדל וענין וגוגן [?] תשתדל ללכת [אל]
6. השופט מלכי¹⁴⁰ ואם תצטרך ללמ[...]. להיות לך לעזר
7. לפני השופט על כל פנים תשתדל בזה¹⁴¹ לכל הפחות א
8. לא יס'ת'ייעו¹⁴² הדברים עם השופט שתודיע הקהל ב[...]
9. התפלה [?] ואל תס'מ'וך על דברי הרופא וזולתו כי תועלת¹⁴³
10. אין בהם תלך לבדך כאשר יעצתי¹⁴⁴ והוא הנכון ועל ענין
11. החזן אשר לא רצה לשרת לזה מהרב¹⁴⁵ ידעתי את [האיש?] ¹⁴⁶
12. ורוע¹⁴⁷ לבבו ובכל פעם וכמה פעמים יסרתיו ולא
13. הועיל תח"ת¹⁴⁸ ג'ער"ה במבי"ן כמה"כ"ת¹⁴⁹ כסי"ל מא"ה¹⁵⁰ ובדבריי"ם ל"א
14. יוס"ר¹⁵¹ עב"ד¹⁵² תשלח אחריו ותכניעהו¹⁵³ בהרבה הכאות
15. ותוכיחו ותודיעו כי אם לא ישוב מדרכו הרעה
16. אז אשלח למנעו מללמד התינוקות ונתתיה¹⁵⁴ לרעו
17. הטוב ממנו¹⁵⁵ ויהיה מה שיהיה ותשביעו הוא וב[ניו?] ¹⁵⁶
18. ונראה [ה] של [א] ישב ע להשבעה¹⁵⁶ כי הם חשודים רק להחרים¹⁵⁷
19. שאם יעבור אחד מהם שיהיה
20. בחטאם ו[...].

¹³⁷ העתקה של מכתב זה, שנעשתה על-ידי אברהם דוד, הועלתה לאתר פרויקט פרידברג לחקר הגניזה. הציטוטים להלן מן התעודה הינם על-פי קריאה שלי מן הצילום. שינויי נוסח מן הנוסח באתר יצויינו תחת הקיצור "דוד".

¹³⁸ אולי: ה' יברכהו. אצל דוד: נ"י.

¹³⁹ דוד: ואם.

¹⁴⁰ דוד: מהדי.

¹⁴¹ דוד: קצת.

¹⁴² דוד: להודיעו.

¹⁴³ קריאתו של דוד לשורה זו: הת[...]. מתרעמת על דברי הרופא הולכת כי[?] תועלת.

¹⁴⁴ דוד: יעצת.

¹⁴⁵ דוד: מסרב.

¹⁴⁶ ההשלמה על פי הצעת דוד.

¹⁴⁷ דוד: ונוע

¹⁴⁸ מעל מילות הפסוקים סומנו גרשיים, כנראה משום חובת שרטוט.

¹⁴⁹ כלומר "קמ"הכ"ת"

¹⁵⁰ במקור: "תחת ג'ער"ה במבי"ן מהפ"ת פסיל מ'ה" (משלי יז, י). הכותב ציטט הפסוק מזכרונו באופן מעט משובש. קריאת השורה קשה. אצל דוד: "הועיל תחת בער [?] במכ"ת מכ"ת [!] [...] מצוה ובדברים [...]".

¹⁵¹ דוד: יותר

¹⁵² משלי כט, יט.

¹⁵³ דוד: ותדעוהו.

¹⁵⁴ דוד: ותתנהו.

¹⁵⁵ על פי שמואל א טו, כח: ויִתְּנָה לְרֹעֶךָ הַטּוֹב מִמֶּנִּי.

¹⁵⁶ בראשית השורה דוד קורא רק: 'ונראה ש[...]. כי הם חשודים' וכו'.

¹⁵⁷ דוד קרא עד כאן והוסיף "שורות הבאות ושוליים לא ניתנות לפענוח בצילום".

21.עד שלא יחרפו או יקללו
22. לשום אחד מיש[ר]אל
23. דברים ואשר יה[וה]...
- [בשוליים במהופך:]
- .../שמו /ושלמוך¹⁵⁸ / יגדל / גם ההסכמות / אשר שלחתי / לקרותם בבתי / כנסיות [...] / מהר לא / השיבו אותי[?] / דבר תשתדל / ...]

תעודה 8: מכתב מר' יהושע הנגיד אל ר' אברהם, אודות החזנים בפסטאט

כ"י מוצרי, V 336.1

- | | |
|--|--|
| 1. [הנה אל ישועתי] וכול' | [הנה אל ישועתי] וכול' |
| 2.[א?]מת | 2.[א?]מת |
| 3.[מעלת הי]קר המכובד | 3.[מעלת הי]קר המכובד |
| 4.אברהם עטרת השרים | 4.אברהם עטרת השרים |
| 5.[הח]שובים הע' יעלם חצ'ור אלנ' | 5.[הח]שובים הע' יעלם חצ'ור אלנ' |
| 6. אל שיק עבד אל כרים ש"צ וגרמאה אלי | 6. אל שיק עבד אל כרים ש"צ וגרמאה אלי |
| 7. ענדנא ואנפצלו עלי שלום פתאכד | 7. ענדנא ואנפצלו עלי שלום פתאכד |
| 8. אל אוראק ואל חג'ג' מן אל ש' אברהים | 8. אל אוראק ואל חג'ג' מן אל ש' אברהים |
| 9. תוצלהם ללש' עבד אל כרים ואן אלש' | 9. תוצלהם ללש' עבד אל כרים ואן אלש' |
| 10. עבד אל כרים אל[ת]ז[ס] בנדוי מחי | 10. עבד אל כרים אל[ת]ז[ס] בנדוי מחי |
| 11. אן שתם זוגתה או מד ידה להא בקהל | 11. אן שתם זוגתה או מד ידה להא בקהל |
| 12. פמתי תעדא עלי שי מן הדא כד | 12. פמתי תעדא עלי שי מן הדא כד |
| 13. מנה אלחק וכדלך בלגנא אן בית הכנס' | 13. מנה אלחק וכדלך בלגנא אן בית הכנס' |
| 14. מנחה ומעריב יום אלשבת בלא חזן | 14. מנחה ומעריב יום אלשבת בלא חזן |
| 15. תלים אל חזן אל שיק פרג' אללה ואל ש' | 15. תלים אל חזן אל שיק פרג' אללה ואל ש' |
| 16. עבד אל כרים יחצ'ורו קדאמך יקבלו | 16. עבד אל כרים יחצ'ורו קדאמך יקבלו |
| 17. חרם עלי אנ[פס]הם מתי אן בטלו | 17. חרם עלי אנ[פס]הם מתי אן בטלו |
| 18. בית הכנסת אלא אן כאן תם צ'רורה | 18. בית הכנסת אלא אן כאן תם צ'רורה |
| 19. יכון ואחד מנהם יעוויץ' ואי מן | 19. יכון ואחד מנהם יעוויץ' ואי מן |
| 20. תמנע מנהם ¹⁶⁰ יקבל הדא עלי נפסה | 20. תמנע מנהם ¹⁶⁰ יקבל הדא עלי נפסה |
| 21. יכרג' מן אלחזנות ותם מן יעוויץ' | 21. יכרג' מן אלחזנות ותם מן יעוויץ' |

¹⁵⁸ כך. זו ט"ס וצ"ל "ושלומך".

¹⁵⁹ כנראה לשון נקייה להכאה.

¹⁶⁰ ראו מילון בלאו, ערך חץ, עמ' 137.

¹⁶¹ הנגיד משתמש כאן במילה ערבית (يَطْلُ – ביטל, הפסיק), אך נראה לי שבתודעתו עמדו גם ביטויים מלשון חז"ל שהשפיעו על הבחירה בפועל זה, כגון "אמש ביטלתם תמיד של בין הערביים ועכשיו ביטלתם תלמוד תורה" (בבלי עירובין, 9 סג ע"ב) ועוד.

מקום.

22. מן כל בד לא תתהאון ואי מן עצא
23. מנהם אלזמה באל חצ'ור אלי ענדנא
24. ואי מן תמנע מן אל חצ'ור אנדרה
25. פי בתי כניסיות¹⁶² ואל חק תע' יכון
26 פי עון מולאנא ושלום
לבטח לא תתשל. ומי מהם שיפרוק עול
אני מחייב אותו לבוא אליי
ומי שמסרב לבוא הכרוז עליו
בבתי הכנסיות. והאל יתעלה יהיה
בעזרת אדוננו¹⁶³ ושלום

תעודה 9: הסכם בעקבות סכסוך בקהל, קהיר 1466

כ"י הספריה הבריטית, Or. 4856.2

1. למא כאן בתאריך יום אלאתנין תאמן חדש אב יאל"ו שנת אתשע"ז¹⁶⁴
2. לשטרות חצרו אלג'מאעה אלואצ'עין כטוטהם פיה ואלש' מנצור
3. ולד אלש' אברהים ידיע א' אל אברץ פחצל בינהם וכינה משאגראת
4. עצימה וכלאם כתיר בסבב קראה' אלרחמים לילה' כפור ובסבב
5. עמארה' ב"ה תובב"י פארתצ'א אל ש' מנצור אלמדכור אנה לם
6. יקרא פי סנת אתשע"ח לפ רחמים ולא יעמר ב'ה' לא
7. הוא ולא אחד" מן ג'יהתה ואלזם נפסה ביו"י אלוהים אלוהי
8. ישראל הנגלה למשה על הר סיני על התורה המקודשה
9. עלי דאלך ומה שהיה בפנינו ונגמר על ידינו כתבנו וחתמנו
10. להיות בב"ד לראייה ולזכות והכל אמת
11. עובדיה בר שמואל נבתי"א¹⁶⁵
ידיע תאג'ר
12. אהרן בר משה רי"ת¹⁶⁷
ידיע עמאני
13. אהרן בר חסדאל¹⁶⁹
הלוי ש"צ¹⁷⁰
- צדקה בר בנימין הלוי ידיע עבדה ס"ט¹⁶⁶
אברהם בר' שמואל
ידיע אלקאעה¹⁶⁸ ס"ט
ישועה בר יהודה נ"ע
ידיע פהיד

¹⁶² ללשון זו השוו דברי הרמב"ם: "תנדר'יהא פי אלכניסה" [=תכריזי עליה בבית הכנסת] שני וחמישי ושני" (שו"ת הרמב"ם, א, סי' כא, עמ' 31. בלאו תרגם 'תנדר'יהא' במהדורתו לשו"ת הרמב"ם "תכריזי עליו" אך במילונו, ערך נזר, עמ' 687, תיקן ל"תכריזי עליה [על הקרקע]").

¹⁶³ הנגיד כמובן לא כינה את הנמען "אדוננו". ברכה זו הוסיפה סופרו של הנגיד מדעתו והיא מופנית כלפי הנגיד. תוספת של הסופר על הטייטה שהגיש לו הנגיד להעתקה ניתן לראות גם בכ"י הספריה הבריטית, Or. 5544.2. במכתב זה, בו קרא הנגיד לקהל פסטאט לתמוך בעני המתעתד לעלות לירושלים, רשם הסופר בשוליים: "ומהמא תחצל ארסלוה אלי אדוננו הנגיד י"צ" (וכל מה שייאסף [במגבית] שלחו אותו אל אדוננו הנגיד ישמרו צורו").

¹⁶⁴ קשה לקבוע אם האות האחרונה הינה ו' או ז', אולם בשנת אתשע"ז לשטרות (ה'רכ"ו) אכן חל ח' באב ביום שני (30.7.1466), ואילו בשנת א'תשע"ו (ה'רכ"ה) חל ח' באב ביום רביעי.
¹⁶⁵ =נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ (תהלים כה, יג).

¹⁶⁶ =סיפיה טב.

¹⁶⁷ =רוח י"י תניחנו.

¹⁶⁸ מילולית: האולם, הטרקלין. הכינוי מופיע בתעודה אחרת מהמאה החמש-עשרה: ברשימת תשלומים בקהילה נזכר עפ"י קאעה (ENA 2348.4). והשוו השם 'אהרן בן קאעה אלדהב' ["בן טרקלין הזהב"] הנזכר במכתב בערבית-יהודית מן המאה החמש-עשרה (TS 10 J 8.13).

14. [ציוה] לחתום סעדיה
בר צדקה גזאוי נ"ע
15. ציוה לחתום עובדיה
ב' יהודה ידיע אמשאטי
- עבדה ב"ר ישועה
בר משה [...]
ישועה ב"ר כל^אפה
ידיע צירפי¹⁷¹ ס"ט

[תרגום שורות 1-9:]

1. היות שבתאריך יום שני, שמונה בחודש אב יהפכו א-לוהים לששון ולשמחה שנת אתשע"ז
2. לשטרות נכחו העדה החתומים בו [השטר הנ"ל] והשיח' מנצור
3. בנו של השיח' אברהים הידוע בכינוי "אבו אלאברק" [מילולית: אבי המצורע] והתעוררו ביניהם ובינו מריבות
4. גדולות וויכוח גדול בשל קריאת הרחמים בליל כיפור ובשל
5. תיקון בית הכנסת תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן, והתרצה השיח' מנצור הנזכר שהוא לא
6. יקרא בשנת אתשע"ח רחמים, ולא יערוך תיקונים בבית הכנסת לא הוא
7. ולא אחד מצידו, וחייב עצמו בה' א-לוהים א-לוהי
8. ישראל הנגלה למשה על הר סיני על התורה המקודשה
9. על כך. ומה שהיה בפנינו ונגמר על ידינו כתבנו וחתמנו

תעודות לפרק 7: מסגרות הלימוד

תעודה 1: הקדשת מבנים להוראת ילדים בקהיר ובירושלים, 1604/5

א"ק 69

מخطوط کامل مقطع قليلا من الأول يتضمن ان المعلم مردخاي ابن خلف الله بن زكريا اليهودي الرباني الشهير بدعده وقف جميع المكان الكامل أرضا وبناء الكائن بالقاهرة المحروسة بخط حارة زويلة بدرب الرايض بأقصاء على يسرة¹⁷² من دخله; على أن يصرف ريعه على أولاد اليهود المقيمين والواردين الذين يقرأون¹⁷³ ويتعلمون بالمكتب الكائن بدرب السقالية¹⁷⁴ بحارة زويلة وعلى المؤدب للأطفال بالمك[تب] المذكور¹⁷⁵. ووفق أيضا جميع القاعة والقويع المستجدة الانشا والعمارة الكائنة داخل الدرب المذكور تجاه المكان الأول; على أن يصرف ريعه على مصالح أولاد اليهود المقيمين والواردين بالمكتب الكائن بالقدس الشريف وعلى المؤدب المعلم للأولاد بالمكتب المذكور. وتاريخ هذا الحجة يرجع إلى سنة ثلاث عشرة وألف. وبهامش المخطوط إثباتان تاريخ أولهما سنة سبع وثلاثين وألف وتاريخ الثاني سنة إحدى وأربعين وألف.

¹⁶⁹ שם זה מופיע גם בתעודות אחרות בנות הזמן. למשל, בשטר בערבית-יהודית משנת 1433 עליו חתום הקרא שמואל בן משה בן ר' חסדאל בן סני (כ"י סנט פטרבורג, Evr. Ar. II 1412), ועוד. במקורות התקופה אנו מוצאים גם שמות נוספים באותו משקל: ברכאל, עבדאל וסעדאל.

¹⁷⁰ = שמרו צורו.

¹⁷¹ = בנקאי, חלפו כספים.

¹⁷² כך, ואולי זו ט"ס וצ"ל יסרה.

¹⁷³ כך. צ"ל: יקראו.

¹⁷⁴ תחילה רשם בן-זאב الصفا אך בטרם סיים התיבה נמלך ומחק תיבה זו, וחזר וכתב את המילה עם האות ס במקום ס.

¹⁷⁵ תוספת מתחת לשורה.

תעודה שלמה, קטועה מעט בראשה, מכילה [רישום על כך] שה'מעלם' מרדח'אי אבן ח'לפאללה בן זכריא היהודי הרבני הידוע ב[כינוי] "דעדע", הקדיש את כל המקום, אדמה ובניין במלואם, הנמצא בקהיר הנצורה בגבול שכונת זוילה ברחוב אלראיין בקצהו, משמאלו של הנכנס בו, על מנת שיוצאו ההכנסות ממנו על ידי היהודים המתגוררים והבאים, אשר קוראים ולומדים ב"מפתב" השוכן ברחוב אלסקאלבה בשכונת זוילה, ועל מורה הילדים ב"מפתב" הנזכר. [הוא] הקדיש גם את כל ה'קאעה' [=האולם] וה'קאעה' הקטנה ('קויעה') שנוסדו מחדש ונבנו, הנמצאות בתוך הרחוב הנזכר מול המקום הראשון, על מנת שיוצאו ההכנסות מהן לתועלת ילדי היהודים המתגוררים והבאים ב"מפתב" השוכן בירושלים הנאצלת, ועל המורה המחנך של הילדים ב"מפתב" הנזכר. תאריך השטר הזה הוא שנת 1013 (1604/5). בשולי התעודה, שני אישורים. האחד מהם תאריכו שנת 1037 (1627/8) והשני, שנת 1041 (1631/2).

תעודה 2: שטר מינוי של שמש במדרש מוסתערבי, כנראה בקהיר, 1544

ENA NS 54.17

1. הסכימו ברורני ק[ה]ל המסתערב יצ"ו
2. המתפללים בבית ר' יאשיה הלוי בן אל
3. חכים¹⁷⁶ [ר']¹⁷⁷ סעיד לעשות ר' יצחק אל חבשי
4. שמש לבית מדרשם והתנו ביניהם
5. שיפרעו בעדו הג'אליה בכל שנה חוץ
6. ממה שיתנו לו בעלי ההדלקה וממה
7. שיתנו לו בבית החופה או בבית
8. המילה או בבית האבל והוא קיבל על
9. עצמו ששבת שידליקו הצבור משלהם
10. אין לו עליהם כלום גם קיבל על עצמו
11. לשרת את המדרש הנז' בכל יכולתו
12. גם קיבל על עצמו שכ[ל] [.....] ע'רכו¹⁷⁸
13. מהכלים של ההדלקה [.....]
14. או בבית חו[ל]ה ח"ו מ[.....]
15. והיה זה בחדש סיון שנת חמשת אלפים
16. ושלוש מאות וארבע לבריאת עולם והכל
17. שריר וקיים
18. יום טוב כהן עבדיה כ[הנא]?¹⁷⁹

¹⁷⁶ המילה קרועה מעט ודהויה.

¹⁷⁷ ייתכן גם שהיתה כאן תיבה הקשורה לשמו של אביו של יאשיה, כגון "א'בן" או "א'בן". לפי גודל הקרע נראה שהמילה הובאה בקיצור ולא במלואה.

¹⁷⁸ ואולי: "ערכו".

¹⁷⁹ אם ההשלמה נכונה, אפשר שיש לזהותו עם עבדיה כהנא, ראש הקהל המוסתערבי בקהיר במחצית השנייה של המאה השש-עשרה, ראו עליו הקר, המוסתערבים, עמ' 92-93, 98; ארד, הקהל כגוף כלכלי, עמ' 53, 60.

תעודה 3: ר' עמרם כראש ישיבתה של תורה

שורות ה"רשות" בפתחת שטר מחילה, 1377

כ"י אוקספורד, בודלי 2806, (Heb. B 3.13)

1. למא כאן בתאריך יום אלג'מע אלתאסע¹⁸⁰ מחדש ניסן שנת אלפא
2. [שית מאה ותמ]נין¹⁸¹ ותמן שנין לשטרות למניינא דרגילנא לממני
3. ביה הכא בעיר אלקאהרה הסמוכה לפסטאט מצרים דעל נהר
4. נילוס מותבה רשותיה דאדוננו נגידנו הודנו והדרנו צניף תפארנו
5. עטרת ראשנו נזרנו וכתרנו גיה עפעפנו [פר]שנו ורכבנו תליינו
6. וקשתנו מרדכי זמננו בבת אישוננו מנהיג קהלותינו נשיא
7. השם בתוכנו גאוננו מרנו ורכנו עמרם הנגיד הגדול המעוז
8. המגדול הרב המובהק הפטיש החזק דגל הרבנים ראש כל
9. החכמים נגיד ה[נגיד]ים וגדול ליהודים מרדכי הזמן צנצנת
10. [המן הרועה] הנאמן נגיד עם לא אלמן עוז השררה מקל
11. [התפאר]ה ראש ישיבתה של תורה הטהורה יהי שמו לעולם
12. [כי]ר[ח יכון] עולם וקיים¹⁸² על יקר מעלתו ואוהביו כצאת השמש
13. בגבורתו אנ"ס...

תעודות לפרק 8: בית הקברות

תעודה 1: מינוי שלמה בן יוסף סכנדרני לממונה על מתי היהודים

א"ק 315

قرار بتعيين صراف.

مخطوط يتضمن قرارا رسميا من المحكمة بتعيين المعلم سلمون بن يوسف السكندري صرافا بمحكمة القسمة العربية وفي مصالح أموات اليهود. مؤرخ في سنة سبع وسبعين وألف.

¹⁸⁰ = כאשר היה בתאריך יום שישי, התשיעי...

¹⁸¹ כך משלים אסף. אשתור (תולדות, ב, עמ' 22) משלים על דרך הערבית: "נסת מאה ותמ]נין".

¹⁸² או "קיים". בשטר דומה לשטר זה, משנת 1378, קרא אשתור: "קיים על יקר מעלתו" (תולדות, ג, עמ' 89).

החלטה בעניין מינוי 'צראף' [מילולית: גזבר, חלפן].

תעודה המכילה החלטה של בית הדין בעניין מינוי ה'מעלם' שלמה בן יוסף כצראף בבית הדין הערבי לחלוקת [הירושות] הערביות¹⁸³ וכ[אחראי על] ענייני המתים היהודיים. מתוארך לשנת 1077 [1666/7].

תעודה 2: תעודת בעלות על אדמת בית הקברות היהודי בקהיר, 1683

א"ק 389

حجة بملكية ليهود لأرض مقابرهم بالبساتين

אشهد على نفسه السيد برهان الدين إبراهيم أفندي نقيب السادة الأشراف بمصر حالا وناظر أوقافهم انه صدق على صحة جريان ارض المقابر الإسرائيلية الكائنة بناحية بركة الحيش بالقرب من بساتين الوزير بضواحي مصر المعدة لدفن أموات طوائف اليهود القاطنين بمصر في ملك طوائف اليهود المذكورة وحقهم وتصفنهم واختصاصهم الشرعي إلى تاريخه لكونها معدة لدفن أمواتهم. وكان رؤساء طوائف اليهود حينئذ المعلم اسحق بن بيرم عن اليهود الإفرنج والمعلم سلمون بن موسى السكندري عن اليهود المستعربة المصريين وعن اليهود القرائيين والمعلم سلمون بن موسى الشهير بالدموهي عن طوائف اليهود المغاربة. مؤرخ في أربع وتسعين وألف.

¹⁸³ הטיפול בירושות במצרים העות'מאנית התחלק בין 'מחכמה קסמה' אלעסכריה', שטיפל בירושות אנשי הצבא, ה'אשראף' (צאצאי הנביא) והעלמאא, ובין 'מחכמה קסמה' אלערכיה' שטיפל בירושות ההדיוטות, מוסלמים וד'ימים כאחד. שלמה בן יוסף התמנה לגזבר של בית הדין מן הסוג השני וטיפל בגביית חלקה של המדינה העות'מאנית מירושות. לאחרונה התפרסמו פסקי הדין של בית הדין לענייני ירושות בין השנים 1560-1880 (ח'ליל, סג'לאת). על בית הדין ראו גם אלנחל, המנהל השיפוטי, עמ' 47.

מסמך בעניין בעלות של יהודים על אדמת בתי הקברות שלהם ב'בסאתין'

האדון ברהאן אלדין אפנדי ראש מעמד הנכבדים השריפיים (צאצאי הנביא) בקהיר בו בזמן ומפקח ההקדשות שלהם, העיד על עצמו כי הוא אישר את אמיתות בעלות עדת היהודים על אדמת בית הקברות היהודי הנמצא באזור 'ברכת אלחבש' (בריכת האתיופים) בקרבת 'בסאתין' אלוזיר' (גני השר) בפרברי קהיר, המיועדת לקבורת מתי עדת היהודים המתגוררים בקהיר, ואת זכותם, חופש-הפעולה שלהם וייפוי כוחם מבחינה שרעית לזמנו, להיותה מיועדת לקבורת מתייהם. ראשי היהודים בזמן ההוא היו: ה'מעלם' אסחק בן ב'רם¹⁸⁴ בשם היהודים האירופים [=הספרדים], וה'מעלם' סלמון בן מוסי אלסכנדרי בשם היהודים המוסטערבים הקהיריים ובשם היהודים הקראים, וה'מעלם' מוסי אלדמוהי בשם עדות היהודים המגרבנים. מתוארך ל-1094 [=1683].

תעודה 3: קבלה על תשלום דמי אבטחת הלוויות, 1673/4

א"ק 401

اشهاد شرعي بتسلم أجرة حراسة

مستند رسمي بتسلم بعض العربان مبلغا معيناً من المعلم سعديا ابن موسى الشهير بالقلعي صراف طائفة المستخفظان قلعة مصر وهو المتكلم على طوائف اليهود الفرنج والسمره والقرايين والمستعربة المصريين والمغاربة نظير حراسة أموات اليهود في إثناء ذهابهم إلى مقابرهم من باب القرافة إلى بساتين الوزير لمدة ثلاث سنوات ابتداء من سنة ست وثمانين وألف وغايته سنة تسع وثمانين وألف. دون سنة أربع وثمانين وألف.

עדות שרעית על תשלום שכר שמירה

תעודה רשמית [המעידה כי] כמה מן הברואים קיבלו סך קצוב מה'מעלם' סעדיא בן מוסי המכונה אלקלעי, הצראף [=חלפן, גזבר] של יחידת היניצ'רים במצודת קהיר,¹⁸⁵ שהינו נציג עדות היהודים האירופים והשומרונים והקראים והמוסטערבים הקהיריים, תמורת השמירה על מתי היהודים בזמן הליכתם [של היהודים] אל קבריהם, משער בית הקברות [המוסלמי] אל 'בסאתין' אלוזיר', לתקופה של שלוש שנים, החל משנת 1086 וסופן בשנת

1089 [1677/8-1675/6]. נרשם בשנת 1084

[1673/4].

¹⁸⁴ "בירם" היא מקבילתו התורכית של השם העברי "יום טוב", ראו כהן ואחרים, ב, עמ' 19, הערה 2.

¹⁸⁵ י, בן זאב תרגם, בכרטיסיה שהכין לתעודה זו, את המונח طائفة المستخفظان قلعة مصر כ"פקידות מבצר קהיר", אולם כפי שהראה ס' שאו, במונח זה כונתה יחידת היניצ'רים בקהיר, ראו שאו, מצרים העות'מאנית, עמ' 189-191 ובמפתח שם לפי הערך Mustahfeẓân (Yeniçerîyân, Janissaries) corps', עמ' 438 וראו גם זאבי, המאה העות'מאנית, עמ' 123-124.

לקט משירי ר' יוסף הלוי נואם

1. שיר נגד הנוצרים

דיואן יוסף הלוי, 79ב

1. קרב ושמע אלה הדברים בעובדי האלילים הארורים
2. רחוק מהם ולא תקרב אליהם טמאים הם שאינם גזורים
3. אשר זרמת סוסים היא זרמתם ובשרם כבשר החמורים
4. ודמיונם כדמיון הכלבים והם נוערים כניעור העיירים
5. ואוכלים השקצים והרמשים ומתאווים לבשר החזירים
6. ועת יאכלו וישתו או יצחקו ירקדו כרקוד השעירים
7. ויום אידם ידל כל כבודם ימהר אל להאבידם גמורים
8. יהיו כמוץ לפני רוח כללם ויפולו בתוך המכמורים
9. בני נדות וטמאות וזונות וחצופות כולהם ממזרים
10. והם שונאים עדת יעקב ובניו זרע האמת מבחר היצורים
11. ואם אתה בני חכם ומשכיל קרב אלי ושמע הדברים

2. שיר על ישועת העדה

דיואן יוסף הלוי, סי' קנג, 4א.

שבח

1. י'שוררו לך איום ונורא עדתיך בני משנה ומקרא
2. וישתחוו כללם עם פרטם לפניך ברוב פחד ומורא
3. ס'עדתמו מאד גברו עליהם והצללתם מיד פרעה וסיסרא
4. פעליך¹⁸⁶ מאד גברו עליהם והושעתם בכל צוקה וצרה
5. ח'סדים תגמלם אם ישמעו לך ואם ילכו בדרך הישרה
6. זכור להם ברית יעקב ויצחק ואברהם אשר נוסה עשרה
7. קשוב¹⁸⁷ שיח שיר י'וד ו'או ס'מך פ'א¹⁸⁸ אשר נמכר וגם נאסר בבורה
8. ואליה ומשיח תביאם אלי עמך בקרוב קל מהרה.

¹⁸⁶ ראשי ארבע השורות הראשונות יוצרות את אקרוסטיכון שמו: יוסף.

¹⁸⁷ ראשי שלוש השורות האחרונות יוצרות את אקרוסטיכון המילה "חזק".

¹⁸⁸ =יוסף.

3. שירי שבח למנהיגים בדמשק

3.1 שיר שבח לרב ודיין

דיואן יוסף הלוי, 17ב, סי' שע"ד.

1. פי רב ודיין
2. חסדיך יהיו לך כשריין¹⁸⁹ ותצליח בכל מקנה וקניין¹⁹⁰
3. וריח זכרך מור עם קציעות¹⁹¹ ותחכם עוד כחכמת אבא אוריין¹⁹²
4. ובתיך יהיו כל טוב מלאים¹⁹³ ותגילה ותשמח אב בבניין
5. יען כי את מאד צדיק וחסיד ואת בקי בכל מאמר ועניין
6. ידידיך ורעיך שמחים פנה להם אדוני רב ודיין.

3.2 שיר שבח ל"גביר"

דיואן יוסף הלוי, 22ב, סי' יח¹⁹⁴

1. גביר נבחר לשרת הגבירים יחייהו אשר משפיל ומרים¹⁹⁵
2. י'שנה לו ברכות הכתובות בתוך עשרים וארבעה ספרים
3. ו'הילד יחיה על לבבו בברכת אב ובן מצא שערים¹⁹⁶
4. ס'עוף תמר וגם ישר מיושר אני נקשר באהבתו לדורים
5. פ'עליו אל קהליו מהלליו אני אגיד¹⁹⁷ בעם אל הטהורים
6. ה'שיבוני ל'מי ו'למי י'אות זה שבחות עם רננות גם ושירים
7. ב'רוכים נ'וצרים תורת יי' עדת קדש מפוארים יקרים
8. א'שר ב'אתם ר'או ה'וד מעשה מיושרים מהודרים ברורים
9. חברים זמרו קראו לפלוני גביר נבחר לשרת הגבירים.

3.3 שיר שבח לאברהם בן הנגיד

דיואן יוסף הלוי, סי' קג, 3א-3ב¹⁹⁸

¹⁸⁹ על-פי ישעיה נט, יז.
¹⁹⁰ על-פי יחזקאל לח, יב-יג.
¹⁹¹ על-פי תהלים מה, ט.
¹⁹² אמורא בשם זה נזכר בירושלמי קידושין, פ"ד הי"א.
¹⁹³ על-פי דברים ו, יא.
¹⁹⁴ האקרוסטיכון בשיר: "יוסף [ראשי שורות 2-5] הלוי [פתיחת שורה 6] בן [פתיחת שור' 7] אברהם [פתיחת שור' 8]. המ' לא סומנה בכה"י [פתיחת שור' 9]. המילים לא סומנו בכה"י".
¹⁹⁵ על-פי שמואל א ב, ז.
¹⁹⁶ כלומר, בברכת אברהם ובנו יצחק, שמצא מאה שערים (בראשית כו, יב).
¹⁹⁷ על-פי ישעיה נז, יב.

1. פי אבן אלנגיד.¹⁹⁹
2. שמחות עם רעות ועליזות לשר אברם] [[בנו²⁰⁰ נגיד אחוזות
3. מבורך תיהיה] [לעד בצדקת נביאנו.²⁰¹ אשר ראו במחזות
4. יהי רצון ורחמים מאלהים אלוה²⁰² חי אשר נתן לנו זאת
5. ו'היא תורת א-להיו שבלבו²⁰³ והמצות בשמו הם רמוזות²⁰⁴
6. ס'פרים מקרא ומשנה²⁰⁵ ו'תלמוד מפיו הם לא זזות
7. פ'לאות נוראות²⁰⁶ החי וקיים מי ראה ומי שמע כזאת²⁰⁷
8. ה'לא ל'ך ו'למשפחתך י'הודים היושבים בערי הפרזות²⁰⁸
9. חזה זה קול קול י'וד ו'או סמך פא ב'ן א'ב'ר'ה'ם' שנתניתו²⁰⁹ היא זאת
10. ועשיתי כמו שצויתני והבאתי לך שתי מזוזות²¹⁰

3.4. שיר שבח לפרנס

דיואן יוסף הלוי, 18-ב-19, ס' שעח²¹¹

1. אחר פי מן יוצלח פרנס²¹²
2. והפרנס המוציא ומביא יהי לבו קל²¹³ אריה²¹⁴ ולביא
3. והפרנס אשר ירצה להנהיג ירדוף שלום כמו כהן ונביא²¹⁵
4. והפרנס ינהל את קהלו ולא יהיה כבעל מחשבי²¹⁶
5. והפרנס יעיין על עניים כלל ופרט להשביעם נדיבי
6. והפרנס יתקן הספרים דברי האל²¹⁷ ומאמר דר כרובי
7. והפרנס יהי ירא שמים חשוב תמצא ידידי ואהובי

¹⁹⁸ שיר זה נדפס אצל בארי, עולמו, עמ' 252. לניתוח ספרותי של השיר ראו שם, עמ' 252-253.

¹⁹⁹ הכותרת לא הועתקה אצל בארי. האקרוסטיכון בשיר: "יוסף [ראשי שורות 4-7. שורה 4 לא סומנה בכה"י] הלוי [פתיחת שו' 8] חזק [פתיחת שו' 9. לא סומנה בכה"י]", ושוב אותיות שמו בשורה 9.

²⁰⁰ בארי מעירה כי הצורות "אברם" (במקום אברהם) ו"בנו" (במקום בן) נועדו לשם המשקל. ראו גם שם עמ' 247 והשווה הצורה המקראית "בלעם בנו בער" (במדבר כד, ג; שם, טו).

²⁰¹ כך בכתב היד. בארי מציעה לתקן: "נביא[י]נו", שהרי ההמשך בלשון רבים ("ראו").

²⁰² אצל בארי בטעות: "אלהי".

²⁰³ על-פי תהלים לז, לא.

²⁰⁴ נראה שכוונתו ששמו של נמען השבח, אברהם, מכון בגימטריה כנגד רמ"ח (248) מצוות עשה.

²⁰⁵ אצל בארי: "ספרים מקרא [] והמשנה". והיא מניחה, לפי המשקל, שנשמטה שם מילה (ראו הצעות השלמה שם, עמ' 253).

²⁰⁶ אולי בעקבות תהלים קלט, יד: "על כי נוראות נפליתי. נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד".

²⁰⁷ על-פי ישעיהו סו, ח.

²⁰⁸ אסתר ט, יט.

²⁰⁹ אצל בארי: "שנתינו".

²¹⁰ יוסף הלוי נואם שימש לפרנסתו כסופר. השווה ס' קעה, עב: "חזו זה קול צעיר כל הלוויים והוא סופר ותופר היריעה". בארי מפרשת שהיה כורך ספרים (עולמו, עמ' 242, ושם בטעות צוין ס' שע"ה), אבל לכאורה הכוונה היא שהיה תופר הקלף בס"ת. מסתבר כי צירף שיר זה לשתי מזוזות ששלח ללקוח שלו.

²¹¹ האקרוסטיכון: "יוסף חזק" (סומן בשורות 11-12).

²¹² =בעניין מי שראוי להיות פרנס.

²¹³ הניקוד במקור.

²¹⁴ על-פי שמואל ב יז, י.

²¹⁵ הצירוף "כהן ונביא" בא במקרא בהקשרים שליליים (ראו ישעיה כח, ז; איכה ב, כ) אך המשורר נזקק לו לשם החרוז. הצירוף "ירדוף שלום כמו כהן" רומז כמובן לדמותו של אהרן ולמסופר עליה בספרות חז"ל (משנה אבות א, יב ועוד).

²¹⁶ כנראה בעקבות הסיפור הידוע על שמעון בן שטח שהטיח בחכמים "בעלי מחשבות אתם" וכו' (ראו בבלי סנהדרין, יט ע"ב).

²¹⁷ נראה שכוונתו לכך שהפרנס אחראי על אחזקתם של ספרי התורה ושאר ספרי הקודש שברשות הציבור.

8. והפרנס יעמיד על משמרתו כל איש ואיש ולא יטה נתיבי
9. והפרנס אשר יישר בעיניו יעשה עמי ולא ימנע כתבי
10. והפרנס אשר ימנע יש לי אשר יקום נקמתי וריבי
11. והפרנס אשר ידע ו'משכיל ס'וד פ'רצופי ומרירות לבבי
12. והפרנס ח'כם ז'קן ק'רא נא אשר אמר לצולה חרבי²¹⁸

3.5. שיר שבת, כנראה למנהיג בשם משה²¹⁹

דיואן יוסף הלוי, סי' שעט, א19.

1. פי וצף כיפיית מ'ר'ע'ה²²⁰
2. כיהושע וכלב בן יפנה ראוי להיות על הקהל ממונה
3. יהי עומד בפרץ ויגדור²²¹ ואל יוציא מפיו דבר מגונה²²²
4. חכמת אדם תאיר פניו²²³ ויחיה ואם דיבר דבר אל ישנה
5. כי זה דור דורשיו²²⁴ הראה למשה ומנהיגיו²²⁵ אשר הראה בסנה
6. שלחו אל לישראל להצילו מיד הפרע²²⁶ פרעה המענה
7. ומשה האריך אפו לעמו עדי עמד תוך שער המחנה²²⁷
8. והציל עם משוקעים בתוך טיט ובחומר ובלבנים מעונה
9. לזכרון בשם יעקב יקרא אבל ובשם ישראל יכונה²²⁸
10. ומשה העלם מים למדבר וגם נתן להם לחם למשנה
11. יהי משה כמשה אז לעמו²²⁹ כמו מלאך סביבותיו חונה²³⁰
12. י'ראה ו'ישמע ס'ודות פ'י ויעשה ואליו עוד רעה לא תאונה²³¹
13. ח'בר ז'וכר ק'צת ממפעלותיו ומלבו דברי אל יפנה²³²
14. ויהיה לו זכר טוב לעולם כיהושע וכלב בן יפונה.

3.6. שיר שבת ל"שר" ממשפחה מיוחסת

דיואן יוסף הלוי, סי' תקיח, ב37

²¹⁸ על-פי ישעיה כד, מז.
²¹⁹ כותרת השיר מציגה אותו כשיר עיוני העוסק בתכונות המנהיגות של משה רבינו, אולם במקורו נכתב השיר לכבודו של מנהיג מסוים. די ברור שהמוטיבציה להקדיש את התימה המרכזית בשיר לדמותו של משה נבעה משמו של נמען השבת המקורי, שנקרא אף הוא משה, כפי שנאמר במפורש בשורה 11: "יהי משה כמשה אז לעמו". אמנם, ניתן להציע בדוחק כי המילה "משה" בשורה זו אינה שם פרטי, אלא פועל, ושיעור המשפט הוא: יהיה (מנהיג הקהל האידיאלי) גואל (לקהל) כפי שהיה אז משה לעמו, בעקבות "ויזכר ימי-עולם משה עמו" (ישעיה סג, יא).
²²⁰ =בעניין תיאור תכונותיו של משה רבינו עליו השלום.
²²¹ על-פי יחזקאל כב, ל.
²²² על-פי בבלי פסחים ג ע"א.
²²³ קהלת ח, א.
²²⁴ תהלים כד, ו.
²²⁵ נראה שברקע עומדים דברי המדרש: "מלמד שהראה לו הקב"ה לאדם הראשון דוד דור ודורשיו דור דור וחכמיו דור דור ופרנסיו..." (בבלי עבודה זרה ה ע"א).
²²⁶ ואולי: חפרע (ראו ירמיה מד, ל).
²²⁷ על-פי שמות לב, כו.
²²⁸ על-פי ישעיה מד, ה.
²²⁹ ראו הערה 219.
²³⁰ על-פי תהלים לד, ח.
²³¹ על-פי תהלים צא, י.
²³² קרא: דְּכָרִי אֶל יְפֻנָּה.

1. לך השר נאוו מהללים לך נאוו פרטים עם כללים
2. ומי יוכל לספר כל שבחך ואת דומה לאשר יורדים ועולים²³³
3. ואת חשוב מאד מן הגבורים ואיכה לא יהודך²³⁴ שפלים
4. ומזה נודעה כל מעלתך מעלת משפחותך [!] האצילים
5. ישישו וישמחו²³⁵ ס'גנים פ'ני זיוך יהלכו גאולים²³⁶

4. שיר על לימוד הילדים

דיואן יוסף הלוי, 30א, ס' תנה

1. י'לדיך ו'בניך ס'ביבי²³⁷ פ'תח²³⁸ להם ספרים לקראת²³⁹ במ
2. והשתדל לעשות להם ספרים להורותם אזי מלם וניבם
3. ויהיו יודעים לקראות ולשנות ויצליחו וירב חסדם וטובם
4. ותזכה לחזות נועם יי"י וייטב נא לבבך עם לבבם

5. שיר על הנהרות

דיואן יוסף הלוי, 17ב, ס' שעה

a. פל ארבע נהרות

2. חשוב י'וד ו'או סמך פא ואביון ודע ל"ך יעל"ה מספר ציו"ן
3. י'הולל איש לפי שכלו ועיטו אשר יעשה במחשבה ודמיון
4. ו'נהרות ד'אל מ'ים ש'ין ק'וף²⁴⁰ יוכיחו שמותיהם פיג'ה²⁴¹ עם קרמיון²⁴²
5. ס'ביב הרים ויאיות יבואון להשקות את מקום ציה וציון
6. פ'רפר ואמנה²⁴³ הם אחיהם אבל אינם כמו נהר סומבטיון [!]
7. הכי להם ולבניהם יהיו נא ברכות כנהרות מאל עליון
8. ח'רות ז'ה ק'ול קנ"ה על ניירו יהיו לרצון אמרי פי והגיון.

²³³ =למלאכים (על-פי בראשית כח, יב).

²³⁴ הצורה קיימת בלשון המקרא (תהלים מה, יח).

²³⁵ על-פי תהלים מ, יז; שם ע, ה.

²³⁶ על-פי ישעיה נא, י.

²³⁷ בעקבות "בניך כשתילי זיתים סביב לשולחןך" (תהלים קכח, ג).

²³⁸ אקרוסטיכון שמו "יוסף".

²³⁹ כלומר: לקרוא, וכן בשורה השלישית.

²⁴⁰ =דמשק. האותיות הובאו לפחות בחלקן בצורתן הערבית (האות ש' קרויה "שין" בשתי השפות. האות ק' הובאה בצורתה

העברית. בערבית היא נקראת "קאף".

²⁴¹ או: פיג"ה.

²⁴² ראו משנה פרה ח, י; בבלי סנהדרין ה ע"ב.

²⁴³ על-פי מלכים ב ה, יב.

רשימת קיצורים

קיצורים בשימוש בעבודה

אמתע"י=הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, ירושלים.
א"ק= אוסף קהיר (אוסף תעודות שנשמרו בארכיון קהילת קהיר ואינן חלק מ"גניזת קהיר").
ה=המניין ההג'רי (למשל: 1007ה= 1007 להג'רה, 1598/9)
מתכ"י= המכון לתצלומי כתבי יד עבריים, הספרייה הלאומית, ירושלים.
ן'= קיצור שכיח במקורות למילה "אבן" [=בן].
BL = תעודות מן הספרייה הבריטית (לשעבר: המוזיאון הבריטי), לונדון.
CUL = תעודות באוסף אוניברסיטת קיימברידג' (שאינן חלק מאוסף טיילור-שכטר).
*The Encyclopaedia of Islam*², Leiden 1960–2004 = EI²
Encyclopedia of Jews in the Islamic World, Leiden 2010 = EJIW
ENA = אוסף תעודות מגניזת קהיר ע"ש אלקן נתן אדלר, בית המדרש לרבנים בניו-יורק
Evr. = אוסף תעודות בעברית, הספרייה הלאומית הרוסית, סנט פטרבורג.
Evr. Ar. = אוסף תעודות בערבית-יהודית, שם.
TS = אוסף תעודות מהגניזה ע"ש טיילור ושכטר, אוניברסיטת קיימברידג'.

מקורות¹

כתבי יד (מלבד קטעי גניזה ותעודות מארכיונים)

אגרות ירושלים: אגרות שד"רים מירושלים, כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, 61⁰ 8, סרט B 697 במתכ"י.
בן פורת יוסף: ר' יוסף גארסון, בן פורת יוסף, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 10,726, סרט 8041 במתכ"י.
דיואן יוסף הלוי: כ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, Evr. II A 185.1, סרט 64477 במתכ"י.
כ"י אוקספורד, בודלי 2553: ר' חיים חבריא (מלקט), דרשות מחכמי מצרים וא"י, כ"י אוקספורד, בודלי 2553, סרט 22257 במתכ"י.
כ"י בר-אילן 1014: תשובות פסקים ודרשות, כ"י רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, 1014 (לשעבר כ"י מוסאיוף 14), סרט 22998 במתכ"י.
כ"י היברו יוניון קולג' 161: קובץ פסקים שאלות ותשובות, כ"י סינסינטי, היברו יוניון קולג', 161, סרט 17142 במתכ"י.
פירוש ר"מ מלכי: ר' רפאל מרדכי מלכי, פירוש על התורה, כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, 31⁰ 4, סרט B. 948.
קצה אלפרנג: קצה אלפרנג' אלדי דכלו בדת בני מקרא [=סיפור האירופים שקיבלו עליהם את דת בני מקרא], כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 2358, דפים 73-83, סרט 6313 במתכ"י.

¹ לא צוינו מקורות מן המקרא, ספרות חז"ל, ספרות ההלכה הקאנונית (דוגמת משנה תורה ושולחן ערוך) וכדומה.

שו"ת חכמי תורכיה א: קובץ שאלות ותשובות, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, R. 1428, סרט 43431 במתכ"י.

שו"ת חכמי תורכיה ב: קובץ שאלות ותשובות, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, R. 1429, סרט 43432 במתכ"י.

שו"ת ר"ח כפוזי: ר' חיים כפוזי, שאלות ותשובות, כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים, R. 1454, סרט 43450 במתכ"י.

שו"ת ר"י דיואן: ר' יהודה דיואן, שאלות ותשובות ודרשות, כ"י ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה, X 893 D, 643, סרט 16537 במתכ"י.

שו"ת ר"י נ' ציאח: ר' יוסף נ' ציאח, שאלות ותשובות, כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, 1496⁰, סרט B 196 במתכ"י.

שו"ת ר"י קמחי: ר' רפאל ישראל קמחי, שאלות ותשובות, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, R. 1325, סרט 43344 במתכ"י.

מקורות בדפוס

אייזנשטיין, אוצר מסעות: י"ד אייזנשטיין, אוצר מסעות: קובץ תיורים של נוסעים יהודים בארץ ישראל, סוריא, מצרים וארצות אחרות, ניו יורק תרפ"ז.

איש-שלום, מסעי נוצרים: מ' איש-שלום, מסעי נוצרים לארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ה.
אלאנס אלג'יל: مجير الدين عبد الرحمن بن محمد العليمي, كتاب الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل, القاهرة 1968.

אלה המסעות: אלה המסעות, מהד' א' גרינהוט, נספח ל: מסעות ר' בנימין, עמ' 145-164.
אלח'ט: تقى الدين احمد بن على المقرئى, كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار, يختص ذلك باخبار اقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبأقليمها, بولاق 1856.

אלמקאלה אלחוצ'יה: ר' עובדיה ב"ר אברהם, אלמקאלה אלחוצ'יה, מהד' יוסף ינון (פנטון), לונדון 1981 (מצורף בשער נפרד ל: מאמר הברכה).

אסף, החינוך בישראל: ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, מהדורה חדשה בעריכת ש' גליק, א-ג, ניו יורק וירושלים, תשס"א-תשס"ב.

אגרות רע"ב: מ"ע הרטום וא' דוד (מהדירים), מאטליה לירושלים, איגרותיו של ר' עובדיה מברטנורא מארץ ישראל, ירושלים תשנ"ז.

דברי יוסף: ש' שטובר (מהדיר), ספר דברי יוסף, לר' יוסף ב"ר יצחק סמברי: אלף ומאה שנות תולדה יהודית בצל האסלאם, ירושלים תשנ"ד.

דוד, שאלו שלום ירושלים: א' דוד, שאלו שלום ירושלים, אסופת איגרות עבריות בעניינה של קהילת ירושלים ויהודיה בתקופה הממלוכית, תל אביב תשס"ג.

המספיק לעובדי ה': ר' אברהם בן הרמב"ם, ספר המספיק לעובדי השם, הוא כתאב כפאיה אלעאבדין [הכרך השני מתוך החלק השני], מהד' נ' דנה, רמת-גן תשמ"ט.

חרבות ירושלים: חרבות ירושלים, מהד' מ' רוזן, ירושלים תשמ"א.

טוב מצרים: ר"א בן שמעון, טוב מצרים, ספר טוב מצרים – רבני מצרים וגאונים, ירושלים תרס"ח.

יערי, אגרות: א' יערי, אגרות ארץ ישראל, תל אביב תש"ג.

יערי, מסעות: א' יערי, מסעות ארץ-ישראל: של עולים יהודים מימי הביניים ועד ראשית ימי שיבת ציון, תל-אביב תש"ו.

כהן ואחרים, יהודים: הציון מתייחס לסדרה יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית. א=המאה השש-עשרה (א' כהן וא' בן-שמעון-פיקאלי,² בהשתתפות ע' סלאמה, ירושלים תשנ"ג); ב=המאה השבע-עשרה (א' כהן וא' בן-שמעון-פיקאלי, ירושלים תש"ע); ג=המאה השמונה עשרה (א' כהן, בהשתתפות א' בן-שמעון-פיקאלי וע' סלאמה, ירושלים תשנ"ו); ד=המאה התשע-עשרה (א' כהן, בהשתתפות א' בן-שמעון-פיקאלי וא' ג'ניאו, ירושלים תשס"ג).

כפתור ופרח: ר' אישתורי הפרחי, כפתור ופרח, מהד' א"מ לונץ, א-ב, ירושלים תרנ"ז-תרנ"ט.

כרם חמר: ר' אברהם אנקאווא, כרם חמר, ליורנו תרל"א.

כתר תורה: ר' שמואל די אבילה, כתר תורה, אמשטרדם תפ"ה.

מאמר הפנכה: 'Obadyāh b. Abraham Maimonides, *The Treatise of the pool, Al-Maqāla al-Hawdiyya*, Edited by P. B. Fenton, London 1981

מורה הפרישות: ר' דוד בן יהושע מימוני, אלמרשד אלי אלתפרד ואלמרפרד אלי אלתג'רד (מורה הפרישות ומדריך הפשיטות), מהד' י' ינון-פנטון, ירושלים תשמ"ז.

מחזור אר"צ: סידור תפילות כפי מנהג ק"ק ארם צובה, ירושלים תשס"ז (דפוס צילום: ונציה רפ"ז).

מכתב ר' מנחם: א"מ לונץ (מהדיר), 'מכתב מר' מנחם ב"ר פרץ החברוני', בתוך: הנ"ל, המעמר, ג (תר"פ), עמ' 36-46.

מסע אביירו: Pantaleão de Aveiro, *Itinerario da Terra Sancta*, Lisboa 1732

מסע דלה וולה: Pietro Della Valle, *Viaggi di Pietro della Valle*, II, Brighton 1845

מסע משולם: א' יערי (מהדיר), מסע משולם מוולטרה בארץ ישראל בשנת רמ"א (1481), ירושלים תש"ט.

מסע נאו: Michel Nau, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, Paris 1744

מסע פאברי: ³ *The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri*, II, London 1893

מסע פוסו: Denis Possot, *Le Voyage de la Terre Sainte*, Paris 1890

מסע רוג'ה: Eugène Roger, *La Terre sainte*, Paris 1664

מסעות א"י: A. David (ed.), *In Zion and Jerusalem: The Itinerary of Rabbi Moses Basola (1521-1523)*, Jerusalem 1999

מסעות ר' בנימין: ספר מסעות של ר' בנימין ז"ל, מהד' מ' אדלר, לונדון 1907.

נויבאואר, סדר החכמים: א' נויבאואר, סדר החכמים וקורות הימים, אוקספורד תרמ"ח.

נויבאואר, עשרת השבטים: א' נויבאואר,⁵ 'קבוצים על עניני עשרת השבטים ובני משה', בתוך: קבץ על יד, ד (תרמ"ח), עמ' 7-74.

² בשני הכרכים הראשונים (המאה השש-עשרה והמאה השמונה-עשרה) נרשם שמה "סימון-פיקאלי", ואילו בשני הכרכים האחרונים נרשם שמה "בן-שמעון-פיקאלי".

³ זו הכותרת בראש ההקדמה, אולם בשער הספר נכתב: *Felix Fabri (Circa 1480-1483 A.D.)*, ללא ציון שם החיבור. הטקסט תורגם מלטינית בידי Aubrey Stewart.

⁴ הטקסט העברי המקורי של יומן המסע, ללא מבוא והערות, נדפס שם תחת שער נפרד: ארץ ציון וירושלים, מסעות ארץ-ישראל לר' משה בסולה בשנים רפ"א-רפ"ג, ירושלים תשנ"ט. החלק האנגלי מסופר בספרות והחלק העברי מסופר באות עברית.

⁵ בעמוד השער נרשם שמו: "אברהם נאיבואיר (נייבוער כפי האשכנזים [=הגרמנים])". רשמתי את שמו לפי הכתיב הרווח.

סדר אליהו זוטא: אליהו קפשאלי, סדר אליהו זוטא, מהד' א' שמואלביץ, ש' סימנסון ומ' בניהו, א-ג, ירושלים תשל"ו-תשמ"ג.

ספר החזיונות: מ' פירשטיין (מהדיר), "ספר החזיונות", יומנו של ר' חיים ויטאל, ירושלים תשס"ו.

ספר הישוב: ש' אסף ול"א מאיר (עורכים), ספר הישוב, כרך שני: מימי כיבוש ארץ-ישראל על-ידי הערבים עד מסעי הצלב, ירושלים תש"ד.

ספר המוסר: י' רצהבי (מהדיר), ספר המוסר, מחברות ר' זכריה אלצ'אהרי, ירושלים תשכ"ה.

ספר התרומה (כ"י לונדון): ספר התרומה לרבנו ברוך ב"ר יצחק: הלכות ארץ ישראל, נוסח כ"י לונדון 518, מהד' י' פרידמן, אשקלון תשס"ח.

ספר חרדים: ר' אלעזר אזכרי, ספר חרדים, ונציה שס"א.

סידור רס"ג: סדור רב סעדיה גאון: כתאב גאמע אלצלואת ואלתסאביח, מהד' י' דודסון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א.

עיבור שנים: ר' יששכר נ' סוסאן, ספר עיבור שנים, ונציה של"ט.

קורא הדורות: ר' דוד קונפורטי, ספר קורא הדורות, מהד' ד' קאססעל, ברלין תר"ו.

שאלו שלום ירושלים: ז' שז"ר, שאלו שלום ירושלים לר' גדליה מסימיאטיץ, ירושלים תשכ"ג.

שו"ת אבקת רוכל: ר' יוסף קארו, ספר אבקת רוכל, שאלוניקי תקנ"א.

שו"ת אהלי יעקב: ר' יעקב קאשטרו, ספר אהלי יעקב, ליורנו תקמ"ג.

שו"ת באר מים חיים: ר' שמואל ויטאל, ספר שאלות ותשובות באר מים חיים, בני ברק תשכ"ו.

שו"ת באר מים חיים (מוצירי): ר' חיים נסים רפאל מוצירי, ספר באר מים חיים, שאלוניקי תקנ"ד.

שו"ת בית יוסף: ר' יוסף קארו, שאלות ותשובות, שאלוניקי שנ"ח.

שו"ת בני שמואל: ר' שמואל חיון, ספר בני שמואל, שאלוניקי שע"ג.

שו"ת גינת ורדים: ר' אברהם בן מרדכי, ספר גנת ורדים, קושטא תע"ו.

שו"ת דברי ריבות: ר' יצחק אדרבי, ספר שאלות ותשובות הנקרא דברי ריבות, שאלוניקי שמ"ב.

שו"ת דרכי נעם: ר' מרדכי בן יהודה הלוי, ספר דרכי נעם: שאלות ותשובות על סדר ארבעה טורים, ונציה תנ"ז.

שו"ת המבי"ט: ר' משה מטראני, שאלות ותשובות, א-ב, ונציה שפ"ט-ש"צ.

שו"ת הרמב"ם: ר' משה בן מימון, תשובות הרמב"ם, מהד' י' בלאו, א-ד, ירושלים תשי"ח-תשמ"ו.

שו"ת מהרי"ט: ר' יוסף בן משה מטראני, ספר שאלות ותשובות, קושטנדינא ת"א; ספר שני משאלות ותשובות, ונציה ת"ה.

שו"ת מהרי"ט החדשים: ר' יוסף מטראני, תשובות ופסקי מהרי"ט החדשים, מהד' צ"י לייטנר, ירושלים תשל"ח.

שו"ת מהריט"ץ: ר' יום טוב צהלון, ספר שאלות ותשובות, ירושלים תשכ"ח (דפוס צילום: ונציה תנ"ד).

שו"ת מהריט"ץ החדשות: ר' יום טוב צהלון, שאלות ותשובות מהריט"ץ צהלון החדשות, מהד' י' בוקסבוים ואחרים, ירושלים תש"ם.

שו"ת מהר"ם גלאנטי: ר' משה גלאנטי, ספר שאלות ותשובות, ונציה שס"ח.

שו"ת מהר"ם חלאוה: ר' משה חלאוה, שאלות ותשובות מהר"ם חלאוה, מהד' מ' הרשלר וח"ב הרשלר, ירושלים תשמ"ז.

שו"ת מהר"ש לניאדו החדשות: ר' רפאל שלמה לניאדו, שאלות ותשובות מהר"ש לניאדו החדשות, ירושלים תשנ"ז, מהד' מכון בית אהרן וישראל [לא נזכר שם המהדיר], ירושלים תשנ"ז.

שו"ת מהרשד"ם: ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, א-ג, שאלוניקי שנ"ד-שנ"ו.

שו"ת מהרש"ך: ר' שלמה בן אברהם הכהן, **שאלות ותשובות**, חלק א: שאלוניקי שמ"ו; חלק ב: ונציה שנ"ב; חלק ג: שאלוניקי שנ"ד; חלק ד: שאלוניקי ת"ץ.

שו"ת מטה יוסף, ב: ר' יוסף ב"ר משה חיים הלוי נזיר, **ספר מטה יוסף**, חלק ב, קושטא תפ"ו.

שו"ת מים עמוקים: ספר מים עמוקים: לה דלו לנו שני המאורות הגדולים... כמה"ר אליה מזרחי [=חלק א] ואחריו הרב כמה"ר אליהו ו' חיים... [=חלק ב], ונציה ת"ז.

שו"ת נבחר מכסף: ר' יאשיהו פינטו, **נבחר מכסף**, ארם צובה תרכ"ט.

שו"ת ראב"ם: שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, מהד' א"ח פריימן וש"ד גויטיין, ירושלים תרצ"ז.

שו"ת רא"ם: ר' אליה מזרחי, **תשובות שאלות מהגאון האלון מהר"ר אליה מזרחי**, קושטאנדינה שכ"א.

שו"ת ראנ"ח: ר' אליהו אבן חיים, **חלק ראשון מתשובות שאלות**, קושטאנדינה חש"ד [ש"ע?].

שו"ת ר"א ו' ארחא: ר' אליעזר ו' ארחא, **שאלות ותשובות רבינו אליעזר בן ארחא זצ"ל**, ירושלים תשל"ח.

שו"ת ר"ב אשכנזי: ר' בצלאל אשכנזי, **שאלות ותשובות**, ונציה שנ"ה.

שו"ת רדב"ז: ר' דוד אבן זמרא, **שו"ת הרדב"ז**, חלקים א-ז, חמ"ד תשל"ב (דפוס צילום: ווארשא תרמ"ב); חלק ח: בני ברק תשל"ה; חלק ט: ירושלים תשס"ד.

שו"ת ר"ח כפוזי [מהד' ליטמן]: ⁶ ר' חיים כפוזי, **שאלות ותשובות רבינו חיים כפוזי זצ"ל**, מהדורת מ' ליטמן, ירושלים תשע"א.

שו"ת ר"ח רופא: ר' חייא רופא, **ספר מעשה חייא, קשטות על הגמ' וקצת שאלות בסופו**, ונציה תי"ב.

שו"ת ר"י בירב: ר' יעקב בירב, **שאלות ותשובות**, ונציה תכ"ג.

שו"ת רלב"ח: ר' לוי אבן חביב, **ספר שאלות ותשובות**, ונציה שכ"ה.

שו"ת ר"מ אלשקר: ר' משה ו' אל אשקר, **שאלות ותשובות**, סבינוטה שי"ד.

שו"ת רשב"ש: ר' שלמה ב"ר שמעון דוראן, **שאלות ותשובות הרשב"ש**, ליוורנו תק"ב.

שו"ת תשב"ץ: ר' שמעון בן צמח דוראן, **ספר התשב"ץ**, אמשטרדם תצ"ח.

שו"ת ר"מ גאויזון: ר' מאיר גאויזון, **שאלות ותשובות**, מהד' א' שוחטמן, א-ב, ירושלים תשמ"ה.

שם הגדולים: ר' חיים יוסף דוד אזולאי, **שם הגדולים השלם**, ירושלים תשנ"ד.

תיקון סופרים: ספר תיקון סופרים לר' יצחק צבאח: קובץ שטרות עבריים, מהד' ר' למדן, תל-אביב תשס"ט.

תחכמוני: יהודה אלחריזי, **תחכמוני**, או מחברות הימן האזרחי, מהד' י' יהלום ונ' קצומטה, ירושלים תש"ע.

מחקרים

- אבו לועזר, קהיר: J. Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton 1971
- אבו סיף, מיקום הרבעים: D. Behrens-Abouseif, 'Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo', *Annales islamologiques*, 22 (1986), pp. 117-132
- אביבי, קבלת האר"י: י' אביבי, **קבלת האר"י**, ירושלים תשס"ח.
- אביצור, צפת: ש' אביצור, 'צפת - מרכז לתעשיית אריגי צמר במאה ה"ו [צ"ל: ה"ז]', **ספונות**, ו (תשכ"ב), עמ' מא-סט.
- אבישור, גריש: י' אבישור, ר' אהרן גריש, איש צפת, **פעמים**, 72 (תשנ"ז), עמ' 153-156.

⁶ במהלך העבודה השתמשתי בכתב היד של החיבור (ראו ברשימת כתבי היד). לקראת סיום המחקר יצא לאור כתב היד על ידי מ' ליטמן. הוספתי במקומות השונים בעבודה בהם נזקקתי לחיבור זה מראי מקומות גם למהדורה זו.

אבישור, קינה: י' אבישור, 'קינה בערבית-יהודית על חורבן בית הכנסת והפרעות בשנת השי"ג (1553)', **בין עבר לערב**, ד (תשס"ח) [ספר היובל לאמנון שילוח], עמ' 98-104.

אבישור, תרגומי התנ"ך: י' אבישור, **תרגומי התנ"ך בערבית יהודית במזרח, סקירות ועיונים**, תל-אביב תשס"ב. אברמסון, במרכזים ובתפוצות: ש' אברמסון, **במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים: פרקים בתולדות הגאונות וראשות הגולה בארץ ישראל ובבבל ותולדות חכמים במצרים ובאפריקה הצפונית מיוסדים על כתבי יד הגניזה**, ירושלים תשכ"ה.

H. E. Adelman, 'The Educational and Literary Activities of Jewish Women in Italy during the Renaissance and the Catholic Restoration', in: *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume: Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*, Tel-Aviv 1993, pp. 9-23

J. Olszowy-Schlanger, *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza: Legal Tradition and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine*, Leiden 1998

J. Olszowy-Schlanger, 'Karaite Legal Documents', in: M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden 2003, pp. 255-290

אידל, משמרות ומשיחיות: מ' אידל, 'על משמרות ומשיחיות בירושלים במאות ה"ז-ה"י', **שלם**, ה (תשמ"ז), עמ' 83-94.

אידל, קבלת ירושלים: מ' אידל, 'בין קבלת ירושלים לקבלת ר' ישראל סרוק (מקורות לתורות המלבוש של ר' ישראל סרוק)', **שלם**, ו (תשנ"ב), עמ' 165-173.

איילון, ענייני נגידות: ד' נוישטדט (איילון), 'ענייני נגידות במצרים בימי הביניים', **ציון**, ד (תרצ"ט), עמ' 126-149.

אילן, מצח אהרן: נ' אילן, **פרוש "מצח אהרן" לר' אהרן גריש**, ירושלים תשנ"ו.

אילן, קברי צדיקים: צ' אילן, **קברי צדיקים בארץ ישראל**, ירושלים תשנ"ז.

אילן, תגובה: נ' אילן, 'תגובה', **פעמים**, 73 (תשנ"ח), עמ' 161-162.

H. İnalcık, 'Jews in the Ottoman Economy and Finances, 1450-1550', in: C. E. Bosworth et al. (eds.), *The Islamic World from Classical to Modern Time: Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton 1989, pp. 513-550

איש-שלום, בצילן: מ' איש-שלום, **בצילן של מלכויות: תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל, מהתקופה שלאחר מרד בר-כוכב ועד לכיבוש העות'מאני**, תל-אביב תשל"ו.

אלבוגן, התפילה בישראל: י"מ אלבוגן, **התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית**, תל-אביב תשמ"ח.

I. Elbogen, 'Die Tefilla für die Festtage', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 55 (1911), pp. 426-446, 586-599; 58 (1914), pp. 323-325

- אלבויים, ארץ לא נודעת: י' אלבויים, 'מסע אל ארץ לא נודעת' [ביקורת על: אילן, מצח אהרן], פעמים, 72 (תשנ"ז), עמ' 145-152.
- אלגמיל, תולדות: י' אלגמיל, תולדות היהדות הקראית: קורות חיי הקהילה הקראית בגלות ובארץ-ישראל, רמלה תשל"ט.
- אלוני, הספרייה: נ' אלוני, הספרייה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר, בעריכת מ' פרנקל וח' בן-שמאי ובהשתתפות מ' סוקולוב, ירושלים תשס"ו.
- אלחדאד, בית הקברות של קהיר: محمد حمزة اسماعيل الحداد, قرافة القاهرة من الفتح الاسلامي الى نهاية العصر المملوكي [=בית הקברות של קהיר מן הכיבוש המוסלמי עד לסוף התקופה הממלוכית], القاهرة 2006.
- אלטראונה, פלך צפת: طه ثلجي الطراولنة, مملكة صفد في عهد المماليك [=פלך צפת בתקופה הממלוכית], دراسة قدمت لنيل درجة الماجستير, الجامعة الاردنية, بيروت 1981.
- אליסף, דמשק: N. Elisséeff, 'Dimashk', *EF²*, Vol. II, pp. 277-291.
- אליצור, הפיוטים: ש' אליצור, 'הפיוטים במחזור ארם צובה', בתוך: מחזור ארם צובה, כרך מבואות, ירושלים תשס"ח.
- אליצור, שמות מקומות: י' אליצור, שמות מקומות קדומים בארץ-ישראל: השתמרותם וגלגוליהם, ירושלים תשס"ט.
- אלמגור, כתבי היד: א' אלמגור, כתבי היד של מדרשי ר' דוד הנגיד: מחקר ביבליוגרפי, ירושלים תשנ"ה.
- אלמסירי וריאן, ידיים מלאות: N. Elmessiri and N. Ryan, 'Arms Full of Things: Souq Al-Imam Al-Shafei at the Southern Cemetery', *Alif, Journal of Comparative Poetics*, 21 (2001), pp. 9-24.
- אלנחל, המנהל השיפוטי: G. H. El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Minneapolis and Chicago 1979.
- אלעסאלי, בתי הקברות: K. F. el-'Asali, 'The Cemeteries of Ottoman Jerusalem', in: S. Auld and Y. Natsheh (eds.), *Ottoman Jerusalem, The Living city: 1517-1917*, Vol. I, London 2000, pp. 279-284.
- אמין ואבראהים, מונחי בנייה: محمد محمد امين وليلى علي ابراهيم, المصطلحات العمرية في الوثائق المملوكية (٩٢٣-٦٤٨) [=מונחי בנייה בתעודות ממלוכיות, 1517-1250], القاهرة 1990.
- אסף תולדות הערבים: מ' אסף, תולדות הערבים בארץ ישראל, ספר שני: הערבים תחת הצלבנים, הממלוכים והתורכים, תל-אביב תש"א.
- אסף, באהלי יעקב: ש' אסף, פרקים מחיי התרבות של היהודים בימי הביניים, ירושלים תש"ג.
- אסף, הנגידים האחרונים: ש' אסף, 'לתולדות הנגידים האחרונים במצרים', ציון, ו (תש"א), עמ' 113-118.
- אסף, כתבי יד: ש' אסף, 'על כתבי יד שונים', קריית ספר, יא (תרצ"ד-תרצ"ה), עמ' 492-498.
- אסף, כתובה ירושלמית: ש' אסף, 'כתובה ירושלמית', לוח ירושלים, ג (תש"ג), עמ' קכז-קכו.
- אסף, מעשה בית דין: ש' אסף, 'מעשה בית דין מירושלים מזמנו של הרלב"ח', לוח ירושלים, ד (תש"ג), עמ' צט-קח.
- אסף, מקורות ומחקרים: ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ו.

- אסף, עבדים:** ש' אסף, 'עבדים וסחר עבדים אצל היהודים בימי הביניים (עפ"י מקורות עבריים)', **ציון ד'** (תרצ"ט), עמ' 91-125; ציון ה' (ת"ש), עמ' 271-280 [=הנ"ל, **באהלי יעקב**, עמ' 223-256].
- אסף, שרידים:** ש' אסף, 'שרידים מן ה"גניזה"', בתוך: נ"ה טורטשינר [טור סיני] ואחרים (עורכים), **ספר קלזנר: מאסף למדע ולספרות יפה מוגש לפרופסור יוסף קלזנר ליובל הששים**, תל-אביב תרצ"ז, עמ' 226-234.
- אסף, תעודות חדשות:** ש' אסף, 'תעודות חדשות לתולדות היהודים בא"י ובמצרים (רשימת בקורת)' [ביקורת על: **גוטהייל וורל, קטעים**], **מאסף ציון**, ב (תרפ"ז), עמ' 112-122.
- ארבל, אומות סוחרות:** B. Arbel, *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden 1995
- ארבל, הסחר הוונציאני:** B. Arbel, 'Venetian Trade in Fifteenth-Century Acre: The Letters of Francesco Bevilacqua (1471-1472)', *Asian and African Studies*, 22 (1988), pp. 227-288
- ארד, המוסתערכים בדמשק:** ד' ארד, 'לתולדות המוסתערכים בדמשק במאה השש-עשרה', בתוך: י' הראל (עורך), **העזים ביהודים: פרקים בתולדות יהודי סוריה ותרבותם**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן [בדפוס].
- ארד, הקהל כגוף כלכלי:** ד' ארד, 'הקהל כגוף כלכלי, הקדש המוסתערכים בקהיר לאור תעודות הגניזה', **גנזי קדם**, ז (תשע"א), עמ' 25-69.
- ארד, הקשרים:** D. Arad, 'Syria's links with the Jews of Cairo in the 15th and 16th centuries', *Fragment of the Month*, Cambridge University Library, Taylor-Schechter Genizah Research Unit's website, August 2009 (<http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/fotm>)
- ארד, לדמותו:** ד' ארד, 'לדמותו של בעל הלכה מוסתערכי במאה השש-עשרה: ר' יוסף נ' ציאח', **שלם**, ח (תשס"ט), עמ' 134-248.
- ארד, מבוא:** ד' ארד, **מבוא לשו"ת ר' יוסף נ' ציאח וערכו כמקור היסטורי ותרבותי**, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו.
- ארד, ערבית ועברית:** ד' ארד, 'ערבית-יהודית ועברית בקרב יהודי סוריה, ארץ-ישראל ומצרים במאה החמש עשרה והשש עשרה', **פעמים**, 121 (תש"ע), עמ' 101-129.
- ארד, תעודות:** ד' ארד, 'תעודות בערבית ובערבית-יהודית לתולדות יהודי ירושלים', בתוך: **פרידמן ודרורי, ספר ירושלים** עמ' 451-471.
- ארדר, אבלי ציון:** י' ארדר, **אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית**, תל-אביב תשס"ד.
- ארליך, מיקום הרובע:** מ' ארליך, 'מיקום הרובע היהודי ובית הכנסת בירושלים בתקופה הממלוכית', **קתדרה**, 129 (תשס"ט), עמ' 47-66.
- ארליך, סידור רשב"ן:** א' ארליך, 'נוסח תפילת שמונה עשרה בסידור רב שלמה בן נתן ושאלת מוצאו של החיבור', **כנישתא**, 4 (תש"ע), עמ' ט-כו.
- ארסה, הגבלות:** A. Arce, 'Restricciones impuestas a los Judios en Jerusalem (1534)', *Sefarad*, 17 (1957), pp. 49-72 [נוסח עברי: א' ארסה, 'הגבלות על חופש-תנועתם של יהודי ירושלים בשלהי ימי הממלוכים ובראשית התקופה העות'מאנית', בתוך: **קדר וברס, פרקים**, עמ' 206-220].

- E. Ashtor, 'The Social Isolation of Ahl adh-Dhimma', in: O. Komoloş (ed.), *Études orientales à la mémoire de P. Hirschler*, Budapest 1949, pp. 73-94
- E. Ashtor, 'The Economic Decline of the Middle East during the Later Middle Ages: An Outline', *Asian and African Studies*, 15 (1981), pp. 253-286
- E. Ashtor, 'The Volume of Levantine Trade in the Later Middle Ages (1370-1498)', *Journal of European Economic History*, IV (1975), pp. 250-275
- E. Ashtor, 'Observations on Venetian Trade in the Levant in the XIVth Century', *Journal of European Economic History*, V (1976), pp. 533-586
- E. Ashtor, 'The Venetian Supremacy in Levantine Trade: Monopoly or Pre-Colonialism?', *Journal of European Economic History*, III (1974), pp. 5-53
- E. Ashtor, *Technology, Industry, and Trade: the Levant Versus Europe, 1250-1500*, edited by B. Z. Kedar, London 1992
- אשתור, 'ירושלים: א' אשתור, 'ירושלים בימי הביניים המאוחרים', **ירושלים: מחקרי ארץ-ישראל**, ב/ה (תשט"ו), עמ' עא-קטז.
- אשתור, **מכתב פרטי: א' שטראוס** [אשתור], 'מכתב פרטי מתקופת הממלוכים', קרית ספר יח (תש"א-תש"ב), עמ' 199-206.
- E. Ashtor, 'The Number of the Jews in Medieval Egypt', *Journal of Jewish Studies*, 18 (1967-69), pp. 9-42; 19 (1968), pp. 1-22
- אשתור, **סחר אירופי: א' אשתור**, 'סחר אירופי בארץ-ישראל בימי הביניים המאוחרים', בתוך: ט' דותן ואחרים (עורכים), **פרקים בתולדות המסחר בארץ-ישראל**, ירושלים 1990, עמ' 280-299.
- E. Ashtor, 'The Venetian Cotton Trade in Syria in the Later Middle Ages', *Studi Medievali*, XVII (1976), pp. 675-715
- אשתור, **עלות המחיה: א' אשתור**, 'עלות המחיה בארץ-ישראל בימי הביניים', בתוך: דרורי, א"י **בתקופה הממלוכית**, עמ' 172-188 [נדפס לראשונה בארץ ישראל, ז (תשכ"ד), עמ' 154-164. בנוסח המאוחר עודכנו ההערות].
- אשתור, **קווים: א' אשתור**, 'קווים לדמותה של הקהילה היהודית במצרים בימי הביניים', ציון, ל (תשכ"ה), עמ' 128-157, 61-78.
- אשתור, **תולדות: א' אשתור**, **תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים**, א, ירושלים תש"ד; ב, ירושלים תשי"א; ג: תעודות מן הגניזה, ירושלים תש"ל.
- E. Ashtor, 'Levantine Sugar Industry in the Later Middle Ages: An Example of Technological Decline', *Israel Oriental Studies*, 7 (1977), pp. 226-280
- M. A. Bakhit, 'The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century', in: B. Braude and B. Lewis (eds.), *Christians and*

- Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, II, New York 1982, pp. 19-66
- מ. א. באח'יט, *מחוז דמשק: The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beirut 1982
- מ. א. באח'יט, 'Sidon in Mamluk and Early Ottoman Times', *Abhath*, 29 (1981), pp. 51-64
- בארי, עולמו: ט' בארי, "עולמו של יוסף בן אברהם הלוי; חזן מדמשק באמצע המאה השש עשרה", *ספונות*, כב (תשנ"ט), עמ' 241-273.
- ר. ו. בולייט, *המרה לאסלאם: Conversion to Islam in the Medieval Period, An Essay in Quantitative History*, Cambridge 1979
- בונן, נילוס: ד' בונן, 'נילוס נהר מצרים, דוגמה לדרך עיבודו של יוסף סמברי את מקורותיו בספר דברי יוסף', *ציון*, מז (תשמ"ב), עמ' 419-434.
- בונפיל, הרבנות: ר' בונפיל, *הרבנות באיטליה בתקופת הרנסאנס*, ירושלים תשס"ה [בתיקונים מועטים למהדורה הראשונה שיצאה בירושלים תשל"ט].
- בונפיל, עלילות דברים: ר' בונפיל, 'ספר "עלילות דברים"', פרק בתולדות ההגות היהודית במאה הארבע עשרה, *אשל באר שבע*, ב (תש"ס), עמ' 229-264.
- צ. ע. בוסוורת', 'Christian and Jewish Religious Dignitaries in Mamlūk Egypt and Syria: Qalqashandī's Information on Their Hierarchy, Titulature, and Appointment', *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1972), pp. 59-74, 199-216
- מ. ה. בורגוין, *ירושלים הממלוכית: Mamluk Jerusalem, An Architectural Study*, London 1987
- בורנשטיין-מקובצקי, ארם צובה: ל' בורנשטיין-מקובצקי, *עיר של חכמים וסוחרים: הקהילה היהודית בארם צובה, 1492-1800*, אריאל תשע"ב.
- בורנשטיין-מקובצקי, ההנהגה: ל' בורנשטיין-מקובצקי, *ההנהגה של הקהילה היהודית במזרח הקרוב משלהי המאה הט"ו ועד סוף המאה הי"ח*, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשל"ח.
- בורנשטיין-מקובצקי, הקהילה: ל' בורנשטיין-מקובצקי, 'הקהילה ומוסדותיה', בתוך: *לנדאו, תולדות*, עמ' 129-216.
- בורנשטיין-מקובצקי, התאסלמות: ל' בורנשטיין-מקובצקי, 'התאסלמות בקהילות העות'מאניות והתנצרות באיטליה ובגרמניה במאות הט"ז והי"ז', *פעמים*, 57 (תשנ"ד), עמ' 29-47.
- בורנשטיין-מקובצקי, יחסים חברתיים: ל' בורנשטיין-מקובצקי, 'יחסים חברתיים בין יהודים ונכרים בערי האימפריה העות'מאנית במאות ה-16 וה-17', *מקדם ומים*, 1 (תשנ"ג), עמ' 13-33.
- בורנשטיין-מקובצקי, מוכסים: ל' בורנשטיין-מקובצקי, 'מוכסים ושולחנים ראשיים בחלב בתקופה העות'מאנית', *אר"ץ ומלואה*, א (תשס"ט), עמ' 198-220.

בורנשטיין-מקובצקי, מומרים: ל' בורנשטיין-מקובצקי, 'מומרים יהודים לאסלאם ולנצרות באימפריה האות'מאנית במאה ה"ז והי"ז', בתוך: מ' אביטבול ואחרים (עורכים), **חברה ותרבות: יהודי ספרד לאחר הגירוש**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 3-29.

בורנשטיין-מקובצקי, פנקס: ל' בורנשטיין-מקובצקי, **פנקס בית דין איסור והיתר בקושטא, ת"ע-תרס"ג (1710-1903)**, לוד תשנ"ט.

בטלר, כנסיות קופטיות: A. J. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford 1884
בית-אריה, כתבי יד: מ' בית-אריה, 'כתבי יד עבריים שהועתקו בירושלים או על-ידי יוצאי ירושלים', בתוך: **קדר ברס, פרקים**, עמ' 244-278.

בלאו, דקדוק: י' בלאו, **דקדוק הערבית-היהודית של ימי הביניים**, ירושלים תשכ"ב.
בלאו, הערות טקסטואליות: י' בלאו, 'הערות טקסטואליות לספרו של משה גיל על מסמכי הקדש מגניזת קהיר', **תרכיץ**, מט (תש"ס), עמ' 207-217.

בלאו, מילון: ראו **מילון בלאו**.
בלידשטיין, התפילה: י' בלידשטיין, **התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם**, ירושלים תשנ"ד.
בנבסה ורודריג, יהודי ספרד: א' בנבסה וא' רודריג, **יהודי ספרד בארצות הבלקן במאות החמש-עשרה - העשרים**, ירושלים תשס"א.

בן-דב, נבי סמואל: י' בן-דב, **נבי סמואל**, תל-אביב 2006.
בן-דרור, שומר החומות: א' בן-דרור, "'שומר החומות האחרון של הכפר העברי הראשון'", **יצחק בן-צבי ויהודי פקיעין**, קתדרה [בדפוס].

בן-זאב, ארכיון: בן זאב, 'ארכיון הקהילה היהודית בקהיר', **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, א (תשי"ב), עמ' 434-438.

בן-זאב, בית הקברות: י' בן-זאב, 'בית הקברות היהודי הקדום בקהיר', **ספונות**, א' (תשי"ז), עמ' ז-כד.
בן-זאב, התעודות: י' בן זאב, 'התעודות העבריות שבגנזי הקהילה היהודית בקאהיר', **ספונות**, ט (תשכ"ה), עמ' רסג-רצג.

בן-זאב, עלי ביך: י' בן-זאב, 'עלי ביך אלכביר והיהודים במצרים (לאור שתי תעודות ערביות מארכיון העדה בקהיר)', **ציון**, ד (תרצ"ט), עמ' 237-249.

בן-יעקב, כורדיסטאן: א' בן-יעקב, **קהילות יהודי כורדיסטאן, בצירוף שירים ופיוטים**, ירושלים תשמ"א.
בן-יעקב, קברים: א' בן-יעקב, **קברים קדושים בבבל: תיאורם של קברי אישים מתקופת התנ"ך, התלמוד והגאונים**, ירושלים תשל"ד.

בן-מנחם, ר' יוסף טוב-עלם: נ' בן-מנחם, 'ר' יוסף טוב-עלם וספרו "צפנת פענח"', **סיני**, ט (תש"ב), עמ' שגג-שנה.

בן-נאה, כבוד: י' בן-נאה, "'איל אונור נו סי מירקה קון פאראס" ("אין הכבוד נקנה בכסף")': כבוד ומשמעותו בקרב היהודים העות'מאנים', **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, כג (תשס"ה), עמ' 9-38.

בן-נאה, איסטנבול: י' בן-נאה, **קהילת יהודי איסטנבול בשנים 1650-1750: מבנה, ארגון ומוסדות על פי ספרות השאלות והתשובות**, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ב.

בן-נאה, ארגון הקהל: י' בן-נאה, 'ארגון הקהל היהודי והנהגתו באימפריה העות'מאנית במאות ה-17-ה-19', בתוך: א' גרוסמן ו' קפלן (עורכים), **קהל ישראל**, חלק ב, **ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת**, ירושלים תשס"ד, עמ' 341-367.

בן-נאה, החברות: י' בן-נאה, 'בין גילדה לקהל: החברות היהודיות באימפריה העות'מאנית במאות הי"ז-הי"ח', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 277-318.

בן-נאה, החזקת עבדים: Y. Ben-Naeh, 'Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire', *Jewish History*, 20,3-4 (2006), pp. 315-332

בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים: י' בן-נאה, **יהודים בממלכת הסולטנים, החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאה השבע-עשרה, ירושלים תשס"ז.**

בן-נאה, כוס קפה: Y. Ben-Naeh, "'One Cup of Coffee" - Ordinances concerning Luxuries and Recreation: A Chapter in the Cultural and Social History of the Jewish Sephardi Community of Jerusalem in the Nineteenth Century', *Turcica*, 37 (2005), pp. 155-185
בן-נאה, משכב זכר: י' בן-נאה, 'משכב זכר בחברה היהודית העות'מאנית', ציון, סו (תשס"א), עמ' 171-200.
בן-נאה, סלוניקי: י' בן-נאה, "'עיר התורה והלימוד": סלוניקי כמרכז תורה במאות הט"ז-הי"ז', **פעמים**, 80 (תשנ"ט), עמ' 60-82.

בן-נאה, צדקה וחסד: י' בן-נאה, 'צדקה וחסד על גדות הבוספורוס: חברות גמילות חסדים של הקאיקג'יס באסתאנבול', בתוך: י' הקר וי' הראל (עורכים), **לא יסור שבט מיהודה: הנהגה, רבנות וקהילה בתולדות ישראל, מחקרים מוגשים לפרופ' שמעון שורצפוקס, ירושלים תשע"א**, עמ' 101-140.
בן-נאה, קבורה: י' בן-נאה, 'קבורה, חברות קבורה וכתובות מבית הקברות של קהילת יהודי קהיר במפנה המאות הי"ז והי"ח', **פעמים**, 98-99 (תשס"ד), עמ' 187-224.
בן-נאה, שפחת עולם: י' בן-נאה, "'והיתה לך שפחת עולם": עבדות ועבדים בחברה היהודית-העות'מאנית, המזרח החדש, נ (תשע"א), עמ' 66-90.

בן-צבי, א"י ויישובה: י' בן-צבי, **ארץ-ישראל ויישובה בימי השלטון העות'מאני, ירושלים תשכ"ט.**
בן-צבי, השומרונים: י' בן-צבי, **ספר השומרונים, ירושלים תש"ל.**
בן-צבי, מחקרים ומקורות: י' בן-צבי, **מחקרים ומקורות (בעריכת ז' שזר ומ' בניהו), ירושלים תשכ"ו.**
בן-צבי, מסתערים בא"י: י' בן-צבי, 'מסתערים בארץ ישראל', **סיני**, ה (תרצ"ט-ת"ש), עמ' שעט-שפו.
בן-צבי, שאר ישוב: י' בן-צבי, **שאר-ישוב, ירושלים תשכ"ז.**
בן-שמאי, הקראים במצרים: ח' בן-שמאי, 'מקורות חדשים לתולדות הקראים במצרים במאה הט"ז', **גנזי קדם**, ב (תשס"ו), עמ' 9-26.

בן-שמאי, הקראים: ח' בן-שמאי, 'הקראים', בתוך: י' פראוור (עורך), **ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 638-1099, ירושלים תשמ"ז**, עמ' 163-178.
בן-שמאי, טקס בר-מצוה: ח' בן-שמאי, 'על תיק לספר תורה וקישוטיו ועל טקס בר מצוה (?) בבית כנסת קראי במצרים במאה הי"ב', **פעמים**, 104 (תשס"ה), עמ' 5-10.
בן-שמאי, לתולדות: ח' בן-שמאי, בהשתתפות מ' קוריןאלדי, 'מבוא- לתולדות היהודים הקראים', בתוך: **קוריןאלדי, המעמד**, עמ' 13-33.
בן-ששון, בני המגרב: מ' בן-ששון, 'בני המגרב וקשריהם לארץ-ישראל במאות ט'-י"א', **שלם**, ה (תשמ"ז), עמ' 31-82.

בן-ששון, הרמב"ם בבית הרמב"ם: מ' בן-ששון, 'הרמב"ם בבית הרמב"ם – בין שמרנות למהפכנות', בתוך: א' רביצקי (עורך), **הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, א: היסטוריה והלכה, ירושלים תשס"ט**, עמ' 48-62.

- M. Ben-Sasson, 'Maimonides in Egypt: The First Stage', in: A. Hyman (ed.), *Maimonidean Studies*, II, New York 1991, pp. 3-30
- בן-ששון, הרמב"ם במצרים:** A. Ben-Sasson, 'Maimonides in Egypt: The First Stage', in: A. Hyman (ed.), *Maimonidean Studies*, II, New York 1991, pp. 3-30
- בן-ששון, מקורות:** מ' בן-ששון, 'מקורות לתולדות קהילות ישראל בספרד במאה הי"ד', בתוך: **מירסקי ואחרים, גלות אחר גולה**, עמ' 284-336.
- בן-ששון, ספריות:** מ' בן-ששון, 'ספריות' בית הרמב"ם בין קאהיר לחלב', **אר"ץ ומלואה**, א' (תשס"ט), עמ' 51-105.
- בן-ששון, ציר א"י-סוריה:** מ' בן ששון, 'ציר ארץ-ישראל-סוריה: ההיבט הפורמאלי (עדויות מן הגניזה)', **פעמים**, 66 (תשנ"ו), עמ' 5-19.
- בן-ששון, צמיחת הקהילה:** מ' בן ששון, **צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן 800-1057**, ירושלים תשנ"ו.
- בנטוב, רשימות:** ח' בנטוב, 'רשימות אוטוביוגרפיות והיסטוריות של רבי יוסף מטראני', **שלם**, א' (תשל"ד), עמ' 195-228.
- בניהו, דרושיו:** מ' בניהו, 'דרושיו שלרבי יוסף בן מאיר גארסון; מקור נכבד לתולדות גירוש ספרד ונפוצות המגורשים בממלכה התורכית', **מיכאל**, ז' (תשמ"ב), עמ' מב-רה.
- בניהו, המקורות החשובים:** מ' בניהו, 'המקורות החשובים לתולדותיה שלירושלים בימי הגזירות של י' פרוח', **אסופות**, ז' (תשנ"ג), עמ' שג-שעט.
- בניהו, חיד"א:** מ' בניהו, **רבי חיים יוסף דוד אזולאי, חלק ראשון: תולדות חייו**, ירושלים תשי"ט.
- בניהו, יוסף בחירי:** מ' בניהו, **יוסף בחירי, מרן רבי יוסף קארו**, ירושלים תשנ"א.
- בניהו, מרביץ תורה:** מ' בניהו, **מרביץ תורה, סמכויותיו תפקידיו וחלקו במוסדות הקהילה הספרדית בתורכיה ובארצות המזרח**, ירושלים תשי"ג.
- בניהו, עסקי מסחר שלארי:** מ' בניהו, 'תעודות מן הגניזה על עסקי מסחר שלארי ועל בני משפחתו במצרים', בתוך: הנ"ל (עורך), **ספר זיכרון להרב יצחק נסים**, ד, ירושלים תשמ"ה, עמ' רכה-רנג.
- בניהו, ר"י נג'ארה:** מ' בניהו, 'רבי ישראל נאג'ארה', **אסופות**, ד' (תש"ן), עמ' רג-רפד.
- בניהו, ר"ש ברזאני:** מ' בניהו, 'רבי שמואל ברזאני ראש גולת כורדיסתאן', **ספונות**, ט' (תשכ"ה), עמ' כג-קכה.
- בניהו, ראשית-אמרים:** מ' בניהו, 'ראשית-אמרים', בתוך: **מחזור ארם צובה**, כרך מבואות, ירושלים תשס"ה, עמ' 9-12.
- בניהו, תעודה:** מ' בניהו, 'תעודה מן הדור הראשון של מגורשי ספרד בצפת', בתוך: מ"ד קאסוטו ואחרים (עורכים), **ספר אסף, קובץ מאמרי מחקר... לכבוד הרב שמחה אסף**, ירושלים תשי"ג, עמ' 109-125.
- בער, היהודים בספרד:** F. Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien, Erster Teil: Urkunden und Regesten, Zweiter Band: Kastilien/Inquisitionsakten*, Berlin 1936
- בער, תולדות:** " בער, **תולדות היהודים בספרד הנוצרית**, תל-אביב תשי"ט.
- בר, גילדות:** G. Baer, 'Guilds in Middle East History', in: M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East*, London 1970, pp. 11-30
- בר, גילדות מצריות:** G. Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times*, Jerusalem 1964
- בר, גילדות עות'מאניות:** G. Baer, 'Ottoman Guilds - A Reassessment', in: O. Okyar and H. İnalçik (eds.), *Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, Ankara 1980, pp. 96-102

- G. Baer, 'Village and City in Egypt and Syria: 1500-1914', in: A. L. Udovitch (ed.), *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*, Princeton 1981, pp. 595-652
- בר, מבנה הגילדות:** ג' בר, 'מבנה הגילדות התורכיות ומשמעותו להיסטוריה החברתית העות'מאנית', **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים**, ד (תשל"א), עמ' 186-201.
- G. Baer, 'Fellah and Townsman in Ottoman Egypt: A Study of *Shirbīnī's Hazz Al-Quhūf*', *Asian and African Studies*, 8 (1972), pp. 221-256
- בר, שירה אנטי-יהודית:** ג' בר, 'שירה אנטי-יהודית במצרים העות'מאנית', **פעמים**, 16 (תשמ"ג), עמ' 22-28.
- G. Baer, 'The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds', *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1970), pp. 145-165
- בראודה, בגדי הצמר:** B. Braude, 'The Rise and Fall of Salonica Woolens, 1500-1650: Technology Transfer and Western Competition', *Mediterranean Historical Review*, 6 (1991), pp. 216-236
- B. Braude and B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York 1982
- בר-אשר, קווי יסוד:** ש' בר-אשר, 'קווי יסוד לתולדות יהודי המגרב ועליית המרכז באלג'יר, קנ"א-רנ"ב (1391-1492)', **פעמים**, 31 (תשמ"ז), עמ' 22-39.
- ברויאר, אהלי תורה:** מ' ברויאר, **אהלי תורה, הישיבה תבניתה ותולדותיה**, ירושלים תשס"ד.
- W. M. Brinner, 'A Fifteenth-Century Karaite-Rabbanite Dispute in Cairo', in: H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden 1999, pp. 184-196
- ברנאי, גילדות יהודיות:** י' ברנאי, 'גילדות יהודיות בתורכיה במאות ה-16-19', בתוך: נ' גרוס (עורך), **יהודים בכלכלה**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 133-148.
- ברנע, מיפוי:** ש' ברנע, 'תולדות מיפוי בית הקברות היהודי בהר הזיתים', בתוך: **מחקרי עיר דוד וירושלים הקדומה**, 5 (תש"ע), עמ' 75-97.
- M. S. Bernstein, *Stories of Joseph, Narrative Migrations between Judaism and Islam*, Detroit 2006
- ברסלבי, הישוב החקלאי:** י' ברסלבסקי (ברסלבי), 'הישוב החקלאי היהודי בא"י במאה הט"ז ושאלת קדמותו (לאור שו"ת של חכמי א"י)', **קובץ החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה**, ג (תרצ"ה), עמ' 281-308 [לחקר ארצנו, עמ' 154-169].
- ברסלבי, לחקר ארצנו:** י' ברסלבסקי (ברסלבי), **לחקר ארצנו – עבר ושרידים**, תל-אביב תשי"ד.
- ברסלבי, מערות אליהו:** י' ברסלבי, 'מערות אליהו מקאהיר עד חלב', **ידע עם**, ז, 25 (תשכ"ב), עמ' 49-57.
- ברסלבי, קטעי גניזה:** י' ברסלבסקי (ברסלבי), 'קטעי גניזה על רבת עמון ומעון (?) מן המאות הי"א-הי"ג', **ארץ ישראל**, ג (תשי"ד) עמ' 207-209.
- ברסלבי, ר' אביתר:** י' ברסלבסקי (ברסלבי), 'למינויו של ר' אביתר כגאון בחיי אביו ו"מערת המכפלה" (לאור תעודה חדשה מן "הגניזה")', **ארץ ישראל**, ה (תשי"ט), עמ' 220-223.

- U. Baram, 'Clay Tobacco Pipes and Coffee Cup Sherds in the **ברעם, מקטורות וספלים:** Archaeology of the Middle East: Artifacts of Social Tensions from the Ottoman Past', *International Journal of Historical Archaeology*, 3,3 (September 1999), pp. 137-151
- Ö. L. Barkan, 'The Price Revolution of the Sixteenth Century: A **ברקאן, מהפכת המחירים:** Turning Point in the Economic History of the Near East', *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), pp. 3-28
- Ö. L. Barkan, 'Research on the Ottoman Fiscal Surveys', in: M. A. Cook **ברקאן, מחקר:** (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East*, London 1970, pp. 163-171
- Ö. L. Barkan, 'Essai sur les données statistiques de registres de **ברקאן, רישומי מפקדים:** recensement dans l'Empire Ottoman aux XV^e et XVI^e siècles', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1 (1957), pp. 9-36
- J. P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A **ברקי, העברת ידע:** Social History of Islamic Education*, Princeton 1992
- J. P. Berkey, 'Mamluks and the World of Higher Islamic Education: **ברקי, השכלה גבוהה:** in Medieval Cairo, 1250-1517', in: H. Hassan (ed.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire 1993, pp. 93-116
- J. P. Berkey, 'Women and Islamic Education in the Mamluk Period', **ברקי, נשים וחינוך:** in: N. R. Keddie and B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History*, New Haven 1991, pp. 143-157
- ברקת, ופתוח תפתח:** א' ברקת, "ופתח תפתח את ידך לאחיך לעניך ולאבינך": מכתבי בקשה לעזרה מן הגניזה, תעודה, טז-יז (תשס"א), עמ' 359-389.
- ברקת, יהודי מצרים:** א' ברקת, יהודי מצרים 1007-1055: על פי "ארכיון התעודות" של אפרים בן שמריה, ירושלים תשנ"ה.
- ברקת, מוצא וחברה:** א' ברקת, 'מוצא וחברה בקהילה היהודית בפסטאט במאה האחת-עשרה', פעמים, 34 (תשמ"ח), עמ' 3-28.
- E. Bareket, 'Karaites Communities in the Middle East during the **ברקת, קהילות קראיות:** Tenth to Fifteenth Centuries', in: M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden 2003, pp. 237-252

- ברקת, ראש היהודים: א' ברקת, 'ראש היהודים במצרים תחת שלטון הפאטימים: בדיקה מחודשת', זמנים, 64 (1998), עמ' 34-42.
- ברקת, שפריר מצרים: א' ברקת, שפריר מצרים: ההנהגה היהודית בפוסטאט במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה, תל-אביב תשנ"ה.
- בשן, גילדה יהודית: א' בשן, 'גילדה יהודית באיזמיר בתחילת המאה הי"ח', ממזרח וממערב, ה (תשמ"ו), עמ' 155-172.
- בשן, המשבר: א' בשן, 'המשבר המדיני והכלכלי באימפריה העות'מאנית החל בשליש האחרון של המאה הט"ז לאור ספרות השו"ת', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ו, ירושלים תשל"ו, עמ' 107-115.
- בשן, חיי הכלכלה: א' בשן, 'חיי הכלכלה במאות ה-16 - ה-18', בתוך: לנדאו, תולדות, עמ' 63-112.
- בשן, שבייה ופדות: א' בשן, שבייה ופדות בחברה היהודית בארצות הים התיכון (1391-1830), ירושלים תש"מ.
- גארב, טכניקות טראנס: י' גארב, 'טכניקות טראנס בקבלת ירושלים', פעמים, 70 (תשנ"ז) 46-67.
- גארב, קבלתו: י' גארב, 'קבלתו של ר' יוסף אבן צייאח כמקור להבנת קבלת צפת', קבלה, ד (תשנ"ט), עמ' 255-313.
- גודבלט, חיים יהודיים: M. S. Goodblat, *Jewish Life in Turkey in the XVIth Century, as Reflected in the Legal Writings of Samuel De Medina*, New York 1952
- גוטהייל, בית כנסת בקהיר: R. J. H. Gottheil, 'An Eleventh-Century Document Concerning a Cairo Synagogue', *Jewish Quarterly Review*, Old Series, 19 (1907), pp. 467-539
- גוטהייל, כתבי יד בקהיר: R. J. H. Gottheil, 'Some Hebrew Manuscripts in Cairo', *Jewish Quarterly Review*, Old Series, 17 (1905), pp. 609-655 [יצא גם כספרון בפני עצמו במספור עמודים נפרד, עמ' 1-47].
- גוטהייל, ד"מים ומוסלמים: R. J. H. Gottheil, 'Dhimmis and Muslims in Egypt', *Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper*, II, Chicago 1908, pp. 351-414
- גוטהייל, שני בתי כנסת: R. J. H. Gottheil, 'A document of the Fifteenth Century Concerning Two Synagogues of the Jews in Old Cairo', *Jewish Quarterly Review*, 18 (1927), pp. 131-152
- גוטהייל ווורל, קטעים: R. J. H. Gottheil and W.H. Worrell, *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection*, New York 1927
- גוטוירט, מכתב: א' גוטוירט, 'מכתב בספרדית מעזה', בתוך: פליישר ואחרים, משאת משה, עמ' 137-142.
- גויטיין, אבן עובייה: ש"ד גויטיין, 'ספרו של אבן עובייה על הריסת בית הכנסת היהודי בירושלים בשנת 1474', ציון, יג-יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 18-32.
- גויטיין, אוטוגראף: ש"ד גויטיין, 'אוטוגראף של הרמב"ם ומכתב אליו מאת אחותו מרים (עם השלמה לספר תשובות הרמב"ם)', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 184-194.

- S. D. Goitein, 'Geniza Papers of a Documentary Character in the Gaster Collection of the British Museum', *Jewish Quarterly Review*, 51 (1960-1961), pp. 34-46
- גויטיין, אוסף גאסטר:** S. D. Goitein, 'Geniza Papers of a Documentary Character in the Gaster Collection of the British Museum', *Jewish Quarterly Review*, 51 (1960-1961), pp. 34-46
- גויטיין, בית הכנסת:** ש"ד גויטיין, 'בית הכנסת וצידודו לפי כתבי הגניזה', **ארץ ישראל**, ז (תשכ"ד), עמ' 81-97.
- גויטיין, דמדומי ערב:** ש"ד גויטיין, 'דמדומי ערב של בית הרמב"ם: דמותו של ר' יהושע הנגיד ופעילותו הציבורית', **תרביץ**, נד (תשמ"ה), עמ' 67-104.
- גויטיין, הגאונות בא"י:** ש"ד גויטיין, 'לתולדות הגאונות בארץ-ישראל (במאה הי"א)', **שלם**, א (תשל"ד), עמ' 15-51.
- S. D. Goitein, 'A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides', *Journal of Jewish Studies*, XVI (1965), pp. 105-114
- גויטיין, הגנה על החסידים:** S. D. Goitein, 'A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides', *Journal of Jewish Studies*, XVI (1965), pp. 105-114
- גויטיין, היישוב:** ש"ד גויטיין, **היישוב בארץ-ישראל בראשית האסלאם ובתקופת הצלבנים לאור כתבי הגניזה**, ירושלים תש"ם.
- S. D. Goitein, 'The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History', *Journal of the American Oriental Society*, 80,2 (1960), pp. 91-100
- גויטיין, היסטוריה חברתית:** S. D. Goitein, 'The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History', *Journal of the American Oriental Society*, 80,2 (1960), pp. 91-100
- S. D. Goitein, 'The Title and Office of the Nagid: A Re-examination', *Jewish Quarterly Review*, 44 (1953-1954), pp. 37-49
- גויטיין, הנגיד:** S. D. Goitein, 'The Title and Office of the Nagid: A Re-examination', *Jewish Quarterly Review*, 44 (1953-1954), pp. 37-49
- גויטיין, התימנים:** ש"ד גויטיין, **התימנים: היסטוריה, סדרי חברה, חיי רוח**, ירושלים תשמ"ג.
- S. D. Goitein, 'A Jewish Addict to Sufism in the Time of the Nagid David II Maimonides', *Jewish Quarterly Review*, 44 (1953-1954), pp. 37-49
- גויטיין, התמכרות:** S. D. Goitein, 'A Jewish Addict to Sufism in the Time of the Nagid David II Maimonides', *Jewish Quarterly Review*, 44 (1953-1954), pp. 37-49
- S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, I-VI, Berkeley 1967-1993
- גויטיין, חברה:** S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, I-VI, Berkeley 1967-1993
- גויטיין, כתבי גניזה:** ש"ד גויטיין, 'כתבי גניזה מן התקופה הממלוכית', **תרביץ**, מא (תשל"ב), עמ' 59-81; תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 501.
- גויטיין, מכתב אל הרמב"ם:** ש"ד גויטיין, 'מכתב אל הרמב"ם בענייני הקדשות ודיעות חדשות על צאצאיו הנגידים', **תרביץ**, לד (תשכ"ה), עמ' 232-256.
- S. D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton 1973
- גויטיין, מכתבי סוחרים:** S. D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton 1973
- גויטיין, מפגש בירושלים:** S. D. Goitein, "'Meeting in Jerusalem", Messianic Expectations in the Letters of the Cairo Geniza', *Association for Jewish Studies Review*, 4 (1979), pp. 43-57
- גויטיין, סדרי חינוך:** ש"ד גויטיין, **סדרי חינוך בתקופת הגאונים ובית הרמב"ם: מקורות חדשים מן הגניזה**, ירושלים תשכ"ב.
- S. D. Goitein, 'Townsmen and Fellah: A Geniza Text from the 17th Century', *Asian and African Studies*, 8 (1972), pp. 257-261

- גויטיין, ר' חננאל: ש"ד גויטיין, ר' חננאל הדיין הגדול ביר' שמואל הנדיב, מחותנו של הרמב"ם, **תרכ"ץ**, נ (תשמ"א), עמ' 371-395.
- גויטיין, ראב"ם וחוגו החסידי: ש"ד גויטיין, רבנו אברהם בן הרמב"ם וחוגו החסידי, **תרכ"ץ**, לג (תשכ"ד), עמ' 181-197. S. D. Goitein, 'Abraham Maimonides and his Pietist Circle', in: A. [נוסח אנגלי: S. D. Goitein, 'Abraham Maimonides and his Pietist Circle', in: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass. 1967, pp. 145-164]
- גויטיין, תעודות חדשות: *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona 1954, I, pp. 707-720
- גויטיין ופרידמן, ספר הודו א: ש"ד גויטיין ומ"ע פרידמן, ספר הודו א, יוסף אללכדי סוחר-הודו הגדול: תעודות מגניזת קהיר, ירושלים תשס"ט.
- גולב, טופוגרפיה: N. Golb, 'The Topography of the Jews of Medieval Egypt', *Journal of Near Eastern Studies*, 24 (1965), pp. 251-271; 33 (1974), pp. 116-149
- גולדמן, רדב"ז: I. M. Goldman, *The Life and Times of Rabbi David Ibn Abi Zimra*, New York 1970
- גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט: ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תש"ם.
- גופמן, אזמיר: D. Goffman, *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*, Seattle 1990
- גופמן, מעמד היהודים: ד' גופמן, 'מעמד היהודים בחיי המסחר באימפריה העות'מאנית בראשית התקופה המודרנית', בתוך: מ' רוזן (עורכת), **ימי הסחר: פרקים בתולדות היהודים באימפריה העות'מאנית**, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 49-72.
- גופמן, שיטת המקצוע: D. S. Goffman, 'The Maktu' System and the Jewish Community of Sixteenth Century Safed: A Study of Two Documents from the Ottoman Archives', *The Journal of Ottoman Studies*, 3 (1982), pp. 81-90
- גיל, ארץ-ישראל: מ' גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הקדומה (634-1099), תל-אביב תשמ"ג.
- גיל, במלכות ישמעאל: מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, תל-אביב 1997.
- גיל, ההקדש: M. Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, Leiden 1976
- גיל, ידיעות: גיל, ידיעות על בתי כנסת בתעודות הגניזה, בתוך: ש' אליצור ואחרים (עורכים), **כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת – אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 311-325.
- גליק, החינוך בישראל: ש' גליק, מקורות לתולדות החינוך בישראל, ד-ו [כרכים א-ג=אסף, החינוך בישראל], ניו יורק וירושלים, תשס"ב-תשס"ט.
- גליק, קונטרס התשובות: ש' גליק, קונטרס התשובות החדש: אוצר ביבליוגרפי לספרות השאלות והתשובות מראשית הדפוס ועד שנת תש"ס, ד (מפתחות וביבליוגרפיה בחקר ספרות התשובות), ירושלים תש"ע.
- גליק, שרידי תשובות (א): S. Glick, *Seride Teshuvot, A Descriptive Catalogue of Responsa Fragments from the Jacques Mosseri Collection*, Cambridge University Library, Leiden 2012

- גליק, שרידי תשובות (ב): ש' גליק, שרידי תשובות מחכמי האימפריה העות'מאנית, מגניזת קהיר ומכתבי יד שבאוספי הספריות שבאוניברסיטת קמברידג', ירושלים [בדפוס].
- גלר, הישיבות: י' גלר, הישיבות בקיסרות העות'מאנית במאה השש-עשרה (כולל א"י), ארגון, נהולן ושטות הלימוד, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ל.
- גלר, קיומם הכלכלי: י' גלר, 'קיומם' [!] הכלכלי של הישיבות והת"ת בקיסרות העות'מאנית במאה השש-עשרה ובמחצית הראשונה במאה [!] השבע עשרה, 'ממזרח וממערב, א (תשל"ד), עמ' 167-221.
- ג'מגוצ'יאן, שומרונים בקהיר: H. S. Jamgotchian, 'Samaritans in Cairo: An Extinct Community Underestimated', *Samaritan Researches*, V (2000), Part 1, pp. 48-50
- גנוז, בתייה"כ שבמצרים: י' גנוז, 'בתי הכנסת שבמצרים באגדה ובסיפורי עם', 'ידע-עם, כג (תשמ"ו), עמ' 24-30.
- ג'נינגס, ד"מים: R. C. Jennings, 'Zimmis (Non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 21 (1978), pp. 225-290
- גרבר, גבולות: H. Gerber, *Crossing Borders: Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society*, Istanbul 2008
- גרבר, גילדות: H. Gerber, 'Guilds in Seventeenth Century Anatolian Bursa', *Asian and African Studies*, 11 (1976), pp. 59-86
- גרבר, ההקדש: ח' גרבר, 'היהודים ומוסד ההקדש המוסלמי (וקף) באימפריה העות'מאנית', ספונות, יז (תשמ"ג), עמ' 101-131.
- גרבר, חוכרי מס: H. Gerber, 'Jewish Tax-Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries', *Journal of Turkish Studies*, 10 (1986), pp. 143-154
- גרבר, יהודים והלוואות: H. Gerber, 'Jews and Money-Lending in the Ottoman Empire', *Jewish Quarterly Review*, 72 (1981), pp. 100-118
- גרבר, יוזמה ומסחר: ח' גרבר, 'יוזמה ומסחר בינלאומי בפעילות הכלכלית של יהודי האימפריה העות'מאנית במאות יז-יט', ציון, מג (תשל"ח), עמ' 38-67.
- גרבר, כלכלה וחברה: ח' גרבר, 'יהודי האימפריה העות'מאנית במאות ה-16-17: כלכלה וחברה, ירושלים תשמ"ג.
- גרהאן, אלימות רחוב: J. Grehan, 'Street Violence and Social Imagination in Late-Mamluk and Ottoman Damascus (ca. 1500-1800)', *International Journal of Middle East Studies*, 35,2 (2003), pp. 215-236
- גרורו וביח'אזי, המרה והמשכיות: M. Gervers and R. J. Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990
- גרוס, ר"ש משאנץ: H. Gross, 'Étude sur Simson ben Abraham de Sens', *Revue des Études Juives*, 6 (1883), pp. 167-186; 7 (1883), pp. 40-77

גריין, **ערוצי פולמוס**: ר' גריין, 'ערוצי פולמוס: התקשורת הפנים-יהודית בפולמוס עכו', **היה היה**, 5 (תשס"ו), עמ' 53-33.

A. De Miranda, *Water Architecture in the Lands of Syria: The Water-Wheels*, Rome 2007

דוד, אברהם קאשטרו: א' דוד, 'לתולדותיו של אברהם קאשטרו', **מיכאל**, ט (תשמ"ה), עמ' קמז-קסב.
דוד, אברהם תלמיד: א' דוד, 'לתולדותיו של אברהם תלמיד הספרדי מנכבדי קהילת מצרים (לאור מסמכים חדשים מן הגניזה)', בתוך: י' דישון וא' חזן (עורכים), **מחקרים בספרות עם ישראל ובתרבות תימן, ספר היובל לפרופ' יהודה רצהבי**, רמת-גן תשנ"א, עמ' 221-227.

דוד, אגרת ר' ישראל: א' דוד, 'אגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא', **עלי ספר**, טז (תש"ן), עמ' 122-95.

דוד, אחרוני הנגידים: א' דוד, 'מעורבותם של אחרוני הנגידים במצרים בענייני הקהילה היהודית בארץ ישראל', **תעודה**, טו (תשנ"ט), עמ' 293-332.

דוד, בין אשכנז למזרח: א' דוד, 'בין אשכנז למזרח במאה השש עשרה: יהודי אשכנז בארץ ישראל ובמצרים לאורה של הגניזה הקהירית', בתוך: י' הקר ואחרים (עורכים), **ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן**, ירושלים תש"ע, עמ' 309-328.

דוד, במסחר עם ויניציאה: א' דוד, 'מעורבותם של יהודי מצרים במסחר עם ויניציאה במאה הט"ז על-פי מסמכי הגניזה ומקורות אחרים', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 60, (1994), pp. 1-29.

דוד, הזקנים: א' דוד, 'פרשת הזקנים' בירושלים בשלהי ימי-הביניים', בתוך: א' גרוסמן וי' קפלן (עורכים), **קהל ישראל**, חלק ב, **ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת**, ירושלים תשס"ד, עמ' 175-195.

A. David, 'The Jewish Settlement in Palestine in the Mameluke Period', in: A. Carmel et al. (eds.), *The Jewish Settlement in Palestine, 634-1881*, Wiesbaden 1990, pp. 40-85.

דוד, הישיבה הירושלמית: א' דוד, 'תעודה חדשה לקורות הישיבה הירושלמית מראשית המאה הט"ז', **קתדרה**, 68 (תשנ"ג), עמ' 43-48.

דוד, הלכה ופרקמטיה: א' דוד, 'הלכה ופרקמטיה בתולדות הארץ', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, י (תשנ"ב), עמ' 287-297.

דוד, המשמעות ההיסטורית: א' דוד, 'המשמעות ההיסטורית של הזקנים בירושלים בדברי רבינו עובדיה מברטנורא', בתוך: **קדר וברס, פרקים**, עמ' 221-243.

דוד, וויצו נגיד: א' דוד, '"וויצו נגיד" בהנהגה היהודית בירושלים במאה הט"ו ובראשית המאה הט"ז', **ציון**, מה (תש"ס), עמ' 327-331.

דוד, חכמים בירושלים: א' דוד, 'לתולדות חכמים בירושלים במאה השש-עשרה (לאור מסמכים חדשים מן הגניזה הקהירית)', **שלם**, ה (תשמ"ז), עמ' 229-249.

דוד, חלב: א' דוד, 'קשריה של קהילת חלב עם הנגיד יצחק הכהן שולאל (1502-1517) לפי מסמך מן הגניזה', **ארץ ומלוואה**, א (תשס"ט), עמ' 187-197.

דוד, יחוס הצדיקים: א' דוד, 'אגרת "יחוס הצדיקים והחסידים ע"ה הנקברים בארץ הקדושה בארץ-ישראל" משנת רמ"ט, קבץ על יד, טז (תשס"ב), עמ' 199-221.

דוד, יחסי רבנים וקראים: י' דוד, 'על יחסי רבנים וקראים במצרים לאור גיטי הגירושין שמן הגניזה הקהירית', סיני, קמד (תשע"ב), עמ' פה-קג.

דוד, יישובי היהודים: א' דוד, 'יישובי היהודים במאות ה-16 וה-17', בתוך: **לנדאו, תולדות, עמ'** 13-26.
דוד, ירושלים היהודית: א' דוד, 'ירושלים היהודית בתקופה הממלוכית', בתוך: **פרידמן ודרורי, ספר ירושלים, עמ'** 325-364.

דוד, ישיבתו: א' דוד, 'ישיבתו של רבי בצלאל אשכנזי בצפת', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 454-455.
דוד, לדמותה: א' דוד, 'לדמותה של החברה היהודית במצרים אחרי גירוש ספרד', בתוך: מ' אביטבול ואחרים (עורכים), **חברה ותרבות, יהודי ספרד לאחר הגירוש, מדברי הקונגרס הבינלאומי הרביעי לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, ירושלים תשנ"ז, עמ'** 59-77.

דוד, לסיומה של הנגידות: א' דוד, 'לסיומה של הנגידות במצרים ולתולדותיו של אברהם די קאשטרו', **תרביץ, מא (תשל"ב), עמ'** 325-337.

דוד, לתולדות האר"י: א' דוד, 'עוד לתולדות האר"י במצרים לאור מסמכי הגניזה', **עלי ספר, יד (תשמ"ז), עמ'** 135-137.

דוד, מנהלי בית המטבע: א' דוד, 'יהודים כמנהלי בית המטבע במצרים במאה השש-עשרה', בתוך: ש' נש (עורך), **בין היסטוריה לספרות; ספר יובל ליצחק ברזילי, תל-אביב 1997, עמ'** קא-קיא.
דוד, מסמכי הגניזה: א' דוד, 'מסמכי הגניזה הקהירית: מקור לתולדות היהודים בארץ-ישראל בראשית התקופה העות'מאנית', **קתדרה, 114 (תשס"ה), עמ'** 37-70.

דוד, מעורבות: א' דוד, 'מעורבות יהודי ארץ-ישראל בחיי הכלכלה במאות ה-15 וה-16', **מחקרי יהודה ושומרון, ז (תשנ"ח), עמ'** 265-277.

דוד, משפחת שולאל: א' דוד, 'לתולדות בני משפחת שולאל במצרים וארץ-ישראל בסוף התקופה הממלוכית וראשית התקופה העות'מאנית, לאור מסמכים חדשים מן הגניזה', בתוך: **מירסקי ואחרים, גלות אחר גולה, עמ'** 374-414.

דוד, עלייה והתיישבות: א' דוד, **עלייה והתיישבות בארץ-ישראל במאה הט"ז, ירושלים תשנ"ג.**
דוד, עלייתם: א' דוד, 'עלייתם של מגורשי ספרד לארץ-ישראל והשפעתם על היישוב', בתוך: ח' ביינארט (עורך), **מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ'** 435-459.

דוד, קהילת קוני: א' דוד, 'עזרתה של קהילת קוני לישיבת ק"ק פרווינציאליש בצפת במאה השש-עשרה, **שלם, ד (תשמ"ד), עמ'** 429-444.

דוד, ר' משה קאשטרו: א' דוד, 'עוד לתולדותיו של ר' משה קאשטרו – מחכמי ירושלים במאה הט"ז לאור מסמך מן הגניזה', **תעודה, ז (1991), עמ'** 347-351.

דוד, שרידים: א' דוד, 'שרידים מספר מסעותיו של נוסע יהודי בארץ-ישראל במפנה המאות הט"ו והט"ז', **ישראל - עם וארץ, שנתון מוזיאון ארץ-ישראל, ז-ח (תש"ן-תשנ"ג [תשנ"ד]), עמ'** 230-223.

דוד, תעודות חדשות: א' דוד, 'תעודות חדשות מן הגניזה לתולדות הקשרים בין יהודי ארץ-ישראל ויהודי מצרים במאות הט"ז-י"ד', **קתדרה, 59 (תשנ"א), עמ'** 19-55.

דודג', חינוך מוסלמי: B. Dodge, *Muslim Education in Medieval Times*, Washington 1962
דודסון, חכמי צפת: א' דודסון, **חכמי צפת בין השנים 1540-1615, מעמדם הדתי והחברתי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ע.**

דודסון, לימוד תורה: א' דודסון, **לימוד תורה בצפת מראשית המאה הט"ז ועד חורבנה באמצע המאה הי"ז: מסגרות ותכנים, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה.**

דוֹתָן, **בית הכנסת בחלב**: א' דוֹתָן, 'לתולדות בית הכנסת הקדמון בחלב ועדותו של תיק אומנותי משנת ת"ע (1710)', **ספונות**, א (תשי"ז), עמ' כה-סא.

דוֹתָן, **כתובות עבריות**: א' דוֹתָן, 'כתובות עבריות במצודת חלב', **ספונות**, ח (תשכ"ד), עמ' קנז-קסד.

T. H. Davies, *Seventeenth-Century Egyptian Arabic: A Profile of the Colloquial Material in Yūsuf Al-Shirbīnī's "Ḥazz Al-Quhūf fī Sarh Qasīd Abī Shādūf"*, Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1981

דימיטרובסקי, **בית מדרשו**: ח"ז דימיטרובסקי, 'בית מדרשו של ר' יעקב בירב בצפת', **ספונות**, ז (תשכ"ג), מא-קב.

דימיטרובסקי, **פרשה עלומה**: ח"ז דימיטרובסקי, 'פרשה עלומה ביחסי הנגיד ר' יצחק שולאל ור' יעקב בירב ותולדות ישיבות ירושלים בראשית המאה הט"ז', **שלם**, ו (תשנ"ב), עמ' 83-163.

דמתי, **אתרים**: ע' דמתי, 'אתרים ומקומות בצפת', בתוך: א' שילר וג' ברקאי (עורכים), **צפת ואתריה** [=אריאל, 157-158], טבת תשס"ג.

דנציג, **דפים חדשים**: נ' דנציג, 'בין ארץ-ישראל לבבל: דפים חדשים מחיבור "פירקוי בן באבוי"', **שלם**, ח (תשס"ט), עמ' 1-32.

דנציג, **קטלוג**: נ' דנציג, **קטלוג של שרידי הלכה ומדרש מגניזת-קאהיר באוסף א"נ אדלר שבספריית בית המדרש לרבנים באמריקה**, ירושלים תשנ"ח.

דרורי, **א"י בתקופה הממלוכית**: י' דרורי (עורך), **ארץ-ישראל בתקופה הממלוכית**, ירושלים תשנ"ג.

דרורי, **ביברס**: י' דרורי, 'ביברס וכיבוש צפת', בתוך: י' בן-אריה וא' ריינר (עורכים), **וזאת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה מוגשים ליהודה בן פורת**, ירושלים תשס"ג, עמ' 410-422.

דרורי, **שלטון הממלוכים**: י' דרורי, 'רישום שלטון הממלוכים בתולדות הארץ', בתוך: הנ"ל, **א"י בתקופה הממלוכית**, עמ' 1-12.

דרורי, **ירושלים בתקופה הממלוכית**: י' דרורי, 'ירושלים בתקופה הממלוכית', בתוך: קדר וברס, **פרקים**, עמ' 148-177.

הבלין, **ר"א הלוי**: ש"ז הבלין, **רבי אברהם הלוי מחבר שו"ת גנת ורדים ובני דורו**, **פרקים בתולדות החכמים, דמותם ויצירתם, ולימוד התורה במצרים ובא"י במאות הי"ז והי"ח**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג.

הד, **יהודי א"י**: א' הד, 'יהודי ארץ-ישראל בסוף המאה הי"ז על-פי פנקסים תורכיים של מס הגולגולת', **ארץ-ישראל**, ד (תשי"ב), עמ' קעג-קפד.

הד, **בניינה של טבריה**: א' הד, 'תעודות תורכיות על בניינה של טבריה במאה הט"ז', **ספונות**, י (תשכ"ו), עמ' קצה-רי.

U. Heyd, 'Turkish Documents Concerning the Jews of Safed in the Sixteenth Century', in: M. Ma'oz (ed.), *Studies on Palestine during the Ottoman Period*, Jerusalem 1975, pp. 111-118

הד, **מוסדות**: א' הד, **מוסדות האימפריה העות'מאנית**, ירושלים תשל"ד.

U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615: A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri*, Oxford 1960

הורביץ, המבייט וחסיד צפת: כ' הורביץ, 'הערות ליחס המבייט אל חסידי צפת', שלם, ה (תשמ"ז), עמ' 272-284.

הטוקס, קפה ובתי קפה: S.R. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, London and Seattle 1985

היטנמייסטר, מצבות ימי-ביניים: N. Hüttenmeister, 'Mittelalterliche jüdische Grabsteine aus Aleppo: ein Nachtrag', in: B. E. Klein and C. E. Müller (eds.), *Memoria - Wege jüdischen Erinnerns; Festschrift für Michael Brocke zum 65 Geburtstag*; Berlin 2005, pp. 217-241

היטרוט' ועבר אלפתח, גיאוגרפיה: W. D. Hüettheroth and K. Abdulfattah, *Historical Geography of Palestine, Trans-Jordan and Southern Syria in the Late 16th Century*, Erlangen 1977

הירשברג, ההסכם: H. Z. Hirschberg, 'The Agreement between the Musta'ribs and the Maghribis in Cairo, 1527', in: [S. Lieberman (ed.)], *Salo Baron Jubilee Volume*, Jerusalem 1974, pp. 577-590

הירשברג, תולדות: ח"ז הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית: התפוצה היהודית בארצות המגרב מימי קדם ועד זמננו, ירושלים תשכ"ה.

הירשפלד, סיפור המרה: H. Hirschfeld, 'A Karaite Conversion Story', *Jews College Jubilee Volume*, London 1906, pp. 81-100

הקר, אבן סוסאן: י' הקר, 'יששכר אבן סוסאן על עליית כוהנים לתורה בשמחת חתנים', בתוך: ח' עמית ואחרים (עורכים), מנחה למנחם: קובץ מאמרים לכבוד הרב מנחם הכהן, ירושלים תשס"ח, עמ' 79-97.

הקר, בן-עזרא: J. R. Hacker, 'The Mameluke and Ottoman Periods, The Fifteenth to Eighteenth Centuries', in: P. Lambert (ed.), *Fortifications and the Synagogue: The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue, Cairo*, Montreal 1994, Chapter 8, pp. 224-227, 262

הקר, גאון ודיכאון: י' הקר, 'גאון ודיכאון: קטבים בהווייתם הרוחנית והחברתית של יוצאי ספרד ופורטוגאל באימפריה העות'מאנית', בתוך: ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 541-586.

הקר, הארגון הקהילתי: י' הקר, 'הארגון הקהילתי בקהילות האימפריה העות'מאנית (1453-1676)', בתוך: א' גרוסמן וי' קפלן (עורכים), קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו, ב: ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת, ירושלים תשס"ד, עמ' 287-309.

הקר, הדרשה: י' הקר, 'הדרשה הספרדית במאה הט"ז: בין ספרות למקור היסטורי', פעמים, 26 (תשמ"ו), עמ' 108-127.

הקר, המדרש: י' הקר, 'המדרש' הספרדי: ספרייה ציבורית יהודית', בתוך: הנ"ל ואחרים (עורכים), ראשונים ואחרונים: מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן, ירושלים תש"ע, עמ' 263-292.

הקר, המוסתערכים: י' הקר, 'לדמותה של הנהגת קהל המוסתערכים בקהיר בסוף המאה השש-עשרה', בתוך: הנ"ל וי' הראל (עורכים), **לא יסור שבט מיהודה: הנהגה, רבנות וקהילה בתולדות ישראל, מחקרים מוגשים לפרופ' שמעון שורצפוקס**, ירושלים תשע"א, עמ' 89-100.

הקר, הנגידות: י' הקר, 'הנגידות בצפון-אפריקה בסוף המאה החמש-עשרה', ציון, מה (תש"ס), עמ' 119-132.

הקר, הסורגון: י' הקר, 'שיטת ה"סורגון" והשפעתה על החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאות הט"ו-הי"ז', ציון, נה (תשמ"ה), עמ' 27-82.

הקר, הפעילות האינטלקטואלית: י' הקר, 'הפעילות האינטלקטואלית בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית במאות השש-עשרה והשבע-עשרה', **תרביץ**, נג (תשמ"ד), עמ' 569-603.

הקר, הרבנות הראשית: י' הקר, "'הרבנות הראשית" באימפריה העות'מאנית במאות הט"ו והט"ז', ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 225-255.

הקר, השיפוט העצמי: י' הקר, 'השיפוט העצמי היהודי באימפריה העות'מאנית במאות ה-17 וה-18 – גבולתיה של האוטונומיה', בתוך: **תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה: קובץ מאמרים, שי לשמואל אטינגר**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 349-388.

הקר, זיקתם: י' הקר, 'זיקתם ועלייתם של יהודי ספרד לארץ-ישראל, 1391-1492', **קתדרה**, 36 (תשמ"א), עמ' 3-34.

הקר, יהודים מגרבים: י' הקר, 'יהודים מגרבים במצרים ובירושלים בסוף התקופה הממלוכית', בתוך: ד' בויארין ואחרים (עורכים), **עטרה לחיים, מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי**, ירושלים תש"ס, עמ' 573-603.

הקר, יוונים נקבצים: "יוונים" נקבצים אלי צפת במאה השש-עשרה: פרק בתולדות התמיכה ביהודי ארץ-ישראל ובאירגונם העצמי, **שלם**, ז (תשס"ב), עמ' 133-150.

הקר, כתבי היד: י' הקר, 'כתבי היד העבריים של ז'ן בטיסט קולבר והמורשת הרוחנית של יהודי האימפריה העות'מאנית', ציון, סב (תשנ"ז), עמ' 327-368.

הקר, לרמותם הרוחנית: י' הקר, 'לרמותם הרוחנית של יהודי ספרד בסוף המאה הט"ו', **ספונות**, יז (תשמ"ג), עמ' 21-95.

הקר, מגילת סתרים: י' הקר, 'רקעה ומשמעותה של "מגילת סתרים" לאברהם ב"ר אליעזר הלוי', **שלם**, ח (תשס"ט), עמ' 468-477.

הקר, מס הג'זייה: י' הקר: "'אין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ": ניתוח היסטורי-הלכתי וחברתי של תשלום מס הג'זייה על-ידי חכמים בארץ-ישראל במאה השש-עשרה', **שלם**, ד (תשמ"ח), עמ' 63-117.

הקר, קהילה וחברה: י' הקר, 'יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית במאה הט"ז: קהילה וחברה', בתוך: ח' ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 460-478.

הקר, ר' אליה: ר' אליה מלה-מאסה בירושלים, ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 241-263.

הקר, רפאל לוי: י' הקר, 'רפאל לוי, אחמד באשי, מחמד באשי, לואי מביזנס: גלגוליו של יהודי איסטנבולי במאה הי"ז', בתוך **מירסקי ואחרים, גלות אחר גולה**, עמ' 497-516.

הקר, שאלוניקי: י' הקר, 'החברה היהודית בשאלוניקי ואגפיה במאות הט"ו והט"ז', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ט.

הקר, שליחו: שליחו של לואי ה-14 בלבאנט ותרבותם של יהודי האימפריה העות'מאנית בדיווח משנת 1675, ציון, נב (תשמ"ז), עמ' 25-44.

הקר ובן-נאה, תקנות: י' הקר וי' בן-נאה, **תקנות יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית**, ירושלים [בדפוס].

- הראל, **בספינות של אש**: י' הראל, ב'ספינות של אש' למערב: תמורות ביהדות סוריה בתקופת הרפורמות העות'מאניות 1840-1880, ירושלים תשס"ג.
- הראל, **מחלוקת**: י' הראל, 'מחלוקת והסכמה: ספרדים ומוסתעריים בחלב', **לאדינאר**, א (תשנ"ח), עמ' 119-138.
- הראל, **סוריה**: י' הראל (עורך), **קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים: סוריה**, ירושלים תשס"ט.
- הראל, **קהילת דמשק**: י' הראל, 'קהילת דמשק ומנהגיה ברשימות של אליעזר ריבלין', פעמים, 74 (תשנ"ח), עמ' 131-155.
- הרי, **מולטיגלוסיה**: B. H. Hary, *Multiglossia in Judeo-Arabic: With an Edition, Translation and Grammatical Study of the Cairene Purim Scroll*, Leiden 1992
- הרי, **מסורת הכתיב**: ב' הרי, 'מסורת הכתיב בערבית-יהודית מצרית מאוחרת', **מסורות**, ה-ו (תשנ"א), עמ' 119-137.
- הרמאן, **שטרי הקדש**: U. Haarmann, 'Mamluk Endowment Deeds as a Source for the History of Education in Late Medieval Egypt', *al-Abhāth*, 28 (1980), pp. 31-47
- ווארד, **שמירת שבת**: S. Ward, 'Sabbath Observance and Conversion to Islam in the 14th Century: A "Fatwa" by Taqi al-Din al-Subki', *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 9b (1985), pp. 47-54
- ווארד, **תקי אלדין**: S. Ward, 'Taqī al-Dīn al-Subkī on Construction, Continuance and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law', in: W. M. Brinner and S. D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, II, Atlanta 1989, pp. 169-188
- ווילפונג, **קהילות נוצריות**: T. F. Wilfong, 'The Non-Muslim Communities: Christian Communities', in: C. F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge 1998, I, pp. 175-197
- וויקר, **עות'מאנים**: W. F. Weiker, *Ottomans, Turks, and the Jewish Polity: A History of the Jews of Turkey*, Lanham 1992
- וולפיש וקזילוב, **ביבליוגרפיה קראית**: B. D. Walfish and M. Kizilov, *Bibliographia Karaitica: An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism*, Leiden 2011
- ויגרט, **הקדש אבו מדין**: ג' ויגרט, 'על הקדש אבו-מדין המערבי בירושלים', **קתדרה**, 58 (תשנ"א), עמ' 25-34.
- וידר, **השפעות אסלאמיות**: נ' וידר, 'השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי', **מלילה**, ב (תש"ו), עמ' 37-120
- [נדפס שוב בצירוף תיקונים והשלמות ב: וידר, **התגבשות**, עמ' 659-774].
- וידר, **התגבשות**: נ' וידר, **התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב**, א-ב, ירושלים תשנ"ח.
- וידר, **מנהג א"י הקדום**: N. Wieder, 'The Old Palestinian Ritual - New Sources', *Journal of Jewish Studies*, 4 (1953), pp. 30-37, 65-73

- N. Wieder, 'Fourteen New Genizah-Fragments of Saadya's *Siddur* : קטעי סידור רס"ג: Together with a Reproduction of a Missing Part', in: E.I.J Rosenthal (ed.), *Saadya Studies*, Manchester 1943, pp. 245-283
- G. Vajda, 'Judeo-Arabic Literature', *ET*², Vol. IV, pp. 303-307 ויידה, הספרות הערבית-היהודית: 307
- ויינשטיין, הקשרים: מ' ויינשטיין, 'הקשרים בין יהודי אלג'יריה ובין ארץ-ישראל משנת קנ"א (1391) עד לכיבוש הצרפתי (1830)', בתוך: ח.ז. הירשברג ו' קניאל (עורכים), ותיקין, מחקרים בתולדות הישוב, רמת גן תשל"ה, עמ' 23-9.
- ויינשטיין, שברו את הכלים: ר' ויינשטיין, שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית, תל-אביב תשע"א.
- M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writing of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani*, New Brunswick 1982 וינטר, חברה ודת:
- וינטר, חיי הדת: מ' וינטר, 'חיי הדת בדמשק הממלוכית וגבולות הסובלנות הדתית', בתוך: נ' אילן (עורך), האסלאם ועולמות השוורים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, ירושלים תשס"ב, עמ' 211-234.
- וינטר, יהודי מצרים: מ' וינטר, 'יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית לפי מקורות תורכיים וערביים', פעמים, 16 (תשמ"ג), עמ' 21-5.
- וינטר, יחסי היהודים: מ' וינטר, 'יחסי היהודים עם השלטונות והחברה הלא-יהודית', בתוך: לנדאו, תולדות, עמ' 371-420.
- וסטריך, פריה ורביה: א' וסטריך, 'מצוות פריה ורביה במשפט העברי באימפריה העות'מאנית במאה הט"ז', תעודה, יג (תשנ"ז), עמ' 195-240.
- זאבי, המאה העות'מאנית: ד' זאבי, 'המאה העות'מאנית: מחוז ירושלים במאה השבע-עשרה', ירושלים תשנ"ז.
- M. C. Zilfi, *Politics of Piety: The Ottoman 'Ulema in Post Classical Age, 1600-1800*, Minneapolis 1988 זילפי, פוליטיקה של חסידות:
- זיסק, הקהילה: י' זיסק, 'הקהילה היהודית בירושלים במאה השבע-עשרה (כשנים 1663-1673): חברה וכלכלה, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט.
- זלרס, נשים יהודיות: נ' זלרס, 'עולמן של נשים יהודיות בסיציליה בימי הביניים: תרבות משנה חתרנית בגבולות הקונפורמיות הדתית', בתוך: א' באומגרטן ואחרים (עורכים), טוב עלם: זיכרון, קהילה ומגדר בחברות יהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה, מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל, ירושלים תשע"א, עמ' 111-126.
- חדאד, פקיעין: מ' חדאד, פקיעין: אגדה, הווי ומסורת, תל-אביב תשמ"ח.
- חובב, בית הכנסת: י' חובב, דמותו החברתית והארגונית של בית הכנסת באנטוליה ובבלקן, 1550-1650, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז.
- R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France, A Political and Social History*, Baltimore and London 1973 חזן, יהדות ימי-ביניימית:
- חיים, הר הזיתים: א' חיים, 'גאולת חלקות הר הזיתים על-פי תעודות ערביות של בית המשפט השרעי מן המאה השבע-עשרה', בתוך: כהן, פרקים, עמ' 233-270.
- ח'ליל, סג'לאת: حسن خليل محمد خليل, سجلات محكمة القسمة العربية (968هـ/1560م - 1298هـ/1880م) [ח'ליל, סג'לאת: حسن خليل محمد خليل, سجلات محكمة القسمة العربية (968هـ/1560م - 1298هـ/1880م)] = רישומי בית הדין לחלוקת הירושות הערביות, دراسة ارشيفية دبلوماتيه, القاهرة 1997.

- חמזה, בית הקברות הצפוני: H. Hamza, *The Northern Cemetery of Cairo*, Cairo 2001
- חנא, היסטוריה עירונית: N. Hanna, *An Urban History of Bulaq in the Mamluk and Ottoman Periods*, Le Caire 1983
- חנא, נישואין ומשפחה: N. Hanna, 'Marriage and the Family in 17th Century Cairo', in: D. Panzac (ed.), *Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie* (1326-1960), Paris 1995, pp. 349-358
- חסון, זיד וכחלא: ר' חסון, "קצת זיד וכחלא": סיפור עממי בערבית-יהודית מאוסף פירקוביץ', גנזי קדם, ו (תש"ע), עמ' 23-87.
- טולידאנו, בתי הכנסת: י"מ טולידאנו, 'בתי הכנסת העתיקים באלכסנדריה וסביבותיה', *Hebrew Union College Annual*, 12-13 (1937-1938), עמ' 701-714.
- טולידאנו, הכפוסיים: י"מ טולידאנו, 'הכפוסיים באלג'יר ורבי חיים כפוסים במצרים', סיני, ל (תשי"ב), עמ' עו-עט.
- טולידאנו, ר"ב אשכנזי: ש' טולידאנו, רבי בצלאל אשכנזי: האיש, מפעלו הספרותי וספרייתו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב.
- טולידאנו, תעודות: י"מ טולידאנו, 'תעודות מכתבי יד', *Hebrew Union College Annual*, 4 (1927), עמ' 449-467.
- טורניאנסקי, איגרות ביידיש: ח' טורניאנסקי, 'צורר איגרות ביידיש מירושלים, משנות השישים של המאה השש-עשרה', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 149-210.
- טלמון-הלר, הלוויה קבורה וזיאה: ד' טלמון-הלר, 'הלוויה קבורה וזיאה בסוריה בתקופה הצלבנית והאיובית', בתוך: נ' אילן (עורך), 'האסלאם ועולמות השזורים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, ירושלים תשס"ב', עמ' 250-281.
- טנאי, מהרמב"ן עד לחורבה: ד' טנאי, 'מהרמב"ן עד לחורבה, בתי הכנסת בשיחזורם', בתוך: י' בן-פורת ואחרים (עורכים), 'פרקים בתולדות היישוב היהודי בירושלים, א, ירושלים תשל"ג', עמ' 217-236.
- טרגן, בתי הכנסת: ח' טרגן, 'בתי הכנסת', בתוך: נ' אילן (עורך), 'קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים: מצרים, ירושלים תשס"ח', עמ' 139-150.
- טריטון, הח'ליפים: A.S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, London 1930
- טריטון, חינוך מוסלמי: A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957
- יוהס, התרבות החומרית: E. Juhasz, 'The Material Culture of Sephardic Jews in the Western Ottoman Empire (Nineteenth and Twentieth Centuries)', in: A. Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton 1994, pp. 575-583
- יזבק, היישוב בשכם: מ' יזבק, 'היישוב היהודי בשכם בשנים 1655-1691 על פי הסג'ל', קתדרה, 87 (תשנ"ח), עמ' 61-76.
- יזרעאל, אבני דרך: ר' יזרעאל, 'אבני דרך בדיעת הארץ, בעריכת א' שילר, ירושלים תשס"ד.
- יזרעאל, בית העלמין: ר' יזרעאל, 'בית העלמין הספרדי הקדום בהר הזיתים', בתוך 'הנ"ל', אבני דרך, עמ' 161-

יזרעאל, האר"י הספרדי: ר' יזרעאל, 'בית הכנסת האר"י הספרדי בצפת', בתוך הנ"ל, אבני דרך, עמ' 288-296.
יזרעאל, קווי יסוד: ר' יזרעאל, 'קווי יסוד בהתפתחות הרובע היהודי בצפת', בתוך הנ"ל, אבני דרך, עמ' 263-287.

ילין, הכתרים: א' ילין, 'על ה"כתרים" בדמשק', מזרח ומערב, א (תר"פ), עמ' 19-26, 117-127.

P. B. Fenton, 'Influences soufies sur le développement de la : ינון-פנטון, ביקור בקברים: Qabbale à Safed: le cas de la visitation des tombes', in: idem and R. Goetschel (eds.), *Expérience et écriture mystiques*, Leiden 2000, pp. 163-190

P. B. Fenton, 'The Literary Legacy of David ben Joshua, Last of the : ינון-פנטון, המורשת: Maimonidean Negidim', *Jewish Quarterly Review*, 75 (1984), pp. 1-56

ינון-פנטון, המשכיות ושוני: י' ינון-פנטון, 'הרמב"ם ובנו הראב"ם: המשכיות ושוני', בתוך: א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות, א: היסטוריה והלכה, ירושלים תשס"ט, עמ' 42-17.

ינון-פנטון, הפירוש הערבי: י' ינון-פנטון, 'הפירוש הערבי של ר' דוד בן יהושע מימוני על משנה תורה לרמב"ם', בתוך: י' בלאו וד' דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית היהודית בימי הביניים, רמת-גן תש"ס, עמ' 145-160.

P. B. Fenton, 'K. ad-Durr al-Manzūm: A Sufi Collection of : ינון-פנטון, הפנינה המחורזת: Moral Aphorisms in Judaeo-Arabic', in: W. van Bakkum and N. Katsumata (eds.), *Giving a Diamond: Essays in Honor of Joseph Yahalom on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Leiden and Boston 2011, pp. 213-242

ינון-פנטון, השפעות צופיות: י' ינון-פנטון, 'השפעות צופיות על הקבלה בצפת', מחניים, 6 (תשנ"ד), עמ' 170-179.

P. B. Fenton, 'La "hitbodedut" chez les premiers Qabbalistes en : ינון-פנטון, התבודדות: Orient et chez les Soufis', in: R. Goetschel (ed.), *Prière, mystique et judaïsme*, Paris 1987, pp. 133-157

ינון-פנטון, יחסים: י' ינון-פנטון, 'יחסים בין יהודים למוסלמים לאור מסמכי הגניזה', תעודה, טו (תשנ"ט), עמ' 351-364.

ינון-פנטון, מורשתם הספרותית: י' ינון-פנטון, 'מורשתם הספרותית של צאצאי הרמב"ם', פעמים, 97 (תשס"ד), עמ' 5-25.

P. B. Fenton, 'A Mystical Commentary on the Song of Songs in : ינון-פנטון, פירוש מיסטי: the Hand of David Maimonides II', in: B. H. Hary and H. Ben-Shammai (eds.), *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, Leiden and Boston 2006, pp. 19-53

P. B. Fenton, 'Karaim and Sufism', in: M. Polliack (ed.), : ינון-פנטון, קראות וצופיות: *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden 2003, pp. 199-212

P. B. Fenton, 'Abraham Maimonides (1186-1237): Founding a : ינון-פנטון, ראב"ם:

- Mystical Dynasty', in: M. Idel et al. (eds.), *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, Northvale, N.J. 1998, pp. 127-154
- ינון-פנטון, ראש בין הברכיים: י' ינון (פנטון), 'ראש בין הברכיים, תרומה למחקר על תנוחת מדיטציה במיסטיקה היהודית והאיסלמית', דעת, 32-33 (תשנ"ד), עמ' 19-29.
- ינון-פנטון, רשימת כתבי-יד: י"י ינון (פנטון), רשימת כתבי-יד בערבית-יהודית בלנינגרד, ירושלים תשנ"א.
- ינון-פנטון, תפילה בעד הרשות: י' ינון-פנטון, 'תפילה בעד הרשות ורשות בעד התפילה: זוטות מן הגניזה', ממזרח ומערב, ד (תשמ"ד), עמ' 17-21.
- יסיף, אגדת צפת: ע' יסיף, אגדת צפת: חיים ופנטסיה בעיר המקובלים, חיפה 2011.
- יעקבי, הפרנציסקאנים: ד' יעקבי, 'הפרנציסקאנים, היהודים ובעיית הר-ציון במאה הט"ו: עיון מחודש', תחדרה, 39 (תשמ"ו), עמ' 51-70.
- כאהן, דברים אחדים: C. Cahen, 'Quelques mots sur le déclin commercial du monde musulman à la fin du moyen âge', in: M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East*, London 1970, pp. 31-36
- כאהן, ד"מה: C. Cahen, 'Dhimma', *EF²*, Vol. II, pp. 234-238
- כהן, גירוש הפרנציסקנים: A. Cohen, 'The Expulsion of the Franciscan Monks from Mount Zion', *Turcica*, XVIII (1986), pp. 147-157
- כהן, האסלאם והיהודים: מ' כהן, 'האסלאם והיהודים: מיתוס, מיתוס נגדי, היסטוריה', זמנים, 36 (1990), עמ' 53-61.
- כהן, הגילדות בירושלים: A. Cohen, *The Guilds of Ottoman Jerusalem*, Leiden, Boston and Köln 2001
- כהן, ההיסטוריה: א' כהן (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל, ז, שלטון הממלוכים והעות'מאנים (1260-1804), ירושלים 1981.
- כהן, הלכה ומציאות: מ"ר כהן, 'הלכה ומציאות בענייני צדקה בתקופת הגניזה', בתוך: נ' אילן (עורך), האסלאם ועולמות השוורים בו, קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, ירושלים תשס"ב, עמ' 315-333.
- כהן, הנהגה: M. R. Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065-1126*, Princeton 1980
- כהן, חוה צמר: M. R. Cohen, 'What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), pp. 100-157
- כהן, חיי הכלכלה: A. Cohen, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge 1989
- כהן, חיים יהודיים: A. Cohen, *Jewish Life Under Islam, Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass. 1984
- כהן, חילופי מכתבים: M. R. Cohen, 'Correspondence and Social Control in the Jewish Communities of the Islamic World: A Letter of the Nagid Joshua Maimonides', *Jewish History*, 1,2 (1986), pp. 39-48
- כהן, יהודי ירושלים: א' כהן, יהודי ירושלים במאה השש-עשרה, לפי תעודות תורכיות של בית הדין השרעי, ירושלים תשל"ו.

- כהן, יהודים בסביבה הממלוכית: M. R. Cohen, 'Jews in the Mamlūk Environment: the Crisis of 1442 (a Geniza study, T-S. AS 150.3)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47 (1984), pp. 425-448
- כהן, יהודים בשלטון האסלאם: א' כהן, יהודים בשלטון האסלאם, קהילת ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית, ירושלים תשמ"ב.
- כהן, ישויות משפטיות: A. Cohen, 'Communal Legal Entities in a Muslim Setting, Theory and Practice: The Jewish Community in Sixteenth-Century Jerusalem', *Islamic Law and Society*, 3 (1996), pp. 75-90
- כהן, מערכת הגילדות: א' כהן, 'מערכת הגילדות בירושלים העות'מאנית: צורה ותוכן', בתוך: ד' מנשרי (עורך), דת ומדינה במזרח התיכון, מחווה לפרופ' שמעון שמיר עם פרישתו, תל-אביב 2006, עמ' 49-55.
- כהן, עולם: A. Cohen, *A World Within, Jewish Life as Reflected in Muslim Court Documents From the Sijill of Jerusalem (XVIth Century)*, I (Texts)-II (Facsimiles), Philadelphia 1994
- כהן, עוני: M. R. Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton 2005
- כהן, עימות בקהילה: M. R. Cohen, 'Geniza Documents Concerning a Conflict in a Provincial Egyptian Jewish Community during the Nagidate of Mevorakh b. Saadya', in: S. Morag et al. (eds.), *Studies in Judaism and Islam, Presented to Shelomo Dov Goitein on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Jerusalem 1981, pp. 123-154
- כהן, פרקים: א' כהן (עורך), פרקים בתולדות ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית, ירושלים תשל"ט.
- כהן, קול העני: M. R. Cohen, *The Voice of the Poor in the Middle Ages, An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*, Princeton 2005
- כהן, שיטת ה'מילת': A. Cohen, 'On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century', in: B. Braude and B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, II, New York 1982, pp. 7-18
- כהן, תחת הסהר והצלב: M. R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in Middle Ages*, Princeton 1994 (נוסח עברי: מ' כהן, בצל הסהר והצלב: היהודים בימי הביניים, חיפה תשס"א).
- כהן, תמורות דמוגרפיות: א' כהן, 'תמורות דמוגרפיות בקהילה היהודית בירושלים במאה השש-עשרה על-פי מקורות תורניים וערביים', בתוך: הנ"ל, פרקים, עמ' 93-111.
- כהן, תעודות גניזה: M. R. Cohen, 'Geniza Documents for the Comparative History of Poverty and Charity', in: M. Frenkel and Y. Lev (eds.), *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, Berlin and New York 2009, pp. 293-341
- כהן ולואיס, אוכלוסייה: A. Cohen and B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton 1978

- כהן וסטילמן, גניזת קאהיר: מ' כהן וי' סטילמן, 'גניזת קאהיר ומנהגי גניזה של יהודי-המזרח, עיון היסטורי ואתנוגרפי', **פעמים**, 24 (תשמ"ה), עמ' 3-35.
- כהן טויל, **מגורשי ספרד**: א' כהן טויל, 'מגורשי ספרד בקהילת ארם-צובה (חלב) במאה השש-עשרה', בתוך: י' בן-עמי (עורך), **מורשת יהודי ספרד והמזרח: מחקרים**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 97-114.
- כלפון-סטילמן, **הלבוש המצרי**: י' כלפון-סטילמן, 'הלבוש המצרי בימי-הביניים', בתוך: **פליישר ואחרים, משאת משה**, עמ' 237-245.
- Y. Kalfon Stillman, 'The Importance of the Cairo Geniza : **חשיבות הגניזה**: Manuscripts for the History of Medieval Female Attire', *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976), pp. 579-589
- Y. Kalfon Stillman, "'Cover her Face": Jewish Women and **כסו את פניה**: Veiling in Islamic Civilisation', in: T. Parfitt (ed.), *Israel and Ishmael; Studies in Muslim-Jewish Relations*, New York 2000, pp. 13-31
- כלפון-סטילמן, **כתובות הגניזה**: י' כלפון-סטילמן, 'כתובות הגניזה כמקור ללבוש האשה בימי-הביניים', **תעודה**, א' (תש"ם), עמ' 149-160.
- Y. Kalfon Stillman, *Arab Dress: A Short History from the Dawn of Islam to Modern Times*, Leiden 2000
- Y. Kalfon Stillman, 'The Wardrobe of a Jewish Bride in Medieval **מלתחה**: Egypt', *Folklore Research Center Studies*, 4 (1974), pp. 297-304
- Y. Kalfon Stillman and N. Mickleright, 'Costume in the **לבוש**: Middle East', *Middle East Studies Association Bulletin*, 26 (1992), pp. 13-38
- כנעני, **החיים הכלכליים**: י' כנעני, 'החיים הכלכליים בצפת ובסביבותיה במאה השש-עשרה וחצי המאה השבע-עשרה', **מאסף ציון**, ו (תרצ"ד), עמ' קעב-ריז.
- כהנא, **מחקרים**: י"ז כהנא, **מחקרים בספרות התשובות**, ירושלים תשל"ג.
- S. Labib, 'al-Iskandariyya', *EF*², Vol. IV, pp. 137-143
- לבל, **היהודים בבלגראד**: ג' לבל, **עד 'הפתרון הסופי', היהודים בבלגראד 1521-1942**, תל-אביב תשס"ו.
- B. Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, II, New York 1974
- B. Lewis, *Notes and Documents from the Turkish Archives: A **הערות**: Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*, Jerusalem 1952
- לואיס, **היהודים בעולם האסלאם**: ב' לואיס, **היהודים בעולם האסלאם**, תרגמה: מ' שקד, ירושלים תשנ"ו (תרגום של: B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984)
- B. Lewis, 'Studies in the Ottoman Archives – I', *Bulletin of the School of **מחקרים**: Oriental and African Studies*, 16 (1954), pp. 469-501
- לואיס, **עלי היסטוריה**: ב' לואיס, **עלי היסטוריה**: **קובץ מחקרים**, בעריכת ר' סימון, ירושלים תשמ"ח.
- לזו, **הזירה הציבורית**: נ' לזו, 'הזירה הציבורית בירושלים הממלוכית והשתקפותה בפרשת בית הכנסת היהודי', **המזרח החדש**, מד (תשס"ד), עמ' 127-143.

- Luz, Nimrod. 'Tripoli Reinvented: A Case of Mamluk Urbanization', in: Y. **לוז, טריפולי:** Lev (ed.), *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*, Leiden 2002, pp. 53-71
- לוז, ירושלים הממלוכית:** נ' לוז, 'ירושלים הממלוכית ומודל העיר המוסלמית: קריאות גאוגרפיות-היסטוריות-תרבותיות של הנוף העירוני', בתוך: ק' כהן-הטב ואחרים, **עיר בראי מחקרה: מחקרים בגאוגרפיה היסטורית יישובית של ירושלים, ירושלים תשע"א**, עמ' 25-55.
- לוז, ערי שדה:** נ' לוז, **ערי שדה בסוריה בתקופה הממלוכית (1260-1517)**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס.
- H. Lutfi, *Al Quds al Mamlukiyya, a History of Mamluk Jerusalem Based on the Haram Documents*, Berlin 1985
- M. Levy-Rubin, 'Shurūt 'Umar and its Alternatives: The Legal **לוי רובין, תנאי עמר:** Debate on the Status of the Dhimmīs', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30 (2005), pp. 170-206
- לוריא, היהודים בסוריה:** ב"צ לוריא, **היהודים בימי שיבת ציון המשנה והתלמוד, ירושלים תשי"ז.**
- K. P. Luria, 'Separated by Death? Burials, Cemeteries, and **לוריא, נפרדים במוות:** Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France', *French Historical Studies*, 24,2 (2001), pp. 185-222
- ליבזון, זיקת הרמב"ם:** ג' ליבזון, 'זיקת הרמב"ם להלכה המוסלמית על רקע תקופתו', בתוך: א' רביצקי (עורך), **הרמב"ם: שמרנות, מקוריות, מהפכנות**, א. היסטוריה והלכה, ירושלים תשס"ט, 247-294.
- ליונשטאם, עיונים:** א' ליונשטאם, **עיונים בספרות השומרונית והספרות הקראית, אוסף מאמרים מן העיזבון, ירושלים תשס"ח.**
- D. P. Little, 'Coptic Conversion to Islam under the Bahrī Mamlūks, **ליטל, המרת קופטים:** 692-755/1293-1354', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39 (1976), pp. 552-569
- D. P. Little, 'Christians in Mamlūk Jerusalem', in: Y. Y. Haddad and W. Z. **ליטל, נוצרים:** Haddad (eds.), *Christian-Muslim Encounters*, Florida 1995, pp. 210-220
- D. P. Little, 'Communal Strife in Mamlūk Jerusalem', *Islamic **ליטל, סכסוכים קהילתיים:** Law and Society*, 6,1 (1999), pp. 69-96
- D. P. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram ash-Sharīf in Jerusalem*, Beirut 1985
- D. P. Little, 'Haram documents related to the Jews of late 14th **ליטל, תעודות הר הבית:** century Jerusalem', *Journal of Semitic Studies*, 30,2 (1985), pp. 227-264

ליטל, תעודות: ד' ליטל, 'תעודות מתוך אוסף הר-הבית הנוגעות ליהודים בירושלים בשלהי המאה הי"ד', בתוך: דרודי, א"י בתקופה הממלוכית, עמ' 189-219.⁷

ליטמן, היחסים: מ' ליטמן, 'היחסים בין הקהלים במצרים במאות הט"ז והי"ז', **פעמים**, 16 (תשמ"ג), עמ' 29-55.

ליטמן, המשפחה: מ' ליטמן, 'המשפחה היהודית במצרים', בתוך: **לנדאו, תולדות**, עמ' 217-244.
ליטמן, הקשרים: מ' ליטמן, 'הקשרים שבין מצרים לקנדיה במאות הט"ז והי"ז', **סיני**, פח (תשמ"א), עמ' מח-נט.

ליטמן, יהדות מצרים: מ' ליטמן, **יהדות מצרים במאות ט"ז-י"ז: על פי ספרי השו"ת של חכמי הזמן**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשל"ח.
ליש, הקדש והתנחלות: א' ליש, 'הקדש והתנחלות של דרווישים בא"י בראשית התקופה העות'מאנית', **קתדרה**, 33 (תשמ"ה), עמ' 17-52.

למברט, בן עזרא: P. Lambert (ed.), *Fortifications and the Synagogue: The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue, Cairo*, Montreal 1994

למדן, החזקת שפחות: ר' למדן, 'החזקת שפחות בחברה היהודית בארץ-ישראל סוריה ומצרים במאה השש-עשרה', בתוך: מ' רוזן (עורכת), **ימי הסהר: פרקים בתולדות היהודים באימפריה העות'מאנית**, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 355-371.

למדן, יחסים בין-עדתיים: ר' למדן, 'יחסים בין-עדתיים בצפת לאחר גירוש ספרד; בחינה מחודשת', **פעמים**, 72 (תשנ"ז), עמ' 75-83.

למדן, עם בפני עצמן: ר' למדן, **עם בפני עצמן, נשים יהודיות בארץ ישראל סוריה ומצרים במאה השש-עשרה**, תל-אביב תשנ"ו.

לנגרמן, כתבים ערביים: י"צ לנגרמן, 'כתבים ערביים בכתבי יד עבריים: סהרורדי, אבן סינא ואבן אלטייב', **עלי ספר**, כא (תש"ע), עמ' 21-33.

לנדאו, דעיכת הקהילה: J. M. Landau, 'The Decline of the Jewish Community in Eighteenth Century Cairo: A New Interpretation in the Light of Two Iberian Chronicles', in: S. Shamir (ed.), *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times*, Boulder, Colorado 1987, pp. 15-29

לנדאו, היהודים במצרים: י"מ לנדאו, **היהודים במצרים במאה התשע-עשרה**, ירושלים תשכ"ז.
לנדאו, תולדות: י"מ לנדאו (עורך), **תולדות יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית (1517-1914)**, ירושלים תשמ"ח.

לפידוס, ערים מוסלמיות: I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1967

לצרוס-יפה, סופרים מוסלמים: ח' לצרוס-יפה (עורכת), **סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות: היהודים בקרב שכניהם המוסלמים**, ירושלים תשנ"ו.

מאיר, לבוש ממלוכי: L.A. Mayer, *Mamluk Costume*, Geneva 1952

⁷ נוסח עברי של: ליטל, תעודות הר הבית. הנוסח העברי מלא יותר שכן תורגם מנוסח מקורי של המאמר, לפני שקוצר בכתב העת האנגלי בו התפרסם.

- מאיר, עמדת היהודים: ל"א מאיר, 'עמדת היהודים בימי הממלוכים', בתוך: י"נ אפשטיין ואחרים (עורכים), ספר מאגנס, קובץ מחקרים מאת אנשי האוניברסיטה העברית, ירושלים תרצ"ח, עמ' 161-167.
- מאיר, תלבושת: ל"א מאיר, 'תלבושת היהודים בתקופת הממלוכים', בתוך: ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל, ירושלים תש"ב, עמ' 115-118.
- מאן, היהודים במצרים: J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, London 1920-1922
- מאן, מקורות: J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Vol. I, Cincinnati 1931; Vol. II, Philadelphia 1935
- מאן, נוסח א"י: J. Mann, 'Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service', *Hebrew Union College Annual*, 2 (1925), pp. 269-338
- מארכס, שני מכתבים: A. Marx, 'Zwei Briefe Berühmter Gelehrter aus dem 16. Jahrhundert', *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Jakob Freimann*, Berlin 1937, pp. 167-171
- מולד-ואזה, ההקדש: א' ואזה [מולד], ההקדש היהודי על-פי מסמכי הגניזה הקהירית – נספח למחקרו של פרופ' משה גיל, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשנ"א.
- מולד-ואזה, הלבוש: א' מולד-ואזה, הלבוש בחברה היהודית הים-תיכונית בראי מסמכי הגניזה הקהירית: אמצע המאה הי'–אמצע המאה הי"ג, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"א.
- מוצרי, בתי"כ במצרים: J. Mosseri, 'The Synagogues of Egypt: Past and Present', *The Jewish Review*, 5 (1914), pp. 31-44
- מורל, נזירות: S. Morel, 'The Samson Nazirite Vow in the Sixteenth Century', *The Association for Jewish Studies Review*, 14 (1989), pp. 223-262
- מיטל, אתרים: י' מיטל, אתרים יהודיים במצרים, ירושלים תשנ"ה.
- מילון בדאווי-הינדס: E. Badawi and M. Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic: Arabic-English*, Beirut c1986
- מילון בלאו: י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו.
- מילון דווי: R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881
- מילון האווה: J. G. Hava, *Al-Faraid, Arabic-English Dictionary*, Beirut 1970
- מילון ליין: E. W. Lane Edward, *Maddu-l-Kamoos - An Arabic English Lexicon*, I-VIII, London 1863-1893
- מירו, כתובות עבריות: J. C. Miró, *Las inscripciones funerarias hebraicas medievales de España*, Turnhout 2004
- מירסקי ואחרים, גלות אחר גולה: א' מירסקי ואחרים (עורכים), גלות אחר גולה, מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים בינארט למלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשמ"ח.

- R. L. Melamed, 'He Said, She Said: A Woman Teacher in 12th Century Cairo', *Association for Jewish Studies Review*, 22 (1997), pp. 19-36
- B. Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750*, New York 1998
- S. L. Mostafa, 'The Cairene Sabil: Form and Meaning', *Muqarnas*, 6 (1989), pp. 33-42
- G. Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, London 1991
- מרוז, ר"מ בן מכיר: ר' מרוז, 'חבורת ר' משה בן מכיר ותקנותיה', **פעמים**, 31 (תשמ"ז), עמ' 40-61.
- J. A. Nedoroscik, *The City of the Dead: A History of Cairo's Cemetery Communities*, Westport, Conn. 1997
- F. Niessen, 'A Judaeo-Arabic Fragment of a Samaritan Chronicle from the Cairo Geniza', *Journal of Semitic Studies*, 47,2 (2002), pp. 215-236
- F. Niessen, 'An Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch (T-S Ar. 1a.136)', *Fragment of the Month*, Cambridge University Library, Taylor-Schechter Genizah Research Unit website, November 2007 (<http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/fotm>)
- נסים, תשובות מהריט"ץ: י' נסים, 'תשובות ר' יום טוב צהלון בענייני עבודת אדמה בחצביה ובגליל', **ספונות**, ט (תשכ"ה), עמ' ז-טז.
- M. Sobernheim and E. Mittwoch, 'Hebräische Inschriften in der Synagoge von Aleppo', *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jacob Guttman's*, Leipzig 1915, pp. 273-283
- J. Sourdel Thomine, 'Ba'albakk', *IEJ*, Vol. I, pp. 970-971
- S. J. Staffa, *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, 642-1850 a.d.*, Leiden 1977
- N. A. Stillman, 'The Jew in the Medieval Islamic City', in: D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity, Proceedings of an International Conference Held by the Institute of Jewish Studies, University College, London*, Leiden 1995, pp. 3-13
- סטילמן, היהודים בהיסטוריה העירונית: נ' סטילמן, 'היהודים בהיסטוריה העירונית של האסלאם בימי הביניים', בתוך: **פליישר ואחרים, משאת משה**, עמ' 237-245.
- סטפנסקי, כתובת: י' סטפנסקי, 'כתובת ישיבת גאון יעקב מגוש-חלב, אור חדש על יהודי הגליל העליון בימי הביניים', **קתדרה**, 93 (תש"ס), עמ' 67-80.
- סימונסון, בין הפטיש לסדן: ש' סימונסון, **בין הפטיש והסדן: היהודים בסיציליה**, ירושלים תשע"א.

- סימוןסון, **הסעת יהודים**: *Italia*: S. Simonsohn, 'Divieto di trasportare[!] ebrei in Palestina', *Judaica*, 2 (1986), pp. 39-53
- סינגר, **איכרים**: A. Singer, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials, Rural Administration around Sixteenth Century Jerusalem*, Cambridge 1994
- סינגר, **הצדקה העות'מאנית**: A. Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, Albany 2000
- סינגר, **ניהול הכפרים**: א' סינגר, 'ניהול הכפרים במחוז ירושלים בתחילת התקופה העות'מאנית', **קתדרה**, 58 (תשנ"א), עמ' 35-42.
- סינגר, **על מושג הסדקה**: א' סינגר, 'מה כל כך נדיב בצדקה העוסמאנית? על מושג הסדקה ומעשי הצדקה באימפריה העוסמאנית', **ג'מאעה**, טו (תשס"ז), עמ' 9-30.
- סלאם-ליביץ', **הארכיטקטורה**: H. Salam-Liebich, *The Architecture of the Mamluk City of Tripoli*, Cambridge, Mass. 1983
- סלע, **היסטוריה של כינוי**: S. Sela, 'The Head of the Rabbanite, Karaite and Samaritan Jews: On the History of a Title', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1994), pp. 255-267
- סלע, **ראשות היהודים**: ש' סלע, 'ראשות היהודים בממלכה הפאטימית בידיים קראיות (לתולדות השר הכביר והראש האדיר דוד בן יצחק הלוי)', בתוך: **פליישר ואחרים, משאת משה**, עמ' 256-281.
- סלמה, **עבדים**: ע'סלמה, 'עבדים בבעלותם של יהודים ונוצרים בירושלים העות'מאנית', **קתדרה**, 49 (תשמ"ט), עמ' 62-75.
- ספרסטיין, **דרשנות יהודית**: M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800*, New Haven 1989
- עדס, **דרך ארץ**: א' עדס, **מנהגי ארם צובה (חלב)**, אורח חיים, בני ברק תש"ן.
- עטאללה, **ארכיטקטים**: M. Atallah, 'Architects in Jerusalem in the 10th-11th/16th-17th Centuries, The Documentary Evidence', in: S. Auld and Y. Natsheh (eds.), *Ottoman Jerusalem, The Living City: 1517-1917*, I, London 2000, pp. 169-170
- עמיתי, **צפת**: R. Amitai, 'Safad', *EF²*, vol. VIII, pp. 757-759
- עמנואל, **דפים**: ש' עמנואל, 'דפים מפנקס הלכה של עולה רגל במאה השלוש-עשרה', **גנוי קדם**, ז (תשע"א), עמ' 145-165.
- עמנואל, **מצבות שאלוניקי**: י"ש עמנואל, **מצבות שאלוניקי, בצירוף תולדות חייהם של גדולי הקהילה**, א-ב, ירושלים תשכ"ג-תשנ"ח.
- עמנואל, **ר' ברוך**: ש' עמנואל, 'ואיש על מקומו מבואר שמו' - לתולדותיו של רבי ברוך בן יצחק, **תרכ"ץ**, סט (תש"ס), עמ' 423-440.
- עסיס, **יהודי ארגוניה**: י"ט עסיס, **יהודי ארגוניה בימי שלטונו של יעקב השני (1291-1327)**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א.
- עסיס, **תור הזהב**: Y. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry, Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London 1997

- Ş. Pamuk, 'The Price Revolution in the Ottoman Empire: מהפכת המחירים: Reconsidered', *International Journal of Middle East Studies*, 33 (2001), pp. 69-89
- Ş. Pamuk, 'Prices in the Ottoman Empire, 1469–1914', *International Journal of Middle East Studies*, 36 (2004), pp. 451-468
- S. Faruqi, 'Ottoman Guilds in the late Eighteenth Century: גילדות עות'מאניות: The Bursa Case', idem, *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480 to 1820*, Istanbul 1995, pp. 93-121
- פוליאק, סוגי הספרות: מ' פוליאק, 'סוגי הספרות הערבית-היהודית בגניזת קאהיר', **בין עבר לערב**, א (תשנ"ח), עמ' 26-9.
- C. F. Baker and M. Polliack, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Arabic Old Series series (T-S Ar.1a-54)*, Cambridge 2001
- פולק, היהודים ובית המטבעות: אב"נ פולק, 'היהודים ובית המטבעות במצרים בימי הממלוכים ובראשית שלטון התורכים', **ציון**, א (תרצ"ו), עמ' 24-36.
- R. Pummer, 'The Samaritans in Damascus', in: M. Bar-Asher and M. Florentin (eds.), *Samaritan, Hebrew and Aramaic Studies, Presented to Professor Abraham Tal*, Jerusalem 2005, pp. 53-76
- A. Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*, **פטאל, המעמד החוקי: Beirut** 1958
- L. Fine, *Safed Spirituality: Rules of Mystical Piety, the Beginning of Wisdom*, New York 1984
- פינקרפלד, בית הכנסת: י' פינקרפלד, 'בית הכנסת לעדת הקראים בירושלים', **ירושלים, קובץ החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה**, ב (תרפ"ח), עמ' רה-רכ.
- פינקרפלד, בתי הכנסיות: י' פינקרפלד, **בתי הכנסיות בארץ ישראל, ירושלים תשל"א**.
- פכטר, חזות קשה: מ' פכטר, "חזות קשה" לר' משה אלשיך, **שלם**, א (תשל"ד), עמ' 157-193.
- S. Falah, 'A History of the Druze Settlements in Palestine during the Ottoman Period', in: M. Ma'oz (ed.), *Studies on Palestine during the Ottoman Period*, Jerusalem 1975, pp. 31-48
- פליישר, לסדרי התפילה: ע' פליישר, 'לסדרי התפילה בבית הכנסת של בני ארץ-ישראל בפוסטאט', **אסופות**, ז (תשנ"ג), עמ' ריז-רס.
- פליישר, תפילה ומנהגי תפילה: ע' פליישר, **תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים מתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח**.
- פליישר ואחרים, משאת משה: ע' פליישר ואחרים (עורכים), **משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל, ירושלים תשנ"ח**.
- פלרמו, מעברם: י' פלרמו, **מעברם של יהודי סיציליה לארצות מזרח הים התיכון אחרי הגירוש של 1492, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ג**.

- J. P. Pascual, *Damas à la fin du XVI^e siècle d'après trois actes de wakf*: **דמשק, פסקואל**, ottomans, Damas 1983
- פראוור, דברי ביקורת:** י' פראוור, 'דברי ביקורת: מסע משולם מוולטרה בארץ-ישראל בשנת רמ"א (1481), הביא לדפוס... אברהם יערי...', ירושלים תש"ט, **ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה**, יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 124-127.
- פראוור, לבקורת אגרות:** י' פראוור, 'לבקורת אגרות ירושלמיות מן המאה הט"ו והט"ז', **ירושלים (רבעון לחקר ירושלים ותולדותיה)**, א (תש"ח), עמ' קלט-קנט.
- פראוור, מנזר הפראנציסקנים:** י' פראוור, 'מנזר הפראנציסקנים ב"הר ציון" ויהודי ירושלים במאה הט"ו', **ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה**, יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 15-24.
- פראוור, תולדות:** י' פראוור, **תולדות היהודים בממלכת הצלבנים, ירושלים תשס"א**.
- M. Fargeon, *Les juifs en Egypte: depuis les origines jusqu'à ce jour*, **פרג'ון, יהודי מצרים:** Le Caire 1938
- פרומקין, תולדות:** א"ל פרומקין, **ספר תולדות חכמי ירושלים**, א, עם הערות והוספות מאת א' ריבלין, ירושלים תרפ"ט.
- S. Faroghi and G. Veinstein (eds.), *Merchants in the Ottoman Empire*, Leuven 2008 **פרוקי ווינשטיין, סוחרים:**
- O. Peri, 'Wakf and Ottoman Welfare Policy: The Poor Kitchen of Hasseki Sultan in Eighteenth Century Jerusalem', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 35 (1992), pp. 167-186 **פרי, צדקה ורווחה:**
- פרידמן, אבן אלאמשאטי:** מ"ע פרידמן, 'משפחת אבן אלאמשאטי, בית מחותני הרמב"ם', **ציון**, סט (תשס"ד), עמ' 271-297.
- פרידמן, התנגדות לתפילה:** מ"ע פרידמן, 'התנגדות לתפילה ולמנהגי תפילה ארץ-ישראלים בשאלות ותשובות שמן הגניזה (מתשובותיו של ר' יוסף ראש הסדר)', **בתוך:** ש' אליצור ואחרים (עורכים), **כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 69-102.
- פרידמן, זעקת שבר:** מ"ע פרידמן, 'זעקת שבר על ביטול אמירת הפיוטים: בקשה לפנות לסולטן', **פעמים**, 78 (תשנ"ט), עמ' 128-147.
- פרידמן, מחלוקת לשם שמים:** מ"ע פרידמן, 'מחלוקת לשם שמים: עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו', **תעודה**, י' (תשנ"ו), עמ' 245-298.
- M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine - A Cairo Geniza Study*, I-II, Tel Aviv and New York 1980-1981 **פרידמן, נישואין בא"י:**
- פרידמן, ריבוי נשים:** מ"ע פרידמן, **ריבוי נשים בישראל: מקורות חדשים מגניזת קהיר**, ירושלים תשמ"ו.
- פרידמן, שלושה חרמות:** מ"ע פרידמן, 'הרמב"ם, זוטא והמוקדמים: סיפורם של שלושה חרמות', **ציון**, ע (תשס"ה), עמ' 473-527.
- פרידמן, תשובת ר' יחיאל:** מ"ע פרידמן, 'תשובת ר' יחיאל בר' אליקים המתירה את ה"רשות"', **בתוך:** **פליישר ואחרים, משאת משה**, עמ' 328-367.
- פרידמן ודרורי, ספר ירושלים:** א' פרידמן וי' דרורי (עורכים), **ספר ירושלים, התקופה הממלוכית 1250-1517**, ירושלים תשע"ג.

- פריימן, מחזור אר"צ: A. Freimann, 'Zum Machsor Ritus von Aleppo', *Zeitschrift für hebräische bibliographie*, 16 (1913), pp. 59-65
- פריימן, מכתב פרידה: א"ח פריימן, 'מכתב פרידה של ר' דוד הנגיד האחרון מצאצאי הרמב"ם אל קהל מצרים', בתוך: ש' אסף ואחרים (עורכים), *מנחה ליהודה, מוגש להרב יהודה ליב זלוטניק ליוכלו הששים*, ירושלים תש"י, עמ' 175-178.
- פריימן, סדר קידושין ונישואין: א"ח פריימן, סדר קידושין ונישואין אחרי חתימת התלמוד: מחקר היסטורי-דוגמתי בדיני ישראל, ירושלים תש"ה.
- פריימן, שליחים ועולים: א"ח פריימן, 'שליחים ועולים, תעודות מקנדיאה מן המאה החמש-עשרה לסה"נ', ציון, א (תרצ"ו), עמ' 185-207.
- פריימן, שלשלת היחס: א"ח פריימן, 'שלשלת היחס של משפחת הרמב"ם', אֶלְמָה, מאסף האגודה למדעי היהדות בירושלים, ירושלים תרצ"ו, עמ' 9-32.
- פרנקל, אתרי פולחן: מ' פרנקל, 'אתרי פולחן יהודיים בחלב בימי הביניים התיכונים', אר"ץ ומלואה, א (תשס"ט), עמ' 155-175.
- פרנקל, בעלות על מקרקעין: י' פרנקל, 'בעלות על מקרקעין בארץ-ישראל בתקופה הממלוכית: תרומת תעודות הקדש (אוקאף) לחקר הגאוגרפיה-ההיסטורית', בתוך: י' בן ארצי ואחרים (עורכים), *נוף מולדתו, מחקרים בגאוגרפיה של ארץ-ישראל ובתולדותיה, מוגשים ליהושע בן-אריה*, ירושלים תש"ס, עמ' 238-276.
- פרנקל, האוהבים והנדיבים: מ' פרנקל, 'האוהבים והנדיבים': עלית מנהיגה בקרב יהודי אלכסנדריה בימי הביניים, ירושלים תשס"ז.
- פרנקל, הקדשות: Y. Frenkel, 'Political and Social Aspects of Islamic Endowments (awqaf), Saladin in Cairo (1169-73) and Jerusalem (1187-93)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 62 (1999), pp. 1-20
- פרנקל, חלב: מ' פרנקל, קהילת יהודי חלב בתקופת הגניזה, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ן.
- פרנקל, מחזור אר"צ: י' פרנקל, 'מחזור ארם צובה ודרכי מחקרו', בתוך: *מחזור ארם צובה*, כרך מבואות, ירושלים תשס"ח, עמ' 17-34.
- פרנקל, עלייה לרגל: Y. Frenkel, 'Muslim Pilgrimage to Jerusalem in the Mamluk Period', in: B. F. Le Beau and M. Mor (eds.), *Pilgrims & Travelers to the Holy Land, Proceedings of the Seventh Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization*, Omaha 1996, pp. 63-87
- פרנקל, צדקה: M. Frenkel, 'Charity in Jewish Society of the Medieval Mediterranean World', in: M. Frenkel and Y. Lev (eds.), *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, Berlin and New York 2009, pp. 343-364
- צדקה, הישראלים השומרונים: ב' צדקה, קיצור תולדות הישראלים השומרונים, חולון 2001.
- צונץ, הפולחן: L. Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt*, Berlin 1859
- צ'ריקובר, היהודים במצרים: א' צ'ריקובר, היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-הרומית לאור הפאפירולוגיה, ירושלים תש"ה.

- D. Cassuto, 'Ben Ezra Synagogue', *EJIW*, I, pp. 379-386: **קאסוטו, בן עזרא**
- D. Cassuto, 'Synagogues in the Islamic World', *EJIW*, IV, pp. 423-432: **קאסוטו, בתי"כ בעולם האסלאם**:
[הסעיף על איראן נכתב בידי מוחמד ע'ריפור]
- D. Cassuto, 'Karaites Synagogues of Jerusalem and Cairo', *EJIW*, II, pp. 114-121: **קאסוטו, בתי"כ הקראיים**
- קאסוטו, חלב**: ד' קאסוטו, 'בית הכנסת של חלב ותולדותיו', **פעמים**, 72 (תשנ"ז), עמ' 84-105.
- קאסוטו, סוריה**: ד' קאסוטו, 'בתי הכנסת', בתוך: **הראל, סוריה**, עמ' 157-170.
- קאסוטו, קהיר**: ד' קאסוטו, 'בתי הכנסת הרבניים בקהיר', בתוך: **לנדאו, תולדות**, עמ' 311-368.
- קדר, לתולדות היישוב**: ב"ז קדר, 'לתולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל בימי הביניים', **תרכין**, מב (תשל"ג), עמ' 401-418.
- קדר וברס, פרקים**: ב"ז קדר וצ' ברס (עורכים), **פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים**, ירושלים תשל"ט.
- W. Kubiak, *Al-Fustat: Its Foundation and Early Urban Development*, Cairo 1987: **קוביאק, אלפסטאט**
- D. Quataert, 'Clothing Laws, State and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829', *International Journal of Middle East Studies*, 29 (1997), pp. 403-425: **קווארט, חוקי לבוש**
- קופפר, קונטרס א"י**: א' קופפר, 'קונטרס ארץ-ישראל (מגניזת קהיר)', **קבץ על יד**, ז (תשכ"ח), עמ' 101-124.
- קוריאנאלדי, המעמד**: מ' קוריאנאלדי, **המעמד האישי של הקראים**, ירושלים תשמ"ד.
- קליין, תולדות**: ש' קליין, **תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל**, תל-אביב תרצ"ה.
- קליינמן, מכירת עליות**: ר"ש קליינמן, 'מכירת עליות וכיבודים ("מכירת מצוות") בבית הכנסת: המנהג, התפתחותו וטעמיו', **כנישתא**, ד (תש"ע), עמ' רפ-שלט.
- E. Kanarfogel, 'The "Aliyah" of "Three Hundred Rabbis" in 1211: Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel', *Jewish Quarterly Review*, 76 (1986), pp. 191-215: **קנרפוגל, עליית הרבנים**
- S. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, New York and London 1992: **קפלן, ביתא ישראל**
- קרויס, בתי כנסיות**: ש' קרויס, 'בתי כנסיות עתיקים בארץ-ישראל ובארצות הקדם', **ירושלים, קובץ החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה**, ב (תרפ"ח), עמ' רכא-רמט.
- קרמר, אלאחכאם אלכ'מסה**: י' קרמר, 'השפעת המשפט המוסלמי על הרמב"ם: אלאחכאם אלכ'מסה', **תעודה**, י (תשנ"ו), עמ' 225-244.
- J. L. Kraemer, 'Spanish Ladies from the Cairo Geniza', *Mediterranean Historical Review*, 6,2 (1991) pp. 237-267: **קרמר, נשים ספרדיות**
- ראובן, כתב יד**: פ' ראובן, 'כתב יד מן התקופה הממלוכית הכתוב בערבית יהודית שנמצא במסגד אלאקצא', **חידושים בחקר ירושלים**, טז (תשע"א), עמ' 376-396.
- H. Rhode, *The Administration and Population of the Sancak of Safad in the Sixteenth Century*, Ph.D. Dissertation, University of Columbia, 1979: **רוד, מנהל ואוכלוסייה**

- H. Rhode, 'The Geography of the Sixteenth-Century Sancak of Safad', *Archivum Ottomanicum*, 10 (1985), pp. 179-218
- רוזאניס, קורות היהודים: ש"א רוזאניס, קורות היהודים בתורקיה ובארצות הקדם, ב, סופיה תרצ"ז-תרצ"ח.
- M. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566*, Leiden 2002
- רוזן, הקהילה: מ' רוזן, הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז, תל-אביב תשמ"ה.
- M. Rosen, *Hasköy Cemetery, Typology of Stones*, Tel Aviv 1994
- רוזן, מעמד המוסתערבים: מ' רוזן, 'מעמד המוסתערבים והיחסים בין העדות ביישוב היהודי בארץ ישראל משלהי המאה הט"ו עד שלהי המאה הי"ז [בעיקר בירושלים ובצפת]', *קתדרה*, 17 (תשמ"א), עמ' 73-101.
- M. Rosen-Ayalon, 'On Suleiman's Sabīl in Jerusalem', in: C. E. Bosworth et al. (eds.), *The Islamic World from Classical To Modern Times: Essays in honor of Bernard Lewis*, Princeton 1989, pp. 589-608
- F. Rosenthal, 'A Judeo-Arabic Work under Sufic Influence', *Hebrew Union College Annual*, 15 (1940), pp. 433-487
- רוט-גרסון, יהודי סוריה: ל' רוט-גרסון, יהודי סוריה בראי הכתובות היווניות, ירושלים תשס"א.
- E. R. Russ-Fishbane, *Between Politics and Piety: Abraham Maimonides and his Times*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, Cambridge, Mass. 2009
- M. Rustow, *Rabbanite-Karaite Relations in Fatimid Egypt and Syria: A Study Based on Documents from the Cairo Geniza*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, 2004
- ריבלין וריבלין, לקורות: א' וי"י ריבלין, 'לקורות היהודים בדמשק (במאה הרביעית לאלף השישי)', *רשמות*, ד (תרפ"ו), עמ' 77-119.
- ריגלר, ספקי ספרים: מ' ריגלר, 'היהודים באיי אגן הים התיכון המזרחי כספקי ספרים, ידיעות מתוך קולופונים של כתבי יד עבריים מן המאות ה-13-ה-16', *עלי ספר*, כא (תש"ע), עמ' 75-90.
- A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damas 1973-1974
- A. Raymond, 'The Population in Aleppo in the Sixteenth and Seventeenth Centuries according to Ottoman Census Documents', *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984), pp. 447-460
- A. Raymond, *La ville arabe, Alep à l'époque ottomane (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Damas 1998
- ריימון, קהיר: A. Raymond, *Cairo*, Tanslated by W. Wood, Cambridge, Mass. 2000
- ריינר, אין עטרה: א' ריינר, 'אין עטרה ואין לה לאן שתשוב: על מקומה של שכונת היהודים בירושלים לאחר התקופה הצלבנית', *קתדרה*, 132 (תשס"ט), עמ' 101-130.

ריינר, בין אשכנז לירושלים: א' ריינר, 'בין אשכנז לירושלים: חכמים אשכנזים בא"י לאחר "המוות השחור"', **שלם**, ד (תשמ"ד), עמ' 27-62.

ריינר, בין יהושע לישוע: א' ריינר, 'בין יהושע לישוע: מסיפור מקראי למיתוס מקומי (פרק בעולמו הדתי של היהודי הגלילי)', **ציון**, סא (תשנ"ו), עמ' 281-317.

ריינר, הנהגת הקהילה: א' ריינר, 'הנהגת הקהילה בירושלים בשלהי התקופה הממלוכית; תעודות ובירורים בשולי "פרשת הזקנים"', **שלם**, ו (תשנ"ב), עמ' 23-81.

ריינר, הקלויז: א' ריינר, 'הון, מעמד חברתי ותלמוד תורה: הקלויז בחברה היהודית במזרח אירופה במאות הי"ז-הי"ח', **ציון**, נח (תשנ"ג), עמ' 287-328.

ריינר, השכונה היהודית: א' ריינר, "ואיך? שהרי ירושלים לחדר וציון לחדר!" : השכונה היהודית בירושלים לאחר התקופה הצלבנית (המאות הי"ג-הט"ו)', בתוך: י' בן-ארצי ואחרים (עורכים), **נוף מולדתו: מחקרים בגאוגרפיה של ארץ-ישראל ובתולדותיה, מוגשים ליהושע בן-אריה, ירושלים תש"ס**, עמ' 277-321.

ריינר, השקר הגלוי: א' ריינר, 'השקר הגלוי והאמת הנסתרת: נוצרים, יהודים ומקומות קדושים בארץ ישראל במאה הי"ב', **ציון**, סג (תשנ"ח), עמ' 157-188.

ריינר, חצר האשכנזים: א' ריינר, 'חצר האשכנזים בירושלים: ימי ראשית', בתוך: ר' גפני ואחרים (עורכים), **החורבה: שש מאות שנים של התיישבות יהודית בירושלים, ירושלים תש"ע**, עמ' 11-43.

ריינר, מפיהם: א' ריינר, "מפיהם ולא מפי כתבם": על דרכי רישומה של מסורת המקומות הקדושים בארץ-ישראל בימי הביניים', בתוך: י' בן-אריה וא' ריינר (עורכים), **וזאת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה מוגשים ליהודה בן פורת, ירושלים תשס"ג**, עמ' 308-345.

ריינר, עלייה: א' ריינר, **עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל, 1099-1517**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח.

רייף, בעיות בתפילה: S. C. Reif, *Problems with Prayers: Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Berlin and New York 2006.

רייף, התפילה היהודית: ש"ק רייף, **התפילה היהודית: מבט חדש על תולדות הליטורגיה היהודית, אור יהודה תש"ע**.

ריצ'לר, כתובות חדשות: ב' ריצ'לר, 'כתובות חדשות מבית הכנסת של הירושלמים בפוסטאט', **עלי ספר**, ה (תשל"ח), עמ' 182-185.

ריצ'לר, מדרש הביאור: ב' ריצ'לר, 'על מדרש הביאור ומחברו', **עלי ספר**, ב (תשל"ו), עמ' 91-96.

ריצ'רדס, בעיות הדימים: D. S. Richards, 'Dhimmi Problems in Fifteenth Century Cairo: Reconsideration of a Court Document', in: Ronald L. Nettler (ed.), *Studies in Muslim-Jewish Relations*, Vol. I, Chur 1993, pp. 127-163.

ריצ'רדס, תעודות ערביות: D. S. Richards, 'Arabic Documents from the Karaite Community in Cairo', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 15 (1972), pp. 105-162.

רצהבי, מאורעות ירושלים: י' רצהבי, 'מאורעות ירושלים בשנת הש"ב (1542)', **שלם**, ה (תשמ"ז), עמ' 265-272.

שאו, יהודי האימפריה העות'מאנית: S. J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, London 1992.

- שאו, **מצרים העות'מאנית**: S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517-1798*, Princeton 1962
- שווארץ, מכתב תעמולה**: ז' שווארץ, 'מכתב תעמולה בעד התישבות בא"י', **עלים**, ג (תרצ"ז), עמ' 34-35.
- שוורצפוקס, הדעיכה**: S. Schwarzfuchs, 'La décadence de la Galiléé juive au XVI^e siècle et la crise du textile du Proche-Orient', *Revue des Études Juives*, 121 (1962), pp. 167-179
- שוורצפוקס, הקהלים הסיציליאנים**: S. Schwarzfuchs, 'The Sicilian Jewish Communities in the Ottoman Empire', *Italia Judaica*, V (1995), pp. 397-411
- שוחט, ר"א זכות**: ע' שוחט, 'ר' אברהם זכות בישיבת ר' יצחק שולאל בירושלים', **ציון**, יג-יד (תש"ח-תש"ט), עמ' 43-46.
- שוחטמן, אברהם קאסטרו**: א' שוחטמן, 'עוד לדמותו ולקורותיו של ר' אברהם קאסטרו', **ציון**, מח (תשמ"ג), עמ' 387-405.
- שוחטמן, מקורות חדשים**: א' שוחטמן, 'מקורות חדשים מן הגניזה לפעילותו המסחרית של האר"י במצרים', **פעמים**, 16, (תשמ"ג), עמ' 56-64.
- שור, בונים חומה**: נ' שור, **בונים חומה בירושלים, ארץ-ישראל בספרות הנוסעים במאה הט"ז**, תל-אביב תש"ס.
- שור, העת החדשה**: N. Schur, 'The Modern Period (from 1516)', in: A. D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989, pp. 113-134
- שור, השומרונים**: נ' שור, 'השומרונים בתקופה הממלוכית, העות'מאנית ובמאה העשרים', בתוך: א' שטרן וח' אשל (עורכים), **ספר השומרונים**, ירושלים תשס"ב, עמ' 602-647.
- שור, יהודי הלבנון**: נ' שור, 'יהודי הלבנון בתקופה העות'מאנית בראי ספרות הנוסעים', **פעמים**, 24 (תשמ"ה), עמ' 117-124.
- שור, כרוניקות פראנציסקניות**: נ' שור, 'היישוב היהודי בירושלים במאות הט"ז-ה"ח על-פי כרוניקות פראנציסקניות וכתבי נוסעים קאתוליים ופרוטסטאנטיים', בתוך: **כהן, פרקים**, עמ' 343-434.
- שור, תולדות הקראים**: נ' שור, **תולדות הקראים**, ירושלים תשס"ג.
- שור, תולדות השומרונים**: N. Schur, *History of the Samaritans*, Frankfurt am Main 1992
- שור, תולדות צפת**: נ' שור, **תולדות צפת**, תל-אביב תשמ"ג.
- שטובר, המוכסין**: ש' שטובר, "'על דבר המוכסין אשר במצרים": יהודים בעסקי החכירות במצרים העות'מאנית', **פעמים**, 38 (תשמ"ט), עמ' 68-94.
- שטובר, הסכסוך**: ש' שטובר, 'מבית הדין היהודי אל בית הדין השרעי: הסכסוך בין המסתערים והמגרים בקהיר במאה השש עשרה', בתוך: ב' אברהמוב (עורך), **מחקרים בערבית ובתרבות האסלאם**, א, תל-אביב תשס"א, עמ' 107-127.
- שטובר, ייסוד**: S. Shtober, 'The Establishment of the Ri'āsāt al-Yahūd in Medieval Egypt as Portrayed in the Chronicle Divrey Yosef: Myth or History?', *Revue des Études Juives*, 164 (2005), pp. 33-54
- שטובר, מפעלו**: ש' שטובר, **מפעלו ההיסטוריוגרפי של יוסף סמברי בעל ספר דברי יוסף**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח.

- M. Steinschneider, *Die arabische literatur der Juden: ein beitrag zur literaturgeschichte der Araber*, Frankfurt am Main 1902
- שייבר, אגרת לדמיאטה:** א' שייבר, 'אגרת לדמיאטה בענין מלמד אחד מגנזי קויפמן', **ספונות**, ה (תשכ"א), עמ' תסג-תסו.
- שייבר ובניהו, פניית חכמי מצרים:** א' שייבר ומ' בניהו, 'פניית חכמי מצרים אל הרדב"ז וחכמי צפת להשקט מחלוקת שפרצה בקהילתם', **ספונות**, ו (תשכ"ב), עמ' קכה-קלד.
- שיין, הפראנציסקאנים:** ס' שיין, 'הפראנציסקאנים בעלי ה'קסטורדיה' ויהודי ירושלים בשלהי ימי הביניים', **קתדרה**, 19 (תשמ"א), עמ' 47-54.
- S. Shechter, 'Geniza Ms.', in: A. Freimann and M. Hildesheimer (eds.), *Festschrift zum siebzigsten geburtstage A. Berliner's*, Frankfurt am Main 1903, pp. 108-112
- S. Shechter, 'Genizah Specimens', *Jewish Quarterly Review*, Old Series, 10 (1898), pp. 654-659
- S. Shechter, 'Genizah Specimen: A Marriage Settlement', *Jewish Quarterly Review*, Old Series, 13 (1900-1901), pp. 218-221
- S. Shechter, 'Safed in the Sixteenth Century: A city of Legists and Mystics', In: idem, *Studies in Judaism*, Second Series, Philadelphia 1908, pp. 202-306
- M. Shamuel, 'The Karaite Calendar: Sanctification of the New Moon by Sighting', in: M. Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden 2003, pp. 591-629
- A. Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal, and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Leiden 1984
- M. Schmelzer, 'The Contribution of the Genizah to the Study of Liturgy and Poetry', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 63 (2001), pp. 163-179
- שפיגל, תשובת ר"ש אשכנזי:** י"ש שפיגל, 'תשובת רבי שמואל יפה אשכנזי בענין מועד השמיטה', מוריה, ט (קה-קו, תמוז תש"ס), עמ' ב-כז.
- שציפנסקי, א"י בספרות התשובות:** י' שציפנסקי, **ארץ ישראל בספרות התשובות: עניני ארץ-ישראל הלכה ואגדה, הנמצאים בספרות התשובות מימי הגאונים עד היום הזה**, א-ג, ירושלים תשכ"ז-תשל"ט.
- D. J. Schroeter, 'Jewish Quarters in the Arab-Islamic Cities of the Ottoman Empire', in: A. Levi (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton 1994, pp. 287-300
- D. S. Sassoon, *Ohel Dawid, Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, London, London 1932

ששון, עלמא ירושלמיים: ב' ששון, 'עלמא ירושלמיים ופועלם באימפריה הממלוכית', בתוך: **דרורי, א"י בתקופה הממלוכית**, עמ' 86-97.

תא-שמע, כרוניקה חדשה: י"מ תא-שמע, 'כרוניקה חדשה לתקופת בעלי התוספות מחוגו של ר"י הזקן', **שלם, ג** (תשמ"א), עמ' 319-324.

תא-שמע, ענייני א"י: י"מ תא-שמע, 'ענייני ארץ-ישראל', **שלם, א** (תשל"ד), עמ' 81-95.

תבורי, בתי כנסת: י' תבורי, 'רשימת מאמרים על בתי כנסת', **כנישתא, א** (תשס"א), עמ' סג-קמז.

תבורי, תפילה ומועדים: י' תבורי, **רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים**, [=קריית ספר, מוסף לכרך סד], ירושלים תשנ"ב-תשנ"ג.

תירוש-בקר, הגלוסות הערביות: ע' תירוש-בקר, 'הגלוסות הערביות שב"מקרי דרדקי" בנוסחו האיטלקי - מה טיבן?', **איטליה, ט** (תש"ן) עמ' לז-עז.

תמר, אשכולות תמר: ד' תמר, **אשכולות תמר: מחקרים ועיונים בתולדות צפת וחכמיה וגדולי ישראל בדורות האחרונים**, ירושלים תשס"ב.

תמר, ישיבת עין זיתון: ד' תמר, 'אגרת מאת ר' יהודה אריה ממודינא למען ישיבת עין זיתון', **אוצר יהודי ספרד**, ה (תשכ"ב), עמ' 109-111.

תמר, מחקרים א: ד' תמר, **מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל ובאיטליה**, ירושלים תש"ל.

תמר, מחקרים ב: ד' תמר, **מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובארצות המזרח**, ירושלים תשמ"א.

תן-עמי, כסא שלמה: א' תן-עמי, קטע מאגדת 'כסא שלמה' שנתגלה בגניזה, **גנזי קדם, ו** (תש"ע), עמ' 197-210.

Abstract

This thesis deals with basic issues in the lives of the Musta'rib Jews during the Middle Ages and the beginning of the Renaissance era. Musta'rib is a term used to designate autochthonic, Arabic-speaking Jews in various countries throughout Islamic regions. From a geographic point of view, this study concentrates on the countries that constituted the Mamluk Empire: Syria (including what is known today as Lebanon), Palestine and Egypt. Chronologically it deals with the period from about 1330 to 1700.

During this period a number of Jewish immigrant waves arrived in the east from various countries, especially the Iberian Peninsula, following the 1391 pogroms and the expulsion of the Jews from Spain in 1492. Other immigrants arrived from Germany, Italy, and the Maghreb. During the 16th century many conversos also emigrated to the Eastern parts of the Ottoman Empire, looking to return openly to Judaism. The period as a whole, therefore, starts before Musta'rib Judaism came under the impact of other Jewish cultures, progresses to the 15th and 16th centuries, when, during the great immigrant waves, local Jews and immigrants began to intermingle, and ends with the beginnings of their consolidation in the end of the 17th century.

To this day no one has written a comprehensive monograph on Musta'rib Judaism. Some research has been carried out regarding specific Musta'rib communities, especially those in Palestine, but no all-inclusive research has been conducted on this Jewish society. In addition, the limited research carried out was almost entirely devoted to the relationships between the Musta'rib and the other Jewish communities, and did not attempt to describe the lives of the Musta'rib themselves. This research is a first monograph on an important Jewish group in the Middle Ages, which has barely been discussed.

Following is an overview of the thesis. The first part deals with the Musta'rib Jews in their geographical and social environment. The opening chapter describes the distribution of Musta'rib Jewish settlements in Syria, Palestine and Egypt, and includes even a paragraph on Jewish communities on the east side of the Jordan River during the period under discussion. The chapter shows that as opposed to European Jewish immigrants, Musta'rib Jews did not necessarily settle in urban areas, and there were many rural Musta'rib communities. This chapter includes also demographic data

on the various communities. The information we have on this subject is not uniform. While there is detailed demographic data on the communities in Palestine (especially from the 16th century) owing to the Ottoman censuses, data on the Syrian communities is partial, and almost nothing is available on the Egyptian communities. The second chapter discusses the relationships between the Jews and their non-Jewish neighbors. The chapter starts with a survey on the Jews' status in these countries under the laws governing them as *Dhimmī* (non-Muslim residents in a Muslim state), and the extent to which these laws were enforced. Following that, various issues in the relationships between Jews and Muslims are investigated, including the Jews' position in the surrounding society and economic life, the cultural influences of Islam on Judaism and cases of conversion to Islam within the Jewish communities. It is clearly shown that the Jews were an inseparable part of the surrounding population. The Jews and Muslims occupied a common urban sphere, lived in close proximity to one another and even shared common experiences such as joint visits to sites holy to both religions. Diverse economic relationships developed between the two groups, and Jewish and Muslim craftsmen worked together in mixed guilds. Side by side with manifestations of inter-religious strife, cordial relations developed between Jews and Muslims, at times extending to regard and friendship. Finally, the chapter examines the complex relations which existed between the Jews and other non-Muslim minorities – Christians and Samaritans – in the area under discussion.

The third chapter examines the relationships between the Musta'rib and their Jewish neighbors from other communities. The first part (3.1) touches on the associations between the Musta'rib and European Jewish immigrants. A variety of connections was forged between local Jews and newcomers including intermarriage, commercial ties and other mutual influences. Organizational relationships between the two groups are also scrutinized. During the 16th century, the various Jewish groups throughout the Ottoman Empire organized themselves into separate congregations known as *Kahal*. Each *Kahal* had its own independent leadership, synagogue, fund for the needy, and, in some instances, a separate cemetery. In some places, institutions serving the entire Jewish community were established, such as a centralized governing body and a rabbinic court for all congregations. There is evidence that these institutions were dominated by Iberian (Sephardi) Jews, at times causing discontent among the locals. There is additional evidence that in spite of separate organizational frameworks, language differences, and dissimilarity in customs and conduct, the Jewish

communities did not remain isolated from one another. Important common denominators such as a shared additional language (Hebrew) and Jewish law as a codex determining common norms (at least regarding trade and monetary laws) enabled the different communities to ignore language and cultural disparities, and establish relationships. These slowly led to coalescence of the Jewish communities.

The second part of the chapter (3.2) deals with Jewish immigrants from the Maghreb (North Africa), a group with unique distinguishing characteristics. There was a special rapport between Musta'rib and Maghribian Jews, since they shared Arabic as a common language (with some differences in local dialects), as well as life under Islamic rule and culture. For hundreds of years, Maghribian Jews lived in Egypt and Palesine and assimilated into the local community. During the 16th century, Maghribian Jews began to break away from the Musta'rib and establish separate institutions. The background to these developments is examined, and the complex relationships which evolved between the two groups is described. Attention is paid to the quarrel which broke out between Musta'rib and Maghribian Jews in Cairo in 1527. This dispute has been discussed in the past several articles, but now it is examined from a fresh viewpoint. Finally, the intellectual ties between Musta'rib and Maghribian Jewish scholars are reviewed.

The third part of the chapter (3.3) deals with the relationships between Musta'rib Jews and Karaites. As the two native Jewish groups in the region, there was great affinity between them; however, differences in Jewish law and custom hampered the creation of alliances and often caused tension and hostility. As with the relationship between Musta'rib and rabbinic Jewish immigrants, close economic ties served to moderate the strain between the two groups. This part reviews the changes in relationships between the communities over time, and analyzes different associations between them: influences, intermarriage, the transfer of individuals from one community to another, disputes and controversies.

Altercations on organizational and monetary subjects sprang up more than once between the Musta'rib and other Jewish groups, and are discussed in the preceding parts of the chapter; however, the controversy which aroused most emotion and inflamed passions was that surrounding local Musta'rib Jewish custom. This we discuss in the last part of the third chapter (3.4). The Jewish immigrants brought with them a different halachic tradition from that of the locals. Their reactions to Musta'rib practices, ranging from wonder and admiration to derision and contempt, are

investigated here in detail. The attitude of the most prominent Jewish immigrant scholars to Musta'rib tradition receives separate consideration. Research reveals there was great disparity between their opinions. While Rabbi Yosef Karo was somewhat derisive of local tradition, considering it inferior to that of the Sephardim, Rabbies Moshe MiTrani, and David Ibn Abi Zimra (RaDBaZ) basically approved of it, attempting to find sources justifying it.

We subsequently examine the main subjects of contention within local tradition. The most violent controversy was stirred up by the issue of ritual baths and their correspondence to Jewish law involving, as it did, sensitive issues such as purity and impurity, lineage and family honor. Immigrant scholars criticized customs of local women practiced when purifying themselves, and pronounced some ritual baths inadequate. The Musta'rib Jews were offended by this disparagement of their tradition and sought to defend it, whether by means of opposing halachic treatises, or by extreme measures such as informing on Jewish scholars to the Ottoman authorities. Two other disputed topics were the local liturgy, and laws pertaining to the land of Israel, such as tithes, the Sabbatical year and so on. In these matters it was sometimes immigrant scholars who defended local customs, whereas Musta'rib scholars (who were apparently educated in the Sephardi tradition), wished to abolish Musta'rib practice in their communities, and impose new halachic norms upon their disciples.

The second part of the thesis is devoted to in depth analysis of the Society of the Musta'rib Jews. This thesis mainly addresses Musta'rib social and congregational issues: administration, institutions, education, and religious life. Other topics such as economy, family life and intellectual output are still awaiting separate research.

This part of the thesis attempts to answer the question "What is a Musta'rib *Kahal*?" In chapters 4-8, we examine a variety of subjects pertaining to the Musta'rib *kahal*: how it functioned, the congregational leaders and how they were chosen, its sources of income, how its functionaries were paid, how public institutions such as synagogues and educational frameworks for children and adults were funded, and more.

The fourth chapter is devoted to congregational leadership. During the Mamluk period, the Jewish inhabitants of Syria, Palestine and Egypt were governed by a central authority, the Nagidate, situated in Cairo. The *Nagid* had a greater influence over Egyptian Jewry than over the Jews of Syria and Palestine. Following the Ottoman conquest of Egypt (1517), the Nagidate was abolished; thereafter there was

no central Jewish government in these regions, each congregation managing its own affairs autonomously.

The Nagidate is examined from the point of view of the Musta'rib community. The chapter discusses characteristics of Nagidate leadership and investigates the relationship between the *Nagid* and Musta'rib communities on the periphery of Mamluk territory. We then proceed to discuss local government. A *Shayh al-Yaūd* was appointed in each city to represent the entire Jewish community (rabbinical, Karaite, and Samaritan) to the gentile authorities. He was mainly responsible for collecting his community's taxes. As a rule authorities allowed the Jews to choose their own candidate; however, as it was a salaried position, it was sometimes appropriated by powerful individuals.

In addition to the *Shayh al-Yaūd*, the community was administered by dignitaries known as *Zekenim*. These were in charge of all community affairs: handling public assets, settling disputes, appointing officials etc.. Documents concerning the *Zekenim* reveal an oligarchic leadership, not elected by the general public, retained in the hands of a few families of distinguished descent. A comprehensive review of the circumstances of this governing body at the beginning of the Ottoman period is done, and concludes, contrary to assertions in previous research, that the *Zekenim* persisted during the 16th century as a central element of Musta'rib congregational leadership. In Sephardi communities throughout the Ottoman Empire, the principal authority was the *Ma'amad*. This was an elected form of government representing the community members, and was replaced from time to time. An examination of the various references to *Ma'amad* in Musta'rib communities proves that the Sephardi immigrants' influence was limited, and their democratic form of government was not accepted by the Musta'rib. The rest of the chapter examines other governing elements such as the judge (*Dayyan*), who was responsible for administering justice according to Jewish law, and unofficial representatives such as courtiers and senior officials in the Ottoman and Mamluk administrations who took advantage of their influence with the authorities to benefit their communities.

The fifth chapter is devoted to the religious endowments: *Hekdesh* [Hebrew] or *Wakf* [Arabic] institution. The *Hekdesh* properties were rented out to tenants, and were the Musta'rib community's main source of income. Those responsible for supervising *Hekdesh* properties (the *Nagid*, the rabbinical judge and the *Zekenim*) are portrayed in detail, as are the administrators who were in charge of their day-to-day maintenance.

Documents from the Genizah and the Cairo community archives enable us to give an in depth description of the duties of the *Hekdesh* officials, the manner in which they administered the community assets, and the relationships between *Hekdesh* officials and the general public, which at times deteriorated into suspicion, criticism and accusations. We proceed with an analysis of the community treasury's administration and expenditures (for property upkeep, salaries of community officials and support for the poor and needy).

The most important property belonging to the entire community was the synagogue. The sixth chapter is devoted to this public institution in Musta'rib society. The chapter opens with descriptions of the synagogue's appearance based on written testimonies and ruins which survive to this day. Its status is then examined from the perspective of the non-Jewish authorities. In the Mamluk state and Ottoman Empire, the establishment of new synagogues was prohibited by law, and renovation of existing houses of worship was severely limited. At times synagogues in these regions were destroyed, either by order of Muslim judges or by an attacking mob. The methods employed by community leaders to prevent damage to the synagogues are investigated. Organizational aspects are subsequently discussed: the purchase (or dedication) of the synagogue building, its daily upkeep, and the officials operating within it (beadles, treasurers, and cantors) whose activities are described in an abundance of documents, the majority of them from the Genizah. The issues considered include the officials' social standing, duties, terms of employment, and the agencies responsible for their supervision. Diverse activities within the synagogue including prayer, sermons and miscellaneous communal enterprises are also reviewed. The Court of Law was situated in the synagogue, and at times a children's educational framework. The synagogue building was used for public meetings, the proclamation of excommunications, fundraising campaigns, and was, in fact, the center of all social life. The chapter closes with the description of a specific scene in a Musta'rib synagogue. By analyzing a document from the Genizah involving a dispute which broke out between members of a certain congregation, we can experience firsthand the living pulse of one Egyptian Musta'rib community in 1466.

The seventh chapter discusses Musta'rib educational establishments beginning with children's education. Evidence points to a lack of consistency in children's schooling. The wealthy hired a tutor for their children whereas others sent them to the communal educational establishment, the Maktab or Kutāb. This was located within the

synagogue or in a particular building dedicated for the purpose by a wealthy member of the congregation. Like other congregational employees, tutors came under the supervision of the central administration: the *Nagid* during the Mamluk period, and the community dignitaries during the Ottoman period.

Following this is a review of the relatively scanty information on educational frameworks for adolescents. While there is no mention of institution during the Mamluk period, from the 16th century onward there is increasing evidence of such institutions. Under influence of Sephardi immigrants, the study of Jewish law became an intellectual trend inspiring local scholars and leading to the creation of new educational establishments. We include a description of David Badusi, a local Musta'rib scholar, who became "sephardized", and taught Talmud in an educational framework for Jewish youths.

Next to be investigated is adult education. Adults could not devote their entire time to study; however, there were several possibilities available to those who wished to broaden their knowledge of Torah. Regular classes in Jewish law took place in synagogues especially after morning prayers, and there were "*Midrashim*" – local places of Torah study, open to the general public with access to Jewish books. The available information on Musta'rib *Midrashim* has been assembled here and their nature and characteristics come under close scrutiny.

The chapter concludes with a discussion on Talmudic colleges (Yeshivas) focusing on those where Musta'rib scholars studied. There is little information on Yeshivas throughout the Mamluk period. During the 14th and 15th centuries there was a Yeshiva in Jerusalem and "*Yeshivata shel Torah*" apparently continued to exist in Cairo under patronage of the *Nagid*. From the beginning of the 16th century there is evidence of a Yeshivas in Safed and Jerusalem where Musta'rib scholars studied. From here onward a significant change took place. During the 16th and 17th centuries many Yeshivas were founded in cities throughout the Ottoman Empire, including those in Arab provinces, such as Aleppo, Safed, Jerusalem and Cairo, but the question how much Musta'rib scholars joined these frames is still unclear.

A Musta'rib Jew lived within the congregational framework from the moment of his birth until his death. Community cantors chanted at his circumcision, he lived, as an adult, among the congregation, and upon his death he was buried in the congregational graveyard. The eighth and final chapter describes the Musta'rib community's graveyards. The chapter opens with the physical aspects of the

graveyard - its location and appearance of the gravestones - and moves on to the organizational aspects. The methods by which the congregational administrators acquired plots for the graveyard, and the activities of the "Gravedigger's Society" are described in detail. One of the most marked effects of Sephardi immigration upon the local Jewish communities (Musta'rib and Karaite) was the introduction of the burial society. The local Jews slowly adopted the Sephardi custom, founding such organizations themselves. This chapter examines basic issues such as the societies' duties, administration and supervision by the authorities. The existence of a "funeral home" in the Musta'rib community, at least in Cairo, is revealed. Documents from the Cairo community archives indicate that the various congregations owned properties where corpses were prepared for burial and funeral necessities were stored. The last part of the chapter is devoted to social and cultural aspects of burial in Musta'rib society: the effort to be buried in the land of Israel, or at least close to burial places of the righteous, social status in the graveyard, and the graveyard as a place of interreligious tension. Burial was practically the only religious act unavoidably performed in public, therefore arousing hostility among Muslim neighbors who considered Jewish (and Christian) funerals an insult to Islam. The chapter describes various ways in which Muslims persecuted Jewish funerals (by contending the Jews' right to the burial ground, attacking the mourners, smashing gravestones and so on), and the methods employed by Jews to protect the funeral procession: obtaining legal protection from Sharia courts, financing security guards, and even performing funerals at night to avoid harassment.

*

The thesis is accompanied by a collection of documents published here for the first time from the Cairo community collection and other sources.

This thesis examines the history of the Musta'rib Jews over a lengthy period and an extensive region. Throughout this period the Musta'rib Jews were greatly influenced by Jewish immigrant groups, the majority coming from the Iberian peninsula, (A summary of these issues appears at the end of the thesis), however, the Musta'rib Jews were not assimilated into immigrant society, and did not lose their identity. At the end of the 17th century, the point in time which closes the period discussed in this thesis, there were still Musta'rib communities in Syria, Palestine and Egypt bearing a distinct character. The Musta'rib Jews adopted new ideas, developed organizational and social frameworks resembling those of the immigrants, and were influenced by

the Jewish mysticism of Safed and Sephardi Jewish law. However, they retained their original culture, remained proud of their lineage and tradition, and preserved both their material and spiritual heritage. The process of consolidation between Musta'rib Jews and immigrants into one Eastern Jewish community was only completed, in my estimation, in the 18th and 19th centuries, beyond the scope of this research.

The Musta'rib Jews
In Syria, Palestine and Egypt
1330-1700

Thesis submitted for the degree of
“Doctor of Philosophy”
By Dotan Arad

Submitted to the Senate
of the Hebrew University of Jerusalem
January 2013

The Musta'rib Jews
In Syria, Palestine and Egypt
1330-1700

Thesis submitted for the degree of
“Doctor of Philosophy”
By Dotan Arad

Submitted to the Senate
of the Hebrew University of Jerusalem
January 2013

**This work was carried out under the supervision of
Professor Joseph R. Hacker**